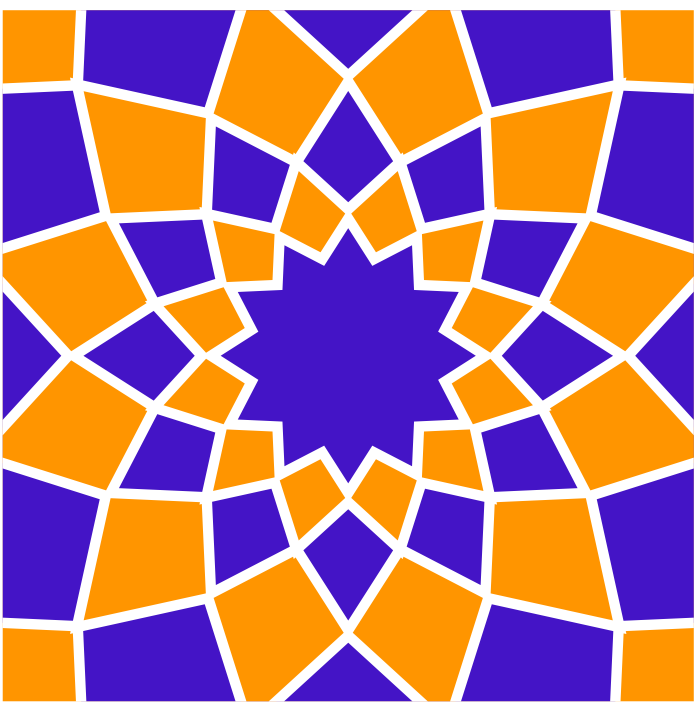
موسوعة تاريخ الأدب العربي

الأدب العربي حتى نهاية العصر الأموي



ترجمة عبد المقصود عبد الكريم

موسوعة تاريخ الأدب العربي

الأدب العربي حتى نهاية العصر الأموي

تحرير
ألفريد فيليكس لندن بيستون وتي إم جونستون
وروبرت بيرترام سرجينت وج. ر. سميث

ترجمة
عبد المقصود عبد الكريم

هنـــداوي

Arabic Literature to the End of the Umayyad Period

موسوعة تاريخ الأدب العربي

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ويندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٣ ٣٧٧٦ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٨٣.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٥.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور عبد المقصود عبد الكريم.

المحتويات

كلمة المترجم	٧
مقدمة المحرِّرين	١٣
١- مواضيع أساسية	٢٥
٢- الشِّعر قبل الإسلام	٥٣
٣- بدايات النثر العربي	١٥٣
٤- بدايات أدب النثر العربي ... جنس الرسائل	١٩٥
٥- دور التوازي في النثر العربي	٢٢٣
٦- القرآن (١)	٢٣١
٧- القرآن (٢)	٢٧٣
٨- عناصر القصص في القرآن	٢٩٣
٩- أبعاد القرآن اليوم	٣٠٩
١٠- أدب الحديث (١): تطوُّر علم الحديث	٣٢١
١١- أدب الحديث (٢): جمْعُ الحديث وروايته	٣٤٣
١٢- الحديث الشيعي	٣٥٥
١٣- العناصر السردية في أدب الحديث	٣٦٥
١٤- النقد الأوروبي للأدب الحديث	٣٧٥
١٥- تأثير القرآن والحديث على الأدب العربي في القرون الوسطى	٣٨١
١٦- أدب المغازي	٤٠٥
١٧- أدب السيرة	٤١٥
١٨- شعر أدب السيرة	٤٣٣

١٩- الخرافات والأساطير قبل الإسلام وفي صدر الإسلام ٤٤١
٢٠- الشعر الأموي ٤٥٧
٢١- الموسيقى والشعر ٥٠٧
٢٢- التأثير اليوناني على الأدب العربي ٥٣٩
٢٣- التأثير الفارسي على الأدب العربي ٥٦٣
٢٤- التأثير السرياني على الأدب العربي ٥٧٩
مُلحَق ٥٨٥
قائمة بالمصادر التي تمَّ الاستشهاد بها ٦١٣

كلمة المترجم

المجلد الأول من تاريخ الأدب العربي، الصادر عن جامعة كامبريدج في ستة مجلدات، صدرت بين عام ١٩٨٣م (المجلد الأول عن تاريخ الأدب العربي حتى نهاية العصر الأموي، وهو المجلد الذي بين أيدينا) وعام ١٩٩٠م (المجلد السادس، عن تاريخ الأدب العربي الحديث، وقد ترجمتُه للمركز القومي للترجمة). يقدِّم هذا المجلد مادةً وافية عن الأدب العربي منذ العصر الجاهلي إلى نهاية العصر الأموي. تتصل المادة باللغة العربية والخطِّ العربي والشعر الجاهلي، والنثر الجاهلي، والقرآن والحديث، وأدب المغازي والسيرة، والحكايات والأساطير في الجاهلية والإسلام، والشعر الأموي، والشعر والموسيقى. ويتتبع التأثير اليوناني والفارسي والسرياني على الأدب العربي. ويضمُّ مُلحقًا ببليوجرافيا يتضمَّن ترجمات القرآن للغات الأوروبية، بقائمةٍ كاملة للترجمات الأوروبية للقرآن.

وكما تتنوع المواضيع (كما أشرنا)، تتنوع المصادر بشكلٍ هائل، وتغطِّي فترةً زمنية واسعة (من النقوش الجِدارية في العصور القديمة إلى محمد أحمد خلف الله، وطه حسين، ويوسف السباعي، وحميد الله، وعبد الله الطيب في القرن العشرين)، وتتنوع أيضًا أسماء المستشارين (انظر قائمة المستشارين) وأسماء المساهمين (راجع الفهرس) وجنسياتهم واهتماماتهم وانتماءاتهم الفكرية والعقائدية. يجمع بين كلِّ هذه الأسماء ما قدَّمتْه من إنجازات في مجالات الأدب والثقافة العربية. وليس هنا بالطبع المكان المناسب لذكر هذه الإنجازات.

إن محتوى المجلد أوسع من العنوان الذي يحمله، لا أتحدث هنا عن المفهوم الواسع للأدب كما يوضِّحه المحرِّرون، ويبرِّرون تبنِّيهم لهذا المفهوم، في مقدمتهم، بل عن تخطي الفترة الزمنية التي يشير إليها العنوان، وبشكلٍ خاص في عرض تأثير القرآن على الأدب العربي؛ حيث نعثر، في فصلٍ عن تأثير القرآن على الأدب في القرون الوسطى، على

استشهاداتٍ من شِعر أبي نواس والمتنبي وابن الرومي وأبي العلاء المعري وأبي تمام وأبي العتاهية وغيرهم. كما نعثر على استشهادات من نثر أبي العلاء المعري (في رسالة الغفران، وكتاب الفصول والغايات) ومن مقامات الحريري. كما نقرأ فصلًا عن تأثير القرآن في الأدب المعاصر. وينطبق الأمر نفسه عند عرض التأثير الفارسي على الأدب العربي، حيث نعثر، على سبيل المثال، على استشهاد من «بخلاء» الجاحظ. وفي تناول مصنفات الحديث، عند السنة أو الشيعة، لا يوجد سقفٌ زمني. وفي الفصول التي تتناول القرآن والحديث، يبدو أن الأمر يتجاوز بكثيرٍ علاقتهما بالأدب، ويتشعَّب إلى أمورٍ أخرى كثيرة. وفي الفصل الخاصِّ بالتأثير اليوناني على الأدب العربي، يتكرَّر الأمر نفسه، ويتجاوز الفصل الأدب بكثير إلى مسائلَ أخرى. إنَّ المجلد، ببساطة، أقربُ إلى أن يكون «مقدمة لدراسة الأدب العربي»، أو حتى «مقدمة لدراسة الثقافة العربية» رغمَ تركيزه، بالطبع، على الفترة الزمنية التي يشير إليها، وعلى الموضوع الذي يشير إليه.

كما تتنوَّع المواضيع، من الوثائق إلى الشِّعر ونثر الرسائل والموسيقى، مرورًا بالقرآن والحديث والسِّيَر والمغازي، تتنوَّع الأفكار والآراء. وعلى أيَّة حال لا أميل إلى عرض أفكار الكتب في المقدمات، وبالقطع أنفر من التعليق عليها. للكاتب رأيه، وينبغي أن يكون للقارئ رأيه، ولا نُصادر عليه. ما أودُّ أن أقوله هنا باختصار: ليس من المتوقَّع من كاتبٍ لا يؤمن بالإسلام، أن يعبِّر عن أفكارٍ تنطلق من الإيمان به؛ ومن ثَم توجد أفكار بالطبع تختلف مع أفكار المؤمن بالإسلام، والكثير منها يختلف حوله حتى المؤمنون بالإسلام. ومثل هذه الأفكار التي طرحها المستشرقون كثيرًا، هناك الكثير من المؤلفات العربية في الردِّ عليها. وعمومًا لا نترجم لننقل أفكارًا نتفق معها بالضرورة، بل العكس تقريبًا، أو بالأحرى لنتعرَّف على آراء وأفكار مختلفة، ونحاول مناقشتها، اتفقنا معها أو اختلفنا. ربما كانت الوظيفةُ الأولى للترجمة الاتصال بالآخر المختلِف والتواصل معه على أملِ تحريك المياه الراكدة.

بالنسبة لي، يمثِّل هذا المجلد التجربةَ الرابعة لي في ترجمة دراساتٍ عن الأدب العربي. الكتاب الأول «جسد المرأة كلمة المرأة» لفدوى مالطي دوجلاس، ترجمتُه في منتصف التسعينيات، وحين انتهيتُ من ترجمته كانت قد تجمَّعتْ لديَّ مكتبةٌ كاملة من الكتب التي استشهدَت بها المؤلِّفة، وكانت التجربة صعبة، وتبدو أحيانًا شِبهَ مستحيلة في جَمْع كلِّ الاقتباسات التي استشهد بها الكتاب، من المصادر التي رجعت إليها المؤلِّفة، وخاصَّة أنني قمتُ بترجمته قبل الدخول إلى عالم الإنترنت. ولا يزال الكتاب غيرَ منشور رغمَ التعاقُد على نشره مع المجلس الأعلى للثقافة، منذ النصف الأول من عام ٢٠١٣م. وكان الكتاب الثاني

«الكتابة وأشكال التعبير في إسلام القرون الوسطى»، تحرير: جوليا براي، وقد صدر عن المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م. والكتاب الثالث هو المجلد السادس، «تاريخ الأدب العربي الحديث»، من الكتاب الذي يمثِّل هذا المجلدُ المجلدَ الأول منه.

هذا النوع من الترجمة يتجاوز الترجمةَ بكثير، إنه أقرب إلى التحقيق. الصعوبة الكبرى في هذا النوع من الكتب تتمثَّل في إرجاع كلِّ الاقتباسات إلى أصلها العربي. وهنا تظهر مشاكلُ كثيرة، أحاول أن أذكُر بعضها هنا، وخاصَّة فيما يتعلَّق بهذا المجلد:

(١) توجد أحيانًا اقتباساتٌ عربية لأشخاص تُذكر أسماؤهم ولا يُذكر المصدر، ويكون على المُترجِم البحث في كلِّ تراث الشخص المُستشهَد به؛ ليعثُر على أصل الاقتباس. وقد تكرَّر هذا كثيرًا في هذا المجلد، على سبيل المثال، في حالة رأي طه حسين في عبد الحميد الكاتب، وكان عليَّ أن أخمِّن أين يمكن أن يكون طه حسين قد تناول عبد الحميد الكاتب، وبعد أن أعرف المصدر (كتاب «من حديث الشعر والنثر»، في هذه الحالة) يكون عليَّ مرةً أخرى أن أعثر على عبارةٍ أو جملة في كتابٍ كامل، كَبُرَ أو صغر.

(٢) توجد اقتباساتٌ عربية مأخوذة عن مصادرَ أجنبية، وفي هذه الحالة يُشار غالبًا للمصدر الأجنبي مع تجاهُل المصدر العربي الذي أخذ عنه الاقتباس، وفي هذه الحالة، يكون عليَّ العودة إلى المصدر الأجنبي ومعرفة المصدر العربي الذي أَخَذَه عنه، لأعاوِدَ البحثَ في المصدر العربي مرةً أخرى، صَغرَ أو كبر، عن عبارةٍ مُقتبَسة أو جملة، وربما حتى كلمة. وهذا ما حدَثَ، على سبيل المثال، في حالةِ نابيا أبوت؛ حيث كانت الإشارة إلى دراستها عن البرديات العربية، في مجلدَين، لمعرفة المصدر العربي الذي أَخَذَت عنه.

(٣) توجد اقتباساتٌ لنصوصٍ عربية من ترجماتها الأجنبية، وبالطبع تكون الإشارة في الهامش للترجمة الأجنبية، ويكون على المُترجِم، مرةً أخرى، العودة إلى الأصل العربي والبحث في كتابٍ كامل عن عبارةٍ أو جملة. وهو ما يحدث، على سبيل المثال، مع ترجمةِ جيوم لسيرة ابن إسحاق بعنوان *The Life of Muhammad*، ومع ترجمة «الإكليل» للهمداني.

(٤) الاقتباسات عن كتبٍ عربية من تحقيق: المستشرقين صدرت في دول أوروبية، وبعضها يعود إلى القرن التاسع عشر، وهو ما يحدث، على سبيل المثال، مع تحقيقِ ويستنفيلد لسيرة ابن إسحاق، التي صدرت في ألمانيا في أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر. وهنا كثيرًا ما يكون العثور على التحقيق المُشار إليه صعبًا، وأحيانًا مستحيلًا.

(٥) الاقتباس عن طبعاتٍ قديمة وتحقيقات مبتورة، رغم وجود تحقيقاتٍ كاملة للعمل نفسه. وأحيانًا يكون العثور على الطبعة القديمة بالغَ الصعوبة؛ ومن ثَم كان عليَّ

في بعض الحالات الرجوعُ إلى تحقيقٍ غير المشار إليه، والبحث في كتابٍ كامل، عن بيتٍ أو بيتَين، وهو ما حدث مع ابن الرومي؛ حيث كانت الإشارة في هامشَين إلى ص١٣ من تحقيق: كامل كيلاني الصادر في عشرينيات القرن العشرين، والمعروف أنه في الحقيقة مختاراتٌ من شعر ابن الرومي وليس الديوانَ كاملًا، وكان عليَّ أن أبحث في تحقيق الدكتور حسين نصار (٦ مجلدات)؛ لأعثر على بيتٍ في المجلد الثاني ص٧٢٣، وبيتَين في المجلد نفسه في الصفحة ٧٢٤. وكان عليَّ أن أصيح صيحةَ أرشميدس الشهيرة حين عثرتُ عليها: وجدتها!

(٦) أحيانًا يكون معك المصدرُ المشار إليه والطبعةُ نفسها، وتفتِّش ولا تعثر على الاقتباس؛ ثمَّة خطأٌ ما بالضرورة. وكان الأمر سهلًا بعضَ الشيء في حالةِ وجود خطأٍ في الإشارة إلى آيةٍ من القرآن، أو حتى إلى سورة، لكنَّ الأمر كان مستحيلًا في حالتَين على الأقل: بيتٍ لعروة بن الورد من ديوانه، وبعد قراءة التحقيق المشار إليه (ليس هناك تحديدٌ للصفحة)؛ لم أعثر على أيِّ بيتٍ لعروة بالمعنى المذكور في الترجمة الإنجليزية. وتكرَّر الأمر مرةً أخرى في اقتباسٍ على لسان ذي الرُّمَّة، قيل إنه في «الموشَّح» للمرزباني، ولم أعثر عليه في كلِّ الصفحات المكتوبة عن ذي الرُّمَّة في الكتاب (كان هناك اقتباسان آخران عن ذي الرُّمَّة في الكتاب نفسه، عثرتُ عليهما في صفحاتٍ غير المشار إليها).

(٧) الإشارة إلى مخطوطات، كما حدث على سبيل المثال، مع مخطوطة الرسائل المنسوبة خطأً لأرسطو إلى الإسكندر الأكبر، ويقال إنها ترجمةٌ قام بها سالم أبو العلاء، كاتب هشام بن عبد الملك، ويقال إنها في إسطنبول.

المشاكل كثيرةٌ في مثل هذا النوع من الكتب، والمجهود في العثور على الاقتباسات العربية أصبح أكبرَ بكثيرٍ من مجهود الترجمة، حتى إنني فكرتُ في لحظاتٍ أن أكتُب على الكتاب «الترجمة والتحقيق: عبد المقصود عبد الكريم». مضتْ شهورٌ طويلة وأنا أبحث في كتبٍ متنوِّعة تنوُّعَ الثقافة العربية، للعثور على بيتٍ أو عبارة أو جملة أو حديث أو حتى كلمة.

تبقى كلمةٌ أخيرة عن تحرير الكتاب. لا بد أن المحرِّرين بذلوا مجهودًا كبيرًا في تحديد العناوين واختيار الكتاب، ويضمُّون قِممًا في الثقافة العربية من العرب والمستشرقين. وأكاد أجزم أنَّ الكتاب بمثابة مقدِّمة للثقافة العربية، لا غنى عنه لأيِّ مهتمٍّ بها، لكنْ تبقى بعض الملاحظات: (١) هناك أخطاء في بعض الإشارات إلى سور القرآن وأرقام الآيات (يشار إلى السور بالرقم عادة، وربما جاء الخطأ من هنا)، (٢) وهناك اقتباسات دون ذكر المصدر، (٣) وهناك تضارُب في بعض التواريخ (على سبيل المثال: فترة حُكم عمر الثاني، أو عمر بن عبد العزيز، تُذكر أربعة تواريخ مختلفة على الأقل). وتبقى ملاحظة شكليَّة عن ذكر

التواريخ في معظم الحالات بالتقويمَين الهجري والميلادي، وتكرار ذلك مئات المرات تقريبًا، حتى عند ذكر القرن؛ فهو يذكر غالبًا على النحو التالي «القرن الأول/السابع»، حتى لو تكرَّر الأمر عشرات المرات، وكان من الممكن ببساطة الاستغناء عن ذلك بوضع جدول بسيط في المقدمة يشمل القرن الهجري ومقابله الميلادي أو الاكتفاء بذلك في المرة الأُولى فقط. كما أنَّ تواريخ موت الأعلام تتكرَّر غالبًا كلَّما ذُكر الاسم، وكان يكفي ذِكرُه مرةً واحدةً، أو وضع جدولٍ بأسماء الأعلام وتاريخ موتهم (وميلادهم إن عُرف).

تبقى ملحوظةٌ أخيرة: ترِدُ كلماتٌ كثيرة في النصِّ بالنطق العربي وقد ميَّزتُها بالبُنط الأسود. وترِدُ عناوينُ كلِّ الكتب العربية بالنطق العربي، وفي هذه الحالة اكتفيتُ بوضعها بين علامتي تنصيص («») بالبُنط العادي.

تبقى كلمةٌ بعدَ الأخيرة، وهي أنني حاولتُ أن تكون هوامشُ المُترجِم أقلَّ ما يكون، وبصيغةٍ موجَزة، ولم أتدخَّل بهامشٍ إلا في الضرورة القُصوى، وإلا تضاعف حجمُ الكتاب.

المترجم

مقدمة المحرِّرين

لفترةٍ طويلة كان الكتابُ الأساسي باللغة الإنجليزية عن تاريخ الأدب العربي كتابَ رينولد نيكلسون، أستاذ كرسي السِّير توماس آدمز للعربية في جامعة كامبريدج، «**التاريخ الأدبي للعرب** *The literary history of the Arabs*»، ونُشر أول مرة في ١٩٠٧م، وأعيدتْ طباعته عدَّة مرَّات. ويبقى حتى اليوم مقدِّمةً عذبة وقيِّمة حقًّا لأحد الآداب العالمية العظيمة، لكنْ جرتْ مياه كثيرة تحت الجسر منذ ظهَرَ أول مرة، والمسح العام الوحيد الذي ظهَرَ بالإنجليزية منذ ذلك الوقت كتاب هاملتون جِب Gibb «**الأدب العربي** *Arabic Literature*» (أكسفورد، ١٩٢٦م، طبعة ثانية منقَّحة، ١٩٦٣م)، وهو مكثَّف جدًّا ولا يزعم أنه يغطِّي المجال الهائل للأدب العربي بعمق؛ وكانت الحاجة إلى تاريخٍ أشمل، يضع في الاعتبار المجالات الجديدة، ويستقصي النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها على مدى نصف قرن من البحث؛ ما دفع مطبعةَ جامعة كامبريدج إلى وضع تاريخٍ جديد للأدب العربي، في عدَّة مجلدات، على نطاق أوسع بكثير.

منذ بداية القرن، ظهَرَ عددٌ هائل من مخطوطاتٍ لم تكن معروفة من قبل. وصُنِّفتْ، ونُشِرت مجموعةٌ ضخمة من النصوص الكلاسيكية ونصوص القرون الوسطى وما بعدها في طبعاتٍ مختلفة الجودة. ويمكن مقارنة المجلدَين الصغيرَين الأصليَّين لكارل بروكلمان «**تاريخ الأدب العربي** *Geschichte Der Arabischen Litteratur*» (١٨٩٨–١٩٠٢م) بالمجلدات الثلاثة الضخمة لمُلحَقه (ظهَرَ آخرها في ١٩٤٢م)، ويمكن مقارنتها، بدورها، بالمجلدات الستة الكبيرة لكتاب فؤاد سزكين «تاريخ الأدب العربي»، قيد

الإعداد،[1] لكنَّه يغطِّي الأدب فقط إلى سنة ٤٣٠هـ/١٠٣٩م، لفهم التطورات الهائلة التي تمَّت. وإضافةً إلى ذلك، لم يتناول أيُّ عمل الأدبَ العربي في ماليزيا أو نيجيريا أو إندونيسيا، وبشكلٍ طفيف فقط يتمُّ تناول الأدب العربي في الهند وشرق أفريقيا وأماكن أخرى، في القرون الوسطى أو العصر الحديث.

يفترض أن الأدب العربي الحديث أو المعاصر، سار من نهضته البطيئة وتطوره في القرن التاسع عشر، بوتيرةٍ أسرع بين الحربَين، ونما بسرعة بعد ١٩٤٦م. تراجع التعليم التقليدي في **المدرسة** الدينية بشكلٍ كبير، وإن كان ذلك لا ينطبق على حالة جامعة الأزهر بالقاهرة، وخاصة بعد الإصلاحات التي تمَّت فيها، والتي نجحت في جذب أعدادٍ هائلة من الطلبة. خلَقَ نموُّ التعليم المدني على مستويات الثانوية والجامعة، وظهور الراديو مؤخرًا، جمهورًا جديدًا تمامًا من القراء، حلَّ محل النخبة الصغيرة نسبيًّا التي شكَّلت من قبل «جمهور الأدب». تدين الكتابة العربية المعاصرة بالكثير لنماذج أوروبية، مستمدَّة خاصة من الأدب الفرنسي والإنجليزي، لكنها تتحوَّل تدريجيًّا إلى أدبٍ قائم بذاته، غني بالنثر والشعر (وهو دائمًا موضع تقديرٍ كبير من المتحدِّثين بالعربية) والكتابة للمسرح. ويعتبر الأخير عمومًا، وإن يكُن بشكلٍ غير دقيق إلى حدٍّ بعيد، شكلًا أدبيًّا جديدًا تمامًا. وانتشرت الدوريات والمجلات والصُّحف بغزارة. ورغم ذلك، يبقى العالَم العربي ملتزمًا بعمقٍ بتراثه من الأدب «العربي الكلاسيكي». وبينما كانت الطبعات الأولى المحقَّقة بشكلٍ علمي في الغرب للأعمال العربية الرئيسية تصدُر؛ طوَّر العلماء العرب تقنياتِ التحقيق، وعملوا بنشاطٍ في تحقيق النصوص الكلاسيكية.

منذ زمن نيكلسون، زاد عدد العلماء الغربيين الذين اشتغلوا بالدراسات المرتبِطة بالأدب العربي زيادةً هائلة. وإضافةً إلى ذلك، صار العلماء الغربيون على اتصالٍ أوثق بأقرانهم في الأقطار العربية، إلى جانب أنهم كثيرًا ما يتعرَّفون على تلك الأقطار بأنفسهم، بطريقة لم تكُن ممكِنة في بداية القرن. تتدفَّق اليوم، بشكلٍ يتزايد باستمرار، الدراساتُ النقدية والترجمات التي تستحيل متابعتُها تقريبًا — على الأقل في حالة الأعمال التي تُنشر في كتب — لكننا الآن محظوظون بالنسبة للمقالات في الدوريات بوجود «الفهرس الإسلامي

[1] صدر الكتاب بالألمانية بعنوان *Geschichte des arabischen Schrifttums*، في ١٣ مجلدًا، ١٩٦٧–٢٠٠٧م، والكتاب مُترجَم إلى العربية، بعنوان «تاريخ التراث العربي»، ترجمة: محمود فهمي حجازي. (المترجم)

Index islamicus» للبروفيسور جيمس دوجلاس بيرسون (1906–55) Pearson، يظهر سنويًّا مع طبعةٍ مجمَّعة كلَّ خمسِ سنوات. وفي موضوع الترجمات، لا بد من كلمةِ تحذير: الترجمة من الكلاسيكيات العربية بطريقةٍ جذَّابة لقارئٍ غير ملمٍّ باللغة الأصلية والحضارة المرتبِطة بها؛ أصعبُ بكثير ممَّا في حالة اللغات الأوروبية، وتستحيل أحيانًا تقريبًا. تبدو اللغة والثقافة غريبتَين وبعيدتَين. بذَلَ العلماء المحترفون والهواة جهدًا كبيرًا في مجالاتِ النثر والشعر للترجمة من العربية إلى الإنجليزية، وإذا ظهَرَت النتائج غالبًا غيرَ مُرضِية للقارئ الإنجليزي؛ فمن المؤكَّد أنَّه لا ينبغي اعتبار المؤلِّف الأصلي مخطئًا.

الوسيط اللغوي الذي يستخدمه الكُتَّاب العرب بشكلٍ أكثرَ شيوعًا، هو أساسًا اللغة التقليدية للعصر «الكلاسيكي»، معدَّلة بمفرداتٍ جديدة وعباراتٍ مستمدَّة من اللغات الأوروبية. ويبقى أنَّ هناك قدْرًا ضئيلًا من الاستعارة المباشِرة من المعجم الأجنبي، وتقلَّص فعليًّا استخدام الكلمات الأجنبية في العقود القليلة الأخيرة. تأسَّسَ الشكلُ الكلاسيكي الجديد للعربية لغةً للأدب والصحافة، وهو أيضًا الشكل الأساسي المستخدَم في الإذاعة. اللهجات العربية العامية المحلية، يرفضها المتعلِّمون لأغراضٍ أدبية، رغمَ تقلُّص الميل؛ لاعتبارها مجرَّد لهجاتٍ «سوقية». ولأنها تبدو في بعض المناطق **إقليمية** وتشجِّع الانقسامَ السياسي؛ تُرفض لأسبابٍ سياسية، لكنْ يبقى أن هناك لزمنٍ طويل أدبًا باللهجة «العامية» في كلِّ قطرٍ عربي. ويعتمد الروائيون وكُتَّاب المسرح على المعجم والأسلوب العامي، وخاصة في مصر، وفي أقطارٍ عربية أخرى أيضًا، رغم أنه من غير المحتمَل أن يحلَّ محلَّ المكانة الرفيعة للغة «الفصحى»، لكنَّ نموَّ «**الأدب الشعبي**» في اللهجات العامية في السنوات العشرين الأخيرة، منَحَها مكانًا أكثرَ احترامًا ممَّا سبق.

لا يشعُر المحرِّرون بحرَجٍ في تبنِّي تعريفٍ واسع «للأدب» ليشمل فعليًّا كلَّ ما سُجِّل كتابةً، باستثناء النقوش والمواد الأرشيفية البحتة. في الاستخدام المعاصر، يقتصر المصطلح عادةً على الشِّعر والنثر القصصي أو الفني، مستبعِدًا أجناسَ الكتابة العلمية والتاريخية والدينية وغيرها. يفرض هذا التحديد نفْسُه، في حالة الكتابة المعاصرة، نتيجةَ الفيضان اليومي، الذي لا يمكن السيطرة عليه تمامًا، للمطبوعات، لكنْ في فحصٍ تاريخي من هذا القبيل لا معنى له.

يبدأ هذا المجلد من «تاريخ كامبريدج للأدب العربي *Cambridge history of Arabic literature*» بالإنتاج الشعري للقرن السادس الميلادي، المنقول شفهيًّا بدايةً، مع بقايا ضئيلة متبقية من النثر (إذا وُجد، كما يحتمَل، أدبٌ نثري قبل الإسلام على نطاقٍ أوسعَ

في اليَمن، فقَد اختفى فعليًّا). وينتهي مع سقوط الدولة الأموية في ١٣٢هـ/٧٥٠م. ولأنَّ الحركات الأدبية لا تتزامن دائمًا مع الأحداث السياسية؛ يوجد تداخُل في حالاتٍ مناسبة في عهد الدولة التالية، الدولة العباسية.

خلال هذه الفترة حدَثَ حدثان كبيران: تأسَّسَ الإسلامُ على يدي النبي محمد، مع أنَّه لم يُحدِث قطْعًا في التقاليد العربية، وبدأت الفتوحات الإسلامية العربية العظيمة لمناطق خارجَ شبه الجزيرة فورًا بعد موتِ النبي في ١١هـ/٦٣٢م، جالبةً في النطاق الإسلامي مناطقَ تمتدُّ من المحيط الأطلنطي في الغرب، إلى وسط آسيا وشبه القارة الهندية في الشرق الأقصى. جلَبَ الحدثُ الأول معه نزولَ القرآن، وجعَلَ الثاني العربَ سادةً، على اتصالٍ مباشِر بالعالَمَين البيزنطي والساساني. وشكَّل الحدثان المسار المستقبلي لتطور الدين الإسلامي، وتطور الأدب العربي، الذي هو أداته.

وُلد محمدُ بن عبد الله من عائلةٍ نبيلة، من بني عبد مناف من قبيلةِ قريش، في مكةَ المكرمة. ارتبطتْ عائلةُ عبد مناف ارتباطًا قويًّا بالحَرَم المكي ومعبده، الكعبة، وكان فرعٌ من فروعها يحتفظ بالمفاتيح. وفي سنةِ ٦١٠م تقريبًا، أُلهِمَ محمدٌ، وهو في الأربعين تقريبًا لبَدءِ رسالته النبوية، برفضِ عبادة الأصنام والإصرار على عبادة الله وحده. في مكةَ لم يجعله توحيدُه الصارم يكسب إلا عددًا ضئيلًا من المؤثِّرين الذين آمنوا برسالته، وأثار على العكس معارضةً قويَّة. واضطر أتباعه، وهو نفْسُه في النهاية، إلى البحث عن حماية قبائلِ يثرب، على مسافة ٣٠٠ ميلٍ شمالَ مكة تقريبًا، وهو موضعٌ عُرف فيما بعدُ باسم «**مدينة النبي**» أو «**المدينة**». تُميِّز هجرةُ النبي في ٦٢٢ ميلادية بدايةَ العصر الإسلامي وتقويمه.[٢] في يثرب، المدينة فيما بعد، استغرق الأمر من محمد بعضَ الوقت ليستقرَّ هو ومجتمعه الإسلامي في وجه المعارضة الداخلية من فصائلَ معينة، لكنَّه أخَذَ زمام المبادرة سريعًا ضدَّ سادة مدينته الأصلية مكة. رغم بعض النكسات المبكِّرة، نجَحَ في دخول مكة فعليًّا دون معارضة سنة ٨هـ/٦٣٠م، واستطاع بعدها مدَّ سيطرته تحت رايةِ العقيدة الإسلامية إلى مناطق أُخرى في شبه الجزيرة.

مات محمد سنة ١١هـ/٦٣٢م وانتقلتْ قيادة السُّلطة الإسلامية إلى صحابته ومساعِديه المقرَّبين، ما يسمَّى «الخلفاء الراشدين»، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (ابن عمٍّ محمد وزوج

[٢] تجدُر الإشارة إلى أن التقويم الإسلامي قمريٌّ؛ ومن ثَم لا يعادل طولُ السنة الإسلامية طولَ السنة المسيحية.

ابنته في الوقت ذاته) (١٠–٤٠هـ/٦٣٢–٦٦١م).[٣] واجَهَ أبو بكر الأزمة السياسية عند موت محمد، وتحت حُكمه، وتحت حُكم الخليفتَين التاليَين أساسًا، جنَّدت الدولة الدينية الجديدة القبائلَ العربية؛ لتنطلق في فتوحاتٍ إقليمية كبيرة حوَّلتها إلى إمبراطوريةٍ إسلامية.

حين قُتل الخليفة الثالث عثمان، على أيدي رجال القبائل الساخطين، اختير عليٌّ (زوج فاطمةَ ابنةِ النبي) خليفةً في المدينة. وأدَّى هذا إلى مواجهةٍ بين بَني هاشم، الذي ينتمي إليهم النبي وعليٌّ، وبني أميَّة (وكلاهما فرعان من بَني عبدِ مناف) في شخصِ معاوية، الوالي القوي على سوريا، وكان والده معارِضًا قويًّا لمحمد. وينتمي عثمانُ أيضًا إلى بَني أميَّة من ناحية الأب، وطالَبَ معاوية بالثأر من قتَلَة قريبه. ولم يستطع عليٌّ معالجةَ الأمر، واندفع الاثنان إلى الحرب، وغادر عليٌّ المدينةَ ليستقرَّ بشكلٍ أكثرَ أمانًا في العراق. ترَكَ فشلُ محاولة التحكيم بين الاثنين، بعد معركة صفين، عليًّا في موقفٍ أضعف، وقُتل في ٤٠هـ/٦٦١م على أيدي مجموعة من الساخطين على الطرفَين. صار معاوية خليفةً وقادت الدولة الأموية الإمبراطوريةَ حتى ١٣٢هـ/ ٧٥٠م، حين تغلَّب عليها فرعٌ آخر من بني هاشم، العباسيون، وتحوَّلتْ عاصمة الإمبراطورية من سوريا إلى العراق، لكن أحفاد عليٍّ لم يكفُّوا عن الزعم بأنَّهم وحدهم الورثة الشرعيون للنبي. أدَّى الخلافُ المبكِّر إلى الانقسام الأول والأكبر، والأكثر استمرارًا في الإسلام، ما يعرف بـ «**الفتنة**»، ممَّا أثَّر على السياسة والدين والأدب العربي بالطبع.

وينبغي لمسحٍ قصير للوضع الاقتصادي والاجتماعي في شبه الجزيرة العربية قُربَ نهاية القرن السادس الميلادي؛ أن يقدِّم مشهدَ رسالةِ النبي، وما تلاها من الفتوحات وتطور الأدب بالعربية.

كانت شبه الجزيرة العربية، رغم أنَّ معظمها أرضٌ وعرة، بعيدةً عن العزلة عن الحضارات الكبرى من حولها. من خلال الدولتَين العربيتَين العازلتَين في الشمال، الغساسنة (تقع شرقَ سوريا الحالية)، والحيرة (على التُّخوم الغربية للعراق). اتصل العرب بالتتابع بالإمبراطوريتَين البيزنطية والساسانية. كانت هاتان الدولتان العربيتان مسيحيتَين إلى حدٍّ بعيد، وكانت المسيحية قد اخترقَت المجتمعات الوثنية حتى الأطراف الجنوبية لشبه الجزيرة. وازدهرَت المستعمرات اليهودية في الغرب والجنوب. وبَرزَ حكَّام الحيرة رعاةً للشعراء العرب، ولا شكَّ أنَّ بلاطَيهما كانا مركزَين لانتشار الثقافة الآرامية والساسانية.

[٣] هكذا في الأصل والصواب ١١–٤٠هـ/٦٣٢–٦٦١م. (المترجم)

في ظل نظام أسستْه قريش في مكة يضمن الأمن، استطاعَت القوافل التنقُّل بين اليمن وحضرموت من خلال الحجاز، عابرةً نقاطَ الحدود البيزنطية في الأردن الحالية، إلى نقطة النهاية في غزَّة جنوب فلسطين. وكان هناك طريقٌ آخر من الشرق إلى الغرب، يربط العراق بالحجاز، ويصِلُ إلى الضفَّة الغربية للبحر الأحمر وإثيوبيا. تأسَّسَت التجارة بين الهند ودول البحر المتوسط لقرون عن طريق الخليج والبحر الأحمر، وكانت هناك حركةٌ موسميَّة للتُّجار من جنوب الأردن الحالية، ومن بينهم تجَّار يونانيون، إلى الخليج، وحول الجزيرة العربية إلى البحر الأحمر والحجاز. وكانت مصر أيضًا على اتصالٍ وثيق نسبيًّا بالحجاز. وهكذا انتظَمَ التواصُل داخلَ شبه الجزيرة العربية — وإنْ يكُن ببطء — واهتمَّ البيزنطيُّون والساسانيون بشدَّة بالحفاظ على مجالاتِ نفوذهما هناك.

نعرف المستوى الرفيع لإنجاز السكَّان المحليين في غرب الجزيرة العربية من السدِّ العظيم في مأرب، ومن مواضعَ كثيرةٍ في اليمن. ولا يُرَى تأثير الإغريق والرومان في المعمار الحجري فقط، في البتراء ومدائن صالح، بل يُرَى أيضًا في نقوش الحجر اليمني، والعُملات والبرونز، وحتى في اللوحات الجدارية التي ظهرَتْ مؤخَّرًا في الفاو في المملكة العربية السعودية. وقدَّمت الفاو أشياءَ وأدواتٍ على مستوًى رفيعٍ بشكلٍ مُذهِل من الثقافة. وكانت نجران المسيحية على اتصالٍ بالبيزنطيين، كما كان وُجَهاء العرب من الوثنيين على اتصالٍ بهم. لم تكُن الجزيرة العربية في القرن السادس بلدًا من البربر الأجلاف.

واعتُبر أن سكَّان شبه الجزيرة ككلٍّ، بمجتمعاتها المستقرة أو التي استقرت على أطرافها الشمالية، وفي جبال اليمن المكتظَّة بالسكَّان، وعمان، ووديان نجد، والواحات مثل يثرب (المدينة فيما بعد)؛ يفوق عددَ المجموعات البدوية. وشكَّلتْ هذه القبائلُ النبيلة المسلَّحة وشيوخها، علمانيَّة أو دينية، الطبقةَ المهيمِنة سياسيًّا واجتماعيًّا في المناطق الزراعية المستقرة التي تضمُّ معظمَ السكان. وربما كانت القبائل المسلَّحة مستقرَّة، وأحيانًا حتى من المزارعين، أو الرُّحَّل، أو تشمل أقسامًا من المستقرين والرُّحَّل. ومع ذلك، اشترَكت القبائل النبيلة المسلَّحة، سواءٌ كانت مستقرَّة أو من الرُّحَّل، في شريعةٍ اجتماعية مشترَكة بمفاهيمها عن المروءة. وشكَّلتْ، وتستمرُّ تشكِّل، الطبقةَ العليا في النظام الاجتماعي، تاليةً اليوم لفئاتٍ معينة من رجالِ الدين فقط. وليس من المستغرَب أن تُقِيم هذه القبائل المستقرة، بعد الفتوحات العظيمة خارجَ حدودِ الجزيرة العربية، في الأقاليم الجديدة. في العصر الأموي، يبدو أنَّ البِنية القبليَّة استمرَّت مزدهرةً نسبيًّا دون تغيير؛ لكنْ بعد سيطرة العباسيين، فقَدَ المجتمع العربي في شكله القبلي تدريجيًّا وضعَهُ السائدَ وأهميَّتَه، لكنه لم

يختفِ. اندمج العرب مع السكان المحليين، وخاصة في المراكز الحضرية، على الرغم من احتقار المجتمع للنبط أو الآراميين في العصر العباسي. وفقدَت المجموعاتُ القبليَّةُ البدوية، حين لم تعُد تلعب دور المحارب من أجل الإسلام، أهميَّتَها وتلاشتْ مساهمتها في الأدب.

من فترةِ صعود الإسلام وتوسُّعه، خلال العصر الأموي، مدَّت القبائلُ النبيلة في المجتمع العربي، مستقرَّة أو بدويَّة، التي شكَّلت الطبقةَ الحاكمة، مبدأَ «الموالاة» الذي اتبعتْه في شبه الجزيرة، وطبقتْه على الوضع الذي خلَقَه اعتناقُ أعدادٍ كبيرة من غير العرب الإسلام. من العصور القديمة، كان من ممارسات المجتمع القبلي، أن توافِق قبيلةٌ قوية، وكذلك نبيلة ومبجَّلة، على حمايةِ مجموعةٍ أضعف، وتعقد الأخيرة حِلفًا مع مجموعةٍ أقوى ترتبط بها لتدعمها.

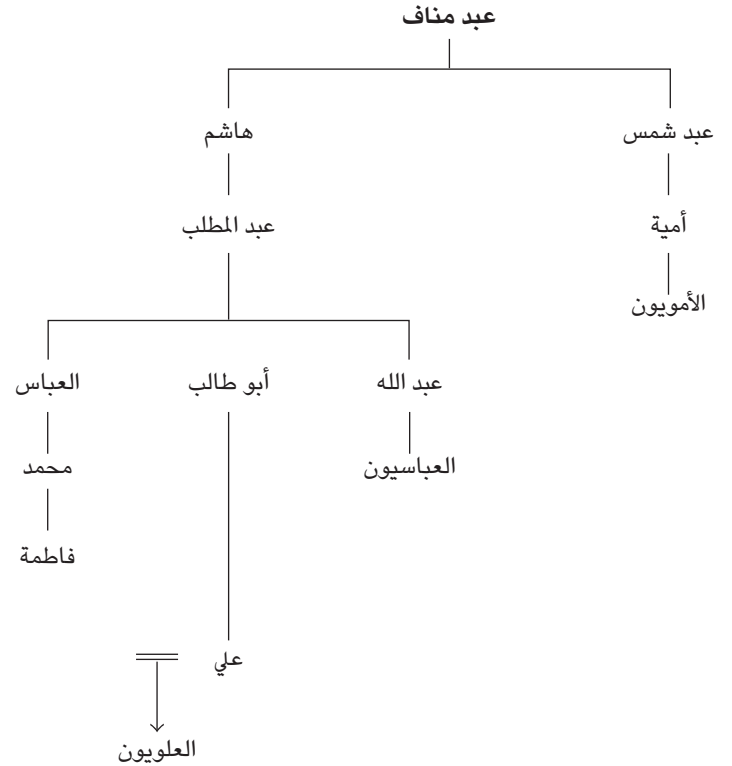
وجلَبَ عقْدُ هذا الحلف في ذاته معه، انخفاضًا معيَّنًا في المكانة. وكان هناك، مع ذلك، مَوالٍ ينتمون إلى مجموعاتٍ تعمل في مِهنٍ تعتبرها القبائل النبيلة مهينةً اجتماعيًّا، وكان وضعهم أقلَّ على السُّلَّم الاجتماعي من الحلفاء الثانويين. وفي أثناء الفتوحات المبكِّرة اندمَجَ المسلمون غير العرب في بنيةِ مجتمعٍ تسيطر عليه القبائل النبيلة، بمنحهم وضعَ الموالي تحت الحماية القبلية.

قُرب نهاية الحكم الأموي، عبَّرَ المسلمون من غير العرب علنًا، عن الاستياء من الهيمنة العربية. وأدَّى هذا إلى ظهور الحركة الشعوبية، وكانت إيرانيةً في تكوينها إلى حدٍّ بعيد، وإن تكُن هناك عناصرُ ضمن حلقاتٍ في سوريا واليمن. وكانت تهدف إلى إعادة تأكيد الثقافات الوطنية والتأثير السياسي ضدَّ السيادة القبلية العربية.

هذا إذن تخطيطٌ موجز لخلفية نشأة الأدب العربي في مراحله الأُولى. لأشجارِ الأنساب التي توضِّح علاقاتِ محمَّد ونسَبِ الخلفاء الأمويين، انظر الجدولَين ١، ٢ (من تاريخ كامبريدج للإسلام *The Cambridge history of Islam*، المجلد الأول).

يبقى للمحرِّرين أن يعبِّروا عن تقديرهم وشكرهم لكلِّ من ساهَمَ في وضْعِ مخطَّط «تاريخ كامبريدج للأدب العربي» وإعداد هذا المجلد الأول للنشر.

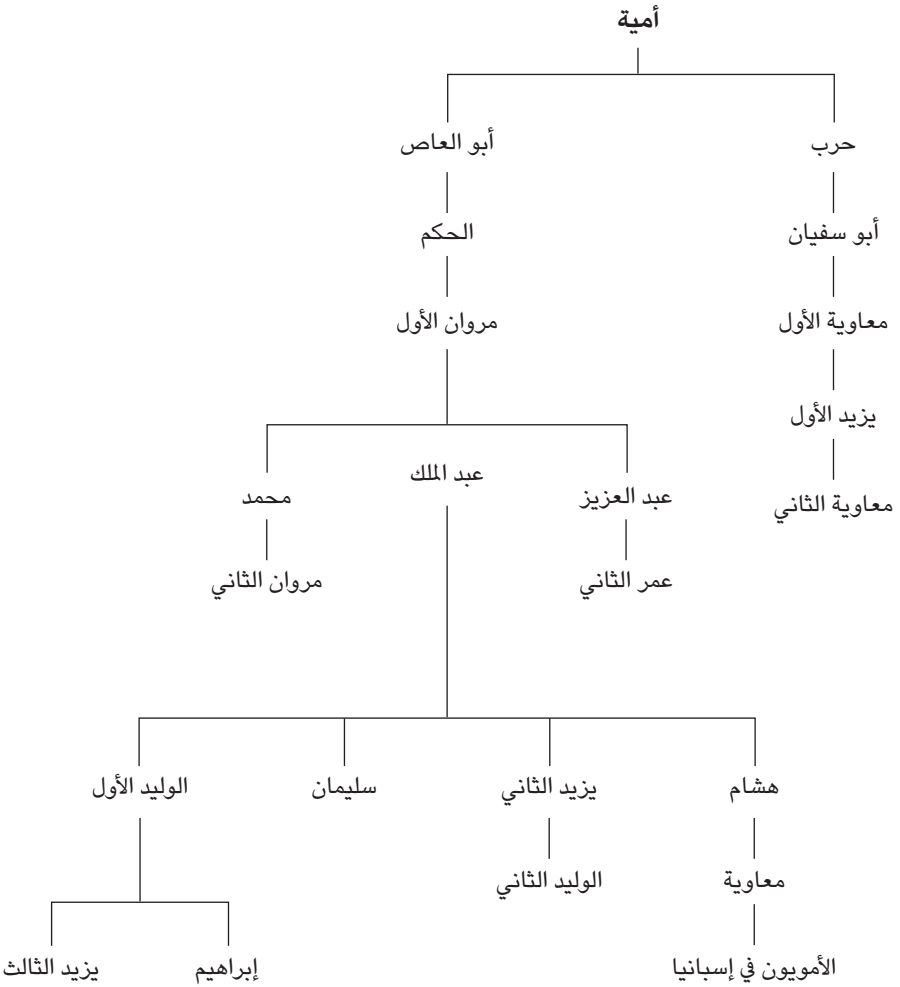
تصوَّر هذا «التاريخَ» بدايةً البروفيسوران أرثر جون أربري Arberry وروبرت برترام سرجنت Serjeant، مع المطبعة، قبل مرض البروفيسور أربري ثم وفاته في ١٩٦٩م. كانت هيئة التحرير مكوَّنة من البروفيسورَين ألفريد فيلكس لندن بيستون Beeston من أكسفورد، وت. م. جونستون Johnstone من لندن، والبروفيسور سرجنت، مع الدكتور ج. ريكس سميث Smith سكرتير تحرير. وصار الدكتور سميث بعد ذلك محرِّرًا تنفيذيًّا



شكل ١: الأمويون والعلويون والعباسيون.

لهذا المجلد من التاريخ، ويدين المحرِّرون الآخرون له بمعالجته النشِطة للكثير من المهام التحريرية، التي وصلتْ بالمجلد الحالي إلى مرحلةِ الإنتاج. ويعترف المحرِّرون بامتنانٍ بنصائحِ أعضاء الهيئة الاستشارية التي تأسَّست لتوجِّه السياسة وتساعد في تخطيط «التاريخ».

وندين للمساهِمين بأسمى آيات الشكر. وقد انتظَرَ بعضُهم طويلًا لَيَرَوا مساهماتهم منشورةً، وشاركوا في تعديل فصولهم وإعدادها وتحريرها. ومن المؤسف أنَّ المرض والواجبات الأخرى لمحرِّري المجلد؛ تسبَّبتْ في بعض التأخير في إتمام إعداد المجلد للطبع. تضمين المساهمات في «التاريخ» لا يعني، بالطبع، اتفاق المحرِّرين أو الهيئة الاستشارية

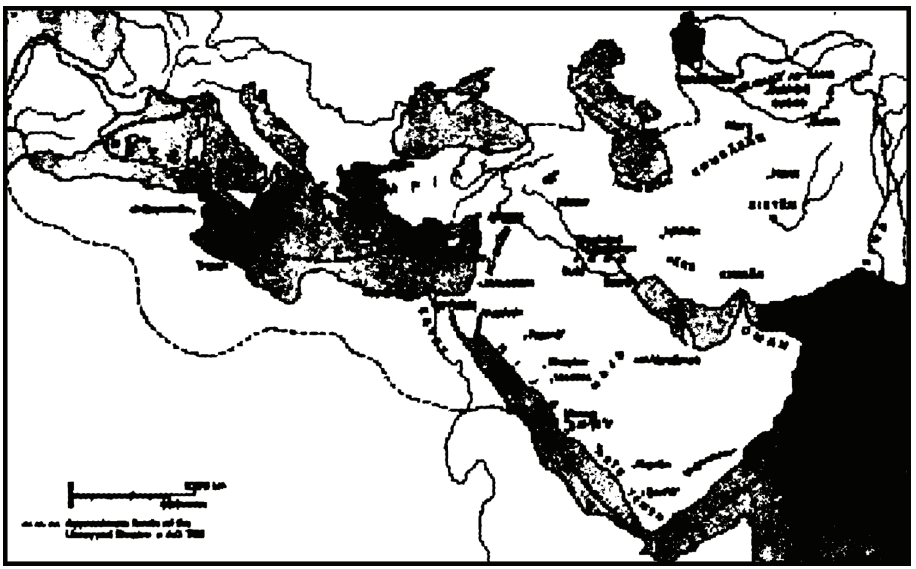


شكل ٢: الخلفاء الأمويون.

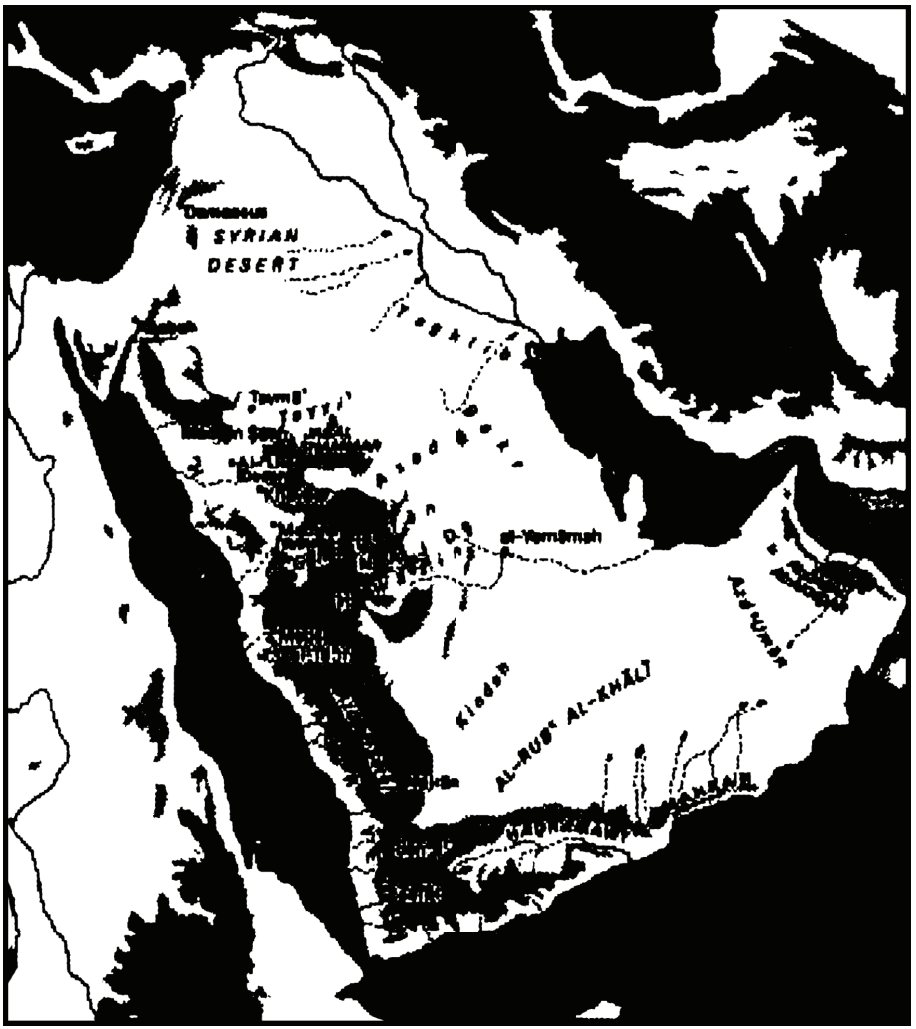
أو المطبعة بالضرورة مع الآراء ووجهات النظر التي أعرب عنها المؤلِّفون، الذين يُعتبرون مسئولين أساسًا عن محتوى فصولهم.

ويشكر المحرِّرون مطبعةَ جامعة كامبريدج على المثابرة والمساعدة في إعداد هذا «التاريخ». تعامَلَ العديد من المسئولين بالتتابع مع المشروع، لكنَّ المحرِّرين ممتنُّون بشكلٍ خاصٍّ للدكتور روبن دريكوت Derricourt الذي تابَعَ المجلد حتى المرحلة الأخيرة من إنتاجه، والدكتورة روزماري موريس Morris التي ساعدت في تحرير المخطوطة النهائية. ويدين المحرِّرون بالشكر لمستر وليم برايس Brice لعمله الدقيق المضني في التعاون في وضع الخرائط التي ترافق النص، والسيدة هـ. بيرسون Pearson على إعداد الفهرس. ويشكرون مستر ويلفريد لوكوود Lockwood على خدماته في مكتبة جامعة كامبريدج؛ والعاملين في مركز الشرق الأوسط في كامبريدج الذين قاموا بالكثير من الترتيبات المكتبية الأولى والمراسلات، وخاصة مِس برفين جنبور Jahanpour (السيدة فروي Faroughy). ويشكرون السيدة سيريز سميث Smith على مساعدتها المكتبية والإدارية الكبيرة وكفاءتها العالية.

وكانت وفاة البروفيسور جونستون في أثناء إعداد بروفات هذا المجلد خسارةً مُحزِنة لهيئة التحرير وكلِّ المرتبِطين بهذا الكتاب.



الإمبراطورية الأموية، ٧٥٠م تقريبًا.



قبائل الجزيرة العربية قبل الإسلام.

الفصل الأول

مواضيع أساسية

ألفريد فيلكس لندن بيستون، جامعة أكسفورد

(١) تطور اللغة العربية

في النصف الأول من الألف الميلادية الأُولى، كانت المساحة التي تحدُّها تخومُ مرتفعات الأناضول، والساحل الشرقي للبحر المتوسط وشواطئ شبه الجزيرة العربية والجرف الغربي للهضبة الإيرانية؛ موطنَ عائلةٍ من اللغات تسمَّى الآن مشتركة السامية. ودخل إلى هذه المنطقة السكان المتحدِّثون باليونانية على حدود الإمبراطورية الرومانية البيزنطية، وبالفارسية الوسطى مع سكان الإمبراطورية الساسانية. وخارجها، استخدمَت أيضًا مملكة أكسوم في إثيوبيا لغةً سامية. بينما يتمايز مختلف أعضاء هذه العائلة اللغوية عن بعضها البعض في التفاصيل بحدَّة بقَدْر تمايُز لغاتٍ أوروبية من قبيل الفرنسية والإسبانية؛ فإنَّ بينها أوجُه تشابُه عامة تميِّزها، بوصفها مجموعةً، عن لغاتٍ مثل الفارسية، التي تنتمي لعائلةِ اللغات الهِندوأوروبية.

بحلول القرون الميلادية الأولى، اختفى فعليًّا عضوان من أهمِّ أعضاء عائلة اللغات السامية من المشهد: انقرضت الأكَّاديَّة، اللغة القديمة في العراق. وبقيَت العبرية فقط لغةً للمتعلِّمين والعبادة، ولم تعُد تستخدم في الحياة اليومية، لكنْ بقيتْ لُغتان أخريان مهمَّتان تهيمنان ثقافيًّا على المنطقة. في الشمال، كانت هناك مجموعةٌ من اللهجات الآرامية، لاثنتَين منها أهميةٌ خاصة، أقصد السريانية (يستخدمها السكَّان المسيحيون في سوريا والعراق) والنبطية (يستخدمها السكَّان الوثنيُّون في البتراء، مدينة القوافل الكبيرة). وفي الجنوب، كانت اليمن الحالية وطنَ ثقافةٍ قديمة، تمثِّلها عادةً مملكة سبأ. وتوضِّح اللغةُ السبئية قبل

المسيحية خصائصَ متميِّزة، تبرِّر لنا معالجتها بوصفها لغةً مستقلة في العائلة السامية. لكنها تُظهر في العصور المسيحية درجةً كبيرة من التقارب في المعجم مع لغةٍ سُمِّيتْ فيما بعد العربيةَ، بينما تحافظ ظاهريًّا على تميُّز صرفها وبناء جملتها.

ولا بد أنه وُجِدت أيضًا مجموعةُ لغاتٍ تشكِّل بوادرَ ما يُعرف الآن بالعربية الجنوبية الحديثة، تستخدم في وسط الساحل الجنوبي لِشبه الجزيرة العربية، حتى شرق اليمن. وحيث إنَّ هذه اللغات لم تعرف قَط ثقافةَ القراءة والكتابة؛ فإن الشاهد القديم على طبيعتها غيرُ متوفِّر. لكنها تكشف عن اختلافاتٍ عن العربية، في الصوت والصرف وبناء الجملة، تعادل الاختلافات بين السبئية والعربية. ورغم أنها تحتوي على الكثير من الكلمات المشابهة للعربية، أو المستعارة منها مباشرة؛ يتميَّز جزءٌ كبير من مفرداتها.

بين المناطق الشمالية والجنوبية المتحضرة، يسكُن الأجزاءَ الوسطى والشمالية من شبه الجزيرة العربية، صحراء إلى حدٍّ كبير، عادةً بدوٌ رُحَّل أو شِبه رُحَّل، مع واحاتٍ متناثرة متشابهة ثقافيًّا مع المناطق البدوية. هنا وُجِد مزيجٌ من لهجاتٍ ترتبط معًا ارتباطًا وثيقًا، ومنها نشأتْ في النهاية العربيةُ كما نعرفها، لكنَّ هناك عدَّة عواملَ تُحبط بشدَّة محاولاتِنا لتقييم الصورة اللغوية الشاملة.

أولًا: من بين اللغات التي ذكرنا سابقًا أنَّها مهيمنة في النصف الأول من الألف الميلادية الأُولى؛ كان للسريانية والآرامية اليهودية فقط «أدب» بالمعنى الدقيق. وأكبرُ تبايُن مع لهجات البدو الرُّحَّل: أولُ سجلاتٍ مباشِرة لدينا لها — جداریاتٌ بمعنى الكلمة — خربشةٌ عفويَّة تتضمَّن أسماءً حقيقية، وكلماتٍ قليلةً تنقُل أبسطَ الرسائل (على سبيل المثال، من نوعِ «أ يحبُّ ب»)؛ وحتى في بيئاتٍ أكثرَ تحضُّرًا للنبطية والسبئية، المادة أرشيفيَّةٌ غالبًا في طبيعتها: نقوش جنائزية، سجلات بناء، نذور، إلخ. التاريخ، بمعنى سجلاتٍ مترابطة يتمُّ التعبير عنها بوعيٍ (كما فيما لدينا من الحوليات الآشورية والأسفار التاريخية في العهد القديم) غيرِ متوفِّر، على الرغم من وجود تلميحاتٍ عارضة لأحداث تاريخية بلغةٍ بسيطة. والاستثناء الوحيد حفنةٌ من النقوش السبئية تُوصف فيها عملياتٌ عسكرية ببعض الوضوح في التفاصيل، توضِّح نهجًا ما من المهارة الأدبية، لكن لا يوجد شِعرٌ أو أسطورة أو كتاباتٌ أخرى مترابطة. ويمكن أن نسلِّم بالتأكيد بأنَّ هذه الشعوب كان لديها أدبٌ من هذا النوع، لكنه كان يُنقل بوسائلَ شفهية فقط.

ثانيًا: تميل المخطوطات السامية، التي تُرسم فيها النقوش، إلى تسجيلِ الصوامت consonants فقط، بدون تدوينٍ للصوائت vowels (أو تدوينها فقط بأشكالٍ بدائية). ولا يفرض هذا فقط قيودًا هائلة على التحليل اللغوي، لكنه أيضًا يجعل حتى فَهْم المحتوى الدلالي للنقوش تخمينيًّا غالبًا إلى حدٍّ بعيد.

خطُّ النقوش النبطية نوعٌ من الخطوط الآرامية، وخطُّ النقوش العربية الجنوبية، من الناحية الأخرى، أبجديَّةٌ متميِّزة تمامًا، لها صِلاتٌ بالخط الإثيوبي (كما يُستخدم حاليًّا في الأمهرية، اللغة الوطنية لإثيوبيا). قبل الإسلام، استخدَمَ بدو وسطِ الجزيرة العربية أبجديةَ عرَبِ الجنوب، لا أبجدية عربِ الشمال. وفي هذا الصدد، هناك شرَكٌ اصطلاحي يستحقُّ الذِّكر. حتى وقت ليس بعيدًا، كان من المعتاد الاعتقاد بأنَّ البدو الرُّحَّل بدون أبجدية تمامًا. فقط قُرْب بداية القرن العشرين، اكتُشفت مجموعتان من النقوش، تدحضان ذلك. مجموعةٌ متجانسة جدًّا حول المنطقة البركانية لبادية الشام تسمَّى «الصفا». وكانت، جغرافيًّا، صفويَّة تمامًا. والأخرى في شمال الحجاز، في منطقةٍ كانت تقليديًّا موطنَ قبيلة ثمود القديمة (Thamudeni عند المؤلِّفين الكلاسيكيين)؛ سُميت الثمودية. وأوضحَت اكتشافاتٌ تالية نقوشًا مماثلة منتشرة على نطاقٍ واسع في شبه الجزيرة، تكشف عن أكثرَ من لهجة، وعن تنوُّع في الخلفية الثقافية، لكنَّها ظلَّت تسمَّى الثمودية، مع أنها ينبغي أن تُعتبر الآن، بدقَّة، تسميةً خاطئة؛ لأن من الواضح أنَّها لا يمكن أن تنبثق كلُّها من قبيلة ثمود وحدها. الخطوط التي يستخدمونها مميزة ببساطة لسكان وسط الجزيرة العربية (البدو الرُّحَّل وشبه الرُّحَّل وسكان الواحات)، وتوجد حتى في منطقة جنوب الجزيرة العربية؛ ربما نتيجةَ وجودِ خليطٍ من البدو، ضمنَ المستقرِّين، من حَمَلة الحضارةِ العربية الجنوبية النموذجية (يُلاحظ مزجٌ مماثِل لعناصر السكان في تلك المنطقة حتى اليوم).

الصفوية وما يُدعى النقوش الثمودية، ليست «عربية» بوضوح، بأكثر ممَّا يمكن أن تُدعى الأنجلوسكسونيةُ إنجليزيةً؛ لسببٍ واحد، أداة تعريفها هي «**ها(ن)**». ومع ذلك لدينا مجموعة صغيرة من النقوش تكشف عن طبيعةٍ عربية بلا شك، تتضمَّن استخدامَ أداة التعريف العربية المعتادة «**ال**». ترجع أربعةٌ منها إلى القرن السادس الميلادي، ويوجد قبل ذلك نقشٌ واحد فقط يمكن تحديد تاريخه بشكلٍ آمن: النقش الجنائزي لشخص يسمَّى «ملك العرب» (كانت كلمة «العرب» في وقتٍ مبكِّر تعني البدو فقط)، وُجد في «النمارة» في بادية الشام ويرجع إلى سنة ٣٢٨م. ولأحد النصوص على الأقل طبيعةٌ لغوية مماثِلة، من الفاز قرب السُّليل في جنوب نَجْد، ربما يرجع تاريخه إلى قبل ذلك بقليل، وهو بخطٍّ

عربي جنوبي، لكنَّ نقش النمارة، ونقوش القرن السادس، ليست بأيِّ نوع من الأبجدية الشمالية، بل بخطٍّ نبطي (أي سامي شمالي)، وهكذا تُنبئ بالتحوُّل؛ حيث يُزيح الخطُّ العربي (وقد تطور من خطِّ النمارة النبطي) في النهاية استخدامَ الأبجدية الجنوبية إلى خارج شبه الجزيرة، لتبقى محصورةً في القرن الأفريقي.

يلخِّص هذا كلَّه، وهو هزيلٌ حقًّا، دليلُنا المكتوب قبل الوحي الإسلامي. ورغم الالتزام بكتابةِ القرآن في حياة النبي، ورغم أنَّنا منذ ذلك الحين لدينا القليل جدًّا من الوثائق، غير النقوش، على ورقِ البردي أو الورق (رسائل وعقود، إلخ)؛ لكنَّ التراث الرئيسي بقي لقرنٍ ونصف شفهيًّا بقوةٍ في طبيعته. نُقِل الشعرُ المبكِّر (المنسوب إلى بداية القرن السادس الميلادي)، والتقارير النثرية عن تاريخ القبائل قبل الإسلام، وحتى التقارير عن حياة النبي وأقواله شفهيًّا، مع كل ما يترتب على هذا من احتمالاتِ الاختلاف اللفظي. ولم يكتسب الاستقرارَ الدائم بتسجيله كتابةً بشكلٍ منتظم حتى القرن الثامن؛ بقايا نادرة من البرديات «الأدبية» ربما تُنسب إلى القرن السابع، لكن لا توجد بردياتٌ ترجع لفترةٍ سابقة.

قد يرتبط هذا التغيُّر في الموقف تجاه استخدام الكتابة لأغراض غير الاحتياجات اليومية (مثل الرسائل والعقود)؛ بالثورة السياسية العباسية سنة ٧٥٠م، التي نقَلَت السُّلطة من القادة العرب، الذين تسيطر على أعمالهم التقاليد البدوية، إلى نخبة حضارية جديدة، لعب فيها غير العرب، ورثة التقاليد الثقافية لبيزنطة وفارس الساسانية، دورًا حيويًّا.

أدَّى هذا التحوُّل إلى ثلاثِ نتائج بالغة الأهمية؛ أولًا: من هذا الوقت فقط يمكن القول إنَّ في العربية أدبًا مكتوبًا بصرف النظر عن القرآن. ثانيًا: خضَعَت اللغة نفسها — كما تُستخدم في أفواه السكان الذين كانوا، رغم أنهم من المتحدِّثين بالعربية، إلى حدٍّ كبير من غير العرب أصلًا — لتغيُّرات مهمَّة. ثالثًا: نتيجةً لتلك التغيرات؛ رأى العلماء أنَّ مهمَّتهم لا تقتصر على تسجيل التراث الشفهي، كما تلقَّوه في شكلٍ ثابت، لكن أيضًا عليهم تحليلُ لغةِ ذلك التراث وتقنينها؛ وأدى هذا إلى ظهور علم النحو العربي (بأوسع معنى).

لم يكُن النحو العربي، في بدايته، معياريًّا أو مقعَّدًا، بل وصفيًّا صِرفًا؛ لذا، لحُسن الحظِّ، حَفظَ النحاة لنا كميةً من البيانات توضِّح أنَّ العربية الأُولى لم تكُن لغةً مقنَّنة أو موحَّدة، بل تضمُّ لهجاتٍ كثيرةً مختلفة. بالنسبة للعقلية الأوروبية الحديثة، من الغريب أنَّ القرآن نفسه، رغم أنَّ المسلمين يعتبرونه كلمةَ الربِّ حقًّا بأكثرِ المعاني حرفيَّة، كان يُقرَأ بطُرقٍ مختلفة، لا تشمل فقط نُطق اللهجات، لكنْ أيضًا اختلافاتٍ شكليَّةً وأحيانًا لفظيَّة. بمرور الزمن، وُجِد ميلٌ قوي للحدِّ من هذا الاختلاف اللغوي، أولًا بتحديد طُرق القراءة

المقبولة بسبعة أنواعٍ «متواتِرة» ورفض القراءات الأخرى «غير المتواترة»، وفي النهاية بتطور نصٍّ مكتوبٍ هو اليوم قياسي.

إنَّ القرآن، مع ذلك، كتابٌ صغيرُ الحجم نسبيًّا، وهناك مجالاتٌ كثيرة من الكلام لا توجد فيه ببساطة، لكنَّها مهمَّةٌ؛ لأنَّها تشكِّل القالبَ اللغوي الذي يعمل فيه النصُّ القرآني، وينبغي أن يُفهَم فيه. لاكتساب هذا الفهم، رَجعَ النحاة إلى التراث الموروث شفهيًّا من الشِّعر القديم، وإلى كلامِ البدو الذين يمكن التواصل معهم. وعلى الرغم من أنَّ نواياهم الأصلية كانت وصفيَّة؛ فإنَّ حقيقةَ أنَّ مجموعةَ النصوص اللغوية التي كانوا يصِفُونها أساسًا مادةً محدودة — القرآن والشعر المبكِّر — احتوتْ في ذاتها على بُذور موقفٍ معياري ومقعَّد، صار بسرعة مهمَّةً ضرورية. وكلُّ البيانات التي تعارضتْ مع الوصف الذي تطور على هذا الأساس؛ هبطتْ إلى لهجاتٍ دون المستوى.

منعتْ قوة هذا الموقف المعياري النحاةَ العرب من قبولِ مفهومِ تطوُّر اللغة ونموها. المبادئ النحوية التي وضعها نحاةُ القرن الثامن، اعتُبرت وحدها المبادئَ «الصحيحة»، وتشكِّل أساسَ تعليم اللغة في المدارس في كلِّ أرجاءِ العالَم الناطقِ بالعربية حاليًّا. وأدَّى هذا إلى بعض الشذوذ؛ لأنَّ اللغة في العصر الذي قُننت فيه، كانت من بعض النواحي في مرحلةٍ انتقالية، وتجمَّدت عند النقطة التي وصلتْ إليها في القرن السابع. على سبيل المثال: لِلُغة القرآن نظامٌ متطوِّر بشكلٍ جيد لتشكيلِ نهاية الاسم، وهناك شكلٌ توضيحي كان أيضًا يُشكَّل كاملًا في بعض اللهجات القديمة، لكنه في لغة القرآن فَقَد التشكيلَ فقط في صيغةِ المفرد والجمع (**الذي، الذين**) بينما احتفظ به في المثنى.

يرجع اختيار مجموعة النصوص الشعرية معيارًا لغويًّا؛ إلى أنها تقدِّم «أعلى» مستوى خطابٍ متوفِّر. ومن الواضح أنَّ القرآن، في الشكل وبناء الجملة والمعجم، بالأسلوب المرتفع نفسه، لكنَّ النحاة واجهوا، في مسائلِ النطق، مشكلةٍ صعبة. يُظهر التجميع الكامل لخصائص اللهجات التي سجَّلوها انقسامًا معينًا بين اللهجات الشرقية ولهجات الغرب، وخاصَّة الحجاز. المادة الشعرية الآن، في الشكل الذي لدينا مسجَّلًا، شرقيَّة أساسًا في طبيعتها؛ لأنَّ مركز النشاط النحوي العربي المبكِّر، كان في جنوب العراق. وكان البدو الذين اتصل بهم النحاة شرقيين، لكنَّ القرآن نزَلَ في الحجاز، ودُوِّن في البداية بإملاءٍ يعكس النطقَ الغربي. وللتغلُّب على هذه الصعوبة؛ لم يحاول النحاةُ تعديلَ إملاء القرآن كما قُبِل حينذاك. وبدلًا من ذلك أضافوا علاماتٍ إرشادية للقراءة بنطقٍ شرقي. أدَّت هذه

السمة، إملاءٍ حجازي أساسًا معدَّلٍ بهذا الشكل، إلى شذوذ عن الهجاء التقليدي الذي استمرَّ في العربية حتى اليوم.

لا تزال العلاقة بين الأسلوب الرفيع للقرآن ومجموعة النصوص الشعرية، ولغة الحياة اليومية في العصور المبكِّرة، مسألةً تُثير خلافاتٍ كثيرة. أنْ يكون الأول مفهومًا في كلِّ أرجاء شبه الجزيرة، يبدو أمرًا لا جدالَ فيه عمومًا، رغم أنَّ كلمات خاصةً قد تكون — وقد كانت، كما يوضِّح التراث — مبهمةً على بعض المستمعين، لكنْ هل كان في أيِّ عصر أو في أيِّ مكان مطابِقًا في الصرف وبناء الجملة مع اللغة الفعلية للحياة اليومية؟ اعتقد المسلمون في القرون الوسطى أنه بلغةِ قبيلة النبي، قريش، وأنها في ذاتها كانت توليفًا انتقائيًّا من «كلِّ ما كان أفضل» في مختلف لهجات القبائل. اعتقد بعض العلماء الأوروبيين (وخاصة كارل فولرس Vollers) العكسَ؛ بأنها لم تكُن قَط لغةَ استخدامٍ يومي، لكن كوينه[1] تستخدم فقط لأغراض الأسلوب الرفيع، وتُشبه في وضعها بهذا الشأن إغريقية هوميروس، لكنْ بصرف النظر عن حقيقة ذلك، لدينا هنا أولُ إشارة إلى مشكلةِ ازدواج اللغة التي استمرَّت طوالَ التاريخ العربي: الانقسام بين الخطاب الرفيع واللغة اليومية؛ لأنَّ التطور الطبيعي للأخيرة لا يقيِّده النحاة، الذين لم تؤثِّر جهودهم في التقعيد إلا على الأدب والخطاب الرفيع عمومًا. يوجد مثل هذا التمايُز بالطبع في كلِّ لغةٍ لها تراثٌ أدبي، لكنه أوسعُ بكثيرٍ في العربية الحالية من المألوف في معظم اللغات الأخرى، وأصاب الكتَّاب والتربويين بقلقٍ حادٍّ.

كانت لهجات القرن السادس، وبداية القرن السابع الميلادي، لهجاتِ قبائل شبه الجزيرة العربية، لكنْ تبيَّن صعوبةُ كشفِ أيِّ ارتباطٍ مقنع بينها وبين مختلف لهجات العربية المنطوقة في المراكز الثقافية المهمة اليوم. الاستدلال المقبول عمومًا أنَّه مع التحوُّل من البداوة إلى التحضُّر في منتصف القرن الثامن، انصهرَت اللهجات القبلية المبكِّرة في كونيه حضريةٍ في المراكز الرئيسية للتحضُّر. وبعد ذلك اتَّبع كلٌّ منها تطوره اللغويَّ الخاص، متأثِّرًا دون شك إلى حدٍّ ما باللغة السابقة للمنطقة. ثمَّة مثالٌ مهم سهلُ الفهم موجودٌ في العامية المصرية. تحويلُ عبارة بها ضميرٍ عادي إلى سؤالٍ بأداة استفهام؛ يتضمَّن في معظم اللغة العربية، أدبيةً أو عامية، تغيُّرًا في ترتيب الكلمات لوضع أداة الاستفهام في

[1] كوينه *koine*: لهجةُ منطقةٍ معيَّنة أو لغتها، وقد صارت اللغة الفصحى لمنطقةٍ أكبر بعد فقْدِ خصائصها المحلية الأكثرِ تطرُّفًا. (المترجم)

بداية الجملة («تعتقد هذا»: «ماذا تعتقد؟»)، لكنْ في العامية المصرية، لا يوجد تغيير في ترتيب الكلمات؛ لأنَّ أداة الاستفهام تحتلُّ موضعًا في الجملة كان يحتلُّه الضمير العادي («تفتكر إيه؟»). وهذه الخاصية مشترَكة مع أساسِ اللغة القبطية.

ربما يستحيل الآن تحديد سرعة تطور اللغة المنطوقة عبر القرون؛ لأنَّ حقيقةَ أنَّ التراث الأدبي الشفهي السابق كان يتحوَّل، من أواخر القرن الثامن، بشكلٍ متزايد إلى تراثٍ مكتوب؛ تعني أنَّ سجلَّاتنا تميل إلى أن تعكس **الفصحى** لا **العامية**، لكنْ ربما يكون هذا إفراطًا في التبسيط؛ لأنه ربما كان بين هذَين النوعَين نوعٌ ثالث يُستخدم في محادثات الطبقات المتعلِّمة. ومن المرجَّح، في رأيي، أنَّ بعض أعمال الجاحظ في القرن الثالث/التاسع تعكس النوعَ الأخير. وللحُكم، بناءً على هذا، كانت اختلافاته عن الأسلوب الأسمى **للفصحى** لا تزال ضئيلةً نسبيًّا، لكن حين ننتقل إلى القرن السادس/الثاني عشر، نجِدُ أنَّ مذكِّرات أسامة بن منقذ، وهو محارب وأديب سوريٌّ من العصر الصليبي، تعكس بوضوحٍ اللغةَ التي كان يتحدَّث بها، ومتمايزةٌ بشكلٍ أكثر حدَّةً بكثير عن النثر الذي كتبه في العصر نفسه «الأدباءُ».

في الوقت نفسه، لا ينبغي التقليل من شأن ما حدَثَ من تغيُّرات في القرن الثاني/الثامن. كان للانتقال من بيئةٍ بدوية إلى بيئة حضرية تأثيرٌ هائل على المعجم. من ناحيةٍ، أصبحَت المفردات البدوية الهائلة التي تغطِّي بتفصيلٍ دقيق خصائصَ حياة الصحراء غريبةً وشاذة بالنسبة للناطقين بالعربية في الحضر. ومن الناحية الأخرى، تطلَّبَ الأفق المادي والفكري لسكان المدن مفرداتٍ جديدةً هائلة بالقَدْر نفسه. وتمَّت تلبيةُ هذا الاحتياج جزئيًّا بتبنِّي كلماتٍ مستعارة من الفارسية، وخاصة في مجال الثقافة المادية وأُهمِل الكثير منها بالتالي حين حلَّت مكانَ تلك الثقافة المادية ثقافةٌ أحدث. في المجال الفكري، كان اللجوء إلى اليونانية. وحافظت هذه الكلمات المستعارة عمومًا على خلفيتها. ومع ذلك، تمَّت تلبية الاحتياج جزئيًّا بتطوير موارد متأصِّلة في اللغة القديمة وإمكانياتها؛ لخلق صيغٍ جديدة من موادها الأساسية. واتُّبع هذا الإجراء أيضًا إلى حدٍّ كبير في عصورٍ أحدث، في خلْقِ مفرداتٍ جديدة. الاتجاه العام في اللغة العربية في الثورة الفكرية، في كلٍّ من القرن الثاني/الثامن، وفي الثورة الحديثة؛ كانت شبيهةً بثورة اللغة الألمانية؛ حيث فضَّلت الصيغةَ المحلية Sauerstoff على الكلمة المستعارة oxygen.

وكان التطور في عالَم بناء الجملة أكثرَ بروزًا حتى من التطورات المعجمية. كانت اللغة القديمة بسيطةً فكريًّا، تستخدم الإرداف parataxis على نطاقٍ واسع مع لجوءٍ

ضئيل نسبيًّا إلى التتبيع hypotaxis.[٢] طوَّر الكتَّاب العباسيون بسرعةٍ أسلوبًا جديدًا يستخدم التفصيلَ ويتضمن بنيةَ الفقرات، مع الكثير من التتبيع ومؤشراتٍ دقيقة للروابط المنطقية بين أجزاء الفقرة. لم يتحقَّق هذا بتطويرِ أدواتٍ تركيبية جديدة بقَدْر ما تحقَّق بإعطاءِ درجةٍ أكبر من الدقة الوظيفية لأدواتٍ كانت من قبلُ متناقِضةً وغيرَ دقيقة.

في الشكل، لا يُظهر الأسلوب العباسي الرفيع عمليًّا أيَّ تغيُّر عن النظام الذي وضعه النحاة. ومن المؤكَّد أنَّ خصائصَ الوزن والقافية في الشعر العباسي تبيِّن أنَّ النظام الشكلي القديم بقي كاملًا، لكن هناك مؤشرات على اتجاهٍ خارجَ الشِّعر إلى التخلِّي عن الإعراب. لا نستطيع القولَ إلى أيِّ حدٍّ تمَّ ذلك؛ لأنَّ الخط العربي لا يدوِّن عادةً علاماتِ التشكيل، التي تشكِّل القدرَ الأكبر من تمايُز الإعراب، لكنْ من المعقول أن نفترض أنَّ الوضع الذي وصَلَ إليه الأمرُ مبكِّرًا تمامًا في العصر العباسي، لا يزال يحدُث حتى اليوم: لا يُستخدم الإعراب في المحادثة العادية، حتى على مستوى المتعلِّمين، لكنَّه لا غنى عنه في الأسلوب الرسمي جدًّا. وينبغي ملاحظةُ أنَّ بعض العلماء الأوروبيين، اعتقدوا أنَّ الوضع كان كذلك حتى قبل الإسلام.

طوَّر الكتَّاب العباسيون من القرن الثاني/الثامن إلى القرن السادس/الثاني عشر، بمفرداتهم الموسَّعة والمنقَّحة وأدوات بناء الجملة؛ التعبيرَ الدقيق عن العلاقات المنطقية، وأبدعوا أدبًا في منتهى الرفعة والبراعة؛ ممَّا يجعله العصر الذهبي للغة العربية. بعد ذلك، تحجرت اللغة الأدبية. مع قليلٍ من الاستثناءات البرَّاقة، كان الأدب حتى القرن التاسع عشر راكدًا لغويًّا. استقرَّ ازدواج اللغة بقوةٍ كاملة، وكانت الكتابة الأدبية مصطنعة تقريبًا، بقدْرٍ ما كانت مصطنعةً، واللاتينية تستخدم في أوروبا الغربية في القرون الوسطى وقد تشكَّلت العاميات الأوروبية الحديثة مثل الفرنسية والإسبانية والإيطالية.

في النصف الأخير من القرن الثالث عشر/التاسع عشر، كانت هناك **نهضة** «نهضة حقيقية»؛ حيث كان الهدف الأساسي لأنصارها استعادةَ نضارة كتَّاب العصر الذهبي وحيويتهم. وحيث إنه لم تكن هناك مطبعةٌ عربية في العالم الناطق بالعربية حتى أوائل القرن الثالث عشر/التاسع عشر، كان أولئك الكتَّاب مجهولين تقريبًا إلا لأقليَّةٍ ضئيلة من

[٢] الإرداف parataxis: إتباع الجملة بالجملة أو الكلمة بالكلمة بدون أداة ربط تربط بينهما أو تفسِّر العلاقة بينهما. والتتبيع hypotaxis: ترتيب العبارات أو الجمل في علاقةٍ تبعيَّة لبعضها البعض. (المترجم)

العلماء الذين توفَّرت لهم المخطوطات. وُجِّه قدْرٌ كبير من نشاط أنصار النهضة، إلى طباعة النصوص المهمَّة لكتَّاب العصر الذهبي ونشرها، وتجميع قواميس للاستخدام «الصحيح».

في النصف الأخير من القرن، ظهرت اللغة العربية «الحديثة» حقًّا. هنا، يمكن ملاحظةُ اتجاهَين، ليسا معزولَين عن بعضهما، لكنَّهما يوجدان بدرجةٍ ما في كلِّ الكتابات. من ناحية، هناك استمرارٌ وتطويرٌ لمبادئ النهضة، بهدفِ تطويع لغةِ العصر الذهبي للاستخدامات الحديثة. تمَّ التخلِّي عن تكلُّف الفترة الطويلة للتدهور الأدبي وعُقمها، لكنَّ أنماط التفكير والتعبير بقيتْ عربيةً بشكلٍ ثابت في طبيعتها، وفي إطارِ تقاليد العصر الذهبي. وهذا الاتجاه ملموسٌ أكثرَ عند كتَّاب المقالات والمؤرخين، وعمومًا في الكتابات المعبِّرة عن التفكير المجرَّد.

ومن الناحية الأخرى، تأثَّرت الكتابة العلمية والخيالية بشدة بالنماذج الأوروبية. الترجمة الحرفية لاستخدام الفرنسية والإنجليزية تواجه في مجال المعجم ومجال بناء العبارة. ومن أبرز الأشياء بشأن المفردات الحديثة، المدى الذي كان لمجال الكلمات العربية الخالصة في الإشارة، سواءٌ الضيقة أو الموسَّعة، للتطابق مع المجالات الدلالية الأوروبية. في الحالة الأولى، الكلمة التي كان لها من قبل تطبيقٌ واسع وعام؛ اقتصرت على ظاهرةٍ ما خاصة بالثقافة الحديثة؛ وهكذا تستخدم الآن كلمة «**واردات**». وكانت تنقل لقارئ العصر الذهبي مفهومًا عامًّا جدًّا فقط «لأشياءَ تَرِد»، لتقنيةٍ تجارية خاصة مقابل كلمة imports، أيْ لنوعٍ خاص جدًّا من «أشياءَ تَرِد». في الحالة الثانية، كان هناك اتجاه؛ حيث كان أحد معاني كلمةٍ عربية معادِلًا لأحد معاني كلمةٍ أوروبية، لمدِّ تطبيق الكلمة العربية على كل المعاني الأخرى للكلمة الأوروبية. ومن أمثلة ذلك كلمة «**طابع**»: في العربية التقليدية كانت تعني seal-impression، وهو أيضًا معنى الكلمة الإنجليزية stamp حتى ١٨٣٩م؛ أدَّى ابتكارُ طابع بريد لاصق في تلك السنة إلى توسيع تطبيق كلمة stamp على تلك الظاهرة أيضًا، وحذَت الكلمة العربية حذوَها.

التأثير الأوروبي في مجال بناء العبارة أكثرُ مراوغة أو أقلُّ سهولة في تحديده. ومع ذلك يمكن اقتباس مثال بسيط. تبنَّت الإنجليزية الحديثة ممارسةَ (وينبغي من منظور المنطق اللغوي أن تُعتبر بائسةً) وضعِ اسمٍ مصحوبٍ بفعلٍ مألوفٍ بلا معنى في ذاته، وكل ما يقوم به أن يحوِّل الاسم إلى فعل، محل فعل؛ بدلًا من القول ببساطة أنَّ المرء «يوافق agrees» أو «يقرِّر decides»، إلخ. الاتجاه الآن إلى قول إنَّ المرء «يتوصَّل إلى اتفاق comes to an agreement» أو «يتَّخذ قرارًا takes a decision». هذا النوع الهزيل للأسف من

صياغة العبارة؛ كان بغيضًا لكاتبٍ من العصر الذهبي، لكنَّه يتسرَّب تدريجيًّا إلى العربية الحديثة.

لا يمكن المبالغة في تقدير تأثير الراديو على اللغة العربية. الاختلافات الواسعة بين العاميات الإقليمية، جعلتْ من الضروري لأيِّ بثٍّ إذاعي يتوجَّه لكلِّ العالَم الناطق بالعربية؛ أن يكون بالفصحى. وبالتالي اعتادت كلُّ الطبقات على سماعها وفهمها، رغمَ عجزِ مستمعين كثيرين عن استخدامها بأنفُسهم. بينما قضى انتشارُ التعليم تدريجيًّا على هذا العجز؛ فإن هناك طريقًا طويلًا ينبغي قطْعُها، ويبقى ازدواج اللغة مشكلةً لسنواتٍ طويلة قادمة. تحافظ اللهجاتُ الإنجليزية (يوركشاير وجلاسجو، إلخ) على تميُّز نطقها ومعجمها، لكنها لا تختلف عمومًا عن الإنجليزية الفصحى في الصرف والنحو. ولا ينطبق هذا على العاميات العربية مقابل الفصحى، والمشاكل بالتالي أكثر حدَّة.

بطريقةٍ تقريبية وجاهزة جدًّا، يمكن القول إنَّ العربية الأدبية الحديثة تستخدم شكلَ القرآن والشِّعر القديم، وبناء جملة العصر العباسي الذهبي، ومعجم ذلك العصر، إضافةً إلى إضافاتٍ حديثة ضرورية جدًّا؛ إنها أقلُّ تمايزًا عن اللغة العباسية من تمايز الإنجليزية الحديثة عن لغة تشوسر.

وكانت هناك تجارب للكتابة بالعامية، لكنَّها لم تحقِّق نجاحًا كبيرًا، وكان هناك دائمًا خوفٌ من أنها قد تعوق ظهورَ أدبٍ جذَّاب بالقَدْر نفسه في كلِّ أرجاء العالم العربي. حقَّقَ المسرح فقط، وهو على أيَّة حال ليس مصمَّمًا للقراءة، بعضَ النجاح؛ لكنَّ الدراما المسرحية لم تُقبل تمامًا في الثقافة العربية، ومازال البعض يعتبرونها مستوردةً من الخارج.

(٢) الخط العربي

في بداية الألف الميلادية الأولى قبل الميلاد، كان الفينيقيون يستخدمون أبجدية من اثنين وعشرين رمزًا، كانت كلُّها صوامت؛ لم تكن الصوائت تُمثَّل وكان على القارئ أن يستنبطها. بعد قرن أو اثنين، ظهرت محاولاتٌ محدودة، تسعى لتزويد القارئ بمساعدة ضئيلة باستخدام رمزَين أو ثلاثة رموزٍ صامتة بوصفها مؤشراتٍ على الصوائت. وكان هذا يتمُّ فقط بشكلٍ متقطع، وليس باستمرار تمامًا؛ وبقيت هذه الحروف مبهمة، لأنها كانت تقرأ على أنها صوامت في بعض السياقات. وحفظها الإغريق حين تبنَّوا الأبجديةَ الفينيقية سنة ٦٠٠ق.م. تقريبًا؛ ليخطوا خطوةً جذرية لتحديد قيمٍ مؤلَّفة من حروفِ العلة بشكلٍ حصري لبعض الحروف الفينيقية، التي تدلُّ على أصواتٍ صامتة لم تكُن موجودةً في الإغريقية.

وبذلك ابتكروا أبجديةً مقسَّمة إلى مجموعتَين، إحداهما من صوامت بشكلٍ حصري والأخرى من صوائت بشكلٍ حصري. ولم يقلَّد هذا قَط في الخطوط السامية، وحين تطوَّر — في النهاية — بعضُ التدوين للصوائت، نُقلت بوسائل أخرى غيرِ رموز الأبجدية.

جنبًا إلى جنب مع الأبجدية السامية في الشمال الغربي، والفينيقية مثالٌ مميِّز لها، تطوَّرتْ في الأجزاء الجنوبية من المناطق الناطقة بالسامية أبجدياتٌ من ثمانية وعشرين حرفًا أو تسعة وعشرين؛ حيث إن ذخيرة تلك المناطق من فونيمات الصوامت كانت أكبر ممَّا في الفينيقية. وتنبثق هذه الأبجديات الجنوبية من الأُسرة التي تنبثق منها الفينيقية، والكثير من الرموز متماثلةٌ بشدَّة في الأبجديتَين؛ بصرف النظر عن الحروف الزائدة. للقليل منها فقط أشكالٌ جنوبية متميزة. نقشُ النمارة من القرن الرابع الميلادي بخطٍّ شمالي مماثل بشدَّة للخط النبطي، لكنَّ الخطوط الجنوبية انتشرتْ ذات يومٍ على نطاقٍ واسع في أرجاء شبه الجزيرة العربية، وتوجد بعض أقدم الأمثلة على حدود المنطقة الشمالية. لكن، كما ذكرنا من قبل، تحوَّلَت الحدود الثقافية تدريجيًّا لاتجاه الجنوب والغرب؛ وفي عصر النبي، كانت مكةُ نفسها تستخدم خطًّا شماليًّا.

وقبل ذلك بعدَّة قرون، طوَّرت النبطية والتدمرية والسريانية خطًّا «متشابكًا» فيه، بدل أن تكتب الحروف منفصلةً، تشبك معظمَ الحروف (مع ستة استثناءات) بالحرف التالي في الكلمة ذاتها. وكان من نتائج ذلك أن الكثير من أشكال الحروف طوَّرت أشكالًا مختلفة قليلًا، طبقًا لموقعها في بداية الكلمة أو وسطها أو نهايتها. وإضافةً إلى ذلك، بدأ ظهور اتجاهٍ لفقد أشكالِ بعض الحروف؛ لتفرُّدها بطريقةٍ تسمح بقراءةِ شكل حرفٍ واحد بصوتَين مختلفَين؛ صوتَين كانا يدوَّنان من قبل بشكلَين متميزَين لحرفَين. حدَثَ هذا في السريانية مع حرفَين فقط: د، ر. وكانت الوسيلة المستخدَمة للتمييز بينهما إضافةَ نقطةٍ فوق الحرف أو تحته. في النمارة عددٌ آخرُ كبيرٌ من هذه الالْتباسات، لكنْ ليست هناك محاولةٌ لحلِّها باستخدام النُّقط. وإضافةً إلى ذلك، لم يتوسع نقش النمارة في ذخيرة الأبجدية السامية الشمالية الغربية، بإضافة حروفٍ إضافية؛ لذا في حالاتٍ عديدة يؤدِّي حرفٌ وظيفةَ صوتَين عربيَّين.

للخطِّ العربي بعضُ أوجه الشبه بالخط السرياني من ناحية ونقش النمارة من الأخرى؛ لكنَّ أصله الدقيق غيرُ مؤكَّد، حيث إنه لم تصلنا إلا عيِّنتان أو ثلاث من قبل الإسلام. يشبه نظامُها المتشابِك نظامَ السريانية والنمارة، وخاصة من حيث إنَّ الحروف الستة نفسها لا تُشبك مع الحرف التالي في الخطوط الثلاثة كلِّها. وكما في النمارة، هناك

عددٌ كبير من أشكال الحروف الملتبِسة. وكما في السريانية، يبدو أنَّ النُّقط استُخدمت أحيانًا لتمييزها؛ لكنَّ استخدام النُّقط بدأ نادرًا جدًّا، ولم تُستخدم قَط بشكلٍ منتظِم (كما في السريانية). وإضافةً إلى هذا، الحروف التي تحتاج إلى تمييز في العربية تشكِّل قائمةً مختلفة عن قائمتَي السريانية والنمارة، على سبيل المثال: «ر»، و«ز». في السريانية والنمارة، يتمُّ التمييز بينهما في الشكل الأساسي، لكنهما في العربية تحتاجان إلى نقطةٍ لتمييز «ز». ومن الناحية الأخرى، حرف الراء وحرف الدال غير متمايزَين في النمارة، لكنهما متمايزان في العربية. في بعض الحالات في العربية لا يكون التمييز ببساطة بوجود نقطةٍ أو غيابها، لكن بالاختلاف في عددِ النُّقط وموضعها، الباء والتاء والثاء والنون والياء، في البداية والوسط؛ يتمُّ تمييزها بعددِ النُّقط وموضعها. وفي نهاية الكلمة، تتميز النون والياء فقط بدون إضافة النقط.[٣]

سمَحَ استخدام النقط، في نهاية الأمر، بالتوسُّع في الأبجدية العربية لتكتمل بثمانية وعشرين حرفًا، كما يتطلَّب النظام الفونيمي للغة، لكنَّ استخدام النقط، لم يعمَّم قَط في الممارسة. في القرنَين الأول والثاني للهجرة، لم تُستخدم على الإطلاق؛ وكثيرًا ما حُذفت في مخطوطات القرون الوسطى. وكانت بعض فئات النصوص، لا تستخدم النقط على الإطلاق، وخاصة النصوص العلمية، حيث يُفترض أنَّ القارئ خبيرٌ بما يكفي لمعرفة الكلمات بدون هذه المساعدة. في الوثائق غير الرسمية، مثل الرسائل الخاصة، في كلِّ العصور حتى اليوم، شاع حذفُ النُّقط أحيانًا.

ثمَّة سمتان بارزتان لنظام التنقيط، جديرتان بالذِّكر. في البداية، كان حرف القاف يميَّز عن الفاء بنقطة فوق الأول ونقطة تحت الأخير؛ واستمر هذا النظام مستخدمًا في المغرب والجزائر حتى بداية القرن العشرين، ويميل الآن فقط للاختفاء، ليحلَّ محلَّه نظامٌ منافِس مستخدَم في الأجزاء الشرقية من العالَم العربي من أوائل العصور الوسطى وما بعدها، وفيه توضع نقطتان فوق القاف ونقطةٌ فوق الفاء.

ثانيًا: هناك سبعةُ حروف في الممارسة المعيارية أعضاءٌ في أزواجٍ غير مميزة، بينما العضو الآخر عليه نقطة؛ على سبيل المثال: «ر»، و«ز»؛ كما ذكرنا من قبل، لكنْ طوالَ العصور الوسطى، هناك أمثلةٌ متفرِّقة لاستخدامِ تقليدِ تمييزِ حروفٍ غير مميَّزة عادة.

[٣] المقصود بالطبع النون الرقعة، والياء غير المنقوطة في نهاية الكلمة. (المترجم)

وحين يُستخدم هذا التقليد، قد نفسِّر حرفًا غير مميَّز على أنَّه الحرف المميَّز في الاستخدام المعياري. قدَّم لوفجرين Löfgren وصفًا واضحًا لهذا التقليد، ويتضمن ثلاثة أنواع: إضافة نسخةٍ ضئيلة من الحرف نفسه فوق الحرف أو تحته، أو إضافة عُقافٍ أو نصف دائرةٍ فوق الحرف، أو تنقيط تحت الحرف.

وثمَّة عاملٌ آخر مرتبط بعلامة التشكيل، وهو علاماتٌ تُكتب غالبًا على مسافةٍ معيَّنة فوق الحرف نفسه أو تحته. ومن ثَم قد يكون من الصعب تحديدُ أيِّ حرفٍ من حرفَين متجاوِرين يستهدفه التنقيط.

تتوازى مع مشكلة علامات التشكيل المميِّزة للصوامت، مشكلةُ تمييز الصوائت. بشكلٍ متأصِّل في تراث خطوط الأبجدية السامية، استخدَمَت اللغة العربية في أقدم عصورها حرفَي الواو والياء متعارضَين، حرفَين صامتَين حقيقيَّين ومؤشرَين على الضمة الطويلة والكسرة الطويلة؛ لكنَّ الألف كان يدوَّن (بحرفٍ ساكن أصلًا) في نهاية الكلمة، ولم يكُن يدوَّن في وسط الكلمة. وهذه هي الطريقة التي دُوِّن بها القرآن أولَ مرة، ولا تزال تُستخدم في نسخٍ معيارية للقرآن. بينما، للأغراض الأخرى، يستخدم الحرف الآن بانتظامٍ في وسط الكلمة أيضًا (بصرفِ النظر عن نصفِ دستةٍ من الكلمات الشائعة جدًّا). كما هي الحال بالنسبة للحركات، كانت — ولا تزال — تُحذف عادةً في الكتابة تمامًا، لكنَّ السريانية، طوَّرت قبل الإسلام ببضعة قرون نظامَين بديلَين للإشارةِ إلى الصوائت: أحدهما استخدامُ حروفٍ يونانية صائتة قصيرة، توضع فوق الرمز الساكن أو تحته. وكان الآخر، وضعَ ترتيبٍ لنقطة أو اثنتَين بشكلٍ مماثِل فوق الحرف الصامت أو تحته. وبالنسبة للسريانية، لا يتعارض النظام الثاني بشكلٍ خطير مع نقطِ تشكيل الدال والراء؛ حيث إنَّهما الحرفَين الوحيدَين الميزَين تشكيليًّا: توجد نقطتهما دائمًا. وعلامة الحرف الصائت، إن وُجدت توجدْ بعيدةً عن الخطِّ الأساسي.

في أقدم مخطوطات القرآن، وفي النقوش والعملات وورق البردي؛ لا يوجد تمييز قَط للحركات أو للألف وسطَ الكلمة. بحلول أوائل القرن الثاني/الثامن، استخدَمَت بعضُ مخطوطات القرآن نُقطًا ملوَّنة مؤشراتٍ على الصوائت، وإن يكُن بشكلٍ محدود فقط، بينما كانت القراءات الخاطئة محتمَلةً جدًّا، لكنَّ هذا الاستخدام للأحبار متعددة الألوان، من الواضح أنه غير ملائمٍ في الأغراض العامة. كذلك كانت أيضًا النُّقط السوداء في الكتابة السريانية؛ حيث كان التنقيط يُستخدم للتمييز بين الصوامت، والكثير منها يحتاج إلى مثل هذا التمييز في العربية أكثرَ ممَّا في السريانية. والنظام الذي شاع قُرب نهاية القرن

الثاني/الثامن، قد يكون مستوحًى من النظام السرياني، لكنه استبدل بالنُّقط السريانية خطوطًا صغيرة تُوضع مائلةً. وسمح هذا النظامُ، كما تطور في النهاية، بتمثيلٍ فونيميٍّ كامل للكلمة، لكنْ فعليًّا، لم يُستخدم قَط بنِطاقه الكامل إلا في نُسَخِ القرآن، وإلى حدٍّ ما في تدوين الشِّعر. وكان الاستخدام العادي، ولا يزال اليوم، لا يَستَخدِم علاماتِ التشكيل قط (كما في معظم المطبوعات الحديثة)، أو يستخدمها نادرًا جدًّا وفي المواضع شديدةِ الإبهام فقط.

لكنَّ مشكلةً أخرى تواجه مَن يتعامل مع الأدب العربي، وهي الافتقار إلى نظامِ ترقيمٍ كافٍ. ركَّزت الدراسات العربية في القرون الوسطى على الكلمة المنطوقة أكثرَ من الكلمة المكتوبة، وكان الدارس عادةً يطَّلع على نصٍّ بسماع معلِّمُه يقرؤه بصوتٍ عالٍ، ولم يكُن يعتمد فقط على النص المكتوب ليفهم كيفية صياغة مقطع. وبالتالي لم تحتوِ مخطوطات القرون الوسطى على علامات ترقيم قَط، إلا إذا وُضعت أحيانًا علامة في نهاية الفقرة. وهكذا، لا يوضِّح النصُّ المكتوب أين تبدأ جملةٌ جديدة، أو كيف تُبنَى الجملة. علامات الترقيم، على غرار الموجودة في اللغات الأوروبية، شائعةٌ الآن في المطبوعات، لكنَّها تُستخدم بشكلٍ غير منهجيٍّ وقد تكون مُضلِّلةً أحيانًا.

والآثار المترتبة على هذا واضحةٌ بشكلٍ كافٍ. على قمَّة كلِّ الاحتمالات المعتادة لإفساد النصِّ، أن ناسخًا مهملًا قد يُخطئ في قراءة نُقط الأصل. وقد ينسى، إذا كان الأصل يستخدم تقليدًا من التقاليد القديمة الموصوفة سابقًا، أن ينقلها إلى التقاليد الخاصة بعصره. وإذا كان الأصل ببساطة قد أهمل علامة التمييز، قد يُضيفها من نفسه، وربما يُضيفها خطأً. وبالقدر نفسه، ربما تخلو النسخة التي وصلتْ إلينا من علاماتِ القراءة، وهكذا يكون ما قصَدَ الناسخ نفسه كتابته غير مؤكَّد؛ لذا يتعرض تحقيق المخطوطات أحيانًا لشكوكٍ هائلة بشأن القراءة الصحيحة للنص. ونُضطر إلى القول إنه حتى في المطبوعات الحديثة، الأخطاء الطباعية ليست غيرَ شائعة تمامًا حتى في الأعمال التي تُنتج بعنايةٍ بالغة.

كانت أقدم موادِّ الكتابة، ورقَ البردي والجلود وكِسَر الأواني الخزفية (أوستراكا)، وأحيانًا حتى ألواح أكتاف الحيوانات. هذه الأسطح ليست ملائمةً تمامًا لتطوير أسلوبٍ في فنِّ الخط، وتُعطي الأمثلة المبكِّرة انطباعًا بالخشونة وعدم الانتظام. كان الرقُّ مكلفًا جدًّا ويستخدم فقط لنَسْخ القرآن، لكنَّ سطحه سمح بتطوير أسلوب فنِّ الكتابة، الذي يشار إليه عادةً باسم «الخط الكوفي»، رغم الاعتقاد الآن بأنه لا علاقةَ له بالكوفة، ويُحتمل أكثر أنه نشأ في المدينة. وهو أسلوبٌ مصمت وجيِّد، رغم أنه صعبٌ إلى حدٍّ ما. واستمر

استخدامه في مخطوطات القرآن لعدَّة قرون، واعتُبر بعد ذلك (حتى اليوم) خطًّا رفيعَ المستوى يُستخدم للزخرفة والأعمال التذكارية فقط.

فتَحَ إدخالُ الورق إلى العالم العربي في ١٣٣هـ/٧٥١م الطريقَ لتطوُّرٍ جذري جديد، بجعل إنتاج الكتب ممكنًا على نطاقٍ واسع، أدَّى في سياق القرن التالي إلى تطوير «خطٍّ» يُعرف عمومًا بـ «**النَّسْخ**». مقارنةً بالخط الكوفي، يتميَّز النَّسْخ بشكلٍ بارز بمنحنياتٍ منسابة ببراعة. ويعود الفضل للوصول بهذا الأسلوب للكمال إلى خطاطَيْن مشهورَيْن، ابن مقلة (٢٧٢–٣٢٨هـ/٨٨٥–٩٤٠م) وابن البواب (ت: ٤١٣هـ/١٠٢٢م)، وخاصة بفرض قواعدَ رياضيةٍ صارمة على نِسَب الحروف. رغمَ أنَّ الخطاطِين المحترفين وحدهم قادرون على إنتاج هذا الخط في أبدع أشكاله؛ فإن المخطوطات الجيدة في القرون الوسطى تستخدم أسلوبًا يعتمد عليه، له براعته وجاذبيَّته. وتَدين أنماط الطباعة الحديثة، بإلهامها النهائي، إلى هذه الكتب المكتوبة بخط اليد في القرون الوسطى، رغم أن القليل منها يحافظ على جاذبيته الجمالية.

ينبثق تطوُّران آخران من خطِّ **النسخ**. قُرب بداية القرن الثامن/الرابع عشر، الميل إلى المنحنيات المناسبة وصَلَ إلى درجةٍ أبعدَ بأسلوبٍ يسمَّى **الشكستة**؛ ولم يكتسب شعبيةً قَط خارج إيران والهند. في الأراضي الناطقة بالعربية، تطورت الكتابة غير الرسمية تدريجيًّا على مسارات أنتجت خطَّ **الرقعة** الحديث، وهو حاليًّا أسلوبُ الكتابة اليدوية المعتادة.

وهناك ارتباطٌ وثيق بين الخط العربي وزخرفة الأرابيسك المعقَّد والمميِّز للعمارة الإسلامية، رغم أنه لا يمكن أن نعرف مَن منهما أثَّر على الآخر، بشكلٍ يجعلنا نستبعد العملية العكسية؛ عملت التأثيرات في الاتجاهين. التشابك الرائع للحروف (إلى حدٍّ ما بطريقة «المونوجرام monograms» الأوروبي)، وبعض الخوف من الفراغات بالميل لملء المساحات الخالية في التصميم بنُقط وشُرط، لا أهمية لها سوى الزخرفة؛ ممَّا يصعِّب بشكلٍ استثنائي قراءةَ هذه المادة. ومع ذلك، تُستخدم للزينة المعمارية والنقوش التذكارية، وزخرفة عناوين الكتب.

(٣) البحور العربية

لمجموعة نصوص الشعر الجاهلي وصدر الإسلام بنيةٌ عروضية مميَّزة، حلَّلها ودوَّنها الخليل بن أحمد، وهو نحويٌّ من القرن الثاني/الثامن. كما هي الحال مع أيِّ عمل نحوي في تلك

الفترة،[٤] ما صُمِّم أصلًا ليكون تعليقًا وصفيًّا تحليليًّا؛ أصبح بسرعةٍ قاعدةً مُلزِمة. ويتبين هذا بطريقتَين مهمَّتَين. صنَّف الخليل الشعر الذي كان يتناوله تحت ثلاثة عشر بحرًا مختلفًا، لكنْ توجد مقطوعة أو اثنتَين من الشعر الجاهلي لا تنتمي لأيٍّ من هذه البحور. ومن الناحية الأخرى، النظام الذي ابتكره ليصِفَ بُحورَه؛ نظامٌ يحتوي على فجواتٍ في تناسُقه، حيث إنه لا يوجد شعرٌ مبكِّرٌ له تلك البِنَى العروضية الخاصة. ملأت العصورَ التالية، متبنِّيةً نظامَه وليس تعليقه الوصفي قاعدةً، هذه الفجواتُ؛ بابتكارِ ثلاثةِ بحورٍ جديدة، مشيَّدة على مبدأٍ يكمل نظامه بشكلٍ متناسق. ومنذ ذلك الحين، كُتِب كلُّ الشِّعر العربي (باستثناءاتٍ قليلة نذكُرها فيما بعدُ) بالأشكال العروضية للنظام الخليلي. وحتى اليوم، رغمَ الكثير من التجارب الجديدة التي قدَّمتها الطليعة، لا يزال هناك إنتاجٌ كبير جدًّا للشِّعر يخضع للقوانين العروضية لذلك النظام.

لفونولوجيا العربية «الكلاسيكية» والفصحى (مقابل اللهجات العامية) سِمتان أساسيتان لهذا النظام. الأُولى: عدم اجتماع ساكنَين. الثانية: سمة تشترك فيها العربية مع «القواعد Bühnendeutsch» الصارمة في الألمانية؛ لا تبدأ كلمةٌ بصائت، بطريقة تسمح باستمرارِ الصامت الأخير في الكلمة السابقة، وصائتٍ يبدأ الكلمة التالية كما يفعل الناطقون بالإنجليزية. على المرء أن يفصل الاثنتَين بـ «بدايةٍ صائتة» بشكلٍ ملموس، وهذه السمة الفونولوجية تصنِّف في اللغة العربية باعتبارها حرفًا صامتًا. أضِفْ إلى ذلك تقليدَ معاملةِ مورفيم حرفِ العلَّة بوصفه ساكنًا: مورفيم يتكوَّن من ساكنٍ والحركة التالية له، ومورفيم يتكوَّن من صامت + حركة + صامت. التقابل بين هذَين النوعَين من المقاطع أساسي لكلِّ إيقاعات الشِّعر العربي.

البيت هو الوحدة الأكثر تميُّزًا في الشِّعر، ويترجمه العلماء الأوربيون عادةً إلى line، رغمَ أنَّ متوسطَ طوله حوالي عشرين مقطعًا؛ وبالتالي فهو أطول بكثير من «البيت» في الشِّعر الإنجليزي. وتتكرَّر البنية الإيقاعية الأساسية للبيت الأول في أيَّة مقطوعة من الشِّعر دون أيِّ تغيير في كل بيت تالٍ من المقطوعة، مهما يكُن طولُها. وينقسم البيت نفْسُه إلى شطرَين، والنمط الإيقاعي لأولِ شطرٍ من الاثنَين يتكرَّر في الثاني، مع تحفُّظٍ بأنَّ آخر مقطعَين أو ثلاثة من الشطر الثاني يخضعان لتعديلٍ طفيف في النمط يحدُث في نهاية

[٤] انظر ما سبَقَ «تطور اللغة العربية».

الشطر الأول. مثل هذا التعديل، كثيرًا ما يكون حذفَ مقطعٍ أو اثنين. الحدُّ بين الشطرَين هو في الأوزان الأكثر رسميةً ومكانةً وقفةٌ، بمعنى أنه يتطابق مع نهاية الكلمة، كما في «ألكساندرين Alexandrine» الفرنسي. تجاوُز كلمةٍ للحدود يميِّز فقط أوزانًا أقلَّ رسميةً إلى حدٍّ ما.

تعتمد البنى الإيقاعية الأساسية[٥] على نوى من مقطعَين، تتكون كلٌّ منهما من مقطعٍ من صامتَين يليه مقطعٌ من صامتٍ (انظر ما سبق)، أو العكس بالعكس. تتكرَّر النوى دون تغيير في الموضع نفسه من كل **بيت** في المقطوعة، لكنَّ كلَّ نواةٍ من النوى تنفصل عن التالية بمقطعٍ أو أكثر بطابعٍ غير مستقر، وتكوِّن مقاطع من صامت أو صامتين. بالنسبة للقارئ الملمِّ بالأوزان اللاتينية واليونانية، من الجدير التأكيد على مفهوم المقطعَين «القصيرَين» (في العربية، مقاطع من صامت) يعادل مقطعًا «طويلًا» (من صامتَين)، يوجد في بحرَين فقط من النظام الخليلي. هناك بشكلٍ طبيعي، اختلافٌ بسيطٌ في طبيعة مقطعٍ واحد (كما هي الحال في البحر اليوناني خُماسيِّ التفعيلة؛ حيث، على سبيل المثال، قد يكون أول مقطعَين طويل-قصير، أو طويل-طويل). حتى في هذين البحرَين، لا ينطبق الاختلاف الاختياري إلا على مقاطع ثانوية؛ ليس بأيِّ حال مقطعٌ أساسي من طبيعةٍ غير التي يتطلَّبها الإيقاع الأساسي. وإضافةً إلى ذلك، هناك تقييدٌ على وسيلة الاختلاف في المقاطع الثانوية، يفرضه شعورٌ قوي من الاعتراض على تتابُع ثلاثة مقاطع من صامتٍ واحد؛ وهذا التتابع يقتصر فعليًّا على بحرٍ واحد، وهو بحرٌ منخفض القيمة، يُستخدم غالبًا في الشِّعر الخفيف أو شِعر المناسبات. في موضعٍ آخر، إذا جاور مقطعان من قيمةٍ غير مستقرَّة مقطعًا أساسيًّا من صامتٍ واحد؛ يمكن أن يكون أحدُ المقطعَين الثانويَّين مقطعًا من صامتٍ واحد، وليس الاثنان. ومن أمثلة ذلك، بحرٌ شائع مثير للإعجاب يسمَّى **البسيط**، ويتأسَّس على تكرار تتابُع مقاطع س س ١ ٢ س ١ ٢؛ حيث يمثِّل ١ مقطعًا، هو دائمًا من صامت واحد، ويمثِّل ٢ مقطعًا من صامتَين، ويمثل س مقطعًا ثانويًّا متغيرًا.

القافية من اللوازم الثابتة في **الشعر** التقليدي. في معظم الشِّعر القديم، تتكرَّر قافيةٌ واحدة لا تتغيَّر في نهاية كلِّ بيت. وفي **القصيدة** تتكرَّر القافية نفْسُها في نهاية الشطر الأول من القصيدة. تمنع ضرورة الالتزام بقافيةٍ واحدة، ظهورَ القصائد الطويلة. في الفترة

[٥] أدين في هذه الفقرة بشدَّة لجوستاف فايل Gustav Weil.

المبكِّرة، لم تزِد قصيدةٌ عن ١٢٠ بيتًا، ومعظم القصائد أقصرُ بكثير. ومع ذلك، هناك أمثلةٌ مبكِّرة على نظامٍ مختلف للقافية، ينتهي فيها كلُّ بيتٍ بقافيةٍ تُشبه نهايةَ الشطر السابق، وليس مع الأبيات الأخرى في المقطوعة. في العصر العباسي وما بعده، مال هذا النظام لتأليف مقطوعات طويلة من الشعر.

في **المقامة** الثانية عشرة للحريري مقطوعةٌ من الشِّعر مهمَّة جدًّا،[٦] حيث بالإضافة إلى القافية العادية الموحَّدة في نهاية البيت في المقطوعة كلِّها، توجد ثلاثُ قوافٍ داخلية في كلِّ بيتٍ على مسافةِ ربع بيت، تنتج النظام:

أ أ أ ب
ج ج ج ب
د د د ب، إلخ.

وهنا نكون قد قطعنا أكثرَ من نصف الطريق باتجاه شكلِ الموشَّح.

لكنَّ الموشحَ، بالمعنى الكامل، يبدو أنه بدأ في إسبانيا الإسلامية قُرب نهاية القرن الثالث/التاسع.[٧] وكان له نُظمُ قوافٍ معقَّدةً، ولازمةً غالبًا، وبِنَى عروضية لا تتوافق بالضرورة مع النظام الخليلي. ومع ذلك، كان هذا النوع من الشِّعر ذا طبيعةٍ خفيفة دائمًا، غراميَّةٍ عادةً. وبالنسبة للأغراض الرسمية، مثل المديح، لا تزال السطوة للنظام الخليلي.

بجانب الأنواع التي وصفناها من الشِّعر، ازدهر تراث الشعر الشعبي مبتعدًا عن المعايير الخليلية للعروض واللغة الأدبية. والمعلومات التي لدينا عنه ضئيلةٌ جدًّا؛ حيث إنه نادرًا ما اعتُبر جديرًا بالتسجيل كتابةً.

كما قد يُتوقع، شهِدَ العصر الحالي طفرةً في التجريب في الأشكال الشعرية، يحفزها عمومًا مثالٌ أوروبي. كان هناك «شعرٌ حُر» و«قصائدُ نثر» ومقطوعاتٌ في البحور الخليلية، لكنْ بأبياتٍ مختلفةِ الطُّول، وتجارب (ربما الأكثر أهميةً من منظور نظرية العروض) في الجمع بين أكثرَ من بحرٍ خليليٍّ في قصيدةٍ واحدة. ومن المبكِّر جدًّا أن نحكُم على النجاح الذي سوف تحقِّقه هذه التجاربُ على المدى الطويل.

---

[٦] انظر مقالًا عن المقامات في مجلد تالٍ.

[٧] انظر: Stern, "*Strophic poetry*".

(٤) التسمية العربية

قد تُربِك الأسماء العربية القارئَ الأوروبي. نتيجةَ تعقُّد نظامِ التسمية نفْسِه ونتيجةَ عواملَ لغويةٍ بالقَدْر نفسه. والأكثر أهميةً بين العوامل الأخيرة وجودُ عدَّة أصوات في العربية غريبةٍ تمامًا على الأذن الأوروبية؛ ولذا يستحيل نقلها بالأحرف اللاتينية إلا بمجموعة من التقريبات، أو عن طريق نقلٍ حرفيٍّ تقليدي بَحْت. رغم أنَّ هذا العمل تبنَّى النقلَ الحرفيَّ المستمر، يواجه القارئ في مصادرَ أخرى اختلافًا هائلًا في نقل الأسماء العربية بالحروف اللاتينية.

تُثار نقطتان بشأن «أداة التعريف» العربية التي تسبق أسماءً كثيرة. وتُتهجَّى دائمًا في العربية **ال**. لكنَّها حين تسبق حرفًا شمسيًّا، «تُدغم» اللام في النطق مع الحرف الأول التالي؛ لذا يُخفي هجاءُ «السمرقندي» النطقَ: «اسَّمرقندي»؛ وبعض الأعمال الأوروبية، تُعيد إنتاج الصوت لا الهجاء. ثانيًا: حتى في الكتابة العربية نفسها، هناك تنوع في الممارسة فيما يتعلَّق بضمِّ العنصر أو حذفه. الأسماء الشخصية — مثل الحسن والحسين والقاسم، وكانت في الفترات الأولى تشتمل على أداة التعريف — ربما تقابل في الكتابة في القرون الوسطى أو العصر الحديث في صورة حسن وحسين وقاسم. وللتغلُّب على الصعوبات الناشئة عن أغراض الفهرسة؛ تتجاهل معظمُ الفهارس أداةَ التعريف في ترتيب الأسماء.

يقع نظام التسمية نفسه في ثلاثة عصور؛ الأول: قبل الإسلام وصدر الإسلام، حتى ٧٠٠م تقريبًا. الثاني: العصر الإسلامي النموذجي. الثالث: العصر الحديث.

في أقدم العصور كان من المعتاد مخاطبةُ الشخص **باسمه**، لكنْ في المجتمع القبليِّ، في الجزيرة العربية في وقت مبكِّر، كانت الهويَّة الاجتماعية للشخص مثبَتةً **بنَسَبه**. إذا سئل رجلٌ مَن هو، يكون ردُّه «أنا أ بن ب بن ج بن د، إلخ.» كلمة **ابن**، كما ترِدُ في بِنية النَّسب هذه، تُختصر عادةً في الدراسات الأوروبية إلى b. تنتهي سلسلة النسب دائمًا بجَدٍّ (حقيقي أو أسطوري) القبيلة كلِّها؛ ربما تنتهي مثلًا بـ «ابن بكر»، وبكر جَد مفترَض لإحدى أبرز القبائل العربية. في الإشارة إلى شخصٍ ثالث، كانت العناصر الأساسية للتعريف **اسمه** الشخصي، وانتماءه القبلي، رغم أنه أحيانًا لتوضيحٍ إضافي؛ يمكن إضافة اسم الأب، أي العضو الأول في سلسلة **النَّسب**. في هذا الشكل المختصَر، كان من الشائع أن يحلَّ محلَّ تسمية القبيلة بالصورة «... ابن س» شكلًا اشتقاقيًّا ينتهي بياء النسب؛ وهكذا شخص اسمه الشخصي زيد، وينتمي لقبيلة يزعم أنها تنحدر من بكر، يمكن أن يشار إليه باسم

زيد البكري، أو (مع اسم الأب) زيد بن أسد البكري. وبالنسبة للمرأة، تحلُّ **بنت** محلَّ **ابن**، والنَّسب للقبيلة يأخذ صيغةَ التأنيث: **يَّة**.

بجانب هذا الشكل المعياري للتسمية، لبعض الأفراد المشهورين **لقبٌ**، ويُستخدم عادةً مفضلًا عن الاسم «الحقيقي». الشاعر ثابت بن أوس الأزدي يُعرف عمومًا بلقبه الشَّنفرى.

لكنَّ هناك نوعًا آخر من الأسماء إضافةً إلى الاسم، يسمَّى كُنية. والكنية مركَّبة من «**أبو**» (أو **أم**) يليها **اسم** أو كلمةٌ تصِفُ خاصيَّةً بارزةً لصاحب الكنية. يُفترض أن **الكنية** تشمل **اسمًا** في عنصرها الثاني يدلُّ أصلًا على أنَّ لحاملها ابنًا بهذا الاسم. لكنها صارت بسرعة تقليديًا خالصًا، ابتعد عن هذا المعنى؛ لأنها تُطلق غالبًا في سنٍّ مبكرة، قبل أن يُنجِب حاملُه، وحين يُنجِب لا يكون له بالضرورة ابنٌ يسمَّى طِبقًا **لكُنية** الأب. في التسمية الرسمية تسبق **الكُنية الاسم**.

هناك شذوذٌ غريب في النظام. باستثناءٍ في الغرب الإسلامي في العصور الحديثة، لم يُستخدم اسمُ الجَد القبلي بكر في العصور التاريخية قَط بوصفه **اسمًا**، لكنَّ كنية «أبو بكر» توجد (ولا تتضمَّن وجودَ ابنٍ اسمه بكر)، وتُستخدم أيضًا بشكلٍ مفاجئ (لكنَّه شائعٌ جدًّا) **اسمًا**: إنها في الحقيقة **اسم** الخليفة الأول.

بجانب «أبو بكر»، النوع الوحيد من الأسماء المكوَّنة من كلمتَين سلسلة الجزء الأول منها «**عبد**» متبوعًا بكلمة الله أو أيٍّ من أسمائه الكثيرة: «عبد الرحمن»، «عبد الجبَّار»، إلخ؛ وبين المسيحيين يجِدُ المرءُ «عبد المسيح».

من القرن الهجري الثاني فصاعدًا، أصبح من غير اللائق مخاطبةُ شخصٍ مباشرة **باسمه**، إلا إذا كان الحديث إلى شخصٍ أدنى اجتماعيًّا بشكلٍ كبير من المتحدِّث. المتساوون أو الأسمى يخاطَبون بالضرورة **بالكنية**.

بعد بوقتٍ قصير، دخلتْ إضافةٌ أخرى على التسمية. وهو **اللقب**، وهو مركب فيه العنصر الثاني الأكثر شيوعًا «**الدين**»، مثل فخر الدين، علاء الدين؛ رغم أنه إلى حدٍّ ما أقلُّ شيوعًا. كان العنصر الثاني شيئًا آخر، مثل سيف المُلْك. بدايةً، كانت هذه الأسماء يمنحها الحاكم ألقابًا للتشريف؛ لكن بعد وقتٍ قصير صارت أساليبَ يمكن لأيِّ شخصٍ بأيِّ حُجَج اجتماعية أن يدَّعيها. وتوضع هذه الألقاب تقليديًّا قبل **الكنية** و**الاسم**.

في هذه الفترة أيضًا حدَثَ تطورٌ كبير في **النسبة**. بجانب **النِّسَب** القبلية القديمة، التي كانت بطبيعتها مألوفةً؛ نقابل نسبًا مشتقَّة من مكانِ مولد حاملها أو مكان إقامته (مثل: القمِّي، «مِن قم»)، أو مذهبه الديني (المالكي)، أو مهنته. وضَّحت كلٌّ من هذه الأنواع

ميلًا باتجاه التطور في الأسماء العائلية المنقولة من الأب إلى الابن بدون إشارة إلى مكانةِ حاملها؛ وبالضبط مثلما تتقاطع النسبة القبلية القديمة «البكري» مع الشكل «ابن بكر»، تظهر هذه النسب بالأسلوب الجديد في الشكل الأخير، كما في حالة «ابن البواب»، رغم أننا لا نستطيع أن نستنبط منها أن الشخص المسمى بهذا الاسم له في الحقيقة أبٌ يعمل في هذه المهنة (الحالة تشبه ما حدث في الغرب مع أسماء عائلية مثل سميثسون Smithson).[٨]

وهكذا يكون الاسم النموذجي في الشكل المتطور تمامًا: فخر الدين (**لقب**) أبو عبد الله (**كنية**) محمد (**اسم**) بن عمر (اسم الأب) بن الخطيب (اسم العائلة على أساس المهنة) الرازي (نسبة جغرافية، «من بلدة الريِّ»). في الاستخدام الشائع، هذا الشكل الثقيل حدَّ الاستحالة؛ يتم تجنُّبه باختزاله إلى اختيارٍ عشوائي للعناصر التي تشكِّل الاسم «التقليدي». ولسوء الحظِّ تؤدِّي عشوائية الاختيار إلى شكوكٍ كثيرة، وبالتالي اختلافات في الشكل الذي يُقتبس تحته من الشخص. ومع ذلك، غالبًا ما وقَعَ الاختيار على عنصرٍ من النسبة الأخيرة وعنصر عائلي. وحين يتطلَّب الأمر مزيدًا من التمييز، يتمُّ ذلك عادةً بإضافة اللقب أو الكنية. وهكذا يُعرف أبو بكر محمد بن الطيب البصري الباقلاني ببساطة بالباقلاني. ويُعرف عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن أحمد بن الأثير بابن الأثير أو (حيث يوجد أكثر من شخصٍ مشهور بهذا الاسم) عماد الدين بن الأثير.

ومن النادر جدًّا أن يكون اسمٌ (أو اسمٌ واسمُ الأب) الاسمَ المختار تقليديًّا، أو يشكِّل جزءًا منه. ومن المؤكَّد أن هذا يبدو غريبًا للأوروبي؛ لأنَّ اسم الفرد أو الشخص بالنسبة له جزء أساسي في التسمية المميزة، وأشكال من قبيل «السير جونز» و«القس سميث» مرفوضةٌ اجتماعيًّا؛ لكن قد يكون لها أصل في الحقيقة المذكورة سابقًا، بأن استخدام **الاسم** الشخصي كان غير لائق، لكنْ هناك استثناءات. وربما يكون من أبرز الأمثلة الإمام مالك بن أنس (ويُشار إليه عادةً باسمه «مالك») والمترجِم ثابت بن قُرَّة.

أحيانًا أيضًا تُختار **الكنية** اسمًا تقليديًّا، مفضَّلة على النسبة، كما هي الحال مع الإمام أبي حنيفة. في العصور الوسطى، كان يبدو هذا أكثر شيوعًا من الفترات التالية. والفيلسوف المعروف الآن عمومًا بابن سينا، كان يُعرف عادةً في العصور الوسطى بـ «الشيخ أبي علي». استخدم أيضًا المترجمون اللاتين في القرون الوسطى عن العربية أسماءً قائمةً على **الكنية**

[٨] حرفيًّا ابن الحدَّاد. (المترجم)

العربية للمؤلِّف: الكاتب في مجال الطب أبو القاسم بن العباس الزهراوي، ويُشار إليه الآن غالبًا بالزهراوي، يظهر في لاتينية القرون الوسطى في صورة Abulcasis.

ومن العصور العباسية الأولى، صار من المألوف أن يتَّخذ الخلفاء، عند توليهم الخلافة، اسمًا للحُكم بدلالةٍ دينية، يتضمَّن دائمًا كلمةَ «**الله**»؛ لكنْ كثيرًا ما يهمل المؤرخون المسلمون والدارسون الأوروبيون العنصرَ المشترك: «الله»؛ لذا يشار إلى الخلفاء الذين كانت أسماؤهم الرسمية المتوكل على الله والمنتصر بالله، والداعي إلى الله، عمومًا بالمتوكل والمنتصر والداعي.

واتَّخذ السلاطين الأيوبيون وسلاطين المماليك ألقابًا ملكية، كان العنصر الأول فيها «**الملك**»، والثاني صفةَ تمجيد، من قبيل: الملك الصالح، والملك الفضل. هنا أيضًا، يختصر المؤرخون عادةً، بإهمال العنصر المشترك، ويكتبون ببساطة: الصالح، والفضل.

ويمكن أن تُشتق أشكال النسبة من العنصر الأول **للقب** أو عنصر متغيِّر للقبٍ ملكي. وهذه النسب قائمة على لقب الراعي، كان يستخدمها بشكلٍ شائع العبيد أو الأحرار أو الموالي. تشير نسبة «السيفي» إلى حاملها، باعتباره من موالي راعٍ كان لقبه: سيف الدين، أو سيف المُلْك، أو سيف الدولة. يأخذ الخطاط الشهير ياقوت المستعصمي نسبته من اللقب الملكي لآخر خليفة عباسي، المُستعصِم (بالله). وتُستخدم نسبٌ من هذا النوع أيضًا خارجَ مجال الأسماء الشخصية، على سبيل المثال عناوين الكتب: «الفخري» عنوان كتابٍ مهدًى إلى والي الموصل، لقبه فخر الدين.

في العصور الحديثة، لم يعُد يستخدم هذا النظام المعقَّد جدًّا. تستخدم الطبقات المتعلِّمة أسماءً على غِرار النمط الأوروبي، مكوَّنة ببساطة من اسمٍ معيَّن أو أكثر بالإضافة إلى اللقب. بجانب هذا التطور، لم يعُد للتقسيم المميز **للاسم** و**الكنية** و**اللقب** معنًى؛ تؤدي الأنواع الثلاثة كلُّها وظائفها دون اختلافٍ بوصفها اسمًا معيَّنًا أو لقبًا. العنصر الوحيد الذي يحافظ على وظيفته المميزة هو النسبة، التي تحافظ على موضعها تسميةٌ عائلية، وتعتبر عادة لقبًا. وهناك ميلٌ آخر لتطوير أسماءٍ مهنية مستعارة، وصارت — مثل الألقاب قبل الإسلام — الاسمَ الأشهر؛ يمكن لقليلٍ من الناس أن يُخبرك بالاسم «الحقيقي» للشاعر «أدونيس» أو المطربة «أم كلثوم».

(٥) الكِتَاب العربي

لم يكن العربُ قبل الإسلام، بحال من الأحوال، غيرَ مطَّلعين على فنِّ القراءة والكتابة، حتى إذا لم يمارسه عددٌ كبير من الأفراد بأنفُسهم. في الجنوب، في منطقة اليمن وحضرموت، وفي

الشمال، في المنطقة النبطية والتدمرية، ازدهرت تقاليدُ كتابيةٌ قوية (وإن تكُن بلغاتٍ غير العربية). ومن المؤكَّد أنَّ تُجَّار مكة استخدموا، بشكلٍ ما، الكتابة في المعاملات التجارية؛ وكان البدو مهووسين إيجابيًّا بخربشةِ أسمائهم ورسائلَ موجَزة على صخورِ الصحراء. وحتى الحكاية الشعبية عن «رسالة المتلمِّس»، لها قيمةٌ واضحة بهذا الشأن (مبنيَّة على تِيمةٍ فلكلورية منتشرة في كلِّ أرجاء العالم، بأن يحمل الرَّجُل رسالةً تعطي تعليماتٍ بإعدامه).

بين كلِّ هذه الأشكال من الكتابة شيءٌ مشترَك؛ إنَّها وثائقُ قصيرةٌ مستقلَّة، وليست «كُتبًا» بالمعنى الحديث، لكنْ لا بد أن الكثير من العرب سمعوا على الأقل عن الكتب، حتى لو لم يروا قَط عينةً منها. بالنسبة لليهود والمسيحيين، اعتادوا على ترتيل كتبهم المقدَّسة من نصٍّ مكتوب، سواءٌ لفيفة من التوراة أو مخطوطة من الكتاب المقدَّس. ثمَّة فقرةٌ مثيرة للاهتمام في مقدمة ترجمة الكتاب المقدَّس *Hexapla* لأوريجانوس Origen تنصُّ على أنَّه في وضعه رجع إلى نُسَخ الكتابِ المقدَّس في عدَّة لغاتٍ تشمل «الكلدانية والعربية»، والمصطلح الأول يعني ما نسمِّيه الآن السريانية، لكنْ من الصعب تخمين معنى الأخير. ومن المؤكَّد أنه من المذهل أن نتخيَّل نُسخًا من الكتاب المقدَّس مكتوبةً في ترجمةٍ عربية في القرن الثالث الميلادي.

يعلن الوحي الإسلامي عن نفسه بوصفه قرآنًا، «شيئًا يُقرأ بصوتٍ مرتفع» (بالضبط مثل الكتب المقدَّسة اليهودية والمسيحية)، وبوصفه **كتابًا**. وينبغي مع ذلك أن نقدِّر أنَّ هذه الكلمة في عصر النبي، كانت تعني «شيئًا مكتوبًا»، ولم تكُن تحمل المعنى التالي «للكتاب». بينما لم يضيِّع المسلمون وقتًا لوضع سجلاتٍ مكتوبة بالآيات المفردة كما نزلت وحين نزلت؛ فإنَّ هذه السجلات تماثل في البداية في طبيعتها الوثائقَ المكتوبة، التي كان العرب على درايةٍ بها: قِطع قصيرة تدوَّن منفصلةً على موادَّ متنوعة، تشمل الكِسَر الخزفية وعظام أكتافِ الأغنام؛ وكانت فيزيائيًّا غيرَ قابلةٍ للتحوُّل إلى «كتاب». في عربية القرون الوسطى والعربية الحديثة، من الشائع استخدامُ كلمةِ مصحف للدلالة بامتياز على نسخةٍ مكتوبة من القرآن. لكننا حين نقابل في نصوص أدب الحديث، بشأن قراءةٍ مبكِّرة لمسلمٍ من مصحف، ينبغي ألَّا نستنتج أنه كان في يدَيه مجلَّد. كما هي الحال مع **الكتاب**، كانت الكلمة في الأصل تعني ببساطة قطعةً من الكتابة. وهي، على الأرجح، مستعارةٌ من جنوب الجزيرة العربية؛ حيث — لقرونٍ قبل الإسلام — كانت كلمة **صَحَفتْ** تعني تصريحًا محفورًا على حجَر.

بينما يمكن بشكلٍ معقول الجدلُ بأنَّ تجميع **آيات** الوحي في **سُوَر** حدَثَ في حياةِ النبي،[٩] فإن **السُّوَر** لم تُجمع بترتيبٍ منهجي إلا بعد وفاته ببعض الوقت. وهذا العمل يتضمَّن مفهومَ الوحي المدوَّن بوصفه «كتابًا»، ويمكن أن يوصف القرآن بشكلٍ مبرَّر بأنه أولُ كتابٍ عربي. وحتى مع ذلك، من المشكوك فيه إن كانت قد وُجدت في البداية مجلداتٌ تضمُّ النصَّ المقدس كلَّه. المرجَّح أنَّ النُّسَخ المتداوَلة كانت أجزاءً، كلٌّ منها يضمُّ قدْرًا متساويًا تقريبًا من **الأجزاء** الثلاثين، التي يقسَّم إليها القرآن لأغراضِ التلاوة شهريًّا.

لقرنٍ تقريبًا، بقيتْ مخطوطات القرآن الكتبَ الوحيدة في العربية، رغمَ أنَّ لدينا من الفترة نفسها كميةً معقولة من النصوص الوثائقية، من قبيل الرسائل والعقود التجارية، مكتوبة غالبًا على ورق البردي. ومن المستبعَد جدًّا، وجود برديَّةٍ أدبية متبقية بهذا القِدَم.

وكانت نقطةُ التحول الرئيسية في تطور الكتاب العربي سنة ١٣٣هـ/٧٥١م، حين هاجَمَ الصينيُّون سمرقند وهزمهم الوالي العربي هزيمةً ساحقة. وفي أعقاب الهزيمة، كان عددٌ من الصينيين الذين وقعوا في الأَسْر مهرةً في صناعة الورق. في فترة قصيرة، بشكلٍ مدهش، انتشرتْ هذه الصناعة إلى المراكز الإسلامية الرئيسية، وأصبح **الورَّاق** شخصيةً مهمَّة. كان الرُّخْص النسبيُّ للورق، مقارنةً بورق البردي والرقِّ، وتوفُّره، عاملًا أساسيًّا في التحول؛ حيث تحوَّلت الثقافة العربية من ثقافةٍ مؤسَّسة حصريًّا على التقاليد الشفهية، إلى ثقافيةٍ كتابية أصيلة.

ورغم ذلك، لم تحقِّق الكلمةُ المكتوبة قَط، حتى دخول الطباعة إلى العالم الناطق بالعربية في بداية القرن التاسع عشر، الهيمنةَ التي لها في الثقافة الأوروبية. ومن الأمثلة الواضحة لهذا، أنَّ الوثيقة المكتوبة ليست في الشريعة الإسلامية الوسيلةَ الفعَّالة لعقد؛ الوسيلة الفعَّالة اتفاقٌ يُعقد لفظيًّا في وجود شُهودٍ على استعداد لأنْ يُقسموا بعد ذلك على حدوثه. الوثيقة المكتوبة مجرَّد مذكِّرةٍ ببنود الاتفاق وأسماء الشهود، الذين يكون عليهم، إذا نَشبَ خلافٌ، أن يُقسموا شخصيًّا في وجود قاضٍ على حدوث الاتفاق.

تؤكِّد تقاليد الدراسة الإسلامية بشكلٍ مساوٍ على الكلمة المنطوقة. وكان شيئًا غريبًا ولافتًا أن يكتسب رجلٌ تعليمَه من قراءة الكتب فقط. عادةً، كان الدارس الشابُّ يدوِّن النصَّ من إملاءِ المعلِّم، ثم يقرأ نسخته على المعلِّم (لذا تعني «**قرأ على**»: «درس على يدي»، لا تعلَّم

[٩] انظر: Bell, *Introduction*, 82 ff.

taught كما قد يفترض الأوروبي)، وهكذا يمكن تصحيح الأخطاء. وحين يتمُّ هذا بطريقة مُرْضية يُمنح التلميذ «**إجازةً**» لينقل النصَّ بالطريقة نفسها لتلاميذَ آخَرين. تحتوي بعض مخطوطات القرون الوسطى في نهايتها على سجلَّات بهذه الإجازات، ويفضَّل أن تقتفي النقلَ المحقَّق حتى المؤلِّفِ الأصلي. والأرجحُ أنَّ هذا النظام كان له تأثيرٌ على الكتابة في القرون الوسطى؛ لأنَّ الالْتباسات في الشكل المكتوب للعمل من الشائع ألَّا تظهر حين يُقرَأ بصوتٍ عالٍ. ومن المؤكَّد أنَّ هذا العاملَ السببُ في أنَّ العربية لم تطوِّر قَط مدونةً كاملة ومتَّسقة لعلامات الترقيم؛ للمساعدة على فَهْم بنية الجملة. معظمُ مخطوطات القرون الوسطى خاليةٌ تمامًا من علامات الترقيم، بصرف النظر عن دلالة الفقرة. ويمكن أن يمثِّل هذا للقارئ الحديث صعوباتٍ هائلةً لم تواجِه الدارسَ في القرون الوسطى، الذي كان يضمن الفهم، بسماعِ النصِّ يقرأه بصوت عالٍ معلِّمٌ مُجَاز، بمساعدة الوقفات الصحيحة والتجويد.

وكثيرًا ما تحتوي **حواشي المتن** في مخطوطةٍ على ملاحظات حول النص، سواءٌ تصويبٌ للأخطاء، أو تسجيلٌ لاختلافٍ في النص في مخطوطاتٍ أخرى، أو تعليقاتٌ في بعض الأحيان، لكنَّ **الشرح** كان يُكتب عادةً في عملٍ مستقل، ويكون العمل الأصلي متضمَّنًا في شرح النص، ويتمُّ تمييز العنصرَين بأدواتٍ متنوعة، مثل: إدخالِ كلمة «**متن**» أو «**شرح**» عند الانتقال من الأصل إلى الشرح (أو العكس بالعكس)، والكلمات «**قال**» و«**قلْتُ**» أو «**أقول**». أو وضْعِ خطٍّ فوق (المعادِل المعتاد في العربية لوضع خط تحت لدينا) النصِّ الأصلي. شرح القرآن يمزج دائمًا المتن والشرح بهذه الطريقة. وهنا، لا تكون أدوات التمييز ضرورية؛ حيث إنَّ كلَّ القرَّاء على درايةٍ كاملة بالنص القرآني. في أواخر القرون الوسطى، كان هناك إنتاجٌ كبير للشروح على الشروح، وخاصة مع الأعمال التي كانت أكثرَ شيوعًا في المدارس والجامعات، وكانت توضع عادةً في الحواشي. وحين يُشار إلى العمل بأنَّه «**حاشية**» أو «**حواشٍ**»؛ يتضمَّن أنه شرحٌ على **شرح**.

اتَّبع الكثير من مطابع القرن التاسع عشر تقاليدَ هذه المخطوطات. وبالإضافة إلى ذلك، تُستخدم أحيانًا الحواشي لعملٍ يختلف تمامًا عن العمل الذي يحتلُّ المتن، لكن يبدو أنها ممارسةٌ مستعارة من بلاد فارس؛ لأنَّها نادرة للغاية — إن وُجِدت — في المخطوطات العربية. بينما من الشائع أن نجِدَ في مخطوطاتٍ فارسية، على سبيل المثال، قصيدتَين ملحميَّتَين منفصلتَين في المجلد ذاته، إحداهما في المتن والأخرى في الحواشي.

ومن الناحية الأخرى، كانت تقنية هوامشِ المؤلِّف غيرَ معروفة تمامًا حتى العصر الحديث. إذا أراد مؤلف أن يقدِّم ملاحظةً أو تفسيرًا هامشيًّا، يضعه ببساطة في السياق العام لنصِّه. ويمكن لهذا، مرةً أخرى، أن يُربك القارئ، مع أنَّه لا يمثِّل صعوبةً للمستمع.

كان دور **ورَّاق** القرون الوسطى، مثلَ نظيره الأوروبي stationer، في بيع الكتب أكثرَ أهميةً بكثير من دوره في بيع الورق الأبيض. كان يبيع مخطوطاتٍ نسَخَها نُسَّاخ محترفون، يعملون بالتوازي مع أعمالٍ ينسخها الدارسون لاستخدامهم الخاصِّ، أو بمقابلٍ لراعٍ ثري. قبل ظهور الطباعة، لم تُصنع الكتب العربية قَط بتقنية المطابع في طيِّ ورقةٍ كبيرة مرتَين أو أربعَ أو ستَّ لصنع ملزمةٍ من أربع صفحات أو ثماني صفحات أو اثنتَي عشرة صفحة. المخطوطة العربية، مهما يكُن حجمها، هي دائمًا تقنيًّا ورقةٌ مطويَّة، أيْ أنَّ الورقة المستخدَمة هي حجم الكتاب المفتوح مطويةً مرَّة واحدةً فقط من الوسط. ومع ذلك، كانت تُوضع عادةً ثلاث ورقاتٍ أو أربع أو خمس أو ست فوق بعضها، وتُطوَى في عمليةٍ واحدة، وتُخاط عند الطيِّ. وهذا يشكِّل «**الكراسة**»؛ وكان يجري الحديث عادةً عن كتاب بعددِ الكراسات، وليس الأوراق.

ولم توجد ممارسةُ «الترقيم» (ترقيم الأوراق المتتابِعة في مجلَّد)، حتى بعد إدخال رموز الأعداد الهندية ببعض الوقت، في القرن العاشر تقريبًا.[١٠] الأسلوب المبكِّر لتمييز التسلسل هو ببساطة تمييزُ كلِّ كراسةٍ بحرفٍ أبجدي، كما كانت الحال في ممارسة الطباعة الأوروبية المبكرة. ومع ذلك، في المخطوطات التي مصدرها مصر نقابل أحيانًا أوراقًا برموز الأعداد القبطية، وهي تعديلٌ لحروف الأبجدية اليونانية.

كان يمكن تجميعُ الكراسات في غلافٍ، لكنَّ هذا لم يتمَّ بحالٍ من الأحوال. كان الدارس المعدم، العاجز عن تحمُّل نفقات كتابٍ كامل، يشتري الكراسات منفصلةً كما تسمح ميزانيته وعندما تسمح. وتُصنع الأغلفة من ورقةٍ مقوَّاة pasteboard (بالمعنى

[١٠] رموز الأرقام التي تسمَّى «عربية» ليست عربيةً على الإطلاق، بل هندية. وصلتْ أوروبا عن طريق إسبانيا، وإلى وقتٍ حديث تمامًا كانت الرموز المستخدمة في المناطق الإسلامية الغربية بالضبط مثل الرموز الأوروبية في القرون الوسطى. لكنْ في الأجزاء الشرقية من العالم الإسلامي، خضعتْ هذه الرموز لتعديلٍ تالٍ في الشكل، ممَّا أدَّى إلى اختلافٍ لافت بين الرموز الأوروبية الحديثة، وتلك الشائعة في العربية الحديثة.

الدقيق، أيْ أوراق ملتصقة معًا، وليس المنتج المصنَّع حديثًا) مغطَّاة بطبقةٍ من الجِلد. وكانت غالبًا تختم بأختامٍ غير ملوَّنة مع تصميماتٍ شديدة التعقيد والجمال.

من أقدم العصور، زُيِّنت المخطوطات أحيانًا بأنماطٍ هندسية بسيطة مستمدَّة من نماذجَ قبطيةٍ ويونانية، لكنَّها تطورتْ بسرعةٍ إلى الأرابيسك الإسلامي المميَّز، ويشبه أسلوبيًّا الزخرفة المعمارية. وأدَّى هذا الفن، في أرقى أشكاله في العصر الأيوبي وأوائل العصر المملوكي، إلى إضاءةٍ رائعة هي المجد العظيم للكتاب الإسلامي: تصاميم رائعة ومعقَّدة بألوانٍ متألِّقة وتذهيبٍ فخم. وهذه الزخرفة أكثر شيوعًا على الصفحة الأولى للمجلد، لكنها تتمُّ أحيانًا في تزيين عناوين الفصول. في المخطوطات المقدَّمة للأثرياء من عشَّاق الكتب، غالبًا ما يُدرج اسم الشخص الذي كلَّف المخطوطة في إطارٍ في منتصف الصفحة الأُولى. وتقلُّ قيمة هذا في تحديد تاريخ المخطوطة بحقيقةِ أنَّ **اللقب** وحده هو الذي يُكتب، لا الاسم الكامل.[١١]

رفض العالم الناطق بالعربية بحسمٍ، عمومًا، زخرفةَ الكتب بمنمنمات. وهناك استثناءات. تطلَّبت بعضُ الأعمال زخرفةً — رسوم النباتات في كُتُب الأعشاب، وصُوَر الأبراج التقليدية في الأعمال الفلكية، وتصاميمُ الطلاسم في السحر — وفي شمال العراق ازدهرتْ لوقتٍ قصير قربَ القرن الثاني عشر مدرسةٌ للمنمنمات تأسَّستْ على نماذجَ بيزنطيةٍ معدَّلة بمؤثراتٍ شرقية. وانتهى رفضُ الكتب المصورة في العصر الحديث، لكنَّ هذه الاستثناءات لمخطوطاتٍ مزيَّنة بمنمنمات، وكانت حصريًّا فارسية أو تركية أو هندية.

[١١] انظر ما سبق عن «التسمية العربية».

الفصل الثاني

الشِّعر قبل الإسلام

عبد الله الطيب، فاس

كان الشِّعر النشاطَ الذهنيَّ الأعظم للعرب وقمَّة إنجازاتهم الفنية. وكما يقول ابن سلَّام:[١] «كان الشِّعر في الجاهلية ديوانَ علمهم ومنتهى حُكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون.» وكان الشاعرُ مثلَ نبيٍّ؛ الكاهن غالبًا، وعرَّاف العشيرة وقائدها. كان لعرَبِ الجنوب حضارةٌ قديمة مستقرَّة، لكنَّ أقاربهم، عرب الشمال، كانوا بَدوًا وسكَّان واحات، معتمدين على طُرُق قوافلِ التِّجارة، والرَّعي في بِقاعٍ قاحلة في مناطقَ جافَّة شِبه صحراوية، وفي أوقاتِ الجفاف والمجاعة يُغيرون على القبائل الأخرى لجلْبِ الغنائم. لم يكُن للقبائل البدوية عمارةٌ سوى خيمةٍ أمامها موقدٌ من ثلاثةِ حجارة. وكان فنُّهم التصويري يقتصر على اللوحات الصخرية. وكانت موسيقاهم إنشادَ أشعارهم؛ وترتبط القيثارةُ والآلات الوتريَّة المماثِلة أساسًا ببلادٍ خارجَ الجزيرة العربية، مثل فارس، كما قد يُستنبَط من شِعر الأعشى.[٢] ويبدو أنَّ الناي والدُّف كانا آلتَيهما الموسيقيَّتَين الرئيسيتَين. وسيطَرَ على حياتهم الصحراوية البريَّة إدراكٌ طاغٍ لمفهومَي السمعة والهيبة. عمل الرَّجُل دائمًا على حماية كبريائه، وهذا أهمُّ بندٍ في شرَفِ الشخص. وعزَّز هذه النزعة الفردية وقوَّاها تفاعلاتٌ تلاحظ عمومًا في مدونة السلوك بين القبائل، مبنية على مفاهيم **الشرف**، ممثَّلًا بالثأر، والغيرة على نساء القبيلة، والكرم ونجدة الضعفاء، بما فيهم النساء والأيتام، والمقاتلين

---

[١] الجُمَحي، الطبقات، ٢٢.

[٢] [مصطفى] السقَّا، مختار [الشعر الجاهلي]، ج٢، ٢٩٤.

الذين يفوقهم خصومهم في العدد. ورغم أنَّ كثيرًا من العلماء القدماء كانوا عبَدَة أوثان؛ كان لديهم إيمانٌ مبهَمٌ وقويٌّ بإلهٍ أسمى. وكانت الأوثان الخاصَّة بقبيلة أو قبائل، لا تُعتبر مثل الأرباب إلى حدٍّ كبير؛ بل تُعتبر بشكلٍ أكبرَ بُؤرًا لشفاعة الرب، تمارس من خلال حرَّاس المزارات (**السدنة**). وكانت سدانة مزار شرف، تبقى دائمًا في عائلةٍ واحدة، تُنقل من الأب إلى الأحفاد المباشرين. وحين لا يكون هناك أحفادٌ مباشرون، يرثها أقرب الأقارب.[٣] في كلِّ أرجاء الجزيرة العربية، ارتبطت عائلاتٌ بمزاراتٍ يُعتقد أنَّ قوًى خارقةً للطبيعة تباركها ممَّا يمكِّنها من الاتصال بالجنِّ. فئة من الأرواح، غير مرئية لكنها قد تظهر في أيَّة لحظةٍ مقنَّعة في أيِّ شكل، وكان العرب ينسبون لها العجائب. وكان مزار الكعبة في مكة يسمَّى **بيت الله**، ويسمَّى سدنتها **أهل الله**. وكانت مكانةُ قريش، سادة **الحَرَم** في مكةَ، ساميةً جدًّا بين العرب، نتيجةً لهذا ونتيجةَ انحدارهم من إسماعيل بن إبراهيم. وعزَّزوا أيضًا وضْعَهم بين العرب بالتِّجارة والأحلاف، وخاصَّة بالزواج. ذات مرَّة، حاولتْ قبائلُ الأهواز انتزاعَ السيادة الدينية من قريش، وعندما فشلوا قال شاعرهم عوفُ بن الأحوص:

وجاءت قريش حافلين بجمعهم وكان لهم في أول الدهر ناصرُ
... ...
وكانت قريش يفلق الصخرَ حدُّها إذا أوهَمَ الناسَ الجدودُ العواثرُ[٤]

في الأشْهُر الأربعة الحُرم، التي يُحجُّ فيها إلى مكة، تعمُّ حالةٌ من السلام المتفق عليه. يُعلَّق الثأر وغاراتُ القبائل، وتعبُر القوافل شِبه الجزيرة العربية من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب للتجارة. وازدَهَر أيضًا نشاطٌ بحريٌّ، وكانت البضائع تحملها الإبلُ عبْرَ الرمال، وتُحمل في البحر من الخليج الفارسي أو الهند، أو بطول سواحل البحر الأحمر، لتُباع في أسواقٍ مجمَّعة بين القبائل في دومةِ الجندل وهَجر ومشقَّر وحضرموت وعدن ودبَى وصنعاء وعكاظ ويثرب.

وارتبطَت الأسواق الداخلية، مثل عكاظ ويثرب، بموانئ ساحليةٍ مثل جدَّة وينبع. وكانت بعض السفن ترسو في هذه الموانئ. وفي الشِّعر القديم إشارةٌ لبحَّارة، مثل عدولية

---

[٣] ابن إسحاق، السيرة، ج١، ٥٢–٥٣. قارن Guillaume, *Life*, 36–37.

[٤] ليال Lyall، المفضليات، ١، ٧١٦، ٧١٧، رقم ١٠٨، البيتان ٤، ٩.

وسفين ابن يامِن اللذين ذكرهما الشاعر الجاهلي طَرَفة.[٥] ويعود بعضها لغير العرب، كما يوضِّح وصفُ الهُذَلي[٦] لسُحُبٍ كثيفة تُشبه السُّفن الفارسية أو اليونانية (**سفائن أعْجَم**) تقترب من ساحل.

ظهَرَ تجَّارٌ من حضرموت في أسواقِ ذي المجاز ومجنَّة وعكاظ، واستمرَّ أحفادهم يظهرون هناك لقرونٍ عديدة حتى اليوم. في السوق، لم تكُن تُعرض السلع فقط، لكنْ أيضًا الأعمال الذهنية. كان العربيُّ يعوِّض فقره في الثقافة المادية بشكلٍ كبير بثرائه الهائل في الفصاحة ومخزون التراث الشفهي.

كان خطباءُ كِبار ومتحدِّثون بالأمثال والحِكَم يحضرون أيام الحجِّ، صغيرًا أو كبيرًا. كان الحج الصغير يؤدَّى في مزاراتٍ محلية، وينظَّم الحج الكبير إلى مكة ومزارات الأوثان الرئيسية مثلِ ودٍّ واللات. وكان أكثم بن صيفي التميمي خطيبًا مشهورًا، تُنسب إليه أقوال من قبيل «آفة الرأي الهوى؛ الرأي نائمٌ والهوى يقظان.» وقُس بن ساعدةَ الإيادي، ويقول بعض المؤلفين إنه كان مسيحيًّا، ويقول آخرون إنه كان من أتباع دين إبراهيم، تُنسَب إليه الخطبة الشهيرة في عكاظ، التي تبدأ بـ «مَن مات فات، وكلُّ ما هو آتٍ آت، ليلٌ داجٍ وسماءٌ ذاتُ أبراج.» ونقلها النبيُّ محمَّد الذي تذكَّرها عن ظَهْر قلبٍ من أيام صِباه؛[٧] لكنَّ الشعراء، مع ذلك، كانوا ملوكَ تجمُّعات الأسواق؛ لأنَّ الشعر يُعتبر قمَّةَ الفصاحة العربية.

تتكوَّن **القصيدة**، وكانت قمَّة الشعر في الفصاحة العربية، من ثلاثة أقسام، كلٌّ منها يؤدي إلى القِسم التالي له. يبدو أنها كانت تُعتبر تأليفًا موسيقيًّا، بالإضافة إلى أنها كلامٌ ملفوظ مترابط منطقيًّا. وكانت شكلًا توحِّده، من البيت الأول، **القافية**. وكان المستمعون غالبًا يعرفون خلفية الموضوع الذي يتناوله الشاعر. كانوا يستمعون متوقِّعين كيف يتقدَّم في الكشف عن النمط المعروف جيدًا للقصيدة، والاختلافات التي يبتكرها والصعوبات التي يتغلَّب عليها. كيف، على سبيل المثال، إذا كان **النسيب** مشحونًا بالعاطفة، يتقدَّم إلى تِيمة الحرب والشجاعة؟ كيف يأتي بالقافية في كلِّ بيت؟ وأيُّ نوع من القوافي الداخلية والأدوات الإيقاعية يستخدمها؟

---

[٥] المعلقة، البيتان ٣–٤، شرح التبريزي، ص٣٠.

[٦] السكري، الشرح، ج١، ٢٩٥، البيت ٣.

[٧] الأصفهاني، الأغاني، القاهرة، ج١٤، ص٤٢.

لم يكُن الشاعر العربي راويةً. كان أستاذَ الإيجاز، ساحرَ الإيقاع والكلمات. كان **راويه** شارحًا يقدِّم التفاصيل والخلفية الضرورية. وقد وصل إلى قلوبِ مستمعيه من خلال تأثير أبياته، يترك توضيحَ معانيها ليتناولها الراوي. وبالتالي، من العصور القديمة والشعر العربي يتطلَّب رُواته الشارحين. كانوا يرتبطون بالشاعر معجَبين وناشرين لأشعاره، يحفظونها عن ظَهْر قلب وينقلونها بطريقته أو طبقًا لتوجيهاته. وكثيرًا ما كان الراوي نفسه شاعرًا، وبدوره أيضًا، له راوٍ لأشعاره. كان زُهير في هذا الوضع بالنسبة لخاله بشامة بن الغدير. وبالنسبة للشاعر أوس بن حجر، كان الحطيئة. وقد صار هو نفسه شاعرًا مشهورًا، راويته.

وكان الشعر يعامَل بجديَّة إلى درجةِ أنَّ في تجمُّعات سوق عكاظ في موسم الحج، يعيَّن حَكَمٌ بين الشعراء وتُنصب له خيمةٌ من الجِلد الأحمر لهذا الغرض. وكان النابغة الذبياني واحدًا من أواخر هؤلاء الحكَّام، ويقال إنه حكَمَ في مناسبةٍ لصالحِ الشاعرة الخنساء ضدَّ حسان بن ثابت، الذي أصبح بعد ذلك شاعرَ النبيِّ ومادحه.

وكان الشِّعر الذي يفوز بتفضيل الحكَّام في عكاظ في موسم الحج يُعهد به لقريش لحفظه بشكلٍ آمن. ويقال، على سبيل المثال، إنَّ علقمةَ بن عبدة التميمي ألقى على رجال قريش قصيدته في مدح الحارث ملك الغساسنة، وإنهم أُعجبوا بها وقالوا له: «هذا سِمط الدهر.»[٨] (واعتُبرت الأبيات المفردة في القصيدة لآلئ والقصيدة ككلٍّ مكوَّنة من هذه اللآلئ معقودةً معًا.) ثم عاد بعد عامٍ وقرأ قصيدته الميمية، ومرةً أخرى أُعجبوا بها وقالوا: «هاتان سمطا الدهر [في إشارةٍ إلى قصيدتَيه].» وكانت بعض القصائد الشهيرة جدًّا تعلَّق على الكعبة تقديرًا لها فكانت تسمَّى **المعلَّقات**.[٩] وأشْهَرها سبع، يرتِّبها بعضُ النقاد على النحو التالي طِبقًا لمؤلفيها: امرؤ القيس، طَرَفة، زُهير، لبيد، عمرو بن كلثوم، عنترة، الحارث. ويرتِّبها آخرون بشكلٍ مختلف، لكنَّ امرأ القيس يحتلُّ المرتبة الأُولى دائمًا. ويُضيف بعض الدارسين ثلاثَ قصائد أخرى للنابغة والأعشى والأبرص الأسدي.

وفي شِعر الفترة السابقة على الإسلام، أدلةٌ على التفكير التأملي (ربما حتى أصداء للفلسفة اليونانية في شبه الجزيرة العربية) كما، على سبيل المثال، في أبياتِ امرئ القيس:

---

[٨] الأصفهاني، الأغاني، ليدن، ج٢١، ١٧٣.

[٩] قارن ابن رشيق، العمدة، ج١، ٩٦.

أرَانَا مُوضِعِينَ لأمرِ غيبٍ ونُسحَر بالطعامِ وبالشرابِ
عصافيرٌ وذِبَّانٌ ودُودٌ وأجرأُ من مُجَلِّحةِ الذِّئابِ
وكلُّ مكارمِ الأخلاقِ صارتْ إليهِ هِمَّتي وبِهِ اكتِسابي

* * *

وقد طوَّفتُ في الآفاقِ حتى رضيتُ من الغنيمةِ بالإيابِ[١٠]

وكان امرؤ القيس في أعماقه متشككًا باحثًا عن اللذة، حتى لو تحول أحيانًا إلى الله فهو يقول:

اللهُ أنجحُ ما طلبتُ به والبرُّ خيرُ حقيبةِ الرَّحْلِ[١١]

وكان زهير بن أبي سُلمى متديِّنًا بعمق، ويقال إنه على فراش الموت تنبَّأ بأنه سيأتي رسولٌ من الله للعرب. وعلى عكس كثيرٍ من شعراء الجاهلية، عارَضَ زهيرٌ الحرب، وفي معلقته طرَحَ قصصَ أقاربه، بني غطفان، بهذه الطريقة:

فمَن مبلغُ الأحلافَ عني رسالةً وذُبيانَ هل أقسمتُمُ كلَّ مُقسَمِ
فلا تكتُمُنَّ اللهَ ما في نفوسكم لِيَخفَى ومَهمَا يُكتَمِ اللهُ يَعلَمِ

* * *

وما الحربُ إلا ما علمتُم وذقتُمُ وما هُوَ عنها بالحديثِ المُرَجَّمِ
متى تبعثُوها تبعثُوها ذميمةً وتَضْرَ إذا أضْرَيتُمُوها فتَضْرَمِ
فتَعْرككُم عرْكَ الرَّحَى بثِفَالها وتَلقَحْ كِشَافًا ثُم تحملْ فتُتْئِمِ
فتُنتِجْ لكُمْ غِلمانَ أشأمَ كلُّهُمْ كأحمرِ عادٍ، ثُم تُرضِعْ فتَفْطِمِ

* * *

ومَهمَا تكُنْ عند امرئٍ من خليقةٍ ولو خَالَهَا تَخْفَى على الناس تُعلَمِ[١٢]

---

[١٠] السقا، مختار، ج١، ٧٩ وما بعدها، الأبيات ١–٢، ٨–٩.

[١١] المصدر نفسه، ١٣٦، البيت ١٤.

[١٢] المصدر السابق، ٢٣١–٢٣٤، الأبيات ٢٦–٢٧، ٢٩–٣٢، ٥٩، ترجمها Lyall, *Arabian Poetry*, 112–115.

كانت أفكارُ الفروسية جزءًا من مدوَّنة أحلافِ القبائل. كان العرب فرسانًا عظماء، يربُّون الخُيول بشكلٍ جيِّد كما يربون الإبل، وزعموا أنَّ جِيَادهم الأصيلة تنحدر من الجن. وتضمن مجال الفروسية أفكار الشهامة تجاه النساء، والالتزام بالعهود، وتجنُّب الغدر في القتال والامتناع عن قتال الخصم الأعزل. يقول عنترة في معلقته:

هلَّا سألتِ الخيلَ يا ابنةَ مالكٍ إن كنتِ جاهلةً بما لم تَعلَمي

* * *

يُخبِرْكِ مَن شهِدَ الوقيعةَ أنني أغشى الوغى وأعفُّ عند المَغنَمِ[١٣]

يخاطب حاتمُ الطائي، الشهير بكرمه، زوجته:

بعيني عن جاراتِ قومي غفلةٌ وفي السمع مني عن حديثهمُ وقْرُ

... ...

أماويَّ إنَّ المالَ غادٍ ورائحٌ ويبقى من المالِ الأحاديثُ والذِّكرُ[١٤]

وطبقًا لابن سلامٍ وآخرين، ظهَرَ الشعر العربي في البداية في **قِطعٍ** مؤلَّفة من بيتٍ أو اثنين أو أكثر بقليل. ثم بدأت القصائد الأطول في الظهور، وفي نهاية القرن السادس الميلادي، استقرَّت القصيدة بثبات.[١٥] كان لكلِّ قبيلةٍ شاعرٌ على الأقل يمتدحها ويمثلها في مناسبات الحج وفي تجمُّعات الأسواق الموسمية. وكان الشعراء يصنَّفون طبقًا لمزاياهم، إلى أربعِ فئات. وكان الشعراء الكبار يُسمَّون **فحولًا**. وكان الشاعر من الطبقة الرابعة يسمى **شُوَيعِرًا** (تصغير **شاعر**). ويقال في هذا الشأن:

الشعراءُ أربعة:
واحدٌ يتفوق على الآخرين جميعًا،
وواحدٌ يمكن أن يخطب في قلبِ حشد،

---

[١٣] السقا، مختار، ج١، ٣٧٦، البيتان، ٤٨، ٥١.

[١٤] الأصفهاني، الأغاني، ١٠٥.

[١٥] الجمحي، الطبقات، ٢٣–٢٤؛ ابن رشيق، العمدة، ج١، ١٠٩–١١٢.

وواحدٌ يستحقُّ أن يُسمع،
وواحدٌ يستحقُّ أن يُضرب على ظَهْره.

وكان الشويعر يسمى أيضًا **سُكَيتًا**، أيْ آخر حصانٍ في السِّباق. وكان الشاعر العظيم حقًّا يسمى **خِنْذِيذًا** (الفحل الممتاز)، وكان لقب **مُفْلِق** («مَن يفعل شيئًا استثنائيًّا») يُطلَق غالبًا على الثاني في الطبقة، وأحيانًا على الطبقة الأولى.

بالإضافة إلى شعراء **المعلَّقات**، يُنسب للطبقة العليا بين شعراء **الجاهلية** أيضًا المُهَلْهِل، خال امرئ القيس، وأبو دُوَاد، والطفيل، وأوس بن حجر، وآخرون كثيرون. وكان هناك شعراء يُعتبرون مساوين للفحول، لكنهم ينسبون للطبقة الثانية؛ لأنهم لم يؤلِّفوا **قصائدَ** كثيرةً، كما في حالة طَرَفة، الذي مات صغيرًا، لكنَّه ألف واحدةً من أشهر **القصائد**، **المعلقة** الثانية. وكان شعراء مدن الواحات يُعتبرون أدنى عمومًا، باستثناء شعراء «المدينة». وكان من أشهر شعرائها قيس بن الأسلت وحسان بن ثابت. وأنجبت «الحيرة» أيضًا شاعرًا كبيرًا هو عدي بن زيد، وكان مسيحيًّا.

وهناك فئةٌ من الشعراء يدعون **الصعاليك**، وكانوا خارجين على القانون، عاجزين عن الاندماج في النظام القَبَلي الخاص. نتيجةَ — على سبيل المثال — الغموض بشأن أصل مولدهم، كما في حالة الشَّنْفَرى الذي نشأ بين عشيرةٍ معادية، وانقلب عليها حين اكتشف ذلك. وأنف هؤلاء الشعراء الصعاليك من ركوب الخيل في المعركة، وكانوا يجرون على أقدامهم أسرعَ من أيِّ فرس! خبَّئُوا المياه في بيض النعام في قلب الصحراء؛ ليتزوَّدوا بها في مغامراتهم. وغاروا على معسكرات القبائل؛ سعيًا وراء الثأر الشخصي. يتحدَّث شِعرهم عن حياتهم البرية، وغنُّوا بتحدٍّ لمُثُلهم العليا في الحرية والسلوك المثالي، كما على سبيل المثال في بيتَي الشَّنْفَرى:

أُدِيمُ مِطالَ الجوعِ حتى أُمِيتَه وأضرِبُ عنه الذِّكر صَفحًا فأذهلُ
وأستفُّ تُربَ الأرض؛ كي لا يرى له عليَّ من الطَّوْل امرؤٌ متطوِّل

وكان تأبَّط شرًّا والشَّنفرَى من أشهر هؤلاء الشعراء الخارجين على القانون، وأكَّد الأول أنه قابل غولةً في البريَّة وتزوجها؛ رمزًا لانفصاله الكامل عن الرجال الآخرين.

وهناك قبائلُ اشتهرت بالفصاحة. لِشعرها سماتٌ خاصة، مثل بني هذيل، الذين عاشوا بجوار مكة، وكانوا ذخيرة للثقافة البدوية؛ لقرابتهم بقريش. الكثير من شِعر هذيل، تفوح منه نكهةُ شعورٍ ديني عميق، له طبيعة قديمة جدًّا، خاصَّة في مراثيهم.

وهناك أيضًا شواعرُ ذواتُ مكانةٍ رفيعة جدًّا. تصنَّف الخنساء بنت عمرو بن الشريد، من بني سُلَيم، ضمن **الفحول**. ويقال أيضًا إنَّ الجن، الذي كان يُعتقد أنَّه مصدرُ إلهامِ الشعراء، كان له شِعرٌ خاص به. يقال لنا، على سبيل المثال، إنهم أَلَّفوا بيتًا في رثاء حرب بن أمية. ووُجد حتى، في **الجاهلية**، شِعرٌ فلكلوري يُنسب للحيوانات، حين اعتادت الحديث في عصر **الفطحل** (أي قبل طُوفان نوح)، مثل ما يقوله الضبُّ للحسل:

أهدَّموا بيتك لا أبَا لكا وأنا أمشي الدَّأَلى حوالكا[١٦]

كان هناك ثراءٌ هائل للشِّعر من كلِّ نوع، وصار — بعد ظهور الإسلام — بؤرة الاهتمام ومصدرَ دراسة مفسِّري القرآن.

(١) طبيعة الشعر العربي

مفهوم الجزالة في القصيدة

عرَفَ العرب القدماء أشكالًا كثيرة من التعبير الشفهي، اعتُبر نوعٌ واحد فقط منها شِعرًا. وكثيرًا ما كان **للسجع** انتظامٌ إيقاعي وقافية؛ بحيث يُعتبر شعرًا. وعلينا أن نقارنه بأنواعٍ مماثلة في لغاتٍ أخرى. وهناك أدلة توضح أن أنواعًا معينة من **السجع** كانت تعتبر شعرًا بين بعض القبائل البدوية، على سبيل المثال رثاء أم تأبَّط شرًّا له:[١٧] «وابناه وابنَ اللَّيل، ليس بزُمَّيل، شَروب للقَيل، رقود باللَّيل ...» وأغنية الحرب لأبي حبيب الهذلي:[١٨] «أنا أبو حبيب، لا أُخَشَّى بالذيب، إلخ.» ثمَّة شكلٌ إيقاعي لا يزال يُستخدم بين

[١٦] المبرد، الكامل، ج٢، ٥٤٨–٥٤٩.

[١٧] السكري، الشرح، ج٢، ٨٤٦.

[١٨] المصدر السابق، ج١، ٤٦٢.

بقَّارة السودان، وأيضًا بين بعض بدو نَجْد من الخيَّالة. وهذا الشكل الإيقاعي يعتمد على محاولة تقليدِ خبَبِ الجياد.

كان الخليل بن أحمد، النحوي والفقيه اللغوي والمعجمي، يَعتبِر بحرَ الرجز، وهو شكلٌ من التعبير الإيقاعي أكثرُ انتظامًا بكثير من **السَّجع**، خارجَ مجال الشِّعر، واعتبره أبو العلاء المعري شكلًا متدنِّيًا من الشِّعر، من طبقةٍ ثانية. وهذا التحفُّظ مهمٌّ؛ لأنَّ الرجز، مثل الأنشودة، كان يُستخدم أساسًا مصاحِبًا لعملٍ متكرِّر، كما قد يشير المعنى الاشتقاقيُّ للكلمة. كان صحابةُ النبي، وهم يحفرون الخندق يُنشِدون الرجز، وانضمَّ النبيُّ لهم في الحفر والغناء، مردِّدًا الكلمةَ الأخيرة من كلِّ بيتٍ مثل كورس، مكرِّرًا صدَى «**عمْرَا**» كلما قالوا: «**عمْرَا**»، و«**زهْرَا**» كلما قالوا: «**زهْرَا**».[١٩] وذكَرَ أبو هريرةَ أنَّه سمِعَ العجَّاجَ يردِّد إحدى أراجيزه، متَّبعًا ما قيل له من أنَّ النبي كان يحبُّ هذا الشكل الإيقاعي.[٢٠]

القرآن ليس شعرًا، لكنه إيقاعي. إيقاعُ بعض الآيات يشبه انتظام **السجع** وكلاهما مُقفًّى، بينما تتشابه آياتٌ مع **الرجز** في قوَّته وسرعته، لكن نقَّاد قريشٍ اعترفوا بأنه لا ينتمي إلى هذه الفئة أو تلك.[٢١] يراوغ الانحرافُ الإيقاعي الذي يبعده عن **السجع** و**الرجز** والشعر كلَّ بحث؛ لأنَّ من المبادئ الأساسية في الإسلام أنَّ القرآن معجزةٌ بطبيعته (يمكن تمييز نوعٍ آخر مماثل للانحراف المعياري، يتعلَّق بنمط بناء سور القرآن مقابل النمط الذي اتبعته القصيدة). يبدو طه حسين مُصيبًا في تأكيده على أنَّ التأليف العربي ينبغي أن يقسَّم إلى ثلاث فئات: النثر والشعر والقرآن، و**السجع** جزء من النثر، لكنَّ القرآن فئةٌ في ذاته.[٢٢]

يتأسَّس الشعر العربي على انتظام البيت طبقًا لنظامٍ معقَّد، وعلى القافية.[٢٣] وإضافةً إلى ذلك كان للشعر قبل الإسلام خاصيَّةٌ تسمَّى «**الجزالة**»؛ يقال عن شيءٍ إنه

---

[١٩] ابن إسحاق، السيرة، ٦٧١؛ Guillaume, *Life*, 451.

[٢٠] ابن الأثير، النهاية، القاهرة، ١٨٩٣–١٨٩٤م، ج٢، ٦٧.

[٢١] النهاية، ج٣، ٢٣٨.

[٢٢] مبارك، النثر، ج١، ١٨.

[٢٣] راجع ما سبق، الفصل الأول، «البحور العربية».

جَزلٌ إذا كان قويًّا أو مدمجًا أو متينًا؛ تُوصف قطعةُ الخشب بأنَّها **جَزلةٌ**؛ وتوصف المرأة بأنها **جَزلةٌ** إذا كانت ذاتَ شخصيةٍ مؤثِّرة. وهكذا تدلُّ الجزالة على عنصر الوضوح إلى جانب نقاء الأسلوب، وأنه ليس هزيلًا، لكنه قويٌّ وحيويٌّ. ويتراوح من الاختصار والإيجاز، كما في حالة لبيد، إلى الانسياب التلقائي، كما في قصائد طَرَفة وعنترة. وكان زُهير يفضِّل أن يترك قصائده تنضج مثل النبيذ لمدَّة عامٍ قبل نشرها، ويعتبر ذلك براعةً خارقة من جانبه. وكان زهير ومقلِّدوه يلقبون بـ «**عبيد الشِّعر**»، لكنَّ جَهْد زهير، إن وُجِد، غيرُ ملموس؛ لأنَّ **جزالته** فائقة.

اعتمد العرب القدماء في محاولتهم لتحقيق **الجزالة** أسلوبًا بدويًّا وطريقةً في النظم وأسلوبًا شعريًّا تمامًا. وكانت هذه البداوة مثاليةً تتَّسم بالحنين. كان البدو، طبقًا لابن خلدون،[٢٤] أقربَ إلى الصلاح؛ نتيجةَ حياتهم البسيطة، ولأنهم أقرب إلى الطبيعة البدائية التي تُعتبر مصدرَ كلِّ طيب، لكنْ كان مقدَّرًا لمعظم البدو أن تغزوهم شعوبٌ مستقرَّة، لديها وسائلُ أكثر لتحقيق القوة السياسية والاقتصادية. في حالة العرب، كان سكَّان المدن يسيطرون في النهاية على القوافل وأماكن العبادة، وأصبحوا حفَظَةَ ثقافةِ العرب وحرَّاسَ تراثهم الشفهي. ومع ذلك، وُجدت شبكةٌ قوية من العلاقات بين العرب المستقرِّين والرُّحَّل، أدَّت في النهاية إلى تشابُكٍ متناقِض بين قِيَمهم. وتوجد لأبي حيان التوحيدي معالجةٌ شيِّقة لهذا الموضوع، يستنتج منها المؤلِّف أنَّ العرب كانوا شعبًا متحضِّرًا في صحراواتهم.[٢٥]

توضيحًا لتشابُك القيم، يمكن الاستشهاد بحقيقةِ أنَّ أهل مكة كانوا يُرسلون أطفالهم للرضاعة والتنشئة في سنواتهم الأُولى على أيدي مرضعاتٍ بدويات؛ لاعتقادهم بأنَّ هواءَ الصحراء صحيٌّ ولغةَ البدو نقيَّة. وكان الشِّعر رمزَ الوَحدة بين العربيِّ المستقرِّ والبدويِّ ورابطَها. وما كان يفتقر إليه الأخير في الثروة والتفوق السياسي، اكتسَبَه بالشِّعر في القضايا الخُلُقية والمُثُل الثقافية. وكان الإخلاص، ولا يزال، مرتبِطًا بوضوحِ البدوي ومباشرته وبساطته. ويوجد البدوي كما يصوَّر بشكلٍ مثالي، ولو كان خياليًّا، في رُوح العربي للأبد. ينبغي أن يُقرَأ الوصفُ الرائع الذي قدَّمه ابن قتيبة

[٢٤] المقدمة، ج١، ٢٥٢.

[٢٥] التوحيدي، الإمتاع، ج١، ٨١–٨٢.

لأسلوب القصيدة[٢٦] على هذه الخلفية؛ حيث يقول إنَّ الشاعرَ العربي بدأ قصيدته بذِكْر الخِيَام (ليجعل من هذا وسيلةً للتلميح إلى الحبيبة) لأنَّ البدو كانوا من سكَّان الخيام؛ ولذا يقرِّب ذكرُ الحبيبة الشاعرَ من قلبِ مستمعه، نتيجةَ الرابطة المشتركة للحُب التي تربط كلَّ الرجال؛ لا أحد منهم بدون رابطةٍ غرامية، سواءٌ كانت شرعيةً أو غير ذلك. النتيجة هنا إزالةُ الكبح من خلال الرابطة المشتركة للحُب والحنين؛ ليتمكن الشاعر من أن يكون مباشرًا وواضحًا كالبدوي المتخيَّل، الذي لا يدور حول الموضوع، لكنَّ صوته نقيٌّ وحديثه صادق بشكلٍ مؤثر، صريح وجريء بأسلوبه المباشر. بنية المجتمع قبل الإسلام، جعلت هذا النهج فعَّالًا؛ لأن الحواجز الاجتماعية بين الطبقة العليا والدنيا لا تظهر في الحياة اليومية في الطبقات اللغوية، وكان مظهر القسوة والبداوة مشتركًا بين الجميع، لكنْ، بعد ذلك، مع ظهور الخلافة وتوسُّعها بدأت العصبية القبلية العربية القديمة تتخلَّى عن مكانها، لصالح مفهوم المَلَكية والأُسرة الحاكمة مع الأفكار المرتبطة بهما عن الفخامة والعبودية والخداع والازدراء المعقَّد لأساليب الصحراء، التي اعتُبرت همجيةً وجلفة. طوال العصر الأموي حظيتْ رُوح البداوة بالتقدير وتمَّ الحفاظ على مُثُلها، لكنْ، مع مجيء العباسيين، صار للمفاهيم الفارسية — للتدرج الهرمي للبلاط — اليد العليا، وفُضِّل التمدُّن المهذَّب على البداوة القاسية **بجزالتها**، التي اكتسبت، بعد أن جُردت من وضوحها ونقائها، تكلُّفًا فارغًا. الأدوات نفسها التي استخدمها الشعراء في العصور الأقدم (كالبكاء على الأطلال، أو قضاء الليل في «رصد النجوم» بشغف) حين تكلَّفها شعراءُ العصور التالية؛ بدتْ مثيرةً للسخرية لأبي نواسٍ شاعر البلاط العباسي الذي، رغم أنه لا يعتنق الأفكار البدوية عن القصيدة في مؤلفاته الجادة، كان أيضًا ناقدًا ساخرًا ودقيقًا لعُقم معاصريه ولنفسه. أفسدت ثنائيةُ التقييم الجمالي، المنبثقة من تناقُضٍ متأصِّل للمواقف في الروح العربية، الأفكارَ والمفاهيم بشأن البراعة الشِّعرية من عصر أبي تمام (ت: ٢٣١هـ/ ٨٤٥-٨٤٦م) فصاعدًا، واستمرت قصائد الكلاسيكية الجديدة علاجًا وردًّا على تدهور الأساليب والانحراف عن معايير **الجزالة**. في عالم الأدب العربي اليوم، الصراع بين أنصار التجديد وأتباع النزعة التقليدية مجرَّدُ وجهٍ لهذا.

[٢٦] ابن قتيبة، الشعر، ليدن، ج١، ٢٠؛ قارن Gaudefroy-Demombynes, Introduction, 13 ff.

(٢) الوزن والقافية

بالنسبة للوزن والقافية، يمكن تقسيم الشِّعر قبل الإسلام بطريقتَين. طبقًا **للوزن**، له تصنيفان فرعيَّان: **الرجز**، **والقصيد**. وهناك أنواعٌ نادرة لا تقع، بدقَّة، في مجال النُّظم العروضية المقبولة، يمكن تصنيف بعضها مع **الرجز**، مثل أغنية أبي حبيب، التي ذكرناها من قبل، أو مع **القصيد** مثل قطعة سُلْميٍّ بن ربيعة، المذكورة في «الحماسة»،[٢٧] وبعض اقتباسات أبي العلاء المعري في «رسالة الغفران».[٢٨] وطبقًا للقافية، لها ثلاثة تصنيفات فرعية: **القصيدة** و**القطعة** و**المسمَّطة**، أي نوع به تنوُّع في القوافي. ويمكن تجاهل القسم الأخير؛ لأنَّ أصالته متنازَع عليها، مع أن بعض عيناته منسوبةٌ لامرئ القيس.[٢٩]

(٣) شعر الرجز

يتأسَّس إيقاع هذه الفئة على تفعيلةِ «مُسْتَفْعِلُن» (–°–°––°)، تتكرَّر ثلاثَ مرَّاتٍ في كلِّ شطر. مُسْتَفْعِلُن محاولةٌ لكتابةٍ موسيقية، قدَّمها تقليديًّا الخليل بن أحمد، وكان النحو تخصُّصه الرئيسي. وطبقًا للجاحظ، استفاد إسحاق الموصلي، موسيقار هارون الرشيد، من هذه المبادرة للخليل حين ابتكر بدوره أسلوبًا لكتابة النوتة الموسيقية. واستُخدِم الرجز (مُسْتَفْعِلُن) (–°–°––°) والأنواعُ الأقصر منه في أغاني الحروب القبليَّة، وفي ألعاب الأطفال والهدهدة؛ كما في رجز البدويات، الذي يستشهد به أبو تمَّام:

يا ربِّ مَن عَادَى أبي فَعَادِه
وارمِ بسهمَين على فؤادِه
واجعلْ حِمَامَ نفْسِه في زادِه[٣٠]

جاء تطوُّر **الرجز** بوصفه شكلًا مستقلًّا مماثلًا **للقصيدة** تحت رعاية الخلافة المبكِّرة. وقبل الإسلام، لم تُسجل إلا قِطَع قصيرة من أغاني الحرب والفلكلور، مثل تحدي

[٢٧] أبو تمام، ديوان الحماسة، ج٣، ٨٣؛ Freytag, *Hamasae,* II, 506.
[٢٨] المعري، رسالة الغفران، ٣٥٧–٣٥٨.
[٢٩] المصدر السابق، ٣١٨؛ قارن ابن رشيق، العمدة، ج١، ١٧٨–١٨٢.
[٣٠] أبو تمام، ديوان الحماسة، ج٤، ١٧٣.

لبيدٍ للربيع بن زياد العباسي، الذي كان يتردَّد على بلاط النعمان، ملك الحيرة. وكان الربيع من قبيلة العباس، وكانوا أقارب ومنافسين وأعداءً لقبيلة هوازن الذين ينتمي إليهم لبيد. حين رأى الربيع يحتل مكانًا بارزًا قريبًا جدًّا من النعمان واستُدعيَ لمشاركته في الطعام، ولبيد لا يزال شابًّا لم يتجاوز سن المراهقة، قال للملك:

مَهْلًا أَبَيْتَ اللَّعنَ لا تأكلْ مَعَه
إنَّ استَه من برَصٍ مُلمَّعَه
وإنَّه يُدخِل فيها إصْبَعَه
يُدخِلها حتى يواري أَشْجَعَه
كأنَّه يطلُب شيئًا ضيَّعَه[٣١]

ثمَّة مثالٌ آخر طويل من الرجز لعمرو بن سليم الخزاعي[٣٢] يلحُّ على النبي للعمل ضدَّ قريش، الذين خرقوا بنود الصلح الذي أُبرم معه بشأن حلفائه من خزاعة.

(٤) القطعة

كان كلُّ الرجز قبل الإسلام ينتمي لفئةِ **القطعة**، مكوَّنةً من سبعة أبيات أو عشرة على الأكثر. توجد بعض القطع، المكتوبة في بحور غير الرجز، على سبيل المثال في المختارات الأدبية الشهيرة، مثل «**الحماسة**»، مختارةٌ في الحقيقة من قصائدَ أطول. ولا نملك حقًّا أمثلةً حقيقية لقِطَعٍ مؤلَّفة أصلًا كذلك؛ لأنَّ الاختيار يمكن أن يفترض دائمًا في هذه الحالات. طبقًا لِمَا يقوله ابن سلَّام، قد تعتبر **القطعة** أقدمَ أشكالِ تأليفِ **القصيدة**؛ لأنه يقول إنَّ القصائد الطويلة لم يبدأ تأليفها إلا في زمنِ هاشم بن عبد مناف وعبد المطَّلب بن هاشم،[٣٣] قرب نهاية القرن السادس الميلادي. وقد تُهمَل **القطعة** بوصفها كيانًا أدبيًّا فيما يتعلَّق بأهدافِ هذا الفصل.

[٣١] الأصفهاني، الأغاني، ج١٤، ٩٥؛ قارن الطوسي، الشرح، ٣٤٣.

[٣٢] ابن إسحاق، السيرة، ٨٠٥–٨٠٦؛ Guillaume, *Life*, 542–543.

[٣٣] الجمحي، الطبقات، ٢٣–٢٤.

(٥) القصيدة

القصيدة مجموعةٌ من الأبيات تتراوح من عشرة أبيات إلى ما يزيد عن مائة بيت. وأحيانًا أكثر، كما في معلقة عمرو بن كلثوم، التي زاد فيها شعراء قبيلة بني تَغلِب، حتى وصلتْ إلى ألف بيت. وقال العرب في انتقاد ارتباط بني تغلب بهذه القصيدة:

أَلْهَى بَنِي تَغلِبٍ عن كلِّ مَكرُمةٍ قصيدةٌ قالها عمرو بن كلثومِ
يَرْوونها أبدًا مذْ كان أوَّلُهم يا لَلرجالِ لِشعرٍ غيرِ مسْئُومِ

تمثِّل المعلقات — عددها سبعٌ، أو عشْرٌ بإضافة قصائد النابغة والأعشى وعبيد بن الأبرص — النوعَ المثالي للقصيدة الجاهلية، وتتراوح عادةً من ثلاثين بيتًا إلى مائة بيت، ونادرًا ما تزيد عن مائة. معلقة طَرَفة من مائةِ بيتٍ كما توجد في ديوانه،[٣٤] ومائة بيتٍ وخمسة في شرح التبريزي للقصائد العشر.[٣٥] وقصيدة زُهير أقصرُ المعلَّقات، من ستين بيتًا في ديوانه[٣٦] وتسعةٍ وخمسين بيتًا في نسخة التبريزي. كلمة القافية عاملٌ محدِّد قوي، على الشاعر أن يتغلَّب عليه ليحقِّق الإيجازَ والوضوح.

وكانت هناك أربعة أغراضٍ تؤلَّف من أجلها القصيدة كليًّا أو جزئيًّا: **المديح** أو **المدح**، و**الهجاء**، و**الغزل**، و**الرثاء**. وطبقًا لبعض النقاد قد تعتبر كلُّ الأغراض الأخرى نابعةً من هذه الأغراض الرئيسية. على سبيل المثال، قصائد الاحتجاج والاعتذار التي ألَّفها النابغة، ووجَّهها للنعمان بن المنذر، ملك الحيرة، في جوهرها قصائدُ مدح. و**الفخر** بالذاتِ أو القبيلة فرعٌ من المديح. واعتبر بعضُ النقاد أن الشعر كلَّه يتكوَّن أساسًا من المديح والهجاء. وهكذا قد يصنَّف شعر الغزَل ضمنَ فئةِ المديح؛ حيث يهتمُّ بالثناء على المرأة. ومضى العجَّاج في العصر الأموي إلى أبعدَ من هذا بكثير؛ ليعتبر الهجاءَ فرعًا من المديح، الأخير بنَّاء والأول هدَّام. وهكذا اعتُبر المادح أقدرَ من الهاجي؛ لأنَّ من يبني يمكن أيضًا أن يهدم بسهولة. رفض ابن قتيبة الموافقةَ على هذه الحُجَّة، واعتبر المديحَ والهجاء كليهما بنَّاءَين، كلٌّ بطريقته؛ لأنَّه ليس كلُّ بانٍ بأسلوبٍ معيَّن بانيًا

[٣٤] السقا، مختار الشعر الجاهلي، ج١، ٣٠٨–٣٢٣.
[٣٥] التبريزي: شرح القصائد العشر، ٥٣–٦٦.
[٣٦] مختار الشعر الجاهلي، ج١، ٢٢٧–٢٣٥.

أيضًا في الآخَر.[٣٧] **الوصف** و**الحكمة** من الأغراض الرئيسية **للقصيدة**، لكنَّ الأول يتعلَّق أكثر بطبيعة النَّهج الأسلوبي للشاعر، رغم أنه أحيانًا قد يكون هدفًا في ذاته، كما — على سبيل المثال — في وصف أوس بن حجر للأسلحة، وطُفيل الغنويِّ للجياد، وعَبِيد بن الأبرص لعاصفةٍ رعدية، والكثير من وصف الأعشى للنبيذ. والحكمة بلورةٌ لعناصرَ أساسية بالتأمُّل في الوجود، ولا يمكن فصلها عن الشعر، وهو الهدف النهائي للشاعر، رغم أنَّ الحكمة هنا مرةً أخرى قد تكون هدفًا في ذاتها، كما في الأبيات الافتتاحية للنصيحة التي تقدِّمها سُبَيعَة بنتُ الأحبِّ لابنها خالد:[٣٨]

أَبُنيَّ لا تَظلمْ بمكَّـ ـةَ لا الصغيرَ ولا الكبيرْ
واحفظْ محارِمَها بُنيَّ ولا يَغرَّنْكَ الغَرورْ

إذا اعتبرنا **الفخر** كيانًا منفصلًا عن المديح (يوجَّه الأخير في معظم الحالات إلى راعٍ يتوقع منه الشاعر جائزةً عادة)، يكون عدد الأغراض الرئيسية التي تُكرَّس لها القصيدة كليًّا أو جزئيًّا سبعة: **الغزل**، و**الوصف**، و**المديح** أو **المدح**، و**الفخر**، و**الهجاء**، و**الرثاء**، و**الحكمة**، واضعين في الاعتبار أنَّ كلَّ هذه الأغراض، أو بعضها، قد تتواجد معًا في القصيدة نفسها، ونحاول تناولها منفصلةً بهدف التحليل فقط.

أدَّى اجتماع الوزن والقافية إلى ثلاثِ مجموعات من الأنماط الإيقاعية، يمكن أن تصنَّف إلى «عظيمة» و«وسطى» و«دنيا».[٣٩] يقال لنا إنه حين أَلَّف مطرود الخزاعيُّ قطعةً من الرجز في رثاء نوفلِ بن عبدِ مَنَاف: «**يا ليلةً هيَّجْتِ ليلاتي**»؛ قال له علماء قريش: «لو كان أفحلَ ممَّا قلتَ كان أحسن.»[٤٠] وهكذا أَلَّف مرثيَّته العظيمة من بحر البسيط، على القافية نفسها «**اتِي**»، التي اكتسبتْ هذه المرَّة وزنًا أكبر والنغمة الإيقاعية الطنَّانة للبسيط. يمكن للنمط الأوسط أن يصبح عظيمًا، كما في معلقة الحارث؛ وزنها ليس من الثمانية العِظام؛ ثلاثة من **الطويل**، واثنَين من **البسيط**، و**الوافر**، واثنَين من **الكامل**. حتى بعض البحور «الدنيا» يمكن أن ترقى إلى العُظمى، كما في إحدى

[٣٧] راجع ابن قتيبة، الشعر، ليدن، ٤١.
[٣٨] السيرة، ١٦؛ Guillaume, *Life*, 9؛ ويسمِّيها البعضُ بنت الأجبِّ؛ قارن السهيلي، الروض، ج١، ١٧٩.
[٣٩] الطيب، المرشد، ج١، ٧٤، ٢٠٥، ٢٦٤، ٣٥٦، ٣٨٤.
[٤٠] السيرة، ٨٩؛ Guillaume, *Life*, 60، عن «فحل».

قصائد الأعشى، في مجزوءِ الكامل.[٤١] لم يكُن من الشائع بين الشعراء الكِبار في **الجاهلية** استخدامُ الأنماط الوسطى، لكنها كانت شائعةً بين الشعراء الصِّغار، وخاصة في مدينتَي المدينة والحيرة. الأعشى الكبير استثناءٌ يُثبت القاعدة؛ فقد كان شاعرًا متجوِّلًا ومتسوِّلًا، وهو الذي قال: [٤٢]

وقد طُفْتُ للمالِ آفَاقَه عُمانَ، فحِمْصَ، فأُورِيشَلِمْ
أتيْتُ النجاشيَّ في أرضه وأرضَ النبيطِ وأرضَ العجَمْ

كانت الأنماط «الدنيا» أو القصيرة، تُستخدم غالبًا للغناء في الأعراس والمناسبات المماثلة، كما قد يستنتج من نصٍّ من حديث النبي، على سبيل المثال، أغنيةُ العُرس:

أتيناكُم أتيناكُم فحيُّونا نحيِّيكُمْ[٤٣]

وحديث الرُّبيع بنتِ معوِّذ بن عفراء، وفيه يسجَّل أن بعض بناتها غنَّينَ وتباهَينَ، كما كانت — ولا تزال — الطريقة التقليدية عند العرب في أغاني الأفراح:

«وفينا نبيٌّ يعلَمُ ما يكون في غدٍ.»

وحينها وبَّخهنَّ النبي محمد قائلًا لا يعلم الغيب إلا الله.[٤٤]

بعض هذه الأنماط «الدنيا»، يبدو أنها نُسيت تمامًا بحلول عصر العروضيِّ الخليل، كما قد يُستنتج من ندرة الأمثلة القديمة التي توضِّح أشكالها الإيقاعية المتنوِّعة.

القصيدة، سواءٌ كانت من الأنماط «العظيمة» أو «المتوسطة» أو «الدنيا» في الإيقاع والوزن، ينبغي أن يتصوَّرها الشاعر وحدةً واحدة. يحدِّد طول نفَسه أو قِصَره، أن تكون أبياتها كثيرةً أو قليلة. ونادرًا ما يصِلُ الإيجاز، رغم تقديره، قمَّةً بحيث يكون مؤثرًا حقًّا. المصطلح العربي «نفَس» وصفٌ مناسب جدًّا للوحدة المطلوب وجودها بين

[٤١] مختار الشعر الجاهلي، ج٢، ١٧٧–١٨٤.

[٤٢] الأعشى، الديوان، ٦، ٣٣.

[٤٣] راجع: ابن حجر، الفتح، القاهرة، ١٣٧٨هـ، ج٢، ٥١.

[٤٤] المصدر نفسه، ج١١، ١٠٨.

العنصر الأساسي لسمات القصيدة والإيقاع الكامن والإيقاع المعلن والأغنية والمعنى. الجهد المطلوب من الشاعر لتحقيق هذا كله، في الوقت نفسه، جهدٌ فائق. ومن هنا جاء الإيمان بشيطان الشِّعر، أو الإلهام، كما نسمِّي المصطلح الآن. وكان يُعتقد أنَّ الشعراء الكبار في **الجاهلية** تلهمهم الشياطين مباشرة. حسَّان، قبل اعتناق الإسلام، تفاخَرَ بأنَّه كان مدعومًا من أطفال الشيطان: «أقول تارةً، ويقول تارة.» وطبقًا لَمَا تقوله عائشة، كان شيطانُه يُدعَى جُهُنَّام أو **جهنم**. يصِفُ سُوَيد بن أبي كاهلٍ صاحبه بأنه «سريع [بشكلٍ شيطاني].»[٤٥] ومع ظهور الإسلام، (يقال لنا) إنَّ حسَّان وُهِب ملاكًا يساعده بدلًا من صاحبه القديم الذي كان من نسل الشيطان.[٤٦] تخلَّى لبيد، وهو من شعراء المعلَّقات، عن مهنة الشِّعر وتحوَّل إلى تعلُّم القرآن. وكعب بن زهير لم يؤلِّف شعرًا له أهميةٌ بعدَ قصيدته «بانتْ سعاد» في مديح النبي؛ آخر المدائح بأسلوب **الجاهلية**.

لكنَّ شياطين الشِّعر عاودَت الظهور بعد ذلك، في أثناء الخلافة، واستأنفتْ وظيفتها في إلهام شعراء المديح والهجاء. وإن يكن من المفترَض هذه المرة أنها تخدم تحت راية الإسلام، فإنها احتفظت بالكثير من مُثُلها القبَلية البريَّة، النقيضة لرُوح الإسلام، لكن بما يتَّفق مع السياسة الأموية والعربية. ويقال لنا إنَّ الفرزدق زعَمَ أن أنصاره من الجنِّ، ساعدوه في تأليف قصيدته الفائية الطويلة، ردًّا على تحدِّي شابٍّ من المدينة.[٤٧] ويقال إنَّ جريرًا استخدم غرفةً. اعتاد أن يجلس على سطح منزلٍ في حيِّ بني يَرْبُوع في الكوفة؛ ليكون وحده، ليكتب هجائيةً في الشاعر الراعي النُّمَيري. وسمعتْه عجوز يغمغم، وحين حدَّقتْ ناحيةَ الدَّرَج رأتْه يزحف عاريًا في سريره، فنزلت وأخبرت نزلاء المنزل أن ضيفهم مجنون. فقالوا: «اذهبي لطِيَّتك؛ نحن أعلمُ به وبما يمارس.» وعند الفجر سمعوه يكبِّر في نشوةِ انتصار؛ لأنه نظَمَ ثمانين بيتًا. وحين أنهى القصيدةَ قال: «أخزيتُه

---

[٤٥] ليال، المفضليات، ١، ٤٠٨، رقم ٤٠، البيت ١٠٤، الترجمة، ج٢، ١٤٨ [البيت في المفضليات:

وأَتانِي صَاحِبٌ ذُو غَيِّثٍ زَفَيَانٌ عند إنفادِ القُرَعْ

وكلمة زفيان تعني: الخفيف السريع (المترجم)].

[٤٦] الأصفهاني، الأغاني، ج٤، ٦. رُوح القُدُس لا يزال يؤيِّدك ما كافحتَ عن الله ... ورسول الله.

[٤٧] المصدر السابق، ج١٩، ٣٨ وما يليها.

وربِّ الكعبة.»[٤٨] من الواضح أنَّ شيطان جرير رُوِّض طبقًا لمبادئ الإسلام، رغم أنَّ جريرًا نفسه كان إلى حدٍّ بعيد ألذعَ الهجَّائين في العصر الأموي.

(٦) شكل القصيدة ونمطها

القصيدة، في جوهرها، موجَّهةٌ من الشاعر لمستمِعيه مباشرةً، مستخدمًا صوتَ المتكلِّم، ولا يختبئ خلفَ شخصياتٍ خيالية. ما يقوله يعكس خلاصةَ الحكمة ونقاءَ التفكير وعمْقَ المشاعر العاطفية، المستنبطة من الأحداث والخبرات الخاصة، وأيضًا من أبعاد الخلفية البصرية والاجتماعية التي يَفترِض أنَّ مستمعيه يعرفونها، وسوف يزوِّدهم بها راويه (رُواته). إنها حكايةٌ طويلة، مطلوبةٌ أحيانًا، وتُقدَّم عن طريق الشرح، ولا تنتمي إلى عالَم الشِّعر، بل إلى عالَم النثر. الشعر السرديُّ الذي يظهر في النصوص النثرية، يعتبر عمومًا من تلفيق الرواة، وليس مساهمةً أصيلة للشعراء المنسوبِ إليهم. ونتيجةً لهذا انتقَدَ ابنُ سلَّام ابنَ إسحاق؛ متَّهمًا إيَّاه بإفساد الشِّعر بالاستشهاد بهذا الشِّعر السردي، الذي وضعه الرواة، كما لو كان قصائدَ حقيقية. ورفض قبولَ اعتذارِ الأخير بأنه ليس متخصِّصًا في الشِّعر.[٤٩]

ينبغي ألَّا يسمَّى أسلوبُ القصيدة وشكلُها «شعرًا غنائيًّا»، كما يسمِّيه الآن كثيرٌ من الدارسين العرب. ونشأ هذا التصوُّر الخاطئ عن التصنيف الغربي المقبول للشِّعر إلى ثلاث فئاتٍ متميِّزة: الغنائي والدرامي والملحمي. وحيث إنَّ الشِّعر العربي القديم لم يعرف المسرحيات الشعرية أو القصائد السردية الطويلة، افتُرِض أنَّ الشعر العربي كلَّه غنائي. يمكن أن يكون التقسيم غير موائمٍ للشعر العربي؛ لأنه يعتمد أساسًا على مادةٍ مستمدَّة من الأشكال الأدبية اليونانية الكلاسيكية. تكون **القصيدة** أحيانًا ذاتَ طبيعةٍ مثيرة للجدل (كما في معلقة الحارث)، أو أحيانًا ذات طبيعة خطابية (كما في معلقة عمرو) أو ملحمية (كما في معلقة عنترة)، أو قد تحتوي على تناولٍ رفيع للحكمة (كما في حالة زهير)، لكن القصيدة حقًّا تمثِّل فئةً في ذاتها.

---

[٤٨] المصدر السابق، ج٧، ٥٠.

[٤٩] الجُمَحي، الطبقات، ٨–٩.

ويبدو أنَّه كانت هناك أنماطٌ كثيرة **للقصيدة** في تاريخها المبكِّر، برَزَ في النهاية نمطٌ واحد منها واتُّبع عمومًا. ومن بعض هذه الأنماط المبكِّرة، بقي بعضها في صورةِ أشكالٍ نادرة أو خاصة. المرثيةُ شكلٌ خاص، رغم أنَّ بعض المراثي لشعراء هُذيل وغيرهم تبدأ بالأسلوب النموذجي، لكنَّ هناك شكلًا خاصًّا آخر هو قصيدةُ الوصية، التي تقدِّم النصيحة أو الحكمة في أقوالٍ مأثورة تُعرف **بالوصية**. ويبدو أن الشعراء القدامى، استخدموا شكلَين منها وسيلةً للأغراض الأخرى **للقصيدة**. على سبيل المثال قصيدة ابن جناب الكلبي، التي يستشهد بها ابن سلَّام،[٥٠] واستخدم فيها نمط الوصية لتطوير غرضَي الاعتذار والفخر، وفي بعض قصائد عَديِّ بن زيد، وفيها استخدم **المَرثَاة** ليجسِّد الحكمة والتأملات الحزينة.[٥١] ويبدو أن نمط المرأة السليطة، باعتبارها قوةً تُثني الرجالَ عن مسار الشرف و**المروءة**، ارتبَطَ أساسًا **بالقصائد** التي كان غرضُها خُلقيًّا. لورقة بن نوفل القرشي قصيدةٌ من هذا النوع موجَّهة إلى «زوجتَيه» (رغم أنه كانت له زوجةٌ واحدة، لكن بالعُرف الشِّعري تعامل معها باعتبارها اثنتَين نتيجةَ نوباتِ غضبها!) اللَّتَين طلبتا منه الطلاق.[٥٢] هذه التِّيمة عن المرأة السليطة، يبدو أنها امتُصَّت بعد ذلك في تيمة المرأة اللائمة، التي تظهر كثيرًا جدًّا في **النسيب**.[٥٣]

يتكون النمط النموذجي **للقصيدة** من ثلاثة أقسام: **النسيب**، و«**التخلُّص**» ويأتي في شكل رحلة بالجَمَل، والقسم الأخير — جسد القصيدة — ويتناول **غرضَ** القصيدة، لكنَّ هذا النمط له أنواعٌ كثيرة. وقد يُهمَل التخلُّص تمامًا، ويسمَّى هذا «**اقتضابًا**»، كما في بعض **قصائد** زُهير.[٥٤] ويُستبدَل بالنسيب أحيانًا التأملُ في الحياة والموت، كما في بعض مدائح الأعشى.[٥٥] ونادرًا ما يُهمل تمامًا، كما في هجاء النابغة لزُرْعة،[٥٦] ومديح

---

[٥٠] المصدر السابق، ٣٠–٣٢.

[٥١] قارن المعري، رسالة الغفران، سهيلي، الروض، ج١، ٣٣٢.

[٥٢] الطيب، المرشد، ج٣، ١١٠٦، ١١٢٤–١١٢٩.

[٥٣] مزيد من الأمثلة في المختار، ٦٩، ٨٥؛ والمفضليات، ١، ٢٥، رقم ٤؛ الترجمة، ٧.

[٥٤] المختار، ج١، ٢٥٨–٢٦٣، ٢٢٩–٢٣٠.

[٥٥] المصدر نفسه، ج٢، ٢٣٨–٢٤٠، ٢٤٠-٢٤١.

[٥٦] المصدر نفسه، ج١، ١٦٥–١٦٩ [وزُرْعة هو عامرُ بن الطُّفيل (المترجم)].

الأعشى لشُرَيح بن حصان،[٥٧] ولامية العرب، القصيدة الشهيرة للشَّنْفَرى.[٥٨] وأحيانًا يتغيَّر ترتيب أقسامِ النمط أو تُعدَّل، كما في قصيدة امرئ القيس «أحارِ بنَ عمرٍو»، التي تبدأ بالغرض، الفخر، وتتحوَّل إلى ذِكر الحنين للحبيبة،[٥٩] وضادِيَّته التي تبدأ بالتيمة النهائية لمعلقته، وتتحول للتيمة التي تسبقها، منتهيةً بأقوالٍ مأثورة عن مصير الإنسان.[٦٠] ورغم هذا التنوع، فإن النمط الرئيسي للقصيدة موحَّد، طبقًا للشكل الذي بيَّنه ابن قتيبة في تحليله الرائع للرثاء القديم.[٦١]

(٧) النسيب

تشير كلماتُ **النَّسيب** و**التَّشْبِيب** و**الغَزَل** كلُّها، إلى التلميح الغرامي للمرأة، لكن كلمة **النَّسيب**، تُستخدم للإشارة إلى الاستهلال الغرامي التقليدي **للقصيدة** والتيمات التمهيدية المماثِلة، التي تعالج ذكريات الحنين للشباب، والأيام الغابرة، والديار النائية. وتستخدم كلمةُ **الغزَل** لكلِّ التيمات المعنيَّة بالحُب وتقدير المرأة. وتستخدم كلمة **التشبيب** أحيانًا مرادِفًا **للنسيب**، لكنْ في معظم الأحيان للإشارة إلى حُب شخصٍ معيَّن.

الهدف من **النسيب**، هو في الوقت ذاته، التعبير في البيت الأول عن مؤشِّرٍ لآفاقِ القصيدة، بالإشارة رمزيًّا إلى رُوحها وغرضها الأساسي، واستدعاء العنصر المُرتبِط ارتباطًا قويًّا بالحنين. التأثير المزدوج لاستدعاء الشعور بالحنين، والإيماء إلى غرض القصيدة ورُوحها، متلازمان؛ ولهذا يقول ابن رشيق مَن يضرب على الوتر الصحيح في **النسيب** «فقَدْ وَلجَ من الباب، ووضَعَ رِجله في الرِّكَاب.»[٦٢] على سبيل المثال، يبدأ النابغة إحدى قصائده في مدح النعمان، ملك الحيرة،[٦٣] الذي عاد إليه بعد جفوةٍ طويلة، بمناجاةٍ لحبيبةٍ

---

[٥٧] المصدر نفسه، ج٢، ١٩٦–١٩٩.

[٥٨] المصدر نفسه، ج٢، ٥٩٧–٦٠٩.

[٥٩] المصدر نفسه، ج١، ١١٤–١٢١.

[٦٠] المصدر نفسه، ج١، ٦٢–٦٥. وهذه السمة لإتمام القصيدة بفقرة مأثورةٍ من «مقطعٍ قصير»؛ صارتْ مُعتادَةً جدًّا في نهاية القرن السادس الميلادي. (المحرِّرون)

[٦١] ابن قتيبة، الشعر، ٢٠–٢٢.

[٦٢] ابن رشيق، العمدة، ج١، ٢٠٦.

[٦٣] المختار، ج١، ١٤٩.

اسمها ميَّة.[٦٤] (وكان اسم حبيبةٍ في وصفه **للمتجرِّدة**.) ويقال إنَّ ميَّة كانت سببَ سوء التفاهم بين الشاعر والملك في المقام الأول. تقع دارها في العلياءِ والسند. ثم يقول النابغة إنَّ هذه الدار «أقوتْ وطالَ عليها سالفُ الأبدِ». وهكذا يكون البيت الأول من **النسيب** في هذه القصيدة، رمزًا للغرض الذي ينوي الشاعرُ تناولَه. يبدأ **النسيب** في معلقة الحارث، وغرضها الرئيسي تحدِّي بني تغْلِب ورفْضُ مزاعمهم، بـ:

آذنتْنا ببَيْنِها أسماءُ رُبَّ ثاوٍ يُملُّ منه الثَّواءُ

أسماء، الحبيبة هنا، هي أيضًا رمزٌ لبني تغلب، قبيلة مُعادِية. يقال غالبًا إنَّ الحبيبة تنتمي لقبيلةٍ معادية، وهكذا تقوم بدورٍ مُزدوجٍ لشخصيةٍ يُبحَث عنها، لكنها أيضًا تُرفَض بكبرياء حين تتضخم متطلباتها. يبدأ عمرو بن كلثوم، خصم الحارث وزعيم بني تَغْلِب، معلقته بالدعوة لاحتساءِ الخمر في الصباح. توجد تِيمة الشراب في قسم الفخر من **القصيدة** أكثرَ بكثيرٍ ممَّا توجد في **النسيب**، لكنْ عمرو هنا يبدأ في البيت الأول من **النسيب** بهذا الرمز، ويشير إلى الغرض؛ الفخر والاستهتار:

أَلَّا هُبي بصَحنكِ فاصبَحِينَا ولا تُبقي خمورَ الأنْدَرِينَا

تُمنَح حبيبته، موصوفةً بعد ذلك في **النسيب**، أبعادًا هائلة. الباب أضيق بكثيرٍ من أن يمرِّر عجيزتها، وساقاها عمودان من الرخام والخلخال يرنُّ بصخبٍ. وبعد ذلك يفتخر عمرٌو بقبيلته:[٦٥]

إذا بَلَغَ الفِطامَ لنا صبيٌّ تخرُّ له الجبابرُ ساجدينَا

* * *

[٦٤] المصدر نفسه، ج١، ١٨٣.

[٦٥] التبريزي، الشرح، ١٢٢، البيت ٧٩؛ ١٢٤، البيت ٩٤؛ ١١٥، البيت ٤٢؛ ص١٢٤، البيت ٩٥ [الأبيات بترتيبِ وجودها في النص ٩٤، ٤٢، ٩٥، ٧٩ (المترجم)].

حُدَيَّا الناسِ كلِّهِمُ جميعًا مقارعةً بَنِيهِم عن بَنِينَا

* * *

ملأنا البرَّ حتى ضاق عنَّا وظَهْرَ البحرِ نملؤُهُ سَفينَا

* * *

وأنَّا الشاربون الماء صفوًا ويشرب غيرُنا كدِرًا وطِينَا

(W. S. Blunt)[٦٦]

يبدأ المثقِّب العبديُّ قصيدته الشهيرة بنبرةِ توقٍ، وتهديدٍ بالرفض بمخاطبةِ فاطمةَ، حبيبته:

أفاطمُ قبلَ بينكِ متِّعينِي ومنعُكِ ما سألتُكِ أنْ تَبِينِي
فَلا تَعِدي مَواعِدَ كاذِباتٍ تمرُّ بها رياحُ الصيفِ دُونِي
فإنِّي لوْ تخالِفُني شِمالي خلافَكِ ما وصَلتُ بها يَمِينِي
إذن لَقَطَعتُها ولَقُلتُ: بِينِي كذلكَ أجْتَوي مَن يَجتَوِينِي

(C. J. Lyall)

وتنتهي **القصيدة** بنبرةِ التَّوق والتهديد نفْسِها؛ الشاعر مخاطبًا صديقه وراعيه عمرَو بن هند مَلِك الحيرة:

وإلَّا فاطَّرحني واتَّخذني عدُوًّا أَتَّقيكَ وتَتَّقيني
وما أَدري إذا يَمَّمتُ وَجهًا أُريدُ الخَيرَ أَيُّهُما يَليني
أَأَلْخَيرُ الذي أنا أَبْتَغيهِ أَمِ الشَّرُّ الذي هو يَبْتَغِيني

(C. J. Lyall)[٦٧]

---

[٦٦] Blunt, *Golden Odes,* 41 and 45.

[٦٧] ليال، المفضليات، ١، ٥٧٤–٥٨٨، رقم ٧٦؛ الترجمة ٢٢٨–٢٣٢، الأبيات ١–٤، ٤١–٤٤.

يستهلُّ زهير معلقته بسؤالٍ يتضمَّن صعوبةَ التعرُّف على أطلال دارِ أمِّ أَوفَى: «أمن أمِّ أَوفَى دِمنَةٌ؟» وهذا السؤال يقِّدم النبرة الرئيسية الخفيَّة للغرض الرئيسي **لقصيدته**، وتحديدًا الاهتمام بالحالة المجهولة لبني غطفان، بعد حروبهم الأهلية في دَاحِس والغبراء.

ويستهلُّ عنترةُ معلقته بسؤالَين:

هل غادَرَ الشعراءُ من متردَّم؟ أم هل عرفتَ الدارَ بعد توهُّمِ؟[٦٨]

قصيدةُ عنترة قصيدةُ اعتراضٍ وفخر، يُنقل بتواضعٍ وكرم. الأسلوب الذي يبدأ به القصيدةَ مؤشِّرٌ على غرضه وأسلوبِ نهجه. وأمثلة التمهيد للموضوع الرئيسي للقصيدة **بالنسيب** كثيرة.

ونسعى الآن لمناقشة بعض التيمات المتكرِّرة كثيرًا في **النسيب**، وهي تيماتٌ تُستخدم لخلْقِ جوٍّ من الحنين.

أُولى تيمات **النسيب** التلميحُ **للدار**. حنينُ الشاعر واشتياقه لموضع منزله قدَرٌ أزليٌّ للشاعر. وهو، في المفهوم العربي، بدويٌّ هائمٌ دائمًا. ذِكر الدار، أو أي شيء يرتبط بها، يثير ذكرياتِ الحبيب وساعاتِ السعادة في الماضي. يحرِّك قلبَ الشاعر أيُّ شيءٍ يذكِّره بها: اسم بلد، كُثبانه الرملية، هِضابه، النجوم التي تحدِّد للمسافر الطريقَ إليه، الرياح والنسائم التي تهبُّ إليه أو منه، الخِيام، الموقِد، الأوتاد التي تُربَط فيها الحيواناتُ، كوم من الرَّماد، الروابي الصغيرة التي تحمي الخيمة من الفيضان وما شابه. وقد يستخدم الشاعر كلمةَ «**دار**» رمزًا للحبيبة، أو رمزًا لنفسه. وقد يرى نفسه طلَلًا؛ قال امرؤ القيس في افتتاحيةٍ شهيرة:[٦٩]

أَلَا عِم صباحًا أيها الطَّللُ البالي وهل يعِمَنْ مَن كان في العُصُرِ الخالي

نعرف أنَّ امرأ القيس يعني نفسه هنا؛ لأنه يقول بعد ذلك في هذه القصيدة:

أَلَا إنني بالٍ على جملٍ بالٍ يقود بنا بالٍ ويَتْبَعُنا بالِ

---

[٦٨] Arberry, *Seven Odes*, 179.

[٦٩] الديوان، ٢٧–٢٨، ٣٨٠.

قد يرى الشاعر في أطلالِ مخيَّمٍ قديم، يتعرَّف عليه بالكاد، رمزًا لسعادته وماضي أيام الشباب، كما في [قصيدة] امرئ القيس:

وتحسبُ سَلمَى لا تزالُ كعهدِنا بِوَادِي الخُزَامَى أو على رَأسِ أَوعَالِ
لياليَ سَلمَى، إذ تُرِيكَ مُنَصَّبًا وجِيدًا كجِيدِ الرِّئمِ ليس بِمِعْطَالِ

وأحيانًا يشبِّه الشاعر وماضيه برماد المواقد القديمة، كما في افتتاحيةِ قصيدة طَرَفَة:

أَشَجَاكَ الرَّبعُ أم قِدَمُهْ أم رَمادٌ دارِسٌ حُمَمُهْ

يرى الشَّمَّاخُ الغطفاني حجارةَ الموقد جاراتٍ من الصخر. الحجر الثالث في الموقد نتوءٌ صخريٌّ على جانبِ التلِّ، مع إرثٍ من رَمادٍ بلونِ حمامة. وطوَّر الشعراء بعد ذلك تِيمة الرَّماد وحجارة المواقد إلى أبعادٍ مجردة تقريبًا، يحسب أنَّ الرماد ترعاه أحيانًا ثلاثُ نوق، أو تنوح عليه، أو كتكوت يُحتضر تحيط به حماماتٌ تنوح أَسًى.[٧٠]

تلعب **النار** نفسها دورًا مهمًّا في موتيفة الحنين في **النسيب**. يميز الكتَّاب مختلف النيران التي يشعلها العرب في الليل: نيران المخيمات، ونيران الكرم، ومنارات الحرب، إلخ. وتعتبر نيران المخيمات أكثرها أهمية؛ لأن الحبيبات أو جواريهنَّ يشعلْنَها. ولأنَّ الروائح الطيبة ترتبط عادةً بالجنس اللذيذ؛ زعم الشعراء أنَّ نيران الحبيبات كانت تحترق بالصبر والصندل والأخشاب الأخرى طيِّبة الرائحة. قال عَديُّ بن زيد الحيريُّ:

يا لُبَينَى أوقِدِي النَّارا إنَّ مَن تهوينَ قد حارا
رُب نارٍ بتُّ أرمقها تقضم الهنديَّ والغارا
عندها ظبيٌ يورِّثها عاقدٌ في الخصر زُنَّارا[٧١]

أضفى العرب على النار التي توقدها الحبيبة صفاتٍ صوفيةً وروحيةً حتى قبل الإسلام. ارتبطت النار في أذهان العرب بالربِّ والقُوى الخارقة. كان هناك الكثير من المظاهر التي تُشبه اللهب في الليل، ربما نتيجة الطبيعة البركانية لبعض أجزاء شبه

[٧٠] الديوان، ٨٦.
[٧١] الأصفهاني، ج٢، ٣٩.

الجزيرة العربية ونتيجة تسرُّب الغازات المشتعلة، التي نسبها العرب للغيلان والجن. ويقال إنَّ اليمن كانت فيها نارٌ خرجت من كهفٍ وكانت تُعبَد، ويحتكم الناسُ إليها في نِزاعاتهم.[٧٢] يقول الحارث في معلقته إنَّ نار سيدته هند أُشعلت منذ زمنٍ بعيد على تلٍّ من أجله ليرى،[٧٣] وتقول **قصيدةٌ** شهيرة للنابغة:[٧٤]

ألمحةٌ من سَنا برقٍ رأى بصري أم وجهُ نُعْمٍ بدا لي أم سَنا نارِ؟
بل وجهُ نُعْمٍ بدا والليلُ معتكِرٌ فَلَاحَ من بين أثوابٍ وأستارِ

يشبِّه امرؤ القيس الجمالَ المشتعِلَ لحِضْنِ محبوبته سَلمَى بحرقِ الفحم:

كأنَّ على لبَّاتِها جمْرَ مُصطَلٍ أصاب غضًى جَزْلًا وكُفَّ بأجزَالِ
وهبَّتْ له ريحٌ بمُختَلَفِ الصُّوَى صبًا وشمالٌ في منازلِ قُفَّالِ
... ...
تَنَوَّرْتُها من أَذْرُعَاتَ وأهلُها بيثربَ أدنى دارِها نظرٌ عالِ
نظرْتُ إليها والنجوم كأنَّها مصابيحُ رُهبانٍ تُشَبُّ لقُفَّالِ

طبيعة النار الموصوفة هنا روحيةٌ صوفية تتدرج من الفيزيائي والملموس إلى البعيد الذي لا يمكن الوصول إليه. يصِفُ الشمَّاخُ نارَ ليلاه قائلًا:

فما كادتْ ولو رَفَعوا سَنَاها ليُبصِرَ ضوءَها إلا البصيرُ[٧٥]

وتوجد صورةٌ لهذه الإضاءة الروحية، مماثلةٌ على مستوى المفهوم، في قصائدَ كثيرة، كما في معلقة امرئ القيس:

تُضيء الظَّلام بالعِشاء كأنَّها منارةُ مُمْسَى راهبٍ مُتبَتِّلِ

---

[٧٢] ابن إسحاق، السيرة، ١٧؛ Guillaume, *Life, 10*؛ يبدو أنَّ النصَّ يتضمَّن شكلًا من البِشْعَة — اختبار النار — كما تُعرف في شبه الجزيرة العربية الآن.

[٧٣] التبريزي، الشرح، ١٢٦، البيت ٦.

[٧٤] الطيب، المرشد، ج١، ٣٩٠–٣٩١.

[٧٥] الديوان، ٣٤.

البرق تيمةٌ مهمَّة في **النسيب**، يُثير الشوق والحنين؛ لأنَّ يبرق، بصرف النظر عن موقعه في السماء، من آفاقِ الحبيبة. يلتقي الأحباب في مواسم الأمطار والرعي. وهو موسم الصيد وسِباق الخيل والقتال أيضًا. نشبَت حربُ دَاحِس والغَبْراء بين عشائر غطَفَان العَبْسيِّ وذُبيَان نتيجةَ شِجَارٍ على سِباق خيل، ونشبَت الحرب بين تَغلِب وبَكْر نتيجةَ نِزاعٍ على الرعي؛ لذا كان لتيمة البرق مجالٌ واسع من التداعي، لا يقتصر على **النسيب** وحده. توجد في معلقة امرئ القيس في القِسم الأخير، وأيضًا في لاميةِ لَبِيد، «**أَلَمْ تُلِمْ**»[٧٦] وضادية امرئ القيس، «**أَعِنِّي على بَرقٍ**»؛[٧٧] وبداية حائية عبيد بن الأبرص، «**هبَّتْ تَلُومُ**»،[٧٨] ورائية النابغة، «**عُوجُوا فَحَيُّوا**». ونتناول تِيمةَ البرق فيما بعدُ، ضمنَ التيمات الوصفية الأخرى.

وترتبط تيمة الليل بتيمة البرق، وإذا كانت الأخيرة رمزَ الأمل والثناء؛ فإنَّ الأُولى رمزُ الحذرِ واليأس. قد تبدأ القصائد التي تتناول الأمور الشخصية أو القبلية أو الثأر **نسيبها**، أو جزءًا منه، بالتلميح لليل، أو الأرق، أو النجوم أو التحديق في النجوم. يبدأ المُهَلْهِل التَّغلِبيُّ ثأريَّته الشهيرة:

أَلَيلَتَنا بِذِي حُسُمٍ أَنِيرِي إذا أنتِ انقضيتِ فلا تَحُورِي[٧٩]

ثم يتحوَّل إلى وصفِ النجوم، التي ترمز لتَوقِه لقُدُوم الصباح، ليقوم بغارةٍ للانتقام من الأعداء. وتبدأ قصيدة الأسود بن يَعْفُر التي يشكو فيها من الشيخوخة والعمى بـ:

نامَ الخَلِيُّ وما أُحِسُّ رُقادِي[٨٠]

العاطفة نفسها في قصيدة الأعشى، التي يكافئ فيها المحلَّق على طِيب معاملتِه له:

أَرِقتُ وما هذا السُّهَادُ المُؤَرِّقُ وما بيَ من سُقمٍ وما بيَ مَعْشَقُ[٨١]

---

[٧٦] السقا، مختار، ج٢، ٤٦٢–٤٧١.

[٧٧] المصدر نفسه، ج١، ٦٢.

[٧٨] المصدر نفسه، ج٢، ٢٦–٢٩.

[٧٩] القالي، الأمالي، ج٢، ١٣٠–١٣٤.

[٨٠] ليال Lyall، المفضليات، ١، رقم ٤٤، الترجمة، ١٦١–١٦٦.

[٨١] المختار، ج٢، ٢٢٥.

تحكي حكايةٌ عن الأعشى أنَّه زار ملكَ الفُرس، وتُرجمت للأخير بعضُ أشعاره، ومن بينها البيت السابق، فقال الملك: «إذا سَهرَ ولم يكُن عاشقًا أو سقيمًا؛ فهو إذن لصٌّ.» تبدأ **قصيدة** النابغة في مدح الحارث ملك الغساسنة بذكر النجوم والهموم:

كِلِينِي لهَمٍّ، يا أميمةُ، ناصِبِ ... وليلٍ أُقاسيه بطيءِ الكواكبِ
تطاوَلَ حتى قُلتُ ليس بمُنقضٍ ... وليس الذي يرعى النجومَ بِآئِبِ
وصدرٍ أراحَ الليلُ عازبَ همِّه ... تضاعَفَ فيه الحُزنُ من كلِّ جانبِ[٨٢]

تبدو هذه الافتتاحية غريبةً في قصيدة مديح، لكنَّ شِجار النابغة مع ملك الحيرة، الذي استبدل به هنا ملك الغساسنة، السوري، سببٌ حقيقي لقلقه. هروبه إلى كنف الأخير شكلٌ من أشكال البحث عن سلوى. توجد تيمة الليل والمخاوف مرةً أخرى في قصيدةٍ شهيرة للنابغة في الاعتذار لملك الحيرة بعد عودته إليه:

فإنَّك كالليلِ الذي هو مُدرِكي ... وإن خِلْتُ أنَّ المُنتأى عنك واسعُ[٨٣]

في هذه القصيدة يشبِّه حالته الذهنية، حين سمِعَ بغضبِ راعيه، ملك الحيرة، برجلٍ لدغه ثُعبان ويقضي ليله مُؤرَّقًا.[٨٤]

توجد تيمة الليل عادةً في بداية **النسيب**، مستدعيةً الحنين، لكنها قد توجد أيضًا في الأقسام الأخرى من القصيدة. الأبيات الشهيرة لامرئ القيس،[٨٥] في **معلقته**، تأتي في الوسط، لكنَّها ترتبط بشكلٍ ما بالنمط المعقَّد لهذه القصيدة الخاصة.

ثمَّة تيمةٌ ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالليل، وهي «طيفُ» الحبيبة (**الطيف** أو **طيف الخيال**). وقد توجد في استهلال النسيب، كما في أبيات المُرقِّش الأصغَر:

---

[٨٢] المصدر نفسه، ج١، ١٥٩–١٦٠.
[٨٣] المصدر نفسه، ج١، ١٥٨، البيت ٢٨.
[٨٤] المصدر نفسه، ج١، ١٥٨، البيت ١٢.
[٨٥] المصدر نفسه، ج١، ٢٩، البيت ٤٦.

أَمِنْ بِنْتِ عَجْلانَ الخَيالُ المُطَرَّحُ ألَمَّ ورَحْلِي ساقِطٌ مُتَزَحْزِحُ
فلمَّا انْتَبَهْتُ بالخَيالِ ورَاعَنِي إذا هُوَ رَحْلِي والبِلادُ تَوَضَّحُ

(C. J. Lyall)[٨٦]

وتوجد أيضًا في افتتاحية قصيدة لتأبَّطَ شرًّا في **المفضليات**:

يا عيدُ ما لكَ من شوقٍ وإيرَاقِ ومَرِّ طيفٍ على الأهوال طرَّاقِ
يَسْري على الأينِ والحيَّاتِ مُحتَفِيًا نفسي فِداؤُكَ من سارٍ على ساقِ
إنِّي إذا خُلَّةٌ ضنَّت بِنَائلِها وأمسَكتْ بضعيفِ الوصلِ أحذَاقِ
نجوتُ منها نجاتي من بَجيلةَ إذْ ألقيتُ ليلةَ خبتِ الرَّهط أَرواقِي[٨٧]

قد توجد أيضًا تيمة «الطيف» في الأقسام الأخرى من القصيدة، لكنها ترتبط غالبًا بشعر الغزل، رغم أنها تظهر أحيانًا في الرثاء. يتمُّ تناول «الرحيل»، الذي يشكِّل تيمة من التيمات الرئيسية للنسيب، بطرقٍ متنوعة، وليس هناك نوعٌ بدون أهميةٍ رمزية. يبدأ الشاعر، على سبيل المثال، بصرخةٍ مدوِّية مثل: «رحَلتْ سُعَادُ!» وما يليها يشير إلى طبيعة مزاج الشاعر وغرضه. ربما يواصل ليقول: «انقطَعَ وِصَالُها.» أو «ترَكَتْني أسيرًا.» أو «لم تودِّعْني.» ويرتبط كلُّ تأكيدٍ بالهدف الرئيسي للشاعر. الأبيات الافتتاحية من هذا النوع مؤشِّرٌ غالبًا لمزاج البطولة أو الكرم، سواءٌ كان الغرضُ المديحَ أو الفخر أو الهجاء. ثمَّة موتيفةٌ «رحيلٍ» متكرِّرة وهي القافلة الراحلة، وهي حتمًا مؤشِّرٌ على بعض الصراع، الشخصي أو القَبَلِي، المرتبط بغرض **القصيدة**، كما في معلقتَي زُهير والحارث، ورائية امرئ القيس في رحلته إلى بيزنطة، ونونية المُثقِّب، وفيها يصِفُ القافلة الراحلة لسفره الدَّءُوب بحثًا عن المجهول. القافلة عن بُعْد تشبه النخيل أو الدَّوم، أو السفن في البحر. وأحيانًا قد يستطرد الشاعر ليصف السُّفُن أو النخيل، كما في معلقة طَرَفة:

كأنَّ حُدُوجَ المالكيَّةِ غُدْوَةً خلايا سَفينٍ بالنَّواصِفِ من دَدِ

---

[٨٦] المفضليات، ١، ٤٩٤، رقم ٤؛ الترجمة، ١٨٦–١٨٨، البيتان ٣-٤.

