

حُسَيْن مُرُوّه

تَرَاثُنَا .. كِيفَ نَعْرِفُهُ  
طَفْلَنَا



مؤسسة الابحاث العربية



تِرَاشَنَا.. كِيْفَ نَعْرِفُهَا





حسين مروه

تراثنا.. كيف نعرفه  
طبخ

مؤسسة الابحاث المرئية ش.م.م.  
ص.ب: ١٢-٥٥٧ (شوران) بيروت - لبنان



\* حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه

\* الطبعة الثانية ١٩٨٦ (الطبعة الأولى ١٩٨٥).

\* جميع الحقوق محفوظة

\* الناشر: مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م.

ص. ب ١٣/٥٠٥٧ (شوران) هاتف ٨١٠٠٥٥/٦

تلكس ٢٠٦٣٩ ، دلتا، بيروت - لبنان

Nicosia, Cyprus, IAR (RAWAFID) LTD.

P. O. Box, 7047, Tel (357) 2 - 452670 TLx, 5223 Rawafid Cy.

\* الماكين وتضييد الأحرف: المجموعة الطباعية ش.م.م. (ناصر عاصي).

\* تصميم الغلاف: شركة موشن للدعاية والتسويق.

## قبل المقدمة

ما أكتبه الآن ليس المقدمة ..

مقدمة هذا الكتاب كُتِبَتْ قبل أن يتَكَوَّنَ الكتاب، حتى قبل أن تُولَدَ حروفُه الأولى.. ذلك أنها كُتِبَتْ كمراجعة نقدية، وكمنهج :

– مراجعة لما كُتِبَ (١٩٥٣) بدءاً لمسيري<sup>(٠)</sup> نحو معرفة التراث.

– ومنهج لما سيُكَتَّبُ بَعْدُ (منذ ١٩٥٥) في مواصلة هذه المسيرة ذاتها بايقاع جديد على هدى هذا المنهج .

\* \* \*

قد تكون المراجعة النقدية في المقدمة تلك، صارمةً حتَّى التَّشَدُّد أو التَّزَمُّتْ، وقد يكون المنهج لم يستكمل شروط نضجه في مرحلة المقدمة (١٩٥٥).. لكنها مرحلة في المسيرة كان الانتقال إليها، في زمن تقصير نسبياً، انتقالاً لحساب التوجُّه لمعرفة التراث خطوةً نحو العمق.. وكانت المراجعة بذاتها كنقدٍ ذاتي هو أشبه بـ جَلْدُ الذَّاتِ، حافزاً من الداخل لتطوير أسلوب العمل وتجوييد أدواته الفكرية والنظرية.. وكان

---

\* انظر مقدمة كتاب «عناوين جديدة لوجوه قديمة» للمؤلف - الدار العاليمية، بيروت ١٩٨٤.

الإصرار على منهجية التعامل مع التراث على أساس من الفكر المادي، حافزاً آخر لتجذير العلاقة مع المنتج في كلا حقله: النظري والتطبيقي ..

من هنا كان هذا الحرص الحميم على أن تبقى المقدمة ذاتها، التي كُتِبَتْ قبل أن تولد أولى حروف هذا الكتاب، هي هي مقدمةً لهذا الكتاب بعد أن تهيأ له أن يكون كتاباً بالفعل ..

\* \* \*

فصلول هذا الكتاب كُتِبَتْ لمجلتنا العزيزين: «الثقافة الوطنية» و «الطريق» من عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٨٠ .. وهي - عدا الفصل الأخير - تستغرق زمن المراحلة الثانية كلّه، أي الزَّمن الذي سَبَقَ - مباشراً - مرحلة الاشتغال كلياً بكتابات «التزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية»، وهو الكتاب الذي نقلني إلى مرحلة متقدمة في مسيرة البحث عن معرفةٍ من نوعٍ جديد بالتراث الفكري العربي ..

هذه الفصول إذن، موقعها شبه الحاسم في مسيرة البحث هذه، وهو موقع «التحضير»، منهجاً وتطبيقياً، لتلك النقلة النوعية في وجهة التعامل مع التراث: من كونها وجهة تعاملٍ جزئيٍ أو تجزيئيٍ، إلى كونها وجهة تعاملٍ كليٍ أو شاملٍ.

هذا الموقع نفسه، هو ما يضفي على فصول الكتاب علاقة التماسك في ما بينهاؤلاً، ثم علاقة التماسك بينها وبين ما سبقها وما لحقها من كتابات تحمل مثُم البحث الجاد الدؤوب عن معرفة للتراث تقوم على الفكر العلمي، لا على الفكر الغيبي، أي تقوم على النظر إلى التراث في واقعيته، أي في تاريخيته، أي في كونه واقعاً تاريخياً تكون وتتطور وتَفَطَّر بفعل قوانين واقعية، مادية، موضوعية، وكونية، ضمن قوانين «الخصوصية» التاريخية للمجتمع المعين الذي يتسبّب إليه.

حافظاً على طبيعة هذا التماسك الذي تستحققُه فصول هذا الكتاب، وحافظاً على صفاء هذا التماسك، أنسنها جيئاً كما كُتِبَتْ في وقتها، دون تغيير كلمة، أو عبارة، أو صيغة فكرية، أو موقف نظري، أو رؤية نقدية .. حتى العناوين حَرِّضَتْ

أن تظهر كما وُضِعَتْ أَوَّلَ مَرَةً.. ولولا الحفاظ على هذا الاستحقاق الخاص، لكان يمكن أن ينال التغيير بعض التفاصيل دون الجوهر..

\* \* \*

□ «تراثنا.. كيف نَعْرِفُه».

- لماذا هذا الإسم للكتاب؟..

- لأنه يعني المسألة بجوهرها في بحثنا عن «معرفة» التراث.. أي لأن جوهر المسألة هنا هو «كيفية» هذه المعرفة، دون المعرفة بذاتها ولذاتها، أو دون المعرفة بالمعنى المطلق.. فإن هذا «المطلق» لا وجود له خارج دائرة الوهم الذهني.. لا وجود له إلا في دائرة المستحيل.. إن معرفة للتراث دون «كيفية» ما، أي دون انتهاء فكري معين، ودون منهجية تستمد «شرعيتها» من هذا الانتهاء - إنما هي معرفة مستحيلة..

ليس من باحث يبحث عن معرفة للتراث، إلَّا وهو يحاول أن يتبع معرفة عن التراث «تتكَيَّفُ» مع نظام بنائه الفكري، أو مع منطلقاته الإيديولوجية..

التراث هو التراث نفسه، لا يتكرر ولا يتعدّد.. لكن معرفته هي المتعددة بقدر ما تتعدد البنى الفكرية التي بها يُقرأُ التراث..

فصول هذا الكتاب هي أيضًا تبحث عن معرفة لتراثنا الفكري.. لكن «كيف» هي هذه المعرفة؟..

- هي المعرفة التي تجيئنا من «الكيفية» الواقعية التاريخية التي تكونت عناصر التراث في بيئتها الاجتماعية وفقاً لفعل القوانين التي تنظم حركة صيرورتها، بعملية ليست خارج التاريخ بل هي جوهر حركة التاريخ..

وبعد،

فإلى المقدمة..

حسين مروة

٦ - ٢ - ١٩٨٥



## نحو تجربة جديدة... لبعث التراث العربي الفكري

كان من أولى مهامنا، يوم انشأنا هذه الصحيفة<sup>(١)</sup>، ان نرجع إلى ارثنا الثقافي العربي، في مختلف عصوره، نحاول أن نكشف، عن أفضل كنوزه، ركام الزمن والاهالى معاً، ونحن نعلم أن كثيراً جداً من هذه الكنوز قد طُمس عن عمد وقصد في بعض ادوار التاريخ، وعن جهل وسذاجة في ادوار اخرى، ولكن عنصر العمد كان هو الغلب، لأن افضل كنوز الفكر العربي، في مراحل شتى من تاريخنا، كان تعبراً عن الأفكار الجديدة، في الحياة العقلية أو الاجتماعية أو السياسية، التي تنبثق من حركة التطور، لكي تصارع الأفكار السائدة القديمة المحافظة، المستنفدة اغراضها، التي تعبر عن مصالح فئات من المجتمع تكون هي الفئات القابضة على زمام المدافع والمغانم والسلطان في أواخر كل مرحلة من التاريخ، متسلطة بها في أصرار محموم حتى تلفظ أنفاسها.

لذلك كان من طبائع الأمور أن يحاط بالعناية والرعاية، من آثار المفكرين والأدباء، كل ما يعبر عن افكار هذه الفئات نفسها ما دامت قائمة، لأنه يؤيد مصالحها وامتيازاتها وتفوقها في المجتمع، وأن يُطمس - بالوقت نفسه - من آثار المفكرين والأدباء كل ما يعبر، في أي دور تاريخي، عن الجديد النامي في حياة الناس؛ هذا الجديد الذي

---

(١) مجلة الثقافة الوطنية، : صدرت ابتداءً من آخر عام ١٩٥٢ .

تخرجه طبيعة التطور الدائم وتشق له طريق الظهور، ولكن الأفكار القدية المحافظة، بمعونة الفئات ذات المصالح السائدة، تقاوم ظهوره بكل جهد، وتعوق نموه إلا إذا برزت في قواعد المجتمع نفسه قوى إنسانية واعية مُؤلفة تسند هذا الجديد كما يسندها، تعطيه من قوتها قوة، وتأخذ منه نوراً وأملاً وعزيمة.

ثم، لذلك أيضاً كان من طبائع الأمور، أن تحتوي هذه الآثار الفكرية المعبرة عن الجديد الحي النامي في الحياة، أفضل كنوز الفكر القومي والإنساني، كما قلنا آنفاً، لأنها أقرب إلى تعبير الحياة نفسها، لأنها أصدق دلالة على ما يمكن في قلب الحياة والمجتمع من طاقات الحركة الدافعة إلى التجدد والنمو والتطور، ثم لأنها تحمل في ذاتها عنصر الخلود، يعني به هذا العنصر الفكري الذي يكون انعكاساً صحيحاً صافياً لقانون التطور والتجدد الحال.

وواضح أن مثل هذه الكنوز الفكرية من تراث الشعب، جديرة أن تنكشف للأجيال الحاضرة على حقيقتها، لتكون شاهد عدل على القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث، من جهة، ثم لكي تضيف إلى ثروة الفكر الإنساني غنى وخصباً مجهولين، فتصبح بذلك، جزءاً عضوياً في وحدة البناء الثقافي العالمي المتامٍ على الدوام، جيلاً بعد جيل.

وفي هذا وذاك، ما يؤكّد ثقة الشعب بحقيقة ذاته، وما يزيده اعزازاً بالصلة بينه وبين تاريخه، وما يخلق بعض التمسك والصلابة في وطنية من تكون الوطنية عندهم في تَمَيُّع أو انحلال من رجاله أو نسائه.

على هذا الأساس، الفكر الوطني معاً، بنينا إحدى مهماتنا الأولى، وهي الرجوع إلى تراثنا الثقافي العربي، نفتح منافذ النور على كنوزه المطموسة، لنجلو قيمتها الصحيحة على قدر ما نستطيع من هذه المهمة، في ضوء الواقعية الجديدة من مذاهب النقد والبحث الأدبيين.

ولقد بدأنا مهمتنا هذه بالفعل، منذ بدأنا خطواتنا الأولى مع هذه الصحيفة، ولكن التجربة التي أخذ يعالجها كاتب هذه السطور، أول الأمر، في فصول سريعة، عن بعض أهل الفكر والأدب في عصور مختلفة من تاريخنا العربي، كانت تجربة

مبتسرة، عليها طابع السرعة والارتجال والسطحية، فضلاً عن أنها كانت تقتصر على جانب واحد من شخصية المفكر أو الأديب، وأنها كانت تنظر إلى هذا الجانب الواحد نفسه، نظرة جزئية من زاوية انعزالية ضيقة، أي أنها كانت ترى إلى الجانب الواحد هذا، كأنه أمر قائم بذاته، منفصل عن سائر الجوانب الإنسانية والاجتماعية التي تؤلف، بجملتها وتفاعلها، وحدة كاملة، ثم تجعل من هذه الوحدة المتلازمة قوام شخصية المفكر أو الأديب، التي بها - بجملتها وتفاعلها - يأخذ من الحياة ويعطي، يتأثر بالمجتمع ويؤثر فيه، يستنير بالقافلة ثم يكون من أنوارها الهدية.

وكان من أخطاء هذه التجربة، كذلك، أنها كانت تبالغ، أكثر الأحيان، بتأثير العامل الذاتي الممحض في تكوين الطابع الفكري أو الأدبي عند المفكر أو الأديب، في حين هي تغفل عن أثر العامل الاجتماعي الذي هو الأصل في توجيهه الفكر والمواهب الشخصية، كما تقول المدرسة الواقعية الجديدة التي كانت تخبرتنا هذه تحاول أن تسير في ضوئها.

ومن أمثلة هذا الخطأ، أعني المبالغة بتأثير العامل الذاتي الممحض، توكيدي اثر بشاعة الجاحظ مثلاً في تكوين مزاجه الأدبي الساخر، وتوكيدي أثر عمى بشار وأبي العلاء المعري في ابراز الطابع العام الذي تميز به كل واحد منها في شعره، على حين غفلت عن اثر العوامل الاجتماعية التي كانت تطبع بيئة كل من الجاحظ وبشار وأبي العلاء وغيرهم بطابعها التميز.

وأعترف الآن أن هذه الأخطاء كلها في تخبرتنا السابقة كان مصدرها امرين اثنين: أولهما نقص الدرس الوافي والاستقصاء التام ل مختلف اوضاع العصر والبيئة الاجتماعية اللذين عاشهما كل واحد من أولئك المفكرين والأدباء الذين تناولتهم التجربة، ثم نقص الدرس الوافي والاستقصاء التام لسيرة كل واحد منهم وليراثه الفكري أو الأدبي في نصوصه جميعاً، وقد يكون العذر في هذا النقص، من كلامه جانبيه، أن زحمة العمل اليومي المرهق وصدور المجلة اسبوعية، أي في مواعيد متقاربة جداً، كانا يحولان بيننا وبين الدرس الثاني والاستقصاء الكامل.

ولكن.. أيسح أن يكون هذا عذرًا حقاً في نقص تجربة ذات شأن وخطر كهذه التجربة؟.. لا، وأقولها صادقاً ملخصاً.

وثاني الأمرين - وهذا هو الأصل والأهم - ان معالم الواقعية الجديدة في الأدب الابداعي والنقدية معاً، لم تكن يومئذ قد توضحت لأذهاننا بعد، وإنما كانت شخصاً تطل علينا من بعيد، لا تتحقق ملامحها كما هي، ولا نتعرف سماتها الا تشبيهاً وتخميناً، فكان من هذا وذاك، أن جاءت التجربة هكذا، مبتسرة، سريعة، مرتجلة، سطحية !.

على أنه لا ينبغي أن نجحد فضل هذه التجربة علينا، رغم اختلافها ونواصصها جيعاً، فقد كشفت لنا حقيقة كانت عندنا فكرة مجردة، ثم تجسدت واقعاً لا ريب فيه، وهي أن ناشتنا المثقفة في هذا الجيل، ليست - كما يحسب بعض الناس - هي التي تعزل نفسها بنفسها عن ميراث الفكر العربي. وإنما تعززها عنه اسباب خارجة عن يدها هي، وجملة هذه الأسباب قائمة في وسائل البحث الأدبي الرجعية، وفي هذه المناهج التعليمية المتّعة في معظم المدارس التي تشرف على تثقيف الجيل في بلادنا، سواء أكانت رسمية أم وطنية خاصة، أم أجنبية، فإن من هذه المناهج ذاتها ما يتعمد أن يضرب هذه العزلة بين ناشتنا المثقفة وبين الكنوز الصحيحة القيمة في ميراثنا الفكري، بمختلف عصوره ومراحله، ومن هذه المناهج ما يسوقه الجمود وأسلوبه التجريدي المحض، إلى ضرب هذه العزلة الغريبة العجيبة، بحيث يخرج الناشيون من المدرسة، وهم لا يعرفون من ميراثنا الفكري الا «قوالب» مائعة لا يميزها في أذهانهم أو في نفوسهم قوام أو لون أو نكهة أو رائحة، لأنها منتزعة من مواقعها في حقل الثقافة العربية انتزاعاً ساذجاً أفقدتها الحركة والحرارة والحياة، أو لأنها «متخيرة» من موقع قاحلة ليس شأنها ان تنبت غير الطفيليّات ..

من هنا كانت هذه السدود القائمة بين معظم مثقفينا وبين الكنوز الحالدة في إرثهم الثقافي العربي. من هنا كانت هذه السدود، لا من المثقفين أنفسهم كما يحسب بعض الناس، ولا من صبغة سلبية في وطنيتهم كما يفهم بعض آخر.

هذه حقيقة كانت عندنا فكرة مجردة، فلما بدأنا تلك التجربة لأحياء تراثنا الفكري، عرفنا هذه الحقيقة واقعاً حياً لا ريب فيه، ذلك بأن هؤلاء المثقفين

ما ليثوا أن وجدوا في تجربتنا، رغم نواقصها وأخطائها، نافذة جديدة إلى تراثنا ذاك، حتى أقبلوا، في شبه لففة، يتshawون منها - على ضيقها - إلى الكنوز المطمورة وراء تلك «القوالب» المائعة التي تقدمها لهم معاهد الثقافة، أو دراسات الباحثين التقليديين، والقاد الرجعيين، والمستشرقين الاستعماريين.

وكان لنا من اقبال المثقفين هؤلاء على ما قدمنا من تجربة في احياء التراث الفكري العربي، رغم النقص الفادح في هذه التجربة، ان ازدمنا ايامًا بعظام المهمة التي جعلناها، منذ البدء، أولى مهامنا الأساسية، ثم ازدمنا تقديرًا لخطر التبعية التي تحظى بها هذه المهمة، فصرنا نحسب لكل خطوة في سبيلنا، حساب الخطأ أو الانحراف أو التورط في ما لا ينبغي لنا أن نتورط فيه، بقدر ما نحسب، كذلك، حساب الخير الفكري والوطني الذي ينبغي لنا أن نقصد إليه.

لهذا كله وقفنا عن متابعة التجربة، وقد ادركنا مدى النقص الفادح فيها، إلى أن نهيء لحركة الاحياء اسباب الدرس المتأني والاستقصاء الجاهد قدر الامكان، كما نهيء لأنفسنا أن نستوعب، بعمق،حقيقة هذه الواقعية الجديدة التي اخذنا بها عقيدة في مذاهب الفكر، وسلوكنا في طرائق الحياة، وأسلوبنا في فنون العمل الأدبي، إبداعاً كان أم نقداً.

ولقد حققنا من ذلك، أول الأمر، ان جعلنا ميعاد هذه المجلة مع قرائتها، شهرياً، لا أسبوعياً، لينفسح لنا من الوقت ما يعيننا على الدرس والإعداد، ولينفسح لنا من صفحات المجلة ما يعيننا على استيعاب البحث دون اقتضابه، ثم انقضت اشهر جدت فيها ظروف واحوال ضاغفت زحمة عملنا، ولكن افدى منها دروساً كثيرة لمهمتنا نفسها، فلم تستطع اذن اعادة التجربة في حقل احياء التراث الفكري، على الوجه الذي نقصد اليه، الا نشر ما كان يأتينا، خلال هذه الأشهر، في مواعيد متفرقة، من ابحاث غنية قيمة في هذا الحقل يكتبها لنا باحثون تقدميون في سوريا، أو في مصر، أو في العراق.

\* \* \*

بسطنا هذا الكلام، بهذا التفصيل، لكي يكون جواباً عن الأسئلة المتوازدة علينا، دون انقطاع، من اولئك المثقفين انفسهم، الذين اقبلوا على تجربتنا الأولى بتلك اللهفة الطيبة، وبذلك التشوّف الرائع، يستغربون كيف انقطعنا عن مهمتنا في إحياء التراث القومي، هذا اولاً :

وأما ثانياً، فلكي نقول لأصدقائنا المثقفين الطيبين أولئك اننا - في الواقع - لم نقطع قط عن الصلة بمحنتنا تلك، وإنما هي كانت منذ البدء، وستكون ابداً، صلتنا الواقعية بعملنا الأدبي والفكري والوطني معاً، لأنها منبقة من جوهر عملنا نفسه، فكيف يمكن أن نقطع هذه الصلة، إلا أن نقطع ما بيننا وبين عملنا هذا، من الأساس؟ .

وأما ثالثاً، فلكي نقول لهؤلاء الأصدقاء، كذلك، إننا نعود، مذ يومنا هذا، إلى حقل التجربة في احياء التراث من جديد، ولكنها هذه المرة تجربة شديدة عسيرة باهظة، لأن معها شعوراً عميقاً بثقل التبعية، ولأن معها عبرة التجربة الأولى لما تزل طريئة حية، ولأن معها - بعد ذلك - واقعاً من حياتنا لا نستطيع له الآآن دفعاً، لكونه خارجاً عن ارادتنا بمفردها.

ذلك الواقع، هو ان مهمة احياء التراث الفكري العربي، ينبغي أن تكون عدتها الكبرى، مكتبة حافلة بالمراجع والتوصوص والوثائق من كل نوع في هذا الباب، وينبغي أن تكون هذه المكتبة - اذا تحقق وجودها - في متناول ايدينا نرجع إليها كلما كان في وسعنا ذلك، لا يحول بيننا وبينها ما يحول بين الناس في مجتمعنا وبين حاجاتهم من هذا النظام «الروتيني» الشكلي الرث، ومن هذه «اللامبالاة» بقيمة الانسان وقيمة الفكر وقيمة المعرفة، ثم قيمة الصلة بين الشعب وبين تاريخه الحق وتراثه الصحيح .

وعزيز علينا أن نصارح أصدقائنا الطيبين أولاء، بأننا فاقدون هذه العدة الضرورية، فاقدوها في بيوتنا لأنها لا تحصل بغير المال يفضل عن ضرورات العيش اليومي، وفاقدوها في مؤسساتنا العامة، لأن مؤسساتنا هذه ليس يعنيها من أمر الثقافة

والمعرفة ومن امر التراث الوطني والقومي والإنساني، الا ظاهر موه خادع، والا ما يكون له صلة بمنافع ناس قلة من الناس، والا ما يكون له علاقة وثيقة بافكار ومفاهيم وتقاليد تعد تعبيراً عن فئات معدودة من فئات المجتمع.

\* \* \*

آب ١٩٥٥



## ثلاث شخصيات صلبها التاريخ

في تاريخنا العربي القديم، ثلاث شخصيات تسير بها الأمثال، وتستفيض الألسنة بذكرها جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا، ولكننا حين نذكرها اليوم، إنما نذكرها غير ملتفتين إلى ما تنتظري عليه من عبرة وفكرة، وغير واعين إلى الأسباب التاريخية الإنسانية التي جعلت من هذه الشخصيات الثلاث، صلباناً ثلاثة على خشبة التاريخ.

ثلاث شخصيات قرن بها التاريخ العربي ثلاثة رذائل، ثم راح يذيعها في الأجيال امثلة تحيا ولا تموت، لأن مشيئته التاريخ قصدت إلى خلقها وتكونها قصداً عن تفكير وتدبر لكي تكون انعكاساً لمجرى الحياة الاجتماعية عند قومنا العرب في هاتيك الأجيال، ولكي تكون اسلوباً رائعاً من اساليب العرض والأداء.

ذلك اسلوب يعرض الفضيلة بوجهها السلبي حين يعرض وجه الرذيلة، ويؤدي الخير على صورة من صور الشر.

فأي صنيع للتاريخ هذا الصنيع؟ انه يقيم هيكلًا من تقاليد شعب على شخصيات ثلاثة ليست هي في تاريخ هذا الشعب سوى نكرات ومجاهيل لا وجود لها الا كوجود الطحلب يعيش دون قوام ولا كيان.

اي تفكير هذا واي تدبر يقصد الى ابشع صور الشر، فيجلوها للأيام والأجيال صوراً ملاحة السنّا تشع خيراً وحقاً، وتشع فضيلة وخلقاً كريماً؟

هذا هو العجب في امر شخصيات ثلاث في تاريخنا القومي تلوح ابداً في ذروة التاريخ ، وتدعونا دوماً، منذ اجيال، ان نستجلي خيرها الكامن وراء الشر ، وفضائلها المستترة بالرذائل ، وعددها المتدقق في قلب الظلم ، وخلقها الكريم المترافق في مجري من اللؤم !

تلك هي شخصيات : أبي رغال ، وعرقوب ، والملك الغادر بسِنْمَار.

اولئك الذين ابدعهم التاريخ العربي ابداً من غamar الحياة العربية ، لكي يقول للعرب في اجيال كهذه الأجيال ، بأسلوب بكر كهذا الأسلوب : ان شعبكم يا قوم كان ينكر الخيانة ، وخلف الوعد ، والظلم ، انكاراً شديداً ، حتى نصب هذه الرذائل الثلاث اعلاماً ثلاثة ، ثم جعل هذه الأعلام تاريخاً ، وجعل من هذا التاريخ اسلوباً عظيماً في الدلالة على انكار المنكر ، ثم ارسل ذلك كله في العصور والأجيال امثالاً سائرة تقذف اللعائن حماً في وجه كل خائن ، او مخلف للوعود ، او ظالم .

\* \* \*

كيف يكون خائن واحد ، في امة ضخمة وشعب واسع مدى الجماهير . كيف يكون هذا علماً من الأعلام تسير باسمه الامثال في مدى التاريخ ؟

لقد كان ذلك بالفعل ، وقد سماه تاريخنا العربي «ابا رغال».

و «ابو رغال» هذا ، قال عنه تاريخنا انه رجل في اليمن قد خان قومه مذ وشى بهم إلى اعدائهم ، فأوذى قومه بخيانته .. ثم ذهب القوم ، وذهب اعداؤهم ، ولكن بقي اسم «أبي رغال» يذيع في الزمن ان شuba في العرب لم تكن في طبعه الخيانة ، وان خائنا واحداً في هذا الشعب ندّت به نزوة عارضة ، فإذا هو سبة ولعنة في الأيام ، وإذا اسمه جيفة في دروب الزمن تنشر التنـن ، ثم يستحلـل التـن عـقاً من العـقـب الطـيـب يـدلـ انـ العـربـ كـلـهـ قدـ انـكـرـواـ عـلـىـ «ـأـبـيـ رـغـالـ»ـ فعلـتهـ النـكـراءـ ،ـ فـشـهـرـواـ بـهـ تـشـهـيراًـ ،ـ وـصـلـبـوهـ عـلـىـ خـشـبـةـ لـعـلـهـ اـقـدـمـ خـشـبـةـ صـلـبـ عـلـيـهاـ خـائـنـ فـيـ التـارـيخـ .

لقد صلب العرب الاقدمون «ابا رغال» على هذه الخشبة الراسخة ابداً في طريق

القاقة العربية، يعني بها هذا المثل السائر الذي يحيى ولا يموت، فقد ظلت العرب منذ تلك الخيانة حتى اليوم تشير إليه في الأمثال، فتسمى كل خائن «أبا رغال».

فهل يدل ذلك أن الخيانة كانت نادرة في العرب يومذاك، وأن الخونة قد انحصروا في رجل واحد، في «أبي رغال» هذا؟..

أغلب الظن، إن ذلك هو معنى هذا المثل، والا فلو كانت الخيانة شائعة يومئذ في العرب، لما صاح ان يضربوا بخائن ما مثلاً يسير في الأرض العربية طولاً وعرضًا.

فيما لبئس المصير، مصير هذا الخائن، وبما لنعم شعباً كان يندر فيه الخائنون قومهم على مثال ما فعل «أبو رغال».

وأقول لكم الحق أن شخصية «أبي رغال» هذا، تملأ نفسي فتنه وروعة، لأن فيها وحدها تاريخاً عجباً، فما ذكرتها مرة ولا سمعتها مرة الا لمحت وراءها امة ترى في الخيانة امراً نكراً، وترى في الخائن، ولو كان فرداً واحداً في القبيل، امراً حقت عليه لعنة الأجيال ابداً الأبديين.

\* \* \*

وذلك المسكين «عرقوب».. لم عاقبه العرب ذلك العقاب المروع، فصلبته على الخشبة نفسها التي صلبت عليها «أبا رغال»؟

لم يفعل «عرقوب» اكثر من أنه وعد اخاه مرة، في الحجاز، أن يهديه تمراً من نخلة له في المدينة (يشرب) فمظل وعده سنة كاملة، ثم مطله سنة أخرى، ولكن العرب لم تمهله سنة ثالثة، لترى هل سينجز وعده، أو يخلفه، بل عاجلته بالعقوبة، فصلبته على خشبة «أبي رغال» منذ ذاك.

كان العرب يرون ان «وعد الحر دين» فهم يرون اذن ان للوفاء بالوعيد حرمة كحرمة الدين وقداسة كقداسته ولذلك لم يحتملوا ان «يعد عرقوب اخاه بشرب» وعداً يتلوه وعد ثم لا ينجذه، فلا بد اذن، من صلبه في ساحة التاريخ، كما صلبو، من قبل، «أبو رغال»... .

\* \* \*

و«سنمار».. هذا الإنسان المهووب المبدع الذي احسن إلى ملك ظالم طاغٍ فجزاه هذا الملك على احسانه اسوأ جزاء واثابه على ما ابدع له ولقاه شرًّا في مقابل الخير.

فقد قالت العرب ان «سِنْمَاراً» هذا كان بارعاً في صنعة البناء والرِّيازَة وزخرفة القصور فاستثمره احد ملوك الحيرة في تشييد قصر له، فشيد «سِنْمَاراً» القصر حتى جاء بدعاً في القصور يومذاك. فلما رأى الملك هذه الصنعة العبرية، زُهِي بالصرح العظيم الأنبيق، واستكبرت نفس الطاغية ان يدخلها الظن بان سِنْمَارا قد يصنع لغيره ما صنع له، فسوَّلت له هذه النفس الاثمِة ان يبطش بالفنان العبري، كيلاً يبني، بعد، صرحاً على طراز صرحة هذا الملك او لعظيم غيره، وقالوا ان ملك الحيرة هذا قد قذف «سِنْمَاراً» من أعلى القصر، فما وصل إلى ساحته حتى كان حطاماً وأشلاء.

ولكن العرب قد أنكروا ان يُجازى سنمّار بالإحسان سوءاً، وبالخِير شرّاً، وبالنصح والإخلاص نكراناً وطغياناً، فانبروا لهذا الصنيع السيء اللئيم، فصلبوا على الخشبة تلك التي صلبوا عليها «أبا رغال» و«عرقوبا» وإذا هم يمسحون، بيد كريمة خيّرة، هذا الجرح الكبير الوجيع الذي أصيب به اعز خلق من اخلاقهم، وأكرم سجية من سجاياهم الأصلية، ثم اذاهم يرفعون اسم سنمّار إلى ذروة الامثال يسير في الآفاق ويُطوف في الأزمان.

وإن لألح في دم «سنمار» شعلة تتضرم وتضيء معاً . شعلة من الحق تعلن  
الأجيال كلها ان العرب امة كانت ترى نكران الجميل امراً إداً وترى جزاء الإحسان  
بالسوء - ولو من فرد واحد في القبيل منها علا مكانه - عدواً على شرف امة باسرها ،  
فاستحق «سنمار» إذن أن يكون في تاريخها علماً في الأعلام ومثلاً سائراً في الأمثال  
وشهيداً من شهداء الظلم والطغيان على كل لسان وكل عصر وكل جيل حتى يوم  
العرب هذا .

ولولا أن للظلم والطغيان هذا المعنى البغيض الرهيب في نفوس العرب، لُطِّلَ دم سُنَّمار في التاريخ، وظل الجرح الإنساني في هذه المأساة، ينزف دماً في أغوار

النسوان، ويصرخ في اطواء الصمت والسكينة لا يسمعه احد، ولا يأسى به احد، ولا يعلن العبرة منه في الإنسانية احد.

\* \* \*

وبعد، هذه شخصيات ثلاثة ابدعها التراث العربي من صميم ذات العرب، ليدل الاجيال على فضائلهم الأصيلة، وعلى كراحتهم رذائل الخيانة، والمخادعة، والطغيان، بمحض احساسهم الشعبي السليم، وبيداهة طبعهم الإنساني الصافي، وكأنه يقول لنا، هذه الأجيال اليوم :

- «أنتم، أيها القوم، احق ان تبحثوا في دنياكم الحاضرة، عمن يستحق أن يصلب على خشبة التاريخ، كما استحق «ابو رغال» الخائن، و«عرقوب» المخادع المماطل، وصاحب «سُنَّمَار» الظالم الباغي».

وإني لاحس ارواح هؤلاء الثلاثة تناديـنا اليـوم من عـلـى خـشـبـةـ التـارـيخـ بـلـءـ حـنـاجـرـهـاـ،ـ تـقـولـ:

- «من تراه يستحق اليـوم هذا الصـلـبـ أـيـهاـ القـوـمـ؟ـ انـحـنـ..ـ وـماـ نـحـنـ سـوـىـ اـفـرـادـ ثـلـاثـةـ فـيـ اـمـةـ ضـخـمـةـ،ـ اـمـ هـؤـلـاءـ العـدـيدـ مـنـ رـجـالـكـمـ فـيـ كـلـ شـعـبـ عـرـبـيـ..ـ هـؤـلـاءـ الـذـينـ يـقـيـمـونـ الـيـوـمـ لـلـخـيـانـةـ اـعـرـاسـاـ،ـ وـيرـفـعـونـ لـلـظـلـمـ وـالـطـغـيـانـ اـمـجادـاـ،ـ وـيـنـحـتـونـ مـنـ سـجـاـيـاـ الشـيـاطـيـنـ الـأـشـرـارـ،ـ مـثـيـرـيـ الـحـرـوبـ،ـ وـنـافـخـيـ اـبـوـاقـ الـخـرـابـ وـالـدـمـارـ،ـ اـصـنـاماـ يـعـبـدـونـهـاـ،ـ وـيـرـيـدـونـ أـنـ يـقـدـمـواـ شـعـوبـهـمـ قـرـابـيـنـ فـيـ هـيـاـكـلـهـاـ النـخـرـةـ؟ـ

آذار ١٩٥٤



# الفكر العربي في عاصفة التاريخ

قرأت في مخね عبد الحميد الكاتب، أنه حين فر مع مروان آخر خلفاء بني أمية،  
قاله له مروان :

- «انج بنفسك يا عبد الحميد، فإنهم ان قتلوني خسرني أهلي وحدهم، وان  
قتلوك خسرك العرب جميعاً».

هذا كلام يستوقف النظر طويلاً، ويدعو إلى بحث قضية الفكر العربي، في تلك العصور، من أحد جوانبه الأساسية الكبرى. فقد كان مروان لأيام خلت، قبل ان يصدر عنه هذا القول، يمثل تفكير الدولة العربية، وتفكير السلطة العليا فيها، وليس يجوز أن ينطوي بشيء من هذا القبيل، بعد أيام قليلة من زوال سلطانه، الا كان ما ينطوي به مظهراً يكشف عن حقيقة تفكيره حين كان صاحب الحول والطول والسلطان، لأن هذا الزمن القصير، عسير أن يكون قد بدل بعقله عقلاً جديداً، وبقيمه الفكرية قيماً جديدة، وبعقاييسه ومفاهيمه مقاييس ومفاهيم مستحدثة .

فمروان - اذن - يرى في عبد الحميد الكاتب مفكراً ليس لوجوده حدود كحدود كل فرد، وإنما تبسيط حدوده ومتند حتى تكون في سعة مجتمعه كله، وحتى يكون وجود فكره وجوداً لقومه انفسهم .

ومعنى هذا ان مروان كان يرى ذلك بعقل كل خليفة في الدولة العربية، بعقل

كل ذي سلطان في المجتمع العربي يومئذ، لا بعقله هو بمفرده، ولا بمقاييسه الشخصية المحدودة.

فالتفكير العربي - على ذلك - كان ذا خطر ضخم في رأي السلطات في الدولة العربية أيام مجد الدولة العربية. وقد يزيدنا يقيناً بهذه الحقيقة، ما صار إليه عبد الحميد الكاتب نفسه، بعد مقالة مروان هذه له. اذ راحت السلطة الجديدة، سلطة العباسين، بعد ازالتها ظل الدولة الأموية، تبحث عن عبد الحميد في جهد جاهد، حتى ظفرت به مختبئاً في منزل صديقه الوفي الأمين، عبد الله بن المقنع، فما زالت به حتى قتلته افعج قتلة، جزاء حفاظه على رأيه بالخلفية الأموي الصربيع، مروان.

فلو لم يكن لعبد الحميد شأنه الخطير عند المسيطرین الجدد، ولو لم يكن للتفكير عندهم هذا الشأن نفسه، ولو لم يكن للمفكر في رأيهم شأن السلطة الفاعلة المؤثرة، لما اجتهدوا ذلك الاجتهداد في البحث عنه طويلاً حتى وجدوه، ولما اوردوه ذلك المصير الفاجع الذي انتهى إليه.

كل هذا يدلنا ، بشيء من الوضوح ، ذوي السلطان في الدولتين ، الأموية والعباسية ، لم يكونوا ينظرون إلى المفكر العربي نظرة سطحية من زاوية ضيقة ، ويدلنا ان شأن الفكر عندهم لم يكن قليل الخطر، أو ضئيل الأثر، والا فكيف نفهم ان يقول مروان الخليفة الأموي لعبد الحميد، وهو ليس اكثرا من كاتب في ديوانه: « .. وان قتلوك خسرك العرب جميعاً؟ .

هذه مسألة واضحة، كما اعتقد، تؤيدها شواهد كثيرة من التاريخ العربي في كل من عصور الراشدين، والأمويين، والعباسيين، وفي مراحل الدولة العربية التي قامت بأفريقية والأندلس ، ولكن نريد أن نسأل هنا هذا السؤال :

ترى، كيف نستطيع ان نوفق بين اكبار الدولة لشأن الفكر العربي وتقديرها امره ، وبين الاضطهاد الذي لقيه المفكرون في مختلف ادوار النهضة العقلية التي بنيت على اساسها تلك الحضارة العربية الواسعة الأثر في سلسلة الحضارة الإنسانية؟ .

ويستتبع هذا السؤال سؤالاً آخر، وهو: كيف نوقف أيضاً بين هذا الاكبار والتقدير «ال رسمي» للفكر العربي، وبين هذا الذي وصل إلينا من تراثنا الفكري، ضئيلاً قليلاً لا يخلو من هزال إذا قيس بالعصور العربية الزاهية التي نعرف أنها كانت خصبة جداً بالمفكرين والأدباء والعلماء وذوي المواهب الضخمة المتنوعة؟ ..

هذا السؤال وذاك، كلاهما يفرض علينا اليوم أن نضعهما موضع البحث الموضوعي، لنخرج بحقيقة صريحة ترد عن تراثنا العربي هذا الارجاف الذي يتکاثر في هذه الآونة ويتضاد في اوساط معلومة تقصد إلى التهويين من شأن تاريخنا الفكري، لغرض واضح معلوم، هو قطع جيلنا الحاضر عن تاريخه، ونزع ما في نفوس هذا الجيل من اعتزاز بماضي قومه وببلاده، لأن ذلك يتنهى بالجيل إلى خمود جذوة الوطنية عنده، فلا يجد حينذاك ما يدعوه بقوة واصالة وعناد لحماية وطنه من الدخلاء المستعمرین، وللحفاظ على السيادة الوطنية لبلاده وأمته.

هناك ثقافات أجنبية ذات اهداف استعمارية تحاول ان تلقي باذهان المثقفين العرب الناشئين في الأجيال المتأخرة، أو هي تلقي بالفعل في اذهانهم ان يرتابوا بحقيقة الفكر العربي، وقدرته وطاقته واصالته ومدى اثاره في تطوير الفكر الإنساني.

إننا لنسمع اليوم من هذا الإرتياح اصداء تردد هنا وهناك، على بعض الأقلام وفي بعض الصحف العربية، وقد نسمع بين هذه الأصداء من يقول: لو انه كان للفكر العربي طاقة غنية ثرية، وكانت له اصالحة راسخة ذات عمق وسعة، لتحق منه للحضارة العربية العقلية نتاج أضخم وأعمق واوسع من هذا الذي تحتفظ به خزانة التاريخ للأجيال الحاضرة! .

أما الحقيقة في الأمر، فهي ان الذين يرتابون بتراثنا الفكري على هذا النحو، او الذين يوحون بهذا الإرتياح، ينسون أو يتناسون، مسألة ذات شأن كبير يجب أن يعني بها الباحثون في الكشف عن نواحيها جميعاً، وأن لا يقفوا مع المرتباين موقفاً سلبياً لا يتجاوز حدود النقد أو اللوم أو التجريح .

والمسألة التي نعني في هذا الباب، هي ان ما وصل اليانا من نتاج الفكر العربي، او ما يقع منه في أيدي المثقفين ببساطة وسهولة دون عناء، إنما هو- في الواقع - ليس

إلا جزءاً ضئيلاً من التراث الضخم الذي انتجه الفكر العربي في مختلف عصوره الذهبية.

صحيح أن هذا القدر المتداول من تراثنا العقلي ليس ذا حظ عظيم من الشراء أو العمق أو السعة أو الأصالة، ولكن هذا القدر نفسه، على رغم انه الجزء الأضعف من تراثنا، تلتمع في بعض جوانبه قبسات باهرة تكشف بالبداهة ان وراءها خصباً قوياً في التربية الفكرية وطاقة هائلة للابداع، وأصالة عريقة قابلة للامتداد والشمول والعميق، كما تكشف - بالوقت نفسه - عن هذا الخصب وهذه الطاقة، لا يمكن أن تمر بها حركة التاريخ من غير أن تدفعهما للانتاج بأكثر مما نرى.

نعم، نحن لا نشك أن الدولة العربية، في ادوار مختلفة، قد حالت بين الفكر العربي هذا وبين أن تتهيأ له أسباب الانتاج كلها، من حرية وتسامح ورعاية وحماية، وذلك لا يتناقض مطلقاً مع ما استنتاجناه أولاً من كون ذوي السلطان في الدولة العربية كانوا يعرفون قدر الفكر، ويفهمون الدور العظيم الذي يمكن أن يؤديه في المجتمع، بل الأمر على العكس، فإنه من طبيعة تقديرهم لشأن الفكر وفهمهم دوره الخطير ان يكون موقفهم حياله - حين يستأثرون بشؤون الحكم والسلطان كلها - موقفاً سلبياً يفكفون من حريته ويضطهدون من أهله من يفكر باستقلال وشرف، ويقيم تفكيره على الصلة بينه وبين الحياة والناس، ويدعم بتفكيره حركة التطور والتقدم الدائرة دون توقف.

ولذلك يمكن القول أن طاقات الفكر العربي قد ظلت، حتى في ازهى عصور الانتاج العقلي، مكبونة لا تعطي كل ما لديها من زخم وقدرة على العطاء، لأنه لم يكن يتيسر لها دائماً من وسائل الحرية ما يدعها تعمل في ميادينها وفق حركة ابداعها ونشاطها كما تشاء.

وهنا ننتقل إلى نقطة مهمة في الموضوع، فيسأل سائل: ترى، ألم يكن في الفكر العربي آنذاك غاذج من العمالقة لا تمنعهم القوة ولا يحول الارهاب والاضطهاد دون أن يدعوا كبار الأعمال الفكرية كما حدث في مراحل كثيرة من تاريخ الفكر البشري؟ ..

ونجيب عن ذلك ان امثال هؤلاء العمالقة لم يخل منهم تاريخ الفكر العربي ، فقد كانوا في كل عصر من عصور العربية ، وكان لهم الوان من الابداع العقلية ، ولكن الارهاب والاضطهاد ، في بعض تلك العصور ، اذا لم يستطع ان يمنع أولئك العمالقة عن ان يدعوا ، فإنه قد حال دون ان يصل ابداعهم إلى الناس ، وإلى الأجيال من بعدهم ، ولقد حدث في تاريخ الفكر العربي ان طمست اسماً اعلام كبار ، وطمست آثار آخرين فلم يطلع عليها إلا قلة من الناس في زمنهم .

إذا أضفنا إلى هذا ، ما صنعته موجات الطغاة الأجانب الذين اجتاحوا ارض الحضارة العربية ، كالتران والمغول وجيوش الأتراك والصلبيين ، على مراحل متعاقبة من التاريخ ، استطعنا ان ندرك حقيقة كبيرة ، هي ان الفكر العربي لو أنه لم يكن من قوة الخصب والانتاج بحيث ابدع في العصور المؤاتية القليلة تراثاً ضخماً رائعاً ، لما كان انتهى اليها منه هذا القدر الذي تحفل به خزائن الفلسفة والعلم والأدب في العالم الآن .

فإن موجة كموجة التتار التي اجتاحت بغداد ذات يوم في التاريخ ، كافية وحدها أن تلتهم كل ما انجبه الفكر العربي في عهود الدولة العباسية ، ولكن رغم ذلك ، ورغم موجات الطغيان الأخرى التي تعرضت لها معاقل الفكر العربي في مراحل أخرى من الزمن ، بقي لنا من تراث هذا الفكر ما نعرف جميماً ، وتعرف المدنية الأوروبية نفسها ، انه ادي للحضارة البشرية فضل الاستمرار في سبيل التقدم من غير انقطاع ، وقد كانت هذه الحضارة مهددة بالانقطاع فعلًا ، والابتداء من أول الطريق لو ان الفكر العربي لم يؤد دوره العظيم هذا ، وعلينا ان نتصور اية فاجعة كانت تصيب الإنسانية لو انه قضي عليها ان تبدأ سلسلة الحضارة من أولى حلقاتها .

حقاً يجب علينا ، حين نرتاب بقيمة التراث الفكري العربي الذي وصل إلينا من خلال الأجيال الغابرة ، أن نستحضر بأذهاننا هذه الصورة التاريخية الرهيبة التي تحدثنا بها اوثق مراجع التاريخ عن فعلة التتار والمغول يوم قذفوا إلى المياه والنيران بكنوز الفكر الإنساني التي كانت تحتشد بها مكتبات بغداد وغيرها من العواصم والمحاضر الفكرية في بلاد العرب .

\* \* \*

على ان للقضية جانب آخر يحسن بنا أن نواجهه بصدق وصراحة :

لم تكن محنـة الفكر العربي منحصرـة في مكافـدة الاضطهـاد والإـرهاـب، او في معانـة الحرق والإـغراق والإـتلاف من الغـزة البرـابرـة، تـارـاً كانوا او مـغـولاً، أم اـتـراكـاً، أم صـلـيـبيـين، بل هـنـاكـ وجه آخر من المـحـنةـ يـنـبـغيـ أنـ يـكـشـفـ عنـهـ الـبـاحـثـونـ الـيـوـمـ، وـذـلـكـ أنـ الفـكـرـ العـرـبـيـ إـذـاـ كـانـ قـدـ لـقـىـ فـيـ عـهـودـ بـعـضـ الـخـلـفـاءـ مـجـالـاًـ مـنـ الـحـريـةـ وـالـتـسـامـحـ وـالـرـعـاـيـةـ، يـمـكـنـ القـولـ -ـ معـ ذـلـكـ -ـ أـنـهـ لـقـىـ حـتـىـ فـيـ تـلـكـ الـعـهـودـ نـفـسـهـاـ، إـلـىـ جـانـبـ الـحـريـةـ وـالـتـسـامـحـ وـالـرـعـاـيـةـ، مـحـنةـ أـعـقـمـ شـائـعاًـ مـنـ الإـرـهـابـ وـالـاضـطـهـادـ، لـأـنـهـ بـلـغـ مـنـ تـفـاقـمـ هـذـهـ الـمـحـنةـ أـنـاـ كـادـتـ أـنـ تـحـولـ بـالـفـكـرـ العـرـبـيـ عـنـ وـجـهـهـ الـأـصـيـلـةـ مـنـ الشـمـولـ وـالـسـعـةـ وـالـعـمـقـ، وـمـنـ الـابـدـاعـ وـالـبـنـاءـ، إـلـىـ وـجـهـهـ غـرـيـبـةـ عـنـ اـصـالـةـ الـفـكـرـ الـإـنـسـانـيـ، تـكـثـرـ فـيـهـاـ الـأـلـتوـاءـ وـالـإـنـحرـافـاتـ وـمـوـاطـنـ الشـذـوذـ.

لقد كان ذـوـوـ السـلـطـانـ يـرـهـبـونـ الـفـكـرـ وـيـخـافـونـهـ، بـقـدـرـ ماـ كـانـواـ يـكـبـرـونـهـ وـيـقـدـرـونـ شـائـعـهـ، وـلـذـلـكـ رـأـيـناـ اـشـدـهـمـ عـدـاءـ لـلـفـكـرـ اـرـسـخـهـمـ مـعـرـفـةـ بـأـمـرـهـ وـأـقـرـبـهـمـ صـلـةـ بـهـ.

كـانـتـ مـخـافـةـ ذـوـيـ السـلـطـانـ مـنـ الـفـكـرـ، تـجـسـدـ حـيـنـاًـ فـيـ الإـرـهـابـ وـالـاضـطـهـادـ الـفـكـرـيـنـ رـأـساًـ، وـلـكـنـهاـ تـجـسـدـتـ فـيـ أـكـثـرـ الـأـحـيـانـ بـصـرـ المـفـكـرـيـنـ، عـلـمـاءـ كـانـواـ اـمـ كـتـابـاـ وـشـعـرـاءـ وـفـنـانـيـنـ، عـنـ رـؤـيـةـ مـظـالـمـ السـلـطـاتـ فـيـ الـمـجـتمـعـ، باـغـدـاقـ النـعـمةـ عـلـيـهـمـ حـتـىـ يـجـعـلـوـاـ مـوـاهـبـهـمـ وـقـفـاـ عـلـىـ مـشـيـئـةـ «ـوـلـيـ النـعـمـةـ»ـ ..

فـالـشـعـرـ الـعـرـبـيـ، مـثـلاًـ، اـنـصـرـفـ مـعـظـمـهـ، فـيـ الـعـصـورـ الـتـيـ كـثـرـ فـيـهـاـ الـظـلـمـ، وـتـفـاقـمـ فـيـهـاـ الـانـحلـالـ الـاجـتمـاعـيـ، عـنـ صـلـتهـ بـالـمـجـتمـعـ وـتـصـوـيرـهـ اوـضـاعـ الـحـيـاةـ الـعـامـةـ، إـلـىـ وـجـهـهـ اـخـرىـ، اـمـاـ انـ تـكـوـنـ عـبـشاًـ وـهـوـاـ وـمـجـونـاـ وـعـربـدـةـ، وـإـمـاـ انـ تـكـوـنـ «ـتـبـخـيرـاًـ»ـ لـلـحـكـامـ ..

وـالـثـرـ الـعـرـبـيـ اـنـصـرـفـ زـمـنـاًـ طـوـيـلـاًـ عـنـ وـجـهـهـ الـبـنـائـيـةـ إـلـىـ زـخـرـفـ مـنـ القـولـ لاـ طـائـلـ مـنـهـ، وـكـذـلـكـ شـائـعـ الـعـلـمـ ..ـ ماـ كـانـ الـعـلـمـ فـيـ تـلـكـ الـعـصـورـ النـاشـطـةـ لـيـقـفـ عـنـ تـلـكـ الـفـتوـحـ الرـائـعـةـ الـتـيـ اـقـتـحـمـهـاـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ يـوـمـذاـكـ، لـوـلـاـ أـنـ يـدـ السـلـطـانـ كـانـتـ تـشـيرـ إـلـيـهـ مـرـةـ اـنـ يـسـيرـ فـيـ هـذـهـ الـطـرـيقـ وـمـرـةـ اـنـ يـسـيرـ فـيـ تـلـكـ، فـلـاـ يـلـكـ مـنـ اـمـرـهـ الاـ اـنـ

يخضع ويستسلم . لأنه اذا خالف عن ذلك تعطلت حركته وفقد الأداة التي بها يستبط ويكتشف ويقتحم؟ ..

وهناك مفكرون كثيرون ترددوا ، في تاريخنا الفكري ، على دواعي الاغراء هذه ، ولكن الاصطهاد سلك سبيلاً آخر إلى ابعادهم عن ساحة المجتمع وساحة التاريخ معاً، إذ أخفى آثارهم الشامخة ، وأحمل أسماءهم العبرية ، ومع ذلك ، بل رغم ذلك ، ظهرت آثار الكثيرين منهم وتألقت اسماؤهم ، وظل آخرون مغمورين .

وإنك لتعجب كيف استطاع الجاحظ مثلاً أن يخلص من المحنـة في بعض ميادينه ، فيبقى سليماً معافـ، ويبقـ في نعـمة ورفاهـة ، مع كونـه من المـفكـرين الذين لم يستطـعوا إلا أن يـنظـروا إلى القـوـاعد والأـعـماـق دون القـمـم والـسـطـوح .

وتعجب أيضاً لأبي العلاء المعري كيف تمرد على المـحةـةـ هذهـ منـ كلـ اقطـارـهاـ ، ولكنـكـ تأسـىـ وتألمـ لأـبيـ الطـيـبـ المـتنـبـيـ ، إذـ كـافـحـ المـحـنةـ كـفـاحـ الـأـطـالـ ، وـلـمـ يـسـطـعـ أنـ يـفـلـتـ منـ مـكـرـهاـ قـطـ ، بلـ كـلـ ماـ اـسـطـاعـهـ انـ تـرـكـ هـذـهـ الـأـبـيـاتـ وـالـقـصـائـدـ الـتـيـ تـظـلـ تنـزـفـ دـمـاـ مـنـ جـراـحـاتـ الـعـمـيقـةـ الـحـيـةـ اـبـداـ تـنـطقـ بـجـراـحـاتـ عـصـرـهـ كـلـهـ .

اما بشار المـسـكـينـ ، فقدـ اـبـلـ فيـ الـكـفـاحـ بـلـاءـ رـائـعاـ جـبارـاـ ، ولكنـ يـدـ السـلـطـانـ كانتـ اـشـدـ بـاسـاـ فيـ الـمـيدـانـ منـ جـبـروـتـ فـكـرـهـ الـمـدـعـ الخـلـاقـ ..

تشرين الثاني / كانون الأول ١٩٥٥



## ابن سينا: فكرة تقدمية

بدأت الاحتفالات بذكرى ألف الأول لوفاة المعلم الثالث ابن سينا، منذ شهرين: في بغداد. وستحصل الاحتفالات بهذه الذكرى في جميع أنحاء العالم. وقد كان للفئات التقدمية الوعية أكبر نصيب في تقدير هذه الذكرى واعتزاز شأنها وتوضيح مكانتها في ذكريات التاريخ الحضاري التقدمي المبدع.

ولا شك أن آثار المعلم الثالث الفكرية، هي: أولاً، جزء من التراث الفكري العربي لا ينفصل عنه بحال، وهي، ثانياً، حلقة ذهبية في سلسلة الحضارة الفكرية الإنسانية عامة.

وليس قيمة ابن سينا العلمية والفكرية، من البساطة بحيث نستطيع ان نضع الخطوط التفصيلية لأهم عناصرها، في مقالة موجزة عابرة كهذه، وليس من شأن هذه الصفحات القليلة الضئيلة ان تستوعب الفكر الشاملة لطبيعة الآثار العظيمة التي ابدعها عقل ابن سينا الخلاق، فأضافي بها على المعرفة الإنسانية وعلى الفكر العربي لوناً من الابتكار «الشخصي» والتحرر الفكري كان له ظل ظليل في كثير من مبدعات العقل العربي بعد ذلك.

ولكن هذه المقالة الموجزة العابرة، اذا لم تحتمل هذا الاستيعاب، فإنها بالأقل مستطيرة ان تستوعب لمحات هذا المعلم نرى في صورها إلى القاعدة الأولى التي قام عليها بناؤه الفكري كله.

كان ابن سينا - في ظاهر الأمر - متعدد الجوانب «مزدوج» الشخصية، فقد كانت له مشاركة في كل علم وفن.. كان فيلسوفاً وطبيباً، وكان عالماً نفسياً وفيزيائياً، وكان موسيقياً وشاعراً وفقيهاً، ثم كان - مع هذا كله - سياسياً عمل في السياسة ولقى منها شقاء ونعيها، وذاق فيها العز والهوان معاً، ومات وهو من المضطهدرين.

كان ابن سينا متصلًا بالحياة الواقعية العملية - اذن - اتصالاً شديداً عجياً، بل لقد بلغ من شدة اتصاله بالحياة وارتباطه بها، ان كان شغوفاً بها كل الشغف، مقبلاً على لذاتها اقبالاً يكاد يشبه النهم، مارساً لتبعاتها واعبائها اعنف ممارسة، متذوقاً لسرائها محتملاً لضرائهما اشد ما يكون التذوق واقوى ما يكون الاحتمال.

وترى يصح أن يكون هذا تعددًا في جوانب ابن سينا، أم يصح ان يكون هذا «ازدواجاً» في شخصيته؟.

قد يبدو هذا - كما قلت - تعددًا وازدواجاً، ولكنه ليس كذلك. وقد تعجب كيف يجمع رجل هذه الجوانب كلها في شخصه، وكيف يكون الرجل الواحد فيلسوفاً وعالماً طبيعياً في آن معاً، وكيف يكون باحثاً نفسياً قريباً من الطريقة الميتافيزيكية، ويحمل - مع ذلك - ريشة المهندس يضع الخطوط ويرسم الأشكال ويقيس الأبعاد. ثم هو - فوق هذا - ينغم الحياة: يقيم الأوزان الشعرية، ويوقع الألحان الموسيقية على الورق وعلى الورت معاً.

قد تعجب لهذا كله، وقد يزيد عجبك حين نقول لك ان هذا ليس تعددًا في جوانب الذات، وليس هو «ازدواجاً» في الشخصية، وترى ان هذا كله اظهر مظاهر التعدد و «الأزدواج».

والواقع انك لو تعمقتت الأمر قليلاً، لكشفت عن حقيقة واقعية لا ريب فيها، تنكر كل الانكار فكرة «الازدواج» والتعدد، ولرأيت ان واقع الحياة يأبى ذلك، لأن الحياة قائمة على «وحدة» الجوانب واتصال حلقاتها بحيث لا تتميز واحدة منها عن الأخرى إلا بالصور والمظاهر والأشكال والآثار.

ولو تعمقت امر ابن سينا نفسه كذلك، لوضعت يدك على القاعدة الأولى التي

يقوم عليها بناؤه الفكري كله، ولعرفت ان هذا التعدد و «الازدواج» في شخصيته، ليس هو الا ظاهرياً سطحياً، فإنك ستري شخصية هذا المعلم، بل طبيعة الفكرية، قائمة على ان الحياة وحدة تامة كاملة لا تتجزأ الا ظاهراً، ولا تفصل الا صورة، فجانب الطبيب منه يأخذ ويستفيد من جانبه الفلسفى، وهذا يأخذ كذلك من جانبه الفيزيائى والهندسى والسياسى، والفنى، وكل واحد من هذه الجوانب يأخذ من صاحبه ويستفيد، ويؤثر به ويتأثر منه، حتى تأتلف من هذه كلها «شخصية» واحدة، وطبيعة فكرية واحدة.

ومن هنا نستطيع ان نقول جازمين ان شخصية ابن سينا الفكرية والفنية الإنسانية، إنما هي تحسيد حي لفكرة تقديمية رائعة تقول بـ «وحدة» الحياة، وكأن ابن سينا قصد إلى الجمع بين هذه الألوان الكثيرة من المعرفة قصداً، لكي يرفع عن هذه الألوان الكثيرة «تهمة» التناقض، ولكي يثبت بالفعل ان «وحدة الحياة» امر واقعى عملى قائم بالفعل لا بالقوة، وبالوجود الحقيقى لا بالأمكان المجرد.

ونظرته الفلسفية لحقيقة الخلق والوجود، وعلاقتها بباهية الخالق، هي مظهر واضح لما نقول من طبيعة تفكير الرجل. فهو - في نظرته هذه - يكاد يتعد عن التفكير التجريدي المطلق، بل هو يتعد عن هذا التفكير فعلاً، حين يقول ان الخلق اثر ضروري لطبيعة الخالق، وان الله مضطر ان يخلق الوجود، اي ليس للخالق وجود من غير ان يكون معه شيء مخلوق، وليس للطبيعة «الألهية» الا ان تتحقق كل ما في طاقتها من قدرة على الخلق والإيجاد.

وهذا اللون من التفكير يؤدى حتى إلى القول بأن المادة ليست أمراً حادثاً عابراً، ولكنها قدية كقدم «الله» وازلية كما هو «الله»، وهي - اذن ابدية خالدة كشأن القوة الخالقة، لأن «الله» لا وجود له الا مع خلقه، فإذا كان هو قداماً ابدياً، فالخلق قديم ابدي كذلك حتى.

هذا ما تؤدي اليه نظرته الفلسفية في طبيعة الخلق والإيجاد، وان كان بين المادة وبين القدرة الخالقة من وسائل، في رأي ابن سينا، وهي الوسائل التي يسميها العقول العشرة. ذلك ان هذه العقول العشرة نفسها لا حقيقة لها ألا بما يفيض عنها من حقائق

الوجود المادي . فالمادة - اذن - موجود ازلي ابدي خالد، تبثق عنه جميع الموجودات الفكرية ، والمبدعات العقلية والحضارية .

وعندي ان هذه الطريقة في التفكير، مستمدۃ من طبيعة هذه «الوحدة» التي يراها ابن سينا في الحياة، هذه الوحدة التي عاشها ابن سينا بجسده وبعقله معاً، وذلك انه لشدة ارتباطه بالحياة ولعمق اتصاله بالوجود الواقعي ، ولقوة احساسه بعادة هذا الوجود، يرى الموجودات كلها، ويرى جوانب الحياة جميعاً متصلة بعضها ببعض، ويرى ان «المادة» التي تحتوي الوجود والحياة هذا الاحتواء الشامل الموحد، لا يمكن ان تكون مجرد امر حادث عابر سرعان ما يفنى ويضمحل .

على هذه القاعدة، قام بناء المعرفة التي شادها ابن سينا، ووضع فيها من «شخصيته» احجاراً و «مداميك» تشع بالفكر المتحرر والعقل المبدع ، والنظر البعيد الشامل .

\* \* \*

ومسألة اللغة التي ادى بها ابن سينا معارفه المتنوعة مسألة ذات شأن كبير لا يجوز للباحث اغفالها ، حين يريد ان يرسم الخطوط الأولية لشخصيته الفكرية .

معارف متنوعة، كل نوع منها ذروة شامخة في حقل المعرفة الإنسانية، كل نوع منها عميق فسيح من اعمق الفكر الإنساني، كل نوع منها ولادة جديدة في سلسلة التوالي العقلي الدائم ، كل نوع منها كان ، في عهد الرئيس ابن سينا، رافداً جديداً من روافد الحضارة العقلية التي شقت الموجة العربية حينذاك، مجازي من هنا وهنا، لتنصب جميعاً في مجرى واحد، هو اللغة العربية .

وكان هذا المجرى ضيقاً محدوداً، لأنه منبثق من الصحراء، خارج من حياة البداوة، مناسب من العيش البسيط والتفكير البسيط ، والمعرفة البسيطة .. فكيف استطاع هذا المجرى الضيق المحدود، أن يستوعب روافد هذه الحضارة العقلية الآتية اليه من حضارات الهند وفارس واليونان والروماني، وما تلاقى مع هذه جميعاً من حضارات آخر؟ ..

كيف استطاعت اللغة العربية، أن تؤدي هذه المعرفة المتنوعة التي استفاض بها عقل ابن سينا وامتلأت بها حياته خصباً وتوليداً وابداعاً؟.

لقد كتب ابن سينا في كل فن من فنون المعرفة بعصره، وجدد واضاف وابدع في كل واحد من هذه الفنون، وكان الحرف العربي اكبر وسائل ابن سينا لأداء معارفه هذه، ومعرفته كما علمت شموخاً وعمقاً وانفساحاً وجلدة، فكيف طاوته هذا الحرف على ادائها دون عنق ولا رهن ولا ضيق؟..

هذه مسألة تستوقف نظرنا اليوم، ونحن في موقف من لغتنا يصح ان نسميه «ازمة تعبير»، كما يصح ان نصف هذه «الازمة» بأنها عسيرة شديدة.

تستوقف هذه المسألة نظرنا، لأننا نرى ابن سينا قد اوجد لمعارفه جميعاً اسماء ومصطلحات وتعابير في اللغة العربية صارت ملكاً لهذه اللغة، وصارت ذات دلالات ومفاهيم وايحاءات ما تزال الثروة الكبرى لهذه اللغة.

فهل نستطيع ان نفهم من ذلك ان في طبيعة اللغة العربية وادواتها الاشتراقية، قابلية مطواة للشموخ والانفساح والعمق والتتجدد؟. هل نستطيع ان نفهم من ذلك ان هذه القابلية المطواة، ليست وقفاً على زمن دون زمن، أو على جيل دون جيل؟. نعم، ذلك ما نستفيده جازمين، ونحن نذكر ابن سينا ونحتفل بتراثه الفكري العظيم، وذلك ما يصرخ بنا ان «ازمة التعبير» التي نعانيها اليوم، ليست هي ازمة لغة وإنما هي ازمة حياة بكلاملها... .

هي جزء من ازمتنا الكبرى الشاملة، ولن نملك امر لغتنا الا يوم نملك كل امرنا، يوم نتحرر من كل عبوديات الماضي والحاضر.. .

أيار ١٩٥٢



## القصة العربية خلال التاريخ

من العجيب أننا لا نزال، حتى في زمننا هذا، مضطرين حين نبحث القصة في تاريخ العرب، أن نصرف البحث كله في إثبات أن هذه القصة موجودة بالفعل في تاريخ الحياة العربية، على حين ينبغي أن تكون قد انتهينا من هذا الأمر، وفرغنا لاحياء هذا التراث القصصي الراهن الحيوية في تاريخنا واستلهام آثاره في خلق الجديد من القصص القومي الإنساني.

قلت من العجيب هذا، لأن الشكوك التي كانت تثار بشأن القصة العربية، في الجيل الذي سبق جيلنا الحاضر، قد صهرتها الأصوات الجديدة في التفكير الإنساني، فتحولت الشكوك بمثل هذا الشأن إلى ادراك لحقائق الأدب البشرية وعلاقاتها، خلال مجرى التاريخ، بحيوات الأمم والشعوب، وعلاقات الأمم والشعوب هذه بعضها بعض، وتأثر كل منها بما يأتي به غيرها من أداب وفنون وثقافات وحضارات.

لقد جلا لنا التفكير الإنساني الحديث هذا الجانب من القضية، بحيث صار من الواضح ان التاريخ البشري لا يعرف البة امة أو شعباً كان له نوع من الوجود الحضاري ولم يأخذ من كل حضارة سبقته أو عاصرته، كل ما يتصل بجذور هذه الحضارة او تلك من مختلف ألوانها وأنواعها ونواحيها البشرية.

والقصة من حيث هي ظاهرة بشرية عميقية الجذور في علاقة الإنسان بالحياة،

منذ بدء علاقته بالحياة، كانت دائمًا ذات مجرى متشعب في وجود الأمم والشعوب والحضارات، فلم تقف عند أمة دون أمة، أو شعب دون شعب، أو حضارة دون حضارة.

هذه حقيقة نجروت على القول بأنها أصبحت من بديهيات الحقائق في تفكيرنا الحديث حتى ليكاد يُقضى تمامًا على الجدل الذي استمر زمناً طويلاً بين علماء الأدب والتاريخ بشأن الوطن الأصلي للقصة، فقد ظهر في العلماء المحدثين من يرى أنه من العسير القول بأن للقصة وطنًا بعينه نشأت فيه أول ما نشأت، ثم انطلقت منه إلى سائر المواطن.

ويستند الرأي هذا إلى أن القصة، في حقيقة مؤداها ومحوها، إنما هي انعكاس طبيعي لمختلف مظاهر الحياة النفسية والعقائدية والإجتماعية التي يحياها الناس منذ بدأت حياة الناس على هذا الكوكب، ومذ بدأت النفس البشرية تستشعر الرهبة أمام ظاهرات الكون والطبيعة، ومنذ بدأ الإنسان يحرك لسانه بالكلام يعبر عن مشاعره وعواطفه وحاجاته، ومنذ أخذ يفسر ظاهرات الكون والطبيعة تلك بتفسيرات تتغير وتتطور وتقترب شيئاً فشيئاً إلى الوضوح والتركيز كلما صعد في سلم التطور الإجتماعي جيلاً بعد جيل. فالقصة - على هذا - تراث إنساني مشترك لا يختص بقوم دون قوم، ولا يقتصر وجوده على شعب واحد أو بضعة شعوب.

يضاف إلى هذا أن علماء اللغات القديمة قد وصلوا بدراساتهم إلى القول بأن الجماعات البشرية، في العصور السالفة، تشارك في كثير من مظاهر العادات والعقائد الدينية، وفي كثير من الأساطير والتقاليد والطقوس الناشئة عن طريقة تفسيرها لأحداث حياتها اليومية، وللظاهرات الطبيعية والكونية الدائمة.

ويرى الباحثة س. ب. تيلور<sup>(1)</sup> أن العوامل البشرية التي تتفق حيناً وتختلف حيناً آخر تنتج نوعاً من القصص تجمع بينه جامعة النفسية البشرية، وتفرق بينه العوامل الأقليمية المحلية.

---

(1) «قصصنا الشعبي» للدكتور فؤاد حسين علي - ص ٢٣

ويرى العالم «غريه»<sup>(٢)</sup> ان القصص الشعبي هو، في الواقع، بقايا الأساطير والملامح التي سادت العصور القديمة جداً، ثم اهملتها الطبقات الخاصة بعد نوها في العصور المتأخرة، ولكن الطبقات العامة احتفظت بها وكيفتها وفق بيتها الجديدة.

ووكان التاريخ نفسها، ومأثورات الأديان والعقائد والأساطير والآداب القديمة، ييد هذه الآراء.. فتحن نرى التوراة مثلاً تشير إلى وحدة لغات العالم قديماً بما تقصص علينا من حكاية برج بابل الذي كان أول الأمر رمز اتحاد الشعوب ثم افرقت فيه الألسنة وتعددت اللغات لحكمة ما. وفي قصص الصين والهند والبابليين وسائر الشعوب التي ظهرت قديماً في الجزيرة العربية خرجم منها إلى شواطئ المتوسط وإلى القارة الأفريقية، ما يؤيد هذه الحكاية ويعبر عن مؤداها، كما ان الاعتقاد الشائع في القديم عند معظم الشعوب من ان اللغات جاءت بطريق الوحي ، يؤيد هذا الشعور الإنساني العريق بأن مصدر الكلمة واحد، من حيث هي تعبير عن الإنسان، أي عن العواطف والمشاعر وال حاجات الإنسانية المشابهة.

هذا كله نستطيع ان نرفض كل رأي يقول لنا اليوم ان هناك حضارة ما اقامها شعب ما على هذه الأرض من بناء يديه وحده ولم تشاركه في بنائها يد او عدة ايد من تراث حضارة سابقة أو معاصرة.

وعلى هذا الأساس نفسه نستطيع أن نرفض كل رأي يقول لنا اليوم ان العرب مثلاً حين تأثروا بثقافات الهند والفرس واليونان والرومانيان، لم يأخذوا هذا اللون من ثقافة الفرس والهند وأخذوا ذاك اللون وحده، وإنهم لم يأخذوا ذاك اللون من ثقافة اليونان والرومانيان وإنما أخذوا هذا اللون وحده.. بل القول الصحيح الذي نستطيع ان نعتقد، وفقاً لما جلبه لنا التفكير الحديث وما كشفته لنا ووكان التاريخ، هو أن العرب حين تأثروا بثقافات هذه الأمم إنما تأثروا باللون هذه الثقافات جميعاً وأخذوا منها جميعاً: علمياً وأدبياً وقصصياً وفناً ونظرياً وعادات وأفكاراً، وتقالييد كما حصل للأمم والشعوب التي تأثرت بالعرب أنفسهم ذلك لأن الأخذ والتفاعل هنا لا يخضع لارادة قاصدة واعية،

---

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤.

ولكن يحصل بارادة التاريخ نفسه، أي بفعل العوامل التاريخية الموضوعية المستقلة عن ارادات الناس.

ويتفرع عن هذه الحقيقة امر يهمنا ان نقرره منذ الان، لأنه الداعمة العلمية الهامة للبحث عن مكانة القصص في تراثنا الأدبي. وهذا الأمر هو أن قصص كل أمة، ولا سيما ذاك الذي نسميه القصص الشعبي المبثق من تاريخ الشعب وتقاليده حياته ومن عقائده، وأساطيره، ليس يمكن ان نرجعه إلى أصل قومي خالص أبدعته أخيحة قومية خالصة لا صلة بينها وبين أ袿اصيص الشعوب الأخرى وثقافاتها وأساطيرها وأخيحتها وحيواتها المرتبطة هي أيضاً بسلسلة الثقافات والأساطير والأخيلة والحيوات الإنسانية التي سبقتها او عاصرتها.

ففي تراثنا القصصي، مثلاً، الف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، والأدب الكبير، والأدب الصغير فهل من صحيح البحث العلمي ان تخرج هذه وامثلها من تراث القصة العربية لمجرد انها ذات اصول اجنبية بعيدة، رغم انها نمت واتسعت وعاشت في احضان الحياة العربية؟

كما أنه ليس من صحيح البحث العلمي ان نتابع أمثال هذا القول الذي يطلقه البارون كارادوفو من «انه لم يسبق الادب العربي أي ادب آخر في نوع الأ袿اصيص»<sup>(٣)</sup> لأن ذلك يخالف الحقيقة البشرية التي أشرنا إليها آنفاً.

على هذه الأسس نستطيع أن نبني الرأي، في كثير من الاطمئنان، بأن للعرب تراثاً قصصياً زاخراً الحيوية، متنوع الوجوه والنواحي، يساير تاريخ الحياة العربية منذ أبعد جاهليتها، بل هو يتسلسل صعداً مع الزمن منذ قامت الحضارات القديم الأولي في شبه جزيرة العرب وعلى اطراف الهملاج الخصيب حيث نشأت سلالات بشرية متتابعة متفاعلة فيما بينها من جهة، ومتظاهرة مع الأقوام الآخرين من جهة ثانية، حتى انشق منها العرب ونشأت لهم في هذه الأرض العريضة حياة نشيطة، ثم حضارة خصبية ولود تفاعلت هي أيضاً مع حضارات قديمة سبقتها وحضارات عاصرتها أو جاءت بعدها.

---

(٣) «الأدب القصصي عند العرب» لموسى سليمان - ص ١٥.

وهنا ينبغي لنا، قبل أن نأخذ بالحديث عن القصة العربية خلال التاريخ ، أن نتبه إلى أمر ذي شأن وهو أنها نعني بالقصة ، في مثل هذا البحث مفهوماً غير مفهومها الحديث الذي نشأ مع نشوء النهضة الصناعية الأوروبية ونشوء الطباعة الآلية وتطور الصحافة ، فإن هذا المفهوم الحديث قد وضع للقصة قواعد ورسم لها أساليب خاصة ، يجعل لها تركيزاً معيناً تتحرك خلاله الأشخاص وتنمو الحوادث وتترابط العناصر القصصية على خطة مقصودة وتدبر محكم من خارج حياة القصة نفسها ، أي بقصد من القاص وتدبره ووعيه .

نضيف إلى هذا كله أن القصة الحديثة أصبحت تعبر عن تاريخ جديد للإنسان يختلف كل الاختلاف عن تاريخ الإنسان في العصور القديمة والوسطية ، أي قبل أن تحول العلاقات البشرية إلى طابعها الجديد الناشيء عن ظهور الصناعة الآلية منذ بداية العصر الذي جرى الاصطلاح على تسميتها بعصر الاحياء .

فإن مفهوم القصة الحديث ، القائم على هذه الأسس الجديدة بعد عصر الاحياء ، اذا أخذناه مقاييساً للبحث في القصة القدمية ، افتتحت ثغرات واسعة جداً للشك في قيمة التراث القصصي الذي خلفته الأمم والشعوب غير العربية التي لا يشك أحد من الباحثين أنها ذات تراث غني في هذا الباب ، مع أن تراثها هذا لا يخضع لهذه القواعد والمفاهيم التي وضعها النقد الحديث ، ووضعتها المذاهب المستجدة للقصة في العصور الأخيرة .

وإذا أبعدنا النظر إلى قصص الهند والفرس واليونان والرومان مثلاً ، هذه الأمم أو الشعوب التي لا يختلف الباحثون بأنها كانت على غنى وافر بالثروة القصصية ، فإننا لا نجد الفرق بين قصصها وقصص العرب في التاريخ فرقاً عظيماً يصح ان يحمل عدداً من الباحثين على نكران القصة العربية ، أو التقليل من شأنها كما نعلم .

فهذه الآليادة وهي أشهر آثار اليونان في القصص ، صحيح أنها كانت تنتمي إلى هوميروس ، ولكن الذي عليه العلماء أنها ترجع إلى أصل تاريخي سابق لعهد هوميروس ، أعني حصار طروادة ، وإن الشعب اليوناني كان يتداول القصة قبل عهد هذا الشاعر بأجيال طوال ، وأنها كانت تنمو وتتسع بتوازي الأجيال على السنة

القصاصين من الشعب، حتى جاء هومير فنظمها ودُونَّها وأتم فصوتها فنسبت إليه<sup>(٤)</sup> وهي بجملتها انعكاسات لحياة أجيال من الشعب الاغريقي، بما في هذه الحياة من اوضاع واقعية ومن خرافات وعقائد وحوادث ذات دلالات واقعية ايضاً ولكن من وراء الأساطير والخرافات.

وما قصص ألف ليلة وليلة، وسيرة عترة، وقصة سيف بن ذي يزن، والسيرة الهمالية مثلاً، الا قصص شعبية تداولتها الأجيال العربية كما حصلت في الاليادة، غير أن القصص العربية هذه لم يتسبب بعضها أو أكثرها إلى مؤلف كهوميروس، أو لم يتفق المؤرخون على نسبة إلّى مؤلف بعينه؟ هذا فضلاً عن التشابه المحظوظ بين الاليادة وقصة عترة في عدة جوانب<sup>(٥)</sup>.

وإذا كان هناك اختلاف بين الاليادة وسيرة عترة مثلاً في الطابع الفني، فذلك مصدره أن الاليادة قد كان لها حظ هذه العناية من شاعر عظيم في شعب اليونان أضفى عليها هذا الطابع الذي رفعها في تاريخ الأدب العالمية، ولم تنصب سيرة عترة، أو سيرة بني هلال مثلاً شيئاً من هذا، بل بقيت إلى أيدي القصاصين البسطاء يقصونها بلهجاتهم وأساليبهم البسيطة على الشعب، جيلاً بعد جيل.

ولعل سبباً من الأسباب التي كانت تباعد بين طبقات العامة في الشعب وكبار ادباء العرب في معظم الأجيال العربية، قد حرم هذا التراث من القصص الشعبي أن ينال مكانته الجدير بها في تاريخ الأدب العربي.

ولعل هذا السبب نفسه هو الذي حمل الباحثين المحدثين العرب بخاصة أن يتهموا تاريخنا الأدبي بالجذب في باب القصص، لأنهم لم ينظروا إلى مثل هذه الأقصاص الشعبية الغنية الحية نظرة اهتمام وتقدير، اذ حصروا نظرهم إليها في وجهة كونها تمثل لغة العامة وأسلوبها وتفكيرها<sup>(٦)</sup> وانصرفوا عن كل دلالتها الآخر من حيث أنها انعكاسات واقعية لاجيال من تاريخ الشعب الذي يتناولها ويضيف إليها

(٤) تاريخ ادب اللغة العربية - جرجي زيدان ج ٢ ص ٢٩٤ .

(٥) يرجع في هذا إلى مقدمة الاليادة لسلمان البستاني في ص ١٦٨ - ١٧٥ .

(٦) قصص العرب - جاد المولى : مقدمة الجزء الأول .

معبراً عن مخزون ثقافاته ومشاعره وأشواقه وأوضاع حياته في كل جيل .

ومن هنا نشأ تقليد متبع عند الذين يدرسون القصة العربية القدية، أو يتحدثون عنها، فأخذوا لا ينظرون للمسألة الا من جانب القصص التي تهم بها الخاصة، ويهملون أو يتجاهلون القصص التي تتناولها العامة، فإذا هم لا يرون إلا تراثاً قليلاً الكم لا يؤلف «الياذة» عربية، أو «أوذيسة» أو «شاهنامة»! ..

على أن علماء الاستشراق كانوا يولون هذا القصص الشعبي عناية واهتمامًا ظاهرين، فقد وضعوا العديد من المؤلفات والأبحاث الخاصة بهذا النوع منتراثنا القصصي، فنحن نقرأ مثل «بارت» في دائرة المعارف الإسلامية قوله عن قصة سيف بن ذي يزن مثلاً «ان هذه القصة تعطينا صورة صادقة عن عقلية الشعب المسلم في مصر أواخر القرون المظلمة، وتؤلف - في الوقت نفسه - مصدرًا قيًّا لتاريخ الإسلام بمعنىه الصحيح»<sup>(7)</sup>. ومهمها يكن القصد من هذا القول فإنه - على أي حال - دليل على تنبه هؤلاء النفر من الباحثين إلى القيمة الاجتماعية التي يحتويها قصصنا الشعبي .

ومن عجب أن عدداً كثيراً من الذين درسوا قضية القصة في الأدب العربي، حين قصرروا نظرهم على القصص التي تهم بها الخاصة، أي تلك التي تتسم بطابع النثر الفني ، أو التي تدخل في نطاق الشعر الكلاسيكي فرأوا قلة هذه القصص بالقياس إلى سائر أنواع الأدب العربي ، أخذوا يؤولون الامر على غير وجه الواقع التاريجي ويدهبون في ذلك مذاهب مختلفة أهون شأنها أنها لا تثبت للنقد العلمي ، لأنها تفرض على الشعب العربي أحکاماً لا سند لها مطلقاً في الحقائق العلمية ، كأمثال قولهم أن العرب لم ينشئوا القصص الكبيرة والملحام لضعف في قدرة الخيال العربي على الابداع والتحليل ، وكقول زكي مبارك «أن العرب بفطرتهم لم يكونوا يميلون إلى القصص المعقّد الذي وجد كثير منه فيما أثر عن اليونان القدماء والذي ذاع عند الانكليز والروس والفرنسيين والالمان»<sup>(8)</sup> »

(7) الأدب القصصي عند العرب - ص ٨٣ .

(8) النثر الفني - ج ١ : ٢٠٤ .

وأطرف ما يذكر في هذا الباب قول توفيق الحكيم<sup>(٩)</sup> : «كل تفكير العرب وكل فن العرب في لذة الحس والمادة، لذة سريعة، مفهومها، مختطفة اختطافاً لأن كل شيء عند العرب سرعة ونهب واحتطاف. عند الأغريق الحركة أي الحياة، وعندهم العرب السرعة، أي اللذة. لم تفتح أمة العالم بأسرع مما فعلت العرب، ومر العرب بحضارات مختلفة فاختطفوا من أطاليها اختطافاً، ركضاً على ظهور الجياد. كل شيء قد يحسونه إلا عاطفة الاستقرار، وليس لهم أرض ولا ماض ولا عمران. دولة أنشأتها الظروف، ولم تنشئها الأرض، وحيث لا أرض فلا استقرار، وحيث لا استقرار فلا تأمل وحيث لا تأمل فلا ميثولوجيا ولا خيال واسع ولا تفكير عميق ولا احساس بالبناء. كل شيء عند العرب زخرف. الأدب نثر وشعر لا يقوم على البناء فلا ملامح ولا قصص ولا تمثيل» ..

هذا كله كلام مطلق لا يسنده العلم ولا يؤيده التاريخ، فإذا صاح بعضه فإإنما يصح على فترة قصيرة من تاريخ العرب سبقتها حضارة بل حضارات لها ميثولوجيا ولها في الأرض استقرار وبناء وعمaran، وجاءت بعدها حضارة لها فتوح عقلية ولها فنون من العمran والبناء والاستقرار وتوزيع الرعي واستغلال كنوز الأرض. وليس يعني هنا أن نرد على هذه الدعوى والاطلاقات كلها، ولكن يقتصر هنا على اثبات أنه كان للعرب ميثولوجيا وملامح وقصص، وإن كل ما قيل عن ضعف الخيال العربي بالفطرة، أو بغير الفطرة، فإإنما هو افتراض تجربيدى نشأ من خطأ فكري تقليدي شائع ليس ينفيه علم الاجتماع الحديث وحده، بل ينفيه أيضاً أن «دور الكتب ملأى بالمخطوطات التي تدلنا على غزارة الخيال العربي وقدرته الخالقة»<sup>(١٠)</sup> .

أما الميثولوجيا العربية فقد ظهرت في حياة العرب بأشكال ومظاهر متعددة، واتصلت اسبابها في العهد الجاهلي الأخير بما سبقه من عصور قامت خلالها عدة حضارات في شبه الجزيرة العربية وأطراها على البحر العربي جنوباً، وعلى الأبيض المتوسط وفي الهلال الخصيب شمالاً «ولقد برهنلت النقوش التي ترجع إلى القرن التاسع

(٩) تحت شمس الفكر: ص ٧٤ - ٧٥.

(١٠) قصصنا الشعبي - ص ٥٢.

ق.م. (ومنهم من يرجعها إلى القرن السادس عشر ق.م.) على وجود أربع ممالك متحضرة على الأقل في خلال تلك العصور القديمة، وهي : المعينية والسبئية، والقتبانية، والحضرمية»<sup>(١)</sup>.

وقد سبقت هذه الممالك العربية، في قلب الجزيرة وأطرافها ممالك أخرى ذات حضارات وثقافات كالبابليين والأشوريين، والaramيين. وانه ثابت ان حضارات هذه الممالك وثقافاتها لم تنقرض ، وان انقرضت الممالك نفسها، بل انحدرت منها إلى العرب في جاهليتهم الثانية، والأخيرة، أصول اللغة العربية، كما انحدرت منها آداب وقصص وأساطير، وقد أشارت التوراة وأشار القرآن الكريم إلى كثير من هذه القصص اشارات لامحة بقصد العضة والعبرة والتعليم.

وظاهر ان اشارات القرآن إلى هذه القصص ، على وفتها ، من غير تفصيل لها ، دليل على انها كانت من القصص الشعبي السائر المعروف الذي يتداوله الناس من كل فئة في جزيرة العرب .

وتعن الأساطير والأقصيص هذه تغلغلًا في الماضي حتى بدأة الخليقة ، وتتصل بحكاية الطوفان ، فتضعنها في صور متعددة ، ونفع من هذه الحكاية على ينبع من القص الملحمي غزير المادة ، وفي هذا اليابس نفسه نرى قصة سد مأرب وسيل العرم تميز بعناصر ملحمية تدور عليها أحداث اجتماعية ضخمة تنشأ عنها : انقلابات تاريخية كبيرة الآثار في حياة شعوب الجزيرة .

ثم نقف على هذه الأحاديث التي تقص أخبار العرب الائدة من عاد، وثمود وطسم ، وجidis ، وجرهم والعمالقة ، فنرى فيها قصصاً تمازجه الأسطورة بما فيها من الأغراب ، وبما فيها من الدلالات الاجتماعية كذلك ، وبما في هذه جميعاً من تحليق الخيال ، ولا سيما ما يدور منها حول قبيلة عاد ومدينتها ارم ذات العماد التي أشار إليها القرآن الكريم بوصف رائع ، ثم ما يدور حول ثمود والحجر ، بلد ثمود ، وما يحكي عن علاقات طسم وجidis وأسباب الخصومة بينها وتدخل هذه الأسباب في شؤون

---

(١) في طريق الميثولوجيا عند العرب: محمود سليم الحوت - ص ١٦٧ .

الحكم والزواج والتشريع، واتصال هذا كله بالعقائد المرتبطة بالشمس والاجرام السماوية.

ولا تقل شأنًا عن ذلك في هذا المجال حكاية عوج بن عنق او «عناق» رأس العمالقة. هذه الحكاية التي تصل ديار الشام ببلاد العراق والبحرين وعمان ومصر، وتربط تاريخ تلك الفترة من حياة الجزيرة بتاريخ الكنعانيين والفلسطينيين وتاريخ الديانة الموسوية<sup>(١٢)</sup>.

وهذه القصور العربية المعروفة أمثال: قصر غمدان وقصر الخورنق، تنال نصيباً من الاسطورة العربية يحدثنـا عنه الهمداني في الاكيليل، ويباـوت في المعجم، وفي بعض كتب التفسير أن غمدان هو المقصود في الآية الكريمة: «لا يزال بنـائهم الذي بنوا ريبة في قلـرهم» (السورة ٩ - الآية ١١).

فإذا انتقلنا إلى الميثولوجيا العربية القائمة على عنصر الـاهـة والـعبـادـة، والـمرـتبـطـة بـظـواـهـرـ الطـبـيـعـةـ والـاجـرـامـ السـمـاوـيـةـ، وـماـ وـرـاءـ المـنـظـورـ، وـجـدـنـاـ يـنـابـيعـ ثـرـةـ تـزـخـرـ بـالـقـصـصـ الـاسـطـوـرـيـ مـتـدـفـقـ مـنـ حـيـوـيـةـ الـخـيـالـ وـعـافـيـتـهـ. فـهـنـاكـ ماـ تـرـاهـ مـنـ عـلـاقـتـهـمـ بـالـكـواـكـبـ وـالـنـجـومـ وـاـنـشـائـهـمـ الـحـكـاـيـاتـ عـنـ عـلـاقـاتـ النـحـومـ بـعـضـهاـ بـعـضـ اوـ عـلـاقـةـ كـلـ مـنـهـ بـظـواـهـرـ الطـبـيـعـةـ، كـالـنـوـءـ وـالـمـطـرـ وـالـغـيمـ وـالـصـحـوـ وـتـبـدـلـ الـفـصـولـ حـتـىـ تـأـثـرـ اللـغـةـ الـعـرـبـيـةـ بـهـذـهـ الـأـسـاطـيـرـ، فـاشـتـقـواـ أـسـمـاءـ الـكـواـكـبـ مـنـ صـفـاتـهـاـ الـتـيـ يـتـخـيلـونـ، وـجـاءـ فـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ وـصـفـ الـكـواـكـبـ الـسـيـارـةـ - عـدـاـ الـشـمـسـ وـالـقـمـرـ - بـالـخـنـسـ وـالـكـنـسـ (سـوـرـةـ ٨١ـ - آـيـةـ ١٦ـ)، وـقـدـ سـمـاـهـاـ الـعـرـبـ خـنـسـاـ لـأـنـهـاـ تـسـيرـ فـيـ الـبـرـوـجـ وـالـمـنـازـلـ كـسـيرـ الـشـمـسـ وـالـقـمـرـ ثـمـ تـخـنـسـ، أـيـ تـرـجـعـ، بـيـنـماـ يـرـىـ اـحـدـهـاـ فـيـ آـخـرـ الـبـرـوـجـ، إـذـاـ بـهـ يـكـرـ رـاجـعاـ إـلـىـ الـأـوـلـ، وـسـمـيـتـ كـنـسـاـ لـأـنـهـاـ تـكـنـسـ، أـيـ تـسـتـرـ، كـمـ تـكـنـسـ الـظـباءـ<sup>(١٣)</sup>.

وـكـانـ مـنـ أـثـرـ حـكـاـيـاتـهـمـ عـنـ الـاجـرـامـ السـمـاوـيـةـ انـ أـطـلقـواـ كـثـيرـاـ مـنـ أـسـمـاءـ الـحـيـوـانـاتـ وـالـأـشـيـاءـ عـلـىـ عـدـدـ مـنـ الـكـواـكـبـ وـالـنـجـومـ، لـمـشـابـهـةـ بـيـنـ طـبـائـهـ هـذـهـ وـتـلـكـ تـحـكيـهـاـ هـمـ أـسـاطـيـرـهـمـ فـيـ هـذـاـ الـبـابـ، وـقـدـ ضـرـبـواـ الـأـمـثـالـ الـاجـتمـاعـيـةـ مـسـتوـحـةـ مـنـ هـذـهـ

(١٢) معجم البلدان ج ٤ - ١٠٢٨ ، كتاب المعرف: ١٤ نيكلسون ٣ ، تاريخ الخميس ج ١ : ٧٠ .

(١٣) أدب الكاتب ص ٩٥ ، تفسير البيضاوي ص ٣٨٩ .

الأساطير، فقالوا مثلاً: «أخطأنوؤك» لمن طلب حاجة فلم يقدر عليها، ذلك لأن النوء هو النجم اذا مال للغروب، وقد سموا به المطر، لما اعتقدوا من اقتران بينهما غالباً، وقالوا «صدق النوء» اذا كان فيه مطر ولم يخلف، ولهم في ذلك حساب معروف<sup>(١٤)</sup>. هذا غمز بسيط نذكره على سبيل التمثيل، وله نظائر في مفردات اللغة واصطلاحاتها وتعابيرها وامثلها لا نكاد نحصيها.

ويرى «هومل» في الموسوعة الاسلامية اعتماداً على النقوش، أنه لعبادة النجوم في ديانة عرب الجنوب مكانة عظيمة<sup>(١٥)</sup> وذهب بعضهم إلى أن ديانة العرب عموماً كانت، بالأجمال، مرتكزة على عبادة الاجرام السماوية<sup>(١٦)</sup>.

وترد في أساطير العرب قصة فتنة الزهرة للملكين: هاروت، وماروت، التي أشار إليها القرآن الكريم: «وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر، وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت» (السورة ٢ الآية ٩٦)، فإذا هذه القصة من روائع ما يؤثر عن العرب في باب القصص الميثولوجي.

ولعل من أمتع هذا القصص ما يتحدث عن القمر حين اراد ان يزوج الدبران من الثريا، وما يتحدث عن الشعرين، وسهيل والجدي وبنات نعش.

ونحن واجدون في قصص الأصنام عند عرب الجاهلية، وفراً من هذه الأساطير الغنية بالخيال وتتدخل فيها مظاهر حية من تقديس الإنسان والحياة، وواجدون في أسطوري الاصنام التي جاء بها «عمرو بن لحي» من جدة والشام أو العراق إلى تهامة لوناً جميلاً طريفاً من الميثولوجيا العربية، وواجدون في «عمرو بن لحي» هذا شخصية ميثولوجية ممتعة تستحق الالتفات والدرس<sup>(١٧)</sup>.

وإذا رجعنا مع الزمن قليلاً، وقفنا عند ظواهر أخرى في عبادات العرب نشأت حولها أساطير كثيرة كعبادة الجن والملائكة وعبادة البرق، ففي سيرة ابن هشام ان بني

(١٤) المنجد: مادة «نوء» وأمثال الميداني ص ٢٠٢ ج ١.

(١٥) في طريق الميثولوجيا عند العرب ص ٨٦.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه ص ٥١، ١٠٤.

عدي اما سموا ببارق لأنهم تبعوا البرق (ص ٦٧) وقد يكون من هنا نشأ أصل الاستسقاء، بالصلوات. وفي «بلغة الارب» للألوسي تفصيل لبعض عادات العرب في الاستسقاء اذا اجدت الأرض وأمسكت السماء (ج ٢ ص ٣٠١).

ومن هذه الظواهر عبادة النار، ويرى «سميث» ان النيران التي كانت توقدها قريش في المزدلفة ، إنما كانت نيران الاله قزح المقدسة <sup>(١٨)</sup> وذكر النويري في نهاية الارب فصلاً عن نيران العرب وأسمائها ومن عبادوها، وعن بيوتها، وأشهر نيران العرب هذه: نار التحالف ونار الاستسقاء، ونار الحرتين ، ولم يحتمل حول هذه النيران طقوس وعادات كانت ترتبط بحياتهم الاجتماعية وبعلاقات السلم وال الحرب بينهم ارتباطاً واضحاً في الأقاقيص التي تتحدث بهذا الشأن <sup>(١٩)</sup>.

وننتقل إلى احاديث الكعبة وتاريخ بنائها وتطور المعتقدات بشأنها، وحديث الحجر الأسود فيها، وإلى قصة عام الفيل ، فإذا هنا فيض من القصص لا تعوزه عناصر المثيولوجيا وخصب الخيال الإنساني فيها.

وهكذا شأن قصص شياطين الشعراء، وقصص الغيلان والسعالي ، وقصص الغرام أو الصراع بين الإنسان والجن ، وقصص الكهانة والعرفة والسحر ، والقصص التي تحدث عن امر ابليس . كل هذه تؤلف في تراثنا القصصي عنصراً مثيولوجياً حياً تتعكس فيه مراحل وأطوار من حياة العرب وألوان ثقافتهم وأساليب عيشهم ونظام مجتمعاتهم .

ثم نأتي إلى هذه المرحلة الكبرى التي أعقبت الجاهلية فترى الحركة الإسلامية تبدع ألواناً جديدة سخية من أقاقيص الفتوح وملامحها الرائعة ، ونرى هذه المؤلفات التي وضعت للسيرة النبوية فإذا هي نوع من الملحم أيضاً تميزها وحدة الموضوع وحيوية الشخصيات وحبكة القصص . وقد التفت عدد من أدباء عصرنا إلى هذه الناحية الهامة في السيرة ، فجعلوا بعض جوانبها في قصص يعد من أمنع قصصنا الحديث كقصة «على هامش السيرة» لطه حسين .

(١٨) المصدر نفسه ص ١١٦ .

(١٩) يرجع في تفصيل ذلك إلى: الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ٦ ، وآيام العرب الجاهلية ص ٢ ، ومعجم البلدان ج ٣ ص ١١٣ ، وسيرة ابن هشام ص ١٧ .

وكدت أنسى قصص أيام العرب وحرب البسوس، وداحس والغبراء وأمثالها، وهي من أغزر ينابيع القصص القومي الذي تتمثل فيه صور من الملاحم العربية كانت تحرك أريحيات القوم وتثير العزة والنخوة في جويعهم، وبقيت حتى أجيالنا الأخيرة مورداً عذباً للقصص الشعبي والقصص الفني على السواء.

وكدت أنسى كذلك أسواق الحج في الجاهلية وفي الاسلام معًا وما كانت تفيضه على الأحياء، والأمسكار من أحاديث وأسمار تفتح للقصاص آفاقاً من الاخيلة تتجدد مع الزمن.

ويجب أن نذكر، في تراثنا القصصي كذلك، هذا النوع الذي يسمى أمثال العرب، فإنه يخيل للكثير من الناس أن هذه الأمثال ليست سوى كلمات مرسلة جرت كالحكمة على السنة أفراد موهوبين نعمة الرأي والعقل وحسن التدبير، على حين هي أعمق من ذلك ارتباطاً بالمجتمع العربي في مراحل مختلفة من حياته، فهي ذات حقيقة تاريخية واقعية، لأن كل مثل منها إنما يرمز إلى قصة يرويها الرواة ويقصها القصاص، وقد وضع لها في عصر التدوين عشرات الكتب، من طراز أمثال الميداني حتى تجمع من ذلك ثروة قصصية ذات طابع قومي، وذات حيوية متتجدة.

\* \* \*

وقد حان لنا أن ننتقل الآن إلى عصر التدوين، لكي ننظر في هذه الكتب التي يمكن أن تدخل في باب القصص والملامح، فترى كيف يمكننا تقويمها على صعيد البحث العلمي في هذا الباب، وكيف يمكننا وضعها في تراث القصة العربية، منسوبة إلى الشعب العربي؟ ..

أمامنا من هذه القصص: ألف ليلة وليلة، وعترة وسيرةبني هلال، وذات الهمة والبطال، وسيف بن ذي يزن، والبراق، وحرروب علي بن أبي طالب، وعجب وغريب وأمثالها، وأمامنا عدد من القصص الأدبي، مثل كليلة ودمنة لابن المفعع والصادق والباغم لابن الهباريه، وحيي بن يقطان لابن طفيل، ورسالة الغفران للمعري والبخلاء والحيوان للجاحظ، والزوايا والتوابع لابن شهيد الأندلسي، ومحاكمة الجن للانسان لاخوان الصفا الخ ..

كل واحدة من هذه القصص تحتاج من الباحثين إلى دراسة، بل دراسات جديدة في ضوء فكري جديد، وما من شك في أن بحثنا هذا يقصر عن اداء الحق العلمي الذي يستوجبه درس هذه جيئاً بعمق واستيعاب، ولكن لا بد لنا من الوقوف قدر الإمكان عند الأهم فالأهم من هذه القصص:

### ألف ليلة وليلة :

نالت هذه القصة الكبيرة شهرتها العالمية المستفيدة جداً، ولقيت من عناية الباحثين، في القديم والحديث في الشرق والغرب، ما ليس يمكننا حصره واستقصاؤه. ولكن الأمر في هذه القصة أنها: هل تدخل في تراث القصص العربي، أو هي قصة دخيلة على تراثنا لا تخسب منه ولا تنتسب إليه؟.

هذا هو الأمر الأهم الذي نريد أن نعالجه بقدر ما نستطيع من الإيجاز، ولا بد لنا هنا من أن نرجع إلى حقيقة أشرنا إليها في مطلع هذا البحث، وهي أن القصة ظاهرة بشرية ليس لأمة أو شعب أن يحتكرها، وأنه ما من امة ولا شعب إلا وهو متأثر بغيره من الأمم والشعوب، سواء بقصصه أم بثقافاته وتقاليده وألوان حياته عامة، وأن الظاهرة القصصية في حياة الناس لا بد أن تتلمس أشكالاً مختلفة فإذا أخذت جوهر معناها من الطابع البشري العام، فلا بد أن تأخذ ألوانها وصورة حوادثها من الطابع المحلي أو الأقليمي الخاص

وعلى هذا يمكن القول إن انتساب قصة إلى أمة أو شعب يحتاج إلى أن تظهر في هذه القصة انعكاسات واقعية من طبائع اوضاعه وتاريخه وعاداته وتقاليده واساليب حياته، فهل هذا موجود في ألف ليلة وليلة بالنسبة للحياة العربية؟.

أما علماء هذا الموضوع من العرب والمستشرقين، فقد اجهدوا انفسهم طويلاً في البحث عن أصل ألف ليلة وليلة، وقالوا في هذا الأمر أقوالاً تتناقض وتتدافع، ولم يصلوا - بعد - إلى رأي متفق عليه، بل لقد اعجزهم البحث في ما وصل إليهم من نسخ الليالي، وفي ما أشارت إليه كتب الأدب العربي، أمثال مروج الذهب للمسعودي

والفهرست لابن النديم، عن ان ينتهوا إلى شيء محقق في تاريخ الكتاب وفي أصله<sup>(٢٠)</sup> ذلك أن الأصل الأول الذي يقال أنه ترجم عنه إلى العربية لم يستطع أن يسميه أو يعيشه باحث ما، وإن جاء في المسعودي وابن النديم ذكر «هزار افسانه»، أي ألف حرافة الذي لم يتحقق العلماء أنه هو بالذات اصل الليالي، لأنه هو نفسه غير موجود ولم يذكر أحد أنه وجده واطلع عليه.

إذا أضفنا إلى هذا الواقع الذي لا شك فيه حتى الآن، ان النسخ المتداولة من ألف ليلة وليلة في زمننا، تصور في أكثر أقسامها ألواناً من الحياة العربية في عصور مختلفة وفي عدد من بلدان العرب ولا سيما مصر، وتعكس في هذه الألوان شؤوناً من تقاليد المجتمع العربي ومفاهيمه الأخلاقية وشئوناً أخرى من حياته الإجتماعية والسياسية، وأوضاعاً متناقضة من أحوال ناسه، في الحب والعيش وما إلى ذلك - ثم إذا أضفنا إلى هذا كله أن هذه الأقسام التي تصور حياة عربية قد وضعت بلغة عربية، ووضعها قوم من العرب بأنفسهم في أجيال متواالية، وأن هذه الأقسام تؤلف معظم كتاب ألف ليلة وليلة، وأن نواته الأولى التي يقال أنها ترجمت في زمن من الأزمان عن أصل فارسي أو هندي، ليست الا كالنقطة بالنسبة للمحيط، فماذا بعد كل ذلك يمنع من القول أن «الف ليلة وليلة» كتاب عربي . سل في تراث العرب القصصي الأسطوري الأصيل، لا الدخيل؟

ليس في صعيد البحث العلمي ما يكذب شيئاً من هذه الواقع ، وإذا كانت هذه الواقع كلها ثابتة، فليس في صعيد البحث العلمي ما يمنع ان يكون هذا الكتاب عربي النسب والمحتد.

ومقى ثبت هذا، فأي مانع يمنع العرب أن يقولوا أن لهم إرثاً عالمياً عظيماً في القصص كما للهنود وفارس واليونان والرومان؟ وقد أشرنا في مطالع البحث إلى المشابهة القائمة، تاريخياً، بين أمثال ألف ليلة وليلة العربية والياذة اليونان من حيث كونها جميعاً قصصاً شعبية وضعتها اجيال شعبية، ولم يضعها جيل واحد ولا شخص واحد، وان نسبت الياذة بعد اجيال كثيرة إلى هوميروس شاعر اليونان .

(٢٠) سهير القلماوي - ألف ليلة وليلة ص ٦٨ .

ونحب أن نختتم الكلام على ألف ليلة وليلة بالإشارة إلى أن أول باحث عربي قال بعروبة هذا الأثر العظيم هو كاهن لبنياني، يعني به الأب انطون الصالحياني، فقد قال ذلك في مقدمة كتابها لطبعته التي هذبها وأصلحها وطبعها في مطبعة الآباء اليسوعيين <sup>(٢١)</sup> ببيروت، وأسند رأيه هذا إلى عدة أسباب لم تقنع بعض الباحثين.

### سيرة عترة :

ليس باطلًا ما قاله علماء هذا الموضوع من أن سيرة عترة تعدُّ «الإيادة الصحراء» <sup>(٢٢)</sup>، أو «الإيادة العرب» <sup>(٢٣)</sup> وقد عني سليمان البستاني، في فصل من مقدمته لتعريف الإيادة (ص ١٦٨ - ١٧٥) بسرد مواطن المشابهة بين سيرة عترة والإيادة.

أقول: ليس باطلًا هذا التشبيه، لأن سيرة عترة تجمع الكثير من عناصر الملحمية الإنسانية، فهي تدور على شخصية بطل يمتلك حياة وشهامة وشجاعة وقدرة خارقة في احتمال الشدائيد والخلاص منها، وهو- إلى ذلك كله - عاشق عظيم يبلغ أرفع منازل البطولة في الوفاء لحبه، وهو مناضل ضخم في التاريخ لتحرير انسانيته من وصمة العودية.

هذه العناصر الملحمية في السيرة، جعلتها في المكانة الكبرى عند جماهير الشعب العربي، لأنها في الواقع تعبر منفتح منطلق عن كثير من النوازع الإنسانية المكتوبة في هذا الشعب خلال الأجيال والعصور، ولذلك نرى هذه السيرة تختلط فيها عصور التاريخ العربي اختلاطًا عجيبةً، فحن نقرأ فيها أخبار عصور مختلفة يرجع بعضها إلى الجاهلية وبعضها إلى أوائل الحركة الإسلامية، وبعضها إلى عصور متأخرة جداً عن ذلك.

هذه قصة وضعها الشعب بنفسه خلال الأجيال ليعبر عن تقديره للبطولة بكل

(٢١) سهير القلماوي ص ٤.

(٢٢) الدكتور فؤاد حسين علي - ص ٧١.

(٢٣) الزيات - تاريخ الأدب العربي ص ٢٤٩ ، موسى سليمان الأدب القصصي عند العرب ص ١١٦ ، المستشرق الفرنسي ده برنسفال - Ci. huart — Littérature Arab p. 396.

معانيها الإنسانية: بطولة الحب، وبطولة الشعر، وبطولة الشجاعة، وبطولة الوفاء وبطولة الكرامة الإنسانية التي تأبى إلا الانتصار على العبودية والاذلال والامتهان.

الجماهير العربية في كل جيل، وفي كل مكان، قد اعطت سيرة عنترة أشياء كثيرة من ذاتها، فجعلت هذا «العبد» الأسود ابن الجارية السوداء «زبيبة» ينتصر دائمًا على من يستهين به، وينتصر دائمًا على أعاظم الأبطال «البيض»، وينتصر دائمًا على من يتقصونه في نسبه وحرفيته ولونه، ثم جعلت هذا البطل جامعًاً أشتات الفضائل الرفيعة على رغم لونه ونسبة وتقاليد قبيلته وأهله.

لم يتفق العلماء على نسبة السيرة إلى مؤلف بعينه بدأً تدوينها، ولكن أكثر الآراء على أنها جمعت بمصر في أواخر القرن الرابع للهجرة في زمن العزيز بالله الفاطمي، وينسب جعها يومئذ إلى رجل يسمى الشيخ يوسف بن إسماعيل كان متصلًا بيلات العزيز بالله ويدركون لذلك سبباً لا دليل على الجزم به<sup>(٢٤)</sup>.

ومن طبعاتها العديدة المتداولة الآن ما أخرجه المطبعة الأدبية بيروت (١٨٨٣ - ١٨٨٥) في ١٥٥ كتاباً يجمعها ستة مجلدات، وقد ترجمت عدة ترجمات لفرنسية والإنكليزية، وكتب عنها العديد من المقالات والابحاث والمؤلفات بالعربية والإفرنجية، وينقسم موضوعها إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

١ - نضال عنترة البطولي ورحلاته في خارج الجزيرة العربية وغزوتها.

٢ - شاعرية عنترة وما يدور حولها من حوادث.

٣ - زواجه من عبلة وانتصاره على كل ما وضع في سبيل هذا الزواج من عوائق وتعجبات.

وفي القصة من العناصر الإنسانية الهامة هذا الصراع الحاد بين تقدير العرقية والنسب واللون من جهة، وتقدير الإنسان من حيث قدراته وفضائله بقطع النظر عن عرقه ونسبة لونه من جهة ثانية.

---

(٢٤) تاريخ ادب اللغة العربية ج ١ ص ١١٧.

وتسجل سيرة عنترة أحداثاً وأوضاعاً كثيرة في الأقطار الحجازية والمصرية والشامية والعراقية وقعت في ما بين القرن السادس والقرن الحادي عشر الميلاديين.

ويغلب على قص الحوادث عنصر المبالغة الخارقة، ومن هنا يأتيها عنصر الأسطورة، فهي لذلك تعد ملحمة عربية اطلق فيها الخيال العربي الشعبي على مدها، بحيث يعطينا الدليل على قدرته في التحليل والاختراع وينفي تهمة العجز والضعف التي يلصقها به البعض اتباعاً لتقليد شائع من غير نقد له ولا تحيسن.

ولعل دراسة عميقه مقارنة تدرس بها سيرة عنترة، تكشف عن تأثير بعض حوادثها بالاليازه، فتأتي دليلاً إلى جانب عدد من الأدلة على ان العرب لم يهملوا آداب اليونان خلال عصور الترجمة، كما يزعم عدد من الباحثين، ونرجو أن نوفق لبحث هذا الموضوع في فصل خاص.

### سيرة بني هلال:

تحدثنا هذه السيرة عن ثلاث مراحل في حياة هذه القبيلة العربية التي تسمى «بني هلال»: المرحلة الأولى، تبدأ بظهور بني هلال في الجزيرة وتنتهي باستطياعهم بلاد السرو<sup>(٢٥)</sup> حيث يولد جابر وجبير اللذان انحدرت منها شخصيات السيرة كلها. والمرحلة الثانية، تعالج حياة الهمالين في نجد بعد رحلتهم من بلاد السرو. والمرحلة الثالثة، وهي التي تعرف باسم «تغريبة بني هلال»، تحدثنا عن حروبهم وحياتهم في بلاد المغرب العربي. وفي هذه المرحلة تظهر السيرة في أقصى حيوتها من حيث تلاقي التاريخ بالأسطورة، ومتازج الواقع بالخيال، وترجع هذه المرحلة في أرجح الآراء إلى القرن الحادي عشر الميلادي، ويختل «أبو زيد الهمالي» مكانة البطل الأول في الرواية.

ويعد ابن خلدون أقدم مصدر استند إليه جامعو السيرة<sup>(٢٦)</sup>، فقد نقل منها بعض الحكايات والقصائد التي تضمنتها، وكتب عن السيرة عدد من المستشرقين أبحاثاً قيمة<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٥) سرو: مدينة اذرية جنائية، بن اربيل وتبيريز.

