دراسات في الشعر والأدب والعلم والفلسفة

تأليف

الدكتور عمر فروخ



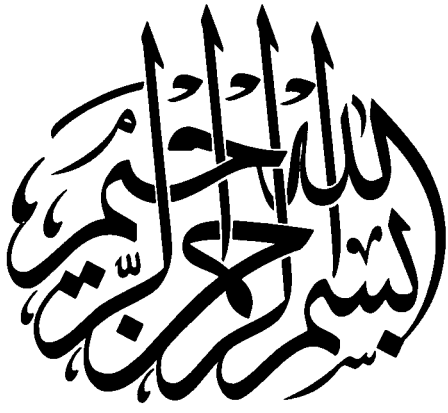
دار لبنان للطباعة والنشر

دراسات في الشعر والأدب والعلم والفلسفة

تأليف
الدكتور عمر فروخ

عضو مجمع اللغة العربية في دمشق
عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
عضو جمعية البحوث الإسلامية في بومباي
عضو المجمع العلمي العراقي

دار لبنان للطباعة والنشر


بسم الله الرحمن الرحيم

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م

حقوق الطبع محفوظة لا يسمح بإعادة نشر الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال، أو حفظه ونسخه في أي نظام إلكتروني أو غيره ولا يسمح باقتباس أي جزء من الكتاب، أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.



دار لبنان للطباعة والنشر

Darlubnan for printing and publishing
First national Bank-Beirut -Jnah
Account No.: 0007-111940-012
Swift code: FINKLBBE
Iban:LB950108000000000007111940007

لبنان - بيروت - البسطة التحتا - الباشورة
شارع الزهراوي - بناية المغربي طابق أرضي
هاتف: ٠٠٩٦١١/٦٥٩٩٩٨
المطبعة: ٠٠٩٦١٥/٨٠١٧٥٩
خليوي: ٠٠٩٦١٣٢٣١٤١٠
فاكس: ٠٠٩٦١١٦٥٩٩٩٨
ص.ب: ٥٦٢٠ - ١١ بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: darlubnan@hotmail.com
الموقع الإلكتروني: www.darlubnan.com



هذه السلسلة

تعالج آثار نفر من أعلام الأدب والعلم والفلسفة بأسلوب جدّي واضح، وهي تعتمد النصوص في المرتبة الأولى مع الإشارة إلى مظانّها في مصادر الثقافة. ومع أن هذه الدراسات قد قُصد بها الدارسون وهم على عتبة التخصّص منهاجًا واضحًا للتوسّع في الدراسة.

وفي هذه الدراسات دقّة في التفكير وصحة فيا لتعبير مما يحتاج إليه المتعلّم المبتدئ ويطمئن إليه طالب الاختصاص.

وهذه السلسلة بتنوّع موضوعاتها تلبي طلب الأديب وطالب العلم ودارس الفلسفة وتخطّ للدراسات المقبلة طريقًا صحيحًا كما أنها توجز الجهود الماضية التي قام بها أساطين التاريخ ونقّاد الأدب ورجال العلم.

ولقد أوجز مؤلفها في الكلام ليترك المجال فسيحًا للفكر.

إن عالمنا الحاضر متجه بسرعة إلى الجانب الفكري وإلى الثقافة الشاملة.

ترجمة المؤلف*

مولده ونشأته:

هو عمر بن عبد الله فرّوخُ ولد في بداية القرن العشرين عام ١٩٠٦هـ في الثامن من شهر حزيران.

نشأ في في أسرة متوسطة الحال، في بيت علم، تعلم القرآن الكريم والآداب الفاضلة.

أما صفاته الخلقية: كان ربعة بين الرجال وإلى القصر أميل نحيل الجسم لا يتجاوز وزنه الخمسون كيلاً.

علمه وثقافته:

نشأ الدكتور عمر فروخ نشأة علمية ثقافية منذ نعومة أظفاره فقد تكفل جده تعليمه القراءة والكتابة. ودرس القرآن على عدة شيوخ. ثم دخل المدرسة الابتدائية التابعة للجامعة الأمريكية في بيروت.

---

* انظر ترجمته في: عمر فروخ وآثاره الثقافية في أربعين عامًا، بقلمه، بيروت، ١٩٧١- غبار السنين، د عمر فروخ، دار الأندلس، بيروت. د.عمر فروخ كفاح خمس وستون عامًا دفاعًا عن العروبة والإسلام، تأليف: د. عدنان الخطيب، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٨هـ. صراع التيارات المتشددة وغمر فروخ، تأليف: د. علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، عمر فروخ ودراساته الأدبية والنقدية، رسالة ماجستير في الأدب، مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي، إعداد الطالبة هيفاء رشيد عطا الله الجهني، ١٤٢٢هـ.

تخرج منها سنة ١٩٢١ دخل السنة الثالثة الاستعدادية في الجامعة الأمريكية ونال شهادتها سنة ١٩٢٤م وكان خطباء حفلة التخرج في ذلك العام ثلاثة: قسطنطين زريق باللغة الفرنسية، وصبحي المحمصاني باللغة الإنكليزية، وعمر فرّوخ باللغة العربية، وبعد ذلك دخل الدائرة العلمية (في الجامعة الأمريكية).

تخرج فيها عام ١٩٢٨ برتبة بكاليريوس علوم.

عمل مدرسًا في مدرسة النجاح الوطنية بنابلس .

وفي سنة ١٩٢٩ علم في مدارس المقاصد الإسلامية، ثم رحل إلى ألمانية سنة ١٩٣٥ ليتابع دراسته العليا في الفلسفة واللغة والتاريخ.

درس في جامع برلين وجامعة ليبزغ وأرلنجن وتخرج فيها برتبة دكتور في الفلسفة عام ١٩٣٧م.

عاد إلى بيروت مدرسًا في جمعية المقاصد الإسلامية. وفي سنة ١٩٣١ - ١٩٤١ غادر إلى العراق أستاذًا للتاريخ الأموي والعباسي في دار المعلمين العالية في بغداد، ومنذ عام ١٩٤١م عاد إلى مدارس جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية.

وفي عام ١٩٥١ - ١٩٦١ كان أستاذًا زائرًا في جامعة دمشق للتاريخ، ومنذ عام ١٩٦١ كان أستاذاً محاضرًا في جامعة بيروت العربية للتاريخ العربي، وفي عام ١٩٧٠ - ١٩٧١م أستاذًا لتاريخ العلوم عند العرب في كلية التربية بالجامعة اللبنانية.

المراتب والأوسمة:

ونظراً لمكانته العلمية والثقافية عين عضوًا في كثير من المؤسسات العلمية والتربوية.

ففي سنة ١٩٤٦- ١٩٦٩م كان عضو مجلس نقابة المعلمين في بيروت وفي في ١٩٤٦م عضو المؤتمر الثقافي الأول (بيت مري - لبنان).

وفي ١٩٤٨ عضو المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية) بدمشق وعضو جمعية البحوث الإسلامية في بومباي (الهند).

١٩٦٠ - عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة.

١٩٦٥ - عضو جميع البر والإحسان وأحد ممثليها في مجلس الإدارة في جامعة بيروت العربية.

نال عدة أوسمة وجوائز على جهوده العلمية العظيمة، منها:

- وسام المعارف (لبنان) من الدرجة الأولى سنة ١٩٤٨.
- وسام نجم باكستان من رتبة قائد أعظم.
- حاز على جائزة رئيس الجمهورية عام ١٩٧٠.

شارك في عدد كبير من المؤتمرات الثقافية في لبنان وباكستان والعراق وسوريا ومصر وتونس وليبيا والسعودية.

حياته العلمية:

لقد كان الدكتور موسوعة علمية في شتى المجالات، فقد ألف في التاريخ والحكمة والفلسفة الاجتماع والأدب والشعر، والرد على المستشرقين، وفي التشريع الإسلامي، والترجمة.

إن ما تركه من مؤلفات وبحوث لدليل أكيد على سعة علمه وتعدد ثقافاته ومواهبه، إذ أنه أثرى المكتبة العربية بما يربو على خمسة وثمانون كتاباً غير البحوث والمقالات والخطب والندوات التي كان يلقيها في المحافل العلمية والثقافية.

مؤلفاته:

- أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية.
- تاريخ الإسلام المصور.

- تاريخ الجاهلية.
- تاريخ صدر الإسلام.
- تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية.
- تاريخ العرب والإسلام في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط.
- تاريخ العلوم عند العرب.
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.
- تجديد التاريخ.
- عبقرية العرب في الفلسفة.
- العرب في حضارتهم وثقافتهم.
- العرب والفلسفة اليونانية.
- الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب.
- طلمة في تعليل التاريخ.
- وثبة المغرب.
- الأسئلة الثلاثة.
- الأناشيد المصورة.
- تاريخ الأدب العربي.
- الثعالب والأرانب.

- الرسائل والمقامات.
- سفينة الحيوانات.
- شعراء البلاط الأموي.
- عبقرية اللغة العربية.
- القومية والفصحى.
- معالم الأدب العربي في العصر الحديث.
- ابن باجة والفلسفة المغربية.
- ابن تيمية.
- ابن حزم الكبير.
- ابن الرومي.
- ابن سينا.
- ابن طفيل وقصة حي بن يقظان.
- أبو تمام.
- أبو فراس.
- أبو النواس.
- إخوان الصفا.
- أربعة أدباء معاصرون.

- بشار بن برد.
- الحجاج بن يوسف الثقفي.
- حكيم المعرة.
- خمسة شعراء جاهليون.
- الشابي شاعر الحب والحياة.
- شاعران معاصران: أبو القاسم الشابي وإبراهيم طوقان.
- صفحات في حياة الكندي وفلسفته.
- عبد الله بن المقفع وكتاب كليلة ودمنة.
- عمر بن أبي ربيعة.
- الفارابيان.
- كلمة في أحمد شوقي.
- هذا الشعر الحديث.
- كلمة في مقدمة ابن خلدون.
- الأسرة في التشريع الإسلامي.
- الإسلام والتاريخ.
- التبشير والاستعمار.
- تجديد في المسلمين لا في الإسلام.

- التصوف في الإسلام.

- صورة الإسلام الباكر في الشعر العربي.

- الطفل المسلم.

وله بعض المؤلفات المدرسية في والتاريخ والأدب والجغرافيا.

الكتب التي ترجمها:

- الإسلام على مفترق الطرق. تأليف محمد أسد.

- الإسلام منهج الحياة، تأليف: فيليب حتي.

- أصدقاء لا سادة، السيرة السياسية لمحمد أيوب خان (رئيس باكستان).

- الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط،.

- السياسية الشرعية لابن تيمية، ترجمه إلى اللغة الإنكليزية.

- الطريق إلى النجوم، تأليف: فان دوريت وللي.

كما أن للدكتور عمر فرّوخ بحوث كثيرة ألقاها في المحافل الأدبية والعلمية وأثرى بها مجامع اللغة العربية.

مكانته في الحركة الأدبية:

إن الدراسات التي قدمها في الأدب والنقد، واهتمامه بالأدباء والشعراء على مر العصور وحرصه على بسط ذخائر الأدب العربي، وتفانيه في الدفاع عن لغة القرآن الكريم، يتبين أن أن الدكتور عمر فروخ علما ن أعلام الأدباء ومفكري العصر الحديث ؛ فهو مفكر أديب ناقد إسلامي غيور على عروبته وإسلامه، نذر قلمه وفكره لدراسة كثير من قضايا الأمة العربية والإسلامية من خلال مؤلفاته المتعددة

الموضوعات: في الأدب واللغة والشعر، والتاريخ والفلسفة والأدب، والدراسات الإسلامية، والرد على المستشرقين والترجمة.

ثقافته:

قال الدكتور صالح جمال بدوي: كان عمر فروخ واسع الباع في الاطلاع والانتفاع بذخائر الموروث والمكتسب من ثقافة العرب غير العرب، مع حسن إعمال للعقل فيما يحسن أن يؤخذ به وما يطرح، مما تحدر إلينا من تراث الأمة وما طرأ من وافد ثقافات الغرب وآدابهم.

وهو من أصحاب المواقف المحددة المحمودة؛ يصدر في دراساته وأحكامه عن مسلمات استمدها من أصيل تراث أمته، وما ارتضاه مما وقف عليه في الآداب الأخرى.

وكان لا يحيد عما يراه، عن خبر ودراية حقًا، ولا يكتمه . . . فهو يجهر بالرأي ويسارر به من يخالفهم مذهبًا ووجهة نظر، بتواضع العالم وأدب طالب العلم.

وتتساوق عنايته واعتداده بالمعطى المعرفي للعلم مع اهتمامه بأدبيات تداول العلم. تلقيًا ودراسة وتلقينًا.

وكل ذلك أهله مع آخرين من أهل زمانه، لأن يكون صوتًا متميزًا لا في بلاد الشام وحدها. وإنما بين كثير من رصفائه من كبتة العربية وأدبائها وباحثيها.

شخصيته:

قال عنه الدكتور علي زيعور: الدكتور فروخ شخصية فكرية ذات تقدير يتعرض باستمرار للجدال والتنازع فليس هو عند البعض ذا شأن كبير، بل ويقال هنا إنه دارس شأن كبير، بل يقال هنا إنه دارس ومؤرخ تجاوزته الأبحاث الراهنة، وقد قال آخرون إنه كان ذا تأثير سلبي في أجيال درست كتبه، أو اتبعت آراءه ومنهجه في النظر للحضارات والدين، بينما وقف آخرون يسيرون في الاتجاه المناقض واضعين تلك الشخصية الباحثة في منزلة رفيعة ويعطونها لواء الريادة».

أما الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي كمافي كتاب «عمر فروخ ودارساته الأدبية والنقدية» يقول: كان عمر فروخ أديبًا في الطليعة وناقدًا يتميز بذوق مرهف ونظرة واسعة وإلمام كبير بتراث العرب والغرب ويجيء في المقدمة في الدراسات الأدبية والفلسفية والكفرية. وله في التصوف والدراسات الإسلامية والتاريخية مجال واسعُ وباع طويل وبحوثه اللغوية التي نشرت له في مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة تدل على عالم لغوي كبير صاحب اطلاع واسع على شتى علوم العربية، وعلى حس لغوي مرهف وبصر نافذ بأساليب اللغة وأحكامها وخصائصها، لقد فقد الفكر العربي الحديث علَماً من أعلامه ونابغة من كبار نابغيه، وسيبقى اسمه على امتداد عصور التاريخ خالدًا في أسفار المفكرين والأدباء.

وفاته:

بعد اغتيال ابنه مازن في الحرب الأهلية اللبنانية ببضعة أشهار وفي يوم السبت الواقع في السابع من تشرين الثاني سنة ١٩٨٧م توفي الفيلسوف العربي عمر فروخ عن عمر يناهز الواحدة والثمانين عامًا رحمه الله تعالى.

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

عمر ابن أبي ربيعة المخزومي
وفصل في تطور الغزل والنسب في الشعر العربي

تأليف
عمر فرّوخ

دكتور في الفلسفة

دار لبنان للطباعة والنشر

الكلمة الطريقَ الأولى: عمر بن أبي ربيعة

عمرُ بنُ أبي ربيعةَ شاعرٌ كبيرٌ لأنه شقّ طريقاً لم يكنْ مشقوقاً من قبلُ. إنه قَصَر شِعرَه على فنّ واحدٍ هو الغزَلُ ثم سلَكَ في هذا الفنِّ الواحدِ مسلكاً شخصياً بَحْتاً لم يُبالِ في القولِ فيه رأي أحد. ومعَ أننا نلومُ عمرَ بنَ أبي ربيعةَ لأنه كشف عن أشياءَ كثيرةٍ لا يجوزُ- في الوازعِ الاجتماعي- أن يُكشَف عنها للجيل النابتِ، فإننا لا نُنكِر أنه شقّ الطريقَ إلى الشعرِ المُحدَثِ الذي ازدَهَر في العصر العباسي. لقد كان عمرُ بن أبي ربيعةَ «شاعراً عباسياً» في العصرِ الأموي، كما كان عُمر بنُ عبد العزيز، بعَكسِ ذلك، خليفةً من الخلفاءِ الراشدين في العصر الأموي. من أجل ذلك لا نستغربُ إذا رأينا عمرَ بنَ عبد العزيز لا يسمحُ لعمرَ بن أبي ربيعة أن يدخلَ عليه لأن شعره كان خارجاً على المألوفِ الخُلُقيّ في صدرِ الإسلام وفي أيامنا أيضاً. ولكن ليس من الضَروريّ أن نُورد في دراستنا لعمر بن أبي ربيعة جميع مداركِ الغزلِ التي عبّر عنها عمرُ بنُ أبي ربيعة.

وإذا كان عمرُ بنُ أبي ربيعة شاعراً، وشاعراً وجدانياً أيضاً، فليس من الضروري أن نُعالج حياتَه وشعرَه معالجةً وُجدانيةً، بل يمكنُ أن نُعالجها معالجةً عِلمية- ثم يحسُنُ ذلك أيضاً-. ولعل المُعالجةَ العلميةَ الرصينة تُنصِفُ عمرَ بنَ أبي ربيعةَ أكثرَ مِمّا تُنْصِفه المعالجةُ الوُجدانية الخيالية الهيِّنة.

ع.ف.

تاسع رجب ١٣٩٧ الموافق ١٩٧٨/٦/٥

مقدّمة
ديوان عمر ودراسته

لديوانِ عُمَرَ بنِ أبي ربيعةَ قيمةٌ اجتماعية فوقَ ما له مِن القيمة الأدبية. إنّ هذا الديوانَ يُمثّلُ شاعراً تبرَّع لنا، غيرَ مُكرَه وغيرَ مُغرىً بمالٍ أو جاه، بوصفِ جانبٍ من الحياة الاجتماعية في الحِجاز في النِصف الثاني من القرن الأول للهِجرة (في النصف الثاني من القرن السابع للميلاد). لقد وصَف لنا عمرُ ذلك الجانبَ من الحياة - عَرَضاً في شِعرٍ عَذْبٍ- بشيءٍ كثير مِن الحرية ومن الدِّقّة المُمكنة في الشعر. من أجل ذلك كان شعرُ عُمرَ بنِ أبي ربيعة مصدراً مساعداً لدراسة الحياة الاجتماعية في الحِجاز، في ناحيةِ اللّهْو والأنس.

ثم هنالك رأيٌ في ضَبْطِ اسم «عُمَر بنِ أبي ربيعة». إن النُحاة قد اشترطوا لحذفِ همزةِ «ابن»، في أسماءِ الأعلام، شرطيْنِ اثنين:

- أن يأتيَ لفظُ «ابن» بين عَلَمين مُفردَين (لا صِفةً ولا كُنيةً).
- أن يكونَ صاحبُ الاسمِ الأول ابْناً لصاحبِ الاسمِ الثاني.

واسمُ عمرُ بن أبي ربيعة ينقصُه هذان الشرطانِ كِلاهما. إنّ صاحبَ هذه الترجمةِ، في الدرجةِ الأولى، «عُمَرُ بنُ عبدِالله» (وأبو ربيعة جَدُّه). ثمّ إنّ «ابن أبي ربيعة» ليس اسماً مفرداً، بل كُنيةٌ هيَ «أبو ربيعة». من أجل ذلك رأى الدكتور جبرائيل جبّورٍ في كتابه «عُمَر بن أبي ربيعة» إثباتَ الهمزةِ مطلقاً. ولا جدال في صحة هذا الرأي، ولكن العرب قد قالوا: «خطأ مشهورٌ خيرٌ من صوابٍ مَهجور». فإذا أنتَ رأيتَ الرسمينِ في هذه الدراسةِ- أحياناً بإثباتِ الهمزةِ في «ابن» وأحياناً أُخرى بإهمالها- فلا تستغرب ذلك.

والدراسةُ التي بين يَدَي القارئ الآنَ كانت قد صدرتْ في نطاقها الضيّق (١٣٦٠ هـ= ١٩٤١م) لَطَبقةٍ من القرّاء. ثم إني رأيتُ أنْ تّتّسعَ اتساعاً معقولاً، ففعلتُ. وها أنا

ذا الآن أزيدُ في سَعَتها شيئاً قليلاً. إن عُمَر شاعرٌ فَذٌّ في كثيرٍ من جوانبِ حياتهِ وفي مَنحى أدبه. ولو أنّا شئنا أن نختارَ خمسةَ شُعراء يمثلون العبقرية العربية في فنونِهِمْ من الشعِر لجعَلناهم عُمَر وأبا نُواس وابنَ الرومي والمُتنبي وشوْقي. ولكنّ عمرَ، دون هؤلاء جميعاً، قصَر شِعره - إلا أبياتاً قليلةً ومقاطع مِثلها مَنثورةً هنا وهنالك- على فنٍّ واحدٍ هو الغزَل، ذلك الفن الذي كان المرآة الصافية لشخصيةِ عُمر ولمجرى حياتهِ ولمقدرتِه.

ومعَ هذا كلّه، فإني رتّبتُ الشعراء الخمسة بحسْبِ وَفياتهم. ولو أني تُركتُ حُرّاً من قيودِ السنين لأنسقَ هؤلاء الشعراء على مراتبهم في تمثيل العبقرية العربية لكان نسَقهُم على الترتيب التالي: المتنبي(٣٥٦ هـ) ثم شَوْقي (ت ١٣٥١هـ =١٩٣٢م) ثم ابن الرومي (ت٢٨٣هـ) ثم أبا نواس (ت١٩٩هـ) ثم عُمرَ (ت٩٣هـ).

وقيمةُ عمر الحقيقية أنه شاعرٌ انطلق على سَجيّتِه ولم يقُل إلا في شأنِ نفسه. لم يكن لحياته-فيما يبدو لنا- ظاهرٌ وباطن. ثم إنّ الزمن لم يَقسُ عليه، فلا نعلَمُ أنه شكا أو احتاج إلى تكسُّب، ولا أن الدنيا ألَحّتْ عليه بشيء من مصائبها. ولم يتخيّل عمرُ حالاً إلا جاء ما يتخيَّله في حياته العمَلية على حَسْب ما يشتهي ويقترح. وكانتْ له مكانةٌ فوق كثيرينَ من أنداده ومِمّن هم في السُلَّم الاجتماعي فوقه. لقد كان الخلفاء والعلماء والأشراف يُدارونه، معَ أنّ شِعرهُ لم يكنْ من النمَط الذي يرضى عنه هؤلاء الخلفاءُ والعلماء والأشراف.

والذين اهتموا بشعر عُمر بن أبي ربيعة كِثارٌ جداً، فقد كان لعُمر شهرة محببة إلى النفوس، وقلّ رجلٌ من مؤرخي الأدب لم يخصّ عمَر بفصلٍ من كتابه. وهنالك من ألّف فيه كتاباً تاماً، ولكن لم يَصِل إلينا من تلك الكتب التامة شيءٌ. أما فيما عدا الكتبِ التامةِ الخاصة بعمرَ ابن أبي ربيعة فلم يَصِل إلينا أوسع مَدى مما صنعه أبو الفرج الأصفهاني (ت٣٥٧ ه) في كتابه «الأغاني» (دار الكتب المصرية ١ : ٦٠-٢٤٨)، نحو مائةٍ وتسعين صفحةً في مكانٍ واحد.

وأما الذين عمِلوا في البحث في حياةِ عُمر وشِعره من المعاصرين لنا فهم كِثارٌ أيضاً، ولكن لا بد من الإشارة إلى ما يلي:

(١) إن أولَ الذين اهتموا بديوان عُمر بن أبي ربيعة ونَشروه كان الأديب البيروتيّ مصباح اللبابيدي، جمع ديوان عُمر من مخطوطاتٍ عدّة ولم يكلفُ نفسَه عَناءَ ترتيب لها، على القوافي على الأقل. يبدأ هذا الديوان بحرفِ الراء ثم يستمر على المِنوال التالي:

حرف الراء (ص٢-٣٣)

حرف العين (ص٣٣-٤٠)

حرف الميم (ص٤٠-٥٨)

حرف النون (ص٥٨-٧٢)

حرف الدال (ص٧٢-٧٨)

حرف اللام (٧٩-٩٦)

بعدئذٍ تأتي الهمزةُ فالباءُ فالجيمُ فالحاء فالدال (مرة ثانية) فالراء (مرة ثانية) فالسين فالضاد فالفاء فالقاف فالكاف فالميم فالعين فالنون فالهاء فالباء (١٠٨- ١٢١) فالقاف (١٢١- ١٢٧) فالتاء فالألف المقصورة فالهمزة فالضاد فالفاء فالميم فالحاء فالفاء فالهمزة الخ. وقيمة هذا الديوان تاريخية إذْ هو أول طبعاتِ ديوان عمر بن أبي ربيعة (بنَفقة مصباح اللبابيدي مدير المكتبة التي بجوار سيّدنا يحيى - الجامع العُمري الكبير -في بيروت). وقد عَهِد مصباحٌ اللبابيديُّ إلى مُحمد الزهريّ الغمراوي المصري بتصحيح هذا الديوان (عند الطبع). وتمّ طبعُ هذا الديوان في مِصر، في المطبعة الميمنة، سنة ١٣١١ للهجرة (١٨٩٣).

(٢) ثم اهتمّ بعُمَر بنِ أبي ربيعةَ وديوانه المستشرقُ الألماني باوْلُ شْفارْتزُ[1]. أعدَّ باول شفارتز نفسه للتخرجُ في جامعة لَيْبْزِغْ (ألمانيا) برسالةٍ موضوعها : عمرُ بن أبي

(١) باول شفارتز (١٨٦٧ - ١٩٣٨م) مستشرق ألماني تخرج في ليبزغ على آوغست فيشر (١٨٦٥ - ١٩٤٩م) وكانت رسالته «عمر بن أبي ربيعة شاعر عربي من العصر الأموي». اختصاصه الشعر العربي. تولى التدريس في جامعة ليبزغ إلى آخر أيامه. أدركته (فصل الشتاء ١٩٣٦ - ١٩٣٧) وكان يعطي تفسير القرآن، ولكن كثيراً ما كنت أسأله عن الشعر العربي وعن عمر بن أبي ربيعة خاصة. في ذلك الحين كان قد أصبح عاجزاً يؤتى به إلى الجامعة في كرسي. وأذكر أن بعد عطلة عيد الميلاد لم يعد إلى التدريس. له ديوان «عمر بن أبي ربيعة» في ثلاثة أقسام (١٩٠١ - ١٩٠٩م) دين معن بن أوس غريب القرآن ـ الأمثال العربية وغيرها، وله بحوث كثيرة في العرب والإسلام.

ربيعة شاعرٌ عربي من العَصر الأموي، عام ١٨٩٣م (١٣١١هـ)، في السنة التي نَشر مصباح اللبابيدي ديوانَ عمر. ثم عُني شفارتز بعمر وديوانه فأصدر «ديوانَ عمر بن أبي ربيعة» في ثلاثة أقسام، عام ١٩٠٢-١٩٠٨م (١٣٢٠-١٣٢٦هـ). هذه الطبعة من ديوان عمرَ هي أفضلُ ما صنَعه الدارسون والناشرون لديوان عمرَ، لما فيها من الدقة والشمول والتنظيم والفهارس.ثم أصدرَ شفارتزُ قسماً رابعاً (عام ١٩٠٩م) في حياةِ عمرَ وشِعره.

(٣) ثم اتجه الدكتور جبرايل جَبّور[1] إلى دراسة شِعر عمر ابن أبي ربيعةَ وعصرهِ وحياتهِ وقضى في ذلك زمناً طويلاً جداً فأعطانا أوفى ما بَيْن أيدينا اليومَ في هذا الموضوع.

ومع أنَّ عُمر بن أبي ربيعة (٢٣- ٩٣هـ) شاعر من العَصر الأموي (٤٠-١٣٢هـ)، فإن في شِعره خصائص تقرُب من أن تكون مُحْدَثة عبّاسية، مع أنه تُوفي قبل مجيء العصر العباسي (١٣٢هـ= ٧٥٠م) بنحو أربعينَ سَنة. إنك تجِدُ في ديوانِ عمر أسلوباً جاهلياً متيناً فخْماً إلى أسلوب مُحدَث أو كالمحْدَثِ فيه حلاوةٌ ولينٌ يميل إلى الركاكة.

ولم تسْتوِ أحكامُ النُقاد في شعرِ عمر، فمن النُقاد من رَفعَه، ومنهم من حَطّ منه، ولكنهم كلّهم كانو معجَبين به وبسيْرورةِ شِعره على الألسُن. أستطيع أن أقولَ: إن الشعر الذي وضعَ عمرَ في هذه المكانة كان كلاماً عادياً معقوداً بالقوافي وجارياً في

(١) ولد جبرائيل سليمان جبور في بلدة القريتين (سورية) في عام ١٩٠٤. درس في الكلية السورية الإنجيلية (الجامعة الأمريكية، فيما بعد) في بيروت وتخرج فيها برتبة بكالوريوس علوم (١٩٢٥م) ثم برتبة أستاذ (١٩٣٣). ونال رتبة دكتوراه (برنستون ـ الولايات المتحدة ١٩٤٧م). وكان منذ عام ١٩٢٦ متصلاً بالتدريس في جامعة بيروت الأمريكية حتى أصبح فيها رئيساً للدائرة العربية (١٩٥٠م). له «ابن عبد ربه وعقده» (١٩٣٣م) الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة لنجم الدين الغزي ـ نشر وتحقيق ١٩٥٤ـ ١٩٥٨م) عمر بن أبي ربيعة: عصره (١٩٣٥م)، حياته (١٩٣٩م) حبّ عمر بن أبي ربيعة وشعره (١٩٧١م)- من تراثنا: قول وخبر (١٩٧٥م).

النظم المُطرب وفي التراكيب السَّهلة المؤلّفة من الألفاظ الفصيحة الدائرة في الحديث العاديّ. ولم يكن لعمر أعداءٌ شخصيون حتى يكونوا أعداء لشعره أيضاً. هذا معَ أن الفقهاء وأرباب البيوتاتِ لم يكونوا راضين عن شعر عُمر لصراحته في الغزل وكشفه عن كثير من خبايا النفس الإنسانية في الحياة العاطفية.

***

الغزل والنَسيب في الشِعر العَربيّ

نريد أن نستعرضَ في هذا الفصل تطوُّر «الغزل والنَسيب» في الشعر العربي على وجه الإيجاز. نبدأ بأقدم الأعصُر وننتهي بانتهاء العصر الأمَويّ، لأن هذه الدراسة مخصوصةٌ في الأصل بشاعرٍ عاش في العصر الأموي.

١- الأدب الوُجدانيّ والأدب الوَصْفيّ

أقسام الأدب:

ينقسم النتاج الأدبي قسمينِ اثنينِ:

أ- النتاجَ الوجدانيَّ، وهو ما يعبّر فيه الأديبُ عما يشعرُ هو به.

ب- النتاج الوصفيّ، وهو ما يَرسِمُه الأديبُ من مظاهرِ البيئةِ التي يعيشُ فيها.

ولكنْ يصعبُ أحياناً أن نقسِمَ فنونَ الأدب بين الوجدانِ والوصفِ من عناوين تلك الفصول. إن المديح فنّ وصفي في الأكثر، ولكنه قد يكونُ وجدانياً. إن المديحَ للتكسُّب وحده إنتاجٌ وصفيّ، أما المديح للإعجاب فإنتاج وجداني. وكذلك الرثاءِ والهجاء. والغزل في الأصلِ أيضاً فنّ وُجدانيّ، ولكنه قد يكون غزلاً تقليدياً لا صِلة له بشعور قائلهِ. من أجل ذلك يحسُنُ أن نُفرِّع قِسْمي الأدب كما يلي. هنالك:

أ- **فنٌّ وُجدانيّ خالصٌ**، كقولِ عُمر بنِ أبي ربيعةَ:

قالَ لي صاحبي ليَعلمَ ما لي: أتُحِبُّ القَتولَ أُختَ الرَبابِ؟
قُلتُ: وَجدي بها كوجدِكَ بالعَذْبِ إذا ما مُنِعتَ طعْم الشراب!

ب- **فنّ وصفي خالصٌ**، وهو أن تَصِفَ الشيء كما هو مع شيء من الصِناعة والمبالغة كقول البُحتري يَصف البركة التي بناها الخليفةُ المتوكلُّ في سامّراءَ:

تنصبُّ فيها وُفودُ الماء مُعجَلةً كالخيلِ خارجةً من حَبْل مُجريها
كأنما الفِضّةُ البيضاءُ سائلةً من السبائك تجري في مجاريها
لا يبلغ السَّمكُ المحصور غايتها لبُعد ما بين قاصيها ودانيها

جـ - **فنّ وصفيّ وجدانيٌّ**، وهو أن يرى الشاعرُ ما حولَه ثم يتأثرُ به ويَصِفه كما يحبّه أن يكونَ لا كما هو فعلاً. وهذا النوعُ يكثرُ عند ابنِ الرومي، كقوله:

حَيّتْكَ عنا شَمالٌ طاف طائِفُها بجَنّةٍ نفحَتْ روحاً وريْحانا[1]
هَبّتْ سُحيراً فناجى الغصنُ صاحبَه سِراً به وتداعى الطيرُ إعلانا[2]
وُرْقٌ تُغنّي على خُضْرٍ مُهدَّلةٍ تسمو بها وتَمسُّ الأرضَ أحيانا[3]
تخالُ طائرَها نشوانَ من طربٍ، والغُصنَ من هَزّهِ عِطفيْهِ نشوانا!

وهذا الباب مُتّسعٌ في الشعر العربي يدخلُ فيه رثاء جريرٍ وابنِ الروميّ لأهلِهما، ومديحُ امرئِ القيسِ للمُعلّى (شكراً لا تكسُّباً) ومدائح زُهيرٍ في هَرِمٍ بنِ سِنانٍ، وقصيدةُ الفرزدق في زين العابدين.

د- **الفن العقلي**، وهوالفنّ الذي لا يعتمدُ العاطفةَ بلِ التفكيرَ والمنطق، كالحِكَم والأراجيز العِلمية والقِصص التاريخية(أحياناً). هذا النوع يكثر في شعرِ الشعراء الحكماء كحِكَم زُهير (لا حكمِ طرَفةَ بنِ العبد) وكحِكَم المتنبي والمعرّيّ، وكوصف الناقة لِطرَفة.

---

(١) الشمال: الريح الشمالية (وتكون في شبه جزيرة العرب وفي العراق باردة لمرورها فوق جبال فارس).وقد أحبها الشعراء العرب وأكثروا من ذكرها منذ الجاهلية. قال النابغة: :تزجي (ترسل) الشمال عليه جامد البرد (بفتح ففتح)".الروح (بالفتح): الروح وما يحسّ به الإنسان من الانتعاش. الريحان: نبات طيّب الرائحة.

(٢) سحيراً: قبل الفجر بقليل، ناجى: خاطب بصوت منخفض. تداعى الطير: دعا بعضه بعضاً.

(٣) ورق جمع ورقاء: حمامة. على خضر (أغصان خضر) مهدّلة: مدلاة.

ونحن لا نرى وراء هذه الأنواع الأربعة نوعاً إلّا هو فرعٌ منها، معَ أن ابنَ رشيقٍ قد سبَقنا فجعل الشعرَ كلَّه نوعاً واحداً: وصفاً.

وما يصدُقُ على الأدب عامّة يصدقُ على الشعر خاصة.

المرأة والشعر:

هذا الفصلُ التمهيديُّ يتناول «الغزل»، والغزلُ فنٌّ وُجدانيٌّ في الأغلب موضوعُه «المرأة». من أجل ذلك وجب أن نُقدّمَ كلِمَةً في صِلةِ المرأة بالشعر:

لا شكّ في أنّ العاطفةَ الأولى التي عبَّر الإنسانُ عنها بلسانه كانت شعورَه نحو المرأة. ولعلّ المستشرقَ الألماني ولهلم آلورت لم يُبالغ كثيراً حينما قال في كتابهِ «الشعرُ وصِناعةُ الشعرِ عند العرب»: إنه لولا المرأةُ والحُبّ لَمَا كان ثَمّةَ شعر[١].

لقد أثارتِ المرأةُ عاطفة الشاعر- والشعراءُ في مجموعهم رجالٌ- لأنها موضوع «شريف» أو «عزيز» على الأصح. لقد بنَى اللهُ الوجود الإنسانيّ على الصِلة بين الرجلِ والمرأة، ولكنه قيّد هذه الصِلة بقيودٍ ثقُلَتْ على النفس البشرية، فنفَّسَ البشرُ عن أنفسِهم بالكلام على المرأة وعن المرأة (بأنْ قالوا ما كانوا يَتَمَنَّوْنَ أن تقولَه هي عن نفسها).

الغزل والنسيب والتشبيب:

يُطلق علماءُ الأدب على موضوع المرأة في الشعر العربيّ أسماءً مختلفة، فهم يسمّونه الغزل أو التغزُّل، ويسمّونه التشبيب أيضاً. وبرغم أن ثمة فُروقاً بارزة بين هذه الكلمات، فإن كثيراً من النُقاد القدماء، ومن المؤلفين المتأخّرين ومن المعاصرين لنا قد آثروا أن يتجنّبوا عَناء التمييز بينها. فمن أكابر النقّاد القدماء أبو عليٍّ الحسنُ بنُ رشيق القَيروانيّ الذي صَرفَ هذا الموضوع في كتابه «العُمدة في صناعة الشعر ونقده» بهذه الإشارة العارضة[٢]:

---

(١) Ahlwardt, Poesie S.53.

(٢) العمدة٢: ١١١، راجع ١٢١، ١٢٢.

«والنسيب والتغزُّل والتشبيب كلها بمعنىً واحد. وأما الغزل فهو إلْفُ النِساء والتخلّق بما يُوافِقُهن، وليس مما ذكرتُه في شيء. فمن جعله بمعنى التغزّلِ فقد أخطأ. وقد نبّه على ذلك قُدامةُ (بنُ جعفر) وأوضحه في كتابه «نقد الشعر».

فابن رشيق، إذَنْ، يجعل النسيب والتغزل والتشبيب بمعنى واحد، هو ذكر محاسن النساء في ألفاظ حلوة ومعانٍ سهلة وكلام ظاهر[١]. غير أنه يجعل الغزلَ شيئاً آخرَ، هو الصلةُ بين الرجل والمرأة لا قولُ الشعر في محاسنها.

إلّا! أن قراءة الشعر العربيّ توحي بأنّ ثمة اختلافاً كبيراً، بين النسيب والتغزل والتشبيب، أحببت دائماً أن أؤكدَه[٢]، وأحبُّ هنا أن أمُدّ فيه القول:

أولاً- الغزل والتغزل:

ومَعَ أنّ كلمةَ (غزل) تُطلَق اليومَ على الشعر الذي يدور حول المرأة، تساهلاً وتجوُّزاً، فإن الغزل في حقيقته «مُغازلة النساء ومحادثتهن» كما جاء في «تاج العروس»(٨: ٤٣). ولقد نقلَ صاحبُ «التاج» كثيراً من الآراء في ذلك: نقل عن ابن سِيدَهْ أن الغزل هو «اللهو معَ النساء»، ونقل عن قُدامة بن جعفر أنّ الغزلَ «إنما هو التصابي والاستهتار في مودّات النساء». ثم شرح ذلك كلَّه فقال (تاج ٨: ٤٣): إن الغزلَ هو الصِفات والحركات والأقوال التي تحبّبُ الرجلَ إلى المرأة، ولا صلة له هنا بقول الشعر. أما التغزلُّ فهو التظاهرُ بتلك الصفات. فالغَزِل (بفتح الغين وكسر الزاي) هو الرجل الذي وهبته الطبيعة صفاتٍ محببةً إلى النساء. والمتغزل هو الذي يتكلّف تلك الصفاتِ وليست هي فيه.

النسيب والتشبيب:

وكذلك وَقعَ الاختلافُ بين النُقاد على تعريف النسيب والتشبيب. ولكنّ نفراً

(١) العمدة ٢: ١١٠، ١١٢، ١٢١.

(٢) راجع جريدة الأحرار، بيروت، في ٥- ١٢ -٣١ و٢٧ -١٢ -٣١، ثم أبو نواس (للمؤلف) الطبعة الأولى١: ٣٧ الخ...

منهم قد فضّلوا التفريق بَيْنهما: فقد فرّق بينهما تفريقاً واضحاً عبد اللطيف البغدادي، لمّا قال (تاج ٨: ٤٣): إنّ التشبيب إنما هو ذِكرُ صفاتِ المرأة المحبوبة: وأمّا النسيبُ فهو ذكر عاطفة الشاعر المُحِبّ. فنحن هنا، إذَنْ، أمامَ صفتين متقابلتين: إذا عالج الشاعرُ شعورَه هو نحو المرأة فإنما هو يَنسِبُ بها، وأما إذا وصف المرأة كما هي فإنما هو يشبّب بها.

وزادَ عبد اللطيف البغداديّ هذا الموضوع شرحاً وتوضيحاً فقال: إن النسيب والتشيب متشابهان، و«لتشابههما لا يُفرِّق اللغويون بينهما، وليس ذلك إليهم». فهو يُنكِرُ، إذَنْ، أن يكونَ الفصلُ في ذلك من عمل عُلماء اللغة. ثم يقول هو أيضاً (تاج٨: ٤٣): «اعلم أنّ النسيبَ والتشبب والغزل ثلاثتهما متقاربةٌ، ولذلك يعسر الفرق بينها حتى يظنَّ بها أنها واحد. ونحن نوضح لك الفرق فنقول: إن الغزل هو الأفعال والأحوال والأقوال الجارية بين المُحِبِّ والمحبوب نفسُها. وأما التشبيب فهو الإشادة بذِكر المحبوب وصفاته وإشهارُ ذلك والتصريح به. وأما النسيبُ فهو ذِكرُ الثلاثة، أعني حال الناسب (الشاعرِ المحل) وحال المنسوب به (المرأة المحبوبة) ثم الأحوال الجارية بينَهما. فالتشبيب داخل في النسيب، والنسيب ذِكْرُ الغزل».

ويؤكِّد معنى التشبيب خاصةً ما ذكَره الأصفهاني (الأغاني١: ١٥٧) قال: كانت ليلى بنتُ الحارثِ البَكريّةُ «جالسة عند المسجد الحرام فرأتْ عُمَرَ ابن أبي ربيعة، فوجّهت إليه مَوْلًى لها فجاءها به. فقالتْ له: يا ابن أبي ربيعة، حتى متى لا تزالُ سادراً(لا تبالي بشيء) في حَرَم الله تُشبِّب بالنساء وتُشيدُ بذكرهن؟...».

والظاهرُ أنهمُ اشتقوا التشبيبَ من الشباب لأنه في الحقيقة «يكونُ غالباً في زمن الشباب أو يشتمل على ذِكر الشباب» (تاج١: ٤٨٣).

النسيب خاصة:

ولقد أصاب المرتضى الزَّبيديّ حين نقلَ عن شيخه (تاج١: ٤٨٣) «أن النسيبَ يُطلَقُ على وصفِ مرابع الأحباب ومنازله واشتياق المُحبّ إلى لقائهم ووِصالهم...».

فالنسيبُ، إذنْ، هو بثّ الشوق وتذكُّرُ الأيام الجميلة التي خَلَتْ مَعَ المحبوب وتمنّي عَوْدتها، ثم الشكوى من بُعادِ المحبوب ومن قَسوة قَلبه ومن قسوة الأيام.

ثم إننا إذا راجعنا «بابَ النسيب» في «ديوان الحماسةِ» لأبي تمام، رأينا أبا تمام يختار في هذا الباب نحو خمسمائةٍ وعَشْرةِ أبياتٍ كلُّها في بثّ الشوق وتذكُّر الأيام الخوالي والشكوى، إلا أربعةً وعشرين بيتاً جاءت منثورة في تلك القصائدِ المختارة، ولم يُمكِنْ حذفها لتلاحم المعاني فيها.

ولقد فَطِن إلى ذلك الشيخ أبو زكريا يحيى بن علي التبريزيّ شارح «ديوان الحماسة»، فقال في أول بابِ النسيب: «النسيبُ ذكرُ الشاعرِ المرأةَ بالحُسن، والإخبار عن تصرُّف هواها به؛ وليسَ هو الغزلَ. وإنما الغزل الاشتهارُ بمودات النساء والصبوة إليهن. والنسيب ذكر ذلك والخبر عنه».

٢-تطور الغزل والنسيب

ما دامَ موضوعُ الغزل لا يمكن فصلُه عن موضوع التشبيب والنسيب، فإننا سنعالج تطور الغزل والنسيب والتشبيب أيضاً في فصل واحد، وفي الشعر العربي فقط.

قدم الغزل

الغزل والنسيب موضوعٌ قديم جداً في الشعر العربي لا نَعْرف شيئاً عن بدئه حتى إن الشعر الجاهلي- وهو أقدمُ ما وصل إلينا من نِتاج العرب الأدبي- يمثّل طوراً متأخراً جداً أصبح النسيبُ والغزل فيه موضوعاً تقليدياً، لأنه أصبح يتناول الصِفاتِ الواحدةَ في تراكيب متشابهةٍ[١]. خُذ مثلاً على ذلك لونَ الوجه: يظهر لنا بجلاء أن «البياض» تردّد كثيراً في الشعر الجاهلي وفي صُوَرٍ وتشابيهَ متقاربةٍ برغم أن «السُمرة» هي اللونُ الغالب على العرب[٢]:

---

(١) Enc Isl.(first ed.) III 8567.

(٢) الأبيات للشعراء الآتية أسماؤهم على التوالي: امرؤ القيس، النابغة، عمرو بن كلثوم، طرفة.

- مُهَفْهفةٌ بيضاءُ غيرُ مُفاضةٍ ترائبُها مصقولةٌ كالسَجَنجَل[١]
- بيضاءُ كالشمس وافتْ يومَ أسْعدِها لم تُؤذِ أهلاً ولم تُفحِشْ على جارِ[٢]
- ونحْراً مثلَ ضوءِ البدرِ وافَى بإتمامٍ أُناساً مُدلِجينا[٣]
- ووجهٍ كأن الشمسّ ألقَتْ رِداءها عليه نَقيُّ اللونِ لم يتخدّد[٤]

إننا نرى أن الغزل (أو التشبيب على الأصح) كان قد أصبح في العصر الجاهلي فناً تقليدياً يكاد يكونُ مقصوراً على مطالع القصائدِ.

قلة الغزل:

قد يظُنّ ظانٌّ أن الغزل (التشبيب الخالص) كثيرٌ في الجاهلية. لا، إن النسيب كثيرٌ، ولكن التشبيبَ الذي هو وصفُ أعضاءِ المرأةِ الظاهرةِ قليلٌ جداً. ويرجع ذلك عندي[٥] إلى سببين: أحدُهما أن «الحجاب» كان موجوداً على شكل ما في الجاهلية، فكانتِ الفُرَصُ التي تُتيح للرجل أن يرى المرأة قليلةً جداً. أما السببُ الثاني فهو كرهُ العرب لذِكرِ صفاتِ نسائهم في شعرٍ يدورُ على الألسنة. أما أدِلّة وجودِ الحجاب، في الجاهلية، من الشعر الجاهلي فكثيرة:

- لم تمشِ ميلاً ولم تركَبْ على جَمَلٍ؛ ولا ترى الشمسَ إلا دونها الكِللُ[٦]
- رفعوا القِبابَ على وجوهٍ أشرقتْ فيها فغَيّبتِ السُّهى في الفرقد[٧]

---

(١) مهفهفة: ضامرة البطن. مفاضة: مسترخية اللحم (سمنها كثير وقبيح). الترببة: الجانب الأعلى من الصدر. السجنجل: المرآة.

(٢) يوم أسعدها: كان القدماء يعتقدون أن في الدهر أيام سعد وأيام نحس. الأهل: الزوج (والزوجة ايضاً). أفحش: أتى بالفحش (القبيح والشنيع) من القول أو الفعل.

(٣) النحر: أعلى الصدر (عند أسفل العنق). وافى (البدر): وصل. بإتمام (نصف الشهر). المدلج: السائر في الليل.

(٤) ألقت رداءها عليه (منحته البياض والنقاء). تخدّد: تشقق (تجعّد).

(٥) جريدة الأحرار بيروت ٥-١٢ -٣١.

(٦) الكلة (بالكسر): ستارة ترفع على الفراش، ستر رقيق النسيج.

(٧) القبة الخيمة الكبيرة (من جلد) تكون للرؤساء والأغنياء. السهى نجم صغير ضئيل النور (لبعده عنا) في مجموعة الدب الأكبر. الفرقد: نجم القطب الشمالي. وجهها غطّى (بنوره وجماله) على جميع الوجوه.

- وقال لها البدرُ المنيرُ: ألا اسفُري، فإنكِ مِثلي في الكمالِ وفي السعدِ[١]

فولّتْ حياء ثم أرْخت لِثامَها .....

-منازلُ تطلُعُ البدورُ بها مُبرقعاتٍ بظُلمة الشَّعْر[٢]

بيضٌ وسُمرٌ تحمي مَضاربَها آسادُ غابٍ بالبِيض والسُمر[٣]

-وإنها كمَهاتِ الجوّ نعمةٌ تُدني النَصيفَ بكفٍّ غير مَوْشومه[٤]

وتبدو محافظةُ المرأة على حِجابها بارزةً في قول النابغة:

سقطَ النصيفُ، ولم تُرِدْ إسقاطهُ، فتناولَتهُ واتّقتْنا باليدِ[٥]

مجال الغزل:

والغزلُ في الحياةِ وفي الشعر ميدانٌ فسيحٌ لا يمكن تَعدادُ وُجوههِ ولا حصرُ خصائِصه، فيكادُ كلُّ شيء ينطوي تحتَ «الباعثِ» الحقيقيّ لهذا الغنّ المُهِمّ من فنونِ كلِّ أدب في العالم:

الحبُّ نوعان: نوعٌ ماديّ ونوع روحاني. إن الحبَّ الماديَّ هو المجرى الطبيعي في الحياة؛ أما الحبّ الروحاني فهو قاصرٌ على الشِعر والوعظ وعلى عدد من قصص البطولة القديمة. ويظهَرُ أن هذا الحبّ الروحاني إنما هو روحاني في عدد من مظاهرِه فقط، فقد ألّف الأستاذُ موسى سليمانُ كتاباً قيماً في «الحُب العذريّ» قال فيه إن رواياتِ الحبِّ العُذريّ المنسوبة إلى نفر من شعراءِ العصر الأموي رواياتٌ مُلفّقةٌ

(١) سفرت المرأة: كشفت اللثام عن وجهها.
(٢) المنزلة: البرج في السماء. المنازل (يقال لها البروج أيضاً) اثنا عشرة تنتقل فيها الشمس (والقمر أيضاً) في أثناء السنة. مبرقعة بظلمة الشعر (يحيط بوجهها شعر شديد السواد).
(٣) البيض والسمر الأوليان جمع بيضاء وسمراء (من النساء) والأخرين جمع أبيض (سيف) وأسمر (رمح). المضرب (بكسر الراء): الخيمة، المسكن. آساد (جمع أسد): رجال شجعان.
(٤) المهاة: نوع من الظباء مشهورة باتساع عيونها. الجو: المكان المنخفض من الأرض (خصب فيه مراتع للحيوان). النصيف: الحجاب.
(٥) اتقتنا باليد: وضعت كفها على وجهها (كيلا نرى وجهها).

(ص٨٨) وأتى بشواهدَ- من شعرِ هؤلاء- تدل على حُبّهِمُ الماديّ الإنساني. من يَتتبَّع شواهدَ الأستاذ موسى يجده على حق.

والعربيّ قبلَ الإسلام لم يَثُرْ على قانونِ الحياة الطبيعيّ: لقد كان للنساء مركزٌ عظيم في الجاهلية من حيثُ الاجتماعُ والحرية. ولكنّ«الرجلَ» لم يكن يتهيَّبُ «المرأةَ»، بل كان يُصغي حِيالَها إلى عاطفتِه حتى جاء الإسلام فهذّب هذه العاطفةَ وقيّدها، ولكنه لم يَكبِتْها.

ثم يجب أن نذكُر أنّ الحَضَرَ كانوا أكثر انغماساً في الحبّ الماديّ منَ البَدْو، لاتصال الحضَرِ بأهلِ فارسَ وبالروم في السكنى والتجارة؛ وفي ذلك ما فيه من تبادُل الخصائص بين المتجاورين والمتزاورين.

وينذُرُ- في البدو أيضاً- أن نرى شاعراً كالشَّنفرَى يَغمِز قناة المحبّينَ ويتهكّم بهم[١]، وهو يقول عن نفسِه:

ولا خـالـفٍ داريّـةٍ مُـتـغـزّلٍ يـروحُ ويَـغْـدو داهـنـاً يـتـكـحَّـلُ[٢]

ويفسر الأستاذ الدكتور يوسف هل(١٨٧٥ -١٩٥٠)[٣] هذا الفرقَ بين نوْعَي الغزلِ بأن عدداً من الخصائص الغريبةِ قد تسرَّبت إلى الغزل العربي خاصة. ويستدِلُّ على ذلك بأن هذه الخصائصَ نفسَها قد عادت فانتقلت من الشعر العربي إلى الشعر الأوروبي بسهولة، فيما بعدُ.

---

(١) Vgl. Ahlward, Bemerk.23

(٢) الخالف. الذي لا خر فيه. داري: الذي لا يبارح المنزل حباً بالقعود مع النساء. المتغزل: المتحبب إلى النساء. الداهن: الذي يمسح جلده وشعره بالدهن، أي بالزيت والطيب.

(٣) Arabische Dichtung. Vgl.5,9 -10.

٢- الغزل والنسيب في الجاهلية

التشبيب: صفات المرأة:

كان أكثرُ حُبّ الجاهليين في المدن والقُرى ماديّاً، فلقدِ انكشف شِعرهم عن ذلك. ألمْ يقُل طَرَفةُ بنُ العَبدِ:

وتقصيرُ يومِ الدَجْنُ والدَجْنُ مُعجِبٌ ببكهنةٍ تحتَ الخباءِ المعمَّدِ[١]

وقد قال مثلَ ذلك الأعشى وعَبيدُ بنُ الأبرصِ وامرؤُ القيسِ والمرقّش وغيرُهم. من أجلِ ذلك كانت أوصافُ الجاهليين للمرأة تؤكّد النظرة الماديّة في اللّهْو.

(أ) أحَبْ الجاهليون أن تكون المرأةُ معتدلةِ القامة مستقيمةَ القدّ بدينةً، ولكن نحيفة الخصر، يدُلّنا على ذلك ما قالوه[٢]:

- ما شانَها طُولٌ ولا قِصَرٌ، فقيامُها وقُعودُها قصْدُ[٣]
- فَهْيَ هَيْفاءُ هَضيمٌ كشحُها فخمةٌ حيثُ يُشدُّ المؤتَزَرْ[٤]
وهي بَدّاءُ إذا ما أقبلتْ ضخمةُ الجِسمِ رَداح هَيْدكُرْ[٥]
- وإن هي قامتْ في نساءٍ حَسِبْتَها قناةً أُقيمتْ في قَناً قد تأوَّدا[٦]

---

(١) يوم الدجن (الغيم،المطر): اليوم البارد الممطر. والدجن معجب (كثير يتعجب منه الناظر إليه؟). البهكنة: المرأة السمينة الحسناء. الخباء (الخيمة) المعمد (المرفوع على عمود لاتساعه وكبره لأنه للرؤساء والأغنياء).

(٢) الأبيات التالية للشعراء الآتية أسماؤهم على التوالي: صاحب اليتيمة، المرّار بن المُنقذ العدوي (بفتح ففتح)، معن بن أوس.

(٣) شانها: عابها (جعلها قبيحة). قصد (باعتدال).

(٤) هيفاء: قوامها نحيف. هضيم (نحيل) كشحها (أوسط جسمها) فخمة (عظيمة، ضخمة) حيث يشدّ المؤتزر أو الإزار (أي بين خصرها وركبتها).

(٥) بدّاء: متسعة ما بين الفخذين (بفتح فكسر) لكثرة لحمها. رداح: كبيرة الإليتين، هيدكر: كثيرة اللحم.

(٦) القناة: القصبة، الرمح. قنا قد تأوّدا (قصبات مائلات. تتمايل)«بينما هي مستقيمة».

وكذلك المُخلخَلُ (أدنى الساق، حيثُ يُلبَسُ الخَلخالُ) أحَبّه العربُ ريَّانَ مُمتلِئاً لحماً. قال امرُؤ القيس:

هَصَرْتُ بفوْدَيْ رأسِها فتمايلتْ عليّ هَضيمَ الكشح رَيّا المخلخَلِ[١]

(ب) وأحبّ شعراءُ الجاهلية أن يكونَ شَعْرُ المرأةِ أسودَ حالكاً كالليل، جَعْداً وافراً كثيفاً مجدولاً ضفائرَ مختلفةً، يجمع ذلك كلَّه تقريباً قولُ امرىءِ القيس في مُعلّقتهِ:

وفَرْعٍ يَزينُ المتنَ أسودَ فاحمٍ أثيثٍ كقِنوِ النخلةِ المتعثكِلِ[٢]
غدائرُها مُستشزراتٌ إلى العُلى تَضِلّ العِقاص في مُثنّىً ومُرسَل[٣]

يقول: شعرُها الأسود الكثيف الجعد(كقُرْطِ البلح المُجَرَّدِ من ثمره) يَزينُ ظهرَها إذ يتدلّى عليه كلِّه. أما ضفائرُها فمرتفعةٌ إلى العَلاء تكثُرُ فيها الأمشاط التي تضُمُّ الشَعْرَ على أشكالٍ مختلفة.

(ج) وليس بغريبٍ أنّ يوليَ الشعراءُ لونَ الوجهِ اهتماماً خاصاً. العربُ سُمْرُ الوجوهِ، ولذلك أحبّوا السُمْرةَ في نسائِهم، إلا أنهُمُ اشترطوا أنْ تكونَ تلك السُمرة صافية لا كلَفَ (بُقَع) فيها.وعلى هذا قولُ زهيرٍ:

وأما ما فُويقَ العِقْدِ منها فمن أدماءَ مرتَعُها الخلاءُ[٤]

وكذلك قال عنترةُ:

وقد كنتَ تخفي حبَّ سمراءَ حِقبةً[٥] ..بائحٌ.

غير أن العربَ أحبوا البياضَ في الوجهِ وأحبوه ممزوجاً بشيء من الصُفرة.

---

(١) هصر الرجل الغصن: تناوله فخفضه ليقطف ما عليه من الثمر. الفود: الشعر عند الأذن.
(٢) فرع: شعر يزين المتن (الظهر): طويل. أثيث. متعثكل: مجعّد.
(٣) الغدائر: الضفائر: خصل الشعر المجدولة، مستشزرات: مرتفعات (لها أشكال مختلفة). العقيصة: الخصلة من الشعر. المثنى: المطويّ. المرسل: المطلق، المتدلي.
(٤) الأدماء: (الظبية) السمراء اللون. ما فويق العقد (الوجه؟).
(٥) حقبة: مدة من الزمن.

قال امرُؤ القيس:

كبِكر المقاناة البياضُ بصُفرةٍ غَذاها نميرُ الماء غيرُ المُحلّل[١]

وقال المرّارُ بن منقذٍ العَدَويّ:

عَبِقَ العنبرُ والمِسْكُ بها، فهي صفراءُ كعُرجونِ العُمُرْ[٢]

ولا ريب في أن العرب قد عَرفوا هذا الجمال الذي يمازج بياضُه شيءٌ من الصُفرة من اليونان، إذ هو لون اليونان.

أما الوجهُ فالغالب على ذَوْقِهم فيه أنْ يكون أسيلاً (طويلاً مُسترسِلاً أمْلسَ).

(د) وأينما وصِفَتِ العيون في الشعر الجاهلي، فإنها كانت توصَف بالسَعَة وتُستعار من بَقر الوحش(نوعٍ من الغِزلان)، قال امرؤ القيس:

تَصُدّ وتُبدي عن أسيلٍ وتتّقي بناظرةٍ من وحشِ وَجْرةَ مُطفِلِ[٣]

أما عنترةُ فجمع خمسَ صفاتٍ للعين في بيت واحد:

أغنُّ مليحُ الدِّل أحورُ أكحلٌ أزجُّ نقيّ الخدّ أبلجُ أدعجُ[٤]

فالحَوَرُ شِدّة بياضِ بياضِ العين وشِدْة سوادِ سوادها، وأما الكحَل فالسوادُ في

---

(١) كبكر المقاناة (كالبيضة الأولى التي تضعها النعامة اختلط فيها الصفرة بالبياض والبيضة الأولى تكون ناعمة لينة؟).البياض (يجوز فيها الرفع والنصب والجر) بصفرة (مخلوطة بلون أصفر) وكان العرب يحبّون هذا المزيج من اللونين في الوجه. النمير (الصافي). غير المحلل (الذي لم ينزل قربه أشخاص فيكدروه). والماء الصافي النقيّ أحسن للصحة (بكسر الصاد).

(٢) العرجون: العنقود الذي يكون فيه التمر من النخيل. العمر (بالفتح أو بفتح ففتح أو بالضم وتكون أيضاً بضمتين) أماكن في بلاد العرب.

(٣) تصدّ (المحبوبة): تعرض، تميل عني. تنفر (بكسر الفاء) مني. فإذا أدارت وجهها عني أبدت (أظهرت) خدّاً أسيلاً (طويل الصفحة). تنقي (تحترس مني) بناظرة (بعين) من وحش وجرة (اسم مكان) مطفل (ذات طفل): تنظربعين غضبي كما تنظر الغزالة إلى رجل تخاف أن يسلبها صغارها.

(٤) أغنّ: رخيم الصوت. الدلّ: الغنج، شعور المحبوب بمكانته عند المحب. والكلمات الباقيات مشروحة في المتن).

منابتِ الأهداب (الشعر في الجفون)، والزَجج دِقة الحاجبين مَع طولٍ، والبلَج بياض ما بين الحاجبين، والدعَج سَعَة العين مع سواد بؤبؤها.

إلّا أن نفراً من الجاهليين أحبّوا المرأة وَطْفاءَ (كثيفة شعر الحاجبين).

(هـ) والأنف المحبوب في الجاهلية كان الأنف الأقنى (الطويل غير القصير، المرتفعَوسَطَ القَصبة، الضيف المِنخَرين) قال مَعْن بنُ أوسٍ:

وأقْنى كحدّ السيفِ يشربُ قبلَها

(و) ولقد كان الفمُ مَحَطْ عناية شعراء الغزل في جميع العصور، وكذلك كان شأنهُ في الجاهلية.

فالشفتانِ يجب أن تمتازا بالرِّقّة والحُوّة (السمرة). أما الأسنان فيجب أن تكون رقيقة بيضاء واضحة مؤشّرةً (ظاهرة الخطوط لنظافتها) متفرّقة قليلاً غير متراكِبة.

وأما اللّثَةُ فيجب أن تبدوَ وَرْديّةً كالرمل الخالص نديّةً، وأن تكون طيّبةَ الرائحة عَذبة الريق؛ يصوّر ذلك كلّه قولُ المرقّش الأكبر:

وذو أشَرٍ شتيتُ النَبْتِ عذْبٌ نَقيّ اللونِ برّاقٌ بَرودُ[1]

ويزيد عليه شيئاً قولُ طَرَفة:

وتبْسِمُ عن ألْمى كأنّ مُنَوَّراً تخلَّلَ حُرّ الرمل دِعصٌ ندي[2]

يقول: تنفرجُ شفتاها السَمراوانِ عن أسنانٍ بيض كأوراق زهر الأقحوان المغروسة في تلةٍ نديّة (رطبة) من الرمل الأحمر الخالص.

(ز) أما العُنُق والنَحْر (أعلى الصدر) فلونهما طبعاً لونُ الوجه. وأما العُنق خاصةً

(١) برود: بارد.

(٢) اللمى: السمرة في الشفاه.النديّ: الرطب (إذا جفّ فم الإنسان ظهرت له رائحة كريهة. ولا يكون الجفاف في الفم إلا لاضطراب في الجهاز الهضمي أو من اضطراب الكبد).

فيجب أن يكون طويلاً، ولكنْ غير مُفرطٍ في الطول. قال امرؤ القيس:

وجيدٍ كجيدِ الرِئم ليس بفاحشٍ إذا هيَ نصّتْه ولا بمُعَطّلِ[١]

فالجيدُ هو العنق، والرئم هو الظَبْي الأبيض، والفاحش الشديد الطولِ. وأما في النحْر خاصة فقال عمرو بنُ كلثوم:

ونَحْراً مثلَ ضوءِ البدرِ وافى بإتمامٍ أناساً مُدْلِجينا[٢]

وإذا نحن أحْبَبنا أن نعْرِف وصفَ سائرِ أعضاء المرأة فيجب أن نعودَ مرةً ثانية إلى مُعلقةِ عمرو بن كلثوم، ثم ننتقل إلى قصيدة النابغةِ الذُبياني في المُتجرّدةِ امرأةِ النُعمان.

***

ويحسُن أن نشير هنا إلى أن الجاهلياتِ عَرَفْنَ التطْريَة: عَرفْنَ التزجيج (ترقيق الحواجب)، والتكحُّل (وضعَ الكحل عند منابت الأهداب في الجفون)، والتعنيم (صبغ الأظافر- أو رؤوس الأصابع كلها بالعَنَم لِتصبح حمراً)، وحفَّ اللِّثَة بالأثْمِدِ (حَجَر الكُحل ليَجْعلنها سمراء). وعَرَفن الوَشْم أيضاً، ولكن يبدو أن الوسامة (الجمال الطبيعي) كانتْ أحبّ إلى العرب من الوَشْم (تزيين الوجهِ خاصة بأشكال زُرق). قال عَبيدُ ابن الأبرص:

فيهن هِندُ التي هام الفؤادُ بها بَيضاءُ آنسةٌ بالحُسنِ مَوْسومهْ[٣]؛
وإنها كمَهاةِ الجوِّ ناعمةٌ تُدني النصيف بكفٍّ غير مَوْشومهْ[٤]

(١) الجيد: العنق. الرئم: الغزال الأبيض. فاحش: كثير الطول.نصَّته: رفعته (مدَّته). معطل: ليس مزيناً بالحلى.
(٢) راجع ص ٢٢، الحاشية٣.
(٣) آنسة: يأنس الإنسان بها (يسر بقضاء الوقت معها) الحسن (يكون في لون الوجه).موسوم: جميل، عليه علامات الجمال.
(٤) راجع ص٢٣، الحاشية٦.

النسيب الجاهلي:

يكثُر النسيبُ عند الشاعر إذا اتّصف بإحدى صِفتيْن مُتناقِضتين: أنْ يكونَ غَزِلاً أصبحتِ المرأة شغلَه الشاغلَ فلا يستطيع الكلام إلّا عنها كعُمَر ابن أبي ربيعة، أو أن يكون محروماً لسببٍ من الأسباب يتشوّق إلى ما لا تَملِك يمينُه، كنفرٍ من الشعراء العُذريين.

والنسيبُ الصحيحُ قليلٌ في الجاهلية. ولكنّ النسيب التقليديّ كان كثيراً.

يأتي هذا النسيبُ التقليديُّ في مطالعِ القصائدِ عادةً ويدورُ حولَ ثلاثةِ أمورٍ هي:

(أ) الوقوف على الأطلال:

الأطلال هيَ الآثارُ التي تبقى في الأرض بعد نزعِ الخيام ورحيل الذين سكنوا تلك الخيام.

يتعوّد الشاعر أن يزورَ حبيبته في منزلٍ (مكان تخيّم فيه القبيلة). ثم يأتي ذاتَ يوم فيرى أن القبيلة قد «رحَلتْ»، فيَقِفُ هو على أطلال القبيلة يَصفها وصفاً قصيراً أو طويلاً لأنها شهدتْ حبيبته من قبلُ، كما فعَل النابغةُ في إحدى مُعلقتيْه:

عُوجوا فحيّوا لِنُعْمٍ دِمنةَ الدار؛ ماذا تحيّون من نُؤي وأحْجارِ[1]؟
أقوى وأقفرَ من نُعْمٍ وغيّره هُوجُ الرياح بهابي التُّرْبِ مَوّارِ[2]
وقفتُ فيها، سَراةَ اليوم، أسألها عن آلِ نُعمٍ أموناً عِبرَ أسفارِ[3]

---

(١) عاج: مال، عطف (ليأتي إلى مكان مقصود). الدمنة: الطلل: مكان كان فيه خيمة منصوبة. النؤي: خندق حول الخيمة يمنع دخول الماء إليها.

(٢) أقوى: خلا. أقفر: أصبح قفراً لا نبات فيه ولا ساكن. هوج (جمع هوجاء) الرياح: الرياح العاصفة. هابي الترب (ريح سافية: تحمل التراب من مكان إلى آخر). موّار: متردد (يجيء ويذهب) يهبّ طرداً وعكساً.

(٣) سراة: أعلى. سراة اليوم (أواخر النهار). أموناً (مفعول به من «وقفت»): ناقة قوية مأمونة لا تعثر ولا تفتر. عبر أسفار: تعوّدت السفر.

فاستعْجَمتْ دارُ ما تُكلّمنا والدارُ لو كلّمتْنا ذاتُ أخبار[١]
وقد أراني ونعْماً لاهيَيْنِ معاً، والدهرُ والعيشُ لم يهمُمْ بإمرارِ[٢]
أيام تُخبرُني نُعْمٌ وأخبِرُها ما أكتمُ الناسَ من حاجي وأسراري

ولا حاجةَ بنا إلى زيادة الاستشهاد على النسيبُ في أثناء وصفِ الأطلال فإنه كثيرٌ ظاهرٌ في الشعر الجاهلي.

(ب) وصفُ الظعائن:

الظعائن هي الإبل التي تحمِلُ النِساء حين تنتقلُ القبيلةُ من منزل إلى منزل.

من حقِّ وصف الظعائن أن يكونَ تابعاً لوصفِ الأطلال، لأنه يأتي بعدَه مُباشرة. إلا أن وصف الظعائن قد يكون أحياناً بالذِكرى فقط. إنّ زهيرَ ابنَ أبي سُلمى قد تذكَّر امرأتَه أمّ أوْفى بعد أن طلَّقها بعشرين سنةً. ومَع ذلك فقد وصَف الظعائنَ التي حَمَلْنا مَعَ صواحِبها وصفاً دقيقاً. قال:

تبَصَّرْ، خليلي، هل ترى من ظعائن تحَمَّلنَ بالعَلياء من فوق جُرْثُم[٣]؟
جعَلْن القَنانَ عن يمينٍ وجُزْنَه وكم بالقنانِ من مُحِلّ ومُحْرم[٤]!
عَلوْنَ بأنماطٍ عِتقاً وكِلَّةٍ ورادٍ حواشيها مُشاكهةِ الدَمِ[٥]

(١) استعجمت: سكتت، عجزت عن الجواب.
(٢) لم يهمم (لم يعزم، لم يبدأ) بإمرار (من "أمرّ" أصبح كرّاً): قبل أن أصبح عيشنا مرّاً بالفراق.
(٣) العلياء= العالية: الأرض المرتفعة. جرثم: ماء (نبع). تحمّل القوم: جعلوا أحمالهم على الإبل (للرحيل: السفر والانتقال).
(٤) القنان جبل: جزنه= جاوزنه. مررن به (في الرواية: حزنه بفتح الحاء المهملة: الأرض الصعبة الحجرية). المحل: الساكن في المكان دائماً (أو الراجع من الحج). المحرم الساكن في المكان مؤقتًا (أو الموجود في الحج). والرواية تفسر ذلك بأن الشاعر زار ذلك المكان في أيام الحج وفي غير أيام الحج.
(٥) علون بأنماط (جمع نمط - بفتح ففتح - نسيج ثمين يفرش في البيوت. يقول: جعلن على الهوادج أنماطاً لرد الشمس وللزينة) الأصوب أن يقال: سافرن في هوادج ثمينة. العتيق: القديم، الكريم، الجيّد. الكلّة: الستار. وراد (جمع «ورد»: أحمر). مشاكهة: مشابهة.

بَكَرْنَ بُكوراً واسحرْنَ بسُحرةٍ فهنَّ ووادي الرملِ كاليدِ في الفمِ[١]
وفيهنّ ملهىً للصديق ومنظرٌ أنيقٌ لعينِ الناظرِ المتوسّمِ[٢]
فلمّا وَرَدْنَ الماءَ زُرقاً جِمامُه وَضعْنَ عِصِيّ الحاضرِ المتخيِّمِ.[٣]

(جـ) ذكرُ الطيف أو الخيال في المنام:

إذا حَدَس الإنسانُ في نهاره بشيءٍ أو تمنّاه، ثم كبته في نفسِه، لم يُخبرْ به أحداً، فالأغلب أن يراهُ مُعاداً ومُحقّقاً في نومه.

هذا هو أساس الأحلام الأول. وقد كان هذا التعليلُ معروفاً نجدُ تفصيله عند إخوان الصفا وعند الفارابيّ (ت٣٣٩هـ=٩٥٠م)، ولا ريبَ في أنّ اليونانَ قد عَرفوه أيضاً. ولعلَ علمَ النفسِ الحديث لم يفعل في ذلك أكثر من تنظيم المعارفِ القديمة في هذا الشأن، ثم تطرّف في التعليل والتأويل. إنّ الشاعرَ الجاهليَّ زهير بن أبي سُلمى أدرك هذا الأساس بتفاصيله، حينما قال في امرأته ليلى أمّ أوْفى (كمهرة أشعار العرب):

تذكَّرني الأحلامُ ليلى، ومَن تُطِفْ عليه خَيالاتُ الأحِبَّةِ يحلُمِ

وقال المُرَقّش الأكبر:

سرى ليلاً خَيالٌ من سُليمى فأرّقني وأصحابي هُجودُ

والكلامُ على الأحلام والخيالِ والطيْفِ كثيرٌ في الجاهلية.

وتفنّن الجاهليون في ذِكْرِ الطيْفِ حتى ذكروا أحلام اليَقَظة. إنّ العقل إذا أكثر التفكير في شخصٍ خُيّل إليه أنه يبصره وهو يَقظان، يمُرّ أمامَه كلمْحِ بالبصر. ولا ريب

(١) بكّرْن في سفرهن (منذ العصر)، فلما أقبل السحر (قبيل الفجر) كن قد وصلنا إلى مقربة من وادي الرس (كاليد في الفم).
(٢) أنيق: جميل تستحسنه العين. المتوسم: المتطلع بعناية.
(٣) وردن الماء (وصلن إلى الماء) زرقاً جمامه (أطرافه) صافية، لم ينزل بعد أحد على هذا الماء.

في أن الليلَ يُعينُ على ذلك (للهدوء المسَيْطر فيه) أكثرَ من النهار[١]. وذلك قول النابغة:

أقولُ، والنجمُ قد مالتْ أواخِرُه إلى المغيبِ: تثبتْ نظرةً، حارِ[٢]:
ألمحةً من سَنا يرق رأى بَصري أمْ وجه نُعْمٍ بدا لي، أم سنا نار[٣]؟
بلْ وجهُ نُعمٍ بدا والليلُ مُعْتكِرٌ فَلاحَ من بينِ أثوابٍ وأستار!

النسيب التقليدي والنسيب الأصيل:

نَقصِد بالنسيب التقليديّ ذلك النسيبَ الذي لا يُعبِّر عن شعورِ قائلهِ الخاصّ، بل يَرْوي أقوالاً مأثورة عامة في تراكيبَ خاصةٍ لا يختلفُ بعضُها من بعض اختلافاً ظاهراً إلا في تلك التراكيبِ أحياناً. أما المعاني فهي مكرورةٌ في القصائد المختلفة عند الشعراء المختلفين. وهذا النسيب التقليدي يأتي عادة في مطالع القصائد ولا يمكن أن يكون في مُقطّعانٍ مستقلة، ذلك أنه ليس الغرضَ الأساسيّ من القصيدة، ولا هو مقصودٌ لنفسه.

أمّا النسيب الأصيل فيأتي مستقلاً ويأتي في أثناء القصائدِ أيضاً. فمما جاء في أثناء القصائد قولُ امرىءِ القيس في مُعلّقته يذكر يوماً قضاه معَ ابنةِ عمِهِ عُنيزةَ (فاطمة):

ويومَ دخلتُ الخِدرَ خِدرَ عُنيزةٍ، فقالت: لك الويلاتُ، إنك مُرجلي[٤]
تقولُ، وقد مال الغبيطُ بنا معاً: عقرْتَ بَعيري، يا أمرَأ القيس فانزل[٥]
فقلتُ لها: سيري وأرْخي زِمامَه، ولا تُبعِديني عن جَناكِ المُعلَّل[٦]

---

(١) في القاموس المحيط (٣٧٣: ٣): الخيالة (بالفتح) ما تشبّه لك في اليَقظة والحُلم من صورة.
(٢) حار: ترخيم حارث. النجم بعض النجوم.
(٣) سنا: الضوء الساطع.
(٤) الخدر: بيت المرأة (والمقصود هنا: الهودج على ظهر الجمل). مرجلي: مجبري على النزول والمشي (وقيل: إنك ستفضحني بين الرجال).
(٥) الغبيط: الرحل (بالفتح): سرج الدابة (هنا الهودج). عقر: جرح.
(٦) الزمام: الرسن، القياد. الجنى: الثمر. المعلل: الذي يؤخذ (يشرب، مثلاً) شيئاً بعد شيء (لا تبعديني عن تمتعي بك).

أفاطِمَ، مَهلاً: بعضَ هذا التدلُّلِ، وإنْ كنتِ قد أزْمعتِ صُرْمي فأجْمِلي[١]
أغـرّكِ مِـنّي أنّ حُـبّـك قـاتِـلي وأنك مَهْما تأمُري القلبَ يفعَلِ»

ومثلُ ذلك قولُ المُنخَّلِ بنِ الحارث اليَشكُريّ يذكرُ ما أثار عاطفته يومَ لقِيَ محبوبتَه، فقال يتغزَّل ويَنسِب معاً:

ولـقـدْ دخـلْـتُ عـلى الـفـتـا ةِ الخِـدرَ، في اليومِ المَـطـيرِ،
الـكـاعـبِ الحـسـنـاءِ تـر فُـلُ في الـدِمَـقْـسِ وفي الحـريـر[٢]
فـدفـعـتـهـا فـتـدافـعـت مَـشْيَ الـقـطـاةِ إلى الـغـديـرِ
ولَـثـمْـتُـهـا فـتنفّـسـت كـتنفُّـس الـظَـبْي الـغـريـرِ[٣]
فـدنَـتْ وقـالـتْ: «يـا مُـنـخَّـلُ، مـا بجِـسْـمِـك مـن حَـرور![٤]
«مـا شـفّ جِـسـمـي غـيرُ حُـبّـكِ فـاهْـدأي عَـنّي وسيري»[٥]
وأحِـبُّـهـا وتُحِـبّني، ويُحِـبّ نـاقـتَـهـا بـعـيري!

٤- الغزل والنسيب في صدر الإسلام

النسيب فن إسلامي.

حينما جاء الإسلامُ نهى عن سيئاتٍ كثيرة من سيئات الجاهلية. من هذه السيئات «الغزل» بمعنى أنه صِلةٌ غير مشروعة بين الرجل والمرأة، وبمعنى وصفِ هذه الصلة في

(١) بعض هذا التدلل: افعلي شيئاً قليلاً من هذا الدلال فقط (لا تبالغي في التمنع عني). صرمي: قطعي (هجري، مفارقتي). أجملي: (افعلي ذلك) بطريقة جميلة (لائقة).
(٢) الكاعب: الفتاة إذا كعبت (بفتح ففتح): نهد (فتح ففتح: علا) واستدار نهدها (في أول صباها). ترفل: تلبس ثوباً طويلاً تسير به متبخرة تتمايل. الدمقس: ثوب منسوج بالحرير (والقطن).
(٣) الغرير: الجميل.
(٤) ما جسمك من حرور: ما أشدّ الحرارة في جسمك.
(٥) شفّ: أمرض وأنحل.

الشعر. إن معنى ذلك أن الإسلام قد وضَع قيداً جديداً على الباعثِ الجنسي في البشر. من أجل ذلك قلّ الغزل وكثُرَ النسيب.

وجاء القرآن الكريم بلغةٍ عذبة وأساليبَ طيّعاتٍ ورقّةٍ وطمأنينة، فأثّر ذلك كلُّه في الحياة والأدب والشعر أيضاً، فأصبح الغزلُ والنسيبُ أرقَّ وأحلى.

ولكن ما كادَ الشاعرُ المسلمُ يبدأ بإلقاء الأسلوب الإسلامي للعَذْب على المعاني الجاهلية ويخرُج بأدبٍ جديد يستهوي النفوس، حتى قام الإسلام نفسُه فمنَع هذا الغزل الذي يَصرف المسلمين عنِ الاطمئنان في الحياة ويتناول الأعراض بذكرٍ لا يليق في العُرف الاجتماعيّ. ولقد فعلَ الإسلام ذلك خشية أن تستيقظَ حمية الجاهليةِ من جديد.

أسلم فُضالةُ بنُ شريكٍ اللَّيثيّ بعد فتح مكة، ورأى ذاتَ يوم فتاتَه التي كان يُحادثها قبل إسلامه فدَعتْه إلى «الحديث» فأنشَدَ:

قالتْ: هَلُمّ إلى الحديثِ، فقلتُ: لا، يأبى عليّ اللهُ والإسلامُ[1]

غيرَ أن العاطفة البشرية عادت إلى البُروز شيئاً فشيئاً إلى أن كانتْ أيام عمرَ بنِ الخطاب فاشتدّ بروزُها. حينئذٍ تقدم[2] عمرُ بن الخطاب، رضيَ عنه، إلى الشُعراء ألاّ يُشبّب أحدٌ بامرأة إلّا جَلَده. فقال حُميدُ بنُ ثورٍ (يُكْني عن محبوبتهِ السَرْحة-الشجرة الطويلة):

أبى اللهُ إلّا أن سَرحةَ مالكٍ على كلُ أفنانِ العَضاهِ تَروقُ[3]
فقد ذهبتْ عَرضاً، وما فوقَ طولها من السَّرْحِ إلّا عَشَّةٌ وسَحوقُ[4]
فلا الظِّلُّ من بَرْدِ الضُّحى تستطيعُه، ولا الفيءَ من بَردِ العشيّ تَذوق[5]

(١) راجع تاج العروس ٦٢: ٨؛ أسد الغابة ١٤٩: ٢؛ ابن هشام ٨٢٥.
(٢) الأغاني ٤: ٣٥٦-٣٥٧، الإصابة ١: ٨٣١-٨٣٢.
(٣) الأفنان جمع فنن: الغصن. العضاه جمع عضاهة: شجرة عظيمة. تروق: تزيد في الحسن والبهاء.
(٤) العشة: الشجرة القليلة الأغصان والورق. السحوق: المفرطة في الطول من غير تناسب.
(٥) الظل: احتجاب الشمس أول النهار. الفيء: احتجاب الشمس بعد الزوال (بعد نصف النهار).

فهل أنا إن علّلتُ نفسي بسَرْحةٍ من السَرْحِ موجودٌ عليّ طريق؟

والعصرُ الإسلاميُّ، أو عصرُ صدرِ الإسلام، يُقسَم- على ما هو معروفٌ- قِسمين: دولةَ الخلفاء الراشدين ودولة بني أُمَيّة.

في أيام بني أُميّةَ بلغَ النسيبُ في الشعر العربي ذِروتَه في أنواعِه كلّها: كان ثمةَ غزَلٌ ومُجون، وكان ثمة نسيبٌ، وكان ثمة تشبيبٌ. إن النسيبَ التقليديَّ كان قدِ انحدر أيضاً من الشعر الجاهلي إلى الشعر الأمَويّ لم يتبدّلْ ولم يتغير. ونحبُّ أنْ نَصْرِفَ أولاً هذا النسيبَ التقليديّ بكلمة موجزة.

احتفظتِ القصيدة الأموية عموماً بشكلِها الجاهليّ، وبهذا بقي النسيبُ التقليديَّ في هذه القصائد فناً تقليدياً. وهو يبدو واضحاً في قصائدِ المديحِ والهجاء، وفي النقائضِ خاصة.

كانت النقائضُ أهاجِيَ في الدرجةِ الأولى ومفاخرَ أيضاً ومدائح أو مَراثيَ أحياناً. ولقد دَرج شُعراء المناقضاتِ على أن يقدِّموا مناقضاتِهم هذه بالنسيب، ذلك لأن الغزل غرَضٌ من أغراض القصيدة الجاهلية توارثَهُ الشعراء. ولقد كان هذا النسيبُ أحياناً عذباً حتى عند من لم يشتهرْ بعذوبة نسيبِهِ كالفرزدق مثلاً، فإنه قال:

رأيتُ نَوارَ، قد جَعَلتْ تَجَنّى وتُكثِرُ لي الملامةَ والعِتابا[1]
وأحدثُ عهدِ ودّكِ بالغواني إذا ما رأسُ طالِبِهِنّ شابا[2]
فلا أستطيعُ ردَّ الشيبِ عني، ولا أرجوا مَعَ الكِبَرِ الشبابا
فليتَ الشيبَ يومَ غدا عَلَيْنا إلى يومِ القيامة كان غابا

ومعَ عُذوبةِ مثل هذا النسيب فإنه لا يُعبِّر عن شعور قائله، نَعْرِف ذلك من

(١) نوار: امرأة الفرزدق. تجنّى = تتجنى (عليّ): تنسب إليّ ذنوباً، تتهمني بلا حق.

(٢) الغانية: المرأة الجميلة المستغنية بجمالها الطبيعي عن التزيّن بالحليّ. أحدث عهد ودّك بالغواني: آخر مرة تبدي الغواني ميلاً نحوك هو أول مرة يرين (بفتح ففتح فسكون ففتح) في رأسك شعرة بيضاء.

موقف الفرزدق من النساء ثم من خصائص شعره. ومع ذلك فإن شعراء الغزل الرقيق حينما أتَوْا بالنسيب في مَفاتح قصائدهم لم يكن نسيبُهم هذا مُعبّراً عن شعورهم أيضاً، بل كان ترديداً للمعاني الجَاهلية الأولى، في تراكيبَ ربما كانت إسلامية وربما لم تكن، كقول جَرير:

عوجي علينا واربَعي، رَبّة البَغلِ؛ ولا تقتليني، لا يَحِلُّ لكم قتلي[١]
أعاذِلُ مهلاً بعضَ لوْمِكَ في البُطل؛ وعقلُك لا يذهَب، فإنّ معي عقلي[٢]،
ففإنك لا تُرضي، إذا كنتَ عاتباً؛ خليلَك إلّا بالمودّة والبذل
أحقاً رأيتُ الظاعنين تحمّلوا من الغَيل أو وادي الوريعة ذي الأثل[٣]
ليالي إذ أهلي وأهلُكِ جيرةٌ وإذ لا نخاف الصُّرم إلا على وصل[٤]
خليليَّ، هيجا عَبرةً أو قِفا بنا على منزلٍ بين النقيعةِ والحبل[٥]
فإني لَباقي الدمع، إن كنتَ باكياً على كلّ دارٍ حَلّها مرةً أهْلي[٦]
تُريدين أنْ نرضى وأنتِ بخيلةٌ، ومَنْ ذا الذي يُرضي الأحبّاءَ بالبخل؟
لَعَمْرُكَ لولا اليأسُ ما أنقع الهوى، ولولا الهوى ما حنّ من والِهٍ قبلي[٧]
سقى الرملَ جَوْنٌ مستهلٌ رَبابُه؛ وما ذاك إلا حبُّ مَن حلّ بالرمل[٨]

ولم يقتصِرْ هذا النسيبُ التقليديُّ على الشعراء من أصحابِ النقائض والآخذين بأسباب المديح والهجاء للتكسُّب، بل كثُر أيضاً في شعر الشعراء الذين عُرفوا بالنسيب

(١) عاج: مال، عطف نحو مكان ما. ربع أقام، سكن (البيت، الخ).
(٢) العاذل والعذول: الذي يلوم الآخرين. بعض لومك (لا تبالغ في اللوم). البطل (الكذب، الباطل الذي لا حقيقة له).
(٣) الغيل ووادي الوريعة: أسماء أماكن. الأثل: شجر صحراوي طويل مستقيم.
(٤) لا نخاف الصرم (التفرّق، الوداع) إلا على وصل (وعد بزيارة ولقاء).
(٥) عبرة: دمعة. النقيعة والحبل موضعان.
(٦) إنني سأظل أبكي على كل مكان سكنه أهلي من قبل (ثم رحلوا عنه).
(٧) أنقع (بالبناء المجهول؟) الهوى: هدأ، نسيه صاحبه (؟). الواله: الشديد الحزن من الحب.
(٨) الجون: السحاب الأسود (لكثرة ما فيه من الماء). مستهلّ: منهمر، ممطر. الرباب: الغيم.

للنسيب ككُثيِّر بن عبد الرحمن الخُزاعيّ المعروفِ بكثيِّر عَزَّةَ، فإنه قد بدأ قصيدةً بنسيب تقليدي في فتاةٍ اسمُها سُعدى، مَع أنه يذكُر في هذه القصيدة نفسِها حبيبتَه عَزة:

أبائِنةٌ سُعدى؟ نَعَمْ ستبينُ كما انْبَتَّ من حبلِ القَرين قرين[١]
أإن زُمَّ أجمالٌ وفارقَ جِيرةٌ، وصاحَ غرابُ البين، أنتَ حزين[٢]؟
كأنك لم تسمَعْ ولم ترَ قبلَها تفرُّقَ ألّافٍ لهنَّ حَنين[٣]
كأني، وقد جاوزتُ بُرقَةَ واسطٍ وخلَّفتُ أحواضَ النجيل، طعين
وهاجَ الهوى أظعان عَزّة غُدوةً، وقد جَعَلتْ أقرانُهن تَبين[٤]

وكذلك فعل عمر ابنُ أبي ربيعة الذي اشتهر بالغزل الصريح، وبأنه جعل الغزل «فنّاً» قائماً بنفسِه بعد أن كان «غرضاً» من أغراض القصيدة، ثم ألقى عليه كثيراً من الخصائص المُحدَثة؛ إنّ عمرَ هذا قد قال نسيباً تقليدياً، ذلك لأن الجوّ الشِّعريِّ في أيامِه كان لا يزال عابقاً بهذا النوع من الشعر:

قِفْ بالديار عفا من أهلِها الأثرُ: عفى مَعالِمَها الأرواحُ والمطرُ[٥]
بالعَرْصَتيْنِ فمجرى السيل بينما إلى القرين إلى ما دونه البُسُر[٦]
تبدو لعَيْنيْك منها، كلما نظرتْ معاهدَ الحيّ، دَوْداةٌ ومُحتضَر[٧]
منازلُ الحي أقوتْ بعدَ ساكنها: أمستْ ترود بها الغِزلانُ والبقر[٨]

---

(١) بائنة: مبتعدة (مسافرة). انبتّ: انقطع. القرين (الجمل الذي يربط مع غيره بحبل واحد).
(٢) زمّ أجمال: رفعت عليها الأحمال. صاح غراب البين (الفراق): اقترب موعود الفراق.
(٣) الألّاف (جمع آلف وآلفة): الذين يألف بعضهم بعضاً (لسكناهم معاً).
(٤) تبين: تبتعد (تختفي وراء). غابت عن النظر الجمال التي تحمل رفيقتك عزة، سيغيب بعد قليل الجمل الذي تركب عليه عزّة. القرين: الرفيق.
(٥) عفّى: محا. الأرواح: الرياح.
(٦) دونه (قبله أو بعده). العرصتان الخ مواضع.
(٧) المعهد: المسكن (المكان الذي نعهد أهله فيه). الدوداة (في القاموس وفي تاج العروس): الجلبة (الأصوات المختلطة والمرتفعة). الملموح أن يكون معناها: القفر، الخالي. دوداة ومحتضر (منها ما هو مهجور ومنها ما هو مسكون). كلما نظرت (نظرتا). وحذفت الألف لضرورة الشعر.
(٨) أقوى: خلا من السكان. ترود: تتنقل. البقر بقر الوحش (نوع من الغزلان).

وقفتُ فيها طويلاً كي أسائِلَها - والدارُ ليس لها عِلمٌ ولا خبرُ-
دارُ التي قادني حَيْنٌ لرؤيتِها -وقد يقود إلى الحيْنِ الفتى القدرُ[١]-
خَوْدٌ تُضيء ظلامَ الليلِ صورتُها كما يُضيء سوادَ الحِندِس القمرُ[٢]
مجدولةُ الخَلق، لم توضَعْ مناكِبُها، ملءُ العِناق ألوفٌ، جَيبُها عَطِر[٣]
هَيفاءُ لَفّاءُ مصقولٌ عوارِضُها تكادُ من ثِقَل الأرداف تَنبَتِرُ[٤]

ولِعمَرَ مَطالعُ تقليديةٌ مثل هذا كثيرةٌ، غير أنّ هذه ليست الغالبة على شعره.

ثم إن بجانب هذا النسيب التقليديّ في العصرِ الأمويّ نسيباً آخَرَ أصيلاً يَحْمِل خصائصَ شخصية جديدة. أما هذا النسيب فهو النسيب تاذي تَوفْر عليه الشعراء العُذريون[٥]، كمَجنون ليلى وجميل بُثَينةَ. ثم هنالك أيضاً ذلك الغزل الذي جاء به شعراء الغزل الصريح كوضّاحِ اليمنِ وعمَرَ بن أبي ربيعة.

الحب العذري:

نشأ في صدر الدولة الأمَوية أشخاصٌ وقفوا حياتَهم وشِعْرَهم على امرأة واحدة. وبما أن أكثر هؤلاء قد نشأوا في قبيلةِ بني عُذرة، فقد سمّى رُواة الأدب هؤلاء الشعراءَ «الشعراءِ العذريين»، وسمّينا نحن حُبّهم«الحبَّ العذري».

وكان الذي اشتهر عن هؤلاء العذريّين أنهم أعِفّةٌ في الحب، يحبّ أحدهم امرأةً قريبة أو غير قربة، فإذا تزوجها عاش معها عيشة سعيدة يتذوق الهوى وينعَم بالسعادة. وإذا حال أهلُها بينَه وبينَها بَقي مِنْ مُتع. ومنهم من كان يرفض الطعام والشراب ويُديم الاشتكاء والبكاء حتى ينحَلّ ويُهْزَل ثم يموت.

---

(١) الحين بفتح الحاء: الموت. الفتى مفعول به.
(٢) الخود: المرأة الجميلة. الحندس: الليل المظلم.
(٣) مجدولة الخلق: مكتنزة اللحم غير مترهلة. لم توضع مناكبها: أكتافها غير منحنية. ملء العناق: مملوءة الجسم غير نحيفة. ألوف: تألف الرجل الجيب: فتحة الثوب عند العنق.
(٤) هيفاء: ممشوقة القد. لفّاء: ممتلئة. العوارض: جوانب الصدر. انبثر: انقطع.
(٥) نسبة إلى بني عذرة. وبنو عذرة قبيلة كان مسكنها في شمالي الحجاز.

ولقد أصاب الأستاذ موسى سليمان[١] حينما قال: «ونحن نميلُ إلى الاعتقاد بغلوّ العربِ في ما زعَموه عن بني عذرةَ وعُشّاقِهم حتى أخرجوهم من طبَقة الناس...» ولكنه أضعفَ اعتقادَه هذا حينما قال بعد ذلك بأسطرٍ: إنّ حبّ عُذرةَ حبّ...«لا يعترفُ بحقّ الجسدِ وشهواته وتمتُّعه بلذائذِ الحب»، ذلك لأنه هو نفسه يُعلن-وهو على حق-أن هؤلاء العذُريين كانوا بشراً يحبون اللقاء والوِصال وأن يتمتّع بعضهم بجسدِ بعض[٢].

وعِندي أن المحِبّ العذري يختلف من المحِبّ بأنه قد وقَف هَواه على امرأةٍ واحدة أحبّها بكلّ جوارحه، بنيما المحِبّ المغامر قد «شُغِفَ بالمرأة كامرأةٍ». أما فيما عدا ذلك فالمحبّانِ مُتشابهانِ. أما لماذا يُعذِّب الإنسان نفسَه بحُبّ امرأةٍ واحدة لا يستطيع أحياناً الفوز بها ثم يُضرِب عن سائرِالنساء مع لينِ الطريق إليهنّ، فذلك بابٌ من أبوابِ علمِ النفس والتربيةِ الاجتماعية، وهو بعيدٌ عن بحثِنا الأدبي هنا.

الشعر العذري:

الشعر العذريّ نسيبٌ في الأغلب وغزل في الأقل، خصائصه المعنوية أنه صادقُ التعبير عن نفسٍ قائله طاهر المعاني قليلُها، وإنه عادةً مُقطعاتٌ قصيرةٌ تامةٌ أو قصائدُ أيضاً.

أما الخصائص ففصاحة الكلمات وسهولة التعبير مع حلاوة ورقّة، ولكن مع عنفٍ في العاطفة عادة، وبما أنّ الشاعرَ العذريّ يُعبّر عن عاطفة يَجدُها كلّ إنسانٍ في نفسِه، فقد كان الشعر العذريُّ محبباً دائماً إلى القلوب.

جميل بثينة:

جميلُ بثينةَ أو جميل بنُ مَعْمرٍ هو أبو عمَرَ جميلُ بن عبدِ الرحمن بن مَعْمرٍ العُذريُّ كبير الشعراء العذريين. وكان جميل مولَعاً بفتاة من بني عُذرة أيضاً اسمها بثينة بنت حبأ بنِ ثعلبةَ من بني الأحَبّ، «عَشِقها جميلٌ. وهو غلامٌ، فلما بلغ خَطبها فمُنِعَ منها،

(١) الحب العذري (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٣) ص٤١.
(٢) الحب العذري ص٨٨ وما بعدها.

فكان يقول فيها الأشعار حتى اشتهر وطُرِدَ فكان يأتيها سرّاً. ثم تزوجتْ بثينة، فكان جميلٌ يزورها في بيتِ زوجها خفية إلى أن اسْتُعمل دجاجةَ بنُ رُبْعيّ على وادي القرى (شماليّ الحجاز) فشكاه أهلُ بثينة إليه. فتقدّم دَجاجةُ إلى جميل ألّا يُلمَّ بأبياتِ بثينةَ وأهدرَ دَمَه لهم إنْ هو عاودَ زيارتَها. فاحتبس (جميل) حينئذٍ. . .وضاقتِ الدنيا به» (غ ٧: ١٠٨- ١٠٩).

ولم يكن جميلٌ يمتنع عن زيارةِ بثينة حتى بعدَ زواجها. وفي أواخرِ أيامه قصَدَ إلى مِصْرَ ليمدَح واليَها عبدالعزيز بن مروانَ فتوفّي هنالك سَنة ٧٢ هـ (٧٠١م).

عاش جميلٌ عيشةً بدوية فكان يرحَلُ مَع قومِهِ. ولذلك غَمَضَ علينا تاريخ حياته.

وكان جميلٌ صادقَ الصَبابة والعِشق. أما شِعره فكان وجدانياً خالصاً، حُلوَ الألفاظ سهلَ التراكيب عَرِيّاً من التكلُّف عَذْباً صافياً، فإن جميلاً لبَداوتهِ لم يحتكَّ بالخصائص الأعجمية التي كانت ترِدُ على الأدب العربيّ من فارسَ والروم. ومع أنّ جميلاً اشتهر بالنسيب، فإنه قال في الهِجاء والمديح والمناقضات أيضاً.

ومن أحسنِ قصائدِ جميلٍ، حين واعَدَتْه بُثينة ذاتَ يوم على اللقاء، ثم عَرفَ أهلها بذلك وحالوا بينها وبين الاجتماع به فجعلتْ نساء قومِه يُقَرِّعْنهُ (غ ٧: ١٠٠- ١٠١):

أبُثينَ، إنك قد مَلكتِ فاسجحي ... وخُذي بخطّكِ من كريمٍ واصلِ[١]
فَلرُبَّ عارضةٍ علينا وصلَها ... بالجِدّ تخلِطُهُ بقولِ الهازلِ
فأجَبْتُها بالرفقِ، بعدَ تستُّر: ... «حُبّي بثينةَ عن وِصالِك شاغلي»[٢]
لو أنّ في قلبي كقَدْرِ قُلامةٍ فضلاً، ... وصَلتُكِ أو أتتكِ رسائلي»[٣]
ويقلْنَ: إنكَ قد رضِيتَ بباطلٍ منها، ... فهل لك في اعتزال الباطل؟

(١) قد ملكت فأسجح (مثل معناه): قدرت عليّ فعاملني بالإحسان.
(٢) بعد تستر (بعد أن أنكرت حبي لبثينة طويلاً).
(٣) القلامة: ما يقص من الظفر. فضلاً: زيادة. بثينة ملأت قلبي كله، ولو كان فيه مكان خال من حبها لأحببت به شخصاً آخر.

ولَباطلٌ مِمّن أُحِبُّ حديثَه أشهى إليّ من البغيضِ الباذل،
ليُزلنَ عنكِ هوايَ ثم يَصِلْنَني؛ وإذا هَوِيتُ فما هواي بزائل[١]
صادتْ فؤاديَ، يا بُثينَ، حِبالُكم يوم الحَجون وأخطأتكِ حبائلي[٢]
مَنَّيتني فلوَيْتِ ما مَنَّيتني، وجعلت عاجلَ ما وعَدتِّ كآجلِ[٣]
وتثاقلَتْ لما رأتْ كلَفي بها أحْبِبْ إليَّ بذاك مِن مُتثاقلِ[٤]
حاوَلْنني لأبِتَّ حبلَ وِصالِكم مِني، ولستُ- وإن جَهِدن- بفاعل[٥]
فَردَدتُّهنّ، وقد سَعيْنَ بهَجركمْ لما سَعَيْنَ له بأفْوقَ ناصل[٦]
يَعْضَضنَ من غيظٍ عليَّ أناملاً ووددتُّ لو يَعْضَضن صُمَّ جنادلِ[٧]
ويقلنَ: إنّكِ، يا بُثينَ، بخيلةٌ نفسي فداؤك من ضنينٍ باخل

ومِنْ شِعره العاطفي الجميل أيضاً (غ٧: ١٠٥):

وإني لأرضى من بُثينةَ بالذي لو أبْصَرهُ الواشي لقَرّتْ بلابلهْ[٨]:
بلا، وبألّا أستطيعَ، وبالمُنى، وبالأمل المرجُوّ قد خابَ آمِله،
وبالنَظرةِ العَجْلى، وبالعامِ تنقضي أواخِره- لا نَلتقي- وأوائلُه

وكذلك قوله (غ٧: ١٣٩-١٤٠):

---

(١) بتّ: قطع، هوي (بفتح فكسر) يهوى (بفتح فسكون ففتح): أحبّ.
(٢) يوم الحجون (يوم التقينا في الحجون) وقعت في حبك ولم تقعي في حبي.
(٣) منّيتني: وعدتني، أطعمتني بلقائك). لوى يلوي: مطل (لم يف بالوعد).
(٤) تثاقلت: تباطأت (لم تظهر الميل إليّ). الكلف: شدة الحب.
(٥) بتّ: قطع. بتّ حبل الوصال (هجر، ترك المحبة). جهد: تعب، بذل جهده.
(٦) الأفوق (السهم إذا كان أحد طرفيه أعوج أو مكسوراً) الناصل (الذي ذهب الريش الذي يوضع في آخره): إذا كان السهم على هذا الشكل فهو لا يصيب الهدف لم ينفع سعيهن. لم أطعهن لما طلبن مني أن أهجرك، يا بثينة.
(٧) عض الأنامل (رؤوس الأصابع) كناية عن الندم. عض الجنادل (الحجارة الكبيرة) الصم (الصلبة القاسية).
(٨) قرّت: هدأت. بلابله (جمع بلبل وبلبال: شدة الهم والوسواس).

لقد فرحَ الواشون أن صَرمتْ حبلي بُثينةُ، أو أبدتْ لنا جانبَ البُخلِ
يقولون: «مَهلاً، يا جميلُ». وإنني لأقسمُ، ما بي عن بُثينة من مَهْلِ[1]
أحِلماً؟ فقبلَ اليومَ كان أوانُه، أم أخشى؟ فقبل اليوم أُوعِدتُّ بالقتل
كِلانا بكى أو كان يبكي صَبابةً إلى إلفِه واسْتَعجلتْ عَبرةً قبلي
فلو تركتْ عقلي معي ما طَلبتُها، ولكنْ طَلابيها لِما فاتَ من عقلي
فيا ويْحَ نفسي، حسبُ الذي بها؛ ويا ويحَ أهلي، ما أُصيبَ به أهلي
أجَدِّيَ لا ألْقى بُثينةَ مرّة من الدهر لّا خائفاً أوْ على رحل[2]
خَليليّ، فيما عِشتما، هلْ رأيْتما قتيلاً بكى من حُبّ قاتلهِ قبلي؟

***

والشعراءُ العذريون كِثارٌ، عَدّوا منهم جميلَ بُثينةَ وقيس بن ذريح، وعُروةَ بنَ حزام ومجنون ليلى؛ ومنهم أيضاً عَزّة وذو الرُّمة، وإن لم يكونا في الشُهرة كجميل والمجنُون في هذا الباب.

كان كثيرٌ روايةً لجميل، وكان بَدويّاً أيضاً من بني ضَمرة. وقد عاش أكثرَ حياتهِ في المدينة. ومعَ أنه شيعيّ من الكيسانية- أتباع محمدٍ بنِ الحنفية (ابنِ علي بنِ أبي طالب)- فإنه لقيَ حَظوةً عند بني أميّة.

وشكّ الرواةُ في إخلاصٍ كثيّر في حبّه وقالوا إنه ليس بعاشقٍ ولكنه يتقول ويتظاهر بحبّه لعَزّة. ومع ذلك فإنّ شِعرَه لا ينحط عن شعرِ جميلٍ كثيراً:

وما كنت أدري قبل عزّة ما البُكا ولا موجعاتِ القلبِ حتى تولّت
وكانتْ بقطع الحبل بيني وبينَها كنـاذِرةٍ نذراً فأوْفَتْ وحلّت[3]

---

(١) المهل (بالفتح): الرفق والتأني والتأجيل. مهلاً، يا جميل: خفف من تعلقك ببثينة.
(٢) أجدي؟: أكذاك حظي؟ خائفاً (من أهلها) لأن الوالي كان قد أهدر دمه (أذن لآل بثينة أن يقتلوا جميلاً إذا هو تعرض لها). على رحل (سرج الدابة) على سفر.
(٣) نذرت نذراً بأن تقطع صلتها بي، ثم أوفت بنذرها فحلت نفسها من النذر الذي نذرته.

فقلتُ لها: يا عَزّ، كلُّ مُصيبةٍ إذا وُطنت يوماً لها النفسُ ذلّت[١]
كأني أُنادي صخرةً، حين أعْرَضتْ، من الصُمّ لو تمشي بها العُصْم زلّت[٢]
صفوحاً فما تلقاكَ إلّا بخيلةً؛ فمنْ ملّ منها ذلك الوصلَ ملّت[٣]
فما أنصَفتْ: أمّا النساءَ فبغَضتْ إليّ، وأمّا بالنوالِ فضنَّت[٤]
فإن تكنش العُتبى فأهلاً ومَرْحباً، وحُقّتْ لها العتبى لدينا وقلّتِ[٥]

وأمّا مجنونُ ليلى، وهو قيس بنُ المُلَوَّح، فاختلفَ الناسُ في أمرِه اختلافاً كبيراً. ومع أننا لسنا هنا في صَددِ الفصل في ما اختلف فيه الناس، فإننا لا نستطيعُ أن نتجاهلَ جملةً صالحة من الشعر الذي رواه الرواة عن شخص اسمُه قيس بن الملوَّح، ذلك الشعرِ الذي يحْمِل الطابَع الأمويّ العُذري. غير أن كثيراً من شعرِ المجنون يُروى لغَيْلان بن عُقبة المعروف بذي الرُّمّة.

أحبّ قيسٌ ابنةَ عمّه ليلى صغيراً، فلما كَبِر أراد أن يتزوّجها فلم يقبَلْ أبوها، فجنَّ قيسٌ وهام على وجهه يَنظِم الشعر في محبوبته. فمِنْ أشهرِ الشعر المنسوب لمجنون ليلى قصيدتُه اليائية التي يقول منها:

فيما ليلَ، كم من حاجةٍ لي مُهمّة إذا جئتكم بالليلِ لم أدْرِ ما هيا
فما أُشرِفُ الأيْفاع إلّا صَبابةً، ولا أُنشِدَ الأشعارَ إلّا تداويا[٦]
وقد يجمعُ اللهُ الشَتيتَيْنِ بعد ما يَظنّان كل الظنِّ أن لا تلاقيا
لحا اللهُ أقواماً يقولونَ إننا وجدْنا طَوال الدهر للحُبّ شافيا

(١) وطن النفس: أقنعها، عودها. ذلت: يمكن أن تكون«ذلت النفس»، أي لانت لحمل المصيبة، ويمكن أن تكون «ذلّت المصيبة» أي أصبح حملها على النفس سهلاً.
(٢) الصم جمع صماء، قاسية. العصم: جمع أعصم: غزال يألف الجبال. يشبه عزة بصخرة قاسية ملساء لو سارت عليها الوعول التي تألف الجبال لما استطاعت المشي.
(٣)صفوح: (امرأة) من عادتها أنها تحب هجر المحب والإعراض عنه (وإن كانت هي تحبه).
(٤) النوال: العطاء (الوصال). ضنّ: بخل.
(٥) العتبى: الرضا.
(٦) الإيقاع: الأماكن المرتفعة. إلا صبابة: إلا لما بي من الحب، حتى أستطيع أن أراك ولو من بعيد.

وما لهمُ- لا أحسنَ الله حالَهم- من الحظّ في تصْريم ليلى حِباليا
فإن تمنَعوا ليلى وتحْموا بلادَها عليّ فلن تحْموا عليَّ القوافيا
أراني إذا صلَّيتُ يمّمْتُ نحوها بوجهي، وإنْ كان المُصلَّ ورائيا[١]
فوالله، ما أدري إذا ما ذكرْتُها أثِنتيْنِ صلّيْت الضُحى أم ثمانيا[٢]
وما بيَ إشراكٌ، ولكنّ حبّها وعُظم الجوى أعيا الطبيبَ المداويا[٣]

إلا أن شعر هؤلاءِ الشعراء العذريين ليس كلُّه عفيفاً كالذي رأيناه، بل إنّ بعضَه مغامراتٌ جريئة، كما نرى في قولِ جميل:

وبيضٍ غريراتٍ تُثنّي خُصورَها، إذا قمن، إعجازٌ ثِقالٌ وأسْوُقُ[٤]
غرائرُ لم يَعْرِفنَ بؤسَ معيشةٍ، يُجَنُّ بهن الناظرُ المُتنوَّقُ[٥]
وغلْغَلْتُ من وَجْدٍ إليهنّ بعدما سرَيْتُ وأحشائي من الخوف تخفُقُ[٦]
معي صارمٌ قد أخلصَ القيْنُ صَقْلَه، له حينَ أُغشيهِ الضريبةَ رَوْنقُ[٧]
فلولا احتيالي ضِقْنَ ذَرْعاً بزائرٍ به من صَباباتٍ إليهن أولَقُ[٨]

فجميلٌ هنا ليس شاعراً عُذرياً، بل مُحِبٌّ مُغامرٌ كعُمَرَ ابنِ أبي ربيعة ووَضّاحِ اليمنِ والعرْجيّ والأحْوَصِ وغيرِهم.

---

(١) يمم: قصد. توجه نحو. المصلى: مكان الصلاة، المحراب، القِبلة.
(٢) الضحى: صلاة تكون بعد ارتفاع الشمس، وهي ركعتان إلى ثمانية من السنة.
(٣) الجوى: شدة الهوى والحب.
(٤) الغريرة (جمعها غريرات وغرائر): الشابة القليلة التجربة المغرورة بجمالها. العجز (بفتح العين وضم الجيم، جمعها: أعجاز): الكفل، لحم الإليتين: أسوق جمع ساق.
(٥) المتنوق: الذي يبالغ في تخير الأشياء (الذي لا يعجبه إلا أحاسن الأشياء).
(٦) غلغل: أسرع. الوجد: شدة الحب، ألم الحب. سرى: سار ليلاً.
(٧) يقول: معي صارم (سيف) قد أخلص (صفّى، أتقن) القين (الحدّاد صانع السيوف). أغشيه الضريبة: أغطّي الذي به أريد قتله (أضرب به خصمي) رونق بريق (لا يعلقه الدم لشدة مضائه).
(٨) أولق: جنون.

الغزل الصريح

وكان يعيشُ معَ الشعراء العُذريين شعراءُ مغامرون، شعراءُ لم يَقِفوا حياتَهم وشِعرَهم على امرأةٍ واحدةٍ، بل «تبعوا الجمالَ» وهاموا «بالمرأة» ثم أحبّوا اللَّهْوَ حيثُ وجَدوه.

كان عُمَر أشهرَ هؤلاء الشعراء فغطّى عليهم. وهوَ مخصوصٌ بفصول واسعة في هذه الدراسة. وأمّا العرجيّ، وهُوَ عبدُالله بنُ عُمَرَ بنِ عمرو بن عُثمانَ بنِ عفّانَ، فكانَ مِن الشُعراءِ الفُسّاق، ولكنْ لم يبلُغ بمغامرته وشعره إلى ما رُوِيَ عن عُمرَ بنِ أبي ربيعةَ. فمن أجودِ شعرِ العَرْجيّ قولُه في جَيْداءَ إحدى نساءِ الحارثِ بنِ كعب:

عُـوجـي عـلينـا، ربَّـةَ الهَـوْدَجِ؛ إنّـكِ إنْ لا تَـفـعَـلي تحْـرَجـي[1]
إنّي أُتـيـحـتْ لي يَمـانـيّةٌ إحدى بناتِ الحارثِ مِن مَذِحج[2]
نـلـبَـثُ حَـوْلاً كـامـلاً كـلّـه لا نـلـتـقـي إلّا عـلى مَـنـهـج[3]
في الحجّ، إن حـجّـتْ. وماذا مِنَى وأهـلُـه إنْ هِـيَ لم تحـجُـج[4]
أيـسرُ مـا نـالَ مُحِـبٌّ لـدى بَـيْنِ حـبـيبٍ قـولُـه: عـرّج[5]
نَـقـضِ إليكـم حـاجـةً أو نـقُـلْ: «هـلْ لِيَ مـمـا بيَ مـن مخـرج؟»

أما الأحوصُ فهو عبدُاللهِ بنُ محمدِ بنِ عبدالله بنِ عاصم، وقد كان أفسقَ من العَرْجيّ وأحسنَ منه شِعراً، إلّا أنه في طَبَقة واحدة معَه. ولكن يجبُ ألا ننتهِيَ من العصر الأموي قل أن نُمرّ بوضّاحِ اليمن.

---

(١) عاج: مال، عطف إلى مكان. تحرجين: تأتين دنباً. «إنّ» شرطية.
(٢) مذحج: قبيلة في جنوب بلاد العرب.
(٣) منهج: طريق، منهج في الحج: طريق في الحج.
(٤) منى من مناسك الحج (بعد النزول من عرفات يبيت الحجاج في منى ثم يذهبون لرمي الجمار: سبعُ حصيّات يلقونها على صخرة هنالك).
(٥) عرّج: مال إلى قوم ونزل عندهم.

كان عبدُالرحمنِ بنُ إسماعيل يمنيّ المنتسَبِ، ولعلّه مولّدٌ بينَ أُمٍّ عربية وأبٍ فارسيّ.

ولقد كان من أجملِ العربِ فسُمّي «وضّاحَ اليمن» (الأبيض) لجمالِه وبَهائِهِ. ولقد كان يَرِدُ إلى مواسم العرب وعلى وجههِ قناعٌ خوفاً من العين وحَذراً على نفسِه من النِساء لجماله (غ٦: ٢٠٩ - ٢١١).

وكثُرَت مُغامراتُ وضاحٍ حتى إنه شبَّب بأمّ البنين، وهيَ بنتُ عبدِالعزيز بنِ مَروان، لما حجّت هي وجواريها في خِلافة زَوْجها الوليدِ بن عبدالملك وصرّح بالنسيبِ بها، فقال (غ٦: ٢١٨ وما بعدها):

أصَحَوْتَ عن أُمّ البنينَ وذِكْرِها وعَنائِها[1]،
وهَجَرْتَها هجرَ امرِيءٍ لم يَقْلُ صفْوَ صفائِها[2]؟
قُرَشيّةٌ كالشمسِ أشـ ـرقَ نورُها ببَهائِها
زادتْ على البِيضِ الحِسا نِ بحُسنِها ونَقائِها
لمّا اسْتَكَرّتْ للشبا ب وقُنِعتْ بِردائِها[3]،
لم تلتفتْ لِلِداتِها، ومَضَتْ على غُلَوائِها[4]
لولا هوى أُمّ البنيـ ـنَ وحاجتي لِلِقائِها،
قد قُرِّبت لي بغلةٌ محبوسةٌ لِنَجائِها[5]

ثم لم يسكُتْ وضاحُ اليمن بعد ذلك عن التشبيب بأمّ البنينَ فطَلبه الوليدُ بنُ عبدالملك وقتلَه.

---

(١) العناء: المشقة. (في سبيل الوصول إليها).
(٢) فلا يقلو: كره، أبغض، صفو صفاتها...
(٣) استكرت: مشت مستقيمة القامة. وقنعت بردائها: سترت وجهها كيلا يعرفها أحد (وهي آتية لزيارتي).
(٤) اللدات: الأترب، من هن من جيل واحد. الغلواء: ريعان الشباب.
(٥) معنى هذا البيت غامض، والمفهوم من سياق الأبيات ما يلي: لولا أنني أحب أم البنين وأريد أن ألقاها لنجوت بنفسي على بغلة معدة لي.

وهنا يجبُ أن نقولَ إن الشعراء المغامرين قد تعرّضوا دائماً للحرائر وقالوا فيهنّ التشبيبَ والنسيبَ وبهتوهُنّ فقالوا عليهن غير الحق. ولكن يُهمنّا نحن هنا أمرٌ واحدٌ هو أنّ الشعرَ الذي قاله وضاحُ اليمن في أُمّ البنينَ والذي قاله عُمر بنُ أبي ربيعة في سُكينةَ بنتِ الحسين شِعْرٌ صحيحٌ عَذْب. أما اتصالُ وضاح بأم البنين مثلاً فلا يُمكِن أن نقبَله على ما تُوحي به هذه الرواياتُ.

ولقد ذكَر الأصفهاني نفسُه (غ٦ : ٢٢٤) أن رجلاً شُعوبياً نازع رجلاً من نسلِ الوليد في أيام دولة بني العباس فوضعَ عليه «كتاباً زعَمَ فيه أن أُمّ البنين عَشِقتْ وضّاحاً، فكانَت تُدخِله صُندوقاً عندها. فوقفَ على ذلك خادمٌ للوليد فأراه الصندوق. فأخذ الوليد ذلك الصُندوق فدَفنه»، في حديث طويل. يظهَرُ على هذه القَصة أثرُ الصنعة، فإن كثيراً من أخبار أمّ البنين لم توجد «إلا في كتابٍ مصنوع (مُلفّق) غثّ الحديث والشِعر (غ٦ : ٢١٣)». أما شعرُ وضّاحٍ الثابت فلا ينقصُ من قيمته أنه افترى فيه على نِسْوة لم يتَّصِل بهن بل شاء أن لوِ اتصلَ بهِنّ.

وكذلك عَشق وضاحٌ امرأةً يقال لها رَوْضةُ وشبَّب بها. ووضَع الرُواةُ على وضاح ورَوْضة أحاديث وأسماراً كثيرة. ولكن بعض شِعره في رَوضة أيضاً صحيح. فمن أجمل شعر وضاح اليمن في روضة (وفي غير روضة أيضاً):

يا روضَ، جيرانُكُم الباكرُ فالقلبُ لا لاهٍ ولا صابرُ[1]
قالت: ألا لا تَلِجَنْ دارَنا، إنّ أبانا رجُلٌ غائرُ[2]
قُلتُ: فإنّي طالبٌ غِرّةً منه، وسيفي صارمٌ باترُ[3]

(١) روض: ترخيم روضة. جيرانكم، كذا في الأصل، والمعنى في الأغلب: يا روضة، إن الباكر«المبكر في الأمور ويقصد نفسه» من جيرانكم ولذلك لا يستطيع الصبر عن الاجتماع بكم والمعنى غامض في الأصل.

(٢) ولج: دخل، الغائر: الذي يغار على عرضه أن يمَسّه أحد بسوء.

(٣) غرّة: غفلة (فرصة سائحة). صارم: ماض، قاطع. باتر: فاصل (يضرب الضو فيفصله عن الجسم).

قالت: فإنّ القصرَ من دوننا قلتُ: فإنّي فوقَه ظاهر[١]
قالت: فإنّ البحر من دوننا قلتُ: فإنّي سابح ماهر[٢]
قالت: فحَوْلي إخوةٌ سبعةٌ قلتُ: فإنّي غالبٌ قاهر
قالت: فَليْثٌ رابضٌ بيْننا قلت: فإنّي أسدٌ عاقر[٣]
قالت: فإنّ اللهَ من فوْقِنا قلت: فرَبّي راحمٌ غافر
قالت: لقد أعْيَيْتَنا حُجّةً، فأتِ إذا ما هَجَع السامرُ[٤]،
فاسْقُطْ علينا كسُقوطِ النَدى ليلةَ لا ناءٍ ولا زاجر[٥]!

وهكذا نرى أن شعرَ وضاح وجدانيّ عاطفي مُثير، ثم هو يحمِلُ كثيراً من الخصائص المُحْدَثة فوق ما يحمل شِعرُ عمَر نفسِه: تحرّراً من عمودِ الشعر الجاهلي، فقد قصَر الأبياتَ على المعاني (أي وقف بالأبيات حيث ينتهي المعنى من غير أن يُمهّد للغرض الأساسي من القصيدة بأغراض أخرى ثانوية) وأكثر وضّاحٌ الحوارَ وساقه على لسانِه ولسان محبوبته (كما فعَل عُمر بنُ أبي ربيعة)، ولم يتكلّف في إيراد المعاني. ثم كانت أغراضُه أغراضاً حَضَرية لا بَدْوية.

ذو الرمة

وعلى النقيض من وضّاح اليمن ذو الرُّمة: كان ذو الرمةِ شاعراً بدْوياً عُذريَّ الشِعر لم يتأثر شِعرُه بألوان الحَضَر ولا بخصائصَ غريبةٍ جاءته مِن احتكاكِ العرب بغيرِهم من الأمم.

---

(١) القصر من دوننا: يفصل بيني وبينك (بجدرانه العالة). ظاهر: متسلق إلى ظهره (أعلاه).
(٢) البحر: النهر. من دوننا (أسفل من القصر).
(٣) ليث: أسد (حارس قوي شجاع). رابض: قاعد، متربص. عاقر (فاعل من "عقر الدابة": جرحها جرحاً بليغاً).
(٤) هجع: نام. السامر: الساهر (المتحدث) في الليل مع القوم.
(٥) كسقوط الندى (نقط الماء المتكونة بفعل برد الليل والساقطة على الأشجار): برفق وتأنّ. ناه: مانع. زاجر: رادع، طارد.

ذو الرُّمةِ هو غَيلانُ بنُ عُقبةَ نشأَ في البادية وعَرَف فتاةً هي مَيّةُ بنتُ مقاتلٍ المِنقري فعَلِق بها فعُرف في تاريخ الأدب بلقب «غَيلانِ ميّةَ» أيضاً. كانت ميّةُ جميلةً أما غيلانُ فكان أسود دميماً ويقال إن نفوراً حدث بين غيلان ومَيّة، فمال غيلانُ إلى فتاة اسمُها خرقاءُ ونَسَب بها إغاظةً لمية أو إعجاباً بها هي.

ولذي الرُّمة مديحٌ وهِجاء، فقد دَخل في المناقضات، ونَصر الفرزدقَ على جرير. وله أوصافٌ بَدْوية كثيرة، ولكننا هنا نُعنى بالغزلِ والنسيب وحدَهما:

وقَفْتُ على ربْعِ لميةَ ناقتي، فما زِلْتُ أبكي عندَه وأُخاطِبُهْ[1]؛
وأُسقيه حتى كاد مِمّا أبُثّه تُكلّمُني أحْجارُه ومَلاعبهْ[2]
وقد حَلَفتْ باللهِ مَيّةُ، ما الذي أُحدِّثها إلّا الذي أنا كاذِبُه[3]
إذًا فرَماني اللهُ من حيثُ لا أرى، ولا زال في أرضي عدوٌّ أُحاربه[4]
ألا لا أرى مثلَ الهوى داءَ مُسْلمٍ كريمٍ، ولا مِثل الهوى لِيمَ صاحبه[5]

وقال في مَيّةَ متغزلاً:

لها بَشَرٌ مِثلُ الحريرِ، ومَنطِقٌ رخيمُ الحواشي لا هُراءٌ ولا نَزْرُ[6]
وعينانِ قال الله: كُونا، فكانتا؛ فعولانِ بالألبابِ ما تفعل الخمر
وتَبْسِمُ لمحَ البرقِ عن مُتوضّحٍ كنَوْرِ الأقاحي شافَ ألوانَها القطر[7]

---

(١) ناقتي مفعول به من «وقفت». الربع: المكان ينزل فيه الناس أيام الربيع (ثم يطلق أيضاً على الدار عموماً).

(٢) أسقيه (من دمعي): أبكي عنده. بثّ فلان فلاناً شكواه: أعلنها له. الأحجار (حجارة الموقد؟). الملاعب (جمع ملعب): مسالك الريح بين البيوت، الخ.،

(٣) ما الذي...: ليس الذي أحدثها به إلا الكذب. (فإذا كنت أكذبها الحديث).

(٤) فرماني الله (أصابني بمصيبة).

(٥) ليم: المجهول من «لام».

(٦) بشر: جلد. منطق (كلام) رخيم (حلو النغمة، ليّن). هراء: كثير بلا فائدة. نزر: قليل.

(٧) المتوضح: الفم النقيّ الأسنان. نور (بفتح النون): الزهر الأبيض. شاف: جلا. القطر: المطر (سقط المطر على الأزهار فغسلها فبدت نقيّة تلمع).

فنسيبُ ذي الرُّمة رقيقُ العاطفة، ولكنّ غرابةَ ألفاظهِ تجعل معانِيَهُ جافيةَ أحياناً. ثم أن نسيبه بَدْويّ في الأكثر، ولذلك كان ألصق بالجاهلية منه بالإسلام:

يا دارَ ميّةَ بالخَلصاء فالحَرَدِ، سَقياً؛ وإن هجْت أدنى الشوقِ للكمدِ[1]
من كل ذي لجب باتت بوارقه تجلو أغر المعالي حالكِ النَّضدِ[2]

(١) الخلصاء والحرد موضعان. سقياً (أطلب من الله أن يسقيك المطر). هاج: أثار. أدنى (أقرب) الشوق للكمد (الحزن): ذكّرتني، أيتها الدار، حباً جعلني حزيناً (لأن محبوبي الذي يسكنك ليس فيك الآن؟).

(٢) من كل دي لجب (صوت عظيم) غمام ذي رعود، باتت بوارقه (كان البرق قوياً وكثيراً طول الليل). تجلو أغر الأعالي حالك النضد: ينير البرق (لكثرته وقوته) الأقسام العليا من الغيم الأسود المتراكم.

عُمَر ابْن أَبي رَبيعة: مُوجَز ترجَمَته

قال سليمان بن عبدالملك (وكان لا يزال أميراً) لعمر بن أبي ربيعة:

لماذا لا تمدحنا؟

فقال عمر: أنا لا أمدح إلّا النساء.