[٨٧] المصدر نفسه، ١، ٢، رقم ١.

عَدَولِيَّةٌ أو من سفينِ ابنِ يامنٍ يجُورُ بها الملَّاحُ طَورًا ويَهتدِي
يشُقُّ حَبابَ الماءِ حَيزُومُها ...[٨٨] ... ...

ورائيَّة امرئ القيس:

فشَبَّهْتُهم بالآلِ لمَّا تكمَّشُوا حدائقَ دَومٍ أو سفينًا مقَيَّرا[٨٩]

لكن حدائق النخيل ترتبط أكثر بتيمة «الدموع»، وهي نفسها غالبًا فرعٌ من «رحيل» الحبيبة، أو القافلة. «دموع» النسيب تتدفَّق وتُشبَّه بقِربة مياه تنضح. تؤدي القِربة إلى أنينِ جملِ الري، دافعًا الساقية لتروي بستان النخيل، رمزًا للشاعر نفسه الذي سحقتْه أعباءُ الرحيل. يرمز بستان النخيل للحبيبة؛ لأن المرأة الجميلة توصف غالبًا بأنها حديقة. يقدِّم زهير في قافيَّتِه وصفًا حيًّا لناقةٍ تسحب ماءً من بئر لريِّ بستانِ النخيل:

وخلْفَها سائقٌ يحدو إذا خَشِيتْ منهُ اللَّحاقَ تمدُّ الصُّلبَ والعُنُقَا
وقابلٍ يتغنَّى كلما قدَرَتْ على العَرَاقَى يداه قائمًا دَفَقَا
يُحيلُ في جدولٍ تحبو ضفادِعُه حبْوَ الجوارِي ترى في مائه نُطُقَا
يخرُجنَ من شَرَبَاتٍ ماؤُها طَحِلٌ على الجُذُوعِ يخَفنَ الغمَّ والغَرَقَا[٩٠]

انتُقِد زهير لأنَّه يتحدَّث عن ضفادعَ غارقةٍ — كائنات برمائية — لكنَّ نيته الحقيقية أنْ يُلمح إلى قلقه، غارقًا في الدموع.

التيمة الرئيسية للنسيب، بالطبع، الحبيبة ذاتها، لكنَّ شخصية الحبيبة تُمزج غالبًا بتيمات حُب المرأة وتقديرها، وهي مناقشة تؤجَّل إلى مناقشة موتيفة الغزل، لكن ينبغي ملاحظة أن قصيدة امرئ القيس تُرَى، بين **المعلقات**، باعتبارها تحتوي على أفضل نسيب، ويعتبر «**قفا نَبْكِ**» أروع استهلال للشعراء القدامى:

قِفَا نَبْكِ من ذِكرَى حبيبٍ ومنزلِ بسِقْطِ اللِّوَى بين الدَّخُولِ فحَومَلِ[٩١]

---

[٨٨] التبريزي، الشرح، ٣٠، البيت ٣.

[٨٩] المختار، ج١، ٥٢.

[٩٠] المصدر نفسه، ج١، ٢٤٦–٢٥٠، الأبيات ١٠–١٦؛ قارن الشيباني، الشرح، ٣٩–٤١.

[٩١] هذا البيت مثيرٌ للقرَّاء العرب، ومن المستحيل تمامًا نقلُ نبرته للقرَّاء الأوروبيين. (المحرِّرون)

يعجب النقَّاد بهذا البيت؛ لأنَّ امرأ القيس يتوقَّف عند آثارِ مكانٍ مخيَّمٍ سابق، طالبًا من صديقَيه أن يفعلا مثله، للبكاء عليها، تسيطر عليهم ذكرياتُ المكان والحبيب. ثم يذكُر أسماءَ ثلاثةِ مواضع، مستدعيًا مزيدًا من ذكريات الحنين بهذه الوسيلة.

(٨) التخلُّص

يشكِّل **التخلُّص** القسمَ الثاني من القصيدة، وفيه يشقُّ الشاعر طريقَهُ خارج **النسيب** باتجاه غرض **قصيدته**. وقد يتحقَّق هذا بوصف راحلته ورحلة الوصول للحبيبة في مكانٍ بعيد حيث توجد، أو يعزِّي نفسه وينساها في متابعةِ غرضٍ آخرَ خطير، أو يهجُرها كما هجرتْه. من بين المعلقات السبع، يوجد تخلُّصٌ من هذا النوع في أربع فقط. ينحر امرؤ القيس في معلقته ناقته؛ ليُقيم وليمةً بلحمها للعذارى اللائي يقابلهنَّ عند البئر في دارةِ جُلْجُل. وهذا عملٌ رمزي لاستسلامه تمامًا للجنس الرائع، وهو أيضًا أداة لتجنُّب الرحلة التقليدية. ينتقل زهير مباشرةً من وصفِ قافلةِ سفَرِ حبيبته إلى مدح رُعاتِه. حبيبة عمرٍو على وشكِ الرحيل، رمز أعدائه؛ لذا لا يجِدُ صعوبةً في التحوُّل منها إلى مخاطبتهم:[٩٢]

تذكَّرتُ الصِّبا واشتقْتُ لمَّا رأيتُ حُمُولَها أُصُلًا حُدِينَا
فأعرَضَت اليمامةُ واشمَخَرَّتْ كأسيافٍ بأَيدِي مُصلِتِينَا

* * *

أبا هندٍ فلا تَعجَلْ علينا وأنظِرْنا نُخبِّرْكَ اليقينَا
بأنَّا نُورِدُ الراياتِ بِيضًا ونُصدِرهنَّ حُمرًا قد رَوِينَا[٩٣]

تناول عنترةُ والحارث الرحلةَ التقليدية بإيجاز، عنترةُ فارسٌ في المقام الأول:

تُمسي وتُصبح فوقَ ظَهر حَشِيَّةٍ وأَبيتُ فوقَ سَراةِ أدهَمَ مُلجَمِ[٩٤]

---

[٩٢] التبريزي، الشرح، ١١١.

[٩٣] المصدر نفسه، ١١١ وما يليها، الأبيات، ١٥، ١٦، ٢٠، ٢١. المعنى المجازي للبيت الأخير أنَّ الرايات تؤخذ إلى الماء وتُعاد (مثل الإبل)، لكنْ لا يمكن نقله في الترجمة. (المحرِّرون)

[٩٤] المصدر نفسه، ٩٥، البيت ٢٠.

الناقة التي يذكرها في قصيدته ناقةٌ يودُّ امتلاكها؛ ليلحق بقافلة حبيبته. ويعالج عنترة هذه التيمة بإيجاز، مستخدمًا أكليشيهات معتادَة في وصفه، موضحًا التعاطف الحقيقي للناقة فقط حين تُرهق ويغمرها العرَق، مثله:

بركَتْ على جنْبِ الرِّداعِ كأنما　　بركَتْ على قَصبٍ أجشَّ مُهضَّمِ
وكأنَّ رُبًّا أو كُحَيلًا مُعْقَدًا　　حشَّ الوقودُ به جوانبَ قُمقمِ
ينباعُ من ذِفرَى غضُوبٍ جَسْرةٍ　　زيَّافةٍ مثلَ الفَنيقِ المُكدَمِ[٩٥]

يزعم الحارث أنه يُلقي بهمومه في الرحلة، ولا يبقى أسيرًا لها مثل ناقةٍ أُصيبتْ بالعمى وقُيِّدت قُربَ قبر سيدها الراحل لتموت جوعًا وعطشًا. وكان يعتقد أن الميت يمتطيها في العالم الآخر. ثم يتحول إلى غرضه: الرد على تحدِّي خصمه عمرو بن كلثوم.

تعالج معلقتان فقط من بين المعلقات الناقةَ والرحلة بإسهاب، وإن يكن بطريقتَين مختلفتَين؛ وكلٌّ منهما تعتبر نموذجًا في معالجة هذه التيمة. يبدأ طرَفَة:

وإنِّي لأُمضِي الهمَّ عند احتِضَارِه　　بعَوجَاءَ مِرقَالٍ تَروحُ وتَغتَدِي

(A. J. Arberry)

ثم يأتي وصفٌ تفصيلي للحيوان نفسه، فيه تستخدم التشبيهات لامًا، وحين توجد تكون جذَّابة وفي محلِّها. سنامُ الناقة يُشبه قنطرةً رومية من القرميد، ويشبه شَعر ذيلها ريشَ جناحَي نسر، الحركات الرشيقة لذيلها تُشبه حركاتِ جاريةٍ تحرِّك ذيلَ تنُّورتها أمام سيدها في حفلِ شراب. يصِفُ طرَفَةُ ناقته محدِّقة في المرعى، تخبُّ بسرعة والسراب يتلألأ أمامها، وتُواصل أو تقف ساكنةً. ويتجاوز أيضًا الوصف البسيط للتفاصيل التشريحية. ضلوعها مثلُ ألواحٍ عريضة من الخشب. وعنقها من فقراتٍ مرتَّبة جيدًا. جُمْجُمتها مثل السِّندان، وعِظام فكَّيها تلتقي في نقطةٍ مثل حافة قِرطاس. يشبه تجويفَا عينَيها صخرةً في جبلٍ، بها شقٌّ يحفظ المياه. من أبيات القصيدة التي تبلغ مائةً

[٩٥] المصدر نفسه، ٩١، البيت ٣٢، يقال إنَّ الشاعر كان زنجيًّا.

وخمسةَ أبيات، توصف الناقةُ فيما لا يقلُّ عن ثمانيةٍ وعشرين بيتًا. ناقةُ طرَفَة شابَّةٌ متهوِّرة تتمتَّع بالحيوية مثل حبيبته، التي يشبِّهها بغزالةٍ صغيرة تندفع بين أغصانِ شجرةِ أراك، مثل فتاة تغنِّي بيُسْرٍ وفتنة كلما طلَبَ رفاقها السكارى ذلك. ثم يقول طرَفَة:

على مِثلها أَمضِي إذا قال صاحِبِي ... أَلَا ليتَنِي أفديكَ منها وأفتَدِي
وجاشتْ إليه النفسُ خوفًا وخَالَه ... مُصابًا ولو أمسى على غيرِ مَرصَدِ
إذا القوم قالوا مَنْ فتًى؟ خِلتُ أنني ... عُنيتُ فلَمْ أكسَلْ ولم أتبلَّدِ
أحلْتُ عليها بالقطيعِ فأجذَمَتْ ... وقَدْ خبَّ آلُ الأَمْعَزِ المُتوقِّدِ
فذالَتْ كما ذالَتْ وليدةُ مجلسٍ ... تُري ربَّها أذيالَ سَحْلٍ مُمدَّدِ
ولستُ بحلَّالِ التِّلاع مخافةً ... ولكنْ متى يسترفِدِ القومُ أرْفِدِ

ثم يواصل طرَفَة تيمته الرئيسية؛ التحدي الشخصي، والتمرد، والتبرير، والفخر:

أَلَا أيُّهذا اللَّائِمِي أحضُرَ الوَغَى ... وأن أشهَدَ اللَّذات، هل أنت مُخلِدِي
فإنْ كنتَ لا تَسْطِيعُ دفْعَ منيَّتِي ... فدَعْني أُبادِرْها بما ملكتْ يدي
ولولا ثلاثٌ هنَّ من عيشةِ الفتى ... وجدِّك لم أحفَلْ متى قام عُوَّدِي
فمنهنَّ سَبْقي العاذلاتِ بشَربةٍ ... كُميتٍ متى ما تُعْلَ بالماءِ تُزبِدِ
وكرِّي إذا نادى المُضافُ مُحنَّبًا ... كَسِيدِ الغضَا، نبَّهْتَه، المُتَورِّدِ
وتقصيرُ يومِ الدَّجْنِ والدَّجْنُ مُعجِبٌ ... ببَهكَنَةٍ تحتَ الطِّرافِ المُعمَّدِ

يوجد النمط الثاني لرحلة التخلُّص الانتقالي في معلقةِ لبيد. إنه يقطع حبلَ الودِّ مع حبيبةِ **نسيبه** انتقامًا لإعراضها عنه، ويعزِّي نفسه بالسفر على راحلة رشيقة سعيًا وراء هدفٍ أكثر أهمية. ناقته سريعة مثل سحابة سفكتْ أمطارَها، تدفعها ريحُ الجنوب، أو رشيقةٌ مثل حمارٍ وحشي. ثم يستطرد لبيد ليصف الحمار الوحشي ورفيقته، كيف كانا في البداية يرعيان في مرجٍ غني، وكيف جريا بحثًا عن الماء حين جفَّ المرعى وهبَّت رياح الصيف الحارِّ. ارتفع الرماد خلف خُطَاهما كدُخانٍ يرتفع من نار. وصلا إلى بِركة:

فتوسَّطا عُرْضَ السَّرِيِّ وصَدَّعا مَسجُورةً مُتجاوِرًا قُلَّامُها
محفوفةً وسطَ اليَراعِ يُظِلُّها مِنه مُصرَّعُ غابةٍ وقِيامُها

(A. J. Arberry)[٩٦]

يشبِّه لبيد راحلته بمَهًا فقدتْ صغيرها بين وحوشٍ مفترسة. هبط الليل عليها، سمعتْ أصواتَ الرجال بعيدةً، وبحثتْ عن ملجأ في أجَمَةٍ قديمةٍ ذابلةٍ على كثيبٍ رملي. سقطت قطرات المطر على ظَهْرها، لامعةً مثل اللآلئ المتناثرة من خيطٍ ممزَّق. وفي الصباح جاء الصيَّادون بكلابِ الصيد. قتَلَت المها كلبَين وهربتْ مسرِعةً:

فبِتْلك إذْ رَقَصَ اللوامعُ بالضُّحى واجتَابَ أرديةَ السَّرابِ إكَامُها
أَقَضِي اللُّبانَةَ ...[٩٧]

ثم يتحوَّل لبيد إلى لومِ حبيبته نَوَار لسماحها له بالذهاب بعيدًا؛ لأنها، كما يؤكِّد، الخاسرة. ثم يغنِّي مفتخرًا بنفسه. في نمطٍ تخلُّص لبيد في الكثير من القصائد، الحمارُ الوحشي مع رفيقته والمها تيمتان متكرِّرتان. وأيضًا تيمة النعامة، متذكِّرةً بَيضَها تجري مسرعةً لتصل إليه قبل حلول الظَّلام. ويبدو أحيانًا أنَّ وصفَ هذه الحيوانات الصحراوية الغرضُ الرئيسي للقصيدة، ويقدِّم التلميح للناقة فقط أداةً لذِكْرها. وكثيرًا ما يوصف الصيَّاد بقوسه وسِهامه في السياق نفسه. في ميمية[٩٨] ربيعةَ بنِ مَقرُومٍ، المُسمَّى قيسًا، والد عمرو، الذي يسعى إلى حمارٍ وحشي ورفاقُه الثلاثة، لكنَّه يُخطِئ. في زائية[٩٩] الشمَّاخ يسمَّى الصيادُ عامرًا، من بني محارب.

يظهر النسر والحمامة في وصف الفرس، التي كثيرًا ما تظهر في تيمتَي الصيد والفروسية. وهما يشكِّلان جزءًا من موتيفات القصيدة، نادرًا ما يأتي جزءًا من التخلُّص، لكنْ يبدو أنَّ كلَّ هذه التيمات الوصفية، لها أصلٌ في الدين قبل الإسلام. لاحَظَ الجاحظُ

---

[٩٦] Arberry, *Odes*, 144.

[٩٧] التبريزي، الشرح، ٨١، البيت ٥٣.

[٩٨] ليال، المفضليات، ١، ٣٥٨، رقم ٣٣، المترجم ١٣١–١٣٦.

[٩٩] الديوان، ٤٦؛ قارن السمعاني، الأنساب.

أنَّ في قصائد المديح والفخر وما شابه تهرُبُ الحيواناتُ المصيدةُ ويفشل الصيَّاد في أخذها. ويحدُث في المراثي، من الناحية الأخرى، العكس. يعزِّي مالكُ بن خالد ميَّةَ في فقْدِ أبنائها وإخوتها:

يا ميَّ إن سِباعَ الأرضِ هالكةٌ والعُفْرُ والعِينُ والأَرْءَامُ والناسُ
يا ميَّ لن يُعجِزَ الأيامَ ذو خدَمٍ بمُشْمَخِرٍّ به الظَّيَّانُ والآسُ
في رأسِ شاهقةٍ أُنْبُوبُها خَصِرٌ دونَ السَّماءِ لها في الجوِّ قُرْنَاسُ
من فوقِهِ أنْسُرٌ سُودٌ وأغربَةٌ وتحتَه أعنُزٌ كُلْفٌ وأتْيَاسُ[١٠٠]

لأبي ذُؤَيب الهذلي مرثيَّةٌ شهيرة تبدأ بوصف حمارٍ وحشي ورفيقاته الأربع.[١٠١] مستهدفًا إيَّاها، يُصيبهم الصيَّاد واحدةً واحدة:

فرَمَى فألحَقَ صاعديًّا مِطْحَرًا بالكَشْحِ فاشتملتْ عليه الأضلُعُ
فأبدَّهُنَّ حُتُوفَهنَّ فهاربٌ بِذَمَائِهِ أو بارِكٌ مُتَجَعجِعُ

(C. J. Lyall)

ويلي ذلك وصف المها: مها شابة قوية، في البداية تعقَّبتْها كلاب الصيد وهاجمتها، ثم يظهر صاحبها بقوسه وسِهامه:

فرمى ليُنقذ فرَّها فهوى له سهمٌ فأنفَذَ طُرَّتَيه المِنزَعُ
فكَبَا كما يكبُو فَنيقٌ تارِزٌ بالخبْتِ إلا أنَّه هو أبْرَعُ

(C. J. Lyall)

الآن يأتي بطلان: واحدٌ بكامل دروعه — خوذة وواقٍ ودرع طويل — على حصانٍ ضخم. والآخر جريءٌ لا يعرف الخوفَ على صهوةِ فرسٍ رشيقة وخفيفة. مع كلٍّ منهما سيفٌ حاد، ورمحٌ بشفرةٍ تسطع مثل اللَّهب. طعَنَ كلٌّ منهما الآخر طعنةً قاتلة.

---

[١٠٠] السكري، الشرح، ج١، ٤٣٩–٤٤٠.

[١٠١] المصدر السابق، ج١، ٤١؛ المفضليات، ١، ٨٧٠، رقم ١٢٦، الترجمة ٣٥٥–٣٦٢، الأبيات ٣٣–٣٤، ٤٦–٤٧، ٦٣.

وكِلاهما قد عاش عِيشةَ ماجِدٍ وجَنَى العَلاءَ لَوَ انَّ شيئًا ينفَعُ

تتكرَّر أوصافُ الحيوانات والنباتات العربية، بما فيها الذئاب والأسود، وأوصاف الظواهر المُناخية في هذا القِسم الخاص **بالتخلُّص**، وأيضًا أوصاف السُّفن والبحر.[١٠٢]

(٩) الغرض

تعبِّر رحلة **التخلُّص** عن محاولةِ البحث عن تحرُّر من العاطفة القوية **للنسيب**. ترمز «الرحلة»، مصوِّرة الراحلة والصحراء والتواصل التعاطفي مع أبعاد ظواهر الطبيعة، إلى سعي الشاعر للتحوُّل من مِزاجٍ انطوائي إلى مزاجٍ انبساطي. يقود مسار الرحلة إلى الغرض، ومعه يأتي الإحساس النهائي بالارتياح.

في المقام الأول، تأتي تِيمة **الغزل**، مَعنيَّة بالحُب الحقيقي، وحكايات المغامرات الغرامية، وتقدير جمال المرأة، وخبرة الحُب. كثيرًا ما تستخدم الموتيفة التقليدية **للنسيب** في **القصيدة**، أداةً للغزل؛ وتتضافر أحيانًا التيمات التقليدية **للنسيب** مع تيمات **الغزل**، كما لاحظنا. والسبب في ذلك أنَّ العرب تقليديًّا غيورون على نسائهم. وقد ينشب أحيانًا شِجار قبلي لمجرد ذِكر اسم امرأة؛ لذا كان اللجوء إلى الأسماء المستعارة واستخدامها في **النسيب** وسيطًا لنقل مشاعر الشاعر في الحُب؛ لأن الحكايات الغرامية في النسيب تُعتبر مُختلَقة. وهكذا، للمفارقة، رغم أن النسيب ليس إلا المرحلة التمهيدية للقصيدة يقود إلى الغرض برحلة التخلُّص؛ فإنه أيضًا أداةٌ للتيمة المذكورة، ينبغي أن يحدُث نتيجةَ خبرةِ حُبٍّ حقيقية. وهكذا قد تجسِّد قصيدةُ المديح تيمتَين: تيمة تهتمُّ اهتمامًا أصيلًا بالحُب، والأخرى بالراعي الذي توجَّه إليه **القصيدة**، وأحيانًا أيضًا قد يسعى رجلٌ — يفترض أنه تجاوز سنَّ العبث، أو بالنسبة له يُعتبر إظهارُ الغرام غيرَ لائق — إلى حجْبِ مشاعره خلفَ تقاليد النسيب، مثل بيت زهير «وقال العَذَارَى إنَّما أنتَ عَمُّنا». افتتاحية زهير في المعلقة باسم السيدة أمِّ أَوفَى، وإشاراته إليها بالاسم المستعار سَلمَى في لاميَّته «**صَحا القلبُ**»[١٠٣] في الحقيقة وضعٌ مُصطنَع. وكان النابغة شخصيةً مرموقة ومحترمةً

[١٠٢] قارن الوصف؛ ابن رشيق، العمدة، ج١، ٢١٦–٢٤١.

[١٠٣] السقا، مختار، ج١، ٢٣٦.

في بني ذُبيان، وظهرتْ قدرته اللافتة شاعرًا، كما يقال، بعد أن تجاوز عامه الأربعين؛ ولذا وصف بالنابغة.[١٠٤] وفي قصيدةٍ بمناسبة الحج — وفيه يراعي الرجال، في مكانته ووضعه، طقوسَ العفَّة والتقشُّف بصرامة — يُخفي خبرةً أصيلة لمغازلةٍ قصيرة وراءَ شاشة النسيب.

إحدى بَليٍّ وما هام الفؤادُ بها ... إلا السَّفاهَ وإلا ذِكرةً حُلُمَا
ليستْ من السُّود أعقابًا إذا انصرفَتْ ... ولا تبيعُ بجَنبِي نخلةَ البُرَما
غرَّاءُ أكملُ مَن يَمشِي على قدَمٍ ... حُسنًا وأملَحُ مَن حاورْتَه الكَلِما
قالت: أراك أخَا رحْلٍ وراحلةٍ ... تغشى متالفَ لن يُنظِرنَك الهَرَما
حيَّاك ربي فإنَّا لا يحِلُّ لنا ... لهوُ النِّساء وإنَّ الدِّين قد عَزَمَا
مُشمِّرين على خُوصٍ مُزمَّمَةٍ ... نرجو الإلهَ ونرجو البِرَّ والطُّعَمَا
هلَّا سألتِ بني ذُبيان: ما حسبي؟ ... إذا الدُّخانُ تغَشَّى الأشمَطَ البَرَما
كادتْ تُساقِطُني رَحْلِي ومِيثَرَتِي ... بذِي المَجازِ ولم تُحسِسْ به نِعَمَا
من قولِ حِرميَّةٍ قالت وقد ظَعَنوا: ... هل في مُخِفِّيكُمُ مَن يشتري أَدَمَا؟[١٠٥]

لكنْ هناك **قصائد** كثيرةٌ مكرَّسة، جزئيًّا أو كليًّا، للحُب و**الغزل**. سواءٌ بعد أبيات **النسيب** مباشرةً أو غير ذلك. وهنا أيضًا لم يُخفِ بعض الشعراء الاسمَ الحقيقي للحبيبة؛ لأن بعض الجماعات العربية يبدو أنها فضَّلت هذه الممارسة، معتبرين أن ذلك يضفي مكانةً على المرأة الجميلة. يبدو أنَّ عمر بن أبي ربيعة وشعراء الغزل بعد ذلك في العصر الأموي؛ تأثَّروا بهذه الممارسة لبعض شعراء يثرب في هذا الصَّدد. إن أنواع الغزل وأصنافه كثيرةٌ جدًّا، ومتشابكة جدًّا، ونختار هنا أربعةَ أجناسٍ مُمثِّلة فقط. وهي شعر الحُب الحقيقي، وشعر المغامرات الغرامية، وشعر اللذة الشهوانية، ووصف الجمال والحسن الأنثوي. مرةً أخرى، قد توجد الأجناس الأربعة في سياقٍ واحد. وصف الجمال والحسن الأنثوي، لا ينفصل تقريبًا عن أيَّة تيمةٍ للحُب. وتقدير المرأة ينبغي أن يأتي أولًا!

---

[١٠٤] Nicholson, *Literary History, 121*: «تُطلَق كلمةُ النابغة على شاعرٍ تظهر عبقريَّته ببطء؛ لكنها في النهاية تندفع بحيوية وغزارة» (نبغ).

[١٠٥] النابغة، الديوان، ٨١، الأبيات ٢–٨، ١٤–١٥.

من شعر النابغة والمثقِّب والشمَّاخ وكثير غيرهم، نعرف أن العربيات قبل الإسلام كنَّ يرتدينَ خمارًا أو حجابًا، لكنَّ الخمار في حالات الغزل والمداعبة قد يُخلع؛ ولولا ذلك ما حدَّثنا الشعراء عن جمال أسنانِ الفتاة وجِيدها. انتهزتْ سُميَّة الحادرةِ فرصةَ التجمُّع؛ لتأتي للوداع في يومِ رحيل القافلة، لتكشف عن جمالها:

وتصدَّفتْ حتى استَبَتْكَ بواضحٍ صلْتٍ كمنتصِبِ الغَزال الأتلَعِ
وبمُقلتَي حوراء تحسِبُ طرْفَها وسنَانَ حُرَّةِ مُستهَلِّ الأدمُعِ
وإذا تُنازِعُكَ الحديثَ رأيتَها حسَنًا تبسُّمُها لذيذَ المَكرَعِ[١٠٦]

يقول الشمَّاخ إنَّه من المعتاد أن تخلَعَ الجميلاتُ الخمارَ؛ ليُعْلن عن جمالهنَّ:

لـها شـرَقٌ مـن زعـفـرانٍ وعـنـبـرٍ أطارتْ من الحُسنِ الرِّداءَ المُحبَّرَا[١٠٧]

يخبرنا المثقِّب في نونيته بأنَّ فتيات القافلة الراحلة كشفنَ عن بعض ملامحهن الجميلة وأخفينَ أخرى. ونرى أحيانًا الحليَّ الذهبية على صدورهن العاجية:

ظهرنَ بكِلَّةٍ وسدَلنَ أخرى وثَّقبنَ الوَصاوِصَ للعُيونِ
عَلَونَ رُباوَةً وهبطنَ غَيبًا فلَمْ يَرجِعنَ قائلةً لحِينِ
فقلتُ لبعضِهنَّ وشُدَّ رَحلِي لهَاجِرةٍ نَصبتُ لها جَبينِي[١٠٨]

الحديث مع النساء حلوٌ كالعسل، ساحرٌ كالمفاتن السحرية أو خدع الصيَّادين. والحبيبة أحيانًا خجولةٌ ومتواضعة:

قطَعتُ بفَتلاءِ اليدَينِ ذريعةٍ يغُولُ البلادَ سَومُها وبَرِيدُها
فبتُّ وباتتْ كالنَّعامةِ ناقتِي وباتتْ عليها صَفْنَتِي وقُتُودُها

* * *

[١٠٦] ليال، المفضليات، ١، ٥٢–٥٣، رقم ٨؛ الترجمة ١٦–٢٠، الأبيات ٣–٥.

[١٠٧] الديوان، ٢٩.

[١٠٨] المفضليات، ١، ٥٧٨–٥٨١، الأبيات ١١، ١٧، ١٨؛ الترجمة ٢٢٨–٢٢٩، البيتان ١٧، ١٨ فقط (اللون الفاتح، العاج، إشارة إلى ولادة أرستقراطي.) (المحرِّرون)

على طُرقٍ عند الأراكةِ رِبَّةٍ تُؤَازِي شَرِيمَ البحرِ وهو قَعِيدُها
كأنَّ جَنِيبًا عند مَعقِدِ غَرْزِها تُزاوِلُه عن نَفْسه ويُرِيدُها

* * *

فنَهنَهْتُ منها والمَناسِمُ تَرتَمِي بمَعزَاءَ شتَّى لا يُردُّ عَنُودُها
وأيقنْتُ، إن شاء الإلهُ، بأنَّه سَيَبْلغُني أجلادُها وقَصيدُها

(C. J. Lyall، الترجمة بتصرُّف)[١٠٩]

تردِّد العربُ، بارعين وفنَّانين في الكلمات، بين مثالَين للجمال الأنثوي: الأول التقدير الجمالي لوسامة الأنثى، والثاني المتعة الجنسية. ويمثِّل الأولَ بشكلٍ جيد بيتُ امرئ القيس:

إلى مِثلها يرنو الحليمُ صَبابةً إذا ما اسبَكرَّتْ بين دِرعٍ ومِجْوَلِ[١١٠]

والمثال الثاني في بيته في رائية «**أحارِ بنَ عمرٍو**»:

بَرَهرَهةٌ رُؤدَة رَخْصةٌ كخَرعُوبَةِ البَانةِ المُنفطِرْ[١١١]

يقول كعب بن زهير في قصيدته «**بانتْ سعادُ**»:

وما سعادُ غداةَ البَينِ إذ رحلوا إلا أغنُّ غضيضُ الطَّرْف مَكحُولُ
هيفاءُ مقبِلةً، عجزاءُ مدبِرةً، لا يُشتكى قِصَرٌ منها، ولا طولُ
تجلو عوارضَ ذي ظَلَمٍ إذا ابتسَمَتْ كأنَّه مُنْهَلٌ بالرَّاحِ مَعْلُولُ

لكنَّها خُلَّةٌ قد سِيطَ من دَمِها فجْعٌ، ووَلْعٌ، وإخلافٌ، وتبديلُ

---

[١٠٩] المصدر نفسه، ١، ٢٠٠، رقم ٢٠، الأبيات ٦–٧، ٩–١٠، ١٢–١٣؛ الترجمة ٦٩–٧٠.
[١١٠] التبريزي، الشرح، البيت ٤٠.
[١١١] انظر الهامش ٦٠.

فما تدومُ على حالٍ تكون بها كما تلوَّنَ في أثوابِها الغُولُ[١١٢]

ويقول علقمةُ عن محبوبته سَلمَى:

يحملنَ أُترُجَّةً نضْخُ العبيرِ بها كأنَّ تَطْيَابَها في الأنْفِ مشمُومُ

* * *

صِفرُ الوِشَاحَينِ مِلءُ الدِّرعِ خَرعَبَةٌ كأنَّها رشَأٌ في البيت مَلزُومُ[١١٣]

كان الشعراء العرب أحيانًا مستهترين في وصفِ جسد الأنثى عاريًا من الرأس إلى القَدَم، كما في **متجرِّدة** النابغة. ويقال إنَّ صديقه وراعيه، النعمان اللخمي، ملك الحيرة، طلَبَ منه أن يصِفَ ملكته متجرِّدةً من الثياب — ومن هنا جاء لقبها «**المتجرِّدة**»:

قامتْ تَراءَى بين سِجفَي كِلَّةٍ كالشمسِ يومَ طُلوعِها بالأسعُدِ
أو درَّةٍ صدَفيَّةٍ غواصُها بهِجٌ متى يرَها يُهِلَّ ويسجُدِ
أو دُميةٍ من مَرمَرٍ مرفوعةٍ بُنِيتْ بآجُرٍّ، تُشادُ، وقَرْمَدِ
سقَطَ النَّصيفُ ولم ترِدْ إسقاطَهُ فتناولتْه واتَّقَتْنا باليَدِ

* * *

لو أنَّها عرضَتْ لأشمَطِ راهبٍ عبَدَ الإلهَ، صرُورةٍ، مُتعبِّدِ
لرَنَا لبهجَتِها وحُسنِ حديثِها ولخَالَه رَشَدًا وإن لم يَرشُدِ

* * *

وبفاحمٍ رَجْلٍ، أثيثٍ نَبتُه، كالكرمِ مَالَ على الدِّعامِ المُسنَدِ[١١٤]

ويقال إنَّ الشاعر المُنخَّل اليَشكُري، وكان يحبُّ المتجرِّدة سرًّا فغار عند سماع وصف النابغة، أدخل في عقل النعمان أنَّ النابغة على علاقةِ حُب معها؛ وعندها غادر الشاعر بحكمةٍ بلاطَ الحيرة، وبحث عن الحظوة لدى منافسه ملكِ الغساسنة السوري.

---

[١١٢] كعب بن زهير، الديوان، ٣ وما يليها، الأبيات ٢، ٣، ٤، ٨، ٩.
[١١٣] ليال، المفضليات، ١، ٧٩٠–٧٩٧، رقم ١٢٠، البيتان ٦، ١٣؛ الترجمة ٣٣٤–٣٣٥.
[١١٤] المختار، ج١، ١٨٤–١٨٧، الأبيات ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٦، ٢٧، ٢٩.

وحين اكتشَفَ النعمان علاقةَ المُنخَّل قتله واستقبل النابغة مرةً أخرى في بلاطه. وفي هذه المناسبة مدَحَه الشاعر بقصيدته الشهيرة.

وعن المتجرِّدة قال المُنخَّل:

ولقد دخلْتُ على الفتا ... ةِ الخدرَ في اليومِ المطيرِ
الكاعِبِ الخنساءِ تر ... فُلُ في الدمَقْسِ وفي الحريرِ
دافعتُها فتدافعتْ ... مَشيَ القطاةِ إلى الغديرِ
ولثمتُها فتنفَّستْ ... كتنفُّسِ الظبيِ البهيرِ
ورنتْ وقالت يا منخَّـ ... ـلُ هل لجسمِكَ من فتورِ
ما مسَّ جسمي غيرُ حُبِّـ ... ـكِ فاهدئي عنِّي وسيري
وأحبُّها وتحبُّني ... ويحبُّ ناقَتَها بعيري[١١٥]

ويتأسَّس شِعرُ المغامرة الغرامية على نمطِ امرئ القيس في المعلقة واللامية. في المعلقة، يزور الفتاة في مخيَّم عشيرتها، غيرَ عابئٍ بأهلها الذين سيقتلونه لا محالة:

تجاوزْتُ أحراسًا وأهوالَ معشرٍ ... عليَّ حِراصٍ لو يشِرُّون مَقتَلي
إذا ما الثُّريَّا في السماء تعرَّضتْ ... تعرُّضَ أثناءِ الوِشاحِ المُفصَّلِ
فجِئتُ وقد نضَّتْ لنومٍ ثيابَها ... لدى السِّتر إلا لِبسةَ المُتَفضِّل
فقالت: يمينَ اللهِ ما لكَ حِيلةٌ ... وما إنْ أرى عنكَ العَمَايَةَ تَنجَلِي
خرجتُ بها تمشي تجرُّ وراءَنا ... على أثَرَينَا ذيلَ مِرطٍ مُرحَّلِ
فلما أجَزْنَا ساحةَ الحيِّ وانتَحَى ... بنا بطنُ حِقفٍ ذي رُكامٍ عقَنْقَلِ
إذا الْتفتَتْ نحوي تضوَّعَ رِيحُها ... نسيمَ الصَّبَا جاءتْ برَيَّا القَرَنفُلِ
إذا قلتُ هاتِي نوِّلِينِي تمايَلَت ... عليَّ هضيمَ الكَشْحِ رَيَّا المُخَلْخَلِ
مُهَفْهَفةٌ بيضاءُ غيرُ مُفَاضَةٍ ... تَرَائبُها مصقولةٌ كالسَّجَنْجَلِ
... ...
تصُدُّ وتُبدِي عن أسيلٍ وتتَّقِي ... بناظرةٍ من وحشِ وجْرَةَ مُطفِلِ
... ...

[١١٥] الأغاني، ج١٨، ١٥٤؛ أبو تمام، الحماسة، ج١، ٢١٥.

وفرعٍ يُغَشِّي المَتْنَ أسودَ فاحِمٍ أثيثٍ كقِنوِ النَّخلةِ المُتَعَثْكِلِ
... ...
تُضِيءُ الظَّلام بالعِشَاءِ كأنَّها منارةُ مُمسَى راهبٍ مُتبتِّلِ
... ...
إلى مِثلِها يرنُو الحليمُ صَبَابةً ... ...

(W. S. Blunt)[١١٦]

في اللامية يزور امرؤ القيس حبيبته ورجالُ العشيرة مستيقِظون، لكنَّ زوجها نام بسرعةٍ واستغرق في الشَّخير:

فقالت سَبَاكَ اللهُ إنَّك فَاضِحِي ألستَ ترى السُّمَّار والناسَ أحوالي

* * *

حلفتُ لها بالله حَلفةَ فاجرٍ لَناموا فما إن من حديثٍ ولا صَالِ
فقلتُ يمينَ الله أبرحُ قاعدًا ولو قطَّعوا رأسي لديكِ وأوصالي

* * *

وصِرنا إلى الحُسنى ورقَّ كلامُنا ورُضْتُ فذَلَّتْ صَعبةً أيَّ إذلالِ
فأصبحتُ معشوقًا وأصبح بَعْلُها عليه القَتَامُ سيئَ الظنِّ والبالِ
يغط غطيط البَكْرِ شُدَّ خِناقُه ليَقتُلني والمرءُ ليس بقتَّالِ
أيَقتُلني والمَشْرَفيُّ مُضاجِعي ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنيابِ أغوالِ[١١٧]

كانت مقاربةُ امرئ القيس لأمورِ التودُّد للنساء كما تتجلَّى في هذه الأمثلة؛ مقاربةَ تفاخُرٍ ومنافسةٍ قوية، مع قسوتها في التغلُّب على كل العقبات. وتم احتقار الغزوات السهلة وإهمالها. قال عروة بن الورد، وكان عاشقًا وشاعرًا:

يصدُّ القلبَ عن المتهاونة، ويطارد المصونةَ الخجلى المراوِغة.[١١٨]

---

[١١٦] Blunt, *Golden Odes*, 5 and 6.

[١١٧] الديوان، ٣١ وما يليها.

[١١٨] لم أعثُر على بيتٍ لعروة بهذا المعنى بعد الرجوع إلى ثلاثة تحقيقاتٍ لديوانه، بما فيها التحقيق المشار إليه في المراجع. (المترجم)

وفي العصر الأموي، قلَّد شعراء الغزل من أمثال عمر بن أبي ربيعة امرأ القيس وشعراء الجاهلية، ولم يدخُل شِعرهم ابتكارٌ حقيقي، لكنَّهم أضافوا لمسةً من البراعة. تطورت المسرَّات الغرامية فرعًا من الصداقة. نقرأ في معلقة امرئ القيس نفسها:

ويوم دخلتُ الخِدْرَ، خِدرَ عُنَيزَة ... فقالت لكَ الويلاتُ إنك مُرجِلي
تقول وقد مال الغبيطُ بنا معًا ... عَقَرتَ بَعِيري يا امرأ القيسِ فانزِلِ
فقلتُ لها سيري وأرخِي زِمامَه ... ولا تُبعِديني من جَناكِ المُعلَلِ
فمثلكِ حُبْلَى قد طرقتُ ومُرضعًا ... فألهَيتُها عن ذي تمائمَ مُغْيَلِ
إذا ما بكى من خلفها انحرفتْ له ... بشقٍّ وشقٌّ عندنا لم يُحوَّلِ
ويومًا على ظَهرِ الكثيبِ تعذَّرتْ ... عليَّ وآلتْ حَلفةً لم تحلَّلِ

لكنَّ امرأ القيس نفسه، كان لديه عنصرٌ من الحنين صبَغَ حتى الفقرات الخليعة في شعره بمسحةِ حُزن. يبدو أنَّ معظم ما بقي من شِعره، وخاصة القصائد الطويلة الشهيرة، أُلِّف في فترةِ فشله وبحثه عن دعمٍ في بلاد غريبة. غنَّى الذكريات الطيبة، وهي تزداد بُعدًا، للعزاء والهروب.

حمَّلَ الأعشى، الذي سافر خارج الجزيرة العربية على نطاق واسع، غزَلَ امرئ القيس مغامرًا أكثر، ضافيًا عليه عنصرًا من التطور والتظاهر بالإلمام بالطُّرق الأجنبية المتحضِّرة التي يجهلها البدو وسكَّان الواحات. والشعراء يتفاخرون بشراء خمورٍ أجنبية، متخلِّين عن نُوقهم مقابل قنينةٍ من الخمر، دافعين قطعةً ذهبية مقابل كأسٍ يشربونه في بعلبك أو دمشق أو قَاصِرين، تفاخر أيضًا بالاستمتاع بالمحظيات في البلاد الأجنبية:

ومِنْ كلِّ بيضاءَ مَكُورةٍ ... لها بَشَرٌ نَاصِعٌ كَاللَّبَنْ
عريضةُ بُوصٍ إذا أدبرَتْ ... هَضيمُ الحَشَا شَخْتَةُ المُحتَضَنْ[١١٩]

اكتسب الرسول في النسيب التقليدي، وهو عادةً جاريةُ الشاعر، في شعر الأعشى شخصية القوَّاد أو القوَّادة:

فَبَعَثْتُ جِنَيًّا لنا ... يأتي برَجْعِ حديثها

[١١٩] الأعشى، الديوان، ١٥.

فمشى، ولمْ يخشَ الأنيـ ـسَ فزارها وخلا بها
فتنازعا سرَّ الحديـ ـثِ، فأنكرتْ، فنزَا بها
عَضْبُ اللِّسَانِ مُتَقِّنٌ فطِنٌ لمَا يُعنَى بها
صَنَعٌ بلِينِ حديثها فدنتْ عُرَى أسبابها
قالتْ قَضيتَ قضيةً عدلًا لنا يُرضَى بها
فأرادها كيفَ الدُّخو ل وكيف ما يُؤتَى لها
في قُبةٍ حَمْرَاءَ زَيَّـ ـنَهَا ائْتِلاقُ طِبَابِهَا
وَدَنَا تَسَمُّعُهُ إلى مَا قَالَ، إذْ أوْصَى بِهَا
إنَّ الفتاةَ صغيرةٌ غِرٌّ فلا يُسدَى بِها
واعلمْ بأنِّي لمْ أُكلِّـ ـمْ مِثْلَهَا، بِصِعَابِهَا
إنِّي أخافُ الصُّرمَ منـ ـهَا أوْ شَحِيحَ غُرَابِهَا
فدخلتُ، إذْ نامَ الرَّقيـ ـبُ، فَبِتُّ دُونَ ثِيَابِهَا
حَتى إذا مَا اسْتَرْسَلَتْ مِنْ شِدَّةٍ لِلِعَابِهَا
قسَّمتُها قِسمينِ كـ ـلَّ مُوَجَّهٍ يُرْمَى بِهَا
فثنيتُ جِيدَ غريرةٍ ولمَستُ بطْنَ حِقابِها
كَالحُقَّةِ الصَّفْرَاءِ صَا كَ عبيرُها بمَلابِها
وإذا لنا تَامورةٌ مَرْفُوعَةٌ لِشَرَابِهَا[١٢٠]

ولم يكن هدفُ الأعشى ببساطة التفاخرَ بالمآثر الغرامية، بل تسلية مستمعيه البدو وإمتاعهم، لكن رغم استمتاع بعضهم، كان آخرون يغارون بالضرورة من فُجُوره الصريح. ومثَّل هؤلاء الغيورون أيضًا موضوعًا للمزاح:

لَهَا مَلِكٌ كانَ يَخْشَى القِرَافَ إذا خالطَ الظَّنُّ منهُ الضَّميرا
إذا نزلَ الحيُّ حلَّ الجَحِيشَ شقيًّا غويًّا مبينًا غيُورا
يقولُ لعبدَيهِ حُثَّا النَّجا وغُضَّا مِنَ الطَّرفِ عَنَّا وسِيرَا

[١٢٠] المصدر نفسه، ١٧٦، ١٧٧.

فليس بمُرعٍ على صاحبٍ ولـيس بـمـانِـعِـه أنْ تَـحُـورَا
وَلَـيْـسَ بِـمَـانِـعِـهَـا بَـابَـهَـا ولا مُسْتَطِيعٍ بِهَا أنْ يَطِيرَا[١٢١]

على النقيض من روح الدعابة عند الأعشى، والرومانسية التي تتَّسم بالروح الرياضية عند امرئ القيس، كان هناك شعراء العاطفة، وقد رفع بعضهم الحُب إلى آفاق سامية للبسالة والنُّبل، وابتُليت قلوبُ بعضهم بالحُب، وأُربِك بعضهم تمامًا. وقد يؤخذ عنترة بن شداد مثالًا للنوع الأول. وُلِد عبدًا، وأمُّه جارية اسمها زبيبة، «سوداء الجبين»، «والشعر منها مثلُ حبِّ الفلفلِ.» جعله حُبُّه لعبلةَ يطمح للمجد ويتميَّز مقاتلًا شجاعًا وباسلًا. ذات يومٍ، هاجم المُغِيرون أهلَه، بني عبس، قال له والده (وقد رفض من قبل أن يعتبره في منزلةِ ابنٍ حُر): «كرَّ!» فقال عنترة: «العبدُ لا يُحسِن الكرَّ، إنما يُحسِن الحِلابَ والصرَّ.» فقال: «كرَّ وأنت حر.» فكَرَّ.[١٢٢] مع الحرية جاء الاعتراف. وبسرعةٍ تميَّز بأنه أشجعُ مقاتلي العشيرة، وحين تحدَّاه المنافسون الغيورون لمنافسةٍ شعرية، مفترضين أنه، لأنَّ أصله عبدٌ، سيكون عَييًّا في أساليب قصيدةِ الفخر، قبل تحدِّيهم برائعته الشهيرة، **معلَّقته**. وكانت عبلةُ مصدرَ إلهامه:

إنْ تُغدِفي دوني القِناع فإنني طَبٌّ بأخذِ الفارس المُستَلئِم
... ...
ولقد نزلْتِ فلا تظُنِّي غيرَهُ منِّي بمنزلةِ المحبِّ المكرَمِ
... ...
عُلِّقتُها عرَضًا وأقتل قومَها زعمًا وربِّ البيتِ ليس بمَزعَمِ

عروة بن الورد مثالٌ للنوع الثاني، مَن ابتُليت قلوبهم بالحُب.[١٢٣] رفيقًا لعنترة من رجال القبيلة، اشتُهر ببسالته، وشِعره ودعمه المثالي ورعاية المتشرِّدين الشُّجعان الذين طردتْهم قبائلهم. سلَّحهم وحارب معهم جنبًا إلى جنب. حظيتْ سلمى من بني كنانة، وقد سباها في إحدى غاراته، بحبِّه واتَّخذها زوجة. وبعد سبعة عشر عامًا، وهما في

[١٢١] المصدر نفسه، ٦٨، الأبيات ١١–١٥.
[١٢٢] الأغاني، ج٧، ١٤٢.
[١٢٣] المصدر نفسه، ج٢، ١٩٠–١٩٧؛ Arberry, *Odes,* 181.

الطريق إلى مكة، موطنها الأصلي، يعبُران سوق بني النضير اليهود، خدعتْه ذات ليلة وهو سكران، بأن يخيِّرها بين أن تبقى معه أو تلتحق بعشيرتها، وكان بعضهم في السوق. ولم يتوقَّع أن تفضِّل عليه أحدًا، لكنها أعلنتْ، مما أثار غمَّه، في صباح اليوم التالي في السوق، رغم أنه أفضلُ الرجال، فإنها لا يمكن أن تفضِّله على عشيرتها؛ لأنها تكره نساء قبيلته اللائي لم يتوقَّفن عن وصفها بسبيَّة عروة:

ذكرْتُ منازلًا من أمِّ وهب ... محلَّ الحيِّ أسفلَ ذي النقيرِ
وآخَرُ مَعهدٍ من أمِّ وهب ... مُعرَّسُنا فُويقَ بَني النَّضِيرِ
وقالت ما تشاء؟ قال ألهو ... إلى الإصباحِ آثِرَ ذِي أَثِيرِ
بآنسةِ الحديثِ رُضَابُ فِيهَا ... بُعَيد النومِ كالعِنبِ العَصِيرِ
سَقَونِي النَّسءَ ثم تَكَنَّفُونِي ... عُدَاةَ اللهِ من كذِبٍ وزُورِ[١٢٤]

الإشارة هنا إلى رجالِ عشيرة سلمى، الذين حدَّد لهم أن تبقى معه تلك الليلة وتعلن موقفها في الصباح. المرقش الأصغر[١٢٥] مثال للنوع الثالث، أربكه الحُب تمامًا. كان ينتمي لعائلة من الشعراء الكبار منهم طرَفَة وعمرو بن قميئة والمتلمِّس والمرقِّش الأكبر. وكان يحبُّ فاطمة، ابنة المنذر اللخمي، ملك الحيرة. كان المرقش من أكثر الرجال وسامةً في الوجه والشَّعْر. اعتادت فاطمة أن تجلس على أسوار قصرها تتفحَّص الناس، لتختار شخصًا مناسبًا لها من بينهم، كما كانت عادة بعض النبيلات العربيات. وكانت لها جاريةٌ اسمها بنت عَجْلان (أي «بنت الرَّجُل السريع»، وربما كان لقبًا يشير إلى قدراتها بوصفها قوَّادة)، وقد اعتادت أن تجلب لها الشباب الذين يروقون لها. وعندما قويت العلاقة بين فاطمة والمرقش، ارتاب صديق للأخير اسمه عمرو بن جناب، وكان يشبهه في الطلعة وكانت بينهما رابطةٌ لا تخفى على أحد، وطلَبَ أن يُقدَّم للأميرة وربما أمتعها مثل صديقه. اعتقدا أنَّ فاطمة في الظَّلام لن تستطيع التعرُّف على الاختلاف بينهما للتشابه الشديد بينهما، لكن كثرة شَعر جسد عمرو كانت واضحةً لها، وأُبعِد المرقش عن بوَّابة حبيبته، ولم يدخلها ثانية قَط. فَقَدَ فطنتَه تمامًا وبحث عن العزاء في الشِّعر والترحال. تستشهد «المفضليات» بقصيدةٍ كاملة لهذا الشَّقاء. تبدأ **بالنسيب** التقليدي

[١٢٤] الأغاني، ج٢، ١٩٢؛ الديوان، ٥٥ وما يليها.
[١٢٥] المفضليات، ١، ٤٩٨–٤٩٩، رقم ٥٤.

المعتاد، ملمِّحة إلى حبيبةٍ رمزية، بدوية من بني بكر، وليست أميرة،[١٢٦] ثم ينتقل إلى التيمة الحقيقية:

وإنِّي لأَستَحيي فُطَيمةَ جائعًا خَميصًا، وأَستَحيِي فُطَيمةَ طَاعِمَا
وإني لأَستَحييكِ والخَرقُ بيننا مخافةَ أنْ تَلقَي أَخًا ليَ صَارِمَا
وإني وإنْ كَلَّتْ قَلُوصِي لَرَاجِمٌ بها وبِنَفْسِي، يا فُطَيمَ، المَرَاجِمَا

* * *

أَلَا يا اسْلمي بالكوكبِ الطَّلقِ فاطِمَا وإنْ لم يكُن صَرفُ النَّوَى مُتلائِمَا
أَلَا يا اسْلمي ثُم اعْلَمِي أنَّ حاجتي إليكِ، فرُدِّي من نوالِكِ فاطِمَا
أفاطمَ لو أنَّ النساءَ ببلدةٍ وأنتِ بأُخرَى لاتَّبعتُكِ هائِمَا
متى ما يشأْ ذو الوُدِّ يَصرِمْ خليلَهُ ويَعْبَدْ عليه لا محالةَ ظالِمَا
وآلَى جَنابٌ حِلْفةً فأَطَعْتَهُ فنفسكَ وَلِّ اللَّومَ إنْ كنتَ لائِمَا

* * *

فمَن يَلقَ خيرًا يَحمَدِ الناسُ أمرَهُ ومَن يَغوِ لا يَعدَمْ على الغيِّ لائِمَا
أَلَمْ ترَ أنَّ المرءَ يَجذِمُ كفَّهُ ويَجشَمُ من لومِ الصديقِ المَجَاشِمَا
أَمِنْ حُلمٍ أصبحْتَ تنكُتُ واجِمَا وقد تعتري الأحلامُ مَن كان نائِمَا

وكان المرقِّش الأكبر أيضًا مُحبًّا أربَكَه الهوى، كما قد نرى في أبيات طرَفَة:

وقد ذهبتْ سلمى بعقلكَ كلِّه فهل غيرُ صيدٍ أحرزتْه حبائلُه
كما أحرزتْ أسماءُ قلبَ مُرقِّشٍ بحُبٍّ كلمعِ البرقِ لاحتْ مخايِلُه
وأنكَحَ أسماءَ المُراديَّ، يبتغي بذلك عوفٌ أن تُصابَ مقاتِلُه
فلمَّا رأى أنْ لا قرارَ يقِرُّه وأنَّ هوى أسماءَ لا بدَّ قاتِلُه
ترحَّل من أرضِ العراقِ مرقِّشٌ على طرَبٍ، تهوي سِراعًا رَواحِلُه
إلى السَّرْوِ، أرضٌ ساقَهُ نحوَها الهَوَى ولم يَدرِ أنَّ الموتَ بالسَّروِ غائِلُه

* * *

[١٢٦] المصدر نفسه، ١، ٥٠١، رقم ٥٤؛ الترجمة، ١٨٩–١٩٠، الأبيات ١٢–١٤، ١٥–١٩، ٢٠–٢٢.

لـعَـمْـري، لـمـوتٌ لا عـقـوبـةَ بـعـدَهُ لِذِي البَثِّ أشْفَى من هوًى لا يُزَايلُه
فوَجْدي بسَلْمَى مثلُ وجدِ مرقِّش بـأسـمـاءَ، إذْ لا تَـسـتَـفـيـقُ عَـوَاذِلُـه
قضى نَحْبَه، وجدًا عليها مرقِّشٌ وعُلِّقْتُ من سَلمَى خَبالًا أُمَاطِلُه[١٢٧]

أصبحتْ قصةُ المرقِّش نموذجًا لكلِّ الحكايات العربية التالية عن الحُب المُحبَط، مثل حكاية عروة وعفراء وحكاية قيس وليلى في العصر الأُموي. واستمرَّت نُسَخ من هذه القصص تُحكَى لقرون حتى بين شعوبٍ مختلفةٍ تأثَّرت بالتقاليد العربية، في كثير من البلاد، كما حدث، على سبيل المثال، في قصةِ تاجوج ومحرق الحمراني، قبيلةٌ عربية سودانية ترجع أصولها إلى الحجاز.

(١٠) المدح والهجاء

كانت هناك، على وجه العموم، ثلاثُ فئات من المدح: فئة مستوحاة من عاطفةٍ أصيلة، وأخرى ممَّا قد يسمَّى زهوًا اجتماعيًّا، وثالثة بغرض الارتزاق من الدعاية. وقد تظهر الفئات الثلاث كلُّها أحيانًا في قصيدةٍ واحدة، حيث تكون العاطفة الأصلية صادقة. المدح الذي يعبِّر عن العرفان الشخصي هو العنصرُ الأكثرُ تكرارًا في الفئة الأُولى، كما في كلِّ مدائح امرئ القيس، وقِطَعه القصيرة في المدح، كما في مديح سعد بن الضباب وبني تيم الذين يسمِّيهم «مصابيح الظلام»، وقد صار اسمهم بين العرب.[١٢٨] وكان مدحُ بِشْر بن أبي خازم لأوس بن لأمٍ من هذه الفئة. حين أَسَرَ أوسٌ بِشرًا في معركةٍ، وكان أوسٌ يريد قتله لأنَّه هجاه. نصحتْه سعدى أم أوس بحكمةٍ أن يُبقي على حياته ويعيده إلى أهله بهدايا ليكسب ثناءه؛ لأنه شاعرٌ مشهور.[١٢٩] وقد يُرَى المثال الثالث في أشعار أميَّة بن أبي الصلت الثقفي في الثناء على كرمِ عبد اللهِ بنِ جُدْعَان، أحد سادةِ قريش قبل الإسلام، الذي عامل الشاعرَ معاملةً كريمة.

[١٢٧] المختار، ج١، ٣٥٥–٣٥٦، الأبيات ١٣–١٨، ٢١–٢٣.
[١٢٨] امرؤ القيس، الديوان، ١٤١.
[١٢٩] ابن قتيبة، الشعر، ليدن، ١٤٥–١٤٧.

لـه داعٍ بمـكةَ مُشمَـعلٌّ وآخر فوق كعبتها يُنادي
إلى رُدحٍ من الشيزى مِلاءٍ لُبابَ البُرِّ يُلبكُ بالشِّهادِ[١٣٠]

الفئة الثانية من شِعر المديح تُشبه، إلى حدٍّ ما، شعرَ الحُب المُستوحَى من روح الشهامة. قد يسافر الشاعر إلى بلاط أمير في دمشق أو الحيرة أو اليمن أو إلى خِيام زعيمٍ قبلي مشهور، ويؤلِّف شعرًا في مدحه، ويحصل على جائزته، ثم يعود إلى أهله ليتباهى بنجاحه. ولا ينبغي الخلط بين شعر التباهي هذا والمديح الاحترافي، رغم أنه يمكن القول بأن الأخير تطوَّر منه إلى حد ما. على سبيل المثال، زار حسان بن ثابت بلاطَ جبلة بن الأيهم، ملك الغساسنة، وكان قريبَه من بعيد، في دمشق، لترسيخ مكانته بين رفاقه من رجال القبائل في يثرب. تقول الخُرافة إنَّ حسانًا والنابغة وعلقمة الْتقوا في بلاط الغساسنة وحصل حسانٌ على الجائزة الأُولى على شِعره في المديح. ورغم أنه يقال إن حسان قد بلغ الستين حين هاجر النبيُّ محمد من مكة إلى يثرب، لا يمكن أن يكون قد خاض منافسةً شعرية مع علقمة، الذي كان معاصرًا لامرئ القيس. قال حسان في مديحه لملك الغساسنة:

أولادُ جَفنَةَ عند قبرِ أبيهمُ قبرِ ابنِ ماريةَ الكريمِ المُفضِلِ
يُسقَون من وردِ البريصِ عليهم كأسًا يصفِّق بالرحيقِ السَّلسلِ
يُغشونَ حتى ما تهرُّ كِلابهم لا يسألون عن السوادِ المُقبلِ

بيضُ الوجوهِ كريمةٌ أحسابُهم شمُّ الأنوفِ من الطرازِ الأولِ[١٣١]

المسيَّب بن عَلَس، خال الأعشى، سافر بطريقةٍ مماثلة إلى زعيم بني تميم، القعقاع، ليمدحه بعينيَّته:

فلَأُهدِيَنَّ مَعَ الرِّياحِ قَصيدَةً مِنِّي مُغَلغَلَةً إِلى القَعقاعِ
تَرِدُ المِياهَ فَما تَزالُ غَريبَةً في القَومِ بَينَ تَمَثُّلٍ وَسَماعِ

وَلَأَنتَ أَجوَدُ مِن خَليجٍ مُفعَمٍ مُتَراكِمِ الآذِيِّ ذي دُفَّاعِ

---

١٣٠ Schulthess, *Umajja*, 19.

١٣١ حسان، الديوان، ٧٤–٧٥، رقم ١٣، الأبيات ١١–١٣، ١٥؛ الأغاني، ج١٤، ٢.

وَكَأَنَّ بُلقَ الخَيلِ في حافاتِهِ يَرمي بِهِنَّ دَوالِيَ الزُّرَّاعِ
وَلَأَنتَ أَشجَعُ في الأَعادي كُلِّها مِن مُخدِرٍ لَيثٍ مُعيدِ وِقاعِ[١٣٢]

ينشأ المديح الاحترافي أحيانًا من إعجابٍ شخصي حقيقي وتعلُّق بالشخص، وأحيانًا من دوافع سياسية، ويكون أحيانًا مهنة للتكسُّب. يقال إنَّ زهيرَ بن أبي سُلمى كان معجَبًا بعمقِ بالأدوار التي لعبها هَرِم بن سِنان والحارث بن أوفى، اللَّذين دفعا ديةَ نزاعٍ قبلي، وكانت ثلاثة آلافِ جمَلٍ في ثلاثِ سنوات. ومدح زهيرُ هذَين الرجلَين في **المعلَّقة**. ويستهلُّها بنسيبٍ رائع يصفُ قافلةَ أم أوفى، ثم يتحوَّل مباشرةً إلى مساعي هرم والحارث. من بُعْدٍ شكلي، تحلُّ أسفارهما لتحقيق هذا الغرض محلَّ رحلة **التخلُّص** التقليدي. لكنَّ مدح هذين الزعيمين عرَضي بالنسبة لغرض القصيدة، وهو التحذير من الحرب وحثُّ العشائر الغسانيَّة المتناحرة على الوفاء السريع بعهودها وتجنُّب الغدر:

فلا تكتمُنَّ الله ما في صدُورِكم ليخفى ومهما يُكتَمِ اللهُ يعلمِ
يؤخَّرْ فيوضعْ في كتابٍ فيُدَّخرْ ليومِ الحساب أو يعجَّلْ فيُنقَمِ

(A. J. Arberry)[١٣٣]

تنتهي المعلَّقة بسلسلةٍ من المقولات الخُلُقية. يسود في القصيدة كلِّها جوٌّ من الحركة الرقيقة البطيئة تقريبًا، من وصف قافلة الهوادج الحمراء التي تتحرك ببطء بالجميلات، بتلميحٍ موجَز لحشود الحُجَّاج التي تتحرك ببطءٍ حول الكعبة، ومشهد مئات الجِمال، كبيرة وصغيرة، تظهر من ممرَّات الهِضاب، إلى وصف طواحين الحرب الثقيلة التي تطحن وتسحق. ويلي ذلك غدرُ حسين بن ضَمضَام، وإعلان الشاعر بأنه سَئِمَ أعباءَ الحياة. وكلُّ هذا منسجمٌ مع جوِّ المفاوضات الطويلة، التي وضعت في النهاية نهايةً للصراع المميت:

وكَائِنْ ترى من صامتٍ لك مُعجِبٍ زيادتُهُ أو نقصُه في التكلُّمِ
ومَن لا يزَلْ يسترحلُ الناسَ نفسَه ولا يُعفِها يومًا من الذلِّ ينددمِ

---

[١٣٢] الأعشى، الديوان، ٣٥٤، رقم ١١، الأبيات ١٥–١٦، ٢٠–٢٢.

[١٣٣] التبريزي، شرح المعلقات، ٥٩، البيتان ٢٧–٢٨؛ Arberry, *Odes,* 115.

وفي نهاية القصيدة يقول زهير لرُعاته:

سألنا فأعطيتُم وعُدْنَا فعدتُمُ ومَن يُكثِر التسآلَ يومًا سيُحرمِ[١٣٤]

كان زهير مؤيِّدًا للقيم الخُلُقية، وممثِّلًا للتوحيد العربي قبل الإسلام. في إحدى قصائده الشهيرة الموجَّهة إلى هَرِم، راعيه طوال حياته، يقول ثناءً على عشيرته، التي ينتمي إليها الحارث أيضًا، شريك هرم في المفاوضات:[١٣٥]

وفيهم مقاماتٌ حِسانٌ وجوهُهم وأنديةٌ ينتابها القولُ والفعلُ
على مُكثِريهم رزقُ مَن يعتريهمُ وعند المقلِّين السماحةُ والبذلُ
[إذا جئتَهم ألفيتَ حولَ بيوتِهم مجالسَ قد يُشفَى بأحلامها الجَهلُ]
وإنْ قام فيهم حاملٌ قال قاعدٌ رَشَدتَ فلا غُرمٌ عليك ولا خَذلُ
سعى بَعدَهم قومٌ لكي يُدركوهُمُ فلَمْ يفعلوا ولم يُليمُوا ولم يألوا
فما يكُ من خيرٍ أتوه فإنما توارثه آباءُ آبائهم قبلُ
وهل ينبِتُ الخَطِّيَّ إلا وشيجُهُ وتُغرَسُ إلا في منابتِهَا النَّخلُ

فضَّلَ عمرُ بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين، زهيرًا على كلِّ شعراء الجاهلية؛ لأنه كان لا يتتبع حُوشي الكلام ولا يمتدح أحدًا إلا بما فيه.

واشتُهر النابغة بمديحه لملك الغساسنة واعتذاره للملك الحارث. مثل زهير، كان مناصِرًا للمبادئ الخُلُقية القبلية، لكنَّ أسلوبه يتمتَّع بلمسةٍ شخصية أكثر وبتلقائية. يقول في مديحه:

وثِقْتُ له بالنصر إذ قيل قد غزتْ كتائبُ من غسَّانَ غيرُ أشائبِ

* * *

إذا ما غَزَوا بالجيش حلَّق فوقَهُم عصائبُ طيرٍ تهتدي بعصائبِ
يصاحبْنَهُم حتى يُغِرْنَ مُغارَهم من الضارياتِ بالدماء الدَّوارِبِ

[١٣٤] لا تظهر هذه الأبيات في التبريزي وفي بعض طبعات الديوان على الأقل. (المحرِّرون)

[١٣٥] الشيباني، الشعر، ١١٣–١١٥؛ الخط منطقة في الخليج تُعرف بهذا الاسم حتى اليوم. (المحرِّرون)

تراهُنَّ خلفَ القومِ خُزْرًا عيونُها جلوسَ الشُّيوخِ في ثيابٍ المَرانِبِ
جـوانـحَ قـد أيـقـنَّ أنَّ قـبـيـلَـه إذا ما الْتقى الجمعانِ أولُ غالِبِ[١٣٦]

قصائد النابغة في الاعتذار تهتمُّ غالبًا بمدحِ راعيه النُّعمان، والهجوم على أعدائه أكثر ممَّا تهتمُّ بالإعلان ببساطة عن براءة الشاعر من التُّهم الموجَّهة إليه. وهذه التيمة الأخيرة، على الرغم من أهميتها بوصفها غرضًا رئيسيًّا في كلِّ هذه القصائد، تعالج غالبًا وكأنها استمرارٌ للنسيب في **العينية**[١٣٧] واستطرادٌ مقتضَب من المديح في الدالية:

ما قلْتُ من سيِّئٍ مما أُتيْتَ به إذن فلا رفعتْ سوطي إليَّ يدي
... ...
إذن فـعـاقـبـنـي ربـي مـعـاقـبـةً قرَّتْ بها عينُ مَن يأتيك بالفندِ[١٣٨]

بائية علقمة الموَّجهة إلى الحارث بن أبي شَمِر الغسَّاني، مثال للمديح السياسي. ثمَّة مثالٌ آخر وهو مديح عَبِيد بن الأبرص لحُجْر، والد امرئ القيس، الذي كان مِلِكًا مستبدًّا عامل بني أسد، أهل عَبِيد، بوحشيةٍ فظيعة. وهكذا سعى عَبِيد لاسترضائه بالثناء عليه؛ وبمجرد القيام بذلك خطط عَبِيد ورجال بني أسد لاغتياله ونفَّذوه. قال عَبِيد:

يا عينُ فابكي ما بني أسدٍ فهُم أهلُ الندامةْ
... ...
حِلًّا، أبيت اللعن حِـ ـلَّا إنَّ فيما قلْتَ آمةْ
... ...
إمَّا تركْتَ، تركْتَ عفـ ـوًا أو قتلْتَ فلا ملامةْ
أنت المليكُ عليهمُ وهمُ العبيدُ إلى القيامةْ

(C. J. Lyall)[١٣٩]

[١٣٦] المختار الشعر الجاهلي، ج١، ١٦٠، الأبيات ٨، ١٠–١٣.
[١٣٧] المصدر نفسه، ج١، ١٥٥ وما يليها.
[١٣٨] المصدر نفسه، ج١، ١٥٤، البيتان ٣٩، ٤١.
[١٣٩] ليال، الديوان، النص، ٧٧، الترجمة ٦١، رقم ٢٩، الأبيات ١، ٤، ١٠–١١.

لكن هذا لم يمنعه فيما بعد من الردِّ على تحدِّي امرئ القيس، حين سعى الأخير للانتقام من بني أسدٍ لمقتل والده:

يـا ذا المـخُـوِّفُـنـا بـقـتْــ ــل أبـيـه إذلالًا وحَـيْـنَـا
... ...
نـحـن الأُلـى جـمِّـعْ جـمـو ـعًـا ثـم وجِّـهـهـمْ إلـيـنَـا
... ...
نـحـمـي حـقـيـقـتـنـا وبـعـــ ـضُ القومِ يسقُطُ بينَ بَينَا

(C. J. Lyall)[١٤٠]

يقال إنَّ عمل المدَّاح المحترف بوصفه داعيةً ظهَرَ في المرحلة الأخيرة من العصر الجاهلي.[١٤١] ويقال إنَّ النابغة فقَدَ بعض مكانته القبلية بين أهله، بني ذبيان؛ لأنَّه قبل هدايا الملوك على مدائحه، لكن حقيقة تكريمه في عكاظ توحي بالعكس. يشير بيته:

وعيَّرتني بنو ذبيانَ خَشْيَتَه وهل عليَّ بأنْ أخشاكَ من عارِ؟

إلى بعضِ الرفض لدوافع مدحه، وليس إلى حقيقة تقديمه قصائد مديح للملك. ويبدو أن مكانة الأعشى ترجع إلى اعتباره داعيةً محترفًا متجوِّلًا ومادحًا، يتنقَّل من راعٍ إلى آخر، مقدِّمًا نفسه وسيطًا ومقيِّمًا لأهمية العرب الكبار في عصره على ضوء المدونة القبلية.

في منافرة بين متنافسَين من بني عامر، هما علقمة بن عُلاثة وعامر بن طُفيل، منَحَ وقوفُ الأعشى بجانب الأخير مكانةً أعظم. سمِعَ الأعشى عن منافرتهما وتنافُسهما، وذهَبَ أولًا إلى علقمةَ وطلب منه، لاختباره، أن يُجيره؛ فاستجاب علقمةُ بسهولة. ثم سأله الأعشى إن كان يمكن أن يحميه حتى من الموت؛ فاعترف علقمةُ إنه لا يستطيع ذلك. فتركه الأعشى، وذهَبَ إلى عامرٍ وطلب منه مثلَ ما طلب من الأول. وحين عرض عامرٌ أن يُجيره حتى من الموت، سأله: وكيف تُجيرني من الموت؟ فقال عامر: إن متَّ في

[١٤٠] المصدر نفسه، الترجمة، ٢٨، رقم ٧، الأبيات ١، ١٢، ٥.
[١٤١] قارن ابن رشيق، العمدة، ١، ٨٠ وما يليها.

جواري بعثتُ إلى أهلك الدية. فقرَّر الأعشى دعمَ موقفِ عامر، وأثنى عليه، وهجا علقمة. ويقال إنه فيما بعد، حين صار عامرٌ عدوًّا للنبيِّ وأعلن نيته في أن يقوِّمه واعتنق علقمة الإسلام، ساءت سمعة هذه القصيدة وتجنَّب الناسُ روايتها أو الاقتباس منها،[١٤٢] لكنْ يبدو أنَّ الاقتباس الشهير لعليٍّ منها وهو يقارن خلافته بخلافة عمر، يدحض ذلك:

شتَّان ما يومي على كورِها ويومُ حيَّانَ أخي جابرِ[١٤٣]

ومات الأعشى دون أن يعتنق الإسلام في سنة ٦هـ/٦٢٧م، عجوزًا جدًّا. وكان ينوي أن يذهب إلى المدينة ويقدِّم للنبي قصيدة مديحٍ يعتذر فيها له على النحو:

نبيٌّ يرى ما لا ترون وذِكرُهُ أغارَ لعَمري في البلادِ وأَنْجَدَا

قابله بعضُ سادةِ قريش في الطريق، وعرضوا عليه مائةَ جمَلٍ وطلبوا منه أن يؤجِّل رحلته إلى المدينة إلى العام التالي. فقَبِل لكنَّه مات قبل نهاية تلك السنة. وهذه الحكاية منمَّقةٌ بقصة أنَّ القرشيِّين حذَّروا الأعشى من أنَّ محمدًا لن يسمح له بشُرب الخمر؛ لكنَّ تحريم الخمر جاء بعد عامَين من موتِ الأعشى. وفيما يلي أمثلة للمدائح الاحترافية للأعشى. في قصيدة يعظِّم فيها ملكَ اليمن قيس بن مَعْدِيكَرِب، يقول:

تقول ابنتي حين جدَّ الرحيلُ أَرانا سَواءً ومَن قد يَتِمْ
أبانا فلا رِمتَ من عندنا فإنَّا بخيرٍ إذا لم تَرِمْ
... ...
أَرانا إذا أضمرتْكَ البلا دُ نُجْفَى وتُقطعُ منَّا الرَّحِمْ
أفي الطَّوفِ خِفتِ عليَّ الرَّدى وكم من رَدٍ أهلَه لم يَرِمْ
إلى المرءِ قيسٍ أُطيلُ السُّرى وآخُذُ من كُلِّ حَيٍّ عُصُمْ
وما مُزبِدٌ من خليجِ الفُرا تِ جَونٌ غَوَارِبُه تَلتَطِمْ
يكبُّ الخليَّةَ ذاتَ القِلا عِ قد كاد جُؤْجُؤُهَا يَنحطِمْ

[١٤٢] البغدادي، خزانة الأدب، ٣، ٣٦٦.
[١٤٣] الأعشى، الديوان، ١٠٨.

تَكَأْكأَ ملَّاحُها وسطَهَا من الخوفِ كَوْثَلَها يَلتَزِمْ
بأجودَ منه بمَاعُونِه إذا ما سماؤُهُمُ لمْ تَغِمْ[١٤٤]

وفي قصيدته عن الحكم بين عامر وعلقمة يقول:

عَلقَمَ، لا لستَ إلى عامرِ الناقِضِ الأوتارِ والواتِرِ
واللابِسِ الخيلَ بخيلٍ إذا ثارَ غُبارُ الكبَّةِ الثائرِ
سُدْتَ بني الأحوصِ لم تَعْدُهُم وعامرٌ ساد بني عامِرِ
ساد وألفى قومَه سادةً وكابرًا سادُوكَ عن كابِرِ
... ...
إنَّ الذي فيهِ تمارَيتُمَا بُيِّنَ للسامعِ والآثِرِ
حكَّمتُمُوني فقَضَى بينَكُم أبلجُ مثلُ القمرِ الباهِرِ
لا يأخُذ الرِّشوةَ في حُكمِهِ ولا يُبالي غبَنَ الخاسِرِ[١٤٥]

أكسبَت الأعشى شهرته وسمعته بوصفه مدَّاحًا قبليًّا وداعيةً لقبَ «صنَّاجة العرب». واقتفى المدَّاحون التالون خُطاه، من الحطيئة، وهو أحد تلاميذه، وصولًا إلى القمة في العصر العباسي في شِعر أبي الطيب المتنبي.

(١١) الهجاء

قد يكون الهجاء ضمنيًّا (أي بدون تحديد اسمِ المهجوِّ) أو صريحًا (أي مرتبطًا باسم شخص). ومن أمثلة الأول قطعةُ امرئ القيس الموجَّهة إلى امرأةٍ اسمها هند:

يا هندُ لا تنكحي بُوهةً عليه عَقيقَتُهُ أحسَبَا
مرسَّعةً بين أرساغِهِ به عَسَمٌ يبتغي أرنَبَا

[١٤٤] المصدر نفسه، ٣٣، الأبيات ٥١٥٢، ٥٤٥٥ [الأبيات الخمسة الأخيرة لا يشير إليها الهامش. (المترجم)]

[١٤٥] المصدر نفسه، ١٠٥، الأبيات ١٥–١٨، ٢١–٢٣.

ليجعَلَ في كفِّه كَعْبَها حِذَارَ المنيَّةِ أن يَعْطَبَا
ولستُ بخِزْرَافَةٍ في القُعُودِ ولستُ بِطَيَّاخةٍ أَخْدَبَا[١٤٦]

ثمَّة مثالٌ آخر، وهو بيتُ عنترة:

نُبِّئْتُ عَمْرًا غيرَ شاكرِ نعمتي والكفرُ مَخبَثَةٌ لنفسِ المُنعمِ

ثمَّة مثالٌ آخر في أبيات ذي الإصبع:

لي ابنُ عمٍّ على ما كان من خُلُقٍ مختلفانِ فَأَقْلِيهِ ويَقْلِيني
أزرى بنا أنَّنا شَالَتْ نعامتنا فخالني دُونه وخِلْتُهُ دُونِي

* * *

لاهِ ابنُ عمِّك لا أفضَلْتَ في حسَبٍ عنِّي ولا أنت ديَّاني فتَخْزُونِي
ولا تقوتُ عِيالِي يومَ مَسغَبَةٍ ولا بنفسكَ في العزَّاء تَكفيني
إني لعَمْرِك ما بابي بذي غلقٍ على الصديق ولا خيري بممنونِ
ولا لساني على الأدنى بمنطلِقٍ بالفاحشات ولا فتكي بمأمونِ
... ...
عنِّي إليكَ فما أمي براعيةٍ ترعى المَخاضَ وما رأيي بمغبونِ
كلُّ امرئٍ راجعٌ يومًا لشِيمته وإن تخالَقَ أخلاقًا إلى حينِ

(C. J. Lyall)[١٤٧]

عمرٌو هنا اسمٌ مستعارٌ لزعيمٍ أو أكثر من زعماء الفريق المُعارِض لبَنِي عدوان، كما لاحظ ليال.[١٤٨] كان ذو الإصبع زعيمًا لبني عدوان لوقتٍ طويل، لكنه حين شاخ، تم التشكيك في سُلطته وحدَثَ انشقاقٌ عليه بعد ذلك، وعن هذا يقول:

[١٤٦] مختار الشعر الجاهلي، ج١، ٩٩، الأبيات ١–٤ [الإشارة إلى رقم الصفحة خطأ. (المترجم)]
[١٤٧] المفضليات، ٣٢١، رقم ٣١، الأبيات ١، ٢، ٤–٧، ٩، ١٠.
[١٤٨] المفضليات، ٣٢١–٣٢٣، رقم ٣١؛ الترجمة، ٢، ١١٤.

عَذِيرَ الحَيِّ من عَدوا نَ كانوا حَيَّةَ الأرضِ
بَغَى بعضُهُمُ بعضًا فلَمْ يُبْقُوا على بعضِ[١٤٩]

قصيدة الحارث بن وعلة، التي يعترف فيها بجُبنه بأسفٍ:

فدًى لكُمَا رَجْلَيَّ أمي وخالتي غداةَ الكُلَابِ إذ تُحَزُّ الدَّوابِرُ

* * *

كأنَّا وقد حالتْ حُذُنَّةُ دوننا نعامٌ تلاه فارسٌ متواتِرُ[١٥٠]

إنها شكلٌ دقيق من الهجاء الضمني الموجَّه ضدَّ بني الحارث وزعيمهم عبْدِ يَغُوثَ، الذي كان قائدَ تلك المعركة. حين أَسَرَه بنو تيم، أَلَّف مرثيةً يرثي فيها نفسه قال فيها:

جزى اللهُ قومي بالكُلابِ مَلامةً صَريحَهُم والآخَرِينَ المَوَالِيَا
ولو شئتُ نجَّتْني من الخيلِ نَهْدةٌ ترى خلْفَها الحُوَّ الجِيادَ تَوالِيَا
ولكنَّني أحمِي ذِمارَ أبيكُمُ وكانَ الرِّماحُ يختطِفْنَ المُحَامِيَا

* * *

أحقًّا عبادَ اللهِ أنْ لسْتُ سامعًا نشيدَ الرُّعاءِ المُعْزِبينَ المَتَالِيَا
وتضحَكُ منِّي شيخَةٌ عبشَمِيَّةٌ كأنْ لم ترى قبلي أسيرًا يمَانِيَا[١٥١]

ونعرف أنَّ قصيدة الحارث ردٌّ على قصيدةِ عبْدِ يَغُوثَ؛ لأنَّ قصيدةَ الأول تشير إلى امرأةٍ عجوز من عبد شمس (عشيرة من مُضَر):

ولا تكُ لي حدَّادةٌ مُضَريَّةٌ ... ...

---

[١٤٩] الأغاني، 3، 2.

[١٥٠] المفضليات، ٣٢٧، رقم ٣٢؛ الترجمة، ٢، ١١٧، البيتان ١، ٤.

[١٥١] المصدر نفسه، ١، ٣١٦، رقم ٣٠، الأبيات ٥–٧، ١١–١٢؛ الترجمة، ١١٢.

لم يجرؤ الحارث على مهاجمة عبْدِ يَغُوثَ صراحةً؛ لأنَّه قُتِل وهو في أَسْرِ رجال تيم.[١٥٢]

في الهجاء الصريح يشار بوضوحٍ إلى هوية المهجوِّ، أو اسمه، كما على سبيل المثال في أبياتِ عنترة من معلقته:

ولقد خشيْتُ أن أموت ولم تدُرْ للحرب دائرةٌ على ابنَي ضَمْضَمِ
الشَّاتِمَي عِرْضِي ولم أَشْتُمْهُما والنازِرَين إذا لَمَ القَهُمَا دَمِي
إنْ يفعلا فلقَدْ تركتُ أباهما جَزَرًا لخَامِعةٍ ونَسْرٍ قَشْعمِ[١٥٣]

ثمَّة مثالٌ آخر، وهو قصيدةٌ قصيرة وجَدَها أهلُ قريشٍ مكتوبةً ذات صباحٍ على جدار دارِ الندوة:

أَلْهَى قُصَيًّا عَنِ المَجدِ الأَساطيرُ ورَشوَةٌ مِثلَ ما تُرشَى السَّفَاسيرُ
وَأَكلُها اللَّحمَ بَحتًا لا خَليطَ لَهُ وَقَولُها رَحَلَت عِيرٌ أَتَتْ عِيرُ[١٥٤]

اتَّهم عبدَ الله بنَ الزِّبَعْرَى السَّهمي، إحدى عشائر قُصَي المتنافسة، بتأليف هذا الهجاء، لكنْ لولا حكمةُ بعض سادة قُصَي لقُتل، وبدأتْ سلسلةٌ من الثأر بعد ذلك.[١٥٥]

وكانت قصة طرَفَة بن العبد تراجيديَّة؛ لأنه وهو لا يزال شابًّا، هجا طاغيةَ الحيرة، عمرو بن هند، وأخاه قابوسًا، قائلًا:

فليت لنا مكانَ المَلْكِ عمرٍو رَغُوثًا حولَ قُبَّتنا تَخُورُ
... ...
لعَمرك إنَّ قابوس بن هندٍ لَيَخلطُ مُلكَه نُوكٌ كثيرُ

[١٥٢] تيم من المجموعة القبلية لتميم، وهي نفسها من سلالةِ مُضَر (شمال الجزيرة العربية).
[١٥٣] المختار، ج١، ٣٨٠، الأبيات ٨٣–٨٥.
[١٥٤] تعتبر التجارة مهينةً من قِبَل معظم أهل القبائل. (المحرِّرون)
[١٥٥] الجمحي، طبقات الشعراء، ١٩٦–١٩٧.

لـنـا يـومٌ ولـلـكِـرْوَانِ يـومٌ تَطيرُ البائساتُ ولا نطيرُ[١٥٦]

بعد ذلك ذهَبَ طرَفَة، بصحبةِ خاله المتلمِّس، بحماقةٍ إلى بلاط عمرٍو في الحيرة، على عادة الشعراء. أخبرهما، عمرو الذي لم ينسَ ولم يسامح، بمكرٍ أنَّ عاملَه على البحرين، أقرب إلى ديارهم من الحيرة، سيقدِّم لهما الهدايا. وأعطى كلًّا منهما رسالةً تحتوي، كما قال لهما، على أوامرَ بهذا الشأن، وكانت الرسالتان تحتويان على حُكمٍ بإعدامهما، ولم يكُن أحدٌ منهما يعرف القراءة. طلَبَ المتلمِّس لحُسنِ حظِّه من صبيٍّ في الحيرة أن يقرأ رسالته، وباكتشافه محتواها الحقيقي حذَّر طرَفَة الذي رفَضَ نصيحته وذهب إلى البحرين، حيث لاقى الموت. ونتيجةَ هذه النهاية التراجيدية المبكِّرة سمِّي طرَفَة «الفتى القتيل».

كان طرَفَة من بني بكر، وكان المقدَّر أن ينتقم لاحقًا لموته زعيمُ قبيلةِ بني تَغلِب المُنافِسة، عمرو بن كلثوم. في تجمُّع قبلي في خيمةِ عمرو بن هند في الحيرة، طلبت أمُّ الملك، هند، من ليلى، ابنةِ الزعيم الكبير لتَغلِب وشاعرها، المُهَلهِل، وأم عمرو بن كلثوم، أن تقوم بخدمتها. وحين ألحَّت هند في طلبها، قالت ليلى: «لتقُمْ صاحبةُ الحاجة إلى حاجتها.» لكن هند استمرَّت تطلب منها أن تخدمها. فصرختْ ليلى: «وا ذُلَّاه ... يا لتَغلِب.» وحين سمِعَ عمرٌو، ابنها، صرخَتَها؛ قبض على سيفٍ معلَّق في سقف الخيمة وسلَّه وقطَعَ رأسَ الملك. ثم هاجم رجاله خيمةَ الملك ونهبوها. ويبدو أنَّ بعض أبياتِ مُعلَّقة عمرٍو تُشير إلى هذا الحادث:

بأيِّ مشيئةٍ عمرَو بنَ هندٍ نكون لقَيْلِكُم فيها قَطِينَا
بأيِّ مشيئةٍ عمرَو بنَ هندٍ نُطيعُ بنا الوشاةَ وتَزْدَرِينَا
تَـهَـدَّدْنَـا وأَوعِـدْنـا رُويـدًا متى كنَّا لأُمِّك مَقْتَوِينَا

(A. J. Arberry)[١٥٧]

وطبقًا لرأي ابنِ رشيق، الهجاء الضمني أكثر تأثيرًا؛ لأنَّه يثير الفضولَ بشأن هوية المهجوِّ. وهذا صحيحٌ عمومًا، لكنْ على العكس أحيانًا، يمكن أن يكون الصريحُ أكثرَ

[١٥٦] الشنتمري، الديوان، ١٠١ وما يليها.
[١٥٧] التبريزي، الشرح، ١١٧، البيت ٨؛ Arberry, *Odes,* 206.

تأثيرًا، وخاصة حين يكون الهدف التشهيرَ بالمهجوِّ بذِكر هُويته علانيةً. ويعتمد معيار نجاح الهجائية أساسًا على مادته وعلى التوازُن الذي يثيره بين العناصر الشخصية والعامة للهجاء. والتالي اقتبسه قُدامة نموذجًا للهجاء الكامل:

إنْ يَغدرُوا أو يَفجُرُوا أو يَبخَلُوا لا يَحفِلُوا
يَغْدُوا عليكَ مُرجِّليـ ـنَ كأنَّهم لم يَفعَلُوا[١٥٨]

وقد يأتي الهجاء جزءًا من المديح، وأيضًا جزءًا من الفخر، بهدف وضعِ نمطٍ من التضاد. وقد يحدُث هذا بشكلٍ ضمني؛ أي بتضمينِ أنَّ الآخرين ليسوا مثل الممدوح، كما في ثناءِ زهير على هَرِم بنِ سنان:

إنْ تَلقَ يومًا، على عِلَّاته، هَرِمًا تَلقَ السماحةَ منه والندى خُلُقَا

* * *

هذا وليس كمَن يعيا بخُطَّته وسطَ النَّدِيِّ إذا ما ناطقٌ نطقَا[١٥٩]

أو كما يقول طرَفَة في الفخر:

فإن متُّ فانعيني بما أنا أهلُه وشُقِّي عليَّ الجَيبَ يا ابنة مَعبدِ
ولا تجعليني كامرئٍ ليس همُّه كهمِّي ولا يُغني غَنائي ومَشهدي
بطيءٍ على الجُلَّى، سريعٍ إلى الخنى ذلولٍ بأجماعِ الرجال مُلهَّدِ[١٦٠]

ومن أمثلة **الهجاء** الصريح مقابلةٌ امرئ القيس بين سعد بن الضباب، الذي يثني عليه، وهانئ بن مسعود، الذي ينتقده:

لَعَمري لَقَوْمٌ قد نَرَى أمسِ فيهمُ مرابطَ للأمهار والعَكَرِ الدَّثِرْ
أحَبُّ إلَيْنَا من أُنَاسٍ بِقُنَّةٍ يَرُوحَ عَلى آثَارِ شَائِهِمُ النَّمِرْ

[١٥٨] ابن قدامة، نقد الشعر، ٥٦؛ بونِبَكر، كتاب نقد الشعر، ٤٥؛ قارن سيبويه، كتاب، ١، ٤٤٦.
[١٥٩] المختار، ج١، ٢٥٠ وما يليها، البيتان ٢٩، ٣٢.
[١٦٠] المصدر نفسه، ١، ٣٢١–٢٣٢، الأبيات ٩٦–٩٨.

يُفاكِهنا سعدٌ ويغدو لجَمْعنا بمَثْنى الزِّقَاقِ المُتْرَعَاتِ وبالجُزُرْ
لَعَمرِي لسعدٌ حيث حلَّتْ دِيارُهُ أحبُّ إلينا منكَ فَا فرَسٍ حَمِرْ[١٦١]

هذا التضادُّ بين المديح والهجاء يُعتبر ضمن أكثر أشكال الهجاء تأثيرًا. وكثيرًا ما يُستخدم في قصائد المعارك والفتن القبلية، كما في معلقة الحارث:

أيَّـمَـا خُـطَّـةٍ أَرَدتُـم فـأَدَّو هَا إِلَينَا تُشفَى بِهَا الأَملاءُ
... ...
هَل عَلِمتُم أَيَّامَ يُنتَهَبُ النَّا سُ غِوَارًا لِكُلِّ حَيٍّ عُواءُ
إِذ رَفَعنَا الجِمَالَ مِن سَعَفِ البَحـ ـرَينِ سَيرًا حَتَّى نَهَاهَا الحِسَاءُ
ثُمَّ مِلنَا عَلَى تَمِيمٍ فَأَحرَمـ ـنَا وفِينَا بَنَاتُ قَومٍ إِمَاءُ
... ...
وَثَمَانُونَ مِن تَمِيمٍ بِأَيدِيـ ـهِمْ رِمَاحٌ صُدُورُهُنَّ القَضَاءُ[١٦٢]

كثيرًا ما أدَّى شعر القبائل المتنافسة إلى تنافُسٍ بين الناطقين باسم العشائر. وكلما كان الكلام أعظم قُدِّر أكثر، لكنَّ الانفعالات المتوترة أحيانًا أدَّت إلى لغةٍ مسيئة، كما، على سبيل المثال، في نقيضةِ عامر الخصفي على قصيدة الحسين بن الحُمَام.[١٦٣] وفي مناظرةِ امرئ القيس وعَبِيد، رغم شدَّة العَداء، لم تهبط اللغة إلى الإساءة.[١٦٤]

حين ردَّ الشاعران كلٌّ منهما على الآخر بحزمٍ واندفاع، عادةً بالوزن والقافية نفسها، مثل هذه القصيدة تسمَّى «**نقيضة**». زادت شعبيةُ فنِّ **النقائض** في العصر الإسلامي، رغم أنه اشتُهر قبل الإسلام بفترةٍ طويلة. لم تكُن اللغة الفظَّة لجرير والفرزدق مجهولةً للشعراء قبل الإسلام. وحتى زهير الذي اشتُهر بتحفُّظه ونقاء معجمه استخدمها حين

[١٦١] المصدر نفسه، ١، ٨٩–٩٠، الأبيات ١٤–١٧.
[١٦٢] التبريزي، الشرح، ١٣١–١٣٢، ١٣٦، الأبيات ٢٧، ٣٢–٣٤، ٥٢.
[١٦٣] قارن المفضليات، ١٠٠ وما يليها، رقم ١٢، ٣٥ وما يليها؛ ٦٢٤، رقم ٩١؛ الترجمة ٢٥٧.
[١٦٤] المختار، ١، ٩٣ وما يليها؛ ٢، ٨٧ وما يليها.

لم يبالِ الحارثُ بن ورقة بتهديده بأنه سوف يهجوه إذا لم يردَّ له عبده ياسر.[١٦٥] تجنَّب زهير استخدام المفردات الشائعة المُبتذَلة، واستبدل بها كلماتٍ نادرةَ الاستخدام:

ولولا عَسْبُه لرددْتُمُوه وشرُّ مَنيحةٍ عسْبٌ مُعارُ
إذا جَمَحتْ نساؤكُمُ إليهِ أشظَّ كأنَّه مسَدٌ مُغَارُ[١٦٦]

استُخدِمتْ لغةٌ بذيئة لتدمير سمعة المهجوِّ بالتأكيد على الخصائص البهيمية الأساسية بالإشارة إلى أعضاء وظائفه الطبيعية من الإخراج والتبول، ويُفترَض أنه رجع إلى طبيعته الأدنى بانتهاك المدونة الخلقية المقبولة.

وأحيانًا تأخُذ حربٌ من الكلمات في شعر الهجاء طبيعةً وديَّة، كما في **نقائض** أبي المُثَلَّم الهُذَلي وصخْرِ الغيِّ الهُذَلي.[١٦٧] وحين مات الأخير نظَمَ أبو المثلَّم مرثيةً مؤثرة يبكي فيها موتَ رفيق السِّجال، ويستهلها بـ:

لو كان للدَّهر مالٌ عند مُتْلِدِه لكان للدَّهر صخْرٌ مالَ قُنْيانِ[١٦٨]

وأحيانًا يدخل عنصرٌ كوميدي الهجاءَ؛ لتسلية المستمع على حساب المهجوِّ. استخدم قيسُ بنُ عَيْزَارةَ الهُذَلي في **الهجاء** بينه وبين تأبَّطَ شرًّا، أسلوبًا ساخرًا،[١٦٩] على طراز المرثية الشهيرة لأبي يَعُوثَ الحارثيِّ عن نفسه، قائلًا إنَّ امرأةً من القبيلة المعادية سخرتْ منه حين رأته أسيرًا. وكان بنو فَهْمٍ، عشيرة تأبَّطَ شرًّا، قد أسروا قيسًا. ويخطب قائلًا إنَّ بني فهْمٍ أجمعوا، كما قال كلٌّ منهم للآخر، على قتله مباشرةً دون تأخير. وهكذا حاول أن يشتري حياته بفِديةٍ كبيرة من الإبل والأغنام. لعب تأبَّطَ شرًّا، يلقبه الشاعر بشعل، وزوجته أم جندب، دورًا بارزًا في المساومة:

وقالوا لنا البَلهاءُ أولَ سُؤلةٍ وأعراسُها واللهُ عنِّي يدافِعُ

---

[١٦٥] المصدر نفسه، ١، ٢٥٤، البيت ٢٨.
[١٦٦] المصدر نفسه، ١، ٢٥٢، البيتان ٢–٣.
[١٦٧] السكري، الشرح، ١، ٢٦٢–٢٨٣.
[١٦٨] المصدر نفسه، ١، ٢٨٤.
[١٦٩] المصدر نفسه، ٢، ٥٨٩ وما يليها.

وقد أَمَرَتْ بي ربَّتي أمُّ جُنْدَبٍ لأُقتَلَ لا يَسمَعْ بذلك سامِعُ
تقول اقتلوا قيسًا وحُزُّوا لسانَه بحَسْبِهِمُ أن يَقْطَع الرأسَ قاطِعُ
ويأمُر بي شَعْلٌ لأُقتَلَ مُقْتلًا فقلْتُ لشَعلٍ بئسَ ما أنت شافِعُ
ويصدقُ شَعْلٌ من فِدائي بكرَّةٍ كأنَّك تُعطي من قلاصِ ابنِ جامِعِ

استمرَّ أسلوب الدعابة البدوية الساخرة طوال العصر الأموي. استخدم جُبَيْهاء، شاعر بدوي أموي من الحجاز، أسلوبًا مماثلًا في هجاء شاعر من تيم زعم أنه اقترض منه عنزةً حلوبًا ولم يُعِدْها. وصَفَ جبيهاءُ ساخرًا عنزته وكأنَّه يصِفُ ناقةً حلوبًا أصيلة:

لجاءتْ أمامَ الحالبَينِ وضرعها أمام صِفَاقَيها مُبِدٌّ مُكاوِحُ[١٧٠]

والبيت الأول من قصيدةِ جبيهاء:

أَمولَى بني تَيْمٍ ألسْتَ مؤدِّيًا مَنِيحَتَنا فيما تُؤَدَّى المَنائحُ

ردَّ التيمي، مغيظًا من مغالاة جبيهاء، على الوزن والقافية نفسها:

بلى سأُؤَدِّيها إليكَ ذَمِيمةً فتنكحها إنْ أعوزتْكَ المَناكِحُ[١٧١]

كان الأعشى، وكان يُسعَى إليه من أجل مدائحه المحترفة، بالمِثل مرهوبًا لقدرته الهائلة هجَّاءً. ومن **القصائد** الثلاث التي أُضيفت **للمعلقات** السبعِ لاميَّتُه. وتشمل تيماتها البارزة هجومًا على يزيد الشيباني:

أبلِغْ يزيدَ بني شَيبانَ مألُكَةً أبا ثُبَيتٍ أمَا تنفكُّ تَأتكِلُ
ألسْتَ مُنتَهيًا عن نحْتِ أثْلَتِنَا ولسْتَ ضائرَها ما أطَّتِ الإبِلُ
كنَاطِحٍ صخرةً يومًا ليُوهِنَهَا فلم يَضِرْهَا وأَوهَى قَرنَه الوَعِلُ[١٧٢]

[١٧٠] المفضليات، ١، ٣٣١، الأبيات ١–٥؛ ٢، ١١٩.
[١٧١] المصدر نفسه، ١، ٣٣٥.
[١٧٢] شرح التبريزي، ١٤٩، الأبيات ٤٤–٤٦.

صار الحُطَيئة العبسيُّ، شاعر وراوية زُهير وزميلٌ للأعشى في دعمِ قضية عامرِ بن الطُّفيل ضدَّ علقمةَ بنِ عُلاثة، أفظعَ هجَّاء في بداياتِ الخلافة، وخاصة في خلافة عمر. وله ندينُ بظهور **القصيدة** كما طوَّرها بعد ذلك جرير ومعاصِرُوه الأمويون.

هناك شكلٌ من الاعتراض والتبرير يُعرف **بالعتاب**، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بفنِّ الهجاء. ويُستوحى من الغضب نتيجةَ الإحساس بالظلم أو الإهانة من قريب أو صديق أو راعٍ. ويهدف إلى تصحيحِ الخطأ، لا قطْعِ الروابط بين الشاعر وموضوع **عتابه**، لكنَّه يقترب أحيانًا من حافة الهجاء، إذا كان الشاعر لا يمكن أن يصلح بطريقةٍ أخرى. ومن أمثلة العتاب اعتراضُ طرَفَة على ابنِ عمِّه مالك، في المعلقة، الأبيات ٦٨، ٧٠، ٧٨:

... ... متى أدنُ منهُ ينأَ عنِّي ويَبعُدِ

* * *

وأيْأَسَنِي من كلِّ خيرٍ طلبتُهُ كأنَّا وضعناهُ على رمْسِ مُلحَدِ

* * *

وظُلْمُ ذوي القُربَى أشدُّ مضاضةً على المرءِ من وقْعِ الحُسامِ المُهنَّدِ

اللَّحد المشار إليه حفرةٌ مستطيلة في جانب القبر تُحفر في القاع وتُوضع فيها الجثَّة.

(١٢) الفخر

يوجد **الفخر** في كلِّ المعلَّقات باستثناءِ معلقة زُهير، التي تهتمُّ أكثر **بالحكمة**، وفيها يُعلن الشاعر سأَمَه من أعباءِ الحياة الطويلة. وقد يكون **الفخر** شخصيًّا أو قبليًّا. وقد يتكوَّن **الفخر** الشخصيُّ من الذكريات والتأمُّلات، كما في شعر امرئ القيس. تُحدِّثنا معلقته عن فروسيته ومآثره في الصيد، وأيضًا عن خبرته بالحياة القاسية الصعبة للمنبوذين من القبائل، الذين عاش بينهم فترة: كمْ من قِرَبٍ حملتُ على كتفي ... من وادٍ قفْرٍ عبرتُ، حيث عوى ذئب ... وحين عوى رددتُ عليه: «إن شَأْنَنَا قَلِيلُ الغِنَى ...»[١٧٣]

[١٧٣] شرح التبريزي، ٢١، الأبيات ٤٩–٥٢.

وفي لاميته يقول:

فلو أنَّ ما أسعى لأدنى معيشةٍ كفاني، ولم أطلُبْ، قليلٌ من المالِ
ولكنَّما أسعى لمجدٍ مُؤثَّلٍ وقد يُدركُ المجدَ المُؤثَّلَ أمثالي
وما المرءُ ما دامتْ حُشَاشةُ نفسِهِ بمُدرِكِ أطرافِ الخُطوبِ ولا آلي[١٧٤]

وفي الرائية يناجي صديقه، بائسًا من طول الرحلة إلى بيزنطة:

بكى صاحبي لمَّا رأى الدربَ دُونَهُ وأيقن أنَّا لاحِقانِ بقَيصَرَا
فقلْتُ له لا تبْكِ عينُكَ إنما نحاولُ مُلكًا أو نموتَ فنُعذَرا[١٧٥]

ويقول في نونيته:

فإمَّا تَرَينِي في رِحَالةِ جابرٍ على حرجٍ كالقَرِّ تخفِقُ أكفاني
فيا رُبَّ مكروبٍ كرَرْتُ وراءَهُ وعانٍ فككْتُ الغُلَّ عنه ففدَّانِي[١٧٦]

استنفد امرؤ القيس تقريبًا كلَّ تيمات الفخر في تأمُّلاته في السيرة الذاتية والذكريات. وقد يوجد الفخر الشخصي تعبيرًا عن الفردية المتمردة، كما في **معلقة** طرَفَة:

وما زال تَشْرابي الخُمورَ ولذَّتي وبيعي وإنفاقي طَريفي ومُتلَدي
إلى أن تحامتْني العشيرةُ كلُّها وأفرِدْتُ إفرادَ البعيرِ المعبَّدِ
... ...
أنا الرجلُ الضَّربُ الذي تعرفونهُ خَشاشٌ كرأسِ الحيَّةِ المتوقِّدِ

(A. J. Arberry)[١٧٧]

---

[١٧٤] المختار، ٤٢–٤٣، الأبيات ٥٢–٥٤.

[١٧٥] المصدر نفسه، ١، ٥٨، البيتان ٣٤–٣٥.

[١٧٦] المصدر نفسه، ١، ٧٤، البيتان ٦–٧.

[١٧٧] المصدر نفسه، ١، ٣١٦، البيتان ٥٣–٥٤؛ الشرح، ٤٢، البيت ٥١، ٤٨، البيت ٨٢؛ Arberry, *Odes,* 86, 88.

وفي لامية الشَّنْفَرى:

أقيموا بَني أمِّي صدورَ مطيِّكُم فإني إلى قومٍ سِواكُم لأَمْيَلُ
... ...
ولي دُونكم أهلونَ، سِيدٌ عملَّسٌ وأَرقَطُ زُهلُولٌ وعَرفاءُ جَيئَلُ
هُمُ الرَّهطُ، لا مُستودَعَ السرِّ ذائعٌ لدَيهِمْ ولا الجاني بما جرَّ يُخذَلُ
وكلُّ أبيٍّ باسلٌ غيرَ أنني إذا عرضتْ أُولَى الطَّرائدِ أبسَلُ
إذا مُدتِ الأيدي إلى الزادِ لم أكُن بأعجَلِهم إذْ أجشَعُ القوم أعجَلُ[١٧٨]

وقد يُستوحى **الفخر** الشخصي من الاعتراض، كما في **معلقة** عنترة:

فإذا شربْتُ فإنني مستهلِكٌ مالي، وعِرضي وافرٌ لم يُكلَمِ
وإذا صحوتُ فما أقصِّرُ عن ندًى وكما علمْتِ شمائلي وتكرُّمي
... ...
لمَّا رأيتُ القومَ أقبَلَ جمْعُهُم يتذامَرُون كرَرْتُ غيرَ مُذمَّمِ
... ...
ولقد حفِظْتُ وصاةَ عمِّي بالضُّحى إذ تقلِصُ الشَّفتانِ عن وضَحِ الفمِ
في حَومةِ الموتِ التي لا تَشتكي غمراتِها الأبطالُ غيرَ تَغَمغُمِ
إذ يتَّقون بيَ الأسنَّةَ لم أَخِمْ عنها ولو أنِّي تضايَقَ مُقْدَمِي
... ...
ولقد شَفَى نفسي وأبرَأَ سُقْمَها قِيلُ الفوارِسِ: وَيكَ عنترَ أَقدِمِ[١٧٩]

اعترافُ سادة قبيلة عنترة به، كانت اللحظةَ الفارقة في حياته وتشكِّل التيمة الرئيسية لفخره، موحِّدةً العناصرَ الشخصية والقبلية؛ لأنه اعتُرِف، نتيجةَ إنكار الذات في معركةٍ في سبيل القبيلة، بأنَّه جديرٌ بأن يُوضع ضمنَ محاربيها البارزين.

[١٧٨] الشَّنْفَرى، اللامية، الأبيات ١، ٥–٨؛ مختار الشعر الجاهلي، الجزء ٢، ١٩٧.
[١٧٩] المصدر نفسه، ٣٧٥–٣٧٩، الأبيات ٤٤-٤٥، ٧٢، ٦٩–٧١، ٧٨.

ويمثَّل النمط المعياري للفخر الشخصي في أفضل أشكاله، في معلقة لبيد؛ حيث يؤسِّس إحساس الشاعر بالانتماء لعشيرةٍ نبيلة شعورَه العميقَ بالرضا عن الذات، ويُلهمه الفخر:[١٨٠]

إنَّا إذا التقَتِ المجَامِعُ لم يَزَلْ منَّا لِزَازُ عظيمةٍ جَشَّامُها
ومُقسِّمٌ يعطي العشيرةَ حقَّها ومُغَذمِرٌ لِحُقُوقِها هَضَّامُها
من مَعشَرٍ سنَّتْ لهم آباؤهُم ولكلِّ قومٍ سُنَّةٌ وإمَامُها
فاقنعْ بما قسَمَ المَليكُ فإنما قسَمَ الخلائقَ بيننا علَّامُها

(A. J. Arberry, adapted)[١٨١]

وحيث إنَّ تفوُّقَ عشيرته — في جوهره — هبةٌ من الله، وإن كانت أعمال العشيرة تبرِّره. وهكذا أيضًا تفوُّقه، هبةٌ من الله. إنَّه مُنتشٍ؛ لأنَّ أعماله تَعرِض تفوُّقه، حيث تتَّفق مع المدونة الخُلُقية القبلية. ألَا يتحمَّل مشقَّاتِ السَّفر ويقوم بواجباته مقاتِلًا، من قبيلِ المراقبة من مكانٍ خطير ليحذِّر رجالَ القبيلة من المُغيرين؟ إنَّه يشارك في المقامرة المعروفة **بالمَيسِر** الذي يُنظَّم لإطعام الفقراء، وضيافة رِفاقه المُنعِمين. يحدِّثنا لبيد عن فروسيته ودفاعه عن العشيرة:

ولقد حَميتُ الحيَّ تحمِلُ شِكَّتي فُرُطٌ وِشاحِي إذ غَدوتُ لجَامُها
... ...
وكثيرةٍ غُرَباؤها مَجهُولةٍ تُرجَى نوافِلُها ويُخشَى ذَامُها
... ...
أنكرْتُ باطلَها وبُؤْتُ بحقِّها عندي ولم يَفخَر عليَّ كِرامُها[١٨٢]

وقد حرَّم الإسلامُ بعضَ الفضائل والممارسات التي يقدِّرها لبيدٌ وفقًا للمدونة القبليَّة أيامَ الوثنية؛ عادات من قبيل الانخراط في شرب الخمر ولعب **الميسر**. واعتبر هذا اللهو

---

[١٨٠] المصدر نفسه، ٢، ٣٩٨–٣٩٩؛ شرح التبريزي، ٨٧ وما يليها.

[١٨١] Arberry, *Odes,* 147.

[١٨٢] شرح التبريزي، ٨٣ وما يليها، الأبيات ٦٣، ٧٠، ٧٢.

مجرَّدَ غُرورٍ وتفاخُر. ينتقد القرآن الرَّجُل الذي يغترُّ بنفسه حين يَقُولُ ﴿أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا * أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾.[١٨٣]

يمكن رؤيةُ نمطِ الفخر في معلقة لبيد في عينيَّة الحادرة،[١٨٤] وميمية ربيعة بن مقروم،[١٨٥] ورائية ثعلبة بن صعير،[١٨٦] وغيرها كثير، حيث يتشابك الفخر القَبَلي بالفخر الشخصي.

ونَقِي بآمِنِ مَالِنَا أحسابَنا ونُجِرُّ في الهَيْجا الرماحَ ونَدَّعِي[١٨٧]

وكثيرًا ما يكون الفخرُ القَبَلي الغرضَ الوحيد للقصيدة، دون أن يمتزج به أيُّ فخرٍ شخصي. وأفضل الأمثلة في معلقتَي الحارث وعمرو بن كلثوم. يتماهى عمرٌو تمامًا مع بَني تَغلِب، ويصبح صوتُه الصوتَ المُضَخم لشخصيتهم الجمعيَّة، مُغنيًا، مثل الكورس، ثناءً على بسالتهم وبأسهم:

وكنَّا الأيمنين إذا الْتَقَينَا وكان الأيسرين بنو أَبينَا
فصالوا صَولةً فيمَنْ يَلِيهِم وصُلنا صولةً فيمَن يَلِينَا
فآبُوا بالنِّهابِ وبالسَّبايَا وأُبْنَا بالملوكِ مُصفَّدينَا
... ...
على آثَارِنا بِيضٌ حِسانٌ نحاذرُ أَنْ تُقسَّمَ أو تَهُونَا
... ...
يَقُتنَ جِيادَنا ويقُلْنَ لستُم بُعُولتَنَا إذا لم تَمنَعُونا
إذا لم نَحمِهِنَّ فلا بَقينَا لشيءٍ بَعدَهنَّ ولا حَيِينَا[١٨٨]

---

[١٨٣] القرآن، ٩٠، ٦–٧.

[١٨٤] المفضليات، ١، ٤٨، رقم ٨؛ الترجمة ١٦ وما يليها.

[١٨٥] المصدر نفسه، ١، ٣٥٥، رقم ٣٨؛ الترجمة ١٣١ وما يليها.

[١٨٦] المصدر نفسه، ١، ٢٥٥، رقم ٢٤؛ الترجمة ٨٦ وما يليها.

[١٨٧] المصدر السابق، ١، ٥٧، رقم ٨؛ الترجمة ١٧٠ [البيت للحادرة (المترجم)].

[١٨٨] المختار، ٢، ٣٧١–٣٧٢، الأبيات ٦٤–٦٦، ٨٣، ٨٨–٨٩.

وعلى عكس عمرو بن كلثوم، لم يكُن الحارث تجسيدًا لقبيلته، بل ناطقًا باسمها؛ طرَحَ قضيتها مفنِّدًا حُججَ أعدائها بثبات. يقول بنبرةٍ ساخرة لبني تَغلِب:

وأتانا من الحوادث والأنْـ ـبَاءِ خطبٌ نُعنَى بهِ ونُساءُ
إنَّ إخواننا الأراقِمَ يغْلُو نَ علينا في قِيلِهِمْ إحْفَاءُ
يَخلِطُون البريءَ منَّا بذي الذنْـ ـبِ ولا يَنفعُ الخَلِيَّ الخَلَاءُ
... ...
واذكروا حِلفَ ذِي المجازِ وما قُدِّ مَ فيهِ العُهودُ والكُفَلاءُ
... ...
إنْ نَبشْتُمْ ما بين مِلحَةَ فالصَّا قِبِ فيهِ الأمواتُ والأحياءُ
... ...
أو سَكَتُّم عنَّا فكنَّا كمَنْ أغْـ ـمَضَ عينًا في جَفْنِها الأقْذَاءُ[١٨٩]

ثم تحوَّلَ الحارثُ إلى المعارك التي فاز فيها أهلُهُ ضدَّ بَنِي تَغلِب وقبائل أخرى.

وطبقًا للرواة، كان أبرصَ أو مصابًا بمرضٍ جِلدي مشوِّه، وحين وقَفَ ليتكلَّم نيابةً عن قبيلته أمام ملك الحيرة، وُضِعتْ بينهما سبعُ ستائر، لحماية الملك من العَدْوَى. توكَّأ الحارثُ على قوسه مُفعمًا بالغضب والتحدي، وارتجَلَ معلقته الشهيرة، فتغلَّبَ الإعجابُ على الملك وترَكَ عرشه، وجلَسَ على الأرض واقترب أكثر من الشاعر. وتدريجيًّا أمر برفع الستائر حتى لم يعُدْ بينهما شيء. وهو يتكلَّم اخترَقَ نصْلُ رمحِ الحارث كفَّه بدونِ أن يُدرك. وتأثَّر الملك حتى جاء حُكمه لصالح الحارثِ وقبيلته. وكان انتصارهم في هذه المناسبة هائلًا.

(١٣) الرثاء

يمكن أن يدَّعي كلٌّ من الرجال والنساء تمثيلَ الرثاء. «ينبغي أن تبكي المرأة»؛ تندُبُ المَوتَى من ذويها كما هي الحال في كلِّ البلاد، وكانت تعبِّر عن أساها في الجزيرة العربية قبل الإسلام بالغناء والرقص. وقد تضرب نفسها بشكلٍ إيقاعي بهراواتٍ جِلدية، كما

[١٨٩] المصدر نفسه، ٢، ٣٤١ وما يليها، الأبيات ١٥–١٧، ٤١، ٢٨، ٣٠.

يُذكر في الكثير من **قصائد** الهُذَليِّين. أحيانًا تمزِّق عنقَ عباءتها، وأحيانًا تواجِهُه أخريات ويضربن أنفُسهنَّ بأيديهنَّ بشكلٍ إيقاعي، كما يذكُر كعبُ بن زُهير في **لاميته** «بانتْ سُعادُ». واشتهرتْ بعضُ المتفجِّعات بمراثيهنَّ، مثل أم سُليك بن السُّلكة، التي ندبتْه:

أمـريـضٌ لـم تُـعَـدْ أمْ عَـدوٌّ خَـتَـلـكْ
أم تـولَّـى بـك مـا غالَ في الدَّهرِ السُّلَكْ
والـمـنـايـا رصَـدٌ للفتى حيث سَلَكْ[١٩٠]

قتَلَ نَمِرانِ عَمرًا ذا الكَلْب الهُذَليَّ في غارةٍ وهو نائم. وادَّعى بنو فَهمٍ قتلَه انتقامًا، ودعموا زعمهم بحقيقةِ أنَّهم عثروا على جَعْبة سِهامه. رَثَتْه أخته جنوبُ:

كلُّ امرئ بطَوَالِ العيشِ مَكذوبُ وكلَّ مَن غالَبَ الأيامَ مَغلوبُ
وكلُّ مَن حجَّ بيتَ الله من رَجلٍ مُودٍ فمُدركُه الشُّبانُ والشِّيبُ
وكلُّ حيٍّ وإنْ طالت سلامتُهُ يومًا طريقُهُمُ في الشرِّ دُعبُوبُ
بَينَا الفتى ناعمٌ راضٍ بعِيشتِهِ سِيقَ لهُ من نَوادِي الشرِّ شُؤبُوبُ
... ...
أبلغْ هُذيلًا وأبلغ مَن يبلِّغُها عنِّي حديثًا وبعضُ القولِ تكذيبُ
بأنَّ ذا الكلبِ عَمرًا خيرُهمْ حَسَبًا ببطنِ شَرْيانَ يَعوي عندَه الذِّيبُ
الطاعنُ الطعنةَ النجلاءَ يُتبِعُها مُثْعَنْجِرٌ من دماءِ الجوفِ أُثْعُوبُ
تمشي النُّسورُ إليه وهْيَ لاهيةٌ مشيَ العَذارَى عليهنَّ الجَلابِيبُ
المُخرِجُ الكاعِبَ الحسناءَ مُذعِنةً في السَّبي ينفَحُ من أَرْدَانِها الطِّيبُ
فلن تَرَوا مثل عمرٍو ما خطَتْ قدَمٌ وما استحَنَّتْ إلى أوطانِها النِّيبُ[١٩١]

وكان على جنوبَ أنْ تصدِّق في النهاية قصةَ موتِ أخيها، لم يُقتل في معركة، بل الْتَهَمه حيوانٌ مفترس.

---

[١٩٠] Freytag, *Hamasae*, I, 414 ff.

[١٩١] السكري، الشرح، ٢، ٥٧٨ وما يليها.

سألتُ بعمرٍو أخي صَحبَهُ فأفظعني حينَ ردُّوا السُّؤالا
فقالوا أُتيحَ له نائمًا أعزُّ السِّباع عليه أحالا
أُتيحَ له نَمِرًا أجْبُلٍ فنالا لعَمرُك منه مَنالا
أُتيحا لوقتِ حمامِ المَنونِ فنالا لعَمرُكَ منه ونالا
فأقسمْتُ يا عمرُو لو نبَّهاكَ إذن نبَّها منك أمرًا عُضالا
إذن نبَّها ليثَ عِرِّيسَةٍ مفيدًا مُفِيتًا نُفُوسًا ومَالا
هِزَبْرًا فَرُوسًا لأعدائه هصورًا إذا لقِيَ القِرْنَ صَالا
هُمَا معْ تصرُّفِ ريبِ المَنُونِ من الأرضِ رُكنًا ثَبيتًا أَمَالا
... ...
وقالوا قتلناه في غَارةٍ بآيَةِ ما أنْ وَرِثنا النِّبالا
فهلَّا إذن قبلَ ريبِ المَنُون فقَدْ كان رَجْلًا وكنتُمْ رِجالا
وقد علمتْ فهمُ عندَ اللقاءِ بأنَّهمُ لكَ كانوا نِفالا
كأنَّهمُ لم يُحِسُّوا بِهِ فيُخْلُوا النساءَ له والحِجالا
[ولم ينزلوا بمحولِ السِّنين به فيكونوا عليه عِيالا]
وقد علم الضيفُ والمُجْتَدون إذا اغبرَّ أُفْقٌ وهبَّتْ شَمالا
وخلَّتْ عنَ اولادِها المُرضعاتُ ولمْ ترَ عينٌ لمُزنٍ بلالا
بأنَّك كنتَ الربيعَ المُغيثَ لمَن يعتريك وكنتَ الثِّمالا
[وخرقٍ تجاوزتَ مجهولَهُ بوَجناءَ حرْفٍ تشَكَّى الكَلالا]
فكنتَ النهارَ به شمسَهُ وكنتَ دُجى الليلِ فيهِ هِلالا[١٩٢]

صَارَت الخَنساء،[١٩٣] بنت عمرو بن الشريد السلمي، شاعرةً مشهورة قبل الإسلام مباشرة. واعتنقَت الإسلامَ بعد ذلك، وذهبت إلى المدينة مع جماعةٍ من أهلها لمقابلة النبيِّ لتقديم تعهُّدهم له. وأُعجب النبيُّ بشِعرها وطلَبَ منها أن تُعيدَ عدَّة أبياتٍ مرةً ومرة. ولاحظت عائشة، زوجة النبي، أن الخنساء لا تزال ترتدي ثيابَ الحِداد على نمط الجاهلية رغمَ اعتناقها الإسلام، وسألتها عن ذلك. فقالت لعائشة إنها أقسمتْ بألَّا تغيِّر ملابسَ

[١٩٢] المصدر نفسه، ٢، ٥٨٣.
[١٩٣] قارن الأغاني، ج١٣، ١٣٧.

الحداد وفاءً لِذِكرى أخوَيْها، معاوية وصخر. قُتِل معاوية، الأخ الشقيق للخنساء، على يدِ بني مرَّة وهو في غارةٍ قبلية ضدهم. ونظَمَت مراثيَ رائعةً عنه:

فبعدَ ابنِ عمرٍو منَ آلِ الشَّريدِ ... ...
فآليتُ آسَى على هالكٍ وأسألُ باكيةً ما لها[١٩٤]

لكنْ كان مقدَّرًا للخنساء أن تبكي ابنًا آخر لعمرو بن الشريد، أخاها غير الشقيق، صخر، الذي خلَفَ معاويةَ زعيمًا للعشيرة ومات بعد ذلك متأثِّرًا بجُرحٍ أصابه في غارةٍ قبليَّة. واشتهرَت الخنساء بمراثيها لصخر بوصفها أعظمَ شاعرةٍ قبل الإسلام. كان صخر عطوفًا على الخنساء، وكان زوجها مقامرًا ومبذِّرًا، وكلما ذهبت إليه طلبًا للمساعدة يقسِّم ما لديه من قطعان الأغنام والإبل نصفَين ويعطيها النصفَ الأفضل. وبَّخَتْه زوجته ذات يوم على تبذيره قائلةً إنَّ بعض الأغنام أو الماعز معونةٌ كافية بالنسبة لها، فقال لها صخر في بحر الرجز:

واللهِ لا أمنَحُها شِرَارَها
ولو هَلَكتُ مزَّقَتْ خِمَارَها
وجعَلَتْ من شَعَرٍ صِدَارَها

قالت الخنساء في إحدى مراثيها لصخر:

لا تَسمَنُ الدهرَ في أرضٍ وإن رتعتْ فإنما هي تحنانٌ وتسجارُ
ترتعُ ما رتعتْ حتى إذا ادَّكرتْ فإنما هي إقبالٌ وإدبارُ
... ...
يومًا بأوجدَ منِّي يومَ فارَقَني صخرٌ وللدهرِ إحلالٌ وإمرارُ
يا صخرُ ورَّادَ ماءٍ قد تناذَرَهُ أهلُ المواردِ ما في وِردِه عَارُ
مَشَى السَّبَنْتَى إلى هيجاءَ مُضلِعَةٍ لها سلاحانِ: أنيابٌ وأظفارُ
حمَّالُ ألويةٍ، هبَّاطُ أوديةٍ شهَّادُ أنديةٍ للجيشِ جرَّارُ

[١٩٤] الخنساء، الديوان، ١٢٠، البيتان ٢-٣.

وإنَّ صخرًا لَوَالِينا وسيِّدُنا وإنَّ صخرًا إذا نشتُو لنحَّارُ
وإنَّ صخرًا لتأتمُّ الهداة به كأنَّه علَمٌ في رأسِهِ نَارُ[١٩٥]

لم يقلِّد الخنساءَ فقط في الفترات التالية شواعرُ مثل ليلى الأخيلية وليلى بنت طَرِيف، لكن بعض ناظمي المراثي أيضًا من الرجال اتبعوا أسلوبها في التعبير الطَّلق عن أساها إلى جانب الثناء على الميت. وكان منهم صخرُ الغي، يرثي ابنه تليد،[١٩٦] ورثاه بدوره أبو المثلَّم:

آبي الهضيمةِ نابٍ بالعظيمةِ مِتْـ ـلافُ الكريمةِ لا سِقطٌ ولا وَانِي
حامِي الحقيقةِ نسَّالُ الوديقةِ مِعْـ ـتاقُ الوسيقةِ جَلْدٌ غيرُ ثُنْيانِ[١٩٧]

لكنَّ معظمَ القصائد التي نظَمَها رجالٌ؛ تشبه **قصيدة** المديح في النمط العام. بعض **قصائد** الرثاء — رغم ندرة ذلك — تُستهلُّ حتى بالنسيب، كما في مرثية دُريد بن الصِّمَّة لأخيه[١٩٨] وبعضِ شِعر الهُذليين.[١٩٩] وفيها تعتبر تِيمة أسى الانفصال عن الحبيبة كارثةً أقلَّ شأنًا، تسبق التيمة الأكثر قسوة للانفصال بالموت عن الأقارب أو الأصدقاء أو الرُّعاة. في بعض قصائدِ الرثاء تحلُّ مكانَ حبيبة النسيب إحدى أقاربِ الشاعر معنيَّة بفجيعته.

تنسجم المراثي التي نظمها الشعراء الرجال مع شعر المديح التقليدي بالتأكيد، على أن الفقيد الْتزم بالمدونةِ الخُلُقية للمجتمع العربي ويستحقُّ الرثاء. إنهم يميلون إلى أن يكونوا أقلَّ اهتمامًا بالتعبير الطلق المباشر عن الأسى. تعتبر **عينية** أوسِ بن حجر في رثاء راعيه العطوف فَضَالة من أفضلِ المراثي قبل الإسلام:

أيتها النفسُ أَجمِلي جَزَعَا إنَّ الذي تَحذَرين قد وَقَعَا
إنَّ الذي جمَعَ السماحةَ والنَّـ ـجدةَ والحزمَ والقُوى جمعَا

---

[١٩٥] الديوان، ٤٨–٤٩. يضع العرب الجِلدَ المحشوَّ للعِجل الميت للأمِّ لمواساتها، ومثل هذا الجِلد المحشوِّ يسمَّى tulchan. في اسكتلندا. قارن الديوان، ٣٠، للاطلاع على قصيدةٍ أخرى للخنساء في التِّيمة نفْسِها.
[١٩٦] السكري، الشرح، ١، ٢٩٣.
[١٩٧] المصدر نفسه، ١، ٢٨٤.
[١٩٨] قارن ابن رشيق، العمدة، ٢، ١٥١–١٥٢.
[١٩٩] السكري، الشرح، ٢، ٩١٦.

الألمعيُّ الذي يظنُّ بكَ الظَّـ ـنَّ كأنْ قد رأى وقد سَمِعَا
... ...
ليبكِكَ الشُّربُ والمدامةُ والـ ـفتيانُ طرًّا وطامعٌ طَمعَا
وذاتُ هدْمٍ عَارٍ نَوَاشِرها تُصمِتُ بالماءِ تَولَبًا جَدعَا[٢٠٠]

تتمتع عينية متمِّم بن نُويرة بروحِ الجاهلية وقِيَمها:

وإنْ تلقَهُ في الشَّرب لا تَلقَ فاحشًا على الكأسِ ذا قَاذُورةٍ مُتَزَبِّعَا
... ...
وإنْ شهِدَ الأيسارُ لم يُلفَ مالكٌ على الفَرثِ يحمِي اللَّحمَ أنْ يتمزَّعَا

قُتل أخو الشاعر، مالك، في حروب الرِّدة.[٢٠١] وكثيرًا ما يزخر شعر الرثاء بالتأمُّل في الحياة والموت ممَّا يؤدِّي إلى النطق بكلماتِ **الحكمة** (القول المأثور)،[٢٠٢] كما على سبيل المثال في عينيَّة أبي ذؤيب:

وإذا المنيةُ أنشبتْ أظفَارَهَا ألفيتَ كلَّ تميمةٍ لا تَنفعُ
... ...
والنفسُ راغبةٌ إذا رغَّبْتَها وإذا تُردُّ إلى قليلٍ تَقنعُ[٢٠٣]

---

[٢٠٠] القالي، الأمالي، الجزء ٣، ٣٥–٣٦، الأبيات ١–٣، ١٠ [والبيت ١١ (المترجم)].

[٢٠١] المفضليات، ٥٢٩ وما يليها، رقم ٦٧، البيتان ٧، ١٦؛ الترجمة ٢٠٧–٢٠٨.

[٢٠٢] القول المأثور أو sententia أداةٌ مفضَّلة في كلِّ الآداب قبل الحديثة. تزودنا مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين بمجموعاتٍ من هذه الأقوال، وثمَّة عيِّنة من مجموعةٍ مألوفة للجمهور الإنجليزي لسليمان الحكيم في العهد القديم. القول المأثور بطبيعته بديهيٌّ في محتواه، وكثيرًا ما يبدو للذائقة الحديثة عاديًّا؛ ويكتسب قيمته الأدبية من الشكل الرائع والدقيق للتعبير عنه، وهو شيء قد لا تحافظ عليه الترجمة. القول المأثور لشكسبير «تفقد القرض غالبًا والصديق oan oft loseth both itself and friend». عاديٌّ في محتواه، وقد يميل كاتبٌ من القرن العشرين إلى تجنُّبه؛ لكنْ في السياق الشكسبيري شكله البارع يجعله مقبولًا. ولبعض الأقوال العربية المأثورة الخاصيَّةُ نفسها.

[٢٠٣] المفضليات، ٨٥٥، ٨٥٧، رقم ١٢٦، البيتان ٩، ١٣؛ الترجمة ٣٥٦.

ويقول لبيدٌ في بيتٍ من مراثيه:

ألا كلُّ شيءٍ ما خَلَا اللهَ باطلُ وكلُّ نعيمٍ لا مَحالةَ زائلُ[٢٠٤]

وفي موضعٍ آخَر:

وما المالُ والأهلُونَ إلا وديعةٌ ولا بدَّ يومًا أن تُرَدَّ الودائعُ[٢٠٥]

وكثيرًا ما عالج الشعراء الهُذَليُّون عُرضةَ كلِّ شيءٍ حي للموت، بما فيها الكائنات التي تبدو خالدةً كالحمار الوحشي والماعز الجبلي والنسر.[٢٠٦] يستهلُّ لبيدٌ مرثيته لأخيه أَرْبَدَ على النحو التالي:

بُلينا وما تَبلَى النجومُ الطوالِعُ وتبقى الجبالُ بَعدَنا والمصانعُ[٢٠٧]

وقد ينظم الشاعر رثاءً مشفِقًا على نفسه تحسُّبًا للموت. وكثيرًا ما تُستخدَم هذه القصائد أدواتٍ للحكمة، سواء بالمعنى التقليدي الضيِّق أو بمعنًى تأمُّليٍّ أكثر عمقًا وصِدقًا. بُكائية عَبْد يَغُوثَ، التي يزعم فيها أنَّه الْتزم بالمدوَّنة الخُلُقيَّة، مثالٌ للنوع الأول.[٢٠٨] ويمكن رؤية أمثلةِ النوع الأخير في قصائد امرئ القيس، متأمِّلًا أيامَه الأخيرة التعيسة، حين هُزِم وافتقر ومرضَ وصار بلا أصدقاء تقريبًا:

فلو أنَّها نفسٌ تموت جميعةً ولكنَّها نفسٌ تَساقَطُ أنْفُسَا[٢٠٩]

وأيضًا:

أبعدَ الحارثِ الملكِ بنِ عمرٍو لـه مُلك العراق إلى عُمَانِ
مُجاوَرةً بَنِي شَمَجَى بنِ جَرْمٍ هوانًا ما أُتيحَ من الهَوَانِ

---

[٢٠٤] المختار، ج٢، ٤٨٣؛ ابن إسحاق، السيرة، ٢٨٣–٢٨٤؛ Guillaume, *Life*, 169.

[٢٠٥] المختار، ج٢، ٤١٣.

[٢٠٦] السكري، الشرح، ٢٤٥–٢٥٥، ٤٣٩.

[٢٠٧] الطوسي، شرح ديوان لبيد، ١٦٨.

[٢٠٨] المفضليات، ١، ٣١٥–٣٢٠، رقم ٣٠؛ الترجمة، ١١٤.

[٢٠٩] المختار، ج١، ٨٦، البيت ١١.

ويَمنحُها بَنُو شَمَجَى بنِ جَرْمٍ مَعِيزَهُمُ حَنَانَكَ ذا الحَنَانِ[٢١٠]

وفي إحدى أقصرِ قِطَعه يقول:

أبعدَ الحارثِ الملكِ بنِ عمرٍو وبعدَ الخيرِ حُجْرٍ ذي القِبابِ
أُرجِّي من صروفِ الدهرِ لِينًا ولم تَغفَل عن الصُّمِّ الهِضابِ[٢١١]

وكان الممزِّقُ العبدي، ابن أخت المثقِّب، من أوائل الشعراء الذين استهجنوا الدنيويَّ، ويخوضون في التفكير في الموت:

هل للفتى من بناتِّ الدهرِ من واقِ أم هل له من حِمامِ الموتِ من راقِ
قد رجَّلوني وما رُجِّلْتُ من شَعَثٍ وألبسوني ثيابًا غيرَ أَخلاقِ
ورَفَعُوني وقالوا: أيُّمَا رجُلٍ وأدرجُونِي كأنِّي طَيُّ مِخراقِ
وأرسلوا فِتيةً من خيرهم حَسَبًا ليُسنِدُوا في ضريحِ التُّربِ أطباقِي
هوِّنْ عليكَ ولا تَولَعْ بإشفاقِ فإنَّما مالُنا للوارثِ الباقِي[٢١٢]

التباكي على الذات، بتركيزٍ خاص على كيفية إعداد الجثَّة للدفن في القبر، صارت بعد ذلك تِيمةً شائعة بين شعراء **الزهد** والتصوف في العصر الأموي، وتبقي حيةً حتى في الشعر الديني المنظوم باللهجات العربية العامية حتى الآن.

نظَمَ عديُّ بن زيدٍ الحارثيُّ[٢١٣] عدَّة قصائدَ أسهب فيها في التفكير في الموت والطبيعة الفانية لمتاع الدنيا، وأشهرها رائيته «أَرَاوحٌ مودَّعٌ أم بُكورُ» التي صارتْ نموذجًا للكثير من الأعمال التالية. كان عديٌّ ينتمي لعشيرةٍ من بَني تميمٍ يسمون **العباد**؛ لأنهم اعتنقوا المسيحية. وكان مفضَّلًا لدى النعمان الأصغر، ملك الحيرة، لكنه فقَدَ الحظوة عنده بعد ذلك، وسجنه لفترةٍ طويلة وفي النهاية أمر بإعدامه. ويحكي لنا عديٌّ كيف أنَّ النعمان الأكبر، ملك الحيرة، اعتنق المسيحية وهجر كلَّ أبَّهة الدنيا ليصبح ناسكًا:

---

[٢١٠] المصدر نفسه، ج١، ١٠٩.

[٢١١] المصدر نفسه، ١، ٨٠-[٨١ (المترجم)]، البيت ١٠ [والبيت ١١ (المترجم)].

[٢١٢] المفضليات، ١، ٦٠٠ وما يليها، رقم ٨٠؛ الترجمة، ٢٣٨-٢٣٩.

[٢١٣] قارن الأغاني، ٢، ١٨ وما يليها.

وتأمَّلْ ربَّ الخَوَرْنَقِ إذْ أشْـ ـرَفَ يومًا وللهدى تفكيرُ
سرَّهُ مالُه وكثرة ما يَمْـ ـلكُ والبحرُ معرِضًا والسديرُ
فارعَوَى قلبُهُ وقال وما غِبْـ ـطَةُ حيٍّ إلى المماتِ يسيرُ
ثم بعدَ الفلاحِ والمُلكِ والإمَّـ ـةِ وَارَتْهُمْ هناك القُبورُ
ثم أضْحَوا كأنَّهُم ورَقٌ جَـ ـفَّ فألْوَتْ بِهِ الصَّبَا والدَّبُورُ[٢١٤]

كثيرًا ما تناولت **قصائد الوصايا** مقاربةَ الموت ورثاءَ الذات، كما في لامية عبدِ قَيس بن خُفاف الموجَّهةِ إلى ابنه:

أجُبَيلُ إنَّ أباكَ كارِبُ يومِهِ فإذا دُعيْتَ إلى العظائمِ فاعجَلِ[٢١٥]

وكما في وصية ذي الإصبع لابنه أسيد:

أأسيدُ إنْ مالًا ملكْـ ـتَ فسِرْ بِهِ سَيرًا جميلا
آخِ الكِرامَ إن استطعْـ ـتَ إلى إخائِهِمُ سبيلا
واشربْ بكأسِهِمُ وإنْ شربوا به السُّمَّ الثَّميلا[٢١٦]

وقد يوجد شعرُ الحكمة غير مرتبط **برثاء** الذات، متناثرًا في مختلف تيمات **القصيدة**، كما في معلقة طرَفَة، أو ممتزجًا بالغرض، كما في معلَّقة زهير (وفيها تشكِّل الحكمة الجزءَ النهائيَّ من القصيدة)، أو غرضًا في ذاته كما في البائية المدهِشة لعَبِيد بن الأبرص، التي تعتبر من المعلقات العشر. تبدأ بالنسيب مثل قصيدة المديح، وتنتهي برحلة الجَمَل، تليها تِيمةٌ فروسية تُشبَّه فيها سرعةُ فرَسِ الشاعر بسرعةِ النسر وضحيته المحكوم عليها. توجد التيمة الرئيسية للحكمة في المنتصف بشكلٍ يختلف عن النمط المألوف **للقصيدة**:

---

[٢١٤] عدي، الديوان، ٨٦–٩٠.
[٢١٥] المفضليات، ١، ٧٥٠، رقم ١١٦، الترجمة ٣٢٢.
[٢١٦] الأغاني، ج٣، ٩. التلميح في البيت الأخير عادة إلى الحرب. (المحرِّرون)

أفلِحْ بما شئْتَ فقَدْ يُدرَكُ بالضَّـ ـعفِ وقَدْ يُخدَعُ الأريبُ
لا يعِظُ الناسُ مَن لا يعِظِ الدَّ هرُ ولا ينفعُ التَّلبِيبُ
... ...
ساعِدْ بأرضٍ إن كنتَ فيها ولا تقُلْ: إنني غريبُ
... ...
مَن يسأَلِ الناسَ يحرموه وسائلُ اللهِ لا يَخيبُ
باللهِ يدركُ كلَّ خيرٍ والقولُ في بعضه تلغِيبُ
واللهُ ليس له شريكٌ علَّام ما أخفَتِ القلوبُ
... ...
والمرءُ ما عاش في تكذيبٍ طولُ العيشِ له تعذيبُ[٢١٧]

عمَّر عَبِيد طويلًا. وكان النعمان ملكُ الحيرة يحتفل بيومَين خاصَّين في العام: يوم النعيم وفيه يكافئ أول مَن يقابله في الصباح، ويوم البؤس وفيه يأمر بقتل أول مَن يقابله في الصباح. وكان من سوء حظ عبيد أنه قابله يومَ البؤس. تشابُه بعضِ الرؤى التي تعبِّر عنها هذه القصيدة مع المعتقدات الإسلامية؛ اعتبره بعضُ الكتَّاب المعاصرين دليلًا على الانتحال؛[٢١٨] وهو ما لا يؤيِّده كاتبُ هذه السطور.

(١٤) الوصف

يدلُّ **الوصف** على مجموعةٍ من الشعر الوصفي، تتراوح من تعداد بسيط للخصائص، كما في صورة زهير لذَكَرِ النعام:

كأنَّ الرَّحلَ منها فوقَ صَعْلٍ من الظِّلمانِ جُؤجُؤُهُ هَواءُ
أصَكُّ مُصَلَّمُ الأُذنَينِ أَجْنَى لهُ بالسِّيِّ تَنُّومٌ وآءُ[٢١٩]

[٢١٧] التبريزي، الشرح، ١٦١. وما يليها، الأبيات ٢١، ٢٢، ٢٤، ١٨، ٢٩، ٢٠، ٢٦.
[٢١٨] قارن عبيد، الديوان، ١٣.
[٢١٩] المختار، ١، ٢٦٨، البيتان ١٥، ١٦ [الظليم ذَكَرُ النَّعامِ، والجمعُ ظِلْمان (المترجم)].

وتشبيهٍ بسيط كما في قول الأعشى:

... ... هيفاءَ مثلَ المُهرةِ الضَّامِرِ[٢٢٠]

إلى استعارةٍ معقَّدة كما في وصفِ زهير:

[صحا القلبُ عن سَلْمى] وأقصَرَ باطِلُه وعُرِّيَ أفراسُ الصِّبا ورواحِلُه[٢٢١]

ويشمل الوصفُ المجاز أيضًا؛ كما في وصف لبيد لمنظر الصحراء بعد المطر:

فعَلا فروعُ الأيهُقَانِ وأطْفَلَتْ بالجَلْهَتَينِ ظِباؤها ونعامُها
والعينُ ساكنةٌ على أطلائها عُوذًا تأجَّلُ بالفَضاءِ بِهامُها[٢٢٢]

وأيضًا في وصف العاصفة في الأبيات الأخيرة من معلقة امرئ القيس:

أحارِ ترى بَرقًا أُريكَ وميضَهُ كلمعِ اليدَينِ في حَبيٍّ مُكلَّلِ
... ...
على قَطَنٍ بالشَّيمِ أيمَنُ صَوبِهِ وأيسَرُهُ على السِّتارِ فيذبُلِ
وأضحى يسُحُّ الماءَ عن كلِّ فيقةٍ يكبُّ على الأذقانِ دوحَ الكَنَهْبَلِ
... ...
كأنَّ ثَبيرًا في عَرانِينِ وبلِهِ كبيرُ أُناسٍ في بِجادٍ مُزَمَّلِ
كأنَّ ذُرَى رأس المُجَيمرِ غُدوَةً من السَّيلِ والأغثَاءِ فِلكَةُ مِغزَلِ
... ...
كأنَّ مَكاكِيَّ الجِواءِ غُدَيَّةً صُبِحنَ سُلافًا من رحيقٍ مُفَلفَلِ

(A. J. Arberry)

---

[٢٢٠] المصدر السابق، ٢، ١٦٨.

[٢٢١] المصدر السابق، ١، ٢٤٠، البيت ١.

[٢٢٢] شرح التبريزي، ٦٨، البيتان ٦، ٧؛ المختار، ٢، ٣٨٣–٣٨٤؛ Arberry, *Odes,* 66.

كان العربُ شغوفين بالوصف، يستعرضون فيه مهارتهم في الشعر وبراعة لغتهم، معبِّرين عن شعورٍ أصيل بالقرب من الطبيعة، كما قد نرى في وصف الحيوانات والنباتات، وجمال مشاهد الغروب، والسطوع البديع للصباحات الصافية، والصخور الهائلة ومنحدرات جبالهم، والعواصف المُمطِرة وسلاسل **الوديان**:

يـمـدُّه كـلُّ وادٍ مـتـرعٍ لـجِـبٍ فيه ركامٌ من اليَنْبُوتِ والخَضَدِ[٢٢٣]

والقمر والنجوم والبحر العظيم الذي يحيط بشبه الجزيرة العربية تقريبًا:

... ... تدوم البحارُ فوقَها وتَمُوجُ[٢٢٤]

والأغنام والإبل والجياد والماشية مع:

تَرَاها كأَذْنَابِ الحَسيلِ صَوادِرًا وقد نهِلَتْ من الدِّماءِ وعَلَّتِ[٢٢٥]

والحقول والسواقي ترويها، وبساتين النخيل:

سـوامِـقَ جـبَّـارٍ أثـيـثٍ فـروعُـهُ وعالَينَ قِنوانًا من البُسرِ أحْمَرا[٢٢٦]

وبساتين الكروم والمروج تُنعشها الأمطار دون توقف:

جادَتْ عليها كل عينٍ ثرَّةٍ فتركن كلَّ حديقةٍ كالدرهمِ[٢٢٧]

تحتوي معلقة امرئ القيس على أكثر من سبعين موضوعًا وصفيًّا. يبدأ الشاعر بوصف بقايا **الدار**. ثم تكشف ذاكرته تدريجيًّا في البداية صورةً لجَمال أم الحويرث وأم

---

[٢٢٣] المختار، ج١، ١٥٤، البيت ٤٦.

[٢٢٤] السكري، الشرح، ج١، ١٣٤ [والشطر لأبي ذؤيب (المترجم)].

[٢٢٥] المفضليات، ١، ٢٠٥، رقم ٢٠؛ الترجمة ٧٠ [والبيت للشنفرى (المترجم)].

[٢٢٦] المختار، ج١، ٥٣، البيت ٦.

[٢٢٧] المصدر السابق، ١، ٣٧١، البيت ٢٠.

الرباب، يضوع منهما المِسك، وعطورهما تشبه نسمةً لطيفة من الشرق، تحمل رائحةَ القرنفل. ثم تأتي حادثةُ البِركة حين نحَرَ بَعيره للعذارى اللائي يلهينَ عندها، ورحلته في الهودج نفسه مع عُنيزة، وتيمة الحب ووصف الحبيبة التي «تضيء الظلام بالعشاء». ويعيد التفكيرُ في الظَّلام امرأ القيس لحالته التي تتَّسم بالفشل واليأس. يتأمل الثريَّا والنجوم والليل المُظلِم كموجِ البحر. ويستدعي التفكيرُ في الصباح ذكرياتِ شبابه المبكِّر، حين كان يستيقظ قبل الفجر، والطيور لا تزال في أوكارها، وينطلق فوق حصانٍ شجاع نبيل:

مكرٍّ مفرٍّ مقبلٍ مدبرٍ معًا كجُلمُودِ صخرٍ حطَّه السيلُ من علِ
... ...
له أيْطلَا ظَبيٍ وسَاقَا نعامةٍ وإرخاءُ سِرحانٍ وتقريبُ تَتْفُلِ

ثم تأتي تيمةُ الصيد وغزالةٌ بعيدة تُشبِه قلادةً من حبَّات العقيق تتزين بها شابَّةٌ أصيلة. تومض ذكريات شباب الشاعر وصباه وسطَ صورِ الحصان المُنطلِق، وطبخِ اللحوم في قدورٍ وعلى أسياخِ الشِّواء؛ وفرس تهزُّ رأسها، جميلةً تُرى:

... ... كلَمعِ اليدينِ في حَبِيٍّ مكلَّلِ

تُنير هذه الذكريات قلبَ الشاعر. يرى ومضَ البرقِ من بعيد. ثم يأتي وصفُ انهمارِ السَّحاب. في صباح اليوم التالي، تغنِّي الطيور مرحًا. وفي المساء، يتلاشى المرح؛ تتناثر جثثُ حيوانات الصحراء هنا وهناك بين تيارات الفيضان المتدفِّقة، وبالمثل تقتلع النباتات البصلية. وحتى بقايا الدار التي تثير ذكريات الشاعر وتجعله يذرف الدموع، لم تعُد هناك. معلقة امرئ القيس سيمفونيةٌ لأنماطِ الوصف.

تخصَّصَ بعضُ الشعراء في مجالات معيَّنة من الوصف، مثل أبي ذؤيب الإيادي وطُفيل الغَنوي، وبرزا في وصفِ الجِياد. وكرَّس أوس بن حجر، وهو أحد الشعراء الكبار، لاميَّتَه الشهيرة كلَّها تقريبًا، «صَحَا قَلبُه»،[٢٢٨] لوصفِ الأسلحة؛ وكانت نموذجًا لكثير من الشعراء. ونسخ مُزَرِّد بن ضرار صياغةَ بيتها الأول في البيت الأول من لاميته

[٢٢٨] الديوان، ٨٢.

عن تِيمةٍ مُماثِلة،[٢٢٩] واستخدَمَ أخوه الشمَّاخ وصْفَها للقوس نموذجًا بشكلٍ أكثرَ مهارةً في علاج الموضوع نفسه في زائيَّته.[٢٣٠]

استخدَمَ الشعراء العرب، في شغَفِهم بالوصفِ، الاستطرادَ وسيلةً للانغماس في الوصف. وصفُ الشمَّاخ للقوَّاس مثالٌ لذلك، مع أنَّ غرضه الأساسي رحلةُ الحمار الوحشي. يتجنَّب الحمارُ مكانَ الإرواء في ذي الشريعة من أجلِ القوَّاس الهائل، عامر، الذي لا يُخطئ قَط:

... ... كأنَّ الذي يَرمي من الوحشِ تارِزُ

ويستطرد الشمَّاخُ ليقارن مهارةَ صانعِ السِّهام بمهارةِ صانعِ الأقواس:

تخيَّرها القواسُ من فرعِ ضَالَةٍ لها شذَبٌ من دُونها وحَواجزُ
نمَتْ في مَكانٍ كنَّها فاستَوَتْ بِهِ فما دُونها من غِيلِها مُتَلاحِزُ
فما زال يَنجُو كلَّ رطبٍ ويابسٍ ويَنغَلُّ حتى نالها وهو بارِزُ
فأنْحَى عليها ذاتَ حدٍّ غرابُها عدوٌّ لأوساطِ العِضَاهِ مُشارِزُ
فلمَّا اطمأنَّتْ في يَدَيهِ رأى غنًى أحاط به وازوَرَّ عمَّن يُحاوِزُ
فمَظَّعَها عامَين ماءَ لِحائها ويَنْظُرُ منها أيَّها هو غَامِزُ
أقام الثِّقافُ والطريدةُ دَرْءَها كما قوَّمَت ضِغنَ الشُّموسِ المَهامِزُ
فَوَافَى بها أهلَ المواسِمِ فانبَرَى لها بيِّعٌ يُغلِي بها السَّومَ رائزُ

عرض المشتري على القوَّاس بضائعَ غاليةً، مثل [الإزار] الشَّرعَبِيِّ والملابس المقلَّمة بالأحمر والأخضر، أو ثماني أُوقياتٍ من الذَّهَب الخالص، وتسعين درهمًا من الفضَّة:

فظَلَّ يُناجي نفسَهُ وأميرَها أيأتي الذي يُعطَى بها أم يُجاوِزُ
فقالوا له بايعْ أخاكَ ولا يكُن لك اليومَ عن ربحٍ من البيع لاهِزُ
فلمَّا شَرَاهَا فاضتِ العينُ عَبْرةً ... ...

[٢٢٩] المفضليات، ١، ١٦٠، رقم ١٧؛ الترجمة، ٥٧.
[٢٣٠] الديوان، ٤٦–٤٩.

وأحيانًا قد يمضي الشاعر أبعدَ من ذلك ويستطرد، حتى من استطرادٍ في توضيحِ وصفه، كما في وصف عنترةَ للدَّبابير التي تزنُّ، في جزءٍ من الصورة التي يرسمها للمَرجِ العطر، الروائح الطيِّبة له تُشبِه الفمَ المعطَّر لحبيبته عبلة:

غـرِدًا يـسِـنُّ ذراعَـه بـذراعِـه فِعلَ المُكِبِّ على الزِّنادِ الأَجْذَمِ[٢٣١]

وكما في وصفه للعبدِ الأَسْوَدِ الطويل ذي الأذنِ المصلومة وجلد الغَنَم على كتفه[٢٣٢]؛ وهو استطراد عن تيمة النعام، وهي ذاتها استطراد عن تيمة الراحلة.

التشبيه «الممتدُّ»، وفيه يتمُّ التركيز على تفاصيله، أكثر ممَّا يتمُّ على المفهوم الذي يقدِّم التشبيه. كثيرًا ما يوجد أداةً للاستطراد الوصفي، على سبيل المثال، في حالة القَطَا، مُسرِعَة للهروبِ من طائرٍ مفترس، ويشبِّه بها زهير حِصانَه السريع:

كأنَّها من قَطَا الأَجْبَابِ حلَّاها وِردٌ وأفْرَدَ عنها أُختَهَا الشَّرَكُ
... ...
أَهْوَى لها أَسْفَعُ الخدَّينِ مُطَّرِقٌ ريشَ القوادمِ لم يُنصَبْ لها الشَّبَكُ
لا شيءَ أسرعُ منها وهْيَ طيِّبةٌ نفسًا بما سوف يُنْجِيها وتَتَّرِكُ
دونَ السماءِ وفوقَ الأرضِ قَدْرَهُمَا عندَ الذُّنابَى فلا فوتٌ ولا درَكُ
عندَ الذُّنابَى لها صوتٌ وأزمَلَةٌ يكادُ يَخطَفُها طَورًا وتَهتَلِكُ
حتى إذا ما هوَتْ كفُّ الغلامِ لها طارتْ وفي كفِّهِ من رِيشِهَا بِتَكُ
ثمَّ استمرَّتْ إلى الوادي فألْجَأَهَا ... ...[٢٣٣]

ثمَّة حالةٌ أخرى، وهي خواص اللؤلؤ الذي يصِفُ المسيَّبُ بنُ علَسٍ (خالُ الأعشى) لؤلؤه الذي حصَلَ عليه بعد رحلةٍ محفوفة بالمخاطر، يشبه ملكية، حبيبة الشاعر، في جلالها وإشراقها:

صُلبُ الفُؤادِ رَئيسَ أَربَعَةٍ مُتَخالِفي الأَلوانِ وَالنَّجرِ

---

[٢٣١] المختار، ج١، ٣٧٢، البيت ٢٣.

[٢٣٢] المصدر نفسه، ج١، ٢٧٣، البيت ٣١ [الصواب ص٣٧٣ (المترجم)].

[٢٣٣] المصدر نفسه، ج١، ٢٥٢–٢٥٣، الأبيات ١٣، ١٥–٢٠.

فَتَنازَعوا حَتَّى إِذا اجتَمَعوا أَلقَوا إِلَيهِ مَقالِدَ الأَمرِ
وَغَلَت بِهِم سَجحاءُ جارِيَةٌ تَهوي بِهِم في لُجَّةِ البَحرِ
حَتَّى إِذا ما ساءَ ظَنُّهُمُ وَمَضى بِهِم شَهرٌ إِلى شَهرِ
أَلقى مَراسِيَهُ بِتَهلُكَةٍ ثَبَتَت مَراسيها فَما تَجري
فَانصَبَّ أَسقَفُ رَأسُهُ لَبِدٌ نُزِعَت رَباعيتاهُ لِلصَبرِ
أَشْفَى يَمُجُّ الزَّيتَ مُلتَمِسٌ ظَمآنُ مُلتَهِبٌ مِنَ الفَقرِ
قَتَلَت أَباهُ فَقالَ أَتبَعُهُ أَو أَستَفيدُ رَغيبَةَ الدَّهرِ
نَصَفَ النَّهارُ، الماءُ غامِرُهُ وَرَفيقُهُ بِالغَيبِ لا يَدري
فَأَصابَ مُنيَتَهُ فَجاءَ بِها صَدَفِيَّةً كَمُضيئَةِ الجَمرِ
يُعطى بِها ثَمَنًا وَيَمنَعُها ويقول صاحبُها: أَلَا تشري؟[٢٣٤]

بالنسبة لأبي ذؤيب؛ حديث حبيبته يشبِه طعمَ العسل:

وما ضَرَبٌ بيضاءُ يأوي مليكُها[٢٣٥] إلى طُنُفٍ أعيا بِراقٍ ونازِلِ
تُهالُ العُقابُ أن تمرَّ بِرَيْدِهِ وتَرمِي دروءٌ دونه بالأجادِلِ
تَنَمَّى بها اليَعْسُوبُ حتى أقرَّها إلى مألفٍ رحبِ المباءةِ عاسِلِ
فلو كان حبلٌ من ثمانين قامةً وتسعين باعًا نالها بالأنامِلِ
تدلَّى عليها بالحِبالِ مُوثَّقًا شديدُ الوَصَاة نابلٌ وابنُ نابلِ
إذا لسَعَتْه النَّحلُ لم يرجُ لسعَها وخالفها في بيتِ نُوبٍ عوامِلِ[٢٣٦]

تمنح تيمة الكرم أحيانًا للشعراء فُرصًا لاستطراداتٍ وصفية في مشاهدِ المجاعة، كما في بيت ابن البرصاء:

إذا المِرضِعُ العوجاءُ بالليل عزَّها على ثَدِيها ذُو وَدعَتَين لَهُوجُ[٢٣٧]

---

[٢٣٤] الأعشى، الديوان، ٣٥٢، الأبيات ٤–١٤.

[٢٣٥] يعتبر العرب، مثلهم مثل الإغريق والرومان، ملكةَ النحل ذَكَرًا. (المحرِّرون)

[٢٣٦] السكري، الشرح، ج١، ١٤٢–١٤٤، من الواضح أنَّ السكري، الشارح، لم يكُن يعرف أنَّ «نُوب» تعني «النحل»، وارتبَكَ بوضوحٍ بشأنِ البيت الأخير. (المحرِّرون)

[٢٣٧] المفضليات، ١، ٣٤٠، رقم ٢٤ [الصواب رقم ٣٤ (المترجم)]؛ الترجمة ١٢٢.

أو الأحوال المُناخية السيئة، كما في أبياتِ ابن الأهتم:

ومُـسْـتَـنـبـحٍ ... ...
يعالجُ عِرنينًا من الليلِ باردًا تلفُّ رياحٌ ثَوبَهُ وبُرُوقُ
تألَّقُ في عينٍ من المُزنِ وادِقٍ ... ...
أضفْتُ فلمْ أُفْحِشْ عليهِ ... ...[٢٣٨] ... ...

أو مشاهد عاديَّة من الحياة اليومية، كما في وصفه لذبحِ جمَلٍ:

وقام إليها الجَازِرَانِ فأوفَدَا يُطيرانِ عنها الجِلدَ وهْيَ تَفوقُ[٢٣٩]

ووَصْف الطَّبخِ:

وإذا العَذارَى بالدُّخان تقنَّعتْ واستعجلتْ نَصبَ القُدورِ فملَّتِ[٢٤٠]

والإشارة إلى العادات المتعلِّقة باقتراضِ قُدورِ الطبخ في أوقات الشدَّة:

فلا تسأليني واسألي عن خَليقَتِي إذا ردَّ عافي القِدرِ مَن يَستعيرُها
وكانوا قُعودًا حولها يرقُبونها وكانت فتاةُ الحيِّ ممَّن يُنيرُها

(C. J. Lyall، بتصرف)[٢٤١]

وقد تعرض تيمات السفر وصف المَشاقِّ، مثل شُرب المياه المالحة وتناوُل الطعام الخَشِن الذي أُعِدَّ على عجَلٍ، وصُحبة الحيوانات البريَّة، كما في بيتَي المرقِّش الأكبر:

ولمَّا أضَأْنا النَّار عند شِوائنا عَرَانا عليها أطلسُ اللونِ بائسُ

---

[٢٣٨] المصدر نفسه، ١، ٢٤٧، رقم ٢٣؛ الترجمة، ٨٤، الأبيات ٧–١٠.

[٢٣٩] المصدر نفسه، ١، ٢٥٢، رقم ٢٣، البيت ١٥؛ الترجمة، ٨٤.

[٢٤٠] Freytag, *Hamasae*, 1, 276.

[٢٤١] المفضليات، ١، ٣٤٨–٣٤٩، رقم ٣٤، البيتان ٣–٤؛ الترجمة ١٢٧–١٢٨ [شعر عوف بن الأحوص (المترجم)].

نـبـذْتُ إلـيـه حُـزَّةً مـن شِـوائـنـا حَياءً، وما فُحشِي على مَن أُجالسُ[٢٤٢]

أو المخاطر، كما في الخبرة المُفزِعة لأبي زبيد الطائي حين هاجمه أسد:

فباتوا يُدلِجون وبات يَسْري بصيرٌ بالدُّجى هادٍ هَمُوسُ
... ...
إلى أنْ عرَّسوا وأغبَّ عنهم قريبًا ما يحَسُّ له حَسيسُ
خلا أنَّ العتاق من المطايا حَسَسن به فهُنَّ إليه شُوسُ
فلمَّا أنْ رآهم قد تَدَانوا أتاهم وسطَ رَحلِهم يَميسُ
فثار الزاجرون فزادَ منهم تِقِرَّابًا وواجَهَهُ ضَبيسُ
بنصلِ السيفِ ليس له مِجنٌّ ... ...
فيضربُ بالشِّمالِ إلى حَشاهُ وقد نَادَى وأخلَفَهُ الأنيسُ
... ...
فخرَّ السيفُ واختلفتْ يداه وكان بنفسِهِ وُقِيَتْ نفوسُ
وطَارَ القومُ شتَّى والمَطايا وغُودِرَ في مَكرِّهِم الرَّسيسُ
... ...
كأنَّ بنحرِهِ وبمَنكِبَيهِ عَبيرًا باتَ تَعبَؤُهُ عَروسُ[٢٤٣]

ويبدو أنَّ أبا زبيد ميَّالٌ للمروع. في إحدى **سينيَّاته** يصِفُ اللحظاتِ الأخيرةَ لرجلٍ جريح على النحو التالي:

تذبُّ عنه كفٌّ بها رمَقٌ طيرًا عُكُوفًا كزُوَّرِ العُرُسِ
عمَّا قليلٍ علونَ جُثَّته فهُنَّ من والغٍ ومنتهِسِ[٢٤٤]

[٢٤٢] المصدر السابق، ١، ٤٦٦، رقم ٤٧، البيتان ١٢-١٣؛ الترجمة ١٧٢.
[٢٤٣] الطائي، الديوان، ٦١-٦٢.
[٢٤٤] الطائي، الديوان، ١٠٦-١٠٧.

في المقابل تقدِّم تيمةُ الخمر فُرصًا لوصفٍ أكثر مرحًا:

في فتيةٍ كسيوفِ الهندِ ... ...
نازعتُهُمْ قُضُبَ الرَّيحَانِ مُتَّكِئ وقهوةً مزَّةً رَاوُوقُهَا خَضِلُ[٢٤٥]

كان يمكن شراءُ الخمر بصوفِ سنةٍ أو بناقة؛[٢٤٦] وكانت الأنواع الجيدة المستورَدة من أماكنَ بعيدة، مثل عانة وصريفين وسوريا والعراق، بأثمانٍ مرتفِعة. يحدثنا أبو ذؤيب عن الخمر الواردة من سوريا لتُباع في موسمِ الحجِّ في أسواقٍ مثل سوق عكاظ بالقرب من الطائف:

توصَّلُ بالرُّكبان حينًا وتُؤْلِفُ الـ ـجِوارَ ويُغشِيها الأمانَ رِبابُها
فما برحت في الناس حتى تبيَّنتْ ثقيفًا بزَيزاءَ الأَشَاءِ قِبابُها[٢٤٧]

كان ابن بُجرَة، خمَّار من الطائف، يكيل سلعةً نفيسة جدًّا في إناءٍ صغير. يقول أبو ذؤيب عن حبيبته، التي فمها خمرٌ مُسكِرة:

ولو أنَّ ما عندَ ابنِ بُجرَةَ عندَهَا من الخمرِ لم تبلُلْ لهاتِي بنَاطِلِ[٢٤٨]

وأوصاف ليالي الصخب كما في معلقة طرَفَة:

نداماي بِيضٌ كالنجومِ وقَينَةٌ تروحُ علينا بين بُرْدٍ ومُجسَدِ
رحيبٌ قِطابُ الجَيبِ منها رفيقةٌ بجَسِّ النَّدامَى بضَّةُ المتجَرَّدِ

(A. J. Arberry)[٢٤٩]

---

[٢٤٥] المختار، ج٢، ١٠١.
[٢٤٦] القالي، الأمالي، ١، ١٥٠–١٥١.
[٢٤٧] السكري، الشرح، ج١، ٤٦–٤٧، البيتان ١٠–١١.
[٢٤٨] المصدر نفسه، ج١، ١٤٦، البيت ٢١.
[٢٤٩] Arberry, *Odesy,* 85 ff.

وكانت التجمُّعات السعيدة كما في **ميمية** علقمة [ابن عبدة]،[٢٥٠] توضَّح بوصفٍ تفصيلي متميِّز للخمر وجلسات الشُّرب:

كأسُ عزيزٍ من الأعناب عتَّقها ... لبعض أحيانِها حانيَّةٌ حُومُ
تشفي الصُّداعَ ولا يُؤذيكَ صَالِبُها ... ولا يُخالطها في الرأسِ تَدويمُ
عانيَّةٌ قَرقَفٌ لم تُطلَّعْ سَنةً ... يَجُنُّها مُدمَجٌ بالطِّينِ مَختُومُ
ظلَّت تَرَقرَقُ في النَّاجُودِ يَصْفِقُها ... وليدُ أعجَمَ بالكَتَّانِ مَفدُومُ
كأنَّ إبريقَهُم ظبيٌ على شرَفٍ ... مُفدَّمٌ بِسَبَا الكَتَّانِ مَرثُومُ
أبيَضُ أبرَزَهُ للضِّحِّ راقِبُهُ ... مُقلَّدٌ قُضُبَ الرَّيحانِ مَفغُومُ

(من المستحيل تقريبًا نقلُ التورية المزدوجة للبيتِ قبل الأخير، وفيه يعني «الظبي» الحبيبة أيضًا التي صبغَت أنفها بمسحوقِ تجميلٍ أحمر؛ ويشير نزيفُ الأنفِ إلى هذا، وأيضًا إلى النبيذِ الأحمر الذي يُصبُّ من الإبريق.)

وبعد ذلك يعترف بالأعشى أستاذًا لهذه التيمة:

فقمنا، ولمَّا يصِحْ دِيكُنا، ... إلى جَوْنَةٍ عِنْدَ حَدَّادِهَا
تنخَّلَها من بِكارِ القِطافِ ... أُزَيرِقُ آمِنُ إكْسَادِها
فَقُلْنَا لَهُ: هَذِهِ هَاتِهَا، ... بأَدماءَ في حبلِ مُقتادِهَا
فَقَالَ: تَزِيدُونَني تِسْعَةً، ... وليستْ بعَدلٍ لأنْدَادِها
فَقُلْتُ لِمِنْصَفِنَا: أعْطِهِ، ... فلمَّا رأى حضْرَ شُهَّادِها
أضَاءَ مِظَلَّتُهُ بالسِّرَاجِ، ... وَاللَّيلُ غَامِرُ جُدَّادِهَا
دراهِمُنا كلُّها جيدٌ ... فلا تَحبَسَنَّا بتَنْقَادِهَا[٢٥١]

وكثيرًا ما تحوَّل شعراء البادية إلى تيمة الخمر بارتباطهم بالتطور الرائع للحضارات المجاورة في سوريا أو العراق أو بلاد فارس، وتعريف مستمعيهم ببعض جوانبها:

[٢٥٠] المفضليات، ٨١٢ وما يليها، ١٢٠، البيت ٤٠ وما يليه.
[٢٥١] المختار، ج٢، ١١٢–١١٣، ١١٧.

وكأسٍ قد شَرِبْتُ ببَعلَبَكٍّ وأخرى في دِمَشقَ وقاصِرِينَا

(R. A. Nicholson)[٢٥٢]

أغلَقَ تحريمُ الإسلامِ للخمر هذه الصفحةَ من الشعر لبعض الوقت. يقول أبو خِراشٍ الهُذليُّ، وكأنَّه يندبُ كلَّ عصرِ **الجاهلية**:

فليس كعهدِ الدارِ يا أمَّ ثابتٍ ولكنْ أحاطتْ بالرِّقابِ السَّلاسِلُ
وعاد الفتى كالشيخِ ليس بفاعِلٍ سوى الحقِّ شيئًا واستراح العواذِلُ[٢٥٣]

اللامية الشهيرة لعبدة بن الطبيب،[٢٥٤] يقابل مشاقَّ السفر، مثل شُرب الماء القذِر:

كأنَّه في دلاء القوم إذ نَهَزوا حَمٌّ على وَدَكٍ في القِدرِ مَجمُولُ

وتناوُل لحمٍ غير ناضج:

وردًا وأشقَرَ لم يُنْهِئْهُ طَابِخُهُ ما غيَّرَ الغَليُّ منهُ فَهْوَ مَأكُولُ
ثُمَّتَ قُمْنا إلى جُرْدٍ مُسَوَّمَةٍ أعْرَافُهنَّ لأيدِينا مَنَادِيلُ

يقابلها مع متع الشراب، مثل:

حتى اتَّكأنَا على فُرشٍ يُزيِّنها من جَيِّدِ الرَّقْمِ أزواجٌ تَهَاويلُ
في كعبةٍ شَادَها بَانٍ وزينها فيها ذُبالٌ يُضِيءُ الليلَ مَفتُولُ
... ...
والكوبُ ملآنُ طافٍ فوقَه زَبَدٌ وطابَقُ الكبشِ في السَّفُّودِ مَخلُولُ
يسعى به مِنصَفٌ عَجلانُ مُنتَطِقٌ فوقَ الخُوانِ وفي الصَّاعِ التَّوابِيلُ
... ...

---

[٢٥٢] من معلقة عمرو بن كلثوم، Nicholson, *Literary History,* 111.

[٢٥٣] ابن إسحاق، السيرة، ٨٦٧؛ Guillaume, *Life*, 779.

[٢٥٤] المفضليات، ١، ٢٦٨–٢٩٤، رقم ٢٦، الأبيات ٤٦، ٥٠–٥١، ٧٠–٧١، ٧٦–٧٧، ٨٠–٨١.

تُذري حواشِيَهُ جَيدَاءُ آنِسةٌ في صَونها لسَماعِ الشَّربِ تَرتِيلُ
تغدو علينا تُلَهِّينا ونُصْفِدُها تُلقَى البُرُودُ عليها والسَّرابِيلُ

وربما كانت هذه **اللامية** تاريخيًّا **القصيدةَ** الأخيرةَ من نوعها. وحين قُرئت للخليفة عمر عبَّر عن إعجابه بشطرٍ واحد:

... ... والعيشُ شحٌّ وإشْفاقٌ وتأمِيلُ

وبصرفِ النَّظر عن كون انتباه الشاعر مركَّزًا (مباشرة أو بأداةٍ استطرادية) على موضوعٍ معين؛ كثيرًا ما يوجد **الوصف** نتيجةً ثانوية لتشبيه، كما في تشبيه ثعلبةَ بنِ صُعَير لراحلته:

تُضحِي إذا دقَّ المَطِيُّ كأنَّها فَدَنُ ابنِ حيَّةَ شَادَهُ بالآجُرِ[٢٥٥]

وكما في استعارة زهير يخاطب شخصًا يتهمه بأنه على وشكِ الشروع في الغدر:

تُلَجلِجُ مُضغةً فيها أنيضٌ أصَلَّتْ فهْيَ تحتَ الكشحِ داءُ[٢٥٦]

وكثيرًا يؤدي التشبيه القصير الواضح، خاصة، بشكلٍ متعمَّد أو غير متعمد إلى تفاصيلَ وصفيةٍ ثانوية، منها نعرف الكثيرَ عن الحياة اليومية للعرب القدماء. ويمكن اتخاذ ما يلي أمثلة:

كعَقْرِ الهَاجِرِيِّ[٢٥٧] إذا ابتَنَاهُ بأشباهٍ حُذِينَ على مثالِ

(لبيد)[٢٥٨]

[٢٥٥] المفضليات، ١، ٢٥٦، رقم ٢٦؛ الترجمة، ٨٧، البيت ٨.
[٢٥٦] المختار، ١، ٢٧٣,
[٢٥٧] المصدر نفسه، ٢، ٤٦٤. يقال إنَّ الهاجريَّ نسبةٌ إلى مكانٍ اسمه هجر.
[٢٥٨] المصدر نفسه، ٢، ٤٦٥ [البيت الأول ٤٦٤، والبيت الثاني ٤٦٥ (المترجم)].

جُنُوحَ الهالكيِّ على يديهِ مُكِبًّا يَجتلِي نُقَبَ النِّصالِ

(لبيد)

كأنَّ محطًّا من يدي حارثيةٍ ... ...

(النمر بن تولب)

... ... وأكرُعُهُ وشْيُ البُرُودِ من الخَالِ

(امرؤ القيس)[٢٥٩]

يشقُّ حَبابَ الماءِ حَيزُومُها بها كما قسَمَ التُّربَ المُفايلُ باليَدِ

(طرَفَة)[٢٦٠]

... ... والنُّؤيُ كالحَوضِ بالمَظلومةِ الجَلَدِ

(النابغة)[٢٦١]

... ... كَذِي العُرِّ يُكْوَى غيرُهُ وَهْوَ راتِعُ

(النابغة)[٢٦٢]

---

[٢٥٩] المصدر نفسه، ١، ٤٢.

[٢٦٠] المصدر السابق، ١، ٣٠٩. الفيال: لعبةٌ كان يلعبها أطفالُ عرب البادية، وفيها يدفن المُفايلُ شيئًا في التراب، ثم يقسمه قسمين ويسأل رفيقه عن الشيء المخبَّأ في أيِّ قِسمٍ صار، وعلى رفيقه أن يخمِّن.

[٢٦١] المصدر نفسه، ١، ١٥١.

[٢٦٢] المصدر نفسه، ١، ١٥٨.

وكـأنَّـهُـنَّ رِبـابـةٌ وكـأنَّـهُ يَسَرٌ يُفيضُ على القِداحِ ويَصدَعُ

(أبو ذؤيب)[٢٦٣]

... ... نزولَ اليَمَانِي ذِي العياب المُخَوَّلِ

(امرؤ القيس)[٢٦٤]

فبَنَتْ عليه مع الظَّلامِ خِبَاءَها كالأَحْمَسِيَّة في النَّصيفِ الحَاسِرِ

(ثعلبة بن صغير)[٢٦٥]

تبدَّتْ لنا كالشمسِ تحتَ غَمامةٍ بدا حاجبٌ منها وضنَّتْ بحاجِبِ

(قيس بن الخطيم)[٢٦٦]

وعينٌ كمِرآةِ الصَّناعِ تُديرُها لمَحْجَرها من النَّصيفِ المُنقَّبِ

(امرؤ القيس)[٢٦٧]

نفى الذمَّ عن آلِ المُحلَّقِ جَفْنةٌ كجَابيةِ السِّيحِ العراقيِّ تفْهَقُ

(الأعشى)[٢٦٨]

---

[٢٦٣] السكري، الشرح، ١، ١٨.

[٢٦٤] المختار، ج١، ٣٣.

[٢٦٥] المفضليات، ١، ٢٥٩، رقم ٢٤؛ الترجمة ٨٧. الأحمَسيُّ: عضوٌ من حُمْس قريش.

[٢٦٦] المختار، ج٢، ٥٥٨.

[٢٦٧] المصدر نفسه، ج١، ٤٧.

[٢٦٨] المصدر نفسه، ج٢، ٢٣٢.

... كما رقَّشَ العُنوانَ في الرَّقِّ كاتبُ

(الأخنس بن شهاب)[٢٦٩]

زخر الوصف قبل الإسلام بالحيوية والواقعية. في فترةٍ تالية، حلَّ مكانَ هذه العناصر زخرفةٌ رائعة بعيدة المنال. فُضِّلت العينات الباروكية، مثل تشبيه أوراق الدفلى الحمراء، تهتزُّ جَيئةً وذهابًا، برايات من العقيق على رماح من الزمرد. ومع ذلك، استمرَّت نماذجُ الوصف قبل الإسلام من وقتٍ لآخر، مصدرًا لإلهام الكثير من الشعراء الكِبار.

(١٥) الوحدة الكلية للقصيدة

ويفترض هنا أن نقدِّم توضيحًا لَمَا قد يسمَّى الوحدة الكلية للقصيدة. ويقصد بها التفاعل المتكامل المتَّسق بين عناصر الرمزية والحنين والترتيب الشكلي، المتأصِّل في النمط المعياري للقصيدة بتعديلاتها المتنوِّعة، والعناصر الشعرية الأخرى المهمَّة مثل الإيقاع والأسلوب والرؤية التنبُّؤيَّة والشعور. اختيرتْ بائية علقمة[٢٧٠] لأنَّها مثالٌ كامل لنمطِ المديح ووحدتها الكلية، رغم أنَّ الترجمة وحدها لا يمكن أن تفي بعبقريةِ لغتها والمهارة الشعرية المُدهِشة لأناسٍ كان أدبهم شفهيًّا بالأساس. كان علقمةُ (ربما أصغر) معاصرٍ لامرئ القيس (القرن السادس م). وكان ينتمي لقبيلة بني تميم، وكانت تعيش بين شرق نَجْد والربع الخالي والعراق. نُظِمت البائية بغرضِ الإفراج عن شَأْس، أخي علقمة، وأَسرى آخرين من بني تميم أَسَرَهم الحارث، ملك الغساسنة، بعد انتصاره في ٥٥٤م على المُنذر ملك الحيرة، الذي هُزم في معركة عين أباغ. نذكر فيما يلي ترجمةً كاملة للبائية، مقسَّمة طبقًا للأقسام الثلاثة للنمط التقليدي، مع الإشارة في كلِّ حالةٍ إلى كيفية ارتباط كلِّ قسمٍ بالقسم التالي له.

---

[٢٦٩] المفضليات، ١، ٤١.

[٢٧٠] المصدر نفسه، ١، ٧٦٥؛ قارن المختار، ١، ٤١٤–٤٢٠؛ البائية بشرح عبد الله الطيب، بيروت، ١٩٦٩م.

جدول ٢-١: تحليل **بائية** علقمة، **المفضليات**، ٧٦٢–٧٩٦، الترجمة، ٣٢٩–٣٣١

رقم البيت	الأبيات	التيمة	التعليق
١	طحا بك قلبٌ في الحِسانِ طَرُوبُ بُعَيدَ الشَّبابِ عصرَ حانَ مَشِيبُ	النسيب	بيتٌ افتتاحي، نبرةٌ بارزة، دعوةٌ للتعاطف.
٢	يكلِّفني ليلى وقد شطَّ وَلْيُها وعادَت عَوادٍ بينَنَا وخُطُوبُ		الحبيبة، رمزٌ لاستحالة الوصول.
٣	منعَّمةٌ ما يُستطاع كِلامُها على بابها من أنْ تُزارَ رَقيبُ		
٤	إذا غابَ عنها البَعلُ لم تُفشِ سِرَّه وتُرضِي إيابَ البعلِ حين يَئُوبُ		
٥	فلا تَعْدِلي بَيني وبينَ مُغَمَّرٍ سَقَتْكِ رَوَايا المُزنِ حينَ تَصُوبُ		مخاطبة الحبيبة، وجزئيًّا مخاطبة الحارثِ ملك الغساسنة، أيضًا.
٦	سَقاكَ يَمانٍ ذو حَبيٍّ وعارِضٍ تَرُوحُ به جُنْحَ العَشيِّ جَنوبُ		
٧	وما أنتَ أمْ مَا ذِكْرُها رَبَعيَّةٌ يُخَطُّ لها من ثَرْمَدَاءَ قَليبُ		مقابلةٌ بين الحياة البدوية للشاعر، وحياة ليلى الأكثر استقرارًا في الواحة، وتوفُّر المياه باستمرار.
٨	فإنْ تسألوني بالنساءِ فإنني بصيرٌ بأدْوَاءِ النِّساءِ طبيبُ		معالجةٌ برُوحِ الدعابة لموضوع المرأة تحسِّن الحالةَ المزاجيَّة، وتعِدُّ للتخلُّص.
٩	إذا شابَ رأسُ المرء أو قلَّ مالُهُ فليس له في وُدِّهنَّ نَصيبُ		حكمة.
١٠	يُردنَ ثراءَ المالِ حيثُ عَلِمنَهُ وشَرخُ الشَّبابِ عندَهنَّ عَجيبُ		
١١	فدَعْها وسَلِّ الهمَّ عنكَ بجَسْرةٍ كهمِّكَ، فيها بالرِّدافِ خَبِيبُ		بداية التخلُّص.

رقم البيت	الأبيات	التيمة	التعليق
١٢	إلى الحارثِ الوهَّابِ أعمَلتُ ناقَتِي لِكَلْكَلِهَا والقُصْرَيَيْنِ وَجِيبُ	التخلُّص	مؤشرٌ تمهيديٌّ للغرض. مقابل الحبيبة يرمز الملك الكريم لأملِ الشاعر في النجاح.
١٣	وناجيةٍ أَفنَى ركيبَ ضُلوعِها وحارِكَها تَهَجُّرٌ فدُءُوبُ		يرمز الجمل لهمَّة الشاعر وتحمُّله.
١٤	وتصبحُ عن غبِّ السُّرى وكأنَّها مولَّعةٌ تَخشَى القنيصَ شَبُوبُ		تشبيهٌ شكلي يوجد عادةً مع الاستطراد الوصفي.
١٥	تَعَفَّقَ بالأرطَى لها وأرادَهَا رجالٌ فبذَّتْ نَبْلَهُم، وكَليبُ		يرمز الهروب من الظبية والتغلب على العقبات في طريقها إلى الأمل في النجاح.
١٦	لتُبلغني دارُ امرئٍ كان نائيًا فقَدْ قرَّبتْني من نداكَ قَرُوبُ		
١٧	إليكَ أبيتَ اللَّعنَ كان وَجِيفُها بمشتبهاتٍ هولُهنَّ رهيبُ		
١٨	هداني إليكَ الفَرقدانِ ولاحِبٌ لهُ فوقَ أصواءِ المِتانِ عُلُوبُ		يخبر هذا البيت بمخاطرِ رحلة الشاعر وحيدًا وبائسًا ويمثِّل نداءً للتعاطف.
١٩	بها جِيَفُ الحَسْرَى، فأمَّا عِظامُها فبِيضٌ، وأمَّا جِلدُها فصَليبُ		
٢٠	تُرادُ على دِمنِ الحِياضِ فإنْ تعَفْ فإنَّ المُندَّى رحلةٌ فرُكوبُ		
٢١	فلا تحرِمَنِّي نائلًا عن جَنابةٍ فإني امرؤٌ وسطَ القِبابِ غريبُ		ربطٌ رائع بالغرض التالي. قارن مطالبةَ الشاعر، غريبًا، بكرمِ الضيافة بسعيه عن الحظوة لدى الحبيبة (البيت ٥).
٢٢	وأنت امرؤٌ أفضَتْ إليكَ أمانتِي وقَبلَكَ ربَّتْني فضِعْتُ رَبُوبُ	الغرض	البيت الافتتاحي للغرض.

رقم البيت	الأبيات	التيمة	التعليق
٢٣	فأدَّتْ بنو كعبِ بنِ عوفٍ رَبِيبَها وغُودِرَ في بعضِ الجُنودِ رَبيبُ		كان الملك الحارث ابنًا بالتبنِّي لبَنِي كعب، المنتصِرين، وكان الملك المنذر ابنًا بالتبنِّي لبَني تميم، قبيلة الشاعر.
٢٤	فواللهِ لولا فارسُ الجَونِ منهمُ لآبوا خَزَايا، والإيابُ حَبيبُ		الملك الحارث، البطل، في المقدمة يحيط به رجاله؛ تمهيدٌ رائع لطلب الشاعر بإطلاقِ سراح أخيه وبقيَّة الأسرى. الفخر القبلي لتميم وذكرى الولاء للمنذر، راعيه الراحل.
٢٥	تقدِّمُه حتى تغِيبَ حُجُولُه وأنتَ لِبيضِ الدَّارِعينَ ضَرُوبُ		إشادةٌ ببسالةِ البطل.
٢٦	مُظاهِرُ سِربالَيْ حديدٍ، عليهما عقيلَا سيوفٍ مِخْذَمٌ ورَسوبُ		لاحظ الاستخدام المتكرِّر للمثنى للتأثير الشعري.
٢٧	فقاتَلْتَهم حتى اتَّقوكَ بكَبْشِهِم وقد حانَ من شمسِ النهارِ غُروبُ		رثاءٌ ضمني لهزيمة قومه، متذكِّرًا قدرتهم على التحمُّل.
٢٨	تَخَشْخَشُ أبدانُ الحديدِ عليهمُ كما خَشْخَشتْ يُبسَ الحِصادِ جَنوبُ		هنا يستخدم النصُّ العربي الجناسَ مع استخدام الحروف ش، س، ص؛ لينقل صوتَ خشخشة الدروع.
٢٩	وقاتَلَ من غسَّانَ أهلُ حِفَاظِها وهِنْبٌ وقَاسٌ جالَدَتْ وشَبيبُ		الثناء على قبائل الأعداء؛ لكسب التعاطف والدعم.
٣٠	كأنَّ رجالَ الأوسِ تحت لَبَانِهِ وما جَمَعَتْ جَلٌّ معًا وعَتيبُ		
٣١	رَغَا فوقَهُم سَقْبُ السَّماءِ، فدَاحِضٌ بِشكَّتِهِ لم يُستلَبْ وسَليبُ		الإشارة إلى قصةِ ثمود. جاء النبي صالحٌ بمعجزة، بناقة وراءها عِجلها. وحين قُتلا، رغمَ تحذيرِ صالحٍ، دار عِجلها ثلاثَ مرَّات. وبعد ثلاثة أيام، تمَّ تدمير ثمود.

رقم البيت	الأبيات	التيمة	التعليق
٣٢	كأنهُمُ صابتْ عليهِم سَحَابةٌ صواعقُها لطَيرهنَّ دَبيبُ		
٣٣	فلَمْ تَنجُ إلا شِطْبةٌ بِلِجامِهَا وإلا طِمِرٌّ كالقناةِ نَجيبُ		
٣٤	وإلا كَميٌّ ذو حِفاظٍ كأنَّه بما ابتلَّ من حدِّ الظُّبَاتِ خَضيبُ		هنا في النص العربي، ينقل التناوب بين الحروف الساكنة وحروف العلة صوتَ تصادُم الأسلحة.
٣٥	وأنت الذي آثارُهُ في عدوِّه من البُؤسِ والنُّعْمَى لهنَّ نُدوبُ		يكشف الشاعر غرضَه الرئيسي من القصيدة بمهارة في النهاية. أُعجِبَ الملكُ الحارث بالثناء، حتى إنه حين سمِعَ الشاعرَ يطلب منه ذَنُوبًا (دلو) قال: «نعم، وأذنبة.»
٣٦	وفي كلِّ حيٍّ قد خبَطْتَ بنِعمةٍ فحُقَّ لشَأسٍ من نَداكَ ذَنُوبُ		
٣٧	وما مِثلُه في الناس إلا أسيرُهُ مُدَانٍ، ولا دَانٍ لذاكَ قريبُ		

(١٦) ملحق أ. ف. ل. بيستون

(١٦-١) الشعراء والقبائل قبل الإسلام

كلماتٌ قليلة مطلوبة عن تقسيم القبائل وتوزيع البدو قبل الإسلام، حيث ينعكس موطن الشاعر إلى حدٍّ ما في شِعره. قلبُ شِبه الجزيرة العربية الهضبةُ المرتفعة لنَجْد. يحدُّها من الغرب الحجاز، سلسلةُ جبالٍ عالية[٢٧١] على الجانب الغربي من شبه الجزيرة، وتمتدُّ

[٢٧١] تعني كلمة الحجاز نفسها «الحاجز»، واستُخدمت أصلًا لسلسلةِ جبال، رغم أنَّ الجغرافيين يضمُّون دائما للحجاز وِديان ساحلِ البحر الأحمر.

جنوبًا إلى حدود اليمن لتشكِّل عسير. وجنوبًا يفصل نَجْد عن حضْرَمَوت امتدادٌ صحراوي رملي هائل غير مأهول تقريبًا، يُعرف بالربع الخالي. وشرقًا تفصل سلسلة جبل طويق نَجْد عن الساحل الشرقي. وباتجاه الشمال تمتدُّ الوديان الكبيرة إلى صحراء الشام، لكنْ توجد منطقة من الجبال المعزولة، تُعرف اليوم باسم جبل شمَّر، يمكن أن تُعتبر بشكلٍ تقريبي حدودَ نَجْد. وبعضُ أهم القبائل في هذه المناطق هي:

عَبْس: انظُرْ غَطَفان.

عامِر: انظُرْ هَوازِن.

أَسَد: في شمالِ شرقِ نَجْد، وجنوبِ شرقِ جبل شمر. وكان امرؤ القيس ابنَ مَلكِ أَسَد، رغم أنَّه يشار إليه عادةً بالكِنديِّ (انظُرْ ما يلي). ثمَّة شاعرٌ أسديٌّ آخَر مشهور هو عَبيدُ بنُ الأبرص.

أَزْد: موقِعُها عسير؛ وينتمي إليها الشَّنفَرى، الذي تعكس لاميَّتُه الشهيرة مَشهَدًا جبليًّا، يختلف تمامًا عن مشهد وِديان نَجْد.

بَكْر: مجموعةٌ قَبَليَّة كبيرة، كان مقرُّها ما هو الآن شمال شرقِ المملكة العربية السعودية، أيْ شمال شرق الرياض. ومن شعراء بَكْر المشهورين: طرَفَة والأعشى والحارث بن حِلِّزة.

ذُبيان: انظُرْ هَوازِن.

غَطَفان: اتحادٌ قَبَليٌّ يمتدُّ عبْرَ نَجْد إلى شرقِ المدينة. ويشمل عَبْس ومنها عنترة؛ وذُبيان وينتمي إليها أشهرُ شاعرٍ من ثلاثة شعراء يُعرفون بالنابغة؛ ومُزَينة، ومنهم زُهير.

هوازن: اتحادٌ قَبَليٌّ يمتدُّ عبْرَ نَجْد باتجاه جنوبِ غَطَفان. وتشمل بَنِي عامِر، ومنهم لَبِيد.

هُذيل: جنوب الحجاز؛ اشتهروا بمجموعةِ أشعارهم القَبَليَّة، رغم عدم تصنيف أيِّ شاعرٍ منهم ضمنَ شعراء الصفِّ الأول.

كِنْدة: اتحادٌ قَبَليٌّ، بلغ قمَّة قوَّته في القرنَين الثالث والرابع م، ويبدو أنَّه كان يضمُّ معظمَ قبائلِ نَجْد، من أَسَدٍ في الشمال إلى حدودِ اليَّمن؛ لكنَّ تأثيرها بدأ في الانكماش قبل الإسلام بقرنٍ أو نحو ذلك.

مُضَر: تجمُّعٌ لقبائلِ شمالِ الجزيرة العربية.

مُزَينَة: انظُرْ غَطَفان.

رَبيعَة: تجمُّع القبائل الجنوبية.

تَغلِب: ترتبط ارتباطًا وثيقًا ببَكْر، وتسكن شمالَها، وعمرو بن كلثومٍ تَغلِبيٌّ.

طَيِّء: في منطقةِ جبلِ شمر.

(١٦-٢) مشكلة المعلَّقات

تقدِّم مجموعة القصائد الجاهلية التي تعرف معًا بالمعلقات مشكلتَين، واحدة تتعلَّق بالاسم نفسه، والأخرى تمتدُّ إلى محتوى المجموعة.

يتعلَّم كلُّ تلميذٍ عربي أنَّ هذا الاسم أُطلق على هذه القصائد؛ لأنه كان هناك تقليد في مكة قبل الإسلام لتقدير القصائد الفائزة في المنافسات الشِّعرية التي تعقد في سوق عكاظ بأن تُكتب وتعلَّق في الكعبة. ومن المؤكَّد أنَّ هذه الحكاية ملفَّقة، اختُرعت لتفسِّر الاسم على أساس المعنى الأكثر شيوعًا للكلمة. كما وضَّح نولدكه Nöldeke[٢٧٢] وآخرون، هناك الكثير من المصادر المبكِّرة التي زوَّدتْنا بوصف تفصيلي جدًّا للحياة في مكة في شباب النبي، ولا يحتوي أيٌّ منها على أيِّ تلميحٍ لعادةٍ من هذا النوع.

وإضافةً إلى ذلك، لم يُعثَر على الاسم قَط في أيَّة وثيقة قبل مُنعطف القرن الثالث-الرابع/التاسع-العاشر، حين ظهَرَ أول مرة في مختارات بعنوان «جمهرة أشعار العرب» وتحتوي على ثمانٍ وأربعين قصيدةً مرتَّبة في سبعِ مجموعات. المجموعة الأولى تحت اسم « المعلقات» وهي المجموعة التي تعنينا؛ وأُعطيَت المجموعات الأخرى أسماءً مثل «المُجَمهَرات» و«المُنتَقَيات»، و«المُذْهَبَات». وبعد ذلك بوقتٍ قصير، يزوِّدنا على بن محمد النحاس (ت: ٣٣٧هـ/٩٤٩م) بأول تلميحٍ لقصةِ أنَّ هذه القصائد كانت «معلَّقة» في الكعبة؛ لكنَّه يُضيف في الوقت ذاته أنَّ القصة تلفيقٌ لا يشير إليه أيُّ مصدرٍ قديم. وفي ضوء هذا، لا يمكن إعطاء أيَّة مصداقية لكاتبٍ بعد ذلك بكثير، عبد القادر

[٢٧٢] Beitrdge, *introd.*, xvii–xxiii.

البغدادي (ت: ١٠٩٣هـ/١٦٨٢م)، الذي يضع على لسان الخليفة الأموي معاوية (٤١–٦٠هـ/٦٦١–٦٨٠م) ملاحظةً، عن قصيدتَين، بأنهما «كانتا معلَّقتَين في الكعبةِ دَهرًا».[٢٧٣]

باستبعاد هذا التفسير الشائع للاسم يبقى تفسيرٌ، باعتباره الأرجَح من عدَّة تفسيراتٍ مطروحة، وهو تفسير يدعمه س. ج. ليال[٢٧٤] ونيكلسون[٢٧٥] بأنَّ الكلمة تعني «النفيس المقدَّر»، وهي مشتقَّة من كلمة «**عِلْق**» أي «سلعة نفيسة». وقد يكون الاسم من ابتكارِ جامِعِ «الجَمهَرة» جزءًا من مخطَّطه العام لتسمية أقسامِ الكتاب.

يشير الكُتَّاب قبل «الجمهرة» إلى هذه المجموعة من القصائد بـ «القصائد السَّبع»؛ لكنْ من الواضح أنه كان هناك شكٌّ بشأن تحديد القصائد التي تشملها هذه المجموعة بدِقَّة. وتضمُّ القائمة التي تقبل عادةً قصائد لامرئ القيس وطرَفَة وزهير ولبيد وعنترة وعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة، لكنَّ «الجمهرة» يستشهد بأبي عبيدة (ت: ٢١٠هـ/٨٢٥م) قائلًا بأنَّ أكبر الشعراء في العصر القديم هم من سبَقَ ذِكرهم، بحذفِ عنترةَ والحارث وإضافةِ النابغة والأعشى بدلًا منهما، مع إضافة: «فمَن زعَمَ أنَّ في السبعة شيئًا لأحدٍ غيرهم؛ فقَدْ أخطأ وخالف ما أجمَعَ عليه أهلُ العلم والمعرفة.» ومع ذلك يتبنَّى «الجمهرة» موقفًا غامضًا؛ حيث يُسقِط قسمُه الأول قصيدةَ الحارث ويشمل كلَّ قصائد الثمانية الآخرين الذين ذكرناهم. يشرح النحاس التسعَ كلَّها. بعد ذلك بوقتٍ ما، كتب أبو زكريا يحيى التبريزي (ت: ٥٠٣هـ/١١٠٩م) شرحًا لعشر قصائد،[٢٧٦] وهي تحديدًا التسعُ السابق ذِكرها مع قصيدةِ عَبيد بن الأبرص، وهي في «الجمهرة» القصيدةُ الأولى في القسم الثاني وهو بعنوان «المُجَمهَرات»، رغم أنَّ الناقد الشهير جدًّا ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ/٨٨٩م) أشار إلى أنَّها «إحدى السبع».[٢٧٧] ويعترف التبريزي نفسه فقط بالقائمة المقبولة الآن بوصفها تشكِّل «السبع»؛ حيث إنه كتب في مقدمته أنه يتناول «**القصائد السبع** مع قصيدتَين للنابغة والأعشى اللَّتَين أضافهما للسبع أبو جعفر أحمد بن محمد

---

[٢٧٣] يستشهد بها الأسد في «مصادر الشعر الجاهلي»، ١٧١، مسبوقةً بكلماتٍ حذِرة: «إذا صحَّ.» [الإشارة على لسان معاوية إلى قصيدتَي عمرو بن كلثوم والحارث بن حلِّزة (المترجم)].

[٢٧٤] *Ancient Arabian Poetry*, introd., xliv.

[٢٧٥] *Literary History*, Cambridge 1930, 101.

[٢٧٦] *Commentary on ten ancient Arabic poems*, ed. Lyall, Calcutta 1894, repr. 1965.

[٢٧٧] الشعر، ١٤٤.

النحوي بن إسماعيل النحوي، وقصيدةً لعَبيد ليُكمل العشر». وتَطبعُ بعضُ الطبعات الحديثة العشرَ كلَّها تحت عنوان «المعلقات العشر»، رغم أنَّ من الواضح ممَّا قيل أنه لا يوجد مصدرٌ قديم قبل العشر كلِّها باعتبارها تنتمي للمجموعة المتميِّزة؛ احتوتْ ببساطةٍ على قوائمَ فردية مختلفة للقصائد التي تشكِّلها. ثمَّة تعقيدٌ إضافي يتمثَّل في الإشارة المربِكة لابن خلدون[٢٧٨] إلى امرئ القيس والنابغة وزُهير وعنترةَ وطرَفَة وعلقمةَ والأعشى «وغيرهم من أصحاب المعلقات التسع»؛ ما يعنيه بالعبارة الأخيرة غامض، وخاصة أنَّه لا يبدو أنَّه يوجد في أيِّ مكانٍ آخر أيَّةُ إشارةٍ إلى علقمةَ بوصفه من أصحاب المعلقات.

ينسب النَّحاسُ المبادرةَ في جمعِ سبعٍ من أروع قصائد الجاهلية إلى حمَّاد الراوية (ت: ١٥٥هـ/٧٧٢م)، وهو ما يقبله معظم مؤرِّخي الأدب. لكنَّ م. ج. كيستر[٢٧٩] قدَّم دليلًا من مخطوطةٍ غير منشورة لكتاب «المنثور والمنظوم» لأحمد بن أبي طاهر طيفور (ت: ٢٨٠هـ/٨٩٣م)، تميل لاقتراحِ نوعٍ ما من مجموعةٍ أعدَّها الخليفة معاوية ونقَّحها عبد الملك (٦٥–٨٦هـ/٦٨٥–٧٠٥م)؛ ويخلص كيستر إلى ما يلي: «يعود الفضلُ إلى حمَّاد في نقلِ القصائد الجاهلية السبع المستمدَّة من مجموعةِ معاوية، وأنَّه أهمَلَ مجموعةَ عبد الملك. ونسَبَ التراث الأدبي التالي الاختيارَ إلى حمَّاد.»

---

[٢٧٨] المقدمة، ج٦، ٥٨.

[٢٧٩] *Odes*, 27–36.

الفصل الثالث

بدايات النثر العربي

روبرت سرجنت، جامعة كامبريدج

(١) كتابة الوثائق قبل الإسلام

كانت الحضارة العربية التي وُلد فيها النبيُّ محمَّد، تعرف لفترةٍ طويلة القراءةَ والكتابة، ومجتمعًا منظَّمًا جدًّا. لبعض الوقت قبل الإسلام، كان العربُ يكتبون باللغة العربية، رغم أنَّ الخطوط التي استخدموها مسألةٌ معقَّدة. تُذكر رسائلُ بلغةِ نجران، ربما كانت عربيةً، في رسالةِ شمعون أسقف بيت أرشام، وسُلِّط الضوء عليها أخيرًا، واعتاد سادةُ نجران أن يرثوا الكتاباتِ أو الكتبَ من بعضهم البعض.[١] في حصنِ مبرق في وادي النقع، موطن قبيلة النخع جنوبَ اليمن، تظهر النقوشُ الصخرية «الحمرية» والكوفية متجاورةً، وتوجد نقوشٌ صخرية عربية مبكِّرة جدًّا أو نقوشٌ جدارية في أجزاءٍ كثيرة من غربِ الجزيرة العربية. الشعب الذي نقَشَ هذه الصخور، لا يمكن إلا أن يكون منتميًا لمجتمعٍ على درجةٍ عالية من التعليم.

واتَّبع محمَّدٌ عمومًا الأشكالَ التقليدية للوثائق السياسية المكتوبة وأسلوبها، المستقرَّ جيدًا، حين ظهَرَ في المشهد. إنَّ العقيدة، التي صِيغَت في تطوُّر الإسلام بعد ذلك، بأنَّ محمدًا لم يكُن يعرف القراءةَ أو الكتابة من الصعبِ الدفاع عنها. وينبغي ربطُ تأييدِ

---

١ Shahid, *Martyrs, 1418*.

«ريتشارد بل»[٢] لتعلُّمه؛ بحقيقة المكانة الاجتماعية لمحمد. كيف يمكن لسليلِ بيتٍ ديني أرستقراطي،[٣] عرَفَ حُكَّامًا مشهورين مثل جدِّه عبد المطلب، وتحمَّل مسئوليةَ قوافلَ تجاريَّةٍ إلى الشام، أن يفتقر إلى مُنجَزٍ أساسي مثل هذا؟ إذا كان تُجَّار ثقيف من الطائف يحتفظون بـ «**صُحُف**» تسجِّل الديون إضافةً إلى الفوائد، فمن المؤكَّد أنَّ النبي كان يحتفظ بحساباتٍ مكتوبة؟ واستخدامه كُتَّابًا في المدينة ليس حجَّة على أنَّه كان أُميًّا، وقد تكون كلمة «**أمي**»[٤] التي وصَفَه بها القرآنُ نسبةً إلى «الأمَّة» التي أسَّسها، نشأ معنى كلمة «أمي» بعد ذلك بقرنَين.

ومن المُحتمَل أنَّ مجموعاتٍ شعريةً مكتوبة، مثل كتاب قريش وكتاب ثقيف، عُرفت في العصر الأُموي، جُمعت ووُثِّقت كتابةً حتى قبل الإسلام. في اليمن يتحدَّث الهَمْداني عن **سِجِل** لخولان ولِحِمْيَر في صعدة؛ وعن سجلٍ لمحمد بن أبان الخنفري، انتقل من شخصٍ إلى آخر من **الجاهلية**. وتحتوي هذه السجلات على أخبارهم وأنسابهم والمواد التي طرأتْ على «**الأيام**»؛ معارك العرب قبل الإسلام. وحتى اليوم، يقال إنَّ خولان تحتفظ بشيءٍ ما كالسِّجل. كتَبَ خولان الأكبر، ويسمَّى خولان بن عمرو أو خولان صعدة، معاهداته على جِلدٍ أحمر ناعم اشتَهَر به الإقليم. ورأيْتُ هذا الجِلد الأحمر في سَرايَةِ جبلِ عيال يزيد، وكتُبُ اليهود مكتوبةٌ على الجِلد الأحمر في العُرْضِي في تعز. يقول الهمداني:[٥] «رأيتُ معظمَ مآثر خولان على **مرائط** جلدٍ أحمر.» وربما يبقى هذا في عادة الأئمة الزيديَّة في رشِّ رسائلهم بمسحوقٍ أحمر. يبدو أنَّ أقدم الوثائق كُتبت على **صحيفة**. يمكن أن تؤكِّد لنا نابيا أبوت Abbott، بخبرتها الواسعة في البرديَّات المبكِّرة، انتشارَ استخدام

---

[٢] *Introduction, 17 ff*. انظر أيضًا السهيلي، الروض، ج٢، ٢٣٠؛ وحميد الله «النقوش العربية»، ٤٣٥–٤٣٦.

[٣] ابن النديم، الفهرست، القاهرة، ١٤، مع إشارةٍ لكتابةٍ بخطِّ اليد لعبد المطلب.

[٤] يقول البخاري إنَّ النبي كان يستطيع الكتابةَ ولكنْ بشكلٍ غيرِ جيِّد. الطبري، التفسير، ج٦، ٥٢٢. «أمِّي» تعني: «عربيًّا». راجع: Goldfeld, "*Illiterate Prophet*," 58–67. «لم يشِر أحدٌ من علماء القرن الأول إلى أمِّيَّة النبي على الإطلاق.» ويبدو أنَّ المفهوم نشأ في بدايات القرن الثاني/الثامن.

[٥] الهمداني، الإكليل، ج١، ١١٨. كتُبُ النبيِّ نفْسِه على صحيفةٍ من جِلد خولان [لم أتمكَّن من الوصول إلى النصِّ العربي لجملة الهمداني (المترجم)].

الكتابة في بداية الإسلام، ليس فقط للوثائق (لكن من منتصف القرن الأول) في المجالات المتطوِّرة لدراساتِ القرآن و**الحديث** والتاريخ.

(٢) أدبُ الأمثال

بينما استُخدمت الكتابة، حتى قبل الإسلام، لهذه الأغراض؛ فإن النقل الشفهيَّ كان في الوقت ذاته وسيلةً ضرورية لتذكُّر المعرفة والحفاظ عليها. وكان الشعر، الذي يلعب حتى اليوم دورًا ضروريًّا ونفعيًّا غالبًا في الحياة الاجتماعية في الريف، في الجزيرة العربية قديمًا، الأداةَ الأكثرَ أهميةً لنقل المعرفة، لكن **السجع** استُخدم أيضًا. والمَثَل أو القول المأثور، من أقدمِ أشكال «الأدب الشفهي». ويمكن العثور عليه فيما يُعرف **بوصايا** الرِّجال المشهورين — وهي حقًّا أكثر من مجرَّد حِكَم غير مترابطة — وحِكَم الأبياتِ الأخيرة من **القصائد** الكلاسيكية. خطبةُ النبي في حجَّة الوداع، لا تختلف عن **الوصايا**. كثيرًا ما تَستخدم الخطبةُ أقوالًا مأثورة، وربما تبقى في المُخيِّلة بعضُ عباراتِ الخطيب وتصبح مَثَلًا.

يعرِّف ابن السكِّيت النحوي المَثَل بأنَّه «لفظٌ يخالف لفظَ المضروبِ له ويوافق معناه». يُحتمل أنَّ «كتاب تميم» قبل الإسلام كان يحتوي على شِعر **وحِكَم**، ويفسِّر «**خِزانة الأدب**» «**مَجَلَّةً**» بأنَّها «إنجيل»، ويُضيف: «وكذا كلُّ كتابٍ جمَعَ حِكمًا وأمثالًا عند العرب **مجلَّة**.»[٦] «ومن هذا سمَّى أبو عبيدة كتابه، الذي جمَعَ فيه أمثالَ العرب **المجلَّة**». وكلُّ المجموعات الموجودة وُضعتْ بعد الفترة التي يغطِّيها هذا الفصل، وأقدمها مجموعة محمد الضبِّي (ت: ١٧٠هـ/٧٨٦م)، وأشهرها «**أمثال العرب**» للميداني النيسابوري (ت: ٥١٨هـ/١١٢٤م). ومن الطبيعي أنَّ الأمثال العربية تشترك في الكثير مع أمثالِ أيَّة لغة؛ لذا رغم وجود العديد من المطابقات مع العبرية التوراتية وما بعد التوراتية وكذلك الآرامية، من الصعب أن نميِّز ونقيِّم ما هو أصيلٌ في العربية وما هو مستعار. ومن المحتمَل أنَّ الأمثال الآرامية دخلَت العربيةَ قبل الإسلام، وأنَّ المجموعات القديمة تضمُّ بعض الأمثال المسيحية، لكنها نادرًا ما احتوت شيئًا من «**العهد القديم**».

يبدأ النويري موسوعته، «نهاية الأرب»، بأقوالٍ للنبي والخلفاء الراشدين وعبد الله بن عباس. وقد يكون بعضُها قديمًا، مثل: «إياكم وخضراء الدِّمَن.» أي: احذر الزواج من

[٦] ابن إسحاق، السيرة، ٢٨٥، «مجلة لقمان».

«المرأة الحسناء في المَنبَت السوء». ويمكن أن يكون مدسوسًا على النبيِّ. وممَّا لا شكَّ فيه أيضًا أن الأمثال تسلَّلتْ إلى أدب **الحديث** (أقوال النبي وأعماله)، لكنَّ القول المنسوب للنبي: «إنَّ من الشعر لحِكمة وإنَّ من البيان لسحرًا.» يتوافق على الأقلِّ مع شخصيته. اتبع الإمام الراحل أحمد إمام اليمن رأيَ سَلَفه في أنَّه كثيرًا ما أصدر مرسومًا في بيتٍ من الشعر! من الخلفاء الأوائل يُنسب إلى أبي بكر أنه قال: «لعَنَ اللهُ قومًا ولَّوا أمرَهم امرأة.» تبدو الحكمة السياسية لعمر: «وأخيفوا الحيَّات من قبل أن تُخيفَكم.» مناسبةً في أيِّ زمان. يُنسب القليل لعثمان، والأقوال الكثيرة التي تُنسب لعليٍّ يمكن الاطلاع عليها في «نَهْج البلاغة». حقَّقت مقولاتُ الحكَّام المشهورين، مثل معاوية، انتشارًا واستشهد بها المؤلفون بعد ذلك. الأمثال شِعرًا يرتِّبها النويري طبقًا للعصور وتحت أسماء الشعراء الذين كتبوها: شعراء الجاهلية، والشعراء **المخضرمين** الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، و«المتقدِّمين».

تبدو بعض الأمثال القديمة غريبةً وصعبةً بشكلٍ لا يُوصف، خاصة تلك الناجمة عن ظروفٍ غير مألوفة للحياة القَبَلية، رعويةً أو غير ذلك. توضِّح مقولةٌ قبَليَّة حضْرَميَّة، مُتداوَلة الآن، مسارَ التفكير الغريب حتى بالنسبة للمجتمع المحلي: «على الخشم نز الخشب.» وبشكلٍ مناظِر، قد يقول رجلٌ مستقر: «مستعدٌّ لتقديم أيَّة خدمةٍ لك، حتى لو كانت في منتصف الليل، على الخشم نز الخشب.» يُثني المتحدِّث القبلي سبَّابته على أنفه ليوضِّح أنه يقبل شيئًا ما، وعلى استعداد للقيام به حتى حين «يرشح النسغ من شجر **العِلْب**»؛ ويقال إنَّه لا يحدُث إلا في منتصف الليل. يؤكِّد وجود تعبيرات من هذا النوع اليوم أنَّ الأمثال والأقوال الغامضة، بصورةٍ مماثلة في العربية القديمة؛ لا ينبغي أن تُعتبر مجرَّد ابتكارٍ لفقهاء اللغة.

تُنسب للقديس الجاهلي قُدَم بن قادم الهمداني، الذي يُدعى **الحنيف**، وضريحه على قمَّة جبل ضين، قبلة صنعاء، أبياتٌ من الواضح أنَّها قديمةٌ جدًّا في المشاعر، رغم أنها قد تنتمي إلى أيِّ عصر؛ لأنَّ شعرًا مماثلًا يُنسب إلى شبه الأسطوري حُميد بن منصور، وكثيرًا ما يستشهد به اليوم. إنها أقوال تجسِّد الأخلاقَ القَبَلية العربية:

ولا تَخذُلِ المَولَى إذا ما مُلِمَّةٌ ألمَّت ونَازَلَ في الوَغَى مَن ينازلُه
لا خيرَ في مُدافِعٍ يتراجعُ أمام أعزلَ

«صُن العَهد»، «لا تأكلْ وعيالُ مولاك جِياع»، «لا تُفشِ أسرارًا اؤتُمنتَ عليها» نعثر على مثل هذه الأقوال متوازيةً في فصلٍ كامل عن «الأدب والحكمة» في حماسة أبي تمَّام.

يتمُّ التعبير عن جوهر القَبَلية في المقولة الشهيرة المقتبَسة في «**الفاخر**» للمفضَّل بن سلَمة:[٧] «انصُرْ أخاك ظالمًا أو مظلومًا.»

من الفلكلور المتبلوِّر في شكلِ أمثال، لا شيءَ أكثرُ انتشارًا من حِكَم المعرفة الممتازة، بالسجع غالبًا، عن الطقس أو الفصول أو المحاصيل أو جوانبَ أخرى لدورة الأنشطة الزراعية. «حين يرتفع بُرج السرطان يعتدل المُناخ»، «حين يرتفع النثرة تحمرُّ التمرة» حمَلَ العربُ هذه الحِكَم في كلِّ أرجاء العالَم الإسلامي — حتى في الغرب إلى الأندلس — وتبقى في الجزيرة العربية وغيرها على ألسنة الفلَّاح والراعي حتى اليوم. ويُستشهد بها أيضًا في التقاويم المطبوعة؛ اتباعًا لتقليدٍ يعود دون شكٍّ إلى فترةٍ طويلة قبل الإسلام. الكثير من هذه الأقوال الشعبية الحكيمة يستشهد بها ابنُ قُتيبة شِعرًا، وعادة في بحر **الرَّجَز**. الأمثال القديمة التي قد يسمعها المرءُ اليوم، أو يراها في استشهاداتِ الكتَّاب العرب المعاصِرين، من قَبيل: «مواعيد سيئة وتدابير قصيرة »، «جوِّعْ كلبك يتبعْك»، «لا ناقةَ لي فيها ولا بعير»، أي «لا علاقة لي بالأمر!»

(٣) الخطابة والمواعظ والخطب

يوجد أقدمُ شكلٍ معروف للنثر في العربية، **الخطبة**، في المختارات الكلاسيكية مثل «أمالي» القالي، و«الأغاني»، و«العِقد الفريد»، و«الكامل» للمبرِّد، وفي كتابات الجاحظ، وابن قتيبة وآخرين. تطورت الخطابة وحضور البديهة في الجزيرة العربية القَبَلية القديمة إلى دراما، وقد تعتبر مصدرًا **للمفاخرة**؛ حربًا من الكلمات تشكِّل جنسًا أدبيًّا، ليس في العربية الفصحى وحدها، لكنْ أيضًا في اللهجات العامية، تستمرُّ حتى عصرنا. هذه الخُطب لا ينبغي، بالطبع، نِسبتها بالمعنى الحَرفي للخطباء الكِبار في العصور القديمة؛ قد يكون الكثير منها مجرَّد ابتكار لَمَا ينبغي أن يقال في مناسباتٍ شهيرة، لكنَّ المحفوظ بشكلٍ مُذهِل في الذاكرة العربية، ربما حفظ جيدًا الجوهر، وحتى بعض لغة الخطب التاريخية.

كان **للخطيب** المحترف، ربما كان واعظًا، مثل الشاعر، وظائفُ سياسيةٌ واجتماعية معيَّنة؛ لكنَّ الجاحظ يقول إنَّ مكانته كانت أقلَّ من مكانة الشاعر. في ١٩٦٤م ألقى كاتب هذه السطور لمحةً حيَّة على الكيفية التي كان عليها المشهد في بداية الإسلام، حين

[٧] الفاخر، ١١٩.

رأى **الخطباءَ** المحترفين يقفون على صخورٍ هائلة يعظون جنودَ القبائل المناصِرة للإمام البدر عن فضائل بيتِ الإمامة وحقوقه.

تنسب الخرافةُ العربية بعضَ المواعظ لشخصيةٍ مبهمَة، قُس بن ساعِدة الإيادي، أسقف نجران؛ وتنسب إلى الحارث بن كعب، شهيد نجراني شهير من القرن السادس، خطبةً ذات أهمية كبيرة، واحدة من بِضْع خُطَب من الجزيرة العربية قبل الإسلام. وبقدر ما يمكن الحكم من الترجمة الإنجليزية للنسخة الموجودة بالسريانية؛ لا يمكن القول بأنها تشبه الخطبة الإسلامية بشكلٍ كبير في الأسلوب؛ لكنها تجمع المشاعر العربية مع المسيحية بطريقةٍ ربما كانت مألوفةً للنبي محمد.

تبدأ **الخطبة** الإسلامية بحمْدِ الله وتمجيده، وبعض العبارات المألوفة عن التقوى، مثل تلك التي قد نسمعها من أشخاص يدخلون غرفةً اليومَ في مجتمعٍ عربي محافِظ. **والسجع** سمةٌ عادية لها، وأيضًا التوازي،[٨] المألوف لنا جدًّا من «العهد القديم». تتراكم العبارات الوصفية إحداها على الأخرى. ويظهر التضاد، وأيضًا الأكليشيهات (**حال ومال**، **كسل وفشل**)، والأمثال، وأبيات من الشعر. ومعظم الخطب التي وصلتْ إلينا سياسيةٌ، لكن **الخطبة** بمعنى العِظة أو الموعظة، سواءٌ أُلقيت في صلاة الجمعة في المسجد أو مناسباتٍ أخرى، هي النسيج الحقيقي للديانة الإسلامية. ليس من غير الشائع، بالطبع، أن نجِدَ خطبَ الترحيب أو التهنئة وما شابه في الأدب، وفي العصر الأُموي قدَّمت النساء خُطَبًا أحيانًا، حفظَها الكُتَّاب بعد ذلك.

تقتصر الخطب الموجودة لأول ثلاثة خلفاء غالبًا على جُمَل موجَزة، لكنَّ خطبَ عليٍّ ومعاوية، كل منهما للآخر ولأتباعه في أثناء التقاطع السياسي الذي بلغ ذروته في المواجهة في صِفِّين، حُفظتْ بتفصيلٍ كبير. وينسب الشيعةُ، في المقام الأول، لعليٍّ تصريحاتٍ عديدة في مجموعةٍ واسعة من المواضيع؛ وقبولها كلِّها باعتبارها كلماتِه حقًّا سذاجة. القطْع السياسي والديني وبدء العصر الأموي بالقوة، يمكن تتبُّعه في خُطَبٍ ركَّزت على أحداثٍ بارزة مثل تمرُّد الحسين وما تلاه من مذبحةِ كربلاء، وثورة المختار، والصراعات المستمرَّة مع الخوارج، والمساجلات السياسية لعبد الله بن العباس مع الخليفة وأنصاره.

---

[٨] قارن ما يلي الفصل الخامس «دور التوازي» وبيستون «التوازي»، الذي يعتبر السجع في الخُطَب قبل الإسلام «غيرَ متعمَّد إلى حدٍّ كبير»؛ قارن الجاحظ، البيان، ١٣٧٥، ج٣، ٣–٤.

أشهر خُطَب العصر الأموي على الإطلاق **الخطبة** القاسية التي ألقاها في الكوفة الوالي الجديد على العراق، الحَجَّاج. سمِعَ صُراخَ «الله أكبر» في **السُّوق**؛ فصَعدَ منبرَ المسجد الجامع، وبعد حمْدِ الله والصلاة على النبي؛ بدأ: «يا أهلَ العِراق، يا أهلَ الشِّقاقِ والنِّفاق ومَساوِئ الأخلاق، وبني اللَّكيعة وعبيد العصا وأولاد الإماء والفقع بالقرقر؛ إني سمعت تكبيرًا لا يُراد به الله، إنما يراد به الشيطان.» حتى اليوم يتذكَّر العراقيون ببعضِ الحزنِ أنَّهم «أهل الشِّقاق والنِّفاق»!

الخطبة البطوليَّة شِبهُ الأسطورية لطارقِ بن زياد، تذكِّرنا إلى حدٍّ ما بالخُطَب البطولية في ليفي Livy، بعد أن نزل إلى الساحل الإسباني مع قوته الصغيرة، وكان يواجه الجيش الكبير لرودريك الغوطي؛ حرَقَ مراكبه عمْدًا: «أيها الناس، أين المَفَرُّ؟ البحرُ من ورائكم، والعدوُّ أمامَكم وليس لكم واللهِّ إلا الصِّدقُ والصَّبْرُ. واعلموا أنَّكم في هذه الجزيرة أَضْيَعُ من الأيتام في مَأْدُبَةِ اللِّئام، وقد اسْتَقْبَلَكم عدوَّكم بِجَيْشِهِ وأَسْلِحَتِهِ، وأَقْواتُه موفورةٌ، وأنتم لا وَزَرَ لكم إلا سيوفُكم، ولا أقواتَ إلا ما تَسْتَخْلِصُونَه من أيدِي عدوِّكم.»[٩]

العراق الأموية، وإسبانيا صرخةٌ بعيدة عن الجزيرة العربية، مَوطن محمَّد، والخُطبة المنسوبة له في «حجَّة الوداع» إلى مكة؛ مقدِّمةُ مشاكلَ خطيرةٍ إلا أنَّها بارزةٌ في أحكامها القاطعة، في قضايا شرعيَّةٍ متنوِّعة وغيرها. وقد درَسَ ريجس بلاشير Blachère هذه الخُطبة.[١٠]

(٤) خُطبةُ محمَّدٍ في «حجَّة الوداع»

رغم اختلاف خطبة النبي في حجة الوداع عن الخطابة قبل الإسلام؛ فإنها تقدِّم جوًّا من الدراما بالسؤال الخطابي: «ألا هل بلَّغْت؟ اللهمَّ اشهد!»، ويتوقَّف، وتردُّ جوقةٌ من الحُجَّاج. إنها في الواقع مجموعةُ لوائحَ وحِكَم. أولئك المهتَّمون بالحجِّ يمكن إهمالهم هنا؛ لكن كما يقول بلاشير، إنها تتناول بعض المشاكل العامة «طرَحَها القرآنُ وحلَّها». كثيرًا ما يكون الأمر موضعَ شكٍّ بشأن ما إن كانت أقوالُ محمَّد حقًّا، رغم إعادة صياغتها، وتنسب المصادرُ بعضَها لمناسباتٍ أخرى متنوِّعة. يميِّز بلاشير سبعَ عشْرة تيمةً رئيسية، ويشير إلى الآيات القرآنية التي يعتقد أنَّ النبي أعاد صياغتها. تتَّفق أساسًا نسخ ابن

[٩] المقَّري، نَفحُ [الطِّيب من غصن الأندلس الرطيب]، ج١، ٢٤٠.

[١٠] "L'allocution".

إسحاق (قبل: ١٥٩هـ/٧٦٧م)، والواقدي والطبري في المحتوى، رغم أنَّ ابن إسحاق يقدِّم إحدى عشرة تيمة ويقدِّم الواقدي سبعًا فقط. وفي المقابل، يُضيف الجاحظ تيماتٍ لا تظهر في تيمات الثلاثة، لكنَّهم يضمِّنون بعضها في خطبة محمَّد عند دخوله مكةَ مُنتصِرًا.

وُضعتْ خطبة انتصارِ محمَّد في المناسبة الأخيرة؛ لإهانةِ قريش مكة، بتجريدهم من مميزاتهم الموروثة وأمجادهم، رعاية الكعبة وتوفير المياه للحُجَّاج. تدينُ **السُّور** المكيَّة من القرآن (لا **السور** المدنيَّة)[١١] عادة زهوَ الإنسان بتوضيحِ أنَّ الإنسان مخلوقٌ من تراب، وكرَّر محمَّد في المناسبة نفسها: «الناسُ من آدمَ وآدمُ من تُراب.» لكنَّ نسخةَ الجاحظ تنقل هذه التصريحات، التي أعلنها النبي في مناسبة خاصة في أوجِ النجاح في ٨هـ/٦٢٩م، إلى حجَّة الوداع في ١٠هـ/٦٣٢م، بإضافاتٍ مهمَّة: «إنَّ أباكم واحد؛ كلُّكم لآدمَ وآدمُ من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم. إنَّ الله عليمٌ خبير، وليس لعربيٍّ على عجمي فضلٌ إلا بالتقوى.» والجملة الأخيرة ليست موجودةً في المصادر الأخرى على الإطلاق.

بينما يؤكِّد التلميح القرآني لخلق الجسد الفاني لآدم من تراب اعتمادَ الإنسانِ على الله؛ فقد تحوَّل هنا ببراعةٍ إلى تشجيع أفكار المساواة الدخيلة على المجتمع العربي، وربما لم يعتنقها النبي. تحوَّل الهجوم الخاص على غرور قريشِ مكة، إلى هجوم على التفوق العربي عمومًا. ومن الواضح أنَّ هذه الأفكار من تاريخٍ تالٍ لحياة النبي، وهي بشكلٍ لافت للشُّعوبيِّين، الذين يعادون العرب ويَنزعون للمساواة، والشُّعوبيُّون معروفون بأنَّهم «مؤيِّدون للمساواة»، رغم أنَّ الجاحظ لم يكن شُعوبيًّا.

إذا كان الرفض في الخُطبة لدعاوى الأبوة الزائفة لم يضعْه محمد، ويبدو غير متَّسق مع الأقوال الأخرى؛ فقد يكون موجَّهًا ضدَّ اعتراف معاوية بزيد بن أبيه أخًا غير شقيق. والحكم القرآني الذي حرَّم الممارسات الربوية، ربما تمَّ التأكيد عليه لاحقًا لاستهداف ربا العباس بن عبد المطلب **ومن ثَم** العباسيين. ينبغي أن يكون الأمر كذلك، بدلًا من افتراض أنه من عملِ الشيعة. توجد التيمتان في النسخ السابقة على الجاحظ، كما توجد في «**البيان**».

والتطور اللاحق **للشريعة** الإسلامية في الذهن، تكون الوصيَّة، في كلِّ المصادر، بخصوص السلوك الجنسي للنساء مذهِلةً تمامًا. وتأتي على النحو التالي: «ولكم عليهنَّ

[١١] باستثناءِ سورة آل عمران، الآية ٥٥ [الصواب ٥٩ (المترجم)] وتنصُّ على ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ...﴾.

حقٌّ. لكم عليهنَّ ألَّا يُوطِئنَ فُرُشَكم أحدًا تكرهونه،[١٢] ولا يأتِينَ بفاحشةٍ مُبيِّنة.[١٣] فإنْ فعلنَ فإنَّ الله قد أذِنَ لكم [يُقحِم نصُّ الجاحظ «أن تعضلوهن»]، و«تهجروهنَّ في المضاجع وتضربوهُنَّ ضربًا غيرَ مبرِّح. فإن انتهينَ وأطَعنكم؛ فعليكم رزقهنَّ وكِسوتهنَّ بالمعروف».»[١٤] وتأتي بعد ذلك وصايا بمعاملة النساء بعطف. ما يجري قبل ذلك، هو المعنى الصريح الذي لا لبْسَ فيه لهذه الفقرة المذهِلة كما تظهر في ابن إسحاق والواقدي والطبري، وليس في نسخةِ الجاحظ (١٥٠–٢٥٥هـ/٧٦٧–٨٦٩م)[١٥]. تتحسَّن بمهارة لتُناسب مواقفَ عصره: «لكم عليهنَّ ألَّا يُوطئنَ فُرُشَكم غيركم، ولا يُدخِلنَ أحدًا تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم، ولا يأتينَ بفاحشةٍ مبيِّنة.» لسوء الحظِّ بشأن هذا التصرف، يستشهد الطبري[١٦] بابن عباس: «كان أهل الجاهلية يحرِّمون ما ظهَرَ من الزنا، ويستحلُّون ما خفي، يقولون أمَّا ما ظهر منه فهو لؤم، وأمَّا ما خفي فلا بأس بذلك.» الآية التي يشرحها تحرِّم **المسافحات**، ويصِفُهنَّ بأنهنَّ زانياتٍ مُعلِنات بالزنا، ومَن يتَّخذنَ الأخدان (العشَّاق في السر).

ليس هنا موضعُ التوسُّع في الموضوع، لكنَّ النبي حرَّم الغيابَ الطويل للرجل عن بيته ليأتي أسرته في الليل، وكان أحدُ أتباعه، أحمقَ بما يكفي لعصيان أمره؛ اكتشف رجلًا مع زوجته.[١٧] بعد ذلك بوقتٍ طويل يصرِّح ابن مُجَاور[١٨] بأنَّ المرأة في السرو حين يخرج زوجها في رحلةٍ تتَّخذ عشيقًا حتى يعود. وقبل أن يصِلَ الزوج إلى منزله يصيح ليحذِّر أيَّ عاشقٍ ليغادر. وهذه العادة موجودةٌ اليوم بين العوالق، وربما قبائل جنوبية أخرى، لكنْ من الواضح أنَّها قديمة جدًّا، وقد يُفترض باطمئنانٍ أنَّها جاهلية.

---

[١٢] قارن القرآن، سورة النساء، الآية ٣٨. «الفراش» تعني حرفيًّا «السرير»، وتعني أيضًا «الزوجة».

[١٣] القرآن، سورة الأحزاب، الآية ٣٠. بلاشير «ركز على الفساد»، لكنَّ الطبري وآخرين لم يتركوا لنا أيَّ شكٍّ في أنَّ الفاحشة تعني «الزنا».

[١٤] بيضاوي، *Commentarius*، ١٢١، يعرِّف تعبير «بالمعروف» بأنَّه «ما يعترف به القانون»، وفي الآية التالية التي تنصُّ على أنَّ للنساء رزقهنَّ «طبقًا لرأي القاضي».

[١٥] هناك اختلافات في سنةِ ميلاد الجاحظ، لكنَّ معظم المصادر تتَّفق أنَّه بين ١٥٩–١٦٣هـ. (المترجم)

[١٦] الطبري، التفسير، ٨، ١٩٣، للآية ٢٥ من سورة النساء.

[١٧] قارن الواقدي، المغازي، ج٢، ٤٣٩، ٧١٢؛ ج٣، ١١١٥، وفيها لا يوجد إيحاءٌ برجْمِ الأطراف.

[١٨] Ibn al-Mujãwir, *Descriptio*, 1, 26.

ما الفائدة من تبرير ممارسةٍ من قبل الإسلام وبعده في موقف إنساني، ينسب للنبي ويناقض تحريمًا واضحًا للممارسة نفسها في القرآن، سورة النساء، آية ٢٥؟ إذا كانت الإجابة بسيطة، وليست صحيحة بالضرورة، هل دُسَّ زُورًا على محمد، وكيف يمكن عمومًا أن يُدرج في الخطبة؟

يبرز تعقيدٌ آخر بشأنِ مبدأ «الولد للفِراش وللعاهر الحجر».[١٩،٢٠] ويظهر هذا في نسختَي ابن إسحاق والجاحظ، لكنَّه لا يظهر في الواقدي أو الطبري. من أقدم العصور حتى اليوم، كان المبدأ محلَّ نقاش. أولًا: إنه لا يتَّسق مع المبدأ السابق بشأن سلوك المرأة. ثانيًا: لا يوصِي القرآنُ بالرَّجم عقابًا للزنا. يرى شاخت[٢١]Schacht أنَّ الرَّجم دخَلَ من الشريعة اليهودية عِقابًا للزاني، ويشكُّ في صحَّة الأحاديث التي تدَّعي أنَّه عقوبةٌ سنَّها النبي. إنَّ تشريع النبيِّ للمسائل الجنسية مذهلٌ بخِفَّته أو اعتداله في عصره. لا بدَّ أنَّ محمدًا، مواطِنًا من مكة، مركز الحجِّ، كان يعلم بالعلاقات المؤقَّتة من قَبيل زواج **المتعة**. يبدو أنَّه كان على الإسلام في المرحلة التكوينية أنْ يشدِّد قوانين الاتصال الجنسي.

ليس هناك ما يدعو للشكِّ حتى في أنَّ محمدًا ألقى خطبةَ «الوداع» في الحجِّ، لكنَّ هناك دلائلَ واضحةً على أنَّ الأفكار السياسية في عصرٍ لاحق، اتَّحدت مع تناقضات داخلية وخارجية، تُفقد مصداقيةَ نسبةِ الكثير من النُّسخ الموجودة للنبي.

---

[١٩] شاخت "The Law". يستمد مبدأ «الولد للفراش» من القانون الروماني، لكن حتى لو صح هذا — سؤالٌ مفتوح — من المحتمَل أن يكون مبدأ عربيًّا قديمًا. يناقش الهمداني («الإكليل»، ج١، ١٥٤) الانحدارَ المثير للخِلاف لقُضاعة من مالك بن حمير أو مَعَد، يقول إنَّ قضاعة، حين خشوا التعرض للعار، قالوا: «إنَّه [قضاعة] وُلِد على فِراشه [مَعَد].» طُلِّقتْ أمُّ قضاعة وهي حاملٌ، ثم تزوجت مَعَد. اتَّهم الحسينُ بن عليٍّ معاويةَ بمخالفة هذا المبدأ في الاعتراف بزيد بن أبيه أخًا غيرَ شقيق (البلاذري، «الأنساب»، ج٤ أ، ١٠٢). قبيلة النخع القديمة اليوم، التي لم تتأثَّر بالشريعة، تتَّبع هذا المبدأ، يسمَّى الطفلُ ابن السلقة = ابن الفراش (قارن Serjeant, "White Dune," 82).

[٢٠] يفسر البعضُ الحجَرَ بشكلٍ مختلف تمامًا، مثل ابن الأثير (النهاية: ج٣؛ ١٤٢، ٢٠٣)؛ حيث يقول إنه يعني أنَّ الطفل لزوجِ المرأة «لا حظَّ للزاني في الولد». يدعم عُرف النخعيين اليوم هذا التفسير.