(٢٦) الأدب القصصي عند العرب ص ٨٥.

(٢٧) المصدر السابق.

أما قيمتها القصصية، فتأتي من كونها أحدى قصصنا الشعبية الكبرى وضفت الجماهير العربية خلال الأجيال المتواترة عناصر الأسطورة فيها حتى طفت صفتها الأسطورية على صفتها التاريخية. وهي بذلك تؤلف حلقة هامة في سلسلة التراث القصصي عند العرب، ويصبح فيها القول الذي قلناه في سيرة عترة، وإن كانت تختلف عن تلك في «البطولة الجماعية» بينما تقوم سيرة عترة على البطولة الفردية، ببطولة عترة وحده.

والفترة التي تحدثنا عنها «تغريبةبني هلال» هي فترة تاريخية لا ريب فيها، وبنو هلال أنفسهم أشخاص واقعيون من صلب العرب الذين عاشوا في الجاهلية وفي الإسلام، وكانت لهم يد طيبة في تعريب الشمال الأفريقي ونقل الكثير من الثقافة العربية الشرقية<sup>(٢٨)</sup>.

من هذه العناصر المتناقضة كلها تظهر مكانة السيرة الملالية فيتراثنا القصصي.

### قصة ذات الهمة والبطال :

تفق هذه القصة مع قصة «عمر النعمان» الشهيرة في كونها معاً تتحدثان عن جانب من حياة العرب في آسيا الصغرى وإن اختلفتا زمنها، فيبينا تحدثنا قصة عمر النعمان عن حصار العرب للقدسية الذي استمر عاماً كاملاً (٧١٦ - ٧١٧)، تحدثنا قصة «ذات الهمة والبطال» عن أيام الوليد بن عبد الملك وسليمان.

هذه القصة تقع في نحو اثنين وعشرين الف صفحة، وينسب تأليفها إلى شخص يدعى نجد بن هشام الهاشمي الحجازي، وأبطالها من قبيلتيبني كلاب وبني سليم الذين تصلهم القرابة بالأمويين، و«ذات الهمة» هي بطلة القصة وتدعى فاطمة، عاشت فيبني كلاب وأبلت بلاء عظيماً في قتالها لقبيلة طيء دفاعاً عن عفافها، وعرفت بلقب ذات الهمة لمغامراتها العجيبة وبطولتها. وأما «البطال» فهو قائد حربي تاريخي استشهد عام ٧٤٠ في الحرب ضد البيزنطيين، فنشأت حوله سلسلة من القصص والأساطير خاصة أيام الحروب العباسية البيزنطية<sup>(٢٩)</sup>.

٢٨) قصصنا الشعبي ص ٦٦ .

٢٩) المصدر السابق ص ٥١ - ٥٢ .

وتصل حوادث هذه القصة إلى أوائل القرن الثاني عشر، وفي المصادر التي عثرنا عليها ما يدل أنها اشتهرت في تلك العهود شهرة واسعة، وكان لها أثر في الأدب التركي، فاستمد منها قصة باسم «سيد بطال».

### قصة سيف بن ذي يزن:

تسجل هذه القصة أحداثاً حربية تاريخية وأسطورية معاً وقعت في مصر بين العرب والأحباش، في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي. وسيف بن ذي يزن هذا، هو أحد ملوك اليمن، وتقول الحكاية أنه ولد من جارية سمت زوجها قبل ولادة سيف. وان ولادته كانت في الصحراء حيث تركته أمه فأرضعته ظبية، حتى عثر عليه الصيادون، فنقلوه إلى بلاد الحبشة، وهناك نشاً وعرف بالبطولة بما خاض من حروب في سبيل حصوله على مهر يتزوج به «بشامة» على طريقة عتيرية ويدخل عنصر الأسطورة في بطولة الحرب وبطولة الحب في هذه القصة، ولكنها تؤرخ لفترة من حياة العرب تأريخاً اجتماعياً يعكس ألواناً من الصراع الاجتماعي في تلك المرحلة.

\* \* \*

هذه عناصر رئيسية في تراثنا القصصي، لعل عرضها على هذا النحو السريع يضيء جانباً من جوانب القضية التي أرى أن شيئاً من «مركب النقص» لا يزال يكتنف نواحيها، فيمنع أن تصل إليها أصوات البحث المجرد من آثار الأحكام التقليدية المطلقة ! .

شباط ١٩٥٦

## **المتنبي... شاعر الجهاد العربي**

ليس يختلف المؤرخون فيعروبة أبي الطيب المتنبي احمد بن الحسين، شاعر العروبة الأكبر. وإذا كان الدكتور طه حسين قد شك<sup>(١)</sup> في ما رواه الرواة من أمر أبيه وأمه ومن نسبته إلى جعفي من قبل الأب وإلى همدان من قبل الأم، فلم يشكّك قط في أن المتنبي كان عربياً صريحاً، لأنّه ليس لزاماً عند طه حسين أن يكون «العربي الصريح أو العربي الصلبي هو الذي يُعرف له نسب صحيح إلى قبيلة من قبائل العرب في الشمال أو في الجنوب».. وهو- أي طه حسين - يرى أن ليس بـ«العقل العاقل الذي يصدق أن جميع سكان جزيرة العرب، منذ العصور الجاهلية الأولى إلى هذا العصر الذي نعيش فيه، قد حفظوا لأنفسهم انساباً صريحة صحيحة ترفعهم إلى عدنان أو قحطان.. إنما حفظ الانساب مزية قد اختصت بها طبقات من أشراف العرب وساداتهم في بعض الأوقات، ثم أصبحت سنة موروثة وعادة مألفة، ومظهراً من مظاهر الأرستقراطية، ثم فرضت على أصحابها أن يحفظوها ويتوارثوها، ويتدعوها ابتداعاً إذا غلبهم عليها النسيان»<sup>(٢)</sup>.

والدكتور طه حسين على صواب كثير في ما يقرر من أنه لو كان حقاً أنّ العربي لا يكون عربياً حتى يحفظ لنفسه أو يحفظ الناس له نسباً صحيحاً صريحاً ينتهي إلى قبيلة من

---

(١) «مع المتنبي» - طه حسين - ص ١٢ - ٢٥ . (٢) المصدر السابق ص ١٩ .

القبائل ، لتغير كثير جداً من القيم التاريخية <sup>(٣)</sup> المعاصرة.

فالتنبي ، اذن ، عربي الأصل ، لا يشك في ذلك أحد من المؤرخين ولا الباحثين قدامى ومحدثين ، والتنبي نفسه قد نفى - من حيث لا يقصد قطعاً - أسباب الشك في أصله العربي ، حين قال في معرض الفخر بنفسه أثناء قصيدة من شعر الصبا :

لا بقومي شرفت ، بل شرفوا بي      وبينفسي فخرت ، لا بجدودي  
وبيهم فخر كل من نطق الصا      د وعود الجان ، وغوث الطريد  
بل هو لا يقتصر هنا على ان يوكد نسبة واصله العربي ، وإنما هو يغلو بهذا الأمر  
حتى يرى قومه في ذؤابة العرب ، بهم يفخر كل من نطق لغة العرب ..

ونحن إذا فرغنا من هذا الأمر ، أي من نسبة التنبي إلى العربية ، فقد بقى ان نفرغ الآن للأمر الأهم من ذاك ، وهو أمر نزعته العربية ، أو ما نسميه في لغة العصر بالتزعة القومية ، نقصد بها شعور المرء شعوراً عميقاً راسخاً بأن كيانه الشخصي ، من نواحيه الإنسانية والوجدانية ، مرتبط ، وجوداً وحياة ومصيرأً ، بهؤلاء القوم ، أو بهذا الشعب الذي تنبئه إليه وشائع النسب والتاريخ والترااث واللغة والثقافة والمفاخر والواقع والتقاليد ، فضلاً عن وشائع الأرض ومصالح العيش وبواعث الآمال الكبيرة والأسواق العليا .

ولعل من الدقة ان نقول ان التزعة القومية في الفرد ، كما نعنيها هنا ، هي أكثر من مجرد الشعور بهذا الارتباط ، فلا بد من اضافة شيء آخر إلى ذلك ، وهو أن يكون هذا الشعور من القوة والعمق والوعي بحيث يرى الفرد ان احزانه الشخصية وافراحه ، مناقبها ومعايبها ، عزته وذلتنه ، سعاداته وبؤسه ، منصهرة كلها ، أو منفلعة بالأقل في كل ما يتاح لقومه أو شعبه من افراح وأحزان ، ومن انتصارات وهزائم ، ومن مناقب ومعايب ، ومن عزة وذلة ، ومن سعادة وبؤس .

ولعل من الدقة أيضاً أن نضيف إلى ذلك أمراً آخر ، وهو ان يكون هذا الانصهار او هذا الانفعال من قوة الأثر بحيث ينعكس تلقائياً ، دون تكلف متعمّد ، في

---

(٣) المصدر السابق ص ١٩

حياة الفرد، أي في سلوكه العملي، في ما يفعل وما يدع من أمور الحياة العملية، في ما يجب وما يكره، في ما يأتي من أمر وما يصدر عنه من فكر أو رأي أو فن أو أدب إذا كان من ذوي الفكر أو الرأي أو الفن أو الأدب .  
فماذا كان المتنبي من النزعة القومية هذه؟ .

نستطيع أن نجيب عن ذلك بأن المتنبي كان عربي النزعة، بالمعنى الذي قلنا، كما هو عربي النجاح عربي النسب .

تحدثنا كتب التاريخ والأدب العربي عن مولد أبي الطيب ونشأته وبئته، فنعلم أنه ولد في الكوفة بالعراق سنة ثلاط وثلاثمائة للهجرة، أي في ذلك المركز الثقافي الأصيل من مراكز الثقافة العربية الخالصة، وفي تلك البيئة التي اقلق امرها وعصف بأهلها ما كان يقلق يومئذ أمر الدولة العربية الإسلامية كلها ويعصف بأهلها جميعاً من اضطراب سياسي واجتماعي، وفي أوائل ذلك القرن الرابع الهجري الذي ورث عن سابقه شؤوناً عجباً من ذلك الاضطراب السياسي والاجتماعي في كيان هذه الدولة الواسعة الرقة المترامية الجوانب في ثلاث قارات من الأرض . . .

وقد أضاف هذا القرن الرابع، إلى ذلك، اضطراباً أشد أثراً واعمق غوراً واسع مدى، بحيث شمل طبقات مختلفة، وأمصاراً عدة، وشأنوناً كثيرة من شؤون الحياة، وزاد في ذلك الاضطراب أنه كان ينبع من الداخل ويأتي من الخارج في وقت معاً:

في الداخل انقسام واحتراب بين ملوك الأمصار وامرائها وولاة امرها من جانب، ثم بين هؤلاء وبين مركز الخلافة بالعراق من جانب . . وقيام ثورات شعبية وانتفاضات اجتماعية تنتقم على نظام الحياة والدولة من جانب آخر .

وفي الخارج، وبالأصح: على حدود الدولة من الشمال، تتوالي الغارات من جانب الروم الطامعين في الفتح والاكتساح، لانتهاص اطراف الدولة العربية شيئاً فشيئاً حتى يتأخ لهم القضاء على سلطانها كله .

وتحدثنا كتب الأدب والتاريخ كذلك أن أبو الطيب ولد ونشأ حينذاك في بيت فقر واعواز، وفي بيته كدح ورهق، ولكنه - على ذلك - استطاع أن ينال في الكوفة نصباً

من ثقافة، ثم أن يخرج إلى بعض نواحي الbadia في العراق، وهو ما يزال في غرارة الصبا، فيفقهه هناك بعض ما كان يجب أن يفقهه من فصاحة الbadia، ولكن هذا كان أيسراً ما أفاده من إقامته بعض الوقت هناك.. ذلك بأن الرواية حين يتحدثون عن شأنه في الbadia يلمحون حيناً ويصرحون حيناً بأنه ربما اتصل فيها بحركة القرامطة، أو بعض دعاتها، وأن هذه الصلة، وإن جاءته وهو في حداثة السن، ربما ايقظت فيه شيئاً من ثورة ونفقة: ثورة أصابت هوى عميقاً من نفسه، إذ هاجت فيها مشاعر الفتى المحروم، ونفقة نبهت ذهنه الطريء إلى مساوئ هذا الحال الذي يبعد أسباب النعمة وأسباب الثقافة عن فئة عريضة من قومه، بينما هو يدلي بهذه الأسباب كلها إلى فئة خاصة منهم، فيغدق عليها النعمة، وهيئ لها أكبر نصيب من الثقافة والمعرفة.

وقد يكون هذا الذي يقوله الرواية، تلمسياً أو تصريحاً، واحداً من الأسباب التي أوقعت في نفس المتنبي، وهو صبي، انه مَرْجُوٌ لأمر خطير من الأمور ربما كان فيه الخير لنفسه ولقومه، وربما كان فيه الوسيلة لتغيير ذاك الحال من الظلم الاجتماعي الذي نبهته إليه الأحداث المضطربة الفاجعة من جهة، ونبهته إليه الحركة القرامطية من جهة ثانية - إذا صحت هذه الصلة التي يتحدث بها الرواية أو يتحدث بها بعض الباحثين - ونبهته إليه كذلك ضعة حاله واعواز أهله ولوعدة حرمانه، من جهة ثالثة.

وفي ديوان أبي الطيب أبيات ثلاثة كل ما نعرف عنها من الديوان انه قالها في صباح، ونستطيع أن نعرف، استنتاجاً، أنه قالها في الكوفة قبل أن يبرحها إلى بغداد، وبعد أن رجع إليها من الbadia، ذلك لأنه كان في الخامسة عشرة حين وفد إلى بغداد أول مرة، فلم يكن صبياً أذن، وأما قبل أن يخرج من الكوفة إلى الbadia، فقد كان في سن ليس من اليسير التصديق بأنه يقول فيها شرعاً في مستوى هذه الأبيات الثلاثة:

إلى أي حين انت في زي مُحرم  
وحتى متى في شقوءة، وإلى كم؟  
ثُمَّ تتقاسي الذل غير مكرماً  
يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الفم

نحن نرى في هذه الأبيات امراً هو أكثر من ثورة تدفعه إلى تغيير حاله والانتقام لفقره وشققته، نرى فيها ان الفتى - وقد رجع إلى الكوفة من رحلة الbadia - إنما امتلأت

نفسه بأمر كبير يدعوه أن «يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الفم»، أي أن يخوض حرباً يستذهب فيها الموت حتى كأنه الشهد في فمه.. فلمَ هذه الحرب؟.. أهي مجرد أن يخرج من الفقر إلى الغنى ومن الشقاوة إلى السعادة؟.. أتراه قام في ذهن الفتى يومئذ انه لا يستطيع أن يعتني ويسعد إلا بحرب كهذه؟.

نستبعد ان يكون الفتى قد اراد الحرب هذه لنفسه هو بمفرده، بل توحى اليها هذه الأسباب، بما فيها من حرارة اللهجة وحماسة العزم، انه عاد من الباادية إلى الكوفة وهو يحمل فكرة الثورة على الأوضاع العامة، لا على حاله هو بشخصه، سواء جاءته هذه الفكرة من عدوى القرمطية ام من مشارفته في الباادية على تجربات ثورية عند ناس آخرين غير القرامطة كانوا ينقمون على نظام الحياة والدولة بوجه عام.

وطبيعي اننا لا نقصد بهذا أن نتجاهل العامل الشخصي عند الفتى البائس الفقير المحرم، الطموح، ولكن نقصد ان الفتى قد اتيح له خلال تجرباته تلك، في مناخ اجتماعي ثوري، أن يكتشف - ولو بشكل بدائي - علاقة ما بين بؤسه وفقره وحرمانه، شخصياً، وبين ما يصيب غيره في مجتمعه العربي من ظلامات وتعاسات، فإذا هو يرى أن امره الشخصي من امر قومه، وان بؤس حاله من بؤس أعم وأشمل، مصدره هذا الاضطراب العام السائد أوضاع الدولة العربية كلها، وإذا هو يرى، بعد، انه متصل اوثق اتصال بهذه الأوضاع، وانه - لذلك - على ارتباط بقضية قومه، وانه اذا كان يطمح إلى تغيير حاله فلا بد أن يرتبط طموحه هذا بطموح هذه الفئات الكثيرة المظلومة المحرومة في مجتمعه.

قد يكون في هذا التفسير شيء كثير أو قليل من المبالغة، وتحميل للفتى ولعصره أكثر مما كان يمكن ان يحتملا من فهم القضية على هذا الوجه.. ولكن، هل تراني اقصد أن القضية كانت واضحة محددة في ذهن المتنبي على هذا النحو الذي يلائم عصرنا وتفكيرنا العلمي أكثر مما يلائم عصر المتنبي وتفكيره؟.. طبعاً، لا. وإنما الأمر الذي لا شك فيه، على ما يبدو لي، أن المتنبي كان في ذلك الحين على شعور بأنه يحمل قضية ما هي أكبر من قضيته الخاصة، وان هذه القضية ذات صلة بنظام الحكم أو بالأشخاص الذين يديرون امر الدولة في وطنه وقومه.

\* \* \*

ولقد خرج المتنبي من الكوفة إلى بغداد اول مرة، وهو في الخامسة عشرة، بعد ان انحسرت عن العراق موجة القرامطة، ولم تطل اقامته في بغداد، ولم يترك في عاصمة الخلافة أثراً ولا ذكراً، وليس في النصوص والأخبار ما يكفي للكشف عن سبب هذا، وإن كان يمكن ان نربط ذلك بهذه النزعة الثورية التي ظهرت عليه وهو في الكوفة، وان تكون هذه النزعة قد باعدت بينه وبين سرارة بغداد وذوي السلطان والثراء فيها، فأعجل رحيله عنها إلى بلاد الشام، ولعله كان في نحو السابعة عشرة من عمره حينذاك.

ومن المحقق ان نزعته الثورية هذه قد صاحبته إلى بلاد الشام أيضاً، وطوفت معه في انحاء الجزيرة بشمال سوريا، وفي رحلاته إلى طرابلس واللاذقية وفي حمص حيث قيل في الأخبار انه سجن لدعوه قوماً من الbadia إلى امر انكره عليه امير حمص لؤلؤ الاخشيدى فسجنه.. ولكن ما هو هذا الأمر؟.. احقا انه ادعاوه النبوة؟..

ليست النصوص، والأخبار التي بآيدينا بمصححة عن حقيقة هذا الأمر، وليس ادعاوه النبوة ما تصدقه هذه النصوص والأخبار، وما تزال مسألة ادعائه النبوة ما يُعدُّ في باب الخرافات.. فماذا احدث المتنبي اذن من امر استوجب اضطهاده وسجنه في حمص؟..

اليس يمكن ان نستعين هنا بما ذكرناه آنفأ من ان المتنبي قد استشعر، منذ أوائل نشأته وشبابه، بتلك الصلة العميقـة الغامضة بين قضيته الخاصة، قضية بؤسه وفقره وحرمانه، وبين قضية مجتمعـه وقومـه، اعني انه استشعر بترابط القضيتين معاً واتصالهما بالأوضاع السياسية والاجتماعية العامة التي يفرضها نظام دخلـه الفساد او حكم فاسدون مفسدون، وانه - لذلك - حمل فكرة الثورة على هذه الأوضاع، وظلت هذه الفكرة تحيا في نفسه وتنمو، ثم تتحـين كل فرصة تتمكن فيها من التعبير عن ذاتها بأشكال مختلفة من التعبير، وانه ربما وجد في بادية حـصـ فـرـصـةـ منـ هـذـهـ الفـرـصـ التيـ كانـ يـتـرـصـدـهاـ طـوـالـ ذـلـكـ العـهـدـ منـ حـيـاتـهـ،ـ فـحاـوـلـ نـوـعـاـ مـنـ الثـورـةـ بـأـوـضـاعـ الـحـكـمـ هـنـاكـ،ـ وـلـاـ سـيـماـ اـنـ السـلـطـةـ فـيـ ذـلـكـ الصـفـعـ كـانـ حـيـنـذاـكـ لـغـيـرـ الـعـربـ،ـ اـذـ كـانـ لـدـوـلـةـ الـاخـشـيـدـيـنـ،ـ وـهـمـ مـنـ الـاجـانـبـ يـحـكـمـونـ قـوـمـاـ مـنـ الـعـربـ فـيـ اـرـضـ عـرـبـيـةـ؟ـ..ـ

فالتنبي فتي عربي، وفي قراره ذاته ثورة، وهو منذ وجدت هذه الثورة مكانها في ذاته يبحث عن ناس من العرب يعيونه على احداثها، لعل بها خيراً لنفسه ولقومه كما اشرت من قبل، ولعل بها، في حمص ذاتها، ما يرغم هذه الدولة الأجنبية على الجلاء عن هذه الأرض العربية، ليكون الحكم فيها إلى عربي صالح يقيم ميزان العدل في قومه.

ولقد كانت الأيام تنتظر هذا الشاعر التائر حق يُقيِّض له ان يعبر عن ثورته، عن نزعته العربية المكتوبة الحائرة في اعمق سريرته، تعبرأً يشبه الانفجار من وجه، ويشبه - من وجه آخر - روعة النضج في أبانه وفي أزهى عنفوانه.

ولقد طاولته الأيام كثيراً، وماطلته كثيراً، وامتحنته باللوان من المحن مقيدة ثقيلة سمةجا.. لقد وقف المنبي عند التنوخيين في اللاذقية يهز عروبتهم عسى ان يرجع بهم للعرب سلطانهم، ويتزعوا من ايدي الأجانب ملوكهم وارضهم:

احدث شيء عهدا بها القدم <sup>(٤)</sup>	أحق عاف بدمبك الهمم
تُفلح عرب ملوكها عجم	وانما الناس بالملوك وما
ولا عهود لهم ولا ذمم	لا ادب عندهما ولا حسب
بكل ارض وطئتها امم	ترعى بعبد كأنها غنم..

ووقف المنبي عند بدر بن عمار في طبريه، وقد ملك عليه الفرح بلقائه كل نواحيه، فان بدر بن عمار مجاهد عربي، والمنبي يبحث في الملوك والأمراء والقواد عن عربي يستحق مدائحه،وها قد وجده فقصده من شمال سوريا إلى جنوبها،وها هذوا يلقاه فيهتف من فرح:

ام الخلق في شخص حي اعبدا	أحلما نرى ام زمانا جديدا
كأن نجوم لقينا سعودا	تجلى لنا فأضأنا به

ووقف المنبي، في ما بين هذا وهؤلاء، عند ناس كثيرين ينشدهم شعره متکلفاً

---

(٤) من قصيدة قالها في علي بن ابراهيم التنوخي حوالي سنة ٣٢٣ هجرية، وكان المنبي في نحو العشرين من عمره.

ما ليس عنده لهم من حب ولا اعجاب، متحفظاً في اظهار سريرته وثورته، متنفساً حيناً ببعض ما يكتم من همّ ثقيل وسر خطير:

وعمر مثل ما تهب اللئام<sup>(٥)</sup>  
وان كانت لهم جثث ضخام  
ولكن معدن الذهب الرغام  
مفتحة عيونهم نیام

فؤاد ما تسلّيه المدام  
ودهر ناسه ناس صغار  
وما أنا منهم بالعيش فيهم  
أرانب غير انهم ملوك

وظلت الأيام تطاوله وتماطله حتى آذنت بان يجد الشاعر الشائر بطله الفارس المجاهد، والتقيا معاً أول مرة، عند أبي العشائر في انطاكية سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة هجرية، وحظي شاعر العروبة الأكبر أبو الطيب المتنبي بمجاهد العروبة الأكبر يومئذ، سيف الدولة أبي الحسن علي بن عبد الله بن حمان، أمير حلب وقد كان كلامها يتضرر صاحبه منذ زمن..

على ظهر عزم مؤيدات قوائمه<sup>(٦)</sup>  
ولا حملت فيها الغراب قوادمه  
وخاطبت بحراً لا يرى العبر<sup>(٧)</sup> عائمه

سلكت صروف الدهر حتى لقيته  
مهالك لم تصحب بها الذئب نفسه  
فأبصرت بدرًا لا يرى البدر مثله

والامر في لقاء المتنبي لسيف الدولة، انه ظاهرة تحول وانتقال في نفسية أبي الطيب وفي شعره وفي شخصيته جيناً.. ومن هذه الظاهرة، بعد ان تتضح لنا في ما يأتي، نخلص إلى حقيقة ذات شأن كبير في الوصول إلى جانب التزعة القومية عند المتنبي.

يكفي ان يرجع الناقد الباحث إلى ديوان المتنبي يدرس قصائده بتعمق وتذوق، ليعلم ان شعره في هذه السنوات التسع التي صحب فيها بطله العربي المناضل وحده

(٥) قالها في المغيث بن علي العجلي في انطاكية.

(٦) من اول قصيدة قالها المتنبي في سيف الدولة، ومطلعها:

وفاؤكم كالربع اشجاع طاسمه بان تسعدا، والدموع اشجاع ساجه

مؤيدات: جمع مؤيد، وهو القوي.

(٧) عبر البحر: شطه.

عن ثغور الدولة العربية ضد غزوات الروم الطامعين بانتقاص هذه الدولة اطرافها، ليتسنى لهم القضاء على سلطانها كله - أقول: ليعلم ان شعر أبي الطيب في هذه السنوات التسع قد جاء بأروع ما كانت تختزن عقريته من طاقات شعرية وقوى ثورية.

نحن نحس في قصائد أبي الطيب عند سيف الدولة انه ينطلق فيها من جانب في نفسه يختلف كثيراً عن تلك الجوانب كلها التي كان يصدر عنها شعره في غير سيف الدولة من جميع مدوحاته، سواء منهم الذين مدحهم قبل لقائه سيف الدولة، أم الذين مدحهم بعد ذلك، إلى أن لقي حتفه.

وذلك الجانب الذي نعني، ليس هو مجرد جبهة لشخص سيف الدولة بما أنه سيف الدولة بذاته، وليس هو مجرد اعجابه بذكاء سيف الدولة أو ببطولته بما أنه ذكاء وانها بطولة وكفى، وليس هو مجرد رضاء نفسه بما لقى في رحاب سيف الدولة من اجزال في عطائه وتقدير لشعره ورفع لقدرها، بل الأمر - كما نحس في جميع قصائده بسيف الدولة - يجاوز هذا كله إلى أن المتنبي وجد في صحبة هذا الأمير الفارس، وفي جهاده المتواصل الدائب، والمظفر في أكثر الأحيان، وجد في ذلك ارواء وشبعاً لثورته القدية المكبوطة، وارضاء وتجسيداً لنزعته القومية التي صحبت تلك الثورة وعاشت فيها ونمث نوها وهي تتفاعل معها، حتى تمازجتا تمازج ألفة ووحدة.

لقد قيل في بعض ما يروي الرواة، او في بعض ما يشيع في الأذهان، أن المتنبي كان جباناً، فإذا صع هذا فإن الذي كانوا يرونونه جيناً فيه، قد ظهر من سيرته عند أمير حلب الحمداني انه لم يكن جيناً حقاً، وأنا لا أعلم ولا أذكر حادثة واضحة تدل على جبنه، بل كان ذلك - كما يبدو - عزوفاً من المتنبي عن اظهار جرأته في غير موطنها الذي تستحقه.. ونحن لا نعلم في اخبار ثورته ببادية حصن ما يكشف بوضوح عن هذه القضية، فما تزال هناك حلقة مفقودة في اخبار هذه الثورة..

وقد رأينا ابا الطيب يقبل على ممارسة فنون الفروسية والقتال مع سيف الدولة ويخوض معه معارك الجهاد ضد غزوات الروم، ونراه في المعركة يخرج منها سيف الدولة منكسرأً، مثله في المعركة يخرج منها سيف الدولة متتصراً أي أنها نراه في الحالين يطلع بعد المعركة بشعر هادر ثائر رائع، يطفح فيه الأمل بالنصر بعد الهزيمة، أو يطفح فيه الأمل

بالنصر بعد النصر. فهل كان هذا مجرد إعجاب بباس سيف الدولة وشجاعته؟.. أكان هذا مجرد مدح لأجل المدح ذاته؟.

كان يمكن أن يصح القول هذا لو أن ذلك الشعر لا يختلف في مستوى الفني وفي نبضات الحياة فيه عن غيره من الشعر الذي قاله أبو الطيب في غير سيف الدولة، ولكنه مختلف جداً، فشعره هذا بسيف الدولة يهدى هديراً عجيناً وينبع بالقوة والفرح والصدق والحرارة والحماسة، فالشاعر هنا يخرج من المعركة وهي تضج في دمه ومشاعره وأمانيه وأشواقه، يخرج منها وهي تجربة من تجربة نفسه وعقله تلاً جوانب نفسه وعقله، فلا يكون الشعر هنا إلا هذه التجربة النفسية العقلية الشخصية ذاتها متجاوحة مع اصداء تلك التزعة الكامنة النامية عنده ابداً، نزعته القومية.

ان وراء هذا الشعر الهدار التاثير الرائع، أمراً حقيقةً هو غير ما نعرف في سائر شعر المتنبي، وذلك أن المتنبي كان يدخل المعركة مع سيف الدولة، وهو يمزج عواطفه لشخص سيف الدولة بعواطفه لهذا الجihad العربي الذي يحمي الثغور ويدفع الأخطر عن دولة العرب وسلطان العرب.

وهنا نذكر ملاحظة دقيقة عميقه لاحظها الدكتور طه حسين في الفرق بين مدائع المتنبي للفارس العربي سيف الدولة، وبين مدائعه لجماعة من غير العرب، فهو حين يمدح هؤلاء الجماعة يتتجنب التعرض لمدح اجنسهم الاجنبية، ويكتفي بمدح اشخاصهم، فإن تجاوز اشخاصهم لم يتجاوز ان يذكر ما لا يأبه لهم من الاسلام وفي ظل الدولة العربية<sup>(٨)</sup>.

ويلاحظ الدكتور طه حسين، بهذه المناسبة، ان المتنبي قد اخذ العربية مذهباً سياسياً وفلسفياً، ولكن يأخذ عليه انه خرج على مذهبه هذا في قصيدة التي مدح بها علي بن صالح الروذباري والي دمشق، حين فر من طرابلس إلى دمشق، وهو في نحو الثالثة والثلاثين من عمره، وفيها يقول:

ليس كل السراة بالروذبار ي، ولا كل ما يطير بباز

(٨) مع المتنبي - طه حسين ص ٩٥٩.

فارسي له من المجد تاج  
وبآبائك الكرام التأسي  
تركوا الأرض بعدمها ذلوها

غير أن هذا المأخذ هل يصح ان تتخذه دليلاً على شعوبية صريحة من المتنبي كما يتهمه الدكتور طه حسين؟ هل مجرد مدح الفرس أو أي قوم آخرين يُعد شعوبية صريحة؟ . اذا صح مثل هذا فإن الدكتور طه حسين مدح اقواماً كثيرين كاليونان والفرنسيين في كثير من آثاره الأدبية، فهل يرضى العقل والعلم ان نقول فيه ما يقوله في المتنبي؟ .

نعم، إن للمنتبي هفوة غير هذه ننكرها عليه ولا نغفرها له، ونعتقد أنها تناقض نزعته القومية كل المناقضة، وهي تنحصر في بيت واحد من مجموع شعره كله، بيت قاله في احدى قصائده مدح كافور:

وأي قبيل يستحق قدره      معذ بن عدنان فداك، ويعرب! ..

ما نdryi كيف قال المتنبي هذا البيت وبأي حال ولأي غرض، ولكن نdryi انه منها تكن حاله ومها تكن الظروف التي احاطت به ومها يكن الغرض الذي قصد إليه، فلا شيء مطلقاً يبرر ان يقول كلاماً من هذا القبيل، وهو الذي ملكت عليه، في كل شعره، نزعته العربية، ودخلت هذه التزعة في كيانه وفي وجданه، ثم دخلت في تجربته الشعرية فانضجت مواهبه وفتحت عقريته واخرجت، من تجربته هذه، فناً من الأدب القومي يندر نظيره في ادبنا القديم.

ولكنها هفوة واحدة لا تغير شيئاً من الواقع الذي كانه المتنبي، اعني واقع ان أبي الطيب كان أعظم شاعر عربي غنيًّا معارك الضال العربي في زمن كان هذا النضال يحمل أنقاله فارس بنى حدان وحده في امراء العرب وملوكهم.

ولقد كان أبو الطيب يشعر بثقل المهمة التي يحملها سيف الدولة، ويشعر مع ذلك بتقصير الآخرين من ذوي السلطان في الدولة العربية، بل يشعر فوق ذلك بأن هؤلاء لا يكتفون بالقعود عن مناصرة سيف الدولة في مناهضة الغزوات الأجنبية على

حدود دولتهم، بل يزيدون فيقلقون على سيف الدولة أمنه الداخلي ويشورون به ويصرفون كثيراً من جهده عن مقاتلة الروم إلى مقاتلتهم في داخل البلاد لاخماد الفتنة اثر الفتنة، ولطالما ألمع المتنبي في قصائده إلى هذا الأمر، ولطالما عرض بهلاء تعريض اللائم العاذل..

نسمعه في القصيدة التي يذكر فيها استنقاذ سيف الدولة لأبي وائل تغلب بن داود بن حمان العدوى من أسر الخارجي، وذلك سنة ثمانى وثلاثين وثلاثمائة، وكان الخارجي يطمع في الخلافة والملك<sup>(٩)</sup> ومطلع القصيدة:

الام طواعية العاذل ولا رأي في الحب للعامل  
نسمعه في هذه القصيدة يقول:

اما للخلافة من مشفق على سيف دولتها الفاصل  
يُقدّ عداتها بلا ضارب ويسري اليهم بلا حامل

وفي هذا البيت الأخير اشارة إلى أن سيف الدولة ناهض وحده في ضرب اعداء الخلافة غير محمول بمعاونة احد من رجال الخلافة.

وفي سنة ثلاثة واربعين وثلاثمائة هجرية، احدث بنو كلاب فتنة ضد سيف الدولة، فسار إليهم وأبو الطيب معه، فأوقع بهم، وقضى على فنتهم، واحسن معاملة حريهم، فلما عاد مظفراً قال أبو الطيب قصيدة التي مطلعها<sup>(١٠)</sup>:

بغيرك راعيا عبث الذئاب وغيرك صارما ثم الضراب  
وفيها يقول:

ترفق، ايها المولى، عليهم فإن الرفق بالجاني عتاب  
وانهم عبيدق حيث كانوا اذا تدعوا لحادثة اجابوا  
وعين المخطئين هم، وليسوا بأول عشر خطئوا فتابوا

(٩) شرح ديوان المتنبي - البرقوقي ج ٢ ص ٣٠

(١٠) المصدر السابق ج ١ ص ٥٥

وهجر حياتهم لهم عقاب  
ولكن ربما خفي الصواب

وانت حياتهم غضبت عليهم  
وما جهلت اياديك البوادي

ثم يقول:

فمنه جلود قيس والثياب  
وفي أيامه كنزوا وطابوا<sup>(١١)</sup>  
وذلّ لهم من العرب الصعاب  
ثناء عن شموسهم ضباب  
يلتقي عنده الذئب الغراب<sup>(١٢)</sup>

وأن يك سيف دولة غير قيس  
ونحت ربابه نبتوا وأثروا  
ونحت لواهه ضربوا الأعادى  
 ولو غير الأمير غزا كلابا  
 ولاقي دون ثأيهم طعانا

فالملتبني هنا يدعو سيف الدولة إلى العفو عن بني كلاب، فهم عرب من قومه،  
وهم اذن عون له على أعداء العرب اذا احتفظ بهم، ثم تهزه عروبته فيثني على شجاعة  
هؤلاء الثنائيين، وهم اذا كانوا قد انهزموا أمام سيف الدولة فلأنه سيف الدولة، ولو  
ان غيره جاءهم لثناء عن شموسهم ضباب من غبار فرسانهم وشجاعتهم.

وفي سنة اربع واربعين وثلاثمائة هجرية، احدث بنو عقيل وقشير وبنو العجلان  
وكلب فتنة اخرى في نواحي الدولة الحمدانية، فقضى سيف الدولة على فتنته، فقال  
أبو الطيب في ذلك قصيده<sup>(١٣)</sup> التي مطلعها:

محرّ عوالينا وبمارق

تذكرة ما بين العذيب وبمارق

وفيها يقول:

ولكن كفاهما البرُّ قطع الشواهد  
عن الرَّكْرَ، لكن عن قلوب الدمشق<sup>(١٤)</sup>

فما حَرَموا بالركض خيلك راحة  
ولا شغلوا صُمَّ القنا بقلوبيهم

وهنها يبدو الملتبني اكثر صراحة في هذه المسألة، فهو يقول للثنائيين ان خيل

(١١) الرباب: غيم ماطر - واث، النبات: كثر والتفس.

(١٢) الثاني: جمع ثانية، وهي حجارة تجعل حول البيت يأوي إليها الراعي.

(١٣) المصدر السابق ج ١ ص ٤٦٧.

(١٤) الدمشق: جمع دمستق، وهو قائد الروم.

سيف الدولة حين طارتهم منهزمين لم يحررها الركضُ وراءهم راحتها، بل كفافها مؤونة قطع الجبال الشواهد في مطاردة الروم اعداء العرب، وان رماح سيف الدولة حين امعنت طعنًا في قلوبهم، لم يشغلها هذا الطعن عن ان تكون مركوزة في الأرض دون عمل، وإنما شغلها ذلك عن طعان جيش الروم اعداء الدولة العربية.

ومعنى هذا، كما يريد أن يقول المتنبي، ان هؤلاء العابثين في الداخل، قد صرفوا جيش سيف الدولة عن قتال اعدائهم المغirين عليهم من الخارج، أي عن أداء واجبه القومي المقدس، الذي هو- في الوقت نفسه - واجبهم أيضًا..

ونكتفي بهذه الأمثلة، دون استقصاء، للدلالة على أن المتنبي كان مشغول الذهن والعاطفة، وهو يمدح سيف الدولة في هذه المناسبات، بأمر هذا الجهاد القومي المقدس الذي كان اميره الحمداني يحمل نفسه على النهوض بأعبائه وحده في الدولة الواسعة ذات الدوليات العديدة..

والتعريف بهذا بخصوص سيف الدولة الداخليين، ليس هو الا يسر الجوانب المعبرة عن اهتمام المتنبي بأمر ذاك الجهاد القومي ، وهناك جوانب المدح الخالص لسيف الدولة في قصائده الروميات ، بل في كل قصائده التي قالها بهذا الأمير المجاهد، وهي تكاد تزيد عن ثمانين قصيدة ظل ينشئها في مدى تسع سنوات متواليات ، وهي بلا شك اعظم شعر المتنبي على الاطلاق، بل من اعظم الشعر القومي في أدبنا العربي .

فهذه قصيده التي مدح بها سيف الدولة بعد انتصاره على الروم في «مرعش» انتصاراً تاريخياً رائعاً، سنة اثنين واربعين وثلاثمائة هجرية، يسرد فيها وقائع عدة معارك، ويسمى امكنتها وأشخاصها، وهي القصيدة التي مطلعها:

لِيَالٍ بَعْدَ الظَّاعِنِينَ شَكُول طَوَالُ، وَلِيلَ الْعَاشِقِينَ طَوِيلُ

هذه القصيدة تكاد تكون لوحة كبيرة متقنة الصنع متكاملة الأجزاء ، تصف بلاء الأمير الحمداني في جيوش الروم ، وتصف فنون الكبر والفر ، ولكنها ليست وصفاً حقيقياً بقدر ما هي غناء وجداً نحس فيه وهج العاطفة ولهب الحماسة وفرح الانتصار ، حتى لكان المتنبي ينشئ في كل بيت من القصيدة معركة ، ويحرز في كل

معركة نصراً، ويتذوق مع كل نصر فرحة جديدة.

فتشهد في رقة ونحول  
شفت كمدي ، والليل فيه قتيل  
بعثت بها ، والشمس منك رسول  
ولا طلبت عند الظلام ذحول  
تروق ، على استغراها ، وتهول  
وما علموا ان السهام خيول  
لها مرح من تحته وصهيل  
بحرّان لبّتها قنا ونصرول<sup>(١)</sup>

الم يرى هذا الليل عينيك رؤيتي  
لقيت بدر «القلة»<sup>(١٥)</sup> الفجر لقيمة  
ويوما كان الحسن فيه علامه  
وما قبل سيف الدولة أثار عاشق  
ولكنه يأتي بكل غريبة  
رمى الدرب بالجرد الجياد إلى العدا  
شوائل تحوال العقارب بالقنا  
وما هي الا خطرة عَرَضت له

ويقول فيها:

كثير الرزايا عندهن قليل  
وتسلم اعراض لنا وعقول

وانا لنلقى الحادثات بأنفس  
يهون علينا ان تصاب جسمنا

انه هو المتنبي نفسه في المعركة ، وهو هنا يتحدث بانفعاله وتجربته واندماجه في القضية التي تدور لأجلها المعركة .. هو هنا ليس مادحاً للمدح ذاته ، وليس مادحاً للجائزة ذاتها ، وليس مادحاً زلفي وتملقاً لصاحبها .. هو هنا عربي يهتز كيانه ووجوده بحركة المعركة ، وبقضية المعركة ، وبigmoid المعركة ، ثم بفرح الانتصار في المعركة .

وفي شهر صفر سنة ثلاثة واربعين وثلاثمائة هجرية ، يدخل على سيف الدولة رسول من قائد الروم يطلب الهداية ، فينيري المتنبي إلى هذه القصيدة التي مطلعها:

دروع لملك الروم هذى الرسائل  
يرد بها عن نفسه ويشاغل  
هي الزرد الضافي عليه ولفظها  
عليك ثناء سابغ وفضائل

لم يبدأ الشاعر القصيدة ، هذه المرة ، بالغزل أو النسيب كعادته ، فقد أوجله عن ذلك أمر خطير هو أحق أن يشغل به نفسه ويحذّر به أميره .. ان الأمر عنده ليس مدح

(١٥) القلة: موضع في بلاد الروم .

(١٦) حران: بلد كان يسكن فيها سيف الدولة .

سيف الدولة وكفى ، وليس طلب المنزلة أو طلب الجائزة وكفى .. بل الأمر الأهم من هذا كله ان يعلن أميره مغزى هذه المدنية التي يرجوها قائد الروم .. هذه المدنية ليست سوى خدعة يريد أن يدفع بها ملك الروم عن نفسه وجيشه احدى الهزائم يوقعها به هذا الأمير العربي ، سيف الدولة .

فالمنبي ، اذن ، يدرك قصد المدنية هذه ، وهو اذن يسارع إلى أميره أن يرفض المدنية ، حتى لا يفيد منها العدو كسباً عسكرياً على حساب الدولة العربية .

ويصاب العرب باهزيمة ، بعد النصر ، في المعركة التي وقعت قرب بحيرة الحدث ، سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ، وكان سبب الهزيمة ان اتباع سيف الدولة بعد ان انتصروا على الروم عدة انتصارات في تلك السنة ، أتوا عليه ان يتبع غزوهم للروم ، وألحووا عليه في طلب العودة إلى ديارهم ، فاستجاب لهم ، وعادوا بمعانٍ النصر وبالأسرى ، وبينما هم في طريق العودة فوجئوا بالعدو وقد احاط بهم ، وسدّ عليهم كل طريق فأوقع بهم الهزيمة ، وكان المنبي من شهدوا احداث النصر والهزيمة معاً ، فلما عادوا إلى حلب كانت نفس الشاعر قد امتلأت ألمًا وحزناً على ما قد اصيب به الجيش العربي في تلك الحوادث ، وسرعان ما احدث الألم والحزن هذه القصيدة التي مطلعها :

ان : املوا جُنُوا ، او حدثوا شجعوا  
غيري بأكثر هذا الناس ينخدع  
اهل الحفظة ، الا ان تجرَّبهم ..  
وفي التجارب ، بعد الغيّ ما يَزَع<sup>(١٧)</sup>  
ان الحياة - كما لا تشتهي - طَبَع<sup>(١٨)</sup>  
أنف العزيز بقطع العزِيْز يختَدَع<sup>(١٩)</sup>

فهذه بداعه القصيدة كما ترى ، وقد انشدها سيف الدولة ، فهل يبدأ شاعر  
قصيدة مدح على هذا النحو وهو يقصد إلى مجرد المدح أو مجرد الجائزة أو مجرد الزلفى  
إلى أميره؟ ..

انت تحس في هذه البداعة ان شاعر هذه القصيدة امرؤ مخزون بالفعل ، حاقد

(١٧) الحفظة: الحمية والأفة ، يَزَع: يردع .

(١٨) بفتح الباء: الدنس .

(١٩) المارن: اللين من الانف. يُجتَد يُقطَع .

حانق اشد الحقد والختق على أولئك الذين جبنوا عن متابعة الحرب، فأوقعوا الهزيمة بجيشهم وقومهم وأميرهم .. وهو ينطلق من هذا الشعور الصادق ليس واصفاً ولا مادحاً، بل معبراً عن وجده المتفعل المتأدي، بما في وجده من نبض عربي يساير الأحداث وينفعل بها .. وهو - مع ذلك - يسخر بهؤلاء الذين يجبنون عند القتال ولكنهم يشجعون في الحديث عن القتال، ويتظاهرؤن بالحمية والأفة، ولكن التجربة تذهب بحميتهما وانفهـم .. وهو - إلى ذلك - يسأل في مرارة وحرقة: ما الحياة ونفسـي، وقد علمت هذه النفس ان الحياة - على غير ما تشتـهي - ليست سوى دنس .. ثم هو ينفي الجمال عن وجههـ يلـين اـنـفـهـ ويـخـنـعـ ويـذـلـ، ويرى ان العـزيـزـ كـالمـقطـوعـ انـفـهـ حين يـنـقـطـ عـنـ عـزـهـ ..

وأترك الغيث في غمدي وانتـجـعـ<sup>(٢٠)</sup>  
دواءـ كلـ كـرـيمـ اوـ هيـ الـوجـعـ<sup>(٢١)</sup>  
فيـ الدـرـبـ، والـدـمـ فيـ اـعـطـافـهـ دـفعـ  
وـاـغـضـبـتـهـ وـماـ فيـ لـفـظـهـ قـذـعـ<sup>(٢٢)</sup>

أـطـرحـ المـجـدـ عنـ كـتـفـيـ وأـطـلـبـهـ  
وـالـمـشـرـفـيـ، لاـ زـالـتـ مـشـرـفـةـ،  
وـفـارـسـ الـخـيـلـ منـ خـفـتـ فـوـقـهـاـ  
وـأـوـحـدـتـهـ وـماـ فيـ قـلـبـهـ قـلـقـ

هـذاـ شـاعـرـ شـاعـرـ تـضـجـ النـكـبةـ فيـ صـدـرـهـ وـفيـ دـمـهـ، وـتـحـسـ اـنـتـ، حـينـ تـقـرأـ هـذـاـ  
الـشـعـرـ، اـنـ النـكـبةـ تـضـجـ فيـ صـدـرـكـ وـفيـ دـمـكـ كـذـلـكـ، فـالـمـتـنـبـيـ اـذـنـ صـاحـبـ قـضـيـةـ هـنـاـ،  
وـلـيـسـ صـاحـبـ اـمـيـرـ يـزـجـيـ الـيـهـ القـصـيـدـ اـرـجـاءـ لـيـنـالـ بـرـهـ اوـ لـيـثـرـ اـعـجـابـهـ.. وـهـوـ هـنـاـ شـاعـرـ  
امـةـ لـاـ شـاعـرـ اـمـيـرـ ..

وـتـسـتـطـعـ اـنـتـ، بـعـدـ هـذـاـ، أـنـ تـرـجـعـ إـلـىـ دـيـوـانـ المـتـنـبـيـ بـنـفـسـكـ، تـقـرأـ قـصـائـدـهـ فيـ  
سـيفـ الدـوـلـةـ كـلـهـاـ، وـتـعـمـقـ هـذـهـ القـصـائـدـ، وـتـأـمـلـ اـغـراضـهـ، وـتـذـوقـ فـنـهاـ الرـفـيعـ، ثـمـ  
تـرـىـ: أـكـانـ المـتـنـبـيـ مـجـرـدـ شـاعـرـ يـطـلـبـ ضـيـعـةـ أوـ لـوـلـيـةـ أوـ رـفـدـاـ كـيـفـاـ جـاءـهـ الرـفـدـ وـمـنـ أـيـ  
مـصـدـرـ أـتـاهـ، أـمـ كـانـ صـاحـبـ نـزـعـةـ قـومـيـةـ ثـورـيـةـ، بـالـعـنـيـ الـذـيـ أـوـضـحـنـاهـ أـوـ الفـصـلـ ..

(٢٠) اـنـتـجـعـ: طـلـبـ العـشـبـ.

(٢١) المـشـرـفـيـ: السـيـوـفـ.

(٢٢) القـذـعـ: الفـحـشـ.

ثم ترى : أكان المتنبي مجرد صانع كلام مقفى موزون ، ماهر الصنعة ، أم كان إلى ذلك  
شاعر ثورة وعاطفة وهدف كبير؟ ..

وأنت تستطيع - بعد هذا أيضاً - أن ترجع إلى قصائد المتنبي في مدح كافور  
نفسه ، بعد أن الجيء إلى فراق سيف الدولة ، تقرؤها كذلك وتتعمق روحها وتأمل  
أغراضها وتذوق فنها ، ثم ترى : أكان المتنبي يحن حنينه ذاك إلى سيف الدولة ،  
ويعتب عليه عتبه ذاك الناضح دماً وجباً وأسى ، لمجرد ان سيف الدولة كان يحسن  
تقديره وبره ، أم لأن سيف الدولة قد أروى وأشبع في المتنبي عروبه وثورته  
وشاعريته؟ ..

أيار ١٩٥٧

## **المرحلة المأساة في حياة أبي الطيب المتنبي**

المرحلة التي انفصل فيها أبو الطيب عن صديقه المفضل، الأمير الحمداني سيف الدولة، واتصل فيها بأمير مصر كافور الاخشيدى (عام ٢٤٥هـ)، هي المرحلة المأساة في حياته.

لقد فجع المتنبي ، يومئذ ، بأعز علاقاته الإنسانية ، وأسمى تجربات حياته ، وأنبل قرابة وجداً نية بينه وبين الناس ، فضلاً عن فجيعته - حينذاك - بتلك الطمأنينة الروحية والمادية التي لم يتذوق مثلها في مراحل عمره جماء ..

وفي الحقيقة ان انفصاله عن سيف الدولة لم يكن يعني انتهاء مرحلة وابتداء مرحلة ، بل كان يعني - في نفس الشاعر - تحول معنى المرحلة نفسها من الطمأنينة إلى القلق العارم ، ومن الغبطة والسعادة إلى الكدر والألم والتمزق النفسي ..

ومعنى ذلك أن المرحلة الأخيرة لم تكن مرحلة مستقلة عن سابقتها . بل هي امتداد لها ، ولكن بوجه جديد عابس قاتم مثخن بالجراح ..

فالمتنبي لم ينفصل عن سيف الدولة روحياً ووجدانياً حين غادر بلاطه وغادر صحبه في دولته ومعارك جهاده ، وان انفصل عنه مادياً وجسدياً .. لقد ظل مرتبطاً بمرحلة السابقة وبأمراه المفضل ، ولكن ارتباط ألم وعتب وحنين وتفجع .. فقد راح إلى دمشق ، ثم إلى الرملة ، وهو ينظر بقلبه ووجدانه قضيته الكبرى إلى الوراء .. إلى

حلب.. إلى رحاب سيف الدولة.. إلى معارك الحدود واللغور.. إلى هزج الفرسان  
وصليل السيوف وهدير القتال وعظائم الانتصارات وتدارك الهزائم.. بينما ينظر بعينه  
وب حاجته ومطامعه المحرجة، إلى أمام.. ولكن أين؟..

لقد كان في نفسه، وهو يغيب عن وجه الأمير الحمداني الذي خذله واستمع إلى  
أقاويل حсадه وخصومه.. لقد كان في نفسه حينذاك امران اثنان:

الأول: ان يجد المكان الذي يسع مطعمه كطالب «ضيعة او ولاية» يستريح اليها  
بعد كفاح طويل، وتغنيه عن «بيع شعره في سوق الكساد» من جديد..

الثاني: ان يجد وجوده كشاعر ملأ الدنيا ويشغل الناس، بعد أن رأى وجوده  
هذا قد فقد مكانه المطمئن المفضل الذي وجده في ظل الأمير الحمداني، وهو يطوي في  
ضميره رغبة جارفة في أن يغطي سيف الدولة، ويثير غيرته وحميته وندمه اذا وجد المكان  
المجدي الذي يرجو في ظل أمير جديد ينافس سيف الدولة..

وكان كافور الأخشidi، حاكم مصر يومئذ وخصم أمير حلب، هو الأمير الذي  
تطلع إليه المتنبي، أول ما تطلع، حين أرغمه كيد الكائدين على ان يولي ظهره لسيف  
الدولة..

كان يتطلع إلى مصر وكافورها، وهو يرجو أن يتحقق بذلك كلا الأمرتين معاً:  
مكان مطعمه، ومكان شاعريته، ليستريح، ولغيظ أميره الذي فارقه مرغماً وظل  
متصللاً به روحًا ووجدانًا.

وفي الوقت نفسه كان الأخشidi كافور هو أيضاً يرقب هذه الفرصة ليضع يده  
على الشاعر الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، لكي يملأ به دنياه ويشغل به اعداءه..  
وكان سيف الدولة هو الشبح الذي يتجسد فيه كل عداوات كافور، وكان القبض على  
يد المتنبي يعني، في نفس كافور، القبض على سنان الرمح الذي يطعن به كبرياء سيف  
الدولة، ويثير حنقه، ويبيح اعمق مشاعر المنافسة في سويداء قلبه... .

هكذا تلاقت الرغبات: رغبة المتنبي، ورغبة كافور، وان اختللت اسبابهما  
واهدافهما..

وفي حين كان المتنبي يتضرر الفرصة لبلوغ مأربه، وهو عند أمير المرملة بفلسطين، جاءته الدعوة من كافور إلى مصر... فخف إليه مستجيحاً للدعوة، وفي قلبه هزة فرح وأمل تقابلها رعدة حنق وعتب وحنين تتجه به إلى حلب، إلى سيف الدولة...

ويتلاقى الشاعر وحاكم مصر، وتتلاقي رغباتهما، ولكن كافور رجل عصامي ماكر حاذق، فلم يعط الشاعر كل ما في نفسه من مشاعر النصر.. وكان النصر يعني عند كافور نصراً على المتنبي ونصراً على سيف الدولة معاً.

لقد كبح الأمير الماكر الحاذق عواطفه، فما قابل الشاعر بما ينبغي ان يقابل به من فرح بلقائه بعد انتظار طويل صابر، بل واجهه ببرودة ماكرة، بالرغم مما هيأ له من أسباب الراحة والسكن، ليستدر مدائحه، مستعجلًا إياه بهذه المدائح..

وما خفي على فطنة الشاعر هذا المظهر البارد الماكر من كافور، فاغتم بذلك وأحس لوعة الجرح من جديد، وأحس الطعنة في كبرياته تمزق وجданه.... ولكنه أضمرها في طيات نفسه إلى حين، وشاء أن يقابل المكر بمكر مثله بعض الوقت.. فتأخر عن كافور بالمديح، حتى ينزع منه المكان الذي جاء مصر من أجله...

ولم يطل الوقت.. فإذا الشاعر يفتح مدائحه لكافور بأولى قصائده فيه (جمادي الثانية سنة ٩٥٧هـ - ١٣٤٦)، وهي القصيدة التي مطلعها:

كفى بك داء ان ترى الموت شافياً      وحسب المنايا ان يكن امانياً

ونظر في هذه القصيدة، لنرى كيف حال أبي الطيب وهو يقول أول قصيدة بعد انقطاعه عن سيف الدولة يمدح بها غيره أول مرة.. فنرى تلك الحال نفسها التي وصفناها أي أنه ما يزال يتلفت بقلبه إلى صديقه الذي فجع بصداقته، ولا يزال يرتبط به ارتباط روح وجدان، رغم القطيعة، ورغم الجرح، ورغم الفجيعة..

فقد وقف نحو اثني عشر بيتاً من أبيات هذه القصيدة على التغنى بتلك العلاقة المقطوعة الموصولة معاً معبراً عن غيظه، ولكن أي غيظ؟.. أنه غيظ المحب الذي فارق من احبه مرغماً جريحاً، دون أن تنقطع في نفسه وشائع الحب..

لقد انتظر كافور طويلاً، وهو يتحرق، حتى يرى شاعر سيف الدولة يقف بين يديه منشداً في المدائح، فلما وقف فعلاً، وتحقق حلم كافور، فوجيء بأولى قصائده تتحدث في مطلعها حديث شاعر يرى الموت خيراً دواء يشفيه من دائنه، ويرى المنية أحل امانية.

فهل انتظر كافور كل ذلك الانتظار ليسمع مثل هذه اللهجة من شاعره عند اول موقف بين يديه منشداً؟ ..

ولا يكتفي الشاعر بهذا الاستهلال يجده به مدحه الجديد، بل يزيد في تحديه للموقف، حين يعلن استكباره عن تحمل عيش الذل. وايثارة الدفاع عن عزته وكرامته بحد السيف وستان الرمح واختيار كرائم الخيل، كشأن الأسود لا يغنيها الحياة في دفع غائلة الجوع، ولا تهاب الا حين تكون ضارية ..

فلا تستعدن الحسام اليماني  
ولا تستطيلن الرماح لغارة  
فما ينفع الاسد الحياة من الطوى  
اذا كنت ترضي ان تعيش بذلة  
ولا تستجيدين العناق المذاكي  
ولا تُتفق حتى تكون ضواريا  
ماذا يعني المتني بهذه اللهجة يفتح بها عهده مع كافور؟ ..

لقد أراد أن يحذرءه منذ البدء.. اراد أن يقول له: إياك أن تسموني المذلة، فلقد فارقت سيف الدولة مذ رأيته يريدني أن أرضي عيش الذل، ولن ارضي أبداً هذا العيش، فكن على حذر..

ثم أراد أن يوحى لكافور انه لم يفارق سيف الدولة كارهاً له، بل لا يزال يضمر له الحب.. وإن كان يعبر عن هذا الحب بصورة عتاب وتحذير لقلبه:

حيتك قلبي قبل حبك من نأي  
وقد كان غدارا، فكن انت وأفيا  
فلست فؤادي ان رأيتك شاكيا  
واعلم ان البين يشكيك بعده  
فان دموع العين غدر بربها  
اذا كن اثر الغادرين جواريا

فهل نرى إلى قوله: «واعلم ان البين يشكيك بعده». أليس هذا أصرح تعبير

عما يهيج في قلبه من مشاعر الحنين إلى سيف الدولة؟ .. بل، هل أبلغ صراحة في ذلك من قوله:

اقل اشتياقاً إليها القلب ربها  
رأيتك تصفي الود من ليس صافيا  
خلفت ألوفاً، لورجعت إلى الصبا  
لفارق شيببي موجع القلب باكيا  
انه يريد أن يقول لكافور: أنا لست لك.. ان قلبي لا يزال يصفى غيرك وده،  
وان لم يكن ذلك «الغير» صافيا..

ولنتأمل في قوله «خلفت ألوفاً» .. فهو يريد أن يوحى لكافور ان المسألة بيني وبين سيف الدولة مسألة ألفة، والألفة خلية أصلية بي .. ولذا أراني «موجع القلب باكيا لفراقة».

هكذا تبين، منذ القصيدة الأولى، بل منذ اللقاء الأول، ان كافور والمتنبي ان يكونا احدهما للآخر مثلما كان الحال بين سيف الدولة والمتنبي.

ولعل كلا من المتنبي وكافور قد أضمر لصاحبه، منذ ذلك الوقت، أن يكون منه على حذر، وان يستفيد من صحبته قدر ما يستطيع دون ان يعطيه كل ما يستطيع. فالمتنبي قد عقد النية على أن يرتضي المصير الذي انتهى به إلى صحبة كافور رغم ارادته، ولكن شرط ان ينال منه مطلباً مادياً يغنه عن التشرد في الآفاق، ويسكن إليه من متاعب التطاويف ومتاعب التقلب بين ذوي الجاه والسلطان ..

لقد أصبح المتنبي ، اذن ، عالق النظر والرجاء في أمر واحد سيصير من أجله على المكاره كلها عند كافور .. وهذا الأمر هو الحصول على المال، فلقد صار إلى حال لا يرى معها المجد كله شيئاً إذا لم يدعمه المال ، أو لم يكن هو المال ..

وذلك ما قد كان يعلنه بأشكال مختلفة في مدائحه لكافور، ففي القصيدة التي مطلعها:

أود من الأيام ما لا توده      واشكو إليها بيننا وهي جنده

في هذه القصيدة قال:

فِيْحَلُّ مَجْدَ كَانَ بِالْمَالِ عَقْدَهُ  
إِذَا حَارَبَ الْأَعْدَاءِ، وَالْمَالُ زَنْدَهُ  
وَلَا مَالٌ فِي الدُّنْيَا لَمْ قُلَّ مَجْدَهُ

فَلَا يَنْحَلُّ فِي الْمَجْدِ مَالُكُ كُلِّهِ  
وَدَبَّرُهُ تَدْبِيرُ الَّذِي الْمَجْدُ كَفَهُ  
فَلَا مَجْدٌ فِي الدُّنْيَا لَمْ قُلَّ مَالُهُ

إنها مأساة المتنبي .. فقد حرمته القطيعة مع سيف الدولة مجدًا يحرك في ذاته كل طاقات الخلق والإبداع، هو مجد الصداقة أولاً، ومجد الإيمان بالبطولة ثانياً، ومجد القضية التي كان يرى في سيف الدولة بطلها. ثالثاً... لقد حرمته القطيعة هذا المجد، فلم يبق له الدافع العظيم الذي ينشد المطلب العظيم ويفجر الشعر العظيم، كما كان يوم كان في صحبة سيف الدولة.

من هنا نراه ينحدر في مدح رخيص، وفي شعر خمد هببه الذي نعرفه يتوقف في القصائد الحمدانية، ونرى الصور الملحمية تختفي كلياً من القصائد الكافورية. ومن هنا أيضًا لم يطل عهده بكافور، لأن حاكم مصر كان ينوي منذ البدء أن لا يعطي المتنبي ما يرجوه، بل يماطله بالوعيد حتى يستنفذ من مدحه قدر ما يمكن.

فلما أيقن الشاعر أن أمواله التي يرجوها من كافور لن تكون سوى «الموايد» تنكر له، وعزف عن مدحه إلى هجائه، ورأينا هب الشعر يتسع من جديد في أهاجيه اللاذعة بكافور.. ويترقب الفرصة للفرار من قبضة حاكم مصر على حال سيئة تقضيه المسير على قدميه تحت استار الظلام، ويعود إلى موطنه العراق يائساً تشتعل نار المأساة في جوانحه، لا يدرى - بعد - أين المصير؟ ..

ولكن تحدث له احداث، وهو في العراق، اذ تموت جدته، وتتألم الأنباء والوفود من سيف الدولة فتتحرك شاعريته بأمر جديد، ويتأجج وجданه بلهب جديد، فإذا مرثيته لجده، ومرثيته لأخت سيف الدولة، ترجعان إلى شعره روعة النغم النابع من مصادره الوجданية العميقه الصادقة الدافقة ..

ثم يختتم حياته القلقة ببعض مدائح ليست في مستوى شعره العظيم، يقوها بابن العميد وغضد الدولة عند تلبية دعوتها في فارس.. ويسدل الستار بمصرعه الفاجع عند عودته إلى موطنها الأول، الكوفة.. يسدل الستار على تلك الحياة المتباقة، ويبقى شعره مجدًا باقياً له وللأدب العربي لن ينطفئ وهجه أبداً ..

## **أبو العلاء المعربي في «سقوط الزند»**

كتب الباحثون كثيراً عن أبي العلاء، في القديم وفي الحديث، ونظروا إلى جوانب عديدة من حياته وأدبه وتفكيره ومعتقداته، ولكن رأيت هؤلاء الباحثين، بالاجمال، لا يعنون العناية الالازمة بدراسة ديوانه الذي جمع فيه جملة من أشعاره واختار له هو بنفسه اسمه المعروف «سقوط الزند»، فاقصدأ بهذه التسمية الشعرية المجازية أن يرمز إلى الحقيقة التي ينطوي عليه هذا الديوان، وإلى الواقع الذي يمثله من حياته ومن شخصيته ومن أدبه.

فإن الزند - لغة - هو العود الذي تُقْدَح به النار، وسقط الزند هو أول نار تخرج من الزند عند الاقتدار. وقد قصد المعربي هذا المعنى بذاته، لأن «سقوط الزند» يجمع الكثير من شعره الذي نظمه في أوائل حياته، فهو إذن أول تلك النار العبرية التي اقتدحها زناد ذهنه العبري.

ولكن الأمر في هذه الأشعار لا يقتصر على هذا الظاهر السطحي من دلالة التسمية، بل الواقع أن ديوان «سقوط الزند» يصح أن يكون المدخل الحقيقي للدراسة أبي العلاء دراسة مستوعبة متوجلة في جوانب شخصيته جميعاً، وأعني أن هذا الديوان جدير بأن يكون للباحثين والناقدين بمنزلة ما يسمى «مفتاح الشخصية» لمن يشاء منهم أن يستجلِّي شخصية أبي العلاء على حقيقتها وواقعها الأصيل.

وقد يرجع اكبر السبب في أن أولئك الباحثين لم یهتموا بديوان «سقط الزند» اهتمامهم بغیره من آثار أبي العلاء، إلى ما هو شائع عند الذين أرخوا لحیة أدینا العظيم من القدماء، من ان هذا الديوان إنما يجمع أشعاره التي قالها في صباه.. فقد تمسک الباحثون المحدثون بكلمة «صباه» على حرفيتها، ولم یننظروا إلى هذه الأشعار نفسها بحيث يجدون ان الذي صدر عنه في صباه هو أقل ما يحتويه «سقط الزند»، وان أكثر هذه الأشعار وأروعها شاعرية وأقواها دلالة عليه إنما صدرت عنه في أعلى مراحل شبابته، وفي أخصب مراحل شاعريته، وفي أدق التجارب التي عاناه في حياته قبل معتزله، بل في أقسى هذه التجارب وأعمقها أثراً في نفسه ووجوداته وتفكيره.

ولقد أبیح لنفسي أن أقول ان الذين أرخوا لأبي العلاء من القدماء، قد أوهمونا ان صاحب «سقط الزند» نفسه لم يكن راضياً كل الرضا عن أشعاره التي تضمنها هذا الديوان، فقد نقل أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزى<sup>(١)</sup> عن أستاذ أبي العلاء نفسه ما يوهم هذا المعنى، إذ قال:

«لما حضرت أبا العلاء، قرأت عليه كثيراً من كتب اللغة، وشيئاً من تصانيفه، فرأيته يكره أن يقرأ عليه شعره في صباه، الملقب بـ «سقط الزند»، وكان يغير الكلمة بعد الكلمة منه اذا قرئت عليه، ويقول معتذراً عن تأييه وامتناعه من سماع هذا الديوان: مدحت نفسي فيه، فلا أشتتهي أن أسمعه. وكان يحثني على الاشتغال بغیره من كتبه»<sup>(٢)</sup>.

وفي رسالة كمال الدين بن العديم، المسماة «الانصاف والتحري في دفع الظلم والتحري عن أبي العلاء المعري» قال مؤلف الرسالة وهو يستعرض تواليف أبي العلاء: «من الأشعار التي نظمها: ديوانه المعروف «بسقط الزند» وهو ما قاله في أيام الصبا في

(١) أبو زكريا هذا هو أشهر تلاميذ أبي العلاء، وله مصنفات معروفة، منها: شرح الحماسة، وشرح المعلقات، وتهذيب الفاظ ابن السكريت، ولد سنة ٤٢١ هـ وتوفي فجأة في بغداد سنة ٥٠٢ هـ، ودخل مصر في عطوان شبابه، ثم استوطن بغداد ودرس الأدب بالمدرسة النظامية، وكان إماماً في علوم اللغة العربية، وقد حقق كتاب «التهذيب» للأذري في اللغة بإشراف أبي العلاء في المرة، وقد رحل إليه من تبريز.

(٢) كتاب «أبو العلاء» - تأليف أحد تيمور «باشا» - ص ٢٠.

أول عمره، وهو من أحسن أشعاره، وقد اعنى به العلماء وشرحوه، مقداره خمس عشرة كراسة، تزيد ابياته المنظومة على ثلاثة آلاف بيت، شرحه الخطيب التبريزى وشرحه ابن السيد البطليوسى وأحسن شرحه<sup>(٣)</sup>.

وقال ياقوت في «معجم الأدباء» (الجزء الثالث ص ١٥٤) في معرض الكلام على مؤلفات أبي العلاء: «... ومن غير هذا الجنس كتاب لطيف فيه شعر قيل في الدهر الأول يعرف بكتاب «سقط الزند» وابياته ثلاثة الاف».

هكذا تواترت اقوال القدماء الذين أرّخوا لأبي العلاء، حتى استقام في أذهان المحدثين ان «سقط الزند» ليس ذا شأن يؤبه له في آثار المعرى ما دام من نتاج صباه.. وما دام المعرى نفسه لم يكن يأبه لهذا الديوان، كما توهمنا مقالة أبي زكريا التبريزى.

والحقيقة ان المعرى كان يحتفل لديوانه هذا احتفالاً ظاهراً. يدل على ذلك أنه عني بشرح الغريب من الفاظه وجعل هذا الشرح في كتاب خاص سماه «ضوء السقط» وقد تحدث ابن العديم عن هذا الكتاب فوصفه بأنه «يشتمل على تفسير ما جاء في سقط الزند من الغريب، مقداره عشرون كراسة، وضع - أبي المعرى - هذا الكتاب لتلميذه أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الأصبهاني، وكان رجلاً فاضلاً فقصده إلى معرة النعمان ولازمه مدة حياته يقرأ عليه بعد أن استعفى - أبي المعرى - من ذلك، ثم أجا به فقرأ عليه الكتب إلى أن مات - يقصد المعرى - وقد أشار إلى ذلك في مقدمة «ضوء السقط». وأقام أبو عبد الله الأصبهاني بحلب، وروى عن أبي العلاء كتاباً متعددة من تصانيفه، وهو الذي سأله أبو العلاء أن يشرح له «سقط الزند» فشرحه، ووسمه بـ «ضوء السقط»<sup>(٤)</sup>.

ومن هذا النص، ومن أمثاله في تضاعيف عدد من المراجع التاريخية الأدبية، يتبين بجلاء وتوكيد أن أبي العلاء كان حفياً بديوانه «سقط الزند» إلى حد أن تلاميذه

(٣) أبو العلاء المعرى - دفاع المؤرخ ابن العديم عنه: تحقيق وعرض سامي الكيالي ص ١١٢.

(٤) المصدر السابق. ومن الشروح المعروفة لديوان «سقط الزند» شرح أبي يعقوب يوسف بن طاهر النحوي المسما بـ «التنوير» وهو عبارة عن «ضوء السقط» مصلحاً ومزيداً فيه، وقد طبع بمصر سنة ١٩٤٠ غفلاً من اسم مؤلفه ابن طاهر النحوي ومنسوباً لأبي العلاء نفسه.

كانوا يروونه عنه بالاجازة، وكان عدد من طلاب العلوم الواقفين إليه من أقطار مختلفة يدرسون هذا الديوان عليه في جملة ما يدرسون. فقد ذكر السيوطي في «بغية الوعاء» في ترجمة نصر بن صدقة القابسي النحوي انه «كان من يعاني الأدب، فقدم مصر وأخذ عن علمائها، ثم توجه إلى المعرفة فلما رأى العلاء، وأخذ عنه ديوانه «سقوط الزند» وكتب منه نسخة جيدة، ورجع إلى مصر فقدمها للحاكم وقرأها عليه، فأعجبه نظمه، وأرسل إلى عزيز الدولة الوالي بحلب أن يحمله - أي يحمل المعري - إلى مصر. فاعتذر، فكف عنه».

ويروي «أحمد تيمور باشا<sup>(٥)</sup>» هذه الحكاية بصورة أخرى نقلًا عن مقدمة رسالة للمعري تسمى «الفلاحية» تقول أن القابسي هذا لما رجع إلى مصر بنسخته «سقوط الزند» أهدتها للوزير أبي نصر صدقة بن يوسف الفلاحي، فأعجب بها واستدعى كاتب الديوان وأمره أن يكتب إلى عزيز الدولة متولى حلب وأعمامها، في حل أبي العلاء إلى مصر، ليبني له دار علم، وسمح بخراج معمرة النعمان له في حياته وبعدها، فوصلت الأوامر إلى ديوان الشام بكتاب السجل، فكتب وجهز على البريد، فلما وقف عليه عزيز الدولة نهض للوقت حتى دخل معمرة النعمان، وقرأ السجل على أبي العلاء، فقال: أمهلي حتى أكتب جواب السجل إلى مجلس الوزارة، فلعل العفو يساخرني بالمقام في بلدي، اذ لا يمكنني الخروج منه. فأمهله الأمير، فأحضر الكاتب للوقت، وأملأ عليه هذه الرسالة - أي «الرسالة الفللاحية» - يعتذر فيها عن عدم الرحيل بعجزه عنه. وفضلًا عما لهذه الحكاية، بوجهها، من دلالة على احتفال أبي العلاء وتلاميذه بديوان «سقوط الزند»، تدل كذلك على احتفال الناس في عصره بهذا الديوان وبأدبه أبي العلاء وبكتاباته، كما تدل على إباء المعري نفسه وعزوفه عن عروض المال والجاه من حكام زمانه، وقد دلت على ذلك روايات عدة في أخبار أبي العلاء.

وأما ما تنبئ عنه رواية أبي زكريا التبريزى، المتقدمة الذكر، من انه رأى ابا العلاء «يكره أن يقرأ عليه شعره في صباح اللقب بسقوط الزند»، فيمكن حله على بعض اشعار هذا الديوان مما هو منظوم في صباح حقاً. يدلنا على هذا التخريج للرواية ان ابا العلاء قد جعل حجته في الامتناع عن سماع هذا الديوان كونه مدح نفسه فيه، وهذه حجة لا تنهض إلا بالنسبة للأبيات التي مدح فيها نفسه، ولم أجده من هذه الأبيات في

(٥) «أبو العلاء المعري» - تيمور ص ٩٢

النسخة المطبوعة<sup>(٦)</sup> من «سقط الزند» التي درست فيها الديوان، سوى قليل، وهي أقل من أبيات تستشعر فيها تواضعه جاءت في مراسلاته لأخوانه، فلعل شيئاً من النقص أصاب الديوان خلال القرون التي انقضت من عهد أبي العلاء إلى اليوم، أو لعل طابعي هذه النسخة قد انقصوا الديوان بعض قصائده، وهذا ظاهر بالفعل وسنوضحه بعد.

ومهما يكن من شأن رواية التبريزى ، فإنها لا تستطيع أن تعارض ما نقلناه وما لم نقله من الروايات والأخبار المستفيضة عن اهتمام أبي العلاء بهذا الديوان.

على أن أدبينا العظيم ، أبي العلاء ، قد ذكر في خطبة «سقط الزند» - أي مقدمته - ما يشبه هذا الذي حكته عنه رواية التبريزى ، فقد قال ما نصه<sup>(٧)</sup> :

«أما بعد ، فإن الشعراء كأفراس تابعن في مدى ، ما قصر منها لحق وما وقف ذيماً<sup>(٨)</sup> وسبق ، وقد كنت في ربّان الحداثة<sup>(٩)</sup> وجن النشاط ، مائلاً في صغوف<sup>(١٠)</sup> القريض ، أعتنّه بعض مآثر الأديب ، ومن أشرف مراتب البلوغ ، ثم رفضته رفض السقب<sup>(١١)</sup> غرسه ، والرّأول ترثيكته<sup>(١٢)</sup> ، رغبة عن أدب معظم جيده كذب ، وردّيه يُنقّص ويُجذب ، وليس الري عن التشاف<sup>(١٣)</sup> ، ويعلّمك بجني الشجرة الواحدة من ثمرها ، ويدلك على خزامي الأرض النفعة من رائحتها ، ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد ،

(٦) المطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٨٨٤ وقف على طبعه المعلم شاكر شقير اللبناني.

(٧) لم ينشر هذا النص في طبعة المطبعة الأدبية بيروت لـ ديوان «سقط الزند» ، بل وجدناه في مقدمة «شرح التنوير على سقط الزند» تأليف أبي يعقوب يوسف بن طاهر النحوي ، المطبوع في مصر عام ١٣٥٨ هـ - أي في نحو عام ١٩٣٨ - ١٩٣٩ م - طبع المكتبة التجارية ، دون ذكر المؤلف الحقيقي ! .

(٨) ذيماً: أي لحقة الذم. (٩) ربّان الحداثة: أول الشباب. (١٠) الصغو: الميل إلى الشيء.

(١١) السقب: الذكر من ولد الناقة. والغرس: جلدة رقيقة تتوضع على الولد ساعة يولد.

(١٢) الرّأول: ولد النعام ، والأنثى رألة ، والجمع رئال ورثلان. التريكة: البيضة حين يخرج منها الفرج ويتركها.

(١٣) التشاف ، كالاشتفاف: ان يشرب جميع ما في الإناء. ومعنى الجملة: أنه يمكن ان يرتوي المرء من شرب القليل دون شرب ما في الإناء كله ، أي قد يغنىك القليل الجيد من الشعر عن الكثير الرديء منه ، ثم ضرب مثالين على ذلك من ان الواحدة من الثمر تدلّك على جنى الشجرة وان النفعة من الرائحة تدلّك على خزامي الأرض ، أي نباته العطر.

ولا مدحت طالباً للثواب، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس<sup>(١٤)</sup>، فالحمد لله الذي ستر بعفة<sup>(١٥)</sup> من قوام العيش ورزق شعبية من القناعة أوفت<sup>(١٦)</sup> على جزيل الوفر. وما أوجد لي من غلو علق في الظاهر بآدمي، وكان مما يحتمله صفات الله عز وجل، فهو مصروف إليه. وما صلح لخلوق سلف من قبل، أو غير، أو لم يخلق بعد، فإنه ملحق به. وما كان محضاً من المين<sup>(١٧)</sup> لا جهة له، فأستقيل<sup>(١٨)</sup> الله العثرة فيه، والشعر للخلد مثل الصورة لليد<sup>(١٩)</sup>: يمثل الصانع ما لا حقيقة له، ويقول الخاطر ما لو طولب به لأنكره، ومطلق في حكم النظم دعوى الجبان أنه شجيع، وليس العزهاة ثياب الزير<sup>(٢٠)</sup> وتحلي العاجز بحلية الشهم الزميم<sup>(٢١)</sup>، والجيد من قيل الرجال - وان قل - يغلب على رديئه وان كثر، ما لم يكن الشعر له صناعة، ولأفكاره مرتنا وعادته. وفي هذه الكلمات جمل يدلّل على الغرض، والله تعالى أستغفر، واياه أسأل التوفيق».

هذا النص يملأ أبو العلاء نفسه في مقدمة «سقط الرند» قيمة ذات شأن كبير، فهو يلقي ضوءاً عامراً على كثير من القضايا التي يختص بها الباحثون فيها منذ زمن بشأن أبي العلاء، في شعره وفلسفته ومعتقداته الدينية. وانه مؤكداً أن صاحب «سقط الرند» قد أملى هذا النص أثناء اعتزاله الأخير في منزله بالمعرة بعد الأربعين من عمره، وذلك هو العهد الذي أنشأ فيه خيرة أعماله الفكرية والأدبية، وأملى فيه «اللزموميات» ذاتها،

(١٤) السوس: الطبيعة. (١٥) الغفة (بضم الغين): البلجة من العيش.

(١٦) أوفت: زادت.

(١٧) المين (فتح الميم وسكون الياء) الكذب. لا جهة له: أي لا وجه لتأويله.

(١٨) استقال العثرة: طلب إقالتها والمغفرة منها

(١٩) يقصد أبو العلاء هنا «ان اليد ربما تتنش نقوشاً وتختلط اشياء او تمثل تماثيل من الشمع والطين يفقد مثلاها في الأعيان الموجودة المألوفة، اتفاقاً من غير قصد، لتحقيق صورة ما، والمعنى: أنه لا ينبغي أن تناقش الشعرا في بعض ما أغربوا به من القول، بل اللائق بمذهبهم المساحة»  
شرح التنوير على سقط الرند - ج ١ ص ١٣).

(٢٠) العزهاة: الرجل الذي لا يحب النساء، والزير ضده.

(٢١) الشهم: الحديد الفؤاد والزميم: النشيط المقدم. ومعنى الجمل الثلاث الأخيرة انه لا انكار على الشعراء في أن ينسبوا لأنفسهم ما ليس فيهم، فقد يدعى الجنان الشجاعية، ويدعى الكاره للنساء أنه زير نساء، ويدعى العاجز انه قوي الجنان نشيط مقدم.

وهي التي يشتد فيها الجدل بين المفكرين والباحثين، من حيث أنها تحتوي معظم آراءه في الكون والحياة والناس والمعتقدات.

فتحن نرى في هذه المقدمة الصريحـة أن الرجل يبرئ نفسه من تهمة الرزدقة ويصرف ظواهر شعره إلى مقاصد لا تنافي الاعتقاد بالله، ثم يستغفر الله مما قد لا يكون فيه مجال للتأويل. على أتنا ننظر في «سقوط الزند» فنرى فيه شرعاً كثيراً يدل على الإيمان والتدين من مثل قوله في رثاء أبيه:

جهلنا فلم نعلم على الحرص ، ما الذي يراد بـنا ، والعلم للـه ذي المـنْ  
وقوله في قصيدة يحيى فيها إلى وطنه وهو في بغداد:

فيـا وطـني ، انـ فـاتـني بـك سـابـق منـ الدـهـر فـلـيـنـعـم لـسـاكـنـك الـبـالـ  
فـإـنـ اـسـطـعـنـ فيـ الـحـشـر آـتـيـك زـائـراً وـهـيـهـاتـ لـي يـوـم الـقـيـامـة إـشـغالـ

وليس هذا الأمر موضوع بحثنا وإنـا أـتـيـنـا مـنـ «ـسـقـطـ الزـنـدـ» بـشـوـاهـدـ كـثـيرـةـ عـلـىـ ذـلـكـ .  
إنـا الغـرضـ هـنـا أـنـ نـقـفـ قـلـيلـاًـ عـنـ ذـلـكـ النـصـ الذـي نـقـلـنـاـ مـنـ اـمـلـاءـ أـبـيـ العـلـاءـ ،ـ فـنـرـىـ  
إـلـيـهـ وـهـوـ يـقـدـمـ لـدـيـوـانـ بـهـذـاـ الـكـلـامـ الذـيـ يـشـبـهـ مـنـ بـعـضـ وـجـوهـهـ ،ـ روـاـيـةـ التـبـرـيزـيـ عـنـهـ  
بـأـنـهـ كـانـ يـرـىـ فـيـ «ـسـقـطـ الزـنـدـ»ـ اـنـ شـعـرـ الـحـدـاثـةـ ،ـ وـلـكـنـ هـذـاـ لـمـ يـنـعـهـ اـنـ يـهـتمـ بـأـمـرـ  
هـذـاـ الـدـيـوـانـ ،ـ وـأـنـ يـقـدـمـ لـهـ ،ـ وـأـنـ يـرـوـيـهـ لـتـلـامـيـذـهـ وـيـجـيزـ رـوـاـيـتـهـ اـيـاهـ وـيـتـدـارـسـهـ مـعـهـمـ فـيـ  
حـلـقـاتـ درـوـسـهـ .

وـثـمـةـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ ذاتـ شـأـنـ فـيـ هـذـاـ النـصـ ،ـ وـهـيـ اـعـتـذـارـ أـبـيـ العـلـاءـ عـمـاـ وـرـدـ فـيـ  
«ـسـقـطـ الزـنـدـ»ـ مـنـ مـدـائـحـ رـبـاـ تـوـهـمـ اـنـ الرـجـلـ كـانـ كـغـيرـهـ مـنـ شـعـرـاءـ تـلـكـ العـصـورـ يـقـفـ  
بـشـعـرـهـ عـلـىـ أـبـوـابـ الـحـكـامـ وـذـوـيـ الـجـاهـ ،ـ إـمـاـ زـلـفـيـ وـرـيـاءـ وـتـمـلـيقـاـ ،ـ وـاـمـاـ اـسـتـجـداءـ لـلـعـطـاـيـاـ  
وـالـهـبـاتـ ،ـ فـيـ حـيـنـ نـعـلـمـ مـنـ اـخـبـارـهـ اـنـ تـفـرـدـ فـيـ شـعـرـاءـ تـلـكـ العـصـورـ بـمـيـزةـ التـرـفـعـ بـنـفـسـهـ  
وـخـلـقـهـ وـأـدـبـهـ عـنـ كـلـ مـاـ هـوـ مـنـ قـبـيلـ الـزـلـفـيـ وـالـمـلـقـ وـالـرـيـاءـ ،ـ وـالـاستـجـداءـ ،ـ بـلـ نـعـلـمـ مـنـ  
أـخـبـارـهـ مـسـتـفـيـضـةـ اـنـ لـقـيـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ الـحـالـاتـ اـزـمـةـ الـحـاجـةـ وـالـاعـواـزـ ،ـ وـاـنـهـ -ـ إـلـىـ ذـلـكـ -  
قـدـ أـتـيـحـ لـهـ مـرـارـاًـ اـنـ يـمـلـأـ كـفـيـهـ بـالـمـالـ وـأـنـ يـمـلـأـ حـيـاتـهـ بـالـرـفـاهـةـ ،ـ غـيرـ اـنـهـ رـفـضـ كـلـ ذـاكـ  
رـغـمـ اـقـلـالـهـ وـحـرـمانـهـ .

وـهـاـ هـوـذاـ ،ـ فـيـ مـقـدـمةـ «ـسـقـطـ الزـنـدـ»ـ ،ـ كـمـاـ رـأـيـنـاـ .ـ يـرـفـعـ ذـلـكـ التـوـهـمـ بـنـفـسـهـ ،ـ  
وـيـكـشـفـ عـنـ حـقـيـقـةـ تـلـكـ المـدـائـحـ فـيـ هـذـاـ الـدـيـوـانـ ،ـ بـقـوـلـهـ :ـ «ـ .ـ وـلـمـ أـطـرـقـ مـسـامـعـ

الرؤساء بالنشيد، ولا مدحت طالباً للثواب وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس - أي الطبيعة - فالحمد لله الذي ستر بعفة من قوام العيش ورزق شعبه من القناعة أوفت على جزيل الوفر».

هذه قضية يعنينا أن يجلوها أبو العلاء مثل هذا الكلام يصدر عنه هو، ولا يتركها لمجرد الاجتهاد والاستنتاج، وإن كان لنا من أخباره - كما قلت - ما يعين على الاجتهاد والاستنتاج.

\* \* \*

ويبقى الآن أن نعود إلى هذه الدعوى من أبي العلاء ومن المؤرخين لحياته وأدبه، من القدماء والمحدثين على السواء، وهي دعوى أن شعر «سقوط الزند» هو شعر الحداة والصبا.

هذا غير صحيح، ففي شعر هذا الديوان، كما وصل إلينا وكما نراه في شرح أبي عيوب يوسف بن طاهر النحوي صاحب «التنوير» - وهو مقارب لعهد أبي العلاء - ما قد نظمه الموري وهو في بغداد، وما قد نظمه بعد رحلته إلى بغداد أثناء اعتزاله الأخير بالمعرة. ومن ذلك قصيده في رثاء أبي أحمد الطاهر والد الشريفين الرضي والمرتضى، فقد توفي هذا عام ٤٠٣ هـ، ومعلوم أن الموري بدأ عزلته بالمعرة عام ٤٠٠ هـ، فكيف تكون هذه القصيدة - وهي من شعر «سقوط الزند» - مما قاله الشاعر في صباح؟. ومن ذلك قصائد بعث بها من المرة إلى صديقه القاضي أبي القاسم التنوخي، في بغداد، وفي هذه القصائد أغراض مختلفة اظهرها الحنين إلى أيامه التي قضتها في بغداد خلال رحلته الشهيرة إليها، وهي الرحلة التي اتخذ بعدها منزله بالمعرة «محبسًا ثانية له، ومن قصائده إلى القاضي التنوخي هذا، القصيدة الثانية التي مطلعها:

هات الحديث عن «الزوراء» أو «هيتا» وموقد النار لا تكرى «بتكريتا»<sup>(٢٢)</sup>

وفي هذه القصيدة يصف حنينه إلى العراق ويذكر سبب عودته من بغداد إلى المرة مرغماً، في حين كان يرجو أن لا يفارقها:

---

(٢٢) الزوراء: اسم لبغداد، وهيت وتكريت: بلدتان في العراق.

اثارني عنكم امران: والدة  
أحياهم الله عصر البين ثم قضى  
لولا رجاء لقائها <sup>(٢٥)</sup> لما تبع  
والأصحت ذئاب الأنس طاوية  
سقيا لدجلة، والدنيا مفرقة  
وبعدها لا اريد الشرب من نهر  
ومما بعث به من المعرفة إلى بغداد  
السلام بن الحسن البصري الذي كان  
«سقط الزند»، ومطلعها.

تحية كسرى في الثناء وتبع  
وفيها يقول:

الله يألكم اني تفرّدت بعدكم  
نعم، حبذا قيظ العراق، وان غدا  
وفي «سقط الزند» - فضلاً عن ذ  
ومعلوم ان رحلته اليها كانت في ما بين ع  
الخامسة والثلاثين، فأين هو في هذه السر

يضاف إلى ذلك كله أن جملة من

(٢٣) الشراء: المال. المسفوتوت: القليل البركة.  
(٢٤) شراء الماء: الشربة، الماء، الماء، الماء.

(٢٤) يسير إلى ابن والده وبقيه من له مدحه  
 (٢٥) يقصد لقاء امه . (٢٦) سيف اصلية  
 (٢٧) تقدمة الأذن : الامر بالتفتح

(٢٧) يقصد بذباب الأوس: المخصوص والخاص  
السبات، أي النعاس.

(٢٨) اي بعد معارفتي دجله عرمت على ان اصحاب طالوت . . ويشير بذلك إلى الا

(٢٩) الماء العذ: الدائم الذي لا تقطع مادته.

والمعروفة انها من ذروات الشعر العلائي ، هي من قصائد «سقط الزند»، وهذه يبدو عليها طابع النضج الفكري والشعري الذي عرف به ادبنا العربي العظيم . ومن ذلك قصيده المشهورة في رثاء الفقيه الحنفي ابي الخطاب محمد بن علي بن محمد بن ابراهيم الجليل<sup>(٣٠)</sup> الذي توفي سنة ٤٣٩ هـ كما ذكر ياقوت في «معجم البلدان». وهي القصيدة التي مطلعها :

غَيرِ مَجْدٍ فِي مُلْتَى واعْتِقَادِي نَوحٌ بَاكٌ، وَلَا تَرْئِسْ شَاد  
فِي «سَقْطِ الزَّنْدِ» اذن من شعر أبي العلاء ما قاله وهو في السادسة والسبعين،  
فَأَينَ هَذِهِ السَّنَنُ مِنْ الصَّبَابِ؟ ..

يثبت من هذا كله ان الفكرة الثابتة في الأذهان، بأن «سقط الزند» هو شعر أبي العلاء في صباه، ليست منطبقة على الواقع . وأعني بالتحديد: واقع هذا الديوان بصورةه التي وصلت إلينا، والتي يحكم عليها الباحثون المعاصرون أيضاً أنها من شعر أبي العلاء في صباه . ويبدو لي من مطالعة أخبار أبي العلاء في مختلف المراجع التي استطعت الوصول إليها، ان «سقط الزند» الذي بين ايدينا الآن، بطبعته: المصرية، واللبنانية، لا يختلف كثيراً عنه كما عرفته الأجيال المقاربة لعهد المعري . يدلنا على ذلك - كما ذكرت آنفاً - ان صاحب «شرح التنوير» قد أورد جميع القصائد التي أشرت إليها منذ قليل ، ومنها قصيدة: «غير مجد في ملي واعتقادي» .. فهل يكون ذكر هذه القصائد كلها في «سقط الزند» من تحريف المؤرخين والشارحين بهذا التواطؤ والتواتر؟ . إنني أشك بذلك .

تراني أصر على تحقيق هذه المسألة لغرض اريد ان انتهي إليه ، وهو غرض ادي له شأنه الخطير فيرأيي . وذلك ان «سقط الزند» اذا اعتبرناه من شعر أبي العلاء في مراحل صباه وفي شبابه وفي أوائل كهولته، كما هو الواقع الذي عرضنا أدلةه في هذا الفصل ، فهو اذن يصح - كما قلت أول الأمر - ان تكون دراسته مدخلاً لدراسة جديدة

---

(٣٠) نسبة إلى جبل (فتح الجيم وتشديد الباء مع ضم): بلدة في العراق بين واسط والنعمانية (أبو العلاء المعري) لاحمد تمبور باشا - ص ٩٥

لأبي العلاء. فان الذين بحثوا امر هذا الأديب العربي العظيم، قصرروا النظر في بحثه - غالباً - على عدد من مؤلفاته، ولا سيما «اللزوميات» و «رسالة الغفران»، ولم ينظروا إلى «سقوط الزند» الذي يمثل اصالته الأدبية بحقيقةها، ويمثل كذلك أهم أوجه حياته وشخصيته، وأعمق تجاربه الوجودانية وانفعالاته الشاعرية.

وأسأحاول إيضاح هذا في فصل تال قدر جهدي المتواضع.

تموز ١٩٥٧



## **شخصية المعري في «سقوط الزند»**

يخرج المتابع لهذا الاختلاف القديم المتجدد بشأن أبي العلاء، من حيث فلسفته ومعتقده ومذهبة، ومن حيث طريقة في العيش وعلاقته بمجتمعه وآراؤه الناس والحياة والكون - يخرج من يتبع هذا الاختلاف ويتبع أسبابه ومصادرها، بطن يقرب من اليقين في أن معظم تلك الآراء المتناقضة اثنا استمدتها الباحثون، في الأكثر، من مصدر واحد، هو حياة أبي العلاء في عهد كهولته الأخير وشيخوخته، وفي «لزومياته» وبعض رسائله التي أنشأها آنئذ، ولم ينظروا إلا قليلاً في حياته عهد الحداثة والشبابية، وفي ما كان له عهد ذاك من شعر وأدب وسيرة.

ولست أعني، طبعاً، أنهم لم يتحدثوا عن حياته في طوري الحداثة والشباب، ولم يفصلوا الحديث فيها تفصيلاً كافياً، فإن أكثرهم صنع ذلك، ونخص الدكتور طه حسين بالذكر، لأنه بذل جهداً رائعاً في استقصاء حياة أبي العلاء من فجرها إلى مغريها، وفي تحقيق أخباره كلها على منهج علمي واضح بكتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء». ولكن الأمر الذي أعنيه هو ان حياة المعري وشعره في أيام حداثته وشبابه وقسم من كهولته الأولى، لم يكونا مرجعاً للباحثين في دراسته وفي تعرف شخصيته من منابعها وأصولها. ولذلك جاءت آراؤهم عنه، في الغالب، متناقضة، لأنها منتزعة من ظواهر سيرته وشعره أيام هو يتلزم سيرة متكلفة، ويقرن نفسه وفنه على أشياء قد لا تكون في الأصل من مكونات شخصيته وفنه.

ومن الانصاف للحق ان نذكر الأستاذ مارون عبود في أول من يمكن استثناؤهم في هذا المقام. فقد نظر في كتابه «زوبعة الدهور» إلى أبي العلاء نظرة شاملة بصيرة، فأقام فارقاً واضحأً بين المعري الإنسان في شبابه والمعري المفكرة المتذهب في أيام عزلته وشيخوخته. لقد تنبأ مارون عبود إلى مرد الخطا الذي وقع فيه معظم الذين درسوا أبا العلاء من المحدثين، إذ أسبغوا على حياته كلها ثوب زهده وتعففه وانقباضه عن الناس ومقته إياهم وتغلقه بالاحاجي والأسرار دونهم، كما يظهر في «اللزوميات»، وأغفلوا أن هذا ثوب أبي العلاء في عهد «اللزوميات»، لا ثوبه في عهد «سقوط الزند».

وبهذا الصدد يقول اديبنا الناقد الباحث مارون عبود: «فقد توهם الناس، حتى الخواص من الأدباء - هدانا الله وإياهم - أن أبو العلاء خلق منها عن الشهوات، بريئاً مما يسميه غيرنا الضعف البشري، لا ينقصه شيء من الكمال في نظرهم، حتى كادوا يجعلونه بعزل من الغرائز، كأنه غير مركب من لحم ودم. إن أبو العلاء، أيها الفضلاء، - وهذا لا يضر عصمته التي تزعمونها له - قد تغزل كالشعراء لأنه أحب مثلهم - الحب لا يضر يا سادة - واحسن بما أحس به كل مركب من نفس وجسد وله دماغ وقلب»<sup>(١)</sup>.

حين لم يحصر مارون عبود نظره في نطاق «اللزوميات» وسائر ما انشأه أبو العلاء في «محبسية»، وجد «سقوط الزند»، ثم وجد في أشعار هذا الديوان وأغراضه شاعراً إنساناً يحيا كالشعراء، وكالناس في زمانه، ورأى أبو العلاء لا يقول شيئاً، أي لا يصدر عن غير قلب يخفق بالحب، حين يقول:

أيا دارها بالخيف ان مزارها  
قريب، ولكن دون ذلك احوال  
أو حين يقول :

أيا جارة البيت المنْع جاره  
غدوت ومن لي عندكم بمقيل  
لغيري زكاة من جمال فإن تكون  
زكاة جمال فاذكري ابن سبيل  
ورآه، كذلك، يمدح كالشعراء، وبهنيء بالزفاف وغيره مثلهم، ويغلو ويبالغ حتى

(١) زوبعة الدهور - ص ١٤ .

لا يقصر عن صاحبه المتبني في الغلو والبالغة، ويحبني غلة الشعر ويدعو بواكير محسوله كما يفعل غيره من شعراء ذاك الزمان، ويرثي كما يرثون، ويهجو مثلهم ولكن دون هجر، ويفتخر ويدعى مثل الشعراء بل أكثر منهم، اذن «فلتثق جيداً أن المعري انسان مثلنا، أكل وشرب وتلذذ مثل الناس، وهو لم يكذب حين قال:

تسكت بعد الأربعين ضرورة ولم يبق إلا أن تقوم الصوارخ  
فكيف ترجي أن تشاب، وإنما يرى الناس فضل النسك والمرء شارخ<sup>(٢)</sup>

وإذا كان اديينا الكبير مارون عبود وقف من امر أبي العلاء الإنسان الذي يحيا في «سقوط الزند» عند هذه اللمحات، ولم يجاوزها إلى تفصيل كامل يخرج منه «بالحلقة المفقودة» التي تصل المعري هذا بالمعري المتمذهب الرزمي بعد أن انطفأت نار شببته.. فإن هذا لا يقلل قطعاً من شأن السابقة التي بدأها صاحب «زوبعة الدهور» باهتدائه إلى شاعر «سقوط الزند»، دون أن يخلطه بناظم «اللزوميات» ..

\* \* \*

روى الثعالبي في «يتيمة الدهر» عن المصيحي الشاعر انه قال: «رأيت بمعرة النعمان عجباً من العجب، رأيت أعمى شاعراً ظريفاً يلعب بالشطرنج والنرد، ويدخل في كل فن من الجد والهزل، يكنى أبا العلاء، وسمعته يقول: أنا أحمد الله على العمى، كما يحمده غيري على البصر».

وأخذ بهذه الرواية كل من أرَّخ لأبي العلاء بعد ذلك، ولم نجد من يكذبها أو ينكرها عليه، غير ان الدكتور طه حسين شك<sup>(٣)</sup> في أن أبا العلاء كان قادراً أن يلعب الشطرنج والنرد، وتأنَّق قوله أنه يحمد الله على العمى كما يحمده غيره على البصر، تأولاً ليس يخلو من تلك النظرة التي ينظر بها الباحثون إلى أبي العلاء من خلال حياته في «اللزوميات» ..

ونحن نأخذ بهذه الرواية من حيث دلالتها العامة، دون تفاصيلها بالدقة. فسواء

(٢) الشارخ: من يكون في شرخ العمر، أي الصبا.

(٣) تجديد ذكرى أبي العلاء - ص ١٣٧.

كان أبو العلاء يلعب الشطرنج والنرد حقاً أم لم يكن، وسواء أكان يعني حقيقة ما يقول من انه يحمد الله على العمى كما يحمده غيره على البصر، أم كان يعني من هذا القول ظاهره وفي نفسه شيء آخر، اما سخراً بالمبصرين، واما اعتداداً بالنفس وفخرا - فإن هذه الرواية بجملتها، تدل - على كل حال - أن شاعر الميرة الفتى كان ظريفاً مرحأً بمحالس الظرفاء، ويشارك أهل الهزل هزلم وأهل الجد جدهم، ويحصل بمواطنه في الميرة اتصال مواطن انسان، فهو يحيا حياتهم اليومية في غير تحفظ، ويغالطهم في لوههم دون تزمرت، ويحس معهم احساس المسرة والمرح، دون أن تمنعه العاهة شيئاً من ذلك، بل تزيده العاهة إقبالاً على مثل ما يقبل عليه أترابه المبصرون توكيداً لوجوده وتفوقه.

أقول : نأخذ بالرواية من حيث دلالتها هذه، مع علمنا أنه ليس في اخبار أبي العلاء ما ينفي شيئاً من نصها، فهي من الوجهة التاريخية المحض ثابتة غير منقوضة، فإذا أضفنا إلى ذلك ان اشعار «سقوط الرند» ذاتها تنبئ بأن الرواية ليست غريبة عن الواقع الذي كان يحياه أبو العلاء في عهده الأول الذي سبق عهده عزلته وتزehrده، ازدانا يقيناً بأن شاعر الميرة قد مارس حياته الأولى على امتلاء من علاقاته الإنسانية بحيوات مواطنه، وانفعال وجданه الشاعري بالكثير من هذه العلاقات، وأنه كان ينظر إلى الناس والحياة من خلال عواطفه وعلاقاته هذه، وأن النظرة المتزمتة المتبرمة بالناس وبالحياة لم تكن عهدها قد وجدت سبيلاً إلى نفسه وتفكيره.

وأول ما يلفت انتباها من الدلالات على ذلك في شعر «سقوط الرند»، ما جاء في قسم «الدرعيات» من أبيات قالها في لاعب شطرنج :

قل لتراب الآداب في كل فن      وحليف الندى وحرب العذول  
إيهما اللاعب الذي «فرس» الشطرنج همت في كفه بالصهيل  
من يباريك و «البياذق» في كفك يغلبن كل «رخ» و «فيل»  
نصرع «الشاه» في المجال ولو جاء مردئي بالتاج والاكليل  
لطف رأي يستأسر الملك الاعظم بالواحد الحقير الذليل  
انت فوق الصولي في هذه الخلة، مزر في غيرها بالخليل»

---

(٤) الصولي: هو أبو اسحاق الصولي وقد كان ماهراً بلاعب الشطرنج، والخليل: هو الخليل بن أحد الفراهيدي صاحب علم العروض.

لسان ندرى متى نظم المعري هذه الأبيات، ولكن يكفينا منها دلالتها الصريحة على معرفة أبي العلاء بأدوات الشطرنج وحركاتها معرفة الخبر، ثم دلالتها ضمناً على ان رواية «يئيمة الدهر» عن ظرف أبي العلاء ومشاركته في لعب الشطرنج زمن شبنته، ليست بعيدة ولا غريبة عن الصدق والواقع، حتى في أضعف فقرة منها، وهي الفقرة التي شكك فيها الدكتور طه حسين كما تقدم.

\* \* \*

ولنقارن الآن أبي العلاء الكاره للزواج وللمرأة وللنسل، المتشدد في هذه الكراهية إلى الحد المعروف عنه فيأشعار «اللزوميات»، أو إلى الحد الذي دفعه - كما يخبرنا أكثر المؤرخين له - ان يوصي بأن يكتب على قبره ذلك البيت الذي يصف جماع آرائه الصارمة في النسل والزواج والحياة معاً:

هذا جناه أبي علي ، وما جنت على احد  
لنقارن أبي العلاء هذا صاحب «اللزوميات»، بأبي العلاء صاحب «سقط الزند»، فسنرى ان هذا الآخر قد انشأ ثلاث قصائد في تهنة ثلاثة من قومه بزواجمهم، وأنشأ قصيدتين في التهنة بولودين ..

ترى، أيتوافق هذا الاندفاع في التهنة بالزواج وبالملوود، مع تلك النظرة الساخطة إلى المرأة والزواج والتناسل؟. ان بين الأمرين تناقضًا ظاهراً.. فإذا قيل لنا ان هذه القصائد كان يدفع إليها المدح والمجاملة لبعض الأمراء في حلب، أكثر ما يدفع إليها الاستشارة بالزواج وبالملوود، أو التهنة بها لذاتيهما - قلتنا أولًا: ان هذا أيضاً دليلاً على أن أبي العلاء لم يكن يكره ان ي مدح امراء زمانه، ولم يخالف طريقة الشعراء في عهده من هذا الوجه.

ونقول ثانياً: ان شاعر المرة قد ذكر المرأة في القصائد الثلاث، إلى جانب المدح، ذكرأ جيلاً تفوح منه رائحة الرجل الانسان الذي يرى في المرأة وجه النعمة والنورة والغبطة والخير. في حين هو يرى في اللزوميات ان: «بدء السعادة ان لم تخلق امرأة» ويظهر لنا انه لم ينظم هذه القصائد في صباح، لأن جامع الديوان - وأبو العلاء

نفسه هو جامع الديوان - عُودنا ان ينص عند كل قصيدة قالها في الصبا انما قاله في ذلك العهد. فإذا رجعنا إلى احدى هذه القصائد نسمعه يقول لصاحبها الذي يهنته بزفافه<sup>(٥)</sup>:

وتمنَّ «النعمى» السنية والبس حلل المجد والفعال الخطير  
وتحمَّل «بنضرة» العيش، اذ جاءك في رونق الزمان النضير  
«خير» ايدي الزمان عند بنى الدنيا ات في اوان خير الشهور  
يا لها «نعمـة»، وليس ببدع ان تحوز الشموس رقّ البدور  
ونرى - استطراداً - ان ثبت هنا ابياتاً ثلاثة في القصيدة خص بها أبو العلاء  
مدينة حلب، قال:

«حلب» للولي جنة عدن وهي للغادرين نار سعير  
والعظيم العظيم يكبر في عينيه منها قدر الصغير الصغير  
«فقويق» في انفس القوم بحر وحصاة منها نظير ثبير<sup>(٦)</sup>  
وفي القصيدة الثانية، واكثراها طراز من المديح العادي المأثور، يخلص الشاعر  
إلى تهنة امير حلب بعرسه، فيقول:

الآن فالله عن الهيجاء «مغبطة» طال امتراؤك خلفي نابها الضبس<sup>(٧)</sup>  
وفي حين نرى المرأة في اللزوميات، موضع سوء ظنه دائم، لا يشق بحفظها على  
حصانتها، ويرى ضعفها على الاغراء هو الأصل في سلوكها، بحيث يقول هناك - في  
اللزوميات -

وما يمنع الخود الحصان حصونها ولو ان ابراج السماء حصونها  
نراه - مع ذلك - هنا في «سقوط الزند» يراها اخت الأسد الصعب في امتناعها

(٥) سقط الزند - الطبعة اللبنانيـة - ص ١٥.

(٦) قويق: نهر صغير معروف في حلب. وثبير: اسم لبضعة جبال في ظاهرة مكة.

(٧) الهيجاء: الحرب. امترى: استخرج الحليب من ضرع الناقة أو غيرها. الخلف (بكسر الخاء): حلمة الضرع. الناب: الناقة المسنة. الضبس: الشرس العسير.

على غير محلّ لها من الرجال. وها هؤلا يقول لأمير حلب الذي يهنه بعرسه، في القصيدة المتقدمة الذكر، وهو يصف عروسه:

ما ربة الغيل اخت الظبي فزت بها  
بل ربة الغيل اخت الضيغم الشرس<sup>(٨)</sup>  
يقصد ان هذه العروس ليس ينبغي ان تشبه - كالعادة - بالظباء، بل هي اشبه باللبوة اخت الأسد في امتناعها وحصانتها وعفافها. ألا ترى أن المرأة هنا - عند أبي العلاء - تناقض المرأة عنده هناك في اللزوميات؟

وفي حين يرى أبو العلاء - في اللزوميات - ان من الخير للإنسان ان لا يولد، وان الحياة هبة ائتمة يجني بها الآباء على الأبناء:

فليت وليدا مات ساعة موته ولم يرتفع من امه النساء  
نجده هنا، في «سقط الزند» يرى نقيض ذلك أيضاً.. فها هؤلا يهنيء أبا القاسم ابن القاضي التنوخي بمولوده، فكيف يهنه؟. انه يرى الوليد المستهل «نعمه» نزلت من السماك الأعلى، فاستحق ان تُوفى بمولده النذور وان تساق المهدايا إلى البيت الكريم، أي الكعبة، لأنه يرى المولود الكريم سرا من اسرار المجد لأبيه:

متى نزل السماك فحلَّ مهدا  
تغذيه بدرتها الثدي<sup>(٩)</sup>  
أهل بصوته، فأهل شakra  
به الأقوام، وافتخر الندي<sup>(١٠)</sup>  
بيوم قدومه وجبت علينا النذور، وسيق لابيت المدي<sup>(١١)</sup>  
وسر المجد مولود كريم أبان وفوذه خبر جلي  
علو زائد بآبى على أتكا بفضله الله العلي

ويهنيء ثانية صديقاً له بمولوده، وقد كتب له الصديق بنباً ولادته، فإذا النبأ  
عنه - أي أبي العلاء - «بشرى»، واذا الوليد نفسه هو «النعمى»، ونحس هنا حرارة

(٨) الغيل: أجنة الظباء والاسود. الضيغم: الاسد.

(٩) السماك: كوكب نير. الثدي (بضم الثاء المشددة وكسر الدال وتشديد الياء): جمع ثدي.

(١٠) الندي: النادي.

(١١) المدي (فتح الماء وكسر الدال): جمع هدية والمقصود بها هنا الاضحية.

الصدق في تهنته، وتكاد نبضات قلبه تنتقل إلى صدورنا ونحن نقرأ هذه اللهفة إلى صديقه. وفي ظننا أن هذه التهنة الشعرية كانت في أوائل عهده بالعزلة، وكانت ما تزال في نفسه صبوتات إلى تلك المتع الروحية بقاء الأصدقاء والشعراء، وما يزال يضطرب وجداًه وينفعل بتجربات حية باقية من زمانه الأول:

كتابك جاء «بالنعمى» بشيرا  
ويعرض فيه عن خبرى سؤال  
وحالي خير حال كنت يوماً  
عليها، وهي صبر واعتزال

\* \* \*

فاما انت، والأمال شتى،  
بلقياك السعادة لوتنا!  
بعدنا، غير أنا ان سعدنا  
بغبطة ساعة، عكف الخيال

\* \* \*

ولو صنعته كنت بها هرثت  
هواي اليك نوق أو جمال

\* \* \*

أرى راح المسرة اثملتني  
و قبل اليوم ودعني مراحبي  
هنئاً، والهنا لنا جميعاً  
وتلك، لعمري، الراح الحال  
وانستثنية أيام طوال  
يقيينا لا يظنُّ، ولا يخال

\* \* \*

أهل فبشر الاهلين منه  
باخوته الذين هم اسود  
فأن توادر الفتیان عز  
وهل يشق الفتی بنماء وفر  
محيا في اسرته الجمال  
على اثار مقدمه عجال  
يشيد حين تکتھل الرجال  
اذا لم تُتل أینقه فصال<sup>(١٢)</sup>

\* \* \*

سترکز حول قبتك العوالي  
فيإن مناي ان يشري حصاكم  
وتکثر في كنانتك النبال  
ويقصر عن زهائكم الرمال<sup>(١٣)</sup>

(١٢) الوفر: المال. الأنبق ناقة. الفصال: جمع فصيل، ولد الناقة.