***

هو أبو الخطّاب (وقيل: أبو حَفْص، أيضاً عُمر بنُ عبداللهِ (ت نحو ٣٦هـ) بنِ أبي ربيعةَ (واسمُه حُذيفة أو عَمْروٌ) بنِ المُغيرةِ بنِ عبدالله بن عُمَر بنِ مخزوم، وكان مخزومٌ هذا من أغنياء قُريش ووجوهها. من أجل ذلك كان يُقال في نسبِ عُمَر: المُغَيريُّ (نسبة إلى جَدّه المُغيرة) والمخزوميُّ (نِسبة إلى عشيرتهِ بني مخزوم: وجدّه البعيد) والقُرشيُّ (نِسبة إلى قبيلته التي غَلب عليها هذا اللقبُ)[1]. وكان اسْمُ أُمِّه مجدَ، وكانت مجد هذه أمَّ وَلدٍ[2] يَمنيَّة (الأغاني٦٦: ١).

وقدِ اشتهرَ عُمر منسوباً إلى كُنيةِ جَدّه فقيل عُمر بنُ أبي ربيعة.

وُلدَ أبو الخطّاب عُمر بنُ أبي ربيعة في سَنة ٢٣ للهِجرة (٦٤٤م) في الليلة التي قُتِل فيها عُمر بن الخطّاب، لأربعٍ بَقِينَ من ذي الحِجّة (١٤ من تَشرين الثاني-نوفمبر)، في

(١) قريش قبيلة. والكلمة «قريش» لقب النضر بن كنانة (بالكسر) بن خزيمة (بالتصغير) بن مدركة (بالضم) بن إلياس بن مضر (بضم ففتح). فكل من كان من والد النضر فهو قرشي. أما الذين لا ينحدرون من النضر (بالفتح)، بل من نسل الذين هم فوقه (قبله) فلا يُدْعَوْنَ قرشيين. ولقريش عدد من المعاني (راجع تاج العروس - الكويت ١٧: ٣٢٣ وما بعد).

(٢) إذا كان للرجل جارية ثم رزق منها صبياً فإنها تصبح أم ولد تصبح زوجة وتحسب من النساء الأربع اللواتي يجوز للمسلم أن يجمع بينهنّ.

المدينة المنوّرة (في أوثق الأقوال). ولمّا وُلد كان أهلُه مُتسعين في الجاه وفي الثروة من أعمالهم في الصِّناعة والتِّجارة والزِّراعة، وكان أبوه والياً على بعض مَخاليف[١] اليمن.

وقد رَووْا أن عُمر بن أبي ربيعة قد سُمِّي عُمر وكُنِّي أبا حفص وأبا الخَطَّاب باسم الخليفة الثاني عُمر بن الخطّاب وبكنْيَتيْه لأنه وُلد في الليلة التي قُتل فيها الخليفة الثاني.

ونشأ عمر بن أبي ربيعة في المدينة المنوَّرة ودرَس العلوم التي كانت مألوفة في أيامه وبالطريقة التي كانت معروفة في أيامه. ويبدو أنه كان بارعاً في معرفة القرآن الكريم والحديث الشريف، كما كان بارعاً في معرفة اللغة والأدب. ويبدو أيضاً أنه كانت له معرفة بعددٍ آخَرَ من فنون العِلم كالحِساب والتاريخ.

ونشأ عُمر نشأة ذوي اليسار، في غنى وجاه ونعيم، وقد رُفع عن عاتقَيْه عِبءُ السَّعْي في طلب الرِّزق، فاتّسعت أوقاته لِلاستيقاظِ لجمالِ الحياة وهَناءتِها، يُخالطُ الجواري ويسمع الغناء ويَسيحُ في الأرض من الحجاز إلى اليمن إلى العراق والشام (سورية) ويعاشرُ الأدباء والأشراف. ويظهر أن عمر كان تاجراً كبيراً ينتقلُ بين الحجاز واليمن، وكان صاحبَ مناسجَ في اليمن خاصة له فيها عبيدٌ يَنسِجون له، وكذلك كان أبوه من قبلِه. ولعلّ ذلك هو الذي دعاه إلى التَطواف في البلاد: عاش في أول أمره في المدينة ثم عاد إلى مكّة واستقرّ بها، وسافر مِراراً إلى اليمن والشام، وزار فيها تَبوك واللِّدَ (فِلسطين) وعَمّان (شرق الأردنّ) وبُصْرى (سورية)[٢]. ولقد تزوّج عمرُ ورُزِقَ أولاداً منهم صبيٌّ اسمه جُوانُ وفتاةً اسمُها أمَةُ الواحدِ، ولعلّه رُزِقَ غيرَهما. ولكنّ حياةَ عمرَ الزوجيةَ مغمورةٌ في حياته الأدبية.

ولهَا عمرُ في مطلع شبابهِ ما شاء له اللهوُ، وساعده على ذلك شباب ريِّق وجمالٌ ظاهر ولَبوس يتّخذه الناس عنه زِيّاً يتباهَوْنَ به، وفراغٌ ومالٌ أغْنياه عن الكَدْح في سبيل مَعاشه. وساعده فوق ذلك خُلقُ ذوي اليسار يصانعون به الناسَ فيَصِلون به إلى

(١) المخلاف (بالكسر): الكورة أو الناحية التي يكون عليها وال.

(٢) راجع١: ٦٤-٦٥، .Schwarz باول شوارتز (ت آخر١٩٣٦) وقد أدركته في جامعة ليبرزغ وحضرتُ درسه.

الأغنياء أو يُنعِمون به على الفقراء. وامتاز بأخلاق أخرى لا تقلّ عن هذه أثراً لمن سَلكَ مسلكَ شاعرنا في الحياة: كان رضيَّ الخلق، سهل المعاشرة، جواداً، عذبَ الحديث، بصيراً بخطابِ النساء وفيه دُعابة ومَرح. ثم إنه أنابَ في أواخر أيامه وتابَ ورجَع إلى التقوى حتى وافاه اليقين. ولعلّ موتَه كان باليمن في حدودِ سَنة٩٣هـ (٧١١م) في خلافةِ الوليد بن عبدالملك[١].

عمر في الموسم

كان عمرُ إذا دنا مَوْسمُ الحجّ- في ذي القَعدة أو قبلَه بقليل-تهيأ أحسن هيأة وتزيّن أجمل زينة وخرج يُعارض الحواجّ (النساء الآتياتِ إلى الحجّ)، ثم يستعرضُ الوجوه فأيُّهن أعْجَبَتْه حرص على معرفتها والتحدُّث إليها والاجتماع بها، ولا يزالُ هذا دأبُه ما دام الموسم قائماً، لم تنجُ منه ذاتُ جمالٍ، ولا امتنعتْ من أشراكه ذاتُ نَسب. وكان يتنقّل طَوال الموسم من طريق الشام إلى طريق العراق إلى طريق اليمن- قُبيل الحج أو بعد انتهائه- ما سَمع بذاتِ حُسن قطُّ أو صاحبةِ دّلٍّ إلا طَمع أن يُجرِّب حديثَه في نفسِها حتى شُهر أمرُه وأصبحت النساء تتطلَّب لقاءه -ولكنْ في سِتر- وأخذ الرجال يُخشَوْنه على حُرَمِهم، حتى إنه لما حجّت فاطمة بنتُ الخليفة عبدالملك كتب الحجاجُ بن يوسف-والي العراق-إلى عُمَر يتَوعّده إن ذَكَر فاطمة أو عرَّض باسمها (الأغاني ١ : ١٧٠). ولكنّ عمرَ اجتمع بفاطمة. ولعمر مغامراتٌ كثيرة اجتمع فيها بمن أحَبّ، كما نرى في شِعره.

بين الموسمين

وكان يَعِزُّ على عمر أن يبقى بين الموسمين مُفرداً. من أجل ذلك كان له في الحجاز نساءٌ أحبَّهن وأحْبَبنه ثم تزوّج نفراً منهنّ، من هؤلاء جميعاً:

(١) الثريّا بنتُ علي بنِ عبدالله. . .بن عبد شمس، كانت جميلة مُترَفة تَشتو بمكّة وتَصيفُ بالطائف وقد كان عمرُ بها مُغرماً كثيرَ التسقُّط لأخبارها والسعْي في محاولة الاتصال بها. وقد ألَحَّ عمر على الثريا في الهوى فشقّ ذلك على أهلها. ثم بلَغ الثريا

(١) راجع مناقشة روايات موته في جبور٢ : ١٩٦-٢٠٣.

نفسَها أن عمر تزوج كلثم بنت سعد فغضِبت عليه هي أيضاً. واتفق أن عمر كان في رحلة إلى اليمن وأن أهل الثريا زوّجوها سُهيل بن عبدالعزيز بن مروان فحَملها سهيلٌ معه إلى مصر. ولقد حاول عمر أن يتّصل بالثريا بعد زَواجها أيضاً.

(٢) فاطمة بنتُ محمد بنِ الأشعث الكِنْدية. حجّت فاطمة فهَوِيَها عمر وهوِيَتْه وراسَلها فواصَلته ودخل إليها وتحدّث معها وخطبها فقالت: أما ها هنا فلا سبيلَ إلى ذلك، ولكنْ إن قدِمتَ إلى بلدي-العراق-تزوّجتك. فلم يفعَلْ.

(٣) عائشةُ بنتُ طلحة بنِ عُبيد الله. كانت عائشة من أجمل أهلِ دهرها، رآها عمر في الطَّواف فشُغِف بها ونظم فيها الشعرَ، وكان يستوقفها يُنشِدها ما قاله فيها. ومع أن قومها غضبوا من عمر وطلبوا ألّا يذكرها في شعرٍ فإنه ظلّ يَنظِمُ فيها ولكن مُكنِّياً عن اسْمِها عائشة بنتِ طلحةِ «بأمّ طلحة».

(٤) زينبُ بنت موسى الجُمَحيَة، اتفق أنّ ابن أبي عتيقٍ ذَكَر زينب هذه عندَ عمر فأطْراها ووصفَ من عقلها وأدبها وجمالها ما شغل قلب عمر وأماله إليها، فقال عمر فيها الشعرَ وشبّب بها. ويظهَرُ أنّ عمرَ اجتمع بها على موعدٍ.

(٥) كُلثُم بنتُ سعدٍ المخزومية. كان عمرُ يَهْوى كُلثمَ هذه وقدِ استطاع بعد جُهْدٍ ومشقّة أن يُوصل إليها شعراً قاله فيها فواعَدتْه، فمكث عندها شهراً لا يدري أهلُه أينَ هو. ثم استأذنها في الخروج فقالت له: «بعدَ أنْ فضَحْتني! لا، واللهِ لا تخرُج إلّا بعد أن تتزوّجني». فتزوّجها ووَلدتْ له أحدهما جوانُ، وماتت عنده.

(٦) رَمْلةُ بنتُ عبدالله بن خَلَف الخُزاعية. حجّت فتعرّض لها عمر بشعرٍ قاله فيها. وقد غضبتْ عليه الثريا من أجل ذلك.

(٧) هندُ بنت الحارثِ المُرّيّة. وقد لقِيَها عمرُ. وهي صاحبة الخِدعة التي وردت في قصيدتِه: ألم تسألِ الأطلال والمتربعا؟

(٨) فتاةٌ اسمُها أسماءُ، وهي مقرونة في قصائده مع هند وغيرها.

(٩) امرأة اسمُها النوارُ استطاع عمر أن يُجالِسَها ويُحادثها مرةً واحدة فقط.

(١٠) ليلى بنتُ الحارث البَكرية. تعرض لها عمر بشِعره وهي التي أرادت أن تنصحَ له بألّا يذكُر الحواجّ في شعره.

(١١) لُبابة بنت عبدالله بنِ العباس امرأة الوليد بنِ عُتُبة بن أبي سُفيان، كانت تطوفُ بالبيتِ فرآها وأعجب بجمالها فسأل عن نسَبها ثم تغزّل بها.

(١٢) البَغوم، امرأة «ما كان بمكةَ امرأةٌ أجملُ منها». وقد نَقِمت على عُمر مبالغتَه في التغزل بها.

(١٣) فتاةُ اسمها حَميدة كانت جارية ابن تُفَاحة.

(١٤) أُمُّ الحَكم. وهي امرأةٌ من بني أمية حجّت ورأت عمر فمالت إليه تتحدّث معه، ثم انصرفت إلى الشام. وقد قال عمر فيها شعراً.

(١٥) أُمُّ محمدِ بنِ مروان بنِ الحَكم. حجّت وحادثت عمر، ولكن طلبت إليه ألا يَشهَرَها بشعر. إلا أنه نظم بها شعراً عُرِفت به بعد ذاك.

(١٦) فاطمة بنتُ عبدالملك. حجت فأرسلت في طلبِ عمر مُغمَّضَ العينينِ معَ جاريةٍ لها، ثلاث مرّات، فاستطاع في المرّة الثالثة أن يهتديَ إلى مكانها بوساطة غِلمانه. وقد رافقَ قافلتها في أثناء رُجوعها إلى دِمشق ولم يتعرّض لها، ولكنه نَسَب بها.

(١٧) سُكينة بنتُ الحسين. اجتمعَ نِسْوة من أهلِ المدينة من أهل الشرفِ وتذاكرْنَ عمرَ بن أبي ربيعة وشِعرَهُ وظَرفه وحُسْنَ حديثه فتَشوَّقْنَ إليه وتمنَّيْنهُ. فقالت سُكينة بنتُ الحسين عليهما السلام: أنا لكُنّ به، فأرسلتْ رسولاً وواعدَتْهُ الصُورَين وسمّت له الليلة والوقتَ وواعدتْ صواحباتِها. فوافاهُنّ عمرُ على راحلة فحدّثهن حتى أضاء الفجرُ وحانَ انصرافهُنّ، فقال لهن: والله، إني مُحتاجٌ إلى زيارةِ قبر رسولِ الله في مسجدهِ ولكنْ لا أخْلِطُ بزيارتِكنْ شيئاً. ثم انصرف إلى مكّة وقال:

قالتْ سُكينةُ والدموعُ ذوارفٌ منها على الخدَّيْنِ والجِلباب[1]:
«ليتَ المُغيريَّ- الذي لم أَجْزِه فيما أطالَ تصُّيدي وطِلابي[2]-

(١) ذرف الدمع: سكبه. الجلباب كساء سابغ يلبس فوق القميص. يقصد الشاعر أن دموعه سالت بكثرة حتى جاوزت خدوده وسقطت على ثيابه ثم ظهر أثرها على ثيابه أيضاً. وتلك مبالغة شديدة بلا ريب.

(٢) المغيري: عمر بن أبي ربيعة (نسبة إلى جد في عمود نسبه).

كانتْ تَرُدّ لنا المُنى أيامُنا، إذ لا نُلامُ على هوىً وَتصابِ»[١]
خُبِّرْتُ ما قالتْ فبِتُّ كأنما رُمِيَ الحشا بنوافِذِ النُّشّاب
أسُكَيْنَ، ما ماءُ الفُراتِ وطِيبُه مِنّي على ظَمَأٍ وفَقْدِ شَراب[٢]،
بألذَّ منك، وإنْ نأيْتِ. وقلّما تَرْعى النساءُ أمانةَ الغُيّابِ[٣]

***

هؤلاء نفرٌ من النساء اللواتي وَصَل عُمر حَبْله بهِنّ (في شِعره على الأقلّ). وهنالك أيضاً خمسون امرأة أخرى ذكَرُهنّ عُمر في ديوانه الذي بين أيدينا. ثم لم يَصِل إلينا شعر عمر كلُّه.

هذا العددُ الكبير من النساء في حياة شخص واحد يحتاج إلى تفسير.

اشتدّ خِلاف القدماء والمُحدَثين والمتأخرين ثم المعاصرين لنا في «حبّ عمرَ بن أبي ربيعة»: أأحبَّ عمرُ حبّاً صحيحاً أم حبّاً من بابِ التَّلهيَةِ[٤]؟ أكان جادّاً في حبّه أم هازلاً؟ أكان حبُّه حبّاً عادياً مألوفاً كحبِّ جميع الرجال وجميع النساء أم أن حبّه أحَدٌ لا مثيل له في اختيار البشر؟ أكان ذلك الحبُّ بَدْوياً عفيفاً حَيِيّاً أم حَضَرياً فاسقاً خليعاً؟ أكان عمرُ يُعبِّرُ في شعرهِ عن حبٍّ يُحِسّه ويستجيبُ لدواعيهِ أم كان حُبُّه تعبيراً فنّيّاً وَقف فيه عند وصْفه في الشعر؟

لقد شَغلَ الصديقُ جبرائيل جبّور نفسَه باستعراض تلك الأحوال التي بَدَت من حياة عمَر الخاصةِ- عند النقاد- ثم حاولَ أن يُفسِّرها[٥]. وإذا كان هنالك حالٌ إنسانية تَعْيا على التفسير فهيَ تلك الحال المتعلّقة بتلك الصلةِ بين الرجل والمرأة في عدد من صُوَرها. ولا شكّ في أنّ الدكتور جبرائيل جبور قد عَرَض علينا «صورةً أمينة لآراء

(١) التصابي: تكلّف الصبا (الميل إلى شخص جميل). والتصابي أيضاً: محاولة استمالة المحبوب.
(٢) الفرات: نهر معروف (في غرب العراق). والفرات: العذب، الحلو.
(٣) نأى: ابتعد.
(٤) التلهية: ما يلهو الإنسان به.
(٥) «حب عمر بن أبي ربيعة وشعره»، (دار العلم للملايين) ص ١٣ وما بعد.

النقّاد والدارسين، ثم حاول أن يجعلَ تفسيرَه في استعراض أخبارِ عمر معَ أولئك اللواتي جاءتِ الرواياتُ بأخبارِ عمر مَعهُنّ.

عدّ الدكتور جبور من هؤلاء ستينَ امرأة أو يَزِدْن وتَتَبْع أخبارَهنّ تتبُّعَ الصّبورِ الدقيق(ص٣٣- ٢٩٦).وهنا يأتي السؤالُ الذي يطلُبُ جواباً:

أأحبّ عمرُ هؤلاء كلّهنّ واتّصل بِهنّ؟

عاش عُمر سبعين سَنة (٢٣- ٩٣ هـ). وأنا لا أُنكِر أن يكون رجل - عمرَ بنَ أبي ربيعة كان أو كازانوفا[١]- قد لَقِي هؤلاء النساء كلّهُنْ أو لَقِينُه. ولكنّ الذي أنكره أن يكون في البشر الذين نَعْرِفهم رجلاً يوزّع سِني حياتِه بين سبعين امرأة ثم يجدُ وقتاً ينظم فيه الشعرَ أو يسيرُ فيه على رِجْلين، دَعْكَ من إدارة أعماله في معاملِ النسيج في اليمن .

وتسألُني تفسيراً لذكرِ أولئك النساء الكثيرات في ديوانِ عمر. وإذا كنّا نحن نعلمُ أنه ذكّرَهُنَّ، فلا بدّ من أن يكون عندنا- أو عندَ عمر بنِ أبي ربيعة- تفسيرٌ لذِكرهنّ.

ولِد جبرائلُ سليمان جبّور عام ١٩٠٤ وانصرف إلى الاشتغال بشعر عمر ابن أبي ربيعة في مطلع شبابه ثم بدأ إعداد دراسته في عمر بن أبي ربيعة وشعره عام ١٩٢٩[٢].

وفي عام ١٩٧١ صَدَر كتابه «حبُّ عمر بن أبي ربيعة وشعرُه»[٣]. ومررت أنا في مثل هذا الطور: أصدرتُ «دراسة قصيرة» في عمر بن أبي ربيعة سنة ١٣٦٠ للهجرة (١٩٤١م)، وها أنا اليومَ (٢٢/ ١٠/ ١٩٨١) أدفَعُ هذه الدراسة - وهي على شيءٍ من التفصيل- إلى الطبع.

---

(١) كازانوفا مغامر إيطالي تذكر القصص أنه أسرف في كل شيء، وفي الحب خاصة.

(٢) في «عمر بن أبي ربيعة» بقلم جبرائيل سليمان جبور، (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٥، الصفحة هـ: «لست أذكر متى كان أول عهدي بعمر بن أبي ربيعة، فقد عرفت بعض أخباره وحفظت بعض أشعاره من زمن بعيد...وكان أن منحتني الجامعة (الأميركية في بيروت) منذ ست سنوات فرصة سنة مدرسية قضيتها في مصر... وشرعت عندئذ في إعداد بعض مواد هذا الكتاب...

(٣) صدر هذا الكتاب بهذا العنوان «حب عمر بن أبي ربيعة وشعره». والحق أنه الجزء الثالث من كتاب الدكتور جبرائيل جبور «عمر ابن أبي ربيعة». ويبين هذا الكتاب (حب عمر بن أبي ربيعة وشعره) والجزء الأول من «عمر بن أبي ربيعة» ستة وثلاثون عاماً.

أنا كنت أرى - منذ عام١٩٣٦، حينما ذهبتُ إلى أوروبة وحَطَطْت فيها طريق حياتي في تلك البيئة المُشْرِعةِ النوافذِ والأبواب- أنّ عمر بن أبي ربيعة قد أدرك أنّ الحبّ عنصرٌ من عناصر الحياة الاجتماعية. ونحن لا نلوم الإنسان إذا جاع، ولكننا نلومُه إذا هو أكل في غير وقت الطعام أو إذا أكل طعاماً غير مباح. هذه المشلكة تبدّتْ لعمر بن أبي ربيعة، فيما أعتقدُ، فوقف فيها بين وَجْهين من وجهِها أوبين طَرَفين من سلوكه في الحياة:

أيَنْغَمِسُ في حَمْأتِها[1] الماديةِ أم يَتمتّع بزَهوُها النفسيّ؟

لقد قلتُ قبل أسطرٍ إننا لا نعلمُ بشراً يمكن أن ينفعُ نفسَه بلقاءِ سبعين امرأةً على الصورة التي فَهِمها نفرٌ من النقاد والدارسين ممّا ذَكَره عمرُ بن أبي ربيعة في ديوانه عَنهُنّ من أجلِ ذلك أراد عمرُ- فيما أرى-أن يتمتعَ بذلك الزَّهوِ الذي يُستطاب في صِلة المرأة بالرجل في البيئة الاجتماعية. لقد صَنَع عُمر لنفسه جوّاً من المُتعة النفسية التي تَبقى في ذكرى الإنسان بقاءً طويلاً سليماً لذيذاً وآثر الالتفاتَ عنِ الانغماس الماديّ الذي يُعْقِبُ شقاءً مديداً شديداً لديداً[2]. إنّ عمر بن أبي ربيعة كان يقُصّ علينا من عالم المرأة أحاديثَ نفسِه، فكانت تلك الأحاديثُ له حالاً من السعادة الدائمة في نفسه.

غير أنّ هذا لا يَعني أنّي أُنزّه عمر بن أبي ربيعة عن الحبّ الماديّ المألوف ولا أقولُ إنه لم يُواقِعْ مُحرَّماً. ولكنني الآن أرى نفسيَ مُعْنىً بتفسير هذا الغزلِ الكثير الصريح في شِعْر عمر بن أبي ربيعة وبتفسيرِ تلك الصُّوَرِ الواضحةِ والمغامرات الجريئة. ولعلّ تفسيري هذا يوافقُ شيئاً من الواقع في حياة عمر إلى جانب موافقتهِ للمنطق في سلوكِ البشر عامّةً.

(١) الحمأة (بفتح فسكون): الطين الأسود المنتن

(٢) اللديد (بدالين مهملتين غير منقوطتين): الموجع.

عناصر شخصيته وخصائص شعره

إنّ شعرَ عُمَر الذي وصل إلينا قليل جدّاً بالإضافة إلى طول حياته (٢٣- ٩٣هـ) وإلى انصرافه إلى قول الشعر لا يحْجِزُه عن قوله حاجزٌ، وخصوصاً إذا نحن نَسَبْنا مِقدار شعره الذي وصل إلينا إلى مقادير شعر أولئك الذين عاشوا أقلّ منه في هذه الدنيا مثلَ أبي نُواس (١٤٠-١٩٩هـ) وأبي تمّام (١٨٨-٢٣٢هـ) وابنِ الروميّ الشاعر المكثِر- ولعلّ شعرَ ابنِ الروميّ أوفَى ما عند العرب فنوناً ومِقداراً- عاش اثنتَيْنِ وستين سَنة (٢٢١-٢٨٣هـ) بينما عاش عمر سبعين سنة.

ومَع قِلّة شعرِ عُمر فإن في وصوله إلينا مشاكلَ واضحة. لقد ضاع شيءٌ كثير من شعره؛ وقد نُسِب إليه أبياتٌ من الشعر ومقطوعات لم يقُلها. ولعل أشياءَ من شعره قد نُسِبَت إلى آخرين (راجع جبور٣: ٢٩٩- ٣٤٤).

وإذا كان لكلّ شاعرٍ أنصارٌ وخصوم، فإنّ الناسَ كلهم كانوا أنصاراً لِعُمَر- معَ أنّ نفراً من العلماء انتقدوا عدداً من ألفاظهِ النازلةِ عن مرتبةِ الفصاحة ثم عدداً من تراكيبه لمّا فيها من اللّين.

ولم يكنْ عجيباً أن يَبدوَ عُمَر معتزّاً بنفسه ومُغتراً أحياناً ومُعجباً بمسلكِهِ في الحياة، صريحاً فيما يقوله. إن عُمَر لم يتّخذ الشعر «منهجاً» لحياته، ولم يكن يريد أن يكون جادّاً في كلّ ما يقول. ولعلّ كثيراً من هذا الشعر الصريح عندَه كان من اختراع خياله لامن نتائج تَجاربه. ومَع هذا كلّه فإنّ عمَر كان في الحالين يُعبِّرُ عمّا يجولُ في نفسه. وليس في ذلك غرابةٌ: أليسَ في الكلام المبالَغِ فيه ترويحٌ عن النفس بأنْ تتحدّثَ عن أمانيها؟

أما إجماعُ الناس على التعلُّق بشعرِ عُمَر- إلّا أولئك النفرَ القليلين الذين انتقدوا نقصَ الفصاحة في ألفاظه وزيادةَ اللين في تراكيبه - فليس عسيرَ التعليل. إنّ الجانبَ

المشهور من شعرِ عُمَر يدور على موضوع الغزل القريب من كلّ نفسٍ، وخصوصاً إذا كان التصريحُ في الغزل مستوراً باللَّباقة اللغوية، فإن الناس أيضاً يحبون أن يتناشدوا هذا الشعرَ للترويح عن أنفسهم أيضاً. ثم إنّ التعبير السهل الواضح في شعر عمر قد جعل له سيرورةً على الألسُنِ ومنزلةً في القلوب ونفوذاً إلى الأذهان. غير أني أنا لا أختارُ أن أكتُمَ القارىء أن الإنسانَ إذا بَلَغَ إلى مرتبة رفيعة من اختيار الحياة وما فيها فإنه يفقِدُ كثيراً من التلذّذِ بشعرِ عُمَر. غير أنّ إعجابنا بشعر عمر من حيث الخصائصُ اللفظية والمعنوية يبقى دائماً كبيراً.

ولا يُحْسَبَنَّ أحدٌ أن عُمَر لم يقُلْ شِعراً على النَّمَط القديم، فإنّ له أشياء مَن النَّمَط التالي[١]:

ألَمْ تَرْبَع على الطَّلَلِ المُريبِ عفا بينَ المُحَصّبِ فالطّلوبِ[٢]
بمكةَ دارساً دَرَجتْ عليه خلافَ الحيِّ ذيلُ صَبا دؤوب[٣]؟
فأقفرَ غيرَ منتَضَدٍ ونُؤْيٍ أجدَّ الشوقَ للقلبِ الطَّروبِ[٤]
كأنّ الرّبْعَ ألبِسَ عَبقريّاً من الجنديّ أو بَزّ الجُروب[٥]

---

(١) ديوان عمر (اللبابيدي)، ص٩٧؛ راجع جبور٣، ٤٨٩.

(٢) ربع يربع (بفتح الباء فيهما) بالمكان: أقام واطمأنّ. المريب: الذي ضاعت معالمه فلم يتمكن الواقف عليه من معرفته بثقة. عفا: امّحت آثاره. المحصّب: مكان فيه حصى كثيرة. وهو موضع رمي الجمار (من مناسك الحج) في مِنى (بكسر الميم)، شرق مكة. طلوب بئر قرب سميراء عن يمينها (تاج العروس الكويت٣: ٢٧٨). وسميراء من منازل حاجّ الكوفة على مرحلة من فَيد مما يلي الحجاز (١٢: ٨٠). وفيد يطريق مكة في نصفها (؟) من الكوفة (٨: ٥١٥).

(٣) دارس: آثاره ممحوّة، درجت: سارت، مشت (هبّت الريح). خلاف: حول، صبا: ريح الشرق. دؤوب: مستمرة، دائمة.

(٤) أقفر: خلا، (ذهبت آثاره). منتضد: مكان مرتفع كانت توضع عليه الفُرُش (بضمّ فضم). نؤي: خندق حول الخيمة. أجدّ: جدّد. الطروب: الذي يتأثر (بالحزن أو بالفرح). ذكرني بشوقي القديم...

(٥) الربع في الأصل المكان المسكون. هنا (المكان الذي كان مسكوناً). الجندي (؟). في القاموس: الجُنادي (بضم أوله وتشديد الياء): نوع من الأنماط (نسيج من الديباج أو الحرير الصفيق. أي الغليظ) البز: الحرير. الجروب (؟).هذا المكان نبت فيه النبات المختلف الألوان فبدا كأن ثوباً عبقرياً (بولغ في نقشه وتزيينه) من حرير قد نشر عليه.

وعُمر- ككلّ شاعرٍ آخر- تأثّر بعصره وتآثر بالشعراء، أو بنَفرٍ من الشعراء، الذين تقدموه. ولعلّ امرأ القيس كان أكثر الشعراءِ القدماء أثراً في عُمَر، فإن عمر كان أحياناً يَغْرف من بحر امرىء القيس مَعانِيَ وتعابيرَ، من ذلك مثلاً(راجع جبور ٣: ٥٠٢) يقولُ امرؤُ القيس في المعلّقة:

فلما أجَزْنا ساحةَ الحيّ وانْتَحى بنا بطنُ خَبْتٍ ذي عِقافٍ عَقنقَلِ،

ويقول عُمر في الرائية:

فلما أجَزْنا ساحةَ الحيّ قُلنَ لي: أما تَتّقي الأعداء والليلُ مُقمِرُ؟

وأقرب من ذلك في الأخذ (راجع جبور ٥٠٧) قولُ عُمَر:

فبَعثْتُ جاريتي فقُلْتُ لها: اذْهبي فاشْكي إليها ما عَلِمْتِ وسلَمي،

فإنك لا تخطىء فيه قول عنترة في المعلقّة:

فبعثتُ جاريتي فقُلتَ لها: اذْهبي فتَجسّسي إخبارَها لِيَ واعْلَمي

ولقد سارَ الدكتور جبرائيلُ جبّور على آثارِ عُمر بين السابقين من الشعراء بشيء من الصبر فجمَع نماذجَ صالحة (٤٩٨: ٣- ٥١٧).

***

منزلةُ عمر ابن أبي ربيعة في الشعر العربي متميزةٌ من كلِّ ما سواها في أنها تتألف من عناصرَ متفرقةٍ في كثير من الشعراء، ولكنها تؤلف فيه شخصية بيّنة واضحة: إن ما في ديوان عمر موجودٌ عند غيره من الشعراء على قِلّة أو كَثرةٍ، وعلى غُموض أو وضوح، ولكنّ الديوانَ في مجموعِه- على أنه وَحْدةٌ تامة- هو الجديدُ في تاريخ الشعر العربي. ونحن إذا درسنا الخصائصَ التي جمعها النقاد والرُواة من ديوانِ عمر وجدناها تنحلّ أقساماً ثلاثة هي:

أـ ما يَرْجعُ إلى الطابَعِ الشخصي في نفسِه (نفسيتُه وفلسفته).

ب ـ ما يرجع إلى خصائصِه الفنية (المعنوية واللفظية). ومنها ما يرجع إلى تعابيرَ وتراكيب وإلى تشابيه واستعاراتٍ زعَم النُقاد أن عمرَ قدِ ابتكرها.

جـ ـ الجديدُ والقديم في شعر عمر.

شخصية عمر ومقامه:

بَنَى شخصيةَ عمر عناصرُ مختلفةٌ وعواملُ متفرقة، فعمر كان من قبيلة مَنيعة وفي أُسرة كريمة تجمَعُ إلى القوة الاجتماعية قوةً اقتصادية حمَت الشاعرَ من اضطهاد الولاة ومن تهجُّم الناس. ولا غروَ فأبوه عبدالله كان أحد العُمَّالِ منذُ أيام الرسول إلى أيام عُثمان بن عفان، أي في نحو رُبع قرن. ثم إن غِنى الشاعر حطّ عن عاتقه السأمَ من تكاليف الحياة ووفّر وقته على قول الشعر وعلى قوله في ما اشتَهَتْ نفسُه لا في ما أراده الآخرون مِنَ المديح والهجاء والرثاء.

وكان عُمر جميلاً حَبَّبَه جمالُه إلى قلوب النساء وساعده على الوصول إليْهِن، وكان لبْاساً حسَن الزِّي والشارة، إذا لبس ثوباً شُهِر به وأُخِذ زِيُّه عنه، وكان أنيقاً في عاداتِه لبِقاً في تصرفُّه، كيِّساً في عُشرته، حسنَ الحديث والتحديث. وساعده فوق ذلك خُلُقُ ذوي اليَسار يُصانعون به الناس... وكان في عمر دُعابةٌ تجمعُ القلوب حوله في استئناس وثِقة.

ولعلّ أهمَّ ما اتصف به عمرُ بن أبي ربيعة، مما له صلة بشعره، أنه كان خبيراً بعقلية النِساء، بصيراً بخطابهن، يَعرِفُ كيف يبدأ الحديث معَهن وكيف يُتِمّه وكيف يتوصَّلُ إلى المتصونة المنيعة إن مالَ إليها.

من أجلِ هذا كلّه كان عمرُ مرحًا بشوشاً ينظرُ إلى الحياة من ناحية السرور فيها، وإذا كان قد ورَد في بعض شعره شيءٌ من ذكْر البكاء والدموع، فلا يَعْني ذلك أنه كان حزيناً أو أنّ امرأة حَزَنته، ولكنه فعل ذلك لأنه وجد أن مثل هذا الموقفِ قد يفتحُ أمامَه طريقاً جديداً إلى قلوب النساء. وكذلك كان عمرُ مُغامراً جريئاً لم تمنَعْه مسافةٌ من الوصول إلى محبوبة، ولا حَجَزَهُ سُور الملْكِ من أن يتصل بأهْلِ بيتِ الخلافة، ولا نهاه المسجدُ الحرامُ ولا حُرْمةُ الحجّ عن أن يتعرَّض للنساء أو يتّصِل بهنّ. إلّا أنه لم

يكن يضعُ نفسَه موضع التَجْرِبة، فإنه لم يُقْدِم إلا عن خِبرة: فما اغترَ قطُّ بفُرصةٍ ترَجَّحَ فيها ظنُّه بين الخيبةِ والظَفَر. ولذلك قال عن نفسِه:

صَرَمْتُ وواصلْتُ حتى عَرَفْتُ أينَ المصادرُ والموردُ[١]
وجَرّبتُ من ذلك حتى عرفت ما أتوقَّى وما أعمِدُ[٢]

ولم يكن عمرُ مستهتراً في مُغامراتِه، بل كان مُتحرّزاً مُتستراً، وكان يُغطّي هذه المعامرات بكثيرٍ من التقوى والنُسُك.

أما فلسفته- إنْ جازتِ التسميةُ- فكانتْ، مما يبدو من شِعره ومما نَصَح به لِعروة وعُثمانَ لبْني الزبير حينما لَقِيَهُما بمكة وهو شيخٌ، «الاستفادة من مَسرّات الحياة»؛ فإنه قال لهما: «يا ابْنَيْ أخي، إنني مُوكَّلٌ بالجمال أتْبَعُه، وإني رأيتُكما فراقَني حُسْنكما وجمالُكما فاسْتمتِعا بشبابكما قبل أن تندَما عليه». ثُم إنّ عمرَ نفسه لم يُقصر همَّه على امرأةٍ واحدة، بل جمَع في حياته كلّ مَنِ اتصفتْ بجمالٍ، يتطلَّعُ إلى أخبارها ويُغامر في سبيلها. إنه شُغِف بالمرأة «كامرأة»ولم يكُن همَّه امرأةً مُعينة.

بَقي في عناصرِ الطابَع الشخصي أمرٌ واحد يدورُ حول عِفة عمر. ولقدِ اختلف النقادُ ورُواة الأدب والمؤرخون في ذلك، فقال بعضُهم: لم يكن عُمر يفعل شيئاً مما ذكَره في شِعره من الفِسْق؛ وقال آخَرون: بل فعَل. أما الأدِلّة على عِفته فمفقودة، وكل ما في ديوانه من شِعرٍ وما لابس حياتَه من أحوالٍ يدلُّ على أنه عاش في شبابه عيشة حُبّ صحيحة ونَعِم بوِصال الكثيرات ممن كنَّ يَرُقْن له أو يروقُ لهن.

وقبلَ أن نأتي إلى خصائصِ عمر الفنيّة من ميزات شعره والكلام عن أسلوبه نورد شيئاً مما قاله النقاد في مقام عمر بن أبي ربيعة بين الشعراء:

قال عمرُ ابنُ أبي ربيعة نوعاً واحداً من الشعر: الغزل الإباحيّ، أو كما قال ابنُ

(١) صرم: قطع. أين المصادر والمورد (كيف أدخل في الأمور وكيف أخرج منها).
(٢) أتوقّى: أحذر، أتجنب، أعمد: أقصد (أفعل).

سلَّام الجُمحيّ: «كان عمر يُصرّح في الغزل». ولم يَحْفِل عمرُ بفنٍّ غير الغزل لأنه نشأ كما رأينا من قبلُ غنيّاً مُترَفاً فلم يَحْتجْ إلى مدح أمير تكسُّباً ولا رهبة. وهو لم ينغمس أيضاً في الهجاء الذي انغمَس فيه مُعاصروه كجريرٍ والفرزدق والأخطل، ولقد أكد ذلك لنا ابنُ سلَّام فقال عن عمر إنه كان «لا يهجو ولا يمدَح»، وزاد ابن رشيق فقال عنه إنه كان يأنَفُ من المدح والهجاء (٦٧ : ١).

ولم يعبأ فحولُ الشعراء في بادىء الأمر بشِعْرِ عُمر لأن عمر جرى على غيرِ سَنَنِهم وأسلوبهم، إذ إنه رأى في الغزل متسعاً للقول ووجد في الحياة الحَضَرية ألواناً كثيرة من الغزل استغنى بها عن مَناحي القدماء، ثم إنه عرّض بها فقال: ما لي وللبَرْق والشوْك! ولكن عمر أقنع خصومَه فيما بعد حتى قال جريرٌ- مُكْبراً ومستهزئاً معاً- : «ما زال هذا القرشيُّ يَهْذي حتى قال الشعر!» ثم اعترفوا له بالسَّبْق في فنّهِ فقال النُّصَيب الشاعرُ: «لَعَمر بنُ أبي ربيعة أوصفنا لربّات الحِجال» .

بعدئذٍ اعترفوا بأنهم كلّهم مُقصِّرون عنه فقد قال الفَرزدَق، وقد سَمِع شيئاً من نسيبِ عمر: «هذا الذي كانت الشعراء تطلُبُه فأخطأته وبكَت الديار، ووقع عليه هذا». ولم يكتفِ عمرُ بأن حاز مَقاماً رفيعاً لنفسِه؛ بل حاز مثله لقومِه أيضاً. فقد «كانتِ العرب تُقِرُّ لقريشٍ بالتقدم في كلِّ شيء عليها إلا في الشعر فإنها كانت لا تُقِرُّ لها به حتى كان عمرُ بن أبي ربيعة فأقرَّت لها الشعراء بالشِعر أيضاً ولم تُنازعْها شيئاً». وأخيراً أصبح غزلُ عمرَ مقياساً تُقاس به أشعار الشعراء (راجع ابن سلّام ١٣٧؛ الأغاني٧٤: ١ وما بعد). وقال ابنُ خَلّكان (١: ٣٧٨، طبعة بيروت ٤٣٦ : ٣): «لم كن في قُريشٍ أشعرُ منه».

خصائصه الفنيّة:

ربما ظنّ نفرٌ منّا أن شعرَ عُمَر- لسهولتِه ولقُرب مأخذِه من الحياةِ العاطفة-لا خصائص مُميِّزةً له، وأن عمرَ شاعرٌ غَزِلٌ جميلُ الشعرِ حُلوُ الأسلوب فحسبُ. ولكنّ تتبّع القصائد في الديوان يُمكِّننا من أن نكشِف عن خصائص مُهمّة واضحة كتلك التي نَعْرفها في شعرِ كل شاعر آخرَ، وفي شعرِ الفُحول منهم أيضاً.

(١) ألفاظه:

يرى أكثرُ الدارسين أنّ ألفاظَ عمرَ سهلةٌ. والواقعُ أن عمرَ يميلُ إلى الكلِمات الفصيحة- المألوفة- الحلوةِ الطلِيَّة، ولكنْ يغلِبُ عليه أمران في اختياره تلك الكلمات: أوّلهما أنه خاضعٌ عنه في عبقريته الشعرية لما ألِفَه الشعراءُ من «الجَزالة»، أي الإتيانِ بكلمة تعبرُ عمّا تُعبّر عنه الكلمات المتعدِّدةُ عندنا، مُضافاً إلى ذلك أسماءُ الطلولِ وصفة الإبل ووصفُ الصحراء وما إلى ذلك. وثاني الأمرين أن عمرَ حِجازيّ يستعمل كثيراً من الكلمات على ما هو مألوف في لَهجة أهل الحجاز دون غيرهم. فإذا نظرتَ إلى كلمة «وعَد» مثلاً ظننتَ لأول وهْلةٍ أن معناها «قَطَع عهداً لآخَر في خير»، مع أن معناها في شعر عمر«هدّد، توعّد بشرّ» (راجع تفسير: «ليت هنداً أنجزتنا ما تعد»- في المختارات). وكذلك«سأل- كلأ (حفظ)- لو أبصر وغيرهما» فإنه حذف الهمزة فيها في الغالب. فقد قال مثلاً:

-أقولُ لواشٍ سالني وهو شامتٌ سعى بيننا بالصُرْمِ حيناً وأجلبا
- فقالت وقد لانتْ وأفرخَ روعها: كَلاك بحفظِ ربُّك المتكبر

وحذفُ الهمزة لُغة هُذيلٍ سكان الحجاز الذين هجاهم حسانُ بنُ ثابتٍ الحجازي فحذف الهمزة في «سأل»:

سالتْ هُذيلٌ رسولَ الله فاحشةً ضلّتْ هُذيل بما سالتْ ولم تُصِبِ[1]:
سالوا رسولَهُم ما ليس مُعْطيَهم حتى المماتِ وكانو سُبّة العرب[2]

وكذلك قال عمر (ببناء- سال- سأل- للمجهول):

ولو أنه يستطيعُ الجوابَ لأخبرَ إن سِيلَ أن يُخْبِرا

ولكن من غير الصوابِ ان نقولَ إن شعرَ عمر يمثل اللغة الحجازيّة وَحْدَها أو أن

(١) لما جاء بنو هذيل إلى الرسول ليدخلوا في الإسلام سألوه أن يحلّ لهم الزنا. فلم يجب الرسول طلبهم. ثم دخلوا في الإسلام.
(٢) سبّة: مسبة، معرة، عار.

عمر لم يَجْر في عِنان اللغة العربية العامة التي نَظم فيها شعراء الجاهلية، سواءٌ أكانوا من أهلِ الحجاز كقيْسِ بنِ الخطيم أو من أهلِ نجدٍ كزهير بنِ أبي سُلمى أو من أهل البَحْرين (من شرقيّ شِبه جزيرة العرب) كطَرَفةَ بنِ العبد أو من أهلِ الجَنوب اليمانِيّة كزُهيرِ بنِ جَنابٍ الكَلبيّ.

أما الألفاظُ الغريبة في شِعر عمر فحَسْبُكَ منها ما وَرَد في الأبياتِ التالية:

فانظُروا كلّ ذات بُوصٍ رَداحٍ فأجيزوا شهادةَ العَجْزاء[١]،
وارفضوا الرُّسْحَ في الشهادةِ رَفضاً: لا تُجيزوا شهادةَ الرسْحاء[٢]
عجّل اللهُ قِطَّهنَ وأبقى كلَّ خَوْدٍ خَريدة قَبّاء[٣]،
تُعْقِدَ المِرْط فوق دِعْصٍ من الرملِ عريضٍ قد حُفّ بالأنقاء[٤]
ولَحى اللهُ كلَّ عَفْلاءَ زَلّاءَ عَبوساً قد آذَنَتْ بالبَذاء[٥]
صَرَّصرٍ سَلْفَعٍ رضيعةِ غَوْلٍ لم تزل في شصيبة وشقاء[٦]

(٢) تراكيبه:

وتراكيبُ عمر كتراكيب كثيرٍ من الشعراء الإسلاميين مَتينةٌ نقيَّةٌ لا عُجْمية فيها. ولكن بما أن عُمر كان يُؤثر المعنى دائماً على اللفظ ويُحاول أن يُعبِّر عن خَلَجات نفسِه

(١) بوص (بالفتح أو بالضم): العجيزة (مؤخرة الإنسان). الرداح: العظيمة وسط الجسم. العجزاء: كبيرة الإليتين.
(٢) الرسح جمع رسحاء: قلة لحم العجز (بفتح فضم) والفخذين (بفتح فكسر).
(٣) القطّ: النصيب، الجزاء. عجّل الله قط الرسح (بموتهن). الخود: الحسنة الخلق (بالفتح)، الشابة الناعمة، الخريدة: البكر لم تمس. القباء: الضامرة الخصر.
(٤) المرط: ثوب من الحرير أو الصوف أو الكتاب تأتزر به المرأة. الدعص: تلة كبيرة من الرمل (كناية عن وسط المرأة) النقا: تلة صغيرة من الرمل (الأبيض).
(٥) لحى: لعن أبعد. زلاء: قليل لحم وسطها وفخذيها (بفتح فكسر). العفلاء: من كان في جهازها عيب من اعوجاج ونحوه. البذاء: سوء الخلق وفحش المنطق.
(٦) صرصر: عالية الصوت. سلفع: صخابة، بذيئة (كثيرة الصياح). رضيعة غول: رضعت من أمها، وأمها حبلى رضاع يمرض عليه الأطفال). شصيبة: شدة، جدب من العيش.

بأوسَع ما يستطيعُ، فإنه كان يتساهلُ أحياناً في تراكيبهِ حتى تضعفُ. خُذ مثلاً قولَه:

ثم قالوا: «تُحبّها؟» قلت «بهراً! عدَد النجم والحصى والتُّرابِ!»[1]

فإن في هذا البيت على جماله عيوباً ظاهرة: أوّلُها وأبرزُها حذفُ همزةِ الاستفهام من «تحبّها» والفاء من «قلت». ثم إن قوله «بَهْراً، عدَد النجم والحصى والتراب» من كلام العامة. نحن لا ننكر أن البيتَ جميلٌ جداً على هذه الصورة، ولكنه أيضاً ضعيف بما فيه من أخطاء.

وعقد باوْلُ شوارتز فصلاً طويلاً (٩٤: ٣- ١٧٢) في لغة عمرَ، ولكنه لم يدرس «لغةَ عمرَ، بل تتبّع الأخطاء الثابتة والمظنونة في أبياتِ الديوانِ كلِّها بصبرٍ عجيب - معَ أنّ تلك الأخطاء لم تكن في رأيهِ هو أيضاً كثيرة - ثم صنّفها أصنافها: في اللفظِ (المدودِ القِصار والطِوال)، في الأسماءِ، في الأفعال، في الضمائر، في أسماء الموصول، إلخ، مِما لا صبرَ لأحدٍ على مِثلِه إلّا إذا كان مستشرقاً ألمانياً من ذلك الجيل الذي شَهِد أواخرِ القرنِ التاسعَ عَشَرَ. وقد أوردَ شوارتزُ كلَّ هَنَةٍ في ديوانِ عمر. فلنأخُذ أولاً هذينِ البيتين:

يا سُكْنُ، لستُ وإن نأتْ بِكِ دارُكُمْ بالسالِ عنكِ ولا المَلولِ المُعْرِضِ
وبلغنا، واللهِ وصْلكَ أُخرى بعدَ عَهدٍ. فقلتُ: يا عبْدُ، كلاَ

أما في البيت الأولِ فكان عليه أن يقول«بالسالي» مِن سلا (تسلّى عنِ الشيء ونسِيَهُ) هو سالٍ (بكسرتين، لأنه اسمٌ منقوصٌ. ولكن الياءَ تعودُ إلى الاسم المنقوص إذا حُلِّيَ بلام التعريف). ومعَ أنّ حذفَ الياء من الاسم المنقوص، ومَن الفعل الناقص(المعتلِّ الآخِرِ، مثلَ: يرمي، يدعو، ينهى) لغةُ بني هُذيلٍ الحجازيين، ومع أنّ شيئاً من هذا قد ورَدَ في القرآن الكريم، فإننا نحن لا يجوزُ لنا أنْ نُحاكي القرآن الكريمَ في مثلِ ذلك. في القرآنِ الكريم:

﴿وثمود الذين جابوا الصخرَ بالوادِ﴾ (٩: ٨٩، سورة الفجر)- ﴿إنك بالوادِ

(١) بهراً: عجباً

المقدّسِ طُوى﴾ (١٦ : ٧٩، النازعات) - ﴿فلمّا أتاها نُوديَ من جانبِ الوادِ الأيمنِ﴾ (٣٠ : ٢٨ القصص) - ﴿ذلك ما كُنّا نبْغِ﴾ (٦٤ : ١٨، الكهف) - ﴿والليلِ إذا يَسْرِ﴾ (٤ : ٨٩، الفجر) مكانَ: الوادي، نَبْغي، يَسْري. ويبدو لي أنّ هذا الجوازَ قاصرٌ على الفعلِ الناقص بالياء، قياساً عاماً على الاسم المنقوص (المختوم بكسرةٍ، إذا كان فِعْله مختوماً بألفٍ طويلة أو بألف مقصورة أو بياء، نحو: دعا يدعو فهو داعٍ، رمى يرمي فهو رامٍ، نَسِيَ ينسى فهو ناسٍ. أما إذا كان الفعلُ الناقص مختوماً بواو، نحو سَرُوَ يَسْرُو، فإن اسم الفاعلِ منه يكون حينئذ سَريّ).

وأما في البيتِ الثاني فإنّ الفعل «بلغنا» فعلٌ ماضٍ حقّه بناء آخره (أي الغين، هنا) على الفتح (وتسكين الغين فيه خطأ فاحش من الشاعر).

ومثلُ هذا أيضاً قول عُمر:

آمينَ يا ذا العرشِ، فاسْمَعْ واسْتَجِبْ لِمـا نَـقـولُ ولا تخـيـب دُعـانـا
معَ الليل قَصْراً رَمْيُها بأكُفِّها ثلاثَ أسابيعٍ تَعُدّ من الحصى

أما البيتُ الأول هنا فيمكن الدفاعُ عنه بسهولة: أشبَعَ عمرُ حركةَ اللام في«لِما» (لِضَرورةِ الشعر) ثم حذف الهمزة في القافية «دعانا» (بدل دعاءنا)، وذلك لغةٌ حجازية. وأما «لا تخيب» (على أنها فعل أمرٍ حقُّه الجَزْم وحذف الياء أيضاً لالتقاء الساكنين) فإنها خطأ فاحش. ويمكن أن يكون للبيت قراءةٌ أُخرى «. . .فلا يَخيبَ. . .» فحينئذٍ يكون الفعلُ المضارعُ «يخيب» منصوباً بأنْ مُضمَرةٌ بعد فاء السببية (لأنه في جوابِ الطلَب).ثم إن شوارتز نفسَه استدرك قراءةً أُخرى لهذا البيت (من مخطوطةِ باريس) وأثبت هذا الاستدراكَ في الديوانِ (١٤٢ : ٢ : ٢).

وأما حِجَجٌ أربعةٌ (بدل أربعٍ) وثلاثَ أسابيعَ (بدل ثلاثةِ أسابيع) فمن أخطاء الشاعر لا شكَّ في ذلك.

ثم إنّ كثيراً مما عدّه شوارتز من أخطاء عمر في اللغة أو في النحو راجعٌ في الحقيقة إلى جوازات الشعر. ومع أن جوازات الشعرِ الشاذّة عيوبٌ لا شكَّ في ذلك،

فإنها ألصَقُ في العادة بأخطاءِ النَظْم منها بأخطاء اللغة. من ذلك قولُ عمرَ مثلاً:

وإنّ لها دونَ النِساءِ لَصُحْبتي وحِيطةِ والأشعارَ حينَ أشبِّبُ
- رخصةٌ حَوْراءُ ناعِمةٌ طَفْلة كأنّها قَمَرُ

إنّ خطفَ الحركةِ في حِيطة (مكان: حِيطتي= حمايتي لها ومُحافظي عليها) وإشباع حركة العين في «ناعمة» (ناعيمة) وفي كاف «كأنّها» (كاأنها) من عيوبِ النظم لا من عيوب اللغة، ثم لا حاجةَ بنا إلى أن أتتبّع في «هذه الدراسةِ القصيرة» جميعَ أخطاء عمر- ما كان منها يقيناً وما كان منها مظنوناً، كما فعل شوارتز الذي أراد أن تكون دراسته لشعر عمرَ تامّةً من كلّ وجهٍ.

غير أن أستاذي الألماني، في جامعةِ ليبزغ، باوْلَ شوارتز، كان معذوراً في مَوْقِفِه المتشدّد من عُمر، وفيما غابَ عنه أيضاً في البيتين التاليين على الأقل(رقم ١٩٣، البيتان٧ و٨، الصفحة٢: ١٤٠):

قُلتُ فيمَ البكاءُ والحُزنُ؟ قالتْ: لِلّتي قد علقْتَ دونَ المُصلّ
وبَلَغنا، واللهِ، وصْلَك أخرى بعدَ عهدٍ. فقلتُ: يا عبدَ، كلّا

في هذينِ البيتين ثلاثةُ مآخِذَ:

(١) في «بلغنا» (وهي فعلٌ ماضٍ حقُّها البِناءُ على الفتح، وهي هنا بالسكون. فهذا خطأ من الشاعر) وقد مرّ الكلامُ عليها بالتفصيل (ص٧٦).

(٢) وصلك (منصوبة هنا، وحقُّها الرفعُ لأنها فاعل «بلغنا» (ولعلها خطأ مطبعي).

(٣) «علقت» ضبطها شوارتز بضمّ العين وكسرِ اللام المشددة (والصواب: فتح العين وكسر اللام بلا تشديد)، وهذه هفوةٌ من شوارتز.

ولكنّ أستاذي في الجامعة الأمريكيةِ في بيروت وزميلي في التعليم وصديقي في الحياة، الدكتور جبرائيل جبور، ليس معذوراً في الفصلِ القصير الذي ألْحَقَهُ بكتابهِ القيّم «حبُّ عمرَ ابنِ أبي ربيعةَ وشعرُه» (٤٨٤- ٤٨٧)،ثلاثَ صفحاتٍ تامّة وسمّاه «الإسفافَ في بعض شعرِ عمر»، إذ ألحّ أيضاً بالتضمين (صِلةِ بيتٍ من الشعر، من

حيثُ المعنى والتركيبُ بالبيت التالي له) ومثّلَ على ذلك بأبياتٍ منها:

فاستفزّتْ لقَوْلِه ثم قالت: لا، ورَبّي، يا بَكْرُ، ما كان مما
قِيلَ حرفٌ. فلا تُراعَنّ منه: بل ترى وصْلَهُ، ورَبِّيَ، حَنما

وفي تراكيب عمرَ ثلاثةُ أنواعٍ: جاهليٌّ قديم وقُرآني طَليّ ثم مُبتكَرٌ جديدٌ فيما زعموا.

أما الجاهليُّ القديم:

قُلتُ: كلّا، لاهِ ابنُ عمكِ، بل خِفنا أُموراً كُنّا بها أغمارا[1]

يقصد «للهِ عَمّك» كما في قول ذي الإصبع العَدْوانيّ في الجاهلية:

لاهِ ابنُ عَمِّكَ، لا أفضَلتَ في حسَبٍ عني، ولا أنتَ ديّاني فتُخزوني[2]

ومثله (طلبَ السرابَ ولاتَ حين طِلابِ[3]) وغيرُه كثير.

ثم هنالِكَ التراكيبُ القرآنية وهي في ديوانِ عمرَ أكثرُ من أن تحصى. وقد حَصَرتُ هذه التراكيبَ في أبياتِ عمر التالية بين أهِلّة:

لما تَواقَفْنا وحَيّيناهُما، ردَّتْ تَحِيّتنا (على استحياء)
(عجّلَ اللهُ قِطَّهُن)، وأبقى كلَّ خَوْدٍ خريدةٍ قَبّاءِ[4]
فابتُلِيتُ الغَداةَ منه بشيءٍ سلّ جِسْمي وعُدتُّ (شيئاً عُجابا)
تلك التي قالتْ لجاراتٍ لها حُورِ العيون (كواعبٍ أتراب)[5]:

---

(١) الأغمار جمع غمر (بالفتح) لم يجرّب الأمور بعد.
(٢) الديّان: القاضي، الحاكم، المحاسب. أخزى فلان فلاناً: فضحه، أهانه (عاقبه).
(٣) السراب: ما يبدو من بعيد كأنه ماء.طلب السراب (ذهب في اتجاه السراب ليشرب). لات حين طلاب (لا فائدة من الطلاب: الذهاب على السراب للشرب).
(٤) القطّ (بالكسر): الحساب (يوم القيامة: عجّل الله قطهنّ: أماتهنّ قريباً.
(٥) الحوراء: العين إذا كان سوادها شديداً جداً وبياضها شديداً جداً، الكاعب: الفتاة إذا استدار ثدياها وبرزا. الترب (بالكسر): الذي له من العمر ما لغيره. الأتراب: الذين هم في سن واحدة (ولدوا في سنة واحدة).

اقتُليهِ قتلاً سَريحاً مُريحاً: لا تكوني عليهِ (سَوْطَ عذاب)[١]،
أو أقِيدي؛ فإنما (النَفْسُ بالنفسِ) قضاءً مُفصَّلاً في الكتاب[٢]

والآياتُ الكريمة هي: ﴿وجاءتْه إحداهُما تمشي على استِحْياءٍ﴾ (٢٥: ٢٨، سورة القصص)- ﴿وقالوا: ربَّنا، عَجِّلْ لنا قِطَّنا قبلَ يوم الحساب﴾(١٦: ٣٨، ص)- ﴿وكواعبَ أتراباً﴾(٣٣: ٧٨، النبأ)- ﴿فصبّ عليهم ربُّكَ سَوْطَ عَذاب﴾(١٣: ٨٩، الفجر)- ﴿ولقد كَتَبْنا عليهم فيها- في التوراة - أن النفسَ بالنفس﴾(٤٥: ٥، المائدة).

أما التراكيبُ التي زَعَم الرُواة أنها وردتْ في شعر عُمر فهيَ المحصورةُ بينَ الأهِلَّة في الأبياتِ الآتية:

قالَ لي: وَدِّعْ سُليمى ودَعْها، (فأجابَ القلبُ): لا أستطيعُ
وهي مكنونةٌ (تحيَّر منها في أديمِ الخدين ماءُ الشباب
(ونفّضْتُ عنّي النومَ) أقبلتُ مِشيةَ الحُبابِ وشخصي خِيفةَ القوم أزْوَرُ[٣]
يشهَدُ الرحمنُ (لا يَجْمَعُنا سَقفُ بيتٍ) رجباً بعدَ رجبْ[٤]
نامَ صَحْبي (وباتَ نَومي أسيرا) أرقبُ النجْمُ مَوهِناً أنْ يَغورا[٥]
- بعثْتُ وَليدَتي سَحَراً وقُلتُ لها: (خُذي حَذَرَكْ)

ثم هنالك بعضُ الضَعْفِ في التركيبِ عندَ عمر أعْزوه إلى أنّ عُمَر كان مُغرماً بالحُوار يَسوقُه في شِعره. وكذلك أراد أن يكونَ ذلك الحُوار في شِعره أقربَ ما يكون

(١) السريح: السهل، السريع، إذا أردت قتل محبّك فاقتليه قتلاً طبيعياً سريعاً ولا تعذيبه (قولي له: هجرتك، لا أريدك. ولكن لا تطعميه في وصالك ثم تؤجلي الوفاء بوعدك). السوط: حبل من جلد يضرب به. سوط عذاب: نصيب كبير متلاحق من التعذيب.
(٢) أقاد القاضي فلاناً بفلان: قتله جزاء لقتله غيره.
(٣) الحباب: الحية (جئت أزحف وأنا أحاول أن أخفي شخصي). أزور: مائل.
(٤) رجب: الشهر السابع من السنة الهجرية. رجباً بعد رجب: عاماً بعد عام (سنين كثيرة).
(٥) موهناً: بعد نصف الليل. يغور النجم يغيب، يغرب.

إلى الحديثِ الذي يدور بين النساءِ أنفسِهنّ عادة. من أجلِ ذلك كان في شعرِ عمر أشياءُ لا تُقِرّها اللغةُ الفصحى ولا يِرْضى عنها الاستعمال المألوف.

(٣) وجوه البلاغة:

ومعَ أنّ عُمر قد أجْرى شِعرَه على السليقة ولم يشأ أنْ يتكلّف فيه، فإنّ عنده وجوهاً من البلاغة لا نشكّ في أنها مقصودةٌ، وإلّا فكيفَ نُعلِّلُ روايةَ الزبيرِ بنِ بكّارٍ عن عَمّهِ مُصْعَبٍ أنّ عمر بنَ أبي ربيعةَ «فاق نُظراءه وبَرَعَهمْ» بثمانٍ وأربعينَ ميّزة «وكان بعد هذا كلّه فصيحاً!» فلنَترُكِ التشبيهَ والاستعاراتِ والمجاز، فهذه قديمةٌ قِدَم اللُّغةِ العربيةِ المَرْويةِ، ولنَترُكْ أيضاً وُجوهَ علم المعاني في الخَبر والإنشاء (من الأمر والنَّهْي والتمنّي والنداء)، فهذه كلُّها من حاجاتِ المتكلم؛ وَلْنأتِ إلى «المُحسنّات» التي لا يُمكنُ إلا أن تكون مقصودةً لأنها«صِناعة»، وصَوْغُها يحتاج إلى تدبُّرٍ وإنعام نظر. أما الجناس (من المحسنات اللفظية) والطِباق (من المحسنات المعنوية) فأكثرُ مِن أنَ يُشارَ إليهما، فحَسبُكَ هذه الأبياتُ واعْتَبِرْ ما حُصِرَ بين الأهِلّة:

(صَرَمْتُ وواصَلتُ) حتى عَلِمْتُ (أَينَ المصادرُ والموردُ)[١]
(عِراقيةٌ وتِهامِيّ) الهوى (يغورُ بمكّةَ أو يُنجِدُ)[٢]
يا ليلَ إنّي، (واصلي أو فاصْرُمي)، عَلِقَتْ بُحُبِّكُم بناتُ فؤادي
عفَتْ عَرَفاتٌ فالمصائفُ من (هِندِ) فأوْحَشَ ما بينَ الجَريبين (فالنهْدِ)[٣]
(قرَّبتني) إلى (قُريبةَ) عَيْني يومَ ذي الشّرْيِ في الهوى المُستعار
ذكّرتْني الديارُ (نُعْماً) وأتراباً حِساناً (نواعِماً) كالصِوارِ[٤]

---

(١) صرم: قطع. واصل: صاحب. يقول: عاشرت أناساً كثيرين. مكان شرب الماء (من النبع أو النهر). المصدر: الرجوع عن الماء (بعد الارتواء). عرفت أحوال البشر.
(٢) تهامة: أرض منخفضة. هي من العراق، وهو من تهامة (ساحل الحجاز)، ولذلك تراه مرة ينزل إلى الوادي ومرة ينجد (يرقى إلى الجبال). هو يتبع المحبوب إلى كل مكان.
(٣) عفا الأثر: امّحى، زال. هند انتقلت من عرفات ومن المصائف فأوحش (خلا من السكان). الجريب: اسم واد. النهد: المكان المرتفع. يقول: لما انتقلت هند من عرفات (انتهى حجّها) أصبحت عرفات وكل ما حولها كأنها خالية من السكان.
(٤) الصوار: القطيع من بقر الوحش (الغزلان).

بُدِّلَ الرَبْعُ بعد (نُعْمٍ) (نَعاماً) وظِباء يَخِدْنَ كالأمهارِ[١]
ما شَجاكَ الغَداةَ من رَسْمٍ (دار) (دارس) الربع مثل وحي السطار[٢]

وعلى كل حال، فإن«الجِناس» في شعرِ عمر أقلُّ من«الطِباق». أما مُراعاة النظير، نحو(الصَبْر والجلد، والسمْعُ والبصر) فكثيرةٌ جداً.

ثم إننا إذا قُلنا إن هذا كلّه قد يأتي عفْواً ويجري على السليقة، فإن«التقسيمَ»الذي أشارَ إليه ابنُ رشيقٍ في «العُمدة» من قولِ عمر:

تَهيمُ إلى نُعْمٍ: فلا الشمْلُ جامعٌ ولا الحبلُ موصولٌ ولا أنتَ مُقْصرُ
ولا قُرْب نُعْمٍ (إن دَنتْ) لك نافعٌ ولا نأيُها يُسلي ولا أنتَ تَصْبِرِ

لايمكن إلا أن يكون عن صِناعة وقَصْد.

(٤) الأوزان والقوافي:

إن أكثر الشعر القديم منذ الجاهلية إلى عهد عمر كان ينظم على أوزان طويلة تامة كالطويل والبسيط والكامل في الأكثر.

وكان يُستَحبُّ في الشاعر أن يكونَ طويل النّفَس كي تكونَ قصائده«مطوَّلاتٍ». أما القوافي فكانت تُبنى في الأعم الأغلب على الرَويِّ الذي تكثُرُ فيه المفردات كالباء والراء واللام والميم والنون. ولد كان نفرٌ من مُعاصري عمرَ أبضاً، كالأخطل والفَرزْدقِ وجريرٍ، يُمثّلون هذا التقيُّد بالأوزان الطويلة المشهورة تمثيلاً واضحاً، ورُبما زادوا فيه على الجاهليين أيضاً. أما عمرُ نفسُه فكان في هذا البابِ كثيرَ التحرّر من القصائد الطِوال وأكثرَ مَيْلاً إلى المُقطّعاتِ وإلى الأوزان المحزوءة.

---

(١) الربع المكان المأهول (المسكون) كان فيه بشر، فأصبح (بعد رحيل نعم عنه) ليس فيه إلّا الحيوانات (النعام والظباء). وخد: سار مسرعاً بخطوات واسعة. الأمهار جمع مهر (بالضم): ولد الحصان. وخد الرجل كالمهر: سار بنشاط وخفة.

(٢) شجاك: حزنك وأحزنك. الرسم: أثر البناء بعد زوال البناء، دارس: ممحوّ. الربع: المكان المأهول (المسكون). السطار= أسطار جمع سطر: كلمات يتلو بعضها بعضاً في نسق (ترتيب) واحد. الوحي: الكتابة، (والمقصود هنا): بقية الكتابة التي محي بعضها.

إن شوارتز قد خَصّ العَروضَ (الأوزانَ والقافية) في شِعر عمرَ بفصلٍ واف (القسم الرابع ١٧٣- ١٩٥).

نَظمَ عمرُ على اثنَيْ عشَر بحراً هي بحَسبِ تساقُطِها من الأكثر إلى الأقل: الخفيفُ تاماً (فاعِلاتُنْ مُستَفعِلُنْ فاعلاتنْ) ومَجْزوءاً (فاعِلاتُنْ مَفاعِلُ) ثم الطويلُ (فعُلُنْ مفاعيلُنْ فعلون مفاعل) ثم الكامل تاماً (مُتفاعِلُ متفاعل متفاعل) ومجزوءاً (متفاعل متفاعل) ثم البسيطُ (مستفعلن فاعلن مستفعلن فعِلُنْ) ثم الوافر تاماً (مُفاعَلَتُنْ مفاعلتن فعولن) ومجزوءاً (مفاعلتن مفاعلتن) ثم الرَمَل تاماً (فاعِلاتُنْ فاعلاتن فاعلات) ومجزوءاً (فاعلاتن فاعلاتن) ثم المتقاربُ (فعُلُنْ فعلون فعلون فعلون) ثم المُنسَرِحُ (مستفعلن فاعلات منفعلن) ثم المديدُ (فاعلاتن فاعِلنْ فاعلاتن) ثم السريعُ (مستفعلن مستفعلن فاعلن) ثم الرَجَزُ (مستفعلن مستفعلن مستفعلن) قطعةً واحدة، ومجزوءاً (مستفعلن مستفعلن) ثم الهَزَجُ (مفاعِيلنْ مفاعلين).

ومالَ عمرُ بنُ أبي ربيعة إلى المقطّعات ميلاً ظاهراً، ولكننا لا نستطيعُ أن نقومَ بإحصاء نِسبيّ بين المطوّلات والمقطّعات في ديوانه، لأن ديوانَه، لم يَصِلْ إلينا كاملاً ولأننا أيضاً لسنا على ثِقة من طولِ المقطّعات. فكما أن أشعار عمر لم تصِل إلينا كلُها، فإن القصائدَ والمقطّعات لم تصِل إلينا في الأغلبِ- من حيثُ الطول- كما كانت في أيام عمر.

ومن مقطّعاتِ عمر المجزوءة القطعةُ التالية:

صادَ قلبي اليومَ ظبْيٌ مُقبِلٌ من عَرَفاتِ[1]،
في ظباءٍ تتهادى، عامداً للجَمَرات[2]،

(١) عرفات: هضبة في عليها الحجاج (في تاسع ذي الحجة). مقبل من عرفات: انتهى من الركن الأهم في الحج.

(٢) تهادت الفتاة: سارت وهي تتبختر (تتمايل من الدلال والنشاط). عامداً: قاصداً. للجمرات (لرمي الجمرات) بعد النزول من عرفات يتوجه الحاجّ إلى المحصب (بضم ففتح فصاد مشددة مفتوحة) لرجم إبليس.

وعَـــليْهِ الخَـــزُّ والـــقَـــزّ (م) ووَشْيُ الحِـــــــــــبَرات[١]
إنـــني لـــســـتُ بِـــنـــاسٍ ذلـــك الـــظـــبْيَ حـــيـــاتي

ولا يغيبُ عن الدارسِ- فيما يتعلق بالقافية في شِعر عمر بنِ أبي ربيعة- عددٌ من الملاحظات:

يرى شوارتز (٤: ١٨٨- ١٨٩) أن عمرَ بنَ أبي ربيعة شديدُ العِنايةِ بالتَقْفِيَةِ (بتخيُّر القوافي لأبياته). غير أن ذلك ليس راجعاً، كما يقول شوارتز، إلى فضلِ عمر(في مقدرته الشِعرية) فقط، ولكن إلى احتكاكهِ أيضاً بالجوّ الأدبيّ الذي كان في ذلك الزمنِ حولَه. وكان عمرُ يتجنّبُ القوافي الضيّقة ويميلُ إلى القوافي الرَحْبةِ التي يَجِدُ لها كلماتٍ كثيرة في القاموس. إنّ أكثرَ قصائدِ عمر مَبنيٌّ على «الراء». ثم تأتي، في مَقام الكَثرة، اللامُ والميمُ والنون والدال. وفي الديوان الذي بين أيدينا أربعةُ أبياتٍ على الثاء (بثلاثِ نُقَطٍ) هي القِطعة ذاتُ الرقم ٣٥٢. وليس فيه على الزاي أُختِ الراء وعلى الشين المُعجمة والطاء والظاء والغين المعْجَمة شيء.

ثم إنّ الغالبَ على قصائدِ عمر، وعلى مُقطّعاتِه أيضاً، أنها مُصرَعةٌ (مختومةُ الصَدْر والعَجُزِ في مَطالِعها بقواف):

أمِـنْ آلِ نُـعْـمٍ أنـتَ غـادٍ (فمُـبكِـرُ) غـداةَ غـدٍ أم رائـحٌ (فمُـهَـجِّـرُ)[٢]
تهيـمُ إلى نُعْمٍ، فلا الشملُ جامعٌ ولا الحبلُ موصولٌ ولا أنت (مُقصِر)

ولكنّ هنالك، مثلاً قصيدةً عِدّةُ أبياتها ستةٌ وثلاثين، وهِيَ غيرُ مصرّعة:

يـقـولُ خـليلي، إذ أجـازتْ حُمـولُـها خوارجَ من شَوطانَ بالصبرِ (فاظفَرِ)[٣]

---

(١) الخزّ: نسيج من صوف وحرير. القز: الحرير. الحبرة (بكسر ففتح) ثوب من حرير أسودُ اللون. الوشي: الزخرف والتزيين.

(٢) غاد فمبكر (مسافر باكراً في الصباح). رائح (ذاهب بعد الظهر) فمهجّر (في وقت الهجير: اشتداد الحر).

(٣) الحمول جمع حمل (بالكسر): ما يحمل على الدابة، الهودج، التي تحمل أشياء في أثناء السفر. أجاز فلان دابته: قادها أو ساقها حتى قطعت المكان الذي يقف فيه المودعون أو الناظرون. شوطان: اسم مكان.

فقلتُ له: ما مِنْ عزاءٍ ولا أسىً بمُسْلٍ فؤادي عن هَواها (فأقْصِر)[١]

والتصريعُ في ديوانِ عمر، بروايتهِ التي بين أيدينا، كثيرٌ جداً. وربما أتى عمر بالتصريع في المقطّعاتِ ذواتِ الأبياتِ الأربعةِ وذواتِ البَيْتينِ أيضاً. وفي الديوان بيتٌ مُفردٌ (رقم٣٨٥) مصرّع.

ومن المقطّعات ذواتِ الأبياتِ الأربعة، وهي مصرّعة، ثلاثٌ أرقامُها: ١٦٢- ٢٠٣ - ٣٨٠. أما ذواتُ الأبياتِ الثلاثة فهي سبْعٌ أرقامُها: ٢٧٢- ٣٧٩- ٤٠٨- ٤٢٥- ٤١٦- ٤٤٠- ٤٤٦. وأكثر منها المقطعاتُ ذواتُ البَبيتينِ. إنها تِسعٌ: ٢٩٤- ٣٥٢- ٣٦٠- ٣٦٥- ٣٧١- ٤٠٦- ٤١١- ٤٢٥- ٤٣٥. فمن ذلك كلّه مثلاً (رقم ٢٩٤):

أيُّها العاتبُ فيها، (عصيتا): أنْ تُطاعَ، الدهرَ، حتى(تَموتا)
إن تكنْ أصبحتَ فينا مُطاعاً، فَلكَ العُتبى بأن لا (رَضيتا)[٢]

غيرَ ان هذا كلّه لا يوجِبُ حُكماً لازماً، وإن كان يُنيرُ الطريقَ إلى رأيٍ مقبول: لعَلّ هذه المقطّعاتِ كلّها، أو لعلّ أكثرها، كان في الأصلِ قصائدَ لم يَصِلْ إلينا منها سوى هذه الأبيات أو لعلّها كانت مشاريعَ(مبادىء) قصائدَ، أعْني قصائدَ بدأها عمرُ ثم لم يَتفِقْ له أن يُتِمَّها، كما يتفقُ مِثلُه لأكثر الشعراء أو لجميعِ الشعراء.

ثم إنّ كرّ البَصَرِ في قوافي عمرَ لا يُدلّ على أنّ عمرَ كان شديد العِنايةِ بالتَقفِيَةِ، كما ذكر شوارتز (٤: ١٨٨). في ديوان عمر مُقطّعاتٌ على النون الساكنة: الحسَنْ، الحزَنْ، ثَمَنْ، إذَنْ، الخ. ففي إحدى هذه القطع (رقم١٢٠) تأتي الأغنّ(بتشديد النون) فيُهمِلُ عمرُ التشديدَ، وهذا عيبٌ في الشعرِ وخطأ في اللغة. وأبعدُ من ذلك في الخطأ جَعْلُه «مُعَنّىً» (بنون مشدّدة وألف مقصورة بعدَها) «مُعَنْ» (بنون ساكنة بلا تشديد

(١) الأسى هنا: التأسّي: أن يهون الإنسان مصيبته بأن يقيسها بمصيبة غيره. بمسل فؤادي عن هواها (بأن يجعل قلبي يسلو: ينسى هواها).أقصر الإنسان: ترك المبالغة (في الحزن أو الفرح أو السعي).

(٢) العتبى: الرضا. فلك العتبى= لك منا أن نرضى (نسرّ) بأنك غاضب.

أيضاً)، فما أفدحَ هذا الخطأ! وكثيراً ما يجتمعُ في القصيدة الواحدةِ عند عمرَ قوافٍ مثل جيران وأزمان (رقم ١٣٣) ولسان وميزان (رقم١٣٤). ومعَ أن هذا من عيوبِ القافية (بأن يكونَ بيتٌ مؤسّس بالياء وآخرُ مُطلقاً من التأسيس- وهذا يتعلّق بموسيقى اللفظِ)، فإن مِثلَه قد وَرَد أحياناً عند نفرٍ من فُحولِ الشعراء كأبي تمامٍ وابنِ الرومي والمتنبي.

لِننتقِلِ الآن إلى الضمائرِ في القافية. فما موقفُ عمرَ بنِ أبي ربيعة منها؟لِنبْدأ بالملاحظة التالية:

الرَويُّ هو الحرفُ الذي تُبنى عليه القصيدة. يقول الأفوَهُ الأوْديُّ في الجاهلية:

لا يصلُحُ الناسُ فوضى لا سَراةَ لهم ولا سِراةَ إذا جُـهّـالهـم سـادوا
تُهدى الأمورُ بأهلِ الرأي ما صَلحَتْ فـإنْ تَـوَلّـتْ، فـبـالأشرارِ تـنـقـاد

الدالُ هنا هي الرويُّ. وأما القافية، في البيت الأول، فهي «ـادوا».

والمفروضُ في «الرويُّ» أن يكونَ حرفاً أصيلاً في الكلِمة، لا حرفاً من الزوائد عليها: فلا الضمائرُ (ا،و،ى،هـ،ها،ك،ت) ولا الحروفُ عامّةً (ألف الإطلاق،تاء التأنيث، علامةُ جمعِ المؤنث السالم: ا ت) تصلحُ أن تكونَ روياً في الشعر الرصين.

قال امرؤ القيسِ الجاهليّ:

ظَـلِـلـتُ رِدائي فـوقَ رأسيَ قـاعـدًا، قاعداً أعُدُّ الحَصى ما تَنقضي عَبَراتي؛
بِـلَيْلِ الـتـمـامِ- أو وُصِـلْـنَ بـمِثـلـه- مُـقـايَـسـةً أيّـامُـهـا نَـكِـراتِ[1]

والقصيدةُ خمسةَ عشرَ بيتاً جميعُ قوافيها «ـرات» (فالرويُّ فيها هو الراء)، لأن الألف والتاء علامةٌ للجَمع وليست من أصل الكلمة حتى تصلُحَ رَويّاً.

وفي العصر الأمويّ قال محمدُ بنُ عبدالله النُميريُّ:

(١) ليل التمام: الليلة التي يكون فيها القمر تاماً (بدراً). تلك الليلة (ليلة اللقاء) كانت مثل ليلة البدر، إذا قارنتها بتلك الليالي (التي لم ألق فيها المحبوب). أيام هذه الليالي التي لم ألق فيها المحبوب كانت نكرات (منكرة، غير محبوبة).«نكرات»، هنا، تعرب حالاً (من أيامها).

تضوَّعَ مِسكاً بطنُ نَعْمان إذ مشَتْ بـه زيْـنـبٌ في نِـسـوةٍ عَـطِـراتِ
يُخَبِّـئَنَ أطـرافَ البنانِ مـن الـتُـقـى ويـقـتُـلْـن بـالألحـاظ مُـقـتَـدراتِ

لم يُخالف النميريُّ الأمويُّ ما فعله امرؤ القيس الجاهليُّ. ولكنّ الشعراء العباسيينَ- والشاعرُ العباسيّ شاعرٌ مُحْدثٌ ثائرٌ على القديم، إذا كان هذا التعبر يسرُّكَ- لم يَتقيّدْ بالقاعدةِ الرصينةِ، بل عدَّ التاء- مهما يكُنْ نوعُها- حرفاً صالحاً لأن يكون رَوياً.

وموقفُ عمر بنِ أبي ربيعة من مجيء الضمائرِ والزوائدِ في القافيةِ كان الذي يلي:

عدّ عمرُ الهاء (إذا كانت ضميراً مُتصلا للمُفردِ الغائبِ) زائدةً مُطلقاً في مثل قولِه (رقم٤٨):

صَـدَر الحـيـبُ فـهـاجـنـي صَـدَرُه؛ إني كـــذاك تَـــشـــوقُـــني ذِكَـــرُهْ[1]

فاعتمد الراءَ رَويّاً: نظرُهْ، بشرُهْ، قمرُهْ الخ. وقد سَلَك هذا المسلَك نفسَه في المقطعات التي كانت قوافيها: نشاصُهْ (رقم ٣١٢) فهي على الصاد، ثم ما كانت قوافها مثل مَطَلّهْ (رقم ١٩٥)، إسبالُهُ (١٩٤)، أجمالُهُ (رقم ٤١٥)، عَلَمُهْ (رقم ١٠١) فالرويُّ فيها كلِّها هو اللام. ثم هنالك القطعة (رقم ٢٤٠) ومطلعها: «ما بال قلبك عادة أطرابُهُ»؟ (وهي عَشرةُ أبياتٍ) مبنيةٌ على الباء المُوحَّدة من تحتها، ومثل ذلك المقطوعة (رقم١١٦): «بعدَ الهُدوءِ تَهيجُه أوطانُهُ» فإنها مبنية على النون.

وأما إذا كانتِ الهاءُ ضميراً متصلاً للغائبة المفردة، فلأمرُ يختلفُ قليلاً. هنالك مُقطعاتٌ مطالعها: «حيّ...أسماء قبل ذهابها» (رقم ٢٠٩) و«تذكّرتُ هِنداً وأعصارَها» (رقم ٣٨٠)، و«دعاني إلى أسماءَ...كان وقْفاً حِمامها» (رقم ٨٥)، و«بوجْرةَ أطلالٌ تعفّتْ رسومُها» (رقم٨٦)، فإنّ الهاء الضميرَ مُهملةٌ فيها كلِّها، والرويُّ فيها الباءُ الموحَدة من تحتِها والراء والميم(مرّتين).

غير أنّ هنالك قِطعتين: «تأوّبَ عينَه وهْناً قَذاها» (رقم ٣١٠) و«لِعائشة... حِمىّ

(١) صدر: انصرف، ذهب (سافر).

في القلبِ ما يُرعى حِماها» (رقم ٣٣٨) بناهما عُمر على الهاء، فإن قوافيهما: شَفاها، عَراها، سِواها... رُباها، يَداها الخ.

أما القطعتان ذَواتا القافية «حُجْرَتُها وأطْرَيْتُها» (رقم ٣٥٠و٣٥١) فيأتي الكلامُ عليهما في القافيةِ حينما تكون تاء الضمير، فيما يلي.

وقَبِلَ عمرُ تاء الضمير «رَويّاً»، فالقِطعةُ التي مطلَعُها «ورجائي على التي قَتَلتْني» (رقم ٤٣٧) ثلاثة أبياتٍ قوافيها: قتلتني، نفعتني فدحَتْني. والقِطعة ذاتُ الرقم ٢٩٤ مصرّعة وقوافيها ثلاثٌ: عُصيتا (التاء ضمير)، تموتا (التاء أصيلة)، رَضيتا (التاء ضمير). ثم تأتي القطعتان ٢٩٣و٢٩٥ ورويتهما (التاء)،وجميعُ قوافيها مختومةٌ بتاءِ الضمير على أنها رويٌّ، باستثناءِ كلمةِ سَبْتٍ (يومِ السبت) في القطعة الأولى.

ويظهرُ الجِدُّ على القِطعة ذاتِ الرقم ٣٥٠ ومطلعُها:

ولقدْ قالتْ لأترابٍ لها كالمَها يَلعَبْنَ في حُجرتِها:...[1]

فإنّ قوافيَها الباقيةَ: قُبّتِها، مِشيتها، حُلّتها، رميتِها، فالتاءُ هنا هي الرويُّ، وهي من أصل الكلمة: إما في الاسم المؤنث (حُجرة وقُبّة وحُلة) وإمّا في المصدر المرة (رميتها- وقد ضَبطها شوارتز بالفتح) وإما في المصدر النوع (مِشيتَها).

وكذلك يظهَرُ هذا الجِدُّ على المقطوعة ذات الرقم ٣٥١:

من البَكَراتِ عِراقيّةٌ تُسمّى سُبيعةَ أطرَيْتُها[2]،

فالرويّ هنا هو الياء (المثناة من تحتها)، وسائرُ القوافي: أصْفَيتُها، أرضَيْتُ ١٨، لاقَيْتُها، داويَتُها.

وفي ديوانِ عمر تِسعُ قِطَعٍ على الكاف، جَعَل عمرُ الرَويَّ في ستٍ منها كافَ

(١) الأتراب (جمع ترب، بالكسر): الذين هم في سن واحدة. المها جمع مهاة: بقرة الوح (غزالة كبيرة الجسم بيضاء واسعة العينين). الحجرة (هنا) حظيرة الحيوان. المقصود: هؤلاء الفتيات الأتراب يشبهن المها التي تلعب في مكان سكناها (مسرورة تقوم بلعبها الذي تألفه بحريّة).

(٢) البكرة (بفتح فسكون): الفتية من الإبل (هنا: الفتيات الصغيرات في السن).أطريتها: مدحتها.

الضميرِ وحدَهُ: سِواك، يَداك، ذاك، هواك، نعاك (ضميرَ جرّ أو ضميرَ نصْبٍ)، وهنالك قِطعتان جاءت في إحداهما (رقم ٣٢٢) كلمة شراك (السَيْرُ الذي تُربَطُ به النعل)، كما جاءت في الأخرى (رقم ٢٢٧) كلمتا السِماك والمَساك (وهما اسْمانِ) إلى جانبِ الكلماتِ المختومةِ بكاف الضمير.

وهنالك قِطعةٌ واحدةٌ (رقم ٣١٧) مشهورة هي:

بعَثتُ وَليدَتي سَحَراً وقُلتُ لها: «خُذي حذرَكْ[1].
وقولي في مُعاتَبَةٍ لِزَيْنَبَ: نَوِّلي عُمرَكْ[2].
فإن داوَيْتِ ذا سَقَمٍ فأخزى اللهُ مَنْ كَفَرَكْ».
فهزّتْ رأسها عَجَباً وقالتْ: «مَنْ بِذا أمَرَكْ؟
أهذا سِحْرُكَ النِسوا نَ قد خَبّرْنني خَبَرَكْ،
وقُلنَ: إذا قَضَى وَطَراً وأدرَكَ حاجةً هَجَرَكْ».

أنّ عُمر هنا جَعَلَ الراء رَويّاً. وهذا هو المسلَكُ المقبولُ في علمِ القافية.

ومثل هذا الموقفِ الرصين وَقفهُ عمر في القطعة التي مطلعُها(رقم٣٢٣):

أأنكَرْتَ مِن بعدِ عِرفانِكا منازلَ كانت لجيرانِكا؟

فهذه القِطعةُ ثمانيةَ عَشَر بيتاً بُنيَت على النون: إعلانكا، عصيانكا، أوطانكا، شانكا، إلخ.

وفي ديوان عمر قطعةٌ (رقم١١٨) هي أحَدَ عَشرَ بيتاً يدو أن عُمر بناها على النون، ولكنها في الحقيقة مَبنيةٌ على ياء الفعل المضارع: تُحيّينا، يُبكينا، يَجزينا، إلخ ولكنّ فيها قافيتين: «حِينا» (وهي نون حتماً) ثمّ «فينا» (حرف جرّ مع ضمير). ثم يأتي على رويّ الياء الساكن قطعتان (رقم ٤٣٥):

(١) الوليدة: الفتاة الخادم (التي تخدم الناس).
(٢) نوّل فلاناً: أعطاه (ما يرغب).

كانَ لي، يا سُقيرُ، حُبُّكِ حَيْنا كاد يَقضي عليّ لمّا التَقَيْنا[١].
يعلمُ اللهُ أنّكم-لو نأيْتُمْ أو قَرُبْتُم- أحبُّ شيءٍ إلينا

ومثلها القطعة (رقم١٤٢):

لم تَرَ العينُ للثُرَيّا شَبيهاً بمَسيلِ التِلاعِ لمّا الْتَقَيْنا[٢].

وهي سبعةُ أبياتٍ سائرُ قوافيها الستّ: إلينا، اعتدَيْنا، اشتَفَيْنا، اقتَضيْنا، نَوَيْنا.

ومما يَلفِتُ النظرَ قطعةٌ عِدّةُ أبياتِها عَشرةٌ (رقم٢٣٢):

قال الخليطُ: غداً تصدُّعُنا أو شَيْعُهُ، أفلا تُشيِّعُنا[٣]؟
أما الرحيلُ فدونَ بعد غَدٍ، فمتى تقولُ الدارُ تجمَعُنا ؟

وسائرُ القوافي، في هذه القِطعة: فاجِعنا، تراجعنا، شائعنا، مانعنا، شافعنا، تخادعنا، واسعنا، تقاطعنا. يبدو هنا بوضوح أنّ عمر لم يَعُدَّ النونَ حرفَ رويّ بلِ العينُ.

ومن الإقواء (الاختلاف في حَركة القافية) قول عمر (رقم٤٣٨):

إنّ لي عندَ كلِّ نَفحةِ رَيْحا نٍ من الجُلّ أو من الياسمينا،
التِفاتاً ورَوْعةً لك أرجو أن تكوني حلَلْتِ فيما يَلينا

إنّ كلمةَ «الياسمين» مجرورةٌ فلا يجوزُ أن تأتيّ معَ الكلمة«يلينا»، ولكن عمرَ أثبتَ كلمة «الياسمينا» منصوبة لِتَجْريَ مجرى يَلينا، وذلك خطأ (هذا إذا كان البيتانِ لعمرَ). ثُم إنّ «الجُلّ» (بجيم فارسيّة هو الوَرْدُ) وفي رواية لهذا البيت نَجِدُ كلمةَ «الورود» مكان كلمة«الجل».

إنّ «صناعةَ النظم» في ديوان عمر مُهمّةٌ جِداً، لأن عمرَ - كما سبق لنا القولُ

(١) سقير (بالتصغير) اسم. الحين (بالفتح): الموت.
(٢) التلعة: المكان ينحدر منه الماء.
(٣) الخليط: الساكن مع آخرين. التصدّه: التفرق. الشيع: التشييع، التوديع. تصدّعنا أو شيعه: إما أن نفارقه نحن أو أن يسافر هو فنشيّعه (نودّعه) نحن.

فقلنا- طليعةُ الشعرِ المُحْدَثِ في العَصر الأموي. ولكن هذه الدراسة القصيرة لا تحتملُ من هذا الموضوعِ أكثر مما جاء هنا.

(٥) الإيجاز:

في شِعرِ عُمر إيجازٌ كثيرٌ يَصِلُ أحياناً إلى حدّ الإخلالِ (قِلّة الألفاظِ بالإضافةِ إلى المعاني حتى تُقصّر تلك الألفاظُ عن التعبير عن المعنى المُراد). كان عمرُ لا يستعملُ من الكلمات إلّا القَدْرَ الذي تحتاجُ إليه معانيه- وربما أشار إلى المعاني إشاراتٍ فقط. من أجلِ ذلك كثُرَتْ في ديوانه المُقَطَّعاتُ وقلّتِ القصائدُ. إنّ عمر يَقِفُ في قصائدِه الطوال القليلةِ وفي مُقطَّعاته القصار الكثيرة عند انتهاء الموضوع أو عند ختام الحادثة: لقد أراد عمر أن تكونَ كلُّ قصيدةٍ (وكلُّ مقطوعةٍ) حكاية لمغامرةٍ غرامية أو عَرضاً لِفكرة غزَليّة أو صورةً لحالٍ عاطفية، على غايةٍ من الإيجاز. ولقد عَرَف الأقدمون له ذلك فقالوا إنه يقصد للحاجةِ ويختصِرُ الخبر، كما كان قليل الانتقال من موضوعٍ إلى موضوع.

هذا الإيجازُ البالغُ قد خَرَج بشعرِ عمر عن شكل القصيدةِ القديمة. فذِكْرُ الأطلال في قصيدة عمر قليلٌ، والخمرُ مفقودةٌ[١] والصيدُ كذلك، والفخرُ لا يكادُ يُلحَظُ. والقصيدةُ كلُّها-مهما تَطُلْ- في موضوع واحد. غير أن المبالغةَ في الإيجاز أحياناً ثم الانصراف إلى الاهتمام بالغَرَضِ وحدَه ومُحاولة التعبير عن دقائق ما يجولُ في النفسِ، كل تلك قد جعل عدداً من معاني عُمر يغمُض وعدداً آخر من صُور عُمر يَغيم.من ذلك مثلاً، هذه الأبيات التالية (كما هي مشكولةٌ في الديوان بتحقيق باوْل شوارتز):

فأتيْتُهمْ عِندَ العِشاءِ مُخاطِراً حَـذِرَ الأنـيسِ وليس شيئـاً يَسـمَع[٢].

---

(١) إذا نحن وجدنا في ديوان عمر بيتاً مثل البيت التالي (رقم ٢٢٦، ص ١٦١):

ذكـرت بـه هـنـداً، وظـلـت كـأنـني أخـو نـشـوة لاقي الحـوانـيت فـاغـتـبـق

(الحانوت: مكان بيع الخمر: شرب الخمر مساء). فليس معنى ذلك أنه كان لعمر خمريات.

(٢) مخاطراً: مجازفاً. حذر الأنيس (وأنا أحذر أن يراني أنيس: أحد يأنس بي، يعرفني). وليس شيئاً يسمع (؟):... (وليس حذر شيء أخاف أن يسمع عني). ويجوز أن يكون المقصود هو العكس: لا أحبّ أن يسمع بخبر مجيئي أحد.

- وقُلن امكثي ما شئتِ لا مَن أمامَنا نَخافُ ولا نخشى من الآخرِ اللَّحَقْ[١].
- ومِنْ عجَبٍ ضَحِكتْ إذ رأتْ قُرَيْبَةُ بالخَيْفِ رَكباً وُقوفا
- فَقُلْنَ: اسكُتي عنّا فغَيرُ مُطاعةٍ لَهو بكِ مِنا فاعلمي ذاكَ أرْفَقُ.

(٦) الصدق في الفن:

أراد عمرُ أن يُعبّر بشعرِه عن نفسِه: عمّا اتفق له من الحوادث أو عمّا كان يرغبُ أن يتفق له. بهذا النظرِ نستطيعُ أن نقول إنّ عمر كان صادقاً في ما نَظم من الشعر. وسواءٌ أكان عمرُ قد عَمِل كلَّ ما كان قد ذكَرهُ في شِعره أم إنه قد عَمِل بعضَهُ فقط، فالمهِم لدينا أن يكون قد صَدَق في التعبير عمّا كان يجول في نفسه أو عما اتفق له فِعلاً (راجع - في المختارات- مثلاً: «قال لي صاحبي ليعلمَ ما بي...»).

من أجلِ هذا قالوا إنّ مِنّ ميِّزاتِ عمر دِقة المعنى وإصابةَ الهدفِ وصوابَ المصدرِ ونهجَهُ العللِ وإثباتَ الحجّة وترجيحَ الشكّ في موضع اليقين، يَعنون بذلك أنّ عمر يميلُ في نَظم الشِعر إلى ما يتفق في الحياة أو يُشاهَد في الاجتماع الإنسانيّ- بين الناس، إذا كَشف الناس عما يَوَدّون- فلا يُدْخِل في حساه الأمور الخياليّة التي لا تتحققُ. ثم هو يُعني بالجانب المَعنوي من شِعره أكثر من عنايته بالجانب اللفظي.

(٧) عذوبة شعره:

وأكثر شِعر عمر عذْبٌ في الفَم عذبٌ في الأُذن حُلوٌ في النفس يُعزى ذلك إلى أنّ موضوع الغزلِ قريبٌ من النفوس وإلى أن شعر عمر نفسه سهلٌ مُتخيِّر الألفاظِ والتراكيب، مُرْقِصُ الأوزانِ في بعضِ الأحيان، وله طلاوةٌ وعليه ماءٌ:

بينما ينعتْنَني أبصرْني دون قيد الميل يعدو بي الأغرُّ[٢].

---

(١) امكثي (ابقي معي هادئة)، نحن بعيدان عن كل إنسان، فالذي أمامنا لا ينتظر أن يعود فيرانا. والذي وراءنا يبعد عنا كثيراً، ولا أمل له في أن يصل إلينا في وقت قريب.

(٢) ينعت: يصف.دون (أقل من) قيد (بكسر القاف: مقدار) يعدو: يركض. الأغرّ: (الحصان) الأبيض.

قالت الكبرى: «أتعرِفْنَ الفتى؟» قالتِ الوسطى لها: «هذا عمرْ!»
قالتِ الصغرى، وقد تيَّمْتُها: «قد عَرفناه، وهلْ يَخفى القمر؟»[١]

(٨) موافقة شعره للغناء:

هذه الخصائصُ التي ذكَرْنا جعلتْ شعر عمر مُوفقاً للغناء، وجعلته في الدرجةِ الأولى بين الأشعار المطاوعةِ للألحان. إن المغنين كانوا يسألون عمر أن يصنعَ لهم «أصواتاً» ليغنّوها. ولقد أجابَهم عمر إلى ذلك. ولما اجتمع المغنّون- في أيام الرشيد- على ثلاثة أصواتٍ (مُقطعات شِعرية للغناء) نالَ صوتٌ منها لعمر المرتبة الثانية. ثم إن «الأصواتَ» في شعره- مما يتّضح من مُراجعة كتاب الأغاني- أكثرُ منها في شِعر كلّ شاعرٍ آخرَ.

وهناك مَيِّزةٌ أخرى جعلتْ شعرَ عمر شديد الموافقة للغناء، تلك أن شعره مطاوعٌ للألحان المختلفة، أي يقبلُ الألحانَ المختلفة، وهذا عند المغنّين أمرٌ جليل. وقد رَوى صاحب الأغاني (القرنَ الهجريّ الرابعَ) أنّ في قولِ عمر:

تشطّ غداً دارُ جيراننا، وللدّارُ بعدَ غدٍ أبعدُ[٢]،

تسعةَ عشرَ لحناً.

(٩) الحُوار:

الحُوارُ سِياقة الكلام على الألسنة، أو نَقلُ الحديث بين المتخاطبين، كقولِ عُمَر مثلاً:

زعَموها سألتْ جاراتِها ـ وتعَرّتْ ذاتَ يومٍ تَبْتَردْ ـ[٣]:
«أكما يَنعَتُني تُبْصِرْنَني - عَمْركُنّ اللهَ- أم لا يقتصدْ؟-»[٤]

---

(١) تيّم الحب فلاناً: أمرضه.
(٢) تشطّ (بكسر الشين أو بضمها).
(٣) ابترد: اغتسل بالماء البارد (واستحمّ: اغتسل بالماء الحميم: الحار).
(٤) يقتصد: يعتدل (لا يبالغ).

فتضاحَكْنَ، وقد قُلْنَ لها: «حَسَنٌ في كلّ عينٍ من تودّ».
حَسَدٌ عُمِّلْنَه من شأنها وقديماً كان في الناسِ الحسدْ
قلت: «من أنتم؟» فقالت: «أنا من شفّه الحزن وأضناه الكمد...»[1]

هذا النوعُ من الحوار المنقولِ بين الشاعر وحبيبته أو بين أشخاص آخرين معروفٌ منذُ الجاهلية، ولكنّ ميزة عمر فيه أن بَسَط فيه القول وأكثر منه، ثم أُلقى عليه طلاوةً وكان لَبِقاً في تصريفه. وإذا كان الحوارُ قد وردَ عَرَضاً عند نفرٍ من الشعراء أو جاء في أشعارِهم قدرٍ فإنّ عمرَ قد قصَد إليه وجعله غايةً في قصائده. فالحوارُ بارزٌ في شعرِ عمر، وهو فوق ذلك عذبٌ طلِيّ. ولقد زادَ عمرُ فيه فأخذه عن ألسُنِ النساء، والحِجازياتِ منهن خاصةً، ولم يَتحوَّبْ في أن يُضَمِّنه عدداً من تراكيبِ العوامّ من النساء ما دام يُجريهِ على ألسِنتِهنّ. أضِفْ إلى ذلك كلّه خِبْرتَه بعقلية المرأة ونفاذه إلى سحر حديثها.

(١٠) أسلوب عمر:

يبدو لنا من كلّ ما تقدّم من قبلُ أن أسلوبَ عمرَ قَصَصيّ، بعض قِصَصِهِ واقعة وبعضها مُختَلَق، وعمر يسوق الأحاديث بينه وبين محبوبته أو يجعل الفتيات أنفسهن يتحاوَرْن وأحياناً يُدير الحديث بين أنواع الجماد. كل ذلك يفعله عمرُ بألفاظ يميل بها إلى الفصاحة وتراكيبَ تمتازُ عموماً بالمتانة ولفظٍ عليه طلاوةٌ وفيه حلاوةٌ حتى أتى شعرُه شديدَ الموافقة للغناء. ولقد طَرَق عمر فناً واحداً من الشعر: الغزلَ الصريح، قصَر شعرَه عليه ووقَف بالأبيات حيث تنتهي المعاني من غير أن يَعبأ دائماً «بشكل القصيدة» على ما عرفَه الشعر القديم ــ في الجاهليةِ وصدر الإسلام ــ .

الجديد والقديم في شعر عمر:

نرى مما تقدمّ أن الفن الذي امتاز به عمرُ دون سائرِ الشعراء هو «الغزلُ

(١) شفّه الحزن: أنحله (جعله ناحلاً) وأضناه الكمد (شدة الحزن ومرض القلب): جعله نحيلاً جداً.

الصريح» الذي يجري في حوار، ولكن لا بمعنى أنه ابتكره وسبَق الناس إليه، بل بمعنى أنه قصَد إليه وقصَر عليه همّه وشعرَه، ووسّع القول فيه واشتق منه فُنوناً وألواناً، واقتنص فيه معانيَ كثيرةً.

إن كثيراً من خصائص عمر معروفٌ منذ الجاهلية وبعضُها خصائصُ جاهليةٌ بَحْتٌ، وبعضُها الآخرُ كان متداولاً بين معاصريه من الشعراء العُذريين والمغامرين؛ ولكنه هو أبرز الناحية الوجدانية في ديوانه وجمع عدداً كبيراً من تلك الخصائص في قصائد معينة وأكّد فيها الناحية الشخصية، إذ لم يكن بحاجة إلى التكسُّب فيُرضيَ غيرَه بمدح أو عتاب. فالجديد عند عمر، إذَنْ، ليسَ خصائصَه المُفردَة، بل جَمْعُ تلك الخصائصِ بعضَها إلى بعضٍ في سياقٍ بارز.

وفي ذلك العصرِ الذي كان الشعراءُ يقولون فيه كلّ أنواع الشعرِ من مديحٍ وهجاءٍ وغزَلٍ وفَخرٍ- وفيهم أولئك الشعراء العذريون الذين وقَفوا حياتهم على رِضا امرأةٍ واحدةٍ- لم يَقُل عمرُ إلّا فناً واحداً: الغزل الصريح. إنّ هذا قد أبرزَ شعرَ عمر بين أشعار مُعاصريه إبرازاً شديداً حتى لَفت النظر إلى ما فيه من جديد فظهر كأنه جديدٌ كلُّه. ونحن نستطيع أن نقول: إنّ شعرَ عمر كان طِلاءً جديداً على موضوعاتٍ قديمة.

ثم يجبُ ألّا ننسى أن عمر قد رُزق حظاً عظيماً حمل شعرَه على الألسنة، ولقد نظمَ كثيرون من الشعراء على النحوِ الذي نظمَ عمر، ولكنّ عمر شُهِر بذلك كلّه دونَ غيره من الشعراء الذين لا يقلّون مقدرة عنه، من حيثُ الشاعرية والفنُّ. ولا غرْوَ، فالشهرةُ في كلِّ شيءٍ حظوظٌ.

تمثيل عمر لعصره ولبيئته:

وبعدُ، فإلى أيّ حدٍّ نستطيعُ أن نقول: إنّ عمر بنَ أبي ربيعة كان يُمثّلُ عصره؟

أما أنّ عمر كان ابنَ عصره وبيئته في كثير مما قاله في شعره، فأمر لا ريب فيه. ذلك لأن كلّ إنسانٍ ينبتُ في أرضِه ويتنشّقُ الهواء من جوّه. ولكن من الظلم الكبير أن نقول إنّ عُمر بن أبي ربيعة كان يُمثّل عصره كله - كما أننا لا نستطيع أن نقول مثل

ذلك على كل شاعرٍ آخر. . . لا شك كان في أن عمر كان يمثل جانباً من البيئة الحجازية في النصف الثاني من القرنِ الأول للهجرة (٦٧٠ - ٧١٠). وإذا لم يكن في شعره صورةٌ كاملةٌ لعصره فليس معنى ذلك أن شعره كان خالياً من قَسمات تلك الصورة. إننا نَعرفُ البيئةِ الحجازية خاصةً وفي البيئة الإسلامية عامة، كما كانوا يمثلون في ذلك العصرِ نفسِه مظاهرَ لا نرى أثراً لها في ديوان عُمر.

لقد عاصر عُمر ابن أبي ربيعة جماعةٌ لم يكونوا على سَمْتِه في الحياة. من هؤلاء (شذرات الذهب ١ : ٨٧ وما بعد): عبداللهِ بنُ جعفرِ بنِ أبي طالبٍ وكان من فُضلاءِ الصحابة ثم أَسْلمُ مَوْلى عُمر بن الخطاب وكان فقيها نبيلاً ثم أبو القاسم محمدُ بنُ عليّ ابن أبي طالبٍ (المعروف بابنِ الحنفية) وكان نهايةً في العلم والعِبادة ثم سُوَيد بنُ غفلة وكان فقيهاً إماماً وعابداً قانتاً كبيرَ القَدْرِ ثم عبدُالله بن شدّادٍ وكان فقيهاً كثيرَ الحديث ثم خالد بن يزيد، وكان بلا ريبَ من مُحبّي العلوم الطبيعية، زعمَوا أنه كانت له مُشاركةٌ كبيرةٌ في الطِبّ والكيمياء ثم موسى بنُ نُصيرٍ وطارقُ بن زياد فاتحا الأندلس ثم أَنَس بن مالك وكان من ساداتِ الصحابة ثم رفيعُ بن مهران المُقرىء والمفسِّرُ ثم عُروة ابنُ الزُّبير وأبو بكرِ بنِ عبدِ الرحمن بن الحارث- وكانا من فقهاءِ المدينة السبعة- وكان ابن الحارث يُلقّب براهب قريش. ثم كان من معاصري عُمر ابن أبي ربيعة عليُّ بنُ الحُسين ولقبه زينُ العابدين لِفَرْط عبادته، وبالغَ الرواةُ فذكروا أن وِرْدهُ (أي تطوُّعَه في العِبادة) كان ألفَ رَكعةٍ في اليوم والليلة، ومن مُعاصري عمر أيضاً الزُّهري المشهور أحد الأئمة الكبار ثمّ الحجاج بن يوسف والي العراق ثم الإمام الجليل سعيد بن المسيّب أحد أعلام الدنيا وسيّد التابعين ثم الإمام الجليل إبراهيم بن يزيد النخَعي فقيهُ العِراق في زمانه باتفاق الرواةِ ثم عبيدُ الله بن عبدالله بن عُتبةَ مؤدّب عُمَر بنِ عبد العزيز الخليفةِ الأموي المعروف بالصّلاح والعَدْلِ والعبادة والتواضع وحُبّ الحقّ ثم أبو الأسود الدّؤَليّ واضعُ علم العربية (النحو) ثم حَنَشُ الصَنعاني والي إفريقية والذي خَطّ مُعظمَ المساجدِ في المغرب وفي الأندلس. ثم كان منهم مُسلم بنُ يسارٍ، وكان من عُبّاد البصرة وفقهائها وكان ثِقةً (في روايةِ الحديث) فاضلاً عابداً ورِعاً.

عمر وخصائص عصره:

حينما يقولُ عُمر بن أبي ربيعةَ:

أَلَمْ تربَع على الطَّلل المُريبِ عَفا بين المُحَصّبِ فالطلوبِ[١]،
بمكةَ دارساً دَرَجتْ عليه خِلافَ الحيّ ذيلُ صبَا دَؤوب[٢]،
فاقْفرَ غيرَ مُنتضدٍ ونُؤيٍ أجدَّ الشوقَ للقلب الطّروب[٣]؟

نرى قولَه قريباً من قولِ مُعاصريه وسابقيه من حيث المعاني والأسلوب. إنّ عمرَ في مثلِ هذه القصيدةِ يكادُ يكون جاهليَّ النفس، جاهليّ المعاني، جاهليّ التركيب- سوى شيء من اللين أو الضّعف في التركيب- يراه البصيرُ الحادُّ البصر حينما ينظرُ إلى شعر عمر وإلى الشعر القديم. ومعَ ذلك فهذا النّفس الجاهلي ليس نادراً في ديوانِ عمر.

ولكنّ الغالبَ على شعر عمر غيرُ هذا الأسلوب. إنّ عمرَ حينما يقولُ مثلَ قولِه:

ليتَ هِنْداً أنجزَتْنا ما تَعِدْ وَشفَتْ أنفسَنا مما تَجِدُ[٤].
واستبدّت مرّةً واحدةَ؛ إنما العاجِزُ مَنْ لا يستبدّ؛

يفارق أشياءَ كثيرة من خصائص عصره. إنه يكون حينئذٍ أقربَ إلى الشعر المُحْدَث في العصر العبّاسيّ.

---

(١) ربع: مكث (بقي مدة طويلة). الطلل: أثر الخيمة بعد وقع الخيمة (أثر البناء بعد زوال البناء). المريب: المشكوك فيه (الذي لست على ثقة من أنه طلل الخيمة التي كان فيها المحبوب أو طلل خيمة أخرى). عفا: امّحى، زالت معالمه. المحصّب مكان رمي الجمار في منى). الطلوب: اسم مكان.

(٢) الدارس: الممحوّ. درج: سار، مشى، مرّ. خلاف الحيّ (حول أرجاء الحي: مكان السكنى) الصبا: ريح الشرق. الدؤوب.المستمر.

(٣) أقفر: خلا من السكان. منتضد (مكان مرتفع قليلاً يستخدم في الخيمة الكبيرة لوضع عدد من الأشياء عليه) ونؤي (خندق يحفر حول الخيمة حتى لا يدخل إلى الخيمة ماء، إذا أمطرت السماء= مطراً غزيراً): لم يبق من آثار هذه الخيمة إلا ذلك المنتضد وذلك النؤي. أجدّ: جدّد، أعاد ذكرى الشوق (حبك القديم). الطروب: الذي يحرّك عواطفه الفرح أو الحزن.

(٤) أنجز: نفذ. تعد (بلغة أهل الحجاز): تتوعد، تهدّد. مما تجد نفوسنا. وجد: شعر بالخوف (من وقوع هذا التهديد على حين غفلة).

نحن لا نُنكِر أن الشعر القديم، في العصر الأموي وقبل العصر الأمويّ، قد جاء فيه مثلُ هذا القولِ العَذْبِ القريب إلى ذوقنا الحديث، كقول عَنْتَرَةَ:

ولقد ذكَرْتُ والرِّماحُ نواهِلٌ مني وبيضُ الهِند تقطُرُ من دَمي[1]،
فوَدِدتُّ تقبيلَ السيوفِ لأنها لَمَعتْ كبارقِ ثَغْرِك المُتَبسّمِ.

أو مثل قول المُنخَّلِ اليشكُري، في الجاهلية:

ولقد دَخلتُ على الفتا ةِ الخِدْرَ في اليوم المَطيرِ،
الكاعبِ الحسناءِ تر فُلُ في الدِمَقْسِ وفي الحريرِ[2].
فدفَعْتُها فتدافعَتْ مَشيَ القَطاةِ إلى الغديرِ[3]،
ولثَمْتُها فتنَفّسَتْ كتنفُّس الظَّبي الغريرِ[4]...

إن هذا أبعدُ عن الخصائص العامة في الشعر الجاهليّ وأقربُ إلى ما جاء في العصر العبّاسيّ. غير أنّ قول عنترة ذاك وقول المنخّل اليشكُريّ هذا قليلٌ في شعر الشاعرين- أو يجبُ أن يكون قليلاً في الشعر القديم كلّه. أما عمرُ ابن أبي ربيعة الذي عاش في العصر الأمويّ، فإنّ مُعظمَ شعره من هذا الباب الذي هو بابُ الشعرِ المحدَثِ في العصر العبّاسيّ.

إنّ لذلك تفسيراً واضحاً. إنّ الحضاراتِ لا تتبدّل فجأةً. وإن خصائص العصور ليست مُتحاجزةً بحواجز ثابتة. حينما تبدأُ الحضارة في بُقعة ما من بِقاع الأرض بالتطوّر يَنسبُ إليها خصائصُ جديدةٌ بالتدريج، ثم تظلُّ هي تحتفظُ بعددٍ من الخصائص القديمة مدّةً طويلة من الزمن. إنّ الشعرَ المحدَث لم تبرُز خصائصه فجأة يوم

(١) الناهل والناهلة: الذي يشرب حتى يرتوي. بيض الهند: السيوف.
(٢) الكاعب: الفتاة إذا استدار ثدياها وبرزا. رفل: تختر في ثيابه متمايلاً ومعجباً (بضم فسكون ففتح) بنفسه. الدمقس: الحرير.
(٣) القطاة: طائر سريع الطيران. مشي القطاة إلى الغدير: بسرعة (ويمكن أن يكون المقصود«ببطء». من الدلائل والاطمئنان والثقة بالنفس).
(٤) الغرير: الذي يقل اختباره في الأمور.

سَقطت الدولة الأموية، في الثالثَ عَشَرَ من ربيع الأول من سَنة ١٣٢ للهجرة (٣٠/ ١٠/ ٧٤٩م). وقامت على أنقاضها الدولة العبّاسية. ولكنّ الحضارة كانت تتبدل شيئًا فشيئًا منذ خرج العرب بالفتح من شبه جزيرتهم. ويبدو أن هذه الحضارة قد بدأ تبدُّلها قبل ذلك أيضاً بعواملَ لا تزال مَعْرفتُها بحاجةٍ إلى درس مُستفيض.

غير أنّ هذا التبدُّل في شعرِ عمر بن أبي ربيعة كان، بهذا النظر، واسعاً جداً فلفتَ نظرنا أكثرَ ممّا لفتَ نظرنا قولُ جرير:

إنّ العيونَ التي في طَرْفها حَوَرٌ قَتلْننا ثم لم يُحْيينَ قتْلانا[1]:
يَصْرعْنَ ذا اللُّبْ حتى لا حِراك به وهنّ أضعفُ خلقِ الله إنسانا[2]؛

ذلك لأنّ مثلَ هذا القولِ السهل العَذْب في شعرِ جريرٍ قليلٌ (ومَعَ ذلك فإنّ هذين البيتين يُستشهَدُ بهما على عُذوبةِ شعرِ جرير)، بينما السهلُ العَذْب في شعرِ عمر كثيرٌ جِداً، أو هو الغالبُ على شعرهِ كلّهِ.

(١) الحور: أن يكون بياض العين شديداً، وأن يكون سوادها شديداً أيضاً. في بعض كتب الأدب لأستاذ من معاصرينا جهل بإعراب هذا الفعل (إذ ظن ذلك «الأستاذ» أن جريراً قد أخطأ لأنه ترك اليائين في هذا الفعل مثبتين. من أجل ذلك سنعرب هذا التركيب هنا: لم (حرف جازم). يحيين. يحيى (فعل مضارع مبني على السكون لاتصاله بنون النسوة، في محل جزم بحرف الجزم«لم»). ونون النسوة (ضمير) في محل رفع فاعل.

(٢) صرع فلان فلانا: طرحه أرضاً (قتله). اللبّ: العقل (الذي جاوز صاحبه طور الحبّ والعشق). الإنسان: بؤبؤ العين (وهوأضعف جزء في الجسم).

المختار من شعر عمر[١]

١- رائية عمر- مغامرة

القصيدة التالية أشهر قصائد عمر وأحسنها له وللغته تمثيلاً، يصف فيها مغامرة قام بها للوصول إلى فتاة منيعة. يذكر أن اسمها «نعم». وهنالك أبيات من البحر نفسه والروي نفسه في وصف الناقة يزعمها بعضهم من القصيدة وليست منها على الأرجح.

(أمنْ آل نُعْمٍ أنت غادٍ فمُبكِرُ غداةَ غدٍ أم رائح فمُهجّر؟[٢]
(لحاجة نفسٍ لم تقُلْ في جوابها فتُبلغَ عُذراً، والمقالة تُعذر[٣].
تَهيمُ إلى نُعْمٍ فلا الشملُ جامعٌ ولا الحبلُ موصولٌ ولا القلب مُقصر،
ولا قُربُ نعمٍ، إن دنَتْ، لك نافعٌ ولا نأيُها يُسلي ولا أنت تَصبِر[٤].
وأخرى أتتْ من دون نعم ومِثلُها، نَهى ذا النُهى لو تَرْعوي أو تفكّر[٥].
إذا زُرتُ نُعماً لم يزَلْ ذو قَرابةٍ لها كلما لاقَيْتُها يَتنمّر:

---

(١) الأبيات المحصورة بين أهلة (.....) كانت تغنّى.

(٢) غاد (مسافر باكراً) غداة غد (غداً صباحاً) رائح (ذاهب في أواخر النهار) مهجّر (في وقت الحر).

(٣) تعظم (بضم الظاء) السهولة في هذا البيت حتى يستحيل غموضاً. يقول عمر: لك حاجة عند آل نعم تريد أن تقضيها. ولما سئلت عن سبب ذهابك لم تجب على ذلك. ولو أجبت بجواب ما، لعذرك الناس. والمقالة (قول الإنسان) يعذر (بضم فسكون فكسر): يرفع اللوم عن الإنسان.

(٤) نأيها (بعدها) يسلي: ينسي (حبّك إياها).

(٥) النهى: العقل، ارعوى: رجع عما يفعله من خطة. وأخرى (فتاة أخرى) أتت من دون نعم (عرضت لك، وهي أجمل من نعم). ومثلها (مثل هذه الفتاة الأخرى) كان يجب أن ينهاك (يصرفك) عن حب نعم، لو كنت ترعوي (ترجع عن غيّك).

عـزيـزٌ عـليه أن ألِمَّ بِـبَـيْتِـهـا، يُسِرُّ لي الشحناءُ والبَغضُ مُظهَر.

***

أَلِـكْـني إليْهـا بـالـسـلام فـإنّـني يُـشـهِّـر إلمـامـي بهـا ويُـنـكِّـر[١].
بـآيـةِ مـا قـالـتْ غَـداة لَـقِـيـتُـهـا بـمـدفَـع أكـنـانٍ: أهـذا المشهِّـر؟[٢].
(قِفي فانظُري أسماءُ هل تعرفينَه؟ أهـذا المـغـيريّ الـذي كـان يُـذكـر[٣]؟
أهذا الذي أطرَيتِ نعتاً فلم أكُنْ، وبِعَيْشِك، أنـسـاه إلى يـوم أُ
(فقالت: «نعَمْ، لا شكَّ غيَّر لونَه سُرى الليلِ يُحيي نصَّه والتهجر[٥].
لـئِنْ كـان إيـاه لـقـد حـالَ بـعـدَنـا عـن الـعـهـدِ، والإنسان قد يتغير[٦].
(رأتْ رجْلاً أما إذا الشمس عارضتْ فيَضْحى وأما بالعشيّ فيخصَر[٧]:
أخـا سَـفـرٍ جـوابَ أرضٍ تـقـاذفَـتْ بـه فـلـواتٌ فـهـو أشـعـثُ أغـبر)[٨]،
قـليلاً عـلى ظـهـرِ المَـطِـيّـة ظِـلُّـه سِوى مـا نَـفى عـنـه الـرداءُ المُحبَّر[٩].

***

(١) ألك (بفتح ففتح): حمل، بلغ ألوكة (رسالة). الإلمام: المرور بالمكان مروراً خفيفاً. يشهّر وينكر: يذم.
(٢) المشهّر (هنا): المشهور. مدفع أكنان اسم مكان.
(٣) المغيريّ (بالضم: عمر بن أبي ربيعة) نسبة إلى عشيرته بني المغيرة.
(٤) أطرى: مدح.
(٥) السرى: السير ليلاً. يحيي (يسهر) نصه (السير فيه بجدّ وسرعة). التهجر: السير وقت الحر أسفاره دائمة ليلاً ونهاراً.
(٦) حال: تبدّل، تغيّر.
(٧) عارضت الشمس: ارتفعت قليلاً. يضحي (يتأخر في النوم). يخصر يتبرّد: يستكن من الحر. يقصد أن المحبوبة كانت تعرفه من قبل رجلاً منعماً، أما الآن فقد حال (تغيّر) عما تعهده من جماله وشبابه.
(٨) جوّاب أرض: يقطع الأرض من جانب إلى جانب. الفلاة: الأرض الواسعة (الصحراء). أشعث: متفرّق الشعر. أغبر (عليه غبار من طول السفر).
(٩) لا يظلله على ظهر المطية (الدابة التي يسافر عليها) سوى ثوب رقيق من حرير. يقلّ ظل الشيء (على الأرض) إذا أصبحت الشمس في كبد السماء (يقصد الشاعر أنه كان يسافر إلى بلد حبيبته في نصف النهار، في وقت اشتداد الحر. ولم يكن المسافرون في العادة يفعلون ذلك).

وأعْجَبَها من عَيْشِها ظِلُّ غُرفةٍ ورَيَّانُ مُلتفُّ الحدائقِ أخضر،
ووالٍ كفاها كلَّ شيءٍ يَهُمّها، فليستْ لشيءٍ آخرَ الليلِ تسهر[١].

***

وليلة ذي دَوْرانَ جَشَّمْتِني السُرى؛ وقد يَجْشَمُ الهولَ المحِبُّ المغرَّر)[٢].
فبتُّ رقيباً للرِفاقِ على شَفاً أُحاذِرُ منهم من يطوفُ وأنظرُ[٣]
إليهم، متى يَستمكِنُ النومُ مِنهُمُ ولي مجلسٌ لولا اللُّبانةُ أوْعر[٤].
وباتَتْ قَلوصي بالعَراء، ورِحْلُها -لطارق ليلٍ أو لمن جاء- مُعْوِر[٥].
وبتّ أُناجي النفسَ أينَ خِباؤها، وكيفَ لما آتي من الأمر مصدر[٦]؟
فلما فقدتُّ الصوتَ منهم وأُطفِئَتْ مصابيحُ شُبَّت بالعِشاءِ وأنوُرُ[٧]؛
وغاب قُميرٌ كنتُ أهوى غُيوبَه، ورَوَّحَ رُعيانٌ ونوَّم سُمّر[٨]،
وخُفِّضَ عني الصوتُ أقبلتُ مِشيةَ الـ ـحُبابِ وشخصي خَشية الحيِّ أزوَرُ[٩].
فحَيّيْتُ إذ فاجأتُها فتولّتْ، وكادتْ بمكنونِ التحيّةِ تجهَرُ.
وقالتْ، وعضّتْ بالبنان: «فضَحْتَني! وأنتَ امرُؤٌ ميسورُ أمرك أعسرُ[١٠].
أرَبتُكَ إذ هُنَّا عليك، ألمْ تخفْ رقيباً؟ وحولي من عَدُوِّكَ حُضَّر؟
فواللهِ، ما أدْري أتعجيلُ حاجةٍ سرتْ بك أم قد نام من كنتَ تحذر!»؟

---

(١) الوالي= الوليّ (أب، أخ، زوج). لا تسهر في عمل لكسب المعاش (غزل الصوف مثلاً).
(٢) ذو دوران: المكان الذي جرت فيه المغامرة. جشمتني السرى: كلّفتني السفر ليلاً.
(٣) بتّ: (قضيت الليل). شفا: منحدر.
(٤) اللبانة: الحاجة. أوعر: خطر (معرّض للهجوم).
(٥) القلوص: الناقة: بالعراء: في الخلاء. لطارق ليل: لص (؟). معور: معرض من فيها للعدو.
(٦) أناجي النفس: أحدث نفسي سراً. مصدر: رجوع، مخرج، منجى، خلاص.
(٧) شبت: أشعلت. أنور (جمع قلة) لنار.
(٨) روّح: رجع (مساء للمبيت). السمر= السمّار: الذين يسهرون ويتحدثون ليلاً. القمير: القمر في أول الشهر (مغامرته كانت في مطلع الشهر القمري).
(٩) الحباب: الحية. أزور: مائل. كناية عن أنه كان يسير بحذر.
(١٠) عضت بالبنان (كناية عن الخوف أو الندم). أعسر: شديد العسر (بالضم: الصعوبة).

فقلتُ، لها: «بل قادني الشوقُ والهوى إليك وما نفسٌ من الناس تشعر»
فقالتْ، وقد لانتْ وأفرَخ رَوْعُها: «كَلاكِ بِحَفْظِ ربُّك المتكبر[١].
فأنتَ، أبا الخطابِ، غيرَ مُدافعٍ علي أميرٌ ما مكثتَ مؤمَّر».
فبِتُّ قريرَ العين أُعطيتُ حاجتي: أُقبِّلُ فاها في الخلاء فأكْثِرُ.
فيا لكَ من ليْلٍ تقاصَرَ طولُه؛ وما كان ليلي قبلَ ذلك يقصُرُ؛
ويا لك من مَلْهىً هناك ومجلسٍ لنا لم يُكدِّرْه علينا مُكدِّر:
يمُجُّ ذَكِيَّ المِسكِ منها مُقبِّلٌ نقيُّ الثنايا ذو غُروبٍ مؤشَّر[٢]،
تراه إذا ما افترَّ عنه كأنه حَصى بَرَدٍ أو أُقحُوانٌ منوَّر.
وترنو بعَيْنيها إليّ كما رنا إلى ظبيَةٍ وسْطَ الخميلةِ جُؤذَر[٣].
فلما تقضّى الليلُ إلا أقَلَّه وكادتْ تَوالي نجمِهِ تتغوَّر[٤]،
أشارتْ بأنَّ الحيَّ قد حانَ منهم هُبوبٌ، ولكنْ موعدٌ لك عَزْوَرُ[٥]!

***

فما راعني إلا مُنادٍ: «ترحّلوا»، وقد لاحَ معروفٌ من الصُبْح أشقر.
فلما رأتْ من قد تَنَبَّه منهُمُ وأيقاظهُم، قالت: «أشِر، كيف تأمر»؟
(فقلتْ: «أَبادِيهم، فإما أفوتُهم، وإما ينالُ السيفُ ثأراً فيثأر»[٦].
فقالتْ: «أَتحقيقاً لِما قال كاشحٌ علينا، وتصديقاً لما كان يُؤثَر[٧]؟
فإن كانَ ما لابدَّ منه فغيرُه من الأمرِ أدنى للخَفاء وأستر:

(١) أفرخ (ذهب، زال) روعه (بالفتح: خوفه) كلاك = كلأك: حفظك.
(٢) مجّ: لفظ، أخرج. ذكي: شديد الرائحة (الطيبة). مقبّل (فم). الثنايا (جمع ثنية): أسنان. ذو غروب مؤشر (رقيقة مخططة خلقة أو صنعة، كناية عن بياضها ونظافتها).
(٣) رنا: نظر. الخميلة: الشجر الكثير الملتف. الجؤذر: ابن الظبية.
(٤).. اقتربت. توالي (أواخر، بقايا) نجمه (نجومه) تتغور (تغيب).
(٥) الهبوب: الانتباه من النوم.عزور: ثنية (طريق في الجبل) بين مكة والمدينة.
(٦) بادى فلان فلاناً: بارزه، قاتله. أفوتهم (أسبقهم، أنجو منهم).
(٧) الكاشح: العدو المبغض. يؤثر: يقال، يروى، يحكى (عنا).