[٢١] *Encyclopaedia of Islam*, I، (بعد ذلك *EI1*)، «زنا». وقارن Burton «إحسان» و*Collection*، في ٧٧ موضع.

(٥) القانون والعُرف: الكَهَنة خطباءُ ووسطاءُ في الجزيرةِ العربية قبلَ الإسلام

لا يمكن لشخصٍ مطَّلع على الجزيرة العربية، قديمًا أو حديثًا، ألَّا يدرك مدى عمقِ تأثير القانون على الحيوات والعقول؛ وينعكس هذا في الوضع بالغ الأهمية الذي تحظى به **الشريعة** في الإسلام وفي الأدب العربي. وقد ورث الإسلام في بداياته الأكليشيهات والأقوال القانونية للجاهلية؛ ويتجسد بعضها حتى في مجموعة **الحديث**. إجراءات الفصل في نزاع تُسجَّل بإيجازٍ في أبياتِ الشاعر الجاهلي زهير:

فَإِنَّ الحَقَّ مَقطَعُهُ ثَلاثٌ يَمينٌ أَو نِفارٌ أَو جَلاءُ
فَذَلِكُمُ مَقاطِعُ كُلِّ حَقٍّ ثَلاثٌ كُلُّهُنَّ لَكُم شِفاءُ[٢٢]

يقول النجيرمي إنَّ «**نِفار**» تعني التوصُّل إلى حكم (**محاكمة**) قُضاة، و«**جَلاء**» برهانٌ يمكِّن شخصًا من إقامة العدالة مع حَلف اليمين وأخذ آخر للحكم. أعلن محمد موقفًا مضادًّا لبعض جوانب **النِّفار**، لكن في الجزيرة العربية الإسلامية لا يزال على المدَّعِي عبء الإثبات، وعلى مَن يُنكر التُّهمة الموجَّهة ضدَّه أن يُقسم. وكانت وظائفُ القضاء وراثيةً في مجموعاتٍ معيَّنة من العائلات. وقائمة ابن حبيب[٢٣] لقضاةِ الجاهلية قد تتضمَّن أنَّ الوظيفة كانت وراثيةً في بيوتهم. رفض محمدٌ اللجوءَ في الحُكم للقبائل والعائلات بدلًا من الله؛ عمليًّا لجأ إلى نفسه، كما توضِّح الوثيقة B من «الوثائق الثماني». ونهى أيضًا عن الأحكام التي تتضمَّن عنصرًا سِحريًّا، لكنَّ الإسلام لم ينجح قَط في استئصال ذلك.

تأسَّس القانون قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية على سلسلةٍ من السوابق المكتوبة و/أو المتذكَّرة تُعرف **بالسُّنَّة**. يصِفُ الشاعر العربي الشهير لبيد بن ربيعة[٢٤] قبيلته بأنَّها:

من مَعشرٍ سنَّتْ لهُمْ آباؤهُم ولكلِّ قومٍ سُنَّةٌ وإمامُهَا

---

[٢٢] الديوان، ٧٥.

[٢٣] المنمق، ١٣٢.

[٢٤] الطوسي، الشرح، ٣٢٠.

يتحاشى الإسلام «**البِدَع**»، وعلى الأرجح كانت تتحاشاها **الجاهلية** أيضًا. يبدو بديهيًّا أنَّ القضايا المرفوعة أمام القاضي، الحَكَم أو **الكاهن**، كانت مستقرةً طِبقًا للسُّنَّة المناسبة. كان الكثير من القضاة **كَهَنَةً** أيضًا، وهناك آيةٌ تُلمح إلى **الكاهن الطاغوت**، لكنْ مع **الكهنة** يبدو السِّحر متضمَّنًا دائمًا في التوصُّل إلى حُكم. كان **الكهنة** يُعلنون قراراتهم **سجعًا** بأسلوبٍ رفيع وإلقاءٍ نبوئي خفي، لكنه ليس خِطابيًّا أو خليطًا رنَّانًا بلا معنًى، كلامُهم في مجموعةِ أنماطٍ قد تعبِّر عن قراراتٍ توصَّلوا إليها بمهارةٍ مهنية. وهذه القرارات التي حُفظت ضمن أقدم أمثلة النثر العربي، غنيةٌ بالمفردات والتعبيرات القَبَلية.

في القرآن ثماني تلميحاتٍ لكلمةٍ تُوازي **الكاهن**، **الطاغوت**. حرِّم على **المؤمنين** أن يبحثوا عن حُكم من الطاغوت لكنْ عليهم أن يُحيلوا نِزاعاتهم إلى الله ورسوله؛ يُلمح القرآن (سورة النساء: ٥١) أيضًا إلى ﴿الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾. يفسِّر الطبريُّ[٢٥] الطاغوت بأنَّه «مَن يعظِّمونه ... ويرضون بحُكمه من دون حُكم الله». يبقى المصطلح في شمال اليمن؛ يفسَّر طاغوت الطواغيت في أوائل القرن التاسع عشر عند الشاعر الأَنِسي[٢٦] بأنَّه رأسُ القبائل التي تحكُم بالقوانين العُرفية. ربما يعني حكم الطاغوت قديمًا قانونًا على أساس مجموعةٍ كاملة من الأحكام السابقة. وكثيرًا ما يسمَّى قاضي الطاغوت شيطانًا أو ساحرًا لارتباطه بروحٍ مألوفة. يبدو أنَّ يهود يثرب دخلوا في المنظومة؛ لأن **الكاهن** الأسلمي أبو بردة دعتْه القبائل اليهودية في النَّضِير وقُريظَة ليحكم بينهم،[٢٧] ويُوصف نصفُ اليهودي كعب بن الأشرف **بالطاغوت**. يتكشَّف ارتباط الطاغوت بالعبادات العربية القديمة في وصف الطواغيت بأنهم «ينطقون باسم الأوثان ويتحدثون مع الناس بألسنتهم». ويقال إن جُهَينة كان له **طاغوت** (وفي موضعٍ آخر **كاهن**)، و«كان في كلِّ قبيلة واحد، وكانوا **كَهَنة تُنزَّل** عليهم الشياطين». وكان في صعدة في اليمن كاهنٌ، ويبدو أنَّ الشماليين كانوا ينتقلون إلى كُهَّان اليمن.[٢٨] وقد استشاروهم بشأنِ شرَف سيدةٍ أنجبتْ فيما بعدُ الخليفةَ معاوية، وبُرِّئت بشكلٍ مناسب

---

[٢٥] الطبري، التفسير، ج٨، ٤٦٠–٤٦٥، ٥٠٧.

[٢٦] الأَنِسي، ترجيع الأطيار بمرقص الأشعار، ٢٥٢.

[٢٧] الطبري، التفسير، ج٨، ٥١٠.

[٢٨] ابن حبيب، المنمق، ١١٣. كان للنبي اليمني الأسودِ العَنْسي شيطانٌ وتابِع (الطبري، التاريخ، ١٨٦٤).

من الشكِّ. تُلمح الحكايةُ إلى تعذيبٍ بحديدٍ ساخن. ثمَّة بيتٌ غريب **للمُخضرَم** عباس بن مرداس، ربما يتضمَّن أنَّ قُضاة **الطاغوت** تمَّ استيعابهم في النهاية في الإسلام.[٢٩]

ثمَّة خلطٌ بين **الطاغوت** و**الجِبْت**، لكنَّ الأخير يعتبر غالبًا سحريًّا أو ساحرًا، وكثيرًا ما يرتبط بقراءة الطالع بواسطة الطير، وقراءة الكفِّ، ورسم الخطوط على الرمل (حرَّمه محمَّد). بعض سمات إجراءات **الطاغوت** تُشبه المحاكمات الحالية بالتعذيب حين يُنْقَر لسانُ المتهم بنصلِ سكِّين متوهِّجة (**البِشْعة**)، بينما الممارسات السحرية المماثلة **للجبت** ليست غير شائعة.

للوهلة الأولى تبدو **المنافرة**، منافسةً في الشرف بين نبيلَين متنافِسَين، يَمثُلان أمام **كاهنٍ** أو **طاغوت** يُعلن حُكمه في سجعٍ بلاغي. شِبه أسطوريَّة في طبيعتها. ويكشف فحصٌ أدقُّ للحالات ذات الصلة أنَّ قضيةً مادية تمامًا في خطر، وليس مجرَّد شرفٍ قَبَلي يتميَّز بالحساسية.

يختار المتنافسان حَكَمًا (ويمكن أن يَرفُض العمل)، لكنَّهما في البداية يختبرانِ قُواه بسؤاله أن يتكهَّن أيَّ موضوعٍ الْتقطاه في طريقهما. وعلى هذا يردُّ الحَكَم، مُستهِلًّا إجابته بأيمانٍ مدوِّية، محدِّدًا الموضوع. على سبيل المثال، الكاهنُ الخزاعي من عسفان، ردًّا على سؤالِ لمتقاضِيَين من قريش عن سببِ سعيهما إليه، مُستهِلًّا ردَّه: «حلفتُ بربِّ السماء ومرسلِ العَماء فينبعن بالماء؛ إنْ جِئتموني إلا لطلَبِ السَّناء.»[٣٠] أسماء الآلهة المُستخدَمة تذكِّرنا في الوقت ذاته بالجاهلية «ذو سماوي» و«الرحمن»، «مُنزِل المطر» (**رحمة**). فيسأل المتنافسان الكاهن عمَّا خبَّآه؛ ويخمِّنه بشكلٍ صحيح بإلقاءِ خلَّاب

---

[٢٩] أدين للبروفيسور مائير يعقوب كيستر Kister بهذه الإشارة إلى الجامع، ج١، ١٠١:

بكَ أسلَمَ الطاغوتُ واتَّبع الهُدى وبِكَ انجَلَى عنَّا الظَّلامُ الحِنْدِسُ

يقول الواقدي (المغازي، ج٣، ١٠٩٥) عن النقيب سعد بن عبادة: «إنَّ أهل بيت سعد في الجاهلية سادتُنا والمُطعِمُون في المَحْل منَّا. قال الرسول ﷺ: «الناسُ معادن، خيارهم في الجاهلية خيارُهُم في الإسلام إذا فَقِهُوا».» أفهم أنَّ هذا يُشير إلى أنَّ بيوتَ النبلاء والسُّلطة قبل الإسلام واصلوا لعبَ الدور نفسه في الإسلام.

[٣٠] ابن حبيب، المنمق، ١٠٧.

(وهو، لنقُلْ، ما يذكُر كاتبُ هذه السطور بالعربية الرنَّانة التي سمِعَها بين قبائلِ المشرق في اليمن). بمجرد اقتناعهما بقدراتِ الكاهن، يدفع المتنافِسان رَهنًا لطرفٍ ثالث مؤشِّرًا على نيتهما الجادَّة في التوصل إلى حُكم (في الحالات التي يستشهد بها، عشرة جِمالٍ عادةً لكلٍّ منهما) ويطرحان قضيتهما أمامه. وقدَّم الكاهن الخزاعي إعلانه لقراره باليمين: «وربِّ مكةَ واليمامة»، و«بأَظْبٍ عُفْر»؛ ربما لتُعتبر رمزًا لربٍّ وثني. ويأخذ الفائز الإبلَ ويذبحها في الحال ليُقيم مَأدُبة. ومن الجدير بالذِّكر، أنه حين ذهبَت النَّضير وقُريظَة لعرضِ قضيتهما على أبي بردةَ طالَبَ بأتعابٍ (**لُقْمة**) دُفِعتْ له تمرًا؛ لكنْ محمَّد حرَّم أتعاب **حُلْوان الكاهن**؛ لأنَّه استخدَمَ وسائلَ خارقة. ومن المثير للاهتمام، أنَّ النبي نفسه سأله بدويٌّ أن يُثبت أنَّه رسولُ الله، كما اعتقد صحابته، بأنْ يُخبره بما في بطْنِ ناقته، بالطريقة نفسها التي كان الكهنة يُختَبَرون بها، ويعني البدويُّ بالطبع أن يُخبره النبي بما إن كان الجنينُ ذكَرًا أم أُنثى. وقد جلَبَ له طلبُه ردودًا غليظة من الصحابة![٣١]

تحقَّق كاتب هذه السطور من اختبار الكاهن بطريقةٍ مذهِلة؛ لأنَّه وهو يبحث عن المحاكمة بالتعذيب في أَبْين في ١٩٦٤م أخبره المرافقون بأنَّ الطرفَين يذهبان إلى القاضي المحبشي في جنوب يافع؛ ليطلبا منه أن يخمِّن ما يخبِّئان؛ على سبيل المثال: جرادة في حقيبة من الجِلد. ويمكن مقارنة هذا بحكايةِ **المنافرة** التي روتْها عدَّة مصادر. كان لعبد المطلب ماءٌ بالطائف يقال له ذو الهرم؛ فادعتْه ثقيف فخاصمهم فيه عبد المطلب إلى كاهنٍ بالشام يقال له عزَّى سلمة العذري (اسمه سلمة واسم شيطانه عُزَّى) ... حين وصلوا إلى الكاهن خبَّئُوا رأس جرادة في عُنقِ سوارٍ ذي قِلادة. تنتهي القصة بشكلٍ طبيعي بقرارٍ لصالح عبد المطلب جاء سجعًا:[٣٢] «أحلف بالضِّياء والظُّلَم، والبيتِ ذي الحرم، أنَّ الماء ذي الهرم، للقُرشيِّ ذي الكرم.»

في منافرةٍ أخرى تشير إلى سلمة العذري، الْتقط الطرفان المعنيَّان نسرًا ميتًا خبَّآه في عكمٍ من شَعر وأخفياه عنه ليخمِّن. وتأتي إجابته مطابقةً لبلاغة الكهنة:[٣٣]

---

[٣١] المنمق، ١٠٠؛ البلاذري، الأنساب، ج١، ٧٤–٧٥.

[٣٢] المنمق، ١١٢ وما يليها.

[٣٣] المصدر نفسه، ١١٠.

«خبَّأتم لي ذا جناحٍ أعنق، طويلَ الرِّجل أبرق، إذا تغلغَلَ حَلَّق، وإذا انقضَّ فَتَّق، ذل مِخلَب مِذلق، يعيش حتى يخْلَق ... أحلفُ بالنور والقمر، والسنا والدهر، والرياح والفطر! لقد خبَّأتم لي جثَّة نسر، في عكمٍ من شَعر، مع الفتى من بني نَصر.»

عن هذه الأيمان للكهنة يقول النجيرمي: «كان قسَمُ كُهَّان العرب بالسماء والماء والأرض والهواء والرياح والنور والضياء والظُّلمة.» ويضمُّ ابن حبيب[٣٤] أيضًا القمر والبرق والدهر، وبيت الله، ورب السماء والأرض، والكعبة، والمروة والمناسك، والمكان الذي تُقدَّم فيه الأضاحي، إلخ. بشكلٍ مباشِر أو غير مباشِر، يُقسِم الحكَّام القضاة بالآلهة الوثنية؛ لكن، أحيانًا، باللهِ نفسه. ويمكن مقارنة هذا بالحلف بالمعبود الذي تنتهي به بعض النقوش الجاهلية، وأيضًا، رغم أن هذا ليس في صورةِ قسَم، الجمل الختامية لأربع من «الوثائق الثماني».

تبدأ السور المكية القصيرة من القرآن بطريقةٍ جاهلية بسلسلة من الأيمان، مثل سورة البروج: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ﴾، أو سورة الطارق: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ أو مرة أخرى، سورة الضُّحى: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾. ويوجد حتى قسَمٌ بالرياح (سورة المرسلات)، كما يفسِّر بعض المفسِّرين الآيات الأُولى من **السورة**. نُقِلتْ رسالة النبي بلغةٍ يمكن أن يفهمها مُستمِعوه الوثنِيُّون، لكنْ كما رأتْ قريش[٣٥] (على سبيل المثال، الأسود المخزومي) ما جاء به محمَّد «سجعًا كسجع الكهَّان.» وهكذا وصفتْه قريش بالساحر. تبدو سورة البلد تقريبًا تنصُّلًا من موقفهم بكلماتها الافتتاحية: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾؛ تفسَّر بأنَّها الأماكن المقدَّسة في مكة.

(٦) خُطَب مسيلمة

في إعادةِ صياغة تاريخ الأدب العربي، لا يمكن إلا أن نأسف على أنه لم يحفظ من كلامِ مسيلمة — «الكذَّاب» كما يصِفُه المسلمون — إلا القليل. لم يبقَ إلا نتفٌ خارجَ السياق. فرضيَّة السير وليم مور Muir بأنَّ دينه كان «تقليدًا بائسًا للإسلام» غير مقبولة؛ لأنَّ

[٣٤] المصدر نفسه، ١١٤.

[٣٥] البلاذري، الأنساب، ١٠١.

هذه المؤشرات الضئيلة كما بقيتْ تعطي انطباعًا بدين في التراث العربي نفسه مثل دين محمد، بعناصر مسيحية عارضة. كان مسيلمة (واسمه الحقيقي مسلمة، و«مسيلمة» صيغة التصغير منها) سيِّدًا ثيوقراطيًّا من منطقة مقدَّسة (**حرم**) ويوضِّح تقريرٌ، ربما على خلفيةٍ تاريخية، أنَّه استقرَّ في اليمامة **قبل هجرة** محمَّد إلى يثرب. وسيطر على مناطق وممتلكات أوسعَ ممَّا سيطر عليها محمَّد؛ مجموعةٌ كبيرة، في جانبه، من قلبِ المنطقة الشرقية من الجزيرة العربية. ويقال إنَّه اقترح تقاسمَ السلطة على الجزيرة العربية، ولم يتمَّ القضاءُ عليه إلا بعدَ وفاةِ محمد.

تطلَّع مسيلمة إلى **السماء** من أجل الوحي، الذي كان ينقله جبريل. وعظ باسم الرحمن، الذي أودع له، بعد أن يموت، قبيلةَ تميم التي «حماها»: «نجاورهم ما حيينا بالإحسان، ونمنعهم من كلِّ إنسان، وإذا متنا فأمرهم إلى الرحمن.» وسعى إلى شفاعته، مثل محمَّد، من أجل الماء أو المطر. واتبع أسلوبَ سجعِ الكهَّان، وحلف الأيمان. ويوحي قَسَمٌ منها، بعنزة الجبل والذئب ذي الجِلد الأسود الناعم والليل والمُظلِم، بحيوانات ترمز إلى الآلهة الوثنية. ثمَّة قَسَم آخر، بالمبذرات والحاصدات والذاريات والطاحنات والخابزات، يبدو وكأنَّه شُوِّه بمكرٍ ليبدو مُضحِكًا؛ القسم بـ «النعجة البيضاء وحليبها الأسود» قد يكون أيضًا مجرَّد تقليدٍ ساخر؛ لأنَّه خارج السياق: «ألمْ ترَ كيف فعَلَ ربُّك بالحُبلَى، أخرج من بطنها نسَمةً تَسعَى، من بين شراشيفَ وَحَشَى.»[٣٦] قد يبدو عبثيًّا للوهلة الأولى.

حين الْتقى مسيلمةُ بالنبيَّة سَجَاحَ، تبادلا الحديث سجعًا. ويعود الفضل لمسيلمة في استخدام تعبيرات «إسلامية» من قَبيل: «علينا من صلواتِ مَعشرٍ أبرارْ ... يقومون الليلَ ويصومون النَّهارْ، لربكم الكُبَّارْ، ربِّ الغيومِ والأمطارْ.» من الصعب أن ننقل في الترجمة كلَّ ما تتضمَّنه هذه الفقرة ومعانيها، كما هي الحال بالنسبة للفقرة السابقة. حرَّم مسيلمة شربَ الخمر، وفرض الامتناعَ عن ممارسة الجنس بعد ولادةِ ذَكَر. وثمَّة اعتقادٌ مشكوك فيه تمامًا، يجعله يشرِّع **الزنا**، لكن إذا فُرض أيُّ قدْرٍ من الحقيقة في ذلك، فقد تكون الإشارة ببساطة إلى أخلاقٍ جنسية مختلفة عن أخلاق الإسلام.

لم ينتهِ الكهَّان مع الإسلام — هناك إشارةٌ إلى كاهنٍ في القرن الثاني الهجري — وممارساتهم، كما رأينا، باقيةٌ اليوم. ربما يتضمَّن بيتٌ غير عاديٍّ لشاعر مبكِّر، أنَّ قضاة الطاغوت تمَّ استيعابهم في النهاية في الإسلام.

---

[٣٦] ابن إسحاق، السيرة، ٩٤٦.

لا تزال لغةُ **الكهَّان** القدماء تزدهر بين قبائل البدو في الأردن، وربما في أجزاءٍ أخرى من شِبه الجزيرة العربية، ويلاحظ أحمد عويدي العبادي أنَّ قاضيًا قبليًّا، يعلن قرارًا في قضية قانونٍ عُرفي، قد يستخدم أسلوبًا خاصًّا يعرف بـ «قطف الزهر». الحليب، على سبيل المثال، يمكن أن يُعبِّر عن «مشروبٍ يروي ويغذِّي ويُرضي». خصائصه بالترتيب كما يقدِّرها البدو. عن قِربة من الحليب، قد يستخدمون الإطناب: «اللي في فمها تبخه، وعلى ركبتها تطخه، وفي يدها جبَّت مخه.»

(٧) المواثيق والمعاهدات في الجزيرة العربية قبل الإسلام

كما في مجتمعنا العربي اليوم، تنتهي المعاملات بيمينٍ يجب ملاحظتها. «أساس اليمين أنَّهم، حين يعقدون حِلْفًا معًا، يتصافحون بأيديهم اليُمنى ... ويسمُّون الحلفَ «يمين» بهذا المعنى ... ويقولون: «حَلفَ يمينًا برَّةً ويمينًا فاجرةً».»[٣٧] في مكة قبل الإسلام، كان من المعتاد عقدُ الأحلاف في العاشر من ذي الحجة؛ تتشابك أيدي الطرفَين معًا في التصديق، مثل المشتري والبائع. كيف كان اليمين جزءًا لا يتجزَّأ من العَقد، يمكن استنباطه من اعتقادٍ بأنَّ اليهود رفضوا دفْعَ ما يدينون به لبعضِ الرجال في العصور الوثنية، بعد أن اعتنق هؤلاء الرجال الإسلام، على أساس أنَّهم غيَّروا دينَهم، ومن المُفترَض أنْ يعتبروا عَقدَهم باطلًا.

تصنَّف المواثيق والمعاهدات والتعاقدات على نطاقٍ واسع إلى أمان، و**ذمَّة**، و**نُصْرة**، وزواج وبيع وشراكة وحِلْف، إلخ. ولها يمكن إضافةُ **حبل**، ويقال إنها تعني «**العهد** و**الأمان**». وتوجد الكلمة في نقوشٍ جاهلية، وعلى أساس ذلك يمنحها بروفيسور بيستون بُعدَين: معاهدة سلام بين أمَّتَين، لكنَّها أيضًا حِلْفٌ عُدواني موجَّه ضدَّ أمَّة ثالثة. يأخذ المرء **عهدًا** من زعيمِ قبيلةٍ يريد أن يسافر من خلال أراضيها. وقد وقَّعتْ قريش سلسلةَ اتفاقيات أمنية في الكثير من أرجاء الجزيرة العربية. **البراءة** تلغي أيَّ عقد، وبها يُعلن المرء تنصُّله من العقد، وهي أحيانًا عملٌ من أعمال الحرب؛ حيث يجب أن يتمَّ الحلُّ الصحيح

[٣٧] النجيرمي، الأيمان، ٣٤.

للاتفاقيات باتفاقٍ متبادَل، كما في حالة أبي بكرٍ وابن الدُّغنَّة.[٣٨] كل ما سبَقَ يُرسم طِبقًا لأنماطٍ معترَفٍ بها، وتظهر معاهدةُ الحِلف بين أقدم الوثائق العربية التي حُفظت لنا.

أنشأ قُصَي، جدُّ قريش، اتحادًا تهيمن عليه قريش في المنطقة المقدَّسة في مكة؛ ومن ثَم اكتسَبَ لنفسه لقب **مُجمِّع**. وحين اختلف حفيده عبد المطلب مع أقارب مقرَّبين على بعض الممتلكات، استدعى أخواله من يثرب (المدينة) لمساعدته. قبيلة خزاعة في جوار مكة، وقد استبعدها قُصَي من رعاية مكة، اقترحوا عَقْد حِلْفٍ مع عبد المطلب، كارهين على ما يفترض فكرةَ التدخُّل الخارجي. وفي دارِ الندوة في مكة، المستخدمة للتسلية، «كتبوا بينهم كتابًا»، ونشروه على الملأ بتعليقه على الكعبة، وهذه المعاهدة، التي توجد في عدَّة نُسخ، تأتي على النحو التالي:[٣٩]

هذا ما تحالف عليه عبد المطلب ورجالاتُ بَني عمرو من خُزاعة ومَن معهم من أسْلَم ومالك؛ تحالفوا على التناصر والمؤاساة حِلفًا جامعًا غير مفرِّق، الأشياخ على الأشياخ والأصاغر على الأكابر والشاهد على الغائب، تعاهدوا وتعاقدوا ما شَرقَت الشمسُ على ثَبير، وما حنَّ بفلاةٍ بعير، وما قام الأخشبان، وما عُمِّر بمكة إنسان، حلفَ أبدٍ لطولِ أمَد، يزيده طلوع الشمس شدًّا وظُلم الليل مدًّا، عقَدَه عبد المطلب بن هاشم ورجالُ بَني عمرو، فصاروا يدًا دون بني النضر، فعلى عبد المطلب النُّصرة لهم على كلِّ طالب وِتر في بر أو بحر أو سهل أو وعر، وعلى بني عمرٍو النُّصرة لعبد المطلب وولده على جميع العرب في الشرق أو الغرب، أو الحزن أو السهب، وجعلوا الله على ذلك كفيلًا وكفى بالله حَميلًا.

رغم وجود تشعُّبات مهمَّة لتغطية هذه المعاهدة، تُشير إلى العبثِ أو «التنقيح»؛ فإن النصَّ لأسبابٍ سياسية في صدر الإسلام، وفحواه العام ولغته وظروفه لا تؤسِّس سببًا للاعتقاد بأنَّه ليس أصيلًا في الأساس. الوثيقة، جزئيًّا بالسجع أسَّست أكليشيهات، ويمكن اعتبار الجملة الأخيرة شكلًا من أشكال القسَم المعتاد في الوثائق الإسلامية حتى اليوم. في حالة المعاهدة الناجحة لمحمَّد في الحُديبية، جاءت خزاعة للانضمام إليه بال «كِتاب» الذي كُتب مع جدِّه عبد المطلب، وكان محمد على علمٍ به.

---

[٣٨] ابن إسحاق، السيرة، ٢٤٥ وما يليها.

[٣٩] ابن حبيب، المنمق، ٨٨–٩١.

في اليمن قبل الإسلام بوقت قصير[٤٠] أُبرمت معاهدةٌ بين همدان وأبناء الفُرس، حين كان باذان بن سنان **مرزبان** في حُكم كِسرى برويز بن هُرمز الرابع (٥٩٠–٦٢٧م). في وجه هجوم تهدَّد به قبائل المشرق، اقترح زعيم بكيل وزعيم حاشد على باذان الدعمَ المتبادَل والتحالُف. في الاجتماع لاتخاذِ قرارٍ بشأن التحالف، أشاد خطباؤهم **بالحِلفِ والأُلفة** والنهي عن الافتراقِ والخِلْفة. يقول الرازي: إنَّ العرب اعتادوا استهلال الوثائق بعبارة «باسمك اللَّهم.» لكن الفُرس بعبارة «باسم الله وليِّ الرحمة والهُدى.» وهكذا جمعوا الاستهلالين في عبارة واحدة وكتبوا النصَّ العربيَّ والنصَّ الفارسيَّ للمعاهدة: «أنَّا تحالفنا على عهْد الله تعالى ومِيثاقه.» وتتأكَّد الطبيعة المستمرة للحِلف في جزئها التالي في الكثير من العبارات الرائعة على نمطِ معاهدةِ عبد المطلب مع خُزاعة. ومع أنَّ وثائقنا المبكِّرة تبدو غالبًا مرصَّعة بإفراط بمثل هذه الصور؛ فإن النوع نفسه من العبارات، بشكلٍ واضح في التراث القديم المتماثل، يظهر في قَسَم تطلَّب **حكمًا** قبَليًّا في ١٩٤٧م،[٤١] حتى لو كانت الوثائق الجاهلية «نقِّحت»، فإنَّ هذا في ذاته لا يطعن في أصالتها. قرأ الرازي هذه المعاهدة في المسجد **الجامع** في صنعاء مع **شيخ**، لكنه لم يصرِّح بأنها النسخة الأصلية. يمكن أن يكون إبرام الحِلف حقيقيًّا تمامًا؛ وتبدو صحة الوثيقة نفسُها موضعَ شك. وينبغي طرحُ سؤالٍ بشأنِ الخطِّ الذي كُتبت به.

(٨) الوثائق في حياة محمد

القرآن بالطبع أفضل وثيقةٍ في حياة محمد، في كلٍّ من أبعاده الأدبية والتاريخية. وينبغي أن تُضاف له نصوصُ رسائله ومعاهداته، ويُعتبر معظمها صحيحًا رغم عدم الاتِّساق في تغطيةِ بعضها واحتمال التلاعُب العرَضي أو «التنقيح». وينبغي اعتبار «الأخطاء» النحوية في بعضها داعمةً للأصالة لا العكس. وينبغي دراسةُ انعكاسها في القرآنِ نفسه.

في مكة، حين وصلتْ قريش إلى قمَّة السخط على محمد، مُنِعتْ من معالجةِ الأمر معه نتيجةَ حمايةِ عَشيرتَين [بَني هاشمٍ وبَني عبد المطَّلب. (المترجم)] من عشائر عبد مناف ائتلفتا معه؛ فقطعَت علاقتها به وبهما. كُتب إعلانٌ على صحيفةٍ علِّقت في الكعبة، مُفادها أنَّ قريشًا قرَّرت: «ألَّا يُناكحوهم ولا ينكحوا إليهم، ولا يبايعونهم ولا يبتاعوا

[٤٠] الرازي، صنعاء، ٣٧ وما يليها.

[٤١] Serjeant, “Two tribal law cases,” 160.

منهم، ولا يكلِّموهم ولا يجالسوهم.»[٤٢] يبدو هذا نوعًا من **البراءة**، ويوضِّح عمل قريش بعضَ أوجُه التماثل الإجرائي مع قانون عقوبات سبأ[٤٣] الذي يُعلن طرْدَ رجلٍ من المنطقة تحت حماية علقمة وتجريده من الحماية المدنية؛ وهو تشريعٌ أُعلن في الحرم (**مَحْرم**).

لكنَّ مجموعة قريش نفسها، أعلنتْ نأيها بنفسها عمَّا وُصف بأنه «**صحيفةٌ قاطعة ظالمة**»[٤٤]؛ البراءة من وثائق مثل معاهدة عبد المطلب (المقتبَسة من قبل) «التي تجمع». عند فحص الوثيقة وُجد أنَّ يرقاتِ النمل الأبيض أكَلَتها، باستثناء الصيغة الاستهلالية «باسمك اللهم اغفرْ لنا»!

حين أقنع محمد في النهاية فصيلًا من الأوس والخزرج في يثرب أن تضمن له الحماية؛ اختتم التصديقَ على المعاهدات في مرحلتَين من المفاوضات في عَقَبة مكة. الأُولى معروفة باسم غريب «**بَيعَة النساء**»، وتتناول ببساطة بعضَ القضايا الخُلُقية. والثانية معاهدةُ حمايةٍ معروفة تقنيًّا بـ «**بَيعَة الحرب**». تبدأ بالقَسَم: «والذي بَعَثك بالحقِّ لنمنعنَّك ممَّا نمنعُ منه أُزُرَنا.» في مناقشة شروط الحِلف؛ يحددها محمد في أكليشيه تقنِّي بالسَّجع: «الدم الدم، والهدم الهدم.» مشيرًا إلى أنَّ الطرفَين سوف يدعم كلٌّ منهما الآخَر في حالة العدوان. كانت المعاهدة على أساس الحرب ضد الجميع دون استثناء، بيعةً لمحمد «على السَّمع والطاعة»، «في عُسرنا ويُسرنا، ومَنشَطنا ومَكرَهنا»، إلخ.[٤٥] وأميل بشِدَّة إلى أنَّ هذه الشروط كانت بنودًا واردة في وثيقةٍ ربما تمَّ تجاوزها بالمعاهدتَين A, B من «الوثائق الثماني». تمَّت الموافقة على معاهدتَي العقبة بحضور اثني عشَرَ **نَقيبًا** من العشائر لِعِبُوا دورًا بارزًا جدًّا في سنواتِ محمدٍ في المدينة. وكان منهم سعدُ بن معاذ، الذي قال لمحمد في بَدْر: «وأعطيناكَ على ذلك مواثيقنا وعهودنا، على السمع والطاعة، فامضِ يا رسول الله لَما أردتَ فنحن معك.»[٤٦]

يبدو أنَّ بيعة العقبة الثانية تتضمَّن نقْلَ حماية محمد من أقاربه إلى غُرباء؛ ومن ثَم ليس هناك شيء غير محتمَل أصلًا في الدور الذي يُعزَى لعمِّه العباس، أي الاهتمام

---

[٤٢] ابن إسحاق، السيرة، ٢٣٠–٢٣١؛ البلاذري، الأنساب، ج١، ٢٣٤.

[٤٣] Beeston, “Sabaean penal law,” 306.

[٤٤] ابن إسحاق، السيرة، ٢٤٧–٢٤٩.

[٤٥] المصدر نفسه، ٣٠٤–٣٠٥.

[٤٦] ابن الأثير، أُسْد الغابة في معرفة الصحابة، ج٢، ٢٩٩.

ومراقبة قصيرة لبيت هاشم والدفاع عن مصالح محمد. ولم تكُن عملية **الهجرة**، بالطبع، حيث تخلَّى محمد عن حماية قريش ليحظى بحماية المؤيِّدين من الأنصار في يثرب، عملًا عدائيًّا في ذاته.

يقول شاخت[٤٧] في المدينة: «صار النبيُّ الحاكمَ والمشرِّع لمجتمعٍ جديد على أساسٍ ديني، سعى إلى أن يحلَّ محل التنظيم القَبَلي العربي، وبدأ ذلك في الوقت ذاته. ودعا هذا المجتمع الجديد لتنظيمٍ قانوني جديد. والبذرة التي نما منها التنظيم القانوني للإسلام، يمكن رؤيتها تتبرعم في القرآن.» وهذه النظرية بلا شك تتَّسق مع نظريةِ الكتَّاب المسلمين، لكنها لسوء الحظ لا تتَّسق مع الدليل الواضح من المصادر المبكِّرة.

القانون العربي أساسًا قانونُ حالةٍ، يعتمد على سلسلةٍ من القرارات أو الأحكام، كلٌّ منها قد يعتبر **سُنَّة**. النبيُّ نفسه، في التصديق على **المعروف**، المساوي للقانون العرفي (**العرف**)، في الوثيقة A من «الوثائق الثماني»، كما في بيعة العَقَبة الأُولى أيضًا، يُصدِّق على العُرف الموجود. ويُنسب إليه أنَّه قال: «فكلُّ حِلفٍ كان في الجاهلية، فلا يزيده الإسلام إلا شِدَّة.»[٤٨] ويُعَنْون ابنُ حبيبٍ أحَدَ فصوله «السُّنن التي كانت الجاهليةُ سَنَّتْها فبقَّى الإسلامُ بعضَها وأسقط بعضَها».[٤٩] هل تمَّ بالتأكيد الحفاظ على أكثرَ بكثيرٍ ممَّا يُستشهد به؟ بدلًا من اعتبار أنَّ محمدًا كان عازمًا على سياسة الابتكار، علينا أن نتصوَّر مجموعةً مستمرة من **السُّنن** تمتدُّ إلى ما وراء الإسلام في الماضي البعيد، تخضع لتعديلٍ بطيء. حافَظَ النبيُّ على مجموعةِ **السُّنن** الموجودة التي شكلت القانون، معدِّلًا بعضَ **السُّنن** القديمة ومُضيفًا القليلَ من **السُّنن** الجديدة، برَّرها أحيانًا بالوحي القرآني. ومن أمثلةِ التغيير، التعديلُ الذي طَرَأ على نسبةِ غنائمِ الحرب المخصَّصة للقائد المُنتصِر. «في الإسلام يستقطع خُمْس الغنائم «لله» قبلَ إجراء التوزيع العام؛ لكنْ كما يُخبرنا مصنِّفو المعاجم العربية، قبل الإسلام كان يُخصَّص الرُّبعُ للقائد.»[٥٠] من الأدلة المنقوشة، يتأكَّد أنَّ الممارسة السبئية كانت تخصِّص رُبعًا للملك بوصفه القائد الأعلى، حيث يتبع محمَّد السُّنن الموجودة؛ من الطبيعي أن يُعتبر أنَّه يمنحها موافقةً إسلامية.

---

[٤٧] "The Law," 68.

[٤٨] ابن إسحاق، السيرة، ٨٦.

[٤٩] ابن حبيب، المحبَّر، ٣٠٩.

[٥٠] Beeston, "Warfare," 14, 64.

بعد وفاة النبي، لم يكن هناك انقطاع، وشكَّل أبو بكرٍ وعمر، وبلا شك عثمان أيضًا، بوصفهم خلفاءه، سُنَنًا لتلبية احتياجات الظروف واعتُبرت سوابقَ صالحة. عليٌّ وذريته، أهل البيت، الذين طبَّقوا مبدأ «**الاجتهاد**» في تصريحاتهم، في تراثٍ حيٍّ يرجع للماضي البعيد. ويُنسب لعثمان نفسه المقولة الشهيرة «ما يزع الله بالسلطان أكثر ممَّا يزع بالقرآن.»[٥١] حتى **القضاة** الذين عملوا للأمويين، وينحدرون كلُّهم ربما من أُسَر ترِثُ مناصبَ القضاء، من المرجَّح أنهم اتبعوا، في معظمهم، **سُنَّة** معروفة لهم، ومن المؤكَّد أنها اختلفتْ في التفاصيل طِبقًا للكيانات السياسية والجغرافية في شبه الجزيرة العربية.

لا يمكن اعتبارُ أنَّ محمدًا، بحالٍ من الأحوال كما تبيَّن، حلَّ محلَّ المجتمع القَبَلي القديم؛ لكنه صار في عيون قريش، على النقيض من قُصَي سلَفِه النبيل — **المُجمِّع** الذي وحَّد قبائل فِهر (قريش) — «ممزِّقَ» روابطِ قريش ووحدتها، «**مفرِّق الجماعة**»، مُدخِلًا غيرَ المعروف (أو العُرف)، وشخصًا أحمقَ مُنحرِفًا وغيرَ مسئول، لكنَّه لعِبَ في يثرب دورًا يشبه دور قُصَي في توحيد القبائل في اتحادٍ أو **أمَّة**، وهي كلمةٌ تأخذ بعد ذلك معنى «الجماعة». استغرق الأمر منه عِدَّة سنوات من المناورة السياسية الذكية؛ لربط الأمة معًا، وجعلها نواةَ اتحادٍ أكبر، نجَحَ في ضمِّ قريش مكةَ إليه.

العملية التي تأسَّست بها الجماعة الجديدة، **أمَّة الله**، موازيةٌ بشِدَّة للنمط الكلاسيكي القديم الذي اعتبره جاك ريكمانز Ryckmans نمطَ الممالك العربية الجنوبية قبل الإسلام: القبيلة العربية الجنوبية الموحَّدة، بتوجيهٍ من عشيرةٍ متميزة، أو مجموعاتٍ عرقية أو مجتمع اقتصادي لعمليةِ إقليمٍ قوميٍّ لربٍّ أو راعٍ قبَلي، تعمل من خلال مَعبَد مملكة سبأ، تعبِّر عن مفهوم الدولة بالصيغة: «إلمقه (إله قومي) وكربئيل (السيادية) وسبأ.»

ويشبه هذا إلى حدٍّ ما المفهومَ الإسلامي الذي يعبِّر عنه حديثٌ على النحو التالي: «الأرضُ لله ورسوله ... والمسلمون.»[٥٢]

الوثيقة الأكثر حيويةً وبروزًا في فترة محمَّد في المدينة، وهي تاريخيًّا ليست أقلَّ أهميةً من القرآن ذاته، مجموعةُ المعاهدات المعروفة في مجملها، وإن يكُن بشكلٍ غير صحيح، في أوروبا بـ «دستور المدينة»، محفوظةٌ في نسختَين، الأكثر اكتمالًا في **سيرة** ابن

---

[٥١] صفوت، جمهرة خطب العرب، ج١، ٢٧١.

[٥٢] اتصال شخصي، و447 "Inscriptions sud-arabes,"، وأيضًا 95 "Inscriptions anciennes,".

إسحاق، ونسخة مختصَرة في «كتاب الأموال» لأبي عبيدة. والعنوان الحيادي الأكثر دِقةً لهذه الوثائق ويجمعها معًا هو «الوثائق الثماني»، وهو ما يتبنَّاه هذا الفصل. نسخة السيرة صحيحةٌ بوضوح، ولا تكشف عن أيَّة علامة على التلاعب. وليس هناك مبرِّر للشكِّ في الحديث الذي يقول إنَّ عليَّ بن أبي طالب بوصفه معاوِنًا لمحمد، كتَبَ الوثيقةَ الأصلية واحتفظَ بها في غِمده، لكنَّ النسخة التي في حوزتنا يمكن أن تكون مجرَّد نسخةٍ منسوخة من «الوثائق الثماني» الأصلية، تهمل الأختامَ والتوقيعات. إنَّ فقْدَ التوقيعات خسارةٌ كبيرة لتاريخ صدْرِ الإسلام. ربما احتفَظَ بالنسخة أحدُ أحفاد عليٍّ ونسَخَها ابنُ إسحاق؛ وربما لم يبقَ غيرُ النسخة المنسوخة.

تلمح فقراتٌ كثيرة من القرآن إلى وثيقةٍ، أو أخرى من «الوثائق الثماني»، لكنَّ أوضحُها الآية ١٠١ وما يليها من سُورة آلِ عِمران: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[٥٣] وتشير إلى المعاهدة أو البيعة الأُولى بعد وصول محمد إلى يثرب. وحيث إنَّ «الوثائق الثماني» تمَّ تحليلها في موضعٍ آخر،[٥٤] لا نحتاج هنا إلا توضيح السِّمات البارزة وهي:

(A) معاهدة **الأمَّة**.
(B) ملحق معاهدة الأمة (A).
(C) معاهدة تحدِّد وضعَ القبائل اليهودية في الأمَّة.
(D) ملحق للمعاهدة التي تحدِّد وضْعَ القبائل اليهودية (C).
(E) إعادة تأكيد وضع اليهود.
(F) إعلان يثرب **حرَمًا**.
(G) المعاهدة المُبرَمة قبلَ الخندق بين عرَبِ يثربَ، ومع قُريظة اليهودية، لحمايتها من قريشِ مكَّةَ وحُلفائهم.
(H) ملحق لإعلان يثربَ حرَمًا (F).

تتماثل وثيقتا الأمَّة A, B مع معاهدتَي التحالف بين **المهاجرين** و**الأنصار** في بيتِ أنَسِ بن مالك. وتعودان للسَّنةِ الأُولى من الهجرة وربما تتماثلان مع **السُّنَّة الجامعة**.

---

[٥٣] آية ١٠٣. (المترجم)

[٥٤] Serjeant, "Constitution" and "Sunnah Jami'ah".

الوثيقة A، يأتي نصُّها، وهي ببساطة تحالُفٌ فيدرالي بين المهاجرين وقبيلتَي الأوس والخزرج، لكنَّ كلَّ قبيلة تحتفظ بالسيطرة على ترتيبات الدِّية. وهي قضيةٌ أساسية في كلِّ الشئون القَبَلية العربية، كما لاحظنا من قبل، هذا «بالمعروف».

(٨-١) الوثيقة A، معاهدة الأمَّة

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم]، هذا كتابٌ من محمَّد النبيِّ ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبِعَهم، فلَحقَ بهم، وجاهَدَ معهم.

(a-2) إنَّهم أمَّةٌ واحدة من دون الناس.

(b-2) المهاجرون من قريش على رِبْعَتِهم يتعاقلون بينهم، وهم يَفدُون عانِيَهُم بالمعروف والقِسْط بين المؤمنين.

(c-2) وبَنُو عوفٍ على رِبْعَتِهم، يتعاقلون مَعاقِلهم الأُولى، كلُّ طائفةٍ تَفدِي عانِيَها بالمعروف والقِسْط بين المؤمنين.

(البنود من d2 إلى j2 تكرِّر هذا النصَّ مع القبائل الأُخرى في الأوس والخزرج.)

(a-3) وأنَّ المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم، أن يُعطوه بالمعروف في فداءٍ أو عقْل.

(b-3) وأنَّ المؤمنين المتَّقين على مَن بغى منهم.

(a-4) أو ابتغى دسيسةَ ظُلمٍ، أو إثمٍ، أو عُدوانٍ، أو فسادٍ بين المؤمنين.

(b-4) وأنَّ أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولَدَ أحَدِهم.

(5) ولا يقتُل مؤمنٌ مؤمنًا في كافرٍ، ولا ينصُر كافرًا على مؤمن.

(6) وأنَّ ذِمَّة الله واحدةٌ، يُجير عليهم أدناهم.

(7) وأنَّ المؤمنين بعضهم موالي بعضٍ دون الناس.

(8) وأنَّ مَن تبِعَنا من يهود؛ فإنَّ له النصر والأُسوة، غير مظلومين، ولا مُتَناصِرين عليهم.

(9) وأنَّ سِلْمَ المؤمنين واحدةٌ، لا يسالم مؤمنٌ دون مؤمنٍ في قتالٍ في سبيل الله إلا على سواء وعَدْل بينهم.

(10) وأنَّ كلَّ غازيةٍ غزتْ معنا يُعقبُ بعضُها بعضًا.

(11) وأنَّ المؤمنين يبيءُ بعضُهم على بعضٍ بما نال دماءهم في سبيل الله.

(12) وأنَّ المؤمنين المتَّقين على أحسن هدًى وأقوَمِه.

(٨-٢) الوثيقة B، مُلحَق معاهدة الأمَّة A

(1) وإنَّه لا يُجير مشركٌ مالًا لقريش، ولا نفسًا، ولا يَحُول دُونَه على مؤمن.
(a-2) وإنَّه مَن اعتبط مؤمنًا قتلًا عن بيِّنة؛ فإنَّه قَوَدٌ به، إلا أن يَرضى وليُّ المقتول.
(b-2) وإنَّ المؤمنين عليه كافَّة، ولا يحلُّ لهم إلا قيامٌ عليه.
(a-3) وإنَّه لا يحلُّ لمؤمنٍ أقرَّ بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخِر، أن ينصُر مُحْدِثًا، ولا يُئْويه.
(b-3) وإنَّ مَن نصَرَه أو آواه، فإنَّ عليه لعنةَ الله وغضبَه يومَ القيامة، ولا يُؤخذُ منه صَرفٌ ولا عَدْل.
(4) وإنَّكم مهما اختلفتم في شيء؛ فإنَّ مردَّه إلى الله عزَّ وجلَّ، وإلى محمَّد ﷺ.

هناك إشارةٌ واضحة إلى معاهدةِ الأمَّة، الوثيقة A، سورة الأنفال، الآية ٧٢:[٥٥] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ ولتمكين الأمة من دمج أتباعٍ جُدد، تُضيف الآية ٧٥:[٥٦] ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ﴾.

(٨-٣) الوثائق من C إلى H

تَدمج الوثيقة C، وترجع أيضًا إلى السَّنةِ الأُولى، اليهودَ في **الأمَّة**، محدِّدة بالاسم كلَّ قبيلة مع المجموعات اليهودية الموالية لها، وتنصُّ على أنَّهم، مثل المؤمنين، ينبغي أن يدفعوا **نفقةً** في زمن الحرب.

الوثيقة D ملحق للوثيقة C، تحدِّد بشكلٍ أكثر دِقة بعضَ علاقات المَوالي. ينبغي أن تُعتبر وثيقةٌ منهما أو الاثنتان المعاهدةَ الأولية مع النبي. يبدو أنَّ الوثيقة E إعادةُ تأكيد للمعاهدة مع اليهود، بعد أن قتل رجلٌ من بَني الحارث حليفَه اليهودي، وهي جريمةٌ برَّأ النبيُّ نفْسَه منها.

---

[٥٥] رقم الآية في الأصل ٧٤ والصواب ما أوردناه. (المترجم)
[٥٦] رقم الآية في الأصل ٧٢ والصواب ما أوردناه. (المترجم)

لكلٍّ من «الوثائق الثماني» صيغةٌ ختامية؛ وهي في حالةِ الوثائق من C إلى H «**البِر دونَ الإثم**»، أو صيغة من هذا التعبير. وهذا يجعل المرء يتصوَّر أنَّ هناك ارتباكًا في نُسَخ الوثائق من F إلى H، وتبدو إلى حدٍّ ما خارجَ الترتيب الزمني. ومن السهل فَهمُ هذا إذا كانت المعاهداتُ مكتوبةً على صحائفَ صغيرةٍ جدًّا في حجم المكتوب عليها القرآن الحضرمي المبكِّر في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في لندن.

الوثيقة F، وتعود إلى أواخر السنة السادسة أو أوائل السابعة، تُعلن يثرب حرَمًا، وتأتي على النحو التالي:

(١) وإنَّ يثربَ حرامٌ جوفُها لأهل هذه الصحيفة.
(٢) وإنَّ الجارَ كالنَّفْس، غيرُ مضارٍّ ولا آثِم.
(٣) وإنَّه لا تُجار حُرمةٌ إلا بإذن أهلها.
(٤) وإنَّ ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدثٍ أو اشتجارٍ يُخاف فسادُه؛ فإنَّ مردَّه إلى الله عزَّ وجل، وإلى محمد ﷺ.
(٥) وإنَّ الله على أتْقى ما في هذه الصحيفة وأبرِّه. وإنَّه لا تُجَار قريش، ولا مَن نصرها.

مع الوثيقة F، ينبغي أخذ الملحق، الوثيقة H. لوائح الوثيقة H مماثلة بشدَّة للقواعد التي اقتبسها ياقوت للحرم المكي، وبالمناسبة تشبه في جوهرها ما ينطبق على **حوطة** حضرموت في أيامنا. يأتي الملحق على النحو التالي:

(١) وإنَّه لا يحُولُ هذا الكتاب دون ظالمٍ وآثِم.
(٢) وإنَّه مَن خرَجَ فهو آمِن، ومَن قعَدَ فهو آمِن بالمدينة، إلا مَن ظلَمَ وأثم.
(٣) وإنَّ الله جار لِمَن برَّ واتَّقى، ومحمَّد رسولُ الله.

من الواضح أنَّ الوثيقة G في غير موضعها وينبغي أن تسبق زمنيًّا الوثيقة F. إنها نصُّ معاهدةٍ تربط المؤمنين وقبيلة قريظة اليهودية للدفاع عن يثربَ ضدَّ عُدوان قريش مكةَ وأحلافهم فيما يُعرف بـ «موقعة» الخندق. وتفرض أشد العقوبات على أي طرف يخلُّ بقَسَمه، وهو ما قامت به قُريظة على مَضَض، مع عواقب وخيمة تعرضوا لها.

النمط القبلي لهذه المعاهدات واضحٌ على الفور ولا جديد بشأنها. كانت الأطراف تقسَّم يمينًا بمراعاة البنود التي تنصُّ عليها. تنعكس الوثيقتان A و B، وهما الأساس القانوني للأمة، من حينٍ إلى آخر في مجموعاتِ الأحاديث، عادةً بشكلٍ مشوَّه قليلًا،

ويُنصُّ أحيانًا على أنَّ بعض المقتطفات، من صحيفة عليٍّ المحفوظة في غِمده. ويمكن أن يكون قد نقَلَها أشخاصٌ يدركون محتوى «صحيفة» عليٍّ، لكنْ دون الوصول إليها. وهذه المقتطفات التي يُستشهد بها «مُسنَد» ابن حنبل[٥٧] مثالًا على ذلك، يبدو أنَّها تميل لتوضيحِ أنَّ عليًّا ينفي صراحةً أن لديه برهانًا أو **نصًّا** يرشِّحه خليفةً لمحمد. علاقة «الوثائق الثماني» كلِّها بالقرآن، وإن كان يلمِّح لها، لم يتمَّ استكشافها بالكامل.

هناك حديثٌ صحيح بأنْ «كتَبَ رسول الله ﷺ المعاقل».[٥٨] يقال إنَّ الوثيقة التي احتفظ بها عليٌّ في غِمده احتوت على خليط من المواضيع تشمل مراسيم **الصدقة**، ورعي الإبل، و(عقوبات) الجروح، إلخ. ولا يظهر هذا بالطبع في «الوثائق الثماني»، لكنَّ النبيَّ أرسل إلى عامِله على نجران قائمةً لعقوبات الجروح، موجَّهةً إلى بَني الحارث بن كعب.[٥٩] لا يرى المرء قوائم متباينة من الجرائم والعقوبات في حضرموت القبلية، التي ليس لها بالطبع ارتباطٌ بالشريعة، وهي **عُرفٌ** محليٌّ خالص. أرسلَت الرسائل بشأنِ مراسيمِ **الصدقة** أيضًا إلى بَني الحارث وغيرهم. ومن اللافتِ مدى بساطةِ متطلبات الإسلام في بداياته من القبائل والمقاطعات للولاء لله ومحمد.

(٩) رسائل محمد إلى القبائل العربية الوثائق المنسوبة لعمر الأول

يمكن الرجوع لمراسلات النبي مع القبائل العربية في المجموعة التي جمعها محمد حميد الله. وتشمل معاهدات الدعم المتبادل وضمانات الأمن التي أبرمها محمد. الاتفاق المهم مع ثقيف الطائف، أصيلٌ بوضوح، ويمثِّل حلًّا وسطًا؛ حيث يضع نهايةً للربا هناك، ويعترف بـ«**الحِما**»، وهو حقًّا مكانٌ مقدَّس لا يشبه **الحرم**، وكان لثقيف في وادي وجٍّ. وسُلطة النبيِّ تنمو. تضمَّنت رسائله تعليماتٍ أكثرَ تفصيلًا بشأن الزكاة. وهناك حتى مطالبات بالأرض، وبالطبع الترتيب المعروف للمشاركة في حصَّةٍ من المحاصيل مع يهود خَيبَر؛ الذي لا يمكن إلا أنْ يعكس ممارسةً مستقرَّة لفترةٍ طويلة، **إقطاع**، وكان يعني في العصور الوسطى الإسلامية إقطاعية fief، يستخدمه محمد ببساطة ليعني منحَ، أو

[٥٧] أحمد بن حنبل، المسند، ١٣١٣، ١، ٧٩، ٨١، ١٠٠، ١١٨-١١٩، ١٥١-١٥٢.

[٥٨] الطبري، التاريخ، ١، ١٣٦٧؛ ينسبها لسنة ٢هـ/٦٢٤م.

[٥٩] حميد الله، المجموعة، ٣٩، ١٧٧؛ قارن الشافعي، الأم، ج٦، ٦٦.

تخصيص، أرضٍ أو مياه أو حتى مناجم. رسالة محمَّدٍ إلى تميم الداريِّ،[٦٠] يمنحه أرضًا في الخليل ومرطوم وبيت إبراهيم تأتي بلغةٍ عربية قديمة، تؤيِّد أصالتها. تعتبر تزويرًا مبكِّرًا، وليس من المستحيل أن تكون القبائل العربية المستقرَّة في فلسطين البيزنطية أرسلتْ إلى محمد بوصفه حَكمًا وكان هذا قراره. كانت الطريق الشهيرة لقوافل قريش إلى الشمال والجنوب تمرُّ بغزة، لكن ربما كان أحد أفرعها يمرُّ من خلال الخليل.

تكشف المفاوضات المفصَّلة تمامًا مع مسيحيِّي نجران وجودَ نوعٍ متطور من التدرج الهرميِّ في هذا المركز الحضاري القديم. رسالةٌ إلى أسقف أيلةَ في خليجِ العَقَبة، تمدُّ الحمايةَ إلى قوافلها البحرية والبرية وسكَّانها المخلَّطين. هذه الوثائق والمعاهدات للخلفاء الأوائل مع المسيحيين في القدس ودمشق والمدائن وأماكن أخرى، تُعتبر أساسَ مجموعةِ القوانين التي طُبِّقت على مجموعاتِ الذِّمِّيين.

ومحمد يقترب من السُّلطة العليا في شبه الجزيرة العربية، أخذتْ رسائله أحيانًا نبرةَ تهديد. من الطبيعي أن يصرَّ على قبول الإسلام أو يأمر بقبوله؛ لهذا بُعدٌ سياسي مثلما له بُعد ديني، كما اقتُرِح. وربما تشمل تبنِّي أشياءَ من قَبيل معيار عقوباته لإصابة الأشخاص. الرسائل إلى البحرين وعُمان وحضرموت واليمن وقبائل المناطق الحدودية لسوريا والعراق مؤشِّرٌ على اتِّساع تأثيره السياسي.

وحيث إنَّ هذه الرسائل اعتبرها كتَّاب مثل أبي عبيد، بعد ذلك بنحو قرنَين، مصدرًا **للشريعة**، محفوظة في الأدبيات القانونية مثلما هي محفوظة في الأدبيات التاريخية؛ فلا تزال الدراسة النقدية لهذه الرسائل بعيدة عن الاكتمال. حين تُعرض وثيقةٌ في نُسَخ عديدة، يبدو أحيانًا أنها «نقِّحت»، سواءٌ نتيجةَ تغيُّر في أسلوب الرسائل في تاريخٍ لاحق، أو لتبدو أكثرَ ترابُطًا. وقد يكون هناك «عبَثٌ» متعمَّد لأسبابٍ أخرى. وغالبًا ما يبدو النقلُ بعيدًا عن الكمال، ويمكن أن نتصوَّر أحيانًا أنَّ ذلك نتيجة الالتباس في الخطِّ العربي في بداياته. التزييف على أيدي المجتمعات المسيحية واليهودية للوثائق لتضمن لهم بعض الحقوق محتمَل جدًّا. على سبيل المثال، في معاهدتَين من «معاهدات النبي» في دير سانت كاترين في جبل سيناء؛ لكنَّ الحُكام المسلمين قبلوها.[٦١]

---

[٦٠] حميد الله، المجموعة، ١٠٢؛ Krenkow, "Grant of land," 529–532.

[٦١] Atiya, *Arabic Manuscripts,* 25, nos 695, 696.

بالنسبة لـ «معاهدة عمر»، وهي تدوينٌ للشريعة الإسلامية بشأن الذِّمِّيين المسيحيين، يقول تريتون Tritton:[٦٢]

لا تصبح الإشارةُ إلى المعاهدة شائعةً إلا متأخِّرًا جدًّا. تمَّ تجاهُلها في القرن الأول. وفي القرن الثاني، تلاحظ أحيانًا بعض بنودها. بحلول سنة ٢٠٠هـ وُجِدتْ في الصورة التقليدية؛ لكنْ مع الكثير من الاختلافات الضئيلة. الاتفاقيات التي أبرمها القادة المسلمون مع المدن المفتوحة ليست على غِرارها. ويبدو أنَّ بعضَ بنودها سُنَّت أولًا على يدَي عمر الثاني، وربما ساعد ذلك في أن تُنسب إلى سَميِّه الأكبر. وربما كانت المعاهدة التي ذكَرَها أبو يوسف [**كتاب الخَرَاج**] شكلًا مبكِّرًا لهذه الوثيقة، لكنْ ربما كان في ذِهنه معاهدةٌ خاصة أو مطلبٌ عام للحقوق طرَحَه الذِّمِّيون. لاقت المعاهدة اهتمامًا في مدارس الشريعة، ونُسبت، مثل الكثير غيرها، إلى عمر الأول.

الرسالة الحكيمة لعمر بن الخطاب إلى أبي عبيدة،[٦٣] يوجِّهه بألَّا يفرِّق بين المدن العراقية وسكَّانها وأنْ يعاملهم والأرض مثلَ غنيمةٍ معتادة. تضَعُ أيضًا لوائحَ جِزية اليهود والمسيحيين بجانبِ مراسيمَ أخرى، ينبغي الشكُّ في أصالتها. نَمَطها وأسلوبها الصريح غير المعقَّد يذكِّر بالرسالة المالية لعُمَر الثاني، لكن ربما كانت إعادةَ صياغةٍ على غِرارها.

(١٠) رسائل محمد إلى الملوك والحكام الأجانب

حافَظَ المؤرِّخون الأوائل على نصوصِ الرسائل[٦٤] التي يزعمون أنَّ النبيَّ كتَبَها إلى هرقل، والمُقَوقِس حاكم الإسكندرية ومصر، والنجاشي ملك الحبَشة — الذي كان له مراسلاتٌ قليلة تمامًا معه — وإلى كِسرى، ووالي الغساسنة على دمشق، والحاكم المسيحي لليمامة المُتحالِفة مع الفُرس، وآخرين. وخضعت أصالتها لكثيرٍ من المناقشات. ومن الغريب جدًّا

---

٦٢ Tritton, *Caliphs,* 233.

٦٣ حميد الله، المجموعة، ٣٧٦–٣٧٨.

٦٤ "Muqawqis," *EP*–; Hamldullah, "Original"; Hamldullah, "Lettre du Prophete". من الغريب ضمنَ الأعمال المزوَّة، عمل حديث على ما يبدو، وهو نسخ على ورق نفيس «بحروف حمرية» رسالة بالعربية من محمد إلى ملوك حمير. "Cohen, "Un manuscript.

أنها الوثائق الإسلامية المبكِّرة الوحيدة التي توجد نُسَخها المزوَّرة، أو في أفضل الأحوال النسخ القديمة، اليوم. رسالة النبي إلى مسيلمةَ ورسالته إلى المُقَوقِس، وكذلك معاهدة للمسيحيين تُنسب إليه في إسطنبول على سبيل المثال.

إنَّ مسألةَ أنَّ محمدًا كتَبَ إلى المسئولين أو الحُكَّام البيزنطيين أو الساسانيِّين للأقاليم العربية المُتحالِفة معهم ليس مستحيلًا؛ كان لقريشٍ مكةَ علاقاتٌ تجارية مع الإمبراطوريَّتَين، لكنْ يبدو من غير المُحتمَل أنَّه بعث برسائلَ مستفزَّة إلى قيصر أو كسرى. ولم يكن، حتى إلى وفاته، قد سيطر على جزءٍ كبير من الجزيرة العربية. وإضافةً إلى ذلك، فإنَّ النمط المعياري وأيديولوجيا الرسائل مثيرٌ للشكِّ إلى حدٍّ ما. هناك موادُّ قديمةٌ بشكلٍ واضح، مثل أنْ يطلب من هرقل ضرورةَ دفْعِ **الجِزية** إذا لم يعتنق الإسلام. ومن الواضح أنه يقصد بها الضريبةَ المفروضة على الذِّمِّيين، مع أنَّ مصطلحَ الجِزية لم يكُن يقتصر في حياةِ محمد على ضريبةِ الذِّميين. ثمَّة رسالةٌ أخرى فيها تلميح غامض إلى «إثم الأرسيين»، أو «الفلاحين»، ويفترض أنها بدعةُ آريوس Arius. أخيرًا، اعترافُ قيصر بأنَّ **الإنجيل** بشَّرَ بمحمَّدٍ رسولِ الله بوضوحٍ؛ من فئة هذه الأساطير التي تحاول أن ترسِّخ التنبُّؤ بمحمِّد في الكتب المقدَّسة المسيحية واليهودية.

المراسلة مع النجاشي مزيَّفةٌ بشكلٍ أوضح؛ من غير المرجَّح أن يعترف بأنَّ محمدًا رسول الله. ولا تحمل المراسلةُ مع كِسرى والحُلفاءِ العرب للساسانيين، أو الاستقبال العدائي لكسرى لرسالة محمد، إقناعًا أكثر بصحتها.

صحيحٌ أنَّ الرسائل تحتوي على عباراتٍ تقليدية توجد في رسائل محمد للعرب، لكنَّ أسلوبها متطوِّر بشكلٍ لا يوجد في كتابات النبي. وتعطي انطباعًا بأنَّ العبارات في تأليفها كانت تقتطف من مادةٍ أصلية، بحيث لا تكون معيبةً من ناحية اللغة.

في البحث عن تاريخ التزييف ودافعه، يمكن أن ننظُر إلى نقطةٍ ما حولَ عصر عمر الثاني (٩٩–١٠١هـ/٧١٧–٧٢٠م). ويُنسب إلى عمر الكتابةُ إلى أمراءِ ما وراء النهر يدعوهم إلى اعتناق الإسلام، وإرسالُ رسالةٍ إلى ملوك السِّند، وعَدَهم فيها بالمزايا نفسِها والحصانة التي يَحظَى بها العرب إذا أسلموا. وهناك اعتقادٌ آخر بأنه تبادَلَ الرسائل مع البيزنطيِّ ليو الثالث الإيساوري،[٦٥] الذي وضَعَ له النقاطَ المهمَّة للجَدَل بين

[٦٥] في الأصل ليو الثاني، والصوابُ ما أوردناه. (المترجم)

المسيحيين والمسلمين. هذه الرسالة محفوظة، مع ردِّ ليو، في التاريخ الأرميني، وكلتاهما ذات مصداقية.[٦٦]

يبدو أنَّ الوثائق المزيَّفة، ونضطر على هذا النحو لاعتبارها كذلك، صُمِّمت لتعزيز مفهوم أنَّ محمدًا تصور الإسلامَ دينًا عالميًّا، لا مجرد بِدعةٍ عربية (كما عبَّر يوحنَّا الدمشقي)، وأنَّ مَجِيء محمد، مثل مَجِيء موسى والمسيح، متوقَّع وبُشِّر به في الكتاب المقدَّس. يوحنا الدمشقي، مسئولٌ مسيحي في الدولة الأموية، وربما لم يترك الخِدمة الحكومية قبل ١٠٢هـ/٧٢٠م، يسأل، على سبيل المثال، بعد وصفِ نُبوءَةِ مَجِيئه: «كيف لم يأتِ نبيُّكم بهذه الطريقة، من خلال شهادةِ الآخَرين له؟»[٦٧] وفي وصف حادثة رسالة محمَّد إلى هرقل، يدعم الطبريُّ[٦٨] ما لا يمكن إلا أنْ يكون موقفًا وهميًّا للوصول إلى البلاط البيزنطي. ويدعم هذا الحجَّةَ بأنَّ الرسائل لفِّقت لتقويةِ الدِّفاعات الإسلامية ضدَّ الجدل المسيحي.

(١١) تحكيم صِفِّينَ وسُنَّة النبي

لا تكشف القراءة المتأنية لمعاهداتِ محمدٍ التالية للوثيقتَين A, B من «الوثائق الثماني» عن أيَّة اتحاد إضافي، بل مجرَّد امتدادٍ أمني، ارتبطتْ عن طريقه مجموعاتٌ أُخرى بالأمَّة. في البداية، كان لوجودِ أتباعٍ جُدد أن يؤدِّي إلى الهجرة إلى يثربَ (المدينة)[٦٩] للمبايعة والنأيِ بأنفُسهم عن التحالفات الموجودة. وكانت غالبًا تمثِّل فصائلَ منشقَّة عن كونفدرالية قَبَلية، انضمَّتْ لمحمَّد.

ومن المُناسب عند هذه النقطة، أن نُلقي نظرةً إلى الأمام قليلًا ونتأمَّل وثيقةَ التحكيم التي اتفق عليها، وإن يكن كَرْهًا، عليٌّ ومعاوية، بعد المواجهة بينهما في صِفِّينَ، لعلاقتها

[٦٦] "Ghevond's Text"، Jeffery، لكن بدون رؤيةٍ نهائية بشأن نسبةِ الرسائل.

[٦٧] Sahas, *John of Damascus,* 134–135.

[٦٨] الطبري، التاريخ، الجزء ١، ٣، ص١٥٦٠ وما يليها؛ قارن Guillaume, *Life*, 653.

[٦٩] في الأصل مكة، وهو خطأ واضح. (المترجم)

بالوثائق السابقة. خلقت الاضطرابات و**الفتنة** التي تَلتْ مَقتلَ الخليفة عثمان انقسامًا لم يُغلق حتى اليوم، لكنَّ المعاهدة وآثارها — ما يعنينا هنا، الاتفاق المكتوب الذي تمَّ التوصُّل إليه في هذا الحادث الحاسم في التاريخ الإسلامي — لا تعبِّر في ذاتها عمَّا كان التحكيمُ بشأنه، لكنَّ القضايا تبدو واضحةً جدًّا. هل قُتِل الخليفة عثمان «باعتباره جائرًا [أو: طاغية ظالمًا] أو باعتباره ضحيَّة الجور [أو: المعالجة الخاطئة]»؟ وإذا كان الوضع هو الأخير فإنَّ عليًّا بعدم اتخاذ إجراءٍ ضدَّ مغتاليه خرَقَ القانون كما نصَّت عليه «الوثائق الثماني»، 3b–2a, B.

على عكس نص «الثماني»، الذى لا يوجد خلافٌ عليه، توجد اختلافات في صياغة النسخ العديدة لوثيقة التحكيم. يميل بي فحصٌ للنسخ الكاملة للمعاهدة إلى أن أضع في الاعتبار، بناءً على الدليل الداخلي، بأنَّ النسخة التي تبدو ظاهريًّا، أن تمثِّل أصل نسخةِ أبي مخنف (٧٠–١٥٧هـ/٦٨٩؟–٧٧٤م)، المحفوظة في تاريخ الطبري،[٧٠] لكنَّها ليست فكرةً غيرَ جذَّابة أن أعتبرها نسخةً موسعة لمعاهدة أبسط كما استشهد بها ابن عثم. وتقدِّم النسخة المركَّبة التي يقدِّمها الجاحظ[٧١] تحفُّظه الخاص عليها؛ لكنَّ الجاحظ لم يبرهن على أنه ناقلٌ دقيق أو مدقِّق في جوانبَ أخرى.

يقدِّم المنقري نسخةً عن الشيباني، الذي زعم أنه رأى حقًّا النسخة الأصلية في يدي أبي موسى الأشعري، أحد المحكَّمين. التأكيد بأنَّ الوثيقة تحمل ختمَين أو بصمتَين: ختمًا أعلى الصفحة (عليٌّ؟)، والآخَر أسفلها (معاوية؟). مثير للريبة بعض الشيء؛ لأنَّ التقليد القديم كان وضَعَ الختم أعلى الصفحة، لكن ربما لم يكُن هذا ثابتًا. صيغت نسخةُ الشيباني بطريقةٍ خرقاء في بعض المواضع، وتحتوي أحيانًا على تكرار، لكنَّ هذا في ذاته لا يعني أنَّ احتمال أصالتها أقلُّ من احتمال أصالة ابن مخنف الأكثر تنظيمًا.[٧٢]

---

[٧٠] Sezgin, *Abu Mihnaf*.

[٧١] «رسالة»، ٤١٧–٤١٩.

[٧٢] ثمَّة إشارةٌ هامشية إلى نصِّ المنقري «وقعة صِفِّين» تسمي شرح زيد بن حسن «وثيقة التحكيم»، ونص الشيباني «نسخة أخرى من الوثيقة». وهذه الملاحظة قد تكون أصليةً في نسخة المخطوطة، وقد تكون من إضافة المحقق المصري، لكن رواة المنقري لا يقولون إن زيدًا أملى عليهم النص، والإشارة إلى الشرح الذي أملاه. الإشارات الهامشية غير جديرةٍ بالثقة ومضلِّلة بشكلٍ مزعج.

تضمُّ نسخة ابن مِخنَفٍ ثلاثةَ أقسام:

(١) هذا ما تقاضي عليه عليٌّ بن أبي طالب ومعاويةُ بن أبي سفيان وشيعتهما؛ إنَّا ننزل عند حُكم الله وكتابه، وألَّا يجمع بيننا إلاه وأنَّ كتاب الله بيننا وبينكم من فاتحته إلى خاتمته، نحيي ما أحيا القرآن ونميت ما أمات القرآن. ونحيي ما أحيا الله، ونميت ما أمات الله.[٧٣]

(٢) فما وجد الحكَمان في كتابِ الله بيننا وبينكم؛ فإنهما يتبعانه، وما لم يجداه في كتاب الله؛ فالسنة العادلة الجامعة غير المفرِّقة، والحكمان عبد الله بن قيس وعمرو بن العاص. وأخَذَ الحَكَمان العهدَ والميثاقَ من عليٍّ ومعاوية والجُندين، أنَّهما آمِنان على أموالهما وأهليهما. والأمَّة لهما أنصار على الذي يقضيان به عليهما، وعلى المؤمنين والمسلمين من الطائفتين كلتيهما عهد الله أنَّا على ما في هذه الصحيفة.

(٣) يحتوي هذا القسم على ترتيبات إدارية وبنود للهُدنة التالية والتحكيم. على الحَكَمين أنْ يحكُما بين هذه الأمَّة بالحق، ولا يرداها في فِرقة؛ وأن يأخذ الحَكَمان ما شاءا من الشُّهود ثم يكتبوا شهادتهم على ما في الصحيفة. وتنتهي على النحو التالي: اللهم إنَّا نستعينك على مَن ترَكَ ما في هذه الصحيفة.

تتَّفق هذه الأقسام من الوثيقة مع ما يبدو أنَّه الصِّيغ الخِتامية الموازية لصيغ «الوثائق الثماني»، للتأكُّد من أنَّها ليست متباينة، لكنْ من المقترح أنَّها تمثِّل أيضًا ثلاثَ اتفاقيات تُبرَم في أوقاتٍ مختلفة. يُشير المنقري، في تعدُّد رواياته، إلى حدوثِ توقُّف قبل ترشيح الحَكَمين في القسم ٢؛ ومن الواضح أنَّ الإيجاز في القسم ٣ من المرجَّح أنه جاء بعد تكليف الحَكَمين، مع تفاصيل إدارية فعلية.

هناك تناقُضٌ واضح، لم يتمَّ تسويته قَط، بين القسم ١ والقسم ٢؛ يحدِّد الأول رجوعَ الحَكَمين إلى كتاب الله فقط (إلا إذا كان حكم الله في القسم ١ ينبغي تفسيره بسنَّة محمد بوصفها التفسيرَ الدنيوي لكتاب الله)، بينما يُضيف الأخير «السنةَ العادلة الجامعة غير المفرِّقة». وهذه عبارة بالغة الأهمية فيما يخصُّ القانون والتاريخ في وثائق صدر الإسلام.

[٧٣] الطبري، التاريخ، ١، ٣٢٧٩.

فيما يخصُّ السنة الجامعة اقترحت في ١٩٦٧م أنَّه «يمكن حتى أن تتمَّ عملية التحكيم بين عليٍّ ومعاوية، حين أعلن أن التحكيم ينبغي أن يكون طبقًا لكتاب الله والسُّنة الجامعة ويُشير التعبير الأخير إلى معاهدتَي النبي A, B».[٧٤] وأعتقد الآن أنَّ هذا التحديد صحيح. وتعزِّزه مرثيةُ حسَّان بن ثابت لعثمان،[٧٥] ويلحُّ فيها على ما جعَلَ قتلةَ عثمان لا يراعون **ذمة الله** ويحافظون على الإيمان بعهد محمد. بالوثيقتَين A, B والقرآن، سورة الإسراء، الآية ٣٣، يتَّهم معاويةُ نفسُه قتلةَ عثمان: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ...﴾. يبدو أنَّ «العدل» هو صيانةُ العهد الذي يجمع، مقابل العهد الذي يفرِّق أو يفكِّك الوحدة، ويسمَّى الأخير «قَطعًا» أو «جورًا». ومن الجوهري أن نحدِّد أنَّ **السُّنَّة** لم تكن «ما يفرِّق»؛ حيث إنَّ الوثيقة A بينما «تجمع»، فإنَّ «الأمَّة موالي بعض دون الناس»، من منظور المهاجرين والأنصار، «تفصِل» قريشَ مكةَ عنهم بداية، حتى ينضمُّوا إلى أمَّة النبي. ويظهر هذا في توسُّل النضر بن الحارث من بني عبد الدار، حين أُسِر في بدر، لرفيقه من عبد الدار، مُصعَب بن عمير؛ ليُنقذه من انتقام محمد، كما قد يفعل لمصعب في ظرف مشابه. وكان ردُّ مسعود أنَّ الإسلام «قطَعَ العهود بيننا وبينكم».[٧٦]

ثمَّة شرحٌ مهمٌّ للمعاهدة قدَّمه العلوي زيد بن حسن، أحدُ المقرَّبين من ابن العباس (ت: ٦٨هـ، أو ٧٠هـ)، يقدِّمه المنقري[٧٧] عن جابر. «ذكر» زيد «كتاب الحَكَمين فزاد فيه شيئًا عمَّا ذكَرَه محمد بن علي الشعبي، في كثرة الشهود وفي زيادةٍ في الحروف ونقصان أملاها عليَّ من كتابٍ عنده». وبالنسبة لهذه الحكاية المصقولة الموسَّعة التي أعيدت صياغتها، يتبيَّن أنَّ زيدًا كان يقدِّم شرحًا متداولًا، مهمِلًا أو مُخفيًا تفاصيلَ معيَّنة، ويبرز هذا خاصة في القسم الثالث؛ حيث يمزج معًا نُقَطًا معيَّنة من البنود الأساسية من

---

[٧٤] محاضرة غير منشورة، «دستور المدينة»، في السوربون.

[٧٥] حسان، الديوان، ١، ٣٢٠؛ الشاعر العباس بن مرداس، الديوان، ٥٩، ٧٣، ٨٨، ٩٥ يلمِّح أيضًا إلى الأيمان التي أخذتْ لمحمد والعهود التي يجب مراعاتها.

[٧٦] البلاذري، الأنساب، ج١، ١٤٩.

[٧٧] المصدر نفسه، ج١، ٥٠٤. عرَفَ راوية المنقري، جابر، مصدرًا آخر للمعاهدة؛ الشعبيَّ. وهي بلا شك روايةٌ شفهية؛ حيث زعم الأخير: «ما كَتَبتُ سوداءَ في بيضاءَ» (الذهبي، التذكرة، ١٩٥٥–١٩٥٨م، ١، ٨٤).

نسخة أبي مخنف/الشيباني، مكرِّرًا أحيانًا، كما يعود إليها للتأكيد. وبشكلٍ مهم، تصرُّ شروط زيدٍ على أن يصل الحَكَمان إلى قرارٍ طبقًا لكتاب الله وسنة نبيه أو رسول الله، مُضيفًا أنهما إذا فشلا في ذلك؛ فلَنْ يكون لهما عهدٌ أو أمان.

بقبولِ أنَّها إشارات إلى **السُّنة الجامعة**، المتماثلة مع الوثيقتَين A, B من «الوثائق الثماني»، لماذا يصرُّ علوي على هذا؟ يعتمد المصير السياسي لعليٍّ على السؤال إن كان عثمان قُتِل «ظالمًا أم مظلومًا»؛ في أفضل الأحوال سؤالٌ مفتوح، حتى بالنسبة لعليٍّ نفسه، الذي أعلَنَ في مرحلةٍ أنه لا يستطيع أن يقول إن كان عثمان ظالمًا أم مظلومًا.

الجواب بسيطٌ بشكلٍ غريب. اعتبر أبو موسى الأشعري، الذي يظهر، رغم القيود عليه، على أنَّه رَجُل المبادئ والنية الشريفة، أنَّ عثمان قُتِل ظُلمًا. وفي مرحلةٍ مبكِّرة من إجراءات التحكيم، عرَضَ على عمرو بن العاص «أن يُحيي سُنَّةَ عمرَ بنِ الخطَّاب».[٧٨] ولا يمكن أن يكون هذا، في سياق التحكيم، إلا **شورى** الناخِبين التي شكَّلها عمرُ، وفيها خسر عليٌّ أمام عثمان. ولا يمكن بأيِّ معنى اعتبارها سنَّةً جامعة. اعتبر الهاشميون والأمويون أيضًا أنَّ خلافة أبي بكر للنبي أمرٌ مرتجَل أو انتهازي، لا سابقة. لم تكن بحالٍ من الأحوال قابلةً للتطبيق في وضعِ ما بعدَ صِفِّين، ولا **سُنَّة** خِلافة عمرَ لأبي بكر. بحلولِ زمن زيدِ بنِ حسن، كانت **سُنَّة** عمر، التي أدَّت إلى رفضِ مطالب عليٍّ بالخلافة، بديلًا أسوأ بكثير بالنسبة للعلويين من اللجوء إلى **السُّنَّة الجامعة**، **سُنَّة رسول الله**. ومن هنا جاء حرصُ زيد على تأييد الأخيرة. ويدعم هذا بشكلٍ غير مباشر تصريحُ الطبري بأنَّ الحَكَمين قرَّرا بناءً على الشورى. وافق أبو موسى على أنَّ عثمان قُتل ظلمًا، ويبدو وكأنَّهما اتَّفقا على أنَّ عليًّا خالف **السُّنَّةَ الجامعة**.

مهما يكُن حُكمهما، رفض عليٌّ التحكيمَ على أساس أنَّه ليس «سنَّة ماضية»؛[٧٩] وأضاف على ذلك أنَّ الله «بريء» من الحَكَمين. إصرار زيد بن عليٍّ على أنَّه ينبغي على الحَكَمين ألَّا يتجاوزا **سُنَّة** النبي، وتجنُّب تطبيق سنَّة عمر في تعيين شورى، يعكس

[٧٨] المنقري، وقعة صِفِّين، ٥٤١، ٥٤٤.

[٧٩] الطبري، التاريخ، ١، ٦، ص٣٣٦٨، سنة ماضية. وكان مخالفًا أيضًا للقرآن. يمكن فقط أن يعني عليٌّ سنة النبي. وأتَّفق مع برافمان، مختلفًا مع شاخت، في هذا المعنى لكلمة «ماضية».

موقفَ عليٍّ. إنَّ فشل عليٍّ في الوصول إلى الخلافة قبل ذلك، يعود إلى عدم رغبته في قَبول «سنَّة» أبي بكر وعمر.

اللعن المتبادَل بين عليٍّ ومعاوية (٣٧–٣٨هـ/٦٥٧–٦٥٩م)، يتبع، طِبقًا لـ «الوثائق الثماني»، البند b3 من الوثيقة B، والقرآن، سورة النساء، الآية ٩٢. يذكر الحديث أنَّ النبيَّ لعَنَ بعض معارضيه في الصلاة؛ لذا، إذا أُخذ هذا مع الوثيقة المذكورة، يتبيَّن أنَّه من غير المحتمَل أنَّ اللَّعن في الصلاة كان من ابتكارِ عليٍّ أو معاوية، والأرجح أكثر أنَّه كان سُنَّةً قديمة تعود إلى قبل الإسلام. اعتاد المُغيرة بن شُعبة أن يقول: «لعَنَ الله فلانًا — يعني عليًّا — فإنَّه خالَفَ ما في كتابِكَ وترك سُنَّة نبيك، وفرَّق الكلمة، وهَراقَ الدِّماء وقتَلَ ظالمًا.»[٨٠] ثمَّة موقفٌ معتدل أخَذَه الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م)، الذي اعتاد أن يترحَّم على عثمان ثلاثًا ويلعن قتَلَتَه ثلاثًا، قائلًا: «لو لم نلعنهم لَلُعِنَّا.» ثم يذكِّر عليًّا فيقول: «لمَ تحكِّمُ والحقُّ معك؟»[٨١]

هدم برافمان Bravmann بشكلٍ مُقنِع نظريةَ شاخت بأنَّ السُّنَّة كانت في الأصل تُستخدم لسُنَّة أولِ خليفتَين. وبعد ذلك فقط استُخدمت لسُنَّة النبي.[٨٢] يتمثَّل ضعفُ النظرية في أنَّ شاخت كان عليه أن يلجأ إلى أنَّ «**سنَّة** النبيِّ» التي يشير إليها المؤرِّخون حين يذكرون اختيارَ عثمان للخلافة، من وضعِ جيلٍ تالٍ. ويرفض برافمان أيضًا أُطروحةَ مرجليوث وشاخت بأنَّ سُنَّة النبيِّ، التي قرَّر عثمان اتِّباعها، «لم تكُن شيئًا محدَّدًا، بل مجرَّد عُرف». هذه النظرية الساذجة إلى حدٍّ ما تُسيء فهْمَ أساسِ القانون العُرفي في المجتمع العربيِّ، الذي يرتكز على قراراتٍ بشأن المُنازعات، ليست نادرةَ التسجيل كتابةً. وإضافةً إلى ذلك، بالنسبة لجنوب الجزيرة العربية على الأقل، أشار جاك ريكمان[٨٣] إلى وجود «بعض النصوص القانونية وأجزاءٍ من المدوَّنات». كما تعبِّر مقولةُ برافمان «عند اختيار خليفةِ عمر، الذي أدَّى إلى تعيينِ عثمانَ، كان الالتزام **بسيرة** النبيِّ أو **سُنته** قد تطوَّر إلى مبدأ أساسيٍّ ثابت في الإسلام.»[٨٤] تحدَّث عثمان، في خُطبته، عن اتباع القرآن

---

[٨٠] البلاذري، الأنساب، ٤أ، ٢١١–٢١٢، ١٩.

[٨١] المبرد، الكامل، ليبزج، ٥٦٢.

[٨٢] Bravmann, *Spiritual Background,* 139 ff.

[٨٣] "Inscriptions anciennes," 80.

[٨٤] Ibid, 133.

و**سُنَّة** النبي، ثمَّ «فِعل أبي بكر وعمر». ولا نخرج عن السياق إذا تذكَّرنا أنَّ المجموعات الأُولى التي انشقَّت عمَّا صار عقيدةُ الإسلام، وأولئك الذين مثَّلوا تقريبًا، بعدَّة طرق، المراحلَ البدائية للإيمان، الإباضية والزيدية؛ جعلوا حتى **السُّنَّةَ** تُبطِل القرآن مع تنافُس الاثنين.

(١٢) رسائل عمر بن الخطاب في الإجراءات الشرعية

الرسالة الشهيرة لعمر إلى أبي موسى الأشعري،[٨٥] حين كان واليًا على البصرة، التي وضَعَت مبادئ الإجراء القانوني، بالغةُ الأهمية في تاريخ الشريعة الإسلامية. إنَّها قطعةٌ جيدة البناء تجسِّد، إضافةً إلى أمورٍ أخرى، ثلاثةَ مصادر معروفة للنظام الشرعي في الإسلام: **القرآن**، و**السنة**، و**القياس**؛ ينبغي أن يتَّفق معها **الرأي**. ينصُّ بندها الأول على أنَّ «القضاءَ فريضةٌ مُحكَمة وسنَّةٌ متَّبعة». نُدرك في الوقتِ ذاته أنَّ نُطق الحُكم وإصدار القضاة للقرارات؛ ليس جزءًا من إجراءٍ شرعي قَبَلي، كما كُشِف عنه في أبياتِ زُهير، واتُّبِعَ حتى عصرنا الحالي في الجزيرة العربية القَبَلية. تتضمَّن ثلاثةُ أبياتٍ للأعشى ميمون (ت: ٨هـ/٦٢٩م تقريبًا دون حتى أن يُسلِم) مصطلحَ **قضاء**، لكنْ ليس بمعنى قرار **قاضٍ** بالمفهوم الإسلامي. من المؤكَّد أنه ليس هناك مؤشِّر على وجوده في مكَّة والمدينة قبل الإسلام، ويكتب البروفيسور بيستون: «لا يوجد الجذر «قضي» على الإطلاق في أيِّ نقوشٍ سواء في جنوب الجزيرة العربية أو شمالها قبل الإسلام.» ربما ينبغي اعتبار أنَّ عمرَ يعبِّر عن **السُّنَّة** الجديدة **للقضاء**، لكنَّ ابنَ قتيبة يقول: إنَّ عمَرَ استحسن الإجراءَ التقليدي الذي يصِفُه زُهير.

يأمر عمرُ بمعاملةٍ متساوية لكلِّ الناس «في مجلسك ووجهك» سواءٌ كانوا **شرفاء** أو **ضعفاء**، وربما تعني غير الأحرار. وهذا يختلف عن نظام التحكيم بين الأقران المعمول به في الجزيرة العربية، حيث يَمثُل الضعيف بواسطة حاميه القَبَلي.[٨٦]

---

[٨٥] حميد الله، مجموعة، ٣٤٣ وما يليها؛ يقدِّم Margoliouth, "Omar's instructions."، ترجمةً غير مُرضِيةٍ، لكنَّه يقدِّم تعليقًا مفيدًا.

[٨٦] Serjeant, "Housedeed," 119.

ثم تقدِّم الرسالة مبدأَين قديمَين في القانون العربي: «البيِّنة على مَن ادَّعى، واليمين على مَن أنكر»، «والصلح جائز بين الناس». وبقيا عُرفًا حتى اليوم.

ما قد يكون تراكُمًا في حقبة ما بعد الأمويين يعكس مشاعر المساواة لطبقةِ **المَوالي**؛ هو التصريح بأنَّ المسلمين، ويستبعد منهم الفاسدين خُلُقيًّا، عُدول في الشهادة. الكتب القانونية التالية أكثرُ صرامةً بشأن المؤهِّلات الاجتماعية لهؤلاء الأشخاص؛ وقد تعكس مواقفَ المجتمع قبل الإسلام. تحتوي بقيَّة الرسالة إلى أبي موسى على مفاهيمَ متوقَّعٍ من أيِّ قاضٍ أن يراعيها.

تضع رسالةٌ أكثرُ إيجازًا بكثيرٍ عن **القضاء**، موجَّهةٌ من عمر إلى معاوية في سوريا،[٨٧] خمسَ خِصال عليه الالتزام بها. وهذه الشروط مجسَّدة أيضًا في الرسالة إلى أبي موسى: تتطلَّب «البينة العادلة» أو «اليَمين القاطعة». ويجب رعاية **الضعيف** والغريب. وما لا يستطيع القضاءُ اتخاذَ قرارٍ واضح بشأنه؛ ينبغي اللجوءُ فيه إلى الصُّلح.

في مناقشتهم لرسالةِ أبي موسى الأشعري، التي كتَبَها عُمرُ إلى هذا القائد الخبير الذي ينتمي إلى قبيلةٍ قديمة بارزة، أشاعرة وادي رُماع في اليَمَن، لم يعلِّق العلماء على رسالة معاوية، ولم يعلِّقوا أيضًا على رسالةٍ أخرى من عمرَ إلى أبي موسى، احتفظ بها ابن أبي الحديد.[٨٨] تبدأ الرسالة بوصيةٍ غريبة لأبي موسى بأن يستقبل الشرفاءَ ورجالَ الدين أولًا ثم العامَّة، ويلي ذلك بضعة أوامر خُلُقية عادية، ثم يأتي الأمر بالالتزام بأربعِ خصالٍ مُماثِلة في الصياغة لتلك الواردة في الرسالة إلى معاوية. إلى الإجراء التقليدي في استنباطِ بيِّنة أو استخدام القَسَم؛ يُضاف الصُّلح حين لا يستطيع القضاءُ حسْمَ القضية (رغم أنَّ الصُّلح بالطبع احتمالٌ لا بد أنَّه كان موجودًا دائمًا). بمقارنة هذا بالإجراءات الثلاثة عند زُهير لحسم القضايا؛ نتصور أنَّ قرار القاضي يحلُّ محلَّ اللجوءِ الطوعي لرجال القبائل إلى حكم (**نِفار**). والأخير، على ما يُفترض، بائدٌ وغير إسلامي من جوانبَ عديدةٍ تتعلَّق بالظروف في الشام والعراق.

بالنسبة للغة والظرف الاجتماعي والتاريخي، تتَّسم الرسالةُ إلى معاوية بكلِّ علامات الأصالة. وبالنسبة للرسالة الثانية إلى أبي موسى (متجاهِلين التمهيد سواءٌ كانت أصيلةً

---

[٨٧] حميد الله، مجموعة، ٣٥٧؛ الجاحظ، البيان، ج٢، ١٧١–١٧٢.

[٨٨] اقتبَسَها سندوبي في ملاحظةٍ عن كتابِ البيان للجاحظ، عن ابن أبي الحميد.

أو العكس)، هناك احتمالاتٌ عديدة. ومنها: يبدو من المعقول أنْ نفضِّل فكرةَ أنَّ كلًّا من معاوية وأبي موسى تلقَّيا تعليماتٍ من عمر بكلماتٍ متماثلة إلى حدٍّ ما. تحتوي الرسالةُ الشهيرة لعمر، الأولى إلى أبي موسى، أساسًا العناصرَ نفسَها التي توجد في الرسالتَين الأخريين، في فحواها، لكنَّها نقَّحت و«زُيِّفت» و«حسِّنت» في تاريخٍ ما تالٍ، وخاصة في اتجاهٍ منَحَها ميلًا للمساواة.

ورغم ظهورِ الأُسس التقليدية الثلاثة للقانون الإسلامي، القرآن و**السنة** (تضيف بعض المصادر «نبيِّه») و**القياس**، في الرسالة؛ فإنَّ التلميح المباشر أو غير المباشر إلى **الإجماع** مفقودٌ بوضوح، لكنَّ **السُّنَّة الماضية**، التي تَذكُرها، هل من المؤكَّد أنها توحي بأنَّها قبلَت بالإجماع؟ في ترسيخ أنَّ الإجماع له جذوره في الجاهلية، يوضِّح برافمان أنَّه يمكن اقتفاؤه حتى «الإجماع الرسمي للاجتماع القَبَلي».[٨٩] في الممارسات العربية، يحلُّها عادةً رؤساءُ يمثِّلون القبيلة كَكُل. اتهامُ معاوية، المرفوع ضدَّ علي، بأنَّه مسئولٌ عن خرقِ **الملأ** يمكن أن يطبَّق على مجموعةِ القادة الذين يمنحون الأمَّة اتِّجاهًا مشترَكًا.[٩٠] ومع ذلك، لا بد أنَّ تنقيح رسالةِ عُمرَ يعودُ إلى العصر العباسي، وبصرف النظر عن الآراء التي تعتنقها بشأن صياغة الشريعة الإسلامية، **السنَّة** و**الإجماع** و**القياس**؛ فإن الأخير يستخدم يوميًّا في أيِّ نظامٍ قانوني، ينبغي اقتفاؤها في أصولها العربية.

(١٣) تطوُّر السِّجل الحكومي ... الوثائق الإدارية الأموية

يصمتُ التاريخ بشأنِ إن كان لمحمد نظامٌ، مهما يكُن بدائيًّا، لحِفظ الأوراق الرسمية. وبينما كان هناك، وقتَ وفاته، بعضُ الارتباك بشأن قِطَع من مادةٍ للكتابة دُونت عليها الآيات القرآنية، من غير المرجَّح تمامًا وجود أيِّ أرشيف. وقد لا يكون خارج السياق أن نقارن ممارسةَ الأئمة المتوكِّليَّة وأمراء اليمن، الذين، حتى وقتٍ متأخِّر يعود إلى ستينيَّات القرن العشرين، أوفدوا بعثةً بمذكِّرة مُخربَشة أو مُملاة أو عن طريق التأشير على عريضةٍ مكتوبة بعبارةٍ مخربشة دون نَقْط. لم تحفظ نسخٌ، لكنَّ الأكثر أهميةً بكثير أنَّ

---

[٨٩] الميداني، الأمثال، ١٩٤–١٩٨.

[٩٠] البلاذري، الأنساب، ج٤، ١٠١.

نُسَخ وثائقَ من قَبيل المعاهدات مع سلطاتٍ أجنبية لم تُحفظ في أيِّ نوعٍ من الأرشيفات. نرى الأعمال تُمارس بهذا الشكل اليوم في غُرَف استقبالِ أصحاب السُّلطة في الجزيرة العربية. وربما تكون الطريقة نفْسُها التي صرَّف بها النبيُّ شئونه. في وقتٍ تالٍ، طلَبَ عليٌّ بن أبي طالب من أنصاره أن يرفعوا له طلباتٍ مكتوبةً ليحفظوا وجوههم من التسوُّل؛ ربما وقَّعها عليٌّ، على ما نظنُّ، بقراره.

في تأكيد شيوع الكتابة في صدر الإسلام، جمَعَ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أدلةً متناثِرة في أرشيفاتٍ موجودة.[٩١] من المعروفِ أنَّ عمرَ أنشأ **ديوانَ** قبائلِ العرب، وينبغي أن ترتبط به كتاباتُ أنسابِ القرن الإسلامي الأول. «كان تابوتٌ لعمرَ بنِ الخطاب، فيه كلُّ عهدٍ بينه وبين أحَدٍ ممَّن عاهَدَه؛ فلَمْ يوجدْ فيه لأهلِ مصر عهدٌ.»[٩٢] وكان يتَّصل ببيت عثمان «بيتٌ فيه قراطيس».[٩٣] ومن غير المعروف إنْ كانت القراطيس تضمُّ مراسلاتٍ ومعاهدات. وكما رأينا، نُسَخ المعاهدات الداخلية الرئيسية في يثرب حتى سنة ٧هـ/٦٢٨م حفظها عليٌّ في غِمده. في أيامِ محمد، ربما كانت الظروف تشبه تلك التي رأيناها في اليمن حتى ١٩٦٢م؛ وحيث إنَّه لم يكن هناك أرشيفٌ، كثيرًا ما وُجدت الوثائق المهمَّة للدولة في أيدي المسئولين السابقين أو أُسَرهم.

ويعود الفضلُ إلى معاويةَ في إنشاءِ سِجِل، يسمَّى **ديوان الخاتم**، واستمر حتى العصر العباسي. حين كان الخليفة يُصدِر مرسومًا أو قرارًا يُرسل إلى **الديوان** المذكور ليسجَّل؛ وكان يُغلق بالشمع ويُختم بخاتم المسئول عن الديوان ثم يُرسَل. عبد الملك الأموي (٦٥–٨٦هـ/٦٨٥–٧٠٥م)، الذي كان لديه غرفةٌ وثائق متصلة بالديوان، أَمَرَ واليه على مصر (حيث كان ورقُ البردي يُصنع) بأنْ يغيِّر الختمَ على الجانب الأيسر من صيغةٍ يونانية إلى صيغةٍ عربية. في البداية، كان يُستخدم ختمٌ بلغتَين يونانية عربية، وبعد ذلك عربية يونانية. وفي النهاية، تمَّ التخلِّي عن اليونانية في حُكم الخليفة هشام. من عصر عبد الملك أيضًا، سجِّلت الأمور العامة بالعربية.

لقرنٍ تقريبًا من الحُكم الأموي، تُحفظ المراسلات وبعض المراسيم الرسمية، وتدمج في التواريخ والأدب والمختارات الأدبية، وفي بعض الحالات في رسائلَ عن الخَرَاج. ولا

---

[٩١] *Studies*, I, 15–6.

[٩٢] المقريزي، المواعظ، ج١، ٢٩٥.

[٩٣] البلاذري، الأنساب، ج١، ٢٢.

يمكن أن نعرف حتى الآن إنْ كان أيٌّ من هذه المواد، المقدَّمة بسلسلةٍ من **الإسناد** أو المقتبَسة دون أيِّ إسناد، قد أُخذ في النهاية من أرشيف. تعترف الرسائلُ المالية، التي جُمعت في العصر العباسي، صراحةً بأنَّ عمر بن عبد العزيز وحده من بين الأمويين أسَّس سوابقَ قانونية (رغم أنَّها تستشهد بممارساتِ معاوية). وكانت «رسالته المالية» موضوعَ دراسةٍ أولية لهاملتون جِب Gibb، ولا تزال هناك صعوباتٌ لم تُحلَّ بشأنها.[٩٤]

تبدأ رسالة عمرَ بتمهيدٍ مطوَّل من الاستشهاداتِ القرآنية، سنَدًا لبنودها؛ رغمَ أنَّها لا تلمِّح إلى **سُنَّة** النبي، ويمكن اعتبار أنها تذكُر ضمنيًّا في فقراتٍ معينة من القرآن استشهد بها، وتم الاستشهاد بمراسيم النبي عن **الصدقة** والخمور. عمومًا، اهتمَّ عمرُ بالضرائب على المسلمين، ومعتنقي الإسلام، والذِّمِّيين. ويبدو أنَّ لوائحَ استخدام **الحِمى** (المراعي المحمية)، مقدَّسة أو قَبَلية، عدَّلت الطبيعة الأساسية لهذه المؤسسة. إذا اعتبر عمر الثاني، كما هو محتمَل، بعضَ أسلافه الأمويين **سُنَّة جَور** وتجنَّب الإشارة إليهم؛ فقد يكون من اللافت أنَّ كاتب مرثيةِ والي معاوية على العراق، زياد بن أبيه، يُشيد بمعرفته بالعُرف ويقول:

لم يعرف الناسُ مذ وُوريتَ سُنَّتهم[٩٥]

(١٤) الملخص

راجع هذا الفصل وحاول أن يقدم تقييمًا نقديًّا للخطابة والوثائق المكتوبة الجاهلية والإسلامية، وخاصة المرتبطة ببعض التطورات الحاسمة في الشريعة الإسلامية. وحيث إنها تتجسد في الأدب في فترة تالية، يثار السؤال بشأن صحتها، وتتراوح من الأصيلة بوضوح إلى «المعدَّلة» والمشكوك فيها، والزائفة أو المزيفة بشكلٍ ملموس.

لم يُقِم الإسلامُ قطيعةً مع **الجاهلية** بالمعنى الثقافي الواسع. وحتى في المجال الديني، كان معتقده الأساسي، وحدانية الله، مفهومًا معروفًا في شبه الجزيرة العربية. وحيث إنَّ بياناتٍ حيوية من النقوش الجاهلية، تفسَّر الآن بشكلٍ علمي، أصبحت متوفرة؛

---

[٩٤] "Fiscal Rescript".

[٩٥] البلاذري، الأنساب، ج٤، ٢٤٥ [الشطر لحارثة بن بدر الغداني (المترجم)].

تصبح الاستمرارية دون انقطاع مع القرون السابقة لمحمد أكثرَ وضوحًا. تُلقي المعرفةُ الأكثر دِقةً بشِبه الجزيرة العربية الضوءَ وتفسِّر ما بدا قبلَ ذلك غامضًا وغريبًا من العصور القديمة؛ وينطبق هذا على اللغة كما ينطبق على الثقافة. وعلى هذه الخلفية الجديدة نسبيًّا يصبح من الأسهل وضعُ هذه الخطب والوثائق المذكورة في منظورها الصحيح، وفَهْم المؤسسات التي كانت من تجلياتها.

حين امتدَّ الدين العربي البسيط للإسلام البِكر خارجَ حدود شبه الجزيرة العربية؛ تعرَّض لمجموعةِ مؤثرات تُحسُّ باهتةً نسبيًّا في الحجاز. حدَثَ تشكيلُ الإسلام، كما هو عليه اليوم، في فترةٍ تمتدُّ من الجزء الأخير من القرن الأول/السابع إلى القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع. بجانب القرآن، المادة الأساسية في التشكيل، كان **الحديث**، الذي دُوِّن من مرحلةٍ مبكِّرة جدًّا، وكانت العناصر الشفهية والمكتوبة التي ناقشناها جزءًا منه. وبصرف النظر عن الاعتبارات المذهبية، كانت هناك دوافعُ ماديةٌ واجتماعية وسياسية للتلاعُب بالوثائق الموجودة، وأحيانًا تزويرٌ صريح.

وقد أُشير إلى أنَّ الرسائل الموجَّهة إلى الملوك الأجانب والمنسوبة للنبي؛ ابتكرت لمواجهة الجدل المسيحي ضد الإسلام. ربما زيَّفَ المسيحيون وغيرهم وثائق؛ ليضمنوا لأنفُسهم مزايا معيَّنة. ولا يمكن أن نعرف متى بدأ، على سبيل المثال، «تزييف» معاهدة عبد المطلب وخزاعة، لكننا نميل إلى احتمالِ أنَّه قد يكون من عمل العباسيين في الحُمَيمة بين عَمَّان والعقبة، قُرب تشعُّب الطرف الشمالي للطريق العربية الرئيسية. تنقيح تعليمات عُمرَ لإجراءات المحاكم، تبدو وكأنَّها من عمل علماءَ يوضِّحون نظريةً قضائية على أساس المادة العربية. الإقحام الخاص بالمساواة هنا وهناك، نظنُّ أنه بتأثير طبقةِ الموالي، وخاصة الشعوبية.

بالتحول إلى معايير اللغة والأسلوب، يمكن أن تتميَّز مجموعةُ الرسائل والمعاهدات في حياة النبي بأنَّها موجَزة عمومًا، ومقتضَبة وواضحة؛ إنها عربيةُ العرب. الرسائل الرسمية في الإدارة الأموية، من الناحية الأخرى، تبدو أكثرَ مرونةً في الأسلوب وأبسطَ في الأداء؛ إنها، على أيَّة حال، مختلفةٌ اختلافًا واضحًا.

حين يقال كلُّ ما ينبغي أن يقال بشأن التلاعب بالوثائق المبكِّرة، يبقى أنَّ هناك قدرًا كبيرًا جدًّا، ممَّا يبدو مادةً مبكِّرة أصيلة. وهناك مادة أصيلة في وثائق «مزيَّفة»، كافيةٌ بالتأكيد للمساهمة بشكلٍ مقبول في تاريخ صدر الإسلام وأدبه.

الفصل الرابع

بدايات أدب النثر العربي ... جنس الرسائل

ج. د. لاثام، جامعة إدنبرة

في مجال النثر الفني نربط أساسًا الكلمة المنطوقة لا المكتوبة بالأمويين. في مختلف قطاعات الحياة الأموية العامة، كان من الضروري لرجل، واعظًا أو حاكمًا أو قائدًا عسكريًّا، أن يعبِّر بلغةٍ واضحة قوية عن الآراء التي يأمُر بها أو يوصي بها. كانت **الخطابة** (لا **الكتابة**) أداةَ السياسات العملية. وطبيعتها الأساسية معروفةٌ لنا، حتى لو لم نقبل بأصالة كلِّ قِطَع الجنس الأدبي التي تُنسب للعصر. يمكننا، بإيجازٍ، تأكيد أنَّ القادة السياسيين والدينيين في العصر الأموي، ضربوا، بصرف النظر عن قناعتهم أو انتمائهم، على وتَرِ البلاغة الأصيلة القوية، وقدَّموا المادةَ الخام لتطور أدبِ النثر الفني. لكنْ، بينما غرس الوُعَّاظ والحكَّام والقادة ممارسةَ خطابةِ الوعظ والبلاغة الحربية؛ كان اللسان العربي يتعرَّض لعملية نموٍّ في اتجاهٍ مختلف، ويتوسع، على أيدي طبقة الكُتَّاب، باتجاهِ لغةِ تأليفِ النثر المكتوب الملائم لاحتياجات البلاط والإدارة.

من الصعب التأكُّد من نقطةِ البداية بدِقة، لكنْ من البديهي أنَّ إحلال عبد الملك للعربية محلَّ اليونانية والفارسية في مكاتب الإمبراطورية من ٧٨هـ/٦٩٧م فصاعدًا احتوى على بذور كلِّ التطورات المستقبلية في مجال أدب الكتَّاب العرب. وكان **ديوان الرسائل** الأرضَ الخصبة، التي نمتْ فيها هذه البذور وتأصَّلت وازدهرت؛ حيث يستقبل الخليفة، من بداية المؤسَّسة، ويسمع كلَّ المراسلات، ويقدِّم الملاحظات المناسبة. وعلى **كاتبه** أن يكتب أيَّةَ رسائل يراها ضروريةً، ويعدَّ الوثائق الأخرى التي قد تتطلَّبها الظروف. كثيرًا ما يكون كتَبَةُ ديوانِ الرسائل، قادمين — كما كانت الحال — من

صفوفِ الذِّمِّيين ومعتنقي الإسلام، ملمِّين بالمشاكل الإقليمية للإمبراطورية بطريقةٍ لا يعرفها ساداتهم. ومن السهل أن نتخيَّل كيف كان للناسخ، مهما تكُن فطنته أو دهاؤه، وكلمته مسموعة عند الخليفة، أن ينقل الموقفَ الصارم لمكتبه، ويقوم — بالابتكار أو الإيحاء — بوظيفة المستشار.

كان وضع طبَقَة الكتَبَة في الفترة التي استهلَّها الخليفة الأموي هشام (حكَمَ: ١٠٥–١٢٥هـ/٧٢٤–٧٤٣م) في أعلى الدرجات المفضَّلة. دعَت الإمبراطورية إلى تبنِّي سياساتٍ تهدف إلى المركزية وزيادة الكفاءة الإدارية. لهذه المهمَّة حمَلَ هشام — الحاكم الذي قُدِّر له أن يكمل تعريب **الدواوين**، المهمَّة التي بدأها والِدُه — على عاتقه بقوةِ وضع الأسس الحقيقية، التي ارتفع عليها صرْحُ الإدارة العباسية. من منظورنا الحالي، الخطوةُ الأبرز التي قام بها الخليفة العاشر، هي التي يمكن أن نسمِّيها بشكلٍ مناسب «برنامجه للترجمة». مدفوعًا، سواءٌ بشكٍّ عفويٍّ أو متعمَّد بمهارةٍ من كاتبه، إلى الحاجة للاستفادة من تراث الحضارات الأقدم، التي كانت حينذاك في فلك الإسلام. جعَلَ الخليفةُ مهمَّته التعرف على جوانب الحضارات السابقة التي بدتْ أكثرَ ملاءمةً لاحتياجاته. وخاصَّة يبدو أنه اهتمَّ كثيرًا بتمويل الخبرة الإدارية القديمة التي قد يحتاج إليها. لدينا شهادة المسعودي (ت: ٣٤٥–٣٤٦هـ/٩٥٦م) بأنه رأى تاريخَ ملوك الفُرس وأعمالًا فارسية أخرى تُرجمت إلى العربية لهشام. وإضافةً إلى ذلك، يخبرنا ابن النديم (القرن الرابع/العاشر) بأنَّ كاتب هذا الخليفة، أبا العلاء سالم، ترجَمَ — وكان لديه آخرون يترجمون له — ما يقول «الفهرست» إنها «رسائل أرسطو إلى الإسكندر».

في الماضي، تمَّ تجاهُل مادةِ ابنِ النديم عن سالم، بالمسار العام للمُستعرِبين والكتَّاب عن تاريخ الأدب العربي. كان جب Gibb استثناءً بارزًا للقاعدة؛ فقد أدرَكَ ببصيرته المعتادة أهميةَ سالم، وخاطَرَ بفرضيَّة أنَّ تأثير ترجماته ترَكَ أثرًا على رسائل خليفته، عبد الحميد، آخِر كاتبٍ أساسي في ديوان الرسائل الأموي.[١] استقرَّ الأمر حتى ١٩٦٧م، حين نشَرَ ماريو جرينتشي Grignaschi بحثَين يشكِّلان حالةً مبرهَنة جيدًا ومقنِعة عمومًا؛ لمراجعة كلِّ الأفكار السابقة عن أصول أدب النثر العربي الذي يسمَّى كذلك بشكلٍ حقيقي. مشاركًا أصلًا في اقتفاء تاريخ «**سياست نامه**» العربي الوحيد — إن تسامحنا

[١] H. A. R. Gibb, “Social Significance,” 63.

في استخدام اسمٍ فارسي مناسب — معروف للعالَم الغربي في العصور الوسطى، بمعنى **سر الأسرار**، أو *Secretum secretorum*. مضى جرينتشي[٢] أبعدَ بكثيرٍ من المصدر المباشِر لإلهام **سر الأسرار**، وقادَتْه مساراتُ تدقيقه إلى ما أقنعتْه أدلَّتُه بأنَّه مصدرٌ وأصلٌ لعملية تحوُّلٍ طويلة. وكان هذا خطابًا بعنوان «**كتاب في السياسة العامية مفصلًا**».

من النسخ المتنوعة **للسياسة** المعروفة لنا على نطاق واسع، تشكِّل نسختان جزءًا من مجموعةٍ من ستة عشر بندًا، يُزعم أنَّها مستمدَّة من مجموعةِ مراسلات بين أرسطو والإسكندر الأكبر. وهذه المجموعة التي تحتوى عليها مخطوطتان من أوائل القرن الرابع عشر محفوظةٌ في إسطنبول والاثنتان منسوختان عن مجموعةِ مراسلات «أرسطو» التي تعود إلى ٤٧١هـ/١٠٧٨م، ولا تحمل عنوانًا خاصًّا، وليست هناك إشارةٌ إلى الشخص الذي يفترض بالضرورة أنَّه نقَلَ مادةَ الموضوع إلى العربية. وقاد الفحص الطويل والدقيق للشكل والمحتوى، بناء على معاييرَ بحثيةٍ صارمة، جرينتشي إلى استنتاجَين أساسيَّين: أحدهما أنَّ هذه الكتابات ليست، كما قد نفترض بسهولةٍ شديدة، مجموعةً مباشِرة لكتاباتٍ عربية منسوبة لأرسطو، لكنها عملٌ من وحي الخيال لمراسلات هيلينية تصرَّف فيها مترجِمٌ عربي من العصر الأموي. وكان الاستنتاج الثاني أنَّ هناك أسبابًا مقنِعةً جدًّا لربط هذه الترجمة والتصرف بأبي العلاء سالم. ومن المعتاد، أن يكون من الصعب، في تقديم التاريخ العام للأدب، تبريرُ الاهتمام بتفاصيل أطروحاتٍ لم يطرحْها بدِقة ويناقشها ويقبلها علماءُ أكْفَاء لتقديم حُكمٍ مسبَّب، لكنَّ الاستنتاجَين، في حالةِ جرينتشي، حاسمان جدًّا لغرضنا؛ ممَّا يجعل النظر إليهما بدِقة ضروريًّا، لأننا إذا قبلناهما — والكثير من الحُجج التي يستنبطها لدعمها، يبدو من الصعب دَحْضها — ينبغي علينا استبعاد كلِّ التعليقات السابقة عن بدايات تراثِ النثر الفني المكتوب بالعربية. باختصار، مهما تكُن المكانة التي مُنحت لابن المقفع (١٠٢هـ تقريبًا–١٣٩هـ/٧٢٠–٧٥٦م) في السجلات الأدبية للعالم العربي؛ فإنَّ سمعته أستاذًا للنثر العربي ونجمًا لمدرسة الكتابة لكتَّاب النثر الفني، لا ينبغي السماح بأنْ يسرق كلَّ الأضواء لجنسٍ من الكتابة، يعود تاريخه إلى

[٢] يختلف تقديمي للصورة (قارن أيضًا Shaban,*Abbāsid Revolution*, no. 117–118) عن الصورة التي يقدِّمها جرينتشي.

ما قبل عبد الحميد الكاتب، ويرجع إلى زمن حُكم هشام (١٠٥–١٢٥هـ/٧٢٤–٧٤٣م)، وابن المقفع لا يزال في فترةِ تدرُّبه الأدبي. هكذا ينبغي أن يكون موقفنا، إذا كان من الممكن إثبات الحالة التي يعتمد عليها جرينتشي.

قبل أن نمضي أكثرَ، نحتاج إلى أن نذكُر محتوى العمل الذي درَسَه جرينتشي. العناوين التي توضَع للموادِّ في مخطوطتَي إسطنبول على النحو التالي: (١) «تشجيع دراسةِ الفلسفة»، (٢) «اقتراح أرسطو بأن يصبح معلم الإسكندر»، (٣) «الرد على الاقتراح»، (٤) «رسالة عن الأخلاق»، (٥) «نصح أرسطو للإسكندر»، (٦) «تهنئة [أرسطو] على فتح [الإسكندر] لسيثيا، بلد في الغرب»، (٧) «تهنئة على فتح أنفيسن، أرض بابل»، (٨) «السياسة» (انظر ما سبق)، (٩) «طلب الإسكندر لنصيحة عامة بشأن إدارة المملكة»، (١٠) «الرد على التهنئة على فتح بلاد فارس»، (١١) «طلب [الإسكندر] النصيحة بشأن إعدام أشراف الفرس»، (١٢) «الرد ضد التدابير»، (١٣) «التهنئة على فتح أقاليم خراسان»، (١٤) «[الرسالة] الذهبية عن طبيعة العالم، إنَّها أبدع من القصر الذهبي الذي شاهده [الإسكندر] في الهند»، (١٥) «رسالة توسط»، (١٦) «خطب جنائزية مختارة».

من هذه القطع الست عشرة التي تمثل ١٠٩ صفحة في مخطوطة، وتمثل ١٢٢ في الأخرى؛ تمثِّل المواد ٣، ٥، ٨، ٩، ١٠، ١٣ ثُلثي المخطوطة كلِّها. مقدمة المجموعة قصيرة — تتكون، في عرض جرينتشي، من ثلاث فقرات — وعنوانها «قسم من خبر الإسكندر يحكي كيف تبوَّأ المملكة.» وتصدر القِطع المفردة بتعليقاتٍ تفسيرية.

من كلِّ المواد في القائمة، الأكثر أهمية إلى حدٍّ بعيد من منظورنا «السياسة»؛ لعدَّة أسبابٍ ليس أقلُّها أنَّها تقدِّم، في غياب شهادةٍ مباشِرة غير قابلة للدحض، دليلًا دامغًا على تاريخها ونسبتها. كما يوحي عنوانها لدينا، رسالة تقدِّم توجيهًا سياسيًّا للحاكم، ظاهريًّا نصيحة من أرسطو للإسكندر. إنَّ الجزء الأكبر — بدِقة ثلاثة أرباع أو نحو ذلك تقريبًا — مستمدٌّ من أصلٍ يوناني، مهما يكُن التصرُّف الذي أدخل عليه، يبدو أمرًا لا جدال فيه. المذهل خاصة في هذا الصدد، دمجُ المفاهيم الهرمسية في سياقَين متميزَين. هذه المبادئ الأساسية، التي قد نلاحظها بشكلٍ عابر، قد تكون أقدمَ قِطعٍ معروفة من المُتون الهرمسية العربية، إذا سلَّمنا بتاريخ «السياسة» ونقائها. ليكُن ما يكون. في السياق الحالي، الجزء الأكثر أهمية وتشويقًا من «السياسة»، هو الذي يوحي، بسبب المحتوى والمعالجة، بقوة بأنَّ العمل لكاتبٍ عربي من العصر الأموي يعالج موقفًا سياسيًّا معاصرًا في عهد هشام.

في المجالات الإدارية والسياسية تتماشى النصائح التي تحثُّ الحاكم بالتأكيد مع روح العصر الأموي وممارساته. بصوت أرستقراطيٍ قاطع، يتحدَّث المؤلف عن الموالي والعبيد والرجال ذوي الأصول الوضيعة؛ يُنكر مواقفَ الثقة في الموالي والعبيد ويتجنَّب تجنيد الموالي والرجال مجهولي الأصل في الخدمة العسكرية. وبالنسبة للقادة و«**العمَّال**»، من الناحية الأخرى، ينبغي للحاكم أن يسمح لهم بمسئوليةٍ مطلقة لتعيين مساعديهم؛ إذا لم يشأ أن يسمح لهم بحرية العمل في هذه المسألة، فعليه أن يعفيهم من مهامِّهم. الأكثر حسمًا من النبرة العامة للوصايا السابقة، غياب أيِّ ذِكرٍ **للوزير** في التدرج الهَرَمي، الذي يعتبر مستشارنا أنَّ حياة الحاكم وأمن إمبراطوريته يعتمدان عليه. حيث نتوقع أن يكون **الوزير**؛ نجِدُ **الحاجب** بدلًا منه، أو بترجمة فضفاضة الياور أو مدير القصر. أهمية **الحاجب** في الإدارة الأموية معروفة جيدًا، وقد نضيف أنها انعكستْ بشكلٍ مُذهِل في تاريخٍ لاحق في إسبانيا الإسلامية؛ حيث كان لقبه أعلى دائمًا من الوزراء الذين خدموا الخلفاء الأمويين في قرطبة بوصفهم هيئةً استشارية خالصة. في رسالتنا، إذن، **الوزير** ليس رئيسَ وزراء الملك أو وزيرًا مطلَق الصلاحية؛ إنه على العكس، ليس إلا واحدًا من سبعةٍ يُلقي عليهم المؤلف بمسئوليةِ مندوب الحاكم لأقسام إدارته. العبارة: «يعيَّن لكلِّ قِسم **وزيرًا** أو **ناظرًا**.» في رأيي، ذات أهميةٍ خاصة؛ لأنها على ما يبدو تتضمَّن أنَّ المعنى التقني للوزير والوظائف الدقيقة للوزارة، لم تكن قد استقرَّت. ومن المؤكَّد أنَّ أعدادهم لا تزال مسألةً خاضعة للجدل؛ حيث إنَّ الكاتب مستعدٌّ للدِّفاع عن سبعةٍ في وجه المعارضة. من السياق يتَّضح دورهم المقترح تمامًا: عليهم أن يُشرِفوا على أتباعهم في فرع الإدارة الذي عُيِّنوا فيه وبشكلٍ فردي، لكن ليس قَط على مستوى المؤسسات، لتقديم النُّصح والمشورة للحاكم.

وفي نصائحه العسكرية، كما في نصائحه المدنية، يقدِّم «أرسطو» نصيحةً بمذاقِ نصيحةٍ من أحد أفراد الحاشية الأموية للخليفة. العرف القديم الخاص بتحدي **المُبارِزين**، كان له موضعٌ في طريقته لشئون الحرب. ونظام المعركة الذي يعرفه في وطنه، هو تشكيل الخطوط، لكنْ ما قد يكون أكثر أهمية، أنه يربط استخدام الأسرابِ بوصفها وحداتٍ تكتيكيةً بالأتراك. وبما أنَّ من المسلَّم به أنَّ الخليفة الأموي مروان الثاني (١٢٧–١٣٢هـ/٧٤٤–٧٥٠م) هو الذي تخلَّى عن تشكيل الخطِّ العربي القديم لصالح السرب؛ يكون من الفرضيات المبرَّرة أن رسالتنا، إذا قبلت بأنها أمويَّة، سابقةٌ على إصلاح مروان. وهو تدبير استلهمه، بكلِّ الاحتمالات، من خبرته الطويلة بالتكتيكات

التركية على حدود أذربيجان. وتصبح الفرضية أكثرَ معقوليةً إذا وضعنا في الاعتبار، أولًا: الأهميةَ الواضحة للسِّرب في الرسالة الموجَّهة باسم مروان إلى وليِّ العهد عبد الله بقلم عبد الحميد الكاتب (الذي نعرف عنه أكثرَ بعد قليل). وثانيًا: الموقف التاريخي الذي يبدو أنَّ نصائح مؤلفنا تعكسه. لأسبابٍ، تظهر بعد ذلك، تتطلَّب النقطةُ الثانية من هاتَين النقطتَين — الموقف التاريخي — إيضاحًا. من الصعب أن نصدِّق أنَّ من الصدفة أنَّ على «أرسطو» أن ينصح «الإسكندر» في سياسةٍ يتم تبنِّيها تجاهَ الخراسانيين والسُّوقديانيين والأتراك، وخاصَّة حيث إنَّ الظروف التي ترتبط بها معالجته لهذه السياسات تستدعي بشكلٍ مذهل جدًّا الوضعَ الحقيقي للدولة في الخلافة الشرقية، في الجزء الأخير من عهد هشام. يظهر الخراسانيون شعبًا قويًّا يحتمل أن يكون صديقًا حازمًا أو عدوًّا عنيدًا، وينبغي كسبه بالتكتيك والدبلوماسية. ينبغي على «الإسكندر» أن يطلب منهم إيفادَ بعثةٍ دبلوماسية إليه مختارة من صفوف نُخْبَتهم، وأنَّ يرسل وفدًا إلى قادتهم يتودَّد إليهم في بيوتهم وضِياعهم. وإذا كان تفسيرُ جرينتشي لبعض التفاصيل، في ضوءِ الأبحاث الحديثة عن أصولِ حركة العباسيين، محلَّ شك؛ يبدو، من الناحية الأخرى، أنَّه لا يوجد سببٌ جيِّد لرفضِ اقتراحه بأن **رسالتنا** كُتبت وخراسان تشكِّل مشكلةً خطيرة للسُّلطة المركزية.

الأطروحة العامة لجرينتشي، بأنَّ مؤلف الرسالة يقدِّم نصيحةً مبطَّنة لهشام، تبدو مستساغة تمامًا بمجرَّد أن نقرأ ما يقال بشأن السوقديانيين والأتراك. بمجرد أن يكون «الإسكندر» في خراسان، عليه أن يتوجَّه إلى سوقديان ويعامل شعبها بمنتهى اللُّطف. وينبغي أن يكون اهتمامه الأول تخفيفَ أعبائهم، ومحو الظُّلم القديم من ذاكرتهم ومنحهم امتيازاتٍ خاصَّة. وينبغي بعد ذلك، أن يجعل مهمَّته الحِفاظ على قوة حدودهم. إنَّ ضمانَ وضعه من السوقديانيين حيوي؛ لأنه سوف يطلب خبرتهم العسكرية وأيضًا دعمهم قواتِ الجبهة في الصراع الوشيك مع الأتراك؛ الصراع الذي يجعله يكسب، ضمن أشياءَ أخرى، النوايا الطيِّبة للخراسانيين. تخفِّف المساحة والاهتمام المكرَّسان لخطط هزيمةِ الأتراك ودحرهم؛ القلقَ الأكثر إلحاحًا بالنسبة للمؤلف؛ فالأتراك بالنسبة له العدو اللدود.

حين نتأمَّل المشهد عن بُعد ونفحص الصورة كَكُل؛ يكون المشهد، بشكلٍ غير شائع، شبيهًا بما واجه هشام قبل هزيمة الترك في ١١٩هـ/٧٣٧م. حقَّقت القبائل التركية بقيادة الخان سو لو (٧١٦–٧٣٨ ميلادية) الهيمنةَ على الأتراك الغربيين، وخاضوا — وقد

استقروا كقوةٍ مستقلَّة — صراعاتٍ مع العرب في بلاد ما وراء النهر لمدَّة عشرين عامًا تقريبًا. بحلول عام ١٠٩هـ/٧٢٧م، صار التهديد خطيرًا جدًّا، حتى إنَّ أشرسَ السُّلميَّ أرسل إلى خراسان لاتخاذ التدابير المناسِبة لمواجهته. وكانت حركته الأُولى، محاولةً لكسْبِ السوقديانيين بدعوتهم لاعتناق الإسلام مقابل إعفائهم من **الجِزية**. وبعدَ أنْ أدرك أنَّ هذا الإجراء غيرُ عملي، رَجعَ عن كلمته بتهوُّر ممَّا أدى إلى ثوراتٍ شعبية لم تشمل السوقديانيين فقط، بل شملت أيضًا العربَ الذين فضلوا علاقات أفضل معهم. قُمع المتمرِّدون بسهولة، لكنَّ المسألة لم تنتهِ هناك؛ لأنَّ توسُّلهم لمساعدة الترك أدَّت إلى مواجهةٍ بين أشرسَ والترك وفيها غُلِب أشرسُ. ولا بد أنَّ استمالة السوقديانيين بقيتْ نقطةً في السياسة الأموية؛ حيث أُنصِف بعدَ الهزيمة النهائية والحاسمة للترك حتى السوقديانيون الذين انشقُّوا وقاتَلُوا إلى جانبهم على أيدي نصر بن سيَّار. كسبت العمليات ضد الترك النوايا الطيِّبة للخراسانيين، وهو أمرٌ مفهوم على أكثرَ من جانب؛ لأن دهقان خراسان كانت له مصلحةٌ ثابتة في الحفاظ على رجال القبائل العربية في الميدان؛ ولأنَّ خراسان كانت في حاجةٍ إلى الحماية من تصاعُد تهديد الترك، وهذا ما أدركه هشام جيدًا حين نقَلَ، بعد نزوح حوالي ٢٠٠٠٠ من رجال القبائل إلى المرو من البصرة والكوفة، رجالَ القبائل شِبه المستقرِّين إلى المرو في مواضعَ متقدمةٍ في مناطق العمليات.

إذا كان يمكن، بناءً على الأدلة المقدَّمة، أن نعترف بأنَّ «السياسة» عملٌ لمؤلفٍ أموي عاش وكتب في عهد هشام؛ لا يبقى إلا أن نرجع إلى تحديد جرينتشي للكاتب. كما شرحنا، لدينا دليلٌ خارجي، أيْ شهادة ابن النديم، بأنَّ سالمًا، **كاتب** هشام، ترجَمَ أو كان مسئولًا عن ترجمةِ مادةٍ أدبية توصف بأنَّها رسائلُ من أرسطو إلى الإسكندر. وحيث إنَّ الوصف العام ينطبق على رسائلنا الستَّ عشْرة، التي يقال في الديباجة إنَّها قِطعٌ منتقاة؛ ولذا قد تكون مأخوذةً من عملٍ أكبر؛ فليست هناك حاجةٌ بنا إلى أن ننظُر أبعدَ من سالم. وكما يرى جرينتشي صراحةً أو ضمنيًّا، من غيره بخلفيته الثقافية يمكن أن يوضع في مكانٍ رفيع ليقترح إصلاحاتٍ إداريةً، ويورِّط نفسه في جدلٍ سياسي؟

نتيجةَ الحاجة الواضحة لعرضٍ واضح لحُججٍ خاصة بتحديد التاريخ والمؤلف؛ تركَّز الانتباهُ بشكلٍ ضيِّق، ليس فقط على رسالةٍ واحدة، بل بالكاد على رُبعها. وحان الوقتُ لنظرةٍ أوسع، أولًا على «السياسة» ثم على المجموعة كَكُل، وفي أثناء ذلك تدوين ملاحظةٍ دقيقة عن مصادرِ إلهامها كما حدَّدها جرينتشي. الجزء الذي ناقشناه من «السياسة» ليس مميِّزًا للكلِّ، وأقل تمثيلًا بكثير للمجموعة التي ينتمي إليها. والقارئ

المطَّلِع يعرف بسهولةٍ أنه مستمِدٌّ من أطروحةٍ سياسية يونانية. بعض الأجزاء بالعربية، كما هي الآن، من عمَلِ المترجِم، بينما الأخرى تصرُّفٌ في الأصل. واللمسات الإيرانية المتكرِّرة مهمَّة جدًّا. وبصرف النظر عن الحِكَم والأخلاق والتأملات المستمدَّة بوضوحٍ من الأدب الفارسي القديم، تأخذ بعض الأحداث في حياة الإسكندر مَلمَحًا ساسانيًّا إلى حدٍّ ما. وهكذا، على سبيل المثال، قائمة التُّهم التي وجَّهها رسول الإسكندر لداريوس Darius (ت: ٣٣٠ قبل الميلاد) بها رائحةُ التُّهم التي وجَّهها ابن كسرى برويز لأبيه بعد أكثرَ من ثمانية قرون. مرةً أخرى، بوريوس Porus، الملك الهندي الذي هزَمَه الإسكندر في ٣٢٦ق.م. يُتَّهم بقتل أصدقائه الحميمين. التُّهمة نفسها التي حُكِم بها على شيرويه الساساني. وليس هذا كلُّ شيء؛ عددٌ من الفقرات، على ما يبدو، تضع واحدةً في الاعتبار عن وصية الملك أردشير لابنه شابور، ما يعرف بـ «وصيَّة أردشير». أخيرًا، تجدُر الإشارة إلى أنَّ «أرسطو» جعَلَ «الإسكندر» يدخُل بعض المؤسسات المعروفة في إيران قبل الإسلام. على محاكم عدالته، ينبغي أن يجلس رجالٌ معرفون بتقواهم وعدم اهتمامهم بالأشياء الدنيوية، ومن خلال قضاة بهذا الشكل، يرفع مظالم الشعب. وينبغي أن يتجنَّب الظهور مع العامة، بمعنى أنه ينبغي ألَّا يظهر أمام جموع رعاياه إلا في بداية السنة الجديدة، وإن كان عليه أن يجلس يوميًّا في بلاط عدالته. وفي جيشه، ينبغي أن يتكوَّن التدرُّج الهرمي من سبعةِ صفوف، «وهي ممارسةٌ امتدحها الفُرس كثيرًا». بينما من الصحيح أنَّ كلَّ ما أوصى به «أرسطو» ليس مستمدًّا من ممارسةٍ ساسانية معروفة أو حتى يُنسب إلى الفرس؛ فإنَّ التأثيرَ الذي يُوجِّه قلَمَ المؤلف واضحٌ بما يكفي. يدفع الأمر أيضًا إلى السؤال: ماذا كانت خلفيَّة الأخير؟ هنا أكثر ما يمكن أن نقوله: إنه إذا حدِّد بشكل صحيح أنَّه أبو العلاء سالم؛ فمن المرجَّح تمامًا أنَّ أصوله فارسية؛ لأننا نعرف بشكلٍ مؤكَّد أنَّ كاتب هشام كان **مولى**.

القدْرُ غيرُ المتناسب من المساحة الذي كرَّسه جرينتشي، لأسباب صحيحة وواضحة، «للسياسة» ينبغي ألَّا يحجب حقيقةَ أنه جعَلَنا نرى من خلالها المجموعةَ التي تنتمي إليها؛ فقد جادل بعناية بأنَّ الرسائل الستَّ عشْرة التي نتناولها لا تمثِّل ببساطة ونقاء مجموعةً من الأعمال العربية المنسوبة لأرسطو، لكنها تشكِّل بالأحرى جزءًا من مجموعةٍ أدبية من أواخر العصور القديمة، تتركَّز حول مسيرةِ الإسكندر وشخصيته. تتطلَّب معرفةَ حقيقةِ هذه المجموعة الأدبية كلمةَ توضيح أو اثنتَين من أجل مَن لا درايةَ لهم بها.

كما هي الحال مع معظم عمالقة التاريخ، نشأتْ مجموعةُ خرافات حول الإسكندر ومآثره المذهلة. والخرافات تنتشر، توكِّد الشعوب المختلفة على جوانبَ مختلفةٍ لحياة الفاتح وشخصيته لأغراض مختلفة. في عملية الحكي وإعادة الحكي والترجمة إلى الكثير من اللغات، اكتسبت القصص المروية عنه تأكيداتٍ وتفسيراتٍ جديدةً، وأدَّت إلى نشأةِ ما نسمِّيه الآن قصص الإسكندر Alexander Romances. ظهرت القصة الأُولى، الشكل الأصلي الذي لم يعُد موجودًا، سنة ٢٠٠ قبل الميلاد تقريبًا بكتابةٍ مصرية هيلينية باليونانية. وتمَّ التوسُّع في الملحمة الشعبية التي نشأت بهذه الطريقة وبلورتها، ربما في القرن الثالث الميلادي، في رواية يونانية. وبشكلٍ مستحيل تمامًا نُسبت هذه الرواية إلى كاليستينيس Callisthenes، المؤرخ الشخصي للإسكندر، الذي أُعدم على يد سيده بسبب الخيانة سنة ٣٢٧ق.م. وبسبب نسبتها له تُوصف غالبًا بالمنسوبةِ خطأً لكاليستينيس. في أبحاث جرينتشي، في رسائلنا العربية تلعب الروايةُ المنسوبة خطأً لكاليستينيس دورًا حيويًّا؛ إنَّها الشاهد الأساسي في قضيته بأنَّ المجموعة مستمدَّة من قصة الإسكندر اليوناني في شكلِ الرسائل، التي يبدو أنها بقلم أحد الأتباع المتأخِّرين للهرمسية حوالي منتصف القرن السادس الميلادي. وليس هنا الموضع المناسب لتلخيصِ، ناهيكَ عن توضيح، الحُجج المعقَّدة المسهبة — بعضها مستساغٌ جدًّا، وبعضها الآخر أقلُّ استساغةً — التي أوردها دِفاعًا عن قضيته. ويكفي القولُ إنه، حتى إذا كان تسليمه بأنَّ كلَّ **الرسائل** مستمدَّة بالكامل من هذه القصة المفترَضة اتَّضح في سياقٍ مناسب أنَّه لا يمكن الدِّفاع عنه؛ فإنَّ أطروحته، في هذه المرحلة على الأقلِّ، من المؤكَّد أنَّها تستحقُّ الشكَّ؛ حيث يُطرَح أيُّ شك. وهذه المسألة على أيَّة حالٍ، من منظورنا، أقلُّ أهميةً بكثير من تحديد تاريخ ولو **رسالة** واحدة. ويمكن، كما رأينا، القيامُ بهذا بكثيرٍ من الثقة كما نأمُل بما نعرفه حاليًّا.

إذا استطعنا أن نقبل أنَّ «السياسة» ترجمةٌ أموية لأصلٍ هيليني تم التصرُّف فيه، يمكن التأكُّد بشكلٍ معقول، على خلفيَّة التشابه النوعي، أنَّ ثُلثَي المجموعة — بالمساحة التي تشغلها الرسائل لا عددها — يقع في الفئة نفسها. ثمَّة سمةٌ مميزة في هذا الصَّدد، وهي استخدام الاقتباسات الهوميرية المزيَّفة المستعارة، طبقًا لكلِّ الشواهد، من جنسٍ أدبي يميِّز أواخر العصر الهيليني. ومسألةُ أنَّ هذه الاقتباسات لا توجد في المجموعة كلِّها، ليست — طبقًا لرأي جرينتشي — بالأهمية التي قد نفترضها؛ حيث إنَّ كاتبنا العربي لا يسير على وتيرةٍ واحدة دائمًا. وبشكلٍ أكثرَ تحديدًا، هناك دليلٌ على أنه يقتبس أحيانًا

فقراتٍ طويلةً من أصلٍ بحذافيره، وفي أخرى يقدِّم اختصاراتٍ مهمَّة. ويظهر هذا كثيرًا بالفحص الدقيق للرسالة «الذهبية» (البند ١٤ سابقًا). خلاصة بيري كوزمو (دي موندو) أرسطيةٌ زائفة (résumé of the pseudo-Aristotelian *Peri kosmou* (De mundo). وبالنسبة **للرسالة** الأخيرة؛ مختارة من حِكَم يفترض أنَّها قيلتْ في جنازة الإسكندر. وهذا في ذاته يطرح مشاكلَ خاصة، ليس أقلُّها مسألةَ ارتباطها بالأعمال التالية، وبشكلٍ خاص تسبقها تاريخيًّا، أو أجزاء من الأعمال، في تيمةٍ مماثِلة، وخاصَّة «نوادر الفلاسفة» لحنين (ت: ٢٦٠هـ/٨٧٣م). هناك الكثير ممَّا يوحي بأنها كذلك، وأنها مستمَدَّة من نمطٍ قديم لهذه الأعمال. وهذا النمط القديم يُشبِّهه جرينتشي بقصةِ الرسائل التي يراها خلفَ **الرسائل** كَكُل.

كما ذكرنا من قبل، ثمَّة مقدماتٌ تفسيرية تُدخِل القارئ إلى كلِّ رسالة من **الرسائل**. وهذه المقدمات ليست متماثلةً في الطول أو الطبيعة؛ فهي أحيانًا إقحامٌ واضح لمؤلفنا العربي، ممَّا يبدو بالتأكيد، نسخةً عربية من الرواية المنسوبة خطأً لكاليستينيس. وفي أحيانٍ أخرى، من الواضح أنَّها جزءٌ لا يتجزَّأ من قصة الرسائل؛ حيث إنَّها تحتوي على مادةٍ حاسمة لفهم الرسالة، لا يمكن استنباطها من الرسالة نفسها. للتوضيح، لا نحتاج إلا إلى الاستشهاد بمثالَين. المقدمة في الرسالة الأولى، وهي ملاحظةٌ بيوجرافية عن الإسكندر، تتكون — كما رأينا — من ثلاثِ فقراتٍ مركَّبة. في أول فقرتَين قد نحدِّد يدَ كاتبنا العربي، معتمدًا — كما يبدو — على الرواية المنسوبة خطأً لكاليستينيس، بينما في الثالثة يترك انطباعًا بأنَّ الأصول تكمُن في قصة الرسائل النمطية القديمة. في البند الرابع عشر — «الذهبية» — تبدو المادة التمهيدية مستمدَّة من وصفٍ لمعبد ديونسيوس في نيسا، موجود في نُسَخ سريانية وعربية من كاليستينيس. تُقدَّم المقدمة — في حالةٍ، على الأقل، مستقلَّة عن أيِّ مصدر معروف — في «التهنئة بفتحِ أقاليم خراسان». لا يوجد ذِكرٌ لخراسان. وتكشف إشارةٌ، إلى أثرَين منقَّحَين، من كاليستينيس الزائف أنَّ الموضوع الحقيقي حملةٌ يقال إنَّ الإسكندر قام بها إلى نهاية العالم غداةَ فتْحِ بلاد فارس.

عن الرسائل نفسها لا نحتاج هنا إلى أكثر ممَّا قيل، لكنْ من الجدير بالذِّكر أنَّ هناك بعض نقاطِ التشابه بين «رسالة تنسر» — مترجمة وتُنسب عمومًا لابن المقفع — ورسالتينا اللَّتَين تتناولان مسألةَ أشراف الفُرس (١١، ١٢). هل تعتمد هاتان **الرسالتان** على عملِ ابن المقفع؟ الفحصُ المفصَّل لجرينتشي لكلِّ الأدلة المتوفِّرة يقوده إلى استنتاجِ أنَّهما لا تعتمدان عليه. وإضافةً إلى ذلك، يجادل ضدَّ احتمالِ أصلٍ بهلوي، سواءٌ في حالة

ابن المقفع أو في حالة «الرسائل»؛ لأنَّ عمل ابن المقفع مراسلةٌ بين الإسكندر وأرسطو، تقع في سياقٍ مستمدٍّ من التصرُّف العربي في قصة الإسكندر، وهي قصة يظنُّ أنَّها مدمجةٌ مع مادةِ المصدر البهلوي لابن المقفع. الرسائل، كما يسلِّم، أقدمُ من رسالة ابن المقفع، ويبدو أنها كانت مصدرَ إلهام للأخير. ويمكن أن نضيف أنَّ هذه الحاجة ليست مُدهِشة. ابن المقفع، رغم تصنيفه عادةً كاتبًا عباسيًّا، بدأ مسيرته في ظلِّ الأمويين تلميذًا لعبد الحميد أو في مدرسته، الذي قضى تدريبه في **الديوان** تحت إشرافِ سالم.

واضعين الرؤية الشاملة لموقف جرينتشي في الاعتبار، نركِّز الآن، ونحن نلخِّص، على النقاط الرئيسية لأطروحته، تاركين جانبًا بعضَ الاعتراضات التي قد تثار على التفاصيل. يترتب على الموافقة على أطروحته قبولُ المقترحات التالية: إنَّ رسائله العربية الستَّ عشْرة أموية، وهي أساسًا «رسائل من أرسطو إلى الإسكندر» ينسبها ابن النديم بدِقة بهذه الكلمات لمبادرةِ كاتب هشام، أبي العلاء سالم؛ و«الرسائل» ترجماتٌ بتصرُّف لأصولٍ هيلينية قام بها معجَب مطَّلع على القيم والمؤسسات الساسانية ومهتمٌّ بها وتوَّاق لتشجيع الاهتمام بالتراث اليوناني، وخاصة الإيراني؛ لسالمٍ تأثيرٌ على ابن المقفع؛ وأخيرًا — والأكثر أهمية — «الرسائل» أقدمُ أمثلةِ الأدب النثري لكتَّاب الدواوين.

ولأنَّ هذه المقترحات ترتبط بقوةٍ بكتابة أيِّ تاريخٍ لأدب النثر العربي؛ فإنها تستحقُّ مزيدًا من البحث والمناقشة، وخاصة لأنها تثير بعض الأسئلة. والأكثر وضوحًا من بينها: إذا كنَّا ندين بهذه الرسائل، بالشكل الذي لدينا، لسالم، كيف بقيتْ طول هذا الوقت دون أنْ تُلاحَظ؟ لماذا لم تحتلَّ موضعًا بجانبِ رسائلِ تلميذه عبد الحميد وخليفته ابن المقفع؟ ومن المسائل الأخرى التي تحتاج انتباهًا دقيقًا مسائلُ الأسلوب والتعبير، في أجزاء المجموعة التي هي ترجمةٌ وتصرُّف، وفي الأجزاء التي للمؤلف. عمومًا العربية هي ما نتوقَّعه من مترجِمٍ كُفء وكاتب نثر مبكِّر، بسيطة نسبيًّا وخالية من المحسِّنات. وعلى الجانب الآخر، هناك بعضُ المُنعطَفات التي قد يُشتبه عندها ببعض المعالجة. وأخيرًا، هناك مشكلةُ الاتساق الأسلوبي، وينبغي النظر فيها، رغم أنَّها ينبغي ألَّا تُمنح وزنًا لا مبرِّر له في ضوءِ تأكيد ابن النديم أنَّ سالمًا لم يُترجِم وحده، لكنْ كان لديه آخرون يترجمون له. لا يوجد حلٌّ مُقنِع محتمل لأيٍّ من هذه المشاكل أو المشاكل المشابِهة إلى أن تتوفَّر طبعةٌ نقدية للنصِّ الكامل، وتخضع لتحليل منهجي.

قبِلْنا أو لم نقبل أنَّ سالمًا مترجِمُ رسائلنا الأرسطية المزيَّفة والمتصرَّف فيها؛ ينبغي على الأقل أن نضع في اعتبارنا الدليل على كفاءته وتأثيره كاتبًا لهشام. وليس عبثًا أن

يوجد ضمن قائمة قصيرة وضَعَها ابن النديم لأصحاب الفصاحة. وإضافة إلى ذلك، علينا الاعتراف بأنَّه كانت لديه القدرة والفرصة ليضع معايير الرسائل، ولأنَّه عاش وعمِلَ في زمنٍ لم يعُد الخليفة فيه يملي رسائله بصيغةِ المتكلم، وكان كاتبه يؤلفها، ويكتب عن «أمير المؤمنين» بصيغة المفرد الغائب. يقال إنَّ قِطع من فنِّ الرسائل ترجع إلى كُتَّاب ديوان هشام، تتضمَّن قطعةً قصيرة لسالم ورسالة مطولة منسوبة لابنه عبد الله، محفوظة في أعمال المؤلفين المسلمين، وهناك وحدةٌ أسلوبية موحية بشأنها. إذا كانت هذه الأعمال المتبقية أصيلة يمكن اعتبارها مقدَّمة لمؤلفات الكاتب الذي سنتحدث عنه الآن.

(١) عبد الحميد الكاتب

لم يتحقَّق الكمال الرسمي للرسالة الأموية على يد سالم، بل على يد متخرِّج في مدرسته، وتحديدًا عبد الحميد نفسه الذي أشرنا إليه إشارات عابرة. وبالتالي مع اسمه نربط بالشكل الأكثر شيوعًا بداياتِ النثر العربي فنًّا مكتوبًا؛ أعني فنًّا مستوحى من غرض أدبي واعٍ، ورغبة في عرض المواهب الخيالية والإبداعية للكاتب. وكان، كما يصرح ابن عبد ربه (٢٤٦–٣٢٨هـ/٨٦٠–٩٤٠م)، أول مَن «فتَقَ أكمامَ البلاغة وسهَّل طُرُقها»[٣]. وهو الذي قال عنه الكاتب المصري الحديث طه حسين، وهو نفسه أستاذٌ شهير في الأسلوب: «وربما لم يوجد كاتبٌ يعدل عبد الحميد فصاحةَ لفظ، وبلاغةَ معنًى، واستقامةَ أسلوب.»[٤] لكنْ رغم تفرُّد المكانة التي تمنح له في تاريخ الأدب العربي، ورغم مكانته كاتبًا لآخر الخلفاء الأمويين في الشام، من المذهل أنه لا يُعرف عن الرجل إلا القليل. اسمه الكامل كما يقدِّمه ابن خلدون «أبو غالب عبد الحميد بن يحيى بن سعد»، ويقال إنه كان **مولًى** لعشيرة قُرشية، عشيرة عامر بن لؤي. والتاريخ الدقيق لميلاده غير معروف، ومعظم ما يمكن القيام به هو وضعه في مكان ما في آخر عشرين سنة من القرن الأول/السابع. وإضافةً إلى ذلك، أصوله ومكان ميلاده ليست بعيدة عن الخلاف؛ يرى البعض أنه من الرقة في سوريا، ويرى آخرون أنه من الأنبار في العراق وأقام في الرقة. يبدو من المؤكَّد أنه كان له ارتباطٌ بالعراق؛ حيث يقال إنه قضى جزءًا من شبابه في

[٣] العِقد الفريد، ج٤. (المترجم)

[٤] حديث الشعر والنثر. (المترجم)

الكوفة، حيث استوعب دون شكٍّ كلَّ ما يستطيع أن يعلِّمه له فقهاءُ اللغة. ولحلِّ صراع الأدلة على أساس الاحتمال، يمكن أن نجازف ونخمِّن أنَّه كان **مولًى** من أصولٍ فارسية، هاجَرَ من العراق على أملِ أن يجِدَ فرصةً للتقدُّم أكثرَ إلى قلب الإمبراطورية.

بعد أن عمِلَ عبد الحميد في وقتٍ مبكِّر معلِّمًا متجوِّلًا، دخَلَ ديوان الأمويين من خلال مساعي سالم، رئيس ديوان رسائل هشام، وكان في تلك المرحلة على علاقةٍ قوية به عن طريق الزواج. ونسمع عنه بعد ذلك **كاتبًا** لمروان بن محمد، قائد حملات هشام في أذربيجان (١١٤–١١٩هـ/٧٣٢–٧٣٧م). وفي هذه الفترة أنشأ رابطةَ صداقةٍ قوية مع رجلٍ قُدِّر له أن يصبح حاكمًا، من سنة ١٢٧هـ/٧٤٤م، باسم مروان الثاني. وكان لهذه الرابطة أن تُكسبه وظيفة رئيس ديوان رسائل الخليفة، وهو منصب خدَمَ فيه سيِّده بإخلاص حتى النهاية الكارثية للأخير في بوصير في ١٣٢هـ/٧٥٠م. والمصير الدقيق لعبد الحميد غير مؤكَّد تمامًا؛ حيث يُذكر بأشكالٍ مختلفة في مختلف المصادر. من النسختَين الرئيسيتَين عمَّا حدث، تذكُر واحدةٌ أنه مات بجانب مروان في موقفه الأخير في مصر، بينما تذكُر الأخرى أنه نجح في الهروب إلى الجزيرة؛ حيث اختبأ، طبقًا للبعض، في بيت ابن المقفع، وبقي هناك حتى خانه في النهاية. على أساس الأدلة يظنُّ جبريلي Gabrieli أنه ربما بقي مع مروان حتى النهاية، ثم هرب إلى العراق حيث اختبأ. وفي النهاية قبض عليه العباسيون، وعلى أيديهم لقي حتفه بعد وقتٍ قصير في ١٣٢هـ/٧٥٠م.

«بُدِئت الكتابة بعبد الحميد وخُتِمت بابن العميد.» هكذا يكتب ابن خلدون، ورغم السجع والتوزان في المقولة، التي قد تعبِّر عن نصف الحقيقة؛ فإنَّ الحُكم ليس خاطئًا. إنَّ شهرة عبد الحميد ترتكز على رسائله «الرسمية»، أو «الرسائل المنمَّقة». ومن الواضح أنَّها تميِّز بدايةَ حقبةٍ جديدة في فنِّ الكتابة. من المجموعة الضخمة من الرسائل التي تنسب إليه — يتحدث ابن النديم عن مجلدٍ من ألف صفحة — لم يبقَ منه إلا حفنة، ويعود هذا فقط إلى أنَّ أعمالًا لآخرين تضمَّنتها أو استشهدتْ بها. وفي هذا الصدد، نَدينُ بأكبرِ قدْرٍ لأبي طاهر طيفور (٢٠٤–٢٨٠هـ/٨١٩–٨٩٣م)، مؤلِّف كتاب «المنثور والمنظوم»؛ لأننا في الأجزاء المتبقية من هذه المختارات الأدبية، نجِدُ خلاصةَ كلِّ المعروف ممَّا تبقَّى من أعمالِ عبد الحميد، وتشكِّل نواته أشهرَ مؤلفاته، أعني «رسالة الكُتَّاب»، وكُتيبَ رسائلَ إرشاديًّا موجَّهًا لابن مروان ووريثه. إضافةً إلى أنَّ هذا المصدر نفسه، حَفظَ لنا رسائلَ عن الصداقة وشرعية الشطرنج ومشهدٍ للصيد.

(٢) محتوى رسائله المتبقية

(٢-١) رسالة الكتَّاب

إنَّ أشهر رسائله رسالته الموجَّهة لكتَّاب الديوان. وربما لا يرجع ذلك فقط إلى ورود نصِّها في «مقدمة ابن خلدون»، وهو عملٌ قُرئ على نطاقٍ واسع وحظِيَ بكثيرٍ من الدراسات والاهتمام العالمي، لكن أيضًا لأنَّها يمكن أن تُقرأ في عدَّة لغاتٍ أوروبية.[٥] وهذه **الرسالة** في جوهرها مدوَّنة عن خصائصِ الرجل البارز الشريف والواجبات المطلوبة منه، تبدأ بفقرةٍ تشرح دافعَ المؤلف. ومحتوى هذا التصدير مضيءٌ؛ حيث يعكس الرُّتبة والمنزلة التي حقَّقها عبد الحميد نفسه، ويشجِّع طبقةَ الكتَّاب على الطموح إليها. يصرِّح بأنَّ الله خلَقَ الناس بمختلف أصنافهم وضمِنَ لهم مجموعةً متنوِّعة من المِهَن يمكن أن يكسبوا من خلالها قوتَ يومهم. ويواصل:

> **فجعلكم معشرَ الكتَّاب في أشرف الجهات، أهل الأدب والمروءات والعلم والرزانة، بكم ينتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها، وبنصحائكم يُصلح الله للخلق سلطانهم وتعمر بلدانهم، لا يستغني الملك عنكم، ولا يوجد كافٍ إلا منكم؛ فموقعكم من الملوك موقعُ أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون ...**

وهو يواصل ليعدِّد الخصائص التي تجعل الكتاب جديرين باسمهم، يؤكِّد عبد الحميد خاصَّة على التكيُّف والمبادرة ووضعِ الأمور في مواضعها والتواضع والصبر والإحساس بالعدل والتكتم والسرية والتفاني في الواجب والولاء الثابت والبصيرة المكتسبة بالذكاء والتعليم الحر والخبرة. ويواصل، ينبغي أن تبدأ ثقافتهم بمعرفة القرآن والفرائض. ثم إتقان لغتهم العربية، ثم إجادة الخطِّ في كتابتهم. الشِّعر والبراعة الأدبية، ومعرفة دقيقة **بأيام** العرب والعجم، جنبًا إلى جنب مع معرفةٍ في الحساب؛ فإنه قِوامُ كتابِ **الخراج**. ومنتقِلًا إلى الرذائل، يحثُّ المؤلف زملاءه من الكتَّاب على تحاشي المطامع

---

[٥] E.g. that of F. Rosenthal, New York, 1958.

والنميمة والافتراء والغطرسة، وكلِّ ما يمكن أن يستعدي زملاءهم. ويجب إظهار الولاء والإخلاص للزملاء في كلِّ الأوقات؛ على أعضاء المِهنة احترام من أقعَدَه الكِبر واستشارته ومساعدة الصغير وتوجيهه. العطف على الزملاء والاهتمام بهم يستدعى الدعمَ المتبادَل والتعاون. في المنصب الرفيع، على الكاتب مراقبة الله وتذكُّر أنَّ كلَّ الرجال عيالُ الله، ويستحقُّون التعاطف والتفاهم. ويهيمن على الفقرات الختامية في الرسالة ثلاثُ تيمات؛ الأولى: على الكاتب أن يتجنَّب البذخ والترف والإفراط في الجوانب المادية في حياته اليومية. والثانية: ينبغي أن يكون قادرًا ومستعدًّا للتعلم من الخبرة، ومن السماع لا التحدث. الأخيرة، لكنها ليست الأقل أهمية: يجب أن يعرف اعتماده الكامل على الله، ويعترف بكلِّ تواضع أنه ليس معصومًا من الخطأ.

(٢-٢) الرسالة إلى ولي العهد

من الرسائل المتبقية القليلة جدًّا لعبد الحميد، والأطول والأكثر تفصيلًا تلك الموجَّهة إلى عبد الله، ابنُ مروان ووريثُه. الموقف الذي يرتبط به محتواها معروف بدِقة. في ١٢٧هـ/٧٤٥م حقَّقت حركةُ الخوارج المسلَّحة تحت قيادة الضحاك بن قيس تقدُّمًا مذهلًا، ممَّا شكَّل التهديد الأخطر والأكثر إلحاحًا على الخلافة. مشغولًا بشكلٍ آخَر في حمص، لم يكُن أمام مروان إلا اللجوء إلى ابنه، الذي تركه وراءه في حرَّان. في تلك الظروف، كتب عبد الحميد باسم مروان رسالةً لتشجيع ولي العهد وإرشاده ونُصحه.

يتكوَّن متن الرسالة من جزأين أساسيَّين؛ الأول: موعظة سياسية أخلاقية، تحتلُّ أقلَّ بقليل من ثلث الرسالة كلِّها وتتكوَّن من نحو ٣٠٠٠ كلمة في النَّص العربي. والثاني: خطابٌ مدروس يقع بشكلٍ طبيعي في قِسمَين أساسيَّين، ويتناول تكتيكاتِ التنظيم العسكري. طُول المؤلَّفِ كلِّه لا يتناسب مع أهميته، حتى لا يمكن إلا أن نتساءل لماذا كان لمؤلَّفٍ صغير بهذا الشكل تأثيرٌ على الدارسين الغربيِّين للأدب العربي. من المؤكَّد أنَّ القارئ الواعي لا يمكن أن يفشل في تحديد علاقةٍ نوعية لافتة بأدب «مرايا الأمراء»، الذي تبلور بحلول القرن الخامس/الحادي عشر في جنسٍ أدبي متطور جدًّا ومحدَّدٍ بوضوح باندماج الرسالة المزخرفة بالمحسنات و**الوصية** الأدبية **بالأدب**. وحيث إنَّ مؤلَّف عبد الحميد يقِفُ على رأس تراث «مرايا الرسائل» وبطُرقٍ كثيرة جدًّا يستهلُّ تشكُّل الأشياء ليدخل قصة الأدب العربي؛ فإنه يستحقُّ معالجة مفصَّلة. إذا كان نمطه يختلف، من نواحٍ معيَّنة، عن نمطِ «المرايا» الذي اعتدْنا عليه في المراحل الأخيرة من تطوُّره؛ فينبغي

أن نتذكَّر أنَّ الظروف التي كُتب فيها المؤلف ظروفُ حرب، وليست ظروفَ سلام. باختصار، نرى أن الاختلافات تبدو أكثر من حقيقتها.

تبدأ الرسالة بتصريحٍ عن الموقف الذي كان وراء تأليفها:

أما بعدُ، فإنَّ أمير المؤمنين عندما اعتزم عليه من توجيهك إلى عدوِّ الله الجلف الجافي، الأعرابي المتسكع في حيرةِ الجَهالة، وظُلم الفتنة، ومهاوي الهلَكة، ورعاعةِ الذين عاثوا في أرضِ الله فسادًا، وانتهكوا حُرمةَ الإسلام استخفافًا، وبدَّلوا نعمة الله كفرًا، واستحلوا دماء أهلِ سِلمه جهلًا؛ أحبَّ أن يَعهَد إليك في لطائفِ أمورك وعوامِّ شئونك ودخائل أحوالك ومُصطرَف تنقُّلك، عهدًا يحملك فيه أدبه ويشرِّع لك به عِظته، وإن كنتَ بحمد الله من دين الله وخلافته بحيث اصطنعك الله لولاية العهد، مختصًّا لك بذلك دون لُحمتك وبَني أبيك.

ويُكلَّف وليُّ العهد بعد ذلك بأن يضع في اعتباره اعتمادَ الإنسان على الله بصرفِ النظر عمَّا يتمتَّع به من معرفةٍ وفَهْم. إنَّ توجيه ابنه للفضيلة واجبٌ أبويٌّ فرضه الله على أمير المؤمنين، الذي يأمل بشدَّة أن يحفظ وريثه من كلِّ رذيلة، وأن يمنَّ عليه بفضله ويرفعه إلى ذِروة الشَّرف «لائحة بك في أزهرِ معالي الأدب مورثة لك أنفَسَ ذخائرِ العِز». وعلى الأمير أن يسعى إلى التمسُّك بمخزونه من الحكمة وزيادته بالخوف الحقيقي من الله وطاعته بامتنان. وعليه كلَّ صباح أن يدَّخر جزءًا من نفسه حمدًا لله على إبلاغه يومَه بصحةٍ وعافية، وأن يقضي هذا الجزء من يومه في قراءة جزءٍ من القرآن. وبذلك يدرب عقله على تعاليمه ومحتواه ويجمِّل لسانه بتلاوة النص. والأهمُّ أنَّ هذا يمنحه قوةً معنوية. مؤكِّدًا على التيمة الخُلُقية، يقدِّم عبد الحميد نصائحه بنبرةٍ بلاغية رفيعة. يحذِّر من أنَّ أهواء الإنسان عدوُّه الطبيعي؛ «لأنَّها خُدعُ إبليس وخواتلُ مَكْره ومصايد مكيدته». وينبغي على الأمير أن يستعيذ بالله ويجاهدها. التحدي عبءٌ باهظ، لكنَّ الشريف هو فقط من يتصرَّف كما يتصرَّف الشريف. يحذر من أنَّ العجب «رأسُ الهوى وأول الغواية ومقادُ الهلَكة». ينبغي أن يصرف الأمور باعتدالٍ وتكتم وإحسان وعدل وإنصاف. بكلِّ أسلوب الواعظ وحماسه يستغلُّ **الكاتب** كلَّ أدوات الخطابة وبلاغة الوعظ ويواصل على النحو التالي:

وتحصِّن عيوبك بتقويمِ أوَدِك، وتمنع عقلك من دخول الآفاتِ عليه بالعُجب المُردي. وأَناتك فوقِّها الملالَ وفوتَ العمل، ومضاءتك فدرِّعها رويَّة النَّظر واكنفها بأناة الحِلم، وخلوتك فاحرسْها من الغفلة واعتماد الراحة، وصمتك فانفِ عنه عيَّ اللفظِ وخفِّ سوءَ القالة، واستماعك فأرعْه حسنَ التفهُّم وقوِّه بإشهادِ الفكر، وعطاءك فامهدْ له بيوتاتِ

الشرف وذوي الحسب وتحرَّز فيه من السرف واستطالة البذخ وامتنان الصنيعة، وحياءك فامنعه من الخجل وبلادة الحصر، وحلمك فزِعْهُ عن التهاون وأحضره قوةَ الشكيمة، وعقوبتك فقصِّر بها عن الإفراط وتعمَّدْ بها أهل الاستحقاق، وعفوك فلا تُدخله تعطيلَ الحقوق وخذْ به واجبَ المفترض وأقمْ به أوَدَ الدِّين ...

على الأمير في اختياره لبطانته وجلسائه أن يراعي أكبرَ قدْرٍ من الحذر، ويسعى بدون تمييز إلى مَن يعرف محاسنَ الأمور ومواضعَ الرأي وعينَ المشورة، مأمونِ النصيحة، منطوي الضمير على الطاعة. وليحظى بالاحترام عليه أن يحافظ على كرامته، لكنْ عليه أن يكون اجتماعيًّا ليحظى بالتعاطف. وينبغي أن يتجنَّب التعرض للانتقاد بتجنُّب الرعونة من ناحية، ومن الناحية الأخرى التِّيه والاستعراض الذي يؤدِّي إلى ضياع الهَيبة بين العامة.

يحثُّ مروِّجو الشائعات على الشِّقاق وينبغي منعوهم من الوصول للأمير؛ حتى لا يتصرَّف ظلمًا بناءً على شهادة زُور. وينبغي على رئيس الحَرَس أو مسئولٍ آخرَ كبيرٍ تلقِّي تقاريرهم وفَحْصها، وينبغي مع ذلك ألَّا يعمل بعشوائية، لكنْ فقط بناءً على توجيهٍ من سيده بعد مشورةٍ مناسبة. وبشكلٍ مُماثِل، ينبغي عدم السماح بالطلبات المباشِرة وغيرِ المتوقَّعة؛ ينبغي تقديم كلِّ الالْتماسات من خلال الكاتب لإتاحة الوقت لردٍّ مناسب. ويجنِّب هذا الإجراء، ضمن أشياءَ أخرى، الأميرَ حرَجَ رفضِ الطلبات. وبالمِثل، يجب على المبعوثين والوفود أن يبلِّغوا **الكاتبَ** أولًا بالغرض من مهامِّهم وعملهم الدقيق خشيةَ أن يستغلَّ الأمير في لحظةٍ غير مناسبة. وعند السماع إليهم لا ينبغي تقديمُ المزيد. ومع ذلك، إذا تكلَّم أحدٌ بخلافٍ ما أبلغ به الكاتب، على الأمير أن يدفعه دفعًا جميلًا، ويمنعه جوابَه منعًا وديعًا، ثم يأمر حاجبه بإظهارِ الجفوة له.

الهيبة ورباطةُ الجأش في كلِّ الأوقات ضرورة. وعلى الأمير عدم السماح للمتعة أو الغضب بإزعاجه، وينصح بألَّا يسمح بمشادة أو مشاحنة أو نميمة في وجوده. الانبساط في الضحك والقهقهة والعبوس غير مناسبة؛ ابتسامة لطيفة أو تكشيرة كما يتطلَّب الأمر، تعبير مناسب عن الشعور. يتمُّ التأكيد أيضًا على سلوك الأمير في المشورة والسماع. تتطلَّب منه القواعد الرئيسية الاستماع بانتباهٍ للمتكلِّم دون النظر إلى أيِّ شخص آخر؛ ومعرفة مستشاريه والأماكن التي يحتلُّونها في الجلسة؛ وملاحظة الغائبين وطلب تفسيرات؛ وتجنُّب الاعتماد الكامل على رجل واحد، مهما تكن قدرته أو جدارته بالثقة؛ وتجنب طرح أسئلةٍ كثيرة جدًّا أو مقاطعة المتحدث أو قطع حديثه قبل أن يُكمل؛

وعليه عدم الكشف عن أيَّة علامة للسأم أو الغضب؛ وتحاشي ترديد لفظٍ مثل: «اسمع»، «افهم عني»، إلخ.

عادات العَوام في الملوك ذميمةٌ؛ لذا يحذر الأمير من «التنخُّم، والتبصُّق، والتنخُّع، والثُّؤْبَاء، والتمطِّي، والجُشاء، وتحريك القدم، وتنقيض الأصابع، والعبث بالوجه واللِّحية أو الشارب أو المِخصَرَة أو ذُؤابة السيف، أو الإيماض بالنظر، أو الإشارة بالطَّرْف إلى بعض خَدَمِك بأمْرٍ إن أردْتَه، أو السِّرار في مجلسك، أو الاستعجال في طعمك أو شُربك». وبالمثل، الشتيمة والبذاءات غيرُ لائقةٍ.

على الجانب الإيجابي، على الأمير أن يتعهَّد العامة، ويُنعش عديمهم ويَجبُر كَسيرَهم، ويعلِّم جاهلهم ويستصلح فاسدهم؛ لأنَّ كلَّ هذه الأمور تورثه العزَّة وتقدِّمه في الفضل وتُحرِز له ثواب الآخرة. مؤكِّدًا مرةً أخرى على ضرورة اختيار البطانة بحرص، يُنهي عبد الحميد الجزءَ الأول من رسالته بالدعاء للخليفة وابنه بالسلامة والنجاح.

الانتقال من الآداب والبروتوكول والإتيكيت إلى التنظيم العسكري والتكتيكات والأمور اللُّوجِستية مفاجئٌ، لكنَّه ملائم؛ لأنَّ تهديد الحرب كان مباشِرًا. وهذا القسم الثاني، فيما يتناوله وبالنسبة للفترة التي يرتبط بها، فريدٌ، كما يقول جبريلي. بعد تذكير الأمير بواجبه تجاه الله واعتماده الكامل عليه، ينصحه **كاتبُ** الخليفة بضبط قوَّاته، والتأكُّد من عدم تحرُّشهم بالمُسلِم أو غير المسلم. ثم ينبغي أن يواجِهَ العدوَّ بحزم؛ إيمانًا بالله وخوفًا منه. والنصر، كما يوضِّح، يمكن أن يتحقَّق بوسائلَ سِلميَّة. وهذه الوسائل أفضل، ليس فقط لأنَّها تجنِّب الجيش المخاطر، وتمنع إزهاقَ الأرواح والمعاناة غير الضرورية؛ لكن لأنَّها أيضًا تعزِّز سمعةَ الأمير وتجعله ينالُ ثواب الله. الخطوة الأولى بعد ذلك، مقاربة العدو بعروض الصداقة وآفاق الصَّفح، وتقديم وعودٍ ينبغي الوفاءُ بها، وإقناع الذين يعودون إلى الجماعة بعدالةِ قضيته والحق في الطاعة بفضل المنزلة وإكرام المثوى وتشريف الجاه، وإثارة الرغبة في الآخرين في معالجةٍ شبيهة برؤيةِ سخائه.

ينتقل الكاتب الآن إلى موضوعِ التجسُّس ووظائف جهاز المخابرات واستخداماته. يحذِّر من القبول غير النقدي لمعلوماتِ العملاء؛ على الأمير ومستشاريه ذوي الخبرة أن يتفحَّصوها. وقد أعذرَ مَن أنْذَر. والنبرةُ السائدة هنا، هي التبصُّر والفِطنة. المبالغة في شأن العدو، أفضلُ من التقليل من شأنه؛ لأنَّ الثقة الزائفة قد تكون قاتلة. ثمَّة تأكيدٌ هائل على الحاجة إلى الجمع بين الحذر والتكتيك في التعامل مع العيون والجواسيس؛ قد يبدُون على غير حقيقتهم. قبول النصيحة أو عدم قبولها، أمرٌ ينبغي أن يبقى طيَّ

الكِتمان. ولضمان أقصى قدْرٍ من الأمن والكفاءة، ينبغي أن يسيطر على كلِّ العملاء كاتبُ الأمير وأمينُ سرِّه. وإخفاءُ هوية الجواسيس بصرامة، حتى عن بعضهم البعض.

ويأتي تنظيمُ الجيش بعدَ ذلك. والشخصية الرئيسية هنا **صاحبُ الشُّرطة**. يستدعي منصبه رجلًا متديِّنًا وأمينًا وحكيمًا وخبيرًا، ومقبولًا في الوقت ذاته من القوَّات ويمكنه أن يحافظ على الانضباط بصرامةٍ وبدون قسوة. تنظيم المعسكر ونشْرُ الحرَّاس من خلال مسئولٍ تحت تصرُّفه، لكنَّ إقامة العدل مسئولية القاضي، الذي ينبغي أن يكون رصينًا، لا يمكن إفساده، ونزيهًا، ومهيبًا، بعيدًا عن المطامع، وصبورًا، ومتواضعًا. وليحظى بالكرامة والشرف في هذا العالم ورضا الله في الآخرة، عليه أن يدفع له راتبًا كبيرًا ليُقيم، مذكِّرًا الأمير، عدله.

عائدًا إلى الأمور العسكرية البحتة، يكرِّس عبد الحميد مساحةً كبيرة لأمور مثل انتشار القوات والجواسيس ولوائح المعسكرات والأسلحة والدروع وما شابه. من كثرةِ التفاصيل التي يقدِّمها يكفي أن ننتقي السمات البارزة. رأس حربة الجيش — بوضوح «الخميس» (قوة من مقدِّمة ومركز ومؤخِّرة وجناحَين) — ينبغي أن تكون في مقدمة الحرَّاس، من نُخبة تختار على أساسِ الجدارة فقط، ويدفعون بمعدلٍ معيَّن، ويرأسهم قائدٌ بعيدُ الصوت معروفُ الاسم. ويرتبط القَدْر نفسه من الأهمية تقريبًا بالدوريات بقيادة أشراف، تشمل واجباتها الاستطلاعَ وحمايةَ الكِيان الرئيسي للجيش. يجب عدم التسامح مع عدم الانضباط، لكنْ ينبغي عدمُ توقيع عقوبةٍ يترتَّب عليها خسارةُ أرواحٍ أو دماء، وأيضًا الاستبعاد وبعض العقوبات الأخرى ينبغي ألَّا يفرضها إلا الأمير أو صاحب الشرطة الذي يعمل بأوامر الأمير.

في الخطوط العريضة لإجراءات صدِّ الهجمات الليلية، قدرٌ كبير من التشويق. تحصينُ المعسكر والسرايا الأساسية، المقاومة المنظَّمة بالسِّهام والرِّماح، طُرق تحديد موضع القِطاع المهاجَم، وأخيرًا، مطاردة العدوِّ بسيوفٍ مسلولة، من المواضيع التي تُعالَج. بعد مناقشة مفصلَّة لسلاح الفرسان — ينظَّم في مجموعاتٍ، كلٌّ مجموعةٍ من مائة، وتتكوَّن من سرايا مرقَّمة — تأتي بعد ذلك فقرةٌ تنصح الأمير بوضع خزائنه تحتَ سيطرةِ مسئولٍ تقيٍّ في حماية مُفرزة من الجياد، وتسافر بعيدًا عن الكيان الرئيسي للجيش؛ لتقليل مخاطر النَّهب في أوقاتِ الأزمات.

عند هذه النقطة يتمُّ تذكيرنا مرةً أخرى، بأنَّ تجنُّب إراقة الدماء أفضلُ سياسة؛ وأن الدعاية والتخريب وتحريض قوات العدو على اغتيال زعيمهم، أفضل التكتيكات، لكن إذا

وصَلَ الأمر إلى ساحة المعركة، ينبغي أن تكون المقدمة التضرُّع المستمرَّ لله. للاستمرار ورفعِ الروح المعنوية، على الرجال أن يُسهبوا خاصةً في الصِّياح بـ «الله أكبر!» وحثِّ القوات بأوصافِ الجنة. وتساهم أيضًا المتابعة الشخصية للأمير في الالتحام والكفاءة.

(٢-٣) رسالة عن الشطرنج

هذه **الرسالة** موجَّهة من الخليفة إلى والي إقليمٍ يأمره بفرضِ الحظر على لعبِ الشطرنج، ولا بدَّ أنَّها بوصفها لعبةً إيرانية هندية حظيتْ بشعبيةٍ هائلة في أرجاء الشرق الإسلامي. النصف الأول، في الواقع، تحميدٌ، بمعنى أنه يتمُّ تذكيرُ المخاطَب بإسهابٍ بنِعَم الله وتشريعاته وطبيعتها وغرضها. وفي النصف الثاني، نرى الشطرنج وَسواسًا يشتِّت حتى أذهان الفُقهاء والأئمة عن صلواتهم وواجباتهم الدينية الأخرى، ويشجِّعهم على استخدام لغةٍ بذيئة. ينبغي حظْرُه ومعاقبةُ الجُناة بالسَّجن ومحوِ أسمائهم من سجل الأجور والهِبات. وهي رسالةٌ قصيرة، عدد كلماتها في النصِّ العربي أقلُّ من ألف.

(٢-٤) رسالة عن الصيد

في طولٍ مماثِل، لكنْ من نوعٍ مختلف، وصَفٌ حيٌّ لصيد. موجَّهة إلى الخليفة، تلتقط لنا رُوح الرياضة الأموية المفضَّلة. يحكي المؤلِّف، ساردًا لنا كيف شرَعَ هو وفريقه على مطايا أصيلة مع كلاب صيد وصقور، عن مطر يُحيي الأرض، ثم عن أشجارٍ متلألئة وبراعم ضاحكة والشمس تعاود السطوع في سماءٍ صافية، وأخيرًا عن ضبابٍ يحجُب الرؤية. مندفِعين على غير هدًى مع اللعبة، في تضاريس صعبة، يرَونَ بعد ذلك، مندفعين في غابةٍ والضباب ينقشع، يلمحون قطيعًا من الغزلان الظِّباء البيضاء. المواجهة، والمشهد الطبيعي المتغيِّر ومختلف مراحل الصيد، مع كلابِ صيدٍ مطلقة العِنان وصقور محلِّقة في الهواء، تتكشَّف أمامَ عيوننا. مأخوذين بالمعركة، نشعُر بأننا جزءٌ من المطارَدة حتى يعود في النهاية مع الصيَّادين مشحونِين باللعبة. وهنا لدينا **طرديَّة** حقيقية في نثرٍ رائع.

(٢-٥) رسالة الصداقة

من الأدلة الداخلية، يمكن أن تعود هذه الرسالة إلى فترةِ حُكم مروان لأرمينيا وأذربيجان (من ١١٤هـ/٧٣٢م)؛ وبالتالي فهي عملٌ مبكِّر. مكوَّنة من أكثرَ بقليل من خمسمائة

كلمةٍ في الأصل، ليست أهمَّ كتاباتِ عبد الحميد. وكما يلاحظ جبريلي عن حقٍّ، تحتوى مجردَ تعميم لتِيمة الصداقة، وبسرعة يُصبح المحتوى تابعًا للشكل.

(٢-٦) مؤلَّفات أخرى حقيقية أو محتمَلة ... خطابات وشذرات وأعمال مفقودة

إذا كان صحيحًا، خطابٌ من اثنَي عشَرَ سطرًا أو نحو ذلك موجَّه إلى يوسف بن عمر، والي هشام في اليَمَن، لطمأنته على سلامة الخليفة. يبدو أنَّه أقدَم عينة (قبل ١١٩هـ/٧٣٧م) لتطور أسلوب عبد الحميد في الكتابة، وربما أقصر كتابات **الكاتب**. ومن الناحية الأخرى، ملاحظته الحادَّة البليغة غير المزخرَفة إلى **عامل** أرسل هديةً، من عبدٍ واحد أسود، إلى مروان: «أَلَمْ تجِدْ لونًا أسوأ من الأسود وعددًا أقلَّ من الواحد لتقدِّم هذه الهدية. هداياك، إلخ.» ويقال إنَّ أطول خطاباته رسالةٌ كبيرة جدًّا إلى أبي مسلم، قائد الحركة الثورية العباسية، حرَقَها حتى قبل أن يقرأها. والجملة الوحيدة المعروفة ممَّا ورد فيها، قولٌ مأثور حتى اليوم: «إذا أراد الله أن يُهلك نملةً رزَقَها أجنحة.» في الموضوع نفسه لدينا شذرةٌ من سطرَين ونصف، تحذِّر العرب المناصرين للعباسيين من وضعٍ: «لا تمكِّنوا ناصيةَ الدولة العربية من يدِ الفئة العجمية.» ثمَّة شذرةٌ أخرى متبقية تشكِّل جزءًا من خطابِ **عامل** متمرِّد. ثمَّة مؤلَّفان قصيران لكنَّهما مصقولان أسلوبيًّا يحملان الاضطرابات السياسية في تلك الفترة، يبدو من المرجَّح أيضًا أنَّهما بقلَمِ عبد الحميد. الأول خطابٌ من مروان إلى متمرِّد من الخوارج، حفِظَها ابنُ طيفور، والثانية «رسالةٌ في الفتنة» ينسبها كُرْد علي **للكاتب**. ومن القِطَع المتبقِّية من مراسلاتٍ رسمية، يمكن أن نصنِّف أيضًا عددًا من «التحميد» وفيها يَحمدُ المؤلِّف الله ويُثني عليه لنصرٍ حقَّقه المخاطَب للإسلام. وفي هذا الصَّدد، ينبغي ملاحظةُ أنَّه يُقال تقليديًّا إنَّ عبد الحميد مُنشِئ التحميد الذي يمثِّل جوهرَ هذا النوع من التأليف.

قد توجد أمثلةٌ من المراسلات الشخصية، لكنْ نادرًا ما تكون مُزخرَفة؛ أولًا: في خطابٍ إلى أخٍ يُعلن عن ميلادِ الابن الأول للمؤلف. وثانيًا: في خطابٍ إلى أُسرته يُعلن عن محنةٍ تعرَّض لها هو والخليفة في الكارثة المصرية. والاثنان قصيرانِ جدًّا، لا يزيد أيٌّ منهما عن نصفِ صفحةٍ في النَّص العربي. في الفئة نفسها، يمكن أن نضع خطابَين من خمسةِ أسطر أو ستة، كلٌّ منهما موجَّه للخليفة. أحدهما الْتماس في مساعدة شخصية في أمورٍ خاصة، والآخَر تعزيةٌ في وفاة جاريةٍ للخليفة.

بحثًا عن الاكتمال، من الضروري أن أُضيف أنَّ هناك شيئًا أو شيئَين بقيا. بصرف النظر عمَّا حدَثَ للمجموعة الكبيرة من المؤلَّفات التي تُنسب لعبد الحميد، لكنها — مع ذلك — ليست مهمَّة بالقَدْر الذي يجعلها تستحقُّ تعليقًا إضافيًّا هنا.

(٣) أسلوب عبد الحميد وخصائصه ومصادر إلهامه

من القسم السابق يتبين أن الكتابات المتبقية لمؤلفنا متباينة تمامًا. بالنسبة للطول، لدينا من ناحيةِ لومه القوي بشكلٍ مقتضب للبخيل، ومن الناحية الأخرى، لدينا رسالته الإرشادية المطوَّلة للأمير. وبالنسبة للمحتوى، التيمات والمواضيع التي تعالَج، مثل أمزجة الكاتب التي تتوافق معها، متنوِّعةٌ بقدرِ ما قد نتوقَّع من مجموعة النصوص الضئيلة من أعماله المتبقية. وهكذا، في الحدود الضيِّقة لهذه المجموعة، يلعب عبد الحميد أدورًا كثيرة: أحدَ أفراد الحاشية، ومستشارًا ومعلِّمًا في الديوانِ أخلاقيًّا إسلاميًّا، واعِظًا إرشاديًّا وفقيهًا، ومفسرًا لتقنيات الدعاية والتخريب وفنِّ الحرب، خطيبًا يتميَّز بالتحميد والفصاحة، صيَّادًا وشاعرًا نثريًّا غنائيًّا، مؤلِّفَ مراسلاتٍ شخصية وعائلية، لكن وراء تنوُّع التيمات والمزاج يكمن نوعٌ من وحدة الشكل أو الأسلوب تميِّز كلَّ تلك المؤلفات التي يسعى فيها إلى شيءٍ يتجاوز التواصل المباشِر لرسالةٍ مقتضَبة في جملةٍ أو جملتَين محكمتَين ودقيقتَين. ليس التوتر والإيجاز الجامع المانع مثاله؛ طريقته في الكتابة فضفاضة، وأحيانًا غيرُ مركَّزة. منوِّعًا أسلوبه طبقًا للتيمة، يعدِّل الترتيب النحوي للكلمات من أجل عذوبة الصوت أو التأكيد، وهو يكيِّف طريقته للموضوع؛ يجعل نثرَه مُسهبًا أو مقتضَبًا، عاليًا أو منخفضًا، يضرب بقوةٍ أو برِفق طبقًا لَمَا يراه مناسبًا. إنَّ ما يضعه في المشهد نثرُ متحدِّثٍ لا كاتبٍ، ويبدو أنَّه يسعى إلى شدِّ أُذنِ المستمع لا إلى السيطرة على تفكير القارئ. يبدو الأمر كما لو كان ينوي أن تُقرَأ رسائله بصوتٍ عالٍ، ويمكن أن نتصوَّر بسهولة كاتبًا خاصًّا مستقبَلًا يقفُ أمامه مُلقيًا كلماتِ **الكاتب**. وبشكلٍ مفهوم، إذن، تناسُق الصوتِ مهمٌّ له بقدْرِ أهمية وضوحِ التعبير أو الترتيب. والتأثيرات الأسلوبية جوهرُ كتابات عبد الحميد، ولا نحتاج في ذلك إلى أكثرَ من أنَّه يعتقد أنَّ أخاه وأُسرته جديرةٌ بالتعبيرات الرفيعة والتناسق الدقيق مثل الخليفة أو الأمير.

يعتمد التأثير الأسلوبي لعبد الحميد أساسًا على استغلاله لإمكانيات التوازي، سواء توازي الصوت أو المعنى أو البِنية. وتتحقَّق تأثيراته السمعية بتوازُن الجمل والعِبارات،

والتكرار الجيِّد للنبرات والوقفات، وتكرار الكلمات، والجناس والسجع، واستخدام إيقاعات البحور المألوفة للأذن العربية، وبشكلٍ لافت، في الكلماتِ الختامية لجملةٍ تامة، والتوزيع الصحيح للنبرات القوية والضعيفة للمقاطع. وهنا لا نحتاج إلى معالجةِ كلِّ نقطة من هذه النقاط بالتفصيل، والحقيقة أننا لا نستطيع، لكنْ مجرَّد مثالٍ واحد — ولا ينبغي مع ذلك أن يُعتبر صيغةً معيارية — ربما ينقل للقارئ فكرةً ما عن الشعور بتوازنِ الإيقاع الذي كان عبد الحميد قادرًا عليه. في الأجزاء الخمسة التالية، المرتَّبة رأسيًّا للتوضيح، سوف نرى أنَّ كلًّا منها يقع بشكلٍ طبيعي في ثلاثِ وحدات كَميَّة، ومنها يقدِّم المقطع قبل الأخير، أساس النمط، بإيقاعاتٍ عروضية مألوفة:

(من ذلك) أن تَمْلِكَ//أمور/كَ بالقص (i) د/أ
وتدار//يَ جند/ك بالإحسان/ب
وتصو//نَ سرَّ/ك بالكتمان/ب
وتُداو//يَ حقد/ك بالإنصاف/ب
وتذلَّ/لَ نفس/ك بالعد (i) ل/أ

ضمن أدوات تقنيته السمعية، يُضمِّن عبد الحميد **السجع** أو القافية في الأجزاء الأساسية للثنائيات المتوازنة، أو الثلاثيات أو أي ترتيب آخَر يختاره، لكن من المهم أن نلاحظ أن الأداة تحتلُّ موقعًا إذا أُحسَّ فقط أنَّها ملائمة بشكلٍ خاص؛ **السجع** ليس زخرفةً يتوسَّع فيها بحُكم العادة لتجليات عبقريته الأدبية. إننا، بالطبع، كثيرًا ما نواجه جُملًا من النوع التالي: «ثم لتكُن بطانتُك وجُلساؤك في خلوتك/ودخلاؤك في سِرك/ أهل الفقه والورع من خاصة أهل بيتك.» لكنْ هنا، كما في مواضع أخرى كثيرة، تستمدُّ القافية من نهايات تتعلَّق بالضمائر (بالبنط الأسود)؛ وبالتالي فهي طبيعيةٌ أكثر من الموجودة في الوصف التالي للصيد: «خرجنا إلى الصيد بأعدى الجوارح/وأثقف الضواري/ أكرمها أجناسًا/وأعظمها أجسامًا/وأحسنها ألوانًا/وأحدِّها أطرافًا/وأطولها أعضاءً.» إنَّها، في الواقع وتحديدًا، في هذه الرسالة عن الصيد، التي قد نعتبرها قصيدةَ نثرٍ بشكلٍ ما. وفي تراتيله في التحميد، وهي في جوهرها، تراتيلُ ثناءٍ وحمْد. يجِدُ عبد الحميد السجعَ الزخرفةَ الأنسب، لكنْ حتى في هذه المؤلفات لا يخلُقُ بحالٍ من الأحوال قاعدةً ثابتة للاتِّساق أو الوحدة يتقيَّد بها. إنه بوضوحٍ يزهد في استغلالِ المزيَّة الكاملة لفُرَص **السجع**، وقد تمكَّن منها، في هذَين النوعَين من التأليف، بسهولة خلفاؤه العباسيون بعد

ذلك. وبهذا من غير المدهِش أن يأتي استخدام **السجع** في رسالة ابن مروان محدودًا، وفي توجيهاته للكتَّاب، بأقلِّ ما يمكن.

بينما من الصحيح أنَّ عبد الحميد، وهو يعرف بهجةَ العرب بصوتِ الكلمات، وسعيَهم لتحقيق التأثير الجمالي على المستوى السمعي باستخدامِ الإيقاع، والنبر، وإلى حدٍّ ما القافية؛ كان مع ذلك غيرَ مبالٍ بالاحتكام إلى عين العقل للصورة الحيَّة، وفوق كل شيء، الاحتكام إلى براعة دِقة المفاهيم، لكن إذا كانت مفاهيمه مُحكَمةً وغيرَ معقَّدة؛ فإنه لا يتردَّد في أن يطوِّعها بالتوسُّع اللفظي لأفكاره إذا شَعرَ أنَّ التِّيمة أو الظرف يتطلَّب ذلك. في رسالته إلى عبد الله بن مروان يستغلُّ تمامًا التوازي الدِّلالي والنحوي، متوسِّعًا غالبًا في التضادِّ. الأجزاء المترادِفة أو المركَّبة لتوازياته، من خلال جُمل الحال الطويلة. وهنا مرة أخرى، من غير العملي أن نقتبس فقراتٍ مطوَّلة ونحلِّل براعةَ التوازي عند المؤلِّف وتنوُّعه، لكنَّ القرَّاء الملمِّين بأدبِ الكتاب المقدَّس والشرق الأدنى القديم يتعرَّفون بسهولةٍ على نمطِ هذا التحذير من مخاطر اللَّذة المُفرِطة:

«ثم تعهَّدْ نفسك بمجاهدةِ هواك؛ فإنه مغلاقُ الحسنات ومفتاحُ السيئات وخصمُ العقل. واعلمْ أنَّ كلَّ أهوائك لك عدوٌّ يحاول هلكتك، ويعترض غفلتك؛ لأنَّها خُدَع إبليس وخواتِلُ مكْرِه ومصايد مكيدته؛ فاحذرها مجانِبًا لها وتوَقَّها محترِسًا منها ...»

وبالنسبة لمفردات عبد الحميد وأسلوبه، نحتاج فقط إلى ملاحظةِ أنَّه أساسًا يقدِّم لنا القليلَ من المصطلحات والتعبيرات النادرة أو **النفيسة**. وإذا واجهتْنا كلماتٌ غريبة؛ فإنها على الأرجح كلماتٌ مهجورة. تبدو نسبةُ الكلمات غيرِ المألوفة أعلى في الصورة التي يقدِّمها عن الصَّيد، مقارنةً بأيِّ موضعٍ آخر؛ لكنَّ هذا لا يُثير الدهشة. ومن منظورِ طبيعة القطعة، ربما يكون اللافت نسبةُ الكلمات والتعبيرات الشائعة.

والخلاصة، إنَّ عبد الحميد أستاذٌ من أساتذة الأسلوب العربي. توجِّهه رغبةٌ في التأثير الفني، لكنه لا يسمح لها أن تُفلت من قلمه، وهكذا يحقِّق التنوع في مؤلفاته وبينها. من رسالتيه الكلاسيكيَّتَين، الرسالة إلى الكتَّاب هي الأخفُّ، والأقلُّ تعقيدًا، والأقلُّ تفصيلًا، والأسهلُ استيعابًا، بينما الرسالة إلى الأمير أكثر وقارًا وفخامة، لكنْ تحت الرسالتَين نحدِّد اليدَ نفسها. وأخيرًا، إذا كان واعيًا بالإمكانية الشَّكلية والمعجمية للغة

العربية في توليد الأفكار والصُّور البلاغية التي سوف نعرفها بفنِّ **البديع**، فإنَّه لا يقدِّم دليلًا على وعيه.

لأنَّ رسائلَ عبد الحميد، يبدو أنَّها تلوِّح فجأةً وبجِدَّة، من مشهدٍ غائم إلى حدٍّ ما للأدب العربي المبكِّر، يصعب غالبًا تتبُّع مساراتها بدِقة؛ نتيجةَ الشكوك المتعلِّقة بالنقل الشفهي، هي فقط أسهلُ من أن نراها مُنعزِلة عن تضاريسَ هي جزءٌ منها. قد يكتسب الميل إلى عزلها إلى حدٍّ ما قوةً من الاهتمام الذي تركَّز على التأثيرات الخارجية. بالنسبة للجزء الأكبر، تعتبر هذه التأثيرات تطعيمًا أو زرعًا من ثقافة العالم الإيراني القديم. وبشكلٍ خاص، تركَّز الانتباه الشديد على تلك الأجزاء من أعمال **الكاتب** التي تعالج آدابَ المُلك والبلاط، والممارسة الإدارية، والإتيكيت والبروتوكول والاحتفالات. إنَّ كون مادةِ عَرْضه لهذه المواضيع مستمدَّةً من التقاليد الفارسية قبل الإسلام في الملكية والحكم؛ يبدو أمرًا لا شكَّ فيه. في التأكيد، كما يفعل في رسالته إلى الأمير، على نُبْل الأصل شرطًا لعضوية الحاشية الملكية ومناصب القيادة في الجيش، وأيضًا معيارًا لمنح المحاباة؛ لا يؤكد عبد الحميد على قِيم الأرستقراطية العربية، لكنه بالأحرى يُعيد صياغة موقف التدرج الهَرَمي الساساني. وللمصادر الإيرانية أيضًا، على ما يبدو، يرجع للحكمة الدنيوية؛ الحكمة الناشئة عن الخبرة والحصافة والملاحظة والمحفوظة في مجموعاتِ المأثورات، التي كانت الفارسيةُ الوسطى غنيَّةً بها.

إنَّ وجودَ تأثيرٍ يونانيٍّ في الرسالة إلى وليِّ العَهْد، اقتراحٌ لم يحظَ بقبولٍ واسع، رغم حقيقة أنَّه من اقتراحِ البارز طه حسين، ووافق عليه عالِم متميِّز مثل الراحل سير هاملتون جب. في دعم فرضيته، يرى الأول أنَّ اعتماد الكاتب على جُمل الحال الطويلة لتحديد أفكاره وتوضيحها، خاصيَّةٌ يونانية، كما في تقسيم أفكاره إلى أقسام دقيقة؛ وأنَّ أطروحاته عن فنِّ الحرب والتنظيم العسكري، كانت شائعةً في العالم اليوناني الروماني. وقد وجد بعضُها طريقَه إلى العربية؛ وأنَّ مفهوم المائة وحدةً عسكريةً مفهومٌ كلاسيكي؛ وأنَّ عبد الحميد كان على اتصالٍ بتيارات الفكر الهيليني مباشَرةً، وكان يستطيع أن يستمدَّ أفكاره الخُلُقية مباشَرةً من المصادر اليونانية.[٦] يُحتمل، بالطبع، أن نواجه هذه الحُجج مع آخَرين، بحيث لا يمكن إنكارها ببساطة، وقد أثيرَت اعتراضاتٌ ضدَّها. ومنها،

[٦] طه حسين، من حديث الشعر والنثر. (المترجم)

وليست أقلَّ إقناعًا، للوهلة الأُولى على الأقل، أنه، بقَدْر ما يتعلَّق الأمر بالمحتوى، هذه الأفكار اليونانية التي يمكن تمييزها عند عبد الحميد. يمكن، وهو الاحتمال الأرجح، أنْ تكون قد انتقلتْ من خلال المصادر الفارسية، لكنْ في ضوء ما نعرفه عن سالم، كاتب هشام — حتى دون أن نضع في الاعتبار فرضيَّة جرينتشي — هل يمكن حقًّا التأكُّد من أنَّ الفُرس في تلك الفترة، كانوا وحدهم نقلةُ الأفكار الفلسفية اليونانية؟ وإضافةً إلى ذلك، في عالَمٍ إسلامي مهيَّأ لقبولِ أنَّ حضارته «توليفةٌ إسلاميةٌ فارسية» هل يمكن الاعتماد كليًّا على التراث الأدبي التاريخي، حين يرتبط بفترةٍ مبكِّرة جدًّا مثل تلك التي نتناولها؟ هذه الأسئلة ليست بلاغيةً بل حقيقية، وهي، بهذا الشكل، في انتظار إجاباتٍ منطقية.

يمتدُّ تنوُّع الآراء المستنيرة بشأنِ مصادر إلهام عبد الحميد حتى إلى رسالته عن الصيد؛ يرى أحد العلماء العرب عرْضَها مميَّزًا تمامًا عن أيِّ شيء في التراث العربي وأنَّها مُستوحاة، بالأحرى، من ممارسةٍ فارسية. بينما يضَعُ آخَرُ في الاعتبار شِعرَ أساتذة الجاهلية من قبيل زُهير وامرئ القيس. بصرْفِ النَّظر عن حقيقةِ الأمر، الانشغال بتأثيراتٍ خارجية، لا ينبغي أن يُخفي عن أعيننا العنصرَ الذي يشدُّ أكثرَ من غيره. في كلِّ مؤلفات الكاتب، الشخصيةُ العربية، أعني عنصرَ اللغة والأسلوب. بالنسبة للكثيرين الأديب المتحدِّث بالعربية مع الأُذن المميِّزة، يكون التأثير فوريًّا؛ إذا لم يقرأ وصفَ الصيد (وهو بطُرق ما **فريد**)، لن يحلِّق ذهنه بعيدًا إلى رُؤى الملوك الساسانيِّين، و«رسالة تنسر» أو «شهادة أردشير»، وإلى القرآن وخُطَب الوعَّاظ أو رجال السياسة مثل الحجَّاج، الوالي الأموي للعراق. بتعبيرٍ آخر، هناك مؤشِّر حقيقي على أنَّ البلاغة العربية ألهمتْ شكلَ عملِ مؤلِّفنا ووظيفته، وأنَّه في هذا لم يكُن مبتكِرًا؛ بل بالأحرى الداعية الأعظم لفنٍّ يُمارَس. في أجلِّ وأفخم أشكال التعبير عن حالاته المزاجية، أصداء أسلوب القرآن بشكلٍ لا لبسَ فيه. وإضافةً إلى ذلك، على كلِّ مستويات الشعور تتجلى أدواتٌ مألوفة للبلاغيين في كلِّ موضع. ليحرِّك المخيِّلة، يعود إلى الاستعارة الحيَّة. وليثير العواطف، يلعب بموسيقى الكلمات الرنَّانة والمُقنِعة. وليكسب العقول، يمزج دِقةَ التعبير بإيجاز الفكرة والكلمة وضغطهما؛ ليثير الانتباه ويشدَّه. يمنح الموضع المؤكَّد للكلمات المؤكِّدة ويلجأ إلى وسائلَ ماهرةٍ للتكرار؛ وليتجنَّب الرتابة يطوِّر تيماته وصُوره وينوِّعها بتلك السمة المشهورة للآداب السامية القديمة: التوازي. لا شيءَ هنا غريب على التراث العربي، وليس بدون سببٍ قورنت فقرةٌ من رسالته إلى الأمير ببعضِ السطور الشهيرة للحجَّاج لتوضيح أنَّ النمط أساسًا واحدٌ في الاثنين. جمل الحال الطويلة المسهِبة وحدها عند الأول،

الذي أشرنا إليه، تبدو غيرَ معتادة. وقد بُذلت المحاولات لتفسيرها بالنسبة لتطوُّر الميول الطبيعية الملحوظة في القرآن، لكنْ ينبغي القول بأنَّ العالِم الكلاسيكي لا يستطيع إلا أن يفكِّر في البلاغة اليونانية، وبشكلٍ خاص بلاغة ديموستينيس Demosthenes، الذي يُمنَح الكثير؛ لاستخدامه العباراتِ المصدريةَ الطويلة والجملَ المكوَّنة من اسمِ الفاعل أو المفعول. ويجب إضافة أنَّه يعشق الإشارة إلى التناقض ويفرض التوازي، ويتطلَّع إلى الاتِّساق والسجع ومجموعة من التوسُّع بالطريقة نفسها التي يعمل بها عبد الحميد إلى حدٍّ كبير. و**لا** يعني هذا، بالطبع، أنَّ الأخير تعرَّض لأيٍّ من هذه التأثيرات.

بصرفِ النظر عن حقيقة المسألة، هذا أقلُّ ما قد يقال: هذه الكتابات التي نربطها باسم عبد الحميد تحمل في جوهرها خصائصَ مميِّزة، وجدتْ تفضيلًا عند الأجيال التالية من المُبدِعين من كتَّاب الديوان والأدباء، الذين طوَّروها وتوسَّعوا فيها. إذا كانت هذه الخصائص في أسوأ الأيادي بولغ فيها بما يتجاوز الاتساق مع أرفعِ معايير الذائقة الأدبية والجودة؛ فإنَّ الخطأ لا يقع على **الكاتب** الأموي. وليس هناك ما يوحي بأنَّه قبل إخضاع الموضوع للأسلوب، والصوت للمعنى.

الفصل الخامس

دور التوازي في النثر العربي

ألفريد فليكس لندن بيستون، أكسفورد

في أيَّة ثقافة متطوِّرة بشكلٍ كامل — ويشمل هذا الثقافتَين: العربية، والإنجليزية — نميل للتفكير في التضادِّ antithesis بين الشِّعر والنثر، باعتباره انقسامًا أساسيًّا وجوهريًّا، لكنْ بنظرةٍ أوسع، والأخذ بعين الاعتبار سوابق الثقافة الأدبية قبل القراءة والكتابة، نجِدُ انقسامًا جوهريًّا أكثر، وهو الانقسام بين خطابِ الحياة اليومية من ناحية؛ ومن الناحية الأخرى الأساليب الرفيعة للأداء، بصرف النظر عمَّا إن كانت شِعرًا أم نثرًا رسميًّا. في مجال الأسلوب الرفيع، تدَرُّج ينبغي ملاحظته. قد يكون أمامنا سردٌ مباشر، أو كلامٌ يسعى إلى إثارةِ عواطف المستمِعين باستخدام الحيل اللغوية. وهذه الحيل ليست بالضرورة حيلَ الانتظام الإيقاعي (أي الوزن) الذي يشكِّل في التفكير العربي، والأوروبي بالمثل، الخاصيةَ الجوهرية في «الشِّعر». آداب الشرق الأدنى القديم، وعلى رأسها العهد القديم العبري، تستخدم لهذا الغرض أسلوبًا من الأداء الرفيع لم يتردَّد الدارسون الأوروبيون في تسميته «شِعرًا».

لا تكمُن الجاذبية الجوهرية لهذا الأسلوب في التأثير الصوتي، بل في النمط الدلالي، الذي وصفه إيسفيلد Eissfeld[1] على النحو التالي:

> **تتكوَّن النصوص الشعرية من آياتٍ** verses **[هنا الأقسام التقليدية لنصِّ الكتاب المقدَّس، ولا علاقة له على الإطلاق بالتضادِّ بين الشِّعر والنثر]**

[1] *Old Testament*, 57.

مكوَّنة من سطرَين — ومن النادر، أكثر من ثلاثة — متَّحدين، فيها الأسطر أو الأجزاء «متوازية» معًا بطريقة ما؛ بحيث تقدم تنوُّعات على الفكرة نفسها. وقد يتحقَّق هذا بتكرارِ الجزء الثاني لمحتوى الجزء الأول بكلماتٍ مختلفة (توازٍ ترادفي synonymous)، أو قد يفصلها بحدَّة بفكرةٍ متناقضة (توازٍ طِباقي antithetic)، أو ربما يتناول ببساطة الفكرة أكثر ويُكملها (توازٍ توليفي synthetic).

وبعد صفحتَين يُضيف: «ويبقى السؤال مطروحًا ما إن ... كان من الممكن أيضًا أن يمضي أكثرَ ويعرف الانتظام العَروضي أيضًا.» لكنْ رغم أنَّ الانتظام العروضي الصارم، قد يكون من الصَّعب تحديده (وأولئك الدارسون للعهد القديم، الذين يدافعون عنه، يُضطرون أحيانًا إلى اللجوء إلى تنقيحِ النَّص؛ لتحقيق هذا الانتظام). لا يمكن أن يكون هناك شكٌّ بأنَّ الأصداء الإيقاعية بين سطرَي كلِّ ثنائية، تلعب دورًا في التوازي، وإن يكُن دورًا ثانويًّا. ورغم أنَّ مثلَ هذه الأنماط الإيقاعية حيثما تكون، لا تتميز بالتكرار الصارم الذي يميِّز «الشعر» الأوروبي والعربي. وينبغي التركيز على أمرٍ واحد، وهو أنَّ الزخرفة الصوتية للقافية ليس مبدئيًّا جزءًا من هذا الأسلوب.

يوجد مثالٌ بسيط لهذا الأسلوب في سِفر التكوين ٤٩، ١٧؛ حيث يُوصف دان بأنه يكون «حَيَّةً عَلَى الطَّرِيقِ، أُفْعُوانًا عَلَى السَّبِيلِ، يَلْسَعُ عَقِبَيِ الْفَرَسِ فَيَسْقُطُ رَاكِبُهُ إِلَى الْوَرَاءِ a viper on the road, a horned snake on the path, who bites the horse's fetlock so that the rider tumbles backward» (نسخة N.E.B.).[٢] يحجب الغموض النسبي لهذه الترجمة الإنجليزية القوة اللطيفة للأصل، الذي يأتي حرفيًّا على النحو التالي: «حيَّة على الطريق، أفعى على السبيل، تلسع كعبَي حصان؛ فيسقط راكبه إلى الوراء viper upon road, snake upon path, biting heels-of horse, falls his-rider backward.» في الجزء الأول منها لدينا توازٍ ترادُفي مباشِر، ولدينا في الثاني نمطٌ أكثر تعقيدًا. توازي الكلمتَين الثانية والثالثة تصالُبي chiasmic: تردُّد rider صدى horse، وتردُّد backward صدى heels (يوضح هذا المثال أن التوازي «الترادفي» عند إيسفيلد ينبغي أن يُفهَم بمعنًى واسع؛ لأنَّ كلمة backward ليستْ بدقَّة مرادِفة

[٢] الترجمة عن الترجمة العربية للكتاب المقدَّس. (المترجم)

لكلمة heels، لكنَّ الاثنتَين يشتركان في عنصرٍ دلالي مشترَك «جزءٌ خلفي back-part»). في الكلمة الأُولى من كلِّ سطر، لا يتَّضح تمامًا أيُّ توازٍ دلالي محض بين «يلسع bite» و«يسقط fall»، لكنْ يعزِّزه بُعدان من أبعاد التوازي النحوي — وله أيضًا دورٌ يلعبه في الأسلوب — بعد مناظر للترادف الدلالي، وبعد مناظر للطِّباق الدلالي؛ لأنَّ الكلمتَين مفهومان لفظيان يتمُّ التعبير عنهما في مشتقٍّ لفظي، لكنَّ اسم الفاعل يتقابل مع شكلِ تصريف الفعل.

وقد يتساءل القارئ الإنجليزي عن سببِ إدخال الضمير his الذي يبدو مُقحمًا، حين قد يبدو أنَّ rider وحدها تقدِّم توازيًا أكثرَ براعة. هنا يتدخَّل عاملٌ صوتي، يردِّد مورفيم الضمير *o* - إيقاعيًّا في *rokĕbo* «راكبه» صدى مورفيم الجمع - *e* في *'iqqĕbe*«عقبَي».

نواجه في اللغة العربية قبل العباسيين نوعَين متميِّزَين من الأسلوب الرفيع. في المقام الأول: هناك «**الشِّعر**»، ويتميز بالقافية وبنمطٍ لإيقاعات متماثلة، يتكرر بصرامةٍ شديدة. وثانيًا: هناك «**الخُطبة**»، وتخلو من القافية، لكنها تتمتع بدِقة بالخصائص التي وصفناها من قبل مميِّزةً لشِعر العهد القديم. ومن الواضح تمامًا، أنه أسلوبٌ يرجع إلى العصور القديمة العظيمة، مقابل **الشعر** العربي، وهو نسبيًّا ابتكارٌ في مجال اللغة السامية.

وينبغي أن نقول، أيضًا، إنَّ الطبيعة الأساسية لهذا الأسلوب لا تقتصر بحالٍ من الأحوال على الشعوب الناطقة بالسامية، بل تتوافق مع ميلٍ متأصِّل في عقل الإنسان. وهي في الإنجليزية موثَّقة تمامًا. طوَّر جون ليلي Lyly وأتباعه في عصر تودور Tudor أسلوبًا مماثلًا متطورًا جدًّا؛ ثمَّة مثالٌ بسيط لكنَّه معبِّر وهو لروبرت جرين Greene: «وحينذاك بُدلتُ بالبلاط الريفَ وبالحروب زوجةً؛ لكنني وجدتُ حرفة الفلاحين أثقلَ من خُبث الحاشية، ومسئولية الأطفال أثقلَ من مسئولية الخدَم، ولسان الزوجات أسوأ من الحروب نفسها. I then changed the court for the country, and the wars for a wife; but I found the craft of swains more vile than the knavery of courtiers, the charge of children more heavy than servants, and wives' tongue "worse than the wars itself".»[٣] وبصرف النظر عن استخدام جرين لزخرفةٍ

[٣] Prologue to *The Scottish Historiy of James IV,* first acted in 1592.

إضافية، وهي جِناسُ حروف البداية[٤] alliteration (غير معروف كليًّا في العربية)؛ فإنَّ المثال بالكامل بأسلوبِ **الخُطبة** العربية في بداياتها. وتبرز الاتجاهات نفسها في النثر الرسمي الإنجليزي في القرن الثامن عشر، وخاصة في المواعظ؛ ويستمرُّ بشكلٍ متقطِّع حتى في روايات القرن التاسع عشر، وتكشف [ماريا] لويس دي لارمي Louise de la Ramee («ويدا Ouida») عن تحيُّزٍ شديد لها.

قد يكفي مثالٌ عربي مبكر هنا؛ يتمُّ الاستشهاد بأمثلةٍ أخرى في مقالٍ لي عن هذا الموضوع.[٥] إنها الخطبة التي ألقاها عثمان عند مبايعته للخلافة:

(١) إنكم في دارِ قَلِعَةٍ، وفي بقيَّةِ أعمار.
(٢) فبادروا آجالَكم بخير ما تقدِرُون عليه.
(٣) فلقَدْ أُتِيتُم، صُبِّحتُم أو مُسِّيتُم.
(٤أ) ألا وإنَّ الدنيا طُويتْ على الغرور.
(٤ب) فلا تغرَّنَّكم الحياةُ الدنيا.
(٤ج) ولا يغرَّنَّكم باللهِ الغَرُور.
(٥أ) واعتبِروا بمَن مضى.
(٥ب) ثم جِدُّوا ولا تَغفَلُوا.
(٥ج) فإنَّه لا يغفلُ عنكم.
(٦أ) أين أبناءُ الدنيا وإخوانُها.
(٦ب) الذين أثاروها وعمَّروها.
(٦ج) ومُتِّعوا بها طويلًا؟
(٧أ) أَلَمْ تلفِظْهُم؟
(٧ب) ارمُوا بالدنيا.
(٧ج) حيث رمى اللهُ بها.
(٧د) واطلُبوا الآخِرة.

[٤] تكرار الحرف نفسه أو الصوت نفسه في بداية كلماتٍ متجاورة أو مترابطة بقوة. (المترجم)
[٥] "parallelism".

التصميم هنا معقَّد جدًّا. تكشف الجملة ١ عن توازٍ نحوي مباشِر: «إنكم في دارِ قَلِعَةٍ، وفي بقيَّةِ أعمار.» رغم أن التوازي الدلالي تصالُبي، مع «أعمار» تردَّد صدى «دار» وتردِّد «بقيَّة» صدى «قَلِعَة». الجملة ٢ تصالُبية في المعنى والنحو: «بادروا» طباق مع «تقدِرُون»، و«بخير» لها ارتباط دلالي بـ «آجال»، بينما البنية النحوية فهي فعل–اسم، ثم اسم–فعل. الجملة ٣ صوتيًّا ثلاثية، من ثلاثة أفعالٍ مبنية للمجهول (فلقَدْ أُتِيتُم، صُبِّحتُم أو مُسِّيتُم) رغم أنَّ آخِر فعلَين تابعان للأول. في ٤ الكلمتان الأُولى والثالثة من كلِّ سطر تصميمٌ دقيق للتكرار اللفظي: «الدنيا»، «الغرور»؛ «تغر»، «الدنيا»؛ «يغر»، «الغرور». وارتباط دلالي وثيق؛ حيث إنَّ الخداع بمغريات هذا العالم تيمةٌ نموذجية في الفكر الإسلامي. في الكلمة الثانية من كل سطر، «الله» (الخلود) في توازٍ طِباقي مع «الحياة» (وهي في هذا السياق الحياة المؤقَّتة في هذا العالم)، وربما يكون هناك ارتباطٌ دلالي بين «الحياة» و«طويت»؛ لأنَّ الفعل «طوى» يُستخدم أيضًا مع الإشارة إلى «حلول نهاية فترةٍ زمنية». الجملة ٥ ثلاثيةٌ متطوِّرة، في ٥أ، ٥ب توازٍ نحوي (زوجان من الأفعال) ودلالي («اعتبروا»، «جدوا»؛ «مضى»، «تغفلوا»)، وتتطور ٥ج بتكرار الفعل «يغفل» في صيغة المبني للمجهول. ٦أ، ٦ب متوازيان إيقاعيًّا، مع ثلاثة تأكيدات أساسية في كل منهما، ويردد ٦ج دلاليًّا أصداء الكلمتين الأخيرتين في ٦ب؛ لأنَّ «أثار» و«مُتِّع» جانبان متطابقان لمتعة الاستفادة، سواء بمجهود المرء أو لصالح شخصٍ آخر، وفي العربية يظهر الارتباط بين «طويلًا long» و«عمَّر lived» أقرب ممَّا يظهر في الإنجليزية؛ لأنَّ الفعل المستخدم هنا مقابل «live in [عمَّر]» تُشتقُّ منه كلمة «معمِّر» وتعني «عاش طويلًا long-lived». للجملة ٧ نمطٌ متشابِك أكثر تعقيدًا: يشكل ٧أ، ٧ب ثنائية إيقاعية مع مقطعَين، يليهما ثلاثة مقاطع في كلِّ جزء يردِّد ٧ج صدى ٧ب بتكرار الفعل «رمى»، تليه كلمتان مناقضتَين دلاليًّا: «الله»، و«الدنيا». يردِّد ٧د صدى ٧ب بطريقةٍ مختلفة، مع توازٍ طباقي في الكلمتَين: «رمى»، «طلب»؛ «الدنيا»، «الآخرة».

توضيح هذا المقطع الختامي مثالٌ لاتجاه متفشٍّ جدًّا في العربية. في كتابةٍ بسيطة جدًّا، توجد عادةُ جعْلِ جزءٍ من جملة يأتي، بعد أكبر وقفة في الجملة، أطولَ من الجزء الذي قبله؛ حتى بإقحامِ حشوٍ إضافي، ليس ضروريًّا للرسالة الأساسية، لكنه يجعل الجملة مقبولةً أكثر إيقاعيًّا. وقد يتردَّد كاتبٌ عربي بقوة في صياغة جملة «أَلَمْ يكُن ميلُ الملك لدخول حربٍ كبيرة في تلك اللحظة أكيدًا That the king was disinclined to enter a major war at that moment, is certain» بهذا الشكل، نتيجةَ عدم كفاية

«أكيد is certain» إيقاعيًّا، مقارنةً بالجزء الأول من الجملة. في أسلوب التوازي، الجزء الثاني من ثنائية (أو الثالث من ثلاثية) يكون أحيانًا أطولَ إيقاعيًّا من الجزء (أو الجزأين) الذي قبله، ولا يكون أقصر أبدًا. وحتى مستوى الفقرة، وجود مقطعٍ مفصَّل أكثر من المقاطع السابقة له إشارةٌ مؤكَّدة تمامًا إلى أنَّنا مُقبِلون على الوقفة الكُبرى لنهاية الفقرة.

بينما يُستخدم أسلوب **الخُطبة** المبكِّرة، لخلقِ تأثيره، هذه الحيلَ التي هي حيل الشِّعر في الشرق الأدنى القديم، لا يعرف **الشِّعرُ** في بداياته الأولى أيًّا منها؛ لكنه يعتمد (بعيدًا عن الطبيعة الشِّعرية بعمقٍ للغته وخياله) على بنيةٍ عروضية دقيقة والقافية. توضِّح أقدمُ قصيدتَين طويلتَين حُفظتَا — لامية الشَّنفَرَى ومعلقة امرئ القيس — في أقلَّ من ١٥٠ بيتًا، نصفَ دستةٍ بالكاد تعرض حيل التوازي بخِلاف النوع الأبسط، وتحديدًا، التعداد من قَبيل: «سِيدٌ عَمَلَّسٌ وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْأَلُ»، و«فُؤَادٌ مُشَيَّعٌ وأَبْيَضُ إِصْلِيتٌ وَصَفْرَاءُ عَيْطَلُ» للشَّنفَرى.

أنتج العصر العباسي من بعض النواحي انعكاسًا غريبًا للأدوار بين **الشعر** و**الخُطبة**. استغلَّ **البديع** في **شعر** العصر العباسي وما بعد العباسي كلَّ الحيل البلاغية المعقَّدة **للخطبة** المبكرة. على العكس، في أيدي ابن نباتة تصبح الخطبةُ ثنائيةً مقفَّاة، وأدَّى تبنِّي البديع إلى تقليصٍ في تعقيد التوازي، مقارنةً بتعقيد الخطبة المبكِّرة (صار من النادر استخدامُ التصالب على سبيل المثال). وصار الأسلوب بهذا التطور بالضرورة عمليًّا في النثر التالي؛ حيث يأمل المؤلف أن يرفع كتابته إلى مستوى الفخامة أو الأداء الرفيع. وبشكلٍ خاص، كتَبَ المقدمات دائمًا بهذا الشكل، حتى حين يكون العمل الرئيسي علميًّا بشدَّة. وإضافةً إلى ذلك، يتمُّ اللجوء كثيرًا جدًّا إلى فقرةٍ متوازية (سواء بإضافة قافية على سبيل الزخرفة، أو بدون إضافتها) حيلةً لتمييز الإيقاع في نهاية الفقرة، إلى حدٍّ ما، كما في المسرحيات الأولى لشكسبير، كثيرًا ما تميِّز ثنائيةٌ مقفاة نهايةَ المشهد.

تأصلت هذه العادات بعمق في الكتابة العربية، وحتى اليوم لا تزال الكتابات التاريخية و«التأمُّليَّة» تستخدم أسلوبَ التوازي باعتدال. ثمَّة مثالٌ معاصر، رغم أنه أكثر تفصيلًا بكثير ممَّا نصادفه عادةً، جديرٌ بالاقتباس؛ للوضوح الذي يمثِّل به السمات الأسلوبية التي نحن بصددها. يكرِّس محاضرٌ في جامعة الرياض، علي القاسمي، وهو

يكتب في ١٩٧٠م في مجلةٍ أدبية عن تيمةِ الشَّيب في الشعر،[٦] فقرةً عن الأسباب الفسيولوجية للشَّيب، وهي مكتوبةٌ بأسلوبٍ حديث تمامًا على نمطِ الكتابة العلمية الأوروبية وبدون زخرفةٍ لُغوية بكلِّ معنى الكلمة، لكنْ في الفقرة التالية في الصفحة نفسها يتحوَّل إلى التأثير النفسي لظهور الشَّيب. وفي تناول هذا الموضوع المشحون عاطفيًّا، يعود غريزيًّا إلى التوازي من النوع الأكثر تقليدية، رغم أنَّ الفقرة مقفَّاة في موضعَين فقط (يحدَّدان فيما يلي بـ ق١، ق٢)، على النحو التالي:

الشباب مرحلةٌ عزيزة من حياة الإنسان،
حبيبةٌ إلى قلبه،
عزيزةٌ على نفسه،
حافلةٌ بألوان البهجة والمرح،
زاخرةٌ بأشكال السعادة والهناءة،
مليئةٌ بصُنوف النشاط والمغامرات،
مُحتدِمةٌ بمختلف العواطف والانفعالات.
وإذ ينقضي هذا الطَّور، يُخلِفُ
في القلبِ لوعة،
وفي النفس أسًى،
وفي الرُّوح حسرة.
والقتير (وهو أول الشَّيب)
إيذانٌ برحيل الشباب
وانقضاءِ أفراحه (ق١)،
ونذيرٌ بقُدوم المَشيب
وابتداءِ أتراحه (ق١).
وليس هناك أرَقُّ عاطفةً
وأصدَقُ تعبيرًا
من الشاعر الذي

[٦] العربي، العدد ١٣٩، سنة ١٩٧٠م، ص١٤٠.

يذكُر أيام شبابه ويَبكيها (ق٢)،
ويتحدَّث عن ليالي صباه ويرثيها (ق٢)،
بعد أن شاهَدَ ثُلوج الشَّيب وهي تزحف مُسرِعةً على رأسه،
مُعلِنةً حلولَ شتاءِ حياته
وذهابَ الربيع بلا عودة.

تجنبتُ حتى الآن استخدام المصطلح التقني الغامض إلى حدٍّ ما، **السجع**. في تطبيقاته الأولى، وصَفَ طريقة تعبير الكهنة قبل الإسلام (وحذَّر النبيُّ أتباعه من «سجع الكهَّان»). الكلام من هذا النوع كما سُجِّل لنا بأسلوب بدائي جدًّا، لا يشبه أي شيء ممَّا وصفناه من قبل، لكنَّ الدارسين الأوروبيين كثيرًا ما لاحظوا تشابُهًا قويًّا مع أسلوبِ أول آياتٍ نزلت من القرآن. وهذه القِطَع قصيرةٌ جدًّا دائمًا، وتقسَّم إلى أجزاء مختلفةِ الطول، بقافيةٍ موحَّدة ثابتة في نهاية كلِّ جزء؛ وبهذا تتميز عن الخُطب المبكِّرة غير المقفاة، وعن الشكل التالي المكوَّن من ثنائيات مقفَّاة. ومع ذلك، استخدم مصطلح **السجع** في العصر العباسي، لشكل الخُطبة المكوَّنة من ثنائياتٍ مقفَّاة كما مارسها ابن نباتة، وبالتالي ترجَمَ الدارسون الأوروبيون المصطلحَ تقليديًّا إلى rhymed prose. ومن منظورِ التصنيف الأدبي، هذه ترجمةٌ سيئة بشكلٍ لافت؛ لأنَّ من الواضح أنَّ أسلوب التوازي، حتى حين لا يكون مقفًّى، يشترك مع شكل الثنائيات المقفَّاة أكثر ممَّا يشترك أيٌّ منهما مع «**سجع** الكهَّان».

الفصل السادس

القرآن (١)

رودي بارت، جامعة توبنجن

(١) المحتوى

القرآن بيانٌ نقله محمد (٥٧٠ تقريبًا–٦٣٢م) إلى قومه وحيًا في فترةِ نبوته، أيْ من ٦١٠م تقريبًا إلى قبل وفاته بوقتٍ قصير. ويشمل فاتحةً للهداية إلى الطريق المستقيم، وسورتَين قصيرتَين في نهاية المصحف للعياذ من الشَّر. وللقرآن، عمومًا، موضوعٌ مترابط، لكنْ بمجرد بدء النظر فيه تفصيليًّا، يصبح إشكالية. النصوص المجموعة في القرآن ليست عمومًا مرتَّبة طبقًا للموضوع، لكنَّها مجموعةٌ بشكلٍ عشوائي إلى حدٍّ ما. ويصحُّ هذا خاصة على **السُّوَر** الطويلة. ولم توضع عواملُ الترتيب الزمني في الاعتبار في جمع النصوص. حُدِّد تتابُع السُّوَر آليًّا تمامًا على مبدأ التدرُّج من الطُّول إلى القِصَر. وُضعَت السُّوَر القصيرة التي ترجع للسنوات الأُولى من نبُّوةِ محمد باتجاه نهاية المصحف، وجُمعت النصوص الأطول التي ترجع إلى سنواته التالية في سُوَر شاملة وُضعَت في البداية. باختصار، لا يمكن تمييز نظامِ ترتيب ذي مغزى. ولمناقشة موضوع القرآن تابعْتُ أهمَّ التيمات أينما وُجدَت في الكتاب، مستخدمًا بياناتٍ موجودةً في النَّص لدعم حُجَّتي، لكنْ بإعادة ترتيبها طبقًا لترتيبٍ خاص بي. وينطبق وصفٌ مماثل على بعض التغيُّرات التي طرأتْ على رسالة النبي بعد هجرته مع مجموعةٍ صغيرة من أتباعه من مكة إلى المدينة، حيث تولَّى قيادةَ مجتمعٍ ديني سياسي كبير. ولأنَّ هذه التغيرات ليست

مسجَّلةً صراحةً في القرآن، لا يمكن تقييمها إلا على أساسِ التطور التاريخي للفقرات ذاتِ الصلة في النَّص.

(٢) رسالةُ محمدٍ إلى وثنيي مكة

في رسالةِ محمد إلى مواطنيه الوثنيين، من الطبيعي أن يسود جوهرُ تعاليمه، الإيمان بالله، بأشكالٍ كثيرة متنوِّعة ومتكرِّرة. تُحمَد القوة المطلقة لهذا الإله الواحد وتُحمَد رحمته؛ إنَّه خالقُ العالَم وحافظه والمنعِم على البشر. لهذا على الناس الإيمان به وحده وحمده. بشكلٍ متكرِّر، يتمُّ عدُّ **الآيات** التي تكشف تأثير رحمة الله في الطبيعة: تناوب الليل والنهار بانتظام؛ الرياح التي تدفع السحب أمامها فتجعل النمو ممكنًا؛ حدائق من نخيل وأعناب، وأشجار الزيتون والرمان؛ حقول القمح؛ والماشية؛ والدواب. وبشكلٍ مماثل، المنتجات والمهارات التي نميل إلى نسبتها للبشرية نفسها تشهد طبقًا للقرآن على قوة الله وحبِّه: البيوت؛ الخيام المصنوعة من جلود الحيوانات، التي تُنقل بسهولة؛ منتجات الصوف والفرو والشَّعر للاستخدامات اليومية؛ القمصان للحماية من الشمس؛ فن الكتابة؛ القدرة على الإبحار عبر البحار في السُّفن. هذا كلُّه بجانب أشياءَ أخرى كثيرة في خدمة رفاهية الإنسان.

تتَّضح أيضًا قدرةُ الله في حقيقة أنَّه خالقُ السماء والأرض؛ خلَقَ آدم وحواء، وبعد ذلك وَلَدت، ونضجتْ أجيالٌ بلا عدد. كثيرًا ما تذكُر الحكايات القرآنية عن خلْقِ السماء والأرض مدَّة ستة أيام، متأثِّرة بوضوح بقصة الخلق التوراتية، لكنَّ التفاصيل مختلفةٌ جدًّا. رفَعَ الله السموات مثلَ سقفٍ أو سطحٍ بلا عَمَد؛ وبسَطَ الأرض مثلَ مخيَّم أو سجَّادة وثبَّتها بجبالٍ راسخة حتى لا تترنَّح، وأنهار (أو جداول) أيضًا، وطُرق ومسارات. وبالنسبة لخلْقِ الإنسان، تقتصر أُولى الفقرات على التطور البيولوجي الذي يبدأ بالتناسُل بحيوانٍ منويٍّ، ويؤدي عبْرَ المراحل الانتقالية للجرثومة والجنين إلى ولادةِ الطفل. وتشمل فقراتٌ تالية، تعتمد على أسطورةِ الخلق التوراتية، خلقَ **آدمَ** من التراب. وتُشير أكثر إلى أنَّ الله خلَقَ النوعَين من آدمَ؛ ليتكاثر الجنس البشري.

لا يوضِّح خلقُ الإنسان قدرةَ الله فقط؛ إنَّه يوضِّح أيضًا قدرته على بعثِ الناس بعد الموت إلى حياةٍ جديدة في الآخرة. وكثيرًا ما يُفسَّر مثالٌ آخر يؤخذ من سيطرةِ الله على الطبيعة بالطريقة نفسها: إحياء الأرض العطشى بالمطر الذي يرسله الله. هنا

لدينا تيمةٌ أخرى لرسالةِ محمد إلى قومه الوثنيين: نبوءة القيامة؛ نهاية العالم وبعث الموتى. بالضبط في السُّوَر الأقدم، كثيرًا ما تُوصف وبقوةٍ أهوالُ النهاية الوشيكة للعالَم، رغم عدم إمكانية تحديدِ موعدها. تدمير العالَم، ليس نهايةَ المطاف؛ لكنَّه مقدمةٌ ليوم الحساب، حين يُدعى كلُّ إنسانٍ ليحاسَبَ على أعماله في الدنيا، ثم يعاقَب أو يُثاب طبقًا لأعماله. وتبقى في البداية طبيعةُ المحاكَمة في الخلفية. وفي الفقرات الأخيرة فقط، تُوصف مُتَع الفردوس وعذابات الجحيم بتفصيلٍ واقعي، لكنَّ مفهوم الثواب أو العقاب الفردي، موتيفةٌ جوهرية لنبوءات محمد لمواطنيه في مكة.

لا تُستنبَط رسالةُ محمد وحدها من القرآن، لكنْ يمكن أيضًا استنباط الطريقة التي استُقبِلتْ بها. رفضَت الغالبية العظمى من قومه الاستجابةَ للدعوةِ إلى إلهٍ واحد. اعترفوا بأنَّ الله خلَقَ السماءَ والأرضَ، وصلُّوا حتى له في خطَرٍ في البحر؛ لكنَّهم وضعوا آلهةً أخرى بجانبه. وزعموا أنَّ الإلهات (اللات، والعزَّى، ومنات) بناته. وحوَّلوا الملائكةَ إلى كائناتٍ أُنثوية وعبَدُوها بالطريقةِ نفسها. وإضافةً إلى ذلك، أسَّسوا قَرابةً بين الله والجنِّ وجعلوا الأخيرةَ شُركاءَ لله. وبدلَ أنْ يروا خطأً طُرقهم، اضطروا للبقاء على الإخلاص لشركِ آبائهم. ورفضوا مفهومَ بعث الموتى بازدراء. وأعلنوا أنَّ الرسالة التي بشَّر بها محمَّد زائفةً، ودعوه كذابًا، وأحيانًا شاعرًا أو كاهنًا أيضًا، لكنْ بشكلٍ أكثر **مجنونًا**.

على خِلاف المعتقدات الدينية لوثنيي مكة، نادرًا ما كانت طقوسهم الوثنية هدفًا للنقد. من الناحية الأخرى، هناك انتقادٌ متكرِّر لخصائص وتقاليد اجتماعية: غُرورهم، ورفاهيتهم، وجشعهم، وقسوتهم. إنَّهم يتمتَّعون بثراءٍ كافٍ، لكنهم يريدون المزيدَ دائمًا، ويَظلِمون اليتيم ولا يُطعِمون الفقير. المؤمنون، وينتمي معظمهم للشرائح الدنيا من السكَّان، بلا حيلةٍ ضدهم ويتعرَّضون للاضطهاد من قِبَلهم، ويُجبَرون أحيانًا حتى على التخلِّي عن دينهم.

(٣) اليهود والمسيحيون

تبنَّى محمَّد موقفَ القَبول أساسًا تجاه اليهود والمسيحيين قبل **الهجرة**. صارت حقيقةُ أنَّهم احتكموا إلى تراثٍ مكتوب للمعرفة عن طريق الوحي نموذجًا له. ويجب أن يكون للعرب أيضًا كتابٌ مقدَّس، بتوسُّط النبي. كلُّ التفاصيل التي يمكن أن يستخلصها من عقيدة الوحي والأساطير التقليدية الأخرى لليهود والمسيحيين؛ صارت جزءًا لا يتجزَّأ من

أفكاره. أعاد إنتاجها في بيانه بالعربية ودمجها في تصميمه الواسع لعقيدة الخلاص. ترى النتيجة النهائية لهذا التطور في القرآن. في الأجزاء التي تروي أحداثًا من عصورٍ سابقة، تحتلُّ الحكايات التوراتية (بالمعنى الواسع) مكانَ الصدارة، وإن يكُن فقط بحُكم المساحة المخصَّصة لها. تُمزج بالأساطير العربية القديمة وشظايا من قصةِ أهل الكهف وقصةِ الإسكندر، وتتكرَّر بصورٍ مختلفة، وترجع معظمُ المادة إلى ما قبلَ **الهجرة**، لكنَّ بعضَ الأمور لم تُضَف إلا في فترةِ المدينة.