(١٣) يشري حصاكم: يكثر عدكم. الزباء: القدر والمثال.

يستوقفنا من هذه القصيدة العاطفية، أولاً : احساسها الصادق وصفاؤها النفسي والتعبيرى معاً، وثانياً: نظرة أبي العلاء إلى التناسل هذه النظرة الطبيعية السليمة، فإذا الوليد الجديد بشارة بمواليد كثيرة تتبعه، وإذا تكاثر الأبناء عز للأباء يشيدونه لهم في أعمال الكهولة، وإذا هم المال الطيب، ولا يثق المرء بنمو هذا المال إلا ان يتناصل ويتبلاو بعضه بعضاً، وإذا أبو العلاء يتمنى، أغلى ما يتمنى لصديقه، أن يتکاثر أبناءه حتى يقصر عدد الرمال عن اعدادهم . يقول هذا وهو في عافية من نفسه ووجوده، وفي رغبة صادقة ان ينال هذا الصديق ما هو خير ونعمى له، والنسل هنا هو خيره ونعماه.. اين هذا كله من رأي أبي العلاء في الأبناء وفي التناسل وفي «جناية» الآباء على ابنائهم حين يهبونهم «نقطة» الحياة؟.. اين هذا الذي ينطق به «سقوط الزند» من ذاك الذي تضجّ به «اللزوميات»؟ ..

\* \* \*

وينقم أبو العلاء على الناس، في اللزوميات، انهم يفتخرون، ويرى افتخارهم كالكذب، منشئ الجهل، فعلام يفتخر الناس وهم تراب ومن التراب:  
ادفع الشر، اذا جاء، بشر وتواضع، اغا انت بشر  
هذه الأجسام ترب هامدة فمن الجهل افتخار وأشر  
فكيف شأن أبي العلاء اذا في «سقوط الزند»، فهو يرى الفخر هنا كما هو هناك  
عنه؟.

الفرق بين حاليه هنا وهناك، هو الفرق بين من يمارس الافتخار بنفسه فعلاً إلى حد الغلو والاغراب، ومن يفلسف الافتخار للناس، وينقمه عليهم، ويعجب منهم ان يجدوا في انسانهم موضع فخر.. أي أن الفرق بين أبي العلاء في «سقوط الزند» وبينه في اللزوميات من هذا الوجه، هو انه في الأول شاعر، وفي الثاني متفلسف، أو- إذا شئت - فيلسوف، أو فلشنقل: مفكر متذهب، يجري في هذه المسألة على غير ما تقتضيه طبيعة الشاعر الإنسان.

ومن هنا يجهل بيته السائرين في مطلع قصيده المعروفة:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل  
أعندِي ، وقد مارست كل خفية ،  
يُصدق واسٌ ، أو يخيب سائل !

في «سقط الزند» قصيدةتان موضوعهما الفخر، ولكن قصائد غيرهما جاءت في الديوان في مواضع أخرى، يطلع الفخر اثناء أبياتها، لمناسبة حيناً، ولغير مناسبة حيناً. وفخر أبي العلاء تبدو فيه من المتنبي نفحة ظاهرة، ولعل قصيدة «ألا في سبيل المجد» أدلّ على هذه النفحة المتنبية، سواء بروءَها الصاحب وبعرضها المجلجل، أم بكبرياته التحدّي ممتلئة بها اوداج شاعر المرة، تشبهها بكبرياته صاحبنا أبي الطيب شاعر الفرسان، وفارس الشعراء .. .

وإني وإن كنت الاخير زمانه لات بما لم تستطعه الأوائل

لقد قال المعري هذا الكلام وهو في عنفوان حيويته، وفي عز اقباله على الدنيا، وله في الحياة آمال كبار، وأمامه دنيا بغداد لما تزل يومئذ دنيا احلامه، فكان طبيعياً ان يزهو هذا الزهو كله، وليس في ذاك عاب يعييه، فقد كان شاعراً، وكان يستشعر في ذاته امراً غير عادي، وكانت في نفسه أشواق ابكار لما تختمنها التجربة الكبرى المتطرفة، وكانت شهراً ذكائه وتفوقه في الحفظ والفطنة تكتسح بلاد الشام وتجاوزها إلى العراق ومصر، وتتضخم في طريقها إلى الناس حتى تبلغ حدود الأساطير، ولعلها كانت وهي تجوب الآفاق، ترجع إلى مسمعه بضجتها وضخامتها الأسطورية، فيتشي بها، ويُزهّي بنفسه، فيفخر هذا الفخر الموغل في المبالغة .. .

وما ندرى ، أهذا النوع من الفخر، وقد كان امراً مألفاً في شعرنا العربي عهد أبي العلاء، يدخل في باب المبنى والصفاقـة، كما يرى الدكتور طه حسين ، بحيث ينبغي أن ننزع عنه شيخ المرة؟ .. هنا أيضاً مسألة الخطأ التي أشرنا إليها في مطلع هذا الفصل ، الخطأ في اسباغ ثوب الشيخوخة الزاهدة المتردمة على حياة أبي العلاء كلها من حداثته وشبابه إلى يوم «محبسية» .. .

وفي المسألة امر آخر: أىصح ، من الوجهة الفنية المحض ، ان نصف المبالغات الشعرية في باب الفخر، كذباً وصفاقـة ، مع انتـا نعلم أن أمثلـاً هذه المبالغات لا تقصد

إلى المعاني الحقيقة الحرافية التي تُنطَق بها الألفاظ والعبارات، بل لا تقصد حتى إلى المعانى المجازية الجزئية المباشرة التي تدل عليها كل عبارة بنفسها منفصلة عن علاقتها بالكل الكامل لبناء القصيدة وموضوعها، وإنما هي تقصـد - بـمجموعها وبـدلالتها الكـبرى الشـاملة - إلى التـعبير عن مشـاعر إنسـانية تـمـتـزـج بـأـمـال الشـاعـر وـمـطـامـحـه وـأـشـواـقه الكـبـيرـة، غير أن خـيـال الشـاعـر قد يـضـخـمـها في فـورـة من فـورـان العـنـجـهـيـة الفـرـديـة، وقد يكون الكـبـت الإـجـتمـاعـي أو الـحرـمان أو الشـعـور بالـاضـطـهـاد والـظـلـم سـبـباً في هـذـه الفـورـة، أو سـبـباً في جـمـوحـ الخـيـال إلى أـبـعـد حدـودـه تعـوـيـضاً عن نـفـصـ، أو اـنتـقامـاً لـحرـمان..

إذا صـحـ أنـ نـصـفـ هـذـهـ المـبـالـغـاتـ بالـكـذـبـ وـالـصـفـافـةـ فيـ بـابـ الفـخرـ، فـلـمـاـذـاـ لاـ نـصـفـهاـ كـذـلـكـ فيـ بـابـ المـدـحـ، أوـ فيـ بـابـ الرـثـاءـ، أوـ فيـ بـابـ الغـزلـ الخـ..

وـمـهـماـ يـكـنـ، فـقـدـ فـخـرـ أـبـوـ العـلـاءـ فـعـلاـ، وـغـلـاـ فيـ ذـلـكـ حـتـىـ أـنـهـ، وـهـوـ الـأـخـيـرـ زـمـانـهـ، قـدـ أـتـىـ بـمـاـ لـمـ تـسـطـعـهـ الـأـوـائـلـ.. فـمـاـذـاـ يـجـدـيـنـاـ تـنـزـيـهـ اـخـلـاقـهـ عنـ الفـخرـ؟.. اـتـرـانـاـ نـقـسـرـهـ قـسـراـًـ، بـعـدـ الـفـعـامـ، عـلـىـ أـنـ لـاـ يـقـولـ الشـعـرـ اـفـتـخـارـاـ؟ـ.

\* \* \*

بـقـيـتـ فيـ «ـسـقـطـ الزـنـدـ»ـ صـورـ وـنـوـاـحـ أـخـرـىـ تـحـتـاجـ إـلـىـ الدـرـسـ عـلـىـ هـذـاـ الـوـجـهـ، وـبـقـيـ انـ نـتـعـرـفـ «ـسـقـطـ الزـنـدـ»ـ مـنـ حـيـثـ قـيمـهـ الفـنـيـهـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ شـعـرـ «ـالـلـزـومـيـاتـ»ـ، ثـمـ بـقـيـ انـ نـجـدـ السـبـيلـ إـلـىـ عـلـاقـةـ ماـ بـيـنـ أـبـيـ الـعـلـاءـ فيـ «ـسـقـطـ الزـنـدـ»ـ وـأـبـيـ الـعـلـاءـ فيـ «ـالـلـزـومـيـاتـ»ـ. وـهـذـاـ مـاـ نـرـجـوـ أـنـ يـكـونـ مـوـضـوعـ فـصـلـ جـدـيدـ.

تشرين الأول ١٩٥٧



## **هل كان أبو العلاء وحشٌ الغريزة؟**

في أخبار المعربي أنه قال عن نفسه، في إحدى رسائله إلى خاله أبي القاسم، انه «وحشٌ - الغريزة انسٌ - الولادة». ولقد تمسك بعض أعلام الباحثين المحدثين بهذه العبارة يتذذونها دليلاً على أن مسلك أبي العلاء بعد رجعته من العراق، ذلك المسلك الذي انطبع بطابع العزلة والتزهد وكراهة الحياة ومقت الناس، إنما هو أثر من آثار هذه «الغريزة الوحشية» فيه، أو أن هذه «الغريزة» كانت من أهم أسباب عزلته وتزهده وكراحته الحياة وسوء ظنه بالناس.

فهل كان أبو العلاء «وحشٌ الغريزة» حقاً كما وصف نفسه، وهل لنا، في منهاجنا العلمي الذي يأخذ به عصرنا، أن نتمسك بكلمة كهذه وصف بها نفسه في حالة انفعال أو هيجان نفسي، أو في حالة استيحاش وضيق وتمرد عرضت له، فنجعل منها دليلاً على طبيعته ومزاجه، أو نقيس بها سلوكه النفسي وطريقته في العيش والتفكير ومعاشرة الناس؟

وإذا افترضنا أن ذلك صحيح كله، بقي أمر آخر ينبغي أن نحسب حسابه: ما معنى هذه «الغريزة»؟ كيف يكون المرء «أنسي الولادة»، ويكون - مع ذلك - «وحشٌ الغريزة»..؟ إن العلم في عصرنا يرفض التسليم بأن السلوك النفسي والاجتماعي للإنسان مصدره هذا الشيء الذي يسمونه «الغريزة»، وإنما الذي يقول به العلم أن نظرة الإنسان للحياة وحكمه على الناس وسلوكه الشخصي تجاه الحياة والناس، إنما يأتي

هذا كله من مؤثرات واقعية يتلقاها من مختلف البيئات التي يقدّر له أن يحيا حياتها ويتنقل في مناخاتها، الإنسانية والطبيعية، العقلية والمادية، السياسية والإجتماعية.

ولا ننكر - مع ذلك - ان هناك خصائص ذاتية يتميز بها الناس بعضهم من بعض، ولكن هذه الخصائص ليست أكثر من «خامة» حية اما تكتسب لونها وطابعها و«مزاجها» الخاص من تأثيراتها الحتمية الموضوعية بمناخات كل بيئة، وان كان من شيء يمكن أن تفرد به، فهو طريقتها الخاصة في التلقى والانطباع.

وحصيلة هذا ان مرد السلوك الانساني، بوجه عام، هو ما تتأثر به الذات من اوضاع وأحوال وظاهرات في العالم الخارجي الذي يحيط بها ويتفاعل معها، وليس مرد «الغريزة» التي تولد مع الإنسان، لأن هذه في أوضاع تفسيراتها لا تزيد عن كونها حالة او استعداداً في الذات، وليس عنصراً كيانياً من عناصر الشخصية.

ونخلص من هذا إلى أبي العلاء، فنرى أننا حين ندرس أخباره وأخبار البيئات المختلفة التي عايشها في مراحل حياته، حدثاً وشاماً وكهلاً وشيخاً، وحين ننظر - مع ذلك - إلى وجوه المعرفة التي تهيأ لها ان يكسبها، وإلى أنواع العلوم والأداب التي تمثلها ذهنه وانفعلت بها مواهبه العقلية والشعرية، وحين ننظر - بعد هذا - إلى آثاره الأدبية التي نعلم جميعاً أنها البؤرة الصافية التي تشع في سيرته النفسية والفكرية والسلوكية معاً، ونعلم أنها المرجع الأول، بل الأوحد، لتفسير «المزاج» العلائي، ولفهم «الفلسفة» العلائية .

أقول: إننا حين نفعل ذلك بشيء من الاستقصاء والتعمق، وبإدراك ان هذه الأمور بجملتها إنما تؤلف كلاماً متلازمـاً لا ينفصل جزء منه عن جزء، ولا يؤخذ بعض منه مستقلاً عن بعض، نستطيع أن نصل إلى رؤية أبي العلاء في مرحلتين رئيسيتين من حياته: أما في الأولى - وهي مرحلة شبابه وبعض كهولته - فهو رجل يخلط حياته كلها بحياة الناس الذين حوله في بيئته العربية الإسلامية، لا يختلف طابع تفكيره ونفسيته وسلوكيه عن طابعهم بوجهه العام، ولا ينظر إلى وجودهم، من حيث هم جماعة ولا من حيث هم أفراد، نظرة المقت أو الضيق أو التبرم أو الازدراء، أو نظرة اليأس أو الشاوم المطلق المغلق كما يحب ان يراه بعض الباحثين المحدثين. بل نراه رجلاً تطفح

نفسه رغبة في كل ما يرغب فيه الناس هؤلاء، ويتأثر وجدهانه بكل ما يتأثر به وجدها بهم من أوضاع الحياة السياسية والعلقانية والاجتماعية والأدبية جمعاً، ويريد أن يملأ نفسه ووجدهانه بكل التجربات الإنسانية التي يتهيأ لإنسان تلك البيئات أن يمارسها وين فعل بها ويفيد منها علمًا أو لذة أو علاقة ما بالحياة وبالطبيعة وبالكون.

وأما في المرحلة الثانية - وهي مرحلة شيخوخته - فهو ذو طابع خاص يجاهد نفسه وطبيعته مجاهدة صارمة شاقة ليجعل منه طابعاً متميزاً من حياة الآخرين بكثير من وجوهه.

ويدل على سيرة أبي العلاء في مرحلته الأولى جملة ما جمعه في ديوانه «سقط الزند» من أشعار نظم بعضها القليل في صباحه، ونظم معظمها في شبابه وفي أولى أدوار كهولته.

ويدل على سيرته في المرحلة الثانية ديوانه «اللزوميات». وليس الغرض هنا أن نتكلّم على آثاره الكتابية التشرية، فإن معظمها يختص بمواضيع علمية، لغوية ونقدية، لا تدل إلا على جوانب من حياته العقلية الخالصة، باستثناء «الفصول والغايات»، فإن المعري كتبه على نحو ما كان يشعر ويفكر في «اللزوميات».

وليس من همنا في هذا الفصل أن نفسر هذا الاختلاف بين شخصية أبي العلاء في مرحلته الأولى، وشخصيته في المرحلة الثانية، فقد نعقد لتفصير ذلك فصلاً خاصاً به، ولكن معظم همنا الآن:

أولاً: أن نستتّج من اختلاف حالية في المرحلتين أنه لم يكن، كما قال عن نفسه، «وحشى الغريبة» وأنه ليس من الحق كونه قد اختار مسلكه الخاص في عزلته الأخيرة في المرة بداع من «غريبة» وحشية فيه، كما يؤكّد بعض الأعلام من المحقّقين المحدثين. لأن ذلك لو كان حقيقة لما اختلف الحال بالمعري بين مرحلتيه ول كانت هذه «الوحشية» ملازمة له، وجزءاً من شخصيته، في كل أدوار حياته.

ثانياً - أن نستعرض صوراً جديدة، إضافة إلى الصورة التي عرضناها في الفصل السابق، هي الأكثر دلالة على أن المعري الذي نظم أشعار «سقط الزند» كان

خلط الحياة العامة التي يحياها أهل بيته وعصره بكل مظاهرها، لا يستنكر من أن يحياها هو مثلهم، وانه كان - مع ذلك - ودوداً للناس، محباً للكثرين منهم، ألوفاً للكثير من أعرافهم ومصطلحاتهم وطرائق فهمهم للحياة وللطبيعة ولأوضاعها الإجتماعية التي تلبس وجودهم. وحتى أساليبه الفنية كانت في عهده ذاك هي أساليب عصره وبيئته، بكل ملامحها ومقوماتها وعلاقتها بالزمن، بغضامينها وأشكالها معاً، بمواضيعها وقوالبها اللغوية وصورها الذهنية وتجرباتها الوجدانية، الا ما يكون من خصائص العبرية العلائية ذاتها، أو ما يتصل بحدود «الشخصية» العلائية بمقوماتها الفردية والإنسانية... هذه الخصائص والمقومات التي تكون لكل شاعر أو كاتب أو فنان ذي موهبة عظيمة كأبي العلاء، بحيث يتميز بها من أمثاله في الشعراء أو الكتاب أو الفنانين.

\* \* \*

يقول أبو العلاء في إحدى لزومياته:

خذوا حذركم من أقربين وجانب<sup>(١)</sup> ولا تذهلوا عن سيرة الحزماء  
ويقول في لزومية أخرى:

أخلاق سكان دنيانا معذبة  
سموا هلالا ويدرا والندي وضحى  
ولم يُنظ بحبال الشمس من نظر  
وان أنتك بما تستعدب العذب<sup>(٢)</sup>  
وفرقدا وسماكا.. شد ما كذبوا  
الا له في حبال الشر مجذب

قد تكون هذه النظرة للإنسان وللحياة الدنيا، هي النظرة الغالبة في معظم اللزوميات، وهي - كما نرى - نظرة أقل ما توصف به الحذر وسوء الظن، فالشر هو الذي يجذب أخلاق الناس وأفعالهم في رأيه. فهل هكذا ينظر الموري إلى الناس وإلى الحياة في «سقوط الرند»؟

(١) الجانب: الغريب.

(٢) معذبة: منفحة. العذب (فتح العين والذال): جمع عذبة، وهي من اللسان طرفه الدقيق، وهي كذلك من السوت والسيف.

نقلب صفحات هذا الديوان، أولاً وأخراً، فنقرأ قصائد في المديح ، وفي اللقاء والفرق ، وفي الشوق والحنين ، وفي الرثاء ، وفي التهنئة ، وفي الغزل والنسيب وفي الوصف ، وفي الفخر كذلك ، فإذا المعري هنا شاعر يصدر في جملة هذه القصائد عن وجдан «أنسي» غير «وحشى».. أي أنه يعبر في هذه القصائد عن انفعالات وجدانية عاطفية يظهر الانسان من خلالها كائناً ينحه الشاعر حبه أحياناً، وآشفاته حيناً، وإعجابه حيناً، وقد يغضب منه بعض الأحيان ، ولكن لا عن مقت وكراهية له ، ولا عن ريبة وسوء ظن به ، وقد يتأمل في أحياناً أخرى ، ولكن لا عن تقزز من الحياة أو يأس من فضائلها وخيراها ، ولا عن برم بالناس أو ضيق بعلاقاته الإنسانية معهم ، بل كثيراً ما نراه يتأمل هنا لأنه يفارق بعضهم ، أو لأن صلة من الصلات الحبيبة إليه يخشى أن تنقطع بينه وبين بعضهم الآخر ، أو لأن الموت قد اغتال أحدهم وكان يرجو له البقاء طويلاً ، لأن له في هذا البقاء متعة وانسياً ولملذاً روحاً.

هذا أبو العلاء يثبت في أول «سقوط الزند» قصيده المطولة في مدح سعيد «أبي الفضائل» حفييد سيف الدولة الحمداني . وما ندرى متى كان مدح أبي العلاء لهذا الحمداني الذي عق سيرة جده الفارس العربي المجاهد المرابط في التغور زمناً طويلاً يدفع عن دولة العرب والإسلام هجمات الروم ومطامعهم . نقول: هذا الحمداني الذي عق سيرة جده سيف الدولة ، لأنه احدث في زمانه حدثاً منكراً بشعاً ، حين استعدى بأسيل الثاني امبراطور الروم على خصومه الفاطميين ، وفتح جيوش هذا الأمبراطور الأجنبي ، العدو الأكبر للعرب والإسلام ، أرض بلاده ، فوطئتها خيول البيزنطيين ، وداستها أقدام الأعداء محتلين ، وظللت الحرب بينهم وبين الفاطميين ، نحو أربع سنوات ، تدور رحاها أعنف ما تدور في بلاد حلب والشمال ، بخطيئة شناء اقرفها «أبو الفضائل» هذا .. .

ما ندرى متى كان مدح أبي العلاء لهذا الحمداني العاق قومه وعروبته ودينه ، ولكن ندرى أن أبا العلاء قد مدح هذا الأمير ، فقال فيه اكثر مما قال صاحبه المتنبي أبو الطيب في سيف الدولة علي أبي المكارم نفسه ، جد «أبي الفضائل» ، وندرى كذلك إن شاعرنا أبا العلاء قد وجد في هذا الأمير من «الفضائل» ، ما أنطقه أثنتين وثمانين بيتاً من الشعر وصلت إلينا ، وعسى أن تكون أبيات أخرى من القصيدة قد عاقدتها عن

الوصول إلينا عائق.. ولقد غلا شاعرنا بمدوحه هذا حتى قال:

- وجدك - لم نشد بها عقالا  
عن الدنيا اريد بها انفصالا  
فكان اسم الأمير لهن فالا  
وجعل غابه الاسل الطوالا  
تمكّن في قلوبهم النبالا  
تجدُ إلى رقابهم انسلا  
عن الأقدار صوناً وابتذلا

ولو ان المطيّ لها عقول  
مواصلة بها رحلي كاني  
سألن فقلت: مقصداً «سعيد»  
مكلّف خيله قنص الأعدادي  
تكاد قسيئه من غير رام  
تكاد سيفه من غير سل  
تكاد سوابق حملته تغبني

وقال:

فإن له على يدك اتكالا  
وقلت لها: هلا.. هبت شمالا  
لأزمع عن محلته ارتحالا

اذا ما الغيم لم يمطر بلادا  
ولو ان الرياح تهبُ غربا  
وأقسم لو غضبت على ثبیر

ويرجع عندي أن المعري قال هذه القصيدة في عليا شبابه، فإن فيها نفساً شعرياً من النسق العلائي الممتاز، وقد يكون نظمها قبل أن يقترب «أبا الفضائل» فعلته الشناعة تلك، وقد يكون شاعرنا حين فرغ من نظم هذه القصيدة فوجيء بأنباء تلك الفعلة، فوقف عن ارسالها إليه، بدليل هذه العبارة التي صدر بها القصيدة في مستهل «سقوط الزند»، وهي : «قال مدح أبا الفضائل سيف الدولة ولم ينفذها إليه». فإذا صع هذا الافتراض، وهو قريب من الصحة، فإنه خير شافع لأبي العلاء عن مدح هذا الأمير الخاطيء ..

غير أن المسألة ليست في أن «أبا الفضائل» مستحق مدح أبي العلاء أو غير مستحق، بل المسألة إن شاعرنا العظيم قد رأى في أمير حلب، وقتاً ما، ما يهز شاعريته بالمدح من هذا النسق الشعري الذي يذكرنا «بحمدانيات» المتنبي أبي الطيب، وأنه لم يكن، وقتها، أبو العلاء «وحشى الغريرة» يأبى أن يخلع الحب أو الثناء أو الضياء على الناس، حتى الأمراء ..

ويكابر في ظني أن المعري لم يكن يقصد بهذا المديح بـ«الأمير وعطاءه»، فإن الذي أصبحت أوقن به من سيرة الشاعر أنه كان يجتنب جهده قول الشعر للعطاء، أو لمجرد العطاء، فلا بد ان له من هذا المديح أرباً غير ذاك، وقد يكون للأمير هذا جانب من فضل هو الذي هز شاعرية صاحبنا، ومعنى ذلك أنه كان حينذاك موصول القلب والشاعر بأهل زمانه وبلده، أي أنه كان «أنسي» القلب والشاعر وال بصيرة ..

وفي «سقوط الزند» من شعر المديح قصائد كثيرة لا يختلف نسيجها الشعري، ولا تختلف صورها الإنسانية عما رأيت في مدحه الأمير الحمداني «أبا الفضائل»، بل نرى في بعضها شعراً انسانياً يتمثل فيه الحب والوفاء لعدد من أصدقائه وخلصائه ومن يرى لهم يداً طيبة عنده، أمثال أبي القاسم التنوخي، وعبد السلام بن الحسن البصري، وأبي إبراهيم موسى بن إسحاق، وخازن دار العلم ببغداد، وابن تميم البرقي، وأبي علي الهاوندي، وأبراهيم العلوى، وأبي حامد الأسفرايني، وأبي القاسم علي بن جلبات الخ ...

\* \* \*

وهل خلا شعر «سقوط الزند» من الأدب القومي؟ هل كان أبو العلاء مفكراً إنسانياً يتأنى التزعة القومية ويرفض «التضييق» على تزunte الإنسانية بأن «يحدها» اطار من النظر الخاص إلى نسبته العربية؟

لا بد أن يرد مثل هذا السؤال على أذهاننا في مثل هذه الأيام، ولا بد ان نقارن ابا العلاء هنا بصاحب ابي الطيب الذي نفح عروبه بقصائد ذات صيت معروف، ثم سؤال: أكان لتلك الصحبة الروحية الحميمة بين ابي العلاء وشعر ابي الطيب أثر ظاهر في شيء من ادب شاعر المعرفة؟

أما في «اللزوميات» فقد يكون البحث عن هذا، بحثاً لا يجدي ولا يثمر، اذا كان القصد ان نعثر فيها على كلام مباشر يتحدث عن شأن خاص بالعرب، من حيث علاقته بهم وعلاقتهم به، أو من حيث موقفهم السياسي أو العسكري من اعدائهم والطامعين في بلادهم أو موقف اعدائهم منهم.

ولكن سنجد في «اللزوميات» افكاراً وآراء كثيرة تتسم بالطابع الفكري النظري،

وهي ذات مقاصد سياسية واجتماعية متأثرة بجوهر الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت تسود المجتمع العربي الإسلامي في عهده، وكانت الدولة العربية الإسلامية، بوجه عام، مصدر الكثير من هذه الأوضاع. انه يتحدث هناك عن الرؤساء والأمراء اذ يرافقون على «الرعاية»، وهم اجراؤها، ويتحدث عن مظاهر الفساد والاضطراب في مختلف مناحي الحياة العربية يومئذ، ويتحدث عن المظالم الاجتماعية تصبب فتات المجتمع الضعفاء، وعن سوء توزيع المخواص بين الناس، إلى غير ذلك من الانعكاسات الحقيقة الصادقة عن أوضاع المجتمع والدولة في شعر «اللزوميات» كما يعرف الجميع.

ولكن، ما إلى هذا النوع قصدت، حين وضعت السؤال بأمر الشاعر القومي في أدب أبي العلاء. بل قصدت إلى وجه آخر من هذا الأمر، حيث يبدو الشاعر وكأن احساساً ينبع من وجده الشاعري فيه ملكاته وأدواته الفنية للتعبير عن عاطفة الاعتزاز بقومه: بتقاليدهم، بفخرهم، بشمائيل معينة من أخلاقهم، بوقائع معروفة من فعالهم، بمزايا مأثورة من مزاياهم وخصائص تاريخهم.. هل في شعر «سقوط الزند» شيء من هذا؟

نعم، وهنا يظهر لنا فارق جديد بين «سقوط الزند» و «اللزوميات»، أو بين المعري في مرحلتيه: الأولى والثانية:

نقرأ قصيدة التي مطلعها:

هو المجر حتى ما يلمُ خيال وبعض صدود الزائرين وصال

وعجيب ان المعري يخرج من المطلع هذا، ليدخل رأساً إلى موضوع القصيدة، دون أن يستنفذ شيئاً من طاقته في ما عوّدنا إياه من تقديم الغزل والنسيب ووصف المسير والإبل والفيافي ومشاق الإسفار وظلمات الليلي وعصف الرياح ومشاهد النجوم ووهج السيوف واكتظاظ الرماح، إلى نهاية السلسلة.. يتنقل من المطلع رأساً، وهو طافح العنان، إلى حديث هذا الفتى العربي الذي «تقصر الابصار عن قسماته» وتقوم الهيبة والجلال يسترانه دون كل ستر يمنع النظر إليه، ونحن لا نعرف من هو هذا الفتى المهيّب، ولكننا نعرف انه قائد معركة دارت في «حارم» من شمال سوريا، وان المعركة

كانت على الشغور بين جيشه وجيش الروم الذي اعتاد ان يغزو بلاد العرب على تلك الحدود، وبيجنا الشاعر لأن نصفي ونرى كيف يعيش على الخيل التي يقودها الفتى العربي بحر من الكثائب، وتخرُّ إليها الشعب وهي نصال، وكيف يتراهى إلى المعركة:

وليس على غير الرؤوس مجال  
من الدهر سلماً ليس فيه قتال  
يشبُّ على أطرافهن ذبال<sup>(۳)</sup>

فوارس قوالون للخيل أقدمي  
لهم أسف يزداد اثر الذي مضى  
بأيديهم السمر العوالي كأنما

وبعد قليل نرى الشاعر، في دفقه الحماسي، وقد انقضَّ على جماعة الروم الغزاة، حين تصورهم في غمرة الذعر وشدة المحنَّة عند لقاء الكتائب العربية، فإذا هو يجهز عليهم بهذا المدير:

وهل كفَّ طعن عنكم ونصال  
وما حان من شمس النهار زوال<sup>(۴)</sup>  
رعالٌ ترامى خلفهن رعال<sup>(۵)</sup>  
ولكنها عند اللقاء جبال<sup>(۶)</sup>  
وتعصِّمكم شم الأنوف طوال<sup>(۷)</sup>  
وفي كل عام غزوة ونزل<sup>(۸)</sup>  
ولا تمحسوا ذا العام، فهو مثال

بني الغدر، هل أفتيم الحرب مرة  
وهل أطلعت سحم الليالي عليكم  
وهل طلعت شُعْث النواصي عوابسا  
لها عدد كالرمل المبرَّ على الحصا  
فإن تسلموا من سورة الحرب مرة  
ففي كل يوم غارة مشتعلة  
خذلوا الآن ما يأتِيكُمْ بعد هذه

ونجري سراعاً مع الشاعر، لكي نرى خيل الكتائب العربية، وهن:

(۳) الذبال: جمع ذبالة، وهي الفتيلة المشعلة.

(۴) السحم: السود.

(۵) رعال: جمع رعيل، وهو قطعة من الخيل.

(۶) المبر: الزائد. أَبْرَ: زاد.

(۷) سورة الحرب: سطوطها وشتدتها. ويقصد بشم الأنوف هنا: الجبال العالية.

(۸) أَشْمَعَّلَت الغارة: انتشرت في العدو.

ويتركن ورد الماء، وهو زلال<sup>(٩)</sup>  
تمازج في فيها دم ورؤال<sup>(١٠)</sup>  
كأن قتال الفيلقين جدال<sup>(١١)</sup>  
على ان بعض الموقنين يخال  
ولا بلغوا ان يُقصدوا فينالوا

يردن دماء الروم، وهي غريضة  
تجاوذه بالوثب كل طمرة  
تدانت به الأقران، حتى تمجاثات  
وقد علم الرومي انك حتفه  
فما كبروا حتى يكونوا فريسة

ونجول حولة ثانية في «سقط الزند»، فإذا بنا نقف دهشين أمام هذا المستهل  
يفجئنا منه هذا الصدى التجاوب المرنان:

وأن يملـك الصعب الـبيـ زمام  
هم النـبت، والـبيـض الرـفـاق موـام؟

لقد آن يـثـني الجـمـوح لـجـام  
أـيـوـعـدـنـا بـالـرـومـ نـاسـ، إـنـماـ

أبو العلاء هنا فارس على أهبة ان ينزل المعركة، ولكنه يتذرر العدو بالتنذير  
الرهيب قبل التزال، والعدو هنا هو جيش الروم كذلك أو من يواليهم ويستعد لهم من  
الخونة الاعراب، والمعركة دفاع عن التغور، وزياد عن الحمى العربي، وانتخابه لضرب  
الغزا، واعتزاز بأمجاد الفروسية العربية:

كتـائب يـشـجـين الفـلاـ وـخـيـام<sup>(١٢)</sup>  
تصـدـعـ أـجـبـالـ بـهـاـ وـآـكـامـ<sup>(١٣)</sup>  
فرـادـىـ أـتـاهـاـ الموـتـ، وهـىـ تـؤـامـ  
وقد ضـمـ سـلـكـ شـمـلـهاـ وـنـظـامـ  
عليـهاـ منـ النـقـعـ الـاحـمـ لـشـامـ<sup>(١٤)</sup>  
بـقاـيـاـ كـؤـوسـ مـلـؤـهـنـ مـدـامـ

كـأنـ لمـ يـكـنـ بـيـنـ المـخـاضـ وـحـارـمـ  
ولـمـ يـجـلـبـوـهـاـ مـنـ وـرـاءـ «ـمـلـطـيـةـ»ـ  
كتـائبـ منـ شـرـقـ وـغـربـ تـأـلـبتـ  
غـرـائـبـ درـ جـمـعـتـ، ثمـ ضـيـعـتـ  
بـيـوـمـ كـأنـ الشـمـسـ فـيـهـ خـرـيـدةـ  
كـأنـهـ سـكـرـىـ أـرـيقـ عـلـيـهـمـ

(٩) غريضة: طريئة.

(١٠) فرس طمرة: وثابة. الرؤال: اللعب.

(١١) الضمير في البيت يرجع الى الماء. تمجاثات: أي جئت على الركب.

(١٢) المخاض: نهر قرب المعركة.

(١٣) ملطية: مدينة باطلاف الروم كان قد فتحها العرب زمن الصحابة، ثم غلب عليها الروم سنة ثلاثة هجرية.

(١٤) خريدة: امرأة حية. النقع؛ الغبار. الاحم: الاسود.

## فأضحاوا حديثاً كالمنام وما انقضى فسيان منه يقظة ومنام

والظاهر من سياق القصيدة أنها موجهة إلى قائد عربي امتحنته التجارب بمقاتلة الروم ، ولكن المصادر التي بآيدينا لا تعين لنا هذا القائد، غير أن لهجة أبي العلاء في هذه القصيدة ليست لهجة المادح كما نعرف طرق المدح في شعرنا القديم ، بل من الواضح أن أبي العلاء هنا يعبر عن انفعال وجданى بالقضية التي تدور عليها القصيدة ، وظاهر ان القضية ليست تعنى الشاعر وحده ، ولا المدوح وحده ، وإنما هي تعنى قوماً من الناس نحس أن الشاعر عظيم الاعتزاز بهم ، عميق الثقة بسلامة قضيتهم التي تتحدث عنها القصيدة ، ونجد في ذلك حرارة لا تكون في الشعر عادة الا ان تكون هنا مشاركة وجدانية بين الموضوع والشاعر :

وقالوا على غير القتال سلام  
ولا رسل الا ذابل وحسام  
وان لم تعد متنا ونحن كرام  
بأول من أخني عليه حمام<sup>(١٥)</sup>  
وان كان فيه نخوة وعراة  
ويستعزب اللذات وهي سمام<sup>(١٦)</sup>  
ألا ليست أنا في التراب رمام  
وقد صعبت حال وعزّ مرام

وردوا اليك الرسل ، والصلح عمكن ،  
فلا قول الا الضرب والطعن عندنا  
فإن عدت ، فالمجروح توسي جراحه ،  
فلسنا - وان كانبقاء محبيا -  
وحب الفتى طول الحياة يذله  
وكل ي يريد العيش ، والعيش حتفه  
فلما تجلى الأمر ، قالوا تمنيا :  
وراماوا التي كانت لهم وإليهم

وإذا كانت المصادر التي نرجع إليها الآن في سيرة أبي العلاء لا تلقي ضوءاً على موضوع هذه القصيدة أو على صاحبها الذي يخاطبه فيها أبو العلاء ، برغم الجهد الذي بذلناه في استنطاق الحوادث التي عاصرها الشاعر قبل رحلته إلى بغداد وبعد هذه الرحلة ، وفي مقارنة روح القصيدة ومضمونها بتلك الحوادث - نقول : اذا كانت المصادر لا توضح لنا شيئاً يطمئن اليه الباحث بهذا الشأن ، فإننا غيل إلى الخدش - الخدش وحسب - بأن أبي العلاء أنشأ هذه القصيدة خلال البرهة التي كانت الحرب

(١٥) الحمام : الموت . أخني عليه الموت : أهله .

(١٦) سمam : جمع سم .

فيها سجالاً بين الفاطميين والبيزنطيين في بلاد الشام، وذلك قبل أن يرحل أبو العلاء إلى بغداد، وحين كان في المرحلة الأولى من حياته، مرحلة الشباب.

وهذا الحدس، إذا دعمه دليل أو شاهد تاريخي مقبول، إنما يوجه هذه القصيدة لأن يكون صاحبها الذي قيلت فيه واحداً من قادة الجيوش الفاطمية التي حاربت البيزنطيين في بلاد الشام نحو أربع سنوات، كما مر، فإذا استطعنا أن نطمئن إلى هذا التوجيه، وضعنا دليلاً جديداً بيد الباحث الكبير مارون عبود على صحة رأيه بأن أبي العلاء كان فاطمي المذهب.

غير أن هذه النتيجة، إذا أمكن الوصول إليها من الوجهة التاريخية بالأقل، لا تمنع أن تظل القصيدة هذه ذات وجه عربي تتلامع فيه من أبي العلاء ملامح الاعتزاز بعروبهه والانتخاء لكرامة قومه وعزتهم.

وقد تزيد هذه الملامح تألقاً حين نطوف مرة أخرى في أشعار «سقوط الزند» فإذا أبو العلاء يستوقفنا أيضاً عند هذه القصيدة التي مطلعها:

الىك تناهى كل فخر وسؤدد فابل الليالي والانام وجدد

ولكنه بهم علينا الأمر هنا كذلك، فلا يزيد في عنوان القصيدة عن هذه الكلمات: «وقال أيضاً مادحأ». . أما من هو المدحون هنا، فكل شيء بهم لا يرد جواباً عن ذلك. ولا ندرى أكان قصدأ من أبي العلاء إلى هذا الإبهام، وهو جامع «سقوط الزند» كما نعلم، أم كان ذلك من صنع الأيدي الكثيرة التي تداولت نسخ الديوان، أم من صنع الناشرين بعد ذلك؟

المرجح أن ذلك من صنع أبي العلاء نفسه، بدليل ما جاء في مقدمته لسقوط الزند من اظهاره التنصل من مدائنه التي وجهها إلى الأمراء والحكام، اذ قال: «ولم أطرق مسامع الرؤساء بالتشيد، ولا مدحت طالباً للثواب، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس «الطبيعة». ثم قال في تفسير مدائنه: «. . وما وجد لي من غلو علىق في الظاهر بآدمي وكان ما يحتمله صفات الله عز وجل سلطانه، فهو مصروف إليه، وما صلح لخلوق سلف من قبل، أو غير، أو لم يخلق بعد، فإنه ملحق به وما كان محضاً من المبن لا جهة له، فأستقيل الله العترة فيه».

فانه لظاهر من هذا النص أن أبا العلاء حين جمع «سقط الزند» وهو معتكف في «محبسية» كان حريصاً ان يتذكر لعلاقاته السابقة ببرجال السياسة أيام شبابه وقبل اعتكافه، وبتأثير هذا الحرص تعمَّد ان يغفل اسماء مدوحيه في سقط الزند ليطمس معالم العهد الذي سبق عهده عزلته. وهذا سر آخر من أسراره التي غمضت على المؤرخين له والباحثين في شأنه. ولكن هل تنصل أبا العلاء من مدائنه تلك في عهد عزلته يغير شيئاً من الواقع نفسه، نعني الواقع الموضوعي الذي انشئت تلك القصائد من أجله؟ ان رغبة ابي العلاء ذات صفة اخلاقية وفكريه مرهونه بحاله في عهد خاص، واما ذلك الواقع فله صفة تاريخية موضوعية لا يغيرها شيء.

ولكن مؤرخي ابي العلاء هم المقصرون، فلم ينفقوا جهداً في كشف العلاقة بين قصائد المدح وروابطها التاريخية، في حين ان مثل هذه المهمة تدخل في صميم التاريخ الحقيقي لرجل ذي شأن كثأن ابي العلاء.. . ويفينا لو أن المؤرخين، قدماء ومحدثين، قد عنوا بهذه المسألة لانكشفت لنا غوامض جمة من سيرة الرجل، ومن مذاهب الرأي فيه، ومن أسباب عزلته وتزهده، ومن اتجاهاته العقلية والدينية.

وكيف كان الأمر، فإن أبا العلاء يستوقفنا الآن في «سقط الزند» عند هذه القصيدة، فإذا نحن نعلم - كل ما نعلم - ان المدوح بها أمير عربي محارب، وانه من القادة الذادة عن ثغور الدولة العربية الإسلامية على حدود الروم من شمال سوريا، وذلك اذ يخاطبه أبو العلاء:

وقد أبصرت من مثلها مصرع الردي<sup>(١٧)</sup>  
تَلْفُعْ من نسج السحاب وترتدي<sup>(١٨)</sup>  
بفيه مبقي من نواخذ أدرد<sup>(١٩)</sup>  
من الماء، لكن من حديد مسرد<sup>(٢٠)</sup>

ولولاك لم تسلم «أقامية» الرَّدِي  
فأنقذت منها معقلاً هضباته  
وحيداً بشغر المسلمين كأنه  
بأخضر مثل البحر ليس اخضراره

(١٧) أقامية: حصن على حدود الروم يظهر ان المدوح دافع عنه حتى أنقذه من احتلال البيزنطيين.

(١٨) الشغر هنا: هو الحد بين بلاد العرب وبلاد الروم. النواخذ: أقصى الأسنان. الأدرد: الذي تساقطت أسنانه. ويظهر من هذا البيت ان «أقامية» كانت الحصن الوحيد البالقي من ثغور العرب في ايديهم يوم قال الشاعر هذه القصيدة، ولذلك شبهه بالسن الباقي في فم الادرد.

(١٩) مسرد: منسوج.

و قبل أن نفرغ من أمر هذه القصيدة، نرى من المهم أن نشير إلى بصيص من نور يلوح لنا خلال أبياتها، ذلك اذ ترد كلمة «الشريف» في هذه القصيدة مرتين يطلقها الشاعر على مدوحه حين يخاطبه:

متى أنا في ركب يؤمّون منزلاً  
توحد من شخص «الشريف» بأوحد  
وذكّرن من نيل «الشريف» موارداً  
فما نلن منه غير شرب مصدرٍ

فمن هو هذا «الشريف» المحارب للروم في عهد أبي العلاء اذ ثغور العرب قد تساقطت حصونها إلى أيدي الروم، ولم يبق منها غير واحد يسميه الشاعر «أفامية» وقد أنقذه هذا «الشريف» نفسه؟ ..

نرجع إلى التاريخ السياسي لذلك العهد، نبحث فيه عن قائد عربي شغل نفسه في محاربة الروم أيام كان أبو العلاء يمدح الأمراء والقواعد، ويعني بالثناء على ذادة الثغور ومنقذى الحصون العربية من البيزنطيين أنفسهم. نرجع إلى ذلك التاريخ، فلا نجد من يصح أن يتوجه إليه مثل هذا الخطاب من أبي العلاء، ويكون مع ذلك من «الشرفاء»، غير قائد ينتسب إلى جيوش الفاطميين، اذ ليس غير هذه الجيوش كان معنياً في ذلك الحين بقتال البيزنطيين.. فهل هذا أيضاً يلقي ضوءاً على رأي الاستاذ مارون عبود في «فاطمية» أبي العلاء؟ .. ربما كان ذلك، ولا نزيد.. لأن مثل هذا الاستنتاج لا يخرج عندها عن كونه حداً في التاريخ، وليس من الحق أن يعول في التاريخ على مجرد الحدس دون شاهد يدعمه من الواقع التاريخية نفسها.

\* \* \*

بقيت في قصائد المدح العلائية مسألة، وهذه المسألة اثارها أبو العلاء نفسه، ثم أثارها في عصرنا الدكتور طه حسين.

يقول أبو العلاء في مقدمة «سقوط الزند»، كما تقدم، انه لم يطرق بتلك القصائد مسامع الرؤساء ولا مدح طالباً للثواب، « وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس - أي الطبيعة».

ويقسم الدكتور طه حسين مدائح أبي العلاء في «سقوط الزند» قسمين: يشتمل الأول على قصائد انشأها ابتداء وقصد بها إلى شخص خيالي أو موجود، ويشتمل الثاني

على قصائد لم ينظمها الا ليجيب بها شاعراً مدحه، أو صديقاً كتب إليه<sup>(١)</sup>. والدكتور طه حسين مطمئن ان النوع الأول من مدائح أبي العلاء لم يقصد به نيل الجائزة، لأن أبي العلاء عنده صادق مأمون<sup>(٢)</sup>، وقد نفى الرجل عن نفسه خلة التكسب بشعره.

ولكن المسألة ان الدكتور طه حسين يجاري أبي العلاء أيضاً في أنه نظم تلك القصائد من النوع الأول على سبيل الرياضة وامتحان الطبيعة، أو كما يعبر أديبنا الكبير - على سبيل اتقان الصناعة الفنية، وان الأشخاص المعنيين بها هم أشخاص خياليون مخترعون<sup>(٣)</sup>.

ولكفي أبيح لنفسي، وأرجو أن يغفر لي أبو العلاء وطه حسين، أن أخالفهما كليهما في هذا الأمر، فإنه لعسير على المرء حين يقرأ تلك القصائد قراءة متذوقة متعمقة، أن يجاريهما في القول بأن رياضة القرىحة ومحاولة الاتقان الفني هما الدافعان وحدهما لنظم تلك القصائد.

لقد عرضت أمثلة من هذه الأشعار في ما سبق، وانك لترى اذ تعود إلى تلك الأمثلة، أنها ليست من الشعر «المتحل المتكلف» كما يقول الدكتور طه حسين، بل ترى فيها شرعاً تهتز فيه عواطف الشاعر، وتذوب خلاله نغمًا نشيط الوثب، نسيق الحركة، هادر الحيوية، بحيث لا يصح ان يكون هذا كله في شعر شاعر، ثم لا يكون صادق الاحساس فيه، ولا متوجهاً إلى غاية تحرك في وجданه، بل ساقه العبث الخالص، أو القصد الفني الخالص ..

إنك إذ تقرأ مدائح أبي العلاء كلها في «سقوط الزند»، تجدك أمام شاعر يتكلم عن عاطفة، ويصف عن تصور، ويقصد إلى غرض له صلة بشخص من حياة ولحم ودم، أو له صلة بجماعة يرتبطون بوحد من الناس ذي شأن.

اما مسألة نيل الصلات والتکسب بهذه القصائد، فلست أجادل فيها الآن، لأن لها عندي مجالاً آخر، حين أتحدث عن «الحلقة المفقودة» بين أبي العلاء صاحب «سقوط الزند» وأبي العلاء صاحب «اللزوميات».

تشرين الثاني ١٩٥٧

---

(١ و ٢ و ٣) : تجديد ذكرى أبي العلاء : طه حسين - ص ٢٠١ - ٢٠٢ .



## كليلة ودمنة - تراث عربي أصيل

لم يقم الدليل العلمي القاطع على صحة الرأي الذي قال به المؤرخ العربي الكبير ابن خلkan (المتوفى سنة ٦٨١ هجرية) من أن عبد الله ابن المفع قد وضع كتاب «كليلة ودمنة» من ابداعه وخلقه، ولم يترجمه عن الفارسية، كما هو المشهور. بل لقد قامت أدلة على عكس هذا الرأي، أي على كون الكتاب مترجماً للعربية لا موضوعاً فيها رأساً.

ومن هذه الأدلة ان أبو الريحان البيروني، وهو من أكابر رجال الفكر العربي، بل من أكابر علماء القرن الحادى عشر الميلادى في العالم (توفي ٤٣٠ هـ - ١٠٤٨ م)، يرى أن أصل «كليلة ودمنة» من الهند، وان ابن المفع زاد فيه باب برزويه. ومعلوم ان البيروني مسموع الرأي في هذا الموضوع خاصة، لأنه أقام في الهند نحو أربعين عاماً جهد خلاها في البحث والاطلاع، حتى شملت معارفه المتنوعة ثقافة الهند: علومها وفنونها وادابها.

ولقد ظلّ الباحثون في شك من أصل الكتاب، حتى عثر الأستاذ هرتل على بعض أصوله الهندية الأولى مكتوبة باللغة السنسكريتية القديمة، ثم عثر آخرون على أبواب متفرقة من الكتاب، ذكرها منها: باب «الأسد والثور» وباب «الحمام المطوقة» وباب «البوم والغربان» وبباب «القرد والغليم» وبباب «الناسك وابن عرس». وقد وجدت هذه الأبواب في كتاب واحد. وعثر آخرون على أبواب غير هذه من «كليلة

ودمنة» في كتاب آخر<sup>(١)</sup>، ولكن لم يجد الباحثون كتاباً واحداً باسم «كليلة ودمنة» المعروف بالعربية. والمرجح ان هذا الإسم من وضع ابن المفع نفسيه، أخذة من أسمى ابن آوى اللذين تدور عليهما حكايات الباب الأول في الكتاب، وهو باب «الأسد والثور».

من هذين الدليلين يمكن القول أن أصل الكتاب من الأدب الهندي، والمعروف أن عبد الله بن المفع نقله إلى العربية عن ترجمة باللغة الفهلوية، التي هي اللغة الفارسية القديمة، غير أن الباحثين لم يعثروا على اصول هذه الترجمة. وقد عرف الكتاب عند الغربيين وعلماء الاستشراق بخاصة من الترجمة العربية لابن المفع، ودخل الآداب العالمية من هذا الطريق نفسه.

هذا جمل الرأي الشائع في أمر «كليلة ودمنة». ويبدو من هذا، أول وهلة، ان الأقرب للصواب في الكلام عن هذا الاثر الأدبي الكبير الشأن، أنه ليس يحسب من التراث العربي، بل هو من الأدب الدخيل فيه.

ولكن وضع الأمر على هذا الوجه، يحتاج إلى شيء من المراجعة والتعديل فإن لدخول «كليلة ودمنة» في أدبنا العربي وجهاً آخر، ينبغي ان يتناوله البحث بمقدار من الامان والتدقير، لكي يظهر ان صلة هذا الأثر العظيم بتراث الأدب القومي العربي، ليست كصلة الأدب الدخيل بالأدب الأصيل، بل هي أقوى من ذلك وأعمق، حتى ليصبح القول إنها على شيء من الأصالة بالنسبة لتراثنا العربي.

يؤيد هذا الرأي، عندي، أمور كثيرة، منها:

اولاً - ان في الكتاب المتداول بالعربية، فصولاً بكمالها لم يثبت نقلها عن الفارسية ولا الهندية، بل يرجح أهل البحث أنها من وضع ابن المفع نفسه، وهي: باب «عرض الكتاب» وباب «الفحص عن أمر دمنة» وباب «الناسك والضيف» وباب «البطة ومالك الحزين».

وكذلك مقدمة الكتاب، وهي الباب الأول منه، فقد وضعت بالعربية رأساً،

---

(١) ضحي الاسلام - أحد أمين: ج ١ - ص ٢٢٦.

والثابت أن واضعها علي بن الشاه الفارسي ، وينقل لنا أحمد أمين في «ضحى الإسلام» (ج ١ ٢٢٧) عن المستشرقين «ده ساسي» و «نولدكه» ان علي بن الشاه هذا هو «أبو القاسم علي بن محمد بن الشاه الظاهري» ويقول ابن النديم في «الفهرست» (ص ١٥٣) أن أبو القاسم «من نسل ابن الشاه ميكال ، وكان اديباً طيباً مفاكهاً في نهاية الظرف والنظافة ، وقد توفي ٣٠٢ هجرية . ومعنى ذلك ان باب المقدمة في كليلة ودمنة قد وضع بعد ابن المفع بنحو مئي سنة .

والظاهر من أسلوب المقدمة هذه ومن مضامينها ان ما جاء فيها من حكاية الملك دبشييم والفيلسوف بيدبا وحكاية اسباب وضع الكتاب بالهندية ، إنما هو مختصر تصوّره أبو القاسم ، علي بن الشاه ، في خياله ، وجرى في وضعه على طريقة في التفكير والتعبير والتصور اقرب إلى الطريقة العربية الإسلامية في العصر الثالث الهجري .

ونذكر على سبيل التمثيل موقف الحكيم بيدبا ، وقد دخل على الملك دبشييم ليرشده إلى العدل بالرعاية ، فقال له :

«إنني وجدت الأمور التي اختص بها الإنسان من بين سائر الحيوان ، أربعة أشياء ، وهي جماع ما في العالم : وهي الحكمـة ، والعـفة ، والـعقل ، والـعدـل . والـعلم والأدب والروية داخلة في بـاب الحـكمـة . والـحـلـم والـصـبـر والـوقـار داخلـة في بـاب العـقـل . والـحـيـاء والـكـرـم والـصـيـانـة والـأـنـفـة داخلـة في بـاب العـفـة . والـصـدـق والـإـحـسـان والـمـراـقبـة وحسن الـخـلـق داخلـة في بـاب العـدـل . وهذه هي المـحـاسـن ، واصـدادـها هي المـساـوى ، فـمـقـتـى كـمـلـتـ هذه في واحد لم يـخـرـجـه النـقـصـ في نـعـمـتـه إلى سـوـءـ الحـظـ من دـنـيـاه ، ولا إلى نـقـصـ من عـقـبـاه ، ولم يـتأـسـفـ على ما لم يـعـنـ التـوـفـيقـ بـيـقـائـه ، ولم يـحزـنـه ما تـجـبـيـ به المـقـادـيرـ في مـلـكـه ، ولم يـدـهـشـ عند مـكـروـهـ ، فـالـحـكـمـة كـنـزـ لا يـفـنـىـ على الـانـفـاقـ ، وذـخـيرـة لا يـضـربـ لها بـالـأـمـلـاقـ ، وـحـلـة لا تـخـلـقـ جـدـتها ، ولـذـة لا تـصـرـحـ مـدـتهاـ .

هـذا اللـونـ من التـفـكـيرـ هوـ كـمـا لا يـخـفـىـ - من تـفـكـيرـ العـربـ في عـصـرـهـمـ ذـاكـ ، فـالـمـلـوـقـ كـمـا يـصـورـهـ وـاضـعـ المـقـدـمةـ ، اـذـنـ ، مـوـقـفـ مـنـتـزـعـ منـ الـحـيـاةـ الـعـرـبـيـةـ لاـ منـ حـيـاةـ الـهـنـدـ فيـ الـعـصـرـ الـذـيـ تـرـجـعـ إـلـيـهـ أـصـوـلـ «ـكـلـيـلـةـ وـدـمـنـةـ»ـ الـأـوـلـىـ الـمـرـجـحـ كـوـنـهـاـ مـنـ اـدـبـ الـهـنـدـ .

يضاف إلى ذلك ان المقدمة ترجع بتاريخ وضع الكتاب بأصله الهندي إلى زمن الاسكندر ذي القرنين وعهد استيلائه على الهند، وليس في المباحث التي كتبت حتى الآن عن هذا الكتاب ما يؤيد صحة نسبته إلى ذلك الزمن بالذات.

فالمقدمة على هذا - وهي جزء من «كليلة ودمنة» يبلغ خمساً وعشرين صفحة من طبعة بيروت - مكتبة صادر - إنما تحسب من الأدب العربي الإسلامي ، لا من حيث هي كونها وضعت بالعربية وحسب .

وفي الكتاب باب آخر يستقيم فيرأي انه وضع عربي اسلامي خالص ، وهو باب بعثة بروزويه إلى الهند لتحصيل الكتاب ، وان لم يشر إلى ذلك احد من الباحثين الذين اطلعوا على ارائهم في هذا الموضوع . ويبلغ هذا الباب عشرين صفحة من الطبعة المتقدم ذكرها .

فقد بُدئَ الباب هكذا : «الحمد لله الذي بيده مفاتيح غيه ، وإليه متنه كل علم وغاية ، الدال على الخير ، المسبب كل فضيلة ، الهم عباده كل ما يقربهم اليه من نوافل الخيرات ونواحي البركات ، لما امر الله تعالى عباده من العلم والحكمة ، اذ أمرهم بالشكر له ليستو جبوا بذلك المزيد منه ، ويسارعوا في ما يرضيه عنهم تبارك وتعالى». .

«وقد جعل الله لكل مسبب علة ، ولكل علة مجرى يجريها الله تعالى به على يد عبد من عبيده ، ويقدرها له على أيام دولته وأيام عمره . وذلك ان ما كان من علم انتساخ هذا الكتاب ونقله من ارض الهند إلى مملكة فارس ، الهم الله تعالى كسرى أنسو شروان للبعث في نقله ونسخه .. الخ ..»

وما نظن أحداً له اطلاع على طبيعة التفكير العربي الاسلامي بعد عصر الفلسفة ، ينظر في مثل هذا الكلام ولا يقول انه من تفكير العرب وحياتهم ، لا من تفكير الفرس وحياتهم في عصر كسرى أنسو شروان . هذا فضلاً عن العرض التاريخي لحكاية بعثة بروزويه ، الذي يتجلّ في فيه أسلوب القص العربي لأنّه يأبّ الناس ، كما يأبّ في قصص العرب وأخبارهم .

فإذا أضفنا إلى البالين المتقدمين ، تلك الأبواب التي أشرنا إلى ترجيح الباحثين أنها من وضع عبد الله بن المفعع نفسه ، وباب «ملك الجرذان» الذي لم يجدوا أصله في

الهندية ويرجحون انه من زيادات الفرس، وفي رأيي انه لا يختلف عن باب «بعثة بروزويه» من حيث اتساقه مع التفكير العربي الاسلامي في بدأة عصر النقل والتداوين والفلسفة، ومن حيث بعده عن تفكير العصر الفارسي الذي كان فيه كسرى أنو شروان، فهو اذن من الأبواب العربية في الكتاب، كما يبدوا لي أقول: اذا أضفنا هذا كله، رأينا أن أكثر من ثلث «كليلة ودمنة» تصح نسبته إلى الأدب العربي وتراثه الأصيل، دون حاجة إلى تخريح واجتهاد.

ثانياً - ان من المظنون قويا عند كثير من العلماء، في هذا الباب، كون الدوافع التي حملت ابن المفعع على نقل الفصول المترجمة من الكتاب إلى العربية، هي دوافع اجتماعية سياسية مشتقة من واقع الحياة العربية في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور. فإن الظاهر، بكثير من الوضوح، ان ابن المفعع - وقد كان من أشياع الأميين وكتب لهم - كان ينقم على طابع الشدة الذي اتسمت به سياسة المنصور، ولا سيما شدته في قطع دابر الأميين، وكان ينقم بخاصة على أعمال الولاة الذين يعملون لأبي جعفر المنصور في الأقاليم والأقصارات، من حيث بطشهم بالناس، وأخذهم أموال الخراج من غير أن يعودوا بها على أهل الأقصارات بشيء من النفع في دنياهم.

ونظن ان ابن المفعع لم يكن ينقم ذلك كله على الخليفة وعماله، لمجرد انه كان من أشياع الأميين، بل كان هذا عن نزعه في تفكيره إلى قيام العدل، وإشاعة الخير في الناس.

وإذا قرنت اقوال ابن المفعع في كتابيه المعروفين: «الأدب الكبير» و«الأدب الصغير»، وما تضمنته «رسالة الصحابة» التي دفعها إلى «أمير المؤمنين» دون أن يذكر اسم هذاــ «أمير المؤمنين»، ولعله المنصور نفسه، - اذا قورنت هذه بالمضامين الفكرية، الاجتماعية والسياسية، التي تحتويها حكايات «كليلة ودمنة»، يتضح لنا ان الرجل كان يرمي من طرح هذا الكتاب - كليلة ودمنة - في أيدي المجتمع العربي يومئذ، إلى مقصد سياسي اجتماعي ، قبل المقصد الأدبي، ولعلنا لا نعدل عن الصواب اذا زعمنا ان المقصد الأدبي كان أبعد ما يكون عن غرض ابن المفعع حين أدخل إلى الأدب العربي هذا الأثر الجليل.

وعلى هذا الرأي، يمكننا القول ان «كليلة ودمنة»، ما كان منه موضوعاً وما كان منه مترجماً، إنما دخل في ادبنا ذات يوم، لكي يعبر عن ظاهرة اجتماعية سياسية كانت بارزة الملامة في النظام الاجتماعي السياسي الذي كان يسود عهد المتصور. أي أن الكتاب، من هذا الوجه، إنما هو انعكاس موضوعي لمرحلة تاريخية واقعية من حياة المجتمع العربي والدولة، وهو من هذا الوجه نفسه، يعد انعكاساً لطابع فكري كان هو طابع العصر العربي الإسلامي في تلك المرحلة التاريخية ذاتها.

وبهذا النحو من النظر إلى الملابسات الزمنية التي لبس فيها الكتاب، أول مرة، حلة البيان العربي، يتبيّن لنا أن «كليلة ودمنة» مرتبطة بتراث الثقافة العربية ارتباطاً وثيقاً، لأنّه يرجع بأسباب وجوده في هذا التراث إلى واقع الحياة العربية في حدود عصر بعينه. وليس يحتاج الأثر الأدبي أو الفكري إلى أكثر من هذا ليكون جزءاً من التراث الثقافي لأمة من الأمم؟ فماذا يمنع من القول، إذن، أن «كليلة ودمنة» بهذا الاعتبار جزء من تراث الأدب العربي؟

ثالثاً - انه قد ثبت للباحثين كون الصورة العربية التي كتب بها ابن المقفع «كليلة ودمنة»، هي الصلة الأولى بين هذا الكتاب والأداب العالمية منذ عصر الأحياء في أوروبا. فإن الأصول الهندية لبعض الأبواب التي عثر عليها «هرتل» وغيره من علماء الاستشراق، إنما يمكن العثور عليها في زمن متأخر جداً عن الزمن الذي عرف العالم فيه أول مرة كتاب «كليلة ودمنة» باسمه هذا الذي لم يعرف إلا بالعربية.

ذلك يعني ان الثقافة العربية هي التي عقدت هذه الصلة بين «كليلة ودمنة» مكتوباً بلغة العرب، ومؤدى بأسلوب تفكيرهم، وطريقة بيانهم، وبين الأداب الغربية. فلم لا يكون - من هذا الوجه أيضاً - ارثاً عربياً داخلأً في ارثنا الثقافي؟

رابعاً - ان طرائق التعبير التي اتخذها ابن المقفع سبيلاً لأداء هذه الحكايات والأمثال والأفكار الإنسانية القائمة في «كليلة ودمنة»، إنما هي طرائق عربية خالصة تحمل أفضح وأنبل وأنضج ما وصل إليه البيان العربي في عهد ابن المقفع. وليس هذه الطرائق، بجملتها، موصولة النسب قوياً ببيان الهند أو بيان فارس، بدليل ان ما عثر عليه من الفصول الهندية، ومن الترجمة السريانية القديمة عن اللغة الفهلوية القديمة،

وهذه الترجمة بعنوان فلليلع ودمنج، ويرجع عهدها إلى نحو سنة ٥٧٠ م، وقد وجدت في دير في «ماردين» منسوبة إلى مترجم يدعى بوده، ونشرت سنة ١٨٧٦ م<sup>(٣)</sup> - نقول: إن ما عثر عليه من هذه الفصول، إذا قورن بترجمة ابن المفعع لها، يتبيّن أنه لم يترجمها كما جاءت في تعبيرها الهندية أو الفارسي، بل تصرف فيها كثيراً، وخلع عليها من البيان العربي، لا في طريقة العبارة وحدها، بل لقد تصرف في كثير من المعاني كذلك، أي أن ابن المفعع قد أعطى الكتاب طابعه العربي من حيث الصياغة والمضمون معاً.

وبذلك يكون القول بأن «كليلة ودمنة» تراث عربي، ليس بعيداً عن روح البحث العلمي ولا عن الواقع.

خامساً - إن الكتاب قد ارتبط بتراث الثقافة العربية من وجه آخر جدير بالاعتبار، يعني به ذلك الأثر القوي الذي أحدثه في أدبنا العربي منذ اخذ يشيع كتاب ابن المفعع في أوساط أهل الفكر والعلم والأدب بمختلف امصار المجتمع العربي. وقد بدأ تأثير أدبائنا القدامى بهذا الأثر، أول الأمر، بأن جعلوا ينظمونه شعراء، وكان أسبق من فعل ذلك أبيان اللاحقى، ولم يصل إلينا من منظومته غير قليل، ونظم بعده الوزير علي بن أحمد بن الحسين المعروف بابن المبارية (توفي ٤١٠ هـ) في كتاب سماه «نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة».

وقد طبع «نتائج الفطنة» هذا، في الهند وفي «المطبعة اللبنانيّة» في بعبدا - لبنان عام ١٩٠٠، وأشرف على تحقيقه ونشره الخوري نعمة الله الأسمى، إذ وجد له خطوطه في حلب كتبت بخط «الكاتب ألب بن عبد العزيز بن ألب في شهر ذي الحجة الحرام سنة سبع وأربعين وسبعين هجرية».

ولكن هناك اختلافاً بين كتاب ابن المفعع و«نتائج الفطنة» في ترتيب الأبواب، ولم نجد فيه «باب الحمامه ومالك الحزرين»، وفي بعض الأبواب نقص في الأمثال الموجودة في كتاب ابن المفعع. وقد عني الخوري نعمة الله الأسمى ناشر «نتائج الفطنة» بنظم ما وجد فيه من نواقص.

---

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٢٩ «الأدب القصصي عند العرب» موسى سليمان ص ٢٥.

ويوجد في مكتبة «فينا» نظم آخر لكتاب «كليلة ودمنة» باسم «در الحكم في أمثال الهند والجم» بدأ به ناظم غير معروف وأكمله عبد المؤمن بن حسن الصاغاني<sup>(٤)</sup>.

هكذا بدأ تأثير الأدب العربي بـ «كليلة ودمنة»، ثم تطور الأمر إلى ظهور أعمال أدبية ابداعية جرت على طريقة هذا الكتاب، بوضع الحكايات والأمثال والأفكار الاجتماعية والفلسفية بين عوالم الحيوان. ومن ذلك كتاب «الصادح والباغم» لابن الهبارية المتقدم ذكره أيضاً، وقد نشر وشرح لغته الشيخ «عزة العطار - سكرتير الشبيبة السورية بالقاهرة» سنة ١٣٥٥ هـ الموافق سنة ١٩٣٦ م.

ومن هذا القبيل، كذلك، كتاب «سلوان المطاع في عدوان الطياع» لأبي عبد الله محمد بن أبي القاسم القرشي المعروف بابن ظفر، المتوفي سنة ٥٩٨ هـ «صنفه لبعض القواد بتونس»، وقد طبع في تونس وبيروت. ثم كتاب «فاكهة الخلفاء ومناظرة الظرفاء» لابن عربشاه، وكتاب «القائاف» لأبي العلاء المعري على ما جاء في «كشف الظنون»، وهو في ستين كراسة، ويزيد «كشف الظنون» أن أبو العلاء ألف كتاباً اسمه «منار القائاف» لتفسير «القائاف» وأنه يأتي في عشرة كراسيس.

وببدو ان هذا التأثير قد وجد سبيلاً إلى المؤلفات العربية ذات الطابع العلمي الفلسفي ، مثل «رسائل اخوان الصفا»، فإن فيها رسالة تقوم على المناقضة بين الحيوان والإنسان ، بطريقة تشبه ، بعض الشبه ، طريقة «كليلة ودمنة». ويقول احمد أمين عن «جولد زيهير» أنه يظن كون اسم «اخوان الصفا» مقتبس من «كليلة ودمنة» اذ ورد هذا الإسم في أول باب «الحمامامة المطوقة»:

«قال ديشليم الملك ليديبا الفيلسوف : قد سمعت مثل المتهاجرين كيف قطع بينها الكذوب ، وإلى ماذا صار عاقبة امره من بعد ذلك . فحدثني ان رأيت عن اخوان الصفا كيف يبتدىء تواصلهم ، ويستمتع بعضهم ببعض»<sup>(٥)</sup>.

فعلى هذا يكون قد حدث تفاعل ظاهر بين «كليلة ودمنة» وألوان أخرى من

(٤) أحمد أمين - ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٣١.

(٥) كليلة ودمنة - طبعة بيروت، مكتبة صادر. ص ١٦٠.

الثقافة العربية، فإذا جمعنا هذا إلى جملة الأمور السابقة التي عرضناها في هذا البحث، توفرت لنا أسباب الجرأة على القول بأن هذا الأثر الجليل داخل في لحمة التراث الثقافي العربي بالأصلة، لا بالترجمة.

ومهما يكن في هذا الرأي من مجال للاعتراض والجدل، فإنه ليكفي هذا الكتاب من الشأن في تراثنا انه غودج للبيان العربي في أعلى امماطه، من حيث قوة الأداء إلى جانب هذا الاستيعاب لافكار عصر ابن المفع - اقول: افكار عصره بتأكيد - في نشر في رائع الصورة والعرض، خلال هذه الطريقة في القصص الرمزي الواضح القصد والمغزى.

تقول: ان ابن المفع فارسي؟ .. هذا صحيح اذا رجعنا إلى نظرية الدم والعنصر تخذها، من جديد، مقياساً لتصنيف الناس والأفكار والأعمال العقلية .. ولكنها نظرية أبطلتها العلم، وأهلكتها التاريخ . وان عبد الله بن المفع، في رأي العلم، رجل عربي الفكر والبيان والقلم، بكل ما تركه في تراثنا العربي من آثار جديرة بالتقدير، جديرة بالبقاء.

آب / أيلول ١٩٥٦



## ابن المقفع... في أدبنا القومي

في فصل سابق وضعت للبحث قضية كتاب «كليلة ودمنة» التي تنسّب إلى عبد الله بن المقفع، إذ حاولت أن أثبت أن هذا الكتاب الأدبي العظيم ليس دخيلاً على الأدب العربي بالترجمة، بل هو داخل في صلب أدبنا القومي، وأقمت بعض الأدلة على ذلك.

وأقصد الآن أن أجعل هذا الحديث عن ابن المقفع نفسه، لأردد على الذين يحاولون أيضاً أن يخرجوه من أدباء العربية، بحجج أن أصله فارسي، وهم يقصدون أن يجدوا أدبنا القومي منه ومن أمثاله الذين يرجعون إلى أصل غير عربي.. وهذه محاولة رجعية تنظر في مثل هذا الأمر إلى نظرية بائدة أثبت العلم بطلانها أساساً، وهي نظرية الدم والجنس في تحديد الثقافات القدية.

أما عبد الله بن المقفع، فنقول أنه عربي الأدب والثقافة والفكر، وإن رجع في النسب إلى فارس، ذلك لأن الحياة العربية قد صهرته صهراً حتى ضفت صلته إلى فارس، وكانت تذوب في بوتقة الثقافة العربية التي مارسها واندمج كيانه العقلي والشعوري بها اندماجاً تاماً.

نعم، لقد كان ابن المقفع على اتصال بالثقافة الفارسية، ولكن نصيبه من هذه الثقافة قد تلقي بالثقافة العربية الجديدة التي انصرف كلها إليها بعد ذلك، وبقي حياته

على ارتباط بها لحماً ودمًا وشعوراً وتفكيرًا وسلوكاً، وادى دوره الفكري والثقافي بكامله ضمن نطاقها، ومارس العمل السياسي والأدبي من خلال الحياة العربية واللغة العربية والتقاليف العربية معاً، إلى أن قضى شهيداً من شهداء النضال الفكري والسياسي.

وكان من ثمرات هذا النضال أن ترك ابن المفعع في تراثنا الأدبي أعمالاً تعد الآن من أنسج الأعمال الأدبية في عصره، ومن اغنائها من حيث المحتوى الفكري والتجربة الإنسانية.

بدأ هذا الكاتب حياته الفكرية في وقت كانت فيه الحياة العربية على اشد ما تكون صراعاً بين عهدين: عهد الدولة الأموية وهي تنهر، وعهد الدولة العباسية وهي تنقض. وكان هذا الصراع يشمل حياة الفكر كما يشمل النظام السياسي ذاته، وما كان ابن المفعع ان يفلت من قبضة هذا الصراع العنيف، وان ينجو من اثاره بمختلف اشكالها ومضمونها السياسية والفكرية والأدبية.

ذلك ان الرجل كان من العاملين في دواوين بني أمية، قبل انهيار دولتهم، اذ كان يكتب لآل هبيرة، وهم عمال الأمويين في البصرة، فلا بد له اذن ان يصطلي بنيران الحركة الانقلابية التي كانت تتمخض بها الحياة العربية عاملاً، ولا بد له أن يتأثر بتلك الأحداث تأثيراً عميقاً، فهو رجل مثقف يمتلك ذخيرة من ثقافة قديمة وثقافة حديثة تتفاعل مع الحياة باستمرار، وهو- إلى ذلك - ذو حاسة أدبية صقلتها معرفة واسعة بعلوم اللغة العربية وأدابها، كما صقلتها التجربات المباشرة بحكم عمله وطموحه وذكائه ومتزنته في الدولة وفي الوسط الثقافي بمدينة البصرة.

وحين انتهى أمر الدولة الأموية، واستقام الأمر لدولة بني العباس، لم تستطع الحركة الانقلابية أن تقضي على ابن المفعع في تيارها الحارف، بل سرعان ما رأيناه يستعيد مكانته في الدولة الجديدة، فإذا هو - بعد قليل - يكتب لأعمام الخليفة العباسى الثاني المنصور، وإذا هو ما يزال في البصرة حيث تنشط الثقافة العربية من جديد، وتزداد نمواً وزخماً، وتطور مع الأحداث الجديدة في تقدم وخصب رائعين.

كانت البصرة، عند ملتقيات العهدين، مقصد طلاب العلم والتجارة من أطراف البلاد، يأتون من الجزيرة والأهواز وخرسان وبلاط الشام ونواحي العراق،

وتفاعل فيها الأفكار والنزعات والتيارات العقلية والإجتماعية والسياسية والأدبية جيئاً، ولم يكن ابن المفعع بعيداً عن هذه الرواقد الآتية من هنا وهناك، بل كان يعايشها كلها بذهنه وتجربته المباشرة معاً، ولذلك كان من طبائع الأمور أن يستوعب الأحداث الجارية بلقانة وتَمَثُّل، وان يتأثر بعوامل التفاعل كلها، وأن يتعمق اسبابها ونتائجها بقدر كبير من التعمق. لقد اعنه على ذلك علمه بالفارسية: لغتها وحكمتها وأدبها، وعلمه بالعربية: لغتها وأدبها وقرآنها وعلومها الناشئة النامية. وهذا ما رفع قدره في منازل أهل العلم والأدب والسياسة، في كلا عهدي الأمويين والعباسيين.

على ان الرجل كان يجمع إلى ثقافته تلك، مزايا كبر النفس، ودقة الفكر، وجراة الرأي، مع نزعة إلى التحرر من التقليد والاتباع الأعمى، ومع كراهية للظلم والطغيان والاستبداد.

هذه المزايا مجتمعة أهلته لأن ينظر في أمور الدولة الجديدة، بعد أن هدأت عاصفة الانقلاب، نظرة لها طابع الاستقلال والشخصية، وبهذه النظرة استطاع أن يكشف لنفسه حقيقة النظام الذي يقوم عليه حكم المتصور، فإذا هو يرى استبداد المنصور نفسه، ويرى المظالم تنزل بالناس، ويرى غطرسة الولاة وغلظة جبة الخراج والمكوس، وتحكُّم بطانة الخليفة العباسي واتباع الولاة بأقدار «الرعية».. يرى ذلك فيثور له، وتهتز نفسه أملأ وثورةً، ويدرك من امر هذه الأوضاع أن الحاكمين قد زهادهم البطر، حتى أقاموا سلطان المال فوق كل سلطان، ورفعوا قيمة المال فوق كل قيمة إنسانية..

ونحن نسمع إلى ابن المفعع، وهو يصف قدر المال في مجتمعه ذاك، فنرى كيف بلغ سعار المال في نفوس بعض الطبقات، من اثر شيع الظلم الاجتماعي وشيع مفاهيم الحكام المستبددين وشيع الفقر والحرمان والاستغلال، بحيث اصاب المجتمع نوع من الانحلال والتفسخ صار الرجل به - كما يقول ابن المفعع - «إذا افتقر، اتهمه من كان له مؤتمناً، وأساء به الظن من كان يظن به حسناً، فإن اذب غيره كان هو للتهمة موضعأً، وليس من خلة هي للغنى مدح الا وهي للفقير ذم، فإن كان الفقير شجاعاً، قيل أهوج، وإن كان جواداً سمي مبذراً، وإن كان حليماً سمي ضعيفاً، وإن كان وقوراً سمي بليداً، وإن كان صموتاً سمي عبياً، وإن كان لسنا سمي مهذراً».

ثم يدرك ابن المفع ان علة نظام الحكم في زمنه، ترجع إلى تحكم الفرد بالجماعة، فهو يقول في هذا: أن «الرأي الفرد لا يكتفى به في الخاصة، ولا ينفع به في العامة». وهو لذلك يلمع كثيراً في تضاعيف ما يكتبه، إلى الملوك الذين تسکرهم نشوة السلطان، حتى توقعهم مواعظ العلماء ويهزهم ادب الحكماء، ولكنه يتلفت في مجتمعه فلا يرى العلماء والحكماء الذين يواظبون على الحاكم المستبد، فيثور بأهل العلم أن يسكتوا عن تقويم الملوك بآسئلتهم ورددهم «عما هم عليه من الاعوجاج والخروج عن العدل»<sup>(١)</sup>.

ومن هنا . . من كل هذه العوامل ، خرج ابن المفع الأديب السياسي المفكر الوعي ، الذي اعتملت الثورة في نفسه وفي عقله جيئاً، فتوازن تورته النفسية والعقلية، فإذا هذا التوازن يستنبط من عبقرية ابن المفع ذلك الأدب السياسي الاجتماعي المكتمل النضج والثورة وحسن القصد، إلى قوة اسلوب وقوة تأليف وسعة افق.

نرى هذا الأدب في «كليلة ودمنة»، كما نراه في «الأدب الكبير» وفي «الأدب الصغير»، يتساوى في النهج الفكري، ويتساوى في نمط التعبير، ويتساوى في المضمون الاجتماعي، وإن اختفت «كليلة ودمنة» عن «الأدب الكبير» و«الأدب الصغير» بأن الشكل الأدبي جاء فيها بطريقة الحكاية على لسان الحيوانات والطير.

إن هذا التوافق بين جميع الآثار الأدبية التي تنتسب إلى عبد الله ابن المفع، هو أحد المرجحات عندنا للحكم بأنّ «كليلة ودمنة» إن لم تكون من وضع ابن المفع كلها، فإن معظمها أو كثيراً من فصوتها قد وضعه هو من وحي ظروفه الاجتماعية والسياسية التي عاش فيها وانصرها بنارها.

لقد ثار ابن المفع بكل مفسدة وشر وباطل في مجتمعه ذاك، فإذا الثورة - كما قلنا - تعتمل في نفسه وفي عقلة معاً بتوازن، ثم لا يكون من ثورته هذه إلا أن يلتجأ بها إلى ثقافته المتنوعة الواسعة الأفاق، وإلى قلمه الناضج المفتوح ، وإلى عقله المدرك

---

(١) العبارات الموضوعة بين الاقواس مأخوذة من «كليلة ودمنة».

النافذ، ثم إذا هو يخرج من ذلك كله بطريقته البكر في أدب العرب يومئذ، يعرض بالملوك والولاة والساسة وبطانته السوء، مرة على السنة الحيوانات والطير، ومرة بأسلوب الحكمة التجريدية، كما تبدو في ظاهر الرأي . . وما كان يقصد بالملوك إلا المنصور نفسه، وما كان يقصد بالولاة وبطانته السوء إلا اشخاصاً بأعيانهم موجودين في عصره ومجتمعه، وهم أولئك الذين كانوا ينشرون الظلم والبغى والاستبداد.

ما كان يستطيع ابن المفعع أن يقصد أولئك جمِيعاً، الا بطريقة التلميح دون التصريح، لأن الصراحة في زمانه كانت تقضي حتماً على صاحبها بأن يرجع إليه البغي والاستبداد دون هواة ولا رحمة .

على أن طريقة الرمز والتلميح التي اتبعها ابن المفعع في أدبه، كانت تكون أكثر نفعاً في تبييه العقول وإثارة النفوس إلى الواقع، فقد يسرت له ان يدخل بهذا الأدب التلميحي إلى كل بيت وخدع، إلى أوساط الناس جمِيعاً في العواصم والمحاضر والأقصار ويبدو لنا أن قصد ابن المفعع كان مفهوماً على حقيقته عند الناس، وكان الذين يقرؤونه يستطيعون أن يدلوا بأيديهم على من يعندهم دون تردد .

والخليفة المنصور نفسه، كان اسبق الناس إلى معرفة من يعندهم ابن المفعع في «كليلة ودمنة»، ولذلك حقد عليه، وأضمر له المصير الذي انتهى إليه، ولكن لم يشأ أن يفتک به إلا بحججة تثير عليه رجال الدين حتى يظهر الخليفة للناس أنه يحمي الدين، وقد وجد هذه الحججة سريعاً، فقد اتهمه بالزندقة . وهي وسيلة الخلفاء المستبدین، حين يريدون الفتک بن عمارض سلطانهم ويثور باستبدادهم . . وبهذه التهمة نفسها قتل المنصور هذا الأديب الناضج التأثر عبد الله بن المفعع، حقداً عليه مما كتب معرضاً بجوره وتحكم لولاته وبطانته، ولم يكن ابن المفعع يوم قتله المنصور يجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، فذهب شهيداً مباركاً من شهداء الفكر والنضال .

لقد كتب عبد الله «كليلة ودمنة» من نسج الحياة العربية ذاتها في عصره، ومن نسج الثقافة العربية في زمانه، فليست هي ادبًا دخيلاً على أدبنا القومي اذن، وليس هو أدبياً دخيلاً على تراثنا الأدبي، فهو عربي الفكر والثقافة والأدب، لأنه صنع اعماله بلغة العرب وثقافتهم وتفكيرهم، وصدر بها عن حياتهم وظروف مجتمعهم وأوضاع دولتهم .

فكيف لا يكون هو ولا تكون «كليلة ودمنة» من صلب تراثنا العظيم؟

نعم، لقد أفاد ابن المقفع بما وعى عقله من ثقافة الهند وفارس، وما احتفظت به ذاكرته المثقفة من حكايات قديمة للهند وفارس، ولكنه لم ينقل ذلك إلى لغة العرب نقلًا، بل استوحى الطريقة وحدها، للتعبير عن أوضاع مجتمع عربي استبد به أولو السلطان، وصنع تلك الحكايات من واقع عربي كان هو أحد ضحاياه.

وفضل ابن المقفع، ليس يقتصر على كونه صنع هذا الأدب النضالي، بل فضله كذلك في أنه خلق في الأدب العربي هذا النوع من القصص التلميحي الرمزي ، بهذا الأسلوب الذي عرف بأنه «السهل الممتنع» فهو اذن اديب مجدد، اخضع النثر العربي للغة الشعبية الصافية التي كان يفهمها، يومئذ، ناس الشارع والسوق والمدرسة والمسجد جيًعاً، بالرغم مما تحمل من فكر وحكمة ومنطق ورمز بعيد عميق، بل لم يكن الرمز بعيداً عميقاً، لأنَّه كان في متناول الأيدي والاسماع والأبصار كلها، فقد كان الناس يرون الذين تعنيهم حكايات «كليلة ودمنة» بأعينهم، وكانوا يسمعونهم، وكانوا يحسون أثارهم في وقائع حياتهم اليومية التي تدور عليهم دوران الرحى في كل يوم .

ان الذين ينسبون عبد الله بن المقفع إلى فارس، وينسبون كتابه «كليلة ودمنة» إلى الهند، إنما يقصدون امراً غير الحقيقة وغير التاريخ وغير العلم ، إنما يقصدون ان يجردوا الأدب العربي من عناصر الغنى والقوة والنضال والتجدد ، ولكنهم يخطئون الحقيقة والتاريخ والعلم ، ويبقى الأدب العربي مختلفاً بعناصر بقائه وتراثه وجده على الدوام .

## \* نظرة في حركة «الإخوان» ومخزون دعوتها \*

أضافت «دار صادر» و«دار بيروت». متعاونتين، جهداً جديداً إلى جهدهما المحمود في نشر إمهات المراجع الكبرى من «تراث العرب». بنشرهما أخيراً مجموعة «رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء» في عدة أجزاء صدر منها سبعة حتى الآن، في طبعة متقدمة انيقة، وبتحقيق يليق بمنزلة هذه الرسائل في تراثنا الفكري، وبتقديرات تاريخي علمي كتبه الباحث المعروف الأستاذ بطرس البستاني.

وقد نشرت الداران. قبل هذا، ثلاث موسوعات ضخمة من مجموعة «تراث العرب»، هي : «لسان العرب» لابن منظور، و«معجم البلدان» لياقوت الحموي ، و«الطبقات الكبرى» لابن سعد. وجاء نشرها جميعاً في مثل الاتقان والاناقة والتحقيق الدقيق الذي ظهرت به «رسائل اخوان الصفا» هذه.

على أن الأمر في قضية احياء التراث الفكري العربي، هو - بالدرجة الأولى - حسن الاختيار. فإنه إذا كان حقاً علينا، في هذه المرحلة من تطورنا القومي ، أن نعمل لاحياء أفضل ما يحتويه هذا التراث من خصائص ثقافتنا العربية أيام أدت دورها الحضاري الكبير، فإنه حق علينا كذلك ان نحسن تقدير هذا الأفضل وتمييزه بالقياس إلى قيم التراث نفسه، أولاً، وبالقياس إلى ما هو أكثر ضرورة لربط ثقافة الحاضر بثقافة الماضي ، ثانياً .

وبما يثور الآن، بين مثقفي العرب، من جدل كثير في مسألة تقييم الحضارة

العربية، ونسبتها إلى الحضارات التي سبقتها ولحقتها، والتي تأثرت بها وأثرت فيها. نرى أن قضية احياء التراث ينبغي أن ينظر إليها أهل الفكر مناً نظرة جد وحياطة أكثر مما يفعلون حتى الآن. ذلك لأن هذه القضية بالذات أخذت تبرز علاقتها، وأوضحت فأوضح، بقضية توطيد مركزنا الحضاري في عالم اليوم، بعد أن أخذت قوميتنا العربية تتخطى العوائق المصنوعة في طريق تقدمها نحو أهدافها التحريرية الكبرى.

ففي هذه المرحلة بعينها، يمرق من بين صفوف المثقفين العرب أنفسهم جماعة يتلبسون صفة «الموضوعية» في البحث حيناً، وصفة «الغيرة» القومية حيناً آخر. ليثروا في جيلنا الحاضر الطالع ألواناً من الشكوك في قيمة الحضارة العربية، وهم لا يقصدون - في الواقع - غير التشكيك في قدرة الأمة العربية على امتلاك أمرها بيدها، وبذلك يخدمون ذوي السيطرات الأجنبية الذين لا يزال لهم قدر وافر من السلطان على مقدراتنا السياسية والاقتصادية، وهم يخشون عليها ان تخرج من أيديهم، إلى أيدي أهلها الحق بها..

نحن لا نستطيع ان نفصل هذه القضية عن تلك التي يثرون حولها الشكوك، مهما كانت الدرائع التي يزعمونها في الظاهر..

في ضوء هذه الحقيقة، يجب أن ننظر إلى كل ما يتعلق بثقافتنا القومية وتراثنا العقلي، وفي هذا الضوء نفسه نرى لزاماً على المخلصين من أهل الفكر فيما أن تكون لهم العناية المدققة في أمر هذه الفوضى التي تسود حركة النشر الآن في لبنان ومصر وسوريا على الخصوص، ولا سيما نشر القديم من مصادر الثقاقة العربية بالذات.

وما أراني خرجت عن الصدد، فما أزال في صميم ما قصدت إليه من الكلام على رسائل اخوان الصفا. وقد اردت من هذا التقديم أن أجدد قيمة نشر هذه الرسائل في هذا الوقت عينه.

قد تكون «رسائل اخوان الصفا» أقل شأناً من كثير غيرها في «تراث العرب» الفكري، من حيث القيمة العلمية المحسّن، فإن جماعة «الأخوان» لم يضيفوا برسائلهم هذه جديداً من الابداع إلى الثقافة العربية في عصرهم، بل هم لم يزيدوا على أن جعوا

فيها «حمل ما انتهت إليه علوم الأقدمين وعقائدهم» كما وصفها المستشرق الفرنسي دyi بور .

ولكن الشأن الأهم لهذه الرسائل، كونها تحمل إلى أجيالنا الحاضرة دلالة الحيوة في اهتمامات المثقفين من إسلامنا بشؤون مجتمعهم إلى حدود الاستشهاد. ويدعى أن الاستشهاد لا ينحصر معناه في أن يموت المرء فداء رأي أو عقيدة أو وطن، بل أن منه ما يدعوك إلى احتمال نكران الذات، والصبر على أذى التنكر والاستثار وراء الأسماء المهمة لنشر الرأي والعقيدة التي ترى فيها الخير للناس والوطن والمجتمع، وترى فيها بإعاداً لـ «قوة أهل الشر» عن مجتمعك ومواطنك لت Hollow مكانها «قوة الخير»، كما كان الأمر فعلاً في حركة «اخوان الصفا».

لم يعرف تاريخنا الفكري حقيقة هؤلاء «الأخوان» تماماً، وإن كان أبو حيان التوحيدي قد ذكر شيئاً من أخبارهم، وعین بعض المؤرخين اسماء خمسة منهم: أبي سليمان محمد بن معاشر البستي المقدسي، وأبي الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبي أحمد المهرجاني - أو النهر جوري كما يسميه المستشرق دي بور -، وأبي الحسن العوفي، وزيد بن رفاعة. ولكن ظلت شخصياتهم في حدود الابهام والتنكر أيضاً، لأن أحداً من مؤرخي الحركات الفكرية في عصرهم لم يزدنا علماً بهم أكثر من معرفة اسمائهم. ولعل هذه الأسماء نفسها ليست حقيقة، بل جعلوها هم هكذا إمعاناً في التكتم، وباعاداً لأنفسهم عن الظهور، حفاظاً على دعوتهم أن تظل سائرة في الناس لا يقضي عليها اضطهاد اشخاصهم.

ومتيقن من حال «الأخوان» أنهم جماعة من مثقفي القرن الرابع الهجري (أواسط القرن العاشر الميلادي) كانت لهم في أوضاع المجتمع العربي بزمنهم اراء تختلف عن اراء ذوي السلطة والنفوذ فيه، وكان من أيسر الأمور، إذا هم جاهروا بهذه الآراء ظاهرين بأشخاصهم للناس، أن ينالهم كيد ذوي السلطة والنفوذ، وان تنقطع دعوتهم، قبل أن تصل إلى الناس اراؤهم.

ويبدو ان الجماعة لم يكونوا يقصدون نشر الثقافة العلمية لذاتها، كما يظهر أول وهلة من وضع رسائلهم في طابعها العلمي ، ومن شموها الأنواع الأربع لعلوم عصرهم: الرياضية التعليمية، والجسمانية الطبيعية، والنفسانية العقلية، والناموسية الالهية .

بل كانوا يقصدون أن يدخلوا في هذه الألوان الثقافية، بطريقة جد لبقة وجد حذرة، لمحات من الدعوة الاصلاحية التي نشأت جماعتهم ليثها في المجتمع العربي آنذاك. فقد اتخذوا نشر المعرفة العلمية العامة، وسيلة لنشر آرائهم مجددة، يتroxون بها تجديد امر المجتمع نفسه.

وظاهر من حرصهم على أن يثبت دعاتهم في طبقات المجتمع وفئاته المختلفة، وان تكون جماعتهم فروع في العواصم والホاشر. وان يحرص الدعاة الحرص كله على الحذر والاحتياط البالغين، وان يعاملوا من يتصل بهم من فئات الناس بمنتهى ما يستطيعون من التلطف والرقه - ظاهر من هذا كله، ان ليس غرضهم الأول أن يقدموا خلاصة معارفهم إلى المثقفين والخاصة من الناس بل غرضهم كان أعمق من هذا وأوسع مدى وأبعد غاية.

لسنا ندري - على وجه التحقيق - أكانوا جماعة سياسية تهيء بهذه الطريقة لانقلاب سياسي، أم كانوا مجرد دعاة اصلاح اجتماعي بوسائل فكرية وثقافية وكفى؟ ولكننا نعلم من نصوص رسائلهم انهم - على كل حال - جماعة يحملون إلى مجتمعهم عقيدة ثورية تمس حتى اصول التفكير السائدة زمنهم، وحتى أسس العقيدة التي تحكم في معاصرتهم، ونکاد نجزم من دلالات هذه النصوص أن الجماعة لم يكونوا أشراراً، ولا كفاراً، ولكن كان لهم اجتهداد بأن ما يسود مجتمعهم من أفكار وعقائد هو أصل ذلك القلق الذي كان قد اخذ يهدد نظام المجتمع بأسوأ العواقب. فقد كان عصر «الأخوان» عصر ضعف في مركز الخلافة العباسية متىهي الضعف، وكان هذا سبب اضطراب المجتمع كله بالثورات والفتنة والارهابات السياسية، وانقسام الدولة العربية بين الأمراء وملوك الطوائف، واقتتال هؤلاء بعضهم بعض.

ولكن، كان إلى جانب هذا الاضطراب السياسي، نشاط فكري ثقافي لا ينحصر في نطاق الخاصة، بل يجوزه إلى فئات كبيرة من الناس. غير ان قوام الفكر والثقافة اللذين يدور عليهما هذا النشاط، كان بطبيعة أوضاع العصر لا يضع مشكلات الناس وضعاً صحيحاً يدعوهم إلى التفكير بأمرهم، أو يحفزهم إلى تغيير أوضاعهم.

وجاء «أخوان الصفا» يثرون قضايا جديدة لم تكن تثيرها جملة الثقافات

الشائعة. ولا شك أن اتخاذ «الأخوان» طريق الثقافة إلى عقول الناس ونفوسهم، من مختلف طبقات المجتمع، دليل على أن مجتمعهم، ب الأوسع دوائره، كانت له اهتمامات ثقافية تحرك حتى عقول الفئات الاجتماعية العريضة، وتشمل العديد من جماليات الناس.

وقد يكون من الأدلة على هذا الأمر بالذات، في رسائل أخوان الصفا، ان هذه الرسائل، رغم كونها تحتوي على صنوف من العلوم والمعارف ذات الصفة الاختصاصية - كما نعبر اليوم - وفيها ما هو فلسفى، وما هو من الرياضيات العالية في ذلك الزمان، قد جاءت بلغة سهلة ميسرة، كأنما كان «الأخوان» يقصدون تبسيطها للناس، ليفيد منها أوسع ما يمكن من فئات المجتمع، وذلك يعني أن هذه الفئات كانت على صلة بأكثر صنوف المعرفة وأصول الثقافة العامة.

في الخطبة التي كان «الأخوان» يقرؤونها على من يدخل في دعوتهم، أول ما يدخل، قوله : «وقد ترون أنها الأخوان.. انه قد تناهت قوة أهل الشر.. وليس بعد التناهى في الزيادة الا الانحطاط والنقسان.. واعلموا ان دولة اهل الخير تبدأ من أقوام أخيار فضلاء.. يجتمعون في بلد، ويتفقون على رأي واحد، ودين واحد، ومذهب واحد. ويكونون كرجل واحد في جميع امورهم، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم».

نستخلص من هذا النص، أن الجماعة كانوا يقصدون إلى دعوة جديدة خطيرة، تقوم على توحيد المذاهب والعقائد، وفق منطق العقل ووقف روح الشرائع، دون الالتزام بحرفية النصوص، للتقرير بين فئات المجتمع، وإقامة تعاون اجتماعي يخفف من أسباب الفتنة والبلاء يومئذ.

وفي نصوص أخرى من رسائل الأخوان ما يدل على ملامح هذه الدعوة، ولا سيما مسألة توحيد المذاهب والعقائد، فهم يعلنون هكذا: «واعلم أنها الأخ أنا لا نعادي علمًا من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء وال فلاسفة الخ»، «وبالجملة ينبغي لأخواننا. أيدهم الله تعالى، ان لا يعادوا علمًا من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبو على مذهب من

المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك هو النظر في جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليّها وخفيفها، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد، ونفس واحدة، محبيّة جواهرها المختلفة، وأجناسها المتباينة، وأنواعها المفنة، وجزئياتها المتغيرة».

هذه النظرة الشاملة المساححة، ليست - في اعتقادي - مجرد نظرية فلسفية إلى الوجود، بل هي أيضاً نظرة اجتماعية تقصد غرضاً اصلاحياً. واني لأعتقد ان «اخوان الصفا» لا يؤدون دعوتهم هذه لحساب فرقه من فرق المسلمين، ولا هم يتسبّبون إلى احدى هذه الفرق، بل هم أصحاب دعوة خاصة مستقلة عن المذاهب والفرق والعقائد السائدة. دعوة اصلاحية اجتماعية، وربما كانت سياسية من زاويتها الاجتماعية هذه، أي ليس قصدها احداث انقلاب سياسي لذاته، بل القصد بالأساس احداث انقلاب اجتماعي فكري.

وبعد، فإن المعروف من «رسائل اخوان الصفا» واحدة وخمسون رسالة، وهم يذكرون في فهرست الرسائل «رسالة الجامعة» وهي غير معروفة النص، وربما كانت تحتوي حقيقة دعوتهم، وربما كان ذلك سبباً في فقدان نصها.

وأما سبب تسميتهم بـ «اخوان الصفا» فيرى بعض الباحثين انه مأخوذ من قوله في إحدى الرسائل : «ينبغي لنا أية الأخ أن نعلم انه، إذا أردنا أن نكون اخواناً أصفياء أن نبتدىء .....» وينبغي لنا بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوّة الأخوة أن نتعاون .....».

ويرى المستشرق غولد زمير ان اسمهم هذا مأخوذ من باب «طوق الحمام» في كتاب «كليلة ودمنة»، اذ جاء في أول هذا الباب أن دبشليم الملك طلب من يدّبها الفيلسوف أن يحده عن «اخوان الصفا» كيف يبتدىء تواصلهم، ويستمتع بعضهم ببعض». فلا بد أن «اخون الصفا» قرأوا هذا الباب، ووجدوا فيه انطباقاً على أمرهم، فأقتبسوا منه عنوان دعوتهم.

والمعروف ان الاخوان ظهروا في البصرة، ووجد لهم فرع في بغداد، ولم يعرف

لهم فرع آخر في مدينة أخرى.

في ضوء هذه الملامح من امر أخوان الصفا يتبين ان رسائلهم تدل على حقائق كثيرة من عصرهم، وتعطي الدليل على حيوية النشاط الثقافي وسعة تأثيره في مجتمعهم، وعلى اهتمامات المثقفين يومئذ بمشكلات الفئات العريضة من الناس، مضافاً إلى أن هذه الرسائل تحتوي «دائرة معارف لاشتمالها على جمل ما انتهت اليه علوم الأقدمين وعقائدهم».

ومن هنا يكون نشرها، باتفاق وتحقيق، في هذه الأيام بالذات، كبير الفائدة لثقافتنا ولقضيتنا القومية معاً.

آذار ١٩٥٨



## الطبقات الكبرى لابن سعد

نحتاج في تعريف هذا الكتاب إلى مقدمة لا بد منها تثير الطريق إلى تعريف كثير من أمثاله، في عدد من علوم العربية وعلوم الشريعة:

ان مجموعةتراثنا الثقافي تتبع، في مبدئها، منحقيقة تاريخية ترجع إلى تدوين علوم: الحديث، والرجال. والأنساب، والتفسير، والسير، في العهد التدويني الأول. ويرقى هذا العهد إلى القرنين الأول والثاني للهجرة ثم يأخذ طريقه إلى النشاط والتطور في آخريات القرن الثاني وأواليات القرن الثالث، إلى أن يحيى عهد النقل والترجمة والتفاعل الثقافي بين علوم العرب وعلوم الأمم الأخرى وفلسفاتها وأدابها ومخلفاتها الفكرية عامة.

ونقصد أن نقول ان علوم الحديث، والرجال، والتفسير، وكتب الانساب والسير، تؤلف بمجملها نواة الثقافة العربية التي اسعت دائتها بعد ذلك، واتخذت سمتها إلى أنواع شتى من فروع الثقافات الإنسانية في العصور الوسيطة، واقامت على هذه الفروع بنيان حضارة عقلية انتفع بها الناس في رقاع فسيحة من الأرض، وفي أزمان لم يكن يحمل فيها أمانة الفكر البشري والثقافة الإنسانية غير قومنا العرب الذين انتشروا في الأرض، شرقاً وغرباً، لا فاتحين قاهرين، بل حملة رسالة قوامها المعرفة والفتح العقلي.

إن تدوين الحديث النبوى كان يقتضى التثبت من صدق الرواية وعدالتهم، لأن صحة الرواية في الحديث يتوقف عليها استخراج أحكام الشريعة من أحد منبعيها الأصليين: القرآن، والسنّة. وكذلك تفسير القرآن الكريم ذاته، استدعاى هذا التثبت نفسه من صدق رواة الحديث، لأن القرآن الكريم يحتوى قسمين من منابع الشريعة: الأول، هو الآيات المحكمة، أي الصریحه النص التي يمكن الأخذ منها بظاهر العبارة، كآيات الطلاق والارث وأحكام الزواج وكثير من أحكام المعاملات. والثانى، هو الآيات المشابهة، أي التي تحتمل التأويل على عدة أوجه، ولا يصرح ظاهرها بمعناها نصاً وقطعاً. وهذه الآيات إنما يرجع الفقهاء في تفسيرها إلى أقوال النبي ذاته بشأنها، وليس يصح الاعتماد في تفسيرها على الرأي والتقدير والترجيح، دون الاعتماد على الحديث النبوى الكريم، ودون التثبت أيضاً من صدق الرواية الذين يستند إليهم حديث النبي في تفسير تلك الآيات.

وذلك يعني أن نشوء علم الحديث قد اقتضى حتى نشوء ما يسمى بعلم الرجال، وهو العلم الذي يعرف به أصناف المحدثين وطبقاتهم من حيث الصدق والعدالة واستقامة السيرة، وتحصص به سلسلة الأسناد في الحديث.

وينطوي في علمي الحديث والرجال معاً، وجه آخر من وجوه الثقافة العربية، هو أخبار أولئك المحدثين وسيرهم. وهذا وجه تاريخي ثقافي نعرف منه شؤون عصرهم وعلومهم وعلاقتهم الاجتماعية. ونحن نستخلص من هذه الأخبار والسير كثيراً من جوانب تاريخنا وجوانب تطور المعرفة في عصور المحدثين الأولين.

وبالاجمال: ان كتب الحديث والرجال في العصر الأول والثانى والثالث، هي - بالواقع - مراجع ثقافية وتاريخية يغلب فيها الصدق والتثبت، وليس هي مجرد بنای للشريعة، وليس هي كتاباً دينية وفقهية وكفى .

هذه حقيقة نستطيع في ضوئها تقسيم عدد ضخم من هذه الكتب التي يledo، في ظاهر الرأى، أنها تختص بأمور الشريعة، وأنها - لذلك - لا تدخل في صلب تراثنا القومى . على حين هي لدى التحقيق اصل أولى من أصول ثقافتنا وتاريخنا، ثم، برصنوف من شؤون الحياة العربية في عهد النبي والصحابة والخلفاء الراشدين والتابعين وعصر التدوين .

وفي ضوء هذه الحقيقة نفسها، نتidi الطريق إلى تقييم كتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد. فهو موسوعة تاريخية ثقافية، يجمع مزايا كتب الحديث والرجال والسير في وقت معاً.

ومكانة «الطبقات» هذه يرجع بالأكثـر إلى كونها من الكتب الأولى في تدوين الحديث والسيرة النبوية وفي تصنيف طبقات المحدثين من الصحابة والتتابعين، في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة إلى أوائل القرن الثالث. والمعروف من أمر «الطبقات» لابن سعد انه لم يسبقها في الموضوع الذي تختص به سوى طبقات الواقدي استاذ ابن سعد. على ان هذا المؤلف، أبي ابن سعد، يتميز من استاذه بأنه ظفر من معاصريه ومن جاء بعدهم من المحدثين والفقهاء بالثقة باسناده، لأنـه في رأي الكثـرة الغالبة من هؤلاء قد اعتمد فيأخذ الحديث والرواية اجلاء علماء الحديث في عصره، ويرى المـتبـعون أنـ أسـاتـذـةـ ابنـ سـعدـ وـتـلـامـذـتـهـ الـذـينـ اـخـذـ عـنـهـ وأـفـادـ مـنـهـ يـعـدـونـ فيـ الثـقـةـ الـأـوـلـ مـنـ أـهـلـ الرـوـاـيـةـ.

ومـا يـعـظـمـ اـمـرـ هـذـاـ الـمـؤـلـفـ اـنـهـ مـنـ ذـوـيـ الثـقـافـةـ الـمـتـعـدـدـةـ الـجـوانـبـ،ـ فـهـوـ إـلـىـ كـوـنـهـ مـنـ أـهـلـ الـحـدـيـثـ وـالـسـيـرـ.ـ عـلـىـ صـلـةـ وـثـيقـةـ بـعـلـومـ الـلـغـةـ وـالـنـحـوـ وـالـفـقـهـ،ـ وـعـلـىـ مـعـرـفـةـ بـالـقـرـاءـاتـ،ـ نـقـصـدـ قـرـاءـاتـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ،ـ وـيـظـهـرـ مـنـ أـحـوـالـهـ أـنـهـ كـتـبـ فـيـ هـذـهـ الـعـلـومـ،ـ وـأـنـهـ روـيـ الـقـرـاءـاتـ كـذـلـكـ عـنـ اـسـتـاذـهـ مـحـمـدـ بـنـ عـمـرـ الـوـاقـدـيـ،ـ كـمـاـ رـوـاـهـ عـنـهـ الـحـارـثـ اـبـنـ أـسـامـةـ.

هـذـاـ مـضـافـاـ إـلـىـ أـنـهـ مـتـمـكـنـ مـنـ عـلـمـ الـأـنـسـابـ،ـ بـحـكـمـ توـفـرـهـ عـلـىـ كـتـابـ الـحـدـيـثـ وـتـرـاجـمـ الـرـجـالـ،ـ وـاسـتـيعـابـهـ هـذـاـ الجـانـبـ الـثـقـافـيـ فـيـ عـصـرـهـ.

وـيـنـبغـيـ أـنـ نـعـلـمـ أـنـ مـحـمـدـ بـنـ سـعـدـ بـنـ مـنـيـعـ مـؤـلـفـ «ـالـطـبـقـاتـ الـكـبـرـيـ»ـ هـذـهـ،ـ قـدـ ولـدـ فـيـ الـبـصـرـ سـنـةـ ١٦٨ـ لـلـهـجـرـةـ،ـ وـلـذـلـكـ تـضـافـ نـسـبـةـ الـبـصـرـيـ إـلـىـ اـسـمـهـ،ـ كـمـاـ يـقـالـ فـيـ نـسـبـتـهـ «ـالـزـهـرـيـ»ـ رـغـمـ مـاـ يـقـالـ مـنـ أـنـ أـحـدـ أـجـدـادـهـ كـانـ مـوـلـيـ لـبـنـيـ هـاشـمـ.

ولـكـنـ اـبـنـ سـعـدـ اـخـذـ ثـقـافـتـهـ مـنـ بـغـدـادـ،ـ فـقـدـ أـقـامـ فـيـهاـ شـطـراـ مـنـ عـمـرـهـ يـكـتـبـ للـوـاقـدـيـ وـيـرـوـيـ عـنـهـ،ـ حـتـىـ سـمـيـ فـيـ أـوـسـاطـ أـهـلـ الـعـلـمـ بـ«ـكـاتـبـ الـوـاقـدـيـ»ـ.ـ وـقـدـ رـحـلـ قـبـلـ أـنـ يـفـرـغـ مـنـ كـتـابـهـ «ـالـطـبـقـاتـ»ـ إـلـىـ الـكـوـفـةـ وـالـمـدـيـنـةـ،ـ فـلـقـيـ شـيـوخـ الـحـدـيـثـ

فيها، وروى عن أجلاتهم، واتبع له خلال ذلك أن يوسع اطلاعه وثقافته، وأن يضم إلى علمه مصادر كثيرة.

ولم يذكر في مؤلفات ابن سعد غير الطبقات الكبير، والطبقات الصغير، وكتاب أخبار النبي، ولكن الدكتور احسان عباس يرجع أن الكتابين الأخيرين لم يكونا سوى الجزأين الأولين من الطبقات الكبير الذي نحن بصدده.

وأكثر الروايات على أن ابن سعد توفي يوم الأحد في اليوم الرابع من جمادى الثانية سنة ٢٣٠ للهجرة في بغداد، وانه دفن في مقبرة باب الشام.

\* \* \*

وبعد، فإن «الطبقات الكبرى» كما وصلت إلينا، وكما جاءت في طبعتها الأخيرة في بيروت، تنقسم إلى ثمانية مجلدات، في اثنين وثلاثين جزءاً، يختص المجلدان الأول والثاني بعرض السيرة النبوية من جميع نواحيها، واستعراض احاديث النبي الكريم في مختلف أمور الشريعة والمجتمع والعلاقات الإنسانية، ثم اخبار مرضه ووفاته ورثائه، وميراثه، وأخبار من كان يفتقي في المدينة ويقتدى به من أصحابه في عهده وبعد وفاته.

أما المجلد الثالث فيتحدث عن طبقات البدريين من المهاجرين والأنصار. ويتحدث المجلد الرابع عن طبقات المهاجرين والأنصار والصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة ويتحدث المجلد الخامس عن طبقات أهل المدينة من التابعين وطبقات أهل مكة - من روى عن عمر بن الخطاب، وتسمية من نزل الطائف واليمين واليمامة والبحرين من أصحاب النبي، ومن كان فيها بعدهم من الفقهاء والمحدثين.

ويأتي المجلد السادس ليتحدث عن طبقات الكوفيين من الأصحاب والتابعين وأهل العلم والفقه، ومن روى بعد الأصحاب عن أبي بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وطلحة، والزبير، وحذيفة، وأسامه بن زيد، وخالد بن الوليد، وأبي مسعود الأنصاري، وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله، والنعمان بن بشير، وأبي هريرة وغيرهم، وتصنيف طبقاتهم جميعاً.

وأما المجلد السابع، فيحدثنا عن تسمية من نزل البصرة من الأصحاب ومن

كان فيها بعدهم من التابعين وأهل العلم والفقهاء، ثم طبقات الفقهاء والمحدثين والتابعين من أهل البصرة من أصحاب عمر بن الخطاب، وتسمية من كان في واسط والمدائن وبغداد من الفقهاء والمحدثين، ثم من كان في خراسان من أصحاب الرسول من غزاتها ومات فيها، ثم من كان من الري وهمدان وقم والأنبار من المحدثين والفقهاء، وتسمية من نزل بلاد الشام من أصحاب الرسول وطبقات التابعين من أهل الشام بعد أصحابه، ثم تسمية من نزل الجزيرة من الأصحاب والتابعين والفقهاء والمحدثين، ثم من كان منهم بالعواصم والثغور، ومن نزل مصر من الأصحاب، وطبقات من جاء بعدهم.

وأما المجلد الثامن، والأخير، فهو خاص بالنساء، يذكر أولاً ما بايع عليه الرسول النساء، ثم يسمى النساء المسلمات والمهجرات من قريش والأنصاريات المبايعات، ويروي غرائب من نساء العرب، ثم يذكر بنات النبي وعماته وبنات عمومته وزواجه وأخباره معهن ومن خطب النبي من النساء فلم يجتمع بهن، وأخبار النساء المواتي لم يروين عن النبي ويروين عن نسائه. وفي هذا الاستعراض نرى أخباراً عن قبائل كثيرة جاءت استطراداً مع الموضوع، وتعرف انساباً شتى.