أقَصُّ على أُختَيَّ بدءَ حديثِنا؛ وما لِيَ من أن تعلما متأخَّرُ.
لعلَّها إن تطلُبا لك مخرجاً وإن ترحبا سِرْباً بما كنتُ أحصَر»[١].
فقامت كئيباً ليس في وجهها دم من الحزن، تُذري عبرة تتحدر؛
فقالتْ لأختَيْها: «أعِينا على فتىً أتى زائراً، والأمر للأمر يُقدَرُ»[٢].
فقامتْ إليها حُرّتانِ عليها كِساءان، من خَزّ، دِمَقسٌ وأخضر.
فأقبلتا فارتاعتا، ثم قالتا: «أقِلّي عليكِ اللوم فالخطبُ أيسر».
فقالتْ لها الصُغرى: «سأعطيه مِطرفي ودِرعي، وهذا البُرد إنْ كان يحذر[٣]؛
يقومُ فيمشي بَيْننا مُتنكِّراً، فلا سِرُّنا يفشو ولا هو يظهر».
فكان مجَنّي دونَ من كنتُ أتّقي ثلاثُ شُخوصٍ: كاعبانِ ومُعْصِر[٤].

***

فلما أجَزْنا ساحةَ الحيِّ قُلنَ لي: «ألم تتّقِ الأعداءَ، والليلُ مُقمِرُ»؟
وقُلنَ: «أهذا دأبُك الدهرَ سادراً، أما تستحي أو تَرْعوي أو تفكّر؟
إذا جئتَ فامنحْ طرفَ عيْنيك غيرنا لكي يحسبوا أنّ الهوى حيثُ تنظرُ».

***

فآخرُ عهدٍ لي بها حين أعرضَتْ ولاح لها خدٌّ نقيٌّ ومَحْجِرُ[٥].
هنيئاً لأهلِ العامرية نشْرُها اللذيذُ وريّاها الذي أتذكّرُ[٦].

---

(١) رحب: اتسع. السرب (بالكسر): الصدر. حصر (بفتح فكسر) فلان يحصر (بفتح الصاد): ضاق صدره، عجز عن الاحتمال.
(٢) الأمر للأمر يقدر (لعلكما تقعان في المستقبل فيما وقعت فيه أنا الآن فأساعدكما!).
(٣) المطرف (بكسر الميم أوضمها وبفتح الراء): ثوب كبير مخطط وذو أعلام (أشكال، صور). الدرع: ثوب خاص بالنساء. البرد: ثوب واسع يلتحف به يحذر: يخاف (أن يعرفه أحد).
(٤) المجن: الترس. كان مجني (كان يسترني، يستر حقيقتي) يخفي عن الناظرين أني رجل. أتقي: أخاف (أن يعرف أحد حقيقة أمري). الكاعب: التي كعب ثديها. المعصر الشاة التي لحقت بجيل النساء.
(٥) أعرضت: التفتت تودعني. المحجر: التجويف الذي تستقر فيه العين (العين).
(٦) العامرية (كناية عن فتاة من بني عامر، كناية عن المرأة الجميلة؟). النشر والريّا: الرائحة الطيبة.

٢-عمر والثريا

في كتاب الأغاني أن عمر قدم المدينة فنزل على ابن أبي عتيق، فلما استلقى قال: أوه، من رسولي إلى الثريا بأني ضقت ذرعاً بهجرها، والكتاب. فقال ابن أبي عتيق: كل مملوك لي حر إن بلّغها ذلك غيري، ثم إنه أصلح بين عمر والثريا في حديث طويل.

(قالَ لي صاحبي ليعلمَ ما بي: «أتُحِبُّ القَتولَ أُختَ الرّبابِ؟»
قُلتُ: «وَجْدي بها كوَجدك بالعَذْ بِ إذا ما مُنِعتَ طعمَ الشراب!»
من رَسولي إلى الثُريّا بأني ضِقتُ ذرعاً بهجرها، والكتاب[١]؟
أزهَقتْ أمُّ نوفَلٍ، إذ دعَتْها، مهجتي؛ ما لقاتلي من متاب[٢].
حينَ قالت لها: «أجيبي». فقالتْ: «مَنْ دعاني؟» قالتْ: «أبو الخطاب[٣]».
فأجابتْ عندَ الدُعاء كما لبّى رجالٌ يَرْجون حُسنَ الثواب[٤].
أبْرزوها مِثلَ المهاةِ تَهادى بينَ خمسٍ كواعبٍ أتراب[٥].
(وهْيَ مكنونةٌ تحيّر منها في أديمِ الخدّيْنِ ماءُ الشباب[٦].
دُميةً عندَ راهبٍ ذي اجتهادٍ صوّروها في جانبِ المِحْراب[٧].
(ثم قالوا: «تُحِبُّها؟» قلتُ: «بَهراً، عددَ النجمِ والحصى والتراب!»[٨]

---

(١) وجدي: حبي. العذب (الماء) الحلو.
(٢) ضقت ذرعاً (صدراً أو خلقاً): قلّ صبري. والكتاب: الواو للقسم. الكتاب (القرآن).
(٣) أبو الخطاب: كنية عمر بن أبي ربيعة.
(٤) لبى: رفع صوته بالتلبية (في الحج) لبيك، اللهم، لبيك.
(٥) المهاة: الظبية. تتهادى: تتمايل في مشيها. الكاعب: التي كعب ثديها (في أول شبابها). أتراب (جمع ترب بالكسر): متساويات في العمر.
(٦) مكنونة: مستورة، يحافظ عليها (في بيتها). تحيّر ماء الشباب (لاح، تلألأ، تحرك، تردد). الأديم: الجلد.
(٧) يشبه عمر محبوبته بالتمثال الذي يكون عند مصلى الراهب التقي (تمثال أو صورة لمريم بنت عمران كما يتخيلها النصارى).
(٨) بهراً: عجباً.

حينَ شَبَّ القتولَ والجيدَ منها حُسْنُ لونٍ يَرِفُّ كالزِرياب[١].
(اذْكَرَتْني من بهجةِ الشمسِ لما طَلعتْ من دُجنَّة وسَحاب[٢]،
فارْجَحنَّتْ في حُسْنِ خَلقٍ عميم تَتهادى في مشيها كالحُباب[٣].
قلّدوها من القرنفل والدرّ سِخاباً واهاً له من سخاب[٤]،
(غصَبَتْني بَجاحَةُ المِسكِ نفسي، فسَلوها ماذا أحَلّ اغتصابي).

٢ - عمر والثريا أيضاً

(تشكّى الكُميت الجرْيَ لما جهدتُّه وبيَّنَ لو يَسْتطيعُ أنْ يتكلّما[٥].
فقلتُ له: «إن ألْقَ للعين قرّةً، فهانَ علينا أنْ تكِلّ وتسأما[٦]».
عَدِمْتُ، إذَنْ وَفْري وفارقتُ مُهجتي لئن لم أقِلْ قَرْناً إذا اللهُ سلّما[٧]!
لذلك أُدني دونَ خَيْلي رِباطَه وأُوصي به ألّا يُهانَ، ويُكْرَما!
فما راعَهُمْ إلّا الأغرُّ كأنه عُقابٌ هوتْ منقضةً قد رأتْ دَما.
فقلتُ لهم: «كيفَ الثُّريّا؟ هُبِلتُمُ!» فقالوا: «ستَدْري مانَكرْنا وتعلما[٨].

---

(١) القتول: اسم المحبوب أو كناية عنها. شب القتول حسن لون (أوقد نار الشباب فيها). الجيد (العنق). حسن اللون شب الجيد (جعلها جميلة). الزرياب: ماء الذهب.
(٢) الدجنة: الظلام.
(٣) أرجحنّ: من «رجحن» (أصله رجح): مال واهتز وثقل.
(٤) قلدوها: جعلوا لها قلادة (عقداً). السخاب: قلادة من قرنفل وغيره (لا حجارة كريمة فيها ولا معدن من ذهب أو فضة).
(٥) الكميت: (الحصان) لونه بين الأحمر والأسود. جهدته (بفتح الهاء أو بكسرها): أتعبه (بكثرة الأسفار وبالإسراع في الجري).
(٦) إن ألق للعين قرّة (هدوءا)، أن أنل غايتي، يهون عليّ أنا أن تكل (تتعب) أنت وتسأم (تمل بفتح ففتح) من كثرة السفر.
(٧) عدمت وفري خسرت ثروتي) وفارقت مهجتي (مت): يدعو على نفسه بذلك. قال يقيل: نام بعد الظهر (ارتاح).
(٨) هبل: فقد عقله أو فقدته أمه (مات). ما نكرنا (ما أخفينا عنك خبره)، تعلم (لا وجه لنصبها).

هنالك فانزِلْ فاسْترِحْ، فإذا بدَتْ ثُرَيّاكَ في أترابِها الحُر كالدُّمى[١]
- يُردْنَ اختيازِ السرّ منك- فلاتبُحْ بما لم تَكنْ عنه لدينا مُجَمْجِما[٢]»!

٤- هند

(لَيْتَ هِنداً أنجزَتْنا ما تَعِدْ وشَفَتْ أنفسُنا مما تَجِدْ[٣].
واستبدّت مرّةً واحدةً؛ إنما العاجزُ من لا يَسْتبدّ!

***

زعموها سألت جاراتِها - وتعرَّت ذلتَ يومٍ تَبْترِدْ[٤]-:
«أكما يَنْعَتُني تُبْصِرْنَني عَمْرَكُن الله- أم لا يقتصدْ[٥]»؟
فتضاحَكْنَ، وقد قُلنَ لها؛ «حَسَنٌ في كلّ عَينٍ مَنْ تَوَدّ
حَسَدٌ حمّلنَه من أجلها؛ وقديماً كان في الناسِ الحسدْ)
غادةٌ يفترّ عن أشْنَبِها - حين تجلوهُ- أقاحٍ أو بَرَدْ[٦].
ولها عيْنانِ في طَرْفَيْهما حوَرٌ منها، وفي الجِيد غَيدْ[٧].
طَفلةٌ باردةٌ القيظِ إذا مَعمعانُ الصيفِ أضحى يَتّقد.

---

(١) بدت: ظهرت (مرت عرضاً). الحوراء (من كن بياض عينيها شديداً وسوادهما شديداً). أتراب: متقاربات في السن. الدمية (بالضم): التمثال (المرأة الجميلة).
(٢) جمجم الحديث: تكلم فيه بصوت خافت. هن يردن أن يظل سبب لقائك هذا سراً (كأنه غير متفق عليه من قبل)، فلا تبح لهن بشيْ.
(٣) تعد من وعد «في اللهجة الحجازية»: هدد. وجد «جدة (بكسر الجيم) وموجدة» غضب أو «وجدا»حزن.=والمعنى أن هنداً تتوعدني دائماً فليتها تنجز هذا الوعيد حتى تهدأ نفسي ويذهب ما بها من الغضب أو الحزن. غير أن هنداً تتوعد ولا تنجز، فليتها تنجز ذلك ولو مرة واحدة.
(٤) تغتسل بالماء البارد.
(٥) لم يقتصد: أفرط وبالغ.
(٦) الشنب: بياض الأسنان وحسنها، والمعنى تفتح فمها عن أسنان كالأقحوان (زهر برّي له بتلات بيض تشبه بها الأسنان) والبرد (حبات الماء المتجمدة).
(٧) الحور: شدة البياض في بياض العين وشدة السواد في سوادها. الجيد: العنق: اللين والنعومة.

سُخنةُ المَشتى لِحافٌ للفتى تحتَ ليلٍ حين يَغشاه الصَرَد[١].

***

ولقد أذكُرُ إذ قُلتُ لها - ودُموعي فوقَ خدّي تَطّرد-:
قُلتُ: «مَن أنتِ؟» فقالت: «أنا مَن شفَّه الوَجْدُ وأبلاه الكَمَد[٢].
نحنُ أهلُ الخَيفِ من أهل مِنَى، ما لمقتولٍ قتلناه قَوَد[٣]».
قلتُ: «أهلاً، أنتمُ بُغْيتُنا؛ فتَسَمَّيْنَ»، فقالت: «أنا هِنْد».
إنما ضُلِّلَ قلبي فاحْتوى صَعْدةً في سابِريٍّ تَطّرِد[٤].
إنما أهْلُك جيرانٌ لنا: إنما نحنُ وهُم شيءٌ أحد.

***

حدّثوني أنها لي نَفَثَت عُقَداً. يا حَبّذا تلك العُقَد[٥].
كُلّما قُلتُ: «متى مِيعادُنا؟» ضَحِكَت هندٌ وقالت: «بعدَ غد»!

---

(١) طفلة: لينة. الصرد: البرد (بفتح فسكون). من الصفات التي استحبها العرب في المرأة أن يكون جسمها بارداً في الصيف وحاراً في الشتاء.
(٢) شفه (أنحله نحيلاً) الوجد (الحب) وأبلاه (نهك جسمه، أتلفه) الكمد (شدة الحزن).
(٣) الخيف ومنى (مكانان في الحجاز قرب مكة) كناية عن المكانة العالية والقوة. القود: قتل القاتل (الذي يموت في حبنا لا يؤخذ بثأره).
(٤) احتوى: ضم (أحب، أصبح المحبوب في قلبي). صعدة: رمح (كناية عن امرأة طويلة مستقيمة القامة). السابري: نسيج من حرير منسوب إلى بلدة سابور الفارسية (أو إلى كسرى سابور)، تطّرد: تهتز، تتمايل (جمالاً ودلالاً).
(٥) صنعت له سحراً. كانت السواحر، إذا أردن سحر إنسان، عقدن عقداً في خيط ثم ذكرن الشر الذي أردن إنزاله فيه ونفخن على كل عقدة.

٥ - خدعة مزدوجة

(ألم تسألِ الأطلالَ والمُتربّعا ببطنِ حُليّاتٍ دوارسَ بَلقعا[١]
إلى الشرح من وادي المغمّسِ بُدّلَت مَعالِمُه وَبْلا وَنكباءَ زَعْزَعا[٢]؟-
فيَبْخَلنَ أو يخْبرنَ بالعلم بعدَما نَكأنَ فؤاداً كان قِدْماً مُفجَّعا[٣].
لِهِندٍ وأترابٍ لهندٍ، إذِ الهوى جميعٌ وإذ لم نخشَ أن تصدّعا؛
وإذ نحنُ مثلَ الماءِ كان مِزاجُه كما صفّق الساقي الرحيق المشعشعا[٤]؛
وإذ لا نُطيعُ العاذلين ولا نرى لِواشٍ لدينا يطلبُ الصُّرمَ مَطمَعا[٥].
تُنوعِتْنَ حتى عاوَدَ القلبَ سُقمُه، وحتى تذكَّرتُ الحديثَ المودَّعا[٦].
فقلتُ لمُطريهِنَ: «ويْحَكَ إنما ضَرَرتَ، فهل تستطيعُ نفعاً فتنفعا[٧]؛
واشرَيْتَ فاستشرى وإن كان قد صَحا فؤادٌ بأمثالِ المَها كان مُوزعا[٨]،
وهيّجتَ قلباً كان قد ودّعَ الصِبا وأشياعَه؛ فاشْفَع عسى أن تُشَفَّعا.
لئن كان ما حَدَّثتَ حقاً فما أرى كمثلِ الألى أطرَيتَ في الناس أربعا».
فقالَ: «تعالى انظُر» فقلتُ«وكيفي لي؟ أخافُ مقاماً أن يَشيع فيَشنعا».
فقالَ: اكتفِل ثم التَثِم وائتِ باغياً فسلِّم، ولا تُكثِر بأن تتورّعا[٩].

---

(١) المتربع: المكان الذي يقضي الناس فيه الربيع. دارس: ممحو. بلقع: خلاء لا عمران فيه.
(٢) إننا نجد بدل معالمه (أماكنة المعمورة المسكونة) وبْلا (أمطار كثيرة) ونكباء (ريحاً تهب من كل جانب) زعزعا (شديدة تزعزع الأشياء).
(٣) نكأ فلان الجرح: فتحه وأساله من جديد. كان قدماً (منذ زمن قديم) مفجعاً (مصاباً بفراق أحبابه).
(٤) صفق الرجل الشراب (نقله من إناء لآخر مراراً حتى يصفو). المشعشع: الممزوج بالماء.
(٥) العاذل: اللائم (بلا حق). الصرم: القطع (الهجر).
(٦) تنازعت الناس الشيء: وصفه بعضهم لبعض.
(٧) أطرى: مدح.
(٨) أشرى الرجل رجلاً بشيء: أغراه به. الاستشراء: اشتداد المرض. المهاة: بقرة الوحش (نوع من الغزلان). موزع: مغرم.
(٩) اكتفل: أتى مع رديف (راكب ثان) على بعير. بالغ (تائه عن الطريق). لا تكثر بأن تتوزع= لاتكثر التورع (لاتكثر القول بأن وصولك إليهن كان اتفاقاً فيفطنّ إلى أنك قد اطلعت على الخدعة).

فإني سأخفي العينَ عنكَ فلا ترى مَخافةَ أن يفشو الحديثُ فيُسْمَعا».
فأقبلْتُ أهْوي مثلما قالَ صاحبي لِمَوْعِده، أُزجي قَعوداً مُوقّعا[1].
(فلما توافقنا وسلّمتُ أشرقَتْ وجوهٌ زَهاها الحُسنُ أن تتقنّعا[2].
تباهَلْنَ بالعِرفانِ لمّا رأينَني، وقُلنَ: «امرؤٌ باغٍ أكلَّ وأوضعا»[3]،
وَقرَّبنَ أسبابَ الهوى لِمُتيَّمٍ يَقيسُ ذِراعاً كلّما قِسْنَ إصبَعا».

***

فلمّا تنازعنا الأحاديثَ قُلنَ لي: «أخِفتَ علينا أن نُغَرَّ ونُخدَعا[4]».
فبالأمسِ أرْسلنا بذلك خالداً إليك، وبيّنا له الشأنَ أجْمعا.
فما جِئتنا إلا على وَفقِ مَوْعدٍ على مَلأٍ مِنّا، خرجْنا له مَعا[5]».
رأينا خَلاءً من عيونٍ ومَجلِسا دَميثَ الرُّبى سهلَ المحلّة مُمرِعا[6]
وقلنا: «كريمٌ نالَ وصلَ كرائمٍ، فحُقّ له في اليومِ أن يتمتَعا».

٦- أمنية مستجابة

هيّجَ القلبَ مَغانٍ وصِيَرْ دارساتٌ قد علاهُنّ الشجرْ[7]؛
ورياحُ الصيفِ قد أزْرت بها تَنسِجُ التُرب فُنوناً والمطرْ[8].

---

(١) أهوى: أسرع. أزجي: أسوق. قعود (بعير كبير السن). موقع: مصاب بقروح.
(٢) زهاها الحسن (جعلها ناضرة جميلة) أن تتقنعا (لا يجوز، لما لها من الجمال، أن تضع قناعاً على وجهها ربما: جمالها يظهر برغم القناع الذي عليها).
(٣) تباله: تجاهل. باغ: تائه عن الطريق. أكل: تعب. أوضع: أسرع.
(٤) تنازعنا الحديث: تبادلنا الحديث (لما دار الحديث بيننا مدة).
(٥) على ملأ منا (بمعرفة منا).
(٦) دميث الربى (التلال) ليّن الأرض. ممرع: خصيب، كثير النبات.
(٧) المغنى: المكان المسكون العامر. الصيرة: حظيرة الغنم. دارس: ممحو.
(٨) أزرى بها: عابها، جعلها زرية (قليلة القيمة، محتقرة). الرياح تنسج الترب فنوناً: تهب الريح على الرمال فتجعل فيها خطوطاً ومرتفعات مختلفة. المطر معطوفة على رياح. وكذلك تتلاعب الرياح بالأمطار الساقطة...

ظِلتُ فيه ذاتَ يومٍ واقفاً أسألُ المنزلَ هل فيه خبر
للّتي قالت لأترابٍ لها قُطُفٍ فيهنّ أنْسٌ وخفَر[1]؛
إذْ تمَشَّيْنَ بجوٍّ مُؤنِقٍ نَيِّرِ النبتِ تغشّاه الزَهَر[2]،
بدِماثٍ سهلةٍ زيّنها يومُ غيمٍ لم يُخالِطه قَتَر[3]:
«قد خَلونا فتَمَنَّينَ بِنا إذ خلونا اليوم نبدي ما نُسِر».
فعَرَفنَ الشوقَ في مُقلتها، وحَبابُ الشوقِ يُبديهِ النظر.
قُلنَ يَسترضِينَها: «مُنيَتُنا لو أتانا اليومَ في سِرٍّ عمر!»

***

(بينما يَنْعَتْنَني أبصَرْنَني دونَ قيدِ الميلِ يَعدو بي الأغَرّ[4].
قالتِ الكُبرى: «أتعرِفْنَ الفتى؟» قالتِ الوُسطى: «نعَم، هذا عمر».
قالتِ الصُغرى، وقد تيَّمتُها: «قد عَرَفناه، وهل يَخفى القمر![5]»
ذا حبيبٌ لم يُعَرِّجْ دونَنا، ساقَه الحينُ إلينا والقدر[6].
فأتانا حينَ ألقى بَرْكَه جملُ الليلِ عليه واسبطر[7].
ورُضابُ المِسكِ من أثوابِه مَرمرَ الماءُ عليه فنَضَر[8].
قد أتانا ما تمنّينا، وقد غُيّبَ الإبرام عنا والقدر»[9].

---

(١) قطف جمع قطوف: بطيئة السير قصيرة الخطوات (كناية عن النعيم والدلال). خفر: حياء.
(٢) الجو: المنخفض من الأرض. مؤنق: عجب العين حسنه. تغشاه: غطاء (كثر فيه).
(٣) دماث جمع دميث (أرض) لينة.قتر: شبه دخان (كان في ذلك اليوم غيم رقيق يمنع حر الشمس ولكن لم يكن فيه ضباب يؤذي التنفس).
(٤) دون (على مسافة أقل) قد (مقدار) يعدو: يركض. الأغر: (الحصان) الأبيض.
(٥) تيّمه الحب: أمرضه.
(٦) لم يعرج دوننا: لم يمل إلى أحد غرنا (هو قاصد زيارتنا). الحين (بكسر الحاء المهملة): الوقت (في هذه الساعة). القدر: (من غير ميعاد).
(٧) اسبطر: طال امتدّ لما نزل الليل.
(٨) شيء من الندى مرّ عليه (بلطف) فنضر (اشتدت رائحته).
(٩) الإبرام: الملل. القدر: الضيق.

٧- المتجلّد المغلوب

خبّروها بأنني قد تزوّجتُ، فظلّت تُكاتِمُ الغيظَ سِرّا.
ثم قالت لأختِها ولأخرى: «ليتَه كان قد تزوّج عشرا».
وأشارت إلى نِساء لَدَيها، لا ترى دونُهنّ للسِرّ سَتْرا:
ما لِقَلبي كأنه ليس مِني وعِظامي إخالُ فيهن فَتْرا[١].
من حديثٍ- نمي إليّ- فظيعٍ، خِلتُ في القلبِ من تلظّيه جمرا[٢].

٨- صراحة واستهتار

أُحِبُّ لِحُبّ عَبلةَ كلّ صِهرٍ - عَلِمتُ به لعبلةَ- أو صديقِ[٣].
ولولا أن تُعنِّفَني قريشٌ وقولُ الناصحِ الأدنى الشفيقِ،
لقُلتُ، إذا التَقَيْنا: «قبّليني!» ولو كُنا على ظهرِ الطريق.
فما قلبُ ابنِ عبدِاللهِ فيها بصاحٍ في الحياةِ ولا مُفيق[٤].

****

٩- عفة مزعومة

(كِدتُّ يومَ الرحيل أقضي حياتي؛ ليْتني مِتُّ قبلَ يومِ الرحيلِ!
لا أطيقُ الكلامَ من شِدّة الوَجْـ ـد، ودَمعي يَسيلُ كلّ مَسيلِ.
ذَرَفتْ عينُها ففاضت دُموعي؛ وكِلانا يُلفى بلُبٍّ أصيل[٥].

---

(١) إخال (بكسر الهمزة يدل فتحها في المضارع): أظن، أشعر. اشعر= الفتر: الخدر (بفتح ففتح): البطء في الحس وضعف الحس.
(٢) نما إليّ ينمو ونمى إلي ينمي: وصل إلي، نقله أحد إلي. تلظّت النار: اشتدّ لهيبها.
(٣) الصهر: القريب من الأهل.
(٤) ابن عبدالله هو عمر بن عبدالله بن أبي ربيعة.
(٥) لبّ: عقل. أصيل: الجيد، الصحيح.

لـو خَـلَـت خُـلّـتي أصِـبـتُ نَـوالاً أو حـديـثاً يَـشـفـي مَـع الـتـنويـل[١].
ولـقـد قـالـتِ الحـبـيـبـةُ:(لـولا كَـثـرةُ الـنـاسِ جُـدتُّ بـالـتـقـبـيل).
ليسَ طعمُ الكافورِ والمسكِ شِيبا ثُمّ عُـلّا بـالـراحِ والـزنجـبـيل[٢]،
حين تـنـتـابُها، بـأطـيـبَ مِـن فـيـهـا طُـروقًـا، وإن شـئـتَ، أو بـالمـقـيـل[٣]
ذاك ظـنّي ولم أذُق طـعـم فـيـهـا، لا، ومـا في الـكِـتـابِ مـن تـنـزيـل[٤]!
وبـفـرعٍ حـدّثـتـهُ كـالمـثـانـي عُـلَّ بـالمِسكِ فـهـو مـثـلُ الـسَّـديـل[٥]
رَبـعـةٌ أو فُـوَيـقَ ذاك قـلـيلاً ونَـؤومُ الـضُـحـى وحَـقٌّ كَـسـول[٦].
لا يـزالُ الخَـلـخَـالُ فـوقَ الحـشـايـا مِـثـلَ أثـنـاءِ حَـيّـةٍ مـقـتـول[٧].
زان مـا تحـت كَـعْـبِـهـا قَـدَمـاهـا، حـينَ تمشي، والـكـعـبُ غـيرُ نـبـيل[٨].

****

١٠- اعتراف وتصريح

مرَّ بي سِرْبُ ظِباءٍ رائحاتٍ من قُباءْ[٩]. زُمَراً نحوَ المُصَلّى مُسرعاتٍ في خَلاء[١٠]

---

(١) خلت (كانت وحدها) الخالة: الصديقة. نوالاً: عطاء (وصالاً، اجتماعاً بالحبيبة).
(٢) شاب: مزج. علّ الساقي الشارب: سقاه قليلاً قليلاً. الراح: الخمر. الزنجبيل: نبات حِرّيف الطعم.
(٣) انتاب: أصاب (انتابها: اجتمع بها). طروقاً: في الليل. المقيل: بعد الظهر.
(٤) وما (الواو للقسم) في الكتاب (القرآن) من تنزيل (وحي، آيات وسور).
(٥) فرع: شعر. حدثته (حدثوني عنه). كالمثاني (= مثان: ضفيرتان؟). السديل: ستار يسدل على الهودج (شعرها كثيف طويل وعريض) يشبه ستاراً على ظهرها
(٦) ربعة: مربوعة (معتدلة القامة). تطيل النوم في الصباح وتكسل عن قضاء حاجاتها بنفسها (كناية عن الغنى والنعيم والدلال).
(٧) الحشّية: الفراش. الخلخال: شبه سوار يلبس في الرجل فوق القدم. مثل أثناء (ثنايا، تعرّج)، خلخالها لا يتحرك لأن رجلها سمينة يضيق الخلخال عليها (؟).
(٨) نبيل: مرتفع، بارز (كعبها غير بارز لأن اللحم يغطيه).
(٩) قباء: بلدة قريبة من المدينة.
(١٠) الزمرة (بالضم): الجماعة. المصلّى (المسجد، مسجد مكة؟)

فتعرّضْتُ وألقيْتُ جربيبَ الحياءْ[١] وقديماً كان عهدي وفُتوني بالنساء[٢]!

***

١١- موسم الحج

أيُها الرائحُ المُجِدُّ ابتكارا قد قَضَى في تِهامةَ الأوطارا[٣]،
من يكُن قلبُه سليماً صحيحاً ففؤادي بالخَيفِ أمسى مُعارا[٤].
ليْتَ ذا الحَج كان حَتماً علينا: كلّ شهْرَينِ حِجةً واعتمارا[٥]!

*

١٢- مغامرة جريئة

(وناهدةِ الثدْيَينِ قُلتُ لها: «اتّكي على الرملِ»، مِن جبّانةٍ، لم تَوَسّدِ[٦].
فقالت: «على اسمِ الله أمرُك طاعةٌ وإن كنتُ قد كلّفتُ ما لم أُعَوّد»).
فما زِلتُ في ليلٍ طويل مُلَثَّماً لذيذَ رُضاب المِسك كالمتشهد[٧].
(فلما دنا الإصباحُ قالت: «فضَحْتَني فقُم غير مطرود، وإن شئتَ فازدَد»).
فما ازدَدتُّ منها غيرَ مَصّ لِثاتِها وتقبيل فيها والحديثِ والمردّدِ.

---

(١) ألقيت: خلعت.
(٢) عهدي (معرفتي وصحبتي). فتوني: شدة حبي.
(٣) ابتكاراً: باكراً. تهامة (ساحل الحجاز= مكة؟). الوطر: الحاجة، الغاية (أنهى الحج إلى مكة؟).
(٤) الخيف (قرب مكة). فؤادي أمسى بالخيف معاراً (أحب امرأة رآها في موسم الحجّ).
(٥) حتماً: فرضاً لازماً. الحجة (بالكسر): زيارة مكة للقيام بالمناسك في الموسم (شهر ذي الحجة). الاعتمار= العمرة (بالضم): القيام بمناسك الحج في غير الموسم. هو يتمنى أن يكون الحج في كل شهرين مرّتين (مرة للحج المفروض ومرة للعمرة التي هي تطوع).
(٦) الجبّان والجبّانة (بتشديد الباء فيهما): الأرض المستوية والمرتفعة قليلاً (في خارج البلد). لم توسّد (لم يكن نومها على وسادة).
(٧) ملثماً (بالبناء للمجهول): مسموحاً لي باللثم (التقبيل). «لذيذ» مفعول به ثان من: «ملثماً».

تزوّدتْ منها واتّشجت بمِرْطِها وقُلتُ لعَينيَّ«اسفَحا الدمع من غد»[١].
فقامتْ تُعفّي بالرداءِ مَكانها وتطلُبُ شذراً من جُمانٍ مُبدّدِ[٢].

١٣- وداع هادىء

أيها الباكرُ المريدُ فراقي بعدَما هِجْتَ بالحديثِ اشتياقي،
ليتَ شِعري، غداةَ بانوا وفيهم صورةُ الشمسِ، أينَ يُرجى التلاقي؟
جَزَعٌ يَعْتريك، يا قلبُ، منها أن يَحُثّوا جِمالَهم لانطلاق.
قد شفَيْنا النفوسَ، إن كان يشفي من هواها عِناقُها واعتناقي؛
حينَ كَفّتْ دموعَها ثم قالتْ: «أزِفَ البَينُ وانطلاقُ الرِفاق[٣]»
إنّ قلبي لَفيكُمُ اليومَ رهنٌ لِشقائي، وحُبِّ أهلِ العراق!

١٤- رقّعن الكوى بالمحاجر

رأيْنَ الغواني الشيبَ لاحَ بعارضي فأعْرَضْن عني بالخُدود النواضر[٤]،
وكُنّ إذا أبْصَرْنني أو سَمِعْنَني سَعَيْنَ فرَقّعْن الكُوى بالمحاجر[٥].

المتشهد (هنا): الذي يأكل الشهد: العسل.

(١) اتشح الرجل بالثوب (جعله على كتفيه كالوشاح يغطي به الجانب الأعلى من جسمه). المرط: ثوب سابغ (كبير واسع) تتلفع به المرأة (تلف به جسمها). فعل ذلك كي يستر نفسه عن اعين الناس فلا يعرف أحد بمجيئه إلى ذلك المكان مع التي كانت معه. وقلت لعينيّ: اسفحا الدمع من غد: ابدأا بالبكاء من نهار الغد (لأنه لن يستطيع أن يلقى هذه الفتاة مرة ثانية).

(٢) الجمانة: اللؤلؤة الكبيرة. المبدّد: المتفرق، المبعثر. الشذر (هنا): أشياء متفرقة، من قولنا في المثل: «تفرّقوا شذر مذر». كان عقدها قد انقطع وتفرقت حباته في أثناء الليل ولم تشعر هي بذلك.

(٣) أزف: قرب.البين: الفراق.

(٤) العارض: جانب الوجه.

(٥) الكوّة (بالضم وتشديد الواو): النافذة الصغيرة. المحجر (بفتح الميم وكسر الجيم): التجويف الذي تكون فيه العين (العين). وكن إذا أبصرنني (في أيام شبابي). رقعن الكوى بالمحاجر: جعلن ينظرن إلي من خلال الشقوق (في الخيمة، الخ).

فإنْ جَمَحت عني نواظرُ أعينٍ - رَمَيْنَ بأحْداقِ المها والجآذر[١]-
فإنّي من قومٍ كريمٍ نجارُهم لأقدامهم صيغَتْ رؤوسُ المنابر[٢]!

١٥- جواب رسالة

كَتبَتْ- تَعْتِبُ- الرَّباب وقالت: قد أتانا ما قُلتُ في الأشعارِ،
سادراً عامداً تُشهِّرُ باسْمي كي يبوحَ الوُشاةُ بالأسرار[٣].
فاعتزِلْنا؛ فلن تُراجِعَ وصلا ما أضاءت نجومُ ليلٍ لِسار[٤].
قلتُ: لا تصْرِمي لِتَكثيرِ واشٍ كاذبٍ في الحديثِ والإخبار[٥].
لم نَبُحْ عنده بِسِرّ، ولكنْ كَذِبٌ ما أتاك، والجبّارِ[٦].
لا تُطيعي، فإنني لم أطِعْه أنتَ أهوى الأحبابِ والأجوار[٧].

***

١٦- الرفق والأدب

طال ليلي وتعنّاني الطربُ، واعتراني طُولُ همّ ووَصبْ[٨].

---

(١) جمح: نفر. الحدقة (بفتح ففتح): العين. المها: بقر الوحش (نوع من الظباء). الجؤذر (بالضمّ): ولد الظبية. ومين بأحدق (عيون)...: عيونهنّ تشبه عيون المها والجآذر.
(٢) نجارهم: أصلهم، لهم...رؤوس المنابر (لأنهم ولاة، وكان الوالي يخطب على المنبر ليبلّغ أوامر الدولة.
(٣) السادر: المستهتر، الذي لا يبالي ما يصنع.
(٤) لن ترجع وصلا: لن ترجع إلى وصلنا (إلى حبنا والاجتماع بنا). الساري: السائر ليلاً.
(٥) لا تصرمي: لا تقطعي (لا تهجريني). لتكثير: للكلام الكثير الذي يقال.
(٦) والجبّار: قسماً بالجبار (بالله).
(٧) الأجوار: جمع جار.
(٨) تعنّاه: عاوده (مرة بعد مرة). الطرب: خفة تلحق الإنسان من فرح أو حزن. الوصب: الوجع.

أرسلتْ أسماءُ في مَعْتبَةٍ عَتبَتْها، وهيَ أحلى من عَتبْ[١]،
أن أتى منها رسولٌ مَوهِناً وجدَ الحيَّ نِياماً فانقلَبْ[٢].
ضَرَب البابَ فلم يشعُر بهِ أحدٌ يفتحُ عنه إذ ضرب.
فأتاها بحديثٍ غاظَها، شبَهَ القولَ عليها وكذَبْ[٣]:
قال: أيقاظٌ، ولكنْ حاجةٌ عَرَضْتْ تُكتّمُ عنّا فاحتجَب[٤].
ولعَمْداً رَدّني. فاجتهدتْ بيَمينٍ حَلفةً عند الغضب[٥]:
أشهِدُ الرحمنَ، لا يجمَعُنا سقفُ بيتٍ رجَباً بعدَ رجب[٦].
قلتُ: حِلاًّ، فاقبلي مَعْذرتي: ما كذا يَجْزي مُحَبٌّ من أحب[٧].
أنّ كَفي لك رَهْنٌ بالرِّضا فاقبلي، يا هندُ. قالت: قد وَجبْ[٨].
فبَعثْنا طَبّبَةً عالمةً تمزِجُ الجدّ مِراراً باللَعِب[٩]:
ترفعُ الصوْتَ إذا لانَتْ لها، وتُراخي عند سَوْراتِ الغضب.
لم تَزَلْ تَصرِفُها عن رأيِها وتأنّاها برِفْقٍ وأدب.
وهي إذ ذاك عليها مِئزرٌ ولها بيت جوارٍ من لعب[١٠].

---

(١) معتبة عتبتها. عتاب على شيء كانت قد غضبت منه.
(٢) موهناً: بعد نصف الليل. انقلب: رجع.
(٣) شبّه القول: جعله غامضاً.
(٤) وقال: كانوا مستيقظين، ولكن ربما كان عندهم من يريدون أن يكتموا وجوده فلم يفتحوا لي.
(٥) فاجتهدت... أكثرت من حلف الأيمان وهي غاضبة.
(٦) رجب: الشهر السابع من السنة الهجرية، رجباً بعد رجب: سنة بعد سنة.
(٧) قلت: حلا= أنا أحلك من اليمين التي أقسمتها (بأن أخرج فدية اليمين عنك). المحب (بضم ففتح): المحبوب.
(٨) هذه يدي أعاهدك على أن تكوني دائماً راضية عني (؟). وجب: كذب (؟).
(٩) فبعثت إليها امرأة طبّة (حاذقة، لبقة في الحديث، رفيقة أو لطيفة). عالمة: عارفة، خبيرة بمعاملة الناس.
(١٠) عليها مئزر (ثوب يلف حول أدنى الجسم)، كناية عن أنها صغيرة السن. جوارٍ: دمى، لعب (بضم ففتح) يلهو بها الأطفال.

١٧- ثلاث جوار حسان

صَرَمتْ حَبْلَكَ البَغومُ؛ وصدّتْ عنك في غيرِ ريبةٍ أسماءُ.
والغواني إذا رأينَكَ كَهْلاً كان فيهنّ عن هواكَ التِواء.
حَبّذا أنتِ، يا بَغوم وأسما ءُ، وعيصٌ يُكِنُّنا وخلاء[١].
وقد قُلتِ ليلةَ الجَزْلِ لمّا أخضَلَتْ رَيْطتي عليّ السماء[٢]:
كلّ وصلٍ أمسى لدَيّ لأنثى غيرِها وَصلُها إليها أداء[٣].
كلّ خَلقٍ، وأن دَنا لوِصالٍ، أو نأى فهوَ للرّبابِ الفِداء.
فعدي نائلاً، وإنْ لم تُنيلي إنما ينفعُ المحِبّ الرجاء.

١٨- الحب المتبادل

بنَفسيَ مَنْ شفّني حُبُّهُ، ومَن حُبُّهُ باطنٌ ظاهرُ[٤].
ومَن لستُ أصبِرُ عن ذِكرِهِ، ولا هُو عن ذِكرِنا صابر.
ومن إن ذُكِرنا، جَرى دمعُه ودمعِي لذِكري له مائر[٥].
ومَن أعرِفُ الوُدِّ في وجهِه، ويَعرِفُ وُدّي له الناظر[٦].

١٩-... ولا نتكلّم...

يلومونني في غيرِ جُرم جَنيتُه، وغيريَ- في كلّ الذي كان- ألوم[٧].

---

(١) العيص: شجر كثيف ملتف. يكننا: يسترنا.
(٢) الجزل= اسم موضع (؟). ليلة الجزل: ليلة اجتماعنا في الجزل. أخضلت: بللت. الريطة: ثوب من قطعة واحدة رقيق (من حرير) السماء: المطر.
(٣) كل اتصال لي بامرأة غايتي منه أن أصل إليها هي.
(٤) أفدي بنفسي تلك التي شفني (أمرضني: جعلني نحيلا) حبها.
(٥) مائر: متحرك، هائج، مضطرب.
(٦) أنا أعلم (من نظري إليه) أنه يحبني. والذين ينظرون إلي يعرفون أني أحبه.
(٧) جرم: ذنب كبير. جنيته: أذنبت.

أمِنتُ أُناساً أنتمو تأمنوَنهُم، فزادوا علينا في الحديثِ وأوهموا.
وقالوا لنا ما لم نقُل، ثم أكثروا علينا، وباحوا بالذي كنتُ أكتُمُ
فلا تَصرميني إن تَرَيْني أحِبُّكم أبوءُ بذَنبي، إنني أنا أظلَمُ[١].
مُنعّمةٌ لو دَبّ ذرٌّ بجِسْمِها لكان دبيبُ النملِ في الجسم يَكلِم[٢].
اليسَ كثيراً أن نكونَ ببلدةٍ كِلانا بها ثاوٍ ولا نتكلّمُ[٣].

٢٠- حرّمت النساء سواكم

لقد أرسلتْ في السر ليلى تلومُني وتزعُمني ذا مَلّةٍ طَرِفاً جَلدا[٤].
تقولُ: لقد أخلَفتَنا ما وعَدتّنا. وبالله، ما أخلفتُها طائعاً وَعْدا.
فقلتُ مَروعاً للرسولِ الذي أتى: «تُراه لكَ الويلات من أمرها جدّا[٥]؟
إذا جِئتَها فاقْرَ السلام وقلْ لها: ذري الجوْر ليلى واسلُكي منهجاً قصدا»[٦]
تعُدّينَ ذنباً أنتِ، ليلى، جَنيتِه عليَّ، ولا أُحصي ذنوبَكُمُ عَدّا.
أفي غيْبَتي عنكم ليالٍ مَرِضتُها تزيدينني، ليلى، على مَرَضي جهدا[٧].
تجاهَلُ ما قد كان ليلى، كأنما أقاسي بها من حرّةٍ حَجرا صلدا[٨].

---

(١) أبوء بذنبي: أرجع بذنبي. أعاقب بذنبي. ترجع عاقبة ذنبي بالضرر عليّ.
(٢) لو سار الذر (صغار النمل)... يكلم: يجرح.
(٣) ثاو: ساكن، مقيم.
(٤) ذو ملة: يمل من الأشياء بسرعة. الطرف (بفتح فكسر): الرغيب العين الذي لا يرى شيئاً إلا أحب أن يكون له (يحب التنقل من شيء إلى آخر). الجلد: الصبور (لايزور أصدقاءه كثيراً)، يحتمل الشوق إلى المحبوب فلا يجتمع به.
(٥) مروع (بفتح فضم بلا تشديد): خائف، فزع.
(٦) ذوى (من وذر، وهو يستعمل في المضارع والأمر فقط): اتركي. قصداً: معتدلاً.
(٧) ليال (يجب أن تكون: ليالي) لأنها مفعول فيه منصوب. وهوممنوع من الصرف. الجهد: التعب، المشقّة.
(٨) تجاهل= تتجاهل. حرة: أرض بركانية حجارتها سوداء قاسية جدا. الصلد: الصلب (بالضم).

فلا تَحسَبي أني تمكّثتُ عنكمُ، ونفسي ترى في مُكثِها عندكمو بُدا[١]»
ولا أن قلبي- الدهرَ- يَسلو حياته، ولا رائمٌ يوماً سوى وُدِّكُم وُدّا[٢]،
لكي تعلمي أنّي أشدُّ صَبابةً وأحسنُ عند البَين من غيرِنا عَهْدا[٣].
غداً يكثرُ الباكونَ مِنّا ومِنكمو، وتزدادُ داري من ديارِكُم بُعْدا.
فإن تَصْرميني لا أرى- الدهرَ- قُرّةً لعيْني ولا ألقى سُروراً ولا سَعْدا[٤]
فإن شِئتِ حرّمتُ النساء سِواكمو، وإن شئتِ لم أُطعَم نُقاخا ولا بَرْدا[٥].
وإن شئتِ غُرْنا نحوكم ثم لم نَزَلْ بمكّةَ حتى تجلسوا قابلاً نَجْدا.

٢١- لا يحل لكم دمي

فلمّا الْتقينا باحَ كلٌّ بسرّهِ، وأبدى لها مِنّي السرورَ تبَسُّمي.
ألا قُلْ لهندٍ أحرجي وتأثّمي، ولا تقتُليني لا يَحِلُّ لكم دَمي[٦].
وحُلي حِبالَ السِحرِ عن قلبِ عاشقٍ حزينٍ، ولا تَستَحْقبي قتلَ مُسلم[٧].
فأنتِ-وبيتِ اللهِ- همّي ومُنْيتي وكِبْرُ مُنانا من فصيحٍ وأعْجَم[٨].
ووالله، ما أحْبَبْتُ حُبَّكَ أيِّماً ولا ذاتَ بعلٍ، يا هُنيدةُ، فاعْلمي[٩].
فصَدّتْ وقالتْ: كاذبٌ وتجَهَّمَتْ؛ فنفسي فِداءُ المُعرِضِ المُتجَهِّم[١٠].

---

(١) تمكث: انتظر ولم يعجل (في العمل أو المجيء). أنا لم أتأخر (بإرادتي) في المجيء إليك. وأنا أحب أن أبقى عندك طويلاً.
(٢) يسلو: ينسى، يتسلى عن شيء بشيء آخر. حياته (طول حياته). رائم: راغب في، مريد.
(٣) صبابة: حب، شوق. البين: البعاد.
(٤) صرم: قطع. الدهر (طول الدهر). قرة لعيني: رضا، اطمئنان.
(٥) النقاخ (بالضم): الماء الصافي العذب.
(٦) حرج (بفتح فكسر) يحرج (بفتح الراء): هاب، خاف. تأثم: تجنب الإثم (الذنب).
(٧) استحقب ذنباً: ارتكبه، أتاه، فعله.
(٨) وكبر منانا. معظم (أعظم) ما أتمنى. بيت الله: الكعبة.
(٩) الأيّم (التي آمت من زوجها): الأرملة. البعل: الزوج.
(١٠) صدت: مالت، أدارت وجهها. تجهّم فلان فلاناً أو تجهم فلان لفلان: استقبله بوجه كريه، بغضب.

فقالت، وصدّتْ: ما تزالُ مُتيَّماً صَبوباً بنجدٍ ذا هوىً مُتَقسِّم[١]؟
ولمّا الْتَقيْنا بالثنيَّةِ أوْمَضَتْ مَخافةَ عينِ الكاشحِ المُتَنمِّم[٢]:
أشارتْ بطرْفِ العينِ خَشيةَ أهْلِها إشارَة محزونٍ ولم تتكلم.
فأيقنْتُ أنَّ الطرفَ قد قالَ: مَرْحباً وأهلاً وسهلاً بالحبيبِ المتيّم.
فأبردتُّ طَرْفي نحوَها بتحِيّةٍ وقلتُ لها قولَ امرىءٍ غيرِ مُفحَم[٣]:
«وإني لأُذْري، كلما هاجَ ذِكرُكم، دموعاً أغصّت لهجتي بتكلّمي[٤].
وأنقادُ طوْعاً للذي أنتِ اهلُه على غِلطةٍ منكم لنا وَتجَهُّم.
ألام على حُبي كأني سَنَنْتُه؛ وقد سُنَّ هذا الحبُّ من قبلِ جُرهم»[٥]
فقالت: «أطعتَ الكاشِحين». ومن يُطعْ مقالةَ واشٍ كاذبِ القولِ يَندَم.
وصرّمْتَ حبْلَ الوُدِّ من وُدِّك الذي حَباكَ بمَحْض الوُدّ قبل التفهُّم»[٦]
فقلتُ: «اسمَعي، يا هندُ، ثم تفهّمي مقالة محزونٍ بحُبَّكِ مُغرَم:
لقد ماتَ سِري واستقامتْ مَودّتي ولم ينشرح بالقول، يا حِبّتي، فَمي[٧].
فإن تقتُلي في غيرِ ذنبٍ أقُلْ لكم مقالةَ مظلومٍ مَشوقٍ مُتيَّم:

---

(١) المتيم: المحب، الصبوب: المنصرف بكليته إلى الشيء. ذا هوى منقسم: (تحب نساء كثيرات في وقت واحد).

(٢) الثنية اسم مكان. أومض: أشار إشارة خفية رمزاً أو غمزاً. أومضت المرأة: سارقت النظر (نظرت بجانب عينها) تبسمت. الكاشح: المبغض. المتنمّ: الذي يقوم بالنميمة (بنقل الكلام السيء المختلق ليفسد بين الناس).

(٣) أبرد: أرسل رسالة بالبريد (أشرت إليها بعيني). المفحم: العاجز عن الجواب.

(٤) أذرى: نثر، فرّق.

(٥) سنّ الرجل الشيء: جعله سنة (بضم السين): طريقة متبعة، قاعدة، قانوناً. جرهم: جد قديم للعرب.

(٦) انصرفت أنت عن حب الذي منحك حبه قبل التفهم (قبل أن يفهم الكلام: منذ كان صغيرا).

(٧) مات سري (كتمته عن جميع الناس. قال الأخطل: «وأميت عندي السر بالكتمان». استقامت مودتي: أخلصت (لك) في حبي. الحبة (بالكسر: مؤنث) الحب (بالكسر أيضاً): المحب أو المحبوب. لم ينشرح به فمي: لم أذكره أحد.

هنيئاً لكم قَتلي وصَفْو مَودّتي، فقد سِيط من لَحمي هواكِ ومن دمي[١]

٢٢- حبّ متبادل

بنَفسي مَن أشتكي حُبَّهُ، ومَنْ إن شكا الحُبَّ لم يكْذِبِ.
ومَنْ إنْ تَسخَّطَ أعْتَبْتُه، وإنْ يَرَني ساخِطاً يُعْتِبِ[٢].
ومَنْ لا أُبالي رِضا غيرِه إذا هو سُرّ ولم يغْضَبِ
ومن لا يُطيعُ بنا أهلَه، ومَنْ قد عصيت له أقْرَبي.
ومن لو نهاني عن حُبّه مِن الماءِ عطشانَ لم أشْرَبِ[٣].
ومن لا سِلاحَ له يُتَّقى، وإن هو نُوزِلَ لم يُغلَبِ[٤].

***

٢٣- بيع أم بثمان؟

لقد عَرَضتْ لي بالمُحصَّبِ من مِنَى مَع الحجِّ شمسٌ سُتِّرت بيَمانِ[٥].
بدا لِيَ منها مِعْصَمٌ يومَ جَمَّرَتْ وكفٌّ خضيبٌ زُيِّنَتْ ببَنانِ[٦].
فلما التَقيْنا بالثنِيَّةِ سَلّمَتْ، ونازَعني البغلُ اللعينُ عِناني[٧].

---

(١) ساط: خلط، مزج.
(٢) تسخط: أبدى السخط (الكره مع الغضب). أعتب: أرضى.
(٣) ومن لو نهاني (منعني) عن حبه (من حبي له؟) عن (شرب) الماء عطشان (وأنا عطشان)...
(٤) يتقى: يخشى، يخاف (ببنائهما للمجهول). نوزل: لقيه خصمه في مبارزة (في الحب لا في الحرب).
(٥) عرضت لي: بدت لي (رأيتها عرضاً). المحصّب (مكان رمي الجمار في منى قرب مكة). شمس (امرأة جميلة) يمان (ثوب حرير من نسيج اليمن).
(٦) جمّرت: رمت الجمرات (سبع حصيات صغار. ورمي الجمار منسك من مناسك الحج) خضيب (مخضوب بالحناء) زينت ببنان (أنامل معنمة مصبوغة باللون الأحمر).
(٧) الثنية اسم مكان. نازعني البغل عناني (عنانة: رسنه): أردت أن أكبح البغل ليقف وأرى المحبة، ولكن البغل ظل مستمراً في السير.

فواللهِ، ما أدري- وإني لحاسِبٌ- بسَبْعٍ رمَيْتُ الجمْرَ أم بِثَمانِ[١].

٢٤- عتاب شديد

هَيْهاتِ من أمَةِ الوهَابِ منزِلُنا إذا حَلَلنا بسيفِ البحرِ من عَدَنِ[٢]،
واحتلَّ أهلُك أجياداً، فليسَ لنا إلا التذكُّرُ أو حَظٌّ من الحَزَنِ[٣]،
وقولُها للثُريّا يومَ ذي خُشُبٍ والدمعُ منها على الخدّين ذوسَنَنِ[٤]:
لا دارُكم دارُنا، يا وهْبَ إذ نَزَحتْ نواكِ عنّا، ولا أواطنُكم وطني[٥].
فلَسْتُ أمْلِكُ إلّا أن أقولَ إذا ذُكِرْتَ لا يُبعِدَنْكِ اللهُ، ياسَكني.
لا للهِ، قولي له فغيرِ مَعْتبَةٍ: ماذا أخذتَ بترْكِ الحجِّ من ثَمَنِ[٦]؟
فلو شَهِدتَّ غداةَ البَيْنِ عَبْرَتنا (وقد) تغرَّدَ قُمْريٌّ على فَنَنِ[٧]،
لاسْتيْقنَتْ غيرَ ما ظنَّتْ بصاحبها، وأيقنَتْ أن عَكا ليس مِن وَطني[٨].

***

٢٥- أمبدّ سؤالك العالمينا؟

أصبحَ القلبُ في الجِمال رَهينا مُقصَداً يومَ فارقَ الظاعِنينا[٩].

---

(١) حاسب: قدير في الحساب. يكون التجمير برمي سبع حصيات.
(٢) هيهات: ما أبعد... أمة الوهاب (اسم فتاة). سيف (بالكسر)البحر: شاطىء البحر. عدن في اليمن.
(٣) أجياد مكان قرب مكة. حظ: قدر، مقدار، نصيب.
(٤) سنن: طريق، مسالك (من كثرة البكاء).
(٥) نزحت: بعدت. النوى: الفراق. نزحتنواك: طال فراقك. وهب: أمة الوهاب.
(٦) معتبة: موجدة (غضب). ترك الحج: الغياب عن موسم الحج.
(٧) البين: الفراق. البرة: الدمعة (البكاء). تغرد: غنى. قمري: نوع من الحمام. فنن: غصم.
(٨) لتغيّر رأيها فيّ وعلمت يقيناً أن عكا (بلد في اليمن جنوب بلاد العرب مثل صور أيضاً وغيرها) ليس من وطني (لاأريد أن أستقر فيها)، سأرجع إلى مكة.
(٩) في الجمال: مع اللواتي هنَّ مسافرات على الجمال. مقصداً: مقتولاً. الظاعنون: المسافرون.

عَجِلَتْ حُمَّةُ الفِراقِ علينا ... برحيلٍ؛ ولم نَخَفْ أن نَبينا[١].
لم يَرُعْني إلا الفتاةُ وإلّا ... دمعُها في الرداء سحّا سَنينا[٢].
ولقد قُلتُ- يومَ مكّةَ، سِرّا- ... قبلَ وشكٍ من بَيْنِكم: «نَوّلينا[٣].
أنتِ أهوَى العباد قُرباً ودَلاً، ... لو تُنيلين عاشقاً محزونا[٤].
قادهُ الطَرفُ، يوم مرّ، إلى الحَيْـ ... ـنِ جِهاراً، ولم يَخَفْ أن يَحينا[٥]..»
قلتُ: مَن أنتمو؟ فصدّتْ وقالتْ: ... «أمُبْدٌّ سُؤالَكَ العالمينا[٦]؟»
قلتُ: «باللهِ ذي الجَلالةِ، لمذا ... أن تَبِلْتِ الفؤادَ، أن تصدُقينا[٧].
أيُّ مَنْ تجمَعُ المواسمُ؟ قولي ... وأبيني لنا ولا تكتُمينا»[٨].
«نحنُ مِن سكاني العراق، وكُنّا ... قبْلَها ساكنينَ مكةَ حينا.
قد صَدَقناكَ إذ سألتَ. فمَنْ أن ... تَ؟ عسى أن يَجُرَّ شأنٌ شؤونا[٩].
ونرى أننا عَرَفناك بالنَعْـ ... ـتِ بظنٍّ وما قَتلْنا يَقينا[١٠]،
وسوادِ الثنيَّتَيْنِ ونعتٍ ... قد تراه لناظر مُستبينا[١١]».

---

(١) الحمّة: اقتراب، حلول؛ من حم (بالبناء للمجهول). ولم (نكن) نخاف أن نبين (نفترق، نعد، نغيب).
(٢) لم يرعني: لم يفزعني (كنت غافلاً، فلم أدر إلا وهذه الفتاة تبكي). سحاً (منسكباً) سنيناً (متتابعاً).
(٣) قبل وشك (اقتراب) من بينكم (فراقكم، توديعكم). نوّلينا: اعطينا (صلينا، متعينا).
(٤) أهوى: أحبّ. الدلّ: جرأة المرأة على الرجل إذا وثقت بمحبته لها.
(٥) طرف (النظر). الحين (الموت). لم يخف أن يحين (يموت، لو استطاع أن يتصل بالمحبوب).
(٦) صدّت: مالت، أعرضت (أدارت وجهها). أمبدّ (أنت) سؤالك (بالنصب) العالمينا؟ (في تاج العروس الكويت٤١١ : ٧): أمقسّم أنت سؤالك على الناس واحداً واحداً حتى تعمهم؟ (أليس لك بد من سؤال كل إنسان تراه؟).
(٧) تبل الحب الرجل: أسقمه وذهب بعقله.
(٨) أي من تجمع المواسم (الحج): من أي البلاد انت؟ أبيني: أظهري، صرّحي.
(٩) جر شأن شؤونا (جر بعض الأمور بعضاً، جعل الحديث حجة لغايات أخرى).
(١٠) بالنعت: بالوصف (الذي نقل إلينا). ما قتلنا يقيناً (لسنا على يقين تام).
(١١) وسواد الثنيتين (وبسواد الثنيتين، السنين الأماميتين). كان عمر يوماً يمازح الثريا فثقل عليها مزحه فضربته بظاهر يدها، وكانت تضع في أصابعها خواتم كثيرة أو خاتماً كبيراً، فأصابت أسنانه فتقلقل منها سنان أماميتان. عالج عمر هاتين السنين فثبتا ولكن اسودتا.

٢٦- كثرة التعداد

أرسلَتْ تَعْتِبُ الرَبابُ وقالتْ: «قد أتانا ما قُلتَ في الإنشادِ».
قلتُ: «لا تَغضَبي فِدىً لك قولي بلساني وما يُجِنّ فؤادي[١].
ثم لا تغضبي، فِداؤكِ نفسي ثم أهلي وطارِ في وتِلادي[٢].
إن تَعودي تكُنْ تِهامةُ داري، وبنَجْدٍ إذا حَلَلتِ مَعادي[٣].
أنتِ أهوى إليَّ من سائرِ النا سِ. ذريني من كَثرةِ التعداد[٤]»

٢٧-... ويمسح عينه بيد

كَتبْتُ إليك من بَلَدي كِتابَ مُوَلّهٍ كَمِدِ[٥]،
كئيبٍ واكفِ العَيْنيـ ـنِ بالخَسرات مُنفرِدِ[٦].
يؤرِّقُه لهيبُ الشّوْ قِ بين السَحْرِ والكَبِدِ[٧]،
فيُمْسِكُ قلبَهُ بيَدٍ ويمسَحُ عَيْنه بيدِ.

٢٨- وداع

...ثم قالتْ، ودَمعُها يَغسلُ الكُحْـ ـلَ مِراراً يُخالُ دُرّاً نَظيما[٨]:
«ولا يكونَنَّ آخِرَ العهدِ هذا، يا ابنَ عمّي، ولا تُطِيعَنْ نَموما».

---

(١) فدى لك قولي بلساني وفدى لك ما يجن (يخفي) فؤادي: فدى لك جميع الناس، سواء منهم من أذكرهم بلساني ومن لا أذكرهم.
(٢) الطارف: المال الجديد (الذي يكسبه الشخص نفسه) والتالد أو التليد: المال القديم (الموروث).
(٣) إن تعودي (إليّ): تصالحيني. تهامة: ساحل الحجاز (مكة). حلَّ: نزل، سكن.
(٤) أهوى: أحب (أكثر حباً). ذريني: دعيني (اعفيني من كثرة التعداد: ذكر فلانة وفلانة وفلانة...).
(٥) مولّة: من أدّى به الحب إلى الجنون. كمد: حزين.
(٦) وكفت عينه: سال دمعها.
(٧) أرقه: منعه من أن ينام. السحر (بالفتح أو بالضم): أعلى الصدر.
(٨) درّاً (لؤلؤاً) نظيماً (منظوماً في سلك أو خيط): دموعها متتابعة.

رُبّ ليلٍ سَمَـــرْتُ فـــيه قـــصيرٍ ورفـيقٍ قـد كـان كُـفْـؤاً كـريمـا،
ثم أحْـيَـيْـتُـه أُنـازعُ فـيه شـادنـاً أحْـوراً أغـنّ رخـيـمـا[1].
بـاتَ وَهْـنـاً يمُـجُّ في فيّ مِـسـكـاً شـابَ ثَـلـجـاً وعـاتِـقـاً مَخـتـومـا[2].
ثم إنّ الـصـبـاحَ دُلَّ عـلـيـنـا إذ رَأيْـنـا مـن الـصّـبـاحِ نُجـومـا.

***

(١) أحيت الليل: سهرته، سهرت فيه. أنازع شادنا (ظبياً صغيراً: فتاة جميلة): أتحدث معه. أحور (شديد بياض العين وشديد سوادها). أغنّ (في صوته غنّة أو رنّة). رخيم الصوت (حلو اللفظ).

(٢) بات: قضى الليل. وهنا: نصف الليل بات وهناً: قضى الليل إلى نصفه. مجّ: لفظ، أخرج من فمه. شاب: (خلط) ثلجاً (يثلج) كناية عن برد (برودة) ريقه. عاتق (خمر) عاتق مختوم (خمر فتح إناؤها للمرة الأولى).

المصادر والمراجع

ديوان = ديوان عمر بن أبي ربيعة.

ابن سلّام = طبقات الشعراء لمحمد بن سلّام (استخرجه الدكتور يوسف هل) ليدن ١٩١٣.

ابن قتيبة = كتاب الشعر والشعراء لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (استخرجه ده خويه)ليدن ١٩٠٢ (١٩٠٤).

غ= كتاب الأغاني لأبي الفرج عليّ بن الحسن الأصفهاني، الأجزاء ١- ١١ دار الكتب المصرية في القاهرة، الأجزاء الباقية، بولاق ١٢٨٥ هـ، إلّا الجزءَ الحاديَ والعشرين، ليدن ١٣٠٥هـ (١٩٣٤م).

-ابن خلّكان= وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأحمد بن خلّكان، مصر (المطبعة الميمنية)١٣١٠هـ.

-ديوان عمر بن أبي ربيعة (طبعة باول شوارتز- القصائد فيها مرقّمة):

- Der Diwn des (Umar Ibn Abi Rebia)... (herausgegeben von Paul Schwarz) erste Halfte, zweite Hlfte: zwei Teile und viertes (Schluss-) Heft, leizig 1901- 1909.

-ديوان عمر بن أبي ربيعة المخزومي القرشي (اللبابيدي- الغمراوي)، مصر (المطبعة الميمنية) ١٣١١هـ.

-ديوان عمر بنأبي ربيعة (حرّره بشير يموت)، بيروت (المكتبة الأهلية)١٩٣٤م؛ (دار صادر ١٩٦١؛ (تحقيق محمد الزهري الغمراوي)، مصر (المطبعة الميمنية) ١٣١١هـ؛ (شرح محمد العناني)، مصر ١٣٣٠هـ.

-عمر بن أبي ربيعة لجبرائيل جبور، ثلاثة أجزاء[١]، بيروت، ١٩٣٥، ١٩٣٩، ١٩٧١م،

-حبّ ابن أبي ربيعة، تأليف زكي مبارك، الطبعة الثالثة، مصر ١٩٢٨.

-شاعر الغزل، تأليف عباس محمود العقاد، القاهرة١٩٤٢ (سلسلة اقرأ).

-الثريّا لكمال بسيوني، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٤ (سلسلة اقرأ ١٨٣).

-الأمالي أ = مجلة الأمالي- بيروت- السنة الثانية، العدد السابع.

-الأمالي ب = مجلة الأمالي - بيروت - السنة الثانية، العدد السادس عشر.

- عبقرية اللغة العربية، تأليف عمر فرّوخ، بيروت (دار الكتاب العربي) ١٤٠١هـ= ١٩٨١م.

- Geschichte arabischen Litterature, von Carl Brockelmann-funf Bande, Leiden 1937- 1949.

- Ens. Isl. = the Encyclopedia of Islam (first Eng. Ed.).

- Bemerkungen uber die Achtheit der alten arabischen Gedichte, von Wilhelm Ahlwardt, Greisswald 1872.

- Uber Poesie und Poetik der Araber, von Wilhelm Ahlwardt, Gotha1856.

- Die arabische Dichtung im Rhmen der Weltliteratur, von Joseph Hell, Erlangen 1927.

(١) صدر الجزء الثالث منه بعنوان «حب عمر ابن أبي ربيعة وشعره»، بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٧١م.

فهرس الأعلام

إبراهيم بن يزيد النخعي ٩٨
ابن أبي عتيق ٦٥، ١٠٦
ابن الحارث= أبو بكر بن عبد الرحمن
ابن الحنفية - محمد ٩٨
ابن الرومي ٢١، ٢٧، ٧٠
ابن الزبير = عثمان
ابن الزبير = عروة
ابن تفاحة ٦٦
ابن خلكان ٧٥
ابن رشيق ٢٨، ٢٩
ابن سلام الجمحي ٧٥
ابن سيده ٢٩
ابن عبد ربه ٢٣
ابن عتبة = عبيد الله
أبو الأسود الدؤلي ٩٨
أبو حفص = عمر بن أبي ربيعة
أبو حفص = عمر بن الخطاب
أبو الخطاب = عمر بن الخطاب
أبو الخطاب =عمر بن أبي ربيعة ١٠٣، ١٠٦

أبو العلاء = المعري
أبو الفرج الأصفهاني ٢١، ٣٠، ٥٨
أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ٩٨
أبو تمام ٣١، ٧٠
أبو ربيعة (جد عمر)
أبو نواس ٧٠
الأحوص ٥٥، ٥٦
الأخطل ٤٦، ٨٤
إخوان الصفا ٤١
أسلم مولى ابن عمر ٩٨
أسماء (في شعر عمر) ٦٥، ١٠٢
الأصفهاني = أبو الفرج
الأعشى ٣٥
الأفوه الأودي ٨٨
آلورت - ولهلم
أم البنين ٥٧
أم الحكم ٦٦
أم أوفى ٤٢
أم محمد بن مروان بن الحكم ٦٦
أم نوفل (الثريا) ١٠٦
أمة الواحد (بنت عمر بن أبي ربيعة) ٥٨
امرئ القيس ٣٥، ٣٧، ٤٣، ٧٢، ٨٨، ٨٩
أنس بن مالك ٩٨

باول شوارتز٢٢، ٢٤، ٧٨، ٨٥، ٨٦
بثينة بنت خبأ ٥٠
البحتري ١١٤
البغدادي = عبد اللطيف
البغوم ٦٦
بكر = بكرة؟ في شعر عمر
بنو عذرة ٥٠
التبريزي - أبو زكريا يحيى ٣١
الثريا بنت علي ٦٤
جبرائيل جبور٢٠، ٢٤، ٦٧، ٦٨، ٧٢
جرير ٤٧، ١٠١، ١٠٠
جميل بثينة ٤٩- ٥٥
جوان (بن عمر) ٦٥
جيداء ٥٥
حار = حارث ٥٦
الحارث بن كعب ٥٦
الحجاج بن يوسف ٦٤، ٩٨
حذيفة = أبو ربيعة (جد عمر) ٥٦
حسان بن ثابت ٧٦
حميد بن ثور ٤٥
حميدة ٦٦
حنش الصنعاني ٩٨
خالد بن بن يزيد ٩٨

خرقاء ٥٤
دجاجة بن ربعي ٥١
ذو الأصبع العدواني ٨٠
ذو الرمة ٥٣، ٥٩
راجع العامرية
الرباب ٢٧
الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ٧٣
الرشيد - هارون ٩٥
رفيع بن مهران ٩٨
رملة بنت عبد الله بن خنس ٦٠
روضة ٥٨
الزبيدي = المرتضى
الزبير بن بكار ٨٣
الزبير بن عروة ٩٨
الزهري ٩٨
الزهري الغمراوي = الغمراوي
زهير بن أبي سلمى ٢٧، ٤١، ٧٧
زهير بن جناب الكلبي ٧٧
زين العابدين ٢٧
زينب (ذكرها عمر) ٨٩
زينب بنت موسى ٦٥
سبيعة ٩٠
سعدى ٤٨

سعيد بن المسيب ٩٨
سقير ٩١
سكن = سكينة ٧٥
سكينة بنت الحسين ٥٨، ٦٦
سليمان بن عبد الملك ٦٢
سهيل بن عبد العزيز ٦٥
سويد بن غفلة ٩٨
الشنفرى ٣٤
شوقي - أحمد ٢١
طارق بن زياد ٩٨
طرفة بن العبد ٢٧، ٣٥، ٣٨، ٧٧
عائشة بنت طلحة (أم طلحة) ٦٥
العامرية ١٠٧
عبد العزيز بن مروان ٥١
عبد اللطيف البغدادي ٣٠
عبد الله بن أبي ربيعة (والد عمر) ٦٩
عبد الله بن جعفر بن أبي طالب ٩٨
عبد الله بن شداد ٩٨
عبد الله بن عمر = العرجي
عبد الله بن عمر ٥٦
عبيد بن الأبرص ٣٩، ٣٥
عثمان بن الزبير ٧٠
عثمان بن عفان ٧٣

العذريون ٥٣، ٩٧
العرجي ٥٦
عروة بن الزبير ٧٠
عروة بن حزام ٥٣
عزة ٥٤
عمر بن الخطاب ٤٥، ٦٢، ٦٣
عمر بن عبد الله ٦٢
عمرو بن كلثوم ٣٩
عنترة ٣٦
عنيزة (فاطمة) ٤٣
الغزي = نجم الدين
عنيزة (راجع فاطمة)
غيلان بن عقبة = ذو الرمة
غيلان مية= ذو الرمة
الفارابي ٤٢
فاطمة بنت عبد الملك ٦٦
فاطمة بنت محمد بن الأشعث ٦٥
الفرزدق ٢٧، ٤٦
فضالة بن شريك الليثي ٤٥
فيشر - آوغست ٢٣
القتول ٢٧
قدامة بن جعفر ٢٩
قريبة (بالتصغير) ٨٢، ٩٣

قريش = النضر بن كنانة ٦٢ح م
قيس بن الخطيم ٧٧
قيس بن ذريح ٥٣
كازانوفا ٦٨
كثير الخزاعي ٤٧، ٥٣
كلثم بنت سعد ٦٥
لبابة بنت عبد الله بن العباس ٦٦
اللبابيدي - أحمد ٦٧
اللبابيدي - مصباح ٢٢، ٢٣
ليل= ليلى ٨١
ليلى ٥٤
ليلى العامرية (محبوبة قيس)
ليلى = أم أوفى ٤٢
ليلى بنت الحارث البكرية ٦٥
ليلى= أم أوفى
مالك ٤٥
المتجردة امرأة النعمان ٣٩
المتنبي ٢١، ٢٧
المتوكل العباسي ٢٦
مجد (أم عمر) ٦٢
مجنون ليلى ٤٩، ٥٤
محمد ابن الحنفية ٩٨
محمد الزهري الغمراوي ٢٢

محمد بن الحنفية = ابن الحنفية
محمد بن عبد الله النميري ٨٨
محمد بن علي بن أبي طالب = ابن الحنفية
مخزوم (أبو قبيلة) ٦٢
المرار بن منقذ العدوي ٣٧
المرتضى الزبيدي ٣٠
المرقش٣٥، ٣٨، ٤٢
مريم بنت عمران ١٠٧
مسلم بن يسار ٩٨
مصعب (عم الزبير بن بكار) ٨٣
المعري ٢٧
المعلى ٢٧
معن بن أوس ٣٨
المغيري (عمر بن أي ربيعة) ٦٢
المنخل بن الحارث اليشكري ٤٤
موسى بن سليمان ٥٠
موسى بن نصير ٩٨
مية بنت مقاتل ٦٠
النابغة الذبياني ٣٩، ٤٠، ٤٣
نجم الدين الغزي ٢٣
النصيب الشاعر ٧٣
نعم (صاحبة عمر) ٨١، ٨٥، ١٠٢، ١٠٥
النميري = محمد بن عبد الله

النوار (محبوبة عمر) ٦٥
نوار = النوار (امرأة الفرزدق)
هرم بن سنان ٢٧
هرون الرشيد= الرشيد
هل - يوسف ٣٤
هند بنت الحارث المرية ٦٥
وضاح اليمن ٤٩، ٥٥، ٥٦-٥٨
الوليد بن عبد الملك٥٧، ٥٨، ٦٤
الوليد بن عتبة بن أبي سفيان ٦٠

الفهرسة العامة

الكلمة الطريقَ الأولى: عمر بن أبي ربيعة ١٩
مقَدّمة ديوان عمر ودراسته ٢١
الغزل والنَسيب في الشِعر العَرَبيّ ٢٦
١- الأدب الوُجدانيّ والأدب الوَصْفيّ ٢٦
أقسام الأدب: ٢٦
المرأة والشعر: ٢٨
الغزل والنسيب والتشبيب: ٢٨
أولاً- الغزل والتغزل: ٢٩
النسيب والتشبيب: ٢٩
النسيب خاصة: ٣٠
٢-تطور الغزل والنسيب ٣١
قدم الغزل ٣١
قلة الغزل: ٣٢
مجال الغزل: ٣٣

٣- الغزل والنسيب في الجاهلية ٣٥
التشبيب: صفات المرأة: ٣٥
النسيب الجاهلي: ٤٠
النسيب التقليدي والنسيب الأصيل: ٤٣
٤- الغزل والنسيب في صدر الإسلام ٤٤
الحب العذري: ٤٩
الشعر العذري: ٥٠
جميل بثينة: ٥٠
الغزل الصريح ٥٦
ذو الرمة ٥٩
عُمَر ابْن أبي رَبيعة: مُوجَز ترجَمَته ٦٢
عمر في الموسم ٦٤
بين الموسمين ٦٤
عناصِرُ شخصِيّته وَخَصائِص شِعْره ٧٠
شخصية عمر ومقامه: ٧٣
خصائصه الفنيّة: ٧٥
(١) ألفاظه: ٧٦

(٢) تراكيبه: ٧٧

(٣) وجوه البلاغة: ٨٣

(٤) الأوزان والقوافي: ٨٤

(٥) الإيجاز: ٩٣

(٦) الصدق في الفن: ٩٤

(٧) عذوبة شعره: ٩٤

(٨) موافقة شعره للغناء: ٩٥

(٩) الحُوار: ٩٥

(١٠) أسلوب عمر: ٩٦

الجديد والقديم في شعر عمر: ٩٦

تمثيل عمر لعصره ولبيئته: ٩٧

عمر وخصائص عصره: ٩٩

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

بشار بن برد
وفاتحة العصر العباسي

تأليف
عمر فرّوخ

دكتور في الفلسفة

دار لبنان للطباعة والنشر

مقدمة: مصادر ومراجع لدراسة شعر بشّار

لم يكن بشّار شاعراً مُكثراً فحسبُ، بل كان من فحول الشعراء ومن أولئك الذين طبعوا الشعر العباسيّ بطابعه المعروف فهو رأس المُحدَثين أي أولهم. ولكنّ اهتمام الباحثين به وبشعره لم يكن يتّفق ومَقامَه في تاريخ الأدب العربي. إنّ الأستاذ الدكتور يوسف هل (١٨٧٥- ١٩٥٠) لم يكتب عنه في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية سوى بضعة أسطر[١].

وكذلك المستشرق كارل بروكلمن (١٨٦٨- ١٩٥٦) لم يذكرْ من مصادر دراسته ومراجعها ما تستحقه شهرته ومكانته[٢]. ولعلّ أكبر الظالمين له كان الأستاذ أنيس المقدسيّ (١٨٨٥- ١٩٧٧) فإنّه لم يفسح له مكانا في كتابه القيّم «أمراء الشعر العربي في العصر العباسي».

ومع ذلك فقد خصّ بشّاراً من المستشرقين بدراسات جزئية أمثالُ فريتز كرنكو (١٨٧٢- ١٩٥٣) وفرانشيسكو غابرييلّي (وهو يحيا إلى أيّامنا) ودي ماتيو، على ما تراه في ثنايا هذا البحث. وكذلك كتب عنه ابراهيمُ عبد القادر المازني (١٨٩٠- ١٩٤٩) أشياءَ كثاراً[٣]، كما كتب عنه محمود عبّاس العقّاد (١٨٨٩- ١٩٦٤) في كتابه «مراجعات في الأدب والفنّ» وطه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٧) في الجزء الثاني من «حديث الأربعاء» وعبد القادر المغربي (ت ١٩٥٦) في مجلة المجمع العلمي بدمشق[٤]. غير أن كلّ ما كتب عن بشّار كان قاصراً لقلّة المصادر التي كانت

(١) Eng. Ed. I 671.

(٢) GAL I 72u. Suppl. I 110.

(٣) جمع المازني خلاصة ما كان قد كتبه في العدد الثالث عشر من سلسلة أعلام الإسلام.

(٤) الجزء الثاني عشر من المجلد التاسع (رجب ١٣٤٨، وكانون الأول- ديسمبر ١٩٢٩).

معروفةً يومذاك ممّا يتعلّق بشعر بشّار خاصّة. والذي يبدو أنّ الذي ورد في كتاب الأغاني (دار الكتب المصرية ٣: ١٣٥- ٢٥٠ ثمّ أخبار بشّار وعبدة ٦: ٣٤١-٣٥٢) هو أوسع ما وصل إلينا عن بشّارٍ وعن شعره .

وإذا تقصّى أحدُنا هذا الإهمالَ وذلك اليسرَ في معالجة نواحي شاعرية بشّارٍ، وجد ذلك يرجعُ إلى سبب واحد هو ضياع ديوان هذا الشاعر الكبير. لقد جنى على ديوان بشّار شيئان أوّلهما كثرة شعره، فقد قال أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن النديم (ت٤٣٨هـ= ١٠٤٧م) في كتاب «الفهرست» (ص١٥٩): «... فإنّ شِعرَه لم يجتمع لأحدٍ، ولا احتوى عليه ديوانٌ. وقد رأيتُ منه نحو ألف ورقة» (يقصد عشرين ألف بيت). وثاني ذيْنِكَ الشيئين اتّهام بشّار بالزّندقة- ولم تكن تُهْمَتُهُ بالزندقة باطلة- وقتْلُهُ بسبب ذلك ممّا جعل الناس ينصرفون عن الاهتمام بشعره الكثير. فكان ذلك أيضاً من الأسباب التي أدّت إلى ضياع ما ضاع من شعره. فإذا نحن أضفنا إلى كلّ ما تقدّم كَثرةَ الفُحش والإقذاع (ما يقبُحُ من الأعمال ومن وصفها) في شعر بشّار لم يكن من المستغرب أن يصير حظُّ بشّار من قلّة العناية إلى ما صار إليه فعلاً.

وبعد هذا الإهمال الطويل، نشَطَ نَفَرٌ إلى البحثِ عن مخطوطات ديوان بشّار ومجاميع شعرِهِ، فوجد محمد الطاهر بن عاشور (١٩٠٩-١٩٧٠) في مكتبته في تونس مجلّداً من شعر بشّار فيه الأحرف الأولى من الهمزة إلى الدال المهملة وبعض حرف الراء. وقد طُبِعَ هذا الجزء الكبير (وفيه ستّة آلاف وثمانية وعشرون بيتا) في القاهرة (١٣٦٩هـ=١٩٥٠م وما بعد) وعلّق عليه ووقف على طبعه محمد رِفعت فتحُ الله (الأستاذ في كلّية اللغة العربية بالجامع الأزهر) ومحمّد شوقي أمين (المحرّر في مجمّع فؤاد للغة العربية يومذاك، والأمين العام لمجمع اللغة العربية في القاهرة اليوم).

والمخطوطة التي أعدّها محمّد الطّاهر بن عاشور للطبع قد نالت عناية في الضبط وشُرِحَت أبياتها شرحاً وافياً يدلّ على مقدرة في المعرفة باللغة وعلى إحاطة بتاريخ الأدب وبَصَرٍ بعلوم البلاغة وبالموازنة بين المدارك. وقد كان في ذلك كلّه من الجُهْدِ ما يعْجَزُ عن مثلهِ كثيرون. واختارَ محمد الطاهر بن عاشور أن يُبرزَ هذه المخطوطة على أصدق وجوهها فكان يُثبِتُ في المتن كلَّ ما فيها حرفاً حرفاً، ولو كان بعضه باديَ الخطأ، ثمّ يُعلِّقُ على ما يحتاج إلى التعليق في الحواشي بالرأي الناضج والموازنة

الحكيمة. ومع هذا فإنّ إخراج هذا الديوان بالطبع لم يخلُ من هناتٍ يسيرة هنا وهنالك سأشيرُ إلى بعضها في مكانه بعد قليل .

وجعل محمّد الطاهر بن عاشور لهذا الجزء من الديوان مقدّمةً وافيةً (ص٣-٩٣) في حياة بشّارٍ وأحواله وفي شعره عامةً وفنون شعره خاصّةً وفي مكانته هو ومكانة شعره في تاريخ الأدب. ثمّ عرّج على نطاق النقد (نقد بشّار لشعر غيره ونقد النّقاد لشعر بشّار). وكذلك تكلّم في هذه المقدّمة (ص٨٢) على الأعلام الواردة في شعر بشّار، سواء منها تلك التي هي أسماءُ ممدوحين ومهجوّين أو أسماءُ محبوباتٍ أو أسماءٌ مرتجلة موضوعة (لا حقيقة لها)، مثل «أبي مجلز» وهو اسم لا حقيقة له ذكرهُ بشار عَرَضاً في أثناء التعبير عن فكرة له.

ومحمد الطاهر بن عاشور قدْ عُنِيَ أيضاً بوضع مقدّمات للقصائد في تعريف الذين قيلت القصائد الكبرى فيهم. ولا شكّ في أنّ تقديم القصائد بجُمَلٍ مختلفةٍ من نطاق التاريخ ونطاق الاجتماع يساعد على فهم تلك القصائد وعلى فهم عبقرية بشار نفسه. ولقد كنت أنا أيضاً قد عُنيتُ بشيءٍ من ذلك - قبل أن تُتاح لنا معرفة واسعة بشعر بشار- كتلك التي أتيحت لنا بعدَ أن طَبَعَ محمّد الطاهر بن عاشور النسخة التي وجدَها في مكتبته. غير أنّني قد فعلتُ ذلك وأنا يقظٌ لئلا أغرَقَ في طوفانِ التاريخ الذي عناه أديبُنا عمر فاخوري (ت٢٥/ ٤/ ١٩٤٦) حينما اعتقد أن الشعر يُفهم بالذائقة والشعور لا بالشروح والحوادث التاريخية (الفصول الأربعة ٤٣-٦٠). وأديبنا على حقٍّ فيما قاله إلى حدٍّ كبير. غير أن الفصل في ذلك كلُّه راجعٌ إلى طبيعة الشعر الذي ندرسه. إنّ قولَ عمر بن أبي ربيعة:

ثمّ قالوا: تُحبُّها؟ قلتُ بهراً: عَدَدَ النجم والحصى والتُّرابِ

أو قولَ جريرٍ:

إنّ العيون التي في طَرْفِها حَوَرٌ قَتَلْننا ثمّ لم يُحيينَ قَتْلانا:

يصرَعْنَ ذا اللُبِ حتى لا حَراكَ به وهنَّ أضعفُ خلقِ الله إنسانا

لا تحتاج إلى مقدّمة تاريخية لوضوح معناها في العاطفة الإنسانية عامّة.

وأمّا قول الفَرَزدَقِ:

أمّا بنوه فلم تنفعْ شَفاعَتُهُمْ؛ وشُفِّعَتْ بِنْتُ منظورِ بن زبّانا:

ليسَ الشّفيعُ الذي يأتيك مؤتَزِراً مثلَ الشفيعِ الذي يأتيك عُريانا

وأمّا قول أبي تمّام:

إذا افتخرتْ يوماً تميمٌ بقوْسِها وزادَتْ على ما وطَّدتْ من مَناقبِ

فأنتُم بذي قارٍ أمالَتْ سيوفُكم عُروشَ الذينَ استرهنوا قوسَ حاجب؛

فإنهما يحتاجان إلى مقدّماتٍ كثيرة. كانَ الفَرَزدَقُ وزوجُهُ النَّوار قد تشاقّا، فاحتكما إلى عبد الله بن الزُّبير. واتّفق أن نَزَلَ الفرزدقُ ضيفاً على أبناء عبد الله بن الزبير، أمّا النّوارُ فنزلتْ ضيفاً- بطبيعة الحال- على امرأةِ عبد الله بن الزبير وهي بنتٌ لمنظورِ بن زبّان (وكان منظور بن زبّان قد تزوّج إحدى نساء أبيه- بعد موت أبيه- على ما كان يفعلُ الجاهليّون. ولكن عمر بن الخطّاب فرّق بين منظور وابنة أبيه). وكذلك اتّفق أنّ حكم عبد الله بن الزبير للنّوار على الفرزدق، فقال الفرزدقُ هذين البيتيْن.

وأمّا قصّةُ قَوْسِ حاجبِ بن زُرارةَ فهي أن بني تميم قومَ حاجبِ بن زرارةَ، كانوا في الجاهلية قدْ رَعَوْا مواشِيَهُمْ في غيرِ المناطق التي كان كسرى قد خصّهم بها. غضِبَ كسرى وأرادَ منعَ بني تميم من الرعي في جميع المناطق. وذهب حاجبٌ إلى كسرى- وكان لحاجب مكانةٌ ساميةٌ في قومِهِ وفي سائر القبائل- ووعده بألّا يعودَ بنو تميم إلى الرَعْي في غير المناطق التي لهم (على شواطىء الفرات). وطلب كسرى من حاجبٍ رهْناً لضمان تنفيذ بني تميم ما وعد به سيّدُهم حاجبُ بن زرارة. فأعطى حاجبٌ قوسَه رَهناً. قبل كسرى الرهن ووفى بنو تميم بما كان قد وعد حاجبٌ. ثم دارت الأيام وخاضت القبائل العربية حرباً مع الفرس في يوم ذي قار وانتصرت على الفرس. ثمّ كان الفتح الإسلامي وقُضيَ على مُلْكِ فارس.

فبغير هذه الشروح الطِوال لا يُمْكِنُ أن يفهمَ القارئُ العاديُّ بيتيْ الفرزدق الأمويّ ولا بيتيْ أبي تمام العبّاسيّ.

من أجل ذلك كلّه، يَحسُنُ أن تقومَ الدّراسة الأدبية- في عدد من جوانبها- على

أسسٍ تاريخية، ولكن يجب ألّا نقبل من كلّ إنسانٍ «أن يجرّبَ ذوقه» في فهم قلائد الأدب العربي إلّا بعد أن يتزوّد بمعرفةٍ صحيحة من قواعد اللغة وأوجه البلاغة وروايات التاريخ. ويقيني أن أديبَنا الكبير عمَر فاخوري لم يصل إلى هذه الذائقة التي كانت له في فهم الأدب وفي التعبير عنه إلّا بعد أن مرّ بأدوارٍ متطاولة في «سيْرِ التاريخ» ثمّ تمرّس برياضيات مُضنية من «الشروح والتعليقات» وسهِرَ ليالِيَ سوداً في «حلّ ألغاز» النحو والبلاغة. أنا أعلم أنّ عمر فاخوري لم يقصد ذلك، ولكني أخشى أن يَكثُرَ الذين يمكن أن يفهموا ذلك عنه. وإذا نحن قلنا يوماً بالذوق، فإنما نقولُ بالذوق المثقّف بالتاريخ والمهذّب بالفنون والمرتاض بأساليب النحاة والبلغاء.

ويتردد محمدُ طاهر بن عاشور (ص٣٠) في الحكم على بشار فيما يتعلّق بغزَلِهِ (يعني ابن عاشورٍ الانغماس في الغزَل لا قول الغزل): أهو كلامٌ من خيالِ شاعرٍ وتقليدٌ لعادةِ الشعراء في القول في كلّ فنّ والمبالغة في القول، أم هو حقيقةٌ من حياة الشاعر ووصف لما كان يقوم به. وأحبَّ محمّد الطاهر بن عاشور أن يفصلَ في هذا الأمر، فقال (ص٣١):

«والذي أعلّلُ به غرام بشّارٍ أنّه كان ذا نفسٍ خليعة تحبُّ المجون، فكان قد راض نفسه على العشق ايفاءً لها بشعائر المجون، وجعل طريقةُ عِشْقِه حُسْنَ النغمةِ ورقّة المَزْج ولينَ الملمس وحلاوة الحديث، ودرّب لنفسه ذلك الارتياض حتى صار له ملَكَةً وسجيّة. فكان عشقه حقيقةً غير ادّعاء، وهو يتوسّلُ بذلك إلى أن يجيدَ النسيبَ...»

يقصد محمّد الطاهر بن عاشور أنّ بشّاراً كان فعلاً محبّاً ماجناً، وأنّ حبّه الماجنَ قد ساعدهُ على أن يجيدَ الغزل- هذا النوع من الغزل- وعلى أن يكونَ الغزلُ كثيراً في ديوانه.

وتكلّم ابن عاشور على مذهب بشار السياسي وذكر أنّ بشاراً كان يُعْلِنُ تشيُّعَه للأمويّين - في أيام الدولة الأموية- وبشّارٌ كما نعلم، من مخضرَمي الدولتيْن (الأموية والعباسية). ولكنّ بشّاراً انتقل مَعَ مجيء الدولة العباسية إلى التشيّع للعبّاسيّين. ومن القصائد التي يبدو فيها تشيُّعه القويّ للأمويّين قصيدته البارعة «جفا وُدُّه فازْوَرَّ أو ملَّ صاحبُه»

هذه القصيدة بارعة المعاني متينة السَبْكِ عاليةُ النّفَس. إنّها من الطور الأموي أرادَ بشّارٌ أن يمدَحَ بها يزيدَ بن عُمَرَ بن هُبيرةَ والي العراقَيْن (الكوفة والبصرة) من قبَل مروان بن مُحمّد آخر خلفاء بني أميّةَ في الشام. وقد بدأت ولاية يزيد سنة ١٢٨هـ (٧٤٥م). ولكنّ بشاراً لم يذكر يزيدَ في هذه القصيدة، بل ذكر مروان. والقصيدة في الديوان (لناشره محمّد الطاهر بن عاشور، القاهرة ١٩٥٠، ١: ٣٠٥- ٣٢٣) خمسةٌ وثمانون بيتاً. وكنتُ أنا قد جمعتُ منها (عام ١٩٤٤) واحداً وثلاثين بيْتاً من مصادرَ مختلفة أبياتاً متفرقة وأردت أن أرتّبها ترتيباً منطقياً فجاء ترتيبي- إذا نحنُ عدَدْنا الترتيبَ الذي في الديوان (١-٨٥ بيْتاً) هو الأصل- كما يلي:

١-٢-٢ ب (بيتٌ غير موجود في الديوان) -٥-٦-٨-٩-٧-١٠-١٠ب (بيت غير موجود في الدوان)- ٤٠-٤١-٤٨-٤٩-٤٩ب (بيت غير موجود في الديوان) - ٥٢-٥٨-٦٤-٦٥-٥٧-٢١-٢٢-٢٥-٥٩-٦٠-٥٣-٥٦-٦١-٦٢-٦٣-٥٥. أمّا الأبيات التي ليست في الديوان (وهي موجودة في دراستي) فهي:

فقد رابَني قلبي يُكلِّفُني الصِبا وما كلَّ حينٍ يتبَعُ القلبَ صاحِبُهُ
ومن ذا الذي تُرْضَى سجاياهُ كلُّها؟ كفى المرءَ نُبلاً أن تُعَدَّ معائبُهُ.
رويداً تصاهلْ بالعراق جيادُنا، كأنّك بالضّحاكِ قد قام نادبُه.

والضّحاكُ بن قيس الشيبانيُّ رئيسٌ من الخوارج ثار على الأمويين في أيام مروان بن محمّدٍ ولكنّه انهزمَ وقُتِلَ سنة ١٢٩هـ.

ومن المستغرب ألّا تكون هذه الأبيات موجودة في الديوان مع جمالها وقيمتها الأدبية (في البيتين الأوّلين) وقيمتها التاريخية (في البيت الثالث).

وهنالك شيٌ آخر: هو أن ناشر الديوان قد قبِلَ أحياناً رِواية مضعوفةً أو شرَحَ هو شرْحاً مَرْجوحاً. من ذلك مثلاً:

وجيشٍ كجنحِ الليل يزحفُ بالحصى وبالشَوْل والخَطّي حُمْرٌ ثعالِبُهْ.

الشول هي الناقة التي ترفَعُ ذَنَبَها إذا كانت حائلة تريدُ الفحل (من تفسير الناشر، ص ٣١٢) ولا وجهَ لها هنا. والصوابُ الشوك (السلاح) وأثبتَ الناشر «حمرٌ ثعالبه» فتكون القراءة: «. . . . يزحف بالحصى. والخطيُّ حمرٌ ثعالبه»، وذلك تأوُّلٌ بعيد. والأصوبُ أن تكونَ القراءة: «جيشٌ يزحفُ بالحصى (بالعدد الكثير) وبالشوك (السلاح الكثير) وبالخطّي (الرماح) حُمْراً (منصوبة على الحال) ثعالبه (النصال في رؤوس الرماح- عليها الدمُ من قتال الأعداء والانتصار عليهم).

وفي البيت: (ص٣١١):

فلمّا «تولّى» الحرُّ واعتصر الثرَى لَظى الصيفِ من نَجمٍ توقَّدَ لاهبُهُ؛

فَهِمَ الناشرُ «تولّى» بمعنى «ذَهَبَ، راح، انقضى». وعلَّقَ على البيتِ تعليقاً طويلاً حتى يُوَفَّقَ بين «تولّى الحرّ» بمعنى «انقضى» وبين «لظى الصيف»، فلم تتهيأ له صلة مقبولة. ومعنى «تولّى الحرّ» هنا «أصبح والياً، مُسْتولياً» أي اشتدَّ الحرُّ.

وفي هذه القصيدة أشياءُ أخرى من هذا القبيل: في اختيار الرِوايات وفي تفسير الكلمات. ولكنّ هذه الهنات اليسيرة لا تَقْدَحُ كثيراً في إعداد هذا الديوان للنشر في جانب الحسنات الكثيرة التي انطوى عليها.

لا أستطيع أن أزعُمَ أن نشرَ قسم كبير من شعر بشّار لا يُبدّل شيئاً من خصائص بشّار عند الدراسة، ولكني أستطيع أن أقولَ إنّ ذلك لم يُبَدِّلْ كثيراً في فَهْمِنا الأول لبشّارٍ ولشعرِ بشّار ولخصائص بشّار العامّة. إنّ ذلك راجعٌ إلى أن الدراسات الأدبية لا تقومُ في العادة على كلّ شيء في نتاج الأديب، بل تقومُ على مُختاراتٍ من نصوص أدبه. وما كان بشّارٌ شاذاً عن ذلك.

وتبدّت لي خاصة:

لقد اشتهر عن بشّار أنّه يرى الحبّ من طريق السّمع (الأذن) كما يراه غيره

من طريق البصر (العين)- يذكرها في أحوال كثيرة وفي صور مختلفة. فما الذي لفته عن العين إلى السمع في أمر الحبّ، أمر حبه، ثم جعله يعود فيتعلق بالعين في أمور كثيرة؟.

لا شك أن بشارًا الأكمه (الذي ولد أعمى) ما كان يعرف أوصاف الجمال التي يعرفها المبصرون ـ على اختلاف آراء المبصرين في الجمال. ولا ريب في أنه كان يغرم أحيانًا بنساء لا يتمتعن من أوصاف الجمال البديعي بكثير أو قليل. لقد كان أول دواعي العشق في بشار حاجة بشار إلى المرأة لا ما في المرأة نفسها من الصفات المحببة إلى النفوس. وحبًا في ألا يقر بشار بأنه يعشق نساء لسن خليقات بالعشق، أحبّ أن يلغي في «هذا العشق» دور العين.

أما في ميادين الحياة الأخرى ـ غير ميدان العشق البشري ـ فكان للبصر وللعين مكانهما المألوف عند المبصرين. من ذلك قول بشار (ص ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١١٣، ١١٧، ١١٩):

على عيني أبي أيّوب منّي غطاء. سوف ينكشفُ الغطاءُ
هجرتُ الآنسات، وهُنّ عندي كماء العين، فقدُهُما سواءُ
حيّيا، صاحبيَّ أم العلاء واحذروا طرف عينها الحوراء
إن في عينها دواء وأداءً لُلم. والداءُ قبل الدواء
يوم قالت: إذا رأيتك في النو م خيالاً أصبت عيني بداء
نام عنّي صَحبي ولا أعْرِفُ النو مَ بعيني قَذىً وبالقلب داءُ
أَنسِيَت قِرْقَر العَفافِ وفي العَيـ ـنِ دواءٌ للناظرين وداءُ
وسألتُ النساءَ أبْصَرْنَ ما أبْـ ـصَرْتُ من حُسْنِها؟ فقالَ النساءُ
دونَ وجهِ البغيضِ وحشةُ هَولٍ وعلى وجهِ من تُحبُّ البَهاءُ

هذه أبياتٌ لم أتخيرْها، ولكني أخذتها عفوًا من أول الديوان من قافية الهمزة، وكلها تقول في العين ما يقوله المبصرون. وليست العين هنا مُهملةً كما

أراد بشار أن يُهملَ دورها في أحوال عشقه[١].

وقد جرى على بشارٍ ما جرى على معظم الشعراء: ضاع شيءٌ من شعره، وربّما نسب بعض شعره إلى غيره. وفي كتاب الأغاني (٣: ١٥٠) بيتٌ مشهور لبشار في مديح خالد بن بَرْمَكَ:

لمستُ بكفي كَفَّهُ أبتغي الغنى ولم أدرِ أن الجود من كفّه يُعدي

هذا البيت ينسب أيضًا (الأغاني ٣: ١٥١، راجع ١٨: ٩٤) إلى ابن الخيّاط في مديح المهدي العباسي (في أيام بشار).

ولا شكّ في أن بشارًا كان قدوة في النظم لكثيرين في أوائل الدولة العباسية، فإن نفرًا من الشعراء منهم أبو نُواس وسَلْمُ بنُ عمرو الخاسِرُ، وداودُ بنُ رُزينٍ كانوا يصبون (معانيهم) على قوالب معاني بشار. ويبدو أن أبا نُواس على شهرته كان يحتذي أشياء من معاني بشارٍ ومن تراكيبه. ولكن هذا موضوع يحتاج إلى بسطٍ وتضيقُ عنه هذه المقدمة وهذه الدراسة أيضًا .

في الثامن والعشرين من جمادى الأولى ١٣٩٨

عمر فروخ

١٩٧٨/٥/٦

(١) من ذلك قوله، وهو عجيب في هذا الباب، إذ هو ينسب إلى البصر بالعين تأثيرًا في نفسه:

أنت الذي تشتفي عيني برؤيتها
وهن عندي كماء غير مشروب

ويبدو أن هذا الموضوع قد لفت نظر أندريه رومان فكتب فيه بحثًا. فمن شاء التوسع في هذا الموضوع الطريف فليرجع إليه:

-A propos des vers des yeux et du regard dans l'œvre du poete aveugle Bassar b. Burb, in Mélanges de l'université Saint-Joseph, t.XLVI, Beyrouth 1970.

فاتحة العصر العباسي

انتقال الشعر من البداوة المصطنعة إلى الحضارة المطلقة

بانتقال الخلافة من دمشق إلى بغداد انتقل الشعر انتقالاً ظاهراً من بداوة مصطنعة إلى حضارة مطلقة، ومن صلابة دينية إلى تهتك وزندقة، ومن أسلوب جافّ مملّ في بعض الأحيان إلى كلمات عذبة سهلة وأسلوب متناسق مرقص في الأعم الأغلب. وقد كان الشعر في الجاهلية سليقة، قاله من اشتهر به ومن لم يشتهر به؛ ثم أصبح في الدولة الأموية مقدرةً لم يتغلب به إلا من أُوتيه على غلبة وفخر، وعلى حَسَبٍ قديم ونَسَبٍ بعيد. أما الآن فقد أضحى الشعر فنًا يعيش له صاحبه لا يهتم بغيره. كان الشاعر القديم، ولا سيما الأموي، يذكر في مدائحه مثلا ما يودّ الممدوح إظهاره، أما الآن فقد أصبحت المدائح، بَلْهَ سائر القصائد، مرآةً لنفس الشاعر ليس فيها من المديح إلا ما يكفل لصاحبها قَدرًا من المال ينفقه على حياته الخاصة .

وهكذا كثرت أغراض الشعر وتطوّرت واتسعت، فتعددت ألوان المديح والهجاء والرثاء، ودخل فيها كلِّها عناصر جديدة استمدها الشعراء من بيئتهم الجديدة. «ودالت دولة الجملِ والطل»، وقام على أنقاضها «دولة الرياض الحسان»؛ وزالت من الشعر المطبوع بالطابع الجديد آثار التقليد والاحترام للأقدمين وحل مكانها النفور من حياتهم وأغراضهم، لا منهم، وبدأ الابتكار. ثم مات التستر وظهر مكانهما التصريح وقلة المبالاة، كل ذلك يمثّله قول أبي نّواسٍ:

ألا فاسقني خمرًا وقل لي: هي الخمر ولا تَسقني سرًا إذا أمكنَ الجهرُ!

وكذلك كان هنالك تطورٌ آخر في الشعر، فإن الأوزان تنوعت، وأخذ الشعراء يميلون ميلاً ظاهراً إلى الأوزان القصيرة؛ وكَثُرَ نظم المقاطع في أبيات معدودة وفي أغراض محدودة. وقد أحبَّ الشعراء العباسيون عمومًا القوافي التي كانت إلى ذلك الحين مهجورةً أو شبه مهجورة، فبنوا بعض مقطعاتهم على ما عَذُب من الذال

والطاء والضاد، فلم تَنفِرْ في سمع أحدٍ، ذلك لأنهم لم يطيلوا القصائد حتى يضطروا إلى الاستعانة بقوافٍ شاذة غريبة.

كل هذا كان من أثر البيئة الجديدة التي سأبرز أشهر خصائصها، وأدُلّ على أهم عوامِلها وعناصرها في بضع صفحات قبل النفوذ إلى الكلام على بشار خاصة.

إن البيئة العربية لم تنقلبْ فجأةً، بل بدأ التبدّل فيها منذ خرجت جيوش الفتح إلى أقطار العالم في الشرق والغرب، ومنذ أخذ الإسلام يسود بين غير العرب، ومنذ شرع البَدْو يتخلَّوْن عن سُكْنى البادية وينزلون الحواضرَ، ومنذ شُغِف الفاتحون الأعرابيّون بالجمال الآري فتزوّجوا الفارسيات والتركيات والروميات. إلا أن هذا التبدّل التدريجي كان قد بلغ معَ قيام الدولة العباسية مبلغاً لَفَتَ الأنظار وغطّى على خصائص الشعر البدوي الأولي. وإليك عدداً في أسبابِ هذا التبدّل ونتائجه:

١-احتكاك العرب بغيرهم من الأمم:

لما خرج العرب بفتوحهم احتكوا بمدنيّات جديدة كانت من الناحية الماديّة بلا ريبٍ أرقى من مدنيّاتهم، وخصوصاً فيما يتعلق بالمطعم والملبس والمسكن وبآثار العُمران. وكذلك احتكّوا بمذاهب دينية مخالفة لدينهم، وبفلسفات متنوعة وبأساليب تفكير متعددة. ومع أن الإيمان كان يعمُرُ قلوبهم وزهوَ الفتوح كان يصرفهم عن كلّ شيء، والحميّة الدينية في الأكثر والعصبية والقومية في الأقل كانتا توجهان أفكارَهم وتسدِّدان خُطُواتِهم، فإن فِطرَتَهم الفائقة لم تكن تَغفُلُ عن الموازنة بين ما أَلِفوا وما عرَفوا.

ولا ريبَ في أنّ الفلسفة اليونانية كانت قد بلغت في عصر زهوها مبلغاً عظيماً لم يبلغ إليه العرب في الجاهلية. وكذلك كانت النُّظُم العقلية في الصين والهند وفارس أكثر تعقيداً مما ألفه العرب في جاهليتهم. كل ذلك تأثر به العرب في شعرهم قليلًا وفي نثرهم كثيراً.

أضف إلى هذا كله أنّ غير العرب لما دخلوا في الإسلام حملوا معهم أساليبَ تفكيرهم واحتفظوا بعاداتهم في الجدال وأخذوا يتساءلون عن كثير مما في الإسلام من فروض وأحكام أو من عقائد: كالتفريق بين ذات الله وصفاته، وكالبحث في

أمر الروح وما تصير إليه، والبحث في شأن الجنة والنار وما فيهما من نعيم وعذاب روحانِيَّيْن أو جسمانيّين، والبحث بين الإيمان والعمل، وفي ما إذا كان الانسان يأتي أعماله مختاراً أم أنّه مجْبَرٌ عليها. وبكلمة واحدة: لقد أراد كثيرون من المسلمين أن يحكموا في أمور الدين بعقولهم، فنشأ ما نسمّيه في تاريخ الفلسلفة الإسلامية باسم «الاعتزال». والاعتزال حركة فكرية بدأت نحو عام ٧٠هـ (٦٩٠م) ثم ازدهرت في العصر العباسي. وتقوم هذه الحركة على الفكرة القائلة: «إذا اختلف العقلُ والنقل (يعني الأخبار الدينية) في شأن من شؤون الاعتقاد فيجب أن نتّبعَ العقلَ». ولقد قام إلى جانب «الاعتزال» حركة فلسفية علمية.

هذه الحركات الفكرية الحرة أزعجت رجال الفقه في الإسلام، كما أزعجت رجال الدين في غير الإسلام من قبلُ ومن بعد، فكان هؤلاء كلما أبصروا رجلاً يتهاون في شأنه من شؤون الدين أو يتساءل عن عقيدة من عقائده، عدُّوه «زنديقاً» وأغرَوْا الدولة بقتله أو إبعاده أو حبسه. على أن «تُهمة الزندقة» في ذلك الحين كانت «وسيلة للتخلص من الخصوم السياسيين» لا للدفاع عن الدين. فكم من زنديق صحيح كان يمرح في العصر العباسي ويسرح لا يلقى تأنيباً فضلاً عن تعذيب؛ وكم من تقيٍّ اتُّهم بالزندقة وقتل بها! وما ذلك إلّا لأنّ الأول لم يكن خطراً على الدولة بينما الثاني كان خطَراً عليها. من ذلك أنّ بشّاراً عاش طول حياته زنديقاً فلم يتعرّض له أحد، فلما هجا وزيرَ المهديِّ ويعقوبَ بن داوود وأخاه صالحاً والِيَ البصرة أثيرَتْ قضيّةُ زندقَتِهِ وقتلَ بها. وبعدَ أمدٍ، ندم الخليفة المهديّ على ذلك وتبيَّن له أنّ يعقوبَ بن داوود كان أحقّ بالقتل من بشّارٍ (غ٣: ٢٤٩).

٢-الزواج بغير العربيات:

ولعلّ الزواج بغير العربيات كان أبعد تلك الأسباب أثراً في المجتمع الإسلامي الجديد، ذلك لأنّ البيت على الحقيقة مملكة المرأة تديره وتدبّره حسبما عرفت هي في بيئتها الأولى، فالطعام والأثاث ونَمَط الحياة يجب أن تختلف كلها باختلاف النساء المهيمنات على البيوت الجديدة.

وهنالك أمرٌ أشدُّ أثراً من المطعم والملبس. هنالك الخُؤولة الجديدة. أنّ الطفل الذي ينشأ في البيت بين أبٍ عربيٍ وأمٍّ فارسيّة أو رومية، يكون عادة أكثر ميلاً إلى

غير العرب- بعامل التربية وأثر الأمّ- من العربيّ الكريم الجدّيْن الأصيل المنتسَب.

هؤلاء الداخلون في الإسلام من غير العرب كانوا يسمَّوْنَ «الموالي»[١]. ولفظة «مولى» في الأصل تعني السيد وتعني العبد. وأما الذين يولدون من أبٍ عربيّ ومن أم غير عربية في الأغلب أو من أم عربية وأب غير عربي، فكانوا يُسَمَّوْنَ «المولّدِين».

ولم يكن غريباً أن يكون في هؤلاء المولّدين «شعوبيةٌ». وكان الشعوبيّون لا يَرَوْنَ للعرب فضلاً على غيرهم من الأمم، بل يَرَوْنَ أنّ حضارةَ الفرس أو الروم كانت أرقى وأفضل من حضارة عرب الجاهلية. وكثيراً ما كان هؤلاء الشعوبيون يهزأون بحياة البدو وبعاداتهم ومطاعمهم ومشاربهم، وإذا لم يتجاوز أحدهم ذلك إلى بغضٍ كمين للعرب وإلى سعيٍ لإزالة سلطانهم ونفوذهم سُمِّيَ «شعوبي اللسان».

وكان في البيئة العباسية طبقة أثرت في حياة المحدّثين تأثيراً عميقاً، تلك هي طبقة الجواري. والجارية في الأصل هي الفتاة أو الفتيّة من النساء، ولكنّها أصبحت تطلق على الأمة - أي الجارية المملوكة. غير أنّ الجواريَ في العصر العبّاسي لم يكنّ يُمْتَهَنَّ في خدمة البيوت، أو أننا نحن هنا لا نعني هؤلاء منهنّ. بل كان هنالك أستاذون وأستاذات يعلمون الجواريَ أصناف العلوم كالفقه والكلام وأنواع الفنون كالغناء والرقص والشعر، حتى إنهنّ كُنَّ يُتَّخَذْنَ للمباهاة والمناظرة. وقد يبلغ ثمن جارية مثل هذه مئات ألوف الدراهم أو الدنانير، وقد زعموا أنّ محمداً الأمين أغرى ابن عمه جعفراً بمليون دينار حتى رَضِيَ أن يبيعَه جارية عنده اسمها بَذْل. وقد كان بعض هؤلاء الجواري شاعرات.

ورغب الناس في الزواج بالجواري فأنجَبْنَ الأولادَ، وكثيراً ما كان أبناءُ الجواري أشهرَ وأقدَرَ من أبناء الحرائر، نعدّ لك من هؤلاء المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم.

إلا أنّ كثرة الجواري في بيوت الخلفاء والأمراء وفي مراتع اللهو كان أيضاً مدعاة إلى الفساد الاجتماعي الذي أنّت منه البيئة العبّاسيّة. ولقد زاد في هذا الفساد نشوء طبقة الغِلمان والخِصيان.

(١) راجع أبو نواس (الطبعة الثالثة) ١ : ٣١- ٣٢.

٣-التعرب:

إن الموالي الذين لم يختلطوا بالعرب من طريق الزواج تعرّبوا أيضاً، فأصبحت اللغة العربية لغتهم يتخاطبون بها ويكتبون وينظمون وينثرون. وبلَغَ من إعجاب غير العرب بـ«العرب» أنّهم كانوا يُلَفِّقون لأنفسهم أنساباً عربية، فأبو تمام الرومي أصبح حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس... ابن عديّ بن عمرو بن الحارث بن طيء بن أُدَد... ابن سبأ بن يشْجُب بن يعرُب بن قحطان (تاريخ بغداد ٨: ٢٤٨). وهكذا أصبح المسلمون من الترك والفرس والروم يشعرون شعوراً قومياً عربياً. فاللغة العربية أصبحت لغتهم، والتاريخ العربي تاريخهم، والحياةُ العربية حياتهم. حتى إن الذين لم يدخلوا في الإسلام بل ظلوا في أهل الكتاب كالنصارى واليهود والصابئة كانوا لا يختلفون في شعورهم الظاهر عن المسلمين في شيء، وربما تسَمَّوا بالأسماء الإسلامية وتكنُّوا بالكُنى العربية.

٤-السكنى في الحضر:

كان خروج العرب بالفتح «هجرة تاريخية»، كالهجرة البابلية والآشورية والكنعانية، اقتضت أن ينزل الفاتحون خارج شبه جزيرة العرب، فسكنوا المدن الكبرى والقرى، وعرفوا حضارات جديدة وعمراناً جديداً: لقد أصبحوا «حضراً» يرتبطون بالبيت المشيّد فتقوى صلتهم بمن جاورهم وتضعف بمن فارقوه. ولقد كانوا من قبلُ «رُحّلاً» إلّا أقلّهم يحملون عصبياتهم وعداواتهم مع خيامهم وينتقلون بها من مكان إلى آخر لا يذكرون إلا صلة النسب أو ما هو بمعنى النسب من الحلف والولاء. أما إذا جاوروا قوماً في منزل أو على ماء، فإنهم لم يَرَوْا لهم بها إلا صلة جوار تزول عموماً مع رفع أوتاد خيام أحد الفريقيْن لضربها في مكان آخر.

والنزول في الحضر يدعو إلى الترف والتنعّم وإلى اللهو بما يتيسر للمرء وأهل السلطان، ومن الاحتكاك بالأمم التي لا ترفع مُثُلَها العليا في الأخلاق والشرف والحياة إلى المقام الذي يرقى إليه العرب بمُثُلِهم العليا، وخصوصاً إذا

كان في المدن من يتصدى لبيع اللهو وأسبابه على الشبان الأغرار، فتفسُدُ حينئذٍ أحوالُ الحياة وتتدنّى المُثُلُ العليا وتقِلُّ الشجاعة والخير في الطّباع. وقد كان من نتائج ذلك أن انتشرت مجالسُ الشراب والغناء واللهو، وخصوصاً في ضواحي المدن وفي الأديرة[١].

إن العرب الخُلَّص حاولوا أن يتمسّكوا في أوّل أمرهم - وفي الدولة العباسية أيضاً- بمُثُلِهم العليا: لقد حَرَصوا على ألّا يُمْتَهَنوا في الأعمال والصناعات التي تدعو إلى خدمة الآخرين كالزراعة والحدادة، بل اكتَفَوْا بأن يكونوا وُلاةً للأمصار أو قادة للجيوش أو شعراء. ومع أنّ الفرس قد شاركوا العرب في الدولة أو دفعوهم عن كثير من مراكزها ومراتبها، فإن العرب ظلّوا الطبقة السائدة الشريفة في البيئة العباسيّة.

ومع اتّساع الفتوح كَثُرَتْ أموال الجباية التي كانت تُصبّ من أقاصي المقاطعات وأدانيها في بغداد فَكَثُرَتْ الثَروات العامة والخاصة، وعم العمران والترف، واتّسعت الزراعة والتجارة وارتقت الصناعات، وكثرت الأسفار والرِّحلات، وتنافس النّاس في تشييد القصور وتنسيق الحدائق، وتنافسوا في النقش والزخارف والأنسجة واقتناء النفائس.

وبنزول الحَضَر اتّسعت حركة العلم أيضاً وكثرَ التأليف وانتشرت حَلَقات الدروس وعمّت الرحلات في طلب العلم أو في طلب المعارف الطبية والجغرافية والدينية والأدبية وما إلى ذلك.

وقد خضع العرب في نزولهم في الحضر لهذه العوامل كلها: خيرها وشرها.

٥-الدولة والحكومة:

كان للعرب دولٌ قبل الإسلام وحكومات. ولكنّ الدولة الجديدة والبلدان المفتوحة اقتضت شكلاً جديداً للدولة وأنواعاً من الحكومات كانت مفقودة في المجتمع القديم لأنها لم تكن من ضروراته، ثم أصبحت الآن واجبة بوجود هذه

(١) راجع أبو نواس ١: ١٠- ١١، ٢١، ٤٥، ٥٦.

الدولة التي شيّد الأمويّين جدارها الشرقي عند كاشغر على حدود الصين، وجدارها الغربي على البحر الأخضر (المحيط الأطلسي) في أوروبا وأفريقيا معاً.

وبما أن البلاد المفتوحة كان فيها من قبلُ حكومات قائمة، لم يستنكف العرب أن يستفيدوا من اختبار من نزل في تلك البلاد قبلهم من الدول، فاستعانوا بالأنظمة القديمة وبرجال الدول القديمة. وبما أن الفرس هم الذين ساعدوا العباسيين على نيل الخلافة، لم يكن مستغرباً أن يُلْقِيَ العبّاسيّون قياد دولتهم إلى الفرس جملة واحدة، حتى أصبحت الدولة العباسية فارسية في كل شيء، وحتى أصبح الفرس والخُراسانيون خاصة يُدعَوْنَ «أبناء الدولة».

أثار تقديم الموالي على العرب في الدولة العباسية نقمة العرب خاصة، فكان هنالك دعوات ضعيفة إلى الثورة على العبّاسيّين وإلى ردّ الأمويّين إلى أريكة الخلافة. وكذلك نَقَمَ الشيعة على العبّاسيّين وحاربوهم حتى قال بعضهم:

يا ليت ظُلمَ بني مروان عاد لنا، وليتَ عَدْلَ بني العبّاس في النّار!

ومثل هؤلاء جميعاً فعل الخوارج، مما هو ألصق على الحقيقة بالتاريخ.

والمُشادّة بين العرب والفرس لم تكن تقوم فقط على أسُس عنصرية، بل كانت إلى حدٍّ بعيد، منافسة على سبيل السّلطان والكسب. ومع أنّه كان ثمّة ميلٌ كبير إلى إعادة المجد الفارسي الذي تجسم فعلاً في دواوين الحكومة العباسية وفي كثير من نواحي البيئة العباسية، فإن القول بمسعى الفرس المسلمين إلى إعادة الدولة الفارسية القديمة وإلى بعث الدين المجوسي لا يزال يفتقر إلى بحوث وبراهين. ولنذكر أنّ أكابر رجال الدولة العبّاسية وأكثر فقهاء المسلمين كانوا فرساً. ولو لم أذكر لك سوى أبي حنيفة والطبري والزمخشري والغزالي لَبانَ لك تمسُّكُ الفرس بإسلامهم وبالدولة الإسلامية، ولعلمت أن التنافس في سبيل الحكم والمال هو العصب الذي كان يرتجف في كل فتنة ويهتزّ عند كلّ اضطراب .

وإذا كان ثمة جماعات دينية سرية أو غير سرية تقاوم العباسيين، فإن هذه الجماعات لم تتوخَّ أكثر من استبدال شكلٍ اسلاميّ ما بشكل إسلاميّ آخر أداها إليه اجتهادها وفلسفتها، ولم تكن ترغب قطّ في الخروج بجماعاتها من الإسلام إلى غير الإسلام.

خصائص الأدب الجديد عموماً والشعر خاصة

إن جميع العناصر والعوامل التي سبق فعددْناها قد عملت على نشوء خصائص جديدة في الأدب العباسي عموماً وفي الشعر خاصةً. لقد حدث التجدد في:

(أ) **الألفاظ**: إن هجر الحياة البدوية واتّخاذ الحياة الحَضَرية معَ طغيان ألوان الحياة الأجنبية، اقتضت كلُّها إهمال ألفاظ لم يبقَ للجيل الجديد حاجة إليها، ثم استعمال ألفاظ تعبر عمّا ظهر في البيئة الجديدة من آلات وأدوات وآراء وأعمال. إن هذه الألفاظ التي قلت الحاجة إليها قليلاً أو كثيراً أصبحت تُدْعى في العصر العباسي «غريبة» أي غير مألوفة:

نحو: أيّه = صاح، الديموم = الفلاة الواسعة، عنتريس = (الناقة) الضخمة القوية، القِرام = ثوب ملون منقوش.

أما الكلمات التي ظلت سائرة على الألسن مألوفة كثيرة الاستعمال في الشعر والنثر، فقد سُمِّيَت «فصيحة» كهذه الألفاظ الواردة في شعر الأعشى:

أنت خيرٌ من ألفِ ألفٍ من القو م إذا ما كَبَتْ وجوه الرجال،
أريحيٌّ صَلْتٌ يَظَلُّ له القو مُ وقوفاً قيامَهم للهلال!

ولعله من الخير أن نذكر أن «غرابة الألفاظ» أمرٌ نسبيّ بين زمن وزمن وبين مكان ومكان. ولكن لا يجوز لمن يجهل كلمةً أن يعُدَّها غريبة إذا كان أدباءُ مكانه أو زمانه يُجرونها على أقلامهم وألسنتهم ولو مرة بعد مرة.

وهنالك ألفاظ تُسَمّى «دخيلة»، وهي ألفاظٌ ليست من اللغة العربية ولكنّ العرب احتاجوا إليها في الجاهلية أو في الإسلام فاستعاروها من جيرانهم أو ممّن احتكّوا بهم من غير العرب، من الأعرابيّين كالأحباش أو اليهود أو السريان، أو من غير الأعرابيين كالفرس والروم والرومان والترك ومن إليهم. ولقد عرَّبَ العرب هذه الكلمات قليلاً أو كثيراً وأدخلوها في شعرهم ونثرهم، فجاء بعضها

في الشعر الجاهلي أو في القرآن الكريم أو في الشعر الإسلامي نحو قَرمَدْ في قول طَرْفة: «تُشادُ بقرمد» أوقرميد (من اليونانية: كرمد)[١] والقُرطاس (من اليونانية: خارطيس أو خارطي= الورق، أو الورق المنشور) والقانون (من اليونانية: قانون= المسطرة) والإقليم (من اليونانية: كليما= المنطقة، المقاطعة). وقِس على ذلك «كيمياء وجغرافيا وفلسفة» (فيلو= محب+سوفيا= الحكمة). ولعل كلمة «درهم» أيضاً من أصل يوناني (دراخما= وحدة للعملة هي في الأصل نحو أربعة قروش ذهبية)، وإن كان الخفاجي[٢] يذكر أنها من اللفظة الفارسية (دِرَم= قطعة من العملة الفضية، أو وحدة من العملة تبلغ في الأصل نحو ثلاثة أرباع القرش الذهبي)[٣]. وقس على هذه الفردوس (باراداسيوس= الجنينة) والقسطاس، والأسطرلاب، والترياق، والقنطار، وغيرها[٤].

أما «دينار» فهي بلا ريب رومانية الأصل (ديناريوس). وإذا كان الأشهر في «قيصر» أن تكون رومانية فإنها هنا من اليونانية (من قيسار وهو لقب لملوك بيزنطية)، وقد أبدلت السين هنا صاداً في سبيل التعريب[٥].

وأما الفارسية خاصة فقد استعار العرب منها ألفاظاً كثاراً منها «كسرى» (من خسرَوْ= الملك العظيم) و«عسكر» (من لشكر= الجيش) و«درفس» في قول البحتري: «وأنوشروان يزجي الصفوف تحت الدرفس» (من درفش= وهي الراية العظيمة). ثم هنالك «نموذج» (من نموده= اسم المفعول من نمودن: العرض والإظهار) وقِس على هذه كلها الديباج والفالوذج والجلاب والجلّنار وما إليها[٦].

هذه الكلمات «الدخيلة» التي «دَخَلَتْ في لغة العرب وليست منها» يجوز أن تُدعى أيضاً «معربة»، إذا كان العرب قد عرَّبوها فأصبحت تجري مجرى ألفاظهم فلا

(١) الخفاجي ١٥٥.
(٢) شفاء الغليل في ما في كلام العرب من الدخيل ص ٨٣. CF.Enc.Is1973.
(٣) - Cf. Johnson, A Dict. Of Persian, Arabic & Eng. 565.
(٤) فقه اللغة الثعالبي ٣١٨-٣١٩.
(٥) - Fraenkel,Die aram. Fremdwoerter im Arab. 278.
(٦) فقه اللغة ٣١٧-٣١٨.

تَنْفُرُ في الذوق أو اللفظ نحو: الهندسة والكوز والطبق والخز والسندس والياقوت والنرجس والياسمين والخيريّ والمسك والعنبر والكافور والبستان والفردوس والقنطار والقنطرة والترياق والدرهم والدينار. أما إذا صعب تعريبها، ككلمة «جغرافيا» فيحسُنُ أن تسمى حينئذٍ دخيلة لا معربة.

وهنالك نوعٌ آخر من الألفاظ أهمّ من جميع ما مرّ بك، أعني بذلك الألفاظ «المولّدة» أي الألفاظ التي بدأ العرب باستعمالها منذ العصر العباسي فقط، أو أنها دخلت في الشعر العربي منذ ذلك العصر، سواء أكانت هذه الكلمات من أصل أجنبي، أو من أصل عربي، من ذلك «الهندسة»(من الفارسية: انذاره= المقياس والقياس). وقد اشتقوا منها الهنداز والمهندز والهندس والمهندس)، والمِهرجان والنوروز أو النيروز (من الفارسية: نو=جديد+ روز=يوم) اليوم الجديد أو أول يوم في السنة. ثم الأتّون أو الأتون (من السريانية) وهو الحفرة أو الفرن الذي يحرق فيه الصخر الكلسي ليحول إلى كلس.

وربما كانت الألفاظ المولدة تَرجعُ إلى أصل عربي خالص ولكنّها مبنيّة صِيَغ لم تكن معروفة في الجاهلية، أو دالّة على معانٍ لم تدلّ عليها تلك الصيغ في الجاهلية: نحو «تلاشى» أي اضمحلّ، و«استأهل» بعنى استحق، و«الإيقاع» أي الضرب على الدُّفّ ونحوه على نظام معيّن، وكذلك لفظة «أدب» الدالة على الإنتاج الراقي من الشعر والنثر، واستعرضَ (مر ببصره على أشياء مختلفة).

وكان نفر من الشعراء العرب يتملّحون بإدخال عدد من الكلمات الأعجمية في الشعر العربي، وربما جعلوا القوافي فارسية أو نظموا البيت فارسيا كله[١]، وليس هذا من باب ما نحن بسبيله.

(ب) **التركيب**- وقد فقد الأدب المُحدَث شيئاً كثيرا من متانة التركيب التي عرفها الشعر العربي في العصر القديم، وذلك حينما تهاون المولّدون في قواعد الصرف والنحو فاستعملوا صيغاً جديدة شاذة كما فعل ابن الرومي مثلاً[٢].

(١) راجع البيان والتبيين ١: ١٣١ وما بعدها.
(٢) راجع دراسات قصيرة (ابن الرومي): ١٧-١٩.

وكذلك استعمل المولّدون أحياناً الكلمات في غير مواضعها. ولكنّ الأسلوب المولّد اكتسب رقّة وعذوبة وسهولة. ولقد ظلّ هنالك نفر يقلدون الأساليب القديمة، إما لأنهم بدوْ كعقبة بن رؤبة بن العجّاج، وإما لأن بعض الخلفاء والأمراء كانوا يحبّون الأساليبَ القديمة فاضطرّوا الشعراء إلى أن يَنْظِموا جانباً من قصائد المديح على الأسلوب القديم[١]، وإما لأن الشعراء عموماً اضطرّوا بعد نكبة البرامكة إلى أن يظهروا بمظهر عربيّ خالص كما فعل أبو تمام[٢] والبحتري.

(ج) **المعاني**- إن الحياة الجديدة جاءت بمعانٍ جديدة فعبّر عنها الشعراء. فلا بِدْعَ من أجل ذلك أن نجدَ في الشعر المحدث معانيَ لا نجدها في الشعر الجاهلي.