تُحكَى قصصُ الشخصيات التالية من العهد القديم: آدم (كيف خُلق من تراب، الهبوط والطرد من الجنة، رفْض الشيطان طاعةَ أوامرِ الله للملائكة بالسُّجود لآدم)؛ قابيل وهابيل (رغم حذفِ اسمَيهما)؛ نوح (الطوفان)؛ إبراهيم وإسماعيل وإسحاق (أيضًا مهاجمة إبراهيم للأوثان، وبناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة. (انظر ما يلي))؛ لوط (تدمير مدينته)؛ يوسف وإخوته؛ موسى وهارون وفرعون (قصة بني إسرائيل من عبوديتهم في مصر إلى دخول أرض الميعاد). وتشمل الأخرى: طالوت وداود وسليمان، ويونس وأيوب. وعلى هذا النحو، لا يُذكَر أنبياءُ العهد القديم. ورغم أنَّ شخصيات العهد القديم تُذكر في القرآن؛ فإنَّ قصصهم توصف بإيجازٍ شديد، لكنَّ بعضَهم يُوصف بإسهابٍ أكبر. لا يُذكَر اليشع إلا اسمًا (في صورته العربية اليسع) لكنْ هناك وصفًا مفصَّلًا نسبيًّا لداود وسليمان. تُروَى قصةُ يوسف وإخوته بإسهاب، وعلى التوالي، في سورة (سورة يوسف). على العكس، تُروَى قصصُ الهبوط والطَّرد من الجنة، ونوح والطوفان، ولوط والحُكم على سكَّان مدينته في عدَّة مناسبات في أجزاءٍ من **سُوَر** مختلفة (مع التنوُّع). المعالجة الأكثر تفصيلًا، وتنتشر بالمثل في **سُوَر** مختلفة، مخصَّصة لقصتَي إبراهيم وموسى. يلعب إبراهيم دورًا خاصًّا (انظر ما يلي) في التعاليم الإسلامية بوصفه **الحنيف** والمؤسِّس الحقيقي للكعبة في مكة، بينما يتمتَّع موسى بمكانٍ بارز قائدًا خلَّص بني إسرائيل من العبودية في مصر وأسَّس أمَّة اليهود. ويُمثَّل العهد الجديد بما يلي: قصة زكريا، وولادة يوحنَّا المعمدان (كما تُروى في لوقا: ١)، ميلاد مريم وطفولتها، والبشارة بميلاد يسوع (كما تُروى في أناجيل الأبوقريفا). ويُقال إنَّ يسوع نفسه تحدَّث إلى الناس وهو في المهد، وخلَقَ طيورًا من الطين ونفَثَ فيها الحياة. نقرأ أيضًا أنه أبرأ الأعمى والأبرص وردَّ الموتى إلى الحياة، وبناء على طلب حواريِّيه دعا الله ليرسل مائدةً مزيَّنة بالطعام. الصَّلْب محلُّ جدَلٍ، لكنَّ هناك ذِكرًا لصعود يسوع إلى السماء. ويلمِّح القرآن إلى بولس أو بُطرس أو يوحنَّا.

بعد الهجرة شَعرَ محمدٌ بشكلٍ متزايد بخيبةِ أمل في أن يعترف به يهودُ المدينة نبيًّا للعرب. وفي النهاية، تحوَّلَ إلى عَدائهم؛ يصبح عدوانيًّا تجاههم ليس ماديًّا فقط بل أيضًا في أقواله. يحتلُّ الجدَلُ ضدَّ اليهود أجزاءً كبيرة من القرآن. يُتَّهَمون بكلِّ أشكال الرذيلة. إنَّهم متعنِّتون وخُبثاء. حنثوا بعهْدِ الله، قتلوا أنبياءهم وانتهكوا كلمةَ الله. يمارسون الربا رغم أنه حرام، ويبخثون الناس أشياءهم. حتى في هذه الحياة يعاقَبون على تمرُّدهم بالعار والذل. يُدرَج المسيحيون، أيضًا، في سياقٍ مناسب في الجدل، رغم أنَّ عددهم في المدينة (على عكس اليهود) كان صغيرًا، إذا كان قد مُثِّلوا هناك بحالٍ من الأحوال. والسبب الرئيسي للخلاف، هو العقيدة المسيحية. تُوصَف التعاليم، بأنَّ المسيح ابنًا للربِّ يشاركه قدسيَّته، بأنَّها جريمةٌ ضدَّ فرضيَّة التوحيد، تعادل الشركَ الوثني، وتفسَّر عقيدة الثالوث بأنها تثليث (مع مريم «شخصًا» ثالثًا بدلًا من الرُّوح القُدُس).

في هذا الجدل، يُذكَر اليهود والمسيحون (ويسمون «أهل الكتاب»؛ لأنَّ كلًّا منهما مُنح وحيًا مكتوبًا، **التوراة** و**الإنجيل**) معًا غالبًا. في هذا الخِلاف معهم، يدرك النبي في النهاية استقلاليةَ الدين الذي يُعلنه هو نفسه. في الصلاة، لم يعُد يتَّجه إلى القُدس، كما في الفترة الأولى بعد الهجرة، بل إلى مكة. يُعترَف بالكعبة نقطة محورية للدين، ويُنقل الطقس الوثني في الأصل للحج إلى الإسلام، ويرتبط بهذا أنَّ القصة التوراتية عن إبراهيم تمتدُّ إلى أسطورةٍ إسلامية. وطبقًا لهذا التراث، بنى إبراهيم، مع ابنه إسماعيل، الكعبةَ وخلَّصا مراسمَ الحجِّ في مكةَ من زخارفِ الوثنية. وبذلك ارتفع الإسلام فوق اليهودية والمسيحية. ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ... مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا ...﴾ (آل عمران: ٦٥–٦٨). الصياغة الأكثر إدانة في الجدل ضد «أهل الكتاب»، وهي في الوقت ذاته، ذِروة الاتهام، في سورة التوبة. وتأتي على النحو التالي: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ * وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ

وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٢٩–٣١).

(٤) أساطير العقاب الإلهي والإيمان بالآخرة

تتجاور في بعض السُّوَر شخصياتٌ توراتية متنوعة بشكلٍ متتابع، نماذجُ لرجالٍ أتقياء من عصورٍ سابقة. التتابع المتكرِّر للقصص ينتهي بحُكمٍ جدير بالملاحظة. إنها تتَّبع النمطَ ذاته كلَّ مرة. يأثم شعبٌ، أو قبيلة أو مدينة، ويسقط غالبيته في كارثةٍ مدمِّرة، ويُنقَذ رجلٌ واحد فقط، يسمَّى عادة رسول الله، مع بعض أتباعه. وتشمل قصصُ نوحٍ والطُّوفان، ولوط وتدمير مدينته، وأساطير عربية مماثِلة عن هود، الرسول الذي أرسله الله إلى عاد؛ وصالح، الرسول الذي أُرسل إلى ثمود، الذين قتلوا ناقته ببشاعة؛ وشُعيب، الرسول الذي أُرسل إلى مدين وحثَّهم عبثًا على عدمِ الغشِّ في الكيل والميزان. دُمِّرت عاد بعاصفةٍ رهيبة، وثمود ومَدْيَن بزلزالٍ أو صيحةٍ أو رَعْد. ولهذه القصص يمكن إضافةُ قصةِ موسى (وهارون) الذي يُعتبر رسولَ الله إلى فرعون وشعبه؛ وينقذ بني إسرائيل، أقلية ارتبطت به، ويهلك فرعون وشعبه وهم يعبُرون البحر.

كانت لأساطير العقاب الإلهي، التي ألمحنا إليها هنا، أهميةٌ خاصة لمحمَّد، ما دام يواجِه، مع مجموعة صغيرة من المؤمنين، غالبيةً من كفَّار مكة، لكنْ بعد أن فر واكتسب وضع السُّلطة السياسية في المدينة؛ فقدَت أهميتها الخاصة بالنسبة له. بدلًا من ذلك، بدأتْ فكرة الحساب في نهاية العالَم تشغل ذهنه. تشابكت الأساطير المفرَدة عن العقاب في أقسام مع موضوع الآخرة، أو بشكلٍ آخر جاءت بإضافات ترتبط بالآخرة. يمكن أن يتم هذا كلُّه بشكلٍ أسهل؛ لأن مفهوم العقاب والثواب في الآخرة، مفهوم الجحيم والفردوس، ينتمي إلى جوهر رسالة محمد. وتوجد التفاصيل بشأن عذاب الجحيم ومُتَع الجنة في سُوَر كثيرة حتى من فترةٍ ما قبلَ **الهجرة**.

تُصوَّر عذابات الجحيم بواقعيةٍ شديدة. يتعرَّض الكفارُ والآثِمون قبل كلِّ شيءٍ لحرارةٍ حارقة. ويأكُلون من ثمارِ شجرةِ **الزَّقوم**، وتشبه رءوس الشياطين، ويعطون ماءً حارقًا ليشربوا ويفتك بأحشائهم، وأيضًا الصديد وجرعات أخرى مثيرة للغثيان. وأكثر من ذلك، يُسكب ماء يغلي على رءوسهم. ويُشوون في النار، وبمجرد أن تحترق جلودهم وتتحوَّل إلى رماد، يُستبدل بها جلودٌ جديدة. وإذا حاولوا الفرار من لهيب الجحيم،

يعادون مرةً أخرى. ملائكة مثل المرميدونيين[١] القساة يُبقونهم مساجين. وأحيانًا يُجسَّد الجحيم نفسه. حين يُلقَى فيه الكفار، يعصف بصوتٍ عالٍ وينفجر تقريبًا من الغضب الهائل.

ومُتَع الجنة، مثل عذابات الجحيم، حسيَّة أساسًا. يدخل المبارَكون حدائقَ تتدفَّق فيها جداول المياه، ويحلَّون باللؤلؤ وأساور من ذهب ويلبسون الحرير والديباج. وعند وصولهم ترحِّب بهم الملائكة. يستلقون بشكلٍ مريح في الظِّل على أسِرَّة مُريحة ويتمتَّعون بما يشتهون: فاكهة ولحوم من كلِّ نوع، ويغتسلون بماءٍ بارد وخمر يقدِّمها لهم فتيان مطهَّرون، خمر لا يُسكر ولا يسبِّب صُداعًا. ترافِقهم عذارى حور العين كواعب، ينظرن بحياء؛ ينقلون إلى حالةٍ من النقاء الأبدي. وهذا لا يمنع زوجاتهم السابقات من الانضمام لهم في الجنة شرطَ أن يكُنَّ قد عِشن حياة تتَّسم بالتقوى على الأرض، لكنَّ مُتَع الجنة ليستْ حسيَّة كلُّها؛ يُمتِع اللهُ أصفياءه برؤيته.

(٥) الحكومة الدينية في المدينة

لم تؤدِ الهجرة من مكةَ إلى المدينة إلى تغيُّر جوهري في رسالةِ محمد. احتفظتْ رسالة الخلاص التي أعلنها لمواطنيه في مكة بصلاحيَّتها في الوسط الجديد، لكنَّ قيادةَ مجتمعٍ سياسي كبير جلبتْ معها أعباءً إضافية. وجَدَ النبي نفْسَه في المدينة على خِلافٍ ليس فقط مع يهودِ المدينة، ولكن حتى مع أبناء دينه، وقد ازداد عددهم كثيرًا في فترةٍ زمنية قصيرة. كانت هناك حاجةٌ أكبر لوضعِ قواعد، وتقديم النُّصح والتوبيخ. وإضافةً إلى ذلك كانت هناك الخِلافات مع مكةَ والقبائل العربية في المنطقة المجاورة وأبعد منها. هذا كلُّه موثَّق في نصوصٍ قرآنية كثيرة، ترجِع إلى ما بعدَ الهجرة.

بجانب الأتباع المقتنِعين والملتزِمين، كان هناك مَن انضمُّوا إليه نتيجةَ انتهازيَّة مطلَقة أو حتى بتردُّد، ومَن تبيَّن أنهم ليسوا مناصِرين يمكن الاعتماد عليهم وقتِ الأزمات. يحتلُّ الجدل ضدهم أجزاءً كبيرة من القرآن. في صميم قلوبهم، كانوا معارضين للنبي وتعاليمه ويُسَمون **منافِقين**. ينهال عليهم التوبيخ المرُّ؛ لنفاقهم ومكْرِهم. ويوضعون

[١] المرميدونيون Myrmidons: في الأساطير اليونانية، أبناء تساليا من المحاربين الذين خضعوا لإخيل وتبعوه في حملته على طروادة. (المترجم)

غالبًا في مستوًى واحد مع الكفَّار ويهدَّدون بالإدانة. ويُهاجَم أحيانًا الأعراب أيضًا. يُتَّهمون بالنفاق وعدم القيام بواجباتهم. يفنِّد تقييمَهم لأنفسهم بأنهم مؤمنون؛ لأنَّهم، كما يُشير، ليسوا مؤمنين حقًّا، بل تبنَّوا فقط مظاهرَ الإسلام.

لكنَّ نسبةً كبيرة من الآيات المدنية موجَّهة للمؤمنين «الوسط»، إذا جاز التعبير، لإرشادهم بشأن واجباتهم نتيجةَ عضويَّتهم في المجتمع الإسلامي. هناك بداياتُ عقيدةٍ إسلامية (النساء: ١٣٦؛ البقرة: ١٧٧، ٢٨٥). في بعض المواضع، تُوضع قائمةٌ كاملة بأعمالِ التقوى على نمطِ الوصايا العَشْر (ومستوحاة منها)، من بينها رعاية الأبوَين (المسِنَّين). تبدأ الْتزامات من نوعٍ جديد مع فرضِ **الصوم**؛ مع تصاعُد الحملات المسلَّحة ضدَّ قوَّات مكة والأعداء السياسيين الآخرين، أُعلن **الجهاد في سبيل الله**، مع فرضِ الزكاة وتبنِّي طقوس **الحج** المكية القديمة لأغراض الإسلام. كلُّ هذه الأمور تغطِّيها نصائحُ وقواعدُ خاصَّة. وإضافةً إلى ذلك، هناك تعليماتٌ كثيرة مفصَّلة، تحكُم العلاقاتِ الزوجيَّة والميراث، وأمور أخرى متنوِّعة، على سبيل المثال، تخصُّ رعاية الأيتام (الإناث)، والربا وشرب الخمر (والاثنان محرمان)، وحساب التقويم بالسنة القمرية. وليس من السهل دائمًا التمييزُ بين القواعد الشرعية والتصورات الخُلُقية. تناقش أهميةَ نصوص القرآن للعقيدة والشريعة والآداب الإسلامية فيما يلي في قِسم منفصِل.

أخيرًا، تُشير سلسلةٌ كاملة من الآيات المدنيَّة إلى أحداثٍ ووقائع من العَقد الأخير من حياة محمد (٦٢٢–٦٣٢م). تلمِّح — بإشارةٍ موجَزة غالبًا، ونادرًا بشكلٍ أكثر تفصيلًا — إلى أمورٍ من قَبيل الهجرة، وسَريَّة نخلة، وغزوة بدر، وفرض الصلاة باتجاه مكة، وغزوة أحد، وطرد القَينُقَاع وبني النَّضير، ومعركة الخندق، وتصفية الحسابات بوحشيةٍ مع قُريظة، وصُلح الحديبية، والحملة إلى خيبر، وفتح مكة، وغزوة حنين، وغزوة تبوك، والحج في ٦٣١م. قد يأمِّل المؤرِّخ في معلوماتٍ قيِّمة من هذه الآيات، بشأن مسار هذه الأحداث وظروفها؛ لأنَّها الوثائق الوحيدة المدوَّنة بشكلٍ محدَّد من تلك الفترة المبكِّرة، لكنَّه إذا درَسَها بدِقة، يكتشف أنَّ تقييم الأمور صعبٌ جدًّا وأنَّها تحتوي على القليل ممَّا يناسب غرضه. في كلِّ حالة يفترض أنَّ الموقف معروفٌ للقارئ، لكنَّ المعاصرين فقط، وشهود العِيان، كان لديهم المعرفة الضرورية. ومن غير المؤكَّد غالبًا معرفةُ أيِّ حدَثٍ يُشار إليه. ريتشارد بل Bell في ترجمته للقرآن، يضع في اعتباره احتمال أنَّ التلميحات لأحداثٍ مبكِّرة تؤخَذ مرةً أخرى في سياقٍ يتناول مواقفَ من فترةٍ تالية؛ فتمنح معنًى إضافيًّا. وحتى إذا تمكنَّا من توضيح المسائل الأولية بشأنِ هذه الشكوك؛ فإنَّ المعلومات

المستقاة يصعُب أحيانًا توفيقها مع ما يقوله المؤرِّخون العرب عن الأحداث ذاتها. الخُلاصة، لم تُجمع الآيات في القرآن بوصفها سِجلًّا موضوعيًّا، لكنَّ غرضها بالأحرى تعليميٌّ. إنها تُشير إلى أحداثٍ ومواقفَ معيَّنة، تمثِّل عناصرَ خطةٍ إلهية لخلاص البشر، والهدف منها أن يفسِّرها المعاصرون، الذين كانوا شهودًا عليها، على هذا النحو. تحدِّد الاعتبارات الدينية والخُلُقية اختيارَ المادة. لنأخذ الآيات الأُولى من قِسمٍ يشير إلى غزوة بدر (الأنفال: ٥–٩) مثالًا لاستدعاءٍ من هذا النوع:

﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ * يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ * وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ * إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾.

(٦) شخصية محمد ورسالته

تفاصيل التطور الشخصي لمحمد نادرةٌ في القرآن، وحتى حين توجد لا تسعى إلى أن تكون ملاحظاتٍ عن السيرة الذاتية؛ لكنها في كلِّ حالةٍ جزءٌ لا يتجزَّأ من حُجةٍ دينية أو تعليمية. الفقرات الأساسية التي تتبادر إلى الذهن هنا، هي السُّوَر المبكِّرة، الضحى والشرح والكوثر، وفيها يُخاطَب النبيُّ شخصيًّا ويُذكَّر بما منَحَه اللهُ من الحُب والعون في الماضي. ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ... وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ (الضحى: ٦، ٨).

هناك مادةٌ أكثر عن الرسالة التي شَعرَ النبيُّ بأنَّ عليه تبليغها، والاعتراضات والتهديدات التي وجَّهَها ضدَّه مواطنوه الوثنيون في مكة. ويمكن استكمال هذا ببعض المعلومات عن أساطير العقاب الإلهي. لأنَّ محمدًا لم يسعَ فقط للراحة في قصص رجال الله في العصور الماضية، الذين واجهتْهم — بأقليَّة من الأتباع المؤمنين — أغلبيةٌ عدوانية من الكفار. تماثَلَ بإخلاصٍ معهم، وساوى — إلى حدٍّ ما — قصةَ عصره بقِصصهم، ونقَلَ تفاصيل خبرته إلى تلك الشخصيات المبكِّرة. وهكذا يمكن استخدام هذه الأساطير، إذا تناولناها بحرصٍ، مصدرًا غيرَ مباشِر للمعلومات عن حياة محمد.

من تصريح يُنسب لثمود حينما واجهَهُم رسولُ الله صالح (هود: ٦٢)، يمكن أن نستنتج أنَّ رأي مواطني محمد قبل دعوته أنَّه سيلعب ذاتَ يوم دورًا رائدًا في المجتمع

المكي. وأمَّا الدعوة نفسها؛ فيبدو أنها ارتبطت برؤيا (النجم: ١–١٨، التكوير: ١٩–٢٦)، لكنَّ الرؤى عمومًا ليست مهمَّة جدًّا في القرآن. محمَّد نبيٌّ سمعي لا بصري؛ إنه يسمع ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ ما يؤمَر بأنْ يصرِّح به وتسجَّل الكلمات بعد ذلك كتابةً، لتُصبح القرآن. وطبقًا لذلك نقرأ في موضع، وهو ينظُر للخلف على دعوته، أنَّه لم يكن يضع في الاعتبار (قبل ذلك) أنَّ من الممكن أن يتوفَّر له كتابٌ لنشر الكلمة (القصص: ٨٦). تختفي شخصيته خلفَ دينه. كما يؤكِّد تكرارًا أنه بَشَرٌ عادي ليست لديه معجزاتٌ — ليبرهن على رسالته الخاصة — إلا رسالته نفسها. يُنكِر بشدَّة اتهامُ أعدائه بأنه ممسوس (أيْ يستوحي كلامه بواسطة **جِن**)، وأنَّه كاذبٌ ببساطة. ولا يرغب في أنْ يشبَّه **بالكاهن** أو الشاعر. ولا يعترف بأنَّ ما يعلنه وحيًا أُمِليَ عليه (من مصدرٍ غريب) (الدخان: ١٤؛ النحل: ١٠٣؛ الفرقان: ٤، وما يليها). ومن الناحية الأخرى، يدرك تمامًا الأهمية الفائقة لرسالته ويؤمن بأن مجيئه رسولًا و«نبيًّا للوثنيين» بشَّرت به التوراة والإنجيل (الأعراف: ١٥٧، الصف: ٦). قرب نهاية حياته، لم يتردد في زعمِ مزايا معيَّنة تتعلَّق بزواجِ النساء بفضل موقعه الخاص (الأحزاب: ٥٠).

ومن المفيد أن نكتشف أنَّ محمدًا كان يعي ضعفه الإنساني ويعبِّر عنه بوضوحٍ في عدَّة آياتٍ قرآنية في نوعٍ من النقد الذاتي. في موضعَين (طه: ١١٤، القيامة: ١٦–١٨) يُحذَّر من العجلة في إعلانِ نصوص الوحي قبل أن يُقضَى إليه وحيُه. وتوحي فقرةٌ أخرى (الإسراء: ٧٣، وما يليها) بأنَّ الكفار كادوا ذاتَ مرة يفتنونه عمَّا أوحى الله إليه ليفتري على الله غيره. طبقًا لسورة الحج، الآية ٥٢، قاوَمَ الرُّسلُ الأوائل لله بالمثل هذا الإغواء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ ...﴾

(٧) اللغة والأسلوب

لغة القرآن مماثِلةٌ أساسًا للعربية الفصحى الرفيعة، التي تطورت في عصر محمد على أيدي الشعراء العرب القدماء وعاشت بعد ذلك عبْرَ القرون لغةً للأدب العربي الكلاسيكي. في تفاصيلها تَعرِض بعضَ الخصائص، ليس فقط في المفردات والأشكال اللفظية وبناء الجملة، بل وفي النطق أيضًا. ويمضي س. رابين Rabin بعيدًا جدًّا ليقول إنَّ: «لغة القرآن

تقِف في موضعٍ ما بين **الكوين**[٢] المعيارية الشعرية واللهجة الحجازية.» حاول كارل فولرز Vollers ذاتَ مرة أن يُثبت أن نهايات **الإعراب**، التي بقيت في العربية الكلاسيكية، من بقايا مرحلةٍ مبكِّرة في تطور اللغة، صارت غير معتادة في مكة في عصر محمد، ولا بد أنَّها أُقحمت خطأً في النص في تاريخٍ لاحق، لكنَّ رودولف جاير Geyer وتيدور نولدكه وآخرين تشكَّكوا في هذه الأُطروحة، ولسبب معقول. ومن الناحية الأخرى، يمكن أن نستنتج بيقينٍ من حالة الصوامت في نصِّ القرآن (لم تُضَفْ علاماتُ التشكيل إلا في فترةٍ لاحقة) أنَّ الصوت الصامت المؤكَّد قبل الصوائت، كان قد خُفِّف بدرجةٍ كبيرة في مكة في عصر النبي. ومن خلال إقحام **الهمز** في المخطوطات القرآنية لاحقًا، وكانت قد زُودت بالحركات، تماثَلَ النُّطق بأثرٍ رجعي مع أصواتِ العربية الكلاسيكية، التي كانت أقدم. الكتابة المَعيبة للياء في نهاية الكلمات الشائعة جدًّا في القرآن، قد تكون أيضًا مميِّزة للهجة المكيَّة. لا حاجة بنا هنا إلى مناقشة الانحرافات اللغوية من هذا النوع أكثر من ذلك. وسوف نعلِّق بعد ذلك على السمات البلاغية والتعليمية لأسلوبِ القرآن، والسجع المتميز في القرآن، والصياغة وبناء الجملة والحوار الذي يمنح النص تعبيرًا قويًّا، والصور والتشبيهات والأمثال والحيل الأسلوبية الأخرى، والتعديل في الأسلوب والعمل يتطور. وفي هذا السياق، ينبغي أيضًا أن نناقش بإيجازٍ عقيدة **إعجاز** القرآن.

(٨) السجع

القرآن مكتوب كله **بالسجع**؛ ولذا يبدو، بدرجةٍ أو أخرى، مبنيًّا بشكلٍ فني، وبلاغيًّا بشكلٍ قوي مقارنةً بالنثر العادي. الأجزاء المفردة من جملةٍ، أو الجملة، أو مجموعة الجمل، التي تنتهي بقافية وتسمى آيات تتبع مخطَّط القافية: أ-أ، ب-ب، ت-ت. لا تتكرر القافية نفسها مرةً واحدة فقط، لكن غالبًا بقدْرِ ما يروق للمؤلِّف، على سبيل المثال: أ-أ-أ، ب-ب، ت-ت-ت-ت (القارعة). وأحيانًا تكون السُّوَر القصيرة بقافيةٍ واحدة فقط. بشكلٍ نموذجي، كما في أوائل السور، تتوالَى القوافي بتتابُعٍ سريع على فتراتٍ متساوية

[٢] *koine*: لهجة أو لغة محليَّة، تصبح لغةً فصحى عبرَ منطقةٍ واسعة، وتفقد أقوى خصائصها المحليَّة. (المترجم)

تقريبًا؛ ويبدو أن هذا أيضًا كان الحال مع قوافي الكهَّان العرب القدماء. (يُفترض أنَّ النبي تبنَّى اختلافَ تسلسُل القوافي القصيرة من ممارسة هؤلاء الكهنة؛ انظر القسم عن «القرآن أدبًا»). في السُّوَر التي ترجع إلى السنوات الأخيرة من حياة محمد تزايَدَ طول الآيات، ولم يعُد للقوافي تأثيرُ العناصر المنشِّطة بلاغيًّا، لكن تبدو رتيبةً ومقحمةً غالبًا، وكأنَّها أضيفتْ في وقتٍ لاحق.

وبالنسبة للقوافي نفسها، تأتي بحريَّة هائلة. يتمُّ عادةً تجاهُل حركاتِ النهاية (على عكس الاستخدام في الشِّعر، حيث يتمُّ إشباعها). وهكذا في سورة الإخلاص، على سبيل المثال، نجِدُ الكلمات: «أحد(ٌ)»، و«الصمد(ُ)»، و«يلدْ»، و«أحد(ٌ)» في قافية ... («لُبَدَا» بدلًا من «لبدًا» أو «لبد») ... الكلمات قريش(ٍ) والصيف(ِ) والبيت(ِ)، وربما حتى «خوف(ٍ)» ... (على سبيل المثال: سورة ص «شقاق(ٍ)»، «مناص(ٍ)»، «كذَّاب(ٌ)»، «عُجَاب(ٌ)»، «يُراد(ُ)»، إلخ). وكثيرًا ما تعتمد السُّور الأخيرة بالمثل في القافية على «ون» و«ين»، وتأتي إلى حدٍّ ما مع «يم». تأتي تلقائيًّا تقريبًا نتيجةً للاستخدام الشائع لصيغ الفعل والاسم. في سورة النصر تنتهي الآية الأولى بدون قافية على الإطلاق، في سورة الشرح كلمة القافية (المماثلة) في الآيتين الخامسة والسادسة تأتي فقط بفضل حقيقة أنَّ الآية ٥ تتكرَّر كلمةً كلمة في الآية ٦ (رغم أنَّ هذا قد يحدُث أيضًا للتأكيد). في سورة الكافرون لا يمكن تحديد أيِّ مخطَّط منظم للقافية (الكافرونَ، تعبدونَ، أعبدُ، عبدتم، أعبد، دين). وربما يرجع ذلك إلى أنَّ النطق الدقيق لمحتوى الموضوع، كان أهمَّ من الاتساق الصوتي.

وكثيرًا ما يحدث العكس: تحدِّد متطلبات مخطط القافية اختيارَ الكلمة أو البناء. لننظرْ إلى مثالٍ إرشادي بشكلٍ خاص أو مثالَين. في سورة البينة، الآية ٥، نجِدُ، نتيجةَ القافية، «دين القيِّمة» بدلًا من المعتاد أكثر «الدين القيِّم». وفي سورة التين، الآية ٣ وسورة الدخان، الآية ٥١، «أمين» بدلًا من الكلمة المعتادة أكثر «آمين». «إلياس» تصبح «إل ياسين» (الصافات: ١٣٠)، و«سيناء» تصبح «سِينِين» (التين: ٢). في سورة النجم، تستخدم الصيغ التامة بدلًا من الناقصة: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ۞ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾. يوجد مثالٌ مماثل في الآية ٤٨ من السورة نفسها. في نهاية الآية ٧٠ من سورة المائدة، من الناحية الأخرى، نجِدُ الصيغة الناقصة بدلًا من الكاملة: ﴿فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾. في سورة الرحمن القافية المنظَّمة على «ان» (نجد «ام» سبع مرَّات، و«ار» مرتَين، و«ون» مرة) في الآيات ١٧، ٣٥، ٥٠، مع اللازمة التي تبدأ مع الآية ١٣؛ تقرِّر

استخدام المثنَّى بدلًا من الجمع. في الآية ١٧ من السورة نفسها، للسبب نفسه، «ربُّ المَشرِق وربُّ المغرب» أو «ربُّ المشارق وربُّ المغارب»؛ تصبح باستخدام المثنَّى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾. تعبير «فانتصرْ» في نهاية الآية ١٠ من سورة القمر مُبْهم بشكلٍ لا يقبل الجدل. مرةً أخرى، صيغة الخماسي من الفعل «نصَرَ» ربما يتمُّ اختيارها بسبب القافية. إنَّ صيغة الثلاثي المتعدي مع ياء المتكلِّم: «فانصرْني» أو «فانصرنِ» قد تكون ملائمةً أكثر.

في سورٍ قليلة تتكرَّر الآية نفسها مرةً ومرة في نهاية المقاطع الفردية، محافِظةً على القافية نفسها وتشكِّل بالتالي نوعًا من اللازمة. المقاطع التي تحدَّد بهذه الطريقة بأنَّها متماثلة ليست، مع ذلك، مقاطعَ حقيقية. في سورة الرحمن وسورة الشعراء، المقاطع التي تنتهي بهذا النوع من الآيات هي تلك التي تشير في المقام الأول إلى الأنبياء السابقين. في سورة المرسلات، تتكرَّر اللازمة ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ عشر مرَّات. في سورة الرحمن تتكرر اللازمة نفسها إحدى وثلاثين مرة، وتأتي على النحو التالي: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، وباستخدام المثنى تتواءم سطحيًّا على الأقل مع مخطَّط القافية في هذه السورة. في البداية، تتواءم اللازمة مع السياق أيضًا، الذي يمتدح القوة الخلَّاقة لله. لكنْ في النهاية تتكرَّر آليًّا بدون أيِّ ارتباطٍ حقيقي، حتى بعد آياتٍ تصوِّر عذابَ الآثمين في الجحيم. الأمر كلُّه محاولةٌ سيئة لتزويد نصٍّ حيوي حقًّا بفنيةٍ بلاغية أكثر من خلال التكرار المستمر للازمة.

(٩) القوة والتأثير الدرامي

يُقدَّم عددٌ كبير من السور المبكِّرة في القرآن بأيمانٍ غريبة، أو بالأحرى تأكيدات، حيلةٌ أسلوبية نسَخَها محمَّد بكلِّ الاحتمالات من الكهنة العرب القدماء. وهذه الآيات، وبعضها صعبُ الفهم، مصمَّمة لتمهيد الطريق للتصريح التالي بانفعالٍ بلاغي، إن لم يكُن سِحريًّا. ولنأخذْ مثالًا لذلك بداية سورة الفجر: ﴿وَالْفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ * وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ * هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾. استخدم النبي هذه الحيلة بإفراط، لكنَّه ربَطَها بقوةٍ أكثر وأكثر بمحتوى رسالته، وفي النهاية تخلَّى عنها تمامًا. العملية التي استوعبت بها الرُّقَى تدريجيًّا في العقيدة الإسلامية لا يمكن توضيحها بالتفصيل هنا؛ لكنْ لننظرْ إلى ثلاثةِ شواهدَ أخرى لتوضيح التطور في المسألة. سورة المرسلات، الآية

١ وما يليها: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا * فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا * وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا * فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا * فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا * عُذْرًا أَوْ نُذْرًا * إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾ وسورة القيامة، ١–٢: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾. وسورة يس، ٢–٤: ﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

تخلق صياغة السور المبكرة، انطباعًا قويًّا وموحيًا بدون أيِّ تأكيد سابق، وخاصة في النصوص التي تتناول النهاية الوشيكة للعالم. والتهديد بالحساب، إحدى التيمات الرئيسية لرسالة محمد. وحيث إنَّ حدَثًا مثل هذا لا يمكن تخيُّله؛ فإنه يُرمَز له بالنُّذُر والظواهر المصاحبة؛ ولذا يتم الضغط على حواسِّ المستمع بتراكم الأحداث المروِّعة. وكثيرًا ما يحدث هذا بجُملٍ زمنية تبدأ بالأداة «**إذا**» أو «**يومَ**». تفتقد أحيانًا جملةَ التوازن، ولإكمال المعنى يكون علينا أن نُضيف شيئًا من قَبيل: «حينئذٍ تكون اللحظة المصيرية قد أتتْ.» أو «حينئذٍ ينبغي أن تكون مستعدًّا للأسوأ.» سورة الانشقاق، ١–٥: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ * وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾! سورة القارعة، ١–٤: ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ * يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾!

توجد الجمل الزمنية المختصرة مع «**إذ**» بمعدَّل أعلى. توجد في النصوص التي تشير إلى الماضي وتستعيد حوادث من قصة الخلاص، أو أحداثًا حدثتْ منذ وقتٍ ليس بالبعيد. ويمكن أن نفهمها بأفضلِ شكلٍ في صيغتها المختصرة باعتبارها تعجُّبًا، وينبغي أن نضع الجملة المقدَّرة في اعتبارنا بشيءٍ من قَبيل: «إنَّه كان حدَثًا جديرًا بالذِّكر.» ثمَّة مثالانِ يُشيران إلى غزوة بدر في القسم السابق عن مادة القرآن. ونضيف لهما مثالًا من جزءٍ عن قصة إبراهيم. سورة (البقرة: ١٢٧): ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (تستهلُّ الآيات السابقة عليها ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦ بشكلٍ مماثِل بـ «وإذْ»). وبقدْرِ ما تشير الجمل الزمنية المختصرة، مثل المثال الأخير، إلى حوادث سابقة من تاريخ الدين، بدلًا من الإشارة إلى أحداثٍ مألوفة في الذاكرة الحيَّة، تصبح حيلةً أسلوبية خالصة. إنها تُخبر عن حوادثَ من الماضي المبهَم البعيد بتبنِّي صيغٍ ترمي إلى تذكير المستمعين بشيء، عادةً، لم يعرفوه من قبل. يتمتَّع محمَّد وحدَهُ بهذه المعرفة. يؤمن من جانبه بأنَّه يصل بالوحي إلى معرفةٍ حُرِم منها البشر العاديون. سورة (البقرة: ١٣٣): ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ

بَعْدِي ...﴾. سورة (آل عمران: ٤٢–٤٤) — مسبوقةً بجزءٍ عن زكريا ومريم: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ۞ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ۞ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾.

ينبغي علينا دائمًا، ونحن نقرأ القرآن، أن نضع في اعتبارنا أنَّ المقصود أصلًا أن يُقرأ النصُّ بصوتٍ عالٍ ويُفترض وجودُ مُستمِع. ناطقًا باسم الله، كثيرًا ما يؤمر محمد بكلمة «قلْ» ليعلن أمرًا شفهيًّا. إنَّ صيغة المنادى «يا أيها المؤمنون!» أو «يا أيها الناس!» تُلمح أحيانًا إلى المستمعين. يُوجَّه المستمع أحيانًا أو النبيُّ نفسه بالاستهلال «أرأيتم» أو «أرأيتَ»؛ ليتبنى موقفًا نقديًّا من موضوعٍ معين. يتمُّ التعبير عن كلِّ شيء بلغةٍ حيَّة منطوقة. فقط في وقتٍ لاحق، تحوَّل القرآنُ إلى كتابٍ يحمل رسالته في صمت، في ذاته. وفقط حين يُقرأ بصوتٍ مرتفع — وحتى حينذاك على نطاقٍ ضيِّق فقط — يترك انطباعًا بالحيوية والحماس. في الفقرات السردية، يُستخدَم الكلام المبني للمعلوم بحريَّة، ونجِدُ حتى أحيانًا تصريحاتٍ وردودًا. هناك مشاهدُ درامية بشكلٍ لا يقبل الجدل تتعلَّق بالآخرة مع حواراتٍ منتظمة، بعضها بين المُدانِين في الجحيم والمُنعَم عليهم في الجنة، وأخرى بين المدانين ومن غرَّروا بهم. يَظهَر اللهُ، أيضًا، يومَ القيامة ويتحدَّث، كما يتحدَّث الجحيمُ نفْسُه: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ٣٠). حين نقرأ هذه الفقرات (المدثر: ٣٨–٤٨؛ ق: ١٩–٣٠؛ الصافات: ١٩–٣٣، ٥٠–٦٠؛ ص: ٥٩–٦٤) لا يتضح دائمًا مَن المتحدث بالضبط ومَن يُخاطِب. ونجِدُ أيضًا عباراتٍ مبنيَّةً للمجهول قبل الكلام المبنيِّ للمعلوم. في النقل الشفهي الأصلي، يمكن تحديد هويَّة المتكلِّم بسهولة بتغيُّر في الصوت أو إيماءة.

(١٠) الصور والتشبيهات والأمثال

لغة القرآن غنيَّة بالصور، رغم أنها ليست كثيرة جدًّا مثل كلام المسيح في الأناجيل. من حينٍ لآخَر، تصبح الصورةُ استعارة. وتدلُّ مباشرةً على الموضوع أو الحدث الذي قدَّمتْه في الأصل؛ لتُعيد صياغته وتوضِّحه. وهكذا، على سبيل المثال، يشار إلى أداء الأعمال الخُلُقية بكلمة «كَسَب»، وهي مأخوذةٌ من الحياة التجارية. وتصبح كلماتٌ من مجال الحياة البدوية، مثل «ضلَّ» و«هَدَى»، تعبيراتٍ عن السلوك الديني. وتطبق الكلمات التي تشير إلى سلوك الطيور مثل «خفْض الجَنَاح» بدون تردُّد على البشر (الحجر: ٨٨، الإسراء:

٢٤، طه: ٢٢، القصص: ٣٢)، لكنَّ الصورة تستخدم عمومًا فقط لأغراض المقارنة، ولا تتماثل مع الموضوع أو الحدث المطروح. في هذا السياق، ينبغي التمييز بدقَّة بين التشبيه والمثَل الأكثر طموحًا من الناحية الجمالية، الذي له وظيفةٌ تعليمية. وليس من السهل، حقًّا، الحفاظ عليه دائمًا.

التشبيهات، على سبيل المثال، في سورة القارعة، ٤-٥، حين نقرأ في وصف القيامة ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ * وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾، أو في سورة المدثر، ٥٠-٥١، حيث يوصف الكفار الذين يسدُّون آذانهم لبشائر الخلاص التي ولَّوا عنها ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ (بالمناسبة، الكلمة المستخدمة للأسد «قسورة»، هي نفسها استعارة). ويعتبر المثالان التاليان أيضًا تشبيهَين عادةً. سورة الجمعة، ٥: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ...﴾، وسورة الأعراف، ١٧٦، حيث نقرأ عمَّن لا يفوز بالإسلام: ﴿... فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ...﴾.

الأمثال الحقيقية يضربها الله للناس لعلَّهم يتذكرون (إبراهيم: ٢٥، الزمر: ٢٧، الحشر: ٢١). «آية النور» الخاصة: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ...﴾ (النور: ٣٥)، وتنتمي بدون شكٍّ لهذه الفئة، كانت موضوعَ الكثير من التأمُّل والجدل، لكنْ من الأمثال المثيرة أيضًا أمثالُ السراب والظلمات في أعماق المحيطات (النور: ٣٩-٤٠) التي تأتي بعد ذلك بقليل. وتؤخذ مادة عشرين مثَلًا قرآنيًّا آخرَ أو أكثر من مجالاتٍ متنوِّعة: ظواهر طبيعية، مثل الرعود والعواصف والبرد والمطر والفيضان والنمو والجفاف. من الزراعة والبستنة، من مؤسسة العُبودية. وحتى بيت العنكبوت يقدِّم نقطةَ انطلاق لتأمُّل راقٍ (العنكبوت: ٤١)؛ ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦). وكثيرًا جدًّا ما تكون الحالة أنَّ الحياة القصيرة للنباتات تقدِّم فرصةً لتأمُّلاتٍ راقية. وأحيانًا، كما في سورة الزمر، ٢١، يتمُّ التركيز على الظاهرة الطبيعية نفسها، وهكذا لا نستطيع أن نسميها مثَلًا. وفي حالاتٍ أخرى يتكوَّن هجينٌ غريب. وهكذا، على سبيل المثال، في سورة آل عمران، ١١٧: ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ

اللهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، المثَل هنا يندمج في إشارةٍ إلى حدَثٍ سابق (قصة حدائق أهل سبأ في سورة سبأ: ١٥–١٧). تيمةٌ مثلُ تيمةِ زوال الحياة الدنيا، يمكن رؤيتها من وجهاتِ نظَرٍ مختلفة؛ إنها، رغم كلِّ شيء، لا تنضب.

(١١) تعديل الأسلوب

لم يُكتَب القرآن كلُّه مرةً واحدة. ولام بعضُ المعارضين لمحمَّدٍ محمَّدًا على هذا (الفرقان: ٣٢)، لكنْ لم يوجد قَط كتابٌ من فراغ. ولو حدَثَ ذلك، فأي غرضٍ يخدم؟ ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (الأنعام: ٧). نزل الوحيُ على مدى عشرين عامًا أو أكثر في أجزاءٍ منفصِلة (الإسراء: ١٠٦)، وكانت على ما يُفترض قصيرةً جدًّا، لكنَّها جُمعتْ في معظمها في سور. وفي وقتٍ لاحق جُمعت السُّور في كتاب، القرآن. ورتِّبت بشكلٍ ميكانيكي تمامًا على أساسِ تناقُص الطول، رغمَ وجودِ استثناءاتٍ للفاتحة والمُعَوِّذتَين. وليس هنا موضعَ مناقشةٍ تفصيلية لتكوين السور المفردة. ما يمكن أنْ نناقشه هنا بالضبط، مع ذلك، مشكلةُ التغيُّرات في أسلوبِ السُّور مفردةً، وفي الوقت ذاته مسألة مدى إمكانية تحديد تاريخ السور التي نتناولها على أساس السمات الأسلوبية.

حين نحاول وضعَ تاريخٍ لسورٍ معيَّنة، سواء مجزَّأة أو كاملة، من الطبيعي أن ننتبه إلى إشاراتٍ لأحداث تاريخية مثل غزوة بدر أو موقعة الخندق أو صُلح الحديبية. وهو ما قام به المؤرخون والمفسرون المسلمون، لكنَّ هذه التلميحات نادرةٌ نسبيًّا. ثمَّة قاعدةٌ أكثر أهمية لتحديد تاريخ النصوص تقدِّمها السمات الأسلوبية. تغيُّرات الأسلوب في القرآن تحسب بالحقيقة المجرَّدة بأنَّ محمدًا كَبرَ بشكلٍ كبير في مسارِ نشاطه نبيًّا، وبالتالي ابتعَدَ عن التعبير الأكثر ديناميكيةً إلى نمطٍ أهدأ. وفي الوقت ذاته، لا ينبغي أن نقع في شِباك نفي النبيِّ لكلِّ الاندفاع الخطابي في سنواته الأخيرة. النبرة الأكثر اعتدالًا في السور الأخيرة، يحدِّدها أيضًا الغرضُ والمحتوى. القواعد التي تحكم مسائل قانون الأسرة، وخاصَّة قوانين الميراث، لا يمكن صياغتها بأسلوبٍ حيوي مثل نبوءات النهاية الوشيكة للعالَم، التي وجَّهها محمَّد إلى مواطِنيه في مكة في البداية. بصرفِ النظر عن حقيقةِ ذلك، حاوَلَ العلماء المسلمون لقرونٍ عديدة تقسيمَ السُّوَر، طِبقًا لموضوعها، إلى سوَرٍ مكيَّة وسوَرٍ مدنيَّة، وتأسيسَ تَسَلسُلها الزمني. واهتمُّوا أيضًا باحتمالِ أنَّ أجزاءً صغيرة من سورة، قد تعود إلى تاريخٍ لاحق على معظم آياتها. باستخدامِ هذه الدراسات

الأولية ومراعاة السمات الأسلوبية، توصَّلَ المستشرقون الأوروبيون جوستاف ويل Weil وريتشارد بل Bell و(خاصة) تيدور نولدكه[٣] إلى ترتيبٍ زمني أكثرَ دقَّة للسور؛ حيث قسَّموا السور المكية إلى ثلاثِ مجموعات. يمكن تلخيص نتائج بحوثهم في تعديلات الأسلوب على النحو التالي:

من المجموعات المكية الثلاث، تشمل المجموعة الأولى والأقدم طبقًا لحساب نولدكه ثماني وأربعين، معظمها سورٌ قصيرة، تتميَّز بأسلوبها العاطفي القوي. «الأسلوب فخمٌ ورفيع وزاخر بالصور الجريئة، الاندفاع الخطابي لا يزال مصبوغًا بالشِّعر. تنعكس الحيوية الحماسية، التي كثيرًا ما تتخلَّلها مقولاتٌ بسيطة — لكنَّها قويَّة ومعتدلة — وأوصافٌ جلية. في الآيات القصيرة، الطبيعة الكلية للحديث إيقاعيةٌ، وكثيرًا ما يكون الصوتُ عذبًا جدًّا رغم بساطته تمامًا. يتمُّ التعبير أحيانًا عن عواطف النبي وحَدْسه ببعضِ الغموض؛ يعتمد المعنى على التلميح ولا يُفصِح عنه تمامًا» (هكذا جاءت الصياغة الكلاسيكية لنولدكه في ١٨٦٠م).

في إحدى وعشرين سورة في كلٍّ مجموعة من المجموعتَين المكيتين الأخريين، نشهد انتقالًا تدريجيًّا إلى تفكير أكثر هدوءًا. تُصوَّر أمثلةٌ من الطبيعة والتاريخ، لتحذير الكفار وتنوير المؤمنين وإراحتهم، بالتفصيل وتُرتَّب مسلسلةً. تزداد الأوصاف شمولًا، والآيات طولًا. وتزيد السور، أيضًا، في الطول. يتحرك التماثل بين حكايات مختلف رجال الله من العصور السابقة بتأثير رتيب إلى حدٍّ ما. تتَّضح بجلاءٍ نبرةُ الغضب في الجدل ضد الممثلين المكابرين للشرك وفلسفتهم الدنيوية. تتطور كل هذه الخصائص ببطء في سور الفترة المكية الثانية؛ لتظهر كاملةً، إذا جاز التعبير، في سور المرحلة الثالثة.

السور المدنية الأربع والعشرون في معظمها طويلةٌ، وتتكوَّن من الكثير من الأجزاء الفردية المختلفة. هنا تواجِه النبيَّ مهامُّ جديدةٌ بعد هجرته، تؤثر تأثيرًا طفيفًا نسبيًّا على الأسلوب. يستمر الجدل محتدمًا رغم أنَّه يكتسب أشكالًا أكثر خصوصية وجهًا لوجه مع يهود المدينة و«المنافقين». الإشارات إلى الأحداث التاريخية، تقدَّم بالطريقة التي تقدَّم بها الإشارات إلى المواقف الدينية السابقة، من خلال استخدام الجمل الزمنية المختصرة أحيانًا. وكما هو متوقَّع، تبدو القواعد الشرعية المطلوبة والتعليمات الأخرى نثريةً حقًّا.

[٣] See Weil, Einleitung; Bell, *Introduction*; Nöldeke, Geschichte.

القوافي التي لا تزال معتادة في نهاية الآيات الطويلة وفيرةٌ هنا، وتعطي انطباعًا بأنها تأتي اعتباطًا.

(١٢) العيوب اللغوية وعقيدة «الإعجاز»

لغة القرآن مقتضَبة غالبًا، وحادة أحيانًا. وخطُّ التفكير ليس مستقيمًا دائمًا. إذا قرأناه لنفهم معناه، أو إذا حاولنا ترجمته؛ لا بد أن نقدِّم عددًا هائلًا من الأمور المختبئة بين السطور. وهذا الاحتياج ليس عيبًا. على القارئ أن يركِّز ويبذل مجهودًا ذهنيًّا ليستوعب. وهكذا، على سبيل المثال، تجبر الجمل الشرطية «بالقطع» (ركندورف Reckendorf) أو «فاصل منطقي» (ريناتا ياكوبي Jacobi) المستمع أو القارئ كلَّ مرة على القيام ببعض الأكروبات الذهنية. يوجد مثال في سورة الحج: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ﴾ (الآية: ٤٢)، لتوضيح الارتباط المنطقي بين الجملة الثانوية والجملة الرئيسية، ينبغي علينا تقديم الجسر التالي: «وإن يكذِّبوك [فهذا معتاد، أو: لا ينبغي أن تندهش] [رغم كلِّ شيء] فقَدْ كذَّبَت قَبلهم قوم نوحٍ وعادٌ وثمود [أيضًا] [رسُلَهم].» الآن، ناقش تيدور نولدكه في *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg, 1910) بالتفصيل «الخصائص الأسلوبية والنحوية للغة القرآن»، جامعًا كلَّ ما صادفه في أثناء دراسته المطوَّلة والمكثَّفة عن الكتاب المقدَّس للمسلمين. تُسجَّل ببساطة أمورٌ كثيرة باعتبارها خاصية من خصائص أسلوب القرآن، تُشرَح أيضًا بعض السمات وتُقبَل، وتُنتقد أخرى وتوصف بأنها خرقاء، وغير مناسبة، وبشِعة، وشاذَّة جدًّا، وصعبة جدًّا، وفظَّة، إلخ. لنقتبسْ، مثالًا لذلك، مقطعًا لا يَستشهد به نولدكه، لكنْ يمكن أيضًا أن يوصف بأنَّه «فظٌّ»، سورة البقرة، ٢١٧: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ ...﴾ يلخِّص نولدكه انطباعه عن أسلوب القرآن وبناء الجملة فيه، في حُكمٍ يتَّسم بالغلوِّ إلى حدٍّ ما: «ربما تأمَّل محمدٌ في محتويات وحيه طويلًا قبل أن يقدِّمه للعالَم، لكنَّه لم يهتمَّ بشكله.» هل يمكن التوفيق بين هذا النوع من النقد وعقيدة **الإعجاز** التي يشيع الإيمان بها في العالَم الإسلامي، وطبقًا لها القرآنُ معجِزةٌ حقيقية، ليس فقط في الموضوع، بل وأيضًا بوصفه عملًا فنيًّا؟ لا بد أنَّ الإجابة بالتأكيد: «لا.»

ليس هذا هو الموضع المناسب لدراسة عقيدة الإعجاز بشكل منهجي أو آثارها التاريخية. وكانت نتيجةَ جدلٍ تطوَّر في ضوء الآية ٨٨ من سورة الإسراء وآياتٍ مماثِلة، لكنها لم تأتِ إلى الصَّدارة إلا في القرن الثالث/التاسع، وظلَّت تُناقَش حتى القرن الخامس/الحادي عشر. وإضافةً إلى ذلك، ليس الهدف هنا أن نوسِّع أكثرَ الفجوةَ بين دراسة المستشرقين الأوروبيين للقرآن ودراسة المسلمين الشرقيين له، لكنَّ الموضوع نفسه يقضي بأنَّنا لا ينبغي أن نتجاهل ببساطة التفاوت بين المدرستَين في التفكير، بل أن نواجهه بصراحة. المسلمون، الذين يمثِّل القرآن لهم بشكلٍ مفهوم اهتمامًا أكبرَ بكثير ممَّا يمثِّله لنا، قد يؤكِّدون أنَّ المستشرقين الأوروبيين الذين يحكُمون على بعضِ الصيغ في القرآن ربما بقسوةٍ شديدة إلى حدٍّ ما، ورغم ذلك فهُمْ على استعدادٍ تامٍّ للاعتراف بأنَّ القرآن في مجمله إنجازٌ لغوي وفنِّي فريد.

(١٣) القرآن أدبًا

إذا شرعنا في المهمَّة المشكوك فيها إلى حدٍّ ما، للتمييز بين الأدب العربي المقدَّس والمدنَّس؛ ينبغي أن يوضَع القرآن في كلِّ الأحوال ضمن الأول، لكنَّ هذا لا يُبعدنا كثيرًا جدًّا. القرآنُ، نصوصًا صُرِّح بأنَّها وحيٌ سماوي، فريدٌ حتى بين الكتابات الدينية العربية، ولا يمكن تصنيفه ضمنَ فئةٍ بعينها. ككُل، يمكن مقارنته فقط بأعمالٍ غير عربية، مع الكتب المقدَّسة للديانات الأخرى: العهد القديم والعهد الجديد (أو لنكونَ أكثر دقة، الكتب النبوية والمزامير في العهد القديم، وأقوال المسيح في أناجيل العهد الجديد)، الأفستا، وخاصة الجاثا Gathas،[٤] الفيدا، تصريحات بوذا ومواعظه، إلخ. ويمكن أيضًا دراسة القرآن بوصفه كتابًا أساسيًّا لتعريف الخبرة النبوية. تناوَلَ المؤرخ إدوارد ماير ذات مرَّة محمدًا والقرآن في دراسةٍ عن مؤسِّس الطائفة المورمونية، جوزيف سميث.[٥] لكنَّ هذا كلَّه ينتمي لمجالِ مقارنة الأديان. في سياق تاريخ الأدب العربي، ينبغي أن نقتصر على التأكُّد من مدى إمكانية تحديد بقايا الأشكال البلاغية والمواضيع التعليمية من عصرِ ما

[٤] ١٧ قصيدة تنسب لزرادشت، وهي أقدم نصوص في الأفستا. (المترجم)

[٥] جوزيف سميث Smith: مؤسس كنيسة يسوع المسيح، لقديسي الأيام الأخيرة، المعروفة باسم المورمون. وُلد سنة ١٨٠٥م في ولايةِ فيرمونت في الولايات المتحدة الأمريكية. قُتل سنة ١٨٤٤م. (المترجم)

قبلَ القرآن في القرآن نفسه، وإن كانت هناك محاولات لتقليده، والتأثير الذي كان للقرآن عمومًا على نشأة الأدب العربي وتطوُّره. وأخيرًا، نذكُر الخلافات الحادَّة حول القرآن في القرنَين الثاني/الثامن والثالث/التاسع.

(١٤) لغة الكهَّان العرب القدماء

كما قيل، إنَّ القرآن عملٌ فريد في الأدب الديني العربي. إنه المجموعة الوحيدة من نصوص الوحي الملزِمة لكلِّ المسلمين، وأكثرُ أهميةً بكثير من أيِّ أعمال عربية أخرى، لكنْ بمجرد الدخول في التفاصيل، نرى أنَّ هذه النصوص ليست إبداعاتٍ أصليةً بالكامل، لكنَّها تكشف إلى حدٍّ ما عن بعض العناصر التي ترجع إلى قبل الإسلام. للقرآن، إلى هذا الحدِّ، على الأقلِّ جزئيًّا، مكانه في تقاليدَ أدبيةٍ أوسع. العناصر التي يشتمل عليها، تنبع من مصدرَين مختلفَين: الوثنية العربية القديمة، والتراث اليهودي المسيحي. استوعب الاثنَين وهُذِّبا في القرآن، لكنَّهما يبقيان قابلَين للتمييز بدرجةٍ ما بالنسبة للمؤرخ.

بالنسبة للعالم الوثني القديم، التأثيرات الأساسية لغة **الكهَّان** ومفاهيمهم. ويستشهد على ذلك بشكلٍ معيَّن من القسم الذي تُستهلُّ به بعض الأقوال المبكِّرة. وتمَّ من قبل الاستشهاد بمثال في القسم عن لغة القرآن وأسلوبه. صياغة هذه الأيمان صعبٌ فهْمُها غالبًا، إن لم يكُن مستحيلًا، وارتباطها الوحيد بالنص الذي يليها أنَّها تمهِّد الأرضَ له بانفعالٍ بلاغي أو حتى سِحري. ويبدو أنَّ هذه الحيلة الأسلوبية، كانت معتادةً بين الكهَّان القدماء. واستعارها محمَّد منهم، وضغَطَها في خدمة رسالته. وربما كان استخدام السجعِ بتناوُبِ سلاسلَ قصيرةٍ من القوافي المميزة جدًّا لأوائل السور، مستمدًّا أيضًا من ممارسة الكهَّان. وكان هذا، رغم كلِّ شيء، السببَ في أنَّ أهله أعلنوا أنَّه **كاهن**. وإذا أعطينا مصداقيةً لحديثٍ يرويه ابن سعد عن عروة بن الزبير، في شكله الأول، اعتقد محمد ذات يوم أنَّه قد يكون كاهنًا، لكنَّه استبعَدَ بحقٍّ هذا الشكَّ ورفَضَ لومَ معارضيه. لم تكُن مهمَّته، على عكس مهمَّة الكاهن، التعليقَ على قضايا اللحظة والموقف العابر. شعَرَ بأنَّه مدعوٌّ لتحقيق غرضٍ يرتبط بالخلاص؛ أن يُرشد أهله إلى مسار الإيمان الحقيقي. وللسبب ذاته، رفض أن يشبِّه بالشعراء ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٦). لم يستمدَّ معرفته الرفيعة من جنٍّ أو رُوحٍ شريرة، كما يفترض في حالة الكهَّان والشعراء، لكنْ عبرَ الرُّوح المقدَّسة أو ملَكٍ من الله ذاته، الخالق الوحيد والحافظ للعالَم. كلما كان هذا أوضح له؛ قلَّ بروز أصداء بلاغة الكهَّان في صياغته

لآياته. في سورِ الفترة المكيَّة الثانية، الأيمان القديمة والغامضة حلَّت محلَّها تأكيداتٌ قصيرة تُلمِح إلى رسالته النبوية والكتاب الذي يتعيَّن عليه نَقْله. من ثَم: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (الزخرف: ٢)، ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ (ق: ١)، ﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ (يس: ٢)، ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص: ١). وفي الوقت ذاته، يختفي البيان المَهيب تمامًا، ويحتلُّ مكانَه بيانٌ رزين واقعي. على سبيل المثال: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ (الحجر: ١). وهنا يستقرُّ الأمر، في سوَرِ الفترة المكية الثالثة والسوَرِ المدنيَّة. وبشكلٍ مماثِل، يقتصر الاندفاع الخطابي للسجع بمقاطِعه القصيرة على الآيات المبكِّرة. وأخيرًا، تنجرف القوافي بعيدًا أكثر وأكثر، ولا تكون مجرَّد توقيعاتٍ ختامية على الجملة المفردة.

(١٥) المادة السردية من الكتاب المقدَّس والهجادا والمصادر الأبوقريفية

العناصر التي استعارها محمَّد من التراث اليهودي المسيحي معروفةٌ بشكلها، أقل ممَّا هي معروفة بموضوعها. وهي في معظمها قصصٌ من أصلِ الكتاب المقدَّس والهجادا والأبوقريفا، دمَجَها في رسالته؛ لطبيعتها التهذيبية والإرشادية. ثمَّة مصادرُ خاصة يصعب تحديدها. ثمَّة مقطعان يمكن تحديدهما بسهولة؛ لأنهما مصمَّمان في صورةِ اقتباسَين. ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥؛ المزامير، ٣٧: ٢٩). ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ...﴾ (المائدة: ٤٥؛ سفر الخروج، ٢١: ٢٣–٢٥؛ سفر اللاويين، ٢٤: ١٧–٢٠؛ سفر التثنية، ١٩: ٢١). القصص التوراتية من العهد القديم، من بينها القصة المفصَّلة عن يوسف وإخوته (سورة يوسف) يتمُّ التوسُّع فيها جزئيًّا بإضافات من مصادر خارج الكتاب المقدَّس. ترجع قصص طفولة مريم، وقصص البشارة وميلاد المسيح إلى أناجيل الطفولة الأبوقريفية. بعض الأمثال في القرآن مستمدَّة من الأمثال في العهد الجديد، لكنَّ تفاصيلَ كثيرةً تتغيَّر بحيث يصعب التعرف عليها. للمشكلة الناتجة عن ذلك، بالنسبة لمؤرخ الأدب، أبعادٌ كثيرة. بالطبع، حاوَلَ العلماء في حالة أو أخرى تحديدَ المصدر الأصلي وتوضيح إنْ كان النبيُّ قد عرَفَ المادة عن طريق الوسطاء اليهود أو المسيحيين. لكنْ في تحديد المصادر، لا نحلُّ إلا مشكلةَ المصدر الذي تمَّت الاستعارة منه.

ما نهتمُّ به هو أنْ نعرف المزيد عن الطريق الذي قطعتْه هذه النصوص قبل أن توضع في صياغتها النهائية في القرآن. بحثُ الكلمات والمفاهيم القرآنية المفردة، كما

فعل، على سبيل المثال، توماس O'Shaughnessy، قد يسفر عن مزيدٍ من المعرفة بهذه النقطة، لكنْ من الحتمي أن يبقى الكثير بدون تفسير، خاصة لأننا لا يمكن أن نعتمد على العثور على إجابات بالتحليل المنطقي الصارم وجمع النص. مهما تكُن مصادر محمد، هناك أمرٌ واحد مؤكَّد: تُرجِمت المادة إلى العربية من لغةٍ أخرى. ترجمت على الأرجح شفهيًّا وفي حياة محمد، وربما بشكلٍ خاص له. هذا ما توحي به الفقرات التالية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٤-٥)، ﴿أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ * ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ﴾ (الدخان: ١٣-١٤)،[٦] ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ...﴾ (العنكبوت: ٤٨). كان محمد يدرك تمامًا أنَّ أساس الخِلاف استخدامه لنصوص مكتوبةٍ أصلًا بلغةٍ أجنبية. وهي التي أعلن موضوعها في القرآن بالعربية، مكوِّنة في رأيه إبداعًا أصيلًا عن طريق الوحي: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣)؛ عملية استيعاب فاتنة سيكولوجيًّا.

الفرق بين المصدر الأصلي والنسخة القرآنية هائلٌ غالبًا. لا ينبغي رفضُ هذا ببساطة باعتباره تشويهًا وتخفيفًا للنصِّ الأساسي. ما كان النبيُّ ليهتمَّ بترجمةِ نصٍّ أجنبي إلى العربية كما هو. استغلَّه بالأحرى لصالحِ الرسالة الدينية التي الْتزم بها شخصيًّا. أحيانًا يتمُّ التلميح فقط لأحداث قصة توراتية بإيجازٍ في القرآن، أو تُستدعَى للذهن بجملةٍ زمنية مختصرة، كما لو كانت معلوماتٍ عامة (انظر القسم عن لغة القرآن وأسلوبه). من النقد الذي وجَّهه الكفار غالبًا لمحمد في القرآن، ربما نستنتج أنَّ النبي كان يفترض أنَّ موضوع كلامه النبوي مألوف. يجري النقد على النحو التالي: «أساطير الأولين». في آيتَين من سورة الفرقان (٤-٥) مقتبستَين من قبل، يُزعَم حتى أنَّ محمدًا نسَخَ **أساطير الأولين** وأنَّها تُملى عليه بكرةً وأصيلًا. ومع ذلك، علينا أن نخطو بحذرٍ في ضوء المناقشة المستمرَّة بشأنِ معنى تعبير «أساطير الأولين». إنَّه يُستخدم دائمًا بازدراء، ليس بهدفِ التتبُّع الموضوعي لنبوة محمد إلى مصدرٍ مكتوب أو شفهي. يمكن أن نعُيد صياغته عن النحو التالي: «ربما روى الناسُ هذه الحكاياتِ منذ زمنٍ بعيد. بالنسبة لنا هذه الأيام لا

[٦] في الأصل (إبراهيم: ١٤-١٥)، والصواب ما أوردناه. (المترجم)

قيمةَ لها.» وإذا أدخل النبي قصةً توراتية بجملةٍ زمنية مختصرة؛ فإن هذا لا يعني أنَّه يحكي ببساطة مادةً مألوفة، لكنْ بالأحرى أنَّ الهدف من تصريحاته أنْ تُفهَم وتؤخذ على محمل الجِد في سياقِ تصميم زمنٍ قديم، من أجل خلاصِ البشَر.

(١٦) أسطورة أهل الكهف وقصة الإسكندر والأقوال المأثورة

إضافةً إلى المادة السردية المأخوذة من المصادر التوراتية والهجادية والأبوقريفية، كان النبي أيضًا ملمًّا بشكلٍ محدود بمادةٍ أخرى من الثقافات المسيحية عمومًا على حدود الجزيرة العربية؛ ما يعرف بأسطورة النِّيام السبعة، ومقتطفان ممَّا يعرف على نطاقٍ واسع بقصة الإسكندر. وهذه المادة التكميلية تركت أثرها الأدبي في سورة الكهف: الأسطورة في (الآيات: ٩–٢٦)، وجزءان من قصة الإسكندر في (الآيات: ٦٠–٦٤، ٨٣–٩٨). إنها مجزَّأة، وغير متَّسقة في التأليف، وغير واضحة في تفاصيل عديدة.

قصة «**أصحاب الكهف**» (اسم قصة «النِّيام السبعة» في القرآن) ترجع إلى أسطورةٍ عن سبعةِ شبَّان مسيحيين، هربوا من اضطهادِ الإمبراطور ديكيوس Decius (٢٤٩–٢٥١م) باللجوء إلى كهف، حيث غلَبَهم النوم لفترةٍ طويلة بشكلٍ مُدهِش. فترة نومهم في القرآن ٣٠٩ سنة. في المناقشة بشأن عدد النِّيام يشمل العدد كلبهم لسببٍ ما غريب. تفاصيل البناء الذي يُفترض أنه رُفع في وقتٍ لاحق فوق رءوس النيام، من الصعب فهمه. المقتطفان من قصة الإسكندر منفصلان بقصةٍ بينهما. يعتمد القسم الأول (الآيات: ٦٠–٦٤) على قصةِ بحثِ الإسكندر عن نبعِ الحياة. وهنا — يا لَلغرابة! — ينطبق الأمر على موسى. ويحكي القسم الثاني (الآيات: ٨٣–٩٨) حملةَ الإسكندر (ويسمَّى: ﴿ذَا الْقَرْنَيْنِ﴾) وتنتهي ببناء جدار واقٍ ضدَّ يأجوج ومأجوج. القصة المتداخلة (الآيات: ٦٥–٨٢)، أسطورةٌ ثيوديسيَّة[٧] (طبقًا لرأي شوارزبوم Schwarzbaum)، تروي أفعالًا تبدو أبسوردية وجائرة عن رجلٍ ورِعٍ في صحبة موسى؛ أفعالًا يتبيَّن فيما بعدُ أنَّها ذاتُ معنًى وعادلة. الأسئلة المعقَّدة عن التاريخ الأدبي وتاريخ الموتيفات الخاصة التي أثارتها النسخة القرآنية لهذه القصص، لا يمكن متابعتها هنا، لكنْ يمكن استخلاص ثلاثةِ استنتاجات؛ أولًا: لم يتردَّد محمدٌ في ضمِّ أجزاء من أسطورة النيام السبعة أو قصة

[٧] theodicy: الدفاع عن الخير الإلهي والعناية الإلهية فيما يبدو أنَّه شرٌّ. (المترجم)

الإسكندر في كتابه الموحَى، حتى لو لم تكُن من أصلٍ توراتي. ثانيًا: هذه الاستعارات من الأدب (اليهودي والمسيحي المعاصر) صارت جزءًا لا يتجزَّأ من الأدب العربي الإسلامي؛ لأنها دخلت القرآن وعاشت في التراث الأدبي العربي. ثالثًا: استخدم محمد قصصًا من مصادر يهودية ومسيحية فقط، على عكس مُواطِنه النَّضر بن الحارث، الذي — طبقًا لابن إسحاق — روى قصصًا عن الملوك الفرس القدماء لأهل مكة ودخَلَ في منافسةٍ مع النبي وأساطيره عن العقاب الإلهي.

المادة السردية من المصادر التوراتية وغيرها، التي تُستخدم في القرآن، نقَلَها إلى النبي «أهلُ الكتاب». وبشكلٍ مماثِل، عددٌ من النصوص القصيرة، تنتمي لجنسٍ أدبي يُعرف بـ «الأمثال». ربما لفَتَ انتباه محمد عن طريقِ وسطاء يهود أو مسيحيين. للوهلة الأولى، بشكلٍ لا يمكن إنكاره، يبدو كأنَّ استعاراته مأخوذةٌ من العالَم العربي القديم. ولتوضيح هذه النقطة، ينبغي الرجوع أبعد من المساحة الصغيرة نسبيًّا التي تحتلُّها هذه النصوص، ويبدو أنَّها تبرِّرها.

يوجد دليلٌ على تبنِّي حكمة الأمثال القديمة في سورة لقمان. تذكُر (الآية: ١٢) أنَّ الله «آتى» لقمانَ «الحكمة». وتذكُر الآيات التالية ما أوصى لقمان ابنَه به. تستهلُّ بالنداء «يا بُنيَّ»، كالمعتاد في أعمالِ الأدب النُّبوئي من عصر ما قبلَ القرآن (على سبيل المثال، في أمثال سليمان والأقوال المأثورة لأحيقار، الذي يسمَّى «حكيمًا» في برديات إلفنتين التي ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد). أمثلة من الأقوال المأثورة من القرآن تقتبس فيما يلي في نهاية قسم «القرآن مصدرًا للعقيدة والشريعة والآداب». ولا نحتاج هنا أن تُزعجنا المشكلة الشائكة بشأن هُوية لقمان المجوسي عند قدماء العرب وعلاقته بأحيقار، لكنْ علينا أن نتناول بإيجازٍ الأهميةَ المرتبطة **بالحكمة** في القرآن. وتتجاوز بكثيرٍ حِكَم أقوال لقمان التي تُذكر في سورة لقمان.

وذُكرت الحكمة في مواضعَ أخرى غير مرتبطة بلقمان فقط. في سورة (الإسراء: ٣٩)، نجِد في نهاية سلسلةٍ طويلة من التحذيرات: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ...﴾ وإذا نظرنا أكثرَ ندرك أنَّ بعض النصائح السابقة (وربما الأوامر الأخرى للمخاطَب المفرد أيضًا؟) لا توجَّه إلى محمد شخصيًّا، لكنْ بالأحرى وُضعت على لسانه بوصفها أقوالًا نبوئية لتُعلَن على رِفاقه. في عددٍ كامل من المواضع، ترتبط كلمة «الحكمة» صراحةً بالكتاب (**الكتاب** و**الحكمة**). والمستفيدون من هاتَين الهِبَتَين الإلهيَّتَين: آل إبراهيم (النساء: ٥٤)، والمسيح (آل عمران: ٤٨، المائدة: ١١٠) وفي الحالتَين يتوسَّع الأمر ليشمل

التوراة والإنجيل، والأنبياء (آل عمران: ٨١)، ومحمد نفسه (النساء: ١١٣، البقرة: ١٢٩، البقرة: ١٥١، آل عمران: ١٦٤، الجمعة: ٢). يُوجَّه النبيُّ ليتلو آياتِ الله على معاصريه ويعلِّمهم الكتابَ والحكمة، ناصحًا إيَّاهم بهذه الطريقة — هكذا في (البقرة: ٢٣١) — وينبغي عليه أن يقود الناسَ إلى سبيل الرب ﴿بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: ١٢٥). وعلى نسائه أن يتذكَّرنَ ما يُتلَى في بيوتهنَّ من آيات الله وحكمته (الأحزاب: ٣٤). وينبغي أنْ نكون حذِرين من المبالغة في تفسير هذه الصيغ، لكنْ يمكن على الأقلِّ أن نستنتج من هذا أنَّ محمدًا رأى أنَّ جزءًا مهمًّا من نشاطه النبوي يكمُن في نقل الحكمة إلى أهله. وإضافةً إلى ذلك، حيث إنه يحدِّد «آل إبراهيم» والمسيح والأنبياء بوصفهم مستفيدين آخرين من هذه الهبة الإلهية، قد نفترض أنَّه عرف الأقوال النُّبوئية التي أَخَذَها من عصرٍ سابق بكثير، بجانب الموادِّ التقليدية من «أهل الكتاب». صارت الأمثال، رغمَ كلِّ شيء، منذ زمنٍ بعيد جزءًا لا يتجزَّأ من الكتابات الكنَسيَّة والأبوقريفية لليهود والمسيحيين؛ وبالتالي أمثالُ سليمان وأقوال المسيح وابن سيراخ وسِفر طوبيا (الإصحاح الرابع).

(١٧) تقليد القرآن

يصِفُ القرآنُ نفْسَه بأنَّه كتابُ وحيٍ لا مثيلَ له، حتى لو اجتمعت قُوى الإنس والجن ليأتوا بمِثله (الإسراء: ٨٨). لا يستطيع معارضو محمدٍ أن يكتبوا عشْرَ سور (هود: ١٣) أو حتى واحدةً (يونس: ٣٨، البقرة: ٢٣) تنافِسُه. على هذه الفكرة، تتأسَّس عقيدةُ إعجاز القرآن. ومن الناحية الأخرى أكَّد المعارضون أنفسهم: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ (الأنفال: ٣١). وبالتالي نعرف محاولاتٍ معزولةً وفاشلة لتقليد القرآن. هل هناك دليلٌ ملموس على هذه النتيجة؟

لدينا كلمات وحي منسوبةٌ لمُسيلمة «النبيِّ الكذَّاب»، ويُزعَم أنَّه كان يرغب في المشاركة في السيادة على الجزيرة العربية، وقُتِل وهو يحارب ضدَّ خالد بن الوليد سنة ٦٣٣م، بعد وفاة محمد. يتطابق شكلُ هذه الأقوال إلى حدٍّ بعيد مع أوائل السور، لكنَّ المثير للتساؤل حقًّا إن كان مسيلمةُ مصدرًا لأيٍّ من هذه الأقوال. ربما ابتُكرت كلُّها في تاريخٍ لاحق ونُسبت له في محاولةٍ لوصمه بأنَّه مقلِّدٌ أخرقُ لمحمد. ثمَّة قولٌ من هذه الأقوال يأتي بوضوحٍ على طراز طريقةِ تعبير القرآن: «والفيلِ، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وثيل، ومشفر طويل، إنَّ ذلك من خلْقِ ربنا القليل.» قارن سورة (الحاقة: ١–٣)، وسورة (القارعة: ١–٣).

يقال إنَّ ابن المقفع — الناثر العربي البارز، من أصولٍ إيرانية، الذي أُعدم ببشاعةٍ في ١٣٩هـ/٧٥٦م — حاول تقليد القرآن بطلبٍ من مجموعة من الزنادقة، لكنَّه تخلَّى عن المحاولة؛ لأنَّه تبيَّن أنها صعبةٌ جدًّا. إنها أسطورةٌ بالطبع، لكنَّ ابن المقفع ألَّفَ مجادلةً تناوَلَ فيها قضيةً مع الإسلام، وخاصة مع القرآن من منظورٍ مانوي. وتصلنا أجزاءٌ من هذه المجادلة في تفنيد كُتُبه للإمام الزَّيدي، القاسم بن إبراهيم (ت: ٢٤٦هـ/٨٦٠م). الكلمات الأربعُ الأُولى من هذه المجادلة — وحدها — على طرازِ الكلمات الأربع الأُولى من القرآن. وتأتي على النحو التالي: «بسم النور الرحمن الرحيم»؛ تنوُّع مانوي على **البسملة** الإسلامية المألوفة التي تُثير أيَّ مسلمٍ باعتبارها تجديفًا.

يُذكَر أيضًا أنَّ كاتبًا متشكِّكًا من القرن الخامس/الحادي عشر، الكفيف أبو العلاء المعري الذي توفي في ٤٤٩هـ/١٠٥٧م، حاوَلَ تقليدَ القرآن. يشير الاتهام إلى عمله المختصَر «الفصول والغايات»، ولم يبقَ إلا سُبْعه الأول، وهو مثالٌ رائع لفنِّ الشِّعر والقافية المعتمد على اللغة الأدبية العربية الكلاسيكية، وكان المؤلِّف أستاذًا فيها. إنَّها مكتوبةٌ بسجعٍ متقَن، وتستهلُّ الأقسام المفردة من المقاطع أحيانًا بأيمانٍ قديمة مثل: «أُقسِمُ بخالقِ الخيل، والعِيس الواجفات بالرحيل ...» وتذكِّرنا هذه التعاويذ بالنصوص القرآنية المبكِّرة — على سبيل المثال: (القيامة: ١-٢) — التي تعُود بدورها إلى الكهَّان العرب القدماء (انظر ما سبق)؛ ويفترض أنَّها على طراز نصوصِ القرآن، لكنَّ هذا لا يعني أن نقول إنَّ المعري كان ينوي أن يأتي عملُه كلُّه تقليدًا للقرآن، ناهيك عن تجاوُزه. وإضافةً إلى ذلك، حين كان المعري يكتب، كان السجعُ قد قُبِل منذ وقتٍ طويل حيلةً أسلوبية مميِّزة للغة الرفيعة، بحيث يُستخدم دونَ تفكير. إذا نظرنا إلى ما بعد السيل المتقَن من الكلمات، وحاولنا معرفة تِيمةِ العمل؛ فإن الموضوع لا يزيد كثيرًا عن أغانٍ في مديح الله ومواعظَ دينية وخُلُقية (بنبرةٍ متشائمة). ويتَّضح هذا أيضًا من العنوان الفرعي للعمل: «في تمجيدِ الله والمواعظ».

ثمَّة عملٌ من منتصف القرن التاسع عشر، يستحقُّ على الأقل الذِّكر بوصفه نوعًا من تقليد القرآن، وتحديدًا «البيان» العربي للسيد علي محمد الشيرازي، المعروف بالباب، مؤسِّس الطائفة البابية (ويبقى حتى اليوم في الطائفة البهائية). شعَرَ البابُ بأنه مدعوٌّ ليحلَّ نبيًّا محلَّ محمد ويستبدل بالإسلام الذي عفا عليه الدهر دِينًا جديدًا. ولخَّص عقيدته في «البيان». التعبيرُ نثريٌّ، وترتيب المادة غير منهجي رغم التقسيم إلى إحدى

عشرة وحدةً (**واحد**)، كلٌّ منها من تسعة عشر بابًا. لم يكن الكتاب مصمَّمًا ليتفوق على القرآن في قوته البلاغية، بل ليحلَّ محلَّه بيانًا رصينًا للعقيدة الجديدة. لكنَّه يتَّفق مع القرآن في جانبٍ واحد؛ في أنَّ الوحي مستمدٌّ من الله نفسه. وإضافة إلى ذلك، هناك عدَّة نقاط، في الموضوع والصياغة، التي لا تُستوحى فقط من القرآن، لكنها على طرازه، بوعيٍ أو بدون وعي. ولا نستطيع دراسةَ هذا الموضوع بالتفصيل هنا.

(١٨) القرآن وتطوُّر الأدب العربي

في سياقٍ مناسب، صار القرآن موضوعَ أدب ثانوي شامل. سعى المفسرون وفقهاء اللغة إلى توضيح الفقرات الصعبة. وجُمعت المادة بشكل منهجي، إلى حدٍّ ما: في أبوابٍ خاصة في أعمال الحديث للبخاري والترمذي، وفي كتابَيْ «تأويل مُشكِل القرآن» و«تفسير غريب القرآن» لابن قتيبة، وفي التفسيرات الشاملة لمجاهد والطبري والزمخشري والرازي وغيرهم. وكُرِّست دراسات خاصة **لأحكام القرآن**. لا ننوي أن نناقش هنا هذه الأمور، لكن من المفيد التفكير في الأهمية العامة للقرآن في نشأة الأدب العربي وتطوره. وقد نخلص في البداية إلى أنَّ العرب يدينون بقوميتهم وأهميتهم التاريخية والعالمية للإسلام، ويدين اللسان العربي أيضًا بتطوره الأدبي للقرآن.

لا أحد، بالطبع، يجادل بأنه كانت هناك قصائد بالعربية قبل القرآن. ويمكن حتى رؤية هذا من جدلِ محمد ضد الشعراء في سورة الشعراء. النظرية التي ترى أنَّ القصائد العربية القديمة ظاهريًّا نُظمت في تاريخٍ لاحق على أساس التلميحات في القرآن، لا يمكن الدفاع عنها، لكن عملية تسجيل الشعر العربي القديم في شكلٍ مكتوب توقفت، كما يقال، إذا كانت قد حدثت بشكل جاد في أي وقت، وتعرَّض إنتاج هذا الشعر للنسيان بعد بضعة أجيال. وتُرِك الأمرُ للقرآنِ كتابًا مقدَّسًا أوحى إلى العرب بلغتهم؛ ليقدم الزخم لتطور لغةٍ عربية أدبية. استُخدمت الأبجدية الموجودة، المأخوذة عن النبطية، لإنتاج اللهجة العربية لمكة التي جاء بها القرآن، وتجمَّدت بهيكل صوامتها في هذه المراحل المبكرة من التطور. ولم تستوعب في اللغة الشعرية العربية الشائعة والرفيعة، التي أصبحت ضرورية لقراءة القرآن أيضًا، حتى وقتٍ لاحق بإدراج حروف إضافية، وخاصة **الهمزة**. الحروف المعتادة للعربية الكلاسيكية والحديثة، طبقًا لذلك، لا تزال تفشي آثار الزمن الذي تمَّ فيه تدوين القرآن لأول مرة في مكة.

لكن الأهم طبيعة ما سُجِّل ونُقل للأجيال التالية بمساعدة الخطِّ العربي الذي صيغ بهذه الطريقة. في المقام الأول، ينبغي ذِكر إنجازات علماء اللغة العرب. بعد وفاة محمد بوقتٍ قصير، شَعرَ العلماء بالحاجة إلى توضيح الكلمات والصيغ الغامضة في القرآن. وتطلَّب الأمر أمثلة من مصادر لغوية غير القرآن نفسه، ووجدت هذه المصادر في الشعر العربي الأقدم الذي بقي حتى ذلك الوقت تراثًا شفهيًّا بالأساس. وقدَّم هذا الدليل بدوره مادةً لمعاجم علماء اللغة ونحوهم بعد ذلك. بالطبع كان الاهتمام المباشر بالقصائد نفسها عاملًا في هذا كله، لكنْ جاء الزخم الحقيقي من تفسير القرآن.

في العلوم الدينية theological (تستخدم الكلمة بأوسع معانيها) كما في العلوم الدنيوية، استخدَمَ المسلمون اللغة العربية على وجه الحصر تقريبًا منذ البداية. (ولم تستخدم الفارسية والتركية أيضًا إلا بعد قرون، وخاصة في الكتابات التاريخية.) والسبب الأساسي أنَّ الإمبراطورية الإسلامية، كانت من صُنع الأمة العربية. هيمَنَ العرب وحدهم في العقود الأُولى الحاسمة. وبمرور الوقت، ضمنوا مكانةً مناسبة لِلُغتهم، حتى في البلاد التي فتحوها. واستطاعوا تحقيق هذا كلِّه بسهولةٍ شديدة؛ لأنَّ كتاب الإسلام، الذي دافعوا عنه ونشروه، بهذه اللغة نفسها. واضطر كلُّ مَن اعتنق الدين الجديد مبدئيًّا، إلى أن يتعلم على الأقل جزءًا كافيًا من العربية؛ ليتلو في الأصل تلك النصوصَ القرآنية المطلوبة في عبادتهم العامة. كانت ترجمات نصوص من القرآن، أو القرآن كله، محظورةً، أو يسمح بها بتحفُّظ فقط، حتى إلى وقت قريب جدًّا. وهكذا ساهَمَ القرآن على الأقل بشكلٍ غير مباشر في انتشار اللغة العربية. لقرون طويلة، بقيَت العربيةُ لغةَ العلوم في كلِّ أرجاء العالم الإسلامي. عددٌ لا يُحصى من الكتب العربية كتَبَها غيرُ العرب من الفُرس والتُّرك وغيرهم. تُرجم في القرنين السادس/الثاني عشر والسابع/الثالث عشر عددٌ هائل من الأعمال الطبية والعلمية والفلسفية، من بينها أعمالٌ كُتبتْ أصلًا باليونانية، من العربية، اللغة المقدَّسة لعلوم المسلمين، إلى اللاتينية، اللغة المشتَرَكة للعالَم المسيحي.

(١٩) الخلافات المحيطة بالقرآن

لم يُقصَد تحدِّي معارضي محمد بأنْ يأتوا على الأقل بعشر سُوَر (الإسراء: ٨٨)، أو حتى سورة واحدة، تنافس إنجازه (يونس: ٣٨، البقرة: ٢٣) بجديَّة لكنَّه حيلةٌ فنيَّة. ما كانوا يستطيعون القيام بهذا **التحدي**؛ لأنَّهم لم يكونوا أندادًا للنبي في قوة لغته وجمالها. على أية حال، هكذا رأى المفسِّرون الأمر بعد ذلك. كانت عقيدة **إعجاز** القرآن نتيجةً

منطقية لهذه الرؤية. ومع ذلك، جعَلَ هذا التحدِّي يبدو من المتصوَّر، أنَّ مَن وُجِّه إليهم يستطيعون التعبير عن أنفسهم بالطريقة نفسها؛ لأنَّهم يمتلكون اللغة العربية نفسها التي يمتلكها محمدٌ نفسه. ما كان ينقصهم — في رأي المسلمين — القدرة الفائقة على السيطرة على هذه الأداة اللغوية المشتركة.

في سياقِ حجَّة أخرى، هذه المرة حجَّة دينية واضحة، رُفِع القرآن جملةً إلى مستوًى يتجاوز ما هو إنسانيٌّ ببساطة. كان هذا بالتكهُّن بشأن صفاتِ الله. من بين الصفات التي تنسب لله في القرآن، خاصية **الكلام**. في سورة (التوبة: ٦) نقرأ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ...﴾، من المغري مطابقة هذه العبارة مع القرآن نفسه. لكنْ كان هناك اختلافٌ في الرأي بين علماء الدِّين بشأن العلاقة بين الصفات الإلهية والله حاملًا لهذه الصفات. أسلاف العلماء التقليديِّين في فترةٍ لاحقة، ومن بينهم برَزَ مؤسِّس المذهب الحنبلي أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ/٨٥٥م)، اعتبروا من البديهي أنَّ هذه الخصائص تعود إلى الأزل مع الله وفيه؛ لأنَّ الله لا يكون كاملًا من الأزل إذا كان قد اكتسب صفاته في سياق الزمن. تبنَّى المعتزلة (من نهاية القرن الثاني/الثامن) الرأي المضاد بأنَّ الصفات لا يمكن أن تعود إلى الأزل مثل الله ذاته؛ لأنَّ **توحيد** الله — بديهية وضعوها في مكانةٍ خاصة — في هذه الحالة، لا يكون حقيقةً مسلَّمة. وبتطبيقِ ذلك على القرآن، باعتباره خاصية **الكلام**؛ يعني هذا — طبقًا لرأي أحمد بن حنبل ومؤيِّديه — أنَّها موجودة دائمًا منذ الأزل. بينما في رأي المعتزلة أُضيفت في سياقٍ مناسب، بتعبيرٍ آخر، مخلوقة. الجدل بشأن إن كان القرآن عملًا مخلوقًا أو غير مخلوق، وصَلَ قمَّته في النصف الأول من القرن الثالث/التاسع. بعد أن اكتسبتْ نظرية المعتزلة مكانةً في العقيدة الراسخة، وانتشرت لسنواتٍ طويلة بوسائلِ التحقيق، لكنَّ الأطروحة المضادة كسبتْ في النهاية وصارَت العقيدة التقليدية، ولا تزال، صالحةً أساسًا إلى اليوم.

لا نحتاج هنا إلى مناقشةِ المشاكل الفلسفية التي نشأت عن عقيدة «عدم خلْقِ» القرآن، وكانت ولا تزال تفرض مشاكلَ هائلة على عالِم مثل الباقِلَّاني (ت: ٤٠٤هـ/١٠١٣م)، لكنْ ينبغي أن نذكُر نتيجةً طبيعية لهذه العقيدة، لا يزال تأثيرها يفرض نفسه حتى اليوم؛ حيث يعتقد المسلمون أنَّ القرآن مُوحًى لفظيًّا من الله وكان موجودًا دائمًا في السماء في شكله الأصلي المثالي — وعلى هذا النحو تفسَّر الآيات في (آل عمران: ٧، والرعد: ٣٩، والزخرف: ٤) — فإنَّ القرآن ليس عملًا أدبيًّا في الواقع على الإطلاق؛ ولذا لا يمكن

أن يكون موضوعًا للدراسة على أيدي مؤرِّخي الأدب. كان للمصري محمد أحمد خلف الله تجربةٌ شخصية بهذا، حين قدَّم أطروحةً في ١٩٤٧م عن موضوعِ «الفن القصصي في القرآن الكريم» لجامعة فؤاد في القاهرة. رغم أنه اعترَفَ صراحةً بعقيدة **الإعجاز**، وقبِلَ الرأيَ المتشدِّد بأنَّ الله المصدرُ الوحيد للقرآن، فإنَّ محاولته لربط الإشارات المتناثرة لأحداثٍ سابقة في قصة الخلاص بالموقف السياسي المناسب في مسيرة محمد، وبالتالي جَعْلها مفهومةً بالمصطلحات السيكولوجية، أثارتْ معارضةً عامة شديدة، وخاصة بين علماء الدين التقليديين. في رأي مجموعةٍ من علماء الأزهر، تضمَّنت وجهةُ النظر التي تبنَّاها أن «القرآن كلامُ محمد، الرَّاوية الموهوب جدًّا، لا كلام الله»، متجاوِزًا كلَّ تشابُهٍ وكلَّ احتمال. أُقيلَ خلف الله من وظيفته محاضِرًا بالجامعة، وصار معلِّمًا في مدرسةٍ بدلًا من ذلك.

(٢٠) القرآن مصدرًا للعقيدة الدينية والشريعة والأخلاق

التأثير الذي كان للقرآن على المجتمع الديني والثقافي للمسلمين خلال العصور الوسطى، والمستمر حتى اليوم، بلا حدود. المقتطفات القصيرة التي تشمل الفاتحة وبعض الآيات الأخرى يكرِّرها يوميًّا بالعربية كلُّ المؤمنين في الصلاة. تعلَّم مئاتُ الألوف القراءة والكتابة بمساعدةِ القرآن. وحفِظَه آخرون لا يُحصَون عن ظَهْر قَلْب. ولا تزال تعتبر تلاوة الكتاب كلِّه، أو سماعه، عملًا من أعمال التقوى، بمراعاة كلِّ قواعد أصول التلاوة؛ على سبيل المثال، في شهر رمضان. في معرفة المسلمين، يفترض الاطلاع على النصِّ، حتى إنَّ الاقتباسات الحرفية من القرآن، كثيرًا ما يُستشهد بها في شكلٍ مختصَر جدًّا. وكثيرًا ما توجد اقتباساتٌ في أعمالٍ من كثير من مختلف التخصصات، وأيضًا في النقوش، وفي المُنَمنات. وهناك أقوالٌ من القرآن أيضًا منتشرة جدًّا وشائعة في الحياة اليومية. وهكذا، إذا اكتفينا بمثال واحد، مثال كثيرًا ما يُستخدم تعبيرًا عن العزاء من سورة (البقرة: ١٥٦): ﴿... إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. برهانًا على أنَّ كلمات القرآن تُستخدم — وتبعث أحيانًا — ليس فقط في دوائرَ دينية محافِظة، لكنْ أيضًا بينَ جماعاتٍ سياسية حديثة. حتى في أيامنا، قد نلاحظ أنَّ اسمَ منظَّمةِ المقاومة الفلسطينية «**فَتْح**» يعود إلى الفتح القرآني، الذي يعني أصلًا «قرارًا» [إلهيًّا يجلب النجاح للمؤمنين] ويبدو أنَّه لم يأخذ معنى conquest إلا بعد الاستيلاء على مكَّة في بداية ٦٣٠م. اختيار «**فَتْح**» ربما حدَثَ بسبب الآية ١٣ من سورة الصَّف: ﴿... نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ...﴾

لكنْ لنعُدْ إلى القرآن نفسه؛ إذا نحَّينا جانبًا حقيقةَ — أو بالأحرى سلَّمنا بها — أنَّ القرآن كان دائمًا مصدرًا لتهذيب المؤمنين ولا يزال حتى اليوم؛ يمكن التأكيد على أنَّ محتواه اكتسب أهميةً تاريخية من بُعدين أو ثلاثة أبعاد مختلفة: مصدرًا للعقيدة الدينية الإسلامية، وللشريعة الإسلامية، وللآداب الإسلامية. (تُستخدم كلمة «آداب ethics» بأوسع معاني الكلمة: يحتوي القرآن على سلسلةٍ كاملة من مفاهيم السلوك القويم.)

(٢١) العقيدة … وصايا خاصة

في موضعَين من القرآن يُكثَّف جوهر الإيمان الإسلامي في نوعٍ من العقيدة. الآية ١٣٦ من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾، والآية ٢٨٥ من سورة البقرة: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ …﴾ في آية ثالثة (البقرة: ١٧٧) يذكُر بعضَ أهمِّ الواجبات: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾. هنا بداياتُ تعريف الدِّين الإسلامي، لكنَّ القرآن يحتوي على عقيدةٍ دينية منهجية تزيد عمَّا يحتوي عليه من خلاصة وافية للشريعة الإسلامية. الأقوال المفردة التي أعلَنَ محمدٌ أنَّها وحيٌ مرتَّبةٌ بشكلٍ عشوائي، وتصدر في كلِّ حالةٍ من موقفٍ محدَّد ملموس. العقيدة الإسلامية الكاملة والشريعة الإسلامية، لم تتمَّ صياغتها إلا بعد عقودٍ طويلة من وفاة محمد. وكان القرآن، بالطبع، بالغَ الأهمية ضمنَ المصادر المستخدَمة في هذه العملية المُمَنهجة.

أبرزُ تيماتِ رسالةِ محمدٍ لأهله الوثنيين — الإيمان بالله وبعث الموتى ويوم الحساب والثواب والعقاب في الحياة الآخِرة — تمَّ تناولها بشكلٍ مناسب في القسم عن موضوع القرآن، وهناك تمَّ تناولها من المنظور الصحيح. وينطبق الأمرُ ذاته على فكرةِ كتابٍ مقدَّس، مكتوب بالعربية؛ شَعرَ محمدٌ نفْسُه بأنَّه مدعوٌّ لنشره في كلِّ مكان بوصفه رسولًا لله. هذه المبادئ والمبادئ الأخرى للإيمان، الموضَّحة في القرآن، من الطبيعي أن

تبقى صالحةً حتى بعد وفاةِ محمد. واستمرَّت تشكِّل أساسَ الدين الإسلامي. واكتسبتْ عقيدة **التوحيد** بعد ذلك أهميةً جديدة، حين استنتج المعتزلة، روَّاد علم الكلام الإسلامي ومؤسِّسوه، النتائجَ النهائية منه، في صراعهم ضدَّ أنصار الرؤية المزدوجة للعالَم قُرب نهاية القرن الثاني/الثامن وأوائل القرن الثالث/التاسع. وتحوَّل التأكيدُ بمرور الوقت؛ العناصر التي أصبحت بديهيةً وجزءًا لا يتجزَّأ من النظرة الكلية للمسلمين، لم تعُدْ ذات أهميةٍ ملحَّة. بدلًا من ذلك، أصبحت المسائل التي لم تحلَّ حتى ذلك الوقت بشأنِ التفاصيل بُؤرة الاهتمام. حاول الرجال توضيحَ هذه الأمور بالتأمل الديني، وكان من الطبيعي أن يرجعوا للقرآن لهذا الغرض. ويمكن توضيح هذا بمثالَين. (ذكرنا مثالًا ثالثًا عن الجدل بشأن صفات الله، مرتبطًا بالخلافات حول القرآن.) ثمَّة نتيجةٌ إضافية مهمَّة لهذه الخلافات يمكن ذِكرها بإيجازٍ هنا؛ تتراجع الأهمية الدينية لمحمد مقارنةً بالقرآن نفسه، رغم أنَّه يُذكَر في العقيدة بجانب الله؛ يشار إليه بأنَّه رسولُ الله، أيْ معلِن الرسالة الإلهية. ليس النبي، بل الرسالة التي يحملها (القرآن) هي، باستخدام تعبيرٍ من اللاهوت المسيحي، من جوهرٍ واحد مع الله.

(٢٢) استنتاجات دينية

في السنوات الاثنتي عشرة التي كافح فيها محمد ليقنع مواطنيه في مكة بالإيمان بالله الواحد وبالحياة الآخرة، لم يستجب لرسالته إلا أقليَّة. رفضتْها الأغلبية. تأثَّر النبي بعمقٍ بهذا الفشل، ولم يكُن أمامه إلا أن يتصالح معهم. وحيث إنَّه كان يرى إرادةَ الله في كل شيء؛ افترض أنَّ الرفض غير المفهوم، من كثير من الناس للانضمام إليه، جزءٌ من مشيئة الله. ويمكن رؤية هذا في آياتٍ كثيرة في القرآن، تكشف كلُّها عن المضمون نفسه. الكفار مصابون بالعمى، وأغلق الله آذانهم وقلوبهم. من المستحيل أن يُخرجهم النبي من طُرق الضلال إلى الطريق القويم؛ لأنَّ الله يضِلُّ مَن يشاء ويهدي مَن يشاء. مباشرة بعد هذا التأكيد، تأتي أحيانًا الإشارة إلى أنَّ الذين لا يهتدون إلى الإيمان الحقيقي، لأنَّهم ضلُّوا، يُدعون يومَ الحساب ويعاقبون على ضلالهم. وهكذا على سبيل المثال، سورة (البقرة: ٥-٦): ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

وبالتالي تمَّ التلميح إلى مذهبِ الجَبر، لكنَّه لم يكُن قد وُضع في الصدارة مع كلِّ المشاكل المصاحِبة له. تُرِك للأجيال بعد وفاة محمد للتأمُّل فيه بإسهابٍ شديد والبحث عن حل. بدايةً، انقسمَت الآراء تمامًا: مَن يؤمنون بحتميَّة عملِ الإنسان أَسَّسوا حُجَجهم على سلسلةٍ كاملة من الآيات التي يُعلِن فيها القرآنُ هذا النوع واستشهدوا بمادةٍ أخرى من **الحديث** أكثرَ وضوحًا. ومَن آمنوا بحريَّة الإرادة استشهدوا بآياتٍ ذات مغزًى مختلِف تخدم غرضهم، واضعين في الصدارة، وقبل كلِّ شيء، الرأيَ (الذي رفعه المعتزلةُ بعد ذلك إلى مبدأٍ أساسي) بأنَّ الله عادل، وبالتالي لا يمكن أبدًا أن يُدين أيَّ شخصٍ لم يكُن مسئولًا عن أعماله في هذه الحياة. في اللاهوت التقليدي ساد في النهاية الرأيُ الذي يقول بالحتمية، لكنْ في شكلٍ أقلَّ صرامة. وطبقًا له، يحدِّد الله أفعالَ البشَر، لكنَّ البشَر يجعلون هذه الأعمال أعمالهم كلَّما أدَّوها، وبالتالي يصبحون مسئولين مسئوليةً شخصية عنها. المصطلح المستخدَم «**كسَبَ**» أو «**اكتسَبَ**» أُخذ من مفردات القرآن. في القرآن، سلوكُ الإنسان — بقدر ما يحدث من منظورٍ عام — يوصف غالبًا بكلمة «**كسَبَ**». وفي سورة (البقرة: ٢٨٦) يقال لنا: ﴿... لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ...﴾.

المثال الثاني لمناقشةٍ دينية تالية، يتعلَّق بموضوعِ «الإيمان والعمل». يميِّز القرآن نفسه بين الإيمان الحقيقي والاعتناق السطحي للإسلام (الحجرات: ١٤)؛ يتمُّ التأكيد بصيغٍ متنوِّعة على أنَّ الإيمان ينبغي أن يُصاحِبه سلوكٌ يرضي الله. وإضافةً إلى ذلك، هناك إشاراتٌ متكرِّرة إلى «**الفاسقين**». ويتساوَوْن ببساطةٍ بالكفار، على سبيل المثال (السجدة: ١٨). ويظهر مفهوم «الكبائر» (النساء: ٣١، الشورى: ٣٧، النجم: ٣٢)، لكنَّ مختلف الآيات والتقييم، ليست مرتَّبة بطريقةٍ منهجية. ويمكن رؤية هذا، من مقارنةِ الآيات ٣١، ٤٨، ١١٦ من سورة النساء. واحدةٌ تعرض إمكانيةَ الصفح عن الآثام الأقلِّ خطورة والدخول الكريم إلى الجنة، بشرط تجنُّب الكبائر. وأخرى تُعلِن أنَّ الشرك بالله الخطيئةُ الوحيدة التي لا يمكن غفرانها.

من منتصف القرن الأول/السابع، وضَعَ أنصار حركة الخوارج الاستنتاجاتِ النهائيةَ من الآيات القرآنية المناسبة، وطبَّقوها بصرامةٍ مرعِبة. طبقًا لهم، ليس فقط المشركون، لكنْ كلُّ مَن ارتكب كبيرةً يُحرَم من خاصية الإيمان؛ وبالتالي يصبح كافرًا. وحيث إنَّه كان مؤمنًا ذات يوم؛ يصبح مرتدًّا وينبغي عقابه بالموت. لم تكُن الحركة تكتفي بأن تَدَع الأمورَ عند مستوى النظرية، بل كانت تمارس ما بشَّرت به. أَسَّس ممثِّلو موقفٍ أكثرَ تسامحًا حُجَجَهم على الآية من ١٠٦ من سورة التوبة (ضمنَ أشياءَ أخرى)؛ حيث

توصف مجموعةٌ معيَّنة من المسلمين بأنَّهم موضعُ شك: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ...﴾ من الكلمة الأساسية «مُرْجَوْنَ» صار هؤلاء المعادين للخوارج معروفين بالمُرْجِئة. وعمومًا تبنَّى العلماء التقليديون في وقتٍ لاحق وجهةَ نظَرِ المرجئة. مَن يدين بالإسلام يظلُّ مسلمًا حتى لو ارتكب كبيرة.

(٢٣) الشريعة

على الرغم من أنَّ الإسلام قد يوصف بأنَّه دِينُ تشريع؛ فإنَّ المعلومات الواردة في القرآن بشأن نقاط الشريعة مشوَّشة جدًّا ومُجزَّأة، وخاصة إذا لم نضعْ تحت «الشريعة law» **المعاملات** فقط، ووضعنا أيضًا **العبادات**، كما يحدُث في علوم المسلمين. وهكذا، على سبيل المثال، يتمُّ التأكيد بشكلٍ متكرِّر على فريضتَي **الصلاة** و**الزكاة** باعتبارهما مهمَّتَين جدًّا، وأساسيَّتَين حقًّا. لكننا نكاد لا نعرف شيئًا عن طُرُق أداءِ الصلاة أو إيتاءِ الزكاة. ويمكن تفسيرُ ذلك، من ناحية، بحقيقةِ أنَّ محمدًا في السنوات الأُولى من مسيرته كان قادرًا بنفسه على توجيه العدد الصغير من أتباعه بشأن أداء الصلاة، ولم يكُن يحتاج إلى آياتٍ عن الموضوع. ثمَّة سببٌ آخَر، قد يكون أنَّ العبادات استغرقتْ بعضَ الوقت لتتبلور في شكلٍ دقيق. في حالةِ إيتاء الزكاة هذا محتمَلٌ جدًّا. لم تصبح ضريبةً منتظِمة إلا بمرور الوقت، لكنْ من المؤكَّد أنَّ محمدًا لم تواجهه مهامُّ تشريعيةٌ حقيقيةٌ إلا بعد الهجرة؛ حيث كانت ذاتَ طبيعةٍ سياسية، وأثَّرت أيضًا في قطاعات السكان غير المسلمين، كما في حالةِ ما يسمَّى دستور المدينة، التي نظِّمت في شكلِ حُكمٍ متفَق عليه. وحيث كانت العوامل الدينية حاسمة، أو على الأقل متضمنة بطريقةٍ ما، ساهمتْ بنتيجةٍ أدبية في القرآن.

(٢٤) وصايا خاصة

بالنسبة للعبادات، ينبغي أن نذكُر هنا بعضَ القواعد الخاصة التي ترجع إلى فترةِ ما بعدَ الهجرة: تعليمات قصيرة بشأن الوضوء (المائدة: ٦، النساء: ٤٣)، ومقدمة فرض الصلاة باتجاه مكة (البقرة: ١٤٢–١٥٠)، وتقصير الصلاة عند الاقتراب من عدوٍّ (البقرة: ٢٣٩، النساء: ١٠١–١٠٣)، وتعليق التجارة في أثناء صلاة الجمعة (الجمعة: ٩-١٠)، لكنَّ الأكثرَ أهميةً الفريضةُ الجديدة المتمثِّلة في الصوم (البقرة: ١٨٣–١٨٥، ١٨٧)، وفَرْض

الحجِّ (خاصة البقرة: ١٩٦–٢٠٠، ٢٠٣)، وهو تقليدٌ مستعار من الممارسة الوثنية. وينبغي أن نذكُر أيضًا التعليمات بشأن الأشهُر الحُرُم وتدنيسها، مع إلغاء الشهر النسيء (التوبة: ٣٦-٣٧)، وبشأن ما يحلُّ من الطعام وما يحرُم منه (النحل: ١١٤–١١٩؛ الأنعام: ١١٨–١٢١، ١٣٦–١٤٦؛ البقرة: ١٦٨–١٧٣؛ المائدة: ١–٥، ٩٣–٩٦، ١٠٣)، وتحريم الخمر (المائدة: ٩٠-٩١)، وتفاصيل حقِّ القِصاص (الإسراء: ٣٣، الشورى: ٣٩–٤٣، البقرة: ١٧٨-١٧٩، النساء: ٩٢-٩٣)، ولوائح بشأن الوصية (البقرة: ١٨٠–١٨٢، المائدة: ١٠٦–١٠٨)، وكتابة الديون (البقرة: ٢٨٢–٢٨٤)، وتحريم الرِّبا (آل عمران: ١٣٠، البقرة: ٢٧٥–٢٨٠)، وضرورة عقاب السارق بقطع يده (المائدة: ٣٨). هناك عددٌ هائل من التعليمات، المفصَّلة إلى حدٍّ ما، بشأن فرض الحرب ضدَّ غير المسلِم (الحج: ٣٨–٤٠، ٥٨-٥٩؛ البقرة: ١٩٠–١٩٥، ٢١٦، ٢٤٤؛ الأنفال: ١٥-١٦، ٥٥–٦٢، ٦٥–٦٦؛ محمد: ٤–٦؛ آل عمران: ١٣٩–١٤٨، ١٥٧–١٥٨، ١٦٩–١٧١؛ النساء: ٧١–٧٨، ٨٤، ٩٠، ٩٤–٩٦، ١٠٤؛ التوبة: ٥-٦، ٢٩، ٣٨–٤٩؛ المائدة: ٣٣-٣٤)، والحقِّ في الغنائم (الأنفال: ١، ٤١، ٦٧–٦٩؛ آل عمران: ١٦١؛ الحشر: ٦–١٠)، وبشأن بنود الزواج (البقرة:٢٢١–٢٣٧، ٢٤٠–٢٤٢؛ النساء: ٢–٦، ١٥، ١٩–٢٨، ٣٢–٣٥، ١٢٧–١٣٠؛ الطلاق: ١–٧؛ الأحزاب: ٤، ٦، ٢٨–٤٠، ٤٩–٥٩؛ المجادلة: ١–٤؛ التحريم: ١–٥؛ المائدة: ٥) وقوانين الميراث (النساء، ٧–١٤، ١٧٦، ٣٣). ومن الناحية الأخرى، لا يحتوي القرآن على أيَّة إشارةٍ إلى الإمامة، جوهر القانون الدستوري الإسلامي. لم تظهر الشروط العملية لهذه المؤسسة إلا بعد وفاة النبي.

من المفاهيم بشأن محاربة الكفار، ينبغي أن نذكُر بشكلٍ خاص الآية ٣٩ من سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾، والآية ١٩٠ من سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (مؤخَّرًا اعتُقد على أساس هذه الآيات أنَّ الإسلام يؤيِّد الحروب الدفاعية فقط)، والآية ٥ من سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، والآية ٢٩ من سورة التوبة (مقتبَسة في هذه الصفحة). تشكِّل الآيتان الأخيرتان أساسَ النصِّ على أنَّ المشركين ينبغي أن يُرغَموا على اعتناقِ الإسلام بقوة السلاح، لكنْ على «أهل الكتاب»، من الناحية الأخرى، أن يدفعوا الجِزية. من الأجزاء التي تشير إلى النساء، يشير بعضها خاصة إلى زوجات النبي،

(الأحزاب: ٦، ٢٨–٣٤، ٣٧–٤٠، ٥٠–٥٥؛ التحريم: ١–٥). وهذه الأجزاء لم تعُد ذاتَ صلةٍ بالتشريعات اللاحقة. تتعلَّق الآيات الأخرى أساسًا بالزواج، وإلى حدٍّ أبعد، مختلف طُرق تجنُّب الزوجات أو طلاقهن، ودعم المطلَّقات، ورضاعة الأطفال، والزواج مرةً أخرى، ومسائل الحيض والمَلبس والاحتشام. رغم حقيقة أنَّ المؤمنين نبَّهوا مرارًا وتكرارًا من ألَّا يحرموا النساء حقوقهن (على الأقلِّ حين يتجنَّبونهنَّ أو يُطلِّقونهنَّ) وأنْ يعاملوهنَّ بالمعروف، ينبغي الاعتراف بأنَّ النصوص المرتبطة بذلك تفترض مجتمعًا أبويًّا. الحقُّ في التجنُّب والطلاق يُحفظ من جانبٍ واحد، للرجال. هذه «القوامة على النساء» (النساء: ٣٤، البقرة: ٢٢٨). ﴿... وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ...﴾ (النساء: ٣٤). بشأن نصِّ الآية ٣ من سورة النساء، وطبقًا له، تسمح الشريعة الإسلامية بأنْ يجمع الرَّجُل بين أربع زوجات، سوف يقال المزيد فيما يلي. ينبغي أيضًا ذِكر ملاحظةٍ خاصة بشأن الآية ٥ من سورة المائدة. وتسمح للرجال المسلمين بالزواج من نساءِ «أهل الكتاب» (ولا تسمح بالعكس).

(٢٥) التطبيق القضائي

في ظِل هذه الظروف، كان من الصعب والمعقَّد جدًّا، بالنسبة للأجيال التي تلَتْ محمَّد ومعاصريه، أن يضعوا مدوَّنة شرعية تلبي الاحتياجات العملية للمجتمع الإسلامي. ومن المؤكَّد أنه تمَّ تبنِّي الكثير من نقاطِ القانون التوجيهي المحلي في العملية، لكنْ بقدْرِ الممكن حاوَلَ رجال الشريعة استخدامَ القرآن أساسًا لقانونهم. وهنا، لم يكُن المطلوب فقط ترتيبَ المادة ذات الصلة بشكلٍ منهجي؛ لكنْ، إذا تطلَّب الأمر، أن تكتمل باللجوء إلى **الحديث** و**القياس**. إذا كشف النص عن تصريحات متناقِضة (أو متناقضة ظاهريًّا) ينبغي أيضًا إقرارُ أيِّ الآيات المتعلقة بالأمر ينبغي اتخاذها أساسًا لحُكمٍ شرعي. هكذا، على سبيل المثال، هناك أحكامٌ مختلفة بشأن شُربِ الخمر. في الآية ٦٧ من سورة النحل، تعلَن الخمر بدون تحفُّظ بأنَّها من نِعَم الله؛ وتخبرنا الآية ٢١٩ من سورة البقرة بأنَّ إثمها أكبرُ من نفعها. وفي الآية ٤٣ من سورة النساء، يُحظر على المؤمنين الصلاةُ وهُمْ سُكَارَى؛ وفي الآيتَين ٩٠–٩١ من سورة المائدة، توصف الخمر و**الميسر** و**الأنصاب** و**الأزلام**، بأنَّها رجسٌ من عمل الشيطان على المؤمنين أن يجتنَّبوه. وافترض (ربما بشكلٍ

صحيح) أنَّ الآيتَين الأخيرتَين، نزلتا بعد الآيات الأخرى، واستُنتج أنَّ الآيات السابقة «منسوخة». في تفسيرات القرآن تطوَّرَ فنُّ التمييز بين «**الناسخ**» و«**المنسوخ**» إلى فرعٍ معرفي متخصِّص. كان المزيد من البحث، في الترتيب الزمني لمختلف الآيات في القرآن، أساسيًّا لتحقيق هذا الغرض.

أحيانًا يمكن القيامُ بتصحيحٍ ضئيل في النصِّ بإدراج حركاتٍ (لم تكُن موجودةً في الهيكل الأصلي للصوامت)؛ لذا يوحِي ترتيبُ الكلمات في الآية ٦ من سورة المائدة بأنَّها كانت في الأصل على النحو التالي: ﴿... إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...﴾، لكنْ على ما يبدو صار من العادات المنتشِرة غسْلَ الأرجُل (لا مجرَّد المسح) بطريقةِ غسل الوجوه والأيدي. لهذا أُدرجت فتحةٌ بدلًا من الكسرة لتصبح «وَأَرْجُلَكُمْ» كما تُقرأ الآن. السؤال بشأن إنْ كان ينبغي غسل الأرجُل أو المسح عليها، صار خِلافًا بين السُّنَّة والشيعة.

حتى بدون تغييرات في النص، كان سوءُ التفسير واردًا. وهكذا، على سبيل المثال، أدَّى نصُّ الآية ٣ من سورة النساء إلى سوء فهمٍ مميت؛ تأتي على النحو التالي: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾، على أساس هذه الآية قد يُفترض أنَّ الدعوة إلى الزواج مثنى وثلاثَ ورُباع يشير خاصةً إلى اليتامى اللائي كنَّ بأعدادٍ كبيرة بعد غزوة أُحُد (٤هـ/٦٢٥م) ووجوب رعايتهن، لكنْ من المشكوك فيه أن كان التسلسل «مثنى وثلاثَ ورُباع»، يعني تحديدَ الحدِّ الأقصى المسموح به في تعدُّد الزوجات (كما فُهِم عمومًا). وفي كلِّ الأحوال، جاء الاستنتاج الخاطئ بالتأكيد من الاحتمال البديل للزواج من الجواري؛ أعني أنَّ الرجل يمكن أن يتَّخذ عددًا غير محدود من المحظيات بالإضافة إلى الحدِّ الشرعي الذي يصل إلى أربع زوجات. تيمةُ الآية ٣ من سورة النساء تتكرَّر مرةً أخرى في الآية ١٢٩ من السورة نفسها، وتوحي بتخفيفٍ مفهوم أنَّ الرجل يمكن أن يتزوج واحدةً فقط إذا اعتقد أنَّه لا يستطيع أن يعدل بين اثنتَين أو ثلاث أو أربع؛ تقول الآية: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ...﴾. استنتج المفسرون المُحدَثون للقرآن خطأً من هذه الكلمات (إضافةً إلى الآية ٣)؛ أنَّ الزواج الأُحادي شُرِّع بالفعل في القرآن.

كان من الطبيعي أنْ يسعد المشرِّعون المسلمون ورجال الدِّين بأيَّة آيةٍ من القرآن يمكن الاستشهاد بها لحلِّ المسائل الشرعية. جمَعُوا بعنايةٍ كلَّ هذه الموادِّ وهُمْ يضعون نظامهم الشرعيَّ الشامل، لكنْ حين نضع في الاعتبار أنَّ الظروف تغيرتْ عبْرَ القرون في نواحٍ عديدة، حتى في العالَم الإسلامي، وأنَّ في العصور الحديثة صارتْ كلُّ أنواعِ الإصلاحات واجبةً، لا يمكن إلا أن نعترف بأنَّ الحُكم على العلاقات الإنسانية بنصوصٍ ترجع إلى ما يزيد على ١٣٠٠ سنة له عيوبه. صممتْ بعض النصوص الشرعية في القرآن لتلبيةِ احتياجات مجتمعٍ أبوي قديم، ولا تتَّسق بسهولة مع حقوق امرأةٍ تكسب عَيْشها (وأشياءَ أخرى) في مجتمعٍ حديث وواجباتها. وبشكلٍ مماثِل، يبدو تحريمُ الحصول على فوائدَ قد عفا عليه الزمن بقدْرِ ما يتعارض مع التفكير الاقتصادي الحديث. يرفض بالطبع كثيرٌ من المسلمين المحافِظين التفكيرَ في ذلك، لكنَّ السلطات التشريعية في بلادٍ متنوِّعة بدأتْ بشجاعة، وإن يكُن بحذر، تخطو في مسارِ الإصلاح التدريجي. في تونس، ناهيكَ عن تركيا، حرَّم قانونُ البلاد تعدُّد الزوجات تمامًا. ورغمَ أنَّنا لا نستطيع مناقشةَ هذا الموضوع أكثرَ من ذلك؛ فإنَّه يستحقُّ على الأقلِّ أن يُذكر في السياق الحالي.

(٢٦) الآداب

من النادر أن تحمل القواعد التي يحتوي عليها القرآن طابعًا قضائيًّا قويًّا. يتقيَّد المؤمنون، بالطبع، بقواعد معيَّنة للسلوك، كما يؤمرون في كلِّ الأوقات بالاسترشاد بالاعتبارات الخُلقية والدينية. وليس هناك تمييز حادٌّ بين الشرع والآداب. وهكذا، مكتفين بالاستشهاد بمثالٍ واحد فقط، نقرأ في الآية ٤٠ من سورة الشورى بخصوص الحق في القِصاص: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ ...﴾ بعد ذلك صار هذا التشابُك بين التفكير القضائي والديني أو الخُلقي مميِّزًا للتشريع الإسلامي. ومن الناحية الأخرى، هناك سلسلةٌ كاملة من آيات القرآن لا تحتوي على أيِّ مضامين شرعية على هذا النحو، لكنها تُناشد ضمائر المؤمنين، وهناك فقراتٌ أخرى تحثُّ على اتِّباع القواعد المعمول بها للذوق والسلوك الطيِّب. مناشدات الضمائر والدعوة إلى مراعاة بعض قواعد السلوك المهذَّب، من الصعب مرةً أخرى فصْلُها. الموقف الديني والخُلقي بوعيٍ يُعتبر أمرًا مسلَّمًا به في كلِّ الأحوال. وفي هذه الفرضيَّة، حتى نصيحة الشاعر الأسطوري لقمان (لقمان: ١٢–١٩) يمكن أن يتضمَّنها القرآن.

(٢٧) الفضائل الإسلامية، وحُسن الخُلق، وأمثال الحكمة

في مواضعَ كثيرة، لا نحتاج هنا إلى وضعَ قائمةٍ بها، يحثُّ القرآن على التحلِّي بالفضائل التي تميِّز المؤمنين: النزاهة في إدارة أموال الأيتام، الإحسان للفقراء والأيتام والمتسولين وغيرهم ممَّن يقعون في ضائقة، وأيضًا تجاه العبيد والأَسرى. ويُطالَب المؤمنين بمراعاة النسبة المستحقَّة عند تقديم الهِبات. العباد الحقيقيون للرحمن هم الَّذِينَ ﴿إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧). إذا لم يستطع المرء تقديمَ أموال، يمكن على الأقلِّ أن يقول قولًا ميسورًا (الإسراء: ٢٨). وفي مواضعَ مختلفة، هناك دعوةٌ لتكريم الأب والأم: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: ٢٣). ويتكرَّر الأمر بالصبر باعتباره فضيلةً خاصة. «فصبرٌ [جميل]» كانَ شعار والد يوسف (يوسف: ١٨، ٨٣). وتكرَّر حثُّ المؤمنين على الوفاء بالالتزامات التي أخذوها على أنفسهم، وعدم الحنث باليمين عند الشهادة، والوفاء بالكيل في معاملاتهم التجارية وردِّ الأمانات.

في الآيات ٢–٥ من سورة الحجرات يُنهَى المؤمنون عن رفع أصواتهم في حضرة النبي، كما اعتادوا أن يفعلوا في الحوار بينهم، وألَّا ينادوه من وراء الحجرات. وبالطبع يرتبط طلَبٌ من هذا النوع بحياة محمدٍ فقط. لكنَّ القواعد بشأن السلوك عند دخول منزلِ الغرباء في الآيات ٢٧–٢٩ من سورة النور صالحة (إذا جاز التعبير) لكلِّ زمان: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ...﴾ ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا ...﴾ ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ ...﴾، ويميِّز الطبيعة الخُلقية لهذه القواعد الإشارات في نهاية الآيات: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ أو ﴿هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾. تتكرَّر عبارات من هذا النوع في الآيتَين التاليتَين (٣٠–٣١)، ويُطلب فيهما من الرجال أولًا ثم النساء غضُّ الأبصار (بدلًا من التحديق في شخصٍ ما)، وأن يلتزمن بتغطيةِ عريهنَّ، مع تفاصيل أخرى تتعلَّق بما يلائم النساء ومَلبسهن وحليِّهنَّ. ثمَّة ثلاثة أمثلة أخرى لقواعد الحياة اليومية، صارت جزءًا لا يتجزَّأ من المدونة الأخلاقية الإسلامية، ولا تزال تُراعَى حتى اليوم: الآيتان ٢٣–٢٤ من سورة الكهف: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ ...﴾، والآية ٨٦ من سورة النساء: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ...﴾ التحية

التي يُلقيها المؤمن للآخَر هي: «السلام عليكم.» وتردُّ عادةً بردٍّ «أكثرَ كرمًا»: «وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته.» وأخيرًا الآية ٥٦ من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. كلما ذُكر اسم محمد في محادثةٍ أو نص، تُضاف عادة الصيغة «صلَّى الله عليه وسلَّم»، وفي النصوص المكتوبة تُختصر عادةً إلى «صلعم» نتيجةَ التكرار.

أخيرًا ينبغي أن نذكُر بعض النصائح التي يمكن أن تسمَّى أمثالًا (انظر: الإشارات في القسم عن القرآن أدبًا). يمكن تكثيف مغزاها في شِعار: «كن فطِنًا وحذِرًا.» نموذجًا مأخوذًا من الأمثال القديمة، نتناول أولًا نصيحةَ لقمان لابنه: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ (لقمان: ١٨–١٩). ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ (الإسراء: ٣٧؛ قارن، غافر: ٧٥)، ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾ (الإسراء: ٢٩)، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ...﴾ (الإسراء: ٣٦). والأقوال مقصودةٌ في سياقٍ ديني حدَّده الإسلام، لكنَّ محتواها، إن لم يكُن شكلها، له طبيعةُ المفاهيم الأخلاقية العامة: ﴿لَا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ ...﴾ (النساء: ١٤٨)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ... اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ...﴾ (الحجرات: ١١–١٢)، ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣؛ قارن، القصص: ٥٥؛ الفرقان: ٧٢؛ المؤمنون: ٣).

الفصل السابع

القرآن (٢)

أ. جونز، جامعة أكسفورد

(١) تطوُّر رسالة محمد

كان الترتيب الزمني للمادة الواردة في القرآن، التي ينبغي أن تعتمد عليها أيَّة محاولة لتتبُّع تطور تعاليم محمد، موضوعَ دراسةٍ مكثَّفة للعلماء المسلمين وللمستشرقين، لكنْ لا يمكن القول إنَّ دراساتهم تأخذنا بعيدًا جدًّا. العقبات الرئيسية هائلة: الطبيعة المركَّبة عمومًا للسُّوَر. الترتيب المحايد **للسور** في النص الأصلي، والنقص النسبي لإشارات محدِّدة لأحداث يوجد عليها دليل ثابت بشكلٍ معقول في مواضع أخرى.

تركِّز دراسات الترتيب الزمني على **أسباب النزول**. حيثما وُجدت أسبابٌ للنزول، لا تعالَج فقط في **السور** و**الحديث** و**التفسير**؛ بل وفي أعمالٍ خاصة تتناول **أسباب النزول** فقط. كان العلماء المسلمون على وعيٍ بمعاييرَ أخرى، لكنَّهم لم يتتبَّعوها، مثل معايير الأسلوب. لُوحظ، على سبيل المثال، أنَّ أوائل السور تتكوَّن من آياتٍ قصيرة وأنَّ طول الآيات اتَّجه إلى الزيادةِ بمرور الوقت. على مستوًى أكثر تفصيلًا، استخدام عبارة «يا أيها الناس»، استخدامٌ مكي أساسًا، تقابلها عبارة «يا أيها المؤمنون»، واستُخدمت في المدينة فقط.

الحُكم المبني على **أسباب النزول** نهجٌ مفيد؛ لأنَّ التحديد الحقيقي لآية بشيء ما خارجي يقدِّم الدليلَ الصحيح الوحيد لتحديد تاريخها. يكمن الضَّعف في التنفيذ لا في

المنهج. بينما توجد أسباب عملية جيدة لمعرفة موعد نزول آية، كان الكثير من التأثير نتيجةَ حماس ديني وفزع من العجز عن تفسير **المُبهَمات**. وهذه هي الحالة بالضبط مع المواد المكية، حيث الإشارات التاريخية قليلة. ويوضِّح مثال واحد هذا الاتجاه. نقرأ في الآيتين ٦–٧ من سورة العَلَق: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾. يعتبر المفسرون الآيتَين إشارةً إلى أبي جهل، أحد المُعارِضين البارزين لمحمد في مكة، ودليلًا على تاريخٍ مبكِّر بدأتْ فيه معارضته للنبي. ربما كان ذلك معروفًا في المجتمع، لكنْ ليس هناك دليلٌ حقيقي عليه.

وهذا النَّهج أنجحُ بكثيرٍ حين تُتناول الفترة المدنية. هناك إشاراتٌ كثيرة في المواد التي نزلتْ في المدينة إلى أحداثٍ خارجية شهدتْ عليها مصادرُ أخرى. وكانت كافيةً لتأسيس اتفاق ما على السور التي تعتبر مدنية؛ لأنَّ محتوياتها نزلت كاملة هناك. عاكسةً ترتيبًا بارزًا، تصنِّف الطبعة المصرية المحقَّقة ثمانيًا وعشرين سورةً مدنية. وهي: البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنفال، التوبة، الرعد، الحج، النور، الأحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد، المجادلة، الحشر، الممتحنة، الصف، الجمعة، المنافقون، التغابن، الطلاق، التحريم، الإنسان، البينة، الزلزلة، النصر. السور التي يمثِّل إدراجها أمرًا مدهِشًا هي: الرحمن، الإنسان، الزلزلة؛ ويعترف بها بهذا الشكل في المصادر الإسلامية الأخرى. المحاولات لوضع السور المدنية في ترتيبٍ زمني تفصيلي أقلَّ إقناعًا بكثير؛ لأنها تعتمد من ناحيةٍ على اللجوء إلى أدلة من مصادرَ أخرى قائمة في ذاتها على موادَّ مدنية في القرآن.

هناك بالقَدْر نفسه قوائمُ تفصيلية بترتيب السور المكية؛ حيث إنها مبنية بالكامل تقريبًا على تقليدٍ شائع، لا تحمل التفاصيلُ أيَّ إقناع. الصعوبات مع هذه التقاليد، تتمثَّل بالمعرفة المعطاة بشأن آياتٍ يقال غالبًا إنها أولُ ما نزَلَ من الوحي: الآيات ١–٥ من سورة العَلق، والآيات ١–٧ من سورة المدثر. في الحالتَين لدينا تعليقاتٌ كثيرة وشاملة (يتعارض بعضها مع الآخر) في مجموعةِ مصادر، عن كيفية نزول الفقرتَين.[١] ومن المتصوَّر تمامًا أنَّ أساسيات هذه التعليقات صحيحة، لكنَّها لا تخبرنا بشيءٍ لا يمكن أن يفسَّر إلا بأنَّه توضيحُ الفقرتَين.

[١] عن الفقرتَين، انظر Nöldeke, *Geschichte,* I, 78–88؛ حيث توجد إشاراتٌ كثيرة للمصادر المعنيَّة.

لكنْ يمكن أن نتصوَّر في المصادر التقليدية، أساسًا لتصنيفٍ أكثرَ عموميةً. وإن كانت السور المكية تقسَّم إلى ثلاثِ مجموعاتٍ واسعة أو أربع؛ فإنَّ السور داخل الأقسام تقع غالبًا في مجموعاتٍ لا يبدو أنَّها بدون أساس تمامًا. كما هي الحال مع تصنيف السور المدنية، هناك بعض الشذوذ. على سبيل المثال: التواريخ المبكِّرة المعطاة لسورتَي مريم وطه، مؤسَّسة على **أسبابٍ للنزول** مشكوكٍ فيها تمامًا، لا يمكن أن تستمر. وليست هناك أسبابٌ معقولة لاعتبارِ سورتَي سبأ وفاطر مبكِّرتَين. إذا تجاوزنا هذه الحالات الشاذة، من المفيد أن نتطلَّع إلى تقسيمٍ واسع إلى أربعِ مجموعات مكية فرعية ومجموعة مدنية، توجد في ترجمةٍ معتنقٍ للإسلام، بكثال Pickthall (معاني القرآن الكريم *The meaning of the glorious Koran*)، الذي استخدم مجموعةً كبيرة من المصادر الإسلامية التقليدية في تقييمه. ومجموعاته هي:

المكية المبكِّرة جدًّا: الفاتحة، القلم، المزمِّل، المدثِّر، الفجر، البلد، الشمس، الليل، التين، العَلق، القَدْر، الزلزلة، العاديات، القارعة، التكاثر، العصر، الفيل، قريش، الكافرون (١٩ سورة).

المكية المبكِّرة: مريم، طه، سبأ، فاطر، الذَّاريات، الطور، النَّجم، القمر، الرحمن، الواقعة، المَعارِج، نوح، القيامة، الإنسان، المرسَلات، النَّبأ، النازعات، عبَسَ، التكوير، الانفطار، المطفِّفين، الانشقاق، البروج، الطارق، الأعلى، الغاشية، الضحى، الشرح، الماعون، الكوثر، المسد، الإخلاص، الفَلَق، الناس (٣٥ سورة).[٢]

المكية الوسطى: الحجر، الإسراء، الكهف، الأنبياء، الفرقان، الشعراء، النمل، الروم، السجدة، يس، الصافات، ص، الزمر، غافر، فُصِّلت، الشورى، الزخرف، الدُّخان، الجاثية، الأحقاف، ق، المُلك، الحاقة (٢٣ سورة).

المكية المتأخِّرة: الأنعام، الأعراف، يونس، هود، يوسف، الرعد، إبراهيم، النحل، المؤمنون، القَصص، العنكبوت، لقمان، التغابن، الجن (١٤ سورة).

المَدنيَّة: البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنفال، التوبة، الحج، النور، الأحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد، المُجَادلة، الحشر، المُمْتَحنة، الصَّف، الجمعة، المنافقون، الطلاق، التحريم، البَيِّنة، النصر (٢٣ سورة).

[٢] مجموع السُّوَر المذكورة ٣٤، والسورة التي لم تُذكر سورة الرحمن. (المترجم)

يلاحَظ أنَّ السور المدنية في تقسيمِ بكثال تقلُّ خمس سورٍ عن تقسيم النصِّ المصري المحقَّق. يضع سورة التغابن ضمنَ المكية المتأخِّرة أو من المحتمَل أن تكون مدنية، وسورة الرعد مكيَّة متأخرة، وسورتَي الرحمن والإنسان في الفترة المكية المبكِّرة وسورة الزلزلة في الفترة المكية المبكِّرة جدًّا.

أول محاولة أكاديمية لمستشرقٍ لترتيب السور كانت للألماني فيل Weil،[٣] مستخدِمًا إشاراتِ القرآن لأحداثٍ معروفة، ومحتوى السور وأسلوبها معايير أساسية. لم يضعْ فقط التقسيمَ التقليدي والجوهري بين السور المكية والمدنية، لكنَّه أولُ مَن قسَّم السورَ المكية إلى مجموعات مبكِّرة ووسطى ومتأخِّرة. طبَّق طرق نولدكه بفطنةٍ ومعرفة أكبر،[٤] وقُبِلَ ترتيبه على أوسع نطاقٍ بين المستشرقين.

طبقًا لتقييم نولدكه، السمة الرئيسية للسور المكية المبكِّرة لغتُها القوية، مع آياتٍ قصيرة بإيقاعاتٍ وقَوَافٍ، وصورٍ حيَّة مبنية على الطبيعة وأيمانٍ تمهيدية متكرِّرة، بأسلوبٍ قريب جدًّا من أسلوبِ **الكهَّان**. وتشكِّل السورُ المكية الوسطى مرحلةً انتقالية من سورِ الفترة المبكِّرة إلى سور الفترة الأخيرة. تبدأ مناقشة العقيدة في الظهور. وتُوضَّح بأمثلةٍ من دلائل قُدرة الله في الطبيعة بقصصِ الأنبياء السابقين. وكثيرًا ما تُستهلُّ بفعل الأمر «قُل». ولبعض السور مقدمة رسمية، مثل: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ ...﴾ يضع نولدكه في الاعتبار أيضًا أن استخدام «الرحمن» اسمًا لله خاص بهذه الفترة. ويواصل ليقترح أنَّ السور المكية الأخيرة توضِّح التأكيدَ على ميولٍ أكثرَ نثريةً من الفترة المكية الوسطى، وأنَّ قصص الأنبياء تتكرَّر إلى حدِّ الإشباع.

يتمثَّل ضعفُ منهجَيْ فيل ونولدكه في أنَّ المعايير، حيث بنيت الأحكام على الأسلوب والمحتويات فقط، فجَّة تمامًا وتتضمَّن قدرًا غير ضئيلٍ من الذاتية. وإضافةً إلى ذلك، يتبعان ممارسةَ المسلمين في معالجة السور المكية، كما لو كانت قِطَعًا موحَّدة من الآيات إلا إذا تضمن الأمر آياتٍ مدنيَّةً بوضوح. (وهكذا اعتُبرت سورة العَلَق كلُّها أولَ ما نزل من الوحي.) مرةً أخرى، ينبغي اعتبارُ الترتيب التفصيلي مشكوكًا فيه إلى حدٍّ كبير، لكنَّ

---

[٣] Weil, *Einleitung*.

[٤] Nöldeke, *Geschichte*.

التقسيم إلى مجموعاتٍ له بعض المصداقية. مع وضعِ السُّوَر في كلِّ مجموعةٍ في ترتيبٍ رقمي، أقسامُ نولدكه كالتالي:

المكية المبكِّرة: ١، ٥١–٥٣، ٥٥–٥٦، ٦٨–٧٠، ٧٣–٧٥، ٧٧–٩٧، ٩٩–١٠٩، ١١١–١١٤ (٤٨ سورة).

المكية الوسطى: ١٥، ١٧–٢١، ٢٣، ٢٥–٢٧، ٣٦–٣٨، ٤٣-٤٤، ٥٠، ٥٤، ٦٧، ٧١-٧٢، ٧٦ (٢١ سورة).

المكية المتأخِّرة: ٦-٧، ١٠–١٤، ١٦، ٢٨–٣٢، ٣٤-٣٥، ٣٩–٤٢، ٤٥-٤٦ (٢١ سورة).

المدنيَّة: ٢–٥، ٨–٩، ٢٢، ٢٤، ٣٣، ٤٧–٤٩، ٥٧–٦٦، ٩٨–١١٠ (٢٤ سورة).

توضِّح المقارنة بمجموعاتِ بكثال قدْرًا كبيرًا من التماثل. وهكذا تقابل مجموعتا بثكال «المبكِّرة جدًّا» و«المبكِّرة» إلى حدٍّ بعيد بشكلٍ معقول المجموعةَ «المبكِّرة» عند نولدكه. تشملان سبع سُوَر (١٩، ٢٠، ٣٤، ٣٥، ٥٤، ٧١، ٧٦) يضعها نولدكه في مجموعاته الأخيرة ويستبعد واحدةً فقط (٦٩) وُضعتْ في المجموعة الأولى لنولدكه. وهناك اختلافٌ أوسع في المجموعتَين التاليتَين، لكنَّ السور المدنية توضِّح اختلافًا واحدًا فقط: يعتبر بكثال سورة التغابن مكيَّة أو قد تكون مدنيَّة، مقابل تقسيمٍ مدني واضح لنولدكه.

من المحاولات الأخرى للمستشرقين لتناول مشاكل الترتيب الزمني للنص، تستحقُّ ثلاث محاولات الذِّكر: جريم،[٥] الذي أكَّد بشكلٍ خاص على معايير التيمة. بِل،[٦] الذي تشمل ترجمته تفكيكَ السور إلى مئاتِ القِطَع الصغيرة؛ إنجازٌ رائع يحدِّثنا عن منطق بِل أكثر ممَّا يحدِّثنا عن القرآن. وبلاشير،[٧] وترتيبه تعديلٌ لترتيب نولدكه، مع تأكيدٍ أكبر على التفاعل مع معارِضي محمد وتطوُّر العبادة. يُجري بلاشير تغيراتٍ كبيرة في ترتيب السور المكية، ومتأثرًا ببِل، يقسِّم بعضها. ترتيبه للسوَر المدنية مطابِقٌ لترتيب نولدكه.

تشير كلُّ هذه المحاولات إلى أمرٍ واحد فقط: وضع السور، وخاصة المكية، بترتيبٍ تفصيلي طموح بعيد جدًّا. وإضافةً إلى ذلك، في هذا الموقف غير المؤكَّد، هناك نقطةٌ

---

٥ Grimme, *Mohammed*.

٦ Bell, *Qur'an*.

٧ Blachere, *Coran*.

ضئيلة جدًّا يمكن قولها، وهي أنَّ سورة البلد (رقم ٩٠) رقم ١١ في ترتيب نولدكه، ١٨ في ترتيب جريم، ٣٥ في الترتيب المصري؛ أو أن سورة العاديات (رقم ١٠٠) رقم ٣٠ في ترتيب نولدكه، ١٣ في ترتيب بلاشير، لكن من المفيد القول إنَّ سورة البلد وسورة العاديات مكيتان مبكِّرتان، أو إنَّ سورة الصافات من أوائل سُوَر الفترة المكية الوسطى. هناك بالطبع محاذير: لا يمكن أن تكون هناك خطوطٌ محدَّدة للتقسيم بين المجموعات، معايير التقسيم ذاتية، يختلف عدد التقسيمات طبقًا لآراء واضع المجموعات. ومع ذلك، تُعطينا المجموعات مؤشراتٍ على التطور العام في المواد المكية، وتعطينا، بشرط مراعاة الدقة، إطارًا محدودًا لمناقشةِ الموادِّ المدنيَّة.

نحن على أرضيَّة أكثرَ صلابةً في المدينة، مع توفُّر موادَّ يمكن تحديدُ تاريخها، لكنَّ الشكوك تستمرُّ هنا، ومرةً أخرى أمرٌ لا يتَّسم بالحكمة، أنْ نسعى إلى تحديدٍ صارم، لكنْ حيث إنَّ تحديد التاريخ في المدينة حاسمٌ؛ من المرجَّح أن يكون بشأنِ نقطةٍ معيَّنة، على سبيل المثال نسخ آية، أكثرَ بكثيرٍ من أن يكون بشأن تطوراتٍ عامة. في هذه الظروف، لا يمكن إلا أن نلجأ إلى المصادر الإسلامية التقليدية.

(٢) القرآن في حياة محمد

(٢-١) التطور والجمع

نزل الوحي الذي يشكل القرآن على مدى ٢٣ عامًا تقريبًا، بدايةً في مكة ثم في المدينة. في ٦١٠ ميلادية اقتنع محمد باختياره رسولًا لله. منذ ذلك الوقت حتى وفاته سنة ١٠هـ/٦٣٢م،[٨] قدَّم على فتراتٍ غير منتظمة وحيًا يعتقد المسلمون أنه كلمةُ الله. يختلف الوحي في الطول من آيةٍ أو اثنتَين إلى قِطع طويلة جدًّا. وبمرور السنوات تغيَّرت في الأسلوب. النقل القوي المشحون جدًّا للآيات المبكِّرة صار أكثر مرونة وتعليميًّا، خاصة في سنوات النبي في المدينة، رغم أنَّ استخدام السجع بقي ثابتًا.

وهذا الوحي المبكِّر، في معظمه لم يحتفظ بهويته الفردية قِطعًا منفصلةً. بدلًا من ذلك، احتلَّ موضعه في وحداتٍ أكبر. الوحدة الأكبر كانت **السورة**، كلمةٌ أصلها غير مؤكَّد.

[٨] الصواب ١١هـ/٦٣٢م. (المترجم)

وكان للسورة دورٌ مهم تلعبه منذ مرحلةٍ مبكرة كما يتَّضح من تحدِّي معارضي محمد بأنْ يأتوا بعشر سوَرٍ مثله (هود: ١٣). ومن المعروف أنَّ معظم السور قِطَع مجمَّعة تحتوي على عددٍ مختلف من الآيات المبكِّرة، لكنْ ليست لدينا معلوماتٌ دقيقة عن كيفية حدوثِ الدمج. يقدِّم حديث مشهور يسعى إلى وصف الممارسة في السنوات الأخيرة لمحمد مؤشرًا عمَّا حدث: «فكان إذا نزَلَ عليه الشيءُ؛ يدعو بعضَ مَن يكتب عنده فيقول: ضعوا هذه في السورة التي يُذكَر فيها كذا وكذا، وينزل عليه الآية فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا، وينزل عليه الآيات فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا.»[٩]

يعكس الحديث الذي اقتبس للتو فرضيةً عامة في الحديث والتفسير، بأنَّ ترتيب المادة في سُوَر كان من عملِ محمَّد، ربما باستثناءٍ صغير أو اثنَين. ليس هناك سببٌ مقنِع للجدل حول هذه الفرضية، والأدلة التي يمكن أن نستنتجها من القرآن نفسه ساحقةٌ لصالحها. على وجه الخصوص، تحتوي سور كثيرة على تنقيحاتٍ جوهرية، ما كان لها أن تتمَّ بدون سُلطةِ النبي. هناك، على سبيل المثال، عددٌ من الآيات، حيث العبارات التي تلائم قافيةَ السورة، يبدو أنها أُضيفت لآياتٍ تبدو جيدة بدونها؛ وحيث يمكن تمييز القافية أو القوافي الأصلية.[١٠] واللافت أكثر، الفقرات الكثيرة التي ضمَّت قِطعًا من فتراتٍ زمنية مختلفة. وتقدِّم ثلاثة أمثلة نموذجية مؤشرًا للطُّرق المختلفة التي تمَّ بها هذا. تبدأ سورة المزمِّل بتسع عشرة آيةً قصيرة، تعترف كل المصادر أنَّها نزلتْ مبكِّرًا جدًّا في مكة، تنتهي بآيةٍ ختامية طويلة متَّفق على أنَّها مدنية. في سورة العنكبوت، البداية (الآيات: ١–١١) مدنية؛ بينما في سورة إبراهيم، توجد ٣ آيات مدنية (٢٨–٣٠) في وسط مادةٍ كلها مكية. وقد تكون هناك مؤشرات أخرى لدور محمد في الأطوال المتباينة للسور على نطاقٍ واسع. الاختلافات فيها لا ترجع للمحتوى أو الشكل أو القافية؛ في وضع البسملة في بداية كلِّ السور ما عدا سورة التوبة، وفي إدراج الحروف الغامضة التي تلي البسملة في تسعٍ وعشرين سورة.

[٩] انظر، على سبيل المثال: السيوطي، الإتقان.

[١٠] قارن، على سبيل المثال، سورة النحل: ١٠–١٤.

لم تكُن عملية الجمع متَّسقة، ولا توضع السور بالضرورة معًا بطريقةٍ من السهل تتبُّعها. هناك القليل من السور، بعضها سور طويلة، شُكِّلتْ معًا بعناية؛ وفي بقيَّة السور لا تحدُث فقط تغيُّراتٌ كثيرة مفاجئة، وكثيرًا ما تكون مذهِلةً في البناء والمحتوى والموقف، لكن هناك أيضًا تكرارًا كثيرًا وتعديلًا وحتى تناقُضًا في الحُجج. وتؤدي هذه السمات، التي كثيرًا ما ينتقدها الكتَّاب الغربيون، إلى مشاكلَ عويصة. وينبغي عدم تجاهُل هذه المشاكل أو التقليل من شأنها، وينبغي أيضًا تذكُّر أنَّ الكلَّ أعظمُ من مجموع أجزائه.

(٢-٢) الحفظ والنقل

إن لم نعتمد اعتمادًا كبيرًا جدًّا على الحديث، لن يكون لدينا إلا معلوماتٌ ضئيلة عن حفظ النص القرآني ونقله في حياة محمد، وما لدينا ليس مدهِشًا أو مضيئًا جدًّا. الصورة كما تبدو أنَّ الأمر تضمَّن وسائل شفهية وكتابية، وزادت أهميةُ الأخيرة تدريجيًّا في السنوات الأخيرة من حياة محمد مع تراكم المادة وتعقيدها بشكلٍ متزايد.

كما هي الحال مع الكثير من أبعاد القرآن، لدينا انطباعٌ بشأن ما حدث في المدينة أوضحُ ممَّا لدينا بشأن ما حدَثَ في مكة. في هذه الحالة، المؤشرات بشأن الفترة المكية أكثر ندرةً من المعتاد. الحديث الوحيد الذي يمثِّل فيه نصٌّ مكتوب جزءًا لا يتجزأ من القصة، حديثٌ يتعلَّق بإسلام عُمرَ بنِ الخطاب، الذي صار خليفةً بعد ذلك. يحكي كيف أنَّ عمرَ ألحَّ على أنْ يقرأ صحيفة في حوزة أخته وزوجها، اللَّذين اكتشَفَ أنهما مسلمان؛ «ليعرف ما أتى به محمَّد.» أُعطيت له الصحيفة في النهاية، وكانت تحتوي على سورة طه، وبعد أن قرأها طلَبَ الذهابَ إلى محمَّد ليُعلن إسلامه. ثمَّة مشكلتان تجعلان من الصعب قَبولَ هذا الحديث: هناك حكاياتٌ متناقضة عن إسلام عمر، وفيها يبدو أنَّ الدراما تلوح أكثر بكثير من الحقيقة؛ والإيحاء بأنَّ سورة طه كان يتمُّ تداولها مكتوبةً في وقتٍ مبكِّر عند إسلام عمر يبدو مفارقةً تاريخية.

ولذا علينا البحث في القرآن. لسوء الحظ، في الإشارات المتكرِّرة للكتابة في السور المكية، لا توجد إلا آياتٌ قليلة عن الموضوع. اثنتان يبدو أنهما تشيران إلى عدم وجود كتابٍ مكتوب: في الآية ٩٣ من سورة الإسراء نقرأ: ﴿... وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ ...﴾، وفي الآية ٧ من سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾. ومقابل هذا علينا تأمُّل

عبارةٍ تكرَّرت عدَّة مرَّات في سورة مريم:[١١] ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ﴾، وفقرةٍ في سورة عبس: ﴿... إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ... * فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾. بينما لا تقدِّم فقرةٌ من هذه الفقرات دليلًا دامغًا، ليس من غير المعقول أن نعتبر أنَّها تقدِّم مؤشراتٍ للنقل الشفهي والكتابي.

بالنسبة للفترة المدنية، لدينا أدلة وفيرة، لا توجد أسبابٌ لرفضها، بأنَّ النبي استخدم كُتَّابًا وأنَّ عددهم ارتفع بمرور الوقت. ويقال لنا أيضًا إنَّ بعض الكتَّاب كانوا مسئولين مسئوليةً خاصة عن تدوين القرآن. ويمكن رفض هذا باعتباره حديثًا غير مؤكَّد، إلا بالنسبة للقصة الرائعة عن أحدهم، عبد الله بن سعد بن أبي سرح. يُخبرنا المفسِّر الزمخشري[١٢] أنَّ عبد الله لم يعبث فقط بنهايتَي آيتَين، لكنَّه رأى أيضًا أنه اقترح أن تُستخدما لتختما الآية ١٤ من سورة المؤمنون.[١٣] على ما يبدو كان محمد يملي عليه فقرةً تبدأ بالآية ١٢ من سورة المؤمنون. قُرب نهاية الآية ١٤ توقَّف وأضاف عبد الله بصوتٍ عالٍ عبارة: «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.» فطلَبَ النبي منه أن يكتبها، فكذلك نزلت. عدم يقين محمد على ما يبدو ممَّا نزل، حطَّم ثقةَ عبد الله فيه؛ فارتدَّ عن الإسلام ولَحقَ بمكة. ونعرف من مصادر كثيرة، أنَّه كان واحدًا من بضعة منبوذين عند فتْحِ مكة، ولم يُنقذه إلا شفاعةُ عثمان. ربما نجادل بأنَّ القصة ملفَّقة ضدَّ الأمويين؛ لأنَّ عبد الله أُموي، لكنَّ القصة لا تُظهر النبيَّ بصورةٍ إيجابية، ومن غير المرجَّح أن تُلفَّق مادةٌ ضدَّ الأمويين على حسابه؛ لذا يبدو عمومًا من المعقول قبولُ القصة واستنباط أنَّ المعلومات عن أنَّ عددًا ضئيلًا من الآخَرين كانوا مهتمين خاصةً بكتابةِ النص صحيحة في جوهرها.

وتبقى عدَّة مشاكل مهمَّة، لا يمكن تشكيل رأي بنَّاء عليها، ببساطة مع عدم وجود دليل. لا نعرف مقدارَ ما كُتب من القرآن في حياة النبي، ولا نعرف مسئوليةَ الكتَّاب عن المادة التي دوَّنوها أو ما حدث لهذه المادة عند وفاة محمد. كلُّ ما يمكن ملاحظته الدورُ

---

[١١] انظر الآيات: ١٦، ٤١، ٥١، ٥٤، ٥٦.

[١٢] يقدِّم الزمخشري حكايته في تفسيره للآية ٩٣ من سورة الأنعام، مع إشارةٍ موجَزة للآية ١٤ من سورة المؤمنون نفسها.

[١٣] يقال إنَّ عبد الله استبدل «عليمًا حكيمًا» بـ «سميعًا عليمًا»، وتوجد فقط في الآية ١٤٨ من سورة النساء. واستبدل «غفورًا رحيمًا» بـ «عليمًا حكيمًا»، وتوجد ١٢ مرة (النساء: ١١، ١٧، ٢٤، ٩٢، ١٠٤، ١١١، ١٣٠، ١٧٠؛ الأحزاب: ١؛ الفتح: ٤؛ الإنسان: ٣٠).

الكبير الذي لعبه بعضُهم، وخاصة زيد بن ثابت وأُبَي بن كعب وعثمان، في التاريخ التالي للنص.

(٣) تاريخ نص القرآن بعد وفاة محمد

(٣-١) النصوص قبل العثمانية

تاريخ نَص القرآن بعد وفاة محمد، يهيمن عليه النص الذي أعدَّه زيد بن ثابت والمحقِّقون المشاركون له للخليفة عثمان. وهذا طبيعي وحقيقي؛ لأنَّ المحاولة الناجحة لعثمان لوضع نموذج متَّفق عليه كانت نقلةً بالغة الأهمية للمجتمع الإسلامي. مع إصدار النص العثماني، أُهملت النُّسخ السابقة بسرعةٍ وصارت محتوياتُها مجرَّدَ مادةٍ للاهتمام الأكاديمي لعلماء النَّص. والقراءات المتنوِّعة التي احتوتْ عليها، تُعتبر غير متواترة، وتَضَاءل الاهتمامُ بها تدريجيًّا. والنتيجة أنَّ الأدلة التي لدينا عن نُسخ النَّص قبلَ النَّص العثماني هزيلةٌ ومتضارِبة إلى حدٍّ ما.

لكنَّ النقطة الأكثر أهميةً التي تظهر، لا ترتبط بأيَّة نسخة. صحيحٌ أنَّ القرآن ينبغي أن يُجمع بعد وفاة محمد. وهذه مسألةٌ لها آثار عقائدية كبيرة. العقيدة بأنَّ القرآن أزليٌّ وكلمة الله غير المخلوقة، وكانت العامل الأساسي وراء التناقص المستمر في عدد الاختلافات المقبولة في النص، لم تمتدَّ قَط لتغطِّي النظام الحالي والترتيب. ومن المؤكَّد أنَّ هذا كان سيتمُّ لو لم يَقبل المجتمع الإسلاميُّ ضرورةَ جَمْع النص وترتيبه بنظامٍ بعد وفاة النبي.

في تلك السنوات المبكِّرة، كان جمع المادة المكتوبة على نطاق ضيِّق نسبيًّا. ويبدو أنَّها اعتبرت مكمِّلة للتراث الشفهي، الطريقة المعتادة لنقل العادات والثقافة العربية حتى ذلك الوقت. وبقدْرِ ما نعرف، كان السببُ وراء ذلك الرغبةَ في الحصول على كتابٍ مكتوب وتقليدَ سُنَّة النبي في الحصول على قِطَع مكتوبة.

ثمَّة نسخةٌ من النسخ المبكِّرة تُعتبر متميِّزةً ومختلفة جدًّا في طبيعتها عن بقيَّة النُّسخ. وهي مجموعةٌ يقال إنَّ زيد بن ثابت وضعها للخليفة أبي بكر. الغريب أننا ليس لدينا معرفةٌ مباشِرة بمحتوياتها؛ لأنَّ من المفترض أنَّها لا تحتوي على أيِّ اختلافات

عن النص العثماني. تحمل المصادر العربية حكاياتٍ كثيرةً عن وضع هذه المجموعة.[١٤] وتختلف هذه الحكايات في كمية التفاصيل التي تقدِّمها وتحتوي على عددٍ لا بأسَ به من التناقضات، لكن الإطار العام واضح. ويمكن تلخيصها على النحو التالي:

في وقعةِ اليمامة، بعد عامٍ تقريبًا من وفاة النبي، قُتل كثير من **القرَّاء**. ممَّا جعل عمر بن الخطاب يخشى من أنه لو حدثتْ خسائرُ مماثِلة في غزواتٍ أخرى، فربما تضيع أجزاءٌ من القرآن. مُقتنِعًا بضرورة القيام بخطواتٍ فورية، ألحَّ على أَبي بكرٍ بأنْ يضمن حفْظَ القرآن بشكلٍ صحيح بجمعه وتدوينه. في البداية تردَّد أبو بكر، لكنَّ عمر أقنعه. ونفَّذ زيدٌ ما طُلِب منه، وجمَعَ مجموعةً من «العُسُب واللِّخاف وصدور الرجال».[١٥] فلمَّا فَرغَ منه أودع صُحُفه عند أبي بكر، ومنه انتقلتْ إلى عمر. وعند وفاة عمر انتقلت إلى ابنته حفصة، واحتفظتْ بها حتى بعد اختيار الخليفة الجديد.

هناك مشاكلُ بشأن هذه الحكاية، لكنَّها لا تكفي لتبرير النظرة المتشكِّكة لها من بعض المستشرقين. المشكوك فيه خاصة رأي مَن يذهبون إلى درجةِ إنكار وجود مجموعة جَمَعها زيدٌ لأبي بكر. ويرون أنها قصةٌ مُختَلَقة وضعت لتَسلبَ عثمانَ الذي لا يحظى بشعبيةٍ شرفَ الأمر بجمْعِ أول نَص منقَّح. ولا يمكن الدفاع عن هذا الرأي إلا بإثارة مشاكلَ مستعصية بشأن أصلِ نَص حفصةَ وحتى وجوده، وإنكار وجود نصٍّ عند حفصةَ يتعارض بشدَّة مع أدلةٍ قوية على وجوده.

يوجد رأيٌ أكثرُ تكرارًا هو أنَّ أبا بكرٍ كان لديه نَص منقَّح، لكنه ليس نصًّا شاملًا، وأنَّه لم ينتهِ إلى حفصة. وبشأن هذا ينبغي وضعُ هذه النقاط الثلاث في الاعتبار:

(أ) بصرف النَّظر عن أيَّة مشاكل قد تكون أثيرتْ بعد وقعة اليمامة، لم يكن من غير المعقول بالنسبة للخليفة أن يرغب في وجود نسخةٍ مكتوبة من الكتاب المقدَّس الذي أُوحي للنبي.

(ب) سواءٌ اعتبرناها شاملةً أو غير شاملة، أيَّة مجموعة جُمعت لأبي بكرٍ تحظى بمكانةٍ خاصة.

---

[١٤] راجع: Nöldeke, *Geschichte,* II, 11–12n.

[١٥] السيوطي، الإتقان، ١٣٧.

(ج) حقيقة وصولِ هذا النَّص إلى حفصةَ، يمكن تفسيرها بشكلٍ معقول. حين طُعِن عمر طعنةً قاتلة، كان لديه وقتٌ للقيام ببعض الترتيبات المتعجِّلة بشأن ما ينبغي أن يحدُث بعد ذلك، كما نعرف من تشكيل **الشُّورى** لاختيار خليفةٍ له. وليس من غير المعقول أنَّه أعطى النَّص الذي استلمه من أَبي بكر لحفصةَ لتحفَظَه. كانت، رغم كلِّ شيء، عضوًا مهمًّا في المجتمع، ليس فقط لأنَّها ابنته، بل وأيضًا لأنَّها أرملةُ النبي.

أكثر جزءٍ مشكوك فيه من الحكاية هو السبب المقدَّم لجمعِ المجموعة: موتُ **القرَّاء** في وقعةِ اليمامة. وتبيَّن[١٦] أنَّه كان هناك قارئان فقط، معروفان في قوائم الخسائر في اليمامة. وهذا تبايُن لا يمكن تفسيره، لكنْ ينبغي ملاحظةُ أنَّ أحد الاثنَين كان سالمَ بن معقب، وكان طبقًا للحديث أولَ مَن حاوَلَ تدوينَ كلِّ ما لديه من مادةٍ في مصحف.[١٧]

مقابل هذه الاعتراضات غير المقنعة جدًّا للحديث، هناك دليلان يقدِّمان بعضَ الدعم للاعتقاد بأنَّ زيدًا أعدَّ نصًّا لأبي بكر.

أولهما غيرُ مباشِر إلى حدٍّ ما: حديثٌ محفوظ عن بعض صحابة النبي بأنَّ قِطعًا مختلفة كانت مفقودةً من نَص القرآن.[١٨] أشْهَرها الآية التي تنصُّ على الرَّجم عقوبةً للزناة البالغين، الذي قال عمرُ نفْسُه أنَّها مفقودة (من سورة النور، أو من سورة المؤمنون، طِبقًا لَمَن فسَّروا الحديث). الآن لا يمكن طرح شكاوى بشأن فَقْد مادة، إلا إن كان هناك اتفاقٌ معقول حول محتويات العمل المقصود، وأيُّ اتهام يقدِّمه عمر من هذا النوع ينبغي أن يكون قبلَ خلافة عثمان، وطُرح على ما يفترض في المدينة.

ثانيًا: وجود مجموعاتٍ شاملة أخرى مبكِّرة ليس محلَّ خِلاف، وخاصة بالنسبة لَمَن يتشكَّكون في الأحاديث بشأن نص أبي بكر. ولا تشمل هذه المجموعات المبكِّرة فقط تلك التي أصبحت مخطوطاتٍ كبرى شهيرة؛ بل تشمل أيضًا مجموعاتٍ قام بها سكَّان المدينة، ومن بينهم علي وابن عباس وأنس بن مالك. رغم الوجود الأكيد لهذه المجموعات، لا يوجد دليلٌ على أنَّ أيًّا منها استُخدم في إعداد النَّص العثماني.

---

[١٦] راجع: Nöldeke, *Geschichte,* II, 20.

[١٧] راجع: Nöldeke, *Geschichte,* I, 234–261.

[١٨] راجع السيوطي، الإتقان، ١٣٥.

بوضع هذه الصورة العامة في الاعتبار، يبدو من غير المعقول إنكارُ وجودِ نصٍّ جَمعَه زيدٌ لأَبي بكر ورفْضُ قبول أنَّه يشكِّل نواةَ النص العثماني. وقد نشعر بأنه يمثِّل مرحلةً مهمة في تاريخ النَّص.

ينبغي العودة الآن للمجموعات الكبرى الأخرى. إنها المخطوطات الكبرى. بصرف النظر عن المواضع التي تؤثِّر فيها على قصة النَّص العثماني؛ أدلتنا بشأنها محدودة، وتأتي إلى حدٍّ بعيد جدًّا من تفسيرات القرآن ومن **المصاحف** المتبقية لابن داود. بعض القرَّاء الذين اقتنوا مجموعاتٍ شاملةً، هاجروا إلى مراكزَ خارج الجزيرة العربية، ورسخت قراءاتهم بسرعة باعتبارها النصَّ المحلي. وهكذا تبنَّى أهل الكوفة مصحفَ ابن مسعود نصًّا لهم، وتبنَّى أهل البصرة نسخةَ أَبي موسى الأشعري، وتبنَّى أهل حمص مصحفَ المقداد بن عمرو (أو معاذ بن جبل)، وتبنَّى السوريون الآخرون مصحَف أُبَي بن كعب. وهناك مؤشرات على أنَّ هذه المصاحف كانت مدوَّنة؛ أنصار ابن مسعود دعموه في رفضه تسليمَ ما جمعه ليُحرق حين أَمَرَ عثمان بذلك، بينما أُعطيتْ مجموعةُ أَبي موسى لقبَ «لباب القلوب».

تتعلَّق معظم الاختلافات الكبرى بين هذه النسخ بخمس قِطَع قصيرة تمثِّل دعواتٍ أو تراتيل. منها ثلاثٌ في النَّص العثماني (سورة الفاتحة، والفَلَق، والناس) واثنتان، «الخَلع» و«الحَفد»، ليستا فيه. حذَفَ ابن مسعود الخمسَ، وضمَّها أُبيٌّ وأبو موسى. وإضافةً إلى ذلك، هناك حديثٌ مهم في صحيحِ مسلم.[١٩] يَذكُر فيه أبا موسى يُشير إلى سورةٍ بطول **البراءة** وقوَّتها (التوبة) نسيها إلا آيةً واحدة، وأخرى تشبه **المسبِّحات** (الحديد، الحشر، الصَّف، الجمعة، التغابن)، نسيها أيضًا إلا آيةً واحدة. ولا يوجد أيٌّ من الآيَتَين في النَّص العثماني. ما يُقتبَس باعتباره من سورةٍ أطول معروفٌ لنا من مصادرَ أخرى باعتباره آيةً منسوخة أو حتى حديثًا. وهذا يجعل حتى من الأصعب عن المعتاد تقييمَ ما يستحقُّ الذِّكر، لكنْ إذا أخذنا الأمرَ على محمل الجِد، ينبغي افتراضُ أنَّ مصحف أبي موسى يضمُّ ١٥٠ آية تقريبًا، على ما يفترض مادة يعتقد أنَّها نزلتْ في المدينة، لم تُدرج في نَص عثمان. وهذا اختلاف أكبرُ بكثيرٍ من أيِّ اختلافٍ آخَر نعرفه.

[١٩] مسلم، صحيح، ج١، ٣٨٦.

الاختلافات الضئيلة، وتقتصر غالبًا على كلمةٍ واحدة، بطبيعتها أقلُّ إثارة. وهي أيضًا في بعض الحالات محفوفةٌ بالصعوبة. على سبيل المثال: نشتبه أحيانًا في أنَّ القراءات التي ابتكَرَها علماءُ دِين ونُحاة في وقتٍ لاحق دُسَّتْ على هذه المصادر المبكِّرة لتُعطيها قيمةً أكبر. وحتى مع التناول الحذِر الذي تتطلَّبه هذه الاحتمالات، قد نستنبط بشكلٍ معقول على الأقل سِمةً لها أهميةٌ خاصة. يمكن أن نجِدَ اختلافًا اعتُبر في وقتٍ لاحق مستحيلًا لأنه انحرف عن النص الصحيح؛ المرادِف. هذه الاختلافات متكرِّرة بالطبع، في التراثِ الشفهي أو المادة المبنيَّة على التراث الشفهي. الأمثلة النموذجية هي «ارشدْنا» في ابن مسعود بدلًا من «اهدنا» في الآية ٦ من سورة الفاتحة، و«بساط» عند أُبَيٍّ بدلًا من «فِراش» في الآية ٢٢ من سورة البقرة. يرفض كثير من علماء المسلمين هذه الاختلافات بوصفها تفسيراتٍ، لكنَّه تقييمٌ ساذج جدًّا.

لدينا أيضًا تقارير بأنَّ ترتيب السور، على الأقل في مصحفَي ابن مسعود وأُبيٍّ، يختلف كثيرًا عن النص العثماني. لدينا قائمتان لكلٍّ من المجموعتَين، لكنَّهما يكشفان عن تبايُن، وهما على أيَّة حال غير مكتمِلتَين. كلُّ ما يمكن أن نستنتجه منهما، أنَّ ابن مسعود وأُبيًّا لم يرتِّبا السور ترتيبًا زمنيًّا. والأكثر إحباطًا أنَّ القائمتَين مقدَّمتان بفرضيَّة أنَّ المادة في كلِّ سورة عمومًا، هي المادة الموجودة في السورة المقابِلة في النَّص العثماني. وببساطة لا يوجد دليلٌ يدعم هذه الفرضيَّة أو يَدحَضها.

المعلومات المسجَّلة بشأن المجموعات قبل العثمانية مجزَّأة جدًّا بدرجةٍ تجعلها بلا قيمة. وربما يمكن فقط أن نستشفَّ نموًّا تدريجيًّا في عددِ المجموعات.

(٣-٢) النص العثماني

لأنَّ الاختلافات بين المخطوطات الرئيسية صارت مسألةَ تحزُّب؛ ممَّا استدعى من عثمان أن يطلُب إعدادَ نصٍّ منقَّح آخر. القصة، التي تُروى على نطاقٍ واسع، واضحةٌ في الإطار العام رغمَ الاختلاف في التفاصيل:

في سنة ٣٠هـ/٦٥١م، شارك القائد حذيفة بن اليمان في حملةٍ إلى أذربيجان وأرمينيا. تشكَّلت القوات من أهل الشام والعراق، ونشبتْ خلافات بينهم بشأن القراءة الصحيحة للقرآن. وكلُّ مجموعةٍ من دمشق وحمص والكوفة والبصرة تدعم مصحفها.

ممَّا أفزع حذيفةَ وأغضبه، وبعد استشارة سعيد بن العاص ذَكرَ المسألةَ لعثمان وقال له: «أَدرِك الأمَّةَ قبل أن يختلفوا اختلافَ اليهود والنصارى.» وافق عثمان على العمل، وطلب من زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث إعدادَ نسخةٍ مكتوبة جديدة ووجَّههم باستخدامِ لهجةِ قريش إذا انتابهم شكٌّ.

يبدو أنَّ النَّص الذي أعدَّه المحقِّقون حقَّق ثلاثةَ أشياء: ثبَّت نهائيًّا محتويات كلِّ سورة، ووضَعَ السور مرتبة، وقدَّم إطارًا صحيحًا مكتوبًا لما اتفقوا على أنه النص الكامل.

ليس من الواضح كيف أعدَّ النص وكَمْ من الوقت استغرق الأمر. تُخبِرنا كلُّ المصادر أنَّه طُلِب من حفصةَ أن تُعيرهم **الصُّحف** التي أخذتْها من عمر. ويذهب معظمها إلى القول بأنَّ المحقِّقين نسخوا **الصُّحف** في **مصحفٍ**؛ ممَّا يتضمَّن أنَّ هذا كان حجمُ النَّص. لكنْ هناك حكاياتٌ[٢٠] تشير إلى مشورةٍ عامة في المدينة، ويبدو من المرجَّح أكثر بشكلٍ جوهري إجراءُ مراجعةٍ عامة.

ويطرح غيرُ المسلمين أسئلةً بشأن النَّص، يُجيب عليها للمسلم السني إيمانُه. السؤالان اللذان يدور بشأنهما أعظمُ قدْرٍ من التخمين إن كان القرآن، كما هو لدينا في نَص عثمان، كاملًا، ومدى مسئولية المحقِّقون عن ترتيب المادة في السور. في كلِّ حالة، الإجابة الصريحة هي أننا لا نعرف؛ الآراء المختلفة للمستشرقين خليطٌ من التحيُّز والتخمين. بالنسبة للاكتمال، ليس هناك سببٌ للاعتقاد بضياع شيءٍ مهم، إلا إذا قبلْنا قصةَ أبي موسى بقيمتها الظاهرة. يعلن بِل[٢١] الموقفَ بشكلٍ معقول جدًّا، حين يقول إنَّ الآراء المختلفة، وحتى المتناقِضة أحيانًا، التي بقيت برهانًا قويًّا على أنَّه لم يكن هناك حذفٌ متعمَّد، وأنَّ المحقِّقين عملوا بإخلاص.

لكنَّ الشيعة لهم رأيٌ مختلف بشأن النص العثماني. ومن الواضح أنَّ اعتراضاتهم ذات صِبغة سياسية ومذهبية. اعتقدوا أنَّ النَّص احتوى في الأصل موادَّ تُشير إلى علي وأهل النبي، لكنَّها بُدلت أو حُذفت. وتتَّجه اتهاماتهم أساسًا إلى عثمان، لكنَّ أبا بكر

[٢٠] قارِن، على سبيل المثال: السيوطي، الإتقان، ١٣٩.

[٢١] Bell, *Introduction,* 49.

وعمر متَّهمان أيضًا، على ما يُفترض بشأن حكاية النَّص الذي أعدَّه زيدٌ لأبي بكر. في البداية تعلَّقت الاتهامات بقدْرٍ صغير من المواد، لكنْ بمرور الأيام اتَّسعت الاتهامات لتغطِّي حذفَ قِطَع كبيرة وحتى سُوَرًا كاملة.

إنَّ إخلاصَ المحقِّقين بأكمل معانيه، مهمِلين ادعاءاتِ الشيعة بوصفها تحزُّبًا، عاملٌ لا ينبغي إغفاله. كانوا رجالًا يخشون الله ويعرفون ما أُوحي للنبي. ربما لا يكون هناك شكٌّ في أنَّ رغبتهم في إعداد النص كانت لوجه الله قبلَ كلِّ شيء. كان هذا الموقف حافزًا قويًّا لهم ليراعوا الدِّقة والحَذَر في مراجعتهم.

ويحتمل أن يكون هذا سببَ ترتيب السور، الذي يُعتقد غالبًا أنَّه كان بدون سببٍ معقول. في غياب اليقين بشأن الترتيب الزمني، يأتي نظامان محايدان بشأنِ الطول إلى الذِّهن بسهولة: من الأَقْصَر للأطول، ومن الأطول للأَقْصَر. من هذَين النظامَين، كان من الأطول للأَقْصَر، مع التشريع الاجتماعي في البدايات، أكثرَ جاذبية، لكنَّ هذا الاقتراح مجرَّدُ تخمين.

حين انتهى إعدادُ النص، أرسَلَ عثمان **مصاحفَ** إلى المدن الرئيسية في الإمبراطورية وأمر بإحراق كل النسخ الأخرى. حدثتْ معارضةٌ قوية من ابن مسعود وأنصاره في الكوفة، حيث كان الشعور السيئ تجاه عثمان أكثر تفاقُمًا. ولا يبدو أنَّه كانت هناك صعوبةٌ في الأماكن الأخرى. في فترةٍ قصيرة، اعتُرف عمومًا بالإطار الصحيح الذي قدَّمه النَّص باعتباره الكتابَ المقدَّس في كلِّ أرجاء الإمبراطورية.

وكان فرضُ الاتساق الأساسي في النص إنجازًا لافتًا. يتَّضح مدى هذا الاتساق جليًّا بالاختلافات المعروفة في الإطار الصحيح في القراءات المتواترة. في حوالي أربعين موضعًا، حدث بعد ذلك اختلاف في النصِّ الصحيح. تتعلَّق كلُّها، باستثناء اثنَين، بحرفٍ واحد فقط (على سبيل المثال: إضافة «و»، المثال الأكثر شيوعًا، في ثمانيةِ مواضع). في حالتَين أخريين لدينا، إضافة كلمتَين قصيرتَين («من» في الآية ١٠٠ من سورة التوبة، و«هو» في الآية ٢٤ من سورة الأحقاف). وحين يلاحظ أنَّ نصَّ دمشق يحتوي على أكثرَ من نصف هذه الاختلافات، نرى مدى القوة التي تمَّ بها الالتزام بالإطار العثماني. كُتب المصحف بخطٍّ مُيزتْ فيه الصوامت والصوائت بوضوح، وليس هناك مزيدٌ من التاريخ؛ المهم النص.

(٣-٣) فترة «الاختيار»

عمومًا نتيجة الحالة المذرية جدًّا للخط العربي الشائع في زمن إعداد النص العثماني؛ لم يتحقَّق أكثر من الاتساق الأساسي، لكنَّ هناك أيضًا تعقيدًا ذا أهمية نسبية في التراث الشفهي. بقي الجدل محتدِمًا بشأن التفاصيل. ومنذ إعداد النص العثماني إلى سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م، كانت هناك فترةُ **اختيار**؛ حيث كان علماء النَّص قادرين على اختيار **قراءتهم** في آيات، حيث كان الإطار الصحيح ملتبِسًا أصلًا.

كانت عيوبُ الخطِّ ذاتَ طبيعة لا يحتملها أُناس يعتمدون بقوة على الكلمة المكتوبة ويُعطون أهميةً ضئيلة للتراث الشفهي؛ أولًا: استُخدمت النقط بشكلٍ ضئيل، أو لم تُستخدم للتمييز بين الحروف. ربما يمثِّل الإطار الأساسي نفسه حتى خمسة صوامت. لم تكُن هناك علاماتٌ تشير إلى الحركات، وكانت حروف العلة تُستخدم فقط بشكلٍ متقطِّع. من الواضح أنَّ مصحفًا مكتوبًا بهذا الخطِّ لا يقدِّم للقارئ إلا التوجيه، وللحصول على مزيدٍ من المعلومات كان يلجأ للنَّقل الشفهي. ومع ذلك، حدُّ قَبول نسخةٍ مكتوبة متَّفق عليها، من مجال البدائل التي يمكن قَبولها من التراث الشفهي. كانت الاختلافات تقع في احتمالاتٍ يسمح بها الإطار النَّصي، وإلا كانت «**شاذَّة**». وهكذا خضَعَ التراث الشفهي للنَّص المكتوب، رغمَ عيوب الأخير.

في هذا الإطار الأضيق، نجِدُ قرَّاءً ذوي سمعةٍ هائلة يحتلُّون مواضعَ مهيمنة رُواةً للنَّص، مثلما فعَلَ أُبَيٌّ وابن مسعود وأبو موسى في الفترة السابقة. بقيَت المدينة ومكة ودمشق والبصرة والكوفة المراكزَ الرئيسية، حيث كان النَّص يُدرَّس، وكلٌّ منها يطوِّر تقاليده الخاصة للطُّرق الصحيحة لتلاوة **المصحف**.

في أثناء تطور هذه المدارس الكبرى للقراءة، ظهرتْ ثلاثة معايير تَحكُم اختيارَ القارئ، وهي: **المصحف** و**العربية** و**الإسناد**. ذَكرَت الأهمية القصوى **للمصحف** (النَّص الصحيح). بعد ذلك جاءت **العربية**؛ الوضع في الاعتبار إن كانت القراءة بلغةٍ عربية جيدة أم لا. في ضوء غياب قواعدَ متَّفق عليها، كان هذا — ومنذ زمن المجموعات الأولى — موضوعًا إشكاليًّا. أدَّى في النهاية إلى نموِّ النحو عِلمًا من العلوم الإسلامية، رغم أنَّ مسألةَ إن كان هذا يحلُّ المشاكل مسألةٌ أخرى. في المواضع التي كان اللجوء للمصحف والعربية لا يزال يترك مساحةً للشك، كان هناك مجالٌ لاستخدام **الإسناد**. على عكس **الإسناد** في **الحديث**، كان في مرتبةٍ ثانوية. وإضافةً إلى ذلك، كان هناك اتجاه لرؤيته عمومًا بمصطلحات محلية، رغم أنَّ الطلاب المتجوِّلين كان يتجاوزن الحدود أحيانًا.

لم يعُد بعض رواة القراءات راضين عن الوضع، حين كانت تفاصيل كيفية قراءة **المصحف** تعتمد فقط على التراث الشفهي. وسَعَوا، بدلًا من ذلك، إلى تسجيل قراءاتهم في النَّص المكتوب. يبدو أنَّ زخم هذا التغيير جاء من البصرة، وارتبط عادةً بأبي الأسود الدؤلي (ت: ٦٩هـ/٦٨٨م)، أو نصر بن عاصم (ت: ٨٩هـ/٧٠٧م) أو يحيى بن يعمُر (ت: قبل ٩٠هـ/٧٠٨م). وأدخلتْ النقاط أو الحركات لتمييز القراءات، وهي طريقة نُسِختْ على ما يبدو من المستخدَمة في النصوص السريانية.[٢٢] من المعلومات المحدودة التي لدينا، يبدو أنَّ هذه العلامات استُخدمت في البداية ببساطة للإشارة إلى الاختلافات، وتركت أجزاءَ النص التي لم تكُن تثير خِلافًا بدون علامات. رُفضت هذه الممارسة في أوساطٍ كثيرة، واعتُبرت بدعةً خطيرة. لكنْ، مع الدعم القوي من والي العراق، الحجَّاج بن يوسف، الشهير تطورتْ إلى نظامٍ ثابت يمكن تطبيقه على النص كلِّه. ولم يسمح هذا فقط بتمييز الحروف ذاتِ الشكل الأساسي نفسه من بعضها، لكنَّه سمَحَ أيضًا بإضافة الحركات. وصار استخدام حروف العلَّة منظَّمًا أكثر، وأُدخلت علامة **الهمز**.

من الصعب تقييم دور الحجَّاج. يمكن أن نتجاهل حُجج المسيحي عبد المسيح الكندي[٢٣] بأنَّ الحجَّاج كان مسئولًا بشكلٍ كبير عن نصِّنا؛ حيث إنَّ أساسه انفعالي لا واقعي. في الحكاية الموجودة على أوسع نطاق[٢٤] يأمر نصر بن عاصم بإدخال علاماتٍ للحفاظ على نطق النص. وهذا سببٌ مقبول للابتكار، والقصة لا يُطعن فيها، رغم العداء القوي للمصادر ضد الحجَّاج.

ومع ذلك، يبدو هذا تفسيرًا جزئيًّا لِمَا حدث. على الناحية الأخرى، لدينا حديثٌ في ابن أبي داود[٢٥] بأنَّ الحجَّاج كان مسئولًا عن أحد عشر تغيُّرًا في النَّص الصحيح. وإذا كان الأمر كذلك، يكون مسئولًا عن نصٍّ ثانوي على الأقل. مقابل هذا، ينبغي وضع أدلة من النُّسخ المبكِّرة التي بقيتْ من القرآن، وتوضِّحَ أنه لوقتٍ طويل كان النظام الجديد يُستخدم نادرًا، ويرتبط أساسًا بالاختلافات.

---

[٢٢] قارن «الخط العربي»، سابقًا.

[٢٣] رسالة، ٧٨ وما يليها.

[٢٤] قارن، على سبيل المثال، ابن خلكان، الوفيات، ج١، ٢٢٠–٢٢١.

[٢٥] مصاحف، ١١٨–١١٩.

وبصرف النظر عن هذا، ليس لدينا معلوماتٌ كثيرة عمَّا جرى في فترة **الاختيار**. بعضها تقدِّمه القراءات نفسها، وبعضها كتيبات عن الإملاء والنطق. هناك اتجاهان لافتان. أحدهما المحافِظ بشأن النص المكتوب، كما وضحنا من قبل. والآخَر الاتجاه إلى قبول التغيرات في النطق، التي تجلَّت خاصةً في العراق. لم تكن مهمَّة، لكنها ميَّزت اتجاهًا للبُعد عن نطق أهل الحجاز باتجاه اللهجات الشرقية الأكثر هيمنة. وكانت السمة الأكثر وضوحًا الإدراج الواسع النطاق للهمزة؛ حيث — في الحقيقة — لم تكُن الهمزة موجودةً في اللهجات الحجازية.

(٣-٤) القراءات المتواترة

انتهت فترة **الاختيار** في ٣٢٢هـ/٩٣٤م، حين أقنع العالِم الذي يحظى بتقديرٍ كبير، ابن مجاهد، السُّلطات في بغداد بإعلان سبع **قراءات** متواترة للنَّص، واعتبار القراءات الأخرى **شاذَّة**. وكانت هناك محاولاتٌ لزيادة عدد القراءات المتواترة إلى عشر، وحتى أربع عشْرة، لكنَّ هذه القراءات الإضافية لم تلقَ كثيرًا من الدعم. بمرور الزمن، صار هناك إجماعٌ عام يعترف **بروايات** راوين لكلٍّ من القراءات السبع. القائمة الكاملة لأصحاب القراءات والرواة موضَّحة في الجدول.

المكان	صاحب القراءة	الرواة
المدينة	نافع (ت: ١٦٩هـ/٧٨٥-٧٨٦م)	ورش (ت: ١٩٧هـ/٨١٣م) قالون (ت: ٢٢٠هـ/٨٣٥م)
مكة	ابن كثير (ت: ١٢٠هـ/٧٣٨م)	البَزِّي (ت: ٢٥٠هـ/٨٦٤م) قُنْدُل (ت: ٢٩١هـ/٩٠٤م)
دمشق	ابن عامر (ت: ١١٨هـ/٨٣٦م)	هشام (ت: ٢٤٢هـ/٨٥٦-٨٥٧م) ابن خلكان (ت: ٢٤٥هـ/٨٥٩م)
البصرة	أبو عمرو (ت: ١٥٤هـ/٧٧١م)	الدوري (ت: ٢٤٦هـ/٨٦٠م) السيوطي (ت: ٢٦١هـ/٨٧٥م)
الكوفة	عاصم (ت: ١٢٨هـ/٧٤٦م)	حفص (ت: ١٩٠هـ/٨٠٦م) ابن عياش (ت: ١٩٤هـ/٨١٠م)

المكان	صاحب القراءة	الرواة
الكوفة	حمزة (ت: ١٥٨هـ/٧٧٥م)	خلف (ت: ٢٢٩هـ/٨٤٤م) خلاد (ت: ٢٢٠هـ/٨٣٥م)
الكوفة	الكسائي (ت: ١٨٩هـ/٨٠٥م)	الدُّوري (ت: ٢٤٠هـ/٨٥٤-٨٥٥م) أبو الحارث (ت: ٢٤٦هـ/٨٦٠م)

في معظم الحالات، الاختلافات في القراءات المتواترة أقلُّ أهميةً نسبيًّا؛ وحتى تأثيرها متراكمًا، ليس كبيرًا، لكنَّها حاسمةٌ أحيانًا. المثال الأكثر وضوحًا لهذا، في الكلمة الأخيرة من سورة البروج. الآيتان الأخيرتان على النحو التالي: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾. المقطع الأخير محلُّ شك. «أو» ستٌّ من القراءات المتواترة تجرُّ كلمة «محفوظ»؛ ممَّا يعني أن «القرآن المجيد في لوحٍ محفوظ»؛ الإشارة الوحيدة في النص للَّوح المحفوظ في العقيدة الإسلامية. القراءة السابعة، وهي قراءة نافع، ترفع كلمة «محفوظ»؛ ممَّا يعني أنَّ «القرآن الكريم محفوظٌ على لوح». توجد أحيانًا أسسٌ أخرى من نوعٍ مماثل في آياتٍ تتناول التشريع الاجتماعي.

هناك القليل يقال عن النص بعد رسوخ القراءات المتواترة. أدَّى مرورُ الزمن والضغط للتوافق إلى إهمال معظم **الروايات** المقبولة. اكتسبتْ ثلاث منها فقط قبولًا واسعًا: **رواية** الدُّوري عن أبي عمرو، و**رواية** ورش عن نافع، و**رواية** حفص عن عاصم. بقيت أُولاها رائجةً رواجًا محدودًا في السودان. و**رواية** ورش عن نافع، بارتباطها الطويل جدًّا بالمذهب المالكي، تقتصر الآن عمومًا على المغرب، وحتى هناك تتراجع أمام **الرواية** الأكثر قبولًا، **رواية** حفص عن عاصم. وهذه الأخيرة، أساسُ النَّص المصري المحقَّق الذي نُشر أولَ مرة في ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م ومعظم الطبعات الشرقية الأخرى. ويبدو أنَّ أسباب نجاح هذه الرواية، ارتباطها بالحنفيين والتفضيل العظيم الذي حظيت به من عصر إلى عصر. وربما ممَّا له بعض الأهمية أيضًا أنها تحتوي على انحرافاتٍ أقلَّ من معظم القراءات الأخرى. أعطاها هذا الوضع، يعزِّزه انتشار النُّسخ المطبوعة، وضعًا يقترب من وضعِ نص محدَّد. لكنْ، يؤمل ألَّا تحلَّ تمامًا محلَّ الرواية الأكثر تحفُّظًا والقيِّمة جدًّا لورشٍ عن نافع.

الفصل الثامن

عناصر القصص في القرآن

هـ. ت. نوريس، جامعة لندن

القدرة الخيالية للرمزية في الطقوس والأدب معروفة جيدًا. بين ديانات العالَم القديم، كما رأى روبرتسون سميث Smith، احتلَّت الميثولوجيا مكانَ العقيدة؛ «تأخذ المعرفةُ المقدَّسة للكهنة والشعب، إذا لم تكُن مجرد قواعد لأداء الأعمال الدينية، شكلَ قصصٍ عن الآلهة؛ وتحمل هذه القصصُ التفسيرَ الوحيد المقدَّم للمفاهيم الدينية والقواعد المقرَّرة للطقوس».[1] يبدو أنه لا يوجد شكٌّ في أنَّ الجزيرة العربية قبل الإسلام ينطبق عليها هذا النمط العام، لكنَّ الإسلام، بيانًا لعقيدة التوحيد يتجاوز الرموز الشعائرية، رفَضَ هذا النمط رفضًا جذريًّا؛ وبدَّله جذريًّا.

لكنَّ رسالةَ القرآن، في ضوء هذا المنظور، ليست قطيعةً هائلة مع الماضي كما تبدو في البداية. البقاء على الحج وشعائر الكعبة ومِنى وعرفات، قدَّم طقوسًا كانت تُحكَى حولها القصص قبل الإسلام، ونُسجت منها الأساطير بعد الإسلام. ربما نستفسر عن أيِّها أتى أولًا، **السعي** بين الصفا والمروة، أم قصة جري هاجَر بحثًا عن الماء من أجل ابنها المهجور، إسماعيل، التفسير الإسلامي المقبول لهذا الطقس؟

قدَّم نص القرآن شخصياتٍ معقدةً ومتقاطعة لبشرٍ غير عاديين يحملون إمكانياتٍ رمزية. كان بعضها عربيًّا، وأخرى توراتية، والقليل من أصولٍ غير محدَّدة. لم يغِب

---

[1] *Lectures*, 17.

النبي وأولئك الأشخاص — بشرًا أو شخصيات خارقة، الذين سبقوه في الكشف عن الله — قَط عن **آيات** القرآن. افترض الأخير، بالرسم الحي والإيجاز الصارخ، في قرَّائه الوعيَ بالقصص أو الأساطير أو ذكريات الأحداث الطبيعية، التي كانت موضعًا لوحي جديد أو إعادةَ تفسير. إذا كانت هذه القصص غيرَ معروفة بشكلٍ كافٍ؛ فقد كانت مهمَّة المفسرين تقديم إيضاحات. كلما قُرأ القرآن على نطاقٍ أوسع، وكلما كان الجمهور الذي يستكشف نصَّه بإجلالٍ عالميًّا أكثر؛ كان توضيح السرد القرآني وتقديمه أكثرَ ثراء.

يبدو **القَصص** القرآني في ثلاثة سياقات مختلفة. الأول مجموعة حكايات شعبية عن إمكانيات دينية وخُلقية في الجزيرة العربية قبل الإسلام. يلمِّح النبي لها، وكانت مألوفةً لمواطِنيه. ويصعب تحديد ذخيرةِ هذه القصص؛ لأن العديد منها معروف فقط بالإشارات إليها في القرآن نفسه. السياق الثاني في سياق نَص القرآن؛ الحكايات والقصص فيه، تقدَّم لتحقيق هدفٍ معين. وإضافةً إلى ذلك، حدَّد أسلوب نثرها وظروف نزولها بشكلٍ كبير، طريقةُ عَرض القصص وطولها وتفاصيلها. السياق الثالث سياق الإيضاحات المتعددة للمفسِّرين في وقتٍ لاحق، بعد التسجيل النهائي لنص القرآن. وكثيرًا ما يكون الإيضاح أطولَ من الإشارة القرآنية، ويصعب تمامًا الحُكم بما إن كان للتفسيرات علاقة بالحكايات في الأصل.

المسح العام «**للقصة**» في القرآن، استدعاءٌ مفيد لَمن يسعون لربط محتوياتها بتيارٍ من التيارات الحصرية للإلهام. قصص الأنبياء قبل الإسلام والرجال والنساء في التوراة — رغم إعادة صياغتها أو تعديلها زمنيًّا — من المعروف أنها سامية وهيلينية. ومن المستحيل أحيانًا التأكُّد تمامًا من موطن الأفكار الأصلية. في حالةٍ، قد تبدو القصة حاخامية؛ وفي أخرى، يكون المصدر المسيحي السرياني أوضح. يبدو العديد منها عربيًّا تمامًا، ترجع جذوره إلى الأحداث الصادمة أو الدوائر القصصية العالقة في الأذهان من **الجاهلية**، ومعروفة جيدًا لمختلف شعوب شبه الجزيرة العربية.

الجزيرة العربية موضعٌ لقصص الكوارث الخارقة في القرآن: مدنٌ يدمِّرها الله بسبب الكفر؛ يعمل الإلهي من خلال الكوارث الطبيعية. بشكلٍ يذكِّرنا بسدوم وعمورية، سيل العرم وفناء سكان إرم مثالان نموذجيان. يشكل الحدث الأول حجر الزاوية في الآيتين ١٥-١٦ من سورة سبأ. إنها على ما يبدو إشارة إلى سدِّ مأرب ومجمع السد في اليمن، الذي تعرَّض لسلسلةِ كوارث لأسباب مناخية أو اجتماعية أو سياسية. الانهيار

الأخير للسدِّ كان معاصرًا تقريبًا لحياة النبي.[٢] وهو على ما يُفترض الفيضان المشار إليه في الآيتين:

﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾.[٣]

ضمنَ القصص غير القرآنية التي تفسِّر هذه الكارثة، ربما الأكثر شهرة هاجسُ ظريفة، التي حذَّرتْ زوجَها الملكي من فأرٍ ينخر السد.[٤] ذهَبَ عمرو بن عامر ماء السماء ليرى إن كان حُلم الزوجة صحيحًا، وذُهل حين رأى فأرًا يحرِّك صخرةً هائلة ينوء بحملها خمسون رجلًا؛ مقتنعًا بالهلاك الوشيك، قرَّر عمرٌو الهروب. لتبديد الشكوك في نواياه، رتَّب مشاجرة عنيفة مع ابنه، أو يتيمًا تبنَّاه، على مأدبةٍ في وجود أشراف مأرب. شاكيًا من الإهانة التي تعرَّض لها؛ تعهَّد ببيع أرضه ومغادرة المدينة. وقبل أن يفعل ذلك حذَّر من فيضان وشيك. وكان هذا كافيًا لإقناع عددٍ كبير من العائلات الحميرية لمرافقته.

إرم حكاية مختلفة تمامًا. نشكُّ في أنَّ النَّص القرآني مفصَّل بما يكفي لربطها بأيَّة قصةٍ محددة. من الواضح أنَّ الآيات ٦–٨ في سورة الفجر ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ﴾ تشير إلى كارثة.

جادَلَ المفسِّرون والمؤرِّخون جدالًا محتدِمًا بشأن ما قد تشير إليه إرم، أو إلى أي مكان تشير، وكيفية قضاء الكارثة عليها. يردُ إرم اسمًا لقبيلة من عاد، وقد سكنوا شمال الجزيرة العربية كما سكنوا اليمن.[٥] اقترح تقييم واقعي لابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) بأنَّ كارثة حلَّت بالمجتمع الحضري الثري، أو حتى مجموعة من البدو

---

[٢] عن زمن الفيضان القرآني، انظر Lane, *Selections,* 19–21, and Watt, *Islam,* 78–83.

[٣] قارن الهمداني، *Antiquities,* 34–38.

[٤] انظر: Nicholson, *Literary History, 15-17*، وملاحظات ابن هشام في ترجمة Guillaume لسيرة ابن إسحاق، *Life,* 4–693.

[٥] انظر: Musil, *Northern Hegaz,* 273–5, and Lyall, *Ancient Arabian Poetry,* 120.

كانوا يعيشون في الخِيام،[٦] كانت الموضوع الحقيقي لهذا الدرس من الكتاب، وليس حماقة معينة.

لكنَّ تفسيره، صحَّ أو لم يصحَّ، كان متأخِّرًا جدًّا. في وقتٍ مبكر يعود إلى وهب بن منبِّه اليمني[٧] (ت: ١١٤هـ/٧٣٢م)، اعتبرت الآيات تلميحًا لمآثر شداد بن عاد، وهو فاتحٌ أسطوري لبلادٍ بين المغرب والتبت. في المغرب شيَّد قصرًا فخمًا سمَّاه بعض رواة القصص «إرمَ ذات العِماد». وكانت الدار الرائعة مخزنًا للثروات. أرضها من الرخام الأحمر والأبيض.[٨] «وضعَ تحتها صهاريجَ وقنواتٍ تتدفق منها المياه إلى سد [مأرب].»[٩] بشكلٍ غريب تحذف هذه الحكاية ذِكرَ الصرخة التي نزلت من السماء، وكان يُعتقد أنَّها دمَّرت شدَّاد وشعبه، وحوَّلت مكانه إلى مدينةٍ لا تراها العين. على العكس، مات شدَّاد بن عاد بعد أن عمَّر خمسمائة عام. «حُفر له كهف في جبل شمام [شِبام؟]. ودُفن هناك، وكلُّ ثروته موضوعة هناك».[١٠] هذه الثغرة، مع تجاهُل شدَّاد بن عاد بالاسم في السورة؛ تجعل من المشكوك فيه إلى حدٍّ بعيد أنَّ الإشارة القرآنية الموجزة تشير إلى فانتازيا ربما تطورتْ في وقتٍ لاحق.

يستدعي النبي، في السورة التي نحن بصددها، قصصًا كانت متداوَلة على نطاقٍ واسع وتدين غرورَ الإنسان. وربما يكون من الجدير بالذِّكر، أنَّ فرعون «ذي الأوتاد» (تشير إلى التعذيب الذي اقترفه أو إلى استقرار عالمه؟ تفسيرات كثيرة محتمَلة) يسمَّى «فِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ» بعد ثلاث آياتٍ فقط في السورة. إذا كانت «نظرية الخيمة» عند ابن خلدون هي المقصودة، فمن المؤكَّد أن ربط الأوتاد بـ «بدو» إرَم تجنب الغموض. أملى سجعُ القرآن اختيارَ الكلمات وأثَّر على الصورة. حيث كانت حكايات عاد وثمود ومصر الفرعونية تشكِّل مجموعةً، رغم تشوُّشها، قد تكون الإشارة العامة إلى تفاهة الطبيعة

---

[٦] قارن ابن خلدون، المقدمة، ج١، ٢٦–٢٨، والموسوعة الإسلامية «إرم».

[٧] التيجان، ٦٥–٦٩. ومع ذلك، ينبغي إضافة أنَّ «عماد» في ٣٤ تفسيرًا، بشكلٍ خاص، هي الأعمدة الفقرية أو «الأصلاب»؛ مشيرة من ثَم إلى القامة الهائلة للآراميين، وليس إلى بناء.

[٨] كان الساميون يعتقدون أنَّ رغوةً حمراء أو بيضاء، وجِدتْ في البقعة التي وُضعت فيها قواعد الأرض.

[٩] Basset, *Loqmān,* xiii–xxiii.

[١٠] قارن الهمداني، *Antiquities,* 71.

البشرية، التي تتمثَّل في الغرور، هي الرسالة الأساسية، لكنَّ المفسر أو القاصَّ كانت لديه إجاباتٌ لا تُحصى عن المكان الذي فُرض بشكلٍ غريب أو مُربِك.

إذا كانت الحكايتان مثالَين نموذجيَّين للإيجاز القرآني؛ فإنَّ رسالات هود وصالح إلى عاد وثمود، كشفت في سردٍ أشمل قليلًا، يبدو خاصةً أنه يقدِّم قصصًا عربية مختارة عن «الأنبياء»[١١] في الجزيرة العربية قبل محمد. ظاهريًّا يبدو أنهما تقعان خارج المسار العام للوحي من إبراهيم مرورًا بموسى وعيسى إلى محمد نفسه. يوصف هود وصالح بأنهما «رسولان». بُعثَا إلى مجتمعاتٍ من العمالقة أو يُشبهون سكَّان الكهوف. ومن غير المؤكَّد بحالٍ من الأحوال، كيف كان ينظُر مواطني محمد حقًّا إلى «العرب»، على الأقل لُغويًّا. في حالةِ هود، تفترض روابط مباشِرة مع عِبْر (عابر) في سِفر التكوين (انظر: سورة يونس)، لكنَّها في المقام الأول مع حضرموت ما قبل التاريخ،[١٢] وبشكلٍ أكثر تحديدًا ضريح هود في «**قبر هود**»، تتداخل الإشارة القرآنية والقصة العربية الأصيلة بأقوى شكل.

يظهر هود، الذي تحمل اسمه السورة رقم ١١، في **سور**: الأعراف، ويونس، والنحل، والأحقاف، والحجرات أيضًا. أرسل إلى عمالقة عاد المغرورين الكفار، الذين رفضوه فعُوقبوا بالجفاف ثلاث سنوات. وطبقًا للخرافات العربية — بعضها قبل الإسلام، وأخرى من الواضح أنها في وقت لاحق — أرسل قومُ عاد وفدًا للصلاة في مكة. ظهرت ثلاثُ سُحب: واحدة حمراء، وواحدة بيضاء، وواحدة سوداء. وكان على **قَيْل**[١٣] معيَّن، عضو في الوفد، أن يختار سحابة. اختار الأخيرة، فهبَّت عاصفةٌ دمرت قومَ عاد باستثناء هود.

يظهر صالح في سور: الأعراف، وهود، والنحل. أرسله الله إلى ثمود، الذين خلفوا عاد. يسكنون الخيام في الصيف والبيوت الصخرية في الشتاء، رفض قوم ثمود بالمثل نصيحته. وكان برهان دعوته الإلهية ناقة خرجتْ من صخرة. حَرمَها هؤلاء الكفارُ من الطعام والمياه وأصابوها بالعرَج. عقروا الناقة؛ فطلَبَ صالحٌ منهم، في غضبٍ، أن يختبِئُوا في بيوتهم ثلاثةَ أيام (هود: ٦٥). وطبقًا للمفسرين، قال صالح إنَّ وجوههم سوف يتغيَّر لونها كلَّ يوم، في الأول إلى الأصفر، ثم الأحمر، ثم الأسوَد. حدثت عاصفةٌ

---

[١١] عن العلاقة بين «الأنبياء» و«الرُّسل»، قارن Watt, *Islam,* 62–71.

[١٢] انظر: Serjeant, "Hūd," 121–179.

[١٣] El2 "Kayl", and Basset, *Loqman,* xi–xxiii.

أو زلزال، وفي الصباح التالي استلقَوا موتى جميعًا. تجنَّب صالح الدَّمار بالانتقال إلى فلسطين. التراث البدوي السيناويُّ يربط بينه وبين قبرٍ في شبه الجزيرة.

التكرار الثلاثي للأيام والسُّحب والألوان في قصتَي هود وصالح، يقدِّم وحدةً معيَّنة في التفاصيل، بجانب الوحدة الواضحة في التِّيمة، لكنَّ الوحدة الأساسية أكبرُ بكثير؛ تلمح إلى النموذج «النبوي» الأصلي، هود وصالح من النوع نفسه. في **قبر هود** صخرة «الناقة»، التي تنتمي بشكلٍ حقيقي إلى قصة صالح، الذي يقول الحضرميون إنه يقع قُرب شِبام.[١٤] اقترح بالمر موسى نبيًّا نموذجيًّا أصليًّا، لكن قد يكون النموذج الأصلي أقدم.[١٥]

بصرف النظر عن حقيقة صالح، الأحداث في حياة موسى نموذجٌ لعدَّةِ سِيَر قرآنية. في قصص القرآن يُحرَّض راءٍ نبويٌّ أحيانًا ضدَّ طاغيةٍ بابلي أو فرعوني بمساعدة فنون السِّحر. وعرفت الجزيرة العربية قبل الإسلام قِصصًا كثيرة عن أبطالٍ فاقوا خصومهم دهاءً بالخوارق. قدَّمت هذه المواجهة ذريعةً للمفسرين في وقتٍ لاحق؛ لإدخال قصصٍ غريبة وغرائب من خارج الجزيرة العربية. يتَّضح الصراع بين الورع والطغيان، على سبيل المثال، في قصة إبراهيم الشاب،[١٦] الذي ألقي؛ لأنه رفض عبادة الأصنام، في أتون نارٍ متَّقدة. آمَنَ الحاكم، نمرود،[١٧] الذي اضطهده، بعد أن رآه يُنقَذ بمعجزة. وسَّع المفسرون القصة في وقتٍ لاحق. شيَّد نمرود، في نوبةِ زهو، بُرجًا ليصعَدَ إلى السماء. فشلت خُططه، لكنَّه استمرَّ في تصميمه على الصعود في الجوِّ في صندوقٍ تحمله أربعة طيورٍ هائلة.[١٨] في النهاية سقطت «طائرته» على جبل. وهذا هو السبب، كما قال المفسرون، طِبقًا للقرآن، في أنَّه ارتجَّ من أساساته.[١٩]

---

[١٤] Serjeant, "Hud," 129.

[١٥] *The Koran,* tr. Palmer, 132, note 1, and Lane, *Selections,* 14–15; Musil, *Northern Hegaz,* 291–2, and Lyall, *Ancient Arabian Poetry,* 120–121.

[١٦] انظر: "Ibrahim", *El2*.

[١٧] انظر: "Namrud", *El1*.

[١٨] في كالسينيوس الزائفة، استخدم الإسكندر مثل هذه الطائرة، حين أراد أن «يقيس الأرض».

[١٩] القرآن، إبراهيم، ٤٦.

في قصة القرآن عن موسى وبني إسرائيل، كان الطاغية فرعون. رأى المفسِّرون في وقتٍ لاحق أنَّه من العماليق، ربما من سلالة عاد.[٢٠] وكان هذا الارتباط العرقي مهمًّا؛ لأنها تدمج معظم قصص العقاب العربية في القصة «التاريخية» غير العربية، وخاصة المصرية. هناك، على سبيل المثال، إحالةٌ مرجعية لنمرود، يقارن بين الوزير هامان،[٢١] المستشار الشرير لفرعون، بهارون، **وزير** موسى، وأيضًا آصف، الوزير الحكيم لسليمان الذي هو، رغم المشاعر الإنسانية، المثال القرآني لعظمة الإحسان والجلال. رغم القدْر الكبير من المادة المشتركة بين الكتاب المقدَّس والقرآن، كان هناك مجالٌ خاص للمفسِّرين لإلقاء الضوء على الأفكار العربية الأصيلة.

صارتْ عصا موسى، على سبيل المثال، موضوعًا لفتنةٍ غير محدودة عند المفسِّرين. حين تحوَّلتْ إلى **جِنِّي** في شكلِ حيَّةٍ قادرة على ابتلاع الحجارة والأشجار. حين طُرحت أمام فرعون، لم تظهر حيَّةً عادية.[٢٢] كانت مشعِرة، وحين فتحتْ فمها كان فكَّاها أربعَ أذرع يفتكان. وحين وضعتْ فكَّها السفلي على الأرض، وصَلَ فكها العلوي إلى قمَّة قصر عرش فرعون.

في الآيتين ٣٠-٣١ من سورة غافر[٢٣] أحبط خُطط فرعون لقتل موسى رجلٌ مؤمن من الشعب: ﴿... إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ[٢٤] * مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ ...﴾. النبي هنا إمَّا أن يكون في ذهنه تحذيرُ جمهوره العربي المعاصر فقط، كما في الآيتين، ومواضع أخرى من القرآن، يؤكِّد أهمية الخضوع بالكامل للترتيب الزمني في القصص القرآني، أو، بشكلٍ بديل، يؤمن النبي ومعاصروه بأنَّ دمار عاد وثمود سبَقَ رحيل بني إسرائيل من مصر، وأنَّ هودًا وصالحًا سبقا إبراهيم وموسى.

والصراع بين موسى وفرعون يتكشَّف، تتنبأ إشارات كثيرة لقصص عن شخصيات سابقة أو لاحقة بالنتيجة الحتمية. يتكرَّر طموح نمرود لبناء بُرج إلى السماء في قصة

---

[٢٠] عن العلاقة بين فرعون قصة إبراهيم وفرعون قصة موسى، انظر: Vaux, *Abrégé,* 320–327 and 388–402.

[٢١] انظر: "Hāmān," *EI2*.

[٢٢] قارن تهديد حية فرعون، ويستشهد بها في Vaux, *Abrégé,* 395 مع الأسطورة المصرية عن أبوفيس، عدو ري Re.

[٢٣] الإشارة خطأ في الأصل، والصواب ما أوردناه. (المترجم)

[٢٤] عن «الأحزاب» قارن: Watt, *Islam,* 72–75.

إبراهيم في المواجهة بين موسى وفرعون. في الآيتين ٣٦–٣٧ من سورة غافر:[٢٥] ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ...﴾ انتهت حيلة فرعون إلى فشلٍ متوقع. توسَّع المفسِّرون في بُرج فرعون، كما فعلوا مع بُرج نمرود — البرج التوراتي في بابل — وحوَّلوه إلى فنتازيا. يُفوَّض هامان بتوظيف ٥٠٠٠٠ رجل في بناء بُرجٍ وصَلَ إلى ارتفاعاتٍ لم يعُد العمَّال بعدها قادرين على الوقوف عليه. صعد فرعون البُرج ورمى برمحٍ نحو السماء. بمجرد أن رأى هذا الرمح يصبغ بالدماء تباهى بأنَّه قتل ربَّ موسى، لكنَّ الله، عند غروب الشمس أرسل جبريل وبلمسة من جناحه هدم البرج. ودمَّر مليون رجلٍ من جيش الملك.

تكرار الرموز، مثل القصور والبُروج والسلالم والسدود والأنهار، وكهوف الكنوز، والطُّرق على الأرض وفي السماء والبحر، والحبال، وأدوات القياس، والصراع بين التنانين والرجال، والحيَّات والسَّحَرة؛ يوضِّح أنَّ روايات القرآن، كما توجد في نصِّه وبدون النظر إلى التوضيح اللاحق، ممتدَّةٌ في مجموعة كاملة للأدب السامي والكوني الشرقي، كما يتمثَّل على سبيل المثال في النصوص الكاليستينية المزيفة، وسِفر أخنوخ، والنصوص السريانية والفارسية الأخرى.[٢٦]

وهكذا لا يبدو غريبًا أن يظهر موسى في سورة الكهف. وهي ضمن أغنى السوَر في تقديمها **للقصص** والأحداث البارزة. وربما كانت العداوة بين محمد والرَّاويةِ النضر بن الحارث حافزًا. طبقًا لسيرة ابن إسحاق،[٢٧] كشفَت الدوائر الحاخامية في المدينة أنَّ اختبار نبوة محمد يمكن أن يوجد في معرفته بقصة «أهل الكهف» وبشأن «رجلٍ بلَغَ

---

[٢٥] الإشارة خطأ في الأصل، والصواب ما أوردناه. (المترجم)

[٢٦] Watt, *Islam*, 78–83، سورة (الحج: آية ٤٥)، و147 ,"Hūd," ,Serjeant. يقدِّم الزهري، الجغرافية، ٢٦٦–٢٦٧ ارتباطًا بين إشارة القرآن للقصر المشيد والبئر المعطَّل والنسخ العباسية لـ «حكاية مدينة النحاس». وتُفسَّر الآية القرآنية بهرم «ميدوم».

[٢٧] Guillaume, *Life*, 136–140. إذا كانت الدوائر الحاخامية المصدر الأساسي للتيمات؛ فمن الغريب أنه لا توجد إشارة إلى اللقاء مع البراهمة/الحاخامات. ليست هناك لأيَّة آيات قرآنية ارتباطاتٌ يهودية خاصة. تؤكِّد إشارة ابن إسحاق إلى المصادر المصرية اليونانية (*Life*, 139) والتحديد الصريح لابن هشام للإسكندر المقدوني (*Life*, 719) الصعوبات التي واجهت المسلمين في الاتفاق على تحديدٍ نهائي.

مشارق الأرض ومغاربها». وربما أوحى الأخير بالربط بين موسى وخادمه الشاب (يوشع أو طاهي الإسكندر)[٢٨] وخادم الله «الخضر» في علاقةٍ مبهمة بدون ذلك.

في نهاية العالم، حين يلتقي البحران (ربما يفسران بأنهما خليج السويس، **البحرين** أو مضيق جبل طارق) فقد الخادم الشاب لموسى سمكة. وأدى هذا إلى لقاءٍ بين موسى وخادم الله، ويقول المفسِّرون عادةً إنه الخضر.[٢٩] اختبر الأخير صبر موسى، الذي استمرَّ يسعى لفهم علمه. ثمَّ يقوم الخضر بثلاثة أفعال غير قابلة للتفسير: أغرق سفينة بطاقمها، ثم ذَبحَ صبيًّا، وأخيرًا — بمساعدة موسى — رَفعَ جدارًا على وشك الانهيار؛ موبِّخًا موسى لإلحاحه في طلب تفسيرات منطقية. وفي النهاية يقدِّم الخضر الإجابات:

أمَّا السفينة فكانت لمساكين [عشرة] يعملون في البحر ... فأردتُ أن أعيبها ... وكان وراءهم ملِكٌ [كان كافرًا][٣٠] يأخذ كل سفينة غصبًا. وأمَّا الغلام فكان أبواه مؤمنَين؛ فخشينا أن يُرهقهما، يغشاهما، طغيانًا وكُفرًا ... فأردنا أن يبدلهما به خيرًا منه زكاةً وصلاحًا وأقرب رُحمًا [أو جارية تزوجَّها نبي] ... وأما الجدار فكان لغلامَين يتيمَين ... وكان تحته كنزٌ لهما [من الذهب والفضَّة] ... وكان أبوهما صالحًا. فأراد ربُّك أن يبلغا أشُدَّهما ويستخرجا كنزهما، المدفون تحت الجدار. وما فعلتُه عن أمري، وإنما فعلتُه بأمر الله تعالى، ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرًا.[٣١]

تقدَّم **السورة** نفسها نسخةً مختصرة من ملحمة «ذي القرنَين» (أي الإسكندر)، «مسَّاح الأرض». إدخال عناصر مستمدَّة على ما يبدو من أعمال كاليستينية زائفة، أمرٌ فريد في القرآن. ولا شكَّ أنه رغم الاستخدام الواسع لهذا اللقب في الشرق القديم، وفي أسماء السكَّان الأصليين وفي الحكايات المحلية في الجزيرة العربية قبل الإسلام،[٣٢] فإن الإطار الأساسي **للقصص** القرآني — رغم أنه تخطيطي — مستمدٌّ من نُسخٍ سريانية

---

[٢٨] انظر: "al-Khadir", *El2*.

[٢٩] الثعلبي، قصص الأنبياء، ١٢٥، ١٩٠ وما يليها.

[٣٠] يسمَّى عادةً جلندا (ابن كركر)، ربما ملَكَ عُمان والخليج، لكنه يوضع بعد ذلك في الجزيرة الخضراء. انظر: الحجي، جغرافية، ١١٨.

[٣١] قارن: سورة (الكهف: ٧٨–٨١).

[٣٢] انظر: "Dhu 1-Karnayn", *El2*, and Nicholson, *Literary History*, 18.

أو يونانية لقصة الإسكندر. تجاوُر حكاية موسى والخضر في السورة نفسها؛ قد يكون، إلى حدٍّ ما، من قبيل الصدفة. لكنْ، حيث إنَّ نمط مآثر هذا البطل الكلاسيكي نُقل كتلةً واحدة إلى ملوك اليمن على أيدي القصَّاصين في وقتٍ لاحق؛ أصبح الخضر مماثلًا لفيلمون Philemon، مستشار «ذي القرنَين». وهكذا صارت القصَّتان اللتان تتشاركان في القرآن في سورةٍ واحدة، مقترنتَين بشكلٍ لا يمكن فصله في الأدب الوثني.

لقصة الإسكندر في العربية تاريخ غامض. عاش مؤلِّفها المفترَض، عمارة بن زيد،[٣٣] في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (حوالى ٧٦٧–٨١٥م). لكنَّ «تيجان» وهب بن منبه، مبنيةٌ عليها إلى حدٍّ كبير. كان **القُصَّاص** والمفسرون يقتبسون قصة الإسكندر على نطاقٍ واسع. وكان كثير من **القُصَّاص** محدِّثين أيضًا. المصادر العربية المكتوبة الإسلامية وغير الإسلامية لدورة هذه القصة وغيرها في هذه الفترة، يؤكدها — على سبيل المثال — الشيعي ابن بابويه (ت: ٣٨١هـ/٩٩١م). ومن بين مَن يستشهد بهم عبد الله بن سليمان، الذي عاش مبكرًا في القرن الثاني/الثامن، وأكَّد أنه قرأ عن الخضر وذي القرنَين في «كتب الله»: القرآن، والكتب المقدَّسة **لأهل الكتاب**. وربما كان العراق مركزًا رئيسيًّا لتبادل الأفكار والترجمات. ومن الجدير بالذِّكر، أنَّ النضر بن الحارث، منافس النبي في هذا السياق، تعلَّم أساطيره في الحيرة.

كان لدى الأمويين هاجسُ عالَم الآثار، في محاولة تحديد مواقع حملات الإسكندر، رغم حقيقة أنَّ القرآن لم يذكره بالاسم بشكلٍ قاطع. إنه ملك محارب، «مسَّاح الأرض»،[٣٤] يصِلُ إلى أقصى الغرب، حيث تغرب الشمس في عين دافئة وموحلة. وتأخذه خطواته إلى سكان الكهوف في الشرق، وشمالًا إلى عالم يأجوج ومأجوج، حيث ينصب حاجزًا من الحديد والنحاس بين جبلَين.[٣٥] هذه الإشارات القليلة كافية لدفع الأمير والقائد الأموي مسلمة بن عبد الملك (ت: ١٢٢هـ/٧٤٠م) إلى استكشاف مناطقَ مجاورةٍ لإقليم

---

[٣٣] انظر: Anderson, *Alexander's Gate,* 28–31 and 68.

[٣٤] انظر: Guillaume, *Life*, 139؛ «نَوْر بن يزيد عن خالد بن معدان الكلاعي، وكان خالد رجلًا قد أدرك الناس، أخبرني بأنَّ الرسول سُئل عن ذي القرنَين، وقال: «ملكٌ مَسحَ الأرض من تحتها بالأسباب».» قارن صورة هذا الشخص مع الإشارات في سِفر حزقيال، وخاصة مع «القياس» في الإصحاح: ٤٠.

[٣٥] انظر: "Yadjudj and Madjudj", *El1*.

الجزيرة (شمال العراق) وأذربيجان. وزار ما يعتقد أنها تحصينات الإسكندر ضد يأجوج ومأجوج (كما ذكرت في الآيات: ٩١–٩٧ من سورة الكهف) وكهف الظلام، كهف أهل الكهف (الكهف: ٥–٢٠).

كلُّ هذا النشاط، الأدبي والاستكشافي، مؤشرٌ على الفتنة الديناميكية للقَصص القرآني، الذي ألقى بظلاله على معاوية وخلفائه الأمويين. توضِّح أبحاثُ نابيا أبوت Abbott، ودراسة البرديات الأدبية العربية، التكيفَ والتطور الثقافي السريع في صدر الإسلام. تستنتج نابيا أبوت مبدئيًّا أنَّ «القرن التاسع»، المفضَّل كثيرًا، ينبغي أن يُنسب للثامن الغامض والمهمَل كثيرًا بمقارنة النُّسخ الأدبية العربية الأُولى من السريانية كتاب «آدم وحوَّاء»، واليونانية «قصة الإسكندر»، والبهلوية «هزار أفسانة»، المعروفة بشكلٍ أفضل بـ «ألف ليلة والليالي العربية».[٣٦] وكما هي الحال بالنسبة للنص القرآني نفسه ومصدر رواياته، يستمرُّ النقاش بشأن وجود نُسخ عربية قبل الإسلام للأنماط السريانية الأصلية لهذه الحكايات. تتَّضح الهيلينية، بوصفها قوةً للأفكار التصويرية في العصر الأموي، في لوحات قلعة قصير عمرة في الأردن؛ حيث رَسمَ أعداء الإسلام وسط شهوانية تجسيد الشِّعر والتاريخ والفلسفة والنصر وأندروميدا Andromeda وكاسيوبيا Cassiopeia. حتى كيوبيد بجناحَيه يحتلُّ موضعًا. تعكس حكاية دفن آدم في «كهف الكنوز Cave of Treasures» التأثيراتِ العالميةَ على العقلية العربية المزدهرة.

وهكذا يغطي **قصص** القرآن مجالًا من المواضيع أوسع بكثير من الكوارث الصادمة أو الملاحم. هناك حكايات وقصص أرقُّ، بارزة في قصص عيسى، ابن مريم، أو يوسف ومغامراته في مصر. الأول، **المسيح**، بجانب أنَّه نبيٌّ ولدتْه عذراء، يُنقذ من الصَّلب بإعدام شبيهٍ له، ويُعلَن نذيرَ يوم القيامة وقاتلَ المسيح الكذَّاب. تحدَّث في المهد (مريم: ٢٩)، وأحيا الميت، وأبرأ المريض ونَفخَ الحياة في طيورٍ من الطين، بإذن الله (آل عمران: ٤٦ وما يليها، والمائدة: ١١٠ وما يليها). الشخصية البارزة للمسيح معالجًا عاش بين

[٣٦] انظر: Abbott, *Studies*؛ حيث ناقشتْ بشكلٍ كامل قصةَ الإسكندر، و«مغارة الكنز»، والكتاب السرياني عن آدم وحواء وكل مشكلة النقل. أهمية لخميِّي الحيرة — تلازم النضر بن الحارث وزملاء مكيين آخَرين — ربما كانت حاسمةً؛ من الصعب أن تكون صدفةً أنَّ منذر بن ماء السماء اللخميُّ، كان يسمَّى «ذا القرنَين»، وأنَّ حياة البلاط كانت مفتوحةً على التأثيرات الهيلينية.

أجمتَين، تتَّضح في إشارة تُنسب للنبي في **سيرة** ابن إسحاق.[٣٧] عيسى كان النبيَّ الذي طلَبَ من الله أن ينزِّل مائدةً من السماء (المائدة: ١١٢–١١٥).

هنا في القرآن دليلٌ واضح يوحي بأنَّ النبي يعي أهميةَ طقوس القربان في المسيحية الشرقية، إنْ لم يكُن بوظيفتها الدقيقة. تستدعي المائدة المسيحية المائدةَ الممدودة في المزمور الثالث والعشرين، وتلمح إلى الأساطير المتنوعة للعالَم المسيحي بشأن البحث عن الكأس المقدَّسة والصحبة المختارة للمائدة المستديرة. قيل إنَّ المائدة القرآنية بلون الدم أو الخمر. هبطت بين سحابتَين، بشكلٍ مماثل لوضع تجلِّي المسيح. وسع المفسِّرون بعد ذلك هذه المعجزة الخاصة بالمائدة أكثر. تنوعت التقارير عن المؤن التي وُضعت عليها: تسع كعكات وتسع سمكات، أو خبز ولحم، أو فاكهة من الفردوس. أضيف بناءٌ منسوج من معجزات مستمدَّة من إطعام خمسة آلاف، وتدمير خنزيرٍ جدارًا، إلى هذه الحادثة المفردة، لكنَّ بعض المفسرين كانوا أكثر بصيرةً أكاديميًّا ولم تجذبهم الصور أو الخيالات. في رأيهم أنَّ المائدة لم تهبط، ولم تكُن الفقرة القرآنية إلا أُمثولة.

أرسل الرُّسل إلى أنطاكية، ورجم هناك أحد أتباعهم، حبيب النجار (يس: ١٢–٢٨)، لكنَّ سيرة ابن إسحاق[٣٨] تنسب للنبي فضلَ انتشارٍ أوسعَ بكثير للتعاليم المسيحية بواسطة رُسله. مَن كان عليهم القيام برحلةٍ قصيرة سُرُّوا وقبلوا، ومَن كان عليهم القيام برحلةٍ طويلة قبلهم استاءوا ورفضوا أن يذهبوا. اشتكاهم المسيح لله. مزودين بنعمة الألسن، ذهب بطرس وبولس إلى روما، وذهب أندرو وماثيو إلى بلاد أكلة لحوم البشر، وتوماس إلى بلاد بابل، وفيليب إلى قرطاج، ويوحنا إلى أفسس، مدينة «أهل الكهف»، وجيمس إلى القدس، وبرثولماوس إلى الجزيرة العربية، وسيمون إلى بلاد البربر.

لا تزخر سورة يوسف **بالقصص** فقط، لكن يمكن أيضًا القول إنها أجمل سور القرآن. تحتوي في متنها القصةَ التوراتية عن يوسف، وإضافةً إلى ذلك ثروة من اللمسات الحية تعطي نقطة إضافية، وتلقي الضوء على الحكاية. هناك، على سبيل المثال، الفاتنة، زوجة المصري الذي اشترى يوسف، وصديقاتها، مبهورات بجَمال يوسف، قطَّعن أصابعهن بدلًا من الطعام الذي يأكلْنَه في مأدُبة. وتمَّ تتبُّع بعض هذه الإضافات في أصول هاجادية. على سبيل المثال، صراع العاطفة في قلب يوسف بشأن الفاتنة ودليل

---

[٣٧] انظر: Guillaume, *Life*, 98 and 272–7.

[٣٨] *Life*, 633.

براءته. إذا كانت هذه السورة تتجاهل الأسماء والعصور، باستثناء اسمَي يوسف ووالده يعقوب؛ فإنَّ الأساطير العربية التي تطورت بناءً على السورة تقدِّمها.

يبدو أنَّ بعض هذه الأساطير نما مستقلًّا عن قرآن الهجادا. بجوار بيت يعقوب، شجرة تبرعم غُصينًا كلما وُلِد ابنٌ، لكنَّها لم تبرعم عند ولادة يوسف. جبريل، استجابةً لدعاء يعقوب، يأتي بغُصين محمَّل بفاكهةٍ من الجنة. يوسف، وقد عامَلَه إخوته معاملةً سيئة وبعباءته الممزَّقة، يعطيه جبريل عباءةً أخرى، العباءة نفسها التي حمتْ إبراهيم من حرارة الأتون. الذئب الذي أتى به أخوة يوسف إلى يعقوب، يتحدث بمعجزةٍ ويعلن براءته. تخبرنا حكايات أخرى عن عدم ثقة يوسف في الحُب، الذي راكم عليه المصائب من كل نوع. يتمُّ إغراق تابوت يوسف في النيل.[٣٩]

من أبرز القصص القرآني زيارة ملكة سبأ لسليمان. وكان الأخير، بثروته التي لا تُحصى، وخيوله، ومعرفته لغةَ النَّمل والمخلوقات الأخرى، وسيطرته على الجن والرياح؛ شخصيةً من الخيال. وكانت جاذبيته عظيمةً للمخيِّلة الأموية التوَّاقة للماضي. ملكة سبأ — بلقيس في الحكاية العربية، رغم عدم ذِكر اسمها في القرآن — رسَّخت على الفور رابطةً بين القصة التوراتية والذائقة شبه البدوية، وكانت بكلِّ الاحتمالات إثيوبية. قدَّمت علاقتها للقصاصين اليمنيين والسوريين نموذجًا للزخرفة التصويرية.

عرفَت الأسطورة الشرقية القديمة الكثيرَ من علاقات الإغواء أو العلاقات الإيروتيكية التي حدثت خلال المياه والتعرية، سواءٌ كانت بالاستحمام، كما في الأسطورة السومرية عن إنليل Enlil ونينليل Ninlil؛[٤٠] أو بخلع ملابس عشتار (نينليل)؛ أو بالغسيل، كما في القصة التوراتية عن داود وبثشبع؛ أو بالشرب، كما في النسخة الإثيوبية لقصة إغواء سليمان لماكيدا Makeda. كان اختبار إيمان بلقيس، دخولَها إلى حضرة سليمان، على صفحةٍ من الماء مغطاة بالزجاج. في الأسطورة العربية، لم تكُن بلقيس ملكةً فقط جاءت بخلافةٍ أبوية؛ بل ابنة أبٍ حمري، الهدهاد،[٤١] وأمٍّ كانت جنيَّة، وذات يومٍ غزالة أنقذها أبوها.

---

[٣٩] انظر: "Yusuf b. Ya'qub" *EI1*.

[٤٠] انظر: Kramer, *Sumer*, 127–52.

[٤١] انظر: نشوان، شمس، ١٠٩؛ قارن: الجرهمي، تيجان، ١٣٥–١٣٧ لنوع آخر.

تقدِّم الآيات ٤١–٤٥ من سورة النمل الزوجَ الملكي. ينكشف وجودها لسليمان عن طريق هُدهد[٤٢] أضلَّها الشيطان فعبدت الشمس. ترفض دعوةَ سليمان لها، لكنَّ عرشها يُنقل إلى سليمان على الفور، ليس بواسطة **جِن** شيطاني (يتطوع)، لكنْ عن طريق عاسف، **وزير** سليمان. تُختبَر الملكة. تدخل بلاط سليمان، تظنُّ أنه لجَّة فتكشف عن ساقَيها المشعرتين. تتوب عن الكفر وتسلم نفسها لله.

لا يؤكد القرآن الاعتقاد الشائع عن زواج الملكة من سليمان، وأنكر المفسِّرون المسلمون في وقتٍ لاحق أنها تزوجتْه. مقارنةً بالكثير من النسخ الشرقية، الإشارة إلى الحادثة موجزةٌ وتضع الدروس الخُلقية في الصدارة. لكنَّ حقيقة أنَّ المساحة تخصَّص للمواجهة، وأنَّ الشخصيتَين تلتقيان، حفزت التوسُّع في هذه **القصة** إلى حلقات، ومن حلقات في النهاية إلى مادة للأعمال الأدبية؛ حيث ترتبط الأهمية الكبرى بعلاقة هذا العاهل التوراتي بملكة عربية.

يوضح هذه العلاقة بشكلٍ كبير وهب بن منبِّه، على سبيل المثال[٤٣] زوجةً، أمًّا لداود (منيليك) ويربعام، انفصلتْ عن سيدها، ويُذكَر أنها كانت تسكُن مأرب، مدينة الري في الكثير من القصص العربية. وهناك اعتاد سليمان أن يزور بلقيس مرةً في الشهر ويمكث معها سبع ليالٍ. يتمُّ ربط الري والمروءة رمزيًّا. ثم اعتاد سليمان أن يقوم برحلة في الأرض. وقد عيَّن جِنًّا للعمل عند بلقيس. علَّموا الفنون والحرف لأهل اليمن الذين حملوهم معهم في تَطوافهم. أمَرَ سليمان الريح، فحملتْه إلى الأحقاف، مكان دفْنِ «النبي» هود. دخَلَ المقبرة وسلَّم عليه، ثم رحل ومرَّ على البحر، تدفعه قوى خارقة تأتمر بأمره.

وهكذا كان هود — الذي يسبق سليمان بزمنٍ طويل — متفوِّقًا على الملك الحكيم، وهو نفسه يرتبط نسبه بالآباء التوراتيين القدماء. في القصتَين الأخيرتَين وفي النَّص القرآني، كما لاحظنا، ارتباطٌ دائم، انتقائي ودقيق، لشخصيات أساسية يبشِّرون بالنبي نفسه.

للأحداث التي تشير في القرآن إلى بشائر ولادة النبي، أو وثيقة الصلة برسالته، دلالةٌ خاصة وقوة كامنة. وكان على الأدب المبكِّر **للسيرة** أن يُدخِل حكايات ذات صلة عن

[٤٢] هدهد، من الغريب أنه في كلِّ هذه الدورات هناك هدهد. توجد الحروف الأصلية في هدهاد (والد بلقيس)، وهود (النبي) وهادون بن هود. هل الأمر مجرد صدفة؟

[٤٣] الجرهمي، التيجان، ١٣٧–١٣٩.

نبوءاتٍ للعرَّافين، مثل: شِقٍّ وسطيح، بوصفها جزءًا أصيلًا من محتواها. وكان القرآن مصدرًا أساسيًّا. اعتُقد أن سورة الفيل، وهي من أقصر السور في القرآن، تروي قصةَ «أصحاب الفيل» الإثيوبيين الذين أحبطهم الله وهم في طريقهم لتدمير الكعبة، وأرسل عليهم أسرابًا متتابِعة من الطيور[٤٤] أمطرت العدو بحبيباتٍ محروقة من الطين تشبه البازلاء والعدس، وجعلت القوة الإثيوبية تشبه أوراقَ ذرةٍ تُلتَهَم. الحادثة التي نحن بصددها، «عام الفيل» هي، طبقًا للحديث، في ٥٧٠هـ/٥٧١م، سنة ميلاد النبي. الحاكم والغازي الإثيوبي، أَبْرَهَة، اضطر إلى التخلِّي عن مشروعه التدميري، وجاء التدخُّل الإلهي بناءً على طلَبِ عبد المطلب، جَد النبي. وفي **السيرة** يُقال إنَّ فيل أَبْرَهَة، واسمه محمود، ركع حين واجَهَ مكة، لكنَّه تقدم في اتجاهاتٍ أخرى.[٤٥]

ثمَّة مخلوق آخر بارز أيضًا في قصة **هجرة** النبي من مكة إلى المدينة (٦٢٢م). تقدِّم سورة العنكبوت مثل بيت العنكبوت، شبكته ضعيفة وهشَّة، مثل الذين يتخذون أولياء من دون الله. ومع ذلك، تروي الحكاية الشعبية الإسلامية أنه، والنبي يختبئ من مُطارِديه في كهف، غطَّى عنكبوتٌ فتحةَ الكهف بشبكته، مستعيدةً التراث اليهودي المتعلِّق بداود حين فرَّ من شاول. ترتبط هذه الإيضاحات المحلية أكثرَ وأكثر بمحمد. وعِلم الدين وعلم الكونيات الإسلامي، يتابع المناقشةَ بشأن مكانته النهائية.

أعطتْ هذه المناقشة بشكلٍ خاص قصةَ **إسراء** محمد مكانةً بارزة بين القصص. سورة الإسراء، التي تتحدَّث عن رحلة النبي ليلًا من الكعبة و**الحرم** في مكة إلى المسجد الأقصى (في القدس)، ليست **قصةً** مثل، على سبيل المثال، قصة «أهل الكهف» في كهف أفسس، أو قصةَ عزرا أو الخضر الذي نام، طبقًا لمَا جاء في الآيَتَين ٢٥٩-٢٦٠ من سورة البقرة، قرنًا. القصة التي لا تنطوي على أيَّة إمكانيات في سورة الإسراء تمَّ التوسُّع فيها إلى **معراج**[٤٦] سماوي للنبي، صعوده إلى السماء. بطرق لا تحصى، في تاريخٍ لاحق، ظهرتْ هذه الحادثة باعتبارها الموضوع الأسمى للسرد وعلم الكونيات بشأن شخص النبي،

---

[٤٤] عن أسطورة هذه الحادثة وتاريخها، انظر: Moburg, *Himyarites*, O'Leary, Arabia, 1927, 146–148, and Guillaume, *Life*, 696.