ما تقدم يتبيّن لنا أن في «طبقات» ابن سعد الواناً متنوعة من شؤون تاريخنا، وينابيع غزيرة من ثقافتنا العربية، فضلاً عن كونها مرجعاً أساسياً للحديث والرجال والسير. ونعتقد أن الإشارة إلى هذه الألوان والينابيع لا تكفي في تعريف الكتاب. بل لا بد من القول أن الاطلاع على هذه الموسوعة يكشف للباحثين في هذا الزمن جوانب متزال خفية من حياة المجتمع العربي في العصرين الأولين للإسلام، كما يكشف عن علاقات هذا المجتمع بالبلدان غير العربية التي استطاع العرب أن يصلوا إليها برسالتهم، وأن يؤثروا في حياتها ويتأثروا هم بتقاليدها وثقافاتها وطرائق عيشها، وأن يخلقا بذلك مجتمعاً خصباً نواحي النشاط العقلي والحضاري.

ولمؤلف «الطبقات» هذه، ميزة يحرص نقاد هذا العصر أن تتتوفر بالمؤلفين والباحثين المعاصرين، وهي متوفرة عنده منذ ذلك الزمن على وجه ظاهر يستوقف انظارنا. تعني بها ميزة «الموضوعية» بحيث نشعر أن المؤلف ينكر لذاته فلا يبدو لها وجود ولا أثر خلال هذا التسلسل الدافق من الروايات، على حين هو يروي عن رأي

واجتهاد شخصي في أمر الرواية. وقد لفتت هذا الظاهر نظر الباحث المدقق الدكتور احسان عباس، ولذلك يقول في مستهل المقدمة النفيسة التي وضعها لطبعه بيروت الجديدة، أن محمد بن سعد «يمثل شخصية الرواية الذي لم يسمح لذاته وعلاقاته بأن ترتسם على ما يرويه، أو أن تتدخل فيه، وأنه من المفارقات أن ترى الشخص الذي حفظ لنا الصفات الأخلاقية والخلقية وأدق المظاهر أحياناً عن حياة الأشخاص، لا يجد من يكتب عنه ترجمة موضحة».

ونختتم هذا التعريف الموجز بالقول ان اخراج «طبقات» ابن سعد في طبعة جديدة متقدمة كهذه التي ظهرت أخيراً عن دار بيروت، وهو من صلب الطريقة السليمة التي ندعو إليها في أحياء تراثنا الثقافي القيم .

نيسان ١٩٥٨

## **«البخل» للجاحظ في ضوء النقد الواقعي**

هناك اتفاق عند المؤرخين أن أبا عثمان الجاحظ «كان في حياته لسان المعتزلة، المدافع عنها، الناصر لها، الموضح لمشاكلها، الذائد عن حياضها»<sup>(١)</sup>، وانه كان من إئمة علماء الكلام في عصره، فضلاً عن أنه قد أحاط بكثير من صنوف العلم والمعرفة في ذلك العصر، بل لعله كان على المام بها جيئاً، مع تفاوت في مدى اتقانه كل صنف بالقياس إلى سائرها.

وقد وضع في الاعتزاز ومبادئ المعتزلة وبعض الشؤون الدينية والكلامية والفلسفية، كتباً يظهر من اخبارها العديدة أنها كانت على شأن من العلم والتوجيد والامتناع نذكر منها مثلاً كتاب «الاعتزاز وفضله على الفضيلة» وكتاب «الاستطاعة وخلق الافعال» و«خلق القرآن» و«فضيلة المعتزلة».. وان كانت هذه الكتب ذاتها لم تصل إلينا، ويرجع الباحثون ان التucciب والتزمت<sup>(٢)</sup> ومناهضة بعض السلطات المذهب المعتزلة، قد عملت في اخفائها أو القضاء عليها.

ولولا أنه بقي لنا من كتبه العلمية كتاب «الحيوان» لفقدنا أهم النصوص الدالة، مباشرة، على قدره وجهده في قضايا العلم، ولاكتفيينا بما يخبرنا عنه المؤرخون والمؤلفون من هذه الشوارد المتناثرة هنا وهناك، من آرائه وابتكاراته وتجاربه، دون جامع يجمعها وينظمها.

---

(١) و(٢) ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٢٩.

فهي «الحيوان» نرى الجاحظ العالم الباحث الذي يجعل العقل والتجربة معاً سبيلاً إلى اليقين وكشف الحقائق في طبائع الحيوان وخصائص النبات، وينفي بذلك كثيراً من الأوهام والخرافات والأخبار المنقوله دون تمحیص او تحریب. فهو - مثلاً - يرى ناساً من أهل البصرة قد اجتمعوا، في مجلسه معهم، على ان الجمل اذا نحر ومات لم يجدوا له خصية ولا شقشقة<sup>(٣)</sup>، فحكموا أنه فاقد لها. فيقول أبو عثمان: «لم أجده ذلك عمل في قلبي ، مع اجماعهم على ذلك ، فبعثت إلى شيخ من جزارى باب المغيرة فسألته عن ذلك ، فقال : بلى ، لعمري ، إنها ليوجدان ان ارادهما مرید... . فبعثت إليه رسولًا انه ليس يشفيني الا المعاينة ، فبعثت إلى بعد ذلك بيوم أو يومين . مع خادمي نفيس ، بشقشقة وخصوصية ». ويعقب الجاحظ على هذه الحكاية ، فيقول : «ومثل هذا كثير قد يغلط فيه من يشتد حرصه على حكاية الغرائب»<sup>(٤)</sup>.

وتحديثنا كتب التاريخ والعقائد عن آراء فلسفية وطبيعية للجاحظ ذات محتوى تقدمي في عصره ، ومن ذلك - مثلاً - ما يرويه الشهريستاني في «الملل والنحل» (ص ٥٢ طبعة أوروبية) من انه «كان - أي الجاحظ - يقول باثنات الطبائع كما قال الطبيعيون من الفلاسفة ، وأثبت لها أفعالاً مخصوصة ، وقال باستحالة عدم الجوهر - أي استحاله فناء المادة - فالاعراض تتبدل ، والجوهر لا يجوز أن يفنى». وذلك ما قال به علماء الطبيعة بعد الجاحظ بعده قرون.

ولكن على رغم هذه المكانة العلمية للجاحظ ، ورغم انفاقه الوقت الطويل والجهد الخصب في ممارسة البحث والدرس والاستقصاء العلمي ، ومعاناة التأليف في المهمات الكبرى من قضايا العلم والفلسفة في زمانه ، نراه قد أتفق مثل هذا الوقت وهذا الجهد في شؤون اخرى ربما كانت ، إلى العبث والتلهي أقرب منها الى الجد وطلب الحقيقة ، في ظاهر الأمر ..

بلي لقد كاد هذا الجانب العايب يطمس سائر جوانبه الجدية ، على خصب هذه الجوانب وجليل آثارها في حركة التطور الفكري العربي في القرنين الثالث والرابع

---

(٣) الشقشقة: الرئة في الجمل.

(٤) الحيوان ج ٦ ص ١٤٩ طبعة الحاج محمد ساسي المغربي .

المجررين، حتى كدنا لا نعرف الجاحظ في الأجيال المتأخرة إلا من خلال كتبه الأدبية التي يغلب فيها هذا اللون الساخر الضاحك البعيد، في الظاهر، عن جدية العلم ورصانة التفكير الكلامي الفلسفى الذى دخل عنصراً أساسياً في شخصية أبي عثمان.

أما ما صنعه التعصب والتزمت والسلطان السياسي من تضييع كتب الجاحظ العلمية والكلامية، فلا حيلة لنا فيه، ولست بسبيل أن نخوض في أمره الان، وإنما سببنا في هذا الفصل أن نحاول جلاء الحقيقة في تفسير هذه الظاهرة التي تبدو وكأنها تغایر، أو تناقض، طبيعة العالم الباحث الكلامي صاحب المذهب المعروف باسمه بين أئمه المعتزلة.. يعني بها ظاهرة التوفّر على متابعة فئات من الناس في نواحي سلوكهم الشخصي يصطمع عنهم الأحاديث أو يروي طرائف حياتهم اليومية، أو يصف شواد طباعهم، أو يستنبط طرائق تفكيرهم في الأمور. كل ذلك في تفصيل ينضح من جوانبه السخر بهم والضحك عليهم، والتذرع بأمرهم، والعبر بما يقولون ويفعلون ويفكررون ويعايشون.

لقد كتب الجاحظ في معظم فئات المجتمع الذي عاصره: كتب في المعلمين، في القيان، في الجواري، في اللصوص، في البخلاء، في الحور والعور، في النساء، في السلطان وأخلاق أهله، في الحاسد والمحسود، في العرب والمولى، في العرب والعجم، في السودان والبيضان، في الصرحاء والهجناء، فيبني هاشم، في القضاة، في الولاية، في أمهات الأولاد، في الأخوان، في غش الصناعات.. كتب في هذه الفئات بمقدار ما كتب، أو أكثر مما كتب في الكلام، وفي صفات الله تعالى، وفي الإمامة، وفي الاستبداد والمساعدة بالحروب، وفي الرد على المشبهة، وفي الاعتزاز، وفي الحزم والعزم، وفي الأمل والأمل، وفي صنوف الحيوان والنبات الخ... الخ..

لمْ كان هذا «التناقض» الظاهر بين جد العالم ورصانة المفكر المتفلس، وبين عبث الكاتب الساخر المازح؟

ماذا كان يتغير الجاحظ من هذا الدأب العجيب في تتبع سوءات الناس، وتصيد ظاهرات الشذوذ والانحراف في سلوكهم الاجتماعي، واضحائه المجتمع عليهم حتى اليوم وإلى أجيال كثيرة بعد؟

أكان يبتغي العبث للعبث، والمزاح لذاته، أم لتلك الخاصة التي يراها في المزاح  
اذ يقول ان «الجد مبغضة والمزح حبة»<sup>(٥)</sup>

أكان مسقاً إلى ذلك بداع من محض طبيعته المرحة، أو صرف مزاجه الفني،  
كما يقول الدكتور طه الحاجري<sup>(٦)</sup> أم كان له غرض آخر إلى جانب هذين؟ ..

هل كان تتبعه البخلاء بخاصة، ناشئاً عن رغبته في سر ما كان معروفاً عنه، أو  
متهمًا به، من صفة البخل، كما يقول أحمد العوامري وعلى الحارم<sup>(٧)</sup> ..

ثم، أحقاً أن هناك تناقضًا بين الجاحظ العالم الباحث المفكر، والجاحظ الأديب  
الساخر المازح، أم أن الأمر طبيعي بينها لا يتحمل شيئاً من التناقض؟

نحاول الآن أن نضع هذه الأسئلة موضع البحث، رجاء أن نصل إلى تقدير  
نقدي سليم لكتاب «البخلاء» بوصفه القمة في أعمال الجاحظ الأدبية التي تمثل جانبه  
الفنى المرح الفكه.

ونريد، قبل كل شيء، أن ننفي احتمال أن يكون بخل الجاحظ - اذا صحت  
نسبة البخل إليه - هو الدافع لكتابه «البخلاء»، لأن الرجل قد كتب في فئات كثيرة من  
مجتمعه، كما تقدم، ومنها فئة اللصوص، مثلاً، فهل كان ذلك منه لعلاقة بينه وبين  
هذه الفئة؟ ان بطلان هذا واضح لا يحتاج إلى بيان، وإلا كان كل اديب متهمًا بكل ما  
يكتب، وبكل فئة من الناس يكتب عنها، وذلك مما لا تقبله طبيعة الأدب ذاتها.. على  
أن الجاحظ قد جعل كتابه «البخلاء» سخرًا وتهزئيًّا بهذه الفئة من معاصريه، وقد  
أضحك الأجيال منها طوال أكثر من عشرة قرون، وسيضحك أجيالاً أخرى إلى زمن  
طويل. فكيف يكون هذا انعكاساً عن صفة البخل في شخصه؟

لا شك عندنا في ان الجاحظ كان ذا طبيعة فية تسندها موهبة أدبية أصيلة وقدرة  
بيانية فائقة غلت على كل آثاره، حتى العلمية منها، وحتى التي عالج بها قضايا العقل  
والفلسفة والاعتزال، فهذا أبو الفتح الشهريستاني، وهو من ناقدى الجاحظ، يقول فيه

(٥) رسائل الجاحظ ص ٢٢٠.

(٦) مقدمة البخلاء ص ٣٣ و ٥٤ - طبعة «دار المعارف بمصر».

(٧) كتاب البخلاء ج ١ ص ١٥ - ١٦ ، طبعة وزارة المعارف المصرية.

انه «كان من فضلاء المعتزلة والمصنف لهم، وقد طالع كثيراً من كتب الفلسفه، وخلط ورُوَّج بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفه»<sup>(٨)</sup> ويظهر لنا من جملة أخباره أنه بلغ تلك المنزلة العالية في جماعة المعتزلة بما أتي من حسن البيان ووضوح الرأي في مجادلاته الخصوص وفي شرح مبادئ الاعتزال.

تلك حقيقة مقررة تؤيدها شواهد آثاره واخباره جميعاً وسنزيدها جلاء في ما سنعرضه، خلال هذا الفصل، عند النظر في المزايا الفنية لكتاب «البخلاء». ولكننا نتوقف متربدين في أن نسلم بالرأي القائل ان هذه الطبيعة الفنية وحدها، بما يرفدها من طبيعة المرح عند الجاحظ، هي الدافع لتأليف «البخلاء» وأمثاله.

صحيح أن الجاحظ أول من كتب في تلك العصور العربية عن فئة البخلاء، بهذه الطريقة الفنية البارعة، وبهذا التصوير البياني الحي النابض المائع، وإن كان قد سبقه إلى الكتابة عن هذه الفئة ناس من أمثال الأصمسي والمدائني وأبي عبيدة، كانت كتابتهم تتخذ طابع الرواية المجردة من غير تنسيق ولا توليد، وكان الغرض منها التشنيع على العرب عند الشعوبين منهم، والتشنيع الشخصي المحسن عند الآخرين.

هذا صحيح، ولكنه لا يثبت ان الجاحظ إنما كتب بتلك الطريقة الفنية لمجرد الفن، أي لمجرد اشیاع الهوى الفني في نفسه، وللحض الاستجابة لهذه التزعة الاصيلة في ذاته، أي التزعة الأدبية الساخرة المرحة.

لم يكن النثر العربي قبل الجاحظ، حتى ولا الشعر العربي، قد أتجه قط إلى هذه الفئات الاجتماعية العديدة، من الطبقة الوسطى وبعض الطبقة الدنيا، يتخذ حياتها وسلوكها وأفكارها موضوعاً للأدب، تكتب فيه الرسائل وتتوضع له الفصول الضافية، كما فعل صاحب «البخلاء» و«كتاب اللصوص». فكان اذن يمكن أن تصرف موهبة الجاحظ الأدبية إلى غير هذا السبيل البكر تشقه أول مرة. لو لا أن دافعاً آخر سوى الغرض الفني الحالص كان يدفعه إلى هذا الأمر، ويجعله عليه بتوكيد وإصرار وتدقيق وتفصيل، مع رغبة جامعة عارمة في ان تظهر تلك الفئات للناس، ولا سيما البخلاء

---

(٨) الملل والنحل ص ٥٤ طبعة المطبعة الأدبية، القاهرة.

على صورة تنتزع الضحك من اعمق الصدور، كما تنتزع الاحتقار والزراية، بداعٍ غير مباشر، من خفايا النفوس والعقول.

فما هو ذلك الدافع؟

يتلاءى لنا أن مرد ذلك إلى أمرتين: أحدهما من حياة الجاحظ نفسه. وثانيهما من أوضاع المجتمع الجديد في عصر الجاحظ.

أما أول الأمرتين، فنلحظه في نشأة أبي عثمان وتطور حياته ومعيشته واختباراته. أولاً.. ونلحظه في نوع ثقافته وصلته بمذهب المعتزلة وأخذه نفسه بمبادئه هذا المذهب والتكيف بأفكاره والدفاع عنها والتمسك بأغراضها. ثانياً..

فحن نعلم أن أبو عثمان ولد في بيئة فقر وحرمان، ومات أبوه وما يزال صبياً، وكفلته أمه وهي لا تقوى على سد رمقه وتنشئه، فما يكاد يمشي على قدميه ويستطيع ان يطوف في أسواق البصرة، حتى نراه يتتكلف - على صغر سنـه - حمل أطباق الخبز والسمك بيعهما عند نهر سيمان من أنهار البصرة، ليكسب قوته وقوت أمه، ونراه يدخل «الكتاب» يتعلم القرآن مع أولاد القصابين، ثم نراه ينصرف عن «الكتاب» ليجعل نهاره لبيع الخبز والسمك، وليله لدكاكين الوراقين وقد وفر كراءها من فاضل قوته، ليبيت فيها يقرأ ما تيسر له من الكتب، أية كانت، وفي أي موضوع اتفق ان تكون. وما يلبث الصبي الكادح الطموح ان يستطيع «تعليق» الحرف. حتى يجد باباً آخر للمرزق فيعمل كاتباً عند بعض الكتاب، ويتعرف هذه الفئة اول مرة، فتشتد به الرغبة أن يزيد جهده في القراءة والتعليم، ويقصد حلقات العلم في مساجد البصرة يسمع إليها ويفيد منها ما استطاع أن يفيد، كما يقصد «مربد» البصرة يتلقى الفصحي من العرب شفافها.

وما يكون للفتى، وهو على هذا الجد وهذه اللهفة للعلم المعرفة، إلا أن يجد سبيله إلى دروس ائمة اللغة والأدب والنحو والكلام وغيرها في أوساط البصرة، وهي تدوين يومئذ بحلقات أهل العلم والجدل، فيأخذ اللغة والأدب عن أمثال أبي عبيدة والأدهمي وأبي زيد الأنباري، والنحو عن أمثال أبي الحسن الأخفش، والكلام عن أبي اسحق النظام كبير المتكلمين عند ذاك. ثم نراه، وقد تمكّن من ثقافته المتنوعة

النواحي ، ووصل عقله بثقافة اليونان ، وثقافة الفرس ، وصار يكتب ويؤلف ، ثم يكتشف ان كتبه موضع تحية العلماء ، وأنها لذلك اخذت تدر عليه الرزق ، حتى ينقلب بعد زمن إلى صاحب ضيعة تنسب إليه ، ثم صاحب مال ومنزل يملكه ، ثم صاحب ترف يميل به إلى التأنق ، فيجرب أن يزرع شجر الأراك في منزله ، وان يختار امهر النجارين في البصرة ليصنعوا له أبوابه .

هكذا يتطور أبو عثمان ، فيخرج من طبقة أهل الفقر والكدر والحرمان ، إلى طبقة الميسورين . ويتعرف حياة هذه الطبقة ، كما خبر - من قبل - حياة تلك في أعماق المجتمع ، ويرحل إلى بغداد ، ويشافه كبار العلماء ويخالطهم ، على اختلاف المذاهب والاتجاهات ، ثم يزور دمشق وانتاكية ، فيضيف إلى اختباراته اختبارات جديدة متعددة المضامين والوجوه ، وفيه من ذلك كله ثقافة عملية مرتبطة العرى بأوسع فئات الناس وأعمق جذور المجتمع ، فيزداد علىًّا بطبعه الأمور الجارية هنا وهناك ، ويزداد فيهاً لأوضاع كل فئة وكل جماعة .

ولكن هذا كله لا يعطينا اللوحة كاملة من حياة الجاحظ ، فهناك جانب آخر من اللوحة ينبغي أن نعلم انه الجانب الأهم فيها .. وهو «الاعتزال» ، يعني صلته بمذهب المعتزلة وتفكيرهم ، فقد كان لهذا الجانب اثره الأكبر في تنظيم الفكر الجاحظي وتوجيهه في ما وجه إليه نفسه وموهبه وعلمه وعقله معاً ، سواء في سلوكه العملي كله ، أم في انتاجه الأدبي والعلمي كله .

نحن نعلم ان من خصائص مذهب المعتزلة : الایمان بالعقل واعتماده الوسيلة الموصولة إلى فهم نصوص الدين والشريعة ، وفهم حقائق الكون والحياة ، ثم القول بحرية الإنسان و اختياره ونفي الجبر عنه ، فأعمال الإنسان عندهم ، خيراً كانت أم شراً ، إنما هي مخلوقة بإرادة الإنسان نفسه ، وعلى هذا يقوم مبدأ العدل عندهم .. ومن خصائصهم ، بعد ، القول بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، سواء باللسان إن نفع اللسان ، أم باليد إن نفعت اليد ، أم بالسيف إن امكن القيام بالسيف ، وبغضهم يرى ضرورة القيام بالسيف إن لم يكن منه بد .. وهذا المبدأ يعين موقفاً سياسياً من السلطة حين يرون منها خروجاً على المعروف أو انزلاقاً إلى المنكر .

ومؤرخو الفكر العربي يرون أن للمعتزلة الفضل الأول في وضع الأسس لعلم الكلام، وعلم البلاغة، وعلم الخدل والمناظرة، وانهم اول من استعان بالفلسفة اليونانية في تفسير العقائد والشرائع، وان قوفهم بخلق القرآن يضرب بصلة وثقى إلى هذا كله.

يضاف إلى ذلك ان المعتزلة قد اوثقوا صلاتهم بالعديد من فئات المجتمع، وتغلغلوا في الناس كثيراً، اذ كان لهم الاتباع حتى بين العطارين وعجائز البيوت ..

ونستخلص من كل ذلك ان المعتزلة كان لا بد ان يظهر فيهم الميل إلى حرية الرأي، وإلى تحليل القضايا وتعليقها بمنطق العقل، ووضع الأمور كلها موضع الشك والنقد، وتقليل الآراء على جوها المختلفة، وهم -مع ذلك- لا يقولون بعصمة أحد من الصحابة، فضلاً عن التابعين ومن بعدهم، بل هم لا يترجون من نقد الصحابة والتعریض بهم اذا وجدوا باباً لذلك ..

هذه الخصائص جميعاً قد انعكست في تفكير الجاحظ لا محالة، فهو يعتمد العقل في كل شيء، وهو يضع كل رأي وكل شيء في منطقة النقد والشك أولاً، وهو يقلب كل حالة وكل فكرة وكل خبر على عدة وجوه، ويستقصي كل وجه حتى لا يدع احتمالاً، ولا طيف احتمال، إلا ويعرض له ويدقق فيه ويناقشه .. ومن هنا جاءته رغبة التجريب والاختبار والمعاينة في كل امر. ثم هو وثيق الصلة والمعرفة بشؤون الناس من كل فئة ووسط، وهو يسعى لهذه الصلة وهذه المعرفة ان لم تأنه عفواً من غير سعي، وهو يولد الحالة أو الفكرة او الخبر اذا اعزوه الأمر إلى التوليد، وهو لا يترجح أن يضع الكلام من عنده على السنة من يشاء من الناس، وإن كانوا ذوي مقام وشهرة، بل قد يتعمد بذلك ذوي المقام والشهرة بالذات، إذا قاده الغرض الأدبي إلى ذلك ..

وقد رأينا في مطلع هذا الفصل كيف كان الجاحظ يرى إجماع الناس على قول، فلا يأخذ به حتى يختبر ويجرِّب ويشاهد .. وعلى ذلك بنى رده على كل من يزعم أنه رأى الجن أو يمكن أن يراه، وهكذا مذهب أصحابه المعتزلة، فهو يقول في ذلك مثلاً: «وللناس في هذا الضرب ضروب من الدعاوى. وعلمه السوء يظهرون تحويزها

وتحقيقها، كالذين يدعون أنَّ أولاد السعال من الناس، وكما يروي أبو زيد النحوي عن السعالاَة التي اقامت في بني تميم حتى ولدت فيهم، فلما رأت برقاً يلمع من شق بلاد السعال، حنت وطارت اليهم، وأنشدني ان الجن طرقوا بعضهم، فقال:

اتوا ناري، فقلت: منون<sup>(٩)</sup> انت؟      فقالوا: الجن. قلت: عموا ظلاماً  
فقلت: إلى الطعام. فقال منهم زعيم: نحسد الانس الطعام  
«ولم أعب الرواية، وإنما عبت الایمان بها والتوكيد لمعانيها»<sup>(١٠)</sup>.. ثم تأول الجاحظ أحاديث ورد فيها رؤية الشياطين، واستهزاً بمن يعتقدها<sup>(١١)</sup>.

وتطهر تلك الخصائص أيضاً في منهج البحث عند الجاحظ كما رسمه لنفسه، وكما يوصي به المتعلمين، في مثل قوله:

«أعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها، لتعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة لها. وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا، ولو لم يكن الا تعرف التوقف، ثم الشبت، لقد كان مما يحتاج إليه»<sup>(١٢)</sup>.

ومن مظاهر هذه الخاصة عند الجاحظ، انه على كبير احترامه لارسطو، لم يقلده تقليداً مطلقاً، بل كثيراً ما وقف منه، بكل ثقته بعلمه وعقله، يختبره ويتحنه، وقد انتقده في اكثر من موضع في كتاب «الحيوان» وفي اكثر من قضية.. وهو يقارن احياناً قول ارسطو، في بعض المواضيع، بما ورد في شعر الجاهليه أو في الشعر الاسلامي مما يشبهه، ويفاضل بينها، فأحياناً يفضل قول العرب، وأحياناً يفضل قول ارسطو، وأحياناً يكتذبها معاً<sup>(١٣)</sup>.

\* \* \*

وجملة القول في الجاحظ، من وجهتي حياته وثقافته:

(٩) الحيوان ج ١ ص ٨٥ - منون: يعني من.

(١٠) الحيوان ج ١ ص ٨٥.

(١١) المصدر السابق ص ١٤٥.

(١٢) الحيوان ج ٦ ص ١٠.

(١٣) ضحي الاسلام ج ١ ص ٤٢٢.

أولاً، انه عرف بنفسه اوضاع الفقر وأوضاع الرخاء، وخبر بالتجربة والمعاناة جميع هذه الأوضاع، وتغلغل في أوساط مجتمعه كلها، وتعرف شؤون كل الفئات الاجتماعية، تقريباً، في ذلك المجتمع، واتصل بيلات الخلافة، وبالوزراء والولاة والقضاة.. وعاصر من الخلفاء العباسيين: الرشيد، والأمين، والمأمون، والواشق، والمعتصم، والمتوكل، والمتصر، والمستعين، وعايش كل التغيرات الاجتماعية والسياسية في عهودهم، اذ عمر ستا وتسعين سنة..

وثانياً، انه جمع ألواناً كثيرة من ثقافة عصره، وافاد من ذلك. ومن ارتبط به بمذهب المعتزلة، بوجه خاص، ومن عنایته البالغة بالدفاع عن هذا المذهب، ومن تكيف افكاره وسلوكه وفق مبادئ الاعتزال ومبادئ علم الكلام - افاد من كل ذلك شدة تماسكه بأحكام العقل ومبادئ العدل وحرية التفكير، ونفاد نظرته في أشكال الأنظمة الاجتماعية التي عاصرها، وحرصه على نقد الأوضاع والأشياء والأفكار بطريقة اقرب إلى التجدد والموضوعية. يضاف إلى هذا انه من ذوي الموهبة الأدبية الأصيلة الخصبة، وانه متمكن من أصول البلاغة العربية بمختلف وجوهها.

\* \* \*

وأما ثالثي الأمرين، اللذين قلنا انه يرجع إليهما الدافع الحقيقى لأن يكتب الجاحظ «البخلاء»، فهو- في ما نعتقد - أمر المجتمع نفسه. فقد حدثت تغيرات أساسية في تركيب المجتمع العربي العباسي. والعراقي بخاصة. اذ بدا ان الأساس القبلي حينذاك قد أخذ يتقلص ويتوهض، ليحل محله أساس جديد للعلاقات الاجتماعية، بفضل نشوء الاقتصاد الزراعي الذي اخذ شكلاً اقطاعياً تكونت منه طبقة من المالكين الاقطاعيين وطبقة اخرى من الأجراء الزراعيين في معظم الأراضي المستمرة، زراعياً، المتدة ما بين البصرة وبغداد، حتى تكريت إلى الشمال من بغداد، وهي التي كانت لوفرة الغراس المثمرة فيها، ووفرة غلاتها، تدعى ببلاد السوداء، والتي تتحدث عنها كتب التاريخ العباسي بصنوف من المبالغات في تقدير نتاجها وما كانت تدره على بيت مال الدولة من غلال وأموال، وما كان ينفق من هذه الأموال في وجوه البذخ والترف واللهو والعطايا والجوائز.. والمبالغات ذاتها إنما تنشأ

دائماً عن واقع لا شك في وجوده، فهي تقترب اذن بدلالة واقعية ذات شأن يمكن أن يطمئن الباحث إليه في التقدير والاستنتاج.

فهاتان طبقتان جديدتان نشأتا في هذا المجتمع، واستفحلاً نوهماً سريعاً، بما في أرض العراق من قابلities الخصب العظيم والعطاء الوفر، واستتبع نوهماً على هذا الشكل حدوث فارق كبير بين الطبقة الأولى منها، طبقة المالكين الاقطاعيين، والطبقة الثانية، طبقة الاجراء الزراعيين المعدمين.

وفيما بين ذلك ظهرت طلائع طبقة ضعيفة من الفلاحين الصغار لم يبرز لها شأن يذكر. غير انه برزت في المدن، ولا سيما البصرة وبغداد والковفة، طبقة اخرى من الصناعيين الحرفيين اخذت تنمو ايضاً خلال الانسجة الحية لهذا المجتمع.

وطبيعي ان تقوم إلى جانب هذه الطبقات الجديدة النامية، طبقة من التجار أتيح لها في زمن قليل ان تكبر وتتضخم وتستأثر بجانب عريض من الدخل العام أهلها لأن تشارك في انعاش حياة القصور، وان ينشأ منها ملاكون عقاريون يستثمرون العديد من فئات المجتمع الأخرى. وفي كتاب «البخلاء» نفسه «شخصيات» ظاهرة من هذه الطبقة تم ظلامها على كثير من الشؤون العامة، امثال «أبي عبد الرحمن الثوري»<sup>(١٤)</sup> و«الكندي»<sup>(١٥)</sup>.

ومن فوق هؤلاء جميعاً كانت تتعاظم وتستفحلي تلك الطبقة «الرسمية» من الوزراء والقادة والولاة وكتاب الدواوين والقضاة، التي كان يأثيرها المال جزافاً دون حساب، فتبذخ ما واتهاها الجاه والمال والسلطان، وتفتنى الجواري والغلمان وأسباب اللهو والطرب والترف من كل لون جديد، وكل طريقة فاجرة، بحيث شاع الانحلال الاجتماعي والفسق.

ودون ذلك كانت كثرة من الناس ترسف بأعباء الفقرة والاعواز والإهراق والاستبعاد أصنافاً وشكولاً، ومن هذه الكثرة: الاجراء الزراعيون وال فلاحون، وصغار

---

(١٤) البخلاء ص ١٠٣ طبعة دار المعرف، مصر.

(١٥) المصدر نفسه ص ٨٣.

الحرفيين، والأرقاء، والجواري، والغلمان، وقد تباعد الفرق ما بين هذه الكثرة العريضة وتلك الطبقات الموسرة والحاكمة.

وأما المثقفون، فكان فريق منهم كثير يعيش في غمار أهل الفقر، وفريق آخر قليل ينال حيناً بعض الطيبات، وحينما يصل إلى أعلى مراتب الترف، وحينما يحيط إلى القعر، وذلك وفق تقلب العهود، ووفق هوى ذوي السلطان، ووفق ازدهار حرية الفكر أو انقياضها، ثم وفق عزة هذا المذهب أو ذاك في عهد واضطهاده في عهد آخر..

في هذا المجتمع، بصورةه الموجزة هذه. كان لا بد أن يكون المال ذا سلطان على الناس من كل فئة، وإن يكون للحائزين المال جاه وقدر لعلهما يزيدان جاه العلم وقدره، وإن تظهر بين بعض الطبقات الموسرة فئة تحرض على اكتناز المال مجرد حيازته، أو لمجرد الخوف من فقدانه والرجوع إلى قعر المجتمع حيث الشظف والذلة والمهانة.

من هذه الفئة ظهرت جماعة من البخلاء المفترين على أنفسهم، المنقضبين عن سعة، المترفين عن خلية الكرم، المفرطين في نقص الناس حقوقهم، المبالغين في التحايل على الأجراء والكافرين والمعوزين لكسب المرابع من ثمار جهدهم حيناً، ومن غشهم في المعاملة حيناً، ومن أخذ الربا الفاحش منهم حيناً..

لقد كثرت هذه الفئة في التجار بخاصة، ثم في الملاكين العقاريين، وسرت عدواها إلى جماعة من الشعراء والقراء والفقهاء، صارت تمثل مفاهيم أهل المال، وإن لم تكن تعد شيئاً في أهل المال، بل لقد تفشت هذه المفاهيم حتى في طبقات الكادحين المعدمين، فإذا من الأمثلة الجارية في بغداد، مثلاً، أن «المال المال.. وما سواه محال» وإذا شاعر مثل «مساور الوراق» يعرض بعض رجال القضاء الذين يتظاهرون بالزهد لينالوا من أموال اليتامي ويحتذبوا إليهم الوادائع فيقتتصوها، وذلك حيث يقول<sup>(١٦)</sup>:

(١٦) أورد المحافظ البيتين في «البخلاء» ص ٢٠٨، وفي «البيان والتبيين» ج ٣ ص ١٧٥ - طبعة لجنة التأليف.

شمر قميصك ، واستعد لنائل  
واحکك جبینك للقضاء بشوم  
واخض جناحك ، ان مشيت ، تخشعأ  
حتى تصيب وديعة ليتيم

ويقينا ان البخل بذاته ، من حيث هو محض صفة خلقية سلوکيه ، ليس مما يعد  
خللاً اجتماعياً أو عاهة اجتماعية ، بل يعد كذلك بمقدار ما يصبح تعبيراً واقعياً مادياً  
عن ظلامة شائعة من فئة مسيطرة في المجتمع نحو فئة أو فئات كثيرة من الكادحين  
والمعدمين ، فكيف بها إذا احدثت - مع ذلك - اثاراً اخرى ، فدفعت هي وما يلازمها  
من اوضاع فاسدة وظلامات اجتماعية ، إلى نشوء فئة ضارة بالمجتمع ، أشبه برد  
ال فعل ، كاللصوص وقطاع الطرق والمكدين والمحطلين من طبقات الجماهير في الأعمق  
ثم احلت قيمة المال فوق كل القيم الحقيقة الرفيعة لعلاقات المجتمع؟ . . . .

\* \* \*

إذا وصلنا إلى هذا الخد من معرفة الجاحظ ، في حياته وتفكيره ، ومن معرفة  
المجتمع الذي عاش فيه ، وعرف أسواءه واختبر مختلف فئاته ، أمكننا أن نلاحظ ، مثل  
رؤيه العين ، انه ما كان لرجل في تجارب الجاحظ ، وفي ثقافته وفي إيمانه بالإنسان ، لأنـه  
مؤمن بعقل الإنسان وحرفيته ، كما تقدم ، وفي أخذـه ببدأ الأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر ، الذي عرفنا انه من أسس مذهبـه في الاعتزـال - نقول : ما كان لرجل هذا  
 شأنـه ، كالجاحظ ، إلا أن تستثيره سوءـات مجتمعـه ، والا ان يدفعـه من ذلك دافـعـ قويـ  
لأنـ ينقد هذه السوءـات ، وأنـ يـشهرـ بها تشهـيراً يـسرـ ذاتـ نفسه ، ويـسقطـ عنهـ تبعـةـ  
واجبـ ينبغيـ أن يستثيرـ مسـؤولـيـتهـ ، بـحكمـ معـانـاتهـ لـتجـربـةـ الفـقـرـ والـاعـواـزـ بـنـفـسـهـ فيـ صـبـاهـ  
وـنـشـائـهـ ، وبـحـكمـ اختـبارـهـ للـعـدـيدـ منـ فـئـاتـ النـاسـ المـضـطـهـدـينـ وـالـمـعـوزـينـ ، وبـحـكمـ  
وجهـةـ تـفـكـيرـهـ ومـذـهـبـهـ وـفـلـسـفـتـهـ .

ولقد يمكنـنا أنـ نـطالـبـ الجـاحـظـ أنـ يـسلـكـ فيـ نـقـدهـ هـذـهـ السـوءـاتـ المـنـطـوـيـةـ عـلـىـ  
وجـوهـ منـ الـظـلـمـ ، وـوـجـوهـ منـ الـاستـغـلالـ الـمـهـيـنـ لـفـضـائـلـ الإـنـسـانـ ، وـوـجـوهـ منـ  
الـانـحرـافـ بـشـائـنـ الـمـالـ عـنـ قـيـمـتـهـ كـأـدـأـهـ فيـ خـدـمـةـ حاجـاتـ الإـنـسـانـ ،ـ آـنـ يـسلـكـ فيـ  
نـقـدـهاـ طـرـقاـ اـكـثـرـ مـبـاـشـرـةـ وـأـشـدـ صـرـاحـةـ وـعـنـفـاـ ،ـ بـلـ يـمـكـنـناـ آـنـ نـطالـبـ بـأـمـرـ آخرـ ،ـ هـوـ آـنـ  
يـصـرـفـ نـقـدـهـ إـلـىـ الـأـسـيـابـ الـتـيـ أـوـجـدـتـ هـذـهـ السـوءـاتـ الـبـشـعـةـ فيـ الـمـجـتمـعـ ،ـ إـلـىـ الـنـظـامـ  
الـسـيـاسـيـ وـالـإـجـتمـاعـيـ وـالـإـقـتصـاديـ الـتـيـ اـشـاعـهـاـ فـيـ النـاسـ .

ولكن ينبغي أن نعرف أن الجاحظ، على رغم كونه إماماً من أئمة المعتزلة والمتكلمين، الذين اضطهدوا أكثر من مرة في بعض العهود التي عاصرها، كان مسالماً للسلطات في الظاهر، أي في علاقاته الظاهرة بها، وقد اصابه الاضطهاد حيناً، وذلك في ما بين عهدي المتوكل والمعتصم، فلم يحتمل الثبات على هذا الاضطهاد إلا قليلاً، ثم آثر السلامة والعافية.. غير أن ذلك لا يعني أنه تخلى عن تفكيره ومبادئه، وتنكر لمؤثرات حياته الأولى، أو للفتات الاجتماعية التي يعطف عليها ويرى ضرورة إنصافها، بل يعني أنه جأ في التعبير عن ذلك إلى طريقة التعریض والتلویح والإيماء.

هذا، أولاً. وأما ثانياً، فإنه ينبغي أن نذكر هنا أن الجاحظ كان موفور النصيب من طبيعة الكاتب الساخر المازح اللاذع، فأعانه ذلك على ما يؤدي مهمة الناقد الاجتماعي بهذه الطريقة من التعبير الأدبي الفني، التي تتحذ السخرية والفكاهة سبيلاً إلى نقد سوءات المجتمع، سواء أكان ذلك بالسخر المباشر، أم بالسخر الذي ينضح به ظاهر من الجد يغطي مقصد، ولا يخفيه..

هكذا، وبهذا الدافع، وهذه الأسباب كلها، كتب الجاحظ «البخلاء»، كما كتب للغرض نفسه كتاب «اللصوص» مثلاً..

ونحن لا نأخذ بهذه الأسباب والحقائق مجرد استنتاج واجتهاد، وإن كانت دواعي هذا الاستنتاج وهذا الاجتهداد متوفرة في كل ما عرضناه حتى الآن، وإنما نعتمد - عدا ذلك - نصوصاً للجاحظ من كتاب «البخلاء» نفسه تکاد تكون صريحة في أنه إنما أقدم على كتابته لغرض اجتماعي، هو النقد أو التشهير بهذه الفتنة من الاغنياء البخلاء، لا لغرض فني خالص، كما يرى الدكتور طه الحاجري.

يقول أبو عثمان (ص ١٢٢ من البخلاء): «وقد عاب ناس اهل المازح والمديير<sup>(١٧)</sup> بأمور، منها ان خشكتنانهم<sup>(١٨)</sup> من دقيق شعير، وحشوه الذي يكون فيه من الجوز والسكر - من دقيق خشكار. وأهل المازح لا يُعرفون بالبخل، ولكنهم اسوأ

(١٧) المازح والمديير: موضعان قرب الرقة.

(١٨) الخشكتنان: نوع من الحلوي يمحشى بالجوز والسكر، اشبه ببعض انواع «القطايف» عندنا، أو بعض انواع «المعمول» الصيداوي..

الناس حالاً، فتقديرهم على قد عيشهم. وإنما نحكي عن البخلاء الذي جمعوا بين البخل واليُسر، وبين خصب البلاد وعيش أهل الجدب. فأما من يضيق على نفسه لأنَّه لا يعرف الا الضيق، فليس سبيلاً سبيلاً القوم».

أنريد كلاماً للجاحظ أصرح من هذا في الدلالة على انه لا يقصد بكتاب «البخلاء» مجرد نقد صفة البخل لذات البخل، بل للملازمات الاجتماعية التي تقتربن به اذا جاء من أهل السعة والغنى؟.. ليس أفهم من الجاحظ هنا، بأن التقى على النفس أو العيال أو الضيف أو المحتاجين الآخرين، إذا جاء عن اعواز واملاق، لا يكون بخلًا، وإذا سمي بخلًا فليس هو بالبخل المذموم، لأنَّه يصدر عن اضطرار، وان عيب ناس يخلون عن مثل هذا الاضطرار، إنما هو نوع من الظلم، وان «البخلاء» لم يكتبه الجاحظ لعيوب مثل هؤلاء، بل هو يرثي لهم، وإنما يعيوب بالبخل قوماً قادرین ظالمین.. .

فإذا كانت نزعة الفن الحالص، هي ما دفع الجاحظ أن يختص البخلاء من جهده وأدبه بهذا الكتاب الضخم، فما يمنعه أن يهزا بأهل المازح والمديير، وغيرهم، كما يهزا بسائر بخلاء عصره، وما يمنعه ان يستخرج الطرفة من أين جاءت، ولأي انسان أو أية فئة توجهت، وهو القادر على استخراج الطرف الماتعة وتوليدها؟.

وفي المقدمة التي وضعها الجاحظ لـ «البخلاء» يدلنا هو نفسه على قصده الحقيقي، حين يفترض سائلاً يسأله وضع هذا الكتاب، ذاكراً فيه نوادر هؤلاء الناس، معللاً تلك الأمور التي كانت تتردد في نفوس معاصريهم على صورة أسئلة: «لم سُمُّوا البخل اصلاحاً، والشح اقتصاداً، ولم حاموا على المنع ونسبوه إلى الحزم الخ.. . ولم رغبوا في الكسب مع زهدهم في الانفاق، ولم عملوا في الغنى عمل الخائف من زوال الغنى، ولم يفعلوا في الغنى عمل الراجي لدوام الغنى» (ص ١ - ٢ طبعة دار المعارف، مصر).

فهذا كلام واضح في كون موضوع الكتاب إنما يتوجه إلى ذوي الغنى واليسار دون غيرهم، وإنما يريد أن يقطع عليهم الحجج المصلحة الموجهة التي بها يقلبون مفاهيم الأمور لستر عيوبهم، بل لجعل العيوب مادة تفاخر.. .

وحين يتحدث في المقدمة ايضاً عن المزح، ويعدد فضائله، وكأنه يعتذر عن امعانه فيه، يقول: «ومتي اريد بالمرح النفع، وبالضحك الشيء الذي له جعل الضحك، صار المرح جداً، والضحك وقاراً». وهذا يدل - كذلك - أن الجاحظ لم يقصد المرح لذات المرح، ولا الضحك لذات الضحك، بل «النفع».. ونحن نؤكد الوقوف عند كلمة «النفع» هذه.

ونسأل الآن: لماذا اختار الجاحظ ان يبدأ «البخلاء» برسالة سهل به هارون دون غيرها من مواضيع الكتاب، وسهل به هارون من نعلم مكانة في عصره؟.

يرجح في ظننا أن أبا عثمان قصدها، ولم تخجء منه هكذا عفواً دون قصد.. فهو يريد أن يعلمنا منذ البدء أنه سيتناول عليه القوم بالنقد والتشهير، وقد عرف الناس سهل بن هارون بالبخل، ونحن نميل إلى القول بأن الرسالة هذه من وضع الجاحظ نفسه كتبها ساخراً من الرجل، على بروز شأنه. وسنوضح هذا الرأي في فصل آخر. وينبغي أن نعلم منذ الآن أن في هذه الرسالة تشنيعاً عجيباً رائعاً بأشحاء هذه الفتاة المرموقة من الناس، وفيها سخر هادئ لاذع، مما نسميه اليوم فوارق الطبقات، وسنرى هذا بعد.

وفي قصة «الكندي» (ص ٨٣) يظهر هذا الرجل من ملاكي المنازل المستأجرة، والجاحظ يعبث به عبثاً متلائحاً، فلا يتترك في خياله وسيلة للعبث به إلا ولدتها.. والأمثلة - بعد - كثيرة، وقد اسهبنا في هذا الأمر، وبقي ان نتعرف كتاب «البخلاء» نفسه، من وجوهه الفنية، ونتعرف - مع ذلك - شخصياته كما أرادها الجاحظ أن تكون، أو كما هي كائنة في الواقع. وهذا ما سيكون موضوع الفصل الآتي.

أيار ١٩٥٨

## **جوانب فنية في كتاب «البخلاء» للجاحظ**

كُتُبٌ كتبت فصلاً عن «البخلاء» كان مسؤولاً لاثبات ان الجاحظ وضع كتابه هذا بدافع اجتماعي يساوئ الدافع الفني او يتقدمه . وقد جاء ذلك الفصل ، كما احسب ، تحديداً لمكان الجاحظ في عصره ، وفي الإطار التاريخي الموضوعي الذي ظهر فيه عالماً واديباً وصاحب مذهب في التفكير ومذهب في الفن معاً .

وكانت بي رغبة ملحة ، يومئذ ، أن أكمل البحث في تعرُّف الوجوه الفنية في «البخلاء» ، وتعرف ملامح تلك الشخصيات التي رسّمها الجاحظ صوراً ساخرة أرادها طريقة في التعبير الفني يبلغ منها قصداً غير مباشر ، هو نقد مجتمعه ، ونقد الأوضاع التي ولدت فيه امثال تلك الشخصيات .

وقد جدّت في حياتنا احداث كبيرة باعدت بيننا وبين أسباب هذا البحث . وها نحن اولاء ، بعد عام من الزمن ، نحاول أن نصل ما انقطع ...

\* \* \*

### **١ - الفن «الواقعي» :**

من الواضح ان الكلام على المذاهب الفنية في عصر الجاحظ ، يختلف عنه في عصرنا ، فإنه لم تكن قد وجدت أيام أبي عثمان ، في تاريخ الأدب العربي بالذات ، أصول هذه المذاهب الفنية التي نتحدث عنها اليوم ، حين نتحدث عن تاريخ الأدب

العالمية في عصور النهضات بأوروبا. وهي - في الغالب - أصول اجتماعية ولدتها تحولات تاريخية معينة، ثم انعكست في آداب الأمم التي اصابتها تلك التحولات الكبرى، اذ احدثت في نفوس الأدباء ردود فعل خطيرة كان من شأنها أن تخلق تلك المذاهب الفنية التي ولد بعضها من بعض في مجرى التطور الاجتماعي والفكري في العصور المتأخرة.

وإذا كان لا بد أن نحدد مذهب الجاحظ في الفن الأدبي، وفقاً لاصطلاحاتنا الحديثة، كي نكون أقرب إلى فهم أدبه وفنه ومنهجه، فإن ايسر ما يمكن أن نصفه به، هو القول بأنه يضرب بسبب إلى الواقعية بمفهومها الحديث، أو ببسط ما يعنيه هذا المفهوم.

ولقد يقال ان «الواقعية»، اذا اخذنا ابسط اشكالها وجدورها، كانت السمة الغالبة للنشر العربي بجملته في عصر الجاحظ، فليس من الدقة، اذن، أن نجعلها خصيصة مميزة لأدبه في ذلك الزمان.

هذا صحيح إلى حد ما. ولكن «واقعية» عصر الجاحظ، يمكننا - بتسامح - ان نتبين فيها اتجاهات مختلفة، وإن كنا نرى معظم هذه الأتجاهات لا يتجاوز حدود الأشكال التعبيرية، دون أن يكون بينها اختلاف كبير في المضامين والمواضيعات المحدودة التي تعالجها ادب ذلك العصر.

ومن هنا يختلف ادب الجاحظ. فهو قد يكون نمطاً وحده، من حيث هو يصلح أن يعد «جذراً» اصيلاً لواقعيتنا الحديثة. لأنه يشتمل - بوجه غامض خفي - على عنصر النظرة التاريخية الاجتماعية، التي تستخلص الفكرة الصالحة لانعكاسات تلك الحركة في حياة الناس، ولكن ذلك النظر كان أقرب إلى العفوية منه إلى وعي القوانين المسيرة لحركة التاريخ. وليس هذا نقصاً في ادراك الجاحظ، بل هو من طبيعة زمنه الذي لم يكن مؤهلاً - بعد - لادراك ذلك.

ومهما يكن الأمر، فقد يصح القول أن الجاحظ كان ينظر، في حدود طاقته الزمنية، إلى حياة الناس في مجتمعه، نظرة أعمق مما كان ينظر إليها غيره من الأدباء العرب المعاصرين له.

لقد كان يملك رصيداً ضخماً من دقة الملاحظة حتى للتفاصيل الجزئية في حركات الناس، فرادى ومجتمعين، تؤازرها طاقة نادرة على التتبع والاستقصاء إلى أبعد مدى، حتى يستخلص من تلك الحركات قواعد سلوكية واجتماعية يبني عليها أحكامه وأراءه في كل فئة من الناس، مصوغة في قوالب فنية بارعة لا تعوزها حرارة الحياة، ولا حساسية اللون والحركة.

وبذلك نرى أحكام الجاحظ وأراءه، قلما تتخذ صفة المطلقات والمجردات، بل ميزتها التشخص والتجسد في نماذج بشريّة ذات حدود وأبعاد، ثم ذات حيوة تخرجها من نطاق الحدود والأبعاد، ومن إطار الركود والجمود، إلى فسحة النمو والتتطور والانطلاق.

إن شخصيات الجاحظ في «البخلاء» تظهر دائمًا في إطار الفئة التي تتتمي إليها، ولا تتحصر في إطارها الفردي المتميز الجامد. فأنت حين تقرأ «رسالة سهل بن هارون»<sup>(١)</sup>، مثلًا، ترى صورة سهل نفسه، بخصائصه البارزة: البخل، مجسدة حية، ولكنك لا تقف منها عند شخصية هذا الرجل، كفرد، بل لا بد أن تتكلّك هذه الصورة إلى فئة ذوي اليسار والجاه التي يتميّز إليها الرجل، أي لا بد أن تلمح من خلال شخصيته ناساً كثيرين على غرارها من يتسبّبون إلى جماعة «البخلاء» الذين جعوا بين البخل واليسر، وبين خصب البلاد وعيش أهل الجدب» كما يقول الجاحظ نفسه<sup>(٢)</sup>.

رسالة سهل بن هارون هذه، ليست رواية يرويها الجاحظ عن سهل، وإنما هي من وضعه وفنه. يدل على ذلك اسلوبه الجاحظي، وسخره، واستقصاؤه، هذا أولاً. كما يدل على ذلك ان الرسالة بذاتها اقرب إلى التشهير بسهل، والاستهزاء به وبالفئة الاجتماعية التي هو منها، وبفئات أخرى من الناس يقاربونها في المنزلة والشأن الاجتماعي. وليس من طبيعة الأمور أن يسخر مثل سهل بن هارون من نفسه أو من أشباهه.

(١) - البخلاء؛ ص ٩ - طبعة دار المعارف بمصر.

(٢) البخلاء؛ ص ١٢٢.

تقول الرسالة على لسان سهل، مخاطبًا محمد بن زياد وبني عمه من آل زياد:

«... وعبدمني حين زعمت أني أقدم المال على العلم، لأن المال به يغاث العالم، وبه تقوم النفوس، قبل أن تُعرف فضيلة العلم. إن الأصل أحق بالفضيل من الفرع، وإن قلت: وان كنا نستعين بالأمور بالنفوس، فانا بالكافية نستعين، وبالخلفة<sup>(٣)</sup> نعمى. وقلت: وكيف تقول هذا، وقد قيل لرئيس الحكام، ومقدم الأدباء: العلماء أفضل أم الأغنياء؟ قال بل العلماء. قيل: فما بال العلماء يأتون أبواب الأغنياء أكثر مما يأتي الأغنياء أبواب العلماء؟ قال: لمعرفة العلماء بفضل الغنى، ولجهل الأغنياء بفضل العلم. فقلت: حالها هي الفاصلة بينهما، وكيف يستوي شيء ترى حاجة الجميع إليه (يقصد المال)، وشيء يُعني بعضهم فيه عن بعض (يقصد العلم)<sup>(٤)</sup>.»

ظاهر من هذا المقطع من الرسالة أن سهل بن هارون يفضل المال على العلم، ولم يكن من حال سهل أن يجاهر بهذا الرأي لو كان يقول به، فكيف به وهو معروف في وسطه وعصره انه على غير هذا الرأي. ولكن الجاحظ يريد أن يعبث بالرجل وأمثاله من أهل الرياسة والوجاهة الذين يدخلون بالمال على من يحتاجونه، فيضع على لسان واحد منهم مثل هذا الكلام يفضح امرهم، ويضحك الناس من سلوكهم.

ان سبيل الجاحظ في «البخلاء» ان يتبع الجوانب السلبية في مجتمعه، ليسجلها قطعاً فنية تجد فيها كما يقول هو: «ثلاثة أشياء: تَبَيَّنْ حجة طريفة، أو تَعْرُفْ حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة. وأنت في ضحك منه إذا شئت، وفي لهو اذا مللت الجد»<sup>(٥)</sup>.

«فالواقعية» في ادب الجاحظ تبرز في نظرته الفاحصة المدققة في احوال الناس والمجتمع، ليستخلص الحجة، أو الحيلة، أو النادرة، في أسلوب يضحكك اذا شئت الضحك، ويلهيك إذا سئمت جد الأمور، ولكنك وأنت تضحك، أو تلهي، تراك تشعر بالسخط والغيط والازدراء حيال هذه الشخصوص التي يرسمها، وحيال الأوضاع

(٣) الخللة (فتح الحاء): الحاجة والفقر.

(٤) البخلاء: ص ١٤ - ١٥.

(٥) مقدمة البخلاء: ص ٥.

الاجتماعية التي تعبّر عنها هذه الشخصوص المستأثرة بخيرات الحياة دون أن تحسن التصرف بها.

ومن خلال هذه «الواقعية» نلاحظ أنه يأبى الوقوف عند الحوادث أو الشخصيات التي تشذ كثيراً عن مستوى الانحراف العادي المألوف، لأن أمثل هذه الحوادث أو الشخصيات لا تصلح أن تتحذّف مغيرة عن وضع شائع، ليخرج منها الكاتب بنقد اجتماعي ينال عدداً أو فئة من الناس.

وليس هذا مجرد استنتاج منا، بل هو ينص عليه حين يروي لنا قصة ذلك البخيل الذي خلفه ابنه، فاستولى على ماله وداره، ثم سأله عن الأدام الذي كان يتأنم به أبوه، فقيل له: كان يتأنم بجينة عنده. قال: أرونها.. فإذا فيها حز كالجدول من أثر مسح اللقمة.. قال: ما هذه الحفرة؟ قالوا: كان لا يقطع الجن، وإنما كان يمسح على ظهره، فيحفر كما ترى. قال فهذا أهلكني، وبهذا أقعدي هذا المقعد، لو علمت ذلك ما صليت عليه.. قالوا: فأنت كيف تريد أن تصنع؟.. قال: أضعها من بعيد، فأشير إليها باللقطمة<sup>(٦)</sup>..

يعقب الجاحظ على هذه القصة، فيقول: «ولا يعجبني هذا الحرف<sup>(٧)</sup> الأخير، لأن الأفراط لا غاية له. وإنما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله، أو حجة، أو طريقة، أما مثل هذا الحرف فليس مما نذكره».

فهذا كلام صريح لا يقبل تأويلاً، ولا يحتمل من التفسير غير ما قلناه من أن الجاحظ يرسم الحادثة أو الشخص، لا مجرد العبث والاغراب، بل ليضع «النموذج» يخرج منه بقضية لها صفة الشيوع وغرض النقد العام.

وبعد، فإن هذه «الواقعية» عند الجاحظ مصادرها الأصيلة المستفادة من دقة حسه الاجتماعي الفطري أولاً، ومن ثقافته العقلية التحليلية ثانياً، ومن تجربته الشاملة لصنوف الناس ثالثاً، ثم من منهجه العلمي الذي اكتسبه من كونه مفكراً وإماماً من أئمة المعتزلة الذين يؤمنون بالعقل ويهتدون به.

(٦) البخلاء: ص ١٣١ - ١٣٢.

(٧) يقصد «بالحرف» هنا مضمون الجملة الأخيرة.

وقد يكون من اظهر مظاهر «الواقعية» في «البخلاء» تلك العناية العجيبة بدق التفاصيل والجزئيات للشخصية الواحدة، أو الصورة الواحدة. وهذه ظاهرة فنية تشيع غالباً، في ادب الواقعيين، لتوكيد الصورة واستكمال جميع وجوهها المعبرة، حتى تخرج للناس بكل دلالاتها و«غمودجيتها».

نرى مثلاً هذه الظاهرة في قصة الخزامي (البخلاء: ص ٨٢). وكان هذا صاحب شأن وجاه، وأراد الجاحظ أن يصف حرصه وشحه، فحكى عنه حواراً ممتعاً ضافياً ابتدعه في قصة هدياً جاءت هذا الرجل من البصرة، وفيها زقاق دبس، فقسمها على من حضر مجلسه بالسواء، فعجبوا بهذه البدرة منه، وهو الذي عرف بأنه يجزع من «الاعطاء»، ويطلب «الأخذ» دائمًا. فلما سئل الخزامي بذلك، أخذ يفصل في السبب، ويولد وينتزع، حتى اكتملت الصورة، واتضحت معالم الشخصية كما شاء أن يرسمها الجاحظ.

ومن هذا القبيل ما فعله في قصة الكندي (ص ٨٢)، وهذا صاحب دار للكراء، اراد الجاحظ أن يصف فيه هذه الجماعة من الملائكة الذين يتحكمون بالتلاء والمستأجرين، فروى حكاية عن رجل كان ينزل في داره تلك، وقدم عليه ذات يوم ابن عم له ومعه ابنته، فإذا رقعة من الكندي جاءته تقول: «إن كان مقام هذين القادمين ليلة أو ليلتين، احتملنا ذلك، وإن كان اطماء السكان في الليلة الواحدة، يجر علينا الطمع في الليالي الكثيرة». فكتب إليه الرجل: «ليس مقامهما عندنا إلا شهرأ أو نحوه». فرد الكندي قائلاً: «ان دارك بثلاثين درهماً، وأنتم ستة اشخاص، لكل رأس خمسة. فإذا قد زدت رجلين، فلا بد من زيادة خمسمائة. فالدار عليك من يومك هذا بأربعين». فكتب إليه الرجل: «وما يضرك من مقامهما، وثقل ابادنهما على الأرض التي تحمل الجبال وثقل مؤوتهم على دونك؟ فاكتب إلي بعذرك لأعرفه». فكان جواب الكندي كلاماً طويلاً يفصل فيه الأسباب تفصيلاً عجباً تجري معه في ضحك متواصل، معه دهش لا ينقطع حتى ينقطع كلامه، ثم تقف انت وقد تجسد لك الكندي «غمودجاً» للحرص السخيف والطريف معاً، واستمتعت - مع ذلك - بهذه الدقائق والتفاصيل النابضة الساخرة.

## ٢ - الوصف النفسي :

في «البخلاء» من هذا الوصف ما يدل على رسوخ الجاحظ في استبطان الدخائل النفسية عند الناس، وانتزاع ما تتحدث به النفوس في قرارة اللاوعي دون أن يدركه غير الذين أوتوا قدرة الملاحظة البارعة المتعمرة أمثال صاحب «البخلاء».

إنه ولوغ باكتشاف ما يبطن المتكلفون الذين يجهدون في أن يظهروا خلطائهم غير الذي في طبعائهم، لكان له عيناً لا يشغلها من هؤلاء إلا مراقبة حركاته، واستشفاف ما وراءها ليفضح أمرهم، ولكن في غير مكايده وأشاره، بل في مرح وايناس.

خذ هذه الصورة لأحد «بخلائه»، وهو على مائته:

«.. وصديق لنا آخر، كنا قد ابتلينا بمؤاكلته، وقد كان ظن أنا قد عرفناه بالبخل على الطعام، وهجس ذلك في نفسه، وتوهمانا قد تذاكرنا امره فكان يتزيد في تكثير الطعام. وفي اظهار الخرص على أن يؤكل حتى قال:

«- من رفع يده قبل القوم غرمناه ديناراً.

«فيري بعضهم أن غرم دينار أولى، فذلك منه محتمل في رضا قلبه، وما يرجوه من نفع ذلك له».

فهذه صورة ترى فيها الجاحظ كيف يدخل إلى ذات صاحبه، ليرفع الغطاء عما ته jes به نفسه، وهو يتكلف مظهر الكريم، ليدفع عن نفسه تهمة البخل.. ثم ما قولك في عبارته: «وهجس ذلك في نفسه». إنها بذاتها بيان من بيان الجاحظ، ولحة رائعة من فنه اللماح الكاشف. وما قولك في عبارته الأخرى: «فذلك منه محتمل في رضا قلبه».. إنها أيضاً في ذروة الابانة العربية عن مكون النفوس، مع حلابة في الواقع وانس في اللفظة الخامسة الموجبة.

واقرأ من «البخلاء» قصة «محمد بن أبي المؤمل» (ص ٩٤)، ثم انظر كيف يستدرج الجاحظ صاحبه هذا إلى الكشف عن حقيقة ما يكلف به نفسه من جهد كثير في اطعم الطعام من غير دافع من طبيعته، متلاعباً به في حوار طويل ممتنع حتى يستأنس

الرجل بحواره، ويطمئن إلى «نصائحه»، فإذا هو - أي محمد بن أبي المؤمل - مأخذو  
 بذلك كله، فينفض دخيلة نفسه على صراحة، ويجري وفق سجيته غير متدرج..  
 ويتبين لك وانت تمشي في القصة، ان الرجل قد وقع في فخ أبي عثمان من حيث لا  
 يدرى انه صار في قبضته، فأخذ يخلع ثوب التكلف عن كرمه المصطبه، ويكتشف كما  
 هو دون ستار..

كان الجاحظ في مطلع القصة، قد اخذ على أبي المؤمل «انه قليل عدد الخبز على  
 مائته، بينما يكثر حوالها الأكلون، وأتاه من «نقطة ضعفه» فحبب إليه إكثار الخبز، لكي  
 ينال الحمد جراء الخسارة، خشية أن يخرج من «الكلفة» مذموماً، فيخسر الطعام  
 والثاء معًا..

ثم ما زال به يستدرجه، حتى انتزع منه هذا الاعتراف، اذ قال: «.. فإن الخبز  
 اذا كثر على الخوان فالفضل مما يأكلون لا يسلم من التلطيخ والتغمير، والجرذة  
 الغمرة، والرقاقة المتلطخة، لا أقدر أن أنظر إليها، وأستحيي أيضاً من اعادتها،  
 فيذهب ذلك باطلًا، والله لا يحب الباطل».

يداوره هكذا، شيئاً فشيئاً، من جانب طبعه الذي يتكلف اخفاءه، حتى اذا  
 حضر وقت الغداء، صاح «ابن أبي المؤمل» بغلامه، في صوت ضخم جهير، وكان  
 «صاحب تغير وتغريم وتشديق وهمز وجزم»:  
 «- يا مبشر! هات من الخبز تمام عدد الرؤوس».

- «ومن فرض لهم هذه الفريضة، ومن جزم عليهم هذا الجزء؟.. أرأيت ان لم  
 يشع احدهم رغيفه ليس لا بد له من ان يعود على رغيف صاحبه، أو يتمنى وعليه  
 بقية، ويعلق يده منتظرأ للعادة. فقد عاد الأمر، وبطل ما تناظرنا فيه»..

قال ابن أبي المؤمل: «لا أعلم الا أن ترك الطعام البتة، أهون علينا من هذه  
 الخصومة»!

فيقول الجاحظ: «هذا ما لا شك فيه، وقد عملت عندي بالصواب، واخذت  
 لنفسك بالثقة، ان وفيت بهذا القول!»

مثل هذا الحوار طريقة خاصة بالجاحظ في باب الوصف النفسي . وميزة هذه الطريقة أنها تتناول الغرض بالإيحاء ، لا بالمعالجة المباشرة ، يزيدتها المرح والسخر الماديء ولطف التناول قدرة على الإيحاء الموصى إلى الغرض ، دون مشقة ، وبياناً للنفس .

ويبدو لنا ، في هذا الباب ، أن للجاحظ حاسة دقيقة في فهم علاقة اللغة والعبارة بأحوال النفس ، سواء كانت هذه الدلالة سلبية أم إيجابية ، فهو يتحدث مثلاً ، في باب «طرف شتى» (البخلاء : ص ١٩٥) عن رجل يسميه «صاحب الثريدة البلقاء» ، فيقول :

«واما صاحب الثريدة البلقاء ، فليس عجبـي من بلقة ثريـدته وسـائر ما كان يـظهر عـلى خـوانـه ، كعـجبـي من شـيء واحدـ ، وكيف ضـبـطـه وحـصـرـه وقـويـ عـلـيـه ، مع كـثـرة أـحادـيـه وـصـنـوفـ مـذـاهـبـه . وـذـكـ اـنـيـ فيـ كـثـرةـ ماـ جـالـسـتـهـ ، وـفـيـ كـثـرةـ مـاـ كـانـ يـفـتـنـهـ مـنـ أـحـادـيـثـ ، لـمـ أـرـهـ خـبـرـ انـ رـجـلـ وـهـبـ لـرـجـلـ دـرـهـاـ وـاحـداـ . فـقـدـ كـانـ يـفـتـنـ فيـ الحـزـمـ وـالـعـزـمـ ، وـفـيـ الـخـلـمـ وـالـعـلـمـ ، وـفـيـ جـمـيعـ الـمعـانـيـ ، الاـ ذـكـرـ الـجـودـ ، فـاـنـيـ لـمـ اـسـمـعـ هـذـاـ اـسـمـ مـنـ قـطـ . خـرـجـ هـذـاـ الـبـابـ مـنـ لـسانـهـ ، كـمـاـ خـرـجـ مـنـ قـلـبـهـ .».

وفي العبارة الأخيرة : «خرج هذا الباب من لسانه كما خرج من قلبه» ملمح في يوحى أكثر ما توحى به الحكاية كلها عن «صاحب الثريدة البلقاء». على أن الحكاية بجملتها طريقة أخرى له في باب الوصف النفسي .

هذه غاذج ذكرناها على سبيل التمثيل ، لا الحصر ، و «البخلاء» غني بأمثالها .

### ٣ - الوصف الحسي

اما هذا الباب ، فهو أربع ما يبرع به الجاحظ في «البخلاء». فقد ملك القدرة الفائقة على تصوير الأمور المحسوسة حتى لتکاد تكون في رأي العين كما هي في عصرها ، وقد يكون بينك وبين ذلك العصر من بعد ما لا تستطيع به ان تعرف اشياء المؤئه على حقيقتها ولكن قلم أبي عثمان قادر ساحر .

انظر الى هذه الصورة ، على قصصها ، (البخلاء ص ٥٨) :

«ولم ار مثل أبي جعفر الطرسوسي : زار قوماً فأكرمهوه ، وطيبوه ، وجعلوا في شاربه

وسبلته غالية<sup>(١٠)</sup>، فحكته شفته العليا، فأدخل اصبعه فحکها من باطن الشفة، مخافة ان تأخذ اصبعه من الغالية شيئاً اذا حکها من فوق». لو أراد رسام «كاريكاتوري» بارع في عصرنا ان يسخر من «أبي جعفر» هذا، فهل كان له ان يصفه بالرسم او وضع واصحك مما وصفه الجاحظ بهذه الكلمات القليلة؟.

وبالرغم من ان أبا عثمان قد صور الحركة بهذه الدقة الضاحكة، لم يثق بأن اللفاظ قد نهضت بالصورة كما يريد، فأعقبها بقوله: «وهذا وشبهه انا يطيب جداً اذا رأيت الحكاية بعينك، لأن الكتاب لا يصور لك كل شيء، ولا يأتي على كنهه، وعلى حدوده وحقائقه».

وفي هذا الكلام دلالة على ولعه باستقصاء التجربة الفنية حتى يبلغ في التعبير عنها مبلغ الفرح الوجدي الذي يستشعره أهل الفن وحدهم حين يعبرون تعبيراً كاملاً عن تجربتهم، فإذا لم يجدوا هذا الفرح في انفسهم فعلاً، حسروا انهم مقصرون في الأداء، وان الصورة الفنية غير مكتملة الملامح.

\* \* \*

حکي الجاحظ عن «المكي» انه دخل على «العنبري» يوماً، واذا عنده جلة<sup>(١١)</sup> ثمر، واذا ظرئة جالسة قبالته، فكلما أكل ثمرة رمى بنواتها إليها، فأخذتها فميتها ساعة، ثم عزلتها.

قال الجاحظ: فسألت المكي: أكان يدع على النواة من جسم الثمر شيئاً؟ قال: والله، لقد رأيتها لاكت نواة مرة، بعد ان مصتها، فصاح بها صيحة لو كانت قتلت قتيلاً ما كان عنده أكثر من ذلك. وما كانت الا في ان تبادله الاعراض وتسلم اليه الجوهر. وكانت تأخذ حلوة النواة، وتودعها نداوة الريق! . (البخلاء ص ١١٣).

فهذه صورة ما أظنكم تحتاج، بعد ان رسمنها الجاحظ هكذا، الى مزيد من التفصيل تتصورها حاضرة امامك كأنك تراها وتأثر بها.

\* \* \*

---

(١٠) نوع من العطور.

(١١) الجلة: قفة كبيرة. والظرئة: المرضعة.

وفي حديثه عن أهل «مرو» في خراسان، وقد اشتهروا بالبخل، قال:

«.. وزعموا انهم - أي أهل مرو - ربما ترافقوا وتراملوا، فتناهدوا<sup>(١٢)</sup> وتلارقوا في شراء اللحم، فإذا اشتروا اللحم قسموه قبل الطبخ، وأخذ كل انسان منهم نصبيه، بخصوصة<sup>(١٣)</sup> او بخيط، ثم ارسله في خل القدر والتوابل. فإذا طبخوه، تناول كل انسان خطيه وقد علمه بعلامة، ثم اقسموا المرق، ثم لا يزال احدهم يسل من الخيط القطعة بعد القطعة، حتى يبقى الحبل لا شيء فيه. ثم يجمعون خيوطهم، فان اعادوا الملازقة، أعادوا تلك الخيوط، لأنها قد تشربت الدسم، فقد رويت. وليس تناهدهم من طريق الرغبة في المشاركة، ولكن لأن بضعة كل واحد منهم لا تبلغ مقدار الذي يمكن ان يطبخ وحده، ولأن القدر الواحدة امكن من ان يقدر كل واحد منهم على قدر. واما يختارون السكباچ<sup>(١٤)</sup>، لأنها تبقى على الأيام، وابعد من الفساد» (البخلاء - ص ٢٣).

ميزة هذه اللوحة ان الجاحظ لم يكتف منها بتدقيق التفاصيل، بل عني كذلك بتحليل ألوانها وتقسيمها وتحليل أصوتها، حتى تألفت اجزاء الصورة وتتأثر على التعبير عن بخل هؤلاء القوم، وقد امتنج الحسي منها بالدلالة النفسية التي تبلغ منزلة الصورة المرئية.

\* \* \*

وهناك حوار يستقيم للجاحظ ان يستخرج منه شريطاً من الصور المتحركة الناطقة، في فن من «الكاريكاتور» الجاحظي يصف زبيدة بن حميد الصيرفي عند سكره. قال أبو عثمان:

«وسكر زبيدة ليلة، فكساصديقاً له قميصاً، فلما صار القميص على النديم خاف البدوات<sup>(١٥)</sup>، وعلم ان ذلك من هفوات السكر. فمضى من ساعته الى منزله، فجعله

(١٢) تناهدوا: اخرج كل منهم نفقة بقدر نفقة صاحبه ليشتروا طعاماً يشركون في أكله.

(١٣) الخوصة: ورق النخل.

(١٤) السكباچ: مرق يعمل من اللحم والخل.

(١٥) أي خاف النديم ان يبدو لزبيدة استرجاع القميص منه عند صحوه . . .

برنكانا<sup>(١٦)</sup> لامرأته. فلما أصبح - أي زبيدة - سأله عن القميص، وتفقده. فقيل له: إنك قد كسوته فلاناً. فبعث إليه، ثم أقبل عليه، فقال: ما علمت أن هبة السكران وشراءه وبيعه وصدقته وطلاقه لا يجوز؟ وبعد، فاني أكره الا يكون لي حداً، وان يوجه الناس هذا مني على السكر، فرده علي حتى أهبه لك صاحباً عن طيب نفس، فاني اكره ان يذهب شيء من ملي باطللا... فلما رأه صمم، اقبل عليه فقال: يا هناه! ان الناس يزحون ويلعبون ولا يؤخذون بشيء من ذلك، فردد القميص عافاك الله. قال له الرجل: اي والله قد خفت هذا بعينه، فلم اضع جنبي الى الارض حتى جيئته<sup>(١٧)</sup> لامرأتي. وقد زدت في الكمين، وحذفت المقاديم. فان اردت بعد هذا كله ان تأخذني، فخذني. فقال: نعم، آخذني. لأنه يصلح لامرأتك كما يصلح لامرأتك. قال: فانه عند الصباغ. قال: فهاته. قال: ليس أنا أسلمته إليه. فلما علم انه قد وقع، قال: بأبي وأمي رسول الله حيث يقول: جمع الشر كله في بيت، واغلق عليه، فكان مفتاحه السكر» (البخلاء - ص ٣٦).

\* \* \*

وهذه ثلاثة ضربات قصار من ريشة الجاحظ، في ثلاثة جمل، تخرج منها صورة مزدوجة يدخل بعضها في بعض حتى تراها صورة واحدة:

يصف لنا أبو عثمان بخل «ليل الناعطية»، فيقول: انها ما زالت ترقع قميصاً لها وتلبسه، حتى صار القميص الرقاع، وذهب القميص الأول.. ورفت<sup>(١٨)</sup> كسائها ولبسه، حتى صارت لا تلبس الا الرفو، وذهب جميع الكسae.. وسمعت قول الشاعر:

البس قميصك ما اهتديت لجيئه      فإذا اصلك جيئه فاستبدل  
قالت: اي اذن لخرقاء. أنا - والله - أحوص<sup>(١٩)</sup> الفتى وفتى الفتى، وارقع الخرق

(١٦) البرنكان: الكساء للمرأة (فارسي).

(١٧) جيئ القميص: جعل له جيئاً، أي طوقاً.

(١٨) رفا الثوب: اصلاحه.

(١٩) حاص الثوب: خاطه خياطة متبااعدة.

\* \* \*

وهذه صورة تتأزر فيها الحركة والكلمة، حتى تستوي خطوطها وملامحها على أكمل تعبير:

يروها الباحث عن «المكي» قائلاً: «بت عند اسماعيل بن غزوان - واما بيته انه حين علم اني تعشيت عند مويس، وحملت معي قربة نبيذ - فلما مضى من الليل اكثره، وركبني النوم، جعلت فراشي البساط، ومرفقتي يدي . وليس في البيت الا مصليله، ومرفقه وخدة . فأخذ المخدة فرمي بها إلى ، فأبىها ورددتها عليه ، وأبى وأبى . فقال سبحان الله! يكون ان تتوضد مرافقك ، وعندي فضل خدة؟... . فأخذتها فوضعتها تحت خدي . فمعنى من النوم انكارى للموضع ، وي sis فراشي . وظن اني قد كنت ، فجاء قليلاً قليلاً ، حتى سل المخدة من تحت رأسي . . فلما رأيته قد مضى بها ، ضحكـت وقلـت: قد كنت عن هذا غـيـاً! . قال: اـنـا جـتـت لـاسـوي رـأسـك . . قـلت: اـنـى لمـاـكـلـمـكـ حـتـىـ وـلـيـتـ بـهـاـ . . قال: كـنـتـ هـذـاـ جـتـتـ ، فـلـمـ صـارـتـ المـخـدـةـ فـيـ يـدـيـ نـسـيـتـ ماـ جـتـتـ لـهـ . . وـالـنـبـيـذـ مـاـ عـلـمـتـ . . وـالـلـهـ يـذـهـبـ بـالـحـفـظـ اـجـعـ . (البخلاء ص ١٣٠)

\* \* \*

وبعد، فهل رأيت انساناً من ابناء عصرنا هذا ينكب على احدى القمامات في منعطف شارع من مدننا ، ينقب فيها عن فضلة طعام مهترئة يسكت بها صرخ الجوع في معدته؟ ..

لقد رأيت هذا المشهد الفاجع دون شك ، ولكنـ مشهد انسان معدم بائـسـ من ضحايا سوء الانظمة الرجعية المتبقـيةـ فيـ بلـادـنـاـ منـ آثارـ العـهـودـ الـاسـتـعمـارـيةـ الطـولـيـةـ . . أما في عـصـرـ البـاحـثـ ، فـانـنـاـ نـرـىـ فيـ «ـالـبـخـلاـءـ»ـ مـثـيـلاـ لـهـذاـ المشـهـدـ ، ولكنـ «ـبـطـلـهـ»ـ هـنـاكـ اـنـسـانـ آخرـ منـ فـتـةـ ذـوـيـ النـعـمـةـ وـحـفـظـةـ المـالـ وـالـمـارـابـينـ ، مـصـابـ بـنـوـعـ آخرـ مـنـ الـبـؤـسـ ، هـوـ بـؤـسـ الـاشـعـاءـ الـمـقـتـرـينـ الـمـنـهـدـرـينـ إـلـىـ درـكـ الـخـسـنةـ وـالـذـلـةـ . . فـانـظـرـ ، اـذـنـ ، إـلـىـ صـورـهـ هـذـاـ اـنـسـانـ «ـبـائـسـ»ـ كـيـفـ يـصـفـهـ لـكـ صـاحـبـ «ـالـبـخـلاـءـ»ـ :

« .. وكان أبو سعيد ينْهَى خادمه ان تخرج الكساحة<sup>(٢٠)</sup> من الدار. وامرها ان تجتمعها من دور السكان، وتلقيها على كساحتهم. فإذا كان في الحين بعد الحين، جلس وجاءت الخادم ومعها زبَيل<sup>(٢١)</sup>، فعزلت بين يديه من الكساحة زبِيلاً، ثم فتشت واحداً واحداً، فان أصاب قطع دراهم وصرة فيها نفقة والدينار أو قطعة حلي، فسيبل ذلك معروض. واما ما وجد فيه من الصوف، فكان وجهه ان يباع، اذا اجتمع، من اصحاب البرادع، وكذلك قطع الاكسية، وما كان من خرق الثياب، فمن اصحاب الصينيات<sup>(٢٢)</sup> والصلاحيات، وما كان من قشور الرمان فمن الصباغين والدباغين، وما كان من القوارير فمن اصحاب الزجاج، وما كان من نوى التمر فمن اصحاب الخشوف، وما كان من نوى الخوخ فمن اصحاب الغرس، وما كان من المسامير وقطع الحديد للحدادين، وما كان من القراطيس فللطراز، وما كان من الصحف<sup>(٢٣)</sup> فلرؤوس الجرار، وما كان من قطع الخشب فللاكافين<sup>(٢٤)</sup>، وما كان من قطع العظام فللوقدود، وما كان من قطع الخزف فلتتنانير الجدد، وما كان من اشكنج<sup>(٢٥)</sup> فهو مجموع للبناء، ثم يحرك ويثار ويخلل حتى يجتمع قماشه، ثم يعزل للتنور، وما كان من قطع القار بيع من القيار<sup>(٢٦)</sup>.. فإذا بقى التراب خالصاً، واراد ان يضرب منه اللبن للبيع وللحاجة إليه، لم يتكلف الماء، ولكن يأمر جميع من في الدار ان لا يتوضؤوا ولا يغسلوا الا عليه، فإذا ابتل ضربه ليناً! ..

#### ٤ - الوصف الاجتماعي

نرجع الآن الى مقدمة «البخلاء»، لنرى الجاحظ يسرد فيها عدداً من الجوانب السلبية في مجتمعه، يضعها على لسان شخص من مخلوقات ذهنه يطلب إليه ان يصف هذه الجوانب في كتاب، فتعلم انه وصفها بطريقته الخاصة في «البخلاء» لينتقد أوضاعاً

(٢٠) الكساحة: الكنasse.

(٢١) الزبَيل، والزُّبَيل : الفقة.

(٢٢) الصينية: طبق يتخذ لتقديم الشيء عليه.

(٢٣) جمع صحفة: قصعة كبيرة.

(٢٤) صانعوا البرادع.

(٢٥) الاشكنج (بتشديد النون): قطع الطوب والاجر المكسر.

(٢٦) من يعطي السفن بالقار، أي الرفت.

اجتماعية شائعة، وفئات من الناس متحكمة مستأثرة ظالمة لنفسها ولغيرها معاً، ثم نعلم انه اختار طريقة المزاح والسخر في وصفه الاجتماعي هذا، ايشارا للضحك على البكاء، والمرح على الكآبة، محتاجاً لمذهبة في ذلك بأن صاحب الضحك لا يزال في غاية السرور الى ان ينقطع سببه، وبأن العرب كانت تعرف فضل خصال الضحك، اذ تسمى أولادها بالضحاك وبسام وبطلق وبطليق، «ولو كان الضحك قبيحاً من الضحاك، وقبحاً من المضحك، لما قيل للزهرة والخبرة والحلبي والقصر المبني: بأنه أمات بضحك ضحكاً». «وقد قال الله جل ذكره: (وانه أضحك وأبكى). وانه أمات وأحيا). فوضع الضحك بحداء الحياة ووضع البكاء بحداء الموت». وان الناس «اذا مدحوا قالوا: هو ضحوك السن، وبسام العشييات، وهش الى الضيف، وذو اريحية واهتزاز. اذا ذموا قالوا: هو عبوس، وهو كالح، وهو قطوب، وهو شتيم المحيا، وهو مكفره أبداً، وهو كريه ومقبض الوجه، وحامض الوجه، وكائنا وجهه بالخل منضوح».

لذا كان الضحك والمزاح سبيل الحافظ في وصفه الاجتماعي الذي كان منه

كتاب «البخلاء».

وليست المسألة عندنا، في هذا الفصل، أن يقول عن «البخلاء» انه يصف جوانب معينة، وفئات خاصة، من المجتمع، ولكن المسألة ان نقول كيف وصف الجاحظ هذه الجوانب وهذه الفئات الاجتماعية. أي ان نتعرف الوجه الفني لهذا الوصف.

عثباً تطلب الى صاحب «البخلاء» ان يقول لك عن وضع من الأوضاع، او شخصية من شخصيات الكتاب، ان هذا وضع شاذ فاسد يستحق النقد او المدح، وان هذا انسان كريه الذكر مذموم السلوك يستحق النبذ او الازدراء ..

ان أبا عثمان لا يقول شيئاً من هذا، واغما هو يضع الصورة بين يديك، ترى قسماتها بجلاء، فتضحك وتستمتع بالكلمة والحركة والاشارة واللمحة تفصيلاً، وتستخرج بعد ذلك، بنفسك، الحكم الذي توحى به الصورة إجمالاً.

تلك احدى خصائص هذا الفن الجاحظي في وصفه مجتمعه وناسه. ولو لا انه أشار في المقدمة، وفي فقرات عابرة من الكتاب، انه يتونخي النفع من مزاحه وضحكه،

لما أفصح شيء في الكتاب عن مقصد أبي عثمان وغرضه، بل لذهب الظن، كما ذهب فعلاً عند بعض الباحثين، انه لم يقصد شيئاً الا الضحك والسخر لذاتيهما ..

يريد أبو عثمان، مثلاً، ان يشير الى ظاهرة التفاوت بين الناس، وترفع فئة منهم عن فئة، واستئثار بعضهم بالطيبات دون بعض. فكيف يعبر عن هذا؟

في «قصة محمد بن أبي المؤمل» يأخذ الجاحظ في حماورة الرجل بشأن خبزه على مائته، حتى ينصحه بأن يجعل الخبز المتلطخ بالدسم، الذي يفضل عن ضيوفه، طعاماً للعيال، فيستدرجه هذا النص لان القول:

«عيالي - يرحمك الله - عيالان: واحد أعظمه عن هذا وأرفعه عنه، وآخر لم يبلغ عندي ان يتعرف بالحواري<sup>(٢٧)</sup>! ..

فهكذا يصف الظاهرة الاجتماعية، بعفوية، من خلل الحوار. أقول: عفوية، حتى لا تقول اني احمل الجاحظ ما لا يتحمله كلامه من قصد. وانا معك في انه قد لا يقصد هذا الأمر، ولكن أليس هذا اللون من الكلام انعكاساً لواقعية الأدب الجاحظي، والتفاتاً منه الى هذه الدقائق من مواضعات الناس هؤلاء؟ ..

\* \* \*

وهذا نمط من العلماء، زملاء الجاحظ، كانت بهم خلة الشُّجُّ والاَثْرَ والانانية، فكيف يصف لنا خلتهم هذه؟

انه ليمضي الآن، وأبو اسحاق النظام وعمرو بن نبيوي، ي يريدون الحديث في الجبان والتناظر في شيء من علم الكلام، فيمرون بمجلس وليد القرشي، وكان على طريقهم، فيراهم ويتمشى معهم .. «فلما جاوزنا الخندق، جلسنا في فناء حائطه، وله ظل شديد السوداد بارد ناعم، وذلك لشخن الساتر، واكتناز الاجزاء، ولبعد مسقط الشمس من أصل حائطه. فطال بنا الحديث، وجرينا في ضروب من الكلام. فما شعرنا الا والنهر قد انتصف، ونحن في يوم قائلظ. فلما صرنا في الرجوع، ووجدت مس الشمس ووقعها على الرأس، أيقنت بالبرسام<sup>(٢٨)</sup>. فقلت لأبي اسحاق - والوليد الى

(٢٧) الحواري (بتشديد الواو): الدقيق - الطحين - الابيض.

(٢٨) البرسام: التهاب في الحجاب الذي بين الكبد والقلب.

جني يسمع كلامي - : الباطنة منا بعيدة، وهذا يوم منكر، ونحن في ساعة تذيب كل شيء. والرأي ان نميل الى منزل الوليد فنقيل فيه، ونأكل ما حضر، فإنه يوم تحفيف، فإذا أبردنا تفرقنا، والا فهو الموت ليس دونه شيء. قال الوليد رافعاً صوته: أما على هذا لا يكون والله أبداً، فضعله في سويداء قلبك. فقلت له: ما هذا الوجه الذي انكرته علينا رحلك الله؟ هل هنا الا الحاجة والضرورة؟ قال: إنك اخرجه مخرج المزء. قلت: وكيف اخرجه مخرج المزء، وحياتي في يدك، مع معرفتي بك؟ .. غضب، ونطريده من أيدينا، وفارقنا.. ولا والله ما اعتذر علينا مما ركبنا به الى الساعة، ولم ار من يجعل الاسى حجة في المنع الا هو» (البخلاء - ص ٣٨).

\* \* \*

ذلك نمط من فئة العلماء.. اما فئة رجال المال، فقد كثرت عنده انماطهم التي احتاجت منه الى الوصف والتجریح.. وهذا هو ما يصف لنا واحداً من اولئکم الانماط في «قصة أحمٰد بن خلَف» (ص ٤١):

وهذا «من طياب البخلاء» في رأي أبي عثمان.. ترك أبوه في منزله يوم مات الفي ألف درهم، وستمائة ألف درهم، وأربعين ومائة ألف دينار. فاقتسمها هو وأخوه حاتم قبل دفنه، فأخذ أحمٰد وحده ألف ألف وثلاثمائة ألف درهم، وبسبعين ألف دينار ذهباً عيناً مثاقيل وازنة جياداً، سوى العروض.. فقلت له - وقد ورث هذا المال كله - : ما بِطْأَ بك الليلة؟ قال: لا والله الا اني تعشيت البارحة في البيت. فقلت لاصحابنا: لو لا انه بعيد العهد بالأكل في بيته، وان ذلك غريب منه، لما احتاج الى هذا الاستثناء، والى هذه الشريطة.. وأين يتعشى الناس الا في منازلهم؟ واما يقول الرجل عند مثل هذه المسألة: لا والله الا ان فلاناً حبيسي، ولا والله الا ان فلاناً عزم على.. فاما ما يستثني ويشرط، فهذا ما لا يكون الا على ما ذكرناه من قبل».

ولكن هذا لا يكفي الجاحظ في رسم الصورة الكاملة لهذا النمط من رجال المال في مجتمعه، فهو يلاحق «أحمد بن خلَف» حتى تكتمل صورته «النموذجية»: وهذا هو ما الآن يقول لأبي عثمان مرة «مبتدئاً من غير مشورة، ومن غير سبب جرى»:

«انظر ان تتخذ لعيالك في هذا الشتاء من هذه المثلثة<sup>(٢٩)</sup>، فانها عظيمة البركة، كثيرة الهرز، وهي تنوب عن الغداء، ولهـا نفخة تغـيـيـر العشاءـ. وكل شيءـ من الاحـسـاءـ فهوـ يـغـيـيـر عن طـلـبـ النـبـيـذـ وـشـرـبـ المـاءـ. ومنـ تـحـسـيـ الـحـارـ عـرـقـ، وـالـعـرـقـ يـنـفـصـ الـجـلـدـ وـيـخـرـجـ ضـرـ الجـوـفـ. وهـيـ تـمـلـأـ النـفـسـ، وـتـمـنـعـ منـ التـشـهـيـ. وهـيـ أـيـضاـ تـدـفـءـ، فـتـقـوـمـ لـكـ فيـ اـجـوـافـهـ - أيـ العـيـالـ - مقـامـ فـحـمـ الـكـانـوـنـ منـ خـارـجـ. وـحـسـيـ الـحـارـ يـغـيـيـرـ عنـ الـوقـودـ، وـعـنـ لـبـسـ الـحـشـوـ. وـالـوـقـودـ يـسـوـدـ كـلـ شـيـءـ وـيـتـنـتـهـ، وـهـوـ سـرـيـعـ فيـ الـهـضـمـ، وـصـاحـبـهـ بـعـرـضـ حـرـيقـ، وـيـذـهـبـ فيـ ثـمـنـهـ الـمـالـ الـعـظـيمـ، وـشـرـ شـيـءـ فيـهـ انـ مـنـ تـعـودـهـ لـمـ يـدـفـعـ شـيـءـ سـواـهـ. فـعـلـيـكـ، ياـ أـبـاـ عـثـمـانـ، بـالـمـلـثـلـةـ، وـاعـلـمـ انـهـ لاـ تـكـونـ الاـ فيـ مـنـازـلـ الـمـشـيخـةـ وـاصـحـابـ الـتـجـرـبـةـ، فـخـذـهـاـ منـ حـكـيـمـ مـجـربـ، وـمـنـ نـاصـحـ مـشـفـقـ» .  
البخلاء ص ٤١ - ٤٢ .

ثم يلاحقهـ، بـعـدـ، حـتـىـ يـقـولـ عـلـىـ لـسـانـهـ: «لـوـ لمـ تـعـرـفـواـ مـنـ كـرـامـةـ الـمـلـائـكـةـ عـلـىـ اللهـ، إـلـاـ اـنـهـ لـمـ يـبـلـهـمـ بـالـنـفـقـةـ، وـلـاـ بـقـوـلـ الـعـيـالـ: هـاـتـ.. هـاـتـ، لـعـرـفـتـمـ حـاـلـهـ وـمـنـزـلـهـمـ!»

\* \* \*

ونـظـ اـخـرـ يـعـرـضـهـ فيـ قـصـةـ «أـبـيـ مـحـمـدـ الـخـزـاميـ»، عبدـ اللهـ بنـ كـاسـبـ، كـاتـبـ مـوـسـىـ، وـكـاتـبـ دـاـوـدـ بنـ أـبـيـ دـاـوـدـ».. يـصـفـهـ الـجـاحـظـ بـأـنـهـ «كـانـ أـبـخلـ مـنـ بـرـأـ اللهـ، وـأـطـيـبـ مـنـ بـرـأـ اللهـ».. فـأـيـنـ مـوـقـعـ السـخـرـ وـمـوـقـعـ الـجـدـ فيـ هـذـاـ الـوـصـفـ الـغـرـيـبـ؟..  
فـهـذـاـ رـجـلـ مـنـ فـئـةـ رـجـالـ الدـوـلـةـ يـمـلـئـ حـبـ الـمـالـ، وـالـشـعـ بـهـ، وـهـذـاـ يـتـرـصـدـهـ الـجـاحـظـ، فـيـصـنـعـ عـلـىـ لـسـانـهـ قـصـصـاـ مـنـ كـلـ لـوـنـ، وـكـأنـهـ يـرـيدـ انـ يـتـخـذـ مـثـالـاـ هـذـهـ الـفـئـةـ. فـلـنـقـفـ هـذـاـ قـلـيلـاـ نـصـفـيـ إـلـىـ بـعـضـ حـدـيـثـهـ عـنـهـ:

«قلـتـ لـهـ مـرـةـ: قدـ رـضـيـتـ بـاـنـ يـقـالـ: عبدـ اللهـ بـخـيـلـ؟ قـالـ: لاـ أـعـدـمـنـيـ اللهـ هـذـاـ الـاـسـمـ. قـلتـ وـكـيـفـ؟ قـالـ: لاـ يـقـالـ فـلـانـ بـخـيـلـ إـلـاـ وـهـوـ ذـوـ مـالـ، فـسـلـمـ إـلـىـ الـمـالـ، وـادـعـيـ بـأـيـ اـسـمـ شـيـئـ. قـلتـ: ولاـ يـقـالـ أـيـضاـ فـلـانـ سـخـيـ إـلـاـ وـهـوـ ذـوـ مـالـ، فـقـدـ جـمـعـ هـذـاـ اـسـمـ الـحـمـدـ وـالـمـالـ، وـاسـمـ الـبـخـيـلـ يـجـمـعـ الـمـالـ وـالـذـمـ. فـقـدـ اـخـتـرـتـ اـخـسـهـاـ»

(٢٩) يـرـجـعـ الدـكـتـورـ طـهـ الـحـاجـريـ فـيـ تـعـلـيـقـاتـ «الـبـخـلاـءـ» (صـ ٣٠٣) انـ المـلـثـلـةـ نوعـ مـنـ الـحـسـاءـ.

وأوضعها. قال: وبينها فرق. قلت: فهاته. قال: في قولهم بخييل ثبيت لاقامة المال في ملكه، وفي قولهم سخي اخبار عن خروج المال من ملکه. واسم البخييل اسم فيه حفظ وذم، واسم السخي فيه تضييع وحمد، والمال زاهر نافع مكرم لاهله معز، والحمد ريح وسخرية، واستماعك له ضعف وفسولة. وما أقل غناء الحمد - والله - عنه، اذا جاء بطنه، وعرى جلده، وضاع عياله ، وشمت به من كان يحسده»  
(البخلاء - ص ٦٢).

ليست الصورة وحدها، مقصد الماحظ هنا، وانما هو- كذلك - احتجاج لاهل المال فيه منطق البخل وفلسفته بطريقة عقلية متزرعة من حياة العصر، وان كانت صبغة هذا الاحتجاج نوعاً من مغالطة اهل المنطق الصوري .

\* \* \*

وهذا «الكندي»، وهو نمط لاصحاب المساكن المتكبرين بفئة المستأجرين، يجري على ذلك المنطق نفسه في الاحتجاج للبخل معه الندم، ضد الكرم معه الحمد. ولكن الماحظ يزيد هنا امراً آخر جديراً بالنظر والملاحظة.. ولعلنا لا نسرف في الاستنتاج اذا ادخلنا هذا الامر في باب النقد السياسي الذي يتناول اهل الحكم والسلطان بالذات .

يقول أبو عثمان بلسان «الكندي»: .. وزعمتم أتنا سمينا البخل إصلاحاً، والشح اقصاداً، كما سمي قوم الهزيمة انحيازاً، والبداء عارضة، والعزل عن الولاية صرفاً، والجائز على اهل الخراج مستقصياً، بل انتم الذين سميت السرف جوداً، والفحج اريحية، وسوء نظر المرء لنفسه ولعقبه كرمأ» (ص ٩١).

أتراه قد حشر كلمة «والجائز على اهل الخراج مستقصياً» بعفوية دون قصد وتعريض؟ .. لا، بل اني لامح وراءها غمزاً للسلطان بعيد المرمى اغرقه الماحظ، قبل وبعدأ، بكلام يقذف به عن مظنة الغمز المقصود ..

\* \* \*

ويريد الماحظ ان يصف نظرة عصره ومجتمعه الى جماعة اهل المال والغنى، والى جماعة اهل الفقر والكادحين، فيصفها هكذا:

«ووقع بين رجلين أبللين<sup>(٣٠)</sup> كلام . فاسمع احدهما صاحبه كلاماً غليظاً، فرد عليه مثل كلامه . فرأيتهم قد انكروا ذلك انكاراً شديداً، ولم أر لذلك سبيلاً . فقلت: لم انكرتم ان يقول له مثل ما قال؟ قالوا: لأنه اكثر منه مالاً . واذا جوزنا هذا له ، جوزنا لفقرائنا ان يكافئوا اغنياءنا ، ففي هذا الفساد كله» (البخلاء ص ١٢٥).

ولكن تحقيق هذه النظرة يحتاج الى صورة من الفن الجاحظي تتناول القضية بالايحاء ، لا بالنص وال مباشرة فتجيء الصورة على هذا النحو:

«كان أحمد بن الخاركي بخيلاً، وكان نفاجاً . وهذا أغيبط ما يكون - وكان يتخذ لكل جبة أربعة أزرار، ليرى الناس ان عليه جبتيين . ويشتري الاудاقي والعراجين والسعف من الكلاء<sup>(٣١)</sup>، فإذا جاء به الحمال الى بابه تركه ساعة يوهم الناس ان له من الارضين ما يحتمل ان يكون ذلك كله منها . وكان يكتري قدور الخمارين التي تكون للنبيذ، ثم يتحرى اعظمها، ويهرب من الحمالين بالكراء، كي يصيحوا بالباب: يشربون الداذي<sup>(٣٢)</sup> والسكر ويحسبون الحمالين بالكراء.. وليس له في منزله رطل دبس».

## ٥ - ظاهرات فنية أخرى

قليل في حياة الناس اليومية، من مختلف فئات المجتمع ، ولا سيما ذوي المهن والحرفيين، ما لم يصفه الجاحظ في «البخلاء» وما لم يعبر عنه تعبير أهل فئته، باصطلاحاتها ومواضعاتها وتقاليدها الخاصة ، ممزوجة بفنه وطريقته واسلوبه.

ففي قصة «الكندي» نلمح تعابير أهل الفقه والشريعة حين يعرض مثلاً، بالنسبة والاستطراد العفوبي ، الى حق المرأة بأن يوصي بثلث ما له بعد وفاته . وتعابير الرياضيين، حين يتكلم بلسان «الكندي» في كبح النفس عن باكورة الفاكهة: «فعظها - أي النفس - في تلك الباكورة بالغلاء والقلة، فان ذلك الغلاء والقلة حجة

(٣٠) نسبة الى الابلة، وهي مدينة قديمة من مدن الخليج العربي.

(٣١) العذق: العنقود من البلح . والعرجون: اصل العذق . والكلاء (بتشديد اللام): ساحل النهر ومرفأ السفينة.

(٣٢) الداذي والسكر: نوعان من الشراب.

صحيحة، وعلة عاملة في الطبيعة. فإذا اجبتكم في الباكوره، فَسُمِّها مثل ذلك في أوائل كثرتها، واضرب نقصان الشهوة ونقصان قوة الغلبة، بمقدار ما حدث لها من الرخص والكثرة، فلست تلقى على هذا الحساب من معالجة الشهوة في غدك، إلا مثل ما لقيت منها في يومك، حتى تنقضي أيام الفاكهة، وأنت على مثل ابتداء حالك، وعلى أولى مجاહتك لشهوتك» (ص ٩٢).

وفي قصة «الحارثي» (ص ٦٩) وهو يصف عيسى بن سليمان بن علي في طريقة أكله السمكة معه، يتخذ، اصطلاح الفلسفة: «كنت أنا أسرع حركة، وكانت الامعاء متصلة غير متباعدة، فتحول كل شيء، في لقنته بتلك الجذبة الى لقمتي، لاتصال الجنس بالجنس والجوهر بالجوهر».

وفي حديث المكدين على لسان خالد بن زيد، نرى افتنان الجاحظ في تلوين هذا الحديث بأطرف ما عرفت اللغة من أسماء هذه الفتنة الوضيعة واصطلاحاتها واصنافها (ص ٤٦ - ٤٩). وقد كانت فئة المكدين هؤلاء ذات مكانة عريضة من مجتمعه وعصره.

وفئات التجار والملاكيـن في البصرة وبغداد، تتكلـم كثيراً في «البخلاـء» بطرائقـها ولغتها، ومعظم شخصيات البخـلاء من هاتـين الفتـين، فقد نشأ الجاحظ في البصرة وعاش في بغداد وخبر هذه الطبقة فيها بالاـخـص، ومارس بنفسـه تأثيراتـها في مجـتمع البصرـة وسيـطرـتها على مـرافـقـ الحياة العامة.

ونلاحظ في «البخـلاء» ان الجاحـظ يسـوغـ اللـحنـ بالـعـبـارـةـ حينـ تستـلزمـهـ ضـرـورةـ التـعبـيرـ عنـ شـخـصـيـةـ منـ شـائـمـهاـ وـمـكـانـهاـ الـاجـتمـاعـيـ وـالـثـقـافـيـ انـ يـجـريـ اللـحنـ فيـ اـحـادـيـثـهاـ صـرـحـ بـهـذاـ اـذـ قالـ (ص ٤٠):

«وان وجـدتـمـ فيـ هـذـاـ الكـتـابـ لـهـنـاـ اوـ كـلـامـاـ غـيرـ مـعـربـ وـلـفـظـاـ مـعـدـولـاـ عنـ جـهـتهـ، فـاعـلـمـواـ اـنـاـ اـنـماـ تـرـكـناـ ذـلـكـ لـاـنـ الـاعـرـابـ يـعـضـ هـذـاـ الـبـابـ، وـيـخـرـجـهـ منـ حـدـهـ، الاـ انـ اـحـكـيـ كـلـامـاـ مـتـعـاقـلـيـ الـبـخـلـاءـ وـاـشـحـاءـ الـعـلـمـاءـ كـسـهـلـ بـنـ هـارـونـ وـاـشـبـاهـهـ».

ولـعـلـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ عـنـ الجـاحـظـ مـسـتـمدـ مـنـ مـذـهـبـ الـوـاقـعـيـ نـفـسـهـ فيـ الـفـنـ، فـهـوـ

لشدة ارتباطه بواقع الحياة اليومية العامة، حياة كل الفئات الاجتماعية، من القاعدة الى القمة، ولخرصه الفني على ان يأتي أدبه معبراً عن دقائق هذه الحياة بألوانها الإنسانية الحية المتحركة، حرص كذلك على ان تكون لغته من لغة الناس، تمثل شخصياتهم كما تحيا وتعبر وتتفكر، مع الحفاظ على مستوى الجمال البياني الرفيع الذي كان أظهر خصائصه وانبل ما تركه في أدبنا العربي من آثار شاهدة عليه.

ايار / حزيران ١٩٥٩

ابو حیان التوجیدی

هو علي بن محمد بن العباس، يكنى أبا حيان، ويلقب بالتوحيدى اما نسبة «التوحيد» وهو نوع من التمر قيل أن أباه كان يبيعه في العراق، وأما نسبة للتوحيد، أي توحيد الله، وحيثنى يكون أبو حيان منسوباً للتوحيديين، وهم المعتزلة، إذ سموا أنفسهم كذلك لقولهم بوحدة ذات الله وصفاته.

وارجع النسبة الأولى، لأنه ليس في سيرته ما يثبت أنه كان معتزلياً، بل تدل طريقة الفكريّة كما يدل مسلكه النفسي، على خلاف ذلك، فقد كان على عداء، أو ما يشبه العداء للمتكلمين، أي أهل علم الكلام، وكثيراً ما حاول في بعض مراحله الفكرية أن يثبت أن المتكلمين اعداء الدين، على حين كان يتعصب للفلاسفة الذين يخالفون طريقة أهل الكلام، ومعلوم ان المعتزلة هم في مقدمة المتكلمين.

ذلك مسافاً إلى نزعته الصوفية التي رافقته في مطلع حياته الفكرية، وعادوته في  
آخريات العمر، واضح ان طريقة المتكلمين لا تلتقي مع نزعه التصوف. وربما كان  
استحسانه لمذهب الجاحظ في الطريقة الانشائية والاسلوب الكتابي، وجريه في الفن  
على مذهب الجاحظ، هو السبب في توهّم نسبته للتوحيديين، أي المعتزلة، من حيث  
ان الجاحظ كان من ائمة المعتزلة. ولكن يبدو ان علاقة أبي حيان بالجاحظ كانت  
مقتصرة على العلاقة الفنية وحدها.

اما اصل أبي حيان فقد اختلف فيه رأي المؤرخين: قيل انه شيرازي، وقيل نيسابوري، فيكون على كلتا الحالتين من أصل فارسي. وقيل انه واسطي، نسبة الى بلدة «واسط» في العراق.

ولم يستطع المؤرخون تحديد مكان ولادته، ولا زمانها، ولا تحديد موضع نشأته الأولى، ولا كيف ومن اين نزح الى بغداد أول ما نزح إليها.

ويمكن ترجيح القول بأنه ولد في اواخر العشر الثانية او اوائل العشر الثالثة من القرن الرابع الهجري، وانه جاء الى بغداد وهو صغير ونشأ فيها، كما يمكن ترجيح القول بأنه واسطي، اي انه ولد في «واسط»، لا في شيراز، ولا في نيسابور، بدليل انه لم يكن يعرف اللغة الفارسية مطلقاً، ولو كان قد ولد في احداهما ونشأ فيها، لكان على شيء من الصلة بهذه اللغة، بل لقد ثبت من سيرته انه يتعصب للغة العربية على الفارسية ويفضلها عليها، وكان يقول:

«... وقد سمعنا لغات كثيرة - وان لم نستوعبها - من جميع الامم، كلغة اصحابنا العجم والروم والهنود والترك وخوارزم وصقلاب واندلس والزنج، فما وجدنا شيء من هذه اللغات تتصدع العربية، اعني الفرج التي في كلماتها، والفضاء الذي نجده بين حروفها والمسافات التي بين مخارجها»<sup>(١)</sup>.

وكان من جهله بالفارسية انه لم يفهم معنى كلمة «البحث» لأنها ليست عربية، حتى احتج بذلك صديقه مسكويه، فقال له معاذباً:

«كأنك حضرت على نفسك ان تفهم حقيقة الا ان تكون في لفظ عربي، فان عدمت لغة العرب، رغبت عن العلوم؟»<sup>(٢)</sup>.

وسائل، مرة، استاذه أبا سليمان المنطقي:  
- «هل بلاغة احسن من بلاغة العرب؟».

(١) قال هذا في كتابه «الامتناع والمؤانسة» جـ ١ ص ٧٧.

(٢) جاء في كتابه «الهوامل والشوامل» ص ١٠٤.

وسائله الوزير ابن سعدان:

- «فضل العرب على العجم؟» .

فأجاب انه يفضلهم واستشهد بابن المقفع في تفضيله العرب، وقال: «ان كان ما قال هذا الرجل المقدم بعقله كافياً، فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه»<sup>(٣)</sup>.

وإذا أضفنا إلى كل ذلك قول المؤرخين، دون خلاف، ان أباه كان يبيع التمر في العراق، ولذا لقب بالتوكيد، أي ان أباه كان من سكان العراق، صح لنا ان نقول في أبي حيان انه عربي، ان لم يكن بالأصل والنسب، فالولادة والنشأة واللغة والتزعة والثقافة والأدب.

وليس لقائل ان يقول ان ما صرخ به بشأن اللغة العربية، وبشأن العرب انفسهم، محمول على التملق والمصانعة. ذلك لأن الزمن الذي ظهر فيه أبو حيان، كانت المصانعة فيه لغير العرب اجدى على صاحبها من مصانعة العرب، ولا سيما ان أبو حيان نفسه كان من الأنفع له في ترقية حياته ورفع شأنه ان يتملق ويصانع ناساً هم الى الفرس والديلم أقرب رحماً وعصبية منهم الى العرب، كابن العميد وابن عباد وابن سعدان. فقد كان الحكم والسلطان والجاه مثل هؤلاء. وكان شأن العرب في تصريف شؤون الدولة العباسية، في العراق والري وما إليها من بلاد الشرق، قد صار ضعيفاً الأثر.

يضاف إلى ذلك ان أبو حيان كان، رغم سوء حاله ورغم لفته لحسن العيش ولشهرة، صريح اللهجة برأيه الى حد الجفاء.

حياته وثقافته:

عجب ياقوت الحموي في «معجم الأدباء» كل العجب من انه لم ير أحداً من أهل العلم ذكر أبو حيان التوكيد في كتاب ولا دمجه في ضمن خطاب (الجزء ١٥ ص ٦).

---

(٣) «الامتناع والمؤانسة» ج ١ ص ٧٣.

هذه الظاهرة التي استغريها «ياقوت» ترجع الى سبب من حياة أبي حيان نفسها. ذلك انه عاش سنتين من عمره وهو مغمور لا يعرف له مكان بين أهل العلم والأدب، اذ كان يعمل في حرفة الوراقة بين الوراقين لا يحفل به أحد، ولا يتصل بأوساط المثقفين الا من خلال عمله الذي يكسب منه ادنى القوت، وليس له من وقته وسوء عيشه وخمول ذكره ما يدفعه الى تلك الأوساط، يظهر فيها كما يظهر العلماء والأدباء والمفكرون والباحثون يومئذ.

ولقد بلغ من انغماس شأنه في تلك السنين انه حتى الآن لا يعرف المؤرخون شيئاً واضحاً عن حياته قبل ان يبدأ تجواله في بلدان الشرق، في نحو ٣٥٠ هجرية، اي حين كان قد بلغ الثلاثين من سنّيه، سوى كونه ورافقاً يعيش من هذه الحرفة البسيطة التي رأيناها يسمّيها بعد ذلك «حرفة الشؤم» لقلة ما كان يكسب منها، ولكثره ما عاناه من حقاره شأنها في نظر أهل زمانه.

ولكن المؤكد من حياته ان هذه الحرفة كان لها فضل في تنمية مواهبه الأدبية وتوجيهه ملకاته العقلية وججهة العلم والثقافة. فقد كان اثناء عمله فيها يقرأ كل ما تناوله يداه من الكتب والرسائل والأثار الأدبية والعلمية، حتى وجد من نفسه انه قادر على الفهم والتحصيل، ومراجعة اهل الدرس والتعليم والأخذ عنهم فنوناً شتى من المعارف الشائعة، فذهب يبحث عن اساتذة كل فن، ويجالسهم ويحضر حلقات دروسهم، فافاد من ذلك ان صلح مثل «ياقوت» ان يصفه بقوله: «... وكان متفتناً في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة، وبقوله عنه انه «شيخ في الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء».

ويبدو ان أبي حيان حين بلغ من ثقافته هذا المبلغ، طمحت به النفس الى منزلة يحتلها بين كبار المثقفين، والى عيش خير من عيشه الضنك الشحيح الذي كان يعيشه على مضض ومرارة وادفاع حتى الاقامة على الجوع اكثر أيامه.