(د) الأغراض والموضوعات، والجديد منها- وكذلك تعددت الأغراض والموضوعات وتشعبت، فبينما كان الشعر الجاهلي يدور على أغراض معدودة: كالفخر بالكرم والمدح والتمدح بالشجاعة، والوقوف على الأطلال، ووصف الناقة، وبث الشكوى، أصبح الشعر المحدث يتناول أغراضا وفنونا لم تكن في بيئة الشاعر الجاهلي كمبارزة الأسد ووصف الموز واللحية والزُلابية ووصف الرياض والهياكل العظيمة والموازنة بين الورد والنرجس ومدح الحسد ووصف المهرجان... إلى غير ذلك من الأمور التي لم يعرفها الجاهلي ولا اتسع القولُ فيها للشاعر الأموي.

وإذا كان الشاعر العباسي قد أتى بأغراض جديدة وفنون مستحدثة وامتاز بخصائص كثيرة، فإنّ الميّزة الكبرى التي تلفت أبصارنا إنما هي «الوصف»، الوصف الحسي والخيالي كوصف الخمر والغناء والهياكل والمباني والرياض ووصف الصيد وما إلى ذلك مما تعرفه في مواضعه عند أبي نواس والبُحتري وابن الرومي وأندادهم.

(هـ) وجوه البلاغة - كان الشاعر القديم (الجاهلي والأموي) ينظِم الشعر

(١) راجع أبو نواس، الطبعة الثالثة ٥٨-٥٩.

(٢) راجع أبو تمام ١١٤- ١١٥.

سليقة، فلم يكن عادة يتكلّفُ الاتيانَ بالمعاني والألفاظ أو يُغرِبِ في طلب الاستعارات والكنايات والتشابيه، فما كان يرِدُ منها في شعره كان يَرِدُ عفواً وسليقة. وكذلك وردت في أشعار القدماء أنواع جمة من البديع كالجناس والطباق خاصة. ولكن هذه الأنواع كثرت في أشعار المحدَثين، ثم جعل المحدثون أيضاً يتطلّبونها ويتكلّفونها. من ذلك قول أبي تمام:

السيف أصدقُ إنباءً من الكتبِ في حدِّه الحدُّ بين الجدّ واللعبِ
بيضُ الصفائحِ لا سودُ الصحائفِ في متونهن جَلاءُ الشك والرِّيَبِ

(و) شكل القصيدة ووحدة الموضوع- كان للقصيدة القديمة في الأعم الأغلب شكل معروف: تبدأ عادة بالوقوف على الأطلال، ثم ينتقل الشاعر إلى وصف مطيّته وسفره، بعدئذٍ قد يأتي إلى الفخر بنفسه وبقومه، ثم ينتقل إلى الكلام على غرضه الرئيس كالمديح عند النابغة والغزل عند عنترة والحكمة والعِظة عند زهير، والوصف عند امرئ القيس. بعدئذٍ قد يرجع إلى الفخر أو الحكمة او الغزل. وكانت القصائد تُمدح لطولها، فعنوان مقدرة الشاعر كان «طول نفسه». وعلى مثل هذا سار الشعراء الأمويون عموماً إلا نفراً من بعض الشعراء المحبين كعمر ابن أبي ربيعة.

وجرى نفرٌ من شعراء العصر العباسي مجرى الجاهليين والأمويين، ولكنّ الغالبَ على الذين يمثّلون الشعر المُحدث كبشار وأبي نواس وابن الرومي وابن المعتز والعباس بن الأحنف، أنهم صَدَفوا في فنونهم التي اشتهروا فبها كالغزل والوصف والخمر خاصة، عن ذلك الشكل الذي أَلِفَهُ القدماء في القصائد. ومع أن هؤلاء كانوا يُطيلون بعض القصائد في المديح والوصف، فإنهم مالوا ميْلاً ظاهراً إلى المقطّعات، فكان بعضهم يتغزّلُ أو يصف في بضعة أبياتٍ. وربما مدح أحدُهم أو رثى بالبيتيْن والثلاثة، كما فعل أبو نواس.

وحينما فقدت القصيدة المُحدَثةُ شكلها القديم قلّت الأغراض فيها ومال الشاعر إلى أن يقصرَ القطعة الشعرية على غرضٍ واحد يعالجه معالجة شاملة في الأكثر، كما كان يفعلَ أبو نواس في الخمر وبشار في الغزل وابن الرومي في الوصف والتحليل.

بذلك لم يُبقِ البيت وحدة المعنى،أي أن يكون كل بيت ذا معنى مستقل لا يؤثر في القصيدة تقديم بيت على آخر ولا تأخير بيت عن أخيه كما ترى في الأبيات التي تنتهي بها معلقة زهير.

إن أبيات ابن الرومي التالية لا يمكنك أن تبدل فيها ترتيب أبياتها من غير أن تتفكك معانيها وتفسُدَ:

أُعانِقُها والنفسُ بعدُ مَشوقةٌ إليها، وهل بعدَ العِناق تَدانِ!
وألثِمُ فاها كي تزولَ حرارتي فيَشتدُّ ما ألقى من الهَيَمان.
وما كان مِقدارُ الذي بي من الجوى ليَشفِيَهُ ما تلثِمُ الشفتان.
كأن فؤادي ليس يَشفي غليلَه سوى أن يرى الروحيْن يمتزجان.

***

موجز ترجمته

أصله وآله وولاؤه:

يرجع أصل بشّار إلى طُخارستان في أقصى خُرَسانَ نحو المشرق، وقع جَدّه يرجوخ بن أزدكر... فيما قالوا في سبي المُهلّب بن أبي صفرة حينما كان والياً على خراسان (٧٨- ٨٢هـ، ٦٩٧- ٧٠٢)[١]: فأهداه المهلب إلى امرأته خيْرة[٢] بنت ضَمْرة القُشيرية ليكون في عِداد عبيدها- وكانت تقيم في ضيعة لها بالبصرة. ويظهر بجلاء أن يرجوخ قَدِمَ البصرة ومعه ولدٌ له نعرف أن اسمه «بُرْد»، ولكننا لا نعلم إذا كان هذا الاسم فارسياً في الأصل أو أنّه عربيّ سُمِّيَ به برد الصغير بعد دخوله معَ أبيه إلى البصرة.

ولما بلغ برد مبلغ الرجال زوجته مولاته خيرةُ فتاةً من بني عُقَيْل، ثم وهبته لامرأة عُقيلية أيضاً، أو سدوسية على الأصح[٣]، هي أمّ الظّباء (أو أم ظباء) امرأةُ أوس بن ثعلبة أحد فرسان بكر بن وائل بخراسان وصاحب قصر أوس بالبصرة. وكان بردٌ طياناً حاذقاً، ولكنّه كان فقيراً ذليلاً[٤] فيقال أيضاً إنه لما وُلد بشارٌ باعتْهُ أمّه لأم ظباء بدينارَيْن. ولكن أم ظباء أعتقته (غ ٣: ١٣٧).

من ذلك نرى أنّ بشّاراً فارسي من جهة الأب عربي من جهة الأم. فهو إذن،

---

(١) GAL,Suppl. I 108.

(٢) في غ ٣: ١٣٦ خيرة بكسر الخاء والصواب فتحها.

(٣) البيان والتبيين١: ٥٧.

(٤) غ ٣: ١٣٧، ٢٠٧- ٢٠٨، الحيوان ١: ١١٣، ١١٤، أخبار أبي تمام للصولي ٤٢، ١٨١.

من المولَّدين. وكن ينتسب بالولاء[١] إلى بني عُقيل الذين نشأ فيهم أو إلى بني سَدوس[٢].

ويظهر من مراجعة بعض أهاجي حمّادٍ عجرد في بشّار أن أم بشار كانت تدعى «غزالة»، وأنه كان له خالة أصغر سناً من أمه فيما يبدو، زعموا أن اسمها «سميعة». وقيل بل كانت سميعة هذه أخته[٣]. وكذلك كان له فيما نعرف أخَوانِ يقال لأحدهما بِشر وللآخر بَشير (أو بُشير؟)، وكانا قصابين[٤]. وربما كان هذان أخويه من أمه لا من أبيه. ولقد كانوا جميعهم زمْنى (ذوي عاهات): ولد بشار أكمه، وكان أحد أخويه أعرج والآخر أكتع (البيان والتبيين ١: ٤١).

مولده وحداثته:

لا سبيل إلى تحقيق مولد بشّار لاختلاف الباحثين في مقدار عمره اختلافاً كبيراً. فقد ذكر الأصفهاني في موضع (غ٣: ٢٤٧) أنّ بشّاراً عاش نحو ستّين سَنة، وبهذا أخذَ فريتز كَرَنْكو[٥]. فعلى هذا يجب أن يكون مولدُ بشّارٍ نحو عام ١٠٦هـ (٧٢٤م)، ولا أرى هذا معقولاً، ذلك لأنّ الحسنَ البصريْ (ت ١١٠هـ) لأَمَ بشّاراً لأنه يجمع النساء في بيته (غ: ١٦٩).

وإذا نحن اعتبرنا بعضَ ما وردَ في نسخ الأغاني (٣: ٢٤٩ حاشية ١) وما ورد في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٧: ١١٨) وفي تاريخ ابن الأثير (٦: ٥٠) وتاريخ أبي الفداء في أخبار سنة ١٦٦، من أنّ بشّاراً كان يوم قُتِلَ قد نيّف على التسعين، وجب أن يكون مولده نحو عام ٧٠هـ (٦٨٩م)، وإلى هذا ذهب عبدالرحيم العباسي (ت ٩٩٣هـ) صاحب «معاهد التنصيص على شواهد التلخيص»، وابن خلكان صاحب وفيات الأعيان[٦].

(١) راجع الانتساب بالولاء في أبو نواس ٣١-٣٢.
(٢) البيان والتبيين ١: ٥٧.
(٣) الحيوان ١: ١٧٤ و ٤: ١٥٤، غ ١٣: ٩٤.
(٤) غ٣: ٢٠٨ راجع ١٦٨ و٢١١.
(٥) JRAS 1936, page 264.
(٦) دار الطباعة المصرية ١: ١٢٥.

ولكن يظهر من أكثر مخطوطات الأغاني[١] أن بشاراً عاش نيفاً وسبعين سنة فقط، وأن مقتله كان عام ١٦٨هـ (٧٨٣- ٦٨٤م). وهذا ما ذهب إليه دي ماتّيو الإيطالي وقبله عنه غابرييلي[٢] في جعل مولد بشّار نحو عام ٧١٠م (٩١- ٩٢هـ). ولعل هذا قريب من المعقول.

وولد بشار أكمه[٣]، ثم نشأ على الفقر، وإن كان أبوه يقوله عنه وعن نفسه (غ٣: ٢٠٨): «ما رأيت مولوداً أعظم بركةً منه، ولقد وُلِدَ لي (أي بشار) وما عندي درهم، فما حال الحول حتى جمعتُ مائتيْ درهم».

وكان في طبع بشّار شرٌ كثير، وقد زعموا أن بشاراً قال الشعر ولم يبلغ عشر سنين (وزاد غيرهم في المبالغة فقال: سبعُ سنواتٍ). وكان ربما تعرّض بشعره لهجاء الناس، فكان إذا هجا قوماً جاءوا إلى أبيه فشكَوْه فيضربُهُ (أبوه) ضرباً شديداً. فكانت أمّه تقول (لأبيه): لمَ تضرب هذا الغلام الضرير، أما ترحمه! فيقول: «بلى، والله، إني لأرحمه. ولكنه يتعرض للناس بالهجاء، فيشكونه إليّ». فسمعه بشّار وطمع فيه وقال له: «إن هذا الذي يشكونه مني إليك هو قول الشعر. وإني إن إلمَمتُ عليه أغنَيْتُك وسائرَ أهلي؛ فإن شَكَوْني إليك فقل لهم: أليس الله يقول: ﴿ليس على الأعمى حَرَجٌ﴾ فلما عاودوا شكواه قال لهم بردٌ ما قاله بشارٌ. فانصرفوا وهم يقولون: فْهُ بُردٍ أغيظَ لنا من شعر بشّارٍ[٤]. توفي بردٌ ولم يزل بشّارٌ حدَثاً[٥].

(١) غ٣: ٢٠٨ راجع ١٦٨و ٢١١ حاشية ١.

(٢) Fr. Gabrieli (Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, ix 1, 1937), Appunti su Bar's'ar b. Burd,pp.151 ss.

(٣) غ٣: ١٤١، ابن خلكان ١: ٢٤. ولا وجه لقول الأصفهاني (غ٣: ١٧١): وكان قد ف وذهب بصره

(٤) غ٣: ١٤٣، ٢٠٨، تاريخ بغداد ٧: ١١٣- ١١٤.

(٥) راجع غ٣: ٢٠٨ سطر ٢.

لقبه وكنيته:

وكان بَشّار يلقب بالمرَعّث، قيل لأنه يلبس رِعاثاً[١] في أذنه وهو صغير، وقيل بل لأنه قال:

قـــال ريـمٌ مُـرَعَّـــثٌ ســـاحـرُ الـطَـــرْفِ والـنـظـرْ..

وقيل لأنه كان لقميصه جَيْبان: جيبٌ عن يمينه وجيبٌ عن شماله، فإذا أراد لبسه ضمه عليه من غير أن يُدخل رأسَه فيه... أو لأنه كان يلبَسُهُ مرةً من هذا الجيب ومرة من ذلك[٢].

وكانت كنيته أبا معاذٍ (غ ٣: ١٣٥، ١٣٩).

حياته في البصرة:

ولد بشار بالبصرة، وهنالك قضى أكثر حياته. وكانت بالبصرة يومذاك مركزاً للشعر والعلم وعلم الكلام واللّهو، فضرب بشّار بسهم في هذه كلّها.

أما الشعر فتعرض به للناس بالهجاء على الأكثر والمديح على الأقل. ويهمّنا هنا تعرّضه «لجرير» بالهجاء حتى ننظر في عمره، فقد روى الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وعنه أخذ الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ=٩٦٧م) في الأغلب، انّ بشّاراً قال: «هجوتُ جريراً فأعرض عني واستصغرني، ولو هجاني لكنت أشعرَ الناس (غ٣: ١٤٥، ١٤٣، ١٤٤). فأخذ ذلك ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ=١٠٦٤م) فقال: وجريرٌ هجاه بشّارُ بن برد بأشعار كثيرة فلم يُجبه. قال بشّار: ولم أهجه لأغلبه، ولكن ليجيبني فأكون من طبقته. ولو هجاني لكنت أشعرَ الناس (العمدة١: ٩١) والمفهوم من سياق هاتين الروايتين أن المقصود بجرير هنا جرير بن عَطيّة بن حذيفة الخَطَفى (ت١١٠ه=٧٢٨م) أكبرُ الشعراء الهجائيين في العصر الأموي.

هذه الرواية، إذا صحت تنفي رأي كرنكو من أنّ بشّاراً ولد عام ١٠٦ هـ (٧٢٤م) لأنها تحيل أن يتعرض بشار لجرير بن عَطية بن الخَطَفى بالهجاء وعمره أقل

(١) الرعاث جمع رعثة (بالفتح أو بالضم): القرط يلبس في الأذن.

(٢) راجع في ذلك كله الفهرست ٢٢٧، غ ٣: ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، تاريخ بغداد ٧: ١١٢، ١١٣.

من أربع سنوات، كما أنها تُلقي الشك على الروايات التي تجعل سنه يوم قُتِلَ تسعين سنة لأنه يكون بذلك يوم وفاة جرير ابن أربعين سنة، ولا مجال لأن يقول بشار حينئذٍ: «فأعرض عني واستصغرني..» إلا أن يكون «الاستصغار لشأنه فقط» لأنه شاعر مولى غير عربي. وقد كان من عادة جرير ألّا يرُدَّ على هؤلاء كما كان شأنه مع البَرْدَخْت الذي كان يلقّب بلقب فارسي فقط[١].

ولا أدري ما الذي حمل بروكلمن[٢] على أن يميل إلى أن المقصود بهذه الرواية جرير بن المنذر السّدوسي (غ٣: ١٥٣) لا جرير بن عطية المشهور. غير أننا إذا قبلنا أن تكون راوية الجاحظ وابن رشيق تتصل فعلاً بجرير بن عطية أصبح من المرجّح أن يقع مولد بشّار نحو عام ٩١هـ (٧١٠م) فيستقيم حينئذٍ معنى الرواية: «... فأعرض عني واستصغرني..»، إذ يكون بشّار قد تعرّض لجرير بالهجاء قبل وفاته بقليل، وعمر بشّار يومذاك أقل من عشرين عاماً.

ويظهر أنّ بشّاراً لم يُصِبْ حَظوةً عند خلفاء بني أمية. ومع أن الوليد ابن يزيد (قتل ١٢٦هـ=٧٤٤م) قد أعجب بقول بشار:

أيّها الساقيانِ، صُبّا شرابي، واسْقِياني من ريقِ بيضاءَ رُودِ؛

فإنّ بشّاراً عرَّض بمقتله في مطلع عهد العباسيين (غ٣: ١٥٦).

وفي عام ١٢٧ مدح بشّارٌ الأميرَ سليمان بن هشامِ بن عبد الملك في حديث طويل لا بدَّ هنا من إثباته موجزاً قدْرَ الإمكان.

أقبلتِ الدنيا على بشار قبل أن تتصرّمَ الدولة الأموية فاتّخذ له في البصرة داراً جميلة جعل فيها مجلسيْن سمّى أحدهما «البردان» والآخر «الرقيق» وكان يجلس فيهما بالغداة أو بالعشيّ، ويعيش فيهما عيشةَ ترَفٍ ولهو. وكانت المتظرفات من أهل البصرة يأتينه مرتين في كلّ أسبوعٍ يسمعن شعره ويُحادثنَهُ ويلهُونَ معه ويأكلن ويَشربْن الخمر. وفي هذيْن المجلسينِ، عرف بشار عبدةَ التي

(١) ابن قتيبة ٤٤٧، معجم الشعراء للمرزباني ١٨٠- ١٨١.

(٢) GAL, Suppl. I 108-9.

شهرها بأشعاره وغنّى بها، مع أنها كانت في عصمة زوج كُفُؤ[١]. أثار ذلك فقهاء البصرة ورجالها فعابه الحسن البصريّ (ت ١١٠هـ، ٧٢٨م)- وهتف به (غ٦: ٢٤٤)؛ وكذلك مشى إليه مالك بن دينار (ت١٣١هـ، ٧٤٩م) يلومه على التشيّب بالنساء وعلى تناول أعراض الناس بالهجاء (غ٦: ٢٤٥). ولكنّ بشاراً لم يُقصِر عن غيّها، ولا هُم تعرضوا له بأكثر من ذلك. أضِف إلى ذلك أنه كان معجباً بواصل بن عطاء رأس المعتزلة في البصرة وتلميذ الحسن البصري. وكان يمدحه، وقد مدحه عام ١٢٤هـ حينما تولّى عبدُ الله بن عمر بن عبد العزيز العراق (طبري ٢: ١٨٥٤)، فجاء الخطباء يخطبون بين يديه، وكان فيهم خالد بن صفوان وشبيب بن شيْبة والفضل بن عيسى وواصل ابن عطاء؛ فمدح بشار واصلاً وعرَّض بسائر الخطباء[٢].

ويظهر أنّ بشاراً أظهر رأيه الديني فقال «بالرجعة»[٣]، وزعم أنّ جميع المسلمين كفروا بعد رسول الله ﷺ، فقيل له وعليٌّ أيضا؟ فأنشد قول (عمرو بن كلثوم):

وما شرُّ الثلاثة، أمَّ عمروٍ، بصاحبك الذي لا تصبَحينا!

وصوّب رأي إبليس في تقديم النار على الطين[٤] وقال:

الأرض مظلمة والنار مشرقة؛ والنار معبودة مذ كانت النار[٥].

وكذلك لام بشار أولئك الذين يكفّرون الخوارج لأنّهم كفّروا رجلاً واحداً هو علي ابن أبي طالب (غ٣: ١٤٥).

حينئذٍ صاح واصلٌ بن عطاء: «أما لهذا الملحد... من يقتُلُه!» وعمل نفرٌ فيهم

(١) راجع في كل ذلك غ٣: ١٦٨- ١٦٩-، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٣٣- ٢٣٧، ٦: ٢٤٣ وما بعدها.
(٢) البيان والتبيين ١: ٣٤- ٣٦.
(٣) راجع حكيم المعرة، الطبعة الثانية ١٠٠.
(٤) كانت الفلسفة القديمة تقدم النار على التراب في العناصر الأربعة، فليراجع ذلك في مواضعه.
(٥) راجع البيان والتبيين ١: ٢٩-٣٠، ٣٤- ٣٨، غ٣: ١٤٧، ٢٢٤ الكامل ٥٤٦. الأرض هنا التراب أو الطين.

واصل بن عطاء وعمل عمرو بن عُبيد أحدُ رؤساء المعتزلة أيضاً، وصالح بن عبد القدُّوس (مع أنه قُتلَ على الإلحاد في العام الذي قُتِلَ فيه بشارٌ) على إزعاج بشّارٍ عن البصرة. وما زالوا به حتّى نفَوْهُ عنها، عام ١٢٧هـ[١].

واتفق في ذلك الحين أن الخليفة الوليد بن يزيد كان قد غضب على الأمير القائد سليمان بن هشام بن عبد الملك وغرَّبهُ سنة ١٢٦هـ، إلى عُمان[٢]. ولكنّ سليمان ثار بالوليد وحاربه. ثمّ ثار بعد ذلك بمروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين سنة ١٢٧. ولكنّ سليمان عاد فاستأمن مروان فأمّنه مروانُ وأسكنه معه في حرّان[٣].

فلما نفِيَ بشارٌ عن البصرة سار إلى سليمان في حرّان ومدحه، في أوائل سنة ١٢٧ على ما يظهر، بقصيدته (غ٣: ٢١٧- ٢١٨):

نأتْكَ على طولِ التجارب[٤] زينبُ وما علمت أن النوى سوف تشعَب!

وقيل إن سليمان أجاز بشاراً بخمسة آلاف درهم، وقيل بل لم يُجزهُ بشيء. فرجع بشارُ مغاضباً وانقلب إلى العراق، في أواخر ١٢٨هـ (خريف ٧٤٦م) فمدح والي العراق يزيد بن عمر بن هبيْرة الفزاري، بعد أن اشترك يزيد في مقتل الضحاك بن قيس الشيباني الخارجي بقصيدته المشهورة:

جفا وُدُّهُ فازورّ أو ملَّ صاحبُهُ، وأزرى به ألّا يزالَ يعاتبُهْ

(١) ووهم بطرس البستاني حينما قال (أدباء العرب ٣: ٣٤) عن بشّار: «وجافاه عمرو بن عبيد فناصر واصلا عن الهتف به والتشنيع عليه، وشد أزرهما جلة من علماء الدين كالحسن البصري... فما زالوا به حتى نفوه عن البصرة حوالي عام ١٢٧هـ». والذي غاب عن بطرس البستاني أن الحسن البصري توفي ١١٠هـ، بينما واصل وأصحابه لم ينقلبوا على بشار إلا عام ١٢٦ أو بعد ذلك بقليل.

(٢) الطبري ٢: ١٧٧٦.

(٣) الطبري ٢: ١٨٩٢-١٨٩٣.

(٤) لعلها: التجاور.

ولا ريب في أن قول الأغاني (٣٢: ٢٣٦) «إنّ بشاراً وفدَ إلى عمر بن هبيرة وقدم مدحه» بهذه القصيدة، وهْمٌ من صاحب الأغاني أو خطأ من النّساخ. إن هذه القصيدة قيلت لمناسبة مقتل الضحاك عام ١٢٨ هـ، بينما عمر بن هبيرة عُزِلَ عن خُراسان عام ١٠٥ للهجرة وتوفي عام ١١٠هـ (٧٢٨م). ولا أدري ما الذي حمل غبرييلي[١] على أن يصل بين بشار وشخصٍ يسمّيه عمر بن هبيرة سيد بني عيلان يجعله أحدث زمناً من عمر بن هبيرة المذكور آنفاً. ولعلَّ صاحب الأغاني يُزيل الشبهة في ذلك حينما يقول (٣: ٢١٩): «فلما رجع (بشار) إلى العراق برّه ابن هبيرة ووصله، وكان يعظّم بشّاراً ويقدّمه لمدحه قيساً وافتخاره بهم». فابن هبيرة هنا هو بلا ريب يزيد بن هبيرة[٢] الفزاري من قيس عيلان. ثمّ إنّ بشّاراً نفسه يقول في هذه القصيدة المذكورة آنفاً (غ٣: ٢٣٦):

سألقى بني عيْلانَ، إن فَعالهم يزيد على كلّ الفِعال مراتبُهْ؛

مما يقطع بأن هذه القصيدة قيلت عام ١٢٨هـ (٧٤٦م) في مديح يزيد بن عمر بن هبيرة بُعيدَ مقتل الضحاك بن قيس الخارجي.

ويظهر أن بشاراً اتصل بمروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين (١٢٦- ١٣٢ هـ) ولكن مروان كان مشغولاً عن الإصغاء إلى الشعراء بما في العراق وخُراسان من ثورات وحروب قوّضتْ، عام ١٣٢هـ (٧٤٩م)، مُلك بني أميّة كلّه.

وأغلب الظن أنّ بشاراً مدحَ مروان فلم ينلْ منه شيئا، فيقال إنه عاد فهجاه بأبياتٍ لم يبقَ منها غير:

لمروانٍ مواعدُ كاذباتٌ كما برق الحياءُ وما استهلا

بين البصرة وبغداد:

ومع أنّ بشّاراً ظلَّ زمناً منفيّاً عن البصرة فإنه لم يألف غيرها إلفةً طويلة. ولما قامتِ الدولة العباسية أحبَّ بشّارٌ أن يتّصلَ برجالها فاتصل أول الأمر بخالد بن

(١) Appunti 152

(٢) تحت «ابن هبيرة» .Enc.Is1

برمك.

بعد أن قتل السفاحُ وزيرَهُ أبا سلَمَةَ الخلّال (١٣٢هـ= ٧٥٠م) استوزرَ خالدَ بن برمك، «فكثُر الوافدون على باب خالد بن برمك ومدحه الشعراء وانتجعه الناس. وكان الوافدون»[١] «يسمّون في قديم الدهر إلى أيام خالد بن برمك السؤال، فقال خالد: هذا والله، اسم أستثقله لطلاب الخير وأرفع قدرَ الكريم عن أن يُسمِّيَ به أمثال هؤلاء المؤمّلين، لأنّ فيهم الأشراف والأحرار وأبناء النعيم، ومن لعله خيرٌ ممن يقصِد وأفضلُ أدباً. ولكنّا نسمِّيهم الزوارَ، فقال بشارٌ يمدحه بذلك:

حذا خالدٌ في فعله حَذْوَ بَرمَكٍ، فمجدٌ له مستطرفٌ وأصيلُ.
وكان ذوو الآمال يُدعَوْنَ قبله بلفظٍ على الإعدامِ فيه دليل:
يُسمَّوْنَ بالسُّؤال في كلّ موطن، وإن كان فيهم نابهٌ وجليل.
فسمّاهمُ الزُّوّارَ سَتراً عليهمُ، فأستارهُ في المُجتدين سُدول

... وقال بشارٌ هذا الشعر في مجلس خالدٍ في الساعة التي تكلم فيها خالد بهذا الكلام، فأعطاه خالدٌ لكلّ بيتٍ ألفَ درهم»[٢].

ومنذ ذلك الحين، على ما يظهر، بدأ بشار يفِدُ على خالد بن برمك فيأخذ في كل وفادة خمسة آلاف درهم (غ٣: ١٩٢). ولما تولى خالدُ بن برمك فارس (أو طبرستان) بين عام ١٤٨ و١٥٢هـ (٧٦٥- ٧٦٩م) قصده بشارٌ ومدحه فمطله خالد، ولكنّ بشّاراً استنجزه فأعطاه عشرة آلاف درهم[٣]. وكذلك مدح بشارٌ خالدَ بن برمك بقصيدته المشهورة:

لعمري لقد أجْدى عليّ ابْنُ برمكٍ؛ وما كلُّ من كان الغنى عنده يُجدي.

فأعطاه عليها ثلاثين ألف درهم (غ٣: ١٩٢). ووفد عليه مرّةً ثانيةً إلى فارس ومدحه فنال منه أربعة آلاف دينار (غ٣: ٢٠٢- ٢٠٣).

(١) الفخري (المطبعة الرحمانية) ١١٣.
(٢) غ٣: ١٧٣.
(٣) غ٣: ١٨٤- ١٨٥.

أما الخليفة المنصور (١٣٦- ١٥٨هـ) فكان مبخَّلاً يضرب بشُحّه الأمثال... والصحيحُ أنه كان رجلاً حازماً يُعطي في موضع العطاء ويمنع في موضع المنع، وكان المنع عليه أغلب (الفخري ١١٦). من أجل ذلك لم يكن للشعراء فيه مطمع كبير. غير أن بشاراً لم يقنط منه، فلمّا حجّ المنصور، في عام ١٣٦هـ على الأغلب (حزيران ٧٥٤)، استقبله أناسٍ على طريق الكوفة وكان فيهم بشّار. وكان الزمن حراً فأنشَدَ المنصور بيتاً من الشعر وطلب إجازته فأجازه بشار، فخلع المنصور جبته على بشار فباعها بأربعمائة دينار (غ٣: ١٧٨- ١٧٩).

لم يثبُتْ بشارٌ على ولائه للمنصور ولا كان ذلك في طباعه، أو أنه كان أميَل إلى آل علي. فلما ثار إبراهيم بن عبد الله بن الحسن العَلويّ في البصرة على المنصور دخل عليه بَشّارٌ (غ٣: ١٥٦) وقد مدحه بقصيدة مطلعها: «أبا جعفر ما طولُ عيش بدائم»، يشير عليه فيها بما يجب أن يفعله ليظفَرَ بأبي جعفر المنصور. ولكن المنصور تغلّب على ابراهيم وقتله (١٤٥هـ=٧٦٢م)، وكانت القصيدة لم تشتهر بعد. حينئذٍ قلبها بشار أو جعلَ مطلعها: «أبا مسلم، ما طول عيش بسالم» ليُوهمَ أنه يَستحسِن فتك المنصور بأبي مسلمٍ الخراساني في عام ١٣٧هـ.

وفي العام الذي قُتل فيه إبراهيم بن الحسن تُوفِّيَ عمرو بن عُبيد وانتهى المنصور من بناء بغداد. وهكذا استراح بشّارٌ بموت عمرو بن عُبيد من التشرد وعاد إلى البصرة واستقرَّ بها[١]. ثم جعل يفد مرة بعد مرة إلى بغداد[٢] في أيام المنصور فيجلس بالليل في مسجد الرُّصافة ويحضُره ناسٌ كثيرون فيحدّثهم ويُنشدهم أشعارَه (الموشح ٢٤٨).

اتصاله بالمهدي:

لما بويع المَهديُ بالخلافة (١٥٨هـ= ٧٧٥م) كانت أركان الدولة العباسية قد رسخت، وكانت أحوالها قد استقرّت، فكان من المنتظر أن يلتفت المَهْدي إلى الشعراء الذين كانوا يَؤمون البلاط من كلّ حدْب وصوب.

(١) راجع البيان والتبيين ١: ٣٦.

(٢) ابن خلكان ١: ١٢٤ GAL I 73: Enc. I 671.

وجاء بشار إلى بغداد في العام الأول الذي ولِيَ فيه المهديّ الخلافة فقصد يزيد بن مزيَدْ وسأله أن يذكرَه للمهديّ، فسوّفه يزيدُ بضعة أشهرٍ. في هذه الأثناء كان بشّار يقضي وقته، مع أنداده من الشعراء الطامعين في الدخول على المهدي، في مسجد الرُصافة الذي كان المهديّ قد فَرَغَ من بنائه، سنة ١٥٩هـ، شرق بغداد.

ثم ورد بغداد رَوْحُ بن حاتم فبلغه خبرُ بشارٍ فذكره للمهدي من غير أن يلْقى بشّاراً فأمَرَ المهديُّ بالإذن لبشارٍ بالدخول عليه، فدخل عليه بشار ومدحه فوصله بعشرة آلاف درهم ووهب له عبداً وقيْنة وكساهُ كُساً كثيرة[١].

وإذا كان من المعقول أن يَهْجُوَ بشارٌ يزيد بن مزيد (غ٣: ٢١٣) فإنه من غير المعقول أن يهجوَ رَوْحَ بن حاتم. ولكنّه فعلَ فتوعده رَوْحٌ،ولكنّ المهديَّ نجّاه (غ٣: ٢١٦) لأنه كان قد ألِفه.

وكثرت القالةُ على بشّرٍ بشأن الغزل، وأن غزله يدعو إلى الفِسق. ثمّ بلغ ذلك مسامع المهديّ، وكان المهديَّ غيوراً (غ٣: ١٨٢- ٢١٩، ٢٤١) ووصل الوشاة إلى أُذُن الخليفة. ولكنّ الخليفة لم يَرَ وجهاً لمنع بشّارٍ عن الغزل ما دامت أشعارُ الشعراء الغزلين منتشرة بين أيدي الناس (غ٣: ١٨٢- ١٨٣). ولكنّ الوشاة أقنعوا المهديَّ بأنّ شعر بشّار من بابٍ آخر. فلما وفدَ بشارٌ على المهديّ، بعد ذلك، قال له: «. . . . أتحض الناس على الفجور وتقذف المحصنات المخبّئات! والله، لئن قلتَ بعد هذا بيتاً واحداً في نسيب لآتِيَنَّ على روحك. .»[٢].

سبب مقتله:

لما تولى يعقوب بن داود الوزارة للمهديّ (الفخري ١٣٥) تعرّض له بشّار بالمديح فلم ينل منه إلّا الرّد القبيح (غ٣: ١٤٣- ٢٤٦) فهجاه. ثم إن يعقوب ولّى

(١) غ٣: ٢١٣، ١٧٦.

(٢) غ٣: ٢٤١، راجع ٢١٩، ٢٢١، تاريخ بغداد ٧: ١١٧. إن تعيين التاريخ الذي منع فيه المهديّ بشاراً عن الغزل عسير. يذكر الأغاني (٣: ٢٣٩) أن ذلك كان في وزارة الربيع بن يونس المتوفى عام ١٧٠هـ (الفخري ١٣١).

أخاه صالحاً على البصرة، عام ١٦٣هـ (الطبري ٣: ٥٠١)، فلم ينلْ بشّارٌ من صالح عطاءً فهجاه أيضاً. ولمّا قدِمَ المهديّ نفسه البصرة أعطى عطايا كثيرة ووصل الشعراء، وذلك كلّه على يدِ يعقوب بن داود، فلم يُعطِ يعقوب بشاراً شيئاً (غ٣: ٢٤٦).

من أجل ذلك كله هجا بشارٌ صالح بن داود ويعقوب بن داود، فأنهى يعقوب إلى الخليفة المهديّ أبياتاً يهجوه بشارٌ بها وأبياتاً مُقذعة زعَمَ بشاراً يهجو المهديَّ بها. فغضب المهديّ وطلب بشاراً، فخاف يعقوب أن يدخل بشارٌ على المهديّ فيمدحه فيعفو عنه؛ ولفّق يعقوب عند المهديّ شهوداً على أنّ بشار زنديقٌ؛ فأمر المهديّ بقتله. ثمّ وجّه يعقوب إلى بشار من ألقاه بالبطيحة في الخرّارة بالبصرة (الطبري ٣: ٥٣٨- ٥٣٩) وضربه حتى تلف. بعدئذٍ حُمِلَ بشارٌ إلى بيته ميتاً[١].

ويقال إن الناس شمِتوا بموت بشارٍ لكثرة ما كان بشار قد تعرّض لهم في حياته بالهجاء والقذف. وقيل: لم يجسُرْ أحدٌ على أن يشيّع بشّار لئلّا يتّهم بميله إليه وإلى مذهبه[٢]. وكذلك يقال إنّ المهديّ، فيما بعد ندمَ على قتل بشار إذ تبيّن له أنّ يعقوب بن داوود قد افترى عليه هذه التُهَمَ وأن يعقوب أحقّ بالقتل.

أما مقتل بشار فقد ذكره ابن الأثير في أخبار سنة ١٦٦هـ (٦: ٥٠= بيروت ٦: ٧٤)، وعنه أخذ أبو الفداء. أما الخطيب البغدادي فقد تردّد بين ١٦٧و١٦٨ (تاريخ بغداد ٧: ١١٨). ومثله فعل ابن خلكان (١: ١٢٥= بيروت ١: ٢٧٣). أما الأصفهاني فاختار سنة ١٦٨هـ (غ٣: ٢٤٩) وهي تقع بين ٧٨٣و٧٨٤م.

صفته وزيه:

وصف بشّارٌ نفسه فقال: إني، والله، لطويلُ القامةِ عظيمُ الهامةِ تامُّ الألواحِ أسجحُ[٣] الخدّين (غ٣: ١٣٨). وذكر الأصمعيّ صفته فقال: كان بشارٌ ضخماً

(١) الخالديان ١١٢- ١١٤، غ٣: ٢٤٦- ٢٤٨، ١٣: ١٠١، الكامل ٥٤٧و ٥٤٨.

(٢) غ٣: ٢٤٨ وما بعدها.

(٣) طويل.

عظيم الخلق والوجه مجدوراً جاحظ المقلتين قد تغشّاهما لحمٌ أحمر، فكان أقبح الناس عمًى وأفظعهم منظراً (غ٣: ١٤١)، مع قُبح وجه (غ٣: ١٣٨، ١٧٤). وكان آدم (غ٣: ١٤٢) أي أسمر. ولا ريب في أنه ولد أكمه فما نظرَ الدنيا قط[١]. ولا وجه لقولِ الأغاني: «وكان قد كُفَّ وذهب بصره» (غ٣: ١٧١). وكذلك شاب بشّار حتّى عمّ الشيب رأسه ولحيته (غ٣: ٢٠١).

ويذكر بشّارٌ أنّ زيّه كان عربيّاً[٢]، إلّا أنّه كان يحلّي أُذُنيْه برَعثتيْن (قِرْطيْن)، وتلك عادةٌ غير عربيّة ولعلّها فارسية. ولقد اقتضتْ عاهتهُ أن يلبس ثياباً بسيطة، فكان يلبَسُ قميصاً له جيبان (والجيب مكان العنق في الثوب): جيبٌ عن يمينه وجيبٌ عن يساره. فإذا لبِسَ الثوبَ ضمّه عليه من غير أن يُدخلَ رأسه فيه. وإذا أراد نزعه حلَّ أزراره فسقط الثوبُ على الأرض. ولم يكن ينزعُ قميصه من جهة رأسه قطّ. وكذلك كانت جُبَّته على هذه الصفة[٣]. إلّا أنّه كان يظهر أحياناً و«عليه بزَّةُ الشعراء» (غ٣: ١٦٦) «وكانت الشعراء تلبس الوشْيَ والمقطّعات والأرْدية السود وكلّ ثوبٍ مُشَهَّر... مما يخالف زيّ الماضين»[٤].

وكذلك كان لبشّار عادةٌ قبيحة: «كان إذا أراد أن يُنشِدَ صفّق بيديه وتنحنح وبصق عن يمينه وشماله، ثمّ ينشِد فيأتي بالعجب»[٥].

عقبه:

رُزِقَ بَشّارٌ بنين وبناتٍ، فقد توفِّيَ له ابنٌ (غ٣: ٢٢٠) وبُنيّةٌ (غ٣: ٢٢٩). ووُلِدَ له ولدٌ في أثناء العداوة بينه وبين حمادِ عجردٍ (غ١٣: ٩٤)، وكذلك كان له ابنة يغلب على الظنِّ أنّها كبرت (غ٣: ٢١٢). ونعرف لبشّار ابناً اسمه محمّد كان معاصراً

(١) غ٣: ١٤١- ١٤٢، ابن خلكان ١: ١٢٤. ز
(٢) غ٣: ١٣٨، تاريخ بغداد ٧: ١٣١.
(٣) البيان والتبيين ٣: ٧٨، غ: ٣: ١٤٠.
(٤) البيان والتبيين ٣: ٧٨.
(٥) غ٣: ١٤١، ٢٤٥، س.

لعُمر بن شبّة بن العباس بن الأحنف[١] (ت ١٩٢ أو ١٩٣هـ).

وكذلك كان من ولد بشّار شخصٌ اسمه حمدان كان قصّاراً[٢] بالبصرة (غ٣: ١٣٦). ولكنْ لما دخل المأمون بغدادَ، سنة ٢٠٤هـ لم يكن قدْ بقِيَ أحدٌ من عقِبِهِ (غ٣: ١٩٩).

(١) الموشح ٢٩٢.

(٢) الذي يبيّض الأثواب.

عناصر شخصيته:

عناصر الشخصية في بشار كثيرة متشعّبة، ولقد كان لها تأثير عميق في حياته وفي توجيه شعره:

١-افتخاره بأصله وولائه:

لا ريب في أنّ بشاراً كان فخوراً بأصله الفارسي، كان يعتقد أنه ينتمي إلى ملوك فارس[١]:

كلّ امرئٍ رهنٌ بما يؤدّي ورُبَّ ذي تاج كريم الجدِّ
كآل كسرى أو كآل بُرْدا! ...

وله مديح كثير في فُرسان أهل خراسان ورجالاتهم[٢]:

من خراسان وبيتي في الذُّرى ...

وكذلك افتخر بأهل طُخارستان عند المهديّ وأنكر أن يكون متّصلاً بالصُّغد، وهم سكان ما وراء النهر، نهرون، من التُرك، ذلك لأنّهم تُجّار لا فُرْسان[٣]. وكثيراً ما كان يضُمُّ إلى الافتخار بأصله الفارسي من جهة أبيه الفخرَ بأصله العربيّ من جهة أمّه، و«يتعلّق في شعره بولاء عُقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة» (زهر الآداب ٢: ١١٩) كقوله في ذلك كلّه (غ٣: ١٣٨، ١٣٩):

* نَمَتْ في الكرامِ بني عامرٍ فروعي وأصلي قُريشُ العجمْ

(١) غ٣: ١٧٦ راجع ١٣٥.
(٢) البيان والتبيين ١: ٥٧- ٥٨.
(٣) راجع غ٣: ١٣٨.

* إنـي من بني عُقَيلِ بن كعبٍ موضعَ السيف من طُلى[١] الأعناق

ولقد اختَصَّ بمديحه قيساً أو مُضَر، فمدح قيسَ عَيْلانَ[٢]:

أمِنتُ مضرّةَ الفحشاءِ، إني أرى قيساً[٣] تضُرُّ ولا تضار[٤]
كأنَّ الناس حين تَغيبُ عنهم نباتُ الأرضُ أخطأها القِطار[٥]
وقد كانت بتُدمرَ خيلُ قيسٍ فكان لتدمرٍ فيها دَمار
بجيٍّ من بني عيْلانَ شوسٍ يسيرُ الموت حيث يُقالُ ساروا

وكان يتحامل على اليمن (غ٣: ١٥٤).

غير أن الأصفهاني (غ٣: ١٣٩) ذَكَرَ أنّ بشّاراً كان كثيرَ التلوُّن في ولائه، شديدَ الشَغَب والتّعصُّب للعجم، مرة يفتخر بولائه لقيس ومرة يتبرأ من ولاء العرب:

أصبحتُ مولَ ذي الجلالِ، وبعضهم مولى العُرَيْبِ فخذُ بفضلِكَ فافخُرِ[٦]،
مولاك أكرمُ من تميمٍ كلّها أهلِ الفَعال ومن قُرَيْشِ المشعَر[٧].

وربما هجا العربَ هجاءً مُرّاً. ولقد أصاب الدكتور يوسف هل[٨] في تعليل ذلك بأنه ردٌّ على عنجهية بعض العرب الذين تَحَدَّوْهُ وأرادوا الحطَّ من مقامه في الشعر لأنه مولىً غيرُ عربيّ .

(١) أصل.
(٢) غ٣: ١٣٩، ٢١٩، ٢٣٦، زهر الآداب ٢: ١١٩.
(٣) في رواية: مضراً.
(٤) تقابل بالضر: أي لا يستطيع أحد أن يضرَّ قيساً أو أن يقابلها بالضرر إذا هي أضرته.
(٥) جمع قطر: المطر.
(٦) ذو الجلال: الله- افتخر بفضلك أنت لا بانتسابك إلى أحد من العرب.
(٧) الفعال: الفعل الحسن والكرم. المشعر: الكعبة.
(٨) Enc. Isl. I 671.

والشواهدُ على ذلك كثيرةٌ أشهرها قصته مع عُقبةَ بن رُؤبة بن العجّاج[١] فقد أنشد عُقبةَ بن سلْم رجَزاً يمتدحه فيه وبَشارٌ حاضر. فأظهرَ بشارٌ استحسانَ الأرجوزة، فقال عقبة: هذا طِراز لا تحسنه، يا أبا مُعاذ. فقال بشار: ألِمثلي يقال هذا الكلامُ؟ أنا، والله أرجزُ منك ومن أبيك ومن جدِّك[٢]. ثمّ غدا بشار على عقبة بن سلم بأرجوزته التي أولها: «يا طَلَل الحيّ بذات الصّمْد». ولا ريْب في أن هذا، كما ذكر الأصفهاني عن الجاحظ (غ٣: ١٧٧)، من «سوء أدب عقبة بن رؤبة، وقد أجمل بشارٌ محضره وعِشرته». إن هذه الحادثة أثارت بشاراً على العرب.

وأمّا أشدُّ تلك الشواهد حزّاً في نفس بشار فحادثة الأعرابيّ التي ذكرها الأصفهاني، قال (غ٣: ١٦٦): دخل أعرابيّ على مجزأة بن ثورٍ السّدوسي، وبشار عنده وعليه بزّة الشعراء، فقال الأعرابيّ: من الرّجل؟ فقالوا: رجلٌ شاعر. فقال: أمَوْلًى هو أم عربي؟ قالوا: بل مولًى. فقال الأعرابيّ: ما للموالي والشعر! فغضب بشار وسكت، ثمّ ارتجل قصيدة من أشدِّ أنواع الهجاء في العرب.

من أجل ذلك لا أرى أن شعوبيّة بشار متأصّلة في نفسِهِ أو متحدّرة من أجداده، ولكنّها موقف خلقه العربُ أنفسُهُم في نفسِ بشّارٍ وفي نفوسِ غيره من الشعراء كابن الرومي مثلاً، حينما كان أحدهم يحاول أن يحطّ من شأن الشاعر أو الأديب لأنه لم يكن عربياً خالصاً أو بدويّاً قُحّاً.

٢-مذهبه:

ولم يكن لبشار مذهب ديني يتمسك به، فقد كان شاعراً متكسباً يميل إلى الفاطميين طمعاً بالتكسب منهم؛ وقد يميلُ مرةً عنهم إذا قنِط من عطائهم أو إذا تعرَّض له أحدهم بسوء.

قنِطَ بَشارٌ من عطاء أبي جعفر المنصور فمدح الثائر عليه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ولم يتحوب من أن يخاطب المنصور بقوله:

---

(١) البيان والتبيين ١: ٥٧، الخالديان ٢٧٥. غ ٣: ١٧٤- ١٧٧، تاريخ بغداد ٧: ١١٦- ١١٧ العمدة ١: ١٧٧- ١٧٨.

(٢) كان عقبة وأبوه رؤبة وجده العجاج من كبار شعراء الرجز.

لحا الله قوماً رأسوك عليهمُ، وما زلتَ مرؤوساً خبيثَ المطاعم.

ثم التفت إلى ابراهيم فقال:

أقولُ لبسّامٍ عليه جلالةٌ غدا أَرْيَحِيّاً عاشقاً للمكارم؛
من الفاطميينَ الدُّعاةِ إلى الهُدى جهارًا ومن يهديك مثلُ ابنِ فاطم!

ولكن لما ظَفِرَ المنصورُ بابراهيم وقَتَلَهُ خافَ بشارٌ العاقبةَ وقلبَ القصيدة وجعلها هجاء في أبي مُسلمٍ الخراساني وحَذَفَ منها قوله: «من الفاطميين...».

وتعرّض له رجلان زيديّان فهجا أحدهما هجاءً مراً وهجا الآخر هجاءً مُقذعاً (غ٣: ١٦٨، ٢٠٣). وله من الإمام عليّ كرَّمَ الله وجهه موقفٌ سبقت الاشارة إليه[١].

٣-وجوه زندقته:

والإجماع واقعٌ على أنّ بشاراً كان زنديقاً، وأنه قُتِلَ على الزندقة والإلحاد. إلا أنه قُتِلَ بتهمة الزندقة لأنهم لم يستطيعوا أن يقولوا للناس: إننا قتلناه لأنه هجا الوزير وهجا الخليفة. ومع ذلك فقد كان بشّارٌ زنديقاً لا ريب في ذلك، ولكن ما معنى زنديق هنا؟

يختلف المدقّقون في مدلول معنى الزندقة. فقد قال قومٌ هي إظهار الإسلام وإبطان الميْل إلى الديانات القديمة من مانوية أو مزدكية أو ديصانية.

ولم يكن العامة يَرَوْنَ- وهم كذلك اليومَ- في الزندقة أكثر من التماجن وإظهار الظَّرف وترك بعض الفروض المكتوبة من صلاة في وقتها ومن صيام في أيامه، أو أكثر من التساؤل عن حكمة ما أوجبَ الدينُ على الناس من أنواع العبادات على نظام خاص.

وبقيَ رأيٌ ثالثٌ يَلفِتُ النظرَ، هو أن بعضَ الناس «كانوا يستعينون بالمنطق على فهم الدين»، فلا يكفي أحدهم أن يَفهَمَ العقيدة كما فهمها أبواه، بل كان يطمع في

(١) راجع غ٣: ٢٢٤، البيان والتبيين ١: ٢٣٠، Gabrieli 156.

أن يفهمها هو بنفسه من جديد. من أجل ذلك كان بعضهم يأتي إلى مقاييس الفلسفة وقضايا المنطق ويحُكَّ بها العقيدة التي أورثه أياها أبواه. ولقد كانت النتيجة في أكثر الأحيان خروجاً من الاطمئنان النفساني إلى الاضطراب العقلي فإلى تقلقل العقيدة الموروثة فإلى الشك في الأديان السماوية وقلة الثقة بما أتَتْ به الشرائع.

ويظهر أن بشاراً كان يتهم بالأنواع الثلاثة كلُّها.

فأمّا النّوع الأول فقد ذهبَ إليه ابن النديم[١] حينما عدَّ بشاراً في الذين يظهرون الإسلام ويُبطنون الزندقة. وبقوله أخذ بروكلمن[٢].

وأما النوع الثاني فشواهده كثيرة في حياة بشار وشعره، فقد امتحنه نفرٌ فوجدوه لا يصلي الصلوات في أوقاتها، فقال: «إن الذي يقبَلُها تفاريقُ يقبلها جملة»(غ٣: ١٨٦). ووجده آخرون يؤذن بعد طلوع الشمس وهو سكران (غ٣: ٢٢٤)، وكانوا يعرفون أنّه يفعل ذلك. وسمعوه مرّةً يقول:«أزرى بشعري الأذان» (غ٣: ١٤٣). وسمع هو مرة جارية تغني بشعره فقال لجلسائه: «هذا والله أحسن من سورة الحشر[٣]» (غ٣: ٢١١ س). وقال مرة أخرى:«هذا والله أحسن من الفُلج (الفوز) يوم القيامة» (غ٣: ٢١٥). وكذلك بلغه أن رجلاً سمع شعره فقال: كما كنت أظنّه (يعني الشِّعرَ) إلّا لرجل كبير»، فقال بشار: أفلا قال:«هو الله، لأكبر الجنّ والإنس» (غ٣: ١٥٤س). وتظاهر مرة بالذهاب إلى الحج ثم انصرف مع رفيق له إلى الفِسق والفُجور. وسَمِعَ مرةً ضجّة فجعل يتطرّف بذكر يوم القيامة هزؤاً، في حديثيْن طويليْن، إلى غير ذلك مما تحفِل عليه حياة بشّار.

وكثيراً ما أعلن بشّارٌ آراء تخالف ما يقول به الإسلام. لقد أجمعت الأديان على أن آدم أفضل من إبليس، وخصوصًا الإسلام. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿... ثمّ قلنا للملائكة: اسجدوا لآدم، فسجدوا إلا إبليس لم يَكُنْ من الساجدين. قال

(١) الفهرست (ليبسك) ٣٣٨.
(٢) Gal I 74.
(٣) القرآن الكريم، السورة ٥٩.

(الله): ما منعك ألّا تسجد إذ أمرتك؟ قال (إبليس): أنا خيرٌ منه، خلقتني من نار وخلقته من طين﴾[١]. ولقد غضب الله من أجل ذلك على إبليس وأهبطه من السماء إلى الأرض، وأخرجه من جملة الملائكة إلى عِداد الشياطين. ومعَ ذلك فقد رفَعَ بشّارٌ صوته بقوله[٢]، أو قيل ذلك على لسانه:

إبليس خيرٌ من أبيكم آدم، فتنبّهوا، يا معشر الفُجّار
إبليسُ من نارٍ وآدمُ طينةٌ؛ والطينُ لا يسمو سموَّ النّارِ.

ثمّ إنه قال بلا ريْب[٣]:

الأرضُ[٤] مُظلمةٌ، والنارُ مُشرقة؛ والنارُ معبودةٌ مُذ كانت النارِ.

ولم يكتفِ بشارٌ بذلك، بل كفَّرَ المسلمين بعد رسولِ الله وحكمَ بالكفرِ على الخلفاء الراشدين (أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ). وخصّ عليّاً كرَّمَ اللهُ وجهَهُ بجملةٍ عنيفة[٥].

وأما النوع الثالث فقد ذكره صاحب الأغاني (غ٣: ١٤٦- ١٤٧) فقال: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عُبيد، وواصل بن عطاء، وبشّارٌ الأعمى، وصالح بن عبد القدّوس، وعبد الكريم ابن أبي العوجاء، ورجلٌ من الأزد... (اسمه) جرير بن حازم، فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده. فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال. وأما عبد الكريم وصالحٌ فصحّحا التوبة. وأمّا بشّار فبقي متحيّراً مُخلِّطاً. وأما الأزدي فمال إلى قول السُّمَنِيّة، وهو مذهبٌ من مذاهب الهند، وبقيَ ظاهره ما كان عليه..». ويرى غبرييلي أن قول الأغاني: «وأما بشار فبقي متحيّراً مخلّطاً» أدلُّ على ما كان يرمي به بشّار، من الإلحاد والزندقة، من قولهم أنه كان يعتنق عقيدةً معينة اعتناقاً تاماً، لا الثنوية ولا المزدكية

(١) سورة ٧ (الأعراف): ١١- ١٢، راجع سورة ٣٨(ص): ٧٣- ٧٦.
(٢) حسين منصور، بشار بن برد بين الجدّ والهزل ٩٥.
(٣) البيان والتبيين ١: ٢٩، غ٣: ١٤٥.
(٤) يقصد التراب.
(٥) البيان والتبيين ١: ٣٠، غ٣: ٣٢٤.

الزرادشتية، ولا هذه أو تلك من الفرق العلوية كالكاملية أو كالقول بالرجعة)[١].

وكان الخوارج قد كفّروا الإمام عليّاً فحمِلَ عليهم واصل بن عطاء المعتزلي وأصحابه وجميع الشيعة وأهل السنة، فالتفت بشار يشير إلى هؤلاء كلّهم متهكّماً:

ما لي أشايع غزالاً له عنقٌ كنِقنِقِ الدوِّ إن ولّى وإن مثلا.
عُنقُ الزرافة، ما بالي وبالِكُمُ تُكفِّرون رِجالاً كفَّروا رجلا[٢].

وكذلك كان بشّارٌ يقول بالرجعة[٣]، وذلك من أقوال الغالية من الشّيعة. فبهذا وأشباهِهِ عُرِفَ بشّارٌ بالزندقة والإلحاد؛ وبهذا وأشباهه زعموا أنّ المهديَّ قتله.

وأحبَّ قومٌ أن يدفعوا عن بشّار الزندقة فاستشهدوا بشيء من شِعرِهِ على إيمانه بالبعث والحساب (البيان والتبيين ٣: ١٢٧).

كيف يبكي لمُحْبَسٍ[٤] في طُلولٍ من سيُفضي لحبس يومٍ طويل؟
إن في البعث والحساب لشُغلاً عن وقوفٍ بكلِّ رسمٍ مَحيل[٥]!

وكذلك قالوا إنه لما قُتِلَ بشار ودوا في منزله صحيفة فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم- إني أردتُ هجاءَ آل سليْمان بن علي لبُخلهم. فذكرتُ قرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمْسكْتُ عنهم إجلالاً له... » (غ٣: ٢٤٩).

وقال إنه أراد هجاء سلْم الخاسر ولكنه أمسك وقال: «لوددتُّ أنّه ينتمي في

---

(١) Appunti 154.

(٢) الغزال لقب واصل بن عطاء. النقنق: ذكر النعام، الدو: الفلاة (وكان واصل طويل العنق)؛ ولى: ذهب، مثل: قام منتصباً. ويقصد بقوله "رجالا" الخوارج وبقوله: "رجلا" علي ابن أبي طالب".
البيان والتبيين ١: ٢٩، ٣٥، غ٣: ١٤٥.

(٣) غ٣: ١٤٥، ٢٢٤.

(٤) المحبوس.

(٥) طلل دارس.

غير أبي بكرٍ رضي الله عنه، وإني مُغرَمٌ ألف دينار مني لهَتْكِ عرضه وعِرْضِ مواليه» (غ ٢١: ١١٣). هذا، إلّا أن تكون أمثالُ هذه الروايات من عملِ بعض الفقهاء الذين أرادوا أن تُختَمَ حياةُ بشّارٍ وأمثالِهِ بالتوبة[١].

٤-حياته الفكرية:

عاصرَ بشّارٌ نهضة علم الكلام وحرَكَةَ الاعتزال في مَهْدِهما، في البصرة وفي العراق؛ فلا عَجَبَ إذا رأيناه أحد أصحاب الكلام المعروفين (غ٣: ١٤٦)، أو إذا عدَّهُ ابن النديم من رؤسائهم (الفهرست ٣٣٨). ويظهر لنا بجلاء أنّ بشّاراً كان مادّيًا في اتّجاهه الفكري مع شيء يسير من الشّك[٢] وميْل إلى الجبر. وأعتقد أن هنالك رواية في كتاب الأغاني تُجمِلُ ذلك أحسَنَ إجمال، قال بعضهم[٣]: كنتُ أكلّمُ بشّاراً وأرُدُّ عليه سوء مذهبه بميْلِهِ إلى الإلحاد فكان يقول: «لا أعرف إلا ما عاينته أو عاينت مثله». وكان الكلام يطول بيننا فقال لي: ما أظنّ الأمر، يا أبا خالد، إلا كما تقول. وإن الذي نحنُ فيه خِذلان، ولذلك أقول:

طُبِعْتُ على ما فيَّ غيرَ مُخَيَّرٍ هوايَ؛ ولو خيِّرْتُ كُنْتُ المُهذَّبا.
أريد فلا أُعطى، وأُعطى ولم أرِدْ؛ وقصّر علمي أن أنالَ المُغَيّبا.
فأُصْرَفُ عن قَصدي وعلمي مُقَصِّرٌ وأُمسي وما أُعقِبْتُ إلّا التّعجُّبا.
لعَمري لقد غالبتُ نفسي على الهوى لِتَسْلَى، فكانت شهوةُ النّفس أغلبا.
ومن عجَبِ الأيامِ أنّ اجتنابَها رشادٌ، وإني لا أطيقُ التَّجنُّبا.

فالرّجلُ ماديٌّ لأنّه «لا يعرفُ إلّا ما عاينَهُ أو عايَنَ مثلَهُ»، ثمّ هو شاكٌّ متشائم لأنه يرى» أنّ الذي نحنُ فيه خِذلان لا حقيقة ولا خير فيه... وإذا بحث هو فيه رجع عنه جاهلاً له متعجّباً منه. ولا سبيلَ له إلى أن يعرِفَ الغيبَ (ما وراء الذي يعاينه)». وأما أنه يقول بالجبر فواضحٌ في قوله «إن الله خلقه شريراً، وهو يريد أن

(١) راجع عمر بن أبي ربيع لجبرائيل جبور ٢: ١٩٠.
(٢) راجع الكلام على الشّك الفلسفي في حكيم المعرّة، الطبعة الثانية، ٥٣- ٥٤.
(٣) غ٣: ٢٢٧، الخالديان ١١٨.

يبتعدَ عن الشرّ ولكنّه لا يستطيع، لأنّ شهوة نفسه إلى الشرّ تغلبُ إرادة عقله إلى الخير». وهو يرى أيضاً «أنه ذو علمٍ ثاقب وإرادة تُغالب، ولكنّه عاجزٌ عن الاستفادة من علمه ومن إرادته».

ويظنّ غبرييلي[١] أن هذه الأبيات تدلُّ فقط على الإضطراب النفسي عند بشّار.

٥-تبرمه بالناس والنقمة عليهم:

هذا التشاؤم، الذي يرجع من قرب أو بعد إلى أنه كان أكمه، جعله من أشد الناس تبرُّماً بالناس؛ وكان يقول: «الحمد لله الذي ذهب ببصري لئلا أرى من أبغض (غ٣: ١٤١)». ولقد زاد تبرمه بالناس ونِقمَتَهُ عليهم كَثرةُ تعريضهم بعماه[٢]، ولعل هذا كان من أبرز الأسباب الداعية إلى هجائه المُقذع.

٦-خفة روحه:

وكان بشّار مع ذلك كله خفيفَ الروح حُلْوَ الحديث. قالوا: كنا مع بشّارٍ فأتاه رجلٌ فسأله عن منزلِ رجلٍ ذكره له. فجعلَ (بشار) يفهِّمُهُ ولا يفهم، فأخذه بيده وقام يقوده إلى منزل الرجل وهو يقول:

أعْمى يقودُ بصيراً، لا أبَا لكُمُ، قد ضلَّ من كانت العُمْيانُ تهْديه!

حتى صار به إلى منزلِ ذلك الرجل، ثم قال له: هذا هو منزله، يا أعْمَى (غ٣: ٢٢٥). وهنالك رواياتٌ كثيرة تدلُّ على خفّة روحه يصعُبُ الاستشهادُ بها هنا، إما لطولها وإما لما فيها من المجون البالغ[٣].

---

(١) Appunti 154-5.

(٢) البيان والتبيين ١: ٤٠ س، ٤١، غ٣: ١٤١، ١٤٦، ١٥٢- ١٥٣، ١٥٩، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٤، ١٩٥ الخ الخ.

(٣) راجع غ٣: ١٥٨، ١٥٩- ١٦٤، ١٨١، ٢١٢، ٢٢٥، ٢٣١- ٢٣٢.

خصائصه الفنيّة:

إن استخراج الخصائص الفنيّة من شعر بشّار أصعبُ من استخراجها من شعر أبي نواس وأبي تمام والمتنبي وأندادهم، ذلك لأن دواوين هؤلاء وصلتْ إلينا تامّة كديوان المتنبي مثلاً، أو شبه تامّة كديوان أبي نوّاس[١]. أما بشار فلم يصِلْ إلينا كلّ شِعرِه مع أنه شاعرٌ مُكثِرٌ، فقد زعمَ هو نفسُه أن له اثنَيْ عَشَرَ ألفَ قصيدةٍ، وفي قولٍ ثلاثة عشَرَ ألْفاً[٢]. وقال ابن النديم في فهرسته[٣]: «ولم يجتمع شعره لأحد ولا احتوى عليه ديوان، وقد رأيت منه نحو ألف ورقة[٤] منقطع، وقد اختار شعرَه جماعةٌ» وكذلك ذكر ابن النديم «أن المرزبانيَّ جمَعَ كتاباً في خمسة آلاف ورقة فيه أخبارُ الشعراء المُكثرين من المُحدَثين ومُختارُ أشعارِهم على أنسابهم وأزمانهم أوّلُهُمْ بشّارٌ». وهنالك رواةٌ وعلماءُ اهتمّوا ببشّارٍ فجمعوا أخبارَه وأشعارَهُ إمّا مُستقلّة أو مجموعة مع غيرها[٥].

كان قد وصلَ إلينا من شعر بشّار «المُختار من شعر بشار» اختاره أبو بكر وأبو عثمان الخالديان- وهما من الآدباء الذين عاشوا في بلاط سيف الدولة- وقد جمعا فيه ثلاثمائة وعشرين بيتاً. أمّا صاحب الأغاني (وهو أيضاً من الذين عاشوا في بلاط سيف الدولة) فقد أثبت لبشار نحو سِتّمائة وثلاثين بيتاً. إلّا أنّ ثمّة أبياتاً لم يذكرها الخالديّان ولا نجدها في ترجمة بشار في «الأغاني»، وهي مَبثوثة هنا وهنالك في

(١) راجع أبو نواس ١: ٥٧.
(٢) غ٣: ١٤٤ مرتين، تاريخ بغداد ٧، ١١٦.
(٣) ص ١٥٩.
(٤) الورقة بحساب ابن النديم عشرون سطراً.
(٥) راجع الفهرست ١٣٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٩.

الكتب المطبوعة والمخطوطة، ولما جَمَعَ الشاعر المشهور محمود سامي البارودي (ت ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤م) مجموعه القيِّمَ «مختارات البارودي» (مصر- مطبعة الجريدة- ١٣٢٧هـ) في أربعة أجزاء تضمُّ نحو أربعين ألف بيْت، كان حظُّ بشّارٍ منها مائتيْن وثمانية عشرَ بيْتاً. ثمّ وجدَ محمّد الطّاهر بن عاشور في مكتبته بتونس مخطوطة لشعر بشّار فيها نيِّف وستّة آلاف بيت (راجع المقدمة ص١٤٨). ولكنّ هذه الآلاف الستّة لا توازي شيئاً ممّا كان بشّار نفسه قد قدّرهُ لشعره، ولا ذلك الذي رواه ابن النديم في «الفهرست».

من أجل ذلك أرانِيَ مضطراً إلى الأخذ بأمرين:

١- سأستخرجُ خصائصَ بشّارٍ، المعنوية منها واللفظية، من شِعرهِ الذي وصَلَ إلينا- أو من بَعضِهِ على الأصحّ (إذ المفروض أن يكون الشِعرَ الذي حفِظَتْهُ ذاكرَةُ الرواةِ ووصلَ إليْنا يجبُ أن يكون أحسن شعرِ الشاعر)-. من أجل ذلك سيكونُ لنا فصْلٌ فيه «خصائصُ جانبٍ من شعر بشّار».

٢-ثمّ إنّني سأكَمِّلُ هذه الخصائص بما ذكره الرُواة والنُّقاد عن بشّارٍ (ولا ريْبَ في أنَّ هؤلاءِ قدْ عرَفوا من شعرِ بشّارٍ أكثر ممّا نعرف نحن الآن).

وأنا أعلم حق العلم أن استخراج الخصائص يجب أن يَجريَ على أسلوب يتناول وجوهاً عديدة من النقد ومن اكتشاف الميزات. ثمّ إنّ استخراج الخصائص يجب ألّا يكون فقط من أقوال الرُواة.

ولكننا إذا نحنُ أقللنا من احتفالنا بأقوال الرواة والنقاد ونحنُ ندرس شعر عمر بن أبي ربيعة وجُرَيْر وأبي نواس والبُحتري وأندادهم من الشعراء الذين نعرفُ دواوينَهُمْ كاملة أو شبه كاملة، فإننا لا نستطيع أن نجريَ بشاراً هذا المجرى، وشعره لم يصل إلينا كاملاً. فإذا أيقنا أن أولئك الرواة والنقاد والشعراء قد عرفوا من شعر بشّار في أيامهم هم أكثر مما نعرف نحن من شعره في أيامنا أضعافاً مضاعفة، أدركنا قيمة أقوال هؤلاء في فهم شعر بشّار واستخراج خصائص هذا الشعر الذي ضاع أكثره.

ثمّ إننا إذا أهملنا بعض الأحكام الجارفة المبنية على إعجاب بالغ من غير تحقيق

علمي، أو على هوى في النفس: كما رُوِيَ عن ابن الرومي أنّه كان يقدّمُ بشاراً أو يزعم أنّه أشعر من تقدّمَ وتأخَّر (زهر الآداب ٢: ١١٩)؛ أو كما رُوِيَ عن أبي حاتم (السجستاني) من أنّ بشّاراً أشعرُ الناس (تاريخ بغداد ٧: ١١٧)؛ أو كما زعم الأصمعيّ من أنّ الشعراء يجب أن يُختموا ببشّار (غ ٣: ١٤٨)؛ ثمّ أهمَلْنا أيضاً عدداً من الأحكام المبنية على التحامل الشديد كأقوال المُغنّي إسحق بن إبراهيم الموصلي الذي كان لا يعتدّ ببشّار بل يطعن عليه ويضع منه، كما أنّه كان لا يعُدُّ أبا نواسٍ البتّة ولا يرى فيه خيراً (غ٣: ١٥٥- ١٥٦، ١٩٦)- إذا أهملنا أقوال هذه الطبقة وأخذنا بأقوال ابن رشيقٍ في «العمدة» وبآراء نفرٍ من العلماء والنقاد الذين ذكرهم الأصفهاني، أو أخذنا بآراء العلماء المعتدلين عامة، كنا على حق فيما نفعل، وأصبح عندنا لبشارٍ صورة أدبية فنّية شبه تامّة.

مقامه:

قال الأصفهاني: بشار «من مخضرمي الدولتيْن العباسية والأموية، قد شُهِرَ فيهما ومدح وهجا وأخذ سَني الجوائز مع الشعراء. ومحلّه في الشّعر، وتقدّمه طبقات المُحدثين فيه بإجماع الرُّواة ورئاسته عليهم من غير اختلاف في ذلك، يُغني عن وصْفِهِ وإطالة الكلام في ذكرِ محلّه» (غ٣: ١٣٥). وهو عند ابن قُتيبة أشعر المُحدَثين (الشعر والشعراء ٤٧٧). وكان الأصمعي يقول مبالغاً: «بشار خاتمة الشعراء، والله، لولا أن أيامه تأخرت لفضلته على كثير منهم» (غ٣: ١٤٣، ١٥٠).

ولم يبالغ الخطيب البغدادي حينما جعله «المقدّم على الشعراء المُحدَثين»، ثم روى قول أبي تمّام: «أشعرُ النّاس وأشبهَهُم في الشعر كلاماً، بعد الطبقة الأولى (أي القدماء) بشّارٌ والسّيّد الحميريّ وأبو فراسٍ (تاريخ بغداد ٧: ١١٢ و١١٦). وكان النّقاد يسمّون بشّاراً أبا المُحدَثين، وقد قبِلَ عنهم ذلك ابنُ رشيقٍ (العمدة ١: ١١٠ و ٢: ١٥٩). وشرح الحُصَري (زهر الآداب ٢: ١١٩) قولهم فقال: «وسُمِّيَ أبا المُحدثين لأنه فتق لهم أكمامَ المعاني ونهَجَ لهم سبيلَ البديع فاتّبعوه». ومثلُ ذلك قول المرزباني (الموشح ٢٥٠): «بشّارٌ أستاذ المُحدَثين الذي عنهُ أخذوا». وكذلك شبهه النقاد بامرئ القيسِ لتقدُّمهِ على المولّدين وأخذِهم (هم) منه». (العمدة ١: ١١٠).

والنقاد مُجمعون على أنّ بشاراً أعظمُ المحدثين والمولّدين، فهو عند ابن خلكان

(١ : ١٢٤) في أول مرتبة المُحدَثين من الشعراء المُجيدين». أما الجاحظ فقال عنه (الحيوان ٤ : ٤٥٤). «وليس في الأرض مولّد قرويّ (مدني) يُعَدّ له شعرٌ في المُحدث إلّا وبشّارٌ أشعرُ منهُ». وقد استشهدَ ابنُ رشيق بهذا الرأي (العمدة ١ : ٩١) ثمّ أكّد ذلك برواية أخرى جمع فيها رأياً للجاحظ وآراء لغيره فقال (العمدة ١ : ٨٢- ٨٣): « وفوق هؤلاء (أي أبي نواس وأبي تمام والبحتريِّ وابن الرومي وابن المعتزّ والمتنبّي) كلِّهم طبقةٌ في السِّن (أي أقدّمُ منهم)، أشهرُهُم وأشعرُهم بشارُ بنُ بردٍ. . . كذا روى الجاحظ وغيرُهُ من العلماء».

فمن هذا كُلِّه نرى أن قيمةَ بَشارٍ إنما ظهرت في العصر العباسي، مع أن أبرز خصائصه تظهَرُ في شِعرِهِ الأموي كما تظهر في شعره العباسي. إلا أنه لما كان شاعراً مولّداً غيرَ عربيّ خالص، فإنّ الشعراءَ والنقاد لم يريدوا أن يَحفِلوا به في الدولة الأموية. ولكن «لما جاءتْ دولة أهل خُراسان (وانتقلتِ الخلافة من الأمويين إلى العباسيين) عظُمَ شأنه» (غ٣ : ٢١٩).

خصائصه المعنوية:

١-شاعر مطبوع:

أول خصائص بشّار أنّه شاعرٍ مطبوع، قال ابن قتيبةَ (الشعر والشعراء ٤٧٦-٤٧٧): «بشّارٌ أحدُ المطبوعين الذين لا يتكلّفون الشعرَ ولا يتْعبونَ فيه»: وقال عنه الأصمعيُّ: «كان مطبوعاً لا يُكَلِّفُ طبعهُ شيئاً متعذراً» (غ٣: ١٤٩). ورفعه الجاحظُ فوق أنداده حينما قال: «والمطبوعون على الشعر من المولّدين بشّارٌ العُقيلي والسيِّدُ الحِميريّ وأبو العتاهية...، وبشّارٌ أطبعُهم كلّهم»[١]. وجعلَه أبو عبيدة أشعرَ المحدَثين مع السيد الحميري (٧: ٢٣٢).

وإنك لتشعر أن بشاراً يقول في الفنون التي يطرقُها بسليقته لا يتكلّف المعانيَ البعيدةَ ولا يتكلّف الألفاظَ ولا يُكرِهُ نفسَهُ على قولِ ما لا يُحِبّ. وشِعرُهُ في الحقيقية، صورةٌ صادقة لنفسه.

٢-شاعر مقتدر:

وبشّارٌ معَ طَبعِهِ مقتدرٌ على قول الشعر وعلى الإتيان بالأغراض والمعاني المقصودة. ولا ريْبَ في أنّه اكتسب هذه الخاصة من العصر الأموي. وهو - من أجل ذلك- أحدُ فحول الشعراء، قويٌّ على التّصرُّف بفنون الشعر (العمدة ٢: ٩٩، الوشح ٢٥١)، وقد أكثَرَ الشعرَ وأجادَ القوْلَ (تاريخ بغداد ٧: ١١٢).

(١) البيان والتبيين ١: ٥٨- ٥٩، راجع غ٣: ١٤٥، ٤: ١-٢.

٣-شاعر مكثر:

ومع هذا كُلِّه- وبالإضافة إلى هذا كلِّه- فهو شاعرٌ مُكثِر، ولقد تكلّمنا من قبلُ على مقدار شعره.

٤-كثير الأغراض:

ومع أن بشاراً عاش نحو أربعين سنة في العصر الأموي وقال فيه أحسن قصائده، فإنه كان من الذين حملوا لواء التجديد منذ ذلك الحين وأدخل على الشعر أغراضاً جديدة. فالغزل بعَبْدة، ووصفُ المعارك ووصف السفينة وبثُّ الآراء الفلسفية والكلام على المشورة، كلّ هذه الأغراض طرقها بشار في العصر الأموي، يوم كانت أغراض الشعر لا تزال محدودة.

ومن أبرز الأغراض المولدة الوصف الحسي والتحليل، وسيأتي الكلام عليهما في شِعرِ بشار عند الكلام على فنون بشار. ولا بِدْع، فبشّارٌ شاعرٌ حضريّ.

٥-كثرة معانيه المخترعة:

ويتبع كَثرةَ الأغراض عند بشّار كثرةُ المعاني، فقد ذكر الجاحظ أن بشاراً كان من أصحاب الإبداع والاختراع (غ٣: ١٤٥). وكذلك أتى بشار في شعره بمعانٍ جديدة، قال ابن رشيق (العمدة ٢: ٢٢٦): «ثم أتى بشارُ بن برد وأصحابه فزادوا معانيَ ما مرّتْ بخاطرِ جاهليٍّ ولا مُخضرم ولا إسلاميّ». ولقد انفرد بشّار بمعانٍ دون سائر المولدين، منها أن الحبّ لا يكون دائماً من طريق العين، بل ربما جاء من طريق الأذن ثم مرّ إلى القلب (العمدة ٢: ٢٣٠):

يا قومُ، أُذني لبعضِ الحيِّ عاشقةٌ والأذنُ تعشقُ قبلَ العينِ أحيانا!
قالوا بمن لا تُرى تَهذي؟ فقلت لهم الأذن كالعين تُوفي القَلبَ ما كانا

ولقد كرر بشار هذا المعنى كثيراً.

ثمّ إنّ بشّاراً، كسائر الشعراء المولّدين، شاعرُ معانٍ لا شاعرُ ألفاظ.

٦-تبلور المواضيع:

مال بشّار إلى المقطوعات فقلّ عدد الأغراض في القصيدة الواحدة عنده، وأصبحت أكثرُ مقطوعاته موضوعاتٍ مطوّلةً أو موجزة، ولكنّها تامّة أو شبه تامّة، كقوله في مفقطوعته المشهورة:

أيها الساقيان صُبّا[1] شرابي واسْقِياني من ريق بيضاءَ رُودِ!

٧-المبالغة:

ولقد لَفَتَ بعضُ الدارسين النظرَ إلى أنّ بشّر يبالغ. غير أنّ مبالغة بشّارٍ لا تتعدى عدداً من التشابيه والكِنايات، كقوله أحياناً:

إن في بُرْديَّ جِسْماً ناحلاً لو توكّأتُ عليه لانْهدمْ!

أو قوله في المديح:

حرَمَ الله أن ترى كابْنِ سَلْمٍ عُقبةِ الخيرِ مطْعِمِ الفقراء

ثم جرى مجرى ذلك مما لا يحتاج إلى درس ولا يمكن أن يوازن بالمبالغة التي في شعر أبي تمام والمتنبي مثلاً.

٨-العلم والآراء في شعره:

وبشّارٌ ليس شاعراً وجدانياً فحسبُ، بل هو عالم مفكر يبثُّ في شعره كثيراً من علمه وآرائه على ما سترى في باب الأدب والحكمة (راجع فنونه). إن معاصريه كانوا يتعجّبون من سعة إدراكه وكثرة معانيه في شعره (غ٣: ٢١٤).

٩-الإيجاز والوضوح:

إنّ جانباً من المقطوعات التي بين أيدينا من شعر بشّار قطَعٌ من قصائدَ،

(١) صب: أراق

ولكنّ هنالك مقطوعات هي أيضاً بلا ريْبٍ قطَعٌ تامّةٌ أصلاً. وكان إذا أطال بشّار قصيدة، فإنّه لا يطيلُ في تقليبِ المعاني على أوجهها ولا يكرّر المعنى الواحد في القصيدة الواحدة.

١٠ - تفاوت شعره:

ومع هذا كلّه فإنّ شعرَ بشّار واضحٌ مفهومٌ بأدنى تأمّلٍ لا غموض فيه ولا تعقيد، وليس فيه معانٍ بعيدة.

١٠-ولكنّ النقادَ مجموعون على أنّ شعر بشّارٍ متفاوتٌ: بعضه جيدٌ بالغٌ في الجودة وبعضُه ساقط ركيك. ولقد عُوتبَ هو في ذلك واعتذر له، قيل له يوماً: «إنك لتجيءُ بالشيء الهجين المتفاوت... فبينما تقول شعراً تُثير به النَّقع وتَخلعُ به القلوب، مثلَ قولك:

إذا ما غضبنا غضبةً مُضَريَّةً هَتَكْنا حِجابَ الشمسَ أو تُمطرَ الدما.

إذا ما أعَرنا سيداً من قبيلةٍ ذُرى مِنْبَرٍ صلّى علينا وسلَّما!

تقول:

رَبابةُ ربَّةُ البيتِ تَصُبُّ الخلَّ في الزّيت؛

لها عَشْرُ دَجاجاتٍ وديكٌ حسن الصوت.

فقال: لكلّ وجهٌ، فالقولُ الأولُ جِدٌّ؛ وهذا قلته في ربابة جاريتي... وهو عندها أحسنُ من «قفا نَبْكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ» عندك (غ٣: ١٦٢- ١٦٣)". واعترف بشّارٌ مرة ثانية بأن هنالك أبياتاً كان يعبثُ بها في حداثته (غ٣: ١٨٠، راجع ١٥٦)، ولذلك جاءت ركيكة.

١١-الجدّ والهزل:

ولا ريْبَ في أنّ التفاوت في شعره راجع في أكثر الأحيان إلى وقوفه موقف الجِدّ أو الهزل حينًا بعد حين. ذكر الأصمعي (غ٣: ١٤٩) أنّ بشارًا يصلُحُ للجدِّ والهزل. غيرَ أنّ قصائدَ بشّارٍ الكبرى جدّ كلّها في الأغلب، وأما الهزل فيستقرّ في عدد من المقطوعات ومن الأبيات المفردة مما تراه في الرواية التالية. قال محمّدُ بن

الحجّاج... (غ٣: ٢٣١- ٢٣٢): «جاءنا بشّار يومًا فقلنا له: ما لك مغْتمًا قال: مات حماري فرأيته في النوم، فقُلْتُ له: لِمَ مِتَّ؟ ألم أكن أحسِنُ إليكَ قال:

سيدي، خُذْ بي أتانًا عند بابِ الأصبهاني،
تيّمتني ببَنانٍ وبدَلٍّ قدْ شجاني تيّمتني يومَ رُحْنا بثناياها الحِسانِ،
وبِغُنْجٍ ودلالٍ سلَّ جِسْمي وبراني ولها خَدٌّ أسيلٌ مثلَ خدِّ الشيفران
فلذا متُّ، ولو عشـ ـتُ إذًا طالَ هواني!

١٢-التهكم:

والكلام على الهزل يقودنا إلى إلى الكلام على التهكم. ومع أنّ التهكّم في نثر بشّار أكثرُ، فإنّه في شعره كثير أيضًا، وهو لاذعٌ مرٌّ فيه فسقٌ كثيرٌ وهزؤٌ بالغ. وأكثرُ تهكّمه يدور على الذين كانوا يدّعون النسب العربيَّ الخالص، أو النسبَ الديني الرفيع، أو أنّه يتناول النيلَ من أعراضِ خصومه. وقدْ يتناولُ الهزؤَ بالعيوب الجِسْمانية كما اتّفق مع واصل بن عطاء، أو بالغباوة أو التعريضَ بالكفاية الإدارية أو السياسية، نحو قوله (غ٣: ١٣٩، ١٩٠):

أصبحتُ مولى ذي الجلال[١] وبعضهم مولى العُرَيْب، فخُذْ بفضلكَ فافخُرِ
مولاكَ أكرمُ من تميمٍ كُلِّها أهل الفَعال، ومن قُرَيْشِ المشعر[٢]
فارْجع إلى مولاك غيرَ مُدافَعٍ س بُحْانَ مولاك[٣] الأجلَّ الأكبر
ارفق بعمروٍ إذا حرَّكتَ نسْبتَه فإنّه عربيّ من قواريرِ[٤]

(١) ذو الجلال: الله هو هنا لا يرى فضلا في أن يكون غير العربي مولى لقبيلة غير عربيّة. والأبيات مبنيّة على الحديث الشريف: أنا مولى من لا مولى له (انظر ما قبل).

(٢) فيها التفات (يقصد: مولاي). الفعال: الفعل الكريم. المشعر: المكان يقام عنده بجانب من العبادة (في الحجّ خاصّة). قريش المشعر: قريش البطحاء (الساكنون في مكة نفسها لا حولها).

(٣) راجع شرح البيت السابق.

(٤) زجاج.

ولما[١] وقعتِ الواقعة بين بَشار وواصلِ بن عطاء قالَ بشّارٌ يهجو واصلاً ويعيّره بطول عُنُقِه ويذمّ رأيه في تكفير الخوارج لأنهم كفّروا عليًّا كرَّم الله وجهَه:

ما لي أشايع غزّالاً له عُنُقٌ كنِقنِق الدَّوِّ إن ولّى وإنْ مَثَلا
عُنُقُ الزُّرافةِ! ما بالي وبالُكُم تُكفِّرون رِجالاً كفَّروا رجلا!

وزارَ بشّارًا صديقٌ وسأله عن بيت صديقٍ لهما فجعل بشّارٌ يصف له الطريقَ والسائلُ لا يفهم. حينئذٍ أخذ بيده وراحَ يسير به في الشوارع وهو يقول (غ٣: ٢٢٥):

أعْمى يقودُ بصيرًا لا أبا لَكُمُ قد ضلَّ من كانت العُميان تهديهِ!

ولعلّ تهكمه على الإدارة والسياسة كان أبلغ وأشهر وأدهى وأمرّ، فلقد تهكّم على والي البصرة صالح بن داوود وعلى أخيه وزير المهدي يعقوب بن داوود، وعطف في أثناء ذلك على الخليفة المهدي نفسه (غ٣: ٢٤٤، ٢٤٥):

همُ حِملوا فوق المنبرِ صالحًا أخاك، فضجّت من أخيك المنابرُ
بني أميّةَ هُبُّوا طالَ نومكمُ، إنّ الخليفةَ يعْقوبُ بن داود
ضاعت خِلافتُكُمُ، يا قومُ، فالتمِسوا خليفةَ الله بين الزِّقِّ والعود

١٣-حضور بديهته:

وكان بشّارٌ حاضرَ الذِّهنِ سريعَ الجواب، وكان أيضًا يَبْتَدِهُ الشعرَ أحيانًا، ولكن قصائدَه الكبرى كانت مُرَوّاة. إنّ بشّارًا يفتخرُ بقوله الشعرَ بَداهةً، قال (البيان والتبيين ١: ٧٢):

فهذا بَديهٌ لا كتحبيرِ قائل إذا ما أراد القولَ زوَّرَهُ[٢] شهرا!

وقد أحصى الأصفهاني لبشّارٍ مواقفَ قال فيها الشّعر على البديهة، ولكن في مناسباتٍ عارضة ومواقف أقرب إلى الهزلِ والمباسطة (غ٣: ١٦٦، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٩٠، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٢٠- ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤).

(١) إن جانبًا مما ذكر هنا قد مرَّ من قبل عند الكلام على عناصر شخصيته.

(٢) حسّنه، زوقه.

١٤-نسبته إلى القدماء:

عاش بشارٌ أربعين عامًا في العصر الأموي. ومعنى ذلك أنه قضى أكثر من نصف حياته مع الشعراء الذين يُعَدُّون في القدماء. وما دام الرّجل قد عاش في عصريْن فيجب أن يَحمِلَ شعرُه خصائصَ العصرين معًا. إلا أنّ هنا مكانَ ملاحظةٍ. إذا كُنّا نعني أنّ بشّارًا نظم الشعر في العصر الأموي على الأسلوب القديم، ثمّ لمّا جاء العصر العبّاسي نظمه على الأسلوب المُحدَث فهذا خطأ قد وقع فيه كثير من المتأدّبين. وإذا كنّا نعني أنّ الخصائص المولّدة ظهرت في شعر بشارٍ منذ العصر الأموي فنحنُ على حقّ.

إنّ أغراض بشّارٍ في الغزل والهجاء والمجون والمديح وما إلى ذلك، مما تظهر عليه الخصائص المولّدة أجلى ظهور، تَرْجِعُ إلى العصر الأموي لا إلى العصر العباسي. تأمّل قوله مثلاً (٦: ٢٤٧، ٢٥٢، ٢٤٤):

يا عبدَ حبُّك شفّني شفّا، والحُبُّ داءٌ يورث الحتْفا
والحب يُخفيه المُحِبُّ لكي لا يُستراب به وما يَخْفى
عبدَ يا قُرَّةَ عيني، أنصِفي، روحي فِداكِ
عاشقًا ليس له ذنْ بٌ ولا هَمٌّ سواك!
لما طَلَعْنَ من الرقي قِ علَيَّ بالبَرَدان خمسا،
وكأنّهنّ أهِلّةٌ تحت الثِّياب زَفَفْنَ شمسا؛

فهذه الأبيات نُظِّمَتْ في العصر الأموي ولكنها عبّاسية بخصائصها. وتعليلُ ذلك سهل، وهو أن الخصائص التي برزت بروزًا واضحًا في العصر العباسي بدأت فعلاً منذ أواسط العصر الأموي. خذ مثلاً عمر ابن أبي ربيعة أو وضّاح اليمن أو غيرَهما من الشعراء الأمويين تجدُ في شعرهم كثيرًا من الخصائص التي يجب أن تُعَدَّ في الشّعر المُحدَث المولّد.

ثمّ إنّك إذا رَجعْتَ البصرَ كرَّة ثانية رأيت في ما نظمه بشّار من الشعر في العصر العبّسي قصائدَ تحمِلُ الخصائصَ الأموية القديمة كأرجوزته: «يا طلَلَ الحيّ

بذات الصّمد»، أو كقصيدته في هجاء المنصور التي قَلَبها في ما بعد إلى هجاء أبي مُسلِمْ الخُراساني:

أبا جَعْفَرٍ، ما طولُ عيشٍ بدائمٍ، ولا سالمٌ عمّا قليلٍ بسالمِ!

ومعَ أنهم قالوا إنّ بشّارًا لم يُعْرَف أنه سرَقَ شعرًا قطّ لا جاهليًّا ولا إسلاميًا (غ٣: ١٩٨) فإنّهم رَوَوْا، فيما رَوَوْا، أو قلّدَ نفرًا من الجاهليين، من ذلك أنّ بشّارًا نفسه (غ٣: ١٩٦ العمدة ١: ٢٦٠) قال: لمْ أزَلْ منذ سمِعْتُ قوْلَ امرئ القيس في تشبيهه شيئيْن بشيئيْن في بيتٍ واحد حيثُ يقول:

كأنّ قلوبَ الطّيْرِ رطْبًا ويابسًا، لدى وكْرِها، العُنّابُ والحشْفُ البالي،

أعمِلُ نفسي في تشبيه شيئيْن بشيْئيْن في بيْتٍ واحد حتى قلْت:

كأنّ مثار النَّقعِ فوقَ رؤوسنا وأسيافَنا ليلٌ تهاوَى كواكبُهْ

ولقد قَرَنَ الرواة بشّارًا بامرئ القيس حينما جعلوا أحسن الشعراء ابتداء (أي مطالعَ قصائدَ) في الجاهليّة امرئ القيس في «قفا نبكِ»، وفي الإسلام القطّاميّ حيث يقول: «إنّا مُحَيّوكَ، فاسلَمْ، أيّها الطّللُ»، ثمّ في المُحدَثين بشّارًا حيث يقول: «أبى طللٌ بالجزع أن يتكلّما» (غ٣: ١٤٨). وكذلك شبّهوه بامرئ القيس من باب آخر، ذلك لأنّه تقدّم على المُحدَثين فأخذ المحدثون عنه كما تقدّمَ امرؤ القيْس على الجاهليين فأخذوا عنه (راجع العمدة ١: ١١٠). وذكر الصولي (أخبار أبي تمام ٧٦) «إن كلَّ مُحسِنٍ بعد بشّارٍ لائذٌ ببشار ومنتسب إليه في أكثر إحسانه!».

وزعم بعضهم أنّ بشّارًا سرق أبياته في المشورة من المتلمس[١]، ولا جه لذلك. أما الأصمعي فشبّه بشارًا بالنابغة لكثرة فنونه وسَعَة تصرُّفه في قول الشعر (غ٣: ١٤٩) وشبهه بعضهم بالأعشى لقوّة طبعه وحِلْيَةِ شعره[٢].

والظاهر البيّن أنّ بشّارًا كان مُعجبًا بجرير بن عطيّة، فقد مرّ معنا أنّه هجاه ليردّ عليه فتعلوَ بذلك منزلته. ثمّ رأيناه يعارض قصيدة جرير:

(١) غ٣: ١٩٧ و ١٩٨ س، تاريخ بغداد ٧: ١١٥.
(٢) العمدة١: ١١٠، راجع غ٣: ١٤٩.

بان الخليطُ، ولو طوّعتُ ما بانا؛ وقطّعوا من جِبال الوصْل أقْرانا؛

ويُضَمَّنُ عددًا من أبياتها في قصيدته (غ٣: ١٦٥- ١٦٦):

وذاتِ دلٍّ كأنَّ البدرَ صورتُها باتت تغنّي عميدَ القلبِ سَكْرانا

(إن العيونَ التي في طرْفِها حَوَرٌ فَتَلْننا ثمّ لم يحيينَ قتلانا)

فقتُ: أحسنت، يا سُؤلي ويا أملي، فأسمعيني- جزاك الله إحسانا:

(يا حبّذا جبل الرّيان من جبلٍ وحبّذا ساكنُ الريان من كانا).

وقالوا: توفّيَ ابنٌ لبشّارٍ فجزع عليه جزعًا شديدًا، وجعلنا نعزّيه ونسلّيه فما يغني ذلك شيئا،ثم التفت إلينا وقال: لله درّ جرير حيث يقول، وقد عُزِّيَ بسوادة ابنه:

قالوا: نصيبُك من أجرٍ فقُلْتُ لهم: كيف العزاءُ وقد فارقتُ أشبالي؟

مما يدلّ على إعجابه بجريْر.

***

خصائصه اللّفظيّة

١-ألفاظه:

والغالبُ على شعرِ بشارٍ فَصاحةُ الألفاظ، وقد سُئِلَ: «بمَ فُقْتَ أهلَ عُمُرِكَ وسبقتَ أبناء عصرك في حسن معاني الشعر وتهذيب ألفاظه؟ قال: لأني لم أقبلْ كُلَّ ما تُورِده عليَّ قريحتي ويُناجيني به طبعي، ويبعثه فِكري..» (العمدة ٢:٢٢٧). إن بشاراً كان، إذن، يهذّبُ ألفاظه أحياناً. ثم هو كما قال ابن رشيق أيضاً (العمدة ١:١٠٤) من القوم الذين «يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنع كقوله:

إذا ما غَضِبْنا غَضْبَةٌ مُضَرِيّةً هَتَكْنا حِجاب الشمس أو قطرتْ دما.
إذا ما أعرْنا سيِّداً من قبيلةٍ ذُرى مِنْبَرٍ صلّى علينا وسلّما!

وهذا النوع أدلُّ على القوة وأشبهُ بما وقع فيه من موقع الافتخار. وكذلك ما مُدح به الملوك يجب أن يكون من هذا النَحْت».

وألفاظ بشارٍ عاريةٌ عن الخطأ، قيل له (غ٣: ١٤٩-١٥٠): «ليس لأحدٍ من شعراءِ العرب شعرٌ إلا وقد قال فيه شيء استنكرته العرب من ألفاظهم وشُكّ فيه، وإنه ليس في شعرك ما يُشكّ فيه! قال: ومن أين يأتيني الخطأ؟ وُلدتُ ها هنا ونشأت في حجور ثمانينَ شيخاً من فُصحاءِ بني عُقيل ما فيهم أحدٌ يَعْرِفُ كلمةً من الخطأ. وإن دخلتُ إلى نسائهم فنساؤهم أفصح منهم. وأيفعت فأبْديتُ[1] إلى أن أدركت. فمن أين يأتيني الخطأ!» ثم إن بشاراً كان بصيراً باللغة يَعْرِفُ من

(١) أرسلت إلى البادية.

غريبها ما قد يخفى على نفرٍ من العرب الأقحاح، كما ترى في أرجوزته التي قالها في عُقَبةَ بن سَلْمٍ رداً على عُقبةَ بنِ رُؤبةَ بن العجاج: «يا طللَ الحيّ بذات الصَمْد» (غ٣: ١٧٥- ١٧٧، ثم راجع٣: ١٥٢، ١٩٠)؛ أو في مدحهِ لسُليمان بنِ هشام بنِ عبدالملك (غ٣: ٢١٧-٢١٨):

سيَكْفي فتىً من سعيه حَدُّ سيفهِ وكورٌ عِلافيٌّ ووَجناءُ ذِعلِب[1].

إذا استَوْعَرَتْ دارٌ عليه رمى بها بناتِ الصوّى منها رَكوبٌ ومُصْعَبُ[2].

إلا أنه كان «يحشو شعره، إذا أعوزته القافيةُ والمعنى، بالأشياء التي لا حقيقةَ لها... من ذلك قوله:

ولـــهـــا خـــد أســـيـــل مـــثـل خـــد (الـشـيـفـران)

غـني لـلـغـريـض يـا (ابـن قِـنـان) .....

..... ووافـا نـي هـلال الـسـمـاء في (الـبـردان)

دســـت إليهـا (أبـا مجـلـز)، ولأي فـتى إن أصـاب اعـتـزمْ!

وكان كثيراً ما يحشو شعره بمثل هذا» (راجع غ: ١٦٣- ١٦٤، ٢٣١).

ولقدِ استدرك الرواة على بشار بضعة أحرف من الخطأ في قوله:

فـالآنَ أقْـصَرَ عـن سُمـيّـةَ بـاطـلي، وأشـار (بـالـوَجَـلى) عـلي مـشير.

على (الغَزَلى) مني السلامُ، فربما لهـوت بهـا في ظِـل مـرؤومـة زهـر.

تُلاعِبَ (نينان) البحار، وربما رأيتُ نفوسَ القوم من جَرْيِها تجري.

قالوا: ولم يُسمع من الوَجَل والغزل صيغة «فَعَلى» ؛ ولم يسمع جمع «نون» (الحوت، السمكة) على «نينان» (راجع غ٣: ٢٠٩، ٢٤٢).

(١) كور علافي: رحل (سرج) جيد؛ ابن علاف تنسب إليه الرحال الجيدة. وجناء ذعلب: ناقة سريعة.

(٢) الصوة (بضم الصاد وتشديد الواو جمعها صوى): حجر يوضع علامة في الطريق، للدلالة أو لتقدير المسافة. الركوب: الناقة الهادئة. المصعب: الناقة التي يصعب ركوبها إذا اشتد المقام علي في أرض ركبت نياقي وأسرعت في اجتياز الصحارى.

٢- تراكيبه:

وشعر بشار متينٌ كُلُّه سواء في ذلك شعرُه الأموي كقوله في مديح يزيد بن عُمَر بن هبيرة:

جفا وُدّه فازورّ أو ملَّ صاحِبُهْ وأزْرى به ألّا يزالَ يُعاتِبُه[١].

أو كقوله في العصر العباسي يمدح إبراهيمَ بن الحسن ويهجو أبا جعفر المنصورَ في القصيدة التي قَبلَها- فيما بعدُ- فجعلها مديحاً للمنصور وهجاءً لأبي مسلمٍ الخراساني:

تجرّدتَّ للإسلام تعفو سبيلَه وتُعري مَطاه للّيوثِ الضراغمِ[٢].

فما زِلْتَ حتّى اسْتنصَرَ الدينُ أهلَه عليكَ فعاذوا بالسيوف الصوارمِ[٣].

٣- الصناعة في شعره:

إنّ أوجهاً كثيرةً من وجوه البلاغة كالتشبيه والاستعارة في الأكثر وكالجناس والطِباق في الأقلّ كانتْ معروفةً في الجاهلية. ولكنّ «البديعَ» خاصةً- كالجناس والطباق والتَوْرِية- اتّسعَ القولُ فيه في العصر العبّاسيّ. ذكَرَ عبدُالله بنُ المعتز في كتاب «البديع» (ص١) أنّ بشّاراً ومُسلماً (ابن الوليد) وأبا نُواسٍ لم يَسْبِقوا إلى هذا الفنِّ، ولكنّه كَثُرَ في أشْعارهم وعُرِفَ في زمانهم.

وذكر ابن رشيق البديع فقال (العمدة١: ١١٠): أولُ مَنْ فَتَقَ البديعَ من المُحدّثين بَشارُ بن برد و(إبراهيم) بن هِرمة...ثم اتّبعهما، مقتدياً بهما، كُلثومُ بنُ عمرو العتّابي ومنصورٌ النّمِريّ ومسلمُ بن الوليد وأبو نُواسٍ واتّبع هؤلاء حبيبٌ

(١) راجع القصيدة في باب الوصف، ص٣٤ او ما بعد.

(٢) هذا البيت هجاء (في المنصور أو في أبي مسلم). تجردت للإسلام(بذلت كل جهد في محاربة الإسلام تعري مطاه(تكشف ظهره وتجعله مهيأ) لليوث الضراغم(للأسود الجائعة المفترسة) لتثب عليه وتفترسه. تعفو: تمحو.

(٣) ثم استمررت في ذلك حتى (مل المسلمون) ولجأوا إلى أهل الدين(آل البيت: أحفاد الرسول) فعاذوا (لجأوا إلى السيوف الماضية ليحاربوك بها).

الطائي (أبو تمام) والوليدُ البحتري وعبدُالله بن المعتز...» .وفضّل الجاحظُ في ذلك بشاراً حينما قال (البيان والتبيين١: ٥٩):«ولم يكُنْ في هؤلاء كُلِّهم أصوبُ بديعاً من بشارٍ وابن هِرمة» .

ويظهَرُ مما ذَكره الأصفهاني أنَّ بشاراً تجاوز«مذهبَ الأوائل» ، أي أسلوبَ القدماء في الشعر، حينما أكْثر مِنَ البديع في شعره، وبذلك كان رأس المحدثين! أما رواية الأغاني فتقول (غ٣: ١٤٧):

«سُئِلَ الأصمعيُّ عن بشارٍ ومَروانَ (بنِ أبي حَفصةَ، ت ١٨١هـ) أيُّهما أشعرُ؟ فقال: بشّارٌ! فسُئل عن السبب في ذلك فقال: لأنّ مروانَ سلك طريقاً كَثُرَ مَنْ يسلُكه فلم يلحَقْ (هو) من تقدَّمه، وشَرِكه فيه من كان في عصره. و(أما) بشارٌ فسلَك طريقاً لم يُسْلكْ، وأحسَنَ فيه وتفرَّد به، وهو أكثرُ تصرفاً (وأكثر) فنونَ شعر وأغزر وأوسَعَ بديعاً. ومَروانُ لم يتجاوزْ مذهبَ الأوائل». وإليك الآن أبياتاً لبشار فيها بديع. حاولْ أن تميز ما فيها لنفسِك.

* الأرض مُظلمة والنار مشرقة، والنار معبودة مذ كانتِ النار.
* لا تبالي إذا أصبتَ من الخمـ ـر عَتيقاً ألّا تكونَ عتيقاً[1].
* وإذا قلت لها: «جودي لنا» ، خرجت بالصمت عن لا ونعم[2].
* جِنّيّة إنسية أو بين ذاك أجلّ أمرا.
* ظمئت إليها فلم تسقني بِريّ ولم تشفني من سقم
* فما زال حتى أنابت له فراح وحل لنا ما حَرُمْ.

وربما أغرق بَشار بطلب البديع فسمُج (كتاب البديع ص ٥٠):

طلوب ومطلوب إليه إذا غدا، وخير خليليك الطلوب المطَّلب.

(١) عتيق الأولى: خمر قديمة. والعتيق: المعتوق(الناجي) من النار.
(٢) سكتت، لم تقل لا، ولم تقل نعم.

وقد أعجب ابن رشيق «بالتقسيم» عند بَشار فقال: «اختلف الناس في التقسيم: فبعضهم يرى أنه استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتدأ به كقول بشار يصف هزيمة:

بضرب يذوق الموتَ من ذاق طعمَه ويدرك من نجّى الفرارُ مثالِبُهْ[1].
فراحوا: فريقٌ في الإسار ومثله قتيلٌ، ومثلٌ لاذ بالبحر هاربه!

فالبيت الأول قسمان: إما موت وإما حياة تورِث عاراً أو مَثلبة؛ والبيت الثاني ثلاثة أقسام: أسير وقتيل وهارب، فاستقصى (بشار) جميع الأقسام ولا يوجد في ذكر الهزيمة زيادةٌ على ما ذكَرَ» (العمدة٢: ٢٠).

٤- ديباجة شعره:

وشعر بشّار سلس عذب رقيق، قال الحُصري عن بَشّار (زهر الآداب٢: ١١٩):

«وهو أرق المحدثين ديباجة كلام». وقال عنه ابن رشيق (العمدة ١: ١١٠): «تنشِد أقصر شعره عَروضاً وألينه كلاماًفتجد في نفسك هِزة وجَلَبة من قوة الطبع» ، وهذا ما جعل لِشعر بشار سيرورة على الألسن عجيبة،حتى قال ابن خلكان (ت ٦٨١هـ و١٢٨٢ م) «وشعر بشّار كثير سائر (١: ١٢٥)» . أما رواية الأصفهاني عن نجم ابن النّطاح فتدل على مقدار تلك السيرورة دلالة واضحة قال نجمٌ هذا: «عَهدي بالبصرة وليس فيها غَزِلٌ ولا غَزِلَةٌ إلّا يَرْوي من شِعر بشّار، ولا نائحةٌ ولا مُغنية إلّا تتكسّب به، ولا ذو شرفٍ إلّا وهو يهابه ويخاف مَعَرَّةَ لِسانه» (غ ٣: ١٤٩).

فليس غريباً-بعدَ هذه الشهادات- أن يكونَ شعرُ بشّارٍ مُوافقاً للغناء مُطاوعاً للألحان. وقد أثْبَتَ الأصفهانيُّ (في الجزء الثالث والجزء السادس من «الأغاني») نحوَ اثنينِ وثلاثينَ صَوْتاً (أُغنية) لبشّارٍ ليستْ كُلُّها في الغزل والوُجدان، بل كان اثنان منها في المديح (٣: ١٧٩، ١٠٣) وصوتٌ واحدٍ في المَشورة (٣: ١٧٧، ٢٣٧).

(١) الفرار فاعل نجى، مثالب فاعل يدرك.

٥- شكل القصيدة:

كان بشارٌ يقول قصيداً ورَجزاً ويُجيدُ فيهما[١]. وكان يُجيد القصائدَ الطِوالَ كما يجيد القِطَع (القِصار)، وكان بها كُلِّها مشهورا[٢].

وقد توسّع بشّارٌ في العَروض[٣]، فلم يَنْظِمْ فقطْ على البحور التي كان الخليل بنُ أحمد قدِ استخْرَجَها كما استخْرَجَها، بل تصرَّف في عددٍ من الجوازاتِ فيها. فقصيدةُ بَشّارٍ، مثلاً، ومَطْلعها:

تَحَـــمّـلَ الـظـاعـــنونَ وادَّلَجـوا والـقـلـبُ مِـنّي الـغَـداةَ مُخْـتَـلِـجُ،

من بحر المُنْسرح. والمعروفُ في المنسرح أن تكونَ عَروضُه (التفعيل الأخير في صدر البيت) صحيحةً (لا جواز فيها)، وضَرْبُه (التفعيل الأخير في عَجُزِ البيت) مَطويّةً (فيها جوازٌ معيّن: حَذْف الحَرْفِ الساكنِ الثاني في «مستفعلن»). والوزنُ المألوفُ في المنسرح:

مستفعلن مفعولات مستفعلن مستفعلن مفعـــولات مفتعـلن

وقد استعمل بشارٌ العَروض مَطويةً (مفتعلن مكان مستفعلن) واستعمل الضَرْبَ مَطويّا أيضاً في جميع أبيات تلك القصيدة. ولو أنّه اقتصر في طيّ العَروض في المَطلع لكان له عذرٌ من التصريع(جعلِ آخِرِ الشطر الأوّل مثل آخرِ الشطرِ الثاني في أوّل أبياتِ القصيدة). ولكن بشاراً التزم طيَّ العَروضِ في جميع أبياتِ قصيدتِه، وليس ذلك مألوفاً.

ولبشارٍ أيضاً قصيدةٌ على البحرِ المُجْتَثّ - وَزْنُه: مُسْتَفْعِلن فاعِلاتن (مرتين)- .غير أن الشعر على هذا البحر لم يُرْوَ عن العربِ إلّا مجْزوءاً (ذا تفعيلَيْنِ: مستفعلن

(١) راجع البيان والتبيين ٣: ٣٧٢.
(٢) راجع العمدة ١: ١٦٣.
(٣) راجع مقدمة محمد الطاهر بن عاشور (ديوان بشار ٦٢٦٣).

فاعلاتن). ولكن بشاراً جاء به تامّاً، كما جاء شذوذا عند نفر من الشعراء المولدين، فقال بشّار:

يا مالكَ الناسِ في مَسيرِهمُ وفي المُقام الخطير مِنْ رَهَبِه

ويمكن أن تكونَ هذه القصيدة من المُنْسرح (بعَروض وضرْبٍ مَطْوِيّيْنِ) لا من المجتث.

(١) راجع «ديوان بشار بن برد» (الناشر محمد الطاهر بن عاشور) ١: ٦٣، الحاشية٣- التعليق للواقفين على طبع الديوان: محمد رفعت فتح الله ومحمد شوقي أمين.

فنون بشّار في الشّعر والنثر

لم يكن بشار شاعراً فحسْبُ، فقد قال الجاحظ (البيان والتبيين١ : ٥٧): «ومن خطباء الأمصار وشعرائهم...بشارٌ الأعمى... وكان شاعراً راجزاً سجّاعاً خطيباً صاحب منثور ومزدوج، وله رسائل معروفة» . ولقد نقل الأصفهاني ذلك في كتابه (غ٣: ١٤٥). من أجل ذلك يجب أن نعالج إنتاج بشّار من ناحيتين: ناحية النثر وناحية الشعر.

نثره:

إذا كان الشعر الذي رُوي عن بَشار قليلاً فإن النثر عنه أقل. ونستطيع أن نرى نماذج من هذا النثر في أجوبة لبشار مبثوثة في كتاب الأغاني، أو في بعض المقاطع المنثورة هنا وهناك. وخصائص بشّار الفنية في نثره كخصائصه في شعره، إلا أنهم روَوا أنه كان في النثر أكثر تهكماً. وما دمنا لا نستطيع تفريع خصائص النثر وفنونه عند بشار فلنكتف ببعض نماذجه:

دخل بشّار على المهدي يعزيه (بابنته) البانوجة (أو البانوقة) فقال (تاريخ بغداد ٧: ١١٨): «يا ابن معدِن الملك وثمرة العلم، إنما الخلق للخالق وإنما الشكر للمنعم؛ ولا بد مما هو كائن. كتاب اللهِ عِظَتنا ورسول الله ﷺ أُسوتنا.

فأية عِظة بعدَ كتاب الله (أعظمُ وأصدقُ؟) وأيَةُ أسوة بعدَ رسولِ الله (أمثلُ؟). ماتَ (رسول الله). فما أحسنَ الموت بعدَه» .

ومن أسجاعه في الزمان وأهله:

«لقد عِشْتُ في زمانٍ وأدركت أقواماً لوِ احتَفَلَتِ الدنيا ما تَجَمَّلت إلّا بِهِمْ. وإنّي الآنَ لَفي زَمَنٍ ما أرى فيه عاقلاً حصيفاً، ولا فاتكاً ظريفاً، ولا ناسكاً عفيفاً، ولا

جواداً شريفاً، ولا خادِماً نظيفاً، ولا جليساً خفيفاً، ولا مَنْ يُساوي على الخِبرة رَغيفاً» .

سرق سَلْمٌ الخاسر، تلميذ بَشار وراويته، بيتاً لبشّار. . .فقال له بشار: أفتأخذ معانيَّ التي عُنيت بها وتعبت في استنباطها فتكسوها ألفاظاً أخف من ألفاظي حتى يروى ما تقول ويذهب شعري! لا أرضى عنك أبداً» (غ٣: ٢٠٠).

وعيّر بَشاراً رجلٌ بِضعَةِ النسب فقال له بَشار: «لأصلي أكرم من الذهب، ولفَرعي أزكى من عمل الأبرار. وما في الأرض كلب يوَدّ أن نسبك له بنسبه، ولو شئت أن أجعل جواب كلامك شعراً لفعلت، ولكن موعدك غداً بالمِربَد» (غ٣: ٢٠٢-٢٠٤).

وافتخر بشارٌ مرة بنفسه واعتذر بفقره فقال: «والله ما يُقعدني عن شأوه بُعد النسب، ولكن قلّة النشب. وإني لأجود بالقليل، وإن لم يكن عندي الكثير. وما على من جاد بما يَمْلِك أن يَهب البِدَر[1]».

- مَدَحَ بشّارٌ المهديّ بقصيدةٍ فلم يُثِبْهُ المَهديُّ عليها، فقال بشّار:

«واللهِ، قد مدحتُه بشعرٍ لو مُدِحَ بهِ الدَهْرُ ما خُشيَ صَرْفُهُ على أحدٍ[2]. ولكنّني كَذّبْتُ في العمل (في مدح المَهدي) فكُذِبْتُ في الأمل» .

- وقال بشارٌ في التعليق على أبياتِ شعرهِ في «المَشورة» :

«إن المُشاوِرَ بين صوابٍ يفوزُ بثَمرته أو خطأ يُشارِكُ في مَكروهِه» .

(١) البدرة بالفتح: عشرة آلاف درهم.

(٢) ...لعف الدهر عن ظلم الناس.

فنون شعره

قال ابن رشيقٍ «يجب للشاعر أن يكونَ متصرفاً في أنواعِ الشعر من جِدّ وهزل، وألا يكونَ في النسيب أبرعَ منه في الرثاء، ولا في المديح أنفذَ منه في الهجاء، ولا في الافتخار أبلغَ منه في الاعتذار، ولا في واحدٍ مما ذكرتُ أبعدَ منه صوتاً في سائرها. فإنه متى كان كذلك حُكِمَ له بالتقدُّم وحاز قَصَبَ السَبْق، كما حازَها بشارُ بنُ بُرْدٍ وأبو نُواس بعدَه» (العمدة٢: ٩٩). ونقل الأصبهاني (غ٣: ١٤٥) عن الجاحظ أن بَشاراً كان من المتفنّنين في الشعر القائلين في أكثرِ أجناسِه وضُروبه» (راجع غ٣: ١٤٧، ١٤٩- ١٥١).

١ـ فخره:

شَهِدَ بشارٌ عصرَ الفخرِ القَبَليّ في الدولة الأمويّة وعَهْدَ الفخر الشَخصي حينما نهض الموالي بعَمود الشعر العربي، ولم يجدوا ما يفخَرون به من أنسابهم فافتخروا بأنفسِهم وأشعارهم. ولقد تَحَيّلَ هؤلاء أيضاً للافتخار بالنسب تقليداً للشعراء العرب الذين كانوا يتَحدَّوْنهم أو يَحُطّون من أقدارهم. وإنك لَتَجِدُ هذه الأنواعَ كُلّها عند بشار.

إن أساس الفخر عند بَشار فخرُ الإنسانِ بفضائلِ نفسِه لا بنسَبِهِ (غ٣: ١٣٩):

أصبحتُ مَوْلى ذي الجَلال وبعضُهم مولى العُرَيبِ، فخُذْ بفخرِك فافخُرِ!

من أجل ذلك تراه كثيراً ما يفتخرُ بنفسه بالصبر على المشاقّ وبالشجاعة وبالكرم وبالمجد ثم يضُمّ إلى ذلك الفخرَ بشعره (الخالديان٩٠، ٢٦- ٢٨، ١٥٨- ١٥٩):

* وقد عِلِمتْ عُليا مَعَدٍّ بأنني أنا السيفُ أكدى كان فيّ مَضاءُ[١].
تَزِلُّ القوافي عن لساني كأنها حُماةُ الأفاعي ريقُهنّ قضاء[٢].
* وما أنا راضٍ بالهوان إذا احْتبى على الذلّ في دار الهوان رَتُوع[٣].
إذا الأمرُ لم يُقبِلْ عليّ بوجهه فلي مسلَكٌ باليَعْمَلات وسيع[٤].
إذا حاجةٌ ألقت علي بَعاعَها، رَكِبت وحسْبي مُنصُل وقطيع[٥].
* إني وجدّك ما رأيي بمنتشرٍ، عند الحِفاظ، ولا أمري بمردود[٦].
قد أسلبُ المَلِكَ الجبارَ حُلّتَه في مأقِطٍ مثل حَدّ السيف مشهود[٧].
وما أذَبِّب عن حَوْضي لأمنَعَه؛ لا خيرَ في حوض قوم غيرِ مورود[٨]!
يُرجى معَ المُزْنِ معروفي لطالبه، ويُتَقى الموتُ من حيّاتيَ السود[٩].

(١) عليا معد: أول العرب: علم على جميع العرب. أكدى: بخل، أكدى السيف: لم يقطع لم أحظ بشعري عند كثيرين لأنني مولى ولست بعربي، مع أنني شاعر كبير (سيف فيه مضاء).
(٢) يجري الشعر على لساني بكثرة، وهو شديد الأثر أغلب به الشعراء. وقد أخطأ بشار إذ ظن أن للحية حمة أي إبرة في مؤخر ذنبها كالنحلة، ومرد ذلك الخطأ إلى عماه.
(٣) احتبى على الذل: قبل بالذل. رتوع: رائع، راض بالذل.
(٤) إذا الأمر لم يقبل علي بوجهه: إذا لم أنل ما أريد بيسر وإكرام. اليعملات: الإبل القادرة على العمل، على السفر. مسلك وسيع: طريق واسعة.
(٥) البعاع: المطر، أو الثقل. إذا حاجة ألقت علي بعاعها: أي ألقت علي نفسها(إذا احتجت) ركبت نياقي ومعي منصل(سيف) وقطيع (قضيب تعمل منه السهام للقوس) فقط.
(٦) انتشر الرأي: تفرق، قل صوابه. الحفاظ: الدفاع عن النفس والرأي.
(٧) الملك الجبار: القوي المستبد. حلته: الحلة بالكسر: المدينة العاصمة. والحلة بالضم: الثوب. أتغلب على الملك. مأقط: موضع القتال. مثل حد السيف ضيق. مشهود: يشهده(أعداء لي) كثيرون.
(٨) ذبب: زجر، طرد. لا أمنع الناس من الاستقاء. من مائي، لأن في استقاء الناس من مائي دليلاً على فضلي وكثرة خيري بخلاف رأي الجاهليين: ومن لا يذد عن حوضه بسلاحه يهدم... لأن الماء في البداية كان قليلاً عزيزاً، وهو في البصرة حيث يسكن بشار كثير.
(٩) ينتظر الناس معروفي(وينتفعون به) كما ينتظرون المطر. ويعني بشار أن الحيات السود تميت بلدغها...

* تفوَّقتُ أخلاقَ الصِّبا، وتقدّمتْ همومي، حتى لم أجِدْ مُتَقَدَّما[١].

ولكنه مع هذا يفتخر بأصله الفارسي وبوَلائه العربي، ببني عُقيل؛ وربما افتخر بمُضَرَ دون اليمن. يمثل ذلك كله (غ٣: ١٣٨، ١٣٩، المختار ١٦٣):

*ونُبِّئتُ قوماً بهم جِنّةٌ يقولون: من ذا؟ وكنتُ العَلَمْ![٢]
ألا أيُّها السائل جاهداً لِيعرفَني؛ أنَا أنفُ الكرم[٣]:
نمت في الكرامِ بني عامرٍ فروعي، وأصلي قُريشُ العَجَمْ.[٤]
وغني لأُغني مَقام الفتى وأُصبي الفتاةَ فما تعتصم[٥]!
*إنني من بني عُقيلِ بنِ كعبٍ موضعَ السيف من طُلى الأعناق[٦].

وربما عطف بَشار في أثناء فخره على الحماسة فذكر شجاعته كما رأيت، أو شجاعة رهطه وقومه (الخالديان١٦٣إلخ):

*إذا ما غَضِبْنا غضبةً مُضَرِيّةً هتكْنا حِجابَ الشمس أو قَطَرتْ[٧] دَما
وإنّا لقَوْمٌ ما تزالُ جِيادُنا تُساوِرُ مَلَكاً أو تُناهبُ مَغْنما[٨].
*أمِنْتُ مَضَرَّةَ الفحشاء، إني أرى مُضَراً تَضُرُّ ولا تُضار.
كأن الناس، حينَ تغيبُ عنهم، نباتُ الأرض أخطأها القِطار.

(١) تفوق: ترضع رضاعاً تاماً. تقدمت همومي: كثرت. بلغت في شبابي كل ما يبلغه شاب وكثرت همومي. متقدم (بالكسر): لم أجد من اختبر أو كثرت همومه مثلي،(بالفتح): لم يبلغ أحد ما بلغت وليس لأحد من الهموم مثل ما لي.
(٢) الجنة(بالكسر): الجنون. العلم: الجبل المرتفع.
(٣) جاهداً: مجداً. أنف الكرم: أعظم ما في الكرم؛ الأنف هنا ضد الذنب، قال الحطيئة: ومن يسوي بأنف الناقة(اسم رجل) الذنبا؟
(٤) قريش العجم: أشرف قبائل العجم، كما أن قريشاً أشرف قبائل العرب.
(٥) أنا معروف بالشجاعة والبراعة ومعروف باللهو والفتنة. لعل: (مقام) بضم أوله!
(٦) أنا قريب جداً من بني عقيل العرب(من عظام الرقبة فيهم).
(٧) تأتي هذه الكلمة في الأصول مختلفة الصيغ: قطرت، تقطر، تمطر.
(٨) تساور ملكاً: تأخذ برأسه، تقتله. تناهب: تأخذ.

وقد كانتْ بتدمرَ خيلُ قيسٍ فكان لتدمرٍ فيها دَمار.
بحيٍّ من بني عَيْلانَ شُوسٍ يَسيرُ الموتُ حيث يُقال ساروا.
وما نلقاهُمُ إلا صَدَرْنا بريٍّ منهُمُ وهمُ حِرار[1].

ومع هذا ففخر بَشار قليل بالإضافة إلى ما بقي لنا من شعره، ولكنه فَخْمٌ جزلُ الألفاظ فيه مبالغة وفيه تقليد، وهو من أجل ذلك ألصقُ بالأسلوب القديم منه بالأسلوب المحدث.

٢-المديح:

مدح بَشارٌ في العصر الأموي وفي العصر العباسي. ولكن مدحَه فيهما معاً كان قليلاً، وذلك لأن الهجاء كان أغلبَ على طبعه ولأن له في ذلك فلسفةً ستراها عند الكلام على فن الهجاء عنده.

هذا المَدْحُ القليلُ أراده بَشارٌ في الدرجة الأولى للتكسُّب وجرى فيه مجرى الجِدّ، ولكن ساقه في أسلوبين: أسلوبٍ قديم وأسلوب مُحْدَثٍ مولد. ولعلك تنتظر أن يكون أسلوبه القديم خاصاً بالقصائد التي قيلت في العصر الأموي، وأسلوبه المولد خاصاً بمدائحه العباسية. ولكن ذلك لم يتفق، فلبشار في العصرين مدائح تجري على كل أسلوب من أسلوبيه. وربما جمع بَشار في مدائِحه، وخصوصاً ما طال منها وما تقدم في الزمن، أغراضاً كثيرة من فخر وحماسة وغزل ونسيب ووصف، على ما عرَف الشعر القديم وبعضُ الشعر المحدث.

ولعل أقدم ما وصلنا من مدائحِ بَشار مدحه للمهلّب ابن أبي صُفرة (ت ذو الحجة ٨٢ وأوائل ٧٠٢م) وابنه يزيد-والمهلب هو الذي أتى بجدّ بَشّارٍ من خُراسانَ إلى البصرة-. ولا ريب في أن هذه المِدحة يجب أن تكون في يزيد بن المهلب وإنها تتضمن إشارة إلى أبيه فقط، فإن بَشاراً ولد في نحو العام الذي تُوُفِّيَ فيه المهلّبُ. ومعَ أننا نَعْرِفُ من هذه المِدحة أربعةَ أبياتٍ، فإن الطابع المولّد يظهر على ديباجتها وعلى الفكرة التي فيها، وخصوصاً في البيت الأخير منها. قال بَشار (الخالديان ٦٤):

(١) حرار: عطاش

هجرَ المَقَامةَ لو يكون مُناخُه بأغرَّ تزدحم الوفودُ ببابه[١].
مَلِكٌ إذا زأرتْ أسودُ قبيلةٍ زأرَ المُهَلَّبُ وابْنُه في غابه[٢].
وألدّ[٣] بينهما الخُصومُ إذا بدا بصواب مَنْطِقه وغيرِ صوابه(؟).
ويكاد يُظلم حين يُغشى بابُه من لينِ جانبهِ ولينِ حِجابه[٤].

وفي عام ١٢٦هـ مَدح بَشارٌ واصلَ بنَ عطاءٍ وفَضله على غيرِه من الخطباء الذين خطبوا عند عبدالله بن عُمَرَ بنِ عبدِ العزيزِ لما تولى البصرة، قال (غ٣: ٢٢٤: راجع البيان والتبيين١: ٣٦):

تَكلّفوا القولَ، والأقوامُ قد حفَلوا وحَبروا خُطَباً ناهيك من خُطب[٥]،
فقام مُرْتَجِلاً تغلي بَدِيهتُه كمِرْجَلِ القَيْن لما حُفّ باللهب[٦].
وجانبَ الراءَ لم يشعُرْ بهِ أحد قبل التصفُّح والإغراق في الطلب[٧].

وهذه المقطوعةُ قديمة الأسلوبِ ولكنها مولّدة في شكلها لأنها مقطوعةٌ لا قصيدة .

أما مدائح بشارٍ الكبرى فنَعْرِفُ اثنتين منها قيلتا في العصر الأموي، إحداهما قصيدتهُ في سُليمان بنِ هاشمِ بنِ عبد الملك، حينما قَدِمَ عليه في حَرّان سَنَةَ ١٢٧ هـ. وهذه قصيدة قديمة في إسلوبها وأغراضها عليها مسحةٌ من مدائحِ جريرٍ وخصوصاً في معانيها (غ ٣: ٢١٧ـ٢١٨) :

(١) المقامة: إقامة الرجل في بلده. المناخ: النزول، الكنى، أغر: أبيض. كريم كنت أترك مقامي في البصرة لو كان يتاح لي أن أنزل بباب الممدوح.
(٢) المهلب وابنه وحدهما يساويان في الشجاعة أبطال قبيلة بأسرها.
(٣) تحير.
(٤) لا يمنع أحداً من دخول بابه حتى يكاد يظلم لكثرة ما يعطي الطالبين.
(٥) حفلوا: كثروا. حبر الخطة: تأنق فيها.
(٦) المرجل: القدر.
(٧) كان واصل بن عطاء يلثغ بالراء، فكان يتجنب كل كلمة فيها راء. ولكن مقدرته اللغوية والأدبية كانت عظيمة لا تمنعه من التعبير عن كل ما يريد مع إسقاط كل كلمة فيها راء.