[٤٥] انظر: Guillaume, *Life*, 20–21. بعد ذلك فسِّرت هذه الحادثة بأنها وباءٌ، وفسر الكثير ممَّا كان خياليًّا بشكلٍ عقلاني.

[٤٦] انظر: *El2,* "Isra" and "Mi'radj" and Guillaume, *Life,* 181–7.

لكنَّ عناصر القصة تمَّ التبشير بها في نَص القرآن. كان الصعود إلى السماء للوصول إلى ربِّ موسى طموحَ فرعون، أو مَن يرغبون في سماع صوتٍ سماوي (الأنعام: ٣٥، الطور: ٣٨). لم يكُن للقصص في القرآن قيمةٌ تعليمية فقط أو سلوى روحية للمسلمين الأوائل؛ كانت مخزنًا ثريًّا بالأفكار ذات الإمكانية الدينامية للمفكرين المسلمين في كلِّ عصر وفي كل أرجاء العالَم الإسلامي.

الفصل التاسع

أبعاد القرآن اليوم

جاك جومييه، معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيكان، القاهرة

تأثير القرآن على الأدب العربي في الوقت الحالي ليس بارزًا، لكنه كبيرٌ في الوقت ذاته. ليس بارزًا لأنه لا يوجد كاتبٌ عربي يفكِّر في إعادة إنتاج أسلوب القرآن، حتى لو بقي بالنسبة للكثيرين النموذجَ الأكثر أهمية. ينبغي استنتاج أنَّ عقيدة **الإعجاز**[1] تفسِّر هذا الموقف: لا يمكن تقليد القرآن. وفي هذا الصدد يمكن القول إنَّ أحدث الروايات وقصائد الشِّعر الحر، ناهيك عن الرسائل العلمية، أقربُ شبهًا بالأعمال الغربية من الكتاب المقدَّس للإسلام.

لكنْ يبقى تأثير القرآن على الأدب العربي كبيرًا. من خلال الأفكار التي يحتوي عليها، إنه ضوءٌ هادٍ وشفرة للإيمان والمعرفة في مجمل الأعمال الدينية. تفوُّقه، من حيث الشكل، يتجلَّى في شغف المؤلِّفين في التلميح كثيرًا للقرآن والاقتباس من آياته بحريَّة في كتاباتهم.

حقيقة أنَّ الحياة الاجتماعية في العالَم الإسلامي والحياة الشخصية للكثير من السكان تأثرتْ بعمق شديد بالقرآن، تنعكس بوضوحٍ في الأدب. كيف يمكن أن توصف الحياة اليومية في الواقع أو في القصة، كيف يتناول المشاكل الشرعية أو الخُلقية أو

[1] يتحدى القرآن أن يأتي مخلوقٌ من الإنس والجن بنَصٍّ يعادل سورةً واحدة (قارن البقرة: ٢٣، والإسراء: ٨٨).

الدينية بدون الاضطرار إلى البحث عن دعمٍ في القرآن؟ حتى مَن يدعون ميولًا لا دينية أو مضادَّة للدِّين، لا يمكن أن يفرُّوا من تفوُّقه؛ حيث يقتبسون منه أو يُشيرون إليه للاعتراض عليه.

وبالنسبة للاقتباس النَّصي (اتباعًا لتقليدٍ راسخ جدًّا في العالم الإسلامي، تقليد «**التضمين**»)، يمكن القيام بذلك لهدفَين. أحيانًا يودُّ الكُتَّاب توضيحَ إعجابهم بالقرآن بالتعبير عن آرائهم بآياته الشهيرة. وهذا الإجراء يتبنَّاه كثيرٌ جدًّا من الوعَّاظ في خطب الجمعة التي تطرَّز بالنصوص القرآنية والحديث. وفي أوقات أخرى قد يلعبون على حساسية وسطٍ ثقافي، فيه مجرد الإشارة إلى نص قرآني تثير أصداءً غير عادية. يستفيدون من مزيَّة المعرفة الواسعة جدًّا بنَص القرآن، وحقيقة أنَّ الجميع مطَّلعون عليه ويحترمونه. في روايته «السقا مات»، القاهرة، ١٩٥٢م،[٢] يصِفُ يوسف السباعي منطقةَ طبقة عمَّالية في القاهرة، حيث الناس فقراء راضون بقدَرِهم، لكنَّهم مفعمون بالرقَّة ورُوح الدعابة؛ حيث تحتلُّ الفكاهات البسيطة عن الحياة مكانَ الصدارة. وليخلق شعورًا عامًّا يضع على جدران منزلٍ من تلك المنازل البسيطة آيةً دالة من القرآن تعبِّر أكثرَ من أيِّ وصفٍ تفصيلي: ﴿... وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧). خلَقَ الارتباط الطويل والمستمرُّ بالقرآن استجاباتٍ بين الجماهير، وأيضًا في دوائر المثقفين لدى الكتَّاب خبرةً بهذه الاستجابات؛ ولذا يستطيعون أن يستمدُّوا تأثيراتٍ سيكولوجيةً وأدبية منها.

ويمكن بفحصٍ أكثرَ تفصيلًا التمييزُ بوضوحٍ بين مختلف أبعاد المسألة.

(١) تأثير القرآن على الأدب المعاصر

أولًا وقبل كلِّ شيء، حافَظَ القرآنُ، بوجوده ذاته، على العربية الكلاسيكية. هل كان لها أن تستمرَّ أربعة عشَرَ قرنًا رغم الاتجاه الطبيعي للُّغات للتطور والانقسام، ورغم جهود القوى الأجنبية العازمة على فرض ثقافتها، إن لم تكُن مرتبطةً بالقرآن؟

---

[٢] لمراجعة لهذا العمل، انظر: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientates du Caire*, I, 1954, 143–9.

يعتمد وجود الإسلام وانتشاره على المعرفة بالقرآن؛ ولذا يحتاجان لبيئةٍ مناسبة لدراسته ودراسة علوم القرآن. قاوَمَ العرب، وحتى الأتراك المسلمون من خلفياتٍ بسيطة، برامجَ التتريك المضادَّة للعرب التي حدثتْ في الإمبراطورية العثمانية بعد نجاح تركيا الفتاة (١٩٠٨–١٩١٠م). وبشكلٍ مماثِل في الجزائر، بين عام ١٩٣٠م وعام ١٩٥٥م، كافَحَ **العلماء** دفاعًا عن العربية، وكان وجودها ذاته مهدَّدًا بزحف الفرنسية.

وينبغي أن نتذكَّر أنَّ منظمات البعثات الإسلامية، في كلِّ أرجاء العالَم، تضع في اعتبارها أنَّ نشْرَ العربية من الأُسس الجوهرية لعملهم. ومن هنا تأتي الأهمية المُعطاة لإنشاء مدارس لتعليم اللغة العربية، وتدريبِ مدرِّسي العربية وإرسالهم للخارج، وطبْعِ كتبِ المدارس العربية وتوزيعها. وُجود اللغة العربية الأدبية يدين بالكثير للقرآن.

وهناك حتى حالاتٌ ساعَدَ فيها الحماسُ الديني المستوحى من الارتباط الشديد بالقرآن على تجديد اللغة وجعلها أكثرَ جاذبية. وبالنسبة للأسلوب الحالي للأعمال النموذجية عن التعاليم الدينية في العالَم العربي، أعمال سيد قطب (ت: ١٩٦٦م) مثالٌ لهذا الجنس الأدبي، لدينا هنا نتاجُ عملٍ طويل في التبسيط قام به بعض الكتَّاب، من بينهم الإمام محمد عبده (ت: ١٩٠٥م) في مصر، واستمرَّ على أيدي الإخوان المسلمين. بإيمانهم بالقرآن، عزموا على الحفاظ على عربيةٍ كلاسيكية، وبمعنًى ما قرآنية. وإضافةً إلى ذلك، حرصهم على أن يكونوا مفهومين أرغَمَهم على الكتابة بوضوحٍ وبساطة؛ ليصلوا إلى عددٍ كبير من القرَّاء قدْرَ المستطاع. هذا الاهتمام المزدوج، قضى على الزخارف المتكلَّفة للسجع العربي القديم، الذي اختفى قربَ نهاية القرن التاسع عشر.

وحين يُثار السؤال عن تأثير القرآن على الأدب، يلفت الانتباه مسألةٌ أكثرُ حساسيةً بكثير. يسعى القرآن في المقام الأول إلى توجيه المؤمنين إلى الطريق المستقيم. لا يروي التاريخَ القديم لذاته، كما قد تفعل وثيقةٌ تاريخية، لكنه يسعى أساسًا إلى استخلاصِ دروسٍ دقيقة من أحداث الماضي. تستعرض آياتٌ كثيرة تيماتٍ تعِظُ بشأن عظمة الله ويوم القيامة، إلخ. للقيم الدنيوية أهميةٌ ضئيلة، وحكايةٌ مثلُ حكايةِ ميلاد عيسى، في سورة مريم، تُروى وكأنها حدثتْ خارج الزمان والمكان، تجري أحداثها في الشرق، بعيدًا عن أسرة مريم، تحت نخلة، بجانب جدول. نحن خارج التاريخ؛ لا يهمُّ إلا نِعَم الله وبركاته ومعجزاته. ويمكن طرحُ سؤالٍ بشأن تأثير الموقف الذهني الذي يفترضه هذا الأسلوب على عقلية الكُتَّاب العرب. هل هناك تأثيرٌ مباشِر؟ أو هل هو من الناحية الأخرى طريقةٌ معينة للتفكير تُشعِر الكتَّاب بالراحة حين يستخدمون أسلوب القرآن؟

وبالمثل، إلى أيِّ مدى شجَّع الكشفُ عن إعجاب المرء بنصِّ القرآن باقتباساتٍ لا نهائية، وممارسة الإشارة باستمرار، إلى المصادر؟ ليس من السهل معرفة ذلك.

يمكن أيضًا أن نتساءل إن كان تفكيرُ القرآن يشغل الكتَّاب العرب. تختلف الإجابة طبقًا لخصوصية كلِّ حالة.

من المؤكَّد أنَّ المسئولين عن تدريس الأدب العربي، يعتبرون معرفة القرآن عنصرًا لا غنى عنه لتعليم الطلاب. تتطلَّب فصول الأدب التي تستهدف كلَّ الطلاب، مسلمين أو غير مسلمين، دراسةَ نصوص القرآن.

لكنْ بصرف النظر عن هذا الاهتمام بالثقافة العامة، يبدو الانشغال بالقرآن في المقام الأول في كلِّ الكتابات التي تتناول الدينَ بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. وتوضِّح هذا أمثلةٌ قليلة، من بين أمثلة أخرى عديدة. يمكن وضع العديد من أعمال المصري عباس محمود العقاد (ت: ١٩٦٤م)[٣] في هذه الفئة. بشكلٍ خاص قدَّم لنا سلسلةً من الأعمال عن التفكير الديني الإسلامي، أعني «الفلسفة القرآنية». وتصِفُ كتبٌ أخرى شخصياتٍ عظيمةً في التاريخ الديني، كما يراهم الإسلام، ولا سيما القرآن: على سبيل المثال، «عبقرية المسيح» أو «عبقرية محمد».

في عالَم الروايات التاريخية، قدَّم المصري عبد الحميد جودة السحَّار سلسلةً عن شخصيات عظيمة في الإسلام، من إبراهيم إلى محمَّد. يتَّسق كتابه «المسيح عيسى بن مريم»، على سبيل المثال، مع المعلومات التي يقدِّمها القرآن عن عيسى، حتى لو ملأ الفراغات بمساعدة تفاصيل الإنجيل، وحتى لو رأى في النهاية آلامَ المسيح من خلال التقلُّبات الواردة في إنجيل برنابا الزائف.[٤]

التحوُّل الحالي في المجتمع تيمةٌ لجأ إليها عدَّة مؤلفين مُحدَثين. وهكذا نشَرَ محمود دياب، وهو روائي ومسرحي مصري، في ١٩٧١م (وهو في الأربعين) المجلدَ الأول من سلسلةٍ هادفة، «أحزان المدينة». تستخدم هذه الرواية اللافتة واللذيذة والرائعة، إحدى أفضل الروايات التي ظهرتْ في السنوات الأخيرة، مدينة الإسماعيلية — على قناة السويس، حيث قضى المؤلف طفولته — رمزًا لأحداثٍ درامية جرَّت إليها مصرَ الحديثة ضدَّ إرادتها:

---

[٣] عن العقاد، انظر: شوقي ضيف، مع العقاد.

[٤] قارن: Jomier, "Quatre ouvrages".

التحضر مع تحوُّل تضامن القرية إلى موقفٍ أناني من جانب رجال المدينة، حرب ١٩٣٩–١٩٤٥م، التفجيرات، أموال الجنود البريطانيين تفسد الاقتصاد، السوق السوداء، الدعارة ... في هذه البانوراما يظهر القرآن واحدًا من العناصر المكوِّنة لمجتمع يُستبدل به تدريجيًّا مجتمع آخَر. يُرَى بطلُ الرواية، وهو طفلٌ، على خلفية أُسرته. ذاتَ مرة تعلِّمه أمُّه الفاتحة وتبتسم له حين يتلو السورة دون خطأ. بالنسبة له، كما يؤكِّد المؤلف، كانت الفاتحة، وبقيت، ابتسامة أمِّه. كان للكُتَّاب أيضًا مكان بالِغ الأهمية في هذا المشهد التقليدي.

في الأدب الملتزِم أيديولوجيًّا، نجِدُ القرآن مرة أخرى، لكنه هذه المرة يصِفُ ماضيًا من المقدَّر أن يحلَّ العِلمَ محلَّه. فيما يبدو ظاهريًّا أنها رواية، «أولاد حارتنا»،[٥] أراد نجيب محفوظ أن يقدِّم تاريخًا دينيًّا للبشرية. في عمله عدَّة شخصيات يبدو أنهم من سكَّان القاهرة، يمثِّلون عظماءَ الأنبياء في الماضي: آدم وموسى وعيسى ومحمد. تصِفُهم الرواية جزئيًّا من خصائصَ توجد في القرآن، لكنْ جزئيًّا فقط. تِيمة العمل أنَّ الأنبياء فشلوا في محاولاتِ جلب السعادة للبشر. يظلُّ الآخرون يُستغلون على أيدي زعمائهم، مع تواطؤ كبار رجال الدين والشيوخ. العلم وحده قادرٌ حقًّا على تحريرهم، لكنَّ العمل ينتهي بتصريحٍ عن الفشل؛ لأنَّ العلم أيضًا استخدمه الطغاة لفرض هيمنتهم أكثر؛ تلميح إلى القنبلة الذرِّية، أداة قمعٍ في أيدي القوى الرأسمالية.

هذا النوع من استخدام مادة القرآن استثنائيٌّ في العالَم الإسلامي. لا حاجة بنا هنا إلى اللجوء إلى عملٍ مبكِّر لعز الدين مدني، نُشر في تونس في مجلة «الفكر» حوالي ١٩٦٨م، «الإنسان الصفر»، يلتزم بأسلوب القرآن بطريقةٍ لا يسمح بها المسلمون أبدًا!

ومن الناحية الأخرى، يدفع تحوُّل المجتمع حاليًّا الكثيرين من الكتَّاب التقليديين إلى أن يُمسكوا بالقلم؛ دفاعًا عن قضية الإسلام في وجه مَن يصرِّحون بسهولةٍ أنه عفا عليه الزمن. هدَفُهم توضيح كيف أنَّ القرآن يجيب على أسئلة العالَم الحديث. كان سيد قطب مفكرًا كتَبَ بغزارة، وأثَّر تأثيرًا عظيمًا على الإخوان المسلمين، وكان عالِمَ دين ومجادِلًا إلى حدٍّ ما. قرب نهاية حياته كتب عملًا لخَّص فيه فلسفته كلها، بعنوان «معالم في الطريق»، فيه فصلٌ طويل عن القرآن يخاطب الإنسان، الإنسان بما أنه إنسان سواءٌ

[٥] نُشرت الرواية مسلسلة في جريدة الأهرام اليومية في القاهرة، ورفض الأزهر نشرها في كتاب؛ فتحوَّل المؤلف إلى بيروت لنشرها في ١٩٦٧م. راجع: *MIDEO*, xi, 1972, 265–72.

كان من الشرق أو الغرب، ويقدِّم حلولًا للمشاكل الكبرى في الحياة. تِيمة هذا الكتاب الذي لا هوادةَ فيه هو الإسلام طريقًا ثالثًا، بين الغرب بفشله الثقافي والخُلقي الكامل والاشتراكية الماركسية. باسم القرآن يُدين كلَّ أشكال القومية. ويمكن أن نذكر أعمالًا كثيرة من هذا النوع في العالم الإسلامي الحديث، بجانب مقالاتٍ في الصحف.

(٢) إعادة تفسير القرآن

وضَّحت الأمثلةُ السابقة الاتجاهَ الذي يتحرك فيه الكتَّاب المُحدَثون في استخدام القرآن. قد نتساءل إن كان هؤلاء المؤلِّفون سوف يستمرون في اعتبار القرآن كما اعتبره أسلافهم أم أنَّ النقد الحديث عدَّل موقفهم.

يبدو للوهلة الأُولى أنَّ مشاكل النقد التاريخي لم تُثَر بعدُ (في ١٩٨٣م) في العالَم الإسلامي بشأن القرآن. قد يتغيَّر الوضع بسرعة، لكنَّ المفسِّرين في اللحظة الحالية يقتصرون على النقد الخارجي بفحص سلسلةِ **الإسناد**. حتى الآن، لم يعرف الإسلام أزمةً مثلَ أزمة الحداثة التي مرَّت بها الكاثوليكية في بداية القرن العشرين، حين بدأ المنهجُ التاريخي يطبَّق على مآثِر زَخرَ بها الكتاب المقدَّس. يستمرُّ الكتَّاب الدينيون في التمسُّك بالمفهوم التقليدي المتصلِّب جدًّا للوحي، المتصوَّر باعتباره نزولًا من السماء لنَصٍّ وُجد من قبل، باعتباره عملًا أملاه المَلَك جبريل على محمد، الذي يتلقَّاه سلبيًّا راضيًا بنقله بدون إضافةِ أيِّ شيء من عنده للنَّص. يُحتمل أن يلين هذا الموقف ذات يوم.

في هذه الأثناء، يستمر طلاب المدارس الثانوية في مصر يتعلمون أنَّ الملك جبريل علَّم نص القرآن لمحمَّد. كلَّ عام في شهر رمضان، كان لمحمد قطعٌ من المعرفة يُشرف عليها المَلَك جبريل أمامه، يتلو كلَّ ما أنزل عليه حتى ذلك الوقت. في عامِ وفاة محمد، عرَضَ جبريل القرآنَ مرتَين.[٦]

حاليًّا، حين تبدو حقيقةٌ تاريخية متعارِضةً مع نَص القرآن؛ لا توضع في الاعتبار، وتُطرَح حُجج المشكِّكين بشأن نسبية المعرفة الإنسانية وتُدحض.

لكنْ في ديسمبر ١٩٧٠م، كرَّس عددٌ خاص من المجلة القاهرية الشهرية «الهلال»، جمع النصوص القرآنية عن ألوان من **الوحي** لغير الأنبياء. بدتْ هذه الحقيقة دعوةً

[٦] راجع: برانق، التربية، ١٠٨.

لإعادة فحص المواقف الدينية بشأن هذه المسألة، وخاصة التمييز بين الوحي والإلهام، لكنَّ المزيد من المواقف التقدُّمية نادرٌ، أو استثنائي تمامًا. هناك فقط عددٌ قليل يعتقد بأنَّ القرآن أُوحي بالنزول إلى «قلب» محمَّد؛ ممَّا يسمح بتفسير أوسع.[٧]

البيان الذي ألَّفه محمَّد أركون — مفكِّر إسلامي من أصلٍ جزائري، ونشَرَ مقدمةً لترجمة فرنسية للقرآن — أهم نص على الإطلاق أعرفه يتناول مشكلةَ التفسير الحديث للقرآن. الكثير من الآراء التي يحتويها تبقى نظريةً إلى حدٍّ بعيد؛ ومتأثِّرة بوضوح بالاتجاهات الحديثة للهيرمونطيقا في الغرب.[٨]

اعتمدتْ مشكلة تفسير القرآن، في المقام الأول، على نقطةٍ خاصة أو نقطتَين. في جذرِ كلِّ شيء يوجد مفهومُ إعجاز القرآن. لتجاوز مستوى المعجزة الأدبية، وتقديم حُجج قد تؤثِّر حتى على مَن لا يتحدثون العربية، حاوَلَ عددٌ من المفكرين المسلمين توضيحَ أنَّ القرآن يحتوي ثرواتٍ لا تقدَّر. آمَنَ هؤلاء المفكِّرون بهذه الحقيقة: إذا كان لا يمكن تفسير القرآن إنسانيًّا؛ فينبغي إثباتُ أصله الإلهي.

أحد جوانب هذا التبرير يقدِّم ما سمِّيَ **التفسير العلمي** للقرآن. وهذا الموقف ليس جديدًا، ولفت أحد أكثر معارِضيه تصميمًا في السنوات الأخيرة، البروفيسور الشيخ أمين الخُولي (ت: ١٩٦٥م)، الأنظارَ إلى وجوده في أعمال الصوفي الكبير الغزالي. ويتأسَّس على تفسيرٍ خاص للآية القرآنية: ﴿... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ...﴾ (الأنعام: ٣٨)، وفيه يفترض أنَّ الكلمات «ما فرَّطنا من شيء» ينبغي أن يكون معنًى مطلقًا. إذا كان القرآن يحتوي على كلِّ شيء؛ فينبغي أن يوجد فيه أيضًا العلم والفلسفة والاكتشافات الحديثة. بالنسبة لأمين الخولي، على العكس، توضِّح مقارنة هذه الآية وغيرها ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٥٢)، أنَّ القرآن لم يترك شيئًا في عالَم الحقائق الدينية المقدَّرة لتوجيه البشر. ولا يجوز إطلاقًا النظرُ في القرآن بحثًا عن مؤشِّرٍ للاكتشافات العلمية الحديثة.

---

[٧] راجع: القرآن، سورة الشعراء: ١٩٢–١٩٦. وأيضًا: Rahman, *Islam*, 25–29؛ حيث يذكر أنَّ القرآن كلمةُ الله بالكامل، وبالكامل بالقدر نفسه كلمة محمد، وهو رأي أثار ردود فعلٍ قوية.

[٨] "Comment lire". قارن أيضًا: Hanafi, *Methode*.

يتم تناول مسألة ما يُعرف بالتفسير العلمي بانتظام.[٩] يعلِّمها بجديَّة مدرِّسو المدارس الابتدائية، والمدرسون المسلمون على المستوى الثانوي. يتم تعليمها في الأعمال الدينية، وفي كُتيبات الإرشاد الديني في المدارس. تحظى بترحيبٍ ولا يرى معظم الناس طبيعتها السطحية. واستُخدمت للعثور على فكرةِ داروين عن الارتقاء في القرآن (وتفسَّر بالآية ١٧ من سورة الرعد). وجرى نقاشٌ بعد إطلاق أول قمرٍ صناعي روسي في خريف ١٩٥٧م، حين ودَّ بعضُ الناس أن يفهموا من الآية ٣٣ من سورة الرحمن احتمالَ الرحلات بين الكواكب. وجرت مناقشات مرةً أخرى في مصر حوالي عام ١٩٧٠م، حين كتَبَ الدكتور مصطفى محمود، وهو طبيب وأديب عاد إلى الإيمان بعد فترةٍ من الشك، سلسلةَ أعماله الحية تمامًا؛ أثَّرت على جمهورٍ واسع، رغم أنَّه يؤيِّد فيها هذا التفسير العلمي. وهاجمتْه حينذاك بنتُ الشاطئ (عائشة عبد الرحمن). حتى الآن لا يبدو أنَّ مؤيِّدي التفسير العلمي يرون أنَّ التلميحات الواردة في النصوص المطروحة عامةٌ جدًّا ومبهمة. ومن الناحية الأخرى، يعترفون بالمغزى الديني البارز الذي يستحقُّ إلقاء المزيد من الضوء.

ودَّ أيضًا عددٌ كبير جدًّا من الكتَّاب، متتبِّعين الخطَ نفسه ومنطلقين من فرضيةِ أنَّ القرآن يحتوي على كلِّ شيء، أن يعثروا فيه على كلِّ القيم التي تتأسَّس عليها المجتمعات الحديثة. ربطت الديمقراطية بما يُعرف بـ «آية الشورى»، وهي عن رجالٍ يقيمون الصلاة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى﴾ (الشورى: ٣٨). نوقشت الليبرالية والمساواة والعدالة، إلخ؛ لتوضيح أنَّ القرآن قبل الثورة الفرنسية باثنَي عشَرَ قرنًا طرَحَ أحدث المبادئ. على مدى آخِر خمسة عشر عامًا أو نحو ذلك، تمَّ تبنِّي الإجراء نفسه بشأن الاشتراكية: يتمُّ أيضًا ربطُها بآيات القرآن.

ما حدث في مصر في ١٩٤٧م واحدةٌ من أهمِّ الأزمات، تتعلَّق بتفسير **القَصص** القرآني. يعترف المسلمون في تراثهم بأنَّ كلَّ الحكايات عن الماضي لا تحظى بالقيمة نفسها. وثار ردُّ فعلٍ شديد ضدَّ ما يسمَّى **الإسرائيليات**، أو الأساطير الدينية التي وجدتْ طريقَها إلى الأعمال الإسلامية. ومن الناحية الأخرى، القصص في القرآن نفسه لم

---

[٩] راجع الترجمة لكلمة «تفسير» في *EI1*؛ لواء الإسلام، ١١، ١٩٥٧م، ٥١٨–٥٢٣؛ *MIDEO*, iv, 1957, 79–269؛ بنت الشاطئ، القرآن؛ حسين، الذِّكر، وخاصة ٥٩، ١٨٢–١٩٠؛ طبارة، روح؛ محمود، محاولة.

تتمَّ قَط معارضتُها صراحةً؛ رغم أنَّ في أطروحةٍ للدكتوراه في جامعة القاهرة، ودَّ مدرِّسٌ مساعِد في تفسير القرآن، وهو محمد أحمد خلف الله، أن يقيِّم مختلف القِصص القرآنية. وكان ذلك في ١٩٤٧م. قدَّمَ أطروحته إلى لجنةِ المتحِنين مقدَّمًا، وبعد تبادُلٍ حيٍّ للآراء قرَّر المتحِنون عدم قبول العمل ولم يُعقد الامتحان. أثارَت المسألةُ ضجَّةً هائلة، ذُكرت في الصحف والمجلات. اعترَفَ المؤلِّف بملاحظاتٍ قدَّمها مستشرقون بشأن القصص: على سبيل المثال، حقيقة أنَّ «هامان» في الكتاب المقدَّس ليس وزيرَ فرعون، بل وزيرٌ في البلاط الفارسي. واعترف بوجود تضارُب في الحقائق. وميَّز بين الحقيقة المادية والحقيقة السيكولوجية أو الأدبية. باختصار، كان يقدِّم تفسيرًا لفكرة أنَّ كلَّ النصوص ينبغي أن تُقرأ، ليس لدقَّتها المادية، بل بالأحرى للحقيقة العُليا. بدا أنَّ عمله يقدِّم المقدمةَ الضرورية لفكرة الأجناس الأدبية في تفسير القرآن. وكان عليه أن يستقيل. نشَرَ كتابه بعد ذلك بأربع سنوات، وبِيعَ بانتظامٍ في الخفاء. ونفدت طبعاتٌ عديدة متتالية.[١٠]

لكنَّ هذه المسائل التي أثارت مناقشاتٍ حاميةً لا ينبغي أن تُنسينا الدورَ الأكثر تواضعًا وحيوية، الذي يلعبه التفسير. كانت السمة المميِّزة للتفكير الإسلامي في آخِر مائة سنة، شعارَ الإشارة إلى المصادر. كانت مسألةُ تجاوُز تفسيراتِ القرون الوسطى وتعليقاتها؛ لإعادة اكتشاف رُوح المسلمين الأوائل وأصالة المصادر. فضَّلَت التفسيرات الحديثة العودةَ إلى نصِّ القرآن نفسه. فسَّرَت المجلات فقراتٍ من القرآن في محاولةٍ لمساعدة القرَّاء على فهْمٍ أفضل لها؛ ليستخدموها في التأمل والصلاة. علينا ألَّا نجعل رؤيتنا تُحجَب بالجانب الغريب الذي يسمَّى التفسير العلمي. بتذكير المسلمين بأنَّ الله خالقُ كل شيء، استدعى هذا التفسير أيضًا ثناءً لا يتوقف على أعماله. وحين علَّق مصطفى محمود على أفلامٍ عن جمال الطبيعة أو عن أسماك أعماق البحار؛ كان ما قدَّمه للمشاهِدين نشيدًا في تمجيد الله الخالق، وليس درسًا علميًّا.

(٣) الأدب المتعلِّق بالقرآن

والقرآن يمارِس تأثيرًا واسعًا على المجتمع، يأخذ الأدب القرآني أبعادًا متنوِّعة جدًّا. أولًا وقبل كلِّ شيء، هناك التفسيرات التي تشرحه. وهذه التفسيرات متنوِّعة إلى حدٍّ بعيد.

[١٠] الفن؛ راجع أيضًا: *MIDEO*, I, 1954, 39–72.

بعضُها مجزَّأ، جُمِع معًا من مقالاتٍ ظهرت في سلسلة، في مجلات دينية أو مجلات لتعليم الجمهور. وبعضها الآخر قد يكون أطروحات عظيمة. أخيرًا، عدد لا يحصى من تفاصيل الحياة تكشف المغزى الذي تؤخذ إليه آياتٌ متنوعة. في مايو ١٩٦٧م، كلُّ الآيات القرآنية المتعلِّقة **بالجهاد**، التي كانت تُرى على جدران القاهرة، أحدثَت ارتياحًا مدهِشًا في ضوء الموقف السياسي المتوتِّر.

كثيرًا ما تكشف تفسيراتُ القرآن عن احتياجات المجتمع الذي كُتبت له. وهكذا في ١٨٢٠م تقريبًا، ألَّف عبد الله بن فودي، أخو مؤسِّس إمبراطورية السوكوتو في شمال نيجيريا الحالية، تفسيرًا تقليديًّا جدًّا للقرآن بعنوان «ضياء التأويل». في ذلك الوقت، عرَضَ إنتاجٌ أدبي كامل بالعربية في تلك المنطقة احتياجاتِ إسلامٍ متشدِّد، يعارِض الممارسات غير الأصولية، الموروثة من الماضي الوثني. دعمت هذه الحملة لصالح العقيدة، وبررت الجانب العسكري للمسألة؛ حيث إنَّ أخا عبد الله، السلطان عثمان بن فودي، شنَّ حربًا على أمراء المناطق المجاوِرة متهمًا إياهم بإفساد الإسلام.

عمومًا، تحاول التفسيرات الحديثة للقرآن الردَّ على المشاكل التي يثيرها تحوُّل المجتمع، وتأكيد الرسالة التي يمكن أن يجلبها القرآن إلى العالَم الحديث.

إنَّ تفسير القرآن يستحقُّ دراسةً دقيقة. هل كانت الأفكار العظيمة عن الإصلاح تتشكَّل هناك للمرة الأُولى؟ هل يمكن أن يكون جمال الدين الأفغاني، المُصلِح الإسلامي الشهير في القرن التاسع عشر، قد صاغ هذه الأفكار في أثناء ترحاله؟ ترَكَ المفكِّر العظيم شاه ولي الله (١٧٠٣–١٧٦٣م) أعمالًا عديدة عن التفسير ومنهج التفسير بالعربية والأردية (في هذه المنطقة، كانت التفسيرات تُكتب بالأردية أكثر ممَّا تُكتب بالعربية).[١١]

في العالَم العربي، كان أهمُّ تفسيرٍ حديث للقرآن تفسير «المنار». وهو عملٌ مشترَك للإمام وسيد رشيد رضا، ظهَرَ أولَ مرة في مجلة المنار في القاهرة بين عامي ١٨٩٨–١٩٣٥م، وأُعيدت طباعته منفصلًا بعد ذلك مباشرة. التفسير من بداية القرآن إلى الآية ١٠٧ من سورة يوسف. انتهز الفرصة لفحص كلِّ التيمات الكبرى التي تشغل إصلاح المسلمين. هدف المؤلِّفَين، في إطار العودة إلى القرآن، توضيحُ أنَّ القرآن يحتوي على كلِّ

[١١] قارن: Baljon, *Interpretation*. وقارن أيضًا: Ahmad, *Contribution*.

التوجيهات الضرورية للإنسان الحديث، ولتنظيم مجتمعٍ حديث. وضَعَ المؤلفان قدْرًا كبيرًا من الثقة في السعي لترسيخ مصداقية القرآن.[١٢]

وفي المسار نفسه، يمكن أن نذكُر في سوريا **التفسيرَ** الكامل لمحمد جمال الدين القاسمي، بعنوان «محاسن التأويل»، ونُشر في القاهرة في سبعة عشَرَ مجلَّدًا.

وفي تونس، كتَبَ الشيخ الطاهر بن عاشور، وهو أحد قادة الفكر الإسلامي في تونس، وكان يعرف محمد عبده؛ تفسيرًا مطوَّلًا، نُشر أولَ مرة في القاهرة في ١٩٦٤م. ويعتمد هذا التفسير إلى حدٍّ كبير على التفسيرات التقليدية، التي يستفيد منها ويقتبس.

وفي الجزائر، كتَبَ الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩–١٩٤٠م)، زعيمٌ إصلاحي وأحد مؤسِّسي حركةَ العلماء الجزائريين، تفسيرًا في مجلة «الشهاب» لعددٍ من آيات القرآن.[١٣] سعى إلى أن يقدِّم لمواطنيه تعاليمَ قرآنيةً أساسية بكلِّ الأبعاد الدينية والثقافية والسياسية الضرورية. بينما كان يتمسك باتجاه «المنار»، استطاع العثورَ على طريقٍ أصيل، يعارض بشكلٍ خاص نوعًا معيَّنًا من ورع المرابِطين.

توجد تفسيراتٌ أخرى بانشغالاتٍ أكثرَ خصوصية. سيد قطب، في تفسيره (في ظلال القرآن، القاهرة) يعطي اهتمامًا خاصًّا للعمل الديني والسياسي. ويهتمُّ فريد وجدي (ت: ١٩٥٤م) والشيخ طنطاوي جوهري (ت: ١٩٤٠م)، في «الجواهر»، اهتمامًا خاصًّا بالعثور على كلِّ العلوم في القرآن.[١٤]

في البلاد التي يسُود فيها المذهب الشيعي، يُدرَس القرآن بالقَدْر نفسه، ويفحص ويفسَّر. كما في الأعمال العربية للسيد محمد حسين الطباطبائي، الذي نشر «الميزان».

وتوجد أيضًا تفسيراتٌ مبسطة، نشرها أفرادٌ أو منظمات (على سبيل المثال: مجمع البحوث في الأزهر، القاهرة) موجَّهة للتعليم الابتدائي، على سبيل المثال: تفسير برانق، «التربية». وتوجد تفسيراتٌ أخرى تسعى لإحياء الموضوع بالتركيز بشكلٍ خاص على بُعد جديد. على سبيل المثال، أنتج محمد عزة دروزة — مسلمٌ معروف بنشاطه في فلسطين، مولود في نابلس — تفسيرًا أعاد فيه ترتيب السور حسب ترتيب النزول. والعمل بعنوان «التفسير الحديث».

---

[١٢] قارن: Jomier, *Commentaire*.

[١٣] قارن: Merad, *Ibn Badis,* especially 253.

[١٤] *MIDEO,* v, 1958, 115–74.

بجانب أدب التفسير، تقف كتبٌ تقدِّم القرآنَ نفسه وعلوم القرآن.[١٥] الأعمال التي ذُكرت من قبل للدكتور كامل حسين والدكتور مصطفى محمود مثالٌ لهذه الكتب. وينبغي أيضًا أن نذكر كلَّ الفصول الواردة في أعمالٍ أكثر عمومية، وكلَّ الأعداد الخاصة من المجلات التي يناقَش فيها القرآن. وهناك الدراسات المكرَّسة لمختلف جوانب القرآن وأطروحات الدكتوراه، التي تتناول أسلوبه ومحتواه. ويكفي القول إنَّ المجال هائل والأدب في هذا الموضوع غزير.

[١٥] على سبيل المثال، Bennabi, *Phenomen*.

الفصل العاشر

أدب الحديث (١): تطوُّر علم الحديث

محمد عبد الرءوف، المركز الإسلامي، واشنطون

أدب الحديث وفيرٌ للغاية. ويفسح الموضوعُ المجالَ لاحتمالاتٍ كثيرة؛ والقيمة الدينية المرتبِطة بمتابعته ألهمَت العلماء في كلِّ العصور لقبول التحدي بحماس. وإضافةً إلى ذلك، ترك غيابُ عملٍ رسمي لجمع الحديث ممَّن بقي على قيد الحياة من صحابة النبي البابَ مفتوحًا لمبادراتٍ فردية طليقة، أدَّت إلى دراساتٍ عديدة في الموضوع.

تطوَّر جمع **الحديث**، أي الكلمات والمآثِر والموافقات الضمنية المنسوبة للنبي، وترتيبه، وأيضًا وصف شخصيته، في عدَّة مراحل. وجاء في شكل **صحيفة**، **مصنَّف**، **مسند**، **صحيح**، والمراحل التحليلية.

(١) عصر الصحيفة (القرن الأول/السابع، وأوائل الثاني/الثامن)

في معظم فترات القرن الأول، كان موقف الصحابة و**التابعين** الأوائل بشأن كتابة **الحديث** متناقِضًا على ما يبدو. كانت هناك رغبةٌ في تدوينه للفوائد الواضحة، وخوفٌ من اختلاط **الحديث** المكتوب بالقرآن. ومع ذلك، يقال إنه كان لدى حوالي خمسين من الصحابة ومِثلهم تقريبًا من التابعين الأوائل مخطوطاتٌ، تسمَّى **صُحفًا**، أيْ مادة تحتوي على حديث.

لكنْ مع اقتراب نهاية القرن الأول/السابع، اجتمعتْ عوامل حفزتْ جمع الحديثِ بدون تردد. تلاشت المخاوف على نقاء القرآن. كان النصُّ قد حُفظ، ويتلوه بشكلٍ موحَّد

أعدادٌ لا تُحصى من المسلمين، ونُسَخه متداوَلة على نطاقٍ واسع. وإضافةً إلى ذلك، كان معلِّمو **الحديث** البارزين يختفون تدريجيًّا، وبدأ الفساد يهدِّد سلامته. أدَّت الحرب الأهلية، التي بدأت بمقتل الخليفة الثالث في ٣٥هـ/٦٥٦م، إلى انقسامات سياسية ودينية ومناقشات تشمل استشهادات، واستشهادات زائفة، من **الحديث**؛ لدعم القضايا والمذاهب الحزبية.

هكذا أصبحت الحاجة مِلحَّة لتقديم معيارٍ للتمييز بين المواد الشرعية والمواد الأخرى، ويمكن أيضًا أن يساعد ويدعم الطريقةَ الأساسية، النقلُ الشفهي، لكنَّه لا يحلُّ محلَّها. هذه الحاجة نفسها، جعلَت الوالي الأُموي على مصر، عبد العزيز بن مروان (٦٥–٨٥هـ/٦٨٤–٧٠٤م)، وابنه، الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩–١٠١هـ/٧١٧–٧٢٠م)[١] يُصدِر تعليماتٍ لبعض العلماء المشهورين لتدوين الحديث. ونُسبت أيضًا تصريحاتٌ عديدة لعلماء بارزين يحذِّرون من الرُّواة معدومي الضمائر وموادِّهم التي لا يمكن الاعتمادُ عليها. وكانت هذه التصريحات البذور الأُولى لعلم نقد **الحديث**.

وللأسف فُقدت **الصحف** الأصلية لهذا العصر، رغم بقاءِ نُسخٍ ثانوية قليلة. ومن أمثلتها: صحيفة همام بن منبِّه (ت: ١١٠هـ/٧١٩م)، تابِع يمني وتلميذ للصحابي أبي هريرة (ت: ٥٨هـ/٦٧٧م)، تعلَّم منه همام وكتب هذه **الصحيفة**، وتضم ١٣٨ حديثًا. ويُعتقد أنها كُتبت في منتصف القرن الأول/السابع تقريبًا.

من المهم أنَّ همام يقدِّم نصَّه بالكلمات: «هذا ما حدَّثنا أبو هريرةَ عن محمَّد رسول الله.» وهكذا مقدِّمًا مصدرَ معلوماته بطريقةٍ عُرفت **بالسند** أو **الإسناد**، أي معلم أو سلسلة من المعلمين من خلالهم يصل مؤلَّف إلى النبي، وهي ممارسةٌ اتُّبعت باستمرارٍ وبشكلٍ منهجي في مصنفات **الحديث**.

(٢) حركة المصنَّف (منتصف القرن الثاني/الثامن)

في القرن الأول/السابع، وأوائل القرن الثاني/الثامن؛ كان التصنيف محدودًا في تدوين تلك **الأحاديث** المتداوَلة شفهيًّا. وبدأ العلماء بعد ذلك جمْعَ **الحديث** تحت عناوين تُشير إلى مادتها. وسمِّي هذا النوع **المصنَّف**.

[١] في الأصل ٩٧–١٠١هـ/٧١٥–٧١٩م، والصواب ما أوردناه. (المترجم)

ورغم أنَّ ابن جريج (ت: ١٥٠هـ/٧٦٧م) ومعمر بن راشد (ت: ١٥٣هـ/٧٧٠م)، كانا أولَ من جمعا **مصنفات**؛ فإن أشهر عملٍ من هذا النوع هو «**الموطَّأ**» لمالك بن أنس، مؤسِّس ثاني مذهب شرعي، ويحتوي أيضًا على آراء وأحكام شرعية.

نقَّح المؤلِّف «**الموطأ**» مراتٍ عديدة على مدى أربعين عامًا، وازدهر في المدينة، ودرَس في وقتٍ مبكِّر على أيدي علماء مشاهير هناك، وبدوره درَّس تلك الأعمال المنقَّحة لتلاميذه. بقي العمل المنقَّح لمالك في نُسخ مختلفة من خلال تلاميذه، وخاصة يحيى بن يحيى الليثي القرطبي (ت: ٢٣٢هـ/٨٤٨م) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩هـ/٨٠٤م)، الإمام الحنفي المشهور. ونسخة يحيى الأكثر شيوعًا.

يتكون **الموطَّأ** من ٦١ فصلًا، تسمَّى هنا «**كتابًا**»، مرتَّبة طبقًا لفئات الشريعة، ويتناول كلٌّ منها موضوعًا مثل الطهارة والصلاة و**الزكاة** والصوم، إلخ. وتنقسم الكتب إلى **أبواب**. وقد يبدأ **بابٌ** بحديث يتصل بالموضوع يتبعه تعليقات، أو بسؤال موجَّه إلى مالك تليه إجابةٌ، سواء بمفردها أو مدعومة بحديث أو آيةٍ قرآنية، أو برأي لصحابي أو تابِع، أو بعُرفٍ شائع بين أهل المدينة.

من بين ١٧٢٠ **حديثًا** في نسخة يحيى، ٦١٣ عن صحابة، ٢٨٥ غيرها عن تابعين، ٦١ بدون **إسناد**، وبعضها بدون إسناد متصل، ولم يذكر في ٢٢٢ الصحابي الذي روى الحديث. وبعد ذلك اكتشف بعض العلماء **الإسناد** الكامل لتلك **الأحاديث**. منزعجين من زيادة تداول الأحاديث الزائفة، ندَّد مالكٌ وكثير من العلماء الآخَرين في هذه الفترة، كما فَعلَ مَن كانوا قبلهم، بالمروِّجين لهذه الأكاذيب؛ فوسَّعوا أُسس عِلم نقد الحديث، وأضافوا إلى مصطلحاته. ويُنسب لمالك نفسه التصريح التالي، الذي يتناول تصنيف **المحدِّثين**:

> «لا يؤخذ العِلم عن أربعة، ويؤخذ ممَّن سوى ذلك: لا يؤخذ من صاحب هوًى يدعو الناسَ إلى هواه، ولا من سفيه معلِن بالسفه وإن كان من أروى الناس، ولا من رجلٍ يكذب في أحاديث الناس، وإن كنت لا تتَّهمه أن يكذب على رسول الله ﷺ، ولا من رجلٍ له فضلٌ وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يُحدِّث.»[٢]

[٢] البغدادي، ١١٦.

(٣) حركة المسند (من أواخر القرن الثاني/الثامن وما بعده)

المصنَّف، رغم أنه منهجي ومفيد أكاديميًّا، يُخفف بإضافات شرعية على أدب **الحديث** الحقيقي، وخضعتْ دراسته لمناقشاتٍ شرعية؛ لذا بدأت حركةٌ لجمع **المسانيد**، أي الأعمال المكرَّسة للأحاديث المنسوبة للنبي نفسه، مرتَّبة في مجموعاتٍ تحت أسماء الصحابة الرواة، وكثيرًا ما تُرتَّب طبقًا لأقدميتهم في الإسلام. ولا تتبع الأحاديث، عادةً في كل مجموعة، أيَّة خُطة. ظهر ٤٤ مسندًا في القرن الثالث/التاسع، وحوالي ٢٠ في القرنَين التاليين.

ويُعتقد أن **مسند** سليمان بن داود الطيالسي (ت: ٢٠٤هـ/٨١٨م)، الذي يضمُّ ٢٧٦٧ حديثًا، هو أول **مسند**. ويقول النقاد إنَّ به بعض الأخطاء.

مسند أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ/٨٥٥م)، مؤسِّس المذهب الشرعي الرابع، أفضل ما عُرف في هذه الفئة. نُقلَ عن ابن ابن حنبل، عبد الله (ت: ٢٩٠هـ/٩٠٣م)، ثم عن تلميذ عبد الله، أبي بكر القطيعي (ت: ٣٦٨هـ/٩٧٩م)؛ وأدخل كلٌّ منهما إضافاتٍ قليلة. يروي عن ٧٠٠ صحابي ومائة صحابية تقريبًا، تُرتب أسماؤهم طبقًا لأقدميتهم، بدايةً من الخلفاء الأربعة (**الراشدين**). ويضمُّ ٣٠٠٠٠ حديث، باستبعاد ١٠٠٠٠ مكرَّرة، تشغل ستةَ مجلدات كبيرة ببُنطٍ صغير في طبعة القاهرة (١٣١٢-١٣١٣هـ). ورغم رفْضِ العلماء بعد ذلك، الزعمَ بأنَّ **المسند** يضمُّ القليل من الأحاديث المشكوك في صحتها؛ يُعترَف بأنَّ بعضها «**ضعيف**». لكنْ، بالنسبة لبعض الفقهاء، مثل ابن حنبل نفسه، كان هذا النوع من الأحاديث مفيدٌ في اتخاذ بعض القرارات الشرعية.

وقد بدأ ابن حنبل ومعاصروه تخصيص مجلدات لنقد الحديث، تحت عناوين من قبيل «العلل»، و«الضعفاء»، و«الرجال» (وتعني هنا «الجديرين بالثقة»)، وهكذا وضعوا أُسس هذا العِلم مرسِّخين وداعمين المصطلحَ النقدي، الذي يدلُّ على درجة من مصداقية الرُّواة وصحة النص. ويُنسب لابن حنبل عملٌ بعنوان «العلل والرجال».

(٤) حركة الصحيح (القرنان الثالث والرابع/التاسع والعاشر)

(٤-١) التصنيف

لم تميِّز حركة **المسند** بين المادة **الصحيحة** والضعيفة. ومن الصعب الاستفادة منها؛ حيث إنَّ أحاديثها عن التِّيمات العامة متناثرةٌ في أقسامٍ مختلفة؛ لذا بدأت حركةٌ

أخرى متزامنة معها تقريبًا، تهدف إلى تصنيف أعمالٍ مرتَّبة بشكلٍ مناسب مكرَّسة لفئةِ **الصحيح**، لكنَّ بعض المؤلفين الذين يعملون في هذه الحركة، ضمُّوا أحاديثَ ذات مصداقية أقلَّ لاستخداماتهم الشرعية والدينية، وأشاروا إلى حالتها.

الأعمال الرائدة للتصنيف في ظِل الحركة، التي حظيت باعترافٍ عام، ويُفترض أنها أكملتْ عملية إنجاز تدوين المتبقِّي من الأحاديث المتداوَلة شفهيًّا، على النحو التالي:

البخاري، محمد بن عبد الله (ت: ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)

بدأ البخاري، ويعتبر مؤسِّس حركة **الصحيح** وأول مؤلِّفيها، حفْظَ الحديث في سنٍّ مبكِّرة، وبدأ تصنيف «الجامع الصحيح»، الذي استغرق منه ١٦ عامًا بعد رسوخه في نقد **الحديث**، الذي ساهم فيه بشكلٍ كبير، فكان قادرًا على استخلاص مادة ٦٠٠٠ **حديث** جدير بالثقة. وقسَّم عملَه إلى ٩٧ **كتابًا**، وكلَّ كتابٍ إلى أبواب (٣٤٥٠ إجمالًا)، تاركًا تلك الأقسام التي لم يستطع أن يجِدَ لها مادةً مُرْضية فارغة. وتغطي عناوين الأقسام تيماتِ الوحي، **الإيمان**، المعرفة، الشرع، والإيمان بالآخرة، والسيرة، والتفسير، والعقيدة. ويضمُّ العمل **أحاديث** بدون **إسناد** أو **بإسناد** مقطوع، لا يستشهد بها بوصفها أجزاءً لا تتجزَّأ من **الصحيح** بل للتوضيح أو التأييد. ولذا فإنَّ نقد البخاري على عدم اكتماله الظاهري غير مُنصِف. عدد الأحاديث في الصحيح، باستبعاد تلك التي بدون إسنادٍ كامل، يبلغ ٧٣٩٧، منها حوالي ٤٠٠٠ مكرَّرة.

أحيانًا، يضيف البخاري ملاحظاتٍ تفسيرية، لكنْ لتجنُّب الخلط، يقدِّمها بالكلمات: «يقول أبو عبد الله ...» لكنْ أحيانًا توجد أحاديثُ تحت عناوينَ غيرِ متوقَّعة، وتتناثر أجزاءٌ من الأحاديث في فصولٍ مختلفة، ونُسخ الأحاديث المكرَّرة لا توضع معًا. ومع ذلك، حظِيَ الكتاب باعترافٍ مباشِر وعام تقريبًا باعتباره أصحَّ عملٍ من منظور متطلبات المصداقية الصارمة للمؤلف.

مسلم بن الحجَّاج (ت: ٢٦١هـ/٨٧٥م)

مقتفيًا خُطى البخاري، لم يسجِّل مسلم إلا المادةَ الصحيحة في عمله «الجامع الصحيح». ويضمُّ ١٢٠٠٠ حديث، منها ٤٠٠٠ مكرَّرة، وهو مخصَّص للحديث فقط، دون الانشغال بالملاحظات الشرعية، وينقسم إلى ٥٤ كتابًا بعناوينَ من قَبيل **الإيمان**، الطهارة، الصلاة،

الزكاة، الحج. والأقسام داخل الكتب بدون عناوين، رغم أنَّ العناوين الفرعية يُضيفها المفسِّرون. يبدو كلُّ حديث في موضعه المناسب، وكل نُسخ الحديث وأسانيده المتوفِّرة موضوعةً معًا، ممَّا يجعل استخدام الكتاب أسهل.

يُعرف البخاري ومسلم **بالشيخَين**، والأحاديث الموجودة في العملَين، وعددها ٢٣٢٦، تحظى بأقصى تقدير. يعبِّر كلٌّ من البخاري ومسلم عن تقاريرهما بكلماتٍ أمينة ودقيقة. حين يروي شيخان أو أكثر النصَّ نفسه، يُضيفان الكلمات: «يقولون» أو «يقولان»، لكنْ حين تنتمي نسخةٌ معيَّنة لأحدهم يقولان: «ما نصُّه». وحين يكون اسم المعلِّم ملتبسًا، يفسِّرانه بكلماتٍ مثل: «وهو ابن فلان بن فلان.»

بالنسبة للمقارنة، تفضِّل الغالبية البخاري الذي يصرُّ على **إسنادٍ مُعنعَن**، أيْ سلسلة رُواةٍ يكون من المعروف فيها أنَّ التلميذ قابَلَ معلِّمه بالفعل. وكان مسلم يقنع بمجرد أنهما مُعاصِران، لكنَّ البعض يفضِّلون مسلمًا من أجل الترقيم الأفضل والترتيب الأسهل.

أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت: ٢٧٥هـ/٨٨٨م)

يضمُّ «كتاب السُّنن» الذي صنَّفه أبو داود ٤٨٠٠ حديثٍ متعلقة أساسًا بالعبادات والشعائر، انتخبها المؤلِّف من نصف مليون حديث تعلَّمه، وزَّعها على ٤٠ **كتابًا**. وقسَّم كلَّ **كتاب** إلى **أبواب**، ١٨٧٠ إجمالًا، مرتَّبة في فئاتٍ شرعية. ويضمُّ العمل أحاديثَ ضعيفة وضعيفة جدًّا، لكن تتمُّ الإشارة إلى حالتها في موضعه. وغياب هذه الإشارة يعني أنَّ الحديث صحيحٌ أو صحيح تقريبًا.

الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ/٨٩٢م)

يغطِّي التصنيف المهم للترمذي، المسمَّى «الجامع الصحيح» وأيضًا «السُّنن»، ٤٦ **كتابًا**، وكلٌّ منها ينقسم إلى **أبواب**، في مواضيعَ شرعيةٍ وخُلقية ومذهبية وقرآنية وأُخروية. الفصول عن القرآن و**المناقب**، أيْ فضائل بعض الصحابة، التي لا توجد في **سننٍ** أخرى، كثيرة هنا.

يتدخل المؤلِّف في كلِّ حديثٍ من أحاديثه، التي تبلغ ٤٠٠٠، في الموضع المناسب مقدِّمًا النُّسخ الأخرى، إنْ وُجدت، في الوقت ذاته.

أهمية هذا التصنيف، الذي يقتصر على الأحاديث المقبولة في الدوائر الشرعية، أنَّ المؤلف يُتبِع كلَّ حديث بملاحظاتٍ عن استخدام الفقهاء له، ويقدِّم دراسةً شرعية مقارنة قيِّمة، ويقدِّم ملاحظاتٍ تحليليةً عن درجة صحة **الحديث**، مُدخِلًا مصطلحَ **حسن**،[٣] ويعني درجةً بين **الصحيح** و**الضعيف**. وهكذا، بالنسبة له، الحديث **صحيح** أو **حسن** أو **ضعيف**، لكنْ يصعب تفسيرُ الجمع «**حسن صحيح**» و«**حسن غريب**»، الذي يُستخدم في وصف بعض الأحاديث. اهتمام المؤلف بنقد الحديث يتبيَّن أكثر بإضافته ملحقًا قيمًا لعمله، يسمَّى «كتاب العلل» (انظر ما سبق، «حركة المسند»).

النَّسائي، أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣هـ/٩٠٥م)

يضمُّ «كتاب السُّنن» للنَّسائي أكثرَ من ٥٠٠٠ حديث موزَّعة في ٥١ كتابًا مقسَّمة إلى أبواب، بالترتيب الشرعي المألوف. ويتناول أساسًا الشعائرَ وتفاصيل صِيَغ الصلاة. العمل الأصلي، الذي يضمُّ الكثير من الضعيف وحتى الأحاديث الأقل مصداقية، لم يُنشر قَط، لكن أوجزه تلميذ المؤلف، ابن السني (ت: ٣٦٤هـ/٩٧٤م) بعنوان «المُجتبَى»، مع حذف الفئات التي لا تحظى بمصداقية.

ابن ماجَه، محمد بن يزيد (ت: ٢٧٣هـ/٨٨٦م)

وضَعَ ابن ماجه أيضًا كتاب «السنن» ويتألَّف من ٣٧ **كتابًا** مقسَّمة إلى ١٥١٥ **بابًا**، ويضمُّ ٤٣٤١ حديثًا، منها ٣٠٢٢ موجودة في الأعمال الخمسة التي سبَقَ ذِكرها. ويشمل أيضًا **أحاديثَ** الضعيف وأحاديثَ لا تحظى بمصداقية.

حظيَت المصنفات الستة السابقة باعترافٍ عام، وتُعرف عادةً بـ «الكتب الستة».

الدَّارِمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت: ٢٢٥هـ/٨٦٩م)

كان لهذا المؤلِّف عملٌ بعنوان كتاب «السُّنن» أو «المسند الجامع»، وكان **مصنَّفًا**، وليس **مسندًا**، رغم أنَّ مؤلِّفه سمَّاه كذلك. ويتكوَّن من ١٣٦٣ **حديثًا** موزَّعة على ٢٣ **كتابًا**،

[٣] في الأصل «حديث» وهو خطأٌ واضح، والصواب «حسن». (المترجم)

كلٌّ منها مقسَّم إلى **أبواب**، بالترتيب الشرعي. يفحص المؤلِّف مصداقية الرواة، ويناقِش المسائل الشرعية بطريقةٍ أصيلة مستقلة، لكنَّ الكتاب يفتقر إلى الاتساق، والكثير من أسانيده مقطوعة. ومع ذلك يضعه البعض في مرتبةٍ أعلى من كتاب ابن ماجه، ويضعه ضمنَ **الكتب الستة** بدلًا من العمل الأخير.

محمد بن حِبَّان (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥م)

يقال إنَّ مصنف للمؤلف، «المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع»، يلي مباشرةً صحيحَي البخاري ومسلم في صحته، لكنَّ ترتيبه ليس ترتيبَ **مصنف** أو ترتيب **مسند**. ومن هنا صعوبة استخدامه مرجِعًا. وأعاد ترتيبه إلى فصول علي بن بلبان (ت: ٧٣٩هـ/١٣٣٩م)، وسمَّاه «الإحسان في تقريب صحيح ابن حِبَّان». إضافةً إلى ذلك، يضمُّ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ/١٤٠٥م)، في كتابه «موارد الظمآن إلى زوائد ابن حِبَّان»، عدَّة فصول مرتبة ترتيبًا شرعيًّا، ٢٦٤٧ حديثًا واردة في مسند ابن حِبَّان ولا توجد في صحيحَي البخاري ومسلم.

(٤-٢) النقد

كانت حركة **الصحيح** جزئيًّا ردَّ فعلٍ للزيادة الكبيرة في **الأحاديث** غير الصحيحة. الشرف الذي مُنح **للمحدثين** جذَبَ أشخاصًا غيرَ مؤهَّلين ليدَّعوا لأنفسهم هذه المزيَّة. وليبرِّروا ادعاءهم لجَئُوا إلى إجراءاتٍ خادعة متنوِّعة. وإضافةً إلى ذلك، كان بعض المحدِّثين الأمناء يفتقرون إلى الدقَّة أو سذجًا جدًّا، وأثَّرت هذه العوامل على مصداقية نَص الحديث والإسناد.

قام مؤلفو كتب الحديث في القرن الثالث/التاسع بدراسةٍ نقدية منهجية للمحدِّثين وموادِّهم، بدايةً من صحابة النبي، رغم أنَّهم لم يخضعوا هذا الجيل للنقد. وكثيرًا ما غطَّى التحليل تاريخَ ميلاد الراوية ومكانه، الارتباطات العائلية، التعليم، المعلِّمين، التلاميذ، الرحلات، الارتباطات الاجتماعية والعملية، السمعة، السلوك الخُلقي والديني، الدقَّة، الأعمال الأدبية، تاريخ الوفاة. وكثيرًا ما يُعطَى تقييمٌ مختصر مثل «**ثقة**»، «**ثَبْت**»، «**حُجَّة**»، «**هيِّن**»، «**ليِّن**»، «**متروك**»، «**منكر**»، «**كذَّاب**». وتدريجيًّا تبلورَت الكلمات

بمعانٍ خاصة، ممَّا أدَّى إلى تصنيف الحديث ومصطلحات جَودة الحديث. واستُخدمت تصريحاتٌ نقدية سابقة تُنسب لرواة من القرنَين الأول/السابع، والثاني/الثامن.

الدراسة النقدية التي تطورت على هذا النحو سمِّيت «عِلم الجَرح والتعديل»؛ وأصبح من المعتاد أن يساهم مصنِّفو الحديث من القرن الثالث/التاسع بعملٍ أو أكثر في هذا المجال. وخلط البعض مساهمتهم النقدية بأعمالهم في التصنيف، كما فعَلَ الدَّارِمي والتِّرمذي. ووضعها آخَرون، مثل مسلم، في مقدمة، لكنَّ المساهمات الكبرى جاءت في مجلداتٍ منفصلة تحت عناوين مثل: «الضعفاء»، «العلل»، «الثقات»، «الرجال»، «الطبقات»، «الجرح والتعليل». كتب البعض عن جيلٍ معين، مثل «الصحابة»، وكتب آخَرون عن رواة مصنفين مفردين مثل «رجال» مالِك (البخاري ومسلم)، وكثيرًا ما يستشهد **بحديثٍ** توضيحي. بمعرفة وافية بالرواة وعددٍ كبير من الأحاديث التي رسختْ في الذاكرة، طوَّر المؤلفون حاسةً قوية تحدِّد أيَّ خداعٍ خفي في **الإسناد** أو ضعفٍ في **المتن**.

وينبغي بشكلٍ خاص ذِكر المؤلِّفَين التاليين ومساهمتهما.

محمد بن سعد (ت: ٢٣٠هـ/٨٤٤م)

يبدأ مؤلِّف «كتاب الطبقات الكبير» بسيرة النبي، ثم يتناول الصحابة والتابعين والأجيال التالية حتى عصر المؤلِّف إقليميًّا، ثم طبقًا للترتيب الزمني، وأحيانًا طبقًا للأصل. وكثيرًا ما يستخدم المؤلِّف الأسانيدَ ويقيم مصداقية الرواة، معتمِدًا على مستنداتِ أول قرنَين.

البخاري (ت: ٢٥٦هـ/٨٧٠م)

كتاب «الرجال الكبير»، للبخاري عملٌ آخَر كبير من ٤ أجزاء، نُشر في ٨ مجلدات (حيدر آباد، ١٣٦١هـ). إنه حجرُ الزاوية في النقد، يتناول ٤٠٠٠٠ رجل، مرتَّبين أبجديًّا باستثناء أنه يبدأ، تقديرًا للنبي، بمَن اسمهم محمد. ويُنسب للمؤلف عملان آخَران عن «الرجال» وعملان عن «الضعفاء». وفي تقييم مصداقية الراوي يقدِّم البخاري مصطلحاتٍ مهذَّبة مثل: «ليِّن» أو «هيِّن». وحين يكون المصطلح خشِنًا مثل «كذَّاب» يقدِّمه بالكلمات: «يقولون إنه ...»، أو «يقال إنه كذا وكذا.»

ورغم أنَّ البخاري سبقه مؤلِّفون آخَرون ساهموا بغزارة في الدراسة النقدية **للحديث**؛ فقد استوعب وعدَّل ونظَّم وطوَّر الكتابات المبكِّرة، ومهَّد المسار لإنجازات العلماء التالين.

عصر التحليل (منتصف القرن الرابع/العاشر وما بعده)

أنتج القرن الثالث/التاسع العددَ الأعظم والأكبر من **المسانيد**، وأقوى **الصحيح** و**السنن**، ووضَعَ بصلابة أُسس علوم **الحديث**. من القرن الرابع/العاشر وما بعده، مع بعض التداخل، كانت المساهمات مؤسَّسة على هذه الثروة الأدبية، تأخذ شكل الزيادة والنقد والتلخيص والدمج والتعليق والتنقيح وإعداد مختارات أو فهارس لتسهيل الرجوع إلى العمل. ما يلي إيضاحات تحت عناوين مناسبة.

(٤-٣) استدراكات

الدارقطني، علي بن عمر (ت: ٣٨٥هـ/٩٥٥م)

في «الإلزامات على صحيحَي البخاري ومسلم» يصنِّف المؤلِّف الأحاديث التي تفي بشروط البخاري ومسلم، وبالتالي يمكن ضمُّها للصحيحَين. وهذا النوع معروفٌ بالاستدراك، أي التعديل بإضافات. اختار الدارقطني مصطلح «إلزامات»، أيْ «ما ينبغي قبوله»، للتأكيد. على عكس التصنيف الأكبر لمؤلِّفنا، «السنن»، الذي يتناول فيه المسائلَ الشرعية فقط، يحتلُّ «الإلزامات» مكانةً رفيعة بين مصنَّفات الصحيح.

الحاكم، محمد بن علي (ت: ٤٠٤هـ/١٠١٤م)

مثل الدارقطني، يصنِّف الحاكمُ في كتابه «المستدرَك على الصحيحَين» الأحاديثَ التي يعتقد أنها تفي بالشروط التي حدَّدها البخاري ومسلم، لكنَّها غائبةٌ عن الصحيحَين. ويُضيف المؤلِّف أيضًا **أحاديثَ** أخرى يرى أنها تستحقُّ مكانةَ الصحيح. ويؤكِّد النقاد أن النصف الأول فقط من عمل الحاكم يرقَى إلى معيار «صحيحَي» البخاري ومسلم، بينما النصف الثاني، الذي أملاه الحاكم بعد أن عانى من ضعفٍ في الذاكرة، يضمُّ أحاديثَ من فئتَي **الحسن** و**الضعيف**. والكتاب مرتَّب بنظامٍ شرعي.

(٤-٤) الشروح

كانت في شكلِ ملاحظاتٍ قصيرة على **الغريب** في **الحديث**، أو شروح كاملة، وخاصة على المصنَّفات الأساسية. ما يلي بعض العيِّنات المهمَّة.

الخطَّابي، حَمْد بن محمد (ت: ٣٨٦هـ/٩٩٦م)

عملاه «معالِم السنن»، شرح سنن أبي داود، وهو أول شرحٍ للحديث، و«أعلام السنن»، في شرح «صحيح» البخاري، واقتُرح على المؤلِّف كتابتَه بعد أن أكمل العمل السابق.

أبو عبيد الهروي، أحمد بن محمد (ت: ٤٠١هـ/١٠١١م)

كتابه «كتاب الغريبَين، غريبَي القرآن والحديث» (القاهرة، ١٩٧٠م) أول كتاب في المجال يرتَّب أبجديًّا. يمزج بين معالجة مفردات القرآن والحديث، ويتجاهل الأسانيد والمراجع لكنَّه يقدِّم أسماءَ كبارِ رواة **الحديث**. وكثيرًا ما يستشهد المؤلِّف بعلماء اللغة والكُتَّاب السابقين عن الغريب، دامجًا إنجازاتهم، وخاصة إنجازات معمر التغلبي (ت: ٢١٠هـ/٨٢٥م) وابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ/٨٨٩م).

الحميدي، محمد بن أبي نصر (ت: ٤٨٨هـ/١٠٩٥م)

كتب «تفسير غريب الصحيحَين».

الباجي، سليمان بن خلف (ت: ٤٩٤هـ/١١٠١م)

«كتاب المنتقى في شرح موطَّأ إمام دار الهجرة» (القاهرة، ١٣٣١هـ، ٧ مجلدات) نسخة مختصَرة من شرحه الأصلي، الأكبر بكثير عن الموطَّأ بعنوان «الاستيفاء»، وعلى عكس هذا، يتناول الإسناد أيضًا.

ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد (ت: ٦٠٦هـ/١٢٠٨م)

ربما يكون كتابه «النهاية في غريب الحديث والأثر» (القاهرة، ١٩٦٣م، ٥ مجلدات) أشهرَ شرح **لغريب الحديث**. يدمج المؤلف وينقِّح مساهمات لكتَّاب سابقين، وخاصة مساهمات الهروي، الموصوفة سابقًا، ومساهمات الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ/١١٤٣م) في كتابه «الفائق في غريب الحديث». والكتاب مرتَّب أبجديًّا، ويعالج الكلمات لغويًّا، ويناقش المسائل الشرعية، ويوائم بين النصوص غير المتَّسِقة.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت: ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)

«المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج» (القاهرة، ١٩٣٠م، ١٨ مجلدًا) العمل العلمي الكبير الذي كتبه هذا العالِم البارز يحتوي على الكثير من النقط المفيدة.

ابن الملقِّن، سراج الدين عمر بن علي (ت: ٨٠٥هـ/١٤٠٣م)

يقال إنَّ «شرح زوائد مسلم على البخاري» ضِعفُ حجم شرح النووي لكتاب مسلم كاملًا. وكتب هذا المؤلِّف أيضًا شروحًا على الأحاديث الغائبة عن البخاري ومسلم والموجودة في الترمذي، وتلك الموجودة في أبي داود، ولا توجد في الثلاثة الأُخر؛ المسائل في استدراك النَّسائي للبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي، والإضافات في ابن ماجه الموجودة في المصنَّفات الخمسة الأولى، سمَّاه «ما تمسُّ إليه الحاجة على زوائد ابن ماجه» (٨ مجلدات).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن نور الدين (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)

كتابه «فتح الباري على صحيح البخاري» (القاهرة، ١٣٢١-١٣٢٢هـ، ١٣ مجلدًا) موسوعي، وربما يكون أكبرَ شرحٍ لصحيح البخاري، ويحتوي على معلوماتٍ قيِّمة، وبياناتٍ عن سِيَر الرواة، وتفاصيلَ لغويةٍ مفيدة، وحكاياتٍ شيِّقة. تُبذل محاولاتٌ هنا للتعليق على عملِ البخاري في وضع أحاديث، أو أجزاء منها، حيث يبدو أنَّها في غير موضعها، وتتمُّ الإشارة إلى مواضع النُّسخ المتناثِرة للأحاديث المفردة.

(٤-٥) ملخَّصات أعمال معينة

القابسي، علي محمد بن خلف (ت: ٤٠٣هـ/١٠١٢م)

يضمُّ كتابه «الملخص لِمَا في الموطَّأ من الحديث المسند» ٥٢٥ حديثًا بإسنادٍ كامل.

الزُّبيدي، أبو العباس، أحمد بن محمد (ت: ٨٩٣هـ/١٤٨٨م)

«التجريد الصريح» (بولاق، ١٢٨٧هـ، مجلدان) عملٌ شهير يتضمَّن نصوصَ أحاديث البخاري، بعد حذف الإسناد والتكرار. ولم يذكر إلا الصحابة الرواة.

(٤-٦) مختارات خاصة من أعمالٍ متنوعة

شرعية

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)

كتابه «السُّنن الكبرى» (حيدر آباد، ١٣٤٤هـ، ١٠ مجلدات) مرتَّب طبقًا للترتيب الشرعي. يتبع كلَّ حديث بكلِّ نُسَخه وإسناده وملاحظاتٍ تحليلية. يتجنَّب المؤلِّف، وهو كاتبٌ كبير ومصنِّف للحديث، الاستشهادَ بالأحاديث الضعيفة إلا لمزيدٍ من التوضيح، لكنه يشير إلى الضعف في كلِّ حالة. ومن مزايا عمله أنه يحتوي على أحاديث فُقدت من المصنفات السابقة.

ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله (ت: ٧٢٨هـ/١٣٢٧م)

«منتقى الأخبار من حديث سيد الأبرار» مجموعة كبيرة من الحديث من ستة مصنفات متواتِرة و**مسند** ابن حنبل، بالترتيب الشرعي.

الشوكاني (ت: ١٢٥٥هـ/١٨٠٠م)

في شرحه (القاهرة، بدون تاريخ، ٨ مجلدات) يُولي اهتمامًا بالأسانيد وجودة الحديث.

الخُلقية

النووي، أبو زكريا (ت: ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)

كتابه «الأذكار المنتخَبة من كلامِ سيد الأبرار» (القاهرة، ١٣٧٠هـ)، مجموعة كبيرة من الحديث تضمُّ الدعاءَ الذي يصاحب أعمال الإنسان أو يسبقه أو يتبعه، أعمالًا من قبيل الأكل والشرب والسفر، إلخ. الأحاديث مقتبَسة بدون **أسانيد**، وموزَّعة على ٣٥٠ بابًا، ويليها ملاحظات توضِّح مصادرها وموقفها. وهناك بعض **الضعيف**، المستخدَم في أعمال الورع الموصى بها. وله عملٌ آخَر، «رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين» (القاهرة، ١٩٦٠م)، مجموعةٌ من الحديث تمجِّد السموَّ الأخلاقي والعبادات.

المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي (ت: ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)

في كتاب «الترغيب والترهيب» (القاهرة، ١٩٤٣م، ٥ مجلدات)، يجمع المؤلف، وقد لخَّص أيضًا «سنن» أبي دواد، كلَّ الأحاديث التي يؤمن بأنها تتصل بالعنوان، ويقتبسها بدون إسناد من الكتب الستة (باستبعاد «**سنن**» ابن ماجه، وضمِّ «الموطَّأ»)، ومن مسانيد ابن حنبل والموصلي والبزَّاز، والمعاجم الثلاثة للطبراني، وصحيح ابن حِبَّان، ومستدرَك الحاكم. ويشير إلى جودة كلِّ حديث ومصادره، ويضيف ملحقًا عن الرواة موضع الشك الذين ذكروا في العمل.

العامة

البغوي، أبو محمد، الحسن بن مسعود الفرَّاء (ت: ٥١٦هـ/١١٢١م)

«مصابيح السُّنَّة» (القاهرة، ١٩٣٥م، مجلدان) مجموعةٌ من ٤٤٣٤ حديثًا من المصنفات الستة وغيرها، موزَّعة على عدَّة أبواب مرتَّبة طبقًا للنظام الشرعي. معظم الفصول مقسَّمة إلى قسمَين. الأول يتكوَّن من أحاديث من البخاري أو مسلم، أو من كليهما. ويضمُّ الثاني أحاديث من المصادر الأخرى. ولا يشار إلى الإسناد أو المراجع.

الخطيب التبريزي، ولي الدين، محمد بن عبد الله (القرن الثامن/الرابع عشر)

«مشكاة المصابيح» (القاهرة، ١٣٠٩هـ، ٥ مجلدات، مع شرح لعلي بن سلطان محمد القارئ (ت: ١٠١٤هـ/١٦٠٥م)) تنقيحٌ لكتاب «مصابيح السنن» يضيف ١٥١١ حديثًا، ويقدِّم ملاحظاتٍ على التقييم والمصادر، ويذكر أسماءَ الصحابة الرواة.

(٤-٧) تصنيف الأحاديث ذات السمات الخاصة

القدسي

يقدَّم الحديث القدسي بكلماتٍ من قبيل: «قال النبي فيما يرويه عن ربه.» وقيمته مماثِلة لقيمة الأحاديث الأخرى، وهكذا لا يترفع إلى مكانةِ القرآن أو مصداقيته. لا يستخدم في الصلاة، ويمكن قراءته وحمله دون وضوء.

ابن عربي، محيي الدين (ت: ٨٣٨هـ/ ١٢٤٠م)

كتاب «مشكاة الأنوار» مجموعة من ١٠١ حديث من مصنفات متنوِّعة بإسنادها.

محمد المدني (ت: ٨٨١هـ/ ١٤٧٠م)

يضمُّ «الإتحافات السَّنية في الأحاديث القدسية» ٨٥٨ حديثًا بدون إسناد، لكن يشار إلى مصادرها.

الوثائق التي أملاها النبي

ابن طولون، شمس الدين، محمد بن علي (ت: ٩٥٣هـ/١٥٤٦م)

«إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين» مجموعةُ وثائقُ أَمَرَ بكتابتها النبيُّ أو أملاها، أُخذت عن الأعمال التاريخية والمجموعات، مثل الرسائل التي أُرسلت إلى عمَّال النبي أو إلى الحكَّام في مختلف البلدان، والمعاهدات التي وقعتْ مع أطراف أخرى.

محمد حميد الله

«مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي» (القاهرة، ١٩٥٦م) مجموعةٌ شاملة ومرتَّبة ترتيبًا منهجيًّا للرسائل الدبلوماسية التي أملاها النبي، أو كُتبت بأمره، مقسَّمة إلى عددٍ قليل قبل الهجرة، وأكثر من ٢٠٠ وثيقة بعد الهجرة، وأعداد أخرى ترجع إلى عصر الخلفاء الراشدين. وتُذكَر المصادر بدون إسناد.

(٥) النقد

ربما كان النقد الأدبي في عصر ما بعد القرن الرابع/العاشر أعظمَ مساهماته الأصلية. غربل الكُتَّاب المادةَ السابقة ونظَّموها وطوَّروها ومنهجوها، مقدِّمين نظريات، وموسِّعين أعمال السِّيَر لكلِّ الأجيال، واضعين تصنيفًا كاملًا ودقيقًا للرواة والحديث، ومُخضعين أعمالَ المصنِّفين الرُّواد لفحصٍ دقيق، ولم يستثنوا حتى البخاري أو مسلم. وفيما يلي بعض الأمثلة:

(٥-١) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن (ت: ٣٢٧هـ/ ٩٣٩م)

المجلد الأول التمهيدي من كتابه «كتاب الجرح والتعديل» (حيدر آباد ١٣٧١–١٣٧٣هـ، ٩ مجلدات) مكرَّسٌ لمناقشةٍ عامة ونظرية لمواضيع من قَبيل قيمة الأحاديث، والحاجة إلى فحص مصداقية **المحدِّثين** ورُتَبهم، الذين قسَّمهم لأول مرة إلى ثماني فئات، موصوفين بمصطلحاتٍ معينة على النحو التالي:

(١) ثقة أو متقِن.
(٢) صدوق، محله الصدق.
(٣) شيخ.
(٤) صالح الحديث.
(٥) ليِّن الحديث.
(٦) ليس بقوي.
(٧) ضعيف الحديث.
(٨) متروك الحديث، ذاهب الحديث، كذَّاب.

تُقبل الدرجات الأربع الأُولى فقط، وكلُّها مذكورةٌ بتدرُّج تنازلي. الأخير مرفوضٌ نهائيًّا، السابع كذلك أيضًا إلا إذا دعَّمتْه أحاديث أخرى، الخامس والسادس قد يعتبران دليلًا داعمًا.

وصار هذا أساسًا للتصنيفات التالية والمصطلحات النقدية، رغم اختلاف المؤلِّفين أحيانًا في استخدام هذه المصطلحات، وأيضًا في تقييم مِصداقية محدِّثين معيَّنين، لكنْ من المتفق عليه أنَّ ادعاء **الجرح**، على عكس **التعديل**، ينبغي تبريره. يخصِّص المؤلِّف ثمانيةَ مجلدات أخرى لسِيَر المحدِّثين حتى عصره، مرتَّبة أبجديًّا، بالاعتماد على موادَّ لمؤلِّفين سابقين ومعاصرين، وخاصة البخاري، الذي لم يُستثنَ من نقده.

(٥-٢) الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن (ت: ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)

يغطِّي كتابه، كتاب «المحدِّث الفاصل»، من ٧ أجزاء، مجالًا واسعًا، وخاصة تصنيف الحديث؛ لذا يقال إنَّ المؤلِّف مؤسِّس «علم مصطلح الحديث».

(٥-٣) الدارقُطني (ت: ٣٨٥هـ/٩٩٥م)

في كتاب «التتبُّع» يدقِّق صحيحي البخاري ومسلم ويكتشف ضعفًا في ٧٨ حديثًا في البخاري، ١٠٠ في مسلم، ٣٢ وردت في الاثنين، بناء على سلبيات في **المتن** أو **الإسناد**. ومع ذلك، استمرَّت شعبية العملَين ومكانتهما في التنامي بشكلٍ كبير جدًّا، حتى إن ابن الصَّلاح (ت: ٦٤٣هـ/١٢٤٥م) أيَّد نظرية أنه، حيث إن **الأُمة** تلقتْهم بقبول، أصبحت صحة محتوياتهما قاطعةً وغير قابلة للشك. لكنه استثنى منها تلك الأحاديث (٢١٠) التي انتقدها الدارقطني. بعد ذلك، لم يحتمل مزيدًا من النقد، وحتى الملاحظات المنطقية بشأن هذَين الكتابَين وبعض الرواة الموقَّرين التي قدَّمها مؤلِّف حديث، محمود أبو ريَّة، في «أضواء على السُّنة المحمدية» (القاهرة، ١٩٥٨م)، عرَّضتْه لغضبِ العديد من كتَّاب المقالات والصحفيين، وفيما لا يقلُّ عن مجلَّدَين منفصلَين من الذم.

(٥-٤) الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٤هـ/١٠١٤م)

كتاب «معرفة علوم الحديث» (حيدر آباد، ١٩٣٥م) من ٥٢ فصلًا، كلٌّ منها يتناول موضوعًا من علوم **الحديث**، مع مساهمات الكتَّاب السابقين في **المصطلح** وفي **الجَرح** و**التعديل**. ويعتبر هذا العمل أولَ كتابٍ منهجي شامل عن علوم **الحديث**، وجعل مؤلفه يوصف بأنه هو الذي صَقلَ عِلم **الحديث**. وللمؤلِّف نفسه «المستدرك في علم الحديث» (تحقيق: جيمس روبسون، لندن، ١٩٣٥م) تصنيفٌ للحديث مهمٌّ وغني بالمعلومات، طبقًا له يوجد خمسُ طبقاتٍ أصيلة من الرواة لا خلافَ عليها، وخمس فئات أصيلة لكنها موضعَ خلاف، وعشرة أقسام غير أصيلة. ويستند التصنيف على طبيعة الرواة، وعددهم في كلِّ جيل، والعلاقات المتبادلة بينهم.

(٥-٥) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)

«كتاب الكفاية في علم الدراية» (القاهرة، ١٩٧٢م) عملٌ شامل آخَر يغطِّي علوم **الحديث**، مع تفاصيلَ هائلةٍ عن مفهوم **الجَرح** و**العدالة** (= **التعديل**) وخصائصها. ويشرح بالكامل المصطلحات النقدية واستخداماتها، والمؤهلات الحقيقية **للمحدِّث**.

(٥-٦) ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ/١٢٠٠م)

في «كتاب الموضوعات»، يدقِّق ابن الجوزي في محتويات المصنَّفات الكبرى، ويستخرج منها الأحاديث التي يعتقد أنها موضوعة، ولا يستثني من ذلك عمالقة مثل البخاري ومسلم ومالك وابن حنبل. والكتاب إنجاز مهم في مجاله، رغم انتقاد بعض الكتَّاب لبعض نتائجه بعد ذلك.

(٥-٧) ابن الصَّلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت: ٦٤٣هـ/١٢٤٥م)

كتاب «علوم الحديث»، (المدينة، ١٩٦٦م، نشر قبل ذلك في لكهنو ١٣٠٤هـ، تحت عنوان «مقدمة ابن الصلاح»)، جاء على نمط كتابِ الحاكم «معرفة علوم الحديث»، لكنْ بتحسينٍ كبير، ويتكون من ٦٥ فصلًا، كلٌّ منها يتناول تِيمةً واحدة. وتكمن مزيَّته في تغطيته الكاملة ووضوحه وإيجازه ودقَّته. غطَّى تقريبًا على كلِّ الأعمال السابقة عن علوم الحديث، واعتمدتْ عليه الأعمال التالية.

(٥-٨) الذهبي، شمس الدين محمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)

يتناول «ميزان الاعتدال في نقد الرجال» (حيدر آباد، ١٩١١–١٩١٣م، ٣ مجلدات) كلَّ المحدِّثين المثيرين للخلاف حتى عصر المؤلف (باستثناء الصحابة ومؤسِّسي المذاهب الشرعية)، ١٠٩٠٧ إجمالًا مرتَّبِين أبجديًّا، ويقدِّم تقييمه الخاص. يتبنَّى وينقِّح تصنيف ابن أبي حاتم للمحدِّثين، مضيفًا أربعَ طبقاتٍ أخرى. «تذكرة الحفَّاظ» (حيدر آباد، ١٩١٤–١٩١٥م، ٥ مجلدات) عملٌ عن سِيَر المحدِّثين مستخرَج من العمل التاريخي الكبير للمؤلِّف، «تاريخ الإسلام»، ويصل إلى عام ٧٠٠هـ/١٣٠٠م. نقَّحه وواصله السيوطي (ت: ٩١١هـ/١٥٠٥م)، في عملٍ بعنوان «طبقات الحفَّاظ». أسماءُ كلِّ طبقةٍ مرتَّبةٌ أبجديًّا.

(٥-٩) ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)

يقال إنَّ «لسان الميزان» (حيدر آباد، ١٣٢٩–١٣٣١م) يشكِّل المحصِّلة النهائية لِعلم **الحديث**؛ اعتمد ابن حجر في عمله على «ميزان» الذهبي، لكنَّه نقَّحه وأضاف إليه المزيد

من سِيَر **المحدِّثين**. وتُنسب إليه أعمالٌ مهمَّة أخرى في علوم الحديث، وتشمل «نخبة الفِكَر في مصطلح أهل النظر»، مع شرحٍ بعنوان «نُزهة النظر في توضيح نخبة الفِكَر».

(٥-١٠) ابن الوزير الصنعاني، محمد بن إبراهيم (ت: ٨٤٠هـ/١٤٣٦م)

«تنقيح الأنظار في علوم الآثار» كُتيب مختصَر في علوم الحديث، ربما يمثل الميل في مجالات متنوِّعة لكتابة ملخَّصٍ مكثف في الموضوع؛ لتلبية الحاجة الناجمة عن تدهور التعليم. ونُشِر شرحٌ للكتاب، وضعه محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت: ١١٨٢هـ/١٧٦٨م) بعنوان «توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار»، في القاهرة ١٣٦٦هـ، في مجلدَين، مع ملاحظاتٍ للمحقِّق محمد محيي الدين عبد الحميد.

وهكذا أَخَذَ نقد المسلمين للحديث شكلَ فحصِ الطبيعة الخُلقية والدينية والتعليمية لرواة الحديث، ودقَّة ذاكرتهم والمعايير التي تحدِّد العلاقة بين التلاميذ والمعلمين، إضافةً إلى الاتساق أو عدم الاتساق بين نصوص الحديث وبعضها. بدأ هذا كلُّه في ردود فعلٍ غاضبة للصحابة المتأخِّرين وأوائل التابعين على المروِّجين المستهتِرين عديمي الضمائر لمعلوماتٍ خاطئة عن النبي. تزايد حجمُ تصريحات الإدانة والتحذير للصحابة وعلماء الدين التالين بمرور الزمن، لكنَّها ظلَّت تُنقل وتُتداول شفهيًّا أساسًا حتى بدأت كتابة الأعمال النقدية في أواخر القرن الثاني/الثامن، واتسع نطاقها في الثالث/التاسع، حيث مضت المساهمات في ثلاثة اتجاهات: تناول الأول خصائص المصداقية (**العدل**)، مقابل عدم المصداقية (**الجرح**)، مع التنظير للرواة وتحليلهم وتصنيفهم؛ وعُرف هذا بـ «علم الجرح والتعديل». وكان هناك مجالٌ آخَر وهو تصنيف الأحاديث نفسها، الإسناد والمتن، والمصطلحات المرتَّبة بمكانتها. وعُرف هذا بـ «مصطلح الحديث». وكان الثالث مجال السِّيَر، وكان الأغنى.

(٦) أعمال الفهرسة

(٦-١) الدمشقي، أبو مسعود، إبراهيم بن محمد (ت: ٤٠١هـ/١٠١١م)

في «أطراف الصحيحَين» يقتبس المؤلِّف **طرَفًا** (وهو جزءٌ من الحديث يذكِّر القارئ ببقيته)، ثم يتقدَّم ليشرح مصادره في البخاري أو مسلم؛ لذا يسمَّى هذا النوع من أعمال الفهرسة «أطراف»، لكنْ يقال إن العمل المذكور أعلاه به أخطاءٌ كثيرة.

(٦-٢) الواسطي، أبو محمد، خلف بن محمد (ت: ٤٠١هـ/١٠١١م)

يتناول أيضًا «أطراف الصحيحين»، وهو عمل من ٤ مجلدات، أحاديثَ البخاري ومسلم، لكنَّه أكثر مصداقية، ومرتَّب بشكلٍ أفضل.

(٦-٣) المقدسي، أبو الفضل، محمد بن طاهر (ت: ٥٠٧هـ/١١١٢م)

صنَّف «أطراف الكتب الستة»، وفيه، لأول مرة، يضاف عملُ ابن ماجه إلى المصنَّفات الخمسة الأخرى المتواتِرة؛ وهو تشريف حظي به الكتاب من العلماء في الشرق الإسلامي، لكنَّ هذا الكتاب به أخطاءٌ كثيرة.

(٦-٤) ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)

يتناول «إتحاف المَهَرة بأطراف العَشَرة» عشرةَ مصنَّفات: «الموطَّأ»، «مسانيد» الشافعي وابن حنبل والدَّارِمي، و«صحيحَي» ابن خُزَينة وابن حِبَّان، و« منتقى» ابن الجارود، و«مستخرَج» أبي عَوانة، و«مستدرَك» الحاكم، و«سنن» الدارقطني.

(٦-٥) البوصيري، أبو العباس، أحمد بن أبي بكر (ت: ٨٤٠هـ/١٤٣٥م)

مؤلِّف «أطراف المسانيد العشرة»، ويعني مسانيد: الطيالسي، والحُمَيْدي، وابن مسرهد، والعدني، وابن راهويه، وأبي بكر بن أبي شيبة، وابن منيع، وابن حُمَيد، وابن أبي أسامة، وأبي يعلى.

(٦-٦) عبد الغني النابلسي (ت: ١١٤٣هـ/١٧٣٠م)

يتناول «ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث» (القاهرة، ١٩٣٤م، ٤ مجلدات) «الكتب الستة» و«الموطَّأ»، ويرتِّب أبجديًّا أسماءَ الصحابة رواة **الحديث**، ويقتبس، تحت اسم كلِّ صحابي، **أطرافَ أحاديثه**، مرتَّبة أيضًا أبجديًّا، ويليها مَراجعها. ومجموع الأحاديث المقتبَسة في هذا العمل ١٢٣٠٢، عن ١١٣١ صحابيًّا منهم ١٢٩ امرأة.

(٦-٧) محمد فؤاد عبد الباقي

«مفتاح كنوز السُّنة» (القاهرة، ١٩٣٤م) فهرسٌ أبجدي لمواضيع الحديث مقتبسة في الأعمال التالية: الكتب الستة، والموطَّأ، ومسانيد زيد الطيالسي وابن حنبل والدَّارِمي، وطبقات ابن سعد، وسيرة ابن هشام ومغازي الواقدي. وهذا العمل في الحقيقة ترجمةٌ عربية لكتاب أ. ي. فنسنك Wensinck «كتاب الأحاديث المحمدية *A Handbook of Muhammadan traditions*» ببعض التعديل.

(٦-٨) فنسنك ومينسنج *J. P. Mensing* وبرجمان *J. B. Brugman*

«المعجم المفهرَس لألفاظ الحديث النبوي» (ليدن، ١٩٣٦–١٩٦٩م، ٧ مجلدات) العمل المفهرس الأكثر فائدةً، المؤسَّس على مفردات أحاديث الكتب الستة، ومفردات الموطَّأ ومسند الدارمي.

الفصل الحادي عشر

أدب الحديث (٢): جمْعُ الحديث وروايته

نابيا أبوت، جامعة شيكاغو

بدأ جمعُ الحديث في حياة النبي على أيدي بعض أفراد أُسرته ومواليه وصحابته المقرَّبين. بينما كان عدد من كُتَّابه يدوِّنون القرآن، اهتمَّ آخَرون بمراسلاته. وحَفظَ معاوِنوه الوثائق.

بعد وفاة محمد، قام عددٌ متزايد من صحابته بجمع **حديثه** و**سنته** ونَشْرها للإرشاد الشخصي والعام. فكَّر عمر بن الخطاب (١٣–٢٤هـ/٦٣٤–٦٤٤م)، ويُنسب إليه إعدادُ نسخةٍ أولية من القرآن، في أهمية القيام بجمع الحديث. ورفَضَ الفكرة؛ خوفًا من احتمال حدوثِ تنافُس خطير لهذه النسخة مع القرآن. وحذَّر الصحابة من رواية الكثير جدًّا من أحاديث النبي. وأدَّت إجراءاته القوية ضدَّ مَن تجاهلوا تحذيره إلى ردع الآخَرين. ذكَرَ أبو هريرة (ت: ٥٨هـ/٦٧٨م) بعد ذلك أنَّ الناس لم يجرُءوا في حياة عمر على قول «قال رسول الله»؛ خوفًا من أن يُجلَدوا أو يُسجَنوا أو ينالوا عقابًا شديدًا بشكلٍ ما.[١]

وكان عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت الأنصاري من بين قليلين عارضوا كتابة الحديث. وكثَّف عددٌ أكبر بحثَهم عن **حديث** النبي، شفهيًّا ومكتوبًا. وفي النهاية، حتى عبد الله بن عمر أملى مجموعته المتنامية. وكان أول الرواة المحترِفين التابعَ الأمي لمحمد أبا هريرة، ومولاه أنس بن مالكٍ الأنصاري (ت: ٩٤هـ/٧١٢م). وحين سُئل أبو هريرة

---

[١] Abbott, *Studies,* II, 7، وهامش ٢٤.

عن أحاديثه الكثيرة؛ وضَّح أنه كان فقيرًا وقضى وقتًا طويلًا مع محمد، وكرَّس حياته لحفظ الحديث، بينما شُغِل أهل مكة بالأسواق وأهل المدينة بأراضيهم.[٢] مروان بن الحكم، وكان والي المدينة مرَّتَين، جعَلَ كاتبه أبا الزعزعة يكتب عددًا كبيرًا من الأحاديث عن أبي هريرة.[٣] أملى أبو هريرة الحديث على كثيرين، وخاصة زوج ابنته سعيد بن المسيِّب (ت: ٩٤هـ/٧١٢م)، الذي قلق حين اعتمد أحدُ تلاميذه على ذاكرته فقط.

كان أنس بن مالك الذي يعرف القراءة والكتابة مدافِعًا قويًّا عن كتابة الحديث. روى غالبًا عن محمد وأُسرته وعن بعض الصحابة البارزين. وحثَّ ابنه وتلميذه قائلًا: «قيِّدوا العِلم بالكتابة.» ممَّا يمليه أو بنَسْخ مخطوطاته. وروى عبادة بن الصامت الأنصاري (ت: ٣٤هـ/٦٥٤م، أو ٦٥٥م)، وهو معلِّم للقرآن والكتابة، عن أبي هريرة وأنس. وأسَّس أسرةً من ثلاثة أجيال من علماء الحديث. سعى ابنه وحفيده إلى جمْعِ العلم من الأنصار. ورَوَيا عن كعب بن عمرو (ت: ٥٥هـ/٦٧٥م)، الذي يصاحبه مولًى يحمل إناءً مليئًا بمخطوطات.[٤]

هاجَرَ أنسٌ وأُسرته في منتصف القرن تقريبًا إلى البصرة، حيث وجدوا كثيرًا من الأتباع. وتلقَّوا دعمًا قويًّا من أُسرة الخادم سِيرين وأبنائه الستة، وصار أحدهم، محمد، كاتبَ أنس. وعمل أنس نفسه قرطاسيًّا وناسخًا و/أو بائع كتب، **ورَّاقًا**.[٥] ونتيجةً لنظرته وارتباطاته وأنشطته الأدبية لوقتٍ طويل؛ حظي بالتقدير راويةً رائدًا وحافظًا للحديث.

في الوقت ذاته، جمَعَ عددٌ متزايد من الصحابة والتابعين **الحديث** ورووه. وعرف الروَّاد **بالعلماء** و**الفقهاء**، وهما مصطلحان استخدما في البداية بالتبادل. بدأ الاعتراف بعلماء الدين البارزين مبكرًا واستمر في الزيادة. سافر مسروق بن الأجدع (ت: ٦٣هـ/٦٨٢م)، وكان محدِّثًا وقاضيًا وشاعرًا، بعيدًا بحثًا عن العِلم. حدَّث عن أبي بكرٍ وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس (ت: ٦٨هـ/٦٨٨م) واكتسب كلَّ العلم الديني الذي كان لدى الصحابة. وشهِدَ النصفُ الثاني من القرن الأول تخصُّصًا كبيرًا في الفروع الدينية الرئيسية

---

[٢] Abbott, *Studies,* I, 28 and II, 133 and 240.

[٣] Ibid., II, 19–20.

[٤] Ibid., I, 48, note 6.

[٥] Ibid., II, 46.

للدراسات القرآنية والحديث والشرع، رغم أنَّ علماء تلك الفترة لم يقتصروا على مجالٍ واحد. حظي الكثير من علماء الطبقة الأولى باعترافِ رفاقهم ودعمٍ من أصحاب السُّلطة. جاءوا في البداية من مكة والمدينة، المدينتَين المعروفتَين بأنهما مهدُ الحديث.

عبَّر مجاهد بن جبر (١٠٣هـ/٧٢١م)، محدِّثٌ ومفسِّر للقرآن، عن فخر أهل مكة بعلمائهم الأربعة البارزين: عبد الله بن عباس، وأبي محذورة، وعبد الله بن السائب، وعبيد بن عمير؛ ويتميز كلٌّ منهم بأنه عالِمٌ شامل ومعلِّم ومفسِّر للقرآن وقاضٍ، بالتتابُع. يأتي عبد الله بن عباس على رأس قائمة علماء المدينة أيضًا. أملى تفسيرًا للقرآن وأحاديثَ وعقَدَ جلساتٍ عن غزواتِ محمد وعن الشريعة، وعن «أيام العرب» وعن الشِّعر. وسعى علماء البصرة إلى عبد الله بن عمرو بن العاص (ت: بعد ٦٥هـ/٦٨٤م) من أجل مجموعته المكتوبة من حوالي ألفِ حديثٍ لمحمد. وأملى عبد الله بن عمر (ت: ٧٤هـ/٦٧٣م) الحديثَ على اثنَين من أبنائه واثنَين من خَدَمه، سالِم خاصةً ونافع بن هُرْمُز (ت: ١١٧هـ/٧٣٥م). والأربعة من المحدِّثين الكبار. وكتب المدني جابر بن عبد الله الأنصاري مجموعةً من الحديث استخدمها مجاهد بن جبر المكي. وأملى أبو سلامة عبد الله بن عبد الرحمن (ت: ٩٤هـ/٧١٢م)، أحد «العلماء السبعة» المدنيين، بعض مجموعاته المكتوبة حتى للصِّبية.

سافَرَ عروة بن الزبير (ت: ٩٤هـ/٧١٢م)، وكان نشيطًا في البداية في الحجاز موطنه الأصلي، إلى مصر وسوريا إلى بلاط عبد الملك. وشملتْ اهتماماته **الحديث** و**المغازي** و**السيرة** و**الفقه** و**الأخبار**. أملى من مخطوطاته وأعطى مجموعة مغازيه لابنه هشام لترتيبها. وأحرَقَ مخطوطاته الشرعية في ٦٣هـ/٦٨٣م، وهو عملٌ نَدمَ عليه بعد ذلك.

أنتجت العراق وسوريا ومصر، حيث استقرَّ كثير من الصحابة والتابعين، علماءها الكبار. استقرَّ اليمني ابن ميمون الأودي (ت: ٧٤هـ/٦٩٣م) في الكوفة وروى مجموعةً من **الحديث** عن عمر وعلي وعبد الله بن مسعود. وكتب في مواضيعَ تاريخيةٍ اعتمد عليها ابن إسحاق في وقتٍ لاحق. وفضَّل الناقد الكوفي للحديث، إبراهيم بن يزيد النخعي (ت: ٩٥هـ/٧١٤م)، الروايةَ من الذاكرة، ومع ذلك سَمحَ باستخدام المخطوطات، وأمَرَ بها لأصحاب الذاكرة الضعيفة من على ثيابهم وشفاههم بقع الحبر.[٦] سعيد بن جُبير الكوفي (ت: ٩٥هـ/٧١٤م)، عالِم **الحديث** ومفسِّر القرآن، كتَبَ وأملى **تفسيره** على مواطنه العالِم ضحَّاك بن مزاحِم (ت: ١٠٥هـ/٧٢٣م). واعتمد ابن إسحاق في وقتٍ لاحق على

[٦] Ibid., II, 74, note 3, 157, note 7.

مجموعته من الحديث. العالم الكوفي الموسوعي ورَجُل البَلاط أبو عمرٍو عامر الشعبي (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م تقريبًا)، الذي كان فخورًا بذاكرته، اعترَفَ بأنَّ «**الدفتر** خيرُ محدِّث» وأنَّ «الكتاب قيدُ العِلم».[٧] ومن علماء البصرة البارزين في تلك الفترة أنس بن مالك والحسن البصري وأبو قِلابة (ت: ١٠٥هـ/٧٢٤م). وكانت سوريا فخورةً بخالد بن مَعْدان (ت: ١٠٤هـ/٧٢٢م) ومكحول الشامي (ت: ١١٢هـ/٧٣٠م تقريبًا). وتتكوَّن القائمة المبكِّرة التي وضعها شهاب الزهري لطبقاتِ العلماء من: سعيد بن المسيِّب المدني، وأبي عمرو عامر الشعبي الكوفي، وحسن البصري، ومكحول الشامي.

وجد الكثيرون من العلماء المذكورون أعلاه وعلماء **الحديث** الحظوةَ عند الخلفاء الأُمويين ووُلاتهم. استخدم عثمان بن عفان (٢٤–٣٥هـ/٦٤٤–٦٥٦م) **الحديثَ** لمامًا، لكنه يوضع ضمنَ علماء **الحديث**. وكتب معاوية (٤٠–٦٠هـ/٦٦٠–٦٨٠م) بعضَ الأحاديث عن محمد وأضاف عددًا آخَر بالمراسلات مع واليه على العراق. واستشهد **بالحديث** في خُطبه بالمسجد وجلسات البلاط ويوضع أيضًا ضمنَ علماء **الحديث**. ظهرتْ مجموعاتٌ كبيرة من **الحديث** المكتوب في عهده، مثل مجموعة ابن عمِّه مروان بن الحَكم، المذكور سابقًا. ابن مروان، عبد العزيز، اهتمَّ اهتمامًا فعَّالًا بالحديث وعلماء **الحديث**. في أثناء ولايته على مصر (٦٥–٨٥هـ/٦٨٤–٧٠٤م) كلَّفَ السوريَّ كَثيرَ بنَ مرَّة بوضع مجموعةٍ مكتوبة من **حديثِ** عددٍ من الصحابة باستثناء حديث أبي هريرة؛ لأنها كانت لديه. وروى ابنه عمر بن عبد العزيز عن كلٍّ من أبيه وجده. وتركز اهتمام الأُسرة على مغازي محمد وسيرته، وأحداثٍ تاريخية أخرى، والشريعة.

وعيَّن عبد الملك بن مروان في شبابه رئيسًا للديوان. وتركَّز اهتمامه المبكِّر أساسًا على الشريعة ومغازي محمد. وكان في خلافته (٦٥–٨٦هـ/٦٨٥–٧٠٥م) راعيًا للعلماء البارزين الذين غطَّوا عدَّة فروع من علوم الدين. وضمَّت قائمةُ علماء بلاطه سعيدَ بن المسيِّب وعروة بن الزبير وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث وأبا عمرٍو عامر الشَّعبي. وكلَّف سعيدَ بن جبير بكتابة تفسيره للقرآن والحسنَ البصري بتأليف «رسالة في القَدَر». وكانت نُسخ من العملَين ومخطوطاتٌ من الحديث تغطِّي مغازي محمد والشريعة، تستخدم في مكتبة عبد الملك. ومن العلماء الذين أنقذهم من طغيان الحجَّاج بن يوسف،

[٧] Ibid., II, 228.

واليه على العراق المؤثِّر والطاغية: أنسُ بن مالك وكان مسِنًّا، وعبد الله بن عمر، والحسن البصري، وسهل بن سعد آخِر من بقي من صحابة المدينة.

خدم العالِم ورجُل البلاط قتادةُ بن دعامة عبدَ الملك في مجالاتٍ عديدة. حثَّ الخليفةَ على التغاضي عن المعارضة السياسية المبكِّرة للعالِم المدني الشاب ودارِس **الحديث** ابن شهاب محمد بن مسلم الزُّهري (ت: ١٢٤هـ/٧٤٢م، يشار إليه من الآن بالزهري). عيَّنه عبد الملك معلِّمًا للأمراء. وكانت مهامُّه الأخرى مشاركةً في الجلسات العلمية في البلاط وتقديم المشورة في المسائل التاريخية والشرعية. وكانت مصادر الزهري للحديث قرشيةً تمامًا، حتى حثُّه عبد الملك على البحث عن الحديث عند الأنصار حسني الاطلاع. حُفِّز الخليفة، والعالم من ناحية، بالشك المتنامي في الأحاديث التي يرويها الموالي في أقاليم العراق وخراسان؛ حيث تفشَّت الانقسامات السياسية والبدع والعنصرية.

روى عبد الملك نفسه بضعةَ أحاديث. شَهدَ الزهري إلحاحَ الجمهور على نشْرِ هذه المعرفة الدينية كما كانت قبل أن يأتي الموت على كلِّ الصحابة. دعمه للتعليم، الديني والعلماني، جعَلَ النقَّاد يضعونه ضمْنَ أكثر العارفين في صدر الإسلام.

اتَّبع ابن عبد الملك وخليفته، وليد الأول (٨٦–٩٦هـ/٧٠٥–٧١٥م)، سياسات أبيه السياسية والدينية. أبقى على كثير ممَّن عينهم والده، بما فيهم عروة بن الزبير والزهري، وأضاف طاووس بن كيسان اليمني، عالم الحديث البارز ومفسر القرآن. ودعا سعيد بن المسيِّب إلى بلاطه، لكنَّ العالِم المسِنَّ اعتذر. وخصَّص معاشات لقرَّاء القرآن ورعاة المساجد، وهي نقلة مثيرة للخلاف أثارت مسائل الدفع للوظائف الدينية، بما فيها بيع الكتب الدينية. وكان بيع نُسخ من القرآن والمخطوطات الدينية الأخرى سائدًا في العراق، حيث أباحه أبو عمرٍو عامر الشعبي وحسن البصري، لكنْ فقط لتغطية تكاليف المواد المستخدمة.

عيَّن وليد الأول عمر بن عبد العزيز واليًا على مكة والمدينة، حيث ارتبط بمحدِّثي الحجاز وآخَرين من الأقاليم في موسم الحج. واعتبر حتى بعض العلماء الناضجين أنفسهم تلاميذ لعمر. ويصنَّف ضمن علماء **الحديث**. وكان عزله من الولاية في ٩٣هـ/٧١١م بتحريضٍ من الحجَّاج بن يوسف، الذي انتقده عمر بسبب قسوة حُكمه في العراق واضطهاده للعلماء.

وارتبط عمر بعد عودته إلى دمشق بالعلماء المقيمين والزائرين. وكان من الزائرين أبو قِلابة بن يزيد الجرمي، الذي فرَّ من البصرة في ٩٥هـ/٧١٣م ليتجنب العمل قاضيًا.

دعاه عمر ليخطب وبجَّله عالمًا من علماء **الحديث**. وقبل موته بوقتٍ قصير أرسل أبو قِلابة كتبه إلى البصرة في رعاية المولى الخراساني أبي رجاء مطر بن طهمان الوراق. ملأت الكتب حِملَي هودج بعير. أرسل حملًا، ويحتوي حديث محمد وبعض تقارير العرب أو حكاياتهم، إلى رجل من قبيلته، بيهس الجرمي. وأرسل الحمل الثاني، ويحتوي **حديث** محمد و**حديث** الصحابة و**سنَّتهم**، إلى تلميذه أيوب السختياني (ت: ١٣١هـ/٧٤٨م). وعُرِف أيوب عالمَ حديثٍ متفانيًا، وقد حجَّ أربعين مرة وروى أربعمائة حديث.

يوضع سليمان بن عبد الملك، أميرًا وخليفة (٩٦–٩٩هـ/٧١٥–٧١٧م)، ضمن علماء الحديث. ومن رفاقه عمر بن عبد العزيز والزهري وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج (ت: ١١٧هـ/٧٣٥م). ومن أكثر الساسة العلماء تأثيرًا في سليمان رجاء بن حيوة (ت: ١١٢هـ/٧٣٠م). أقنعه بإعلان عمر وريثًا له. وقرأ الزهري، وامتدح في البداية رجاء ومكحول الشامي، مآثر التابعين للناس.

احتفظ عمر بن عبد العزيز (٩٩–١٠١هـ/٧١٧–٧١٩م) بأبي بكر محمد بن عمرو بن الحزم الأنصاري في أثناء ولايته للمدينة. قدَّم العطايا للعلماء الناضجين لينشروا علمهم الديني، وللطلاب الصغار ليكرسوا وقتَهم لدراسة القرآن والحديث. ورغب في أن يسجِّل ويرسِّخ حديثَ النبي وسنته. لجأ إلى أبي بكر الأنصاري والزهري للبدء في مشروعه. كتَبَ إلى أبي بكر ليرسل له كلَّ الوثائق الرسمية التي في حوزة الأُسرة، بدايةً من تعليمات محمد لجَد أبي بكرٍ عند تعيينه على اليمن في ١٠هـ/٦٣١م معلِّمًا للدين الجديد ومسئولًا عن الزكاة. وطلَبَ نُسخًا من **الحديث** و**السُّنة** التي روتْها هذه الأُسرة على مدى ثلاثة أجيال من القضاة والفقهاء. وأرسلت أوامر مماثِلة إلى أُسر الخلفاء أبي بكر وعُمَر وعلي، وأسرتَي أنس بن مالك وعبد الله بن العاص. وسُلِّمت الموادُّ للزُّهري لفحصها وتنسيقها.

يؤدي فحص المصادر المرتبِط بهذا المشروع بنا إلى أن نستنتج أولًا أن المواد الواردة شملت وثائق أصدرها محمد وأبو بكر وعمر، وثانيًا أنها تتناول بشكلٍ خاص الزكاة والصدقة والدِّية وقوانين الميراث والشريعة. وتجدُر الإشارة أيضًا إلى أن عمر، قبل وفاته بوقتٍ قصير، ادَّعى فضل ترسيخ قانون الميراث والشريعة.[٨]

[٨] Ibid., II, 24, note 187.

وأوكل الزهري إكمالَ المهمَّة لرجلٍ من قبيلته، سعد بن إبراهيم الزهري (ت: ١٢٥هـ/٧٤٣م تقريبًا)، وكان قاضيًا ومحدِّثًا. وأخبر تلميذه عقيل بن خالد، حين أرسل عمر بن عبد العزيز نُسخًا كاملة إلى الأمصار. وليس هناك تسجيلٌ معروف لأيِّ رد فِعل من الأمصار. ذكَرَ مالكُ بن أنس بعد ذلك معلوماتٍ عن المشروع، عن معلِّمه يحيى بن سعيد الأنصاري، عن عبد الله بن دينار (ت: ١٢٧هـ/٧٤٥م)، مولى عبد الله بن عمر بن الخطَّاب.[٩]

عزل يزيد الثاني (١٠١–١٠٥هـ/٧٢٠–٧٢٤م) مَن عيَّنهم عمر بن عبد العزيز من الديوان، لكنَّه عيَّن الزهريَّ قاضيًا على المدينة. وربما شجَّع عدمُ اكتراثه بالقوانين الموحِّدة للإمبراطورية الأمصارَ على تجاوُز لوائح عمر. وأدرك الزهريُّ نفْسُه عدمَ جدوى أيِّ جهدٍ لفرض شكلٍ موحَّد على كلِّ الأمصار.

عَهِد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥–١٢٥هـ/٧٢٤–٧٤١م) للزهريِّ بتعليم أبنائه، واستشاره في أحداثٍ تاريخية ومسائلَ شرعية. عمومًا، تُرِك الزهريُّ حرًّا ليتابع أهدافه العلمية. وتعزَّز اهتمامه الدائم بالحديث بقلَقِه وقلَق هذا الخليفة على هذا الكيان من المعرفة الدينية. نسخ كتَّاب بلاطه وتلاميذ الزهري نُسخًا من مجموعاته لمكتبة البلاط ولأنفسهم. وكان خالد القصري، والي هشام على البصرة والكوفة، معجَبًا جدًّا ببراعة الزهري؛ فطلب منه معلوماتٍ مكتوبة في مواضيع عن الأنساب والتاريخ. وأثارت إنجازات الزهري حسَدَ منافِسه في البلاط أبي الزناد عبد الله بن ذكوان (ت: ١٣١هـ/٧٤٨م). وكان من معجَبيه صالح بن كيسان، معلِّم أبناء عمر بن عبد العزيز ورفيق الزهري في بحثه عن **الحديث**، الذي دوَّنه الاثنان. وكان سعد بن إبراهيم أيضًا من أصدقائه المعجَبين به، وكان من أُسرةٍ من المحدِّثين الفقهاء والقضاة من ثلاثة أجيال. وقد سأله ابنه إبراهيم ذاتَ يومٍ بمَ فاقكم الزهريُّ؛ فقال له إنه «كان يأتي المجالس من صدورها، ولا يأتيها من خلفها، ولا يبقى في المجلس شابٌّ إلا ساءله ولا كهلٌ إلا ساءله ولا عجوزٌ ولا فتًى إلا ساءله ... ولا عجوزٌ إلا ساءلها ولا كهلة إلا ساءلها، حتى يحاور أربابَ الحجول.»[١٠]

---

[٩] Ibid., II, 31, notes 254–5.

[١٠] Ibid., II, 180. [عن النووي، (بستان العارفين). (المترجم)]

أزعجت الأنشطة المتزايدة في العلوم الدينية في طبقة الموالي في العراق والشرق الأقصى الزُّهري. حين عرضتْ على الزهري نسخةً من مجموعة الحديث لإسماعيل بن مهران الأعمش (٦٠–١٤٨هـ/ ٦٨٠–٧٦٥م)، من كبار علماء الحديث في العراق، عبْرَ عن دهشته من أنَّ العراق يمكن أن ينتج عالمًا في الحديث بهذه البراعة، لكنَّه واصَلَ إعطاءَ الأولوية لرواية الحديث عن قريش والأنصار. وحين تقاعَدَ في النهاية من بلاط هشام، استقرَّ في أيلةَ بدلًا من العودة إلى المدينة موطنه الأصلي، وكانت هذه المدينة، كما صرَّح، لم تعُد صالحةً له بوجود اثنَين من الموالي، أبي الزناد وربيعة الرأي.

استبعد ابن أخي هشام وخليفته المنتقم، وليد الثاني، نسخ البلاط من أعمال الزهري. كانت المجموعة كبيرة، تمثِّل حوالي أربعين عامًا من البحث. وشهِدَ تلميذ الزهري، معمر بن راشد، استبعاد عدَّة أحمال من المخطوطات. ولا يوجد تسجيل لمصيرها الفوري أو النهائي. وهناك احتمال بأن يكون معمر والتلاميذ الآخرون قد احتفظوا بمعظم المخطوطات. كان لدى مالك بن أنس، على سبيل المثال، سبعة صناديق من مخطوطات الزهري لم يكُن قد نقلها إليه مباشرة. واكتشفت المخطوطات بعد موت مالك، وحمد الناس له حفظها. وكانت بعض مخطوطات الزهري في حوزة ابن أخيه محمد بن عبد الله بن مسلم (ت: ١٥٩هـ/٧٧٦م) وفي حوزة مضيفه عبيد الله بن أبي زياد، وكان كلاهما من صغار علماء الحديث. وقد بُحِث عن حفيد الأخير، الحجَّاج بن يوسف بن عبيد الله (ت: ٢١٦هـ/ ٨٣١م)، من أجل مجموعته من مخطوطات الزهري.

الرواية المكتوبة للحديث التي انتشرت في صورة أسانيد عائلية وغير عائلية كانت قد رسخت، وصارت أطول في نهاية القرن الأول. إملاء المعلم وحفظ التلميذ لها؛ أفسح المجال للإملاء والحفظ في المخطوطات. وكان الزهري يعتبر حضور جلسةٍ علمية بدون أن يكون مع المرء مخطوطه ضَعفًا مهنيًّا. وكان أحيانًا يعطي نسخته لتلميذٍ ثقة للنسخ أو **الإجازة** لينقل المحتوى على مسئوليته. وعُرِف هو وتلاميذه بـ «أهل الكتب». ونتيجةَ إخلاصهم للحديث؛ عُرفوا أيضًا بـ «أهل الحديث»، تمييزًا لهم عن مجموعة الفقهاء المعروفين بـ «أهل الرأي»، روَّاد أبي حنيفة والمذهب الحنفي.

بقي بعض تلاميذ الزهري في سوريا والحجاز. واستقرَّ آخرون في العراق ومصر واليمن. وسعى العلماء المحلِّيون والمتجوِّلون إلى الروَّاد منهم، لينقلوا عن الزهري. وتشمل القائمة (تواريخ الوفاة: ١٤١–١٩٨هـ/٧٥٨–٨١٤م) معمر بن راشد، الذي احتفظ بمجموعة الزهري عن مغازي محمد؛ وموسى بن عقبة، الذي كتب أول عملٍ شامل عن

المغازي، «كتاب المغازي»؛ وابن إسحاق، الذي كتَبَ أول سيرةٍ شاملة عن محمد، «سيرة رسول الله»، وأول تاريخ للخلفاء، «تاريخ الخلفاء»؛ وشعيب بن دينار، كاتب بلاط لأعمال الزهري في مكتبة هشام؛ وعقيل بن خالد ويونس بن يزيد، وكانا عالِمين من علماء الحديث دقَّقا «سلاسل الرواة»؛ ومحمد بن الوليد الزبيدي، من علماء الحديث وقاضٍ في سوريا؛ ومالك بن أنس؛ وسفيان بن عوينة (١٠٧–١٩٨هـ/٧٢٥–٨١٤م)، من علماء الحديث والفقهاء البارزين في الحجاز. عبد الله بن قُرَيب الأصمعي، في مرثيته لسفيان حافظًا للعلوم الدينية، أسفَ على فقْدِ هذا الراوي المباشِر الأخير عن الزهري.

درس الزهريَّ وتلاميذَه ومعاصريهم في الأمصار وبجَّلهم، نقادُ **الحديث** في القرنَين الثاني والثالث. لخَّص علي بن المديني (١٦١–٢٣٤هـ/٧٧٧–٨٤٨م) تطوُّر دراسات **الحديث** حتى عصره. وضَعَ قوائم بثلاثِ سلاسلَ متتابعةٍ للعلماء البارزين، الذين انتقلت معرفتهم المتراكمة من مجموعة إلى التالية. يأتي الزُّهريُّ على رأس القائمة الأُولى، وتتكوَّن من ستة؛ اثنين من كلٍّ من المدينة والبصرة والكوفة. والقائمة الثانية من اثني عشَرَ مصنَّف، تضمُّ ستة من تلاميذ الزهري وثلاثة ممَّن نقلوا عن تلاميذه. ومن الثلاثة المتبقين، اثنان من العراق وواحد من سوريا. وتضمُّ القائمة الثالثة ستة من معاصِريه: خمسة من العراق، والخراساني عبد الله بن المبارك (١١٨–٨١هـ/٧٣٦–٩٧م)، وهو وحده ممَّن نقلوا عن أحد تلاميذ الزهري.

كان لابن المديني نفسه ألفا حديثٍ يمكن إرجاعها إلى الزهري. وتعكس قوائمه التحوُّلَ المستمرَّ للتعليم الديني من الحجاز إلى العراق، مركز الإمبراطورية، حيث استقر عددٌ من تلاميذ الزهري. خدم معاصِرُه، يحيى بن سعيد الأنصاري، أولَ خليفتَين عباسيين قاضيًا للكوفة. وكتب إلى تلميذه السابق، مالك بن أنس، يطلب منه أن يرسل له نسخةً من المجموعة الشرعية للزهري، وأرسل له مالكٌ نسخةً من مائة حديث. فكَّر الخليفتان المنصور والمهدي في ترسيخ «موطَّأ» مالك معيارًا شرعيًّا في كلِّ أرجاء الإمبراطورية، لكنهما تخلَّيا عن الفكرة؛ لأنها غير عملية. كان شكُّ الموالي من الشرق معتدلًا بحلول عهد هارون الرشيد. وأعلن ذات يوم أن لديه في البلاط ناقدَين للحديث قادرَين على تحديد أمهرِ تزوير، المذكور سابقًا عبد الله بن المبارك الخراساني، ورفيقه المقرَّب إبراهيم بن محمد الفزاري.

وكان الخراساني محمد بن يحيى الذهلي (١٧٢–٢٥٨هـ/٧٨٨–٨٧٢م) تلميذًا لابن حنبل ومعلمًا لمسلم والبخاري. واشتهر **بزُهْرِيَّاته**، وهي موادُّ جمعها في أثناء رحلاته في

العراق وسوريا والحجاز واليمن. وكتَبَ ابن حِبَّان البُسْتي (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥م) دراسةً نقدية **لحديث** الزهري. التغطية الشاملة **لحديث** الزهري في «المسند الكبير» لحسين بن أحمد النيسابوري (ت: ٣٥٦هـ/٩٦٧م)، أكسبته لقب «الزهري الصغير».

سرَّعت هجرة الصحابة و**مجالس** العلماء في مكة والمدينة، خاصة في موسم الحج السنوي، والرحلات بحثًا عن العلم، من رواية الحديث. الدليل على الرواية المكتوبة المستمرة للحديث من الربع الثاني من القرن الأول وما بعده؛ متوفرٌ في المصادر الإسلامية المبكِّرة واللاحقة. اعتُبِر الزهريُّ ويحيى بن سعيد الأنصاري وعبد الملك بن جريج العلماء الحجازيين الثلاثة الرواد للحديث؛ لأنهم دوَّنوا مجموعات الحديث في مجملها. أدَّى توفُّر عدد من هذه المجموعات إلى زيادة سريعة للعدد الكامل من الأحاديث المتوفرة والمتداولة. وكانت الزيادة جزئيًّا نتيجةَ المحتوى الجديد والمزدوج، لكن غالبًا نتيجة ازدهار **الأسانيد**. وشهدت مصطلحات **الإسناد** عدَّة مراحل من التطور، سعتْ كلُّها إلى تحديد طريقة الرواية، شفهيَّة أو مكتوبة أو تجمع بين الاثنين. عَملَ علماء الحديث ونقَّاده في القرنَين الثاني والثالث على تطوير نظامٍ موحَّد ومستقرٍّ يمكن أن يميِّز بين **الأسانيد** المقبولة وغير المقبولة. وأنتجوا نظامًا مرهقًا، يبدو أنه لم يحقِّق هدفهم إلى حدٍّ ما.

استدعى التقييم النهائي **للإسناد** بعضَ المعرفة بالآراء الدينية لكلِّ راوٍ ومواهبه وأنشطته المعنوية والفكرية. و**الأسانيد** التي خضعتْ لأكبر درجةٍ من الفحص، مسانيد حديث محمد وسُنَّته. وخضعتْ أسانيد المحتوى الأخروي والتوجيهي المتعلِّق بمصلحة النسيج المعنوي والديني للمجتمع الإسلامي لأقلِّ فحص. ورغم أنَّ بعضَ النقَّاد وجدوا أخطاءً في بعض **الأسانيد** المبكِّرة للزهري، وخاصةً أسانيد حديث النبي؛ فإنَّ الكثيرين قبلوها استنادًا لقوة إيمانه وشخصيته وأنشطته العلمية. وقَبلَ العلماء على أساس هذه الخصائص استخدام مالك بن أنس لـ «بلغني»، و«عن». وهما مصطلحان يعبران عن الشك ويشيران عادةً إلى المصدر لكنهما لا يحدِّدان طريقة النقل.

استخدم علماء **الحديث** في القرن الأول تلاميذَ موهوبين كتبةً لبعض الوقت. واستخدم العلماء البارزون في القرن الثاني/الثامن وما بعده كاتبًا أو أكثر، أو استأجروا نُسَّاخًا محترفين لنسخ عملٍ معين، لكنْ في وقتٍ لاحق، سمح للورَّاقين بنقلِ نسخةٍ موثَّقة لمحدِّث أو بيعها في السوق المفتوحة. ونَمَت المكتبات في الحجم والعدد من منتصف القرن الأول/السابع وما بعده.

واجَهَ علماء الحديث والمؤرِّخون والفقهاء في القرنَين الثاني والثالث مهمَّةَ تصنيف مجموعةٍ كبيرة من الحديث وانتقائها وتحقيقها وتنظيمها قبل كتابة الأعمال في مجالاتهم المختارة. اعتمدَت الأعمال الشاملة عن **المغازي** لموسى بن عقبة ومعمر بن راشد، و**السيرة وتاريخ الخلفاء** لابن إسحاق — إلى حدٍّ كبير — على مجموعات الزهري، وأكملت من مجموعات عائلات كتاب الحديث، التي ذكرناها من قبل.

أنجز الزهري ما استطاع، من خلال حملته الهادفة، والاعتراف والدعم الذي قدَّمه له عدد من الخلفاء الأمويين. عمل العلماء في مختلف الأمصار، لكن في دائرة من الضوء أقل من الزهري، بجدٍّ في مجال أو أكثر من مجالات الحديث واستخدموا وسائل النقل نفسها، التي استخدمها هو وتلاميذه، إلى حدٍّ كبير. في نهاية القرن الأول/السابع، جمع هؤلاء العلماء، بالعمل فرادى أو في مجموعات في كلِّ أرجاء الإمبراطورية، وأنجزوا كتابة المصادر الأساسية **لحديث** النبي و**سنَّته** وأكملوها **بحديث** الصحابة.

شهدت برديَاتُ الحديث في القرنَين الثاني والثالث، على نقلةٍ مبكِّرة ومتقدِّمة من النقل الشفهي إلى النقل المكتوب، وتمثِّل: تفسير القرآن، والشريعة، والسيرة، والتاريخ العسكري والسياسي. وتقدِّم دليلًا على وجود مخطوطاتٍ كبيرة من الحديث وتداولها في النصف الثاني من القرن الأول. وتقدِّم، في معظمها، سلاسلَ رواةِ حديث النبي وسنَّته أكثر ممَّا تقدِّم حديث الصحابة. أخيرًا، محتويات الحديث بشأن الصحابة، يوجد لها أوجه شِبه قليلة، أو لا يوجد في المصادر ذات الصلة. في مقابلةٍ لافتة، يجِد **حديث** النبي و**سنته** معدَّلًا عاليًا من البقاء في المجموعة الموجودة من الحديث.

الفصل الثاني عشر

الحديث الشيعي

إيتان كولبرج، الجامعة العبرية بالقدس

(١) الجمع والنقل

ظهور مجموعة مستقلَّة من **الحديث** الشيعي، يمكن إرجاعها إلى النصف الأول من القرن الثاني/الثامن. بحلول ذلك الوقت، أدَّى الصدع بين الشيعي وغير الشيعي، ويعود إلى الخلاف السياسي الديني حول خلافة محمد، إلى معاركَ دموية واضطهادٍ لا يرحم. يشترك كلُّ الشيعة تقريبًا في الإعجاب المطلق بعلي بن أبي طالب، والإيمان بأنه الحاكم الشرعي بعد وفاة النبي، والاعتقاد بأن كلَّ الحكَّام الشرعيين بعد عليٍّ، ينبغي أن يكونوا من ذريَّته. حظيتْ هذه المطالب الشرعية بزخم إضافي مع استشهاد الحسين بن علي ومرافقيه في كربلاء (محرم ٦١هـ/أكتوبر ٦٨٠م)، لكن خلْفَ هذه العوامل الموحدة، عانى المذهب الشيعي منذ البداية من انقسامات وانشقاقات عديدة. اعتنق بعضُ الشيعة، بما فيهم روَّاد الطائفة الزيدية، الكفاحَ المسلَّح ضدَّ حُكم الأمويين. اتحدوا خلف شخصية زيد بن علي، حفيد الحسين بن علي بن أبي طالب، الذي هُزِم وقُتِل بسرعة (١٢٢هـ/٧٤٠م). وجنَّد العباسيون الشيعة أيضًا، وساهموا بشكلٍ كبير في الإطاحة بالأمويين. وكان هناك، إضافةً إلى ذلك، مجموعاتٌ شيعيَّة متنوعة، وصفتْهم الأجيال التالية استخفافًا بـ «**الغُلاة**»، الذين مالوا لتأليه علي، واعتنقوا أحيانًا مفاهيمَ مثل: التجسيد والتقمص. لكن الفرع الشيعي الذي شكَّل في النهاية الطائفة الأكبر والأكثر أهمية في المذهب الشيعي، وكان أيضًا — في العصر الأموي ومعظم العصر العباسي — الأكثر هدوءًا؛ الطائفة معروفة

اليوم بالشيعة الإمامية أو الجعفرية أو الاثنا عشرية (ونشير إليها ببساطة من الآن فصاعدًا بالشيعة). وكان أول قادتِها البارزين الإمامُ الشيعي الخامس، محمد بن علي الباقر (ت: ١١٤هـ/٧٣٢م، أو ١١٧هـ/٧٣٥م) وابنه الإمام السادس جعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ/٧٦٥م)، وكان محاطًا بدائرة مخلِصة من التلاميذ. بينما العالَم الإسلامي تمزِّقه الاضطرابات السياسية والعسكرية الكبرى، كان هؤلاء الرجال في عزلتهم النسبية في المدينة، يطوِّرون نسختهم الخاصة من المذهب الشيعي؛ ليبقي حتى اليوم، مع بعض التعديل.

يختلف المذهب الشيعي عن المعتقدات السنيَّة أساسًا بشأن مصدر السُّلطة في الإسلام بعد موت النبي. وكان لهذا أثره المباشِر على بنية **الحديث** الشيعي، مقابل السنِّي. في الإسلام السنِّي، لعب صحابة النبي الدورَ الأساسي في نقل كلام النبي للأجيال التالية؛ لذا يرجع الإسناد السنِّي عمومًا إلى صحابي ينقل عن النبي، لكن في عيون الشيعة، هؤلاء الصحابة أنْفُسهم بقَدْر تقدير أهل السنة لهم، باستثناءات قليلة، كانوا الرجال الذين قبلوا، أو دعموا بنشاط، الحكمَ غير الشرعي لأول ثلاثة خلفاء. وهكذا بينما اختلف منظِّروا الشيعة في آرائهم بشأن اللوم الديني والخُلقي للصحابة، اتحدوا في الجدل بأنَّ الصحابة لا يمكن أن يقوموا بدور الرواة الجديرين بالثقة.

وإضافةً إلى ذلك، مع نمو المذهب الشيعي الإمامي، تأسَّست في البداية عقيدة شيعية بأنَّ الإمام، الذي تُناط به السُّلطة الدينية النهائية، **معصومٌ** إلهيًّا بطبيعته من الإثم والخطأ، ويُمنَح معرفةً غير محدودة وهو معيَّن بتحديدٍ شخصي صريح، معبِّرًا عن مشيئة الله. والصحابة، من الناحية الأخرى، حتى حين لا تُنسب إليهم دوافعُ شريرة مضادَّة لعلي، بشرٌ غير معصومين، تحرمهم معرفتهم الناقصة وحكمهم الخاطئ غالبًا من أيَّة أحقيَّة في السند. وهذه النقطة الأخيرة، كثيرًا ما تمثَّل في الأدب الشيعي بإشاراتٍ إلى أحداث متنوِّعة حين اضطر عمر بن الخطاب إلى اللجوء لعليٍّ لطلب النصيحة في مسائلَ شرعيةٍ كان يجهلها عمر نفسه.

هناك أمثلة يظهر فيها الصحابة في الحديث الشيعي رواةً عن محمد. ويحدث هذا أولًا لأسبابٍ تتعلَّق **بالتُّقْيَة**، حين يعتبر أنَّ من الضروري التظاهر بقبول إسنادٍ صحابي بدلًا من إمام؛ وثانيًا: في الأعمال الخلافية المضادَّة للسنة، حين يمكن تقديم حجَّةٍ مقنعة ضدَّ المعارضين السُّنة بمعتقدٍ شيعي نقله صحابي معادٍ للشيعة علانيةً، لكنَّ المجموعة الرئيسية من أحاديث الشيعة تسجيلُ كلامٍ للنبي أو إمام (للنبي والإمام الدرجة نفسها

من الثقة)، ونقله إلى الأجيال التالية تلاميذُ كلِّ إمام. وتوجد أسماءُ هؤلاء التلاميذ، غالبًا مع ملاحظاتٍ قصيرة تتعلَّق بالسيرة، في الأعمال الشيعية الأُولى عن السيرة.

أقدم أعمال شيعية موجودةٌ، مجموعات من **الحديث** تُعرف **بالأصول**. و**الأصل** مجموعةٌ من نوعٍ خاص، ويتكون بشكلٍ قاطع، في مقابل المجموعات الأخرى من **الحديث**، المعروفة **بالكتب**، من كلامٍ لإمام الْتُزم بكتابته عنه مباشرة. في بعض الحالات يسجِّل مؤلف **الأصل** أحاديثَ سمعها بنفسه من الإمام. وفي حالاتٍ أخرى، يعتمد على رواية عالِم من علماء الحديث ينقل ما سمعه من الإمام. ثمَّة عملٌ شهير يعتبر أصلًا، وبقي في عدَّة نُسخ وهو «كتاب سُلَيم بن قيس» (أو «كتاب السقيفة»، على اسم مؤلفه المزعوم، تابع من أنصار علي، اسمه سليم بن قيسٍ الهلالي العامري، مات في ولاية الحجَّاج بن يوسف، والي العراق ٧٥–٩٥هـ/٦٩٤–٧١٤م). ويعتبره مؤلِّف الفهرست الشيعيُّ الشهير ابن النديم (ت: ٣٨٥هـ/٩٩٥م، أو ٣٨٨هـ/٩٩٨م) أولَ كتابٍ شيعي، لكنَّ المؤلفين الشيعة بعد ذلك، تشككوا كثيرًا في صحته (وهو شكٌّ يشاركهم فيه جولدتسهير)، ويعلنون صراحةً أنه ملفَّق.

يقدَّر عددُ **الأصول** عادةً بأربعمائة (ويشار لها مجتمعةً في الأعمال الشيعية بـ «الأصول الأربعمائة»). ولا يعرف منها إلا ثلاثة عشر، بقيت في مخطوطات. ويُنسب معظم **الأصول** إلى تلاميذ جعفر الصادق، رغم أنَّ تصنيف الأصول استمرَّ حتى وفاة الإمام الحادي عشر، الحسن العسكري (ت: ٢٦٠هـ/٨٧٣م). وتشمل الأصول الباقية أحاديثَ ذاتَ طبيعةٍ تاريخية وعقائدية وشرعية وقصصية وجدليَّة. وتعكس محتوياتُها الخصائصَ الكبرى للمذهب الشيعي، وتشمل: تبجيلَ **أهل البيت** والأئمة، والحطَّ من شأن أعدائهم، والميل لتأكيد الطبيعة المستقلة **للفقه** الشيعي، وإعادة تأكيد الاعتقاد الأساسي بأنَّ المذهب الشيعي وحده حاملُ الرسالة الأصلية لمحمد. ودمجتْ **الأصول** في مرحلةٍ لاحقة في أعمالٍ أكبر تعرف بـ «**الجوامع**»، وهي بدورها بمثابةِ أساسٍ للأعمال الشيعية النهائية للأجيال التالية.

المهمة الهائلة لجمْعِ أحاديث الشيعة وتحقيقها، قام بها علماءُ شيعة يعملون في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. بحلول القرن الثالث/التاسع حلَّت قُم محلَّ الكوفة أبرز مركز شيعي للتعليم. وكثيرًا ما سافر العلماء الشيعة، مثل نظرائهم من علماء السنة، على نطاقٍ واسع، بحثًا عن أحاديث شيعية أصلية؛ وانشغلوا باجتثاث الموادِّ المشكوك فيها في **الحديث** المتوفر. وتمَّ ذلك أساسًا بإخضاع الأسانيد لفحصٍ نقدي قوي ويُحكم

بـ «**الضعيف**» على **الأحاديث** التي تشمل **أسانيدها** شخصًا غيرَ جديرٍ بالثقة أو أكثر. عدم الجدارة بالثقة في عيون الشيعة، كثيرًا ما كانت مرادِفًا للانحراف الديني؛ لذا اتُّهمتْ نسبةٌ كبيرة من الرواة **بالوقف** (أي الوقوف عند إمامٍ معيَّن، وعدم معرفة القائمة الكاملة للأئمة الاثني عشر)، أو **الغلو** أو **النصب** (أي كراهية الشيعة، وهي خاصية تعزى بشكلٍ مهين لأهل السُّنة).

انشغال الشيعة بالحديث في السنوات الثلاثمائة الأولى من الإسلام، لم يكن فقط نتيجةَ الرغبة الملحَّة في الحفاظ على ميراث الشيعة ونشره؛ ربما نتَجَ أيضًا عن بِنية التراتبية الدينية داخل المذهب الشيعي نفسه. ما دامت لم تصبح نظريةُ الإمامة عقيدةً ثابتة ومقبولة عمومًا، كان يمكن القيام بالمساعي الفكرية المستقلَّة في المجتمع بحصانةٍ نسبية. تشهد سير الشخصيات البارزة، مثل هشام بن الحكم (١٧٩هـ/٧٩٥-٧٩٦م) ومعاصره مؤمن (**شيطانان**) الطاق، إضافةً إلى عناوين أعمالهم، على الحرية التي ناقشا بها المسائل الدينية والمذهبية في أواخر العصر الأموي وبدايات العصر العباسي. لكن الإيمان المتزايد في الإمام بوصفه السلطة النهائية فرَضَ تدريجيًّا تنوُّعًا في الآراء يمكن احتماله. ومنذ ذلك الوقت، أيُّ شيء يعبِّر عنه كتابةً مؤلِّف شيعي مخلِص؛ افتُرض أنه يحمل ختم موافقة الإمام. وهكذا بقي **الحديث**، الذي يعكس بطبيعته الأصلية سُلطة الإمام، المجالَ الوحيد الذي لا يعاق فيه عمومًا علماءُ الشيعة في أعمالهم.

خضع هذا الوضع لتحوُّلٍ كامل نتيجةَ حدثَين كبيرَين. كان الأول اختفاءَ الإمام الثاني عشر في ٢٦٠هـ/٨٧٤م، أو ٢٦٤هـ/٨٧٨م. طبقًا للاعتقاد الشيعي، بعد اختفاء الإمام الثاني عشر مثله بين أتباعه، أربعة **سفراء** متتالين. وتُعرف هذه الفترة بـ «الغيبة الصغرى». تلَتْها «الغيبة الكبرى»، وبدأت في ٣٢٩هـ/٩٤١م، وفيها لا يوجد تمثيلٌ مباشر للإمام على الأرض. في «الغيبة الكبرى»، التي تستمرُّ حتى ظهور الإمام مرةً أخرى في صورة المهدي، تبقى القيادةُ الدينية للمجتمع الشيعي في أيدي **العلماء**. بتعبيرٍ آخر، وجَدَ العلماء الشيعة أنفُسَهم، من القرن الرابع/العاشر وما بعده، بدون سُلطةٍ دينية نهائية ترجع إليها كلُّ المسائل المهمة حتى اليوم (رغم أنَّ مسألة إن كان الأئمة بعد ذلك مارسوا سُلطتهم النظرية فقط، مسألةٌ خلافية). وهذه الحقيقة، وضعت القيادة الشيعية في وضعِ مسئوليةٍ غير مسبوقة؛ وأعطتْ أيضًا دفعةً هائلة للنشاط الفكري الشيعي. ثمَّة زخمٌ آخر لهذا النشاط، قدَّمه الحدث الثاني المهم: وصول الأسرة البويهية الشيعية للسُّلطة في مركز الإمبراطورية العباسية. في العصر البويهي (٣٣٤–٤٤٧هـ/٩٤٥–١٠٥٥م)، عبَّر

الشيعة عن آرائهم بحريَّة لم يعرفوها من قبل، ولم يكُن لها نظيرٌ لقرونٍ تالية. ومن غير المدهِش أن يتحول مركز النشاط الشيعي في هذه الفترة من قُم إلى الرَّيِّ ثم إلى بغداد، التي أصبحت نقطةً محورية للتعليم الشيعي.

تحرَّر علماء الشيعة من ضرورة الإذعان لحُكم إمامٍ، وتمتعوا ببعض الحماية من نظامٍ خيري،[1] صاروا أحرارًا في اتباع سبلٍ جديدة للتفكير والتعبير. تم إثراءُ مجال الأدب الشيعي بأعمالٍ في الشريعة والعقيدة وعِلم الدين والتاريخ و**الأدب**، إلخ. كان لهذه الأعمال طبيعةٌ فردية أكثر ممَّا لسابقتها، وحملت بصمةً واضحة لمؤلِّفيها. وفي الوقت ذاته، رغم أنَّ **الحديث** احتفظ بالكثير من أهميته المبكِّرة، كان هناك اتجاه لاستخدامه أساسًا يمكن أن تُبنَى عليه حجَّةٌ، بدل أن يُدرس لذاته. وإضافةً إلى ذلك: نتيجةً لزيادة تأثير المعتزلة على الفكر الشيعي، كان على القرآن و**الحديث** أن يتغلبا على علَّةٍ للصدارة. في رأي علماء الشيعة، الذين أكَّدوا على أهمية العلَّة، من الخطأ القبول التلقائي لكلِّ حديثٍ اجتاز اختبارَ **الإسناد** الرسمي باعتباره ملزمًا شرعيًّا أو مذهبيًّا. ويشمل هؤلاء المؤلفون، المعروفون **بالأصوليين** (أو **المجتهدين**) معظمَ الشخصيات الرائدة في الفترة البويهية. وعارضهم **الأخباريون** ذوو الآراء الأكثر تقليدية، الذين أصرُّوا على أن كلَّ حديثٍ مفرَد أُعلنت صحته، مصدرٌ شرعي للتشريع. واشتعل الصراع بين هاتَين المدرستَين في التفكير، وتعودان مباشرةً إلى الفترة التالية لاختفاء الإمام، في عصر الصوفيين. وخمد في النهاية، في القرن الثامن عشر، مع انتصار الأصوليين.

إنَّ الفترة البويهية بالغة الأهمية في تاريخ **الحديث** الشيعي. في تلك السنوات، بمناخها السياسي والروحي الملائم، كرَّس **الأصوليون** و**الأخباريون** طاقاتهم لجمع مجموعةٍ هائلة من الأحاديث الشيعية وترتيبها.

(٢) وصف مجموعةِ نصوص الحديث الشيعي

رسخ الحديث في الوعي الشيعي بثباتٍ أكثر من أيِّ شكلٍ أدبي آخَر. من خلال **الحديث** عبَّر الشيعة عن موقفهم تجاه بيئتهم، وصاغوا أعرافهم ومعتقداتهم، وأكَّدوا وجودَهم

[1] حقيقتان ربما لا ترتبطان، كما يرى Cahen (في مقاله في "Buwayhids", *EI2*) ارتباطًا كاملًا. سهَّل اختفاء الإمام الاعترافَ الضِّمني بالقوة الزمنية الذي يمثِّلها السلطان العباسي، ممَّا سهَّل الموقف العباسي الألطف.

كيانًا محدَّدًا بوضوح. ورغم أنَّ **الحديث** يعكس أقدمَ مرحلةٍ معروفة من النشاط الأدبي الشيعي؛ فقد استمرَّ في احتلال موقعٍ بالِغ الأهمية في الأجيال التالية أيضًا. وتشير كلُّ الأدلة المتوفرة إلى استنتاج أنَّ المجموعة الكاملة **للحديث** الشيعي أُنتجت في بداية «الغيبة الكبرى»، وأنَّ كلَّ الأحاديث المعروفة اليوم، من الأعمال اللاحقة فقط، هي حقًّا استنساخٌ ملخِّص لموادَّ قديمةٍ تعود إلى فترةِ الأئمة. ومعظم الحديث الشيعي الذي بقي، وصل إلينا في شكلٍ منظَّم، أكمله علماء الشيعة في العصر البويهي. سعى هؤلاء العلماء إلى تصنيف المواد الموجودة، وهكذا جعلوا الوصول إليها أسهل. ولتحقيق هذا الهدف، كثيرًا ما قسَّموا المجموعات الأُولى **للحديث** (الأصول الأربعمائة) إلى مكوِّناتها ووزَّعوا **الأحاديث** المفردة بين أعمالٍ متنوِّعة طبقًا للموضوع. وكانت هذه العملية، تعني أنَّ المجموعات الأولى في شكلها الأصلي فقدت تدريجيًّا موقعَها البارز، ووقعت ضحيةً للإهمال المتزايد. وفي الوقت نفسه، نتيجةَ جهود التحقيق الكبرى لهؤلاء العلماء؛ وصلتْ مجموعة الحديث الشيعي لشكلها النهائي والدائم.

ضمن مصنفات الحديث الشيعي، تحتلُّ تلك المتعلِّقة بفضائل الإمام وصلاحياته مكانةً خاصة. ثمَّة عملٌ مبكِّر من هذا النوع، هو «بصائر الدرجات» لمحمد بن الحسن الصفَّار القُمِّي (ت: ٢٩٠هـ/٩٠٣م).[٢] يوجد هذا العمل في نسختَين، قد تكون إحداهما تلخيصًا للأخرى. ويقول التراث الشيعي إنَّ الصفَّار نسَخَ الكثيرَ من الأقوال التي ضمَّها في «البصائر» من **صحيفةٍ** أملاها النبيُّ على عليٍّ. وأدمج أبو جعفر محمد بن يعقوب الكُلِيني (أو الكُلَيني) (ت: ٣٢٩هـ/٩٤١م) أحاديثَ كثيرةً تظهر في «البصائر» في كتابه «الأصول من الكافي». ويضمُّ هذا العمل الكبير في مجلدَيه المَذهبَ الإماميَّ كاملًا في صورةِ **أحاديثَ** عديدة. يتناول الحديث مواضيعَ مثل: ضرورة الإمام، والاعتقاد في الإمام شرطًا من شروط الإيمان الصحيح، معرفة الإمام، إلخ. تُقتبس هذه الأحاديث وأحاديثُ مماثِلة أيضًا في الأعمال النظرية عن الإمامة، مثل «الاعتقادات الإمامية» لأبي جعفر محمد بن علي بن بابَوَيه (أو بابُوي) (ت: ٣٨١هـ/٩٩١م)، وإلى حدٍّ أقل، «الشافي في الإمامة»، وهو ردٌّ لعلي بن الحسين الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ/١٠٤٤م) على عرضٍ مضادٍّ للشيعة

[٢] نُشرت كلُّ الأعمال المذكورة في هذا القسم. بعضها فقط بالليثوجراف lithograph، لكن معظمها في طبعاتٍ مطبوعة. وهذه الطبعات نتيجةَ الجهود الحديثة الهائلة للعلماء في العراق وإيران.

عن الإمامة للقاضي المعتزلي عبد الجبار بن أحمد (ت: ٤١٥هـ/١٠٢٥م). وألَّف محمد بن الحسن الطُّوسي (ت: ٤٦٠هـ/١٠٦٧م) ملخصًا لكتاب «الشافي» (بعنوان «تلخيص الشافي»).

إضافةً إلى الحديث الذي يضع في الصدارة الوضعَ الخاصَّ لمؤسسة الإمامة، تشكِّل أحاديثُ عديدة يتمُّ فيها التأكيد على حقوق كلِّ إمام بمفرده بالإشارة إلى كلماتٍ النبي وأفعاله؛ تعيينًا صريحًا لهذا الإمام. فضائل علي، أول إمامٍ شيعي، وحقُّه في الحُكم، موضوعٌ لعددٍ كبير جدًّا من الأحاديث، تُجمع معًا غالبًا تحت عناوين «خصائص» علي أو «مناقبه» أو «فضائله». ومن بين الأعمال الكثيرة من هذا النوع، يمكن ذِكر «خصائص أمير المؤمنين» لمحمد بن الحسين الشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ/١٠١٥م). (يحمل العنوان نفسه عملٌ للمؤلف السنيِّ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النَّسائي (ت: ٣٠٣هـ/٩١٦م)، وكان واحدًا من كثيرٍ من المؤلفين غير الشيعة، الذين جمعوا أحاديثَ عن فضائل علي.) تحتلُّ سيرة عليٍّ، من وجهة نظرٍ شيعية، معظمَ كتاب «الإرشاد في معرفة حُجج الله على العباد» للعالِم والطبيب الشهير محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ/١٠٢٢م). المفيد مؤلِّف كتاب «الجَمَل» أيضًا، والمعروف أيضًا بـ «النُّصرة في حرب البَصرة». ويشمل هذا العمل أحاديثَ مواليةً للشيعة متعلِّقة بموقعة الجَمَل (جُمادى الثاني ٣٦هـ/ديسمبر ٦٥٦م)، التي نشبتْ بين معسكر عليٍّ ضد عائشة وطلحة والزبير وأتباعهم. ويشمل القدْرَ الهائل من أدب الأقوال المنسوبة لعليٍّ «نهْجُ البلاغية»، ومؤلِّفه المفترَض هو الشريف الرضي. ويظهر **الحديث** الذي رسختْ فيه حقوق علي كثيرًا في الأعمال الجدلية المُعادية للسُّنَّة مثل: «الاختصاص» للمفيد، و«الاحتجاج على أهل اللَّجاج» لأبي منصور أحمد بن علي الطبرسي (ت: بداية القرن السادس/الثاني عشر).

ومن أشهر أعمال السيرة المكرَّسة لإمامٍ معيَّن، يمكن ذِكر «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه، الذي يتناول الإمامَ الثامن، علي بن موسى الرضا، المعروف في الأدب الشيعي بأبي الحسن الثاني (ت: ٢٠٣هـ/٨١٨م). بجانب اقتباس الكثير من أقواله، يقدِّم ابن بابويه أيضًا في هذا العمل تفسيرًا شيعيًّا للعلاقة بين الرضا والخليفة العباسي المأمون (حكَمَ ١٩٨–٢١٨هـ/٨١٣–٨٣٣م).

في أحاديث كثيرة، يتمُّ التأكيد على أنَّ عدد الأئمة الشرعيين اثنا عشر. وهذه الأحاديث ليست موجَّهة ضدَّ أهل السُّنَّة فقط، بل أيضًا ضدَّ غير الإماميين، مثل الزيديين والإسماعيليين. ثمَّة مصنَّف نموذجي لمثل هذه الأحاديث، وهو «كفاية الأثر في النصوص

على الأئمة الاثني عشر». وتعتقد معظمُ المصادر الشيعية أنَّ مؤلفه تلميذٌ لبابويه، علي بن محمد بن علي الخزاز الرازي (ت: ٣٨١هـ/٩٩١م). لا ينبغي فقط أن يستقرَّ عددُ الأئمة بدون شك عند الاثني عشر؛ ينبغي أيضًا توضيحُ أنَّ الله قدَّر اختفاء الإمام الثاني عشر وعودته في المستقبل، وأعلَمَ به محمدًا والأئمة. أشهر مصنفات الحديث في هذا الموضوع «إكمال (كمال) الدين وإتمام (تمام) النعمة» لابن بابويه، و«كتاب الغيبة» لتلميذ الكليني، أبي عبد الله محمد بن إبراهيم، ابن أبي زينب الكاتب النعماني (ت: ٣٦٠هـ/٩٧١م تقريبًا)، و« كتاب الغيبة» لأبي جعفر الطُّوسي.

ثمَّة مصدر لا يقدَّر للأحاديث يقدِّمه المفسرون الشيعة الأوائل للقرآن. في بعض التفسيرات، يتم التأكيد أساسًا على أحاديث الشيعة التي تصِفُ **أسبابَ نزولِ** آيات معينة. وهذه هي الحال، على سبيل المثال، في **التفسير** المنسوب للإمام الحادي عشر، الحسن العسكري، ويوجد في نسخةٍ منقَّحة لابن بابويه. ثمَّة **تفسير** يضمُّ قدرًا كبيرًا من المادة التاريخية عن **السيرة**، وهو تفسير أبي الحسن علي بن إبراهيم القُمِّي (ت: ٣٠٧هـ/٩١٩م تقريبًا)، وكان أحد معلِّمي الكليني. وهذا **التفسير** مشبَّع برُوحٍ راديكالية معادية للسُّنة. ونتيجةَ طبيعته الجدلية أساسًا، لم يلتفت للمشاكل اللغوية، وهناك الكثير من الفقرات القرآنية الصعبة التي يتجاهلها تمامًا. أسَّس القُمِّي تفسيرَه بشكلٍ قاطع على أقوالٍ منسوبة للإمام السادس، جعفر الصادق. دمَجَ أولَ راوية لتفسير القُمِّي، أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم، في عمله: أحاديث من «تفسير أبي الجارود»؛ أي تفسير القرآن الذي رواه أبو الجارود زيد بن المنذر عن الإمام الخامس، الباقر. ثمَّة تفسيرٌ آخَر يعتمد عمومًا على أحاديث الشيعة، وهو تفسير العالِم السمرقندي أبي الناضر محمد بن مسعود بن محمد العياشي السُّلمي (ت: ٣٢٠هـ/٩٣٢م)، وكان كاتبًا سنيًّا غزيرَ الإنتاج قبل اعتناق المذهب الشيعي. ما بقي من **تفسير** العياشي يغطِّي السُّوَر الثماني عشرة الأُولى فقط، ومن المحتمَل أنَّ هذا العمل لم يكتمل قَط. الكثير من الأحاديث الأخرى فيه، يظهر أيضًا في «الأصول من الكافي» للكليني. تهتمُّ التفاسير الشيعية للقرآن في وقتٍ لاحق بالمشاكل الشرعية واللغوية والمذهبية، رغم أنَّ **الحديث** لا يزال يحتلُّ مكانةً بارزة فيها. ثمَّة تفسيران شهيران من هذا النوع، هما «التِّبيان في تفسير القرآن» لأبي جعفر الطُّوسي، والحُجَّة «مجمع البيان في تفسير القرآن» للفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ/١١٥٣م).

يُذكَر أنَّ الأحاديث الشيعية ذات الطبيعة الشرعية، وجدت في وقتٍ مبكِّر جدًّا. وزعم المؤلفون الشيعة أنَّ كتاب «السُّنن والأحكام والقضايا» المفقود، ويعتبرونه أقدمَ عملٍ فقهي لديهم، من تأليف الصحابي إبراهيم أبو رافع، الذي توفي في إمامةِ عليٍّ. توجد الأحاديث الشرعية، في «الأصول الأربعمائة». في عصر البويهيين، دمجت هذه الأحاديث في أعمالٍ أكبر، ومن أشهرها ما يُعرف بـ «الكتب الأربعة». وهذه الكتب هي كتاب الكليني «الفروع من الكافي»، وهو استمرار لكتابه «الأصول من الكافي»، وكتاب ابن بابويه «مَن لا يحضره الفقيه»، و«تهذيب الأحكام»، و«التفسير»، والاثنان لأبي جعفر الطوسي. هذه الكتب، في بِنيتها، تُشبه أعمال **المصنَّفات** السُّنية من حيث جمعِ كلِّ الأحاديث عن موضوعٍ معيَّن، تحت عنوان. جمَعَ مؤلِّفو الأجيال اللاحقة الأحاديث الموجودة في «الكتب الأربعة» وشرحوها. ومن هذه المجموعات، ربما أشهرها اليوم، «وسائل الشيعة إلى أحاديث الشريعة» لمحمد بن الحسن بن الحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ/١٦٩٣م).

نقل غالبًا أحاديثَ الشيعة **الشيوخُ**، الذين كانوا يُملونها على تلاميذهم، معتمِدين على ذاكرتهم أو على مصادرَ مكتوبة. وهذه الأعمال، المعروفة بـ «الأمالي»، يعتبرها علماءُ الحديث الشيعة ذاتَ مصداقيةٍ عالية، وخاصةً حين يكون الشيخُ عالمًا بارزًا. وكانت **الأمالي** تُملَى عادةً في **مجالسَ** متتالية؛ ومن هنا قد يشار إلى العمل أحيانًا بـ «الأمالي» أو «المجالس». أعمالٌ من هذا الجنس، تُستمد تقريبًا من كلِّ العلماء الشيعة البارزين في القرنَين الرابع/العاشر والخامس/الحادي عشر، يشملون ابن بابويه والمفيد والشريف المرتضى وأبا جعفر الطُّوسي. الأحاديث الموجودة في **الأمالي** لا تُجمع معًا طبقًا للتِّيمة؛ وبدلًا من ذلك ترتبط بمجموعةِ قضايا تاريخية ومذهبية وشرعية.

ثمَّة فرعٌ خاص من الأدب الشيعي، وهو الفرع الذي تفسَّر فيه **علل** مختلف الشرائع والمبادئ، عادةً بالإشارة إلى الأحاديث ذات الصلة. في «كتاب المحاسن» لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت: ٢٧٤هـ/٨٨٧م)، ويتكون أساسًا من أحاديثَ من مجالِ **الأدب**، فصلٌ خاصٌّ عن **العلل**. الكثير من الموادِّ القيِّمة عن معتقدات الشيعة، محفوظة في كتاب ابن بابويه «علل الشرائع». وابن بابويه هو أيضًا مؤلِّف «معاني الأخبار»، ويوضِّح فيه معاني الأحاديث الصعبة والتعبيرات والكلمات الغامضة.

ولإتمام هذا المسح الموجَز لبداياتِ أدب **الحديث** الشيعي، ينبغي التأكيد على أنَّ الكثير من المواد المهمَّة من الفترة المبكِّرة، محفوظٌ في الأعمال الموسوعية للعلماء الشيعة بعد ذلك. وازدهرت في القرنين السابع/الثالث عشر والثامن/الرابع عشر، ومرةً أخرى

في عصر الصفويِّين. ومن أغزر هؤلاء المؤلِّفين إنتاجًا، أبو جعفر محمد بن علي بن شهرآشوب (ت: ٥٨٨هـ/١١٩٢م)، الذي كتب «مناقب آل أبي طالب»، مجموعة من الأحاديث عن فضائل عليٍّ وذريته؛ وعلي بن موسى بن طاووس (ت: ٦٤٤هـ/١٢٦٦م) وحسن بن يوسف بن المُطَهَّر الحِلِّي (ت: ٧٢٦هـ/١٣٢٥م)، وكتب كلاهما بغزارةٍ في **الحديث** والدين والتاريخ. وأشهر إنتاج العصر الصفوي الكتاب الضخم «بحار الأنوار» لمحمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت: ١١١٠هـ/١٧٠٠م)، وهو منجمٌ لم يكتمل من المعلومات القيِّمة عن التاريخ والمذهب والحديث الصوفي. يستخدم المجلسيُّ مجموعةً هائلة من المصادر الشيعية؛ ويذكر بدقَّة مصدرَ كلِّ خبر يقتبسه، واقتباساته دقيقةٌ دائمًا. وصنَّف عباس بن محمد رضا القُمِّي (ت: ١٩٤٠م) فهرسًا مفيدًا بعنوان «سفينة البحار ومدينة الحكمة والآثار».

الفصل الثالث عشر

العناصر السردية في أدب الحديث

سهير القلماوي، جامعة القاهرة

كان الشهير نضْرُ بن الحارث، من أعظم الكفار الذين قُتلوا في بدر، وكان أولَ انتصار للقوات الإسلامية الوليدة. رثتْه أخته في مرثيةٍ بليغة مؤثِّرة، ويُذكر أنَّ النبي شَعرَ بالكثير من الحزن حين سمِعَ هذه القصيدة؛ فقال إنه ما كان ليسمح بقتلِ النضر لو سمِعَ هذه القصيدة قبل موته.

كان نضْرٌ على علمٍ بالأدب الفارسي، وأخذتْ معارضته للنبي والإسلام شكلًا غريبًا، من تفسير هذا الصراع بأنه تنافُسٌ في براعة القَص. أكَّد: «أنا أحسنُ حديثًا منه، محمد يحدِّثكم أحاديثَ عاد وثمود، وأنا أحدثكم بحديث رُسْتُمَ وإسْفِنْدِيار.» وحقَّق نجاحًا في إزعاج النبي فأمَرَ بقتلِ نضْرٍ في بدر، رغم أنه لم يُصدِر مثل هذه الأوامر إلا نادرًا، وإلى هذا الحدِّ كان على غير عادته.

توضِّح هذه الرواية والحكايات التاريخية الأخرى المعروفة بشكلٍ أقل، النفوذَ الذي كان لرواة القصص على العرب، حتى في هذا التاريخ المبكِّر؛ وتعطي إشارةً عن طبيعة هذا النوع من الأدب الشفهي الشعبي، المعتمِد غالبًا على جوهر شِعر البطولة.

في هذا الوسط الثقافي، كان من الطبيعي فقط أن يسعوا إلى نسج رواياتٍ جديدة حول حياة محمد، أعظم أبطالهم، ومآثِره، لكنَّ رواة القصص والرواة الآخَرين، رغم اعترافهم بهذا الاحتياج وقدرتهم على تلبيته، كانوا مقيَّدين بطُرقٍ كثيرة. كانت الحملات العسكرية للنبي، وكانت المادة الطبيعية لهذه الحكايات، بالغةَ الأهمية ومقدَّسةً حقًّا في

ذاكرة المجتمع الإسلامي، حتى إنهم ذُهلوا مباشرة من المؤرِّخين الجادِّين الذين تحقَّقوا من الوقائع بعد تحليلٍ موضوعي للأدلة ثم سجَّلوها بتفصيلٍ هائل في كتبهم عن **المغازي**. في عملية الغربلة والتحقيق، حوَّلوا وسائلَ أدب **الأيام** و**الأنساب** إلى شيءٍ أكثرَ علميةً بكثير، ووضعوا أساس التقنيات التاريخية الموضوعية وأدب **الفتوح**.

وهكذا مالَت اعتبارات الصحة والدقَّة، ورهبة طبيعية في حضور المقدَّس، إلى التمسك بأجنحة الخيال. ومع قصص الحملات والأحداث المحيطة بها، وتم التحقق منها وتسجيلها بوصفها تاريخًا، لم يبق إلا القليل ليمارس رواةُ القصص مواهبَهم الإبداعية. أقوال النبي، التي لم تُجمع إلا بعد قرن ونصف من وفاته، ربما فُقدت كلها تمامًا؛ ألمْ ينشغل الخلفاء بعد الخلفاء **الراشدين** بخِلافٍ بعد الآخر؟ وانعكستْ لعبة السُّلطة السياسية والمشاحنات الطائفية بعمقٍ في تفسير كيف ينبغي أن تُؤدَّى وتُفهَم الواجباتُ الدينية التي أمَرَ بها النَّص المقدَّس في القرآن. تم التأكيد على أهمية الصلاة، لكنَّ مسألة الأوقات والتكرار تُركت للسُّنَّة و**المحدِّثين** لتوضيحها؛ لذا كانت الحكايات عن مآثر النبي وأقواله أساسيةً جدًّا من جانبٍ أو آخَر في الخلافات السياسية الدينية، التي تشجِّع **المحدِّثون** على روايتها باستمرارٍ أكثر وأكثر. رفض بعض العلماء، وحتى أقارب النبي، كلَّ هذه الأحاديث واعتبروها زائفةً. يروي البخاريُّ عن الزبير حديثًا، طبقًا له حرَّم النبيُّ بصرامة تلفيقَ الكذب بشأنه، وهو فيتو منع أقاربه المقرَّبين، مثل الزبير، من الاستشهاد به على الإطلاق؛ خوفًا من التجاوز عن غير قصد.

وقُيِّد راوي القصص بطرقٍ أخرى كثيرة. كانت الشخصيات المحتملة لأية قصة، وتحديدًا النبي وأسرته وصحابته، حقيقية تمامًا بالنسبة لمستمِعيه؛ حتى إنَّ الشخصية تتشكَّل، بلحمها وشحمها تقريبًا، في مخيِّلة المستمع بمجرد ذِكر الاسم. زاد هذا غالبًا من الحاجة إلى وصف مواهبه من ناحية، ولم يُتَح له من الناحية الأخرى أيُّ مجال لتطور إبداعي للشخصية أو رسم الشخصية. وكان محدودًا أيضًا بقدرته على وصف الأعمال؛ حيث ينبغي أن تتَّسق مع ما يُقبَل على أنه حقيقة، وكان لا يستطيع أن يعرض إلا ما هو نبيل أو إنساني أو حتى مثالي. وينبغي، بالطبع، بالطريقة نفسها، رسمُ الكفار بشكلٍ مضاد، وهذا مرةً أخرى يقيِّد القدرة الإبداعية لرواة القصص. ولم يكُن الوضع أحسنَ حالًا مع الحوار. قد يسمح للشخصيات الثانوية ببعض الحريَّة في هذا الشأن، لكن أقوال البطل الرئيسي ينبغي أن تتَّسق مع ما يسمح به نصُّ القرآن، أو حتى ما تسمح به

الحكايات الأقلُّ مصداقية. وهكذا كانت حرية الراوي في فهْمِ المواقف وتفسيرها محدودةً جدًّا لاعتباراتٍ دينية.

رغم مواجهة هذه المعوِّقات، وتَغطِّي كل العناصر المكوِّنة للشكل السردي (تحديدًا بناء الشخصية والفعل والحوار والموقف)؛ لم يستسلم راوي القصص لليأس. شجَّعته الأذن التوَّاقة للجمهور على الحكي، حتى في ظِل هذه الأغلال المقيِّدة وممارسة مواهبه السردية بأفضل ما يمكن.

في **الحديث** تطلَّب الأمرُ أن يبدأ **الإسناد**، أو سلسلة الرُّواة، براوٍ معاصِر والرجوع إلى واحد على الأقل من صحابة النبي، أو فرد من أُسرته، لكنَّ هذا لم يؤثِّر أدنى تأثير على راوي القصص. لم يكُن المؤمنون، ببعض الاستثناءات، حريصين بشدَّة على الدقَّة المطلقة لنصِّ الحديث حرصَهم عليها في النص القرآني. أبو هريرة، الراوية الذي يشوِّه سمعته باستمرارٍ مَن لا يقتنعون بمصداقية كلِّ مجموعة **الحديث**،[1] أحد أغزر المساهِمين إنتاجًا في المجموعة. رغم عدد الأحاديث المرويَّة عنه، من غير الممكن تحديد مساهماته على أساس التحليل الأسلوبي، ناهيك عن أيٍّ من الرواة من أصحاب المساهمات الأقل. وإضافةً إلى ذلك، لا يحتوي وصفُ مختلف مراحل حياة النبي، كما تُقدَّم، على أيَّة اختلافات يمكن تمييزها في المحتوى السردي. فحَصَ المجتمع الإسلامي حياته الشخصية كثيرًا، وكان ينبغي أن يقدَّم بوصفه بريئًا. ولا تختلف حياته في مكة أو المدينة بالخصائص المحلية، أيَّ اختلاف ينشأ عن اختلاف البيئة.

وبشكلٍ مماثل، تفاصيل حياته قبل الوحي تمَّ تحريرها بإهمالِ ما لا يناسب الصورة اللاحقة، باستثناء تلك الأحداث ذات الأهمية الدينية، مثل: استماعه أولَ مرَّة للملَك جبريل وهو ينقل إليه الرسالة المقدَّسة، ميلاده وتطهير الملائكة له. في هذه الحالات يعطي العنصر الخارق مجالًا كبيرًا لمهارة السرد عند راوي القِصص.

لذا كان الموضوع، لا المهارة الذاتية، العاملَ الأساسي في تنوع السرد، وكان حاسمًا بالنسبة لأبعاد الجودة والكمية. سمحَت **السُّنة**، التي تهتمُّ بالأعمال، بحريَّة في المعالجة أقلَّ ممَّا سمح به **الحديث**، الذي يهتمُّ بالأقوال، ومن الأسهل تخزينه في الذاكرة، لكننا نجد **السُّنة** و**الحديث** يكمل أحدهما الآخَر. كان المشهد الرسمي صارمًا بما يكفي،

[1] أبو رية؛ أضواء، وشيخ المضيرة.

معرِّفًا **الحرامَ** و**الحلال**، لكنه سَمحَ ببعض الحريَّة في وضع معايير السلوك والأخلاق الحميدة، لكنَّ الأقوال يمكن أن تعتبر حِيلًا بلاغية، وبالتالي يمكن أن يخضع الفعل لتوفير موقفٍ لهذه الشخصيات. كانت الأقوال نفْسُها قصيرةً، حيث كان جوهر الفصاحة (**البلاغة الإيجاز**)، وأحيانًا كلمة واحدة، مثل التعجب «اشهدوا!» كما قال النبي عن انشقاق القمر (١٧٨٤).[٢] وكان على الراوي أنْ يُضيف فقط أنَّ الكفار طلبوا معجزةً فانشق القمر.

وكثيرًا ما تكسب الأقوال بهذه الطريقة من الإيجاز في التعبير معززة تأثيرها البلاغي. حين يكون الموضوع يوم القيامة أو نار الجحيم؛ يكون لدينا تدفُّق للكلمات بشكلٍ شعري تقريبًا في إيقاعها:

«ستكون فتنٌ القاعد فيها خيرٌ من الواقف، والقائم فيها خيرٌ من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الساعي» (١٨٣٣).

أقوال النبي، بجانب ضرورة أن تكون نماذجَ للفصاحة، ينبغي أن توضِّح شخصيته الإنسانية المحبوبة. ثمَّة حيلةٌ شائعة للرواة تتمثَّل في أنْ يأتي شخصٌ أمام النبي ويطرح عليه سؤالًا، والكشف عنه وهو يأتي بردٍّ ودود ومُقنِع. يمكن أن يكون السائل من أقاربه المقرَّبين، أو عابِرَ سبيل، أو حتى كافرًا، لكنَّ سؤاله دائمًا جادٌّ ومهم. ولم يكلَّ النبيُّ، بدوره، من الإجابة، بصرف النظر عن عدم مواءمة الزمان والمكان أو عدم معقوليتهما. تطلب زينب، زوجة عبد الله، من بلال أن يذهب إلى محمد ويسأله عن الزكاة. وحين يقول بلالٌ إنَّ زينبَ طلبت منه أن يأتي، يسأل النبيُّ «أيُّ الزيانب؟» (٥٨٤). هذه الحيلة السردية البارعة، التي تتضمن أنَّ مَن يطرحون الأسئلة ليس من الضروري أن يكونوا معروفين للنبي. وفي الوقت ذاته، كان أيُّ شخص حرًّا في أن يطرح أسئلةً في أيِّ وقتٍ، ويتلقى توجيهًا ومساعدة.

لا تعطي العناصر السردية في **الحديث** صورةً لمحمدٍ فعَّالًا، بقدر ما تخلق مناخًا لوجود بطل محبوب. يصوَّر لنا في أنشطةٍ يومية مثل الصلاة، وحين تتحقَّق معجزات صغيرة، كما حين زادت كمية المياه وهو يتوضأ للصلاة. تخلق كلُّ **أحاديث** الصلاة إحساسًا بوجودٍ حميمي وودود، كما حين يصلِّي وطفلٌ بجانبه أو يتحاشى إيقاذَ قطةٍ نائمة بعد الصلاة. وتعكس هذه الأحاديث أيضًا مبدأً عامًّا «الإسلام يُسْر لا عُسْر».

[٢] رقم الحديث يشير إلى الرقم في كتاب فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ.

لكنْ تُحكَى أحيانًا قصةٌ أصيلة. في حكايةٍ عن تحريم الخمر، يتَّهم عليٌّ، ابنُ عمِّ النبي، حمزةَ، عمَّ الاثنين، بأنه سلَبَ حقَّ عليٍّ في ناقتَين من غنائم بدر (١٢٩٢). يصوَّر الفعل هنا بطريقةٍ حيَّة (حتى ردود فِعل الشخصيات تُذكر بإيجاز)، ويُلقى ضوءٌ قوي على القصة حين يوضِّح عليٌّ أنَّ الناقتَين كانتا مخصَّصتَين لوليمةِ عُرسِ زواجه من فاطمةَ ابنة النبي.

التعداد إحدى حيل الراوي. يتمُّ إدراجُ الأرقام في السرد بطريقةٍ تحافظ على التشويق والاهتمام: «سبعةٌ يظِلُّهم الله بظِلِّه يومَ لا ظِل إلا ظِله» «حقُّ المسلم على المسلم خَمْس» (١٣٩٧).

يشعُّ منطقٌ بسيط من القولِ نفسه، كما حين يُسأَل النبيِّ إنْ كان يسمح بقبولِ هدايا في أثناء العمل، في عملٍ عام، بشرط أن تكون الهديةُ مقدَّمةً بنوايا حسنة؛ يكون الردُّ: «فهلَّا جلستَ في بيتِ أبيك وأمِّك، حتى تأتيك هديَّتُك إن كنتَ صادقًا.»

وكثيرًا ما يُراكِم الراوي التفاصيلَ؛ لتأكيد تأثيرها التراكمي والعلاقة بينها. **الحديث** بأنَّ محمدًا خاتمُ الأنبياء؛ إيضاحٌ جيد لهذا. هنا، العملية كلُّها تشبِهُ صرْحًا تمَّ بناؤه إلا موضع لَبِنة. وكان الناس عبر العصور يتساءلون متى تُوضع هذه اللبنة ليكتملَ الصرح. يشبَّه محمَّدٌ بهذه اللبنة الأخيرة والحيوية (١٤٧٣).

تمثِّل الألغاز جزءًا من حكاياتٍ كثيرة. يصِفُ النبيُّ شيئًا بطريقةٍ غير معتادة، ويطلب من المستمعين تسميته. وحين يفشلون يقدِّم **الحديثُ** الإجابة. وتقدِّم هذه الألغازُ عادةً مثالًا للسلوك القويم للمؤمن الحقيقي. ومن أمثلة ذلك لغزُ النخلة. مثل المؤمن الحقيقي، لا يسقط ورقها (١٧٩٢).

تُستخدم أيضًا تقنياتٌ مألوفة من الحكايات الشعبية. في «ألف ليلة وليلة»، على سبيل المثال، نصادف حكاياتٍ تقدِّم إطارًا لسلسلةِ حكاياتٍ تُجمع معًا بروابطَ هشَّةٍ تمامًا. ونصادف أيضًا في الحكايات غرباءَ تجمعهم الصدفة، ويحكي كلٌّ منهم قصته للآخَرين. في **الحديث** نسمع كيف يدعو أعمى وأقرع وأبرص اللهَ لتحسين حالتهم. يحكي كلٌّ منهم في دعائه أفضلَ ما قام به بوصفه مسلِمًا، لكنَّ عملَ الأعمى فقط كان جديرًا بالمكافأة (١٨٦٨). وفي حديثٍ آخَر، يدعو ثلاثةُ رجال، حبستْهم صخرةٌ في غار في جبل، اللهَ ليفرجَ عنهم (١٧٤٥).

توضِّح أحاديثُ كثيرةٌ الحياةَ الشخصية لمحمد، ويتسم بعضها بتطورٍ سردي جيد. حين يكون الحدثُ مهمًّا، تتميز الوتيرةُ باليسر والالتفاف، لكنْ عند نزول **سُوَر** معيَّنة

مرتبطة بالحادث؛ تُقدَّم تفاصيل كثيرة، ويكون التطور أقلَّ توترًا. تتباطأ الوتيرة، لكنَّ المحتوى العاطفي يعلو غالبًا في الوقت ذاته، مستدعيًا مشاعر الإجلال لمحمد.

حين تصف عائشة الأيام والساعات الأخيرة للنبي؛ يأتي السرد مثيرًا جدًّا محرِّكًا المشاعرَ بعمق (على سبيل المثال: ٢٣٣، ٢٣٥). وله أهميةٌ عملية أيضًا؛ لأنه يتعلَّق أيضًا بخلافة أبي بكر. نقابل المناخ المشحون نفسه في حكاية موتِ الابن الوحيد للنبي (١٤٩٥).

الحديث عن مظهر محمَّد وشكله ونومه ولبسه ومعاملته للخدم، إلخ؛ واقعي ومفصَّل، لكنَّه غالبًا جافٌّ وغير موحٍ. لكنْ عند تذكُّر تِيمة موقفٍ معيَّن في القرآن؛ نرى الراوي قادرًا على جعل التفاصيل تثير المشاعر.

حديث الإفك (١٧٦٣)[٣] أطول **حديث** على الإطلاق. يوضِّح المفسر الزمخشري أنَّه لا يوجد موضعٌ آخَر في القرآن كان اللهُ قاطعًا فيه، كما كان مع مؤلِّفي هذا الإفك. عائشةُ نفسها مصدرُ نصِّ الحكاية، وتُصوَّر مشاعرها بحيوية. يتمُّ الحدث في مواقعَ مختلفةٍ: الصحراء، بيت النبي، بيت الأب؛ والشخصيات كثيرةٌ ومتنوعة. هناك مناخٌ متوتِّر. عائشة بريئة، ولا تستطيع إثباتَ ذلك. يصدِّقها أبوها، لكنَّه يشارك أعزَّ أصدقائه حُزنَه. العواطف مرتبِكةٌ، وتثير الحزن. لا تنتهي القصة حين تُعلَن براءتها. يتمُّ التسامح مع أصحاب الافتراء، ويتضح أن الموقف كان مُلتبِسًا وقد خدعهم.

ومن اللافت أيضًا، معالجةُ عناصرِ القصة في **الحديث** عن ندمِ كعب بن مالك والْتماس العفو. انسياب السرد في هذا الحديث، أشملُ بكثيرٍ من معظم الأحاديث، رغم أنَّه أقلُّ ممَّا في حديثِ الإفك. في هذه الحكاية يعترف كعبٌ صادقًا بذنبه، لكنَّ الكثير من التشويق في السرد يكمن في السلوك التجديفي لمحبوبة، يثير مشاعرَ معقَّدة.

تشير بعض السور إلى المنزلة البطولية للنبي. حين، على سبيل المثال، اشتكتْ زوجتان من زوجاته أنَّ حياتهما حياةُ فقرٍ وحرمان، رغم أنَّ محمدًا تحت يده غنائمُ كثيرة غَنمَها المسلمون؛ يأتي الحديثان عن الأمر (٩٤٤، ٩٤٥) قصيرَين بشكلٍ يثير الدهشة، لا يقدِّمان ما يلزم لفَهْم الموقف الأساسي.

[٣] الترجمة الإنجليزية لهذه القصة موجودة في Guillaume, *Life*, 494–499.

حين تُثار نقطةٌ مهمَّة، ليس لها سابقةٌ قرآنية، في **حديث** (على سبيل المثال، الوراثة وقول النبي بأنَّ الأنبياء لا يورِّثون؛ لأنهم لا يملكون شيئًا ولا ينبغي لهم)؛ يشعر الراوي بأنَّه أقلُّ تقيُّدًا في تناول الأمر. حين نقابل فاطمة مع والد عائشة، أبي بكر (١١٤٩)، يحرِّم عليها وراثة حصَّة النبيِّ في المدينة وفَدَك، وأيضًا خُمس غنائم خيبر، يستشهد بالحديث.

وتستمرُّ القصة لتقول إنَّ عليًّا أَخَذَ جانبًا مع زوجته فاطمة، لكنْ حين ماتتْ بعد أبيها بستة أشهُر، صالَحَ أبا بكر. سواءٌ كانت هذه التفاصيل محقَّقة أو لم تكُن. لا يتوانى الراوي في التحديد، لكنَّه بالأحرى ينتهز الفرصةَ ليصوِّر موقفًا متوترًا ويبني قصةً جيدة.

هناك تناقُضٌ هائل بين **الأحاديث** التي تتناول أناسًا حقيقيين وخصائصهم — أقارب النبي وصحابته، وأناسًا بارزين، والأنصار — وتلك التي تتناول الشخصيات الخارقة. في النوع الأول قليلٌ من السرد، بينما النوع الثاني مصدرٌ غني بالسرد في المجموعة كلِّها.

مع الشخصيات الخارقة، هناك فتنةُ المجهول وغموضه ومتعةُ تجاوُزِ حدود الواقع الملِّ. وإضافةً إلى ذلك، هناك قدْرٌ كبير من الموادِّ الخام، لراوي القصص، مثل: أحلام النبي التي تُنبِّئ بنتائجِ المعارك القادمة، أو تحذِّر من الهزائم أو تبشِّر بالانتصارات. في القرآن نبوءةٌ واحدة فقط، وهي هزيمةُ البيزنطيين، لكنْ في **الحديث** الكثير. بعضُها مُبهَم، يعِدُ محاربي البحر المسلمين بأن يكونوا ملوكًا في الفردوس؛ لكنَّ أحاديث أخرى تتناول تيماتٍ مهمَّة وتُعالَج بثراءٍ وحيوية.

إلى هذه الفئة الأخيرة، ينتمي حديثُ يوم القيامة. ولا يمكن إلا أن نعبِّر عن إعجابنا بوصف النار المَهيبة، التي تخرج من أرضِ الحجاز تضيءُ أعناقَ الإبل ببُصرَى في الشام ببريقها الشديد، الذي يذكِّرنا بالضوء الذي أبرَقَ عند ميلاد النبي وهزَّ عرشَ إمبراطور الفُرس، متنبِّئًا بقُدومِ أنبياء مزيفين. ثمَّة حديثٌ (٦٣٩) يتنبَّأ بقدوم الخوارج، يركِّز على وصف خصائصِ زعيمهم، حرقوص بن زهير، ويتحقَّق هذا الوصف في وقتٍ لاحق حين يقتله عليٌّ في معركة نهروان.

التوقعات بما يجده المؤمنون في الجنة والنار، لا تدخل في فئة النبوءات، حتى لو كانت تصِفُ المستقبل. ومن المثير أنَّ عذاب النار يوصَفُ بشكلٍ أكثر حيوية ومبالغة

ممَّا توصف به مُتَع الجنة. في **حديثٍ** غريب لدينا حكايةٌ عن مناظرةٍ بين الجنة والنار، ويحكم الله على الحجج الزائفة.

وتلعب الأرقام دورًا في المبالغة في هذه **الأحاديث** عن الخوارق. تتجدَّد أجسادُ الكفار الذين تحرقهم النار مئاتِ المرَّات لإطالة آلامهم. ظلال أشجار الجنة طويلةٌ جدًّا، حتى إنَّ الفارس يجري بفرسه مائةَ سنةٍ ولا يقطعها (١٨٠١). تراكم الأعمال الوحشية يتجاوز الخيال. من المثير أنَّ أبا ذَر، ويزعم الآن أنَّه أول اشتراكيٍّ إسلامي، يقدِّم إضافةً لهذا **الحديث**، تتعلق بجمعٍ غير سعيد، استاء من الحُكم بالعذاب على مَن يكنزون المال في هذا العالَم (٥٧٩).

بجانب معالجة التنبؤ بوصفه معجزةً (لا يقبل الأتقياء منها شيئًا؛ لأنَّ القرآن هو المعجزة الوحيدة بالنسبة لهم). في **الأحاديث** معجزةٌ أخرى أو اثنتان. في **حديث** (١٣٢٣)، يذكِّرنا بمعجزة المسيح عن الأرغفة والسمك. لدينا قصة عن كيف تُطعم كميةً ضئيلة من الخبز واللبن بمعجزةٍ عددًا كبيرًا من الجوعى حول النبي. يزيد الطعام، ليس في يدي محمد، بل في أيدي مُضيفه، تلبِّي أوامره.

مع التيمات الخارقة المهمَّة، يتناول راوي القصص موضوعه بطلاقةٍ وفن. حين يروي، من ناحية، كيف حَملَ جبريل النبيَّ إلى السماء ليقابل الأنبياء السابقين أو الأبطال المبجَّلين، تكون الحكاية موجَزة إلى حدٍّ ما. هذا هو العلم الإسلامي، والراوي لا يرغب في الاعتماد على العلم اليهودي السائد ليُكملَ الحكاية، لكنَّ قصة موسى والخضر، وقد قدِّمت ببعض التفصيل في القرآن، تكتسب مزيدًا من التفاصيل والحيوية، والراوي يضيف إليها (١٥٣٩). يحظى **الإسراء** بأكثرَ من ذلك. حيث إنه حدثٌ مهم في التاريخ والعقيدة الإسلامية، طُلب من النبي التعليقَ عليه. يقدِّم الحديث نُسخًا عديدةً لهذه التعليقات، بعضُها طويلٌ جدًّا، لتأكيد أنَّ الأمر شَملَ الجسدَ والرُّوح. لا يستشهد بأبي بكر، ولا بأبي هريرة المطعون فيه كثيرًا. وتنسب أطول الفقرات إلى أبي ذَر ومالك بن صعصعة. لموسى دورٌ مهم في الإسراء، وفيها حدَّد عدد الصلوات اليومية.

تختلف تفاصيل النسختَين الرئيسيتَين إلى حدٍّ ما. يقابل النبيُّ آدمَ والأنبياءَ السابقين بالترتيب نفسه في النسختَين، والحوار بين جبريل وحارس الجنة هو نفسه. يسأل كلُّ نبيٍّ جبريلَ عمَّن معه.[٤] ويبدو الحوار بين موسى والنبي عصريًّا تقريبًا، حيث إنَّه كلما عاد

[٤] عن تكرار هذه الموتيفة في مواضع أخرى، انظر ما سبَقَ عن «بدايات النثر العربي».

محمَّد يسأل عن عدد مرَّات الصلاة المفروضة على المسلمين، يطلُب منه موسى التقليل. يكرِّر: «إنَّ أمَّتك لا تستطيع.» وهكذا قلَّ عدد الصلوات من خمسين إلى خمسة.

لدى أبي هريرة، الذي لم يكُن لديه الكثيرُ ليقوله عن **الإسراء**، ما يقوله، مع أنَسٍ وآخَرين في موضوعِ يوم القيامة. نجِدُ أنفُسَنا في أوساطٍ سماوية مع الله والملائكة، في الجنة أو في الجحيم. ينطلق السردُ بكلِّ الطُّرق، ليوضِّح سبب دخول هذا الشخص أو ذاك الجنةَ أو الجحيم، كيف يَذهل الموتى ويرتعبون، ينزعجون ويرتبكون. ويلفتُ عذاب الملعونين الأنظارَ كما يلفِتُها في المواضع الأخرى.

يلعب الراوي أحيانًا بعنصر التشويق؛ ليبقينا في حالةٍ من الترقب المستمر. يروي سَمُرة بن جندب، بكلماتٍ يفترض أنها للنبي، حُلمًا رآه؛ حيث يُوقِظه شخصان ويطلبان منه أن ينهض معهما. يشهدون مواقفَ وأحداثًا غريبة في الجنة والجحيم. لم يسمح للنبيِّ بالتوقف وطرحِ الأسئلة، لكنَّه أُمِر بالإسراع حتى وصلوا إلى قصرٍ بلوري في الجنة ليُفسَّر كلَّ ما كان مربِكًا. كان هنا قومٌ أذنبوا في كذا وكذا، وهناك مؤمنون يُجزون على حسناتهم. السرد من أطول ما يكون.

في موضوعِ الموت والمَلَكين، اللذين يقابلان رأس ميتٍ في القبر ليُحاسِبا رُوحه، ينطلق راوي القصة؛ حيث تفتن التِّيمة كلَّ مَن يرغب في معرفةِ ما يحدث له بعد الموت.

لا شكَّ في أنَّ رواة القصص كانوا سيطوِّرون حرفتهم إلى مستوًى أعلى، لو لم يُغلق جامعو **الحديث** البابَ ليستبعدوا أيَّة إضافةٍ للمجموعة. شحبتْ مواهب رواة القصص بسرعة، وسرعان ما تلاشت. الكمية التي جمعتْ كانت أكثر ممَّا يحتاج إليه المجتمع الإسلامي والمعايير التي تطلَّبها الأمر للرجوع مرةً أخرى إلى المستوى المقبول.

الفصل الرابع عشر

النقد الأوروبي للأدب الحديث

نويل جيمس كولسون، جامعة لندن

«في هذا الكمِّ الهائل الذي يشكِّل الأحاديث، تأخذ كلُّ مدرسة ما يدعم مذهبها وترفض ما يتعارَض معه».[١] يمثل هذا التصريحُ ملخَّصًا لا بأس به للرؤية الحالية للمعرفة الغربية بالدور الذي لعبه **الحديث** في تطور العقيدة الشرعية الإسلامية. طبقًا للفقه الإسلامي التقليدي، يشكِّل **الحديث**، وخاصة الأحاديث الواردة في المجموعات الستِّ «الصحيحة» التي ترجع للقرن الثالث/التاسع، سجلًّا صحيحًا **للسُّنَّة** التي وضَعَها محمد، وهو بهذا الشكل يُعتبر مصدرًا أساسيًّا للتشريع، يفسر البنود الشرعية في القرآن نفْسِه ويُكملها، لكنَّ الشك الأوروبي بشأن هذا الرأي، ينبع عمومًا من حقيقة أنَّ **الحديث** يجسِّد صراعًا وتناقضًا كبيرًا في المادة؛ ممَّا أدى في النهاية إلى استنتاج أنَّ نسبة من العقائد الشرعية للنبي كانت عمومًا ملفَّقة، وأنَّ القَدْر الكبير من **الحديث** نشأ في القرن الثاني/الثامن، ومن ثمَّ يمثِّل إلى حدٍّ بعيد مرحلةً ثانية في نمو العقيدة الشرعية.

كان العلماء المسلمون أنفُسهم، بالطبع، يدركون بشدَّة احتمالَ تلفيقِ الحديث، لكنَّ اختبارهم للأصالة كان قاصرًا على فحصِ سلسلة الرُّواة (**الإسناد**) الذين رَوَوا الخبر.[٢] إذا كانت السلسلة متصلةً وروابطها الفردية لثقاتٍ؛ يُقبل **الحديث** بوصفه تشريعًا ملزِمًا.

---

[١] Bellefonds, *Traité*, 33.

[٢] راجع ما سبَقَ، الفصل ١٠ «تطوُّر عِلم الحديث»، وخاصة «النقد».

ويمكن، بشروط العقيدة الدينية نفسها، ألَّا يكون هناك أيُّ شك في محتوى الخبر نفسه؛ لأنها كانت مادةً من الوحي الإلهي ولا تقبل أيَّ شكلٍ من النقد الشرعي أو التاريخي. اعتبر العلماء الأوروبيون وغير المسلمين، بشكلٍ طبيعي تمامًا، أنَّ النقد الإسلامي ليس كافيًا. كان ينبغي اختبار **الحديث** بمحتواه وبالمكان الذي احتلَّتْه بنوده في تطوُّر الفكر والمؤسسات الشرعية، والتأكُّد منه بشكلٍ موضوعي (من منظور غير المسلمين) بالرجوع إلى كلِّ المصادر الأدبية المتوفِّرة.

كان إجناتس جلودتسيهر رائد هذا النقد التاريخي **للحديث**.[٣] لكنَّ التطور المنهجي لأطروحته، والصياغة التفصيلية لمعايير تطوُّر **الحديث** وتطبيقه على مجالٍ واسع من المواد في المصادر العربية الأصلية، كان من عملِ يوسف شاخت.[٤] هنا يكمن إلهامُ كلِّ البحث المعاصر في التاريخ المبكِّر للشريعة الإسلامية.

صورةُ بداية تاريخ التشريع الإسلامي، التي تنبثق من أبحاثِ شاخت تُتَّخذ من أعمالِ العالِم محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ/٨٢٠م) نقطة مركزية. بحلول عصر الشافعي كانت المدارسُ الشرعية المبكِّرة — مجموعة من العلماء يسعون لتوضيح مدوَّنةٍ مثالية للسلوك الإسلامي — قد تأسَّست في عدَّة مراكزَ جغرافيةٍ، وتبيَّن أنَّ أهمَّ مدرستَين وأكثرهما استمراريةً مدرسةُ المدينة ومدرسة الكوفة. صاغت هذه المدارس الشرعية المبكِّرة مذاهبها عمومًا على أساسِ الممارسة المحلية المعتادة، مع الأخذ بعين الاعتبار، بالطبع، ما يُمليه القرآن، لكنْ قبل الشافعي بوقتٍ قصير ظهرتْ حركةُ معارَضة في المدارس، سعتْ إلى مخطَّطٍ تشريعي إسلامي أكثرَ صرامةً مؤسَّس مباشرةً على سُنن النبي نفسه. أيَّد الشافعي حركة «المحدِّثين» هذه، وكانت الدعامةُ الأساسية لنظريته عن مصادر التشريع، السلطةَ المُلزِمة للحديث الذي رسَّخ سُنَّة النبي. رغم المعارضة الأولية من المؤسسة في المدارس الشرعية المبكِّرة، كانت النظرية الشرعية للشافعي تُكسب حتمًا بمرور الوقت. وبنهاية القرن الثالث/العاشر كانت المذاهب السنية الأربعة — المالكية (أتباع المدرسة المبكِّرة في المدينة)، والحنفية (أتباع المدرسة المبكِّرة في الكوفة)، والشافعية، والحنبلية — قد قبلتْ بشكلٍ رسمي الدورَ الهائل للحديث مصدرًا للشريعة.

---

[٣] خاصةً دراسته *Muhammedanische Studien*, II, 1–27.

[٤] *Origins*.

يوضِّح شاخت بدايةَ عمليةِ تطوُّر التشريع بأمثلةٍ كثيرة، والمثال النموذجي لمنهجه يقدِّمه تحليلُه للموادِّ الأصلية المبكِّرة المرتبطة بمؤسسة «خيار المجلس». وهو حقُّ الأطراف المتعاقدة التي أكملت إجراءات العرض والقبول، في التراجع عن التعاقد قبل الافتراق بالأبدان عن «مجلس التعاقد». رغم أن عدَّة أحاديث منسوبة للنبي تؤكِّد صحة هذه القاعدة؛ لم يقبلها بالإجماع كلُّ الفقهاء المسلمين. رفَضَها المذهبُ المالكي تحديدًا.

توضِّح أدلةُ أول الملخَّصات الشرعية الإسلامية، أنَّ القاعدة لم تعترف بها العقيدة العامة للمدارس المبكِّرة في الكوفة والمدينة، لكنْ في أحد أعمال الشافعي، يُذكر أنَّ العالم المكي عطاء (ت: ١١٤هـ/٧٣٢م) دعم القاعدة، وهو أمر يعتبره شاخت صحيحًا؛ حيث إنَّ القاعدة هنا تعبِّر عنها كلماتٌ أقلُّ تعقيدًا ممَّا يُنسب للنبيِّ في المجموعات الكلاسيكية **للحديث**. تعبِّر أهم هذه **الأحاديث** الكلاسيكية التي تدعم «خيار المجلس» عن القاعدة في شكلِ قاعدةٍ شرعية، وهي حتمًا علامةٌ من مرحلةٍ لاحقة في صياغة أيِّ مبدأ، **وإسناده:** مالك – نافع – ابن عمر – النبي. ويعتبر العلماء المسلمون هذا الإسناد، من أكثر الأسانيد مصداقية، لكنْ من المعلومات القليلة المتوفرة عن نافع (كان معتوقًا لابن عمر، الذي توفي حوالي ١١٧هـ/٧٣٥م؛ ولذا لا يمكن أن يكون له ارتباطٌ فعلي بزعيم مدرسة المدينة، مالك بن أنس، الذي توفي ١٧٩هـ/٧٩٦م)، يستنتج شاخت أنَّ «معظم الأحاديث التي تُروى باسمه، ربما ترجع إلى محدِّثين مجهولين من النصف الأول من القرن الثاني الهجري».

يتفاعل كُتَّاب المدارس الشرعية في المدينة والكوفة مع «حديث نافع»، بالإشارة إلى ممارساتهم المستقرة النقيضة، أو بالتقليل من تأثيره من خلال التفسير. وُوجِه هذا بدوره بمعارضةِ المحدِّثين، الذين أنتجوا **حديثًا** إضافيًّا يزعم أنَّ ابن عمر نفسَه اتَّبع القاعدة. وقنع شاخت بأنَّ هذا الحديث ينبغي أن يكون لاحقًا على «حديث نافع»؛ لأن لغته تفترض وجود الأخير. **الأحاديث** الكلاسيكية الأخرى، التي تدعم الممارسة، من الواضح أيضًا أنها ترجع إلى وقتٍ لاحق؛ لأنَّها «إيضاحاتٌ بإضافةِ نصائحَ وتفاصيلَ عن الظروف». ولذا يستنتج شاخت أنَّ مبدأ «خيار المجلس» نشأ في مكة ونقله المحدِّثون، من خلال **حديث** تداولوه، في معارضةٍ للممارسة المستقرَّة للمدارس الشرعية في المدينة والكوفة.[٥]

---

٥ *Origins*, 159–161 and 176–179.

لا شك في تفكير غير المسلمين في أنَّ رأي شاخت بشأن أصول **الحديث** الشرعي ودوره في تطور الفقه الشرعي الإسلامي؛ صحيحٌ أساسًا، لكنْ ينبغي التعبير عن التحفظ بشأن المدى الذي يستمِدُّ منه أطروحته. استنتاجه النهائي هو أنَّ «أدلة الأحاديث الشرعية تعود بنا إلى حوالي سنة ١٠٠هـ فقط»،[٦] وقاعدته المنهجية بأنَّ «كلَّ حديثٍ شرعي عن النبي، حتى يثبت العكس، لا ينبغي أن يعتبر صحيحًا أو صحيحًا بالأساس ... تصريحًا صالحًا لعصره ... بل تعبيرًا زائفًا عن مذهبٍ شرعي تشكَّل في تاريخٍ لاحق. يمكن تأكيدُ تاريخه من أول ظهورٍ له في مناقشةٍ شرعية، ومن وضعه النسبي في تاريخ المشكلة التي يتناولها، ومن مؤشراتٍ في النَّص والإسناد ...»[٧] يعتبر كاتب هذا الفصل أنَّ استنتاج شاخت متشدِّدًا جدًّا، وخاصةً لأنَّ حُججه بشأن «الوضع النسبي» **للحديث** «في تاريخ المشكلة التي يتناولها»؛ ليست دائمًا مقنعة تمامًا.

أحد الأمثلة «قضية العبيد الستة». يذكر **حديثٌ** أنَّ شخصًا على سرير الموت أعتَقَ ستة عبيد، وكانوا كلَّ ما يملك، قرَّر الوالي الأموي أنَّ العتق يجوز فقط لعبدَين، كما تحدِّد القسمة. يعتبر شاخت هذا الحديث صحيحًا والأحاديث الأخرى، التي تَنسب بدقَّةٍ القرارَ نفْسَه للنبيِّ، زائفةً.[٨] ويستنتج من هذا أنَّ القاعدة الجوهرية للتَّركة الإسلامية — قصْر الوصية، أو التصرُّف في التَّركة، على ثلث صافي تركة المُوصي — نشأتْ في العصر الأموي. لكن، بينما حُجج شاخت بشأن الطبيعة الزائفة **لإسناد** القاعدة المنسوبة للنبي مقنعةٌ بما يكفي؛ يبدو استنتاجه القاطع غيرَ مبرَّر.

إذا كان مؤشِّر الأصالة، أو بشكلٍ آخَر سُنة منسوبة للنبي، توجد في «موضعها النسبي في تاريخ المشكلة» المطروحة؛ فإن هناك أسبابًا مقنعة للاعتقاد بأنَّ القاعدة الأساسية بشأن الثلث كانت موجودةً أيضًا قبل القرار المذكور للوالي الأموي. أولًا: الطبيعة الشرعية للقرار أن تمتد القاعدة المقبولة لتحديد الوصايا، إلى الهدايا التي يقرِّرها المانح على فِراش الموت. وهذه النقطة أقرَّها الإمام الشافعي نفسه، وعلى أيَّة فرضيَّةٍ معقولة لعملية التطور الشرعي، ينبغي أن يتبع قرار الوالي قاعدةَ الثلث ولا يمكن أن يكون

---

[٦] Ibid., 5.

[٧] Ibid., 149.

[٨] Ibid., 201 ff.

سابقًا عليها. ثانيًا: قاعدة الثلث قاعدةٌ بسيطة وأساسية ولا يمكن أن تُنسب بشكل زائف للنبي كما تُنسب القواعد التي تمثِّل بوضوح مرحلةً متقدِّمة من تطور التشريع. ورغم أنَّ القرآن نفسه وضع نظامًا دقيقًا للميراث الإلزامي؛ فإنه لم يحدِّد الوسيلة التي يرتبط بها هذا النظام بحقِّ التصرف بوصية. بشكلٍ خاص، السؤال المطروح كان: أيُّ حدٍّ، إن وُجد حد، يُفرض على سُلطة المُوصي؟ كانت مشكلةٌ خلَقَها التشريعُ القرآني نفسه، مشكلةً ذات أهميةٍ عملية كبيرة؛ وهي بالتالي قضيةٌ من الطبيعي أن يحلَّها النبي، مفسرًا للقرآن ومسئولًا عن الفقه في مجتمع المسلمين الأوائل.

قد تُعتبر مقارَبة شاخت، إذن، ضيِّقة جدًّا بشكلٍ ما؛ لأنه يحدِّد بشكلٍ جامد تطوُّر التشريع بنموِّ **الحديث** ويفشل في أن يراعي أساسًا قضايا شرعية من هذا النوع. إنه، باختصارٍ، يترجِم الفرضيةَ السلبية بأنَّ أدلةَ **الحديث** الشرعي لا تعود بنا إلى أبعدَ من القرن الثاني للإسلام، إلى تصريحٍ إيجابي بأنَّ تطور التشريع لم يبدأ إلا في أواخر العصر الأُموي. ويخلق هذا فراغًا غيرَ مقبول في صورة الشرع في مجتمع المسلمين الأوائل؛ لأنه من غير الواقعي افتراضُ أنَّ المشاكل الشرعية التي خلقتْها بنود القرآن نفسه تم تجاهُلها لقرن أو يزيد. وبالتالي، بالتسليم بأن **الإسناد** الرسمي قد يكون زائفًا يمكن الجدل أيضًا، حتى من منظورٍ علماني للنقد التاريخي، بأنَّ مادة **الحديث** تعكس قرارًا أصيلًا للنبي.[٩]

في هذه الحالات إذن، قد تكمن الحقيقة في موضعٍ ما بين النظرية الشرعية الإسلامية التقليدية والمقاربة التاريخية الصارمة لشاخت. وفي الوقت ذاته، ينبغي بالطبع الاعتراف صراحةً بأنَّ المناهج الإسلامية والغربية لنقد **الحديث** لا يمكن التوفيق بينها؛ لأنَّها ترتكز على مسلَّمات مختلفة تمامًا. بين ما يمليه الإيمان الديني من ناحية، والنقد التاريخي العلماني من الناحية الأخرى؛ لا يوجد طريق وسط لموضوعيةٍ حقيقية.

[٩] للاطلاع على حججٍ أكثرَ تفصيلًا لدعم هذا الرأي، انظر المراسلات في *Middle Eastern Studies*, III/2, 1967, 195 ff.

الفصل الخامس عشر

تأثير القرآن والحديث على الأدب العربي في القرون الوسطى

أ. م. زبيدي

(١) القرآن والشعر العربي

بالنسبة للعرب، لم يكن القرآن مجردَ كتاب ديني يضع لهم مبادئَ جديدةً للسلوك الديني والخُلقي والاجتماعي، لكنه كان أيضًا كتابًا أدبيًّا من أرفعِ طراز، كلام الله الذي لا يستطيع إنسانٌ أن يتجاوزه أو ينافسه؛ ولذا فهو المصدر النهائي في اللغة والنحو والمعايير التي يمكن من خلالها الحُكم على العمل الأدبي. ورغم ذلك، ورغم حقيقةِ أنَّ معارضي محمد من أهل مكة اعتبروه شاعرًا وكاهنًا؛ فإنَّ التأثير الذي كان للقرآن على تطوُّر القصيدة العربية، تِيماتها وبنيتها ولغتها ورُوحها العامة، أقلُّ من التأثير الذي كان لأعمالِ الشعراء قبل الإسلام. بقِيَت **القصيدة** الجاهلية النموذجَ الذي يتبعه الشعراء الجدد، الذين وُلِدوا بعد ظهور الإسلام، في تأليف أعمالهم، والمعيارَ الذي يُحكَم به على هذه الأعمال. حدَثَ هذا رغم الموقف العدواني الذي عبَّر عنه القرآن والنبيُّ تجاهَ الشعر والشعراء الوثنيين، وهو موقفٌ يصل إلى درجة إدانة الخيال والحقيقة الشعرية.

هناك ثلاثة أسبابٍ رئيسية، يبدو أنها ساهمتْ في هذه الظاهرة الغريبة. حين بدأت نبوة محمد، كانت **القصيدة** العربية قد تطورتْ تطورًا كاملًا في البنية واللغة والوزن، ورَسخَت التقاليد الشِّعرية بثبات، واستكشف الشعراء كلَّ المجال الخيالي للحياة في الجزيرة العربية. وكان من المستحيل أن يحوِّل الإسلام المسارَ الذي كانت تتبعه **القصيدة** العربية أو أن يُبطِل التقاليد الشعرية التي ابتكرها الشعراء الوثنيون. ومن

الناحية الأخرى، لم يقدِّم القرآن نفْسَه بوصفه عملًا شعريًّا ينبغي اتباعه، بل بوصفه وحيًا إلهيًّا يختلف تمامًا عن الشِّعر ويستحيل تقليده. اعتبر النظر إليه بوصفه عملًا شعريًّا واستلهامَ معاييره أو تقليد أسلوبه عملًا أثيمًا. يكمن السبب الثالث في أنه رغم تغيُّر المعتقدات الدينية والحياة السياسية للعرب بعد الإسلام، بقيت العلاقات القبَلية القديمة والمفاهيم الاجتماعية وعادات التفكير، التي وجدتْ أرفعَ تعبيرٍ عنها في القصيدة القديمة، قويةً بعد الإسلام كما كانت قبله.

ومع ذلك، يمكن العثور على أثر القرآن في كلِّ أنواع الشِّعر الذي كُتِب في العصر الأموي (٤١–١٣٢هـ/٦٦١–٧٥٠م)، عصرِ الصراع السياسي والحروب الأهلية والدراسات الدينية والإحياء الشعري، وفي أعمالِ كلِّ الشعراء بما فيهم الأخطل (ت: ٩٢هـ/٧١١م تقريبًا)، وكان مسيحيًّا. استفاد الشعراء الأُمويون، في مدائحهم وهجائياتهم ورَجَزهم وزُهدياتهم، استفادةً شاملة من الأفكار القرآنية، والصور والأسلوب والتعبيرات؛ من قصص الأنبياء ومصير خصومهم، ومن أوصاف الجنة والجحيم ويوم القيامة.

بتأثير القرآن صار شِعر المديح فنًّا جديدًا تقريبًا. استُخدِم سلاحًا في الصراع السياسي والنزاع الديني بين الأمويين وخصومهم، وأداةً عبَّروا من خلالها عن أفكارهم السياسية وحججهم الدينية. وأدَّى هذا بالشعراء إلى أن يكونوا ناطقين باسمِ مختلف الفِرَق السياسية، واستخدموا القرآن بكلِّ الطرق للدِّفاع عن موقفِ رعاتهم ومطالبهم في السلطة أو حقِّهم في الخِلافة.

يمكن أخذُ أيةِ قصيدةٍ من قصائد جرير والفرزدق (توفي الاثنان ١١٢هـ/٧٣٠م تقريبًا) في مدح الخلفاء الأمويين وولاتهم مثالًا. هنا يوصف الخلفاء الأمويون بأنهم نُوَّاب الله على الأرض، وحماة الإسلام أو **أئمةٌ** يختارهم الله ويساعدهم. وصحابة النبي في الجنة؛ يقارنون بآدم ومحمد والأنبياء السابقين، وخاصة نوحًا وموسى والملك سليمان والمسيح عيسى، وقد وهبوا كلَّ فضيلة أنعم الله بها على هؤلاء الأنبياء. ومن الناحية الأخرى، يوصف خصومهم وأعوانهم بأنهم كفار، أشرار ومنافقون، معتلُّو القلوب، وبأنهم مضيفو الشيطان ومتمردون على مشيئة الله، وبأنهم عبَدة أوثان وسكَّان الجحيم؛ ويشبَّهون أيضًا بخصوم الأنبياء الذين ذكرناهم، وبفرعون، والسامري الذي ضلَّل بَني إسرائيل، وذابحي ناقة صالح، وابن نوح الذي رَفضَ الانضمام إلى أبيه في السفينة، وبأهل عاد وثمود ولوط.

في هذا كله، تستوعب الأفكار القرآنية والصور والعبارات التي تستخدم بغزارة، وتُحوَّر وتُعدَّل. وربما يبنى بيتٌ من آيتَين أو ثلاث من القرآن. وأحيانًا أخرى نجِدُ أبياتًا أو شطرات من آيات أو عباراتٍ قرآنية كاملة. لنفحص الآن أمثلةً من الشاعرين. يكتب جرير عن عمر بن عبد العزيز (٩٩–١٠١هـ/٧١٧–٧٢٠م):

أتى الخلافةَ أو كانت له قدَرًا كما أتَى ربَّه موسى على قدَرِ

هنا نجد تأثير آيتين من القرآن: ﴿قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق:٣)، ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ (طه: ٤٠).

في قصيدة أخرى، موجَّهة لمعاوية بن هشام نقرأ بيتًا مثل:

مَن يهدِه اللهُ يهتدْ لا مُضلَّ له ومَن أضلَّ فما يهديه من هادِي[1]

وهو بيتٌ يعتمد على الآيتَين: ﴿... وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ * وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ ...﴾ (الزمر: ٣٦–٣٧).

ويمكن العثور على مثل هذه الأبيات أيضًا في قصائد الفرزدق. يقول لسليمان بن عبد الملك (٩٦–٩٩هـ/٧١٥–٧١٧م):

وجدْنَا بَني مروانَ أوتادَ دِيننَا كما الأرضُ أوتادٌ عليها جبالُها[2]

في هذا البيت تستمد الصورة من الآيتَين: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ (النبأ: ٦–٧). في قصيدة أخرى، بينما يمدح مسلمة بن عبد الملك، يكتب عن يزيد بن المهلب وأتباعه:

لمَّا رأوا أن أمر الله حاق بهم وأنهم مثل ضُلال من النَّعم
فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم كأنهم من ثمود الحجر أو إرَمِ[3]

---

[1] الديوان، ٢٧٥، ١٥٣.
[2] الديوان، ج٢، ٧٦.
[3] المصدر نفسه، ٢٥٢.

الشطر الأول من البيت الثاني مأخوذٌ من آيةٍ قرآنية تشير إلى دمار ثمود (الأحقاف: ٢٥)، بينما يردِّد البيتُ الأول أصداءَ الآيتين: ﴿... وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (الأحقاف: ٢٦)، ﴿... إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤).

في هجائهما الشخصي يلجأ الشاعران أيضًا إلى الصور والعبارات والقصص القرآنية عن الأعمال الشريرة وعقاب قوم عاد وثمود ولوط ونوح والسامري وذابح ناقة صالح ومعاناة الكفار في الجحيم. ويمكن تقديم البيتين التاليين، أحدهما لجرير والآخر للفرزدق، مثالين:

كالسامريِّ غداة ضلَّ بقومِهِ والعجل يعكف حولَه ويخورُ[٤]
وكان جريرٌ على قومِهِ كبَكْرِ ثمودٍ لها الأنكَدِ[٥]

مقارنةً بالمدح والهجاء، تأثَّر شعر الحُب بالقرآن أقلَّ ممَّا تأثَّر **بالنسيب** الجاهلي. ويصحُّ هذا على الشعراء التقليديين والشعراء العُذريين. كل التيمات تقريبًا والموتيفات والرموز والصور التي يدور حولها هذا الشعر، يمكن العودة بها إلى شعراء الجاهلية. ومع ذلك، لا نفشل في العثور في أعمال كلِّ شاعر على عدَّة أبيات تعتمد في أسلوبها أو أفكارها أو صورها على آياتٍ قرآنية أو أبيات تعبر عن مواقف وعواطف متأثِّرةٍ بالقرآن. يمكن العثور عليها في النسيب التقليدي: في وصف الحبيبة وأطلالها، في التعبير عن مشاعر الشاعر ورغباته، في ردوده على اللائمين وفي شكاواه من الوشاة، في دعواته أو صلواته لله، وفي أيمانه لحبيبته بصِدق حُبه وثباته.

في وصف أطلال الحبيبة، يستخدم الشاعر أحيانًا الإشارات إلى ديار عاد وثمود، أو يقارن المخيم بالكتب القديمة لإبراهيم وموسى، وبهيكلٍ قديمٍ متهدم.[٦] ويلتمس من رفاق السفر أن يصلُّوا، حيث صلَّت بالفعل حبيبته ويعِدُهم بثواب الله يوم القيامة:

ولا تيأسا أن يمحوَ اللهُ عنكما ذُنوبًا إذا صليتما حيثُ صلَّتِ[٧]

---

[٤] الديوان، ٤٦٤.

[٥] الديوان، ج٢، ٣٦٩.

[٦] ديوان جرير، ١٩٧، ٣٢١؛ الأخطل، شعر، ٣٨؛ الرقيات، الديوان، ٨.

[٧] الديوان، ٩٥.

هذا البيت لكُثيِّر (ت: ١٠٥هـ/٧٢٣م) يردد أصداء الآية القرآنية: ﴿... لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ...﴾ (الزمر: ٥٣). ويكتب أيضًا ذو الرُّمة (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م تقريبًا):

يا صاحبيَّ انظرا آواكُما درَجٌ عالٍ وظِلٌّ من الفردوسِ ممدودُ[٨]

يصور الفرزدق مطلَّقته نوار بأنها «جنة الخلد» ويقارن نفسه بآدم بعد طرده من الجنة:

وكانت جنَّتي فخرجْتُ منها كآدمَ حينَ أخرجَهُ الضِّرارُ[٩]

يقارن جميل بن مَعْمر (ت: ٨٢هـ/٧٠١م) حبيبته بليلةِ القَدْر التي نزلت فيها الملائكة من السماء:

لقَدْ فُضِّلتْ حُسنًا على الناسِ مثلما على ألفِ شهرٍ فُضِّلتْ ليلةُ القدْرِ

ويزعم أيضًا أنَّ الله خلقها لتكون ابتلاءً له، ويصور حبَّه قدَرًا حدَّده اللهُ أو ميثاقًا أكَّده الله.[١٠]

يقارن شعراءُ آخَرون حبيباتِهم بالسَّحرة، الذين ذَكرَ القرآن أنَّهم «النفَّاثات في العُقَد»، ويربطون القدرة الفاتنة لعيونهن بسِحر المَلَكَين البابليَّين هاروت وماروت (البقرة: ٩٦). وهكذا يقول عمر بن أبي ربيعة (ت: ١٠٢هـ/٧٢٠م تقريبًا):

حدَّثوني أنها لي نفثتْ عُقدًا يا حبَّذا تلك العُقَد[١١]

---

[٨] الديوان، ١٣٢.

[٩] الديوان، ج١، ٢٩٤. انظر أيضًا: جميل، الديوان، ٢٠؛ عُمَر، الديوان، ج١، ٩٣، ١١٧.

[١٠] جميل، الديوان، ٢٣، ٢٠.

[١١] الديوان، ج١، ١١٦؛ وانظر أيضًا: الرُّقيات، الديوان، ٧٧ [لم تسلبني عقلي وجدك عن ضعف، ولكن بالنفث في العقد (المترجم)].

وبدوره يكتب ذو الرُّمَّة:

وعينٍ كأنَّ البابليَّين لبَّسا بقلبِكَ منها يومَ مَعقُلةٍ سِحرًا[١٢]

استفاد شعراء الغزل الأمويون أيضًا من الأفكار والصور والعبارات القرآنية، خاصةً تلك التي ترتبط بتحريم قتلِ روحٍ بريئة إلا قصاصًا، وبالصلاة والحج، والخطيئة والعقاب، والتقوى والتوبة، والعدل والظلم. مثالًا أخيرًا، نأخذ بيتَ جميل:

أصلِّي فأبكي في الصلاةِ لِذِكرِها ليَ الويلُ ممَّا يكتبُ المَلكانِ[١٣]

كانت قصيدة الزهد ضمن الأجناس الشعرية التي بدأها الإسلام وتطورت بتأثير القرآن، وكان روَّادها الشعراء الخوارج، وخاصة عِمران بن حِطَّان والطِّرماح (ت: ١٠٥هـ/٧٢٣م تقريبًا). تشكِّل مفاهيم القرآن عن الله والإنسان، الحياة والموت، التقوى والشر، الثواب والعقاب؛ جوهرَ هذه القصيدة. زوَّدت أيضًا أوصافُ يوم القيامة والجنة والجحيم الشعراءَ بمادةٍ غزيرة للبناء عليها. ولذا تمثِّل زهدياتهم غالبًا أفكارًا وصورًا وعباراتٍ قرآنيةً مطروحة في الشعر. وتتمركز حول الموت والحياة الحالية ابتلاء، والثروة والسلطة مجرد هباء، التقوى والعمل الصالح وحدهما المهمَّان في هذه الحياة، والعالَم الآخَر دار البقاء. ويمكن اعتبار الأبيات التالية للطِّرماح مثالًا:

كلُّ حيٍّ مستكمِلٌ عدَّةَ العُمـ ـرِ ومُودٍ إذا انقضى عَدَدُه
عجبًا ما عجبْتُ للجامعِ الما لَ يُباهي بهِ ويَرتفِدُه
ويُضيع الذي يُصيِّرُه اللهُ إليهِ فليس يَعتقِدُه
يومَ لا ينفعُ المُخوَّلَ ذا الثر وةِ خلَّانُه ولا ولَدُه
يومَ يُؤتى بهِ وخَصماهُ وسطَ الـ ـجِنِّ والإنسِ رِجلُه ويَدُه[١٤]

في هذه الأبيات، كلُّ الأفكار والصور مستمدَّة من القرآن.[١٥]

---

[١٢] ذو الرُّمة، الديوان، ١٧٢، وأيضًا ٦٧٧.

[١٣] الديوان، ٥٠؛ قارن: القرآن (سورة البقرة: ٧٩)، سورة (الانفطار: ١٠–١٢).

[١٤] عباس، شعر، ٩٧؛ وأيضًا: ٣٠-٣١.

[١٥] القرآن: (الأعراف: ٣٤، والنساء: ١٤٥، والهُمزة: ١–٩، والنساء: ١١٦، والشعراء: ٨٨، والنور: ٢).

اكتسبتْ قصيدة الرجز، التي وصلَت تطورها الكامل في العصر الأموي، نبرة دينية. في عددٍ من قصائد الرجز يستبدل كلٌّ من العجاج (ت: ٩٠هـ/٧٠٩م تقريبًا) وابنه رُؤبة بالنسيب مقدمةً دينية تدور حول حمْدِ الله والتعبير عن أمل الشاعر في غفرانه ورحمته. كرَّس العجاج أيضًا بعضَ قصائده لمعالجة تيماتٍ قرآنية وخبراتٍ دينية. في إحداها يردِّد أصداءَ الأوصاف القرآنية ليوم القيامة والجنة والجحيم؛ وفي أخرى، تردَّد أيضًا أصداءُ القرآن، يحمد اللهَ ويعبِّر عن شكره له لإنقاذه من مرضٍ جعله على شفا الموت.[١٦]

استمرت تأثيرات القرآن في أعمال الشعراء العباسيين. اعتبر الشعراء الجدد أيضًا القرآنَ مصدرًا للإلهام الشعري، واستمدوا منه أو استعاروا الكثير من أفكارهم وصورهم وعباراتهم، وبنوا عليه حججهم السياسية والدينية. رغم أننا كثيرًا ما نجد في مدائحهم وهجائياتهم وغزلياتهم وزهدياتهم وطردياتهم الأفكارَ والصور والحجج القرآنية نفسها التي استخدمها الشعراء الأمويون؛ نصادف أيضًا استخداماتٍ بارعةً ورائعة جدًّا للكثير من الأفكار والصور القرآنية الأخرى. ويتَّضح هذا خاصة في خمريات أبي نواس (ت: ١٩٥هـ/٨١١م تقريبًا)، وهجائيات ابن الرومي (ت: ٢٨٣هـ/٨٩٦م) وقصائد العتاب وفي مدائح أبي تمَّام (ت: ٢٣١هـ/٨٤٦م).

يظهر أثر القرآن في كل جوانب خمريات أبي نواس: في وصف الخمر ولذاتها وحاملي الكئوس وجاريات الحانات، في تجديف الشاعر، في حججه في تفضيل لذَّات هذا العالم على لذَّات العالم الآخر، وفي إشاراته إلى مغفرة الله ورحمته.

يصف الخمر أحيانًا كما لو كانت إلهيةً أو رُوحًا سماوية، ويتحدث عن عظمتها وبريقها، ويربطها بعظمة الله. وهكذا يفتتح إحدى قصائده على النحو التالي:

أَثنِ على الخمر بآلائها وسَمِّها أحسنَ أسمائها[١٧]

وهو بيتٌ كتب تقليدًا لآياتٍ مثل: ﴿... فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ٦٩)؛ ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ...﴾ (الأعراف: ١٨٠). وفي قصيدةٍ أخرى يقول:

[١٦] آلورد، مجموع أشعار العرب، ج٢، ٥–٧، ١١-١٢، ١٥-١٦، ٢٤-٢٥، ٤٠، ٤٣.
[١٧] الديوان، ١٣.

ومُدامةٍ سجَدَ الملوكُ لذِكْرِها جلَّت عن التصريحِ بالأسماءِ[١٨]

وهنا نتذكَّر أيضًا آيتَين أخريين من القرآن (مريم: ٥٨، والرحمن: ٧٨).

وفي أحيان أخرى، يتحدث عنها كما لو كانت إحدى حوريات الجنة، أو جارية فزِعة من نار الجحيم، ويصفُها بأنها «جنة خلده»، وبأنها ميراثُ آدم وحواء، وبأنها رفيقةُ نوحٍ في الفُلك.[١٩] ويقارن «شرارها» بنجوم الرجم حيث ترجم الملائكة مُرَّاد العفاريت.[٢٠]

ويستخدم حتى آيات قرآنية كاملة تشكِّل أبياتًا أو شطراتٍ كاملة. على سبيل المثال:

وفِتيةٍ في مجلسٍ وُجوهُهُم رَيحانُهُم قد عَدِموا التثقيلا
دَانِيَةً عَلَيْهِمُ ظِلالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلا[٢١]

هنا، يردِّد البيت الأول أصداءَ آيتَين تشيران إلى مُتَع المؤمنين في الجنة (الواقعة: ٢٥، ٨٩)، ويتكون الثاني من آيةٍ كاملة (الإنسان: ١٤).

ويصف حمَلةَ الدِّنان وجواري الحانة بأنهم المثال أو النموذج الذي خلق الله عليه الحُوريات والشباب المخلَّدين في الجنة، وبأنهم كائنات سماوية من النور واللهب، أو من الذهب واللؤلؤ؛ بينما صيغ كلُّ الرجال الآخرين والنساء من الطين الأسود.[٢٢] ويتحدث أيضًا عنهم بأنَّ المضيفين الشياطين ساعدوهم على سِحرهم وعلَّمهم ملكا بابِل، هاروت وماروت، قوةَ السِّحر.[٢٣]

ويستخدم أحيانًا العباراتِ والصورَ القرآنية التي تشير إلى نور الله وقوته؛ ليصف جمال حبيبته وتأثير الحُب. يكتب على سبيل المثال:

فلو أبصرتَها لخرْ تَ عند دنوِّها صعِقا[٢٤]

---

[١٨] الديوان، ٧٠٤.
[١٩] المصدر نفسه، ١٤٥، ٩١، ١١٣، ١٨٣، ٩، ٤٢، ٨٠، ١٢٦، ٧٠٤، ١٣٩، ٦٨٤.
[٢٠] الديوان، ٣٩.
[٢١] الباقلاني، الإعجاز، ٥٢، وأيضًا ٥٣.
[٢٢] أبو نواس، الديوان، ٣٤٩، ٩٠، ٣٩٢، ٧١٩.
[٢٣] المصدر نفسه، ٧١١، ٣٩، ٣٣٢.
[٢٤] المصدر نفسه، ٢٧٨.

إذن لعلمْتَ أنَّ الحُـــ ـبَّ يأخذ أخذَ مقتدِر[٢٥]

الآيتان وراء هذه الأبيات: ﴿... فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ...﴾ (الأعراف: ١٤٣)، ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٤٢).

في وصف معاناته من الحُب، يستفيد من وصف القرآن لنار الجحيم وعقاب الكفار. يتحدث عن المحبِّ، على سبيل المثال، بأنه مثلُ مَن يقيم في النار ومَن «لا يحيا فيها ولا يموت»، أو أنهم يوضعون في المنتصف بين الجنة والجحيم.[٢٦]

وصلتْ قصيدة الزهد إلى شكلها النهائي في الشعر الديني لأبي العتاهية (ت: ٢١٠هـ/٨٢٦م تقريبًا) وأبي نواس. يتكوَّن **ديوان** أبي العتاهية كلُّه تقريبًا من قصائدِ زُهد تتمركز حول فَناء العالَم وعجز الإنسان في مواجهة الموت. ومثل قصائد الزهد الأموية، تعتبر الحياةَ ضلالًا وابتلاء، والموتَ السلطةَ النهائية والحقيقة في هذا العالم، والتقوى السندَ الوحيد للإنسان في الآخِرة.

أثَرُ القرآن سائدٌ فيها. إنها مواعظُ منظومة تعتمد على مفاهيمَ وأوصافٍ في القرآن لله والإنسان، والحياة والموت، ويوم القيامة والعالَم الآخر، وثواب مَن يخشون الله وتأدية واجباتهم تجاهه وعقاب الآخرين الذين يُهملون هذه الواجبات ويسعون وراءَ مصالحهم الدنيوية. وتكرَّر مراتٍ ومرات أنَّ الإنسان خُلق من التراب وإليه يعود، وأنَّ كلَّ ما في العالَم يحدِّده الله بقدَرٍ، وكلَّ شيءٍ زائلٌ إلا الله.

في التأكيد على قدرة الموت وعجز الإنسان، يستفيد أبو العتاهية أيضًا من إشاراتِ القرآن إلى مصير عاد وثمود وفرعون وقارون وهامان، وموت آدم ونوح ولقمان وداود والملك سليمان.

والأبيات التالية أمثلةٌ تمثِّل كيفية استخدام أبي العتاهية لأفكار القرآن وصوره وعباراته. يعتمد كلٌّ منها في بنائه على آيتَين أو ثلاثٍ من القرآن، تُعدَّل قليلًا لتوائم الوزنَ:

الموتُ حقٌّ والدار فانيةٌ وكلُّ نفسٍ تُجزَى بما كسبتْ

---

[٢٥] المصدر نفسه، ٢٨٠؛ وانظر أيضًا ص٢٢٨.

[٢٦] المصدر السابق، ١١٨، ٣٦٨؛ وانظر أيضًا ص٢٢٨.

هُوَ ربِّي وحَسْبي اللهُ ربِّي فلَنِعمَ المَولى ونِعمَ النَّصِيرُ

وكلُّ امرئٍ لم يرتحلْ بتجارةٍ إلى دارِهِ الأُخرى فليس بتاجِرِ[٢٧]

استمرَّ شعر المديح على الخطوط الإسلامية نفسها التي أسَّسها الشعراء الأمويون. وصف الشعراء الجددُ الخلفاءَ العباسيين بأنهم مسلمون مخلصون وأتقياء يخشون الله ويسعون لثوابه، وبأنهم ورثة النبي، وحماة الإسلام والزعماء الدينيون لكلِّ المسلمين ونُوَّاب الله أو ظِله على الأرض. ويُرفعون أحيانًا فوق الأنبياء ويُقارنون بالله في العظمة والقوة والمعرفة. وزعموا أنَّ طاعتهم فرْضٌ على كلِّ الرجال بمرسوم إلهي. ويُهجَى خصومُهم، بدورهم، بأنهم مخطئون وكفار ومنافقون وأشرار وعبدة النار ومتمرِّدون على أمر الله. ويُشبَّهون أيضًا بقومِ عاد وثمود، بفرعون وسحرته، بالسامريِّ وقاتِل ناقة صالح.

تمثِّل مدائح أبي تمَّام (ت: ٢٣١هـ/٨٤٦م) والبحتري (ت: ٢٨٤هـ/٨٩٧م) أمثلةً أساسية هنا. فيها تُستخدم الأفكار والصور والعبارات والقصص القرآنية بحريَّة وإلى حدٍّ كبير. في قصيدةٍ إلى المعتصم، يقول أبو تمَّام عن الواثق، ابن المعتصم:

فاشدُدْ بهارونَ الخلافةَ إنَّه سكَنٌ لوَحشتِها ودارُ قَرَارِ[٢٨]

في هذا البيت تُستوعب خَمس آياتٍ:

﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ (طه: ٢٩–٣١).

﴿... إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ...﴾ (التوبة: ١٠٣).

﴿... وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر: ٣٩)[٢٩]

ثمَّة مثالٌ آخر ممثِّل لاستخدام أبي تمام الأفكارَ والصور والعبارات القرآنية، وهو البيت التالي في مديح موسى بن إبراهيم:

عذْنا بموسى من زمانٍ أنشرتْ سطواتُهُ **فرعونَ ذا الأوتادِ**[٣٠]

---

[٢٧] أبو العتاهية، الديوان، ٣٧، ١٠٣، ١٠١.

[٢٨] أبو تمام، الديوان، ج٢، ٢٠٨.

[٢٩] الإشارة في الأصل خطأٌ إلى سورة هود. (المترجم)

[٣٠] المصدر نفسه، ١٢٩.

الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية (غافر: ٢٣–٢٨، الفجر: ١٠).
وتقدِّم قصائد البحتري في مدح المتوكِّل، وهي دينية جدًّا في طبيعتها، خيرَ الأمثلة:

تتوخَّى الهُدى وتحكمُ بالحـــ ـــقِّ وترجو تجارةً لا تبوُرُ
أُيِّدتَ من فصلِ الخطابِ بحكمةٍ تُنبِي عن الحقِّ المبينِ وتُخبِرُ[٣١]

يمكن إرجاع كلِّ ما في هذين البتين إلى القرآن، لكنَّ الآيتين الأكثر تأثيرًا هما: ﴿... يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ﴾ (فاطر: ٢٩)، ﴿... وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ (ص: ٢٠).

ينبغي أيضًا ذِكر مدائح المتنبي (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥م) والمعرِّي (ت: ٤٤٩هـ/١٠٥٧م) هنا. كثيرًا ما يلجأ المتنبي، في قصائده الأولى التي كتبها في الشام قبل الاتصال بسيف الدولة (والي حلب)، إلى استخدام أفكارٍ وصورٍ غريبة تعتمد على آياتٍ قرآنية تصِفُ الطبيعة والقوة والنور والنعم وكلمات الله، أو تشير إلى فضائل الأنبياء ومعجزاتهم. يقول، على سبيل المثال، لأحد الرعاة:

فإذا احتجبْتَ فأنت غير محجَّبٍ وإذا بطنْتَ فأنت عينُ الظاهرِ[٣٢]

نجد هنا صدى الآية: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ...﴾ (الحديد: ٣). ويقول لراعٍ آخَر:

وامسحا ثوبَه البقيرَ على دا ئكما تُشفَيا من الإعلالِ[٣٣]

في هذا البيت، الفكرة مستمدَّة من الآية التالية على لسان يوسف: ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ...﴾ (يوسف: ٩٣).
يمكن العثور أيضًا على هذا النوع من تأثير القرآن، وإن يكُن بدرجةٍ أقل، في القصائد التالية للمتنبي، التي كتبها في مديح سيف الدولة وكافور.

---

[٣١] البحتري، الديوان، ج٢، ٥٢؛ ج١، ٢١٣.
[٣٢] المتنبي، الديوان، ١٤٢.
[٣٣] المصدر نفسه، ١١٣؛ أيضًا: ٥٣–٥٥، ٦٢، ٦٤–٦٥، ٦٧، ٨٩، ١١٩، ١٣١، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٣–١٤٤، ١٦٥.