### أوضاع عصره:

وتلفت الرجل يبحث عن السبل التي كان يمكن يومئذ ان تبلغه مطامعه، فلم

يجد في عيش المثقفين في بغداد، المنصرفين إلى البحث والتعليم والفلسفة والمذاكرة، ما يكون سبلاً له إلى هذه المطامع، إذ كان العديد من هؤلاء أشد منه ضئلاً، واقتصر منه شفف عيش وعضة جوع ولوحة حرمان، وكان قد مضى الزمن الذي يكرم فيه العلماء والأدباء مجرد علمهم وأدبهم ولمجرد مكانتهم الفكرية والأدبية في المجتمع، كما كان الأمر في العصرتين الأولى للعهد العباسي، وصار الحال في وقت ظهور أبي حيان أن لا ينال بسطة العيش وحسن الشهرة إلا من يرضي لنفسه من العلماء والأدباء والمفكرين أن يكون تابعاً لذى سلطان يتملقه ويؤيد سلطانه ويدخل معه في غمرة الخصومات السياسية متحملاً الهوان في خدمته.

كان ذلك زمناً اضطر فيه بعض الأدباء المهووبين أن يتخدوا سبيلاً الشعوذة والانحدار بأدبهم إلى حد التفاهة ليضمنوا لأنفسهم الشهرة ورغد العيش، إذ الالتزام بكرامة النفس والأدب والفكر لا يعني لصاحبه سوى خمول الذكر وشفف العيش.

وكان ذلك زمناً ساءت فيه حالة المجتمع الاقتصادية وساد فيه الاضطراب السياسي واشتعلت فيه كواهل عامة الناس بالضرائب وتحصيل الاموال اعتباطاً من غير ضابط ولا قاعدة إلى الحد الذي وصفه مسكويه في كتابه «تجارب الأمم» (ج ٦ ص ٩٧) بقوله إن الناس أصبحوا «بين هارب جال، إلى مظلوم صابر، إلى مستريح لتسليم ضياعته إلى المقطع ليأمن شره وبوائقه».

كان أمراء الأقاليم ينحون وزراءهم الراضي الواسعة، فينصبون عليها الوكلاء والعبيد يتحكمون بصغار الفلاحين، ولا يدفعون للدولة ما يترتب عليهم من ضرائب مقابل الاقطاعات، بل كان عامة الناس هم الذين يتحملون اعباء الضرائب وحدهم، إلى جانب غلاء اسعار المعيشة.

وبالرغم من حدوث فترة انتعاش في العراق بعد مجيء عصد الدولة البوهي إلى (عام ٣٦٦)، لم تستطع هذه الفترة أن تغير حالة الناس تغييراً يذكر، لأن عصد الدولة أيضاً لم يختلف عن غيره في فرض الرسوم والضرائب على فئات كبيرة من الناس، بل لقد انعش بعض المحتكرين بما منحهم من امتيازات جديدة.

وحين وصف المقدسي هذه الفترة في كتابه «أحسن التقاسيم» استدرك فقال:

«غير انه - أي العراق - بيت الفتنة والغلاء، وهو في كل يوم الى الوراء، ومن الجهد والضرائر في جهد وبلاء».

ثورة الطبقات الفقيرة:

وازاء هذه الوضاع الثقيلة المرهقة، لم يكن للطبقات الفقيرة الا ان تنفجر بالغضب والقمة، وقد انفجرت فعلاً عام ٣٦٢، وحملت السلاح وحدثت اضطرابات عنيفة في بغداد. وفي عهد الوزير ابن سعدان، بعد زوال عضد الدولة، كان الناس كلما رأوه خارجاً من منزله الى دار الوزارة تجتمعوا حوله يهتفون: «نريد الخنز». .

موقف الأدباء والعلماء:

اما فئة اهل الأدب والفكر فقد كانت حالها لا تختلف عن حال غيرها من عامة الناس، ولكن موقف الأدباء والعلماء والفلسفه حيال هذه الوضاع كان مختلفاً: ففريق منهم اتخذ سبيل الكدية والاستجداء والتطفل والتملق الى الحكم بوسائل مزريبة مهينة. وفريق آخر اتخذ لنفسه سبيل القناعة بالواقع، واخذ ي الفلسف هذا الواقع بالقول ان طريق العلم والفلسفة والثقافة وطريق المال والشراء والرفاهية لا يلتقاء، وان هذه سنة الحياة اثبتتها تجارب العصور. وقد كان الفلاسفة والمتصوفة من هذا الفريق الثاني.

موقف ابی حیان:

اما صاحبنا أبو حيان التوحيدي فقد اخند طريقاً وسطاً بين هذين الطريقين فهو من جهة - كان قريباً الى اصحاب الفلسفة والتصوف ، من حيث نزعته الصوفية الاصيلة اولاً : ومن حيث اشتغاله بقضايا الفلسفة ومخالطته لكتاب الفلاسفة في العراق ثانياً : ولكته - من جهة اخرى - كان اكثر واقعية من جماعته هؤلاء ، فلم يقنع بواقع حاله ، ولم يستسلم لفقره المدقع وخمول ذكره ، وهو شديد الاحساس بتتفوقه على اولئك الذين ينالون الحظوة لدى الحكام متعمدين بحسن العيش وامتداد الشهرة ، بينما يقاسي هو الجوع والحرمان وضالة الشأن .

تناقض حال الرجل بين السخط الشديد على واقعه هذا والطموح إلى رغد

العيش وبعد الصيت، وبين الرغبة العميقه الحارة في ان ينصرف الى ممارسة شؤون العلم والفلسفة عن كل شاغل اخر.

وفي صراعه بين هذين النقيضين، وجد ذلك الطريق الوسط الذي اختاره، فاذا هو يتقرب الى ابي الفضل ابن العميد الكاتب اولاً، ثم يكتب الى ولده من بعده ابي الفتح ابن العميد، شاكياً حاله، عارضاً امره، طالباً الحظوة والرزق، وفي رسالته الأولى الى ابي الفتح التي حملها بنفسه متوجهاً الى الري حيث يلقاه، نجد ابا حيان أول مرة، يكتب بضراعة لا تليق بشأن كاتب مفكر مثله يمدح فيبالغ بال مدح، ويتملق فيبالغ بالتملق. وهو في رسالته هذه وما كتبه بعد ذلك من رسائل على شاكلتها، يبدو كاتباً موهوباً يتصرف بالكلام تصرف القدير المالك وسائل التعبير بوضوح واناقة ترافقهما حرارة الصدق والانفعال بكل ما يكتب ويصف من حاله.

ولكن آماله في ابني العميد: ابي الفضل وأبي الفتح قد خابت، ولم ينل رزقاً ولا حسن منزلة، فانكفأ الى الصاحب بن عباد، وهو وزير مؤيد الدولة البوهي فما أصاب منه الا الخيبة والزراية أيضاً. فقد جعله الصاحب ورافقاً في داره، ولم يدخله في زمرة الأدباء من حاشيته، ولم يعطه على الوراقه اجرًا غير طعامه ومقامه، واحتقره فجعل اقامته مع الوراقين في كسر الدار فإذا اتيح له ان يحضر مجلساً من مجالسه، جعل مكانه في مؤخرة الحاضرين.

ولكن ابا حيان كان شديد الشعور بمكانة نفسه في الأدب والمعرفة، ويرى الصاحب اقل منه أدباً واطلاعاً، لذلك كان كلما قابله الصاحب بالامتحان قابله هو بالجفاء والاستعلاء.

ظل على ذلك نحو ثلات سنوات حتى علم ان الصاحب قد امتلاً غيظاً منه، وانه موشك ان يفتك به، فهرب من وجهه (عام ٣٧٠) يقطع الطريق الى بغداد على قدميه من غير درهم ولا زاد.

ومن خيبيه في ابن العميد ابي الفتح، والصاحب ابن عباد، نشأت فكرة كتاب كتبه بعد ذلك في ذمهما عرف باسم «مثال الوزيرين».

عاد الى بغداد، ثم الى حرفه الوراقه، رغم قلة ما يكسب منها لبعض قوته،

وعاد كذلك الى الاشتغال بشؤون العلم والفلسفة ومحالس اهلها، ثم تيسر له ان ي العمل (مراحيلاً لأمر اليمارستان) كما يقول هو، اي خفيراً له، بوساطة من صديقه أبي الوفاء المهندس لقاء اجر زهيد، وان ي العمل بعد الخفارة في الوراقة والتأليف والاجتماع الى اصدقائه من رجال العلم.

وفي تلك الفترة وضع كتابه المعروف بـ «رسالة الصداقة والصديق»، ولكن هذا الكتاب لم ينسخه بصورةه الأخيرة الا في اخريات عام ٤٠٠ هجرية.

وقد وصله صديقه أبو الوفاء المهندس، بعد ذلك، بالوزير أبي عبد الله ابن سعدان العارض، ولم يكن حظه من هذا بأحسن من حظه من الوزراء السابقين.. وظل في بوئه وضنه، وعاد يشد الرحال من بغداد الى العديد من البلدان ينشد حالاً أحسن من حاله، ثم يعود خائباً.

#### شخصيته:

صحيح ان أبا حيان قد عرض كرامته وأدبه لل مدح والملق والمهانة مراراً، وصحيح انه أرسل قلمه في الثلب والذم والهجاء مراراً ايضاً، وصحيح - بعد هذا - ان فقره وسوء حاله وحرارة شعوره بالغبن والظلم قد انعكس في آثاره الأدبية انعكاسات يبدو عليها طابع التشاوم والخذل وسوء الظن بالناس. ولكن هذه الأشياء كلها لم تسليه كل كرامته ولم تغير من قوة اعتداده بنفسه، ولم تصرفه عن طلب المعرفة ومحاولة الغوص الى حقائق الحياة والكون، والى اسرار النفس الانسانية، ولم تضع على عينيه حجاباً دون فضائل الكثرين من عايشهما، اساتذة او اصدقاء او عشراء في طلب المعرفة. وان رسالة الصداقة والصديق، لخير دليل على ما كانت تزخر به نفسه من شعور ببعض الجوانب المشرقة من الحياة والناس، حيث اندفع الى تسجيل هذه الجوانب بقلب مشرق ايضاً، ونفس منفتحة لتعرف ينابيع الصداقة في القلب البشري وفي علاقات الاصدقاء، حتى ارتاد هذه البنابيع الى افاصي مغاربها في النفوس.

#### بين التصوف والفلسفة:

وكان من نفائض شخصيته انه ظل بين التزعة الصوفية ونشدان الحقيقة الفلسفية

طوال حياته يتجاذبانه في مثل صراع او مأساة، فطوراً يستخلصه التصوف، وطوراً تستأثر به الفلسفة، وطوراً يحار بينهما، فلا هو بالتصوف خالصاً، ولا هو بصاحب الفلسفة وحدها.

وكل مؤلفاته انعكاسات لهذا الصراع بين ذينك النقيضين.

#### بين العامة والخاصة :

على رغم أن مأساة أبي حيان ، في فقرة وحرمانه ، كانت مأساة مجتمعه كله ، مأساة جميع طبقات هذا المجتمع سوى الحكام والوزراء والقواد وبعض ذوي الحظوة عندهم من الأدباء والعلماء ، لم يظهر في مؤلفاته ما ينبيء عن عطف منه على طبقات العامة من الناس ، بل لقد رأينا في بعضها يعلن مقته وكراهيته لبعض فئات العامة التي كانت ثور ، في الحين بعد الحين ، على سوء اوضاعها التي تشبه وضعه هو .

طلب اليه الوزير ابن سعدان ، مرة ، ان يحترف القصص لل العامة ، فاحرجه هذا الطلب ، ولم يملك إلاّ ان يقول له : «ان التصدي لل العامة خلوقه وطلب الرفعة بينهم ضعوة ، والتتشبه بهم نقيصة»<sup>(٤)</sup> .

وقد فسر هو هذه الظاهرة ، بعد ذلك ، بأن انقطاعه لل العامة يفوت عليه مجالسة أهل الحكم . الواقع انها ظاهرة كانت شائعة في جماعة المثقفين يومئذ على الأغلب ، وهي ظاهرة يصح ان نسميها «ارستقراطية» اهل الثقافة .

وربما كان منشأ هذه «الارستقراطية» ان ثقافة العصر كان يغلب عليها طابع الفلسفة المثالية ، كما لاحظ الدكتور احسان عباس في كتابه «ابو حيان التوحيد» (ص ١٧) ، لذلك بات المثقفون في عزلة عن واقع مجتمعهم الى حد ملحوظ ، ولم يستكشفوا الصلة التي تربط واقعهم بواقع سائر الطبقات الفقيرة المظلومة ، ولم يدركوا الاسباب الواقعية التي أوجدت الاوضاع المشتركة بينهم وبين هذه الطبقات .

---

(٤) جاء ذلك في كتابه «الامتناع والمؤانسة» ج ١ ص ٢٢٥ .

## كتبه :

وبسبب هذه الظاهرة «الارستقراطية» الثقافية، ظهرت كتب أبي حيان بالذات وكأنها وصف لمجتمع المثقفين وحدهم، على اختلاف أصنافهم واتجاهاتهم ومعارفهم. ومهمها نجد في كتبه من وصف جامع شامل رائع لكل التيارات الفكرية والأدبية في مجتمعه، بطريقته القصصية الحوارية الممتعة، فاننا لا نجد فيها صورة الاوضاع الاجتماعية العامة الا استنتاجاً.

وقد وصلنا من كتبه هذه اكثراها، رغم انه انساق في اواخر ايامه لفورة نفسية جائحة من فورات اليأس فأحرقها، ولكن من حسن حظ الأدب العربي ان كان معظمها منسوخاً ومحفوظاً لدى بعض اصدقائه فبقيت في تراثنا من اجمل ذخائر هذا التراث. ويذكر من كتبه الباقيه في ايدينا حتى الان: الامتناع والمؤانسة، المقابلات، رسالة الصداقة والصديق، الاشارات الالهية، البصائر والذخائر، الهوامل والشومامل. ولم يصلنا شيء من كتبه التي ذكرها ياقوت في «معجم الادباء»:

- الرد على ابن جني في شعر المتنبي - الرسالة في حالات الفقهاء في المعاشرة -  
الرسالة البغدادية - الرسالة في الحنين الى الاوطان - المحاضرات والمناظرات - تقرير  
الباحث.

## خصائصه الفنية :

قبل الأخذ بعرض الخصائص الفنية لأدب أبي حيان، نرى ضرورة القول بأن أدبه، من حيث الموضوع، يمكن تقسيمه الى ثلاثة أنواع: ذاتي وصفي، وذاتي وجداً، موضوعي . وإذا كانت هذه الأنواع جميعاً تتسم بخصائص فنية مشتركة مستمددة من طبيعته الفنية العامة، وطريقته الانشائية، وطابعه الشخصي الى جانب طابع العصر، فان لكل منها، مع ذلك، خاصية منفردة يحسن الوقوف عندها، وجلاء مكانتها في جملة ادبه.

### أ- الذاتي الوصفي :

هذا النوع من أدب أبي حيان، نقصد به تلك الرسائل التي انشأها في شکوى

حاله من اعوaz وحرمان، ومن خمول ذكر واهتمام حق واهمال مكانة كان يراها لنفسه فوق ما يراها له ذوو السلطان أو «المحظوظون» لدיהם.

والواقع ان هذا النوع من أدب الرجل، اثنا يصف مشكلة لم تكن مشكلته وحده في مجتمعه، وان جعل هو قضيته بالذات، موضوع شکواه، وقصر الحديث في هذه الرسائل على نفسه.

المشكلة بذاتها هي مسألة انقسام المجتمع الى منعميين ومحروميين، وقد كان أهل العلم والأدب والفكر، غالباً، في صفوف المحروميين الا من أوقى حظوة لدى كبراء الدولة، لسبب من الاسباب لم يكن يتبيّنه هؤلاء المفكرون على حقيقته، فجعلوا ينسبونه الى علل وأسباب مختلفة، اكثراها مشتقة من نظرية كل واحد منهم الى قضايا الحياة والكون، ولكن على الغالب كان معظمهم يضع هذه المسألة موضوع البحث في علاقة العقل بالمادة، او علاقة العلم والمال، وقد ذهب الكثيرون في متأهات الحيرة بهذه المسألة الى القول مثلاً بأن الأدب أو العلم أو العقل لا اتفاق ولا اجتماع بينه وبين المال والغنى. وفي هذه المسألة بالذات قال شاعرهم :

هذا الذي جعل الافكار حائرة      وصیر العالم النھریر زنديقاً  
فهي ، اذن ، محنۃ الفكر منذ قديم الزمان وهي منذ ذلك موضع الحيرة والبحث  
والتفكير عند القوم .

اما أبو حيان ، فقد تردد أمام هذه المشكلة بين مواقف متناقضة ، فمرة هو مستسلم لضغط الحاجة وشهوة الشهرة ، استسلاماً يبلغ الحد المتناهي في الضعف ، فإذا هو يصف حاله لابن العميد ، أو الصاحب بن عباد ، أو الوزير بن سعدان ، أو أبي الوفاء المهندس ، مثلاً وصفاً صريحاً متخاذلاً فيه الضجر والقلق ، فيه الضراعة والاستخدا ، وفيه المبالغة باللذح والاطراء ، فيما هو يوغل في كل ذلك نراه يشعر فجأة باعتداده بنفسه ، أو يشعر فجأة بالجرح العميق في كرامته من أثر هذا الاستسلام والاستخدا ، فيذكر شأنه في الأدب والعلم .

ومرة أخرى يعدل بمشكلته إلى اتجاه آخر ، فإذا هو يميل إلى الزهادة والتتصوف ، كأنما دخله اليأس ، أو كأنما أحس ببريءه تنتفض وتتمرد على ضعفه

وتحاذله، ولكنه ما يلبث ان ينظر الى الأمر من جانب العقل الحائر حتى يثور بالزهد ذاته، اذ يراه مجرد وسيلة يأخذ بها المترهدون، ابتغاء الحصول على ما يدعون انهم به زاهدون. من رزق ورفاه ودعة.

ومرة ثالثة، نراه يلجأ بمشكلته الى سبيل العلم والفلسفة، فاذا هو يحاول اقناع نفسه بأن هذا هو سبيل أهل العقل والحكمة، اما المال والثراء والرفاه فسبيل غيرهم، وقد يكون ذلك سبيل المحروميين نعمة العقل والحكمة وحدهم.

ومن النوع الذاتي الوصفي من أدب أبي حيان، ذلك النوع الذي ظهر فيه استسلامه للاحاج نكبة الفقراء والآلامها في حياته، حتى كتب رسائله تلك يطلب بها الى امثال ابن العميد والصاحب وابن سعدان وأبي الوفاء، سداد اعوازه ورفع شأنه.

ويصح ان يدخل في هذا النوع من أدب أبي حيان، ما كتبه في ذم الوزيرين؛ ابن العميد، والصاحب، وغيرهما، جراء انكماشهم عنه وتقصيرهم في سد حاجته الى المال ورفع منزلته الى القدر الذي يستحقه علمه وأدبه.

ذلك لأن ما كتبه بهذا الصدد هو أيضاً منبعث عن استسلامه لمشكلة الفقر ولكن على نحو من الشعور الجريح بالخيبة والامتنان بعد ان بذل ماء وجهه دون طائل.

ونحن نقرأ في رسائل الشكوى والمديح والرجاء، وفي كتاب «مثالب الوزيرين» الذي كان «رد فعل» لما أصابه من خيبة شكواه ومديحه ورجائه، ونقرأ في «الفعل» و«رد الفعل» كليهما أدباً فيه مرارة النفس وحرارة شعورها بانسحاق الكبرياء والكرامة.

ولذلك صح ان نسمى هذا القسم من أدب الرجل، بالأدب الذاتي الوصفي، فهو بالرغم من كونه وصفاً لحال نفسه، ولحال الممدوحين وقت الرجاء والمذمومين بعد الخيبة، يعبر في الوقت ذاته عن شعور هذه النفس وانفعالها الداخلي الحاد بما تبتلي به من حاجة الجسد الى القوت، ومن حاجة الانسان الى التحرر من الزلفى التي تؤدي كرامته.

وقد رأينا أبا حيان يعبر عن شعوره هذا صراحة، في ختام كتابه «مثالب

الوزيرين» حين يعتذر عن تكريسه هذا الكتاب للذم والهجاء، ثم يصرخ من اعماقه بهذا الكلام:

«أني لأحسد الذي يقول:

اعد خمسين حولاً، ما على يد  
الحمد لله شكرًا قد قنعت، فلا  
لا جنبي، ولا فضل لذى رحم  
اشكولئماً، ولا اطري أخا كرم

«لأني كنت اتمنى ان أكونه، ولكن العجز غالب، لأنه مبذور في الطبيعة، ولقد  
احسن الآخر حين قال:

ضيق العذر في الضراعة أنا  
مالنا نعبد العباد اذا كا  
لو قنعوا بقسمنا لكافانا  
ن الى الله فقرنا وغنانا

«وادعو ه هنا بما دعا به بعض الناسك: اللهم صن وجوهنا باليسار، ولا تبذرها  
بالاقثار، فسترزق أهل رزقك، ونسأل شر خلقك، ونبتلي بحمد من اعطي وذم من  
منع، وانت من دونهم ولي الاعطاء، وبيدك خزائن الارض والسماء، يا ذا الجلال  
والاكرام» (انتهى كلامه).

هذا القول الصارخ من اعمق اي حيان، يكشف عن جراح المأساة في نفسه،  
ويرينا ان الرجل لم ينزل الى درك المدح المتزلف، او الذم السلطان، الا وهو صراع  
محتمد في ذاته بين واقع الاضطرار لللوجج والكبرياء الانوف.

في ضوء هذه الحقيقة نظر الى هذا النوع من أدبه نظرتنا الى لون من الأدب  
العربي ينطوي - رغم تفاهة موضوعه - على موقف انساني خاص امام مشكلة اجتماعية  
كانت دائمًا مثاراً لتأملات وأفكار وفلسفات وآداب تتوزع فيها المفاهيم والاتجاهات  
والماهاب والقيم.

وظاهرة أخرى في هذا النوع من أدب التوحيد، هي قدرته الفنية على ان  
يكتب ما هو مكره على كتابته دون ان يbedo عليه التكلف، بل جاء مدحجه وهجاؤه  
كلاهما في أسلوب مشرق مثير، يدعمه الخيال الخصب والذهن المتوقّد، والثراء اللغوي

الباهر، مضافاً إلى الثقافة الفنية الظاهرة في صوره وأفكاره وشواهده واستطراداته العديدة.

والظاهرة الثالثة أن هناك تلاحماً بين أجزاء الموضوع، رغم الاستطرادات، بحيث تبدو كل رسالة ذات وحدة متكاملة متراقبة، لا غنى لبعضها عن بعض . . .

### بـ الذاتي الوجداني :

نقصد بهذا النوع من أدب أبي حيان، ما كتبه في مثل رسالة «الصدقة والصديق» و «الاشارات الالهية» مما يدخل في باب التعبير عن المعانى والشؤون الوجدانية العاطفية النابعة من احساسه الخالص .

ففي رسالة «الصدقة والصديق»، مثلاً، كان أبو حيان يتحدث عن هذه العلاقة الروحية بين الإنسان والانسان، وهو يحاول أن يظهر بظهور من يفلسف القضية ويعملها، وكأنها قضية عقلية تجريدية محضاً، ولكن محاولته هذه لم تستطع ان تخفي الحافر الذاتي القائم في وجوداته حين كان يسوق الكلمات وينظمها في نسق من الاسلوب الفني ينبع بالمشاعر البعيدة الاغوار من نفسه، ويتموج بدفعات من الحنين والظلماء الداخلي إلى أصفى ينابيع هذه الوحدة بين روح وروح يضمها دفء الصدقة، ويؤنسها طرب الاتحاد والانجداب والتعاطف .

نرى أبا حيان يسوق الكلام هنا، في ظاهر من الحكاية عن استاذه أبي سليمان المنطقى ، ولكن حركة الحياة في كلامه، وحرارة الاحساس في أسلوبه، لا تدعان مجالاً للشك عندنا، ونحن نقرؤه، في ان الحكاية عن غيره ليست سوى طريقة وأسلوب يتخذها وسيلة للتعبير عن مشاعره هو، لا مشاعر استاذه، وإن الشكل الموضوعي الذي يحاول ان يظهر به الحديث في قضية الصدقة والصديق، ليس سوى ظاهرة سطحية يمكن وراءها ذلك النزوع الوجداني القائم في اعمقه إلى الصديق الذي يجد عنده فرح المحبة الصافية الدافئة، ليؤنس وحشته، ويمسح كآبته، ويعوض عن حرمانه واحقاقه وامتهان كرامته وجراح كبرياته .

ولستنا نعتقد ان مجرد البراعة والقدرة على التعبير الدقيق، هما اللتان مكتنباً

حيان ان يلهم مثل قوله في رسالة الصداقة: «... وقلما نجتمع الا ويخدثي عنى بأسرار ما سافرت عن ضميري الى شفتي ولا ندت عن صدرني الى لفظي»، ومثل قوله: «... اذا كنت اعشق الحياة لأني بها أحيا، كذلك اعشق كل ما وصل الحياة بالحياة، وجني لي ثمرتها، وجلب لي روحها، وخلط بي طيبها وحلواتها».

مثل هذا الكلام المليهم الرائع، لم يأت أبا حيان عن مجرد براعة بيانية أو طاقة تعبيرية ممتازة، بل نعتقد ان الذي امد براعته وطاقته هنا ببروعة الدلالة وعمق الصورة ونفعحة الحياة، ليس سوى رهافة حسه وشدة تعلقه بالحياة ولجاجة ظمه الى انس الانسان بالانسان، وهو المحروم هذا الانس، فوق حرمانه خفض العيش، بل أبسط العيش ..

#### في «الاشارات الالهية»:

وفي «الاشارات الالهية»، كما نرى في مناجاته الحارة التي يتحدث بها عن الغريب والغريبة، نرى أبا حيان يبلغ الذروة في حساسيته الظائمة الملهوفة.

انه هنا يبدع لوناً من الأدب يرتفع الى مستويات شامخة في أدب الوجودان النازع نزعة المتصوفة .

والتصوف في هذا الباب من أدب أبي حيان، ليس سوى تعبير عن قلقه الجامح، وحنينه اللاهف الى السمو بنفسه عما ارغمهت عليه ظروف حياته من حالات الضعف البشري تجاه الحاجات المادية الملحة التي عانى منها مأساة حياته .

لقد كتب هذه المناجاة حين بلغ من تجارب العمر نهاية المأساة، وحين اوهنت هذه التجارب كل آماله، فاذا هو على حدود اليأس، واذا هو يستشرف مراحل حياته الماضية من فوق الآمال والمطامع، ومن فوق شهوات المجد والمال، فيرى الى كل ما صنع للناس من زلفي ومدائح ومطاعن، والى كل ما تردد في ذاته من اتجاهات ونزاعات واراء، ثم يرى الى ما أصاب وما اخطأ في كل ذلك، ثم يجعل هذه المناجيات تعبيراً عن يأسه ونزعه إلى الخلاص من أخطائه، وانجداباً نحو مثال علياً يبعد به عن شعور الضعف والعجز والاخفاق، الذي استحال عنده الى شعور المتصوف بالغرابة حتى في

موطنه، فكيف بأبي حيان وهو غريب عن وطنه المادي والروحي، بل استحال عنده إلى شعور بالغربة حتى عن الغربة ذاتها كما يعبر هو، وكما يعبر المتضوفة كذلك.

والقيمة الفنية لهذه المناجيات أنها جاءت في أدب الرجل وهو في مرحلة النضج الفني. ومن هنا ظهرت فيها شخصيته المستقلة، وظهر فيها طابعه الأدبي بكل خصائصه المميزة. فهو هنا مختلف عنه في كل ما كتب من قبل ومن بعد، لأنه يكتب عن ذاته وحدها، عن مشاعره وخواطره مباشرة دون وساطة شخصيات أخرى يمحكي عنها، أو يصف افكارها، لتكون وسيطاً بينه وبين القارئ في معالجة قضايا العلم والفلسفة والأدب والحياة والناس، كما كان شأنه في كتاب «المقابسات».

هنا ينطلق أبو حيان بكل ما عنده من موهبة الأداء والبيان، وبكل ما عنده من طاقات الاحساس والتأمل والتخيل، وبكل ما اخترع في كيانه الوجداني من تجارب وثقافات ونزعات.

هنا أبو حيان ذاته، لا يتفيأ ظلال غيره، ولا يقبس ضياءه من شمس غير شمسه، وإن كانت ظلال نفسه هنا جزءاً من ظلال الحياة العامة في مجتمعه، ولكنها هذه المرة قد امترخت بشخصيته وطابعه ومواهبه، وأخذت نسيجها من مادة تجاربه في أمله ويساهه، في انتصاره واحفائه، في لذته وألمه، في قدرته وضعفه.

### ج - الأدب الموضوعي :

اما هذا النوع من أدب أبي حيان، فميزة هي كونه وضع الكثير من قضايا الفكر في عصره بصورة موضوعية لم يدخل فيها شؤون نفسه طرفاً من الاطراف، الا في نطاق السرد والحكاية. فهو هنا يسجل افكار الغير وآراءه في تلك القضايا التي كانت يومئذ من هموم المثقفين عامة، فلاسفة كانوا أم لغوين أم علماء فقه وشريعة وكلام وfolk وحيوان وطبيعة.

فقيمة هذا النوع من تراث أبي حيان انه يؤدي الى الاجيال اللاحقة رسالة المؤرخ دون ان يقصد التاريخ لذاته.

فكتاب «الامتناع والمؤانسة»، وكتاب «المقابسات» مثلاً، كلها يضع امامنا قضايا

الثقافة العربية للقرن الرابع في صور من الحوار تتحرك فيها الشخصيات نابضة بالحياة، طليقة من قيود الحذر والاحتراس والتزمر والخوف والرياء، تنطق بيان أبي حيان ذاته، ذلك البيان الشائق المتع الصريح الجريء، المطواع لكل فكرة منها بلغت من الدقة والغموض والتعقيد.

فأبو حيان لا يؤرخ، اذن، حياة الفكر العربي في عصره، وكفى.. بل هو- الى ذلك - يرسم شخصيات اهل هذا الفكر بلامح نفوسهم ولامح عقولهم معاً. فتحن امام هذه الشخصيات نرى حياتهم وعواطفهم وطرائق سلوكهم، بقدر ما نرى افكارهم وقضايا العلم والفكر في عصرهم.

فهو بينما يبسط، هنا، موضوعات المعرفة والثقافة السائدة يومئذ، على نحو من الموضوعية، يخلل - في الوقت نفسه - شخصيات العلماء والملقين الذين يدخلون في مؤلفاته هذه، تحليلاً يذهب الى اعمق نفوسهم، ودفاعاً تصرفاتهم،

فليس صحيحاً انه يروي، هنا، الافكار والاراء مجرد رواية، كما انه ليس صحيحاً ايضاً، انه يختلق هذه الافكار والاراء، وينسبها الى اصحابها زوراً وتحريفاً. بل الصحيح انه ينقل اشخاصهم وافكارهم وآرائهم الى جو من بيانه الفني، حيث يحيون ويفكرون ويبحثون بطلاقه ووضوح وصراحة، ولعلهم ما كانوا ليستطيعوا ذلك لو انهم تحدثوا إلينا هم من غير وساطة أبي حيان..

### بين الشكل والمحتوى:

يبدو لنا من مجموع ما نقرأ من آثار أبي حيان، انه لم يكن من تلهيهم الصورة اللفظية والبيانية عن فكرة الموضوع ومحته، بل نراه يدقق في اختيار اللفظة والعبارة، لكي يجعلو الفكرة بدقاتها، ولكن طوعية اللغة له، وثرؤته اللفظية الغزيرة، تخيل لنا انه مأخذ بسحر الكلمة عن واقع مضمونها التعبيري.

فهو حين يتحدث عن الطبيعة، مثلاً، في الليلة الخامسة والثلاثين من ليالي «الامتناع والمؤانسة»، جواباً لسؤال من سأل: «ما الطبيعة؟»، يقول:

«فهي - أي الطبيعة - قوة نفسية، فان قلت عقلية لم تبعد، وان قلت اهية لم

بعد. وهي التي تسري في اثناء هذا العالم، محركة مسكنة، ومجددة ومبلية، ومحية ومحيّة. وتصاريفها ظاهرة للحسائس، وهي بالمواد اعلى، والمواد لها أعشق، وليس لها ترقى النفس (في الثاني) الى عالم الروح، لأنه لا كون هناك ولا فساد. فلو رقيت الى هناك لبقيت عاطلة، وليس كذلك النفس، فإن لها في عالمها البهجة والغبطة، والحبور والسرور، والدوام والخلود، والخلافة الالهية، الخ...».

نراه هنا يزوج العبارات، ويتدفق بالكلمات والنفائض، ونحسب انه يلهم ويتألق، في حين هو يقصد من كل كلمة وعبارة معناها ومضمونها الفكري بالدقة والضبط، ليزيد القضية جلاء، ويصل من الفكرة الى أبعد أعماقها.

ومعنى هذا ان أبا حيان يجهد نفسه في أن يجمع حق المعنى وحق اللفظ معاً، ويلائم بين جمال العبارة ودقة الفكرة، وقد صرخ هو بذلك في وصية وجهها لطلاب العناية بالبلاغة في كتابه «البصائر والنظائر» (ج ٣ ص ٧) فقال:

«فمن اوائل تلك العناية، جمع بدد الكلام، ثم الصبر على دراسة محسنه، ثم الرياضة بتأليف ما شاكله كثيراً أو وقع قريباً إليه، وتنزيل ذلك على شرح الحال: ان لا يقتصر على معرفة التأليف دون معرفة حسن التأليف، ثم لا يقف مع اللفظ وان كان نازعاً شيئاً حتى يفلي المعنى فلياً ويتصفح المغزى تصحفاً، وبقضى من حقه ما يلزم في حكم العقل، ليبراً من عارض سقم، ويسلم من ظاهر استحاله، ويعمد حقيقته أولاً، ثم يؤسسه ثانياً، ليترافق عليه ماء الصدق، ويبدو منه لألاء الحقيقة».

#### مقارنة مع الجاحظ:

قيل ان أبا حيان اخذ طريقته البيانية من الجاحظ. وهذا صحيح الى حد، ولكن أبا حيان ليس عنده من طريقة الجاحظ سوى مسحة الترسل وظاهرة الاشراق، مع التزام للازدواج المشبه ازدواج الجاحظ. ثم يفترق عن أبي عثمان بعدة أمور:

أولاً: ان الجاحظ يكتب من خارج ذاته، أي انه يصف الاشخاص والأشياء كما يراها لا كما يحسها بشاعره، فانت تقرأ عنده الصورة بكل تفاصيلها، وبكل ابعادها، ولكنك لا ترى منه فيها الا وجهه الضاحك، اما قلبه فلا تشعر بخفقه بين اجزاء الصورة.

وهذا على خلاف أبي حيان، فهو - أي أبو حيان - يكتب من وراء قلبه وعقله وعينه معاً، تحسه يتنفس ويلهث، وتدركه يتأمل ويفكر، وتراه ينظر ويرسم. ولذلك خلا أدب الجاحظ، على الأغلب، من الأدب الذاتي الوجданى الذي اخصب به ادب أبي حيان.

ثانياً - لم يستطع أبو حيان ان يتخلص من حركة الفن الزخرفي الشائعة في أدب عصره، وان حاول التمرد عليها في اوائل عهده بالكتابة، فقد خضع لها في أواخر نضجه، ولا سيما حين كتب «الاشارات الالهية»، اذ اغرقه العصر بسجنه، فسبح فيه مع السابحين ..

ثالثاً - ان الجاحظ قد اخضع اسلوبه لشخصياته، بينما أبو حيان قد اخضع شخصياته لاسلوبه.

يعني ان أبا عثمان يكتب باسلوب الشخصية نفسها كما تعيش وتتكلم في حياتها اليومية، اما أبو حيان فلا يدع أحداً من شخصياته تتكلم الا بلغته واسلوبه وطريقته. وسبب ذلك ان الجاحظ كتب عن فئات متعددة متناقضة في مجتمعه، وأبو حيان لم يكتب الا بلسان فئة واحدة، هي فئة كبار المثقفين ولا سيما الفلسفه.

ومن هنا كان ذلك الاختلاف الظاهر بين الجاحظ وأبي حيان في ان الاول لم يأب على العامية ان تدخل في أدبه، وأبى عليها أبو حيان ذلك، حتى بلغ من ابائه ان عاب بعض العلماء لتسامحهم أحياناً في امر الفصحى وقواعد النحو.

### بين الأدب والفلسفة :

لا شك ان أظهر ما تميز به آثار أبي حيان، كونها اقامت في التراث الفكري العربي أدباً يأخذ مادته من الفلسفة، فاذا الفلسفة تتلون بلون الأدب، وتتنضر برواء الفن، واذا الأدب هنا فكر وثقافة وليس خيالاً محضاً، أو نسجاً بيانياً يشبه الفن الزخرفي الحالص الذي يروق العين ولا يحرك الفكر.

فهو حتى في مناجاته «الصوفية» حين استبعد الفلسفة، وكفر بها، نراه ينادي بعقل المفكر والفيلسوف، وان كان يحسب انه ينادي بقلب الصوفي ووجданه فقط ..

والحق ان هذا اللون من الأدب يضع أبا حيان في منزلة رفيعة من أدبنا العربي القديم ، لأنه أغنى هذا الأدب بالابعاد الفكرية ، بقدر ما أغنى اللغة العربية بدلالات مفرداتها في مجال التعبير الدقيق المطواع عن مضامين المعرفة الفلسفية ومصطلحاتها دون ان يتحيف جمالية الفن او يفرط بوقع الكلمة وموسيقيتها في الوضع الذي تتخذه من عمارة الجملة ووحدة الموضوع .

١٩٦١

## ادب «المقامات» نشأ ظاهرة اجتماعية فنية، لا ظاهرة فنية

هناك رأي شائع لدى بعض الباحثين والنقاد، من متأخرین ومعاصرین بأن أدب «المقامات» منذ ظهر في النثر العربي، على صورته المتميزة في «مقامات» بديع الزمان المهداني الرائد الأول لهذا الفن، إنما ظهر لغرض محض لغوی . وهم يقصدون أن البدیع ومن جرى على طریقته بعد ذلك حتى عهد الحريري والمعهود التالية له، لم ینشئوا هذا الطراز من النثر الا وسیلة لاظهار المقدرة اللغوية، أو لحفظ غریب اللغة في قوالب انشائية، او لتكون هذه القوالب نماذج للمتعلمين يحفظونها عن ظهر قلب، فیتعلمون بها مفردات وأساليب الابناء في وقت معًا ، ويستخدمونها عدة وأدلة جاهزتين.

فهل صحيح هذا الرأى ، وهل یثبت للنقد العلمي القائم على فهم العلاقة بين الأدب - كل فنون الأدب - وبين الحياة ، حياة المجتمع البشري اطلاقاً؟ ..

اذا سلمنا بأن هذه العلاقة بين الأدب والحياة ، علاقة واقعية لا يمكن انكارها، وقد صرنا الى زمن لم یبق فيه من ينکرها ولا بوجه، فإنه من البداهة ان یقوم في اذهاننا اذن ، ان نشوء فن من فنون الأدب منها كان شأنه في عصر معین وفي مجتمع معین ، لا بد ان يكون بين نشوء هذا الفن وبين عصره ومجتمعه صلة أقوى حياة وأعمق أصولاً من مجرد كونه ظاهرة لغوية ، على هذا النحو الميكانيكي الذي یفسرون به ظاهرة نشوء «المقامات» .

ذلك حين ننظر للمسألة نظرة عامة، تنطلق من هذا المبدأ العام الذي يثبته العلم والواقع كلاماً.

أما حين نرجع للتحصيص والتحديد، أي حين نضع أيديينا على نصوص «المقامات» ذاتها، من «مقامات» بديع الزمان الهمذاني قدماً إلى «مقامات» اليازجي والمولحي في العصور العربية الحديثة، فإن الأمر يتضح على وجه يزيل اللبس والشك والتردد.

نقول هذا، غير متجاهلين الفروق الكثيرة العميقية بين النماذج التي ظهرت للمقامات منذ، البديع الهمذاني حتى المولحي، من حيث القيم الفنية أولاً ومن حيث مدى تجاوب هذه النماذج وتلك مع حياة عصرها ومجتمعها، ثانياً.

غير أن قضية الفروق هذه، قضية أخرى لها حديث آخر. وإنما الذي يعنيانا الآن، هو القول بأن فن «المقامات» حين نشأ، وحين مضى يثبت وجوده في الأدب العربي طوال العصور التي اعقبت عصر البديع، لم يكن فقط مغض ظاهرة لغوية، كما يفسرون الظاهرة، بل كان أولاً، وحتى آخر أيام حياته، أحدى الظاهرات الاجتماعية الفنية المتصلة بسبب أو أكثر من سبب إلى حياة كل عصر ومجتمع كان له فيما وجود.

وليس هذا، كما قلت إنفاً، مجرد افتراض يملئ علينا المبدأ العام افتراضياً نظرياً تجريدياً مطلقاً، بل النظرية النقدية التطبيقية في نصوص «المقامات» ذاتها تفرض هذه الحقيقة وتبتها واقعاً فعلياً.

وكم أود لو ان الوقت يسعفي فاجعل البحث في هذا الباب شاملًا جميع «المقامات» في جميع العصور التي ظهرت فيها، حتى يتسعني لي توفير الجهد الكافي لكشف وجوه العلاقات الاجتماعية والفنية بينها جيّعاً وبين عصورها ومجتمعاتها.

و بما أن الوقت ليس بسعفي الآن على البحث الشامل فسأقصر هذا البحث على «مقامات» بديع الزمان وحده.

وليس من مهمتي هنا، ان أدخل في الفروع الثانوية التقليدية للبحث كالكلام على اسم «المقامة» كيف تطور ونشأ، وكالكلام على ان «المقامة» هل تدخل في باب

القصة أو لا تدخل؟ . فان بعض الفروع قد حققه مؤرخو الأدب العربي لغويًا وتأريخياً، وبعضها يحتاج الى بحث خاص.

بين بديع الزمان، وابن دريد.

ولكن، قبل البدء بالموضوع، أود ان أقف قليلاً عند هذا الخلاف بين الباحثين المتأخرین في ان بديع الزمان الهمذاني هل هو المنشي الأول لفن «المقامات»، لم يسبقه إليه سابق، او هو كتبها معارضأً أحادیث ابن درید المتوفی عام ٣٢١ هـ؟ .

الدكتور زكي مبارك<sup>(١)</sup> ، مثلاً ينفي سبق البديع الى هذا الفن، ويرى ان ابن دريد هو مبتكره، معتمداً نص أبي اسحاق الحصري في كتابه «زهر الأداب» (جـ ١ ص ٣٠٧ - الطبعة الثانية) الذي يقول فيه، حين يتحدث عن أدب بديع الزمان، انه عارض الأحاديث الأربعين لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي بأربعينه مقامة في الكدية، ويقارن مقامات البديع بأحاديث ابن دريد، مفضلاً صاحب المقامات على صاحب الأحاديث تفضيلاً لا يخلو من رائحة التعصب والبالغة.

وينبri الدكتور شوقي ضيف للتشكك في كلام الحصري هذا، وفي دلالته على ما اراد الدكتور مبارك اثباته من سبق ابن دريد للبديع في ابتكار فن المقامات. واحتاج الدكتور ضيف لتشكككه ذاك بأن ما رواه أبو علي القالي في «أمالیه» عن ابن دريد، يدل - من بعض الوجه - على ان احادیثه كانت تختلف مقامات الهمذاني في موضوعها، من حيث ان احادیث ابن دريد - كما يرويها صاحب الأمالی - «تدور حول حكايات عربية قديمة، للتاريخ والحب فيها نصيب، بينما اقاصيص بديع الزمان تدور على التسول والكدية، وقد نسجت كلها حول شخصية واحدة، هي شخصية أبي الفتح الاسكندری»<sup>(٢)</sup>.

وفي رأيي ان الخلاف في هذا الشأن ينبغي ان يحسم بطريقة اخرى هي أقرب الى منطق التاريخ والحياة والفن . ذلك انه ليس لصاحب فن من الفنانون ان يدعى هو،

(١) النثر الفي في القرن الرابع ، ج ١ ، الباب ٣ ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(٢) الفن ومذاهبه في النثر العربي - شوقي ضيف - ص ١٧٤ .

او ينسب الناس اليه، انه خلق فنه خلقاً عفوياً ارتجالياً منعزلاً عن دورة الحياة في مجتمعه وعصره، غير متأثر بها ومتفاعل معها. بل الأمر على العكس أي انه ما من فن يولد - حين يولد - الا وهو مسبوق بمراحل من الحمل والمخاض تمر في جيل أو أجيال من الأفكار والقرائح والمشاعر والتطورات الاجتماعية ترافقتها تطورات في الأدب والفن واللغة والمعارف البشرية عامة.

وفي موضوعنا، لا يصح القول بوجه مطلق ان بديع الزمان ابتكر فن المقامات بنفسه في معزل عن حركة النطمور الأدبي والاجتماعي خلال القرنين الثالث والرابع المجريين، كما لا يصح القول ان بديع الزمان تأثر، حين ابدع مقاماته، بأحاديث ابن دريد وحده، وكأنه لم يكن في ذلك العصر من ينشئ الأدب على نحو ما انشأ ابن دريد، او على نحو ما انشأ بديع الزمان، سوى هذين الكاتبين.. .

### علاقة فن المقامات بأوضاع العصر

المسألة ليست كذلك. وانما هي مسألة أدب عربي يتطور مع الحياة العباسية، كما كان يتطور مع الحياة الأموية، وتنشأ في ثابيا حركة التطور هذه جذور فنون جديدة تلائم الذوق الحضاري الجديد الذي كانت تتميه الحضارة العباسية وتلائم - من جهة أخرى - أوضاع الحياة الاجتماعية التي كانت تتناقض تناقضاً صارخاً يزداداً حدة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ، بالأخص .

وما من شك في ان بديع الزمان الهمذاني اول من عبر عن الذوق الفني والأوضاع الاجتماعية لعصره ومجتمعه بهذا النحو الخاص من التعبير الأدبي الذي سمي بـ «المقامات». ورغم هذه الحقيقة التاريخية، ليس من الصحيح ان نقول في «مقاماته» انها وليد الأيام ذاتها التي شغل فيها نفسه باخراجها على هذا النحو، ولا ان نقول انها وليد ذهنه وخياله بمفردها دون سابق وجود للشخصيات التي تحيا وتتكلم في هذه المقامات، او للأسلوب الفني الذي رسم به حياة هذه الشخصيات وافكارها ومشاعرها وتصرفاتها .

وانما الفضل الأول لبديع الزمان انه أول من اخذ هذه الصيغة القصصية البدائية، على نحوها الخاص المميز، في رسم شخصيات كانت موجودة فعلاً، بأدوات

فنية كانت أداة العصر كله فعلاً.

أبو الفتح الاسكندرى ، هذا الأديب العاشر المتفاصل المتسلك تحابلاً على العيش والناس ، المتنكر للقيم العليا ، الهازىء بفضائل الحياة وسجايا العقل والخير والعدل والطيبة البشرية والرجاء والحياء وسائر المواقف الاجتماعية الخيرة هل هو بدعة العصر؟ هل هو خلقة بديع الزمان نفسه؟ أم هو واحد من ألف أمثاله يعيشون لحماً ودماً في غمار مجتمع يتحن بألوان من الفقر والحرمان والجوع المشرف بأهله على الموت؟ .

قلت : ألف ، وقصد هذه الفئة من الأدباء والمثقفين العاشرين الذين لم تفتح لهم أبواب الخلفاء والأمراء والوزراء وقادة الجيش وكبار القضاة ولم ينالوا نصباً من ذلك «السخاء» الاسطوري يغدقه هؤلاء المستأثرون بنعم الحضارة الجديدة على الندمان والمارحين والماجنين ، بينما لا يجد سائر أهل العلم والفكر والأدب حتى أدنى بلغة العيش واتفهمها .

قصدت هذه الفئة وحدها ، ولو اني قصدت غيرها من الفئات الاجتماعية العريضة لقلت مئات الألوف والملايين ، الذين كان يفتک بهم الجوع والمرض والقتل وتفتک بهم العاهات الروحية جراء العاهات المعاشرة هذه .

من صلب هذا المجتمع المشوه ولدت فئة المكدين (الشحاذين) ، ومن هذه الفئة ولد أبو الفتح الاسكندرى ، بطل «مقامات» بديع الزمان الهمذاني ، قبل ان يكتب بديع مقاماته .

بل لقد كان مولوداً موجوداً منذ كتب الجاحظ عن «خالد بن يزيد» في «بخلائه». ولكن «أبا الفتح» تكاثر وتفاقم امره في عصر البديع حتى صار قطاعاً اجتماعياً ضخماً يزيد المجتمع تشوهاً ، ويزيد آفاته وعلمه فتكاً في حضارة عربية بلغت ذروة ازدهارها ، وبلغ استثنار فئة واحدة من هذا المجتمع بنعمائها ذروة تفسخها . فما كان للأدب الا ان يرى وان يسجل وان يتذكر اساليب جديدة للرؤبة والتسجيل ، فكان هذا الفن الجديد الذي اطلعه بديع الزمان ليتناول الظاهرة القائمة اقرب تناول وأيسره الى اذهان جيله .

ولست ازعم ان بديع الزمان قصد تسجيل هذه المظاهره في شكل «المقامات» عن ارادة واعية ، وعن تصميم عبأ له ذهنه ووعيه وخاليه ليخرج به نقداً اجتماعياً، كما نفهم اليوم بالأدب الاجتماعي او السياسي الناقد.

ولكن الوعي والتصميم هذين ليسا شرطاً ضرورياً في الأدب والفن حين يصف الأدب والفن ظواهر المجتمع البارزة الحادة، او حين يصفان الظواهر التي يتمضض بها المجتمع قبل ان تولد وتتصبح من الواقع الي تتصدم المشاعر والأفكار والقرائح الموهوبة.

ان للأدب والفن من الحساسية المرهفة النافذة، ومن العلاقة الوثيقة العميقه بالحياة، ما لا يحتاجان معه للقصد والتصميم والتبعية الوعائية، وانما شأن هذه الحساسية وهذه العلاقة، ان تلتقط الظواهر الاجتماعية من تلقاء ذاتها، وبعفوية تشبه ان تكون وعيأً وقصدأً وتصميمأً.

### م الموضوعات «المقامات»

على اني اشك في ان بديع الزمان كتب هذه المقامات بعفوية تامة، دون قصد ولا ارادة واعية للظواهر الاجتماعية الصارخة في زمنه، فان هذا النوع من وصف ظواهر المجتمع كلها تقريباً، يحملنا على شيء من الظن بأنه كتب بعض مقاماته وهو يريد أمراً غير الفن لذاته. وأحسب انك حين تقرأ «المقامة الرصافية» مثلاً، لا تستطيع ان ترد هذا الظن يراود ذهنك قهراً، فهو لم يترك شنيعة مما يشوه ذلك المجتمع المتفسخ الا وصفها بتلاحق وتسارع، وكأنه يريد ان لا يفوته منها شيء، ويخشى ان تنتهي «المقامة» دون ان يخصي كل البشاعات الاجتماعية المتکاثرة التي يرى، ولو من زاوية صغيرة، من مجتمع كبير.

في متنصف الطريق بين الرصافة ودار الخلافة، عند مسجد «أخذ من كل حسن سره» يقف «عيسي بن هشام»، راوي المقامات وبطليها الثاني دائمأ، فاذا قوم يتأملون سقوف المسجد ويتحدثون بددهش عن روائع العمran والزخرف فيه، ثم يميل بهم الحديث في اخرياته الى عاهات مجتمعهم، فلا يدعون صغيرة ولا كبيرة من هذه العاهات الا تناولوها بالنقد والتعداد ..

ترى، أكان هذا من بديع الزمان مجرد عبث باللغة والصيغة الانشائية ليخفظها المتعلمون، ولبيهرا بها المنشئين؟ ..

حتى «المقامة المضيرية» الضاحكة الفكهة، تقرؤها فلا تستطيع ان تمنع خاطرها يهمس في نفسك قائلاً: اقصد الممداني بهذه الصورة الضافية المتلاحقة الحركة والمشاهد والاحاسيس، ان يجحش كلاماً لغويأً وصيغاً انسانية، ثم ان يضحك ويضحك ليس غير؟ .. أم تراه قصد امراً وراء ذلك كله لعله يكون نفاذأً الى نفسية تاجر من تجارة زمانه، هو غموض بشري من اولئك الناس الذين يجمعون المال ويكدسون العمran، ويتباهون بالنعمة على مثال «أبي الفتح الاسكندرى» من مقايل العصر ثم يحولون بينهم وبين اكلة «مضيرة» شهية لا يعرفون طعمها الا خيالاً وحلماً؟ ..

وهذه المنزلة للمال في عصر البديع كما تصفها «المقامات»، إذ كان - أي المال - فوق كل الأقدار والقيم والفضائل، أكان الممداني يقصد ببارازها لمجرد ان يرصف كلامه لغويأً وصيغاً انسانية، أم كان في سريرته دافع أقوى واعمق من ذاك لعله هو دافع النقمـة والحنق ان ينحدر مجتمعـه الى حيث لا قيمة عنده للإنسان الا بقدر ما يكون في صناديقـه من دراهم ودنـانير؟ ..

في ظني ان لا ظلم يصيب الأدب والفن كمثل القول بأن كاتباً أنشأ تلك الفصول الظاهرة بالحياة والحركة والصور الإنسانية المتنوعة، اغا انشأها للعبث اللغوي والصيغة الانشائية ليس غير؟ ..

وهذه «المقامة البغدادية» التي يحتال فيها «أبو الفتح الاسكندرى» على قروي بسيط من قرى السواد<sup>(٣)</sup> العراقية، رأه في شوارع بغداد يسوق حماره لفترط ما به من عناء، فيحاوره «أبو الفتح» سائلاً عن أبيه، ويعالجه عن اسمه، وكأنه يعرفه، ثم يغريه بأكلة شواء في السوق يتحلبه لها ريقـه شهوة، وهو المحروم الجائع فيستجيب القروي للاغراء الماكر، وهو يحسب انه مدعو لهذه الاكلة دون ثمن، حتى اذا استوفـيا معـاً أطيب الشـواء، والـحلـواـء، تسلـل «أبو الفتح» من على الخـوان، وتـوارـى في مـكان

---

(٣) كانت تطلق كلمة «السواد» على القرى العاشرة الخصبة المغروسة الممتدة من البصرة حتى تكريت في شمال بغداد.

بحيث يرى صاحبه القروي المسكين ولا يراه هذا، فلما استبطأه القروي قام إلى حماره، فأمسك به صاحب الشواء من قميصه، وقال له :

- أين الثمن؟ .. فقال القروي : أكلته ضيفاً .. «فلكمه لكمه، وثنى عليه بلطخة» .. ثم يرغمها على دفع عشرين درهماً، فيحل القروي كيس دراهمه مرغماً وهو يبكي ..

تلك صورة يرسمها بديع الزمان بمهارة وبساطة لا يغالطها نقص، فتتموج بالحركة النشيطة تتلاحم فيها الألوان والأشياء والأشخاص بحرارة وحيوية، وتجيء العقدة وتحيي حلها، فيحدثان للقارئ شعورين متناقضين: هذا يثير ضحكته، وذاك يثير اشفاقه على انسان بسيط فقير وقع في فخ الحيلة وفجع بما يحرص عليه حرصه على الحياة من قليل المال ..

### المقامات كظاهرة فنية

ذلك ما يقال في المقامات «البدعية» من حيث مضمونها. أما القول فيها من حيث الشكل الفني ، فإنه أيسر وأظهر من ان ينحرف به الباحث الى تلك المقالة الشائعة التي تزعم ان بديع الزمان اثنا كتب المقامات بداعف لغوي انشائي منعزل عن ظواهر الفن التشكيلي في عصره.

لقد كان فن النثر العربي في حركة تطور جارفة عارمة ، ترافق حركة الحياة الحضارية في العصر الراهن. كان هذا الفن يزداد تعقيداً كلما ازدادت الحضارة العباسية تعقيداً. فمنذ عبد الحميد الكاتب وابن المقفع ، ثم الجاحظ ، اخذ النثر العربي يتنتقل في مراحل من الترسيل الى الصناعة والزخرف وكتابة الرسائل والدواوين الى تناول الشؤون العامة من حياة المجتمع بمختلف جوانبها. حتى اذا جاء عصر بديع الزمان كان النثر قد بلغ ذروة هذا التطور ، وصار احتفاله بالصناعة والزخرف البدعي والبيان يوازي احتفاله بالمواضيع الاجتماعية والسياسية والعلمية والفلسفية بوجه شامل.

ومن الخطأ التاريخي التقدي ان ننظر الى تطور النثر في ذلك العصر من جانب واحد ، أي جانب الشكل دون المحتوى. ان كثيراً من الباحثين المتأخرین ، حين

يدرسون أدب ذلك العصر، يغرقون في استقصاء النواحي الشكلية في هذا الأدب . وحدها.

وما ندرى ، حين نقرأ مثل هذه «المقامة» أيسصح ان نقول فيها أنها مجرد كلام لغوى وصيغ انشائية، للحفظ والتعليم أم نقول ان هذه الحياة المتناقضة في مجتمع المدحاني قد ألحت عليه، وهو الأديب الموهوب المرهف الاحساس، ان يصفها هذا الوصف الحي الصادق بمثل هذه الصيغة القصصية الواقعية تتحرك فيها الحياة من داخل الحادث والمشهد ذاتيهما؟ ..

حتى «المقامة الصimirية» التي اخذها البعض مأخذ التعليم والعظة، ليست هي ما وصفوا لو انهم تعمقوها قليلاً، غير متمسكون بالعرض من الكلمات التي قدمها «البديع» في مطلع المقامة، تاركين جوهر الحكاية ككل، وحدة متماسكة.

«فالمقامة الصimirية» هذه كغيرها، ترسم صورة حية ساخرة لفئة معينة، من مجتمع الكاتب هي فئة «أهل البيوتات والكتاب والتجار، ووجوه الثناء من أهل الثروة واليسار والخبرة والعقار» كما وصفهم هو بالنص في مقدمة المقامة.

ليس في هذه الصورة جفاف الوعظ والتعليم، بل هي حافلة بالسخر وحلوة الفكاهة والصور «الكاريكاتورية» المرسومة باتقان وابداع.

ولو ان القارئ استقصى مقامات البديع بنفسه، متحرراً من الرأي التقليدي «المتوارث» لرأى من حياة ذلك العصر ألواناً وصنوفاً لا حصر لها، تمثل له صور حية متحركة لا تزال، رغم القرون التي مرت عليها، بادية العافية والجلدة.

كانت عنایتهم منصبة على السرد التاريخي، من سيرة الأديب وعلاقاته بالطبقة الحاكمة على الأكثـر، وقلما نجدـهم يذلـون هذه العناية بالعلاقة بين النـاجـ الأـديـ نفسه وأوضـاعـ الحياةـ السـائـدةـ عـصـرهـ .

ففي عـصـرـ بدـيعـ الزـمانـ، كانـ لاـ بدـ لـلنـثـرـ العـربـيـ، وقدـ بلـغـ ذلكـ الحـدـ منـ تـطـورـهـ

---

(٤) «وجوه الثناء» يعني بها وجوه النابحين ذوي الشهرة والصيت.

«الصناعي» - اذا صح التعبير -، وبلغ ذلك الحد أيضاً من علاقته بالفئات الجديدة المتکاثرة المتتفاقمة الأثر في المجتمع، كفئة المكدين وأمثالها، وتصارعها مع الفئة الاستقراطية ومع القيم والمفاهيم الاجتماعية والانسانية التي ترتبط بحياة هذه الفئة - أقول : كان لا بد للنشر العربي في عصر بديع الزمان - والحال هذه - ان يبحث عن صيغة او صيغ جديدة يتنقل اليها لاستيعاب حركة التطور الفني في مجال يكون فيه للخيال بعض الحرية ، غير مقيد بقيود الرواية والنقل والاسانيد التقليدية .

كان التمهيد لهذا التطور الجديد، او هذه الصيغة الجديدة، قد سبق حركة بديع الزمان الهمذاني ، كما قلنا ، سواء من حيث الشكل أم من حيث المضمون ، فالصناعة البدعية كانت قد اكتملت اساليبها وأدواتها في كتابات عدد من اعلام هذه الصناعة كابن العميد والصاحب بن عباد وأبي بكر الخوارزمي ، وأبي اسحاق الصابي الخ ..

وكذلك كان الجاحظ قد مهد لبديع الزمان العناية بفئة المكدين حين كانت هذه الفئة في بدء نموها وتکاثرها ، فلما جاء دور بديع الزمان كانت قد أصبحت ظاهرة اجتماعية حادة تشغل من المجتمع جانباً ضخماً وهموماً تسد الآفاق على الناس .

من قلب هذه الحركة التطورية شكلاً ومضموناً، انبثق فن المقامات وكان بديع الزمان أول من صاغ هذا الفن استجابة لكل تلك العوامل الفنية والاجتماعية . وليس لنا ان نطالب بديع الزمان بان تكون استجابته صادرة عن وعي وتصميم ، كما أشرنا من قبل ، قضية التطور ، في كل زمان ومكان وفي كل مسألة فنية أو اجتماعية ، اما هي قضية موضوعية مستقلة عن ارادة الناس ، وقد يظهر في الناس من يفطن لها ويجري معها على فهم وادرأك ، ولكن مسيرتها ليست رهناً، دائمًا ، بفطنة من يفطن لها ويعيها . وان كان لا بد من القول ان هذه الفطنة وهذا الوعي يوفران العوامل الديناميكية الدافعة لحركة التطور أسرع فأسرع ، وانضج فانضج .

والخلاصة ان نشوء فن المقامات على يد بديع الزمان الهمذاني في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري ، اما كان ظاهرة اجتماعية فنية ديناميكية ، لا ظاهرة لغوية ميكانيكية ، كما يصورها بعض الباحثين من المؤخرین والمعاصرين .

## **معركة القديم والحديث في الأدب العباسي**

بالرغم من التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي حدثت بعد قيام دولة العباسيين، لم يحدث تطور في الأدب يتناسب مع هذه التحولات، الا بعد انقضاء وقت طويل، وبعد رسوخ التغيرات الجديدة في كيان الدولة وفي النظام الاجتماعي وبعد ان أصبحت التحولات الفكرية جزءاً كيانياً من المجتمع العباسي.

وليس ذلك غريباً عن طبائع الأمور تماماً. فان الأدب عملية عقلية شعورية وجدانية معاً، فلا بد ان يمر زمن على التحولات العامة حتى تتكون لدى مبدعي الأدب علاقة عقلية وشعورية وجدانية بينهم وبين هذه التحولات، بحيث تصبح هذه العلاقة في صميم تفكيرهم ووجداناتهم فيبدعون ادبهم حينذاك انعكاساً تلقائياً للكل ما يتمثل في عقولهم ومشاعرهم من أوضاع المجتمع الجديد ومقاهيه واحواله النفسية.

في ضوء هذا الواقع نرى التقاليد الأدبية التي كانت سائدة جيل العصر الأموي قد احتفظت بوجودها واستحوذها على أشكال الأدب ومضمونه في اوائل العهد العباسي، حتى قويت حركة التفاعل الفكري، في المجتمع الجديد واكتسبته طابعه الخاص المتميز به عن طابع المجتمع الأموي بكل اوضاعه وانظمته وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية.

ولكن ليس معنى ذلك ان الأدب ظل واقفاً لا يتحرك ولا يتجدد مع احوال

مجتمعه، بل الأمر على العكس، فقد اهتز الأدب لكل ما حدث من جديد، وما كان يمكن - بالطبع - الا ان يهتز ويتأثر ثم يتأهب للتجدد والتطور مع كل تجدد وتطور في الحياة العامة، لأن الأدب واللغة وكل اداة تعبيرية، اما هي كائنات حية مرتبطة بهذا الكائن الحي، الانسان. فكيف يمكن ان يتطور الانسان ويتجدد وتقى ادواته التعبيرية جامدة راكرة.

فماذا نعني اذن حين نقول ان الأدب لم يتتطور مع الانقلابات السياسية والاجتماعية التي حدثت للمجتمع العربي بعد قيام الدولة العباسية؟

نعني اولاً ان هذا التطور لم يحدث مباشرة بصورة ميكانيكية عفوية، بمجرد حدوث تلك الانقلابات بل حدث على مراحل متطاولة متشابكة لا تظهر بينها الحدود والفاصل الخامسة، أي ان القديم والجديد بقيا زمناً يتعايشان في المجتمع العباسي، ولكن على اختلاف في مستوى كل منها بالنسبة للأخر باختلاف المراحل.

ونعني ثانياً ان التطور الأدبي الكامل ما كان يمكن ان يحدث الا بعد صراع طويل بين القديم والجديد تبدو فيه الغلبة للقديم في البداية، ثم يتعادلان، ثم تظهر الغلبة للجديد بعد ان يكون قد غما واشتتد ساعده واكتملت رجولته.

كان هذا الصراع ضرورياً لأن طبيعة المحافظة على القديم الراسخ الجذور تشتد مقاومتها كلما رأت الجديد يتحرك ويتنفس ويتوثب ليشق طريقه الى حيث يخلع القديم عن عرشه ويتبؤا هذا العرش وحده. وفعلاً كان الصراع بين القديم والجديد في الأدب بعد الانقلابات السياسية والاجتماعية والفكرية طوال العصر العباسي الأول صراعاً حاداً نلمس اثره بوضوح في معظم الآثار الأدبية التي انشئت في تلك المرحلة، شعراً كانت ام نثراً.

من مظاهر هذا الصراع مثلاً، ان نرى فريقاً من شعراء ذلك العصر لا يزال يجري على التقاليد الكلاسيكية لبناء القصيدة كما كانت في الجاهلية وصدر الاسلام والعصر الاموي من ضرورة الاستهلال بذكرى الرحيل ووصف الاطلال والابل ومشاهد الصحراء وجوانها، ثم التخلص الى الموضوع المقصود فجأة مهما كان الموضوع مدحاً أو فخراً أو رثاء، بل حتى لو كان غزلاً أو نسبياً، وان نرى هذا الفريق يحرض

على ان تكون لغة القصيدة ذاتها من لغة اهل الباية ومن غريب هذه اللغة بالاخص وبصياغتها العفوية وبأوزانها الطويلة الرنانة وتراثيتها المجلجلة وموسيقاها الخارجية، كما تجلجل الاجراس باعنق الابل في جوف الصحراء القفر الموحشة الساكنة.

وفي الوقت نفسه، وفي محيط بغداد أو البصرة أو الكوفة، نرى فريقاً من الشعراء يحاول التمرد على هذه التقاليد، ولكنها محاولة ثائرة حيناً وحذرة متحفظة وجلة احياناً، وهذا الفريق الذي يحاول التمرد اثما يمثل روح الجديد الذي يتحرر ويهتز مع حركة التطور العامة وهو يريد ان يعبر عن طبيعة هذه الحضارة الجديدة، بأسلوبها الناعم وترفها، وبأشياء الحياة اليومية المستجدة فيها، وبأفكارها ومعانيها ومشاهدها العمranية والطبيعية من قصور وحدائق وملاهي وغلمان وقيان وغناء ورقص وخمر..

وكيف يعبر الشعر عن هذا الجديد الحضري بلغة الباية وتراثيها واساليبها واوزانها وضجيج موسيقاها المتبااعدة الطبقات والنبرات؟ ..

الذين يحملون راية الجديد يشعرون ان حاجات حياتهم ومشاعرهم تتطلب منهم شرعاً حضرياً، بألفاظ هامسة لينة ونعم هادئ سريع وصور من تلك الصور التي يرونها ويخسون وجودها وألوانها ويتأثرون بها، وأساليب طريئة خضراء ندية، فكيف السبيل الى ذلك؟

ان القديم يتثبت بهم، وان المحافظين على القديم يقطعون عليهم الطريق، ينذرونهم بان مخالفة القديم اثما تعني انتهاء قدسيّة التقاليد الموروثة ذات القوالب الجاهزة..

وهؤلاء المحافظون انفسهم يجدون في مدرسة اللغويين وال نحوين سلاحاً صارماً يسلطونه على رؤوس انصار الجديد، وهذا السلاح مخيف رهيب، لأن اصحاب هذه المدرسة ظلوا طوال العصر العباسي الأول وبعض العصر الثاني هم المرجع في نقد الأدب، شعره ونثره، وهم النقاد الذين يرجع اليهم العصر في تقييم العمل الأدبي، ورأيهم هو الذي يرفع من يشاء ويضع من يشاء..

والقضية هنا ان مقاييس هؤلاء النقاد هي ذاتها مقاييس اللغويين وال نحوين الذين يمثلون مدرسة القديم المحافظة المتزمتة.. وأساس هذه القضية ان تلك المقاييس

تقوم على ركنين راسخين: اولهما الاعتقاد بأفضلية أدب الجاهلية، وأخلاق الجاهلية، وكل عاداتها وسجايها وتقاليدها. وثانيهما، ان شعراء الجاهلية لم يدعوا معنى شعرياً الا قالوه «وهل غادر الشعراء من متقدم»؟ .

وعلى هذين المقياسين صار كل ما يأتي من الشعر أو النثر على طريقة الجاهلية، لغة واسلوباً ومعنى وزناً، هو الأدب الصحيح الصريح النسب والحسب الذي يؤخذ به ويقدم صاحبه على غيره ويستشهد به في اثبات قضية نجوية أو لغوية، وصار كل ما يأتي على غير هذه الطريقة ليس بالأدب الصحيح الصريح النسب.

ولكي يحفظ القديم نفسه من عاديات الجديد وغاراته ابتكر اصحاب المدرسة اللغوية سلحاً مشتقاً من معدن هذين الركنين في مقاييسهم، وهو ذلك الاصطلاح الذي صار يطلق على أهل الجديد، يعني به اسم «المولدين» .. وصار هذا الاسم يعني عندهم المد الفاصل بين ما يصح الأخذ به في تصحيح اللغة، وما لا يصح. فكل ما جاء قبل المولدين هو حجة لا ترد، وكل ما جاء منهم ليس بحجة.

يكفي ان يقول أبو نواس، مثلاً: «كأن صغرى وكبرى من فقاعتها»، حتى يؤخذ قوله دليلاً على فساد لغة المولدين «لأنه اخطأ في استعمال «صغرى وكبرى» من غير «الـ» على غيرقياس في أفعل التفضيل .. ويقيناً انه لو كان واحداً من شعراء الجاهلية او صدر الاسلام او حتى العصر الاموي استعمل الكلمتين كما استعملهما ابو نواس، لاتخذ نقاد المدرسة المحافظة ذلك حجة على صحة استعمال أفعل التفضيل غير المضاف وغير الملحّق بكلمة «من» مجرداً من اداة التعريف «أي الالف واللام» ولو انه كان من الممكن لك ان تسأل اصحاب تلك المدرسة ان يذكروا مثلاً آخر من اخطاء أبي نواس لما وجدوه.

وصفت لك وجهاً من وجوه الصراع بين القديم والجديد في ذلك العصر.. على ان هناك وجهاً آخر أتعجب وأظهر دلالة على مدى شدة هذا الصراع وحدته، وعلى مدى نفوذ مدرسة اللغويين والنقاد الذين كانوا يحملون هذه المدرسة ويدعمون مكانتها محافظة على القديم وتشبيثاً به ..

أعني بهذا الوجه الآخر ان الصراع قد كان يحدث حتى بين الشاعر ونفسه، لا

بين فريق من الشعراء وفريق آخر فقط . فهذا بشار وأبو نواس ومطبيع بن أبياس ، وحتى أبو تمام بالذات ، كان الواحد منهم - وكلهم من الحاملين لواء الجديد - يضطر أن يجري على طريقة القديم ليثبت وجوده ويرهن على قدرته وتضليله بلغة البدائية واسلوبها ونهجها ، وليتقرب إلى اصحاب المدرسة النقدية اللغوية المحافظة . فان أبي نواس المتمرد على القديم الساخر دون حذر في مثل قوله :

قل ملئ يبكي على رسم درس      واقفاً ما ضر لو كان جلس

هو نفسه أبو نواس الذي يقول على طريقة المعلقات في قصيدة من قصائد المدح في شعره يصف الناقة :

الىك ابن مستن البطاح رمت بنا  
مهارى اذا اشرعن بحر تنوفة<sup>(١)</sup>  
نفحن الل GAM الجعد ثم ضربته  
الى ابن عبيد الله حتى لقيته

مقابلة بين الجديل وشدق<sup>(٢)</sup>  
كرعن جيغاً في اناء مقسم  
على كل خيشوم نبيل خططم<sup>(٣)</sup>  
على السعد لم يزجر لها طير أشأم

ألا ترى ان هذا الشعر غريب عن حياة المجتمع العباسي وكأنه مشتق من صميم الجاهلية بلغته وصوره وتراكيبه وموسيقاه اللغظية؟ فهل شاعر مجدد يحيا حياة الحضارة العباسية بكل جوارحه وعقله ووحداته ، يقول هذا الشعر الا مرغماً ليرضي أقطاب المدرسة اللغوية الحاملة لواء القديم؟ أليس هذا نوعاً من الصراع بين القديم والجديد حتى في ذات الشاعر الواحد؟ ذلك يدلنا على مبلغ قوة القديم في عصر أبي نواس وعلى مبلغ العناء الذي يتحمله الجديد لاثبات قدميه في صعيد الحياة الجديدة المتطورة.

بل هناك وجه ثالث لذلك الصراع بين القديم والجديد في حقل الأدب يومئذ : لقد كان حتى شعراء البدائية الذين يتربدون على الذين يتتصارع في نفوسهم الحفاظ على

(١) مستن البطاح: كناية عن السير مجاهداً في البطاح . الجديل: الخل المفترول . الشدق: الواسع الشدقين .

(٢) تنوفة: الصحراء لا ماء فيها ولا انبس .

(٣) الل GAM: زبد افواه الابل . الجعد: الزيد المترافق بعضه فوق بعض . الخيشوم: طرف الأنف . الخططم: بالخططم اي المقود .

النهج القديم والنزوع الى عناق الجديد «فانهم لما وفدوا على المدن وجدوا الناس يعجون بمقطوعات الغناء وما فيها من رقة ولينة، فلما رأوا ذلك وعرفوا هذه الصناعة بالمدن حاولوا ان يقلدوها وان يحدثوا لانفسهم نسبياً كنسيب العباس بن الاخف وغيرة»<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

هذه المعركة ذاتها وجدت ميداناً رحباً أيضاً في قضية الأوزان الشعرية، فانه حين شاع الغناء في مدن العراق وفي بغداد بالأخص واصبح حاجة يومية من حاجات أهل القصور، وتهيأت له العناصر البشرية من الجواري والقيان، والعناصر الأدبية من شعر الغناء الصوتية، هنا كان لا بد من معركة بين الحفاظ على أوزان الشعر الغنائي القديم، ومحاولة تحويله هذه الأوزان بحيث تلاءم مع حاجة الغناء الجديد الى قصر المسافة بين النبرة والنبرة، والنغمة والنغمة والفاصلة والفاصلة والوقفة والوقفة، والى قصر السلم الموسيقي نفسه بجملته، أي ان هذه الملاعة احتاجت الى الأوزان الشعرية القصيرة بينما كان الغناء القديم يعتمد الأوزان الطويلة، ولكن يلاحظ ان المعركة في هذا الميدان لم تكن القوة فيها للقديم بل يبدو ان الجديد هنا كان على جانب من القوة استطاع به ان يفرض نفسه على القديم دون ان يعاديه. وذلك بفضل توزيعه الأوزان بين اغراض الشعر، فالطويلة للأغراض الكلاسيكية كال مدح والرثاء وامثالها، والقصيرة لشعر الغناء. وهذه موجودة فعلاً ضمن الأوزان الكلاسيكية نفسها ولم يستحدث العباسيون منها سوى اثنين، هما المقتضب والمضارع.

\* \* \*

وقد كان لأبي عثمان الجاحظ موقف ظاهر في معركة الجديد والقديم هذه، وهو الموقف المناصر للجديد سواء بطريقه الكتابية التي وسعت مجالات النثر العربي الى كثير من شؤون الحياة الجديدة حتى الشؤون اليومية العادية من حياة الناس، ام بنقده المدرسة اللغوية المحافظة التي تحدثنا عنها آنفأً، كما في مثل قوله «ولم أر غاية التحويين إلا

(١) شوقي ضيف في كتابه «الفن ومذاهبه في الشعر العربي» ص ٨٧، طبعة بيروت مكتبة الاندلس.

كل شعر فيه اغраб ، ولم ار غاية رواة الاشعار الا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستغراب»<sup>(١)</sup> .

على ان معركة القديم والجديد هذه لم تستمر حدتها الا ريثما اخذ الجديد مكانه في الحياة العباسية واكتمل نموه وتطوره وذلك منذ القرن الرابع الهجري عهد أبي الطيب المتنبي وأبي العلاء والشريف الرضي ، اذ نضجت الحركة العلمية واختتمرت الحياة الاجتماعية والفكرية في عقول الأدباء ووتجداداتهم حتى صارت الصلة بينهم وبين هذه الحياة صلة عقلية وجداً نية كيانية ، وصار الابداع الأدبي يصدر عن هذه الصلة تلقائياً دون قصد وتعمد وتكلف ، وحينذاك استقرت الاساليب الأدبية شكلاً ومضموناً على طابع وفق طابع العصر .

١٩٦٢

---

(١) كتاب البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٢٤ .



## ازدواجية.. ام «تقية»؟

يلحظ الباحث المعاصر في تراث الفكر العربي، ولا سيما التراث الواعظلينا من الأعصر العباسية، ظاهرة يقف عندها في شبه حيرة، لا يدرى كيف يفسرها، ولا كيف يخرج منها برأي علمي يطمئن إليه العقل.

يرى عالماً مثل جابر بن حيان، او الكندي، او ابن الهيثم، حتى ابن طفيل، ثم يرى مفكرين من طراز الجاحظ، او الفارابي، او ابن سينا، او الغزالى نفسه - يرى الباحث كل واحد من هؤلاء وامثالهم من عظماء الفكر العربي في تلك العصور. يؤمن بالعقل، ويعتمد التجربة الحسية في كشف قوانين الطبيعة، او يعتمد قانون الجدل العلمي والمنطقي في استخلاص الحقائق الكونية، ويرى بعضهم يتخد منهجاً علمياً سليماً في الحصول على المعرفة، ويصل بهذا المنهج الى كشف رائعة، واستنتاجات قيمة، وقد أضافوا جميعاً الى المعرفة الإنسانية، بفضل ايمانهم بالعقل واعتمادهم ايادٍ ثروة ضخمة من المعارف والحقائق افادت منها النهضة العلمية الأوروبية في عصر الاحياء وما بعده افادات لا تزال في المكان المرموق من تاريخ الحضارة البشرية الحديثة.

ثم يرى الباحث ان هؤلاء العظماء، رغم ثقتهم بالعقل، ورغم اهتمامهم بهدى التجربة والمناهج العلمية، يستسلمون في جانب آخر من اعمالهم الفكرية، الى المعرفة الغيبية الصرف، واحياناً يبالغون في الاستسلام الى حد انهم يعتمدون الحدس النفسي

الخالص بعيد عن منطقة العقل والنظر العلمي ، بل النظر الاسلامي الاصل نفسه ، بل قد يجاوز بعضهم كل مناطق الادراك الانساني الى ضباب الاوهام والطلسمات ..

هذه الظاهرة ليست فردية ، وليس قاصرة على افراد معدودين ، بل لها صفة الظاهرة الواسعة الغالبة ، حتى ليخيل اليها ان كل واحد من اولئك العلماء والمفكرين العظام المبدعين ، يظهر في تراثنا العلمي الفكري بشخصيتين متناقضتين كل التناقض : احداهما ، شخصية العالم أو المفكر المؤمن بالعقل ، الواثق بقدراته العظيمة على فهم قوانين الكون والطبيعة ، وعلى الوصول الى المعرفة بطريق التجربة الحسية أو بالمناهج العلمية التي تأخذ بأساليب الاستقراء والاستنباط كلية معًا ، أو بأحد هما . والثانية : شخصية الحدسي ، أو الصوفي ، أو «الطلسمى» - اذا صح التعبير - المنكر لقدرة العقل ، اليائس من تحصيل الحقيقة بطريق الوجود الكوني الموضوعي ، طريق المعرفة التجريبية ، أو المنهجية العلمية المستمدۃ اصولها ووسائلها من هذا الوجود ذاته بصفته الواقعية الموضوعية .

صحيح ان هذه الظاهرة موجودة حتى في عصرنا الحاضر المتتطور ، فلستنا ننكر ان علماء ومفكرين معاصرین عدیة يبدون على هذا النحو من الازدواج والتناقض ، ولكن لا نجهل ان الأمر مختلف جدًا بين تناقض اسلافنا وتناقض معاصرینا .. فان كثیراً من عوامل التناقض عند بعض علماء عصرنا وبعض مفكريه ، يأتي من طبيعة الأنظمة الاجتماعية في البلدان الحديثة المتطورة وهي طبيعة التركيب الطبقي الحديث في المجتمعات المعاصرة ، وعني - على التحديد - المجتمعات الرأسمالية البالغة مرحلتها الاحتكارية ..

ونقول ، بایجاز ، ان العلاقة الطبقية بين بعض علماء هذا العصر وبعض مفكريه ، وبين الطبقات البورجوازية الكبرى ، كثیراً ما تفرض على هذا البعض من العلماء والمفكرين نهجاً في التفكير يخالف مناهجهم العلمية والجدلية ذاتها ، فمن جانب نراهم في أکمل شخصياتهم العلمية والفكرية المنهجية السليمة ، ومن جانب آخر نراهم على النقيض من ذلك تماماً ، حين يأخذون بمفاهيم وأفكار وآراء أیسرّ شأنها أن تستجيب لمصالح الطبقات التقليدية ذات الامتيازات الاستغلالية ، وانها بذلك تخالف منطق العلم ومنطق القوانین الكونية التي يأخذ بها العلم ، ولا سيما العلم الحديث البالغ

مرحلة عالية من التطور والتقدم .. وأقول مرة أخرى ان هذا ينطبق على البعض، وليس عاماً مطلقاً .

ولكن من العسير ان نجري هذه الطريقة ذاتها في تفسير التناقض والازدواج عند اسلافنا القدامى ، لأن التميز الطبقي كما هو في العصر الحاضر ، لا يصح اعتباره قائماً في الاعصر العباسية ، وحتى العلاقة الطبقية بين العلماء والمفكرين في تلك الاعصر وبين مجتمعهم لم تكن على نحو يشبه العلاقة التي تربط بعض علماء عصرنا ومفكريه بعض طبقات مجتمعهم المعاصر .. فنحن نعلم ان كثيراً من العلماء والمفكرين العرب في الاعصر العباسية ، كانوا الى الفقراء أقرب منهم الى ذوي اليسر والرخاء والجاه ، بل نحن نعلم ان بعضهم قد ابدع افضل أعماله العلمية او الفكرية ، وهو رازح بآثقال الفقر والاعواز حتى الجوع ..

فكيف يمكن ، والحال هذه ، ان نفسر تناقضهم ذاك بمثل ما نفسر تناقض بعض العلماء والمفكرين في الاعصر الحديثة؟ ..

والواقع ان الباحث اليوم في تراثنا العلمي والفكري قد يصل في دراسته لبعض علمائنا ومفكرينا الى نتائج باهرة من حيث دلالتها على بلوغ اولئك العلماء والمفكرين الى حقائق كونية تبقى لها جدتها وروعتها وقيمتها العلمية والفكرية حتى في عصر التطور والتقدم الحاضر .. ولكن ما ان يرى الباحث نفسه وقد اوشك ان يخلص من تلك النتائج الباهرة الى حكم راجح في دراسته هذه ، حتى يصطدم بالجانب الآخر من آثار اولئك العلماء والمفكرين . وهو الجانب الذي يقعون منه في الغيبة ، او الصوفية ، او «الطلسمية» .. أي في المنطقة البعيدة كل البعد عن مناطق النظر العقلية أو المنهج العلمي التي يكونون قد عاشوا في مناخاتها ، وتكيّفوا بطبعتها ، واكتشفوا في ظلاتها عظيم الحقائق وجليل المعارف ..

واني لحديث العهد بعالمنا العظيم ، جابر بن حيان ، الذي وصلت في رحلة فكرية مع سيرته العلمية الى غاية كدت اراني عندها اجرؤ على القول بأنه لذو رأي في الكون والطبيعة يقرب جداً من اعظم الاراء العلمية الحديثة تطوراً وتقديماً . ولكن سرعان ما اصطدمت بـ «الجانب الآخر» من آثاره وآرائه ، حين بلغت في رحلتي تلك ،

«منطقة» الغيبيات.. فإذا «الطلسمات» عنده «علم» قائم على ساقين، ثم اذا به هنا الى الخرافية أقرب منه الى العلم، رغم انه صاحب منهج علمي دقيق سليم. ومثل هذه التجربة حدثت لي في العام الماضي مع فيلسوفنا العظيم، ابن طفيل صاحب «حي بن يقطان»..

ويقيناً انه ما من باحث معاصر يأخذ بأحد المنهج العلمية المعاصرة، الا وقد عانى مثل هذه التجربة في دراسة رجال الفكر العربي في أعظم عصوره. فما سر هذه الظاهرة؟.. ما تفسيرها العلمي الواقعي؟.. يمكن ان نرجعها الى ازدواجية في شخصية كل من اولئك العلماء والمفكرين العظام، ثم نفسر هذه «الازدواجية» بكونها ظاهرة تاريخية لم يكن من منطق التطور التاريخي ان يتخلص منها العقل العربي في عصوره تلك؟..

ولكن، اذا صرحت الاعتراف بظواهر «الازدواجية» في شخصية الانسان، في أي عصر كان، هل يصح القول بأن الشخصية الانسانية تحتمل «الازدواجية» هذه؟.. يعني، هل «تزدوج» الشخصية الانسانية في الفرد حقاً وفعلاً؟..

نستبعد ذلك، واما يخلي لنا انه واقع، في حين ان الأمر ليس كذلك، فكل ما نراه - ظاهراً - من قبل «الازدواجية»، ليس هو الا نوعاً من التركيب الشخصي المعقد الناشيء عن العلاقات الاجتماعية بين الفرد ومجتمعه وظروف بيئته، وهو تركيب تتلامس فيه الجوانب المختلفة، وتتفاعل على نحو من الوحدة، وان تناقضت اجزاؤها.. فإذا فسرنا «الازدواجية» بهذا المعنى من الوحدة المركبة، كان لنا ان نقول بصحمة وجود هذه الظاهرة في الشخصية الانسانية، اما اذا كان القصد بها وجود شخصيتين اثنتين في ذات الفرد الواحد، فان «الازدواجية» غير موجودة في انسان ما، ولا يمكن ان توجد..

وعلى كل حال، نعتقد ان الظاهرة التي يلحظها الباحث في بعض العلماء والمفكرين العرب في الاعصر العباسية، ظاهرة التناقض بين جانبهم العلمي وجانبهم الغيبي، ليس من الصواب ان نفسرها عند هؤلاء جميعاً بتفسير واحد، اي بالازدواجية بمعناها الأول، وهو معنى التركيب الشخصي المعقد الناشيء عن العلاقات الاجتماعية

وظروف البيئة التاريخية، بل ان كثيراً من اعراض هذه الظاهرة يصح تفسيره بأمر آخر غير الازدواجية ..

فهناك حقيقة تاريخية من حقائق الاعصر العباسية نستطيع ان نفسر، في ضوئها، ذلك التناقض الذي نلحظه في سيرة بعض علمائنا ومفكرينا السالفين ..

هذه الحقيقة، هي ما كان يتعرض رجال العلم والفكر، اكثر الاحيان، من سيطرة رأي الدولة على آرائهم في مجالات البحث والاجتهد والكشف العلمي ، او ينبغي ان نقول، بتغيير اوضح، ان الحرية الفكرية غالباً ما كانت تتعرض لارهاب فريق من رجال الدولة النافذين الذين كانوا في الغالب من ذوي الرأي المذهبى، وكانوا - لذلك - يحاربون الآراء العلمية أو الفكرية أو المذهبية التي تكون على خلاف آرائهم، أو على خلاف مصالحهم ، وامتيازاتهم ..

من هنا يمكن القول ان ظاهرة التناقض التي نلحظها الان عند بعض اولئك العلماء والمفكرين، هي - في الغالب - ليست دليلاً «الازدواجية» بقدر ما هي دليل «الحقيقة».. أي انها كانت تعبر عن محاولة للتهرب من اضطهاد الدولة، أو اضطهاد بعض رجال الدولة ذوي الكلمة النافذة والسيطرة الفعلية ..

فإذا كان عالم أو مفكر قد التزم نهجاً علمياً أو فكرياً يعتمد منطق الجدل العلمي ، أو التجربة، أو منهج العقل ، وأدى به ذلك الى استخلاص حقائق معينة عن الكون والطبيعة والحياة، ثم التفت فرأى ان إعلان هذه الحقائق سيعرضه الى نوع من الاذى او نوع من الاضطهاد، أو نوع من العزلة عن المجتمع، جأ الى «الحقيقة».. جأ الى هذا التناقض بين تفكيره العقلي و «معارفه» الغيبية .. جأ الى هذا التناقض ينقد به حياته، أو ينقد به سيرته، أو ينقد به آثاره العلمية، أو الفكرية القيمة السليمة الصحيحة ..

في ضوء هذه الحقيقة نستطيع ان نفسر كثيراً من الظاهرات التي يخجل البعض الباحثين اليوم انها تدخل في باب «الازدواجية»، وما هي من «الازدواجية».



**المنهي العلمي عند:**

## **جابر بن حيان، امام العلوم الطبيعية**

نرى من فروض عرفان الجميل، جرياً على افضل تقاليدنا العربية، ان نستهل هذا الحديث عن جابر بن حيان، بتحية مجلس السلم العالمي تحية تقدير، لاختياره شخصية علمية عظيمة من تاريخنا الحضاري للاحتفال لها هذا العام في جلة الاحتفالات التذكارية السنوية لكبريات الشخصيات العالمية ذات الاثر التقدمي في تاريخ تطور البشرية ثقافياً وحضارياً. وهذه ثاني مرة يكرّم فيها مجلس السلم العالمي تاريخنا الثقافي بعد تكريمه في العام الماضي لذكرى فيلسوفنا العربي ابن طفيل صاحب «حي بن يقطان».

وبعد، فإن الحديث عن جابر بن حيان، في مناسبة ذات مستوى عالمي كهذه المناسبة، يقتضيان ان نتعرف افضل جوانب هذه الشخصية العربية العالمية الخصبة المتعددة الجوانب. ولا شك ان الطابع العلمي المنهجي هو الجانب الأفضل الجدير بأن يذكر به جابر بن حيان في عصرنا، والجدير بأن يتعرفه جيلنا العربي على نحو من الجلاء والوضوح والدقة وفقاً لمنهجية هذا العصر ومفاهيمه في البحث واحياء التراث القومي الحضاري.

**شكوك وغموض!**

غير ان «جابر» رغم شهرة اسمه وشهرة آثاره العلمية في الاوساط الاكاديمية

العالمية، منذ عصر النهضة الاوروبية حتى اليوم، قد احيطت شخصيته، عن قصد او غير قصد، بأسثار من الشكوك لم تقتصر على ناحية واحدة، بل شملت أكثر من ناحية.. فقد اختلف في تاريخ مولده ومكانه، واختلف في اصله ومذهبه ومكان نشأته، واختلف في نسبة بعض مؤلفاته إليه، بل لقد اختلف حتى في حقيقة شخصيته، هل هي شخصية واقعية ام خيالية! ..

● ليس نادراً في تاريخ الفكر العربي ان تهاط بالتشكيك شخصيات اشتهرت اسماؤها وآثارها في الأدب أو الفلسفة أو العلم، كامرئ القيس، وابن طفيل، كما حصل التشكيك بكثير من مشهور الكتب والدواوين والقصائد في تاريخنا الثقافي، من حيث نسبتها الى شخصيات متعددة في عصور متباعدة.

ولعل هذه الظاهرة نشأت من اضطراب الأحداث التاريخية وتداول الآثار الفكرية بين ذوي الخصومات في الحكم والسياسة والمذاهب، وضياع الكثير من الاسانيد والوثائق الصحيحة والمؤلفات العديدة الكاشفة، وتشتت الكثير من خطوطها الاصلية أو المنسوخة في بلدان الغرب والشرق، اثناء عصور الفتح والغزو والاستعمار الأجنبي التي تتابعت على بلاد العرب، وذهاب العديد منها كذلك طعمة للنيران والأهار والاتلاف المتعمد منذ حملة هولاكو على بغداد حتى حملة الصليبيين على بلاد الشام ..

وقد تعرض جابر بن حيان لخصومات سياسية ومذهبية وشخصية، اثناء حياته ذاتها، فرضت عليه الاختفاء والتشرد زمناً، وتركت جرائرها تعمل في آثاره العلمية تضييقاً وتحريفاً وتشكيكاً بعد ذلك.

ومهما يكن من فعل هذه العوامل كلها، فإن اسباب التشكيك بشخصية جابر بن حيان وبينية بعض آثاره إليه، لا تقوى على الثبات امام النقد العلمي الموضوعي ، ولا تستطيع ان تطمس حقيقة وجوده وشخصيته وحقيقة كونه هو مؤلف تلك الآثار العديدة المنسوبة إليه.

### مصادر الشكوك

اما الشك بوجوده، فقد بدأ الحديث عنه منذ اوائل القرن الرابع الهجري، وكان

ابن النديم صاحب كتاب «الفهرست» الذي عاش في اواسط ذلك القرن، هو أول من تحدث عن هذا الشك في كتابه المذكور، قائلاً:

.. . وقال جماعة من اهل العلم وأكابر الوراقين ان هذا الرجل - أي جابر بن حيان - لا أصل له ولا حقيقة . وبعضهم قال انه ما صنف، ان كان له حقيقة، الا «كتاب الرحمة»، وان هذه المصنفات صنفها الناس ونحلوها اياه<sup>(١)</sup> .

وفي العصور الأخيرة تحدث عن هذا الشك أيضاً «بول كراوس» الذي جهد في جمع بعض مخطوطات جابر من مختلف المكتبات في اوروبا ونشرها في كتاب بعنوان «مختر رسائل جابر بن حيان» وألف مجلدين عنه وعن مؤلفاته ومذهبة . ولكن «كراوس» يرى ان هذه المؤلفات التي تنسب الى جابر، اما كتبت في عصر متأخر عن الزمن الذي تقول الروايات ان جابر عاش فيه، ويرى انها كتبت في نحو عام ٨٦٠ الميلادي او في نهاية القرن التاسع هذا، وان مؤلف رسائل جابر ينبغي أن يكون قد عاش قبل عام ٩٨٧ م، أي قبيل تأليف الفهرست لابن النديم، وقبل «ابن وحشية» صاحب كتاب «الزراعة النبطية» المؤلف عام ٩٥٠ م، وذلك لأن ابن النديم وابن وحشية قد ترجموا جابر وتحدثا عنه في كتابيهما هذين، ويرى «كراوس» اخيراً ان المؤلفات المنسوبة الى جابر هي من وضع القرامطة الاسماعيليين<sup>(٢)</sup> .

أدلة الشك ..

يعتمد «كراوس» في شكه ذاك، على القرائن الآتية:

أولاً: انه إذا صحت نسبة الرسائل الى جابر، فيلزم ان نغير نظرنا إلى تاريخ الاسلام، لأن ذلك يعني ان جابراً كان أول من نقل علوم الأوائل إلى العرب ، وانه وجدت في ذلك الزمان شخصية كشخصية جابر اصلية ممتازة ذات استقلال عجيب وعلم غزير مع معرفة فذة للأدب اليوناني ، وانه إذا كانت هذه الرسائل غير متحلة فيلزم ان يكون جابر هو الذي خلق اللغة العلمية وذللها قبل المترجمين الذين عاشوا في

(١) الفهرست لابن النديم ص ٤٩٩ .

(٢) «فلسفه الشيعة» للشيخ عبد الله نعمة - ص ١٩٧ .

القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي ، وان رسائله هذه تمثل نموذجاً من العلماء الذين لا نظير لهم في الحقب الأولى الاسلامية، فهو يعالج مسائل العلوم الطبيعية باسلوب يكاد لا يتطرق في القرن الثاني للهجرة والثامن للميلاد وحسب، بل ان معلوماته في الطبيعة ترتكز على اسلوب فلسفى قائم بذاته ، ومتن اياً ، فضلاً عن انتا نجد في تلك الرسائل عدا الترجمة الشيعية الخاصة تعاليم معتزلية ، مع ان مذهب الاعتزال لم يكن قد بلغ أشدته ، بعد ، في ذلك القرن.

ثانياً: ان صلة جابر بن حيان بالإمام جعفر الصادق، تقضي بالقول ان التعبير العلمية في المؤلفات المنسوبة الى جابر لا صلة لها بالإمام الصادق ولا بأحد من معاصريه ، ولا سيما ما جاء فيها عن تشريح العين ، فان حنين بن اسحاق قد اورد سبع طبقات للعين تشبه اسماؤها ما ذكره جابر بهذا الصدد ، وليس من المعقول - كما يقول كراوس - ان يكون حنين قد اخذ ذلك عن جابر ، بل العكس هو المعقول.

ثالثاً: ان رسائل جابر ذات طابع اسماعيلي ، وذلك يؤكد ان هناك علاقة شديدة بين جابر والاسماعيلية ، وبين الاسماعيلية ورسائل جابر . ثم يذكر «كراوس» امثلة للتشابه بين تعبير جابر وتعبير الاسماعيلية في فكرة العدد وخاصة «السبعين» ، وفي النظريات الكيميائية ، وفي بعض التفسيرات الدينية لعلاقة الاشياء بعضها مع بعض علاقة كيميائية حتى في الجزيئات الصغيرة.

### نقد الشكوك

يبدو، جلياً، ان هذه القرائن التي استند اليها «كراوس» في شكه ، اثنا تدور على قضية الشك بصحة نسبة مؤلفات جابر إليه ، ولا تشير مطلقاً إلى قضية الشك بوجوده . ولذلك يمكن القول أن الشك في أصل وجود جابر أو تأكيد عدم وجوده ، امر لم يذكر زاعمه دليلاً عليه ، لا مقنعاً ولا غير مقنع . ولكن نزيد عن هذا النقض السلبي نقضاً ايجابياً نقيم به الأدلة على وجوده أولاً ، وعلى كون المؤلفات المنسوبة إليه هي من تأليفه بالفعل ، ثانياً:

١ - ان ابن النديم في «الفهرست» ، وهو الذي كان أول من نقل القول بعدم وجوده ، قد تصدّى للرد على من ينفي وجوده ، واكدا ان جابر بن حيان حقيقة لا شك

فيها، وانه هو بالذات مؤلف تلك الرسائل الجليلة الشأن. وهذا ما قاله ابن النديم بنصه:

«... وأنا أقول: ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعجب، فيصنف كتاباً يحتوي على الفي ورقة، يتبع قريحته وفكره باخراجه، ويتعجب يده وجسمه بنسخه، ثم ينحله لغيره، اما موجوداً أو معادوماً، ضرب من الجهل، وان ذلك لا يستمر على أحد، ولا يدخل تحته من تخلٍّ ساعة واحدة بالعلم. وأي فائدة في هذا أو أي عائد؟. والرجل له حقيقة، وامره أظهر وأشهر، وتصانيفه اعظم وأكثر»<sup>(٣)</sup>.

٢ - ان الحسين بن بسطام بن سابور الزيات وأخاه ابا عتاب عبد الله بن بسطام بن سابور - وهما من علماء الشيعة القدامي - قد وضعوا كتاباً في الطب اسميه «طب الأئمة» ورويا فيه عن جابر بن حيان عن الإمام جعفر الصادق<sup>(٤)</sup>.

٣ - ان الرازى - كما في الفهرست (ص ٥٠٠) - يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة (الكيمياء): قال استاذنا ابو موسى (أي جابر بن حيان). وقد نقل أبو بكر الرازى كتاب «الأثنين» لجابر الى الشعر<sup>(٥)</sup>.

٤ - ان بعض كتب جابر بن حيان قد شرحها جماعة من عاشوا بعده بقليل، دون ان يظهر منهم الشك بأمر نسبتها إليه أو بحقيقة هو نفسه، بل شرحوها على ان قضية وجوده وقضية كونه مؤلف هذه الكتب من الأمور المفروغ منها. ونذكر من هؤلاء الشرّاح: أبا جعفر (محمد بن علي الشلغمامي) المعروف بأبن العزافر المتوفى عام ٣٢٢ هـ، وقد شرح كتاب «الرحمة» لجابر.. وأبا قران من اهل نصيбин. شرح أيضاً كتاب «الرحمة»<sup>(٦)</sup>.

(٣) الفهرست ص ٤٩٩.

(٤) «فلاسفة الشيعة» - عبد الله نعمة - ص ٢٠٠ (نقلً عن «اعيان الشيعة» - السيد محسن الأمين - ج ١٥ ص ١١٧).

(٥) المصدر السابق ص ٢٠١.

(٦) المصدر نفسه ص ٢٠١ (نقلً عن الفهرست ص ٤١٩).

٥ - ورد ذكر جابر على لسان أبي حيان التوحيدي عند الكلام عن ابن مسكونيه .  
اذ قال :

« .. ول肯ه - أبي ابن مسكونيه - كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازى ، منهوك المهمة في طلبه والحرص على اصابته ، مفتوناً بكتب أبي زكريا الرازى وجابر بن حيان »<sup>(٧)</sup> .

٦ - إن المجريطي المتوفى عام ٣٩٥ هـ يصف في كتابه «غاية الحكيم» بقوله : «إن (الجامع) كتاب جابر يحتوي على الف باب ونيف ، ذكر فيه من الأعمال العجيبة ما لم يسبق إليه أحد»<sup>(٨)</sup> .

٧ - ان «كراوس» بني شكه في صحة نسبة الرسائل العلمية الى جابر بن حيان ، على مجرد اعتقاده بأن النسق العلمي المنهجي الذي تتسنم به مؤلفات جابر غريب عن ذهنية العصر الذي عاش فيه ، وأن القول بصحة نسبة هذه المؤلفات إليه ، يستلزم تغيير نظره - أي كراوس - إلى «تاريخ الاسلام» .. وهو يعني تاريخ الفكر العربي ! .

وظاهر أن هذه الحجة ناشئة عن ضعف الثقة عند امثال هذا الباحث الغربي بقدرة المفكرين العرب على اداء دورهم الحضاري في عصر لم يبق شك لباحث منصف انه كان عصر ابداع ثقافي كثير الخصب عظيم الأثر في تطور التاريخ الانساني الحضاري ، اذ قام المفكرون العرب والمسلمون فيه بمهماز رائعة من النقل والترجمة والاضافة من ابداعهم الى تراث الحضارة الفكرية والعلمية اضافات تشهد بعظم طاقاتهم وجليل حرصهم على اغناء الفكر والثقافة الانسانيين ، وقد اغنوهما فعلاً بثروات لا تزال شاهدة خالدة .

ان حجة «كراوس» لا تنهض دليلاً علمياً على نفي ما اراد نفيه من نسبة رسائل جابر بن حيان إلى هذا العالم المبدع . وليس لازماً باطلاً ان تؤدي صحة هذه النسبة إلى تغيير نظر الباحث الغربي المذكور في تاريخ الفكر العربي ، فماذا يمنعه ان يتلزم بتغيير وجهة نظره؟ .. وماذا يمنع من القول ان جابر بن حيان «أول من نقل علوم الأولئ إلى

(٧) المصدر نفسه ص ٢٠١ (نقلًا عن معجم الادباء ج ٥ ص ٦)

(٨) المصدر نفسه ص ٢٠١ (نقلًا عن الذريعة ج ٥ ص ٢٧)

العرب»، ما دام قد ثبت عند الباحثين ان ترجمة علوم الأوائل قد بدأت قبل نحو قرن من عهد جابر، فضلاً عن عهده بالذات، اذ ثبت ان الترجمة بدأت في عهد عمر بن عبد العزيز الأموي، وان العمل في الكيمياء بالذات قد بدأ عند العرب في محاولات خالد بن يزيد الأموي؟ ..

٨ - وكيف يجوز في منطق البحث العلمي ان يطلق «كراوس» حكمه السابق القائل بان اسماء طبقات العين عند حنين بن اسحاق «ليس من العقول» ان يكون حنين قد اخذها عن جابر بن حيان، «بل العكس هو المعقول»؟ .. كيف يجوز اطلاق هذا الحكم هكذا دون دليل علمي معقول مقنع؟ .. ماذا يعني ان يكون جابر قد سبق حنين الى هذا الكشف العلمي؟ .. كيف يجوز الظن والترجح - فضلاً عن الجزم - على غير اساس علمي في نفي وجود شخصية مشهورة مستفيدة الذكر، وفي نفي نسبة مؤلفاته اليه رغم شهادة الشواهد عليها؟ ..

٩ - اما التعبير الوارد في رسائل جابر ومشابهتها لعبارات الاسماعيليين المتأخرین عن عهده، فشأنها كشأن الحجة السابقة، لا تنقض دليلاً علمياً معقولاً مقنعاً، لأن هذه التعبير لم تكن من ابتكار الاسماعيليين المشار إليهم، بل هي واردة كثيراً في المؤثرات السابقة لوجودهم، ولا سيما تعبير «الظاهر» و«الباطن» التي جاءت في القرآن الكريم، فضلاً عن ورودها في الشعر والخطب والرسائل قبل عهد الاسماعيليين هؤلاء ..

منطق الفكر العلمي، اذن، يقضي بأن يبقى القول بحقيقة جابر بن حيان الواقعية وبصحة نسبة مؤلفاته اليه، قائماً حتى ينقض الدليل الجازم على عكس ذلك .. وما دام هذا الدليل لم يوجد بعد، فان جابر بن حيان حقيقة قائمة، ومؤلفاته هي مؤلفاته لم يكتبه غيره.

وعلى هذا نمضي في الحديث عن الرجل، ويمضي العالم المحب للسلم في الاحتفال لذكراه هذا العام تكريماً لاعماله الجليلة الأثر في تاريخ تطور العلم وتطور النهج العلمي السليم.

وقبل ان نأخذ في الحديث عن منهجه العلمي، لا بد من عرض لحة عن:

المرجح ان جابر بن حيان ولد في مدينة «طوس» بخراسان عام ١٢٠ هـ (٧٣٧ م) وتوفي في نحو عام ١٩٨ هـ (٨١٣ م) كما يقدر الاستاذ قدرى حافظ طوقان في كتابه (الخالدون العرب).

اما اسمه «جابر» فيقال انه سمي به لأنه هو الذي «جبر» العلم، أي اعاد تنظيمه<sup>(٩)</sup>. ويكتفى «ابا موسى» وجاء ذكره في «الفهرست» لابن النديم (ص ٤٩٨) مكتنباً بـ «ابي عبد الله جابر بن حيان»، وربما كان له ولدان: موسى، وعبد الله<sup>(١٠)</sup>.

وأما أصله فقد اختلف فيه، فبعض النصوص يصفه بالطوسى، وبعضها يصفه بالطرسوسى، بالإضافة الى شهرته بالковى التي تتفق عليها النصوص جميعاً. ويبدو ان صفة الكوفى جاءته من اقامته في الكوفة بعد نكبة البرامكة في بغداد حتى مماته. واما صفة الطوسى فقد جاءته من كونه ولد في ما ينطأ طوس، كما ذكرنا. واعتماداً على ما قرره «هوليلارد» (Holmyard) في كتابه (صانعوا الكيميا)، نقول ان نسبة يرجع الى قبيلة الأزد<sup>(١١)</sup> التي نزحت من جنوب الجزيرة العربية الى الكوفة واستوطنت هناك، ويقرر «هوليلارد» انه «قد انحدر من هذه القبيلة رجل عرف باسم حيان كان يستغل بالعطارة، ولم يكن لهذا العطار شأن يذكر، الى ان اتصل بالباطل العباسي، فقد كان يقوم بالدعائية للخلفاء بجانب مهمته، ومن اجل هذا الغرض ارسل الى الفرس، ففتح مع زوجته وولده جابر الى طوس من اعمال خراسان، قرب مدينة «مشهد» الحديدة. ثم ارسل جابر الى الجزيرة العربية للاتصال بقبيلته، ويفى هناك الى ان بلغ أشدّه، فاتقن العربية، وتعلم القرآن والحساب وعلوماً أخرى على يد رجل عرف باسم «حربي الحميري»<sup>(١٢)</sup>، واستقبل جابر في بلاط الرشيد بحفاوة بالغة، وكانت صلته بالبرامكة

(٩) «جابر بن حيان» للدكتور زكي نجيب محمود - ص ١٢ .

(١٠) تاريخ الفكر العربي - اسماعيل مظهر.

(١١) وردت «الازد» في كتاب هوليلارد هكذا، «اليزد» وليس من قبيلة عربية تُعرف بهذا الاسم غير «الازد» والارجح انه يريدها.

(١٢) يحمل الدكتور محمد يحيى الهاشمي في كتابه «الصادق ملهم الكيميا» ان هذا الرجل هو الذي يذكره جابر في مؤلفاته اثناء الحديث عن الراهب الذي تلقن عنه بعض التجارب.

قوية أيضاً، وخاصة مع خالد بن يحيى الذي نجد ذكره في رسائله أيضاً.  
والمرجح أن جابرأ شهد عهد المأمون<sup>(١٣)</sup>.

### صلته بجعفر الصادق

لم يخلُ معظم مؤلفات جابر من ذكر جعفر الصادق<sup>(١٤)</sup>، وكثيراً ما يعبر عنه أو يخاطبه بكلمة «سيدي». وقد اشتهر ان الإمام الصادق كان أستاذًا لجابر، فضلاً عن كونه شيئاً يعتقد بامامة جعفر الصادق والرجوع إليه في معظم علمه ومعتقداته. وقد توافت المصادر التي تؤكد ان «جعفرأ» هو المعنى دائمًا في مؤلفات جابر حين يرد هكذا مجرداً من الالقاب. ففي «كشف الظنون» لخاجي خليفة (ص ٣٤٣) حين يتحدث عن جابر انه «تلميذ جعفر الصادق». ويقول «كارادي ثو» حين يتحدث عن جابر أيضاً: «... ومعلماه هما: خالد بن يزيد بن معاوية... وجعفر الصادق»<sup>(١٥)</sup>، وجابر نفسه يقول في مقدمة كتابه «الحاصل»<sup>(١٦)</sup>: «... وقد سميت كتاب الحاصل، ذلك ان سيدني جعفر بن محمد - صلوات الله عليه - قال لي: فها الحاصل الآن بعد هذه الكتب - يقصد مؤلفات جابر - وما المنفعة منها؟... فعملت كتابي وسمّاه سيدني بكتاب الحاصل».

ويقول «هوليلارد» في كتابه السابق الذكر (صانعوا الكيمياء):

«ان جابرأ هو تلميذ جعفر الصادق وصديقه، وقد وجد في إمامه الفذ سنداً ومعيناً ورائداً ملهاً، وموجهاً لا يستغني عنه، وقد حاول جابر ان يحرر الكيمياء بارشاد أستاذه من أساطير الأولين التي علقت بها من الاسكندرية، فنصح في هذا السبيل الى حد بعيد. من أجل ذلك يجب ان يقرن اسم جابر مع اساطين هذا الفن في العالم مثل

(١٣) فلاسفة الشيعة - ص ١٩٢ (نقلًا عن الذريعة ج ٤ ص ١٥ - ١٧).

(١٤) هو جعفر بن محمد الباقر، يلقب بالصادق، وهو سادس الائمة الاثني عشر عند الشيعة الامامية ولد عام ٨٠ هـ (٦٩٩ - ٧٠٠ م) وتوفي عام ١٤٨ هـ (٧٦٥ م).

(١٥) دائرة المعارف الإسلامية - مادة «جابر بن حيان».

(١٦) نشر «بول كراوس».

«بديله» و «بريسنته» و «لافوازيه» وغيرهم من الاعلام»<sup>(١٧)</sup>.