نأتْكَ على طول التجاوُرِ زينبُ وما عَلِمَت أن النّوى سوف تَشْعَبُ[١]
يرى الناس ما تَلْقى بزينبَ إذ نأت عجيباً؛ وما تُخْفي بزينب أعجبُ[٢]!
وقائلةٍ لي حين جد رحيلُنا، وأجفانُ عينيها تجود وتَسْكُبُ:
«أغادٍ إلى حَرّانَ في غير شيعةٍ؟» وذلك شأوٌ من هواها مُغَرِّبُ[٣].
فقلت لها: «كلّفتِني طَلَبَ الغنى، وليس وراء إبنِ الخليفةِ مَطْلَبُ[٤].
سيكفي فتىً من سعيهِ حد سيفهِ وكور علافيّ ووجناءُ ذِعْلِبُ[٥].
إذا اسْتَوْغلتْ[٦] دار عليه رمى بها بنات الصُوى منها رَكوبٌ ومُصْعَب[٧].
فعُدّي إلى يومِ ارْتحلتُ وسائلي بزَوْرِك والرحال من جاء يَضْرِبُ[٨].
لَعلّكِ أن تَسْتَيْقني أن زَوْرتي سُليمانَ من سير الهواجر تُعقِبُ[٩].
أغرُّ هِشاميُّ القناةِ، إذا إنتمى نَمَتْهُ بدورٌ ليس فيهنَّ كَوْكَبُ[١٠].
وما قصَدَتْ يوماً مُخيلين خيلُهُ فتُصرفَ إلّا عن دماءٍ تَصبّبُ[١١]

(١) ابتعدت زينب عنك بعد أن تجاورتما زمناً طويلاً، ولا بد للبعد من أن يفرق يوماً ما بين المتجاورين.
(٢) يرى الناس إنك تحب زينب كثيراً، مع أن حبها الذي تكتمه أعظمَ من حبها الذي يظهر للناس.
(٣) غاد: ذاهب باكراً. حران: بلد في شمالي العراق كان فيه الممدوح والياً. شيعة: رفقة. وذلك شاو إلخ: لا تحب أن أذهب إلى ذلك المكان.
(٤) إن الغنى الذي تطلبينه لا يمكن لأحد أن يهبه إلا إبن الخليفة (سليمان بن هاشم بن عبد الملك).
(٥) مر شرحه.
(٦) احتاج؛ وفي رواية: استوعرت.
(٧) مر شرحه.
(٨) هيئي لي حاجات السفر بزورك (بعقل؟) واعلمي أن الرحال الحقيقي هو الذي يعود رابحاً أو غانماً.
(٩) سترين أن زيارتي لسليمان بن عبد الملك ستعوض علي ما سألقاه من السفر في حر الشمس.
(١٠) أغر: أبيض. القناة؛ الأنف. هشامي القناة: أنفه مرتفع في وسطه كبني هشام، وارتفع الأنف من علائم الملك عندهم. نمته بدور...: يرجع أصله إلى رجال عظام ليس فيهن كوكب (ليس في أحدهم عيب).
(١١) إذا قصد جيشه أناساً متكبرين (مخيلين) فإنه لا يرجع إلا بعد أن يريق دماءهم.

وبعد أن رجَع بَشار مُغاضباً من حرّانَ إلى العراق في العام التالي مَدَحَ يزيدَ بنَ عُمَرَ بن هُبيرةَ بأجمل مدائحه بل بأعظم قصائده، وهي قصيدةٌ قديمةُ الأسلوبِ فخْمة الألفاظ متينة التركيب بعيدةُ الخيال مزدَحمةٌ بالآراء النضيجة:

جفا وُدّه فازورّ أو ملّ صاحبُهْ، وأزْرى به ألّا يزالَ يعاتبُهْ.

إلا أنني سأترك الإستشهاد بها إلى باب الوصف لأثبت منها هناك قدراً كبيراً حرصاً على جمالها.

***

وإذا نحن انتقلنا إلى عصر العباسي رأينا بشاراً يحمل معه أسلوبيه: القديمَ والمُحدَثَ. فالأسلوبُ القديم يتجلّى في القصيدة التي مدح بها إبراهيمَ ابن عبد اللهِ بن الحسن سنة ١٥٤هـ ثم قَلَبها وجعلها مديحاً في أبي جعفرٍ المنصور. وفي هذه القصيدة تهديدٌ ووعيد وهجاء وأدبٌ. أما المديح فيها فثلاثةُ أبياتٍ فقط حذفَ بشّارٌ ثانيها حينما قلَبَها إلى مدح المنصور، لأنه ينتصر فيه للعلويين خصوم العباسيين (غ ٣: ١٥٧):

أقول لبسّامٍ عليه جَلالةٌ، غداً أرْيَحِياً عاشقاً للمكارمِ،
من الفاطميين الدعاةِ إلى الهدى جهاراً؛ ومن يَهْديك مثلُ إبنِ فاطم!
سراجٌ لعينِ المستضيء، وتارةً يكون ظلاماً للعدوِّ المزاحم.

وكذلك مدح بشار عُقبةَ بنَ سَلْم (وكان عُقبةُ والياً على البصرة من قبل أبي جعفرٍ المنصور) بقصائدَ مختلفة، إحدهما أُرجوزتُه المشهورة:

يا طللَ الحيِّ بذات الصّمْدِ، باللّهِ، خبّرْ كيف كنتَ بعدي.

وقد تكلّفَ فيها الغريبَ والبداوة لأنّ عُقبة بنَ رؤُيةَ بن العجاج الراجزَ قد تحداه، على ما علمت من قبل. وفي هذه الأرجوزة مدحٌ وفخر وغزل وأدب أيضاً. فمن المدح فيها (غ ٣: ١٧٦):

إسْلَمْ وحُيِّيتَ، أبا المِلَدّ، مِفتاحَ بابِ الحدَثِ المُنْسَدِّ،

مُشترَكَ النّيْلِ وَرِيَّ الزَنـد[١]، أغرَّ لبّاسَ ثيابِ الحمد.
ما كان مني لك غيرُ الوُدّ ثم ثَناءٌ مثلُ ريحِ الورد.
للّه أيّامُك في مَعَدّ وفي بني قَحْطانَ غيرَ عَدّ[٢]،
إذا الحيا أكْدى بها لا تُكدي تُلحم أمْراً وأموراً تُسدي[٣]!

ثم إن لبشارٍ في عُقبةَ هذا قصيدةً مولدةَ الخصائص جميلةَ الفِكرة لعلّها ترْجِعُ إلى سَنَة ١٤٦ هـ، وهي:

حرَّمَ اللّه أن ترى كابنِ سلْمٍ عُقبةِ الخيرِ مُطعمِ الفقراء.
مالكيٌّ تنشقُّ عن وجهه الحر ـبُ كما إنشقّتِ الدُّجى عن ضياء[٤].
إنما لَذّةُ الجوادِ ابنِ سلْمٍ في عطاءٍ ومركبٍ للّقاء،
ليس يُعطيكَ للرجاء ولا الخو فِ، ولَكنْ يَلَذّ طعمَ العطاء،
لا ولا أن يُقال شيمتُه الجو دُ، ولكنْ، طبائعُ الآباء!
يسقُطُ الطيرُ حيثُ يَنتثرُ الحبُّ وتُغشى منازلُ الكُرماء.
فعلى عُقبةَ السلامُ مقيماً، وإذا ساء تحتَ ظِل اللواء.

ومن مدائحِ بشارٍ المُولّدةِ مدائحُه في خالد بن برمكَ فإنها، فوق أسلوبها المُحدَثِ، تنطوي على مغْزى غَرَضُه التشجيع على الكرم مما لم نَعْرِفْه إلّا في العصر العباسي:

لَعَمْري لقد أجْدى عليّ ابنُ برمكٍ؛ وما كلُّ من كان الغِنى عنده يُجدي[٥].

---

(١) مشترك النيل: كريم يشرك الآخرين في ما يناله. الزائد: قطعة حديد تقدح بها النار من الصوان. وري الزند: ذو قدرة ورأي صائب.

(٢) غير عد: كثيرة لا تعد.

(٣) إذا السماء بخلت بمطرها فأنت لا تبخل، إذا قل المطر فجودك لا يقل. تلحم أمراً... تبدأ أعمالاً وتتم أعمالاً. السدى واللحمة (بضمهما): خيوط تمد طولاً وعرضاً لنسج الثياب.

(٤) يخرج من الحرب ظاهراً (ظافراً) كما يبدو ضياء الفجر في الظلام الليل.

(٥) أعطاني إبن برمك، وما كل غني يعطي.

حَلَبْتُ بشِعْري راحتَيْهِ فدرّتا سَماحاً كما درّ السَحابُ معَ الرعد[١]
إذا جئته للحمدِ أشْرق وجْهُه إليك، وأعطاك الكرامة بالحمد[٢].
له نِعَمٌ في القوم لا يَسْتثيبُها جزاءً، وكَيْلُ التاجرِ المُدُّ بالمُدّ[٣].
مُفيدٌ ومتِلافٌ، سبيلُ تُراثِه إذا ما غدا أو راح كالجزْرِ والمَدِّ[٤].
لمستُ بكفّي كفّه أبتغي الغنى ولم أدْرِ أنّ الجود من كفِّه يُعدي.
فلا أنَا منه ما أفادَ ذَوُو الغنى أفدتُّ، وأعْداني فأتْلفتُ ما عندي.
أخالدُ، إنّ الحمدَ يَبْقى لأهله جَمالاً ولا تبقى الكنوزُ على الكَدّ[٥].
فأطْعِمْ وكُلْ من عارةٍ مُستردَّةٍ، ولا تُبْقها؛ إن العواريَ للردّ[٦].

وتظهَرُ الخصائصُ المُحدَثَةُ على مدح بشارٍ لِعُمَرَ بنِ العَلاء ظهوراً بارزاً. كان أبو عمرو (غ ٣: ١٥٠) عُمَرُ بنُ العلاء جزاراً من أهل الرَيّ فجَمَعَ (في أيام المنصور) جمعاً وقاتل الديْلَم بلاءً حَسناً. وقد اسْتُشْهِدَ في أيام المَهديّ (معجم البلدان ٣: ٥٠٦. ومع أنه كان جَزاراً فقد «كان مُمَدَّحاً» (العمدة ٢: ١٧٥). ولبشارٍ في عُمَرَ بن العلاء قصيدةٌ يبدأها بالغزل ويُنْهيها بالفخر. أما المدح ففي أوْسَطِها:

أقولُ لها حينَ قلَّ الثراء وماتَ المُرادُ وأوْدى النّعَمْ[٧]:
«إذا ما افتقرتِ فأحْيِي السُّرى إلى ابنِ العلاءِ طبيبِ العَدَمْ[٨]

(١) مدحته بشعري فأعطاني كثيراً (كما ينزل المطر بعد الرعد).
(٢) يسر بالعطاء ويشكر الذين يطلبون منه مالا وهو يعطيهم.
(٣) إستثاب: طلب ثواباً أو أجراً. وليس هو كالتاجر الذي لا يبادل ببضاعته إلا مداً بمد.
(٤) يكسب المال ثم ينفقه كله، فثروته دائماً في زيادة (من كسب) وفي نقصان (من العطاء) كما يحدث المد والجزر على سواحل البحر.
(٥) المجد يخلد ولكن المال لا يخلد بالكد (بالشح) لأنه يتلف بالضياع والحوادث والمصائب.
(٦) المال عارية (حاجة مستعارة) لا بد من ردها يوماً... فكل منها وأطعم غيرك منها أيضاً ما دامت معك (كن كريماً قبل أن يذهب مالك أو يرثه الوارثون).
(٧) المراد: الموضع الذي فيه عشب. أودى: هلك. النعم: الماشية من غنم وبقر إلخ. مات المراد: يبس العشب.
(٨) أحيي السرى: إذهبي ليلا. طبيب العدم: الذي يشفي من الفقر.

دعاني إلى عمرٍ جودُه وقولُ العشيرةِ: بحرٌ خِضَمّ[١]!
ولولا الذي ذكَروا لم أكُنْ لأمدحَ رَيْحانةً قبلَ شمّ[٢].
يَلَذّ العطاءَ وسفكَ الدماء ويغدو على نِعَمٍ أو نِقَم.
ألا أيّها الطالبُ المبتغي نجومَ السماء بسَعْيٍ أمَم[٣].
سمعتَ بمَكْرُمَةِ ابنِ العَلاء فأنشأتَ تطلُبها؛ لَسْتَ ثَمّ[٤]!
إذا عَرَض الهمُّ في صدرهِ لها بالعطاء وضرب البُهَم[٥].
فقُلْ للخليفةِ إن جِئتَه، نصيحاً؛ ولا خيرَ في المُتّهَم:
«إذا أيقَظَتْكَ حُروبُ العِدى فنَبِّهْ لها عُمَراً ثُمّ نم».
فَتىً لا ينامُ على دمنةٍ ولا يشربُ الخمرَ إلّا بِدَم[٦].
إذا قَال تمّ على قولهِ، ومات العناءُ بِلا أوْ نعم[٧].

ولبشّارٍ مدائحُ أقلُّ قيمةً ورُتبة من هذه التي ذكرناها لم نذكرها. ويبدو لك جلياً هنا أنَّ بشاراً لا يعُدُّ عطاء الممدوحِ مِنّةً بل يعدُّه بدَلاً من المدح، وكثيراً ما رأى شِعرَه أعلى قيمةً من عطاء الممدوح. وهذه ناحيةٌ عباسية لم نَعْرِفْها في العصر الأموي، أو أنها لم تشتَهِرْ في ذلك الحين.

٣ ـ الرثاء:

وإذا كان بشّار لا يمدح إلّا للتكسُّب، وكانتْ مدائحه قليلةً، فأخلق بأنْ تكونَ مراثية أقلَّ من ذلك. ويمكن أن نَقْسِمَ هذه المراثيَ القليلةَ ثلاثةَ أقسام: رثاءَ أهلهِ

(١) خضم: واسع. ذهبت إلى عمر لأنني سمعت قومه يصفونه بالكرم.
(٢) ولولا ذلك لما كنت مدحته قبل أن يعطيني.
(٣) أمم: قليل.
(٤) لست ثم: لست أهلا لذلك، لا تستطيع ذلك.
(٥) لها: من اللهو. البهم جمع بهمة: الجيش.
(٦) دمنة: ثأر. لا ينام قبل أن يأخذ بثأره. ولا يشرب الخمر إلا بدم: لا تلذ له الحياة إلا إذا قاتل أعداءه.
(٧) إذا قال شيئاً نفذه كاملا تاماً. وهو يقول جازماً: لا أو نعم وينفذ ما يقول.

(ابنهِ وابنتهِ)، ورثاءَ إخوانه، ورثاءَ نَفرٍ من الذين كان يُعجَب بهم .

أمّا مرثاةُ ابنهِ ففيها عاطفةٌ قوية تذكرنا بمرثاةِ جريرٍ لابنه، كما أنّ كثيراً من معانيها وآرائها سيأخُذُها ابنُ الرومي لرثاء ابنهِ الأوسط. وقد شاء الاتفاق أن يكون إسمُ وَلَدَيْ بشارٍ وابنِ الرومي محمّداً. ومرثِيَةُ بَشار مزيجٌ منَ الأسلوب القديم والأسلوب المولّد ومظهرٌ لعاطفةِ الأبِ المفجوع أكثرَ منها رثاءً للميْتِ (كما نرى عند جريرٍ وإبْنِ الروميّ أيضًا). وفي هذه المرثِيَةِ شيءٌ من التأمل والنِقمة على القدَر (غ ٣: ١٦١ـ١٦٢، الخالديان ٧١):

أجارتَنا، لا تَجْزعي وأنيبي؛ أتاني من الموتِ المُطِلِّ نصيبي[١].
بُنَيَّ، على رُغْمي وسُخْطي، رُزِئْتُه وبُدِّلَ أحجاراً وجالَ قَليبِ[٢].
وكان كرَيحانِ الغصونِ تَخَالهُ ذَوَى بعدَ إشراقٍ، يَسُرّ، وطيب.
أُصيبَ بُنَيَّ حينَ أوراقَ غُصنُه، وألقى عليَّ الهمَّ كلُّ قريب[٣].
عَجِبْتُ لإسراعِ المَنِيّةِ نحوَه، وما كان لو مُلِّيتُه[٤] بعجيب.
دَعَتْه المنايا فاستجابَ لصوتِها، فلِلّهِ من داعٍ دعا ومُجيب.
إذا شئتُ راعَتْني ـ مُقيماً وظاعناً ـ مَصارِعُ شُبّانٍ لدَيَّ وشيب[٥]!
نُومِّلُ عيشاً في حياةٍ ذميمةٍ أضرّتْ بأبدانٍ لنا وقلوب.

وماتت لبشّار بنتٌ صغيرةٌ فرثاها رثاءً فيه شيءٌ من قِلة الجِدّ (غ ٣: ٢٢٩ـ٢٣٠). وأما رثاءُ إخوانِه فنَعْرِفُ منه مرثيَتَيْنِ عليهما طابَعٌ مولّد، وفي كُلِّ واحدةٍ منهما وصفٌ للخمر وتأسّ، وفيهما كِلَيْهِما نسيبٌ. وله مرثيةٌ ثالثةٌ فيها فخر. ولقد كان بَشارٌ صادقَ الرثاء بيِّنَ الإخلاص في هذا النوعِ، بالغ السهولة قويَّ التأثير .

(١) الجارة: الزوجة. أناب: رجع إلى الله، سلم أمره للّه.
(٢) جال: جانب. قليب: بئر . أي حفرة.
(٣) ألقى علي الهم كل قريب: كل قريب لي نسي موت ابني، وبقيت أنا وحدي أذكره.
(٤) تمتعت به طويلا.
(٥) الظاعن: المسافر . أرى الناس حولي يموتون شيوخاً وشباناً. ليس للموت سن معينة.

كانَ لبشارٍ في البصرة خمسةُ أصدقاء فمات منهم أربعة وبَقِيَ واحدٌ يُقال له البَرَاءُ، فَرَكِبَ في زورقٍ يُريدُ عبورَ دِجلة العوراء فغَرِقَ... فرثى بشارٌ أصدقاءه الخمسةَ معاً فقال (غ ٣: ٢٣٤ـ٢٣٦):

كان لي صاحبٌ فأوْدى به الدهـ ـرُ[١] وفارَقْتُه، عليهِ السلامُ.
بَقِيَ الناسُ بَعدَ هَلْكِ نداماىَ وقوعاً لم يشعرُوا ما الكلامُ[٢]
* كجُزورِ الأيسارِ[٣] لا كَبدٌ فيـ ـها لباغٍ ولا عليها سَنام.
يا ابنَ موسى، فَقْدُ الحبيب على العينِ قذاةٌ وفي الفؤادِ سَقام.
كيف يصفو لِيَ النعيمُ وحيداً، والأخِلَّاءُ في المقابرِ هام[٤]؟
نَفِسَتْهم عليَّ أُمُّ المنايا فأنامَتْهُمُ بعُنفٍ فناموا[٥].
لا يغيضُ إنسجامُ دمعي عليهِم، إنّما غاية الحزينِ السِّجام[٦].

وهنالك مرثيةٌ أخرى لبشّارٍ قالها في العصر العباسي، ولكنها مطبوعةٌ بالأسلوب القديم. كان أبو جعفرٍ عُمَرُ بنُ حفص بنِ عُثمانَ بن قُصيبةَ ابنِ أبي صُفرةَ العَتَكيّ قائداً شجاعاً فكان يلقب بهزارِ مرْد[٧]، قاتلَ الخوارج بالقَيْروان عام ١٥٣ هـ فقُتل (الطبري ٣: ٣٧٠). وقد كان مُحسناً إلى بشارٍ فرثاه بشارٌ (البيان والتبيين ١: ٢٣٨و ٢: ٢٥١):

ما بالُ عينِكَ دمعُها مسكوبُ سهِرَت، فأنتَ بنَوْمها محروبُ[٨].
وكذاك من صَحِبَ الحوادثَ لم يزَلْ تأتي عليه سَلامة ونُكوب.

(١) أهلكه الدهر: مات.
(٢) الهلك: الهلاك. وقوعاً: ساهمين، حائرين، مشدوهين.
(٣) الإبل التي تنحر عند لعب الميسر...
(٤) الأخلاء جمع خليل: الصديق. هام: رأس، معناها هنا ميت.
(٥) حسدني الموت على أصدقائي فجعل يأخذهم واحداً واحداً.
(٦) غاض: جف. سجام: سيلان. إن أكثر ما يستطيع الحزين فعله أن يبكي.
(٧) هزار مرد: ألف رجل (والمقصود "بمقام ألف رجل، بطل").
(٨) مصاب بنومها، أي محروم من النوم.

إن الـرزيّـة لا رزيـةَ مـثـلُـهـا يـوم ابـنُ حفْصٍ في الـدِمـاء خـضيب
لا يـسـتـجـيـبُ ولا يَحِيرُ لِـسـانُـه، ولـقـد يَحِـيرُ لـسـانُـه ويُجِـيـب[1]!
يـا أرضُ، ويحَـكِ أكـرمـيـهِ فـإنـه لم يَـبْـقَ لـلـعَـتَـكِـيّ فـيك ضريـب[2].
أبْهى عـلى خَـشَـبِ المـنـابـر قـائـمـاً يـومـاً، وأحـزَمَ إذْ تُـشَـبُّ حـروب.
غُلِبَ العزاءُ على ابنِ حفصٍ والأسى إن الـعـزاءَ بِـمـثـلـهِ مـغـلـوب
إذ قـيل أصـبـحَ في المـقـابـرِ ثـاويـاً عُـمَـرٌ وشُـقّ لِـواؤه المـنـصـوب.
فـظَـلِـلْـتُ أنْـدُبُ سيفَ آلَ محـمـدٍ عُمَراً. وعَزَّ هُنالك المَنْدوب! فعليك،
فعليك، يا عُمَرُ، الـسـلامُ فإننا بـاكـوكَ مـا هَـبّـت صَـبَـاً وجـنَـوب.

ولعلَّ أعظمَ ما جعل عاطفةَ بشارٍ في بعضِ رثائه قويةً ثائرةً أنه كان قد اكتفى من الناس كُلِّهم ينفرٍ قليلين من الأصدقاء الخُلّص فسطا عليهِمُ الموت.

٤ـ الاعتذار والعتاب والوعيد:

إذا كانت غاية الشاعر الأساسية من مديحِه فأخلق به ألّا يهجُوَ إلا بعدَ أن يستنفدَ جميعَ الوسائلِ في استدرارِ كفّ الممدوح. ولقد فعلَ بشارٌ ذلك كلّه، وتفنّن فيه .

فمن أجمل وُجوه الاعتذارِ عن الممدوحِ في قِلّةِ مقدرتهِ على إعطاء الكثيرِ قولُ بشارٍ حينما اسْتَمْنَحَ العباسَ بنَ محمدِ بنِ علي بن عبدِ اللّهِ ابنِ العباسِ فلم يمنحه؛ فوصف له البخيلَ والكريمَ وبسط له شيئاً من فلسفة العطاء. ولكنّه في الحقيقةِ هجاه (غ ٣: ١٩٥):

ظِلُّ اليَسارِ على العبّاس مَمدودُ، وفَـلـبُـه أبداً بـالـبُـخْـلِ مَـعْـقـود.
إنّ الـكـريم لَيُخفي عـنـك عُـسْرتَـه حـتى تـراه غَـنِـيّاً وهـو مَجْـهـود[3]
ولـلـبـخـيـلِ عـلى أوالـهِ عِـلَـلٌ زُرْقُ الـعـيـونِ عـليها أوجهٌ سـود.

(١) يحير: يرجع، يرد جواباً.
(٢) ضريب: شبيه.
(٣) متعب (بالفقر)، منهوك.

إذا تكرّهتَ أنْ تُعْطي القليلَ، ولم تَـقْـدِرْ عـلى سَـعَـةٍ لم يَـظْـهـرِ الجـود.
أوْرِقْ بخيرٍ تُرجّى[1] لـلـنـوالِ فما تُـرجـى الـثِّـمـارُ إذا لم يُـورِقِ الـعـود.
بُـثَّ الـنـوالَ ولا تَمْنَـعْـكَ قِـلّـتُـه؛ فـكُـلُّ مـا سـدَّ فـقـراً فـهـو محـمـودُ!

ولما وَردَ بشارٌ على خالد بنِ برمكَ بفارسَ ومدحه، وعَده خالدٌ ولكن مَطَلَهُ. فقال بشارٌ يعاتبه (غ ٣: ١٨٥، الخالديان ٦٦):

أطلّتْ علينا مِنكَ يوماً سحابةٌ أضاءتْ لنا برقاً وأبْطأ رشَاشها.
فلا غيمُها يُجلى فييأسَ طامعٌ، ولا غيثُها يأتي فيُروى عِطاشها.

وكذلك مدحَ بشارٌ يعقوبَ بنَ داوودَ وزيرَ المَهديِّ فلم يُعْطهِ يعقوبُ شيئاً، فبالغ في عتابهِ وتجاوَزَ الحدَّ إلى الازدراء به والاحتقار له (غ ٣: ٢٤٥ـ ٢٤٦ الخالديان ١١٠) .

طـال الـثّـواءُ عـلى تَـنَـظُّـرِ حـاجـةٍ شِمـطـتْ لـديـكَ، فـمـن لها بخضـابِ!
تُعْطي الغَزيرَةُ دَرَّها[2]، فإذا أبَتْ كـانـت مَـلامـتُـهـا عـلى الحَـلّاب.
يـعـقـوبُ، قـد وَرَدَ الـعُـفـاةُ عَـشِـيّةً مُـتَـعَـرِّضـيـنَ لـسَـيْـبِـكَ المُـنْـتـاب[3]،
فَـسَـقَـيْـتَـهُـمْ وحَـسِـبْـتَـنـي كَـمُّـونَـةً نَـبَـتَـتْ لـزراعـهـا بـغـيرِ شَرَاب.
مَـهْ، لا أبـا لَـكَ! إنـنـي ريحـانـةٌ فـاشْـمُـمْ جَـنـاهـا واسْـقِـنـي بـذِنـاب[4].

وربما هدّد بَشارٌ الممدوحَ بالهجاء إذا تأخرتْ عنه الصِلة. لما مدح بشارٌ عُقبةَ بنَ سَلْم بأرجوزته «يا طللَ الحيَّ بذات الصمْدِ» أمرَ له عُقبة بخمسين ألفَ دِرهم. ولكنّ عقبةَ أخّر الصِلة ثلاثةَ أيامٍ، فقال فيه بشارٌ (غ ٣: ١٨٢، العقد ١: ٩٢):

(١) كذا بالأصل، والصواب: ترج.
(٢) الغزيرة: الكثيرة اللبن، الدر: اللبن.
(٣) السيب: العطاء، المنتاب: الذي يأتي مرة بعد مرة.
(٤) دلو عظيمة.

ما زال ما منّيْتَني من همِّي، والوَعدُ غَمٌّ، فأزِلْ من غمي.
إن لم تُرِد حمدي فراقِبْ ذَمِّي!

وربما كان بشار أحياناً أعجزَ من أن ينال خصمه بشِرّ. ولكنّ ذلك لم يمنعْه من أن يهدِّده ويتوعّده كما فعل لما مدَحَ إبراهيمَ بنَ عبدِ اللّه بنِ الحسن، فإنه هدّد أبا جعفرٍ المنصورَ تهديداً شديداً (غ ٣: ١٥٦ـ ١٥٧):

أبا جعفرٍ، ما طولُ عيشٍ بدائمٍ ولا سالمٌ عما قليلٍ بسالمِ.
على المَلِكِ الجبّارِ يقتحمُ الرَّدى ويَصرعُهُ في المأزِق المتلاحم.
كأنّك لم تَسْمَعْ بقتلِ مُتوَّجٍ عظيمٍ ولم تسمعْ بفَتْك الأعاجم:
تَقَسّمَ كِسرى رهطُه بسيوفهم، وأمسى أبو العباس[1] أحلامَ نائمِ.
وقد تَرِدُ الأيامُ غُرّاً، ورُبّما وَرَدْنَ كُلوحاً بادياتِ الشكائم.
ومَروانُ قد دارت على رأسهِ الرَّحى وكان، لما أجرَمْتَ، نَزْرَ الجرائم[2]!

ويرى بشارٌ أيضاً أن الممدوح مُجْبَر على إعطائه قدْراً من المال، وأن ذَهابه إلى الممدوح ووُجود المال لدى الممدوح مما يُوجِبُ له نصيباً في ذلك المال من طريق المدح أو من طريق الهجاء، كما قال في خالد بن برمك (غ ٣: ٢٠٢ـ ٢٠٣):

أخالدُ، لم أخبِطْ إليك بذِمّةٍ سوى أنني عافٍ وأنتَ جوادُ[3].
أخالدُ، إنّ الأجرَ والحمدَ حاجتي؛ فأيّهما تأتي فأنت عِمادُ.
فإنْ تُعْطِني أُفرِغْ عليك مدائحي؛ وإن تأبَ لم يُضرَبْ عليَّ سِداد[4].

(١) الوليد بن يزيد الأموي.
(٢) مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين. لما أجرمت: بالنسبة إلى جرائمك، إذا قيست جرائمه بجرائمك.
(٣) خيط: سار. ذمة: عهد. عاف: فقير. ليس لي حجة في السير إليك إلا أني أنا فقير وأنت كريم.
(٤) لم يضرب علي سداد: لا تسد الدنيا في وجهي. إذا لم تعطي تركتك وذهبت إلى غيرك (وهجوتك).

٥ـ الهجاءُ:

الهجاء ميزة بشارٍ[١]. ولا شك في أنّ الهجاء كانَ من أولِ الأغراض التي مال إليها شاعرنا (راجع غ ٣: ٢٠٨إلخ)، فقد قال بَشار الشعرَ وهُوَ صغير، فما بلَغ الحُلُم إلّا وهُوَ مَخْشِيُّ مَعَرَّةِ اللسان (غ ٣: ١٤٤، راجع ١٤٩). من أجل ذلك لا نستغرب أن يكون بابُ الهجاء أوسعَ الأبواب في شعر بَشارٍ على ما وصل إلينا. وقد لاحظ قوْم شِّدة مَيْل بشار إلى الهجاء واتساع قوله فيه فقالوا له (غ ٣: ٢٠٧): «إنّكَ لَكثيرُ الهجاء! فقال: إنيّ وجدتُّ الهجاءَ المؤلم آخَذَ بضِبْعِ[٢] الشاعر من المديح الرائع. ومَنْ أراد من الشعراء أن يُكرمَ في دهر اللئام على المديح فليستعدَّ للفقر، وإلّا فليبالغْ في الهجاءِ ليُخافَ فيُعطى» .

وبما أنّ بشاراً عاش في العصر الأموي ردْحاً طويلاً فقد كان من المعقول أنّ يدخُلَ في ما دخَلَ فيه شعراءُ المُناقضات، فهجا جريرَ بنَ عَطِيّةَ الخطَفَى في الأغلبِ، وهجا جريرَ بنَ المنذر السُّدوسي على التحقيق. وله هجاءٌ في بَني ضُبَيْعَة يقول فيه (البيان والتبيين ٢: ١٥٠):

وفي العبرَاتِ الغُرَّ صبرٌ على النوى، أولـئـكَ حَـيٌّ مـن حَـزِيمـة أغْـلَـبُ[٣].

وألأم مـن يمـشي ضُـبَـيْعَـة، إنهـم زعـانـفُ لم يَخْطُبْ إليهـم مُحَجّبُ[٤]!

ولقد هجا بشارٌ أيضاً نفراً منهم حمّادُ عجردٍ ورجلاً إسْمُه أبو زيدٍ وغيرَهما كثيرين، ولكنه كان كلّما تعرّض بالهجاء لشاعرٍ كبير أو صغير، مشهوراً أو مغمور، رجَع عنه نادماً مهزوماً. ولقد لاحظ ذلك ابن رشيق (العمدة ١: ٨٩) فقال: «ومِنْ مُغَلّبي المولّدين (في الهجاء)، على جلالتهِ وتقدّمِه، بَشارُ بنُ بردٍ فإن حمادَ عجردٍ -

(١) GALI 109

(٢) آخذ بضبع الشاعر: أكثر عوناً له.

(٣) العبرات: (بضم العين أو كسرها): قبيلة. أغلب: غالب شجاع.

(٤) الزعانف: أجنحة السمك، أراذل القوم، القبيلة القليلة العدد. محجب: مالك؛ رجل كريم. لا يتزوج. رجل كريم بناتهم.

وغَضِبَ بَشّاراً من هجاء حمادٍ له، ولكن الجاحظ (راجع العمدة ١: ٩١) يلومَ بَشّاراً فيقول: ما كان ينبغي لبشارٍ أنْ يُضادّ حمادَ عجردٍ من جهةِ الشعر لأنّ حماداً في الحضيض وبَشاراً في العَيُّوق[١]».

وكذلك هجا بشّاراً أبو هشام الباهليّ ببيتين لم يزل بَشار منذ سمعهما منكسراً (غ ٣: ١٤١) مَع أنّ بشاراً كان قد هجاه[٢]. وهجا بَشارٌ جاراً له يقال له أبو زيد، ولم يكن ممن يقول الشعر. فرد عليه أبو زيد بثلاثة أبيات. «فلما قرئت على بَشار غضب وندم على تعرَّضه لرجلٍ لا نباهةَ له؛ وجعل ينطح الحائط برأسه غيظاً. ثم قال: لا تعرَّضتُ لهجاءٍ سَفَلةٍ مثلِ هذا أبداً» (غ ٣: ١٩٤ ـ١٩٥).

أما الذين صبّ بشارٌ سَوْطَ هجائه فكانوا من الذين لا يقولون الشعر، فكانتْ من أجلِ ذلك مقاتِلُهم باديةً له، وكانَ هو في مأمن منهم. وقد كان هؤلاء الذين هجاهم بَشارٌ إما ممدوحين لم يُعْطوه أو أنّهم أعْطَوْه أقل مما كان ينتظر منهم؛ وإما أنهم كانوا عُلماءَ ونُحاةً يتركون الاستشهادَ بشعره؛ وإما أنهم كانوا نفراً ثقالاً غِلاظاً سمُجوا في عينِ الشاعر فاقتضّ منهم بهجائه إيّاهم.

وهجاء بَشار نوعان: نوع فَنّي هو المقصودُ بدراستنا هنا، وهو يقوم على الإمضاض والإيلام، إذ بناه الشاعرُ في أكثرِ الأحيان على التعريض بالمهجُوّ أو على إحتقاره ونزع الصفات الكريمة عنه وذِكْرِ النِكات الباعثة على الهزؤ به، وقد يذكر بشارٌ العيوب الجسدية. وهذا النوع من الهجاء عند بَشار من شعره الجِدي. وكثيراً ما تراه محبوكاً بتَضمينِ آي مِنَ القرآنِ الكريم على طريق التمثيل أو معقوداً بمثَلٍ سائرٍ أو معلّقاً بحكمة. وبَشارٌ يعتمدُ في هجائه التصويرَ الباعث على السُخرية وعلى المبالغة واختلاق المعايبِ مما هو سبيلُ الشعراء المولّدين.

(أ) الهجاء القبلي:

ويحسُنُ بنا أن نبدأ بهجاء بَشارٍ القَبلي معَ قِلّته عند بَشار وقِلة جَدْواه. فمن هذا

(١) العيوق: نجم.
(٢) أخبار أبي تمام للصولي ٤٨.

الهجاء ما هو شتائمُ مَحْضٌ (الحيوان ١: ١٢١، غ ٣، ٢١٠، البيان التبيين ٢: ١٥٠):

* عددتَ سُوَيداً إذ فَخَرتَ وتَوْلَباً؛ وللْكلبُ خيرٌ من سويد وتولَب.
* كأن بني سَدوسٍ رهطَ ثورٍ خنافسُ عند منكسر الجدار.
تُحرِّكُ للفَخار زُنابَيَيْها، وفخرُ الخُنفساء من الصّغار[1].
* وألأم من يمشي ضُبيعة، إنهم زعانفُ لم يَخْطُب إليهم محجّب.

وبَشار يهزأ بالأنساب العربية، وخصوصاً تلك التي يُلَفِّقها أصحابُها لأنفسهم. وهو يُشبّه تلك الأنسابَ بالقوارير (الزجاج) لأنها سريعة التحطُّم إذا اصطدمتْ بشئ. وربما شَبّهها بقواريرِ الحجام إشارة إلى قَذارتها، وذلك لأن الحجّام يستخرج بقواريرِه دمَ المرضى. من ذلك هجاؤه لِخَلَفِ ابنِ أبي عمرِو بنِ العَلاء (غ ٣: ١٩٠):

ارفِقْ إذا حرّكتَ نِسبتَهُ فإنه عربيٌّ من قوارِرِ[2].
ما زال في كِير حدادٍ يردِّدهُ حتى بدا عربياً مُظْلِمَ النور.
إن جاز آباؤه الأنذالُ في مُضَرٍ جازت فلوسُ بُخارى في الدنانير[3].

وقال في بني زيد (غ ٣: ٢٠٥):

فقُلْ في بني زيدٍ كما قال مُعْرِبٌ: «قواريرُ حجّامٍ غداً تتكَسّرُ»

ثمّ إن لبشارٍ هجْواً قَبَلِيّاً جدِّياً يبحث فيه عن مثالب العرب والبَدْو ويدافع عن الموالي عموماً وعن بني الأحرار (الفرس) خصوصاً. ولكنّه يقوله بين الفيْنة إذا تحدَّاه أحدٌ أوِ احتقره لأنّه مَوْلًى (غ ٣: ١٦٦ـ ١٦٧):

خليلي، لا أنام على اقتسارٍ ولا آبَى على مَوْلًى وجارِ.

(١) الزنابيان: الإبرة المزدوجة التي تضرب بها العقرب.
(٢) قوارير: زجاج.
(٣) إن كان آباؤه يقبلون في العرب فحينئذ يمكن أن يقبل الفلس البخاري (قطعة صغيرة ورديئة من العملة) مكان الدينار.

سأخبرُ فاخرَ الأعراب[١] عني ... وعنه، حينَ تأذَنُ بالفخار.
أحين كُسِيتَ بعد العُرْيِ خَزّاً ... ونادمتَ الكِرام على العُقار[٢]،
تفاخر، يا ابنَ راعيةٍ وراعٍ، ... بني الأحرارِ[٣]؟ حسبُكَ من خَسار!
وكنتَ إذا ظمئتَ إلى قَراحٍ ... شرِكْتَ الكلبَ في وَلْغ الإطارِ[٤].
تُريغ[٥] بخُطبةٍ كسرَ الموالي، ... ويُنسِيك المكارمَ صيدُ فار.
وتغدو للقنافذِ تَدَّرِيها، ... ولم تَعقِل بدرّاجِ الديار[٦].
وتنتسجُ الشِمَالَ لِلابسيها ... وترعى الضأن بالبلد القِفار[٧].
مُقامُك بيْنَنا دَنَسٌ علينا؛ ... فَلَيْتَكَ غائبٌ في حَرّ نارِ!
وفخرُك بين خِنزيرٍ وكلب، ... على مثلي من الحدَثِ[٨] الكبار!

ويظهر أن بشاراً غضب يوماً من واسطيّ فهجا واسطَ وأهلَ واسطَ (معجم البلدان ٤: ٨٨٧):

على واسطٍ من ربِّها ألف لعنةٍ ... وتِسعةُ آلاف على أهلِ واسطِ.
أيُلتَمَسُ المعروفُ من أهلِ واسط، ... وواسطُ مأوى كلِّ عِلجٍ[٩] وساقط.
نبيطٌ وأعلاجٌ وخُوزٌ تجمّعوا، ... شِرارُ عبادِ الله من كل خابط[١٠].

(١) المفتخر من البدو.
(٢) العقار: الخمر.
(٣) الأحرار: الفرس.
(٤) القراح: الصافي. ولغ الإطار الماء في الخندق الذي يكون حول الخيمة.
(٥) تطلب، تبتغي.
(٦) تدريها: (تصيدها)، ولم تعقل بدراج الديار: (لا تستطيع صيد الحجل).
(٧) الشمال جمع شملة، ثوب يلف على بدن من ثياب البدو. والضأن: الغنم. القفار الخالية.
(٨) الحدث: الحوادث، المصائب.
(٩) علج: الرجل الفظ الكبير الجسم وخصوصاً من غير العرب.
(١٠) النبيط: فلاحو السواد (العراق الأدنى). الأعلاج: جمع علج. خوزستان مقاطعة في جنوبي غربي فارس. الخابط: التائه في الأرض، الشريد.

وإني لأرجو أن أنالَ بشتْمِهِمْ من الله أجراً مثلَ أجرِ المُرابط[١].

(ب) الهجاء الشخصي:

وفي الهجاء الشخصي مقدرةُ بشار، سواءٌ في ذلك ما قالَه في العصر الأمويّ وفي العصر العباسي. ولا يكتفي بَشار بالتعريض بالمهجُوّ فقط، بل تراه يصوّره ويحلِّلُ نفسيّتَه لِيَحْمِلَ الناسَ أيضاً على الهزؤ به. فهو يقول مثلاً (ديوان المعاني ١: ٢٠٣ والنويري ٣: ٣٢٠):

ضيفُ عمرٍو وعمرو يسهرانِ معاً: عمرٌو لِبِطنتِه والضيفُ للجوع.

وتولّى صالحُ بنُ داوودَ البصرةَ سنة ١٦٣ (الطبري ٣: ٥٠١) فلم يُعْطِ بَشاراً شيئاً؛ وكان بَشارٌ قد مدح أخاه يعقوبَ وهو يومذاك وزيرُ الخليفَة المَهديّ أوِ المُستبدُّ بأمورِه على الأقلّ، فلم يُعْطِه شيئاً أيضاً. فقال بشّار يُخاطب يعقوبَ ويهجو صالحاً (غ ٣: ٢٤٤):

همُ حملوا فوقَ المنابرِ صالحاً أخاك، فضجّتْ من أخيك المنابرُ.

ولم يُثْمِرْ هذا الهجاءُ شيئاً فخاطب بشّارٌ بني أُميّة يَسْتحثُّهم على النهوض لاستردادِ الخِلافة ما دام المَهديُّ ووزيرُه غافلَين عن ضبْط الأمور (غ: ٢٤٣ والخالديان ١١٤).

بني أُمَيّةَ، هُبُّوا طال نومُكُمو إنّ الخليفةَ يعقوبُ بن داوودِ،
ضاعتْ خِلافَتُكمْ، يا قومُ، فالتمسوا خليفةَ الله بينَ الزقِّ[٢] والعود.

ومن هجاء بشارٍ الذي يصوِّر المهجُوَّ متعرِّضاً لعاهاتِه الجسدية، معَ التعريض المُرِّ، هجاؤه لواصلِ بنِ عطاءٍ (غ ٣: ١٤٥):

ما لي أُشايعُ غزالاً له عُنُقٌ كنِقْنِقِ الدَّوِّ إن ولّى وإنْ مَثَلا؟
عنقُ الزُّرافة، ما بالي وبالُكمُ تكفِّرون رجالاً كفَّروا رجُلا!

(١) المرابط: المتطوع الذي يدافع عن حدود البلاد الإسلامية.

(٢) وعاء للخمر

ومن التصوير والتحليل البارعين في الهجاء قول بشّار في رجل إسمه هِلال الرائي ـ وهو هلال بن عَطيّه ـ وكان صديقاً لبشّار يمازحه كثيراً فقال له يوماً: إن الله لم يُذهبْ بَصَرَ أحدٍ إلّا عوّضه بشيءٍ فما عوضك؟ فقال بشّار: "الطويلُ العريض!" قال هلال: «وما هذا؟» قال بشّار: «ألّا أراك وأمثالَك من الثقلاء». وكان هلال هذا ثقيلاً فقال بشّار يهجوه (غ ٣: ١٦٨):

وكيف يَخفّ لي بَصري وسَمْعي، وحولي عسكرانِ مِنَ الثِقالِ؟
قُعوداً حولَ دَسْكرتي وعندي، كأنّ لهم عليَّ فُضولَ مال.
إذا ما شِئتُ صبّحني هلالٌ. وأيُّ الناس أثقلُ من هلال!

ومن التعريض المرير بالثُقلاء هجاءُ بَشارٍ لأبي سفيان بنِ العلاء بن لَبيدٍ التَغْلَبيّ، وكان على شُرطة البصرة. وقد كان يُحبّ مجالسةَ بَشار، ولكن بَشاراً كان يَسْتَثْقلُه (غ ٣: ١٨٧ والنويري ٣: ٢٩٢):

ولقد قُلْتُ حينَ وُتِّدَ في الأرض ثقيلٌ أرْبى على ثَهلان:
رُبّما يَثْقُلُ الجليسُ، وإن كانَ خفيفاً في كِفّة الميزانَ!
كيف لا تَحْمِل الأمانةَ أرضٌ حَمَلَتْ فوقَها أبا سُفيان؟

فبعدَ أن ذكر بشارٌ أن هذا المهجُو أثقلُ من جبلِ ثَهلانَ، وأنه وُتِّدَ (أثبت) في الأرض كسائر الجبال التي جُعلت للأرض رواسيَ حتى لا تميلَ وتضطرب، كما قال الله تعالى في سورة الأنبياء (٢١: ٣١) ﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ﴾، رأى أنّ الإنسان قد يكونُ خفيف الوزن، ثم يكونُ معَ ذلك ثقيلا. ثم يعجَبُ بَشار مرةً أخرى كيف أن الأرض التي نعيش عليها قد رَفَضَتْ أن تحملَ «الأمانة» ـ وهي التبعة العاقلة التي يترتّب على ما يأتي به حاملها من الأعمال ثواباً أو عقاباً يوم القيامة ـ حينما عَرَضَها الله عليها في بدء الخليقة، على ما جاء في سورة الأحزاب (٢٣: ٧٢): ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿72﴾﴾. ومَع ذلك فهذه الأرض قد قَبِلَتْ أنْ تحملَ أبا سفيان!

ومن التحليل البارع لنفسِ البخيل والتعريض المُمِضّ بهِ مَع وصفِ حركاتِه

وأحواله هجاءُ بَشارٍ لعبيدِ الله بن قَزْعة، ويظهر أنه كان صدر الدولة العباسية (راجع الكامل ٢٢٤). هذه الأبيات من أبرع ما ورَد في الهجاء المُحدَث. قال بشار (مختارات البارودي ٤: ٤٠١ ـ ٤٠٢):

خليليَّ من كعبٍ، أعينا أخاكما على دهره؛ إنّ الكريم مُعينُ.
ولا تبخَلا بُخلَ ابنِ قَزعةَ إنّه، مخافة أن يُرجى نَداه، حزين.
كأن عبيدَ اللهِ لم يَلْقَ ماجداً، ولم يدْرِ أنّ المكرُمات تكون!
إذا جِئْتَه في حاجةٍ سَدّ بابَه فلم تَلْقَهُ إلّا وأنتَ كمين.

ويميلُ بشّار في أكثرِ أهاجيه إلى الإقذاع. وبما أنّ أكثرَ هذا النوع من الأهاجي يتناول الأعراض، محشُوّاً باللفاظ البذيئة، فقد آثرت الإضرابَ عن درسه والإستشهادِ بنماذجَ منه هنا .

ولكنْ مما لا بُدّ من ذِكره على كُلّ حالٍ أنّ بشاراً لجأ إلى الإقذاع عند هجاء نفرٍ من العلماء الذين انتقدوا شِعره أو تركوا الاستشهاد بشعرِه ومعنى ذلك أنّهم عدّوا بَشاراً مُنْحَطّاً عن الطَبَقة التي يجوز الاستشهاد بشعرها في الاحتجاج لِصحة ألفاظ اللغة وصِحة تراكيبها. وكان من الذين انتقدوا بَشاراً سِيبَوَيْهِ صاحبُ «الكتاب» في النحو، فقال فيه بَشار (غ ٣: ٢١٠):

أسِبْوَيهِ يا ابنَ الفارسيةِ، ما الذي تحدّثتَ عن شتمي وما كنت تنبِذُ[١]؟
أظَلْتَ تُغنّي سادراً في مَساءتي، وأُمُّك بالمِصْرين تُعطي وتأخذ[٢]؟

أمّا «الفارسيةُ» هذه فكانت امرأةً بالبصرة مشهورةً بالتزيُّن للرجال. وكان أهلُ البصرة إذا أرادوا شتيمةَ إنسان قالوا له: «يا ابنَ الفارسيّة». غيرَ أن المرزُباني (الموشّح ٢٤٧) يقول: كان بشارٌ «أشدَّ عصبيّةً للفُرسِ من أن يقولَ هذا» أو يَعْنِيه.

(١) نبذه: هزئ به، لقبه لقباً فيه احتقار.
(٢) سادراً: متحيراً، لاهياً. تعطي وتأخذ كناية عن شتيمة قبيحة. المصرين: الكوفة والبصرة.

٦ـ العتاب والنسيب:

في المقدّمة القيّمة التي عَقَدَها محمّدُ الطاهرُ بنُ عاشورٍ (ديوان بشّار... ص ٣٠) تردّدٌ بينَ أنْ يكونَ "غرام بشّار" حقيقةً أو تصنّعاً. والذي أوقعَ محمّدَ الطاهرَ بن عاشور في هذه الحَيْرة هو أنّه نظر إلى نسيب بشّارٍ وإلى غزل بشّار، في العصر الأمويّ وفي العصر العبّاسيّ معاً، نظرةً واحدةً وعالَجَهما مُعالجةً واحدة. ولو أنّه فَصَل بين الفنّين (النسيبِ والغزل) وبينَ العصرين (الأموي والعبّاسي) لَما وجدتْ هذه الحَيْرةُ سبيلاً إلى نفسه.

كان مُعْظَم نسيبِ بشّارٍ بعَبْدةَ ـ في العصرِ الأمويّ ـ ولقد جرى نسيبُه هذا مجرى الغزلِ العُذريّ في العصر الأموي، فكان نسيبه هذا، على الأقل، على شيء من العفّة. أما غَزَله الذي كان في العصر العبّاسي فقد جرى مجرى الغزل الصريح في العصر العبّاسي. هذا في دراسة شعر بشّار. أمّا «نفْسُ بشّار» فكانتْ أميَل إلى الفِسق منها إلى العِفّة .

يبدو لنا بوضوحٍ أن نسيبَ بَشّاركان صادقاً. إن شاعراً يَقِفُ أكثرَ نسيبه على امرأة واحدة يبثّها فيهِ شوقَه ويشكو فيه بُعادَها ويأتي فيه بالمَعاني الغريبة والعاطفة القوية لَشاعرٌ صادق التعبير عما يجول في نفسِه مخلصٌ في حبه .

هذه المرأةُ التي وقفَ بَشارٌ عليها أكثرَ نسيبهِ تدعى عبَدةَ، عَرَفَتْه قبل أن يُتَوَفّى الحسنُ البصريّ (ت ١١٠ هـ = ٧٢٨م) بأمد فتعلّق بها زمناً طويلاً. ويظهر أن عبدة كانت مُتَصَوّنةً، فكانتْ جميعُ أشعارِ بشّارٍ فيها عِتاباً وشكْوى. وكانتْ هذه الأشعارُ تمثل الأساليبَ القديمةَ والمحدَثة مما يدلُّ على أن حبَّ عبدة تقلّب في نفسِه تقلُّبَ أُسلوبه في شِعره. ولعلّ من أوائل أشعارِ بشارٍ في عبدةَ هذه قوله: (غ ٥: ٣٥٠و ٦: ٢٤٦):

لعبدةَ دارٌ، ما تُكَلِّمُنا الدارُ، تلوح مَغانيها كما لاحَ أسطارُ.
أسائلُ أحجاراً ونُؤْياً[1] مُهدَّما؛ وكيف يردُّ القولَ نُؤْيٌ وأحجار؟

(١) الخندق الصغير حول الخيمة.

وما كلّمتني دارُها إذ سألتها، وفي كَبِدي كالنِفط شُبّتْ به النار.
وعند مغاني دارِها ـ لو تكلّمتْ لكُنتِ بادي الصَبابةِ ـ أخبارُ.

هذه الأبيات جاهليةٌ في معانيها وبنائها تذكُّرنا بقصيدة النابغة: «عوجوا فحيّوا لِنُعْم دِمنةَ الدار». ولبشارٍ قصائدُ كِثارٌ في النسيبِ بعبَدةَ تَحْمِلُ الطابعَ الأمويَّ كقوله (الخالديان ٨٢، ٨٩، ٩٠، غ ٣: ٢٢٦):

* فيا عجباً زيّنتُ نفسي بحُبّها، وزانتْ بهَجْري نفسَها وتَخَلّتِ!
فبِيني[1] كما بانَ الشبابُ الذي مضى، وكانتْ يدٌ منه عليّ فوَلّت.
* ومَنّيْتِنا جوداً وأنتِ بخيلةٌ، وشَتانَ أهلُ الجودِ والبخلاءُ.
إذا سَفَرت[2] طابَ النعيم بوَجْهِها، وشبِّهَ لي أنّ المضيقَ فضاءُ.
مريضةُ ما بينَ الجوانحِ بالصِّبا، وفيها دواءٌ للعيون وداء.

ويظهَرُ أنّ بشاراً أشْرَكَ في حُبِّ عبدةِ امرأةً أُخرى اسمها سُعْدى (الخالديان ٣٢٢ـ ٣٢٣، غ ٣: ٢٢٦) ـ إلّا إذا كان الاسم «سعدى» كنايةً عن عبدة نفسِها:

* متى تَعْرِفِ الدارَ التي بانَ أهلُها بسُعدى فإن الدمع منك قريبُ،
وتذكُرُ من تَهواه إذ أنتَ يافِعٌ غُلامٌ فمغناه[3] إليك حبيب!
* فلا يَحْسَبِ البيضُ الأوانسُ أن في فؤادي سوى سُعدى لغانيةٍ فَضْلا.
فأقْسِمُ إنْ كان الهوى غيرَ بالغٍ بي القتلَ من سُعدى لقد جاوزَ القتلا

ولكنّ اسمَ «سُعدى» غابَ من نسيبِ بَشارٍ وثَبَتَ فيه اسمُ «عبدة». ولعلّ سُعدى مرّتْ في قلبِ بَشارٍ عرَضاً، كما مرّ غيرها أيضاً، قبل أن تَحِلّ عبدةُ فيه ويتحولَ نسيبُه فيها من أُسلوبهِ القديم إلى أُسلوبه المُحدَث (غ ٦: ٢٥٣، ٢٤٧، ٢٤٦، ٣: ١٥١):

* يا عبدَ يا جافيةً قاطعه، أمـا رَحِمتِ المُقلةَ الدامعهْ؟

(١) اذهبي، ابعدي.
(٢) كشفت عن وجهها.
(٣) المغنى: المكان المسكون العامر.

يا عبدَ، خافي الله في عاشق يهواكِ حتى تقعَ الواقعه[١]!
* يا عبدَ، حبُّك شَفّني شَفّا، والحُبّ داءٌ يُورث الحتفا[٢].
والحبّ يُخفيه المحِبُّ لكيلا يُستراب به فلا يخفى.
* عبدَ، إني إليك بالأشواقِ لِتلاقٍ، وكيفَ لي بالتلاقِ!
أنا، والله، أشتهي سِحرَ عينيكِ وأخشى مَصارعَ العُشّاقِ!
* لم يَطُلْ ليلي، ولكنْ لم أنَمْ ونفى عني الكَرى طيفٌ ألَمّ[٣].
نفّسي، يا عبدَ، عني واعلمي أنني، يا عبدَ، من لحمٍ ودم.
إن في بُرديّ جِسماً ناحلاً لو توكأتِ عليه لانهدَم.
وإذا قلتُ لها: «جودي لنا»، خرجت بالصمت عن لا ونعم[٤].

ولما غادرت عبدةُ البصرة مع زوجها إلى عُمان قال بَشار (غ ٣: ١٧٧):

هَوى صاحبي ريحُ الشَمال إذا جرتْ وأشفى لنفسي أنْ تَهُبّ جنوبُ[٥].
وما ذاك إلّا أنها حين تَنتهي تَناهى وفيها من عُبَيْدةَ طيب[٦]
عَذيري من العُذّال إذ يعذِلونني سَفاهاً؛ وما في العاذلين لبيب.
يقولون: لو عزَّيتَ قلبَك لارْعوى، فقُلتُ: وهل للعاشقين قلوب؟
إذا نَطَقَ القومُ الجلوسُ فإنّني مُكِبٌّ كأني في الجميعِ غريب!

(١) الواقعة: يوم القيامة (إلى الأبد).
(٢) شفني: أنحلني، جعلني هزيلا نحيلا. الحتف: الهلاك، الموت.
(٣) الكرى: النوم. الطيف: المنام (الذي يأتي الإنسان في أثناء نومه). ألم: مر مرا خفيفاً.
(٤) سكتت ولم تجب بشيء (لم تقل: لا، ولم تقل: نعم).
(٥) الناس يفضلون ريح الشمال (لأن ريح الشمال في البصرة باردة منعشة تأتي من الجبال الشمالية).
(٦) أما أنا فأفضل ريح الجنوب (على شدة حرها لمجيئها من الصحراء) لأنها تحمل لي معها رائحة عبدة الطيبة.

٧ـ الغزل والمجون:

وبَشار في غزله غير بَشار في نسيبه. إذا كان بَشار قد قصر أكثرَ نسيبهِ على امرأةٍ واحدةٍ فإنّه قد وَسِعَ بغَزَلِهِ كلَّ إمرأةٍ عَرَفَها فَمال إليها. وكان بَشار يُصَرِّح في غزلَه ويفحش في القول، لأن غزله كان مرآة لنفسِه المندفعة إلى الفِسق. وبما أن بشّاراً وُلِدَ أكمَه ولم يُبْصِرْ شيئاً من الدنيا قطُّ فإنّه لم يَعْرِفْ إلّا ما وصل إليه عن طريق اللمس والشَمّ والسمع. وبما أنّ هذه عادةً تُجَسم الخَيالَ، فإنّ بشاراً كان يندفع وراء خياله المجسّم متطلباً الصِلَة الطبيعيةَ بالمرأة يُعبِّر عنها بشعرٍ صريحٍ وألفاظٍ صريحةٍ والتعابيرَ وتراكيبَ مُثيرة. ولقد لام بعضُهم بشاراً على حُبّ نساءٍ لا يرى فيهن المُبْصرون جمالاً خاصّاً، أو أنهم يَرَوْنَهُنّ قِباحاً فرَدّ بشارٌ على هؤلاء. وأبدى وِجْهةَ نظره وقال إنه لا يتطلبُ المرأة لمظهرِها الخارجي .

وما دام الغزلُ يتناولُ وصفَ أعضاء المرأة الظاهرة[١]، فكيف كان بشارٌ يَصِفُ النساء؟ كانَ بشار يعتمدُ، في الأكثر، ما يَسْمَع في الحديث أو يروى له في الأدب أو يَعْرِفه من طبيعة اللغة العربية. فإليك الآن أوصافاً للنساء عَرَفها بشار من المصادر العامة (غ ٦: ٢٣٥، ٢٤٤، ٣: ١٩٣، ٢٤٨):

* رُجُحُ الروادفِ، كالظباء تعرَّضتْ حُوّاً ووُطْفا[٢].
* لما طلعْنَ من الرَقيقِ عليَّ بالبَرَدان خمسا[٣]،
وكأنّهُنَ أهِلّةٌ تحتَ الثِيابِ زَفَفْنَ شمسا.
* وغادةٍ سوداءَ برّاقةٍ كالماء في طِيب وفي لِينِ.
كأنها صِيغتْ لمن نالَها من عَنْبرٍ بالمسك معجون[٤]،
* يا قتيلاً قتلَتْه عبدةُ الحَوْراءُ[٥] ظُلما.

(١) راجع الفرق بين النسيب والغزل، أبو النواس ١: ٨٠ ـ ٨١.
(٢) رجح الروادف: سمينات. حو جمع حواء: سمراء الشفة، وطف جمع وطفاء: كثيفة الحاجبين.
(٣) الرقيق والبردان: منزلان لبشار في البصرة.
(٤) العنبر والمسك طيبان أسمران.
(٥) الحوراء شديدة بياض العين شديدة سوادها.

ولكنَّ لبشارٍ آراءً خاصةً في الغزل أهمّها أنهُ يرى جمال المرأة من طريقِ الأذن لا من طريق العين. ثم يرى أن العينَ ليست أقدرَ على نقل الجمال إلى القلب ولا أصدق من الأذن. وهذا مما سَبَق إليه بشارٌ وتفرَّد به وردّده في غزله ترديداً يَعْيا على الحصر. وأشهر ما قاله بشار في ذلك (غ ٣: ٢٣٨):

يُزَهّدُني في حُبّ عَبْدَةَ معشرٌ قلوبُهُمُ فيها مخالِفَةٌ قلبي.
فقلتُ دَعُوا قلبي وما اختارَ وارتضى، فبالقلبِ لا بالعين يُبْصِر ذو اللُب.
ولا تُبْصِرُ العينانِ في موضع الهوى ولا تسمَعُ الأذْنان إلّا من القلب.
وما الحُسن إلا كلُّ حسنٍ دعا الهوى وألّفَ بين العِشق والعاشق الصَبّ.

ثم كرّره (غ٣: ٢٣٨ مرتين):

يا قومُ، أذْني لبعض الحيّ عاشقةٌ؛ والأذْنُ تعشقُ قبلَ العين أحيانا.
قالوا بمن لا تُرى تَهْذي؟ فقلت لهم «الأذْن كالعينِ تُوفي القلبَ ما كانا!»
*قالتْ عُقيلُ بنُ كَعْبٍ، إذ تعلّقها قلبي فأضحى به من حُبّها أثَرُ:
أنّى، ولم ترَها، تَهذي؟ فقلت لهم: «إن الفؤادَ يرى ما لا يرى البصر».

هذا النوعُ من الإدراك للجمال يأتي بلا ريبٍ من طريق السمع في الدرجة الأولى. ومَع أن هذا الإدراكَ للجمال (من طريق الأذُن- أو من غير طريق العين، على الأصح) قد نَبَع في نفس بشّارٍ في العصر الأمويّ، وفي أثناء كلامِه على عَبدةَ، فإنّه قدِ استمرّ لَدَيْهِ إلى العصر العبّاسيّ عند الكلام على كثيراتٍ من المحبوبات. ولقد أشارَ بشارٌ إلى ذلك كُلِّه في مناسبات مختلفة في أبيات كِثارٍ(راجعْ مثلاً: البيان والتبيين١: ٢٢٦- ٢٢٧؛ الخالديّان ٣٣ و٣٤؛ مختارات البارودي٤: ١٩١):

«فنعِمْنا، والعينُ حيٌّ كَمَيْتٍ، بحديثٍ كنَشوةِ الخندريس[1].

(١) لم أنعم برؤيتها لأنني أعمى، ولكنني نعمت بحديثها. الخندريس: الخمر.

* وحديثٍ كأنه قِطَع الرو ض ففيهِ الصفراءُ والحمراء
* وكأن رَجْع حديثِها قِطَع الرياض كُسِين زهرا[١].
وكأن تحت لِسانِها هاروتَ ينفُث فيه سحرا[٢].
* وحوراءِ المدامعِ من مَعَدٍّ كأن حديثَها ثمرُ الجِنان[٣].
* كأن لسانًا ساحراً في كلامها أعينَ بصوتٍ للقلوبِ صَيودِ،
تُميت بهِ ألبابَنا وقُلوبَنا مِراراً وتُحييهنّ بعدَ هُمود[٤].

ومثلُ هذا الإدراك ينتقل إلى مخيّلةِ بشّار من طريق الشم واللمس أيضاً.

غير أن بّشاراً لا يريدُ أن يشعُرَ الناسُ بما فيه من نقصٍ وبأنه لا يرى للبصر فَضْلاً. ولذلك قال: (الخالديان ٦٢، ٨٢، ٨٩، ١٠٥):

يُكلّمها طرفي فتُومي بطَرْفها فيُخْبرُ عما في الضمير من الوجْدِ[٥].
أبِيتُ أرْمَدَ ما لم أكْتحل بِكُمو وفي اكتحالي بكم شافٍ من الرَمدِ[٦].
إذا سَفَرَتْ طابَ النعمُ بوَجْهها وشُبِّهَ لي أنّ المضيقَ فضاءُ[٧].
يا منظراً حَسَناً رَأيْتُهْ مِنْ وَجْهِ جاريةٍ فدَيْتُهْ.

فالشاعر هنا يوهم الناسَ أنه مُبْصِرٌ وأنه عالمٌ بفضيلة البصر في الإعجاب بالجمال.

(١) رجع حديثها: جوابها، أو كلامها المعاد (مع أن الحديث المعاد، ثقيل على النفس).
(٢) هاروت ساحر قدير مشهور كان ببابل قديماً، وكان يعلم الناس السحر.
(٣) المدامع: العيون. الحور(بفتح ففتح). شدة البياض في بياض العين وشدة السواد في سوادها.
(٤) اللب: العقل. القلب (كناية عن العاطفة). الهمود: (سكون الموت). تميت ألبابنا وقلوبنا (بالصد والهجر) وتحييهن(بوعد باللقاء).
(٥) الرمد: مرض يكثر القذى منه في العين فتلتصق الأجفان به أحياناً حتى لا يستطيع الأرمد أن يفتح عينيه ليرى.
(٦) أكتحل بكمو(بكم): أراكم.
(٧) سفرت: كشفت عن وجهها.

وغَزَل بشّارٍ غزلٌ صحيحٌ عذْبٌ سهْلٌ رقيق ينفُذُ إلى القلب ويُغري بألوان الغزل كُلّها. والحقُّ أنَّ غزل بَشّار شعرٌ صحيح وأن مقدرةَ شاعرنا تتجلّى في غزله مثلما تتجلى في هِجائه أو أحسنَ تجلياً. ومن أجمل مقطوعاتِ بشارٍ التي يمتزج فيها الغزل بالنسيب قولُه (غ ٣: ١٨٧، الخالديان ٢٩٦، تاريخ بغداد ٧: ١١٧):

أيّها الساقيان، صُبّا شرابي ... واسْقِياني من ريقِ بيضاءَ رُودِ[١].
إن دائي الصّدَى، وإن شِفائي ... شَرْبَةٌ من رُضابِ ثغرٍ بَرود[٢].
ولها مَبسِمٌ كغُرِّ الأقاحي، ... وحديثٌ كالوَشْيِ وَشْيِ البرودِ.
نزلتْ في السواد من حَبّةِ القلـ ... ـبِ ونالتْ زيادةَ المستزيد،
ثم قالتْ: «نَلْقاك بعدَ ليالٍ!» ... والليالي يُبلينَ كلَّ جديد.
عندها الصبرُ عن لِقائي، وعِندي ... زَفَراتٌ يأكُلْنَ قلبَ الحديد!

ويتجلى غزله المادي (الذي يجوز لنا الاستشهاد به هنا) بالتصريح بمَيْلِهِ إلى اللهو بالأوانس وقضاء اللُبانة من كل من وَجَد في نفسِه مَيْلاً إليها، وهو في كل ذلك يصوِّر الصِفاتِ التي يحبها في المرأة (غ: ١٣٤، ١٥٥، الخالديان٣٣):

يا ليلتي تزدادُ نُكْرا ... من حُبّ منْ أحببْتُ بِكْرا.
حَوْراءُ إنْ نظرتْ إليـ ... ـكَ سَقَتْكَ بالعينين خمرا[٣]،
وكأنّ رَجْعَ حديثِها ... قِطَعُ الرِّياض كُسِينَ زهرا،
وكأن تحتَ لِسانِها ... هاروتَ ينفُثُ فيه سحرا.
وتخال ما جُمِعَت عليـ ... ـه ثِيابُها ذهباً وعطرا،
وكأنها بَرْدُ الشرا ... بِ صفا ووافقَ منك فِطرا[٤].

(١) الرود: الناعمة. صبا شرابي: ألقيا شرابي (الخمر) على الأرض واسقياني (بدلاً من الخمر) ريق المحبوبة.

(٢) الصدى: العطش. الرضاب: الريق ما دام في الفم. برود: بارد.

(٣) راجع تفسير عدد من الكلمات في هذا البيت وفيما يليه صفحة ١٢٢.

(٤) الفطر: «فسخ الصيام»، طعام الصائم عند غياب الشمس (بعد صيام يوم كامل).

جِنِّـيّـــةٌ إنـــسيّةٌ، أو بـينَ ذاك أجـلُّ أمـرا.
وكـفـاكِ أنّي لم أُحِـطْ بـشَـكـاةِ مـن أحْـبَـبْـتُ خُـبرا[1]
إلا مَـقـالـةَ زائـرٍ نـثرتْ لِيَ الأحـزان نـثرا[2]؟
مُـتـخـشّـعـاً تحـتَ الهـوى عـشْراً، وتحـتَ المـوت عـشرا.

ولبشارٍ قصيدةٌ يُظهرُ فيها الإعجاب بجريرِ بنِ عَطِيّةَ ويضمِّن فيها بعضَ أبيات جريرٍ، ولكنه يضَعُ فيها شيئاً من روحه ومن فلسفته في الحب، منها (غ٣: ١٦٥-١٦٦، ٢٣٨، ٦: ٢٤٢، راجع الصولي٢١٦):

وذاتِ دَلٍّ كـأنَّ الـبـدرَ صـورتُـهـا باتت تُغَنّي عـميدَ القلبِ سكرانا:
(إن الـعـيـونَ الـتي في طـرفِـهـا حَـوَرٌ قَـتَـلْـننا ثم لم يُحْيِين قـتْـلانـا).
فقلتُ أحْسَنْتِ، يا سُؤْلي ويا أملي، فـأسْمِـعـيني، جَـزاكِ الـلـه إحـسـانـا:
(يا حَبّذا جبلُ الرَّيّان من جبلٍ، وحـبـذا سـاكـنُ الـرَّيّـان مـن كـانـا).
قالتْ: فهلّا فَدَتْكَ النفسُ أحسَنُ من هذا لمن كان صبَّ القلبِ حيرانا
«ياقومُ أُذني لبعض الحيّ عاشقةٌ، والأذنُ تعشق قبلَ العين أحيانا».
فقلتُ أحسنتِ؛ أنتِ الشمسُ طالعةً أضْرَمْتِ في القلبِ والأحشاء نيرانا.
فـأسمِـعـينيَ صـوتـاً مُـطْـرِبـاً هَـزجـاً يَـزيـدُ صَـبّـاً مُحِبّـاً فـيك أشـجـانـا:
«يـا ليتَني كـنـتُ تُـفـاحـاً مُـفَـلّـجَـةً، أو كـنـتُ من قـضُـب الـرَّيْحان ريحانا،
حتى إذا وَجَدَتْ ريحي فأعجَبَها، ونحـن في خَـلـوةٍ، مُـثِّـلْـتُ إنـسـانـا».

بمثل البيتين الأخيرين وأشباههما من الأبيات التي تثُير العاطفة وتَبعثُ كامنَ الشهوة أثار بَشارٌ نِقمة العلماء والأتقياء عليه مُنذ أواسطِ العصر الأمويّ حتى وصلوا إلى أُذُن المَهديّ العباسي، وكان غَيوراً، فنَهى بشاراً عن أن يقول غزلاً عفيفاً

(١) الشكاة: الشكوى. الخبر: العلم والمعرفة بالاختبار.
(٢) الزائر: الزائرة. نثرت لي الأحزان: قالت لي (من وصف تلك الفتاة) أشياء توجب الحزن (إذا لم أستطع الاتصال بمن وصفت تلك الزائرة).

أو فاحشاً، لاعتقاد أتقياء المسلمين يومذاك أنّ جميعَ أشعار بشارٍ تُفسِدُ النساء وتشجِّعُ الشُبان على الفساد. فاكتفِ بهذه الرواية (غ٣: ٢٠٨- ٢٠٩):

قال بعض الشعراء: «أتيتُ بشاراً الأعمى وبين يديهِ مائتا دينار، فقال لي...: جاءني فتى فقال لي: أنتَ بشار؟ قلتُ: نعم! فقال: إني آليْتُ (أقسمت) أنْ أدفَعَ، إليك مائتي دينارٍ، وذلك أني عَشِقْتُ امرأةً فجِئتُ إليها فكلّمتها فلم تلتفتْ إلي، فَهَمَمْتُ أن أترُكَها فذكَرْتُ قولَك:

لا يُـؤْيِـسَـنّـكَ مـن مُخَـبّـأةٍ قـولٌ تُـغَـلِّـظُـهُ وإنْ جَـرَحـا.
عُـسْرُ الـنِـسـاءِ إلى مُـيـاسرةٍ، والـصـعْـب يُمْكِـنُ بـعـدمـا جَمَحـا.

فعُدتُّ إليها فلازمتها حتى بلغتُ منها حاجتي». ويظهرُ أنّ هذين البيتين كانا السببَ الذي من أجله منعَ المهديُّ بشاراً عن قول الغزل (غ٣: ٢٢١).

ولم يجدْ بشار بُدّاً من إطاعة الخليفة ولكنّه لم يستطع إلا أن ينفِّس عن نفسِه أيضاً بقولِ شيء من الشعر في الغزل، فاتّبع طريقَ حُميدِ بنِ ثورٍ حينما «تقدَّم عمرُ بنُ الخطاب رَضيَ الله عنه إلى الشعراء ألّا يُشبِّبَ أحدُهم بامرأةٍ إلّا جَلَدَه»، فجَعَل حُميدُ بنُ ثورٍ يتغزّل بالأشجار (غ٤: ٣٥٦). فكان من ذلك نشأةُ الرَمْزِ في الشعرِ العربيّ أو في الشعر عامّة.

ولكنّ بشاراً كان أجرأ من حُميدِ بنِ ثورٍ وأكثرَ مَكْراً: كان يذكُرُ في شعره أن الخليفة قد نَهاه أن يقولَ كذا وكذا، فيكونُ بذلك قد قال كلُّ ما أرادَ قولَه صَراحةً تحتَ ستار من «المكر»، هو أنّ الخليفة لا يُوافقُ على تلك الأقوال.

إنّ بشاراً لم يَكْتَفِ بأنّه أطاعَ أمرَ الخليفةِ ظاهراً لا حقيقةً، بل زاد في عزله هذا شرّاً جديداً: إنّه ابتدعَ نوعاً من الغزل المُوَرّى (يحتملُ كلُّ لفظٍ فيه وكلّ مدركٍ من مداركه معْنَيَيْنِ عفيفاً وفاسقاً فينتشرُ المعنى الفاسق تحتَ سِتار المعنى العفيف). ولقد كان ذلك أشدّ فعلاً في النفس من الغزل العاديّ الصريح. ومن أشهر ما اتفق لبشّارٍ

(١) الجارية: الفتلة الصغيرة.

في ذلك وأحسنِه قولُه (غ: ٢١٢، ٢٣٩؛ الخالديّان ١٠٥):

يا منظراً حسناً رأيتُهْ من وجه جاريةْ[١] فَدَيْتُهْ!
بعثتْ إليّ تَسومُني ثوبَ الشباب[٢] وقد طويته.
واللهِ ربِّ محمد، ما إن غدرت ولا نويته[٣].
أمسكتُ عنه؛ وربّما عَرَض البلاء وما ابتغيته[٤].
إنّ الخليفةَ قد أبى؛ وإذا أبى شيئاً أبيته.
ومخضّبٍ رخص البَنا نِ بكى عليّ وما بكيته[٥].
ويَشُوقُني بيتُ الحبيـ ـبِ إذا ادّكَرْتُ، وأينَ بيته[٦]!
قام الخليفةُ دونه فصبرتُ عنه وما قليته[٧].
ونهانِيَ الملكُ الهُما مُ عن النِّساءِ وما عصيْتُهْ
لا، بل وفيتُ فلم أُضِع عهداً، ولا نأياً رأيته[٨].

فبشارٌ لم يترك في هذه القصيدة عاطفةً في نفسه إلا أبداها. ثُمّ هو استطاعَ أنْ يُبْرِزَها في لِباس أبهى وأحلى، وفي صورة أكثر جَذْباً للقلوب وأشدَّ استهواءً للنفوس.

ولبشار في هذا الباب فنونٌ كثيرة أرى أن أثبت منها أبياتاً من قصيدةٍ عامرة بالأغراض المختلفة، ولكنّ موضع الشاهد فيها خُبْثُه في إيراد غَزَلِهِ بعد أن منعه

(١) تسومني (تريد أن تشتري مني)، ثوب الشباب: لهو الشباب. طويت ثوب الشباب: تركت ما يفعله الشبان مما يتعلق بالعواطف.
(٢) ما غدرت: لا أغدر بالعهد الذي قطعته للخليفة بألا ألهو ولا أتغزل. ولا نويت الغدر.
(٣) ربما عرض لي البلاء فوقعت فيه(ارتكبت إثماً) ولم أقصد أن أفعل ذلك.
(٤) مخضب(مصبوغ بالحمرة) رخص(لين) البنان(الأصابع، أطراف الأصابع) كناية على الجمال والشباب. بكى علي(حزن لتوبتي عن الغزل وفعل الغزل) وما بكيته(بكيت عليه: حزنت لفراقه).
(٥) ادكر: تذكر. يشوقني بيت الحبيب: يجعلني أشتاق إليه. وأين بيته: ما أبعد بيته.
(٦) قام الخليفة دونه: منعني عن قوله أو فعله. قليته: أبغضته، كرهته.
(٧) أنا أطعت الخليفة فتركت قوله أو فعله. قليته: أبغضته، كرهته.

المهدي عن الغزل (غ٣: ٢٠٩، ٢١٩- ٢٢٠، ٢٤٢- ٢٤٣، الخالديان١٨٠- ١٨١ تاريخ بغداد ٧: ١١٨):

وقالتْ سُليمى: «فيكَ عنا جَلادةٌ: مَحَلُّكَ دانٍ، والزيارة عن عُفر[١].
أخي في الهوى ما لي أراك جَفَوْتَنا؟ وقد كنتَ تَقْفونا على العُسر واليُسر»[٢]
دفنتُ الهوى حيّاً فلستُ بزائرٍ سُلَيْمَ ولا صَفراءَ ما قَرْقر القُمري[٣].
ومُصْفَرَّةٍ بالزَّعفرانِ جُلودُها إذا اجْتُلِبَتْ مثل المُفَرْطَحَةِ الصُفر[٤].
وعارضةٍ سِرّاً وعندي مَنادحٌ، فقلتُ لها: لا أشربُ الماءَ بالخمر[٥].
فرُبَّ ثِقالِ الرِدْفِ هبّت تَلومني، ولو شَهِدَتْ قبري لَصَلّتْ على قبري[٦]
تركتُ لِمَهديَّ الأنامِ وِصالها وراعيتُ عهداً بيننا ليس بالخَتر[٧].
ولولا أميرُ المؤمنين محمدٌ لقبّلْتُ فاها أو لَكانَ بها فِطْري[٨].

وكان بشارٌ لا يرى «الغزل المذكر»:، فهو مفقود في شعرِه لِفِقدانهِ في طبعه.

(١) العفر (بالضم) ليال من الشهر (السابعة والثامنة والتاسعة). والزيارة عن عفر: نادرة.
(٢) تقفونا: تتبعنا، تلازمنا.
(٣) قرقر (ردد الصوت في حنجرته) القمري (نوع من الحمام صوته حسن جداً). ما قرقر القمري: دائماً.
(٤) ومصفرة بالزعفران جلودها: تدهن جسمها بالزعفران (نبات أصفر) كناية عن تجميل الجسم. اجتلى: نظر إلى الشيء. المفرطحة (المبسوطة السطح) الصفر: الدنانير.
(٥) السر: ما يجب كتمانه. والسر: النكاح. منادح مع مندوحة: أرض متسعة(سعة من الأمر)، يقصد أنه متزوج فلا يحتاج إلى اتصال بامرأة أخرى. لا أشرب الماء بالخمر(أشرب ماء بلا خمر): لا أخلط بالحلال (الذي عندي في بيتي) حراماً (صلة غير شرعية).
(٦) ثقال الردف (سمينة وسط الجسم) كناية عنده عن الجمال. هبت تلومني: نهضت غاضبة تلومني (على ترك زيارتها). ولو شهدت قبري (لو شاهدت دفني) لصلت على قبري(لحزنت جداً، ولازمت زيارة قبري، لكثرة حبها إياي).
(٧) الختر: الغدر.
(٨) لكان بها فطري: لولا منع الخليفة إياي عن زيارة النساء لقبلت فلانة أو أفطرت في رمضان بلقائها (وهذا أمر عظيم في الإسلام يقضي أن يصوم المفطر يوماً واحداً بسببه ستين يوماً).

وقد سُئل عن ذلك فأدلى برأيه (غ٣: ١٨٤). ولكنْ قد ترى هذه الأبيات (الخالديات ١٤٧- ١٤٨):

وشخصٍ طيّبِ الأردا نِ لا تَعرفُ أمثالَهْ
بكى جوعاً وِشاحاه وقد أشْبَعَ خِلخَالَه[1].
أتانا يَحْمِلُ الشوقَ وما يحمل أوصالَهْ.

فيَسْبِق الوهمُ إلى أنه يريدُ غيرَ أنثى، ولكنّ الحقيقة أنه يُصَرّف هنا الضمائرَ المذكرة للكناية عن الأنثى. وهذا شيء معرووف في الشعر العربي منذ الجاهلية، عند طَرَفَةَ بنِ العبدِ مثلاً في قولِه:

وفي الحيّ أحْوى ينفُضُ المَرْد شادِنٌ مُظاهرُ سِمْطَيْ لُؤلُؤ وزَبَرْجدِ.

(الأحوى: الأسمر الشفة...الشادن: الغزال الصغير. المَرْدُ: ثمر شجر الأراك. نَفَضَ المَرْدَ: حاول أن يَطالَه؟. مُظاهِرُ سِمْطَيْ... يلبَسُ عقداً مُزْدَوِجاً). غير أن طرفة هنا يصف أنثى بألفاظ ضمائرها مذكرة.

٨- الوصف:

قال بشار (غ٣: ١٧١):

عجِبَتْ فَطْمةُ من نعتي لها هل يُجيدُ النعتَ مكفوفُ البصرْ!

وهذا الذي منه فاطمة قد عَجِبَ منه الناسُ كلُّهم، فقد قيل لبشار يوماً، وقد أنْشَدَ قولَه:

كأنَ مُثارَ النَقْعِ فوقَ رؤوسِنا وأسيافَنا ليلٌ تَهاوى كواكبُهْ،

ما قال أحدٌ أحسنَ من هذا التشبيه، فمن أينَ لك هذا، وأنتَ لم ترَ الدنيا قطُّ، ولا شيئاً منها؟ فقال: إنّ عَدَمَ النَظَر يُقوّي ذكاءَ القلب ويقطع عنه الشُغْلَ بما ينظر إليه من الأشياء، فيتوفّر حِسه وتَذكو قريحتُه (غ٣: ١٤٢).

وكذلك عجب الجاحظُ (البيان والتبيين١: ١٩٢) حينما رأى بشاراً قد اهتدى

(١) نحيل أعلى الجسم سمين موضع الخلخال (من أدنى الساق).

من الوصف «إلى ما لا يبلُغه تميزُ البصير» . وحاول الأصفهاني أن يحُلّ هذا اللُّغزَ فقال (غ٣: ١٤٢): وُلِدَ بشارٌ أعْمى فما نظرَ الدنيا قطُّ. وكان يُشَبِّهُ الأشياءَ بعضَها ببعضٍ في شعره. ومَعَ ذلك لم يتمالك الأصفهاني عن أن يقول: «فيأتي بما لا يَقدِرُ البُصراءُ أن يأتوا بمثله» . وكذلك فعل الصولي (أخبار أبي تمام١٨) حينما عَرَض لقول بشار «كأن مثار النقع» فقال: «وهذا شعرُ أكْمَهَ لم ير هذا بعينه قط فشبّهه حَدْساً فأحسَنَ وأجْمَلَ» (أوجز، اختصر؟).

إن الوصف على الحصْر قليلٌ عند بشّار، وإنْ كانت تشابيهُ بشارٍ واستعاراته كثيرةً. غيرَ أن بعضَها موفّقٌ وبعضَها بعيدٌ عن التوفيق لأنه كانَ يعتمدُ دائماً تشابيهَ الشعراء فيصوغُ مِثْلَها. ولكنه ربما ولّد منها شيئاً يَحسُن في المعنى، وربما عثر.

وأرى أن نقسم أوصاف بشارٍ، على قِلتها، ثلاثةَ أقسامٍ: الطبيعةَ وما يجْري مجراها، والخمريات، ووصف المعارك.

(أ) وصف الطبيعة- اعتمد بشار في وصف الطبيعة ما كان يأتي به الشعراء قبلَه وفي عهده. ونحن إذا استثنينا ما قاله بشارٌ في غزله من الأوصاف وفي تشبيه شعرهِ وتشبيه الحديثِ بالرياض والأزهار، لم يكن لنا بد من أن نَشيرَ إلى «وصف السفينة» وهُوَ أربعةُ أبياتٍ وردتْ في أثناء مدحهِ للمَهْدِيّ بعد أن نَهاه المهديُّ عن الغزل (غ٣: ٢٤٢):

وعَـذراءَ لا تجـري بـلـحْـمٍ ولا دَمٍ قليلةُ شَكْوى الأيْنِ مُلْجَمَةُ الدُّبْرِ[١]؛
إذا ظَعنتْ فيها الفلولُ تَشَخَّصَتْ بـفُـرسـانِـها لا في وُعـوث ولا وَعْـرِ[٢].
وإن قَـصَـدَتْ ولّـت عـلى مُـتَنَصِّـب ذليلِ الـقُـوى لا شيءَ يَـفْـري كـمـا تـفـري[٣]

(١) عذراء(؟). الأين: التعب. ملجمة الدبر(كناية عن أن لها دفة أو سكان -بضم السين وتشديد الكاف من ورائها، توجه من خلفها لا من أمامها).

(٢) ظعنت: سافرت (ركبت). الفلول (الجماعات). تشخصت: ارتفعت (على الموج)، سافرت من بلد إلى بلد. بفرسانها: بركابها. الوعوث جمع وعث: الأرض اللينة.

(٣) قصدت: سارت سيراً معتدلاً ليناً. (أرادت أن تسير على استقامة). زلت: سقطت، هوت. متنصب: ما يرتفع وينخفض(بقصد الموج). فرى: قطع، شق.

تُلاعبُ نِينانَ البحورِ، وربّما رأيتَ نفوسَ القومِ من جَرْيها تجري[١].

(ب) الخمر- ليس لبشارٍ خمرياتٌ، ولكنّ له وصفاً للخمر. شرِبَ بَشار الخمر لا شك في ذلك (غ ٣: ١٦٩) وقال فيها شيئاً يسيراً غيرَ مستقل بنفسه. ونحن نجد له بضعةَ أبياتٍ في ثنايا غزله ونسيبهِ أو في ثنايا هجائه. ولكنّ خمرياته الصحيحةَ تأتي في بابِ الرثاء، وهو في ذلك كُلِّه يُحاول أن يخفّف بشُربِ الخمر عن نفسِه بعضَ الأسى أوِ الضجر (الخالديان٢٥، ٢٦٥).

فاشْرَبْ على تَلَفِ الأحِبّةِ إنّنا جَزَرُ المَنيّةِ ظاعنينَ وخُضّعا[٢].

* ذراني أشُبْ همّي براحٍ فإنّني أرى الدهرَ فيه فُرْجةٌ ومضيقُ[٣].

ومن أشهَرِ ما لبشارٍ في الخمر وأحسنِه قولُه في أثناء رثاءٍ لصديق له غَرِقَ في نهر البصرة (غ٣: ٢٣٥):

ربَّ كأسٍ كالسّلْسبيلِ تَعَلّلْـ تُ بها والعيونُ عني نِيامُ[٤].

حُبِسَتْ للشراةِ في بيْتِ رأسٍ عُتِّقَتْ عانساً عليها الخِتامُ[٥].

نَفَحَت نَفْحَةً فهزَّت نديمي بنسيمٍ فانْشَقّ عنه الزُّكام.

وكأن المَعْلولَ منها، إذا را حَ، شَجٍ في لسانِه بِرسامُ[٦].

صدمته الشَّمول حتى بعينيـ ـه انكسارٌ وفي المفاصل خامُ[٧].

وهو باقي الأطرافِ، حيّت به الكأ سُ وماتت أوصالهُ والكلام.

---

(١) نينان جمع نون (سمكة). رأيت نفوس القوم...تجري: تخفق بشدة، تضطرب (من الخوف).

(٢) تلف الأحبة: هلاكهم، موتهم (حتى تنسى الحزن عليهم). جزر: ذبيحة. ظاعنين: مسافرين. خضع: مستقرون أو مجبرون على الرضا بأن الموت حتم.

(٣) ذراني: أتركاني، دعاني (فعل أمر لمثنى المخاطب). شاب: مزج. راح: خمر.

(٤) السلسبيل: الماء السائغ العذب (شراب أهل الجنة).

(٥) الشراة: الذين يشترون (الخمر). بيت رأس: اسم لقريتين مشهورتين بالكروم والخمر، احدهما قرب القدس والثانية بنواحي حلب. العانس: التي شاخت ولم تتزوج (كناية عن قدم الخمر).

(٦) شج: حزين. برسام: هذيان.

(٧) خام: فتور.

وفتى يشرَبُ المُدامة بالما لِ ويمشي يروم ما لا يُرام،
أنْفَدَتْ كأسُه الدنانيرَ حتى ذَهبَ العينُ واستمر السّوام[1].
تركَتْه الصّهْباءُ يرنو بعينٍ نام إنسانُها وليس تَنام.
جُن من شَربةٍ تُعَلُّ بأخرى، وبكى حين سار فيه المُدام.

ولم تنل الخمر من بَشار إبداعاً، ولذلك كان لزاماً عليها أن تنتظر المبدع الأول والأكبر أبا نواس.

(جـ) وصف الحرب- لم يستطع بشارٌ أن يَعْرِفَ الحربَ والمعارك ولكنه وَصَفَها كلّها وصفاً رائعاً قصّر في تفاصيله الدقيقة عن أبي تمام والمتنبي، ولكنْ لم ينحطّ في روحه وحماسته عنهما قطّ. ولقد أجاد تصويرَ الجيشِ المنهزم حتى قال ابن رشيق (العمدة ٢: ٢٠) «ولا يوجَدُ في ذِكر الهزيمة زِيادةً على ما ذَكَرَ بشّار في قوله:

فراحوا: فريقٌ في الإسار؛ ومِثْلُه قتيلٌ، ومِثْلٌ لاذَ بالبحر هاربهْ.

وأُحِبُّ أن أثْبِتَ هنا جانباً من القصيدة التي جاء فيها ذِكرُ هذه المَعْرَكة - وكنتُ قد جَمَعْتُ هذه الأبيات ونَسَقْتُها، قبلَ أن ينشُرَ محمَدُ ابنُ عاشور نُسخة مكتبته من ديوان بشارٍ- معتمداً عدداً من المصادر (غ٣: ١٩٧- ١٩٨، ٢٣٦- ٢٣٧؛ الخالديان١؛ تاريخ بغداد٧: ١١٥). ولقد ظلَّ عددٌ من الأبيات (١٩- ٢٤) قَلِقاً في تَرْتيبي المقترَح أنني اتّبَعْتُ المَنْطق في وَحْدةِ الموضوع، ولا يَتّبعُ الشعراءُ عادةً مثلَ هذا المنطق. وعلى كلٍّ فإنّ القصيدة الآن موجودة في الديوان (١: ٣٠٥- ٣٢٣) وتَعُدُّ فيه خمسةً وثمانين بيتاً. ومَع ذلك، فإنّ في ترتيبي هذا أربعةَ أبياتٍ ليستْ موجودةً في الديوان (راجع مقدّمة هذه الدراسة، ص١٣). قال بشارٌ يمدَحُ يزيدَ بنَ عُمَرَ بن هُبيرة (سَنَةَ ١٢٨هـ=٧٤٥م) ويصف حربَه للضحّاك بن قيسٍ الشيبانيِّ الخارجيّ:

جفا وُدَّه فازورّ أو ملّ صاحبُهْ وأزْرى به ألّا يَزالَ يعاتبُهْ[2].
خليليَّ، لا تستكثرا لَوْعةَ الهوى ولا سَلوةَ المحزونِ شطّت حبائِبُهْ.

(١) العين: الذهب. استمر: ذب على طريقة واحدة. السوام الماشية. أنه فقد كل ما يملك.

فقد رابني قلبي يُكَلِّفُني الصِّبا، وما كلَّ حينٍ يتبَعُ القلبَ صاحبُهْ.
إذا كان خرّاجاً أخوك من الهوى مُوَجّهَةً في كلّ أوْبٍ ركائبه[١].
فخلِّ له وجهَ الفِراقِ ولا تكُنْ مَطِيّةَ رَحّالٍ بعيدٍ مذاهِبُه[٢].
إذا كنتَ في كُلّ الأمورِ مُعاتباً صديقَك لم تَلْقَ الذي لا تُعاتبه،
فعِشْ واحداً أو صِلْ أخاك فإنه مُقارِفُ ذنبٍ مرةً ومُجانبه[٣].
أخوك الذي إنْ تَدْعُهُ لُلِمّةٍ يُجِبْكَ، وإن عاتَبْتَهُ لانَ جانبه.
إذا أنتَ لم تشربْ مِراراً على القذى ظَمِئْتَ؛ وأيُّ الناسِ تصفو مَشاربه؟
ومَنْ ذا الذي تُرْضي سَجاياه كُلُّها كفى المرءَ نبلاً أنْ تُعَدَّ معائبه!
يَخافُ المنايا إنْ تَرَحّلْتُ صاحبي، كأنَّ المنايا في المُقام تناسبه[٤].
فقُلتُ له: «إن العِراق مُقامه وخيمُ، إذا هَبّتْ عليه جَنائبه»[٥].
سألقَى بني عَيْلانَ إن فَعالهم يزيدُ على كل الفَعال مراتبه[٦].
أولاك الألى شَقُّ العمى بسيوفِهم عن العين حتى أبْصرَ الحقَّ طالبه.
رُوَيداً تَصاهَلْ بالعِراقِ جيادُنا كأنّك بالضحّاكِ قد قام نادِبُهْ[٧].

(١) كره صحبة صديقه فابتعد عنه، أوأن الصديق مله. وعيب هذا الرجل أنه كثير العتاب لصديقه.
(٢) إذا كان صديقك يريد أن يترك صداقتك لأن أطماعه تذهب به إلى كل جهة، فاتركه وشأنه ولا تكن له مطية يبلغ عليها أطماعه التي لا تنتهي.
(٣) عش وحدك بعيداً عن الناس أو عش مع الناس واقبلهم على علاتهم، مرة يقترفون ذنباً ومرة يجانبونه (لا يقترفونه).
(٤) يخاف صاحبي(يقصد امرأته) أن أموت إذا سافرت، ويظن أنني إذا بقيت في العراق لا أموت، كأن الموت من أقاربي فهو لا يقربني ما دمت مقيماً معه.
(٥) ولكنني قلت له أن البقاء في العراق في الصيف وخيم العاقبة، وخصوصاً متى بدأت الرياح تهب من الجنوب.
(٦) الفعال: الكرم، الفعل الجميل.
(٧) انتظر حتى تسمع صهيل خيلنا في العراق(حتى نأتي إلى العراق) حينئذ تقوم النادبة على الضحاك، أي يقتل.

وسامٍ لمروانٍ ومن دونه الشَجا وهَوْلٌ كلُجِّ البحرِ جاشت غواربه[١].
وجيشٍ كجُنْحِ الليل يزحَفُ بالحَصى وبالشَوْك والخَطِّيِّ حُمراً ثعالبه[٢].
وأرعنَ يَغْشي الشمس لونُ حديده وتَحْبِسُ أبصارَ الكُماةِ كتائبه[٣].
تَغَصُّ به الأرضُ الفضاءُ إذا غدا تزاحم أركانَ الجبال مَناكبه[٤]،
رَكِبْنا له جَهْراً بكل مثَقَّفٍ وأبيض تستسقي الدماءَ مَضاربه[٥].
فلما تولى الحرُّ واعْتَصَرَ الثرى لظى الصيفِ من نجمٍ تَوَقَّدَ لاهبه[٦]
وطارت عصافيرُ الشقائقِ واكْتسى من الآلِ- أمثالَ المجَرَّةِ ناضبُهْ[٧]
غدت عانةٌ تشكو بأبصارِها الصَّدى إلى الجأبِ إلّا أنّها لا تُخاطبه[٨]

(١) وسام لمروان: متطلع إلى الحرب مروان. الشجا: الغصة تعترض في الحلق. الغوارب: الأمواج.
(٢) كجنح الليل: أسود لكثرة ما فيه من الحديد؛ دروع وسيوف الخ. الحصى: العدد الكثير. الشوك: السلاح. الخطي: الرماح. حمراً ثعالبه: رؤوس رماحه حمر لما اصطبغت به من دماء الأعداء.
(٣) أرعن: أحمق، يقصد الجيش، يصفه بالرعونه لأنه ممتلىء حماسة وهو ذاهب إلى الحرب، يغشى الشمس لون حديده: إن سواد الدروع والسلاح يغطي نور الشمس. وتحبس أبصار الكماة كتائبه: إن أقسام هذا الجيش كثيرة جداً حتى إنها سدت الأفق، فأصبح الكمي(الجندي الشجاع) لا يبصر حوله إلا جنوداً ولا يستطيع أن يبصر شيئاً آخر.
(٤) إن الأرض الواسعة تضيق بهذا الجيش، حتى أن الجبال، على سعة ما بينها، تعرقل مسير هذا الجيش - يصف بشار بهذه الأبيات الثلاثة جيش العدو.
(٥) هاجمنا هذا الجيش علناً، غير مستترين، بالرماح وبالسيوف العطشى إلى الدم.
(٦) تولى الحر: صار والياً، اشتد. اعتصر الثرى (مفعول به) لظى الحر: إن شدة الحر قد عصرت التراب فأصبح شديد الجفاف. من نجم توقد لاهبة إشارة إلى نزول الشمس في برج الجوزاء(؟) لأن ذلك يكون في نصف الصيف، قال أبو نواس: أنضجتنا كواكب الجوزاء.
(٧) الشقائق جمع شقيقة: الأرض الصلبة. الآل: السراب. المجرة: نظام عظيم من النجوم يعترض في السماء. جفت هذه الأرض جفافاً شديداً فطارت عصافيرها وامتلأ سطحها بسراب متسع يرى شديد اللمعان من بعيد كالمجرة.
(٨) عانة: قطيع من حمر الوحش. الصدى: العطش. الجأب: الذكر من حمر الوحوش اشتد العطش بهذا القطيع فجعل يشكو إلى الجأب (زعيم القطيع) بنظراته، لأن شدة العطش منعته الكلام.

غَدَوْنا له والشّمسُ في خِدْرِ أُمِّها تُطالعُنا والطلُّ لم يَجْر ذائبه[١]
بضَرْبٍ يذوقُ الموتَ من ذاق طعمَه وتُدرِكُ من نَجّى الفِرارُ مثالبه[٢].
أحَلّتْ بنا أُمُّ المنايا بناتِها بأسيافِنا، إنّا رَدى مَنْ نُحاربه[٣].
وكُنّا إذا دَبَّ العَدُوُّ لسُخطنا وراقبنا في ظاهرٍ لا نُراقبه[٤].
كأن مُثارَ النّقعِ فوقَ رؤوسِنا وأسيافَنا لَيْلٌ تَهاوَى كواكبه[٥].
بَعَثْنا لَهُمْ مَوْتَ الفُجاءة إنّنا بنو الموتِ خفّاقٌ عليه سَبائبه[٦].
فراحوا فَريقاً في الإسارِ، ومثلُه قتيلٌ، ومثلٌ لاذ بالبحرِ هاربه.
إذا الملكُ الجبّار صَعّرَ خَدَّه مَشَيْنا إليه بالسيوف نُعاتبه[٧].

وقد جمع محمّدُ بدرِ الدينِ العلويُّ من هذه القصيدةِ (فيما يعتقد) خمسةً وأربعين بيتاً (ديوان شعر بشّار أبي المحدثين- بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٣ م- ص٤٣ وما بعد) ورَفَدَها بتَخْريج (ذِكْرِ المواضع التي وجد فيها الأبيات من الكتب المختلفة) مُفصّلٍ. والترتيبُ للأبياتِ عنده مختلفٌ جدّاً من ترتيبها عند محمّدِ الطاهرِ بنِ عاشورٍ وعندي. وكذلك القراءاتُ كثيرةُ الاختلاف. ويبدو لي أن محمدَ بدْرِ الدين العَلَويَّ قد قَبِلَ أبياتاً على أنها من هذه القصيدة وليست منها، فإنْ من هذه الأبياتِ ما ليس مِنْ نَجْرِ أبياتِ بشّارٍ كالبيتِ التالي مثلاً:

ولا أشربُ الماءَ الذي يحمل القذى أجل لا ولا أسقي به من نصاحبه.

---

(١) والشمس في خدر أمها: لم تطلع بعد. تطالعنا: تريد أن تطلع علينا (؟) والطل لم يجر ذائبه: لا يزال الندى جامداً على الأغصان. وليس ذلك بمستغرب، فمناخ العراق قالري شديد الحرارة في النهار بارد في الليل وفي الصيف أيضاً على أننا يجب أن نلاحظ مبالغة بشار أيضاً.

(٢) من ذاق ضربنا بالسيف مات، ومن نجا بالفرار منا لحقه عار الفرار.

(٣) إن الموت قد وضع في سيوفنا آجال الناس، فكل من حاربنا كان حربنا إياه موتاً له.

(٤) إذا اقترب عدونا منا خفية ثم تظاهر بالمودة فإننا لا نخافه بل نجاهره بالعداوة.

(٥) يشبه الغبار الأسود الثائر فوق رؤوس المتحاربين بالليل، ويشبه رؤوس السيوف وهي تتوالى بسرعة ارتفاعاً وانخفاضاً على العدو بالرجوم التي تتساقط من السماء في الليلة المظلمة.

(٦) كان العدو يعتقد أننا لم نفطن لما يريد، فلما جاهرناه بالعداوة وهاجمناه كان ذلك مفاجأة له.

(٧) صعر خده: أماله بأنفه (تكبر وتجبر).

فبالإضافة إلى أن التركيب في هذا البيت ركيكٌ، فما حاجة بشارٍ إلى أن يقول هذا البيتَ ألمضطربَ المعنى بعدَ أن قال ذلك البيت المتين الواضح:

إذا أنتَ تشربْ مِراراً على القذى ظَمِئْتَ، وأيُّ الناس تصفو مشارِبُهْ؟

والأبيات التسعة التي أوْرَدها محمّدُ بدرِ الدين العلويُّ تحتاجُ إلى دراسة وتثبّت.

ولستُ أُحيلُ أن يكونَ بعضُها لبشارٍ، على رويِّ هذه القصيدةِ نفسِه ولكن من قصيدةٍ أخرى في عَبْدَةَ، كالبيتين التاليين:

وأحورَ محسودٍ على حُسن وجهه يَزينُ السمُطَ نحرُه وترائِبُهْ

شفى النفس ما يلقى بعبدةَ مُغْرَماً وما كان يلقى قلبُه وضرائبه

٩- الأدب والحكمة:

ومما يمتاز به بَشار في شعره «باب الأدب» ، ولا غرو فهو قد عاصر عبدَالله بن المقفع وعاصر نَقْلَ كُتب الأدب والكياسة من اللغة الفارسية. وقدِ استطاع بشارٌ أن يُضمِّن كثيراً من قصائده آراءً جميلة صائبة في الصداقة والمَشورة والحزم والحياة والاعتقاد، وفي المصانعة أحياناً. ويمتاز اتجاهه في «أدبه» هذا بالقوة والتصلّب والصراحة، وربما أتى بشّار بهذه الآراء في شعر سَهْل عَذْبٍ أو في شعر فخْمٍ متين، حسْبَ الموضوع الذي يعالجه. فشعره في العتاب الذي مر بك في باب وصف الحرب: «إذا كنت في كل الأمور معاتباً صديقك...» متين فخم كقوله في المشورة أيضاً (غ٣: ١٥٧- ١٥٨):

إذا بلغَ الرأيُ المَشُورَةَ فاسْتَعِنْ برأي نصيحٍ أو نصيحةِ حازمِ[١].

ولا تجعَلِ الشُّورى عليكَ غَضاضةً فإنَّ الخوافي قُوَّةٌ للقوادمِ[٢].

(١) إذا بلغ الرأي المشورة: إذا غم (بالبناء للمجهول) الأمر عليك وأصبحت محتاجاً إلى استشارة غيرك. الحازم: الذي لا يتردد في أمور.

(٢) لا تظن أن استشارة الآخرين (ولو كانوا أدنى منك) مدعاة إلى الخجل أو الاحتقار للنفس. الخوافي: الريش الصغير يكون بين الريش الكبار في جناح الطير (وهو يمنع الهواء من التسرب من خلال الريش الكبار، وإلا لم يستطع الطائر أن يرتفع في الهواء. القوادم: جمع قادمة (الريشة الكبيرة).

وما خيرُ كفٍّ أمْسك الغُلُّ أختَها؟ وما خيرُ سيفٍ لم يؤيّدْ بقائم[١]؟
وخلِّ الهُوَيْنا للضعيفِ ولا تَكُنْ نَؤوماً فإن الحزْمَ ليسَ بنائم.
وحارِبْ إذا لم تُعْطَ إلا ظُلامةً، شَبا الحربِ خيرٌ من قَبول المَظالم[٢].

ومن الآراء التي وضعها بَشارّ في أسلوب سهل عذب قولُه في حقيقةِ الإخاء وفي رياء الناس (مختارات البارودي٤: ٥).

خيرُ إخوانكَ المُشارِكُ في المُـ ـرِّ؛ وأينَ الشريكُ في المُرِّ أينا ؟
الّذي إنْ شَهِدتَّ سرّكَ في الحيِّ، وإنْ غِبْتَ كان أُذناً وعَيْنا.
مثلُ سِرِّ الياقوتِ إنْ مَسّهُ النا رُ جلاه البَلاءُ فازدادَ زَينا[٣].
أنتَ في مَعْشرٍ إذا غِبْتَ عنهم بدَّلوا كلَّ ما يَزينُكَ شَينا[٤]،
وإذا ما رَأوْكَ قالوا جميعاً: «أنتَ من أحْسَنِ البَرايا علينا!»
ما أرى للأنامِ وُدّاً صحيحاً، عاد كلُّ الأنامِ زوراً ومَيْنا[٥]...

ثم هنالك الآراء العلمية الفلسفية التي مرّ الكلام على بعضها في الكلام على عناصر شخصيته. وهنالك كثير من آرائه المنثورة في ثنايا هجائه وتضاعيف مديحه ونسيبه.

إن بشاراً شاعرٌ كبير. وهو وإن لم يكن أكبرَ الشعراء المُحدثين بإطلاق، فإنّه بلا ريبٍ أكبرُهم وأعظمُهم فضلاً على الخروج بالشعر العربيّ من صلابته الأموية إلى مُرونته العباسية، وعلى تذليله الأوزانَ والقوافي حتى تُعير نفسَها لمعالجة الآراء

(١) إذا قيدت إحدى يدي الأنسان فإن اليد الأخرى لا تستطيع وحدها عملاً. وإن نصل السيف، مهما يكن جيداً ماضياً فلا فائدة منه ما لم يكن له مقبض من خشب أو حديد يتمكن المحارِب من إمساكِه لحسن استعمال نصل السيف.

(٢) الظلامة: ما يشكو المرء منه(الحق المسلوب). شبا الحرب: حد السيف، الخ(القتال مع اليأس من النصر) خير من الخضوع للذل.

(٣) البلاء: الاختبار(بالنار).

(٤) الشين: العيب، النقيصة.

(٥) المين: الكذب.

والمعاني التي حفَلَت بها البيئة العباسية. ولم تكن السهولةُ في بعض أسلوبه ضَعْفاً بل ابتكار، لأنه كان مقتدراً في الأساليب القديمة التي وَجَدها في بيئته العربية الخالصة كما كان مقتدراً في الأساليب التي وَضَع أكثرَ أسُسِها في بيئته المحدثَة المولّدة.

***

مختارات من شِعره

- قال بشارُ بنُ بُردٍ في الشكوى من الدهر ومن إخوانه ومن نفسه، وفي هذه القطعة الاتجاهُ المُحْدَثُ في المعاني وفي الألفاظ والتراكيب:

قد لَعِبَ الدهرُ على هامتي[١] وذُقْتُ مُراً بعدَ حَلْواء.
إنْ كنت حرباً لهمو[٢] فانْظُري شَطْري بعينٍ غير حَوْلاء.
يا حُسنَهَا لما تراءتْ لنا مكسورةَ العين بإغفاء.
كأنما ألْبَسْتَها روضةً ما بينَ صفراءَ وخضراء.
يَلومُني عمروٌ على إصبعٍ نمّتْ عليّ السِرَّ خرساء[٣].
للناس حاجاتٌ، ومِني الهوى (يموت) شيء بعد أشياء[٤].
بل أيُّها المهجورُ من رأيهِ، اعْتِبْ أخاً واخرُجْ عنِ الداء[٥].
من تأخذ النارُ بأطرافه يَنْضَحْ على النار من الماء[٦].
أنتَ امرُؤٌ في سُخْطِنا ناصِبٌ ومِن هَوانا نَازحٌ ناء[٧].
كأنما أقسمتَ لا تبتغي برّي ولم تَحفِلْ بإيتائي.
وإن تَعَلّلْتُ إلى زَلّةٍ أكلْتُ في سبْعة أمعاء[٨].

(١) لعب الدهر على هامتي (رأسي)؛ مرت علي خطوب وأهوال (وشاب شعري).
(٢) إن كنت حرباً لهم: من أنصارهم(أنصار أعدائي)؟ تدافعين عنهم وتقاتلين خصومهم... فانظري إلي بإنصاف.
(٣) نمت عليَّ السر خرساء: أصبع خرساء دلت على سري(؟).
(٤) «يموت» إضافة مني (محلها في اليوان بياض). شيئاً بعد أشياء: شيئاً فشيئاً.
(٥) اعتب أخاً: لأرضه (اجعله يرضى). واخرج عن الداء: اترك إغضاب الناس والحقد عليهم.
(٦) من تعلق النار به يحاول إطفاءها (كل إنسان يريد أن يدافع عن نفسه).
(٧) في سخطنا ناصب: منتصب تريد اسخاطنا (إغاظتنا). نازح وناء: بعيد.
(٨) تعللت (بالفتح أو بالضم؟). أكلت في سبعة أمعاء: أكلت كثيراً (المعنى غير واضح عندي).

حسَدتّني حينَ أصبتُ الغِنى ما كنتَ إلا كابنِ حَوّاء[١].
لاق أخاه مُسْلِماً مُحْرِماً بطَعْنة في الصُبْحِ نجلاء[٢].
وأنتَ تَلْحاني، ولا ذنبَ لي وكم تُرى حمّالَ أعبائي[٣].
كأنما عاينتَ بي عائفاً أزْرَقَ من أهلِ حَروراء[٤].
فارْحَلْ ذميماً أو أقِمْ عائذاً؛ مُلِّيتَ من غِلٍّ وأدواء[٥].
لو كنتَ لي سيفاً غداة الوغى طِبْتُ به نفساً لأعدائي،[٦]
أو كنتَ نفسي جُمِّعَتْ في يدي ألْفَيْتَني سمحاً بإلقاء[٧].

-وقال بشّارٌ في عبدةَ:

مرّ من هذه القصيدة في هذه الدراسة عددٌ من الأبيات. ولكني رأيتُ أن أُثبتَ القصيدة هنا كلّها لشهرتها. لمّا تزوّجتْ عبدةُ خرج بها زوجُها من البصرة إلى عُمانَ (بضمّ ففتح بلا تشديد)- عند الطرف الجَنوبي الشرقي من شبه جزيرة العرب. ولعلّ هذه القصيدة ملفقةٌ من قطعتين في عبدةَ وفي سُعدى (راجع ديوان بشار ١: ١٧٨- ١٧٩، في الحاشية، وراجع، فوق ص١١٧- ١١٨):

لقد زادني ما تعلمين صبابةً إليك، فللقلبِ الحزين وَجيبُ[٨].

(١) أصبت الغنى: نلت الغنى (أصبحت غنياً. كابن حواء(أي حسود مثل جميع البشر).
(٢) محرم: في الحج. في الصبح: علنا. نجلاء: واسعة.
(٣) تلحاني: تشتمني، تلومني...وكثيراً ما كنت تحمل أعبائي(تدافع عني).
(٤) تنظر إلي كأني من الأزارقة الخوارج (والأزارقة متطرفون يرون أن جميع مخالفيهم مشركون يجب قتلهم وقتل نسائهم وأطفالهم). حروراء (بلد في جنوبي العراق ظهر فيه الأزارقة). عائفاً: كارهاً...
(٥) عائذ: ملتجيء. مليت: امتلأت (وإن كنت قد امتلأت من الغل، البغض لنا والأدواء، أي أسباب الكره لنا(؟).
(٦) أنت مكروه عندي حتى لو أنك كنت سيفاً لي، وكان أعدائي يريدون قتالي، لتخليت عنك لأعدائي. ولو كنت روحي التي أعيش بها لألقيتها عني بطيبة خاطر.
(٧) الصبابة: الشوق، الحب. الوجيب: الخفقان. ما تعلمين(ارتحالك عنِ البصرة بعد زواجك).

وما تَذكَرين، الدهرَ، إلّا تهلّلتْ لعينيّ من شوقٍ إليك غُروب[١].
أبيتْ وعيني بالدموع رهينةٌ وأصبح صبّاً والفؤاد كئيب.
إذا نطق القومُ الجُلوسُ فإنني مُكِبٌّ كأني في الجميع عذيب
يقولون: داء القلب جِنٌّ أصابه ودائي غَزال في الحِجال ربيب[٢].
إذا شئت هاجَ الشوقُ واقتاده الهوى إليك من الريح الجَنوبِ هُبوب[٣].
هوى صاحبي ريحُ الشَمال إذا جرتْ وأشفى لقلبي أن تهُبَّ جَنوب.
وما ذاك إلا أنها حين تنتهي تناهى وفيها من عُبيدةَ طيب.
وإني لُمستشفي عبيدةَ، إنها بدائي- وإن كاتَمْتُه- لَطبيب[٤].
كقارورةِ العطار، أو زادَ نعتُها تلين إذا عاتَبْتَها وتطيب.
لقد شَغَلَتْ قلبي عُبيدةُ في الهوى فليس لأخرى في الفؤاد نصيب.
ألا تَتَقينَ اللهَ في قتلِ عاشقٍ له حين يُمسي زفرةٌ ونحيب.
يقطّع من أهل القَرابة وُدَّه فليس له إلا هواكِ نسيب.
تُمَنّينَني حُسنَ القضاء بعيدةً وتَلْويننني دَيْني وأنت قريب[٥].
فوالله، ما أدري: أتجحَدُ حُبّنا عبيدةُ أم تَجْزي به فتُثيب؟[٦]
وإني لأشقى الناسِ إن كان حُبُّنا خصيباً ومُرتادُ الجَناب جَديب[٧].
وقائلة إن مِتَّ في طلب الصِبا فلا بدَّ أن تُحصى عليك ذنوبُ[٨].

(١) الغرب (بفتح فسكون): جانب العين (من حيث يسيل الدمع). إذا ذكرتك اشتد بكائي.
(٢) الحجلة (بفتح ففتح): ستر تكون المرأة وراءه (كناية عن شرفها وصونها). ربيب: ناشىء.
(٣) ...رحلت عبدة مع زوجها إلى جنوب البصرة، ولذلك يذكر بشار تلك الريح كثيراً.
(٤) لمستشفي عبيدة: طالب شفائي (مداواتي) من عبدة. وإن كاتمته (سترته أشدته وكراهة التصريح به للناس).
(٥) إذا كنت بعيدة عني وعدتني بالوصال، وإن اجتمعنا لويتني (مطلتي، أخلفت وعدك).
(٦) أتنكر عبيدة (عبدة في المستقبل) أننا كنا حبيبين أم تذكر ذلك وتحسن إلي بالوصال؟
(٧) حبنا شديد ولكن لا نتيجة له.
(٨) إذا مت وأنت مُصر على حب عبدة مصرّ على لقائها فسيعد عليك ذلك ذنباً، لأن موتك من الحب يعد انتحاراً (والانتحار في الإسلام حرام).

فـرُمْ تـوبـةً قـبـلَ المـمـات، فـإنـي أخـاف عـليك الـلـه حـين تَـؤوب[١].
تكلّفُ إرشادي، وقد شاب مَفرِقي وحمّـلـني أهـلي فـليس أُريـب[٢].
فـقـلـت لـها: لم أجـن في الحـب بيننا أثـامـاً عـلى نـفـسٍ. فـمِـمّ أتـوب؟[٣]
أرانـا قـريـباً في الجـوار، ونـلـتـقـي مِـراراً ولا نخـلـو؛ وذاك عـجـيـب.
ألا ليت شـعـري، هـل أزورُك مـرة وليس عـلـينـا، يـا عُـبـيدَ، رقـيب،
فنشفي فؤادَيْنا من الشوق والهوى فـإن الـذي يـشـفـي المُحِبَّ حـبـيب[٤].
وما أنسَ مما أحدث الدهرُ للفتى وأيـامـه الـلاتي عـليه تـنـوب،[٥]
فلست بناسٍ من رُضا بِك مَشْرَباً وقد حان من شمس النهار غروب.
فـبِـتُّ بـمـا زوّدتِّـني، وكـأنـني من الأهل والمال التِلاد حَريب[٦].
إذا قلت يُنْسِينِيك تغميضُ ساعةٍ تـعـرّض أهـوالٌ لـكـم وكُـروب[٧].

وقال في العتاب والنسيب أيضاً معَ شيء من الهجاء. والقصيدة في «سلمى»، وهي جاريةٌ كان بشّارٌ يُحبّها، وكانت تسكنُ بالرَوْحاء، في جواره. ثمّ إنّ مَوْلاها وَهَبها لصاحبٍ له من أهلِ الشام اسمه واهبٌ، فسارَ بها واهبٌ إلى بَلَدِه:

لـلـهِ سَـلـمـى حُـبُّـهـا نـاصـبٌ، وأنـتَ لا زوجٌ ولا خـاطـبُ[٨].
لـو كـنـتُ ذا أو ذاك يـوم الـنَـوى أدّى إليّ الحـلَـبَ الحـالـب[٩].

(١) تؤوب: ترجع(إلى الله يوم القيامة).
(٢) تكلف (تلك القائلة) إرشادي= تتكلف هدايتي. وحملني أهلي فلست أريب: لست مريباً (ذا ذنب).
(٣) أثام (بالفتح أو بالكسر) يقصد بها الذنب.
(٤) ...لايشفي المحب (مفعول به) من دائه إلا حبيبه.
(٥) تنوب: تأتي عليه بالمصائب.
(٦) التلاد: القديم: (المورث). حريب: محروب (محروم منه، مسلوب مني).
(٧) إذا قلت إنني إذا نمت نسيت شيئاً من عذابي في حبك، رأيت في منامي أهوالا من حبك.
(٨) ناصب: متعب.
(٩) ذا أو ذاك (زوجاً أو خاطباً). النوى: البعد، البعاد (الفراق). أدى إلي: أعطاني. الحلب: الحليب (اللبن المحلوب)...لكانت عبدة حقاً لي دون غيري.

أقولُ والعين بها عبرةٌ وباللسان العجَبُ العاجب،[١]
يا وَيْلَتا، أحرَزَها واهبٌ لا نال خيراً بعدَها الواهبُ[٢].
سِيقَتْ إلى الشامِ، وما ساقَها إلا الشقا والقَدَرُ الغالب.
يا كاهنَ المِصْرِ، لنا حاجةٌ، فانظُرْ لنا: هل سَكَني آيبُ؟[٣]
قد شفّني الشوقُ إلى وَجْهِها وشاقَني المزهر والقاصب[٤].
وقد أرى سَلمى لنا غايةً أيّامَ يجري بيننا الآدب[٥].
غنّى بها الراكبُ في حُسْنِها ومِثْلُها غنّى به الراكب[٦].
ليستْ من الإنس، وإنْ قُلتُها جِنّيّةٌ، قيل: الفتى كاذب[٧].
لا بلْ هِيَ الشمسُ أُتِيحتْ لنا وسواسَ همٍّ زَعَمَ الناسب[٨].
لو خرجَتْ للناسِ في عِيدهم صلّى لها الأمردُ والشائب[٩].
أراجِعٌ لي بعضُ ما قد مضى بالمَيْثِ أم هِجْرانها واجب.
قد كنتُ لا ألوي على خِلّةٍ ضَنّتْ، ولا يَحْزُنُني الذاهب[١٠].

(١) عبرة: دمعة. باللسان العجب العاجب (اعتقاله عن الكلام أو كثرة الكلام بلا ضابط).
(٢) واهب (زوج سلمى) اسم علم. الواهب (اسم فاعل: سيدها الذي زوجها واهباً).
(٣) المصر: البلد الكبير (هنا: البصرة). كاهن المصر: المنجم، العارف بالأمور. السكن: من يسكن الإنسان إليه. والسكن: الزوجة، آيب: راجع.
(٤) شفني: أنحلني. شاقني المزهر بكسر الميم والقاصب (اشتاق إلى كلامها الذي يشبه صوت المزهر أو العود وصوت القاصب الذي ينفخ في المزمار).
(٥) الآدب: الذي يقيم مأدبة (دعوة إلى طعام). أيام يجري بيننا الآدب: كثيراً ما كان يأتي إلي من يدعوني إلى بيتها، أو أرسله ليدعوها إلى بيتي.
(٦) مثلها يستحق أن ينشر خبر جمالها في البلاد.
(٧) إن قلت إنها جنية، قالوا: كذبت (لأنها أجمل من الإنس ومن الجن).
(٨) الناسب: الذي يعرف أنساب الناس. وسواس هم: نحبها ولا نستطيع الوصول إليها (كالشمس).
(٩) فتن بها الشاب والشيخ (الذي انقضى عهد غرامه). صلى لها الأمرد والشائب (نسوا صلاة العيد وفتنوا بها).
(١٠) كنت لا أهتم بهجران محبوبة غيرها، ولا أهتم بمن يترك البصرة.

وصاحبٍ ليس يُصافي النَدى يسوسُ مُلكاً وله حاجب[١].
لمّا رأيت البُخلَ رَيْحانَه والجودُ من مجلسهِ غائب[٢].
ودّعْتُه. إنّي امرُؤٌ حازم عنه وعن أمثالِهِ ناكب[٣].
أُصفي خليلي، ما دَجا ظِلّه ودام لي من وُدِّه جانب.
لا أعبُد المالَ إذا جاءني حقُ أخٍ أو جاءني راغب.
ولستُ بالحاسبِ بَذْلَ النَدى إنّ البخيلَ الكاتبُ الحاسب.
كذاك يَلْقاني. ورُبَّ امرِ ليسَ له فضلٌ ولا طالب[٤].

وقال، ينتسبُ إلى الفرس ويفتخر بهم ويذكرُ مساعدةَ الفرس لبني العبّاس على نَيْل المُلك ثم يفتخر بالإسلام ويجعلُ المُلك في آل الرسول. وفي هذه القصيدة إشادةٌ بالإسلام من جانبٍ ثمّ شُعوبيّة شديدة من جانبٍ آخرَ:

هل من رسولٍ مُخبرٍ عني جميعَ العرب،
من كان حيّاً منهمو ومن ثَوى في التُرب[٥].
بأنني ذو حسبٍ عالٍ على ذي الحسب[٦]:
جَدّي الذي أسمو به كِسرى وساسانُ أبي[٧].
وقيصرٌ خالي إذا عَدَدتُّ يوماً نَسَبي[٨].
كم لي وكم لي من أبٍ بتاجهِ معتصب،

(١) وصاحب: جار (هو سيد سلمى الذي زوجها برجل اسمه واهب). ليس يصافي الندى: ليس كريماً بل بخيل. له ملك كثير ولكن له حاجباً يحول بين الناس وبين ما يملك.
(٢) البخل ريحانه (ورده الذي يشمه): مغرم بالبخل.
(٣) ناكب: متجنب، مفارق.
(٤) من الناس من يملك شيئاً ولذلك لا يطلب الناس منه شيئاً.
(٥) ثوى (مكث) في الترب (جمع تربة: القبر، المقبرة): مات.
(٦) الحسب: العمل الجليل.أعمال قومي أفضل من أعمال جميع الناس.
(٧) أسمو به: أعلو به على غيري. كسرى وساسان من ملوك فارس.
(٨) قيصر: ملك الروم. (أمي أيضاً من أسرة مالكة).

أشْوَسُ في مجلِسِهِ يُجْثى له بالرُكَب[١].
يغدو إلى مجلسه في الجوهر الملتهب[٢].
لم يُسْقَ أقطابَ سِقى يشرَبُها في العُلب[٣].
ولا حدا قطّ أبي خلف بعير جَرِب[٤].
ولا أتى حَنْظلةً يثقُبها من سَغب[٥].
ولا شُويْنا وَرَلاً مُنَضْنِضاً بالذنب[٦].
إنّا ملوكٌ لم نزلْ في سابقاتِ الحِقَبِ[٧].
نحن جَلَبْنا الخيلَ من بَلْخٍ بغيرِ الكذب[٨]،
حتى سَقَيْناها، وما نَبْدَهُ، نَهْرَيْ حلب[٩].
حتى إذا ما دوّخت بالشام أرضَ الصلب،
سِرنا إلى مصرَ بها في جَحْفلٍ ذي لَجَب[١٠]،
حتى استلمنا مُلْكَها بمُلْكِنا المستَلَب[١١].

(١) الأشوس الذي ينظر مؤخرة عينه تكبراً على الناس (لأنه ملك)... يركع الناس بين يديه.
(٢) بالجوهر الملتهب (الكثير اللمعان): بتاجه.
(٣) ...لم يشرب القطيب (الحليب الممزوج بالماء) في علبة (إناء من جلد) أي لست من قوم بدو فقراء.
(٤) حدا: ساق. جرب: أجرب، جريان.
(٥) الحنظل: ثمر يشبه البطيخ ولكنه أصغر حجماً، وهو مر الطعم. السغب: الجوع (وبشار) يقصد العطش.
(٦) الورل: حيوان يشبه الضب. منضنض: محرك.
(٧) الحقبة (بالكسر): المدة من الزمن. في سابقات الحقب: منذ زمن قديم.
(٨) بلخ: بلد في أفغانستان (كناية عن الفرس الذين قضوا على الدولة الأموية وأقاموا دولة بني العباس وكانوا رجالها وذوي النفوذ فيها).
(٩) سقيناها: جعلناها تشرب (وصلنا بها). لم نبده (الأغلب بالبناء للمجهول): لم يحدث في أثناء مسيرنا الطويل (من بلخ إلى حلب) ما كان مستغربا عندنا مخالفاً لآمالنا.
(١٠) دوخ أرض الصلب (؟) أخضع الأرض التي أهلها أشداء.
(١١) الجحفل: الجيش العظيم. اللجب: الصوت (من كثرة السلاح في ذلك الجيش).

وجادت الخيلُ بنا طنجةَ ذاتَ العَجَب[١]،
حتى رددنا المُلْكَ في أهلِ النبي العربي.
نغضَبُ لله ولـ ـإسلام أشْرى الغضب[٢].
أنا ابن فَرْعَيْ فارسٍ عنها المُحامي العَصَب[٣].
نحن ذوُو التيجانِ والـ ـملك الأشمِّ الأغلب[٤].

-وقال في النسيب، وكأن هذه القطعةَ جوابٌ على رسالةٍ إلى عبدةَ:

مِنَ المشهورِ بالحُبِّ إلى قاسيةِ القلبِ:
سلامُ الله ذي العرش على وَجْهِك، يا حبّي[٥].
فأمّا بعدُ، يا قُرّ ةَ عَيْني ومُنى قلبي،
ويا نفسي التي تسْكُـ ـنُ بينَ الجَنْب والجنب[٦]،
لقد أنكرتُ، يا عبْدَ، جفاءً مِنْكَ في الكُتْب.
أعن ذنبٍ؟ ولا والـ ـلهِ، أحدثتُ من ذنب.
ولا والله، ما في الشر ق من أُنثى ولا الغرب.
سواك اليومَ أهواها على جِدٍّ ولا لِعْب.

-عتاب واعتذار:

الأبيات الأربعة الأولى عتاب للعاذلة (التي تلوم بشاراً على مَسْلكِه في الحبّ).

(١) أخذنا ملك الشام بدلاً من ملك فارس الذي كان العرب قد أخذوه منا.
(٢) أشرى: أشد.
(٣) العصب: خيار القوم: المحامي العصب (على الإضافة) محامي خيار الناس (عن خيار الناس، من خيار الناس).
(٤) الأشم: العالي. الأغلب: الشجاع الغالب.
(٥) الحب (بالكسر): المحبوب.
(٦) بين الجنب والجنب (جنبي الجسم): في القلب من شدة الحبِ لها).