في مدائح المعري أيضًا تأثيرٌ قوي بالقرآن. مثل المتنبي، يُضفي على رُعاته فضائلَ وقدراتٍ يتمتع بها الأنبياء في القرآن. وهكذا يعزو لأحدهم سيطرةَ داود وسليمان على الجبال والرياح، ويصف بلدةً أخرى بأنها الوادي المقدَّس الذي كلَّم الله فيه موسى، وجنة الخُلد لَمن يخلص له والنار المتَّقدة لَمن يحيد عن هذا الإخلاص.[٣٤]

اعتمد الشعراء العباسيون أيضًا في الهجاء على الصور والأفكار والعبارات والقصص القرآنية، وخاصة تلك التي تروى عن قوم عاد وثمود ولوط ونوح، وعن آدم والشيطان، وموسى وفرعون، وبني إسرائيل والسامري، والملك سليمان وأهل الكهف، لكنَّ الشعراء الذين برعوا في الهجاء كانوا قليلين جدًّا. ومن أبرزهم دِعْبل الخزاعي (ت: ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م) وابن الرومي وأبو نواس.

مثالًا من دِعْبل الخزاعي نأخذ البيتَين التاليين ويهجو فيهما المعتصم، ثامن الخلفاء العباسيين:

ملوكُ بني العباس في الكتْب سبعةٌ ولم تأتِنا عن ثامنٍ لهُمُ كتْبُ
كذلك أهلُ الكهفِ في الكهفِ سبعةٌ خيارٌ إذا عُدُّوا، وثامِنُهم كلْبُ[٣٥]

من ابن الرومي، يمكن أن نأخذ أيضًا مثالَين. يكتب عن شاعرٍ من معاصِريه:

فلو لم تكُن في صُلب آدمَ نطفة لخرَّ له إبليسُ أول ساجدِ

وفي هجاء النحويِّ الأخفش والدفاع عن شعره (الذي اتهمه الأخفش بالغموض)، يكتب أيضًا:

ولا أنا المفهمُ البهائمَ والطَّـ ـيرَ سليمانُ قاهرُ المرَدَة[٣٦]

يعكس شعر الحُب في العصر العباسي تأثيرًا للقرآن أوسع من تأثيره على الشعراء الأمويين. استغلَّ الشاعر العباسي، بإحساسه المرهف للاستعارة وبحثه عن أفكار وصور جديدة، كل ما له علاقة بتِيمة الحُب في القرآن. وهكذا يصِفُ مسلم بن الوليد

[٣٤] المعري، الديوان، ١٣، ٢٨، ٧٦؛ وأيضًا: ٣٣، ٢٣، ٣٧، ٥١.
[٣٥] الخزاعي، شعر، ٥١-٥٢.
[٣٦] ابن الرومي، الديوان، ١٣، ٢٩١؛ وأيضًا: ٣٧٥، ١١٠، ٣٤٠، ٣٨٦.

(ت: ٢٠٨هـ/٨٢٣م) الهوى بأنه جهاد، ويقدم نفسه رجلًا يحج في ثياب الحب، ويتحدث عن موته وبعثه على يد حبيبته («أماتتْ وأحيتْ مُهجتي»)، ويكتب عن الحُب أنه ينشأ ويتجدد في قلبه: «صار الهوى بقلبي يبدي كما يعيد.»[٣٧] وهكذا يستخدم الآيتَين: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ (النجم: ٤٤)، ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ (البروج: ١٣).

يتحدث أيضًا أبو تمَّام عن كيف اعتادت حبيبته أن تقتل حُبه وتعيده، ويقارنها بحوريات الجنة وبلقيس، ملكة سبأ، ويصف طللها بأنه «جنات النعيم».[٣٨] ويصف منافِسُه البحتري حبيبته بأنها مزيجٌ من الجنة والجحيم أو جنة الخلد يُعاقَب بها، وعدها وهم، وطيفها زيف يشبه الحقيقة.[٣٩] وكثيرًا ما يتحدث عن خطأ، أو ضلاله في الحُب، ويصفه بمفرداتٍ قرآنية بأنه «استقامة» و«رشاد». ويستفيد أيضًا من بعض إشارات القرآن إلى إبراهيم ويعقوب وداود وزكريا:

وعذلتَني أن أدركتْني صبوةٌ خلصتْ إلى داودَ في المِحرابِ[٤٠]

يبدو أنه يقصد زكريا، وليس داود، ويشير إلى الآيات ٣٨–٤٠ من سورة آل عمران.

أحد الأمثلة الرئيسية لشعر الغزل العباسي الذي يعكس تأثُّرًا عميقًا بالقرآن، قصيدة ابن الرومي عن وحيد المغنية. وهنا بعض أبياتها:

فَـهْـيَ بـرْدٌ بـخـدِّهـا وسـلامٌ وهي للعاشقين جُهدٌ جهيدُ
لِيَ حيْث انصرَفتُ عنها رفيقٌ من هواها وحيث حَلَّتْ قَعِيدُ
عن يميني وعن شمالي وقُدَّا مي وخلفي، فأين عنه أحيدُ

الآيات القرآنية التي كُتبت هذه الأبيات بتأثيرها: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ (الأنبياء، ٦٩)؛ ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: ١٧–١٨). ويمكن أيضًا العثور على مثل هذه التأثيرات القرآنية في نسيب القصائد المبكِّرة للمتنبي والمعرِّي.

---

[٣٧] مسلم بن الوليد، ديوان صريع الغواني، ٢٤٠، ٣٤، ١٧٨، ١٩٦–١٩٧.

[٣٨] أبو تمَّام، ديوان أبي تمَّام، ج٢، ٣٢٠، ٣٦٤؛ ج٣، ٣٤٦، ١٦١.

[٣٩] البحتري، الديوان، ج١، ٨٧، ١٦١، ١٨٣، ١٣٨، ١٥٣؛ ج٢، ٣١، ١٦٢.

[٤٠] المصدر نفسه، ج١، ١٥، ٦٩؛ ج٢، ٢٤١.

لنختم هذا التخطيط لأثر القرآن على الشعر العربي؛ يمكن أن ننتقل الآن إلى قصيدةِ الحُب الصوفي، التي جاءت، مثل قصيدة الزهد، نتيجةَ الإسلام. اعتمد المتصوِّفة في كتابة قصائد الحُب الإلهي بكثافة على وصف القرآن لله والملائكة، للجنة والجحيم، وللحياة والموت؛ وعلى قصص عن خلق آدم، وهبوطه من الجنة، ورفض إبليس السجود له؛ ونبوة موسى والوحي الإلهي الذي هبط عليه؛ والخضر ومعرفته وأعماله الغامضة؛ وإبراهيم، وحيرته، وعبادته الشمس والقمر، ونجاته من النار التي أُشعلت له؛ ويوسف، وجماله، والحُلم، ومقاومة الإغواء؛ والمسيح عيسى، ميلاده ومعجزاته وصلبه وقيامته؛ وملكة سبأ، شبابها وجمالها وعرشها؛ وأحزان يعقوب ومحنة أيوب؛ ونبوة محمد، والوحي الإلهي التي تلقَّاه من الله من خلال المَلَك جبريل، ورحلته إلى السماء.

واستفادوا أيضًا بكلِّ الطرق من أفكارٍ وصور وعبارات قرآنية عن الصلاة والصوم والحج، ومن العبادة والحُب، والذنب والتوبة.

لنرى كيف استخدم الشعراء المتصوفة هذه العناصر القرآنية المتنوعة واستوعبوها؛ نحتاج إلى فحص **الديوان** الصغير لابن الفارض (ت: ٦٣٢هـ/١٢٣٥م). يوصف الحبيبُ هنا بأنه جنَّة الشاعر، وحاميه من الشرور، وهدف صلاته وصيامه وحَجِّه. ويقارن دموعه بطوفان نوح، ولهيب عاطفته بنار إبراهيم. ويزعم أنَّ أسى يعقوب أقلُّ أحزانه، وأنَّ محنة أيوب ليست إلا جزءًا من محنته، وأنَّ الجبال، بما فيها سيناء، لو شعرتْ بمعاناته، لتبددتْ قبل الوحي الذي هبط على موسى.[٤١] ويتحدث عن عهده أو عَقده مع حبيبه بأسلوب القرآن ولغته.[٤٢]

ويتماثل مع الله وإبراهيم وموسى والخضر ومحمد، ويصف رحلته إلى السماء، وتمجيد الملائكة له، والوادي المقدَّس الذي رأى فيه نار حبيبه، ويتبيَّن أنها نارُ موسى.[٤٣] متماثلًا مع موسى يقول لمحبوبه:

وإذا سـألـتُـكَ أنْ أراك حـقـيـقـةً فاسمحْ ولا تجعلْ جوابي «لنْ تَرى»[٤٤]

---

[٤١] ابن الفارض، الديوان، ٤٧.

[٤٢] المصدر نفسه، ٥٢-٥٣.

[٤٣] المصدر نفسه، ٩٠-٩١، ١٠٢-١٠٣، ١٠٥–١٠٧، ١١٢-١١٣، ١١٥-١١٦، ١٧٥-١٧٦.

[٤٤] المصدر نفسه، ١٦٩.

ومن أفقي الدَّاني اجتَدَى رِفقيَ الهُدَى ومن فَرْقيَ الثاني بَدا جمْعُ وَحدتِي
وفي صعقِ دكِّ الحسِّ خرَّتْ إفاقةً ليَ النفسُ قبلَ التوبةِ المُوسَويَّةِ[٤٥]

(٢) القرآن والنثر العربي

تتكون الأعمال النثرية الأولى في الإسلام كلُّها تقريبًا من خُطب ومواعظ ورسائل. ونتيجةَ الصراع السياسي والنزاع الديني في العصر الأموي ازدهرَت الخطابة على نطاقٍ واسع، ووصلت إلى قمَّةٍ لم تتجاوزها قَط في العصور اللاحقة. استخدمها الأمويون وخصومهم أداةً سياسية ودينية. لدعم حججهم وإثارة مشاعر مستمعيهم، لجأ المتحدِّثون عادةً من مختلف الفِرَق السياسية إلى القرآن واستشهدوا به. وكان من المتَّفقِ عليه عمومًا أنَّ الخطبة ينبغي أن ترصَّع بآياتٍ قرآنية وأن تبدأ بحمدِ الله والصلاة على النبي.[٤٦] والكثير من الخطب الأموية، وخاصة لخطباء الخوارج والشيعة، دينيةٌ جدًّا في طبيعتها ومتأثِّرة بأسلوب القرآن ولغته.

اعتمدتْ أيضًا المواعظ الأموية، التي شكَّلت الجزءَ الأكبر من الأدب النثري للعصر، على مفاهيمِ القرآن وتأثَّرتْ بلغته (التمييز بين الخُطَب والمواعظ اعتباطيٌّ في الكثير من الحالات). وتركَّزت حول الخوف من الله، وفَناء العالَم، وأهوال يوم القيامة وعقاب المُخطئين. وفيها ذكَّر الوعَّاظُ مستمِعيهم باستمرارٍ بالموت والحياة بعد الموت، وحذَّروهم من ارتكاب الذنوب، ودعَوهم لتكريسِ أنفُسهم تمامًا لخدمة الله والتخلِّي عن مُتَع هذا العالَم من أجل مُتَع العالَم الآخر. ولذا تكثُر فيها الآيات أو العبارات القرآنية والأفكار والصور. وتُحاكي أيضًا، في بعضها، إيقاعاتِ القرآن وسماته الأسلوبية. ومن أبرز هؤلاء الوعَّاظ الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م)، الذي يمكن أن تُتَّخذ مواعظه القليلة التي بقيت أمثلةً معبِّرة.[٤٧]

تنطبق أيضًا الملاحظات السابقة عن الخطب والمواعظ على الكثير من الرسائل التي وصلتْنا من العصر الأموي. وتقع في نوعَين، المراسلات الدينية، مثل مراسلات الحسن

[٤٥] المصدر نفسه، ٩٠-٩١؛ قارن القرآن، سورة (الأعراف: ١٤٣-١٤٤).
[٤٦] الجاحظ، البيان، ج٢، ٥.
[٤٧] انظر المصدر السابق، ج٣، ٨٥، ٨٨–٩٢؛ وأيضًا أبو نُعَيم، الحِلية، ج٢، ١٣٢–٥٨.

البصري وغيلان الدمشقي، وهي أساسًا مواعظ، والمراسلات الرسمية التي كتبها الخلفاء الأمويون ووُلاتهم أو كُتبت لهم. المثال الأسمى من النوع الثاني الرسالة الطويلة (في تسع وثلاثين صفحة) التي كتبها عبد الحميد بن يحيى (ت: ١٣٢هـ/٧٥٠م)، مؤسِّس مدرسة كتَّاب الرسائل، باسمِ آخِر الخلفاء الأمويين، مروان الثاني، إلى ابنه عبد الله (انظر ما سبق، الفصل ٤). ورغم أنَّ أثَرَ القرآن أقلُّ ظهورًا فيها من الرسائل الدينية؛ فإنها تُظهِر بوضوح أن استخدام التعبيرات والآيات والأفكار والصور القرآنية، ومحاكاة إيقاعات القرآن وخصائصه الأسلوبية، أصبح في ذلك الوقت جزءًا أساسيًّا من تقاليد الكتابة الأدبية.[٤٨]

استمرَّ هذان النوعان من الأعمال النثرية في العصر العباسي، حاملَين معهما التأثيرات القرآنية نفسها بشكلٍ أو آخَر، لكنَّ الرسائل والمواعظ العباسية اقتربتْ، في أسلوبها وإيقاعاتها، من سجع القرآن، وخاصة سجع السُّوَر الأُولى، التي تبقى فيها العبارات متوازنةً ويتحقَّق التأكيد بالتوازي في البنية. في بعض الرسائل، كانت الافتتاحية الدينية تتمدَّد بشكلٍ كبير، كما لو أنَّ الهدف أن تشكِّل قطعةً في ذاتها. وتوجد أفضل الأمثلة هنا في رسائل أبي إسحاق الصابي (ت: ٣٨٤هـ/٩٩٤م)، أقرب كتَّاب الرسائل العباسيين لعبد الحميد. إضافةً إلى افتتاحياتها الدينية، وهي دعوات إسلامية أو قرآنية طويلة، تُحمَّل باستشهاداتٍ من القرآن وإشارات إليه. ويصحُّ هذا أيضًا على مواعظ ابن نُباتة، المعروف بالخطيب (ت: ٣٧٤هـ/٩٨٤م)، واهتمَّ فيها أساسًا بواجبِ بَدءِ الجهاد ضدَّ بيزنطةَ المسيحية. في رسائل الكتَّاب الآخَرين مثل ابن العميد (ت: ٣٦٠هـ/٩٧١م) وابن عباد، المعروف بالصاحب (ت: ٣٨٥هـ/٩٩٥م)، يقلُّ ظهور هذا النوع من تأثير القرآن.

مع أنَّ الجزء الرئيسي من البديع العباسي يتكون من رسائلَ ومواعظ، كانت الأعمال الأدبية الكبرى التي أُنتجت في العصر الجديد مختلفةً في طبيعتها وأكبر في المجال. ومن هذه الأعمال كتاب «البخلاء» و«كتاب التربيع والتدوير» للجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/٨٦٩م)، و«رسالة الغفران» و«الفصول والغايات في محاذاة السُّور والآيات» للمعرِّي، و«مقامات» بديع الزمان الهمذاني (ت: ٣٩٨هـ/١٠٠٨م) والحريري (ت: ٥١٦هـ/١١٢٢م).

[٤٨] انظر القَلْقَشَندي، صُبْح الأعشى، ج١٠، ١٩٥–٢٣٣، وخاصة ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٩–٢١٠، ٢١٢، ٢١٨، ٢٣٢–٢٣٣.

يقتصر أثر القرآن على «بخلاء» الجاحظ على عدَّة استشهادات وإشارات، وحكايات عن الصلاة والزكاة، وإشارات قليلة موجزة للشيطان ومكائده، ويوم القيامة ونار الجحيم. ويضمُّ أيضًا عدَّة **أحاديث** للنبي تُستدعى لدعم الحجج الواردة لصالح البخل أو ضده.

على النقيض من هذا العمل، يكشف «كتاب التربيع والتدوير» عن تأثيرٍ قوي بالقرآن لغةً ومحتوى. إنه عملٌ ساخر يتكون أساسًا من سلسة أسئلة في مواضيعَ كثيرة طُرحت على رجلٍ يسمَّى أحمد بن عبد الوهاب. الكثير منها أسئلةٌ دينية عن آدمَ والشيطان، والأنبياء القدماء، والملوك، وأقوام وأحداث تاريخية ذُكرت في القرآن، والملائكة والشياطين، والجنة والجحيم ويوم البعث، والنبوة والوحي الإلهي والإلهام، والإيمان والرشاد والضلال. تتخلَّل الكتابَ كلَّه عباراتٌ وآياتٌ وأفكار وصُوَر وإيقاعاتٌ قرآنية.

يمكن أخذُ الاستشهادات التالية أمثلةً:

قد أعطي البسطة في الجسم والسعة في العلم.[٤٩]

وقلْتَ: «لولا فضيلةُ العَرض على الطول، لَمَا وصف اللهُ الجنةَ بالعَرض دون الطول، حيث يقول — جلَّ ثناؤه — ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾.»[٥٠]

فإنك لو أسرفْتَ، لقُلنا: «قد اقتصدْتَ.» ولو جُرتَ، لقُلنا: «قد اهتديت.» ولكنَّك تجيء بشيءٍ «تكادُ السمواتُ يتفطَّرنَ منهُ وتنشَقُّ الأرضُ وتخرُّ الجبالُ هَدًّا».[٥١]

فلمَّا رأيتُكَ عرفتُ أنك عذابٌ صبَّه الله على كلِّ رفيع، ورحمة أنشأها لكلِّ وضيع.[٥٢]

ننتقل الآن إلى عملَي المعرِّي، حيث نجد أنواعًا مختلفة من التأثيرات القرآنية. تتكوَّن «رسالة الغفران» في جزئها الأول الكبير من حكاياتٍ خيالية: حكايات وحوارات مع شعراء قدماء ونحاة ولغويين في الجنة والجحيم. وفيه يُفرط المعري في استخدام أوصاف وجَدَها في القرآن والحديث لله والجنة والجحيم ويوم الحساب والعالَم الحالي، وبعض الإشارات إلى آدم وإبليس والملائكة والشياطين. كَتبَ سجعًا يزخر بآياتٍ وتعبيرات

---

[٤٩] الجاحظ، التربيع، ٥؛ قارن القرآن، سورة (البقرة: ٢٤٧).

[٥٠] المصدر نفسه، ١٨؛ قارن سورة (الحديد: ٢١).

[٥١] المصدر نفسه، ٢٤–٢٥؛ قارن: سورة (الأنعام: ١٤١، وغافر: ٤٣، وفاطر: ٣٢، والنحل: ٩، ومريم: ٨٩–٩٠).

[٥٢] المصدر نفسه، ٤٥؛ قارن سورة (الفجر: ١٣، والدخان: ٤٨، والعنكبوت: ٢١).

وإيقاعات وأفكار قرآنية. بكلمة: إنه عمل يدين بوجوده للقرآن و**الحديث** و**المعراج**، ولم يكن له أن يُكتب بدون معرفةٍ كاملة بها.

ما يلي مثالٌ توضيحي. إنه استهلالُ لقاء بين ابن القارح، بطل الكتاب، والأعشى:

فيقول الهاتف: «أنا ذلك الرجل، منَّ الله عليَّ بعدما صرتُ من جهنَّمَ على شفير، ويئستُ من المغفرة والتكفير.» فيلتفتُ إليه الشيخ هشًّا بشًّا مرتاحًا، فإذا هو بشاب غُرانق، غَبرَ في النعيم المُفانق ... فيقول: «أخبرني، كيف كان خلاصُك من النار، وسلامتك من قبيح الشَّنار؟» فيقول: «سحبتْني الزبانية إلى سَقَر، فرأيْتُ رجلًا في عرصاتِ القيامة يتلألأ وجهه تلألُؤَ القمر، والناس يهتفون من كلِّ أوب: يا محمد يا محمد، الشفاعة الشفاعة ... فصرخْتُ في أيدي الزبانية: يا محمد أغثني؛ فإنَّ لي بك حُرمة! فقال: يا عليُّ بادِرْه فانظرْ ما حُرمته؟ فجاءني عليُّ بن أبي طالب — صلوات الله عليه — وأنا أُعْتَل كي أُلقى في الدرك الأسفل من النار، فزجرهم عنِّي ...»[٥٣]

في هذه الفقرة، لا يؤخذ الوصف والصور فقط من القرآن، لكنْ أيضًا الكثير من العبارات واللغة.[٥٤]

العمل الآخَر للمعري، كتاب «الفصول والغايات»، تقليدٌ لأساليب القرآن وإيقاعاته. إنه عملٌ في الزُّهد مكرَّس لحمد الله والتعبير عن خوف الشاعر منه والأمل في مغفرته ورحمته. لنرى إلى أيِّ حدٍّ قلَّد المعري الأسلوبَ النبوئي للسُّور الأُولى من القرآن وإيقاعاتها؛ نحتاج إلى قراءة الفقرتَين التاليتَين:

«أُقسم بخالق الخيل، والعِيس الواجفةِ بالرَّحيل، تطلُبُ مواطنَ حليل، والريح الهابَّة بلَيل، بين الشرط ومطالع سُهَيل؛ إن الكافر لطويل الوَيل، وإن العمرَ لمكفوف الذَّيل.»

«أذلَّت العائذةُ أباها، وأضاءت الوهدة ورُباها، والله بكرمه اجتباها، أولاها الشرفَ بما حباها، أرسل الشَّمال وصَباها، ولا يخافُ عُقباها.»[٥٥]

---

[٥٣] المعري، رسالة الغفران، ١٦٩–١٧٠.

[٥٤] قارن: القرآن، (آل عمران: ١٠٣، والحديد: ٢٠، والعلَق: ١٨، والمدثر: ٢٦–٢٧، والدُّخان: ٤٧، والنساء: ١٤٥، والصافات: ٩٧، ومريم: ٨٧). وانظر أيضًا: التبريزي، المشكاة، دمشق، ج٣، ٦٩–٧٢، ٨١، ٨٣–٨٤.

[٥٥] الفقرتان مقتبستان من: ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ٢٨٤؛ قارن: القرآن، العادِيات والشَّمس.

قبل أن نناقش تأثير القرآن على مقامات الهمذاني والحريري، نحتاج إلى أن نقول كلمةً عن المقامة باعتبارها شكلًا جديدًا من التأليف الأدبي يتناوب فيه السجع والشعر.

المقامة [يقول توماس تشنري Chenery] نوعٌ من الحكايات الدرامية. في روايتها، على المؤلِّف أن يعرض شِعرَه أو فصاحته أو معرفته. ومع هذه الرؤية، يخضع الموضوع باستمرارٍ لمعالجته؛ المادة للشكل.[٥٦] تروي من خلال راوٍ معيَّن مغامراتِ «مرتجِل بارع عديم الضمير» وخطبه وقصائده، «يتجول من مكانٍ إلى مكان، ويعيش — بعَرْض مواهبه — على هدايا الكِرام والمتذوِّقين ...»[٥٧] ولأنَّ المقامة على هذا النحو بطبيعتها وغرضها؛ فقَدْ خضعت دائمًا لتأثير القرآن. حين بدأ الهمذاني مقاماته كانت الإشارات إلى القرآن، وتشابُك آياته وعباراته في النص، تعتبر عمومًا جزءًا لا يتجزأ من قواعد التأليف الأدبي وعلامةً على البراعة والفصاحة. وكانت محاكاة إيقاعات القرآن وأشكال تعبيره وسمات أسلوبه ممارسةً شائعة بين الأدباء؛ لذا تزخر «مقاماته» باقتباساتٍ وتعبيرات قرآنية، وتسلسل العبارات المكتوبة على نسقِ فقراتٍ معيَّنة في القرآن. وتتألَّف أحيانًا فقراتٌ كاملة من آياتِ القرآن وأقوال النبي.

ويصحُّ هذا خاصة على «المقامات» التي تتناول تيماتٍ دينية وتتكوَّن من مواعظَ وأدعيةٍ وقصائدِ زُهد عن تقلُّب الدنيا، وأهوال الموت ويقين يوم الحساب. ومن هذه المقامات «المقامة الوعظية» و«المقامة الأهوازية» و«المقامة المارستانية». المقامة الأخيرة خطابٌ عن الأقدار والإرادة الحرَّة، مليئةٌ بآياتٍ من القرآن وأحاديثَ للنبي.

وزخرَفَ الحريري، بدوره، مقاماته، وهي أكثر وضوحًا، بأعدادٍ كبيرة من الإشارات إلى القرآن و**الحديث** أو الاقتباس منهما. وصمَّم عددًا كبيرًا منها في شكلِ مواعظ وغرَسَ فيها أيمانًا واضحة مؤلَّفة على طراز تلك الأيمان الموجودة في السُّور الأُولى من القرآن. إنَّ الصورة الأبرز والأكثر تميُّزًا لصورة بطل هذه المقامات صورةُ واعظ، رغمَ أنه منافقٌ وغيرُ أمين، ضليعٌ في القرآن والحديث ومستعدٌّ دائمًا لإلقاء مواعظه.

لنلقِ نظرةً على إحدى هذه المواعظ. في المقامة الحادية والعشرين نجِدُ موعظتَين، تجري أُولاهما على النحو التالي:

---

٥٦ Chenery, *Assemblies*, 1, 40.

٥٧ Ibid., 19.

«ابنَ آدمَ ما أغْراكَ بما يغُرُّك، وأضْراكَ بما يضُرُّك! وألْهجكَ بما يُطْغيكَ، وأبهجَكَ بمَنْ يُطريكَ! ... لا بالكَفافِ تقْتَنِع، ولا منَ الحَرامِ تمْتَنِع، ولا للعِظاتِ تستَمِع، ولا بالوَعيدِ ترْتَدِع! ... يُعجِبُك التَّكاثُرُ بما لدَيك، ولا تذكُرُ ما بينَ يدَيْك، وتسعى أبدًا **لغارَيْك**، ولا تُبالي ألَكَ أمْ علَيك! أتظُنُّ أنْ **ستُتْرَكُ سُدًى**، وأنْ لا تُحاسَبَ غدًا؟ أم تحْسَبُ أنَّ الموتَ يَقبَلُ الرُّشَى، أو يُميِّزُ بين الأسدِ والرَّشا؟ كلَّا واللهِ لنْ يدفَعَ المَنون، مالٌ ولا بَنون! ولا ينفَعُ أهلَ القُبور، سِوى العمَلِ المبْرور! فطُوبى لمَنْ سِمعَ ووَعى، وحقَّقَ ما ادَّعى! **ونهى النَّفْسَ عنِ الهوَى**، وعلِمَ أنَّ الفائِزَ مَنِ ارْعَوى! **وأنْ ليسَ للإنسانِ إلا ما سَعى، وأنَّ سعيَهُ سوفَ يُرَى**.»[٥٨]

في هذه الموعظة، لا توجد عبارةٌ لا توجد موتيفتها أو فكرتها أو صورتها في القرآن؛ وراءَ كلِّ عبارة عدَّة آيات قرآنية تضفي عليها القوة. الجمل بالبنط الأسود اقتباساتٌ من القرآن، أُولاها خضعت لتعديلٍ طفيف. تُشير صورةُ «لغَارَيْك» إلى حديثٍ للنبي. حين سُئِل النبي «عن أكثر ما يُدخِل الناسَ النار؟» قال: «الأجوفان، الفمُ والفَرْج.» ويفهم عمومًا أنهما «فتحتان أو قناتان في الجسم ... يُشبع بهما البشَرُ الشراهةَ والشهوة.»[٥٩]

ومثالًا يتمُّ فيه تقليدُ إيقاعات القرآن وأسلوبه في التعبير، نقدِّم سلسلةَ الأَيمان التالية:

أُقسِمُ بالسماءِ ذاتِ الأبراج، والأرضِ ذات الفِجاج، والماءِ الثَّجَّاج، والسِّراجِ الوهَّاج، والبحرِ العَجَّاج، والهواءِ والعَجَاج؛ إنَّها لمِنْ أيمَنِ العُوَد، وأغنى عنكم من لابِسِي الخُوَذ.[٦٠]

(٣) الحديث والأدب العربي

يبدو أثَرُ **الحديث** على الشِّعر العربي محدودًا جدًّا. يبدو أساسًا في شعر الزُّهد والتصوُّف وقصائد التأمُّل، مثل قصائد المعرِّي في «اللزوميات»؛ حيث العنصر الديني قوي جدًّا. خارج

---

[٥٨] الحريري، المقامات، ١٥٦–١٥٧؛ قارن: Chenery's Translation, *Assemblies*, 224.

[٥٩] Chenery, *Assemblies*, 460.

[٦٠] الترجمة عن Chenery, *Assemblies*, 172، مع تغييرين ضئيلَين أو ثلاثة؛ انظر: الحريري، المقامات، ٩٠؛ قارن: القرآن، (البروج: ١–٣، والنبأ: ١٣–١٤، والطارق: ١١–١٤، والتكوير: ١٧–٢١).

دوائر الزهد والتصوف لم يبدأ **الحديث** لفْتَ أنظار الشعراء حتى القرن الثالث/التاسع، الذي شَهدَ جمعَ كُتب **الحديث** مثل «**مسند**» ابن حنبل (ت: ٢٤١هـ/٨٥٥م) و«صحيحَي» البخاري (ت: ٢٥٦هـ/٨٧٠م) ومُسلِم (٢٦١هـ/٨٧٥م).

هكذا لا نجد في العصر الأموي إلا حفنةَ أبياتٍ متأثِّرة **بالحديث**. وهذه الأبيات:

(١) الطِّرماح:

إنما الناسُ مثلُ نابتةِ الزر ع متى يأنِ يأتِ مُحتصِدُه[٦١]

(٢) كُثير [مخاطبًا الخليفة الأموي، مروان بن الحكم، ومشيرًا إلى واليه على الأردن، حسان بن مالك]:

إذا قيل خيلُ الله يومًا ألَا اركبِي رضيتَ بكفِّ الأُردنيِّ انسحالَها

(٣) كُثير:

أترونَ ذَنبًا أنْ نُحِبَّهم بل حُبُّهم كفَّارةُ الذَّنْبِ[٦٢]

يبدو بيتُ الطِّرماح متأثِّرًا **بالحديث**: «مثل المؤمن مثل السنبلة»، بينما في بيتَي كُثير يأتي التأثير من حديثَين: «يا خيلَ اللهِ اركبي»، و«الندم توبة».

في القرن الثاني/الثامن يوجد أثر **الحديث** أساسًا في زهديات أبي العتاهية. مثالًا من هذه القصائد؛ يمكن أن نأخذ الأبيات التالية:

جمعت من الدنيا وحزت ومُنِّيتا وما لك إلا ما وَهبتَ وأمضَيتَا
وما لك ممَّا يأكلُ الناسُ غيرُ ما أكلتَ من المالِ الحلالِ فأفنَيتَا

* * *

وما لك ممَّا يلبَسُ الناسُ غيرُ ما كسوتَ وإلا ما لبِستَ فأبلَيتا[٦٣]

---

[٦١] ترجمة البيت مأخوذة من Krenkow, *Poems*, 4.

[٦٢] كثير، الديوان، ٨٣، ٤٩٤.

[٦٣] أبو العتاهية، الديوان، ٤٦.

هنا نجد توضيحًا للحديث: «فإنَّه ليس لكَ مِن مَالِكَ إلا ما أكلْتَ فأفْنَيتَ، أو لبِستَ فأبْلَيتَ، أو أَعْطَيتَ فأَمْضَيتَ ...»[٦٤]

مع أبي تمَّام والبحتري وابن الرومي يبدأ تأثير **الحديث** في الظهور في كل أوجه القصيدة، في النسيب والمدح والهجاء. في وصف طلل الحبيبة، يستخدم البحتري **الحديث**: «مَثَلُ أصحابي في أُمَّتي مثَلُ النجومِ، بأيِّهمُ اقتديتمُ اهتديتم».[٦٥] يكتب:

دِمَنٌ مواثِلُ كالنجومِ فإنْ عفَتْ فبأيِّ نجمٍ في الصَّبابةِ نهتدي[٦٦]

يستفيد أبو تمَّام، في تقديم طللٍ زائل للحبيبة، بحديثٍ آخَر: «اليمينُ الغَموس تذَرُ الديارَ بلاقِعَ.» وهكذا يأتي بيتاه:

وأرى رُبُوعكَ موحشاتٍ بعدما قد كنتَ مألوفَ المحلِّ أنيسَا
وبلاقعًا حتَّى كأنَّ قَطينَها حلفوا يمينًا أَخلَقَتْكَ غَموسَا[٦٧]

لكن هذه الأمثلة نادرة في شعر الحُب غير الصوفي. ويمكن أن نضيف لها الأبيات التالية لابن عبَّاد، «الصاحب»، ويبدو أنها نُظمت تدريبًا على فنِّ نَسْج أقوال النبي شِعرًا:

قال لي: إنَّ رقيبي سيِّئُ الخُلْق فدَارِهْ
قلتُ: دعْني، وجهُكَ الجنَّـ ـةُ حُفَّت بالمَكارِهْ[٦٨]

الحديث المستخدم هنا: «حُفَّت الجنةُ بالمكاره وحُفَّت النار بالشهوات»، ويمكن أن نذكر هنا أنَّ ابنَ الفارض ألَمَحَ إلى الحديث نفسه في بيته:

وأينَ الصَّفا هيهاتَ من عيشِ عاشقٍ وجنَّةُ عدْنٍ بالمكارِهِ حُفَّتِ[٦٩]

---

[٦٤] الميداني، الأمثال، ج٢، ٤٥٠.
[٦٥] النويري، نهاية، ج٣، ٢.
[٦٦] البحتري، الديوان، ج١، ٧٠.
[٦٧] أبو تمام، الديوان، ج٢، ٢٦٣.
[٦٨] القزويني، الإيضاح، ج٦، ١٣٨.
[٦٩] انظر: Nicholson, *Studies*, 20؛ ابن الفارض، الديوان، ٥٢.

يقدِّم لنا شعر المديح أمثلةً أخرى. ما يلي شطران، شطرٌ لأبي تمَّام والآخَر للمعرِّي:

جلا ظلماتِ الظُّلمِ عن وجهِ أمَّةٍ[٧٠]

تموتُ الدِّرع دونَكَ حَتفَ أنْفٍ[٧١]

هنا نتذكَّر الحديثَين: «الظُّلمُ ظُلماتٌ ...»، و«مات حَتفَ أنْفِه».
مثالًا من الهِجاء، يمكن أن نأخذ هذه الأبيات لابن الرومي:

أبـي وأبـوك الشـيـخُ آدمُ تلـتـقـي مناسِبنا في مُلتَقى منهُ واحدِ
فلا تهْجُني، حَسْبِي من الخِزي أنني وإيـاكَ ضَـمَّـتْـنـا ولادةُ والِـدِ[٧٢]

ترجع الفكرة الرئيسية لهذه الأبيات إلى كلماتِ النبي في خطبة الوداع: «أيها الناس إنَّ ربَّكم واحد وإنَّ أباكم واحد، كلُّكم لآدمَ وآدمُ من تُراب.»[٧٣]

في القرون التالية، كان **للحديث** أثرٌ أكبر على الشعراء. أصبح نسْجُ أقوال النبي شعرًا ممارسةً شائعة واعتُبر عمومًا براعةً مشروعة. ودرسَتْه كلُّ كتب البلاغة باعتباره فرعًا من «**التضمين**» وهو باب من **البديع**.[٧٤] ومع ذلك، لم تختلف أنواع التأثيرات التي كانت للحديث على الشِّعر في الفترة اللاحقة عن التأثيرات التي ناقشناها. الأعمال الرئيسية التي تظهر فيها: «لزوميات» المعري، والقصائد الصوفية لابن الفارض ومعاصريه، وقصائد البوصيري (ت: ٦٩٥هـ/١٢٩٥م تقريبًا) أو أناشيده في مدح النبي.[٧٥]

بالانتقال إلى النثر، نجد مرةً أخرى أثرَ الحديث يظهر أساسًا في الأعمال المتأخِّرة. في العصر الأموي، يبدو أن أقوال النبي ومواعظه كانت نماذج يقتفيها الوعَّاظ في تأليف

---

[٧٠] أبو تمَّام، الديوان، ج٣، ٢٦.
[٧١] المعرِّي، الديوان، ٣٧.
[٧٢] ابن الرومي، الديوان، ١٣.
[٧٣] الجاحظ، البيان، ج٢، ٢٥.
[٧٤] انظر على سبيل المثال: القزويني، الإيضاح، ج٤، ١٢٧–١٤٥؛ وأسامة، البديع، ٢٤٩–٢٥٩.
[٧٥] انظر «بُردة» البوصيري، مترجَمة إلى الإنجليزية في Jeffery, *Reader*, 605–620.

أقوالهم ومواعظهم. وينطبق هذا خاصة على كلام الحسن البصري ومواعظه، وتحتوي عددًا من الأفكار والصور والتعبيرات المأخوذة من **الحديث**. ومن أمثلة ذلك، قولُ الحسن: «حادِثوا هذه القلوبَ؛ فإنها سريعةُ الدثور.» وهو صدًى للحديث: «إن هذه القُلوبَ تَصْدأُ كما يَصْدأُ الحدِيدُ». وحين سُئل النبي: «فما جلاؤُها؟» قال: «ذِكرُ الله وتلاوةُ القرآن.»[٧٦]

من القرن الثالث/التاسع وما بعده سار تأثيرُ **الحديث** خطوةً خطوة مع تأثير القرآن. في رسائل الجاحظ، تُستخدم اقتباساتٌ من القرآن و**الحديث** بغزارة. يلجأ إليها عادةً ليدعم حُجَجه. في الأعمال التالية، مثل مقامات الهمذاني والحريري، تأتي الإشارات إلى **الحديث** تاليةً في العدد للإشارات إلى القرآن.

لنأخذْ بعضَ الأمثلة من مقامات الحريري؛ لنختم هذه الملاحظات:

«... فتأهَّبوا للظَّعن، ولا تَلْووا على **خضراءِ الدِّمن**»، «... كتمانُ الفقرِ زَهادَة، و**انتظارُ الفرَجِ عِبادَة**»، «فلمَّا رأينا نارَهم نارَ الحُباحِب، وخبَرَهم كسرابِ السَّباسِب؛ قلنا: **شاهتِ الوجوه** ...»، «... لا يتَّخذون أوطانًا، ولا يتَّقون سلطانًا، ولا يمتازون عمَّا **تغدو خِماصًا وتروحُ بِطانًا**».

الكلمات بالبنط الأسود اقتباساتٌ من **الحديث** منسوجة في النَّص.

[٧٦] الميداني، الأمثال، ج٢، ٤٥٠.

الفصل السادس عشر

أدب المغازي

ج. م. ب. جونز، الجامعة الأمريكية بالقاهرة

تعني كلمة **مغازي** عمومًا حملات إغارة، للنهب أساسًا، لكن بوصفها تقنيةً أدبية، تُستخدم خاصة لوصفِ الحملات العسكرية للمسلمين الأوائل التي ساهم فيها النبي؛ تلك التي لم يشارك فيها شخصيًّا تسمَّى **سرايا** أو **بُعوثًا**. في الوقت ذاته، تضمُّ الكتب الأُولى عن المغازي أوصافًا لأحداثٍ ليس حملاتٍ عسكرية، مثل صلح الحديبية، وحجَّة الوداع، إلخ. ومن الواضح أنَّ أدبَ المغازي يشكِّل بابًا من أدبِ السيرة (انظر الفصل ١٧)، ويستخدم المفسرون المتأخرون الكلمتَين متجاورتَين، كما في تعبير «مصنفات المغازي والسِّيَر». وهناك تلميحٌ إلى أنَّ «المغازي» المصطلح المحدَّد السائد؛ حيث يعتبر ابن إسحاق غالبًا مؤلفَ **مغازٍ** لا **سيرة**. إنَّ الانقسام بين الاثنَين مُصطنَع، وتعبير **السيرة-المغازي** ربما يعكس، بشكلٍ أكثر دقَّة، التجانُسَ الأساسي للمادة، لكنَّ هذا الفصل يتناول مادةَ **المغازي** منفصِلةً بقدْرِ ما يمكن.

من حيث الشكل والموضوع، يذكِّرنا أدب المغازي بأوصافِ معارك القبائل قبل الإسلام «أيام العرب»: يتناول الاثنانِ معاركَ، ويمزجان النثر بالشعر. لكنْ رغمَ أنَّ أدب المغازي وريثُ تقاليدَ قديمةٍ؛ فإنه أكثرُ من مجرَّد تسجيلٍ لمناوشاتٍ فردية، ودور الشِّعر فيه ثانوي. يمكن أن نفترض بأمانٍ أنه وُجد، بوصفه شكلًا من أشكال الأدب الشفهي، بعد وفاة النبي مباشرةً، وربما حتى في حياته. طبيعة التيمة تُضفي عليه هالةً خاصة

من التبجيل، بالإضافة إلى جاذبيته الدرامية الحقيقية، وتقدُّم الحافز الضروري لنموه. يسجِّل ابن كثير قولًا للزهري عن عِلم المغازي بأنه «علمُ الآخِرة والدنيا»؛[١] ويقال إنَّ علي بن الحسين قال: «كنَّا نعلَّم مغازي النبي كما نعلَّم السورةَ من القرآن.»[٢] وإنَّ إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقَّاص، قال: «اعتاد أبي أن يعلِّمنا المغازي والسرايا ويقول: يا بُنيَّ هذا مجدُ أسلافِك، فلا تضيِّعه.»[٣] إنَّ حفظ هذه الحكايات عن ظَهر قلب، يوحي بوجود نزعة للتجانس منذ البداية، بوصفها عاملًا مؤثِّرًا على التطور. ويفسِّر هذا، جزئيًّا، التماثلُ الواضح بين نسخِ حدثٍ معين في مختلف مصادر المغازي؛ تماثل شجَّع بعضَ العلماء، خطأً على ما أعتقد، إلى إثارة احتمال الانتحال.

لا يمكن أن نحدِّد بقينٍ كامل النقطةَ التي بدأت **المغازي** عندها تأخذ الشكلَ المألوف لنا، في مصادر القرن الثاني/الثامن. يقال إنَّ أبان بن عثمان (ت: ١٠٠هـ/٧١٨م تقريبًا)، رغم أنه لا يُنسب إليه أيُّ كتاب، كان على معرفةٍ خاصة بالموضوع.[٤] يزعم سكوت رينهاردت Schott-Reinhardt أنَّ جزءًا من برديةٍ من كتابٍ عن **المغازي** لوَهْب بن منبِّه (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م)، لكنَّ المصادر التالية لا تذكُره مصدرًا **للمغازي**.[٥] طبقًا للببليوجرافيِّ حاجي خليفة، من القرن الحادي عشر/السابع عشر، كان عروة بن الزبير (ت: ٩٤هـ/٧١٣م) أولَ مَن صنَّف مادةً في **المغازي**. ورغم أنه لا يوجد كتابٌ معين في هذا الموضوع ينسب إليه، فمن المؤكَّد أنه تبادَلَ المراسلات مع الخليفة الأموي عبد الملك عن مسائلَ عن حياةِ النبي،[٦] وهناك ارتباطٌ مهم بينه وبين الزهري، الذي يشار إليه بأنه «بحرٌ لا ينضب من العلوم».[٧] أهميته مخطَّطًا مبكِّرًا لأدب المغازي، يؤكِّدها تكرار الاستشهادات منه في المصادر التالية مثل ابن إسحاق والواقدي.

---

[١] البداية، ٤٢.

[٢] المصدر نفسه.

[٣] الزرقاني، الشرح، ج١، ٤٦٧.

[٤] ابن سعد، الطبقات، بيروت، ج٥، ١٥٦.

[٥] كشف الظنون، ج٢، ١٧٤٧.

[٦] الطبري، التاريخ، القاهرة، ج٢، ٣٢٨.

[٧] الذهبي، التذكرة، ج١، ٦٢.

وهناك رابطٌ آخَر في التطور المبكِّر لهذا الأدب، وهو عاصم بن عمر بن قتادة (ت: ١٢٠هـ/٧٣٨م تقريبًا). ولا يوجد كتاب ينسب إليه، لكن ابن إسحاق يقتبس عنه مباشرةً، والواقدي عبْرَ وسطاء.

يمثِّل الزُّهري نقطةً محورية في التطور. كان مصدرًا مهمًّا في **السيرة** و**المغازي** و**الحديث** عمومًا. ينسب إليه حاجي خليفة كتابًا عن **المغازي**،[٨] لكنْ يوجد تصريحٌ للذهبي، يبدو أنه يشير إلى أنه لم يترك أيَّ كتاب، أو بشكلٍ آخَر، كتابًا وحيدًا عن أنساب قريش.[٩] على أيَّة حال، لا يمكن أن يكون تأثيره على تطور المغازي موضعَ شك، ويحتمل أنه أخذ معه لأول مرة الشكلَ المألوف لنا عند موسى بن عُقبة وابن إسحاق والواقدي، الذين يعتمدون عليه بشكلٍ كبير. ومن جيله عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن حزم الأنصاري (ت: ١٣٠هـ/٧٤٨م، أو ١٣٥هـ/٧٥٣م). مرةً أخرى، لا يُنسب إليه أيُّ كتاب، لكنَّ ابن إسحاق والواقدي يشيران إليه.

في الفترة التالية على الزهري مباشرة، نجِدُ مجموعةً من أعمال **المغازي**، تعتمد كلُّها عليه بكثافة. في المصادر الثلاثة الأساسية، التي يعتمد الكتَّاب بعد ذلك عليها بشكلٍ كامل تقريبًا، موسى بن عقبة وابن إسحاق والواقدي؛ يُعتبر بعضُ النقاد الأوائل، ومنهم مالكُ بن أنسٍ وابنُ حنبل، المصدرَ الأول الأكثر مِصداقية. في «كتاب المغازي»، الذي ألَّفه ولم يصل إلينا كاملًا، لكن يوجد منه جزءٌ قصير، يتكوَّن من عشرين خُلاصة مع الإسناد.[١٠] ويمكن إعادة بناء جزءٍ كبير منه من اقتباسات الكتاب بعد ذلك. وعلى هذا الأساس، إصدار بعض الأحكام التقييمية، تتعلق ببنية العمل ومحتواه.

كان ابن إسحاق في الأصل من المدينة، ومن المهم ملاحظة أن أدب **المغازي**، في الفترة الأولى من تطوره، حُدِّد جغرافيًّا بالمدينة. وحيث إنه لم يُكتب عملًا منفصلًا عن الموضوع، لن نتناوله في هذا الفصل، لكن الجزء الخاص **بالمغازي** في **سيرته** يناظر إلى حدٍّ كبير «كتاب المغازي» للواقدي. وبقدرِ ما يمكن أن نحكم من إعادة بناء النص، يناظر أيضًا كتاب موسى بن عُقبة. وُجدت سيرته في الأصل، في أكثرَ من خمس عشرة

---

[٨] المصدر نفسه.

[٩] المصدر نفسه، ج١، ١١١.

[١٠] Sachau, "Berliner Fragment," 449. وللاطلاع على ترجمة إلى الإنجليزية، انظر Guillaume, *Life*, xliii.

نسخة، تناظر مراحل مسيرته التي قضاها في المدينة والكوفة والبصرة وبغداد والرَّيِّ.[١١] بالنسبة لقسم المغازي، نعتمد على نسخة البكائي الواردة في نسخة ابن هشام للنَّص، رغم أنَّ الطبري وآخرين يقتبسون من **رواية** ابن بُكَير، وبخلاف ذلك حُفظت لنا فقط في مخطوطةٍ تونسية لا تضمُّ قسم **المغازي**.[١٢]

من الأعمال الكثيرة التي ينسبها الببليوجرافيين للواقدي، الكتاب الوحيد الموثوق فيه الذي وصل إلينا، هو «كتاب المغازي»؛ ويناظر إلى حدٍّ بعيد كتابَ موسى بن عُقبة في البنية والمحتوى والقسم المقابل من **سيرة** ابن إسحاق. مع الواقدي، يصل هذا الفرع من الأدب إلى قمَّة تطوره. استمرت كتابة الأعمال التي تحمل عنوان «كتاب المغازي» في القرن الثالث/التاسع. وبعد ذلك، لم تعُد المغازي جنسًا أدبيًّا منفصلًا ودُمجت في أعمالٍ لها أهدافٌ مختلفة. يضمُّ العمل الببليوجرافي «كتاب الطبقات الكبير» لابن سعد (ت: ٢٣٠هـ/٨٤٥م)، ناسخ الواقدي، قِسمًا عن **المغازي**، لكنَّ الجزء الأكبر منه ليس إلا نسخةً مكثَّفة من عملِ الواقدي بإضافة معلوماتٍ مصحوبة **بالإسناد**؛ ويضم أيضًا أقسامًا طويلة عن مرض موت النبي ودفنه، وليست في عمل الواقدي. ويضمُّ «أنساب الأشراف» للبلاذري بالمِثل قِسمًا عن المغازي، في جزأين: **المغازي** (الحملات التي شارك فيها النبي)، و**السرايا** (تلك التي لم يشارك فيها)؛ وهكذا يقسم التسلسل الزمني للتقديم. ومعالجته للموضوع أكثر إيجازًا حتى من معالجة ابن سعد؛ ويعتمد بكثافة على الواقدي، عادةً من خلال ابن سعد، ونادرًا ما يُشير إلى ابن إسحاق.

ويستمر ظهور أقسام عن **المغازي** في الأعمال التالية عن **السيرة**، لكنها تبقى معتمِدةً على مصادر القرن الثاني/الثامن. لا تكمن قيمة هذه الكتب في تقديم أيِّ عنصرٍ تفسيري أو إبداعي، بل في تقديم المصادر السابقة عليها متجاورةً؛ وبذلك تُحفظ المادة التي لولا ذلك لفُقدت. ويمكن قول الكلام نفسه عن التواريخ العامة التي تذكر مصادرها باستمرار، وخاصة المصنَّف التاريخي للطبري. يستحقُّ «البداية والنهاية» لابن كثير، رغمَ أنه جاء في فترةٍ لاحقة، الذِّكر في أيِّ مسحٍ لأدب **المغازي**؛ لا يضمُّ القسم الذي يضمُّه عن الموضوع مادةً فقط من موسى بن عقبة وابن إسحاق والواقدي، لكنه يضمُّ أيضًا مادةً مناسبة من مجموعات **الحديث** الصحيح.

---

[١١] Fück, *Muhammad*, 44.

[١٢] دمج جليوم النُّسخ المهمَّة في ترجمته لابن إسحاق.

ويتَّضح ممَّا سبق أنه رغم أنَّ أدب المغازي ربما أخذ شكله الأساسي بحلول عصر الزهري، تبلور في النهاية مع موسى بن عقبة وابن إسحاق والواقدي في نمطٍ بقي دون تغيير يُذكر في الأجيال التالية. فيما يلي، نحاول تقديم تقييم مقارن لهذه المصادر الثلاثة الرئيسية، جزئيًّا بإلقاء الضوء على شكلِ الجنس الأدبي ومحتواه، وأيضًا بوضع تقييم لأهميته بوصفه مصدرًا لمادة تاريخية.

بين الثلاثة كلِّها سماتٌ مشترَكة: على سبيل المثال، الإسناد آليةٌ تقديم، رغمَ وجود اختلافاتٍ في طريقة استخدامه. لنحكم من اقتباساتٍ كثيرة عن موسى بن عقبة، كان **الإسناد** التقليدي **للحديث** في حالته استثناءً لا قاعدة. تقدَّم الاقتباسات عنه غالبًا بعبارة: «قال موسى بن عقبة عن الزُّهري»؛ وهذا الغياب **للإسناد** الكامل لاحَظَه أحيانًا المفسِّرون بعد ذلك.[١٣] هناك تلميحٌ في الجزء الموجود في بِرلين من كتابه، بأنه استخدَمَ **الإسنادَ** الجمعي، حين يقدِّم مصادره في حدثٍ معين على النحو التالي: «ابن شهاب عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك السلمي ومحدِّثين آخَرين».[١٤] صار **الإسناد** الجمعي بعد ذلك سمةً لأدب **المغازي**، وتشكَّل وظيفيًّا في عمل الواقدي.

يستخدم ابن إسحاق **الإسناد**، بالمعنى التقليدي في **الحديث**، بشكلٍ غير مُنتظِم. نادرًا ما يكون كاملًا، وكثيرًا ما يُسقِطه تمامًا. وفي معظم الأحيان، لا يتجاوز مصدره المباشر. كثيرًا جدًّا ما تظهر عبارةٌ أربكَت المفسِّرين: «حدثني مَن لا أتَّهم.» تُستخدم العبارة عادةً للإشارة إلى المصدر المباشِر الذي يأخذ عنه ابن إسحاقَ المعلومات، مقدمًا حكاية تُنسب إلى صحابي أو تابِع مع فجوةٍ بينية. عن هذه المشكلة المحيِّرة، أثار ربنسون Robson احتمالَ التشويش المتعمَّد من قِبَل ابن إسحاق؛ ليخفي مصدرًا ليس حسنَ السمعة، أو ليشير إلى شكوكه الخاصة في المادة المدونة.[١٥] ربما يكون التفسير الأكثر احتمالًا، هو طبيعة هذا الأدب في نهاية القرن الأول/السابع وبداية القرن الثاني/الثامن. واقترح سابقًا أنَّ المادة تشكلت في فترةٍ لاحقة، أيْ في عصر الزُّهري. وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنَّ موسى بن عُقبة وابن إسحاق والواقدي، اعتمدوا على مادةٍ أساسية معروفة، بحيث كان تدقيق الإسناد التقليدي لا لزوم له. وهذا يفسر الاستخدام المميز للإسناد

---

[١٣] ابن حجر، فتح، ج٨، ٨٦.

[١٤] Guillaume, *Life*, xliv.

[١٥] «ابن إسحاق».

الجمعي وعبارة «مَن لا أتَّهِم»، وهذا ببساطة اعترافٌ بأنه نسي مصادرَه المباشِرة لمعلومةٍ معينة حصل عليها. يمكن العثور أيضًا على انعدامٍ مماثل للدِّقة في قسم **المغازي** من **سيرته**، بينما يستخدم الإسناد الجمعي مرَّات عديدة. ومن المُغري أن نرى نظامًا خلْفَ استخدامه **للإسناد** الجمعي، متبوعًا بعدَّة وحدات سردية بدون إسناد، أو مقدَّمًا بـ «قال ابن إسحاق». إنها فرَضية يمكن الدفاع عنها؛ أن يستمرَّ مصدرُ هذه المواد في الاعتماد على الإسناد الجمعي الأصلي، لكنَّ هذه الطريقة في العرض غير منهجية جدًّا بحيث لا يمكن أن نجزم.

مع استخدام الواقدي للإسناد، نكون على أرضية أكثر ثباتًا؛ حيث إنه أكثر منهجية. يبدأ بقائمةٍ من الرواة الذين حصل منهم على المعلومات،[١٦] يليها التصريح: «فكلٌّ قد حدَّثني من هذا بطائفة، وبعضهم أوعى لحديثه من بعض، وغيرهم قد حدَّثني أيضًا، فكتبتُ كلَّ الذي حدَّثوني، قالوا ...» ثم تتكرر «قالوا» باستمرارٍ في الرواية التالية، ولا يمكن أن يكون هناك شك بشأن العودة إلى الإسناد الجمعي الأصلي. وبعد ذلك، تُقدم موضوعات أخرى بإسنادٍ جمعي، رغم أنَّ قائمة الرواة قد تختلف في كلِّ حالة. وهذه الأداة محورُ تهمةِ الانتحال التي أُثيرت ضدَّه. نتيجة التشابه الواضح بين مغازيه ومغازي ابن إسحاق، ولأنه لم يذكُر الأخيرَ على الإطلاق؛ طُرحت فرضية أنه كتَبَ على نمطِ سلفه في ترتيب المادة، وأخذ عنه الكثير من الاعوجاج الأساسي في قصته، التي أضاف إليها بصمتَه الخاصة، مخفيًا ما يَدين به بـ «قالوا».[١٧] حاولتُ في موضعٍ آخر أن أوضِّح أنَّ الإسناد الجمعي، بقدرِ ما هو وسيلةٌ لإخفاء فقرةٍ منتحَلة؛ فإنه أداةٌ أساسية في تقنية العرضِ لديه، تستخدم بوعيٍ واتِّساق منهجي.[١٨] أوجه التشابه بين النصَّين، يمكن تفسيرها بحقيقة أن الكاتبَين يعتمدان على مجموعةٍ مشتركة من المواد.

ثمَّةَ خاصيةٌ أخرى **لمغازي** موسى بن عقبة وابن إسحاق والواقدي، وهي العرضُ في إطارٍ زمني. وليس لهذا أن يثير الدهشة؛ حيث إنَّ حسَّ الترتيب الزمني مرحلةٌ أساسية

---

[١٦] المغازي، ج١، ١.

[١٧] Wellhausen, *Muhammad*, iiff.; Horovitz, *De Waqidii Libro*, 9ff.; Horovitz, "Biographies," 518 ff.

[١٨] "Chronology."

في التطور الوليد لأي أدبٍ تاريخي، ووعي متنامٍ بأهمية الترتيب الزمني؛ يبدو أنه ميَّز ظهور أدب **المغازي** في المدينة. حتى بناءً على أدلةٍ ناقصة من الاقتباسات المتبقية، من الواضح أنَّ موسى بن عقبة قدَّم الكثير من تواريخ الأحداث. في ابن إسحاق، تُقدَّم التفاصيل الزمنية عادةً، وليس دائمًا. في الواقدي، الإطار الزمني مكتمِل: يقدِّم مسحٌ تمهيدي تسلسلَ **المغازي** وتواريخها، مع معلوماتٍ تتكرر بعد ذلك في النَّص؛ حيث تبدأ كل **غزوة** بتاريخٍ محدد، يربطها غالبًا بنقطةٍ زمنية أخرى محورية، كما في: «في رمضان، سبعة شهور بعد الهجرة.» الأحداث الواردة في ابن إسحاق بدون تاريخٍ أو ترتيبٍ زمني، ومجمَّعة معًا في نهاية قسم المغازي، يقدِّم لها الواقدي تاريخًا ويضعها في تسلسلٍ زمني.

لكنَّ أيَّ توقُّع بأننا نتناول نظامًا مقبولًا للتتابع الزمني يتبدد سريعًا. كما لاحظ كيتاني Caetani، التتابع الزمني حتى غزوة بدر، يوضِّح اختلافاتٍ واسعة، ويمكن تطبيق الكلام نفسه في مواضعَ أخرى.[١٩] هناك غالبًا تواريخُ مختلفة للأحداث نفسها، على سبيل المثال: غزوة الخندق يؤرخها موسى بن عقبة في ٤ شوال، وابن إسحاق في ٥ شوال، والواقدي في الخامس من الشهر التالي. وتحليل هذه الاختلافات يوحي بانقسامٍ إلى أربع فئات.[٢٠] تتكوَّن الأُولى من حالات عليها اتفاق كامل أو كامل تقريبًا في المصادر بشأن تاريخٍ حدث؛ وتضمُّ الكثير من الأحداث المهمَّة مثل غزوة بدر وأُحد وفتح مكة. وتشمل الثانية، تواريخ تقبل بعد الفحص والنقد الداخلي للنصوص، كما في حالة تأريخ الواقدي للأحداث حتى بدر. ثالثًا: هناك تواريخ يقدِّمها الواقدي وحده ولا يؤيِّدها أيُّ مصدرٍ آخَر. أخيرًا، هناك حالاتٌ فيها تضارُب لا يمكن حلُّه في المصادر.[٢١] يمكن أن نرفض حالات الفئة الأخيرة دون تفكير. البيانات في الفئة الأُولى مسلَّم بها أدلةً تاريخية، وأيضًا، بشكلٍ أقل، بيانات الفئة الثانية. تلك التي يقدِّمها الواقدي وحده يمكن تناولها بحذر. تأريخه الدقيق لأحداثٍ مثل غزوة دومَةِ الجَندَل لا يثبت دائمًا أمام الفحص

---

١٩ *Annali,* i, 466.

٢٠ Jones, "Chronology," 245 ff.

٢١ Ibid., 279.

الدقيق،[٢٢] ونشكُّ في أنه ربما حاول مَلءَ بعضِ الفجوات بعملية استنباطٍ منطقي. وقد استقرت هذه المؤهلات؛ ينبغي الاعتراف بأنَّ الواقدي يبدو أصحَّ الرواة الأوائل بشأن مسائل التتابع الزمني. إنه يقدِّم إطارًا زمنيًّا كاملًا ومُمنهَجًا، وهناك حالات، مثل تأريخه للأحداث حتى بدر، يُثبت فيها النقد النصي صحةَ تاريخه.[٢٣]

ثمة تطور موازٍ لمنهجة التتابع الزمني، يمكن رؤيته في الطريقة التي تبدأ بها الأحكام الشخصية للمؤلف في الظهور في النصوص. بقدر ما نعرف، لم يفعل موسى بن عُقبةَ هذا؛ وابن إسحاق (كما يلاحظ جليوم) فعَلَ هذا نادرًا. يعبِّر الأخير عن تحفُّظه بشأن بعض المواد التي كان يسجِّلها فقط بعباراتٍ نمطية متكرِّرة كثيرة عن الشك، مثل «أكد» أو «والله أعلم». في المقابل، يقدِّم الواقدي تصريحاتٍ صريحةً وقاطعة بشأن مادته. على سبيل المثال، وقد قدم نسختَين من التفاصيل في إحدى رواياته، يصرِّح: «والحديث الأول أثبت عندنا.» وحين لا يقرِّر أيَّ النسختَين أفضل، قد يقول ببساطة: «حدث بالروايتَين.» وإذا كان لقصة أن تُرفَض، يكتب: «أنكَرَ كلُّ صحابتنا هذه الحكاية.» وبشكلٍ أكثر دلالة بشأن الموقف النقدي، تصريحه في رواية حادث بني قُريظة: «ولم يُسمع بهذا الحديث في قتالهم، وأراه وَهَل. هذا في خيبر.»[٢٤]

ثمة خاصيتان أخريان في الواقدي، تشيران إلى تطور أدب **المغازي**، وتثيران أسئلةً مهمة فيما يتعلق بالعلاقة التي لم تستكشف بعدُ بين الأدب الجغرافي العربي و**التفسير**. لا يقدِّم ابن إسحاق أيَّ تفاصيل عن مواضعِ الأماكن المذكورة في نَصه (الموجودة في السيرة من وضْعِ ابن هشام). لكنَّ الواقدي يقدِّم عادةً تفاصيل معيارية للأماكن المذكورة، وليستْ طارئة؛ حيث إنَّ ابن سيِّد الناس ينسب له التصريح التالي: «ما أدركْتُ رجلًا من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولًى لهم إلا سألتُه: هل سمعتَ أحدًا من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل؟ فإذا أعلمني مضيتُ إلى الموضع فأُعاينه، ولقد مضيتُ إلى المريسيع فنظرْتُ إليها. وما علمْتُ غَزاة إلَّا مضيتُ إلى الموضع، حتى أعاينه.»[٢٥] وبشكلٍ مماثل يقدِّم معلوماتٍ إضافية عن التفسير و«أسباب النزول». وضَعَ هو وابن إسحاق

---

[٢٢] Ibid., 271.

[٢٣] Ibid., 259, 261.

[٢٤] الواقدي، ج٢، ٥٠٥.

[٢٥] عيون، ج١، ١٨.

أقسامًا في نهاية الحديث عن بدر وأُحد، تشير إلى آياتِ القرآن التي تروي هذه الأحداث؛ ويمد الواقدي هذه المعالجة إلى المغازي الأخرى.

يوضِّح تناوُل المؤلفين الثلاثة — الذين نناقش أعمالَهم — لغزوة بدر؛ خصائص ممثِّلةً بشكلٍ أكبر لأعمالهم مفردة. كما قد نتوقع، في حالة حدث بهذه الشهرة، التوسعَ العام في الموضوع نفسه في الثلاثة، وتبقى هناك اختلافات مهمَّة. على سبيل المثال، في القوائم التي يقدِّمها للمشاركين من المسلمين ابن كثير[٢٦] وابنُ سيِّد الناس[٢٧] اختلافاتٌ كثيرة تُنسب إلى موسى بن عُقبة. الأخير أيضًا، يذكر وحده أنَّ النبي رفَضَ التنازلَ عن فِديةِ العباس رغم طلَبِ الأنصار.[٢٨] كانت قضيةُ اشتراكِ العباس في الغزوة قضيةً ذات حساسيةٍ سياسية في العصور التالية، ويتناولها ابن إسحاق والواقدي بحذرٍ أكثر من موسى بن عُقبة. لا يذكره ابن إسحاق في قائمة الأسرى، ومع أنَّه يذكر أن العدد الإجمالي ثلاثةٌ وأربعون؛ لا يسمِّي إلا اثنَين وأربعين، ويفترض أنَّ العباسَ الاسمُ الناقص.[٢٩] ويعترف ابن إسحاق في موضعٍ آخر بأنه كان أسيرًا، ويأتي ذلك مصحوبًا بقصة أن النبي لم ينَم حتى تحرَّر.[٣٠] لا يذكر الواقدي متعمِدًا أيَّ شيء عن الأمر، لكنه يبذل جهودًا تبريرية أكثر حتى من ابن إسحاق؛ في قصة حلم عاتكة، يظهر العباس وهو يردُّ بقوة على إهانة أبي جهل،[٣١] بدلَ أن يستسلم كما في نسخة ابن إسحاق.[٣٢]

تكشف القصة نفسها أن الواقدي لم يكن يفتقر إلى روح الدعابة الساخرة. كان الحُلم عن صخرةٍ هائلة تحطمت وتناثرت ودمرت كلَّ بيوت مكة، لكن الواقدي يضيف: «فكان عمرو بن العاص يحدِّث فيقول: لقد رأيتُ كلَّ هذا، ولقد رأيت في دارنا فلقةً من الصخرة.» يبدو أنَّ الحُلم في طريقه ليصبح حكايةً شعبية عن أحداثٍ حقيقية.

---

[٢٦] البداية، ج٣، ٢٩٩. للاطلاع على ترجمة بعض القصص عن بدر، انظر Guillaume, *Life*, 280–9.

[٢٧] عيون، ج١، ٢٧٢ وما يليها.

[٢٨] ابن كثير، البداية، ج٣، ٢٩٩.

[٢٩] Guillaume, *Life*, 338.

[٣٠] الطبري، التاريخ، ج١، ١٣٤٠.

[٣١] الواقدي، ج١، ٣٠.

[٣٢] ابن هشام، ج١، ٦٠٨. [تبدو الكلمات المبتذَلة للعباس، التي لا يمكن ترجمتها، ضمانًا للصحة ومن المرجَّح أنَّ الابتذال جعل المصادر الأخرى تحذفها؛ أكثر من أن يكون شخصٌ ابتكرها رغبةً في تحسين صورته (المحرِّرون)].

نسخة الواقدي عن بدر لا تزال الأفضلَ ترابطًا، وتحتوي على الكثير من المواد العارضة ذات الأهمية التاريخية العظيمة، مثل تفاصيل استثمار المكيين في القافلة التي تعرضت للكمين في بدر.[٣٣] ويقدِّم أدب المغازي ككلٍّ ثروةً من المادة الأصلية عن الفترة التي قضاها النبي في المدينة؛ ونتيجةً ثرائه وشمول محتواه، فهو أهمُّ مصدر عن التطور الاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي في بداياته.

[٣٣] الواقدي، ج١، ٢٧.

الفصل السابع عشر

أدب السيرة

م. ج. كيستر، الجامعة العبرية بالقدس

ظهر أدب **السيرة**، المستوحى من الشخصية الجليلة للنبي، حاملًا سماتِ الأحداث السياسية العاصفة للفتوحات، والتغيرات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، وصراعَ مختلفِ الفِرَق في الفترة التالية لوفاة النبي. نشأ في النصف الأول من القرن الأول للهجرة. وبنهاية القرن، أُنتجتْ أول مصنفاتٍ أدبية طويلة. ويرتبط تطور أدب **السيرة** ارتباطًا وثيقًا برواية **الحديث**، وينبغي رؤيته مرتبطًا بها. كانت معظم الأخبار عن أحاديث النبي وأوامره، في حياته، تُروى شفهيًّا، ولم يُدوَّن إلا القليل منها. رغم أنَّ بعض الحكايات عن تسجيل الأحاديث والأعمال والأوامر التي أملاها النبي لصحابته؛ مشكوكٌ فيها ومثيرةٌ للجدل[1] وينبغي فحصُها بحذَرٍ (ورفضها في النهاية)؛ فإن بعضها جديرٌ بالثقة. من الواضح أنَّ المعاهدات التي أبرَمَها النبي مع مختلف المجموعات في المدينة بعد

[1] على سبيل المثال، عن صحيفة علي؛ قارن: أحمد بن حنبل، المسند، ج٢، أرقام ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٢٩٧. لم يخصَّ النبيُّ العلويين بأيِّ شيء لم يمنحه للآخَرين؛ الشيء الوحيد الذي خصَّهم به كانت الصحيفةَ التي وُضعت في غِمد سيفِ علي (أو في مصادر أخرى سيف النبي أو سيف عمر). وكانت تحتوي على أقوالٍ قصيرة عن الضرائب المفروضة على الإبل (أو طبقًا للبعض، الأغنام)، وبشأن قدسية المدينة، والالتزام بحماية أهل الكتاب، إلخ.

وصوله إليها دُونت لتكون أساسًا شرعيًّا لحياتهم المشتركة. رسائله إلى الحُكام والولاة وشيوخ القبائل مسجَّلة في بعض مصنفات **السيرة**. وتضمُّ **السيرة** أيضًا حكايات عن المعاهدات التي وقعتْ بين النبي والقبائل، أو المناطق التي فُتحت، والمنح التي وهبت لزعماء القبائل.

نقلت المعلومات عن جباةٍ عيَّنهم النبي، إلى القبائل التي أُوفدوا إليها. يتمُّ تداول أخبار انتصاراتِ النبي وفتوحاته على نطاقٍ واسع في المناطق الشاسعة من شبه الجزيرة العربية. وكلُّ هذه المواد تشكِّل جزءًا أساسيًّا من **السيرة**.

وإضافةً إلى هذا، شكَّلت مودَّة صحابة النبي وولاؤهم، احترامه وخشيته، في مقابل مواقفِ المجتمعات الأخرى وأعرافها وممارستها تجاه حكَّامها وزعمائها ورؤسائها؛ موضوعًا مفضَّلًا للحديث في تجمعات صحابته، إضافةً إلى تجمعات أعدائه، ودُمجت في مصنفات **السيرة**. شكَّلت الاتصالات اليومية للنبي بأُسرته وأقاربه وأتباعه وخصومه، مادةً سجَّلها الرواة. سَعَت **السيرة** إلى تقديم معلومات عن الرجال الذين ساعدوا النبي بإخلاصٍ وإيمان، وعن خصومه وأعدائه الألدَّاء الذين اضطهدوه وحاربوه بعد ذلك، وعن المنافقين الذين أخفوا كفرهم والكراهية التي تعتمل في نفوسهم، وعن الصحابة الذين عانوا وحاربوا من أجله؛ لذا صارت **السيرة** سجلًّا لحياة المجتمع المعاصر، كما تنعكس في العلاقات المتبادلة بين النبي وهذا المجتمع. ويُقيَّم كلُّ عضو في هذا المجتمع بفضائله وآرائه وأفعاله، ويوضع على مقياسٍ متدرِّج طبقًا لمنزلته مؤمنًا ومقاتلًا ومناصرًا وداعمًا، أو عدوًّا ومنافقًا. ومن المعقول أنَّ الناس، في المصنفات الأُولى **للسيرة**، شكَّلوا بحماسٍ قوائم بأول مَن اعتنقوا الإسلام، وأول مَن عانوا من أجل قضية الإسلام وأول مَن هاجروا إلى الحبشة، وأول مَن أقسم من أهل المدينة على الولاء، ومن عارضوا النبي في مكة، إلخ. وفي وقتٍ لاحق، صُنِّفت رسائل خاصة عن هؤلاء الأشخاص، **الأوائل**.[٢] التقييم الدقيق لمآثِر صحابة النبي وأعمالهم أدَّى إلى تصنيفِ سِيَر **الصحابة**.

وإضافةً إلى ذلك، تطلبت بعض آيات القرآن، التي تشير إلى بعض الأحداث في حياة المجتمع، التفسيرَ والتوضيح. وكان من الضروري تحديدُ الناس أو الأحداث التي تشير إليها بعضُ الآيات. ليكون للتفسير مصداقية في رأي المجتمع الإسلامي، ينبغي أن

[٢] عن أدب الأوائل، راجع: Sezgin, *GAS*, i, 176, 196, 522.

يتأسَّس على حديثٍ منسوب للنبي أو لأحد صحابته. وضَّحت هذه الأحاديث أو القصص أو الأخبار خلفيةَ هذه الآيات القرآنية وظروفها، مؤكِّدةً مَن تُشير إليهم ومقدِّمةً تفاصيلَ عن الحدث المذكور. تطورت هذه المجموعات من الأحاديث، التي تشكِّل جزءًا أساسيًّا من **السيرة**، إلى فرعٍ مستقل من تفسير القرآن، «أسباب النزول». تحمل الفقرات المطوَّلة التي سجَّلها ابن طاووس من «التفسير» المبكِّر للكلبي،[٣] معظم الأحداث التي نقلها الكثيرُ من العلماء عن موضوع «أسباب النزول» في تفسيراتهم دليلًا على ثراءِ هذه المادة ودورها في تفسير القرآن. ومن الناحية الأخرى، سجلت مصنفات **السيرة** آيات القرآن، مقدِّمة مادةً مناظِرة عن ظروف النزول. وهكذا سار تطوُّر أدب **السيرة** على خطوطٍ متوازية مع تطور **التفسير**، متشابكَين ومتداخلَين ومتعاونَين وأحيانًا متعارضَين.

(١) المصنفات الأولى

ثمَّة موضوعٌ بالِغ الأهمية في تشكيل أدب **السيرة**، تمَّ تناوله بشكلٍ شامل أيضًا في تفسيرات القرآن، وهو مجموعةُ قصصٍ حول خلْقِ العالَم، وأيضًا حول الرسل والأنبياء الذين أرسلهم الله إلى شعوبٍ مختلفة وذَكرَهم القرآن. امتدَّت هذه القصص واستكملتْ بموادَّ مستمدةٍ من مصادر يهودية ومسيحية وزرادشتية، نقلها مَن اعتنقوا الإسلام من هذه الديانات. ومن الواضح أن هذه «القصص التوراتية»، كان ينبغي أن تحظى بقبولِ الدوائر التقليدية. ولم يكُن لهذا أنْ يحدُث، كما هو معتادٌ في الإسلام، إلا بحديثٍ عن النبي. شرَّع الحديث المستخدَم في هذه الحالة («حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج») تدفُّقَ الأساطير والقصص «التوراتية» التي تدفقتْ في مجال الإسلام. ويبدو أنَّ أول تصنيف من هذا النوع كتابُ حمَّاد بن سلامة (ت: ١٦٧هـ/٧٨٣م)، وهو معاصِر لابن إسحاق، بعنوان «أخبار بني إسرائيل».

وسَّعت عمليةُ توضيح قصص القرآن وتضخيمها من مجال مفهوم المسلمين للتاريخ. قدَّر الله سيرةَ محمَّد وتكوينَ مجتمعه قبل خلْق آدم. قُدِّر لمحمَّد أن يكون نبيًّا قبل خلق آدمَ بزمنٍ طويل. لو لم يكُن محمدٌ ما خلَقَ الله آدم. قبل خلق الدنيا بتسعة

[٣] ابن سعد، ٢٠٩–٢٢٠.

آلاف سنة، كما يقول الحديث، خَلَق الله نورَ محمَّد. وتحوَّل هذا النور حول **قدرته** وحمده. من هذا النور خَلَق الله جوهرةً، ومن هذه الجوهرة خَلَق الماءَ العذب ومنحه بركته. لألفِ سنة اضطَرَب الماءُ ولم يهدأ. ومن هذا النور، خَلَق الله عشرةَ أشياء: العرش، والقلم، واللَّوح، والقمر، والشمس، والنجوم، والملائكة، ونور المؤمنين، والكرسي، ومحمَّدًا. نورُ محمَّد، الذي كمن في الأسلاف الأنقياء للنبي، انتقل في سلسلةِ النسب حتى وصَلَ إلى النبي. منَحَ اللهُ آدَمَ كنيةَ «أبو محمد». اسم محمد مكتوب على عرش الله؛ رأى آدمُ هذا النقش حين خُلق. حين اقترف الذنب، توسَّل إلى الله أن يسامحه مشيرًا إلى اسم محمَّد.

أدَّى الاتصال بين محمد والفاتحين المسلمين وشعوب المناطق التي تمَّ فتحها، حَمَلة التقاليد الثقافية والدينية القديمة بمعرفةٍ ثرية للمعتقدات والقصص النبوية، إلى ظهور أدبٍ يهتمُّ بمعجزات النبي. انتشرتْ على نطاقٍ واسع قصصٌ عن معجزاتٍ قام بها النبيُّ نفسه أو حقَّقها له الله، وجُمعت في وقتٍ لاحق؛ كانت مصنفات عن معجزاته: «أمارات النبوة»، «أعلام النبوة»، «دلائل النبوة». تقارن القدرة على القيام بالمعجزات، التي وهبها الله النبي، وأعماله الخارقة، غالبًا في هذه الكتب بالمعجزات التي حقَّقها الأنبياء السابقون.[٤] يؤكِّد الحديث على أنَّ النبي تفوَّق على الأنبياء الآخَرين في النِّعم التي مُنحت له والمعجزات التي حقَّقها. فرَضَ الله على الأنبياء أن يبشِّروا شعوبَهم بظهورِ محمد، ودعاهم لاعتناقِ دينه. فرضية أن هذا الجنس الأدبي الذي يتناول «**الدلائل**» نما تحت تأثير الاتصال بالأديان الأخرى، تؤكِّده حكايةُ رسالةٍ أرسلها هارون الرشيد إلى الإمبراطور البيزنطي سجَّل فيها «أعلام نبوة» محمد. الرسالة صنَّفها أبو الربيع محمد بن الليث القُرشي بعد تصفُّحٍ تفصيلي لـ «كتب الأعاجم».[٥] يُنسب للمأمون، ابن هارون، كتابٌ بعنوان «أعلام النبوة»؛ ويبدو أنَّه أول مصنَّف في الموضوع. وتلتْه رسالة الجاحظ (ت: ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، بعنوان «دلائل النبوة»،[٦] و«أمارات النبوة» للجُوزجاني (ت: ٢٥٩هـ/٨٧٣م). بعد ذلك صنَّف ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ/٨٨٩م) «أعلام النبوة».

---

[٤] انظر، على سبيل المثال: الماوردي، أعلام النبوة، ٦٨–٧٠.

[٥] عبد الجبار، التثبيت، ج١، ٧٧–٧٨.

[٦] راجع: السندوبي، الرسائل، ١١٧–١٥٤؛ حُجج النبوة.

وصنَّف كتابَين بعنوان «دلائل النبوة»، في الوقت ذاته، ابن أبي الدنيا (ت: ٢٨١هـ/٨٩٤م) وإبراهيم الحربي. صنَّف كتبًا أخرى عن «الدلائل» الفارابي (ت: ٣٠١هـ/٩١٤م) وإبراهيم بن حمَّاد بن إسحاق (ت: ٣٢٣هـ/٩٣٥م) ومحمد بن الحسن النقَّاش (ت: ٣٥١هـ/٩٦٢م) وأبو الشيخ الأصفهاني (ت: ٣٦٩هـ/٩٧٩م) ومحمد بن علي الشاشي (ت: ٣٦٥هـ/٩٧٥م) وأبو حفص عمر بن شاهين (ت: ٣٨٦هـ/٩٩٦م). وصنف عبد الملك بن محمد الخركوشي (ت: ٤٠٧هـ/١٠١٦م) كتابًا شاملًا عن «الدلائل» بعنوان «شرف المصطفى». ويشكِّل «أعلام النبوة» جزءًا كبيرًا من هذا المصنف؛ ويحتوي على مادةٍ ثرية جدًّا عن حياة النبي. ويتطرَّق المؤلف إلى نسَبِ النبي وفضائله وغزواته وأمثاله وأحلامه، وفضائل أُسرته، وفضائل المدينة ومسجد النبي، وفضائل الصحابة، وفضائل مكة والقصص التي بشَّرت بظهور النبي. وكان كتاب الخركوشي متداوَلًا على نطاقٍ واسع. وكثيرًا ما اقتبس عنه المؤلِّفون السُّنة والشيعة. ويناقش العالِم المعتزلي الشهير عبد الجبار الهمذاني (ت: ٤١٥هـ/١٠٢٤م) في كتابه «تثبيت دلائل النبوة» معجزاتِ النبي على خلفيةٍ واسعة من الوضع التاريخي، ويلجأ إلى مقارنات بالديانات الأخرى ويدخل في مجادلاتٍ مع الفِرَق الإسلامية غير التقليدية.

صارت مصنَّفات النصف الأول من القرن الخامس، «دلائل» أبي بكر أحمد البيهقي (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) و«دلائل» أبي نعيم الأصفهاني (ت: ٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، شائعةً جدًّا. في الفترة نفسها كَتبَ أبو ذَر الهروي (ت: ٤٣٥هـ/١٠٤٣م) كتابًا آخَر عن «الدلائل». وكثيرًا ما تقتبس المصنفات اللاحقة عن أدب السيرة من «أعلام النبوة» للعالِم الكبير الماوردي (ت: ٤٥٠هـ/١٠٥٨م). وفي الفترة نفسها، صُنِّف «دلائل» المستغفري (ت: ٤٣٢هـ/١٠٤٠م).

ومن بين المصنفات الكثيرة في هذا الجنس الأدبي، يستحقُّ الذِّكر الكتاب الشهير للقاضي عياض اليَحْصَبي (ت: ٥٤٤هـ/١١٤٩م)، «الشِّفا في تعريف حقوق المصطفى»؛ فقد صار من أشهر الكتب وأكثرها إثارةً للإعجاب في بعض الدول الإسلامية.

تمجيدُ شخصِ النبي، كما يتَّضح في هذه المصنَّفات عن «دلائل النبوة»، كان في الحقيقة استمرارًا لاتجاه مبكِّر جدًّا، ذُكر من قبل؛ بدأ بعد وفاة النبي بوقتٍ قصير. تشكل المعجزات التي حققها النبي، أو تحققت له، جزءًا أساسيًّا من «سيرة» ابن إسحاق. في «الجامع» لمعمر بن راشد، فصلٌ خاص بهذا الموضوع. ترِدُ العناصر الخارقة

في «سيرة» موسى بن عقبة[٧] ويذكُرها الزهري في أحاديث السيرة.[٨] يضمُّ أقدم مصنف **للسيرة**، «سيرة» وهب بن منبِّه (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م، أو ١١٤هـ/٧٣٢م)، كميةً غير عادية من القصص الخارقة كما تشهد على ذلك أجزاء البرديات.[٩] وكان فك Fück محقًّا في حدسه، الذي قدَّمه قبل أن يقرأ أجزاء البرديات، بأنَّ «سيرة» وهب عملٌ تتشابك فيه الحقيقة والأسطورة عن حياة النبي، لتحوِّلها إلى قصة مسلية.[١٠] تحتوى أجزاءُ برديات وَهْب على العناصر الخارقة نفسها، التي يمكن العثور عليها في المصنَّفات بعد ذلك. يناظر دورُ الشيطان في مجلس أهل مكة، الذي عُقد للتخلُّص من محمد، ما نراه في سِيَر النبي بعد ذلك. موضع قصة **الهجرة** في البردية مماثل لَما ورد في المصنفات بعد ذلك. تضمُّ، على سبيل المثال، القصة الخارقة عن أمِّ معبد، المذكورة، مع اختلافاتٍ قليلة، في كلِّ **السير** التالية تقريبًا؛ قصة سراقة؛ قصة الحمامة والعنكبوت في مدخل الكهف، والتراب الذي ألقي على رءوس الحارس القرشي المراقِب المحاصِر للبيت. هذه القصص كلُّها عناصر أساسية في السِّيَر التالية، لكنْ يمكن تتبُّع بعضَ فقرات بردية وَهْب في المصنفات التالية؛ أُهمِلتْ على ما يبدو. هذه حالةُ رسالةِ طُفيل بن الحارث إلى جعفر بن أبي طالب في الحبشة، وقصة لقاء أبي بكر مع الشيطان؛ لا يمكن اقتفاء أيٍّ منهما في القصص الأخرى. يحتوي جزءٌ من البردية على تسجيلٍ لغزوة عليٍّ ضدَّ خَثْعم. وتشهد القصةُ بشكلٍ كامل على أثَرِ الاتجاه الشيعي على تطوُّر أدب **السيرة** في بدايته.

حلَّل عدة علماء بعمقٍ مختلفَ مراحل المصنفات الأُولى. تؤكِّد أجزاء «سيرة» وَهْب تخمينَ هؤلاء العلماء بشأن الخاصية الشعبية المُسلية في قصص **السِّير** الأُولى. مزيجٌ من قصص الخوارق، حكاياتٌ تثقيفية وتسجيلاتٌ لمعارك يمكن أحيانًا استنباط اتجاهات أيديولوجية أو سياسية منها. كانت هذه القصص متداوَلة على نطاقٍ واسع بين المؤمنين، واعتاد الأتقياء روايةَ **السيرة** في المساجد ومناقشةَ **المغازي** في مجالسهم. وكان واجبُ

---

[٧] راجع، على سبيل المثال: Sachau, "Berliner Fragment," 469 (قصة سُراقة)؛ ٤٧٠ (يرى النبي في حُلمه يسوعَ يطوفُ حول الكعبة).

[٨] الدري، «الزهري»، قصة سراقة.

[٩] خوري، وهب بن منبه، ١١٨–١٧٥.

[١٠] Fück, *Muhammad*, 4.

روايةِ المغازي يُعتبر أقلَّ إلزامًا من نقْلِ أحاديث النبي. امتنع العلماء عن تسجيل **الأحاديث** التي يرويها علماء ليسوا محلَّ ثقة، ولم يتردَّدوا في رواية مادة **المغازي** المنقولة عنهم. في فترةٍ لاحقة فقط، في النصف الأول من القرن الثاني، تفاعَلَ علماء **الحديث** بقوةٍ ضدَّ أدب **السيرة** الشعبية، وبذلوا محاولاتٍ لحذف القصص الشعبية المشكوكِ فيها، بتطبيق القواعد الصارمة لنقد **الحديث**، لكنَّهم لم ينجحوا؛ امتصَّ أدبُ **السيرة** هذه القصصَ واستمرَّ ينقلها. تعكس أجزاءُ بردية وَهْب المرحلةَ المبكرة جدًّا من التشكيل الأسطوري **للسيرة**؛ «سيرة» ابن إسحاق مجموعةٌ منتقاة من هذه المادة. تحتوي المصنفات اللاحقة مثل «السيرة الحلبية»، و«السيرة الشامية»، و«سيرة المواهب» للزرقاني، و«الزهر الباسم» لمغلطاي؛ على إشاراتٍ للأحاديث الشعبية المبكِّرة التي لا تُدمج عادةً في مصنفات **السيرة** المقبولة عمومًا.

(٢) الشِّعر في السيرة

من السمات المميِّزة لأدب السيرة في بداياته، إدراج العديد من الفقرات الشعرية.[١١] كثيرًا ما يرتجل أبطال القصص المرويَّة أشعارًا تشير إلى الأحداث الواردة؛ في الفقرات الشعرية يلقي الأنصارُ اللومَ على الآخرين شِعرًا، ويشرح المقاتلون فضائلهم ويمجِّدون فضائلَ عشائرهم أو زعمائهم، ويندب الشعراء الأقاربَ المحارِبين الذين قُتلوا في معركة. هذه المؤلفات الشعرية رديئةٌ عمومًا إلى حدٍّ ما. تشبه الفقرات الشعرية المرتبِطة بقصص **المغازي** إلى حدٍّ كبير شعرَ **الأيام** (أيام المعارك). وجزءٌ من هذا الشعر مزيَّف، وكشف عرفات بشكلٍ مقنِع بعضَ هذا التزوير؛[١٢] لكن بعض القطع تبدو أصيلة، لكنْ حتى للقصائد المزيفة، وهي تعكس الصراع الداخلي في المجتمع الإسلامي، بعضُ الأهمية: قد تساعد الإشارات التاريخية في هذه الأشعار على التمعُّن في الحدث المشارِ إليه؛ بدأ نشاط المزيِّفين في العقود الأُولى من القرن الأول، وكان المزوِّرون على اطِّلاعٍ وثيق بتفاصيل الحدث.

وللأشعار الشعبية أهميةٌ في أدب **السيرة**. بعضها يُنسب إلى أشخاصٍ غير مرئيين، يُلقونها على الجِّن أو الأصنام أو الشيطان أو ذريته. ويمكن العثور على هذه العينات

---

[١١] راجع ما يلي، الفصل ١٨، «الشعر في أدب السيرة».

[١٢] Arafat, “Aspect,” 32–33; Arafat, “Early critics,” 453–463.

من الشِّعر الشعبي في أجزاءِ سيرة وَهْب، وفي مصنَّفات ابن إسحاق والطبري وأبي نُعَيم والبيهقي وفي السِّيَر التالية للنبي. ويُمثَّل هذا الاتجاه؛ في مصنفات السيرة لأبي الحسن البكري. تحافظ قصائدُ في مدح النبيِّ على عناصرِ قصائدِ مدح زعماء القبائل.

لكن محتويات مدائح النبي، تختلف في بعض الأوجه: تشدِّد خاصة على رسالة النبي، وتؤكِّد على خصائصه الروحية، وتمتدح الدين الجديد وتشير إلى الولاء الشخصي أو القبلي للنبي والإسلام. وتعبِّر عن رُوح الدين الجديد وتشدِّد على القيم المعنوية للإسلام، وكثيرًا ما تربط بينها وبين الأفكار القديمة والزهو والتفاخُر القَبَلي.

قد تمدُّنا بعض الملاحظات عن تغيُّر الموقف تجاهَ الشِّعر في صدْرِ الإسلام ببصيرةٍ أفضل لتقييم شِعر **السيرة**. كان الموقف في القرآن تجاهَ الشِّعر والشعراء واضحًا ومعارضًا صراحة.[١٣] استمرَّت بعض الدوائر الدينية في موقفها السلبي تجاه الشعر الوثني، ودعمتْ حجتها أكثر بحديثٍ شهير منسوب للنبي: «لأنْ يمتلئ جوفُ أحدكم قيحًا خيرٌ له من أنْ يمتلئ شعرًا.»[١٤] ويتَّفق مع هذا الرأي، أن تنفي عائشة بشدَّة، في حديثٍ منسوب لها، الادعاءَ بأنَّ أبا بكر كان يُلقي الشعر. الشعر في خطبةٍ منسوبة لمعاوية ضمن سبعة أشياء حرَّمها النبي.

ثمَّة نسخة من حديث النبي يتضمن الإضافة التالية: «من أنْ يمتلئ شعرًا هُجيت به»، وتوضِّح الميل إلى التضييق على مجاله.[١٥] وطبقًا لهذه النسخة الموسَّعة، يُسمح برواية الشِّعر الذي لا يحتوي على هجاء للنبي.

وينعكس هذا الاتجاه نفسه للتنازل والحلول الوسط في حديثٍ آخر يُنسب للنبي. يقال إنَّ النبي قال: «إنَّ من الشِّعر لحكمة.» حظي بوضوحٍ جزءٌ كبير من الشعر الذي يحتوي على حكمةٍ أو وعظ أو قيمٍ تهذيبية أو خلُقية بالقبول في الدوائر التقليدية.

يبيح حديثٌ آخر منسوب للنبي الشِّعر؛ إذا كان الهدف منه تحقيقُ العدل، أو كان وسيلةً للخلاص من الفقر والتعبير عن الامتنان لنعمة.

---

[١٣] القرآن، سورة (الشعراء: ٢٢٥–٢٢٨) [خطأ في الأصل، السورة ٢٢٧ آية، والصواب: ٢٢٤–٢٢٧ (المترجم)].

[١٤] Goldziher, *Muslim Studies*, II, 56.

[١٥] السبكي، طبقات، ج١، ٢٢٦–٢٢٨.

وأُشِيرَ إلى أنَّ سبب تحريم رواية الشِّعر أنه يثير مناقشاتٍ وفُرقةً بين القبائل. وكانت أشعار التشهير والافتراء التي قد تهدد العلاقات السِّلمية في المجتمع الإسلامي خطيرةً ومُؤذِية. كان هذا الشعر يُستهجَن ويُرفَض. وكان الشعر الذي يدعم النبي وصراعه ضدَّ الكفار والشعر المكتوب من أجل قضية الإسلام، بالطبع، جديرًا بالثناء. والتعبير الاستثنائي في القرآن، الآية ٢٢٧ من سورة الشعراء؛ تفسَّر بأنها تشير إلى شعراء النبي، الذين امتُدِحوا. وُصفوا بأنهم يقارعون الكفار بأشعارهم؛ لذا يسجِّل أدبُ السيرة ومصنفات **الأدب** قِصصًا عن أنَّ النبي شجع الشعراء الذين نظموا قصائد في حمد الله، وكان يحبُّ الاستماع إلى الشِّعر الجيد الجميل الذي يُنشده الشعراء. يقول حديثٌ إنَّ أبا بكر جاء إلى الرسول وفي حضرته شاعرٌ يلقي قصيدة. فسأله أبو بكر: «أشعرٌ وقرآن؟!» فقال النبي: «هذا مرةً وهذا مرة.»[١٦]

هكذا كان هناك شِعرٌ جيد، يسمح به وكان النبي يُنشده أحيانًا، وشِعرٌ سيِّئ ممنوع. صاغتْ عائشة الأمرَ كما يلي: «الشِّعر منه حسَنٌ، ومنه قبيح، خذ بالحسَن ودَعِ القبيح.»[١٧] وهناك حديثٌ مماثل يُنسب للنبي: «الشعر كلام؛ حسنه حسنٌ وقبيحه قبيح.»[١٨] وطبقًا لهذا الحديث، يُرفع تمامًا الحظر المفروض على الشِّعر؛ على المستمع أن يميِّز بين الشعر الجيِّد والرديء ويختارَ الجيِّد، بالضبط كما ينبغي أن يميِّز بين الكلام الجيِّد والرديء ويختار الجيِّد. وعَملَ ابنُ عمر بهذه الطريقة: استمع إلى إلقاءِ شاعر، وحين بدأ الشاعر يُلقي أبياتًا غيرَ لائقةٍ أوقَفَه.

ثمَّة خطوةٌ أخرى في تطور الموقف الإيجابي تجاه الشِّعر، وهي إضفاء الشرعية على الشِّعر **الجاهلي**. هناك حديثٌ، يُنسب للنبي عن أبي هريرة، ينصُّ على أنَّ النبي سَمحَ برواية الشِّعر **الجاهلي** باستثناء قصيدتَين (واحدةٌ لأمية بن أبي الصَّلت، والأخرى للأعشى). وتنعكس الفكرة نفسها في الأحاديث بأنَّ النبي اعتاد الجلوسَ مع صحابته والاستماعَ إلى روايتهم للشِّعر الجاهلي، مبتسمًا (دليلًا على القبول). ومن القِطَع التي أُلقيت في حضرة النبي: أشعارٌ في المديح، وفي التأمُّل في الحياة والموت، وعن الإيمان

[١٦] الأصفهاني، المحاضرات، ج١، ٧٩.

[١٧] الجيلاني، الفضل، ج٢، ٣٢٤، رقم ٨٦٦.

[١٨] القرطبي، الجامع، ج١٣، ١٥٠.

والتقوى؛ وهناك أيضًا بعض الأشعار الإيروسية، وأشعار ألقتْها نساء في عُرس، وحتى شكوى من شاعرٍ هجر زوجته.[١٩]

الموقف الإيجابي تجاه الشِّعر تمثِّله أحاديثُ تنصُّ على أنَّ الخلفاء الراشدين الأربعة كانوا شعراء، وكانوا يستشهدون بالشِّعر أو يستمعون إلى إلقائه. ويقال إنَّ عائشة كانت على معرفةٍ طيِّبة بالشِّعر؛ وكانت تُنشد قصائدَ لشعراء **جاهليين** وتشجع الناس على دراسة الشِّعر. واعتاد ابن مسعود أن يلقي شعرَ **الأيام** (معارك العرب قبل الإسلام).

يقتبس أبو ذَر (ت: ٦٠٤هـ/١٢٠٧م) رأيًا لعالِمٍ مسلم بأنَّ تحريم رواية الشِّعر فرضٌ حين كان هناك صراعٌ بين المسلمين والكفار، لكنْ بمجرد اعتناق الناس الإسلام واختفاء العداوات بين المؤمنين؛ لم يكن هناك اعتراض على رواية الشعر. هذا الرأي قائم على الموقف الحقيقي في المجتمع الإسلامي في القرن الأول. كان الشعر يروى على نطاقٍ واسع، وكانت القصائد تلقى في الجلسات الخاصة والأسواق، وحتى في المساجد. ألقى العالم الكبير، الشعبي (ت: ١٠٣هـ/٧٢١م)، الشعرَ في مسجد الكوفة. اندهش عبد الله بن الزبير حين وجد مجموعةً من الناس يلقون الشِّعر في ساحة الحرم المكي؛ وجادلوا بأنه ليس من الشِّعر المحظور. حين وبَّخ عمرُ حسَّانًا لأنَّه ألقى شِعرًا في مسجد المدينة، قال: «كنتُ أنشد فيه، وفيه مَن هو خيرٌ منك.» يشير حسَّان، بالطبع، إلى النبي. فتركه عُمر وسَمحَ بإنشاد الشِّعر في المسجد. سُئِل محمد بن سِيرين، إن كان يسمح بإنشاد الشِّعر في شهر رمضان (يمضي البعض إلى الزعم بأنَّ إنشاد الشِّعر ينقض الوضوء)؛ أنشد على الفور بيتًا أبعدَ ما يكون عن الاحتشام، ثم قام وأمَّ الناسَ في الصلاة. وابن سِيرين هو الذي قال، حين وُجه إليه اللومُ على إنشاد قصيدةٍ جاهلية: «ما يُكره شِعرُ الإسلام؛ شعرُ الجاهليةِ مُباح.» ويمكن أن نخمِّن هُوية مَن أصرُّوا باستمرارٍ في معارضةٍ عنيدة على رواية الشِّعر من إشارة مهمَّة لسعيد بن المسيِّب. وقد قيل له إنَّ قومًا في العراق يكرهون الشِّعر، فقال: «هؤلاء ينسكون نسكًا أعجميًّا.»

شجَّع الحكَّام والولاة روايته، وأصبح الشِّعر من المواضيع الأساسية في تعليم الأمراء الأمويين. واستمرَّ الشِّعر من أفضل انشغالات المجتمع الإسلامي في القرن الأول، حتى

[١٩] انظر الأعشى، الديوان، ٢١٨-٢١٩.

كشفت القوات المقاتِلة على أرض المعركة عن اهتمامٍ حيٍّ به. أيُّ شاعر يفوق الآخَرين في فنِّ الشِّعر؟ مَن خيرُ الشعراء؟ كانت هذه مواضيعَ شائعةً للحديث والمناقشة.

ثمَّة قول مزعوم للنبي يعكس بدقَّة حُب الشِّعر عند العرب: «لا تدَعِ العربُ الشِّعر حتى تدَعَ الإبلُ الحنين.»[٢٠] فسَّره ابن أبي السائب المخزومي بكلامٍ صائب إلى حدٍّ بعيد: «والله، لو كان الشِّعر محرَّمًا لوردنا الرحبة كلَّ يوم مرارًا.»[٢١]

ينبغي رؤية أصل شِعر السيرة، ونشأته ونموه، على خلفية الرواية المستمرة للشعر والصراع لإضفاء الشرعية عليه. ببساطة، غير متعمَّدة، لكنْ بحيوية، صار عنصرًا دائمًا في أدب السيرة في بداياته، وشاع على نطاقٍ واسع. لم يفحص العلماء محتويات **السِّيَر** المبكِّرة قبل القرن الثاني، وطبَّق العلماء معاييرَ الحديث لتقييم صحتها. وينطبق هذا على الشعر في **السيرة** كما ينطبق على الأجزاء النثرية.

(٣) الأنساب

كانت الأنسابُ موضوعًا أساسيًّا في أدب **السيرة**. تؤكِّد الأحاديث على نقاء نسَبِ النبي وخصائص أسلافه. خصَّصت فصول لفضائل قريش وأُسرة النبي وبني هاشم.

حاولت أحاديثُ منسوبةٌ للنبي إثباتَ وجودِ رابطٍ قوي بين أسلاف النبي والإسلام. يقال إنَّ كعب بن لُؤيٍّ تنبَّأ بظهور النبي. ويقال إنَّ النبي نهى عن ذمِّ مُضَر؛ لأنَّه كان مُسلمًا حقًّا. حرَّمت نُسخ أخرى من حديث النبي ذمَّ ربيعةَ وامرئ القيس وأسد بن خُزيمة وتميم والحارث بن كعب؛ ويقال إنهم جميعًا كانوا مُسلِمين أو مؤمنين بدين إبراهيم. ثمَّة قائمةٌ أخرى من أسلافِ النبي حرمتْ إهانتهم؛ لأنهم مؤمنون حقًّا. ومنهم عدنان ومَعدٌّ وأُدَد وخُزيمة وتميم وأسد وضبَّة. كان خُزيمة بن مُدركةَ أولَ مَن لَفظَ بالشهادة. وكان إلياس بن مُضَر أيضًا مؤمنًا حقًّا؛ وكان أولَ مَن قدَّم أضاحي في **الحرم** المكي، وحرمتْ إهانته. وكان معدٌّ من أتباع **حنيفيةِ** إبراهيم، وعمل عدنان طبقًا

[٢٠] ابن رشيق، العمدة، ج١، ١٧.

[٢١] المصدر نفسه [والرحبة مكان إقامة الحدود (المترجم)].

للحنيفية؛ كان أولَ مَن كسا الكعبة بالحِلد. ووُهب نزار «نور النبوة»، الذي انتقَلَ إلى محمد.

تمَّ التوسع في مجدِ نَسَب النبي، بطبيعة الحال، ليشمل كلَّ قريش؛ وتجسَّدتْ فكرة فضْلِ قريش في أدبٍ غني عن «فضائل قريش». كانت قريش، كما يقول حديثٌ عن عبد الله بن عباس، نورًا بين يدي الله قبل أن يخلق آدمَ بألفَي عام؛ فلمَّا خلَقَ آدم ألقى ذلك النور في صُلبه وانتقل حتى وصل إلى النبي.[٢٢] فضلُ نسَبِ النبي يُصاغ في حديثٍ للنبي: «خيرُ العرب مُضَر، وخيرُ مُضَر بنو عبدِ مناف، وخيرُ بني عبدِ مناف بنو هاشم، وخيرُ بني هاشم بنو عبد المطلب. والله ما افترقَت فِرقتانِ منذ خلَقَ الله آدمَ إلا كنتُ في خيرهما.»[٢٣] ثمَّة اتجاهٌ مضاد، وهو الانتقاص من فضل قريش، واضحٌ في حديثٍ ينصُّ على أنَّ قبائل العرب لها نصيبُها في نسَبِ النبي. ومع ذلك أكَّدت حلقات المؤمنين في المجتمع الإسلامي مكافِحةً ضدَّ الإفراط في دراسة علم الأنساب؛ على قيمة دراسة نسَبِ النبي وأهميته.

لم يتبع الحظر على تتبُّع النسب بعد معدٍّ في حالة نسَبِ النبي؛ يرجع نسبه إلى إبراهيم وتمَّ التأكيد خاصة على الارتباط الوثيق في الأصل والنبوة بينه وبين إبراهيم.

(٤) التحزُّب

تركتِ الصراعاتُ المستمرة بين مختلف الفِرَق السياسية والأيديولوجية في المجتمع الإسلامي؛ أثَرَها على صياغة **السيرة**. خدمت القصص المبتكَرة والأحاديث المزعومة قضيةَ الحكَّام والمدعين والمتمردين. ونستشهد ببعض الأمثلة فيما يلي:

يمكن رؤية التحيُّز العباسي بوضوح في قصة محاولة التضحية بعبد الله، والد النبي. العبَّاس، طبقًا لهذه النسخة، هو الذي سحبه من تحت قدمَي عبد المطلب، محاوِلًا إنقاذَ حياته. والعبَّاس أول من قبَّل النبي بعد ولادته؛ أخذتْه أمُّه إلى دار آمِنة، والدة النبي، وأخذتْه نساء البيت إلى مهْدِ النبي، وشجَّعنه قائلاتٍ: «قبِّل أخاك!» ويتَّضح الاتجاه نفسه في أخذ العبَّاس يمينَ الولاء من الأنصار للنبي في اجتماع العقبة. والحديث بأنَّ العباس

---

[٢٢] غنامة، مناقيل، 3b–4a.

[٢٣] السيوطي، الدرر، ج٣، ٢٩٤–٢٩٥.

اعتنق الإسلام قبل غزوة بدر وعمل عينًا للنبي في مكة ليس أقلَّ دلالةً على النية المبيَّتة. يحمل الحديث المنسوب للنبي، «العباس وصيي ووارثي؛ وعلي منِّي وأنا منه»،[٢٤] بصمةً عباسية مضادَّة للشيعة، تقف مقابل الحديث الشيعي بشأن وصاية علي.[٢٥] التعبير العام «عليٌّ منِّي وأنا منه» مجرَّد تأكيد على الوضع الخاص للعباس.

الحديث الشهير للنبي، المعروف بـ «حديث الكِساء»، بأنه غطَّى عليًّا والحسنَ والحسينَ بكِساء، يؤكِّد هُوية «أهل البيت» ويقدِّم حجةً جوهرية لإضفاء الشرعية على مطالبة عليٍّ بالخلافة، له نظيره في حديثٍ مضاد، طبقًا له غطى النبيُّ العباسَ وأبناءه بكِساء وقال إنهم أهله.

وليس من المستغرَب أن نجد **حديثًا** شيعيًّا يصِفُ كيف أنَّ العبَّاس وأبا لهب حرَّضا الناس ضدَّ النبي وأعلنا على الملأ أنَّه كاذب.

الحديث عن **المؤاخاة** بين النبي وعلي[٢٦] يقابل بحديثٍ بأنَّ النبي قال: «لو كنتُ متخذًا خليلًا لاتخذتُ أبا بكرٍ خليلًا، ولكنَّه أخي وصحابتي.»[٢٧] للحديث الذي يتحدث عن علاقة الأخوة الحميمة بين النبي وعليٍّ أهميةٌ كبيرة في إثبات شرعية مطالبة عليٍّ بالخلافة.

يعكس تضارب الأخبار عن أول رجلٍ اعتنق الإسلام، أبو بكر أم علي أم زيد بن حارثة، مختلفَ آراءِ الأحزاب الدينية السياسية. يؤكِّد الشيعة بقوةٍ، بالطبع، أنَّ عليًّا أولُ المؤمنين.

ويمكن ملاحظة التحيز الأموي في حديثٍ خاص يذكُر أنَّ أُسرة أبي سفيان، وهو أموي، كانت أولَ مَن نبَّهها النبي وحذَّرها. رفض أبو سفيان كلماتِ الاحتقار من زوجته، قائلًا إنَّ النبي ليس كذَّابًا أو ساحرًا.

الأخبار مختلِفة ومتضارِبة عن مختلف الأحداث في حياة النبي. تخضع بعضُ الأحداث، حتى البارزة جدًّا، لمناقشاتِ الرواة والعلماء. ويمكن هنا مراجعةُ بِضْع حالاتٍ فقط.

---

[٢٤] المتقي الهندي، الكنز، ج١٢، ٢٨٠، رقم ١٦٤٩.

[٢٥] الكنجي، الكفاية، ٢٦٠-٢٦١.

[٢٦] المصدر نفسه، ١٩٢-١٩٣.

[٢٧] ابن أبي الحميد، شرح نهج البلاغة، ج١١، ٤٩.

اختلاف الأحاديث عن عدد أبناء النبي وهويتهم، طُمست أكثر بالاختراعات المُغرِضة للفِرَق السياسية الدينية. ينصُّ خبرٌ شيعي على أن رقيةَ وزينبَ بنتا هالة، أخت خديجة. ويزعم حديثٌ آخَر أنهما بنتا جحش.[٢٨] وهذه حجةٌ مهمة في جدل الشيعة ضدَّ عثمان، الذي يسمَّى «ذا النورَين»؛ لأنه تزوج اثنتَين من بنات النبي.

وتختلف الأخبار أيضًا عن تاريخ ميلاد النبي، والوحي، وعُمْر خديجة حين تزوَّجها النبي، والهجرة، وتغيير القِبلة، والترتيب الزمني لغزوات النبي وغاراته.

أعيد ترتيب قوائم المشاركين في الأحداث الحاسمة بشكلٍ متعمد أو تعرَّضت للتغيير. حَذفَ بعض الأنصار، كما يقول خبرٌ للكلبي والواقدي، بعضَ أسماء المشاركين في اجتماع العقبة ووضعوا مكانها أسماءَ أقارب لهم لم يحضروا الاجتماع. خضعتْ أيضًا قوائمُ المشاركين في بدر للمناقشات. سأل ابن سعد عن نسَبِ الأنصار، ثم حذف اسمًا زائفًا من قائمة مَن شاركوا في غزوة بدر.[٢٩] الأخبار عن عدد الصحابة الذين حضروا عند قسم صُلْح الحديبية متباينة. والأحاديث متضاربة عمَّن كلِّف بالإشراف على المدينة حين خرج النبي إلى بدر ومَن كلِّف بتقسيم الغنائم بعد الغزوة. وتتباين أيضًا الأخبار عن المحاربين الذين بقوا مع النبي في أُحد ومَن غادروا ساحة المعركة؛ ومن المجموعة الأخيرة يذكُر التراث الشيعي أبا بكرٍ وعمرَ وعثمان، بينما كان عليٌّ، بالطبع، من الذين بقوا مع النبي ودافعوا عنه.

قد توضِّح القصة التالية مدى تأثير المصالح السياسية على رواية **السيرة**. أخبر الزُّهري تلميذه معمرَ بن راشد أنَّ عليًّا كتب معاهدةَ الحديبية، وأضاف، ضاحكًا: «ولو سألتَ عنه هؤلاء، قالوا: عثمان.» ويشير معمر إلى أنه كان يعني «بني أمية».[٣٠]

توضِّح حكايةٌ أخرى المحاولات التي بذلها الأمويون وولاتُهم لتشويه سمعةَ عليٍّ في **السيرة**. أمر خالدُ بن عبد الله القرشي الزهريَّ بتدوين **السيرة**. فسأله الزهري: «إذا صادفتُ أحداثًا عن علي، هل أذكُرها؟» فقال خالد: «لا، إلا إذا رأيتَه في الدرك الأسفل من

[٢٨] ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج١، ١٣٨، ١٤٠.

[٢٩] ابن سعد، الطبقات، ج٣، ٥١٣.

[٣٠] عبد الرزاق، المنصف، ج٥، ٣٤٣، رقم ٩٧٢٢.

النار.»[٣١] وفي قصةٍ أخرى، يرفض الزهري بشجاعة نَقْلَ ذنب الافتراء على عائشة من عبد الله بن أُبيٍّ إلى علي.[٣٢]

أثارت المزايا التي منحها الأمويون للزهري والعلاقات الوثيقة بينه وبين حكَّامهم الشكوكَ بشأن استقلال علماء الحديث ونزاهتهم. انتقد التقيُّ سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف الزهريَّ؛ لرواية **حديثٍ** قال فيه النبي إنَّ الخليفةَ لا يجوز الاحتجاجُ عليه. وذكَرَ سعد حالةً تمَّ فيها الاحتجاج على النبي وقال: «كيف يجوز الاحتجاج على النبي ولا يجوز على الوليد؟»[٣٣] ومن الواضح أنَّ الهدف من ابتكار الحديث، كان التشجيع على احترام الحكَّام الأمويين.

أرسل أبو حازم سلَمَةَ بن دينار، وهو عالِمٌ وَرِع، إلى الزهري رسالةً طويلة يلومه فيها على التعاون مع الحكام الأمويين الظالمين؛ وينتقده بشدَّة على مساعدتهم في الحفاظ على قوتهم وسُلطتهم وسعيهم لمكاسب دنيوية. يقول سلمةُ إنه يخدم الحكَّام الظالمين «جعلوك قطبًا تدور عليه رَحى باطِلهم وجسْرًا يَعبُرون بك إلى بلائهم.» بخدماته يزرعون الشكوك في نفوس العلماء ويكسبون تأييد الجهلة. من الصعب إنكارُ أنَّ لهذه الاتهامات أساسًا، والتأكيد على أنه (أي الزهري) «لم يتأثَّر بالفِرَق السياسية وحاوَلَ أن يقدِّم قصةً محايدة عمَّا رأى في المدينة»[٣٤] موضعُ شك. احتمال أنَّ أحاديثه عن السيرة تأثَّرت بارتباطاته مع البلاط الأموي لا يمكن استبعاده. يعتبره علماءُ الشيعة من المحدِّثين الذين كان موقفهم من عليٍّ عدائيًّا. رغم إجلال علماء السنة الذين انهمكوا في تقييم مصداقية رواة الحديث (الجرح والتعديل)؛ فإنَّه يسجَّل ضمن **المدلِّسين**. ثمَّة تقرير مبكِّر للأصمعي، يرجع إلى هشام بن عروة، يقول إنَّ الزهري اعتاد تضخيم الحكايات التي سجَّلها أبوه، عروة، أو اختصارها. الفحص الدقيق لأنشطة الزهري وللأحاديث التي نقلها؛ يساعدنا على إلقاء نظرةٍ ثاقبة على المرحلة التكوينية لتطور علم **السيرة** و**الحديث**.

---

[٣١] Horovitz, "Biographies," 49.

[٣٢] Horovitz, "Biographies," I.C. II, 41.

[٣٣] ابن دريد، المجتنى، ٥٥.

[٣٤] الدري، الزهري، ١٠ وما يليها.

وإضافةً إلى ذلك، من المهم لنُقيِّم نشأة أدب **السيرة** أن نضع في الاعتبار الاختلافات بين مختلف مدارس **الحديث**، وخاصة بين المدينة والعراق. هذه الاختلافات التي كثيرًا ما أشير إليها في أدب **الحديث** ومصنفٍ معيَّن مخصص لهذه المشكلة؛ كانت الهجمات ضدَّ المدرسة العراقية شرِسةً وحماسية، وكثيرًا ما كانت أحاديث علمائها تُوصم بأنها أكاذيب. ومن الجدير بالملاحظة أيضًا، أن الاختلافات والتناقضات يمكن أن توجد بين حكايات ينقلها تلاميذُ للمحدِّث نفسه.

(٥) كبرى مصنَّفات السيرة

في القسم الخاص بسيرة النبي في «تاريخ» الطبري (ت: ٣١٠هـ/٩٢٢م) ثروةٌ من الأحاديث المبكِّرة تقدَّم بدقةٍ **بالإسناد**. وينسب إلى عالِم اللغةِ ومفسِّر القرآن الزجَّاج (ت: ٣١١هـ/٩٢٣م) مصنفٌ عن **المغازي**.[٣٥] كتب حمد بن هارون الأنصاري الدمشقي (ت: ٣٥٣هـ/٩٦٤م) كتابًا بعنوان «صفة النبي». وصنَّف المحدث الكبير، محمد بن حبَّان البصري (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، مؤلِّف كتاب «الصحابة»، سيرةً للنبي. في نهاية القرن الرابع صنَّف عالِم اللغة أحمد بن فارس كتابًا عن أسماء النبي وآخَر عن حياته. اعتمدت السيرة الدقيقة التي صنَّفها ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) على سيرة مقتضَبة للنبي ألَّفها ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، «الدرر في اختصار المغازي والسير».

تحتوي المصنَّفات التالية، مثل: تفسير السهيلي (ت: ٥٨١هـ/١١٨٥م) «لسيرة» ابن هشام، و«الروض الأُنُف»، و«بداية السول» لعبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي (ت: ٦٦٠هـ/١٢٦٢م)، و«كتاب الاكتفاء» للكلاعي (ت: ٥٣٤هـ/١٢٣٦م)، و«خلاصة سير سيد البشر» للمحبِّ الطبري (ت: ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، و«عيون الأثر» لابن سيِّد الناس (ت: ٧٣٤هـ/١٣٣٣م)، وقِسم «السيرة» في كتاب «نهاية الأرب» للنويري (ت: ٧٣٢هـ/١٣٣١م)، وقِسم السيرة في «البداية والنهاية» لابن كَثير (٧٧٤هـ/١٣٧٢م)؛ على عددٍ هائل من الأحاديث المبكِّرة المستمدَّة من مصنفاتٍ مفقودة أو لم تُنشر حتى الآن.

ومن الأعمال التي تتمتَّع بأهميةٍ خاصة، عملُ مغلطاي (ت: ٧٦٢هـ/١٣٦٠م)، «الزهر الباسم». مجادِلًا في مناظرته ضدَّ كتاب «الروض الأُنُف» للسهيلي، يسجِّل

[٣٥] راجع الفصل ١٦، «أدب المغازي».

مغلطاي عددًا كبيرًا بشكلٍ غير معتاد من الاقتباسات من نُسَخ متنوعة من الدواوين ومصنفات الأنساب وعلم اللغة والمعاجم وتفسيرات القرآن وسِيَر النبي وكتب **الأدب** والتاريخ. الجهود المضنية لمغلطاي لترسيخ قراءاتٍ صحيحة، وفحصه للاختلافات، وتتبُّعه لكلِّ سجِلٍ وحديث، ومعرفته الشاملة، تحوِّل مصنَّفه إلى كنزٍ حقيقي لدراسةِ أدب **السيرة** ويساعد على فهْمٍ أفضل للأفكار المتضاربة للعلماء بشأن أنشطة النبي وشخصيته.

ثمَّة ملخصات لمصنَّفات **السيرة**؛ قدَّمها يحيى بن أبي بكر العامري (ت: ٨٩٣هـ/١٤٨٨م) في كتابه «بهجة المحافل»، وتقي الدين المقريزي (ت: ٨٤٥هـ/١٤٤١م) في كتابه «الإمتاع». تستحقُّ ثلاثةٌ من المصنفات الأخيرة اهتمامًا خاصًّا: «السُّبُل» (= «السيرة الشامية») لمحمد بن يوسف الصالحي (ت: ٩٤٢هـ/١٥٣٥م)، «إنسان العيون في سيرة الأمين الميمون» (= «السيرة الحلبية») لعلي بن برهان الدين الحلبي (ت: ١٠٤٤هـ/١٦٣٤م)، وشرح الزرقاني (ت: ١١٢٢هـ/١٧١٠م) لكتاب «المواهب اللَّدنية» للقسطلاني (ت: ٩٢٣هـ/١٥١٧م). «السيرة الشامية» من أكثر مصنفات سيرة النبي شمولًا. اعتمد الصالحي، طبقًا لتصريحه في التصدير، على أكثر من ثلاثمائة كتاب. جمَعَ عددًا هائلًا من الأحاديث والقصص والأخبار من مصنَّفات **السيرة** ومجموعات **الحديث** وكتب **الدلائل** و**الشمائل** و**الخصائص**، وتواريخ المدن والأُسر الحاكمة، وسير رواة الحديث، ورسائل الزهد والورع، مسجِّلًا بدقَّة اختلافاتِ الأحاديث المذكورة وواضعًا تفسيراتٍ معجمية مفصَّلة للكلمات والعبارات الصعبة.

تضمُّ «السيرة الحلبية»، رغم أنَّها مستخلصةٌ أساسًا من «السيرة الشامية»، الكثيرَ من إضافاتِ الحلبي. وإحدى الخصائص المميِّزة لهذا المصنَّف أنَّ الحلبي يسجِّل الأحاديث المختلفة والمتضاربة، ويسعى للتوفيق بينها.

يقدِّم الزرقاني في شرحه الدقيق ثروةً من الأحاديث متَّفِقة أو متناقضة مع الأخبار التي ذكرها القسطلاني.

هكذا تضمُّ المصنفات المتأخِّرة ثروةً هائلة من المواد المستمدة من المصادر المبكِّرة. بعض هذه الأحاديث والقصص والأخبار والروايات مستمدَّة من مصادرَ فُقدتْ أو لم تُنشر حتى الآن. حُذفت على ما يبدو بعض الأحاديث، وتشمل أحاديثَ مبكِّرة، من المصنَّفات المقبولة للسيرة. ونُسيت، لكنَّها ظهرتْ من جديد في هذه المصنَّفات المتأخِّرة.

لم نذكُر فيما سبَقَ إلا جزءًا صغيرًا من مصنفات السيرة. إنَّ السيل الذي لم ينقطع من رواية أحاديثَ عن حياة النبي مدمجٌ في الأدب الثري لتفسيرات القرآن، ومجموعات الحديث، وكتب **الأدب**، والتاريخ، ومجادلات الفِرَق السياسية الدينية، وأعمال الورع والتهذيب؛ هائلٌ. تشعَّب أدب **السيرة**، مثل الأدب عن صحابة النبي وخلفائه ونسَبه ومواليه وكتَّابه وعاداته وصفاته وميلاده، وعن «الإسراء» و«المعراج»؛ ولا غنى عنه لدراسةٍ وافية لتطور مفهوم المجتمع الإسلامي الذي تشكَّل عبر العصور لشخصية النبي.

ينبغي غربلةُ قصص **السيرة** بحرصٍ ودقَّة للحصول على معلوماتٍ صحيحة تاريخيًّا، وهي ضئيلةٌ وهزيلة. لكن قيمة هذه المعلومات لفحص الأفكار الاجتماعية والسياسية والخُلُقية والأدبية للمجتمع الإسلامي؛ لا يمكن المبالغة في تقديرها. عبر القرون، منذ وجد المجتمع الإسلامي، كانت الشخصية المبجَّلة للنبي مثالًا ينبغي اتباعه والاقتداء به.

الفصل الثامن عشر

شعر أدب السيرة

جيمس ت. مونرو، جامعة كاليفورنيا، بركلي

أقدم مصدرٍ موجود للشعر في أدب **السيرة**[1] هو «السيرة النبوية»، لمحمد بن إسحاق بن ياسر بن خيار (٨٥–١٥٠هـ/٧٠٤–٧٦٧م تقريبًا)، وبقي في نسخة لأبي محمد عبد الملك بن هشام (ت: ١٣ ربيع الثاني ٢١٨هـ/٨ مايو ٨٣٣م)، أو (٢١٣هـ/٨٢٨م). ورغم أنَّ العمل نثري؛ فإنه يتضمَّن الكثير من الشعر أحيانًا لتوضيح الأحداث التاريخية. ومال النقَّاد بعد ذلك إلى اعتبار جزءٍ كبير من هذه المجموعة الشعرية زائف، رغم أنَّ ابن إسحاق نفسه اعترف لمعاصريه بأنه ليس ناقدًا بارعًا للشعر، ويقتصر فقط على الدور المتواضِع لمصنف، ولا يعبث بالنصوص التي زوَّده بها رُواته، لكنه يسجِّلها فقط حرفيًّا. كما نرى، القبول غير النقدي للمؤلَّف لَمَا جمعه من تراث الشعر المعاصر؛ يزيد من قيمته بوصفه مثالًا للشعر في صدر الإسلام.

يُنسب عددٌ كبير من القصائد الواردة في العمل لشاعر النبي، حسَّان بن ثابت بن المنذر بن هرم الخزرجي (ت: ٤٠هـ/٦٥٩م، أو ٥٠هـ/٦٦٩م، أو ٥٤هـ/٦٧٣م). الكثير منها — بالشكل الذي سجَّله ابن إسحاق، ويختلف غالبًا بشكلٍ كبير عن الوارد في النُّسخ الأخرى — لا يُحتمل أن يكون من نَظْم حسَّان نفسه. كان حسان قد رسَّخ سمعته قبل الإسلام، ولم يضع فنَّه في خدمة محمَّد إلا وهو في العقد الخامس من عمره.

---

[1] انظر ما سبق، الفصل ١٧.

وهكذا كان شاعرًا مدرَّبًا قبل الإسلام، وكان إنتاجه الشِّعري، في المصادر المتبقية، حافلًا بالتنوع والمفارقات التاريخية ممَّا جعل العلماء يُلقون بظلالٍ من الشك على صحة الكثير من المجموعة. في ضوء النظرية المهمَّة عن التأليف الشفهي، تحتاج مسألة صحة شِعر حسَّان إلى إعادة صياغة بمصطلحاتٍ جديدة، وتحتاج أيضًا علاقة مجموعته الشعرية بشِعر الجاهلية إلى إعادة فحص.

من منظور نظرية التأليف الشفهي، يتَّضح أنَّ الكثير من الشِّعر في سيرة ابن إسحاق؛ لغويٌّ لا يعتمد على الكلمة المفردة، بل على استخدام أسلوبٍ شعري خاص يعتمد إلى حد كبير على الصيغة التي عرَّفها ميلمان باري Parry بأنها «مجموعةُ كلمات تُستخدم بانتظامٍ بالشروط العروضية نفسها للتعبير عن فكرةٍ معينة أساسية».[٢] ويتضمن هذا أيضًا أنَّ تقنية التأليف التي استخدمها حسان، مثل الشعراء الكبار الآخرين قبل الإسلام، كانت شفهيةً لا كتابية. يخون حسَّانًا في استخدامه للتيمات أيضًا التأليفُ الشفهي. بينما توجد في شِعره تيمات جاهلية كثيرة، تُبرز تيمة الحرب، وخاصة الحربَ التي خاضها النبي ضد الكفار، لكن هذا لا يعني أنَّ القصائد ملحمية في طبيعتها، إذا كنا نقصد بـ «ملحمية epic» الشعرَ القصصي البطولي؛ لأنها لا تروي أحداثًا بضمير الغائب تدور حول شخصيةِ بطلٍ محوري، لكنَّها بطوليةٌ في نبرتها؛ وتتناول مآثرَ الإسلام وزعمائه بأسلوبٍ غنائي باستخدام ضميرِ المتكلِّم المفرد أو الجمع لتنقل للمستمع تفاعلاتٍ ومواقفَ ذاتية تجاه أحداثٍ مهمة وإنجازاتٍ تُروَى نثرًا في أقسام **السيرة**. الأهمية التي تُضفَى على العنصر الغنائي والذاتي في العمل، تجعله يشبه قصةً تاريخية أوروبية لا ملحمة حقيقة. القصائد الواردة في النَّص قطَعُ مناسباتٍ عمومًا، قصيرةٌ نسبيًّا، وكثيرًا ما تُستخدم التيمة العربية **للفخر** للتأكيد على أهمية انتصارات الإسلام على الوثنية. على عكس القصائد الطويلة، التي بقيت من قبل الإسلام، مع استثناءٍ واحد (القصيدة الشهيرة «**بانت سعاد**» لكعب بن زهير)، تلك الواردة في السيرة ليست **قصائد**، لكنَّها تمثِّل نوعًا من شِعر المناسبات (**قطعة**) ازدهر أيضًا على أيدي الشعراء الكبار قبل الإسلام.

توضِّح قصائد المناسبات التي جمعها ابن إسحاق نقْلَ الأسلوب الجاهلي والجنس الأدبي وطريقة التأليف بعيدًا عن مُثُل القبلية الوثنية في اتجاه مثالٍ جديد تقدِّمه الدعوة

[٢] Parry, "Studies," 80.

الإسلامية إلى الشمولية. بينما دافَعَ الشاعر القديم غالبًا عن نفسه أو عن قبيلته، ضدَّ المنافسين أو ضدَّ القبائل المنافسة، القطبية الجديدة التي تظهر في شِعر حسَّان بين المؤمنين وأعدائهم. وباستثناءِ ذلك، لا يقدِّم هذا الشعر ما يميِّزه، تيميًّا أو أسلوبيًّا، عن شعر المناسبات في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وُضعت فقط التقنيات والتيمات القديمة في خدمة مُثلٍ دينية جديدة يدافع عنها مجتمعٌ سياسي وديني جديد. ويبدو الاختلاف الأساسي بين الجديد والقديم اختلافًا في الجودة؛ لأنَّ القصائد المُدرَجة في السيرة أقلُّ غالبًا من المنظور الجمالي، وبها الكثير الأخطاء النحوية والعروضية وعدم الاتساق.

للاختلافات في قصائد حسان أهميةٌ كبيرة أيضًا في إلقاء ضوءٍ جديد على الطبيعة الشفهية لشِعره. وهكذا، في سنة ٩هـ/ ٦٣٠م طُلب من الشاعر أن يُنشد قصيدةً لوفدٍ من بني تميم في زيارة النبي، ويسجِّل التراث العربي أنه بسماع القصيدة، اعتنقَت الوفود الدين الإسلاميَّ الجديد على الفور، لكنْ هناك ثلاث مجموعاتٍ مختلفة من القصائد المتبقية، تزعم كلٌّ منها بإسنادات منفصِلة أنَّها أُنشدت في المناسبة نفسها. وأدَّى هذا بالنقَّاد إلى الشكِّ في صحة الشِّعر عمومًا، لكنَّ الارتجال في التراث الشفهي يلعب دائمًا دورًا حاسمًا. ولذا من المعقول أن نقترح أنَّ الرواة التالين، حين طُلب منهم روايةَ قصيدة حسَّان، لم يزيِّفوا بهدف الخِداع، لكنهم ربما ارتجلوا صيغهم الخاصة، طبقًا للتقنية الشفهية، مؤلَّفاتٍ شعروا عمومًا بأنَّها صادقةٌ مع فكرتهم عمَّا نطق به حسَّان في مناسبةٍ معينة. بالطريقة نفسها إلى حدٍّ كبير، أعاد ثوسيديديس صياغةَ خُطَب معاصريه الإغريق دون أن ينقُلها كلمةً كلمة، لكنَّ هنا اختلافًا مهمًّا: كان ثوسيديديس مؤلِّفًا متعلِّمًا ويدرك تمامًا الفرقَ بين التسجيل الدقيق وإعادة الصياغة. وكان يعي إعادةَ الصياغة؛ حيث إنه أخبر قرَّاءه بذلك. الشاعر الشفهي، من الناحية الأخرى، لا يعي الفرق. في فنِّه يلعب الارتجال عادةً دورًا أكبر بكثير من الحفظ. لا يحاول خداع جمهوره بالتفكير في أنَّ أداءه لقصيدةٍ سابقة أداءً حرفيًّا (يعتقد بصدقٍ أنه كذلك)، لكنَّه بالأحرى لا يُدرك «اللفظ» الحقيقي. ثمَّة اكتشافٌ حديث أكثر أهمية، توصَّل إلى حدٍّ كبير إلى نتائجَ لدراسة الأدب الشفهي في كل اللغات، وهو أنَّ الشعراء الشفهيين لا يفعلون ما يعتقدون أنهم يفعلونه، وهذا أمرٌ متميِّز تمامًا عن الخِداع أو التزييف المتعمَّد.

يمكن دعم الملاحظة السابقة في حالةِ حسَّان من زاويةٍ أخرى؛ **ديوانه**، في نسخة ابن حبيب، يضمُّ ٢٢٨ قصيدةً، وتحتوي **السيرة** على ٢٩ قصيدةً أخرى (فيها ٧٨

قصيدةً تُنسب لحسَّان). إضافةً إلى ذلك، توضِّح أطروحة غير منشورة لوليد عرفات،[٣] بعد تحليلٍ تفصيلي للمجموعة كلها، أنَّ بين ٦٠–٧٠٪ من الشِّعر قد يكون «مزيَّفًا» على خلفية أنَّه يعبِّر عن تنوُّع في الرُّوح والأسلوب ويمتلئ بتناقضاتٍ ومفارقاتٍ تاريخية. ويتضمَّن أيضًا شعرًا متدنِّيًا، ويشجِّع هذا كلُّه عرفات على الارتياب في أنَّ القصائد ليست كلُّها للمؤلِّف نفسه. وعند هذه النقطة، من الضروري أن نُضيف أنَّ أيَّ تراثٍ شفهي لا تاريخي عادةً، بمعنى أنَّ الشاعر الشفهي يميل عادةً إلى رؤية الماضي في ضوءِ الحاضر. المفارقات التاريخية لا تُزعجه كما قد تُزعج شاعرًا متعلِّمًا أو مؤرِّخًا محترفًا. بشكلٍ خاص، بين الأحداث التاريخية لصعود الإسلام، الأحداثُ التي تشكِّل موضوع **السيرة**، والوقت الذي جُمع فيه الكتاب، حَدثَ حدثانِ مهمَّان: قتل الحسين وأنصاره في كربلاء في ٦١هـ/٦٨٠م، وحصار المدينة في ٦٣هـ/٦٨٢م ثم إعدام حوالي عشرة آلاف من الأنصار، منهم نحو ثمانين من صحابة النبي. وطبقًا لَمَا أورَدَه جيوم: «كان المقصود من الكثير من شِعر السيرة أن يُقرَأ على خلفية هذه المآسي. الهدف تقديمُ مطالب الأنصار بمكانةٍ بارزة في الإسلام، ليس فقط بوصفهم رجالًا دعموا النبي حين عَادَتْه قريش، بل بوصفهم من سلالة ملوك.» وهكذا تحت الكثير من الشِّعر الذي يشير إليه جيوم «تختفي برقَّة دعايةُ الأنصار والشيعة»، ويضيف المؤلِّف: «حكاية مسيرةِ تُبَّع إلى مكة وتبجيله الهائل لحرمها، تمثِّل تناقضًا واضحًا مع المعاملة التي تلقَّتْها من الأمويين حين قصَفَها الحجَّاج.»[٤]

وفي هذا الصدد، ينبغي ألَّا ننسى أنَّ ابن إسحاق نفسه كان شيعيًّا. وهكذا، تمشيًا مع الأهداف العامة للسيرة، الكثير من الشِّعر فيها، يزعم بأنه من عمل شعراء معاصرين للأحداث المرويَّة، ويعكس فعليًّا طموحاتٍ سياسيةً لاحقة للحركة الشيعية، وهذا الشذوذ الظاهري يتَّسق تمامًا مع ما يُعرَف عن طبيعة الشِّعر الشفهي. يمكن أيضًا لهذه المعلومات الأساسية، أن تفسِّر السبب في أنْ تصبح شخصية حسَّان، وهو من أهل المدينة وقد عبَّر شِعرُه عن تطور الخِلاف بين مهاجري مكة وأنصار المدينة، مهمَّةً للشيعة في فترةٍ لاحقة، وقد انتقَلَ التنافُس بين المهاجرين والأنصار إلى مستوًى جديد بين الأمويين والشيعة.

---

[٣] Arafat, "Critical introduction".

[٤] Guillaume, *Life,* xxvII.

تعكس الاختلافات الأسلوبية والمفارقات التاريخية في مجموعة شعر حسان تراثًا شفهيًّا حيًّا. بدلًا من رؤية القصائد من منظورٍ غير مناسب للصحة مقابل عدم الصحة؛ قد تنتج المقاربة الأكثر فائدةً من اعتبارها «دورة حسان» المتطورة باستمرار، ويمكن اقتفاء التطور إلى نقطةٍ في ضوء التطورات التاريخية؛ لأنَّ الشعر الشفهي ليس فيه «نصوصٌ أصلية» والبحث عنها قد يتبيَّن أنه بحثٌ عبثي. وهكذا يمكن إثارة المسألة بشكلٍ مشروع بشأن إنْ كان أيُّ شيء في «دورة حسان» أصيلًا حقًّا، بمعنى أنه يمثِّل حرفيًّا ما أنشده حسَّان، الشخصية التاريخية، في لحظةٍ محدَّدة. حيث إنَّ الصدق النصي مناقِضٌ لكلِّ ما يُعرَف عن نقلِ الشِّعر الشفهي. يمكن رؤية «دائرة حسان» بشكلٍ أكثر دقَّة بأنَّها نتيجة عمليةٍ مرنة من النقل الشفهي الذي «يعيش في اختلافاته»، باستخدام التعبير الرائع الذي صاغه العالِم الإسباني مريندز بيدال Pidal وهو يُشير إلى الأغاني الشعبية الأوروبية.[٥]

يدين ناقد الشِّعر في فترةٍ مبكرة، ابن سلام الجُمحي (ت: ٢٣١هـ/٨٤٥م)، طُرقَ ابن إسحاق على النحو التالي:

> «وكان ممَّن أفسد الشِّعرَ وهجَّنه وحَملَ كلَّ غثاء منه محمدُ بن إسحاق ... وكان من علماء الناس بالسِّيَر ... وكان من أكثر الناس علمًا بالمغازي والسِّيَر وغير ذلك، فقَبلَ الناس عنه الأشعار. وكان يعتذر منها ويقول: لا عِلم لي بالشِّعر، أُتينا به فأحمله. ولم يكُن ذلك له عذرًا، فكتب في السِّيَر أشعارَ الرجال الذين لم يقولوا شعرًا قَط، وأشعار النساء فضلًا عن الرجال، ثم جاوَزَ ذلك إلى عاد وثمود. أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: مَن حمل هذا الشِّعرَ ومَن أدَّاه منذ آلاف السنين، والله تبارك وتعالى يقول: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ...﴾، ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللهُ ...﴾.»[٦]

---

[٥] *Romancero*, I, 40.

[٦] الجمحي، الطبقات، ٤؛ قارن Guillaume, *Life*, xxv.

بمعنًى ما، يمكن القول بأنَّ الشهادة المقتبَسة أعلاه التي لا تقدَّر بثمنٍ لناقدٍ قصير النظر من القرون الوسطى من منظورنا النقدي الحديث؛ لأن ابن إسحاق لم يكُن حقًّا يعلم شيئًا عن الشِّعر وكان يسجِّل ما يأتيه (بدون انتقاء نقدي، وبدون العبث بنصوص القصائد) هذا ما يقدِّم لنا صورةً ثمينة للتراث الشفهي الحي في عصره، على عكس ما حدَثَ في معظم شِعر الجاهلية؛ حيث أدَّت عمليةُ الانتقاء (ناهيك على التصويب السيئ، رغم حُسن النية) إلى توثيقٍ نصِّي أقلَّ مِصداقيةً بكثيرٍ للحالة المعاصِرة الحقيقية للشِّعر.

الصورة التي تنبثق، صورةُ تراثٍ شفهي يستخدم الكثيرَ من التيمات الشائعة في الشعر الجاهلي. صورة تفاوتٍ في الأسلوب والجودة، بعضُه جيِّد، بينما الكثير عادي. صورة ممتلئة بالمفارقات التاريخية وعدم الاتساق. تحتوي مختلف نُسَخه على اختلافاتٍ كثيرة وأبياتٍ في غير موضعها أو مضافة، كما هي الحال بالنسبة للشِّعر الجاهلي، الذي كثيرًا ما يكشف عن خللٍ نحوي أو عروضي.[٧] يمكن لهذا الشِّعر أن يكون صحيحًا، فقط بمعنى أنَّ كلَّ الشِّعر الشفهي صحيح، رغم افتقاره للنصوص الأصلية. هكذا تقدِّم شهادة الجمحي عن المعايير الانتقائية الرخوة و«العجز» النقدي لابن إسحاق دليلًا قويًّا، يدعم النظرية بأنَّ ما بقي لنا دورةٌ من القصائد الشفهية، أنتَجَ حسَّان عددًا كبيرًا منها، وتشابكتْ مع عملٍ نثري يروي (وأيضًا بأسلوبٍ يدين بالكثير لراوي القصص الشفهية) ملحمةَ ظهور الإسلام ونبيِّه.

باختصار، نحن على علمٍ بمصادرَ حول سنة ٩هـ/٦٣٠م، ذكَرَها حسَّان بوصفه داعيةً أدبيًّا للنبي. حدثتْ مآسي كربلاء والمدينة في ٦١هـ/٦٨٠م، وفي ٦٣هـ/٦٨٢م بالتتابع، بينما عاش ابن إسحاق مصنِّف السيرة من ٨٥هـ/٧٠٤م إلى ١٥٠هـ/٧٦٧م. وهكذا مرَّ قرنٌ تقريبًا من زمن الأحداث المروية في العمل، إلى أن أتمَّ المؤلِّف كتابةَ السيرة. بالنسبة لتراثٍ شفهي، هذا مدًى زمنيٌّ قصير نسبيًّا، لكنَّ عدم الاتساق التاريخي واضح، بينما بحلول عام ٢١٨هـ/٨٣٣م طبَّق محرِّره، ابن هشام، الفطنةَ «النقدية» (أي «المتعلِّم»)؛ ليرفض الكثير من القصائد الواردة في عملِ سلفه؛ لأنها زائفة. ما دقَّق التطور الآخَر لهذا العمل الخاص، طبيعته المقدَّسة الواضحة؛ حيث زعم أنه يروي أحداثًا

[٧] ومع ذلك، اقتُرح أنَّ هذا النوع من الشِّعر والأسلوب، قد يعكس التراث الشفهي لسكَّان المدن العربية في تناقُضه مع التراث القبليِّ. (المحرِّرون)

تؤدِّي إلى ميلادِ دينٍ من الأديان الكبرى في العالَم، ولا يمكن أن يسمح حرَّاس هذا الدين بالاستمرار بتعرُّضه لَمَا لا نهاية لتقلُّبات النقل الشفهي، لكنْ في حالة السِّيَر الأخرى، لم يكُن هناك مثلُ هذا التدقيق الديني على تطورها التالي؛ حيث كانت هذه الأعمال دنيويةً بشكلٍ لافت في طبيعتها. وهكذا استمرَّت الأخيرة تتطور شفهيًّا، وفي النهاية احتضنت قرونًا كثيرة من التاريخ الإسلامي في معالجتها للأحداث.[٨]

[٨] هذه القصص الشعبية المتأخِّرة، التي يعتبرها المؤلِّف تطورًا لشعر أدب السيرة؛ تمَّ تناولها بإسهابٍ في هذا المجلد. راجع: الفصل ١٩، «الخرافات والأساطير»؛ وفي مجلدٍ لاحق، فصلٌ بالعنوان نفسه عن العصر العباسي.

الفصل التاسع عشر

الخرافات والأساطير قبل الإسلام وفي صدر الإسلام

هـ. ت. نوريس

يلاحظ كرا دي فو Vaux في مقدِّمة ترجمته لـ «كتاب العجائب» المنسوب للمسعودي (٣٤٥هـ/٩٥٦م تقريبًا) أنَّ: «بين المسلمين فلكلوريٌّ في كلِّ رجل دين وجغرافي وتاريخي.» الخرافات والأساطير العربية جزءٌ لا ينفصل عن التفكير العربي. تكشف كلَّ الطُّرُز وتشمل كلَّ الطبقات الاجتماعية وتعكس كلَّ التغيرات في تطوُّر الأدب العربي.

لكنَّ أيَّة محاولةٍ لإعادة بناء الخرافات العربية الأولى؛ تواجَه بعقباتٍ هائلة. بقيت نصوصٌ قليلة. هل تلك التي في حوزتنا ممثلة؟ إعادة البناء الأركيولوجي قد تكون مضللة؛ حيث إنَّ الكثير من حكايات الجاهلية ربما بقيت على شفاه البدو، بينما نُسيت منذ زمنٍ بعيد حكاياتٌ أخرى أقلُّ جاذبية.

ظهرت الأساطير العربية أولَ مرة في «عصر البطولة». عرفت **الجاهلية** اتحاداتٍ بين القبائل، أو دويلات المدن، يحكمها رؤساءُ أو ملوك. كانت المجالس تُعقد في المناسبات السارَّة وحالات الطوارئ. كانت استشارية أساسًا. كان هناك تنافُسٌ مُر أو تعاون سِلمي بين أرستقراطية الأمراء والملوك والرؤساء. كانت الآلهة نجميةً أو مجسَّمة أو شجرية أو حجرية. وكانت تشكِّل آلهةً فضفاضة أو محلية. وكان لكلِّ إله أو إلهة مقرٌّ خاص. ورغم أنَّ الأبطال، سواءٌ كانوا ملوكًا أو شعراء أو متشرِّدين أو كَهَنة، لم يكونوا من نسلٍ إلهي؛ فقد كانوا يتمتعون على الأقل ببراعةٍ تتجاوز قدرةَ البشر أو طول العمر أو العلاقة

الحميمة مع كائناتٍ خارقة تصوَّر على أنها جِن أو مخلوقاتٌ ممسوخة، أسود أو ثعالب أو نسور، على سبيل المثال.

وكانت القصص الملحمية أو الحكايات الهادفة يُنشدها شعراء جوَّالون أو مقيمون. وارتبط رواة القصص بالبلاط أو المخيمات، وتردَّدوا على مراكز الاحتفالات، وكانوا عرَّافين أحيانًا. وكانت طقوس المزار، أو الصيد أو الحرب أو بعض المراسم الوقائية لتفادي كارثةٍ طبيعية، تقدِّم حافزًا. لكنْ قصصٌ كثيرة كانت تُحكى ببساطةٍ للتسلية. ابتكار وسطاء في الأساطير والخرافات، يجمعون في شخصياتهم أوجه حياة البدو الرُّحَّل أو المقيمين ومآثرهم الخيالية، تجسِّد عصر **الجاهلية**، بالتجاور الفجِّ بين «الخام» و«المتقن».

(١) المصادر والنظائر

الأسطورة العربية مستمدَّة في النهاية من قصصٍ مشتركة في الحضارة الشرقية القديمة. تهتم القصص البدوية المعاصرة القديمة بسكان الغابات الذين يهدِّدون قطعانهم، لكنَّ ثعبانًا يعامَل بلطفٍ، قد يقود أحيانًا إلى كنزٍ خفي؛ وقد تكون رقَّة الغزال وجماله خدعةً وسببًا في موتٍ مبكِّر. قد يُئوي السراب أو الخراب أو العاصفة الترابية جنًّا مُحسنًا أو خبيثًا.

تُضاف أحيانًا لهذه الحكايات أو تُدمَج معها دوراتٌ من الملاحم أو الأعمال البطولية، من موادَّ يهودية وسريانية وفارسية وقِبطية وربما هندية. يحمل الملوك والملكات وسَحَرة، مثل ميرلين Merlin، أسماءً ذات طابع عربي. وقد يعيشون في سوريا أو مصر أو العراق أو اليمن، لكنَّ سعيهم يأخذهم إلى كلِّ أرجاء الأرض؛ تفتح وتستعمر منابع النيل، وشمال أفريقيا، ووسط آسيا والتبت. وقد يلقَّب الأبطال والبطلات بتبابعة أو فراعنة أو عمالقة أو أسماء توراتية — نمرود، على سبيل المثال — أو قد يكُنَّ ملكاتٍ مثل زبَّاء «المشعرة» وبلقيس «ملكة سبأ»، المشهورة بذكائها وساقَيها «المشعرتَين». وتبدو شعاراتهم من خارج الجزيرة العربية؛ في الوجود المتكرِّر للأعمدة المنقوشة وأبراج النار والقصور الزقورة والطلاسم والتيجان ذات القرنَين والمعمرين والرموز الشمسية، شيءٌ ما إيراني وحتى بابلي. تذكِّرنا بالأنماط الأصلية في أساطير سرجون الأكدي (٢٥٠٠ق.م. تقريبًا). وقد قاد، بوصفه «ملك المعارك»، جيوشه إلى آسيا الصغرى؛ ونقَشَ مطلبه بغابات الأرز في أمانوس و«الجبال الفضية» في قيليقية.

كما لو كانت الأساطير العربية عن **الخِضر** تُشير إلى اتصالٍ دائم مع سُومرَ القديمة؛ تحافظ على شخصية أُتنابشتيم كلية الوجود في ملحمة جلجامش، بينما تُظهر حكايةَ فقيرِ نيبور مع تغيُّر المكان في صورةِ «تاريخ أول المتسكعين» في «ألف ليلة وليلة». الحبكة منتشرةٌ على نطاقٍ واسع، والنُّسخ العربية منها قد تكون قنواتٍ مهمَّة لانتشارها. رغم استحالة التأكُّد بالضبط متى وأين حُكيت هذه الخرافة أولَ مرة؛ يُظنُّ أنها في القرون التالية لسقوط آشور. ربما في فارس أو الجزيرة العربية، حكاية هندية وُجدت في كليلة ودِمنة، يرجع تاريخها إلى ما قبل القرن السادس الميلادي، أدخلتْ عناصرَ جديدة في مآل الحبكة.[١]

ثمَّة دليلٌ على وجود الأنماط الأصلية الشرقية القديمة في الخرافة العربية في حياة النبي؛ يقدِّمه ابن إسحاق وهو يصِفُ أعداء محمد في مكة؛ يقول:

وكان النضر بن الحارث أحدَ شياطين قريش، وممَّن يؤذي رسولَ الله وينصب له العداوة. وكان قد قَدمَ الحيرةَ وتعلَّم بها أحاديثَ ملوك الفُرس، وأحاديث رستم وإسبنديار. فكان إذا جلَسَ رسول الله مجلسًا فذكَّر فيه بالله وحذَّر قومه ما أصاب مَن قبلهم من الأمم من نقمة الله؛ خَلفَه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا واللهِ يا معشرَ قريش، أحسنُ حديثًا منه، فهَلُمَّ إليَّ. ثم يحدِّثهم عن ملوك فارس ورستم وإسبنديار، ثم يقول: بماذا محمَّد أحسن حديثًا منِّي.[٢]

ربما كانت الأعمال الساسانية المتأخِّرة مثل «كتاب الملوك»، و«رسالة تنسر» و«أعمال أردشير» من بين مصادر مثل هذه الحكايات.[٣]

إذا كان للأساطير العربية أصلٌ قديم وانتقائي، وبقاءٌ غير محدَّد، فقد كانت أيضًا قابلةً للتصدير بشكلٍ بارز. تروي مَهْرَة من جنوب الجزيرة العربية قصةً تذكِّرنا بشكلٍ مبهم بقصة «القديس جورج والتنين»، عن البطل الشعبي أبو زيدٍ الهلالي. إنها نسخةٌ من حكايةٍ مماثِلة، سمعها المستكشف برترام توماس من البدو في الربع الخالي في الجزيرة العربية.[٤] تُقيَّد ابنةُ حاكمٍ طعامًا لثعبان جنيٍّ، إذا حُرم من القُوت، دمَّر الأرض.

---

[١] انظر: "Nippur", and Burton, "Larrikin" Gurney,.

[٢] Guillaume, *Life*, 136.

[٣] قارن: Boyce, "Middle Persian," 31–66.

[٤] Thomas, *Arabia Felix*, 246–251.

يحرِّرها أبو زيدٍ واثنانِ من رفاقه. ثم يقضي كلٌّ منهم جزءًا من الليل وهو يراقب الوحش. في الثلث الأول من الليل، يشتت أحدُ الرفاق انتباه الثعبان بجعل فكَّيه مفتوحَين بغُصن. في الثلث التالي، يسليه رفيقٌ آخَر بالغناء. وفي الثلث الأخير، يقطع أبو زيد رأسه، ويضعه على قمة سورِ القلعة. يقدِّم الحاكم ابنته بدون مهرٍ لَمن يثبُت، بقفزة ليمسك بالرأس الذي على السور، إنه منقذ الأميرة والمملكة. أبو زيد وحده، مقنَّعًا في البداية، يُمسك بالرأس.

ما مدى قِدم هذه الحكاية؟ يبدو أنَّ ارتباطها واهٍ، إن كان لها ارتباطٌ بما يُعرف بقصة بني هلال. إضافةً إلى ذلك، مهرة والربع الخالي في جنوب الجزيرة العربية، بينما الدورة الهلالية في أواخر القرون الوسطى؛ كانت باتجاه شمال الجزيرة العربية. وفي ضوء الحكايات الكثيرة جدًّا من جنوب الجزيرة العربية عن مساكن رطبة أو جافة للجِن تحت الأرض؛ من غير المستبعد بحالٍ من الأحوال أن يكون أصلُ الخرافة محليًّا، وقد فُقدت في الماضي البعيد المبهم. ومن المؤكَّد أنها انتشرت بين القارات، وظهرت من جديد، على سبيل المثال، في نيجيريا وأطرافها في شكل أسطورةٍ عن الثعبان القاتل في دورا Daura، وأبويازيدو Abuyazidu، **أمير** بغداد، الذي تزوج ملكة دورا.[٥] بينهم وُلد أمراء الهوسا. بعض التفاصيل في حكايات الهوسا والخرافات العربية متماثِلة، حتى لو حدث تغيُّر في تسلسل الأحداث. وحيث إنَّ حكايات سونغاي عن ذا الأيمن (عرِّبت في وقتٍ لاحق إلى «جاء من اليمن») تحكي عن مؤسِّسها — بطلٌ يذبح إله النهر الطاغية ويرث المملكة — فإن وجود ارتباطٍ بين الأسطورة القديمة في جنوب الجزيرة العربية وحكايات أفريقيا المسلِمة في القرون الوسطى مؤكَّد فعليًّا.

باستثناء القرآن، الذي يتناول أساسًا الزعماء الدينيين، الآباء التوراتيين وأنبياء الجزيرة العربية قبل الإسلام، هناك مصدران أساسيان ألقيا بظلالهما على أول مجموعة من الأساطير العربية؛ الشعر الجاهلي ومجموعات «مارشن *Märchen*» المتأثِّرة بالفارسية في العصر الأموي وبدايات العصر العباسي. الأخيرة ضمن روائع الأدب العربي اليمني.

دواوين الشعر الجاهلي مليئةٌ بإشارات إلى قصصٍ شعبية. كانت بعض الحروب، مثل البسوس وداحس، مَضرِبَ المَثَل في الجزيرة العربية. شملَت الحرب الأولى، على سبيل

[٥] انظر النَّص العربي في Salifou, "*Damagaram*," 233–5.

المثال، أعمالَ قتلٍ بين تغلب وبكر. يُزعم أنها حدثت حين اعتقد أنَّ ناقة «شخص محمي» تعدَّت على **حِمى**، وأصيبتْ بسهمٍ في الضرع. أُهين شرف حامي المالك، وتطلَّب الأمر رد الإهانة. تصاعد الخلاف وقُتل الرجال الأقوياء على الجانبَين.

الأساطير التي تربط بين اسمي تأبَّط شرًّا والشَّنْفرى، وهما شاعران من عباقرة الصعاليك، تحكي عن سيفٍ أو **غول** يُحمَل تحت إبطِ الأول وهو رضيع، والثاني قَتلَ مائة رجلٍ من بني سَلَامَان بمهارته في استخدام السيف، وبضربةٍ من يده المقطوعة، وبعظمةٍ من جمجمته مدسوسة في الرمل. هذه العظمة سمَّمت قدَمَ الضحية رقم مائة.

يلمِّح بعضُ شعراء الجاهلية إلى أساطير في بيتٍ أو اثنَين. من الواضح أنَّ هذه القصص كانت على شفاه الجميع. سُلِمي بن ربيعة الضبي مثالٌ واضح. في مرثيةٍ في حماسة أبي تمَّام (ت: ٢٢٨هـ/٨٤٣م)، يقول:

أهلكن طَسمًا وبَعدَه غذِيَّ بهْمٍ وذا جُدونِ
وأهل جـأشٍ ومـأربٍ وحيَّ لقمان والتُّقونِ[٦]

الثأر بين طسمٍ وجُدون، الذي ظهر فيه أول جيش مموَّه، يذكِّرنا بمسيرة غابة برنام إلى قلعة دونسينان في «ماكبث»، من أشهر القصص الجاهلية على الإطلاق ومن وأكثرها انتشارًا وتنوُّعًا. أُبيدت قبيلةُ طسمٍ في اليمامة تقريبًا، في وليمةٍ على أيدي جديس، منافسيهم. الأخيرة نصَحَها أسْوَد بن يعفر، وكانت أخته ضحيةَ نوعٍ من فقد العذرية مَارَسَه طسم. هرب رجلٌ من الأولى، رياح بن مرَّة، وطلب ملاذًا عند حسَّان بن أسعد تُبَّع، ملك حمير، الذي ساعد الناجي الوحيد للانتقام لأقاربه. حذَّر رباح بن مرَّة الملكَ بأنَّ زرقاءَ، أخته، التي تزوجت رجلًا من جديس، لديها قدرةٌ استثنائية على الرؤية ويمكن أن ترى راكبًا على مسافةِ رحلةِ ثلاثة أيام. وطبقًا لذلك، نصح حسَّان بن أسعد تُبَّع؛ ليأمر كلَّ جندي من جنود حمير بأنْ يقتلع شجرةً ويحمل غصنًا منها أمامه وهو يقترب من جوٍّ، عاصمة جديس. وعَملَ جيشُ حمير بنصيحته.

حدَّقت زرقاء اليمامة في الأفق، وذكرت لجديس أنَّها لمحت أغصانًا في مسيرة وأنَّ وراءها بَشَر، فيهم رجل يرتق نعله. لم تصدِّقها جديس. وحين كان ملك حمير ورجاله

[٦] Lyall, *Arabian Poetry,* 64–65.

على مسافةِ ليلة من جوٍّ، صَدرَ الأمر بالهجوم. ذُبِح السكَّان. وأحضرت زرقاء اليمامة أمام الملك، حرص على معرفة سر رؤيتها الثاقبة. وجد عينَيها مشربتَين بالإثمِد، الذي يشبه صبغ الشرايين. ماتت زرقاء اليمامة تحت التعذيب، علِّقت على مِشنقة فوق بوابة جوٍّ.

هذه القصة بدون شكٍّ جاهلية، لكن من المستحيل تحديد تاريخها بدقَّة. توحي إشاراتٌ بأعرافٍ مرفوضة وبغيضة بشأن الزواج، وتؤدي وظيفة اجتماعية. وترتبط بها المسيرة الباهرة لملكٍ يمني في منطقة مغطاة بالأغصان أو الأشجار. يحمل هذا، إضافةً إلى مواجهةِ كائنٍ خارق يُذبح في النهاية، تشابهًا سطحيًّا بقصة مسيرة الملك السومري جلجامش بصحبة إنكديو وخمسين متطوِّعًا من إيراش إلى حقلٍ مغطًى بالأرز في هواوا (همبابا)، وكان يستطيع أن يسمع دخيلًا على مسافةِ ستين فرسخًا. القدرة السحرية للعين الإثمِدية، توجد بشكلٍ شائع في المعرفة العربية الشعبية. ربما تكون هذه القصة كلُّها كولاج، مؤلَّفة على مدى فترةٍ طويلة. فيها عناصر متباينةٌ مدمجة تشير إلى استجابةٍ اجتماعية أو عِرقية لتغير الأعراف القديمة، المرتبطة بشعوبٍ شبه منسية.

(٢) لقمان

إذا كان غذيٌّ البهمي وذو جُدون ليسا إلا اسمَين، يمكن القول إنَّ لقمان، كولاج رائع في قصصِ الجاهلية، الشخصية الأعظم في كل مجموعة الأساطير والخرافات الجاهلية. تكشف أدواره المتنوعة قرصانًا وحكيمًا وأبًا وملكًا عن قدرةٍ كبيرة على البقاء في الحكايات الشعبية، رغم عدَّة تحولات في شخصيته. كان معمِّرًا، تماثل حياته أعمارَ سبعة نسور. توجد هذه الطيور كثيرًا جدًّا في عالم الفُلكلور. وترتبط ارتباطًا قويًّا بشخصية لقمان بشكلٍ يجعل من المستحيل استبعادها مصدرًا لبعض جوانب شخصيته. كائنات مقدَّسة كانت وسائطَ للآلهة أو مرتبِطةً بالجِن أو بعض البَشَر. في ثقافتنا، النَّسر رمزٌ للموت، لكنَّ نسور لقمان — السابع، لُبَد، الأشهر — تدلُّ على طول العمر وبقاءٍ يتجاوز قدرة البَشَر. يذكُر الكلبي (ت: ٢٠٦هـ/٨٢١م) في «كتاب الأصنام» أنَّ ودًّا وسُوَاعًا ويغُوثَ ويعُوقَ ونَسرًا؛ كانوا رجالًا ماتوا في شهرٍ وصاروا أصنامًا. وبقيتْ عبادة «نَسْر» في بَلْخَع في سبأ، حتى اعتنق أهلُ حمير اليهودية في عهد ذي نُواس.[٧]

[٧] ابن الكلبي، الأصنام، ٦–٨.

يظهر لقمان في القرآن في سورة لقمان. يعتبره النبي إيسوب النبوءة، علَّم الحكمة الإلهية لابنه، لكن لقمان **الحكيم** ليس إلا جانبًا من جوانب كثيرة لشخصيته. ويشهد تناقضها وتنوعها على دوراتٍ لقصةٍ واسعة الانتشار من العصور القديمة العظيمة. صَعدَ لقمان اجتماعيًّا في أساطير الجاهلية: في البداية عبدٌ إثيوبي، ثم متشرِّد أو حكيم، ثم ملكُ «عاد» ما قبل التاريخ؛ وفي النهاية نبيٌّ حقيقي في الجزيرة العربية. هذا البطل الشبيه بالحرباء لسببٍ معقَّد حظِيَ بطول عمرٍ مثير في الخرافات والأساطير العربية.

كان لقمان القرصان شخصًا مختلفًا تمامًا. كان شغوفًا **بالميسر**، لعبة حظٍّ تُلعب بالأسهُم، وكان الرهان قِطعًا من جَملٍ مذبوح. ظنَّ رينيه باسيه Basset أنَّ هذه الشخصية قد تكون هي التي مهِّدت الأرضية للقمان الأصلي في الأسطورة: «ربما وجد في العصور القديمة قبل الإسلام مغامرٌ لفَتَ الأنظارَ بمَكْره ومهارته تَمَاثل في تاريخٍ مبكر مع الملك الأسطوري لعاد، الذي ارتبطت به أسطورة النسور. القرآن، الذي استخدم أشهر الأسماء من العصور السابقة، استخدم اسم لقمان لرجلٍ، أو لوصف آراء وأقوال تتَّسم بالحكمة العامة، وحكايات ينسبها الإغريق لإيسوب. تنامى هذا الخلط لشخصيتَين خياليتَين، واكتمل في عصرٍ تُرجمت فيه خرافاتُ إيسوب من السريانية إلى العربية.»[٨]

رغم بروز المنشقِّين، في العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، كان هناك إجماعٌ أدبي عام بأنَّ لقمان قبل كلِّ شيء عملاقٌ تقي من سلالة ملكية. كان **عاديًّا**[٩]، وهو لقب عام مرادف لشعوب من الجزيرة العربية ممَّا قبل التاريخ. لم يرفض تحذيرات النبي هود التي أرسلها إلى شعبه. ناجيًا من كلِّ الكوارث الرهيبة التي أرسلها الله، يثاب بطول العمر ومكانة مشرِّع لأهل عاد بعد ذلك، الذين عاشوا مثل سكَّان الكهوف. بدأ لقمان كما يشاع بناءَ سدِّ مأرب في اليمن. لم يتعارض كونه ملكًا مع حياته في كهفٍ لا يمكن الوصول إليه. كان الملك من سكان الكهوف أو الأمير المتشرد من الشخصيات المألوفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

---

[٨] Basset, *Loqman*, lxix.

[٩] نسبةً إلى قومِ عاد. (المترجم)

الحكاية التالية عن لقمان، وتُنسب لوَهْب بن منبِّه، تقدِّم صورةً حيَّة لشخصيته:[١٠]

«فسار بهم [بني كركر] السَّميدع إلى لقمان، وإنَّ لقمان عَرضَ عليهم الإيمان فآمنوا كلُّهم؛ فأنزلهم أرضَ العالية [صرواح ومأرب] وتزوج منهم امرأةً وهي سوداء بنت أمامة — وكانت جميلةً — وكان لقمان غيورًا فأخذها فجعلها في كهفٍ عظيم في رأس صخرةٍ عالية لا يُطيق أحدٌ يطلع إليها إلا هو لطوله وتمامه، وكان يعبد الله في ذلك الكهف.»

وكان له عيدٌ يصلِّي بالناس فيه كلَّ عام بالرجال والنساء، فصلَّى ببني كركر وقد اجتمع النساء والرجال، فبصر هميسع بن السميدع بن زهر إلى امرأة لقمان فهويها؛ فقال: «معشرَ عاد، واللهِ إنْ لم تحتالوا لي حيلةً أُدرك فيها سوداءَ امرأةَ لقمان؛ لأقتلنَّ لقمانَ، ثمَّ تأتي على آخِركم حمير.» وكان جسورًا فتاكًا، وعلموا أنهم إن لم يفعلوا ذلك يفعلْ ما قال؛ فأجمع أمر بني كركر على أن يحتالوا كيف يجمعون بينهما ولا يعلم. كيف يجمعون بينهما ولا يعلم لقمان؟!

فقال رجل منهم، يقال له عامر بن مالك: «أسأتُم الجِوارَ، ونقضتم العهد. فما أشبهَ أولَ أمركم بالآخِر! لا أمانَ بعد مكرٍ، ولا عذرَ بعد غدرٍ ولا نقضَ بعد أَصْر. أطعتم غويًّا عاهرًا، وعصيتم ناهيًا آمِرًا. أطعتم شيطانكم ...»

فلَمْ يلتفتوا إلى ما قال، ومضَوا فيما هم فيه من الحرام ... الهميسع بن السميدع بن زهير؛ فقال: «يا بَني كركر، أراد دماركم فاقتلوه.» فقتلوه [عامر بن مالك]، ثم إنهم أتَوا لقمان فقالوا له: «إنا خشينا الحربَ فيما بيننا، ولكنْ إن رأيتَ أن تحبس سلاحنا عندك في هذا الكهف؛ فإن تنازعنا لم يكُن لنا سلاحٌ نسفك به دمًا ولا نقطع به رحمًا.» قال: «افعلوا.» فأخذوا السلاح فجعلوا في وسطه الهميسع بن السميدع، وستروه به من كلِّ جانب وأعطوه لقمان فطلع به الكهف.

فلمَّا خرَجَ لقمان، تكلَّم هميسع إلى سوداءَ، امرأة لقمان، وقال لها: «أنا هميسع بن السميدع.» وأخرجتْه ونال منها، وأطعمتْه وسقتْه ثم ردَّتْه في السلاح، فلم تزل تعمل معه إلى أن رقد معها على سرير لقمان ثم تنخَّم ورمى النخامة إلى سَمْك الكهف، وقد الْتصقَت النخامة في سَمْك الكهف.

---

[١٠] Ibid., lxxi–lxxxi.

ثم إنَّ لقمان أتى وقد أعيا فألقى بنفسه على سريره، ثم رمى بصره إلى سَمْك الكهف؛ فرأى النخامة فقال لامرأته: «مَن بصق هذه البصقة؟» قالت: «أنا.» قال: ابصقي، فبصقت فلم تدرك. ثم قالت له: «أنا جالسة حين بصقتها.» قال لها: «اجلسي.» فجلست فبصقت فلم تدرك، قالت له: «واقفة كنتُ.» قال لها: «قفي.» فوقفت وبصقت فلم تدرك،[١١] فقال لها: «من السلاح أتيت.» ثم بادَرَ إلى السلاح ففتحه واستخرج هميسع.

فدعا بحمير، فقال لهم: «ما رأيكم في بني كركر؟» قالوا له: «يا لقمان انفِ بني كركر بن عاد من أرض حمير؛ فإنهم أهلُ غدرٍ ومكْر، لا يزرعون فينا إلا الغدرَ، ويحمِّلونا الأحقاد، ويورثونا الضغائن.» فقال لقمان لعاد: «اخرجوا من جواري.» ثم طلع على الجبل، وشد سوداء امرأته مع هميسع في السلاح الذي كان هميسع فيه، ثم رماهما من أعلى الجبل، ثم رماهما بالحجر ثم رماهما جميع مَن كان معه، فأول مَن رَجَم في الحدِّ — حدِّ الزنا — لقمانُ، فقتلهما.

(٣) الفُلكلور والوثنية العربية

تعيد الأعمال النثرية في العصر الأموي والعصر العباسي روايةَ الأساطير التي تلقي بالضوء على المعتقدات الدينية للوثنيين العرب. يُسمَح بالتفسير الإسلامي التالي أو للتأثير الفارسي، لكن لا يوجد شكٌّ بأنه بجانب الأنبياء العرب الكبار الذين أشار إليهم القرآن، كانت هناك أعدادٌ من الديانات الشاذَّة وصانعي المعجزات عمَّن تُروَى عنهم الحكايات. وكان أحد هذه الشخصيات خالدُ بن سِنان.[١٢] يزعم أنَّ عبادةَ النار كانت شائعةً قبل النبي — ربما بتأثيرٍ إيراني — لكنَّ خالد بن سنان هو الذي أطفأ نار «الحرتَين» (منطقتَين من النار). مُلقيًا بعصاه في النار، صاح: «بَدَا بَدَا، بَدَا كلُّ هدى، زعم ابن راعية المِعْزَى أني لا أخرج منها وثيابي تَنْدى.» أخمد النار. مرةً أخرى، على فراش الموت قال لإخوته: «فإذا متُّ فادفنوني، فإذا مرَّت بكم عانة حُمر فانبشوني؛ فإنكم ستجدونني

[١١] التكرار الثلاثي «للارتفاع والهبوط» الذي يتكرر غالبًا في هذه الحكايات يمكن العثور عليه، على سبيل المثال، في حكاية فقير نيبور، وفي مآثر أبي زيد الهلالي، وفي الحكايات التالية عن ثلاث قفزات للموت من جدران «مدينة النحاس».

[١٢] انظر، على سبيل المثال، نسخةَ هذه الأسطورة في: الجاحظ، الحيوان، ج٤، ٤٧٦–٤٧٧.

حيًّا فأُخبركم بما يكون.» حين مات ودُفن تحقَّقت نبوءته، لكنْ حدَثَ خلافٌ عنيف حول نبش القبر، وكان بعض العرب يخشون الغضب العام من عملٍ يُعتقد أنه تدنيس. ويقال إنَّ ابنة هذا الإسماعيلي[١٣] أتَت النبيَّ محمدًا، وحين سمعت كلماته أكَّدت أنَّ أباها نادى بالرسالة نفسها. تذكُر هذه الأساطير، بدون شكٍّ، أسماءَ شخصيات تاريخية، تعكس ميلَ الكتَّاب المسلمين إلى دمجِ قصص **الجاهلية** في نمطِ كشفٍ توحيدي. زُوِّد أمراءُ حمير وأميراتها، على سبيل المثال، بشكلٍ ملائم بكلماتِ التوحيد. إعادةُ إصدار الأساطير القديمة بوفرةٍ؛ غالبًا ما يجعل من الصعب تحديدُ تاريخ المواد الجاهلية بشكلٍ قاطع.

توجد خرافاتُ آل جُرهم الوثنيِّين وأنشطتهم في مزاراتِ مكة، الذين كانوا أمناء عليها، مندمجةً مع سجلات بني إسرائيل والعماليق والشعوب السامية الأخرى. ترتبط بعض الحكايات بمعبودهم. ثمَّة إشارةٌ إليهم للمسعودي، ضمنَ آخَرين، لها ما يوازيها مع اعتقادٍ شعبي واسع الانتشار في تحوُّل البشر إلى حجارة، وهي ظاهرةٌ لا تختلف عن تحوُّل امرأةِ لوط إلى عمودٍ من المِلح علامةً على عصيانها:

ارتكبت جُرهم كلَّ أنواع المعاصي في الكعبة. حتى إنَّ أحدهم مارَسَ الزِّنا مع امرأةٍ هناك. كان الرُّجل اسمه إساف والمرأة اسمها نائلة. وقد حوَّل الله الاثنَين إلى حجارة، وتحوَّلا بعد ذلك إلى صنمَين، عُبدا باعتبارهما وسيطَين بين الإنسان والإله.[١٤] واشتهرت جُرهم أيضًا بمصادرتها لتابوت العهد.

كان بنو إسرائيل بعد داود وسليمان، يزحفون بذلك التابوت. وذلك أنَّه لَمَّا حمِيَ الوطيس واستمر الوغي؛ ألقى بنو إسرائيل القنا من أيديهم، التي يحملون بها التابوت؛ فسقطت وحملت التابوتَ الملائكةُ فوق رأس داود ... حتى هُزم الجبَّارين وقومهم ... ولم يزل بنو إسرائيلَ يزحفون بالتابوت، حتى كان في زمنِ الحارث بن مُضَاض الجُرهمي، بعد موت إسماعيل النبي ... وبعد موت ابنه ووصيه نبت بن قيذار بن إسماعيل.[١٥] فبدَّل بنو إسرائيل دينَ داود وسليمان ... وانتحلوا على الزبور كُتبًا انتحلوها وأنَّهم زحفوا إلى أهل الحرم، وهم إذ ذاك عملاق وجُرهم وبمكة بنو إسماعيل، وكان إذ ذاك القائم والوصيُّ فيهم بدِين إسماعيل هميسع بن نبت بن إسماعيل بن إبراهيم.

---

[١٣] نسبة إلى إسماعيل بن إبراهيم. (المترجم)

[١٤] الكلبي، الأصنام، ٦.

[١٥] أيضًا «نابت» و«قيذر»، وأشكال أخرى.

والمَلِك يومئذٍ بمكة وما والاها الحارثُ بن مُضَاض الجُرهمي، فلمَّا أتى بنو إسرائيل إلى مكةَ زاحفين بمَن نصرهم من بني إسحاق والروم الأُول من أرض الشام؛ برز إليهم جُرهم في مائة ألف وعملاق في مائة ألف فقاتلوهم قتالًا شديدًا فانهزم بنو إسرائيل ومَن معهم، ورموا بالتابوت فأخذته جُرهم وعملاق، فأتوا به إلى مزبلةٍ من مزابل مكةَ، فحفروا له ودفنوه فيها، فنهاهم هميسع بن نبت بن قيذار بن إسماعيل والحارث بن مضاض الجرهمي، فعصوهما، وقال لهم هميسع: «إنَّ فيه صُحف الزبور وفيه السكينة.»[١٦] فأخذهم الوباءُ بالغمِّ، وكانوا لا يتداركون؛ فعمد الحارث بن مُضَاض إلى التابوت في تلك المزبلة فاستخرجه ليلًا، وأخذه هميسع. وكان عنده يتوارثونه وارثٌ عن وارث إلى زمن عيسى بن مريم.[١٧]

تسكعت شخصيات جاهلية في القصص الشعبية لأسباب متنوعة، وفي أوقات مختلفة تُعاود الظهور متحولةً بصورةٍ لا يمكن التعرف عليها غالبًا، في ملاحمَ وقصصٍ ممتدَّة. كان حاتم الطائي وثنيًّا كريمًا، وأصبح عنترة بن شداد مثالَ الفروسية، لكنَّ يمنيِّين من قبل الإسلام، أحدهما طاغية والآخَر بطل، تركا علامةً لا تُمحى على التأليف العربي الشفهي والكتابي. كان ذو نواس،[١٨] وهو من آخِر ملوك حمير — وكانت المذبحة التي اقترفها ضدَّ المسيحيين العرب في نجران وراء إشارةٍ إليه في القرآن (سورة البروج)، وأثَّرت بعمق على التاريخ العربي — متعصِّبًا عنيفًا لليهودية في اليمن. لكنْ تمَّ التغاضي عن فظائعه في النهاية بنظرة وطنية أكثر تعاطفًا لمآثره، انتهت بانطلاقةٍ انتحارية على حصانه في المحيط.

كان سيف بن ذي يَزَن، خليفته ومحرر اليمن من الإثيوبيين، شعبيًّا دائمًا، «محررًا» وشهمًا. ومع ذلك، يظهر من خلفية أرستقراطية غامضة إلى حدٍّ ما. تختلف الحكايات عن حياته. يذكر البعض أنه طُعن حتى الموت على أيدي عَبيده الإثيوبيِّين. ويزعم آخَرون أنه فتَحَ إثيوبيا، وتم التوسُّع في هذه التيمة بعد ذلك بشكلٍ كبير. يلمِّح المؤرِّخ الشهير ابن خلدون إلى كرَمِ هذا الأمير:

---

[١٦] سكينة الله، أو وجوده، أو الرُّوح الملتزمة. راجع: سورة (البقرة: ٢٥٤–٢٥٠) [كذا في الأصل، وهو خطأ مطبعي واضح، والصواب: (٢٤٨–٢٥٠)]، و Jeffery, *Foreign Vocabulary*, 174.

[١٧] ويب Webb، كتاب التيجان، ١٧٩–١٨٠.

[١٨] انظر: Guillaume, *Life*, 13–18.

«واعتبر ذلك بجوائز ابن ذي يزن لوفد قريش؛ كيف أعطاهم من أرطال الذهب والفضة والأعبد والوصائف عشرًا عشرًا، ومن كرش العنبر واحدة، وأضعف ذلك بعشرة أمثاله لعبد المطلب. وإنما ملَّكَه يومئذٍ قرارةَ اليمن، خاصة تحت استبداد فارس. وإنَّما حمَلَه على ذلك همَّةُ نفسه بما كان لقومه التبابعة من المُلك في الأرض، والغلب على الأمم في العراقين والهند والمغرب.»[١٩]

لدينا عن هذه الفترة من الاضطراب في جنوب الجزيرة العربية، ملفٌ من الوثائق السريانية يعرض الأحداث كما رآها مسيحيٌّ سوري معاصِر لتلك الفترة، هو شمعون أسقف بيت أرشام. وعُرفت وثيقتان منهما بـ «كتاب حمير» و«رسالة شمعون أسقف بيت أرشام»، بينما طُبعت الثالثة مؤخرًا، طبعها إ. شهد Shahid، الذي يقدِّم حالةً جيدة للثلاث باعتبارها عملًا للمؤلف نفسه. في هذا الملف، تأثَّر ذو نواس — أو شخصية مماثِلة له — بالمشاعر الوطنية، كما تأثَّر بالمشاعر الدينية؛ ليضطهد نصارى نجران بتلك الصورة. وهذا الرأي أيَّده ابن خلدون، الذي يذكُر أن الصراع بدأ نتيجةَ غضبِ نصارى نجران ضدَّ يهودي. كان ذي يزن معينٌ، الذي دعا إلى مساعدةٍ فارسية، شخصيةً قيادية في جانب حمير. الخلط في الحكايات المختلفة، ودراما الصراع العِرقي، والإشارة القرآنية؛ اجتمعتْ كلُّها لتُنتج مجموعةً من الحكايات وإمكانية ديناميكية لقصةٍ تنبثق من الأحداث قبل احتلال الفُرس لليمن وأثناءه.

في إشارةِ ابن خلدون لسيف بن ذي يزن، المقتبَسة من قبل، تبدو غريبةً من قلمِ كاتبِ «**المقدمة**»، الذي طوَّع، مثل سلفه ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، الفصاحةَ في فضْحِ زيف مادةٍ تاريخية لهذا التراث الجاهلي، وخاصة الحوليات التي أُلفتْ بنيةٍ جادَّة في حكم الخلفاء الأوائل وتحت حكم الأمويين، لكنَّ هذا المؤلِّف نفسه، للمفارقة، يحدِّد في فقرةٍ أخرى[٢٠] بصورةٍ أكثر إحكامًا تسلسُلَ الشعوب والأُسَر الحاكمة، تسلسلٌ ينبثق من كتلةٍ مشوَّشة من الموادِّ الأسطورية وشِبه الأسطورية قبل الإسلام:

لَمَّا انقرض مُلك عاد، قام به من بعدهم إخوانُهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانهم العمالقة، ومن بعدهم إخوانهم من حمير، ومن بعدهم إخوانهم التبابعة من حمير أيضًا، ومن بعدهم الأذواء كذلك، ثم جاءت الدولة لمُضَر.

---

[١٩] ابن خلدون، المقدمة، ج١، ٣٦٠.

[٢٠] راجع: *Martyrs*.

دراسة أُولى مصنَّفات الفُلكلور

يعود الفضل مؤقتًا في غربلة هذه الدورات من الملاحم والحوليات الأسطورية وترتيبها، لحفنةٍ من الكتَّاب اليمنيِّين، الذين كتبوا — خاصَّة في ظِل الخلفاء الأمويين وأوائل العباسيين — أعمالًا تمثِّل نماذجَ أصلية للمؤرِّخين والجغرافيين ورواة القصص في العصر العباسي وما بعده. وربما كان أشهرُ خبراء الخرافة من ذوي السمعة الطبية في جنوب الجزيرة العربية كعب الأحبار (ت: ٣٢هـ/٦٥٢م أو ٣٤هـ/٦٥٤م) اليمني والمدني، ويُزعم أنه عرَفَ الخليفة عمرَ وكان قريبًا من بلاط معاوية (٤١–٦١هـ/٦٦١–٦٨٠م) ليقدِّم النصيحة. وكعب، على سبيل المثال، هو الذي تحدَّث عن التقاليد الشفهية، حين «اكتشف» القصر ذي العماد لشداد بن عاد صدفةً راعي إبل وهو يتجوَّل قُرب أبين أو مأرب أو شبوة في جنوب الجزيرة العربية. كانت المدينة الرائعة «إرم ذات العِماد»، ومكانها مجرَّد عنصرٍ في مخزن البيانات الأسطورية تحت أمرِ هذا اليهودي البارز، لكنَّ الوجود الحقيقي لكعب الأحبار غيرُ مؤكَّد. لا يذكره مؤرخٌ مثل الطبري. حتى لو وُجد تاريخيًّا، يبدو أنَّه لا شك في أنَّه تمَّ الاستشهاد باسمه بشكلٍ حقير ينطوي على غِش، حين احتاج إليه راوي قِصص أو مفسِّر قصة شعبية.

ثمَّة كتَّاب آخَرون من جنوب الجزيرة العربية، أو من عرب الشمال، أو من الفرس الذين اعتنقوا الإسلام، وتحوَّلوا إلى تسجيل الأساطير، أكثر أهمية بكثير. درس أبو محمد عبد الله بن وهب بن منبِّه، على سبيل المثال، **الفقه** على يدَي مالكِ بن أنس (٩٧–١٧٩هـ/٧١٥–٧٩٥ تقريبًا). وتُنسب إليه كتبٌ كثيرة، تشمل قِصص الأنبياء وحكايات من عصور العهد القديم (إسرائيليات) وكتابٌ أدخَلَ بدون شك ملاحمَ ملوكِ جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام (كتاب الملوك المتوَّجة). لم يُكتشف أيٌّ من هذه الكتب. ثمَّة مؤلفان آخَران من جنوب الجزيرة العربية كانا أوفرَ حظًّا. دعا معاوية عبيد بن شَرْية الجرهمي للقُدوم إلى دمشق ورواية حكايات الملوك الأوائل في الجزيرة العربية. استشهد الكتَّاب من بعده بـ «كتاب الملوك وأخبار الماضي» على نطاقٍ واسع. عمله الذي بقي عن تاريخ حمير ومختارات من أشعارهم «أخبار عبيد في أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها»[٢١] من أقدَمِ النصوص المتبقية من هذا النوع. مِثل كعب بن الأحبار؛ الوجودُ

[٢١] طُبعت ملحَقة بتحقيق ويب Webb، التيجان؛ وجاء عنوانها ببساطة: أخبار عبيد.

الحقيقي لعبيد بن شَرية الجرهمي موضعُ شك. يوصف بالعمر الطويل، شَهِد حربَ داحس (القرن السادس م).[٢٢] لكنَّه أيضًا عَلمَ معاويةَ وسلاه في النصف الثاني من القرن السابع. حتى لو كانت هذه المستحيلات مَسليَّة؛ فإنَّ كتاباته أساسيةٌ لدراسة الازدهار الفني والأدبي لأقدم القصص العربية.

وُصِف وهْبُ بن منبِّه اليمني (ت: ١١٤هـ/٧٣٢م) بأنه مانيتون عرب الجنوب. سجلُّه عن ملوكِ حِمير، وشخصياتٍ أخرى مثل بلقيس «ملكة سبأ»، والجرهميين وصَلَ من خلال نسخة ابن هشام (ت: ٢١٨هـ/٨٣٣م). كتابه، «كتاب التيجان في ملوك حمير»، مَنْجم ثري بالخرافة العربية والأسطورة والحوليات المشوَّشة. قد نرى فيه التأثيرَ القوي للمعرفة السريانية اليهودية والمعرفة الفارسية في الشِّعر والنثر.

هناك أيضًا حالةٌ مقبولة، وإن كانت غيرَ مؤكَّدة، توضِّح أنَّه من خلال فسطاطِ عرب الجنوب — أول عاصمة إسلامية لمصر — أدَّى الاحتكاك الثقافي إلى اندماجِ هذه المادة العربية بالأساطير المصرية (قبطية أو يونانية) عن الرائين والملوك والفراعنة والسَّحَرة في مصر القديمة. اختلطت بشكلٍ كبير شخصياتٌ مثل حورس، وهرمس/إدريس، ومسريم، وقحطان/جوكتان، وعبد شمس، وشداد بن عاد، وغيرهم؛ وأُعيد ترتيبهم وفهرستهم زمنيًّا.[٢٣] بدأت عمليةُ الاستيعاب الكامل للخرافة الأفريقية والآسيوية في القصة العربية لا محالة والفتوحات تمتدُّ وتستوعب مجتمعاتٍ متعدِّدةَ الأعراق. هل يُستغرب إذن أن تنتقل الخرافات البدوية عن المهرة والربع الخالي عبرَ مصر والمغرب إلى النيجر وبُحيرة تشاد؟

كان بلاط معاوية أيضًا مركزًا لنقل أقدم الحكايات الفارسية والهندية، «حكايات ألف ليلة» (**خرافات**) أو «هزار أفسانة». أكمل العباسيون العملية، «لكن الاحتمالية الكبيرة أن المواد العربية الجاهلية تنافست مع المواد الفارسية منذ البداية، تلاها على الفور حكايات الخلفاء الأوائل وقصصهم وبني أمية وعصرهم».[٢٤] ثمَّة ترجمة من القرن الثامن لكلٍّ من «هزار أفسانة» ونسخة عربية ذات صبغة إسلامية منها، تبدو مرجَّحة

[٢٢] عن تاريخ هذه الحرب، انظر: Lyall, *Ancient Poetry,* 115–116.

[٢٣] انظر: Vadet, "Acculturalisation".

[٢٤] انظر: Abbott, "Fragment," 161.

بشكلٍ متزايد. يحتلُّ هؤلاء من عرب الجنوب الأوائل، الذين كانوا مجهَّزين جيدًا لرواية أساطير الشرق عمومًا، إضافةً إلى أمجاد حمير، مكانةً فريدة في هذا الجنس الأدبي الثري والمجزي من الأدب العربي. لهم تَدِين القصص العربية في الفترات اللاحقة بالكثير.

الفصل العشرون

الشعر الأموي

سلمى خضراء الجيوسي

العصر الأموي (٤٠–١٣٢هـ/٦٦١–٧٥٠م) من أكثر العصور إثارةً وأهمية لناقد الشِّعر. كان الشعر الأموي، أكثرَ من شعرِ أيِّ عصر آخَر قبل العصور الحديثة، في تطوُّرٍ ديناميكي، وسجَّل، بشكل غير مباشر ومباشر، التغيراتِ الأكثرَ عمقًا في الحالة الرُّوحية في تلك الأوقات. وأحاط بهذه الفترة من التطور السريع فتراتٌ أكثر استقرارًا من الإبداع الشعري: من ناحية الشعر الجاهلي، ومن الأخرى الشعر العباسي؛ ولا شك في أنَّ الشعر الأموي ينبع من تراثٍ شعري قوي من الإنجاز الرفيع. يبدو أنَّ شِعر الأخطل (غياث بن غوث التغلبي، ت: ٩٢هـ/٧١٠م)، على سبيل المثال، انبثق من تراثٍ عميقِ الجذور، وتطوَّر إلى حدِّ الكمال على أيدي أجيالٍ من الشعراء. يعطي شِعر شاعر مثل القرشي عمر بن أبي ربيعة (٢٣–٩٣هـ/٦٤٣–٧١١م) انطباعًا مختلفًا. كتب شعرًا تجريبيًّا؛ انحرف في النبرة والتقنية عن الشِّعر السابق له، لكنْ رغم أنه لم يكتب على طرازِ التراث الجاهلي إلا أحيانًا؛ ظلَّ يبني على إنجازاتِ أسلافه، ويستفيد من قوة تقنياتهم ومرونتها.

يزخر الشعر الأموي بالتجريب. تمَّ استكشاف الكثير من أبعاد القصيدة. دخلت أمزجةٌ وتيمات جديدة، وتحوَّلت نُقط التأكيد، وظهرتْ من جديدٍ موتيفاتٌ قديمة، كثِّفت وخضعتْ للمبالغة أحيانًا. إنه عصرٌ حدثتْ فيه ثورةٌ تلقائية لا نظيرَ لها، زاخرة مع ذلك بنزعةٍ تقليدية مؤثِّرة.

(١) اعتقاد جديد

مع التغيرات الهائلة في كل جوانب المجتمع، كانت الحياة الداخلية للفرد تتغير. كان عصرَ القلَق. التدابير القمعية لوُلاةٍ مثلِ زياد بن أبيه والحجَّاج بن يوسف، الواليَيْن اللَّذَين حكما العراق في ٤٥–٦٠هـ/٦٦٥–٦٨٠م وفي ٧٥–٩٥هـ/٦٩٤–٧١٣م على التوالي، كانت قاسية على شعبٍ يعشق الحريةَ، لم يعتدْ على الحكومة المركزية وآلية الدولة. ما حدَثَ للشعب العربي كان يحدُث للمرة الأُولى في تاريخه. التعامل الوحشي مع أُسرة النبي، وخاصة مذبحة كربلاء للحسين ومجموعته الصغيرة (٦١هـ/٦٨٠م)، لا بد أنه كان صدمةً عميقة للعرب. ولا بد أن التفوق الاستبدادي لقريش كان مصدرًا لخيبة الأمل أيضًا؛ لأنَّ الإسلام وعَدَ بالمساواة والعدل بين الجميع، لكنْ باستثناء الخوارج، الذين لم تأخذ خيبة أملهم شكلًا صريحًا، وكانت في صورةِ ألمٍ داخلي تجلَّى في توتُّرٍ ميَّزَ ذلك العصر.

كان الصراع الأهلي سببًا للسخط العام، ونتيجةً له اضطر معظمُ الشعراء إلى اتخاذ جانب. وفي العراق خاصة، لم يكُن الشاعر يستطيع الانعزالَ عن الاضطراب الذي يحيط به من كلِّ الجوانب.

كان المجتمع الإسلامي في بداياته مُفعَمًا بالتوتر. كان تدرُّجٌ هرمي جديد ينبثق مختلفًا عن النظام القبلي القديم، وبسرعةٍ اكتسب مكانته مصدرًا للسُّلطة والثراء. كان المجتمع يسير بثباتٍ باتجاه طريقةٍ حضرية أكثر في الحياة. بدأ الناس يعتمدون أكثرَ وأكثر على الدولة، التي كان شعارها الخليفةَ وحاشيته.

التعطُّش الفُجائي لشعبٍ بدوي من خلال الفتوحات، إلى عالَمٍ مختلف تمامًا، تحت هذه الرايات المختلفة، تسبَّب أيضًا في نوعٍ من القلق. وتطلَّب الأمر أكثر من أربعة أجيال من الإسلام والتحضُّر لطمس تأثير أيام الجاهلية وطُرُق العرب، وجلْبِ مواقفَ مختلفةٍ بشكل أساسي، أكثر ملاءمةً لرُوح الإسلام.

ومع ذلك، كان المجتمع الأموي بعيدًا عن التجانس. كان بالأحرى كتلةً من الثقافات المتباينة. كانت ثقافات الفاتحين والمحتلِّين عاجزةً عن تغذية بعضها البعض فنيًّا بطريقةٍ تنتج أنواعًا جديدة من الشِّعر. وكان هذا بالأحرى زمنًا يحاول العرب فيه التخلص من ثقافةٍ تنشأ عن طريقتهم السابقة في الحياة. كانت عمليةً طويلة وصعبة شغلَت العصرَ الأمويَّ كلَّه تقريبًا.

كانت تتمُّ عمليةٌ مساوية في الطول ومختلفة بين **الموالي**، الذين كانوا يتعلمون العربية ويطمحون لتحقيق الاعتراف في الشِّعر، أكثر فنون العرب تبجيلًا. وظهَرَ شعراءُ كبارٌ مثل بشَّار بن بُرد نتيجةً لذلك، حتى قبل نهاية العصر الأموي.

وإضافةً إلى ذلك، كان هناك اختلافٌ ملحوظ في الرأي والمزاج والاهتمام بين مختلف مناطق الإمبراطورية الجديدة؛ لذا يعكس الشعر الأموي تنوعًا هائلًا في البيئات الإقليمية.

في العراق، تشكَّل السكان العرب في المدينتَين الجديدتَين، البصرة والكوفة، من الجنود وأُسَرهم، المجنَّدين من الكثير من القبائل العربية. وكان هناك أيضًا أعدادٌ كبيرة من السكَّان غير العرب، بعضهم من المزارِعين الأصليين في جنوب العراق، وآخَرون من الأَسرى الفُرس الذين جُلبوا بالآلاف.

ورغم وجود عددٍ كبير من المسلمين الجدد من أعراقٍ أخرى، هيمَنَ العرب على هاتَين الحاميتَين. كانت طريقة الحياة فيهما بدويةً أساسًا، كما نستنتج من أوصاف هذه الفترة، لكنْ رغم هذه الروح وصعود التعصب القبلي، إضافةً إلى الوضع الخطير الناجم عن الصراع الأهلي على نطاقٍ واسع، نجحتا في أن تصبحا مركزَين للشِّعر والدراسات اللغوية. كانت في البصرة سوقٌ شهيرة تُعرف بسوق المِرْبَد، تقوم بوظيفةِ عكاظ في عصور الجاهلية. كانت المِرْبَد تقع في غرب المدينة، قُرب الصحراء العربية، وكانت مكانَ الْتقاءٍ ليس فقط للبصريين، لكن أيضًا للبدو الذين يحتشدون في البصرة. كانت المِرْبد، بصرفِ النظر عن كونها مركزًا تجاريًّا، منبرًا للتبادل الأدبي. توافَدَ الناس إليها للاستماع للشِّعر الذي يُنشَد، وذهب اللغويون إليها لجمع **الغريبِ** من البدو الجُدُد القادمين من الصحراء العربية. كان لكلِّ شاعر من الشعراء الكبار منبرُه ودائرةُ المُعجَبين به. وهكذا كان لكلٍّ من جرير والفرزدق وراعي الإبل دائرته، ومن شعراء الرجز كان للعجاج وابنه رُؤبة أتباعُهما. كان للشعراء **رواتُهم**، الذين كانوا أيضًا رُسلًا يقدِّمون حكاياتٍ عمَّا يُعلنه شاعرٌ منافِس. وكانت مركزَ الهجاء في العصر الأموي؛ حيث كانت تتم مساجلاتٌ هجائية باهتمامٍ فنِّي ولغوي كبير. وكان في الكوفة أيضًا سوقُ الكُنَاسة ملتقًى للشعراء وجاذبة لجمهور كبير، لكن المِرْبَد كانت المركزَ الأكثر أهميةً في تلك الفترة.

كانت دمشق، على عكس الحاميتَين، أرضَ النظام والانضباط المدني. اعتاد السكان الأصليون اتباع القانون والنظام وطاعة الطبقة الحاكمة. كان معاوية أولَ الملوك المسلمين، رغم أنه لم يستخدم اللقب. وكان من أمهر العقول في الإسلام، عَرَف قيمة الحفاظ على واجهة حياة الأمراء، وحوَّل عاصمته مركزًا للسُّلطة والأبَّهة. أنشأ بلاطًا،

برجالِ حاشية وشعراء، ومحاسبين وحرَّاس. وفي فترةِ حُكم معاوية رسخ المدح وظيفةً أساسية للشاعر، وكان يُكافَأ بسخاء.

مرةً أخرى، كان الحجاز مختلفًا. موطن قريش والأرستقراطية العربية، سكنها أبناء المهاجرين والأنصار وأحفادهم، وأعداد من المطالِبين بالخلافة. بعد فشل ثورة الزبير في ٧٣هـ/٦٩٢م، وتدمير الكعبة والمذابح التالية، كانت طاقة سكان الحضَر واهيةً، لكن من المؤكَّد أنها اتجهتْ لُمتَع الحياة. تدفَّقت الأموال على المنطقة، وتدفَّق العبيد بالآلاف. وجلبوا معهم فنونَهم وحِرَفهم. وفي المدينة ومكة والطائف وجدوا سكَّانًا من الحضر، مستعدِّين لاستيعاب مُتَع الحضارة والاستمتاع بها. أصبحت المدينة مركزًا للموضة والأناقة، والموسيقى والغناء. دخلت الموسيقى العربية نغماتٌ وموتيفاتٌ جديدة من فارس وبيزنطة، وشهدت تغيراتٍ مهمةً في تلك الفترة.

لكنْ إذا كان شبابُ الحجاز يتمتع بحياة المتعة؛ فإنَّ ذلك يعود إلى أنَّ طموحاتهم أُحبطت، وانحرفتْ تطلعاتهم السياسية. تحولوا، أو حُوِّلوا، من تقشُّف الدين إلى رفاهيةِ الكسل. في صحراء الحجاز ونَجْد، نجِدُ مشاعرَ الإحباط نفسها، لكنْ حيث إنَّ الحياة هناك لا يمكن أن تتكيف مع الصخب؛ طوَّر الرجالُ منظورًا ركَّز على إنكار الذات والهجران، عبَّر عنه شِعر الحنين والأسى. وهكذا تبدَّى قلق العصر في موقف الهروب من الواقع والانغماس في الذات. دمشق وحدها، بشِعرها الرسمي وشعراء بلاطها، تُحمَى إلى حدٍّ ما، من المزاج المتقلِّب المضطرب الذي يتَّسم به العصر.

(٢) الشعر في صدر الإسلام

قبل الانتقال إلى فحص الشعر الأموي وخصائصه الأساسية، ينبغي إلقاء نظرةٍ سريعة على المشهد الشعري في السنواتِ الأربعين التي تسبق العصر الأموي.

كان انشغال القرآن بالشِّعر سلبيًّا عمومًا؛ اتَّجه إلى التبرُّؤ من الاتهام الذي وجَّهتْه قريش المعادية، بأنَّ النبيَّ شاعر؛ لأن القرآن:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة: ٤٠–٤٣).[١]

[١] كلُّ اقتباسات القرآن عن ترجمة أربري للقرآن.

النبي،[٢] كما يوضِّح القرآن، ليس كاهنًا أو مجنونًا. تأكيد قريش على أنَّ القرآن من خَلْق إنسانٍ مجنون خَدَم في النهاية، بشكلٍ ينطوي على مفارقة، أهدافَ الدين الجديد. لم يعكس، كما تشير آياتُ القرآن بوضوح، رأيًا رفيعًا جدًّا في أعظم فنون العرب، رابطًا إياه بالغلو والكذب والإلهام الشيطاني، وتمَّ انتقاده أيضًا في القرآن:

﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٤–٢٢٧).

الاستثناء الذي تقدِّمه الآية الأخيرة، لا يستعيد للشِّعر كرامته الذي يفقدها في الآيات السابقة؛ لأنها تتضمَّن أنَّ الشِّعر الذي لا يلتزم بقضيةِ الإسلام ضالٌّ ومضلِّل. صدمتْ بالتأكيد الشعراءَ المسلمين الكبار في المدينة، الذين انطلقوا إلى النبي في كربٍ؛ بحثًا عن طمأنينة، لكنَّ هذا الموقف تجاه الشِّعر ساعَدَ في النهاية على خدمة هدفٍ آخَر للدين الجديد، لفَتَ أنظارَ المؤمنين بعيدًا عن أيِّ شيءٍ إلا القرآن والحديث الذي ينمو حوله.

كان النبي حسَّاسًا لعبقرية التعبير الأدبي، وكان هو نفسه بليغًا من طرازٍ رفيع. لكنه امتنع عادةً عن تكرار أبياتِ الشِّعر. لكنه اعترف بأهميته، واعتبره نشاطًا عليه أن يلتزم بصرامةٍ بقضية الإسلام. حين هاجَمَ شعراء قريش، من أمثال عبد الله بن الزِّبَعْرى وضِرار بن الخطَّاب وعمرو بن العاص وأبو سفيان بن الحارث، النبيَّ والإسلام؛ دعا النبي المسلمين الأوائل إلى محاربتهم بأسلحتهم. استجاب شعراء الخزرج في المدينة على الفور، واختار النبي حسَّانًا لهذه الغاية الخاصة لقدرته على تأليف هجاءٍ لاذع.

كان اهتمام الخلفاء الراشدين بالشِّعر أكثرَ من اهتمام النبي، وكانوا يناقشونه مع الآخَرين. عُرف عن عمرَ وعليٍّ خاصة اهتمامهما بالشعر، لكنَّ الشعر الذي فضلاه يجسِّد القِيَم النبيلة ويَعِظ أخلاقيًّا؛ طبقًا لتعاليم الإسلام.

كان الشعر تحت إشراف الدين والدولة. ممَّا أبرز المشاكل الفنية الصعبة التي تواجه الشعر في أزمنة التغيرات السريعة.

[٢] في الأصل الشاعر، وأظنُّ أنَّ المقصود النبي. (المترجم)

بدأ الإسلام دينًا متزمِّتًا، يؤكِّد على الوحي المنزَّل والامتثال للقواعد أكثرَ من الامتثال للحالات العاطفية. القيم التي دعا إليها الإسلام كانت جديدةً تقريبًا، مطعَّمةً بخلفية وثنية لم تُنبذ حتى بعد قرنٍ من الإسلام.

اكتشف الشعراء بسرعة في صدر الإسلام أنَّ الشعر صار له هدفٌ جديد. أصبحَ وسيطًا لتمجيد الإسلام والنبي، فيه ينبغي اكتسابُ لغةٍ شعرية جديدة، وتأكيدًا مختلفًا. وكان الإسلام قد أدخل نظامًا عقلانيًّا جديدًا من الرموز يختلف عن النظام العاطفي للرموز الذي كان شائعًا في التراث الشعري في تلك الفترة. واجَهَ الشعراء، الذين كان منطقهم منغرسًا في التجربة، منطقًا جديدًا منغرسًا في التأمُّل العقلاني. وكان عليهم بناءُ مقولاتٍ عقلانية لفَّقت روابطَ مختلفةً عن تلك التي تشكلتْ نتيجةَ الخبرة العاطفية، وكان تشوُّشها لافتًا. مثل كلِّ الأعضاء الآخَرين في المجتمع، كانوا قَلِقين على عالَمهم المتغيِّر والطريقة التي ينبغي النظر بها إليه. يتضح عدم يقين ردِّ فِعلهم بالمشاورات المتكرِّرة مع النبي وصحابته في مسائلَ تتعلَّق بالسلوك وبالموقف. لا يتطابق دائمًا التحول المفاجئ في البؤرة الفكرية للمرء مع التحول في مواقفه العاطفية. على الشِّعر أن يتكيَّف مع كلِّ أبعاد الخبرة ويدمجها في كل متَّسق، لكنَّ الشعر في هذه الفترة المبكِّرة، لم يكن من المتوقَّع أن يشمل كلَّ مراحل التطور على الفور، ويغيِّر تمامًا كل التقاليد التيمية للشِّعر ونقاط تأكيدها، ويرفض الاندماج مع تراثٍ عميق الجذور، وفي الوقت ذاته ينتج شِعرًا عظيمًا. ويقال إنَّ حسان بن ثابت، شاعر النبي وأحد أبرز شعراء الحجاز قبل الإسلام، شَعرَ بمأزقٍ، وأشار إلى عجزه عن التوفيق بين الحقيقة والشِّعر.[٣] شعره الإسلامي، باستثناء الهجائيات، لم يسترشد بأيٍّ من الطاقة المتَّقدة أو البلاغة أو الموسيقى في شعره قبل الإسلام، لكنَّ اكتساب لغةٍ شعرية جديدة كان صعبًا جدًّا في هذه الفترة. أولًا: كان عصرَ اضطرابٍ هائل. مع الفتوحات والتمدن والتدفق الهائل للثروة ومنظومة المعتقدات الجديدة؛ كانت الصورة الكلية للعالَم تتغيَّر بسرعة. ثانيًا: قدَّم الإسلام تحفته الأدبية، القرآن، الذي أسرتْ خصائصه الأدبية الرفيعة مخيِّلةَ العرب ونالت إعجابهم. وثالثًا: كان على الشعراء التعامل مع وصمة الشعر الواردة في نَص القرآن نفسه.

هكذا وقفت عوامل كثيرة ضد التطور الطبيعي للشعر. قطعت هذه الفترة خطَّ التطور الثابت للفن الشعري، ووُجد فاصلٌ بين عصرَين شعريَّين مزدهِرَين، الجاهلي

[٣] راجع: النمري، الاستيعاب، ج١، ٣٤٦.

والأموي، خلَقَ انقطاعًا كان صدمةً للموهبة الإبداعية العربية، وجعَلَها غيرَ واثقةٍ من قِيَمها ومفاهيمها الفنية وجذورها التقليدية.

هذه الواجهة الفنية البحتة للوضع الشعري للفترة الإسلامية، جانبٌ حظِيَ بأقلِّ اعتراف من النقَّاد ومؤرِّخي الأدب، لكن فقط بفهم ما حدَثَ للشعر مع ظهور الإسلام يمكن فهْمُ تطوره في العصر الأموي.

كان للوضع الشعري الذي وصفناه عدَّة نتائج مهمَّة؛ أولًا: قطعت استمرارية التراث الشعري. الاعتراف بأنه كان هناك انقطاعٌ لبعض أوجه الشعر، حيوي لفهم تطور فنِّ الشعر العربي. ثانيًا: التوقف في الإبداع، الذي يعترف به النقاد الكلاسيكيون والمحدثون في تلك الفترة، سَمحَ بهيمنة اللغة الحضرية للقرآن والأحاديث التي نَمتْ حوله، وترسيخ تفوُّق لغة قريش. التطور اللاحق لأسلوبٍ شعري في مدن الحجاز في العصر الأموي، أنتَجَ لغةً شعرية حضرية متمدِّنة مرنة جدًّا، وحثَّ على وجود شِعرٍ بسيط جدًّا بدا أحيانًا حواريًّا واستطراديًّا. ثالثًا: اتَّخذ الشِّعر وِجهةً جديدة، وارتبط بالدولة والإسلام، لكنْ لم يقدَّرْ له أن يتمسَّك بتفسيرِ المُثل الإسلامية في العصر الأموي. وأصبح الشعراء دعاةً للنظام السياسي، وصار المدح، الذي يُكتب غالبًا من أجل المكافأة، عبادةً، والتيمة الأكثر أهميةً في الشعر العربي.

لذا من المناسب وصف هذه الفترة بأنها فترةُ انقطاع من جانب، ومن الجانب الآخر فترةٌ لوضع أُسس نوعٍ جديد من الشعر.

(٣) إحياء الشعر في العصر الأموي

مع العصر الأموي تغيَّر الوضع الشِّعري فجأةً؛ اهتمَّ الأمويون، ببعض الاستثناء، بترسيخ دولةٍ ثيوقراطية. ونجحوا في الوصول للسُّلطة بالقوة، واضطروا للحفاظ عليها بكلِّ الوسائل المتوفرة، وأدركوا أنَّ الشِّعر يمكن أن يلعب دورًا دعائيًّا عظيمًا ويدعم سُلطتهم؛ لذا فتَحَ البلاط أبوابه لأفضل المواهب الشعرية، ورسخ المدح بثباتٍ جنسًا رئيسيًّا في شِعر تلك الفترة.

وتعزَّز إحياء الشعر أيضًا بظهور العصبيات القبَلية من جديد. أتقن الشعراء تِيمةَ **الفخر** في الشِّعر الجاهلي وجدَّدوها، مجترِّين حكاياتٍ عن انتصارات ماضيهم وإنجازاتهم في تناقُض صريح مع هدف الإسلام في تحقيق الوحدة والتكامل بين المسلمين.

يتمثل حافزٌ ثالث في إحياء الشعر، في الحاجة إلى تفسير لغة القرآن باللجوء إلى نصوص الشعر الجاهلي. يقال إن عبد الله بن العباس (ت: ٧٠هـ/٦٨٩م)، الصحابي الشهير، أول مَن استخدم الشعر الجاهلي لهذا الغرض، ولا شك (رغم التراكم التالي) أنه بحث و**العلماء** الآخرون عن الاستعانة بالشعر القديم لتفسير **غريب** القرآن والأحاديث التي نَمتْ حوله.

يتمثل حافزٌ رابع، وراء إحياء الشعر، في الحاجة إلى تسجيلِ نحوِ العربية الكلاسيكية. أصبحت مدينتا البصرة والكوفة بسرعة مركزَين مهمَّين للنحو واللغة، وشهِدَتا إحياءً هائلًا للاهتمام بالشعر الجاهلي. نشأتْ فئةٌ جديدة من الرواة الذين تمكنوا من حفظ آلاف الأبيات التي جمعوها من قبائل الصحراء.

الشعر الأُموي طبقًا لهذا، شعرُ الصراع والتناقض. وهو مهم للمؤرخ الأدبي والاجتماعي؛ لأنه قد يكون أصدقَ تعبيرٍ عن الوعي الداخلي للشعب العربي في القرن الأول من الإسلام. إن قراءة الشعر الأموي بوصفه تعبيرًا عن الظواهر السياسية والاجتماعية فقط؛ يعني إساءةَ فهمه وفهم العصر الذي ظَهرَ فيه.

مع فقدان القِيم المستقرة في الفن والحياة، ولدت حريةٌ فنية جديدة، وعكس فنَّ الشعر حركةُ الروح المحرَّرة من طريقةٍ راسخة في الحياة؛ حرية مؤلمة، لأنها لا تزال تتطلَّع إلى بؤرة في ذلك العصر. لم يعُد وثنيًّا، لكنَّه أيضًا لم يكُن إسلاميًّا بتلقائية تمامًا. لم يغير الإسلام رؤيةَ الشعراء للحياة والعالَم تمامًا. بالنسبة لمعظم هؤلاء الشعراء، كان الإسلام إطارًا اجتماعيًّا وسياسيًّا، لا خبرةً روحية عميقة. في العصر الأموي، تجلَّى هذا الوضع في شعر الهوى والمغامرة، شعر الأسى واليأس، شعر الصخب واللهو، شعر الفسق والهجاء. باستثناء الأخطل، انتهَت الرغبة في النظام والاتزان، وكانت واضحةً في الشعر الجاهلي. بالنسبة للمنظور، نشعر برغبةٍ غريزية في العراق والحجاز للتنفيس من خلال الشعر، والهروب من الحياة القاسية في العهد الجديد ومن توتُّر القمع وسفك الدماء.

كانت التناقضات والصراعات في هذه المرحلة من الحضارة الإسلامية؛ قادرةً على أن تُضفي على الشعر نوعًا من القوة والحماس. انطلق الشعر في حياةٍ نشطة، عاكسًا الحركات العميقة والقوية للعقل القومي. لا يبدو أنَّ الإنهاك، الذي جاء بعد المذابح والحروب الأهلية والقمع والأحكام العرفية، أثَّرَ على نشاط الناس الذي بدا أنه لا ينضب. كشف الشعر عن مرونةٍ لا تعرف الكلل. وتجلَّى النشاط في كلِّ مكان: في متابعة الصراع

السياسي والصراع الديني، والفتوحات القومية والبحث عن اللذة والمتعة الحسية. كانت الطاقة الفائضة تُنفق في كل مكان. كانت طاقة أمة شابَّة ناشئة في لحظة اكتشاف الذات وتأكيدها.

وربما كان أعظمَ صراع في الشعر الأموي الصراعَ بين التقليد والتجديد. تعرَّض شعر الجاهلية وهو لا يزال في أوجِه للهجوم فجأةً، وعانى من انتكاسة. ثم استعاد في العصر الأموي أهميته لأسبابٍ لغوية. لكن الشعراء لم يستأنفوا التقاليد الشعرية الجاهلية.

كانت القصيدة الجاهلية الرائعة شبكةً واسعة ومتشابكة من الخبرات، لا مجموعة مواضيع متباينة. كانت تدمج العناصر الأساسية للحياة البدوية وتسمو بها وصولًا إلى العمومية. رغم أنَّ الصور والمواضيع كانت تؤخذ من حياة الصحراء ومشاهدها؛ فقد أضاءت الرؤية العامة للحياة والظروف الإنسانية القصائدَ ببراعة، ممَّا يفسر إلى حدٍّ بعيد التقدير والإعجاب الذي حظِيَ به الشعر الجاهلي، والحفاظ عليه عبر القرون. الكتَّاب الذين فهموا القصيدة الجاهلية وفسَّروها باعتبارها تمثِّل حرفيًّا الحياة في جوانبها الخارجية؛ أغفلوا السرَّ الحقيقي للأهمية الفنية لتلك القصيدة. فشلوا في إدراك الآثار الكامنة تحت هذه المنظومة الكاملة لصورةٍ شعرية للحياة، وكيف تمثل مقاربة لتأكيد الوجود البدوي وتوتره وكل الوجود الإنساني، بالدراما المستمرة عن الحياة والحب والموت، ومرور الزمن، وذبول الشباب، وحياة قاسية طوَّقتها حواجز هائلة من صحراء لا ترحم.

وسَّع شعراء الجاهلية جيلًا بعد جيل مجالَ الرؤية، وما كان ينبغي أن يكون في البداية تحديدًا تلقائيًّا للخبرة اليومية في الحياة البدوية؛ نما مع السنين ليرمز لشيءٍ أعظم. وكان هذا التطور نتيجةَ صقلٍ فني يتنامى، وتفسيرٍ تأملي للحياة.

وكانت رحلة الشاعر ضمن التيمات المهمة في الشعر الجاهلي، وكانت ترتبط بالكثير من الأخطار والتعب، وتقوده إلى شخصيةٍ رفيعة تعوِّض بالمال والهدايا كلَّ صراعاته المُنهِكة. وفيما بعد أصبح هذا إجراءً شعريًّا راسخًا في العصر الأموي. وبرز ذو الرُّمة في عصره، في أنه حافَظَ على التقاليد والتيمات السابقة وطوَّرها إلى درجةٍ رفيعة من البراعة الفنية.

ومع ذلك، حدث أمران لهذه التقاليد حتى في الجاهلية؛ أولًا: رفَضَ شعرُ **الصعاليك**، مثل الشَّنْفَرى الأزدي (ت: ٥٢٥م) وعروة بن الورد (ت: ٥٩٤م؟)، الكثيرَ من التقاليد واتبعوا نهجًا مباشرًا للموضوع. وتميَّز شعرهم بالاغتراب، وانشغل بمطاردة الغنائم

والمغامرة. وانشغلوا بمشاكل وجودٍ ينعدم فيه القانون. اختفتْ عادةً من قصائدهم المقدمةُ **الطللية**، بالإضافة إلى الأوصاف الطقسية للحصان والجمل.

ثانيًا: كانت هناك علاماتٌ على أنَّ هذه التقاليد صارت اصطلاحية ومجرَّد ديكور في شِعر شعراء الجاهلية. ونرى هذا، على سبيل المثال، في شعر حسان بن ثابت، وهو شاعرٌ من مدينةٍ يفوح من بكائه على المخيمات المتخيَّلة المهجورة رائحةُ التصنع.

حدَثَ الانفصال نفسه في العصر الأموي. قطعت فترة الخلفاء الراشدين التقاليد وحطَّمت استمراريتها. فَهِمَ الشعراء الأمويون الكبار، مثل الفرزدق والأخطل وجرير، هذه التقاليد وحافظوا عليها في أبعادها الوصفية الخالصة فقط. راوَغَهم العمق والخصائص الضمنية والنمطية الأصلية في أفضل قصائد الجاهلية. وإضافةً إلى ذلك، وقف تغيُّر أساسي في المواقف الميتافيزيقية حاجزًا آخَر أمام استيعابِ هذه التقاليد وطبيعتها الميتافيزيقية. كانت الضرورة عمياءَ في المفهوم الوثني للحياة والموت؛ كانت حركة المصير عشوائية. لم يكُن هناك هدفٌ وراء عمَلِ القَدَر. مع الشعراء المسلمين، أصبحت الحياة بيَدِ الله. يشاءُ الله، طبقًا لمشيئته، أن يكون الإنسان أو لا يكون. كانت الحافة التراجيدية للقدر فظَّة، وتصبح الحياة والتراث المؤثِّر عرفًا مسطحًا.

(٤) المدح وظهور الأخطل

وجَّهت سياسات الدولة الكثيرَ من شِعر العصر الأموي، وشجَّع الخلفاء ووُلاتهم كتابةَ مدائح تساعد على تقوية الدولة وغرْسِ الرهبة والخشوع في النفوس تجاههم. كانت الطبقة الحاكمة الجديدة، تعتبر الشعراء دعاةً ومسلِّين. ومنذ ذلك الوقت، بدءُوا يرون الشِّعر مزيَّةً تتركز حول طبقتهم وتدعمها، لكنَّ هذا لم يمنع الشعراء من النَّظم أيضًا للجمهور الواسع للشِّعر، ونناقش هذا فيما بعد في هذا الفصل.

كان الهدف من المدح خلقَ صورةٍ للشخصيات المرموقة. وجد مفهوم النُّبل خصائص كثيرة، الأصل النبيل وتفوُّق شخصيةٍ تجسِّد الشجاعة والإحسان والرأفة والعظمة والحكمة؛ خصائص نموذجية للذِّكر موروثةٌ من الجاهلية، لكنها تكتسب بسرعةٍ أبعادًا جديدة في إطار الإسلام وعظمة المَلَكِيَّة الجديدة. وكانت الخصائص الجسدية، تعتبر نظائر للخصائص الروحية. وصارت النبرة الجديدة التي يخاطب بها الخلفاء شرطًا أساسيًّا. انتقد عبد الملك بن مروان البيتَ الشهير لجرير يهجو الأخطل:

هذا ابنُ عمِّي في دِمَشْقَ خليفةً لو شئتُ ساقَكُمُ إليَّ قَطِينَا[٤]

ردًّا على البيت علَّق عبد الملك: «ما زاد ابنُ المراغة على أن جعلني شُرطيًّا له، أمَا إنَّه لو قال: «لو شاء ...»؛ لسُقتُهم إليه كما قال.»[٥]

أصبح المدح طريقةً يمكن للشاعر أن يكسب بها رزقه، لكنه لم يحمل الوصمة التي يحملها في العصور الحديثة. لم يشكَّ الرجال في حقِّ كبار القوم في تلقِّي التحية والثناء.

ضمْنَ الشعراء الكبار في العصر الأموي، ارتبَطَ اسمُ الأخطل بشكلٍ أقوى بالمدح الرسمي. وكان يسمَّى «شاعر بني أمية»، وحافَظَ على إخلاصٍ دائم للأُسرة الحاكمة، مادحًا الخلفاء من يزيدَ بن معاوية، الذي مدحه وهو لا يزال وليًّا للعهد، إلى الوليد بن عبد الملك، الذي سقطَت الدولة في عهده.

دخَلَ الأخطل بلاطَ بني أمية على يد كعب بن جُعيل، شاعر مسلم كبير من تغلب، قبيلة الأخطل. ثار غضب يزيد بن معاوية من الشاعر الأنصاري، عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، الذي كتب قصائد حُب في رملة، ابنة معاوية، ليزعج أباها وأُسرتها. هذا النوع من الشعر، الذي يتمُّ فيه التلميح إلى نساء الخصوم، استخدمه حسَّان نفسه قبل الإسلام في نزاعه مع قيس بن الخطيم، وهو شاعرٌ آخر من المدينة من قبيلة الأوس. بإلقاء الشكوك حول شرف المرأة، برهن الشاعر على عجز رجالها عن حمايتها. في هذه الحالة، طلَبَ يزيد من كعب بن جعيل أن يهجو الأنصار، فاعتذر كعب وقدم الأخطل بدلًا منه، الذي كان قد خَبرَ هجاءَه اللاذع بنفسه. كتب الأخطل هجائيةً قصيرة حادَّة عن الأنصار، قال فيها:

ذهبتْ قريش بالمكارم والعُلا واللؤمُ تحتَ عمائمِ الأنصارِ[٦]

ذهب الأنصار إلى معاويةَ معترِضين، فوَعَدهم بقطعِ لسان الشاعر، لكنَّ يزيد تدخَّل لصالح الشاعر؛ فعفا معاوية عنه. واستمرَّت الصداقةَ بين يزيد والأخطل حتى وفاة يزيد.

---

[٤] الديوان، ٤٧٧.

[٥] المبرد، الكامل، ٨٨٠.

[٦] شعر، ٣١٤.

الأخطل أشهر الشعراء العرب المسيحيين قبل العصور الحديثة. وكان، إضافةً إلى ذلك، أحدَ الشعراء الثلاثِ الكبار في جنس **النقيضة**. رغم أنه كان الأكثرَ تقليدية بين كبار شعراء العصر الأموي؛ فإن هذه التقليدية لم تقمع فرديَّته. اعتمد على شعراء الجاهلية، ليس فقط في الأسلوب والصورة، لكنْ غالبًا أيضًا في بنية قصيدته. كان مفعمًا بأصداءِ كعب بن زُهير والنابغة والأعشى، وكان فخورًا بقبيلته، تغلب، التي انتصرتْ في الكثير من المعارك التي كانت تتفاخر بها في أيام الجاهلية.

كان الأخطل مسيحيًّا، وهذا مهم عند تحليل استخدامه للغة؛ لأنه لا يبدو أنَّه تأثَّر كثيرًا باللغة الأدبية المتغيِّرة التي قدَّمها القرآن. صحيحٌ أنه كثيرًا ما أورد كلماتٍ وصورًا من المعجم الإسلامي الجديد، واستفاد من الإشارات الإسلامية ليعزِّز أفكاره، لكنَّ هذا لا يشهد على معاصرةِ لغته الشِّعرية عمومًا. لغته الشعرية الأساسية، لا تزال لغةَ الجاهلية، ومرتبطةً بالتقاليد الشعرية الجاهلية.

لكنْ رغم استخدامه للتقاليد الشعرية الجاهلية بكثرة، يعكس استخدامه للتراث، في مستواه الأكثر عمقًا، قبضةً ضعيفة على أبعاده الأكثر رمزية. تبنَّى الموتيفات والصور القديمة دون أن يستطيع حقًّا استيعابَ الخبرة الفنية الكاملة. وهو أمرٌ لا يدعو للدهشة؛ لأنَّ خبرته كانت مختلفةً بشكلٍ قاطع. وكانت سياسات الدولة عنصرًا لا ينفصل عن شعره. وكان الوضع المزعزَع لقبيلته في العالم الإسلامي المزدهر؛ بؤرةً أخرى يدور حولها شِعره. وورَّطه هذا في شِعر من نوعٍ جديد ملتزم اجتماعيًا. في هذا الشعر لم تعُد تقاليد الجاهلية بقوتها البِكر مركزيةً في رؤية الشاعر للحياة. ولم يفشل الفنَّان في داخله في أن يفتتن بأفضلِ ما في الشعر القديم من الصور والوسائل الأسلوبية؛ لكنه، وقد فقد بعض مضامينه السابقة، أصبح وصفيًّا بدل أن يكون دلاليًّا.

هكذا، رغم الميل إلى استدعاء بعض الجوانب الشكلية والثابتة لتقاليد الجاهلية في فقراتٍ وصفيَّة؛ استمرت في هذا العصر في شِعر الأخطل وآخَرين، لم يتَّسم هذا الشِّعر بتماسُك القصيدة الجاهلية الرائعة باستثناءِ شِعر ذي الرُّمة (٧٧–١١٧هـ/٦٩٦–٧٣٥م). كتب شعراء كبار آخَرون، مثل جرير والفرزدق، قصائدَ مفكَّكة متعدِّدة المواضيع إلى حدٍّ كبير. ويحتوي الكثير من قصائدِ الفرزدق وجرير على موضوعَين أو أكثر غير مرتبطَين ظاهريًّا. وفي وقتٍ لاحق، تمَّ تصحيح هذا التفكُّك بقاعدة «حُسن التخلص»، أي ابتكار علاقاتٍ منطقية أو حتى عِلِّيَّة لصَهْر مختلف مواضيع القصائد متعدِّدة

المواضيع في وحدة. وهذه العناصر المترابطة، لا نفتقدها دائمًا في شِعر الأخطل؛ لأنَّ إدراكه للشِّعر القديم كان شديدًا. وإضافةً إلى ذلك، يمكن للنقد الحديث غالبًا قراءة الروابط السيكولوجية في قصائدَ تبدو متعدِّدة المواضيع ومفكَّكة. وتمثِّل ذلك بشكلٍ مناسب إحدى القصائد المبكِّرة للأخطل، نظَمَها بعد الهروب من دمشق خوفًا من عقابِ معاوية. مقدمة القصيدة مستوحاةٌ من زيارة الشاعر لسعيد بن بنان، وقد غادَرَ موضعه قائلًا:

وكيف يُداويني الطبيبُ من الجَوى وبـرَّة عـنـد الأعـورِ بـنِ بَـنـانِ
أتجعلُ بَطنًا مُنتنَ الرِّيحِ مُقفرًا على بطنِ خَودٍ دائمِ الخَفَقانِ[٧]

ليست إيماءةً غريبة، بل تعبيرًا عن كدرٍ حقيقي في رؤية الجمال والقبح يلتهمه، لكنَّ الشاعر لديه مخاوفُ أخرى في عقله، وفي القسم التالي الجديد يعترف بخوفه وقلَقِه:

خليليَّ ليس الرأيُ أنْ تَذَرانِي بدويَّةٍ يعوي بها الصَّدَيانِ[٨]

البومة طائرٌ ليليٌّ يرتبط بالخراب والأماكن المهجورة، و**الهامة** طائرٌ أسطوري اعتقد العرب قبل الإسلام أنه يخرج من رءوس القتلى ويبحث عن الانتقام. ثم يواصل ليصِفَ لقاءه بالذئب (رمز الجوع) والغراب (نذير الانفصال والخراب). يُبقيانِه أرِقًا، ورغم سيفه اليماني الحادِّ أصابه الهلع. يتنافسان على الطعام الذي يُلقيه، يلتقطه الغراب ولا يترك فرصةً للذئب. يحلِّق أحيانًا، وأحيانًا يمشي أو يقفز. أيَّة حرية يتمتع بها هذا الطائر المفترِس، وكم تمتلئ الأرض بالمتناقضات! القبح يلتهم الجَمال، وفقط الشرِس والعدواني يقدِرُ على النجاح، لكنَّ لحظةَ اليأس لا تبقى؛ لأنَّ الخوفَ يدفع الشاعرَ إلى الهروب:

ولمَّا رأيتُ الأرضَ فيها تَضايُقٌ ركبتُ على هولٍ لغيرِ أوانِ[٩]

---

[٧] المصدر نفسه، ٢٣٣.
[٨] المصدر نفسه، ٢٣٤.
[٩] المصدر نفسه.

ثم يأتي الوصف المعتاد للناقة، وبعد ذلك مباشرةً يتحدَّث عن محنته، والتهديدات التي تلقَّاها، والثقة التي يضعها في يزيد. ثم يأتي مشهدُ الجفاف؛ حيث تحتجُّ حتى الرمالُ، وطائرٌ يلفت الأنظار بقدرته على العثور على ما يبحث عنه. لا يستطيع العثور على ماء؛ فيهجر صغاره، وبيضها الذي فقس حديثًا لا يزال أصفرَ من المُحِّ. ثم فجأةً يبدأ الشاعر الحديث عن سِباق خيل يفوز فيه حصانُ يزيد؛ ممَّا يُشير بطريقةٍ مُلتفَّة أنَّ كفيله، يزيد، أحدُ الفائزين بالطبيعة ويُعتمد عليه عند الحاجة إلى مساعدة.

العنصر الشخصي جدًّا الذي نجده في **نونية** الأخطل؛ لا يوجد في الكثير من قصائد الشاعر. لم يتورط، على ما يبدو، في مآزقَ كثيرة، ولم يحرِّكه الموت عمومًا. تعرض بعضُ القصائد بشكلٍ عشوائي شخصيةً شيِّقة ومرحة ومزعجة إلى حدٍّ ما، تعكس حبَّه للخمر والنساء والشباب. تبدأ **داليَّته** القصيرة بالبيت التالي:

شربْنَا فمتْنَا مِيتةً جاهليةً مضى أهلُها لم يعرفوا ما محمَّدُ[١٠]

وهو مثالٌ مهم لمقاربته الذاتية للخبرة، واللامبالاة أحيانًا.

لم ينظم الأخطل مراثي. حين مات يزيد، راعيه الكبير، كانت قصيدته عن موته غيرَ مثيرة. وحتى حين مات ابنه، لم يكتب أيَّ شعر إحياءً لذكرى موته. كان اهتمامه الوحيد بالموضوع يكمن في انشغاله الدائم بضياع الشباب والقوة.

الأخطل أحد أهمِّ شعراء العربدة في الشِّعر العربي. رغم أنه تعلَّم بشكلٍ كبير على أعمال أسلافه الجاهليين، مثل الأعشى وامرئ القيس وحسَّان بن ثابت وعدي بن زيد، فإنَّ شِعره في الخمر أصيلٌ وعاطفي. لم يحقِّق التطور الذي حقَّقه أبو نواس بعد ذلك، لكنَّ أبا نواس يدين للأخطل بأغاني العربدة. تُصوَّر شخصيةُ الأخطل، في تحديده لتأثير الخمر على الشارب:

فقام يجرُّ البُردَ لو أنَّ نفسَهُ بكفَّيه من ردِّ الحُمَيَّا لخَرَّتِ
وأدبَرَ لو قيل: اتقِ السيفَ لم تُخَلْ ذُؤَابتُه من خشيةٍ إقشعرَّتِ[١١]

[١٠] المصدر نفسه، ٣٢١.

[١١] المصدر نفسه، ٢٩٦.

الوصف من أقوى نقاط الشاعر. يقدِّم صورًا دقيقة من الحياة، غالبًا ما يصوِّر مشاهد متحركة. ومن أمثلة الصور الأخيرة هجائيته لابن بدر الفزاري؛ حيث صوَّر القائد الهارب تصويرًا هزليًّا:

ونجَّى ابنَ بدرٍ ركضُهُ من رِماحِنا ونضَّاحَةُ الأعطافِ مُلهبَة الحُضْرِ
إذا قلتُ نالتْه العوالِي تقاذَفتْ بِهِ سَوْحَقُ الرِّجلَينِ صائبةُ الصَّدرِ
كأنَّهما والآلُ ينجابُ عنهما إذا انغمسا فيه يعومان في غَمْرِ
يُسِرُّ إليها والرِّماحُ تَنُوشُهُ فدًى لكِ أمِّي إنْ دأبتِ إلى العصرِ
فظلَّ يفدِّيها وظلَّت كأنَّها عُقابٌ دعاها جُنحُ ليلٍ إلى وكْرِ[١٢]

وكثيرًا ما يبتكر الأخطل صورًا ممتدَّة تستمر في عدَّة أبيات، وقد تأثَّر في ذلك بالنابغة. الأبيات التالية من **رائيَّته** الشهيرة يمدح عبد الملك:

وما الفراتُ إذا جاشتْ حوالِبُهُ في حافَتَيهِ وفي أوساطِهِ العُشَرُ
وذعذعتْهُ رياحُ الصيفِ واضطربتْ فوق الجَآجِئ من آذيِّهِ غُدُرُ
مُسْحَنْفِرٌ من جبالِ الرُّوم يسترُهُ منها أكافيفُ فيها دونَهُ زوَرُ
يومًا بأجودَ منه حينَ تسألُهُ ولا بأجْهَزَ منه حينَ يُجْتَهَرُ[١٣]

وفخامة الموسيقى في أشعاره، سمةٌ أخرى كبيرة من سمات الأخطل. هناك قوةٌ ذكرية في أشعاره تتجاوز قوة الفرزدق في قدرتها على الجمع بين المعنى وسيمفونية الأصوات، وهي خطابيةٌ أكثر منها غنائية. اختيار الكلمات يناسب تيماته الأساسية، المدح والهجاء والفخر، التي تتطلَّب نبرةً عالية ووحدةً إيقاعية مرتفعة. يختار عمومًا البحورَ الأطول، بالضبط مثل معاصِرَيه الكبيرَين، جرير والفرزدق. وكان الأخطل أكثر وعيًا بالوزن والقوة الرنَّانة من خفَّة الحركة.