وقد ظن بعض الباحثين ان جابرًا يقصد بكلمة «جعفر»، في كتبه، جعفراً البرمكي، ولكن هذه الظاهرة من الاجلال البالغ التي يبديها حيال «جعفر»، دليل واضح على بطلان هذا الظن، وعلى ان المقصود دائمًا جعفر الصادق، ذلك مضافاً الى ان علاقة جابر بجعفر بن يحيى البرمكي، لم تكن علاقة رجل وضيع المنزلة بن هو ارفع منه، بل علاقة الند للند، لأن جابرًا كان ذا مكانة ممتازة في بلاط الرشيد<sup>(١٨)</sup>.

### منزلته العلمية

تؤكد مختلف المراجع القديمة والحديثة ان جابرًا اشتغل بالفلسفة والمنطق والطب والرصد والرياضيات والكيمياء والميكانيك والفالك وسائر فروع المعرفة الانسانية في عصره. غير ان اسمه اشتهر بارتباطه بالعلوم الطبيعية، وعلم الكيمياء بالأخص، حتى صر لأحد الباحثين العرب المعاصرین ان يطلق عليه لقب «إمام العلوم الطبيعية عند العرب»<sup>(١٩)</sup>.

والمعلوم ان جابرًا ترك مئات الكتب من تأليفه، معظمها في العلوم الطبيعية، ولم يصلنا منها سوى قليل لا يزيد عن ثمانين رسالة وكتاباً، فقد ضاع اكثراً كتبه، وبقي بعضها مخطوطات تحفظ بها عدة مكتبات في اوروبا، وترجم بعضها الى اللاتينية. وكان من اشتهراته بمعالجة الكيمياء ان صار اسمه لا يذكر الا مقترباً باسم هذا العلم، سواء في بلدان العرب او في بلدان الغرب، حتى ان جامعات اوروبية كانت حتى القرن الخامس عشر تكاد لا تعرف مراجع تدرس في علم الكيمياء الا كتب جابر بن حيان<sup>(٢٠)</sup>.

(١٧) «الصادق ملهم الكيمياء» للدكتور محمد يحيى الهاشمي - ص ٤٢ - ٣٣ تلخيص «فلسفه الشيعة» - للشيخ عبد الله نعمة - ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(١٨) زكي نجيب محمود - ص ١٨ (نقلًا عن «هوليارد» - كتاب «الكيمياء حتى عهد دلتون» - ص ١٥).

(١٩) الدكتور زكي محمود في كتابه «جابر بن حيان» ص ٤ .  
(٢٠) المصدر السابق - ص ٦ .

ويقرنه «برتيلو» (Berthelot) بأسطوطن، اذ يقول: «جابر بن حيان في الكيمياء، ما لأرساطو في المنطق»، ويرى «برتيلو» ان جميع الباحثين العرب في هذا العلم نقلوا عن جابر واعتمدوا على تأليفه وبحوثه وان «الإله يعود الفضل في حمل عصبة من التلامذة المجتهدين على متابعة البحوث عدة قرون، فمهدوا بذلك لعصر العلم الحديث»<sup>(٢١)</sup>. ويعتبره «سارطون» من اعظم الذين برزوا في ميدان العلم في القرون الوسطى<sup>(٢٢)</sup>.

وبالرغم من ان جابر قد وضع كتاباً ورسائل عديدة في الطب (٥٠٠ كتاب) والفلسفة (٣٠٠ كتاب) وعلم الجيل (الميكانيك) (١٣٠٠ مؤلف) وفي الرصد والفالك والرياضيات والوعظ والزهد وغيرها - بالرغم من ذلك لم تكن مؤلفاته في هذه الأنواع من المعرفة عناية الباحثين، بل انصبّت كل عنايتهم على معارفه وكشوفه وبحوثه الكيميائية.

### الكيميائي العربي الأول

يرى الباحثون ان جابرًا هو أول كيميائي عربي<sup>(٢٣)</sup>، وأول من اشتهر علم الكيمياء عنه<sup>(٢٤)</sup>، وأول من يستحق لقب «الكيميائي» من المسلمين<sup>(٢٥)</sup>. ويبدو ان شهرته بهذا العلم اكتسبته منزلة اجتماعية رفيعة حتى كان له من ذلك ان نقم عليه ناس لحسد، ونقم عليه الخليفة الرشيد لعلاقته بالبرامكة، فاضطهد واضطر للاختفاء متنقلًا في البلدان خوفاً من الاضطهاد، وبالغ بأمره بعض المؤرخين غير المحققين فوصفوه حيناً بأنه «ملك العرب»، وحياناً بأنه «ملك العجم»، وحياناً بأنه «ملك الهند»<sup>(٢٦)</sup>. وقال عنه القبطي أنه «كان متقدماً في العلوم الطبيعية، بارعاً منها في صناعة الكيمياء، وله فيها تأليف كثيرة ومصنفات مشهورة»<sup>(٢٧)</sup>، حتى ان الرازى على جلالة شأنه حين يذكره

(٢١) الخالدون العرب - طوقان - ص ١٦ - ١٩ .

(٢٢) المصدر السابق ص ١٩ .

(٢٣) زكي نجيب محمود - ص ١٩ .

(٢٤) كشف الظنون - حاجي خليفة - ص ٣٤٢ .

(٢٥) «هوليارد» في كتابه «الكيمياء حتى دلتون» - ص ١٥ .

(٢٦) اسماعيل مظہر - تاريخ الفكر العربي - فصل «جابر بن حيان» .

(٢٧) اخبار العلماء بأخبار الحكماء (طبعة الخانجي) ص ١١١ .

في كتبه بالكيمياء يقول عنه: «قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان»<sup>(٢٨)</sup>.

وبالرغم من هذه الشهادات المستفيضة بالدلالة على مكانته العلمية ومعرفة الاقدمين بقيمة اعماله في حقل الكيمياء وسائر العلوم الطبيعية، وجد في القديم من يخسنه حقه وفضله قائلاً فيه:

هذا الذي بمقاله غرّ الأوائل والأواخر  
ما انت الا كاسر كذب الذي سماك «جابر»<sup>(٢٩)</sup>

كما وجد في العصر الحديث من مؤرخي العلم الغربيين من فعل مثل ذلك..  
فهذا «برتللو» بالذات، لم يستطع ان يعترف بجابر وللعرب بفضل السبق الى تلك النظريات الكيميائية التي شهدت اوروبية بقيمتها وبنسبتها الى هذا العالم العربي العظيم، فزعم ان القسم الغني بالدسم العلمي من اعمال جابر هو مؤلف مجهمول غيره ألهه باللاتينية في النصف الثاني من القرن ١٣ م وانتحل اسم «جابر» لاشتهار هذا الاسم، ثم زعم ان القسم الآخر الخالي من الدسم العلمي هو، فعلاً، بجابر بن حيان! . وضرر «برتللو» كتاب «الحالص» مثلاً على ذلك، لأن هذا الكتاب مترجم الى اللاتينية، فقال - أي «برتللو» - ان دراسة هذا الكتاب تدل على انه لا يتتسن الى اصل عربي، لا في منهجه العلمي، وفي الحقائق الواردة فيه، ولا في مفرداته اللغوية، ولا في الأشخاص الذين يرجع اليهم في الفقرات المقتبسة<sup>(٣٠)</sup> . وقد سبق ان ردتنا على هذا الشك المزعوم غير المستند الى منطق علمي، بل كل سنته الشك في قدرة العرب على انتاج ما انتجه جابر بن حيان في عصره! . ذلك بالرغم من تلك الشهادة الكبيرة التي شهدواها «برتللو» نفسه بجابر، (وذكرناها سابقاً) حين قال ان «لجابر في الكيمياء كما لا يسطو في المنطق».

وان من آثار جابر في الكيمياء: كونه أول من استحضر «حامض الكبريتيك» بتفطيره من الشبه، وسمّاه «زيت الزاج»، وكان لعمله هذا فضل كبير في تقدم الكيمياء

(٢٨) ابن النديم - الفهرست - ص ٥٠٠.

(٢٩) كشف الظنون، ص ٣٤٣.

(٣٠) زكي نجيب محمود، ص ٢١.

والصناعة. واستحضر جابر ايضاً «حامض التترريك»، وهو أول من كشف «الصودا الكاوية»، وأول من استحضر «ماء الذهب»، وأول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالخل بواسطة الحامض، وأول من لاحظ ما يحدث من راسب «كلورور الفضة» عند اضافة محلول ملح الطعام الى محلول نترات الفضة، وينسب إليه إستحضار مركبات أخرى، مثل: كربونات البوتاسيوم، وكربونات الصوديوم، وقد استعمل ثانٍ أكسيد المنغنيز في صنع الزجاج، ودرس خصائص الرثيق ومركباته واستحضرها، واستعمل بعضها، فيما بعد، في تحضير الاوكسجين.. ومعلوم ان جميع هذه المركبات ذات شأن كبير في عالم الصناعة، وبعضها يستعمل في صنع المفرقعات والأصبغة، وبعضها يستعمل في السماد الصناعي والصابون والحرير الصناعي.

ويُعدّ جابر بن حيان أول من وضع نظرية عامة لتركيب المعادن مفادها أن المعادن جميعها مؤلفة من عناصر اساسين، هما الكبريت والرثيق، وقد وضعت هذه النظرية قيد العمل طوال عدة قرون. وقد ادخل في الكيمياء ما اطلق عليه اسم «علم الموازين» وألف في هذا العلم كتاباً معروفة، ويعني بذلك معادلة ما في المعادن من الطبائع، فقد «جعل لكل من الطبائع ميزاناً، ولكل جسد من الأجسام موازين خاصة بطبعاته»<sup>(٣١)</sup>.

ويرى «هوليارد» ان اهم كتب جابر في الكيمياء كتاب «الخواص الكبير»<sup>(٣٢)</sup>، وفي المقالة الأولى من هذا الكتاب يقول جابر ان جملة ما كتبه في الخواص واحد وسبعون كتاباً «منها سبعون كتاباً ترسم الخواص، ومنها كتاب واحد يعرف بخواص الخواص، وهو أشرف هذه الكتب».

\* \* \*

لقد اقتضتنا ضرورة التعريف العام بحقيقة جابر وحياته ونشاطه الثقافي الواسع الأفق، ان نطيل المقدمة السابقة، وعذرنا في الاطالة اتنا نكتب هذا الفصل للتعريف

(٣١) الخالدون العرب ص ٢٠ - ٢١.

(٣٢) في كتابه «الكيمياء حتى عهد دلتون»، ص ١٦ (بالإنكليزية).

أكثر منه للبحث من أجل البحث بذاته.

وبعد، فاننا ننتقل الآن الى تحديد المنهج العلمي الذي اتبعه جابر في بحثه وكشفه وتجاربه، وتحديد قيمة هذا المنهج بالقياس الى المنهاج العلمية ذات الشأن في الدراسات والبحوث المعروفة عند العلماء المنهجيين:

### الإيمان بالعلم

يطالعنا جابر بن حيان في كتابه «اخراج ما في القوة الى الفعل»<sup>(٣٣)</sup> بهذا التساؤل: كيف يُظَن العجز بالعلم دون الوصول الى الطبيعة واسرارها؟.. ألم يكن في مستطاع العلم ان يتجاوز الطبيعة الى ما وراءها؟.. فهل يعجز عن استخراج كوامن الطبيعة ما قد ثبتت قدرته على استخراج السر ما هو مستور وراء حجبها؟..

لقد جاء هذا التساؤل في معرض الكلام على علم الكيمياء بالذات، أي العلم الذي يستطيع الكيميائي بوسائله أن يبدل طبائع الأشياء تبديلاً يمحوها بعضها إلى بعض. ولكن المضمون الذي يحتويه هذا التساؤل لا يقتصر شأنه على علم بعينه، بل يكشف عن عمق إيمان الرجل بالعلم من حيث هو علم، وعن إيمانه - في الوقت نفسه - بالعقل الإنساني الذي يستنبط قواعد العلم ويستخدم وسائله في كشف أسرار الطبيعة والكون.

ويؤكد جابر ثقته بالعلم واعتماده اياه سبيلاً لاكتناه الأسرار الكونية، بكلام رائع الدلالة على منهجه الدقيق، حين يقول: ان اسرار الطبيعة قد تمتنع على الناس لأحد سببين، فاما ان يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها، واما ان يكون للطافة تلك الأسرار بحيث يتذرع الامساك بها. وسواء كان الأمر هو هذا أو ذاك، كان في وسع الباحث العلمي ان يتلمس طريقاً الى تحقيق بغيته، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته ودقته مما يجوز ان تحوّل العلماء عن السير في شوط البحث الى غايتها<sup>(٣٤)</sup>.

وفي هذا التقرير ما نرى من وضوح التفكير العلمي السديد، ومن النظر الى قضايا الكون الطبيعية نظر الباحث عن الحقيقة الموضوعية بمنظار اليقين بالحقيقة

(٣٣) نشر «كراؤوس» - ص ٧.

(٣٤) المصدر السابق - ص ٨ (تلخيص زكي نجيب محمود في «جابر بن حيان» - ص ٤٣).

الموضوعية هذه، دون اللجوء الى الأحكام الميتافيزيقية المطلقة عند اصطدامه بشعور العجز في أول الطريق، او في بعض اشواطه البعيدة عن الغاية.

### نظريّة المعرفة

ماذا يقول جابر في مصدر العلم عند الإنسان، أي في ما اصطلحنا على تسميته بـ «نظريّة المعرفة»؟ ..

والسؤال هنا ذو شأن هام في تحديد منهجه العلمي. ذلك بأن الرأي في مصدر المعرفة هو المقياس الفاصل بين منهج ومنهج، أو بين من يؤمن بالعقل الإنساني وبالوجود الموضوعي للكون والطبيعة وبين من لا يؤمن ..

هل المعرفة، أو العلم، فطرة كامنة في الإنسان تحصل تلقائياً حين يتاح لها من الأسباب ما يظهرها من «القوّة» الى «الفعل»؟ .. أم هي اكتساب من تجرب العقل ومارسته كشف حقائق الوجود الخارجي ومن تعلم الإنسان هذه الحقائق، أي أنها - في هذا الحال - انعكاس للعالم الخارجي الموضوعي لدى القوى العقلية والشعرية في الإنسان؟ ..

كان سocrates يقول بالرأي الأول، وهو الرأي الذي يدخل في نطاق التفكير المثالي الميتافيزيقي الذي ينكر الوجود الموضوعي للكون.

لكي نستخلص رأيه كاملاً في هذه القضية، علينا أن لا نكتفي ببعض النصوص دون بعض، ولا بالنصوص ذاتها دون النظر الى نشاطه العملي في حقل العلم، وان جابرًا نفسه ليوصينا بهذه الطريقة، وهي بذاتها طريقة منهجية سديدة، حين يشرط على قارئي كتابه ان يجمعها كلها اولاً، قبل ان يتم بقراءة بعضها، ليضيف ما في كل كتاب منها الى ما في الآخر، لأن الكتاب الواحد قد ينفرد بمعنى لا يشاركه فيه غيره<sup>(٣٥)</sup>، كما يشترط على القارئ أن يقرأ كل كتاب من كتبه ثلاث قراءات متتالية: قراءة للتثبت من صحة الفاظ النص ومن معاني تلك الألفاظ، وقراءة لدراسة هذا النص للوصول،

---

(٣٥) المقالة الثانية والستون من كتاب «الخواص الكبير» - مختارات كراوس - ص ٣٣١ (تلخيص زكي نجيب محمود - ص ٥١).

الى مدلولاته البعيدة الخفية، وقراءة لتبويب المعانٍ وتصنيفها لعلنا نجمع الشبيه الى الشبيه، او نوازن بين المتبادر منها تصنيفاً وموازنة يبلغان بناغاية المرحمة من موضوع الدراسة<sup>(٣٢)</sup>.

هذه الوصية، كما ترى، تدخل في صميم المنهج العلمي السليم عند جابر، وإنما ذكرناها هنا استطراداً في سبيل البحث عن رأيه في نظرية المعرفة.

إذا رجعنا الى النصوص نجد جابرأ يقول في رسالة «التجميع» (مختارات كراوس ص ٣٧٧) : ان «النفس لا تكون عالمه أولاً بالضرورة»، أي انها لا تولد مزودة بالعلم، بل هي «قادرة فاعلة جاهلة» (ص ٣٧٨) : وهذا كلام صريح بأن العلم عنده ليس قائماً في النفس بفطرتها، بل هو استعداد وقدرة على اكتساب العلم من الخارج.

ولكن جابرًا يقول، في المقالة الحادية والعشرين من «كتاب الخواص الكبير» (مختارات كراوس، ص ٣١٥) : «تأخذ - يقصد كتبه - علم النبي وعلم سيدى - يقصد جعفر الصادق - وما بينهم من الأولاد، منقولاً نقلًا ما كان هو كائن وما يكون من بعد الى ان تقوم الساعة» .. ويقول في المقالة الرابعة والعشرين من الكتاب نفسه (ص ٣١٧) : «فوالله ما لي في هذه الكتب إلا تأليفها، والباقي علم النبي ﷺ» ..

## فكيف نجمع بين القولين؟ ..

هناك مرجع آخر لاستخلاص مذهبة في «نظريّة المعرفة»، هو منهج التجربة في حقل البحث والنشاط العملي، فماذا نرى في هذا المرجع؟ ..

نرى الرجل شديد التمسك بالمشاهدة والتجربة العملية بنفسه للوصول الى المعرفة والوثوق بها. وفي هذا الصدد يقول في المقالة الأولى من «كتاب الخواص الكبير» (مختارات كراوس - ص ٢٣٢) ، حين يتحدث عن الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء: «أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط، دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه، فما صبح اوردناه، وما بطل رفضناه، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايستناه على أقوال هؤلاء القوم».

<sup>٣٦</sup>) المصدر السابق، ص ٣٢٩.

وفي كتاب «التجميع» (مختارات كراوس - ص ٣٨١) حيث يوازن بين النبات والحيوان من حيث الطبائع، ثم يقسم عالم النبات إلى أول، وبليد، وذكي، يقول ما معناه: ابني لم اقسم النبات إلى هذه الأقسام الثلاثة لمجرد علمي بأن الحيوان ينقسم إليها، بل ابني قسمته إلى هذه الأقسام لأنني وجدته كذلك<sup>(٣٧)</sup>.

وفي موضوع الخواص والموازين، حيث يبحث خصائص الأشياء وحدودها، وبيني موازين الأشياء على أساس هذه الخصائص (تعد فكرة الموازين هذه «أدق وأعسر وأهم فكرة لجابر بن حيان»<sup>(٣٨)</sup>)، يصف لنا طريقة العملة الخاصة في صنع «الميزان الوزني» وكيفية استخدامه، وفي أي البحوث العلمية يستخدم، واستخلاص الوزن النوعي للمعادن، يصف ذلك بتفصيل بالغ الدقة (كتاب الأحجار على رأي بليناس، الجزء الثاني)<sup>(٣٩)</sup>، فإذا به هنا أيضاً يعتمد التجربة العملية بحرث شديد، وبنهجية رائعة، للوصول إلى النتائج العلمية.

كل هذه الأمثل من كلامه ونشاطه التجريبي، واضح الدلالة على أن جابرًا يعتمد في اكتساب المعرفة على تجارب الأشياء واستخلاص النتائج والقوانين الكونية من هذه التجارب، لا على تلقن الوحي كما ظهر لنا من بعض نصوصه فهل تراه، اذن، وقع بالتناقض في رأيه بمصدر المعرفة؟.

يتراءى لنا انه يمكن اخراجه من التناقض بحمل كلامه بقصد الوحي على انه يقصد بالمعرفة هناك معرفة الأحكام الشرعية، وحمل كلامه بقصد التجربة على انه يقصد هنا معرفة العلوم الطبيعية، أي خواص الأشياء والأحياء من تصنيفه العلوم في «كتاب الحدود» (مختارات كراوس)، فهو يقسم العلوم عامة إلى قسمين: علم الدين، وعلم الدنيا. وحين يعرف علم الدين في ذاته، يقول انه: هو الأفعال المأمور باتيانها للصلاح فيها بعد الموت.. وحين يعرف علم الدنيا في ذاته، يقول هو جميع ما في عالم الكون من الحوادث، الضارة والنافعة، بأي وجه كان ذلك فيها..

(٣٧) تلخيص زكي نجيب محمود - ص ١٦٤.

(٣٨) المصدر السابق، ص ٢١٥.

(٣٩) المصدر نفسه - ص ٢١٩ - ٢٢٠.

هذا التمييز لعلم الدين عن علم الدنيا، يكفي - الى حد ما - في دفع التناقض عنه من حيث رأيه بمصدر المعرفة، لأن الذي يعنيها - بالأقل - ان نعرف منه ان العلم بطبياع الأشياء والأحياء ليس ذاتياً تلقائياً بل اكتساباً من الخارج، أي انه يعترف بالوجود الخارجي الموضوعي للكون، وان معرفة هذا الوجود تأتي من خارج الذات، لا من داخل الذات.

### الوجود الموضوعي للكون

في ما تقدم من امثلة كلام جابر ومن امثلة اعتماده التجربة العملية، ما يلقي ضوءاً على هذه القضية في رأيه، ولكننا نزيد الأمر توضيحاً ببعض الأمثلة الأخرى التي تؤكد ان الرجل، في منهجه العلمي، يعتقد بالوجود الموضوعي للكون، وانه يصدر في هذا الاعتقاد عن منطق علمي واع :

١ - نرجع الى كتابه المسمى بـ «كتاب التصريف»، أي تحويل الأشياء بعضها الى بعض آخر، فنراه يحمل الطبيعة الى كيفيات اربع : الحرارة، والبرودة، والبيوسة، والرطوبة.. ونراه يقول بأن هذه الكيفيات لا وجود للواحدة منها في الطبيعة وجوداً مفرداً.. ثم نراه يصف علاقة الأشياء في عالم الطبيعة بعالم الكلمات، فيقول :

«ان الأشياء كلها تقال على أربعة أوجه: الأول منها، اعيان الأمور وذواتها وحقائقها، كالحرارة في ذاتها والبرودة في ذاتها، وان كانا غير موجودين لنا.. ثم تصوّر ذلك بالعقل.. ثم النطق به، وذلك بتقطيع الحروف.. ثم كتابتها»<sup>(٤٠)</sup>.

فوجود «اعيان الأمور وذواتها وحقائقها». قضية مفروغ منها عند جابر كما ترى. فالأشياء لها، اذن، اعيان وذوات وحقائق مستقلة، ثم يطرأ عليها تصوّر العقل، فتصبح داخلة في علم الانسان، ثم يطرأ عليها النطق بالحروف، فالكتابة.

هذا التسلسل في حصول المعرفة للموجودات الواقعية الموضوعية، هو أيضاً ظاهرة منهجية ليست غريبة عن منطق العلم الحديث.

. (٤٠) كتاب التصريف - ص ١٤٠.

٢ - جابر بن حيان من القائلين بأن طبيعة اللغة، بأحرفها وكلماتها وجلها، تشف عن طبائع الأشياء، فدراسة الاسم هي - في الوقت نفسه - دراسة للمسمى .. .  
وحيث تعرّضه مشكلة تعدد اللغات في المجتمعات البشرية، دون أن يغفل عن هذه المشكلة، بل يتقصاها بتفصيل يدل أيضًا على منهجه العلمي، ينتهي إلى حل المشكلة بأحد أمرين، وليس يهمنا معرفة الحال بقدر ما يهمنا رأيه في هذا الصدد بأن حقائق الأشياء ثابتة لا تتعدد بتعدد اللغات. («كتاب الحاصل» مختارات كراوس، تلخيص زكي نجيب - ص ١٣٨).

فالقول بأن حقائق الأشياء ثابتة لا تتعدد بتعدد اللغات، هو القول - صراحة لا ضمناً - بوجود الأشياء وجوداً موضوعياً مستقلاً عن العقل وعن اسماء هذه الأشياء.

٣ - في رأيه بمراحل تطور الكون، يقول بأن أول ما كان في الأزل، هو العناصر الأولية الأربع: الحرارة والبرودة والبيروسة والرطوبة. ويسمى هذه العناصر «أوائل الامهات البسيطة»<sup>(٤١)</sup>.. ثم طرأت على هذه البساطط حرقة وسكون، فتتكوّن منها تركيبات منوعة، ولو لا الحرقة والسكون لظلت تلك الأصول الأولى مستقلاً بعضها عن بعض... ثم لا بد كذلك من مبدأ الكمية لتخرج هذه الكائنات التي نراها من حيوان ونبات وحجر.. فمراحل الوجود عنده اذن، هي: كيفيات، فحركة وسكون، فكمية.. .

في هذا التصور لمراحل تطور الكائنات المادية، منذ الأزل، نواة علمية أولية للتفكير بموضوعية الكون المستقلة عن ارادتنا وتأملاتنا.

### منهج البحث العلمي

لا بد لباحث يؤمن بالعلم، ويرى رأي جابر في مصدر المعرفة، وفي الوجود الموضوعي للكون، ان يستهدي في طريق البحث العلمي منهجاً سليماً يتفق مع هذا الإيمان وهذا الرأي.

نحن نعرف أن المنهج المعاصر للبحث العلمي القائم على الإيمان بالعقل

---

(٤١) رسالة «الخروج ما في القوة الى الفعل» - مختارات كراوس - ص ١٥ - ١٦.

والعلم، وعلى كون الاكتساب من الوجود الخارجي هو مصدر المعرفة، وعلى موضوعية وجود الكون، هو المنح الذي يبدأ خطوته الأولى بمشاهدة الجزئيات الخارجية المادية المراد تفسير ظاهراتها، ثم تكون الخطوة الثانية باستنباط النظرية المجردة من هذه المشاهدة، ثم تأتي الخطوة الثالثة والأخيرة بتطبيق النظرية على الجزئيات الخارجية المادية، أي بالعودة من النظر الذهني التجريدي إلى الواقع المادي الجزئي لتجربة صدق النظرية المستنبطـة.

فهنا استقراءً أولاً، فاستنباط، ثم استقراء.. أي ان هذا المنح يحتوي كلا طرفي الاستقراء والاستنباط (او الاستنتاج).

فما طريق جابر في البحث؟..

لقرأ هذه العبارة له في «كتاب الخواص» (المقالة الثانية والثلاثين، مختارات كراوس، ص ٣٢٢)، واصفاً طريقته في البحث: «... قد عملته بيدي وبعقل من قبل، وبحثت عنه حق صح، وامتحنته فيها كذب». فهذا كلام يجمل المنح الاستقرائي الاستنباطي كلمات قليلة واضحة الدلالة.. فهو يمارس الجزئيات المادية بيده يستقرئها، ثم يستخدم عقله مستنبطاً من الممارسة الجزئية فكرة أو نظرية، ثم يعود بالفكرة أو النظرية إلى الواقع مستقرئاً متحناً مجرباً حتى يخرج من هذه الخطوات المتواتلة على نسق صحيح، بقانون يعتمده في تفسير سائر الظاهرات المشابهة للظاهرة التي وقع عليها البحث بطريقه المذكور.

### وحدة الحركة الكونية

بالاضافة الى كل ذلك، يتاح لنا من بعض نصوص جابر ان نستنتج انه يقول بوحدة الحركة الكونية، أي بترتبط اشياء الكون بعضها مع بعضها، وليس الاشياء والحوادث مستقلة بعضها عن بعض في حالة من التراكم والتبعثر والتكرار بعفوية، كما يفكـر الميتافيزيقيون.. .

يقول جابر: «ان في الاشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الالخارج»<sup>(٤)</sup>. تقول هذه العبارة ان اشياء الكون كلها يتواحد بعضها من بعض، ويندرج

(٤) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل، مختارات كراوس، ص ٤.

بعضها من بعض، على وجوه مختلفة من الارتجاع، فكأنما كل شيء موجود بالفعل يحمل في تضاعيفه شيئاً موجوداً بالقوة، وهذا الموجود بالقوة قابل ان يوجد بالفعل اذا تهيأت له أسبابه وظروفه الخاصة او العامة التي من شأنها ان تخرج به من القوة الى الفعل.. فجابر اذن يأخذ، في فهمه للكون، بفلسفة عقلية ترى ظاهرات الكون وأشياءه وحوادثه متربطة يجمعها ويحركها ويولدها قانون السببية الشامل.. تلك نظرية تنطوي على نواة ديداكتيكية يستهدي بها جابر في كثير من بحوثه الطبيعية، ولا سيما الكيميائية. ولكنه حين يبحث في «الطلسمات» نراه يخالف نظرته العلمية العقلية هذه ويهملها جانباً..

### فلسفة الكيمياء

ننطلق الان من هذه النظرة ذاتها، عند جابر، أي التي تقول «ان في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها»، لتعرف اساس فلسفته بالكيمياء..

هذه النظرة تقول، كما عرفنا، ان في كل شيء موجود بالفعل شيئاً موجوداً بالقوة.. وهنا يأتي سؤال: هل كل ما هو موجود بالقوة سيكون موجوداً بالفعل حتى؟..

الجواب عن هذا السؤال يفسر الأساس التي تقوم عليه فلسفة الكيمياء عنده.

يحيب جابر بأن الأشياء: اما بسيطة، واما مركبة.. وكل ما نراه في الطبيعة هو من الأشياء المركبة.. وهذه درجات: منها مركب أول، ومنها مركب ثان، ومنها مركب ثالث، او مركب المركب.

الأشياء البسيطة: يستحيل ان يتتحول كل ما فيها بالقوة الى وجود بالفعل. لأن البسيط غير متناه، فهو اذن أبدى لا يفني، ولو ان ما فيه بالقوة قد خرج الى الفعل، لصار متناهياً، والمفترض انه غير متناه.

واما الأشياء المركبة من الدرجات الأولى (الطبيعة بوجه عام) والثانية (النار والهواء والأرض والماء)، والثالثة (الحيوان والنبات والحجر)، فكلها من الممكن ان يخرج ما فيها بالقوة الى وجود بالفعل.

ولكن هناك حالات يمتنع فيها خروج كائن من كائن آخر.. فـ «ان الاشياء التي يمتنع ويعسر خروجها من القوة الى الفعل على ضربين: اما ان يُرَام من الاشياء ما ليس فيها بالقوة ولكن عسر خروجه الى الفعل، كالذى يرُوم خروج الماء من النار من أول وهلة»<sup>(٤٣)</sup>.. ويقصد انه يحتاج ذلك الى عمل بترتيب وعلى دفعات متواتلة بعضها مسبب عن بعض.. فهو يرى ان الأمر مقترن بأسبابه الطبيعية أو بظروفه العملية القائمة على التدبير و «القصد المستقيم».

هنا نبلغ الأساس في فلسفة الكيمياء عنده، فإنه يرى «الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التي لا تعالج بالسقي واللavage وأمثال ذلك، فتخرج من القوة الى الفعل بأنفسها وفي زمانها، واما غير ذلك مما علّته اخراج التدابير للاشياء ( فهو محتاج الى تدبير طريقة لأخراجها)»<sup>(٤٤)</sup>.

وعلى هذه القاعدة يمكن للكيميائي ان يقتدي بالطبيعة في اخراجها الاشياء من القوة الى الفعل، فكل ما تصنعه الطبيعة من تحويل الاشياء بعضها الى بعض آخر، يستطيع الكيميائي ان يصنع مثله اذا توفر عنده العلم والتبصر والخبر ومعرفة خصائص الاشياء والخطوات المتدرجة التي يسير بها اثناء التجربة.

### قدرة الانسان على الخلق كالطبيعة

وهنا ننتهي الى نتيجة مدهشة في فلسفة جابر، فهو يرى ان «في قوة الانسان ان يعمل كعمل الطبيعة»<sup>(٤٥)</sup>.. والانسان هنا هو الكيميائي في قصده، عملياً.

لکأنما نرى جابر بن حيان في عصرنا هذا، يفكّر بتفكير العلم الحديث المتتطور.. بل يدهشك ان تعلم - فوق ذلك - ان الرجل قد اتخذ من نظريته القائلة بأن العالم الكيميائي مستطيع ان يجعل أي كائن الى أي كائن آخر في نطاق الكائنات المركبة جيغاً - قد اتخاذ من هذه النظرية عنده قاعدة للقول بأن التحويل هذا ليس قاصراً على تحويل معدن الى معدن، وحجر الى حجر، بل يتتجاوز ذلك الى عالم النبات والحيوان

(٤٣) المصدر السابق - ص ٦ (تلخيص زكي نجيب).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٥) كتاب السبعين - جابر (مختارات كراوس) ص ٤٦٣.

دون ان يستثنى الانسان نفسه، وليس من فرق عنده بين تحويل المعادن والجمادات وبين تحويل الكائنات الحية، سوى الفرق في طريق التجربة هنا وهناك.. فما يخرج من الحجر يرتد الى حجر بطريق مباشر، اما ما يخرج من النبات أو الحيوان فلا يرتد نباتاً ولا حيواناً الا اذا مر أولاً بمرحلة الحجرية<sup>(٤٦)</sup>.

ذلك يعني، في رأي جابر، انه يمكن صنع انسان على اية صورة شاء.. وهو يعرض عدة مذاهب في تكوين الكائن الحي، حتى الانسان، ولم يبق متسع لذكر المذاهب هنا، فمن شاء التوسيع فليرجع الى كتابه «التجمّع» (مختارات كراوس، ص ٣٤٤ - ٣٤٩) او كتاب «جابر بن حيان» للدكتور زكي نجيب محمود في سلسلة اعلام العرب».

وانما نذكر هنا القاعدة العامة التي وضعها جابر لتكون الحيوان وانحلاله، وهي التي يجملها بقوله: «ان ما يتولد من شيء ما، يكون هذا الشيء قوامه» أي انه لو وضع في طبيعة مضادة لطبيعته صار الى الهاك والانحلال. ثم يذكر جابر عدداً كبيراً من صنوف الحيوان ويدرك ما يلائم طبيعتها لتوليدها من الاشياء والحيوان.

### عقل الفيلسوف

ونرى، قبل ان نختم هذا الفصل، ضرورة الاشارة الى ان هذه السمات المنهجية التي رأيناها سائدة تفكير جابر بن حيان وطريقته في البحث والتجارب، مستفادة بالأصل لا من كونه عالماً طبيعياً، أو كيميائياً وحسب، بل من كونه يقيم تفكيره كله على نظرة فلسفية للكون والطبيعة، فهو مؤمن بالفلسفة الى حد حمله على القول بصورة جازمة: «انه ليس براق من اغفل صناعة الفلسفة، ولكنه راسب مض محل الى اسفل دائم»<sup>(٤٧)</sup>.

\* \* \*

وبعد، فقد حاولت أن أضع امام القارئ الكريم، بهذا الفصل المسهب، أظهر ملامح هذه الشخصية العربية العبرية، التي نعتقد أن تكريها وتقيمها تكريم وتقيم لأعظم تراثنا الفكري العظيم.

١٩٦٢

(٤٦) كتاب السر المكتون، الجزء الأول (نقله زكي نجيب محمود - ص ٢٢٨).

(٤٧) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل، ص ٣٧.



## الشعوبية في التاريخ العربي

كلمة «الشعوبية» اصطلاح تاريخي نشأ في العصر العباسي الأول، بتأثير ظروف تاريخية معينة، حين اشتد الصراع السياسي بين العرب وسائر العناصر غير العربية من سكان المملكة العباسية، ولا سيما الفرس منهم.

والكلمة منسوبة إلى «الشعوب» فقد كانت تشير، في البدء، إلى أصحاب التزعة القائلة بأن «الشعوب» جميع الشعوب - سواسية في الفضل، أو في القابلities العقلية والفضائل الأخلاقية والاجتماعية، ولا فضل لشعب أو أمة على شعوب أو أمم أخرى.

ولذلك كان يطلق أيضاً على أصحاب هذه التزعة، في مبدأ أمرها، اسم «أهل التسوية» لقولهم بالتسوية بين جميع الشعوب، رداً على من يدعى من العرب أنهم أفضل الشعوب.

فترزعة «الشعوبية»، إذن، بمعناها هذا، قد نشأت بمثابة «رد فعل» لترزعة مقابلة كان شعارها: «العرب خير الأمم».. ولذلك كان أول شعار رفعته الشعوبية عند أول ظهورها، هو القول بأن «العرب ليسوا أفضل الأمم»، رداً على ذلك الشعار... .

ويبدو حتى الآن أن «الشعوبية» بهذا المعنى ليست مما ينكره العقل، بل هي قريبة لنطق العقل والعلم معاً. فالقول بتسوية جميع الشعوب، مبدئياً، هو الصحيح، من حيث تساوتها جميعاً في قابلياتها الإنسانية للتطور والتقدم.

ولكن القول بالتسوية اذا اخذناه باطلاقه كما اخذته الشعوبية « يكون غير صحيح في منطق العقل والعلم ». لأن التسوية بالقابليات الفطرية لا تعني التسوية دائمًا، فان الخصائص الاقليمية والظروف التاريخية لكل شعب قد تدفع شعباً ما في طريق التطور الحضاري أشواطاً تبعد به عن كثير من الشعوب الأخرى التي لم تساعدها ظروفها على السير في تلك الطريق بمستوى يجعلها في مصاف المتقدمين السابقين، وحيثند كيف يمكن القول بتساوي جميع الشعوب على نحو الاطلاق؟ ..

ورغم ذلك كان يصح ان نقبل شعار « الشعوبية » الأول القائل بعدم افضلية العرب على غيرهم، لو انهم اكتفوا، يومئذ، بهذا الشعار مهما كان مقصدهم منه، ولم تتطور نزعتهم الى أبعد من ذلك، حتى رفعوا شعاراً آخر منافقاً لمبدأ « التسوية » أساساً، وهو القول بأفضلية الأقوام الأخرى على العرب.

في هذه المرحلة التي وصلت اليها نزعة « الشعوبية » الى مرحلة التعصب العنصري ضد العرب، انقلبت من نزعة مقبولة، نوعاً ما، في منطق العقل والعلم، الى نزعة متطرفة ينكرها العقل والعلم، بقدر ما ينكرها الدين الاسلامي الذي كانوا يبحجون به، أول الأمر، لقوله بأن « لا فضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى » ولقوله: « ان أكرمكم عند الله اتقاكم ».

فزعة الشعوبية اذن، قد مرت، تاريخياً، في مراحلتين: مرحلة كانت تقول فيها « بالتسوية » بين الشعوب، ومن هذا المعنى انبثق اصطلاح « الشعوبية ».. ومرحلة تجاوزت فيها القول « بالتسوية » الى القول بعكسها تماماً، حيث صار الاصطلاح غير ذي دلالة، أو صار مضمونه يدل على نقىض لفظه، أي أصبح تعبيراً مجازياً، من باب تسمية النقىض باسم نقىضه، كما كانت العرب تسمى الاعمى « بصيراً » ..

وعلى هذا تكون « الشعوبية » في مراحلتها الثانية، أجدر بأن تسمى عنصرية أو شوفينية، أو ما هو قريب الى معنى الفاشستية في عصرنا، وتلك هي « الشعوبية » البغيضة في التاريخ العربي، بل في تاريخ الحضارة البشرية الفكرية.

قلنا ان الصراع السياسي هو الذي كان منشأ هذه النزعة الرجعية البغيضة.. ونقصد بهذا القول أن الصراع بين العرب و « الموالي » لم يكن في أسبابه وعوامله

واهدافه الأولى مجرد صراع عنصري، وان اتخذ وجهاً عنصرياً حاداً في الظاهر، أو تحول بعد ذلك الى موجة عنصرية جارفة..

فالواقع انه في أسبابه وعوامله وأهدافه صراع بين سياسيين وسياسيين، لا بين عنصر وعنصر.. وهكذا بدأ في الأصل واستمر كذلك زمناً، حتى اكتسب صفته العنصرية التاريخية الثابتة.

صحيح ان النظرة الى «الموالي» في العهد الأموي، كانت تصطبخ بواجهة عنصرية، ولكن منشأها كان أولاً: العصبية القبلية الضيقه.. وثانياً: نظرية الغالب السياسي والعسكري للمغلوبين، وهي نظرة قد تكون من جماعة في هذا العنصر الى جماعة من العنصر نفسه حين يحدث الخصوم المسلح بينها فتغلب احداهما الأخرى. ولذلك نرى الصراع بين العرب و«الموالي» لم يكن من الحدة في العهد الأموي كما كان في العهد العباسي.. ذلك انه لم يصل الى صراع سياسي على المناصب والماكز السياسية والمنافع العليا، اذ كانت الدولة الأموية تقوم على مبدأ ابعاد «الموالي» عن المراكز الحساسة في الدولة، وكان «الموالي» من الضعف تجاه الدولة إلى حد أنه لم يكونوا يطمعون، او يطمحون، إلى تلك المراكز فأقاموا على هذا الحرمان قانعين أول الأمر، ثم حاقدين في أواخر العصر الأموي حقداً شديداً أخذ يتخذ أسلوب العمل السري لهدم الدولة التي تخربهم ما ينشدون من مكانة في مؤسساتها ومن منافع في مداخلها وثرواتها. وبهذا الدافع عمل الزعماء من الفرس في امصارهم وفي العراق جاهدين في قلب الدولة الأموية تحت ستار الدعوة العلوية، مع العباسين، وباسم الذين نفسه.

ولكن بعد أن نجحت الدعوة هذه وبلغ أولئك الزعماء ما كانوا ينشدون، وقامت الدولة العباسية على أساس عربي وأركان فارسية، انفسح المجال للتنافع والتنافس بين طلاب المراكز السياسية من العرب والفرس، ثم من العرب والترك، ثم من كل العناصر، وقد جاء عهد كان الصراع فيه بين الفرس والترك أكثر حدة منه بين العرب وغير العرب.

أما الثورات التي حدثت، هنا وهناك في أطراف الدولة العباسية من ثبات اجتماعية غير عربية، ضد الدولة، فقد كانت الدوافع لها مطالب ومظالم اجتماعية

خالصة، لا دوافع عنصرية «شعوبية».. وقد حدث ان قامت ثورات وانتفاضات بهذه شارك فيها ناس من العرب وناس من غير العرب، ولا سيما تلك الانتفاضات التي كانت تحدث في بغداد لصد غواصي الجوع المتفشي في جميع عناصر السكان.

ويسجل الباحثون ظاهرة تاريخية بارزة خلال ذلك الصراع السياسي في الدولة العباسية وهي ان الذين كانوا وراءه دائماً من كانوا يسمون باشراف الاعاجم.. وقد سجل هذه الظاهرة أحمد أمين في «ضحى الاسلام» (ج ١ ص ٦٣ - ٦٤)، وهو يرد على دعوى «ابن قتيبة» القائلة بأن الذين اعتنقوا «الشعوبية» هم سفلة الناس وغوغاؤهم فقد قال صاحب ضحى الاسلام اثناء رده على هذه الدعوى ما نصه:

«... فالحق ان الشعوبية لم تكن في السفلة وحدهم، وهؤلاء السفلة لم يكونوا الآخذين بزمامها، وإنما كان معهم كثير من الطبقة المتعلمة الراقية، وإن لم يرق نسبها إلى الملوك والاشراف، وهؤلاء هم الذين كان لهم الأثر الشعوبى في الأدب.. ومن وراء هؤلاء طبقة بلغت أعلى المناصب في الدولة، فكانوا يمدونهم سراً بجهاتهم وبعاليهم، فقد الف علان الشعوبى كتاباً في مثالب العرب، فاجازه طاهر بن الحسين عليه بثلاثين الفاً. وإذا كان هؤلاء العقلاء الماكرون، هم رؤسأء هذه الدعوة، كانت حربهم علمية أدبية دينية أكثر منها ثورات ظاهرية».

وذلك يعني ما قلناه من أن الأغراض السياسية لطلاب المناصب والمنافع هي التي كانت مصدر تلك النزعة العنصرية الرجعية البغيضة التي اصطلاح على تسميتها بـ «الشعوبية».

### «الشعوبية» والأدب

اما أثر هذه النزعة في الأدب العربي العباسي، فيختلف شأنه بمقدار اختلاف معنى «الشعوبية» في مرحلتيها التاريخيتين: المرحلة المعتدلة التي تعني «التسوية» بين الشعوب، والمرحلة المتطرفة التي تعني عداء العرب والحط من شأنهم بالنسبة لغيرهم من الأمم والشعوب.

فقد كان الأدب «الشعوي» في المرحلة الأولى، لا يخلو من أفكار ومعانٍ انسانية مقبولة.

وقد يصح ان نذكر من أمثلة الأدب «الشعوي» الذي يحتوي بعض هذه الأفكار والمعاني قول «الخريبي» الشاعر:

فلا فخر الا فوقه الدين والعقل  
لقبر على قبر علاء ولا فضل  
ولم تشتمل «جرائم» علي ولا عطل  
من المجد لم ينفعك ما كان من قبل

فإن تفخري يا جمل أو تجللي  
أرى الناس شرعاً في الحياة ولا يرى  
وما ضرني ان لم تلدني «بجایر»  
إذا أنت لم تحتم القديم بحدث

ومن أمثلة ذلك قول بشار:

مولى العرب . فخذ بفضلك فافخر  
أهل الفعال ، ومن قريش المشعر  
سبحان مولاك الأجل الأكبر

أصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم  
مولاك أكرم من تميم كلها  
فارجع إلى مولاك غير مدافع

وفي هذا المجال نتفق مع أحمد أمين في كتابه المتقدم الذكر ، عند بحثه الشعوبية اذ يرى انه كان للشعوبية جانب حسن «ولكن هذا الجانب الحسن» انا أثق من مرحلتها المعتدلة ، أما المرحلة المتطرفة الرجعية المنكرة ، فلم يأت منها سوى الهدم والتزييف والتشويه البشع .. ويقصد أحمد أمين بجانبها الحسن «ان نقد الشعوبيين» المعتدلين للعرب في مسائل اللغة والأدب والأنساب والعادات ومعارضة ذلك بما عند الأمم الأخرى من مزايا لغوية وأدبية وعادات وتقالييد قد أدى الى «عرض للأمم الأخرى من كل ذلك لتكون المقارنة أتم ، فتعرض الكلمات الفارسية بجانب الكلمات العربية ، والحكم الأجنبية والبلاغة الأجنبية بجانب البلاغة والحكم العربية ، والنظام الفارسي والأدب الأجنبي بجانب النظام والأدب العربين ، ونحو ذلك . وهذا - من غير شك - مفيد للعلم والعقل» (ضحى الإسلام ج ١ ص ٨٠).

ولكن اذا تجاوزنا هذا الجانب المعتدل من الشعوبية الى جانبها المتطرف البالغ حدود التعصب العنصري الحاد ، نجد هناك أثراً لها الأسوأ في مجالات الأدب والعلم

---

(١) جمل: كناية عن العرب.

والتاريخ ، ذلك أن الوسائل التي اتخذتها لتحقير شأن العرب ، في هذه المجالات كانت كلها وسائل التضليل والكذب والاختلاق وتزيف الحقائق ، وتشويه التاريخ وابتداع الأفكار والمفاهيم المناقضة لروح العلم والحق .. فكم من مؤلفات خرجت من بين أيدي الشعوبين «العنصرين» لتدس الى الحركة الأدبية والفكرية باختصار الأفكار والروايات التي تقصد الى إحداث الغشاوات على تاريخ العرب ، وأدابهم وتقاليدهم وجميع تراثهم الفكري .

ولكن بعد هذا كله ، تبقى حقيقة كبيرة يجدر بنا أن نتعرفها هنا ، وهي أن جميع الآراء التي وجهتها «الشعوبية» الرجعية الى التراث العربي لم تستطع أن تناول من هذا التراث ، ولا سيما اللغة العربية ، فقد بقيت سليمة نقية ، بل لقد احتفظت بأساليبها وقواعدها وأدبها وعلومها رغم جميع الشوائب والأضاليل التي دخلتها . ذلك لأن هذه الجماعات الحاقدة لم تجرؤ ان تخرج على النهج الذي تسير فيه اللغة في تطورها المطرد ، وانما كانت مضطرة حتى في تشويهها المقصود ان تنهج نهج الطرائق العربية وان تشارك في حركة اغنائها وتطويرها فتحسن من حيث ارادت الاصابة .

ولقد كانت اللغة العربية وتراثها الأدبي والعلمي أقوى من أن تؤثر عليها حركة التشويه والتزيف الشعوبية . وبهذه القوة الخارقة اجتازت تلك المحن ، كما اجتازت جميع المحن التاريخية خلال عصور الانحطاط السياسي والاجتماعي منذ سقوط بغداد بأيدي المغول واحتياج الغزو العثماني والحملات الصليبية للبلدان العربية حتى اليوم ... وذلك لارتباط اللغة بحياة شعبها وبالتراث الحضاري الذي ابدعه . وما دام الشعب حياً ومقومات وجوده باقية فلغته باقية سليمة ، وان كانت تصاب بالركود أحياناً حين يصاب به الشعب نفسه في بعض الظروف .

## ابو نواس.. والشعوبية

لا ندرى : من أين اندست في تراث الأدب العربي هذه الدسيسة التي شاءت ، أو شاءها ناس ، ان تذهب في تاريخنا الأدبي ، فتصنم كل ذي شأن كبير من شخصيات هذا التاريخ المكتنز الحصيف بوصمة «الشعوبية» ، لتضيعه في مكان يخرجه من مكانه الأصيل في تراثنا وتاريخنا معاً ، فإذا بنا كلما أو غلنا في هذه الكنوز الأدبية أو الفكرية التي أورثتنا إياها عصورنا الذهبية ، وجدنا «الدسيسة» الخبيثة تنتقي جواهر متألقة من هذه الكنوز ، ثم تفردها ناحية ، لتقول عنها ، واحدة واحدة :

- كلام .. هذه ليست جوهرة عربية .. هذه دخلة غريبة .. هذه

«شعوبية» ! ..

من أراد هذه «الدسيسة» الخبيثة بتراثنا الأدبي والفكري؟ ..

هل أرادها ناس عرب مخلصون لقومهم ولتراثهم الثقافي ، فقصد أن يظهروه عربياً خالصاً نقياً من الشوائب ، فجهلوا الوسيلة ، وأساعوا إلى التراث بخدعة من الخدع آخرجت من كنوزه تلك الجواهر الثمينة؟ ..

أم أرادها ناس آخرون لم يكونوا مخلصين لثقافة العرب وحضارتهم ، فقصدوا إلى هذه الخدعة عن وعي وعمد ، ليغطلوها جيد ثقافتنا وحضارتنا من روائع البدع الفكرية والأدبية التي صنعتها العقل العربي بأدأه عربية خالصة ، هي اللغة وأسلوبها وعقريرها؟ ..

يغلب في ظني ، وأكاد أقول في يقيني ، ان الذي دس الدسيسة هذه ، هو الى العدو أقرب منه الى الصديق ، وان المسألة في مصدرها التاريخي اما ترجع الى ناس ارادوها تحريفاً لمفهوم الثقافة القومية ، ليكون ذلك سبيلاً الى تحريف تاريخنا الثقافي ذاته ، وتشويهه ، والانتهاص من قيمته ، فإذا هم يفردون عدداً من اعلامه واحداً بعد واحد ، ويفردون نتاج عبقرياتهم في معزل عن تراثنا الاصيل ، بزعم انهم «شعوبيون» ، حتى يقفوا بنا أمام هذا التراث وهو خلو من بدائع الأدب والفكر التي أبدعها أولئك الاعلام في أزهى أيامه وأخصب عهوده... ثم ما لبثت الدسيسة تسري متنقلة في كتب التاريخ والسير حتى وصلت الى اجيالنا المتأخرة والتي جيلنا المعاصر بالذات ، فإذا بنا نأخذهاأخذ المسلمين أو الحقائق الثابتة ، دون مناقشة ، أو محض شك! ..

مثلاً:

شار بن برد.. «شعوي»! ..  
عبد الله ابن المفع.. «شعوي»! ..  
أبو نواس.. «شعوي»! ..  
ابن الرومي.. «شعوي»! ..  
بل.. حتى أبو عثمان الجاحظ ، وأبو الطيب المنبي «شعوبيان»! ..  
لماذا؟ ..

كان يكفي أن يرجع النسب بأحد هؤلاء وامثالهم الى أصل فارسي ، مثلاً ، حتى يخرجوه بهذا الوصف من نطاق نسبة الفكر والثقافي والأدبي ، أي نسبة العربي الذي ثناه فكراً وثقافة وأدباً ولغة وحياة يومية ، هي حياة اللحم والدم ، حياة الذهن والقلب ..

بل ، كان يكفي ان يجعل المؤرخون حلقة واحدة من نسب كاتب أو شاعر أو مفكر ، أو أن يشكوا مجرد الشك ، حتى يلحقوه بفصيلة «الشعوبية»! ..

\* \* \*

لقد كان أبو نواس «أعرق» هؤلاء الاعلام «شعوبية» في رأي مؤرخي أدبنا العربي ، وهو لا يزال هكذا في رأي الكثرة الغالبة من مثقفي جيلنا المعاصر نفسه ..

فلننظر، اذن، في المستند الذي ركنا اليه حين اطلقوا حكمهم ذاك على أبي نواس، لترى: هل يصح لمنطق العلم والتاريخ ان يركن إليه، حتى تتبعهم واثقين، أو أن الأمر ليس بهذه المزللة من البداهة التي اخذته بها الأجيال منذ العصر العباسي الأول حتى اليوم ..

فإذا استطعنا ان نصل بأمر أبي نواس الى رأي علمي مقبول، فان أمر غيره من الموصومين بـ «الشعوبية» يصبح يسيراً لا محالة:

\* \* \*

ولننطلق الآن، في موضوعنا، من هذا السؤال:

- هل صحيح ان أبي نواس كان شعوبياً.. بمعنى انه كان عدواً للعرب يفضل عليهم الفرس، كما كان معروفاً من معنى الشعوبية في العصر الذي نشأت فيه هذه التزعة العنصرية البغيضة؟ ..

لكي نستطيع ان نستخلص الحقيقة في هذه الدعوى، يجب أولاً، أن نستعرض جلة الشواهد التي احتجوا بها على شعوبيته، ثم ننظر في هذه الشواهد نظرة موضوعية، غير متأثرين بسيطرة الفكر التقليدية المتوارثة منذ أجيال، لترى: هل تكفي هذه الشواهد للحكم لشعوبية أبي نواس أو هي قاصرة عن اثبات هذه الدعوى.

لقد استدلوا على شعوبيته بما يلي:

أولاً - ما ورد في شعره من كلام وصفوه بأنه مدح للفرس وهجاء للعرب، مثل قوله:

وفخارهم في عشرة معدوم  
بدرت الى ذكر الفخار تميم  
شرأ، فمنطق شرهم محسوم  
ولهم، اذا العرب اعتدت، تسليم  
بتذلل وتهيب، موسوم

ولفارس الاحرار أنفس انفس  
وإذا أعاشر عصبة عربية  
وبني الاعاجم لا أحاذر منهم  
لا يذخون على النديم اذا انتشوا  
وجميعهم لي، حين أقعد بينهم

وقوله :

تراث أبي سasan كسرى ولم تكن مواريث ما ابقت تميم ولا بكر  
ثانياً - ما ورد في شعره من هجوم على الشعر العربي الذي يصف البداية  
والاطلال وعلى حياة البداية نفسها وعلى اهلها كقوله :

كانت تحمل بها هند واسماء  
وان تروح عليها الإبل والشاء

لتلك أبكي ، ولا أبكي لمنزلة  
حاشا لدرة ان تبني الخيام لها

وقوله :

وغير اطلال مي بالجرد

سقيا لغير العلياء فالسند

وقوله :

ناعت اسراها ومكاحها  
أشرف من نبتها وبهاها  
تنزو إذا ما تدرعت ماهما  
واشرب من الخمر انت اصفهاها

يا واصف البيد والقفار ويا  
وواصف الربيع والرياض وما  
أحسن من ذاك نبت صافية  
أعرض عن الربيع ان مررت به

وقوله :

بكيت بعين لا يجف لها غرب  
فاني لما سالت من نتها حرب

ايا باكي الاطلال غيرها البل  
اتنعت دارا قد عفت وتغييرت

وقوله :

وتبكي عهد جدتها الخطوب  
تحث بها النجيبة والنجيب  
ولا عيشاً، فعيشهم جديب  
رفيق العيش عندهم غريب  
واكثر صيدها ضبع وذيب  
ولا تخرج، فما في ذاك حوب  
يطوف بكأسها ساق أريب

دع الاطلال تسفيها الجنوب  
وخل لراكب الوجناء أرضاً  
ولا تأخذ عن الاعراب لهواً  
ذر الالبان يشربها أناس  
بأرض نبتها عشر وطلع  
اذا راب الحليب قبل عليه  
فأطليب منه صافية شمول

وهذا العيش، لا اللبن الحليب  
وأين من الميادين الزروب؟

فهذا العيش، لا خيم البوادي  
فأين البدو من ايوان كسرى

وقوله:

والله عنه بأبنة العنبر

عد عن رسم وعن كثب

وقوله:

والوصف للموماة والغلاة  
دارسة وغير دارسات

يا ايها العاذل دع ملحانى  
وأنف هموم النفس باللذات

ثالثاً - ما أخذه عليه أحد أمين في كتابه «ضحي الاسلام» حين تعرض - أي أبو نواس - إلى أبي عبيدة والاصمعي ، قائلاً : «اما أبو عبيدة فانهم ان امكنوه قرأ عليهم اخبار الأولين والآخرين ، وأما الاصمعي فبل يطربهم بنغماته».

فقد رأى أحد أمين في هذا الكلام تحيزاً من أبي نواس لأبي عبيدة دون الاصمعي واستنتج من ذلك ان أبا نواس قد انتصر لأبي عبيدة لأنه فارسي ، ولأن الاصمعي عربي .

\* \* \*

هذه خلاصة ما يمكن استخلاصه من الادلة التي ذكروها دليلاً على شعوبية أبي نواس .

فهل تصلح هذه الادلة لاثبات ذلك؟

- اذا واجهنا هذه الادلة بنقد موضوعي ، وجدناها قاصرة عن اثبات الدعوى .

ولننظر الآن في كل دليل على حدة:

أولاً - اما الاستدلال على شعوبيته بما يظهر من مدح للفرس وذم للعرب في شعره فهو مردود من وجهين :

أ - لقد جاء في شعره أيضاً ما يناقض ذلك تماماً.. أي انه قد مدح العرب وذم

الفرس، بل لقد كانت مدائحه للعرب من الكثرة بما لا يقاس به شعره الذي يظهر منه  
الذم لهم.. ومن امثلة ذلك قوله في قصيدة من رواية شعره مدح بها الفضل بن  
الربيع :

و هاج الهوى أو هاجه لا وان  
يانيه .. ان السماح يماني  
أمن طلل لم أشجه وشجاني  
بلى، فازدهتني للصبا اريحية  
وقوله في مدح القحطانين :

فحاتم الجود من مناقبها  
اذا زلت الهمام عن مناكبها  
وزيد الخيل، اسد لدى ملاعيبها  
والسادة الغر من مهالبها  
بما اختارت من الفضل في مراثبها  
واعرف لها الجزل من مواهبها  
كان لنا الشطر من مناسبها

... فافخر بقططان غير مكتشب  
ولا ترى فارساً كفارسها  
عمرو، وقيس، والاشتران  
بل مل الى الصيد من اشاوسها  
وممير تبتطرق الرجال  
احبب قريشاً لحب احمدها  
ان قريشاً اذا هي انتسبت

وقوله في مدح الأمين العاسي :

وعبد مناف والداك وحمير؟

فمن ذا الذي يرمي بسهميك في العلا

وقوله في قصيدة غزلية خمرية :

من خمر عانة أو من خمرة السيب  
في ساحة الكأس احداث اليعايسip  
يشفي الضجيح بذى ظلم وتشنيب  
ذو نخوة قد نشا بين الاعاريب

وقهوة مثل عين الديك صافية  
كأن احداها والماء يفرغها  
يسعى بها مثل قرن الشمس ذو كفل  
كأنه، كلما حاولت نائلة

فهو في البيت الأخير اذ يريد ان يصف نخوة الساقي واباهه، لا يجد تشبيهاً  
لنخوتة يصورها احسن تصوير وأبلغه، سوى نخوة العرب وابائهم وحميتهم .. وذلك  
يدل على مبلغ شعوره بفضل هذه النخوة العربية التي يظهر منه انه مفتون بها، وليس  
بعائب لها.

ومقابلاً ذلك قد هجا أبو نواس قواماً من علية الفرس في رأي المجتمع يومئذ،  
وهم البرامكة، اذ قال في كبير زعمائهم جعفر بن يحيى :

لقد غرني من جعفر حسن بابه      ولم ادر ان اللؤم حشو اهابه  
فلست وان اخطأت في مدح جعفر      بأول انسان خ... في ثيابه

وقد هجا غيرهم من الفرس بمثل ذلك أيضاً.. فهل اذن يصح الأخذ بمدح  
الفرس وذم العرب في بعض شعره دليلاً على شعوبيته، ما دام قد مدح العرب وذم  
الفرس في بعض آخر من شعره؟ ..

ب - والوجه الآخر الذي نرد به هذا الدليل، هو ان أبو نواس حين كان مدح أو  
يهجو، في مثل تلك المناسبات التي رأيناها في ما تقدم، لم يكن مدح أو يهجو عن نزعة  
من نزعات التعصب هؤلاء القوم أو أولئك ولا ضد هؤلاء أو أولئك، وإنما كان الأمر  
عنه محض بدوات نفسية آنية تهيجهها المناسبة الطارئة، ليعبر حيناً عن ذلك الولع  
بالتحدي للمرأتين من هذه الجماعة أو تلك، وليعبر حيناً آخر عن ثورة غضب عابرة  
ضد شخص معينه لأمر له معه ليس هو بأكثر من أمر عابر كذلك، وليعبر في أكثر  
الأحيان عن «مزاجه الخمرى» إذا صح القول.. فقد كان هذا المزاج الملائم له يائب أن  
يشغله عن خمه وندمانه ولذته جليس لا يتقييد بـ«آداب الشراب» وـ«تقالييد النادمة»،  
بل يخرج عليها ليشغل جلساً بشؤون الجد كالتفاخر بالنسب والุงجويات القبلية في  
وقت ي يريد أبو نواس فيه أن يستغرق بكل حواسه في متعة الشراب ونشوة السكر ودنيا  
«الصفاء» ...

وأبو نواس نفسه يضع بأيدينا هذا التفسير «لمزاجه»، حين ينص في الأبيات  
التالية على «حقوق» الصحب والنديمان، وهي التي سميّناها «آداب الشراب» أو «تقالييد  
النادمة»:

فأوها: التزيُّن بالوقار  
وكم حت السماحة من ذمار  
البرية محتداً، ترك الفخار  
سوى حق القرابة والجوار

حقوق الصحب والنديمان خمس  
وثانيها: مسامحة الندامى  
وثالثها: وان كنت ابن خير-  
ورابعها: فلنديمان حق

إذا حدثته فاكس الحديث  
وخامسها يدل به أخوه  
كلام الليل ينساه نهاراً  
الذي حدثه ثوب اختصار  
على كرم الطبيعة والنjar  
له باقالة عند العشار

فهل أصرح دلالة على كراحته للمفاخرة بالأنساب على مجلس الشراب، من قوله:  
وثالثها، وان كنت ابن خير البرية محتداً، ترك الفخار.

ثم هو يؤكد تفسيرنا هذا «مزاجه» بقوله أيضاً:

في الكأس مشغلاً، وفي لذاتها  
صفو العاشر في مجانية الأذى  
وأجعل حديثك كله للكأس  
وعلى اللبيب تخير الجلاس  
وبقوله كذلك:

لشلي من الفتيا حلت، أخي الخمر  
إذا كان شرب لا يقدر مجلسي  
وطابت له اللذات واسترخص السكر  
ولا يعتري فيه خصم ولا هجر  
من هنا رأينا أبا نواس يثني على الفرس وينفر من إحدى خصال بني تميم في  
قوله:

ولفارس الاحرار أنفس أنفس  
وإذا أعاشر عصبة عربية  
وبنوا الأعاجم لا أحذر منهم  
لا يذخون على النديم اذا انتشوا  
ومجيعهم لي، حين اقعد بينهم:  
وفخارهم في عشرة معدهم  
بدرت الى ذكر الفخار تميم  
شراً، فمنطق شرهم محسوم  
ولهم اذا العرب اعتدت تسليم  
بتذلل وتهيب موسوم

ويمكن ان نستنتج من هذه الأبيات انه كان لأبي نواس جلسات على الشراب من  
الفرس يعرفون «مزاجه الحمري» هذا فيراعونه ولا ينغضونه بالتفاخر، بينما كان له  
جلسات من العرب، كالتميميين مثلاً، يهيجون عنده «عقدة النسب» فيثرونها.. وقد  
عرفنا من قبل ان نسب الشاعر كان عرضة للغمز من جانب خصومه اذ كانت نسبة  
للحكم بن سعد العشيرة تردد بين الأصالة والموالاة، وكان عصره لا يزال يعني  
بالأنساب والتفاخر بها، وكانت النزعة الشعوبية تؤلف تياراً سياسياً يقابلها تيار عربي،

وكان الصراع السياسي الحاد يتخذ من هذين التيارين احد اسلحته المكشوفة المباشرة، فليس غريباً - اذن - ان يتخذ خصوم كل شخص ذي شأن من قضية النسب ذريعة لايذائه والكيد له والتأليب عليه.

ثانياً - وأما الاستدلال على شعوبية أبي نواس بما كان من هجومه على الشعر الذي يصف الbadia والاطلال وعلى حياة الbadia واهلها، فهو استدلال ضعيف أيضاً، لأن الشعر الذي صدر عنه بهذا الصدد لا يحتمل التفسير بأنه صادر عن كراهية للعرب، بل يمكن تعليله بأحد أمرين:

١ - اما بأنه يرجع الى «مزاجه الخمرى» الذي تحدثنا عنه في ما سبق.. أي ان الرجل كان اذا جلس الى شرابه وندمانه واستغرق في لذاته، وجد في دنياه تلك التي تنشئها له الخمرة دنيا عامرة بالضياء والصفاء فهي عنده افضل من تلك الدنياوات التي يبنيها الشعرا الآخرون من أشياء الbadia بخشونتها وشظفها ومشاهدها غير المؤلفة مع اشياء الحضارة الجديدة بمعتها الحسية ونضارتها وجدتها، فتأخذه نشوة الاعتزاز بدنياه هذه وتلذه المقارنة وتستفز خياله طرافة المفارقة والمناقشة، ويجد في مقارنة القبيض بالنقيض ما يزيده اغراقاً في الالتزاد بدنياه ..

٢ - واما بأنه كان يريد من هذا الشعر ان يهزأ بالشعراء الذين يعيشون في الحاضرة بلحهم ودمهم، ثم يفتعلون انشاء عالم آخر في اشعارهم ليس بينهم وبينه من صلة غير صلة الالفاظ والقوالب الشعرية التقليدية المتوازنة عن شعراء سابقين كانوا يحيون حياة الbadia فعلاً، وكانت مشاهد الbadia تدخل في تجاربهم الحية الحارة.

على اني ارجح ان الأمر الأول من هذين الأمرين هو التفسير الأقرب لواقع أبي نواس بالذات.

ثالثاً - وأما استدلال احمد أمين على شعوبية الشاعر بما استظهره من كلامه عن أبي عبيدة والأصمعي العربي فهو استدلال ينقضه احمد أمين نفسه بما نقله عن أبي نواس في مكان آخر من «ضحى الاسلام» (ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠) قائلاً ما لفظه: «ولكن أبا نواس لا يعتد بهجوه، فليس في هجائه مقياس الصدق، فقد هجا أبا عبيدة ورماه باللوساط الخ» ..

فكيف يعتد أحمد أمين، اذن، بكلام قاله أبو نواس عن أبي عبيدة والأصمعي ويجعله دليلاً على شعوبيته، في حين ان ذاك الكلام ليس ظاهراً بالتحيز لأبي عبيدة، بينما هو - أي أحمد أمين - لا يعتد هنا بهجاء أبي نواس بحجة أنه ليس في هجائه مقياس الصدق.

نحن مع أحمد أمين في ان هجاء أبي نواس ليس مقياس الصدق، وكذلك مدحه . . . ولذلك قلنا سابقاً انه لا يصح الاستنتاج من مدحه الفرس وذمه العرب احياناً انه يؤثر الفرس على العرب، كما لا يصح الاستنتاج من مدحه العرب وذمه الفرس احياناً اخرى انه يكره الفرس ويؤثر عليهم العرب . . فهو في مدحه وهجائه اثنا يصدر عن بدوات سانحة وليد اللحظة التي هو فيها، ولا يصدر عن نزعة معينة ثابتة ولا عن فكرة او فلسفة مقررة عنده.

اضافة الى ما تقدم يمكن الرد على استدلال أحمد أمين بطريقة ثانية، هي ان المحافظ نفسه، وهو العربي الذي لا شك بعروبيه ولا مجال لاتهامه بالشعوبية قال في أبي عبيدة ما هو اصرح من كلام أبي نواس فيه . . قال أبو عثمان المحافظ: «لم يكن في الأرض خارجي ولا إجماعي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة» . . فلماذا يؤخذ كلام أبي نواس انه تحيز شعوي لأبي عبيدة، ولا يؤخذ كلام المحافظ كذلك بالرغم من أن المأخذ على كليهما غير منطقي .

ولقد وجد بين النقاد المحدثين من نفى عن أبي نواس نزعة الشعوبية، وان اختلfovوا في تعليل الأشعار التي استظهر منها القدماء والمحدثون المقلدون هذه النزعة عنده .

ومن هؤلاء النقاد المحدثين العقاد والدكتور محمد التويبي ، الأول في كتابه «أبو نواس الحسن بن هانئ - دراسة في التحليل النفسي والنقد التاريخي»، والثانى في كتابه «نفسية أبي نواس». وقد عمل الدكتور التويبي أشعاره التي أثارت تهمة الشعوبية بنحو من التعليل الذي أشرنا إليه سابقاً، أي بتأثير «مزاجه الخمرى» وعقب على شرحه التعليل المذكور بقوله:

« . . وكان هذا هو السبب الذي كرهه في منادمة العرب لا لأنه يتغصب عليهم

تعصباً شعوبياً كما اتهمه الكثيرون، فأبوا نواس ما أحب ان يعادي فرداً أو جنساً، وما كان يطيق نكد المعادة، ولكن شكا طباعهم وضراوتهם وكثرة مخاصماتهم وتنابذهم بالألقاب وتفاخرهم بالانتساب كلما ضمهم مجلس، بقية من عنجهيتهم البدوية - كان تعكر عليه مجالسه الهنية الخ . . .

وبعد ان يورد الدكتور النويهي امثلة من شعر الشاعر تدل على ذلك يورد الآيات التي ذكرناها سابقاً :

(ولفارس الاحرار انفس انفس الخ . . .)

ثم يقول : « . . . اما المهدبون المتحضرون من العرب فلم يكن لديه - اي أبي نواس - ادنى مانع من منادتهم ، وله قطع كثيرة في امتداح مجالسهم وحلاؤه شمائتهم وقد قال على لسان الخمر هذا البيت الاربعي الطلب :

ولا الاراذل ، الا من يسوقRFI من السقاة ، ولكن اسفني العربا .

١٩٦٢



## **خربيات أبي نؤاس بين التحليل «الفرويدي» والواقعية الجديدة**

منذ نشر عباس محمود العقاد، أول مرة، دراسته المعروفة عن الشاعر العباسي، ابن الرومي، اخذت نظريات علم النفس الحديث ومذاهبه تتلمس طريقها إلى حركة النقد الأدبي، لأن العقاد استخدم في دراسته تلك طريقة التحليل النفسي وفق مذاهبه الحديثة، فاستهويت محاولته معظم الجيل الأدبي الذي شهد ولادة تلك الدراسة، وقد كانت - كما نعتقد - أول محاولة من نوعها يومئذ.

غير أن عنصر الاستهواء في محاولة العقاد، لم ينبع من صحة التحليل النفسي ذاته في النقد الأدبي، وفي دراسة الآثار الفنية، ولا من صحة تطبيق العقاد له في دراسة شاعر كابن الرومي من شعره.. وإنما كان مصدر الاستهواء في هذه المحاولة، امررين اثنين:

أولهما، جلة الطريقة في المجال التطبيقي لنقد الشعر العربي ودراسة أحد اعلام تراثه الشوامخ. فقد صدر كتاب العقاد عن ابن الرومي في وقت كان الجيل الأدبي فيه قد سئم الطرق التقريرية، والمعالجات اللغوية، اللغوية والبيانية، في النقد والدراسة، وملّ الاساليب التي تأخذ الأثر الفني من جوانبه الخارجية السطحية، وكان ذاك الجيل يتطلع إلى جديد في النقد والدراسة يدخل إلى الأثر الفني من جوانب أخرى تتصل ببنائه الداخلية.

وثانيهما، انه لم تكن، يومئذ، امام الجيل طريقة جديدة ظاهرة غيرها تقوى على تبديد سأمه من طرائق النقد العتيبة الرتيبة. فقد كانت الواقعية الجديدة في النقد، لما تزل في طور التكون الجنيني، فلما ظهرت دراسة العقاد وجدت الميدان خالياً لها، فاجتذبت تطلع الجيل، واخذت سبيلها الى النفوس دون منازع ..

وكان من أثر ذلك ان سرت عدوى التحليل النفسي في النقد الأدبي الى بعض تلامذة العقاد، ثم جاءت مدارس النقد الجامعية المتأثرة بدراسات علم النفس الحديث، تسلك هذا المسلك، ولكن على نحو من الجموح في تطبيق النظريات النفسية على دراسة الأدب، حتى كان من جحود بعضها ان جعلت من الآثار الأدبية التي تناولتها بالنقد والدراسة مجرد أوعية لافرازات الغرائز البدائية، أو مجرد «مداخن» ينفث منها «العقل الباطن» دخان الاكdas المضغوطة في دهاليزه أجياً من الزمن .. يعني اكdas العقد الجنسية والوراثات الوحشية والمهمات من الاحلام والصور والرغبات الانانية الفردية ..

### دراسة أبي نواس عند العقاد

حتى ان العقاد نفسه لم يستطع، تجاه هذه الموجة الطارئة من النقد الأدبي النفسي، ولا سيما الجامعي، الا ان يخرج على طريقته في دراسة ابن الرومي التي ظهرت، حين ظهرت، بشيء من الاعتدال جمع بين التحليل النفسي والتحليل الفني، فإذا هو يريد من جديد ان يتحدى الجامعيين بمزيد من الاغراق والجموح، لكيلا يقال - كما يتخيل هو - انه مقصر عنهم في هذا المضمار! .. واذا به يطلع على الناس بكتاب عن أبي نواس سماه «دراسة في التحليل النفسي والنقد التاريخي»، واذا بهذه الدراسة تهيج نهج العالم النفسي الشهير «فرويد» في ارجاع السلوك الانساني، بمختلف مشخصاته، إلى غرائز الجنس ..

وجملة ما تنتهي اليه دراسة العقاد لأبي نواس، على النهج «الفرويدي» انها تفسر ما سماه «آفات أبي نواس» بالظاهرة النفسية المعروفة بـ «النرجسية» (Narcissisme) وهي عند فرويد ظاهرة ولع الانسان بذاته، ويحمللها بأنها «امتداد الانانية في الليدو» Libido و «الليدو» هذا، في مذهب فرويد، هو المرجع الاساسي لمختلف الظواهر

النفسية، وهو يعني عنده جملة الرغبات الجنسية المحرمة المندسة في «العقل الباطن».. ويصف العقاد «الترجسية» بأنها «شذوذ دقيق يؤدي إلى ضروب شتى من الشذوذ في غرائز الجنس وبواعث الأخلاق»<sup>(١)</sup> .. ثم يصنفها إلى شعب منها شعبة «الاشتهاء الذاتي» Auto—Erotism وشعبة «التوثين الذاتي» Auto—Fetishism وهي التي «يتخذ المصاب بها من نفسه وثنا يعبده ويدلله».

ثم يقول: «وتلازم الاشتاء الذاتي والتوثين الذاتي معاً لوازماً متفاوتة في درجة الالتصاق بالآفة.. فمن ابرزها واقواها لازمة التلبيس والتشخيص Identification ومنها لازمة العرض Exhibitionism ولازمة الارتداد CEntripetal Rigression ثم يصف العقاد «لازمة التلبيس والتشخيص» بأنها «عشق الانسان لذاته من الناحية الشهوانية، فالشاذ في حب جنسه أو حب الجنس الآخر، يجد طلبه ويقضي مأربه، اما الذي يشتهي بدنه فليس في وسعه ان يقضي مأربه بغير الاحتيال لذلك بالتلبس والتشخيص، فهو يلبس شخصيته شخصاً آخر يتوهם انه هو ذاته، أو يحل محل ذاته».. (ص ٣٩).

ويصف «لازمة العرض» بأنها «تشمل الاظهار بجميع درجاته، فإذا امعن في الجسدية والشواغل الحسية، شوهد المصاب به وهو يكشف عورته، ويعرض اعضاءه، ويتعري من ثيابه، أو يلبس الثياب التي تشبه العري ولا تستر ما وراءها».. (ص ٤٠ - ٣٩).

ويصف «لازمة الارتداد» بأنها مما «يعتري الترجسيين من تلبис ذواتهم بغيرهم، أو خلع ذواتهم على شخص آخر يتلمسون المشابهة بينهم وبينه، ولكنهم لا يظفرون في كل حين بشخص تام الشبه بهم في كل صفة وصبغة. فإذا اتفق لأحدهم انه رأى شخصاً يشبهه في الملامح والقوام ومخالفه في القوة فالذى يحدث، في هذه الحالة، انه يتخلص صفة القوة لنفسه كأنه ارتدتها اليه من الشخص الذي تلبّس بملامح ذاته الخ..» (ص ٤٠).

ثم ينتهي العقاد إلى القول بأن «هذه اللوازما تنطبق على أبي نواس في خلائقه

(١) العقاد: «أبو نواس الحسن بن هاني.. دراسة في التحليل النفسي والنقد التاريخي» ص ٣٣.

الأولية وخلاقته التبعية، وتفسر جميع احواله حيث لا يفسرها ضرب آخر من ضروب الشذوذ الجنسي» .. (ص ٤١).

وبعد ان يقرر العقاد هذه الأسس «البيكولوجية» الفرويدية، يأخذ في استخراج تلك اللوازم جمِيعاً من شعر أبي نواس على النحو الذي يبدو له، فإذا به يقدم لنا شاعراً لا يحس في خمرياته ولا في غزلياته الغلامية وغير الغلامية، سوى اشتاء ذاته أو «توثين ذاته» «بالتلبيس والتخيص» حيناً، و«بالعرض» حيناً، و«بالارتداد» حيناً! ..

هكذا يذهب في التحليل النفسي، وفق مذهب فرويد في فهم الشخصية الإنسانية، مغرياً في التحليل إلى حد نرى عنده شخصية الشاعر وقد فرغت من علاقاتها الاجتماعية في عصره، وفرغت من مباحث الشاعرية والحب السوي، واصبح الرجل كأنه عالم مستقل بذاته، منعزل عن مجتمعه وزمانه الا من حيث يرى في المكان والزمان والناس والأشياء ما يشبه ذاته او ما يرى فيه ذاته راجعة اليه بشهوة الجنس او شهوة الظهور! ..

### دراسة أبي نواس عند النويهي

فإذا تركنا العقاد، ورحنا نتبع الدراسات الأدبية النفسية عند الجامعين العرب، والمصريين بخاصة، نرانا نقف دهشين مع باحث «يكتب عن أبي نواس أيضاً، ويستخدم علم النفس الفرويدي بالذات كذلك، ويذهب في دراسة هذا الشاعر، في خمرياته بالأخص، إلى أبعد مما ذهب العقاد» .. يعني به الدكتور محمد النويهي، وهو «أستاذ كرسي في الأداب العربية» و«رئيس قسم اللغة العربية بكلية الخرطوم الجامعية» و«المحاضر الأول بمتحف الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن سابقاً» - هكذا نقرأ على غلاف كتابه «نفسية أبي نواس» الصادر عام ١٩٥٣ في مصر -.

نرى الدكتور النويهي، في كتابه هذا، يجهد جهداً عنيفاً، من الصفحة الأولى حتى الصفحة الأخيرة، لا ليقنعنا بأن أبي نواس كان مصاباً بعقدة نفسية متعدد المظاهر متتنوع الأعراض، وحسب.. بل، ليقنعنـا - أولاً وأخيراً - بأن ترکـز هذه المظاهر والأعراض في علاقته بالخمرة على الأخص، ناشـئـ عن حساسية جنسـية شـديدة

الرهافة، وان هذه الحساسية تنتهي بأصلها ومصدرها الى دسيسة في «العقل الباطن» من علاقته بأمه زمن الطفولة، سواء بذلك ما يظهر في شعره الخمرى من عاطفة الحب عنده للخمرة، ام عاطفة الاجلال لها، ام عاطفة تقديسها حتى العبادة حتى ليبدو نشوته بها أشبه بنشوة المتدرين.

فكـل هذه العواطف النواصـة الخـمرـية، تـرـجـع - فـي رـأـي التـوـهـي - إـلـى عـقـدـة «الأـمـوـمـةـ»، وـهـي عـقـدـة «جـنـسـيـةـ» خـالـصـةـ مـنـدـسـةـ فـي «الـعـقـلـ الـبـاطـنـ». . وـهـوـ يـذـهـبـ فـي هـذـاـ الرـأـيـ مـعـ النـظـرـيـةـ «فـرـوـيـدـيـةـ» بـأـهـمـ تـفـاصـيـلـهاـ، فـهـوـ يـقـولـ، مـثـلاـ:

«فالشعور الجنسي في الإنسان أوسع ميداناً وأطول زمناً مما يظن أكثرنا. هو لا يبدأ في فترة المراهقة وحدها، ولكن قبلها بمدة طويلة، في سن السابعة أو الثامنة دون شك، بل يعتقد بعض العلماء أنه يبدأ في الطفل الرضيع، فيرى هؤلاء أن ما يتلذذ به الوليد من مص ثدي امه، وتحريك فخذيه، والتبول، والعرى، كل ذلك يعطيه لذة جنسية». (ص ٤٦).

أليس التقريب للمسألة على هذا النحو مما يستند اليه فرويد نفسه في دعم مذهبـهـ هذاـ الشـائـنـ؟ـ.

وبعد ان يستخرج التـوـهـيـ منـ شـعـرـ أبيـ نـوـاسـ عـدـةـ شـوـاهـدـ عـلـىـ حـبـ لـلـخـمـرـةـ وـاجـلـالـهـاـ وـعـاطـفـتـهـ الـدـينـيـةـ أـمـاـهـاـ وـشـعـورـهـ جـنـسـيـ نـحـوـهـاـ، يـقـولـ:

«ولـكـ بـقـيـتـ عـاطـفـةـ أـخـرـىـ غـرـبـيـةـ نـرـيـدـ انـ نـبـيـنـاـ الـآنـ، وـهـيـ اـهـسـ أـحـيـانـاـ نـحـوـهـاـ اـحـسـاسـ الـوـلـدـ نـحـوـ الـأـمـ، أـيـ أـحـبـهـ جـبـاـ بـنـوـيـاـ». (ص ٥٦) مستشهدـاـ عـلـىـ ذـلـكـ بـقـولـ أبيـ نـوـاسـ مـثـلاـ:

قطـرـبـلـ مـرـبـعـيـ، وـلـيـ بـقـرـىـ الـكـرـ خـ نـصـيـبـ، وـأـمـيـ الـعـنـبـ  
ترـضـعـنـيـ دـرـهـاـ، وـتـلـحـفـنـيـ بـظـلـهـاـ، وـالـهـجـيرـ يـلـهـبـ  
فـقـمـتـ اـحـبـوـ الـرـضـاعـ كـماـ تـحـاـمـلـ الـطـفـلـ مـسـهـ السـغـبـ

فـماـ سـرـ هـذـاـ الـاحـسـاسـ «الـبـنـوـيـ»ـ تـجـاهـ الخـمـرـةـ عـنـ أـبـيـ نـوـاسـ؟ـ.

للـجـوابـ عـنـ هـذـاـ السـؤـالـ يـنـشـيـ الدـكـتـورـ التـوـهـيـ فـصـلـاـ ضـافـيـاـ يـزـيدـ عـنـ سـتـينـ

صفحة بعنوان «الشذوذ الجنسي».. ثم ينشئ فصلاً آخر في الكتاب بعنوان «النشوة الدينية» مؤكداً فيه علاقة هذه النشوة التواصية بـ «الشذوذ الجنسي» التواصي ..

ولكن كيف يحدد المؤلف شذوذ أبي نواس؟ .

يقرر، أولاً، حبه للغلمان وايثاره اياهم، في الوصال الجنسي، دون النساء .. ويرى في شعره الغلامي ما «يشهد بحب لا زيف فيه وينبض بصدق البث والشكوى والمناجاة» .. بينما يرى «ان شعره في النساء بارد كاذب» (ص ٦٤)، ولكنه لا يرى في هذه المقارنة سوى احتجاج فني «يصعب فيه الاقناع»، ولذلك يلجأ الى سيرة أبي نواس، فهي - عند المؤلف - «ثبت انه - أبي أنا نواس - وان استطاع احياناً التلذذ بالمرأة، فإن تلذذه الأغلب كان بالغلمان» (ص ٦٨).

وينتهي من ذلك الى تقرير النتيجة «القطعية»، مرة أخرى، بأن أبي نواس «ذو سلوك جنسي شاذ»، ويبقى عليه، حتى يصل الى الغرض الأخير من الدراسة، ان يجيب عن هذا السؤال :

- «ما سبب هذا الشذوذ فيه؟ أكان شذوذًا طبيعياً أم كان شذوذًا مكتسباً؟»  
عني: هل اندفع اليه نتيجة التواء في طبيعة تكوينه، أو ولدته فيه ظروف نشأته ومناسبات بيئته واحادث حياته؟». (ص ٧٢).

وينطلق، من هنا، في شرح ثلاثة انواع من الشذوذ الجنسي: نوع يسببه التكوين الجسماني الخاصل للفرد، ونوع تتوجه عوامل نفسانية، ونوع تتوجه الظروف الاجتماعية .. ويخرج من البحث في هذا المجال بأن النوعين الأولين هما الغالبان على شذوذ أبي نواس .. وان العامل النفسي جاءه من التأثير بأحداث طفولته، اذ توفي والده وهو طفل، ولم يجد في نشأته الأولى أبي يرعاه رعاية الأبوة، ولم يكن له سوى امه يتلمس في صدرها الحماية والغوث، ولكنها تزوجت بعد وفاة أبيه، فحرمته بذلك ملاذه الأوحد في طفولته الضعيفة العاجزة، في Bias من امه اليأس التام، ويخس السخط العظيم عليها، ولكن اليأس والسخط والشعور بالظلم، ليست كل شيء في قضية أبي نواس، بل هناك الغيرة الشديدة الآكلة .. والمؤلف يصرح هنا أنه يعني الغيرة الجنسية .. (ص ٩٤).

هذه «الغيرة الجنسية» من الرجل الغريب الذي انتزع امه، هي العامل النفسي الذي دس في «عقله الباطن» احساس النفرة من جميع النساء حين صار رجلاً، فإذا به «يمس باشمتراز شديد كلما فكر في العلاقة الجنسية بين الرجال والنساء. مجرد هذا التفكير يملئه بالاستثناع والكراهة.. . وسبب هذا انه يتمثل امه «الخائنة» في كل انشي يلقاها، ولقد ينسى هذا الكره حيناً او يحاول ان يتغلب عليه، فيحاول ان يتصل بأمرأة، ولكن ما ان تواجهه انوثتها حتى يثور اشمئرازه على اشهده واعنته، فيتبخر شبقه وينصرف عنها، الا ان تسمع له بأن يواصلها مواصلة الذكور! .. (ص ٩٤ - ٩٥).

سندع، الآن، كشف ما في هذا الكلام من اعتباطية الافتراض والتهافت المنطقي من جهة، ومناقضته - من جهة اخرى - للواقع الفني في غزل أبي نواس بالأنشي، بل شعر الحب الأنثوي، كالذى قاله في جنان، ومناقضته للواقع السلوكي أيضاً باعتراف المؤلف نفسه بعد، بالنسبة لعلاقته بالمرأة.. .

نقول: سندع هذا الآن، لنمضي مع الدكتور النويهي في افتراضاته التحليلية النفسية، حتى نبلغ معه الغاية التي يجري إليها بتسليسل «منهجي».. .

فأبُو نواس، اذن، حين يذكر في بعض شعره اشياء يكرهها في النساء، كالحيض وكالعضو الأنثوي ذاته، لا يقصد هذه الأشياء حقيقة، وإنما يقصد ما توميء إليه من «الأمومة» و«الرحم» الذي هو عنده رمز «الأم الخائنة». (ص ٩٦).. . «هذا، اذن، هو السبب الباطن العميق لنفوره من النساء وعجزه عنهن. انه يتمثل في كل منهن تلك الأم، فهن جميعاً خواوات يبذلن أجسادهن مورداً موطوءاً يدنسه جميع الطارقين»!. (ص ٩٧).

وبعد، ماذا كان أثر هذا الشذوذ الجنسي في شعر أبي نواس، ولا سيما شعره الخمري؟ ..

أول آثاره، كذلك، الغزل الغلمني المعروف، وهذا مفهوم.. . ثم آثار شاملة «كل طبيعته الشعرية»، وبخاصة «عاطفته الجنسية وعاطفته البنوية نحو الخمرة».. . فهناك رابطة بين شعره الخمري وشذوذه الجنسي»، «وهي رابطة تشرحها هذه الكلمة الواحدة «تعويض» بمعنى النفسي الدقيق الذي يستعمل فيه هذا الاصطلاح».. . (ص ١١٠)

«تحيَّل - أبو نواس - الخمر انتى ، وخلع عليهما صفات «الأنوثة» المغيرة المثيرة التي يجدها الرجال العاديون في المرأة الخ . . .» (ص ١١١ - ١١٢).

«وهو في كل هذا التخييل الشهوانى العنيف يجد في صميمه ارضاء انفعالياً يعتقد انه ارضاء جنسي ، ويستعيض به عن الارضاء الواقعى الذي عجز عنه في اغلب الأحيان». (ص ١١٢).

«.. ولكن الخمر قدمت لأبي نواس تعويضاً آخر، عوضته عن امه التي حرم حنانها في وقت مبكر من طفولته حين تزوجت غير أبيه». (ص ١١٤).

«فالخمر متصلة اوثق اتصال بتكونيه العصبي ، وبنائه النفسياني .. هي مرتبطة اعمق ارتباط بعقدة النفسية التي تكونت منذ طفولته». (ص ١١٦).

«علماء النفس الفرويديون يرون ان بكل مَنْ نزوعاً باطنًا خفيًا الى عاطفة فاسقة (Incest) هي الاتصال الجنسي بالأم». (ص ١١٦).

«وهذا نزوع طبيعي يكمن في اعمق العقل الباطن، وتبذل النفس جهدها للتخلص منه والتظاهر من أtheme البدائي». (ص ١١٧).

«فناره الكبرى التي ظلت تلفح بضرامها اعماق نفسيته طول حياته، هي غيرته الجنسية على امه ونزوعه الفاسق اليها نزوعاً لم يستطع التغلب عليه والتخلص منه». (ص ١٩٧).

«.. وهذه الرابطة التي ابنته مرتبطاً بالأم ، أوقفت نفسيته عن النمو، واعجزتها عن بلوغ النضوج ، وكان من مظاهر ذلك التوقف ارتداده الى الأصل البشري البدائي في الخلط بين شهوة الجسد ونشوة التعبد وفي تقديس الخمر». (ص ١٩٧).

\* \* \*

### مناقشة النويهي

لعلنا استطعنا، بهذا العرض، ان نستخلص التحليلات التي قامت عليها دراسة الدكتور محمد النويهي . وقبل الدخول معه ومع العقاد في أساس القضية، أي قضية

التحليل النفسي وفق قواعد علم النفس الحديث، او علم النفس الفرويدي بالأخص،  
نود مناقشة الدكتور النويهي بعض الاستنتاجات الجانبيّة:

أولاً: كيف يمكن التسليم الجازم بأن أبي نواس خص الغلمان «بحب لا زيف  
فيه وينبض بصدق البث والشكوى والمناجاة»، و «ان شعره في النساء بارد كاذب» أي  
ان حبه للنساء بارد كاذب، مضافاً إلى القول بأنه أحس النفرة والاشمئزاز من جميع  
النساء والكراهية لهن - كيف يمكن التسليم الجازم بهذا كله، وقد ثبت من سيرته ومن  
شعره انه أحب بعض النساء حباً صادقاً، كما كان حبه لجنان، باعتراف المؤلف  
نفسه.. كيف ينسجم ذلك الحكم القاطع من المؤلف مع حكم آخر له بشأن هذه  
الأبيات لأبي نواس:

وذات خدّ مورّد	فضيّة المتجرد
تأمل العين منها	محاسناً ليس تنفـد
الحسن في كل جزء	منها معاد مردّد
فبعضه قد تناهى	وبعضه يتولّد
وكلا عدت فيه	يكون بالعود أهد
فاشرب على وجه بدر	ريّان غير معربـد

لقد قال الدكتور النويهي في هذه الأبيات: «وهذه أغنية في امتداح الجمال  
 الأنثوي تعلو بالنزعة الجسدية في تأمل في رفيع يذكّرنا بروائع النحت الأغريقي الذي  
 يتملى جمال الجسد الأنثوي بروح فنية عالية تستكشف سر الجمال الحالـد المتـجدد وتجليـه  
 في الأشكال المادية». (ص ١٠٠).

وقال أيضاً ان حب أبي نواس لجنان قد «حمله على ان يجمع بيت الله الحرام حجته  
 المشهورة»، وانه «ما ان استتب به المقام في البقعة الطاهرة حتى غلبـته توبـة صادقة من  
 الصلاح والتدين»، وان هذه التوبـة الوقـتـية كانت «اثراً من حبه المتـطـهر» (ص ١٠٠)..

فحب الشاعر، اذن، لجنان حب صادق متـطـهر، فكيف يجتمع مثل هذا الحب  
 الذي أوحى له أغنية «تعلـو بالـنزـعة الجـسـدية في تـأـمل فـي رـفـيع» من النوع الذي

«يستكشف سر الجمال الخالد المتجدد وتجليه في الأشكال المادية» - كيف يجتمع هذا مع الحكم، بصورة مطلقة، ان لديه سبباً باطنأً عميقاً يبعث فيه التفور من النساء - كل النساء - ويحمله على ان «يتمثل في كل منهن تلك الأم، فهن جميعاً خوانات يبذلن اجسادهن مورداً موطوءاً يدنسه جميع الطارقين»؟ ..

ثم كيف يجتمع الحكم المطلق بشذوذ الجنسي وكراهيته للأئنة كراهية دخلت في تكوينه النساني، مع هذه العلاقة الثابتة عنده بين الخمر والأئنة؟ ..

من المفهوم ان تكون هذه العلاقة «تعويضاً» عن عجزه الجنسي تجاه المرأة، اذا صحت حكاية العجز، ولكن ليس من المفهوم ان يكون «التعويض» هنا مقابل النفرة والاشمئزاز من المرأة والكراهية لها ..

على ان ظاهرة تخيل الأئنة في الخمرة او تخيل الخمرة ائنة، وخلعه عليهما صفات الأنوثة، هي ظاهرة تصلح دليلاً على عمق ارتباطه الوجданى او الجنسي بالأئنة، أي على عكس ما يريد ان يثبته المؤلف من شذوذ الجنسي المطلق .. ثم ان مجرد الحكم بأن ميله للغلمان كان تعويضاً عن الأئنة، ينافق الحكم بكون الشذوذ الجنسي قائماً في تكوينه النفسي، ويدل على اصالة حب الأئنة عنده.

ثانياً: كيف يحكم المؤلف، حكماً مطلقاً أيضاً، على أبي نواس بالنظر الى امه بوصفها «خائنة» لبنيته، وهو الذي يخاطب حبيبته بمثل هذا البيت:

لا تفجعي أمي بواحدها لن تخلفي مثلـي على أمـي

ان هذا البيت أدل على عمق عاطفة البنوة وحب الأم في نفسه، وعلى شدة ارتباطها وحرارة احساسه بهذا الارتباط، أما ان هذا البيت يعزز الدعوى بأن الشاعر التمس في حبيبته جنان «عوضاً عن المثل الأعلى الأنثوي الذي تحطم فيه أمه» (ص ٩٩)، فذلك محضر حدس يقوم على التمثيل بعيد عن صدق التحليل الفني.

ثالثاً: لقد افاض الدكتور التويهي في الكلام عن شيوع الشذوذ الجنسي في بيئه أبي نواس وعصره، ثم شيوعه في بيئات حضارية عديدة في التاريخ، وقد ذكر أسباباً اجتماعية معقولة لانتشار الانحلال الخلقي في بيئات معينة، وكان من الصحيح ان

يعلل شذوذ أبي نواس بالعامل الاجتماعي ، دون ان يتكلف كل ذلك الجهد والتمحّل من أجل ان يجعل الغلبة في شذوذه الجنسي للعامل البيأثولوجي والعامل النفسي خاص ، ثم يتتكلف أكثر ذلك الجهد من أجل ان يقيّم هذا العامل الأخير على قاعدة من «العقل الباطن» و «عقدة الأم» ..

لماذا فعل المؤلف ذلك؟.. إنها قضية «علم النفس الحديث» أولاً، وقضية إخضاع الدراسة الأدبية للتحليل النفسي الفرويدي وفقاً «لأهم» قواعد هذا «العلم»، ثانياً..

لم يقل «علماء النفس الفرويديون ان بكل منا نزوعاً باطنأً خفياً الى عاطفة فاسقة هي الاتصال الجنسي بالأم»؟ . . . (Incest)

فكيف، اذن، لا ينطبق هذا القول على أبي نواس؟ ..

«والقاريء الذي يسمع هذا الادعاء للمرة الأولى سيذعر، ويستذكر أشد الاستنكار» كما يقول المؤلف! ..

فبماذا يدفع عنه الذعر، ويزيل الاستنكار؟ . .

يكفي ان يقول له : «ما نظن تدليل العلماء على هذه الدعوى قد ترك مجالاً للشك ، منها تؤلنا الحقيقة وتشير استشناعنا ، اللهم الا اذا كنا من يرفضون علم النفس الحديث من اساسه» .. (ص ١١٦).

فانت، أيها القارئ، مضطرك - اذن - ان لا تشک بهذه الدعوى، لأن تدليل العلماء لم يترك لك مجالاً للشك، وعليك ان تحتمل ألم الحقيقة وثورة الاستثناء، والا كنت من يرفضون علم النفس من أساسه! . . .

\* \* \*

مع العقاد والنويهي

وصلنا مع الدكتور النويهي الى صلب القضية التي تقوم عليها دراسته من الأساس حتى آخر لبنة من هيكل بنائهما، وهو هنا يلتقي مع العقاد في المنهج التحليلي،

وفي المنطلق الذي يصدر عنه هذا المنهج ، وهو «علم النفس الحديث» بوجه عام ، وافتراض وجود «العقل الباطن» في عزلة تامة عن العقل الواعي في الإنسان ، بوجه خاص ..

صحيح ان العقاد والنويهي قد تختلفا في استنتاج «العقدة النفسية» الصادرة عن «العقل الباطن» في أبي نواس ، التي تتحكم بسلوكه وتستأثر بداعف شاعريته ، وتظهر بوجوه ومظاهر متعددة متنوعة في شعره ، وفي خمرياته بالخصوص .. ولكن التناقض هذا بينهما جاء من ناحية الاجتهاد في التطبيق ليس غير ..

فكلاهما على يقين من ابتلاء أبي نواس بشذوذ جنبي ، وكلاهما يرجع بهذا الشذوذ إلى دسيسة في «العقل الباطن» هي الحاكم المطلق المسيطر على تصرف الرجل وسلوكه الشخصي والنفسي والفنى ، وكلاهما يقيم «للعقل الباطن» سلطاناً على الشخصية الإنسانية لا يناظره سلطان .. فلا العقل الواعي ، ولا الارادة الإنسانية المدركة المختارة ، ولا مخزون الثقافات المكتسبة من تجارب الأفراد والمجتمعات وتقدم التاريخ وتطور الحضارات - لا شيء من هذه يملك القدرة على كبح جماح هذه «الدسيسة» الفرويدية العديدة التجربة ، أو على التلطف بترويضها ، أو - بالأقل - التماس أدنى درجات الانسجام بينها وبين اعراف المجتمع الذي تعايشه! ..

ألا نرى كيف تتحكم هذه «الدسيسة» حتى في ظاهرة الاصرار عند أبي نواس على مجاهرة مجتمعه بعيوله ومارساته غير الطبيعية ، فإذا بهذه الظاهرة تخضع - عند العقاد - إلى لازمة «العرض والاظهار» من لوازم «الاشتاء الذاتي» ، وتخضع - عند النويهي - إلى ظاهرة «الارتداد إلى عدم مسؤولية الطفولة» (Childish Irresponsibility) ، وهي المتولدة «من السبب الأساسي الذي تولدت منه جميع علله النفسية .. من فشله في فصم رابطة الأم» .. (النويهي : ص ١٨٨).

فلماذا لا يجد العقاد والنويهي تفسيراً لظاهرة المجاهرة عند أبي نواس ينبع من العلاقات الاجتماعية القائمة في بيئه الشاعر وعصره ، أي من ظاهرات الانحلال الخلقي الشائعة يومئذ في تلك البيئة ، إلى جانب ظاهرات الرياء والنفاق عند الفئات الحاكمة والاغنياء الذين كانوا يقررون أبشع الموبقات ، ويتظاهرون انهم من حماة الأخلاق والشرائع ، فيسخر بهم ابو نواس ويتحدى رياءهم ونفاقهم؟ ..

نقول: لماذا لا يجد الباحثان في هذا التفسير ما يستحق الذكر، بدل الادلаж في دهاليز «العقل الباطن» واقنية «اللوبيدو» رجوعاً بالانسان الى بداعته وطقوسه .. التاريجية؟ ..

الجواب: لأنها «يلتزمان» قضية علم النفس الحديث أولاً، و «يلتزمان» قضية تطبيقه في النقد الأدبي بطريقة ترجع بالحاسة الفنية الى الحاسة الجنسية البدائية، ثانياً.

### بين الفرويدية، والواقعية الجديدة

والآن، نبلغ مرحلة الكلام على القضية من الأساس.. فما أساس المسألة عند علم النفس الحديث؟ ..

«يفترض علم النفس الحديث وجود جزء باطن من العقل لا يصل اليه وعياناً المدرك، وتتصارع فيه غرائزنا وعقدنا البدائية والمكتسبة» (النوبي: ص ١١٧ - هامش).

وليس يخفى النويبي ادراكه بأن هذا الافتراض غريب عن الواقع، ولذلك يضطر الى الاعتراف بأنه يستحيل اثبات هذا الافتراض اثباتاً مادياً، ويقول ان «اقصى ما يعزره انه يقدم تفسيراً وجيهأً كافياً للكثير من الظواهر النفسانية الغربية التي كانت تحيينا من قبل».

ولكن المسألة، بعد، هي انه: هل يقدم هذا الافتراض، بالفعل، تفسيراً «وجيهأً كافياً» لتلك الظواهر.. هذا اولاً.. وثانياً: هل صحيح ان «العقل الباطن» هذا يقيم في ذاتنا بمعزل، تماماً، عن عقلنا الوعي، وان التصارع فيه بين غرائزنا وعقدنا البدائية والمكتسبة، يتوج الغلبة للغرائز والعقد البدائية على الغرائز والعقد المكتسبة من الثقافة والمعارف والتجارب والتطور الحضاري للانسان؟ ..

اما مسألة تقديم العقل الباطن تفسيراً «كافياً وجيهأً» للظواهر النفسانية فهي متوقفة، بالبداية، على اصل وجود «العقل الباطن» بهذا النحو الانعزالي الذي يفترضه علم النفس الحديث.. فلنحصر كلامنا، اذن، في هذه النقطة:

ظاهر ان الفرويدية، حين تقول بتتصارع الغرائز والعقد البدائية والمكتسبة داخل

العقل الباطن، اغاً تعرف من حيث لا تقصد بأن هناك صلة بين العقل الباطن والعقل الوعي ، والا فهل تصل المكتسبات من الغرائز والعقد الى العقل الباطن الا عن طريق العقل الوعي ، ولكن يبدو ان الفرويدية ، حين لا تستطيع ان تغلق جميع الحدود بين «العقلين» ، تضطر ان «تسمح» بتسرب المكتسبات الوعائية الى دهاليز «العقل الباطن» ثم سرعان ما تغلق عليها الأبواب وتدعها تتصارع مع البدائيات في الظلام حيث تقوى عليها هذه البدائيات ، ويبقى لـ «دسيستها» قدرة التصرف والتحكم بشخصية الفرد ..

ودائماً تعني «البدائيات» في اصطلاح الفرويدية كل ما هو وحشى من الغرائز والعقد ، وكل ما هو فاسد في اعراف الحياة الاجتماعية المتطرفة حضارياً . وهذا - في الواقع - اشبه بالتضليل يقع فيه المثقفون ينظرون الى قوانين الحياة من واقعها البورجوازي المفسخ .

فإن الظاهرات السلوكية التي يبدو فيها الطابع الوحشي ، أو الفاسد ، عند الفئات المترفة جداً ، المتحللة من تأثير الثقافات المتقدمة ، هي نفسها الظاهرات التي يرجع به الفرويديون الى «العقل الباطن» ، ويفسرونها بالمخزنات البدائية القديمة ، مع أنها ظاهرات حادثة جديدة مكتسبة من واقع التحلل في علاقات هذه الفئات الاجتماعية ..

وهذا ، بالضبط ، سر نظرتهم الجافة المظلمة الى الحب والعلاقات الجنسية وسائل العلاقات البشرية التي تبعث البهجة في النفس ، وترهف الحاستة الفنية ببهجة شاعرية أعمق من تلك وأروع .

انهم يرون مظاهر الحب عند تلك الفئات المنحلة ، ولكنهم لا يجرؤون ، او لا يريدون ، ان يعترفوا بالمصدر الحقيقي للانحلال الشائع في العلاقات الانسانية والاجتماعية بين بعض الفئات المعاصرة التي تطفو على سطح المجتمع ، فيرجعنها الى بداية كامنة مندسة في «العقل الباطن» غير متأثرة بتطورات التاريخ ، معتمدين الرأي بأن هذا العقل الباطن «لا يصل اليه وعينا المدرك». على ان بعض الفرويديين يذهبون

في تفسيراتهم هذه غير عامدين، وغير واعين القصد الذي يرمي اليه امثال فرويد من محاولة ستر الانحلال المصابة به او سط معينة من المجتمعات الرأسمالية العائشة من جهد الآخرين.

اما الواقعية الجديدة، ذات الاساس العلمي المادي في فهم قوانين الحياة والكون، فانها لا تذكر وجود ما يسمى بـ «العقل الباطن» انكاراً مطلقاً، وانما تذكر وجود «عقل باطن» مستقل منعزل عن عيناً المدرك.. اما هذا الذي تسميه الفرويدية كذلك، فليس هو سوى جانب من العقل الوعي يتصل به وينفع معه وينجز ما يؤديه اليه من تجارب و المعارف و مشاهد و احساس و افكار، فهو يتطور معه كلما تطور الانسان، ويغتني بذاته، ويتسامي بتساميه مع تقدم الحضارة وابداعات التاريخ، حتى اذا احتاج كل منها الآخر في توجيه سلوك الفرد الشخصي والاجتماعي ونشاطه الفني، انجرف بما اكتسبه واحتزنه من تجارب الحياة الخارجية الواقعية الموضوعية..

والنتيجة العملية لهذا، ان «العقل الباطن» على صلة بالحياة الاجتماعية، وتتطورها وتقدمها، وانه يتتطور بها، ويبعد بذلك عن بدائيات التاريخ، شيئاً فشيئاً، ولذلك تدور حركته ويدور نشاطه في نطاق حركة الحياة ونشاطها المعاصرین الطبيعیین، لا في نطاق الماضي المبهم، ولا في نطاق العفوية البهاء، ولا في نطاق البدائية الوحشية غير الخاضعة لقوانين التطور..

ثم نتيجة ذلك أيضاً ان الحاسة الجنسية ذاتها تكتسب من ثقافة العقل الوعي وتجاربه المتقدمة المتطورة ما يذهب ببدائيتها ووحشيتها، بقدر ما تكتسب كذلك من البيئة المصابة بالانحلال الاجتماعي والخلقي ما يستثير فيها اشباه البدائية والوحشية القديمة، او ما يؤكد بقاياها ورواسبها..

### شخصية أبي نواس

فإذا رجعنا الى شخصية أبي نواس، وأخذنا بنظرية النقد الواقعى هذه في دراسة نشاطه الفني، كان لنا ان نرى في شعره، و خمرياته بالخصوص، تأثراً واضحاً بمكتسبات بيته وعصره، سلباً و ايجاباً.. فمن جهة نراه قد اكتسب من انحرافات كانت شائعة في مجتمعه، ومن جهة ثانية نراه قد اكتسب ايضاً من ثقافة هذا المجتمع

وتطوره الحضاري ، وقد كان هو من كبار مثقفيه ، متمثلاً مختلفاً صنوف ثقافته العلمية والأدبية والفلسفية ..

ومن هنا تظهر في شعره كل هذه المكتسبات .. فكانت حاسته الجنسية وحاسته الفنية الجمالية في صراع حاد خلال ذاته وخلال شعره معاً ، وكان شعره دائياً تعبيراً عن تجاربه الذاتية وتعبيرأً عن تجارب مجتمعه في آن واحد على نحو من التفاعل الطبيعي .. فحينما كانت تتغلب إحدى الحاستين على الأخرى ، فيأتي شعره ، في هذه الحال ، اما جنسياً مادياً خالياً من المتعة الجمالية الفنية ، واما متألقاً بجمالية الفن والمتعة الروحية ، كما نرى في بعض شعره الغزلي الوجданى ، ولا سيما شعره في جنان التي احبها بصدق وعافية .. وحينما آخر تتساوق الحاستان ، بل تنسجمان انسجاماً رائعأً ، وذلك في معظم خمرياته ، فإذا شعره حافل بمباحث الجنسية وبمباحث الشاعرية ، يتزاوج بعضها مع بعض في وحدة متكاملة الاسباب والجوانب ..

ولا شك ان الرجل كان يعاني مشكلة عميقة الأثر في سلوكه وسيرته وشعره معاً ، ولكن مشكلته لم تكن ذاتية فردية خالصة ، فقد كان يدرك ، اولاً ، مغبة انزلالاته في انحرافات كانت تشين مكانته في مجتمعه .. وكان يدرك ، ثانياً ، محنة القلق والظلم والاضطراب النازلة في جانب من معاصريه ، ولا سيما فئة المثقفين منهم ، ومحنة الانحلال الشائعة في اوساط نافذة من مجتمعه ترافقتها ظاهرات متناقضة عجيبة ، منها الراء والنفاق مثلاً ..

غير ان أبا نواس كان يعالج المشكلة بالهروب .. بالامعان في متنه ، يغرق فيها مشاعر القلق والنفرة والأسى حينما ، ويتحدى بها متناقضات الناس تحدياً صارخاً حينما آخر ..

والهروب في شعره ، ليس ظاهرة سلبية دائماً ، بل كثيراً ما كان الهروب نفسه دخولاً في صميم المشكلة من حيث لا يقصد .. ولعل اظهر مثال على ذلك ما نحس في هذه الأبيات من هروب إلى دنياه الخاصة ، دنيا الكأس والندمان والأنس بهما ، مع ذكره الحرب ساخراً بها وبالمحاربين ، مقارناً عوائقها الرهيبة بمنع دنياه هذه :

اذا عبّا ابو الهيجاء للهيجاء فرساناً

وسارت راية الموت امام الشيخ إعلانا  
 وشبّت حربها واشتعلت تلهب نيرانا  
 وأبدت لوعة الوجعه أضراساً وأسنانا  
 جعلنا القوس أيدينا ونبيل القوس سوسانا  
 وقدمنا مكان النبل والمطرد ريحانا  
 وعدنا نحن خلانا فعادت حربنا أنساً  
 في اللذة قربانا بفتیان يرون القتل  
 ضربنا نحن عيدانا إذا ما ضربوا الطبل  
 من الخيري ألوانا وأنشأنا كراديسا  
 ولنا تفاح لبناننا وأحجار المجانيق  
 سبا حمرا، فسكنانا ومنشأ حربنا ساق  
 يحيث الكأس كي تلحق أخرنا بأولانا  
 ترى ها ذاك مصروعاً فإذا ينجر سكرانا  
 فهذا الحرب لا حرب تغمّ الناس عدوانا  
 بها ننشر قتلنا بها نقتلهم ثم

وتتوضح قيمة هذا الهروب «الإيجابي»، حين نذكر كيف كان مجتمعه يومئذ يعاني مخنة الهروب والفتن والاضغان.. فهل تراه هرب من مشكلة العصر الآ وهو مسك بعنان المشكلة يوسعها تقريراً، ولكن بهذه الطريقة البهيجه اللاستهلاكية لباس  
 العبث في ظاهرها؟ ..