والبيت الرابع دليل على أن هذه الأبياتَ متعلّقةٌ ببشّارٍ. ولكن يمكن أن تكون هذه الأبياتُ الأربعة عِتاباً توجّهه الفتاةُ التي يُحِبّها بشارٌ إلى أمّها (على لسان بشّارٍ)، يدلّنا على ذلك تلك القرينة التي في البيت الثالث: «أُطِيعُكِ ما عَطَفْت عَليَّ بِرّاً». حينئذ يكون الكلامُ، ابتداءً من البيت السادس، «التفاتاً» (انتقالاً من ضمير المخاطب أو من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلّم). وفي هذه القصيدة قِصّة رمزيّةٌ بارعةٌ تُعَبِّرُ فيها الفتاةُ التي يُحِبّها بشّارٌ عن حالِها وقد بَلَغتْ سِنّ الرُشد. وفي هذه الأثناء تعتذر هذه الفتاة إلى بشّارٍ لأنها، في حالِها تلك، لا تستطيع أن تزورَه. ثمّ هي تُعاتِبَ أُمّها لا تريدُ أن تُدْرِكَ (الآنَ) حاجةَ ابنَتِها التي بلغتْ سِنّ الزَواج:

أعاذلَ، قد نَهَيْتِ وما انتهَيْتُ ... وقد طالَ العِتابُ وما انْتَنَيْتُ[١].

أعاذلَ، ما مَلَكْت فأقْسريني، ... وما اللذاتُ إلّا ما اشْتَهَيْتُ[٢].

أُطِيعك ما عطَفْتِ عَلَيَّ بِرّاً، ... وإنْ حاولت مَعْصيتي عصيتُ.

أعاذلَ قد كَبِرْتُ وفيَّ مَلْهىً، ... ولو أجرَيْتُ غايَتَك ارعوَيْتُ[٣].

لقد نَظَرَ الوُشاةُ إليّ شَزْراً، ... ومِنْ نَظَري إليها ما اشْتَفَيْتُ[٤].

وقالوا: قد تعرّض كي يراها ... وماذا ضرَّهُم مِمّا رأيتُ؟

وما كَلّفتُها إلّا جَميلاً ... ولا عاهدتُها إلّا وَفَيْتُ.

ويومَ ذَكَرْتُها في الشَرْب إنّي - ... إذا عَرَضَ الحديثُ بها اعتدَيْتُ -

شَرِبْتُ زُجاجةً وبَكَيْتُ أُخرى ... فراحوا مُنْتَشينَ وما انتشيتُ[٥].

---

(١) عاذل: منادى مرخم (حذف آخره هنا التاء المربوطة علامة التأنيث. والفتحة على اللام أصيلة وليست علامة للإعراب). أنثى: رجع (ترك ما كان فيه).

(٢) ما ملكت: ما استطعت. اقسريني: امنعيني (بالقوة).

(٣) تقدمت بي السن وما يزال في قوة على متابعة اللهو. أجريت غايتك: نفذت ما ترغبين فيه. ارعوى: رجع، ترك ما كان يفعله.

(٤) شزرا: بطرف عيونهم (بغضب)... وأنا لم أكتف من النظر إلى محبوبتي.

(٥) شربت زجاجة (خمر كما شرب كل نديم من الندماء زجاجة مثلها) وبكيت أخرى (بدمع يملأ زجاجة قنينة). فانتشى (سكر ندمائي بما شربوا لأنهم كانوا مسرورين ولم أنتش أنا، لشدة حزني).

وما يَخْفى على النُدَماء أنّي أُجيدُ بها الغِناءَ وإنْ كَنَيْتُ[١].
وأتبَعْتُ المُنى بنِجاد «لَيْتٍ» وما يُغني عن الطَرَبات «ليتُ» [٢]؟
وجاريةٍ يسورُ بنا هواها كما سارتْ مُشَعْشعةٌ كُميت[٣].
يُزيّنُ وجهُها خَلْقاً عَميما وزَيّنَ وجهَها حَسَبٌ وبَيْتُ[٤].
إذا قَرُبَتْ شَفَيْتُ بها سَقاماً على كبدي، وإن شَحَطتْ بَكَيْتُ[٥].
نَسَجْتُ لها القريضَ بماء وُدّي لتَلْبَسَه وتَشْرَبَ ما سَقَيْتُ[٦].
ودَسّتْ في الكِتاب إليّ أنّي ـ وقَيْتُكَ ـ لو أرى خَلَلاً مَضَيْتُ[٧]،
على ما قد عَلِمْتَ جُنونُ أُمّي وأعينُ إخوتي مُنذُ ارْتَدَيْتُ[٨].
يقولونَ: انْعَمي. ويَرَوْنَ عاراً خُروجي إنْ رَكِبْتُ وإنْ مَشَيْتُ[٩].
ومن طَرَبي إلَيْكَ خَشَعْتُ فيهم كما يَتَخَشّعُ الفَرَسُ السُكَيْتُ[١٠].

(١) ...يعلم ندمائي أني أحسن الغناء (الغزل) بمحبوبتي، وإن كنت (هذه المرة) أكني عنها (أشير إليها إشارة مختصرة).
(٢) نجاد (؟) الطربات (؟). ليت: حرف للتمني (مشبه بالفعل: ينصب الاسم ويرفع الخبر وهو هنا مستعمل " اسماً ") تمني الأشياء لا يفيد.
(٣) الجارية: الفتاة الصغيرة. سار يسور: دار واشتد، أثر. الكميت: الخمر (الحمراء). المشعشعة: الممزوجة بالماء.
(٤) الخلق (بالفتح): صورة الجسم. العميم: ذو البسطة (الجسم الكبير الملآن). الحسب: العمل الكريم. البيت: الأسرة ذات الأصل الكريم القديم.
(٥) شحطت: ابتعدت.
(٦) القريض: الشعر. لتلبسه (لتفتخر به بين مثيلاتها)؟ وتشرب ما سقيت: لتسر به (؟).
(٧) الكتاب: الرسالة. وقيتك: حفظتك من الأذى (فديتك بنفسي). خللا: ثغرة (في الحراسة علي) فرصة (لزيارتك). مضيت: ذهبت (لزيارتك).
(٨) جنون أمي: شدتها في معاملتي. وأعين (رقابة) إخوتي منذ ارتديت (لبست الثياب الخاصة بالفتيات اللواتي بلغن مبلغ النساء)
(٩) انعمي: تمتعي بالنعيم (والهدوء وأنتِ في البيت). ركبتِ (في التنقل مع أهلي) أو مشيت (انتقلت من مكان إلى مكان وحدي).
(١٠) وبسبب طربي (فرحي بك، حبي لك) خشعت (ذللت) فيهم (بينهم). معرفتهم بأني أحبك تجبرني على أن أخضع لهم وأكتم حبي لك. السكيت (بضم السين ثم بفتح الكاف أو =

وقد قامتْ وَليدَتُها تُغنّي عَشِيّةَ جاءها أنّي اشتكَيْتُ[١].
تقول ودُفُّها زَجَلُ النواحي. إذا أُمّي أبَتْ صلتي أبَيْتُ[٢].
دعاني من هَوَيْتُ فلم أُجِبْهُ، ولو أسْطِيعُ حينَ دعا سَعَيْتُ[٣].
ألا يا أُمّتا، لا كنت أُماً، أ أَمْنَعُ ما أُحِبُّ وقد غَلَيْتُ[٤]؟
أمِنْ حجَرٍ فُؤادُك أمْ حديدٍ وما يدري العَشيرُ بما دَرَيْتُ[٥]؟
وما تَرْثِينَ لي مِمّا أُلاقي، وإنّي لو عَشِقْتِ، إذَنْ، رَثَيْتُ[٦].

= بتشديدها مع الفتح): الفرس الذي يأتي آخراً في الحلبة (عند السباق).
(١) الوليدة: الجارية (الخادم). اشتكيت: مرضت.
(٢) زجل (صوت مرتفع) النواحي (جمع ناحية): يسمع في كل مكان. أبى: رفض. صلتي: اتصالي بك.
(٣) هويت: أحببت. أسطيع أستطيع).
(٤) غلت القدر تغلي: فارت، ارتفعت حرارتها إلى درجة الغليان. غليت (بلغ نشاطي الجسدي ذروته).
(٥) العشير والعشيرة: أقارب الإنسان (من جانب أبيه). وما يدري العشير... ولا يعلم أحد من أقاربي أنني أصبحت في سن الزواج.
(٦) رثى له: أشفق عليه (وبلغه مناه). لو عشقت (يا أمي)...

المصادر والمراجع

-بشار ن برد: شعره وأخباره، جمعه وشرحه أحمد حسنين القرني، القاهرة (المكتبة العربية) ١٩٢٥م.

-ديوان بشّار بن برد لناشره وشارحه ومكمّله محمّد الطاهر بن عاشور (علّق عليه محمّد رفعت فتح الله ومحمّد شوقي أمين)، القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٩- ١٣٧٦هـ = ١٩٥٠- ١٩٥٧م.

-بشّار بن برد: أخباره وشعره (لكرم البستاني)، بيروت (مكتبة صادر) ١٩٥٠م.

-ديوان بشّار بن برد (من قافية الهمزة والألف إلى قافية الباء)، اعتنى بجمعه محمّد بدر الدين العلويّ، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٣م.

-بشّار بين الجد والمجون، تأليف أحمد حسين منصور، القاهرة ١٩٣٠م (المطبعة الرحمانية).

-بشّار بن برد، تأليف إبراهيم عبدالقادر المازني، القاهرة (دار إحياء الكتب العربية) ١٩٤٤م.

-بشار بن برد، تأليف طه الحاجري، بيروت (دار المعارف) بعيد ١٩٥٠م.

-بشار بن برد، تأليف محمد علي الطنطاوي، دمشق (مكتبة عرفة) ١٩٢٩م.

-المختار من شعر بشّار للخالديين (نشره محمد بدر الدين العلوي)، مصر (مطبعة الاعتماد) ١٩٣٤م.

-بشّار بن برد، تأليف عبدالقادر المغربي، القاهرة (لجنة دائرة المعارف الإسلامية) ١٩٤٤م.

-بشّار بن برد، تأليف محمد النويهي، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية)١٩٥١م.

-مصادر الدراسة الأدبية، تأليف يوسف أسعد داغر، صيدا - لبنان (مطبعة دير المخلص) ١٩٥٠م (الجزء الأول، ص ٩٤- ٩٦ مراجع مفصلة من الكتب والمجلات).

راجع أيضاً تاريخ الأدب العربي للمؤلف (٢: ٩٢-٩٦) ففيه مصادر ومراجع جانبية.

ابن خلكان- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأحمد بن خلكان، دار الطباعة المصرية، القاهرة ١٢٧٥هـ.

ابن قتيبة - كتاب الشعر والشعراء لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، لندن ١٩٠٢ (١٩٠٤).

البيان والتبين - البيان والتبيين للجاحظ، حققه حسن السندوبي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٥١هـ = ١٩٣٢م.

تاريخ بغداد - تاريخ بغداد لأحمد بن علي الخطيب البغدادي، القاهرة ١٩٣١.

الثعالبي- فقه اللغة، لأبي منصور الثعالبي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٤١- ١٩٢٣.

الحيوان- كتاب الحيوان للجاحظ، بتحقيق عبدالسلام محمد هرون، القاهرة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨م.

الخالديان- المختار من شعر بشار، القاهرة (١٣٥٣هـ = ١٩٣٤م).

الخفاجي- شفاء الغليل في ما في كلام العرب من الدخيل، لشهاب الدين أحمد الخفاجي، مصر ١٣٢٥هـ.

زهر الآداب- زهر الآداب وثمر الألباب لأبي اسحق الحصري القيرواني، طبعة الدكتور زكي مبارك، المكتبة التجارية.

الصولي-أخبار أبي تمام، تأليف أبي بكر محمد بن يحيى الصولي القاهرة ١٩٣٧.

الطبري- تاريخ الرسل والملوك لمحمد بن جرير الطبري، ليدن ١٨٧٩.

العمدة-العمدة في صناعة الشعر ونقده لابن رشيق القيرواني، المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٥٣هـ=١٩٣٤م.

غ- كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، طبعته دار الكتب (الأجزاء١- ١٠) والطبعة الأميرية (الأجزاء ١١-٢٠) وليدن (الجزء٢١).

٨٥٩

الفخري- الفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقي، المطبعة الرحمانية ١٩٢٨.

الفهرست- كتاب الفهرست لابن النديم، ليبزغ ١٨٧١.

الكامل- كتاب الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس محمد المبرّد، ليبزغ ١٨٦٣م.

معجم الشعراء- معجم الشعراء لأبي عبدالله محمد المرزباني، القاهرة ١٣٥٤هـ.

الموشح- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء.

- Bouvate Le Barmecides, par L.Bouvat (Extrait de Revue du Monde Musulman, Anne vol.XX, septembre).

Enc. Isl. — ENCYCLOPAEDIA OF Islam (Eng.Edition).

Fraebkel– Die aramaeischen Fremdwoerter im Arabischen, von Siegmund Fraenkel, Leiden 1886.

Gabrieli – Appunti su Bassr b. Burd (Bulletin of the school of Oriental Studies, University of London 1937, vol. IX, part I), per Francesco Gabrieli.

GAL, Suppl. Supplementband zur GAL, drei Baende, Leiden 1937–42.

Johnson – A Dictionary of Persian, Arabic & English, by Francis Johnson London 1952.

JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society.

Bassr (bachchr) et son experience courtoise - Les vers Abda: texte arabe, traduction et Lexique, par Andr Roman,Beyrouth) Dar al – Machreq, diteurs (1972) Recherches publies sous la Direction de l'Institut Oreientales de Beyrouth. Nouvelle Srie, A. Langue et pense islamique, (TomeV).

R. Blachre– Enc. Isl (new Eng. Ed.) I (1080– 82) Nouvelle d.fse. (I 1112– 1114).

وسوى ذلك من المصادر والمراجع العارضة والمبثوثة في الحواشي.

فهرس الأعلام

إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ١٨٠، ١٨٧، ١٨٨، ٢٢٤، ٢٣٠
إبراهيم بن هرمة = ابن هرمة
ابن أبي صفرة = المهلب
ابن الأثير ١٨٢
ابن الرومي ١٦٢- ١٦٩، ١٨٧، ١٩٦
ابن المعتز ١٦٨، ٢٠٩
ابن النديم ١٤٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٥
ابن خلكان ١٧٢، ١٦٦،١١٢، ٢١١
ابن رشيق ١٧٤، ١٧٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٦، ٢٢١، ٢٥٢
ابن عاشور ١٤٨، ١٥٢، ١٩٥، ٢٣٨، ٢٥٢، ١٥٥
ابن قتيبة ١٩٨
ابن هرمة ٢٠٩، ٢١٠
أبو العتاهية ١٩٨
أبو الفداء ١٧٢، ١٨٢
أبو بكر (الخالديان) ١٩٤
أبو بكر الصديق ١٩٠، ١٩٢
أبو تمام ١٥٠، ١٦١، ١٦٧، ١٦٨، ١٩٦، ٢٠٩، ٢٥٢
أبو حاتم السجستاني ١٩٦

أبو حنيفة ١٦٣
أبو زيد (جار لبشار) ٢٣٢
أبو سفيان بن العلاء بن لبيد ٢٣٦
أبو سلمة الخلال ١٧٩
أبو عبيدة ٢٠٢
أبو عثمان (الخالديان) ١٩٤
أبو فراس ١٩٦
أبو مجلز ١٤٩
أبو مسلم الخراساني ١٨٨، ٢٠٩
أبو معاذ ١٧٤
أبو نواس ١٥٥، ١٦٧، ١٦٨، ٢٠٤- ١٩٦، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٥٢
أبو هشام الباهلي ٢٣٢
إسحاق بن إبراهيم الموصلي = الموصلي
الأصفهاني ١٧٢، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٦، ٢٠٣، ٢١١، ٢١٦، ٢٤٩
أبو الفرج الأصفهاني = الأصفهاني
الأصمعي ٢٨٢، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٥، ٢١٠
الأعشى ٢٠٥
أم الظباء ١٧١
امرئ القيس ١٦٨، ٢٠٥
أنيس المقدسي ١٤٧
أوس بن ثعلبة ١٧١
البارودي ١٩٥
البانوحة ٢١٤

البحتري ١٦٥، ١٦٧
البحتري ١٦٥، ١٦٧، ١٩٥، ١٠٩
البراء (صديق لبشار) ٢١١
برد ١٧١
البردخت ١٤٧، ١٧٥
بروكلمن ١٧٥، ١٨٩
بشر (أخو بشار) ١٧٢
بشير (أخو بشار) ١٧٢
بكر بن وائل ١٧١
بني ضبيعة ٢٣١
الجاحظ ١٧٣- ١٧٥، ١٨٧، ١٩٧- ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٤، ٢١٦، ٢٤٩
جرير ١٩٥
جرير ٢٢٠
جرير بن المنذر السدوسي ١٧٥، ٢٣١
جرير بن حازم ١٩٠
جرير بن عطية الخطفَى ١٧٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٣١، ٢٤٥
حاجب بن زرارة ١٥٠
حبيب بن أوس الطائي = أبو تمام
الحسن البصري ١٧٢، ١٥٩، ٢٢٢
حسين ١٤٧
حماد عجرد ١٧٢، ١٩٢، ٢٣٢
حمدان (ابن لبشار) ١٨٢
حميد بن ثور ٢٤٦

خالد بن برمك ١٥٥، ١٧٨، ١٧٩، ٢٢٩، ٢٣٠
خالد بن صفوان ١٧٦
الخالديان ١٩٤
الخطيب البغدادي ١٨٨، ١٨٢، ١٩٢
الخفاجي ١٦٥
الخليل بن أحمد ٢١٢
خيرة بنت ضمرة ١٧١
داود بن رزين ١٥٥
دي ماتيو ١٤٧، ١٧٣
ربابة ٢٠١
روح بن حاتم ١٨١
الزمخشري ١٦٢
زهر ١٦٨
سيبويه ٢٣٧
سعدى ٢٣٩، ٢٦٠
السفاح ١٧٩
سلم الخاسر ١٥٥، ١٩١، ٢١٥
سليمان بن علي ١٩١
سليمان بن هشام بن عبد الملك ١٧٥، ١٧٧، ١٢٠٨، ٢٢٠
سميعة ١٧٢
سوادة ٢٠٦
السيد الحميري ١٩٦، ١٩٨
سيف الدولة ١٩٤

شبيب بن شبة ١٧٦
شعوبية ١٦٠
صالح بن داود ١٨٢، ١٨١، ٢٠٣، ٢٣٥
صالح بن داود ٢٣٥
صالح بن عبد القدوس ١٧٦، ١٩٠
الصولي ٢٠٥، ٢٤٤، ٢٤٦
الضحاك بن قيس ١٥٢، ١٧٧، ١٧٨، ١٥٢، ٢٥٢
الطبري ١٦٣
طرفة ١٦٥
العباس بن الأحنف ١٦٨
عبد الرحيم العباسي ١٧٢
عبد القادر المغربي ١٤٧
عبد الكريم بن أبي العوجاء ١٧٨، ١٩٠، ١٩٣
عبد الله بن الزبير ١٥٠
عبد الله بن المعتز = ابن المعتز
عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ١٧٦، ٢٢٠
عبدة ١٤٨
عبدة ١٧٥
عبيد الله بن قزعة ٢٣٨
عثمان بن عفان ١٧٤
عصمة ١٧٦
العقاد ١٤٧
عقبة بن رؤبة ١٦٧، ١٨٧، ٢٢٢

عقبة بن سلم ١٨٧، ٢٠٨، ٢٢٩
عقيل بن كعب بن ربيعة ١٨٥
العقيلي ١٩٨
علي بن أبي طالب ١٨٨- ١٩١
عمر بن أبي ربيعة ١٤٩، ١٦٨، ١٩٥، ٢٠٤
عمر بن الخطاب ١٥٠، ١٩٠
عمر بن العلاء ٢١٤
عمر بن شبة ١٨٣
عمر بن هبيرة ١٧٧، ١٧٨
عمر فاخوري ١٤٩، ١٥١
عمرو بن حفص بن عثمان ٢٢٧
عمرو بن عبيد ١٧٦، ١٨٠، ١٩٠
عنترة ١٦٨
غبرييلي ١٤٧، ١٧٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣
غزالة ١٧٢
الغزالي ١٥٣
فرانشيسكو غبرييلي = غبرييلي
الفرزدق ١٥٠
فريتز كرنكو ١٦٣، ١٧٢
الفضل بن عيسى ١٧٦
القطامي ٢٠٥
قيس عيلان ١٨٦
كارل بروكلمان = بروكلمان

كرنكو ١٧٤
كسرى ١٥٠
كلثوم بن عمرو العتابي ٢٠٩
المازني = إبراهيم عبد القادر
المازني ١٤٧
مالك بن دينار ١٧٦
المأمون ١٨٤
المتنبي ١٨٤، ٢٥٢
مجزأة بن ثور ١٨٧
محمد (ابن لبشار) ١٨٣
محمد الطاهر بن عاشور = ابن عاشور
محمد بدر الدين العلوي ٢٥٥، ٢٥٦
محمد بن إسحاق = ابن النديم
محمد بن الحجاج ٢٠١
محمد رفعت فتح الله ١٤٨
محمد شوقي أمين ١٤٨
محمود سامي البارودي = البارودي
محمود عباس = العقاد
المرزباني ١٩٤، ١٩٦، ٢٣٧
المرعث ١٧٤
مروان بن أبي حفصة ٢١٠
مروان بن محمد ١٥٢، ١٨٧، ١٧٨
مسلم بن الوليد ٢٠٩
مضر ١٨٦
المنصور (الخليفة العباسي) ١٧٩، ١٨٠، ١٨٧، ١٨٨، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٠

منصور النمري ٢٠٩
منظور بن زبان ١٥٠
المهدي (الخليفة العباسي) ١٥٥، ١٥٩، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٤، ١٩١، ٢٠٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٤، ٢٢٣٥، ٢٢٤٧
المهلب بن أبي صفرة ١٧١
المهلب بن أبي صفرة ١٧١، ٢١٩
المهلب بن أبي صفرة ١٧١، ٢١٩
الموالي ١٦٠
الموصلي ١٩٦
النابغة ١٦٨، ٢٠٥، ٢٣٩
نجم ابن النطاح ٢١١
النوار ١٥٠
هزار مرد ٢١٧
هل يوسف = يوسف هل
هلال الرائي ٢٣٥
واصل بن عطاء ١٧٦، ١٩٠، ١٩٥، ٢٢٠، ٢٣٥
وضاح اليمن ٢٠٤
الوليد بن يزيد ١٧٥، ١٧٧
يرجوخ بن أزدكر ١٧١
يزيد بن المهلب بن أبي صفرة ٢١٩
يزيد بن عمر بن هبيرة ١٥٢، ١٧٧، ١٧٩، ٢٠٩، ٢٢٠، ٢٥٢
يزيد بن مزيد ١٨١
يعقوب بن داود ١٥٥، ١٨٢، ١٨١، ٢٠٣، ٢٢٩، ٢٣٥
يوسف هل ١٦٣، ١٨٦

فهرس الموضوعات

مقدمة: مصادر ومراجع لدراسة شعر بشّار ١٤٧
فاتحة العصر العباسي ١٥٧
١-احتكاك العرب بغيرهم من الأمم: ١٥٨
٢-الزواج بغير العربيات: ١٥٩
٣-التعرب: ١٦١
٤-السكنى في الحضر: ١٦١
٥-الدولة والحكومة: ١٦٢
موجز ترجمته ١٧١
أصله وآله وولاؤه: ١٧١
مولده وحداثته: ١٧٢
لقبه وكنيته: ١٧٤
حياته في البصرة: ١٧٤
بين البصرة وبغداد: ١٧٨
اتصاله بالمهدي: ١٨٠
سبب مقتله: ١٨١
صفته وزيه: ١٨٢
عقبه: ١٨٣
عناصر شخصيته: ١٨٥
١-افتخاره بأصله وولائه: ١٨٥
٢-مذهبه: ١٨٧

٣-وجوه زندقته: ١٨٨
٤-حياته الفكرية: ١٩٢
٥-تبرمه بالناس والنقمة عليهم: ١٩٣
٦-خفة روحه: ١٩٣
خصائصه الفنيّة: ١٩٤
مقامه: ١٩٦
خصائصه المعنوية: ١٩٨
١-شاعر مطبوع: ١٩٨
٢-شاعر مقتدر: ١٩٨
٣-شاعر مكثر: ١٩٩
٤-كثير الأغراض: ١٩٩
٥-كثرة معانيه المخترعة: ١٩٩
٦-تبلور المواضيع: ٢٠٠
٧-المبالغة: ٢٠٠
٨-العلم والآراء في شعره: ٢٠٠
٩-الإيجاز والوضوح: ٢٠٠
١٠ - تفاوت شعره: ٢٠١
١١-الجدّ والهزل: ٢٠١
١٢-التهكم: ٢٠٢
١٣-حضور بديهته: ٢٠٣
١٤-نسبته إلى القدماء: ٢٠٤
خصائِصه اللّفظيّة ٢٠٧
١-ألفاظه: ٢٠٧
٢- تراكيبه: ٢٠٩
٣- الصناعة في شعره: ٢٠٩

٤- ديباجة شعره: ٢١١
٥- شكل القصيدة: ٢١٢
فنون بشّار في الشّعر وَالنثر ٢١٤
نثره: ٢١٤
فنون شعره ٢١٦
١ـ فخره: ٢١٦
٢-المديح: ٢١٩
٣ ـ الرثاء: ٢٢٥
٤ـ الاعتذار والعتاب والوعيد: ٢٢٨
٥ـ الهجاءُ: ٢٣١
(أ) الهجاء القبلي: ٢٣٢
(ب) الهجاء الشخصي: ٢٣٥
٦ـ العتاب والنسيب: ٢٣٨
٧ـ الغزل والمجون: ٢٤١
٨- الوصف: ٢٤٩
٩- الأدب والحكمة: ٢٥٦
-عتاب واعتذار: ٢٦٦
المصادر والمراجع ٢٧١
فهرس الأعلام ٢٧٥
فهرس الموضوعات ٢٨٣

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

أبو تمام
شاعر الخليفة محمد المعتصم بالله

تأليف
عمر فرّوخ

دكتور في الفلسفة

دار لبنان للطباعة والنشر

الأدب
أو الإنتاج الوجداني الجيّد

ما الإنتاجُ الوُجداني الجيّد؟

على هذا السؤال يدور علم النقد؛ وعلم النقد نفسه يقوم على علم البلاغة؛ والغاية من علم البلاغة أن نتبين الخصائصَ الفنية في الإنتاج الوجداني من النثر والشعر. وتَبَيُّنُ هذه الخصائص هو الذي يمكننا من الوقوف على حسنات القطعة الأدبية وسيئاتها. وبهذه الحسنات والسيئات المجموعة من القطع الأدبية وسيئاتها. وبهذه الحسنات والسيئات المجموعة من القطع الأدبية المفروضة نستطيع أن نميّز بين شيئين:

ـ بين القطع التي تستحق أن تُضاف إلى مجموع النتاج الوجداني المَرْوِيّ عن العرب منذ أقدم الأزمنة التي اتصلت بها الرواية.

ـ وبين القطع التي لا تبلغ في الجودة، بحسب المقاييس التي في أيدينا، إلى أن تدخل في تراثنا الأدبي.

ثم إذا نحن رَجَعنا البصرَ في خصائص القطع الأدبية التي حكمنا بأنها من الإنتاج الوجداني الجيّد وجعلناها جزءاً من تراثنا الأدبي استطعنا أن نفضّل بعض هذه القطع على بعض.

والواقع أنه ليس من النتاج الأدبي قطع جيادٌ وقطع رديئة. إن التراث الأدبي يتألّف من قطع جياد فقط؛ وليست القطع الرديئة من الأدب أصلاً. ولكن متى تُعدّ القطعة جيّدة؟ وما أقلّ عددٍ من الخصائص نطلُبه حتى نعد القطعة المفروضة أدباً؟

* * *

نحن في زمن تكثر التآليف فيه، في كلّ مكان وفي كل فن من فنون المعرفة الإنسانية. والإنتاج الأدبي، في كل مكان، أكثر فيضاً من سائر فنون المعرفة (من مثل الرياضيات والفلك والكيمياء والموسيقى وعلم الآثار). والسبب في ذلك واضح، هو أن العلوم الرياضية والطبيعية وما يجري مجراها علوم موضوعية ذوات قواعدَ ثابتة مربوطة ببراهينها. فليس من المُكنة في كلّ إنسان أن يهجم على التأليف فيها. إن المؤلف في هذه العلوم يعْرِف من تلقاء نفسه أين يقع الخطأ في ما ألّف أو جمع. أما في العلوم الإنسانية (في الأدب والاجتماع والفن الوصفي) فالمَدار على الأحكام النسبية بالإضافة إلى المكان والزمان وإلى ثقافة المؤلّف والقارىء. وهذه الأحكام تختلف عادة بين زمان وزمان، وبين مكان ومكان، ثم بين شخص وشخص في المكان الواحد والزمان الواحد. إن المؤلّف يستطيع أن يجادل بالألفاظ المركّبة والحجج الشخصية عن إنتاجه الرديء في ما يسمّيه هو أدباً أكثر مما يستطيع أن يدافع عن عمله الرديء في العلوم الرياضية والطبيعية.

* * *

والمألوف في التعريفات أنها مقبولة على أنها «كلٌ» غيرُ خاضع للتجزئة. نحن لا نستطيع أن نقول في الهندسة مثلاً: «إن هذا المربع مستطيل قليلاً»، ذلك لأن الشكل الرباعي الأضلاع إذا لم يستوف شرط التربيع كاملاً فإنه لا يسمّى مربعاً أصلاً. ذلك لأن الشكل الرباعي الأضلاع إذا لم يستوف شرط التربيع كاملاً فإنه لا يسمّى مربعاً أصلاً. وكذلك نحن لا نسمّي الشكل الهندسي دائرة (أو محيطاً للدائرة على الأصح) إلا إذا كان خطاً دائراً متّصلا تبعد جميع النقاط فيه عن نقطة داخلية واحدة مفروضة بُعداً واحداً. فإذا اضطرب هذا الخط أو انثعر في نقطة واحدة بطل أن يكون محيطاً للدائرة وعاد خطاً منحنياً فقط.

على أننا في العلوم الإنسانية لا نفعل ذلك عادة. إننا نقبل، فيما بيننا، أمثال هذه الجمل: فلان أديب من الطبقة الثانية؛ فلان سياسي قدير ولكنّه قليل الإخلاص؛ فلان رسّام ولكنّه لا يحسن مزج ألوانه! لقد كان علينا ألّا نقبل أديباً من الدرجة الثانية، وألّا نعترف بسياسي قليل الإخلاص، وألّا نُقِرَّ لرسام لا

يحسن مزج الألوان. ولكن بما أن البشر على درجات متفاوتة من الفهم ومن الاختبار ومن التثقيف، فإنهم يقيسون الجودة في الفنون الإنسانية ما يزيد في مستوى الجودة عمّا يستطيعون هم أن يصلوا إلى مثله. فالتسميات التي يخلعها هؤلاء على المحاولين للعلوم الإنسانية (من أمثال: أديب أو شاعر، خطّاط أو رسّام، مؤرخ أو عالم اجتماعي، سياسي أو اقتصادي) إنما هي تسميات بالنسب والإضافات إلى أنفسهم هم وإلى ما يحسنون من فنون المعرفة وما لا يحسنون، وليست هي تسمياتٍ ذاتيةً في تلك الفنون نفسها.

أما الأحكام الهندسية فإنها مقيسَةٌ بقواعدَ بديهيةٍ أو قابلة للبرهان في الأشكال الهندسية نفسها. هذه القواعد جُمعت في أيام أقليدس، منذ اثنين وعشرين قرناً، ولا تزال إلى اليوم لم تتبدّل ولم يخطر في بال أحد أن يبدّلها (فيما يتعلّق بالهندسية الإقليدية). أما الذي تبدّل منها فعلاً (كجواز التقاء المتوازيين في اللانهاية) فقد بطل أن يكون من هندسة أقليدس ثم أصبح تابعاً لفن قائم بذاته (هو النظرية النسبية).

* * *

سيقول آخرون من الناس: «إنك، يا فلان، تريد أن تنظر إلى الشعر على أنه ذو قواعد كقواعد الرياضيات والطبيعيات!» يجب أولاً أن نصحح لهؤلاء الناس جملتهم التي ساقوا فيها اعتراضهم؛ إن الذي أريده هو أن يكون للشعر في نطاقه هو قواعدُ كقواعدِ الهندسة في نطاق الهندسة، وكقواعد الكيمياء في نطاق الكيمياء، وكقواعد النسيج في نطاق صناعة النسيج.

إن الإجادة المقدّرة بأصول ثابتة من العلم هي السبيل للحكم على الإنتاج الوجداني: هذه الإجادة في نظم الشعر هي التي تجعل من صاحب ذلك الإنتاج شاعراً؛ فإذا لم تتوفّر له الإجادة الصحيحة المقيّدة بالأصول العلمية فهو بعْدُ ناظمٌ فقط.

لنرجعْ إلى حديث النقد الأدبي.

إن القطعة المفروضة في الإنتاج الوجداني تكون من التراث الأدبي:

١ ـ إذا كانت ألفاظها ملائمة لمعانيها المقصودة، سهلة المخارج من أجزاء الفم، عذْبَة الوقْع في الأذن، مألوفةً عند جمهور المثقّفين.

٢ ـ إذا كانت تراكيبها صحيحة منطبقة على القواعد المقبولة في اللغة المروية من حياة الأمّة في النطاق الوجداني والمدى الاجتماعي.

٣ ـ إذا كانت تعالج غرضاً من الأغراض الملابسة لحياة الأمة، ثم كان ذلك الغرض، في زمن إنتاج القطعة الأدبية المفروضة، مُلابساً أيضاً لعاطفة صاحب تلك القطعة ومُداخلاً لجانب من جوانبِ تفكيره. في هذه الحال يصبح صاحب تلك القطعة، في قطعته تلك، ممثّلاً لعبقرية قومه ومصوّراً لحياتهم في إطارٍ أدبي يؤثّر في النفس الإنسانية خاصة وعامة.

٤ ـ إذا كان فيها صناعة فنيّة من اللجوء إلى أوجه البلاغة المختلفة حتى يُضفيَ ذلك عليها عنصراً من الخيال يجسّم حقيقتها في الأذهان ويصل بالأثر المطلوب من إنتاجها إلى أفهام الكَثْرة المطلقة من قوم صاحبها ـ على صور حقيقية أو متخيَّلة ـ وذلك على الرغم من اختلاف درجات الاستعداد الشخصي في أولئك القوم ومن اختلاف درجات التثقيف التي هم عليها. إن الصور البلاغية في القطعة الوجدانية هي التي تُدخل تلك القطعة في إطار التراث الأدبي.

٥ ـ إذا كان فيها نَفَاذُ بصيرة، وكانت الآراء التي فيها توافق الواقع وتساير الاختبار الإنساني في تطوّره الخاص (في قوم صاحبها) أو في تطوّره العامّ (في معظم الأقوام).

٦ ـ أن يكون فيها شعور يسمو على شعور سائر الناس في ناحية واحدة من النواحي على الأقلّ؛ حينئذ تستطيع عين صاحبها أن تكتشف في الموضوع المادّيّ الذي تصفه، كما يستطيع فكر صاحبها أن يلمح في الموضوع المجرّد الذي يعالجه، ما لا يستطيع غيره أن يكتشفه أو أن يلمحه بنفسه. بهذا ينفرد صاحب القطعة الوجدانية عن كثيرين من أنداده ويصبح خليقاً باسم أديب.

٧ ـ أن يكون فيها وعيٌ للصناعة الآلية فلا يفارق صاحبها الأصولَ التي يسير عليها أهل تلك الصناعة. وكذلك يجب أن يكون فيها استواء في العمل الفنّيّ فلا يكون فيها تفاوت أو اختلاف في مراتب الجودة، أو أن يكون فيها اضطراب يخرج بها عن حد الجودة.

٨ ـ أن يكون صاحبها مُلمّاً بالفنون المتّصلة بفنه المخصوص. إن الشاعر مثلاً «ليس مزخرفَ جُمَلٍ بالكلمات»، ولكنه صاحب صناعة يتناول أغراضها من طريق الحياة؛ فعلى الشاعر أن يكون ملمّاً بجوانب الأغراض التي يتناولها في شعره. ليس من الضرورة أن يكون الشاعر عالماً بالفلك والتاريخ، ولكنّ عليه إذا تناول غرضاً من الفلك أو التاريخ، أو إذا هو مسّ ذلك الغرض مسّاً، أن يكون ملمّاً بذلك الغرض على الأقلّ فلا يأتي به على غير وجهه فيفسدَ الصورة الشعرية التي يريد أن يحملها إلى أذهان الناس أو يُعمِّيَها على أفهامهم.

٩ ـ أن يكون فيها رسالة يشعر الأديب أنه يؤدّيها على وجه من الوجوه المحمودة، ذلك لأن لكلّ عمل ـ في نطاق عالم الإنسان وفي نطاق عالم الطبيعة الجامدة أيضاً ـ غايةً تجعل الإنسان يدرك في نفسه على الأقل أنه قد أصبح بعدَ عمله هذا أفضل مما كان من قبل. والمقاييس التي تُقوّم هذه الرسالة مأخوذة من حياة المجموع الصغير الذي يعيش فيه الأديب ثم من حياة المجموع الكبير الذي يعيش فيه قوم ذلك الأديب.

١٠ ـ أن يكون فيها أسلوب خاص هو الأسلوب الذي يتميّز به صاحبها في تاريخ التراث الأدبي. إذا كان ناظم الشعر يطبع ما ينظمه على أساليب غيره ثم لا يخرج بعد ذلك بأسلوب خاص به تُعرف به أشعاره عند تطبيق أصول النقد، فليس خليقاً أن يقال له شاعر، لأنه يكون عندئذ صورةً لشاعر آخر هو أحق منه بهذا الاسم.

وهنا يعترض النفر الآخرون من الناس مرّة ثانية فيقولون:

ولكن، ما مقام العنصر الإنساني والطابع الشخصي في الأدب؟

وأنا هنا أيضاً أحب أن أصحح الجملة التي سيق فيها الاعتراض الثاني، إنهم يقصدون أن يقولوا: ما قيمة الاختبار الفردي في الأدب؟ إن هذا الاختبار الفردي لا قيمة له أبداً ما لم يندرج في جانب من جوانبه على الأقل في القاعدة الثالثة من القواعد العشر السابقة.

حينما نقول: «غابة»، فإننا نعني شجراً كثيراً من نوع واحد نابتاً نباتاً طبيعياً أو نباتاً صناعياً قديماً. فإذا رأينا رجلاً قد زرع في حديقة بيته شجرة أو عشر شجرات أو أقل من ذلك أو أكثر، فإننا لا نسمّي تلك الشجرات «غابة»!

الرجل الذي نظم قصيدة واحدة لا نسمّيه شاعراً. والمقطوعة الطويلة التي يرد فيها بيت جيّد أو بيتان جيّدان لا نسميها قصيدة. حتى الجُمَلُ التي تأتي عفواً على أحد أوزان الشعر، فإننا لا نسميها أبياتاً.

وكذلك حينما تخطر لرجل صورة غامضة ثم يعبّر عنها تعبيراً غامضاً (إذ لا يمكن أن يكون التعبير عن الصورة الغامضة إلا تعبيراً غامضاً) أو تعبيراً يدّعي هو أنه يفهمه، ولكن لا يفهمه أحد سواه، حتى أولئك الذين رُزقوا حظاً من الفهم والعلم، فإننا لا نستطيع أن نعد هذا التعبير من الأدب بحجة أن صاحبه قد توهّم أنه بتعبيره الغامض عن الصورة الغامضة في ذهنه ينتج أدباً.

إن هذا الكلام يقودنا إلى سؤال واضح:

ما موقف النقد العربي من قسم من الإنتاج الوجداني الحديث الذي يسمّيه أصحابه شعراً؟

يجب أن أبدأ جوابي هنا بملاحظتين:

(أ) في الشعر العربي منذ الجاهلية قوم ادّعَوْا الشعر ولم يقرّ لهم أحد بذلك (كما أن نفراً من الناس، منذ أيام اليونان الإغريق، قد ادّعَوْا أنهم كانوا علماء في

الكيمياء، وأنهم كانوا قادرين على أن يحوّلوا المعادن الخسيسة كالرصاص والنحاس إلى معادنَ شريفةٍ كالفضة والذهب، ولكننا نحن لم نُقرّ لهم بذلك. فلا دعواهم المعرفة بصناعة الكيمياء ولا ورود ذكرهم في كتب العلم والتاريخ كان مبرراً لأن يجعل منهم علماء كيماويين). فهؤلاء الذين يطبعون الكلام على شكل الشعر لن يُسَمَّوا شعراء كما لم يُسمّ أولئك الذين ادّعَوْا علم الكيمياء كيمائيين!

(ب) في عالم الطبيعة أمثلةٌ أو نماذجُ للموجودات؛ وأعيان الموجودات تتكرّر في عالم الطبيعة على تلك الأمثلة لا يفارق كل نوع مثاله المخصوص به في العادة. غير أنه قد يطرؤ طارئ على نوع من الموجودات فيُخرجُ (ذلك الطارئ) من أحد أصول ذلك النوع فرعاً أسمى من أصله. من هذا الجنس العباقرة. وفي أحوال كثيرة يطرؤ الطارئ فيخرجُ فرعٌ أدنى في سلّم التطور الطبيعي من أصله فيكون في العالم أولئك المشوّهون. وسواء أكان التشويه ظاهراً أو غير ظاهر ـ وهو مظهر لقاعدة طبيعية ليس للإنسان يد فيها ـ فإن آثاره تكون دائماً ظاهرة. هذه الآثار الجديدة والغريبة على كلّ حال تَمْثُلُ أمام عيون الناس؛ وكلّما كان الإنسان أقرب في التشويه الباطن في نفسه إلى تلك الصورة الشوهاء، اتّسقت تلك الصورة الشوهاء مع نفسه. وإلا فكيف نفسّر عمل الرجل الذي يمر بصورة من ريشة روفائيل أو بتمثال من إزميل مايكل أنجيلو فلا يُلقي إلى أحدهما بالاً ثم هو يدفع ألوفاً ومئات الألوف ثمن قطعة من النسيج عليها خطوط ولَطَخات من ألوان متنافرة ليعلّقها في مكان في بيته قريب من عينيه. لا ريب في أن النتاج المشوّه في الفن والصناعة وفي النثر والشعر نتيجة لتشويه في نفس صاحبه (وأحب من القارئ أن يحمل كلمة التشويه في هذا الفصل من الكتاب على الدلالة على اختلاف أحد الفروع عن الصورة المخصوصة بأصله لا على المعنى الذي يحمل تجريحاً).

لما قال مسلم بن الوليد في وصف الخمر:

سُلّت فسُلّت ثم سُلّ سليلها فأتى سليلُ سليلِها مسلولا

قال له زميله وصديقه أبو نواس: «والله، لو وقفتَ عارياً في الأسواق تَرْجُمُ الناس بالحجارة لكان ذلك أحسنَ لك من هذا!»

وكلّ الناس تمر بهم غَفَلات من التشويه، كما اتفق لمسلم بن الوليد. وقد وقع في مثل ذلك أيضاً أحمد شوقي لما قال في ملوك مصر من الفراعنة:

وتاج من فرائده ابن سيتي ومن خرزاته خوفوا ومينا!

ولم يفطن إلى أن لفظة «خرزاته» قبيحة، وعلى الرغم من أنها وردت ففي الشعر الجاهلي في قول القائل «خرزات مُلكٍ».

غير أن هذا التشويه اليسير العارض يوجب النقد على اللفظة والبيت ولا يوجب الحكم على الشاعر.

ولكننا أحياناً نجد مثل هذا التشويه في بعض الإنتاج الوجداني وُكْداً ومُتّكأً لا يكاد صاحبه يتخلص منه (من التشويه)، فحينئذ ننتقل من النقد على اللفظة والبيت إلى الحكم على الشاعر. ومن الإنصاف أن نقول إن أصحاب هذا الجنس من القول يحبون أن يعبروا عن آرائهم وعن الصور التي في أذهانهم رمزاً. إلا أن الرمز نفسه، وهو الاستعارة البعيدة المتطرّفة، يحسن في الجملة بعد الجملة أو في البيت بعد البيت، ثم في القطعة بعد القطعة أو في القصيدة بعد القصيدة. وأما أن تكون القصيدة مرصوصةً بالمرامز (أو الاستعارات البعيدة المتطرّفة) فأمر خارج عن سنّة العرب وعن منهاج العقل جملة. وأحب أن أذكر هنا أن كلمة «مشوّه» ليست اختراعاً لي، ولكنّهم في اللغة الألمانية يطلقون على طريقة الرسم التي تخالف السنّة المألوفة في الرسم (التي لا تحاول النقل عن الطبيعة ولا تحسين الطبيعة، بل تكتفي بأن يلقي الراسم على النسيج الصورة كما تتراءى له في خياله المعوجّ) اسم «الفن المشوّه» Entartete Kuenst، ويذكرون (أو كانوا يذكرون في أيام الحكم النازي) أن هذه الطريقة من صنع اليهود حتى يشوّه اليهود أذواق الشعوب في الفن كما شوّهوها في السياسة والاقتصاد.

كنت مرة في المكتبة فوقفت أمام قسم الدواوين ثم تناولت منها بضعة دواوين تسمّى حديثة وقلّبت صفحات بعضها تقليباً يسيراً، من غير أن أقصد التقصّي والتفتيش، وأكتفي من كلّ ما قرأت بالكلام التالي (ولا أحسبه أكثر الأقوال تطرّفاً واعوجاجاً):

نبأ عن شعة أمرعت
في الثنايا نبأ نضر
نبأ عن ميسة الأرض في
سوفها والله يفتكر

* * *

لا ضرورة إلى ذكر صاحب هذا الكلام لأن المقصود هنا «ما قيل» لا «من قال». قد أُعْمِلُ أنا فكري، أو تُعْمِلَ أنت فكرك، في استجلاء المعنى الذي قصده صاحب هذا الكلام ثم نصل إلى ما قصد أو إلى قريب مما قصد. ولكنْ من احترام العقل أن نوفّره لمهامّ غير هذا الكدّ في ما لا طائلَ تحته ولا جدوى منه ولا فائدة فيه ولا معوّل عليه ولا نفع معه ثم لا سبيل إليه.

* * *

ونخص الآن أبا تمام بكلمة، ما دامت هذه الملاحظات ستكون مقدمة في دراسة لحياته وشعره.

أبو تمام شاعر على المذهب الشامي مغرم بالتصنيع (تكلّف أوجه البلاغة) وقلّ أن أخلى بيتاً (تركه بلا وجه من أوجه البلاغة)، ثم هو كان يغوص على المعنى البعيد ويسوقه أحياناً في اللفظ العَسِر ثم يُثقله بالتكلّف اللفظي. غير أن أبا تمّام كان جادّاً في ما يفعل، وهو لم يفارق في ذلك مألوف العرب. وكثيراً ما كنت أنا أستغرب اللفظة في شعره فأرجع إلى القاموس فأرى أنه قد استعمل تلك اللفظة في المعنى الذي هو لها في وضعها اللغوي في أيامه أو قبل أيامه. ومع ذلك فإن النقّاد قد حملوا عليه من أجل هذا التطرّف القليل حملاتٍ كثيرةً وتحاملوا عليه ثم حملوا عليه من اللوم فوق ما يحتمله ذنبه في ذلك. وبعد فإن لأبي تمّام كثيراً مألوفاً أحسن فيه إلى جانب ذلك القليل المتطرّف الذي أساء فيه.

من أجل هذا لا نرى المسلك إلى ديوان أبي تمام أيضاً سهلاً، ولا النظر فيه

هيّناً. إننا نحتاج في تفهّم شعر أبي تمّام عادة إلى دورة عقلية لا تستقرّ على معنى من معاني أبي تمّام الخاصة قبل أن تستعرض ما تستوعبه من اللغة والاجتماع والفلسفة والأدب، ثم لا يفي ذلك بما تريد فترجعُ أدراجك لتستأنفَ النظر في الاستنباط والتخريج؛ فإذا أنت فعلت يفي ذلك بما تريد فترجعُ أدراجك لتستأنفَ النظر في الاستنباط والتخريج؛ فإذا أنت فعلت ذلك كلّه كنت أمام شعر أبي تمّام حبيب بن أوس كما قال ابن الرومي في وحيدَ المغنيّة:

فهيَ العيشُ ما يزال متى استُعْـ رِضَ يُملي غرائباً ويزيد!

ويلاحظ القارئ أنني قد تبسّطت في شرح الأبيات، سواءٌ منها تلك التي هي من باب الاستشهاد في أثناء الدراسة وتلك التي جُمعت في المختارات. وذلك، فيما رأيت، لسببين:

السبب الأول: إن هذا الكتاب سيقع بين أيد كثيرة، كما هي الحال في شأن كل كتاب. فإذا كان الأدباء والمعتنون باللغة والأدب سيجدون فيه عدداً من الشروح هم في غنى عنها، فإن هذه الشروح ستكون مفيدة جداً للناشئين في الأدب وللذين هم على عتبة الدراسة فيه.

السبب الثاني: إن شعر أبي تمّام في ذاته يحتاج إلى عدد من الشروح: الكلمات التي تحتاج إلى الشروح في شعر أبي تمّام كثيرة، والتراكيب والمدارك وأوجه البلاغة والإشارات التاريخية كلّ هذه تحتاج في ديوان أبي تمّام إلى شروح وتحتاج أحياناً إلى تبسّط في الشرح.

ومع أن الأبيات المستشهد بها في ثنايا الدراسة، مع اعتبار المكرّر منها أو التي ليست لأبي تمّام أيضاً، لا تنقص عن ثلاثمائة بيت، فإنني قد ألحقت بهذه الدراسة خمس قصائد تامّة تقرب أبياتها من مائتين وخمسين بيتاً.

ولقد حرَصت على أن تكون هذه القصائد المختارة تامّة لأنها في الدرجة الأولى قصائد لأبي تمّام مشهورة جدّاً، إن لم تكن أشهر قصائد أبي تمّام كلّها. ثم إن أبا تمّام يتصرّف في أثناء القصيدة تصرّفاً مختلفاً، فلا يستطيع الدارس أن

يستجلي خصائصه تامّة في القصيدة إلا إذا كانت تلك القصيدة أمامه تامّة. لقد كان من الضروريّ، على هذا الأساس، أن يكون أمامنا ديوان أبي تمّام كاملاً (كما يحسن أن نفعل ذلك في دراسة كل شاعر آخر)، ولكن لا بد في كلّ دراسة من الاختيار والتخيّر، ثم إن القارئ يستطيع، إذا أراد ذلك أو إذا احتاج إليه، أن يَرجع بنفسه إلى الديوان فيبلغَ ما شاء من أمنيته.

وبعد، إن شعر أبي تمّام في الحقيقة مُتعة للعقول المثقّفة بمعانيه وبصناعته اللغوية. وأنا لا أنكر الطريق الوعر الذي يُجْهِدُ القرّاءُ فيه أنفسَهم إذا أرادوا أن يتنزّهوا في هذا الفردوس الغريب. ثم إن ما نراه اليوم من هذا الأدب الخفيف الذي يُدفع إلى الأسواق في الأغلفة الملوّنة يقتضي أن يُوازَن بدراسات لشعراءَ من نمط أبي تمّام. لقد قيل منذ زمن بعيد: أن السكّر مادة حلوة لذيذة في الفم وفيها أيضاً شيء من الغذاء، ولكنّه لا يكفي لحفظ الحياة.

إن الأدب الإنشائي اللّمّاع قد يفيد في استجلاب النعاس قبل وقت النوم الطبيعي عند نفر من الذين اضطربت طبيعة النوم فيهم، وقد يدغدغ خيال الذين يحبّون أن يَحْيَوْا على مائدة خيالهم وعلى الانفعال في أعصابهم أو بتحديث أنفسهم بالأمانيّ التي لا يستطيعون أن يحقّقوها في حياتهم العادية، ولكنّه لا يصلح للذين استوت فيهم الطبيعة الإنسانية وملكوا أعصابهم في يقظتهم ومنامهم ورَوّضوا خيالَهم على الاحتكاك بحقائق الحياة. إن الذين يريدون أن يدخّنوا لفافة من الأدب حتى يُغرقوا همومهم الكبيرة عندهم هم، والتي لا قيمةَ لها في حقيقتها هي، لن يصبروا على قراءة هذا الكتاب لأنهم لا يستطيعون الصبر على شعر أبي تمّام وعلى الشعر الذي هو من نَجْر شعر أبي تمام .

يكفي هؤلاء ـ إذا كانوا يصرون على موقفهم من الأدب ومما هو الأدب ـ أن يكتفي أحدهم ببضعة أبيات من الأبيات المشهورة لعمر بن أبي ربيعة أو لأبي نواس ولا يجاوزوا هذه الأبيات إلى غيرها أيضاً. يجب نحن أن نذكر أن الكفاح هو قانون الحياة، وأن «الأجر على قدر المشقّة» أساس صحيح لمواجهة الحياة. إن الذي يعرف خمسمائة كلمة من لغة قومه لا يستطيع أن يدرك من حقيقة أدبهم

وجماله ما يدركه الذي يعرف عشرين ألفاً. والذي لا يعرف إلا لغة واحدة لا يستطيع أن يدرك الحقيقة والجمال في عقليات الأقوام المختلفين كالذي يعرف لغتين أو ثلاث لغات.

إن العقل لا يعرف المذاهب الاشتراكية المألوفة عند الذين لا يعرفون حقيقة الاشتراكية. نحن نستطيع أن نوزّع على المحرومين، وعلى غير المحرومين أيضاً، خُبزاً ولباساً وأراضيَ وبطاقات لحضور الحفلات التمثيلية ولركوب الطائرة، ولكنّنا لا نستطيع ـ مع الأسف ـ أن نوزّع تذوّقاً أدبياً وإدراكاً عقلياً وثقافة فنّية على الناس، ولا نحن مستطيعون أن ننقل ما نملكه أحياناً من هذه إلى أولادنا كما ينقل الأغنياء أموالهم وأملاكهم وأمجادهم الدنيوية إلى وارثيهم. لا سبيل لك إلى فهم الهندسة إلا إذا درست الهندسة كما يجب أن تُدرس الهندسة، وكذلك لا تستطيع فهم الشعر إلا إذا درست الشعر كما ينبغي أن يُدرس الشعر. إن الطبيب قد يضع لك الدواء في غلاف من السكّر: إن عمل السكر في غلاف الدواء أن يقنعك بأخذ الدواء؛ وأما الذي يشفيك فهو الدواء نفسه. أما إذا كنت تستطيع أن تأخذ الدواء المرّ بلا غلاف من السكر فاعلم عندئذ أنك لست مريضاً، لأن المريض هو الذي لا يمكن أن يبرأ من مرضه.

أريد أن أقف هنا عن ضرب الأمثلة وأن أتقدم معك إلى دراسة أبي تمام على الأسلوب المألوف في الدراسات الأدبية التي ترمي إلى كشف جانب من الحياة الإنسانية أو تثبيت حقيقة من الحقائق الفكرية. وأنا على مثل اليقين أن في الفائدة الحقيقية متعةً حقيقية أيضاً.

عمر فروخ

٣ ـ ٥ ـ ١٩٦٤

أبو تَمّام

جاسم

كان على يمين الطريق الأعظم الذي كان يمتدّ بين دمشق وطبريّة بلدة صغيرة تدعى جاسم. هذه البلدة كانت تبعد عن دمشق ثمانية فراسخ، كما ذكر ياقوت[١]، وهي من كور حوران في كورة الجَولان أو الجيدور، والجولان والجيدور كورة واحدة. وزاد المقدسيّ في التفصيل فقال[٢]: «وتأخذ من دمشق إلى الكسوة بريدين، ثم إلى جاسم مرحلة، ثم إلى فيق مثلها، ثم إلى طبرية بريدًا»[٣].

ويبدو أن جاسم هذه هي التي كانت تقع على الدرجة الأربعين من خطوط الطول وعلى نحو الدرجة ٣٦ والدقيقة ٤٠ من خطوط العرض. على أن هذه تبعد عن دمشق مسافة تختلف عمّا قدّره ياقوت كثيرا[٤]. ثم إننا لا ندري ما قصد الأصفهاني بقوله[٥] عن أبي تمّام: «إن مولده ومنشأه بناحية منبج بقرية يقال لها جاسم». ألعلّ هنالك غير منبج التي تقع إلى الشمال الشرقي من دمشق؟ أو لعل الأصفهاني وَهِمَ فأراد أن يجعل مولد أبي تمّام قريباً من مولد تلميذه البحتري، والبحتري كان مولده في منبج[٦].

---

(١) ياقوت ٨: ٢.

(٢) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (ليدن ١٨٧٧)؛ ص١٩٠.

(٣) هذه مسافات تعرف بالتقريب (راجع تاج العروس ٨٩٢، ٢٧٢: ٢).

(٤) انظر موقع جاسم على الخارطة في: Al - Muqaddasi Blanches VIIa et VIIb (pp. 160 - 161). تقع جاسم على نحو ٣٢ كيلو متراً من فيق، وعلى نحو ٧٥ كيلو متراً جنوب دمشق، وعلى نحو ٣٥ كيلو متراً شمال أذرعات.

(٥) الأغاني ١٥: ٩٦ (بولاق).

(٦) ياقوت ٣: ٧٥٠.

وكان أهل أبي تمّام ينزلون بجاسم وبعيجاء؛ وعيجاء أيضاً من قرى حوران[١].

في جاسم

كان رأس الأسرة التي خرج منها أبو تمّام رجلاً نصرانياً اسمه تدوس العطّار[٢]. ولهذا الاسم قراءات مختلفة: تدوس، تدرس، ندوس الخ؛ لعلّ أقربها إلى الصواب ثَدّوس (ثاذوس) المجزوءة من ثيودوسيوس اليونانية في الأغلب[٣]. وهكذا يبدو أن ثدوس هذا كان من الجالية الرومية (اليونانية، البيزنطية) التي كانت في الشام (سورية) قبل الفتح الإسلامي؛ أو أنه جاء إلى الشام بعد ذلك.

وينكر نجيب محمّد البهبيتي[٤] أن يكون أبو تمّام يوناني الأصل ثم يرى أنّه عربيّ صريح. أما نصرانية أبي تمّام فلا يستغربها البهبيتي في أول الأمر، لأن أبا تمّام - فيما يرى البهبيتي - نشأ في طيّء، وطيّء عنده «هذه القبيلة الوثنية النصرانية اليهودية المسلمة ذات الاتّصال الوثيق بالفرس والروم في الجاهلية والإسلام»[٥].

بعدئذ يصرّ البهبيتي على نسبة أبي تمّام إلى طيّء دماً وولادة، ويرى أن نصرانية أبيه لا تتعارض مع طائيّته، وهو يعتذر عن ذلك بقوله[٦]: «فقد رأينا من قبل كيف كانت النصرانية في طيّء وكيف بقيت فيهم بعد الإسلام». وأخيراً، بعد أن يجادل البهبيتي في عشر صفحات كبيرة عن نصرانية أبي تمّام وطائيته يعود فينكر أن يكون أبو تمّام أو والده نصرانيين ويقول[٧]: «ودعك من نصرانية أبيه، فما كانت إلا من افتراء خصوم أبي تمّام».

---

(١) ياقوت، تحت عيجاء (طبعة مصر ٦: ٢٤٥).

(٢) أخبار أبي تمام ٢٤٦؛ وفيات ١: ٣٣٤.

(٣) كما قرأها مرغوليوس (Enc. Is; I 109)؛ أوثديوس، كما قرأها رتر (Enc.Isl.New ed. I 153 ثم راجع GAL I 83) ونحن اليوم نقول «قسطة» مجزؤة من قسطنطين، وثيومجزؤة من ثيودوسيوس. وفي القاموس (٢: ٢٢١): سدوس (بضم السين وفتحها) رجل طائي.

(٤) أبو تمام الطائي، الصفحة (و).

(٥) أبو تمام الطائي ٢٨.

(٦) مثله ٢٩.

(٧) مثله ٦٢.

إن البهبيتي، في ذلك كله، قد بذل جهداً مُضيّعاً: لقد أراد أن يغمس قبيلة بأسرها في النصرانية وفي الحضارة اليونانية، قبل الإسلام وبعده، ليزيد شخصاً واحداً في العرب. وبعد فإنه نقض بعد صفحات ما كان قد غزله. ثم إنه لم يفعل أكثر مما كان الأب لويس شيخو اليسوعي قد حاول فعله قبل نصف قرن من الزمن[١].

مولده

ولد أبو تمام حبيب بن ثدوس العطار في الثلث الأخير من القرن الثاني للهجرة. وقد روى الإنباري عن تمّام ابن الشاعر[٢] أن ذلك كان سنة ١٨٨ هـ؛ وعدّد ابن خلكان[٣] غير عام ١٨٨ أعوام ١٧٢، ١٩٠، ١٩٢ هـ.

أما ابن عساكر فاعتمد[٤] السنة ١٨٨ وشك في السنة ١٩٠؛ والتاريخ الأول أحسن انتظاماً في ترجمة أبي تمّام، وأكثر اتساقاً مع حوادث حياته.

في دمشق

ثم بدا لثدوس العطار ـ لسبب من الأسباب ـ أن يترك جاسم وينتقل إلى دمشق. فلما نزلها افتتح حانوت خمر ـ صنعة كانت محصورة في غير المسلمين وغير العرب ـ وأرسل ابنه حبيباً يشتغل عند حائك (وفي رواية قزّاز ـ بائع قز وهو الحرير).

نشأ حبيب وشب في دمشق؛ ورأى فيها قوماً يَحْنون عليه. فلما بلغ سناً تقرب من سن الرشد، وبدأت مواهبه بالظهور اعتنق الإسلام وأصبح شديد الحماسة في

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام ٢٥٦ ـ ٢٥٩.
(٢) نزهة الألباء ٢١٤، ٣٢٥.
(٣) وفيات ١: ١٥٢؛ مطبعة الوطن ١: ٢١٧.
(٤) تهذيب التاريخ الكبير ١٨: ٤، ٢٦. راجع في مولد أبي تمّام أيضاً أخبار أبي تمّام ٢٧٢؛ هبة الأيام ٩؛ ياقوت ٢: ٨؛ أعيان الشيعة ١٩: ٤ الخ.

الدفاع عنه، وأشد حماسة في مهاجمة أعدائه. ويكفي أن تلقي نظرة واحدة على قصائده في مدح الخلفاء لتعلم أن إسلامه كان وطيداً متيناً، وإنه لم يعتنق الإسلام حباً في اجتذاب الدنيا إليه[١]. ويلوح لنا أنه أسلم وحده وبقي أهله على دينهم، كما يلاحظ في قوله[٢]:

نأيت، فلا مالاً حويتُ، ولم أُقِمْ فأُمتَعَ، إذ فُجّعت بالمال والأهل[٣]
بخِلْتُ على عِضي بما فيه صَوْنه رجاءَ اجتناءِ الجود من شجر البخل
عَصَيت شَبا حَزمي لطاعة جيرة دعتني إلى أن أفتح القفل بالقفل[٤]

ويلفت من نظرنا ورود كتاب عليه بنَعْي أحد أهله، وكان ذلك الكتاب موشحاً بالسواد[٥]. ثم إن أبا تمّام غيّر اسم والده فجعله «أوساً»[٦]، فما يدرينا إذا كان قد غيّر اسمه هو أيضاً؟

في حمص للمرة الأولى

وكان لا بد لأبي تمّام من التخرج في فنه، فذهب إلى حمص حيث بدأ حياته الشعرية في مدح أسرة عُتبة بن أبي عبد الكريم الطائي، وكان عبد الكريم شاعراً

(١) أمراء الشعر ١٤٤.

(٢) ديوان خ ٤٢١

(٣) كان من الأحزم أن أبقى مع أهلي، ولكنني فارقتهم (سافرت إلى مصر) وأنا أطمع بنيل الغنى من أيد بخيلة.

(٤) عصيت شبا (حد) حزمي (أي: تخليت عن إرادتي في متابعة السفر) لطاعة جيرة (تنفيذاً لرغبة أهلي) إلى أن أفتح القفل (أتغلب على الصعاب وأنال الغنى) بالقفل (بالرجوع إلى بلدي.. ورد التعبير «أفتح القفل بالقفل» بضم القافين في شرح الخياط (ديوان خ ٤٢١)، وشرح شاهين عطية (بيروت ١٨٨٩، ص ٣٧٧) وعند البهبيتي (أبو تمام الطائي ٨٩)، ولم أجد لذلك وجهاً فاخترت أن أجعل القفل الأولى بالضم بمعنى الأداة من الحديد يغلق بها الباب (كناية عن الصعاب وانسداد باب الرزق) وأن أجعل الثانية بالفتح من قفل قفلاً وقفولاً بمعنى رجع.

(٥) ديوان ١٤٣، ديوان س١: ٣٩٣.

(٦) أخبار أبي تمام.

فقضى أبو تمام تخرجه في جانبه. وكان في حمص أيضاً شاعر أبعد شهرة من عبد الكريم الطائي هو عبد السلام بن رَغبان المعروف بديك الجن الحمصي[١]، فأخذ عنه وتأثر به إلى حد بعيد.

احتذى أبو تمام شعر ديك الجن فاكتسب منه الصِّناعة اللفظية وسار بها شوطاً بعيداً حتى نسبت إليه، وحتى قال النقاد: إن ديك الجن يتبع مذهب أبي تمّام[٢]، بدلاً من قولهم: إن أبا تمّام يقتفي مذهب ديك الجن.

ولعل أبا تمام اكتسب من ديك الجن شيئاً آخر هو مذهبه العلَوي، لأن عبدالسلام كان يتشيع تشيعاً حسناً، ولكنه لم يتأثر بشعوبيته[٣]؛ وأخذ عنه أيضاً الإجادة في الرثاء[٤].

وفي حمص أيضاً انتسب أبو تمّام ـ في الأغلب ـ إلى طيء بالولاء، فقيل «أبو تمّام الطائي»، فإن غير العربي إذا أسلم ـ كما هو معروف في التاريخ ـ انتسب بالولاء إلى قبيلة عربية، أو بيت عربي، أو أسرة عربية. ولقد كان أبو تمّام مقيماً في حمص مكرماً لدى الطائيين بني عبد الكريم يأخذ من جودهم ومن أدبهم فكان من أجل ذلك خليقاً أن يُنبط بهم ولاءه، ويؤثرهم على من سواهم. أما رأي الأب شيخو[٥] في رد نسبه إلى طيء فلا تقوم عليه حجة واحدة. إننا نقول أبو تمّام الطائي كما نقول مسلم ابن الوليد الأنصاري وأبو نواس الحكَمي وبشار بن برد العُقيلي وكلهم غير عرب. أضف إلى ذلك قول ابن خلكان[٦]: «وقد لُفقت له نسبة إلى طيء». فأبو تمّام إذن كان طائياً بالولاء لا طائياً بالنسب. ولعل افتخاره بطيء إنما هو بأمه الطائية[٧] من

(١) غ ١٢: ١٤٢ ـ ١٤٩ (بولاق)؛ طبعة دار الكتب ١٤: ٥١ ـ ٦٨.
(٢) مثله، ١٢: ١٤٢، سطر ٦.
(٣) مثله، راجع ٢١: ١٤٢، سطر ٣.
(٤) العمدة ٢: ١١٩.
(٥) شعراء النصرانية بعد الإسلام ٢٥٦ . ٢٥٧.
(٦) وفيات الأعيان ١: ٣٣٤ (مطبعة الوطن ١: ٢١٤).
(٧) ديوان خ ٢٧١؛ راجع تحت، ص ٣٩.

جهة أمها أيضاً[١]. ثم ليس الإتيان بدليل على طائية أمه بأهونَ من الإتيان بدليل على طائيته هو.

* * *

لم يقتصر وجود أبي تمّام في حمص على التعلم والتخرج فقط، بل ترك أصدقاء هنالك كان يحن إليهم؛ فله في آخر مدحة في سليمان بن نصر[٢]:

فبحقي لما خصَصْتَ أبا الطيب مني ... بطيّب من سلام
وثنائي، من قبلِ ومن بعد، ... وشكر غضّ لعبد السلام

فأما عبد السلام فهو ديك الجن، وأما أبو الطيب فابن عم ديك الجن[٣].

الرحيل إلى مصر

هجر أبو تمام حمص إلى مصر، في سنة ٢٠٨ أو ٢٠٩ للهجرة (٨٢٣ م) في الأغلب «طلباً للمال»، نرى ذلك ظاهراً بيّناً في جميع قصائده الأولى، وخصوصاً ما كان منها في الفخر أو الوصف. لقد كان من الحق أن يذهب إلى بغداد لا إلى مصر؛ سوى أنه في ذلك الحين لم يكن قد بلغ من الشعر رتبة تَلفِت الأنظار. ثم إن العمل الذي أخذ يقوم به في مصر لا يدل على أنه قصدها كشاعر؛ فقد كان يومذاك حَدثاً يسقي الماء في المسجد الجامع[٤] ليكسب معاشه؛ أفما كان باستطاعته أن يفعل ذلك في دمشق أو حمص، أو في بلد أقرب من مصر؟

يلوح لي أن أبا تمام أراد أن يبتعد عن أهله فقد أسلم وحده، دون أهله؛ فلم تكن حياته من أجل ذلك هادئة في دمشق، وهو لم يكن في حمص بعيداً عن دمشق كثيراً، فشد الرحال إلى مصر.

---

(١) ديوان خ ٤٧٢.
(٢) ديوان خ ٢٨٢ . ٢٨٣.
(٣) غ ١٢: ١٤٢ سطر ١٥ . ١٦.
(٤) مسجد عمرو بن العاص في الفسطاط (نزهة الألباء ٢١٣).

أبو تمّام في المسجد

كانت المساجد في صدر الإسلام وماتلاه إلى زمن قريب مراكزَ للعلم فانتهز أبو تمّام فرصة وجوده بالمسجد الجامع، يسقي الماء، ليزداد علماً: كان يلازم حلَقات الأدب خاصة، فإذا طلب أحد شَرْبة ماء سقاه ثم رجع إلى مكانه الأول يستمع إلى إملاء الأديب أو مناقشة أصحابه. ولعل ذلك كان في السنوات الأولى من القرن الهجري الثالث؛ وعمره يومذاك نحو عشرين عاماً. أما بيته:

وإن الذي أخدانيَ الشيبَ لَلّتي رأيتُ، ولم تكمل لي السبع والعشر؛

فلا يمكن أن يَعنيَ أكثر من أن شيبة بدأ قبل السابعةَ عشْرةَ من عمره؛ وليس فيه دليل على أنه قال القصيدة التي منها هذا البيت يوم بلغ هذه السن.

وبعد أن سقى أبو تمام الماء في جامع مصر، واستقى العِلم وفنون القريض، ترك السِّقاية واتصل برجل حَضْرمي[١] يدعى عيّاشَ بن لَهيعة[٢] وأخذ بمدحه ولكن عياشاً لم يزد على أن كان بعد أبا تمّام ويمنّيه ثم يمطله. ولا أرى وجهاً لرواية الصولي[٣]: «قال أبو تمّام: أول شعر قلته:

تقيَ جمَحاتي، لستُ طَوْعَ مُنّبي؛ وليس جنيبي، إن عذلتِ، بمصحيي[٤]!

ومدحت به عياش بن لهيعة فأعطاني خمسة آلاف درهم». إن هذه الرواية لا تتسق مع عتاب أبي تمّام لعياش منذ اتصاله به ولا مع هجائه له في آخر الأمر. ومع ذلك فإن نفراً رددوا هذه الرواية وقبلوا أن يكون عيّاش قد أجاز أبا تمّام عليها[٥].

---

(١) حضرموت: مقاطعة في جنوبي جزيرة العرب؛ وطيء أيضاً من عرب الجنوب.
(٢) هكذا يضبطها ابن خلكان ٢: ١٤٣.
(٣) أخبار أبي تمّام ١٢١.
(٤) ديوان ح ٢٣ ـ ٢٥. تقى: اتقي، احذري. جنيبي: الذي أحمله في جنبي (قلبي). ـ إذا لمتني وأردت أنا أن أسمع منك وأطيع لك فإن قلبي لا يوافقني على ما أريد منه.
(٥) راجع مثلاً أبو تمّام الطائي للبهبيتي ٨١.

وما كاد العام الأول يمر على المدحة الأولى في عياش بن لهيعة حتى ضاق أبو تمّام ذرعاً بعياش وقال يعاتبه[١]:

الفِطْر والأضحى قد انسلخا، ولي أملٌ ببابك صائم لم يُفْطِرِ
حَوْلٌ، ولم يُنْتَجْ نَداك؛ وإنما تُتوقع الحُبلى لتسعة أشهر[٢]

ولما لم يجد أبو تمّام من عياش سوى مطل على مطل أخذ يهجوه هجاءً مراً، ويعرّض بأصله ويَصِمُهُ بأنه ليس من العرب[٣]. ثم هجاه أيضاً بعد موته[٤].

وأصبحت إقامة أبي تمام الآن في مصر ضَنْكاً، لضيق ذات يده ولضيق مذاهبه في بلد نَشِبَتْ فيه العصبيّات (الفتن):

بمصرَ؛ وأي مأرُبَةٍ بمصر وقد شَعَبت أكابرَها شَعوبُ[٥]!

وذلك في الأعم الأغلب بين عامي ٢١٠ و٢١١[٦]هـ (٦٢٨م) وما بعدهما.

وكان أهل أبي تمّام قد حَرَصوا على أن يَرْجع إليهم ابنهم. وأخذت نفس أبي تمّام أيضاً تنازعه إلى الرجوع، غير أن كِبْرَ نفسه كان يأبى عليه أن يرجع وهو لما يزَلْ فقيراً. وكيف يمكن أن يرجع من رحلة له فقيراً وهو الذي يقول:

ما آبَ من آبَ لم يظفرْ بحاجته، ولم يغِبْ طالب بالنُجْح لم يَخِبِ[٧]:

غير أن الشاعر يعود إلى نفسه فيذكر حنان أمه وتشوقها إليه فيَوَدّ أن يطيعها

(١) ديوان خ ٣٩٥ ـ ٣٩٧؛ راجع أعيان الشيعة ١٩: ٣٩٦ ـ ٤٠٣.
(٢) الفطر عيد ينتهي به صيام رمضان، والأضحى عيد يقع بعد سبعين يوماً من عيد الفطر. أما منزل عياش فكان بالاسكندرية (راجع الديوان خ ص ٥٠٣ البيت الثالث؛ وص ٣٢٣ البيت الثالث عشر).
(٣) ديوان خ ٥٠٦، أعيان الشيعة ١٩: ٤٠١.
(٤) ديوان خ ٤٩٥ ـ ٤٩٦.
(٥) خ ٤٧٢، أي مات أكابرها.
(٦) الطبري ٣: ١٠٨٦، ١٠٩١، ١٠٩٤ ـ ١٠٩٩.
(٧) في نهاية الأرب للنويري ٩٥: ٣ ما أب من أب...

في رغبتها، ولكنه يرى استحالة ذلك ملء عينيه، فيقول[١]:

وكم عَدَوية من سبي عمرو ... لها حسب إذا انتسب حسيبُ؛
لها من طَيِّءٍ أُمّ حَصانٌ ... نجيبةُ معشر، وأبٌ نجيب.
تمنى أن يعودَ لها حبيب ... مُنىً شَطَطاً، وأين لها حبيب؟

لم يبدو حنينه أيضاً إلى دمشق وأصحابه فيها؛ ويذكر ما مر عليه في مصر بعد خمسة أعوام وشهرين كانت كلها أسى وضنكاً، ثم تعرض هو في أثنائها لهجر أهله وأسفهم، ثم لبذل ماء وجهه؛ وبعد هذا كله آب بالخيبة[٢].

نأيتُ فلا مالاً حويتُ؛ ولم أُقمْ ... فأُمْتَعَ؛ إذ فُجّعت بالمال والأهل
بخلتُ على عِرْضي بما فيه صَوْنُه ... رجاءَ اجتناء الجود من شجر البخل
عصيت شَبا حزمي لطاعة جيرة ... دعتني إلى أن أفتح القُفل بالقَفل
وأبسُط من وجهي الذي لو بذلتُه ... إلى الأرض، من نعلي، لما نُقبت نعلي.
وكان ورائي، من صريمة[٣] طَيِّءٍ ... ومعنٍ ووهبٍ، عن أمامي ما يُسلي
فلم يك، ما جرّعت نفسي، من الأسى ... ولم يك، ما جرّعت قومي، من الثكل

في هذه الأثناء كان أبو تمام قد هاجى نفراً من الشعراء في مصر وهاجوه. من هؤلاء شاعر اسمه يوسف السرّاج كان يحمل على أبي تمّام لغموض شعره[٤].

ولم يطُل مُقام أبي تمام بعد ذلك في مصر كثيراً، بل تركها آيباً إلى الشام، وهو لا يزال شديد التأثر بالمذهب العلوي. ولعل أبا تمّام ظل في مصر إلى سنة ٢١٤ هـ (٨٢٩ م) لأنه أدرك فيها مقتل عمير بن الوليد الباذغيسي الخراساني عامل مصر الذي قتل في ربيع الأول سنة ٢١٤ هـ في أثناء فتنة داخلية؛ وقد رثاه وحضر للتعزية به[٥].

---

(١) ديوان خ ٤٧٢.
(٢) ديوان خ ٤٢١ ـ ٢٢؛ راجع فوق، ص ٢٤.
(٣) ديوان خ ٤٢٢.
(٤) ديوان خ ٤٨٩، ٤٩١؛ الوساطة ١٨ ـ ١٩؛ أبو تمام الطائي ٨٥ ـ ٨٧.
(٥) الديوان خ ص ٣٥٩، ٣٦١، ٢٨٩ ـ ٢٩٠؛ خصوصاً ص ٣٦١ س ٣ والطبري ٣: ١١٠١.

الرجوع إلى الشام (سورية) فالعراق

رجع أبو تمّام إلى الشام، ولعله لم يصل إليها قبل ٢١٥ ـ ٢١٦ هـ (٨٣٠ م)، فسعى ليتصل بالمأمون، وكان المأمون يومذاك يتجول في الشام بعد أن خرج إلى حروب الروم وانتصر مراراً[١]، فلما دخل أبو تمام عليه مدحه[٢] ولكن لم يظفر منه بما يؤمل ولا بأدنى مما كان يؤمل؛ بل بدر من الخليفة نحو الشاعر ما صرفه عن بغداد مرة واحدة. إن المأمون كان قد انقلب على آل علي، فأوغر صدْرَهُ أن يرى أبا تمّام يمدحهم ويعرِّض ببني العباس[٣].

طاف أبو تمّام الآن في ما بين النهرين، وفي أرمينية، وفي شمال سورية؛ ولكنه قضى معظم أوقاته في المَوْصل.

في خراسان

بعد موت المأمون في سنة ٢١٨ هـ (٨٣٣ م) أمِنَ أبو تمام وكَثُرَتْ قصائده وبزغ نجمه. فلما سمع به المعتصم حمله إليه فقضى أبو تمّام عنده مدّة لم يجد في أثنائها لديه ما يضارع طموحه فتركه وولّى وجهَه شَطْرَ خُراسانَ ليمدح واليَها عبد الله بن طاهر بن الحسين، وقد اشتدّت الفتن فيها من آثر بابَكَ الخُرّميّ. وتوجّه أبو تمّام من العراق نحو نيسابور، وفي طريقه مر بقُومس ونَزَل فيها عند صديق له هو عبد الله الدامغاني[٤]. ثم إن أبا تمّام انتهز فرصة إقامته بنيسابور، مع عبد الله بن طاهر، فاتصل بالقائد أبي دُلَفٍ العِجْليّ، وبالقائد حيْدر بن كاوس الأفشين[٥]، وبالقائد أبي سعيد محمد بن يوسف الثَغْري، وسوى هؤلاء كجعفرِ بن دينارٍ الطائي. وقد بقي أبو تمام في خراسان إلى أواخر سنة ٢٢٢ هـ حينما تركها عبد الله بن طاهر قادماً إلى

---

(١) غزا المأمون أرض الروم عدة مرات بين ٢١٥ و٢١٧هـ (الطبري٣: ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٩).

(٢) لعل أبا تمام لقي المأمون في دمشق؛ أما القصيدة التي مدحه بها فهي: د من ألم بها فقال سلام . ديوان خ ٢٧٩؛ وفي أبياتها أنها أول ما قاله الشاعر بعد رجوعه من مصر.

(٣) ديوان خ ١٦١ . ١٦٦.

(٤) ياقوت ٤: ٢٠٣.

(٥) وفي رواية خيذر (شرح التبريزي ٢: ٧٢).

سامرّا[١] ومعه الثائر بابك الخرّميّ فوصل إليها في صفر من سنة ٢٢٣ هـ[٢]، وقد صَحِبَ عبد الله بنَ طاهر في مقدمه على سامرا أبو تمّام والقائد الأفشين. وفي سامرّا أدخل المعتصمُ الشعراءَ على الأفشين ليمدحوه، فمدحه أبو تمام بقصيدته[٣]:

بَذّ الجِلادُ البَذّ فَهْوَ دَفينُ؛ ما إنْ به إلّا الوحوشُ قَطينُ[٤]

في العراق وبلاد الروم (آسية الصغرى)

في منتصف سنة ٢٢٣ هـ (قبيل منتصف ٨٣٨ م) تجهّز المعتصم لمحاربة الروم متّجهاً نحو عمورية، وكان معه الأفشين وأبو تمّام. وبعد الاستيلاء على عمورية وإحراقها (رمضان ٢٢٣ هـ ـ آب ٨٣٨) عاد المعتصم إلى سامرّا فأنشده أبو تمّام قصيدته السائرة على وجه الدهر: «السيف أصدق إنباء من الكتب»[٥]، وذلك في مطلع سنة ٢٢٤ هـ أو في آخر سنة ٢٢٣.

هنا يعترضنا أمران؛ أولهما: زمن ذهاب أبي تمّام إلى الحج، فإن أبا تمام يقول في ديوانه أنه حج مع أبي سعيد الثغري[٦]؛ ونعلم من موضع آخر في الديوان أن أبا سعيد حج حِجة يغلب على الظن أنها كانت بين ٢٢٣ و٢٣٠؛ وهي على الأغلب في عام ٢٣٠ هـ. ثم نحن لا ندري إذا كانت حجة أبي سعيد هذه هي التي حجّ في عامها أبو تمّام؛ أم تلك

(١) سامرّا مدينة على أربعين كيلو متراً شمال بغداد بناها المعتصم وجعلها معسكراً لجنده الأتراك ثم اتخذها عاصمة.

(٢) انظر تحت، قصة بابك، ص ٥٠.

(٣) ديوان خ ٣٢٦ . ٣٢٨.

(٤) بذ: غلب، تغلب على. الجلاد: القتال، الحرب. البذ (بالذال المعجمة وبالدال المهملة أيضاً): معرب بت: الصنم، وهو هنا مكان فيه صنم كبير لبوذا كان في جبل عال منيع، وكان بابك الخرمي قد اتّخذه معقلاً (راجع القاموس ١: ٢٦٧، ٣٥٠)، . يقول أبو تمّام: تغلب العرب بالجلاد (بالحرب) على جبل البذ وهدموه حتى صار مدفوناً تحت أنقاضه، ولم يبق به قطين (ساكن) إلا الوحوش (أي أصبح مهجوراً).

(٥) راجعها في المختارات.

(٦) ديوان خ ٤٢٢ ـ ٤٢٤.

غيرها، فيكون الشاعر إذن قد حج مرتين.

والأمر الآخر زمن تأليف «ديوان الحماسة» وجُلّ ما نعلمه «أن الثلج اعترضه في همذان بفارس في أثناء ذهابه إلى مديح عبد الله بن طاهر»، وقيل بل في أثناء رجوعه؛ فاشتغل بتأليف هذا الكتاب ريثما يذوب الثلج ويستطيع الشاعر أن يتابع مسيره. وعلى كل فإن ذلك كان في أواخر سني أبي تمّام أيضاً.

وفي هذه الأثناء كان الشاعر قد نال حظوة عند المعتصم وعند أمراء البلاد ورجال الدولة: كأحمد بن أبي دؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيات وجعفر الخياط القائد وغيرهم[١].

لم يألف أبو تمام الاستقرار في بلد من البلدان مدة طويلة. فما أن هدأ قليلاً في سامرّا، بعد فتح عَمُورِيَةَ، حتى عاد سيرتَهُ من التّطْواف بين سنتي ٢٢٥ و٢٢٩ للهجرة (٨٤٠ ـ ٨٤٤ م). زار أبو تمّام في تلك الأثناء حوران وحِمْص، ثم عاد إلى سامرّا في سنة ٢٢٦ هـ ليمدح المعتصم بعد إحراق الأفشين سنة ٢٢٦ أيضا[٢]. وفي هذه الحقبة اتصل أبو تمام بأبي المغيث موسى بن إبراهيم الرافقي، والي دمشق من قِبَلِ الخليفة المعتصم[٣]. ويتساءل محسن الأمين[٤] عما إذا كان أبو تمّام قد حضر بنفسه إلى دمشق أو أنه أرسل إلى أبي المغيث قصيدته[٥] من الموصل:

أقشيبَ رَبْعِهِمُ، أراكَ دَريسا وقِرى ضيوفك لَوْعَةً ورَسيسا[٦]

«ومكث أبو تمّام مدة ينتظر معروف أبي المغيث موسى بن إبراهيم فلم يدرك

(١) ديوان خ ٢٩٣.
(٢) راجع ديوان خ ١٥١ ـ ١٥٥.
(٣) أمراء دمشق في الإسلام ٨٩، راجع ١٢٦.
(٤) أعيان الشيعة ١٩: ٣٨٨.
(٥) ديوان خ ١٧٥ ـ ١٧٨.
(٦) يا مسكنهم الجديد، أراك قد أصبحت دريساً (مدروساً، خراباً)، وأرى أن قرى ضيوفك (حظ زائريك، ضيافتهم) لوعة (حرقة في القلب وألم من حب أو هم أو مرض) ورسيساً (حمى من لوعة الحب) = كان ديارهم عامرة زاهرة فامحت وأصبحت تحزن من يراها.

منه رسولاً ولم يَبْلُغْ مأمولا»[١]، فأخذ يمدحه مرة ويعاتبه أخرى. بعدئذ هجاه ولكن عاد فمدحه[٢].

وفي هذا الدور أيضاً ـ فيما يبدو ـ اتصل أبو تمّام بمالك بن طَوْق التَغْلَبيّ يوم كان مالك يقاتل الثائرين على الخلافة في بادية الفرات الجَزَريّ (الفُرات الأعلى). ويبدو لنا أيضاً أن أبا تمّام ظلّ متّصلاً بمالك بن طوق إلى ما بعد عزله عن الجزيرة، جزيرة ابن عُمَرَ[٣].

وكذلك يبدو أن أبا تمّام لَقِيَ البحتري في هذا الدور. كان أبا تمّام يومذاك شاعراً ملء السمع والبصر مشهوراً، وكان البحتري لا يزال حديث السن مغموراً[٤]. وكان اللقاء اتفاقاً في حمص عند القائد أبي سعيد محمد بن يوسف الثغري في حديث طويل هو أكثر اتصالاً بالبحتري وشاعريته منه بأبي تمّام[٥] ولعل ذلك كان في بعض شهور سنة ٢٢٦ هـ (٨٤١ م).

وبعد عام أو بعض عام رأينا أبا تمام من جديد في سامرا يعزّي الواثق بأبيه المعتصم ويهنئه بالخلافة بقصيدته الميمية[٦]:

ما للدموعِ تَروم كلّ مَرام[٧]، والجفنُ ثاكلُ هَجْعَةٍ ومَنامِ!

ويبدو أن أبا تمّام حجّ بعد ذلك ثم بقي نحو عامين في العراق. إلا أن كثرة

---

(١) هبة الأيام ١٦٧.

(٢) أعيان الشيعة ١٩ : ٣٧٨، ٣٨٣.

(٣) أعيان الشيعة ١٩ : ٣٧٨، ٣٨٣.

(٤) هنالك خلاف على لقاء أبي تمام بالبحتري لأول مرة، وخلاف على ما كان في هذا اللقاء وما أعقب ذلك اللقاء (راجع غ ١٨ : ١٦٩؛ وفيات ٢ : ١٣١، مطبعة الوطن ٣: ٩٧ . ٩٨؛ أخبار البحتري ٥٦، ٦٣ . ٦٥).

(٥) راجع أخبار أبي تمّام ١٠٥؛ هبة الأيام ١٣ وما بعدها؛ أخبار البحتري ٦٣ . ٦٤؛ أعيان الشيعة ٣٤٧: ١٩ وما بعدها.

(٦) ديوان خ ٢٧٥ . ٢٧٩.

(٧) ما للدموع تهمي غزيرة، في كل جهة (وفي كل حين).

تطوافه في الأرض، إلى جانب انغماسه في الشراب، والملذات أيضاً، كانا قد نَهَكا جسمه ـ قبل أن تتقدّم به السن كثيراً ـ فآثر أن يُخْلِدَ إلى شيء من الراحة بعيداً عن مشاغل الدنيا وعن إرهاق النفس بالمدائح. في ذلك الحين تولّى بريد الموصل:

كان بين أبي تمّام وبين الحسن بن وهب صداقة وثيقة وإخاء خالص. رقي الحسن ابن وهب في المناصب وظلت الصداقة والمنادمة والأحماض[١] بينهما على حالها. ولما سئم أبو تمّام تكاليف الحياة رغب إلى صديقه في أن يعينه على اعتزال الكفاح في الحياة. فعرض الحسن بن وهب على أبي تمّام أن يُوَلِّيَه مَنْصِباً فاختار أبو تمّام أن يتولّى بريد المَوْصل[٢]، لأنه كان قد قضى في الموصل زمناً تخفّيه من المأمون. وكانت ولاية أبي تمّام على بريد الموصل ولاية شرف يستجم فيها أبو تمّام ويقبِض منها راتباً، مع العلم بأن أعمال هذا المنصب في الأصل كثيرة متعبة. غير أن أبا تمّام لم يمكث في هذا المنصب أكثر من عامين اثنين، من أوائل سنة ٢٢٩ هـ (أواخر عام ٣٤٨ م) إلى وفاته[٣].

وفاته

اختلف الرواة في سنة وفاة أبي تمّام[٤]، كما اختلفوا في سنة مولده، اختلافاً كبيراً بين سنة ٢٢٨ وسنة ٢٣٢ للهجرة. ويبدو أن أبا تمام قد توفّي ـ في أوثق

(١) الأحماض: المزاج بألفاظ مكشوفة. راجع أخبار أبي تمّام ١٩٤، ١٩٦، ١٩٨، ٢١٠، ٢٦٩.

(٢) أخبار أبي تمّام ٢٧٢. ـ كان البريد لنقل الرسائل والأشياء والأشخاص مما يتعلق بأعمال الدولة، كما كان رجال البريد (الموظفون في ديوان البريد) ينقلون أخبار البلاد والناس إلى الخليفة.

(٣) راجع أخبار أبي تمّام ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ ياقوت ٢: ٨، راجع ١: ٤٢٠؛ وفيات ١: ٣٣٧؛ مطبعة الوطن ١: ٢١٦، ٢١٧ هبة الأيام ٥٣ ـ ٦٣؛ أعيان الشيعة ١٩: ٣٥٧ ـ ٣٦٧.

(٤) أخبار أبي تمام ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ تاريخ بغداد... أخبار البحتري (ص ٦٦) سنة ٢٣١ هـ؛ وفيات (وستنفلد) رقم ١٤٦؛ مطبعة الوطن ١: ٢١٧؛ ١: ياقوت ٢: ٨؛ هبة الأيام ٤٩؛ أعيان الشيعة ١٩: ٣، راجع ١٢.

الأقوال وأحسنها اتساقاً مع حوادث حياته ـ في المحرم من سنة ٢٣٢ (أيلول ٨٤٦)، وهو يتولّى بريد الموصل[١]، وعمره نحو ثلاث وأربعين سنة.

ودفن أبو تمام في الموصل[٢] خارج الميدان على حافّة الخندق؛ وتقول العامة: هذا قبر تمام الشاعر[٣]. وقد بنى أبو نهشل بن حُميد الطوسيّ قبة عليه[٤]. أما اليوم فإن رفاته في حديقة البلدية في ضريح ضخم[٥].

ورثى أبا تمام نفر كثيرون منهم ديك الجن أستاذه والبحتري تلميذه؛ ومنهم صديقاه وممدوحاه محمد بن عبد الملك الزيات والحسن بن وهب، وصديقه الشاعر علي بن الجهم وسواهم[٦].

صفاته وأخلاقه الخاصة

ليس لدينا ما يدل على صفات أبي تمام سوى قول ابن خلكان[٧]: «كان أسمر طويلاً فصيح الكلام فيه تمتمة بسيطة». وقد نقلها عنه كثيرون؛ وإلّا جملة للأنباري: «وكان موصوفاً بالظّرف وحسن الأخلاق وكرم النفس». ثم ليس في ديوانه ما يناقض هذه الأحكام.

من أجل هذه التمتمة اليسيرة اشترى له أبو سعيد الثغري غلاماً أديباً فصيحاً اسمه الفتح بثلاثمائة دينار ليلقيَ له قصائده. ولكننا نعلم أنه كثيراً ما كان يلقي قصائده بنفسه. وقيل إنما كان إنشاده قبيحاً[٨] وزاد ابن رشيق فقال: «وكان في

(١) ياقوت ١: ٤٢٠، ٢: ٨؛ أعيان الشيعة ١٩: ٣، راجع ١٢؛ الخ.
(٢) ياقوت ١: ٤٢٠.
(٣) وفيات ١: ١٥٣، ٣٣٩؛ مطبعة الوطن ١: ٢١٧، السطر ٢١.
(٤) هبة الأيام ٤٩؛ وفيات ١: ٣٣٩.
(٥) هبة الأيام ٤٩، حاشية ٥.
(٦) العمدة ١: ٤٣؛ أخبار أبي تمام ٢٧٥ ـ ٢٧٩؛ وفيات (آخر الترجمة).
(٧) وفيات الأعيان ١: ٣٣٩.
(٨) الأغاني ١٨: ٤٧.

حبيب حبسة شديدة إذا تكلم...» فقال فيه مخلد بن بكار الموصلي[١].

يا نبي الله في الشعر ويا عيسى بن مريم أنت من أشعر خلق الله ما لم تتكلّم!

أما أخلاقه فكانت أخلاق شاعر عباسي؛ غير أنه لم يكن متهتكاً، بل كان يأتي ملذاته في ستر[٢].

آله

كان أبو تمام مُرزَئاً: مات نفر من أهله، من أخوة وأولاد له، في حياته. وقد مات نفر من هؤلاء في عام واحد[٣]:

تتابع في عامٍ بَني(٣) وإخوتي، فأصبحت إن لم يُخْلِفِ[٤] اللهُ مُفْرَدا

أما أبواه فلا نجد إشارة إليهما في ديوانه إلا أن تكون الرسالة التي جاءت إليه موشحةً بالسواد نعياً لأحدهما[٥]. وكذلك نَعْرِفُ أخاً له كان اسمه سَهْماً[٦]. ثم إن هنالك في ديوانه[٧] مَرْثية عنوانها «وقال في أخ له وحضر وفاته» تدل على أن الشاعر قالها في أخ له من النسب لا من الصداقة. ولكن ليس فيها ما يدل على أن هذا الأخ المرثيّ كان سهماً أو أخاً ثانياً له.

وتزوج أبو تمام امرأة توفيت وشيكاً صغيرة السن فرثاها[٨]. وكذلك كانت له

(١) العمدة ١: ٧٠، ١٨٤. مخلد مضبوطة في أخبار أبي تمام يضم الميم وفتح الخاء وتشديد اللام المفتوحة (ص ٤٩، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٧٢).
(٢) راجع أعيان الشيعة ١٩: ١٩ وما بعدها ففيها إشارات كثيرة وشواهد على أخلاقه الشخصية.
(٣) ديوان خ ٣٦٣.
(٤) إن لم يخلف الله: إن لم يرزقني ولداً جديد.
(٥) ديوان خ ١٤٣: شرح التبريزي ٢: ٦٩.
(٦) ديوان خ ٣٤٣، البيت الثالث. هبة الأيام ١٢٢. أخبار البحتري ١٤٦.
(٧) راجع ديوان خ ٣٩٢.
(٨) ديوان خ ٣٥٦.

جارية، بمعنى الزوج لا بمعنى الولد، ماتت في حياته أيضاً[١]. وكان لأبي تمام أولاد لا نعلم من أي الزوجتين هم.

توفي لأبي تمام ابن اسمه محمد رثاه رثاءً يدل على أنه لم يكن له آنذاك ولد غيره[٢]. وهنالك في الديوان مرثية تعد واحداً وعشرين بيتاً في ابن له يكنّيه أبا عليّ ويذكر أنه كان يوم توفي وحيداً له وأنه قد بلغ مبلغ الشباب. ومطلع هذه المرثية[٣]:

كان الذي خِفتُ أن يكونا ... أنا إلى الله راجعونا
أمسى المرجّى أبو عليّ ... مُوَسّداً في الثرى يمينا،
حين انتهى واستوى شبابا ... وحقق الرأي والظنونا

ويبدو أن ابنه المرثي بهذه القطعة هو غير ابنه المرثي بالقطعة السابقة. يذكر الشاعر أن ابنه المسمى أبا علي توفي بعد مرض، بينما هو لم يتكلم عن المرض في المرثية الأولى بل تكلم عن شماتة الناس به. ثم إن لأبي تمام ابناً آخر اسمه تمام عاش بعده مدة[٤]، وهو الذي يتكنى به شاعرنا.

* * *

(١) ديوان خ ٣٨٨ ـ ٣٨٩.
(٢) ديوان خ ٣٦٣.
(٣) ديوان خ ٣٩١ ـ ٣٩٢.
(٤) أخبار أبي تمام ٢٦١، ٢٧٣.

بيئة أبي تمام

لا أقصد بوصف بيئة أبي تمّام دراسة أحوال الإمبراطورية العربية في القرن الثالث الهجري (والقرن التاسع الميلادي). إن تلك الأحوال كانت تمثّل مدنيّة العالم بأسره والتاريخ بعصوره. ولو أني تعرّضت لبيئة أبي تمّام بمثل هذا التفصيل[١] لاضطررت إلى أن أجتزىء بأشياءَ عامّةٍ لا جَدْوى تحتها لمن يتناول هذا الكتاب ـ وقد لا يكون لها صلة وثيقة أو غير وثيقة بأبي تمام وشعره. على أنني سآخذ في هذا الفصل تلك العناصر والعوامل التي كان لها أثر بيّن في حياة أبي تمام وصلة ظاهرة بشعره.

١ ـ بيئته الخاصة

احتكاكه الأول بالشعراء

لما ظهرت مواهب أبي تمام ـ وكان قد رحل من دمشق إلى حمص ـ كان أكثر اختلاطه بآل أبي عبد الكريم الطائي، وبعبد السلام بن رَغْبان المعروف بديك الجن، كما مر بنا. ثم إن شبان حمص وشعراءها لم يبلغوا من الخلاعة والفتك ما بلغ إليه أبو نواس وعصابته ببغداد وضواحيها: لقد كان الرأي السائد في حمص مناهضة أمثال هؤلاء المتهتكين الذين كانوا يفسقون في ستر. وكثيراً ما كان هؤلاء الخلعاء لا يَنْجون من قبضة رجال الشُّرطة إلا بعد لأي[٢].

---

(١) لما أصدرت الطبعة الأولى من دراسة أبي نواس (بيروت ١٣٥١ ـ ١٩٣٢) أخذ علي محمد محمود شاكر في مجلة المقتطف (مصر، فبراير ـ شباط ١٩٣٣، ص ٢٤٠ س) أنني أوجزت جداً في الكلام على بيئة أبي نواس.

(٢) راجع شيئاً من أخبار ديك الجن في الأغاني ١٢: ١٣٦ (طبعة دار الكتب ١٤: ٥١ ـ ٦٨).

وكان مُجّان حمص يرتادون الميماس[١] ليشربوا الخمر أو ليفسقوا، ولكنّ ذلك كان حياة خاصة لهم لم يجهروا بها، ولم يتهتكوا تهتك بشار وأبي نواس ومُطيع بن إياس[٢] في بغداد. وكذلك كان زعيم شعراء الشام وأستاذ أبي تمام، ديك الجن الحمصي، كثير التأثم من الجهر بما كان يغلبُ على طبعه أحياناً من حب القصف، ثم هو فوق ذلك عَلَوي شديد التقوى. وهكذا لم يقع أبو تمام في بيئة مستهترة كما اتفق لأبي نواس.

وهنالك أيضاً ملاحظة تصدق على كل زمن، هي أن الداخل حديثاً في دين يكون أشد تمسكاً بفروضه وشعائره من أصحاب الدين أنفسهم. وأبو تمام رغب في الإسلام ـ تاركاً بلادَه وأهله ـ فكان حريّاً باجتناب كل ما يُحمَل منه على غير الإخلاص.

مصر بعيدة عن فساد بغداد

وانتقل أبو تمام إلى مسجد مصر يسقي الماء فيه لمعاشه، فكان يلازم المسجد منذ الفجر إلى ما بعد العشاء في الأغلب ـ مدة قد تبلغ أحياناً ست عشرة ساعة أو أقل قليلاً ـ من أجل ذلك كانت فرص اختلاطه بالعالم الخارجي نادرة فلم تُتَحْ له فُرَصٌ يقتدي فيها بغير رجال الدين وأعلام الأدب. وكان أبو تمّام يلازم هذا المسجد واقفاً أمامَ حَلْقةِ تدريس، فإذا طلب أحدهم شَرْبة ماء سقاه ثم رجع إلى مكانه الأول يختلس الرأيَ بعد الرأي والرواية بعد الرواية.

ولا ريب في أن مصر كانت في ذلك غير بغداد: كانت بعيدة عن فجور الروم والفرس والمجوس وعن حاناتهم السرية؛ أو هي لم تكن في ذلك كما كانت بغداد، ولم يكن فيها من يطلب الدُّعابة حتى في المسجد، أمثال عصابة أبي

(١) الميماس متنزه في حمص كثير الأشجار يتدفق فيه نهر العاصي فيكسبه جمالاً؛ وكان الميماس متنزهاً لحمص ولا يزال، ولكنه اليوم لمن يقصده. وقد بني اليوم فيه بناء حديث يجذب نفراً من المتنزهين ولكن ضيع شيئاً من الجمال الطبيعي لذلك المتنزه.

(٢) راجع مثلاً أخبار أبي نواس لابن منظور.

نواس الذين كانوا يُنهون الدرس بحملة مُجونية على الأستاذ.

ممن استقى أبو تمام علمه؟

كان أبو تمام رجلاً حُبّب إليه الأدب عامة والشعر خاصّة، فكان يستفيد مما يمر به من ذلك. فهو في هذا الباب عِصاميّ وفّر أوقاتَه على الاستفادة ثم لم يترك له اجتهاده متّسعاً للّهو.

لا نستطيع، مما لدينا من أخبار أبي تمام، أن نعرف شيوخ أبي تمام؛ ولكن الصولي[١] ذكر جماعة روى أبو تمام عنهم، منهم العطّاف بن هارون، وكَرامَة بن أبان، وأبو عبد الرحمان يحيى بن إسماعيل الأموي، وسلامة بن جابر النّهدي، ومحمد بن خالد الشيباني، وقلابة الجَرْميّ، ومالك بن دَلْهَم وعمرو بن هاشم السّرَوي[٢]. وذكر محسن الأمين هذه الأسماء وزاد عليها صهيب بن أبي صهباء الشاعر[٣]. قد يكون هؤلاء شيوخاً لأبي تمام تلقّى العلم والأدب عليهم وتخرّج على أيديهم، وقد يكونون شيوخاً اتفق أن سمع أبو تمّام منهم حديثاً بعد حديث وكتب عنهم إملاء بعد إملاء.

كان أبو تمّام حافظاً للقرآن، عارفاً بالحديث وبعلوم العربية؛ كثير الاطلاع على التاريخ: ما عمّ منه وما خصّ، حسن المشاركة في علم الكلام وفنون الفلسفة. أما في الأدب والنقد وفروع البلاغة فكان ـ مما يبدو لنا في ديوانه ـ إماماً كبيراً.

أثر مذهبه فيه

وكان مما اكتسبه أبو تمام في حمص مذهبه العلوي. ونحن نعلم أن أتباع المذهب العلوي أشد الناس محافظة على الفرائض والنوافل وأبعدهم في الحماسة الدينية حتى ليكونون أحياناً مفرطين فيما يظنونه التقوى. فهذا، إذن، عامل آخر يحجز أبا تمام عن ارتياد اللهو علناً؛ وهذا شيء نعرفه من حياته.

---

(١) أخبار أبي تمام ٢٤٩ ـ ٢٥٨

(٢) و (٣) أعيان الشيعة ١٩: ٤٨٥. في أبي تمّام الطائي (ص ٧٣): صهيب بن أبي الصهبان (أو الصهباء) الشاعر (أيضاً).

وأبو تمام لم يكن متشيعاً[١] يُعْجَب بآل البيت ويأسى لما نزل بهم من المصائب فقط، بل كان شيعياً يعتقد إمامتهم ويذهب في إثبات الإمامة لعليّ مذهبَهم. وشعره في ذلك كله ظاهر الدلالة. ولقد جمع محسن الأمين[٢] طرفاً صالحاً من شعر أبي تمام الدّال على شيعيّته. أما أبرز قصائده في هذا الباب فهي[٣]:

أظبيةُ، حيث اسْتَنّتِ الكُثُبُ العُفْرُ[٤]، رُوَيْدَكِ لا يغتالُكِ اللومُ والزجرُ!

التي قالها في مطلع حياته قبل أن تقبل عليه الدنيا، وحينما كان في مصر في الأغلب. وقد جاء في هذه القصيدة:

فعلتم بأبناء النبيّ ورَهطِه أفاعيلَ أدناها الخيانةُ والغدر[٥].
ومن قبلهِ أخلفتُمُ لوصِيّه بداهيةٍ دَهياءَ ليس لها قَدْر[٦].
أخوه - إذا وُعدّ الفخارُ - وصِهرُه؛ فلا مثلُه أخٌ ولا مثلُه صِهْر[٧]
وشُدّ به أزْرُ النبيّ محمّدٍ كما شُدّ من موسى بهارونِه الأزر[٨]

(١) راجع الفرق بين «متشيع» و«شيعي»، ابن الرومي للمؤلف (الطبعة الثانية) ص ٩ .١٠.
(٢) أعيان الشيعة ١٩: ٥٣٠ ـ ٥٤٣.
(٣) ديوان خ ١٦١ ـ ١٦٦.
(٤) حيث تتالت (تتابعت) التلال السمراء اللون.
(٥) رهط الرجل: جماعته. أفاعيل جمع أفعولة: عمل الشر والخداع.
(٦) وصيه، يقصد أبو تمام علي بن أبي طالب. يرى الشيعة أن الرسول كان قد أوصى لعلي بالخلافة بعده. الداهية الدهياء: المصيبة العظيمة. ليس لها قدر: ليس لها (لعظمها) مقياس تقاس به.
(٧) أخوه لما آخى الرسول صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار آخى بينه وبين علي). صهره: زوج ابنته (فاطمة).
(٨) الأزر (في الأصل): الظهر. شد به أزر النبي: جعل له سنداً ومعيناً. كما شد من موسى بهارونه الأزر: كما جعل هارون معيناً لموسى (راجع القرآن الكريم سورة طه، ٢٠: ٣١: ﴿هارون أخي، اشدد به أزري وأشركه في أمري﴾).
وفي غزوة تبوك (٩هـ) اصطحب الرسول كبار الصحابة وخلف علياً مكانه على المدينة. وظن علي أن فعل الرسول كان تفضيلاً للصحابة عليه، فقال له الرسول: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ (تخلفني في الناس كما خلف هارون موسى في بني إسرائيل لما صعد موسى لميقات ربه).

ويومَ الغَديرِ استوضح الحَقَّ أهلُه بفيحاءَ لا فيها حِجاب ولا سِتر[١].
أقام رسول الله يدعوهمُ بها ليَقْرَبَهم عُرْف وينآهمُ نُكْر[٢]
يمدّ بضبْعَيْه ويعلم أنه وليّ ومولاكُمْ؛ فهل لكُمُ خُبْر؟[٣]
أحُجّةَ ربّ العالمين ووارثَ الـ ـنبيّ، ألا عهدٌ وَفِيٌّ ولا إصْر![٤]
ولو لم يخلّفْ وارثاً لَعَرَتْكُمُ أمورٌ تَبِينُ الشكّ ساحة من تَعْرو[٥]
جعلتُ هوايَ الفاطميّن زُلفةً إلى خالقي ما دُمْت أو دام لي عُمْر[٦]
وكَوّفني ديني، على أن مَنْصِبي شآمٌ ونَجْري أيّةً ذُكِرَ النجر[٧]

---

(١) يوم غدير خم (بضم الخاء). خم غيضة فيها غدير على يسار الطريق من المدينة إلى مكة. في الثامن عشر من شهر ذي الحجة من سنة ١١ خطب الرسول بعد حجة الوداع في من كان معه من الحجاج قبل أن يتفرقوا، ثم أخذ بيد علي ورفعها.. وقال: «فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» الخ، كما يروي الشيعة. وهم يرون أن هذه الولاية تقوم مقام الوصية لعلي بالخلافة (راجع منتخبات اسماعيلية، دمشق ١٣٧٨ هـ. ١٩٥٨ م، ص ٢١٦. ٢١٧، ٢٢٠، ٢٣٠؛ وذخائر العقبى من مناقب ذوي القربى تأليف الحافظ محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري) القاهرة ١٣٥٦ هـ (ص٦٧). استوضح الحق أهله: بأن الحق للذين يحبون الحق. بفيحاء: في أرض منبسطة مكشوفة (علناً).

(٢) ليقربهم عرف: ليتاح لهم أن يعرفوا. وينآهم نكر: ليبتعد عنهم الجهل.

(٣) يمد بضبعيه: يرفع (الرسول صلى الله عليه وسلم) عضد (يد) علي بن أبي طالب ليشهد الناس على أنه مولى المسلمين. خبر: علم (راجع مقدمة ابن خلدون، بيروت ١٩٥٦ ص ٣٤٢ وما بعد).

(٤) إصر: قرابة.. يا حجة الله على عباده ووارث نبيه (يقصد علي بن أبي طالب)، ألا يقر (هؤلاء الذين فعلوا بأبناء علي ما فعلوا من الأمور المذكورة في أبيات تسبق هذا البيت) بعهد أخذ عليهم أو بقرابة يعرفونها لعلي بالرسول).

(٥) لو لم يكن للرسول صلى الله عليه وسلم وارث لنالتكم أمور معيبة تلحق من تصيبه (لو ترك الرسول المسلمين بلا وصية لكان ذلك عاراً عليهم).

(٦) زلفة: تقرباً إلى الله.

(٧) وكوفني ديني: اتخذت دين أهل الكوفة (التشيع لعلي وآله)، مع أن منصبي (مكاني، سكني) ونجرى (أصلي، نسبي) شآم (من أهل الشام، أموي) أية ذكر النجر: مهما كان أصلي، عربي أو رومي (؟).

مقامه عند الممدوحين

رجع أبو تمام من مصر فأقام عند ممدوحين ـ في الشام وبغداد وخراسان ـ وكلهم من الخلفاء والأمراء ورجال الدولة الذين قاموا على أنقاض حاشية الأمين الفاسقة في زعمهم. أفتظن أن الذين ينقمون من الأمين أنه اتخذ شاعراً فاسقاً كأبي نواس ـ وهم إنما أثاروا عليه هذه التهمة حتى خلعوه وحاربوه ثم قتلوه ليشيّدوا دولتهم ـ يتساهلون في أمر دينهم وسلوكهم ليُرمَوا بما رمي به الذين جاءوا قبلهم؟ كان هذا أيضاً يصد الشاعر عند عَبْثه إذا اشتهاه.

حياته الخاصة

ولكنّ هذا كله لم يكن ليمنعَ الشاعرَ من إطلاق عواطفه فيما حوله في شيء من الحذر والتستر. فلقد أحب بعض الجواري، وكثيراً من الغلمان؛ ويظهر أن عواطفه أحياناً كانت تتغلب على مبادئه فيسرف في شرب الخمر وإنفاق المال، وفي اتباع أهواء النفس حتى يُسفّ إلى ما انحطّ إليه أبو نواس؛ لولا أنه متكتم قليلاً، وإن أبا نواس متهتك مستهتر[١].

العنصر الشخصي

كان أبو تمام من الشعراء الذين شعروا بقيمتهم الذاتية شعوراً حقيقياً. لقد رُوي عن جميع الشعراء أنهم فاخروا أقرانهم، وأشاروا إلى مقدرتهم في أثناء مناقضات متباينة المرامي؛ ولكن أبا تمام كان أول من أخذ بالنظر إلى نفسه ثم إلى شعره مؤكداً صفاتهما العالية. إنه لا يكتفي أن ينشرهما، بل يتخذ منهما موضوعاً يتابعه في أماكن كثيرة من قصائده[٢]. تراه يقول من مدحة في عياش ابن لهيعة:

شَجىً في حُلوق الحادثات مُشَرّقٍ، به عزمُه، في التّرّهات، مُغَربِ[٣]

(١) راجع الأغاني ٢١: ٣٤.
(٢) راجع أيضاً الأغاني ٢١: ٣٤
(٣) الترهات: القفار. ديوان خ ٢٥.

كان له دَيناً على كل مشْرقٍ من الأرض، أو ثأراً لدى كل مغربِ
وإن نُكبتُ بجِدّ في حزونته سهّلتُه، فكأني منه في لَعِب،
مُقصّراً خطراتِ الهمّ في بدني علماً بأنّيَ ما قصّرت في الطلب[1]

وغيرها مما تجده أيضاً في قصيدته: أهن عوادي يوسف وصواحبه[2].

وقد أجمل الأستاذ المقدسي[3] ذلك فأشار إلى صبره على المشاق لبلوغ المنى، وشدة إعجابه بنفسه... فإذا قرأت ديوانه رأيته مفعماً بما يدل على أنه نشأ مغامراً في سبيل المال والجاه. وقد زادته كثرة أسفاره عزماً ومضاء....

فلا عجب إن كان أبو تمام، إذن، واثقاً بنفسه إلى حد الغرور أحياناً؛ يفرض ما يقوله على الناس فرضاً، ويعتقد آماله قبل أن تقع. ولا تحملنّ ذلك منه على العفو أو العَبْث فقد جاء به في أعظم مواقفه جداً؛ لنُصغ إلى أبي تمام يقول (ديوان خ ٧):

ولقد رجوتُ، فهل لديك بحاجة، وعلمت أنك لا تُخيب رجائي؛
إني امتدحتك لا لفائدة، ولا هَمّي جزاءُ مدائحي بجزاء
لكنْ أروم به احتياطَكَ؛ إنه فيما لديك لبُغيتي وغِنائي.

فهو يقول: أنا لا أمدحك طمعاً بالجائزة، ولا «تملقاً» كما يفعل الشعراء: لكن لأريك عظمة شعري[4]... ثم انظر قوله «أنا (من) عرفت»، أو قوله:

وإنّي لأرجو عاجلاً أن تردَّني مواهبُه بحراً تُرَجّى مواهبي

وسنرى في مكان آخر أن «آراءه لم تشتبه»، وإنه «فاق طنة الفيلسوف»[5].

---

(١) خ ٤٧١.
(٢) ديوان خ ٤٣، راجعها في «المختارات».
(٣) أمراء الشعر ١٧٧ ـ ١٧٨.
(٤) ديوان س، ص ٥٤ وحاشية ٧؛ خ، ص ٧.
(٥) ديوان خ ٤٣، ٨٤، ٤٠٤.

وقد انتقل هذا الروح إلى شعره أيضاً ففخَر به وفضّله، وقارنه بصلة الممدوح، ثم قرن نفسه بالممدوح:

سأجهد حتى أُبلغَ الشعرَ شأوَه، وإن كان لي طوعاً وليس بجاهد[١]
فإن أنا لم يَحْمَدْكَ عنّيَ صاغراً عدوّك، فاعلم أنني غير حامد
فألبسني من أُمّهات تِلاده، وألبسته من أمهات قلائدي[٢]
ما خالد لي دون أيوبٍ، ولا عبد العزيز؛ ولستَ دون وليد[٣]
ما خالد لي دون أيوبٍ، ولا عبد العزيز؛ ولستَ غيرُ كَنود،
خدها مثقّفة القوافي ربها لسوابغ النعماء غير كنود
حَذّاء تملأ كل أذنٍ حِكمةً وبلاغة، وتُدِرّ كل وَريد[٤]
كالطعنة النّجلاء من يد ثائر بأخيه، أو كالضربة الأُخْدود[٥]؛
كالدر والمرجان أُلّف نظمُه بالشّذْر في عنق الكَعاب الرود[٦]

ويندر أن ترى له مدحة لم يفتخر فيها بنفسه وشعره[٧]:

وما كنت ذا فقر إلى صُلب مالِهِ، وما كان حفصٌ بالفقير إلى حمدي
ولكن رأى شكري قِلادةَ سُؤدُدٍ فصاغ لها سلكاً بهياً من الرّفد؛
فما فاتني ما عنده من حِبائه، ولا فاته ما فاخر الشعر ما عندي[٨]

---

(١) خ ١١٩.
(٢) خ ٩٥.
(٣) خ ٨٤ = هذا بيت من قصيدة يعتذر أبو تمام بها إلى قاضي الدولة أحمد بن أبي دوماد، ويستشفع بخالد بن يزيد الشيباني فيقول: مثلي في الاعتذار إليك مثل يزيد بن المهلب لما استجار من الوليد بأيوب بن سليمان بن عبد الملك، وبعبد العزيز بن الوليد فشفعا له. وما خالد الذي يشفع لي بأقل منهما، وما أنت بأقل من الوليد بن عبد الملك. راجع أمراء الشعر ص ١٧٩ (راجع ديوان شرح التبريزي ١: ٤٠٠).
(٤) حذاء: قارصة.
(٥) الأخدود: الشق في الأرض. الضربة الأخدود: الضربة بالسيف تحدث جرحاً واسعاً.
(٦) الشذر: قطع من الذهب أو الفضة توضع بين اللؤلؤة واللؤلؤة في العقد.
(٧) ص ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٨) ديوان خ ١٣٢ . ١٣٣.

بقوافٍ هن البواقي على الدهـ ـر ولكنّ أثمانهن مَواض[١]

ثم لا يذهبن بك الظن إلى أنه يدعي ذلك ويتظاهر به، فقد رُكّب ذلك في نفسه؛ روى الاصفهاني[٢] أن أبا تمام أنشد عبد الله بن طاهر قصيدته «أهن عوادي يوسف وصواحبه؟» فنثر عليه ألف دينار، فلم يَمَسّ منها شيئاً بل تركها للغلمان يلتقطونها حتى وجد عليه ابن طاهر، وقطعه زماناً. ثم قلّب ديوانه حتى تصل إلى هذه الأبيات فتحسب أبا تمام إنما يتكلم عن نفسه لا عن الممدوح:

ماذا ترى فيمن رآك لمدحهِ أهلاً، وصارت في يديكَ مصائرُهْ؟
قد كابرَ الأيام حتى كَذّبت عنه[٣]، ولكنّ القضاءُ يكابره
لا تنسَ من لم ينسَ مدَحك، والمنى تحت الدجى يزعُمْنَ أنك ذاكره
بكِّرْ، فقد بكَرتْ إليك بمِدحة غُررُ القصائد؛ خيرُ أمر باكره
لا شيءَ أحسنُ من ثنائي سائراً، ونَداك في أُفق البلاد يسايره[٤]!

٢ ـ العناصر المساعدة

دخل أبو تمام بعد وفاة المأمون، وقد لبست من الثقافة الأجنبية ثوباً قشيباً بفضل سعيه لنقل كتب الإغريق خاصة. ويحسن هنا أن نقول: إن أبا تمام جاء بعد ردح من الزمن فرأى الكتب منتشرة، والثقافة شائعة في الناس. بدأ الخلفاء بالنقل منذ أيام المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ)، ولكن الثقافات المتضمنة في الكتب المنقولة اقتضت وقتاً حتى انتشرت بين الناس.

أما الجوالي اليونانية والفارسية والهندية، سواء منها التي اعتنقت الإسلام ـ قديماً أو حديثاً ـ أو التي بقيت على أديان آبائها، فإنها كانت كتباً حية في المجتمعات وحلَقات الأدب والعلم والجدَل. وإذا كان بشّار بن بُرد وأبو نواس وأبو

(١) ديوان خ ١٨٨.
(٢) الأغاني ١٥: ٩٩ (بولاق).
(٣) كذبت عنه: انثنت عنه وجبنت، ومعنى البيت إن الشاعر غال الأيام فقهرها؛ ولكن قضاء الله هو الذي يغالبه الآن.
(٤) ديوان خ ١٥٦.

العتاهية ومعاصروهم قد رأوا هذه الحركة في أولها، وتعرّفوا إليها في طفولتها فإن أبا تمام قد شهد عنفوانها وعاش في إبّانها.

الثقافة اليونانية

هُزم النفوذ الفارسي في معركتين: الأولى يوم فتك الرشيد بالبرامكة وأتباعهم ومواليهم وصنائعهم، فقضى على نفوذ الفرس في الحكم، وقلّص ظلهم الوارف عن قصر الخلد؛ والثانية يوم ترك المأمون مرو وأتى إلى مدينة السلام، ثم ما عتّم فيها أن أعلن ترك الخضرة والرجوع إلى السواد: شعار بني العباس؛ فقضى على أمل الفرس المستتر وراء النظرية العَلَوية في الخلافة؛ غير أن ذلك لم يتعرض للثقافة الأدبية بشيء.

إلى جانب هذه الثقافة الأدبية الفارسية ازدهرت ثقافة علمية إغريقية. فبينما كنت ترى الناس يستمعون إلى الغناء الفارسي أو المنقول عن الفارسية؛ أو تراهم يصغون إلى قُصّاص الخرافات الفارسية أو يتفقهون بالأدب الفارسي والكياسة الفارسية، اللذين استخرجهما ابن المقفع وأمثاله، كنت تراهم يتجادلون في الفلسفة اليونانية ويتناقشون في كتب الإغريق العلمية. وكان للهند أيضاً ثقافة رياضية في بلاد الإسلام كلها. غير أن العرب لم يستفيدوا من أدب اليونان الفني.

وكان أظهرَ هذه الثقافات في شعر أبي تمام الثقافةُ اليونانية، ولا عجب فقد كانت الزي الشائع بعد المأمون كما أن الثقافة الفارسية كانت الزي في عصر هارون الرشيد. ولعل هذه الثقافة كانت أقرب إلى عقلية أبي تمام، ربما لصلة نسبه بالروم، وهو لم يتحرر من بيئته اليونانية إلا يوم أسلم دون أفراد أسره على ما رأينا.

ثم توفي المأمون وترك وراءه نزعة من الحرية العقلية لم يعرفها الإسلام من قبل ولا عرفها من بعدُ: لقد تناولت هذه النزعة الدين بأوسع مظاهرها وفي أقدس مظاهره كالقول بخلق القرآن، وجدال أهل الكتاب بلا قيد ولا رقيب، ثم التفكير في ما حفظه الدين من الروايات. وحسبك في هذا المقام أن تعرف أن هذه كانت من قبله كفراً أو أقرب شيء إلى الكفر. ولا ريب في أن أبا تمام احتك بهذه أيضاً - وهو الشاعر العالم - واستفاد منها حتى ظهر بعض أثرها في حياته وشعره.

الزندقة والشعوبية

اتّهم حبيب بن أوس بالزندقة ككثيرين غيره؛ والزندقة يومذاك تهمة سياسية أو دعوى على رجل اتهم بما لا يمسّ الدين في أساسه. فيكفي أن يكون الإنسان متهتكاً في قوله دون عمله حتى يرمى بالزندقة. وقد يكون ملحداً كافراً فلا يسمونه إلا زنديقاً. من أجل ذلك ترى أن هذه الكلمة مطاطة باستطاعتك أن تجمع فيها الأضداد والقُرَناء. وقد اتُّهِمَ أبو تمام بها، قيل لأنه لم يصلّ الظهر في يوم بارد.

أما الشعوبية فلم تظهر في شعر صاحبنا ولا في حياته؛ ليس ذلك فقط بل إنه هجا من اتهموا بها وبالزندقة هجاء مراً. فلا عجب إذا بحثنا فيها عند الكلام على هؤلاء.

الأحداث والفتوح

لم يمثل الناحيةَ القوميةَ الدينية بمعناها الواسع حتى ذلك الوقت شاعر كما مثّلها أبو تمام. ثم جرى كثيرون على أثره وحاولوا أن يلحقوا به، ولم يبلغْه ويتقدمْ عليه غير شوقي.

كان فخر الجاهلي بقبيلته فحسب لا يعدو بضعة آباء خوفاً من أن يلتقي بجد قبيلة الشاعر الذي يفاخره؛ وجاء العصر الأموي فكانت النقائض التي نسمّيها نحن هجاء سياسياً، فخراً محدوداً وشتائم كثيرة لا تعدو أيضاً قبيلة واحدة، أو أسرة واحدة. أما أبو تمام فقد مدح الخليفة، وهو رأس الامبراطورية العربية الإسلامية؛ ومدح رجال الخليفة ـ وأكثرهم عرب ـ إذا كانت سيرتهم وأعمالهم في رضى الخليفة، كما سنرى عند الكلام على فنون أبي تمام. ولقد أجاد الشاعر في جميع هذه القصائد إجادة عظيمة، وخلق منها في ديوانه ناحية بارزة تنجلي فيها نفسه الكبيرة سيفاً مسلولاً على أعداء الخليفة الداخليين والخارجيين، ومنطقاً فصيحاً، وشعراً فخماً. ولنوجزْ الآن الكلام على خمسة من هذه الأحداث.

أ ـ العلويون

يظهر عطف أبي تمام على العلويين جلياً في عدد من قصائده لميله إليهم: كان يعتقد بحقهم في الخلافة ويأس لما أصاب رجالهم على يد العباسيين. وكان المأمون قد مال إلى العلويين ثم انقلب عليهم[١].

خرج محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب بالطالقان من خراسان. وبعد معارك متعددة انهزم فنجا إلى نسا، فأخذه عامل نسا وأرسله إلى عبد الله بن طاهر أمير خراسان. وأرسله عبد الله بن طاهر إلى المعتصم فوافق وصوله إلى سامراء في ربيع الأول من سنة ٢١٩ هـ (آذار ٨٣٤ م) فحبسه المعتصم، ولكن محمداً احتال في ليلة الفطر (آخر رمضان ٢١٩ = ٥ تشرين الأول ٨٣٤)، وقد اشتغل الناس بأمر العيد، للهرب. ولم يعرف أحد مكانه بعد ذلك[٢].

ب ـ بابَك الخرمي

الخرمية «دين الفرح»، ويعمل أتباعها على الأخذ بالملذات وعلى «الإباحية» فيتزوج الرجل أمه أو أخته أو ابنته؛ ويؤمنون بتناسخ الأرواح. ولهم ناحية ثانية في مذهبهم هي كره العرب وكره دينهم، والعمل على ردّ المزدكية ـ دين الفرس الشعبي ـ؛ على أن هذه الحركة لم تقوَ إلا بعد اتصالها ببابك[٣] في حديث يطول. فلما قويت قام بابك يحارب المسلمين معتصماً بجبال البَذّ منذ أيام المأمون. وقبل أن يتوفى المأمون أخذ في وصيته على أخيه المعتصم عهداً لزاماً بأن يتغلب على بابك ولو أنفق كل ثمين. ولقد صدع المعتصم بذلك فلم يغزُ الروم، ولم يوجّه جيشاً إلا حرب بابك حتى انتصر عليه[٤].

---

(١) راجع قصيدته: أظبية حيث استنت الكتب خ ١٦١ . ١٦٦، (وفوق، ص ٤١ . ٤٣).