لم يكُن شاعرَ الانفعال أو المأساة. راوغتْه عمومًا هذه الفروق الدقيقة في الخبرة الإنسانية، لكنَّه تعامَلَ مع الحالة الإنسانية في أبعادها المتعلِّقة بالخوف والزهو ومرح

[١٢] المصدر نفسه، ١٣٠–١٣١.

[١٣] المصدر نفسه، ١٠١–١٠٢.

الحياة. ورغم تقليديته الأساسية، حافَظَ على تفرُّد متميِّز. تشير الطريقة التي يتريَّث بها شعرُه في التجربة الجمالية لجمهوره إلى تميُّزه، وبحَثَ العلماء لتوضيح هذا البُعد خاصة. لعب شعره دورًا معقدًا في عصره. تزوَّد بلغةٍ شعرية ترتكز على حيوية **الجاهلي** وقوته، بدون حذلقةِ بعض معاصريه. حافَظَ على التراث **الجاهلي** أساسًا في جانبه الوصفي، مستخدِمًا موتيفاتٍ كانت تفقد أهميتها بسرعة. ساعَدَ بشكلٍ كبير على ترسيخ فنِّ المدح بوصفه ضرورةً مصاحِبة للدولة والمؤامرات السياسية، وأيضًا على ترسيخ فنِّ الهجاء، الذي وَصَل إلى مستوًى فني مهم في تلك الفترة، لكنَّ الخاصية الإيجابية جدًّا في شِعره، تكمُن في حقيقة أنه كان كنزًا من الصور، تمَّ التعبير عنها بالصوتِ والحركة.

(٥) الفرزدق وجرير

إلى جانب الأخطل وجرير، يعتبر همام بن غالب بن صعصعة (٢٤–١١١هـ/ ٦٤٠–٧٢٩م تقريبًا) من أبرز شعراء العصر الأموي. الظروف الشخصية والانتماءات القبَلية وضعَت الأخطل مع الفرزدق في جانبٍ ضد جرير في عِراكٍ استمرَّ طوال العمر، تم التعبير عنه في هجاء يأخذ شكلَ **النقائض** التي ذكرناها من قبل. نناقش ذلك فيما بعد، لكنْ علينا أن نوضِّح هنا أنَّ النقاد، والشعراء أيضًا، كانوا يعتبرون الهجاء من الأغراض الأربعة الرئيسية للشعر الجيد، والأخرى هي المدح و**الفخر** والوصف. ولأنَّ الشعراء الثلاثة جمعوا في شِعرهم كلَّ الأغراض الأربعة، اعتُبروا أعظمَ شعراء العصر الأموي.

كان الفرزدق من أصولٍ بدوية، نشأ بين بني تميم وأقام في البصرة، حيث قضى معظم حياته. كان رجلًا فظًّا وفجًّا، لم تجعل حياته في مدينةٍ سلوكَه أكثرَ تحضُّرًا. مثل الكثير من رجال القبائل الذين عاشوا في المدن، حافَظَ على مُثُله الجاهلية المتمثِّلة في المروءة وحُسن الضيافة والكرم والحماس القبَلي والأصل النبيل. ومجَّد هذه المُثُل في **فخره** ومدائحه، مستخدِمًا تعبيراتٍ بلاغيةً ونبرةً خطابية تفضي بطبيعتها إلى أداءٍ صعبٍ ورنَّان. وحيث إنَّ المُثُل التي صوَّرها كانت، ببعض الاختلاف الحتمي، جاهليةً؛ فقَدْ حافظتْ بشكلٍ طبيعي إلى حدٍّ كبير على صياغتها السابقة، لكنْ يبدو أن الفرزدق تأثَّر أكثر ممَّا تأثر الأخطل بتغيُّر اللغة في ذلك العصر، وكلَّما ابتكر أو صوَّر خبرةً شخصية؛ تجلَّى الصراع الصعب لتحقيق هذه اللغة الجديدة. ويمكن تحديده في صياغاته الخرقاء المسهِبة والنثرية أحيانًا. وكلَّما كافَحَ بوعيٍ ليبرهن على براعته اللفظية، التي تتكرَّر

كثيرًا، توضِّح لغته تراكُمًا **للغريب**، الناتج عن غِلظةِ الأسلوب وتنافُره، على العكس من الأسلوب الأكثر اتساقًا في شعر الجاهلية، وهو شعرٌ رسخ في لغته بشكلٍ أفضل.

وصَفَه معاصِروه بأنه شاعر «ينحت من حجر»، بينما وُصِف منافِسه، جرير، بأنه شاعر «يغرف من بحر».[١٤] ويشير هذا إلى غِلظةِ أسلوب الفرزدق والقوة البادية فيه، بينما تبدو الكلمات متناسبة معًا مثل كُتلٍ هائلة موضوعة جنبًا إلى جنب. هناك القليل من التدفُّق الشجي في شعر جرير، أو موسيقى الأخطل، لكنْ من المؤكَّد أنه يفتقد بلاغتهما الرائعة.

التغير في نظام بناء الجملة لافت في شعر الفرزدق، ويوضِّح شعلة من الإبداع، لكنه يعكس غالبًا عجزَ الشاعر عن التعامل مع أعباءِ ترسيخ نمطٍ جديد لتكوين جملةٍ أكثر اتساقًا مع العصر الجديد، بينما يتراكم **الغريب** قَدْر المستطاع. كانت الرغبة الشديدة في مَلءِ الشِّعر الجديد **بالغريب** أكبرَ في البصرة، حيث يعيش أفضلُ علماء اللغة. يُرى هذا التغير، في أفضل أحواله، في أبيات مثل:

إذا شئتُ غنَّاني من العاجِ قاصفٌ على مِعصَمٍ ريَّانَ لم يتخدَّدِ[١٥]

أو:

وإذا العيونُ تكارَهتْ أبصارُها وجرى بهِنَّ مع السَّرابِ قِفارُ[١٦]

وهذا التغير، في أسوأ أشكاله، يُنتج تفاهةً وإسهابًا وترهُّلًا، مموَّهًا بكلماتٍ ضخمة غير مألوفة:

إنَّ الملامةَ مثلُ ما بكَرَتْ بهِ من تحتِ ليلَتِها عليكَ نَوَارُ[١٧]

---

[١٤] الجمحي، الطبقات، ٣٨٧.

[١٥] الديوان، ج١، ١٥٣.

[١٦] المصدر نفسه، ج١، ٢٧٣.

[١٧] المصدر نفسه.

بناءٌ أخرقُ بالغ التعقيد. لا يكشف شِعره دائمًا عن اختيارٍ مناسب للمفردات؛ حيث تبدو الكلمةُ حتميةً، مثل:

تـهـادَى إلـى بـيـتِ الـصـلاةِ كـأنَّـهـا على الوعثِ ذو ساقٍ مَهيضٍ كَسِيرُها[١٨]

في البيت التالي يستخدم ما لا يقلُّ عن ثلاث بِنًى:

إذا حنَّت نَوارُ تُـهيـجُ منِّـي حرارةَ مثلِ مُلتَهِبِ السَّعيرِ[١٩]

شعر الفرزدق سجلٌ غني بأحداث عصره. وهو في هذا يتفوق على كل معاصريه. دخل معترك الحياة العامة بتصميم قوي وكان بصريًّا بارزًا، كوَّن أصدقاء (وأحيانًا أعداء) من الولاة الأمويين في المدينة. كان رجلًا طموحًا، فخورًا بقبيلته — تميم — وأبيه غالب وجَدِّه صعصعة، والاثنان معروفان بحُسن الضيافة والمروءة والسُّلطة في قبيلتهما. واعتبر نفسه مدافعًا عن شرف تميم في العالَم وسمعتها. عاش حياةً طويلة وزاخرة، وظلَّ يكتب الشِّعر حتى النهاية.

وكانت الحياة الشخصية للفرزدق مليئةً بالأحداث، ومضطربةً مثلَ حياته العامة. يسجِّل شعره زيجاتٍ كثيرةً، ستًّا على الأقل وربما سبعة. يبدو أنَّ علاقته ببعض زوجاته كانت سيئة، وكانت زوجته النَّوار بنت أَعْيُن، ابنة عمٍّ له من بعيد، أكبرَ مصدرٍ لبؤسه. يبدو أنها وجهت صفعة قوية لكرامته ورجولته؛ لأنَّ شعره يسجِّل كبرياء جريحًا على النقيض من شخصيته القوية. تزوجها بخدعة، فذهبت على الفور إلى المدينة واشتكت للخليفة، عبد الله بن الزبير. لا بد أنَّ النَّوار أُقنعتْ أو أُرغمتْ على البقاء مع الشاعر؛ لأننا نرى حياتها معه موصوفةً في شِعره. نرى النَّوار تتجسد فتاةً غاضبة، وزوجةً غير راضية تُعبِّره بشيخوخته وبياضِ شِعره، وأمًّا ثكلى، وزوجةً غيورة، ثم امرأةً ناضجة تستثيره ليطلِّقها. طلَّقها في حضور المحدِّث الشهير الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م)، ثم ندم على الطلاق («وكانت جنتي فخرجتُ منها»)[٢٠] وقارن نفسه بمَن فَقَأ عينَيه: «وكنتُ

[١٨] المصدر نفسه، ج١، ٣٦٣.

[١٩] المصدر نفسه، ج١، ٢٢٠.

[٢٠] المصدر نفسه، ج١، ٢٩٤.

كفاقِئٍ عينَيه عَمدًا.»[٢١] ويبدو أنه لا عزاء له في هذه **الرائية**، التي نظمها بعد أن طلَّقها مباشرة. ولا بد أنها كانت تجربةً صادمة له؛ لأنَّ شبحها طارده بعد ذلك. كان اشتياقه لها بلا نهاية، وطاف شبحها حوله في الليل. وزعم بعد ذلك أنه استطاع تجاوُزَ كلِّ ارتباطات الشباب إلا حُبه لها. يخاطبها في إحدى قصائده المتأخِّرة:

فَهِمْتَ بها جهلًا على حينِ لمْ تذرْ زلازلُ هذا الدهرِ وصلًا لواصِلِ
ومن بعد أن كمَّلتَ تسعين حجةً وفارقتَ عن حِلم النُّهى كلَّ جاهِلِ[٢٢]

قصيدة نظمت في سنة ٩٦هـ/٧١٤م، بها وصفٌ رمزي لعلاقته بنَوارَ، التي تُصوَّر بأنَّها سيدةٌ جميلة لا ترحم، بجانب تجربته مع ذئبٍ يهاجم قافلةً نائمة. مثل قصيدة الأخطل عن الذئب قبل ذلك بسنواتٍ كثيرة. هذه القصيدة **نونيةٌ** من **الطويل**، وتصوِّر شاعرًا يشترك في طعامه مع حيوان لا يشبع. لا يشعُر الفرزدق في هذه القصيدة بخوفِ الأخطل من الذئب، لكنه يصوِّر نفسه مسافرًا كريمًا بصحبة الذئب. نَوارُ الحضور المؤرِّق في هذه القصيدة، نَوارُ الغادرة المتقلِّبة (وقد صارت في منتصف العمر) هي التي عذَّبته. وعجَّلت بشيخوخته «وأوقدتِ لي نارًا بكلِّ مكانِ».[٢٣]

تبدو بقيَّة القصيدة، عن تيمٍ سياسية، غير مرتبطة بالموضوع، لكنها في الحقيقة تؤكِّد الفرزدق متحدثًا باسمِ تميم العظيمة وتخلق تقابُلًا حادًّا مع عاشقٍ فاشل يعاني.

لم يكُن الفرزدق شاعرَ حنانٍ وعاطفة؛ لم يجرِّب الأسى الرومانسي الذي سيطر على معظم شِعر الحُب في العصر الأموي. كان الفرزدق شهوانيًّا، فاسقًا. وحَّد بين شهوات الجسد والإعجاب بالجمال، لكنَّ مشاعره لم تتَّحد بأيِّ تبجيلٍ للمرأة. استقبل موتَ زوجته، حدراء، بِبُرود؛ لأنَّ موت المرأة، في رأيه، أخفُّ فجيعةٍ يمكن تحمُّلها، لكنَّه حافَظَ على تبجيلٍ عميق للخصائص التقليدية لأخلاقيات المرأة.

كثيرًا ما تباهى بالنجاح في مغامراته مع متزوجاتٍ، لكنْ مرةً أخرى لا نجِدُ هنا معالجةً طريفة ودافئة كما في حكايات عمر بن أبي ربيعة عن مغامراته مع النساء.

---

[٢١] المصدر نفسه.

[٢٢] المصدر نفسه، ج٢، ١١٠.

[٢٣] المصدر نفسه، ج١، ٣٣٠.

مهَّد الفرزدق الطريق لصدق المشاعر، لكنَّ المشاعر التي عالجها حقًّا لم تكُن دائمًا عميقة جدًّا. كانت مشاعره تتضخم بالعظمة حين يتحدث عن مجدٍ شخصي أو قبَلي، أو يصوِّر مثل الرجولة في مدائحه. يمكن أن يحدث الشيءُ نفسه في هجائياته؛ حيث يستحضر أمثلةً سابقة لهذه المُثُل المتعلِّقة بالشرف والعظمة.

يوجِّه شعرَه غالبًا رأيٌ منطقي، ويستخدم أحيانًا كلماتٍ كثيرةً جدًّا، مسئولة عن الفحوى النثريِّ المرهق لشعره. في عصرٍ يلفت النظر بغلبة العاطفة في الشعر، قد تُفسَّر النزعة غير العاطفية عند الفرزدق بالحياة الفكرية في البصرة التي شارك فيها بحماس. لكننا نرى أن تحفُّظه وانعدام عاطفيته، وإحساسه العميق بقوته، ربما أثَّر على هذا أيضًا.

شعر الفرزدق اعترافيٌّ بصدق أكثر من شعر أيٍّ من معاصريه. كان يملك الشجاعة، على سبيل المثال، للاعتراف بذنبه:

ثلاثين عامًا ما أرى من عَمايةٍ إذا بَرقَتْ إلا شَدَدتُ لها رَحْلِي[٢٤]

نأسف لأنَّ الشاعر لم يكتب بمزيدٍ من التوهُّج. ومن الناحية الأخرى، وكان أسلوبه أقلَّ اتِّسامًا بالحمق العارض، ربما كانت عاطفته المقيَّدة ترياقًا مناسبًا للانطلاق المُفرِط للشِّعر في تلك الفترة.

يعتبر كثير من النقاد الفرزدقَ شاعرًا تقليديًّا، لكنَّ شِعره يكشف عن صراعٍ للابتعاد عن هذه التقاليد. فقدت الافتتاحياتُ في بعض قصائده ارتباطَها بالموضوع، وهي مجرد تقاليد لا يتعامل الشاعر معها بجديَّة. ترى الاستخدامات نفسها ذات الصبغة التقليدية في أشعار الفرزدق عن الحصان والناقة. هذا الانحراف عن الاستخدام الجاهلي مهم جدًّا لدراسة الشعر الأموي؛ لأنه يشير إلى ميلِ هذا الشِّعر للصراع باتجاه الحقيقة والصِّدق كما تنعكس في خبرةِ عصرٍ مختلف، حيث يعيش معظم الشعراء في المدن.

بينما يكشف شعر الفرزدق عن شخصيةٍ قوية ومحددة جيدًا، وتفاصيل أحداث حياته، يكشف شعر جرير بن عطية (٣٣–١١٤هـ/٦٥٣–٧٣٢م) عن شخصية متناقضة ولا يقدِّم إلا خطوطًا عريضة لتاريخه الشخصي. يحاول شعره، رغم بساطته الواضحة،

[٢٤] المصدر نفسه، ج٢، ١٥٣.

توحيد العناصر المتصارعة، ومن الصعب تسوية تلك المتناقضات في كلٍّ واحدٍ متَّسق. كان جرير في الوقت نفسه هجَّاء لاذعًا هجا أكثر من أربعين شاعرًا من عصره، معرِّضًا إيَّاهم (وأحيانًا نساءهم) لأبشع هجماتٍ يمكن تصوُّرها، وغنائيًّا مصقولًا قدَّم شعر الحُب عنده نموذجًا لامرأة ذات حساسية رقيقة. يوضع شعره عن الحُب والمرأة بين أرقى شِعر الحُب في العصر الأموي.

يمكن من قراءة شعره الكشف عن بعض الحقائق بشأن رحلاته، والخلفاء الذين زارهم، وكبار المسئولين الذين عرفهم، وسجنه في المدينة، ومشاجراته، وموت زوجته وبعض أبنائه، وتفاصيل أخرى، لكن رغم هذه التلميحات المتناثرة لحياته الشخصية، من الصعب اكتشاف اهتماماته وطموحاته الحقيقية. اهتمَّ بالفخر والتناحر القبلي، لكن القبيلة التي مجَّد شرَفَها لم تكُن عشيرته، كليب، ولم تكُن حتى قبيلته، تميم (المُضَرية)، بل قيس عيلان المضرية.

شِعر الحُب الذي استهلَّ به جرير قصائده لافتٌ برقته وعذوبته، لكنه اعترف بأنه لم يقع في الحُب قَط، وهو تصريح يمكن أن نصدِّقه؛ لأنَّ الشعر، رغم رقته وحزنه أحيانًا، يفتقر إلى الفتنة العاطفية. وعرَفَه معاصروه رجلًا تقيًّا، ويقال إنه لم يكُن يتحدث إلى أحدٍ بعد الفجر، وكان يقضي الوقت حتى شروق الشمس في التأمل وربما في قراءة القرآن. ومع ذلك، لم يكتب شعرًا دينيًّا، وهجائياته، كما ذكرنا من قبل، لم تكن قاسيةً ولاذعة فقط، كانت خَشِنةً بشكلٍ لا ديني. ورغم التفاخر المستهتر في هجائياته، تئنُّ بعض مدائحه تضرُّعًا من أجل المكافأة. لم يحقِّق قَط المكانة الاجتماعية والسياسية التي حقَّقها الفرزدق. انحدر من أصلٍ متواضع إلى حدٍّ ما، ويبدو أنه عانى أحيانًا من الفقر. لم يكن أبوه يتمتع بالثراء أو المكانة في عشيرته، كليب، وكانت لا تتمتع بالمكانة الرفيعة لبعض الأفرع الأخرى من تميم. تزوج من عدَّة نساء، ولدْنَ له دستةَ أبناء، وكان لديه بعض الجواري، لكن لا يوجد تلميحٌ، في شعره أو في القصص التي حُكيت عنه، إلى شهوانيةٍ أو انشغال عميق بالنساء. يبدو أنه لم يُنِر رؤيته للحياة والعالَم إلا طموحه في أن يكون شاعرًا عظيمًا.

ثمَّة وجهٌ مذهِل بالقدر نفسه في الشخصية المعقدة للشاعر، تكشف عنه قدرته على التناوب بنجاح بين نظامَين من الأسلوب الشعري بدون خلطٍ بينهما. استخدم أحيانًا النظام **الجاهلي** لتركيب الجملة واللغة، وفي أحيانٍ أخرى لغةً حضارية معاصرة، تحمل بالتأكيد نبراتٍ ونغمات جديدة. واحتوتْ هذه اللغة الثانية أحيانًا على عباراتٍ تخاطُب

مختلفة تمامًا عن محاكاة الخطاب في **الجاهلية**. إضافةً إلى ذلك، لا توجد صيغة أو قاعدة صريحة تقدِّم تفسيرًا للتذبذب بين الأسلوبَين. على سبيل المثال، كان أكثرَ مَيلًا لاستخدام أسلوبٍ معاصر حين يكتب شِعر الحُب والرثاء وحتى المدح، وأكثرَ ميلًا للجوء إلى اللغة الشعرية **الجاهلية** حين يكتب الهجاء. ومع ذلك، بعض هجائياته بأسلوبٍ وصياغة معاصرة بشكلٍ لافت. ويكون في أروع حالاته في بحر الوافر. كان هذا البحر لا يزال جديدًا ولا يحمل أصداءَ كبارِ شعراء الجاهلية كما كانت الحال مع الطويل والبسيط؛ لذا كان الوافر يحمل إمكانيةً كبيرة لإدخال أسلوبٍ أقربَ إلى لغةِ الحديث في العصر الأموي. شَعرَ جرير بالحريَّة التي وفَّرها هذا البحر في ذلك العصر، واستفاد منه تمامًا، واستخدمه في خمس شعره تقريبًا. ومع ذلك، حتى وهو يكتب في الطويل، أكثر بحر استخدمه في شعره، وظَّف أحيانًا ابتكارات بناء الجملة والتعبير نفسه الذي وظَّفه في الوافر.

وهكذا يقدِّم شِعر جرير إحدى التجارب الكبرى، وربما التجربةَ الأعظم، في الأسلوب الشعري في العصر الأموي. كتَبَ آخرون مثل عمر بن أبي ربيعة وغالبية شعراء الحجاز لغةً جديدة، لكن موضوعهم كان محدودًا نسبيًّا، ويركِّز على شِعر الحُب، وهو بطبيعته غنائي وبالتالي أقرب في الروح إلى اللغة السائدة. على عكسهم، كتب جرير الكثيرَ من المدح و**الفخر** والهجاء، وهي مواضيعُ مرتبطةٌ ببعث الأسلوب **الجاهلي**؛ لاعتمادها على موتيفاتٍ جاهلية في المعنى والصورة والبلاغة. يكمن الإنجاز الكبير لجرير في قدرته على نَظْم معظمِ مديحه وجزءٍ من هجائه باللغة الجديدة. وبهذه الطريقة، وبطُرقٍ أخرى، انتهك كلَّ القواعد. هاجيًا قبيلة تميم، قال:

أَبُوكَ التَّيمُ ليسَ بخِنْدِفِيٍّ أَرَابَ سَوَادُ لَونِكُمُ أَرَابَا[٢٥]

مادحًا الخليفة وليد بن عبد الملك، قال:

ذو العرشِ قدَّر أنْ تكونَ خليفةً مُلِّكْتَ فَاعْلُ على المنابرِ واسْلَمِ[٢٦]

---

[٢٥] الديوان، ٢٦.

[٢٦] المصدر السابق، ٣٩٦.

هذا حضري جدًّا، ومن المؤكَّد أنه أبعدُ عن استخدامه السابق. يستخدم جرير النبرات الجديدة للخطاب المعاصر ببراعة، وهو خطابٌ تأثَّر كثيرًا بأسلوب القرآن، بتكراره للكلمات المفردة والعبارات، ولحيلٍ أسلوبية مِثل التغيُّر المفاجئ من ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب. في الأبيات التالية محاكاةٌ لحوارٍ يختلف تمامًا عن الحوار في قصائدَ مثلِ **معلَّقة** امرئ القيس و**الرائية** الشهيرة لعروة بن الورد (ت: ٦١٦م تقريبًا):

أقول لصُحبتي لمَّا ارتحلنا ودمعُ العينِ مُنهمرٌ سِجامُ
أتَمضونَ الرُّسومَ ولا تُحيَّا كلامُكُمُ عليَّ إذنْ حَرامُ
أقِيمُوا، إنَّما يومٌ كيومٍ ولكنَّ الرفيقَ لهُ ذِمَامُ[٢٧]

في هذه الأبيات، تتغيَّر نبرته في البيت نفسه، بحيث يمكن ألَّا نضع فاصلةً فقط، بل نضع أيضًا فاصلةً منقوطة ونقطة. وهذا معتادٌ تمامًا مع أسلوبِ جرير وأيضًا شعراء آخرين مثل عمر بن أبي ربيعة، كما نرى بعد ذلك. ومع ذلك، كان عمَرُ شاعرَ مدينة، بينما أقام جريرٌ في صحراء اليمامة حتى تجاوز الخامسة والثلاثين. وذهب إلى البصرة ربما في ٧١هـ/٦٩٠م، حين أصرَّت قبيلته على قدومه ليتحدى الفرزدق على أرضه. وإنجازه اللغوي لافتٌ جدًّا لتحقيق هذا الغرض.

أصداء الشعراء الآخرين في شعر جرير، أقلُّ ممَّا في شِعر الأخطل أو حتى الفرزدق. قراءة جرير تعني قراءةَ عصرٍ جديد. وإضافةً إلى ذلك، يكشف جرير عن غريزته الشعرية الأصيلة بحقيقة أنه، على ما يبدو، لم يهتمَّ كثيرًا بالأبحاث اللغوية في البصرة. الاهتمام الشعري الذي قاده بشكلٍ طبيعي إلى استخدام الأسلوب المعاصر أبعَدَه أيضًا عن الاهتمامات غيرِ الشعرية بشكلٍ أساسي.

الصراع بين اللغتين جلَبَ إلى بعضِ شِعر الفرزدق أسلوبًا معقدًا وغريبًا، وهو ما يغيب عن شعر جرير. ينساب أسلوبه في كلِّ الأحوال تقريبًا بسلاسةٍ واتساق. مقاربته هادئة وتخلو، على ما يبدو، من التروِّي. يصِفُه معظم النقاد بأنه «تلقائي»، لكنَّ هذا يحجب اختيارًا دقيقًا للكلمات واهتمامًا خفيًّا بنقاء اللغة وتأثيرها الشعري. تنبثق التلقائية الأساسية في شِعره من حساسيته الشديدة لموسيقى الكلمات والعبارات، ويعتمد

[٢٧] المصدر السابق، ٤١٦.

في تدفُّقه الموسيقي على حروف العلَّة وتكرار كلماتٍ مفردة وعباراتٍ أكثر ممَّا يعتمد على السجع والجناس.

لكنَّ هذا التغير في النبرة، في هجائياته والكثير من مدائحه، لا ينكشف. تبقى لغته جهورية ورنانة ومتغطرسة في هجائياته، تؤكدها موتيفات التبجُّح في **فخر** الجاهلية. تفشل أيضًا مدائحُ كثيرة في عرض تطوره النغمي الكامل، رغم ملاحظة أنه طوَّر — بدون شك، في القصائد الموجَّهة للخلفاء — نغماتٍ مميزة، أصبحت طريقةً راسخة للخطاب في المدح في العصر العباسي. يصِلُ تطوره النغمي الكامل في نسيبه ومراثيه، التي تحقِّق قدْرًا كبيرًا من التحضُّر والرقة. وساعد على ذلك التدفق الغنائي العذب لإيقاعاته وأساليبه المناسبة. قدرته على المناورة بتدفُّق إيقاعي يحاكي الكلام السائد يساعده على تحقيق نبرةٍ حميمية دافئة في بعض الحالات.

يعاد تأكيد المقدمات التقليدية في شعر جرير بموتيفاتٍ جاهلية، ترتبط بالأطلال والحُب. قد تكون المقدمات الطللية أحيانًا معقدةً جدًّا ورمزيةً بشكلٍ فعَّال فيما يتعلَّق بالمرور المؤلِم للزمن:

ولقد عجِبْتُ من الدِّيارِ وأهلِهَا والدَّهرِ كيف يُبدِّلُ الأبدَالَا
ورأيْتُ راحلةَ الصِّبا قد أقصَرَتْ بعدَ الوجيفِ وملَّتِ التَّرحَالَا[٢٨]

الوصف التقليدي للناقة محدودٌ جدًّا. كثيرًا ما يهمل جريرٌ هذا الجزءَ من التقاليد. وحتى حين يكتب عنه، يقتصد في تناوله في غالبًا. تُبعد نقاطٌ جديدة بالتأكيد انتباه هذا الشاعرِ عن انشغالٍ حقيقي بتقليدٍ يفقد أهميتَه بالنسبة لشعراء المدن في العصر الأموي. انتقاله من موضوعٍ إلى آخَر فُجائيٌّ غالبًا وغيرُ مترابِط، وهو شهادةٌ على حقيقةِ أنَّ الشعر الأموي لا يزال بريئًا من القواعد واللوائح التي أعاقت الشِّعر في عصرٍ لاحق.

لا يعبِّر شِعرُ جرير عن أيِّ تأمُّلٍ فلسفي عميق في الحياة أو حالة الإنسان. مقاربته عاطفيةٌ أو حدسية. على عكس الفرزدق، لم يقدِّم اعترافاتٍ قَط، لكنَّه، على عكسه أيضًا، أثرى مسارَ العاطفة في الشِّعر، وإن يكُن على حسابِ المنطق. لا يعكس شِعره عن الحُب

[٢٨] المصدر السابق، ٣٦٠.

أيَّ ارتباطٍ خاص بامرأةٍ معينة. وجَّهَ نسيبَه تعطُّشُه للجَمال متمثلًا في المرأة. وربما أعطاه اهتمامه بالغناء حافزًا إضافيًّا لكتابة شِعرِ حُب يتمتع بدرجةٍ عالية من الغنائية. يبدو أنه كان يكتب وعَينُهُ على مُطرِبي الحجاز، الذين غنوا له عدَّة مقطوعات. معلِّقًا على شِعر الحُب عند جرير يذكُر ابن قُتيبةَ أنَّ الفرزدق قال: «ما أحوجَه مع عِفَّته إلى صلابةِ شِعري، وما أحوجَني إلى رِقَّة شِعره لَا تَرَون!»[٢٩]

وقال جريرٌ عن نفسه: «أنا مدينةُ الشِّعر.»[٣٠] يمكن تلخيص أعظم خدماته للشعر الأموي في ثلاثِ نقط. أولًا: طوَّر لغةَ الشعر ونبرته وموسيقاه، خالقًا انسجامًا بين هذه العناصر والخطاب السائد وفنِّ الموسيقى والغناء، الذي كان يتطور بسرعة. ثانيًا: نظَمَ شِعرًا للجماهير العامة. رغم أنه كان من أوائل مَن مدحوا بني أميَّة، عَملَ أكثر من أيِّ شاعرٍ معاصر آخَر على نشرِ الشِّعر وجعْلِه أداةً ناجحة لتسلية الجمهور. واكتمل هذا أساسًا في هجائياته. ثالثًا: أدخَلَ بقدْرٍ كبير من النجاح، في هجائياته أيضًا، صُورًا تحمل رُوح الدعابة وذمًّا بارعًا. وكان هذا إنجازًا حقيقيًّا من منظور ميلِ معظم الشِّعر الكلاسيكي قبله إلى استخدامِ نبرةٍ رصينة وجازمة، وأحيانًا خطيرة.

(٦) عصر الهجاء

أدرك الفرزدق جيدًا أنَّ جريرًا تحوَّل عن مساره الحقيقي شاعرًا غنائيًّا وشاعرَ حُب، بالمشاجرات العقيمة مع الشعراء الآخَرين حين قال: «واللهِ لو تركوه لأبْكَى العجوزَ على شبابها، والشابَّةَ على أحبابِهَا، لكنَّهم هرُّوه فوجدوه عند الهِراش نابحًا، وعند الجراء قارحًا.»[٣١] هذه المشاجرات، التي عبَّرت عنها هجائياتٌ راجتْ في العصر الأموي في العراق. وقَعَ جريرٌ، عاشقُ الجمال، في تناقضاتِ عصره. خلقت التوترات الكثيرة المتأجِّجة بين القبائل العربية التي استقرَّت في مدن العراق الحاجةَ إلى التنفيس. وتجلَّت هذه الحاجة من خلال حُب الإثارة واللهفة على التسلية. بصرف النظر عمَّا يمكن تقديمه لتفسير

[٢٩] ابن قتيبة، الشعر، بيروت، ج١، ٣٧٧.

[٣٠] المصدر نفسه.

[٣١] الأصفهاني، الأغاني، ج٨، ١١.

الهجائيات الأموية؛ تبقى أقوى تعبيرٍ عن احتياجٍ شعبي، وشهادة على أهمية جمهور الشِّعر في هذه الفترة. ولم يكُن الشِّعر قد أصبح حِكرًا على الطبقات الحاكمة.

اتخذ الشِّعر الهجائي في العراق أبعادًا مهمَّة في تلك الفترة. ووصَلَ الأمر لاعتباره جزءًا أساسيًّا من مؤهلات الشاعر، واعتُبر شعراءُ مثل ذي الرُّمة صغارًا؛ لأنَّهم لم يبرعوا في الهجاء ونظيره المدح. أنتَجَ العصر مجموعةً من الهجَّائين في العراق. شجَّع صعودُ طبقة ثرية من كبار رجال الدولة ظهورَ الشعراء المبتزِّين مثل الحكَم (ت: ١٠٠هـ/٧١٨م) والأُقيشر الأسدي (٨٠هـ/٧٠٠م) وآخَرين، متَّبِعين وسائل الحُطَيئة (ت: ٥٩هـ/٦٧٨م)، يبتزون أموالَ الأغنياء وأصحاب النفوذ مقابل المدح، وإلا هَجَوهم، وقد يدمِّر الهجاءُ سمعتهم. أصبح الهجاء موضةً بلغت ذِروتها في النقائض، ومن أبرزها **نقائض** جرير عن الفرزدق والأخطل. ودخَلَ الحلبة عددٌ كبير من الشعراء حين تبيَّن أنها تيمةٌ واعدة. حين يُنشد شاعرٌ كبير هجائيةً جديدة في المِربَد، تنتشر على الفور بين سكَّان المدينة والصحراء، وتنتشر عبْرَ العالم العربي كلِّه.

كانت النقائض فنًّا راسخًا من الجاهلية، وكانت تُستخدم في المنازعات الشخصية والقبَلية. في صدر الإسلام، أصبحت مهمَّةً بوصفها ردودًا حاسمة للشعراء المسلمين على الشعراء الوثنيين من قريش. واكتسبت في العصر الأموي أهميةً اجتماعية جديدة، جعلتْها وسيطًا للتعليقِ أكثرَ أهميةً بكثير.

نَشبَ الخلاف بين الفرزدق وجرير، والاثنان ينتميان لتميم، حين هُزم جريرٌ في الهجاء شاعرًا من مجاشع، عشيرة الفرزدق. أهان جرير في هجائياته نساءَ مجاشع، اللائي لجأنَ للفرزدق للدفاع عن شرفهنَّ. وهكذا بدأ أكبرُ شاعرَين في العراق أطولَ نزاع في الشِّعر العربي. نظمت **نقائضهما**، ويبلغ عددها مائةً على الأقل، على مدى أكثر من أربعين عامًا، ولم تنتهِ إلا بموت الفرزدق. أصبحت **النقائض** وسيلةً للتنافُس، تتجلَّى فيها المهارة الشعرية. كانت الجماهير العريضة تلتفُّ حول الشعراء، وكلٌّ منهم يقف في رُكنه في المِربَد، غالبًا في ملابسَ أنيقةٍ لهذه المناسبة. وكثيرًا ما كانت الجماهيرُ تنفجر في نوباتٍ من الضحك، وخاصةً حين يستمعون إلى هجاءِ جرير، الذي يمتلئ بانتقاداتٍ لاذعة وصورٍ كوميدية. بمرور الوقت، طوَّر الشاعران مشاعرَ متناقضةً تجاهَ بعضهما البعض. كلٌّ منهما كان يُعجب بفنِّ الآخَر وصموده في الحلبة. حُكيت قصصٌ عديدة عن المشاعر المتبادلة بينهما، وحين مات الفرزدق رثاه جرير.

ولا تتَّفق التواريخ الأدبية حول أسباب دخول الأخطل الخلافَ إلى جانب الفرزدق. كثيرًا ما كانت تغلب، قبيلة الشاعر، في حربٍ مع قيس، وكان جريرٌ يمجِّدهم. ويُحتمل أنَّ العِداء بين القبلتَين تسبَّب في النزاع بين الشاعرَين. ويحتمل أيضًا أنَّ تفضيل الأخطلِ لشِعر الفرزدق، كان حافزًا حقيقيًّا للنزاع. على أيَّة حال، لم ينتهِ النزاعُ إلا بموت الأخطل. ويبدو أن جريرًا لم يكُن يحمل المشاعر المتناقضة نفسها للأخطل، كما كان يحملها للفرزدق، وحين مات الأخطل هجاه بشراسة.

كان جريرٌ هدفًا لكثيرٍ من الهجَّائين الأُمويين. وربما لا يكون من قبيل الصدفة أنَّ هجائيات جرير كانت عمومًا أكثرَ شعبية، وكانت تنتشر بسرعةٍ أكبر بين الناس.

تاريخ الكثير من القبائل العربية الأكثر أهميةً ومعاركها؛ يمكن إعادةُ صياغته من هذه القصائد. محتواها الاجتماعي والسياسي ثريٌّ جدًّا. وهي في ذلك استمرارٌ صادق لهجائيات الجاهلية ولقصائد التفاخر. ومع ذلك، طوِّرت التقنية فنيًّا إلى درجةٍ كبيرة. اعتقد جرير أنَّ الهجاء ينبغي أن يكون مرِحًا، وكانت هجائياته وفيةً لنظريته، رغم ميلها إلى البذاءة والفظاظة.

لم يلتزم الهجَّاءُون الأمويون بـ «الحقيقة» في الرذائل التي كشفوها. استغلُّوا في معظم الأحيان إشاعةً، أو حادثةً تافهة رُويت عن خصمهم أو قبيلته، وضخَّموها بشكلٍ غريب، وأضْفَوا عليها تفسيرًا بذيئًا أو على الأقلِّ مُهينًا. حقيقةُ أنَّ جَد الفرزدق كان لديه عبيد يعملون حدَّادين؛ استخدمها جريرٌ ذريعةً ليَصِف العائلة النبيلة التي ينتمي إليها الفرزدق بـ «عائلة الحدَّادين»، وهي طبقةٌ دُنيا في الجزيرة العربية. وكانت جِعْثِن — أخت الفرزدق، المعروفة بشخصيتها الطيبة — ضحيةً حادثة أخرى. وكان الفرزدق قد خاطَبَ فتاةً من قبيلة أخرى؛ فانتقمتْ بإرسال أحد رجالها، الذي فاجَأَ جِعْثِن ولَمسَ كتفها بشكلٍ مُهين. قضى جريرٌ حياته يصِفُ في قصيدةٍ بعد الأخرى العربدة الشهوانية لجِعْثِن. وأحيانًا يبتكر الشاعر اتهامًا يعرف الجميع أنَّه ملفَّق، كما حين اتَّهم الفرزدق جريرًا بمضاجعة الموتى. مثل هذا الهجاء القائم على الكذب، يفقد تأثيره الحقيقي بوصفه هجاءً، ويصبح سخريةً كوميدية. كان الفرزدق يرتعب موتًا من أيَّة شائعةٍ جديدة تشاع عنه قد يستغلُّها جرير، مروِّج الفضائح. وكانت حياة جرير، من الناحية الأخرى، لا تجذب مروِّجي الشائعات. كانت حياةً هادئة ورتيبة إلى حدٍّ ما؛ لذا كان الفرزدق يبتكر شائعاتٍ مثلَ تلك التي ذكرناها عن مضاجعةِ الموتى أو اللواط، أو يعيِّر جريرًا بأصوله

المتواضعة. لم يستغلَّ الفرزدق التذبذبَ السياسي لجريرٍ من الأمويين إلى الزبيريين، ثم إلى الأمويين بعد القضاء على ابن الزبير. لُغز دعْمِه لقبيلة قيس، التي لم تكُن قبيلته، دفعَت الفرزدقَ إلى اتهامه بالحصول على أموالٍ منهم، لكنَّها لم تُستغلَّ كما ينبغي.

كان رسم الشخصية عنصرًا مهمًّا في هذه الهجائيات، لكنْ بمجرد ترسيخ الصور الكاريكاتورية الأصلية تبقى ثابتةً. وربما كان هذا أبشعَ العيوب الفنية **للنقائض**. مع ظهورِ ضحايا جُدد، يضافون إلى مجموعة الأوغاد بالفرشاة نفْسِها. الأخطل وحده كان يتَّسم بـ «عيبٍ» إضافي، وهو أنه مسيحي؛ ممَّا جعله وقبيلته أكثرَ عُرضةً لسهام جرير. إضافةً إلى ذلك، تتسم الهجائيات الأموية بالقواعد الخُلُقية النفعية للهجاء عمومًا، التي لا تتناول الحُب والموت بجديَّة. يصبح الحُب مرضًا جنسيًّا، والموت مناسبةً للتهنئة. تجلَّت الغبطةُ المُفرِطة لجريرٍ بموتِ الأخطل في إساءةِ استخدام موت الشاعر ببشاعة. وهجاءُ الفرزدق لخالدة، الزوجة الراحلة لجرير، أكثر بشاعة. وكان هذا ردًّا على المرثيَّة المؤثِّرة لجرير عنها.

مرةً أخرى، تتَّفق الطبيعة البذيئة **للنقائض** مع طبيعة الهجاء، وفيه النشاط الجنسي للمرأة موضوعٌ دائم. في الهجائيات الأموية، تصوَّر نساءُ الخصم شهوانياتٍ يقترفْنَ زنا المحارم، ومنحرفاتٍ غالبًا، بميولٍ شبقيَّة. والرجال منحرفون بالقدْرِ نفسه. يصوَّرون فاسقين يقترفون زنا المحارم، وأحيانًا مثليِّين، أو منغمسين في الاستمناء. بعض الصور هزليةٌ، لكنها عمومًا فظَّة وفحشاء بشكلٍ مفرط. يكشف الفرزدق وجرير (الأخطل كان أقلَّ بذاءةً بكثير) عن هاجسٍ مَرَضي بالفحش الجسدي والجنسي. عبَرَا حدودَ الهجاء إلى الفنتازيا الإباحية التي تصِلُ إلى اللامعقول.

كان الفُحش نادرًا في الجاهلية. وفي صدر الإسلام نظَمَ الراجز الشهير الأغلب العجلي (ت: ٢١هـ/٧٤٢م) قصائدَ فحشاء. صبَّ حسان بن ثابت، هاجيًا قريش، أبشع اتهامات الزنا على هند بنتِ عُتبة، أم معاوية، وأخرياتٍ من قريش، لكنَّ شهوانية المرأة كما تصوِّرها الهجائيات الأموية، أكثرُ غرابةً بكثير، وتتكرَّر بتصميمٍ أكبر. تفتقر إلى رُوح الدعابة، لكنْ لا بد أنها لاقت قبولًا حسنًا من الجماهير الأموية.

لم تتحقَّق وحدة الشكل والمحتوى قَط بشكلٍ أكثر نجاحًا ممَّا تحققتْ في هجائيات العصر الأموي، المكتوبة بالشكل الكلاسيكي من شطرَين وقافية موحَّدة. تقسيم البيت إلى شطرَين متساويَين — أو شِبه متساويَين، مع وقفةٍ في نهاية كلٍّ منهما (إجبارية في

نهاية الشطر الثاني) — يقدِّم مجالًا لتشكيل سلاسلَ متتابعةٍ من جملٍ قصيرة تُلائم الهجاءَ بأفضلِ ما يكون. وكثيرًا ما تقسَّم هذه الجمل بنيويًّا طبقًا لطول كلِّ شطر. الجمل متوازنة، ويتحقَّق تصريحٌ كامل في كلِّ بيتٍ من شطرَين. ترنُّ القافية، وهي عمومًا ذاتُ طبيعةٍ رنَّانة، بصوتٍ مرتفع في نهاية البيت، ضامنةً ذِروة نهائية للتصريح. النتيجةُ عادةً وحدةٌ دقيقة، ساخرة غالبًا.

تكمن قوة هذه الهجائيات في صُورها. رغم فجاجتها غالبًا، قد تكون حيَّة وهزلية. تُعطيها بساطتها المتعمَّدة تأثيرًا فوريًّا؛ لأنها توصل الملامح البارزة بسرعةٍ إلى الأذن. يقول العباس بن يزيد الكندي راثيًا جرير:

لقد غضبتْ عليكَ بنو تميمٍ فما نكأتْ بغضبتِها ذُبابَا
لو اطَّلعَ الغُرابُ على تميمٍ وما فيها مِنَ السَّوءاتِ شَابَا

يقول جرير هاجيًا قبيلة تَيم:

وكنتَ إذا لقيتَ عبيدَ تَيمٍ وتَيمًا قلتَ أيُّهُمُ العبيدُ[٣٢]

يستخدم الهجاء الأموي أسلوبَين مختلفَين. على عكس القاعدة العامة للهجاء، التي تميل للغة اليومية المتداوَلة لتأثيرها. غالبًا ما تكون متحذلِقةً وغارقة في أسلوبٍ جاهلي. يقفز جريرٌ بخفَّة بين الأسلوبَين. هجائيته الشهيرة في الراعي النُّميري، التي كُتبت في ليلةٍ من الهياج الشديد، بسيطة غير متحذلقة، وحققت انتشارًا واسعًا. لكنْ عَجزَ الشعراء الأمويين عن اللجوء تمامًا إلى اللغة المتداولة في هجائياتهم (وكان القيام بذلك أمرًا غريزيًّا) نتيجةَ حقيقةِ أنَّ هذه الهجائيات كانت دائمًا متَّحدة بالفخر؛ وكان، في رُوحه وموضوعه، موتيفةً جاهلية، وبالتالي مالت إلى البقاء ثابتةً في لغة الماضي. وهكذا كانت الهجائيات الأموية، وخاصة **النقائض**، مَنْجمًا للمعرفة اللغوية، ونشأ حولَهَا أدبٌ نقديٌّ ولغوي كامل.

[٣٢] الديوان، ١٣٠.

(٧) الشِّعر الأيديولوجي

سار الشعر السياسي في ذلك العصر في تيارَين رئيسيَّين. في الأول كان هناك شعرٌ ينظم دعمًا للنظام الأموي. وكان هذا التيار مدحًا في معظم الأحيان؛ كان متعمَّدًا، ومصقولًا فنيًّا، ورنَّانًا في نغمته، وشَملَ قدْرًا كبيرًا من **الفخر** القبَلي القائم على عداوات القبائل العربية وخصوماتها. وكان هذا أيضًا استمرارًا مباشِرًا للفخر القبَلي الجاهلي، وكان يتميز بتكرار موتيفات **الفخر** الجاهلي، وتأكيد النغمة والمواقف نفسها. ولغةُ هذا الشِّعر تختلف اختلافاتٍ معتدلةً وحتمية عن لغة الشعر القبَلي الجاهلي.

وفي الثاني: كان هناك شعر الفِرَق الدينية والسياسية، الشيعة والخوارج والزبيريين وغيرهم. وكان هذا عادةً شعرًا أيديولوجيًّا، يستجيب للأحداث ويعكس المواقف الخُلُقية والعاطفية وأحيانًا الفكرية لزعمائها. والأكثر أهمية أنه الشعر الذي عالج موضوعًا ومواقف جديدة. لم يرتبط بالتقاليد الشعرية للعصر السابق. ولأنه يعكس آراء وخبراتٍ جديدةً ترتبط مباشرة بالأحداث الجارية؛ استخدم في الجزء الأكبر منه لغةَ العصر، لغة تتميز عمومًا بالحيوية والبساطة، والمباشَرة، باستثناء بعض الطُّرق الملتوية للشيعة.

شعر الخوارج (باستثناء شعر الطِّرماح) خالٍ بشكلٍ لافت من الارتباط بالتقاليد الشعرية السابقة. عاش الخوارج مع الخطر وقاتلوا بشجاعة وتصميم. كانوا انفعاليين في معتقداتهم وعبَّروا عن آرائهم بحرارة وحماس. تركَّز شِعرهم على مدح الشجاعة والتقوى، وعبَّر عن رغبةٍ عميقة في الموت من أجل القضية والفوز بالنعيم الأبدي.

يخلو شِعر الخوارج من مدح الطبقة الحاكمة والتحيز القبَلي أو العِرقي. إنه المثال الأنقى لشعرٍ ذي توجُّه إسلامي. كُتب معظمه في قطع صغيرة، ونُحِّيَت البنية القديمة للقصيدة العربية جانبًا **بنسيبها** وتقاليدها الصحراوية باعتبارها غيرَ ملائمة. كان شِعر الخبرة والضرورة الملحَّة، عاكسًا مرارةَ حياتهم وعُزلتهم وإحباط العالَم المحيط بهم الذي ينبغي، طبقًا لمعتقدهم، أن يتَّحد في انسجامٍ متسامٍ. شِعرُ شعراءَ مثلِ قَطريِّ بنِ الفُجاءة (ت: ٧٩هـ/٦٨٩م) وعِمران بن حطَّان (ت: ٨٤هـ/٧٠٣م)؛ لا يمكن إلا أن يؤثِّر على القارئ الحديث بنبرته الجادَّة وصِدقه ومباشرته، وقبلَ كلِّ شيء بتعبيره عن خبرةٍ روحية عميقة.

كان للشيعة شعراءُ كُثر، لكنَّ الكُميت بن زيد (٦٠–١٢٦هـ/٦٧٩–٧٤٣م) أبرزُ شعرائهم في العصر الأموي. كان من أتباع الطائفة الزيدية المعتدلة، المنسوبة لزيد بن علي بن الحسين، الذي طالب بالخلافة في أواخر العصر الأموي. ونتيجةَ الاضطهاد الأموي؛

سمحَت الشيعة لأعضائها بتبنِّي مبدأ **التقية** الذي أعفاهم من الالتزام العلنيِّ بمبادئهم الدينية في أوقاتِ الشدَّة؛ لذا استطاع الكُميت مدَحَ بني أميَّة بعد خبرةٍ مريرة في السجن والتهديد بالتعذيب حتى الموت، لكنْ حين عُيِّن يوسف بن عمر الثقفي واليًا على العراق في ١٢٠هـ/٧٣٧م، اضطهد الشيعة وقتل زيد بن علي. انهار الكميت وهجا يوسف. وحين حاول الثناء على يوسف في قصيدةِ مدح في ١٢٦هـ/٧٤٣م قتلَه حرَّاسه وهو يُنشدها له.

ربما تكون هاشميات الكميت أهمَّ أشعاره، وهي قصائدُ كُتبت في مدحِ بني هاشم، أُسرة النبي. في هذه القصائد، وبعضها طويلٌ جدًّا، يوحِّد الكُميت بين الفكر والعاطفة، يهيمن كلٌّ منهما بدوره. ويحاول أحيانًا الجدل بشأن قضية الهاشميين ويبرهن على حقِّهم في الخلافة بلغةٍ منطقية. في هذه القصائد، أو القِطَع، قد تكون لغته سطحيةً ونثرية، لكنْ حتى في هذه القِطَع قد يندفع ببيانٍ عاطفي عن ولائه وإخلاصه للهاشميين:

إنْ أُمُتْ لا أُمُتْ ونفسِيَ نَفْسا ... نِ من الشكِّ في عَمًى أو تَعامِ
عادلًا غيرَهُمْ من الناسِ طُرًّا ... بِهِمُ لا هَمَامِ بِي لا هَمَامِ[٣٣]

في **عينيةٍ** من هاشمياته يقول إنه لا عزاءَ بشأن المصير الذي حلَّ بالهاشميين، واصفًا أساه راسخًا في قلبه. دفاعه عن حقوقهم المغتصَبة خليطٌ من العاطفة والمنطق. يهاجم الأمويين بغضب لا يعرف حدودًا وبرُوح شرِسة منشقة ومعارضة. إنهم ملوك الشر ومهرطقون وطغاة متوحشون وقمعيون. ويسأل: متى تنتهي المعاناة الطويلة.

لكن الكميت في تبنِّي منهج المنطق العقلاني يخلق تقنيةً شعرية. اهتمَّ بالنشاط اللغوي في المدن العراقية وصمَّم على اتباع طريقةِ شعراءَ مثلِ الفرزدق ورُؤبة، وربما ضَمنَ بجهوده تغيرًا أساسيًّا في الأسلوب الشعري. ولد في محيط الكوفة ونشأ في المدينة نفسها، لكنَّ معرفته **بالغريب** لم تكُن تلقائية. من المعروف أنه سأل رؤبة عن كلماتٍ من **الغريب** ثم أوردها في شِعره، ويُقتبس عنه أنه قال: «إذا قلتُ الشعرَ فَجَاء في أمر مستوٍ سهل لم أعبأ به، حتى يجيء شيء فيه عويص فأستعمله.»[٣٤] ورغم هذه التصريحات يبقى شِعره بسيطًا وعاميًّا، كما هي حال كلِّ الشِّعر الشيعي.

---

[٣٣] الكميت، الهاشميات، ٣٣.

[٣٤] المرزباني، الموشح، ٣٠٣.

قبل أبي نواس بزمنٍ طويل، اعترض الكُميت على تقاليد الصحراء ونسيب الشِّعر المبكِّر:

أنَّـى ومـن أيـن آبَـكَ الـطَّـربُ مـن حـيـثُ لا صَـبـوةٌ ولا رِيَـبُ
... ...
ولا حُـمـولٍ غَـدتْ ولا دِمَـنٍ مـرَّ لـهـا بَـعـدَ حـقـبـةٍ حِـقَـبُ
ولم تَهِجْنِي الظُّؤارُ في المنزلِ الـ ـقَـفْـرِ بُـرُوكًا وما لـهـا رُكَـبُ[٣٥]

في شعر الكميت والشعراء الشيعة في تلك الفترة، رسخت ثلاثة تقاليد مهمَّة. الأول: هناك قصيدة الحِداد، التي أصبحت أهم جزء في الأدب الشيعي حتى الآن. ثانيًا: هناك المديح الديني الذي يعدِّد **مناقب** الهاشميين، وأصبح طقسيًّا جدًّا حتى في هذه المرحلة المبكِّرة من تاريخه. ثالثًا: هناك قصيدة الإحساس بالذنب، وتنبُع أهميتها من حقيقةِ أنَّ الإحساس بالذنب لم يكُن قبل ذلك عنصرًا حيويًّا في الشعر العربي، أو الشخصية العربية، قَط. إنه في هذه القصائد ذاتي وموضوعي. يختلط الأسف الشخصي والأسى الخاص بإحساسٍ عام بالذنب والعار، يشعر به المسلمون الشيعة لموتِ أُسرة النبي واضطهادها. ربما ساهم الدور الذي لعبه العراقيون في هزيمةِ علي وذريَّته، وخاصة في مذبحة كربلاء، وفشلهم في إنقاذ الهاشميين (مثل الحسين وزيد بن علي) في اللحظات الحاسمة إلى حدٍّ بعيد في شعورٍ عام بالمسئولية والندم، لكنَّ ترجمة هذا الشعور العام إلى إحساسٍ شخصي بالذنب والفشل، يُضفي على هذا الشِّعر المزيد من التعقيد والعمق، ويدخل فيه آفاقًا جديدة من المعنى والموقف.

(٨) الرجز الأموي

لم يصل **الرجز** قبل الإسلام إلى تطوُّر البحور العربية الأخرى مثل الطويل والبسيط، أكثر بحرَين استُخدما في الشعر الكلاسيكي. قبل الإسلام كانت قِطَع **الرجز** قصيرةً، في بضع شطرات. استُخدم هذا البحر غالبًا في الشعر الشعبي وكثيرًا ما جاء مرتَجَلًا.

[٣٥] الكميت، الهاشميات، ٧٤.

استخدم للنَّظم في كلِّ الأغراض: في قصائد الرقص، وعند جلْبِ المياه من الآبار، وفي **حداء** الإبل، وأيضًا في المعارك. حوليات الفتوحات العربية مليئةٌ **بأراجيزَ** قصيرةٍ، ارتَجَلها محاربٌ يندفع مهاجِمًا؛ استمرارًا **لأراجيزِ** المعارك قبل الإسلام. هناك عدَّة خصائصَ مشترَكةٍ لكلِّ **الأراجيز** الجاهلية: التلقائية والشعبية والارتجال (يرتجلها مجموعة على ما يبدو)؛ والأكثر أهمية، كثيرًا ما تقدَّم مصحوبةً بنشاطٍ جسدي.

قبل الإسلام حاول **الرُّجَّاز** رفْعَ مكانةِ هذا البحر اليومي. أول **راجز** قام بهذه المحاولة الأغلب العجلي (ت: ٢١هـ/٦٤٢م)، الذي نظم **أراجيز** أطول. واصل أعماله رجاز مثل العجاج، عبد الله بن رؤبة السعدي التميمي (ت: ٩٠هـ/٧٠٨م). كتب العجَّاج **أراجيزَ** طويلة جدًّا واستخدم **الرجز** لمواضيع لم تكُن تعالَج إلا في بحورٍ أخرى. كان بدويًّا عاش في الصحراء حتى سنِّ النضج. رحَلَ إلى البصرة وابنه الشهير، رُؤبة (ت: ١٤٥هـ/٧٠٢م)، شابٌّ يَنْظِم **أراجيز** مثلَ أبيه. واشتهر الأب والابن بمجموعةٍ كبيرة من **الغريب** في **أراجيزهما**. وإضافةً إلى ذلك، لم يترددا في ابتكار كلماتٍ أو صكِّ كلماتٍ جديدة من كلماتٍ قديمة ليقدِّما معنًى دقيقًا لَا يقصدان. كانا يتقنان اللغةَ بشكلٍ كبير بكلِّ مفرداتها القديمة والمهجورة والخاصة. وأوردا و**الرُّجَّاز** الآخرون في قصائدهم كلماتٍ فارسية.

ثمَّة راجزٌ آخَر معاصِر لرؤبة هو أبو النجم العجلي (ت: ١٣٠هـ/٧٤٧م)، كتَبَ واحدةً من أشهر الأراجيز يصِفُ الجمل، في تلك الفترة بطلَبٍ من الخليفة هشام بن عبد الملك. حين أنشدها في المِربَد أمام رُؤبة، وصَفَها الأخير بأنها «**أمُّ الأراجيز**». تستحقُّ هذه **الأرجوزة** الشهرة التي حقَّقتها، حيث تتخلَّلها رُوح تذكِّرنا بنهجٍ عاطفي لذي الرُّمة في وصف الصحراء وحيواناتها.

كان الرجز قبل الإسلام والعصر الأموي يُكتب في شطرٍ واحد من ثلاث تفعيلات. التفعيلة الأساسية في الرجز –°–°––° (مستفعلن)، لكنها قد تخضع لبعض التغييرات بالحذف. ويمكن أيضًا أن تصبح التفعيلة الأخيرة في الشطر فعولن (––°–°) أو مفعولن (–°–°–°)، ممَّا يمنح هذا البحر تنوعًا شيقًا من التأثيرات الإيقاعية والموسيقية. كان كلُّ شطر في الرجز الجاهلي والأموي مقفًّى، وكانت تُستخدم قافيةٌ واحدة مستمرَّة في كلِّ الأرجوزة. وكان تكرار القافية في نهاية كلِّ شطر يعني وجود توقُّف إلزامي محدَّد في نهاية كل ثلاث تفعيلات. ممَّا أعطى هذا البحر طبيعةً مميزة جدًّا. وأعطاه أيضًا طبيعته المحدَّدة وصعوبته الرئيسية. ما دام تمَّ الالتزام بهذا الترتيب الاصطناعي؛ كانت

الصعوبة لا يمكن تجاوزها، وكان هذا من الأسباب وراء استمرار تمييز هذا البحر عن الأشعار الأخرى في تلك الفترة. القافية المستمرة في نهاية كلِّ شطر تقسِّم المؤلَّف إلى وحداتٍ قصيرة، مستقلة تركيبيًّا عادة.

ربما كان الأصل الشعبي **للرجز** حافزًا حيويًّا **للرُّجَّاز** الأمويين لنظم الرجز باللغة المتداوَلة في تلك الفترة. كان بحرًا متحركًا. حمل أصداء أقلَّ من الشعراء السابقين ومن موتيفات البِنَى العروضية الأخرى. وإضافةً إلى ذلك، كان بناؤه المتقطِّع، الذي يفتقر إلى التدفُّق الموسيقي الرشيق، يجعل **الرُّجَّاز** أقلَّ ميلًا للحفاظ على اللغة الشعرية للأجيال السابقة. ولذا يمكن نظمه بأيِّ أسلوب يميل الشاعر لاستخدامه، سواء بالحديث المتداول أو بطريقةٍ زاخرة بالكلمات المهجورة. استخدم **الرجز** الأموي الاثنَين. استخدم جريرٌ، على سبيل المثال، الأسلوبَين. **أرجوزته** القصيرة عن ابنه بلال مثالٌ رائع لاستخدام اللغة البسيطة، مع أنها تحافظ على درجةٍ من التأنُّق:

إنَّ بـلالًا لـم تَـشِـنْـهُ أمُّـهُ
لـم يـتـنـاسـبْ خـالُـهُ وعـمُّـهُ
يَشفِي الصداعَ ريحُهُ وشمُّهُ
ويُذهِبُ الهُمومَ عنِّي ضمُّهُ
كأنَّ ريحَ المِسكِ مُستَحَمُّهُ
ما ينبغي للمسلمين ذمُّهُ
يُمضي الأمورَ وهو سامٍ هَمُّهُ
بـحـرُ بـحـورٍ واسـعٌ مَـجـمُّـهُ
يُـفـرِّج الأمـرَ ولا يـغُـمُّـهُ
فنفسُهُ نفسي وسَمِّي سَمُّهُ[٣٦]

يصِلُ أبو النجم العجلي في بعض أراجيزه القصيرة إلى تمثيلٍ هزلي، وبالأحرى سوقي، للحياة والعقلية الأموية. في الأرجوزة التالية يتحدث عن ابنته ظلَّامة:

[٣٦] الديوان، ٤٣٧.

كأنَّ ظلَّامةَ أُختَ شَيبانْ
يتيمةٌ، والداها حيَّانْ
الرأس قملٌ كله وصئبانْ
وليس في الرِّجلين إلا خيطانْ
تلك التي يُذعر منها الشيطانْ[٣٧]

في هذا **الرجز** وغيره من قِطع الشعر يمكن البحث عن لغة الحياة اليومية في العصر الأموي.

لكن **الرُّجَّاز** الأمويين مالوا للاستجابة للاحتياجات اللغوية التي لا يمكن إشباعها لعلماء اللغة. ووجدوا أنَّ من المرغوب فيه أن تشمل تشكيلة هائلة من **الغريب** في **أراجيزهم**. ولا يعود ذلك للتحرُّر النسبي لهذا البحر من أغلال الماضي فقط، لكن أيضًا لطبيعته، التي شجعت على تضمين كلمات من جذر رباعي لا ثلاثي، رغم ندرة وجودها نسبيًّا في اللغة ككل. في أرجوزة يائية طويلة يستخدم العجَّاج الكلمات بحريَّة، الكثير منها مشتقة من جذور رباعية، مثل: **دغفلي**، **دغمري**، **شغزبي**، **دوسري**، **زنبري**، **شوذبي**، **عُدْمُلي**، **عجرفي**. وإضافةً إلى ذلك، الكثير من الكلمات الأخرى بالنمط نفسه أو من أنماط مماثلة مشتقة من جذور ثلاثية: **جولاني**، **يمئودي**، **رجراجي**، **ضحضاحي**.[٣٨] تقديم معاني هذه الكلمات، وهي نادرةٌ ومهجورة وغريبة عمومًا إلى حدٍّ ما، لن يخدم أيَّ هدف؛ لأنَّ النمط هو المثير للاهتمام.

وإضافة إلى ذلك، لم تكتسب إيقاعات هذا البحر تدفقًا متناغمًا. اجتذبت طبقًا لهذا كلمات بصوامت كثيرة بدلًا من حروف العلة، وبهذا بدا أنَّ البحر يهيمن على الشاعر، لا العكس. أذْعَنَ **الرجز** بسهولة للُّغة العامية لمختلف القبائل قبل الإسلام، لكنه لم يُستخدم للأغراض الشعرية الرفيعة. ونتيجةً لهذا مالت الأشعار إلى النثرية. حين بدأ **الرُّجَّاز** في العصر الأموي استخدام هذا البحر لأغراضٍ كانت تقتصر من قبل على بحور أخرى، مثل: المدح والوصف و**الفخر**. ظهَرَ أملٌ جديد **للرجز**، لكن هذا الأمل تبدد عند اكتشاف

[٣٧] الأغاني، ج١٠، ١٦٥.

[٣٨] الديوان، ج١، ٤٨٠ وما يليها.

أنَّ هذا البحر قد تتلاءم معه الكلمات الصعبة. أعاقت تدفُّق الموسيقى، ووُلد في **الرجز** الذي تم إحياؤه في تلك الفترة؛ تأثيرٌ مضاد عرقَلَ طموح **الرُّجَّاز** الأمويين في الارتقاء بالبحر إلى مستوًى شعري رفيع. في أواخر العصر العباسي، تدهور **الرجز**. وفي النهاية، صار يُستخدم في الشعر التعليمي أساسًا. ولم يتمَّ إحياؤه والارتفاع به إلى مستوى فني رفيع إلا في خمسينيات القرن العشرين.

(٩) عصر الإيروسية

بالانتقال إلى الحجاز، ندخل عالمًا جديدًا من الإبداع الشعري؛ حيث دارت المساهمة الرئيسية لشعراء الحجاز حول النساء والحُب. حلَّل الكتاب العرب المحدثون شعر الغزل الأموي في الحجاز مراتٍ ومرات، لكنَّ معظم هذه التفسيرات تقدِّم تفسيرًا اجتماعيًّا وسياسيًّا خالصًا لهذا الشعر، مقلِّصة أسباب ظهوره إلى التأكيد البسيط على عُقم المنطقة سياسيًّا، واستمتاعها بالثراء والترف والاستفادة من صحوة مهمَّة في الموسيقى والغناء.

لكن هناك اعتبارات أخرى يجب وضعها في الحسبان. لم يكُن شعراء الغزل في الحجاز معاصرين تمامًا. عاش أوائلهم، مثل عروة بن حزام (ت: ٣٠هـ/٦٥٠م)، وقيس بن الملوح، المعروف بالمجنون (ت: ٦٨هـ/٦٨٨م)، وقيس بن ذريح (ت: ٦٨هـ/٦٨٨م)، في الأيام الأكثر اضطرابًا في السياسة الحجازية.

ثانيًا: توضِّح دراسة حيوات عدد من شعراء الحجاز في تلك الفترة؛ أنهم لم يكونوا بدون طموحات سياسية. كان عبيد الله بن قيس الرقيات (ت: ٨٥هـ/٧٠٤م) زبيريًّا ملتزمًا، ولم يتحول إلى مدح الخلفاء الأمويين إلا بعد وفاة عبد الله بن الزبير في ٧٣هـ/٦٩٣م. في المرحلة الزبيرية، استغلَّ موهبته الكبيرة في كتابة شعر الغزل في هجاء الأمويين بكتابة أغاني حُب في نسائهم. كما ذُكِر من قبل، كانت هذه الفكرة قائمة على هجاء العشق الذي لجأ إليه قبل الإسلام عبد الرحمن بن حسان وشاعران من المدينة، حسان بن ثابت الخزرجي وخصمه قيس بن الخطيم الأوسي. استخدم الشكل الهجائي نفسه شعراءُ أمويون آخرون، مثل: الأحوص الأنصاري (ت: ١٠٥هـ/٧٢٣م)؛ والعرجي، وهو من أحفاد الخليفة عثمان بن عفان (ت: ١٢٠هـ/٧٣٨م). ثمَّة شاعر أموي آخَر، كُثير عزَّة (ت: ١٠٥هـ/٧٢٣م)، شيعي متطرف من الطائفة الكيسانية، لكنه كان يتبع سياسة **التقية**، ومدح بني أمية. من المستحيل اعتبار أيِّ شاعر من هؤلاء غير مُسيَّس، رغم أنهم كانوا أكثر اهتمامًا بتيمة الحُب؛ لذا يكون تفسير التطور السريع لشعر الغزل

في الحجاز ببساطة بأن سكان هذه المنطقة لم ينشغلوا بالسياسة تفسيرًا خاطئًا. ثالثًا: في العصر الأموي، لم يهتمَّ الحجازُ وحده بتيمة الحُب، بل العالم العربي كلُّه. وكان أيضًا تيمة رئيسية في شعر ذي الرُّمة (ت: ١١٧هـ/٧٣٥م) في صحراء الدهناء، ويزيد بن الطَّثرية (ت: ١٢٦هـ/٧٤٤م) في صحراء اليمامة. في دمشق، كتب الخليفة وليد بن يزيد في الحُب والخمر، وكانت تِيمة المرأة من التيمات التي تناولها الفرزدق بشكلٍ أصيل.

لكن تركيز شعر الغزل في الحجاز، يبقى ظاهرةً ينبغي تفسيرها. يمكن القيام بذلك بتناول العديد من سماته البارزة؛ أولًا: كان الحجاز اجتماعيًّا منطقةً مستقرة تمامًا. وكان، بالمقارنة، خاليًا من الانشغال المباشر للقبائل التي تؤكِّد وضْعَها ومكانتها في الأوساط الجديدة، كما كانت الحال في العراق وبلاد فارس ومحيط دمشق. كان الحجاز يتمتع بفراغٍ أكثر من الأقاليم الجديدة، ويستطيع أن يحول انتباهه إلى الشِّعر في موضوع الحُب والنساء بشكلٍ أكثر سعادة.

ثانيًا: لا بد أن فَقْد الحجاز لمكانته السابقة، مركزًا للحياة السياسية العربية، تسبَّب في ردِّ فعلٍ ربما تمَّ التعبير عنه، بدوره، في رومانسية غرامية، لكنْ ينبغي تذكُّر أنها كانت فترة قلَقٍ لكل الشعب العربي، وتجلَّى هذا القلق في كلِّ مكان في مواقف الحُب، وفي التمرُّد لإثبات الذات، وفي الهجاء. كان عصرًا احتاجت فيه العاطفة إلى التحرُّر بعد فترةٍ من الامتناع القسري، وعقودٍ من الحرب، وتغيُّر مفاجئ في أسلوب الحياة والتغير الحتمي في أشكال الفن. الروح الرومانسية، التي وجدتْ متنفَّسًا في الفسق والصخب في العراق؛ وجدتْ في الحجاز وغيره نوعًا من التحرر الضروري في الإيروسية، وأحيانًا في التوجُّه للمُتع، وأحيانًا في تدمير الذات. على عكس المؤسسات القائمة على المبادئ المجردة، الحُب ليس ظاهرةً مؤقتة تاريخيًّا، لكنه سمةٌ دائمة وملموسة لحالة الإنسان، لكنْ للتعبير عن التيمات الغرامية تاريخه الخاص، يزدهر في فتراتٍ، ويذبل في أخرى. يشمل الحُب في الأدب أحيانًا مجمل العلاقات؛ وأحيانًا يكون ببساطةٍ اختلالًا في العاطفة، أو يركِّز فقط على جوانبَ جسدية. في تغيُّره في الموقف، التأكيدُ والعمق من قرنٍ إلى قرن، يبدو أنَّ هذا الأدب يخضع لتحولاتٍ داخلية خاصة. علينا أن نتذكَّر فقط الحُب الأفلاطوني في اليونان القديمة، وحُب النبلاء في أوروبا في القرون الوسطى، وفي العصر الأموي الحُب **العذري**.

ثالثًا: مهَد المجتمع الحضري لفترةٍ طويلة أرضًا خصبة للفنون الحضرية من الغناء وكتابة الأغاني. ويمكن رؤية الشعراء الأمويين في كل المناطق — باستثناء ذي الرُّمة وآخَرين — يكتبون للاستهلاك الفوري نوعًا من التسلية.

رابعًا: لدينا احتمال ظهور موضة شعرية شاعت. ولأنها تستعصي على التصنيف المنطقي؛ يتغاضى عنها أحيانًا نقَّاد يسعون لتوزيع شروطٍ اجتماعية وسياسية واقتصادية على كلِّ موضةٍ أدبية، لكنَّ الموضة بها عنصرُ تميُّز، يُكتشف بالصدفة ويتجاوز الظروف البيئية والتاريخية.

لا يمكن أن تفشل قراءة مكثفة للأدب الغرامي الحجازي في تأكيد فكرة «الموضة»، المسئولة جزئيًّا عن التطور السريع لشعر الحُب الأموي وجنسٍ أدبي عن قصص الحُب. تحكي هذه القصص عن عشَّاقٍ فاشلين أحبُّوا حتى الموت، يتميزون بالوفاء والإخلاص والتضحية بالذات. ورغم أنَّ أصل هذه الحكاية والشِّعر الذي يصاحبها يكمن في عصور الجاهلية مع شعراء مثل المرقِّش الأكبر، عوف بن سعد (ت: ٥٥٠م)، والمرقِّش الأصغر، ربيعة بن سفيان (ت: ٥٧٠م)؛ لم يصل هذا الجنس الأدبي ذروته إلا في العصر الأموي، وأصبحت قصص مجنون ليلى والعشَّاق العذريين أسطورة. وهكذا من المناسب الاعتقاد بأنَّ ظهور قصصٍ مثل قصة المجنون، رغم اعتمادها على تقاليد موجودة، بدأتْ موضةً لجنس أدبي عن أدب الحُب، وثبت أنه شعبي جدًّا. وينبغي أن يكون ظهور شاعر مثل عمر بن أبي ربيعة؛ قد بدأ أيضًا موضةً لشخصيةٍ تُشبه دون جوان كما يعبِّر عنها الشعر الشعبي لمدن الحجاز. ولذا يبدو أنَّ الانشغال بتيمة الحُب في أدب الحجاز؛ يرجع إلى عواملَ عديدة، ليست كلُّها ذات أساسٍ اجتماعي.

ثمَّة سمةٌ أخرى مهمَّة لشعر الحب الحجازي، تتمثل في أنه ازدهر في شكلَين: شعر الحُب الحضري، وروَّاده المهمُّون: عمر والأحوص والعرجي؛ وشعر الحُب العذري الذي ازدهر في الصحراء، وأشهر شعرائه: جميل بن معمر (جميل بثينة، ت: ٨٢هـ/٧٠١م)، وكُثير عزة، ومجنون ليلى الذي سبَقَ ذِكره، وقيس بن ذَريح. اعتبر الكتَّاب العرب الذين كتبوا في الموضوع هذا الشِّعر الغرامي الحضري فاسقًا، أو في أفضل حالاته واقعيًّا. تحدَّث عن حبيبات كُثر، عن مغامراتٍ غير مشروعة، عن نشاطٍ غرامي هائل. وكان النوع الثاني عفيفًا ونقيًّا ورقيقًا، وركَّز على حبيبة واحدة. ورأى الكتَّاب الذين كتبوا في الموضوع أنَّ الاختلاف ناتجٌ عن التقابل بين حياة المدينة والصحراء. الأُولى: مرحةٌ وثريَّة، ويسهُل فيها الوصول للجواري؛ والثانية: فقيرةٌ وحزينة ويائسة، وتهيمن عليها رُوح الفضيلة التي يحضُّ عليها الإسلام، لكنَّ هذا يصحُّ جزئيًّا فقط. لم يكُن الشعر الحضري، في معظم أمثلته، فضفاضًا بالضرورة. عكَسَ حريةً هائلة في العلاقات مع النساء، لكنْ نادرًا ما كان فاسقًا. ولم يُنظم معظمُ شِعر الحُب الفاسق في هذه الفترة في الحجاز بل

في العراق، ولم ينظمه شعراءُ الحضر، لكنْ نظَمَه شاعرٌ له جذورٌ بدوية قوية، أعني الفرزدق. ويبرهن هذا على أنَّ الخلفية البدوية، لم تكُن جوازَ مرور للعفة. وإضافةً إلى ذلك، لا يوجد سببٌ للاعتقاد، وتوجد أسباب للشك، بأنَّ شعراء البادية كانوا أكثرَ تأثرًا بالتعاليم الخُلقية للإسلام من شعراء الحضر. وُلد الشاعر الإسلامي الأكثر عمقًا في العصر الأموي الكميت بن زيد، وتربَّى في الكوفة. ومن الناحية الأخرى، لا يكشف جميل البدوي، الذي يعتبر عن حقٍّ أعظمَ ممثِّل للشِّعر العذري، عن اهتمامٍ بالإسلام. ونادرًا ما يعكس ذو الرُّمة البدوي، المعروف بأنه كان مسلمًا ورِعًا، أيَّ تأثُّر بالإسلام في شِعره أو نظرته إلى الظروف الإنسانية. ثمَّة نقطةٌ أخرى يجب ذِكرها هنا، وهي أنه رغم وفرةِ الجواري في مدن الحجاز في تلك الفترة، غَنَّى الشعراء في معظمِ الحالات للنساء العربيات، وكثيراتٌ منهنَّ كُن من العائلات الأرستقراطية أو النبيلة في الحجاز. كان شِعر عمرَ، عن نساءٍ شهيرات من قريش، مرحًا ومزعجًا؛ ولم يكُن شهوانيًّا جدًّا. ومن الناحية الأخرى، استخدم الأحوص والعرجي، رغم أنهما سارا على دربِ عمر في الكثير من قصائدهما، في قصائدَ أخرى موتيفاتٍ مستعارةً مباشرة من الشعر **العذري**. ويوضِّح هذا ضرورة قبول التفسيرات الأنيقة والسطحية لظهور ظاهرةٍ شعرية بحذر.

كان النوعان نتيجةَ الحافزِ نفسه: الحاجة للهروب، والإثارة التي وجهتْ رُوح العصر. تناقضات العصر التي اتضحت في كل مكانٍ؛ يمثِّلها الدور المزدوج لمدينةٍ مثلِ المدينة، وكانت مركزًا للغناء والدراسات الدينية في الوقت نفسه.

انتهك شِعرُ عمرَ بنِ أبي ربيعة حدودَ التابوهات الاجتماعية. ومع التهكُّم المرِح، استهان بطقوس حياة المسلمين، جاعلًا من الحجِّ السنوي للأماكن المقدَّسة في مكةَ والمدينة مناسبةً للعبث والمتعة، وهو يتقرب للنساء القادمات للحج من العراق ودمشق ومن الحجاز نفسه. في متابعته لنساءِ أشراف قريش؛ يطارد نساء بتابوه يتصل بأسمائهن. سار على درب امرئ القيس الذي يلاحق النساء، وتجاوَزَه بالتركيز المطلَق على دوره، وبموقفٍ أكثر رعونة. وحذا شعراءُ آخرون حذوَه. عبَّر كلُّ ما في شِعرهم عن نوعٍ جديد من الحرية. تربَّى عمر على يدي أمِّه الأرملة، وكانت متساهلةً تبيع العطور؛ لذا سنحتْ له وهو صبي فرصةُ مقابلةِ نساءِ الطبقة العليا ومراقبةِ سلوكهن. ذكَرَ في شِعره أكثرَ من أربعين امرأة موضوعًا للحُب. وهناك غيابٌ لافت للتراجيديا في شعره. لم يكن تمرده هروبًا سلبيًّا إلى الكآبة، لكنه هروب باللامبالاة وانحرافٌ أرعنُ عن المبادئ الاجتماعية.

لا يوجد في شِعر عمر أيُّ تضارب أو صراع حقيقي. لم يكُن قَط شعرَ الأزمة أو المواقف المتطرفة، كان بحثًا دائمًا عن الجمال وأُلفة الحُب. الكثير من قصائده حكاياتٌ نرجسية عن الجاذبية «المُميتة» للشاعر للجنس الآخَر، والكثير من شِعره أغنيةٌ للثناء على الذات. بعض قصائده تكرارٌ لحواراتِ الحُب بينه وبين إحدى نسائه، أو محادثاتٌ بين النساء. لا تتَّسم بالعمق أو الحرارة. يحوم هو ونساؤه على حدود الحُب، ولا يعبرونها قَط إلى اكتشافٍ حقيقي للعاطفة. شخصيته الجذَّابة ومهارته الشِّعرية وسطوة فنِّه تُنقذ شِعره من أن يكون مجرَّد انغماسٍ في تفاهات حُب نساءٍ متعدِّدات وسخافاته. في موقفه رقَّة، رغم أنها نادرًا ما تكون حارَّة، تجعل المرأةَ بطلةَ اللحظة، تحت أمرِ قلبها وتصرُّفها.

الخدمة التي قدَّمها عمر للأسلوب الشعري في تلك الفترة لا تقدَّر. من المناسب اعتبارُ شِعره أفضلَ مثالٍ في عصره للغة المعاصرة. يمكن استخدام المحاكاة الساخرة لثرثرة المرأة دليلًا لعلماء اللغة، بوصفها مثالًا لكيفية تناول القرشيِّين للخطاب. في معظم شِعره، الارتباط بأسلوب الشعر الجاهلي ليس واضحًا، لكنه في بعض القصائد — حيث يحاول تقليد تأثير الأسلوب الجاهلي — يكون واضحًا وجليًّا.

كتب الكثير من شعره ليغنَّى، وهذا يفسِّر تكرار اختيار عمر للبحور القصيرة. غنَّى شعره مطربون مشهورون، مثل الغريض، وكان صديقًا شخصيًّا له؛ إضافةً إلى ابن سريج وآخرين. رغم اختياره للبحور القصيرة في الكثير من شعره، كان الطويل بحرَه المفضَّل، وهو البحر الأكثر استخدامًا في العصر **الجاهلي**. في هذا البحر نظَمَ معظمَ شِعره المقلَّد، لكنَّه كان أيضًا بحرَ الكثير من قصائده المعتادة:

فلما الْتقينا واطمأنَّت بنا النَّوى ... وغُيِّب عنَّا مَن نخاف ونُشفِقُ
أخذتُ بكفِّي كفَّها فوضعْتُها ... على كبدٍ من خشيةِ البَينِ تَخفِقُ
فقالتْ لأترابٍ لها، حين أيقنتْ ... بما قد أُلاقي إنَّ ذا ليس يَصدُقُ
فقُلنَ أتبكِي عينُ مَن ليس مُوجَعًا ... كَئيبًا، ومَن هُوْ ساهرُ الليلِ يَأرَقُ؟
فقالت أرى هذا اشتياقًا وإنَّما ... دعا دمعَ ذي القلبِ الخَليِّ التشوُّقُ
فقُلنَ شَهِدْنا أنَّ ذا ليس كاذبًا ... ولكنَّه فيما يقولُ مصدِّقُ
فقُمْن لكي يُخلينا فتَرقْرَقتْ ... مدامعُ عينَيها، فظلَّت تدفَّقُ
فقالت أمَا ترحمْنَنِي لا تَدَعْنَني ... لديهِ وهُوْ فيما علمتُنَّ أخْرَقُ

فقُلنَ اسكُتي عنَّا فغيرُ مطاعةٍ لَهُوْ بِكِ مِنَّا، فاعلمي ذاك، أرفَقُ
فقالتْ فلا تبرَحْنَ ذا السِّترَ إنني أخاف وربِّ الناس منهُ وأفْرَقُ[٣٩]

القصيدة بسيطة وعابثة، ونموذج لمحاكاة عمر بمهارةٍ لحديث النساء، وانهماكه النرجسي في الذات. الدماثة التي تسود القصيدة تعوض جزئيًّا انعدام العمق والعاطفة. ورغم أنها ليست سرديةً بشكلٍ كامل مثل بعض قصائده الأخرى الرائية عن نُعْم؛ يؤكِّد استخدام المحادثة الوحدةُ العضوية التي توجد في الكثير من القصائد الأخرى المماثِلة.

ورغم أنَّ عمر يستطيع حين يرغب في تقليد النسيب الجاهلي، أن يفعل ذلك بمهارة؛ يغيب هذا الاستهلال عن معظم شعره. بجانب الارتباط باللغة وبناء الجملة، يقطع الكثيرَ من الروابط مع القصيدة الجاهلية. إنَّ شعره أفضلُ مثال للتغير الذي حدث في بنيةِ القصيدة الأموية ولغتها ونغمتها وموقفها وتيمتها. وفي هذا يمثِّل شعر عمر تطورًا رئيسيًّا في الشعر الأموي.

لشعر عبيد الله بن قيس الرقيات مجالٌ أكثر تنوعًا من شعر عمر. وحيث إنه تدخَّل في السياسية؛ فإنه يفتح نافذةً على بعض التاريخ السياسي لتلك الفترة. يتمتَّع أسلوبه بقدْرٍ كبير من الصفاء، لكن هناك أيضًا نوعيةٌ نادرة من اللهو، ومهارة في التوزيع الموسيقي واختيار القافية، ينبغي أن تُعتبر من تطورات العصر. استخدم أيضًا اللغةَ المعاصِرة؛ رغمَ أنه لا يعطينا، كما يفعل عمر، اللغةَ المتداوَلة في شكلها المفرط؛ لأن عمر كان يحاكي بسخريةٍ حديثَ النساء، وخطابهنَّ أقلُّ بلاغةً من خِطاب الرجال. البائية الفاتنة للرُّقيَّات عن أم البنين، زوجة الوليد بن عبد الملك، التي سعى فيها إلى أن يزعج حماها، الخليفة عبد الملك، ربما تكون أشهرَ قصائده. اللهو المؤذي في نبرتها، وحميميةُ مقاربتها، والكياسة التي يوجِّه بها الشاعر الإهانةَ للأُسرة الأموية دون أن يجرح شرفَ أم البنين؛ يجعل من هذه القصيدة نموذجًا جيدًا للمزاح الحجازي وإجلال شخصية المرأة وجمالها. يخطو الرقيات خطوةً هائلة بعيدًا عن الخبث السوقي للهجائيات العراقية، التي تُهين الرجال بتوجيه أبشع التُّهم لنسائهم. يقول إنَّ أم البنين زارتْه في نومه:

[٣٩] الديوان، بيروت، ٢٦٥.

فلمَّا أن فرحتُ بها ومال عليَّ أعذبُها
شربْتُ بِريقِها حتى نهِلْتُ وبتُّ أُشْرِبُها
وبتُّ ضجيعَها جذلا نَ تُعجبُني وأُعجبها
وأُضحكها وأُبكيها وأُلبِسُها وأَسلُبها
أعالِجُها فتَصرَعُني فأُرضيها وأُغضبها
فكانتْ ليلةٌ في النو مِ نسمُرُها ونَلعبُها
فأيقظنا منادٍ في صلاة الصبح يرقُبُها[٤٠]

يحكى أن أم البنين أُعجبت بالقصيدة وتدخَّلت بعد ذلك لصالح الشاعر وأقنعَت الخليفة بالعفو عنه.

وُضع نمطُ شِعرِ الحُب العذري وحكاية الحُب مبكِّرًا في عصور الجاهلية. وكان أولُ شاعر حُب عذري في العصر الأموي عروةَ بن حزام، وتضع قصته الغرامية التراجيدية نمطًا للعديد من قصص الحُب في العصر الأموي. أحبَّ عفراء ابنة عمه، لكنَّ عمَّه أصرَّ على مهرٍ كبير وذهب المحبُّ الشاب يبحث عن ثروة. وعاد ليجد أباها قد زوَّجها من رجلٍ آخر. هنا بدأت الخبرة المبرحة لحُب من طرفٍ واحد. عروة، مثل الكثيرين من العشَّاق المحبَطين في القصص الغرامية الأموية، يعتلُّ ويموت من الحُب. معظم هذه القصص قصصُ مواقفَ متطرِّفة. الاعتلال والجنون، والهيام في الصحراء، والاستغراق الكامل في عملية إعداد المسرح، والألم والدموع وهذيان القلب، والموت غالبًا، سماتٌ معتادة. يُنسب الكثير من هذه القصص إلى بَنِي عُذْرة، قبيلة جميل، التي كانت تعيش في وادي القرى، في الحجاز، بين الشام والمدينة، لكن انضمَّ لكورس المنكوبين عشَّاق وشعراء من كثير من القبائل الأخرى. من المستحيل ربْطُ ظهور هذه الموجة الجارفة من حكايات الحُب وشِعر الحُب بالموقف السياسي في صحراء الحجاز، أو في الصحراء العربية عمومًا؛ حيث ظَهرَ الشاعران المحبَّان يزيد بن الطَّثرية وذو الرُّمة.

وُلد جميل بن معمر، أعظم شعراء الحُب العُذري في العصر الأموي، ونشأ في وادي القرى، حيث تقيم قبيلته وقبائلُ أخرى. اشتهر بنو عُذرة، كما ذكرنا من قبل، بحكاياتِ

[٤٠] الديوان، ١٢٣.

حُبهم التراجيدي: «قومٌ إذا أحبُّوا ماتوا».[٤١] اشتهرت نساؤهم بجَمالهن، ورجالهم بعفَّتهم، وحُب جميل لبثينة ليس إلا قصة من الكثير من القصص الغرامية التي تحكى عنهم. تدور حول التيمة نفسها، محبٌّ تزوجتْ حبيبته من رجلٍ آخَر يقضي حياته في التحسر على نصيبه. قابَلَ جميلٌ بثينةَ وهما صغيران جدًّا، واستمر حُبهما حتى وفاة جميل. لم يكُن زواج بثينة إلا بدايةَ قصةٍ طويلة من الآلام الدائمة، تتخللها لحظات من المتعة حين يلتقي الحبيبان سرًّا. هذه المحاولات للِّقاء أغضبتْ أُسرتها؛ فاشتكتْ في البداية لقبيلة الشاعر، ثم للسلطات. هدَّد الوالي جميلًا بالموت إذا اقترب من منطقة إقامة بثينة. مضطهَدًا ومطارَدًا تجوَّل من منطقةٍ إلى أخرى، وانتهى به الأمر إلى مصر حيث مات.

كمٌّ من قصته (وقصص أخرى مماثِلة) حقيقيٌّ، وكمٌّ من عمل الرواة؛ لا يهمُّنا. توضِّح هذه القصص الاهتمام بالمأزق التراجيدي.

إذا كان المجتمع يتحكم في حياة المحبين؛ فقد كانوا، والشعر الذي كتبه جميل، رغم ذلك خارج المجتمع. إنَّ القصص الغرامية الأموية كلَّها ضد المجتمع، نقدٌ للمعايير الاجتماعية، وتعبيرٌ عن التطلع للحرية الفردية، لكنَّ هذا الرفض للمجتمع جزئي فقط. لا نقابل في أيٍّ من هذه القصص انحرافًا جذريًّا، مثل محاولة قتل الخصم، أو الهروب مع الحبيبة، أو — من جانب الفتاة — رفضًا قاطعًا للزواج من شخص آخر. حتى في قصة قيس بن ذَريح، الذي تزوَّج من لُبنى، نرى أنَّ المجتمع، كما يمثِّله الأبُ المسيطر، ينتهك قدسية الزواج ويفرض طلاقَ العقيم من خلال الزوجة المحبَّة. إذعانُ الفتاة بشكلٍ مُحزِن، والدور السلبي الذي تلعبه، لا يتغيَّر. قلما قامت بعملٍ بإرادتها، مثل لقاءِ حبيبها، وتفعله سرًّا. برهنت مبادئ الشرف في هذه القصص على أنها أقوى من الحُب والحياة. لا شكَّ أنَّ الأمَّة في العصر الأموي كانت تبني بنيةً للحكايات الرومانسية، في حدودِ ما يرجُح أن تسمح به معاييرها وأخلاقها. توقَّعت مستقبلًا قمعيًّا أكثرَ للمحبِّين العرب، وخاصة المرأة العربية. الفردية الرائعة — للكثير من بطلات الخوارج، مثل النَّوار، زوجة الفرزدق؛ أو عائشة، زوجة النبي — غائبةٌ بشكلٍ لافت من هذه القصص؛ حيث المرأة مجرد مستقبِلة للحُب. تعِدُ ولا تَفِي أبدًا؛ تحبُّ، ولا تعطي أبدًا في هذا الأدب.

[٤١] سراج، مصارع، ج٢، ١٨٦.

لكنَّ هناك جانبًا مشرِقًا لهذه القصة. تصبح بثينةُ المثَلَ الأعلى للأنوثة. الزمن لا يمكن أن يمسَّها، أو يمسَّ جمالها، وتغير إدراكها. القصيدة القصيرة التالية من أبدع قصائد الحُب في العربية. في نبرتها وموقفها تشير إلى حساسيةٍ جديدة لخبرةٍ غرامية:

تقولُ بثينةُ لمَّا رأتْ ... فُنُونًا مِنَ الشَّعَرِ الأَحْمَرِ
كبِرتَ جميلُ وأَودَى الشَّبابُ ... فقُلتُ بُثينَ أَلَا فاقْصُرِي
أَتَنسَينَ أَيَّامَنَا باللِّوَى ... وأَيَّامَنَا بِذَوِي الأَجْفَرِ؟
أَمَا كنتِ أبصرْتِنِي مرَّةً ... لياليَ نحنُ بِذِي جَهْوَرِ
لياليَ، أنتُم لنا جيرةٌ ... أَلَا تَذكُرينَ؟ بَلَى فاذْكُري!
وإِذْ أَنَا أَغْيَدُ غَضُّ الشَّبَابِ ... أَجرُّ الرِّداءَ مَعَ المِئْزَرِ
وإذ لِمَّتِي كجَناحِ الغُرابِ ... تُرجَّلُ بالمِسكِ والعَنْبَرِ
فَغَيَّرَ ذلكَ ما تَعْلَمِينَ ... تَغيُّرَ ذا الزمنِ المُنكرِ
وأنتِ كلُؤلُؤةِ المَرْزُبَانِ[٤٢] ... بماءِ شبابِكِ لمْ تُعصِرِي
قريبانِ، مَربَعُنَا واحِدٌ ... فكيفَ كَبِرْتُ ولم تَكْبَرِي؟[٤٣]

يمكن أن نجادل بأنَّ تحول الحبيبة إلى مثال للأنوثة تمرُّدٌ ضدَّ تعدُّد الزوجات، وضدَّ مبدأ اتخاذ محظيَّات، وضدَّ رفض الرهبنة كما نصَّ الإسلام. لا شيء في الإسلام (باستثناء صورة مريم العذراء) يسمح بتقديس المرأة، لكنْ فجأةً تأتي أمثلةُ العُذرية والعفَّة لتملأ الشعر العذري في تلك الفترة. وجد الشعراء في هذا النوع من تمجيد المرأة وسيلةً جاهزة وسهلة للجمع بين الحسِّي والرُّوحي، وإشباع بحث العصر عن الحسي بدون انتهاكٍ خطير لقِيَمه الخُلقية. هؤلاء البطلات كنَّ وراء شعرٍ يُقيم جسرًا بين الإنساني والإلهي.

يؤسِّس شعرُ جميل المتسامي في الأرضي، ويترجم ألمه الروحي والعاطفي بمفرداتٍ جسدية، في تفاصيل قصصٍ تصِفُ مقابلاتٍ ومحادثات، لكنَّ هناك خطًّا ماسوشيًّا يهيمن على هذا الشِّعر كما يهيمن على بقيَّة الشِّعر **العذري**.

---

[٤٢] الوالي الفارسي لإقليمٍ حدودي.

[٤٣] الديوان، ٩٢–٩٣.

معظم ما يمكن أن يقال عن جميلٍ، يمكن أن يقال عن الشعراء **العُذريين** الآخَرين. يوضِّح الشعراء الذين تُوضع هُويتهم الحقيقية موضعَ الشك، مثل المجنون، النمطَ العام نفسه في ترتيب أفكارهم واندفاعهم العاطفي، ونبرة التعبُّد في شِعرهم: في صياغتهم للجملة، واستخدامهم للغة، وفي الموتيفات التي يستخدمونها. بصرف النظر عمَّن كتب الشعر المنسوب للمجنون؛ فقد كان يُكتب بالتقاليد العُذرية الأصيلة. ومساهمته من أبدع الإنجازات في الشعر العذري.

في الشِّعر العذري كلِّه، التأكيدُ على انطلاق العاطفة أكثرُ من التأكيد على الصورة وعظمةِ الموسيقى والصفاء، على عكس الإيقاعات القوية المرِحة المستخدمة في الكثير من شِعر الحُب في مدن الحجاز. وربما نُظم هذا الشعر ليصاحب الحكاية، لا الموسيقى، رغم أنَّ الكثير منه تمَّ غناؤه أيضًا. استخدام اللغة في هذا الشعر بسيطٌ ومباشِر وواضح، لكنها تبدو لغةَ بدوِ الحجاز لا لغة المدن؛ لأنَّ لها، رغم أنها مبسَّطة ومتطوِّرة، نمطًا مختلفًا في الخطاب، وهي أقلُّ سلاسةً وصقلًا.

(١٠) شاعر كبير من العصر الأموي

يتضح الموقف النقدي للشعر في هذا العصر أكثرَ ما يتَّضح؛ في التعليقات التي أدلى بها معاصِرو ذي الرُّمة (غَيلَان بن عُقبَة، ٧٧–١١٧هـ/٦٩٦–٧٣٥م)، من قبيلة عدي المُضرية، عن شعره. ذو الرُّمة فنيًّا أهمُّ شعراء عصره وبدون شك أحد أعظم الشعراء في اللغة العربية. لكنه عاش حياته، ومكانته شاعرًا مهمًّا غيرُ معترَفٍ بها. منشِدًا إحدى قصائده في المِربَد، رأى الفرزدق بين الجمهور فسأله عن رأيه في قصيدته. شهد الفرزدق بقيمتها. فسأله ذو الرُّمة: «فما لي لا أعدُّ من الفحولِ؟» فردَّ الفرزدق: «قصَّرَ بك عن ذاك بُكاؤك في الدِّمن ... إيثارك وصفَ ناقتك وديمومتك.»[٤٤] وحين سئل جرير عن شعره؛ قال إنه «بعْرُ ظِباء، ونقْطُ عَرُوس»، لأنَّ أبعار الظِّباء لها مَشمٌّ في أولها ثم تعود إلى أرواح البَعَر، ونُقط عروس تضمحل عمَّا قليل.[٤٥] أكثر حُكمٍ مدمِّرٍ عنه، يأتي في عصرٍ تالٍ، حين وصف بأنه ليس إلا رُبْع شاعر! والسبب في ذلك أنَّ ذا الرُّمة، لم يبرع في

[٤٤] المرزباني، الموشح، ٢٧٤.

[٤٥] المصدر نفسه، ٢٧٢.

المدح أو الفخر أو الهجاء. وهذه ثلاثة من الأغراض الأربعة الرئيسية للشعر، والغرض الرابع الوصف. ولم يبرع ذو الرُّمة إلا فيه؛ لذا اعتُبر رُبْع شاعر. وهذا الحُكم يتطابق مع حُكم الفرزدق حين اعتبر مواضيع الصحراء في شِعره أدنى من موضوعاتِ **الفحول**. كافَحَ ذو الرُّمة بجدٍّ ليندمج في الوسط الشعري في المدن العراقية، مادحًا الولاةَ ومتردِّدًا على الأسواق، لكنَّ شعره لم يتألَّق قَط بالفخامة والبلاغة التي يتمتع بها كبار أنصار المدح والهجاء. كان المفهوم الشعري متأصِّلًا جدًّا، وقد رسخ المدح والهجاء بثباتٍ في تلك الفترة. ولم يدرك هو أو معاصروه، أنَّ حساسيته الشِّعرية مختلفةٌ عن حساسيتهم؛ وأنَّ توجُّهه بوصفه شاعرَ الحالة الإنسانية العامة، لم يكن متسقًا مع متطلبات تلك المواضيع الأخرى. أحبَّ فنَّ الشعر، وبتفانٍ جدير بشاعر عظيم، دأب على صقل شعره باستمرار. وصْفُه للطريقة التي ينظم بها يكشف عن شاعرٍ أصيل: «في بعض شعري كلماتٌ تأتي بيُسر، وفي بعضه بمشقَّة، وفي بعضه بجنون.»[٤٦]

وُلد ذو الرُّمة في صحراء الدهناء، في الربع الجنوبي الشرقي من نجد، حيث جاورت قبيلته، عدي، الكثيرَ من قبائل تميم. انحدر من خلفيةٍ فقيرة إلى حدٍّ ما، وقد مات والده؛ نشأ في رعاية أخيه الأكبر. وُصف وهو طفل بأنه حسَّاس جدًّا، يقلق من الظلام وأشباح الليل. علمته أمه قراءة القرآن، ويقال إنه كان مسلمًا متدينًا، لكن تأثير القرآن لا يُرى في شعره إلا في بعض التعبيرات والتلميحات وفي بناء بعض الجمل. تكشف نظرته للحياة عن اهتمامٍ ضئيل بالفلسفة الميتافيزيقية الإسلامية. ولا بد أن الشاعر، إضافةً إلى ذلك، درَسَ قدْرًا كبيرًا من الشعر الجاهلي، ويقال إنه كان **راويًا** للشاعر عبيد بن حسين، المعروف براعي الإبل (ت: ٩٠هـ/٧٠٨م)، وكان متخصِّصًا مثل ذي الرُّمة في وصف الإبل والصحراء. يكشف شِعر ذي الرُّمة عن استمرار التقاليد الشعرية الجاهلية، كما لو أنَّ تسعةَ عقودٍ فاصلة أو أكثر لم تؤدِّ إلا إلى نضج تلك التقاليد ومدِّها بالعمق والروعة. لكنه، كما أشرنا من قبل، انضمَّ أيضًا إلى شعراء الغزل في العصر الأموي، وكان شعرهم يُغنَّى في الحجاز قبل أن يولد بفترةٍ طويلة. يضيف شعره عن ميَّة وخرقاء للعصر الأموي نغمةً إيروسية أخرى على درجةٍ كبيرة من الرِّقة والحنين، بما يتفق مع شعر الغزل في الصحراء في تلك الفترة.

[٤٦] المصدر نفسه، ٢٧٣.

قابَلَ ذو الرُّمة ميَّةَ وهما في بداية الشباب، ومن جانبه كان حبًّا من أول نظرة. كانت من بني مِنقَر، فرع من تميم. توجد حكاياتٌ كثيرة عن علاقتهما، لكنَّ ما يتعلق بمناقشتنا أنه لم يتزوجها قَط؛ لأنَّ أباها زوجها من أحد أبناء عمِّها. وتقول القصة إنَّ زوج ميَّة أرغمها على إهانة الشاعر. جُرِح ذو الرُّمة جرحًا عميقًا، ويقال إنه قابَلَ خرقاء بعد ذلك، ووقَعَ في حبِّها، أو كتَبَ شِعر غزلٍ فيها لمجرد أن يغيظ ميَّة.

قام ذو الرُّمة بزيارات كثيرة للبصرة والكوفة حيث الْتقى بالشعراء. لكن رغم أنه مدح وُلاتهما؛ لم يلقَ قبولًا قَط. جاء في عصرٍ كانت الدراسات اللغوية في هاتَين المدينتَين قد وصلت إلى مستوًى رفيع. شاعر صحراوي اكتشف أنه يعرف مفرداتٍ أكثرَ من أيِّ شاعر في عصره، وثراء لغوي يمكن أن يجمع بينهما قليلٌ من الشعراء، كما فعَلَ، مع إبداعٍ شعري رفيع. في شعره الكثير من **الغريب**، لكنَّه ينسِّق بشكلٍ جميل مجموعةً رائعة من المرادفات مع تعبيراتٍ شعرية بليغة ومؤثِّرة، على عكس الكثير من التسلسل الفظِّ والأخرق لبعض معاصِريه من الشعراء و**الرجَّاز**. لغته مرِنةٌ وشفافة وملائمة. تطورها ومهارته في معالجتها، يبرهنان على عبقريةٍ لا يمكن أبدًا أن تكون بسيطة حتى لو كان الفنان رجلًا بسيطًا.

شعر ذي الرُّمة متفوقٌ في فحواه واتساقه الموسيقي، واستخدامه للجناس والسجع لا مثيل له في عصره. الصور جزءٌ أساسي من الطريقة التي يتناول بها فنَّه. يزخر شعره بكل أنواع الصور — البصرية والسمعية والبدنية والشمية والحركية — لكنَّ الأخيرة تهيمن عليها كلِّها. لا شيء ساكنٌ في القصائد، رغم انهماكه في الصحراء ومخلوقاتها، وليس هناك ما يوصف لمجرد المتعة الجمالية أو استعراض المهارة الوصفية. كلُّ شيء مشحون بالعاطفة ومقصودٌ لتعزيز حدَّة الخبرة. الصحراء، التي تمثِّل خلفيةً تدور عليها دراما الحياة والحُب والصراع والموت، متنوعةٌ هي نفسها في المظهر: بحور السراب، ممتلئة بنوافيرَ لكن بدون مياه، وبأشباحٍ تتحرك ولا تتحرك؛ بريَّة غادرة، مِرجل من النار، متاهة لا يُسبر غورها، وادٍ عميق يندمج في وحدةٍ كاملة مع عتمة الليل.[٤٧]

لا يبخل علينا ذو الرُّمة بأيَّة تفاصيل مؤلِمة من مشاقِّ الحياة. نشعر غالبًا بتعب عميق للجمَّالين وهم وجِمالهم (الجمل والسرج والراكب واحد دائمًا) يعبُرون متاهةً تبدو

[٤٧] الديوان، ٣٩٩.

لا نهائية، لا توجد فيها نسمة، وحيث حتى الرمل يشكو الهلاك من الجفاف. بريَّة خاوية تقف فيها الرمال بين الشاعر وحبيبته، مليئة بالسراب، بينما شمس الظهيرة تُعمي العيون؛[٤٨] الحرارة هائلة، حتى إنها تهشم البيضَ في عشِّه.[٤٩]

يجلب وصف التعب والدُّوار الدائم وإنهاك مسافري الصحراء، صورَ رجالٍ يغلبهم التعب فتتأرجح رُءوسهم على صدورهم، وتنحلُّ عمائمهم وتسقط. يسقطون تقريبًا من على سروجهم، وتنحني أجسادهم المرهقة مثل رجال يُخرجون المياه من بئر، أو (وهذه حتى أكثر حدَّة) مثل سطلٍ معلَّق في حبلَين يسحب المياه من بئرٍ ملتوية، ويتأرجح للأبد للأمام والخلف.[٥٠] مقارنةً بهذا التعب الهائل، تُواصِل الناقةُ صورةَ الثبات والتحمُّل.

من مادةٍ محدودة جدًّا خلَقَ عالَمًا بثراءٍ هائل وأعماقٍ قوية؛ لأنه استوعب المادة بكلِّ أبعادها: غير المباشرة، والرمزية، وفيما يتعلق بالمزاج؛ واستثمر فيها حياتها واستمرارها، بالتوازي مع الخبرة الإنسانية.

شعر ذي الرُّمة أرقى استمرار في العصر الأموي لتراث الشعر الجاهلي، مكتملٌ إلى أقصى حد وساطع بالاهتمام الخاص لهذا الشاعر الكبير ونظرته. وهو أيضًا شاهِدٌ على عمق الشعر الجاهلي وقدرته على الإيحاء وتيماته النمطية القديمة الطقسية. رمز الشعر الجاهلي للحياة ومثَّلها مجزَّأة. كانت الأطلال مفكِّرات الصحراء؛ وكان البكاء على العصر القديم بكاءً على النهاية الحتمية للحياة؛ يمثِّل طيفُ الحبيبة بحثَ الإنسان عن الجمال والاتحاد من خلال الحُب، بالضبط كما كانت رحلة الصحراء بحثًا عن الخصوبة وتحقيق المثالي. كانت الناقة والحصان رمزَين لسعي الإنسان لفتح ما يحيط به، وترمز الصحراء نفسها لاتساع الحياة ومشاقِّها وغدرها. ليست هناك موتيفةٌ أو تيمةٌ واحدة في شِعر ذي الرُّمة لا يوجد لها نظير في الشعر الجاهلي، لكنه يعطيها بُعدَين جديدَين؛ الأول: هناك استحواذٌ يسود شِعرَه وهو يكرِّر التيمات الشعائرية في أشكالٍ أُعيد ابتكارها، ليصبح اشتمالها على رؤية عامة جزءًا من خبرة المستمع أو القارئ. الثاني: قلقه العميق، المنعكس في رؤيته القطبية الرائعة والمأساوية للحياة. من ناحية، هناك الجمال الذي يستحيل الوصول إليه، جمال ميَّة وخرقاء، والظِّباء والرمال الذهبية اللتَين تقارنان بها؛

---

[٤٨] المصدر نفسه، ٥٩١.

[٤٩] المصدر نفسه، ٨٦.

[٥٠] المصدر نفسه، ٩١.

وروعة الثبات والسعي الدائم وتمثله الناقة التي لا تعرف التعب أبدًا. ومن الناحية الأخرى، تتربص المأساة، مختلطة بالعظَمة، في كلِّ موضع في الرحلة حيث كلُّ المخلوقات في الصحراء تلهث وتصارع من أجل الوجود تحت لهيب الشمس. الحيوانات دائخةٌ من الشمس، أو مرتعِبة من المطر، أو تُصطاد وتُطارَد؛ بقاؤها على قيد الحياة وجهٌ للفشل في تحقيق الهدف. للرحلة في الصحراء استمراريةٌ رائعة، تشير إلى التساؤل الداخلي والبحث عن هدف مجهول. هذه الصورة لعالَم عند نقطةِ انكسار، رمزٌ لخبرة الشاعر في الحُب والحياة العامة، والكثير من القصائد مخصَّصة بالكامل للرحلة الرمزية لرجلٍ في براري الحياة.

يسود شعرَه حنينٌ بالِغ العمق، يبدو أنه موجَّه لطيفِ امرأة، لكنَّه أساسًا حنينٌ يتوق للوصول لشيء ربما لا يفطن إليه الشاعر نفسه. يزخر شعره بحُب الحياة والبراءة، التي تقف مقابل الإهانات المدمِّرة لهجَّائي البصرة.

لكنَّ حُب الشاعر للحياة لا يعبِّر عن نفسه بالمرح والاحتفال. موقفه ليس ثابتًا؛ لأنه لا يرى إلا مأزق الوجود ويحسُّ بالأخطار والمشاقِّ الهائلة التي تكمن في انتظار كلِّ الكائنات. رؤيته «للخطر» وجودًا دائمًا في الحياة يدفعه، في إحدى قصائده، إلى أن يصِف «صيادًا شرسًا» يتربص للحيوانات البريئة بأنه ضحيةٌ هو نفسه؛ لأنَّ ثعبانَين قاتلَين كانا بجواره طولَ الليل.[٥١] حتى الصياد يحصل على نصيبٍ من تعاطُفه؛ لأن لديه أُسرة كبيرة، ولا يمكن أن يفعل شيئًا غير الصيد. الموقف كلُّه موقفُ ضرورة؛ لأنه لتبقى الحيوانات على قيد الحياة، ينبغي أن تشرب، وعلى الصياد أن يَقتل.[٥٢]

مات ذو الرُّمة مبكِّرًا في الأربعين. براعته شاعرًا لم تُكتشف إلا الآن على أيدي نقَّاد طليعيِّين يمكن أن يتناولوا شِعره بأدواتِ النقد الحديث. ربما كانت صعوبة لغته عائقًا أمام اكتشافه، لكن العقبة الرئيسية تنبع من نقطتَين: أولًا من أنَّ شعره ممتلِئ بمضامينَ دقيقة، وبنظامٍ عامٍّ متميِّز يستعصي على النقاد. ثانيًا: لفهم إنجاز ذي الرُّمة، ينبغي تطوير رؤيةٍ جديدة للشعر الجاهلي، رؤية استوعبت في هذا الشعر أكثرَ من سلسلة من التعبيرات المتباينة المحدودة للحياة الجسدية والخبرة العملية. الموقف الدلالي

[٥١] المصدر نفسه، ٨٧.

[٥٢] المصدر نفسه، ٥٣٤–٥٣٦.

الضمني لهذا الشعر، وقدرته على إنتاج تفسير عام للوجود الإنساني من محدودية حياة الصحراء، لم يكتشفه العلماء الكلاسيكيون أو كثير من النقَّاد المحدثين. مؤخرًا، مع ذلك، تتطور نظرة جديدة للشعر الجاهلي. شعر ذي الرمة، كما لاحظنا من قبل، عنصرٌ من العناصر الأساسية التي تجلب الأبعاد العامة الإشارية للشعر الجاهلي إلى بؤرةٍ كاملة. إنجازه الانتصارُ النهائي لأجيالٍ من شعراء الصحراء كانوا يعيشون ويصارعون في حدود الصحراء الواسعة الغادرة التي لا تنضب.

قبل أن ينتهي العصر الأموي تمامًا، تجلَّى أول مثال متفوِّق للعبقرية الفارسية في الشعر العربي في بشَّار بن بُرد (٩٥–١٦٧هـ/٧١٣–٧٨٣م)، الذي عكست تجاربه التأثير الهائل للحياة الفكرية والأدبية في العراق في تلك الفترة. ومع ذلك، تنتمي دراسة شعره للعصر العباسي الأول؛ لأنه ينتمي حقًّا لتلك الفترة نتيجة المزاج والموقف والأسلوب وبناء الجملة وتنوع التيمات.

التجارب الشعرية في العصر الأموي، أكثر تنوعًا ممَّا في أيِّ عصرٍ آخَر قبل العصر الحديث، وضَعَت الأساس لِشعرٍ جديد، انعكاسًا للحياة في العالَم الإسلامي. كانت المهمَّة الرئيسية للشعر الأموي تحقيقَ مستوًى من الاتساق مع هذه الحياة. يتميَّز بتلقائيةٍ وحريَّة هائلتَين. عمومًا، يثير الشعر الأموي الكثير من النقاط المهمة لناقد يبحث عن أمثلة للعلاقة بين الفن والمجتمع، بين الشعر والتراث. طوال هذا الفصل قدَّمنا محاولةً لملاحظة تأثير المجتمع الأموي على الشِّعر، وناقشنا العلاقة الأساسية بين الشعراء الأمويين البارزين والتراث الجاهلي. والأهم أنَّ هذا الفصل حاوَلَ دراسةَ تطور اللغة الشعرية في تلك الفترة التي شهدت تغيُّرًا هائلًا في كلِّ ميادين الحياة، لافتًا الانتباه بشكلٍ خاص لتأثير التحضُّر على اللغة الشعرية والصراع بين الميل إلى هذه اللغة لتعكس خطابَ العصر ومحاولتها إشباعَ احتياجات علماء اللغة لتوثيق اللغة، كما كانت قبل التوسُّع الكبير خارج الجزيرة العربية.

الفصل الحادي والعشرون

الموسيقى والشعر

أوين رايت، جامعة لندن

إنَّ العلاقة بين الموسيقى والشِّعر، بصرف النظر عن الاهتمام الحقيقي، بالغةُ الأهمية بسبب احتمالٍ نوقش كثيرًا بأنَّ الموسيقى (والموسيقيين) ربما ساهمتْ بشكلٍ كبير في التطور الذي حدث في شعر الحجاز في القرن الأول/السابع، لكنَّ طبيعة العلاقة لا يسهل تحديدها بدقَّة، وبعض المشاكل التي تثيرها مستعصيةٌ جدًّا على الحلِّ. تختلف بدايات الشِّعر العربي والموسيقى، موضوعَين للبحث العلمي، اختلافًا جذريًّا، وخاصة لأنه لا يوجد في الموسيقى ما يقارَن بالمجموعة الشعرية الهائلة التي حُفظت لنا. أول عيِّنة من التدوين الموسيقي قد يُعتقد أنَّها تقدِّم وصفًا دقيقًا إلى حدٍّ ما لأغنيةٍ، كما تحققت في الأداء تعود لفترةٍ متأخِّرة، سنة ٧٠٠هـ/١٣٠٠م تقريبًا، تمثِّل مؤلَّفًا من القرن السابع/الثالث عشر. وهي، إضافةً إلى ذلك، مثالٌ فريد.

إن بعث اللغة الموسيقية المبكِّرة من الموادِّ المحدودة المتوفِّرة؛ مستحيلٌ تمامًا. قد نقترح موازيًا أدبيًّا إعادةَ بناءِ شِعرٍ مبكِّر من الكثير من الأشكال اللاحقة، قائمة على النظر في مصادر متنوعة باعتبارها إشاراتٍ حاسمةً؛ مثل: الجاحظ، وابن قتيبة، وسير الشعراء في «كتاب الأغاني» (عمل شهير للأصفهاني من القرن الرابع/العاشر)، وأطروحة أو اثنتين تقنيَّتَين في العَروض والبلاغة، لكن باستبعاد كلِّ أمثلة الشعر. عمومًا، تميل مناقشات الموسيقى للاتجاه النظري (تبلغ ذِروتها في تجريدٍ مشكوك أحيانًا في مواءمته للممارسة) أو الاجتماعي حين تتناول مؤديًا ووسطه. من الأطروحات النظرية الحقيقية،

يمكن استنباط وصفٍ تخطيطي رفيع للأنماط والإيقاعات التي تحكم البِنى الصوتية الحقيقية، ومعرفة شيء عن أشكال التأليف والتقنيات الصوتية والآلاتية؛ بينما يمكن الحصول على معلوماتٍ قيِّمة، من أعمال ذات طبيعة أكثر عمومية، عن سير حيوات الكثير من أبرز الموسيقيين؛ ونلقي، إضافةً إلى ذلك، نظرةً عميقة على مختلف وظائف الموسيقى في المجتمع، والتغيرات في الموقف تجاهها، لكنْ من العبث التظاهر بأنَّ هذا كلَّه يمثِّل أكثر من مادةٍ أساسية، وصف للمسرح والممثِّلين وليس للمسرحية. ومن المؤكَّد أنَّ القضية الخاصة بالعلاقة بين الشعر والموسيقى، التي كان يغنَّى بصحبتها؛ تتَّضح فقط بطريقةٍ متقطعة.

(١) المصادر

يمكن الحصول على إشارةٍ أدقَّ إلى حدٍّ ما لطبيعة المواد الأصلية الأساسية، من القائمة التالية لبعض أهمِّ الأعمال المبكِّرة (حتى «كتاب الأغاني»، وتشمله)، مرتَّبةً ترتيبًا زمنيًّا تقريبيًّا:[١]

الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/٨٦٩م): كتاب القِيَان.
الكِندي (ت: ٢٦٠هـ/٨٧٤م): رسالة في خبر صناعة التأليف.
ابن أبي الدنيا (ت: ٢٨١هـ/٨٩٤م): ذمُّ الملاهي.
المفضل بن سلمة (ت: ٢٩٠هـ/٩٠٣م تقريبًا): كتاب العود والملاهي.
ابن خرداذبة (ت: ٣٠٠هـ/٩١١م تقريبًا): مختار من كتاب اللهو والملاهي.
ابن المنجِّم (ت: ٣٠١هـ/٩١٢م): رسالة في الموسيقى.
ابن عبد ربه (ت: ٣٢٨هـ/٩٤٠م): كتاب العقد الفريد.
الفارابي (ت: ٣٣٩هـ/٩٥٠م تقريبًا): كتاب الموسيقى الكبير.
الأصفهاني (ت: ٣٥٦هـ/٩٦٧م): كتاب الأغاني.

تقدِّم هذه الوثائق المبكرة عينةً ممثِّلة تمامًا لمختلف المواد التي تشكِّل المجموعة الحالية من الأدب عن الموسيقى، حيث تمثِّل الخيوط الرئيسية كلَّها: **الأدب** (يحتوي أساسًا

[١] راجع: Farmer, *Sources*, 19–37.

معلوماتٍ اجتماعيةً ومعلوماتٍ عن السِّيَر)؛ رسائل عن النظرية والآلات؛ وجدلًا بشأن شرعيَّة الموسيقى، لكنَّها أيضًا نموذجيةٌ في أوجه قصورها؛ لأنه حتى في الأعمال المخصصة للنظرية تهمل جوانبَ كثيرة من الممارسة المعاصرة، وتشوِّه جوانبَ أخرى لصالح انشغال الكاتب بمعايير مجرَّدة مستمدَّة من مطلقات رياضية.

وتنشأ صعوبةٌ عامة إضافية من حقيقةِ أنَّ هذه النصوص ترجع للقرنَين: الثالث/التاسع، والرابع/العاشر؛ لذا ينبغي رؤيتها بتحفُّظ باعتبارها مصادرَ للمعلومات عن العصر الأموي، وبأكبر حذرٍ باعتبارها مصادرَ لعصورٍ سابقة عليه. باستبعاد طبيعة مادة **الحديث**، الطبيعة التي يُحتمل أن تكون موضعَ ارتياب، عن إباحة الموسيقى أو غير ذلك. قد نقبل بسهولة أنه كان هناك القليل من الأُسس المذهبية أو الأُسرية للتزييف؛ وهكذا قد تبقى مادة عن العصر الأموي غير متأثِّرة عمومًا بالتحيز ضد الأمويين، الذي يمكن رصدُه بين المؤرخين العباسيين (إلا بقدْرِ ما قد تميل لإعطاء صورة صادقة لخليفة أموي معيَّن)، لكن لا يمكن، في الوقت نفسه، القول بأنَّ نقلَ المادة خضَعَ لفحصٍ صارم يماثل ما حدث في مجالاتٍ أخرى، رغم الوجود المتكرر **للإسناد**. ولا يمكن أن نفترض، مثلًا، أنَّ كلَّ الروايات المقتبَسة في «الأغاني» شهاداتٌ قابلة للتصديق؛ ينتقد الأصفهاني نفسُه بعضَها صراحةً. ورغم ذلك، نتيجة كل أوجه القصور؛ يتمتع توثيق النشاط الموسيقيِّ في العصر الأموي ببعض العمق والاتساق، ويتعلَّق الكثير من النقاط موضع الشك بتفاصيلَ لا بقضايا أساسية، أو تشمل مسائل التفسير لا التدقيق، لكنْ بالنسبة للفترات السابقة عليه؛ ينخفض حجمُ المادة المتوفرة ومصداقيتها بحدَّة، والحكايات عن النشاط الموسيقي قبل الإسلام خاصَّة هزيلةٌ وغيرُ مفيدة، كما أنَّ قيمتها التاريخية موضعُ شكٍّ إلى حدٍّ بعيد.

(٢) العصر الجاهلي

لا تزال النصوص السابقة، بكلِّ عيوبها، تُعتبر المصدر الرئيسي لتلك الفترة. لإكمالها يمكن الاعتماد على إشاراتٍ للموسيقى في الشعر وأدلةٍ لغوية، لكن بينما تحظى الأُولى باهتمامٍ كبير، الأخيرةُ ضئيلةُ الأهمية في الموضوع الذي نناقشه؛ لا تشير إلى أكثر من أصلٍ سامي مشترك للقليل من المصطلحات العامة الأساسية، والانتشار المبكِّر لأنواعٍ

معيَّنة من الآلات بين الشعوب السامية. ولا يمكن البحث عن فائدةٍ كبيرة من البقايا الأثرية أو الفنية، التي ثبت غالبًا أنها المصادرُ الأكثر أهميةً في التاريخ الموسيقي المبكِّر لكلِّ الحضارات الأخرى.

إذا تجاهلنا لحظةَ المجال الإضافي للشعر؛ قد يقال إنَّ المادة المتوفِّرة تهتمُّ أساسًا بتيمتَين: وصف مختلفِ أجناس الموسيقى والاختلافات بينها؛ وحكايات أسطورية عن موسيقيين معيَّنين وعن أصول الموسيقى وبعض الآلات. ويمكن إهمال الموضوع الأخير في السياق الحالي؛ لأنه حتى حين يفترض أنَّ الموسيقيِّين كانوا شخصياتٍ تاريخية، فإنَّ الإشارات المقدَّمة بشأنهم لا تقدِّم أيَّ معلوماتٍ ملموسة عن الموسيقى التي أدَّوها. النقطة الجديرة بالتوضيح هنا، هي أنَّ معظمهم من **القِيَان** (الجواري المغنيات).

مناقشات مختلف فئات الموسيقى أكثر فائدة إلى حدٍّ ما. يتمُّ تمييز نوعَين: **الحُدَاء**، و**الغناء**؛ ويقسَّم الثاني أكثر إلى: **النَّصْب**، و**السِّناد**، و**الهَزَج**. (لكنَّ الحكايات عن هذا الموضوع غيرُ متَّفق عليها، ويمكن افتراض أنساقٍ أخرى.)[٢] يعتبر **الحداء** عمومًا أقدمَ شكلٍ للتعبير الموسيقي بين العرب، وطبقًا لَمَا يقوله ابن خلدون من **الحداء** تطوُّر **الغناء**. ولسوءِ الحظِّ لا توصف الخصائص الموسيقية **للحُداء** في أيِّ موضع؛ نُترَك فقط بانطباعٍ عن شكلٍ بسيط وساذج نسبيًّا. ينص صراحةً، أو ضمنيًّا، على أنَّ أحد الأقسام الفرعية الثلاثة **للغناء**، النصب، مماثل **للحداء**. وإضافةً إلى ذلك، يشترك معه في الارتباط بالمؤدِّين الذُّكور. يبدو أنَّ النوعَين الآخَرَين، السناد والهزج، كانا ضدَّين متكامِلَين في لغةٍ واحدة أكثرَ تطورًا (ممَّا يوحي بأنَّ الفئات قد تُرتَّب بشكلٍ أكثرَ واقعيةً إلى: **حداء، نصب، سناد/هزج**). يوصف السناد بأنه «ثقيل»، بأسلوبٍ متناسق منمَّق؛ بينما نظيره **الهزج** «خفيف» ومرِح، ويرتبط (وإن يكُن طبقًا لَمَا يقوله ابن رشيق، مؤلِّف من القرن الخامس/الحادي عشر) بالرقص.

بصرف النظر عن الترحيب بهذه التفاصيل، ينبغي أن نتذكَّر أنَّ التقابل خفيف/ثقيل، بالدلالات الأسلوبية نفسها بدقَّة، سمةٌ مهمَّة لوصف موسيقى البلاط الإسلامي في وقتٍ لاحق؛ لذا لا يمكن استبعاد احتمال أن كُتَّاب القرنَين الثالث/التاسع،

[٢] الأسد، القِيَان، ٩٥–١٠٠.

والرابع/العاشر؛ أسقطوا على جنسٍ أدبي انقرض لفترة طويلة بعضَ خصائص الموسيقى كما مُورست في عصرهم. وحتى التقسيم الأوَّلي **للغناء** إلى ثلاثة أنواع، قد يكون متأثرًا إجمالًا بالمفاهيم اللاحقة؛ لأن التقسيم الثلاثي للموسيقى (طبقًا لمجموعة معايير) شائعٌ في أدبيات الموسيقى العربية، لكنْ بصرف النظر على خصائصه الخاصة، يمكن قبول وجود جنسِ **السناد/الهزج** بشكلٍ معقول؛ ويمكن أن يفترض أكثرَ أنَّ هذه الموسيقى ارتبطت أساسًا بغناء **القِيَان**؛ وأنَّ هذا النوع الخاص قدَّم الأساسَ لتطور **غناءٍ مُتْقَن** بعد ذلك؛ ومن ثَم ظهور اللغة المتطورة لموسيقى البلاط.

وراء التصنيف السابق لمختلف أنواع الغناء، يكمن، كما يوضِّح ابن خلدون، مفهوم تسلسلٍ تاريخي للتطور، لكنَّ هذا قد يكون إسقاطًا على مستوًى مؤقَّت من التناقضات تُوصف بشكلٍ أكثر اتساقًا في اختلافاتٍ في التعقُّد السطحي (حتى إذا لم يتطلَّب الأمر أن تكون الاختلافات في اللغة، بالنسبة للعصر الجاهلي، بين مختلف الأنواع المذكورة ملحوظةً جدًّا). بدلًا من ذلك، قد يعكس الانفصال التاريخي الضمني ما كان تمييزًا متزامنًا إلى حدٍّ بعيد يرتبط بالوظيفة الاجتماعية. على سبيل المثال، يمكن تمييز إحدى الطبقات البسيطة للموسيقى بأنها فئات من أغاني العمل، والموسيقى الاحتفالية، والموسيقى الترفيهية. وليس من غير المعقول، أنَّ **الحداء** و**النصب** و**السناد/الهزج**؛ كانت أنواعًا ممثِّلة للأغاني، تمثِّل تصنيفًا غير رسمي لنظامٍ مماثل. تحديد **الحداء** بأنه، على الأقل في الأصل، شكلٌ من أغاني العمل ليسَ موضعَ خِلاف؛ وربما كان **السناد/الهزج** نموذجًا للموسيقى الترفيهية، لكنَّ نقص الأدلة يجعل من المستحيل حقًّا أن ينسب **النصب** لفئةٍ معينة. عمومًا، توحي حقيقةُ أنَّه يبدو أنَّه يشبه **الحداء** من بعض الجوانب،[٣] إضافةً إلى التمييز الصريح **للحداء** و**الغناء**، بتعارُضٍ ثنائي ضمني بين **الحداء** و**النصب** (أساسًا موسيقى غير ترفيهية يؤدِّيها الذُّكور) من ناحية؛ ومن الناحية الأخرى، بين **السناد** و**الهزج** (أساسًا موسيقى ترفيهية تؤدِّيها الإناث).

تبقى فئةٌ أخرى، **النوح**، لا توصف في أيِّ مكان أو توضع في مخطَّط التصنيف الذي ناقشناه. السبب الأكثر ترجيحًا لذلك، هو عدم وجود أيِّ إدراك بعنصرٍ موسيقي خاص يمكن عزله عن سياقه الشعائري. بالنسبة للوظيفة الاجتماعية، يمكن وضع

[٣] الأسد، القِيَان، ٩٥–١٠٠.

النوح في فئة الموسيقى الاحتفالية، لكنَّه يشترك مع الموسيقى الترفيهية في أنه تقليديًّا تؤدِّيه إناث؛ ليس من غير المعقول بحالٍ من الأحوال أنَّ **السناد** «الثقيل» تطوَّر من **النوح**، أو على الأقلِّ تأثَّر به في المرحلة التشكيلية من تطوُّره.

إنَّ الاختلافات الأساسية بين الموسيقى الترفيهية (كما يمثِّلها **السناد** و**الهزج**) والأنواع الأخرى؛ ربما ترتبط في الأصل باللغة الموسيقية أقلَّ ممَّا ترتبط بالوظيفة الاجتماعية؛ ولذا تشمل تنوعًا في سياقِ الأداء، والهوية الاجتماعية أو مكانة المؤدِّي، وطبيعة علاقة المؤدِّي والجمهور (مع الموسيقى الترفيهية فقط، يمكن أن نبدأ الحديث عن مؤدٍّ وجمهور كيانَين منفصلَين؛ لأنَّ التركيز في أغاني العمل والموسيقى الاحتفالية يكون على مساهمةِ الجماعة، سواءٌ بأداءٍ جماعي أو بالتكامل في نشاطٍ جماعي معقَّد لا تشكِّل فيه الموسيقى إلا عنصرًا واحدًا)، لكنْ رغمَ أنَّ لغة الموسيقى الترفيهية ربما كانت قائمةً بثباتٍ على الأساليب الأخرى الموجودة؛ فإنَّ تطوُّرَ بِنًى اجتماعية أكثرَ تعقيدًا، يرتبط بخبرةٍ تقنية أكبرَ قد تساهم في الظهور التدريجي للمؤدِّي المتخصِّص. يفترض هذا الاتجاه جمهورًا أكثر تطورًا، وحيث إنَّ استخدام موسيقيِّين محترفين (حتى لو كُن جواري) يتضمَّن في ذاته درجةً من التطور الاقتصادي تميِّز أكثر المجتمعات الحضرية أو المستقرة، لا يمكن الشكُّ في أنَّ هؤلاء المؤدِّين كانوا مركَّزين في مناطقَ خاصة، وخاصة البلدات الرئيسية في الحجاز، وفي بلاط الدول الحدودية في الحيرة وغسَّان. الأخيرة، التي تعرضت مباشرةً لتأثير ثقافاتٍ رفيعة في الشمال، يُفترض أنَّها كانت قنواتٍ (وفي الوقت نفسه مرشَّحات) من خلالها انتشرت التأثيراتُ الموسيقية جنوبًا، وربما كانت في طليعة التغيير الموسيقي.

(٢-١) الشعر الجاهلي

بالنسبة لمجموعة النصوص الشعرية، ربما لا يعتبر مصطلح «قبل الإسلام» في السياق الحالي حرفيًّا، تصريحًا موثوقًا فيه عن تاريخ، لكنه يعتبر مؤشرًا للخلفية الاجتماعية (توصف غالبًا بأنَّها بدوية الروح) وطريقةِ التأليف (تُعزَى أساسًا للتراث الشفهي). وطبقًا لهذا، يمكن التغاضي عمومًا عن مشاكل الأصالة؛ تقليدية التِّيمة، مع الطبيعة المحافظة المتأصِّلة لأسلوبٍ تكويني جزئيًّا على الأقل، تضمن أنَّ المادة التي قد تكون فيما يتعلَّق بتتابُع زمني صارم، بعد **جاهليةٍ** لا تزال تقدِّم انعكاسًا صادقًا بشكلٍ معقول للثقافة والقِيَم قبل الإسلام.

ترتبط المعلومات الموسيقية التي يمكن أن تستمد من الشعر الجاهلي بالمجال العام لممارسة الأداء، مع التركيز بشكلٍ أكثر خصوصيةً على المؤدِّي (جاريةٌ عادةً). ظهور القَينة في شكلٍ فني بدوي بالأساس، يبدو أنه يقدِّم برهانًا ضدَّ ربطها بمجتمعٍ مستقر أو على الأقل مجتمع شِبه متحضِّر، لكن الاتصالات بين السكان الرُّحَّل والمستقرِّين، ربما جعلها بسهولة شخصيةً مألوفة (وإن لم يكُن الأمر كذلك، يمكن أن نشير إلى عددٍ من المصادر في الشِّعر لظاهرةٍ غريبة على مجتمع قبَلي بدوي، تبدو مذهِلةً بدقَّة لغرابتها). لا تظهر الجارية في عزلة، لكنها تظهر عادةً جزءًا من وضعٍ معيَّن يجسِّد شكلًا نموذجيًّا للانغماس في الشهوات. تصوَّر تقليديًّا مرفِّهة في حفلٍ من السُّكارى يقوده شاعرٌ مستهتر، ربما يُبرز جانبَ **الفخر** بالتأكيد على جودة الخمر وأحيانًا أيضًا بالإشارة إلى براعةِ أواني الشُّرب، لكنه حين ينتقل إلى الجارية نفسها، يركِّز وصفه غالبًا على مفاتِنها الجسدية — ومن غير المدهِش في ضوء حقيقة أنَّ الترفيه الذي تقدِّمه لم يكن يقتصر على الموسيقى دائمًا — بحيث تكون التفاصيلُ المرتبطة بالأداء الصوتي أو الحقيقي أو بأداء الآلات ضئيلةً عادة، ولا تقدِّم إلا موتيفةً تقليدية أو اثنتَين، لكنَّ هذا قد يتضمن ذِكر آلات معيَّنة؛ تصوَّر الجارية غالبًا بصحبة عودٍ (من جِلد الأمعاء على ما يُفترض) يسمَّى بأشكال مختلفة: **مزبارًا**، **كِرَانًا**، و**موتَّرًا**؛ وآلات وتريَّة أخرى. وتذكر أيضًا بالإضافة إلى آلات النفخ والآلات الإيقاعية (أساسًا **المزمار**، و**الدُّف**، والرِّق).

يوجد المحصول الأغنى لهذه الأسماء في ديوان ميمون بن قيس (الأعشى). هنا يشار إلى أسماء عديدة لآلاتٍ من أصلٍ فارسي، وتقدَّم تلميحاتٌ — ربما سمة فارسية أخرى — لموسيقيِّين ذكور. وإضافةً إلى ذلك، إذا قبلنا التحديدَ المنسوب لأبي عبيدة (ت: ٢٠٩هـ/٨٢٤-٨٢٥م)، بأنَّ هريرة مغنية؛ فإنَّ في معلقة الأعشى (التي مطلعها «ودِّع هريرةَ») تمنَح التيمة الشعرية عن جاريةٍ المعالجةَ الأوسع والأوضح، لكنَّ الموسيقى لا تذكُر في أيِّ موضع؛ الفقرة التي نحن بصددها بالأساس استكشافٌ بديع، واستغلالٌ للموتيفات المعيارية والتقنيات الشكلية، المرتبطة بالوصف الجسدي، في سياقٍ معيَّن لشعر الحُب. وفرضيَّة أنَّ المرأة التي توصف بهذا الشكل متدنِّيةُ المكانة (وأخلاقها موضع شك)، تعني أنها قد تُعتبر أيضًا تنوُّعًا لمحاكاةٍ ساخرة جزئيًّا على أعرافٍ موجودة. لتحديد المرأة المصوَّرة بأنَّها قَينة أهميةٌ أدبية بدقَّةٍ، لا أهمية موسيقية.

(٢-٢) الموسيقى والشعر

عمومًا، يمكن افتراض أنَّ الشعر الذي غنَّتْه القينة شعرُ الشعراء الذين يذكرونها في أشعارهم. وهكذا ربما وُجد ارتباط فضفاض بين البحور الكلاسيكية الرئيسية وأجناس **السناد**/**الهزج** (وربما **النوح**)، مع احتمال أن تكون أغاني **النصب** و**الحداء** أكثرَ شيوعًا في بحر **الرَّجَز** (بحر **الحداء** الأول، طبقًا لإحدى الأساطير)، أو حتى لم تخضع لبنيةٍ عروضية منتظمة على الإطلاق، لكنْ بشأن طبيعة العلاقة، إنْ وُجدت، بين البحر الشعري والإيقاع الموسيقي في جنس **السناد**/**الهزج**؛ يمكن أن نخمِّن فقط. يبدو من المعقول أن نفترض أنه في مرحلةٍ مبكرة من التطور ربما تأثرت البنية الإيقاعية للَّحن بالتنظيم العَروضي للشِّعر، أو على الأقل، عمومًا، بالتكرار النسبي للمقاطع التي تحتوي على حروف العلة مقابل تلك التي تحتوي على الحركات؛ لكنَّا حتى لا نعرف إنْ كان اللحن قد مال ليكون أساسًا بإيقاع حُر (غير منتظِم) (حيث يمكن أن تكون الاعتبارات العَروضية ذاتَ أهمية كبيرة)، أو في دوراتٍ إيقاعية ثابتة (حيث يمكن أن تكون الاعتبارات العروضية ذاتَ أهميةٍ ضئيلة نسبيًّا، أو ربما تُهمل بالكامل). ربما وُجد النوعان جنبًا إلى جنب؛ ربما، على سبيل المثال، كان **الهزج** يميَّز باستخدام دوراتٍ إيقاعية ثابتة، لا يتميَّز بها **السناد**. الاقتراحات في مصادرنا بأنَّ بعض الدورات الإيقاعية الثابتة — طبقًا لأحد التفسيرات[٤] — إن لم يكُن كلها، كانت من ابتكاراتِ الجاهلية؛ ينبغي أن تُؤخذ بحذر، لكنَّها قد تؤخذ على أنها تُشير إلى وجودِ أسلوبٍ أو جنسٍ خاص سَادَ فيه الإيقاع الحُر حتى ذلك الوقت. ومن الناحية الأخرى، الإشارات في الشعر لاستخدام آلاتٍ إيقاعية مثل الرِّق؛ توحي بالتأكيد بوجود بِنًى إيقاعيةٍ دورية منتظِمة (لكن، بالطبع، بدون توضيحِ استخدامها العام). والممارسة الإسلامية المبكِّرة في تمضية الوقت مع **قضيب**؛ يُفترض أنها أيضًا اعتُبرت من بقايا تقليدٍ سابق لإيقاعٍ موسيقي مصاحب.

المبهم بالقَدْر نفسه عمومًا — وخاصَّة بشأن الطريقة التي ربما تأثَّرت بها البنية اللَّحنية بالخصائص العَروضية — طبيعةُ التضادِّ بين الأساليب اللَّحنية **للسناد** «الثقيل» المنمَّق، و**الهزج** «الخفيف». يبدو من المعقول نسبيًّا أنْ نفترض في الأول ميلًا أبرزَ بكثيرٍ لإطالة حروف العلة، سواءٌ على مستوى النغمة الواحدة أو بربطِ صائتٍ مفرد

[٤] انظر، على سبيل المثال: Farmer, *History,* 51.

(ومن ثَم مَقْطع) بجملةٍ لحنيةٍ طويلة، باستخدامِ أكثرَ من مستوًى واحدٍ للنغمة. هذا الإجراء، مثل استخدام الدورات الإيقاعية الثابتة، وإن يكُن بطريقةٍ مختلفة تمامًا وربما أكثر راديكالية، يميل لتقويضِ أيِّ إحساس بعلاقة منتظمة كميًّا بين الأنماط العروضية والإيقاعية. مرةً أخرى، يمكن افتراض أنَّ اللَّحن كان ينظم على الأقلِّ جزئيًّا طبقًا لصيغٍ نمطية معيارية، ربما أسَّس بعضها — خاصةً الصيغ الإيقاعية — ارتباطاتٍ بسِماتٍ عَروضية معيَّنة، أُثيرت فعليًّا بمقطعٍ معين من الشِّعر. وينبغي، مع ذلك، التأكيدُ على أنَّ هذه الفرضيات حدسيةٌ تمامًا؛ أيَّة قواعد تحكم البنية النمطية واستجابتها للبنية العروضية، ربما نُقلت شفهيًّا (بالمثال، وليس لفظيًّا) ولم يبقَ منها أثرٌ، إلا بقدْرِ استمرارها، غيرَ مكتشفة، في مراحلَ لاحقةٍ من تطور النظام الموسيقي.

وليس هناك أيُّ دليلٍ قاطع بشأن مسألةِ إنْ كان الشِّعرُ يُغنَّى بشكلٍ طبيعي بدلًا من أن يُنطَق (بأسلوبٍ ما). هناك حكايةٌ أو اثنتان تتضمَّنان أنَّ شكْلَي النقل ربما كانا معروفَين، وربما تواجدا معًا، بالضبط كما يتواجدان، على سبيل المثال، بين بدوِ سيناء اليوم. من المؤكَّد أنَّه ليس من غير المعقول، بحالٍ من الأحوال، أن نفترض أنَّ الشاعر في مرحلةٍ مبكِّرة في تطور البِنَى العَروضية قبل الإسلام ربما غنَّى شِعره، حتى لو كان ذلك فقط للمساعدة على الانتظام العَروضي. ثمَّة تقاليد شعرية مماثلة في ثقافات أخرى، حيث الشعر شفهيٌّ وشكلي formulaic، تقدِّم أمثلةً كثيرة لهذا النوع من الممارسة، ويشار في هذا الصدد إلى أسلوبٍ للنقل يميِّز، على سبيل المثال، الشعرَ العامي النبطي حاليًّا. ربما كان شكلُ الغناء الذي استخدمه الشاعر قبل الإسلام بدائيًّا جدًّا، من جملةٍ لحنية بسيطة تتكرَّر في كلِّ بيت من القصيدة، أو حتى في كلِّ شطر، ربما مع تغيُّرٍ عَرَضي ضئيل لتجنُّب الرتابة. بالنسبة للشاعر، إذا كان يرتجل، قد يكون لهذا التكرار مزيَّةٌ مهمَّة في تقديم إطارٍ، تحكم طرُقُ النُّطق الثابتة له طولَ البيت. وفي الوقت نفسه تدفع إلى الاختيار من مجموعةِ صيغٍ لفظية مناسِبة لها بنية عروضية مشترَكة. وينبغي أن نتناول نوعًا من التعبير الموسيقي استُبعد من الموسيقى الترفيهية لجنس **السناد/الهزج**، وأقدم منه بكثيرٍ، ارتقى على أيدي القَينة (لذا لا يوجد تناقُض في اقتراحِ أنَّه بينما قد يساهم المرءُ في استقرار أنماطٍ عَروضية معينة، قد يتأثَّر الآخَر بها). ربما رافق غناء الشِّعر، إذا كان لا بد أن يرافِقَ شيئًا، **الحداء** و**النصب**، أو حتى شكَّل فرعًا من تراثٍ منفصِل

يشمل أيضًا الغناء الديني، لكن هذا التراث لم يسجَّل إلا نادرًا، وينبغي التأكيد مرةً أخرى على أنَّ الملاحظات السابقة ذاتُ طبيعةٍ حدسيةٍ إلى حدٍّ بعيد.

(٣) القرن الأول من الإسلام

(٣-١) التطورات العامة

قد تكون تِيمة الابتكار التيمةَ الأكثر انتشارًا في التقارير التالية عن ممارسة الموسيقى في القرن الأول/السابع. يتمُّ لفتُ الانتباه إلى التغيرات التي أُدخلت في مجالاتٍ كثيرة، تشمل اللَّحن والإيقاع والشكل والآلات، والهُوية الاجتماعية ودور الموسيقيِّ. مدى المبالغة التي ربما تمَّتْ في تقدير هذه الابتكارات، نتيجةً لإضفاء الكثير من القيمة على عنصرٍ واحد (c) فيما يمكن تجريده باعتباره صيغةً سردية: «a أول b تفعل c في d» (حيث a شخص، وتحدد b الجنس مثلًا، c نشاطٌ موسيقي معيَّن، d زمنٌ أو مكان). ورغم ذلك قد يكون من الصعب الجدلُ بشأن حدوث تغيرات مهمَّة، وقد يعتبر معظمها، إن لم يكُن كلها، نتيجةً غير مباشِرة للفتوحات العربية من ناحية، ومن الناحية الأخرى نتيجة التطور التدريجي للعقيدة الإسلامية.

أدَّى انتشار الهيمنة العربية خارج حدود شبه الجزيرة لمزيدٍ من الاتصال المباشر مع الثقافات الرفيعة للأقاليم البيزنطية والفارسية السابقة؛ مباشَرةً أو من خلال الأسرى الذين أُرسِلوا إلى الحجاز. من الاثنَين ثبَتَ أنَّ التأثير الفارسي كان الأقوى بكثير، وكان «نشيط» رمزَه في مراحله المبكِّرة، ويقال لنا إنَّ أغانيه انتشرتْ جدًّا، حتى إنَّ الموسيقيين العرب البارزين اضطروا للتعلُّم منه. هناك نقص محزِن في المعلومات الحقيقية عن الخصائص الموسيقية للأغاني الفارسية، ولا توجد إشارةٌ تحدِّد إن كانت مجرَّد موضة دخيلة، أم كان لها تأثيرٌ أكثرُ ديمومةً على الممارسة الحجازية. وتبدو الفرضيةُ الأخيرة مرجَّحةً أكثر، لكنْ من المستحيل تحديد طبيعة التأثير ومداه. ربما ورَدَت المادة الأكثر أهميةً بهذا الصدد في تقاريرَ عن المسار المهني لاثنَين من أشهر الموسيقيين الأمويين، ابن مسجح (ت: ٩٦هـ/٧١٥م تقريبًا) وابن مُحْرِز (ت: ٩٦هـ/٧١٥م تقريبًا)، ويعود الفضل للاثنَين في دمج عناصرَ مكتسَبةٍ في رحلاتهما الكثيرة في الأقاليم البيزنطية أو الفارسية السابقة في لغتهما الموسيقية. قد لا يكون سرد معين صحيحًا تاريخيًّا من كل الجوانب؛

ومن المؤكَّد تقريبًا أنه ليس صحيحًا بشأن الاثنَين، لكن ربما يعتبر واقعيًّا، حتى إنه يعترف بأهمية التأثيرات الخارجية، ويؤكِّد في الوقت ذاته على الاستقلال الأساسي والمرونة في اللغة الموسيقية العربية، التي لم تكُن تستعير دون تمييز، بل كانت ترفض ما لا يُستوعب بسهولة.

يمكن العثور على تفاصيلَ أكثر تحديدًا عن الآلات. نرى، على سبيل المثال، إدخال العُود الخشبي الفارسي — الآن فقط يصبح مصطلح «**عُود**» متداوَلًا — وبكلِّ الاحتمالات، ثمَّة تحوُّل في الضبط الموسيقي إلى نظامٍ للضبط في كل الأرباع، وهكذا تعطي مجالًا من اثنَين من الثماني، مقابل الثماني المفرد في وقتٍ سابق، لكنْ لا يمكن أن نستنتج من هذا أنَّ المجال الصوتي العادي كان ممتدًّا على الإطلاق؛ ليس هناك ما يجعلنا نفترض أنه كان مقيَّدًا دائمًا بمحدودية الآلات المصاحبة. التأكيد على التناوب بين الثماني: المرتفع/المنخفض؛ لا يبدو أنَّه كان خاصيةً من خصائص الممارسة العباسية، لكن من الواضح أنه نشأ قبل ذلك بكثير؛ تمَّ تبنِّي امتدادِ مجال العُود بسهولة بحيث يمكن نسخُ نموذجٍ صوتي موجود.

ثمَّة تطورٌ عام آخَر مهم — ربما تمَّ أيضًا جزئيًّا بتأثيراتٍ خارجية — يُزعم أنه كان **الغناء المُتقَن**. مرةً أخرى، ليس هناك وصفٌ لهذا الأسلوب فيما يلي، ولا نعرف أيَّ شيء عن الاختلافات، وربما كانت ضئيلة، بينه وبين **السناد/الهزج**، الذي يُفترض أنه تطوَّر عنه، ويبدو أنه أُبطِل. النعت المرتبط به، **رقيق**، يوحي ربما بدرجةٍ أكبرَ من الدقَّة، وربما ارتبط تطوُّره (متضمنًا للفعل في كلمة «**مُتقَن**») ليس فقط بابتكاراتٍ في نسيج الصوت؛ لكنه ارتبط جزئيًّا أيضًا بتغيُّر السلوك، حيث توجد مؤشرات على درجةٍ أعلى من الرسمية واللياقة من جانب المؤدِّي والجمهور.

ربما كان التقابل بين أساليب «الثقيل» و«الخفيف» سمةً مهمة من سمات **الغناء المتقَن**، حتى لو لم يناقَش قَط بهذَين المصطلحَين. يحتوي كتاب «الأغاني» على عدَّة حكايات مفيدة، تشير بوضوحٍ لتمييزٍ بين الأساليب الأكثرِ جديَّةً والأكثرِ مرحًا في التأليف في القرن الأول/السابع، وأوائل القرن الثاني/الثامن؛ لكنْ من الصعب تصوُّر أنها لم ترتبط **بالغناء المتقَن**. تظهر أيضًا عدَّة تفاصيل مثيرة: هكذا يبدو أنَّ الأسلوب «الثقيل» تمتَّع بمكانةٍ فنية أعظم، بينما هناك إيحاءاتٌ بأنَّ الأسلوب «الخفيف»، على الأقل قُرب نهاية العصر الأموي، كان الأكثرَ شعبيةً وازدهر باعتباره ضمانًا أكثرَ أمنًا للمكافأة

المالية. (ويمكن تفسير تسجيل «الأغاني» في الوقت ذاته لعددٍ أكبر من الأغاني ذات الإيقاعات «الثقيلة»؛ بأنه قيمةٌ خفيَّة للحُكم.) التحديد المتزايد، يقابَل بلا شك بتطوراتٍ في التقنية، تدلُّ عليه الإشاراتُ المستمرة لأشخاص بارزين في منطقة محدَّدة. التقابل الذي وضعه معبد (ت: ١٢٥هـ/٧٤٣م)، أحد أعظم المغنِّين الأمويين، بينه وبين ابن سريج (ت: ١٠٧هـ/٧٢٦م)، وهو شخصيةٌ بارزة بالقَدْر نفسه، ربما يشير إضافةً إلى الفوارق الجغرافية، بشكلٍ موجٍ، إلى أنَّ الأسلوب الخفيف كان أكثرَ تأثرًا بالابتكارات ذات الأصل الفارسي. وقد يكون هذا ما تتضمنه حكايةٌ ينتقد فيها غناءً لموسيقى حجازيةٍ بالتذكير بأوصاف **السناد** «الثقيل» قبل ذلك؛ ومرةً أخرى يبدو أنَّ الأسلوب «الخفيف» كان أكثرَ تقبُّلًا للموجة التالية من التأثير الفارسي على موسيقى البلاط العباسي.

لكن بصرف النظر عن الاختلافات بين الأساليب «الثقيلة» و«الخفيفة» — وفي المواقف تجاهها — من الواضح من نموِّ المصطلحات التقنية المعيارية قُرب نهاية العصر الأموي؛ أنها كانت تعتبر منتميةً للنظام العام نفسه. تطوَّر بشكلٍ خاص تدوينُ هذا النظام في مجالاتِ اللَّحن والإيقاع، بينما كثيرًا ما يوضح انتقادُ أغانٍ مفردة اهتمامًا كبيرًا بالاعتبارات الشكلية وإدراكها. يصنَّف اللَّحن طبقًا لنظامٍ من ثمانية أنماط أسماؤها أوصافُ تقنيةٍ مختزلة ترتبط بالدساتين على العُود. التسمية المستخدمة تقسِّمها إلى مجموعتَين (**مجرى**) من أربعة، واحدة تشمل النغمات التي تعزف على دستان **الوسطى**، والأخرى على دستان **البنصر** (نغمات دستان **الوسطى** و**البنصر** متنافية)، وربما يمكن تصوُّر أنَّ تنظيم النظام كلِّه تأثَّر بالأوكتويكوس octoechos البيزنطي. تخبرنا مصادرنا بشيءٍ ما عن نظام السلالم الذي ترتبط به هذه الأنماط، لكنها لا تخبرنا بشيءٍ عن المدى الذي تكون به أكثرَ من مجرَّد سلالم، أيْ إلى أيِّ حدٍّ تصِفُ ما ينبغي للمؤلِّف أو المؤدِّي أن يفعله أو لا يفعله. رغم أنَّ الحكايات التي توحي بأنَّ التأليف فوري، في الواقع يبدو أنها تشير إلى استخدامٍ متطوِّر جدًّا للصِّيغ النموذجية. تمايُز المفاهيم، ويبدو أنه لا يوضع في الصدارة إلا في العصر العباسي، يميِّز الخطوطَ الأساسية لأغنيةٍ عن الزخرفة المضافة إليها في الأداء، لكنَّه يعكس صراعًا ربما بدأ مبكِّرًا إلى حدٍّ ما؛ المدى الذي يمكن للمغنِّي أن ينمِّق أغنيةً مثَّل حلًّا وسطًا بين التأثير المعتدِل للذائقة والرغبة في إظهار البراعة، والميل إلى العرض التقني — الذي يتضمن أيضًا خفضًا نسبيًّا لقيمة الكلمات في الأثر الجمالي الكلي للأداء — لا يمكن أن يكون ظاهرةً عباسية خالصة.

(٣-٢) الموسيقى والشعر

هناك مؤشرات أخرى، ربما أكثر وضوحًا، عن زيادة استقلالية الموسيقى مقابل الشعر، أو التأكيد أكثر عليها، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ العلاقة بين الاثنَين تآكلتْ بشكلٍ خطير أو تقلَّصت بحالٍ من الأحوال؛ الكتالوج الموجز لابن سريج عن الفضائل التي يجب توافرها في مغنٍّ جيد تعطي قيمةً مناسبة لتصحيح نُطق الشعر، وفي العصر العباسي لا تزال البنية الداخلية للأغنية تناقَشُ بمصطلحاتٍ مستمدَّة من عِلم العَروض؛ بحيث يُفترض أنَّ صياغة اللَّحن تقيَّم على الأقلِّ جزئيًّا في ضوءِ مواءمتها للتقسيمات الطبيعية للشِّعر. ورغم ذلك، كانت وحدة اللحن تمتدُّ من بيتٍ إلى اثنين، ممَّا يوحي بعلاقة أقلَّ صلابةً بين وحدة اللَّحن ووحدة الشعر، وفي الأولى القدرة على تنظيم بِنًى أكثر امتدادًا. ويبدو أن الموسيقي أيضًا يعالِج، أحيانًا، نصَّه بشكلٍ أكثر مهارة. وبصرف النظر عن التغيُّر أو الكبح المتوقَّع للمواد المنفِّرة لجمهورٍ معين؛ نجِدُ أمثلةً لأبياتٍ مأخوذة من أجزاءٍ مختلفة من قصيدة، أو كلمات خضعتْ للتغيير، أو لبيتٍ أُدرج من مصدرٍ مختلف، لكن لا ينبغي إعطاءُ قيمةٍ كبيرة لهذا؛ يوجد تنوُّعٌ لافتٌ في الصياغة وترتيب الأبيات بين الروايات المختلفة لكثيرٍ من الشعر المبكِّر، وهو أمرٌ متوقَّع في تراثٍ لا يزال شفهيًّا إلى حد ما؛ ولذا قد يُشكُّ فيما إن كان هناك أيُّ شذوذٍ أو تطرُّف في الهوى الظاهر للموسيقي، رغم أنَّه من المفيد المقابلة بين الممارسة الأُمويَّة في هذا الصدد والمواقف المحافِظة بصرامة لإسحاق الموصلي (١٥٠–٢٣٥هـ/٧٦٧–٨٥٠م)، الذي حاول الحفاظ على الشرعيَّة الموسيقية الأُموية ضدَّ هجمات معاصِريه.

ربما تأثَّر أيضًا التوازن بين الموسيقى والشعر بدقَّة بالتغير في العلاقة بين الصوت والأدوات المصاحبة. بينما لا تزال الأخيرة تابعةً اكتسبت أهمية أكبر، وأصبح المعيار تدريجيًّا بالنسبة للمغني أن يصاحبه العُود (ومن قبل ربما استُخدم، إذا استُخدم أيُّ شيء، آلةٌ إيقاعية، الرِّق عادةً). وامتدادًا لهذه الممارسة، تطور دليل آخر على استقلال الموسيقى: المقدمة الآلاتية، بنية لحنية أصبحت في زمن الفارابي (ت: ٣٣٩هـ/٩٥٠م)، إن لم يكُن قبلَه، آلاتية خالصة في المفهوم.

الصقل المتنامي لتقنية الآلات، كان يناظره — على ما يبدو — براعةٌ متزايدة في التقنية الصوتية. لم يتمَّ الانتباه فقط إلى التنوع في إنتاج الصوت والجرس — رغم أنَّ المصطلحات المستخدمة ليست واضحةً دائمًا لسوء الحظ، وهي سَمعية وانطباعية

وليست لفظية — لكن تمَّ الانتباه أيضًا إلى الخصائص الصوتية، بحيث اعتُبر الشعر بمعنًى ما مادةً خامًا، وعلى المغني أن يعالج النسيج الصوتي له بأفضل وجه؛ لذا عليه الاهتمام بتأكيد جمال الكلمات وتعزيزه؛ وفي الوقت ذاته، للمفارقة، خفض قيمة تأثير معناها باستخدامها أداةً لإبراز تأثيرات موسيقية محددة. ولتحقيق الهدف الأخير، يمكن أن تخضع الكلمات أحيانًا لبعض التعديل (ويشمل حتى تغيُّر القافية في مثال سجَّله «الأغاني»). ومع ذلك، من الطبيعي أن يحدث هذا على مستوًى ما تحت المورفيم، ويشمل غالبًا أساليبَ مختلفة (تشمل تكرار المقطع) لتمديد حروف العلَّة.

تتَّضح الطبيعة الوظيفية لتقييم الموسيقي للخصائص الصوتية للشِّعر بتحليل الفارابي، وهو مستقلٌّ تمامًا عن تراث سيبويه، النحوي الشهير من القرن الثاني/الثامن. هنا تقسَّم الأصوات أولًا إلى صوائت، بأقسامٍ فرعية تشمل الحركات وحروف العلَّة والإدغام؛ وثانيًا إلى صوامت. ثم من الواضح أن تقسَّم الأخيرة، طبقًا لمعايير موسيقية، إلى الممتدة وغير الممتدة؛ وتقسَّم الممتدة أكثر على أساسٍ جمالي إلى لينةٍ وأنفية (ل، م، ن) من ناحية، ومن الناحية الأخرى إلى ذلك الذي يُعتبر انتقاصًا من جودة النغمات التي ترتبط بها (الأمثلة المقدمة: ع، ح، ظ).

ويرتبط بطريقةٍ ما بظهور **الغناء المُتقَن** في القرن الأول/السابع، على ما يبدو درجة من الابتكار في مجال الإيقاع، لكن كما لاحظنا لم تكن الدورات الإيقاعية الثابتة غائبة عن الموسيقى الترفيهية قبل الإسلام، وقد لا تشير الابتكارات المسجلة كثيرًا إلى ابتعاد جديد جذري، بوصفه اتجاهًا لجعل استخدام هذه الدورات (ربما زاد عددها بالتطورات الجديدة) سمةً أكثر أهمية، وربما حتى عامة وواجبة، للنظام الموسيقي. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التغيُّر قد يشير مرةً أخرى إلى درجةٍ أكبر من استقلال الموسيقى؛ حيث إنَّ الاستخدام العام لدوراتٍ ثابتة قد يميل لخفض أيِّ تأثير لبنية الشِّعر على النطق الإيقاعي للَّحن. (ربما كان التحول دراميًّا أكثر إذا كان مدى الابتكار الإيقاعي في القرن الأول/السابع أكبر ممَّا يُفترض هنا.) ازدهار أسلوبٍ موسيقي أو استمراره، لا يدمج دورات إيقاعية ثابتة، ربما وجد فقط على هامش الممارسة الأموية (على سبيل المثال حين لا يرافقه ارتجالٌ صوتي) أو في مجالاتٍ محدَّدة؛ مثل: المقدمات الآلاتية المرتجَلة، تعتبر خارج نطاق الكيان الرئيسي للأغنية؛ لأنه حينما تقدَّم تفاصيل تقنية عن أغنية في «الأغاني» تشمل دائمًا إشارةً إلى الدورة الإيقاعية المستخدمة. ومن الواضح أن الدورة الإيقاعية بالنسبة للعلماء العباسيين، كانت لها الأولوية على نمط اللحن معيارًا للتحديد — ربما كان عزله أسهل — لأنَّ الأخير كثيرًا ما يقدَّم مختصرًا، أو لا يُذكر إطلاقًا.

(٣-٣) الموسيقى والشاعر

وربما كان للتغيرات الاجتماعية التي تحدث في القرن الأول/السابع أهميةٌ أكبر من أهمية هذه التطورات التقنية في العلاقة بين الموسيقى والشعر. الموسيقيون الذين ذُكرت أسماؤهم في الأقسام السابقة، كلُّهم من الذكور. بينما استمرَّت القَينة، التي وُضعت في مرتبةٍ أسمى في الموسيقى الترفيهية في الجزيرة العربية قبل الإسلام، تلبِّي وظيفة مهمة، تخلت عن صدارة المكان للموسيقي الذَّكر. ليس من السهل تفسير هذا الانقلاب المفاجئ على ما يبدو، لكن ربما يرتبط بتحولٍ عام في المجتمع الحجازي في تلك الفترة. لم يخضع فقط النسيج الاجتماعي التقليدي لتوتراتٍ شديدة، وخاصة في المراكز الحضرية، حيث ازدهرت الموسيقى الترفيهية، بترسيخ الدولة الإسلامية، لكنْ كان عليه أيضًا بعد ذلك، أن يتوافق مع الفقدان الملازم للسُّلطة السياسية بتأسيس الخلافة الأموية ونقل العاصمة إلى الشام. تبيَّن أن العملية كانت مؤلمةً، وأحدُ أعراضها التعارض المتنامي بين الملتزِمين الأتقياء، وأحيانًا الزُّهاد، بالدين الجديد والنخبة الشابة الباحثة عن اللذة، والاستمتاع بالثروة دون مسئولية، وهي النخبة التي عمل الموسيقيون المحترفون في خدمتها. في هذا السياق، لا يخلو من مغزًى أنَّ عددًا من الموسيقيين الذكور الأوائل الأكثر بروزًا مخنثون؛ لذا شكَّلوا مجموعةً تعمل بمعنًى ما على جانبَي الخط الفاصل بين الذكور والإناث، وربما ساعَدَ ذلك على الحفاظ على بعض مواقف السلوك الاجتماعي الجاهلي وأشكاله بالالتفاف على فصلِ الإسلام بشكلٍ أكثر صلابةً بين الجنسين.

وهكذا ربما اعتُبر أن هؤلاء المخنَّثين يمثِّلون مرحلةً انتقالية وسطى في الانتقال من مهنةٍ تسيطر عليها الإناث إلى مهنة يسيطر عليها الذكور. وممَّا لا شك فيه أنه كانت هناك مراحلُ انتقاليةٌ في ممارسة الأداء أيضًا؛ هناك حكايات، على سبيل المثال، توحي بالإبقاء على عناصر «أنثوية» في التقنية الصوتية لابن سريج (ربما في استخدام أسلوبٍ معين لإنتاج الصوت، أو تسجيل عالٍ مبالغ فيه). يحدث أيضًا إدخالُ الرجال إلى ما كان من قبل قاصرًا على المرأة خارج القيود الصارمة للموسيقى الترفيهية؛ لأنَّ ابن سريج والغَريض بدآ، طبقًا لَمَا يرِدُ في «الأغاني»، المهنة ممثلين **للنوح**، وفي حالة الأخير كانت النساء، بشكلٍ مثير، توَّاقات لتعليمه. ثمَّة عنصرٌ آخَر مشترك بين الموسيقيين الأمويين، وهو مكانتهم الاجتماعية: كانوا كلُّهم تقريبًا من **الموالي** وكان بعضهم، إضافةً إلى ذلك، مشكوكًا في نسَبهم؛ لذا لا يدعو للدهشة أن نجد الكثير منهم على حواف المجتمع الراسخ، يقومون بوظائف لا يسمح المجتمع لأعضائه المعتمدين بأدائها. وبصرف النظر عن عدم

التقدير، تمتعت مهنتهم بمزية حاسمة تمنح درجة من الحراك الاجتماعي وإمكانية الحصول على مكافأة مادية.

ويمكن أيضًا النظر إلى الوضع الاجتماعي الخاص الذي عمل فيه المؤدي — وخاصة بقدرِ ما حافَظَ على مبدأ سلوكي غير إسلامي أساسًا — باعتباره أحد الأسباب الرئيسية للمواقف المتغيرة تجاه الموسيقى التي كانت تتبلور إلى عداءٍ صريح من جانب المشرِّعين العباسيين. وبصرف النظر عن الاستياء التلقائي، الذي يصبُّ على أيِّ نوعٍ من الموسيقى تصاحبه ممارساتٌ دينية وثنية رفضها الإسلام؛ يبدو من غير المرجَّح أنه كان هناك أيُّ رفض أولي للموسيقي. بدلًا من ذلك ارتبطت الموسيقى، أو بشكل أكثر تحديدًا الموسيقى الترفيهية، تدريجيًّا بأنشطة متنوعة محظورة، وهكذا اعتبرت بأنها تتضمن، أو حتى تجسِّد، قيمًا تبيَّن أنها غير مقبولة بشكلٍ متزايد والعقيدة الإسلامية تتشكل بشكلٍ أدق. ومن الواضح من الجدل بعد ذلك، بشأن شرعية الموسيقى، أنَّ دعاة العقيدة اعترفوا ضمنيًّا بتقسيم، مؤسَّس على اختلاف الوظيفة، لا يختلف جوهريًّا عن التقسيم المقترَح من قبل في مناقشة العصر الجاهلي؛ ولذا قُبلت الأنشطة الموسيقية التي تصاحب الأنشطة الاجتماعية والاحتفالات وتندمج فيها (وإن كان أحيانًا على مضضٍ، أو تُعرَّف بالخيال الشرعي بأنها شيءٌ غير الموسيقى)، وحُكمَ على الموسيقى الترفيهية والآلات المصاحبة لها بأنها غير شرعية. ارتبطت الموسيقى الترفيهية أساسًا بالعالَم الخُلقي الغامض للمخنَّثين، وروَّاده المتلبِّسين جنسيًّا؛ مع شرب الخمر (في الأدب لا يمكن فصل الاثنَين فعليًّا)؛ وخاصة بشأن الجواري، مع الإثارة الجنسية. وازداد أثرها الإيروسي أكثرَ بحقيقةِ أنَّ شعر الغزل كان الأكثرَ شيوعًا في الشعر الموضوع للموسيقى حتى ذلك الوقت.

في المنطقة المفضَّلة، أظهر أوائل الموسيقيين الأمويين أيضًا تحيزًا واضحًا لشعر معاصريهم، وخاصة شِعرَ عمر بن أبي ربيعة وشعراء الغزل الحجازيين الآخَرين. يبدو أنَّ الموسيقيين والشعراء الحجازيين في القرن الأول/السابع؛ أدركوا إنجازاتِ بعضهم البعض وقدَّروها، بينما يتم تصوير بعض الشعراء البدو التقليديين بأنهم كانوا يستجيبون بسذاجة إلى حدٍّ ما لموسيقى المؤدي الحجازي الحضري المحترف، الذي لم يكونوا قد أَلِفوه بعدُ على ما يُفترض. في هذه الظروف — واضعين في الاعتبار حقيقةَ أن الحجاز تبدو، في الشعر والموسيقى في هذه الفترة، مركزَ الابتكار — السؤال الذي يفرض نفسه عادةً عن احتمال تأثير فنٍّ على الآخر، وخاصة إن كان للأسلوب الجديد للموسيقى الترفيهية تأثيرٌ على تطور الشعر. كما قد نتوقع: الأدلة المتوفِّرة لا تسمح بالتوصُّل إلى

إجابة قاطعة. ومع ذلك، منذ وُضع في الصدارة الرأيُ بأنَّ بعض أبرز خصائص شعر الغزل الحجازي الجديد قد تُنسب على الأقل جزئيًّا إلى هذا المصدر،[٥] هناك عدَّة ملاحظاتٍ عامة ينبغي تقديمها، أساسًا عن الوزن، وعن تطور الشكل والأسلوب والتيمة.

الارتباط التيمي واضح: كان الشعر الذي اختار المغني مادَّتَه غالبًا، الموضوعَ المفضَّل للشاعر، لكنَّ طبيعة الارتباط العِلِّي ليست بهذا الوضوح. لا شك في أنَّ عددًا من قصائد الحُب (أو أجزاء منها) اشتهرت أولَ مرة في شكلِ أغنية؛ وبالتالي، يمكن أن نتخيَّل شاعرًا ناشئًا يركِّز على شعر الحُب لجذب انتباه مغنِّين مشهورين؛ ليكسب جمهورًا أوسع لشِعره، لكنَّ الشعراء ذوي السمعة المستقرَّة، قد لا يشعرون بهذا الضغط؛ لذا لا يمكن في حالتهم أن يُملى الميل لشِعر الحُب — رغم أنه قد يحدث — بما يفضله المغنِّي. ثمَّة عاملٌ آخَر معقَّد يتعلَّق بتوقُّعات جمهور المغنِّي ومتطلباته، أدبيًّا وموسيقيًّا أيضًا؛ باختصار، إلى أيِّ مدًى قد يُفترض أنَّ المغنِّي كان الحَكَم على الذائقة العامة وليس خادمها؟ في الشراكة مع الشاعر، قد يعود إليه الفضل في تعبيرٍ معين مميز؛ ليغير في حساسية ضمن قطاعاتٍ مؤثِّرة من المجتمع الحجازي المرفَّه، لكنْ رغم أن مساهمته في ازدهار شعر الحُب، يحتمل أن يكون لها بعض الأهمية؛ فإنَّ تأثيره بشكل خاص على مادته يمكن فقط أن يكون على نظامٍ عام. وإلى هذا المدى لا تكون نظرية التأثير الموسيقي، في مجالٍ معيَّن من المحتوى التِّيمي، غير مستساغة، لكنها بالأحرى غير كافية باعتبارها فرضيةً تفسيرية؛ حيث إن فائدتها هامشيةٌ فقط في الابتكارات التي ميَّزت قصيدةَ الحُب الحجازية عن **النسيب** الجاهلي.[٦]

يمكن طرح حُججٍ مماثلة عن الشكل والأسلوب. إذا افتُرض أن **القصيدة** سبقَت **القطعة**؛ فمن المتصوَّر أنَّ ما يفضِّله المغني ربما عجَّل استقرار النسيب بوصفه قسمًا منفصلًا، وهو ما يمكن أن يكون قد تطور بعد ذلك باعتباره قصيدةَ حُب مستقلة، لكن متوسط طول القطعة، لا يمكن أن يكون قد تأثَّر ببنية الأغاني؛ حيث إنها ربما أوحتْ بتطور أشكالٍ أقصر بكثير تتناول موتيفةً واحدة منفصلة. العثور على موسيقي لحَّن قصيدةً كاملة، أو حتى أكثر من عشرة أبيات، أمرٌ نادر جدًّا؛ يختار عادةً بيتَين

[٥] انظر، على سبيل المثال: ضيف، التطور [والتجديد في الشعر الأموي]، ١٠١–١٠٥.

[٦] انظر، مع ذلك: Vadet, *Esprit courtois*, 71–102، لكن قارن: J. E. Bencheikh, "Musicien".

أو ثلاثة. وبالإشارة إلى الأسلوب، كان الإيحاء بأنَّ أحد أسباب البساطة الشديدة للُّغة في شعر الحُب الحجازي الرغبةُ في تعزيز تأثيره حين يُغنَّى؛ ربما لا يكون خطأً واضحًا، لكن من الصعب أن يكون مقنعًا. يمكن أن يُعزى تقليص المجال المعجمي بسهولةٍ تامة إلى الطبيعة الخاصة للمحتوى التيمي، ولتبنِّي نبرة المحادثات المتكررة. على أية حال، إنَّ الإيحاء بأنَّ نصوص الأغاني تميل عادةً باتجاه البساطة، ربما يُهمَل هو نفسه باعتباره تبسيطًا، سمةٌ بارزة للكثير من الشعر الشعبي العربي الذي يغنى، عادة — على سبيل المثال — تُعقد القافية؛ ممَّا يؤدي إلى تكرار التورية والجناس.

ثمَّة حجةٌ عامة أقوى إلى حدٍّ ما، يمكن طرحها بأنَّ ممارسة الموسيقى أثَّرت على طول البيت؛ وبالتالي البحر أيضًا. افتراض أنَّ غناء بيت الشعر يستغرق عادةً وقتًا أطول بكثير من إلقائه، ربما كان هناك اتجاه، خاصة، في ردِّ فعلٍ للتعقيد المتزايد في بنية اللَّحن، لتفضيل الأبيات الأقصر عند تأليف شعر للغناء. ولا يساعد هذا فقط على ضمان الفَهْم، بل يحافظ أيضًا على البيت المفرد وحدةً مستقرة للإدراك؛ ولذا يبدو أن هناك مبرِّرًا أكبر للإيحاء بأنَّ ممارسة الموسيقى والرغبة في تأليف شعرٍ أسهل شجَّعتا على زيادة انتشار البحور الخفيفة والقصيرة (على سبيل المثال: الهَزَج، والرَّمَل، والسريع، ومجزوء الكامل، والوافر)، لكن قد يكون من الأفضل النظر إلى هذه القضية الخاصة، في سياق مناقشةٍ أوسع للعلاقة بين البحر الشعري والإيقاع الموسيقي.

(٣-٤) الإيقاع والعروض

البنية الإيقاعية للموسيقى العربية المبكِّرة والشعر، من المجالات الواضحة التي قد نتصور علاقةً مستقرة بينهما يتمُّ الحفاظ عليها بوعيٍ ويمكن قياسها بسهولة. يتطلَّب الأمر اعتبار اللَّحن تنظيمًا للنغمات، منفصلًا تمامًا عن ملامح النغمة الغامضة التي يمكن اشتقاقها من أنماطٍ منغمة من الحديث؛ لكنْ قد يكون هناك نوعٌ من التوازي بين المجموعات المنتظمة من المقاطع الطويلة والقصيرة (مع أيِّ أنماطِ توتُّر مرافِقة) مشكِّلةً النبضة العَروضية والمساحات المعيارية للإيقاعات في دورة إيقاع.

يؤكِّد التراث العربي نفسه على العلاقة بين الاثنَين. الأبوة نفسها، أبوة الخليل بن أحمد، تنطبق على دراسة **العَروض** ودراسة **الإيقاع**، بينما يستخدم عددٌ كبير من المنظِّرين بعد ذلك تقنياتٍ للتحليل ومصطلحاتٍ مستمدَّةً من علماء العَروض. وهناك

أيضًا تداخُلٌ واضح، وإن يكُن جزئيًّا، في التسمية؛ لأنَّ اسمَي البحرَين الشعريَّين، **الرَّمَل** و**الهَزَج**، يُستخدمان أيضًا للدلالة على إيقاعاتٍ موسيقية، وبحر ثالث، **الخفيف**، يُستخدم مرةً أخرى أحيانًا لدورةٍ إيقاعية معيَّنة، رغم أنَّه يُستخدم أكثر للدلالة على مجموعةِ إيقاعات. لهذه الاقترانات الخاصة أهميةٌ إضافية؛ لأنَّ البحور الشعرية المعنيَّة نادرةٌ نسبيًّا في مجموعة النصوص الجاهلية، ولم تبرُز إلا في شِعر الحُب الحجازي في القرن الأول/السابع؛ لذا يبرُز فورًا احتمالُ أنَّ بعض الخصائص الإيقاعية في الأسلوب الجديد ذي الشعبية المتزايدة، أسلوب **الغناء المتقن**، أثَّرت على نظام البحور الشعرية، إن لم يكُن في وضعِ بِنًى جديدة، فعلى الأقلِّ في تحويل ميزانِ شعبيةِ البحور الموجودة.

(٣-٥) تحليل الإيقاع

لكنَّ أيَّة فرضية حول تأثير البنية الإيقاعية على البنية العروضية (أو العكس)؛ يمكن اختبارها، على الأقل في الحالة الأولى، بمقارنة النظامَين فقط. وهنا تظهر عدَّة صعوبات؛ لأنه بينما دوِّن نظام البحور الشعرية في مجموعةٍ متَّفق عليها من البِنَى المُثلى، كل منها بعدَّة تنوُّعات مسموح بها؛ يبقى نظامُ الإيقاعات الموسيقية في المقابل غامضًا. وأيضًا، حيث إنَّ المكوِّنات الفردية تخضع لتغيُّر تاريخي، ليس هناك ما يضمن أن المعلومات الواردة في المصادر العباسية صالحةٌ للفترات السابقة. وإضافةً إلى ذلك، أقدَمُ التقارير الموجودة — تقارير الكندي (ت: ٢٦٠هـ/٨٧٤م)، وابن خلدون (ت: ٣٠٠هـ/٩١١م تقريبًا)، والفارابي (ت: ٣٣٩هـ/٩٥٠م تقريبًا) — تختلف عن بعضها البعض في جوانبَ مهمَّة. وإضافةً إلى ذلك، يصعُب تفسيرها أحيانًا وتكون غيرَ دقيقة أحيانًا. حتى التسمية تختلف إلى حدٍّ ما؛ ما يلي، على سبيل المثال، الإيقاعات المذكورة في «الأغاني» وعند الكندي، أقْدَم المنظِّرين:

الأغاني	الكندي
ثقيل أول	ثقيل أول
ثاني ثقيل	ثقيل ثاني
خفيف الثقيل	خفيف الثقيل
خفيف الثقيل الأول	

الأغاني	الكندي
ماخوري	ماخوري
رمل	رمل
خفيف الرمل	خفيف الرمل
هزج	هزج
خفيف الهزج	
	خفيف الخفيف

يتفق الكندي وابن خلدون (كما يقتبس عنهما إسحاق الموصلي) في مخطَّطٍ من ثماني دورات إيقاعية أساسية، لكن ليس من الواضح إن كان هذا يعكس الممارسةَ بدقَّة، أو ربما كان من بعض النواحي بناءً مصطنَعًا. وقد نتذكَّر أنه كانت هناك ثمانية أنماط لحنية أيضًا، ويبدو من غير المتوقَّع العثور على نظامٍ للإيقاعات يعكسها ليس فقط في العدد الكلي للمواد لكن أيضًا (رغم عدم الاتساق) في التقسيم الفرعي إلى مجموعتَين (في هذه الحالة مجموعة الثقيل ومجموعة الخفيف). في القرن الرابع/العاشر يقدِّم الفارابي وصفًا مختلفًا إلى حدٍّ ما وأكثر تفصيلًا بكثير للدورات الإيقاعية. معالجته النظرية للموضوع معقَّدة جدًّا، ويبدو التقرير عن الإيقاعات المقدَّم في **الإيقاعات**، على سبيل المثال، مرةً أخرى ناتجًا إلى حدٍّ كبير من رغبةٍ في التنظيم بقدْرِ ما هو ناتجٌ من ملاحظة محايدة، لكنْ لا يوحي هو أو المنظِّرون بعد ذلك، وقد قدَّم بعضهم تقريرًا أكمل عن الممارسة، بأيِّ تكافُؤ بين الأنماط والإيقاعات، سواءٌ في العدد الكلي أو المجموعات الداخلية.

ثمَّة صعوبةٌ أكثر صلةً بالموضوع في أيَّة محاولةٍ لمواجهة الإيقاعات مع بحور الشِّعر، وهي تعريفات الدورات الإيقاعية المفردة نفسها. يدمج الفارابي المتغيرات في بعض تعريفاته بطريقةٍ تثير المشاكل في ذاتها. وهكذا يُعرَّف الرَّمَل، على سبيل المثال، بأنه (س + ٢) + (س + ١) + (س +٣)، مسفرًا عن دورات محتملة من ٢ + ١ + ٣ (س = ٠)، ٣ + ٢ + ٤ (س = ١)، ٤ + ٣ + ٥ (س = ٢). من المُنصِف إذن، مع استثناءٍ جزئي للفارابي، أن نقول إنَّ المنظرين يقدمون البِنى التي لا تستنفد، بحالٍ من

الأحوال، الاحتمالات التي تواجَه في الممارسة. يمكن تفسيرها بالأحرى باعتبارها أنماطًا أصلية، كلٌّ منها يرمز لمجموعة أشكال متنوعة متوفرة، مميَّزة عن المجموعات الأخرى بخصائصَ مميِّزة. وهكذا يمكن للدورات بهذه الطريقة أن تُعدَّل، ليس فقط بالأقسام الفرعية الداخلية والترخيم — خصائص لا تختلف في ذاتها جذريًّا عن التنوع العروضي المسموح به — لكن أيضًا، كما يبدو، بالتوسُّع، أي بتكرارِ مُكافئ التفعيلة العَروضية. وإضافةً إلى ذلك، استخدام مصطلحَي «الثقيل» و«الخفيف» لكلٍّ من البحور والإيقاعات مخادِع؛ لأنه، رغم أنه بدون شكٍّ مبرَّر بالتأثيرات المتماثلة عمومًا؛ فإنه يخفي اختلافًا بنيويًّا أساسيًّا. التمييز بين البحور «الثقيلة» و«الخفيفة» (على سبيل المثال، **الطويل** و**الهَزَج**) قائمٌ عمومًا على طول البيت، بينما التقابل المناظر في الإيقاع، رغم أنه أيضًا تنوع البنية، يرتبط أساسًا بالإيقاع. وهكذا إذا أخذنا، على سبيل المثال، الأوصاف التي يقدِّمها الكندي، يمكن أن نقدِّم ما يلي باعتباره تفسيرًا حدسيًّا (o تمثِّل وحدةَ الزمن مميَّزًا بالإيقاع، و«.» وحدة زمنية غير مميزة):[٧]

البطيء/الثقيل	السريع/الخفيف
ثقيل أول o o o .	خفيف الثقيل o o o .
ثقيل ثانٍ o . o o o	ماخوري o o . o .
رمل o . o o .	خفيف الرمل o o o
	خفيف الخفيف o o .
	هزج o o . .

(٣-٦) الارتباطات

ممَّا يدلُّ على الطبيعة الإشكالية بين الإيقاع والبحر، أنَّ المصطلحات المشترَكة بين الاثنَين هي الأصعب استيعابًا. رغم أنَّ منطق التضادِّ **الرَّمَل**/**خفيف الرَّمَل**، مدعومًا بالفارابي، يقسِّم الرمل ضمن المجموعة البطيئة؛ فإنه يرتبط في «الأغاني» بالأسلوب «الخفيف».

[٧] لتفسيرٍ مختلف، راجع: Farmer, "Music," 448.

مرةً أخرى، رأينا أنَّ مصطلح **الهزج** كان من قبل يُستخدم للدلالة على هذا الأسلوب، ولم يكتسب دلالاتٍ إيقاعيةً معينة حتى العصر الأموي؛ وحتى حينذاك ربما استمرَّ يعمل مؤشِّرًا لجنس وليس ببساطة اسمًا لدورة معينة؛ لأنه رغم الشعبية المزعومة **للهزج**، فإن عدد الأغاني في دورة إيقاع **الهزج** المذكورة في «الأغاني» صغيرٌ جدًّا، ربما لأنها اعتبرت ذات قيمةٍ فنية أقلَّ، ولا تستحق التسجيل. وإضافةً إلى ذلك، يدلُّ **الهزج** عند الفارابي على المفهوم المجرَّد لنبضةٍ إيقاعية متكرِّرة، وأيضًا على دورةٍ معيَّنة؛ لذا يبدو أنَّ مصطلح **الهزج** يشمل حزمةَ خصائص، وليس من المؤكد بحال من الأحوال إنْ كان في أيِّ وقت عنصرًا شائعًا مشتركًا للبنية العروضية والإيقاعية التي وجَدَت وظيفتها في الموسيقى والشعر.

لكن إذا حاولنا ربطَ التفسير السابق لأوصاف الكندي بالتفعيلات العروضية؛ فإنه يمكن تحديد نوع من التوازي في حالتَين. دورة الرمل (˚.˚˚.) يمكن ربطها بـ «**فاعلن**»، وهي، ضمن أخرى، تفعيلة بحر **الرمل** (˚–˚ = ٢ + ١ + ٢ = ˚.˚˚.)، بينما يمكن بشكل مماثل ربط ماخوري (˚˚.˚.) بـ «**فعولن**»، تفعيلةٌ توجد في الطويل والوافر، وأساسية في المتقارب (˚–˚– = ١ + ٢ + ٣ = ˚˚.˚.). وأشباه هذا النوع، يذكُرها صراحةً الحسن بن أحمد بن علي الكاتب (أواخر القرن الرابع/العاشر)، وإن كانت فقط تهمل لأنها نادرة، وتجنَّبها الموسيقيون الجيدون. لكنْ سواءٌ أُغرينا أو لم نُغرَ بالبحث هنا عن أصلٍ محتمل لدورة إيقاعية أو نمط عَروضي؛ لا يوجد يقينٌ بأن الارتباط كان له صلاحية بالنسبة للممارسة الأُموية.

والأهم أنه يمكن الجدل بأن العناصر المتجاورة، لم يتضح أنها قابلةٌ للقياس. تفعيلة الشعر، بتجاهل أشكالها المتنوعة، لا لبس فيها، ويمكن استخراجها من الشعر الموجود. الإيقاع الموسيقي، من الناحية الأخرى، لا يمكن استخراجه من أغنيةٍ بالطريقة نفسها (إلا إذا نظرنا إلى الإيقاع المصاحِب منعزلًا)؛ لأن المغني لم يكُن مضطرًا لجعل الكلمات تُناسب الإيقاع بالمعنى نفسه الذي كان به الشاعر مرغَمًا على اختيار الكلمات التي تناسب البحر. التطابق بين بنية الشعر (التفعيلة) وبنية الدورة الإيقاعية — كما تطبق على اللَّحن — ربما حدث بشكل متقطِّع، لكنه لم يكُن ممنهجًا. وبالنسبة للحسن بن أحمد بن علي الكاتب، لم يتطلَّب علم الجمال المعاصر أي تطابق، وهكذا قد يمتنع الموسيقي متعمِّدًا عن وضع شعرٍ لإيقاع بأنماط التأكيد نفسها، لكن بصرف النظر عمَّا إن كان هذا الموقف خاصًّا بالعصر العباسي؛ تبقى حقيقة أن الارتباط الصالح الوحيد بين

العرض العَروضي واللحني للكلمات، قد يكون واسعًا بدرجةٍ تستبعد احتمال المقارنات المهمة في أية حالة؛ لا يمكن أن نقول أكثر من أنَّ المقاطع الطويلة في الغناء يمكن أن تبقى في المتوسط أطولَ بشكلٍ دالٍّ من المقاطع القصيرة، لكنْ ليس بالنسبة التقريبية ٢: ١ للشكل المنطوق. يعرض التدوين بعد ذلك المقاطعَ الصغيرة منتشرةً على وحدة زمنية أو اثنتَين، بينما تختلف المقاطع الطويلة في المدة من وحدتَين زمنيتَين إلى أكثر من خمسين وحدة. وربما لم تقدِّم الممارسة الأموية مثلَ هذه التناقضات المفرطة، لكن من المؤكَّد حدوث الامتداد النسبي للمقاطع الطويلة.

ويتبع ذلك أنَّ الاستخدامات الإيقاعية والعروضية للبِنَى المتجاوِرة من قبل؛ كانت مختلفةً تمامًا. وترتبط الأخيرة مباشرةً بالكلمات، بينما الأُولى لا ترتبط مباشرةً بها، وليس لها وظيفة تنظيمية تتعلق بها. ونتيجةً لذلك لا جدوى من البحث عن دافعٍ موسيقي للشعبية المتنامية للبحور «الخفيفة» في هذا المستوى من التحليل. في الغياب الظاهري لعلاقةٍ بنيوية أو كمية، يبقى — مع ذلك — أنْ نرى أنه ربما كان هناك تناظُر تقليدي فعَّال، بحيث يُدرَك أنَّ إيقاعًا معينًا، وإن يكُن بشكلٍ عشوائي، مناسبٌ أكثر لوضع الشعر في بحرٍ معين. ويتبع هذا أنه إذا كان الموسيقيون يفضِّلون إيقاعًا مثل هذا بشكل خاص؛ فإن ذلك قد يشجِّع الشعراء على استخدام البحر بشكلٍ ذاتي مرافقًا له.

(٣-٧) بيانات مقارنة

ربما لا تكون الأدلة التي يقدِّمها «الأغاني» قاطعةً، لكن لا يمكن تأكيد هذه الفرضية. ربما يمكن التعبير عن المعلومات ذات الصلة في المجلدات ١–٥ من الكتاب بشكلٍ أكثر دقة في جداول؛ ممَّا يمكِّننا من مقارنةِ الشعبية النسبية لمختلف الدورات الإيقاعية مرتبطةً ببحور الشعر الموضوعة بين فتراتٍ مختلفة وداخل الفترة نفسها، بين موسيقيين مختلفين.

هناك، لسوء الحظ، عدَّة عوامل معقدة تتطلَّب ملاحظاتٍ تمهيديةً موجزة. المنطقة التي تمت تغطيتها في الأعمال النظرية المبكرة للزوج **خفيف الثقيل الأول** و**خفيف الثقيل الثاني** (**ماخوري** مرادف له)، موزعة في «الأغاني» بين ثلاثة مصطلحات: **خفيف الثقيل**، و**خفيف الثقيل الأول**، و**خفيف الثقيل الثاني ماخوري**. وقد يكون **خفيف الثقيل**(وهو الأكثر تكرارًا بين الثلاثة) ببساطة مصطلحًا أكثر عموميةً، يشمل الاثنين الآخرين؛ ربما كان في العصر الأموي غير متميِّز نسبيًّا. ربما يمثل **خفيف**

الثقيل الثاني/ماخوري خاصة نظرًا لارتباطه الخاص بإبراهيم الموصلي (١٢٥–١٨٨هـ/٧٤٢–٨٠٤م)؛ تطورًا بعد أموي بشكلٍ كامل (يقال إن مؤلِّفًا واحدًا فقط وُضع به في العصر الأموي). لكن إذا كان الأمر كذلك، فإن إدراج الأول في المجالس الأموية يمكن اعتباره إضافةً للعلماء بعد ذلك، وإن لم يكن كذلك، يبقى التمييز بين **خفيف الثقيل** و**خفيف الثقيل الأول** غامضًا. ونتيجةَ هذا الارتباك بشأن المجال الدقيق لكل مصطلح؛ جُمِع الثلاثة معًا. وفي مواضع أخرى، ربما ينتج عدم الدقة من التعامل العشوائي إلى حد ما مع حالات تُنسب لمزدوج أو متعدد، ومن تضمين كيانات مكرَّرة غير محددة، لكنْ إذا كان عدم الدقة يفترض أنه انتشر بالتساوي تمامًا؛ فإن درجة التشوُّه المتضمَّنة لا تكون مرتفعة جدًّا.

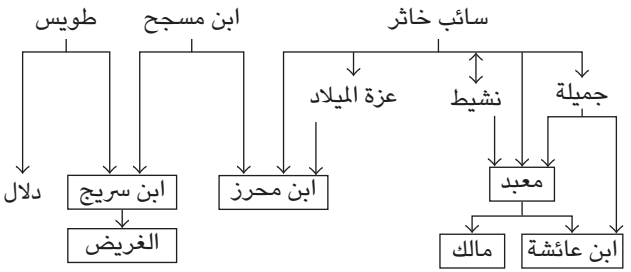
يشمل الجدول ٢١-١ المجالس الأموية فقط. الموسيقيون الذين يمثلون الغالبية العظمى منهم، يمكن بشكلٍ معقول أن يشكِّلوا مدرسةً واحدة، بحيث لا يمثِّل الجدول ٢١-١ من هذا المنظور دمجًا لاتجاهاتٍ مختلفة (رغم أنه، كما نرى، قد يكون هناك تنوعٌ كبير من موسيقيٍّ إلى آخر). العلاقات ذات الصلة بين الأستاذ والتلميذ[٨] (وينبغي ألَّا يُفهَم أنَّها تتضمَّن بالضرورة علاقةَ تلمذة لفترة طويلة) يوضِّحها الشكل ٢١-١؛ الأسماء الموضوعة في مستطيلات هي الأسماء التي ذكر الأصفهاني مؤلَّفاتها أكثر.

لأهدافِ المقارنة، يوضِّح الجدول ٢١-٢ المجالسَ العباسية المبكِّرة. اعتُمد التخطيط نفسه، بحيث يكون هناك مدخلٌ واحد مركَّب **لخفيف الثقيل**، رغم الصِّلة الوثيقة للعصر العباسي بالتمييز بين **خفيف الثقيل الأول** و**خفيف الثقيل الثاني/ماخوري**. المساهمون الرئيسيون في الجدول ٢١-٢: إبراهيم الموصلي، وإسحاق الموصلي، وابن جامع، وعَريب، ومتيم، وعَلَّوَيْه، وسياط، ومخارق. العلاقات ذات الصلة بين المعلِّم والتلميذ (تختلف، كما كانت من قبل، في أهميتها اختلافًا كبيرًا) يوضحها الشكل ٢١-٢.[٩] ويمكن ملاحظة أن يحيى المكي ويونس الكاتب يقدِّمان روابطَ مباشرةً مع الممارسة الأموية، ويقال إن الأخير كانت له اتصالاتٌ مع ابن مُحْرِز وابن سريج والغريض، وآخرين.

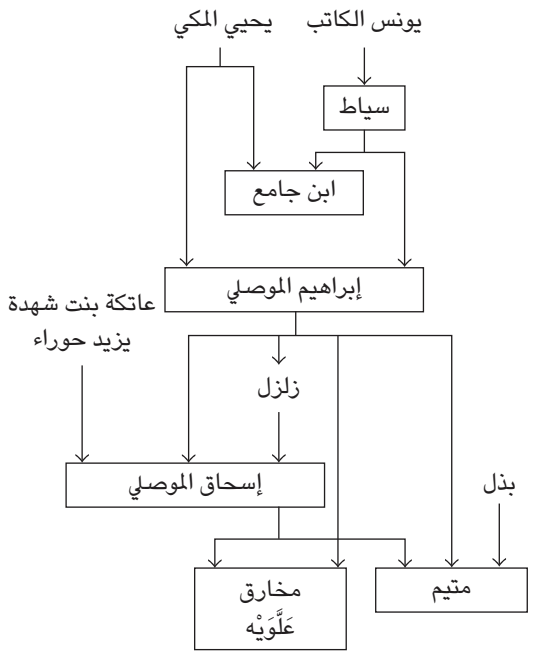
---

[٨] عن: Farmer, *History*, 53–58 and 77–86.

[٩] عن Neubauer, *Mustker*, 140–152. يقدِّم Farmer, *History* أشكالًا مختلفة لبعض هذه الأسماء: عريب، متيم، سياط.



شكل ٢١-١: العلاقات بين الأساتذة والتلاميذ في العصر الأموي



شكل ٢١-٢: العلاقات بين الأساتذة والتلاميذ في العصر العباسي

جدول ٢١-١: المجالس الأموية

البحر/الإيقاع	ثقيل أول	ثاني ثقيل	خفيف الثقيل	رمل	خفيف الرمل	هزج	خفيف الهزج	المجموع	النسبة المئوية
طويل	٥٢	٢٦	٢٣	٢٠	٩	٤	٠	١٣٤	٢١,٦
كامل	٣٧	١٥	٢٧	١٥	١٣	٢	٠	١٠٩	١٧,٦
خفيف	٢٩	١٢	٤٠	١٤	١٣	٠	١	١٠٩	١٢,٦
وافر	٢٣	١٢	١٩	١٠	٨	٠	٠	٧٢	٧١,٢
بسيط	١٧	٨	١٣	٩	٥	١	١	٦٤	٨,٧
رمل	٥	١٠	١٤	١٠	٧	١	٠	٤٧	٦,٧
منسرح	٧	٤	٨	٧	٤	١	٠	٣١	٥
متقارب	٣	٨	٦	٧	٣	٠	١	٢٨	٤,٥
سريع	٢	٥	٢	٣	٢	٠	٠	١٤	٢,٣
مديد	٦	٢	٤	٠	٢	٠	٠	١٤	٢,٣
آخر	٢	١	٠	٣	٣	٠	٠	٩	١,٤
المجموع	١٨٣	١٠٣	١٥٦	٩٨	٦٩	٩	٣	٦٢١	
النسبة	٢٩,٥	١٦,٦	٢٥,١	١٥,٨	١١,١	١,٤	٠,٥		

جدول ٢١-٢: المجالس العباسية

الإيقاع/البحر	ثقيل أول	ثاني ثقيل	خفيف الثقيل	رمل	خفيف الرمل	هزج	خفيف الهزج	المجموع	النسبة المئوية
طويل	٣٢	٢٠	٢٣	٢١	١٣	٥	٠	١١٤	٣١,٨
كامل	١٣	٩	٧	١٣	٤	٢	١	٤٩	١٣,٧
خفيف	١٠	٩	١٠	٩	٥	٣	٠	٤٦	١٢,٨
وافر	٧	٧	١١	٩	٥	٣	١	٤٣	١٢
بسيط	٥	١	٤	٤	٢	٦	٠	٢٢	٦,١
رمل	٥	٥	٧	٤	٣	٣	١	٢٨	٧,٨
منسرح	٤	٠	٣	٢	٣	٠	٠	١٢	٣,٤
متقارب	٤	٦	٥	٢	٢	٠	٠	١٩	٥,٣
سريع	٣	١	٣	٠	٣	١	٠	١١	٣,١
مديد	٢	٠	٣	١	١	١	٠	٨	٣,٢
آخر	٢	٠	٠	١	٢	١	٠	٦	١,٧
المجموع	٨٧	٥٨	٧٦	٦٦	٤٣	٢٥	٣	٣٥٨	
النسبة	٢٤,٣	١٦,٢	٢١,٢	١٨,٤	١٢	٧	٠,٨		

من الواضح أن الجدول ٢١-١ والجدول ٢١-٢ متماثلان في الصورة العامة. يوحي الجدول ٢١-٢ بأنَّ بين الإيقاعات انخفاضًا نسبيًّا ضئيلًا في شعبية مركب **ثقيل الأول** و**خفيف الثقيل**، مع زيادةٍ هامشية مناظِرة في شعبية **الرمل**، وزيادةٍ ملحوظة بشكلٍ أكبر إلى حدٍّ ما في نسبة **الهزج**، لكن يبقى الهزج نادرًا إلى حدٍّ ما، بنسبة متواضعة ٧٪، والتغير الكلي صغير بشكلٍ لافت. إضافةً إلى ذلك، إذا اعتُبر **الرمل** إيقاعًا «ثقيلًا»؛ فإن العلاقة بين «الثقيل» و«الخفيف» تبقى أيضًا بدون تغيير فعليًّا، تشكل الإيقاعات «الثقيلة» ٦٢٪ من الجدول ٢١-١، ٥٩٪ من الجدول ٢١-٢. (وإذا لم يعتبر كذلك، يكون هناك انخفاض من ٤٦٪ إلى ٤٠٫٥٪.) التغيرات في التكرار النسبي لمختلف البحور غير ملحوظ أيضًا عمومًا، باستثناءٍ لافت وهو بحر **الطويل**، الذي تزيد هيمنته بشكلٍ غير متوقَّع إلى حدٍّ ما؛ ليكون مسئولًا عن ثلث المجالس كلها تقريبًا في الجدول ٢١-٢.

أهمية الطويل بمثابة تذكير بأنَّ ولع الموسيقيين بالبحور الخفيفة — يفترض أنَّ شعبيتها مشجعة — لم يكُن شديدًا بحال من الأحوال. مقارنة الجدول ٢١-١ بتكرار جدول البحور المستخدمة في الشعر البدوي المبكِّر (وليكُن في «المُفضَّليَّات»)؛ لا يوضح انعكاسًا دراميًّا للتفضيلات السابقة، لكن بالأحرى تسطيحًا عامًّا للاختلافات بين البحور. لا تزال البحور الأربعة (**الطويل** و**الكامل** و**الوافر** و**البسيط**)، وتمثِّل الغالبية العظمى (٨٣٪) من قصائد «المفضليات». بينما تفقد تفوُّقها الكاسح، تحتلُّ أربعة من المواضع الخمسة الأُولى في الجدول ٢١-١، وتمثل بينها ٥٩٪ من المجموع الكلي (رغم أن هذا الرقم يُخفي الميل باتجاهِ استخدامٍ أكثر **لمجزوء** الكامل والوافر). البحور «الخفيفة» التي تبدو أكثر بروزًا هي الخفيف، والرمل بدرجةٍ أقل، ويمثلان معًا ٢٥٪ من المجموع الكلي في الجدول ٢١-١، و٢٠٪ من الجدول ٢١-٢. من المثير بشكل كبير، بالطبع، أنَّ البحرَين ارتفعت شعبيتهما بسرعةٍ هائلة، وأنهما الاسمان اللذان يُعتبران أيضًا مصطلحَين تقنيَّين يرتبطان بالإيقاع الموسيقي، لكنْ لسوء الحظ، لا يمكن إلا أن نلاحظ الحقيقة؛ حيث، كما رأينا، من الصعب جدًّا أن نؤسِّس روابطَ ذات مغزًى بين الاستخدامات العَروضية والموسيقية لهذَين المصطلحَين.

بالنسبة للاختلافات بين الجدول ٢١-١ والجدول ٢١-٢ في المزاوجة بين البحور والإيقاعات، لن تكون هناك إشارةٌ لمجموعاتٍ مع بحور **السريع** وما دونه، وإيقاعات **الهزج** و**خفيف الهزج**؛ بسبب الحجم الصغير للعيِّنة. النقطة المهمَّة التي ينبغي ملاحظتها بشأنهما في السياق الحالي، أنَّ الجدول ٢١-١ والجدول ٢١-٢ لا يعرضان

بينهما أكثرَ من مثالٍ لقصيدة من **الهزج** في إيقاع **الهزج**. وبمقارنة المجالس في مختلف الإيقاعات في صورة نسبة مئوية من المجموع الكلي لكل بحر، يوضِّح الجدول ٢١-٢ عدَّة تغيرات مهمة، ورغم عدم ظهور نمطٍ واضح منهما يمكن مع ذلك تحديد انخفاضٍ نسبي في نسبة مجموعات البحور «الثقيلة» مع الإيقاعات «الثقيلة»، و«الخفيفة» مع «الخفيفة». ومقارنةُ مجالس مختلف البحور، في صورة نِسب مئوية من المجموع الكلي، بالنسبة لكلِّ إيقاع، يقدِّم تناقضاتٍ حادَّةً أقل بين الجدولَين، لكنْ يبدو أن الاختلافات تشير إلى الاتجاه العام نفسه، وتشير خاصة إلى توزيع متساوٍ أكثر إلى حدٍّ ما **للطويل** في كل الإيقاعات.

التنوعات الداخلية في الجدول ٢١-١، رغم أنها أكبر من الموجودة في الجدول ٢١-٢، ليست درامية. يبدو أنها تشير إلى تفضيلٍ هامشي للمزاوجة بين البحور «الخفيفة» والإيقاعات «الخفيفة»، والبحور «الثقيلة» والإيقاعات «الثقيلة»، لا أكثر. وهكذا، رغم بروز مجموعات خاصة — وخاصة **الطويل**/**ثقيل الأول**، و**الخفيف**/**خفيف الثقيل** — لا يبدو أنَّ هناك مؤشرًا قويًّا لميلٍ باتجاه مزاوجاتٍ تقليدية خاصَّة، قد توحي بتأثيرٍ موسيقي محتمَل.

يبدو أنَّ اختيار الإيقاع، كان يحدِّده عمومًا الميلُ الشخصي للموسيقي أو مجاله الخاص بالخبرة التقنية. الغالبية العظمى من أغاني معبد، على سبيل المثال، في ثقيل الأول. بينما يبرهن مالك على تفضيل إيقاع(ات) **خفيف الثقيل**. (ومن الصحيح بدون شكٍّ أنه بمجرَّد رسوخ هذه الارتباطات، يوجد ميلٌ يُنسب تلقائيًّا قطعًا لمؤلِّف مجهول، لكنَّ التأثير يقتصر على تشويه الصورة، لا خَلْق صورةٍ زائفة تمامًا.) أحد أمثلة التنوع في اختيار الإيقاع قد يُرَى في الجدول ٢١-٣، الذي يتضمن كل المجالس في المجلدات ١–٥ من «الأغاني» (باستثناء واحد في **خفيف الهزج**) لشعر لعمر بن أبي ربيعة.

المجالس المنسوبة لكلٍّ من ابن سريج والغريض، أو إلى أحدهما أو موسيقي آخر، أُدخلت في الأعمدة ذات الصلة.

بصرف النظر عن العدد الأقل من المتوسط للمجالس في **الكامل**، لا يوضِّح الجدول ٢١-٣ شيئًا غيرَ متوقَّع بشأن التوزيع النسبي للبحور. وبالنسبة للإيقاع، يبدو ما يفضِّله الغريض نموذجيًّا جدًّا، ويختلف عن المتوسط فقط في الاستخدام الأقل قليلًا لإيقاع (ات) **خفيف الثقيل**. الأرقام بالنسبة لابن سريج، في المقابل، توضِّح ميلًا لافتًا وغريبًا **للرَّمَل** (يمثل ما لا يقلُّ عن ٤٣٪ من المجالس المنسوبة له) مصحوبًا بانحرافاتٍ أقل عن المتوسط في عدة مداخل **لخفيف الرَّمَل**، وخاصةً في انخفاض عدد **خفيف الثقيل**.

جدول ٢١-٣: مجالس قصائد لعمر بن أبي ربيعة

الإيقاع/البحر	ثقيل أول	ثاني ثقيل	خفيف الثقيل	رمل	خفيف الرمل	ثقيل أول	ثاني ثقيل	خفيف الثقيل	رمل	خفيف الرمل
طويل	٤	٢	١	١٠	١	٤	٢	١	٠	٠
كامل	٢	٠	٠	١	١	٢	٠	٤	٠	٠
خفيف	١	١	٣	٦	١	٢	١	٣	٠	٢
وافر	٢	١	٥	٣	١	٤	١	٢	٠	٢
بسيط	١	٠	٠	٤	٣	١	٠	٢	٠	٠
رمل	١	٣	٠	٤	٣	٠	٢	٠	٠	٠
متقارب	١	٣	٠	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠

ابن سريج — الغريض

الإيقاع/البحر	ثقيل أول	ثاني ثقيل	خفيف الثقيل	رمل	خفيف الرمل

الإيقاع/البحر	ثقيل أول	ثاني ثقيل	خفيف الثقيل	رمل	خفيف الرمل	ثقيل أول	ثاني ثقيل	خفيف الثقيل	رمل	خفيف الرمل
طويل	٧	٣	٤	٠	٠					
كامل	٣	١	٤	٠	٠					
خفيف	٣	١	١٣	١	٣					
وافر	٣	١	٤	١	٠					
بسيط	٢	٠	٣	٠	٠					
رمل	١	٢	٤	٠	٠					
متقارب	٠	٢	٣	٣	٢					

موسيقيون آخرون

قد يكون من السهل التسليم بأن المعلومات الواردة في الجداول الثلاثة ليست محلَّ ثقة بحالٍ من الأحوال في جميع النواحي، لكنْ من الصعب الشك في أنها تقدِّم لنا انعكاسًا دقيقًا عمومًا لسماتٍ عامة؛ لذا، بالنسبة لمجال معيَّن للإيقاع والبحر، يمكن أن نقبل بأمان أنَّ الفرضيات التي تقدَّم أحيانًا بشأن تأثير الموسيقى على تطوُّر الشِّعر في القرن الأول/السابع؛ لا تقبل التوضيح على أساسِ الأدلة المتوفرة حاليًّا. ومع ذلك، لنخلص إلى أنَّ مِثل هذا التأثير المباشر على البحر، ربما لا ينخفض بحالٍ من الأحوال بإنكار احتمال التفاعل الخلَّاق والمثمِر بين الموسيقي والشاعر، لكنْ بالأحرى عن المستوى الذي ربما كان يتمُّ به ذلك.

الفصل الثاني والعشرون

التأثير اليوناني على الأدب العربي

ل. إ. جودمان، جامعة هاواي

(١) قبل الإسلام

من أقدم الوثائق التي لدينا سجلات عن الاتصال بين الجزيرة العربية والعالم الخارجي. تسجِّل النقوش المسمارية لسرجون Sargon استلامَ جِزية من شمسية، ملكة الجزيرة العربية، وإثمرا السبئية، وشيبا التوراتية. لمئات السنين قبل ميلاد المسيح، تجنَّبت التجارة البريَّة البحرَ الأحمر بالعبور من حضرموت إلى مأرب، عاصمة سبأ، ثم إلى ماكورابا (مكة)، والبتراء، وميناء غزة على البحر المتوسط. كان ارتباط الجزيرة العربية بثراء تجارة الهند، ما جعل تسمية «العربية السعيدة» اسمًا يستحضره المؤلفون والمندوبون الرومان، في تناقضٍ صارخ مع الصورة الإسلامية المبجَّلة لَمَا قبل الإسلام في الجزيرة العربية بأنه عصرُ تخلُّف وبربرية، **جاهلية**. يجب أن يُعزَى تأكيد بدائية الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ ومن ثَم عزلتها، جزئيًّا إلى سعيٍ للتأكيد على مساهمة الإسلام، بالتوازي مع التأكيد الذي وضعه محمَّد على أنه كان أميًّا قبل تلقِّيه الوحي، من ناحية للحنين الرومانسي الذي تنظُر به حضارةٌ حضرية على بداياتها. من القرآن نعرف أنَّ محمدًا، رغم أنَّه أمي ولم يسافر كثيرًا نسبيًّا، يعرف بوجود حضارات عظيمة في الجزيرة العربية قبل عصره بوقت طويل؛ وبشكل غامضٍ، بالتأكيد، عن علاقاتها بالشعوب المحيطة.

لم تكن الجزيرة العربية مغلقةً بإحكام قَط. وحين ترك العرب، متَّحدين بالإسلام، حدودَ شبه الجزيرة، كان العالم الذي فتحوه خاضعًا للتأثير الهيليني لفترةٍ طويلة. الإشارات المحترمة لأفلاطون إلى الحكمة القديمة لمصر واليونان، تذعن للعراق في مسائل

الفلك ويتذكرها الكتَّاب العرب بعد قرونٍ لتصحيح الانطباع بأن التجارة بين اليونان والشرق الأدنى كانت بالضرورة في اتجاهٍ واحد. وفَّر توسيع الأفق اليوناني بالفتوحات الشرقية للإسكندر إمكانيةَ حدوث اختراقٍ ثقافي عميق، استمرَّ لفترةٍ طويلة بعد ما يسمَّى بالعصر الهيليني. للاستشهاد بمثالٍ واحد على هذا التفاعل، ذكَرَ أفلوطين، وهو نفسه مواطِنٌ من صعيد مصر، عربيًّا على الأقل، زيثوس Zethos، ضمن أصدقائه المقرَّبين. وكان فرفوريوس Porphyry الصوري، واسمه الحقيقي ملخس Malchus، وربما كان إمبليكوس Iamblichus عربيًّا.

لم تكن الصحراء العربية قبل الإسلام، بنظرةٍ من أطرافها المتحضِّرة، من الشام أو جنوب الجزيرة العربية أو العراق أو مصر أو بلاد ما بين النهرَين أو الحبشة، أرضًا خرابًا بل بحرًا، يمكن قَطْعه، تتخلَّله جُزُر من الواحات، بُؤر تأثيرٍ سياسي وديني واقتصادي وفكري. حين هُزم فاليريان Valerian في معركةٍ على يدِ كسرى سابور الأول، كان حليفه العربي أذينة هو الذي صد سابور إلى المدائن في ٢٦٥م، وكافأ جلينوس تابِعه بلقب أغسطس Augustus ووضعه في قيادة الفيالق الرومانية في المنطقة. وانشقَّت زنوبيا، أرملة أذينة المقتول، عن روما، واتخذت من تدمر قاعدةً، وسعَتْ لإقامة إمبراطورية شرقية من أنياب العالم الروماني. وكان مستشارها السياسي والفلسفي لوجينوس Longinus الأفلاطوني، وكان زميلًا في الدراسة مع أفلوطين للحكيم السكندري أمونيوس السقاص Ammonius Saccas.

ينبغي السعي للتغلب على وهْمِ أنَّ سكان الجزيرة العربية كانوا جميعًا من البربر البدائيين قبل ظهور الإسلام، لم يكُن لديهم ما يفعلون إلا المَيْسر أو وأدِ البنات أو تقديم أضاحي بشرية لأربابهم الوثنيين. محمد نفسه، مع مذهبه **الحنيف** الطبيعي، لا يؤمن بهذا. الشعر قبل الإسلام فنٌّ رفيع الأسلوب، عينة مختارة منه تبقى وحدها تقريبًا لسوء الحظ قطعةً فنية من قبل الإسلام؛ لذا تم الإفراط في تفسيره بكثافة إلى حدٍّ ما. مفهوم الزمن باعتباره عدوًّا عامًّا، يُلقي بظلاله على السعادة البشرية، تيمة رائعة، رغم تحوُّلها إلى أكليشيه للشعراء العرب. بدتْ بدائيةً فقط لأنها تيمةٌ دنيوية إلى حدٍّ ما وسوداوية. الاحتفال **بالمُرُوَّة** مرةً أخرى فسَّر باعتباره نوعًا من البربرية من جانب العرب الأوائل. لكنها فقط قيمةٌ اعتنقها مجتمعٌ قبَلي، يعتمد فيه البقاء إلى حد ما على المروءة، فمجَّدها أو أضفى عليها طابعًا رومانسيًّا — وأكد عليها — مجتمعٌ حضري بعد ذلك، كان اهتمامه الحقيقي نوعًا من الفروسية، الفضيلة إذا جاز التعبير.

كان هناك، إذن، ثقافةٌ رفيعة في الجزيرة العربية نفسها قبل الإسلام؛ ورغم أن قاعدتها ربما كانت ضيقة، وأسلوبها متكلَّف إلى حد ما ومتكرِّر (وهذا، رغم كلِّ شيء، علامةٌ من علامات العصور القديمة في شكل الفن)، فإن تيمتها لم تكُن غير متوائمة بحالٍ من الأحوال مع تلك التي وصلتْ من الوسط الهيليني. لم تترك موادُّ الثقافة العربية مالكَها عاريًا أو غيرَ مستعدٍّ لَمَا كان يعلمه حين صار سيدًا في المدن الكبرى للعالم الهيليني. ولم تكن المفاهيم اليونانية غريبةً عليه بالكامل قَط.

وكما وضَّح فون جرونبوم Grunebaum: «حتى أقدم شعر عربي يوضِّح آثارًا محددة للتراث الهيليني. في وقت مبكر يعود إلى سنة ٥٠٠م تقريبًا مات المرقش الكبير من الحُب.» ويحذُّر طرفة (ت: ٥٦٥م تقريبًا) حبيبته من مصيرِ الشاعر السابق، والأعشى (٥٦٥–٦٢٩م تقريبًا) «يدعو حبيبته قاتلة الرجال».[١] بالطبع ربما كان الشاعر يعبِّر عن مشاعره الصادقة، لكنه يفعل ذلك بتقاليدَ أدبيةٍ محددة (ويمكن تحديد أنها يونانية) بوضوح. الشاعر نفسه يردِّد أصداء موسخوس Moschos (١٥٠ق.م. تقريبًا) في «رواية (بضمير المتكلم) الموقف الشهير عن دائرةٍ مغلقة لحالاتِ حُب غير متبادَل، مألوفة لنا جدًّا، من المسرح الكوميدي». الحُب هنا ليس بدائيًّا — ناهيك عن الخبرة الجوهرية — لكنَّه علاقةٌ بأسلوبٍ معيَّن إلى حدٍّ ما، فيها قد يتشابك الأفراد بشكلٍ متبادل إلى حدٍّ ما. وقد يكون اتساق روابطهم مثيرًا للشفقة بشكلٍ ذاتي، أو كوميديًّا بشكل موضوعي، لكنَّ القصيدة ليست بوضوح وسيلةً للعيش في الخبرة (كما قد تكون بالنسبة للبدائي)، لكنها وسيلة للابتعاد عنها.

نعرف أنه كان هناك كثيرٌ من السكان اليهود في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. يبدو أنهم قدموا في الأصل بحثًا عن ملاذٍ من الاضطهاد، وعُزِّزوا بموجاتٍ متلاحقة من المهاجرين. بينما حافظوا على تقاليدهم الدينية، صار هؤلاء الموحِّدون مستعربين تمامًا، وكان لهم بدورهم تأثيرٌ كبير على قبائل عربيةٍ كثيرة. اعتُبِرت زنوبيا نفسُها يهوديةً؛ واعتنق ذو نواس، ملك حمير، اليهودية. ولم تكن القبائل اليهودية في المدينة بالنسبة لمحمد قوةً سياسية فقط لا يستهان بها حليفًا أو عدوًّا محتملًا، لكنها كانت أيضًا مصدرًا للبيانات ونقْدِ وحيه، رغم أنهم كانوا في النهاية شوكةً في جانبه ينبغي إزالتها.

---

[١] *Medieval Islam*, 313–314.

عاش أيضًا السكان المسيحيون زمنًا طويلًا في الجزيرة العربية وقريبًا منها قبل عصر محمد. تناولت وُفودهم من نجران في الجنوب أمورَ الدين، وحارَبَ رجال القبائل العربية المسيحية من الطائفة اليعقوبية (أي الوحدانية) بجانب قوات المسلمين في السنوات الأُولى للهجرة واعتنقوا الإسلام بعد ذلك. وتنبَّأت باعتناقٍ جماعي للإسلام في السنوات الأُولى شهاداتٌ جماعية مزعومة لقساوسةٍ يَعَاقِبة في مصادر سريانية.

خضع اللخميون للفُرس الساسانيين والغساسنة للبيزنطيين؛ لتأثير يوناني كبير، ليس فقط من خلال «دولٍ تالية» هيلينية يدينون بالولاء لها، ولكنْ أيضًا من خلال الطوائف المسيحية التي لجأتْ بينهم خوفًا من السُّلطة البيزنطية. وكانت الحيرة، قربَ موقع بابل القديمة ومقرِّ بلاط اللخميين، مكانَ تجمُّع للعرب من الداخل منذ القرن الثالث الميلادي. زارها الشعراء العرب ومدحوا أسقفَهَا بحلولِ عام ٤١٠م. حوالي سنة ٤٠٠م، يبدو أنَّ نعمان الأول، ملك اللخميين، صار متديِّنًا من نوعٍ ما، ربما مسيحيًّا. وكان بعض الولاة اللخميين مسيحيين، وكذلك غالبية رعيتهم. الحكاية التي يحكيها «الأغاني» عن ولاء حنظلةَ وشَرِيك[٢] تذكِّرنا بالقصة اليونانية عن دمون Damon وبيثياس Pythias، لكنْ يمكن فقط أن نخمِّن متى وكيف تمَّ حقْنُ الصبغة اليونانية في هذا التراث من عصر اللخميين. لكنَّ الصورة جليَّةٌ في حالة تعرُّض العرب الأوائل للمنطق والطب اليوناني.

نسمع، على سبيل المثال، أنَّ الحارث بن خلدة — من الطائف (ت: ١٣هـ/٦٣٤م تقريبًا) — أولُ عربي تدرَّبَ علميًّا ليكون طبيبًا. درس الحارث، ويُذكر أيضًا أنه شاعر، الطبَّ في المركز الطبي الكبير في جنديشابور؛ وكان يدعمه الملوك الساسانيون، ويعمل فيه لاجئون مسيحيون ملمُّون بالتراث الطبي اليوناني، واستمرَّ طويلًا في عهد المسلمين يقدِّم أساس الإنجازات الطبية الفارسية العظيمة في القرن التاسع–الحادي عشر. وهناك سُجِّل لمحادثةٍ طويلة عن الطبِّ بين الحارث وكسرى أنوشروان (حكم: ٥٣١–٥٧٩م). كانت زوجة الحارث خالة محمد، ويبدو أن الطبيب عرف النبي. ويقال إنَّ ابنهما النضر، وقد تدرب في الطب أيضًا، أعدمه علي، بأوامر من محمد، بعد انتقاده لرسالة الأخير.

ولم يكن من الضروري أيضًا أن يسافر العربي إلى جنديشابور أو الإسكندرية ليتصل بأفكارٍ يونانية. جلب اليهود في الجزيرة العربية وفلسطين والعراق، والمسيحيون

[٢] ج١٩، ٨٧؛ ج٢، ١٨ وما يليها.

في البلاد نفسها وفي الشام والحبشة، والوثنيون من عبدة النجوم في حران، الفكرَ الهيليني في الآفاق الثقافية للعربي الذي يتوق للمعرفة.

شيَّد جستنيان Justinian قوةَ التجمع العربي المنافِس قوةً موازية للَّخميِّين تحت قيادة الغساسنة، أكثر اكتسابًا للطابع الهيليني من اللَّخميين. نصب أمراء الغساسنة خيامًا على تُخوم سوريا، حول دمشق وتدمر، لكن لم يكُن لهم وجودٌ إسبرطي. استمتعوا بجوقات المغنيات اليونانيات. ووصَلَهم التأثير اليوناني على مستوًى غير دنيوي أيضًا؛ لأن الغساسنة كانوا موحِّدين. ولعب الموحدون وأعدادٌ من خصومهم النساطرة دورًا حاسمًا في ترجمة الأعمال اليونانية، إلى السريانية التي سبقت ترجمتها إلى العربية. وحيث إنَّ اليهود والمسيحيين كانوا ضمنَ الحملة الأساسية للثقافة الهيلينية في الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ فإن من مؤشرات تغلغُل الأفكار الهيلينية في الجزيرة العربية تأثيرَ التراث اليهودي والمسيحي على عقل محمد.

سمع النبي حكاية «النيام السبعة في أفسيوس»،[٣] المسيحيين الذي لجَئُوا إلى كهفٍ في أثناء اضطهاد ديسيوس Decius (حكم: ٢٤٩–٢٥١م) واستيقظوا فيما يعتبره المسيحيون عهدَ ثيودوسيوس Theodosius،[٤] العهد الأكثر ملاءمة. لكنه لم يكن يعرف شيئًا عن تفاصيل القصة، وحاوَلَ إخفاء ذلك بالعدد الدقيق لهم بنوعٍ من الحديث المزدوج لمصدره الخارق. وروى بشكلٍ يمكن التعرف عليه تمامًا مجموعةً من أساطير موسى وأجزاءً من قصة الإسكندر.[٥]

(٢) صدر الإسلام

كانت الموادُّ التي تغلغلتْ إلى مكة من اليونان قبل الإسلام شائعةً، وانصهرت بكثافة مع العناصر اليهودية والمسيحية. المذهل في التقابل، في هذا الصدد، بين العصر الجاهلي وعصر الهيمنة الإسلامية الانتقالُ من التلقي السلبي (والعرَضي إلى حدٍّ ما) للمقولات اليونانية الشائعة في المياه الراكدة في الثقافة العربية إلى الاكتساب النشِط والمنهَج

---

[٣] القرآن، سورة (الكهف: ٨–٢٦)؛ انظر: "Ashab al-Kahf," *EI2*.

[٤] حكم من ٣٧٩–٣٩٢م. (المترجم)

[٥] القرآن، سورة (الكهف: ٥٩–٨١، ٨٢–٩٧).

للشعوب الناطقة بالعربية لقدْرٍ كبير من المعرفة الرفيعة، والفنون والعلوم اليونانية، واستيعاب عددٍ من التيمات والمشاكل الرئيسية المعقدة للثقافة اليونانية الرفيعة. والأكثر أهمية تحوُّل الأدب العربي ككلٍّ من نمطٍ مجزَّأ أو منمَّق من أنماط الكتابة، إلى الطريقة اليونانية في عرض الموضوع. قبل دمج قطاعات كبيرة من الأدبيات العلمية والتقنية والفلسفية، وخاصة استيعاب أنماط التنظيم الفكري (التحليل السقراطي، التصنيف الأرسطي) في الأدب العربي، كان كلُّ **بيت** من قصيدة عربية، في رأي النقَّاد العرب، ذرةً منفصلة من المعنى، قابلًا غالبًا لتغيير ترتيبه مع آخَر، مثل خرزة في سلسلة.

وكانت كتابة النثر العربي على الحالة نفسها في نواحٍ عديدة. كان أقدمُ تراث تاريخي عربي عن الأنساب والقصص، وأُولى الأعمال العربية في التاريخ حوليات ومجموعة أخبار عن أحداثٍ وتقاليدَ مذهلة. كان **الحديث**، الذي أصبح أساسَ الإسلام، قصصيًّا. معظم الكتب الأُولى المذكورة في فهرست ابن النديم مجرَّد تجميع، كثيرًا ما تُجمع معًا حول عنوان ما ذريعةً لعَرْض المادة أكثر من إشارة إلى تيمة موحدة. ومن اليونانيين تعلَّم الأدب العربي تقدير عرض الموضوع الذي جعل من الممكن تأليفَ الأعمال التقنية والعلمية والفلسفية الأصلية بالعربية. وبهذا المعنى، قد نقول، حتى تصنيف البخاري للموادِّ الهائلة من **الحديث** تحت عناوين منسَّقة لمواضيعَ معيَّنة (انظر ما سبق، الفصل ١٠)؛ كان مرحلةً في عمليةٍ تقود من الإدراك العرَضي أو الخطي («س علَّة ص») إلى الرؤية الشاملة والتركيبية لابن سينا وابن خلدون. ومن الواضح أنَّ سببًا حاسمًا في جعلِ مجموعةٍ كبيرة من هذه التغيرات ممكنة؛ كان التوسع الهائل للآفاق العربية بالفتوحات الإسلامية، وانضواء عالَم كان يضمُّ بعضَ المقرات الرئيسية للحضارة الهيلينية تحت راية الإسلام، لكنْ لا يمكن فهْمُ السرعة والاتجاه الذي اكتملت به هذه المهمة الكبيرة[٦] من الاستيعاب والتمثل الفكري؛ بدون الإشارة إلى تمهيدِ الأرض، ليس فقط في الجزيرة العربية، بل وفي البلاد المحيطة، التي أصبحت الإمبراطورية الإسلامية.

[٦] تم الجزء الأساسي من هذا النشاط، ويشمل الترجمة المنهجة لأعمالٍ يونانية علمية وتقنية وفلسفية، والوضع النشط للدراسات التي وُجدت فيه، في العنصر العباسي؛ لذا يتمُّ تناوله في مجلد تالٍ من هذا التاريخ.

(٢-١) العلم واللاهوت والفلسفة

في المراكز الهيلينية الكبرى التي خضعت للعرب، ازدهر في العصر الوثني التراثُ اليوناني في الرياضيات وعلم الطبيعة والفلسفة والطب والفلك. حُفِظ هذا التراث، وفي الوقت ذاته مهد ببراعة لاندماجه في الثقافة الإسلامية بمواجهاتٍ سابقة مع التوحيد. أكمَلَ فيلون Philo السكندري (٢٥ق.م. تقريبًا–٤٥م تقريبًا) توليفًا عميقًا وخلَّاقًا للفكر الموسوي بفلسفة أفلاطون. بجدٍّ عزَّز المفكِّرون المسيحيون من أوريجانوس Origen السكندري (١٨٥م تقريبًا–٢٥٤م تقريبًا) إلى يوسابيوس Eusebius القيصري (أسقف ٣١٥م تقريبًا–٣٤٠م تقريبًا) انصهارَ القيم والأفكار الهيلينية مع المسيحية، وشجَّعوا خلال عصر الاضطهاد المسيحي الرأيَ بأن المسيحية كانت تنشئةً حقيقية، كانت كلُّ الحضارة السابقة تمهيدًا لها. أثبتت هذه الحملة أنها ناجحة جدًّا، حتى أصبح بقاء الأنماط اليونانية في التفكير مستقلًّا تمامًا عن السؤال الهامشي بشأن بقاء جماعاتٍ مثل المجتمع الوثني في حران. وصار الموحِّدون أنفسهم ركائزَ الفكر اليوناني. وهكذا يعلق أسقف مسيحي بأنه لم يتوقف عن كونه فيلسوفًا حين أصبح مسيحيًّا؛ يستخدم الأساطيرَ المسيحية لحثِّ الناس يوم الأحد مؤشراتٍ للعقيدة الفلسفية التي يلتزم بها العقل. توقُّع مذهِل للمذهب الأفلاطوني عند الفارابي بشأن أدوار النبوة والفلسفة في المجتمع.

حين أصبح المسيحيون بدورهم مُضطهِدين، كانت العملية الثقافية قد مضت بعيدًا بشكلٍ لا يمكن عكسه. كان تراث المعرفة اليونانية — أو بالأحرى حامِليه — يضغط ببساطة فكريًّا وسياسيًّا وحتى جغرافيًّا أقربَ إلى مركز جاذبية العالَم الإسلامي.

كانت نموذجية هذه العملية والأهمية التاريخية لتبني المسلمين لفنون الإغريق وعلومهم؛ مصيرَ حركات الموحِّدين والنساطرة. بدايةً كانت الاختلافات بين الموحدين وخصومهم داخل الكنيسة لفظيةً إلى حد بعيد، قائمةً على غموضٍ في المصطلح اليوناني *physis* أو «طبيعة». لكن محاولة الكنيسة في مجمع خلقيودنية وضْعَ مبدأٍ معتمد بشأن القضية الغامضة والمشحونة جدًّا عن طبيعة المسيح؛ حَفزَت استقطابًا جذريًّا بشأنِ ما قد يبقى، بدون ذلك، قضيةً نظرية وأكاديمية؛ لذا وجَدَ عددٌ كبير من المسيحيين الأتقياء في الشرق أنَّ فكرة ربٍّ مصلوب بغيضةٌ روحيًّا وجماليًّا؛ فمالوا بشكلٍ طبيعي للُّجوء لعقيدة التوحيد بأنَّ المسيح لم يعانِ حقًّا على الصليب، أو في المعتقد النسطوري أنَّ «الطبيعة الإلهية» للمسيح على الأقلِّ تجنبتْ هذا الهوان. إصرارُ الكنيسة على تنفيذ مرسوم خلقيودنية، بلوَرَ المعارضةَ الشرقية للسُّلطة المركزية وأدَّى مباشرةً إلى نشأة

الكنائس اليعقوبية (الموحِّدة) والنسطورية المنفصلة. مضطهَدين كلما وُجدوا وأينما وصلت سُلطة الأباطرة البيزنطيين، ازدهر النساطرة والموحِّدين في مصر وبنوا مئاتِ الأديرة والمدارس في سوريا، وشرق الأردن والعراق. وللهروب من اضطهاد البيزنطيين، لجأ جماعةٌ من علماء النساطرة من الرها في ٤٥٧م عبْرَ الحدود الفارسية في نصيبين. وتعزَّز الفريق النسطوري الفارسي في ٤٨٩م، حين أغلق الإمبراطور البيزنطي زينو Zeno بشكلٍ دائم المدرسة النسطورية في الرها. جَلبَ النساطرة معهم إلى بلاد فارس معرفتهم بالطب والمنطق، ممثَّلةً بأعمال شخصياتٍ مثل بربوس Probus الأنطاكي، الذي علَّق على «العبارة» و«القياس» لأرسطو وعلى «المدخل» أو مقدمة منطق أرسطو لفرفوريوس، وترجم أولًا إلى السريانية في عصره. بالنسبة للمسيحيين المتعصبين، كان منطق أرسطو معقلَ القوة الجدلية في مجادلاتهم مع بعضهم البعض وضد الكنيسة الأرثوذكسية، ليس فقط لأنَّه علَّمهم المبادئ الأساسية للجدل، بل أيضًا لأنَّه قدَّم قاعدةَ مفاهيم للتعامل مع مشاكل الوجود التي تكمن في جذر نزاعاتهم اللاهوتية.