ومن هنا، اي من كون أبي نواس كان يحس مع اهل بيته وعصره مخنة البيئة والعصر، ويلمس اطراف المخنة بهذا النحو من اللمس الطريف البهيج «الهروبي» - من هنا أحبه اهل بيته وعصره حباً خالطه الاجلال والاعطف كلّاهما معاً، ولم يأخذوه بسلوكه المنحرف، كما كان يفعل معه المرأون المنافقون النافذون فيهم ..

وقد اعترف له الدكتور التويهي نفسه بهذا الحب يظفر به لدى معظم الناس،

وقال زيادة عن ذلك:

«ورواج شعره هذا الرواج العظيم، هو في حد ذاته شاهد قوي على صدق تعبيره عن حال العصر واهواء اغلب الناس» (ص ٢١١ - ٢١٢).

هذا الاعتراف من الدكتور النويهي اما ان يلزمـه بالقول ان شاعرنا لم يكن قيادـه رهـنـاً بـدـسـيـسـةـ العـقـلـ الـبـاطـنـ، بل كان رهنـ حـيـاةـ عـصـرـهـ وـجـمـعـهـ وـمـشـكـلـاتـهـ.. واما ان يلزمـهـ بالـقـوـلـ انـ العـقـلـ الـبـاطـنـ لـيـسـ عـالـمـاـ خـفـيـاـ لاـ يـتـصـلـ بـوـعـيـنـاـ المـدـرـكـ، بلـ هوـ عـلـىـ صـلـةـ بـهـ دـائـمـاـ كـلـاـهـمـاـ يـأـخـذـ وـيـعـطـيـ، فـهـمـاـ عـلـىـ تـعـامـلـ وـتـبـادـلـ دـوـنـ اـنـقـطـاعـ، وـذـلـكـ مـاـ يـنـافـيـ الاسـاسـ الـذـيـ يـقـومـ عـلـيـهـ عـلـمـ النـفـسـ الـحـدـيـثـ، وـعـلـمـ النـفـسـ الـفـروـيـديـ بـالـخـصـوصـ.. ولـسـنـاـ، عـنـدـ هـذـهـ التـيـجـةـ، بـخـانـفـينـ انـ يـفـاجـئـنـاـ الدـكـتـورـ النـويـهـيـ بـأـنـهـ تـنـهـيـ بـنـاـ الىـ رـفـضـ عـلـمـ النـفـسـ الـحـدـيـثـ مـنـ أـسـاسـهـ.. فـنـحنـ، فـعـلـاـ، نـرـفـضـ هـذـاـ عـلـمـ مـنـ أـسـاسـهـ، لـأـنـهـ اـسـاسـ الـذـيـ يـنـاقـضـ قـوـانـيـنـ التـطـوـرـ فـيـ الـحـيـاةـ وـفـيـ الـاـنـسـانـ..

# ظاهرات فنية في شعر أبي نواس

عرضنا في ما سبق من هذا العام وسابقه، بعض الجوانب الحساسة والجوانب الغامضة من قضية الشاعر العباسي، أبي نواس، الذي نجد له في تاريخنا الأدبي صورة متباعدة الخطوط والملامح، أو - بالأقل - غير منسجم بعضها مع بعض، فجاءت صورة مهزوزة غير واضحة التعبير عن شخصيته الأدبية والعلمية والإنسانية.

وفي هذا الفصل، نحاول ان نرسم بعض الظاهرات الفنية في شعره:

## ١ - الصدق الفني

كثيراً ما يقف الباحثون والنقاد، وهم يقارنون سلوكه الشخصي بشعره، عند هذا السؤال:

ترى، هل كان أبو نواس صادقاً في شعره، اي هل عَبرَ به تعبيراً صادقاً عن الطابع السلوكي الذي اتسمت به شخصيته كما وصفها تاريخنا الأدبي؟ ..

نحتاج ان نرجع، من جديد، الى حياة الشاعر نفسها، ونحن نلتقط هذه الظاهرة - ظاهرة الصدق الفني في شعره - لنعرف مدى الصلة بين السلوك والتجربة الفنية، فإنه بقدر ما تكون هذه الصلة وثيقة وعميقة، وبقدر ما تبرز هذه الصلة في العمل الأدبي ذاته، يكون الصدق الفني هو الظاهرة الغالبة، ويكون الشعر أقرب الى الحقيقة الفنية وأبعد عن الأنتمال والسطحية ..

فمقياس الصدق الفني في الأدب، هو مدى اتصال الأثر الأدبي بوجдан الشاعر او الكاتب، ومدى تعبيره عن الانفعالات الحقيقة التي تثيرها الحياة الواقعية في وجدان الشاعر او الكاتب.

وحياة أبي نواس، كما عرفناها في الفصل السابق، تربينا أيام إنساناً أوقعته ظروفه العائلية، وظروف بيته، الثقافية الاجتماعية، في منزلق السلوك الشاذ الذي وصفته الروايات وهي تحدثنا عن سيرة حياته.

ونحن حين نصف سلوك أبي نواس بأنه شاذ، إنما نقصد الشذوذ بالنسبة للقيم الأخلاقية المطلقة - اذا صح التعبير - ولكن اذا نسبنا سلوك الرجل الى سلوك الفتاة الاجتماعية التي اتصل بها وربط حياته بحياتها، سواء في البصرة او الكوفة او بغداد لم نجد في سلوكه شذوذًا عن سلوك تلك الفتاة التي كانت كثيرة الانحرافات وقتئذ.

وبهذه النظرة الواقعية الى مسلك أبي نواس نستطيع ان نحدد طبيعته بأنه مسلك انهزامي، سواء كان ذلك عن قصد منه او كان مجرد ازلال غير واع في مفاسد مجتمعه وفي انحرافات تلك الفتاة الاجتماعية التي انتقل الى صفها وصار واحداً منها رغم ارادته ووعيه.

وقد تمثل الانهزام «النواسي» في انصرافه غالباً الى المللذات الحسية بافراط، دون الاهتمام بأمر آخر من شؤون مجتمعه المضطرب القلق المتعدد المأسى والهموم والمظالم والمفاسد.

لم يستطع أبو نواس ان يحمل همّاً من هموم مجتمعه ذاك، بل لقد كان، «ينهزم» الى المللذات الحسية حتى من «الهم» الشخصي الذي كان ينبع في نفسه كلما اشتدت به الحاجة الى المال، وما أكثر ما كانت هذه الحاجة تشتد عليه وتنبهه الى مرارة الواقع الذي كان يحيط به وبأمثاله من المثقفين وغير المثقفين من سواد المجتمع .. ولكن بدلاً من ان يشغل نفسه بنقد هذا الواقع او بالتفكير في أسبابه او في محاولة تغييره، كان يشغل نفسه بالانصراف عنه والاستغراف في محاولة الهروب منه، وذلك بالانهماك في لذاته الحسية اليومية.

فهل كان شعره تعبيراً صادقاً عن طبيعة هذا المسلك «الانهزامي» ام كان بعيداً عن ذلك؟ .

لقد اشتهر أبو نواس بشعره الخمرى والغزلى . ونحن نجد اجمل شعره ما كان تعبيراً عن مجالس خمره وشرابه ، وعن شهواته الحسية ، واهتماماته بهذا النوع من الحياة «الانهزامية» اللاهية .

ونحن نشعر في قراره هذه الاشعار الخمرية والغزلية «النواصية» ان الرجل كان واقعاً تحت وطأة شعور خفي غامض ثقيل ، شعور يكمن فيه القلق والالم ، وان كان ظاهره السطحي بادي المرح والمسرة والشغف بلذاذاته التي يمارسها بدبأ واستمرار . .

نحن نشعر في معظم تلك الاشعار الخمرية والغزلية ان الرجل كان يحيا ايامه وليليه في «ازدواجية» مرهقة ، تتوزع بها نفسه بين الشعور الغامض بوطأة الواقع - المأساة ، والشعور ببهجة دنياه التي تشرق من جنبات الكأس او من عربدات الندامى او من هنيات المغازلة الشهية . . ولكن عند التحليل نجدتها «ازدواجية» سطحية ، لأن الشعور الثاني ليس هو في الواقع سوى «رد فعل» للشعور الأول ، أي أنه شعور بال الحاجة الى (المزيد) الوجدانية من ذلك الواقع - المأساة ، وما كانت البهجة التي تطفع بها كأسه ويعمره به مجلسه وتتلهمى بها نفسه سوى ايجاء من هذا الشعور ذاته .

نحس هذا في مثل قصيده في عنان الجارية :

ولقد أقول لمن دعاه من الهوى ما دعاني  
أبلغ هواك من الغنا والكأس ، واغن عن الزمان  
لا يشغلنك غير ما تهوى ، فكل العيش فان  
ودع الهوان لاهله ان زلت عن دار الهوان

وقوله :

لا تخشعن لطارق الحدثان وادفع هومك بالشراب القاني

وقوله :

إله بالبixin الملاح وبقيبات وراح

لا يصَدِّنك لاحٌ هو عن سكرك صالح  
ليس للهُمْ دواءً كاغتباق واصطباج  
فلعمرى ما يداوى الـ هـ مـ بـ الـ مـ القراء

من هنا يصح لنا القول بأن اصراره المتكرر على المجاهرة بشرب الخمرة، وعلى اعلان اسمها دون اخفائه، وعلى تحدي لائمه بشربها جهاراً واستمراً، لم يكن سوى تعبير عن ذلك الشعور الكامن في اعمقه. ومن هنا كانت منه هذه الصيحة المتكررة:

الـ اـ فـ اـ سـ فـ نـ خـ مـ رـ اـ وـ قـ لـ لـ يـ هيـ الـ خـ مـرـ  
فـ عـ يـ شـ الـ فـ تـ فيـ سـ كـ رـ كـ رـ بـ عـ دـ سـ كـ رـ  
وـ مـاـ الـ غـ بـ نـ الاـ اـ لـ اـ انـ يـ تـ عـ تـ عـ نـيـ السـ كـ رـ

ذلك كله يصل بنا إلى الاعتراف بأن أبا نواس كان صادقاً في خمرياته وغزلياته، لأنه عبر فيها عن طبيعة مسلكه الذي انتهى إليه، والذي كان يحيى به فعلًا بمشاعره وانفعالاته الحقيقة.

فالصدق الفني في اشعاره هذه، حقيقة نابضة مع نبضات قلبه، متوجهة مع توهجه كلماته وحروفه، وصارخة مع صرخات النشوة في كأسه ولقاءاته الجنسية.

فإذا تجاوزنا هذه الأشعار الخمرية والغزلية، إلى سائر شعره في المدح والطرد والوصف الخارجي مثلًا احسينا أن الشاعر يرسم هنا، غالباً، لوحات تقليدية يفعل فيها الصور والمشاعر افتعالاً ولا نرى في هذه اللوحات روح أبي نواس، ولا قلبه، ولا وهج اللهفة الجاحمة اللافحة في مشاعره. فالصدق الفني، إذن يكاد ينحصر في خمرياته وغزلياته المعبرة عن طبيعة مسلكه الانهزامي الانحرافي الذي انزلق إليه منذ نشأته الأولى ..

## ٢ - التشخيص :

ونعني به اعطاء الأفكار والأشياء والصور المعنية مشخصات مادية عضوية، كما نرى في مثل قوله:

ما لرجل المال أمست  
 متلطف لا أشرئب ولا تؤخني ملامه  
 بعَ صوت المال ما منك يدعو ويصبح  
 لما مشى في نعل همته \* \* \*  
 \* \* \*  
 فعاد الليل مصبوغ الازار  
 \* \* \*

هارون الفنا ائتلاف مودة ماتت له الأحقاد والأضغان

نراه في هذه الآيات على التوالي قد جعل للمال «رجلًا» كالانسان، وجعل  
 الملامة «توبخ» كالناس، وجعل للمال «صوتاً» قد يبح من الدعوة والصياغ، وجعل  
 الممة «تشي» بالتعل و«نزل»، وللدنان «فما» يفتح ويسد الخ.. .

وهكذا. نجد في شعره الكثير من هذا «التشخيص» . . .

### ٣ - النور والظلمة :

فهو يرى النور يطلع دائمًا من الخمرة.. وكأنها عنده منبع الأمل، وكأن الحياة  
 عنده مغلقة بالظلم، ولعله ظلام اليأس. وهذه الظاهرة الفنية متصلة بتلك الظاهرة  
 النفسية التي انحدرت به إلى ما وصفناه بالسلوك الانهزامي والامثلة على ذلك شائعة في  
 جميع شعره، ولا سيما الخمرى الحالىن.. ومن ذلك قوله يصف نور الخمر:

فكانه في كفه شمس وراحته قمر

وقوله يصف الخمرة نفسها:

فعلت في البيت اذ مزجت مثل فعل الصبح في الظلم  
 فامتدى ساري الظلم بها كامتداء السُّفْر في الظلم

\* \* \*

اذا عب فيها شارب القوم خلته يقبل في داج من الليل كوكباً

\* \* \*

ترى حيثما كانت من البيت مشرقاً وما لم تكن فيه من البيت مغرباً

\* \* \*

وكأن شاربها لفريط شعاعها  
في الكأس يقرع في ضياء مقباس  
فقال تعجبأ مني: أصبح  
ولا صبح سوى ضوء العقار الخ . . .

#### ٤ - الوصف المعنوي:

وكلما يخلع على الأفكار والمعاني صفات الأجسام العضوية - بالتشخيص - يعكس القضية في الحديث عن الأشياء العضوية، فيعطيها الصفات المعنوية، كما نرى في قوله عن رقة الخمرة:

وقد خفيت من لطفها فكأنها بقايا يقين كاد يذهب الشك  
فقد شبه الخمرة، وهي مادة حسية، باليقين والشك، وهو من الأشياء  
المعنوية ..

ومثل ذلك:

صفت وصفت زجاجتها عليها كمعنى دق في ذهن لطيف

\* \* \*

جلت عن الوصف حتى ما يطالها  
وهم فتخلفها في الوصف اسماء  
كما تقسمت الاديان آراء

#### ٥ - اجاده التصوير: و «الكاريكاتور»:

نلاحظ أن أبا نواس لا يقل عن ابن الرومي في هذه الخاصة الفنية، وهي رسم الصور الشعرية باتقان بارع، على نحو يضعها أمامنا وكأنها من الصور المنظورة الملموسة النابضة بالحياة والحركة، ولا سيما الصور الساخرة التي نسميها «الكاريكاتور» . . . وذلك في مثل قوله:

امات الله من جوع رقاشاً  
ولو أشمت موتاهم رغيفاً  
وقوله:

ودار ندامى عظلوها وأدخلوا  
مساحب من جر الزقاق على الثرى  
وقوله في الخمرة:

وصفراء قبل المزج بيضاء بعده  
ترى العين تستعفيفك من لمعانها  
كأن يواقيتا رواكد حولها

ومثل هذه الصورة في قوله عن فتاة كانت تغسل:

نضت عنها القميص لصب ماء  
وقابلت الهواء، وقد تعرّت  
ومدت راحة كالماء منها  
فلما ان قضت وطرا، وهّلت  
رأت شخص الرقيب على التداني  
ففاب الصبح منها تحت ليل

#### ٦ - تقابل الأضداد والأشباء:

وفي شعره خاصة شائعة أيضاً، هي التقابل بين الأشياء أو المعاني، المتصادمة حيناً  
والتشابهة حيناً، يستعين بها على تصوير أفكاره وخواطره، مثل ما نرى في الأبيات السابقة  
بوصف المغسلة، إذ نرى مقابلة الهواء الذي يعني لطف جسمها بالهواء الطبيعي، ويقابل  
الماء الذي يعني رونق الحيوية فيها، الماء الطبيعي، ويقابل الظلام بالضياء، والصبح بالليل  
الخ . . وكما نرى في هذه الأبيات:

الا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمر  
فعيش الفتى في سكرة بعد سكرة

ولا تسقني سراً اذا امكن الجهر  
فان طال هذا عنده، قصر العمر

وما الغبن الا ان تراني صاحياً      وما الغبن الا ان يتععنى السكر

فهنا يقابل الطول بالقصر، والغبن بالغنم، والصحو بالسكر.. وهكذا..

وهذه الظاهرة في شعر أبي نواس ليست ظاهرة لفظية «بديعية» من نوع المقابلة والطبق وحسب، كما يبدو أول وهلة، بل هي ظاهرة بنائية يقصد بها شاعرنا اكمال بناء الصورة أو الفكرة في اطارها الفني، اكثر مما يقصد تلوين الصيغة اللفظية بالنغم الخارجي، أي النظم..

## ٧ - توازن الموسيقى الفنائية :

في شعر أبي نواس غنائية داخلية تتبع من داخل الحركة الوجданية المناسبة في شعره، ولكن فيه مع ذلك توازناً غنائياً موسيقياً في النظم نفسه، وهو الموسيقى الخارجية، كما نرى في مثل قوله من ارجايزه، وهو ينعت كلب صيد:

كطلعه الاشmet من جلبابه<sup>(١)</sup>  
كالحبيشي افتر عن انيابه<sup>(٢)</sup>  
يتنسف المقوود من كلابه<sup>(٣)</sup>  
متنا شجاع لج في انسيابه  
موسى صناع رد في نصابه<sup>(٤)</sup>  
يكاد ان يخرج من اهابه<sup>(٥)</sup>  
يترك وجه الارض في اهابه - الخ<sup>(٦)</sup>  
لما بدئ الصبح من حجابه  
وانعدل الليل في مآبه  
هجنا بكلب، طالما هجنا به  
كان متنية لدى انسلابه  
كأنما الاظفور في قنابه  
تراء في الحضر اذا هاها به  
شدداً بيطن القاع من أهلي به

(١) الأشmet: هو الذي خالط سواد شعره بياضه. الجلباب: القميص او الثوب.

(٢) انعدل: انحى. مآبه: مرجعه. افتر: ابتسم.

(٣) هجنابه: اثراه. يتنسف: يقتلع. الكلاب (بالتشديد قائد الكلاب).

(٤) انسلابه: اسراعه. الشجاع: نوع من الافاعي.

(٥) القناب: موضع الظفر. صناع: ماهر الصنعة. نصابه: مقبضه.

(٦) الحضر: سرعة الركض. هاها بالكلب: زجره. إهابه جلده. شدا: ركضا. اهابه: اسراعه.

## ٨ - تماسك وحدة القصيدة ووحدة التجربة :

يتميز أكثر شعره بوجود هذا التماسك في وحدة القصيدة ووحدة تجربته الشعرية، ونرى ذلك واضحاً في مثل قصيده التي يحكي فيها عن اقامته شهراً في خماره ومنها هذه الآيات :

الى بيت خمّار نزلنا به ظهراً  
ظننا به خيراً، فظن بنا شرًا  
فأعرض مزوراً وقال لنا هجراً  
ويضم في المكنون منه لك الغدراً

وفتيان صدق قد صرفت مطيمهم  
فلما حكى الزنار ان ليس مسلماً  
فقلنا: على دين المسيح بن مرريم  
ولكن يهودي يحبك ظاهراً  
الى اخر القصيدة . . .

## ٩ - الحوار :

أما الحوار فهو من أبرز الخصائص الفنية في شعر أبي نواس، وهو يحيده إجاده ظاهرة قلما نجدها عند شاعر عربي آخر في عصره. والأمثلة على ذلك كثيرة في شعره، نذكر منها قصيده السابقة وقصيده التي منها هذه الآيات :

بالرطل يأخذ منها ملأه ذهباً  
فيحلف الكرم ان لا يحمل العنبا  
صاغاً من الدر والياقوت ما ثقبا  
يا ام ويحك؟ اخشي النار واللها  
قالت: ولا الشمس؟ قلت الحر قد ذهبا  
قالت: فبعلی؟ قلت: الماء ان عذبا  
قالت: فبيقي؟ فما استحسن الخشبا  
فرعون. قالت: لقد هيجبت لي طربا

يا خاطب القهوة الصهباء يمهرها  
قصرت بالراح فاحذر ان تسمعها  
اني بذلك هالما بصرت بها  
فاستوحشت وいくت في الدن قائلة:  
فقلت ألا تحذر بعندنا أبداً  
قالت: فمن خاطبني هذا؟ فقلت: اانا  
قالت؛ لقاحي: فقلت: الثلج ابرده  
قلت: القناني والاقداح ولدها

## ١٠ - اللقاح الفلسفي :

ظاهرة «تلقيح» الفن الأدبي، ولا سيما الشعر، باللمحات الفلسفية، ليست من

الظاهرات التي يختص بها شعر أبي نواس في الأعصر العباسية، ولكن أبو نواس يكاد يتفرد بأنه استطاع أن يضفي على اللمحات الفلسفية رونق الشاعرية وحيويتها، بحيث «يمسها» القارئ جزءاً داخلياً من التجربة الشعرية، ولا يفطن إلى منشئها الفكرى الفلسفى . . ومصدر هذه الظاهرة عند أبي نواس أنه مثقف كبير في عصره، وان ثقافته الواسعة المتعددة الجوانب قد امتنجت بكيانه العقلى والشعرى معاً، فإذا صدرت في شعره لحة أو خاطرة فلسفية، صدرت بفعوية من طبيعة هذا «الامتزاج»، او من طبيعة هذه الكينونة العقلية الشعرية ذات الوحدة المتكاملة.

ونذكر من أمثلة هذه الظاهرة في شعره، على كثرة الأمثلة، قوله:

اتاك بشيء لا تلامسه الا بحس غريزة العقل  
وقوله في الخمرة:

سان نُسبت - كسرى وسابور وعمّيت عنها المقادير رالي النصف بها الصير <sup>(٧)</sup> لطفاً به، او يُحصِّه نور	كرمية اصغر ابنائهما طوى عليها الدهر ايامه فلم تزل، حتى اذا صا جاءت كروح لم يقم جوهر
--	--

\* \* \*

هو في رجم الظنون ظر من طرف الجفون عن خيال الزرجون <sup>(٨)</sup> كذبت عين اليقين فمئى تدرك ما لا يُتَحْرَى بالعيون	دق معنى الخمر حتى كلما حاولها النّا رجع الطرف حسيراً لم تقم في الوهم الا صرف، اذا استبسطت صورتها
--	--

\* \* \*

صرف، اذا استبسطت صورتها أدت الى معقولك الفرحا

١٩٦٣

(٧) يقصد: الصبرورة والتحول.

(٨) الزرجون: قضبان شجرة العنب - الدالية.

## من ادب الحب في تراثنا

### طوق الحمامه

#### لابن حزم

يدخل الفقيه المفكر الأديب العربي الاندلسي أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٤ م)، في عداد الشخصيات الثقافية العالمية التي أوصى مجلس السلم العالمي بجانب انصار السلم الوطنية، في مختلف البلدان والقارات، ان تختتم لذكرياتها هذا العام (١٩٦٤)، بمختلف الاشكال والطرق والوسائل الممكنة، تقديرًا وتكريماً لما أسهمت به هذه الشخصيات، من أعمال فكرية أو أدبية أو فنية أو اجتماعية، في تقدم التاريخ الحضاري الإسلامي خلال مراحل مختلفة من تاريخ الإنسان.

وهنا، نرى لزاماً علينا ان نقدم تحية شكر وتقدير الى مجلس السلم العالمي جزاء عنائه باحياء ذكريات مجيدة لشخصيات مرموقة من تراثنا العربي الفكري. فان ابن حزم هو ثالث شخصية عربية احتفل انصار السلم في العالم بذكرياتها حتى الآن، بعد ابن طفيل وجابر بن حيان. ولا بد من تحية تقدير كذلك للذين اختاروا ابن حزم لاحتفالات هذا العام الثقافية العالمية، فهو اختيار يستحق التقدير البالغ، من حيث ان ابن حزم قد طبع عصره الاندلسي، في النصف الأول من القرن الخامس الهجري ومن القرن الحادي عشر الميلادي، بطابع شخصيته، العلمية والفكرية، الى حد يتعذر على الباحث ان ينكره. فقد شغل الرجل مكاناً ضخماً في تاريخ الحركة الفكرية بالأندلسثناء تلك الفترة الزمنية العاشرة التي تسمى بعهد الفتنة البريرية.

لقد نشأ الرجل في عهد المنصور ابن ابي عامر حاجب الخليفة الأموي هشام

المؤيد. وكان المنصور هذا هو صاحب الأمر والسلطان فعلاً، وكان أحمد بن سعيد بن حزم، والد صاحبنا الفقيه الإمام ابن حزم، وزيراً للمنصور هذا، نافذ الرأي في دولته، وقد وصف بعض المؤرخين هذا العهد بأنه ربعاً كان أزهر عهود الأندلس جيئاً وأحفلها بظاهر الحضارة<sup>(١)</sup>. ويبدو أن المنصور العامري أولع بأن يكون للعلم والأدب وذوي الموهاب الفكرية الممتازة مكان مرموق في دولته، فكان من أثر ذلك، وما بناه الأمويون من قبل، ان ازدهرت الحركة الفكرية بمختلف جوانبها في عهد العامريين، واستمر ازدهارها حتى ايام عصف الأحداث السياسية المصطربة بين موالى العامريين والحمدوديين وبقايا الأمويين للاستيلاء على عرش قرطبة، بل لقد استمر هذا الازدهار حتى في عهد ملوك الطوائف، ولا سيما عهد بني عباد في اشبيلية وعهد بني جهور في قرطبة.

فظهور الإمام ابن حزم، في مثل ذاك العصر الزاهر المصطرب، بوصفه عالماً ومفكراً وأديباً يبرز اسمه في المقدمة من رجال العلم والفكر والأدب المعاصرين له، وانقسام هؤلاء المعاصرين جميعاً في امره هو بالذات، بين مؤيد له ومخاصل - يدلان دلالة قوية على ان الرجل قد اقتحم في زمانه جدرأً وأسواراً سميكه صلدة، بما اثار في ميادين العلم والفكر والأدب من معارك فرضت على معظم مثقفي عصره في الأندلس ان يكونوا اما في معسكره او في معسكر خصمه . . .

وليس سبب هذا البروز وهذا التأثير ان ابن حزم كان أغزر علماء أو أرسخ اصالة في عالم الفكر والأدب من غيره في معاصريه، وربما وجد في عصره الأندلسي من يفوقه علماء اصالة فكرية وأدبية، بل السبب الحق في ذلك كله ان الرجل كان يستجمع الى قوة الشخصية، نزعة الاستقلال في الرأي دون تقليد، والشجاعة الفائقة في ابداء الرأي والجهير به مهما يكن مخالفًا للعرف السائد او للراء الشائعة المتبعة. وقد أقام هذه الصفات على أساس راسخ من المنهجية العلمية في التفكير. معتمداً العقل والتجربة وبداهة الحس السليم منطلاقاً أولياً، لا في مذهب الفقهي وحسب، بل في مختلف قضايا العلم والفكر والحياة.. وليس يعني ذلك ان احكامه وآرائه كانت صواباً

---

(١) الدكتور طه الحاجري: «ابن حزم .. صورة اندلسية» - ص ٢٩.

في الواقع، بل يمكن القول ان غير الصواب فيها كثير، ولكنها جمِيعاً تنطلق من أساس صحيح، وهو المنهج العقلي الذي اعتمدته الرجل في مختلف مذاهب الرأي عنده، سواء في الفقه والعقائد، ام في الفلسفة وسائر العلوم القديمة، ام في القضايا التي يعالجها الأدب.

### ثلاث ثورات لابن حزم!

بفضل هذه الميزات مجتمعة توفر لابن حزم من الطاقة المعنوية ما شجعه ان يتحمل تبعية ثلاثة ثورات علمية وفكرية وأدبية قام بها في مراحل متعددة من حياته، وصدق بها مثقفي الأندلس جميعاً في عصره:

الثورة الأولى: فقهية.. وذلك بتحوله - أولاً - عن المذهب المالكي الى المذهب الشافعي، ثم بانصافه عن الشافعية وأخذه بالمذهب الظاهري واقامته اول قاعدة لهذا المذهب في بلاد الأندلس بعد ان لم يكن له وجود هناك اطلاقاً.. والوجه الثوري لهذا التحول يتمثل في اثنين: أولهما ان مذهب مالك كان وحده تقريراً مرجع الفتيا ومنبع الحركة الفقهية في معظم بلاد الأندلس الاسلامية، حتى انه - كما يقول أ. ليفي بروفنسال - قد «حارب، بقوس، المفكرين الذين كانوا يسعون الى التحرر من قيوده، كابن مسرة وابن حزم...»<sup>(٢)</sup>. وثاني الأمرين ان المذهب الظاهري الذي انتهى اليه ابن حزم ودفع عنه بقية حياته، يقف من المذهب المالكي وسائر المذاهب الفقهية لأهل السنة موقف المخالف والمعارض لأصل أساسى من الأصول التي تقوم عليها هذه المذاهب، وهو القياس في استنباط الأحكام الشرعية، فان ابن حزم قد رفض القول بالعلة المستنبطة التي يعبر عنها بالقياس، ولم يأخذ بغير العلة المنصوص عليها في الكتاب أو السنة.

والثورة الثانية: هي ان ابن حزم، رغم كونه احد كبار ائمة الفقهاء المسلمين الأندلسيين في عصره، قد بذل جهداً ملحوظاً في دراسة الفلسفة والمنطق وسائر علوم الأوائل عدا الحساب والهندسة، وألف كتاباً في المنطق يعد «حلقة هامة في تاريخ

---

(٢) مجلة «الكاتب المصري» - المجلد الرابع جـ ١٦ - كانون الثاني (يناير) ١٩٣٧ .

الفكر الفلسفى الإسلامى عامة وتاريخ الفكر الأندلسى خاصه»<sup>(٣)</sup> .. وكان من اهتمامه بهذه العلوم ان جعل يدعى معاصريه لدراستها والانتفاع بها، ويرد بعف عنى من كانوا ينسبون إليها اشاعة الالحاد ويتهمن بالضلاله من يتعلمهها، وقد اتهموا ابن حزم نفسه بذلك ..

لقد كان موقف ابن حزم على هذا النحو حيال العلوم العقلية هذه أشبه بالثورة فعلاً، نظراً لما كان عليه الرأى الغالب يومئذ من ان معالجة هذه العلوم ضلاله والحاد، فواجه هذا التيار بشجاعة وصمد الى الغاية، وتسلح في وجه التيار المحافظ بطريقته الجدلية القائمة على المنهج العقلي، وحمل على المخاصمين للعلوم العقلية حملات عنيفة ووصمهم بالجهل، او بسوء الفهم، او بفساد العقول والأهواء ..

والثورة الثالثة: هي ان ابن حزم، رغم كونه من اعلام رجال الدين والشريعة في بلاده وعصره. ورغم ان وقته كان يشغلة بمدارسة العلوم الشرعية والعقلية والتأليف فيها والمناظرة الجادة في قضياتها بالإضافة الى همومه السياسية وهموم النكبة التي أصيب بها في المضطرب السياسي - رغم ذلك كله لم يجد حرجاً في ان يقتطع من وقته ذاك وان ينصرف عن مشاغله تلك، ليعرف على تأليف رسالة خاصة بقضايا الحب لعلها تعد من أفضل المحاولات الأدبية في تراثنا لدراسة هذا الموضوع الإنساني على أساس من التجربة والملاحظة الذاتية، الى جانب التحليل الذي حاول ان يجري فيه على الطريقة الاستقرائية الموضوعية لاستخلاص نتائج عامة يعطيها صفة الشمول و«التعييد» ..

لقد كان تأليف ابن حزم لهذه الرسالة التي سماها «طوق الحمامه في الالفة والآلاف»، أشبه بالثورة فعلاً، اذ خرج بهذا العمل على التقاليد المحافظة التي تقيد رجال الدين بقيود شديدة التزمت تجاه موضوع الحب وخاصة، وخرج بهذا العمل كذلك على تقاليد الأدب المشرقي الكلاسيكي ذاته الذي كان القدوة المثلى لأدب المغرب، اذ كان يومئذ من النادر غير المألوف في المشرق ان يتتوفر كاتب على

---

(٣) الدكتور احسان عباس في مقدمته لكتاب ابن حزم: «التقريب لحد المنطق والمدخل اليه» - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.

قضية وجданية خالصة كقضية الحب يعالجها في عمل فني ذي وحدة متكاملة تستوعب مثل تلك التفاصيل الدقيقة التي تحفل بها رسالة «طوق الحمام»، وتستغرقها كل صفحات الكتاب البالغة أكثر من مئة وخمسين صفحة بالقطع المتوسط عدا المقدمة والفالهارس<sup>(٤)</sup>. وقد حاول ابن حزم في «طوق الحمام» ان يتمدد على أدب المشرق من وجه آخر، وذلك بأن يقتصر في معالجة موضوعه على تجاربه الوجданية الخاصة، وما يشق بصحته من تجارب الآخرين الذين يعرف اشخاصهم ويحيون حياة الأندلس نفسها، دون ان يعتمد النقل عنمن عاشوا في المشرق، او في باديته بالأخص، توكيداً لاستقلال شخصيته في الأدب، كثأنه في مجالات العلم والفكر. كما يصرح هو بذلك في مقدمة الرسالة، قائلاً:

«والترمت في كتابي هذا الوقوف عند حدى - يخاطب الشخص التقليدي عند المؤلفين القدماء - والاقتصار على ما رأيت او صر عندي بنقل الثقة، ودعني من أخبار الاعراب والمتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبى ان انضي مطية سواي، ولا اتحلى بحلي مستعار..».

في سبيل احياء  
تراث ابن حزم

تلك مواقف ثلاثة، او - كما سميئها - ثورات ثلاثة لابن حزم، كل واحدة منها تقتضي دراسة ضافية بذاتها، بل ان مسيرة حياته كاملة، بوحدتها وتوسلتها وخصوصيتها، تستحق عملاً فنياً متكاملاً، او بحثاً دراسياً «منهجاً». .. وعسى ان تكون مناسبة احياء ذكراه هذا العام، في نطاق عالمي، حافزاً للكتاب والباحثين، العرب وغير العرب، ان يقوموا بهذه المهمات الجليلة لتعريف الأوساط الثقافية في مختلف البلدان بهذه الشخصية الرائعة من شخصيات التراث العربي الفكري، بل التراث الحضاري البشري ..

(٤) اعتمدنا في هذا التقدير طبعة المكتبة التجارية الكبرى بصر التي حققها وصوّرها وفهرس لها حسن كامل الصيرفي، وهذه تكثر فيها الأخطاء المطبعية، وتشبهها في ذلك طبعة دمشق، وقد وجدت الطبعة الفرنسية افضل الطبعات الثلاث هذه من حيث السلامة من الأخطاء.

اما في هذه المقالة، فقد استهواي ان استشرف ، من عالم ابن حزم كله ، هذا العالم الوجданى الذى أنشأه بطريقته وبأسلوبه الطريف الجرىء الصريح في رسالة «طوق الحمام». ونرجو- بعد - ان تستشير ذكرى ابن حزم بعض اعلامنا الكتاب والباحثين ، ولا سيما الاساتذة الجامعيين العرب ، للإسهام معنا ببعث سائر التواحي النيرة من تراث الرجل ودراسته دراسة علمية في ضوء مناهج البحث الحديثة.

### «طوق الحمام»: تأليفها ، وتبويتها ..

أول ما يعجبنا من براعة ابن حزم في هذه الرسالة ، كونه عنى عناية دقيقة بتبويبها على نحو من التناسق والتكامل يطبعها بطابع التأليف العلمي المنهجي . ويكتفى للتدليل على ذلك ان نستعرض هذه الأبواب التي اشتغلت عليها الرسالة ، ونرى كيف رتبها ترتيباً منطقياً يوحى بأن كل باب منها أوجد في مكانه الطبيعي من حيث علاقته بسابقه وباللاحقه ..

فقد قسمها على ثلاثة باباً: عشرة منها في أصول الحب ، نجد فيها حديثاً فلسفياً عن ماهية الحب وحقيقة في رأي المؤلف ، وأبوباً عن علامات الحب بنحو من التفصيل الدقيق ، وعن أنواع المحبين وأسباب حبهم وأساليبهم في العلاقة مع المحبوب .. واثنا عشر منها في اعراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة .. وستة أبواب منها في الآفات التي تدخل بين الحبيبين فتنغص حبهما ، كالعاذل ، والرقيب ، والواشى ، والهجر ، والبين ، والسلو (مرتبة هكذا) .. ويختتم الرسالة ببابين: باب «الكلام في قبح المعصية» ، وباب «في فضل التعفف» .. وكأنه يقصد بهذا الختام ان يخفف من أثر رد الفعل الانتقادى الذى كان يعلم انه لا بد سيحدث عند أوساط المحافظين المتزمتين ، لامعانه في معالجة موضوع الحب بمثل تلك العناية والدقة والصراحة البالغة أقصى حدودها .. ولقد أشار هو ، صراحة ، الى «رد الفعل» المتضرر هذا ، في قوله: «وانا اعلم انه سينكر علي بعض المتعصبين على تاليفي لمثل هذا ويقول: انه خالف طريقته ، وتجافى عن وجهته .. وما أحل لأحد ان يظن في غير ما قصدته ..» (الطوق - باب فضل التعفف - ص ١٥٣ - طبعة مصر).

ومن مظاهر المنهجية عند المؤلف، انك تراه واعياً كل الوعي تفاصيل طريقته في التأليف والتبويب، فلا يغفل ان يدلل على هذه الطريقة في ترتيب الأبواب: «جعلناها - أي الأبواب - على مبادئها الى متهاها، واستحقاقها في التقدم والدرجات والوجود، ومن أول مراتبها الى اخرها، وجعلنا الصد الى جنب ضده، فاختلف المساق في أبواب يسيرة، والله المستعان» (الباب الأول - ص ٤ - طبعة مصر).

## أدب، أم فلسفة، أم علم؟

«طوق الحمام» عمل أدبي أصيل، وقد ظهر من عنوان هذه المقالة اننا تحدث عنها بوصفها من أدب الحب في تراثنا، فما بالنا نسأل هنا اذن: هل هي أدب، أم فلسفة، أم علم؟ ..

الواقع أن السؤال وارد، لأنَّ ابن حزم بحكم كونه عالماً ومفكراً مارس الفلسفه وتأثر تفكيره وجده بفلسفه اليونان وفلسفه أرسطو بخاصة، وبحكم كونه صاحب مذهب فقهى جديد في الأندلس يعارض المذهب الفقهى السائد فيها ويتصدى للجدل المتواصل مع خصومه بالوسائل العلمية: الاسلامية والمنطقية والعقلية - بحكم ذلك كله، لم يستطع ان يتخلص من هذه التأثيرات وهو يكتب هذه الرسالة الأدبية، بالرغم من طابعها الوجداني بالأساس، وبالرغم من انه كان، وهو يكتبه، انما يعيش في عالمه العاطفي العزيز على قلبه، مستعيداً ذكريات صباح وشبابه أيام كان ينعم بأرفعه العيش وأورف ظلال الأمان والطمأنينة والجاه والرياسة، أيام كان أبوه وزيراً للمنصور بن أبي عامر، وكانت قصور اهله في الجانب الغربي والجانب الشرقي من قرطبة تزهى بامجادها وتتوهج بمترافقها ونعمائها من كل لون بهيج ..

لقد كتب «طوق الحمام» وهو ما بين الخامسة والثلاثين والاربعين من حياته<sup>(٥)</sup>، أي في حين هو يكاد يشرف على الكهولة، ويقيم في مدينة شاطبة من مدن امارة بلنسية احدى الاقاليم الشرقية الأندلسية، وكان ذلك عهداً من حياته يحمل فيه هموم التشريد

(٥) لتحقيق الزمن الذي كتبت فيه الرسالة يراجع: محمد ابو زهرة في كتابه «ابن حزم» - ص ١٦٧ ، واحسان عباس في كتابه «تاريخ الأدب الاندلسي - عصر سعادة قرطبة» - ص ٢٨٣ ، وطه الحاجري في كتابه «ابن حزم صورة اندلسية» - ص ١٥٣ .

ثانية عن أهله ودياره في قرطبة، وينوء بذكريات المحن المتعاقبة عليه منذ زوال دولة العامريين عن قرطبة وجلاء أهله عنها مرغمين بعد خراب دورهم وذهب نعمتهم وأخذهم بجرائم العهد السياسي الذي كانوا من أنصاره، وبعد أن لقي هو ذاته الفشل مراراً في المعركة السياسية الذي دخله انتصاراً لللاموبيين، وبعد أن قاسى محن السجن كذلك في عهد المستكفي (محمد بن عبد الرحمن الناصري)، أي في عهد أحد الأمويين أنفسهم الذين كان يتصرّل لهم ويأمل، بل ويعمل، لأن يعود إليهم سلطان الأندلس، بأسره.

في ذلك الوقت وفي تلك الحال، كتب ابن حزم رسالته الأدبية «طوق الحمام».. أي انه كتبها في مناخ من التوتر النفسي كان يعتصر قلبه اعتصاراً. ويهز ذكريات عهده الأول أيام هو ناعم البال في قصور أبيه على جانبي قرطبة الظاهرة، في الشباب الباكر من عمره.. وكانت ذكريات عهده السعيد ذلك حافلة بصنوف شتى من التجارب الذاتية، وبأنواع من العلاقات البشرية خبرها في حياة القصور، ثم في حياة الأوساط السياسية والاجتماعية والثقافية العليا من مجتمع عصره..

في هذا المناخ النفسي المتوتر بالانفعالات العميقه، كتب هذه الرساله، فهو  
اذن كان بين محنـة التشرد والتغرب وخـيبة الامـال؛ الى جانب مـحنـة الخـصـومـات الفـكـرـية  
العنيـفـة تـتـناـوـشـه من كل نـاحـيـة، ثم مـحنـة التـذـكـر تـبـعـثـ في نـفـسـه صـورـ دـنـيـوـات ذـهـبـتـ  
نـصـارـاـتها دون رـجـعـةـ، فـتـبـعـثـ معـها عـاطـفـتـانـ مـتـاقـضـتـانـ يـتـقـلـبـ بـيـنـهـما عـلـى رـغـمـهـ: عـاطـفـةـ  
الـحـنـانـ نحوـ المـاضـيـ وـالـاسـمـاعـ الرـوـحـيـ بـالـرـؤـىـ الشـارـدـةـ منـ أـيـامـهـ، وـعـاطـفـةـ الـأـلـمـ ماـمـاـ  
بـيـنـ حـاضـرـهـ وـمـاضـيـهـ مـهـاـوـ سـجـيـقهـ..

ولقد عبر عن هذا المناخ صاحب «طوق الحمام» ذاته في آخر الرسالة، اذ قال مخاطباً صاحبه الذي زعم انه طلب اليه تأليف الرسالة:

«... وان حفظ شيء، وبقاء رسم، وتذكر فائت لمثل خاطري، لعجب على ما  
مضى وأهمني.. فأنت تعلم ان ذهني متقلب. وبالى مهصر بما نحن فيه من نبوء  
الدار، والخلاء عن الأوطان، وتغيير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الاخوان، وفساد  
الاحوال، وتبدل الايام، وذهاب الوقر، والخروج عن الطارف والتالد، واقطاع

مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهب المال والجاه، والفكير في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى مواضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار، لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه...».

ربما كان من طبائع الأمور، ومن طبيعة الأدب والفن بخاصة، ان تخرج رسالة «طوق الحمام» من ذلك المناخ الوجданى المتوتر، وهي عمل أدبي وجданى متوتر كذلك..

ولكن من طبائع الأمور في الوقت نفسه، ولا سيما طبيعة الأدب والفن، ان العمل الأدبي أو الفني لا يمكن ان ينحصر تأثيره بلحظات التوتر العابرة التي ولد فيها، ولا بالناحية الواحدة من شخصية الكاتب او الفنان، أعني الناحية التي يصدر عنها مباشرة سبب التوتر الوجدانى الفاعل.. بل هناك وراء اللحظات العابرة أكداس من اللحظات المترسبة يتأثر بها أيضاً، وهناك مجموعة عناصر الشخصية تشع تأثيراتها كذلك على العمل الأدبي بالإضافة الى العنصر الشخصي المباشر له..

من هنا جاءت رسالة ابن حزم عن الحب عملاً أدبياً وجданياً تمازجه عناصر شتى من شخصية الرجل، وتؤثر فيه لحظات عديدة المصادر الزمنية الى جانب لحظات التوتر المباشرة.. فأنت تستطيع ان تقول عن «طوق الحمام» انها عمل أدبي متكامل، ولكن فيها - مع ذلك - عنصر فلسفى، وعنصر علمي فقهي، وعنصر اخلاقي، غير ان هذه العناصر جاءت من قلب التجربة - اذا صح التعبير - وليس دخيلة عليها من الخارج.. وأعني بهذا ان طبيعة العناصر التي تتكون منها شخصية ابن حزم : عناصر تكوينه الفكري والاجتماعي والديني، ثم العناصر الذاتية الخاصة - كل هذه كانت ضرورية التأثير حتى على مشاعره الوجدانية.. فحين هو ي الفلسف الحب، ويدخل في جدل فلسفى عن سبب الحب وطبيعة علاقاته النفسية والجسدية، وحين هو يعود الى اخلاقية الحب يضعها في اطارها النفسي حيناً، والديني حيناً، والعقلي حيناً - انما يفعل كل ذلك بتدخل تلقائي ، عفوي ، من طبيعة تبادل رد الفعل بين مجموعة العناصر التي تؤلف شخصية الفقيه والمفكر والأديب والفنان، الذي هو ابن حزم ..

بعد هذا، نفهم لماذا اختلف النقاد المحدثون في طريقة تقييم هذا العمل

المرموق من تراث ابن حزم وفي تصنيفه بين الأعمال الثقافية الإبداعية: هل هو دراسة فلسفية، ام هو رسالة وجدانية، ام هو سيرة ذاتية، ام هو بحث علمي؟ ..

في ضوء الطريقة التي اخترتها لفهم هذا العمل الرائع لابن حزم، يمكنني ان أقول، مرة ثانية، ان «طوق الحمام» وان جمعت ظاهرات من الدراسة الفلسفية، والسيرة الذاتية والبحث العلمي ، تبقى ظاهرتها الغالبة الاصلية كونها عملاً أدبياً صدر عن ذلك التوتر الوجوداني الذي كان هو المناخ النفسي المسيطر على الرجل حين كان منشغل القلب والذهن وجملة مشاعره الإنسانية ومكوناته الذاتية في تأليف هذه الرسالة واستحضار دنيوتها وشخصياتها واحداثها وتجاربها ..

### بين الواقعية والميتافيزيكية

شخصية ابن حزم مظهر صارخ لتصارع الواقعية والميتافيزيكية في ذات واحدة، كما يبدو من أكثر مؤلفاته، وخلل «طوق الحمام» بخاصة ..

في هذه الرسالة ذاتها قد يبدأ القضية من قضايا الحب. واقعياً تبع الفكرة وينبع الرأي عنده من الواقع بعينه، ومن تجربته الحسية الذاتية او تجربة الغير، الوائق هو من صحتها وصدقها، ثم ينتهي بالقضية الى نطاق تجريدي ميتافيزيكي تنفصل فيه - او تكاد - عن منبعها الاصيل: الواقع .. وقد يحدث العكس، أي انه يبدأ القضية من عالمها الافلاطوني المثالي، وينتهي بها الى اصالتها الواقعية ..

مثلاً: في باب «من لا يحب الا مع المطاولة» يميل المؤلف الى القول، بأن هذا النوع من الحب أكثر ثباتاً وأطول بقاء ولذلك يعجب من كل من يدعي انه يحب من نظرة واحدة، ويقول انه لا يكاد يصدقه ولا يجعل حبه الا ضرباً من الشهوة، ولا يقدر ان يظنه حباً «متمنكاً من صميم الفؤاد نافذاً في حجاب القلب». ثم يدخل في مناخه الوجوداني الذاتي، فيعرض تجربته في هذا الباب على هذا النحو من العرض المرسل تحس فيه رعشات قلبه العامر بالحياة واللهفة والغصة:

«... وما لصق بأحشائي حب قط الا مع الزمن الطويل ، وبعد ملازمة الشخص لي دهراً، وأخذني معه في كل جد وهزل .. وكذلك انا في السلو والتوقى ، فما نسيت

وَدَأْ لِي قَطْ. وَانْ حَنِينِي إِلَى كُلِّ عَهْدٍ تَقْدِمُ لِي لِيغْصِنِي بِالطَّعَامِ وَيُشْرِقِنِي بِالْمَاءِ، وَقَدْ اسْتَرَاحَ مِنْ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ صَفَتُهُ..

«.. وَمَا انْتَفَعْتُ بِعِيشٍ وَلَا فَارِقِنِي الْأَطْرَاقِ وَالْأَنْغَلَاقِ مَذْ دَقْتُ طَعْمَ فَرَاقَ الْأَحْبَةِ، وَانْهَ لِشَجِي يَعْتَادِنِي، وَوَلُوعُهُمْ مَا يَنْفَكُ يَطْرُقِنِي، وَقَدْ نَفَضَ تَذْكِرِي مَا مَضَى كُلِّ عِيشٍ أَسْتَأْنَفَهُ، وَانِي لِقَتْلِ الْهَمُومِ فِي عَدَادِ الْأَحْيَاءِ، وَدَفَنَ الْأَسْى بَيْنَ أَهْلِ الدُّنْيَا».

يَبْنَا هُوَ فِي هَذَا الْمَجْرِيِ الْعَاطِفِيِ الْحَادِيِ الْمُؤْثِرِ النَّابِعِ مِنْ وَاقِعَيْهِ حَارَّةُ أَصْبِلَةِ عَمِيقَةٍ، إِذَا بِهِ يَشْتَنِي فَجَأَةً إِلَى مَنْعَطِفٍ يَشْرُفُ مِنْهُ عَلَى هَوَةِ مِيتَافِيُزِيَّكِيَّةٍ لَا قَرَارَ لَهَا، إِذَا يَقُولُ، بَعْدَ الَّذِي تَقْدِمُ:

«.. وَلَا يَظْنَ ظَانُ، وَلَا يَتَوَهَّمُ مَتَوَهِّمٌ أَنْ كُلُّ هَذَا مِخَالِفٌ لِقَوْلِي الْمُسْطَرِ فِي صَدْرِ الرِّسَالَةِ أَنَّ الْحُبَّ اتِّصَالَ بَيْنَ النُّفُوسِ فِي أَصْلِ عَالَمِهَا الْعُلُوِّيِّ.. بَلْ هُوَ مُؤْكَدٌ لَهُ، فَقَدْ عَلَمْنَا أَنَّ النُّفُسَ فِي هَذَا الْعَالَمِ الْأَدْنَى قَدْ غَمَرَتْهَا الْحُبُّ، وَلَحِقَتْهَا الْأَغْرَاضُ، وَأَحْاطَتْ بِهَا الطَّبَائِعُ الْأَرْضِيَّةُ الْكُوُنِيَّةُ، فَسَتَرَتْ كَثِيرًا مِنْ صَفَاتِهَا وَانْ كَانَتْ لَمْ تَحْلِهِ، وَلَكِنْ حَالَتْ دُونَهُ، فَلَا يَرْجِي الْاتِّصَالَ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا بَعْدَ التَّهْيُّئِ مِنَ النُّفُسِ، وَالْأَسْتَعْدَادِ لَهُ، وَبَعْدَ اِتِّصَالِ الْمَعْرِفَةِ إِلَيْهَا بِمَا يَشَاكِلُهَا وَيَوَافِقُهَا، وَمُقَابَلَةِ الطَّبَائِعِ الَّتِي خَفِيتَ مِمَّا يَشَاهِدُهَا مِنْ طَبَائِعِ الْمُحَبُّ، فَحِينَئِذٍ يَتَصَلَّ اِتِّصَالًا صَحِيحًا بِلَا مَانِعٍ»..

وَانِكَ لَتَزَدَادُ عَجَبًا مِنْ حَدَّةِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ وَاقِعَيْهِ الرَّجُلِ وَمِيتَافِيُزِيَّكِيَّتِهِ، حِينَ يَتَتَّقُلُ بِكَ، فِي الْبَابِ ذَاتِهِ، مِنْ هَذَا الْكَلَامِ الْأَفْلَاطُونِيِّ إِلَى كَلَامِ يَحْلِلُ فِيهِ الْحُبُّ مِنْ أَوْلَ نَظَرَةٍ تَحْلِيلًا يَتَضَعُّفُ فِيهِ اِتِّجَاهُ مَادِيٌّ، إِذَا يَرْجِعُ إِلَى الْوَاقِعِ فَيُرِي أَنَّهُ يَحْدُثُ بِالْفَعْلِ أَنْ يَنْشَأْ حُبٌّ بَيْنَ اثْنَيْنِ مِنْ نَظَرَةِ اِسْتِحْسَانِ جَسْدِيٍّ، ثُمَّ يَثْبُتُ هَذِهِ الْحُبُّ بَعْدِ الْوَصَالِ حَتَّى يَصْبَحَ عَشْقًا..

تَلْكَ قَضِيَّةُ حُبِّ ذَاتٍ مَنْشَأً مَادِيًّا تَطَوَّرَتْ إِلَى حَقِيقَةِ وَجْدَانِيَّةٍ. فَكَيْفَ يَعْلَمُهَا اِبْنُ حَزْم؟..

يَقُولُ: «وَأَمَّا مَا يَقُعُ مِنْ أَوْلَ وَهَلَةٍ بَعْضُ اِعْرَاضِ اِسْتِحْسَانِ الْجَسْدِيِّ،

واستطراف البصر الذي لا يجاوز الألوان، وهذا سر الشهوة ومعناها، فإذا غلت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ووافق الفصل اتصال نفسياني تشتراك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقًا»..

يعرض القضية، في هذه العبارة، عرضًا يستفاد منه ان العشق انما جاء من «الاتصال» النفسياني الحادث بعد «الفصل» الجسدي، وقد اشتراك فيه الطبائع مع النفس، أي اشتراك في انشائه الطبائع الجسدية والنفسية..

ويأتينا الدليل على واقع الاتجاه المادي في العبارة المتقدمة، من العبارة التي تليها، يعرضها المؤلف كتجربة واقعية ثبت ما قرره من أثر الاتصال الجسدي في تطوير الحب الى حقيقة وجданية يستقر بها الحب ويزداد حرارة ووجداً.. فهو يقول انه يعرف «فتى من أهل الجد والحب والأدب، كان يبتاع العجارية وهي سالمه الصدر من حبه، وأكثر من ذلك كرهه له لقلة حلاوة شمائل كانت فيه، وقطوب دائم كان لا يفارقها ولا سيما مع النساء»، ولكنه ما يلبث الا يسيراً ريشما يتصل بها جسدياً حتى «يعود الكره جبًا مفترطاً وكلفًا زائداً واستهتاراً مكشوفاً»<sup>(٦)</sup>، ويتحول الضجر لصحته ضجراً لفراغه».. وحين يذكر المؤلف علة هذا التحول، يذكرها على لسان الفتى نفسه، فإذا هي علة مادية جسدية محضًا.. وما ان يصل الى هذه التبيحة الواقعية الواضحة ويعرضها بصورتها العارية جداً، حتى يعود مرة أخرى الى التردد بين الواقعية والميتافيزيكية، ولكن بصورة غير صريحة، حين ينتهي الى «التعييد» التجربة<sup>(٧)</sup> فيقول: «.. فمثل هذا وشبهه اذا وافق اخلاق النفس ولد المحبة، اذ ان الاعضاء الحساسة مسالك الى النفوس، ومؤديات نحوها».. وان كنا نرجح ان هذه العبارة هي الى الواقعية المادية أقرب منها الى الميتافيزيقية..

### أدب واقعي، وفلسفة ميتافيزيقية

المثال الذي أوردناه آنفًا من باب «من لا يحب الا مع المطاولة»، في «طرق الحمام»، يصلح ان يعد نموذجاً للطريقة التي يجري عليها معظم أبواب الرسالة.. ولكن، ينبغي ان نفرق بين العنصر الأدبي والعنصر الفلسفـي في صراع

(٦) استهت بفلان: صار مولعا به لا يتحدث بغيره..

(٧) اختار كلمة «التعييد» تعبرًا عن استخلاص القاعدة من الحادثة.

## المتناقضين خلل الكتاب: الواقعية والميتافيزيقية ..

أعني ان هذا الصراع بالواقع انما ينبع من الصراع بين طبيعة ابن حزم الفلسفية، وطبيعته الأدبية، فهو حين يجري في الرسالة على طبيعته الأدبية الفنية الخالصة يكون واقعياً خالصاً بعموية مدهشة، فإذا هو يستشرف طبائع النفس الإنسانية استشرافاً قائماً على التجربة الحسية الذاتية او على الملاحظة الدقيقة المرهفة لخلجات النفس ونبضات القلب مما تعبّر عنها اشارات الجسد وحركته التعبيرية المادية، حتى لتشعر بأن الرجل يكاد يرى ويدرك أن حركة المادة هي جوهر الحركة الحية التي ينبع منها الفكر والاحساس والخيال والتذوق الجمالي والنزعات والاشواق النفسية والجسدية جمیعاً ..

ولكن، حين يفارق عفويته الأدبية هذه، ويحاول ان يفلسف الموضوع بطريقته الجدلية المنطقية، يفارق في الوقت نفسه واقعيته الأصلية، وينقلب مفكراً ميتافيزيكياً بعيداً حتى عن واقع مناخه الوجданى المتواتر الذى كان يعيش بالفعل تحت وطأته، وهو يؤلف الرسالة.. غير انه قد يبدو في بعض أحاديثه عن الحب وكأنه يرسل نظريات تحليلية ذات طابع واقعي، فيخيل اليها انها نابعة من العنصر الفلسفى، في حين انها لا تعدو ان تكون استشرافات نفسية نابعة من الوجدان والتجربة الحسية، لا من تجريداته الذهنية، أي نابعة من طبيعته الفنية الاصلية ذاتها، لا من تفكيره الفلسفى ..

مثلاً: في «باب المراسلة» حيث يتحدث عن أثر الكتاب في المراسلة بين الحبيب والمحبب، نراه يتحدث أولاً بأسلوب البحث، فيقول: «وينبغي ان يكون شكل الكتاب ألطف الأشكال، وجنسه أملح الأجناس. ولعمري ان الكتاب للسان في بعض الاحيان، اما لحصر في الانسان واما لحياة واما لهيبة. نعم، حتى ان لوصول الكتاب الى المحبب، وعلم المحب انه قد وقع بيده ورأه، للذة يجدها المحب عجيبة تقوم مقام الرؤية، وان لرد الجواب والنظر اليه سروراً يعدل اللقاء، ولهذا ما ترى العاشق يضع الكتاب على عينيه وقلبه ويعانقه».

ومثل ذلك ما يقوله المؤلف في «باب الإشارة بالعين».. فهو هنا يأخذ بال الحديث، على نحو من الاسلوب التحليلي في الظاهر، عن كون الإشارة بلحظ العين تكون تعبيراً عن القبول والموافقة، فيقول في «شرح» ذلك: «.. وانه يقوم في هذا المعنى المحمود، ويبلغ المبلغ العجيب، ويقطع به ويتواصل ويوعد ويهدد، وينتهز

ويبيسط، ويؤمر وينهى، وتضرب به الوعود. وبينه على الرقيب، ويضحك ويحزن، ويسأل وجاب، يمنع يعطي.. ولكل واحد من هذه المعاني ضرب من هيئة اللحظ لا يوقف على تحديده الا بالرؤى، ولا يمكن تصويره ولا وصفه الا بالأقل منه..»، ثم يأخذ في سرد المعاني والضرور التي تعبر عنها اشارات العين، ثم ينتهي الى القول: «.. واعلم ان العين تنوب عن الرسل. ويدرك بها المراد. والحواس الأربع ابواب الى القلب، ومنافذ نحو النفس، والعين أبلغها وأصحها دلالة، وأوعاها عملاً، وهي رائد النفس الصادق، ودليلها الهادي، ومرآتها المجلوّة التي بها تقف على الحقائق وتميز الصفات وفهم المحسوسات»..

### ما هو الحب؟

هنا، في محاولة ابن حزم تحديد ماهية الحب، وتصوير حقيقته، يبلغ الصراع بين الواقعية والميتافيزيقية أعلى ذرواته.. ومرد ذلك الى ما قلناه سابقاً من الصراع بين طبيعته الأدبية ذات المنطلق الواقعي وطبيعته الفلسفية ذات المنطلق الميتافيزيقي النابع من مفهوم الحب عند قدماء الفلسفة اليونانية..

يبدأ الكلام في ماهية الحب بطريقة أدبية تنزع نزعة رومانطيقية واقعية، حيث يقول: «الحب - أعزك الله - أوله هزل وآخره جد.. دقت معانيه بحلالتها عن ان توصف، فلا تدرك حقيقتها الا بالمعاناة»..

ولكن، ما ان يمضي قليلاً حتى تعتاده نزعة العصر يومئذ، وهي النزعة الفلسفية المولعة بوضع التعاريف للأشياء والمعاني.. فلا بد - اذن - من ان يضع تعريفاً منطقياً ل Maheria الحب.. وهنا تسيطر الفلسفة اليونانية القديمة، فاذا هو يرجع الى المفهوم الميتافيزيكي عن هذه الفلسفة، القائل بأن الحب «اتصال بين اجزاء النفوس المقسمة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع».. ومن هنا يرجع في تفسير الحب والبغض بين الناس الى مدى ما يكون من اتصال او انفصال بين النفوس في عالمها العلوى.. ولكنه حين يشرح سر الاتصال والانفصال يستند الى ظاهرة من الظاهرات الواقعية الدياليكتيكية في الحياة والطبيعة وان لم يكن متنبهاً الى ذلك قطعاً، اذ يتحدث عن التمازج والتباين في المخلوقات، وتناقض الاضداد وموافقة الانداد، بل يشير الى التنازع

حتى بين المتشابهات ذاتها.. ومن عجب انه حين يعود الى هذه الظاهرات بالذات في «باب علامات الحب» نرى عنده ملاحظة فكرية دقيقة، لعلها عفوية، تشير الى ادراكه الغامض لقانون رد الفعل المتبادل بين المتناقضات المعبر عنه بوحدة المتناقضات، وذلك اذ يذكر من علامات الحب «علامات متناظرة» ثم يعقب ذلك بالشرح قائلاً: «... والاضداد انداد، والاشياء اذا افرطت في غايات تضادها، ووقفت في انتهاء حدود اختلافها، تشابهت».. «فهذا الثلج اذا ادمن حبسه في اليد فَعَلَ النار الخ..»

وعلى كل حال، نرى ابن حزم، في تعريفه للحب على الطريقة الفلسفية، يقول بأن الحب يأتي من جهة النفوس في عالمها الروحاني العلوى، لا من الجهة الجسمانية للإنسان، ولكن حين يسترسل بعد ذلك، خلل فصول الكتاب، في أحاديثه الوجدانية وفي عرض تجاربه وتجارب اصحابه، نراه وقد ذهل عن تعريفاته وتحليلاته الفلسفية، ووضع قضية الحب في مكانها الانساني الواقعي المرتبط بالملادة الحية ارتباطه الطبيعي الاصيل..

### النظرة الأخلاقية ونقد المجتمع ..

يؤكد ابن حزم، في «طوق الحمام»، نظرته الأخلاقية للحب، في حين يعرض تجارب واقعية تناقض المفهوم الاخلاقي المتعطف الذي يؤكّد تمكّنه به.. وفي رأيي ان لا تناقض في هذا، بل ان توكيده للمفهوم الاخلاقي واصراره على الرجوع اليه في معظم الأبواب، اثنا هو تعبير عن رد الفعل الطبيعي لشيوخ الانحلال الاجتماعي الذي يحدثنا عنه بصورة غير مباشرة، حين يسرد الحوادث الواقعية التي تناقض مفهومه الاخلاقي.. ولذلك، يمكن القول ان «طوق الحمام» يتضمن نقداً حاداً للاوساط الاجتماعية العليا في عصر ابن حزم، ففي «باب السفين» مثلاً يقدم نماذج صارخة من فضائح القصور يومئذ..

يضاف الى ذلك ان الكتاب بجملته صورة أدبية حية متكاملة الأجزاء تصنف نواحي عدة، فكرية واجتماعية ووجودانية، من حياة المجتمع الأندلسي في ذلك العصر.

يبدو للباحث المتذوق ان عنصر الصدق والصراحة في التعبير عن ذلك المذاخ الوجوداني المتوتر الذي كتبت الرسالة تحت وطأته، هو أظهر عناصر القيمة الفنية التي تميز «طوق الحمام» بوصفها عملاً أدبياً يعبر عن أعمق ظاهرة انسانية وجدانية، هي الحب ..

وعنصر الصدق - بالأخص - نابع في الرسالة من المعاناة الذاتية، ومن عمق الأثر الذي تركه هذه المعاناة في الحياة الوجودانية الراخنة بالانفعالات الحادة عند ابن حزم ..

وقد ساعده على الاستفادة من هذه اليابيع الذاتية، في صنيعه الأدبي هذا، انه يملك الأداة التعبيرية بتمكن وثيق .. واداته التعبيرية هذه متأثرة بطابع شخصيته الصريحة، وكذلك بطابع مذهبة الظاهري، الذي يقوم في طبيعته اعتماد البساطة ومجانبة الالتواء والتعميد والتمحّل، وهذا ما يمكن ان يفسر اسلوبه الشري المرسل المتحرر من قيود الزخارف الشكلية البدوية، مع اصالة في موهبته الأدبية عززتها ثقافة فنية ولغوية مكتنزة راسخة ..

والاصل في كل ذلك ان الرجل يملك حساً جالياً مرهفاً اكتسبه من نشأته المترفة بين ألوان شتى من الجمال ولا سيما الجمال النسوى في الجواري العديدة تزخر بها قصور أبيه في قرطبة .. وهذه النشأة بقدر ما أرهفت حسه الجمالي وثقفت ذوقه، شحنت حياته العاطفية كذلك بأغزر الطاقات التي تمنع الموهبة الأدبية حيوية وخصوصية وحرارة. فهو يخبرنا في «طوق الحمام» ذاتها عن معاناته الحب مراراً، وعن صنوف من الجمال أحبها في هذه الممارسة وتلك، وعن وسائل الضغط والمراقبة عليه في أيام صباه واحاطته بالعيون ترصد سلوكه وتراقب علاقاته بفتيات القصر، حتى ادركته المراهقة في مثل هذا الجو الحافل بالغمريات المثيرات من جهة، والملبد بأسباب الكبت الخانق من جهة ثانية ..

ويبدو ان فوران العاطفة مع الحرمان والكبت بحكم التربية المحافظة الشديدة التزمت، قد أوجدا في الرجل حاجة الى مسرب وجوداني، فلما ملك اداته التعبيرية

بالثقة المتبعة المتعددة الجوانب، ولما زادته ظروف المحن ضغطاً روحاً عنيفاً، كانت هذه الرسالة هي المسرب الوجدي للتعبير عن كل ذاك التراكم الذي بلغ من الزخم حد الانطلاق في شبه ثورة فنية وجданية لا تزال حتى اليوم شاهد عصرها..

وأحب، في النهاية، ان أشير الى بعض الأبواب في «طوق الحمام»، لما يتتوفر فيها من عناصر الجمالية الفنية.. مثل: «باب التعريض بالقول» وقبله «باب علامات الحب»، حيث يتراءى اول وهلة انه يصف ويقرر ويخلل، في حين يحس القارئ انه يضع مشاعره كأنسان طعم الحب وانفعل به وجدانه من الأعماق، فهو يدرك خلجان المحبين ويضفي على الوصف حياة قوية حارة.. وهناك «باب الوصل»، و«باب المحرر»: اما الاول، فلعله أروع فصل في الكتاب من حيث حرارة الصدق والواقعية، ومن حيث ارتعاش اللهفة العارمة، هفة القلب والجسد معاً، ولا سيما ما يتحدث به عن لذادة الوصل كيف تذوقها هو، وكيف ان الوصل لا يطفئ جذوة الحب كما يزعم الزاعمون، بل يزيدها اتقاداً وعراضاً.. واما «باب المحرر» فنقرأ فيه قطعة من الأدب تخبريات الحب في صباه، وهي صورة من حياة القصور في مجتمعه وعصره، ومن مظاهر الكبت والمحافظة في حياة «الحرير»، وما أكسبته هذه البيئة من طبيعة الوفاء وعزيمة النفس..

### الشعر في «طوق الحمام»

بقي ان اقول كلمة في شعر ابن حزم الذي يستشهد به في كل باب ولكل قضية.. الواقع ان الشعر هذا هو اضعف ما تشتمل عليه الرسالة، فكثيراً ما يكون نظرياً مصطنعاً لفكرة او خاطرة كتبت نثراً في الباب نفسه بتعبير فني أصيل، بحيث يأتي الشعر بعده حشوًّا لا ضرورة له، ولا حاجة إليه.. وقد يكون الشعر أحياناً ما نظمه من قبل، ثم يبحث له عن مكان في الرسالة، وقد يوضعه في مكان قلق ينبع عنه.. وكم يتمنى القارئ في عصرنا ان لو خلت الرسالة من هذا الشعر، فهو عدا كونه حشراً

فيها من غير ضرورة ومن غير ان يضيف إليها جديداً قط، يبدو ضئيل القيمة الفنية  
بحد ذاته ..

\* \* \*

تلك أظهر العناصر التي تستحق عناية الباحث والناقد في «طوق الحمام» كما  
يبدو لي، وربما وجد فيها البحث والنقد، بعد، ما يزيدها جلاء وقيمة وتقديرًا.

١٩٦٤

# السمات الثورية في التراث الأدبي العربي

## ١ - مدخل عن التراث :

□ ليست<sup>(\*)</sup> هذه أول مرة يضع فيها مؤتمر الأدباء العرب قضية التراث العربي - الفكري منه بعمومه أو الأدبي بخصوصه - في جدول أعماله . لكن ، ربما كانت هذه أول مرة يضع فيها القضية نفسها بهذه الصيغة المحددة ، متوجهاً إلى البحث عن السمات الثورية في أحد الجوانب العريضة لهذا التراث . نعني الجانب الأدبي .

قد يكون ذلك ، في رأي البعض ، مصادفة محضًا ، أو - بتعبير آخر عند أصحاب هذا الرأي - قد لا تكون الصيغة الجديدة هذه سوى خاطرة لمعت عفواً في ذهن أحد المعنين بالتحضير لهذا المؤتمر ، دون ما علاقة لها بشيء مما تتحرك به الأرض العربية في هذه المرحلة شبه الخامسة من تاريخ حركة التحرر الوطني العربية .

غير أن مثل هذا الرأي قد لا يجد في مؤتمرنا الحاضر من يرتفع لنفسه أن يتبنى صراحة ، وان وجد من يتبنّاه ضمناً بطريقته الفكرية اذا كان من أهل التفكير الغيبي أو المثالي الذاتي . ان وضع قضية التراث على أساس البحث عن سماته الثورية ، في

---

(\*) قُدم هذا البحث الى مؤتمر الأدباء العرب العاشر المنعقد في مدينة الجزائر خلال الفترة بين ٢٥ نيسان و ٣٠ منه ١٩٧٥ .

مرحلتنا التاريخية هذه ليس منعزلاً عن طبيعة هذه المرحلة التي تراكم فيها عناصر الوضع الثوري لحركة التحرر الوطني العربية، بارتباطها الموضوعي مع سائر حركات التحرر الوطني القارية ضمن الحركة الثورية العالمية، ككل، لكي يتحول هذا التراكم إلى وضع ثوري بالفعل، بنوعية جديدة..

اننا نعتقد ان الانعطاف في معالجة التراث، من النظر إليه بصفته التراثية بوجه مطلق ، الى محاولة البحث عن سماته الثورية بالتعيين، هو تعبير في الحقل الأدبي عن أحد أشكال هذا التراكم الثوري في المرحلة الحاضرة لحركة التحرر الوطني العربية ..

ان توجه مؤتمر الأدباء العرب الى البحث عن السمات الثورية في أحد وجوه التراث، يمكن - في رأينا - ان يشكل قاعدة لتخطيط الطريقة السلفية الرجعية في فهم التراث ومعاجلته وفي فهم العلاقة بينه وبين واقعنا الاجتماعي الحاضر، لأن هذا التوجه يصلح أساساً للخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها اسقاطاً للماضي على الحاضر، الى كونها قضية الحاضر نفسه من وجهة كونه - أي الحاضر - حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وامكانيات المستقبل تفاعلاً دينامياً تطوريأً صاعداً، بمعنى ان النظر الى التراث يصبح بذلك رؤية معاصرة تمكننا من إعادة امتلاكه التراث على أساس جديد تتكون عناصره المعرفية والايديولوجية من جموع العناصر المحركة لعملية بناء الحاضر الثوري، التي هي - في الوقت نفسه - عملية بناء المستقبل الثوري.. ان إعادة امتلاكه التراث على أساس من ادواتنا المعرفية التقديمية المعاصرة، ومن ايديولوجيات حركتنا التحررية، وطنياً واجتماعياً، انما تعني إعادة التراث اليها بصورة جديدة تختلف عن صورته التي تقدمها لنا الطريقة السلفية الرجعية.. فان هذه الأخيرة هي صورته الغيبية والقدرة التي يبدو فيها الانسان العربي دون ارادة فاعلة، دون «انسانية» حاضرة في حركة تاريخه الخاص أو تاريخ البشرية العام، ودون طاقة مبدعة أو مسؤولة حتى عن موقعه هنا أو هناك في مجالات النشاط البشري الاجتماعي.. ان القدرة المطلقة التي تحكم الانسان العربي، في هذه الصورة المزيفة للتراث ليست سوى شكل ايديولوجي يتشكل به فهم مفكري البرجوازيات العربية للتراث في الحاضر، أي في مرحلتنا التاريخية هذه بالأخص.. أما الصورة الأخرى للتراث الفكري العربي بوجه عام، أي الصورة التي نفترض رؤيتها في ضوء

المعرفة العلمية المعاصرة وفي ضوء الايديولوجيات الثورية للحركة التحررية العربية في مرحلتها الراهنة، فهي الصورة المعبرة عن الانسان العربي في «تاریخیته» الشاملة: ماضياً وحاضرًا ومستقبلاً، أي عن موقعه الفاعل والمنفعل معاً في حركة «التاريخ» .. في هذه الصورة نرى المجتمع العربي - الاسلامي للعصر الوسيط في حركته الدينامية، حركة التحول والصيرورة، التي تنبع من قوى الانسان العربي - الاسلامي ذاته، لا من قوى غيبية تحكمه بجربية صارمة مطلقة .. تنبع هذه الحركة من فعل القوى الاجتماعية المنتجة كل الخيرات المادية والروحية لمجتمعها، أي من الطاقات اليدوية والعقلية لهذه القوى المنتجة، ومن الاشكال التاريخية المعينة للصراع بين هذه القوى ذاتها وبين القوى الاجتماعية الأخرى (الاقطاعية - التجارية - الشيورقاطية) المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، والتي كانت تحاول دائمًا فرض سيطرتها كذلك ثقافياً وايديولوجيًّا .. ان هذه الصورة الواقعية الصحيحة للتراث، المستمدة من أصوله الاجتماعية الحقيقة، هي - في الوقت نفسه - صورة ينعكس فيها الحاضر كذلك، بوجه ما، لأنها تنطلق أولًا من منطق التحليل العلمي المعاصر، وتنطلق ثانياً من المواقف الايديولوجية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة ومن مقتضيات تطورها وصيرورتها، مرحليةً واستراتيجياً .. ذلك كله يعني - في الاستنتاج الأخير - ان عملية استحضار التراث على هذا الوجه، تؤدي مهمة مزدوجة: هي - من ناحية أولى - تكشف عن جوهر الظاهرات التراثية في موقعه التاريخي وتكتشف - من ناحية ثانية - عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة حاضرنا وحركية التراث وفاعليته في موقعه التاريخي ذلك .. ان هذا الكشف المزدوج يضيف الى الحركة الثورية العربية، في مرحلتها الحاضرة، ابعاداً تاريخية تضفي على ابعادها المرحلية الراهنة اصالتها العربية، التي هي - بمعناها الحقيقي - وحدة الحركة التاريخية بين الحاضر والماضي، دون ان تنفي هذه الوحدة ما أصابها عبر الزمن من تقطيعات . فإنه ما من وحدة في حركة التاريخ البشري خلت من انقطاع بهذه، بل نقول اكثر من ذلك، ان وحدة الحركة التاريخية، بمفهومها العلمي ، انما تعني وحدة التقطع والاستمرارية ..

## ٢ - بحث في مفهوم «الثورية»

□ غير ان ما سميته «انعطافاً» في فهم التراث ومعالجته، وما قلنا عنه انه يشكل

«قاعدة» لتخطي الطريقة السلفية الرجعية، يبقى «انعطافاً» سطحياً، وتبقى «قاعدة» التخطي قاعدة مهترئة قلقة، اذا لم يكن لدينا وضوح علمي كاف للمفاهيم التي ينطلق منها هذا «الانعطاف» وت تكون منها هذه «القاعدة».. فتحن هنا نبني كل استنتاجاتنا على صيغة الموضوع المطروح امامنا، اعني موضوع «السمات الثورية في التراث الأدبي العربي». فما مفهوم هذه «الثورية» التي علينا ان نبحث عن سماتها في هذا التراث؟.

ان لكلمة «الثورية» في زمننا، وفي مرحلتنا الحاضرة بخاصة دلالات مختلفة جداً يقدر ما تختلف مواقعنا الاجتماعية ومواصفنا الايديولوجية. من هنا تأتي صعوبة التحديد والوضوح في مفهوم الكلمة.. ونحن في مؤتمر الأدباء العرب نعبر عن مجموعة من تلك الواقع والواقف تفتقر - موضوعياً - الى الانسجام الكامل بين فصائلها، وليس من شأن أي فريق منا ان يفرض على الآخرين مفهومه عن «الثورية» من موقعه الاجتماعي وموقفه الايديولوجي بخصوصيتها.. مقابل ذلك. هل نحن نفتقر الى «قاسم مشترك» لمفهوم «الثورية» في حدود وضعنا العربي الحاضر بطابعه الغالب، أي في حدود مستوى التراكم الثوري لتطوير حركة التحرر العربية في مرحلتها الحاضرة؟.

أقول: لا، لا نفتقر الى هذا «القاسم المشترك».. انه موجود بالفعل وجوداً واقعياً موضوعياً.. صحيح ان حركة التحرر الوطني العربية تحتوي فصائل متعددة الواقع الاجتماعية، وانها - لذلك - متعددة المواقف الايديولوجية بالضرورة، وان ذلك يعني اختلافاً في المضمون الاجتماعي لمفهوم «الثورة» أو «الثورية»، ولكن الواقع ان هذه الفصائل جميعاً تلتقي في معركة التحرر الوطني على صعيد واحد، وعلى هذا الصعيد تتدخل، بل تتفاعل، مختلف عناصر التراكم الثوري، يعني ان اختلاف مفهوم «الثورية» بين فصائل المعركة الواحدة، لا يمنع ان يكون هناك توافق ضمني موضوعي على حد عالم مشترك لهذا المفهوم بضمونه المرحلي بالأقل.. فما هو ذلك الحد العام المشترك؟ ..

- ما دمنا في اطار المرحلة التحررية الوطنية، فان الموقف الثوري يتعدد هنا بموقف الرفض المبدئي والكافحي لكل شكل من أشكال العلاقات الامبرالية، سواء في بلادنا أم في غيرها من بلدان العالم كافة، وسواء أكانت هذه العلاقات اقتصادية أم سياسية أم ثقافية، وتبعداً لذلك يتعدد الموقف الثوري أيضاً بموقف الرفض المبدئي

والكتابي الواقع الاحتلال والاستيطان الصهيوني في كل جزء من الأرض العربية (فلسطين، الجولان السوري، سيناء المصرية الخ)... فهذا الجانب من مفهوم الثورية، هو اذن «القاسم المشترك» بين مختلف فصائل الحركة التحررية العربية الواقفة معاً على صعيد المعركة الواحدة مكافحة بالسلاح السياسي أو الفكري أو القتالي المباشر، أو بكل هذه الأسلحة في وقت معاً.

ونحن في مؤتمر الأدباء العرب، من حيث كوننا أدباء عرباً، لسنا - بالطبع - خارج مجتمعنا العربي، ولا خارج مرحلته التاريخية هذه، أي لسنا خارج ظروف الحركة التحررية العربية الشاملة، ولا خارج معركتها الساخنة في وقتها الراهن، ولا خارج التركيب الطبقي لهذه الحركة بمجملها.. فنحن - اذن - مشمولون، حكماً، بطبيعة هذه الظروف كاملة.. بل نحن في أعمالنا الأدبية نتعامل مع طبيعة هذه الظروف، ولكن من جوانبها الأكثر غموضاً وتعقيداً أو الأكثر ذهاباً في العمق إلى مراكز التفاعل الذاتي المكثف معها.. يشهد على ذلك، بل يؤكده، مسار الحركة الأدبية العام منذ بدء النهضة العربية الحديثة حتى أيام مؤتمرنا هذا. ففي مراحل هذا المسار التاريخي كلها، رغم اختلاف كل مرحلة عن الأخرى من حيث طابعها النوعي، كان التعامل مع كل من هذه المراحل داخلاً في عصب الأدب ولحمته، سواء كان ذلك على جهة الإيجاب أم السلب، مع تفاوت في نسبة الإيجابية والسلبية يرجع في التحليل الطبقي إلى التردد والترجح - غالباً - في صيغة الانتهاءات الطبقية إلى هذا أو ذاك من القطبين الطبقيين الرئيسيين: القاعدة الجماهيرية الشعبية الكادحة من جهة، والقمة البرجوازية الكبرى من جهة ثانية.. غير أنه من المبالغة، في مثل ظروف الحركة التحررية العربية وخصائصها التاريخية المميزة، ان نتحكم إلى التحليل الطبقي وحده في تصنيف مواقف الكتاب والشعراء والنقاد العرب من التيار التحرري الذي يشكل الطابع العام لهذه الحركة.. لأن الاحتكام إلى العامل الطبقي وحده، في تصنيف هذه المواقف، يؤدي إلى خطأ «دوغماتي» في تطبيق النظرية على الظروف الملموسة لكل حركة وطنية بخصوصياتها «التاريخية».. والخطأ في مسألتنا هنا أن ننسى او نهمل الارتباط التاريخي الموضوعي لحركة التحرر الوطني العربية بالمشاعر القومية لجماهير الشعب العريضة في مختلف بلدان المنطقة العربية.. هذه المشاعر التي اتخذت طريقها إلى التكون والتبلور.

على مدى القرنين الأخيرين، تحت ضغط شديد من ظروف السيطرة الاقطاعية العسكرية العثمانية والتعصب القومي التركي (الطورانية)، ثم تحت ضغط من البديل الأشد وطأة، أي ظروف تسلط الرأسمالية الاستعمارية الغربية على بلادنا.. لذلك اخذت المشاعر القومية العربية، منذ البدء، مساراً وطنياً يتميز بغلبة سماته التحريرية الثورية على السمات القومية ذات الطابع الظبقي البرجوازي الرجعي.. وإذا كان ذلك يعني ان هذا المسار قد حل في ذاته، من البداية، بنور صراع داخلي بين مضمونين متناقضين للقومية: المضمون الجماهيري الثوري، والمضمون البرجوازي الرجعي، فإن التطور اللاحق لحركة التحرر الوطني العربية، قد أثبت ان المضمون الأول هو الذي بقيت له الفاعلية المحركة، وبقيت له السيطرة الكابحة لفاعلية المضمون الآخر، في معظم مراحل هذه الحركة، لا سيما مرحلتها الراهنة التي تقع منها قضية الثورة الفلسطينية وشعبها الفدائي البطل في مركز الزخم الثوري الدافق.

من هنا يصح القول ان تصنيف مواقف الأدباء العرب من الاتجاه الشوري الغالب على حركة التحرر العربية، ينبغي ان يراعى فيه - الى جانب العامل الظبقي - عامل الشعور القومي التحرري الذي كان ولا يزال يساعد كثيراً في استقطاب جمهورة واسعة من الكتاب والشعراء والنقاد حول الاستراتيجية العامة لهذه الحركة، أي «خارطتها» التحريرية بضمونها الاجمالي، مع تفاوت في الموقف تجاه التفاصيل..

حاصل هذا التحليل كله، يتبع ان للأدباء العرب في العصر الحديث بكامله، وفي أيامنا هذه وخاصة، - ونقصد هنا غالبية الأدباء العرب - منطلقًا عاماً مشتركاً يحدد موقفهم، كمنتجي أدب، من القضايا القومية الكبرى القائمة أساساً على قضية التحرر الوطني. وهو موقف ثوري بجوهره، لانه ينطلق أولاً، وجذرياً، من وعي حرية الإنسان ووعي ضرورة هذه الحرية له، لا من حيث هو انسان مطلق، ولا من حيث هو انسان فرد بذاته، بل من حيث هو كائن نوعي، اجتماعي، وتاريخي. أي من حيث هو كينونة حية معقدة لمجموعة من العلاقات الاجتماعية لها تاريخيتها، أي لها حركة تحول وصيرورة في الزمن والمكان، وهذه - في الواقع - نتاج لحركة هذا الإنسان في مجالات نشاطه الاجتماعي.. ومن هذا المنطلق الجذري ينطلق الموقف من حرية الوطن بالمعنى المعاصر، الذي يحمل دلاله واحدة بوجهين: تحرير أرض الوطن، وتحرير

المواطنين. هذه الدلالة بوجهها تعني، حق المواطنين في رفض كل سلط من خارج حدود الوطن على أرضه، وحقهم في امتلاك ثرواته الطبيعية دون منازع، وامتلاك حريةهم باختيار نظامهم الاجتماعي والسياسي دون ضغط خارجي، وتوظيف طاقاتهم البشرية في إنتاج حاجاتهم المادية والروحية وحاجات تطورهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي في إطار هذه الحرية الوطنية، أو ما يصطلح عليه - في لغة القانون الدولي - بالسيادة الوطنية.

هذا المفهوم المتقدم للحرية في أدبنا العربي المعاصر، بوجهه الغالب، ينطوي مفهومها الوجودي الفلسفي المثالي في الأدب الأوروبي، بمختلف تياراته المثالية المعروفة.. إن هذا التخطي بحد ذاته، هو ظاهرة ثورية تتبع من جوهرها القائم في طبيعة الحركة التحررية العربية التي تشد مختلف المواقف الأدبية، بحدود متفاوتة، إلى مضمونها الثوري أساساً، رغم الاختلافات الملحوظة، منذ ما بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، في الرؤيا الشعرية والقصصية والروائية بشأن عوامل الهزيمة وبشأن الآفاق المفروضة لمستقبل العالم العربي..

### ٣ - السمات الثورية في التراث

□ بعد هذا التحديد لوجهة النظر المرحلية الحاضرة في مفهوم «الثورية»، ينفتح أمامنا وجه الطريق إلى تحديد «السمات الثورية في التراث الأدبي العربي».. ذلك بناء على ما استتجنه سابقاً من ان النظر إلى التراث، في عصرنا، لا يكون نظراً عملياً قادرًا على كشف القيم التراثية الحية إلا إذا اعتمد الرؤية المعاصرة بنهجها التحليلي الأكثر تقدماً والأكثر التحاماً بحركة الواقع العربي الحاضر..

غير أنه ينبغي أن يكون واضحاً هنا أن الانطلاق من الرؤية المعاصرة في فهم التراث والتعامل معه، لا يعني أن نتجاوز الوضع التاريخي لهذا التراث، بحيث نسقط عليه مفاهيمنا المعاصرة بكل خصوصياتها المستمدة من وضع تاريخي آخر مختلف جداً.. فان مثل هذا التجاوز وهذا الاسقاط، مخالف أصلأً للمنهجية العلمية ذاتها التي ندعو إلى اتباعها في التعامل مع التراث.. وإنما القصد في موضوعنا هو أن نستخدم أدواتنا المعرفية المعاصرة ومنهجيتها العلمية في كشف العلاقات الثورية التي

يمكن ان نجد هنا بين التراث والواقع التاريخي الذي ينتمي اليه.. فإذا كان مفهوم «الثورية» قد انتهى في مرحلتنا الحاضرة الى كونه وعيًا لحرية الانسان وضرورتها على النحو الذي استخلصناه سابقاً، فإنه لا يمكن ان نطبق هذا المفهوم ذاته، بخصوصياته المرتبطة بمرحلةنا هذه، على وعي الأدباء العرب في العصور التاريخية الوسيطة وما قبل الوسيطة.. ولكننا نستطيع ان نرى في ضوء مفهومنا الحاضر هذا، كيف، وبأي مستوى، كان وعي الحرية وضرورتها لدى أدباء التراث هؤلاء.. تلك هي، بدقة، نقطة الانطلاق في بحثنا عن «السمات الثورية في التراث الأدبي العربي»..

□ ان البحث عن هذه السمات، لكي يستكمل شروط البحث المنهجي الجاد، يقتضينا الاستقصاء التفصيلي على مدى المساحة التاريخية التي تستوعب التراث الأدبي العربي كله خلال حركته الابداعية التحولية، وهي مساحة شاسعة تستغرق نحو أربعة قرون من تاريخه.. ان مثل هذا الاستقصاء التكاملي يضيق عنه بحث بهذه المساحة التقليدية التي يسمح لنا باستيعابها في البحوث المطلوبة للمؤتمر، ولا يتسع له سوى مؤلف كبير متخصص.. ان وضع فكرة هذا البحث امام مؤمنا، هو بذاته أمر بالغ الاهمية، ولكنه لا يتبع لنا أن نقدم في هذه المعالجة أكثر من تلميس منهجية الموضوع، كما فعلنا في السطور السابقة، مع استقراءات جزئية تنتزع النماذج التطبيقية من سياقات تاريخية قد تكون مختلفة نوعياً، كما سنفعل في السطور التالية:

### أ- في الأدب الجاهلي:

□ نرجع هنا الى حقيقة سبقت الاشارة إليها، ولكن لا بد من وضعها الآن، ونحن في سياق التطبيق، وضعًا جلياً يرفع عنها الالتباس. هي حقيقة «الوضع التاريخي» لكل سمة ثورية.. نريد ان نقول في هذا السياق ان «الثورية» تعبر عن مستوى متقدم من الوعي الاجتماعي ليس منفصلًا عن ظروفه الزمانية والمكانية. ولذلك هو نسيبي، لا مطلق، أي ان نوعية هذا المستوى تتحدد بنوعية ظروفه الاجتماعية في مرحلته التاريخية المعينة. فكل مرحلة بعينها لمجتمع بعينة مستوى من الوعي «الثوري» يتناسب مع ظروفها تلك.. ان نسبة هذا الوعي تشير الى «حركية» مفهوم الثورية، أي ديناليكتيكيته، فهو ليس مفهوماً ميتافيزيكياً (سكونياً)، وهذا معنى

كونه ليس مفهوماً مطلقاً.. ومن هنا قد يتراءى لنا وعي الشاعر الجاهلي للحرية انه فردي مغلق، مستقل كلياً عما كان يعانيه مجتمع الجاهلية العربية، قبيل الاسلام، من تخلخل في جلة اوضاعه: اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً (القصد من «الفكري» هنا: شكل انعكاسات هذا التخلخل في وعي الانسان الجاهلي في الشعر والخطب والامثال وفي رؤيا العالم الخارجي).. غير ان ما قد يتراءى لنا من «ذاتية» هذا الوعي و«استقلاليته» المطلقة، اغا هو وهم ينشأ اما من النظرة المثالية الى العلاقة بين الوعي والواقع او من السطحية في فهم ظاهرات الوعي البشري، والظاهرة الأدبية (الشعرية هنا بالأخص). ذلك ان الشاعر الجاهلي لم يكن، بمارسته الشعرية، يسجل تجربته تعبيراً عن «ذاته» بحدودها «الخاصة» المغلقة، أي بما هي «ذات» فردية، كوحدة قائمة بنفسها، منفصلة عن عالمها الخارجي (مجتمعها الجاهلي).. بل كانت تجربته تلك تعبيراً عن عالم الواقع الجاهلي العربي، ككل، من خلال وعيه الشعري، أي من خلال علاقته بهذا الواقع الذي هو عبارة عن وحدة العلاقات الاجتماعية المعينة المحددة له. غير ان هذا لا ينفي «خصوصية» التجربة ولا «خصوصية» الشاعر نفسه بل يؤكدها. لأنه لا «خصوصية» له من غير هذه العلاقة.. فان قيل: ان هذا الكلام ينطبق على تجربة كل شاعر في كل مجتمع وفي كل مرحلة تاريخية، قلنا: ذلك صحيح، ولكن انطباقه على الشاعر الجاهلي أظهر وأوضح، لأنه أكثر بساطة. فالشاعر الجاهلي أقرب الى البكارة التاريخية، فهو يتعامل مع هذه البكارة بكل وضوحها وبساطتها. لذا كانت «فردية» الشاعر لا تزال في صفاء علاقتها مع العالم الخارجي، بمعنى ان الوحدة بين عالمها الداخلي وعالمها الخارجي لا تزال طليقة من التركب والتعقد، فهي وحدة مباشرة، ولذا أيضاً كانت «خصوصيته» - أي الشاعر - تعكس « عموميتها » بكل بساطتها، وصفاتها، فإذا هو رفض شيئاً من أشياء عالمه الخارجي (مجتمعه) كان رفضه ذاتياً - اجتماعياً بحجم واحد وبلحظة واحدة، وكان الرفض هذا شكلاً من أشكال وعي الحرية بأبسط مفهومه الثوري التاريخي.

نحن نبحث هنا عن السمات الشورية في شعر الجاهلية العربية خلال القرن السادس الميلادي، أي المرحلة التي تقارب ظهور الاسلام وتمهد لحركة الشورة الاسلامية، وهي المرحلة التي تميز بظاهرات اقتصادية واجتماعية وعقلية تشير الى ان

الاقتصاد الطبيعي (المقايضة) الذي كان يسود الحياة الاقتصادية الجاهلية حتى ذلك الحين بدأ يشرف على نهايته، وان تركيب «المجتمع» القبلي المنقسم الى وحدات قبلية منفصلة بعضها عن بعض أخذ يتعرض لتغيرات في الأسس القائمة عليها علاقاته الداخلية، وان الحياة العقلية التي كانت تتعكس عليها صورة العالم الجاهلي القديم في شبه الجزيرة العربية بدأت تحمل انعكاسات جديدة عن ارهاصات التغير المعبرة عنها تلك الظاهرات. يمكن تحديد معلم الظاهرات المذكورة بذكر المؤشرات التالية:

١ - دخول التعامل النقدي في عملية التبادل البصاعي. ان انتشار النقد في أيدي القبائل كان يخلخل بسرعة، شكل الاقتصاد الطبيعي الذي كانت المقاييس العينية من مظاهره الأولية. ذلك ان نشاط القوافل التجارية بين مكة والعالم القائم خارج شبه الجزيرة العربية، كان يخترق عزلة القبائل، ولا سيما القبائل الضاربة على طرق هذه القوافل أو على مشارفها أو على المحطات التي تقف عندها القوافل فتتعامل معها بيعاً وشراء وحراسة وتعاقداً على الحماية واستئجار الادلاء الخ.. ان هذا يعني دخول التجارة في صلب النشاط الاجتماعي القبلي وتكون نواة فئة تجارية في تركيب العلاقات الاجتماعية القبلية، الى جانب نشوء فئة ربوية داخل هذه العلاقات.

٢ - بدايات تصدع القبيلة. جاء ذلك نتيجة طبيعية للمؤشر السابق. فان انتشار التعامل النقدي وظهور فئات بين القبائل اخذت تمارس اللعبة التجارية والربوية داخل علاقاتها القبلية ذاتها، قد أوجدا قاعدة مادية للتمايز الاجتماعي بين أفراد القبيلة الواحدة، أي ان ذلك خلق شكلاً جديداً لتوزيع العمل في «المجتمع» الجاهلي من شأنه أن يقسم وحدات هذا المجتمع الى فئتين بالأقل: فئة قادرة على ممارسة اللعبة التجارية والربوية، بما تجمع لديها من قدرة نقدية مصدرها مركز هذه الفئة التقليدي في القبيلة (شيخ القبائل وأسرهم)، وفئة أخرى مستهلكة غير قادرة على هذه الممارسة لضعف قدرتها النقدية لسبب من ضعف مركزها في القبيلة.

٣ - نتج عن المؤشرين السابقين ان وجد داخل وحدة القبيلة بدايات انقسام اجتماعي من نوع جديد يرجع الى غير الاساس التقليدي الجاهلي الذي هو رابطة الدم والنسب، ورابطة الولاء. نعني به الانقسام بين مستثمرين (بكسر الميم الثانية) ومستثمرين (بفتحها)، او - بالتعبير القديم - الانقسام بين اغنياء وفقراء.

٤ - هذه المؤشرات بجملتها أخذت تجد أثارها وانعكاساتها في مختلف ظاهرات الحياة العقلية الجاهلية: في الشعر والخطب والأمثال، وفي التطلعات الغامضة نحو موقف جديدة من الكون والظاهرات الكونية ومن التقاليد «الدينية» الوثنية التي أصبحت هي - بدورها - تحمل طابع التمايز الاجتماعي الفئوي، أو الطبقي الجنيني. فقد كان تواجد اليهودية والمسيحية في بعض مناطق شبه الجزيرة وظهور جماعة «الحنفاء»، تعبيراً - بشكل ما - عن تلك التطلعات الغامضة، بقدر ما كان توزيع وظائف الحج في مكة بين الرعامتين الملكية بالخصوص تعبيراً آخر معاكساً عن محاولة حماية تلك التقاليد الوثنية من التطلعات الجديدة، حماية لامتيازات الفئة التجارية - الربوية في المجتمع المكي التي كان الحج الوثني مصدر ربح كبير لها. من هنا نشأت فكرة «دار الندوة» التي أصبحت التعبير العملي عن حماية تلك الامتيازات.

في ضوء هذه الرؤية التاريخية لظاهرات «المجتمع» العربي في الجahلية الأخيرة، يمكننا الاهتداء الى الأرض الواقعية التي تكونت فيها خمائ الرفض في الشعر الجاهلي، ونعني هنا رفض عالمه الخارجي، أي ذلك «المجتمع» المتداخلة فيه روابط وعلاقات قديمة وجديدة تجتمع فيها عدة تناقضات لم يستطع بعض الشعراء المصالحة معها، فرفضوا، وكان رفضهم شكلاً منوعي الحرية له سماته الثورية النسبية.. هكذا رفض عترة العبيسي ان يرتهن انسانيته «عبدًا»، ورفض ان يرتهن حبه لعبوديته، فناضل شاعراً وفارساً ليحرر «الانسان» في انسانيته، وليحرر «الحب» في حبه، فكان شعره ثوريأً بهذا المعنى، وكان للسمات الثورية في شعره - بهذا المعنى ذاته - طابع التعميم الى جانب «خصوصية» التجربة الفردية. أي ان عترة، حين رفض معنى الرق في «شخصه» قد رفض شرعة الرق في «مجتمعه». وهنا - بالضبط - مكمن ثوريته. وهنا - بالضبط - نفهم البعد الانساني الاقفي الذي يتضمنه البعد «الشخصي» العميق في مثل قوله :

ينادوني في السلم: يا ابن زيبة      وعنـد اصطدام الخيل: يا ابن الاطايب<sup>(١)</sup>

(١) زيبة: اسم امه الحشيشية، وقد سبها أبوه «شداد» في إحدى غزواته، واعتبر ولدها عترة «عبدًا» لأنه ابن «أمة». فهو- أي عترة - يختج في البيت على العشيرة انهم يعبرونه «بعبوديته» وقت =

أو في مثل قوله:

وإذا الكتبية احجمت وتلاحت  
والخيال تعلم، والفوارس، اني  
الفيت خيراً من معن مخول  
فرقت جعهم بضربة فيصل

في البيتين الاخرين يفخر عنترة بفروسيته. ولكن للفخر هنا ظللاً اخرى بها يختلف عنترة عن سائر شعراء الفخر في الجاهلية. فخره هنا رفض واحتجاج. هو رفض لمفهوم «الشرف» عند الجاهليين، لكونه عندهم مفهوماً خاصاً بالاحرار، أي من يولد من أب وأم معدودين في عرفهم من الاحرار (معن مخول). وهو - أي هذا الفخر - احتجاج على تقسيم الناس الى حر وعبد ثم تفضيل الحر على العبد. ومن هنا يقول عنترة انه رغم كونه «عبدًا» في تقاليدهم المروضة، ورغم حصرهم الشرف والفضائل بالحر منهم (المعن المخول) وتعرية «العبد» من صفة الشرف والفضائل بمفهومهم، يجد نفسه متخطياً هذه التقاليد وهذا المفهوم، فهو حين تلتاح الكتبية يبرز انساناً يتجاوز كل ما ينسبونه الى «انسانهم» الخير من صفات الحر المعترف به عندهم، ثم يقيم الدليل الملموس على هذا التجاوز بما تعرف الخيال ويعرف الفوارس من بأسه الحاسم في المعارك.

- وهكذا شعاء الصعاليك في الجاهلية رفضوا عالمهم الجاهلي، معبرين بشكل آخر عن وعي الحرية. نعني هنا فريق الشعاء الصعاليك الذين صنفهم التمايز الاجتماعي الجديد في الجاهلية بين فئة المستثمرين (بفتح الميم الثانية) أي فقراء هذه القبيلة وتلك، كعروبة بن الورد، وتأبط شرآ، والسليك بن السلكة، والشنفرى. هؤلاء تتجلّى السمات الثورية لشعرهم في رفضهم المزدوج أي كون الموقف عندهم يتوجه الى القديم والجديد معاً من اوضاع «مجتمعهم» الجاهلي. يتوجه، من جهة أولى، الى رفض الالتزام القبلي التقليدي برابطة الدم والنسب. ويتوجه، من جهة ثانية، الى رفض الالتزام بالتمييز الفئوي المستجد، تمييز رؤساء القبيلة باليسر المادي والرفاهة من

---

= السلم فينسبونه الى أمه، ويفخرون به وقت الحرب فينسبونه الى أحمر العشيرة لفروسيته، أي حاجتهم إليه.

سائر أفراد القبيلة ذوي الضيق المادي وبؤس العيش. فهذا عروة بن الورد - مثلاً - يقول:

ذريني اطوف في البلاد لعلني  
اخليك، أو اغريك عن سوء محضر  
فان فاز سهم للمنية لم اكن  
جزوعاً، وهل عن ذاك من متأخر؟  
وان فاز سهمي، كفكم عن مقاعد  
لكم خلف ادبار البيوت ومنظر  
هنا مغامرة شاعر، ولكنها - جوهرياً - مغامرة رفض لعلاقات اجتماعية يأبى  
المصالحة معها. فهنا هجرة عن القبيلة وهجرة عن أوضاع القبيلة، أي هجرة عن  
الالتزام بعلاقات «قبيلية» القبيلة و«فتوية» القبيلة معاً. هي هجرة إلى الموت (إن فاز سهم  
المنية) دون خوف من الموت، أو إلى وضع في الحياة (إن فاز سهم المغامرة) ينفي الوضع  
«الفتوى» المرفوض، أي ينفي أن تكون «فتة» من القبيلة «خلف أدبار البيوت» في حين  
تتمتع «فتة» أخرى «بمقاعد» تتصدر وجه البيوت. والقصد في ذلك ليس «الوضع»  
المكانى كما في منطق الشعر، بل «الوضع» الاجتماعي والمعاشي، كما هو بعد  
الشعري. وليس القصد من نفي وضع بوضع سوى التحرر من واقع مرفوض والسعى  
إلى بديل يحقق شكلاً من «حرية» الجماعة.

هذه المغامرة - الرفض، تبلغ ذروتها المأساوية عند «تأبط شرًّا» حين يذهب في  
رفض العلاقات الجاهلية وتناقضاتها المتداخلة إلى حد أن:

«يرى الوحشة الأننس الأننس، ويهدى بحيث اهتدت أم النجوم الشوابك»  
يتراهى لنا هذا الاحساس المأساوي كظاهرة سلبية، لأنه امعان في «الغربة» عن  
العلاقات الانسانية إلى حد الاحساس بـ «الأننس» مع هذه «الغربة». ولكن، وراء  
هذه «السلبية» ما هو نقىض لها. فالشاعر يجد «الوحشة» في غربته. وكلمة «الوحشة»  
هنا ليست مجانية، إنما هي فرضت موقعها هنا فرضاً، لتحمل شحنة مأساته.. إنها  
تكشف عن عميق ارتباطه بالحياة وبالناس، عن تعلقه بجذوره الحياتية - الانسانية،  
ومن هنا، «وحشته» في «الاغتراب» عن جذوره، ثم من هنا حاجته إلى استشعار  
«الأننس الأننس» في هذه «الوحشة». إنه يخلق وهم «الأننس» تعويضاً عن واقع  
«الوحشة». إن وعي الحرية هنا يشكل صيغته الثورية على طريقة «سأطلب بعد الدار  
عنكم لتقرروا»..

في ما كتب التاريخ عن هذا الفريق من شعراء الصعاليك في الجاهلية، «انهم كانوا لا يهجمون الا على الاشقاء البخلاء من الأغنياء. فإذا وجدوا غنياً كريباً تركوه، وان وجدوا غنياً شحيحاً هاجموه»، وانهم كانوا «جعية من فقراء قومهم يصرفون منها ما كسبوه من الأغنياء الاشقاء عليهم بالتساوي»، وان عروة بن الورد كان «.. اذا أصابت الناس سنة جدب، ترك هو وأصحابه المريض والكبير والضعيف في دورهم، ثم يأخذ الاقوياء من قومه معه وينخرج، فيغير بهم، ويجعل لاصحابه ولهؤلاء المرضى والكبار والضعاف نصيبهم، حتى اذا اخصب الناس وذهبت السنة، الحق كل انسان بأهله وقسم له نصيبه من غنية (...). ومثل هذه الاخبار والاشعار نراها في اخبار تأبطة شرًّا والسليلك بن السلكة والشنفرى وأمثالهم من مشاهير الصعاليك (...). وقد أنتجت الحالة الاجتماعية في جزيرة العرب هذه الصعلكة لأن أكثرهم كان من الفقراء لا يجدون ما يأكلون، واذا حصلوا على شيء من غارة او نحوها، فشيخ القبيلة هو الذي يأخذ من الغنية حصة الاسد، وهم لا يأكلون الا الفتات»<sup>(٣)</sup>.

لم يكن الشعراء الصعاليك الجاهليون خارج عصرهم. لذا كانت ممارسة الغزو واكتساب ضرورات العيش بالغزو، أمراً مشروعاً في أعراف العصر وشرائعه. فلا تناقض اذن بالنظر الى الوضع التاريخي، بين هذه الممارسة والمضمون الشوري في مواقفهم وأشعارهم. بل يكشف لنا سلوكهم - كما حدثتنا الروايات السابقة - ان ممارستهم هذه اخذت شكلاً من اشكال وعي الحرية يوائم بين الانتساب الى العصر والتمرد عليه في آن معاً.

- وفي اخريات عصر الجاهلية يرتفع صوت الرفض الشوري بشكل جديد في شعر زهير بن أبي سلمى .. كان زهير أول شاعر في تاريخ الأدب العربي يرتفع قصيده بصوت السلام يجدد السلام بين الناس، أول شاعر يفضح بشاعرات الحرب ويكشف سر المأساة البشرية في حروب البشر، وأول شاعر في الجاهلية يحذر قومه أن لا يهدروا حياة الانسان وقيمة الانسان في ساحات القتال. لقد هزت شاعريته مبادرة هرم بن سنان والحرث بن عوف الى وقف الحرب الطاحنة بين داحس والعرباء، والى بذل

---

(٢) راجع أحمد أمين: الصعلكة والفتوة في الإسلام، دار المعارف بمصر، ١٩٥٢، ص ١٩، ٢٠، ٢٧، ٢٥، ١١٠.

الوفير من أموالهما لاقرار السلام بين القبيلتين، فتفجرت شاعريته بأول شعر عربي في المديح البريء من الزلفى والتفاق أو الاستعطاف والاستجداه، بل المديح النبيل هدف انساني نبيل .. لقد حرك الرجالان المصلحان انسانية زهير، فأحس في صنيعها نعمة السلام تشمل جمهرة كثيفة من الناس بعد أن كانت الحرب تفني المئات منهم، وفتحت نفسه حباً لهذين الرجلين، فجزاهم على هذا الصنيع العظيم فناً شعرياً رائعاً وهبها الخلود، فعاشوا في فنه طوال الاجيال ما دامت الاجيال تقرأ شعر زهير.

## ب - في الأدب الإسلامي

□ وصف «الإسلامي» هنا يعني امرین : يعني - اولاً - العصر التاريخي الذي يلي عصر الجاهلية . ويعني - ثانياً - اثر الاسلام ، كحركة انعطاف اجتماعي تاريخي جذري للحياة العربية ، في الكثير من سمات التراث الأدبي العربي . ان انتصار الحركة الاسلامية في توجيه التاريخ العربي الى تغيير أسس العلاقات الاجتماعية وأشكالها من البدائية الطبيعية الى مرحلة جديدة في مراحل التطور الحضاري للبشرية ، قد وضع الأدب العربي على طريق هذا التطور وفي اتجاه حركته التاريخية . غير ان للأدب - كسائر أشكال الوعي الاجتماعي - قوانينه الداخلية ، وهذه القوانين حركتها الخاصة المرتبطة بحركة القوانين العامة للتطور البشري ارتباطاً غير مباشر ، لما تتميز من تعقيدات ترجع الى طبيعة «الذات» الانسانية في علاقتها مع «الموضوع» الخارجي .. من هنا يعسر على الباحث عن وجوه التغيرات في «الأدب الاسلامي» ان يكشف هذه التغيرات في أساليب هذا الأدب الشكلية (ادوات التعبير، الصور الفنية، تركيب بنية العمل الأدبي) فان هذه الأساليب احتاجت الى عصر كامل حتى نضجت فيها عملية التغير بصورة واضحة المعالم . فليس لنا اذن الا ان نبحث عن التغيرات في هذا الأدب خارج المجالات الفنية الخالصة . نقصد انه ينبغي لنا البحث عنها في مجالات الموقف الاجتماعي والسياسي ، او الموقف الانساني بوجه عام . فهنا نجد الباب مفتوحاً لرؤوية السمات الثورية في كثير من المواقف لدى متوجهي هذا «الأدب الاسلامي». ذلك بأن انصر الذي يعنيانا الآن - وهو يشمل ، في النطاق الأدبي ، حتى عصر الأمويين - قد حفل بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية والفكرية ، اذ بدأت فيه حركة التشكل التاريخي لعلاقات انتاجية تمهد لنشوء مجتمع عربي له مقومات المجتمع الموضوعية ، أي المجتمع

الطبقي الاقطاعي ضمن شروط ذلك العصر. وقد عملت دولة بنى أمية، منذ عهد مؤسسها معاوية الأول، في اضاج عملية التشكيل هذه بوتائر سريعة، وسط تناقضات وصراعات سياسية اخذت أشكالها وصيغها من مشكلة الصراع بشأن الخلافة الإسلامية. وقد نتج عن النضج المتسارع لهذه العملية الحضارية، ان اخذت تلك التناقضات تحول عن مسارها السياسي الفوقي الى مسار اجتماعي عميق تكمن في حركته الداخلية جذور الصراع الطبقي موضوعياً. كان من طبائع الأمور اذا ان يحدث مثل هذا التحول - على نحو نسبي - في الحركة الفكرية لذلك العصر، أي ان تظهر فيها اتجاهات شبه ايديولوجية تعبّر عن مواقف الأطراف المشمولة بواقع الصراع الطبقي الآخذ بالتجذر والامتداد كلما ازدادت عملية تشكيل العلاقات الانتاجية الاقطاعية تجدراً وامتداداً، وكلها تبلور المضمون الطبقي للسلطة المتمثلة بدولة المؤمين.