(٢) تاريخ الكامل ٦: ٣١٢.

(٣) بابك في الفارسية تصغير باب؛ والباب بالفارسية: الأب، الجليل. وبابك تطلق على المربي والمعلم. وهو اسم لملك أيضاً.(SteingassÀ Persian _ English DictionaryÀ LondonÀ p. 135) .

(٤) طالت حركة بابك عشرين سنة وروي أنه قتل في أثنائها ٥٠٠ و٢٥٥ إنسان ثم تغلب الأفشين =

أثارت هذه الحادثة حمية أبي تمام الدينية وخلدها في قصائد كثيرة من عيون قصائده في شعر يتدفق حماسة وبلاغة، ثم قدم الأفشين بابك الخُرّمي على سامراء سنة ٢٢٣ هـ فقُتل بابَك فيها وصلب.

جـ ـ فتح عَمورَيَة

كان الروم قد انتهزوا فرصة اشتغال المسلمين بحروب بابك فجعلوا يغيرون على البلاد الإسلامية؛ أو يُؤون إليهم بعض الثائرين على سلطة بغداد. وقبيل أسر بابك أغار ثيوفيلوس[١]، ويسميه العرب: توفيل بن ميخائيل، على زِبَطرة[٢]: مولدِ أمّ المعتصم، وقيل بل مولد المعتصم؛ وخربها ثم أوقع بأهلها. في هذه الأثناء اتصل بالمعتصم إن امرأة هاشمية صرخت، وقد هاجمها العلوج: «وا معتصماه». فصرخ وهو على سريره: «لبّيْكِ» ونهض من ساعته. واستعد أعظم استعداد (٢٢٣ هـ).

لقد خرب توفيل مدينة لها ذكرى في قلب المعتصم، فأراد المعتصم أن يقابله بمثل عمله؛ فسأل عن أعظم مدينة عند الروم، فقيل هي عَمُورِيَةُ. ولعل لذلك سبباً آخر هو أن عمورية بلد الدولة الحاكمة ومولدها وإليها تنسب. ففتحُ عمورية، إذن، كان مغامرة شعرية جميلة فوق ما انطوت عليه من الأهمية التاريخية التي حملت الروم ذُلّاً تتلمسه في قصيدة فتح الفتوح[٣].

= على بابك واستخلص من في يديه من المسلمات وأولادهن. وقد كافأ المعتصم الأفشين بعشرين مليون درهماً (نحو نصف مليون ليرة ذهبية).. وأدخل عليه الشعراء يمدحونه وأمر لهم بصلات أيضاً، وذلك في ١٥ ربيع الأول سنة ٢٢٣ فقال فيه أبو تمام قصيدته: «بذ الجلاد البذ فهو دفين» الطبري (مصر) ١٠: ٢٣٣؛ خ ٣٢٦ ـ ٣٢٨؛ تاريخ الكامل ٦: ١٣٥، ١٨٢، ١٨٩ ـ ١٩٣. والفهرست ٤٨٠ ـ ٤٨٢.

(١) Cf. FinlayÀ Hist. of Byz. Emp. Ch III. Sect. ii.

(٢) زبطرة Zepetra بلدة بين ملطية وسميساط والحدث، فتحها المعتصم سنة ٢٢٣ هـ (ياقوت ٢: ٩١٤).

(٣) «السيف أصدق أنباء من الكتب...».

د ـ مازيار

كان مازيار هذا قد أظهر الخلاف على أمير خراسان عبد الله بن طاهر؛ وفي عام ٢٢٤ هـ خرج عليه بطرستان وامتنع عن إرسال الخراج. لكن عبد الله تمكّن بوساطة أحد عماله من أن يقبِض على مازيار ويرسله إلى سامراء، فيقتله المعتصم عام ٢٢٥ هـ.

هـ ـ حرق الأفشين

لما ظهرت حركة بابك أُرسل الأفشين لقتاله؛ ولكن الأفشين جعل يطاول بابك، فأثارت هذه المطاولة شكاً حوله، وظنها الكثيرون محاباة للثائر وعطفاً عليه. ثم تتابعت سلسلة من الأدلة جعلت الأفشين متهماً لدى الخليفة: منها إرساله الأموال إلى أشروسنة (بين نهر سيحون وبلدة سمرقند) سراً، قيل لتأييد الدعوة إلى الدين المجوسي وردّه؛ وقد ثبت أن أهالي أشروسنة كانوا يبدأون كتبهم إلى الأفشين بهذا العنوان: «إلى إلٰه الآلهة...»؛ وإنه كان لدى الأفشين كتاب في الديانة القديمة مُحَلّى بالذهب والجواهر؛ وإنه كان يكاتب أتباعه ويكاتبونه متربصين بالعرب الدوائر. وزاد في النقمة على الأفشين سعيُه بعبد الله بن طاهر وطمعه بإمارة خراسان مكانه.

كل هذه البينات تجمعت لتدين الأفشين فلم يرَ المعتصم بداً من قتله؛ ولكن السياسة اضطرته إلى تجاهل أمره حتى ينجليَ الموقف في خراسان؛ فتركه أميراً عاماً للجند في المشرق، ولكن جعل على بعض أقسام الجند قادة يطمئن إلى ولائهم: منهم أبو سعيد محمد بن يوسف الثغري، وأبو دُلَف الثغري، وأبو دُلَف العِجلي، يساعدهما عبد الله بن طاهر والي خراسان.

وتغلب المسلمون على بابك ولم يقتل المعتصمُ الأفشينَ، لحرصه على الاستفادة من مواهبه العسكرية في حرب الروم أيضاً بعد أن عزم على مهاجمة عمورية. فلما فُتحت عمورية وغُلبت الروم؛ ولما خضَد الخليفة شوكة الثائرين في المشرق ومكّنه الله من أعناقهم، لم يبق للمعتصم في الأفشين مأرُبة فقتله وصلبه،

ثم أحرقه. فأضاف أبو تمام إلى قلائده الخالدة قلادة جديدة، وأنشد المعتصم مِدحة جديدة يبدأها ببسط تهم الأفشين، وينهيها بطلبه إلى الخليفة أن يعقد لابنه الواثق ولاية العهد؛ وذلك عام ٢٢٥ هـ[١]:

الحقّ أبلجُ، والسيوف عَوار[٢]، فحَذارِ من أسَدِ العرين حَذارِ!

* * *

(١) ابن الأثير ٦: ٢١٠، خ ١٥١ . ١٥٥.
(٢) أبلج: ظاهر، واضح؛ عوار (ج عارية) مجردة

الخصائص الأدبيّة في شِعْره

إن الأمم تختلف في أساليب تفكيرها، نعلم ذلك مما نراه عندها من بناء جُمَلها وتراكيب كلامها وأنواع مجازها واستعاراتها وكناياتها ـ كل أمة حسب بيئتها وتطورها وثقافتها. وكذلك أفراد الأمة الواحدة فإنهم يختلفون أيضاً في طرائق تفكيرهم، قوة وضعفاً أو بُعْدَ غَوْرٍ وقرب متناول، كل حسب بيئته واستعداده الطبيعي والفكري وحسب ثقافته.

١ ـ خصائصه المعنوية

لم تبرز هذه الظاهرة في شاعر عربي بروزها في أبي تمام؛ حتى قال النقاد عن شعره إنه معقَّد؛ وعن معانيه إنها مقتسرة مأخوذة بعنف. على إننا لو أنعمنا النظر لوجدناه يفكر بطريقة صحيحة، ولكنها بعيدة عن مألوف الرجل العادي. إن أبا تمام مثقَّف حافظ، مطلع على الحركات الفكرية التي كانت في أيامه؛ وهذه عناصر كلها تتضافر على صبغ تفكيره بصبغة تظهره غريباً في نظر القارئ العادي، وليس هو على الحقيقة كذلك. ثم أي فضل لشاعر ـ أو لأي رجل آخر ـ إذا كان يحرك لسانه بما أنتجته قرائح الناس؟

ولقد صدق ابن رشيق حين قال[١]: «وإنما سمي الشاعر شاعراً لأنه يشعر بما لم يشعر به غيره؛ فإذا لم يكن عنده توليد معنى، ولا اختراعه... أو صرف معنى عن وجه إلى وجه آخر كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة؛ ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل عندي، مع التقصير...» ثم قال: «وإنما السبق والشرف في المعنى[٢]!».

---

(١) العمدة ١: ٩٦.

(٢) العمدة ١: ٧٤، السطر ٥ ـ ٦.

وإليك هنا مثالين من تقصير الناس في فهم معاني أبي تمام.

خطّأ الآمدي[١] أبا تمام في قوله[٢]:

فلويتَ بالمعروف أعناقَ المُنى، وحطَمْتَ بالإنجاز ظهرَ الموعد

فزعم استعارة الظهر للموعد قبيحة، والمعنى المستخلص من حطم الظهر رديئاً[٣]؛ ولا أرى إلا أن أبا تمام تخيل أن ينجز الإنسان وعداً قبل أن يقطعه ثم يستغني عن الوعد مرة واحدة، فيعطي المعتفين حالاً، فلا يجري الوعد على لسانه. وكل ما في نقمة النقاد منه أنه نظر إلى المعنى من حيث لم يتعود الناس أن ينظروا إليه من قبل، ودليلنا على ذلك قول أبي تمام نفسه[٤]:

يرى الوعدَ أخزى العار إن هو لم تكن مواهبه تأتي مقدّمة الوعدِ

وخطّأه الآمدي أيضاً[٥] في قوله[٦]:

يَقِظٌ، وهو أكثرُ الناس إغضا ءً على نائلٍ له مسروق

وكل ما في الأمر أن الآمدي لم يتعود أيضاً أن يرى النائل (العطاء) مسروقًا. إنّ ما يكون مسروقا، في رأيه، هو المال المغصوب؛ أما ما يعطيه الرجل فلا يمكن أن يكون مسروقاً. لا ريب عندي أبداً في أن أبا تمام قصد أن الشاعر يأخذ الممدوح بالشعر الجميل حتى يسلبه مالاً ما كان ليُعْطِيَه إياه لولا هذا الشعر.

وعلى كل فلْنذْكرْ أن الآمدي ـ جد متحامل على أبي تمام، جد مُحاب للبحتري.

---

(١) الموازنة ٩٥.
(٢) ديوان خ ١١٣.
(٣) انظر شرح الأسود ١: ٢٦٥، أمراء الشعر ١٥٥.
(٤) ديوان خ ١٣٠.
(٥) الموازنة ٩٩.
(٦) ديوان خ ٢٢٠؛ سر الفصاحة ٢٥٠.

شغف أبي تمام بالإغراب

قال الآمدي في كتابه «الموازنة بين أبي تمام والبحتري»، على لسان صاحب أبي تمّام: «إنما أعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه لدقة معانيه وقصور فهمه (هو)، وفهمه العلماء والنقاد في علم الشعر»[١]. وكان مثال ذلك ما جرى يوم قصد أبو تمام عبد الله بن طاهر ومعه قصيدة يمدحه بها مطلعها: أهنّ عوادي يوسف وصواحبه[٢]. فلما عرضها على كاتبين لعبد الله بن طاهر قالا له: «لِمَ تقول، يا أبا تمام، ما لا يُفْهَمُ؟» فأجابهما فوراً: «لِمَ لا تفهمان ما يقال؟». فكان هذا مما استُحْسِن من جوابه[٣]. ثم إنهما سرّا بأبيات منها سروراً حملهما على رفعها إلى عبد الله بن طاهر.

وكان في الآمدي تحامل على أبي تمّام، ومع ذلك فإننا نجده يقول: «. . . . . لا يدفعون أبا تمام عن لطيف المعاني ودقيقها والإغراب فيها أو الاستنباط لها». ولكنه يقول أيضاً: «وأبو تمام يتبهرج شعره عند التفتيش والبحث، ولا تصحّ معانيه على التفسير والشرح»[٤].

ولا ريب في أن أبا تمام كان يوغل في طلب معانيه. ولقد أنصف كتاب أمراء الشعر[٥] في نقل رأي ابن رشيق[٦]: «وأما حبيب (أبو تمام) فيذهب إلى حزونة اللفظ وما يملأ الأسماع منه مع التصنيع المحكم طوعاً أو كرهاً؛ يأتي للأشياء من بعد، ويأخذها بقوة». . .

«ويراد بذلك هيامه بالغريب التي يحتاج في تفهمها إلى تأمل ومشقة. تراه يغطي

---

(١) الموازنة ٩.
(٢) راجع هبة الأيام ٢٦ وما بعدها، ١٣٤.
(٣) الموازنة ١٧٠ ـ ١٧١.
(٤) الموازنة ١٥.
(٥) ص ١٩٣ ـ ١٩٤ (الطبعة الثانية ١٦٠).
(٦) العمدة!: ١٠٩.

مقاصده بشيء من الإبهام، فإذا كشفته بأن لك جمال خلاب يستهويك ويزيدك ترنحاً بها. ومن هنا (تنشأ) هذه الصعوبة التي يعانيها من يطالع ديوانه، فإنه قد يقف حائراً أمام طلاسمه وغموض معانيه، حتى إذا راضت له بالدرس والتفكير رأى فيها ما يلَذه من صور جميلة ومعان رشيقة[١]».

كل شعر يبدأ نهضة فهو غامض: كذلك الشعر الجاهلي الأول، فشعر امرئ القيس أكثر غموضاً من شعر زهير للزمن الذي بينهما؛ وشعر الطِرمّاح أشد تعقداً من شعر جرير! وكذلك شعر مسلم بن الوليد أحياناً، وشعر ابن الفارض؛ وكذلك أيضاً شعر شكسبير، والروائيين الإفرنسيين الأُول وشعر غوته سيد شعراء ألمانيا. ولعل أشعار فيرجيل ودانتي لا تخرج على حدود المبدأ الذي نتخذه.

أفنعجب بعدئذ، إذا رأينا غموضاً في بعض شعر أبي تمام وهو الذي أوجد طريقة الشاميين، وكان أولَ من حلّى الشعر العربي بالصناعة اللفظية المقصودة؟

فمن إغراب أبي تمام، إذن، قوله:

وقد كانت الأرماح أبصرْنَ قلبَه ... فأرمدها ستر القضاء الممدّد[٢]
رقيق حواشي الحِلم، لو أن خُلقَه ... بكفِّك ما ماريْتَ في أنه بُرْدُ[٣]
قد كان عُذرةَ مغْرَبٍ فاقتضّها ... بالسيف فحل المَشرقِ الأفشين[٤]
ورَكْبٍ يُساقون الرِّكال زُجاجةً ... من السير لم تَقْصِدْ لها كف قاطب؛
فقد أكلوا منها الغواربَ بالسُرى، ... وصارت لها أشباحهم كالغوارب[٥]

(١) أمراء الشعر ١٩٤ (الطبعة الثانية ١٦٠ . ١٦١).

(٢) خ ١٠٢ . يتخيل الشاعر هنا أن للرماح عيوناً أبصرت المقتل (من بابك الخرمي) ولكن قضاء الله الذي لم يكن قد حان بعد مد بين عيون الرماح وبين قلب بابك ستراً أمرضها فأضلت المقتل (ونجا بابك).

(٣) خ ١٢١ . يخبرنا أبو تمام أن الممدوح (محمد بن الهيثم) لين العريكة طيب النفس، حتى لو أن أخلاقه تجس باليد لما شك إنسان في أنها ثوب من الحرير رقيق. راجع سر الفصاحة ٢٤٩.

(٤) خ ٣٢٦ . ما زالت مدينة البذ (معقل بابك) بكر محصنة بعيدة المنال حتى استطاع القائد الأفشين التركي (المشرقي) أن يكون أول بان بها (متزوج بها = أول من أخذها عنوة).

ولكن يجب ألا نجْفِل كثيراً من الغموض والتعقيد في الشعر، كما يقول نفر من النقاد، فإن الشعر لا يمكن أن يكون الكلامَ المُتَداوَل المألوفَ. من أجل ذلك وجب أن نغتفر للشعراء كثيراً مما يظهر في شعرهم من ذلك. «ولو كان التعقيد وغموض المعنى يسقطان شاعراً لَوَجَبَ ألا يُرى لأبي تمام بيتٌ واحد؛ فإنّا لا نعلم له قصيدة تسلم من بيت أو بيتين قد وَفَرَ من التعقيد حظّهما وأُفسد به لفظهما. ولذلك كثر الاختلاف (أي اختلاف الناس) في معانيه، وصار استخراجها باباً منفرداً ينتسب إليه طائفة من أهل الأدب، وصارت تُتطارح في المجالس مطارحة أبيات المعاني وألغاز المُعَمّى»[١]. وهذا يكاد يكون عاماً في الشعر كله، قال الجرجاني[٢]: «وليس في الأرض بيت من أبيات المعاني القديم أو مُحْدَث إلا ومعناه غامض مستتر؛ ولولا ذلك لم تكن إلا كغيرها من الشعر، ولم تفْرَدْ فيها الكتب المصنفة، وتشْغَلْ باستخراجها الأفكار الفارغة»[٣]. على أن الذي يُؤخَذ على أبي تمام أن ديوانه مشحون بالغموض والتعقيد[٤].

قوي الفكر غوّاص على المعاني

قال المبرِّد[٥]: «لأبي تمام استخراجاتٌ لطيفة ومعانٍ طريفة، وهو صحيح الخاطر حسن الانتزاع (للمعاني والصور الشعرية). وأبو تمام يقول النادر والبارد، وما أشبّهه إلا بغائص يخرج الدرّ والمَخْشَلِبَة[٦]». والصولي يقول[٧]: «أن أبا تمام يصنع الكلام ويخترعه ويتعب في طلبه حتى يُبْدِعَ، ويستعير ويُغْرِبُ في كل بيت إن

(١) خ ٤١؛ أمراء الشعر ١٩٦ . ١٩٧ . يجعل أبو تمام السير خمراً صرفاً «غير ممزوجة» يديرها سنامها؛ وكان السير الكثير أيضاً قد أنحلهم هم أنفسهم فأصبحت أجسامهم النحيلة كأنها هي سنام الإبل (راجع أيضاً شرح التبريزي ١: ٢٠٩).

(٢) الوساطة ٤٣٠ ـ ٤٣١. (٣) الوساطة ٤٣١.

(٤) الأفكار الفارغة: التي ليس لها مشاغل.

(٥) الوساطة ٤٣٣.

(٦) أخبار أبي تمام ٩٦ . ٩٧؛ أخبار البحتري ١٦٤ . ١٦٥.

(٧) خرز أبيض يشبه اللؤلؤ.

(٨) أخبار البحتري ١٦٥ . ١٦٦، راجع ٥٧ . ٥٨؛ غ ١٥: ٩٦.

استطاع... وأبو تمام لا يسقط معناه البَتَّةَ، وإنما يختلّ في (بعض) الوقت لفظُه. فإذا استوى له اللفظ فـ(ذلك) هو الجيّد من شعره النادر الذي لا يُتَعَلّق به».

تفاوت شعره

بدأ الآمدي حجاجه عن البحتري وحملتَه على أبي تمام بقوله[١]: «ووجدت ـ أطال الله عُمْرَكَ ـ أكثر من شاهدته ورأيته من رُواة الأشعار المتأخرين يزعُمون أن شعر أبي تمام لا يتعلّق بجيده جيّدُ أمثاله، ورديئُه مطروح مرذول». وعلى هذا سار الأصفهاني فقال[٢]: «والسليم من شعره النادر شيء لا يتعلّق به أحد، وله أشياء متوسّطة، و(أشياء) رَذِلة جداً». كل هذه الأحكام ترجع بلا ريب إلى قول البحتري عن أبي تمام وعن نفسه[٣]: «جيّده خير من جيّدي، ورديئي خير من رديئه».

ولقد أنصف الجرجاني لما استعرض أقوال النقّاد في أبي تمام ثم وازن بين هذه الأقوال وبين شعر أبي تمام، وقد استشهد ببعض غرَره وقلائده، فقال[٤]: «رأيت أبا تمام... يترقّى في هذه[٥] الدُرَج العالية ويتصرّف هذا التصرف المعجز، ثم ينحط إلى الحضيض ويلصق بالتراب». ويلوم الجرجاني أبا تمام ـ مع شدة حبه له[٦] ـ على أنه يأتي بالأبيات الرائعة الأنيقة، ثم يأتي له في أثنائها بيتٌ ضعيف فيقلق هذا البيت الضعيف في موضعه وتتخلخل القطعة كلها. إن البيت الضعيف إذا جاء في أثناء أبيات بارعة أو متينة اشتد ضعفه بروزاً، كما أن البيت البارع المتين إذا وقع في الأبيات السخيفة الركيكة ضاع جماله ولحقته هُجْنة. ويتمنّى الجرجاني أن لو كان أبو

(١) الموازنة ١.
(٢) غ ١٥: ٩٦.
(٣) أخبار البحتري ٥٧.
(٤) الوساطة ٦٥، راجع ١٨، ٢١، ٦٢ . ٧٨.
(٥) في الأصل «هذا». . الدرجة (بالضم، أو بفتح ففتح، أو بضم وفتح): المرقاة.
(٦) قال الجرجاني: «ولست أقول هذا غضاً من أبي تمام ولا تهجيناً لشعره، ولا عصبية عليه لغيره. فكيف وأنا أدين بتفضيله وتقديمه، وأنتحل موالاته وتعظيمه، وأراه قبلة أصحاب المعاني وقدوة أهل البديع» (الوساطة ١٨).

تمام قد حذف الأبيات الغثة الركيكة من ديوانه ولو ذهب في ذلك نصف شعره. ويردّ الجرجاني أكثر عيوب أبي تمام إلى شدة تكلفه للمعاني البعيدة وإلى الجِدّ في تطلب البديع، فإن التكلف، في رأي الجرجاني[١] «قد يكون سبباً إلى طمس المحاسن».

التشبيه والاستعارة

ويتبع أغراب أبي تمام في المعاني عموماً، بُعدُ تشابيهه واستعاراته. ولكن لا يعزبنّ عن بالك أن الناس يميلون إلى ما أَلِفوا ويصدون عما لم يعرِفوا. وقد صرّح بذلك الآمدي[٢] فقال عن أبي تمام: «ولو... اقتصر من القول على ما كان مَحْذُوّاً حَذْوَ الشعراء المحسنين... لظننته كان يتقدم عند أهل العلم بالشعر أكثرَ الشعراء المتأخرين». وعلى هذا انتقد له «رقيق حواشي الحلم» لأنه ما علم أحداً من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحلم بالرقة، وإنما يوصف الحلم بالعظَم والرجَحان والثقل والرزانة...[٣] وانتقد له:

من الهيف لو أن الخلاخلَ صُيرت لها وُشُحا جالت عليها الخلاخل

فقال: «وهذا الذي وصفه أبو تمام ضد ما نطقت به العرب...»[٤]، لأن العرب تجعل الخلاخل ضيقة في الأرجل، وتحب النساء البدينات. وانتقد له «عرض الدهر»، والزمان لا عرض له على الحقيقة[٥].

وأخذوا على أبي تمام من استعاراته قولَه[٦]:

فضربتَ الشتاء في أخدعَيْه ضربةَ غادرته قَوْداً رَكوبا،

وقوله: «يا دهر قوّم من أخدعيك[٧]...» فالآمدي لا يعترف للشتاء بأخدعين

(١) الوساطة ١٨. (٢) الموازنة ٥٦.
(٣) الموازنة ٥٧، ثم ٥٧ . ٥٩، راجع الوساطة ٧٦.
(٤) الموازنة ٥٩، الوساطة ٧٦.
(٥) الموازنة ٨٢.
(٦) ديوان خ ٢٧، الوساطة ٦٨، راجع ٤٤٦؛ سر الفصاحة ١١٧؛ راجع أمراء الشعر ١٦٢.

«عُرقا العنق»، وإنما هما للبشر أو للأحياء على الأقل. ثم إن الأستاذ ضومط يساير الآمدي إلى حدّ فيقول: «إنه (أي أبا تمام) يصور الشتاء بعيراً صعباً وقد ركبه الممدوح فعاصى عليه في سيره فضربه ضربة شديدة في كل من أخدعيه فذل وأطاع؛ ... إن الاستعارة بالكناية في البيت بعيدة عن المألوف، ويصعب على الذهن تصورها».

فأنت إذا رأيت الأسس التي، اتخذها النقاد لنقد شعر أبي تمام، علمت أنها صحيحة بالإضافة إلى أنفسهم - أي إلى ما ألفوا وما لم يألفوا - لا بالإضافة إلى ما يمكن أن يفهم منها بعد إهمال الفكر. ولا ريب عندنا في رجاحة رأي ابن رشيق: «والفلسفة وجر الأخبار باب آخر غير الشعر، فإن وقع فيه منهما شيء بقدر. ولا يجب أن يجعلا نصب العين ويكونا مُتّكئاً واستراحة؛ وإنما الشعر ما أطرب، وهز النفوس وهز الطباع...»، ثم نقل ابن رشيق رأي الجاحظ في مكان آخر فقال: «أجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج... فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان. وإذا كان الكلام على هذا الأسلوب الذي ذكر الجاحظ لذَّ سماعه وخف محتمله وقرب فهمه وعذُب النطق به[1]...».

على أن تكلف أبي تمام قد جعل كثيراً من استعاراته سيئة لنفرتها في الذوق واستحالتها في العقل كقوله مثلاً[2]:

باشرتُ أسبابَ الغِنى لمدائحٍ ضربتْ بأبواب الملوك طُبولا

ومرد هذه السيئة عند أبي تمام، في رأي الجرجاني، أن الشعراء كانوا يَجرون في الاستعارة «على نهج منها قريب من الاقتصاد، حتى استرسل فيه أبو تمام ومال إلى الرُخصة فأخرجه إلى التعدي».

ولكن يجب أن تقرّ النقاد على كل شيء أخذوه على أبي تمام، أو على غيره،

(١) الموازنة ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، الوساطة ٤٤٦، مجلة الكلية آذار ١٩١٤.
(٢) العمدة ١: ٨٣، ثم ١٧١ . ١٧٢.
(٣) الوساطة ٣٩.

فقد لا يكون المعنى من السوء بحيث يظنون ولا الاستعارة من البعد بحيث يَحسَبون. روى الجرجاني[١] بيت أبي تمام (ديوان خ ٧٥):

شاب رأسي؛ وما رأيتُ مَشيبَ الـ رأس إلا ممن فضل شيب الفؤاد

ثم قال: «وهذا مما استقبح من استعاراته»، يقصد استعارة الشيب للفؤاد (للقلب). ولعل الجرجاني قد أُتيَ في ذلك من استغراب نفر من جلساء أحمد بن أبي دؤاد لهذا البيت. هذا البيت من قصيدة قالها أبو تمام في مدح أحمد بن أبي دؤاد، هي[٢]:

سَعَدت غُربةُ النَوى بسُعاد فهي طوعُ الاتهام والإنجاد.

قيل لما وصل أبو تمام إلى البيت: «شاب رأسي...» قال بعضهم: وكيف يشيب الفُؤاد، فرد عليهم أبو تمام قيل، ببيت ارتجله:

وكذلك القلوبُ في كل بؤس ونعيمٍ طلائعُ الأجساد

قد تكون الاستعارة بعيدة: «أي تشبيهُ القلب بإنسان يشيب رأسه»، ولكن المعنى صحيح. يقصد أبو تمام ـ مما رأينا من البيت الذي ارتجله رداً على من اعترضه في ذلك ـ أن الشيب في الرأس علامة على ضعف المِنّة الجسدية. إن الشيب الطبيعي يأتي من التقدم في السن، والتقدم في السّنّ يجعل الجسم ضعيفاً. فالشيب الذي يأتي أيضاً مع تقدم السن هو علامة ظاهرة على الضعف المستتر في الجسم. وصَرَف التبريزيّ البيتين بيُسرٍ، إذ قال في معنى البيت الأول: «أي ما شبت للكِبَر، إنما للهُموم». وقال في شرح البيت الثاني «أي كلّ ما يحدث بالجسم فاعلم أنه بدأ بالقلب أولاً»[٣].

نحن نعلم أن شعر أبي تمام ليس من هذا النوع الذي يَقْرُبُ فهمه ويَعْذبُ النطقُ

(١) الوساطة ٢٥٠.
(٢) ديوان خ ٧٥ ـ ٧٨.
(٣) ديوان، شرح التبريزي ١: ٣٦٠.

به. ولكنه من ذلك النوع الذي تطْرَبُ له العقول المثقفة والأفكار النيرة وأهل الاطلاع الواسع؛ وكل ذنب أبي تمام عند قوم آخرين أنه بحث عن أوجه للشبه جديدة واستعارات بعيدة عن المألوف أوحى بها إليه اطلاعه الواسع وفكره القوي وروحه الوثاب، فاستبعدها الناس واستغربوها وحملوا عليه من أجلها.

وينصف الجرجاني حينما يقول: إن إساءة الشاعر في بيت أو في قصيدة لا تسقطه من الشعراء ولا تقدح في شاعريته[١]. إلا أن نفراً من النقاد المحدثين كانوا يفضلون الجاهلي والإسلامي (الأموي) ثم يُقِرّون للطبقة الأولى من المحدثين أمثال بشار وأبي نواس بشيء من الفضل، ثم لا يَرَوْنَ فضلاً لمتأخر قَرُب زمانه من زمانهم[٢]. وكان هؤلاء يتحاملون على الشاعر المحدث ولو كان محسناً. وربما سمع أحدهم الشعر غير منسوب فاستحسنه وطرب له، ثم إذا نسب ذلك الشعر إلى قائله، وكان قائله مُحدثاً، ذمه وتبرأ من رأيه الأول[٣]. وعلى هذا كان بعض النقاد ينفضون يدهم من أبي تمام مرة واحدة[٤].

كثرة اختراعه

قال ابن رشيق[٥]: «وأكثر المولدين معانيَ وتوليداً، فيما ذكر العلماء، أبو تمام»؛ ولكنه شخصياً يميل إلى إعطاء هذا المركز لابن الرومي[٦]، مع أنه كان قد شركهما فيه قبل بضع عشْرةَ صفحة[٧] حيث قال: «وأكثر المولّدين اختراعاً وتوليداً، فيما يقول الحذاق، أبو تمام وابن الرومي...».

والاختراع عند ابن رشيق خلق المعاني التي لم يُسبق عليها، والإتيان بما لم يكن منها

(١) راجع الوساطة ٤٣٠ ـ ٤٣١.
(٢) راجع الوساطة ٤٨، ٤٣٣.
(٣) راجع الوساطة ٤٨، ٥٠، راجع ٧٨، ٤٣٣.
(٤) الوساطة ٤٨.
(٥) العمدة ص ١: ١٨٩.
(٦) ص ١: ١٩٠.
(٧) ص ١٧٧.

قط. وأما ابن الاثير فأشد تحفظاً في أحكامه؛ جاء في كتابه[١] «قد قيل إن أبا تمام أكثر الشعراء المتأخرين اختراعاً للمعاني، وقد عددتُ معانيَه المبتدعة[٢] فوجدت ما يزيد عن عشرين معنى. وأهل هذه الصناعة يُكبرون ذلك؛ وما هذا من أبي تمام بكبير![٣]».

وإلى هذا أيضاً ذهب أبو الفرج الأصفهاني[٤] فقال عنه «شاعر مطبوع، لطيف الفطنة، دقيق المعاني، غوّاص على ما يستصعب منها ويعسر متناوَله على غيره». إلا أن النقاد لا يتفقون على أنه مطبوع.

اعتداده بشعره

نظر أبو تمام إلى نفسه فرأى قوة فكره ورأيه فقال[٥]:

فاسمع مقالة زائرٍ، لم تشتبهْ آراؤه عند اشتباه البيد.
ليت شعري ماذا يَريبك مني، ولقد فُقت فِطنة الفيلسوف

وأنت كيفما قلبتَ في ديوانه وجدتَ فكراً لا يكلّ على المدى بل يزداد دائماً قوة ونُضجاً، وكأنك من معانيه أمام سيل لا ينقطع. ويكفيه فخراً أنه جرح صحة تلك الفكرة القائلة: «وما ترك الأوائل شيئاً للأواخر» ثم دلّ على أن قول عنترة «هل غادر الشعراء من متردم؟» لا يعني أن الأقدمين أتَوْا على جميع المعاني؛ وعلى أن بيت زهيرٍ[٦]:

ما ترانا نقول إلا مُعاراً أو معاداً من قولنا مَكرورا

---

(١) المثل الثائر ١: ١٩٣.
(٢) لا شك في أنه يقصد المخترعة. انظر العمدة ١: ١٧٠.
(٣) راجع النماذج في الكلام على الفنون والأغراض: الحكمة والزهد.
(٤) الأغاني ١٥: ٩٦.
(٥) ديوان خ ص ٨٤، ٤٠٤.
(٦) هذا البيت من قصيدة منسوبة لكعب بن زهير (ديوانه، صنعه أبي العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني ثعلب ..BiblÀ D. M. G. fol. 125aÀ Cod. Soc. 83 وليس في ديوان زهير المجموع نفسه). وليس هذا البيت في ديوان زهير (القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٣ هـ = ١٩٤٤ م. وفي «شرح ديوان كعب بن زهير» من صنعة السكري (القاهرة، دار الكتب ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م، ص ١٥٤): ما أرانا نقول إلا رجيعاً الخ.

إما منحول أو أنه حكم شخصي خاص. أما أبو تمام فيقول عن قصائده (ديوان خ ١٤٣):

يقول من تَقْرَعُ أسماعَه: كم ترك الأوّلُ للآخِرِ!

وظفر ابن رشيق[١] بهذا البيت فقال: «وعلى هذا القياس يُحمل بيت أبي تمام ـ وكان إماماً في هذه الصناعة غير مُدافَع ـ: يقول: من تقرع أسماعه..» فنقض قولهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً.

وقال أبو تمام في مكان آخر فزاد بياناً وكشفاً!

فلو كان يَفْنَى الشعرُ أفناه ما قَرَتْ حياضُك منهو في العصور الذواهب
ولكنه صَوْبُ العقول؛ إذا انجلت سحائبُ منه أعقبت بسحائب[٢].

ويؤكد لنا أبو تمام ذلك بقوله عن قصائده (ديوان خ ٨١):

مُنزَهة عن السّرَق المُوَرّى؛ مُكَرّمة عن المعنى المُعاد[٣].

ومعاني أبي تمام على كثرتها جيدة؛ وحسبك أن يقول عُمارة بن عقيل وقد سمع له أبياتاً من قصيدته: غدت تستجير الدمع خوف نوى غد: «لقد تقدم في هذا المعنى من سبقه إليه، حتى لقد حبّب إلي الاغتراب!»؛ يقصد بذلك قول شاعرنا (ديوان خ ١٠٠ ـ ١٠١):

وطول مُقام المرء في الحي مُخْلق لديباجتَيْهِ؛ فاغتربْ تتجدّدِ.
فإني رأيتُ الشمسَ زيدَتْ محبةً، إلى الناس، أنْ ليست عليهم بسَرْمدِ.

مطالعه وتخلصه وخواتيمه

(١) العمدة ١: ٥٧.

(٢) ديوان خ ٤٣، ديوان، الأسود ١٢٤. لو كان الشعر مقداراً محدوداً ينتهي لانتهى منذ زمن طويل لكثرة ما أعطيت الشعراء على مدحك. ولكنه صوب العقول (انسكاب من العقول كانسكاب المطر من الغمام) كلما تلاشت غمامة (بتحولها مطراً يسقط على الأرض) تبعتها غمامة أخرى (راجع أيضاً المختارات).

(٣) الأغاني ١٥: ٩٧.

في النقاد نفر يرون أن تكون مطالع القصائد بارعة جداً لأن المطالع أول ما يقرع الأذن من القصيدة، ويسمون ذلك براعة الاستهلال وحسن الابتداء. ويرى هؤلاء أن المطلع إذا كان حلو الألفاظ واضح المعنى متين التركيب ترك في نفس السامع أو القارئ أثراً باقياً قد لا يمحى ولو جاء في القصيدة عدد من الأبيات الرديئة. ومطالع أبي تمام بارعة في الأكثر، وخصوصاً في الحوادث الكبار، فمن مطالعه الجيدة:

السيف أصدق إنباءً من الكتب ... في حده الحدّ بين الجِدّ واللعب
ـ من سجايا الطلول ألا تُجيبا ... فصوابٌ من مقلتي أن تَصوبا.
ـ الحق أبلج، والسيوف عَوارٍ؛ ... فحَذارِ من أسَد العرين حذار!
ـ كذا فليجِلَّ الخطبُ ولْيَفْدَحِ الأمرُ، ... فليس لعينٍ لمَ يفِضْ ماؤها عذرُ.

ولكن له أيضاً مطالعَ لم تستحسن لما فيها من التعقيد أو لنفرتها في الذوق أو لغموض معناها. من هذه مثلاً (ديوان خ ٣٢١):

خَشُنْتِ عليه، أُختَ بني خُشينٍ؛ ... وأنجحَ فيكِ قولُ العاذلَيْنِ[١].

ومن خصائص الشاعر المجيد «حسن التخلص»، أي الانتقال في القصيدة من غرض إلى غرض (من الوقوف على الأطلال إلى الغزل فإلى المدح فالحكم مثلاً) انتقالاً طبيعياً معقولاً سريعاً، لا أن يتعثر الشاعر في انتقاله هذا فإذا به يقف في غرض وكأنه انتهى من مَقْصِدِه ثم يبدأ فجأةً بالغرض التالي. وإذا كان التخلص من غرض إلى غرض في بيت واحد كان ذلك أحسن. ومما يُحمد لأبي تمام من التخلص قوله في بيتين يمدح بهما عبد الله بن طاهر، وقد استغرب رفاقُه بُعْدَ سفره:

يقول في قومسٍ صحبي، وقد أخذت ... منا السُرى وخُطى المَهْرية القُودِ[٢]:
أمَطْلعَ الشمسِ تبغي أم تؤمّ بنا؟ ... فقلت: كلا، ولكن مَطلِعا لجود![٣]

---

(١) الأصل في خشن كسر الشين، ولكن الرواية في الديوان بضمها. وبنو خشين قبيلة من اليمن (راجع شرح التبريزي ٣: ٢٩٧). . يقول: قسوت عليه، أيتها الفتاة، وقد صدقت فيه قول العذال (اللائمين الأعداء).

(٢) خ ١٣٦ . أخذت منا (أنهكتنا، أتعبتنا). السرى (السفر ليلاً) وخطى (خطوات، سير، سفر) المهرية (السياق من المهرة في جنوبي شبه جزيرة العرب) القود (جمع أقود وقوداء: الأبل الذلولة المعودة على السفر).

ويرى الجرجاني[١] أن أبا تمام قد ذهب في التخلص كل مذهب واهتم به كل اهتمام. غير أن حسن التخلّص في ديوان أبي تمام قليل جداً، ذلك لأن أبا تمام شاعر مصنوع مقتدر، لا شاعر مطبوع يجري على السجية. تأمّل قوله مثلاً يمدح أبا سعيد محمد بن يوسف الثغري (خ ١٠٨):

تريدين المزيدَ، وليس عندي ... وراءَ محلِّ حبك من مزيد.
أما، وأبي الرجاء، لقد ركبنا ... مطايا الدهر من بيض وسود.
قلائصُ شوقهن يزيد شوقاً ... ويمْنَعْنَ الرُقاد من الرقود.
إذا انبعثت على أملٍ بعيدٍ، ... فقد أدْنَتْ من الأمل البعيد.
أبَيْنَ فما يَزُرْنَ سوى كريم؛ ... وحسبك أن يَزُرْنَ أبا سعيد!

فأبو تمام ينتهي من الغزل والنسيب فجأة ثم يبدأ وصف الراحلة. غير أنه يختصر الانتقال من وصف الراحلة إلى المدح.

وأبو تمام يُحسن اختتامَ القصائد كما يحسن مطالعها. وخواتيم قصائد أبي تمام واضحة المعنى بيّنة القصد موجزة القول ترسخ في الذهن بأدنى تأمّل. من ذلك قوله[٢]:

كتبتُ، ولو قَدِرْتُ ـ هوى وشوقاً ... إليك ـ لكنتُ سطراً في الجواب!

وختم أبو تمام قصيدةً مدح بها أبا دُلَفٍ العِجْليّ بيتين هما[٣]:

أقول لأصحابي: هو القاسم الذي ... به شرح الجودُ التباسَ المذاهب.
وإني لأرجو عاجلاً أن تردَّني ... مواهبُه بحراً تُرجّى مواهبي

مصادر معانيه

(١) أمطلع الشمس تبغي؟ لماذا هذا الإمعان والإيغال في السفر...
(٢) الوساطة ٤٧.
(٣) ديوان ٥٧؛ أعيان الشيعة ١٩: ٢٣٢.
(٤) ديوان ٤٣؛ أعيان الشيعة ١٩: ٢٣٢؛ راجع المختارات.

إذا تركنا المصدر الشخصي لهذه المعاني، وما تعلمه أبو تمام ورواه فاستقى منه، ككثيرين من الشعراء، رأيناه يأخذ المعانيَ أيضاً من أفواه الذين لا يقصدون أن يخرجوا أدباً لأنفسهم.

جاء في الأغاني[١]: «مر أبو تمام بمخنّث يقول لآخر: جئتك أمسِ فاحتجبت عني؛ فقال له: السماء إذا احتجبت بالغيم رُجّي خيرها». . . قال من روى عنه الأصفهانيّ: «فتبينت في وجه أبي تمام أنه قد أخذ المعنى ليضمنه في شعره، فما لبثنا أياماً حتى أُنشدت قوله:

ليس الحجابُ بمقصٍ عنك لي أملا؛ إن السماء ترجّى حيث تحتجبُ

وبجانب هذا النوع نوع آخر اختلف الناس في تسميته؛ فقال بعضهم إنه سرقة، وقال آخرون إنه ابتداع.

يعتقد الآمدي[٢] أن أبا تمام شُغف بالشعر ومطالعته «وأنه ما من شيء كبير من شعر جاهلي ولا إسلامي ولا محدَث إلا قرأه واطّلع عليه». لذلك تمكن من سرقة معانٍ كثيرة خفِيَ أكثرها لقلة اطلاع الناس على ما اطلع عليه أبو تمام». ويلي هذا القول اثنتان وثلاثون صفحة يردّ الآمدي فيها أبياتاً لأبي تمام إلى المصادر التي سرقت منها، ويأخذه بها أخذاً شديداً؛ مع أن الآمدي نفسه يقول حينما يعرض لسرقات البحتري[٣]: «إنه غير مُنكر أن يكون (البحتري) أخذ منه (من أبي تمام) لكثرة ما كان يرد على سمع البحتري من شعر أبي تمام فيعتلق معناه قاصداً الأخذ أو غير قاصد. . .» و(إن هناك) ما يشترك فيه الناس، وتجري طباع الشعراء عليه؛ . . . ثم أضاف إلى ذلك قوله[٤]: «إن من أدركته من أهل العلم والشعر لم يكونوا يرَون سرقات المعاني من كبير مساوئ الشعراء وخاصة

(١) الأغاني ١٥: ١٠٣.
(٢) الموازنة ص٢٣.
(٣) الموازنة ص ٢٢.
(٤) الموازنة ص ١٢٤.

المتأخرين، إذ كان هذا بابا ما تعرّى منه متقدم ولا متأخر[١]...».

ليس من المستغرب أن يكون أبا تمام قد أخذ عدداً من معنيه من غيره، ولكن المستغرب أن يتتبع النقاد المتحاملون عليه ألفاظَه ثم يزعمون أن كل بيت شاكلت لفظةٌ من ألفاظه لفظةً في بيت شاعر آخر بيت مسروق[٢].

لكن هذا كله لا يعني أن أبا تمام لم يُلِمّ بمعاني الشعراء. لقد ألمّ أبو تمام بمعنى النابغة الذبياني في تحليق الطيور فوق الجيش الذاهب إلى الحرب: «إذا ما غزوا بالجيش حلّق فوقهم عصائب طير...»[٣] فقال[٤]:

وقد ظُلّلَتْ عِقبانُ أعلامِه ضُحىً بعِقبانِ طيرٍ في الدماء نواهِلِ[٥].
أقامت معَ الرايات حتّى كأنّها من الجيش إلّا أنها لم تُقاتلِ.

وكان أبو تمام شديد الإعجاب بصريع الغواني مسلم بن الوليد وبأبي نواس، وقد أقسم مرة ألا يصلي حتى يحفظ شعرهما[٦]. ثم إن أبا تمام كان يتّبع مذهب مسلم بن الوليد في البديع[٧] فليس بعجيب أن يكون قد ألمّ بمعان كثيرة له[٨]. وكذلك ألمَّ أبو تمام بمعانٍ لأوس بن حجر الجاهلي[٩] ولمسلم بن الوليد العباسي[١٠] ولأستاذه ديك الجن[١١] ولغيرهم أيضاً.

لا يتسع المقام هنا لذكر عناصر السرقة في الشعر كما فصلها ابن رشيق عن

---

(١) راجع في السرقات الشعرية الوساطة للجرجاني ١٧٨ . ٢٠٩.
(٢) راجع الوساطة ٢٠٢ وما بعده، وخصوصاً ٢٠٥ وما بعدها، ٢١٦، ٢٧٠ . ٢٧١، ٢٩٧.
(٣) ديوان النابغة (بيروت ١٣٤٧ . ١٩٢٩ م) ص ١٠؛ ديوان مسلم بن الوليد ٣٠٨ . ٣٠٩.
(٤) ديوان خ ٢٤٨؛ راجع تفصيل ذلك في أخبار أبي تمام ١٦٣ . ١٦٦.
(٥) العقاب (بالضم): طائر من الجوارح. والعقاب: الراية، وجمعهما عقبان (بالكسر).
(٦) ديوان مسلم ٢٤٧.
(٧) ديوان مسلم ٢٢٩، ٢٨٢ . ٢٨٣ الخ.
(٨) ديوان مسلم ٢١ . ٢٢، ٢٦، ٤٥، ٦٠، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٨ . ٢٩٩؛ راجع أخبار أبي تمام ٧٨.
(٩) أخبار أبي تمام ٥٣ . ٥٤.
(١٠) ديوان مسلم ٢٨٧ عن كتاب المحب والمحبوب والمشموم والمشروب للسرى الرفاه؛ أخبار أبي تمام ١٧٣.

المصادر التي استقى منها[١]، فالقول متشعب والحكم نسبي ذاتي. غير أن ما لا يغتفر أن يأخذ الشاعر قول شاعر آخر بظله المخصوص، ثم يسوقه في ألفاظ متّفقة أو مختلفة. أما إذا راقه معنى ورأى أن بعض نواحيه قد خفيت على صاحبه فجلا تلك المعاني فهو كأنه قد اخترع ذلك المعنى أو أبدعه. وأحسن مثال على ذلك ما رواه الأصفهاني[٢] فقال:

«حدثني هارون بن عبد الله المهلبي قال: كنا في حلْقة دعْبل، فجرى ذكر أبي تمام؛ فقال دعبل: كان (أبو تمام) يتتبع معانٍ فيأخذها. فقال له رجل في مجلسه: وأي شيء من ذلك، أعزّك الله؟ قال: قولي:

وَإنَّ امرءاً أسدى إليّ بشافع إليه، ويرجو الشكر مني لأحمقُ.
شفيعَك فاشكرْ في الحوائج، إنه يصونك عن مكروهها وهو يخلَق.

فقال الرجل: فكيف قال أبو تمام؟ فقال: قال[٣]:

فلقيتُ بين يديك حلوَ عطائه، ولقيتَ بين يديّ مر سؤاله
وإذا امرؤ أسدى إليك صنيعةً من جاهه، فكأنها من ماله!

... فقال: والله لئن كان أخذه منك لقد أجاد فصار أولى به منك؛ وإن كنت أخذته منه فما بلغت مبلغه...».

وقد اتفق أيضاً أن اختار أبو تمام في حماسته بيتين في الأدب لأحد الشعراء[٤] نراهما في إحدى مقطوعاته، ومطلعها (ديوان خ ٤٨٥):

إذا جاريتَ في خُلُقٍ دنيئاً فأنت ومن تجاريه سواء،

(١) العمدة ١: ٦٤.
(٢) العمدة ٢: ٢١٥ ـ ٢٢٦.
(٣) الأغاني ١٥: ٩٧ ـ ٩٧. أخبار أبي تمام ٦٣ ـ ٦٥.
(٤) ديوان خ ٢٤٠؛ شرح التبريزي ٣: ٦٠.
(٥) ٢: ٢٠.

قيل قالها معرضاً فيها ببعض بني حُميد لأنه لم يستطع أن يَهْجُوَهُ لما لآل حميد من الحب في قلبه والوفاء من نفسه؛ ولا ريب في أن هذا نوع من السرقة صحيح؛ ولو ظفر الآمدي بهذين البيتين لألف في مثالب أبي تمام كتاباً جديداً. ولقد فطن التبريزي شارح ديوان الحماسة إلى شيء من ذلك فقال: إن أبا تمام اشتق معانيَ لنفسه من الشعراء الذين اختار لهم في «الحماسة»، فقد أخذ معنى من الحارث بن همام الشيباني[١].

وحمل دعبل على أبي تمام متّهماً إياه بسرقة أجمل مراثيه «كذا فليجلّ» من مرثية لأبي مُكْنِف المُزَني، من ولد زهير بن أبي سلمى، في ذفافة بن عبد العزيز العبسي[٢]، هي:

أبعدَ أبي العباس يُستعتبُ الدهرُ؛ وما بعده للدهر عُتبي ولا عذر؟
ألا أيها الناعي ذُفافةَ ذا الندى، تَعِسْتَ وشُلت من أناملك العشر!
ولا مَطَرت أرضاً سماءٌ، ولا جرت نجوم، ولا لذّت لشاربها الخمر.
كأن بني القعقاع، بعد وفاته، نجوم سماء خرّ من بينها البدر.
تُوُفّيَتِ الآمالُ بعد ذُفافةٍ فأصبح في شُغل عن السَفَر السَفْر.
يُعَزّونَ عن ثاوٍ تُعَزّى به العلى؛ ويبكي عليه البأس والمجد والشعر.
وما كان إلّا مالَ من قلَّ مالُه، وذُخراً لمن أمسى وليس له ذخر.

ثم نظم مرثيته في أبناء حُميدٍ الطوسي فقال:

كذا فَلْيَجِلَّ الخطب، وليفدح الأمر، فليس لعين لم يفِضْ ماؤها عذرُ.

بعد ذلك أثبت البيت الرابع بعد وضع كلمة: نبهان مكان القعقاع؛ وغير ذفافة في البيت الخامس فجعلها محمداً؛ ثم أثبت البيتين: السادس والسابع من غير تغيير.

(١) شرح ديوان الحماسة...
(٢) الوساطة ١٨٧ . ١٨٨.

على أن دِعبِل بن علي الخُزاعي هو الذي لفّق هذه الرواية، ونحَل أبا مكنف هذا الأبيات التي زعم أبا تمام سرقها. ولا ريب في أن أدنى معرفة بالشعر والبلاغة تحيل الالتحام بين الأبيات الثلاثة الأولى وبين الأربعة الأخيرة. فالثلاثة الأبيات الأولى أشبه شيء بشعر عنترة المنحول في القصص، بينما الأربعة التالية تنطق بشاعرية فياضة وعبقرية لا شك فيها.

ولم يغب شيء من هذا على النقاد المعاصرين لأبي تمام ولا على رواة الأدب، فقد قال علي بن الجهم الشاعر: أن دعبلاً كان يكذب على أبي تمام ويضع عليه الأخبار. وقد ذكر الصولي[١] ذلك فقال: «وقد رأيت، أعزّك الله، بعض هؤلاء الجهلة يصحّف على أبي تمام ثم يعيب ما لم يقله قط». ويبدو أن لذُفافة المزني هذا مرثية من بحر مرثية أبي تمام في محمد بن حميد وعلى رَوِيّها، ولكن لا صلة لمرثية أبي تمام بها. ثم إن الأبيات التي زعم دعبل أن أبا تمام أخذها من مرثية أبي مكنف ثم حوّر فيها حتى توافق غرضه ـ وهذا مدار التهمة ـ غير موجودة في شعر أبي مكنف أصلاً[٢].

والواقع أن نفراً من الناثرين والشعراء كانوا يأخذون من معاني أبي تمام إعجاباً بها. حتى أن إبراهيم الصولي[٣] الذي ما اتّكل يوماً على غير ما يجيش في صدره لم يملك إلا أن يَقْبِسَ من أبي تمام مَعانيَ وردت في أبياته التالية[٤]:

إذا مـارقٌ بـالـغـدر حـاول غِـدرة، فـذاك حَـرِيٌّ أن تـئـيـم حـلائـلـهْ[٥].

(١) أخبار أبي تمام ص ٦١.

(٢) أخبار أبي تمام ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ هبة الأيام ١٤٨ ـ ١٤٩؛ أعيان الشيعة ١٩: ٤١٩ ـ ٤٢٣.

(٣) ابن خلكان ١: ٢٦ المطبعة الوطنية ١: ١٥ ـ ١٦؛ والصولي هذا هو إبراهيم بن العباس ابن محمد بن صول، توفي ٢٤٣ هـ نصف شعبان (ابن خلكان!: ٢٨).

(٤) أخبار أبي تمام ١٠٢ ـ ١٠٣. الأغاني ١٥: ٩٧، ٩٨، الديوان ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٥) إذا مارق (خارج الدين، مرتد، لأنه ثار على الخليفة) بالغدر حاول غدرة (نكث بالعهد وخلع البيعة للخليفة من عنقه بالثورة)، فذاك حري أن (خليق به أن، يجب أن) تئيم حلائله (إن تفقده نساؤه، أن يقتل فتصبح حلائله أيامى).

فإن باشر الأصحار فالبيضُ والقنا قِراه، وأحواض المنايا مناهله[١].
وإن يَبْنِ حيطاناً عليه فإنما أولئك عُقّالاته لا معاقله[٢].
وإلّا فأعلمْه بأنك ساخط ودعه، فإن الخوف لا شك قاتله.

فقال مقتبساً: «وصار ما كان يُحرزهم يُبرزهم، وما كان يَعْقِلهم يعتقلهم... فأنزلوه من مَعْقِل إلى عِقال». أما الشعراء الذين أخذوا معاني أبي تمام فكثيرون منهم البحتري والمتنبي وسواهما[٣].

وقد أعجب أيضاً بهذه المعاني الشعراء حتى الأعداء منهم كدعبل[٤]. وأعجبُ من هذا كله وأغرب أن أبا تمام ظل قوي الفكر طول حياته؛ فإنه «اختُرم (مات) وما استمتع بخاطره، ولا نُزح ركيّ (بئر) فكره حتى انقطع رشأ عمره[٥] (حبل عمره)».

العروبة والإسلام في شعر أبي تمام

ولد أبو تمام رومياً نصرانياً، ثم دخل في الإسلام قبل أن يبلغ من العمر سناً تستحكم فيها العقيدة في النفوس فهماً أو تقليداً. والصابئون من عقيدة إلى عقيدة، والنازعون عن مبدأ إلى مبدأ، والمنقلبون من سياسة إلى سياسة، تعظم عصبيتهم

(١) باشر ولي الأمر بنفسه. الأصحار: الخروج من المكان المسقوف إلى المكان المكشوف أومن المدينة إلى الفضاء المحيط بها. البيض والقنا: السيوف والرماح. قراه: ضيافته، طعامه. المناهل جمع منهل: مكان الماء الذي يستقي منه الناس ويشربون. إذا جسر أن يخرج بنفسه (ليلقى المسلمين في معركة مكشوفة، فإنه سيلاقي حتفه) سيموت: سيأكل من السيوف والرماح وسيشرب أحواض الموت.

(٢) وإن يبن حيطاناً عليهم (أسواراً للامتناع وراءها من هجوم الجيوش الإسلامية، فإنما أولئك (تلك الحيطان) عقالاته (جدران سجن حوله). والعقالات (بضم العين وتشديد القاف) جمع عقال: داء في رجل الدابة إذا مشت طلعت ساعة ثم انبسطت) (القاموس ٤: ١٨؛ الديوان بشرح التبريزي ٣: ٢٨). والأليق أن يكون المعنى: أن تلك الحيطان تمسكه وتمنع حركته، المعاقل جمع معقل: الحصن.

(٣) راجع الوساطة ٢٠١ وما بعدها.

(٤) الأغاني ١٥: ١٠٣ س.

(٥) الأغاني ١٥: ٩٨.

للحال الجديدة التي صاروا إليها وتزيد نُفرتهم من الحال التي كانوا عليها. ثم هم يحرصون على أن يقنعوا جماعتهم الجديدة بأنهم قد اختاروا المذهب الجديد إيماناً واقتناعاً ورويّة. من أجل ذلك نرى لهم تلك الحمية الجاهلية، وإن كانت حمية صادقة في كثير من الأحيان. إنهم يريدون أن يُشهدوا قومهم الجدد على أنهم قد قطعوا ما بينهم وبين ماضيهم مرة واحدة. وأبو تمام مثل بارع على هذه القاعدة.

ولقد سبق لنفر من الشعراء، منذ صدر الدعوة الإسلامية، أن نثروا في شعرهم أقوالاً تدل على تعلقهم بالإسلام وشادوا بالعروبة أو العروبية من حيث اتصالها بالإسلام نفسه[١]. ولكنني لا أعرف شاعراً قبل أبي تمام جعل ذلك وُكده في ديوانه ثم أخرجه تلك المخارج المتعددة المنازع والصور. وأنا لن اشغَل نفسي هنا باستقصاء أبياته التي أشار فيها إلى آيات القرآن الكريم وإلى الأحاديث الشريفة إشارة أو اقتباساً أو تضميناً[٢]، فإن هذه كثيرة في ديوانه كثرةً تعيا على الحصر. وكذلك لن أتتبع في شعره تفاصيل العبادات ولا فنون علمه بالأديان، فما ذلك كله من قصدي هنا. ولكنني سأبسط رأي أبي تمام من الناحية السياسية القومية.

من الصعب أن نفرق في ديوان أبي تمام، وفي دواوين غيره من الشعراء إلى عهد قريب، بين العرب والمسلمين، أو بين مدرك العروبة ومدرك الإسلام. مدح أبو تمام حفصَ بن عمر الأزدي فقال (ديوان خ ١٣١):

فأنتَ ـ وقد مجّت خُراسانُ داءها وقد نَغِلَتْ أطرافها نَغَل الجلدِ[٣]؛
وأوباشُها خُزْرٌ إلى العرب الأولى لكيما يكونُ الحر من خَوَلِ العبدِ[٤]؛

---

(١) Das Bild des Fruehislam...128 - 134

(٢) الاستشهاد بآية من القرآن استشهاداً تاماً أو استشهاداً جزئياً.

(٣) أنت مبتدأ خبره ضممت في البيت الرابع الذي يلي (راجع شرح التبريزي ٢ : ١٢١). في ديوان خ ١٣١ : فأبت (رجعت). مجت خراسان داءها : لفظته، ظهر داؤها (عمت الفتنة فيها). نغلت أطرافها : فسدت (بالعصبية أي بالقتال بين قيس واليمن). نغل الجلد : فسد وأنتن (بسوء الدبغ أو بإهمال الدباغ).

(٤) الأوباش (جمع وبش بفتح ففتح): الأخلاط من الناس والسفلة. خزر جمع أخزر: من ينظر من طرف العين (من المكر أو العداوة). الخول (بلفظ واحد للمفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث): العبيد والخدم.

ورامـوا دم الإسـلام لا مِـنْ جَـهـالـةٍ ولا خطأً، بـل حاولوه عـلى عَـمْـد ـ
ضـممتَ إلى قَـحطانَ عدنانَ كلّها، ولـم يـجـدوا إذ ذاك مـن ذاك مـن بُـدّ.
ولـمـا أمـاتـت أنـجـمُ الـعـرب الـدُجى سَرَتْ وهي أتباع لكوكبك السعد[1]!

وليس من المستغرب أن نرى أن أبا تمام يجعل العجم في الإسلام مثل العرب، فإن العصور الوسطى لم تعرف جامعاً سوى الدين وهكذا قال أبو تمام يمدح إسحٰق بن إبراهيم المصعبي ويذكر شجاعته وهمته (ديوان ع ٣٠٣):

أطعـت ربّك فيـهـم، والـخـلـيـفـة قـد أرضيته، وشـفيت الـعُـرب والـعـجـما

وكل صلة عند أبي تمام تنقطع سوى صلة المسلمين برسول الله[2]:

نـرمـي بـأشـبـاحـنـا إلـى مَـلِـكٍ نـأخـذ مـن مـالِـه ومـن أدبِـهْ:
نـجـمُ بـنـي صـالـحٍ، وهـم أنـجـم الـ ـعـالـم مـن عُـجْـمـه ومـن عَـرَبـه؛
رهـط الـنـبـي الـذي تُـقَـطّـع أسـ ـبـاب الـبـرايـا سـوى سـبـبـه.
مـهـذّبٌ قُـدّتِ الـنـبـوّة والإسـ ـلام قَـدّ الـشِـراك مـن نـسـبـه[3].

من أجل ذلك كله كانت القدوةُ العظمى برسول الله وحدَه[4] وكان فضلَ المسلم خليفة أو أميراً أو قائداً أو فرداً من عامة الناس، أن يكون في نصرة الإسلام (٢)، والمحاميَ عن الإسلام (٢). وفارس الإسلام (٢)، وأن يوطد أعلام الهدى ويُقر عمود الدين (٢). فإذا استغاث الإسلام وجب على المسلمين أن ينجدوه (٢) بما عرف عنهم من الشجاعة (٢)، لأن الإسلام لا يعز إلا بمقارعة أعدائه إذا همّ به أعداؤه (٢). والإسلام سيشكر ما يوليه إياه أهله من نجدة وظفر (٢). ولا يفرق أبو تمام في ذلك الشكر لأهل تلك النجدة بين الإسلام والدولة والعرب، قال أبو تمام

---

(١) أماتت أنجم العرب الدجى: تغلب العرب على خصومهم في الفتنة.

(٢) في الحديث المرفوع: «كل سبب ونسب ينقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي» (شرح التبريزي ١: ٢٧٦).

(٣) قدت النبوة والإسلام قد الشراط من نسبه: النبوة والإسلام ونسبه من معدن (أصل) واحد. الشراك زيق من الجلد يؤخذ من قطعة كبيرة من الجلد فهما لذلك مثيلان في النوع.

(٤) ديوان خ ٢٠، ١٠٩ و٣٠٢، ١٤٨، ٢٦١، ٢١٨، ٢٦١، ٣٢٦، ٣٢٨ على التوالي.

يمدح أبا سعيد محمد بن يوسف الثغري ويصف شيئاً من بطولته في هزم بابك الخُرَّمي ثم يحار في الإعراب عن الشكر له:

تاللـه أدري، أَأَلإسـلام يشكـرهـا، من وقعة أم بنو العباس أم أُدَدُ؟[١]
يـوم بـه أخـذ الإسـلام زيـنـتـه بأسرها، واكتسى فخراً به الأبد[٢].
يومٌ يجيء، إذا قام الحسابُ، ولم يَذْمُمْهُ بَدْرٌ ولم يُفْضَحْ به أُحُدُ[٣].
لم تبق مشركة إلّا وقد علمت، إن لم تَتُبْ، أنه للسيف ما تَلِدُ[٤].

وكان الإسلام لا يزال مهدداً من المشرق ومن المغرب: كان المشركون من الأعاجم يهددون الإسلام والمسلمين من المشرق، وكان الروم اليونانيون يهددون الإسلام والمسلمين من الغرب[٥]. ولم يستطع الإسلام أن يعيش، في ذلك الحين، في سلام مع أهل الشرك فاضطر اضطراراً إلى حربهم. قال أبو تمام في مديح أبي سعيد الثغري لمناسبة قتاله لبابك أيضاً[٦]:

لما أبوا حُجج القرآن واضحة كانت سيوفك في هاماتهم حججا.

ولقد انتصر الإسلام على المشركين[٧] وعلى الروم (خ ١٥١). ولم يستطع أبو تمام أن يرى الحرب بين العرب والأعاجم في المشرق إلا في لباسها الديني[٨]:

---

(١) ديوان خ ٩٩. . والله (لا) أدري، من أحق بشكرك على هذه المعركة: الإسلام أم بنو العباس (أي الدولة) أم أدد (قبيلتك) لأن ظفرك فيها كان فائدة للدين وللدولة ولقومك.

(٢) يوم: معركة. الأبد: ما بقي من الدهر (سيبقى الفخر بهذا الظفر في تلك المعركة إلى الأبد).

(٣) إذا قام الحساب: يوم القيامة. بدر: غزوة انتصر فيها الرسول على مشركي العرب (٢ هـ). أحد: جبل قرب المدينة جرت عنده معركة (٣ هـ) انهزم فيها المسلمون. . إن ظفرك في هذه المعركة قد زاد في وجاهة غزوة بدر، ومحت هزيمة غزوة أحد.

(٤) إن لم تتب: إن لم تدخل في الإسلام. للسيف ما تلد: سيكون القتل في المعارك نصيب نسلها.

(٥) ديوان خ ٢٨، ١٨١، ٢٨٠، ٢٩٥.

(٦) ديوان خ ٦٩.

(٧) و (٨) ديوان خ ٢٦ . ٢٧، ٦٩، ١٤٨، ٣٠٢، ٢٥٩، ٢٨١، ٢٩٢، ٣٠٢، ثم ٣٢، ٣٣، ٢٩٧، وخصوصاً ٧ وما بعدها.

يـا رُبّ فـتـنـة أمّـة قـد بـزّهـا جـبّـارهـا فـي طـاعـة الـجـبـار.
مـوتـورة طـلـب الإلٰـه بـثـارهـا؛ وكـفـى بـربّ الـثـأر مـدركَ ثـار[١].

وبما أن نفراً من الذين كانوا يحاربون العرب في المشرق كانوا مسلمين، فإن أبا تمام سماهم منافقين. أما أبرز مواقف أبي تمام في ذلك فموقفه في قصيدته «فتح الفتوح»، وهي موجودة في المختارات.

٢ ـ خصائصه اللفظية

أما ما يطالعك في ديوان أبي تمام غرابةُ الألفاظ، فأبو تمام مُغْرم أحياناً بالألفاظ الغريبة التي يقلّ ورودها عند غيره. ثم إنه كان يحب تلك الألفاظ التي كانت تدور في الأدب القديم وفي البيئة البدوية، إذ كان من الذين يحبون الاقتداء بالقدماء[٢]. وكذلك نجد عدداً من الكلمات التي يتردّد في شعر أبي تمام: في البيت الواحد، أو في أبيات من قصيدة واحدة، أو في أبيات من قصائد مختلفة. لقد فعل أبو تمام ذلك كله، بين الحين والحين، «وأظهر التعجرف[٣] وتشبه بالبَدْوِ ونَسِيَ أنه حضري متأدّب وقَروي متكلّف»[٤] فجاء من الألفاظ الغريبة الحوشية بمثل قوله:

قد قلت، لما اطلخمّ الأمرُ وانبعثت عَشْواءُ تاليةٌ غُبْساً دَهاريساً[٥]:
ـ فعَنيقها يَعْضيدها، ووَشيجُها سَعدانُها، وزميلها تنّومها[٦].

(١) ديوان خ ١٥٢ وما بعدها.
(٢) الوساطة ١٨، راجع ١٩ ـ ٢١.
(٣) تعجرف الرجل: أظهر الجفوة في الكلام، وتكبر.
(٤) الوساطة ٧٠.
(٥) الديوان خ ١٧١، الوساطة ٧٠. أطلخم: أظلم. عشواء: (ناقة) ضعيفة البصر. تالية: تابعة، تتبع. الغبس: (جمع أغبس): ذئاب في لونها كدرة (كلون الرماد). الدهاريس جمع دهرس (بفتح الدال والراء)، الداهية، الخبيث. المعنى: خان الناقة بصرها فتبعت ذئاباً ضواري (في المصائب يشتبه الأمر على الإنسان فيلقي نفسه في التهلكة من غير أن يدري).
(٦) الديوان خ ٣١٢، الوساطة ٧٠. العتيق: المعانق. اليعضيد: بقْلَة (قصيرة قريبة من الأرض). الوشيج: شجر تجعل من أغصانه الرماح. السعدان: نبت من أفضل مراعي الإبل. =

غير أن ذلك لم يكن عادة لأبي تمام ألزمها نفسَه، فإن أبا تمام كان ـ كما يرى الجرجاني[١] ـ إذا أراد أن يجريَ على سجيته جاءت ألفاظ شعره فصيحةً مألوفة، فإذا قصد التكلف كَثُرَت في شعره تلك الألفاظ الغريبة الحوشيةُ النافرة. ومع هذا فإن أبا هلال العسكريَّ قد تحامل على أبي تمام وجانب الحقَّ لما قال[٢]: «كان أبو تمام يتتبع وحشي الكلام ويُدخله في شعره». ولكن مما لا ريب فيه أن ابا تمام قد جانب طريق الشعراء المطبوعين الذين يتقبلون ما يُملي عليهم طبعهم فيأتي شعرهم فصيح الألفاظ عذب التركيب. فإذا دلهم الطبع على لفظة جزلة أو كلمة غريبة أنزلوها موضعها لتُحْدث في نفس القارئ أو السامع أثراً مقصوداً أو لتبرز معنى ملموحاً أو لتُعين الشاعر على الإيجاز. أضف إلى ذلك كله أن للشعراء ـ في رأي ابن رشيق[٣] ـ ألفاظاً تدور في شعرهم، قال ابن رشيق: «وللشعراء ألفاظ معروفة وأمثلة مألوفة لا ينبغي للشاعر أن يَعْدوها ولا أن يستعمل غيرها». ومع ذلك فقد جاء عند جميع الشعراء شيء من الألفاظ الغريبة الحوشية[٤].

ومن التكرار القبيح للكلمة الواحدة في شعر أبي تمام قوله[٥]:

المجد لا يرضى بأن ترضى بأن يرضى المؤمِل منك إلّا بالرضا.

أو قوله[٦]:

= الزميل: الرديف (إذا ركب شخصان على ناقة فالمتأخر منهما هو الرديف). التنوم: شجر له ثمر يدخل في العلاج، وهو يخرج الدود من البطن. المعنى: يصف أبو تمام ناقة تقطع الصحراء في أحوال صعبة حتى نهكها التعب فأصبح عنيقها يعضيدها (رأسها من التعب أصبح يمس الأرض كأنها تعانق النبات على وجه الأرض)، ووشيجها سعدانها. (أفضل طعام كانت تحصل عليه كان تلك الأغصان القاسية التي تصلح لتكون رماحاً)، وزميلها = تنومها (وقد فسد بطنها فأصابها إسهال = كانت تأكل الوشيج الجاسي، القاسي، فيؤلم بطنها؛ ثم تأكل التنوم فتمشو بطنها).

(١) الوساطة ٧١.

(٢) كتاب الصناعتين (مستشهد به في أمراء الشعر ١٦٣).

(٣) العمدة ٢: ٨٣.

(٤) سر الفصاحة ٩١.

(٥) ديوان خ ١٨٧، الوساطة ٧٠.

(٦) سر الفصاحة ١٨٦. الكلمات الثلاث في الشطر الأول: «أسلم، سلمت، سلمت» مكرورة. السلام (بكسر السين: جمع سلمة بفتح السين وكسر اللام). الحجارة. سلمى: جبل في بلاد طيء. السلم: شجر نضار (بضم النون)، لا يسقط ورقه.

فاسلَم، سَلِمْتَ من الآفات، ما سَلِمَتْ سِلامُ سلمى ومهما أورق السلَم

إن ترديد هذه الألفاظ في بيت واحد مكروه جدّاً، وإن كان عدد منها يؤدي معانيَ مختلفة.

وكذلك لأبي تمام ألفاظ يحبّ أن يبني عليها جانباً من استعاراته ككلمة «أخْدَع» (عِرق في جانب العُنُق) في مثل قوله[١]:

وضرَبتَ الشتاء في أخدَعيْهِ ضربةً غادرته قَوْداً رَكوبا.

- يا دهر، قَوِّم من أخدعيك فقد أضْجَجْتَ هذا الأنامَ من خَرَقِكْ.

وسوى ذلك. على أن ترداد لفظ بضع مرات في ديوان كبير ليس عيباً كبيراً، وإن كنا نأخذ على أبي تمام أنه أجرى هذا اللفظ الواحد بضع مرات في استعارة واحدة.

أما التركيب عند أبي تمام فيه متين لا شك في ذلك. ولكنّ تكلف أبي تمام للمعاني البعيدة وغرامَه بالصناعة وتطلبَه للكلام الغريب أدخلت على شعره شيئاً من التعقيد أدّى إلى شيء من الغموض. ولعل تكلّفه للمعاني البعيدة هو الذي اضطره إلى القَبول بالتركيب المعقد إذا لم يستطع الإتيان بتركيب أكثر وضوحاً للتعبير عن المعنى الذي تراءى له تعبيراً يحيط بجميع جوانب ذلك المعنى. من ذلك كله قوله[٢]:

خان الصفاء أخٌ خان الزمانَ أخاً عنه فلم يتخوّن جسمَه الكَمَدُ[٣].

- يا يوم شرّد يومَ لهوي لهوُهُ بصبابتي وأذلّ عزّ تجَلّدي[٤].

---

(١) ديوان خ ٢٧؛ ٢١٠. راجع أيضاً: «ولين أخادع الدهر الأبي» (خ ٣٤٤؛ سر الفصاحة ١١٧).

(٢) راجع الوساطة ١٨، راجع سر الفصاحة ١٥١.

(٣) ديوان ٣٦٦. . إذا نزلت مصيبة برجل فلم ينحل جسم صديقه بالحزن له، فلننزل تلك المصيبة بذلك الصديق.

(٤) ديوان خ ١١١. . أيها اليوم الذي استخف بحبي وتلهى (بالتهكم علي) فأفسد علي تمتعي باللهو مع من أحب ثم فضح تصبري وأظهرني بمظهر الضعيف المسلوب الصبر (راجع أيضاً شرح التبريزي ٢: ٤٥ مع الحاشية ٣).

الصناعة في شعر أبي تمام

جرى لسان العربي، منذ عهد بداوته، بألفاظ متشابهة لفظاً متقاربة في المعنى أو متقاربة في المعنى دون اللفظ ينتظر السامع أن تأتي معاً؛ وبألفاظ متضادّة في المعنى. وقد كانت هذه الألفاظ تجري على لسان العربي بين الفينة والفينة لا يقْصِدُ إلى تأليفها أو رصفها. ثم جاء القرآن الكريم فكان فيه منها شيء غير يسير، ولكنه غير مقصود.

ثم أخذ الناس يفطنون لعذوبة هذه الألفاظ وطلاوتها إذا انتظمت في التركيب على نسق مخصوص. ثم قصد إليها الأدباء والشعراء منذ أواخر العصر الأموي واتسع القول فيها في صدر العصر العباسي. قال الخفاجي[١]: «وهذا إنما يحسن في بعض المواضع إذا كان قليلاً غير مُتَكَلَّفٍ ولا مقصودٍ في نفسه. وقد استعمله العرب المتقدمون في أشعارهم، ثم جاء المحدثون فلهِج به[٢] منهم مُسلِمُ بن الوليد الأنصاري وأكثَرَ منه ومِنَ استعمال المُطابق والمُخالف... حتى قيل عنه إنه أول من أفسد الشعر (به). وجاء أبو تمام حبيب بن أوس بعده فزاد على مسلم في استعماله والإكثار منه».

وفي الأغاني[٣] عن أبي تمام «وله مذهب في المطابق هو كالسابق في جميعَ الشعراء. وإن كانوا قد فتحوه قبله، وقالوا القليل منه، فإنّ له فضلَ الإكثار فيه، والسلوك في جميع طرقه». وأنكر الآمدي على أبي تمام هذا الفضل البتة لأنّ الناس سبقوه إليه؛ ثم عد «استكثارَه منه وإفراطه فيه من أعظم ذنوبه، وأكبر عيوبه»[٤]. أما ابن رشيق فيظهر لنا بجلاء أنه أميل إلى الأصفهاني في تأكيد فضل أبي تمام، فقد قال عن أبي تمام: «أنه كان يُجيد باب التصنيع»[٥].

---

(١) سر الفصاحة ١٨٧٣ . ١٨٤.
(٢) لهج به: أغرى به، أغرم به ثابر عليه.
(٣) ١٥: ٩٦.
(٤) الموازنة ٨.
(٥) العمدة ٢: ٣٢.

وأما الجرجاني فذكر أن أبا تمام كان يجمع أحياناً المعنى البديع إلى الصنعة اللطيفة[١]. وجعله مرةً ثانيةً هو وأبا نواس «سيّدي المطبوعين وإمامَيْ أهل الصنعة»[٢].

الجناس والطباق

كان أبو تمام يتكلف التجنيس والمُطابقة (الجِناس والطِباق) ويسوق فيهما المعانيَ البعيدة فتُغْلق على أفهام العامة وغير العامة أو تكاد، ثم تنفر أحياناً في الذوق. وكان العرب قد استحسنوا الجناس في الجملة بعد الجملة، وفي البيت بعد البيت، كما استحسنوا أيضاً أن يكون التجنيس بين كلمتين فقط. إلا أن أبا تمام الذي تكلف كل شيء في شعره: تكلف أن يأتي بالتجنيس في كل بيت من أبيات قصائده وأن يجانس بين الكلمتين والثلاث والأربع، وربما ملأ البيت بالكلمات التي يجانس بينها تجنيساً تاماً أو ناقصاً. وحرَصَ أبو تمام على أن يأتي في شعره بجميع فنون التجنيس، ومثل ذلك كله فعل في الطباق أيضاً. وبما أنه يندر أن يأتي الجناس مستقلاً عن الطباق فإنني اخترت أن أعالجهما هنا معاً.

لأبي تمام براعة في الجناس والطباق وقف أمامها أنصاره وخصومه مبهوتين. بعد أن حمل الآمدي على أبي تمام، في شأن الجناس، ما شاء أن يحمل عليه، قال مُقِرّاً له بالتقدم والبراعة[٣]:

لو «اقتصر الطائي على ما اتفق له في هذا الفن من حول الألفاظ وصحيح المعنى كقوله:

---

(١) الوساطة ٣١.

(٢) الوساطة ٧٩. قال الجرجاني: «وإنما خصصت أبا نواس وأبا تمام لأجمع لك بين سيدي المطبوعين وإمامي أهل الصنعة». ومن الأصوب عندي أن يقال: «بين سيد المطبوعين وبين إمام أهل الصنعة» (راجع الوساطة ٤٨).

(٣) الموازنة ١١٧، وأتممت البيتين الأولين من الديوان (خ ٣١٢، ٣٥٦). وقد ذكر الآمدي صدرهما فقط.

نـثـرتْ فـريـدَ مـدامـع لـم تُـنـظـم؛ والدمع يحمل بعض شَجْوِ المغرم[١]

ـ جفوفَ الردى! أسرعت في الغصن الرطب؛
وخطبَ الرَدى والموت! أبرحت من خطب[٢]؛

ـ قد يُنعم الله بالبلوى؛ وإن عظمت؛ ويبتلي الله بعض القوم بالنعم[٣]؛

لسقط أكثر ما عيب عليه». ثم إن هذه الأبيات وأمثالها هي التي سماها كتاب أمراء الشعر[٤] «التأنق البديعي». وإليك الآن بضعة أبيات فيها رونق وماء، وهي في ابن الزيات[٥]:

تُطلّ الطلول الدمعَ في كل موقف وَتمْثُل بالصبر الديار المواثل.
دوارسُ لم يجفُ الربيع ربوعها، ولا مرّ في أغفالها وهو غافل.
فقد سحبت فيه السحائب ذيلها، وقد أُخملت بالنَّور منها الخمائل.
مها الوحش، إلّا أن هاتا أوانس؛ قنا الخط، إلا أن تلك ذوابل.
هَوى كان خلساً إن من أحسن الهوى هوىً جُلت في أفائه وهو خامل!

واستحسن الجرجاني (الوساطة ٤٢) «التجنيس المستوفى» في قول أبي تمام:

ما مات من كرم الزمان فإنه يحيا لدى يحيى بن عبد الله[٦]!

---

(١) ديوان ٣١٢. ـ الفريد: اللؤلؤ. الشجو: الحزن. ـ سال من عينيها دمع يشبه اللؤلؤ، ولكن لا يجمع في سلك أو خيط حتى يصبح عقداً (يقصد: بكت). والدمع يحمل (يدل على أو يخفف) شيئاً من حزن المحب.

(٢) ديوان ٣٥٦. ـ يا أيها اليبس، لقد أدركت الغصن قبل الأوان؛ ويا مصيبة الهلاك والموت، ما أعظمك من مصيبة (يقصد: أيها الموت، أتيت على هذه المرأة باكراً في شبابها فكانت المصيبة بها عظيمة).

(٣) ديوان ٣١٦، الموازنة ١١٧. (٤) ص ١٨١ وما بعدها.

(٥) ديوان ٢٥٥ ـ ٢٥٦. ـ وقد مدح الجرجاني (الوساطة (٤١، ٤٤) البيتين الأول والرابع، وقال عن البيت الرابع: «ومن أغرب ألفاظه وألطف ما وجد منه (من الطباق) قول أبي تمام: مها الوحش... فطابق بهاتا وتلك، وأحدهما للحاضر والآخر للغائب» فكانا نقيضين في المعنى وبمنزلة الضدين».

(٦) ديوان ٣٤١؛ الوساطة ٤٢. ـ أن يحيى بن عبد الله يحيى (يعيد ذكرى) الكرم الذي كان في الزمن القديم ثم مات (نسي).

فجانس «بيحيا ويحيى»؛ وحروف كل واحد منهما مستوفى في الآخر. وإنما وعُدَّ في هذا الباب لاختلاف المعنيين، لأن أحدهما «فعل والآخر اسم».

واستحسن الجرجاني لأبي تمام «الجناس الناقص» في قوله (الوساطة ٤٣):

يمدون من أيدٍ عواصٍ عواصمٍ تصول بأسياف قواضٍ قواضب؛

على أن لأبي تمام شيئاً غيرَ قليل من الجناس السيء تكلّف الجمعَ فيه بين الكلمات وخالف وجه البلاغة، ثم ساق تلك الأبيات التي ورد فيها الجناسُ سياقةً غامضة معقّدة. فمن تجنيسه السيء (ديوان خ ٣٠٢):

قرّت بقرّانَ عينُ الدين وانشترتْ بالأشترينِ عيونُ الشرك فاصْطُلما[١].

ـ ذهبت بمذهبه السماحة فالْتَوَتْ فيه الظنون: أمذهب أم مذهب[٢].

وكنا رأينا أن أهل الصناعة لا يقرّون التجنيس بين أكثر من لفظتين، ولكنّ أبا تمام تعدّى ذلك مرات كثاراً، فقد قال مثلاً:

فاسلم، سلمت من الآفات ما سلمت سلام سلمى ومهما أورق السلم[٣].

---

(١) قران بتشديد النون (لم يضبط الخياط القاف، ص ٣٠٢؛ وضبطها التبريزي بالضم، ٣: ١٦٩؛ قران (بضم القاف وتشديد الراء) قرية باليمامة (القاموس ٤: ٢٥٩؛ راجع ياقوت، طبعة مصر ٤: ٤٦)، وليست المقصودة هنا. وإن (في ياقوت أيضاً): قصبة البدين (بتشديد الدال) في أذربيجان حيث استوطن بابك. انتشرت العين: انقلب جفنها الأدنى. اصطلمت الأذن: قطعت من أصلها. وقعة صيلمة (بفتح الصاد وسكون الياء وفتح اللام): مستأصلة، مبيدة. . قرت عين الدين (بريدت، اطمأنت، رضيت؛ انتصر الدين (الإسلام). انشترت عيون الشرك: انقلبت؛ هزم الشرك. الأشتران: مالك بن الحارث النخعي وابنه إبراهيم من أصحاب علي بن أبي طالب (وليسا المقصودين). واشتر قرية من بلاد الجبل عند همذان (تاج ٣: ٢٩٠) في ناحية بين نهاوند وهمذان (ياقوت، مصر ١: ٢٥٤، راجع ٢٥٥).

(٢) خ ٣٩؛ شرح التبريزي ١: ١٣٦ . ١٣٧. . السماحة: الكرم. مذهب (بفتح الميم): طريقة، سبيل؛ منصرف، مخالفة. مذهب (بضم الميم): ثوب محلى بالذهب (رياء، تظاهر). . ذهبت بمذهبه السماحة (غلبت عليه، اتبعت طريقته من عظيم الكرم جداً فأصبح الكرم تبعاً له). فالتوت فيه الظنون (اختلفت في عمله الآراء وحارث): أهذا مذهب له حقاً (طريقة وخلقاً وسجية) أم مذهب (بضم الميم): رياء وتظاهر بالكرم؟

(٣) راجع ص ٧٩.

شعره وأسلوبه

ليس أبو تمام من الشعراء المطبوعين الذي يجري الشعر على لسانهم عَفواً وسليقةً، بلا تكلف ولا مُحاولةِ صَنْعةٍ، وإن كان صاحب الأغاني قد قال (١٥: ٩٦) عن أبي تمام «إنه شاعر مطبوع لطيف الفِطْنة». وقد جار الأنباري على أبي تمام لما قال فيه[١]: «وكان يحب الشعر، فلم يزل يُعانيه حتى قال الشعر وأجاده». أما الآمدي فأبدى رأياً منصفاً لما قال[٢]: «وإن كنت تميل إلى الصنعة والمعاني التي تُستخرج بالغَوْص والفِكْرة، ولا تَلْوي على غير ذلك، فأبو تمام عندك أشعر (من البحتري)».

وكذلك اتفق أكثر النقاد ـ في نقل بعضهم عن بعض ـ على أن شعر أبي تمام مُتفاوتٌ. ثم قال بعضهم إن شعر أبي تمام «لا يشبه أشعار الأوائل، ولا (هو) على طريقتهم لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعاني المولّدة»[٣].

ومع كل هذه العيوب فقد عُدَّ أبو تمام أشعر أهل زمانه؛ وعده الوزير الشاعر محمد بن عبد الملك الزيات أشعرَ الناس طُرّاً؛ وكذلك فضّله صديقه الشاعر علي بن الجَهْم على سائر الشعراء[٤]؛ وفضله البحتري على نفسه[٥].

وقد مر بنا شيء كثير من خصائصه التي تجتمع لتؤلف أسلوبه.

مذهب أبي تمام في الشعر

يقول بروكلمن: «إن أبا تمام يمثل بشعره شعراء المقاطعات تمثيلاً صحيحاً، وهو المثال المحتذى في ذلك». وعلى هذا جعل بروكلمن شعراء العصر العباسي

---

(١) نزهة الألباء ٢١٤.
(٢) الموازنة ٣.
(٣) الموازنة ٢.
(٤) راجع أخبار أبي تمام ٦٢.
(٥) راجع الأغاني ١٥: ٩٦، ٩٧، ١٨: ١٦٨؛ أخبار البحتري ٥٧، ٦٠، ١٤٧ . ١٤٨.

قسمين: شعراء بغداد خاصة وشعراء المقاطعات كالشام وخراسان[١]. وتأثر به جرجي زيدان[٢] واتبعه في ذلك أحمد حسن الزيات[٣].

ومصدر هذا الحكم جملة وردت في الأغاني[٤] عند الكلام على ديك الجن الحمصي من أنه «يذهب مذهب أبي تمام والشاميين»؛ فكأنه جعل للشاميين خاصة مذهباً مخالفاً لمذهب أهل بغداد في الشعر، ثم جعل أبا تمام المُتَّبَعَ، مع أن ديك الجن أقدم من أبي تمام وعنه أخذ أبو تمام بعض شعره[٥].

أما مذهب الشاميين فالتصنيع في الشعر بتكلّف البديع، ثم هو ـ فيما يبدو ـ تطلّب التشابيه والاستعارات البعيدة والمغالاة في التجنيس والطباق. وكان أول من تكلف البديع من المولدين مسلمُ بن الوليد[٦] وأفسد به الشعر[٧]. ثم كثر التصنيع في شعر أبي تمام.

عمود الشعر والمذهب الشامي

لما قارن النقاد شعر أبي تمام وشعر البحتري بأشعار القدماء من الجاهليين والإسلاميين وجدوا بين شعر الطائيين وبين شعر المتقدمين فرقاً ظاهراً قال الآمدي عن أبي تمام إن «شعره لا يشبه أشعار الأوائل ولا (هو) على طريقتهم لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعاني المولّدة»[٨]. أما البحتري فقال عنه الآمدي نفسه وعلى الصفحة الثانية من موازنته أيضاً: «البحتري أعرابي الشعر مطبوع وعلى

---

(١) Geshite der arabischen Litteratur, Leipzig (C.F.Amelangs Verlag), 1901, SS, 79, 86 ff, (2.Ausg. 1909, ibidem); GAL I 71, 82, 83; Suppl.I 108, 133, 134.

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية (القاهرة ١٩٣٠) ٢: ٥٦ وما بعدها.

(٣) تاريخ الأدب العربي (مصر ١٣٤٧ . ١٩٢٨)، ص ١٩٣ و٢١٧ وما بعدهما.

(٤) ١٥: ١٣٦.

(٥) راجع فوق، ص ٢٥.

(٦) العمدة ١: ١١٠.

(٧) سر الفصاحة ١٨٤.

(٨) الموازنة ٢.

مذهب الأوائل، وما فارق عمود الشعر قط. وكان يتجنَّب التعقيد ومستكره الألفاظ ووحشي الكلام». على أن الطائيين كليهما شغلا أنفسهما بتصيّد الصناعة في شعرهما، من جناس وطباق وتوريات، ومن استعارات وتشابيه فيها من الإغراب فوق ما عرفه القدماء. ولكن البحتري كان أقل تكلفاً في إيراد أوجه البلاغة في شعره من أبي تمام.

وشغل الدكتور شوقي ضيف نفسه بدراسة التصنيع في كتابة «الفن ومذاهبه في الشعر العربي»[١]، وتتبع في نطاق البحث الذي أخذ به نفسه «معاناة الشعر» منذ الجاهلية فكان يُلحّ على جانب «الصنعة» في دواوين الشعراء الذين جانبوا السجية والسليقة في نظمهم كثيراً أو قليلاً.

ووقف نجيب محمد البهبيتي جانباً كبيراً من كتابه «أبو تمام الطائي»[٢] على «صُنّاع الشعر» وعلى العوامل التي أثرت فيهم ثم تكلم على «أصحاب المعنى» و«أصحاب اللفظ»، وخلص من ذلك إلى الكلام على عمود الشعر، مما كان المرزوقي قد وضّحه في مقدمته لشرح حماسة أبي تمام.

وفي عام ١٩٥١ أصدر الأستاذ عبد العزيز سيّد الأهل كتابه «عبقرية أبي تمام»[٣]، وعُني فيه بتوضيح المذهب الشامي بالوقوف عند الصور البلاغية في الأبيات المفردة.

تاريخ المذهب الشامي

الأصل في الشعر أنه مطبوع ومصنوع: مطبوع يجري فيه الشاعر على السجية أو مصنوع يتكلّف فيه الشاعر شيئاً كثيراً أو قليلاً من التهذيب والتنقيح ومن التفنّن في إيراد المعاني والألفاظ ومن القصد إلى استجماع التشابيه والاستعارات[٤].

---

(١) الطبعة الأولى ١٩٤٣، الطبعة الثانية ١٩٤٥، الطبعة الثالثة ١٩٥٦.
(٢) القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٥.
(٣) دار العلم للملايين بيروت ١٩٥١.
(٤) راجع العمدة ١: ١٠٨ وما بعدها.

والأصل في الشعر العربي خاصة أنه جاهليّ، أي أن خصائصه المعنوية واللفظية خصائص عربية بدوية غير متصلة بحضارة أجنبية. ثم إن النقّاد قسموا الشعراء الجاهليين أنفسهم قسمين: شعراء البدو وشعراء القرى (المدن). وقلما حفل النقاد بشعراء القرى، وقلما قدّموا أحداً منهم.

وبما أن الخصائص اللفظية أبرز للعين من الخصائص المعنوية فقد اهتمّ النقاد كثيراً بألفاظ الشعراء وتراكيبهم وبما دخل فيها كلها من اللهجات ومن الكلمات المهجورة والأجنبية. وكذلك اهتمّ النقاد بشكل القصيدة. وبما أن المعلقات كانت أشهر الشعر القديم فقد جعل النقاد «المعلقة» ميدان الشعر كله وقدموا الشعراء الذين يقتربون بقصائدهم من شكل المعلقة ومن خصائصها المعنوية واللفظية معاً.

وجاء الإسلام وانتشر العرب بالفتوح في الأرض ودخل في الإسلام شعوب ما عرفت الجاهلية ولا كانت العربية لسانها ولا التاريخ الجاهلي جانباً من حضارتها؛ وكان في الموالي (المسلمين من غير العرب) والمولدين (المولودين من زواج عربي وغير عربي)، وفي الذين احتكّوا بهم أيضاً، شعراء جعلوا يجرون في نظم الشعر على السجيّة من فطرتهم وبيئتهم، فجاء شعرهم مخالفاً للقصيدة الجاهلية أو للمعلّقة على الأصح.

وخصائص المعلقة هي التي تلي:

إنها قصيدة طويلة تتألف من أغراض متعددة، غرض واحد منها مقصود لذاته ـ وقد يكون فيها غرضان مقصودان ـ وعدد من «الأغراض الممهّدة» تأتي قبل الغرض المقصود وبعده. وتبدأ القصيدة القديمة عادة، أو المعلقة على الأصح، بالوقوف على الاطلال، ثم يتخلّص الشاعر إلى وصف راحلته والطريق التي سلكها، ثم يطرق غرضاً آخر من الغزل أو الفخر أو الخمر قبل أن ينتقل إلى الغرض الأساسي المقصود الذي نظمت القصيدة من أجله. ويكون الغرض المقصود في بعض القصائد مديحاً (كما عند النابغة مثلاً)، أو غزلاً (كما نرى عند امرئ القيس)، أو فخراً وحماسة (كما عند عمرو بن كلثوم وعنترة). والواقع أن

كل غرض من أغراض الشعر يصلح أن يكون غرضاً مقصوداً لذاته، إذا قصده الشاعر من نظم قصيدته ثم عُني به وبسط فيه القول.

ولقد حرَص الشاعر القديم على أن يجعل كل بيت من أبيات قصائده تامّ المعنى في نفسه، كما كان من المستحسن أن ينطوي البيت الواحد على معنيين أو أكثر.

وكذلك حرص الشعراء القُدامى على أن تكون معانيهم شريفة، أي من المعاني الجميلة التي يُفتخر بها في العادة (الكلام على الكرم والنسب والخمر والوفاء) لا من تلك المعاني المبتذلة التي تدور في أحاديث العامة أو في الحياة اليومية. أما الألفاظ فكان المختار فيها أن تكون جزلة (فخمة دالّة على معان مقصودة بها وحدها)، مع الفصاحة ومتانة التركيب وكانوا يحبون في الوصف أن يكون مطابقاً للموصوف، مع التمييز بين الموصوفات حتى لا يقصّر وصف عن موصوفه ولا ينطبق على غير ما قصد به. وأما إذا وقع التشبيه فيجب أن يكون واضحاً بين الصلة بين المشبه والمشبه به دالاً بنفسه على وجه الشبه. أما الاستعارة فيجب أن تكون بارعة قريبة يدركها العقل بأدنى تأمّل مع الطرافة في الإشارة إلى المقصود. وكذلك كان الشاعر القديم يتخيّر الوزن المناسب ويتوخّى النظم السهل في التركيب العذب الذي يجري ليّناً على اللسان سهلاً في الأذن لطيفاً في القلب ثم يترك السبيل للقافية الشرود أن تنزل في بيته حتى ليخيّلُ إلى القارئ أو السامع أن هذا البيت لم يكن ليتمّ إلا بتلك القافية وحدها.

ذلك كان «عمود الشعر» الذي أشار إليه النقاد، وتلك كانت «طريقة» العرب (أي القدماء). وبهذا «العمود» كان النقاد، في صدر العصر العباسي وأواسطه، يقيسون أشعار الشعراء ويقدمون بعض الشعراء على بعض.

وقد كان الشعراء الذين سلكوا هذا المسلك يحكّكون شعرهم، أي يرددون فيه النظر بالتنقيح والإصلاح وبالحذف، حتى روَوا أن زهير بن أبي سلمى كان يقضي في عمل القصيدة حولاً (عاماً) كاملاً: ينظمها في أربعة أشهر، ويردّد فيها

أربعةَ أشهر، ثم يَعرضها على أهل الرأي من أصحابه أربعة أشهر. ولذلك سميت قصائده «الحوليّات»، وسمّي هو «محبّراً» لحسن شعره، ولكنه عُدّ بذلك أيضاً من عبيد الشعر الذين يتكلّفون إصلاحه ويشغَلون به حواسّهم وخواطرهم[١].

ويبدو أن نفراً آخرين من شعراء الجاهلية لم يكونوا يذهبون هذا المذهب، بل كانوا ينظمون مقاطع قصاراً أو طوالاً ثم يقصُرون تلك المقاطع على غرض واحد من الفخر أو الرثاء أو الهجاء أو الغزل أو الوصف أو الحكمة. وإذا كان نفر من الأدباء قد حفلوا بهؤلاء الشعراء واختاروا من أشعارهم مجاميع، كديوان الحماسة لأبي تمام، فإن النقاد لم يحفلوا بهم كثيراً، **فتاريخ الشعر العربي في الجاهلية هو على الحقيقة تاريخ المعلقات وتاريخ شعراء المعلقات.**

ولما جاء العصر الأموي وأخذ الشعراء الموالي والمولدون يزدادون جعل «السائرون على عمود الشعر» يتجاهلونهم ويسخرون منهم. ولما بدأ عمر بن أبي ربيعة يفرض شعره على تاريخ الأدب قيل فيه: «ما زال هذا الفتى يهذي حتى قال الشعر[٢]». وهكذا فارق عمر بن أبي ربيعة عمود الشعر فقصر شعره كله على فن

---

(١) قال المرزوقي في مقدمة شرح الحماسة (١ : ٨ . ١١): «... فالواجب أن يتبين ما هو عمود الشعر المعروف عند العرب ليتبين تليد الصنعة من الطريف، وقديم نظام القريض من الحديث... ويعلم أيضاً فرق ما بين المصنوع من المطبوع». والشعراء الذين ساروا على عمود الشعر «كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف. ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاث كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات؛ (ثم) المقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما (اقتضاء اللفظ والمعنى) للقافية حتى لا تكون منافرة بينهما. فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر، ولكل بيت منه معيار (مقياس). فعيار المعنى العقل (أي يجعل المعنى) مستأنساً بقرائنه (من المعاني المتصلة به) وافياً (بها). وعيار اللفظ الطبع، فما سلم مما يهجنه فهو المختار المستقيم. وعيار الإصابة في الوصف حسن التمييز (أي انطباق الوصف على الموصوف حتى لا ينطبق إلا عليه). وعيار المقاربة في التشبيه حسن التقدير حتى يتبين وجه التشبيه بلا كلفة. وعيار التحام أجزاء النظم الطبع واللسان فلا يضطرب تركيبه ولا يتعثر فيه اللسان. فهذه الخصال هي عمود الشعر عند العرب، فمن لزمها بحقها وبنى شعره عليها فهو عندهم المفلق المعظم والمحسن المقدم».

(٢) راجع عمر بن أبي ربيعة للمؤلف (الطبعة الثانية)، ص ٤٠ . ٤١.

واحد، ثم قصر كل مقطوعة من شعره على حادثة واحدة، فكان بذلك زعيم ما سمي فيما بعد بالمذهب البغدادي ـ قبل أن تبنى بغداد بسبعين سنة ـ.

وسقطت دولة بني أمية في المشرق سنة ١٣٢ هـ (٧٤٩ م) وقامت الدولة العباسية على أكتاف الفرس، وكان الشعراء المولدون قد زادوا في العدد على الشعراء العرب، فأخذت الخصائص القديمة تختفي من القصائد شيئاً فشيئاً: أخذت القصائد تقصر والأغراض فيها تقل، وجعل نفر من الشعراء يفارقون الجِدّ في الشعر إلى المَزح، والرصانة إلى البطالة؛ ثم أخذ الأسلوب يضعف أو يرِكّ لاهتمام الشعراء «المحدثين» باقتناص المعاني الجديدة وبالتعبير عما كان يختلج في صدورهم من الرغبات المتنافرة فقلّ لذلك اهتمامهم بالتركيب. واحتاج هؤلاء المحدثون أو المولدون في التعبير عن الأغراض الجديدة التي زخرت بها بيئتهم إلى ألفاظ جديدة أو إلى صيغ جديدة على الأقل، فتناولوا تلك الألفاظ من غير اللغة العربية الفصحى واشتقوا من الصيغ ما تمكنوا به من التعبير عن ظلال المعاني الجديدة التي كانت تزخر بها صدورهم[1]. هذه الطريقة الأدبية التي قامت على تفضيل المعنى على اللفظ عرفت في تاريخ الأدب باسم «المذهب البغدادي».

ولما استطال النفوذ الفارسي في المجتمع العربي والسياسية العربية وفي الأدب العربي أيضاً، خشيَ هارون الرشيد أن يزيل الفرس الدولة العربية فنكب وزراءه البرامكة سنة ١٨٧ هـ (٨٠٣ م) وأتى إلى الوزارة بالفضل بن الربيع لينهج في الدولة سياسة عربية. ولما كان الناس على دين ملوكهم فإن الناس مالوا بعد نكبة البرامكة عن كل ما هو فارسي في السياسة وفي مظاهر المجتمع، وفي الأدب أيضاً.

وهكذا عاد الشعراء العباسيون إلى عمود الشعر القديم ثم بالغوا في ذلك. وقد عرف هذا «المذهب المستأنف في العصر العباسي» باسم «المذهب الشامي». فالشعراء الشاميون إذن هم المحافظون على عمود الشعر القديم، وهم المحافظون ذوو العصبية العربية البدوية والسالكون في الشعر مسلك الشعراء الجاهليين في

(١) راجع الوساطة ٢٣، ٢٤؛ العمدة ١: ١٥٠.

تكلف المعاني البعيدة وملأوا أشعارهم بالبديع، بالجناس وبالطباق، وأوغلوا في التشابيه والاستعارات. أما البغداديون فهم المجددون المتساهلون في أمر العصبية لأن معظمهم من الفرس. ثم إنهم ميالون إلى الحَضَر وما فيه من ترف كارهون للبادية. ثم إنهم مالوا في قصائدهم إلى المقاطع ووحدة المعنى فيها والتساهل في الألفاظ والتراكيب وتركوا التكلف وجرَوْا على السجية. وقد كرهوا البديع إلا ما جاء في شعرهم عفواً.

والمذهب البغدادي والمذهب الشامي في الأصل تسميتان جغرافيتان، إذ المفروض أن يكون الشعراء البغداديون من أهل بغداد والشعراء الشاميون من أهل الشام (سورية). فبشارٌ وأبو نواس وابن الرومي هم من شعراؤ المذهب البغدادي المقدَّمين ومن أهل بغداد وكذلك ديك الجن الحمصي وأبو تمام والبحتري والمتنبي وأبو فراس والمعري كانوا من أتباع المذهب الشامي ومن أهل الشام. غير أن مسلم بن الوليد والشريف الرضي كانا بغداديين على المذهب الشامي. ومثلهما كان المتنبي عراقي الأصل من الكوفة ولكنه شامي المذهب. ثم إن أبا تمام والبحتري كانا من أهل الشام ومن أتباع المذهب الشامي مع أنهما قضيا الجانب الأوفر من حياتهما الأدبية في العراق.

موجز خصائص المذهب الشامي

في ما يلي موجز للآراء المبسوطة في الصفحات السابقة منسوقة نسقاً ظاهراً:

١ ـ شكل القصيدة: إطالة القصيدة وتعدد الأغراض فيها، والقصيدة الشامية تبدأ عادة بالنسيب.

٢ ـ تثقيف الشعر: العناية بالأبيات بتنقيحها.

٣ ـ التأنق والتصنيع: العناية باللفظ والتركيب والإكثار من البديع، ومع الحرص على ألا تخلوَ قصيدة ولا بيت من أبيات قصيدة من هذا التصنيع ما أمكن[١].

(١) استشهد الجرجاني (الوساطة ٣١) بقطعة في الغزل لأبي تمام «لم يخل بيت منها من معنى بديع وصنعة لطيفة طابق (فيه) وجانس واستعار فأحسن».

٤ ـ الإيغال في التشبيه والاستعارات إلى ما يشبه الرمز حتى ليكادُ يغمض المعنى وتخفى الصورة البلاغية.

٥ ـ جمع المعاني الكثيرة في الأبيات القليلة، والوقوف على المعنى الواحد بالتقليب له على وجوهه وبإقامة الأدلة على صحته، وبضرب الأمثلة.

٦ ـ لزوم الجد أو التظاهر به على الأقل. فقلما يميل الشاعر الشامي إلى اصطناع المرح واللهو وقلما يحسنهما في شعره.

٧ ـ إدخال فنون العلم في الشعر، فالشاعر الشامي شاعر مثقف تظهر ثقافته في شعره وهو يطوي شعره على إشارات إلى أغراض من اللغة والنحو والأدب والفقه والمنطق والفلسفة والفلك وما إليها.

٨ ـ يلتزم الشاعر الشامي في حياته وشعره مسلكاً معيناً يحاول أن يفرضه في صِلاته بالناس ويصبر على المشاقّ ويتشدد في المصائب. وكان معظم الشعراء الشاميين يتشيعون لآل البيت.

٩ ـ الشاعر الشامي شاعر مقتدر ينظم الشعر في جميع الأغراض التي يريدها. أما الطبع عنده فقليل البروز.

١٠ ـ يؤلف المديح الجزء الأوفر من ديوان الشاعر الشامي. ثم إن خصائص المديح تغلب عنده على سائر فنونه. وهو يجيد الفخر، وربما أجاد الرثاء ووصف المعارك إجادة كبيرة. ثم إنه لا يجيد الهجاء، وقلما برع في الغزل. وكذلك تكثر الحكمة عند الشاعر الشامي كثرة ظاهرة. أما المجون فلا يكاد يظهر عنده.

١١ ـ الإكثار من الأعلام الجغرافية، إما بالوقوف على الأطلال تقليداً لشعراء الجاهلية، أو تملحاً بذكرها، أو اعتماداً عليها لتبيان التنقل وتقييد الحوادث.

١٢ ـ الإكثار من ذكر الإشارات التاريخية: رجال التاريخ والحوادث والمعارك والأنساب وما إليها.

ولا ريب أبداً في أن الشعراء الشاميين يتفاوتون في هذه الخصائص اقتصاداً وإسرافاً. وقد يشترك الشاعر الشامي والشاعر البغدادي في بعض هذه الخصائص.

نظم أبي تمام

كان في أبي تمام إبطاء[١] (في نظم الشعر) وكان يُكره نفسَه على قول الشعر إكراهاً؛ فلا غرو أن ظهر ذلك على شعره[٢]؛ كان يفعل ذلك ليقتصر المعنى البعيد أو الاستعارة التي يتخيلها، أو التجنيس الذي يطلبه. وربما نصب القافية التي تروقه وجهد في سَوق البيت إليها، مع أن ذلك مخالف لمذهب الشعراء المطبوعين. إن البيت يجب أن يأتي بقافيته؛ على أن الشعراء الذين يجمعون القوافي أولاً ثم يبنون عليها الأبيات ليسوا قليلين.

وأبو تمام من الذين يُعْنَوْنَ بتهذيب شعرهم؛ فمن شواهد ديوانه على ذلك:

- إليك أرَحْنا عازب الشعر، بعدما تمهّل في روض المعاني العجائبِ[٣]
- نشرٌ يسيرُ به شعرٌ يُهذّبه فِكْرٌ يجول مجالَ الروح في الجسدِ[٤]
- أوْلى المديحِ بأنْ يكونَ مهذَّباً ما كان منه في أغرَّ مهذبِ[٥].

وهو يريد بذلك أن يبلغ شعره الغاية:

- سأجهد حتى أُبلغَ الشعرَ شأوَه، وإن كان لي طوعاً ولستُ بجاهد[٦].
- سَيّرتُ فيك مدائحاً فتركتُها غُرَراً تروح بها الرواةُ وتغتدي[٧].

نحن نعلم أن أبا تمام نصح للبحتري في اتباع خُطة في النظم تُخرج شعره مسبوكاً، ولا ندري إذا كان قد اتبعها هو فكانت له مذهباً؛ أو إنها موعظة محض. وعلى كل فإن فيها أن

---

(١) الأغاني ١٢: ٦٧.
(٢) العمدة ١: ١٣٩.
(٣) خ ٤٣؛ راجع المختارات.
(٤) خ ٤٩٢.
(٥) خ ١٤.
(٦) خ ١٩ لست بجاهد: مجهد نفسي (متعبها) في قول الشعر.
(٧) ١٣٧.

ينهض الشاعر في السَحَر بعد أن يكون قد أخذ لنفسه قسطاً من الراحة؛ ويكون خلياً من همّ أو غمّ. ثم ليجعل النسيب رقيق اللفظ رشيق المعنى. وليكن مدحه مُظهراً مناقبَ الممدوح مشرّفاً مقامه؛ وليجتنب في كل ذلك المعانيَ المجهولة والألفاظ الرزية[١]؛ ثم ليقصد إلى ما استحسنه الماضون وليترك ما اجتنبوه. بعدئذ خصه بهذه النصيحة الثمينة: «واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعةَ إلى نظمه»[٢].

هذه الوصية تصدق على ما نرى في قصائد شاعرنا ولكنها تخالف الرواية التي يتمسك بها أدباء كثيرون[٣] من أنه رُوي عن بعض الشعراء أن أبا تمام أنشده قصيدة أحسن في جميعها إلا في بيت واحد. فقال له: «يا أبا تمام، لو ألقيت هذا البيت ما كان في قصيدتك عيب»؛ فقال له: «أنا والله أعلم منه مثل ما تعلم؛ ولكنّ مثَلَ شعر الرجل عنده مثلُ أولاده: فيهم الجميل والقبيح، والرشيد والساقط؛ وكلهم حلو في نفسه. فهو وإن أحب الفاضل لم يبغض الناقص، وإن هَوِيَ بقاء المتقدم لم يهو موت المتأخر».

التصريع والتوشيح

لم يكن بنا حاجة إلى ذكر التصريع هنا لولا أنه سيقودنا إلى البحث في التوشيح. لقد جرى الشعراء على تصريع قصائدهم: التزامهم القافية في العَروض والضَرْب من المطالع كقولهم:

ـ قفا نبك من ذكرى حبيب ومنز (ل) بسقط اللوى بين الدخول فحومـ (ل).
ـ ألا هُبي بصَحنك واصْبَحـ (ينا) ولا تُبقي خمورَ الأندر (ينا).
ـ دع عنك لومي، فإن اللوم إغر (اءُ) وداوني بالتي كانت هي الد (اءُ)

وعلى هذا سار أبو تمام في جميع قصائده المهمة إلا قصيدة واحدة جعل مطلعها:

سلام الله عدة رمل (خبت) على ابن الهيثم الملك (اللباب)[٤].

---

(١) راجع المديح، في ما يلي.
(٢) ملخصة، راجع العمدة ١: ١٣٩.
(٣) الأغاني ١٥: ٩٦.
(٤) ديوان، الأسود!: ١٤٦، خ ٥٥.

ومع أن «المصرّع أدخل في الشعر وأقوى من غيره»[١] فقد تساهلوا في المقطعات أحياناً لاعتقادهم أن القصائد فقط يجب أن تُصَرَّع. وعلى هذا أيضاً سار أبو تمام. ولكنه كان يصرّع أحياناً مطلع البيتين والثلاثة[٢].

التوشيح

استحدث المتأخرون من شعراء الأندلس فناً «سمَّوه بالموشح ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً، يكثرون من أعاريضها المختلفة... ويلتزمون قوافيَ عند تلك الأغصان[٣]...».

وقد ورد لأبي تمام أبيات فيها تقسيم أو تسهيم يشبه ما ورد في الشعر الذي يعد طليعة للتوشيح، قسم فيها أبو تمام الأشطر أقساماً متساوية أو شبه متساوية والتزم القافية في آخر كل جزء من أقسام الأشطر[٤]. وفي ما يلي أبيات لأبي تمام تجري هذا المجرى[٥]:

- يقول فيسمعُ، ويمضي فيسرعُ، ويضرب في ذات الإلٰه فيوجعُ.
- جبال طواليع، جبال فوارعُ، غيوث هواميع، سيول دوافع.
- أنا الحسام، أنا الموت الزؤام، أنا الحرب الضرام، أنا الضرغامة العتد.
أيام سيفك مشهور، وبحرك مسجور، وقرنك مقصور، له الطول
ألا سبيل ندى، ألا سبيل بلى؟ لو كان حياً لأضحى للندى سبل.
يعطي فيجزلُ، أو يدعي فينزل، أو يؤتى لمحمل أعباء فيحتملُ.

(١) العمدة ١: ٩٩، راجع أيضاً اختلاف العلماء على ما هي القافية إلى ص ١٠١ ثم ص ١١٤.
(٢) راجع الديوان خ ٤١٦، ٤١٩، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٤٠ الخ.
(٣) مقدمة ابن خلدون (بيروت ١٩٠٣) ٥٨٣.
(٤) للمؤلف دراسة حديثة في الموشح وتطوره أثبت موجزاً لها في كتابه «المنهاج في الأدب العربي وتاريخه» (الجزء ١، ص ٢٦٣ ـ ٢٧٢)، ولكن لا سبيل إلى المجيء بشيء منها هنا، ولا الإشارة إلا بهذه الكلمة العارضة.
(٥) الأبيات التالية ترد في الديوان خ، ص ١٩١، ٤٧٩، ٤٩٣، ٣٨٣، ٣٨٤ مرتين، ١٢٧ على التوالي.

ـ ومن فاحم جعد، ومن قمر سعد، ومن كفل نهد، ومن نائل ثمد.

وألصق شيء بهذا الموضوع وزن جديد ليس من الأبحر الستة عشرة في أبيات هي[١]:

ثقيل ردف دقيق خصر، شقيق شمس نتيج بدر
بديع حسن رشيق قد، مليح خد نقي ثغر.
قضيب بان عليه بدر، مثال حسن عروس خدر.
يا خصرُ، قد كنتُ ذا اصطبار في الحب حتى هتكتَ ستري
نمّت دموعي على عزائي، إذ غاب عني جميل صبري.

وأحسبني لم أجد له غير بيت واحد فيه كلمة عامية[٢]:

ألا بكرت معذورة حين تعذل تعرّفني (ملعيش) ما لست أجهل.

---

(١) الديوان ٤٤٣.. وقد وردت هذه الأبيات في ديوان أبي نواس (مخطوطة برلين ٢٠١ أ) مع شيء من الاختلاف في الرواية. وكذلك ورد لأبي نواس نفسه ما يشبهها (مخطوطة برلين ٢٠٣، راجع ديوان أبي نواس، مصر ١٨٩٨ ص ٣٤٦):

سلاف دن كشمس دجن كدمع جفن كخمر عدن.
طبيخ شمس كلون ورس ربيب فرس حليف سجن.

وللشاعر معروف الرصافي (ت ١٩٤٥ م) قطعة هي (ديوان، مصر الطبعة الرابعة ١٣٧٢ هـ. ١٩٥٣ م ص ٤٢٨):

سمعت شعراً للعندليب تلاه فوق الغصن للرطيب.

نلاحظ أنها من البحر نفسه ولكنها ليست موشحة من حيث القوافي.

(٢) ديوان ٢٤٥.. ملعيش أصلها «من العيش» نحت يلجأ إليه العامة تخفيفاً للفظ مثل «أيش» (أي شيء) و«لايش» (لأي شيء). وقد يدخل الأدباء عدداً من هذه الألفاظ في شعرهم ونثرهم تملحاً، كما قال أبو نواس (ديوان ٣٠١):

كيف أصبحت؟ لا عدمت صباحاً صالحاً، يا محمد بن قريش.
أنس نفسي، كيف استجزت أطراحي؟ فيم ذا، سيدي، وذاك لايش؟

ويرى بعضهم أنها فصيحة ولكنها لغية، مثل بلعنبر وبلحارث وبلهجيكم مكان بني العنبر وبني الحارث وبني الهجيم.

وتستطيع أن ترى شيئاً من اللحن الذي أخذه عليه الآمدي في الموازنة[١]. ولعله، إعجاباً منه بطائيته، استعمل «ذو» الطائية بمعنى الذي مرتين:

إذا أنتَ وجّهت الركابِ لقصدهِ تبيّنْتَ طعمَ الماء «ذو» أنت شاربُهْ[٢]
ـ أنا «ذو» عرَفت، فإن عرتك جهالة فأنا المقيم مقامةَ العُذّالِ[٣].

* * *

(١) الموازنة ١٢ وما بعدها، أعيان الشيعة ١٩: ٩٥ ـ ٩٧.

(٢) الديوان ٤٥. ذو الطائية معناها «الذي»، وهي من بقايا اللهجة الحميرية (العربية الجنوبية، لغة اليمن)، راجع المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة تأليف أغناطيوس غويدي، ص ٦. و «ذو» هذه تلزمها الواو في الرفع والنصب والخفض (شرح التبريزي ١: ٢٣٣).

(٣) الديوان ٢٤٦.

المتعصبون له والمتعصبون عليه

لم يعرف الأدب العربي شاعراً أثار جدالاً صحيحاً في حياته كأبي تمام. إذ اندفع الأدباء إلى ديوان الشاعر ينشرون حسناته أو سيئاته، ويجادلون فيها حقاً وباطلاً.

عرفنا رواة الأدب يفضلون امرأ القيس على سائر شعراء الجاهلية، أو يرفعون زهيراً فوق النابغة، أو يحكمون لأبي نواس على مسلم بن الوليد أو لمسلم على أبي نواس في جمل عارضة وأحكام عامة قد تستهويك فتصدقها أو لا ترضيك فتمر بها غير آبه ولا حافل؛ وكذلك كان شأن الناس في الانتصار لجرير والفرزدق والأخطل. أما الصراع حول مقام أبي تمام فلا يمكنك أن تشهده مكتوف اليدين ولا تستطيع أن تقول إنّ الناس كانوا يتجادلون في لا شيء.

قد يسبق إلى الذهن أن الناس أنفسهم رأيهم في المتنبي، أو أنه كان للمتنبي خصوم، وأنه شغل الناس؛ لكنا إذا درسنا الأحوال التي نشأت فيها خصومة الناس للمتنبي وجدناها تختلف عن تلك التي أثارت الجدل في شعر أبي تمام: وجدنا الذين يناهضون أبا تمام يناهضونه بشاعر معين هو البحتري؛ ثم يجعلون الشاعرين مدار البحث، ومثار الجدال.

المتحاملون على أبي تمام

إذا أحببت أن تهتدي إلى السر في شدة الحملة على أبي تمام بين الشعراء من معاصريه خاصة فخذ رواية أبي الفرج الأصفهاني[1] «ما كان أحد من الشعراء يقدر أن يأخذ درهماً بالشعر في حياة أبي تمام، فلما مات اقتسم الناس ما كان

(١) الأغاني ١٥: ٩٨.

يأخذه...» ولم يكن هؤلاء الشعراء نفراً لا عدد لهم أو لا نبوغ فيهم؛ فقد قال ابن رشيق[١]: «وليس في المولدين أشهرُ اسماً من الحسن أبي نواس؛ ثم حبيب والبحتري، ويقال إنهما أخملا في زمانهما خمسمائة شاعر كلهم مجيد...» وأما البحتري، وهو أشهر المولّدين بعد أبي تمام فقد اعترف بتقديم صاحبه فقال: «إن أبا تمام للرّئيس والأستاذ، واللهِ، ما أكلت الخبز إلا به» ـ «وكان أصل نباهة البحتري إن صار إلى أبي تمام في حِمص فعرض عليه شعره فاستحسنه أبو تمام، وكتب إلى أهل معرة النعمان وشفع له إليهم...»[٢] ـ ثم لم تُعرف للبحتري نباهةٌ وشهرة حتى مات أبو تمام.. أما الآمدي فينكر أن يكون البحتري اتصل بأبي تمام اتصالَ من يستفيد أو يتوصل إلى وجاهة ونباهة[٣].

ثم إن العلماء ذلّلوا أشعارَ الأوائل ولم يحفلوا بالمحدَثين فجهلوا الإجابة عن أشعارهم فعمدوا إلى الطعن عليهم، وخصوصاً أبا تمام لأنه أقربهم عهداً وأصعبهم شعراً[٤].

ومن أشهر الذين ناصبوا أبا تمّام العداء في حياته دِعبِل بن علي الخُزاعيّ (ت ٢٤٦ هـ) كان يثلبه ويكذب عليه ويضع عليه الأخبار وينسبه إلى سرقة معاني الشعراء[٥]. وقد ادّعى دعبل أيضاً أن أبا تمام كان يسرق منه[٦]. وبلغ من تعصبه على أبي تمام أنه أنشد يوماً شعراً ثم سئل رأيَه فيه فقال: «هو والله أحسن من عافية بعد يأس». فلما قيل له: «إنه لأبي تمام»، قال: «لعله سرقة!»[٧] ولكن لما توفي أبو تمام عاد دعبل فمدحه[٨].

(١) العمدة ١: ٦٣ ـ ٦٤.
(٢) الأغاني ١٨: ١٦٨، ١٦٩.
(٣) الموازنة ٣ ـ ٤.
(٤) راجع أخبار أبي تمام ١٤ ـ ١٥.
(٥) أخبار أبي تمام ٦١، ١٨١ ـ ١٨٢، ١٩٩ ـ ٢٠٠، ٢٤٤، راجع ٢٠٢.
(٦) أخبار أبي تمام ٦٣ ـ ٦٤، غ ١٥: ١٠١ ـ ١٠٢.
(٧) غ ١٥: ١٠٢.
(٨) أخبار أبي تمام ٢٠٢.

وكان من أعداء أبي تمام أيضاً إبراهيم بن المدبّر (ت ٢٧٠ هـ)، كان يتعصّب على أبي تمام ويحطّه عن رتبته، ويستجيد شعره ولكن لا يوفّيه حقه[١]. وكان ابن المدبر أديباً شاعراً ومن ذوي الجاه والمتصرفين في كبار الأعمال في الدولة العباسية. وقد كان صديقاً للبحتري معجباً به وبشعره، وكان البحتري يمتدحه[٢].

وكذلك كان ابن الأعرابي، أحد أئمة اللغة، شديد العصبية على أبي تمام، قال مرة عن شعر أبي تمام: «إن كان هذا شعراً، فكلام العرب باطل»[٣]، يقصد لما فيه من التكلف.

أنصار أبي تمام وخصومه المتأخرون

بعدئذ مضى الأدباء يؤلّفون في فضائل أبي تمام وفي مثالبه. فمن الكتب التي أُلِّفت في فضائل أبي تمام[٤] كتاب أخبار أبي تمام للصولي، وأخبار أبي تمام والمختار من شعره للسميسطائي، وكتاب للمرزباني، وأخبار أبي تمام ومحاسن شعره للخالديَّين وكتاب سرقات البحتري من أبي تمام لأبي ضياء النصيبي[٥]. ومن الذين ألّفوا في مثالب أبي تمام وأبو القاسم الحسن بن بِشر الآمدي، وأبو العباس أحمد بن عبيد الله القُطْربليُّ ورجل اسمه عبد الكريم.

وغبر زمن لم يكن فيه بيد الأدباء والدارسين سوى كتاب الموازنة للآمدي.

ولقد فطن بعض المؤلفين لتحامل الآمدي على أبي تمام ومحاباته للبحتري فقال ابن النديم: «إن في الآمدي تحاملاً على أبي تمام»، ونسبه الشريف المرتضى إلى الغلو في انتقاد أبي تمام[٦]. ويخبرنا ياقوت[٧] ذلك بتفصيل واف فيقول: ولأبي

(١) أخبار أبي تمام ٩٧، ١٧٥.
(٢) أخبار البحتري ٧٦، ١١٣ ـ ١١٤، ١١٨، ١٢٤ ـ ١٢٦، ١٣٤، ١٥٧.
(٣) أخبار أبي تمام ١٧٥ ـ ١٧٦، راجع ١٧٧، ثم ٢٤٤ وأخبار البحتري ١٤٧.
(٤) الفهرست (القاهرة) ١٩٠ ـ ١٩٢، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٤٠، ٢٤١.
(٥) الفهرست ٢١٣.
(٦) الشهاب في الشيب والشباب (قسطنطينية ١٣٠٢ هـ) ص وما بعدها.
(٧) معجم الأدباء ٣: ٥٩.

القاسم (الآمدي) تصانيف كثيرة جيدة مرغوب فيها، منها كتاب الموازنة بين أبي تمام والبحتري... وهو كتاب حسن وإن كان قد عيب عليه في مواضع منه، ونسب إلى الميل مع البحتري فيما أورده والتعصب على أبي تمام فيما ذكره... «فإنه جد واجتهد في طمس محاسن أبي تمام وتزيين مزدول البحتري...» وياقوت لا ينكر فضائل البحتري بل يقول: «لو أنصف (الآمدي) وقال في كل واحد بقدر فضائله لكان في محاسن البحتري كفاية عن التعصب بالوضع من أبي تمام».

وفي العام ١٩٣٧ صدر كتاب أخبار أبي تمام لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي[١] فأصبح بين يدي الدارسين لحياة أبي تمام وشعره ـ لحسن حظ أبي تمام وحسن حظ الأدب ـ مصدر يمثل وجهة نظر المنصفين لأبي تمام في وجه موازنة الآمدي.

دفاع أبي الفرج

لأبي الفرج الأصفهاني دفاع عن أبي تمام يتكافأ فيه الأدب الرفيع والخلق النبيل. قال أبو الفرج[٢]:

«وفي عصرنا هذا من يتعصب له فيفرط حتى يفضله على كل سالف وخالف؛ وأقوام يتعمدون الرديء من شعره فينشرونه ويطوون محاسنه، ويستعملون القِحَة والمكابرة في ذلك ليقول الجاهل بهم أنهم لم يبلغوا علم هذا وتمييزَه إلا بأدب فاضل وعلم ثاقب. وهذا مما يتكسب به كثير من أهل هذا الدهر ويجعلونه، وما

(١) نشره وحققه وعلق عليه خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦ هـ. ١٩٣٧ م). حينما كنت في ألمانية عثرت على هذه المخطوطة في المكتبة العامة في برلين (رقم مخطوطات شرقية ١٩٣٢ . ٢٣) فاستخرجت لها صورة وعكفت على دراستها. ففي يوم من الأيام رأيت في القسم الشرقي من مكتبة برلين السيد نظير الإسلام يعمل على المخطوطة نفسها وأخبر في أنه يعمل على المخطوطة لجعلها أطروحة له ثم قص علي قصة أديبين مصريين عرفا بالمخطوطة وكادا يسبقانه في نشرها. بعدئذ سألاه أن يضم جهوده إلى جهودهما.

(٢) الأغاني ١٥: ٩٦؛ ١٢: ٦٧ (بولاق ١٢: ٧٠).

جرى مجراه من ثلب الناس وطلب معائبهم، سبباً للترفع وطلباً للرئاسة. وليست إساءة من أساء في القليل وأحسن في الكثير مسقطةً إحسانَه. ولو كثرت إساءته أيضاً ثم أحسن لم يُقل له عند الإحسان أسأت، ولا عند الصواب أخطأت! والتوسط في كل شيء أجمل، والحق أحق أن يتبع...».

«... وقد فضل أبا تمام من الرؤساء والكبراء والشعراء من لا يشق الطاعنون عليه غباره ولا يدركون، ـ وإن وجدوا ـ آثاره؛ وما رأي الناس بعده إلى حيث انتهوا له في جده نظيراً ولا شكلاً... وكان في ابن مهرويه تحامل على أبي تمام لا يضر أبا تمام هذا منه، وما أقل ما يقدح مثل هذا في مثل أبي تمام»[١].