اتسعتْ أعمال النساطرة، واكتملتْ بأعمال العالِم الموحِّد السابق سرجيس الرأسعيني (ت: ٥٣٦م)، الذي درس الطب في الإسكندرية وكان أولَ مترجمٍ كبير للأعمال الطبية اليونانية إلى لغةٍ سامية. وتُنسب له ترجمةٌ سريانية لستةٍ وعشرين عملًا من أعمال جالينوس، كتب مدرسية أساسًا، فضلًا عن عدد من الأعمال الطبية الأخرى. ولم تشمل ترجماته الفلسفية «المدخل» فقط، بل أيضًا «المقولات»، العمل الميتافيزيقي الأكثر إثارةً للجدل من الأعمال المجموعة في «أرجانون» أرسطو، الذي كتب عنه تعليقًا تفصيليًّا. وترجم أيضًا إلى السريانية الرسالةَ الرواقية المهمة المنسوبة خطأً لأرسطو، «عن العالم»، وكتابات الأفلاطونية الجديدة التي انتشرت تحت اسم ديونيسيوس الأريوباجي. وترجم سرجيس المحاورةَ المنسوبة خطأً لأفلاطون، «أرستوبس *(Herostrophos (Aristippus*»، التي تتناول مشكلة البعث الجسدي. وربما كان أيضًا مترجِمَ كتاب «نحو ديونيسيوس الثرسي». وكتب رسائل أصلية في المنطق وتأثير القمر. وواصَلَ حنين بن إسحاق (١٣٤–٢٠٠هـ/٨٠٩–٨٧٣م)، أعظم المترجمين العرب، أعمالَ سرجيس تقريبًا كما لو لم يكُن هناك قطعٌ يزيد عن ثلاثة قرون بينهما، مراجِعًا ومصحِّحًا ترجماته، ووسع بشكلٍ كبير قائمةَ عناوينه.

ربما وضع الاختيار من «تاسوعات» أفلوطين التي عُرفت بـ «لاهوت أرسطو *Theology of Aristotle*» معًا في القرن السادس تحت رعايةٍ سريانية ويعقوبية، إلى حدٍّ

ما تقارن بأعمال سرجيس. بالنسبة للعلماء الذين يكمن اهتمامهم الأساسي في العصور الكلاسيكية القديمة، هذه الأعمال، من قبيل ما يسمَّى «لاهوت أرسطو»، المادة مأخوذة من بروكلوس وانتشرت باسم «كتاب العلل *Book of Causes*» لأرسطو، والأعمال المنسوبة خطأً لديونيسيوس مزيفةٌ ببساطة لسوء الحظ، لكنْ بالنسبة لَمن يكمن اهتمامهم في الديناميكيات التصورية للانصهار الثقافي، لهذه الكتابات أهميةٌ أكبر بكثير من الكثير من الأعمال الأصلية؛ لأن هذه الكتابات تكشف آليات العملية البارعة التي انصهر بها فكر أفلاطون وأرسطو وأفلوطين واندمج في التوحيد؛ ملائكةٌ يأخذون بشكل طبيعي مواضع آلهةٍ وثنية صغيرة، وتمتزج أفكار أفلاطون بالمفهوم العبري للأمر الإلهي، وفيضٌ يأخذ مكانه التاريخي تفسيرًا فلسفيًّا للخَلق وتأسيسًا لوضع تصوُّر الوحي.

عرف العلماء السريان بوضوح أن مهمتهم نقلُ الثقافة وتعديلها. وهكذا كانت أعمالهم ترجماتٍ وتعليقات وكتبًا مدرسية ومصنفاتٍ وموسوعات، نُظمت فيها الإنجازات الثقافية للعالم الهيليني، وتم تشكيلها ومنهجتها وتعديلها. وبالطبع، في الوقت ذاته، تجميدها إلى حد ما، لكنْ ما نُقل كان تراثًا حيًّا، قادرًا، مثل كرمةٍ قديمة معقدة، على انفجاراتٍ جديدة للحياة وعُروض مدهشة من النشاط أينما الْتقت مع ظروفٍ مواتية.

كانت حيوية الرياضيات اليونانية الأخيرة، نموذجًا لاستمرار التراث الفكري اليوناني في العالم اليوناني قبل الإسلام. حين رغب جستينان في إعادة بناء آيا صوفيا، استدعى اثنَين من أكثر الرياضيين الذين أنجبهم العالَم تقدُّمًا، أنثميوس Anthemius من آسيا الصغرى وإزيدورس Isidorus من ميلتوس؛ ليُشرفا على الهندسة. وكان الرجلان في مقدِّمة هندسة الجوامد في أيامهما. أنثميوس، الذي كتَبَ تعليقاتٍ على ميتافيزيقا أرسطو وأيضًا حساب نيكوماكيوس Nicomachus، وتجاوز كثيرًا معالجةَ أبولونيوس Apollonius للقطاعات المخروطية ليبرع في المنحنيات المكافئة. كتب إيوتوكيوس Eutocius، وهو رياضي بيزنطي آخَر، عن أرشميدس وأبولونيوس، محافِظًا على معرفة القطاعات المخروطية التي أصبحتْ مهمةً للعرب، ليس فقط باعتبارها نظريةً هندسية، لكن أيضًا فلسفية؛ لأنها قدَّمت لهم وسيلةً لتصور التعامل مع مفهوم اللانهاية. أضاف أحد تلاميذ إزيدوروس كتابًا خامس عشر، عن الجوامد المنتظمة، إلى عناصر إقليدس.

استمر التراث نفسه من الدراسة والتعليم، وزيادة علوم الإغريق حتى **الهجرة** وما بعدها، وفي عهد المسلمين. تمتَّع بلاط هِرَقل، إمبراطور بيزنطة ٦١٠–٦٤١م، بخدمة الطبيب والفسيولوجي ثيوفيلوس بروتوسبتريوس Protospatharios، الذي كتَبَ تلميذُه،

ستيفن الأثيني، أعمالًا طبية أيضًا. وعاصَرَه تقريبًا آرون Aaron السكندري، الذي ترجَمَ كتابه الطبي إلى السريانية والعربية، وثبَتَ أنه لا يقدَّر بثمنٍ بالنسبة لمحمد بن زكريا الرازي. ثمَّة طبيبٌ آخَر معاصر، بولس Paul الأجيني، صنَّف موسوعةً طبية أساسية من سبعة أجزاء قائمةً على أعمالِ جالينوس وأوريباسيوس Oribasius، ترجمها حنين بن إسحاق إلى العربية. وبقي بولس في الإسكندرية حين استولى المسلمون عليها في ٦٤٠م، كما فعَلَ أسقف اليعاقبة والطبيب جون السكندري، شارح أعمال جالينوس وأبقراط. وكانت مسيحية القرآن نفْسِه يعقوبيةً، وهكذا لم يجِدْ جون نفسَه على قطبَي نقيض مع السُّلطة الحاكمة الجديدة. وبالطبع، بالنسبة للكثير من أعضاء الجماعات المسيحية غير الأرثوذكسية، كان الفتح الإسلامي نجاةً من بعض النواحي. ابتهج الأمير العربي عمرو بن العاص حين علم بأنَّ جون يرفض العقيدةَ الأرثوذكسية الخاصة بالثالوث.

تقول الأسطورة إن الفاتحين المسلمين دمروا المكتبة الكبيرة في الإسكندرية، لكنَّ أقدم تقرير عن هذا الحدث يرجع إلى القرن الثالث عشر. الحقيقة أنَّ الإسكندرية كانت مليئة بالمسيحيين الأقباط الموحِّدين، واستسلمت دون مقاومة في ١٩هـ/٦٤٠م حين فتح البطريرك القبطي الأبواب لقوات المسلمين، بدون شكٍّ على أمل أن ينتهي خضوعُ شعبه لحُكم بيزنطة. ليست لدينا معلوماتٌ إيجابية عن وجود المكتبة في ٦٤٠م أو في ٦٤٦م بعد أن تعرضَت الإسكندرية للنهب، بعد محاولةٍ فاشلة للبيزنطيين لاستعادة المدينة. مقولة أنَّ الفاتح رأى أنَّ المكتبة إذا كانت لا تحتوي على شيءٍ غير المسطور في القرآن فهي كعدمها، وإذا كانت تنافي ما جاء في القرآن فهي ضارَّة؛ مُفارَقةٌ تاريخية بشكلٍ عبثي على أساسَين: لم يكن العرب قد اكتسبوا اهتمامًا كافيًا بحقائق اللاهوت المذهبي بدرجةٍ تجعلهم ينشغلون بحرق الكتب بسببه؛ والحجة رسميًّا مثالٌ للنوع الرواقي من الورطة الطباقية، أشاعها في الإسلام **المتكلِّمون** الأوائل واستخدمها (عمومًا بتأثيرٍ مادي مضاد) فلاسفةٌ مثل الكندي. الحقيقة هي أنَّ التراث اليوناني، عمومًا، استمرَّ دون انقطاعٍ برعايةٍ مسيحية بعد الفتح الإسلامي.

وكان ساويرس سيبخت أسقفًا في قنسرين في شمال سوريا/العراق في الجزء الأخير من القرن السابع. كتَبَ سيبخت في الفلك والجغرافيا؛ ومثل أسلافه، علَّق على «القياس» و«العبارة». وبعد ثلاثة قرون تقريبًا، كان على «المعلِّم الثاني» (بعد أرسطو)، الفارابي، أنْ يتساءل عن سببِ تأكيد عقولٍ متعمِّقة مثل العلماء السريان على «البرهان». استنتج الفارابي، مقتنِعًا بأنَّ هذا لا يمكن أن يرجع إلى القدرة العقلية، أنَّ هناك أسبابًا لاهوتيةً

منعتْهم من الخوض في موضوعِ البراهين المؤكدة. قد تبدو هذه الإجابة مبسَّطة بطريقة ما؛ لأن الفارابي تعلَّم أفضل من الرهبان السريان. كان فلسفيًّا أكثرَ دقَّةً وأصالة منهم بكثير، لكنَّ تفسيره يحتوي على نواةِ الحقيقة؛ لأنَّ الرهبان السريان والأساقفة كانوا رجالًا عمليِّين، واهتمامهم بالفلسفة والعلوم برجماتيًّا. على عكس الفارابي، لم يتشرَّبوا برُوح الاكتشاف الفكري لذاته، أو بمفهوم الفلسفة مرشدًا للحياة، بدل أن تكون ببساطة مصدرًا لأداةٍ مفيدة. وهكذا لم يتجاوزوا ما كان مفيدًا أو ضروريًّا على الفور في عملهم، سواء في الفلسفة أو التكنولوجيا أو اللاهوت. وهذا الاتجاه البرجماتي، كما نرى، يُحمَل إلى أول الفلاسفة والعلماء والأطباء في الإسلام. نواجهه بوضوح تام في أعمال الكندي والرازي. كتَبَ ساويرس، على أيَّة حال، عن الأبراج والخسوف والكسوف والأسْطُرلاب، ومسائل أخرى عمَّا لا بد أنه بدا عِلمًا عمليًّا تمامًا وغير تأملي. مثل الكندي، آمن بأن العلوم عالمية وقابلة للنقل بسهولة. ومن المؤكَّد أن العِلم الذي مارسه كان كذلك. كان ساويرس أولَ شخص خارج الهند يصِفُ النظام الهندي للأرقام، وهو الآن عالَمي. على عكس الميتافيزيقا أو النظرية السياسية، هذه الأجزاء من الحكمة لا تخلُق في ذاتها صعوبات اجتماعية أو فكرية.

كتب يعقوب الرهاوي (٦٣٣–٧٠٨م تقريبًا)، تلميذ ساويرس سيبخت وأسقف موحِّد للرها من ٦٨٤–٦٨٨م، تاريخًا لعصره، إلى حدٍّ كبير على منوال عدَّة تواريخ سريانية سبقتْه. وكتَبَ أيضًا أولَ قواعد السريانية بشكلٍ منهجي، وأدخل في تلك اللغة سبعَ علاماتٍ للصوائت وستًّا وثلاثين علامة للتشكيل واللهجة. ونقَّح «تاريخ» يوسابيوس Eusebius وأكمَلَه حتى سنة ٦٩٢م، ونقَّح «البسطة *Peshitta*» أو النَّص السرياني للكتاب المقدَّس، وأنجز «هيكساميرون *Hexaemeron*»، أو تقريرًا عن الخَلق، متمحوِرًا حول الصيغة التوراتية لستة أيام الخَلق. أدب الهيكساميرون مثل كتاب باسيل Basil «عظة في الهيكساميرون *Homily on the Hexaemeron*» وكتاب جريجروس أسقف نيصص «خلق الإنسان *De opificia hominis*»، الذي قدِّم، بكلماتِ فرنسيس إدوار بيتر Peters، «وطنًا سهلًا وطبيعيًّا» للأفكار العلمية اليونانية في سياقٍ رهباني. ثمَّة عملٌ مماثِل «عن طبيعة الإنسان *De natura hominis*» لنيميسيوس Nemesius الحمصي، تُرجم إلى العربية في زمنِ حنين بن إسحاق. «هيكساميرون» يعقوب الرهاوي، الذي يضمُّ قِسمًا جغرافيًّا طموحًا، أكمَلَه زميلُه وتلميذه جورج أسقف العرب. وعاش، الذي كان كاهنًا للقبائل الموحِّدة في العراق، في الكوفة. مرةً أخرى، ترجَمَ النصوصَ الحيوية

في «المقولات» و«العبارة» و«القياس»، وعلَّق عليها؛ حيث كان العصر لا يميِّز (من حيث العمل) بين نسخةٍ جديدة وطبعةٍ جديدة وعملٍ جديد.

بزَّت الإسكندريةُ، مركزًا دراسيًّا وعلميًّا، أثينا لقرونٍ قبل **الهجرة**. وحتى في الفلسفة، كان هذا المركز الهيليني الأكبر منافِسًا خطيرًا لأثينا. التأثير المتراكم لأعمال أرستوبولس (١٨١–١٤٦ق.م.) وفيلون (٢٥ق.م. تقريبًا–٤٥م) وأوريجانوس (١٨٥–٢٥٤م) وأفلوطين (٢٠٥–٢٧٠م)، وكثير غيرهم حوَّلَ محور الفلسفة اليونانية إلى مستوى يتواءم إلى حدٍّ ما مع الفرضيات التوحيدية والدين الإنجيلي. هكذا ساهمتْ مدرسة الإسكندرية على انتقالٍ للمسيحية تبيَّنَ أنه كان مستحيلًا، سياسيًّا وفكريًّا وعاطفيًّا، على مدرسةِ أثينا.

كان داماسكيوس Damascius، آخِرَ مديرٍ لأكاديمية أفلاطون في أثينا حتى غلْقِها على يدَي جوستينان في ٥٢٩م، من مواطني المدينة التي يحمل اسمها.[٧] وقد حرَمَ بمرسومٍ إمبراطوري من تعليم الفلسفة في أثينا، قَبِل داماسكيوس وستةٌ آخَرون من الأفلاطونيين الجُدد دعوةَ كسرى أنوشروان إلى المدائن ضيوفًا عليه. وعاد الفلاسفة إلى العالَم اليوناني في ٥٣٣م، تحت حماية بندٍ لتأمينهم في معاهدة سلام عقَدَها أنوشروان مع جوستنيان. لم تكُن إقامتهم القصيرة في بلاد فارس بدون تبادُلٍ فلسفي، ويبقى منها بعض الإجابات التي رد بها برسكيان الليدي Lydian، أحد السبعة، على أسئلة العاهل الفارسي.

وكان للصِّدام بين الطبيب السكندري المسيحي يوحنا النحوي ومعاصره سيمبليسيوس Simplicius، فيلسوف آخَر من الأفلاطونيين الوثنيين المنفيِّين، أثرٌ دائم في مستقبل الفكر الإسلامي. تلميذان للأستاذ نفسه، الاسترضائي conciliatory أمونيوس السكندري بن هرمياس Hermias، احتلَّ الاثنان موقعَين على طرفَي نقيض من بعضهما البعض. هاجَمَ فيلوبونوس، بوصفه مسيحيًّا، سرمديَّةَ أرسطو وبرقليس Proclus، مكتشفًا ومبتكرًا الكثيرَ من الحُجج الأصيلة لتقويض مفهوم الأفلاطونيين الجُدد عن ثبات السموات. وفي سياقِ هذا الجدل ذي الدوافع الدينية، على سبيل المثال، احتجَّ فيلوبونوس على المبدأ الأرسطي بشأن بساطة (ومن ثَم استحالة تدمير) الأجسام

[٧] دمشق. (المترجم)

السماوية بالإشارة إلى اختلاف ألوان النجوم. فسَّر هذه الملاحظة بافتراض أنَّ النجوم تحتوي على مركَّبات مختلفة تحترق بلهبٍ مختلف الألوان؛ توقُّعٌ للأساس النظري للتحليل الطيفي الحديث، كما لاحَظَ أحدُ روَّاد هذا العِلم. في دحض النظرية الأرسطية عن الحركة، يقترب فيلوبونوس من المفهوم الحديث للقصور الذاتي. في الحالتَين، التوقُّع ليس صدفة؛ لأنَّ فحوى حجة فيلوبونوس فحوى حجة جاليلو: معالجة كل المواد، سماوية أو أرضية، طبقًا لقوانين التحوُّل نفسها. بهذه الطريقة فقط يمكن لفيلوبونوس تحقيقُ هدفه في إلقاء الضوء على التضادِّ بين خلود الله وزوال كل الموادِّ المخلوقة. في العملية يقدِّم مثالًا رائعًا جدًّا لرأي وايتهد Whitehead عن العلاقة الحميمة بين التوحيد وعقلانية العلم، وهي تيمةٌ تلخِّصها بإيجازٍ الوصية التوراتية (التي ربما كانت شعار جاليلو أو فيلوبونوس، أو أينشتاين): «تكون شريعة واحدة لـ ...»

دافَعَ سبمليسيوس، من الناحية الأخرى — خصم فيلوبونوس، الذي يبدو أنَّ خِلافه مع المفكِّر المسيحي عجَّل بسقوط الأكاديمية — عن مبدأ الاستمرارية في الطبيعة، في بُعدٍ مختلف. بينما رأى فيلوبونوس إمكانيةَ تطبيق القوانين الطبيعية نفْسِها على السماء والأرض، اتَّبع سبمليسيوس أرسطو في الإلحاح على حُرمة الرابطة العلِّيَّة خلال بُعد الزمن؛ وبالتالي أيَّد خلودَ الكون، نافيًا الخَلق، كما فعَلَ الفلاسفة من بارمنيدس إلى برقليس (معلم داماسكوس) باعتباره إعاقةً عشوائية وغيرَ مناسبة لاستمرارية قانون العلِّيَّة. ظلَّت أصداءُ هذه الخلافات تُسمع ليس فقط في الإسكندرية والمدرسة التابعة في غزة، بل أيضًا بعد ذلك حيثما تُدرس الفلسفة. وفَهِمَ الفلاسفة العربُ أهميةَ المشاكل المعلَّقة. كتب الفارابي، وكان أولَ مسلمٍ يطرح نظامًا فلسفيًّا قويًّا ومنهجيًّا في الإسلام، تفنيدًا لفيلوبونوس.[٨] أيَّد ابن رُشد، وهو أهمُّ بطلٍ عربي لتراثٍ فلسفي يوناني عَلَني في الإسلام، الاتساق العلِّيَّ ضدَّ الخَلق، ليس فقط (مثل أرسطو) بوصفه مبدأً عِلميًّا، لكنْ أيضًا (مثل برقليس) بوصفه مبدأً لاهوتيًّا صريحًا. ووَجَد الكندي، من الناحية الأخرى،

[٨] أعيد اكتشاف النَّص العربي، راجع: M. Mahdi in Hanna, *Middle East Studies Journal of Near Eastern Studies*, xxvi, 1967, 233–260. ولترجمة وتعليق ومناقشة لمهدي، راجع: *Journal of Near Eastern Studies*. يمثِّل مدرسةَ غَزَّة من جديد إينيس الغزي (ازدهر ٥٣٠م)، وزكريا (ت: ٥٥٣م) الذي صار أسقف Mitelene، وبروكبيوس Procopius الغزي (ت: ٥٣٨م)؛ مدافِعين عن الخَلق والبعث الجسدي، التيمتَين اللَّتَين تبنَّاهما الكندي. للاطلاع على كتاباتهم، انظر: Migne, *Patrologia Graeca*, lxxxv.

وهو أولُ فيلسوفٍ مسلم، في فيلوبونوس مَنجَمًا لحجَّة الخَلق. ومضى الغزالي، الذي اعتمد على الحُجج نفسها، أبعدَ بكثير. لم يكتشف في الأبديَّة مجرَّدَ تقديسٍ مفرط وعشوائي لحُرمة الرابط العلِّيِّ، أو خضوع الفضائي للاستمرارية المؤقتة للطبيعة، بل اكتشف أيضًا تنافرًا جوهريًّا للفرَضيَّات مع فرضيات التوحيد. كانت حجَّته، بمصطلحاتٍ حديثة، أنَّ الأبدية سَلَبت من التوحيد معناه الإجرائي. وهو تحليلٌ ثاقب؛ لأنها لم تكُن مجرَّد العلِّية (ومجَّدها أتباع ابن رشد بأنها حكمةُ الله)، بل ألوهية الكون نفسه المعلَّقة بالنسبة لأنصارِ الأبديَّة، أكثر صراحةً من أرسطو إلى سمبليسيوس. إذا كان الكون أبديًّا وقوانينه ثابتة؛ فإنَّ نظامه قد يعبِّر بوضوح عن ألوهيته، وهي فرضيَّة لا تتعارض مع مفهوم أفلاطون لرصدِ إلهٍ في آخَر (كما قد يحتوي عالمٌ مثالي عالمًا آخر)، لكنه مفهوم غريبٌ كلية عن مبادئ التوحيد الجذري.

لم يشأ الغزالي، ولم يستطِع، رغم اعترافه بتنافر الأبدية اليونانية والتوحيد، استئصالَ العنصر الفلسفي اليوناني من الأدب والثقافة الإسلامية؛ لأنَّ الاثنَين تشابكا عليه نظريًّا بحيث يستحيل الفصل بينهما. ناهيك عن احتمال محو علوم اليونان من الحضارة الإسلامية، أو التيمات اليونانية من الأدب والثقافة الإسلامية، أو الرغبة في محوها.

(٣) العصر الأموي

صار من المستحيل فصلُ الفنون والعلوم اليونانية، وحتى عناصر مهمَّة من الرؤية العامة اليونانية، عن التفكير الإسلامي؛ أساسًا نتيجة الاستمرارية التي حدثتْ للتراث الأدبي والمدرسي اليوناني في العالم الإسلامي، لكنْ بحلول زمن الثورة العباسية، لم تكُن علوم المسلمين قد بدأتْ بعدُ. يقدِّم العلماء الناطقين بالسريانية، الذين يمثِّلون المراحل الأخيرة للحكمة اليونانية قبل الإسلام وأثناء ظهوره، والحركة الموازية في بلاد فارس، الروابطَ الحاسمة المتشابكة.

أَمَرَ أنوشروان، الذي احتفظ بثلاثة مقاعدَ خاليةٍ في قصره استعدادًا للزمن الذي يجلس فيه أباطرة الصين وبيزنطة والخان العظيم لأتراك آسيا الوسطى عند قدمَيه أتباعًا، أَمَرَ بترجمةِ أعمالٍ لأفلاطون وأرسطو إلى الفارسية، وكان في بلاطه فيلسوفٌ، بولس الفارسي، يكتب تفسيراتٍ لمنطق أرسطو بالسريانية والبَهْلوية. كانت قبضةُ أنوشروان، بالطبع، أكبرَ ممَّا في متناوَل يده، وليس هناك دليلٌ على أنَّ بلاط أنوشروان

برع في فلسفة أرسطو، لكنْ تمَّ التعبير عن الاهتمام بالفلسفة، وتمَّت الخطوة الأُولى، ليس بعمقِ الأعمال الطبيَّة في جنديشابور أو ديمومتها؛ لكنَّ العلماء السريان أيَّدوها بقوةٍ، وقُدِّر لها أن تتعزَّز بشكلٍ ساحق بمجرد دمْجِ المنطقة كلِّها ثقافيًّا في ظِل الإسلام.

اللوحات الجدارية في «قصير عمرة»، شهادةٌ جليَّة غير أدبية على موقف الأمويين تجاه أمورٍ يونانية، وخاصةً الكتابات اليونانية. وهو موقفٌ وضَعَ أُسس أعمال الترجمة التي بدأت في العصر الأموي، وتمَّت ممنهجةً على أيدي العباسيين الأوائل. لوحاتٌ منفَّذة بأسلوبٍ بيزنطي، ربما على يد فنَّانين مسيحيين ناطقين بالعربية في عصر هشام (حكم: ١٠٥–١٢٥هـ/٧٢٤–٧٤٣م)، تكشف أنَّ الخليفة الأموي حقَّق الادعاء العالمي بالسُّلطة الذي اتَّبعه من قبل الحاكم الإيراني. يظهر الرؤساء المتوَّجون للعالَم، القيصر البيزنطي والشاه الفارسي والنجاشي الحبشي ورودريك آخِر الملوك القوط الغربيين لإسبانيا وشخصيتان أخريان، ربما إمبراطور الصين وعاهلٌ تركي أو هندي، وهم يقدِّمون فروضَ الولاء للحاكم العربي. بجوارهم تقف شخصيةٌ ترمز للنصر؛ لأنَّ الأمويين الأوائل هزموا كلَّ هؤلاء الحكَّام الأقوياء في المعارك، لكنَّ ادعاء السُّلطة العالمية يعني أكثر من مجرد الهيمنة. لا يظهر الملوك في صورةِ أتباعٍ فقط، لكنْ في صورة زملاء، ربما يُضيفون بريقًا على الحاكم الأموي. وهناك إحساس بالزهو بالمسئولية عن الإشراف على الثقافة والحضارة التي تعبِّر عنها اللوحات الأموية بوضوح، وفي احتوائها على شخصياتٍ رمزية ومشاهدَ تمثِّل التاريخ والفلسفة والشِّعر والموسيقى والصيد والرقص. ولم يقتصر الاهتمام بالثقافة اليونانية على دائرة الحكَّام الأمويين الذين يصوَّرون عادةً باحثين عن اللَّذة. أظهر عمر بن عبد العزيز نفسه (حكم: ٩٩–١٠٢هـ/٧١٧–٧٢٠م)[٩] اهتمامًا كبيرًا بالفنون والعلوم اليونانية. وينسب إليه ابنُ النديم الأمرَ بترجمةٍ عربية للأعمال الطبية اليونانية. بالضبط كما تبنَّى الأمويون طرازَ الحمَّام اليوناني، وشيَّدوا مساجدهم الكبرى على طراز البازليكا الكبرى (أو منها) (التي كانت توضع عليها أُسس المعابد الوثنية). نظَرَ الأمويون أيضًا إلى المصادر الأصيلة للفكر الهيليني؛ بحثًا عن الكثير من الأفكار التي شكَّلت فكرَهم وأثَّرت على الإسلام في عصرِ مرونته العظمى وأسرع نمو له.

[٩] الصواب ٩٩–١٠١. (المترجم)

(٣-١) النحو

ينسب التعبير عن بنية النحو العربي تقليديًّا إلى أبي الأسود الدُّؤلي البصري (٦٠٥م تقريبًا–٦٨٨م تقريبًا) الذي قال له ابن عمِّ النبي،[١٠] علي بن أبي طالب، إنَّ أجزاء الكلام ثلاثة — اسم وفعل وحرف — وأن عليه أن يكتب رسالةً على أساس هذه الفرضية. البدايات الجادة للدراسة المنهجية للنحو، بقدْرِ ما يمكن أن نؤكِّد، ترجع إلى قرنٍ تقريبًا بعد إمكانية حدوث هذه المحادثة، إلى عصر عيسى بن عمر الثقفي (ت: ٧٦٦م)، لكنَّ الملاحظة المنسوبة لعلي بالغةُ الأهمية رغم ذلك. لا حاجة لدراسة علم النحو عمومًا، حتى يواجه المرء مشكلةُ دمج سكَّان مختلفي الألسن. بينما لا يمكن لدراسة الصرف العربي أن يستفيد من النحو اليوناني، نظرًا للاختلافات الجوهرية بين اللغتين، كان هناك قدْرٌ هائل من الاستفادة من المنطق اليوناني في نظرية بناء الجملة العربية. بدايةً كان تصنيف أجزاء الكلام عند أرسطو، التصنيف نفسه الذي قدَّمه علي — اسم وحرف وأدوات ربط — وكان من المعروف أنَّ العلاقات المنطقية بين مصطلحات الاقتراح هي نفسها، بصرف النظر عن كيفية التعبير عنها صرفيًّا. ومن المؤكَّد أننا يمكن أن نعرف ذلك بسهولة بدراسة «المقولات» و«العبارة».

ربما كان أحدُ أسباب تسليط الضوء على تأسيس علمِ نحوٍ عربي في زمن علي؛ عدم شعبية الراعي الحقيقي لهذا العلم، المعلم السابق الحجَّاج بن يوسف (ت: ٩٥هـ/٧١٤م)، الذي عيَّن واليًا للعراق في خلافة عبد الملك وخلافة الوليد. والحجَّاج هو الذي أدخل الحركات والنقط لتمييز الصوامت في العربية، وشجَّع الدراسة الأولية للنحو فيما أصبحت بعد ذلك مدرسةَ البصرة، لكنَّ الأمويين كانت سمعتهم سيئةً بين المسلمين المتعاطِفين مع العلويين، ومعظم البيانات التي وصلتْنا متأثِّرة بهذا التحيز.

(٣-٢) السجلات والإدارة

يقال إنَّ معاوية، مؤسِّس الأسرة الأموية الحاكمة، قضى ساعات طويلةً من الليل يدرس تاريخ الحكام الأجانب وسياستهم. وكان من مصادر هذه المعرفة يهوديان يمنيان، كانا مستشارَين ومعلمَين في البلاط، وربما ساهما بهذه الطريقة في الحكمة السياسية

[١٠] في الأصل ابن أخ النبي Prophet’s nephew، وهو خطأ واضح. (المترجم)

للخليفة. وليس من الصعب، الاعتقاد بأنَّ معاوية علَّم نفسه باستخدام أمثلة أدبية في الترويج **لحِلْمه** المشهور أو رأفته. حرص معاوية على أن يبقى على علاقة طيبة برعاياه من غير المسلمين. كان طبيبه مسيحيًّا، وكذلك كثير من موظفيه الإداريين. من زمن عمر اعتبر معاوية الحرب على الجبهة البيزنطية مسئوليته الشخصية، وهي حملةٌ قام بها بنجاح حتى توقفتْ عند القسطنطينية نفسها باستخدام النار اليونانية. كانت الأقاليم، التي حُكمه لها أكثرُ أمنًا، أقاليمَ كلُّها يونانيةٌ سابقة. وأدارها معاوية بوعي على النموذج اليوناني. وهكذا، إلى حد بعيد، فعَلَ خلفاؤه. اعتُبر بروز اليهود والمسيحيين بين المعلِّمين والأطباء والمسئولين في بدايات الأمويين في العصور التالية دليلًا على عدم تقوى الأمويين، لكنَّه قد يكون بشكلٍ أفضل مؤشِّرًا للاستيعاب التدريجي لمواد الثقافة اليونانية ومهاراتها.

لم تنقل السجلات المالية الإسلامية من اليونانية إلى العربية إلا في عصر عبد الملك (حكم: ٦٦–٨٦هـ/٦٨٥–٧٠٥م) وحتى آنذاك لم تتغير إلا اللغة؛ بقي العمل بالنظام اليوناني في المحاسبة، واستمرَّ كثير من الموظفين اليونانيين (والفُرس) في وظائفهم. واستغرق الأمر سنواتٍ كثيرةً حتى تشكَّلت طبقةٌ إدارية من المسلمين، ولم يكُن من الممكن أن يتمَّ هذا نفسه بدون التطهير الذي تمَّ في عهد الوليد، أو احتكاك التبادل الثقافي الهائل الذي انعكس في أدب الشعوبية.[١١] وحتى العملات لم تُختم بطابع إسلامي إلا بعد الهجرة بخمسة وسبعين عامًا تقريبًا، حين تجدَّدت الأعمال العدائية بين عبد الملك وبيزنطة، بعد توقُّف دام خمسة عشر عامًا؛ ممَّا جعل الرموز المسيحية والفارسية المألوفة غيرَ مقبولةٍ سياسيًّا. ويبدو أنَّ تغيير العلامات المائية على ورق التصدير المصري من موتيفةٍ مسيحية إلى إسلامية؛ سبَقَ مباشرة التغير الأكثر وضوحًا في العملة. لم يستبدل الوليد العربية بالقبطية لغةً للمنابر في مصر حتى عام ٨٧هـ/٧٠٦م.

لم تظهر المشكلة الأولية للحكام المسلمين في القرن الأول من الإسلام بوصفها مسألةً، لكن بوصفها مشكلةً وجودية مباشرة متعلقة بوجودٍ فعلي لأعداد كبيرة من غير المسلمين في **دار الإسلام**. خلق وضع **الذِّميين** آليةً يمكن من خلالها الوصول لتوازنٍ ثقافي جديد، لكنْ حتى وصول العملية إلى هذا التوازن، مرَّ وقتٌ طويل جدًّا، ولم يكُن

[١١] سوف يضمُّ مجلَّد تالٍ من هذا التاريخ فصلًا عن أعداء العرب أو أنصار الشعوبية.

انشغال المسلمين بثقافات الشعوب المهزومة عمومًا من نوعٍ يمكن أن يمسك به مؤرخُ الفكر. ومع ذلك، لم يتطلَّب تحقيق هذه العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الطاقاتِ الكاملةَ لكلِّ عضو في المجموعة السائدة حديثًا، ولم يحاول حتى أن يجنِّدها.

وُصف خالد بن يزيد (ت: ٧٠٤م، أو ٧٠٩م)، حفيد معاوية، بأنه عالمُ أُسرته؛ نتيجةَ اهتمامه العميق بالفنون والعلوم. وكان حرًّا في متابعتها؛ لأنه لم يصبح خليفة قَط. كان خطيبًا وشاعرًا وأستاذًا في أسلوب الكتابة العربية الرفيعة، وكانت اهتماماته شاملةً طبقًا لمَا يقوله ابن النديم. وليس من المستغرَب أن يُذكر أنه مؤلِّف قصيدةً عن مصائر الملوك. عاش في مصر، ويقال إنه جمَعَ حوله مجموعةً من العلماء وشغَلَهم بترجمةِ أعمالٍ يونانية وقبطية إلى العربية. وهذه أول ترجمةٍ مسجَّلة إلى العربية لأعمالٍ في الطب والفلك والكيمياء، و«هذا أول نقلٍ في الإسلام من لغةٍ إلى لغة».[١٢] ويُذكر شخصٌ اسمه الشيخ ستيفن مترجمًا لخالد. وربما كان الرجل نفسه ستيفن السكندريَّ. الاهتمام الجديد لخالد، بما كان حتى ذلك الوقت فنونًا مجهولة للإغريق، يكتنفه الغموض في لغةٍ غريبة، يعزى بشكلٍ شعبي إلى توقٍ بعلم الكيمياء السري؛ وأساطير الأجيال التالية جعلتْه كيميائيًّا ومؤلفًا لأعمالٍ في الكيمياء. لكن ليس هناك دليلٌ قوي تقوم على أساسه هذه الخرافات. رُفِض كلُّ التراث بشأن الاهتمامات العِلمية لخالد باعتباره من صُنع الخيال. لكنَّ ما يمكن أن نلاحظه، مرةً أخرى، الانحياز العملي في جذور حركة الترجمة العربية، كما تم تصورها تقليديًّا؛ فقد كانت الفنون اليونانية، الكيمياء والطب والفلك «القضائي judicial»، لا العلوم؛ هي ما بُذلتْ من أجلها، في المقام الأول، جهودٌ هائلة.

أعطتْ ترجمة السجلات الرسمية من اليونانية للعربية على يدي أبي ثابت سليمان بن سعد، كاتب عبد الملك وهشام، زخمًا قويًّا لنشأة النثر العربي، لكن هذه الخطوة نفسها، لا تمثل ببساطة «تعريبَ» الإدارة الأموية، الذي تأخَّر كثيرًا. ليست إلا مرحلةً من عمليةٍ هائلة ومعقَّدة من الاستيعاب. فوَّض أبو العلاء سالم، وهو كاتبٌ آخَر لهشام وأحد مؤسِّسي النثر العربي، بترجمةِ مختاراتٍ من رسائل مزعومة من أرسطو إلى تلميذه اللامع، الإسكندر الأكبر. قدمتْ هذه الرسائل أداةً هيلينية آمنة ومريحة لعَرْض الأفكار

[١٢] ابن النديم، الفهرست، ٥٨١.

والمقترحات السياسية. تبدو هذه المجموعة الباقية من أقدم العينات المتبقية من النثر العربي.[١٣] كيَّفها سالم نفسه بحرية مع الظروف السياسية لعصره؛ المجموعة مليئةٌ بنصائحَ واضحةٍ «للإسكندر» عن كيفية تنظيم عالَمه طبقًا لأفضل مبادئ الحكمة السياسية اليونانية (والساسانية).

(٣-٣) الشريعة

من الواضح تمامًا أنَّ التطورات الأُولى للشريعة الإسلامية، التي ترجع للقرن الثاني الهجري، تأسَّست إلى حدٍّ بعيد على تعديل الممارسات الموجودة في الأقاليم البيزنطية والفارسية السابقة (وخاصةً العراق) بما يتناسب مع السياق الجديد للإسلام. ومن الطبيعي أنه دمج الكثير جدًّا من مبادئ القانون الروماني وأساليبه في **الفقه** الإسلامي الناشئ. وسوَّغ هذه العملية في وقتٍ مبكِّر الفقيهُ أبو يوسف (ت: ١٨٢هـ/٧٩٨م)، الذي أيَّد أنَّ **سُنَّة** غيرِ العرب التي لا يُبطلها الإسلام تحديدًا؛ قد يتمُّ تعديلها حتى لو تسببت في مشقَّة. يساعد هذه الحُكم، رغم رفضه من مالك (ت: ١٧٩هـ/٧٩٥م) والشافعي (ت: ٢٠٤هـ/٨١٩م)، على تفسير الكثير ممَّا نجِدُه من القانون الروماني في **الفقه**. ويبدو الحُكم نفسه تطبيقًا لفرضيةٍ رومانية عامة تدعم الحُكم السابق، تبنَّاها الإسلام تحت عنوان **استصحاب**.[١٤] الأداة الرئيسية لتبنِّي المبادئ والأساليب القانونية الرومانية، طبقًا لرأي البروفيسور شاخت مؤخرًا، لم تكُن المدونات الرومانية العظيمة نفسها، لكنْ بالأحرى تقاليد البلاغة، وبها تمَّ الإعراب عن مفاهيم العدل والظُّلم وأنماط التبرير القانوني في العراق، ليس فقط بالنسبة للفقهاء المسلمين بل أيضًا بالنسبة للعلماء الكبار بالتلمود، الذي يوضِّح تفكيرهم غالبًا توازيًا لافتًا مع تفكير الفقهاء المسلمين الأوائل.[١٥] وربما كان المفهوم التقني الإسلامي عن **الإجماع** أنجحَ مثالٍ لهذا التعديل، لكنَّ استجلاب الأنماط اليونانية للتبرير القانوني هو الأكثر إثارةً من منظورنا الحالي.

---

[١٣] Grignaschi, "Raso il", 7–77.

[١٤] حُكم بثبوت حكمٍ حاضر، استنادًا لوجوده في الماضي، إلا إذا وُجد دليلٌ آخَر يغيِّر هذا المفهوم. (المترجم)

[١٥] راجع: Schacht, "Foreign Elements," 9–17.

اعترف الفقهاء المسلمون بسهولةٍ وهُمْ يسعون لتطبيق المبادئ الشرعية للقرآن على الأوضاع الجديدة في مدن الحاميات؛ بأنَّ الكتاب محدود، بينما تنوُّع الحالات المحتمَلة لا نهائي. وهكذا كان من الضروري توسيعُ شرع القرآن. وأقدم طريقة منهجية تمَّ بها هذا، تطبيق **الرأي**. وكان المنطق الذي وجَّه الرأي، مثل المنطق التلمودي، قياسيًّا مؤسسًا غالبًا على المنفعة والغرض. وهكذا افتُرضت العلِّيَّة في الطبيعة وإمكانية تطبيق المعايير الإنسانية للعقلانية على الوحي السماوي؛ لأنَّ في السعي بصدقٍ للتوسع في المعطيات الصريحة للكتاب، تُلتمس **علَّة** تحريمٍ معيَّن أو أمر، وبعد ذلك يمكن التوسع في الأمر، طبقًا لفهم «رُوحه» أو مبرِّره. كثيرًا ما يقدَّم أبو حنيفة (٨٠–١٥٠هـ/٦٩٩–٧٦٧م) باعتباره خيرَ ممثِّل لاستخدام العقل في توضيح الشريعة الإسلامية. لكن هذا التقييم نفسه ببساطة نِتاجُ الجهود التالية لإخضاع العقل للتراث في الإسلام، والمحاولة المصاحِبة لجَعْل أبي حنيفة كبشَ الفداء لَمَا بدا بالمعايير اللاحقة عقلانيةً عشوائية مفرطة. بكلمات البروفيسور شاخت: «استخدم أبو حنيفة **رأيه** واستنتاجاته **بالقياس** على العُرف الموجود في مدارس الشريعة في عصره؛ وبشكلٍ ضئيل ... مال للتخلي عن المذهب التقليدي لصالح الأحاديث «المعزولة» عن النبي ... وبدأ هذا يصبح تيارًا في العلم الديني الإسلامي في حياة أبي حنيفة.»[١٦] فضَّلت حرفية المسلمين تجاه القرآن، التقليدية المتشدِّدة، **حديثًا** (نعرف الآن بشكلٍ خاص أنه ملفَّق) على ما يعتبر أحكامًا عشوائية عن العقل البشري. والوضعية الشرعية، التي رفضت النظر في مجموعة لا نهائية من المواقف الشرعية الافتراضية (كما فعل التلمود) وألحَّت على اقتصار الأحكام الشرعية على مجالٍ محدود من الأحداث الفعلية، كانت كلُّها نتاجَ ردِّ فعلٍ للاستخدام الجامح للعقل. من غير المعقول تقريبًا، أن يكون هذا الرد قد حدَثَ قبل وصول علم الدين نقطةً تعتبر إسنادَ الدوافع للإله إشكاليةً. إنَّ موقف الظاهرية المتشددة، لم يظهر في الإسلام حتى القرن الثالث/التاسع. وكان من المستحيل أن يكون هناك ردُّ فعلٍ منهجي ضدَّ تطبيق التفكير المنطقي أو القياسي على مسائل الشرع في الإسلام قبل أن تتشكَّل هذه الأنماط من التفكير وتطبَّق منهجيًّا. ميلاد حَرْفية المسلمين أو **الظاهرية**، ليس إلا بُعدًا آخَر فاتنًا بشكلٍ خاص من التأثير المتلوِّن للفكر اليوناني على الإسلام.

---

[١٦] *EI2*, "Fikh".

(٣-٤) تطور الفكر الإسلامي

منذ زمنٍ بعيد، كان من الممكن رؤية التأثير اليوناني على الإسلام بشكلٍ خالص في جلبِ العقلانية الإيونية Ionic 700 إلى سياقِ توحيدٍ «ساميٍّ» جذري. وكما بيَّن إ. ر. دودز Dodds بوضوح (حيث كان الأمر على ما يبدو موضعَ شكٍّ في وقتٍ من الأوقات)، لم يكُن الإغريق أنفُسهم عقلانيين في كلِّ لحظةٍ من الزمن. كانت روحانية الإغريق، وأخلاق الإغريق، وآراء الإغريق عن الوحي، وتصوف الإغريق، تتفاعل مع مفاهيم الشرق الأدنى في المواضيع نفسها قبل ظهور الإسلام في المشهد بزمن طويل؛ وتأثيرهم على الإسلام متعدِّد ومعقَّد. حتى عقلانية الإغريق، ليست بسيطةً أو متماثلة في تأثيراتها. للاستشهاد بمثالٍ واحد فقط، تقدَّم المقولة الرواقية بأنَّه إذا كانت هناك آلهةٌ فهناك نبوءة (والعكس بالعكس). القلب المنطقي لتفسيرِ الوحي عند المعتزلة باللجوء إلى الدفاع عن العدل الإلهي. وتطلَّب الأمر الحسَّ التحليلي الثاقب لأشعريٍّ؛ ليعرف أنَّ العقلانية (أيْ تبرير الوحي) تتعارض مع التيمة القرآنية عن النعمة الإلهية. وبالنسبة لمفكِّر مشَّائي آخَر مثل ابن النفيس، كان عدم اتساق المفهوم القرآني للنعمة مع «استنتاج سابق» لرسالة محمد أقلَّ وضوحًا.

الصورة الرمزية للحسن البصري (ت: ١١٠هـ/٧٢٨م) بأن العمل خارج الخلاص الإلهي يشبه السِّباق؛ تذكِّر بوضوح بالصورة الرياضية اليونانية للأوريجانوس Origen، الذي استخدم هذه الرمزية للتعبير عن التيمة الرئيسية لفكره بشأن الخلاص. زُهد الحسن، الذي يشير رمزُه عن السِّباق إليه، هيليني ومسيحي أساسًا، يعود إلى الانتقال الهيليني العظيم من المفاهيم الإيجابية إلى المفاهيم السلبية للأجون *agon* (أو الصراع)، انتقال يبدأ مع سقراط والرواقيين ويبلغ ذروته في المسيحية. وألقى ماسينيون الضوءَ على آلياتِ انتقال أساليب الزهد/التصوف ومصطلحاتها، من الباحثين المسيحيين عن المتعة الروحية إلى الباحثين المسلمين عنها. حتى القرن الثالث/التاسع، كان الزُّهَّاد المسلمون يستشيرون النسَّاك المسيحيين عن المشاكل النظرية والتقنية للتصوف. وكانت هذه الاستشارات تُقبل بشكلٍ جيد ويُذكَر أن محمدًا نفسه قام بها. وهكذا، لا يبدو مثيرًا للدهشة أنَّ أقدم أثر أدبي عن عِلم جمع **الحديث** لدينا «كتاب الزهد» لأسد بن موسى (ت: ١٣١-١٣٢هـ/٧٤٩م). لم يكن الزهد تيمةً أساسية في رسالة محمد، لكنْ كان، منذ أيام الطوائف السريَّة اليونانية القديمة (روَّاد «الاعتزال» **الصوفي**) ومفهومهم للتطهير (*katharsis*) المعنوي والجسدي، تيمةً أساسية للروحانية اليونانية، تسامتْ إلى فلسفةٍ

على يدَي أفلاطون، واعتبرتْها المسيحية أضمنَ طريقةٍ للسعي للخلاص. وبقيتْ مشهورة في شكلها الوثني بالمقولة الشهيرة لأفلوطين: «تحرَّرْ من كلِّ شيء!»

كانت أعمال اللاهوتي المسيحي العظيم، يوحنا الدمشقي، وهو مسيحي أرثوذكسي (مِلْكي)،[١٧] حاسمةً لتطور الفكر الإسلامي. كان الدمشقي، كما يسمَّى، حفيد منصور بن سرجون، الذي ساعَدَ في وضعِ شروط استسلام دمشق لخالد بن الوليد في رجب سنة ١٤هـ/سبتمبر ٦٣٥م ورتَّب لدفع **الجِزية** لضمان أمن السكَّان المسيحيين. أصبح منصور، قبل تولي مسئولية جمع **الجزية**، وكان المسئولَ المالي الرئيسي لدمشق في ظِل الحُكم البيزنطي، مستشارًا ماليًّا لا غنَى عنه للولاة المسلمين. وكان ابنه، سرجيوس (والد الدمشقي) وحفيده منصور بن سرجون بن منصور، وزيرَي مالية للخليفتَين الأمويَّين معاوية وعبد الملك. مرتفعًا في البلاط وبشكل ودِّي مع ابن معاوية وخليفته، يزيد، وصاحبه المفضل، الشاعر الأموي الأخطل، يبدو أن الدمشقي ترك الوظيفة في زمنِ أسلمة عمر الثاني وانسحب إلى وجودٍ علمي في دير القديس سابا في فلسطين. كتابه «منهل المعرفة *Fount of Knowledge*» من ثلاثة أجزاء: الجزء الفلسفي/الجدلي، ويعتمد على الآباء اليونانيين و«أورجانون» أرسطو؛ تقرير عن المهرطِقين المائة، ويشمل الإسلام؛ والجزء الشهير «معرض الإيمان الصحيح»، ويسعى لدمج اللاهوت التوراتي بالأفلاطونية الجديدة لديونيسوس المزيف. وتشمل أعمال الدمشقي الشِّعر والنصائح الدينية، وتفسير الكتاب المقدَّس في تراث يوحنا ذهبي الفم، وأعمال الزهد، والأكثر فتنة، حوارًا بين مسلمٍ ومسيحي، يعتمد بدون شك على مناقشاته الخاصة مع المفكرين المسلمين. ترجم الكثير من هذه المادة، بما فيها الحوار، إلى العربية؛ وكان له تأثيرٌ عميق على الفيلسوف والمترجِم المسيحي تيودور أبي قرة. يصف جارديه Gardet وأناواتي Anawati الدمشقي بأنه آخِر الممثلين الكبار للتراث الآبائي اليوناني. بأكثر من طريقة، كان نموذجًا أوليًّا **للكلام**. يمهِّد عَرْضُه للهرطقة، الذي يجمع تراثًا طويلًا من هذه الأعمال المسيحية، لدراساتٍ مماثلة للأشعري وابن حزم والشهرستاني. ويغطِّي إخضاعه الفلسفةَ للاهوت تراثًا طويلًا من هذا الاستخدام في منازعاتٍ طائفية مسيحية وتوقعات بما أصبح السمة الأكثر بروزًا لنهج **الكلام**؛ وضع مقولات الفلسفة ومقولات المنطق نفسه في خدمة اللاهوت.

[١٧] مِلْكي: عضو في الكنائس المسيحية في مصر وسوريا التي قبلتْ مجلس خلقيودنية. (المترجم)

ويتجاوز لاهوته، بتوسيع مسائل الكتاب في سياقِ الفكر الأفلاطوني الجديد، **الكلامَ** إلى وضعِ ما أصبح المشاكلَ المادية الأساسية للفلسفة الإسلامية.

يبدو أنَّ علم الدين الإسلامي نفسه، بوصفه علمًا رسميًّا قدَّم الركيزةَ الفكرية لدخول الفلسفة، بوصفها تخصصًا تقنيًّا، إلى الإسلام. لم ينشأ في اختلافات طائفية داخل الإسلام؛ لأنها كانت سياسية بدايةً في أصلها، لكن في مناقشات دفاعية من المناقشات التي اهتمَّ بها يوحنا الدمشقي مع محاوِريه المسلمين. لذا يبدو أنَّ التركيز على الدفاع عن العدل الإلهي (ومن ثَم عن الإرادة الحرة)، في أقدم مصادر القدريِّين؛ يعكس جدلا مسيحيًّا ضدَّ الثنائية الزرادشتية. بينما التأكيد على التوحيد (الراديكالي) في بدايات **الكلام**، كما تبيَّن في رفض الجَهْمية للصفات الإلهية وعقيدة المعتزلة في خلق القرآن (بدلًا من وجوده قبل الخَلق)؛ يعكس بوضوحٍ الجدلَ المسيحي والمعادي للمسيحية عن المنزلة الحقيقية للمسيح باعتباره كلمةَ/حكمةَ الرب، والمناقشات اليهودية الموازية التي ترجع إلى زمن فيلون، بشأن وجود التوراة قبل الخَلق.

افترض واصلُ بن عطاء (ت: ١٣١هـ/٧٤٨م)، مؤسِّس حركة المعتزلة، حلًّا لمشكلة منزلة المسلم مرتكِب الكبائر؛ مفهومَ «**المنزلة بين المنزلتَين**». يبقى **الفاسق** مسلمًا؛ ولذا قد لا يعاقَب (بطريقة الخوارج) بوصفه مرتدًّا. يترك عقابه النهائي لعدل الله في الآخرة، حيث يُدان إلى الأبد كما يستحقُّ؛ لكنَّ عذابه الأبدي ليس بقسوةِ عذاب **الكافر**. يبدو أنَّ اكتشاف هذه المنزلة الوسطى كان ممكنًا بالتعرف على المقولات المنطقية اليونانية. يوحي التعبير الملتفُّ عنه بأنَّ مفهوم هذه المنزلة الوسطى بين الإدانة والخلاص، في البداية على الأقل، كان جديدًا وغريبًا في الوقت ذاته. كان التأكيد التالي على مفهومٍ إسلامي أكثر أصالة يزعم أن الخلاص يعتمد فقط على رحمة الله؛ ردَّ فعلٍ ضدَّ فرضية أن الإنسان قد يعرف مَن يشاء الله إنقاذه.

وكان التعديل الأكثر أهميةً للمفهوم اليوناني للغاية، التصنيفَ القانوني لكلِّ السلوك إلى واجبٍ ومستحبٍّ وجائزٍ وغيرِ مستحبٍّ ومحرَّم. وحيث إنَّ التصنيف منطقيٌّ وشامل، يمكن تطبيقه على جميع الأفعال التي تناولها القرآن، أو على أي وجه من أوجه سلوك الإنسان. وكان معيار الحُكم أو الرأي الذي تشيد منه هذه الفئات لتطبق، بالطبع، دائمًا؛ موضوعيًّا أو إلهيًّا، لكنْ يبدو أنَّ إدخالَ فئةٍ من الأفعال محايدةٍ أخلاقيًّا، ينشأ في النهاية من تعديلٍ للمبدأ الرواقي بأنَّ بين الخير والشرِّ فئةً أكبر بكثير من الأمور الوسط. وتمييز المستحبِّ من الواجب، يبدو تعديلًا لتمييز الرواقين للأمور الجديرة من الأمور «المستحبة».

(٤) الخلاصة

شهد صدرُ الإسلام تحولَ الشرق الأوسط من إقليمٍ متنازَع عليه بين الدولتين الكبريين، بيزنطة وبلاد فارس، إلى مركزٍ لحضارةٍ جديدة مترابِطة جدًّا وذاتِ طبيعةٍ فريدة. لكنْ، للمفارقة، لم يكُن من الممكن تحقيقُ أصالة هذه الحضارة أو استمرارها بدون حامليها، الذين استطاعوا دمجَ كمياتٍ هائلة من المواد الغريبة، الكثير منها يوناني، وتمثُّلِها في الهوية الجديدة التي تتشكَّل. وصلتْ مراحل امتصاص هذا التمثُّل الفكري ذروته في أوائل العصر العباسي، حين دمجت الآثار الأدبية الكلاسيكية والهيلينية، وبعد ذلك الفكر اليوناني، بشكلٍ منهجي ملموس في الأدب العربي، بحركة الترجمة التي اكتملتْ في النصف الثاني من القرن الثاني/الثامن، ووصلت قمَّتها في القرن الثالث/التاسع، واستمرَّت حتى القرن الخامس/الحادي عشر، وظلَّت تحمل بعضَ علاماتِ الحياة في القرنَين السادس/الثاني عشر والسابع/الثالث عشر، لكنَّ الدَّمج المادي، بالطبع، لموادَّ غريبة؛ لا يعني هضمها وتمثُّلها. العمليات التي استوطنت بها التيمات اليونانية وأنماط التفكير في العالم الإسلامي في الأدب العربي، ليست مجرد عملياتٍ مقنَّعة، لكنها عُدِّلتْ بما يتواءم مع الخبرة الإسلامية واللغة العربية، وهو موضوع أكثر إثارةً وتعقيدًا من حركة الترجمة نفسها؛ لأنَّ الانتحال الفكري الحقيقي (أو الرفض) للموادِّ اليونانية يحدُث، في سياقِ النقد والجدل، حيث ترغَم الأفكار المتناقِضة للإغريق والشرق الأدنى على أن تبرهن على قدرتها، أو يتمُّ التخلُّص منها. ونأمل أن نكون قد تناولنا هذا التفاعل للتيمات اليونانية والإسلامية والعربية بشكلٍ حاسم بالنسبة لتشكيل الأدب العربي كما نعرفه في جزءٍ تالٍ من هذا التاريخ.

الفصل الثالث والعشرون

التأثير الفارسي على الأدب العربي

س. إ. بوسورث، جامعة مانشستر

تكمن جذور التعبير الذاتي الإسلامي، العربي أساسًا، في بدايات العصور الوسطى، في التراث الأدبي العظيم لثلاثة شعوب: العرب أنفسهم، وشعبَين تنافست إمبراطوريَّتَاهما العالميَّتان لقرونٍ على السيادة في الشرق الأدنى، وهما الفُرس والإغريق. وهذا التأكيد لا يُلغي المساهمات التابعة للنسيج الغني للأدب العربي من تراثٍ مثل التراث المسيحي السرياني — على الأقل في المناطق السورية والعراقية — وتراث شعوبٍ أخرى على الأطراف، مثل التراث القبطي في مصر، وحتى — في تاريخٍ لاحق — التراث الهندي، لكنْ في أُطرها العقلية الأقلِّ خوفًا من الأجانب ثقافيًّا؛ كانت أساسًا إمبراطوريَّتَا الأكاسرة (بلاد فارس) والقياصرة (بيزنطة)، هما اللتان اعتبرهما العرب معلِّميهم الخارجيِّين ثقافيًّا، وإن يكُن بتقييمٍ أنَّ هذَين التراثَين افتقرا للقوة التحوُّلية الحيوية لوحي محمَّد والدين الإسلامي، الرابطة الموحَّدة التي لا غنَى عنها للحضارة الإسلامية كلِّها.

في العراق وبلاد فارس، اعتبر العرب أنفسَهم ورثة الساسانيين، في البداية بالمعنى العسكري والسياسي فقط؛ وتدريجيًّا اعتبروا أنفُسَهم ورثتهم ثقافيًّا وأدبيًّا وفنيًّا أيضًا. وكانت عملية الاستيعاب من نواحٍ كثيرة أسهل ممَّا كانت في (مثلًا) سوريا أو مصر، وبالتأكيد أسهل ممَّا كانت في الأندلس؛ لأن في هذه البلاد الثلاث الأخيرة احتفظَت الثقافة المسيحية الأصلية بحيويتها الروحية والفكرية وسيطرتها على أرواح نسبة كبيرة من السكان؛ رغم اهتزاز ثقة المسيحيين مؤقتًا بنجاحات الإسلام، سمَحَ منظورٌ غائي لتاريخ

الإنسان وثقةٌ في تحقيق خطة الربِّ لفداء شعبه في نهاية المطاف، بفترةٍ مظلِمة بدا فيها الشرُّ الإسلامي يتصاعد قبل عودة المسيح واكتمال الألفية. فوق كلِّ شيء، لا تزال هناك ممالكُ مسيحيةٌ في بيزنطةَ والنوبة وشمال إسبانيا، إلخ. ربما تكون على خطِّ الدفاع، لكنها تبقى مناراتٍ للإيمان.

لكن بالنسبة للفُرس، كان انهيار الدولة الساسانية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن السابع انهيارًا كاملًا. تلاشى الأباطرة الساسانيون أنفُسُهم من التربة الفارسية، مع تركِ أحفادِ يزدجرد الثالث يهيمون عاجزين حول تُخوم آسيا الوسطى الإسلامية في انتظار هجماتٍ مضادة ضدَّ العرب لم تتحقَّق قَط. وفجأةً جُردتْ كنيسة الدولة الزرادشتية من مكانتها المهيمنة، ومن كونها مضطهِدةَ الانشقاقِ الديني الداخلي — المسيحيين واليهود والمزدكيين والمثنويين — وأصبحتْ مضطهَدة. ورغم بقائها قويةً بعض الشيء في المناطق الجبلية النائية مثل فارس وكرمان وأذربيجان وخراسان، وتمتعت بآخِر إحياء فكري في القرن التاسع؛ فقد كانت خارج المسار الرئيسي للحياة الفارسية السياسية والثقافية والدينية. ولم تبقَ بعد القرن الحادي عشر إلا في شكلٍ متحجر. وحيث إنها كانت بلا أملٍ في دعمٍ عسكري خارجي وتحوُّل درامي في الحَظ، وبمواردَ داخليةٍ ضئيلة من الدين الزرادشتي للحفاظ عليها، اعتنقت جموعُ الشعب الفارسي الإسلامَ، بما يبدو أنَّه غالبًا حماسٌ حقيقي، ناشئين على إحساسٍ بالظلم السياسي والاجتماعي. كانت هناك أحيانًا ثوراتٌ حادَّة بمشاعرَ معادية للإسلام في أقاليمَ نائية، مثل أذربيجان وأقاليم بحر قزوين وبلاد ما وراء النهر، لكنَّ مستقبل الإسلام في بلاد فارس لم يتمَّ تسويته بشكلٍ خطير قَط. وإضافةً إلى ذلك، حافظَت الطبقة الساسانية الحاكمة القديمة، وطبقة الدهاقنة أو ملَّاك الأراضي المحليِّين، على تأثيرها وأملاكها في إطار السياسة العربية للحُكم غير المباشر في بلاد فارس، بينما مكَّنت مؤسسةُ **الولاية** الجماهيرَ الفارسية من العثور على موضع، وإن كان متواضعًا، في البنيان الاجتماعي للدولة الإسلامية.

ونتيجة تقدُّمِ هذا الدمج الديني والسياسي للفُرس في المجتمع العربي الإسلامي؛ لم يوجد نظريًّا أيُّ عائقٍ روحي أمام دمج الثقافة العلمانية الفارسية القديمة وأدبها وفنِّها وسبلِ حياتها المادية، في الثقافة الإسلامية المتوافِقة بشكلٍ متزايد. كان فحوى معظمِ هذه الثقافة محايدًا دينيًّا، ومن المنظور الخلقي مقبولًا تمامًا في الإطار العملي والمعنوي النفعي للإسلام إلى حدٍّ ما. ولا يُستغرب وجودُ عِداءٍ لبعض الوقت لسُبل الحياة والفكر

الفارسي بين القطاعات التقليدية من المؤسَّسة الدينية العربية و**العلماء** و**الفقهاء**، الذين اعتبروا القرآن والسنة كافيَين للخلاص ولكلِّ احتياجات الإنسان؛ وبالتالي لا لزوم لكل ما سواهما ويمكن رفضه. ثمَّة انعكاس واضح لهذا التضاد، وهو ظهور **حديث** زائف بوضوحٍ ضدَّ أساليب **العجم**، من قَبيل استخدام السكاكين على الطعام أو رفْعِ القدَمَين علامةً على احترام شخصٍ ما يدخل غرفة. وفي القرن التاسع، اتخذ هذا الرفض الديني شكلًا أدبيًّا وثقافيًّا، يُرَى في خلافات **الشعوبية**، التي كانت عمومًا صراعًا على قبول الميراث الثقافي الفارسي الراسخ، أو رفضه، في إسلامٍ تهيمن عليه حتى ذلك الوقت أساليبُ العرب في الحياة والتفكير، لكنْ بحلول ذلك الوقت، كان قد تمَّ قدْرٌ كبير من عملية الدمج بشكلٍ لا رجعةَ فيه؛ ولم يكن أنصارُ العرب ضدَّ الشعوبيين يأملون إلا في ضبطِ تدفُّق المواد الأدبية والثقافية غير العربية وتوجيهه. وبحلول ذلك الوقت، يمكن أن نميز طابعًا فارسيًّا مميزًا في قطاعٍ مهم من أدب النثر العربي، قطاع **الأدب**، ولا نبالغ كثيرًا حين نقول إنَّ نبضاتٍ من بلاد فارس أساسًا شكَّلت هذا الجنس المميَّز والمؤثر جدًّا في الأدب العربي، وقدَّمت قناةً لدخول الكثير من المفاهيم الفارسية السياسية والخُلقية في الحضارة الإسلامية ككل.

ولا حاجة بنا لذِكر أنَّه بحلول العصور الإسلامية اختفى كلُّ اتصالٍ ثقافي وأدبي مباشر مع بلاد فارس الميدية Median والأخمينية Achaemenid. مضتْ ألفيةٌ كاملة، في تأرجح الأعمال العدائية اليونانية الفارسية، منذ جلَبَ الإسكندر الأكبر مُنتصِرًا التأثيرَ الهيليني السياسي والثقافي باتجاه الشرق إلى الأراضي الفارسية. بالنسبة للعرب المسلمين والفُرس أيضًا، لم يَشهَد سوى تراثٍ تاريخيٍّ شِبه أسطوري بالإضافة إلى الآثار المادية لبلاد فارس القديمة على أمجادِ ماضي أسرة قورش الكبير؛ وفي ٣٤٤هـ/٩٥٥م، حين زار الأمير البويهي عضد الدولة «فنا خسرو» موقعَ برسبوليس Persepolis، لم يستطع **المُوبذ** الزرادشتي لكازرون أنْ يفسِّر له إلا النقوشَ الفارسية الوسطى أو البهلوية التالية لعصر شابور الثاني.

وكانت الاستمرارية مع الماضي الساساني المباشرة، من الناحية الأخرى، واقعًا معيشًا في بلاد فارس، وكان للثقافة الأدبية للعصر الساساني بعضُ التأثير على الأدب العربي قبل الإسلام، وإن يكُن فقط من منظورٍ معجمي. كان رجال القبائل العربية على طول حدود مناطق الاستقرار في العراق قواتٍ احتياطيةً للساسانيين، وكان التأثير الثقافي الفارسي في مملكة اللَّخميِّين في الحيرة في وسط العراق واضحًا، يُرَى في حقيقةِ أنَّ

أميرًا لخميًّا عربيًّا من أواخر القرن السادس يوجد باسمٍ ملحمي فارسي معتاد، قابوس (ابن المنذر الثالث)، حيث «قابوس» شكلٌ معرب من «كافوس». سعى شعراء الصحراء العربية إلى رعاية ملوك اللَّخميين، وبالتالي واجهوا الثقافة الفارسية وربما حتى الأدب الفارسي والموسيقى. ومن المؤكَّد أنَّ هذا كان بالضرورة نقطةَ دخولِ كلماتٍ فارسية في المعجم العربي قبل الإسلام؛ يعلِّق ابن قتيبة على ميل ميمون بن قيس (الأعشى) إلى استخدام الكلمات الفارسية في شعره، ويقول: «وكان الأعشى يَفِد على ملوك فارس ولذلك كثرت الفارسية في شعره.» (والكلمات الفارسية في شِعر الأعشى المستشهَد بها هنا، تدلُّ على آلاتٍ موسيقية، مثل، «الناي» و«الصنج» و«البربط».)[1] ويستخدم القرآن كلماتٍ عديدة من أصل إيراني، وخاصة للتعبير عن أفكار دينية ومعنوية وشخصيات، مثل: «جُنَاح» («جناه» من الفارسية الوسطى المتأخرة، بمعنى «جريمة أو إثم»)، و«عِفْريت» («عَفْريتَنْ» من الفارسية الوسطى المبكرة، بمعنى «يخلق»/«مخلوق»)؛ ولمفاهيم أخروية، مثل: «فردوس» («بريدازا» من الأفستية، وتعني «السياج الدائري»)، و«روضة» (ربما من «رود» الفارسية الوسطى، بمعنى «نهر»، وترتبط بمنطقةٍ غنية بالمياه مثل العراق). وهذه الكلمات ليست قليلةً في الشعر **الجاهلي**. بينما دخلتْ كلماتٌ فارسية كثيرة بوضوح إلى العربية عبر الآرامية؛ فإن بعضها، مثل «جنة»، ربما استُعير مباشرةً من الفارسية المنطوقة في الدوائر الفارسية في العراق أو خوزستان، حيث لا توجد في السريانية.

(١) الترجمات من الفارسية

بالعودة من المعجم إلى الأدب الحقيقي، نجد اليوم الكثير ممَّا لا بد أنه كان أدبًا غنيًّا دنيويًّا بالفارسية الوسطى قد فُقد إلى غير رجعة. ازدهار تراث الشعر الغنائي، أيْ شعر **الجوسان** البارثيين و**الهنياجر** الساسانيين («**نَفَاجر**» في الفارسية الجديدة، تقابِل الكلمة العربية «مطرب» أو «مغنِّي»)، اختفى تمامًا، رغم أنَّ تأثيره بقي في «شاهنامة» الفردوسي، والقصيدة الرومانسية الطويلة «ويس ورامين»[2] إعادةُ كتابةٍ لعملٍ غنائي في القرن الحادي عشر، بسوابقَ بارثيةٍ على ما يبدو. شكَّل أدب النثر للتسلية والقصص

[1] ابن قتيبة، الشعر، ١٣٦–١٣٧.

[2] قصيدة بالفارسية لفخر الدين أسعد جرجاني عن قصة حُب فارسية قديمة. (المترجم)

والحكايات (بعضها من أصولٍ هندية في النهاية) — أيضًا غير مكتوبٍ في العصر الساساني، لكنه نُقل بدقة عبر التراث الشفهي — كيانَ أدب «**المسامرة**» و«**الخرافات**» الذي جُمع في العصور الإسلامية. ودوِّن بعضه قرب نهاية العصر الساساني، ثم وجد طريقه إلى الأدب العربي: عناصر مساهِمة في «ألف ليلة وليلة»؛ في «مروج الذهب» للمسعودي و«فهرست» ابن النديم فقراتٌ مشهورة تشير إلى أنَّ كتاب «هزارأفسانة» الفارسي (ألف قصة) أساسُ «ألف ليلة وليلة» العربية، وخاصة الحكايات ذات التيمات السِّحرية والخرافية، وتؤيِّد نابيا أبوت أنَّ الترجمات إلى العربية تعود إلى وقتٍ مبكِّر يرجع إلى القرن الثامن.[٣] لكنَّ الكتابة عمومًا في بلاد فارس قبل الإسلام، كانت لحفظ الأعمال الكهنوتية والمكتبية. وحفظت بهذا الشكل أساسًا للأعمال الدينية الزرادشتية (رغم أنَّ الكثير منها نُقل شفهيًّا حتى تاريخٍ متأخِّر) وللمراسيم القانونية والاتصالات الدبلوماسية. وكان معظم هذا الأدب يُعتبر، بعد أسلمة بلاد فارس، هرطقةً أو غيرَ مناسب؛ فأُهملت معرفته. وحدث أحيانًا تدميرٌ متعمَّد على أيدي الفاتحين؛ حيث يسجِّل البيروني أنَّ عرب قتيبة بن مسلم دمَّروا الكثير من الثقافة الإيرانية القديمة في خوارزم حين غزوا هذا الإقليم في ٩٣هـ/٧١٢م. وكما أشرنا من قبل، لم تنحسر قوة ما تبقى من الزرادشتية في بلاد فارس إلا في العصر الإسلامي، وتمَّت محاولاتٌ لتسجيل الأدب المقدَّس للمجوس، معظمه باللغة الفارسية الوسطى والخطِّ البهلوي، قبل أن يتلاشى تمامًا.

ما تبقَّى في العصر الإسلامي، وقد تكون له قدرة على بعض التأثير على الأدب العربي الإسلامي الناشئ، قدْرٌ صغير من الأدب الفارسي من خلال الترجمات العربية لبعض مُعتنِقي الدين الجديد من الفُرس؛ حيث تعلَّم الفرس اللغة العربية، اللغة السامية الغريبة تمامًا عن بنية لغتهم الهندوأوروبية والإحساس بها، بسرعةٍ وطلاقة مدهِشة، ويمكن اعتبار المساهمة المباشِرة **للموالي** الفُرس في الأدب العربي في العصر العباسي بالغةَ الأهمية. تتكوَّن المواد الموروثة من الماضي الساساني كلُّها تقريبًا من التاريخ أو الأدب، وتأثيرها على الأدب العربي لا يتناسب مع حجمها الضئيل؛ كان، على سبيل المثال، ضئيلَ الكمية مقارنةً بالقَدْر الكبير من الأدبيات اليونانية العلمية والفلسفية والطبية التي جُلبت للعرب عن طريق المترجمين السريان وقنواتٍ أخرى.

[٣] "Fragment," 129–164, esp. 153–154.

في عملية النقل من البهلوية، كانت الشخصية الرائدة على ما يبدو عبد الله بن المقفع (١٠٢هـ تقريبًا–١٥٩هـ تقريبًا/ ٧٢٠م تقريبًا–٧٥٦م تقريبًا)، وهو فارسي من إقليم فارس؛ لدينا فقط جزءٌ ممَّا ترجمه، وهو ليس في نُسخه العربية الأصلية. وكان الأهم من بين أعماله «كليلة ودمنة»، نسخة من مجموعة حكايات الحيوانات، في الأصل من «الفصول الخمسة» السِّنسكريتية «تنترا خيكا *Tantrakhyayika*»، لكنَّ ابن المقفع قدَّمها عن نسخةٍ بهلويةٍ منقَّحةٍ عن نسخةٍ من منتصف القرن السادس، ألَّفها لكسرى أنوشروان طبيبُه برزوَيْه. وحيث إن هذه الأخيرة فُقدت (رغم أنَّ نسخةً سريانية مأخوذة عنها، كانت باقيةً بشكلٍ متزامن تقريبًا)، فمن الصعب تقييم أيِّ السمات الفارسية تحديدًا، التي اجتمعت في هذه المجموعة الهندية القديمة من الحكايات، جُلبتْ إلى الأدب العربي، لكنَّ فكرة التعبير عن نقدِ دينٍ مُوحًى ومجتمعٍ بشري وأخلاقٍ من خلال أفواه الحيوانات؛ كانت مؤثِّرة في التراث الأدبي والفلسفي الإسلامي بعد ذلك، وتُرَى بوضوحٍ في «رسائل إخوان الصفا» في القرن العاشر في البصرة، حيث اعتُمدت هذه الحيلة المكشوفة في مناظراتِ الحيوانات والبشر أمام ملك الجِن. وبطبيعة الحال، أثنى على هذا النهجِ نفسه — كما في حالة **إخوان الصفا** — مَن كانت عقيدتهم الدينية أو الفلسفية موضعَ شك في عيون المتحدثين الرسميين باسم الإسلام (كان يُشكُّ في أنَّ ابن المقفع نفسه **زنديق**، ارتبط بمعتقداتٍ قديمة في العالم الإيراني، وخاصةً التعاطف مع المثنوية المانوية، ودفاعًا عن ذلك يُزعَم أنه ألَّف مجادلةً، محفوظة في تفنيدٍ للشيعة الزيدية لها من القرن التاسع).

لترجمة «كليلة ودمنة» أهميةٌ أخرى بوصفها بدايةَ أدب «مرايا الأمراء» بالعربية؛ أعمال عن الكفاءة السياسية العملية وعن السلوك الدنيوي والأخلاق، تزخر عادةً بالأمثال والمستشارين الحكماء وبحكاياتٍ تاريخية توضيحية، وهو مجالٌ أدبي ازدهر في الفارسية الوسطى في أواخر العصر الساساني. افتتح ابن المقفع نفسه هذا الجنس الأدبي في العربية بـ «كتاب الأدب الكبير»، عن سلوك الأمير المثالي وحاشيته؛ و«رسالة في الصحابة»، نصيحة عملية بارزة عن معالجة الشئون السياسية والعسكرية موجَّهة لخليفةٍ أو أمير عباسي. ويُرَى تطوره بعد ذلك في سلسلةٍ من الأعمال تمتدُّ من وصايا القائد الفارسي طاهر ذي اليمينَين لابنه عبد الله (أوائل القرن التسع)، ليبلغ ذِروته بعد ثلاثة قرون في عمل الغزالي «نصيحة الملوك»، وفيه تَحقَّق الانصهار الكامل بين تراثِ «بند نامة» أو «أندرز نامة» الفارسي وتراث الدين الإسلامي. نعرف أنَّ في أدب الفارسية الوسطى

كتبًا — مثل: الوصية السياسية للملك أردشير، ونصيحة خسرو أنوشروان وأقوال وزيره الحكيم بزرجمهر — موجودةٌ في نُسخ عديدة. وهكذا رغم أنَّ هذه الأعمال البهلوية لم تبقَ سليمة؛ فإنَّ الكثير من المادة المقتبَسة منها ومن أنصارها، أصبحتْ صورًا نمطية في **الأدب** العربي وأدب **مرايا الأمراء**، يستشهد به كلما تعلَّق الأمر بالحكمة الدنيوية والسلوك اليقِظ في السياسة أو الحرب.

اهتمَّ أيضًا ابن المقفع بما كان ذات يوم ميراثًا إمبراطوريًّا مجيدًا لبلاد فارس، مآثِر ملوكها وإنجازات ثقافتها المادية. وتُنسب له ترجمةُ ثلاثة أعمالٍ مهمَّة ذات طبيعة ملحمية تاريخية. أولًا: مصنَّف «خوتاي نامة» («كتاب الملوك») من الفارسية الوسطى، ويُنسب لثلاثة كتَّاب فُرس في عهدِ آخِر الأباطرة الساسانيين، يزدجرد الثالث، ويغطِّي تاريخ بلاد فارس من العصور الأسطورية حتى وفاة خسرو برويز في ٦٢٨م.[٤] كانت النسخة العربية لابن المقفع، النسخةَ الأُولى فقط من الكثير من ترجمات هذا التاريخ الملكي، استخدَمَ بعضُها ترجمَتَه بينما عادت أخرى على ما يبدو إلى الأصل في الفارسية الوسطى، مضيفةً موادَّ لم يستخدمها ابن المقفع وساعيةً لجعلها تتَّسق مع المادة التاريخية الموجودة. ثانيًا: كان هناك نوعٌ يماثل «كتاب الملوك» وهو «تاج نامة» («كتاب التيجان»)، عن الإمبراطور الحكيم خسرو أنوشروان أساسًا، رغم أنَّ الاستشهادات التي بقيتْ منه في الأعمال العربية تتعلَّق أكثر بالحاكم التالي خسرو برويز.

كان الفُرس دائمًا على وعيٍ عميق بتراثهم التاريخي القديم وباستمرارية بيئتهم الحالية مع هذا الماضي، ويبدو أنَّ **دهاقنةً** وغيرَهم في بداية العصر الإسلامي حفظوا في ممتلكاتهم الشخصية نُسخًا من هذه الأعمال التاريخية والملحمية؛ حيث يذكر المؤلفون المسلمون رؤيةَ تواريخَ وسِيَرٍ؛ كان في حوزة الأشفين حيدر الأشروسني في آسيا الوسطى، حين اعتقلتْه سلطات الخِلافة في ٢٢٥هـ/٨٤٠م، كُتُب فارسية جميلة ولامعة، كتاب عن **أدب** الفُرس، ونسخةٌ من «كليلة ودمنة»، وكتاب عن مزدك («مزدكنامة» ترجمه ابن المقفع). يذكر المسعودي أنه كان في ٣٠٣هـ/٩١٥م في اصطخر في فارس، مركز الإمبراطورية الفارسية القديمة، ورأى في حوزة أسرةٍ قديمة من نُبلاء الفُرس كتابًا كبيرًا عن تاريخ ملوكِ الفُرس وآثارهم، فيه صورٌ ملوَّنة للأباطرة الساسانيين، ويحتوي على

[٤] في الأصل ٧٢٨، وهو خطأ واضح. (المترجم)

مادةٍ لا توجد في أيٍّ من الكتب الفارسية الأخرى، من قَبيل «خُدَاي نامة» أو «آيين نامة» أو «كُهَن نامة». وهذا المجلَّد نسخةٌ عربية عن أصلٍ فارسي، يقال إنه وُجِد في خِزانة ملَكية فارسية (في قطيسفون، أو في فارس نفسها؟) وتُرجم بناءً على أوامر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك. وإذا صحَّ، فإنه مؤشِّرٌ على أنَّ اهتمام العرب بالماضي الملحمي والتاريخي الفارسي، يسبق أعمالَ ابن المقفع. وتُرَى نتيجة كل هذا الاهتمام الإسلامي العام ببلاد فارس القديمة، في الأقسام الشاملة، إلى حدٍّ ما، عن الحوليات والتاريخ الفارسي، التي تعود إلى أُسرتَي بشادي وكيان الأسطورتَين. ويمكن العثور عليها في معظم الأعمال التي تتناول الحوليات والتاريخ العام، من القرن التاسع وما يليه، مثل: «كتاب المعارف» لابن قتيبة، و«تاريخ» اليعقوبي، و«الأخبار الطِّوال» للدِّينَوري، و«تاريخ سني ملوك الأرض» لحمزة الأصفهاني، و«تاريخ الرُّسلوالملوك» للطبري، و«مروج الذهب» للمسعودي، و«كتاب البدء والتاريخ» لأبي المطهر المقدسي، و«تاريخ غُرَر السِّيَر» للثعالبي، و«الآثار الباقية» للبيروني. وتستمدُّ معظم هذه المواد من أعمال ابن المقفع، لكنَّ أجزاء أخرى جاءت على ما يبدو من مصادر أخرى، ربما من تراثٍ شفهي.

بجانب الاهتمام بتاريخ الأُسر الحاكمة الفارسية، كان هناك اهتمامٌ من المجتمع الإسلامي المبكِّر بالثقافة الدنيوية المادية للفُرس، وكان ثالثُ الترجمات التاريخية لابن المقفع «آيين نامة» («كتاب الأعراف والحكم»)، تناظر كلمة «**آيين**» الفارسية في المعنى بشكلٍ كبير كلمةَ «**أدب**» العربية أو «**رَسْم**» العربية، وتعني وسيلةً أو إجراءً أو عرفًا (لذا يعرِّف قاموس أسدي الطوسي في القرن الخامس/الحادي عشر «لغةَ الفرس»، «آيين»، بأنها «رسم»). و«آيين» التي تصوَّر هنا أساسًا آيين البلاط الملكي وآداب الحياة هناك، آيين مصاحبة العاهل، والأكل والشرب، والصيد ولعب البولو معه. ويُرى تطور هذا الجنس الأدبي في العربية تحت هذا التأثير الفارسي، في عملٍ مثل «كتاب التاج في أخلاق الملوك»، ويُنسب غالبًا للجاحظ، لكن اعتبره ثقات في أسلوب الجاحظ، ونهجه المعرفي مثل أوسكار ريتشر Rescher وشارل بيلا Pellat، مزيفًا ومن أعمال عالمٍ فارسي موهبته أدنى من موهبة الجاحظ؛ ويعتمد هذا العمل على موادَّ عربية وفارسية، لكنْ مع رجحان كفَّة الأخيرة، ومع «آيين نامة» و«تاج نامة» بترجمةِ ابن المقفع؛ يقدِّم قدرًا معينًا من الموضوع. حينذاك أُدخِلت المفاهيم الفارسية عن السلوك العام وأسلوب الحياة الخاصة عن طريق هذه القنوات، لقطاعاتٍ من المجتمع أدنى من مستوى الحكام ورجال الحاشية. وبحلول القرن التاسع، كانت تؤثِّر على كل الطبقات في الأجزاء الوُسطى

والشرقية من العالَم الإسلامي ممَّن كانوا على صلةٍ بالأدب والتعليم بأيِّ شكل، كما يظهر من حكايةٍ في كتاب «البخلاء» للجاحظ؛ شيخٌ خراساني بخيل، يعيش، على ما يبدو قربَ بغداد، عليه أن يشارك في غدائه عابر سبيل؛ لأنَّ الأخير يُخطئ فَهْم الرد المعتاد للتحية بأنه دعوةٌ لتناول الطعام، فيفسِّر الشيخ له النقط الدقيقة من «**الآيين**» التي يتضمَّنها الرد.[٥]

ورغم أنَّ ابن المقفع كان شخصية بارزةً؛ لم يكُن بحال من الأحوال الشخصَ الوحيد النشِط في بداية العصر العباسي في تفسير الأدب والثقافة الفارسية لجمهورٍ إسلامي عام، كما يشهد تنوُّع ذِكر مترجِمين آخَرين في «الفهرست». وهكذا نقَلَ **المولى** الفارسي أبان بن عبد الحميد اللاحقي البصري (ت: ٢٠٠هـ/٨١٥-٨١٦م)، صاحب البرامكة، مثل ابن المقفع — ويشتبه البعض في **زندقته** — «كليلة ودمنة» شِعرًا. ونال عليها مكافأةً كبيرة من الخليفة هارون الرشيد، ونقل «كتاب مزدك» شِعرًا، من النسخ العربية النثرية لابن المقفع. وقام أيضًا بترجماتٍ كثيرة مباشرة، وتشمل بعض القصص البوذية في النهاية عن «بلوهرويوذاسف»، وقصة السندباد، و**سيرة** خسرو أنوشروان. وتُذكَر حتى ترجمة لـ «كليلة ودمنة» للمعتزلي بِشْر بن المعتمر. وإضافةً إلى ذلك، رغم أن جزءًا من علماء سوريا والعراق، والكثير منهم مسيحيون أو صابئة، كان مهيمنًا على العمل في تفسير الميراث اليوناني العلمي والطبي للعرب؛ يشير ابن النديم إلى دور بعض الفُرس هنا، مثل أبي حفص عمر بن فَرُّخَان الطبري (ت: ١٩٩هـ/٨١٥م) وابنه أبي بكر محمد. ومن غير الواضح في هذا المصدر الأخير، إن كان أيٌّ من هذه النصوص نُقل إلى العربية عن طريق نُسَخ بالفارسية الوسطى، ربما في أكاديمية جنديشابور في خوزستان. ترجمت بعض الأعمال الفلكية الساسانية بالفارسية الوسطى، المعتمدة على التراث العلمي اليوناني والهندي، في السياق المناسب إلى الآرامية أو العربية. ويبدو أنه ظهَرَ حتى وضعٌ غريب؛ حيث استُخدِمَت الترجمات العربية عن الفارسية الوسطى بعد ذلك أسسًا لترجماتٍ عكسية إلى الفارسية الجديدة؛ وربما هذا أصلُ نسخة «كليلة ودمنة» بالفارسية الجديدة للشاعر الساساني رودكي (ت: ٣٢٩هـ/٩٤٠-٩٤١م)، المعروفة من بعض الاستشهادات في «لغة الفرس» لأسدي الطوسي.

---

[٥] البخلاء، ٢٤–٢٦.

معظم المترجِمين الفُرس المذكورين في «الفهرست»، مجرد أسماء بالنسبة لنا، ولا يعرف من ترجماتهم إلا العناوين، وبصرف النظر عن العملَين الصغيرَين المذكورَين سابقًا، لا يُعرف إلا القليل من **الكلمات الفعلية المكتوبة** لابن المقفع. وصلت أعمالهم إلينا من استخدام الكتَّاب العرب الأكثرَ شهرةً لها في وقتٍ لاحق، مثل ابن قُتيبة والجاحظ وابن عبد ربه، وتُرَى بوضوحٍ خاص في أعمالٍ للمؤلف الأول مثل: كتاب «المعارف»، و«عيونالأخبار». وابن قتيبة نفسه من أصلٍ فارسي بعيد (رغم أنه كان مدافِعًا شرِسًا في جانب العرب في منازعات الشعوبية)؛ يستشهِد كثيرًا بـ «أدب» ابن المقفع، ويذكُر «كتب العجم» و«كتاب الهند». واعتمد مباشرة، طبقًا لَمَا يقوله جبريلي Gabrieli، على ترجماتِ ابن المقفع لـ «كليلة ودمنة». على سبيل المثال، في الفصل الأخير من «المعارف» عن «ملوكالعجم»، وعلى ترجمته لكتاب «تاجنامة» (نصائح خسرو برويز إلى ابنه شيرويه) في «عيون الأخبار».

في تقييم مساهمة الثقافة الفارسية في الأدب العربي المبكِّر، نحتاج إلى تجنُّب الموقف الشعوبي الجديد المفرط في حماسه بنسبةِ الكثير جدًّا للتأثير الفارسي؛ وليس لدينا إلا القليل جدًّا من الأدب المنبثِق مباشرةً عن المترجِمين. على سبيل المثال، الاعتماد بشكلٍ غير مناسِب على مجرَّد عناوين لكُتبٍ مذكورة في «الفهرست» وأعمال أخرى، قاد الجيل الأخير من المستشرقين إلى تمييزِ مفهومٍ فارسي مفيد (حتى لو كان الموضوع إسلاميًّا بوضوح) خلْفَ جنسٍ أدبي ضئيل من الأدب العباسي، يوازن النقائض في الخصائص والأفعال، إلخ. جنسٌ أدبي يوضِّحه كتاب «المحاسن والمساوئ» لإبراهيم بن محمد البيهقي (**ازدهر** في أوائل القرن الرابع/العاشر). ويُرَى هنا إلهامٌ في العمل الزرادشتي بالفارسية الوسطى عن مسائل القانون ونقاء الطقوس «شايست نشايست» («المباح والمحظور»)، ورابطٌ وُجِد في ترجمةٍ بعنوان «كتابالمحاسن» لعمر بن فرخان، لا يُعرف عنه أيُّ شيء حقًّا، إلا أنه اعتُبر نموذجًا لكتبٍ تالية متنوِّعة بهذا العنوان. وأوضَحَ آخِر الباحثين في هذا الجنس الأدبي الفرعي في أدبيات **الأدب** العربي، إبراهيم جريس Geries، أنَّ هذَين العملَين الأخيرَين معروفان فقط باسم المؤلف، وثالث — لابن قتيبة — هو فقط جزءٌ من عمل إشكالي للمؤلف الأخير، «كتاب عيون الشعر»؛ الفكرة بأنَّ التوازن الطباقي **للمحاسن** و**المساوئ**، **للخير** و**الشر**، يعكس انقسامًا في الفكر الديني الفارسي للمبدأين الأساسيين للوجود؛ جذابةٌ وممكنة أيضًا، لكنْ لم تثبت تمامًا.

(٢) التأثيرات العربية على الأدب الفارسي

وممَّا هو جدير بملاحظةٍ موجزة فقط بين قوسَين، حيث إنه لا يمثِّل اهتمامنا المباشِر في هذا الفصل وينتمي بشكلٍ أصحَّ إلى تاريخ الأدب الفارسي، تأثير الأدب العربي في الاتجاه العكسي، وخاصة الشِّعر، على الأدب الفارسي الجديد الذي يظهر في القرن التاسع ويزدهر في القرن التالي. مسألةُ العروض والبحور الفارسية، لم يتمَّ توضيحها بشكلٍ كامل بعدُ، لكنَّ الشعر بالفارسية الوسطى يبدو أنَّه كان أساسًا مقطعيًّا وإيقاعيًّا، مع بعض الاهتمام بالقافية والسجع، رغم أنَّ هاتَين الخاصيتَين الأخيرتَين لم تكونا أساسيتَين. في ظِل صفاريان السيستان والسامانيين من بلاد ما وراء النهر وخراسان (أواخر القرن التاسع وما بعده)، نجِدُ بنيةً شعرية متطورة بالفارسية الجديدة، ببحورٍ كمية وتخطيطٍ شعري مقفًّى تمامًا، ربما تمَّ تبنِّيها تحت التأثير العربي، حلَّت بشكلٍ كامل مكانَ النوع القديم من الشعر الغنائي. (عقد بروفيسور بويس Boyce مقارنةً مثيرة، في هذا الصدد، مع ما حدَثَ في إنجلترا بعد الفتح النورماني؛ هُجر الشعر الأنجلوسكسوني غير الموزون غير المقفَّى لصالح بحورٍ فرنسية جديدة مقفَّاة.) وإضافةً إلى ذلك، يعتمد الأسلوب والمحتوى في الكثير من الشعر الفارسي الجديد الغنائي والرومانسي بوضوح على «موجةٍ جديدة» في الشعر العربي في أوائل العصر العباسي، موجة **المُحدَثين**، بحيث كان شاعرٌ غزنوي مبكِّر مثل منوشهري (ازدهر في أوائل القرن الخامس/الحادي عشر) يتبع بصدق النماذج العربية في البنية الشعرية، ويردد في صياغته أصداءَ شاعرٍ مثل امرئ القيس، ويستخدم كلَّ الحيل الأسلوبية **للبديع**.

(٢-١) اللغة

تعايُش الثقافة العربية والفارسية في الخلافة العباسية ونظيرتها في المجال اللغوي إضافةً إلى الأدبي، وتبنِّي كلمات مستعارة من الفارسية في العربية، وقد لوحظ مثلَ تيارٍ واهٍ قبل الإسلام وفي عصر القرآن، ينتشر على نطاقٍ أكبر بصورةٍ محسوسة. ويمكن تمييز هذه العملية بمجرد أن بدأت موجاتُ الفتوحات الكبرى تجلبُ أعدادًا من العبيد والموالي الفُرس إلى مدن الحاميات في العراق بقدْرِ ما تجلبهم للمدينة والحجاز. تعلَّم الموسيقي والمغني الكبير في أواسط العصر الأموي، ابن مسجح المكي، الألحانَ والأغاني الفارسية من العبيد الفُرس الذين استخدمهم عبد الله بن الزبير المُعادي للخليفة لترميم الكعبة،

واشتهر بمجرد أن أدخل **الغناءَ** الفارسي إلى الموسيقى العربية. واستخدم أهل الكوفة التعبير الفارسي «**بُزُرج أشكنب**» («منتفخ البطن») للخليفة البدين علي، وفي القرن التاسع يقدِّم الجاحظ أمثلةً لشيوع استخدام أهل المدينة كلماتٍ فارسيةً لكلمات عربية معتادة، على سبيل المثال، عُربت «**خَرْبُز**» الفارسية إلى «**خِرْبِز**» للكلمة العربية «**بطيخ**». في الشعر العربي، بأصوله الصحراوية، قد نتخيَّل أنه أكثر مقاومةً للكلمات الجديدة وغير العربية، يستخدم شعر العصر الأموي أحيانًا كلماتٍ فارسيةً دخيلة، وخاصة في حالة الشعراء الذين لهم روابطُ بشرق العالم الإسلامي. وهكذا في قصيدة أعشى حمدان (ت: ٨٢هـ/٧٠١م، أو ٨٣هـ/٧٠٢م)، عن أحداث في أفغانستان على الحدود النائية للإمبراطورية العربية، نجِدُ كلماتٍ فارسيةً مثل: «**دَيْزج**»، «غامق اللون»، (معربة عن «**دِيزه**» الفارسية الوسطى، «**دَيْزه**» في الفارسية الجديدة)؛ و«**رَيذج**»، «أمرد»، (معربة عن «**رِتَك**» من الفارسية الوسطى، «**ريدك**» من الفارسية الجديدة). أعمال الجاحظ شواهدُ ثمينةٌ على حالة المعجم العربي في القرن الثالث/التاسع، موضِّحة أنَّ الكلمات الفارسية صارتْ ضروريةً، خاصةً للدلالة على جوانب الحياة والثقافة المادية غير المعروفة في المجتمع البدوي أو الزراعي العربي القديم؛ على سبيل المثال، لأنواع الطعام («**سيكباج**» وتعني «حساء اللحوم بالخل»، و«**تباهج**» وتعني «اللحم المفروم مع البيض والبصل»، إلخ). مفردات الحياة الحضرية الدنيا — الجريمة، التسول، الانحراف الجنسي؛ نابعة إلى حدٍّ كبير من الامتداد الحضري لبغداد — غنيةٌ بشكل خاص بالكلمات الفارسية.

حيث إنَّ الكثير من الشعراء والكتَّاب ذوي الأصول الفارسية، كانوا بدون شكٍّ ثنائيِّي اللغة في العربية الأدبية والفارسية الجديدة المبكِّرة المنطوقة في ذلك العصر، نجد من القرن الثامن وما بعده شعراء، على سبيل المثال، لا يدرِجون في أشعارهم العربية كلماتٍ فارسيةً شائعة فقط عرِّبت مبكرًا وصارت جزءًا من مخزون المعجم العربي الشائع؛ بل يدرِجون أيضًا كلماتٍ فارسيةً نقيَّة، من الواضح أنها كانت غيرَ مفهومةٍ للقارئ الذي لا يتحدث الفارسية. بعض أشعار أبي نواس دليلٌ مبكِّر قيِّم لهذا النوع الأخير في شكلٍ مكتوب؛ كان مؤلِّفَ عدَّة «**فارسيَّات**»، وهي قصائدُ مؤلَّفة، بالطبع، بالعربية أساسًا، لكن بمزيجٍ كبير ممَّا يمكن أن يسمَّى كلماتٍ وتعبيراتٍ فارسيةً «خامًا». درس مُجْتبى منوفي بشكلٍ مكثَّف نصَ إحدى هذه القصائد، الموجَّهة إلى **أمرد مجوسيٍّ** يسمَّى بهريز، مع شرحٍ لحمزة الأصفهاني، وهو أحد راوِيَيْن أساسيَّين لديوان أبي نواس، عن كلماتٍ فارسية غير مألوفة؛ وتشمل الكلمات الفارسية التي استخدمها أبو

نواس كلماتٍ مألوفةً في هجاءٍ قديم غير معتاد (مثل: «**نُكْرُز**» بدلًا من «**نيروز**» بمعنى «العام الجديد»)، وكلمات ربما استوعبتْها العربية في زمن الشاعر (مثل: «**البِسْتَق**» بدلًا من «**بيشتاق**» بمعنى «القاعة أو الرواق»)، وأيضًا كلمات من الواضح أنها لم تستوعب (مثلًا: «**دِفَهرِي**» بمعنى «بائس، منبوذ»، من الفارسية الوسطى «ديبر» بمعنى «غضبان»). وخاصة من القرن الرابع/العاشر وما بعده، نجِدُ شعراء ثنائيِّي اللغة يؤلفون شعرًا خليطًا بكلماتٍ فارسية مدرجة في العربية أو بأشعارٍ بديلة، مختلفة المعنى، بالعربية والفارسية (**المُلَمَّعات**)، كما توضِّح أمثلةٌ متنوعة في مختارات أدبية من القرن الحادي عشر لأبي منصور محمد الثعالبي، «يتيمة الدهر» و«تتمَّة اليتيمة»، واستمرارهما لأبي الحسن علي الباخرزي «دُمْية القَصْر». حين تكون كلمة فارسية متَّسقةً مع كلمة عربية، يمكن فقط نُصح الأشخاص البارعين في اللُّغتين بالرغبة في اللعب بالكلمات. يستخدم شاعرٌ مجهول الاسم، يستشهد به الجاحظ في شطر كلمة «**مردا**» بمعنى «يا رجل!» (فارسية)، و«مرد» بمعنى «شاب بخدَّين ناعمَين» (عربية)؛ ويلعب شاعرٌ ومسئول ساساني، هو أبو علي الساجي، على معنيَين للحروف «م، ر، و»: مدينة مرو بالعربية، والنهي «مَ–رو» بمعنى «لا تذهب» بالفارسية.

(٢-٢) الاتجاهات العامة

بالنظر إلى الاتجاهات العامة خلْفَ استقبال الأشكال الأدبية والمفاهيم الفارسية في الأدب العربي في بداية القرون الوسطى، نلاحظ قبل كلِّ شيء تأثيرًا فارسيًّا ملموسًا على تطور التأريخ العربي. ما يميِّز التراث الفارسي في كتابة التاريخ، نثرًا أو شعرًا ملحميًّا كما في «الشاهنامة»، التمكن من هذا الشكل الملحمي، بالقدرة على تصوير الفعل بشكلٍ مقنع ومزْج التاريخ الخالص والقصة والعنصر الصوفي معًا لإنتاج قصةٍ مثيرة، لكنَّ العرب لم يهيمنوا تمامًا قَط على هذا التراث التاريخي، حتى رغم توفُّر مواضيعَ لا نظير لعظمتها في تجلِّي رسالة النبي محمد والفتوحات العسكرية الكُبرى. حين كان تاريخٌ منظوم يُقبل في النهاية على مضض في بداية القرن العاشر (على سبيل المثال: في «سيرة الإمام» لابن المعتز عن مآثِر ابن عمه الخليفة المعتمد، وفي قصيدة أبي فراس الحمداني عن حملات ابن عمِّه سيف الدولة، وقصيدة ابن عبد ربه عن غارات عبد الرحمن الثالث في الأندلس ضد المسيحيين)، واعتُمِدت الثنائية الفارسية المقفَّاة، على الأقل في قصائد الرجز لأول هؤلاء المؤلفين وثالثهم، لكنَّ جهودًا مثلَ هذه لا تبرهِن على أنها بدايةُ تراثٍ

مثمر في الأدب العربي. وكان ما له أهمية في المستقبل، الاستعارة من الأدب التاريخي الفارسي لفكرةِ الشخصية الفردية. وجاءت خيوطُ عناصرَ مكمِّلة أيضًا من **سيرة** النبي، والحكايات الوثنية عن **أيام العرب**. وتحولت إلى **مغازي رسول الله**، وربما نبضات من **سِيَر** القِديسين المسيحيين؛ لكنَّ الكثير من الكتابة التاريخية بالفارسية الوسطى، كما رأينا، تناولتْ شخصيات مفردة وعهودهم (أردشير، بهرام شوبين، خسرو أنوشروان، خسرو برويز، إلخ)، وقام العرب بذلك تحت عنوانٍ عام «سَيَر الملوك وأخبارهم».

دمج هذه المادة التاريخية الفارسية في الأدب العربي، بدوره، مكوِّن مساهِم في تكوُّن **الأدب** عمومًا. في أوائل العصر العباسي، نمو حياة الحضر، وازدهار الاقتصاد الداخلي، إضافةً إلى بعض الاسترخاء وارتفاع المعنويات بعد **اضطراب** عصر الفتوحات؛ جلبتْ معيارًا مرتفعًا للحياة وتهذيب الطِّباع، مغطِّيًا ما سبق من الخشونة والعنف البدوي. اتسع **الأدب**، المثال الخلقي والعملي للشخص المتحضر، ليستوعب الثقافات الأجنبية، بحيث يُتوقع من **الأديب** حينذاك أن يكون على علمٍ بأقسام الآداب الأجنبية، الفارسية والهيلينية وحتى الهندية، إضافةً إلى القسم الأساسي المتعلِّق **بالعِلم**، ويشمل: العلوم العربية المحلية لتفسير القرآن والحديث والدين والشرع والنحو والشعر والتاريخ، إلخ. توضَّح بعض الجوانب الخاصة **الأدبَ** بوضوحِ مصدرها الفارسي. بشكل خاص، المتعلِّقة بإقدام الفروسية وألعاب المهارة، مثل الشطرنج والطاولة، والمتعلِّقة بالطعام والشراب وبالملابس (وكثيرًا ما تُستعار الكلمات الفارسية لهذه الأمور)، والمتعلقة بمرافقة الحاكم، والمتعلقة بالمهارات المكتبية والدبلوماسية، إلخ. اقتبس جولدتسهير تصريحًا مثيرًا للحَسن بن سَهْل (ت: ٢٣٦هـ/ ٨٥٠–٨٥١م)، الوزير الفارسي للخليفة المأمون، عن طبيعة **الأدب** كما رآه المعاصرون: «الآداب عشرة، فثلاثة شهرجانية، وثلاثة أنوشروانية، وثلاثة عربية، وواحدة أربَّتْ عليهنَّ؛ فأما الشهرجانية فضربُ العود ولعبُ الشطرنج ولعب الصَّوالج، وأما الأنوشروانية فالطِّب والهندسة والفُروسية، وأمَّا العربية فالشِّعر والنسب وأيام الناس، وأما الواحدةُ التي أربَّت عليهنَّ فُمُقَطَّعاتُ الحديث والسَّمَر وما يتلقَّاه الناس بينهم في المجالس.»

لذا في كلِّ الجوانب الرفيعة للحياة، يقدِّم الأدب العربي أقسامًا خاصَّة لأعمالٍ كبيرة في **الأدب**، أو مختاراتِ **الأدب**، أو كُتيباتٍ مستقلَّة للإرشاد بشأن مواضيعَ معيَّنة، مثل: «أدب النديم» لأبي الفتح محمود كُشاجم السندي (ربما توفي في ٣٦٠هـ/ ٩٧١م، وأُسرته من أصلٍ فارسي هندي)، و«أدب الكاتب» لابن قُتيبة، و«كتاب في الشطرنج» لأبي بكر

محمد بن يحيى الصُّولي (ت: ٣٣٥هـ/٩٤٦-٩٤٧م، أو ٣٣٦هـ/٩٤٧-٩٤٨م؛ وينحدر ربما من أصلٍ تركي). وطبقًا لهذا، لم يكُن من المستغرَب أن يثير الأصلُ الشرقي، للكثير من هذه المعارف والموادِّ، الريبةَ والشكَّ بين التقليديِّين وذوي الميول التقليدية، وخاصةً وأنه لم يكُن القليل من مترجِمي الأعمال الفارسية وأنصار الأدب يُعتبرون متعاطفين مع **الزندقة** أو مؤيِّدين للشعوبية. ومن هنا، جاء ردُّ فعلِ المدافِعين عن ثقافةٍ عربية نقيَّة، والذي يُرى في انتقاداتِ الجاحظ (في «رسالة في ذمِّ أخلاق الكتَّاب») للكتَّاب الذين يختالون ويمجِّدون حكمةَ الأباطرة الساسانيين والبيزنطيين، و**أدب** ابن المقفع فوق أدب النبي والخلفاء، وحتى فوق القرآن، لكنْ بحلول القرن التالي، تغلَّب **الأدب** العاشر على هذه التحفُّظات ورَسخَ باعتباره وجهًا معترَفًا به لتشكيل كلِّ المسلمين المتعلِّمين حقًّا.

الفصل الرابع والعشرون

التأثير السرياني على الأدب العربي

رفعت عبيد، جامعة سيدني

قدَّم مسيحيُّو سوريا والعراق من الناطقين بالسريانية إحدى أهمِّ المساهمات في الازدهار الفكري الذي تركَّز في بغداد العباسية وأصبح المجدَ الرئيسي للإسلام في العصور الوسطى. شهِدَ قرنٌ ونصف من الأُسرة العباسية الحركةَ الخالدة لترجمة الأعمال اليونانية والسريانية والفارسية إلى العربية ونقْلِ المعرفة الهيلينية إلى أتباع النبي العربي. في السنوات التالية لتأسيس بغداد، توفَّرت الأعمال الفلسفية الرئيسية لأرسطو ومفسِّري الأفلاطونية الجديدة، والكتابات الطبيَّة الرئيسية لأبقراط وجالينوس، والأعمال الرياضية لإقليدس والأعمال الجغرافية لبطليموس للقرَّاء العرب. وفي هذه الحركة، كان السوريون الوسطاءَ الرئيسيين.

لفَهْم كيف تسنَّى أن يكون للسريانية تأثيرٌ مهم على الأدب العربي؛ من الضروري أن يكون لدينا صورةٌ واضحة لتطوُّر الأدب السرياني نفسه. وقد ينقسم هذا التطور إلى ثلاث مراحل.[1] امتدَّت الأولى من عصرِ ما قبْلَ المسيحية إلى القرن الثامن الميلادي، وتمثَّله الأعمال الوثنية المتبقية (على سبيل المثال: قصة أحيقار، وكتابات ماره بَر سربيون وبابا الحراني)،[2] وأدبٌ مسيحي أشمل بكثير. يبدأ مع الكتاب المقدَّس في نسخٍ متتابعة (نسخ

[1] راجع برصوم، اللؤلؤ، ٢٣٣–٢٣٧.

[2] برصوم، اللؤلؤ، ١١٥ وما يليها؛ كامل وبكري، التاريخ، ٢٣-٢٤.

الموحِّدين، ونسخ الملكيين، ونسخ النساطرة)، وتسمَّى **بِسطَّة** («بسيطة») عادةً؛ لأنه يبدو أن الكنيسة السورية لم ترضَ قَط عن ترجماته. وكان النصف الأخير من هذه الفترة، العصرَ الذهبي للأدب السرياني، مع بداية أدبٍ تاريخي محلِّي لسوريا في القرن الخامس وبدء المهمَّة الكبرى لترجمة الكتابات اللاهوتية والمذهبية للآباء اليونانيين إلى السريانية، إضافةً إلى أعمالِ فلسفةِ المشَّائين، على أيدي الآباء الناطقين بالسريانية.

تركِّز الأعمال الأصلية للأدب السرياني في المرحلة الأولى من تاريخه على الاهتمام بكتب الزهد والتصوف. وكان العمل الأول في هذا المجال «كتاب هيروثيوس»، ويُنسب لستيفن بار سُدايلي (ت: ٥١٠م)، وكان تأثيره قويًّا على المتصوِّفة السوريين طوالَ العصور الوسطى، وخاصة على ابن العبري، الذي كتَبَ شرحًا له وقدَّم مقتطفاتٍ كثيرةً منه. وتبرز في هذا المجال أعمالُ إسحاق النينوي، الذي تألَّق في أواخر القرن السادس، وشمعون من طيبوثه (ت: ٦٨٠م تقريبًا). يؤكِّد إسحاق، الذي تنسب إليه كتابة «سبعة مجلداتٍ عن توجيه الرُّوح والأسرار والأحكام والتدابير الإلهية»،[٣] في تعاليمه على حياة التأمل، ويؤكِّد على أنَّها لا يمكن أن تولَد في رَحِم العقل. يؤكد إسحاق على أن جزءًا على الأقل من المعرفة يدرَك بالصمت الداخلي للعقل، وأنَّ هذا النوع من المعرفة أسماها كلِّها؛ لأنَّه يصِلُ إلى الربوبية الخفية. وفي مجال الزهد والتصوف، يكون التوازي السرياني للأدب **الصوفي** مذهلًا.

شهِدَ القرن الخامس انقسامَ الكنيسة السريانية إلى طائفتَين متخاصمتَين: اليعقوبية والنسطورية. ورغم ما ترتَّب على هذا من إضعاف الكنيسة، كان الصدع زخمًا لترجمةِ منطقِ أرسطو، الذي وجَدَ فيه الفصيلان حُججًا على مواقفهما المذهبية، لكنْ سهَّل أيضًا فتْحَ بلاد فارس وسوريا على أيدي العرب المسلمين.

ويتزامن العصر الثاني، الذي يستمر من القرن الثامن إلى نهاية القرن الثالث عشر، عمومًا مع عصر الهيمنة العربية النهائية على سوريا والعراق. ورغم أنَّ أهمَّ سمة لهذا العصر نقْلُ الفلسفة اليونانية والطب إلى العربية على أيدي الناطقين بالسريانية؛ أنتج السوريون أعمالًا أصلية كثيرة في مجالاتٍ كثيرة، وخاصةً في التاريخ العام والكنسيِّ. ومن أقدم الكتابات التاريخية السريانية «أعمال الشهداء». وفي هذا العصر تلمع أسماء: ميخائيل السرياني (ت: ١١٩٩م) وأهم أعماله «تاريخ» من الخَلْق حتى ١١٩٦م، وكتب

[٣] Wright, *History*, 111.

ابن العبري (ت: ١٢٨٦م)، «أحد أهمِّ المتعلِّمين متعدِّدي الجوانب الذين أنجبتْهم سوريا على الإطلاق»،[٤] تاريخًا عالميًّا، «تاريخ مختصر الدول»، في ثلاثة أجزاء.

العصر الثالث، من القرن الثالث عشر إلى اليوم، ويعتبر عمومًا عصرَ تدهور، تلاشتْ فيه اللغة السريانية فعليًّا في الاستخدام اليومي، وحتى الأدبي، أمام العربية؛ لكن استمرَّ بعضُ السوريين واللبنانيين يُنتجون أعمالًا أدبية بالسريانية. واليوم توجد بوادرُ إحياءٍ جديد. وتشكِّل الكتابات الشعائرية جزءًا كبيرًا من النشاط الأدبي لهذا العصر. يسجِّل برصوم في كتابه «اللؤلؤ المنثور» أسماءَ ستةٍ وثلاثين كاتبًا ومترجمًا وشاعرًا وإنتاجَهم، منذ موت ابن العبري حتى القرن التاسع عشر.[٥]

يعود اتصالُ العرب بالسوريين، إلى أيام الممالك العربية للَّخميِّين في الحيرة في العراق، والغساسنة في جنوب سوريا. مارَسَ الأطباء السوريون الطبَّ في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وحوَّلت البعثاتُ السورية الكثيرَ من العرب للمسيحية. وكان أولُ أسقف لبيت عربايا (بين نصيبين وسنجار)، أحودما (ت: ٥٧٥م)، داعيةً ناجحًا للإنجيل بين البدو، وانتهى به الأمر بالحصول على إكليل الشهادة على يدَي كسرى؛ لاعتناق شابٍّ من العائلة الملكية الفارسية المسيحيةَ، وعمَّده باسم جورج. وعُرف رجلُ كنيسةٍ آخَر — جورج أسقف القبائل العربية (كرس في ٧٢٤م)، ضمَّت أبرشيته تَنُوخًا وتَغلبًا — بترجمته «أورجانون» أرسطو للسريانية. بمرور الزمن، نمَت المجتمعات المسيحية في اليمن وخاصةً نجران، وفي يثربَ في الحجاز؛ حيث كرستْ أولُ كنيسة في المدينة لمريم العذراء.

توضِّح كلماتٌ من أصلٍ سرياني أو آرامي في القرآن (على سبيل المثال: فرقان، سِفر، زكاة، صلاة، كاهن، قِسيس) التأثيرَ الثقافي للسوريين على البدايات الأُولى للحضارة الإسلامية. واستُعيرت مصطلحاتٌ كنسية أخرى كثيرة من السريانية، وعُرِّبت كلماتٌ يونانية من خلال السريانية (على سبيل المثال: خوري، إسكيم، بطريرك). قدَّمت السريانية مساهمةً مهمة أيضًا لكتابة العربية. تنحدر الأبجدية العربية من الخط النبطي (شقيق السرياني)، والتنقيط وعلامات التشكيل في العربية تتبع النظامَ السوري الشرقي.[٦]

---

[٤] راجع: Wright, *History*, 265.

[٥] راجع: برصوم، اللؤلؤ، ٥٤٣–٥٨٢.

[٦] راجع ما سبق، «الخط العربي».

حين نعود إلى فحص التفاعل بين الأدب السرياني وأدب العرب، نجِدُ أنَّ كتُبَ الزهد والتصوف في العصر الذهبي للأدب السرياني تمثِّل أولَ تأثيرٍ مهم للسريانية على العربية. وكما ذكرنا من قبل، التوازي بين كتابات إسحاق النينوي وشمعون من طيبوثه والكتابات التالية **للصوفيين** مذهلة. ويمكن أيضًا رؤيةُ هذا التوازي في مصادر مخطوطة مكتشَفة مؤخرًا لأثنسيوس أبي غالب (ت: ١١٧٧م). وكما يوضِّح فوبوس Võõbus بشكلٍ صحيح، التيار الديناميكي للتصوف السرياني، الذي استهلَّه ماكريوس الزائف وآخَرون، «كان له دورٌ بالِغُ الأهمية في إخصاب الحركة الباطنية في الإسلام، الصوفية تحديدًا، في العراق وبلاد فارس».[٧]

يعتمد الدليل على هذا التأثير، على الأفكار المتوازية فقط؛ لكنْ مع المترجمين السوريين في القرنَين الثامن والتاسع، نجِدُ دليلًا وثائقيًّا غنيًّا لتأثير السريانية على العربية. كان نقْلُ السوريين لمعارف الإغريق إلى العربية، بدون شكٍّ، حيويًّا؛ للحفاظ على المعرفة اليونانية القديمة.

لقرنَين قبل الإسلام، كان السوريون يترجمون الأعمال اليونانية إلى السريانية. واعتمد هذا النشاط على المدارس الكبرى في نصيبين والرها وحران وجنديشابور. وكانت المدرسة الفارسية في الرها، المركزَ الرئيسي لدراسة السريانية واليونانية في المرحلة المبكِّرة من الأدب السرياني. وإضافةً إلى ترجمة عددٍ كبير من الأعمال اللاهوتية والمذهبية لآباء الكنيسة الأوائل، كانت هناك ترجماتٌ في مجال الفلسفة والطب والأخلاق والفيزياء. ويبرُز في هذا المجال، وخاصة في ترجمة كتابات أرسطو، الشخصية اليعقوبية سرجيس الرأسعيني (ت: ٥٣٦م تقريبًا)، وكان معروفًا أيضًا بين السوريين الشرقيين والغربيين طبيبًا كما عُرف بمعرفته باليونانية، وخاصةً الفلسفة الأرسطية. وبين العلماء اليَعاقِبة، كان سرجيس «يوصف بالإجماع بأنه أولُ مَن نقَلَ أرسطو إلى اللغة السريانية».[٨]

وأول ترجمةٍ مسجَّلة من السريانية إلى العربية نسخةٌ من الأناجيل الأربعة، ترجَمَها عددٌ من المترجمين في ٦٤٣م، في بطريركية يوحنا السدراسي، بطريرك أنطاكية. وطبقًا لِمَا يقوله ابن العبري، كانت لمترجمين من قبائل طيِّئ وتَنُوخ وعُقَيل العربية بناءً على طلبِ عمرِو بن سعدِ بن أبي وقَّاصٍ الأنصاري، الوالي المسلم على الجزيرة، لكنَّ هذه

---

٧ "Important discoveries," 269.

٨ Renan, *De philosophia,* 118.

الترجمة لم تبقَ، وبعد أكثر من قرن، في خلافة المنصور (١٣٦–١٥٩هـ/٧٥٣–٧٧٥م)، بدأ نشاط الترجمة من السريانية إلى العربية بكلِّ قوَّته.

مع الصحوة الفكرية الإسلامية في القرنين الثامن والتاسع، دخَلَ عملُ السوريين في الترجمة من اليونانية إلى السريانية مرحلةً جديدة: إعادة ترجمة النُّسَخ السريانية من الأعمال اليونانية إلى العربية، لغة الإمبراطورية. وتُلقي أهمية هذا العمل في الترجمة بظِلالها على أهميةِ الأعمال الأصلية في الأدب السرياني في المرحلة الثانية من تاريخه، كما وصفناها سابقًا بإيجاز. وكان السوريون، رغمَ أنهم لم يُضيفوا شيئًا فِعليًّا لعلوم اليونانيين وطبِّهم وفلسفتهم، محافِظين متحمِّسين وناشرين لهذه المعارف كما وجدوها في النصوص الأصلية. وحين ظهر الفضول الفكري للعرب، كان الحُماة المحليون للمعرفة الهيلينية في العراق وسوريا، من المسيحيين الناطقين بالسريانية، المرشَّحين الطبيعيين للقيام بنقلِ الفكر اليوناني إلى المسلمين. بدون الترجمات التي قام بها السوريون، ما كان يمكن للعلماء المسلمين، من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، الوصولُ للفلسفة والعلوم اليونانية. ويتبيَّن هذا الاعتماد، بأمثلةٍ ساطعة مثل: الكندي الذي اعتمد تمامًا على الترجمات في دراساته، والفارابي الذي يدين بمعرفته في الفلسفة اليونانية لمعلِّمَيْن سُورِيَّيْن، أبي يحيى المَرْوزي ويوحنا بن حيلان.

وكان أولُ «**علوم العجم**» التي شدَّتْ أنظارَ المسلمين، وخاصةً الحكام المسلمين، الفنَّ العملي المتمثِّل في الطب. استفاد الخلفاء مبكرًا من خدمات الأطباء المسيحيين الناطقين بالسريانية؛ عائلة بختيشوع، التي أنجبتْ رجالًا بارزين في الطب عبْرَ سبعة أجيال، مشهورةٌ بشكلٍ خاص بخدماتها للمنصور والخلفاء التالين.

وارتبط يوحنا بن ماسوَيْه (ت: ٢٤٣هـ/٨٥٧م)، وهو كاتبٌ مسيحي في مجال الطب في وقتٍ مبكِّر، بعائلة بختيشوع، وكلَّفه هارون الرشيد بترجمة أعمال يونانية، طبيَّة أساسًا، وُجدتْ في أنقرة وعمورية. ويبرز اسم يوحنا بن ماسوَيْه بين الأطباء السوريِّين المسيحيِّين البارزين. كان رئيسَ «**بيت الحكمة**» الذي أسَّسه المأمون في ٢١٧هـ/٨٣٢م مركزًا يمكن أن يتابع فيه العلماء ترجماتهم. ويُنسب ليوحنا تأليفُ حوالَي خمسين عملًا، تشمل «النوادر الطبية» الذي تُرجم مرتَين إلى اللاتينية في العصور الوسطى.

مُلحَق

ببليوجرافيا بترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية

القرآن عملٌ لا يضاهى، وغير قابِلٍ للترجمة، لكنَّ الكثير من المحاولات بُذلت لتقليده وترجمته، حتى على أيدي المسلمين أنفسهم، رغم التحريم الكامل أو رفْضِ مثلِ هذا الفعل من جانب السُّلطة الدينية.

(١) الترجمات الشرقية

توجد ترجماتٌ كثيرة إلى اللغات الشرقية للمسلمين. سجَّل ستوري[١] Storey ترجماتٍ فارسيةً، وسجَّل حميد الله ترجماتٍ تركية،[٢] وسبَقَهما بيرج Birge. وقائمة اللغات الشرقية التي توجد فيها ترجمات، قائمةٌ طويلة؛ كان شوفين Chauvin يعرف ما يلي: الأرمينية، والآفارية (لغة «التاميل» بحروفٍ عربية)، والبنغالية والغوجارتية، والعبرية، والهندوستانية، والجاوية، والمكسرية Macassarese، والملايو، والبنجابية، والفارسية، والبشتونية، والسِّنسكريتية، والسندية، والتاملية، والتركية. وإلى هذه القائمة الطويلة يمكن أن نُضيف الأمهرية، والأسامية Assamese، والبورمية، والصينية، والجورجية،

---

[١] راجع: "Quranic literature", *Persian Literature,* I, 1927.

[٢] راجع: *Turkiyat Mecmuasi,* xxiv, 1964, 65–68.

والسريانية. والعمل جارٍ في ترجمةٍ إلى المالطية. وكان البروفيسور محمد حميد الله نشِطًا في نشْرِ عينات من الترجمات. نُشرت الطبعة الثالثة من كتابه «**القرآن بكل لسان** *Quran in every Language*» في حيدر آباد الدكن في ١٩٣٦م. وفي ذلك الوقت، توفَّرت له في مخطوطةُ طبعةٍ رابعة تقدِّم أمثلةً لترجمات في ١٠٢ لغة. ثمَّة سلسلةٌ مماثلة من العينات تقدِّم «**الفاتحة**» في عددٍ كبير من اللغات، نُشرت في *La pensée chiite* (iii–xii, 1960–2)، ونسخة منقَّحة في *France-Islam* (11, 1967 onwards).

(٢) اللغات الأفريقية

في اللغات الأفريقية، تُرجمت نسخٌ عديدة إلى السواحلية، وتشمل نسخةً للطائفة الأحمدية، وترجمتْ بعثتها الأوغندية أيضًا نسخةً إلى اللوجندية Luganda [اللغة الرئيسية في أوغندا. (المترجم)] في ١٩٦٥م.

(٣) مقدِّمات الأعمال الحالية

كان أول مَن اهتمَّ بترجمات القرآن يوهانس كونردوس لوبهرز Lobherz، الذي قدَّم في ١٨ يونيو ١٧٠٤م في نورمبرج *Dissertatio historico-philologico-theologico De Alcorani versionibus variis, tarn orientalibus, quam occidentalibus, impressis et hactenus*. في أيامه كانت آخِر نُسَخ وُصفتْ نسخةً لاتينية من ترجمةِ Marracci، ونسخةً ألمانية مأخوذة عنها من ترجمةِ Nerreter. وجاء Schnurrer بعد Lobherz، وتحتوي الببليوجرافيا التي قدَّمها قسمًا عن «القرآن Coranica».

وتحتوي الببليوجرافيا الكبيرة لفكتور شوفان Chauvin بعنوان *Bibliographie des ouvrages arabes on relatifs aux Arabes publiés dans I'Europe chritienne de 1810 à 1885* (Liege, Leipzig, 1913–1922) في القسم ١٠، Le Coran et la tradition (1907)، ببليوجرافيا كاملة تقريبًا للقرآن للفترة التي يغطِّيها عمله، وتضمُّ مخطوطات وطبعات لنصوص وترجمات غربية وشرقية وتفسيرات، إلخ؛ وتكملة لببليوجرافيا Schnurrer. وكما يليق بعملٍ لواحد من أعظم الببليوجرافيين في مجال الدراسات الإسلامية؛ التفاصيل المقدَّمة عن الأعمال التي رآها بنفسه لا تشوبها شائبة، لكنَّ الكثير من العناوين مأخوذٌ عن ببليوجرافيين آخَرين وفهارس وقوائم باعة الكتب،

وهذه المداخل يشار إليها بوضوح. وسجَّل شوفان Chauvin كلَّ طبعةٍ لكلِّ ترجمة معروفة له، سواءٌ كانت كاملةً أو لمختارات.

نشر وولورث W. S. Woolworth ببليوجرافيا قصيرة، مرتَّبة لغويًّا وزمنيًّا، في *Muslim World*، ١٧، ١٩٣٧م، ٢٧٩–٢٨٩. وتقدِّم أسماء المترجمين وتواريخ ١١٨ نصًّا وترجمة، منها ٧٧ نسخةً بلغاتٍ أوروبية. وتُحيل القارئ الذي يحتاج إلى معلوماتٍ إضافية إلى قائمةٍ سابقة عليها لزويمر Zwemmer في المجلة نفسها (٥، ٢٤٤).

ويقدِّم حميد الله، في مقدمةِ ترجمته الفرنسية، قائمةً بترجماتٍ إلى اللغات الأوروبية، كاملة وجزئية؛ ذاكرًا فقط أسماء المترجمين وتواريخ مختلف الطبعات.

في الببليوجرافيا الحالية، حاولْتُ أن تكون شاملةً بقدر الممكن، فاحصًا بعيني، بقدر ما استطعْتُ من زياراتٍ لمكتباتٍ في بريطانيا، طبعاتِ كلِّ الترجمات، لكنْ لم يثبت أنَّ من الممكن اكتشافَ كلِّ نسخةٍ في المكتبة البريطانية، وبودلي، وجامعة كامبريدج، ومدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، ومكتبة المكتب الهندي، والجمعية الآسيوية الملكية، وجامعة مانشستر، وغيرها ممَّا قمتُ بزيارته. أعدَّ الزملاء تفاصيلَ كثيرةً في هذه البلاد وفي الخارج. حين لم أستطِع فحصَ عنوانٍ بنفسي، قدَّمتُ إشارةً إلى الببليوجرافيا أو القائمة أو المكتبة أو الشخص الذي قدَّم لي المعلومات بين قوسَين. وكان من الضروري، أن تقتصر الببليوجرافيا الحالية على الترجمات الكاملة المطبوعة للقرآن، أو تلك التي من المستهدَف أن تكون كاملةً، مع ذِكرٍ عرَضي فقط للمخطوطات. وبذلتُ جهدًا لتقديم كلِّ المعلومات الببليوجرافية المفيدة، لكنْ لم تُبذل محاولة لمضاهاةِ ما يمكن أن تسمَّى «ببليوجرافيا رفيعة» بتقديمِ كلِّ الاختلافات الثانوية في عناوين طبعات العمل نفسه. ولم يُعتقد أنَّه من الضروري، بالنسبة للترجمات المبكِّرة، أن يُستهدف استنساخُ شكلٍ خطِّي لمختلف أنواع المصادر، وتخطيط صفحات العناوين الأصلية.

(٤) تاريخ موجَز لببليوجرافيا ترجمات القرآن

إعادة الصياغة اللاتينية التي قام بها روبرت Robertus الكيتوني بناءً على طلَب بُطرس المبجَّل، رئيس دير كلوني، واكتملت في ١١٤٣م، توجد بخطِّ يد المترجِم في *Bibliothèque de l'Arsenal* في باريس. اكتشفت هذه المخطوطة مِس d'Alverny. وشكَّل عمل روبرت

الأساسَ لنُسَخ عديدة في القرون الوسطى،[٣] لكنَّه على ما يبدو كان مجهولًا لمترجمٍ آخَر من فترةٍ سابقة، وهو مارك الطليطلي.[٤] ونسَخَها في القرن السابع عشر دومينيك جرمانوس Germanus، ويوجد عمله في مونبلييه وإسكوريال وغيرهما.[٥] ونشر العمل، في مجلد يضمُّ مجموعةَ نصوصٍ كلونية مع أعمالٍ أخرى متنوعة من الدعاية المسيحية، توماس بيبلياندر Bibliander (بوشمان Buchmann) في ثلاثِ طبعاتٍ صدر في بازل في ١٥٤٣م، وصدرت طبعة في زيورخ في ١٥٥٠م. وتحتوي على تصدير لمارتن لوثر، يُنسب في إحداها إلى فيليب ملانكتون Melanchthon، ويعود إليها الفضل في اهتمام العلماء اللوثريين بوصف هذه الأعمال.

وكانت أول ترجمة في لغة أوروبية حديثة، نسخة إيطالية لأندريا أريفابين Arrivabene، نشرت في ١٥٤٧م.[٦] ورغم أنَّ المترجِم يزعم أنها مترجمةٌ مباشرةً عن العربية؛ من الواضح أنها ترجمةٌ أو إعادةُ صياغةٍ لعملِ روبرت الكيتوني الذي نشره بيبلياندر. واستُخدمت نسخة أريفابين في أول ترجمةٍ ألمانية قام بها سليمان شفايجر Schweigger، واعظ كنيسة Frauenkirche في نورمبرج، وشكَّلت بدورها أساسَ أول ترجمةٍ هولندية، صدرت بدون اسم المترجِم في ١٦٤١م.

وصدرت أول نسخةٍ فرنسية *Sieur de la Garde Malezair* لأندريه دي ريير Ryer في عددٍ كبير من الطبعات بين ١٦٤٧–١٧٧٥م. وتضمُّ كلُّ الطبعات «ملخص دين الأتراك»، ورسائلَ إلى دي ريير من قناصل مرسيليا، مع شهادتهم بإقرار العمل. وترجمة *laissez-passer* أصدرها مراد الرابع عن رحلةِ ريير من إسطنبول إلى باريس والعودة. وأول قرآنٍ بالإنجليزية نسخةٌ من ترجمةِ ألكسندر روس عن الترجمة الفرنسية

---

[٣] D. Cabanelas, "Juan de Segovia y el primer Corán trilingüe," *Andalus,* xiv, 1949, 149–73.

[٤] M. Th. d'Alverny, G. Vajda, "Marc de Tolede, traducteur d'lbn Tumart," *Andalus,* xvi, 1951, 99–140, 259–307; xvii, 1952, 1–56. Mark's preface to his translation is given at 260–8 of xvi.

[٥] M. Devic, "Une traduction inedite du Coran," *JA,* 8 ser., 1, 1883, 343–406.

[٦] C. de Frede, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianita e Islam nel Cinquecento* (Studi e materiali sulla conoscenza dell'oriente in Italia, 11), Naples, 1967.

لدي ريير، وكانت أيضًا نواةً لنُسَخ بالهولندية (جلزمكر Glazemaker)، وألمانية (لانج Lange) وروسية (بوستنكوف Postnikov وفيروكين Veryovkin).

وكانت النسخةُ اللاتينية الثانية المترجمة مباشرة عن النص العربي، من ترجمةِ لويجي مرتشي Marraci (أو Marracci)؛ وصدرتْ أول مرة في ١٦٩٨م، وثاني مرة في ١٧٢١م مع إضافاتٍ وحواشٍ وضَعَها رينيكوس Reineccius. وترجمها نيريتر Nerreter إلى الألمانية. وخصَّص دينسون روس Ross مقالةً لمرتشي، وأكمَلَها بعد ذلك جوسيب جبريلي Gabrieli،[٧] وفحص نالينو Nallino هذه المصادر.[٨]

وجلب القرن الثامن عشر ترجماتِ سيل Sale عن العربية مباشرةً إلى الإنجليزية (نشرت أول مرة في ١٧٣٤م)، وبويسن Boysen (ألمانيا، ١٧٧٣م) وسافاري Savary (فرنسا، ١٧٨٣م). وراجتْ نسخةُ سيل في العالَم الناطق بالإنجليزية لقرنَين تقريبًا؛ وتُرجِم خطابُه التمهيدي الشهير الذي يعتمد، طبقًا لنالينو Nallino، على مرتشي وإدوارد بوكوك الكبير، إلى العديد من اللغات الأوروبية ونُشر مرافقًا لترجمةٍ إلى تلك اللغة أو منفصلًا. وتُرجم حتى إلى العربية، لكنْ على يد المبشِّرين البروتستانت في مصر.

وكانت نسخة سافاري، طبقًا لشوفان، مأخوذةً بوضوح عن الترجمة اللاتينية لمرتشي. وتتميز بأنها نُشرت في مكةَ في ١١٦٥م (أو نحو ذلك كما تقول صفحة العنوان لإحدى الطبعات)! كازيمرسكي، الذي لترجمته أيضًا دورةٌ طويلة، ولا تزال (مثل ترجمة سافاري) تُطبع في عصرنا، جاءتْ بناءً على طلب بوتيه Pauthier بتنقيحِ ترجمة سافاري، لكنَّه قرَّر عكسَ ذلك مفضِّلًا القيامَ بترجمةٍ جديدة عن العربية مباشرةً مع الرجوع إلى ترجمتي مرتشي وسيل.

طوال القرن التاسع عشر، كانت الترجمات تتمُّ عادةً عن العربية مباشرة. وفي القرن العشرين، ظهرت أول نُسَخ إنجليزية ترجَمَها مسلمون، وبدأتْ حركة الأحمدية أنشطةَ النشر بإصدار نصوص القرآن مع ترجماتٍ إلى اللغات الأوروبية وحتى الأفريقية. وشهد عصرُنا ظهورَ ترجماتٍ تلبِّي احتياجات الدراسة اللغوية، قام بها أبرز المستعربين والعلماء المسلمين في أيامنا، مثل: هربك Hrbek (التشيكية)، وكرامرز Kramers (الهولندية)،

---

٧ In *Ilpensiero misionario,* in, 1931, 303–313.

٨ "Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci sul Corano," *Rend. Accad. Lincei, Cl. set. mor. stor. filol.,* ser. 6, vn, 1931, 303–49.

وبيل Bell وأربري Arberry (الإنجليزية، خليفتان بارزان لرودويل Rodwell وبالمر Palmer)، وبلاشير Blachere وحميد الله (الفرنسية)، ورودي بارت Paret (الألمانية)، وبوساني Bausani ومورنو Moreno (الإيطالية)، وكراشكوفسكي (الروسية)، وفرنيه جينيس Gines (الإسبانية).

(٥) الترجمات المنشورة باللغات الأوروبية

(٥-١) الأفريكانية

[1950] Anon. *De Heilige Koran*, Pretoria: Universal Truth Movement.

1961 M. A. Baker, *Koran. Dit is'n vertaling van die dertig dele van de Heilige Qur'an*. Kaapstad: Nasionale boekhandel, pp. xliv, 464 (Index transl. 14, 21466).

(٥-٢) الألبانية

[1929] Anon. *Ajka e kuptimit te Kur-ani qerimit. U lexue, u shqyrtues i pelqye prej këshillit te naltë te sheriatit*. Shkoder: Ora e Skhodrës. pp. 1, 156.

(٥-٣) البلغارية

تبقى ترجمة نيكولا ك. ليستا Litsa، عن النسخة الإنجليزية لسيل، صدرت في بلوديف ١٩٠٢–١٩٠٥م، غيرَ مكتملة، ولم يظهر منها إلا أربعةُ أجزاء. ثمَّة نسخة أخرى، تُرجمت أيضًا عن الإنجليزية، ربما عن نسخةِ سيل، ترجَمَها توموف Tomov وسكولاف Skulav، نُشرت في مدينة روسه Ruse (Rustchutz) 1930 تقريبًا. ترجمت لأغراضٍ تبشيرية، تحمل تصديرًا بقلم إ. م. هوب Hoppe وترجمةً بقلمِ سيمون بوبوف لمقدِّمة ماكس هايننج لنسخته الألمانية. تقدَّم أوصافٌ ببليوجرافية كاملة في *Bulletin of the New York Public Library*، xli, 1937, p. 96، وفي مقالٍ صغير في *Muslim World*، xxiii, 1933, pp. 187–190.

(٥-٤) التشيكية

1913 Veselý, *Korán, Z arabštiny přeložil Dr. Ignác Veselý, Spředmlovou a j vyobrazenimi v textu*, Praha: Nákladem "Orientálnĭ bibliotéky", pp. [ii], vi, 591.

1934 Nykl, *Korán, Z arabštiny přeložil Dr. A. R. Nykl, V. Řijnu*, 2nd edn, Nakladelstvĭ L. Mazác v Praze, 1938, pp. xxix, 281.

1972 Hrbek, *Korán, Z arabštiny přeložilIvan Hrbek*, Praha: Odeon, p. 802.

يمكن العثور على معلوماتٍ إضافية عن البندَين الأوَّلين في *Bull, New York Publ. Libr.*, XLI, 1937, pp. 96–97. ويصف Annemarie Schimmel ترجمةَ هربك Hrbek، "A new Czech translation of the Qur'an ... مع أعمال مستشرقين تشيك آخَرين، *Studies in Islam*, xv, 1978, pp. 171–176، وفي نسخةٍ ألمانية من المقالة نفسها في *Welt des Orients*, vII, 1973–1974, pp. 154–162.

(٥-٥) الدنماركية

1967 Madsen, *Koranen (På dansk ved A. S. Madsen.) 3 vols. Køobenhavn: Borgens Forlag (Borgens billigbøger, 34.), New edn 1980.*

(٥-٦) الهولندية

1641 *Swigger (Schweigger), De Arabische Alkoran, Door de Zarazijnsche en de Turcksche Prophete Mahometh, Im drie onderscheyden deelen begrepen: van der Turcken Religie, Gheloove, Almoessen, Vasten, Ghebeden, Bedevaert na Mecha, met fsamen sijn Gods-diensten, ende Ceremonien, Wetten ende Rechten. Wt de Arabische sprake nu nieuwelijcks int Hoochduytsch getranslateerd, met fsamen en aenhangende Voor-reden, door Salomon Swigger, Prediker der Kercken tot Nevrenbergh. Ende nu wederom uyt de Hooghduysche in onse Nederlantsche spraecke overgheset.* Hamburg: Bar-ent Adriaensz Berentsma. pp. vi, 164.

1658 *Glazemaker. Mahomets Alkoran, Door de Heer du Ryer uit d'Arabische in de Fransche taal gestelt; Beneffens Een tweevoudige Beschryving van Mahomets Leven; En een Verhaal van des zelfs reis ten kernel, Gelijk ook fijn Samenspraak Met de Jood Abdias. Alles van nieus door J. H. Glazemaker vertaald, en te samen gebracht.* T'Amsterdam, Voor Ian Rieuwertsz. pp. 5, [vii], 692, 125.

1696 _____, *Zynde den twede en laatste Druk, met koopere Plaaten verciert.* T'Amsterdam, By Timotheus ten Hoorn. ff. 6, pp. 547. Reprinted 1698 at Amsterdam, and in the same year at Rotterdam, with a misprint ("Abdais") on the title page.

1707 _____, *Alles op nieuws door een Liefhebber overmen, en van alle druk–fouten gezuivert.* Met Kopere Plaaten verciert. Te Leyden, By Hendrik van Damme.

1721 _____, Te Leyden, By Jan vander Deyster.

1734 _____, *Alles van nieuws door J. H. Glasemaker vertaald en te teamengebracht. Zynde den zevende en laatste Druk, met kopere Platen verciert.* Te Leyden, By Jan en Hendrik vander Deyster.

1859 Tollens. *Mahomets Koran, gevolgd naar de Fransche vertaling van Kasimirski, de Engelsche van Sale, de Hoogduitsche van Ullmann en de Latijnsche van Maracci; met bijvoeging van aantekeningen en opheldering en der voornaamste uitleggers, en voorafgegaan van en levensschets van Mahomed; door Mr. L. J. A. Tollens.* Batavia: Lange & Co. pp. xiii, xlv, 666, v.

1860 Keyzer. *De Koran, voorafgegaan door het leven van Mahomed, eene inleding omtrent de Godsdienstgebruiken der Mahomedanern, ent. Met opheldernde aanmerkingen en historische aanteekeningen van M. Kasimirski … Dr. L. Ullmann … Dr. G. Weil … en R. Sale … Bij het nederlandschepubliek ingeleid door eene voorrede van Dr. S. Keyzer …* Haarlem: J. J. van Brederode. pp. viii, 876.

1879 _____, *Tweede druk. Waaraan toegevoegt een historisch oversigt van de verhouding der Turken tot het overige Europa, naar aanleiding van Freeman9s "The Ottoman power in Europe, its nature, its growth and its decline". Door Mr. F. A. De Graaff … Opgehelderd door vier in kleuren gedrukte kaartjes*. Haarlem: J. J. van Brederode. pp. vii, 929.

1905 _____, 3e druk. *Waaraan is toegevoegdeen kort overicht van degeschiedenis der Turken, Voornamelijk in hun verhouding tot her overig Europa door N. Japikse*. Rotterdam: Bolle. (Chauvin 225.)

1934 Soedewo. *De Heilige Qper–aan verbattende den arabischen tekst met opheldernde aantekeningen van Maulwi Moehammad AH … In het nederlandsch vertaald door Soedewo. Eerste druk. Uitgegeven door: het Hoofdcomite Qper–aanfonds onder de auspicien van de Ahmadijah–Beweging Indonesia (Centrum Lahore)*. pp. cxciii, [4], 1234.

1953 Ahmadiyya. *De Heilige Qur'an met nederlandsche vertaling, onder auspicien van Hazrat Mirvza Bashir–ud–din Mahmud Ahmad …* Rabwah: The Oriental and Religious Publishing Corporation. pp. xii, 180, 638. 2nd edn 1969.

1956 Kramers. *De Koran uit het Arabisch vertaald door J. H. Kramers*, Amsterdam/Brussel: Agon Elsevier, (Agon Bibliotheek.) Reprinted six times to 1978.

(٥-٧) الإنجليزية

نسخ من ترجمة المسيحيين

1649 Ross, *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French; by the Sieur du Ryer, Lord of Maleair, and Resident for the King of France, at Alexandria. And newly Englished, for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish vanities, by Alexander Ross*, London, Printed, Anno Dom. 1649, p. 420.

1649 _____, [Another edition] pp. 407+14+7.

1688 _____, *To which is prefixed, the Life of Mahomet, the Prophet of the Turks, and Author of the Alcoran. With a needful Caveat, or Admonition, for them who desire to know what use may be made of, or if there be danger in Reading the Alcoran*, London: printed and are to be sold by Randal Taylor, pp. xviii, 511, 40. Also in a folio edition of the same year.

1719 *A Complete History of the Turks, from their origin in the year 755, to the year 1718 … In four volumes. (Vol. 4: The Life of Mahomet: together with the Alcoran at large, translated from the Arabick by the Sieur De [sic] Ryer, and now faithfully English'd.)* London: printed by J. Darby for Andr. Bell, W. Taylor, John Osborne.

1806 _____, *The Koran, commonly called the Alcoran of Mahomet. Translated from the original Arabick into French, by the Sieur De [sic] Eyer … the whole now faithfully translated into English*, 1st American edition, Springfield: Printed by Henry Brewer, for Isaiah Thomas, jun, (Library of Congress 36–34770.)

1734 Sale, *The Koran, commonly called The Alcoran of Mohammad, Translated into English immediately from the Original Arabic; with Explanatory Notes, taken from the most approved Commentators, To which is prefixed A Preliminary Discourse, By George Sale, Gent*, London: C. Ackers for J. Wilcox, pp. ix, 187, 508, [15].

1764 _____, 2 vols. printed for L. Hawes, W. Clarke and R. Collins; and T. Wilcox, pp. xviii, 248, 266 4–[3], 519.

1774 _____, London, (Chauvin 148.)

1795 _____, 2 vols. A new edition, Bath: S. Hazard printed (for several persons).

1801 _____, 2 vols. A new edition, London: printed by T. Maiden (for 11 persons or companies), pp. xv, 248, 264, [12] + [vi], 519, [vi].

1812 _____, 2 vols. London: J. Walker [and others], pp. xvi, 256 + 523.

1821 _____, 2 vols. A new edition, London: printed for Scatcherd and Letterman [and 11 others], pp. xiv, 248, 256 + 523.

1824 _____, *To which is prefixed a brief memoir of Mahomet …* London: Scatcherd and Letterman [etc.] 2 vols. (LC 35–35763.)

1825 _____, 2 vols. London: for T. Tegg; Dublin: R. Milliken; Glasgow: Griffin & Co.; Paris: M. Baudry, pp. xxiv, 255, 213 + iv, 535.

1826 _____, *The Holy Koran; commonly called the Alcoran of Mohammad, translated from the original Arabic, and with the former translations diligently compared and revised, By special command*, London: for the Koran Society by R. Carlile, pp. iv, 386, Sale is not mentioned anywhere in the book, which does not carry the Preliminary Discourse.

1836 _____, *The Koran, commonly called the Alcoran of Mohammed: translated from the original Arabic. With explanatory notes, taken from the most approved commentators, To which is prefixed, A preliminary discourse, By George Sale, A new edition, in which the surats, or verses, are, for the first time, marked*, 2 vols. London: Longman, Rees & Co. [and 11 others], pp. 218, 219 + 468.

1838 _____, A new edition.

1844 _____, A new edition, with a memoir of the translator (by R. A. Davenport), and with various readings and illustrative notes from Savary's version of the Koran, London: T. Tegg, pp. xx, 132, 516. There were many reprints of this edition, some undated. Sir John Lubbock included it as no. 22 of his "Hundred books" (1892). Several American editions appeared at Philadelphia and New York to 1975, E. M. Wherry used it as the nucleus of

1882–1886 *Wherry. A comprehensive commentary on the Quran: comprising Sale's translation and preliminary discourse, with additional notes and emendations, together with a complete index to the text, preliminary discourse and notes, by E. M. Wherry*, 4 vols. London: Kegan Paul, Trench and Trubner, and Boston: Houghton Mifflin, Reprinted in

1896, 1900, 1917. The work was republished in 1921 with an introduction by Sir Denison Ross, and remains in print, having been reissued as recently as 1973 by Zeller in Osnabruck.

1876 _____, 2nd revised and emended edition.

1909 _____, *With an introduction by the Rev. G. Margoliouth*, (Everyman's library.) London: Dent; New York: Dutton, pp. xi, 506. Reprinted some twenty times to 1963.

1861 Rodwell, *The Koran: translated from the Arabic/the surahs arranged in chronological order, with notes and index, by the Rev. J. M. Rodwell,* London: Williams and Norgate, pp. xxvii, 659.

1880 Palmer, *The Qur'an, translated by E. H. Palmer*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, (Sacred books of the East, vi, ix.) pp. cxviii, 268 + 362, Reprinted in 1900 with an introduction by R. A. Nicholson in "The World's Classics", also several times in Britain, the U.S.A. and India.

1937–1939 Bell, *The Qur'an, Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs, by Richard Bell*, 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark. Reprinted in 1960.

1955 Arberry, *The Koran interpreted, By A. J. Arberry*, 2 vols. London: Allen & Unwin, pp. 350, 367. Also published in a one-volume edition by Macmillan in New York, and often reprinted.

1973 Mercier and Tremlett, *The Koran*, Henry Mercier and Lucien Tremlett, Mystic, Conn.: Verry, pp. xvi, 332. (Index transl. 26, no. 16902.)

نسخٌ لمترجِمين من الطائفة الأحمدية

1915 *Qur'ān majid, The Holy Qur'ān with English translation and explanatory notes, etc. Part I. Published, under the auspices of the Hadrat Mirza Basbir-ud-din Mahmud Ahmad, the Second Successor of the Promised Messiah, by Anjuman-i-Taraqqi-Islam, Qadian, Punjab, India.* First edition, pp. 8, 118, viii.

1947–1963 *The Holy Qur-an, with English translation and commentary*. 1st edn. Qadian, India: published under the auspices of Hazrat Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, by the Sadr Anjuman Ahmadiyya. 1947–1963. 3 vols in 4. 2nd edn Rabwah: Oriental and Religious Publishing Corporation, 1964—.

1955 *The Holy Qur'ān, Arabic text and English translation, by the late Maulawi Sher 'Alī.* Rabwah: Oriental and Religious Publishing Corporation. 2nd edn 1960; 3rd 1965; 4th 1967; 5th 1968. A new series of editions began in 1971, 2nd 1972, 3rd 1974.

1969 Farid. *The Holy Qur'ān. English translation and commentary edited by Malik Ghulam Farid*. Rabwah: Oriental and Religious Publishing Corporation.

(٥-٨) الفنلندية

1942 Ahsen Böre. *Koraani. Opastus jaj ohdatuspahan hylkäämiseenja hyvdn valitsemissen Z. I. Ahsen Böre*. Tampere: Ahsen Böre. pp. 799.

1957 *Koraani*. [Transl. by Aro, Salonen and Tallqvist.] Helsinki: Porvoo. (Pentti Aalto.)

(٥-٩) الفرنسية

1647 Du Ryer. *L'Alcoran de Mahomet. Translaté d'arabe en françois Par le Sieur Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair*. A Paris, chez Antoine de Sommaville. pp. 648, [iv]. Further editions by Sommaville in 1649 (PP-416), 1651, 1672; by Elzevier in Amsterdam "suivant la copie imprimée á Paris", 1649 (PP-686), 1651, 1652, 1672; a pirated edition by J. Jansson in Amsterdam, 1649 (pp. 416). Three editions were put out by Lucas in Anvers in 1716, 1719 (pp. viii. 485) and 1723. In 1734 appeared a "Nouvelle édition,

revüue et corrigée" (2 vols. A Amsterdam chez Pierre Mortier), reprinted in 1746 and 1756, and in 1751 at Geneva, according to Woolworth. Further editions in 1770 and 1775 as follows:

1770 _____, *Nouvelle édition, revüue, corrigée & augmentée Des Observations Historiques & Critiques sur le Mahometisme, ou Traduction du Discours préliminaire mis á la tête de la version Angloise de l'Alcoran, publiée par George Sale.* 2 vols. A Amsterdam et A Leipzig, Chez Arkstee & Merkus.

1775 _____, *Nouvelle édition, Qu'on a augmentée d'un discours préliminaire extrait du nouvel Ouvrage Anglois de Mr. Porter, Ministre Plenipotentiaire de S. M. Britannique en Turquie.* 2 vols. A Amsterdam et A Leipzig, chez Arkstée & Merkus. pp. 472 + 476.

[1751] Savary. *Le Coran, traduit de Varabe, accompagne de notes, et précédé d'un Abrégé de la vie de Mahomet, tiré des ecrivains Orientaux les plus estimés.* Par M. Savary. 2 vols. A La Mècque, l'an de l'Hégire 1165 (!). Another edition was issued at Paris, chez Knapen & fils, Onfroy, in 1783; also, one at "Amsterdam, Leide, Rotterdam & Utrecht, chez les libraires associés". There was a "nouvelle édition" at Paris, 1798, and at Paris/Amsterdam in 1821–2. The 1826 edition is "précédée d'une notice sur Mahomet, par M. Collin de Plancy" and the two-volume work was issued by Bureau de Courval et Cie. In successive years, 1828 and 1829, further issues were made by Schubart and Heideloff, at Paris, Leipzig and London, and the latter by Doney-Dupré Père et Fils at Paris. In 1883 the work was acquired by Gamier Freres, who have published many editions to date (known are those of 1891, 1898, 1923, 1948, 1958, 1960, 1963, 1968, and one of unknown date recorded in N.U.C 1973–1977).

1840 Kasimirski. *Civilisation musulmane. Observations historiques et critiques sur le Mahométisme, traduites de l'anglais, de G. Sale. Le Koran,*

traduction nouvellefaite sur le texte arabe, par M. Kasimirski. (Les Livres sacrés de l'Orient … traduits ou revus et publiés par C. Pauthier. Pantheon littéraire.) Paris: chez Firmin Didot, Aug. Desrez. pp. 461–746. Reprinted 1842, 1843, l847, 1852, 1857. In 1858 it was taken into the series *Les livres sacrés de toutes les religions, sauf la Bible, traduits ou revus et corriges par M. M. Pauthier et G. Brunei, publiés par M. l'abbé Migne*, vol. 1, pp. 461–746. This translation was also published in 1840, independently of the two series named, by Charpentier in Paris (pp. xiv, 576) and in a "nouvelle édition avec notes, commentaire et préface du traducteur" which was reprinted in 1844, 1847 and 1850. A further edition "entièrement revue et corrigée; augmentée de notes, commentaires et d'un index" has passed through at least twenty reprints and has survived in print until our day. The 1948 edition contained a bibliography by G. H. Bousquet, who embellished the edition of 1952 with a new introduction, and the 1959 one (in the Livres de sagesse of the Club des Libraires de France) with an introduction and notes. Still other editions are known: Garnier–Flammarion, with a chronology and preface by Mohammed Arkoun in 1970; a 1973 one by Pasquelles (pp. xxxiv, 523) and an undated one at Bievres by P. de Tartas (Index transl. 29, FRA 319).

المترجمون لاحقًا

1861 Fatma–Zaida. *L'Alkoran! (Le livrepar excellence.) Traduction textuelle de l'arabe faite par Fatma–Zaida Djarié–Odalyk–Doul den Beniamin–Aly Effendi–Agha. Lisbonne.* Soc. typographique franco–portugaise.

1929 Montet. Mahomet. *Le Coran. Traduction nouvelle par Edouard Montet.* Paris: Payot (Bibliothèque historique). pp. 895. Preceded by selections, published in 1925. Reprinted 1949, 1954, 1958 (preface by Jacques Risler, but same pagination), 1963 (2 vols), 1968–9 (Petite bibliothèque Payot. Library of Congress 75–880370).

[1931] Laimeche, Ben Daoud. *Le Coran (lecture par excellence). Traduit par Ahmed Laimèche, B. Ben Daoud*. Paris: Geuthner; Oran: Heintz frères. p. 348.

[1936] Pesle, Tidjani. *Le Coran. Traduction par Messieurs 0. Pesle, Ahmed Tidjani*. Paris: Larose; Rabat: Moncho. pp. xvi, 458. Reprinted 1946, 1948, 1950, 1967.

1947–1950 Blachère. *Regis Blachère: Introduction au Coran. Vol. 1. (Vols ii–in with title:) Le Coran. Traduction nouvelle par Régis Blachère*. (Islam d'hier et d'aujourd'hui, vols III–IV.) Paris: Maisonneuve. Reprinted 1957, 1959 (vol. 1 only?), 1966, 1972.

1951 Rajabalee. *Tafsirul–Coran: la traduction du texte arabe du saint Coran avec commentaires*. Parts I–II [no more published?]. Par Zainul Abe–din Rajabalee (Maulvi Fazil). Port Louis, 1949—.

1956 Mercier. Henry Mercier. *Le Coran (Traduction et presentation nouvelles). Miniatures de Si Abdelkrim Wezzani*. Rabat: E.T.N.A.; Tanger: Editions Eurafrique. pp. xx, 333. (*Abstracta Islamica*, xiii, no. 111. Also published in an English version by L. Tremlett (London: Luzac, pp. 332) and a German one. *Surāhs* arranged under various topics, not complete.)

1957 Ghedira. *Le Coran; nouvelle traduction par Ameur Ghedira. Enluminures de Jean Gradassi*. Lyon: Editions du Fleuve. pp. [v, 488].

1959 Hamidullah. *Le Coran. Traduction intégrale et notes de Muhammed Hamidullah … Avec la collaboration de Michel Léturmy. Preface de Louis Massignon* Paris: Le Club François du Livre. New edn 1966.

1965 Anon? *Le Coran*. 2 vols. Paris: Payot. pp. 447 + 416. (Index transl. 16, 12000–1.)

1967 Masson. *Le Coran. Préface par Jean Grosjean. Introduction, traduction et notespar Denise Masson*. Editions Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade, 190.) p. 1,078. New edn 1980.

1972 Si Boubaker Hamza. *Le Coran. Traduction frangais et commentaire … par le Cheikh Si Boubaker Hamza.* 2 vols. Paris: Fayard/De Noel. pp. xix, 1390. Reprinted 1977 (N.U.C. 1980). *Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée.* 2 vols. 1979.

(٥-١٠) الألمانية

1616 Schweigger. *Alcoranus Mahometicus. Das ist: Der Turcken Alcoran/ Religion und Aberglauben. Auss welchem zu vernemen/Wann und woher ihr falscher Prophet Machomet seinen ursprung oder anfang genommen/mit was gelegenheit derselb diss sein Fabelwerk/lacherliche und narrische Lehrgedichet und erfunden/Auch von seinen Traumen und verfuhrischem Menschenstand/Benebens von der Turcken Gebett/Almosen/Fasten/sampt andern Gottesdiensten und ceremonien, Erstlich auss der Arabischen in die Italianische: Jetzt aber inn die Teutsche Sprach gebracht. Durch rc. Herrn Salomon Schiveiggern/Predigern zu unser Frauen Kirchen inn Nurnberg/sampt dessen beygefugten Vorrede /Inn dreyen unterschiedlichen Theilen/undangehengtem ordentlichem Register inn den Druck gegeben. Nurnberg/Inn Simon Halbmayern Buchladen zu finden.* pp. 269, [18]. Reprinted 1623, 1659.

1688 Lange. *Vollstandiges Turckisches Gesetz-Buch/Oder Des Ertz Betriegers Mahomets Alcoran. Welcher vorhim nimmer vollkommen herausgegeben/noch im Druck ausgefertigt worden. Auss der Arabischen in die Frantzosische Sprach ubergesetzet Durch Herrn Du Ryer. Auss Dieser aber in die Niedirlandische durch H. J. Blasemacker* [sic:/.Glasemaker] *Und jetzo Zum allerersten mahl in die Hochteutsche Sprache versett et Durch Johan Lange, Medicinae Candidatum. (Thesaurus exoticorum, Oder eine mit Raritaten undGeschichten Wohlversehene Schatz-Kammer/Von Everhardo Guernero Happelio.)* Hamburg. pp. [iii], 115.

1703 Nerreter. *David Nerreters Neu–eroffnete Mahometanische Moschea/worinn nach Anleitungder VI. Abtheilung von unterschiedlichen Gottesdiensten der Welt/Alexander Rossens/Erstlich Der Mahometanischen Religion Anfang/Ausbreitung/Secten/Regierungen/mancherlei Gebrauche /und vermutlicher Untergang/Furs andere/Der vollige Alkoran/Nach der besten Edition Ludovicii Marraccii, verteutscht/und kurzlich widerlegt tvird.* Nurnberg: In Verlegung WolfFgang Moritz Endters. Gedruckt bey Johann Ernste Adelbulner. Ff. [viii], pp. 2, 1222, [25].

1746 Arnold. *Der Koran, oder insgemein so gennante Alcoran des Mohammeds, Ummittelbar aus dem Arabischen Originalin das Englische ubersetzt, undmit beygefugten, aus den bewahrtesten Commentatioribus genommenen Erklarungs–Noten, Wie auch einer Vorlauffigen Einleitung versehen Von George Sale, Gent. Aufs treulichste tvieder ins Teutsche verdollmetschst Von Theodor Arnold.* Lemgo: J. H. Meyer. pp. xxviii, 712.

1772 Megerlin. *Die turkische Bibel, oder des Korans allererste teutsche Uebersetzung aus der Arabischen Urschrift selbst verfertigt: welcher Nothwendigkeit und Nutzbarkeit in einer besonderen Ankundigung her erwiesen von M. David Friederich Megerlin …* Franckfurt am Mayn, bey Johann Gottlieb Garbe. pp. 876.

1773 Boysen. *Der Koran, oder das Gesetzfur die Musulmanner durch Muhammed, den Sohn Abdall. Nebst einegen koranischen Gebeten, unmittelbar aus dem Arabischen ubersetzt, mit Anmerkungen und mit einem Register versehen und herausgegeben von Friedrich Eberhard Boysen.* Halle. 2. Ausgabe, Halle: Gebauer, 1775. pp. 678.

1828 Wahl. *Der Koran oder das Gesettz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs. Aufden Grundder vormaligen Verdeutschung F. E. Boysen's von neuem aus dem Arabischem ubersetzt, durchausmit erlauternden Anmerkungen, mit einerhistorischen Einleitung, auch einem*

vollstandigen Register versehen von Dr. Samuel Friedrich Gunther Wahl. Halle: Gebauersche Buchhandlung.

1840 Ullmann. *Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu neu ubersett, und mit erlauternden Anmerkungen versehen, von Dr. L. Ullmann. Crefeld: J. H. Funcke. Reprinted eight times to 1897, then reissued as Der Koran; das heilige Buch des Islam, nach der Obertragung neu bearbeitet und erldutert von Leo Winter.* München: W. Goldmann [1959]. This in turn has often been reprinted.

[1901] Grigull. *Der Koran. Aus dem Arabischen fur die Bibliothek der Gesamt–Litteratur" neu ubersetzt von Theodor Fr. Grigull. Mit Vorbemerkung und Index nebst dem Facsimile einer Koranhandschrift.* Halle a.d.S. pp. viii, 512. Another edn Berlin: Otto Hendel Verlag.

1901 Henning. *Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen und mit einer Einleitung versehen von Max Henning.* Leipzig: Ph. Reclam Jun. p. 611. Another edition with introduction and notes by Annemarie Schim–mel was published at Stuttgart by Reclam in 1960 and reprinted in 1962. Another, with introduction by Ernst Werner and Kurt Rudolph and revision of the text (Textdurchsicht), notes and index by Kurt Rudolph, was issued in Leipzig by Reclam in 1968. This, like the Schimmel edition, was included in Reclams Universal–Bibliothek and has been reprinted in 1974 and 1979.

1916 Goldschmidt. *Der Koran. El Koran, das heisst Die Lesung. Die Offenbarung des Mohammad ibn Abdallah des Propheten Gottes. Zu Schriftgebracht durch Abdelkaaba Abdallah Abu–Bakr, übertragen durch Lazarus Goldschmidt, im Jahre der Flucht 1334 oder 1916 der Fleischwerdung.* Also published at Leipzig 1916 and 1923.

1939 Sadr–ud–Din. *Der Koran. Arabisch–Deutsch. Übersetzung, Einleitung und Erkldrung von Maulana Sadr–ud–Din.* Berlin: Verlag der Moslemischen Revue. Pp. xi, 1022. A second edition was published at

Berlin–Wilmerrdorf by “die Moschee, die Muslim.–Mission”. (Index transl. 28, DEU 471.)

1954 Ahmadiyya version. *Der Heilige Qur–an. Arabisch–deutsch, versehen mit einer ausführlichen Einführung unter der Leitung von Haqrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad*. Zurich & Hamburg: Ahmadiyya–Mission der Islams. 2nd edn 1959.

1957 Aubier. *Der Koran. In neuer Ubersetzung und Darbietung von Henry Mercier. Aus dem Franzpsischen ubersetzt von Jean Aubier. Miniaturbilder von Si Abdelkrim Wezzani*. Tanger: Eurafrika–Verlag.

1963–1966 Paret. *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. 2 vols. Stuttgart & c: Kohlhammer. Vol. 3, Kommentär und Konkordanz*, published in 1971.

(٥–١١) اليونانية

نشر جيراسيموس بنتاك Pentake نسخةً يونانية في الإسكندرية في دار Alefon Kurmuzē، وصدرت طبعة ثانية في ١٨٦٦م. ويعرف حميد الله نسخًا أخرى صدرت في ١٨٨٧م، ١٩٢٨م. وصدرت نسخة أخرى من ترجمة Zografos–Meranios، طبقًا لَمَا ورد في *Index transl.* 10, 9286، في أثينا سنة ١٩٥٩م.

(٥–١٢) المجرية

1831 Szedmajer. *Magyar forditás: Alkoran, Mohammed, Abdali fi hamis prófestanak izlami hitvallása. Magyarorsitották és jegyzetekkel ellátták Buziday Szedmajer Imre és Gedeon Gyorgy táblabirák*. The full title, with its translation, is given by Woolworth in *Muslim World*, xvii. Hamidullah knows of a work published in 1854 by Szokolay, “Religious and political law–book of the Turks”.

(٥-١٣) الإيطالية

1547 Arrivabene. *L'Alcorano di Macometto, nelqual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, e le leggi sue. Tradotto nuouamente dall'arabo in lingua Italiana. Con gratie e Privilegii.* Ff. 1, 100.

[1912] (New York P. L.) or [1913] (Hamidullah). Branchi. *Maometto. Il Corano.*

1847 Calza. *Il Corano; versione italiana del Cav. Commend. Vincenzo Calza … Con commenti, ed una notizia biografica di Maometto.* Bastia: Cesare Fabiani. pp. xiv, 330.

1882 Anon. *Il Corano. Nuova traduzione italiana dall'arabo con note dei migliori commentatori orientali preceduta dalla Leggenda di Maometto e dal Sommario della religione turca.* Milano: Giovanni Panzeri. (Acc. naz. Lincei.) Chauvin says it can only be Savary's version translated into Italian. The "Sommario" seems to stem from du Ryer.

1912 _____, Milano: E. Bruciati & c.

1913 _____, (Hamidullah).

1914 Fracassi. *Aquilio Fracassi … Il Corano. Testo arabo e versione letterale italiana.* Milano: Hoepli. (Manuali Hoepli.) pp. lxx, 337, 359.

1929 Bonelli. *Il Corano. Nuova versione letterale italiana con prefazione e note illustrative del dott. Luigi Bonelli.* Milano: U. Hoepli. (Manuali Hoepli.) pp. xxxi, 524.

1940 _____, *Secunda edizione riveduta e migliorata.* Pp. xxiv, 614.

1948 _____, *Ristampa anastatica 1948 della seconda edizione riveduta e migliorata.* Milano: U. Hoepli. (Manuali Hoepli.) pp. lxxix, 779. (B. L. Arab. Cat.) Reprinted also in 1956 and [1972]. (N.U.C. 1973–7.)

[1955] Bausani. *Il Corano. (Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani.)* Firenze: Sansoni. (Classici della Religione, II.) Another edn 1961.

[1967] Moreno. *Il Corano. A cura di Martino Mario Moreno.* [Torino:] Unione Tipografico–Editrice Torinense. pp. viii, 606. (*Index transl.* 18, 18085.) Reprinted in 1969.

n.d. Violanti. *Il Corano di Maometto. Unica versione completa, fedelissima all' originale di Alfredo Violante. Roma*: Casa Ed. Latina. Published in parts, of which two only have been seen.

(١٤-٥) اللاتينية

1543 Robertus Ketenensis. *Machvmetis Sarracenorum vita ac doctrina omnis, quae & Ismahelitarum lex, & Alcoranum dicitur, ex Arabica lingua ante CCCC annos in Latinam translata … Theodori Bibliandri, sacrarum literarum in Ecclesia Tigurina professoris … pro Alcorani editione Apologia … Cum Caesareae Maiestatis gratia & privilegio ad septennium.* [Basel.]

1550 _____, *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, doctrina, ac ipse Alcoran … quae ante annos CCCC … D. Petrus Abbas Cluniacensis, per viros eruditos, ad fidei Christianae ac sanctae matris Ecclesie propugnationem, ex Arabica lingua in hatinam transferri curauit … opera & studio Theodori Bibliandri … qui collatis etiam exemplaribus Latinis & Arab. Alcorani textum emendauit, & marginibus apposuit Annotationes …* [Basel.] Also published in Zurich.

1698 Marracci. *Alcorani textus universus Ex correctoribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptur. Eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; Appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: His omnibus praemissus est Prodromus Totum priorem Tomum implens, in quo contenta indicantur pagina sequenti, auctore Ludovico Marracio …* Patavio, Ex Typographia Seminarii.

1721 _____, *Mohammedis Filii Abdallae pseudo–prophetaefides islamica, i.e. Al–Coranus ex idiomate Arabico, quo primum a Mohammede*

conscriptus est, Latine versus per Ludovicum Marraccium … et ex ejusdem animadversionibus aliorumque observationibus illustratus et expositus, praemissa brevi introductione et totius religionis Mohammedicae synopsis ex ipso Alcorano, ubique suris et surarum versiculis adnotatis, congesta. Cura et opera M. Christiani Reineccii … Lipsiae, sumtibus Lanckisianis.

(٥-١٥) النرويجية

لا توجد نسخة كاملة بالنرويجية، لكنْ صدَرَ مجلدٌ به مختارات في ١٩٥٢م:

1952 *Al-Qur'an. Koranen i utvalg. Wilhelm Schencke. Fork, og bearb. Harris Birkeland.* Oslo: Aschehong. pp. xxii, 192. (*Index transl.* 5, 9148.)

(٥-١٦) البولندية

1828 Sobolewski. *Koran.* (Przeklad Sobolewskiego?) Poznán: naklad Bernarda Potockiego. Pp. 325.

1858 Buczacki. *Koran (Al-Koran) z arabskiego przeklad polski jana Murzy Buczackiegof Tatara z Podlasia, wzbogacony objasnienami Wlasyslawa Kosciuszki, poprzedzpny zyciorysem Mahometa z Washington Irvinga, pomnozpny pogladem na stosunki Polski z Turcja i Tatar'ami, na dzieje Tatarow w Polsce osiadlych, na przwileje tu im nadane, jako tez wspomnieniami 0 znakomitych Tatarach polskich Juliana Bartoszemcza …* 2 vols. Warszawa: nakladem Aleksandra Nowoleckiego. pp. x, viii, 402 + 608. Both of these versions are described in Bull. New York PubI. Libr., xli, 1937, p. 97.

(٥-١٧) البرتغالية

1882 Anon. *O Alcorão. Traducção portuguesa cuidadosamente revista.* Paris: Belhatte & Cie. (Chauvin 232.)

1964 Castro. *Muhamad. Alcorão; versão portuguesa de Bento de Castro*. Lourenco Marques [: Carvalho]. A translation of Pickthall's English version.

1975 Hayek. *Alcorão sagrado*. Samir al Hayek. Sao Paulo. Index transl. 28, BRA 2570

(٥-١٨) الرومانية

1912 Isopescul. *Coranul traducere dupd originalul arabic insofita de o introducere de Dr. Silvestru Octavian Isopescul*. Cernauti: Editura Autorului. pp. 538.

(٥-١٩) الروسية

حيث إنَّ تفاصيل ببليوجرافية كاملة لأول ترجمةٍ (١٧١٦م) قام بها Postnikov وخلفاؤه Veryovkin, Kolmakov, Nikolaev, Sablukov, Krymskiy، قدِّمت في مقال "The Koran in Slavonic. A list of translations. Compiled by the Slavonic Division". القسم السلافي في *Bull. New York Publ. Libr.*, xli, 1937, pp. 95–102؛ يُعتقد أنه ليس من الضروري أن نذكرها هنا مرةً أخرى. ونشر Institut narodov Azii ترجمة Krachkovskiy، موسكو في ١٩٦٣م.

(٥-٢٠) الصِّربية الكرواتية

ظهرتْ أول نسخةٍ صربية كرواتية في ١٨٧٥م من ترجمةِ Mico Ljubibratic عن نسخةٍ فرنسية. قدمت تفاصيل عن طبعة منقحة صدرت في ١٨٩٥م في *Bull. New York Publ. Libr.*, xli, 1937, p. 102. نُشرت مختارات من هذه الترجمة، قام Vuk Karadzic بإعدادها وترتيبها مع تصديرٍ بقلم Hasan Kalesi، في سلسلة "Zodijak". في بلجراد في ١٩٦٧م.

وصدرت نسختان أخريان بشكلٍ متقارب جدًّا. الأُولى من ترجمة Hafiz Mu-hammed Pandza وDzemaluddin CauSevic، في الأصل سنة ١٩٣٦م وصدرت الطبعة الثانية في ١٩٦٩م والثالثة في ١٩٧٤م (*Index transl. 27, YUG 134*). ونُشرت الثانية، وهي من ترجمة HadSi Ali Riza Karabeg، في موستار في ١٩٣٧م وأُعيدت طباعتها في سراييفو في ١٩٤٢م.

(٥-٢١) الإسبانية

يقدِّم M. de Epalza وصفًا قصيرًا للنُّسخ الإسبانية، بما فيها النُّسخ في aljamiado: "Una nueva traduccion arabe del Coran", Almenara, iv, 1973. pp. 239–242.

1844 Gerber de Robles. *Al Koran, ó dogmas civiles, morales; politicas y religiosas de los musulmanes, precedido de la vida de Mahoma. Traducido exactamente del originaldrabe por Mr Kasimirski, interprete de la embajadafancesa en Persia. Version castellana, por D. J[osé] G[erber] de R[obles].* Madrid: D. Hidalgo. (Chauvin 205.)

1872 Ortiz de la Puebla. *El Coran ó Biblia mahometana seguido de la Biografia de Mahoma: primera version espanola anotaday comentada segun losdistinguidos comentadores del Coranpor D. Vicente Ortiz de la Puebla. Edicion adornada con laminas del reputado artista Sr. Puiggari.* Barcelona: J. Aleu. pp. viii, 9–666.

1875 Murguiondo. *El Coran. TraducidofieImenteal espanol, anotadoj refutado segun el dogma, la doctrina santaj la moral perfecta de la santa religion catolica apostolica, romana, unica verdadera … por Benigno de Murguiondo y Ugartondo.* Madrid.

1931 Bergua Olavarrieta. *El Coran; traduccion, prologo y notas de J. B. Bergua Olavarrieta. Malaga: Tip. Zambrana. pp. xix, 519.* Ran to nine editions, the 9th being published by Madrid: Clasicos Bergua. pp. 868.

1931 Anon. *El Korān. 2a edicion*. Madrid: Saez Hermanos. pp. xvi, 522. This work was communicated by the Biblioteca Nacional in Madrid. There is no information on the translator or the date of the first edition.

1951 Cansinos Assens. *Mahoma. El Koran (version literal e Integra). Traduccion, prologo y notas de Rafael Cansinos Assens*. (Coleccion Crisol, num. 310.) Madrid: Aguilar. pp. 870. Reviewed by D. Cabanelas in *Andalus*, xvi, 1951, pp. 495–8. A sixth edition, in the Coleccion Joya, p. 992, was recorded in N.U.C. 1973–1977.

1953 Vernet. *El Corán; traducción y prólogo del Dr. Juan Vernet*. Barcelona: José Janés. (El Mensaje.) pp. xli, 442. 2nd edn 1963; 3rd 1974 (*Index transl*. 27, ESP 492.)

1960 Anon. *Elsagrado Corán*. Buenos Aires: Ed. Arabigo–argentina "El Nilo". pp. 494. (*Indextransl*.)

1965 Cardona Castro. *El Corán. Francisco Cardona Castro*. Barcelona: Mateu. (*Index transl*. 18, 7935.)

[1972] Garcfa–Bravo. Mahoma. *El Corán; traduccion de Joaquin Garcia–Bravo*. Barcelona: V. de L. Tasso. pp. xvi, 471. Also published Mexico: Nacional (N.U.C. 1973–1977)

1979 Cortes. *El Corán. Edition, traduccionj notas: Julio Cortes. Introduction et indice analitico: Jacques Jomier*.

1980 Machordom Comins. *Al Qu'rān*> [sic]. *Trad. y com. Alvaro Machordom Comins*. Madrid: Comunidad Musulman de Espafia.

n.d. Hernandez Cata. *El Corán. Traducido del drabe, ilustrado con notasj precedido de un estudio de la vide de Mahoma. Extractado … por M. Savary. Version castellana de A. Herndndez Cata*. Paris: Garcier hermanos. pp. ix, 559.

n.d. Anon. *El sagrado Corán*. Granada: Centro Estudiantil Musulman. pp. 505. Reviewed by M. de Epalza in Almenara, iv, 1973, pp. 239–242.

(٥-٢٢) السويدية

1843 Crusenstolpe. *Koran öfversatt från arabiska originalet, jemte en historisk inledning af Frederik Crusenstolpe.* Stockholm: P. A. Norstedt & soner. pp. v, 158, 786, 26.

1874 Tornberg. *Korânen. Ifrån arabiskan öfversatt af C. J. Tornberg.* Lund: Gleerup. pp. xi, 79, 408.

1917 Zettersteen. *Koran översatt från arabiskan av K. V. Zettersteen.* Stockholm: Wahlstrom & Widstrand.

1961 Ohlmarks. *Korânen.* Åke Ohlmarks. Stockholm: Forum. (*Index transl. 14, 23099.*

قائمة بالمصادر التي تمَّ الاستشهاد بها

المصادر العربية

عباس، إحسان (تحقيق)، شعر الخوارج، بيروت، بدون تاريخ.
العباس بن مرداس، الديوان، بغداد، ١٩٦٨م.
فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، القاهرة، ١٩٤٩م.
مفتاح كنوز السنة، القاهرة، ١٩٣٤م.
عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٣٨٦هـ.
عبد الرزاق، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن العظمي، بيروت، ١٣٩٢هـ.
عبد الله بن فودي، ضياء التأويل في معاني التنزيل، القاهرة وكانو [نيجيريا]، ١٩٦١م.
عبيد بن الأبرص، الديوان، تحقيق: حسين نصار، القاهرة، ١٩٥٧م.
أبو العتاهية، الديوان، تحقيق: لويس شيخو، بيروت، ١٩١٤م.
أبو داود، كتاب السنن، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
أبو نعيم، حلية الأولياء، القاهرة، ١٩٣٣م.
أبو نواس، الديوان، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، القاهرة، ١٩٥٣م.
أبو ريَّة، أضواء على السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٨م.
شيخ المَضِيرة: أبو هريرة، القاهرة، بدون تاريخ.
أبو تمام، الديوان، تحقيق: محمد عبده عزام، القاهرة، بدون تاريخ.
ديوان الحماسة، بولاق، ١٢٩٦هـ.
أبو عبيد الهروي، كتاب الغريبين: غريبي القرآن والحديث، القاهرة، ١٩٧٠م.
عدي بن زيد، الديوان، بغداد، ١٩٦٥م.

آلورد Ahlwardt (تحقيق)، مجموع أشعار العرب، ٢، (ديوان العجاج، والزفيان)، ليبزج Leipzig، 1903.
أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣١٣–١٣٦٦هـ.
العجاج، الديوان، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، دمشق، ١٩٧١م.
الأخطل، شعر الأخطل، تحقيق: أنطون صلحاني، بيروت، ١٨٩١م.
علقمة، البائية بشرح عبد الله الطيب، بيروت، ١٩٦٩م.
العامري، بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل، القاهرة، ١٣٣١هـ.
الأَنِسي، ترجيع الأطيار، تحقيق: عبد الرحمن الإرياني وعبد الله الأغبري، القاهرة، بدون تاريخ.
الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، القاهرة، ١٩٦٢م.
القِيَان والغناء في العصر الجاهلي، القاهرة، ١٩٦٨م.
الأعشى، الديوان، تحقيق: جاير، رودلف، لندن، ١٩٢٨م.
أوس بن حجر، الديوان، تحقيق: محمد يوسف نجم، بيروت، ١٩٦٠م.
البغوي، مصابيح السنة، القاهرة، ١٩٣٥م.
البغدادي، خزانة الأدب، القاهرة، ١٣٤٧–١٣٥١هـ.
الباجي، كتاب المنتقى في شرح موطأ إمام دار الهجرة، القاهرة، ١٣٣١هـ.
البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، تحقيق: محمد حميد الله، القاهرة، ١٩٣٩م، ج٤، تحقيق: م. شلزنجر Schloessinger وَم. ج. كيستر Kister، القدس، ١٩٧١م.
الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد الصقر، القاهرة، ١٩٦٣م.
برانق، التربية الدينية، ج١، الصف الأول الثانوي، القاهرة، ١٩٧١م.
برصوم، أغناطيوس أفرام، كتاب اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، حلب، ١٩٥٦م.
البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة، ١٣٨٩هـ.
البيهقي، السنن الكبرى، حيدر آباد، ١٣٤٤هـ.
بنت الشاطئ، القرآن والتفسير العصري، القاهرة، ١٩٧٠م.
بونيباكر، س. أ.، كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، ليدن، ١٩٥٦م.
البحتري، الديوان، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة، ١٩١١م.

البخاري، محمد بن عبد الله، كتاب الرجال الكبير، حيدر آباد، ١٣٦١هـ.
البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، القاهرة، ١٩٣٠م.
الدارمي، كتاب السنن، دمشق، ١٣٤٩هـ.
دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث، القاهرة، ١٩٦١–١٩٦٤م.
ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في النثر العربي، القاهرة، ١٩٦٥م.
مع العقاد، القاهرة، ١٩٦٤م.
التطور والتجديد في الشعر الأموي، القاهرة، ١٩٥٩م.
الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، حيدر آباد، ١٩١١–١٩١٣م.
تذكرة الحفَّاظ، حيدر آباد، ١٩١٤-١٩١٥م؛ ١٩٥٥–١٩٥٨م.
ذو الرُّمَّة، تحقيق: مكارتني، كامبريدج، ١٩١٩م.
دياب، محمود، أحزان مدينة: طفل في الحي العربي، القاهرة، ١٩٧١م.
الفرزدق، الديوان، تحقيق: كرم البستاني، بيروت، ١٩٦٠م.
الكنجي، كفاية الطالب، تحقيق: محمد هادي الأميني، النجف، ١٣٩٠هـ.
غنمة، ابن رأس، مناقب الدرر ومنابت الزهر، Chester Beatty مخطوطة ٤٢٥٤.
الحجي، عبد الرحمن علي، جغرافية الأندلس وأوروبا (من البكري، كتاب المسالك والممالك)، بيروت، ١٩٦٨م.
حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسطنبول، ١٣٦٠–١٣٦٩هـ/١٩٤١–١٩٥٠م.
الحكيم النيسابوري، كتاب معرفة علوم الحديث، حيدر آباد، ١٩٣٥م.
حميد الله، محمد، مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوي، القاهرة، ١٩٥٦م.
مجموع الوثائق السياسية، بيروت، ١٩٦٩م.
الحريري، المقامات، تحقيق: فرنسيس جوزيف إستينجاس، لندن، ١٨٩٧م.
حسان بن ثابت، الديوان، تحقيق: وليد عرفات، لندن، ١٩٧١م.
هبة الله بنت سلامة، الناسخ والمنسوخ؛ انظر: الواحدي، أسباب النزول.
حسين، محمود كامل، الذكر الحكيم، القاهرة، ١٩٧٢م.
ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
ابن أبي داود، عبد الله، كتاب المصاحف، تحقيق: أ. جيفري، في *Materials*, q.v.
ابن أبي حاتم، كتاب الجرح والتعديل، حيدر آباد، ١٣٧١–١٣٧٣هـ.

ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، القاهرة، ١٩٦٤م.
ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة، ١٨٩٣–١٨٩٤م؛ القاهرة، ١٩٦٣م.
أُسد الغابة، القاهرة، ١٢٨٠هـ.
ابن دريد، المجتنى، حيدر آباد، ١٣٦٢هـ.
ابن الفارض، الديوان، تحقيق: كرم البستاني، بيروت، بدون تاريخ.
ابن حبيب، المحبَّر، حيدر آباد، ١٣٦١هـ.
المنمق في أخبار قريش، حيدر آباد، ١٩٦٤م.
ابن حجر، فتح الباري على صحيح البخاري، القاهرة، ١٣٢١–١٣٢٢هـ؛ ١٣٧٨هـ.
لسان الميزان، حيدر آباد، ١٣٢٩–١٣٣١هـ.
ابن حزم، جوامع السيرة، تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأسد، القاهرة، بدون تاريخ.
ابن حبَّان، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، القاهرة، ١٩٥٢م.
ابن هشام، السيرة النبوية، القاهرة، ١٩٥٥م.
ابن إسحاق، السيرة، تحقيق: هـ. ويستنفيلد، جوتينجن، ١٨٥٨–١٨٦٠م.
ابن الكلبي، كتاب الأصنام، حقَّقه وترجمه: وهيب عطاء الله، باريس، ١٩٦٩م.
ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة، ١٩٣٢م.
ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق: ف. روزنتال، لندن، ١٩٥٨م.
ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة، ١٢٩٩هـ.
ابن ماجه، كتاب السنن، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
ابن النديم، الفهرست، القاهرة، بدون تاريخ؛ ترجمة: بيار دودج، نيويورك، ١٩٧٠م.
ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: دي خويه، ليدن، ١٩٠٤م؛ بيروت، ١٩٦٤م؛ تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٣٦٦هـ.
ابن ربَّن، الدين والدولة في إثبات نبوة محمد، تحقيق: عادل نويهض، بيروت، ١٣٩٣هـ.
ابن رشيق، العمدة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٣٥٣هـ.
ابن الرومي، الديوان، تحقيق: كامل كيلاني، القاهرة، ١٩٢٤م.
ابن سعد، الطبقات الكبير، ليدن، ١٩٠٤–١٩٤٠م؛ بيروت، ١٩٥٧م.
ابن الصلَّاح، كتاب علوم الحديث، المدينة، ١٩٦٦م.
ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، النجف، ١٣٧٦هـ.
ابن طاووس، سعد السعود، النجف، ١٣٦٥هـ.
امرؤ القيس، الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٨م.
الأصفهاني، كتاب الأغاني، بيروت، بدون تاريخ؛ القاهرة، ١٢٨٥هـ؛ تحقيق: برونوف، ليدن، ١٩٠٥م.
الأصفهاني، دلائل النبوة، حيدر آباد، ١٣٦٩هـ.
الأصفهاني، محاضرات الأدباء، بيروت، ١٩٦١م.
الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: حسن السندوبي، القاهرة، ١٩٣٢م؛ القاهرة، ١٣٧٥هـ.
كتاب البخلاء، تحقيق: طه الهاجري، القاهرة، ١٩٥٨م.
كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٦٠م.
كتاب التربيع والتدوير، تحقيق: شارل بيلات، دمشق، ١٩٥٥م.
رسالة في الحكمين، تحقيق: شارل بيلات، **المشرق**، ١٩٥٢، ١٩٥٨م.
جميل بن معمر، ديوان جميل بثينة، تحقيق: بطرس البستاني، بيروت، ١٩٥٣م.
جرير، ديوان جرير، تحقيق: محمد إسماعيل الصاوي، بيروت، ١٩٦٠م.
جوهري، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، القاهرة، بدون تاريخ.
الجيلاني، فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد، حمص، ١٣٨٨هـ.
الجُمَحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٩٥٢م.
طبقات الشعراء، تحقيق: ج. هيل، ليدن، ١٩١٦م.
الجرهمي، كتاب التيجان، حيدر آباد، ١٣٦٧هـ.
كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، تحقيق: تاديوش كوفالسكي، كوراكوف، ١٩٥٠م.
الكلاعي، كتاب الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
كامل، مراد؛ والبكري، محمد حمدي، تاريخ الأدب السرياني من نشأته إلى العصر الحاضر، القاهرة، ١٩٤٩م.
خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، القاهرة، ١٩٥٠-١٩٥١م.
الخطَّابي، معالم السنن، القاهرة، ١٩٤٨–١٩٥٠م.
الخنساء، الديوان، بيروت، ١٩٦٠م.
الخطيب البغدادي، كتاب الكفاية في علم الدراية، القاهرة، ١٩٧٢م.

الكفاية في علم الرواية، حيدر آباد، ١٣٥٧هـ.
الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، القاهرة، ١٣٠٩هـ؛ تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دمشق، ١٩٦٢م.
الخزاعي، شعر، عبد الكريم الأشتر، دمشق، ١٩٦٤م.
الكندي، الرسالة، تحقيق: وليم موير، لندن، ١٨٨٠م.
الكميت بن زيد، هاشميات الكميت، تحقيق: هوروفتس، ليدن، ١٩٠٤م.
كثيِّر عزة، الديوان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٧١م.
المعري، ديوان سقط الزند، تحقيق: نزار رضا، بيروت، ١٩٦٥م.
رسالة الغفران، تحقيق: بنت الشاطئ، القاهرة، ١٩٥٠م.
مدني، عز الدين، «الإنسان الصفر»، **الفكر**، ١٩٦٨م.
محفوظ، نجيب، أولاد حارتنا، بيروت، ١٩٦٧م.
محمود مصطفى، محاولة في فهم عصري للقرآن، بيروت، ١٩٧٠م.
مالك بن أنس، الموطأ، القاهرة، ١٣٦٩هـ.
المقَّري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م.
المقريزي، إمتاع الأسماع بما للرسول من الأنباء والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٩٤١م.
المواعظ والاعتبار، بولاق، ١٢٧٠هـ.
المرزباني، الموشَّح، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، ١٩٦٥م.
الماوردي، أعلام النبوة، القاهرة، ١٣٥٣هـ.
الميداني، الأمثال، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٥م.
المنقري، وقعة صفين، بيروت، ١٩٢١م.
مبارك، زكي، النثر الفني، القاهرة، ١٩٣٤م.
المبرِّد، الكامل في اللغة، تحقيق: زكي مبارك وأحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٩٣٧م؛ تحقيق: وليم رايت، ليبزج، ١٨٦٤م.
المفضل بن سلمة، الفاخر، تحقيق: C. A. Storey، ليدن، ١٩١٤م.
المنذري، كتاب الترغيب والترهيب، القاهرة، ١٩٣٤م.
مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، بولاق، ١٢٩٠هـ.
مسلم بن الوليد، ديوان صريع الغواني، تحقيق: سامي الدهان، القاهرة، بدون تاريخ.

المتنبي، الديوان، تحقيق: عبد الوهاب عزام، القاهرة، ١٩٤٤م.
المتقي الهندي، كنز العمال، حيدر آباد، ١٣٧٤هـ.
النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق دارنبور، باريس، ١٨٦٩م.
النابلسي، ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث، القاهرة، ١٩٣٤م.
النجيرمي، أيمان العرب في الجاهلية، القاهرة، ١٣٨٢هـ.
النَّسائي، كتاب السنن، القاهرة، ١٣١٢هـ.
نشوان بن سعيد، شمس العلوم، تحقيق: عظيم الدين أحمد، لندن، ١٩١٦م.
النووي، الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار، القاهرة، ١٣٧٠هـ.
المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، القاهرة، ١٩٣٠م.
رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، القاهرة، ١٩٦٠م.
النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، القاهرة، بدون تاريخ.
النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، ١٣٤٢–١٣٤٨هـ.
القالي، الأمالي، بولاق، ١٣٢٤هـ.
القلقشندي، صُبح الأعشى، القاهرة، ١٩١٣–١٩١٨م.
القسطلاني، المواهب اللدنية، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
القزويني، الإيضاح [في علوم البلاغة]، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، ١٩٥٠م.
قدامة بن جعفر، نقد الشعر، القاهرة، ١٩٣٥م.
القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
قطب، سيد، معالم في الطريق، القاهرة، بدون تاريخ.
الربعي، المنتقى من أخبار الأصمعي، تحقيق: عز الدين التنوخي، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣، ١٩٣٣م.
الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، تحقيق: حسين عبد الله العمري وعبد الجبار زكار، دمشق، ١٩٧٤م.
الرقيَّات، الديوان، تحقيق: محمد يوسف نجم، بيروت، ١٩٥٨م.
صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب، القاهرة، ١٣٥٢هـ.
الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد (السيرة الشامية)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، القاهرة، ١٣٩٢هـ.
الصنعاني، الأنساب، حيدر آباد، ١٩٦٢م.

السندوبي، رسائل الجاحظ، القاهرة، ١٣٥٢هـ.
السقَّا، مصطفى، تحقيق: مختار الشعر الجاهلي، القاهرة، ١٩٤٨م.
السرَّاج، مصارع العشاق، بيروت، ١٩٥٨م.
الشافعي، الأم، القاهرة، ١٣٢١–١٣٢٥هـ.
الشمَّاخ بن ضِرار الصحابي، الديوان، تحقيق: أحمد الشنقيطي، القاهرة، ١٣٢٧هـ.
الشَّنفَرى، اللامية، القسطنطينية، ١٣٠٠هـ.
الشنتمري، ديوان طرفة بن العبد: شرح الشنتمري، دمشق، ١٩٧٥م.
الشريف [الملا محمد باقر]، جامع الشواهد، أصفهان، ١٣٨٠هـ.
الشيباني، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، القاهرة، ١٩٦٤م.
السباعي، يوسف، السقَّا مات، القاهرة، ١٩٥٢م.
سيبويه، كتاب سيبويه، بولاق، ١٣١٦هـ.
السبكي، طبقات الشافعية، تحقيق: الطناحي والحلو، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
السهيلي، الروض الأُنُف، القاهرة، ١٣٣٢هـ.
السكري، شعر أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ومراجعة: محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٩٥٦–١٩٦٦م.
السيوطي، الدر المنثور، القاهرة، ١٣١٤هـ.
الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سبرنجر، كلكتا، ١٨٥٦م.
الطبري، التفسير، تحقيق: محمود محمد شاكر، وأحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٧٤هـ.
تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: دي خويه، ليدن، ١٩٦٤–١٩٦٥م؛ القاهرة، ١٩٦٠–١٩٦٩م.
الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، طهران، بدون تاريخ.
طبارة، عفيف عبد الفتاح، روح الدين الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.
الطائي، الديوان، بغداد، ١٩٦٧م.
التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، القاهرة، ١٩٥٣م.
الطيالسي، المسند، حيدر آباد، ١٣٢١هـ.
الطيب [عبد الله]، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، القاهرة، ١٩٥٥م؛ بيروت، ١٩٧٠م.
الثعلبي، قصص الأنبياء، القاهرة، ١٢٩٠هـ.

التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق: س. ج. ليال، كلكتا، ١٨٩٤م.
مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دمشق، ١٩٦٢م، ٣.
الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، القاهرة، ١٩٣٧م.
الطوسي، شرح ديوان لبيد، تحقيق: إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٢م.
طوسي، الأسدي، لغة الفرس، تحقيق: محمد دبير سياقي، طهران، ١٣٣٦هـ.
عمر بن أبي ربيعة، الديوان، تحقيق: بول شوارز، ليبزج، ١٩٠١م؛ بيروت، ١٩٦٦م.
عروة بن الورد، الديوان، دمشق، ١٩٧١م.
أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر، تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، القاهرة، ١٩٦٠م.
وهب بن منبِّه، التيجان في ملوك حِمير، حيدر آباد، ١٣٤٧هـ.
الواحدي، أسباب النزول، القاهرة، ١٣١٥هـ، مع هيبة الله بن سلامة، الناسخ والمنسوخ في الحواشي.
الواقدي، كتاب المغازي، تحقيق: مارسدن جونز، لندن، ١٩٦٦م.
فنسنك ومينسنج وبروجمان، معجم ألفاظ الحديث النبوي، ليدن، ١٩٣٦–١٩٦٩م.
ياقوت، إرشاد الأريب، تحقيق: مرجليوث، لندن، ١٩٢٣–١٩٣١م.
الزبيدي، أحمد بن أحمد، التجريد الصحيح، بولاق، ١٢٨٧هـ.
الزهري، كتاب الجغرافية، تحقيق: حاج صدوق، Bulletin d'etudes orientales, xxi, 1968.
الزرقاني، شرح على المواهب اللدنية، القاهرة، ١٩٠٧–١٩١٠م.

المصادر الأجنبية

Abbas, Ihsan (ed.), *Shir al-Khawarij*, Beirut, n.d.

Al-Abbas b. Mirdas, *Diwan*, Baghdad, 1968.

Abbott, N., "A ninth-century fragment of the *Thousand Nights*", *Journal of Near Eastern Studies*, VIII, 1949.

_____, *The rise of the north Arabic script*, Chicago, 1939.

_____, *Studies in Arabic literary papyri, I, Historical texts*, Chicago, Oriental Institute Publications, LXXV, 1957.

Studies in Arabic literary papyri, II, Quranic commentary and Tradition, Chicago, Oriental Institute Publications, LXXVI, 1967.

Abd al–Baqi, Fuad, *al–Lulu wa–l–marjan fima ittafaqa alayhi l–Shaykhan*, Cairo, 1949.

_____, *Miftah kunuz al–sunnah*, Cairo, 1934.

Abd al–Jabbar, *Tathbit dalail al–nubuwwah*, ed. Abd al–Karim Uthman, Beirut, 1386 H.

Abd al–Razzaq, *al–Musannaf*, ed. Habib al–Rahman al–Azami, Beirut, 1392.

H. Abdullah b. Fudi, *Diya al–tawil fi maani l–tanzil*, Cairo and Kano, 1961.

Abid b. al–Abras, *Diwan*, ed. Husayn Nasar, Cairo, 1957.

Abu l–Atahiyah, *Diwan*, ed. L. Cheikho, Beirut, 1914.

Abu Daud, *Kitab al–Sunan*, Cairo, 1348 H.

Abu Nuaym, *Hilyat al–awliya*, Cairo, 1933.

Abu Nuwas, *Diwan*, ed. Ahmad Abd al–Majid al–Ghazali, Cairo, 1953.

Abu Rayyah, *Adwa ala l–sunnah al–muhammadiyyah*, Cairo, 1958.

Shaykh al–madirah Abu Hurayrah, Cairo, n.d.

Abu Tammam, *Diwan*, ed. Muhammad Abduh Azzam, Cairo, n.d.

_____, *Diwan al–hamasah*, Bulaq, 1296 H.

Abu Ubayd al–Harawi, *Kitab al–Gharibayn, gharibay al–Quran wa–l–Hadith*, Cairo, 1970.

Adi b. Zayd, *Diwan*, Baghdad, 1965.

Ahlwardt, W., ed., *Majmu ashar al–Arab*, II (*Diwan al–Ajjaj wa–l–Zufyan*), Leipzig, 1903.

Ahmad b. Hanbal, *al–Musnad*, ed. Ahmad Muhammad Shakir, Cairo, 1313 H; 1366 H.

Ahmad, Zubayd, *Indian contribution ot Arabic literature*, Lahore, n.d.

al–Ajjaj, *Diwan*, ed. A. Salti, Damascus, 1971.

Al–Akhtal, *Shir al–Akhtal*, ed. Antun Salhani, Beirut, 1891.

Alqamah, *al–Baiyyah*, with commentary by Abdullah al–Tayyib, Beirut, 1969.

Al–Amiri, *Bahjat al–mahafil wa–bughyat al–amathil fi talkhis al–mujizat wa–l–siyar wa–l–shamail*, Cairo, 1331 H.

Anderson, A. R., *Alexander's gate, Gog and Magog, and the inclosed nations*, Cambridge, Mass., 1932.

Al–Anisi, *Tarji al–atyar*, ed. Abd al–Rahman al–Iryani and Abdullah al–Faishi, Cairo, n.d.

Arafat, Walid, "An aspect of the forger's art in early Islamic poetry", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVIII, 1965.

_____, "Acritical introduction to the study of the poetry ascribed to Hassan ibn Thabit", University of London Ph.D., 1953.

_____, "Early critics of the authenticity of the poetry of the Sira", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXI, 1958.

Arberry, A. J., *Tbe Koran interpreted*, London, 1955.

_____, *The Seven odes*, London, 1957.

Arkoun, Muhammad, "Comment lire le Coran?", *Le Coran, traduit de l'arabe par Kasimirski*, Paris, 1970, 11–36.

Al–Asad, *Masadir al–shir al–jahili*, Cairo, 1962.

_____, *al–Qiyass wa–l–ghina fi l–asr al–Jahili*, Cairo, 1968.

Al–Asha, *Diwan*, ed. R. Geyer, London, 1928.

Atiya, Aziz Suryal, *The Arabic manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore, 1955.

Aws b. Hajar, *Diwan*, ed. Muhammad Yusuf Najm, Beirut, 1960.

Azami, Muhammad Mustafa, *Studies in early Hadith literature*, Beirut, 1968.

Al–Baghawi, *Masabih al–sunnah*, Cairo, 1935.

Al–Baghdadi, *Khizanat al–adab*, Cairo, 1347–51 H.

Al–Baji, *Kitab al–Muntaqa fi sharh Muwatta Imam Dar al–hijrah*, Cairo, 1331 H.

Al–Baladhuri, *Ansab al–Ashraf*, I, ed. M. Hamidullah, Cairo, 1959; IV, ed. M. Schloessinger and M. J. Kister, Jerusalem, 1971.

Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran interpretation*, Leiden, 1961.

Al–Baqillani, *Ijaz al–Quran*, ed. Ahmad al–Saqr, Cairo, 1963.

Baraniq, *al–Tarbiyah al–Diniyyah*, I, class I, secondary level, Cairo, 1971.

Barsoum, Ignatius Afram, *Kitab al–Lulu al–manthur fi tarikh al–ulum wa–l–adab al–suryaniyyah*, Aleppo, 1956.

Basset, R., *Loqman Berbere*, Paris, 1890.

Al–Baydawi, *Commentarius in Koranum*, ed. H. C. Fleischer, Leipzig, 1846–8.

Al–Bayhaqi, *Dalail al–nubuwwah*, ed. Abd al–Rahman Muhammad Uthman, Medina, 1389 H.

Al–Bayhaqi, *al–Sunan al–kubra*, Hyderabad, 1344 H.

Beeston, A. F. L., "Parallelism in Arabic prose", *Journal of Arabic Literature*, 1974.

_____, "A Sabean penal law", *Le Muséon*, LXIV, 1951.

_____, "Warfare in ancient South Arabia (2nd–3rd centuries A.D.)", *Qahtan*, III, 1976.

Bell, R., *Introduction to the Quran*, Edinburgh, 1953.

_____, *The Quran*, Edinburgh, 1937–9.

Bellefonds, Y. L. de, *Traité de droit musulman comparé*, Paris, 1965.

Bencheikh, J. E., "Les musiciens et la poésie. Les écoles d'Ishaq al–Mawsili (m. 225 H) et d'Ibrahim al–Mahdi (m. 224 H)", *Arabica*, XXII, 1975.

Bennabi, Malek, *Le phénomène coranique*, Algiers, 1946.

Bint al–Shati, *al–Quran wa–l–tafsir al–asri*, Cairo, 1970.

Blachère, R., "L'allocution de Mahomet lors du Pèlerinage d'Adieu", *Mélanges Massignon*, Damascus, 1956.

_____, *Le Coran*, Paris, 1947–51.

Blunt, W. S., *The Seven golden odes of pagan Arabia*, London, 1903.

Bonebakker, S. A., *The Kitab Naqd al-Sir of Qudama b. Gafar al-Katib al-Baghdadi*, Leiden, 1956.

Boyce, M., "Middle Persian literature", *Handbuch der Orientalistik. Abt. i. Bd. IV. Iranistik*, Leiden, 1968.

Bravmann, M. M., *The spiritual background of early Islam*, Leiden, 1972.

Al-Buhturi, *Diwan*, ed. Abd al-Rahman al-Barquqi, Cairo, 1911.

Al-Bukhari, Muhammad b. Abdullah, *Kitab al-Rijal al-kabir*, Hyderabad, 1361 H.

Al-Bukhari, Muhammad b. Ismail, *al-Jami al-Sahih*, Cairo, 1930.

Burton, J., *The Collection of the Quran*, Cambridge, 1977.

_____, "The meaning of '*ihsan*'", *Journal of Semitic Studies*, XIX, 1974.

Burton, R. F., "Tale of the first larrikin", *Supplemented nights to the Book of the thousand nights and a night*, London, 1887.

Caetani, L., *Annali dell'Islam*, Milan, 1905.

Chenery, T., *The Assemblies of al-Hariri*, London, 1867.

Cohen, D., "Un manuscrit en caractères sudarabiques d'une lettre de Muhammad" *Comptes rendus, Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques*, XV, 1970–1.

Coulson, N., *A history of Islamic law*, Edinburgh, 1964.

Al-Darimi, *Kitab al-Sunan*, Damascus, 1349 H.

Darwazah, Muhammad Izzat, *al-Tafsir al-hadith*, Cairo, 1961–4.

Dayf, Shawqi, *al-Fahn wa-madhahibuh fi l-nathr al-arabi*, Cairo, 1965.

_____, *Maa l-Aqqad*, Cairo, 1964.

_____, *al-Tatawwur wa-l-tajdid fi l-shir al-umawi*, Cairo, 1959.

Al-Dhahabi, *Mizan al-itidal fi naqd al-rijal*, Hyderabad, 1911–3.

_____, *Tadhkirat al-huffaz*, Hyderabad, 1914–5; 1955–8.

Dhu l-Rummah, *Diwan*, ed. C. H. H. McCartney, Cambridge, 1919.

Diyab, Mahmud, *Ahzan madinah, tifl fi l-hayy al-arabi*, Cairo, 1971.

Duri, A. A., "al–Zuhri", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIX, 1957.

Eissfeld, O., *The Old Testament, an introduction*, trans. P. R. Ackroyd, Oxford, 1965.

Al–Farazdaq, *Diwan*, ed. Karam al–Bustani, Beirut, 1960.

Farmer, H. G., *A history of Arabian music to the XIIIth century*, London, 1929.

_____, "The music of Islam", *New Oxford history of music*, ed. E. Wellesz, I, *Ancient and oriental music*, London, 1957.

_____, *The sources of Arabian music*, Bearsden, 1940.

Freeman–Grenville, G. S. P., *The Muslim and Christian calendars*, London, 1963.

Freytag, G. G., *Hamasae carmina*, Bonn, 1847–8.

Fück, J., *Muhammad ibn Ishaq*. Frankfurt. 1925.

Gabrieli, F., "Il *Katib Abd al–Hamid ibn Yahya e i primordi della epistolografia araba", Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VIII, XII , 1957.

Al–Ganji, *Kifayat al–talib*, ed. Muhammad Hadi l–Amini, Najaf, 1390 H.

Gaudefroy–Demombynes, *Introduction au livre de la poésie et des poètes*, Paris, 1947.

Ghanamah, Ibn Ra's, *Manaqil al–Durar wa–manabit al–zahar*, Chester Beatty MS 4254.

Gibb, H. A. R., "The fiscal rescript of Umar II", *Arabica*, II, 1955.

Goldfeld, I. "The illiterate prophet (*Nabi Ummi*)", *Der Islam*, LVIl, 1980.

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889–90; *Muslim studies*, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, London, 1967–71.

Grignaschi, M., "La 'Nihayatu–l–Arab fi ahbari–furs wa–l–arab' et les 'Siyaru suluk–l–agam' du Ps. Ibn al–Muqaffa", *Bulletin d'Etudes Orientales*, XXVI, 1973.

_____, "Les 'Rasail Aristatalisa ila–l–Iskandar' de Salim Abu–l–Ala et l'activité culturelle à l'époque omayyade", *Bulletin d'Etudes Orientales*, XIX, 1967.

_____, "Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Salim Abu–l–Ala", *Le Muséon*, LXXX, 1967.

Grimme, H., *Mohammed*, Münster, 1892–5.

Grunebaum, G. E. von, *Medieval Islam*, Chicago, 1954.

Guillaume, A., *The Life of Muhammad* (trans. of Ibn Ishaq, *Sirah*), Oxford, 1955.

Gurney, O. R., "The tale of the poor man of Nippur and its folktale parallels", *Anatolian Studies*, XXII, 1972.

El–Hajji, Abdurrahman Ali, *Jughrafiyyat al–Andalus wa–Orubba* (from al–Bakri, *Kitab al–Masalik wa–l–mamalik*), Beirut, 1968.

Hajji Khalifah, *Kashf al–zunun an asami l–kutub wa–l–funun*, Istanbul, 1360–9/1941–50.

Al–Hakim al–Naysaburi, *Kitab Marifat ulum al–Hadith*, Hyderabad, 1935.

_____, *Al–Madkhal fi ilm al–Hadith*, ed. J. Robson, London, 1935.

Al–Hamdani, *Antiquities of South Arabia*, tr. Nabih Amin Faris, Princeton, 1938.

_____, *Al–Iklil, erstes Buch*, ed. O. Löfgren, Uppsala, 1954–63; I, ed. Muhammad b. Ali al–Akwa, 1963.

Hamidullah, Muhammad, "La Lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original", *Arabica*, II, 1955.

_____, *Majmu al–wathaiq al–siyasiyyah li–l–ahd al–nabawi*, Cairo, 1956.

_____, *Majmuat al–wathaiq al–siyasiyyah*, Beirut, 1969.

_____, “Original de la lettre du Prophète à Kisra illustré”, *Rivista degli Studi Orientali*, XL, 1965.

_____, “Some Arabic inscriptions of Medinah of the early years of the hijrah”, *Islamic Culture*, XIII, 1939.

Hanafi, Hasan, *Les méthodes d’exégèse. Essai sur la science des fondements de la compréhension*, Cairo, 1965.

Hanna, S. A., *Middle East studies: in honor of Aziz S. Atiya*, Leiden, 1968.

Al–Hariri, *al–Maqamat*, ed. F. Steingass, London, 1897.

Hasan, Yusuf Fadl, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh, 1967.

Hassan b. Thabit, *Diwan*, ed. W. Arafat, London, 1971.

Hibat Allah b. Salamah, *al–Nasikh wa–l–mansukh; see* al–Wahidi, *Asbab al–nuzul*.

Hinds, M., “The Siffin arbitration agreement”, *Journal of Semitic Studies*, XVII, 1972.

Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology*, Harmondsworth, 1963.

Horovitz, J., *De Waqidii libro*, Berlin, 1898.

_____, “The earliest biographies of the Prophet”, *Islamic Culture*, II, 1928.

Husayn, Muhammad Kamil, *al–Dhikr al–hakim*, Cairo, 1972.

Ibn Abd al–Barr, *al–Durar fi ikhtisar al–maghazi wa–l–siyar*, ed. Shawqi Dayf, Cairo, 1386 H.

Ibn Abi Daud Abdullah, *Kitab al–Masahif*, ed. A. Jeffery in *Materials*, q.v.

Ibn Abi Hatim, *Kitab al–Jarh wa–l–tadil*, Hyderabad, 1371–3 H.

Ibn Ashur, Muhammad al–Tahir, *Tafsir al–tahrir wa–l–tanwir*, Cairo , 1964.

Ibn al–Athir, *Al–Nihayah fi gharib al–Hadith wa–l–athar*, Cairo, 1893–4; Cairo, 1963.

_____, *Usd al–ghabah*, Cairo, 1280 H.

Ibn Durayd, *al–Mujtana*, Hyderabad, 1362 H.

Ibn al–Farid, *Diwan*, ed. Karam al–Bustani, Beirut, n.d.

Ibn Habib, *al–Muhabbar*, Hyderabad, 1361 H.

al-Munammaq fi akhbar Quraysh, Hyderabad, 1964.

Ibn Hajar, *Fath al-Bari ala Sahih al-Bukhari*, Cairo, 1321–2 H; 1378 H.

Lisan al-mizan, Hyderabad, 1329–31 H.

Ibn Hazm, *Jawami al-sirah*, ed. Ihsan Abbas and Nasir al-Din al-Asad, Cairo, n.d.

Ibn Hibban, *al-Musnad al-sahih ala l-taqasim wa-l-anwa*, Cairo, 1952.

Ibn Hisham, *al-Sirah al-nabawiyyah*, Cairo, 1955.

Ibn Ishaq, *Sirah*, ed. H. Wüstenfeld, Göttingen, 1858–60.

Ibn al-Kalbi, *Kitab al-Asnam*, ed. and trans. Wahib Atallah, Paris, 1969.

Ibn Kathir, *al-Bidayah wa-l-nihayah*, Cairo, 1932.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman b. Muhammad, *Muqaddimah*, ed. F. Rosenthal, London, 1958.

Ibn Khallikan, *Wafayat al-ayan*, Cairo, 1299 H.

Ibn Majah, *Kitab al-Sunan*, Cairo, 1349 H.

Ibn al-Mujawir, *Descriptio Arabiae meridionalis*, ed. O. Löfgren, Leiden, 1951–4.

Ibn al-Nadim, *al-Fihrist*, Cairo, n.d.; trans. Bayard Dodge, New York, 1970.

Ibn Qutaybah, *Kitab al-Shir wa-l-shuara*, ed. De Goeje, Leiden, 1904; Beirut, 1964: ed. Mahmud Muhammad Shakir, Cairo, 1366 H.

Ibn Rabban, *al-Din wa-l-dawlah fi ithbat nubuwwat Muhammad,* ed. Ali Nuwayhid, Beirut, 1393 H.

Ibn Rashiq, *al-Umdah,* ed. Muhammad Muhyi l-Din Abd al-Hamid, Cairo, 1353 H.

Ibn al-Rumi, *Diwan*, ed. Kamil Kaylani, Cairo, 1924.

Ibn Sad, *al-Tabaqat al-kabir*, Leiden, 1904–40; Beirut, 1957.

Ibn al-Salah, *Kitab Ulum al-Hadith*, Medina, 1966.

Ibn Sayyid al-Nas, *Uyun al-athar fi funun al-maghazi*, Cairo, 1356 H.

Ibn Shahrashub, *Manaqib Al Abi Talib*, Najaf, 1376 H.

Ibn Tawus, *Sad al-suud*, Najaf, 1365 H.

Imru al-Qays, *Diwan*, ed. Muhammad Abu l-Fadl Ibrahim, Cairo, 1958.

Al-Isfahani, *Kitab al-Aghani*, Beirut, n.d.; Cairo, 1285 H; ed. R. Brünnow, Leiden, 1905.

Al-Isfahani, *Dalail al-nubuwwah*, Hyderabad, 1369 H.

Al-Isfahani, *Muhadarat al-udaba*, Beirut, 1961.

Al-Jahiz, *al-Bayan wa-l-tabyin*, ed. Hasan al-Sandubi, Cairo, 1932; Cairo, 1375 H.

_____, *Kitab al-Bukhala*, ed. Taha al-Hajiri, Cairo, 1958.

_____, *Kitab al-Hayawan*, ed. Abd al-Salam Harun, Cairo, 1960.

_____, *Kitab al-Tarbi wa-l-tadwir*, ed. C. Pellat, Damascus, 1955.

_____, *Risalah fi l-hakamayn*, ed. C. Pellat, *al-Mashriq*, LII, 1958.

Jamil b. Mamar, *Diwan Jamil Buthaynah*, ed. Butrus al-Bustani, Beirut, 1953.

Jarir, *Diwan Jarir*, ed. Muhammad Ismail al-Sawi, Beirut, 1960.

Jawhari, Tantawi, *al-Jawahir fi tafsir al-Quran al-karim*, Cairo, n.d.

Jeffery, A., *Foreign vocabulary of the Quran*, Baroda, 1938.

_____, "Ghevond's text of the correspondence between Umar II and Leo III", *Harvard Theological Review,* XXXVII, 1944.

_____, *Materials for the history of the text of the Quran*, Leiden, 1937.

_____, *Reader on Islam*, London, 1962.

Al-Jilani, *Fadl Allah al-samad fi tawhid al-adab al-mufrad*, Homs, 1388 H.

Jomier, J., *Le commentaire coranique du Manar*, Paris, 1954.

_____, "Quatre ouvrages en arabe sur le Christ", *Mélanges de l'Institut Dominicaine d'Etudes Orientales du Caire*, V, 1958.

Jones, J. M. B., "The chronology of the *Maghazi*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXII, 1959.

Al-Jumahi, *Tabaqat fuhul al-shuara*, ed. A. M. Shakir, Cairo, 1952.

_____, *Tabaqat al-shuara*, ed. J. Hell, Leiden, 1916.

Al-Jurhumi, *Kitab al-Tijan*, Hyderabad, 1367 H.

Kab b. Zuhayr, *Le Diwan de Kab ibn Zuhair*, ed. Tadeusz Kowalski, Cracow, 1950.

Al-Kalai, *Kitab al-Iktifa fi maghazi Rasul Allah wa-l-thalathat al-khulafa*, ed. Mustafa Abd al-Wahid, Cairo, 1387 H.

Kamil, Murad and al-Bakri Muhammad Hamdi, *Tarikh al-Adab al-suryani*, Cairo, 1949.

Khalaf Allah, *al-Fann al-qasasi fi l-Quran al-karim*, Cairo, 1950-1.

Al-Khattabi, *Maalim al-Sunan*, Cairo, 1948–50.

Al-Khansa, *Diwan*, Beirut, 1960.

Al-Khatib al-Baghdadi, *Kitab al-Kifayah fi ilm al-dirayah*, Cairo, 1972.

_____, *Al-Kifayah fi ilm al-riwayah*, Hyderabad, 1357 H.

Al-Khatib al-Tibrizi, *Mishkat al-masabih*, Cairo, 1309 H; ed. M. Nasir al-Din al-Albani, Damascus, 1962.

Khoury, R. G., *Wahb b. Munabbih*, Der Heidelberger Papyrus P.S.R. Heid. Arab. 23, Wiesbaden, 1972.

Al-Khuzai, *Shir*, ed. Abd al-Karim al-Ashtar, Damascus, 1964.

Al-Kindi, *al-Risalah*, ed. W. Muir, London, 1880.

Kister, M. J., "The seven odes", *Rivista degli Studi Orientali*, XLIV, 1970.

Kramer, S. N., *History begins at Sumer*, London, 1958.

Krenkow, F., "The grant of land by Muhammad to Tamim al-Dari", *Islamica*, I, 1924.

Krenkow, F., *The Poems of Tufail Ibn Auf al-Ghanawi and at-Tirimmah Ibn Hakim at-Tayi*, London, 1927.

Al-Kumayt b. Zayd, *Die Hāšimijjāt des Kumait*, ed. J. Horovitz, Leiden, 1904.

Kuthayyir Azzah, *Diwan*, ed. Ihsan Abbas, Beirut, 1971.

Lane, E. W., *Selections from the Kuran*, London, 1843.

Levy, R., *Maalim al-qurbah*, London, 1938.

Lewis, B., *Islam from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople*, New York, 1974.

Löfgren, O., *Südarabisches Mustabih*, Bib. Ekmaniana, 57, Uppsala, 1953.

Lyall, C. J., *Ancient Arabian poetry*, London, 1930.

_____, *The Diwans of Abid b. al–Abras and Amir b. al–Tufail*, Leiden and London, 1913. (ed. and trans.), *al–Mufaddaliyyat*, Oxford, 1921.

Al–Maarri, *Diwan Saqt al–zand*, ed. N. Rida, Beirut, 1965.

_____, *Risalat al–ghufran*, ed. Bint al–Shati, Cairo, 1950.

Madani, Izz al–Din, "al–Insan al–sifr", *al–Fikr*, 1968.

Mahfuz, Najib, *Awlad haratna*, Beirut, 1967.

_____, *Children of Gebelawi*, trans. of *Awlad haratna* by Philip Stewart, Heinemann's Arab Authors series, London, 1981.

Mahmud, Mustafa, *Muhawalah fi fahm asri li–l–Quran*, Beirut, 1970.

Malik b. Anas, *al–Muwatta*, Cairo, 1369 H.

Al–Maqqari, *Nafh al–tib min ghusn al–Andalus al–ratib*, ed. Ihsan Abbas, Beirut, 1968.

Al–Maqrizi, *Imta al–asma bi–ma li–l–Rasul min al–anba wa–l–amwal wa–l–hafadah wa–l–mata*, ed. Mahmud Muhammad Shakir, Cairo, 1941.

_____, *Al–Mawaiz wa–l–itibar*, Bulaq, 1270 H.

Margoliouth, D. S., "Omar's instructions to the Kadi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1910.

Al–Marzubani, *al–Muwashshah*, ed. Ali M. al–Bajjawi, Cairo, 1965.

Al–Mawardi, *Alam al–nubuwwah*, Cairo, 1353 H.

Al–Maydani, *al–Amthal*, ed. M. Muhyi l–Din Abd al–Hamid, Cairo, 1955.

Merad, Ali, *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Paris, 1971.

Mitchell, J., *Writing Arabic, a practical introduction to Ruq'ah script*, London, 1958.

Al–Minqari, *Waqat Siffin*, Beirut, 1921.

Moburg, A., *The Book of the Himyarites*, Lund, 1924.

Mubarak, Zaki, *al-Nathr al-fanni*, Cairo, 1934.

Al-Mubarrad, *al-Kamil fi l-lughah*, ed. Z. Mubarak and A. M. Shakir, Cairo, 1937; ed. W. Wright, Leipzig, 1864.

Al-Mufaddal b. Salamah, *Fakhir*, ed. C. A. Storey, Leyden, 1915.

Al-Mundhiri, *Kitab al-Targhib wa-l-tarhib*, Cairo, 1934.

Musil, A., *The Northern Heğaz*, New York, 1926.

Muslim b. al-Hajjaj, *al-Jami al-sahih*, Bulaq, 1290 H.

Muslim b. al-Walid, *Diwan Sari al-Ghawani*, ed. Sami l-Dahhan, Cairo, n.d.

Al-Mutanabbi, *Diwan*, ed. Abd al-Wahhab Azzam, Cairo, 1944.

Al-Muttaqi l-Hindi, *Kanz al-ummal*, Hyderabad, 1374 H.

Al-Nabighah al-Dhubyani, *Le Dîwân de Nâbigha Dhobyânî*, ed. H. Derenbourg, Paris, 1869.

Al-Nabulsi, *Dhakhair al-mawarith fi l-dalalah ala mawadi al-Hadith*, Cairo, 1934.

Al-Najirami, *Ayman al-Arab fi l-Jahiliyyah*, Cairo, 1382 H.

Al-Nasai, *Kitab al-Sunan*, Cairo, 1312 H.

Nashwan b. Said, *Shams al-ulum*, ed. Azimuddin Ahmad, London, 1916.

Al-Nawawi, *al-adhkar al-muntakhabah min kalam Sayyid al-Abrar*, Cairo, 1370 H.

_____, *Al-Minhaj fi sharh Sahih Muslim b. al-Hajjaj*, Cairo, 1930.

_____, *Riyad al-salihin min kalam Sayyid al-Mursalin*, Cairo, 1960.

Neubauer, E., *Musiker am Hof der frühen 'Abbasiden, Frankfurt am Main*, 1965.

Nicholson, R. A., *Literary history of the Arabs*, Cambridge, 1930.

_____, *Studies in Islamic mysticism*. Cambridge, 1921.

Al-Nimri, *al-Istiab fi marifat al-Ashab*, Cairo, n.d.

Nöldeke, Th., *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover, 1864.

_____, *Geschichte des Korans*, Göttingen, 1860.

Al–Nuwayri, *Nihayat al–arab fi funun al–adab*, Cairo, 1342–48 H.

O'Leary, De Lacy, *Arabia before Muhammad*, London, 1927.

Palmer, E. H., *The Koran*, Oxford, 1949.

Parry, M., "Studies in the epic technique of oral verse–making I: Homer and the Homeric style", *Harvard Studies in Classical Philosophy*, XLI, 1930.

Pickthall, M., *The meaning of the glorious Koran*, London, 1930.

Pidal, R. M., *Romancero hispánico*, Madrid, 1953.

Plumley, J. M., "An eighth–century Arabic letter to the King of Nubia", *Journal of Egyptian Archaeology*, LXI, 1976.

Al–Qali, *al–Amali*, Bulaq, 1324 H.

Al–Qalqashandi, *Subh al–asha*, Cairo, 1913–18.

Al–Qastallani, *al–Mawahib al–Laduniyyah*, Cairo, 1328 H.

Al–Qazwini, *al–Idah*, ed. M. Abd al–Munim Khafaji, Cairo, 1950.

Qudamah b. Jafar, *Naqd al–shir*, Cairo, 1935.

Al–Qurtubi, *al–Jami li–ahkam al–Quran*, Cairo, 1387 H.

Qutb, Sayyid, *Maalim fi l–tariq*, Cairo, n.d.

Al–Rabai, *al–Muntaqa min akhbar al–Asmai*, ed. I. al–Tanukhi, *RAAD*, XIII, 1933.

Rabin, C., *Ancient west arabian*, London, 1951.

Rahman, Fazlur, *Islam*, London, 1966.

Al–Razi, *Tarikh madinat Sana*, ed. Husayn Abdullah al–Amri and Abd al–Jabbar Zakkar, Damascus, 1974.

Renan, Ernest, *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852.

Rice, D. S., *The unique Ibn al–Bawwab manuscript*, Dublin, 1955.

Robson, J., "Ibn Ishaq's use of the *isnad*", *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVIII, 1956.

Al–Ruqayyat, *Diwan*, ed. Muhammad Yusuf Najm, Beirut, 1958.

Ryckmans, J., "Les inscriptions anciennes de l'Arabie du sud", *Oosters Genootschap in Nederland*, IV, 1973.

"Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, XXXV, n.s. XXV, 1975.

Sachau, E., "Das Berliner Fragment des Mūsā ibn 'Uqba", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*. XI. 1904.

Safwat, Ahmad Zaki, *Jamharat khutab al-Arab*, Cairo, 1352 H.

Sahas, D. J., *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972.

Salifou, A., "Le *Damagaram*", *Études Nigériennes*, 1971.

Al-Salihi, *Subul al-huda wa-l-rashad fi sirat khayr al-ibad* (*al-Sirah al-Shamiyyah*), ed. Mustafa Abd al-Wahid, Cairo, 1392 H.

Al-Sanani, *al-Ansab*, Hyderabad, 1962.

Al-Sandubi, *Rasail al-Jahiz*, Cairo, 1352 H.

Al-Saqqa, Mustafa (ed.), *Mukhtar al-shir al-jahili*, Cairo, 1948.

Al-Sarraj, *Masari al-ushshaq*, Beirut, 1958.

Schacht, J., "Foreign elements in ancient Islamic law", *Journal of Comparative Legislation and International Law*, XXXII, 1950.

Schacht, J., *An introduction to Islamic law*, Oxford, 1964.

_____, "The Law", *Unity and variety in Muslim civilisation*, ed. G. E. von Grunebaum, Chicago, 1955.

_____, *Origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950.

Schulthess, F., *Umajja ibn Abi s Salt*, Leipzig, 1911.

Serjeant, R. B., "The Constitution of Medina", *Islamic Quarterly*, VIII, 1964.

_____, "A Judeo-Arab housedeed from Habbān", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1953.

_____, "Hūd and other Islamic Prophets of Hadramawt", *La Muséon*, LXVII, 1954.

_____, “The Sunnah Jāmi‘ah: pacts with the Yathrib Jews and the Tahrim of Yathrib”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLI/I, 1978.

_____, “Two tribal law cases”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, II, 1951.

_____, “The ‘White Dune’ at Abyan: an ancient place of pilgrimage in southern Arabia”, *Journal of Semitic Studies*, XVI, 1971.

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967–.

Sezgin, Ursula, *Abu Mihnaf*, Leiden, 1971.

Al–Shafii, *al–Umm*, Cairo, 1321–5 H.

Shahid, Irfan, *The Martyrs of Najrân: new documents*, Subsidia hagiographica, 49, Brussels, 1971.

Al–Shammakh b. Dirar al–Sahabi, *Diwan*, ed. Ahmad al–Shinqiti, Cairo, 1327 H.

Al–Shanfara, *al–Lamiyyah*, Constantinople, 1300 H.

Al–Shantamari, *Diwan Tarafah b. Abd: Sharh al–Shantamari*, Damascus, 1975.

Al–Sharif, *Jami al–shawahid*, Isfahan, 1380 H.

Al–Shaybani, *Sharh Diwan Zuhayr b. Abi Sulma*, Cairo, 1964.

Al–Sibai, Yusuf, *al–Saqqa mat*, Cairo, 1952.

Sibawayhi, *Kitab Sibawayhi*, Bulaq, 1316 H.

Stern, S. M., *Hispano–Arabic strophic poetry*, Oxford, 1974.

Storey, C. A., *Persian literature*, London, 1927–39.

Al–Subki, *Tabaqat al–shafiiyyah*, ed. al–Tanahi and al–Hilw, Cairo, 1383 H.

Al–Suhayli, *al–Rawd al–unuf*, Cairo, 1332 H.

Al–Sukkari, *Sharh ashar al–Hudhaliyyin*, ed. Abd al–Sattar, Ahmad Farraj and Mahmud and Muhammad Shakir, Cairo, 1956–66.

Al–Suyuti, *al–Durr al–manthur*, Cairo, 1314 H.

_____, *Al–itqan fi ulum al–Quran*, ed. Sprenger, Calcutta, 1856.

Al–Tabari, *Tafsir*, ed. Mahmud and Muhammad Shakir, Cairo, 1374 H.

_____, *Tarikh al-rusulwa-l-muluk*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1964-5: Cairo, 1960–9.

Al-Tabatabai, *al-Mizan fi tafsir al-Quran*, Tehran, n.d.

Tabbarah, Afif Abd al-Fattah, *Ruh al-Din al-islami*, Beirut, n.d.

Al-Tai, *Diwan*, Baghdad, 1967.

Al-Tawhidi, *al-Imta wa-l-muanasah*, Cairo, 1953.

Al-Tayalisi, *al-Musnad*, Hyderabad, 1321 H.

Al-Tayyib, *al-Murshid ila fahm ashar al-Arab wa-sinaatiha*, Cairo, 1955; Beirut, 1970.

Al-Thalabi, *Qisas al-anbiya*, Cairo, 1290 H.

Thomas, B., *Arabia felix*, London, 1938.

Al-Tibrizi, *Commentary on ten ancient Arabic poems*, ed. C. J. Lyall, Calcutta, 1894.

_____, *Mishkat al-Masabih*, ed. M. Nasir al-Din al-Albani, Damascus, 1962, III.

Al-Tirmidhi, Muhammad b. Isa, *al-Jami al-sahih*, Cairo, 1937.

Tritton, A. S., *The caliphs and their non-Muslim subjects*, London and Mysore, 1930.

Al-Tusi, *Sharh Diwan Labid*, ed. Ihsan Abbas, Kuwait, 1962.

Tusi, Asadi, *Lughat-i Furs*, ed. Muhammad Dabir-Siyaqi, Tehran, 1336 H.

Umar ibn Abi Rabiah, *Der Diwan Umar ibn Abi Rebia*, ed. Paul Schwarz, Leipzig, 1901; Beirut, 1966.

Urwah b. al-Ward, *Diwan*, Damascus, 1971.

Usamah ibn Munqidh, *al-Badi fi naqd al-shir*,ed. A. Ahmad Badawi and Hamid Abd al-Majid, Cairo, 1960.

Vadet, J.-C., "L'acculturation des Sud-Arabiques de Fustat au lendemain de la conquête arabe", *Bulletin des Etudes Orientales*, 1969, XXII.

_____, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'bégire*, Paris, 1968.

Vaux, C. de, *L'abrégé des merveilles*, Paris, 1898.

Vööbus, A., "Important discoveries for the history of Syrian mysticism: new manuscript sources for Athanasius Abū Ghālib", *Journal of Near Eastern Studies*, XXXV, 1976.

Wahb b. Munabbih, *al-Tijan fi muluk Himyar*, Hyderabad, 1347 H.

Al-Wahidi, *Asbab al-nuzul*, Cairo, 1315 H, with Hibat Allah b. Salamah, *al-Nasikh wa-l-mansukh* in the margins.

Al-Waqidi, *Kitab al-Maghazi*, ed. J. M. B. Jones, London, 1966.

Watt, W. M., *What is Islam?*, London, 1968.

Weil, G., *Grundriss und System der altarabischen Metrik*, Wiesbaden, 1958.

_____, *Historische-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844.

Wellhausen, J., *Muhammad in Medina, Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkurzter deutscher Widergabe*, Berlin, 1882.

Wensinck, A. J., Mensing, J. P., Brugman, J. B., *al-Mujam al-mufahras li-alfaz al-Hadith al-nabawi*, Leiden, 1936–69.

Wright, W., *A short history of Syriac literature*, London, 1894.

Yaqut, *Irshad al-arib*, ed. D. S. Margoliouth, London, 1923–31.

Al-Zubaydi, Ahmad b. Ahmad, *al-Tajrid al-sarih*, Bulaq, 1287 H.

Al-Zuhri, *Kitab al-Jughrafiyyah*, ed. Hadi Sadok, *Bulletin d'études orientales*, XXI, 1968.

Al-Zurqani, *Sharh al-Mawahib al-laduniyyah*, Cairo, 1907–10.


هنـــداوي