لم يكن متوجو الأدب في هذا العصر، ولا سيما الشعراء، بمعزل عن هذه التغيرات الاجتماعية والسياسية وشبه الايديولوجية التي اصبحت تبرز الى سطح المجتمع وتشغل حيزاً في حركة نموه وتطوره وتناقضاته. بل كان الامر على العكس، اذ كانت حركة نمو هذا المجتمع وتطوره تشطط على نحو يؤدي الى المزيد من التناقضات والمزيد من الفوارق الاجتماعية بين اطراف الصراع بحيث لا يبقى فريق خارج هذا الصراع، ولا يبقى مكان لموقف الحياد. فكان لا مفر للابداء - والشعراء منهم بالخصوص - من الانغرس في ارض هذا الواقع، ولذا كان لكل انتهاء شعراً وأدباؤه وله مفكروه الذين يصوغون له «نظريته» بهذا الشكل او ذلك ..

في مجال تحديد السمات الثورية لأدب هذا العصر، سنجد هذه السمات في أدب الذين يمثلون الرفض لأشكال الظلم الاجتماعي ينزل بالفئات الطبقية الدنيا من لدن الفئات الطبقية العليا، أو يتزل بخصوص السلطة السياسية من لدن المالكين لزمام هذه السلطة .. ولدى استعراض تاريخ «الأدب الاسلامي» في مختلف مصادره، يسهل على الباحث المعاصر ان يتميز هؤلاء الرافضين للظلم الاجتماعي بأسمائهم واثارهم الأدبية، وان يكتشف في هذه الآثار - ومعظمها شعرى - بعض السمات الثورية المعبرة عن ذلك الرفض بطريقتين: احدهما، عفوية، صادرة عن موقف رد الفعل تجاه احداث وتصرفات معينة. والثانية، طريقة تتجاوز عفوية الموقف الى ما هو أبعد

وأشمل. أي أنها تعبّر عن موقف «انتماي» صادر عن نظرة إلى النّظام الاجتماعي ككل، أو إلى سلطته السياسية بضمونها الظبي. . وفي كلا الحالين نلحظ وجهاً الرفض والمعارضة منطلقة من موقف العداء للظلم الاجتماعي لا من حيث مفهومه «الأخلاقي» المجرد بل - بالأساس - من حيث واقعه العملي كأسلوب في الحكم تمارسه السلطة الحاكمة فعلاً مع الفئات الضعيفة في المجتمع.

١ - يمثل الطريقة الأولى شعراء وصفوا بـ «الصعاليك» امتداداً لمفهوم «الصلuka» في الجاهلية، أمثال: مالك بن الريب التميمي (- ٧٠ هـ)، عمرو بن أحمد الباهلي (- ٦٥ هـ)، وعبد الله بن الحر الجعفي (- ٦٨ هـ)، الراعي النميري (لا يعرف تاريخ موته)، وجحدر بن مالك الحنفي (لا يعرف تاريخ موته)، وغيرهم . . لقد انطلقت هؤلاء الشعراء، في معارضتهم سلطة النّظام الاجتماعي، من وضعهم الخاص، فكلهم فقير معدم، وفقرهم هو الذي فتح لهم نافذة الرؤية إلى سلبيات هذا النّظام، وحملهم على رفض سياسة الحاكمين في فرض الضرائب وجباتها وفي توزيع الثروة العامة وطرق انفاقها. . لقد عبروا عن مواقفهم بشعر لا تعوزه عناصر الجمالية الفنية المقبولة حتى في منظورنا الفني المعاصر.

\* قصيدة مالك بن الريب الشهيرة في رثائه نفسه وهو يدنو من الموت<sup>(٣)</sup>، غنوج حي هذه الجمالية الشفافة المرهفة، بل نجد هذه الجمالية تتألق في شعره السياسي الرافض.. يقول مثلاً:

أحَقَّاً عَلَى السُّلْطَانِ أَمَا الَّذِي لَهُ  
فَيُعْطِيُّ، وَأَمَا مَا عَلَيْهِ فَيُمْنِعُ؟  
وَمَا أَنَا كَالْعِيرِ الْمَقِيمِ لِأَهْلِهِ  
عَلَى الْقِيدِ فِي بَحْبُوحَةِ الْغَيْمِ يَرْتَعُ<sup>(٤)</sup>

\* ويندد عمرو بن أحمد الباهلي، في شعره السياسي بظلم الحاكمين من خلال تجربة فنية مثيرة ومتوجهة بقدر ما في تجربة الواقع ذاتها من اثارة وتلويع يعانيها من الداخل. هذه التجربة عبر عنها في قصيدة انشدتها ليحيى بن الحكم بن أبي العاص والي المدينة في عهد عبد الملك بن مروان<sup>(٥)</sup>، وهي التي يقول فيها:

(٣) هي القصيدة التي يقول فيها: في صاحبي رحلي، دنا الموت فانزل، برابية، اني مقيم لياليا.

(٤) الأغانى: جـ ١٨، ص ١٦٤.

(٥) جهرة أشعار العرب: ص ٩١٢.

لسنا بأجساد عاد في طبائعنا  
 لا نالم الشر حتى يالم الحجر  
 ... ان نحن الا أناس أهل سائمة  
 ما إن لنا دونها حرث ولا غرر  
 ملوا البلاد، وملتهم، وأحرقهم ظلم السعاة<sup>(٦)</sup> وباد الماء والشجر..  
 \* غير ان الاحتجاج السياسي يبرز في شعر عبيد الله بن الحارج الجعفي ، احد هؤلاء الصعاليلك . هجة مختلفة تحمل عنفوان الفارس المغامر ، وتخبرنا سيرته انه كان قائداً شجاعاً ، وان كبرياء الفروسية دفعته ، حين أوشك أن يقع في الأسر ، لالقاء نفسه في الفرات فمات غريقاً<sup>(٧)</sup> . في احتجاجه السياسي نقرأ هذه اللهجة المتعالية والساخرة معاً.  
 اذا كنت ذا رمح وسيف مصمم على سابع ، ادناك ما تؤمل  
 وانك ان لا تركب الهول ، لا تدل من المال ما يكفي الصديق ويفضل  
 إذا القرن لاقاني ومل حياته فلشت أبيالي ، أيانا مات أول  
 \* في عبد الله بن الحجاج الشعبي ، نجد شاعراً ثائراً يبحث عن مكانه في كل  
 انتفاضة تقوم بوجه السلطة الأموية (ثار مع عمرو بن سعيد بن العاص بدمشق على  
 عبد الملك بن مروان ، ومع عبد الله بن الزبير بمكة<sup>(٨)</sup> حيث قتل) ، نقرأ لهذا الثائر تجربة  
 شعرية يبدو فيها مسكوناً بشعور المطاردة دائماً ، فهو يرى قاتله كامناً له عند كل  
 منعطف :  
 رأيت بلاد الله وهي عريضة ، على الخائف المطرود كفة حابل  
 تؤدي اليه : ان كل ثنية تيمها ، ترمي اليه بقاتل  
 \* الراعي النميري من هؤلاء «الصعاليلك» أيضاً .. هو عبيد بن حصين ، اطلقوا عليه لقب «الراعي» لاكتاره وصف الابل . يعده مؤرخو الأدب العربي في كبار شعراء العصر الأموي ، ويضعونه في منزلة جرير والفرزدق ، هجاه جرير لأنه فضل عليه الفرزدق ، وهو المقصود ببيت جرير المشهور :

(٦) السعاة: جمع الساعي ، يقال لعامل الخليفة وللوالي ، ويقال - خصوصاً - لرؤساء الجباية والجبابة .  
 (٧) راجع عنه: الطبرى ، جـ ٨ ، ص ٧٦٥ - وخزانة الأدب ، جـ ١ ، ص ٢٩ - وانساب الاشراف ، جـ ٥ ، ص ٢٦٠ ، ٢٩١ .  
 (٨) راجع د. حسين عطوان: الشعراء الصعاليلك في العصر العباسي الأول - دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٨٠ - ٨١ .

فغض الطرف، انك من غير فلا كعباً بلغت ولا كلاماً  
كان الراعي من أكثر شعراء عصره نقداً لأساليب الحكم الأموي في السياسة  
المالية والضرورية وفي التمييز الطبقي. له قصيدة ملحمية مطلعها:  
ما بال كفك في الفراش مذيلاً اقذى بعينك أم أردت رحيل؟  
هذه القصيدة وجهها الراعي إلى عبد الملك بن مروان يسجل فيها أشكال الظلم  
الاجتماعي في عهده<sup>(٩)</sup> .. في بعض شعره صورة «ينمذج» بها الفقر العام من خلال  
حالته الخاصة وهو يستقبل ضيفه الجوعي :

بكوا، وكلا الحين مما به بكى  
يشد من الجوع الازار على الحشا  
ووطنت نفسي للغرامة والقرى ..  
... فلماذا أتونا، فاشتكينا اليهم ،  
بكى معوز من أن يلام ، وطارق  
فالطفت عيني : هل أرى من سmine؟

٢ - ويمثل الطريقة الثانية فريق من شعراء العصر الأموي اختلفت انتهاياتهم  
الحزبية، ولكن انفتقت على رفض الحكم الإمامي : نظامه السياسي وأساليبه المالية  
والإدارية جيئاً. فيهم «الأنصار» والعلويون والخوارج، أمثال: النعمان بن بشير  
الأنصاري، وحفيده شبيب بن يزيد بن النعمان، ويزيد بن مفرغ الحميري، وقطري  
بن الفجاءة والكميت بن زيد، وجعفر بن علبة الحارثي، وسوار بن المضرب الخ ..  
بعض هؤلاء احتمل عذاب التشرد أو السجن، وبعضهم خاض المعارك دفاعاً عن  
مذهبة أو موقفه، وبعض آخر كان الشعر وحده سلاحه في المعارضة :

\* النعمان بن بشير الانصاري (- ٦٥ هـ) بالرغم من مسالتنه معاوية، مع  
معارضته استئثار الأسرة الأموية بالحكم، واجه معاوية بالتحدي الجريء في مجلسه،  
دافعاً عن الأنصار حين هاجهم الأخطل شاعر الأمويين:

معاوي، ان لا تعطنا الحق تعرف لحي الأزد، مشدوداً عليها العمائ  
سترقى بها يوماً إليك السلام ... واني لاغضي عن أمور كثيرة

(٩) راجع جمهرة أشعار العرب: ص ٩١٢.

أصانع فيها عبد شمس، وانني  
فما أنت والأمر الذي لست اهله؟

\* شبيب بن يزيد بن النعمان الأنباري كافح النظام الأموي في عهد الوليد بن  
يزيد. من شعره الكفاحي :

يا أيها الراكب المزجي مطيته  
أبلغ أمية: أعلاها وأسفلها  
ان الخلافة أمر كان يعظمه  
فقد بقرتم بأيديكم بطونكم  
لا سفكتم بأيديكم دماءكم

لقيت، حيث توجهت، الثنا الحسنا  
قولاً ينفر عن نوامها الوسنا  
خيار أولكم، قدماء، وأولنا  
وقد وعظتم فما احسنتم الاذنا  
بغيا، وغشيتم أبووابكم درنا..

\* يزيد بن مفرغ الحميري (- ٦٩ هـ) تغفت جاهير المظلومين في البصرة  
بأهاليه الشعرية الموجعة لبني زياد أثناء امارة عبيد الله بن زياد على البصرة وامارة أخيه  
عبد بن زياد على سجستان في عهد يزيد بن معاوية.. كان يكتب أشعاره هذه على  
الحيطان «الخانات» في طريق هربه من سجستان الى البصرة، وكانت تصل هذه  
الأشعار الى جاهير البصريين قبل ان يصلها ابن مفرغ، ويتناقلونها بينهم سراً للتنفيس  
بها عن مخزون الحقد والمعاناة من جور الحاكمين.. حين وقع الشاعر في قبضة بني  
زياد، أرغم على حمو أشعاره بأظافره عن حيطان المحطات طوال الطريق من سجستان  
الى البصرة حتى حفيت أظافره وسالت الدماء من أصابعه. وفي البصرة اشتد التنكيل  
به وتعذيبه، ولم ينقذه من جحيم العذاب والسجن سوى تعاظم الاستكثار والاحتجاج  
من قبائل اليمن وقريش والوفود التي توالت على يزيد في الشام تنذرها ان يطلق سراح  
الشاعر من سجنه في خراسان.. حين ثار العراقيون، بقيادة عبد الله بن الزبير، على  
عبيد الله بن زياد، كتب الشاعر متندداً بطنغيان هذا الجائز مستعراً جرائم حكمه:

ما قدمت كفاك، لالك مهرب  
الى أي قوم، والدماء تصيب  
فكم من كريم قد جررت جريمة

(١٠) راجع الاغاني: ج ١٤، ص ١١٩ - والعقد الفريد: ج ٣، ص ١١٢ وغيرهما.

(١١) راجع جرجي زيدان: تاريخ ادب اللغة العربية، ج ١، ص ٢٥١.

ومن حرة زهراء قامت بسحرة  
فصبراً، عبيد بن العبيد، فانما  
وذق كالذى قد ذاق منك معاشر

لتبكي قتيلًا، او فتى يتاؤب  
يقاسي الأمور المستعد المجرب  
لعبت بهم، اذ أنت بالناس تلعب<sup>(١)</sup>

\* قطرى بن الفجاءة (- ٧٨ هـ) وهو من فرسان الخوارج الشجعان، كان  
شديد التصلب بموقفه «الخارجي»، هو صاحب الأبيات الشهيرة التي تتغنى بها الأجيال  
العربية :

من الأبطال - ويحك - لا تراعي  
على الأجل الذي لك، لن تطاعي ..

أقول لها، وقد طارت شعاعاً،  
فانك لو سألت بقاء يوم

\* جعفر بن علبة الحارثي (- ١٢٥ هـ) : كافح بشعره وسلامه معًا. وهو من  
الشعراء القلائل في هذا «العصر الإسلامي» الذين رفعوا الموقف السياسي إلى مناخ  
وجданى التقى فيه الحب والموقف، ليعطي كل منها الآخر بعداً جديداً يؤكّد علاقته  
«بذات» الشاعر، في معادلة انسانية صحيحة متوازنة.. هذه المعادلة اعطت الشعر العربي  
التراخي احدى السمات الثورية التي سنجدها تصبح في الشعر العباسي عنصراً رئيساً  
في تكوين سماته الثورية، تعني بها ثورية الموقف الجمالي الفني. وعلى تلك المعادلة  
قامت تلك السيرورة المتواصلة التي تتمتع بها، حتى اليوم، أبيات كتبها جعفر بن علبة  
الحارثي وهو في سجنه السياسي، واضعاً جبه وحريته وقضيته السياسية في مناخ واحد،  
بل في وحدة كوحدة «الذات» نفسها:

جنيب، وجثماني بمكة موثق  
إلي، وباب السجن دوني مغلق ..  
لشيء، ولا اني من الموت افرق  
ولا اني بالمشي بالقيد اخرق ..  
كما كنت القى منك اذ انا مطلق

هواي مع الركب اليماني مصعد  
عجبت لمسراها، وأنّ تخلصت  
... فلا تخسي اني تخشت بعدكم  
ولا ان نفسي يزدهيها وعيدهم  
... ولكن، عرتني من هواك ضمانة

(١٢) راجع عن ابن مفرغ: الأغاني، جـ ١٧ ، ص ١٥ - الشعر والشعراء: ص ٢٠٩ - وابن خلkan: جـ ٢ ، ص ٢٨٩ . راجع كتابنا «عناوين جديدة لوجوه قديمة ص ٣٧» الدار العالمية.

\* الكميي بن زيد الأسي ( - ١٢٦ هـ) : وقف شعره وفروسيته على معارضه السلطة الأموية انطلاقاً من (حزبيته) الهاشمية، غير ان الوجه الثوري في شعره يتمثل بالمضمون الاجتماعي لا بالمنطلق «الحزبي» .

فتحام، حنام، العناء المطول؟  
فقد أيتموا طوراً - عداء - وأتكلوا  
لا جور من حكامنا المتمثل<sup>(١٣)</sup>  
ازلوا بها اتباعهم، ثم أوغلوا  
ويحرم طلع النخلة المتهجد

... فتلك ملوك السوء قد طال ملوكهم  
رضوا بفعال السوء من أمر دينهم  
وما ضرب الأمثال في الجحور قبلنا  
... لهم - كل عام - بدعة يحدثونها  
تحل دماء المسلمين لديهم

### ج - في الأدب العباسي

□ سنجد هنا تحولاً نوعياً في «مفهوم» السمات الثورية، لأننا سنكون هنا في عصر تبدلت فيه طبيعة السمات الثورية نفسها وأشكال تجلياتها الأدبية. هذا التحول، واقعياً و «مفهومياً» حصل، في العصر العباسي، بعملية تاريخية شاملة بدأت بتطورات جديدة في شكل العلاقات الاجتماعية. ذلك اذ ترسخت جذور العلاقات الاقطاعية من جهة أولى، وتتطورت - من جهة ثانية - حركة النشاط التجاري داخل امبراطورية الخلافة وخارجها، بفضل تطور وسائل المواصلات التجارية وتطور «المدينة» وازدهار الانتاج الريفي وانظام التبادل النقدي بوسائل مصرفية متقدمة جداً بالنسبة للعصر الوسيط. بهذه التطورات تبلور وجود التجار في المجتمع العربي - الاسلامي بشكل وجود فثوي - ان لم نقل طبقي - متميز وفاعل. بمعنى ان فئة التجار أصبحت تشكل ما يمكن ان نسميه بـ «البرجوازية» التجارية التي كادت توازي الطبقة الاساسية المسيطرة، اقتصادياً وسياسياً في ذلك المجتمع، أي الطبقة الاقطاعية.. النشاط التجاري، عمقاً واتساعاً، خلق تراكمات مالية من الارباح التجارية استدعت خلق توظيفات جديدة في مجالات الزراعة والملكية العقارية والصيرفة، فبرز بذلك تنوع فئة «البرجوازية» التجارية ذاتها، اذ نشأت في اطارها فئات: المالكين العقاريين، والصيروفين، والمربين. وهذا الواقع خلق أيضاً حاجات استهلاكية جديدة. من هنا نشأت الحاجة الى تطوير

(١٣) الممثل: فاعل لفعل «ضرب» في اوائل البيت، ومعناه قاتل المثل.

الصناعات الحرفية القائمة وإيجاد صناعات حرفية جديدة، تلبية لحاجات التطور العام، وللحاجات الترف والرفاهة للطبقات والفئات العليا من الحكماء والاقطاعيين وكبار التجار والملاكين العقاريين، ومنها حاجات اللهو والتسلية ومحالس الشراب وما كان يستتبع ذلك من حضور فنون الموسيقى، والغناء، والرقص. أما الشعر، فأصبح - بالضرورة - إحدى هذه الحاجات كسلعة استهلاكية، لا لكونه مادة أساسية للغناء وحسب، بل لكونه كذلك وسيلة امتاع للخلفاء والوزراء والقواد وسائر أركان البلاط وكبار أصحاب الأموال والاقطاعيات والعقاريات، أما بمسرات المدح كشكل متميز من أشكال الرفاهة الروحية، وأما بمسرات المتادمة في مجالس السمر والشراب.. وما كان هذه الظاهرات كلها ان توجد، أو ان تنمو وتتطور، على نحو ما حدث تاريخياً بالفعل، من غير ان يرافقها، او يكون في أساسها، وجود للمعرفة العلمية ذات الصلة بالعملية الانتاجية وخاصة، كالعلوم الطبيعية والرياضيات. فان العلاقة بين تطور هذه العلوم وتطور محمل المراقب الاقتصادي والاجتماعية، هي - بالطبع - علاقة تبادل فعل وانفعال حتمية جدلية. وهذا ما يفسر نهضة الحركة العلمية الناشطة على امتداد العصرتين الأوليين من عصور الخلافة العباسية.

ذلك هو الوجه العام للتحولات الكبرى في المجتمع العباسي. ولكن المحاصل الداخلي التفصيلي لهذه التحولات، هو ما حدث في الوضع الطبيعي. فقد كان من طبيعة تلك التشكيلات الطبقية العليا التي سبقت الإشارة إليها، أن خلقت نقائصها فيقوى الاجتماعية الأخرى، بعد ان تهيأت الشروط الموضوعية لان تستكمل هذه التشكيلات سماتها المتميزة والمتعددة، أي بعد ان تحددت مواقعها بوضوح في بنية النظام الاجتماعي السياسي المسيطر. لقد ظهر النقائص في القوى البشرية العاملة في الانتاج الريفي والانتاج «المديني» الحرفي، وفي الخدمات الاجتماعية المختلفة، وفي المهن والممارسات ذات الطابع الثقافي (الأطباء والصيدليون والكيميائيون والعلماء والمؤلفون والوراقون، والمستغلون في قطاع الفنون: الموسيقى، الغناء، الرقص.. فضلاً عن جهرة الشعراء المغموريين المعدمين الخ.). ان التناقض بين التشكيلات الطبقية العليا (الاقطاعيين، كبار التجار، والصيارة والمربابين ومالكي العقاريات، ومثلي السلطة العليا مدنياً وعسكرياً... ) وبين تلك القوى الاجتماعية الدنيا، أخذ

منذ العصر العباسي الأول يتبلور بالاتجاه تنازعي حاد ظهرت آثاره، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، لا في الانتفاضات الاجتماعية المعروفة تاريخياً وحسب، بل ان الأهم من ذلك كون آثاره ظهرت أيضاً في تشكيل نقابات الصناع والحرفيين وأصناف الكسبة من عامة المجتمع، وتنظيمات العيارين والشطار<sup>(١٤)</sup>، مضافاً إلى التنظيمات الفكرية - السياسية السرية (القرمطية، الاسماعيلية، اخوان الصفاء...). كما ظهرت آثاره في الاصطدامات الكثيرة ذات الشكل العنفي معظم الأحيان بين هذه القوى الجماهيرية وسلطة الدولة من حيث هي ممثلة للقوى الاقتصادية المسيطرة. لقد كان معظم هذه الاصطدامات يرجع إلى انتشار البؤس المادي في جموع هذه القوى الجماهيرية، بسبب من تركيز الثراء الفاحش ومظاهر الترف المادي الاسطوري في الطبقات والفئات العليا. وهناك سبب آخر لانتشار الفقر في الفئات الدنيا من المجتمع، هو بروز التناقضات بين ممثلي النظام الاجتماعي والسياسي أنفسهم. فان هذه التناقضات، كانت تؤدي إلى تبديد قسم من الشرورة العامة في تدبير المؤامرات والانقلابات السياسية الفوقيّة، كما كانت تؤدي في الوقت نفسه إلى تخريب القوى المنتجة وعرقلة تطور العلاقات الانتاجية المتداخلة (الاقطاعية - التجارية - الحرافية)، بل كبح هذا التطور عن الوصول إلى مداء التاريخي وتأدية دوره الحضاري كاملاً.

اذا نحن سلطنا على المجتمع العباسي ضوء الرؤية المنهجية المعاصرة، للتحليل السابق، أمكننا ان نقبض على الخيوط الموصلة الى مصادر التحول النوعي في السمات الثورية للتراجم الأدبي العربي في العصور العباسية، والتحول النوعي أيضاً في «مفهوم» هذه السمات ..

ماذا يعني بهذا التحول؟ .. يعني شكلاً جديداً في «وعي الحرية» يتوجه - أولاً - إلى العملية الفنية ذاتها. ونقصد هنا بالأخص، العملية الشعرية.. . ويتجه - في الوقت نفسه، وبصورة متداخلة جدلية - إلى كون ممارسة «الحرية» في المجتمع الجديد هي - بالنسبة للشاعر - ممارسة كلية شمولية لا تتجزأ، بقدر ما كانت التغيرات الكبرى في

(١٤) بهذا الصدد يراجع د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة - بيروت ١٩٦٩.

هذا المجتمع ذات طابع كلي شمولي لا تتجزأ.. يعني ان طبيعة تلك التغيرات، من حيث كليتها وشموليتها، أيقظت في الشاعر العباسي (النوع، لا الفرد)وعيًّا متكاملاً لحريته كشاعر، أي كممارس انتاج الشعر.. والوعي المتكامل يعني هنا - كما نريد ان نقول - ان يتحرر في وقت واحد من سيطرة الاعراف الشعرية العربية السابقة، لغة وصورة وموضوعاً وتركيباً، ومن سيطرة النظرة السابقة الى العالم، الطبيعة والمجتمع، والمقولات الفكرية السابقة عن علاقات الفرد بالمجتمع وبالأشياء المستحدثة في حركة مجتمعه بالخصوص، وبالقوى البشرية الفاعلة داخل هذه الحركة.

هذا الشكل الجديد من وعي الحرية، هو نتاج كل ما حدث من تغيرات في المجتمع العربي - الاسلامي في عهد الخلافة العباسية.. وينبغي ان نذكر بين هذه التغيرات ما جاءت به، في هذا الاطار التاريخي نفسه، الحركات الفكرية على صعيد العقائد والمذاهب التشريعية والكلامية والنظارات الفلسفية ، ثم البناء الفلسفى ، والاتجاهات الصوفية ثم منجزات العلوم الطبيعية بخاصة... ان وعي الشاعر العباسي «حريته» بالمعنى المتكامل الذي أوضحته، يشكل ظاهرة ثورية في عملية الانتاج الشعري من حيث أصبحت هذه العملية موقفاً فنياً يحتوي في داخله وفي حركته الفنية ذاتها موقفاً اجتماعياً يصح لنا ان نحدده - دون تحفظ - بأن له انتهاء الى الفكر الثوري في عصره الذي أصبح يشتمل على وجه ايديولوجي طبقي.. ولكي نوضح أهمية السمات الثورية الجديدة، ينبغي ان نلحظ الفارق بينها وبين السمات الثورية في «العصر الاسلامي».. هذا الفارق يظهر في انصاف الموقف الفني عن الموقف الاجتماعي عند الشاعر العربي السابق، اذ رأينا موقفه الفني يتسم بالمحافظة، على حين يلتزم موقفه الاجتماعي اتجاهًا ثورياً تحررياً. وهنا، في الشعر العباسي، تتبّع ثورية الشعر من حركة الموقف الفني ذاته الذي هو- جوهرياً - موقف اجتماعي، أي هو وعي متكامل لمعنى الحرية.

يحقى ان نرى، لدى تبع هذا النوع من الشعر العباسي، ان تجليات وعي الحرية بشكله الجديد، تختلف اختلافاً مظهرياً عند هذا الشاعر وذاك. فهي مثلاً عند أبي نواس غيرها عند أبي تمام، وهي عند المتنبي غيرها عند أبي العلاء، أو هي عند ابن الرومي غيرها عند أبي العتابية الخ... .

\* حين يقول ابن رشيق عن بشار بن برد وأمثاله من شعراء هذا العصر: «انهم أتوا بمعانٍ ما مرت بخاطر جاهلي ولا منضمر ولا اسلامي»<sup>(١٥)</sup>، وحين يقول بشار عن نفسه، وقد سئل عما به فاق أهل عصره في حسن معانٍ الشعر وتهذيب الفاظه: «.. لأنني لم أقبل كل ما تورده علي قريحيتي ويناجيني به طبعي ويعشه فكري ، فنظرت الى مغارس الفطن ومعادن الحقائق ولطائف التشبيهات ، فسرت اليها بفهم جيد وغريزة قوية ، فأحكمت سيرها وانتقى حرها ، وكشفت عن حقائقها ، واحتزت عن متلكفها . ولا والله ما ملك قيادي قط الاعجاب بشيء مما آتني به»<sup>(١٦)</sup> ، وحين يقول النقاد القدماء عن أبي نواس: «كانت المعانٍ مكنوزة في الأرض حتى جاء أبو نواس فاستخرجها»<sup>(١٧)</sup> - نقول: حين نقرأ مثل هذا الكلام ، ندرك معنى التحول النوعي في «نظريّة» الشعر والكتابة الشعريّة لا عند بشار وأبي نواس وحدهما ، بل عند شعراء العصر وكتاباته . وهذا لا يعني ان كل منتجي الشعر ، أو كل منتجي العمل الكتابي الفني ، قد استوعبوا طبيعة عصرهم ذاك . فليس من طبائع التحولات الثورية ان تستغرق التناقضات داخل حركة صيرورتها حتى تمضي عليها نهائياً ، بل هي تكتسب ثوريتها من استمرارية التعامل الصدامي بينها وبين هذه التناقضات . هذا بالضبط ما وضع بشار وأبي نواس والجاحظ وابن الرومي وأبا تمام والمتنبي وأبا العلاء في مركز الصراع ، بهذا الشكل وذاك ، مع أهل الفكر المحافظ والمتخلف عن استيعاب تحولات العصر ، أو مع أهل الفكر المتخاذل - ايديولوجياً - الى الجبهة الأخرى في الصراع الكلي الشمولي الذي كان الصراع على الصعيد الفكري احدى قنواته المتشابكة ، بل كان القناة - الملجاً لاطراف الصراع الاجتماعي ، لتمكين الواقع ، أو «لتهريب» الواقع ..

\* لماذا نتكلّم عن الفكر الأن لا عن الشعراء؟ لأن ما قاله ابن رشيق عن بشار ، وما قاله بشار عن نفسه ، وما قالوه عن أبي نواس ، وما نجده في ممارسات الشعراء الآخرين من سمات التحول الثوري ، كل ذلك يرجع الى تحول فكري بالأساس . ان المعادلة المتكاملة في تحديد بشار لطريقته - او فلتقل «لنظريّته الأدبية» - هي معادلة

(١٥) ابن رشيق: العمدة، جـ ٢، ص ٢٢٦.

(١٦) الحصري: زهر الأدب، القاهرة ١٩٣٥، جـ ١، ص ١١٠.

(١٧) اخبار أبي نواس، ص ٦٤.

فكرية قبل كل شيء. فهي تطرح جانبًا عفوية الممارسة الشعرية التي كانت طابع الممارسة في الشعر الجاهلي واستمرت كذلك في الشعر الإسلامي. تطرح جانبًا هذه العفوية، لكي تنظر إلى ممارسة الانتاج الشعري «العملية» لها قوانين وضوابط ينبغي للتفكير أن يسيطر عليها، فلا يقبل الشاعر اثناء ممارستها «كل ما تورده عليه قريحته، ويناجيه به طبعه، ويعشه فكره». كما يقول بشار - بل عليه، كما يقول أيضاً، ان «ينظر إلى مغارس الفطن، ومعادن الحقائق، ولطائف التشبيهات، فيسير إليها بفهم جيد، وغريزة قوية، فيحكم سيرها، وينتقي حرها، ويكشف عن حقائقها، ويحترز عن متکلفها»... وان «لا يملك قياده» - بعد ذلك - «الاعجاب بشيء بما أقى به»... أي ان لا ينظر إلى قوانين «العملية» الشعرية وضوابطها نظرته إلى شيء نهائى ثابت لا يتحرك، ولا ان ينظر إلى سيطرته عليها مرة كأنها سيطرة عليها كاملة وجاهزة لكل مرة، بل ينبغي له ان يتحرك دائماً، وان يحركها دائماً، وان يرى الى كل ممارسة جديدة كأنها بداية، وليس نهاية..

هذه إذن معادلة فكرية نقدية بين مختلف جوانب «العملية» الشعرية: حدس مصادر الاستيحاء (مغارس الفطن)، ادراك الاصول الواقعية لهذه المصادر (معادن الحقائق) اصطفاء الصور الشعرية (لطائف التشبيهات)، ارهاف الحضور الذهني (...فهم جيد)، استئثار طاقات الابداع الشعري (... غريزة قوية)... ثم نظرة فاحصة مدقة في محمل «العملية» (... فيحكم سيرها)، لانتقاء لغتها الاصفي (حرها) القادر في الوقت نفسه على إضاءة مضمونها (... ويكشف عن حقائقها)، ولتجنب الافتعال والقسرية في كل ذلك (ويحترز عن متکلفها)...

كل هذه العناصر في معادلة بشار، مجتمعة متكاملة، تؤلف ما يصبح تسميتها بـ «نظريّة الأدب العباسي، أو «نظريّة الكتابة الجمالية، شعراً أم نثراً». أي أنها «نظريّة» العصر كله، لأن بشاراً كان يعبر بها لا عن طريقته الخاصة بصفة حصرية، في كتابة الشعر، بل عن حاصل توجهات عصره في مختلف مجالات النشاط الاجتماعي، اذ كان من الطبيعي ان تبلور العلاقة بين الفكر الأدبي، كما بين الفكر العلمي، وبين تحولات العصر في هذه المجالات، على أساس تلك التوجهات نفسها. وذلك من حيث كون الممارسات الفكرية كلها، دون استثناء، اما هي - في منطقها الحقيقي - ليست

سوى شكل له صفاته الخاصة من أشكال النشاط الاجتماعي . على ذلك ، نرى ان الفارق بين «عفوية» الممارسة الشعرية في العصرين الجاهلي والاسلامي ، وبين العادلة الفكرية النقدية التي عبر بها بشار عن «نظريّة» الممارسة الشعرية في العصر العباسي ، يرجع - بالاساس - الى الفارق القائم بين واقع العصرين الجاهلي والاسلامي من جهة أولى ، وبين واقع العصر العباسي من جهة ثانية .

.. فان «العفوية» - سواء في الممارسات الشعرية أم الفكرية بوجه عام - تعني البساطة وال المباشرة ، أي تعني كون العلاقة بين حركة الوعي البشري وحركة الواقع الاجتماعي ، علاقة أفقية مسطحة وطلقة . وهذه هي بعينها السمات التي تميز بها علاقة الشاعر الجاهلي «بمجتمعه» القبلي ، أي «مجتمع» البدائية الطبيعية . ففي مثل هذا النوع من «المجتمعات» البشرية ، تندفع الحاجز بين علاقاته الاجتماعية البسيطة الأولية وبين الوعي الذي هو نتاج هذه العلاقات نفسها ، من هنا يكون تلقى الوعي لها ، وتعامله معها ، إيجاباً أم سلباً ، تلقياً وتعاملأً عفويين ، أي بسيطين مباشرين . وقد انسحبت هذه السمة المميزة للشاعر الجاهلي ، على الشاعر «الاسلامي» ، لأن عوامل التركيب والتعقيد في العلاقات الاجتماعية خلال «العصر الاسلامي» ، لم تبلغ مداها في تغيير المجتمع العربي من البساطة الى التركيب ، وان كانت قد بدأت فعلاً بتغيير نوعية العلاقات الاجتماعية بصورة تأسيسية . لذا بقيت مميزات الأدب «الاسلامي» - والشعر وخاصة - امتداداً لمميزات الأدب الجاهلي من حيث عفوية التلقى وبساطة التعامل مع الواقع الاجتماعي . هذا المعنى هو الذي عنيناه سابقاً حين قلنا أن «الشاعر الجاهلي أقرب الى البكرة التاريخية ، فهو يتعامل مع هذه البكرة بكل وضوحها وبساطتها» .

غير ان الأمر اختلف جداً في العصر العباسي . فقد سبق ان أوضحنا السمات التاريخية لهذا العصر ، أي السمات التي انتجتها التحولات الشمولية في مختلف أشكال علاقات الانتاج المادي والفكري . بمعنى ان المجتمع هنا أصبح مجتمعاً مركباً معقداً ، بحيث تباعدت مسافة العلاقة بين أشكال الانتاج الفكري وأشكال الانتاج المادي ، وان كان الجامع بين هذه وتلك كونها جيعاً أشكالاً للإنتاج الاجتماعي . لقد تكثرت الوسائل والحواجز بين الوعي وعلاقات الواقع المادي ، فهناك حواجز الانظمة

والتشريعات المشابكة لعلاقات التعامل البشري، والحواجز الطبقية والفتوية، وحواجز الاجهزة السياسية (تركيب السلطة العليا للدولة) والادارية والمالية الخ . . . ، فضلاً عن الاعراف والتقاليد العامة المعقدة التي تنشئها طبيعة التعايش المعتد في المدن بين سكان غير متجانسين عادة من حيث نوع العمل أو الموقع الاجتماعي ، الخ . . .

لم يبق مجال ، في ظل العلاقات الاجتماعية الجديدة ، لغفوية الوعي في تصوّره اشياء المجتمع وأحداثه وعلاقاته المعقدة ، وفي انتاجه الافكار و «المفاهيم» والمركبات الشعورية والقيم الجمالية . وبذلك تحولت ممارسات الانتاج الفكري ، ومنها الشعر ، الى «عملية» مركبة ، لها - كما قلنا من قبل - قوانين وضوابط ، وتحول عمل الوعي من بساطة التلقى المباشر ومن التحرك الافقى المسطح ، الى مراقبة تلك القوانين والضوابط للسيطرة عليها بالطريقة التي فرضت نفسها على بشار بن برد ، فوضع لها تلك الصيغة - المعادلة ، كما عرفا دقائقها في ما سبق . هذه المعادلة ، وقد أصبحت منهاجاً واسلوباً معاً ، قد رسمت لنا مؤشرات المنحى العام للشعر العباسى ، حتى صار من حق ابن رشيق رؤية ان شعراء ذاك العصر قد «اتوا بمعان ما مرت بخاطر جاهلي ولا مخضرم ولا اسلامي» ، وحتى صار في متناول النقاد القدماء ادراكاً انه «كانت المعانى مكنوزة في الأرض حتى جاء أبو نواس فاستخرجها» . غير ان ادراكهم هذا لم يتمتع سوى سطح الظاهرة دون ابعادها الأخرى ولا جوهرها . . فهم لم يدركوا ان الأمر لا يقتصر على أبي نواس ، بل يشمل سائر شعراء العصر العباسى ، ثم ان الأمر لا يقتصر أيضاً على الشعر في هذا العصر ، بل يشمل سائر أشكال الوعي الاجتماعي ، من فلسفة ومنطق وتصوف ، ومن علوم تشريعية وطبيعية ورياضية ، ومن حركات فكرية وما تحمل هذه من ابعاد ايديولوجية . تلك جميعاً هي تجليات للظاهرة ، وأبو نواس نفسه هو إحدى هذه التجليات في حقل الممارسة الشعرية ، فهو تعبير نوعي عن سائر الشعراء الذين استوعبوا تحولات عصرهم ، وانحازوا الى الجوهر الثوري الذي تحتويه هذه التحوّلات ، فأضافوا إليها - بمثيل معادلة بشار - تحولاً ثورياً على جبهة الصراع الشعري كما فعل أمثال الجاحظ على جبهة الصراع في الكتابة التثورية . .

ولتكننا لا نطالب النقاد القدماء ان يدركوا - بالضبط - ما يعني قولهم ان المعانى كانت «مكتنوزة في الأرض» . . لا نطالبهم بذلك ، لأنه يتتجاوز عصرهم الى عصرنا

نفسه، وان كان لهم الفضل بانهم «حدسوا» الفكرة حدساً يتضمن نوعاً من التجاوز.. اما الفكرة هذه، كما «حدسها»، وكما يفهمها منهاجنا المعاصر - فهي ان «المعاني» ليست وليد «الذات» («ذات» الشاعر أو المفكر)، وإنما هي وليد حركة التطور للمجتمعات البشرية، هذا التطور الذي يتتجّع المعرفة، والمعرفة تتتجّ - بدورها - علاقاتها بحركة التطور هذا من جديد عند كل مرحلة من مراحله.. تلك هي «الأرض المكنوزة» كما عبروا بحدس صادق. وهذه «الأرض» مكنوزة حقاً بـ «المعاني»، أي بالافكار، أو الانعكاسات الفكرية لنجذات حركة التاريخ خلال احدى مراحلها المعينة.. وقد جاءت مرحلة العصر العباسي كحلقة تحولية في مسيرة هذه الحركة حملت سمات ثورية، لها ابعادها الشاملة عميقاً وافقياً، وكان الأدب والفكر من أكثر هذه الابعاد قابلية للفعل، لا للانفعال وحده، ومن أكثرها قابلية للبقاء شاهداً لعصرها وعلى عصرها معاً، وفاعلاً، في ما تلاه من عصور التاريخ البشري، كما يعرف تاريخ النهضة الاوروبية بالخصوص ..

انني مدرك الآن، وقد اعتزرت الوقوف بالبحث هنا، ان الحلقة المكملة لهذا البحث غائبة، وان غيابها نقص وابتسرار يمحفان به الى حد مؤسف.. مؤسف لي بالاقل. ان بحث السمات الثورية في التراث الأدبي العربي يحتاج - بعد - الى جولة تطبيقية في الأدب العباسي كله، بتفصيل وتحديد وتعزيق. وذلك - في رأيي - يقتضي حجمًا في الجهد وحجمًا في مساحة البحث يتعدّر الوفاء بهما في مجالنا هنا، وقد أشرت الى هذا الواقع في بدايات هذه الصفحات.

ان استكمال البحث بهذه الطريقة يستلزم عملاً متخصصاً يتفرغ له - وقتاً ما - باحثون ينطلقون بموقفهم من التراث الفكري العربي انطلاقاً علمياً معاصرأ، لا سلفياً متخلّفاً عن منهجية عصرنا الحاضر. واني لعلى عهد مع نفسي ان أكون في عداد من يحاولون الوفاء لتراثنا على هدى من هذه المنهجية..

ايار / حزيران ١٩٧٥

## **النَّزَعَةُ الصَّوْفِيَّةُ وَالْمَتَصُوفُ فِي الْمَجَامِعِ \***

مدخل منهجي :

□ الكلام على النَّزَعَةُ الصَّوْفِيَّةُ وَالْمَتَصُوفُ فِي الْمَجَامِعِ لا يصح أن يكون كلاماً خارج التاريخ، أي لا يصح أن يقال في إطار التجريد الذهني المطلق، دون تحديد للعلاقات الزمانية والمكانية التي تحكم منطق الحركة التاريخية لنَّزَعَةُ التَّصُوفِ، أو منطق الفكر النظري والحالة السلوكية للمتصوف، في سياق حركة مجتمعه المعين ضمن زمانه المعين.

أعني ان الشرط الأول لبحث موضوع كهذا، أن يكون تاريخياً. أي ان يتعامل مع موضوعه مشروطاً بتاريخيته، التي هي اطار حركته على خط التحول والصيرورة. ذلك لأن أي كلام يتناول هذا الموضوع خارج هذه «التاريخية» لا قيمة له، ما دام الموضوع لا يمكن ان يقع خارج التاريخ، وما دام هو لا يتحرك الا بحركة الواقع التاريخي المحدد زمناً ومكاناً.

بناء على هذه القاعدة الأولية لمنهجية البحث، وبناء على ان الندوة العالمية التي يشارك فيها هذا البحث، يتحدد هدفها بإلقاء المزيد من الضوء على دور الحضارة العربية - الاسلامية في الحضارة البشرية ككل، فقد وجب أن تتعين وجهة بحثنا هذا

---

\* قدم هذا البحث الى الندوة العالمية عن الحضارة العربية/الاسلامية المعقودة بين ٢١ - ٢٣ آذار (مارس) ١٩٨٠ في مدينة أشبيلية باسبانيا. وقد دعت إليها ونظمتها الأمانة الدائمة المؤتمر الشعب العربي.

بالخروج من إطار المجرد والمطلق، لتدخل في إطار الواقعي والنسبي، أي في إطار الحركة التاريخية للمجتمع العربي - الإسلامي خلال العصر الوسيط.

نحن إذن، هنا، في سياق محاولة ترمي إلى رؤية التزعة الصوفية والتتصوّف ضمن حركة تطور الفكر العربي - الإسلامي بعلاقتها التفاعلية الجلية مع حركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي في ذلك الزمن القرسطي . . . فهذه هي نقطة الانطلاق. ومن هذه النقطة سنرى التزعة الصوفية تفتح لتنشأ منها ظاهرة إيجابية، من حيث كونها تحمل علامات تيار فكري - ايديولوجي يتسم بمعارضة متميزة لفكر السلطة المسيطرة ولإيديولوجيتها السائدة.

### بين الوعي الاجتماعي والواقع الاجتماعي :

لكنَّ رؤية هذه الظاهرة في إيجابيتها تستلزم رؤية علاقتها التاريخية بمستويين متقطعين: مستوى الوعي الاجتماعي، ومستوى الواقع الاجتماعي، في العصر نفسه الذي تحتوي هذه الظاهرة:

١ - في مجال الوعي الاجتماعي، لا يستطيع الباحث إلا أن يلحظ كون تطور هذا الوعي يتخذ مجرأه متحركاً بإندفاع، في حقل الفكر الإسلامي، كفكرة يتجه إلى الحفاظ على التوازن بين جناحيه: الميتافيزيقي، والواقعي . . . ففي حقل هذا الفكر ذاته، كان يتتطور الوعي الاجتماعي تطولاً عميقاً لإستيعاب حصائر النهوض المنفجر في خلايا الجسم العربي، سياسياً وإجتماعياً وثقافياً، منذ الانتصارات الأولى للإسلام في شبه الجزيرة العربية، ومنذ أخذت هذه الانتصارات تحول إلى حواجز فعلية نحو الانتشار العربي - الإسلامي في جسد العالم خارج شبه الجزيرة.

لكن تطور الوعي الاجتماعي على هذا النحو، في مراحله الأولى، لم يكن يستطيع - بعد - أن يتمظهر بمظاهر فكرية - نظرية تحدد اتجاهات هذا الوعي خارج الأطر العامة التي كانت تفرض نفسها كأطار للفكر العربي - الإسلامي تدعم توجهات «الفتح» العربي - الإسلامي من حيث هو عملية تاريخية هيأ لها الإسلام موجباتها ووسائل سيرتها وعوامل انجازها في مستواها العالمي.

لذلك، لا يمكن الكلام على تفتح التزعة الصوفية خلال المراحل الأولى هذه من

تطور الوعي الاجتماعي . لأن الأطر العامة للفكر العربي - الاسلامي التي أشرنا إليها الآن، تستمد عناصر تكوينها من طبيعة الاسلام نفسه، سواء طبيعة جانبه الميتافيزيقي ، أم طبيعة جانبه الواقعي . فكلا هذين الجانبين من الاسلام ، لا مكان فيه لاحتواء النزعة الصوفية، أو لتفتح هذه النزعة، لأنَّ الجانب الأول منها يتحدد بطابع متميز للعلاقة بين الله والعالم ، هو طابع التنزية المطلق ، أي تنزية الله إطلاقاً عن كل مماثلة أو مشابهة ، وعن كل إتصال مباشر وغير مباشر مع الانسان سوى علاقة السوحي الخاصة بالنبي وحده . في حين تتحدد النزعة الصوفية والتتصوف ، في الحضارة العربية - الاسلامية ، بطابع آخر من العلاقة بين الله والعالم (الانسان) ، هو طابع التنزية أيضاً ، لكنه تنزية يكسر جدار الاطلاق ، أي يكسر الجدار الفاصل فصلاً مطلقاً بين الله والانسان ، لكونه يصل بين الله والانسان مباشرة ، بطريق «المشاهد» الباطنية ، أو بطريق «الاتحاد» أو «الفناء» أو «الخلوية» الخ ..

أما الجانب الواقعي من الاسلام ، فهو أكثر ابتعاداً عن دلالة النزعة الصوفية ، لأنَّه جانب الارتباط العملي بالواقع المادي من العالم ، والالتزام بموجبات هذا الارتباط في مجالات العمل والانتاج المادي والتنظيم الاجتماعي ، وهي المجالات التي خصها الاسلام بنظام من التشريعات تقوم مبادئه الاساسية على احترام العمل ، بل ضرورته ، واحترام المادة والالتزام نظام العلاقات المادية الطبيعية والاجتماعية وأعرافها ، والبحث على الاستمتاع بطبيات «الحياة الدنيا»<sup>(\*)</sup> . في حين أن النزعة الصوفية تختلف عن ذلك ، نظرياً وسلوكياً ، لكونها ت نحو نحو إحتراف المادة ، والزهد بالانخراط في مجالات النشاط الاجتماعي بمختلف أشكاله ، والعزوف عن التمتع الحال بطبيات المادة ، والانكفاء

(\*) في هذا السياق نقرأ بعض الآيات القرآنية، مثل ﴿ . . فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ (سورة الجمعة الآية: ١٠)، ﴿ . . ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك، ولا تبسطها كل البسط . .﴾ (سورة الاسراء الآية: ٢)، ﴿ . . وابتغ في ما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا . .﴾ (سورة القصص الآية: ٧٧)، ﴿ . . وهو الذي انشأ جنات معروشات وغير معروشات، والنخل والزرع مختلفاً اكله، والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه . كلوا من ثمره اذا اثمر، وآتوا حقه يوم حصاده، ولا تسرفوا . .﴾ (سورة الانعام الآية: ١٤١). ﴿والذين اذا أنفقوا لم يسرفو ولم يقتروا، وكان ذلك قواماً﴾ (سورة الفرقان الآية: ٦٧).

## على الذات في نشдан التأمل الذافي . . .

كان ذلك في المراحل الأولى من تطور الوعي الاجتماعي في ظل الاسلام، أي في المراحل الأولى لتطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسه. وذلك يمكن تحديده زمنياً بعصر النبي وعصر الراشدين . . أما بعد ذلك، أي منذ تأسيس الدولة الاموية وظهور التجليلات التأسيسية للعصر الاموي في المستويات المعرفية، فقد أخذ تطور الوعي الاجتماعي يذهب، عمقاً وإتساعاً، الى الاكتناف الكمي والنوعي ، بما تقدمه له ظروف العالم الجديد، الذي كانت تنشئة دولة الاسلام الجديدة، من حواجز التطلع الى معارف الآخرين، والى الاستئثار الباحثة والكافحة، والى التعامل مع تراث الفكر العالمي بالأقل الأقل من التحفظ والتحرج . وسنرى في ما يأتي من هذا البحث - أثر التغيرات هذه على الوعي الاجتماعي من حيث قبوله احتضان العوامل الداخلية لفتح النزعة الصوفية .

٢ - وفي مجال الواقع الاجتماعي ، يلحظ الباحث أن المجتمع العربي - الاسلامي وهو في بدايات كينونته وسيرورته ، فاجأته احداث ذات طابع اجتماعي اتخذت مجرى سياسياً، فكان لها دور فاعل في نشأة وضع جديد لحركة تطوريه ، بمعنى أنها أحدثت في هذا المجتمع ، وهو لا يزال يتلمس اتجاهات تطوره بعفوية ، وضعاً مفاجئاً هزَ علاقاته الطريئة غير المتماسكة بعد ، فجعل حركة تطوره تخرج من غوريتها الأولى ، كما كانت زمن الراشدين ، لتختضع الى شكل من أشكال التدبير الوعي ، والى شكل من أشكال النظر المستقبل ، وهذا الواقع الجديد المفاجيء ، رغم طابع العنف الذي لازمه منذ البدء ، لم تكن نتائجه في المدى البعيد سلبية بوجه مطلق ، بل الصحيح القول ان نتائجه الايجابية كانت اكثراً فعلاً وعمقاً من سلبياته .

نقصد بكل ذلك احداث مصر الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان بن عفان ، وأشار هذه الأحداث في المجالين الاجتماعي ، والسياسي . ونقصد بایجابيات هذه الأحداث ما أنتجه من اندفاع حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي باتجاه احتمام التناقض ، اجتماعياً وسياسياً ، على نحو أدى الى نضج الظروف الملائمة لنشأة السلطة السياسية الجديدة المعبرة عن مصالح الفئة الاجتماعية النامية التي تملك امكانية السيطرة الاقتصادية بالفعل على جملة قوى النشاط الاقتصادي - الاجتماعي لهذا

المجتمع الناشيء.. فإن احتدام التناقض التناحرى بين أنصار الخليفة، عثمان، وخصومهم السياسيين، وفي طليعتهم علي بن أبي طالب، قد أسرع بقيام سلطة بني أمية على أساس مقدمة، نوعياً، في مجال التنظيم السياسي والإداري والمالي أي على مؤسسة ذات تركيب واعٍ لتنظيم شؤون المجتمع بالاتجاه السيطرة على فعل قوانين التطور الاجتماعي لحماية مصالح الفئة الاجتماعية النامية... . وذلك كله يمكن اختصاره بكلمة: «الدولة الأموية»... . فإن قيام هذه «الدولة» في وقتها ذاك هو حادث يحمل الكثير من الأبعاد التاريخية ذات الأهمية الاستثنائية حينذاك.. . وإذا كنا في عصرنا الحاضر نرفض رفضاً مطلقاً نظام السلطة السياسية الدكتاتورية، بمختلف أشكالها، الواقعية والمحتملة، لأنها أصبحت ظهراً رجعياً للسلطة الحديثة؛ فإن العصر العربي - الإسلامي الذي أظهر الدولة «الديكتاتورية» الأموية، كان يحتاج إلى هذا الشكل من أنظمة «الدولة» كعامل تطور وتقدم لمجتمع ذلك العصر، وكأداة تنظيم تأسيسية كان لا بد منها للتخلص من ظاهرات التطور العفوي وظاهرات الادارة البدائية لمجتمع يتجاوز وضعه القبلي إلى وضع جديد مؤهل لدور حضاري عالمي.

في هذه المرحلة التاريخية التي يصح أن تسمى حقاً بالمرحلة التأسيسية للمجتمع العربي - الإسلامي، ما كان يمكن أن تفتتح النزعة الصوفية بمفهومها النظري - الفلسفي الذي أصبح بعد ذلك يعبر عنها يسمى بحركة «التصوف الإسلامي»... . نقول: ما كان يمكن ان تفتتح هذه النزعة، لأن المرحلة التأسيسية تلك، كانت تدفع كل العناصر البشرية المكونة للمجتمع الناشيء إلى حلبة الصراع الاجتماعي - السياسي المحتمد، دون ان تترك لفئة من هذا المجتمع مجالاً للانكفاء على الذات والانصراف عن الحلبة وتناقضات المتصارعين فيها وعن هموم الصراع نفسه... .

لكن هذا الواقع الاجتماعي، يخصائصه تلك، كان يخلق أشكالاً من المواقف تتميز بطابع سلبي تجاهه - أو بتحديد - تجاه ذاك الصراع المحتمد ذاته.. . وهذه الاشكال من المواقف، بطابعها السلبي تجاه هذا الصراع، هي التي عبر عنها بالمصطلح التاريخي المعروف: الزهد.

إن ظاهرة الزهد أو الزهاد، التي بدأت تظهر أثناء القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، لم تكن ظاهرة دينية بجوهرها، وإن اتخذت المظهر الديني بانصراف

الزهاد، في تلك المرحلة، إلى عبادة الله. وإنما هي - واقعياً - ظاهرة سياسية، أو هي - بدقة - ظاهرة اجتماعية سياسية، لأنها برزت على سطح هذا المجتمع «كردة فعل» للوضع الصراعي القائم حينذاك... فقد كان اعتزال جماعة من رجال الإسلام البارزين حلبة الصراع بعد استفحاله منذ حرب «الجمل» و«صفين» تعبيراً عن موقف سياسي رافض لكل من أطراف هذا الصراع، لاجيء إلى الهروب من تحمل تبعات الانخراط الفعلي في صفوف المتصارعين، أو تبعات الانحياز إلى أحد هذه الصفوف دون غيره... وقد أوضح النوبختي هذا الموقف بصورته التفصيلية، إذ قال: «فلم يقتل (عثمان) بائع الناس علياً عليه السلام، فسموا الجماعة، ثم افترقوا بعد ذلك ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاء علي بن أبي طالب عليه السلام، وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك، وهم سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الانصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيته والرضاء به، فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي ولا القتال معه، وذكر بعض أهل العلم أن الأحنف بن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم لا على التدين بالاعتزال، لكن على طلب السلام من القتل وذهب الحال وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة أصلح لكم... وفرقة خالفت علياً... الخ»<sup>(١)</sup>. ويزيد هذه الصورة وضوحاً أن سعداً بن أبي وقاص أحد الذين اعتزلوا علياً قال بهذا الصدد: «ان رسول الله أمرني إذا اختلف الناس ان أخرج بسيفي فأضرب به عرض الجدار، فإذا انقطع أتيت متزلي فكنت لا أبرحه حتى تأتني يد خاطية أو منية قاضية»<sup>(٢)</sup>. وقد أخذ بمقالة سعد هذه فريق من الصحابة والتابعين، بينهم حسان بن ثابت وعبد الله بن سلام، (تبريراً) لموافقتهم «الاعتزالية» أي الرافضة لدخول معركة الصراع السياسي الدائرة بشدة حينذاك... هذه المواقف ذاتها هي التي تشكلت منها ظاهرة الزهد في أوساط رواد الثقافة العربية - الإسلامية في تلك المرحلة الباكرة من تاريخ هذه الثقافة.

(١) الحسن بن موسى النوبختي: كتاب فرق الشيعة - استانبول ١٩٣١، طبعة هـ. ريت، ص ٥.

(٢) راجع أحمد أمين: «فجر الإسلام»، ط - ٨، القاهرة ١٩٦١، ص ٢٥٥.

اذن، بدأت ظاهرة الزهد اعتزالاً، سياسياً، لكن هذا الاعتزال السياسي تحول الى اعتكاف طوعي في ممارسة العبادة، ثم الى انكماش على الذات أدى الى الانصراف عن بحمل النشاط الاجتماعي... واتفق ان معظم رهاد هذه المرحلة هم من لهم سابقة معروفة في حروب الاسلام، أمثال عبد الله بن عمر بن الخطاب. لذا لا يمكن القول عن هؤلاء انهم اعتزلوا معركة الصراع جبناً، لا تعبيراً عن موقف سياسي... بل ان حقيقة المسألة عندهم تحمل ابعاداً سياسية احتجاجية كما نلحظ ذلك في مقالة لعبد الله بن عمر نفسه قالها في عهد الحجاج بن يوسف على العراق: «ما شاعت منذ مقتل عثمان»<sup>(٣)</sup>. فهذا الكلام يقوله مثل عبد الله بن عمر، لا يعني شكواه الجوع شخصياً وهو الزاهد العابد القانع من دنياه ببسط العيش وأقله شأناً... وإنما يعني، أولاً وأخيراً، التعبير عن موقف الاحتجاج السياسي على أولي الأمر المسيطرین في دولة الأمويين. وقد كان المستشرق المجري غولد تسيهير مصيناً اذا استخلص من أخبار الزهد والرهاد في المرحلة التي نتحدث عنها، أن «الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالشورة على السلطة القائمة» وان كثيراً من المسلمين «لحوأوا - احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام - الى الاعتكاف والزهد»<sup>(٤)</sup>.

### علاقة الزهد بالنزعنة الصوفية

اذا كانت ظاهرة الزهد هذه، مرتبطة بذلك الاصل السياسي، أي بذلك الواقع الاجتماعي المskون بالتناقض وما ولده التناقض من أشكال الصراع الحادة، فهل يمكن ان يكون لهذه الظاهرة علاقة داخلية بنزعنة التصوف؟...

في اعتقادى انه لا علاقة داخلية بين هذه وتلك... بل الأمر عندي ان العلاقة سلبية، أي أنها علاقة اختلاف، ليس فيها من المقاربة بين هذا الزهد المعين والنزعنة الصوفية، سوى قناة فكرية خفية اتصلت بها حركة الزهد هذه خلال سيرورتها في المجتمع الجديد... فإن رهاد هذه الحقبة المعنية هنا، كانوا من رجال الثقافة

(٣) ابو طالب المكي: «قوت القلوب»، القاهرة، ١٩٣٢، ج ١، ص ٤٦.

(٤) غولد تسيهير: «العقيدة والشريعة في الإسلام» - الطبعة العربية - ٢ (دون تاريخ الاصدار)، ص ١٤٧.

العربية - الاسلامية الناشئة يومئذ، كما أشرنا سابقاً، وكان من الطبيعي اذن ان يكتسب موقفهم الزهدي، السياسي، على امتداد زمنه، موقفاً فكريأً، أي ان يجد له في ثقافتهم اساساً فكريأً يدعم السلوك الزهدي وينحه موقعاً في حركة الصيرورة الثقافية الجارية يومئذ بمحبيه تشمل مختلف اشكال النشاط الاجتماعي . . هذا الاساس الفكري الذي نعنيه هو ما كان يبدو من نظرات اولئك الزهاد نحو الحياة، بعد ان اعتزلوا حياة الناس اليومية وجلة اشكال النشاط العملي. اذ برزت نظراتهم تلك ملونة بنوع من الحزن والتشاؤم، مع النظر بلهفة الى الموت والشوق الى الحياة الآخرة واحتقار الحياة الدنيا (الحياة المادية). وكان يرافق ذلك نوع من الخواطر الذهنية يعبر عن نزوع الى التفلسف حول علاقة الانسان بالله، وحول الایمان الدينى والمعرفة اليمانية الخالصة . . .

ان هذه المواقف الفكرية - النفسية، هي القناة الوحيدة التي يمكن القول انها تحمل علاقة المقاربة بين حركة الزهد في القرن الأول الهجري وبين أفكار التصوف الدينى في القرن الثاني، ثم التصوف الفلسفى في القرن الثالث.

لكن، قد يمكن رؤية قناة اخرى لهذه المقاربة. وذلك بالاشارة الى ما قد سبق قوله من ان حركة الزهد الأولى، كانت باصلها «رد فعل» مباشر للواقع الاجتماعي بعد مصرع الخليفة الراشدی عثمان، أي واقع الصراع العنيف الذي اشعل فیله هذا الحادث التاريخي بابعاده الاجتماعية الجديدة آنذاك . . . نقول ان حركة الزهد هذه، اذ كانت «رد فعل» لهذا الواقع، فقد جاءت كلمة «الزهد» نفسها تعبير بدلالتها اللغوية عن المضمون الواقعي المباشر لـ «رد الفعل» هذا . . . فإن كلمة «الزهد» اذن، بالاصطلاح الاسلامي التاريخي، هو من «زَهَدَ» في الدنيا، أي رغب عنها وتخلّ، وانصرف الى العبادة وحدها. وقد كان هذا التخلّي تاريخياً تعبيراً عن اعتزال الصراع القائم، ثم انسحب الاعتزال على كل تعامل نشيط مع سائر شؤون الحياة اليومية للمجتمع . . . ان هذا الموقف «السلوكي» الذي يتضمنه المفهوم الاجتماعي - السياسي للزهد الاسلامي في القرن الأول الهجري، لا بد انه حل في ذاته موقفاً «نظرياً» كذلك، بمعنى انه كان يتضمن - بالبداية - موقفاً تجاه الحياة والموت، أي نظرة إليهما شارك الفكر في تكوينها وبلورتها حيث صار لا بد أن تشكل موقفاً «نظرياً» كما قلنا . . . وقد تجلّ الموقف «النظري» هذا فعلاً بإضفاء دلالة جديدة على مفهومي «الحياة الدنيا»

و «الحياة الأخرى»، تشير الى كراهية الأولى واحتقارها وتفضيل الثانية عليها الى حد انهم ربطوا صحة الزهد بمقدار الامان في نبذ الحياة المادية. بحيث جعلوا «حب الدنيا رأس خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة»<sup>(٥)</sup>، رغم أن هذا الموقف بعيد عن المفهوم الاسلامي الحقيقي للحياة، كما أوضحنا من قبل.

وخلاصة القول انه اذا كان زهاد القرن الأول الهجري قد انطلقا بزهدهم من موقف سياسي محض، فانهم انتهوا الى دعم موقفهم السياسي ذاك بنظرية «مفكرة» الى الحياة وما وراء الحياة... . بمعنى انهم انتهوا الى موقف «نظري»... . لكن هذا الموقف «النظري» استخدمه فريق من الزهاد في مرحلة لاحقة استخداماً استدرجهم الى اتجاهات خاصة بهم في تفسير نصوص القرآن والحديث ليجعلوها مطابقة لموقفهم «النظري» نفسه<sup>(٦)</sup>، وقد استدرجتهم هذه الاتجاهات الى تفضيل العبادة الدينية الحالمة على العمل الاجتماعي وكسب العيش، والى ان حرموا على انفسهم ملذات الحياة ومسراتها المشروعة في الإسلام ذاته.

#### نواة النزعة الصوفية :

ان هذا العرض البسيط لحركة الزهد في بواكيرها الأولى وفي تطوراتها اللاحقة كشف لنا حققتين: اولاًهما، ان زهد الاسلاميين الأولين لا علاقة له بالتصوف ولا بالنزعة الصوفية، وانه لا يزيد عن كونه اعلاناً عن موقف سياسي راףض لأطراف الصراع السياسي المتفجر منذ مصر الخليفة الراشدي عثمان... . والحقيقة الثانية ان لا علاقة لهذا الزهد، في بواكيره الأولى وفي تطوراته اللاحقة بطبيعة الاسلام، لا من وجده الميتافيزيقي ولا من وجده الواقعي (الشريعة).

لكن التطورات اللاحقة لحركة الزهد نفسها كشفت ايضاً حقيقة ثالثة ذات أهمية

(٥) راجع أبا نصر السراج الطوسي: «اللمع» - القاهرة ١٩٦٠ ، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور - ص ٧٢.

(\*) من امثلة ذلك تفسيرهم الآية ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً ملائكة﴾ (سورة الكهف - الآية : ٤٦)، فجعلوها دليلاً على بطلان الحياة الدنيا، تبريراً لتخليلهم عنها وازدرائهم ايها..

خاصة في موضوعنا، هي أن الامعان في تعميق السلوك الزهدي حتى التخلٰ عن مشاغل الحياة وملذاتها ومسراتها، وإضفاء طابع «نظري» على هذا السلوك حتى الوصول إلى الاجتهادات المشار إليها في تفسير النصوص الإسلامية (القرآن والحديث)، قد أوجدا نوأة علاقة داخلية بين الزهد والتزعة الصوفية أولاً، وأوجدا ثانياً، نوأة ستتفتح منها ذاتها حركة التصوف، لا كتزعة فقط، بل كمستوى معقد لتطور الوعي الفلسفى باتجاه تصوفى، من جانب، وباتجاه ايديولوجي من جانب آخر... .

اما الابعاد التي التصقت بالطابع «النظري» للزهد، من حيث الاجتهادات التفسيرية لنصوص الاسلام، فقد مهدت لطراقي «التأويل» المتشعبة التي استخدمها الصوفيون، كما استخدمها أهل الفرق المختلفة، لا سيما فرق الغلاة... . وقد تجلت موضوعة «التأويل»، بصورةها الأقرب إلى التزعة الصوفية، في مقوله «الظاهر والباطن»... . فهذه المقوله تعني ان لنصوص القرآن والحديث معنين: معنى ظاهرياً يدل عليه النص مباشرة بدلالة اللغوية والبيانية، ومعنى باطنياً يتتجاوز هذه الدلالة المباشرة، وأن هذا المعنى الباطني هو المضمون الحقيقي للنص. أمّا المعنى الظاهري المباشر فهو مطروح لعامة الناس الذين لا يحتملون الغوص إلى المعنى الباطني.

ان مقوله «الظاهر والباطن» هذه، رغم كونها غريبة عن مفاهيم الاسلام، وجد الذين يدعونها ما اعتبروه سندأ لهم في نص القرآن نفسه، اذ تمسكوا بمنطق الآية «هو الذي انزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات وأخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيف فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم» (سورة آل عمران - الآية: 7).

فإن هذا النص القرآني يقول، اذن، باحتواء القرآن على نوعين من الآيات: نوع هو الآيات المحكمة، أي ذات الدلالات الظاهرة، ونوع هو الآيات المتشابهة، أي ذات الدلالات الباطنية، التي لا تكشف الا بالتأويل، لكن التأويل لا يعلمه «الا الله والراسخون في العلم»... . فمن هم الرأسخون في العلم؟... هنا المشكلة، لأن السؤال هذا لا جواب واضح له، ومن هذا الباب دخل الكثيرون إلى حقل «التأويل» دون مانع يمنعهم من الدخول، وكل منهم يدعي انه من «الراسخين في العلم»... . وكان هذا الباب مدخلاً عريضاً للمتصوفة وللتزعة الصوفية، وبلغوا منه إلى الفكر

الاسلامي الرسمي ، والى ايديولوجية السلطة الاسلامية الرسمية (دولة الخلافة) لمعارضتها ، فلعبوا دور المعارضة هذه باسم الاسلام نفسه . . .

### على طريق التصوف الفلسفي :

رأينا حركة الزُّهد الأولى تخلق النواة الأولية البسيطة للنزعه الصوفية ولفلسفه التصوف .. فكيف تطورت هذه النواة حتى تفتحت عن تلك النزعه وعن هذه الفلسفة؟ .

ان ملاحة المسألة في تحركها التاريخي تكشف مرحلة ثانية سلكها الزهد حتى بلغ درجة التحول الى التصوف النظري .. نعني بها تلك المرحلة التي تطورت فيها العلاقة الداخلية بين الزهد والتصوف بوساطة الارتباط الاصطلاحي بينها وتطور هذا الارتباط نحو تشابك بين مضمونيهما . . . فقد أظهرت الاستقصاءات الميدانية لسيرورة الارتباط الاصطلاحي بين الزهد والتصوف ان مصطلح «الصوفي» اطلق على بعض الزهاد في ما قبل نهاية القرن الثاني للهجرة ، كما ان مصطلح «التصوف» كان في الحقبة ذاتها يطلق على الزهد . . . لكن ذلك كان قبل ان يصبح لمفهوم «الصوفي» ولمفهوم «التصوف» مضموناهما النظريان المتخصصان اللذان تبلورا وتحددتا منذ اواسط القرن الثالث للهجرة (التاسع) . . . على ان هذا التشابك الاصطلاحي بين الزهد والتصوف ، كانت له نتائج سلبية من حيث كونه أوجد التباساً في اذهان المؤرخين والباحثين اذ استدرجهم الى إلحاد كثير من الزهاد الاسلاميين بالتصوفة واطلاق الصفة الصوفية عليهم بفهمها النظري المتخصص لا بفهمها الاولى البسيط الذي لم يكن يتتجاوز حالة التقشف الذهدي العادي ، كما هو شأن زين العابدين علي بن الحسين او الحسن البصري ، مثلاً . . .

ومهما يكن فإن مرحلة التشابك الاصطلاحي هذه ، لا بد من النظر اليها كمرحلة تمهدية لتحول العلاقة بين الزهد والتصوف الى علاقة مضمونية تتتجاوز العلاقة الاصطلاحية العرف<sup>(٦)</sup> لكن هذا التحول احتاج الى زمن طويل استغرق نحو

(٦) تفاصيل العلاقة يرجع إليها في : «الرسالة القشيرية في التصوف» القاهرة ١٣٤٦ هـ - ص ٧ - ٨ / «اللمع» للسراج الطوسي ، ص ٤٢ / «روضات الجنات» - ايران ١٣٠٧ ص ١٥٤

قرن، وخلال التمهيد له، كان اصطلاح «الصوف» أو «التصوف» لا يعني - قبل نهاية القرن الثاني للهجرة - سوى المفهوم الذي يعنيه مصطلح «الزهد» نفسه بمفهومه الاولى البسيط. يقول القشيري «انفراد خواص أهل السنة، المراعون انفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم قبل المئتين من الهجرة»<sup>(٢)</sup>. هذا القول واضح الدلاله على كون مفهوم «التصوف» قبل المئتين للهجرة لا يعني اكثر مما يعنيه المفهوم الاولى البسيط «للزهد» استناداً الى قول القشيري ان «خواص اهل السنة انفردوا باسم التصوف»... . ومعلوم ان كلمة «خواص اهل السنة» اصطلاح على الزهاد تميزاً لهم من «عامة» المسلمين.

اما سبب تسمية هؤلاء «الزهاد» باسم «التصوف» فيرجع - تارياً - الى ما كان من تناسب مادي بين طبيعة الزهد كسلوك اجتماعي معين، وبين لباس «الصوف» قدرياً... ومنشأ هذا التناسب بينهما كون لبس «الصوف» «مرتبطاً» في العصور القديمة، بالفقر والفقراء بقدر ما كان لبس «الخز» (الحرير) مرتبطة بالغنى والأغنياء... . واذا كان الزهد في القرن الأول للهجرة يتلازم مع التقشف والابتعاد عن مظاهر الترف، فقد اتخذ الزهاد، في تلك الحقبة من لباس الصوف البدائي الخشن شعاراً مادياً لسلكهم الزهد<sup>(٣)</sup> وهناك مصدر آخر للعلاقة بين الزهد واسم «التصوف» هو مصدر اجتماعي - سياسي يرتبط بالأسباب الأصلية لنشوء ظاهرة الزهد، كما أوضحتها في أوائل هذا البحث، وذلك ان لبس الصوف، كان وجهاً من وجوه التحدى والمعارضة السلبية للرأسمالية الأمريكية الحاكمة، وهذا هو الوجه نفسه الذي كانت تعنيه ظاهرة الزهد من حيث جوهر وجودها بدأة.

على ان هذه الظاهرة الزهدية لم تبق محفوظة على دلالتها الاجتماعية - السياسية

<sup>(١)</sup> «الكتاكيذ الدرية» المناوي - ج ١ ص ١٢١ / «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» «ادام متر» ج ٢، ج ٣، ص ١٦ - ١٧ / «الفهرست» (ابن النديم) - القاهرة ١٣٤٨ هـ، ص ٤٩٨ / «العقيدة والشريعة في الإسلام» (غولد تسهير)، ص ١٥٣ / «الإسلام والحضارة العربية» محمد كرد علي - القاهرة ١٩٣٦، ج ٢، ص ٣١ الخ... .

<sup>(٢)</sup> «رسالة القشيري»: ص ٧ - ٨.

<sup>(٣)</sup> راجع السراج الطوسي: «اللمع»، ص ٤٢.

هذه، خلال القرن الثاني للهجرة، بل اخذت تبتعد عن دلالتها تلك وتقترب من الظهور بطابع الظاهرة الدينية الصرف. وقد حصل هذا التغير - كما اعتقد - بفعل عاملين اثنين:

الأول: إمعان الزهاد بالعزلة عن شؤون المجتمع، حتى انقطعت الصلة بينهم وبين حياة الناس انقطاعاً أدى إلى غياب الرؤية الاجتماعية - السياسية عنهم كلياً والى استغراقهم في التعايش مع الطقوس الدينية وحدها بصورة آلية صرفاً...

الثاني: تطور الصراع الاجتماعي والسياسي الى درجة التعقد والابتعاد مسافة شاسعة عن خصائص هذا الصراع عند بداية التفجر في منتصف القرن الأول للهجرة... وهذا التطور أوجد ما يشبه القطيعة بين الزهاد الأولين وإمكانية استيعابهم لأشكال الصراع الجديدة التي انتقلت الى أطراف اجتماعية جديدة مرتبطة بعلاقات الانتاج ومواقع مختلف القوى الاجتماعية من عملية الإنتاج المادي ذاتها...

لكن الباحث يلحظ تغييراً جدياً، بعد منتصف القرن الثاني الهجري في ظاهرة الزهد. هذا التغير يتناول مضمون الزهد، والبعد الاجتماعي - السياسي لهذا المضمون. وللحظ أن مظاهر التغير المذكور تمثل في بعض النماذج البارزة من زهاد الحقبة الجديدة، أمثال: داود الطائي (- ١٦٥ هـ / ٧٧١ م)، والفضل بن عياض (- ١٨٧ هـ / ٨٠٢ م). ففي سيرة الطائي الزهدية تظهر بوأكير «تصوف» بمفهوم جديد يختلف عن مفهوم التصوف الذي كان يوصف به زهاد الحقبة السابقة. وذلك بكون الطائي - أولاً - جعل من شخصه مقصدأً لبسطاء الناس يتبرّكون بلقائه ويتعلّقون كلماته كتعاليم لهم. وثانياً، كون الطائي يتكلّم مع هؤلاء البسطاء وكأنه يلقي دروساً في السلوك عليهم، ويتلقّى كلماته باعتمان ملحوظ... وأما الفضيل، فتقول لنا أخباره أنه دخل حياة الزهد بطريقة دراماتيكية غير عادية، جعلت من سيرة زهاده نموذجاً جديداً غريباً كلياً عن نماذج الزهد التقليدية السابقة<sup>(٩)</sup>.

ثم تكاثر هذه النماذج الجديدة من الزهاد الذين يدخلون حياة الزهد بمثيل طريقة الفضيل، أمثال: ابراهيم بن الأدهم (- ١٦١ هـ / ٧٧٣ م)، وعبد الله بن

---

(٩) راجع الرسالة الفشيرية، ص ٩.

المبارك ( - ١٨١ هـ / ٧٩٧ م ) ، وشقيق البلخي ( - ١٩٤ هـ / ٨٠٩ م ) . . . فهؤلاء ثلاثة خراسانيون وقد خرج معهم من خراسان نفر كثير إلى أقاليم أخرى من أرض الدولة العربية ، ومعظمهم ينتمي إلى فئات اجتماعية ذات ثراء أو جاه ، وليس بينهم من ينتمي إلى فئات شعبية<sup>(١٠)</sup> . وفي ذلك ما يستدعي النظر ويثير الكثير من الأسئلة ، خصوصاً ما رافق حركة هؤلاء الخراسانيين من أقوال لهم ومظاهر تنبئ بأن ظاهرة جديدة تدخل تاريخ الزهد الإسلامي التقليدي ، وتحمل إليه مفهوماً جديداً ، من عناصره أن الزهد ليس الانقطاع عن النشاط الاجتماعي ، وليس الاعتكاف للصوم والصلوة ، وليس هو حرمان الجسد لذائذ الحياة ، وإنما الشأن في أمر الزهد هو «المعرفة ، وان تعبد الله ولا تشرك به»<sup>(١١)</sup> فاعتتماد المعرفة والتقليل من دور العبادة : عنصران جديدان يستحقان اهتمام الباحث ، يضاف اليهما بعض العناصر الأخرى ، نجد منها ، وصف ابن المبارك للزهاد بأنهم «الملوك»<sup>(١٢)</sup> وقول شقيق البلخي «ان الرعاة في كل عصر ، العلماء والصوفية»<sup>(١٣)</sup> وما توحى به ، أخبار زهد ابن الأدهم من انه ترك حياة ابناء الملوك واختار حياة الزهاد الفقراء بدعة إلهية<sup>(١٤)</sup> ان ظهور هذه العناصر الجديدة الغريبة عن مفهوم الزهد الإسلامي التقليدي ، زهد القرن الأول للهجرة ، يدعونا لانتظار تحول نوعي في تاريخ الزهد على طريق التصوف ، وهو تحول يعني : أولاً ، محاولة التيار الذهبي الجديد ، الآتي من البيئة الخراسانية ، اخراج زهاد عصره من العزلة الاجتماعية والنفسية المطبقة إلى القيام بدور فاعل في المجتمع والارتفاع بهذا الدور إلى مركز خطير الشأن يعلو مركز الخلفاء والملوك ليوازي مكانة النبي والآمام ، إلى حين<sup>(١٥)</sup> .

لا بد ان يلفت نظر الباحث بانتباه شديد ان البيئة الخراسانية هي مصدر هذا

(١٠) راجع المصدر السابق ص ٨ - ٩ و «طبقات الصوفية» (السلمي) - القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٣ و «صفوة الصفوّة» (ابن الجوزي) - ج ٤ ، ص ١٠٩ ، ١٣٣ .

(١١) ابن الجوزي : المصدر الأخير ، ج ٤ ، ص ١٣٣ .

(١٢) المصدر نفسه ص ١٠٩ .

(١٣) المناوي : «الكوناكم الدرية» - ج ١ ص ١٢١ .

(١٤) راجع السلمي : «طبقات الصوفية» ص ٣٠ .

(١٥) راجع المصدر السابق : الصفحة نفسها .

الجديد... فماذا يعني ذلك؟ انه يعني:

أولاً: ارتباط هذا الجديد ببيئة لها خصائص تاريخية حضارية (البيئة الفارسية) وهذا الارتباط يفسّر كون العناصر الجديدة التي تدخل تاريخ الزهد الاسلامي بطريق هذه البيئة ذاتها، ليست عناصر مستمدّة من مصادر اسلامية، لأنها تخالف النظر الاسلامي من حيث المبالغة في دور الزهاد، كما هو ملحوظ، وليس مستمدّة كذلك من مصادر مسيحية، كما يؤكّد نيكلسون<sup>(١٦)</sup> وانما هي مستمدّة من المذاهب والعقائد التي نشأت او انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم والمعاصر للإسلام حينذاك، ولا سيما المذاهب العرفانية (غنوسطية)<sup>(١٧)</sup>.

ثانياً: ان البيئة الخراسانية من بلاد فارس بخاصة، كانت دائئراً، منذ بدء الفتح العربي - الاسلامي بؤرة للصراع ضد الفاتحين العرب<sup>(١٨)</sup>. وفي البدء كان تحريك المشاعر القومية في أساس هذا الصراع، ثم انضاف اليها عوامل سياسية واجتماعية.

هذان العاملان قد يضعان لنا قاعدة الانطلاق في تفسير ذلك التيار الخراساني الوافد على الزهد الاسلامي من بيئات القصور والشراء والجاه السياسي، وانتشاره ثم تنقله بين الكوفة والبصرة ومكة والاسكندرية والشام<sup>(١٩)</sup> ثم عودة اصحاب ابراهيم بن الأدهم من الشام الى مدينة بلخ الخراسانية<sup>(٢٠)</sup>... وظاهر الأمور كلها هنا يشير الى بعد الاجتماعي الجديد الذي ادخله هذا التيار الخراساني في مفهوم الزهد الاسلامي بعد متصف القرن الثاني الهجري. يعني به بعد الاجتماعي الصادر في الاساس عن دوافع المقاومة لمؤسسات دولة الخلافة العربية - الاسلامية.. ان هذا بعد الاجتماعي لم تستطع ان تطمس ملامحه كثافة الظلال «الروحية» التي اسبغت عليه لأنه كان عميق الجذور قوي الحضور، فكان لا بد اذن ان يكون له حضوره في بعده الايديولوجي

(١٦) رينولد نيكلسون: «في التصوف الاسلامي» ترجمة ابو العلاء عقيلي، القاهرة ١٩٤٧، ص ٣.

(١٧) راجع ت. ج. دي بور: «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ط - ٣ العربية، ص ١٢ ، الهاشم ٣.

(١٨) راجع المسعودي: «مرجع الذهب»، ج ٢ ص ٢٣٧.

(١٩) راجع الجامي: «نفحات الأنفس»، ص ٣٨ والسلمي: «طبقات الصوفية»، ص ٣ وابن الجوزي: «صفوة الصفوقة»، ج ٢، ص ١٣٤.

(٢٠) ابو العلا عقيلي: «الملامية والصوفية»، القاهرة ١٩٤٥، ص ٣١.

ايضاً لأن الظاهره براحتها الجديدة، كانت حينذاك جزءاً من العملية الجارية لوجود التصوف كحركة فلسفية وايديولوجية . . .

### الزهد الصوفي :

عند نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن م) تأخذ حركة الزهد تقترب من حدود التصوف الفلسفى . . . فقد برزت في هذا الوقت شخصيات زهدية من نوع جديد، اضافة الى التيار الخراساني، هي الى طبيعة الصوفية أقرب منها الى طبيعة الزهاد الاسلاميين التقليديين . . . ويزد في مقدمة هذه الشخصيات، اثنان: رابعة العدوية، (- ١٨٥ هـ / ٨٠١ م)، ومعرفة الكرخي (- ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م) . . . أما ميزة الظاهرة الزهدية التي تضيفها هاتان الشخصيتان الى الظاهرات السابقة فتركت في أمرين مهمين: الأول، فكرة «الحب الاهي» التي ارتبطت نشأتها في تاريخ ما يسمى «التصوف الاسلامي» بشخص رابعة العدوية . . . (٢١) والثاني، المعرفة بمفهومها الصوفي التي ارتبطت نشأتها في هذا التاريخ نفسه بشخص معرفة الكرخي . . .

رابعة العدوية، اذا اسقطنا الاهلة الاسطورية التي نسبت حول اسمها، واندنا ما يمكن تصديقه من اخبارها، خرجنا بحقيقة لا نرى فيها اكثرا من ان ما يسمونه «الحب الاهي» عندها، هو نوع من الحساسية المفرطة الناشئة عنها قاسته في شبابها من شدة الحرمان وسوء العيش ومن صدمة نفسية حادة اصابتها - مع ذلك - في علاقة عاطفية مع انسان آخر، فتحول ذلك كله الى رهافة في الخيال وطاقة تجريد ذهني عالية (٢٢) . . . لكن هناك حقيقة تاريخية، هي انه عبر التيار الذي مثلته رابعة في النصف الاخير من القرن الثاني للهجرة، ظهر أحد أهم مفاهيم التصوف اللاحق . . هو مفهوم «الحب الاهي».

(٢١) نسب «الحب الاهي» في عصر رابعة الى عدد من زهاد البصرة امثال/ عامر بن عبد قيس، وخليد بن، عبيد الله العصري، وعتبة الغلام، وحبيب الفارسي. انظر كامل مصطفى الشبي: «الصلة بين التصوف والتشيع»، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٩، (ط - ٢)، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢٢) راجع حسين مروة: «التراثات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية»، بيروت دار الفارابي ١٩٧٩ ج ٢، ط ٢، ص ١٨٤ - ١٨٠.

ومعروف الكرخي نسب إلىه مؤرخو «التصوف الإسلامي» انه تكلم في المعرفة<sup>(٢٣)</sup> على الطريقة الصوفية وانه كان «فائزاً بالعلم اللدني»<sup>(٤)</sup> لكن لدينا أسباباً مقنعة للشك بأن مسألة «المعرفة» بمعنى الكشف الذاتي الصوفي كانت انطروحت فعلاً في القرن الثالث للهجرة، أي قبل انأخذ التصوف الفلسفى يؤسس وجوده نظرياً وايديولوجياً، على قاعدة انطلاقه الاساسية، أي «المعرفة» بمفهومها الصوفي الذي بها سمي الصوفية انفسهم «اصحاب علم المعرفة الذوقية»<sup>(٥)</sup>. من هنا نشك في ما نسب الى الكرخي من أنه «تكلم في المعرفة»، وكان من اوائل من تناولوا هذه المشكلة» أو انه كان فائزاً بالعلم اللدني»... نشك في ذلك انطلاقاً من الوضع التاريخي ومن قصور النصوص الواردة بهذا الشأن عن الدلاله على صحة ما يدعوه الباحثون من ذلك.

لكن، رغم اقتناعنا بأسباب الشك هنا، لا نستطيع الشك في ان التاريخ وضع شخصية الكرخي، احد زهاد القرن الثاني الهجري، على الحدود الفاصلة ما بين الزهد الاسلامي التقليدي والتصوف الفلسفى «العرفاني»، لا تاريخياً فقط، بل فكريأً وايديولوجيأً أيضاً. فهناك مؤشرات<sup>(٦)</sup> مرتبطة بشخص معروف الكرخي، نستطيع ان نرى خلالها كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير بين أهم شخصيات الزهد، في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري على الحدود بين مراحلتين: مرحلة الزهد، ومرحلة «علم المعرفة الذوقية» (التصوف الفلسفى).

### مرحلة التصوف الفلسفى:

منذ بدايات القرن الثالث الهجري، بدأت مرحلة التحول من الزهد السلوكي، كموقف سياسي، الى التصوف الذي يتعامل مع الفكر النظري، كموقف ايديولوجي... وذلك تحول نوعي كان له بُعد فكري، وبُعد اجتماعي.

(٢٣) راجع د. محمد علي أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام» - بيروت، دار النهضة العربية ١٩٧٠، ص ٢٨٢.

(٢٤) انظر الشيبى: المرجع المذكور سابقاً، ص ٣٥٨ والمقصود بالعلم اللدني: العلم الذاتي، او الكشف الصوفي المعروف.

(٢٥) انظر أبو ريان: مرجع مذكور سابقاً، ص ٢٨٣.

(٢٦) انظر حسين مروء؛ المصدر المذكور سابقاً، ص ١٨٨ - ١٨٩.

الأول كان تعبيراً عن تطور مستوى الوعي الاجتماعي والمعرفي تطوراً نسبياً من حيث كون التصور النظري جاء في موازاة الفلسفة العقلانية في مرحلة استقلالها عن علم الكلام متأثراً بها، وتعامل مع المفاهيم التي تعامل هي بها. أما بعدُ الاجتماعي لهذا التحول النوعي، فهو يعني أن التصور الفلسفى أصبح يمثل جزءاً عضوياً في بنية الأيديولوجية المعارضة لايديولوجية دولة الخلافة، من حيث كون هذه الدولة أصبحت تعبيراً عن السلطة السياسية الاستبدادية التي تحمي مصالح كبار ملاكى الأرض ومستمرها وكبار التجار وطغمة الارستقراطيين العسكريين... . أما مقومات ايديولوجية الدولة هذه، فيمكن تصورها على النحو التالي :

لقد اتخذت دولة الخلافة، كسلطة سياسية للنظام الاجتماعي السائد، صفة كونها ممثلة الاسلام كدين إلهي . وبذلك حددت علاقتها بالمجتمع العربي - الاسلامي بأنها تحكمه بسلطة «المية» غير قابلة للاعتراض فضلاً عن الرفض ، وغير قابلة للتغيير فضلاً عن الزوال... . ويدو ان صفة التمثيل الإلهي ، كانت تعبيراً عن الصفة الاستبدادية المطلقة التي جسدتها سلطة الدولة عملياً . وقد اتخذت دولة الخلافة من الشريعة الاسلامية مستندتها النظري ، ونظرية الشريعة تقوم على فكرة «التوحيد»، وهي الفكرة التي استخدمتها دولة الخلافة باعتمادها الخليفة حاكماً اوحد مستقلاً بارادته المطلقة عن الرعية، ومنزهاً عن «المثيل» أو «الشبيه» من الرعية.. . فان وحدانية الله المطلقة المنفصلة انصافاً مطلقاً عن الموجودات والمنزهة تنزيهاً مطلقاً عن الاتصال باشخاص العالم الا بوساطة الوحي الاهي - ان وحدانية الله هكذا، جعلتها الدولة صورة «لوحدانية» الخليفة كحاكم مطلق للمجتمع... . وكما ان الشريعة تمثل الصلة الوحيدة بين الله والانسان، فان ايديولوجية الدولة تقضي بان تكون الدولة نفسها هي المرجع الوحيد لهذه الصلة الوحيدة... . وبهذا جعلت الدولة لنفسها الحق في التسلط على الناس وافكارهم، وفي تحديد مصادر المعرفة لهم... .

من هنا تأتي اهمية الدور الايديولوجي للمفكرين الاسلاميين الذين كانوا يحاولون بنوع من العفوية صياغة ابديولوجية جديدة لمجتمعهم ذاك تواجه ايديولوجية الدولة المسيطرة، وقد كانت هذه المحاولة تظهر في الوقت الذي يسمح فيه التطور الاجتماعي بظهورها وفي حين يكون التطور الفكري متساوياً مع التطور الاجتماعي . وهذا ما كان

يتحقق نسبياً، بالفعل، في أخريات العصر العباسي الأول اذ كان التحرك الفكري في ذروة نشاطه وحيوته، اي ان الوضع الفكري العام كان مؤهلاً لاداء مهمة ايديولوجية ب نحو من الانحاء، بالقياس الى مستوى التطور الاجتماعي المترافق آنذا.

فالظروف التاريخية - اذن - كانت، في القرن الثالث، ناضجة لتغيير ايديولوجي ، سواء على صعيد الوعي الاجتماعي ، ام على صعيد الواقع الاجتماعي . . . وهذه الظروف تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تتسع الى اطراف عدّة من المجتمع العربي - الاسلامي في ظل شباب الخلافة العباسية ، فكان من الطبيعي ان تنتج هذه الظروف ذاتها اشكالاً جديدة من الوعي ، ومنها الشكل الايديولوجي . وبما ان الفلسفة هي ، بعض علاقاتها الداخلية ، تتضمن وعياً ايديولوجياً غير مباشر ، فقد كانت تلك الظروف عينها دافعة للفكر الفلسفى ان يخرج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي ، فيتخذ مكانه المستقل بين اشكال الفكر العربي في ذلك العصر ، ويستطيع بذلك ان يسهم في عملية التغيير الايديولوجي وفق حاجة الظروف التاريخية تلك ، إذ كان الفكر الفلسفى المستقل عن الطابع اللاهوتى لعلم الكلام ، هو الاكثر قدرة آنذاك على مواجهة الايديولوجية الرسمية . . . وهذا الفكر الفلسفى المستقل بدأ يتجلى تجلياته الأولى في حقولتين : حقل الفلسفة العقلانية التي كانت قد بدأت بالكتندي ، وحقل الفلسفة الصوفية .

### الأسس النظرية لفلسفة التصوف :

١ - في نظرية المعرفة : هنا نجد موضوعاً رئيساً للمعرفة كانت ترتبط به كل ظاهرات الفكر العربي - الاسلامي ، هو: الله . . . ونجد مركز الدائرة لهذا الموضوع ، هو: وحدانية الله (التوحيد) .

وقد انطلقت فلسفة التصوف في هذه المسألة ، من القول بأن حقيقة الله ، او ماهيته ، لا يصل إليها ادراك الانسان ، وانما يقتصر على معرفة ان الله موجود ، وانه واحد ، وانه - بوحدانيته - متزه عن المثيل . وهذا القول هو الرابط المشترك بين مختلف ظاهرات الفكر العربي - الاسلامي (علم الكلام ، الفلسفة ، التصوف ، علم الفقه ، علم أصول الفقه . . .). لكن التصوف النظري ينفرد بتفسيره الخاص لعناصر الرابط

المشترك تلك وربما كان ظاهر هذا التفرد التفسيري انه لا يعني اختلافاً جوهرياً في المسألة المشتركة... ولكن تعميق النظر في هذا التفرد يؤدي الى رؤية الاختلاف الجوهرى، لأن «نظريّة المعرفة» الصوفية لا تقتصر على الصلة بالجذور المشتركة المشار اليها، بل هي ترجع بالأصل الى أرض الواقع الاجتماعي التي نبتت فيها تلك الجذور نفسها.

لكي نتعرف ذلك الأصل، نلجم الى تعرّف أول صوفي - كما نعلم - تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفى للتتصوف، هو ذو النون المصرى (٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م) اذ وضع الحدود الفاصلة بين ثلاثة انواع للمعرفة: المعرفة الابانية الصرف، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية التي وصفها بانها « خاصة باهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين » بهذا الوصف نرى المعرفة الصوفية معرفة قلبية تحصل «بمشاهدة» الله مباشرة، أي دون وساطة، ولا تستند الى العقل ولا الى الحس... من هنا تبدأ «نظريّة المعرفة» الصوفية. غير اننا نرى خصائص اخرى لهذه المعرفة هي التي ستحدد مضمونها الايديولوجي . وهذه الخصائص هي : أولاً، ان اصحاب المعرفة القلبية هذه هم من «اهل الولاية»... ثانياً، ان اهل الولاية هؤلاء ذوى «كرامات» عند الصوفية اي انهم يخرون قوانين الطبيعة، كما يفعل الانبياء بالمعجزات... ثالثاً، ان «اهل الولاية» يظهر الله لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين، اي حتى الانبياء، فهم اذن يتغوقون على الانبياء... هذه الخصائص مهمة جداً في موضوعنا. فهي تضع العلاقة بين الله والانسان وضعاً جديداً، اي انها تضع الانسان في علاقة مباشرة مع الله... وهنا تبدأ نرى الموقف الايديولوجي يتوضّح ، بعد ان حددنا ايديولوجية الدولة الرسمية بانها تحصر العلاقة بين الله والإنسان في الشريعة... بمعنى ان الشريعة، او الوحي الالهي ، هي الوساطة الوحيدة الى الله ، في حين ان المعرفة الصوفية، كما رأيناها الان، تتخطى هذه الوساطة لتجعل صلة الصوفي مع الله صلة مباشرة دون وساطة...

٢ - نظرية الظاهر والباطن (التأويل): يتفرع على «نظريّة المعرفة» الصوفية هذه، ان يلجأ المتصوفة الى تأويل نصوص الشريعة، لأن ظاهرها لا يسمح لهم بتخطي هذه الوساطة (الشريعة) بينهم وبين الله... من هنا نشأت عندهم موضوعة

«الظاهر والباطن» وعن هذه الموضعية نشأت الفكرة «التأويل» التي تسمح بتخطي «الظاهر» للوصول الى «الباطن» لكن هذا «التخطي» إنما ينبع من فهوم المعرفة الصوفية ذاتها، لأن هذه المعرفة وحدها تكشف أسرار «الباطن» (باطن الشريعة). لكن هذا «الكشف» أدى بهم الى أن الشريعة لا ضرورة لها في سبيل معرفة الله، ما دام بإمكانهم ان «يعرفوه» بالرؤى المباشرة دون وساطة.

على ان موضعية «الظاهر والباطن» تقضي عند الصوفية، بخرق وحدة الحقيقة الدينية. فان هذه الحقيقة، حسب الايديولوجية الرسمية، واحدة هي الشريعة... في حين هي - وفقاً لموضعية «الظاهر والباطن» الصوفية - تتعدد: فهناك الحقيقة الظاهرة، والحقيقة الباطنة، وهذه الأخيرة هي الجوهرية عندهم، فهي التي يرجعون إليها، دون الظاهر... فهل نتيجة ذلك سوى رفض الشريعة بفهمها الذي تعامل معه الايديولوجية الرسمية؟ ..

لقد استفاد الصوفية في هذا التخطي من تصنيف نصوص القرآن الى محكم ومتشبه، وساعدتهم أيضاً ان مفهوم «التأويل» غير محدد تحديداً صارماً في المصطلح الاسلامي.

٣- الموقف من التنزيه الاهلي : في ضوء ما سبق يتحدد الموقف الصوفي من قضية التنزيه الاهلي (التوحيد)... . وبعد ان اخذ التصوف الفلسفى مفهوماً للمعرفة يصل الانسان بالله دون وساطة الوحي، اصبح ذلك يعني الخروج على مبدأ «التوحيد» بفهم الاسلام الرسمي ، وهو «التنزيه المطلق» اي الانفصال المطلق بين الله والانسان... لأن المعرفة «الصوفية» هي «اتصال» مباشر مع الله، وهذا «الاتصال» يكسر - بالضرورة - جدار الانفصال المطلق (التنزيه)... . اما بعد الحقيقى هذه النتيجة ، فهو رفض النظام الاجتماعى الذى تدعي دولة الخلافة انه نظام الشريعة نفسها ، وأنها هي - أي الدولة - إنما تحكم المجتمع ونظامه الاجتماعى ذاك باسم الشريعة .. اي اننا نستنتج هنا كون رفض الشريعة ليس هو بذاته هدف الصوفية ، بل المرمى الحقيقي لهم الجدار (الشريعة) الفاصل بين الله والانسان ، هو ان يهدموا ذلك الجدار الواقعى الفاصل بين الانسان (الخليفة) والانسان (المجتمع)... . ذلك لاعتبارهم ان الشريعة هي المستند الايديولوجي للنظام الاجتماعى الذى يديره

الخليفة، وبهذا المستند يحكم حكماً استبadianاً مطلقاً على نحو ما يصور النظام سلطة الله المطلقة... ذلك هو مؤدي «نظرية المعرفة» الصوفية، على اختلاف المذاهب التي ظهرت في المجتمع العربي - الإسلامي باسم التصوف الفلسفى ، وهذا المؤدي هو المضمون الإيديولوجي في فلسفة التصوف، كمضمون معارض لايديولوجية السلطة المسيطرة ومعارض - في نهاية معناه - لهذه السلطة ذاتها.

### معضلة التصوف الفلسفى :

لكن معضلة الصوفية الفلسفية أنهم حين رفضوا مفهوم «التوحيد» الرسمي، طلوا حافظين على فكرة «التوحيد» بمعناها التزريبي المطلق، رغم ان نظرتهم المعرفية، تفضي بوضوح علاقة الإنسان مع الله وضعاً ينافق هذا المعنى التزريبي المطلق...

بذلك اقام الصوفية مفهوم «التوحيد» على اساس تناقضى يُشكل معضلة فلسفية تستعصى على الحل... فالتزريبي المطلق ينافق كل علاقة اتصال مع الله على نحو ما يتصور الصوفية، لأن اية علاقة على هذا النحو معناها هدم هذا التزريبي... فالصوفية اذ اقاموا مضمونهم الإيديولوجي على أساس المحال... وكل صور «الفناء» بالله، وصور «الاتحاد» و «الخلول» و «وحدة الوجود» و «الاشراق» في المذاهب: الاحاج والسهروري وابن عربي - كلها تعانى هذه المعضلة المستحيلة الحل...

### نفي الجبرية الصوفية :

اذا نظرنا الى هذه المسألة من خلال مذاهب التصوف الفلسفى، لا من خلال سلوك اهل الزهد والتصوفين الاوائل، و «الدراويش» رأينا الاتجاه العام لدى مختلف تلك المذاهب يتوجه نحو احلال الانسان في علاقته مع الله، محلاً ساماً يكسبه صفة «آلهية» او يكسب الله صفة «انسانية»، بحيث تتدخل الحدود بين الله والانسان... فاذا اضفنا الى ذلك ان قضية الانسان تحتل مكانة اساسية وعالية في مختلف ظاهرات التراث العربي - الإسلامي الفكرية، واضفنا ايضاً ما نعرفه عند محي الدين بن عربي من شمول صفات «الانسان الكامل» في مصطلحه لكل انسان من الناس الواقعين،

كأفراد يعيشون الحياة لحماً ودماء<sup>(٣٣)</sup> . اذا اضفنا هذا الأمر وذلك الى ما ذكرناه من الاتجاه العام للمذاهب الصوفية الفلسفية، امكن ان نصل الى استنتاج ان التصوف الفلسفي يتفق مع المعتزلة في مبدأ اختيار الانسان لافعاله، وذلك باضفاء المتصوفة - ضمناً - على الانسان الصفة «الإلهية» . . فان هذه الصفة تمنحه إرادة مختارة وفاعلة حتى في إنشاء «البناء الكوني»<sup>(٣٤)</sup> وفي مصير العالم («فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الانسان الكامل»)<sup>(٣٥)</sup> . . .

والملاحظ في المصطلحات الفلسفية الصوفية، ان «الولي» و «القطب» عندهم ليسا كائنين روحانيين (ميافيزيقيين)، وإنما هما كائنان بشريان يعيشان في عالم الأرض بلحم ودم بشريين.

اذا صح استنتاجنا هذا - ولدينا اقتناع بأنه صحيح - فإنه ينفي عن التصوف الفلسفي من التراث العربي - الاسلامي ، مذهبية الجبر الفلسفية التي ينسبها اليه بعض المستشرقين<sup>(٣٦)</sup> والباحثين العرب المعاصرین<sup>(٣٧)</sup> .

### **(العقلانية) في فلسفه التصوف:**

التصوف والعقلانية: نقىضان منهجاً، ونقىضان «معرفيأً» . . فالمنهج الصوفي في الرؤية نقىض للمنهج الذي يستخدم النظر العقلي . . . و «نظريه المعرفة» عند المتصوفة تتناقض مع «نظريه المعرفة» في الفلسفه العقلانية . . كل ذلك صحيح . ورغم ذلك

- (٢٧) انظر تفصيل هذه المسألة في كتاب «الزرعات المادية الخ . . .» (حسين مروة) - ج ٢ ط ٢ ص ٢٧٩ . ٢٨٠

(٢٨) راجع نص ابن عربى الخاص بهذا الموضوع في كتابه «فصول الحكم» نشرة ابو العلا عفيفى القاهرة ١٩٤٦ - الفصل الأول: «نص حكمة الهيبة في كلمة ادمية» - انظر تعليقاً على هذا النص في كتابنا الزرعات المادية الخ . . . ج ٢ ، ط ٢ ، ص ٢٧٦ .

(٢٩) ابن عربى: المصدر المذكور السابق .

(٣٠) انظر ادام متز: «الحضارة الاسلامية في القرن المجري»، ج ٢ ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ص ٤٠ ، ٤٧ .

(٣١) د. محمد علي ابو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام»، ص ٣٠٥ .

نقول ان الدراسة الجادة للفكر الصوفي تكشف انه اعتمد النظر العقلي بالفعل . فاذا كان في هذا الكلام تناقض ، فهو تناقض الصوفية انفسهم ..

أيًّ مذهب من مذاهب التصوف الفلسفى فيتراثنا العربي - الاسلامي لم يستند في بناء نظريته الى الأسس النظرية للفلسفة العقلية ذاتها، اي الاسس التي يستند إليها النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية؟ .. فقد استخدم التصوف الفلسفى ، فعلاً، مبدأ «الواحد لا يصدر عنه الا واحد» الذي عالج بها المتصوفة ، كما عالج بها الفلاسفة العقلانيون ، مشكلة التناقض بين (وحدة) الله وكثرة الموجودات الصادرة عنه .. وكذلك مقولتا «البسيط» و«المركب» و«موضوعة» «الجعل البسيط» كما استخدمها الملا صدر الدين الشيرازي .. وهكذا شأن المقولات الكلاسيكية الارسطية العشر التي استخدمها السهروروي في بناء نظامه «الاشرافي» مع تعديل في عددها فقط .. واستخدام الصوفية ايضاً مقولتي : «الواجب» و«الممکن» اللتين اعتمدتهما فلاسفة الاسلاميون .. واذا كان الغزالي قد عاب على «الباطنية» وقوعهم في هذه المواقف ، فإنه هو نفسه قد وقع فيها نفسها ، اذ حاول ان يبطل نظر العقل بأدلة عقلية<sup>(٣٢)</sup> .

لقد عالج التصوف الفلسفى المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة العقلانية ، واستخدم حتى منطق هذه الفلسفة بكل عقلانية .. والطريف هنا ان مذاهب التصوف الفلسفى كانت تستخدم هذا المنطق في مجال السعي لهدمه ونفي المنهج العقلى ككل .. فما الدلالة التاريخية لهذه الظاهرة - المفارقة؟ .

دلائلها في تصوري ، ان الصوفية حين جلأوا الى مبادئ العقل والعقلانية اثما بجلاؤها إليها محكومين بواقع موضوعي مستقل عن إرادتهم ورغم توجههم الغيبي يعني به الحقيقة الواقعية لعملية التفكير ذاتها ، أو العلاقة العضوية بين الوعي الاجتماعي والواقع الاجتماعي .. فقد كان المتصوفة مضطرين إلى التعامل مع تلك المبادئ العقلانية لأن هذه المبادئ هي نتائج تلك العلاقة العضوية بالفعل ، وهي - لذلك - ذات تاريخ ، وتاريخها هو نتاج تلك المعرفة نفسها أيضاً ، أو نتاج الإنسان بالأساس أي

---

(٣٢) انظر الغزالي «فضائح الباطنية» ، تحقيق د. عبد الرحمن البدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ص ٧٣ - ٧٦

تاریخ نشاطه الاجتماعي... يعني أن مبادىء العقل هي حاصل الاختبارات والتجارب خلال تاریخ علاقاته مع المجتمع والطبيعة في ممارسته الاجتماعية.

من هنا يصبح لنا القول ان ما فعله المتصوفة، باستنادهم الى مبادىء العقل، كان أمراً طبيعياً، وان اوقعهم في التناقض مع انفسهم من حيث منهجهم المعرفي «الذاتي» الغيبي، غير العقلاني... ومن هنا أيضاً لم يستطع المتصوفة في المجتمع العربي - الاسلامي أن ينشئوا عالماً من عوالمهم الغيبية الميتافيزيقية الا وهو مأخوذ من مادة الواقع البشري - الكوني... .

### اضطهاد الصوفية والتصوف:

لقد اضطهد الصوفية والتصوف في تاریخ المجتمع العربي - الاسلامي... تلك حقيقة تاريخية لا نجد مجالاً للشك فيها... لكن المسألة هي: هل الدوافع لهذا اضطهاد دينية، كما يصورها المؤرخون والباحثون المعاصرون؟... .

الواقع، في اجتهادي، ان الدوافع كانت ايديولوجية وسياسية اصطبغت بصبغة دينية، لأن السبب الفكري - الایديولوجي في ذلك العصر وذلك المجتمع لم يكن منفصلاً عن حقله الديني.

وفي ما سبق من هذا البحث قد كشفت عن المضمون الایديولوجي للفكر الصوفي الفلسفی وعن موقع هذه المضمون في مواجهة الایديولوجية الرسمية السائدة،

### الصوفية الطرائقية:

في ختام البحث، تجحب الاشارة الى ان كل ما تقدم اغا ينطبق على التصوف الفلسفي في تراثنا، وليس ينطبق - بحال - الا على هذا النوع من التراث. والصوفية منذ الازمنة المتأخرة للعصر الوسيط حتى اليوم، تحولت الى حركة «طرائقية» خالصة... يعني انها افرغت من كل مضمون فلسفی وانقلب حركة رجعية طفيليّة تلعب دوراً خطيراً في تخدير ثورية الجماهير العربية والاسلامية، وتساعد ایديولوجية الفئات الرجعية في سبيل سيطرتها على هذا الجماهير. واصبح التصوف، في هذه المرحلة من تاریخنا احد عوامل التقلص الحضاري في المجتمعات الاسلامية بعامة، والعربية بخاصة... □



## الفهرس

٥	- قبل المقدمة .....
٩	- المقدمة .....
١٧	- ثلاثة شخصيات صلبتها التاريخ .....
٢٣	- الفكر العربي في عاصفة التاريخ .....
٣١	- ابن سينا: فكرة تقدمية .....
٣٧	- القصة العربية خلال التاريخ .....
٥٧	- المتنبي .. شاعر الجهاد العربي .....
٧٥	- المرحلة الخامسة في حياة أبي الطيب المتنبي .....
٨١	- أبو العلاء المعري في «سقوط الرَّند» .....
٩٣	- شخصية المعري في «سقوط الرَّند» .....
١٠٥	- هل كان أبو العلاء وحشى الغريزة؟ .....
١٢١	- كليلة ودمنة: تراث عربي أصيل .....
١٣١	- ابن المفعف في أدبنا العربي .....
١٣٧	- رسائل أخوان الصفاء نظرة في حركة الأخوان ومغزى دعوتهم .....
١٤٥	- الطبقات الكبرى لابن سعد .....
١٥١	- البخلاء للجاحظ في ضوء النقد الواقعي .....

١٦٧	بوانب فنية في كتاب البخلاء للجاحظ .....
١٨٩	- أبو حيّان التوحيدي .....
٢٠٩	- أدب المقامات : نشأ ظاهرة اجتماعية - فنية .....
٢١٩	- معركة القديم والحديث في الأدب العباسي .....
٢٢٧	- ازدواجية أم « تقنية »؟ .....
٢٣٣	- المنح العلمي عند جابر بن حيّان .....
٢٥٧	- الشعوبية في التاريخ العربي .....
٢٦٣	- أبو نواس والشعوبية .....
	- نظرية النقد الأدبي : خمريات أبي نواس .....
٢٧٥	بين التحليل الفرويدي والواقعية .....
٢٩٣	- ظاهرات فنية في شعر أبي نواس .....
٣٠٣	- من أدب الحب في تراثنا: طوق الحمامنة لابن حزم .....
٣٢١	- السمات الثورية في التراث الأدبي العربي .....
٣٥١	- النزعة الصوفية والتصوف في المجتمع .....

## **صدر عن مؤسسة الأبحاث العربية**

- \* الياس خوري : زمن الاحتلال
- \* الياس خوري : المبتدأ والخبر
- \* الياس خوري : الجبل الصغير
- \* الياس خوري : الذاكرة المفقودة
- \* لوسيان غولدمان : البنية التكوينية والنقد الأدبي
- \* تزفيستان تودروف : نظرية المنهج الشكلي  
(نصوص الشكلانيين الروس)
- \* د. عبدالعظيم أنيس : علماء وأدباء ومفكرون
- \* فضل النقيب : هكذا تنتهي القصص هكذا تبدأ
- \* فواز طرابلسي : عن أمل لا شفاء منه . من دفاتر حصار بيروت ١٩٨٢
- \* د. عفيف فراج : الحرية في أدب المرأة
- \* وداد المقدس قرطاس : ذكريات ١٩١٧ - ١٩٧٧
- \* عبدالقادر الشاوي : السلفية والوطنية
- \* سلسلة أعمال غسان كنفاني
- \* سلسلة روايات ذاكرة الشعوب