مهاجاته الشعراء

هجا أبا تمام شعراء كثيرون، فرد أبو تمام على بعضهم ولم يلتفت إلى بعض. من هؤلاء جميعاً[٢] دعبل بن علي ومخلّد بن بكّار الموصلي وعبد الصمد بن المعذّل الشاعر البصري وشاعر اسمه الوليد. ومنهم خالد الكاتب وعبد الله الكاتب ومحمد بن يزيد، ويوسف السرّاج الشاعر المصري وعتبة بن أبي عاصم، ومحمد بن وهب الحِمْيري الشاعر ومحمد بن الحسن الشاعر.

* * *

(١) راجع أخبار أبي تمام ٢٤٥و ورثا ابن مهرويه أبا تمام (ص ٢٧٩).

(٢) راجع في ما يلي كله: الأغاني ٢١: ٣٤؛ وفيات ١: ١٥٠؛ العمدة ١: ٧٠؛ ديوان خ ٤٨٥ ـ ٤٨٧، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٤، الخ؛ أخبار أبي تمام ٣٤، ٢٣٥ ـ ٢٣٤، ٤٢١ ـ ٤٢٢.

آثارهُ وأثرُه

لا أخالني أعرف شاعراً مؤلفاً قبل العصر العباسي؛ أما في العصر العباسي فقد كان من الشعراء المُقِلين كتّابٌ (في الدواوين). من هؤلاء الشعراء: عبد الله بن المُقَفَّع (الكاتب المنشئ)، محمد بن عبد الملك الزيات، سليمان بن وَهْب، عمرو بن مَسْعَدَة، أحمد بن المُدَبّر، أحمد بن يحيى البلاذري المؤرخ، والخالديان محمد وسعيد؛ وغيرهم ممن هم أقل شهرة[١]؛ ومن هؤلاء أيضاً بِشْر بن المُعتَمِر[٢] لأنه «نقل من الكتب من معانٍ شتى إلى الشعر».

أما بعد أبي تمام فهنالك البحتري، وابن المعتز، والسريّ الرفّاء، وأبو العلاء المعري؛ فهم مؤلفون بالمعنى الذي نفهمه اليوم.

وأشهر الشعراء المؤلّفين، حاشا أبا العلاء المعري الشاعر المكثر وعبد الله بن المقفّع الشاعر المقلّ، أبو تمام الطائي. ذكر ابن النديم[٣] لأبي تمام أربعة مؤلفات هي: كتاب الحماسة، كتاب الاختيارات من شعر الشعراء، كتاب الاختيارات من شعر القائل ثم كتاب الفحول. وقد عُني السيد محسن الأمين[٤] بتعداد هذه المؤلفات وبأقوال مؤرخي الأدب فيها وفي أمثالها عناية فائقة.

وفي ما يلي صف موجز لهذه المؤلفات:

---

(١) الفهرست ٢٣٦ . ٢٣٩، ٢٤٠ وما بعدها.

(٢) الفهرست ٢٣٠ . ٢٣١.

(٣) الفهرست ١٦٥؛ في أعيان الشيعة (١٩ : ٤٨٩) خمسة مؤلفات، وذلك وهم (راجع تحت، الكلام على الحماسة الصغرى).

(٤) أعيان الشيعة ١٩ : ٤٨٦ . ٤٩٨؛ راجع أيضاً حركة التأليف عند العرب ١ : ٩٥ . ١٠٤، في ما يتعلق بكتاب الحماسة وحده.

١ ـ ديوان الحماسة، أو كتاب الحماسة، أو الحماسة الكبرى[١]:

زار أبو تمام عبد الله بن طاهر والي خراسان، وكان يقوم في نيسابور، ومدحه ثم عاد وشيكاً. وفي أثناء رجوعه اعترضه الثلج عند مدينة هَمَذان ـ وكان الشتاء في ذلك العام شديداً[٢] ـ فمال إلى صديق له هنالك اسمه أبو الوفاء بن سلمة ريثما يذوب الثلج فيستطيع أن يتابع سيره إلى العراق.

وكان عند أبي الوفاء بن سلمة خزانة كتب قيمة فانصرف إليها أبو تمام وجمع من دواوين الشعر التي كانت فيها كتاب الحماسة وغيره فيما قيل. وقد اختار أبو تمام في «ديوان الحماسة» نحو سبعمائة وثمانين قطعة لنحو أربعمائة وخمسة وستين شاعراً من الشعراء المقلين ولا سيما المغمورين منهم، سوى المجاهيل[٣].

في «ديوان الحماسة» نحو عشر أبيات مفردة[٤]، ثم هنالك بضع مختارات تتألف كل واحدة منها من ثلاثة أشطر من الرجز[٥]. ولكن معظم المختارات تتألف من مُقطّعات يتراوح عددها بين بيتين وبين عشرة أبيات. وفي الحماسة أيضاً مقاطع قليلة تزيد ابياتها على عشرة وتقل عن عشرين. أما المقاطع التي يزيد عدد أبياتها على عشرين فهي ست: قصيدة السموأل بن عاديا: «إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه»[٦] وقصيدة المنخّل بن الحارث اليشكري: «إن كنت عاذلتني فسيري»[٧]، وكل واحدة منهما اثنان وعشرون. ثم هنالك قصيدة العُديل ابن الفَرخ العجلي: «ألا

(١) هبة الأيام ٩، ١٣٨، أعيان الشيعة ١٩: ٤٨٦ . ٤٩٠، حركة التأليف عند العرب ١: ٩٥ . ١٠٢ .. GAL. Suppl. I 136

(٢) أوائل ٢٢٢ هـ = أوائل ٨٣٧ م.

(٣) بعض مقاطع الحماسة منسوبة هكذا: قال بعض بني بولان من طيء. قال أعرابي قتل أخوه ابناً له. قال رجل من بني تميم. وقال آخر. قال بعض بني أسد. قالت امرأة من طيء. قلت غيرها. قال أعرابي. قال بعض المدنيين الخ. ويبلغ هؤلاء المجاهيل نحو مائة وخمسين شاعراً يمكننا أن ننسب نحو ثلاثين منهم على وجه الإيقان أو الظن.

(٤) ديوان الحماسة ٢: ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٤.

(٥) ديوان الحماسة ٢: ٣٦٦، ٣٧٢، ٣٧٧.

(٦) ديوان الحماسة ١: ٣٦ . ٤٠.

(٧) ديوان الحماسة ١: ٢٠٨ . ٢١١.

يا اسلمي، ذات الدماليج والعقد»[١]، وقصيدة يزيد ابن الحكم الثقفي يعظ ابنه بدراً: «يا بدر، والأمثال يضربها لذي اللب الحكيم[٢]»، وكل واحدة منهما ثلاثة وعشرون بيتاً. وتأتي بعدئذ قصيدة تأبط شراً: «إن الشعب الذي دونَ سَلْع...»[٣]، وهي ستة وعشرون بيتاً. أما أول مقاطع الحماسة إطلاقاً فهي قصيدة زياد بن حَمَل بن سعد[٤]:

لا حبّذا أنتِ، يا صنعاء، من بلد ولا شعوب ـ هوى مني ـ ولا نقم[٥].

فإنها أربعة وأربعون بيتاً.

واختار أبو تمام في الحماسة مقاطع لجميع الشعراء المقلين والمكثرين، والمشهورين والمغمورين، والقدماء والمحدثين، وإن كان جل اهتمامه بالمقلين المغمورين القدماء. أما المشاهير فضمت الحماسة منهم المهلهل وطرفة وعمرو بن كلثوم وعنترة والنابغة في الجاهليين، وحسان والخنساء والفرزدق والأخطل وجميل بن مَعمَر في الإسلاميين، وأبا العتاهية والعباس بن الأحنف ومسلم بن الوليد ثم بكر بن النطّاح المعاصر لأبي تمام من المحدثين.

والمفروض أن يكون أبو تمام قد اختار في الحماسة مقطوعة واحدة لكل شاعر استجاد شعره، ولكن الذين اختار لهم قطعتين أو ثلاثاً ليسوا قليلين. أما الذين اختار لهم أربع مقطوعات أو خمساً أو ستاً فإنهم قليلون جداً. فمن الذين اختار لهم ست مقطوعات حاتم الطائي وعروة بن الورد وهما جاهليان، ثم موسى بن جابر الحنفي وهو شاعر إسلامي.

---

(١) ديوان الحماسة ٣٠٨: ١ . ٣١٣.
(٢) ديوان الحماسة ٤٠: ٢ . ٤٥.
(٣) ديوان الحماسة ٣٤٨: ١ . ٣٥٣.
(٤) ديوان الحماسة ١٤٤: ٢ . ١٥٤.
(٥) صنعاء: عاصمة اليمن، وشعوب بفتح الشين (القاموس ٧٨: ١) مكان في اليمن، قصر عال أو متنزه ذو بساتين ورياض في ظاهر صنعاء. نقم (بضم النون): قرية في اليمن (القاموس ١٨٣: ٣) بلدة في اليمن، أو جبل عال فيها. ليس فيك، يا يمن، شيء أحبه، لا صنعاء ولا شعوب نقم.

وتنقسم الحماسة عشرة أبواب، هي عشرة فنون من الشعر: الحماسة ـ المراثي ـ الأدب (الحكمة) ـ النسيب ـ الهجاء ـ الأضياف والمديح ـ الصفات (الوصف الحسي) ـ السير والنعاس ـ المُلَح (النكت والفكاهة والأحماض والمجون) ـ مذمّة النساء. وقد سمَّى أبو تمّام هذا المجموع كله باسم الباب الأول منه «الحماسة»[١]، وهو أطول الأبواب وأهمها في هذا المجموع القيم.

واشتهر كتاب الحماسة لأبي تمام شهرة غطت على شهرة كل مجموع آخر شبيه به، فإذا قلنا اليوم «ديوان الحماسة» فإننا نعني ديوان الحماسة لأبي تمام، وقد دل ديوان الحماسة هذا على سعة اطلاع أبي تمام وغزارة علمه بالشعر وحسن ذوقه في الاختيار حتى قيل إن أبا تمام كان في اختياره لديوان الحماسة أشعر منه في شعره[٢]. ومن أوجه الأهمية لديوان الحماسة أننا نجد فيه أشعاراً لا نعرفها في مكان آخر.

ولقد عد السيد محسن الأمين شروح ديوان الحماسة فوجدها أربعة وثلاثين شرحاً[٣] بعضها شروح عامة كشرح الإمام المرزوقي المتوفي سنة ٤٢١ للهجرة، وشرح الخطيب التبريزي المتوفي سنة ٥٠٢ للهجرة. ومنها أيضاً شروح خاصة تتناول أوجهاً معينة من هذا الديوان القيم، فهنالك المبهج في شرح أسماء رجال الحماسة لابن جِنّي، ومنها رسالة في ضبط أعلام الأماكن في ديوان الحماسة لأبي هلال العسكري.

٢ ـ الحماسة الصغرى وتعرف أيضاً باسم الوحشيّات[٤]:

---

(١) الحماسة، في الأصل، الشدة في الدين والقتال، ثم هي الشجاعة (راجع القاموس ٢٠٨ : ٢). والحماسة أيضاً هي الشعر الذي يقال في القتال وفي التجلد في المصائب والقسوة وقلة المبالاة وصلابة النفس في أي فن من فنون الشعر جاءت هذه الخصائص (راجع شرح للتبريزي).

(٢) خمسة شعراء جاهليون، للمؤلف ص ٢٥، ٢٧.

(٣) أعيان الشيعة ٤٩٠ : ١٩ . ٤٩٤، راجع حركة التأليف عند العرب العرب ٩٨ . ٩٩ أما أحمد أمين وعبد السلام هارون فقد أحصيا نحو ثلاثين شرحاً (شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١١ : ١ ـ ١٥ من التقديم). ولعلهما كررا اسم الصولي مرتين (رقم ١ و١٣ وجعلا وفاته مرة سنة ٣٣٥هـ ومرة سنة ٤٧٦ هـ).

(٤) وفيات الأعيان، مقدمة الحماسة (فرايتاغ)، الأغاني ٣٤٦: ١، الحاشية ١، أعيان الشيعة ٤٩٥: ١٩.

جمع أبو تمام هذا الكتاب من شعر الشعراء العرب (أي القدماء) ورتّبه على عشرة أبواب هي أبواب الحماسة الكبرى نفسها. ويبدو أن الحماسة الصغرى قصائد طوال. ووهم السيد محسن الأمين مرة[١] فجعل الوحشيان كتاباً مستقلاً غير الحماسة الصغرى.

٣ ـ كتاب الفحول، أو كتاب فحول الشعراء، أو كتاب اختيار شعراء الفحول[٢]:

هذا المجموع مقاطع من شعر الشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين على الأنواع[٣] وينتهي بابن هَرمة.

٤ ـ كتاب الاختيار من شعر القبائل، ويسميه السيد محسن الأمين «الاختيار القبائلي الأكبر» ويذكر أنه رآه[٤]؛ ولعلّه كتاب الاختيارات من شعر الشعراء[٥].

٥ ـ الاختيار القبائلي الأصغر، اختار فيه أبو تمام مقاطع من محاسن أشعار القبائل. ومعظمه لغير المشهورين[٦].

٦ ـ اختيار المقطعات، وهو مبوب على ترتيب الحماسة وفيه أشعار للمشهورين ولغير المشهورين من القدماء والمتأخرين. وهو يبدأ بأشعار الغزل[٧].

٧ ـ كتاب مجرد في أشعار المحدثين[٨].

---

(١) أعيان الشيعة ٤٨٩: ١٩.
(٢) الفهرست ١٦٥، أعيان الشيعة ٤٩٥: ١٩ . ٤٩٦؛ وفيات (مطبعة الوطن) ٢١٤: ١.
(٣) الفهرست.
(٤) الفهرست ١٦٥؛ أعيان الشيعة ٤٩٦: ١٩.
(٥) الفهرست ١٦٥؛ وفيات ٢١٤: ١.
(٦) أعيان الشيعة ٤٩٦: ١٩.
(٧) أعيان الشيعة ٤٩٦: ١٩.
(٨) أعيان الشيعة ٤٩٦: ١٩.

مقلدو أبي تمام

وقلَّد أبا تمَّام نفرٌ من الشعراء والأدباء والنقاد في جمع مجاميع من الشعر يُعرف كل واحد منها باسم «الحماسة» أيضاً: وقد وصل إلينا من هذه المجاميع[١]:

١ ـ حماسة البحتري ـ البحتري (ت ٢٤٨ هـ = ٨٩٧ م) تلميذ أبي تمام وكان يتشبه به وينحو نحوه[٢]، فألَّف «كتاب الحماسة» على مثال حماسة أبي تمَّام[٣]. على أن البحتري عني بالأغراض ـ بالمعاني المفصلة: حمل النفس على المكروه، مجاملة الأعداء... الآنفة... ركوب الموت خشية العار... مؤاخاة الكرام الخ[٤]، لا بالفنون (الحماسة، المراثي، الهجاء...) كما فعل أبو تمَّام.

٢ ـ حماسة الخالدين ـ الخالديان هما أبو بكر محمد وأبو سعيد عثمان ابنا هاشم، وكانا من أحياء القرن الهجري الرابع ومن الذين كانوا في بلاط سيف الدولة[٥]، «لهما من الكتب حماسة شعر المحدثين».

٣ ـ الحماسة العسكرية لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ ١٠٠٥ م).

٤ ـ حماسة أحمد بن فارس (٣٢٩ ـ ٣٩٥ هـ) الأديب اللغوي المشهور[٦].

٥ ـ الحماسة لأبي السعادات هبة الله بن علي الشجري العلوي (ت ٥٤٢ هـ

---

(١) راجع أعيان الشيعة ٤٩٤: ١٩ ـ ٤٩٥، حركة التأليف ٩٩: ١ ـ ١٠٤.

(٢) معجم الأدباء لياقوت ٢٢٧: ٧.

(٣) الفهرست ١٦٥؛ (مطبعة الوطن) ٢١٤: ١.

(٤) حركة التأليف ١٠٠: ١ ـ ١٠١.

(٥) راجع الفهرست ١٦٩؛ حركة التأليف ٩٨: ١؛ «لهما الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهلين والمخضرمين في الكتبخانة الخديوية المصرية (فهرست الكتبخانة ٢٠٢: ٤)». وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة، عام ١٩٥٨ (حققه وعلق عليه محمد يوسف).

(٦) حركة التأليف عند العرب ٩٨: ١.

١١٤٧ م)، وتعرف بمختارات الشجري. هذا المجموع يضم أبواباً يتناول بعضها فنوناً من الشعر كالمديح والمراثي... ويتناول بعضها الآخر أغراضاً ومعاني جزئية، فهو لذلك وسط بين حماسة أبي تمّام وحماسة البحتري[١].

٦ ـ الحماسة[٢] للأعلم الشنتمري الأندلسي (ت ٤٧٦ هـ).

٧ ـ الحماسة لعلي بن الحسن المعروف بشميم الحِليّ (ت ٦٠١ هـ)، وهي تتألف من أربعة عشر باباً.

٨ ـ الحماسة البصرية لصدر الدين علي بن أبي الفرج البصري (قتل ٦٤٧هـ ـ ١٢٤٩م).

٩ ـ الحماسة المغربية لأبي الحجّاج بن محمد الأندلسي البيّاسي (ت ٦٥٣هـ ـ ١٢٥٥م)، وهي حماسة كبيرة تقع في مجلّدين. وقد كان تأليفها في تونس (سنة ٦٤٦هـ ـ ١٢٤٨م).

ديوان أبي تمام والشروح عليه

يبدو أن النسخة التي وصلت إلينا من ديوان أبي تمّام هي النسخة التي صنعها علي بن حمزة الأصفهاني[٣]، وهي النسخة المتداولة في الطبع. هذه النسخة مرتّبة على الفنون[٤]، وكلّ فن فيها مرتب على الحروف.

وقد كانت العناية بشعر أبي تمّام كثيرة، فقد شرحه نفر من المشاهير[٥].

---

(١) مثله ١٠٢ : ١ ـ ١٠٣. وقد طبعت حماسة الشجري في حيدر آباد (الدكن) بالهند ١٣٤٥ هـ.

(٢) يظن ابن خلكان أنه كان يملك شرحاً للحماسة بقلم الأعلم الشنتمري في خمسة مجلدات (وفيات، مطبعة ٤٢٧ : ٣).

(٣) يذكر محمد عبده عزام (ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ٤٤ : ١ من المقدمة) أن نسخة الاسكوريال تبلغ ١٣٦ ورقة مسطرتها ١٩ سطراً، وهذا يجعل أبيات الديوان نحو ثلاثة آلاف وخمسمائة بيت.

(٤) راجع مطلع الفصل التالي.

(٥) راجع مقدمة محمد عبده عزام لديوان أبي تمام بشرح التبريزي ٢٠ : ١ ـ ٣١.

إن أقدم الشروح التي وصلت إلينا وافية كاملة شرح أبي بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ). كان الصولي من المُعْجَبين بشعر أبي تمام ومن المتعصبين له جمع نخبة صالحة من أخباره وشعره ثم شرح ديوانه. وشرح الصولي موجز مقتصر على معاني الأبيات. ثم هو قليل التعرّض لمسائل اللغة والنحو، إلا أنه يورد أحياناً أشياء من الأخبار تعين القارئ على فهم الأبيات التي تتعلق تلك الأخبار بها من قرب أو بعد. وشرح الصولي يتناول النصف الأول من الديوان.

وبعد الصولي في الزمن يأتي الإمام الخارزنجي المتوفى سنة ٣٤٨ هـ، وهو من شرّاح ديوان أبي تمّام المتقدّمين، غير أن أكثر شرحه قاصر على التفسير اللغوي.

ثم يأتي في هذه السلسلة أبو القاسم الآمدي (ت ٣٧٠ هـ)، وهو الذي نصب الحرب لأبي تمام وشعره في كتابه «الموازنة». وقد كان الآمدي من أنصار البحتري. وفي شرح الآمدي كثير من النقد والجدل يحاول الآمدي أن يبرر بهما تحامله على أبي تمّام؛ وربما عمد إلى تبديل رواية أو إلى اختلاق رواية رأساً للحط من شعر أبي تمام.

ثم يأتي أبو علي المرزوقي (ت ٤٢١ هـ)، وهو من المعجبين بأبي تمام المتعصبين له. والمرزوقي كثير العناية، في شرحه بأسلوب أبي تمام يعتمد الذوق في استخراج المعاني ويحاول أن يصحّح الروايات التي لا يرضاها بالمألوف من مذهب أبي تمّام أو من مذاهب الشعراء، وقلّما لجأ إلى ما رُوِيَ في نسخ الديوان. وللمرزوقي في كتاب الانتصار من ظلمة أبي تمّام[١].

وكان أبو العلاء المعري (ت ٤٤٩ هـ) في عصر المرزوقي. وهو من أشدّ المعجبين بأبي تمّام وبشعره، شرح ديوان أبي تمّام وسمّاه «ذكرى حبيب»، إعجاباً بالتورية بين «حبيب» بمعنى المحبوب المعشوق وبين «حبيب» بن أوس (اسم أبي تمّام).

وشرح المعري لغوي في الدرجة الأولى، وفيه استطراد كثير في اللغة وفي

(١) Hss (Berlin), Ahlw. 7539 (GAL I 85).

تفسير المعاني. والمعري يريد أن يكون كل قول لأبي تمّام جميلاً، فهو يدافع عن معاني أبي تمّام بكل سبيل.

ثم يأتي الخطيب التبريزي (ت٥١٢هـ) تلميذ المعري. وشرحُ التبريزي لشعر أبي تمّام يقوم في الأكثر على الجمع بين شروح المتقدّمين والإتيان بشرح ديوان أبي تمّام كاملاً.

ومن هذه السلسلة في أعقاب الدولة العباسية أبو البركات المبارك بن أحمد المعروف بابن المستوفى الإربليّ المتوفي في الموصل في ١٦ رمضان من سنة ٦٣٨ (١٢٤١ م) له كتاب النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمّام في عشر مجلَّدات[١]. وابن المستوفي يجمع شروح الشرَّاح على شعر أبي تمّام منذ أيام الصولي، وهو عالم محقّق أمين ينسب كلّ قول من أقوال الشارحين إلى صاحبه، وقد يعقّب على هذه الأقوال[٢].

(١) وفيات الأعيان (مصر، مطبعة الوطن ١٢٩٩ هـ) ٢٠٦: ٢ . ٢١٠.

(٢) محمد عبده عزام (ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ٣٩: ١ . ٤٣).

فنون أبي تمّام وأغراضه

ليس ديوان أبي تمّام كبير الحجم بالإضافة إلى دواوين أمثاله من الشعراء كأبي نواس والبحتري وابن الرومي وغيرهم ممن لمعوا في سماء الأدب العربي وحازوا إمارته على الدهر، واتصلوا برجالات العرب والإسلام في السياسة والاجتماع. وأبو تمام ككل الشعراء العرب ـ إذا استثنينا نفراً كالعباس بن الأحنف وعمر بن الفارض وأمثالهما ـ خاض في فنون الشعر جميعها، ولكنه اكتسب شهرته بفنين منها: المديح والرثاء. ومع أن شعره في الرثاء أقل حجماً من شعره في المديح فإنه لا يقل عنه قيمة، بل ربما فاقه.

يحرص أصحاب الآثار على أن يجمعوا آثارهم في حياتهم. ومن الواضح أن آثارهم لا تتم عادة إلا بتمام حياتهم. ومن هذا القبيل يجب أن نفهم الرواية عن عثمان بن المثنّى القرطبي المتوفي سنة ٢٧٣ للهجرة (٨٨٦ ـ ٨٨٧ م) أنه «رحل إلى المشرق وقرأ على حبيب بن أوس ديوان شعره وأدخله الأندلس رواية عنه[١]» ولما بدأ ابن النديم[٢] تأليف كتابه «الفهرست» كان شعر أبي تمام لا يزال مفرقاً، غير مجموع جمعاً منسقاً على طريقة ما، فقدّره بنحو مائتي ورقة، أي أربعة آلاف بيت[٣].

ثم جاء أبو بكر محمد بن يحيى الصولي المتوفى سنة ٣٣٠ للهجرة[٤] فعمله

(١) تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس لمحمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن القرضي، جزءان، القاهرة (١٣٣٧. ١٣٣٨ هـ). ١٩٥٤ م، ٣٤٦: ١.

(٢) انتهى ابن النديم من تأليف كتاب «الفهرست» سنة ٣٧٧ هـ (٩٨٧ . ٩٨٨ م)، وتوفي يوم الأربعاء لعشر بقين من شعبان سنة ٣٨٥ (أيلول ٩٩٥).

(٣) الفهرست ١٦٥. يذكر ابن النديم (الفهرست ١٥٩) أن الورقة تضم عشرين بيتاً من الشعر.

(٤) الفهرست ١٥١.

مرتباً على الحروف في نحو ثلاثمائة صفحة[١]، أي ستة آلاف بيت. وكذلك صنعه علي بن حمزة الأصفهاني[٢] على الأنواع.

وبمراجعة الديوان يتضح لنا أن تقدير ابن النديم كان قريباً من الصواب. فإذا نحن اعتبرنا الديوان[٣] وجدنا أنه يضم نحو ٦٧٣١ بيتاً موزعة كما يلي، على وجه التقريب: باب المديح ٤٣٤٧ بيتاً، باب الرثاء ٦٦٧ بيتاً، باب العتاب ٢٥٦ بيتاً باب الوصف ١٧٧ بيتاً باب الغزل ٥٥٧ بيتاً، باب الفخر ١٥٥ بيتاً، باب الوعظ ٤٦ بيتاً، باب الهجاء ٥٢٦ بيتاً.

وأغراض أبي تمام المفرقة في الأبواب السابقة ـ ولا سيما في بابي المديح والرثاء ـ كثيرة جداً. فمما يدل على كثرتها والإجادة فيها ما ورد لأبي تمام من المقاطع المختلفة المنثورة في «كتاب الزَهْرة» لأبي بكر محمد بن داود الأصفهاني. وموضع الشاهد في ذلك أن كتاب الزهرة مؤلف في الحب والغزل وأحوالهما، وأبو تمام ليس من فرسان هذين الميدانين. فإذا كان شاعرنا قد تناول هذه الأغراض التي ليست من جوانب عبقريته بمثل هذا اليسر والسعة والإجادة، فما بالك بالأغراض التي تقوم عليها عبقريته!

اختار أبو بكر الأصفهاني في كتابه «الزهرة» مقاطع قصاراً تبلغ عشرة آلاف بيت نصفها في أحوال الحب وما يتصل بها لشعراء قدماء ومُحدّثين ثم فرّقها في مائة باب. ولكن لم يطبع إلى اليوم من كتاب الزهرة إلا نصفه فقط[٤]. وكان الأصفهاني

---

(١) الفهرست ١٦٥.

(٢) الفهرست ١٧٥.

(٣) فسر ألفاظه اللغوية ووقف على طبعه محيي الدين الخياط. طبع بمناظرة والتزام محمد جمال (بيروت ١٣٢٣ هـ ١٩٠٥ م). راجع تاريخ طبع الديوان بحساب الجمل على الصفحة «يو» للشيخ عبد الرحمن سلام والشيخ حسين الحبال. وقد أغفل محيي الدين الخياط إيراد جانب من هجاء أبي تمام الذي يمس بالآداب (الديوان ٤٨٥). ويبدو أيضاً أن الأبواب الأخرى تنقص عدداً آخر من الأبيات.

(٤) النصف الأول من كتاب الزهرة، تأليف أبي بكر محمد بن أبي سليمان داود الأصفهاني، اعتنى بنشره الدكتور لويس نيكل البوهيمي بمساعدة الشاعر الأديب إبراهيم عبد الفتاح طوقان (طبع في مطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت سنة ١٩٣٢/ ١٣٥١ هـ).

قد شرط على نفسه أن يورد المختارات مجردة من التعليق إلا إذا كان فيها ما يزيد على غيره في الحسن والجودة زيادة ظاهرة[١]. ثم إنه تشدد فلم يبد استحسانه إلا عند إيراد ثمانٍ وأربعين مقطوعة كان لأبي تمام وحده تسع منها[٢]. أما مجموع الأبيات التي اختارها الأصفهاني من شعر أبي تمام، في النصف الأول من كتاب الزهرة، فتبلغ مائة واثنين وسبعين بيتاً تؤلف سبعاً وخمسين مقطوعة تتفرق في تسعة وعشرين باباً من أبواب الكتاب[٣].

١ ـ المديح

لا يستطيع دارس أن يعتمد في نقد «المديح» على مدائح الشاعر أبداً؛ فهي لا تدل غالباً على المادح ولا على الممدوح دلالةً صادقة، لأن حماسة الشاعر تزيد أو تنقص حسب زيادة أمله أو نقصه في نوال الممدوح. وكثيراً ما رأينا شاعراً يمدح شخصاً ثم يعاتبه ثم يهجوه؛ ومن هؤلاء أبو تمام.

عرف أبو تمام كيف يصرّف مدحه، فلم ينتفع في أيامه شاعر بدرهم[٤]؛ وإذا علمنا أن المدح إرضاء الممدوح فحسب غفرنا كثيراً من ذنوب أبي تمام وأهملنا أكثر ما يأخذه به بالنقاد.

كان الناس في غمرة من الثقافة الفارسية يوَلُّون أوجههم شطرها في أكثر أمور دنياهم، فلم يكن نصيب الأدب أقلَّ من نصيب غيره حتى أصبحت بغداد على الحقيقة قطعة من بلاد الفرس. ثم كانت نكبة البرامكة، وفَوْرة الزندقة، وصلف الشعوبية، وفتنة بابك، ومجيء الأتراك فمال الناس ـ في الظاهر على الأقل - عن الفرس مَيْلَةً واحدة واستيقظت فيهم الروح العربية وحَنّوا إلى البادية وألوانها من جديد؛ مع أن الشعراء لم يكونوا قد انصرفوا عنها قط، خصوصاً في أماديحهم.

(١) كتاب الزهرة ٧، أشار الأصفهاني إلى عدد من المعاني القبيحة في بابها، ص ٢٦.
(٢) كتاب الزهرة ٣٠، ٣٨، ٤٤، ١١٠، ١١٤، ١٩٢، ٣٠٣، ٣٢٣، ٣٢٦.
(٣) راجع فهرس كتاب الزهرة، ص ٣٧٥.
(٤) الأغاني ٩٨: ١٥.

يمتاز مديح أبي تمام بأربعة مظاهر احتاز بها حقوق الشعراء جميعاً.

(أ) الإشادة بالقومية العربية والدين الإسلامي: فهو يستمد منهما تاريخاً وعظمة وشهامة ينثرها في مدائحه، وقد استطاع من أجل ذلك أن يفوز بإعجاب بني العباس مع احتفاظه بحب آل البيت. ولا نَنْسَ أن الميل إلى بني علي كان جريمة يومذاك.

من ذلك قوله في مدح المأمون:

لما رأيتَ الدينَ يخفُقُ قلبه؛ والكفر فيه تغطرس وعُرامُ[1].
أوْرَيْتَ زَنْدَ عزائم تحت الدُجى أسْرَجْنَ فِكْرَك، والبلادُ ظلامُ.
فنهضْتَ تسحب ذيلَ جيش ساقه حسن اليقين، وقاده الإقدام،
حتى نقضت الروم منه بوقعةٍ شنعاءَ ليس لنقضها إبرام؛
في معرَك، أما الحِمام فمفطر في هَبوتيه والكُماة صيام[2].
ما كان للإشراك فورة مشهد والله فيه، وأنت، والإسلام!
ـ لم يُقْرَ هذا السيفُ هذا الصبرَ في هيجاءَ، إلَا عزّ هذا الدينُ[3].

ومدح الواثق فقال:

يا ابن الخلائف: إن بردك ملؤه كرم، يذوب المُزْنُ منه، ولين:
نور من الماضي عليك؛ كأنه نور عليه، من النبي، مبين.
يسمو بك السفّاح، والمنصور، والـ ـمهديُّ، والمعصوم، والمأمون.
فرسانُ مملكةٍ، أسود خلافة ظل الهدى غابٌ لهم وعرين.
قوم غدا الميراث مضروباً لهم سُور عليه من القُرآن[4] حصين.

(١) تغطرس: تكبر وتطال وظلم. عرام: شدّة وشراسة.
(٢) الحمام: الموت. الحمام مفطر: يأكل من المحاربين منهم. والكماة (الإبطال المحاربون) صيام قائمون على حذر وممسكون عن كل شيء (عن الطعام وعن كل شيء غير القتال). الهبوة: الغبار الذي يشبه الدخان ويكون في المعارك عادة.
(٣) ما صبر الناس، والسيوف بأيديهم، مثل هذا الصبر في حرب ما إلا انتصر الإسلام.
(٤) القرآن (بتسهيل الهمزة) لغة في القرآن.

قد أصبح الإسلام في سلطانها؛ والهند بعض ثغورها والصين.

وليس أحسن في هذا المقام من الاكتفاء بالإشارة إلى قصيدة «فتح الفتوح»[١].

وقريب من هذا قوله في مدح أبي سعيد الثغري بعد وقعة بابك:

تاللـه أدري أألإسلام يشكرها من وقعة، أم بنو العباس، أم أُدَدُ[٢]
يومٌ به أخذ الإسلامُ زينتَه بأسرها، واكتسى فخراً به الأبد؛
يوم يجيء، إذا قام الحساب، ولم يَذْمُمْهُ بدرٌ ولم يُفضَح به أُحُد[٣].
لم تبق مشركةٌ إلا وقد علمت - إن لم تُتِبْ - أنه للسيف ما تَلِدُ.
فاعذرْ حسودَك فيما قد خُصصت به؛ إن العُلى حسنٌ في مثلها الحسد!

(ب) استخدام الحوادث القديمة والحديثة: إذا كان لها علاقة بالممدوح أو بآله أو بقبيلته أو بقومه، ليرفع بها من شأنه ويشهَر مناقبَه ويُظهر مناسبه ويبين معالمه وشرف مقامه. إن أبا تمام لا يغفُل عن حادثة كبيرة يذكرها أو صغيرة يجلو أوجُهَها. وهذا يُمكّننا أحياناً من تعيين تاريخ قصائده.

مدح أبو تمام أبو دلف العجلي فقال مشيراً إلى قومه[٤].

إذا افتخرتْ يوماً تميمٌ بقَوْسِها، وزادت على ما وطّدت من مناقبِ،
فأنتم بذي قارٍ أمالت سيوفُكم عروشَ الذين استرهنوا قوسَ حاجب.
محاسنُ من مجدٍ متى تَقْرِنوا بها محاسنَ أقوامٍ تكنْ كالمعائب

ومدح أبو تمام محمدَ بن عبد الملك بن صالح الهاشمي فقال فيه[٥]:

نرمي بأشباحنا إلى ملك نأخذ من ماله ومن أدبهْ.
نجمُ بني صالح؛ وهم أنجم الـ ـعالم من عُجمه ومن عربه.

(١) راجع في المختارات: السيف أصدق أنباء من الكتب!
(٢) القسم المنفي تقديره (والله أتي لا أدري...)، أدد: قبيلة الممدوح.
(٣) يوم الحساب: يوم القيامة؛ بدر واحد غزوتان من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم.
(٤) راجع المختارات.
(٥) خ ٥٢.

رهـط الـنـبـي، الـذي تَـقَـطَّـعُ أسـ ـبـاب الـبـرايـا سـوى سـبـبـه!

وانظر الآن كيف يحاول أبو تمام أن يجلوَ نسب خالد بن يزيد الشيباني في أجمل إهاب، ويكسوه من المجد أغلى ثياب (خ ٩٨).

مـطـر أبـوك، أبـو أهِـلّـة وائـل؛ مـلأ الـبـسـيـطـة عُـدة وعـديـداً.
أكـفـاؤه تـلـد الـرجـالَ؛ وإنـمـا ولـد الـحـتـوف أسـاوداً[١] وأسـودا.
ورِثـوا الأبـوَّة والـحـظـوظ؛ فـأصـبـحـوا جـمـعـوا جـدوداً في الـعـلـى وجـدوداً[٢]
ومَـشَـوْا أمـامَ أبـي يـزيـدَ وحـولـه مـشـيـاً، يَـهُـدّ الـراسـيـات، وئـيـدا![٣]
وإذا رأيـت أبـا يـزيـدٍ فـي نـدىً ووغـىً، ومـبـدئ غـارةٍ ومُـعـيـدا
أيـقـنـتَ إن مـن الـسَـمـاح شـجـاعـةً تُـدمـي؛ وأن مـن الـسـمـاحـة جـوداً[٤].

(حـ) فخامة الألفاظ والتراكيب: يحبّ أبو تمام من الألفاظ ما ملأ الأسماع ومن التراكيب ما شَغَلَ الفِكْرَ. ثم يَحيك حولها أقوالًا وآراءً يستعيرها من قوى الطبيعة المختلفة كالمطر والبحر والنار والحياة والموت والحرب... وبعدئذ يَحْبِكها بحكمةٍ عَرَفها أوِ اخترعها.

لما تغلب الجيش الإسلامي على بابَكَ مدح الشاعر أحدَ قواده: أبا سعيد محمدَ بنَ يوسف الثغري فقال[٥]:

وفي أرشقَ الهيجاءِ، والخيل ترتمي بـأبـطـالـهـا فـي جـاحـم مـتـوقِّـد[٦]
عططت، على رغم العدى، أنف بابك بـعـزمـك عـط الأتـحـمـي الـمـعـضَّـد[٧]

(١) الأساود جمع أسود وهو الأفعوان ذكر الأفعى (الحية).
(٢) الجدود الأولى: الأسلاف، والثانية: الحظوظ.
(٣) الراسيات: الجبال. وئيد: الذي فيه صوت عال، أو فيه رزانة وتأن.
(٤) السماح والسماحة: البذل، وقصد الشاعر بالكلمة الأولى بذل النفس في الحرب، وبالثانية بذل المسال.
(٥) راجع المختارات أيضاً.
(٦) أرشق حصن للمسلمين خرج إليه بابك ليسطو على مال أرسله المعتصم للأفشين؛ جاحم متوقد: جمر شديد الاشتعال.
(٧) شققت عزمه كما يشق الثوب المخطط طولا (لسهولة ذلك).

فإلا يكن ولّى بشِلو مقدّد هناك، فقد ولى بعزم مقدد[١].
رآك سديد الرأي والرمح في الوغى تأزّرُ بالإقدام (فيها) وترتدي
وليس يجلي الكربَ رمحٌ مسدد إذا هو لم يؤنس برأي مسدد!

وأفخم من هذا قوله في عبد الله بن طاهر[٢]:

إليك جزعنا مغرب الملك كلما وسَطنا ملا صلّت عليك سباسبُهْ[٣]
إلى ملك لم يُلق كلكل بأسه على ملك إلا وللذل جانبه[٤]؛
إلى سالب الجبار بيضةَ ملكه، وآمله غاد عليه فسالبه[٥].
فوالله لو لم يُلبي الدهرَ فعلَه لأفسدت الماءَ القَراح معائبه[٦].
ويا أيها الساري فسِر غير حاذر جَنانَ ظلام[٧]، أو ردىً أنت هائبه،
فقد بث عبد الله خوفَ انتقامه على الليل حتى ما تدِبّ عقارب!
يقولون: إن الليثَ ليثُ خفية نواجذُه مطرورة ومخالبه[٨]؛
وما الليث كلُّ الليث إلا ابنُ عثرة يعيش فَواق ناقة وهو راهب.

(د) احتفاظه بمركزه الشخصي: يضرب أبو تمام في الأرض إلى ممدوحيه، فإذا وصل إلى أبعدهم مكاناً هان عليه أن يرجع صفر اليدين منه على أن ينال رفده ويحمل في سبيل ذلك شيئاً من المِنّة، أو يبدي قليلاً من التذلل[٩]. وإذا أنشد

(١) إن لم تتركه مقطع الأعضاء (قتيلاً) فقد تركته خائر العزم (مفلولة جيوشه).
(٢) راجع المختارات أيضاً.
(٣) قطعنا القسم الغربي من الأمبراطورية العربية، فكنا كلما نزلنا في أرض رأينا فيها من آثارك ما يستوجب الثناء عليك.
(٤) لم تحارب ملكاً إلا ذل.
(٥) هو يسلب ملك الملك الجبار؛ ومعتفيه: طالب رفده (عطائه) يسلبه ماله.
(٦) لو لم تنتشر أفعاله في الدهر كله لكانت معائب الدهر قد أفسدت كل شيء حتى الماء الصافي.
(٧) وسطه ومعظمه.
(٨) يعتقد الناس أن الأسد هو ساكن الأجمة، الظاهرة أنيابه وأظفاره؛ ولو عقلوا لقالوا أن الأسد (الشجاع) هو من يذهب إلى عبد الله بن طاهر ثم يستطيع أن يعيش بعد ذلك مقدار فواق الناقة (مسافة ما بين حلبتين) لأن الخوف من عبد الله بن طاهر يقتله.
(٩) راجع ص ٢٧ . ٢٨.

فإنما ينشد جالساً؛ فإذا اتفق إن طرب الممدوح فوقف[١] وقف هو أيضاً. وقد سبق القول في أنه كان يرفع نفسه إلى مركز الممدوح أو فوقه أحياناً، ويرفع شعره فوق النوال الذي يأخذه.

***

أما طول القصيدة وقصرها ونوع لغتها والتشابيه فيها والاستعارات، حتى القافية فكانت كثيراً ما تختلف باختلاف الممدوح؛ وسترى أنه مدح أدباء وشعراء كمحمد بن عبد الملك الزيات الشاعر الوزير؛ وأبي دلف العجلي الذي أخذ عنه الأدباء والفضلاء والشعراء المجددون، وقد كان له صنعة في الغناء أيضاً؛ وعلي ابن محمد. . . . بن بسام، وكان أديباً شاعراً؛ وعلي بن الجهم الشاعر البغدادي المشهور[٢]؛ وغيرهم. فهو أحرى أن يُجوّد في مدحهم. ثم لا أستغرب أنا أن يمدح أبو تمام أبا المُغيث موسى بن إبراهيم الرافقي[٣] بخمس قصائد قوافي ثلاث منها ثاء وسين، وضاد ويحشر فيها: نبيث، دثوث، ميث، شئوث، لويث، قدموس، شوس، كردوس، أريض، نحيض، قبيض دحيض، أنيض. . .؛ فالممدوح أمير في الشام بدوي. ولا أظنك تعجب إذا رأيت هذه الكلمات الغريبة في مدحه لآل طوق من أمراء عرب الشام[٤]:

شجعاء جرّتها الذميل تلوكه أصُلا إذا راح المَطِيُّ غِراثا[٥]؛

(١) الأغاني ١٠٠: ١٥.

(٢) الأغاني ١٠٤: ٩ . ١٢٠.

(٣) كان أبو المغيث في أيام أبي نواس فتى يكتب الحديث، وقد شبب به أبو نواس (ديوان أبي نواس، مخطوطة برلين ٢٤٣أ: يا سمي المدعو من جانب الطور...) راجع ديوان، طبعة آصاف، مصر ١٨٩٨، ص ٤١٠ في موسى:

يا سمى الذي كلم الله وأدنى مكانه تقريباً.

(٤) ديوان خ ٦٤، ٦٥.

(٥) شجعاء: طويلة، مبسوطة الجسم وذلك من الصفات الحميدة في الحيوان، ثم هي نشيطة. الجرة (بكسر الجيم وتشديد الراء): ما تخرجه للدابة من بطنها وتجتره (تعيد مضغه). الذميل:

أجُد إذا ونتِ المهاري أرقلت رَقلا كتحريق الغضا حثحاثاً[١]؛
طلبت فتى جُشَم بنِ بكر مالكاً: ضَرغامها وهِزَبْرَها الدلهاثا[٢].
لولا اعتمادُك كنت في مندوحة عن برقعيد وأرض باعيناثا[٣].

أما إذا قلبت الديوان فوصلت إلى مدائح الوزير الشاعر محمد بن عبد الملك الزيات فسترى أمثال «وصف القلم» أو «ديمة سمحة القياد سكوب». ولا أحب أن أسير بك في الديوان بين مدائح الخلفاء والأمراء والقواد والفقهاء ندرس خصائصها معاً فترى أن أبا تمام كان يصرّف المديح حسب حاجته. ثم لا توقنن إن ما قلته لك قاعدة محكمة. لا، إنها ككل القواعد لها شواذها؛ وإنما الشذوذ برهان على القاعدة.

ممدوحو أبي تمام

يبلغ عدد ممدوحي أبي تمّام ستين - أكثرهم من العرب[٤] - ينتشرون في الهيئة

السير السريع. تلوكه: تمضغه، تعض عليه وتديره في فمها. أصل (بضم الهمزة والصاد) جمع أصيل: العشية، الزمن الذي يسبق غروب الشمس بنحو ساعتين. راح: رجع في المساء، بلغ المساء. المطي جمع مطية: الدابة المعدة (بتشديد الدال) للركوب والأسفار. غراث (جمع غرثان وغرثي): جياع. هذه الناتة التي أركبها أنا في سفري مبسوطة الجسم نشيطة، تسرع في السير. والغسراع في السير هين عليهما لأنه طبيعة فيها (كالاجترار الذي هو طبيعة فيها أيضاً) ثم هي قادرة على السير الطويل تستمر في سيرها السريع طول النهار. فإذا جاء المساء ظلت هي تسير بنشاط، بينما سائر المطي تكون قد تعبت (قد نفدت قوتها بنفاد ما في بطنها من الطعام الذي تجتره). والبيت التالي توضيح وتفسير لهذا البيت.

(١) أجد: صلبة، متينة البناء. ونى يني: تعب. المهارى: الخيل الفتية، الصغيرة السن. أرقل: أسرع وهو يصعد في الجبل. الغضا: نوع من الشجر يصنع منه فحم جيد. حثحات: سريع. إذا تعبت الجبال. ويكون أرقالها هذا شديداً متوالياً كالأصوات التي يحدثها شجر الغضا وهو يحترق.

(٢) طلبت: قصدت. الفتى: السيد البطل في قومه. جشم بن بكر قبيلة الممدوح. مالك هو مالك بن طوق الذي يمدحه الشاعر. الضرغام: الأسد الفحل الشديد. الهزبر: الأسد الضخم الشديد الصلب. الدلهاث: الأسد السريع.

(٣) لولا اعتمادك: لولا الاعتماد عليك والأمل في عطاياك. كنت في مندوحة: كان لي غنى، لم أحمل (بتشديد الميم المكسورة) نفسي مشقة هذا السفر إلى برقعيد وباعيناثا (هذان موضعان في جزيرة ابن عمر، في شمالي الشام والعراق)، كنت في غنى عن كثرة التطواف في الأرض.

(٤) انظر أيضاً أمراء الشعر ص ٢٢٩.

الاجتماعية بين الخلفاء: كالمأمون والمعتصم، وبين الكتاب: كرجل اسمه أبو زيد كان كاتباً لعبد الله بن طاهر. وترى هنا قائمة مفصلة بأسماء الممدوحين مع مقامهم الاجتماعي وعدد القصائد التي مُدحوا بها، مثبتاً بعد أسمائهم[١]:

(أ) آل البيت المالك وأسلافهم ـ علي بن أبي طالب وآله ١ المأمون (٢)، المعتصم (٩)، الواثق ٣، أحمد بن المعتصم ٢، محمد بن عبد الملك بن صالح ١، الفضل بن صالح ١.

(ب) وزراء الدولة ـ يحيى بن ثابت ١، الحسن بن سهل ٢، وهما من وزراء المأمون؛ محمد بن عبد الملك الزيات ٦.

(جـ) القواد ـ خالد بن يزيد بن مَزيَد ٧، ابنه محمد ١؛ أبو سعيد محمد ابن يوسف الثغري ٢٩، آل حُميد الطوسي ١، الأفشين حيدر بن كاوس ١، جعفر الخياط ١، وأبو دلف العجلي (٥).

(د) الأمراء، ورجال الدولة والقبائل ـ عبد الله بن طاهر أمير خراسان ٤، آل طوق أمراء عرب الشام: مالك بن طوق ٨، عمر بن طوق ٨؛ أبو المغيث الرافقي ٥، إسحاق بن إبراهيم المصعبي ٤، القاضي أحمد بن أبي دؤاد ١٣، القاضي حُبيش بن المُعافى التنوخي ١.

(هـ) رجال الأسر الكبرى ـ آل وهب (ولوا الوزارة، ولكن بعد أبي تمام): سليمان (٣) والحسن (١٢)؛ علي بن مرة وابنه الحسن ٢، أحمد بن عبد الكريم الطائي ٢، داود بن داود الطائي ٢، عمر بن عبد العزيز الطائي ١، محمد بن شقيق الطائي ١، عياش بن لَهيعة الحضرمي ٣.

(و) الشاعر أبو العباس نصر بن منصور بن بسام ٢، الشاعر علي بن الجهم ١،

(١) العدد المحصور بقوسين فيه شك ينشأ من نسبة القصيدة إليه أو إلى غيره. قارن هذه بما ذكره الدكتور الأسود (٣١: ١) وبقائمة الأستاذ المقدسي (أمراء الشعر ١٧٥ ـ ١٧٧) ويزاد عليها ما سيرويه الدكتور الأسود في الجزء الثاني وليس في طبعة الخياط.

محمد بن حسان الضبي ٤، غالب بن عبد الحميد الصغدي ٤، محمد بن الهيثم بن شيانة ٧، ....

أما سائر الممدوحين فهم متفاوتو المنزلة وقد خصهم الشاعر بقصيدة قصيدة، ومنهم من كان نصيبه اثنتين، أو ثلاثاً في النادر.

٢ ـ الفخر

الفخر أن يمدح الشاعر نفسه أو آله أو قومه ثم يُشيد بذكرهم. وبضاعة أبي تمام في الفخر الخالص قليلة جداً وأكثرها فخر بطيء، ولعله قال أكثره في مصر قبل أن تقبل عليه الدنيا. ولا أعتقد أن في فخره شيئاً لا ينطوي على شكوى مرة؛ وهذا الباب يفيدنا تاريخاً أكثر مما يفيدنا فنّاً.

أقبلت الدنيا على أبي تمام وزادت ثقته بنفسه فانتقل بالفخر إلى قصائد المديح ينثره عند المناسبات، وخصوصاً إذا كان الممدوحون طائيين: كآل عبد الكريم وآل حميد الطوسي؛ أو من عرب الجنوب الذين منهم بنو طيء كالقاضي أحمد ابن أبي دُؤاد الأيادي، وعياش بن لَهيعة الحضرمي. وحسبك ما علمت من ذلك عند الكلام على خصائصه. ومن فخره أيضاً[١].

وهل خاب من جِذماه في أصل طيّءٍ: عَدِيّ العديين القَلَمَّس، أو عمرو[٢]
لنا جوهر لو خالط الأرض أصبحت، ويُطنانها منه وظُهرانها تبر[٣]

---

(١) ديوان خ ٤٧٥ . ٤٧٦.

(٢) جذماه من أصل طيء: أبوه وأمه كلاهما من قبيلة طيء. عدي: عدي بن نصر بن ربيعة والد الملوك المناذرة ملوك الحيرة. عدي العديين: أصل العديين المنسوبون إلى عدي هذا. عمرو هو عمرو بن عدي أول ملوك الحيرة من المناذرة وأمه رقاش (بفتح الراء) بنت جذيمة (بفتح الجيم). القلمس: في القاموس (٢٤٢ : ٢) أن القلمس رجل كناني من نسأة الشهور (من الذين كانوا يعينون الأشهر ويحرمون بعضهما، أي يحرمون الحرب فيها).

(٣) الجوهر: أصل العناصر. يقول أبو تمام: لو مزجنا نحن، بني طيء، بالناس كلهم لأصبح الناس كلهم أشرافاً عظماء (لو كان بنو طيء عنصراً طبيعياً ثم مزج هذا العنصر بمادة الأرض كلها لأصبحت الأرض كلها تبراً . ذهباً).

مقاماتنا وقفٌ على الحِلم والحِجى: فأمردنا كهل، واشيبنا حَبر[١]
إذا زينة الدنيا من المال أعرضت فأزْيَنُ منها عندنا الحمد والشكر
فمن شاء فليفخَرْ بما شاء من ندىً؛ فليس لحي غيرَنا ذلك الفخر.

وفخَر أبو تمام بقومه ونفسه فأنشد[٢]:

أنا ابن الذين اسْتُرْضِعَ الجودُ فيهمُ وسُمّيَ فيهم وهو كهلٌ ويافعُ[٣]
مضَوْا؛ وكأن المكرمات لديهمُ - لكَثرةِ ما أوصوْا بهن - شرائع
هم استودعوا المعروفَ محفوظَ مالِنا فضاع؛ وما ضاعت لدينا الودائع[٤]
إذا ما أغاروا فاحتوَوْا مالَ معشر أغارت عليهم - فاحتوته - الصنائع[٥]،
فكم شاعرٍ قد رامني فَقَذَعْتُه بشعري؛ فأمسى وهو خَزْيانُ ضارعْ[٦]
كشفت قناع الشعر عن حُر وجهه فطيرته عن فكره وهو واقع[٧]
بغُرّ يراها من يراها بسمعه، ويدنو إليها ذو الحجى وهو شاسع[٨]
يودّ وداداً أن أعضاء جسمه إذا أنشدت - شوقاً إليها - المسامع[٩]

---

(١) الحلم: سعة الصدر والحكمة. الحجى: العقل. الحبر العالم، الفقيه.
(٢) ديوان خ ٤٧٩ . ٤٨٠.
(٣) استرضع الجود فيهم: بنو طيء أرضعوا الجود وربوه (فأخذ صفاته منهم).
(٤) أورثنا أسلافنا مالاً كثيراً وأوصانا بالمعروف (الكرم) فبالغنا نحن في الكرم حتى أنفقنا جميع المال، ولكن الكرم بقي فينا بعد ذهاب المال.
(٥) على أن بني طيء أهل حفاظ وشجاعة إذا اضطروا إلى غزو قبيلة فإنهم يستولون على جميع أموالها، فإذا عرف أصحاب الحاجات بذلك وفدوا على بني طيء فمنحهم بنو طيء كل ما كانوا قد غنموه في غزوتهم.
(٦) قذعته بشعري: ضربته به (هجوته). خزيان: مقهور. ضارع: ذليل.
(٧) كشفت قناع الشعر عن حر وجهه: أظهرته على حقيقته (برهنت على أنه ليس شاعراً وأنه هو يتكلف قول الشعر). طيرته عن فكر: شتت فكر، أذهلته. واقع: باق في أرضه لا يستطيع مبارحتها لشدة ذهوله.
(٨) الغر: البيض (يقصد: بقصائد غر، أي بارعة جيدة). يراها من يراها بسمعه: الذي يفهمها (إذا سمعها) يدرك معانيها الجياد. ويدنو إليها ذو الحجى وهو شاسع: تصل إليه وهو في المكان البعيد: تنتشر في كل مكان.
(٩) يطرب ذو العقل بهذه القصائد حتى يتمنى لو أن كل عضو في جسمه إذن حتى يسمع =

٣ ـ الرثاء

يجب أن أقدم البحث في رثاء أبي تمّام بالرواية الآتية[١]: بعد أن فرغ أبو تمام من إنشاد قصيدته في أبي دلف العجلي «على مثلها من أربع وملاعب»، قال (له أبو دلف): أنشدني قولك في محمد بن حُميد (كذا فليجلّ الخطب وليفدح الأمر)... فأنشده (القصيدة) فقال: والله ودِدت إنها فيّ؛ فقال (أبو تمام): بل أفدي الأمير بنفسي وأهلي، وأكون المقدّم. فقال: بل إنه لم يمت من رُثي بهذا الشعر.

* * *

رثاء أبي تمام أقل تكلفاً من مدحه وأرق عاطفة. وفي رثائه يظهر لنا أن ذلك الجبّار على الخطوب، القاسي في الشدائد رقيق الحس، وثيق الوداد. ثم هو لا يفقد رشده عند المصيبة، ولا يشتبه رأيه فيمضيَ في التفجع ويصفَ ما يدل على التأوه في مبالغات لا جدوى تحتها. إنه يبالغ، ولكن في استعارات وكنايات وتشابيه كما يفعل في مدحه؛ ثم يبقى على هدوئه فيستطيع طرق الأغراض على نحو ما ترى في بعض أماديحه. ألا تعجب حينما تسمعه يرثي ابنه بقوله[٢]:

كنت عزيزاً به كثيراً؛ وكنت صبّاً به ضنينا
دافعت ـ إلا المنون ـ عنه والمرء لا يدفع المنونا
يُدير في رَجْعه لسانا يمنعه الموت أن يُبينا[٣]

وكثيرٌ مما ورد في ديوانه في الرثاء موسوم بهذا الطابع؛ فمن ذلك قوله يرثي أبا نصر محمد بن حميد الطائي[٤]:

= هذه القصائد بجميع أعضائه. الوداد تكون بفتح الواو وكسرها وضمها.

(١) الأغاني ٩٩: ١٥ ـ ١٠٠؛ ديوان خ ٤٠ ـ ٤٣.

(٢) ديوان خ ٣٩١.

(٣) الرجع: مرض الموت (راجع القاموس ٢٨: ٣ س). أن يبينا: أن يفصح، أن يقول كلاماً مفهوماً.

(٤) ديوان خ ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

أصمّ بك الناعي، وإن كان أسمعا؛ وأصبح معنى الجود بعدك بَلْقعا[١]
فتى، كلما ارتاد الشجاعُ من الردى مَفَرّاً ـ غداةَ المأزِقِ ـ ارتاد مصرعا[٢]
إذا ساء يوماً في الكريهة منظرٌ تصلّاه، عِلماً أن سيحسُن مَسْمعا[٣]
فإن تُرْمَ عن عمر تدانى به المدى ـ فخانك، حتى لم تجد فيه منزِعا ـ[٤]
فما كنتَ إلا السيف لاقى ضريبةً فقطّعها، ثم أنثني فتقطّعا[٥].

* * *

رثاء آل حميد الطوسي

أجاد أبو تمام في رثاء بني حُميد الطوسي خاصة حتى كان من أمر ذلك الرواية التي بدأنا بها هذا البحث. ونحن نرى أن رثاءه لآل حميد يختلف من سائر رثائه. أليس عجيباً ألا يكون لأبي تمّام في بني حُميد سوى قصيدة واحدة في المديح[٦] ثم يكون له في رثائهم ثماني قصائد أكثرها علَى قِصَرِ بعضها عن عيون قصائده في الرثاء[٧]؟

---

(١) إن الذي نادى ينعيك (بخبر موتك) جعل الذين سمعوا صماً (لهول ما سمعوا منه). مغنى الجود: مسكن الجود. بلقع: خراب. . قفرت الأرض من الجود.

(٢) إذا حاول الشجاع أن يفر من المعركة الشديدة مضى هو إلى تلك المعركة بقدم ثابتة وهو مدرك أنه سيموت فيها.

(٣) هو يعلم أنه كلما كانت المعركة أشد كان ذكر الذي يخوضها في الناس أحسن. تصل: تعرض للنار بجسمه. أن: مخففة من «أن» (أنه). يحسن: فعل مضارع مرفوع لتجرده عن الناصب والجازم.

(٤) أن ترم، أن تقتل، إذا قتلت. عمر تدانى به المدى: عمر قصير. المنزع: المكان في وتر القوس يوضع عليه السهم ثم يجذب قبل إطلاق السهم. . كانت المعركة أشد مما يستطيع المحارب، مهما كان شجاعاً ومقتدراً في الحرب، أن ينجو من الموت.

(٥) لقد كنت كالسيف الذي ضرب به جسم قاس جداً، فقطع ذلك الجسم ولكنه ارتد من شدة الضربة على نفسه ثم انكسر.

(٦) جعل أمراء الشعر القصائد في مديح آل حميد ستاً (ص ١٧٦)؛ ولم يذكر الدكتور الأسود شيئاً من ذلك (ص ٣١) عند الكلام على ممدوحي أبي تمام.

(٧) ديوان خ ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٤، ٣٨١، ٣٨٧ مرتين.

يظهر أن عَلاقة أبي تمام بآل حُميد كانت صداقة أكثر منها منفعة؛ وكانت إعجاباً بأعمالهم وإكباراً لحِفاظهم، وقد كانوا لذلك أهلاً. وما قصيدة «كذا فليجل» سوى صورة لنفس محمد بن حميد؛ نعرف ذلك من كتب التواريخ روى ابن الأثير في أخبار عام ٢١٤هـ ما يلي[١]:

«... كمن رجال بابك بين الصخور؛ فلما صار رجال محمد (بن حميد الطوسي) يصعّدون في الجبل، وصاروا على مقدار ثلاثة فراسخ، انحدر بابك إليهم فيمن معهم فانهزم الناس. فأمرهم أبو سعيد (الثغري) ومحمد بن حميد بالصبر فلم يفعلوا، ومروا على وجوههم، والقتل يأخذهم. وصبر محمد بن حميد مكانه وفر من كان معه غيرَ رجل واحد. وسارا يطلبان الخلاص، فرأى (محمد) جماعة وقتالاً، فقصدهم فرأى الخرمية يقاتلون طائفة من أصحابه. فلما رآه الخرمية قصدوه لما رأوا عليه من حسن هيئته، فقاتلهم وضربوا سيفه؛ ثم أكبّوا عليه فقتلوه».

هذه هي الحادثة التي استحقت الخلود في قصيدة أبي تمام فإذا هي[٢]:

كذا فليجلَّ الخطبُ، ولْيَفدحَ الأمرُ؛ فليس لعين لم يَفضِ ماؤها عُذر

ومن أجمل مقطوعات أبي تمَّام في الرثاء ثلاثة أبيات قالها في القائد الطائي جعفر الخياط، هي (خ ٣٨٧):

رَحِمَ الله جعفراً؛ فلقد كا (م) ن أبيّاً، وكان شهماً رحيما
مثّل الموتَ، بين عينيه، ولذ (م) لَ؛ فكلّا رآه خطباً عظيما
ثم ثارت به الحميَّة قِدْماً فأمات العدى، ومات كريما!

وكثيراً ما يذهب شاعرنا إلى ضرب الأمثال واستجماع الحكمة في الرثاء، كقوله في محمد بن الفضل الحِمْيري (خ ٣٥٣):

---

(١) ابن الأثير ٦: ١٦٨ ـ ١٦٩ في أيام المأمون.
(٢) راجع المختارات.

جفّ دَرّ الدنيا؛ فقد أصبحت تكـ (م) ـتال أرواحنا بغير حساب
لو بدت سافراً أُهينتْ؛ ولكن شغَف الناسَ حسنُها في النِقاب
إن ريبَ الزمان يُحسن أن يُهـ (م) ـدى الرزايا[1] إلى ذوي الأحساب!

أو قوله في رثاء ابنين لعبد الله بن طاهر ماتا في يوم واحد (خ ٣٨٠):

إن الفجيعةَ بالرياض، نواضراً، لأجلّ منها بالرياض، ذوابلا
لَهْفي على تلك الشواهد منهما لو أُمْهِلت حتى تكونَ شمائلا[2]
وإذا رأيتَ من الهلال نموَّه أيقنت أنْ سيصيرُ بدراً كاملا!

* * *

لم يرثِ أبو تمام من الذين مدحهم إلّا خالد بن يزيد بن مَزْيد. وإسحاق بن أبي ربعي، وعبد الحميد بن غالب، وإلّا بني حميد[3]. وقد عزى أبا سعيد الثغري بولد له[4]. أما الذين رثاهم من غير هؤلاء الذين لم يمدحهم فبضعة عشر شخصاً منهم أقارب بعض الممدوحين. ولم يرث أبو تمام المعتصم بقصيدة مستقلة، بل أدخل رثاءه في تهنئة ابنه الواثق بالخلافة.

نمر في ديوان أبي تمام بطائفة من الأبيات رثى الشاعر بها بعض آله وإخوانه، فإذا قرأتها لم تشك قط في أن الشاعر تسيل نفسه لوعة وأسى، وإن الأسى كان من نفسه في قرارتها. أما رثاؤه لغيرهم فكان قسم منه يشبه ما تقدم ويشِفّ عن عاطفة متأصلة، وقسم منه يشف عن عاطفة مكتسبة تكاد تعرفها من قوله في رثاء خالد بن يزيد بن مزيد:

وكنا جميعاً شريكَيْ عِنان، رضيعَيْ لَبانٍ، خليلي صفاء

(١) الرزايا جمع رزيئة: المصيبة. ذوو الأحساب: أصحاب الأعمال المجيدة.
(٢) الشواهد: العلامات، الدلائل. الشمائل: الخصال، العادات.
(٣) ديوان خ ٣٤٧، ٣٦٣، ٣٥٤؛ وراجع أيضاً رثاء بني حميد.
(٤) خ ٣٥١، ٣٧٩، ٣٧٧.

وكنت أراه بعين الجلال وكان يراني بعين الإخاء[١]

وكثير من شعره في الرثاء على هذا النمط؛ وقد أجاد في سائر مراثيه إظهارَ الأسى، وإن لم يكن يحسه إحساسه في رثاء ولده الوحيد. أما أنه «كان يتخذ موت الميت سبباً ليعرب عن أحزان نفسه لأنه من أولئك الذين صحب الحزن نفوسهم[٢]»، فحكم يصيب هوى من نفوس الذين تعمقوا في دراسة أبي تمام، ولكن يعترضهم في سبيل اعتقاد ذلك قلة الرثاء في ديوان الشاعر. ثم إذا نحن كابدنا وجاهدنا واستشهدنا لإثبات هذا الرأي لم نخرج بغير ما ألفناه عند جميع الشعراء المداحين الرثائين من أنهم يتصنعون بالأسى أحياناً، وكان بعضهم يعد قصائد المديح والرثاء قبل أمد، فإذا فوجئوا بإنعام على رجل أو بموته لم يحتج أحدهم إلا إلى بضعة أبيات فيها اسم الممدوح أو المرثي وفيها ذكر المناسبة... ثم لنختم هذا البحث بقول ابن رشيق: وأبو تمّام من المعدودين في إجادة الرثاء[٣].

٤ ـ العتاب

يختلف عتاب أبي تمام من عتاب أبي نواس[٤]، فإن أبا تمّام لم يعاتب إلا على تأخر رفد؛ لذلك كان من المنتظر أن تكون معاتباته كلها، على قلتها[٥]، في الذين مدحهم. ولكن قد شذ له عن ذلك نحو ثلاث قطع: واحدة عاتب رجلاً فيها في نبيذ ـ وهو رفد أيضاً ـ وأخرى عاتب فيها الحسن بن وهب لأنه يميل إلى غلامه، وثالثة في صديق قطعه...

يتّبع أبو تمام في عتابه طريقته في مدحه فهو فيه خشن الملمس، والعتاب

(١) خ ٣٤٧، ٣٥٠.
(٢) مردم، شعراء الشام ص ٥٣.
(٣) العمدة ٢: ١١٩.
(٤) أبو نواس ٦٤.
(٥) ديوان خ ٣٩٤ . ٤١٢.

يحتاج إلى نعومة؛ وهو فظّ في سَوْقه، والعتاب يحتاج إلى مناسبة؛ فشاعرنا يقول مثلاً:

أبا دُلَفٍ[١]، لم يبق طالب حاجة ... من الناس غيري، والمحل جديبُ
يسرك إني أُبْتُ عنك مخيّبا، ... ولم يُرَ خَلْقٌ من جَداك يخيب[٢]!

ولا أظنك تجهل مقام أبي دلف من أبي تمام وقصيدته فيه «على مثلها من أربُعٍ ملاعب». وعاتب أبو تمام القاضي أحمد بن أبي دؤاد بقوله[٣]:

أعلم، وأنت المرء غير معلَّم؛ ... وفهم ـ جعلت فداك ـ غير مفهّم
إن اصطناع المرء ما لم تُولِهِ ... مستكمَلاً كالبُرْد ليس بمُعْلَم![٤]

فعتابه، على ما أبصرت، منفّر يزيد في الصد ولا يبقي على الود، إلا ما كان من مثل عتابه لأبي سعيد الثغري، وهو نادر، نحو قوله:

إنما البِشْر روضةٌ؛ فإذا كا (م) ... ن ببذلٍ فروضةٌ وغديرُ[٥]
فاقسُم اللحظَ بَيْنَنا، إن في اللحـ (م) ... ـظ لَعنوانَ ما يُجِنّ الضمير[٦]

٥ ـ الوعيد والهجاء

يعاتب الشاعر الممدوح تذكرة بصلته واستدراراً ليديه، فإذا قنط من نواله انقلب إليه يهجوه. إلا أن نفراً من الشعراء يميلون في أول الأمر إلى الوعيد والإنذار قبل أن يخطوا إلى الهجاء: يفعلون ذلك في أثناء مدح أو عتاب. من هذا القبيل ما أنهى به أبو تمام قصيدتين له في مدح أبي المغيث الرافقي[٧]:

---

(١) راجع ديوان خ ٣٩٥.
(٢) آب: رجع.
(٣) ديوان خ ٤٠٨.
(٤) البرد: ثوب من حرير. معلم: فيه علامات أو نقوش. ليس بمعلم: قليل القيمة.
(٥) البشر: البشاشة وطلاقة الوجه، السرور بالذين نلقاهم.
(٦) جن: ستر.
(٧) ديوان خ ٦٧، ١٣٥.

وكن كريماً تجدْ كريماً في مدحه، يا أبا المغيث
ـ وغدا تَبيّنُ كيف غِبّ مدائحي إن ملن بي هِمَمي إلى بغداد
ومن العجائب شاعرٌ ضاعت به هِمّاته، أو ضاع عند جواد!

أما تعريضه في أثناء العتاب فمنه: (خ ٣٩٤، ٤٠٨)

وإنك لا تسر بيوم حمد تسر به، ومالُك لا يُساء
فإن المدح في الأقوام ما لم يشيعْ بالجزاء هو الهجاء
ـ سأقطع أرسان العتاب بمنطق قصيرُ عِناء الفكر فيه طويلُ
وإن امرأ ضنّت يداه على امرئ بنيل يد من غيره لبخيل

أفتشكّ بعد ذلك في أن هذا تحفُّز للهجاء؟

تناول الشاعر بهجائه نحو عشرين شخصاً فيهم ستة أشخاص كان قد مدحهم؛ منهم عياش بن لهيعة، وقد اختصه باثنتي عشرة قطعة قال واحدة منها بعد موته؛ ومنهم أبو المغيث الرافقي هجاه بخمس مقطعات، وله قطعة قطعة في مالك بن طوق، وصالح بن عبد الله الهاشمي وإسحاق بن إبراهيم المصعبي. وقيل عرض بهجاء أحد بني حميد ولم يهجه لمكان أسرته.

اصطدم أبو تمام بشعراء كثيرين في مصر وفي العراق بعضهم مشهور كدعبل ومحمد بن أبي يزيد، وبعضهم أقل شهرة. وهنالك بضع قطع أخرى في أشخاص مختلفين.

لا أعتقد أن أبا تمام نال بهجائه منالاً قريباً أو بعيداً، فبعض شعره في هذه الناحية عاديّ، وسائله أدنى مرتبة. إنه لم يتّبع طريقاً معروفاً يصل به إلى غايته، فهو لم يعمد إلى ما يترك هجاءه أعلق بالقلب وألصق بالنفس وأسرع إلى الحفظ؛ ولا بلغ به من الحقيقة والمرارة ما يوجع حقاً، وإن كان قد أفحش وأقذع في بعضه. لذلك ترى كثيراً من هجائه أشبه بالمديح، حتى أنه لو كان مديحاً لما انحطّ عن شعره الراقي، تأمل ذلك في هجائه عتبة بن أبي عاصم[1]:

(١) ديوان خ ٤٩٩.

دِمَنٌ تجمعت النوى في رَبعها وتفرقت فيها السحاب الفُرَّق[١]
فترقرقت عيني دماً فيها إلى أن خِلت مهجتيَ التي تترقرق
هِممُ الفنى في الأرض أغصان المنى غُرست، وليست كل حين تورق

فهذه من أعلى طبقات المعاني، ولكنها لا تصلح في معرض هجاء. ومثل ذلك قوله[٢]:

يكفيك حزناً أن عقلك ذاهب يبكي عليك، وإن جهلك يضحك!

ويندر في ديوانه مثل قوله في عياش بن لهيعة، هجاء يطويه على تهكم صحيح ومعان قريبة وصور بارعة[٣]:

صدّق مقالته إن قال، مجتهداً: «لا والرغيفِ!» فذاك البُرُّ من قسمِهْ[٤]
وإن همْتَ به فافْتِكْ بخُبزته؛ فإنها قطعة من لحمه ودمه
قد كان يعجبني، لو أن غَيرته على جَرادقه كانت على حُرمه[٥]!

هذه إحدى نواحي هجاء أبي تمام لأن له في الإقذاع بضاعة غير قليلة[٦]؛ ولكن هذه البضاعة ليست في الدواوين التي بين أيدينا فقد أغفل الخياط ما يمس الآداب[٧]، وكذلك لا نطمع أن نراها في «شرح ديوان أبي تمام»[٨].

٦ ـ الوصف

يجب أن نقسم هذا البحث قسمين: الوصفَ الخالص أي الذي قيل في الوصف

---

(١) «أماكن كثر فراق أهلها مرة بعد مرة منذ زمن طويل..».
(٢) ديوان خ ٥٠١. (٣) ديوان خ ٥٠٦.
(٤) البر (بالضم): القمح. يقول: عياش بن لهيعة يقدر البر (القمح، الطعام) قدراً عظيماً ويقدسه حتى أنه يقسم به.
(٥) الجردقة: الرغيف. الحرم بضم ففتح جمع حرمة بالضم: الأهل، الزوجة، المرأة...
(٦) لقد غفل الخياط فأثبت في نسخته أبياتاً تلمح فيها الأقذاع لمحا لا شك فيه. راجع ص ٤٨٦ ص ٧، ٤٨٨؛ ٤٩٥ هجاء عبد الله الكاتب؛ ٤٩٣ س ١٥ . ١٨.
(٧) ديوان ٤٨٥.
(٨) للدكتور، الأسود، راجع ص ٣١؛ ولم يصل طبع ديوان أبي تمام بعد إلى باب الهجاء.

خاصة؛ والوصف الذي جاء في أثناء المديح. ثم يجب أن نعلم أن باب المديح وأن أسلوب أبي تمام فيه يغلبان على كل باب من أبواب الديوان.

تجيش نفس أبي تمام بصورة من صور الطبيعة أو بمشهد من مشاهد الاجتماع فلا يكاد وصف ذلك يخرج من فيه إلا مقيداً بالصناعة اللفظية، ممزوجاً بعناصرَ من الشكوى والفخر وما إليهما؛ فوصفه حقيقة ولكن بلا ألوان جذابة ولا صدق في النقل عن الطبيعة. فمن ذلك قوله في غمامة ممطرة[١]:

كالشيعة التفّت على النقيب، آخذة بطاعة الجَنوبِ[٢]
لما بدت للأرض من قريب تشوقت لوَبلها السكوب[٣]
تشوقَ المريض للطبيب، وطرب المحب للحبيب؛
لذيذة الريق مع الصبيب، كأنما تهمي على القلوب![٤]

أما النوع الثاني فصور بلا حقيقة أبدع فيها الشاعر لما رقّشها به من الجناس أو الطباق وبعيد التشبيه أو قريب الاستعارة تبعاً للقصيدة التي استقرت فيها، كوصف لخمر أو وصف القلم خاصة فإنّ فيه شيئاً من الحقيقة في كثير من بعيد الخيال ولطيف التجنيس.

---

(١) ديوان خ ٤١٤.

(٢) الشيعة: أتباع مذهب إسلامي يقال له المذهب الإمامي أو المذهب الاثنا عشري. يرى الشيعة أن الإمام علياً، كرم الله وجهه، كان يجب أن يكون الخليفة الأول بعد الرسول مباشرة وأن تستمر الخلافة بعده في عقبه. وهم يجعلون هذا الرأي أصلاً من أصول المذهب. النقيب: نقيب الأشراف العلويين: منصب أحدث في العصر العباسي، وصاحبه هو الرئيس الديني للشيعة (يريد أن يقول: أن هذه الغيمة متراكمة كثيفة مجتمعة كما يجتمع الشيعة حول نقيبهم). آخذة بطاعة الجنوب: مطيعة للريح الهابة من الجنوب ومتجهة من الجنوب إلى الشمال (مملوءة بالمطر).

(٣) تشوق: اشتاق، مال برغبة شديدة. وربما كانت الكلمة «تشوف»، تطلع وتطاول ولينظر. الوبل: المطر الغزير. السكوب: المنصب باستمرار.

(٤) لذيذة الريف: طيبة (تشربها الأرض بسرعة مع الصبيب: مع كثرة انصبابها وهطولها (لأن الأرض عطشى محتاجة إلى المطر). كأنما تهمي (تسقط) على القلوب: تدخل الاطمئنان على القلوب لثقة القلوب بأن تلك الغيمة ستقضي على القحط وتأتي بالخصب.

وأما الاوصاف التي يجيدها شاعرنا فأوصاف المعارك والحروب. هناك تشعر حقيقة أن شعور أبي تمام يغمرك ويستولي عليك فتتصل نفسك بنفسه. ولا بِدعَ إن وصف أبو تمام معركة عمورية وأجاد، فلقد شاهدها بنفسه. وإذا قرأت له وصفه الخيل في الحرب[١]:

وإذا كان عارضُ الموت سحّا ... خضِلاً بالردى أجشَّ هزيما[٢]،
في ضِرام من الوغى واشتعال ... تحسب الجو منهما محموما،
واكتست ضُمّر الجياد المذاكي ... من لباس الهيجا دماً وحميما[٣]
في مَكَرّ تلوكها الحرب فيه؛ ... وهي مُقوَّرة تلوك الشكيما[٤]

أيقنت إنك ترى تلك الجياد تخوض الغمار أمام عينيك وقد ضاقت حومة الوغى بالفرسان وصبر الفريقان، والموت يتناول الأبطال غير آبه للنتيجة!..

وصف القلم

من قصيدة يمدح أبو تمام فيها محمد بن عبد الملك الزيات[٥]:

---

(١) ديوان خ ٢٩٣.

(٢) العارض: السحاب المقبل. عارض الموت: هول المعركة. سحا: غزيراً متصر (شديدا). خضلا: مبتلا (المعركة تحمل معها موتاً أكيداً للذين فيها) أجش: خشن الصوت (ذو رعد قوي = يدخل الرعب على القلوب). الهزيم: صوت الرعد الشديد الذي ينبجس معه المطر من الغميم (يقصد: هذه المعركة تحمل إلى المحاربين الخوف الشديد مع الموت الأكيد).

(٣) الجياد جمع جواد: الحصان. الضمر جمع ضامر: النحيل الخصر، وفي القاموس (٢: ٧٦) الضامر: الفرس الدقيق الحاجبين. المذاكي من الخيل التي أتى عليها بعد قروحها (بعد جراحها التي أصيبت بها في المعارك) سنة أو سنتان (كناية عن اختبارها في الحرب). الحميم: الماء الحار (العرق المتصبب من الخيل).

(٤) مكر: مجال الهجوم في المعركة. تلوكها الحرب فيه: تعلكها (الخيل تحارب في مكان ضيق والسلاح يعمل فيها تقطيعاً فكأن الحرب تعك المتحاربين بأضراس لها). مقورة: متثنية على نفسها (لضيق المكان). تلوك الشكيم: تعلك (تعض على) الشكيم (الحديدة التي في طرف اللجام والتي تكون في فم الحصان (كناية عن الغضب والشدة في القتال).

(٥) راجع ص خ ٢٥٧ . ٢٥٨.

لك القلم الأعلى، الذي بشَباته تُصاب من الأمر، الكُلى والمفاصلُ[١]
لُعابُ الأفاعي القاتلاتِ لُعابُه، وأرْيُ الجنى أشتارتْهُ أيدٍ عواسلُ[٢]
له ريقه طلٌّ ولكنَّ وقعَها، بآثاره في الشرق والغرب، وابلُ[٣]
فصيحٌ إذا استنطقتَه وهو راكب[٤]؛ وأعجمُ أن خاطبتَه وهو راجل
إذا ما امتطى الخمسَ اللِطافَ، وأُفرغت عليه شِعابُ الفكر وهي حوافل[٥]،
أطاعته أطرافُ القنا؛ وتقوَّضت لنجواه، تقويضَ الخيام، الجحافل[٦]،
إذا استعزرَ الذهنَ الذكيَّ وأقبلت أعاليه، في القرطاس، وهي أسافل[٧]،
وقد رفدته الخُنصران، وسددت ثلاثَ نواحيه الثلاثُ الأنامل[٨]،
رأيت جليلا شأنُه، وهو مُرْهَفُ ضَنى؛ وسمينا خطبُه وهو ناحل[٩]

٧ ـ الغزل والنسيب[١٠]:

لا ريب في أن هذا الباب في ديوان أبي تمام أدنى فنونه مرتبة عن مستوى مديحه، «ولم يكن لأبي تمام حلاوة توجب له حسن التغزل، وإنما يقع له التافه اليسير في خلال القصائد»[١١] لما علمت من خصائصه وأسلوبه. وإذا كانت الصنعة

(١) الشباة: الحد؛ أصاب الكلى والمفاصل: أحكم الإصابة.
(٢) اللعاب: الريق؛ الأري: العسل؛ الجنى: القطف أو ما يقطف؛ اشتار: استخرج العسل خاصة؛ العواسل: المستخرجة للعسل. إن قلمك ينفث مرة سماً، ومرة يأتي بالشهد والعسل.
(٣) ريقه طل: قليل الرطوبة (بالحبر) ولكن أثره وابل (مطر شديد).
(٤) إذا ركب الأصابع (تناولته الأصابع) كان فصيحاً (كتب الإنسان؛ ونظم الشعر الخ).
(٥) صورة لتناول القلم بالأصابع وتزاحم الأفكار في رأس الأديب وهو يكتب.
(٦) الأوامر التي تصدر مكتوبة إلى الآفاق تطيعها الرماح (تبدأ الحرب أو تنتهي)، وبها تتقوض (تنهزم) الجحافل (الجيوش).
(٧) إذا استعان القلم بالذهن ثم انحنى على الورق.
(٨) رفد: سند.
(٩) رأيت أمره عظيماً مع أنه هو قصبة دقيقة (رفيعة من السقم).
(١٠) راجع الفرق بين الغزل والنسيب في «أبو نواس» للمؤلف (منشورات الشرق الجديد، أعلام الفكر العربي، رقم ٤) ص ١٢٦.
(١١) العمدة ٢: ٩٥.

قد أكسبت مديحه فخامة وإصابة مرمى فإنها قد أفسدت وصفه وغزله ونسيبه. وسواء عليك أرأيت غزله البحت أو غزله في ثنايا المديح، فإنما الذي يروعك منه تلك التشابيه والاستعارات التي قنص بها معانيه الغريبة، أما العاطفة فلا. وأحسن الغزل ما أثار العاطفة لا ما أجهد العقل.

لأبي تمام غزلان: مؤنث يكاد يقصره على مطالع قصائده في المديح؛ ومذكر لا تكاد ترى سواه في باب الغزل عنده. فهو إذن، إن تكلف الغزل أتى به مؤنثاً لقبح الغزل المذكر في المدائح؛ وإن جرى على هواه أكثرَ من الغزل المذكر حتى تنكر أن يكون سبيله غير ذلك. وكيفما قلبت في غزله الخالص فلا ترى فيه سوى شهوة تحرقه يَوَدُّ أن لو يطفئها عند كل حبيب. وكل عزة نفس في حياته العامة وفي مديحه يضيعها في حياته الخاصة وفي غزله.

لم يُعرف أبو تمام بحبيبة لها اسم معين ولا عُرفت له من لها اسم معين. وكذلك نجد في غزله المذكر بضعة أسماء له نحو أصحابها عاطفة عارضة لا تلبث أن تستقر حتى تنتقل ثائرة تبحث عن لهو جديد.

أما نسيبه، أو غزله أيضاً، في أثناء أبيات المديح فيجب ألّا نشك ساعة في أنه صناعة أكثرَ منه عاطفةً؛ وإن كان يستهويك كقوله[١]:

السالبات أمراً عزيمته ... بالسحر؛ والنافثات في عُقده[٢]
لبِسْن ظِلَّينِ: ظلَّ أمن من الدهر، ... وظلاً من لهوه ودَده[٣]

أو قوله[٤]:

(١) ديوان خ ٩١.
(٢) النافثات في العقد: الساحرات. كانت الساحرة تمسك خيطاً بيدها وتتمنى ما تشاء أن يصيب المسحور من ضرر ثم تعقد في الخيط عند كل أمنية لها عقدة وتنفث فيها (وتنفخ عليها). راجع القرآن الكريم أيضاً (سورة الفلق، السورة ١١٣).
(٣) الدد: اللعب.
(٤) ديوان خ ١٠٨.

ـ كأن الدمع يُنثر من نظام على تلك المحاجر والخدود[١]
تريدين المزيد؛ وليس عندي ـ وراء محل حبك ـ من مزيد!

ومع أنه لم يحسن النسيب فقد أحسن التخلص منه إلى المديح أحياناً.

وإذا كانت أخلاق أبي تمام على ما ذكرنا فمن البديهي أن يكون له مُجون، سوى أن ناشري ديوانه قد أهملوا ذلك البتة[٢].

نموذج من غزله

لا آكل التفاح، عمري، ولو جنيتَه لي من جِنانِ الخلودْ
والله لا أترُكه للقِلى؛ لكنني أتركه للخدود!

* * *

عَفّت محاسنُه عندي[٣] إساءتَهُ، حتى لقد حَسُنت عندي مساويه
هذا مُحِبك أدمى الشوقُ مهجتَه؛ فكيف تُنكر أن تَدمى مآقيه؟

* * *

أي شيء يكونُ أحسنَ من صبٍ أديب مُتَيّم بأديب؟
كادَ أن يكتُب الهوى بين عينيـ ـه كتاباً: «هذا حبيبٌ حبيبِ![٤]»
غيرَ أني لو كنت أعشقُ نفسي لتَنَغّصْتُ عيشها بالرقيب

* * *

قد قصَرنا دونكَ الأبصار خوفاً إن تذوبا
كلما زِدناكَ لحظا زِدتنا حُسناً وطيبا

---

(١) يشبه الدموع المنحدرة على الخدين كاللؤلؤ الذي ينتثر إذا انقطع النظام (الخيط الذي يسلك فيه اللؤلؤ). (موضع العين في الوجه).
(٢) ديوان خ ٤٨٥.
(٣) في كتاب الزهرة (ص ٥٤): عمت محاسنه عني.
(٤) حبيب الأولى: محبوب؛ والثانية اسم أبي تمام.

مرضت ألحاظُ عينيـ ـك فأمرضت القلوبا
ما نُريد الشمسَ والبد ر إذا كنت قريب؟

* * *

اجعَلي في الكرى لعيني نصيباً، كي تَنالَ المكروهَ والمحبوبا
أشركي بين دمعِ عيني ونومي، واجعلي لي من الرُقاد نصيباً
كُنت أهوى البَيضَ الحسانَ، فقد أصبح حُبي عن غيرها محجوبا
قرّبتها المُنى، وباعدَها النأ يُ، فأضحت مني بعيداً قريبا
إن تكن مقلتي، إذا غبتِ، تستو لي عليها الدموعُ (حتى تؤوبا)
فلكم نظرة، تُسَرّ بها منـ ـك، لها روعةٌ تشقُ القلوبا

الحكمة:

كوّن حكمة أبي تمام ثلاثةُ أمور:

أ ـ علمه وسعة اطّلاعه.

ب ـ كثرة تجواله.

جـ ـ الثقافة الراهنة.

فأما علمه وسعة اطلاعه فقد مكّناه من أن يجيل فكره في تراث الأولين وآراء الشعراء فيستخرج أحسنها، أو يصقل بعضها أو يشتق منها نواحيَ جديدة. من أجل ذلك اتهمه الآمدي بسرقات كثيرة[1]. والحق أن أبا تمام حاول أن يزيد هذه المعاني التي أخذها إما بالغوص على أوجهها، أو بكسوتها من الصنعة حلة مجيدة، وقد أحسن في كثير منها: وبعض حكم أبي تمّام تجري مجرى الأمثال. ولعلّ الأبيات التي تضرب أمثالاً من شعر أبي تمّام لا تقل في عددها عن الأبيات التي تضرب أمثالاً من حكم المتنبي[2]، مع العلم بأن أبيات المتنبي الحكيمة أشهر في الآفاق وأسير على الألسنة. ومع أن أبا تمام لم يعش سوى ثلاث وأربعين سنة قمرية (١٨٨ ـ

(١) الموازنة ص ٢٣ ـ ٥٤، راجع ص ٤٧.

(٢) راجع أعيان الشيعة ١٩: ٢١٣. وقد جرد محسن الأمين عدداً كبيراً من حكم أبي تمام وأمثاله (أعيان الشيعة ١٩: ٢١٤ ـ ٢٣٠).

٢٣١ هـ)، فإنه بلغ من النضج مبلغاً عظيماً مما جعل حكمه تقع موقع الصواب وترزق شيئاً من السيرورة على الألسن. فمن حكمه الجياد المشهورة:

وإذا تأمّلتَ البلاد رأيتها ... تُثري كما تثرى الرجال وتُعدم
ـ فلم يجتمع شرق وغرب لقاصد، ... ولا المجد ـ في كف امرئ ـ والدراهمُ
ـ لا شيء ضائرُ عاشقٍ؛ فإذا نأى ... عنه الحبيب فكل شيء ضائره
ـ إني تأملت النوى فوجدتها ... سيفاً على صبر الهوى مسلولا
ـ ما ابيضّ وجه المرء في طلب الغنى ... حتى يسودّ وجهه في البيدِ
ـ ومما كانت الحكماء قالت ... لسان المرء من خدم الفؤاد
ـ وقد تألَفُ العين الدجى وهو قيدها، ... ويرجى شفاء السم والسمّ قاتل
ـ تنكري عَطَل الكريم من الغنى ... فالسيل حرب للمَكان العالي
ـ زعمت أن الرزق يطلب أهله ... لكن بحيلة مُتعَب مكدود
ـ إذا عُنيت بشأو قلت إنيَ قد ... أدركته أدركتني حرفة الأدب
ـ ما آب من آب لم يظفر بحاجته، ... ولم يغب طالب بالنجح لم يخب

ولا ريب أبداً في أن هذا النوع أعلى أنواع حكمه، وأي حكمة تبلغ في إصابة المرمى وسهولة التعبير إلى قوله:

نقّل فؤادك حيث شئت من الهوى؛ ... ما الحب إلا للحبيب الأول!
كم منزل في الأرض يألفه الفتى؛ ... وحنينه أبداً لأول منزل

فهذه تستحق أن تسير على وجه الدهر، إذا استعملنا تعبير ابن رشيق. وأما حكمه المستمدة من الثقافة الراهنة فكثيرة الصنعة كثيرة التكلف بعيدة عن أسس «المثل السائر». لا يفهمها إلا النحاة، أو الفقهاء، أو العلماء أو الفلاسفة. ومن أجل ذلك أيضاً كان يُتهم بقول ما لا يُفهم كقوله في الخمر مضمناً إشارة نحوية:

خرقاءُ يلعب بالعقول حبَابها ... كتلاعب الأفعال بالأسماء؛

وقوله في العطاء، وفيه إشارة إلى آي من القرآن الكريم[1]:

الود للقربى، ولكن عُرفه ... للأبعد الأوطان دون الأقرب

(١) الشورى (٤٣)؛ ٢٣؛ البقرة ٢: ٨٣، ١٧٧، النساء (٤) ٣٦: وغير هذه.

وعندي أن هذه لا تدعى حكمة ولكنها مجاراة لزمن شهد الثقافات المختلفة من عربية إسلامية أو فارسية ويونانية وهندية فأراد أن يقيد معرفته لها بأبيات شعره؛ فكان يضربها أمثالاً، ولكنه لم يصب دائماً.

غير أن من أحسن أقواله في الحكم واختراعه في المعنى قولَه الذي اكتسبه من اختباره الخاص لا من الثقافات الشائعة، والذي ساقه في ألفاظه فصيحة وتراكيب سهلة جداً، بالإضافة إلى أسلوبه العام، فأكسبه بذلك سيرورة على الألسن:

- وإذا أراد الله نشرَ فضيلةٍ ... طُوِيَتْ، أتاح لها لسانَ حَسود
لولا اشتعال النار فيما جاورت ... ما كان يُعرف طيبُ عَرف العود[1]
- وطول مُقام المرء في الحي مُخلق ... لديباجتيه، فاغترب تتجدّد[2]
فإني رأيت الشمس زيدت محبة ... إلى الناس، إنْ ليست عليهم بسرمد
- لا تنكري عطل الكريم من الغنى، ... فالسيل حرب للمكان العالي
وتنظّري خبَب الركاب ينُصّها ... محيي القريض إلى مميت المال[3]
- ليس الغبي بسيد في قومه، ... لكنّ سيد قومه المتغابي[4]
- سكن الكيد فيه، إنّ من أعـ ... ـظم إرب ألّا تُسمى أريبا[5]
- وإذا رأيت من الهلال نموَّه ... أيقنتَ أن سيصيرُ بدراً كاملاً
ينال الفتى من عيشه وهو جاهل، ... ويُكدى[6] الفتى في دهره وهو عالمُ
ولو كانت الأرزاق تأتي على الحجى ... هلكْنَ إذن، من جهلهن البهائم

---

(١) العود: خشب ذكي الرائحة (له رائحة طيبة شديدة).

(٢) راجع شرح البيتين في المختارات.

(٣) لا تستغربي أن يكون الكريم فقيراً، فإن السيل يجرد رؤوس الجبال من التراب ويجمع ذلك التراب في الأودية (شبه الرجل الكريم بالجبل العالي بين قومه وبين الناس، ثم شبه السائلين وطالبي الحاجات بالسيل لكثرتهم وتتابعهم). ولكن انتظري الغنى لي ولك حينما تخب (تركض) بي الركاب (الإبل) ينصها: يجهدها في السير والسفر. محيي القريض: باعث الشعر (أقدر الشعراء، يقصد الشاعر نفسه). مميت المال: باذل المال بكثرة (أكرم الكرماء).

(٤) المتغابي: المتظاهر بالغباء وهو شديد الذكاء.

(٥) الإرب (بكسر الهمزة وسكون الراء): الدهاء.

(٦) يكدى: يفتقر.

ـ أولى البريّة حقاً أن تؤاسيه وقتَ السرور الذي واساك في الحَزَن
إن الكرام إذا ما أيْسروا ذكروا من كان يألفهم في الموطن الخِشنِ[١]

وبدأ الجرجاني مقدمته في كتاب «الوساطة» بالكلام على التنافس والتحاسد والتحامل فلم ينكرها، بل عدها من أسباب يكشف عن الفضل ويلفت النظر إليه. ثم ذكر قول أبي تمّام ـ من غير أن يذكر أبا تمّام ـ:

وإذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حسودِ!

واتبع هذا البيت بقوله: «صدق، والله، وأحسن!».

ثم علق على هذا كله بسبعة أسطر شرح فيها المعاني التي تدور في فلك هذا الموضوع والتي أوجزها أبو تمّام كلها في بيت واحد[٢].

الزهد

كان الشاعر أحياناً ـ أما في العصور المتأخرة فدائماً ـ ينظم في أبواب الشعر من جميع أبحره وعلى جميع قوافيه. فإذا رأينا زهداً لأبي تمام فليس معنى ذلك أنه تزهد، فهو لم يبلغ السن التي تلجئ الإنسان إلى أن يحاسب نفسه على أعماله السالفة، فقد مات في أوائل كهولته أو في أواسطها على أكبر تقدير. ولم نعلم عارضاً اتفق لأبي تمّام يدفعه إلى الزهد كما كان شأن أبي نواس. وليس لأبي تمام في هذا الباب جيد ولا جديد.

وأما الأبيات الستة والأربعون التي أثبتها الخياط[٣] فهي ركيكة جداً لا يعقل أن تصدر عن مثل أبي تمّام كقوله (ديوان خ ٤٨٣):

وأخلصْ لدين الله صدراً ونية، فإن الذي تخفيه يوماً سيظهر
فلا بد يوماً أن تصير لحفرة بأثنائها تطوي إلى يوم تنشر

(١) الموطن الخشن: أيام الضيق والفقر.
(٢) الوساطة ١.
(٣) ديوان خ ٤٨٢ . ٤٨٤.

ومن كلام أبي تمّام على كهولته[١] وانتشار الشيب في رأسه[٢] مما دعا الغواني إلى النفرة من بعد طول الأنس[٣]:

جرت في قلوب الغانيات لشَيْبَتي قَشَعْرِيرة من بعد لينٍ وإيناس،

نرى أنه قال هذه الأبيات القليلة في أواخر أيامه، وإن كان أسلوبها يدل على أنها يجب أن تكون من أول عهده بمعاناة الشعر. على أن الذي لا شك فيه أن أسلوب هذه الأبيات ركيك جداً بعيدة عن أسلوبه في آخر حياته الأدبية وفي مطلعها.

* * *

هذا مجمل ما يمكن أن يقال في شاعر ملأ عصراً، وترك بعده دوياً؛ شاعر مثّل الإسلام والقومية أجمل تمثيل، ووقف ديوانَه على جلو عظمتها الحقّ في شعر متين.

حُقّ لشعر أبي تمّام أن يُحبَّ فهو شعر مملوء بالمعاني، مزدحم بالصور الجميلة، مرصوف رصفاً متقناً يدل على براعة لم يظفر بها كل شاعر؛ بل لمْ يظفر بها أحد سوى حبيب بن أوس. إنك لا تجد قصائد أبي تمّام مُزجاة ترفض أبياتاً جوفاء عن معان تافهة؛ ولا أصواتاً مختلفة عن أفكار غير مؤتلفة.

قد لا يطيب لك أن تحمل ديوان أبي تمّام في نُزَهك، أو تقرأ منه في سمَرك؛ ولكن إذا اعتزلت ضوضاء العالم، وترفعت عن سفاسف السوقة، ومحاقر الجهال ثم أردت ديوان شعر تُسرّح طرْفك في أبياته وفكرك في أرجائه فليس لك إلا بضعة دواوين، أحدها ـ وقد يكون أعظمها شأناً في ذلك ـ ديوان أبي تمّام.

(١) ديوان خ ٣٨٤، البيت ١٥.
(٢) ديوان خ ٣٨٤ البيت ٥، ٧، ١٤.
(٣) ديوان خ ٤٨٣.

قد يأنف بعض الناس من مجالسة السوقة والشُطّار والعيّارين كي يميز نفسه منهم أمام الناس ولكنه يشركهم في كل ما يميلون إليه من لهو وحديث وقصص. فهو من أجل ذلك على الحقيقة منهم، تربطه بهم آصرة الذوق، وتلفه بنبعتهم عُلاقة النشأة الأولى. ومن الناس من لا يستسيغ شعر أبي تمّام وإضرابه احتجاجاً بصعوبته وتعقيده؛ ولو نسب ذلك إلى تنافر الفطرة ومعاصاة الفكرة لكان قوله أقرب إلى الصواب، وأجدر بالاعتبار.

* * *

مختارات من شعره

مديح عبد الله بن طاهر

تولّى عبد الله بن طاهر الشام للمأمون (٢٠٥ ـ ٢٠٧ هـ) ثم تولّى الريّ (٢٠٧هـ)، وفي الخامس من المحرم من سنة ٢١١ (١٧ ـ ٤ ـ ٨٢٦ م) تولّى مصر إلى أن عيّنه المأمون على خراسان في رجب سنة ٢١٣ (خريف ٨٢٨). ولما اشتدت ثورة بابك الخرّمي، وجّه المأمون عبد الله بن طاهر إلى قتال بابك (٢١٤ هـ).

ويبدو أن هذه القصيدة كانت أول قصيدة مدح أبو تمام بها عبد الله بن طاهر (خ ٤٣ ـ ٤٦، ت ١: ٢٢٣ ـ ٢٣٩):

أهُنَّ عوادي يوسفٍ وصواحبُهْ! فعَزْماً! فقِدماً أدرك السُؤالَ طالبُهْ[١]
إذا المرءُ لم تستخلصِ الحزمَ نفسُه فذُروته للحادثات وغاربه[٢]
أعاذلتي، ما أخشنَ الليلَ مركباً! وأخشنُ منه في المُلِمّات راكبه[٣]

---

(١) العوادي جمع عادية: العدو، المعتدي، المبتدئ بالعداوة. والعدى والعادية في القاموس (٤: ٣٦٠، السطر الثالث): جماعة القوم يعدون (بفتح الياء وسكون العين: يركضون يسرعون) لقتال، أو أول من يحمل (يهجم) من الرجالة. يوسف بن يعقوب، والإشارة إلى يوسف هنا وقعت على ما ورد من قصة يوسف في القرآن (السورة الثانية عشرة). الصواحب جمع صاحبة: الصديقة، المحبة، المتحببة. عزما: ثباتاً على ما تطلب! قدماً: في الزمن القديم، طالما. السؤال: المطلب. يقول هؤلاء اللواتي يتعرضن لي (من مصائب الدهر ومغرياته) يشبهن عوادي يوسف (عدواته على الحقيقة) وصواحبه (المتحببات إليه، وهن في الواقع أيضاً عدوات له، لأنهن يردن منه ما يغضب الله). والهمزة في أول البيت زائدة وليست للاستفهام. فاصبر فقد طالما أدرك الصابرون المثابرون من أولي العزم ما كانوا يطلبون.

(٢) استخلص الرجل الحزم: بت في الأمور بعزيمة وحكمة معاً. فذروته (رأسه) للحادثات (للمصائب) وغاربه (كتفه): فإن أمره جميعاً سيؤول إلى الخيبة وسيؤدي به ذلك إلى التلف والهلاك.

(٣) العاذلة: التي تلوم الإنسان على فعل لا يرضيها. ما أخشن الليل. مركباً: ما أشق (أصعب)=

ذريني وأهوالَ الزمنِ، أفانها! فأهوالُه العُظمى تليها رغائبه[١]
ألَمْ تعلمي أن الزّماعَ على السُّرى أخو النُجح عند الحادثات وصاحبه[٢]؟
دَعيني على أخلاقيَ الصُمِّ للتي هِيَ الوَفرُ، أو سِربٌ تَرِنّ نوادبه[٣]
فإنّ الحُسام الهِنْدوانيّ إنّما خُشونتُه ما لم تُفَلَّلْ مضاربه[٤]
وقلقل نأيٌ من خُراسانَ جأشُها فقلت: اطْمَئِنّي، أنضرُ الروض عازبه[٥]

***

ورَكْبٍ كأطراف الأسنّةِ عرّسوا على مِثلها، والليلُ تسطو غياهبه[٦]
لأمرٍ عليهم أن تَتِمّ صدورُه، وليس عليهم أن تتِمّ عواقبه[٧]؛

= السفر في الليل (كناية عن الزمن الشديد القاسي). الملمات: الأحداث الشديدة والمصائب.

(١) ذريني (دعيني، أتركيني) وأهوال الزمان (مع أهوال الزمان) أفانها (أقاتلها وأقتلها: أتغلب عليها واحداً بعد واحد). تليها: تتبعها. الرغائب جمع رغيبة: الأمر المرغوب فيه.

(٢) الزماع (بفتح الزاي وكسرها): المضاء في الأمر. والزماع (بفتح الزاي): الشجاع الجيد الرأي المقدم على الأمور. أخو النجح وصاحبه: الذي ينجح.

(٣) الأخلاق الصم هي التي لا تسمع قول العاذل واللائم. للتي هي: حتى أنال التي هي.... الوفر: الغنى. سرب ترن نوادبه: جماعة النساء يبكين في المأتم (الموت).. سأصم سمعي عن كل لوم حتى أنال الغنى الذي أطلب أو أهلك.

(٤) خشونة السيف: مضاؤه وشدة الضرب به (القطع والقتل). تقلل مضاربه: يتشقق حده فلا يقطع كما ينتظر من السيف. . اتركيني أقاسي الأهوال في السعي إلى الغنى والمجد ما دمت شاباً (كالسيف الذي لم يتشقق حده بعد).

(٥) قلقل نأي من خراسان جأشها: أقلق بعد خراسان قلب (امرأتي، أو عاذلتي الشقيقة علي). فقلت لها: اطمئني، أنضر الروض (أحسنه وأكثره عشباً = أكثر تكسباً للمال بالشعر) عازبة (البعيد عن المرعى لأنه لا يذهب إليه أناس كثيرون بقطعانهم . لا يذهب إليه شعراء كثيرون).

(٦) الركب: الجماعة المسافرون معاً. أطراف الأسنة: نصال الرماح (الحديدة التي في رأس الرمح). عرسوا: قضوا الليل. على مثلها: على (إبل) مثل (أطراف الأسنة). تسطو غياهبه: يشتد سواده فيغطي على كل شيء. . كنا نحولا من طول السفر ومشاقه، ومع ذلك فقد كنا نقضي الليل على ظهور الإبل (بدلاً من أن ننزل مرة بعد مرة للنوم ونأخذ قسطاً من الراحة = كان سفرنا متصلاً)، وكذلك كانت الإبل التي نركبها نحيلة من طول السفر ومشاقه.

(٧) صدوره: أوائله. عواقبه: نهايته، الغاية منه. . كنا في سفرنا الشاق نقصد أن نحقق هدفاً، ولكننا لن نلام إذا لم يتحقق ذلك الهدف.

على كلّ رَوّاد المِلاط تهدّمت عريكتُه العَلياء وانضمّ حالِبه[١]،
رَعَتْهُ الفيافي بعد ما كان حِقْبةً رعاها وماء الروض يَنْهَلّ ساكبه[٢]؛
فأضحى الفَلاقد جدّ في بَرْيِ نَحْضِه وكان زمانا قبل ذاك يُلاعبه[٣]،
فكم جَذْعِ وادٍ جبّ ذِروةَ غاربٍ، وبالأمس كانت أتْمَكَتْه مَذانبه![٤]

* * *

إليك جَزَعْنا مَغْرِبَ المُلْكِ، كلّما وسَطْنَا مَلا صلّت عليك سَباسبه[٥]
فلو أن سَيْراً رُمْنَهُ فأسْتَطَعْنَهُ ـ لصاحَبْنَنا شوقاً إليك ـ مَغاربه[٦]
إلى مَلِكٍ لم يُلقِ كلكلَ بأسهِ على مَلِكٍ، إلّا وللذلّ جانبه[٧]،

(١) رواد الملاط: متحرك أعلى الكتف ذات اليمين وذات الشمال في السير (وذلك من صفات الإبل). تهدمت عريكته العلياء: انخفض سنامه وذاب من السفر والتعب. وانضم حالبه، يقصد: انضم حالباه: قرب أحدهما من الآخر (كناية عن النحول والهزال). والحالب عرق في جانب البطن.

(٢) رعته الفيافي: أهزله السفر في الفيافي (القفار والأراضي الخالية) فكأن الفيافي أكلت لحمه. الحقبة: المدة من الزمن. رعاها وماء الروض ينهل ساكبه (يكثر فيه المطر)، بعد أن كان قد رعى العشب في الأماكن الخصبة فسمن.

(٣) وقد وجدت الصحارى (لطول هذا السفر) في تذويب نحض (لحم) هذا الجمل. يلاعبه: يلعب فيه ويرتع (كان هذا الجمل من قبل يلاعب العشب في ذلك الروض لأنه كان شبعان لا يحتاج إلى أكل ذلك العشب، ثم هو مرتاح لا يسافر أحد عليه، فكان يقضي وقته في ذلك الروض يلاعب عشبه.

(٤) جذع الوادي: منعطفه، طرفه. جب: قطع، قص قطعة من الشيء. أتمك: أسمن. المذانب = جمع مذنب (بكسر الميم وفتح النون): مسيل الماء. رب سفر من طرف من واد (مخوف) إلى طرف آخر يهزل جملاً كان بالأمس قد سمن من خصب هذا الوادي. مما يلاحظ أن أبا تمام قد كرر معنى واحداً في بضعة أبيات.

(٥) جزع: قطع. مغرب الملك: الأقطار الغربية من الخلافة العباسية، بلاد الشام في الأكثر. وسطنا: أصبحنا في وسط، وصلنا إلى. ملا: الأرض الواسعة. السبسب: الأرض القاحلة. صلت عليك سباسبه: شكرتك الأراضي التي كانت سباسب ثم أصبحت بفضلك عامرة.

(٦) لو كانت الأراضي تستطيع أن تسير لرافقتنا أراضي المغرب وجاءت معنا إليك إلى المشرق لما سبق من إحسانك إليها (كان عبد الله بن طاهر والياً على الشام وعلى مصر أيضاً. راجع مقدمة القصيدة).

(٧) الكلكل: الصدر. بأسه: بطشه.

إلى سالبِ الجبّار بيضة ملكه؛ وآملُه، غادٍ عليه، فسالبه[١]
وأي مَرام عنه يعدو نِياطُه عدا أو تَفُلّ الناعجاتُ أخاشِبه[٢]
وقد قرّبَ المرمى البعيدَ رجاؤه، وسهلتِ الأرض العِزازَ كتائبه[٣]
إذا أنت وجّهتَ الركابَ لقصده تبيّنْتَ طعمَ الماءِ ذو أنت شاربه[٤]
جديرٌ بأن يستحيي اللهَ بادياً به، ثم يسْتحيي الندى ويراقبه[٥]
سما للعلى، من جانبَيْها كِلَيْهما، سموَّ عُبابِ الماء جاشت غواربه[٦]؛
فنوّلَ حتى لم يجد من يُنيله، وحارب حتى لم يجد من يحاربه[٧]

---

(١) الجبار: الملك العظيم. بيضة ملكه: عاصمة بلاده. والبيضة كل شيء يدافع صاحبه عنه. آمله: الشخص الذي يأتي إليه بطلب معونة. غاد: آت باكراً (إذا جاء باكراً). سالبه: مستول على أمواله.. أنه بقوته وبطشه يسلب الملوك ممالكهم، ثم هو حليم كريم إذا جاءه في الصباح الباكر شخص عادي يطلب منه معونة يسيرة أعطاه كل ما يملك (فكأنه سلبه كل شيء يملكه).

(٢) المرام: المراد، الغاية، الهدف. يعدو بالشيء: يتجاوز به عن قصده، يصرفه عن قصيده. النياط: العلائق. تفل: تقطع، وهنا معناها: تذلل. الناعجات: النياق السراع. الأخاشب جمع أخشب: الأرض الغليظة.. ليس (في الأرض) مرام تقوم دونه العوائق أو تهلك الإبل قبل أن تصل إليه يمكن أن يصرفنا عن البلوغ إليه (جميع أنواع العوائق، بعد المكان ووعورة الطريق وسوى ذلك لا يمكن أن يصرفنا عن زيارة عبد الله بن طاهر لمدحه).

(٣) العزاز: الصلب من الأرض. الكتائب (هنا): الجيوش.. رجاؤه (الثقة بكرمه) قد قرب علينا كل بعيد، كما أن جيوشه كانت قد ملكت جميع السبل وأمنتها فأصبحت الأسفار كلها سهلة على جميع الناس.

(٤) ذو: الذي (بلهجة طيء، وهي مبنية على السكون، تلزمها الواو في جميع حالات الإعراب). تبينت طعم الماء ذو أنت شاربه: أدركت أن الماء الذي ستشربه عذب (قبل أن تصل إلى عبد الله بن طاهر تعلم سلفاً أنك ستنال عنده حظوة وستنال منه خيراً كثيراً).

(٥) بادياً: مبتدئاً. الندى: الكرم. يراقبه (يراقب الندى): يخاف أن يغضب الندى. لم ينصب الفعل «يستحي» في المرة الثانية لضرورة الشعر.. يخطر في باله أن يدفع لسائله مبلغاً كبيراً جداً ثم يرى أن هذا إسراف قد يغضب الله. غير أنه يرى بعد ذلك أنه إذا دفع أقل من المبلغ الذي خطر له أساء إلى الكرم والمروءة.

(٦) عباب الماء: الماء الكثير المتسع. جاشت: هاجت واضطربت. الغوارب: جمع غارب: ما علا من الموج.

(٧) نول: أعطى.

وذو يَقَظاتٍ مستمرٍ مريرُها ... إذا الخطبُ لاقاه اضمحلت نوائبه[١]
وأينَ بوَجْهِ العزمِ عنهُ، وإنّما ... مَرائي الأمور المُشكلاتِ تَجارِبُهْ[٢]
أرى الناسَ مِنهاجَ النَدى بعدَ ما عَفَتْ ... مَهايِعُه المُثلى ومَحتْ لَواحِبه[٣]
ففي كل نَجدٍ في البلاد، وغائرٍ، ... مواهبُ منه، وهي ليست مواهبه[٤]
لتُحدِثْ له الأيام شكر خَناعةٍ ... تطيبُ صَبا نجدٍ به وجَنائبه[٥]
فواللهِ، لو لم يلبس الدهرَ فعلَه ... لأفسدتِ الماءَ القَراحَ معائبه[٦]
ويا أيها الساري فسِر غيرَ حاذرٍ ... جَنانَ ظلامٍ، أو ردىً أنت هائبه[٧]؛
فقد بثَّ عبدُ الله خوفَ انتقامه ... على الليلِ، حتى ما تدِبّ عقاربه[٨]
يقولون: «إن الليثَ ليثُ خَفيّةٍ، ... نواجذهُ مطررةٌ، ومخالبه»[٩]؛

(١) المريرة: الفتلة من الحبل إذا فتلت فتلاً شديداً. ذو يقظات مستمر مريرها: هو دائم اليقظة. اضمحل: تلاشى.
(٢) مرائي جمع مرآة. أن الحزم يوجب ألا يذهب أحد إلا إليه، وذلك لأن تجاربه واسعة جداً تعرف حلول جميع المشاكل (كأن تجاربه مرايا تظهر فيها الأمور على حقيقتها).
(٣) عفا: أمحى، ذهب أثره. المهيع: الطريق الواسع المطروق (الذي يسير عليه الناس). المثلى: الظاهرة المفضلة على كل شيء آخر. (مح الثوب: تهرأ وذهبت معالمه). اللاحب: الطريق الواضح الظاهر. أرى الناس منهاج الندى: دلهم على طريق الكرم.
(٤) النجد: ما ارتفع من الأرض، الهضبة. الغائر: ما انخفض من الأرض: الوادي (أي في كل مكان). مواهب ليست منه وهي مواهبه: أنواع من الإحسان لم يفعلها هو ولكن فعلها أناس تعلموا فعلها منه، فكأنها أصبحت من فعله هو.
(٥) لتحدث له الأيام شكراً: فلتشكره الأيام. شكر خناعة: أي وهي (الأيام) خانعة، ذليلة، مجبرة على هذا الشكر، إذ لولاه لما كان كرم ولا كانت الأعمال المجيدة، حتى أن فضله وإحسانه تعديا البشر إلى الموجودات كلها؛ فطيب الصبا (الريح الشرقية) وطيب الجنوب (بفتح الجيم: الريح الجنوبية) من إحسانه هو أيضاً.
(٦) القراح: الخالص الصافي. معايبه: معايب الماء.
(٧) الساري: المسافر في الليل. حاذر: هائب، خائف. جنان ظلام: قلب الظلام، شدته.
(٨) لقد صارت العقارب تهاب سطوة عبد الله بن طاهر فلا تخرج من أوكارها لا نهاراً ولا ليلاً.
(٩) يزعمون أن الأسد الحقيقي، (الصحيح) هو الأسد (الذي يسكن) خفية (غابة كثيفة الشجر)، وتكن له أنياب ومخالب مطرورة (محدودة)...

وما الليثُ كلّ الليثِ إلّا ابنُ عَشرة يعيش فَواق ناقة، وهو راهبه[١]

* * *

ويومٍ أمامَ الموتِ دَحْضٍ وقَفتَه، ولو خرَّ فيه الدينُ لأنهال كاثبه[٢]
جَلوتَ به وجهَ الخليقة؛ والقنا قد اتّسعَت، بين الضلوع، مذاهبه[٣]
شَفَيْتَ صَداه، والصفيحُ من الطُّلى رُواءٌ نواحيه عِذابٌ مَشاربه[٤]،
ليالِيَ لم يقعُدْ بسيفِك أن يُرى هو الموتُ، إلّا أن عفوَك غالبه[٥]
فلو نَطقَت حربٌ لقالت، مُحقّةً: «إلا هكذا فليَكسِبِ المجد كاسبه»
ليُعلَمَ أن الغُرَّ من آل مُصعَبٍ، غَداةَ الوَغى أهلُ الوغى وأقاربه[٦]:

---

(١) والواقع أن الأسد الذي يستحق هذا الاسم هو الذي يذنب (وهو في ملك عبد الله بن طاهر) ثم يستطيع أن يعيش بعد ذلك فوارق ناقة (مدة ما بين حلبتين)، يقصد «مدة يسيرة». أن الخوف من عبد الله بن طاهر سيقتل ذلك المذنب من غير أن يتعرض عبد الله بن طاهر له.

(٢) دحض: زلق (بفتح الزاي وكسر اللام) تزلق فيه القدم، يصعب الثبات فيه. أمام الملك: للدفاع عن الملك. الكاثب: الكثيب (الرمل الكثير المجتمع). . لو خر فيه الدين: لو انهزم فيه جند الخليفة. لانهال كاثبه: لزال الدين كله.

(٣) جلوت: بيضت. اتسعت مذاهب القنا (الرماح) بين الضلوع: كثرت الجراح الكبيرة الواسعة (كثر القتل).

(٤) شفيت صداه (عطشه): شفيت ما في نفسه، بلغته أمنيته. والصفيح جمع صفحة (السيف العريض). رواء نواحيه (قد كثر الماء السائل على أطرافه: أكثرت القتل في الأعداء) عذاب مشاربه: حلو ماؤه (أن انتصارك على بابك الخرمي أدخل السرور على النفس فكأنها بعد العطش تشرب ماء عذباً حلواً).

(٥) لم يقعد بسيفك أن يرى هو (أي سيفك) الموت: لم يكن يمنع سيفك مانع من قتل بابك الخرمي (وقد سنحت لك الفرصة إلا أن عفوك غلب سيفك) سوى أن عفوك تغلب في اللحظة الأخيرة على قدرتك. . يرى: فعل مضارع مبني للمجهول، ونائب الفاعل ضمير مستتر يرجع إلى «سيفك». هو: توكيد للضمير المستتر في «يرى». الموت: مفعول به ثان حقه النصب. ولكن الموجود في النسخة المطبوعة (خ ٤٦، ت ١: ٢٣٩) الموت بالرفع. وأظن أن الناشرين قد قدرا (بتشديد الدال) «هو» بمعنى «أنه».

(٦) الغر جمع أغر: أبيض (ذو مجد وحسب).آل مصعب: أسلاف عبد الله بن طاهر. غداة الوغى: يوم الحرب. آل الوغى وأقاربه: القادرون الأبطال في الحرب.

كواكبُ مجدٍ، يعلَم الليلُ أنها إذا نجَمت باءت بصُغْرٍ كواكبه[١]
ويا أيها الساعي لِيُدركَ شأوَه، تزحزحْ قصِيّاً؛ أسوأُ الظنّ كاذبه[٢]
بحسبِك من نيل المراتب أن تُرى عليماً بأنْ ليست تُنال مناقبه[٣]
إذا ما امرُؤ ألقَى برَبعِك رَحلَه فقد طالبته بالنجاحِ مطالبه[٤]

رثاء محمد بن حُميد الطوسي[٥]

في سنة ٢١٤ هـ (٨٢٩ م)، في أيام المأمون:

كذا فلْيَجِلَّ الخطبُ، وليفدَح الأمرُ فليس لعينٍ لم يَفِضْ ماؤها عُذْرُ[٦]!
تُوُفِّيَتِ الآمالُ بعد مُحَمّدٍ، وأصبح في شُغلٍ عن السَفَر السَفْرُ[٧]
وما كان إلّا مالَ من قلّ مالُه، وذُخراً لمن أمسى وليس له ذخر[٨]
وما كان يدري مُجْتدي جودِ كفّهِ، إذا ما استهلتْ، أنه خُلق العُسر[٩]

* * *

ألا في سبيل الله من عُطِّلت له فِجاجُ سبيل الله وانثغر الثَّغر[١٠]

---

(١) إن الليل نفسه يعلم أنه إذا برزت كواكب آل مصعب في المجد، فإن نجومه هو تبدو صغيرة (مجد آل مصعب أبرز وأوضح وأشهر من نجوم الليل).
(٢) الشأو: المضمار، الغاية. تزحزح قصياً: ابتعد عن منافسته.
(٣) يكفيك من الفضل أن يعلم الناس عنك أنك تعرف أن فضائل عبد الله بن طاهر لا تنال (ليس بإمكان أحد أن يصل إليها).
(٤) إذا نزل إنسان عندك فقد أصبح واثقاً من فوزه بما يطلب.
(٥) راجع فوق ص ١٢٥ . ١٢٦.
(٦) جل: عظم. الخطب: الشأن، الأمر (المصيبة). الأمر: الحادث، الشأن. فدح: ثقل حتى يعجز الإنسان عن حمله أو احتماله. . إذا لم تكن المصيبة عظيمة كمقتل محمد بن حميد الطوسي فلا يقال لها: خطب جليل أو أمر فادح. لم يفض ماؤها: لم يكثر بكاؤها.
(٧) توفيت الآمال: فقد الناس الأمل في تحقيقها. وأضرب المسافرون عن سفرهم الذي كانوا قد عينوه في ذلك اليوم وفي ما بعده.
(٨) كان مالاً حاضراً للفقير، وثروة مجموعة للذين سيحتاجون في المستقبل.
(٩) وكان إذا طلب أحد منه مالاً أعطاه مبلغاً كبيراً ينسيه أن في الدنيا فقراً.
(١٠) إننا نحتسب في سبيل الله (نرضى ما شاءه الله من الموت محمد بن حميد) رجلاً عطلت له =

فتىً، كلما فاضت عيونُ قبيلةٍ دَماً، ضحِكت عنه الأحاديث والذِكر[١]
فتى دهرُه شطرانِ فيما ينوبُه: ففي بأسه شَطرٌ وفي جودِه شطر[٢]
فتىً مات، بين الطعن والضرب، ميتةً تقومُ مَقامَ النصرِ إنْ فاته النصر[٣]
وما مات حتى مات مَضرِبُ سيفه من الضرب، واعتلّت عليه القنا السُمْر[٤]
وقد كان فَوتُ الموت سهلاً؛ فزده إليه الحِفاظُ المُرّ والخُلُقُ الوَعْر[٥]
ونفسٌ تَعافُ العارَ حتى كأنما هو الكفرُ يومَ الرَوْع، أو دونَه الكفر[٦]
فأثبتَ في مُستنقَعِ الموتِ رِجلَه، وقال لها: «من تحتِ أخْمَصِكِ الحشر»[٧]
غدا غُدوةً والحمدُ نَسجُ رِدائه، فلم ينصرفْ إلا وأكفانُه الأجر[٨]

=سبيل الله (توقف الجهاد بعد موته). انثغر الثغر: أصبحت حدود البلاد الإسلامية مهددة (غير محروسة). الفج: الطريق الواسع. الثغر: المكان الذي يخشى منه هجوم العدو.

(١) فاضت عيون قبيلة دماً: نزل بتلك القبيلة مصيبة. ضحكت عنه الأحاديث والذكر: واسى تلك القبيلة بنفسه وماله حتى يتحدث الناس بحسن أخلاقه وبكثرة كرمه.

(٢) ينوبه: يصيبه (يتعلق به). . نصف أيامه في الحرب (الانتصار على الأعداء) ونصف أيامه في الكرم والإحسان إلى الناس. . . .

(٣) تقوم مقام النصر إن فاته النصر: إن الميتة النبيلة التي ماتها تعد نصراً أكبر من النصر العادي= = المألوف عند الناس.

(٤) ذلك لأنه لم يسقط في المعركة قتيلاً إلا بعد أن تشقق حد سيفه وبعد أن تكسرت رماح كثيرة وهو يقاتل بها.

(٥) قد كان من السهل عليه أن ينجو من الموت (وكان هو قد انصرف فعلاً من المعركة، ولكنه عرف أن الخرمية يقاتلون جماعة من رجاله فرجع ليدافع عنهم، وكان وحده). الحفاظ: الدفاع عن المحارم (عما يدخل في واجب الإنسان أن يدافع عنه من الدين والشرف). الوعر: الصعب. الخلق الوعر: الخلق المستقيم الذي لا يتزحزح صاحبه عن موقفه واعتقاده.

(٦) ورده أيضاً إلى الموت نفس تخاف أن يلزمه العار (العيب طول حياته) إذا لم ينجد بني قومه في القتال. وتخلف العربي عن نجدة أخيه في الحرب يعد كفراً، بل الكفر أقل منه.

(٧) فأثبت في مستنقع الموت رجله: أدرك أنه مقتول لأنه وحده والأعداء كثيرون، فصمم على أن يموت وهو يقاتل. وقال، يا رجلي، الحشر (البعث من الموت ودخول الجنة) تحت باطنك: قريب جداً.

(٨) غدا غدوة (هجم هجمة واحدة). والحمد نسج ردائه (لأنه كان مخلصاً في هجمته جاداً =

تـردّى ثـيابَ المـوتِ حُمـراً؛ فمـا دجـا لها الليل إلّا وهي من سُنْدسٍ خُضر[١]

* * *

كـأنّ بـنـي نَـبْـهـانَ، يـومَ وفـاتـه، نجومُ سماءٍ خرّ من بينها البدر[٢]
يُـعَـزَّوْنَ عـن ثـاوٍ تُـعَـزَّى بـه الـعُـلا، ويبكي عليه البأسُ والجود والشعر[٣]
وأنّى لـهـم صـبرٌ عـلـيـه؟ وقـد مـضـى إلـى الـمـوتِ حـتـى اسـتُـشـهِـدا، هـو والصبر[٤]
فتىً كان عَذبَ الروح لا من غَضاضةٍ، ولـكـنّ كِـبْـراً أنْ يُـقـال بـه كِـبـر[٥]
فتىً سلَبته الخيلُ، وهو حِميً لها؛ وبزّته نارُ الحرب، وهو لها جمر[٦]
وقد كانت البيضُ المآثيرُ في الوغى بـواتـرَ، فـهـي الآنَ مـن بـعـده بُـتـر[٧]

= فلم ينصرف (لم يتوقف عن هجمته) إلا وأكفانه الأجر (إلا لما مات ونال أجر شهيد في سبيل الله، والشهادة في سبيل الله تدخل صاحبها إلى الجنة).

(١) تردى ثياب الموت حمراً: مات مقتولاً (صبغ الدم الأحمر ثيابه). دجا لها الليل: اسود الليل لها: جاء عليها الليل (لما صار الليل). ألا وهي من سندس خضر: ألا أصبحت من حرير أخضر (دخل الجنة لأنه مات شهيداً). والثياب السندس الخضر من لباس أهل الجنة (سورة الكهف ١٨: ٣١).

(٢) بنو نبهان قومه. كأنهم نجوم فقدت بدرها (أشدها نوراً: أعظمها). يحسن أن نفهم هذا البيت فهماً بلاغياً لا فهماً فلكياً، لأن البدر إذا غاب عن السماء كانت النجوم أشد لمعاناً.

(٣) ثاو: مدفون (ميت). البأس: القوة والشجاعة في الحرب. جعل الناس يعزون به قومه. والصحيح أن الشجاعة والكرم والشعر (الذي فقد أعظم الممدوحين وأكرمهم) يجب أن تعزى به لأن موته كان مصيبة على هذه أكبر من المصيبة على أهله.

(٤) وكيف يستطيع أهله أن يصبروا عليه (يسلونه، ينسون المصاب به) وقد مات الصبر معه في المعركة. قد مضى إلى الموت: ذهب وهو عازم على أن يموت.

(٥) عذب الروح: حسن المعاشرة متواضعاً. غضاضة: ذل وضعف في النفس. ولكن كبراً أن يقال به كبر: كانت نفسه تأبى عليه أن يقال عنه أنه متكبر فيتواضع قصداً ومن عند نفسه اختياراً.

(٦) سلبته الخيل: سلبته خيل العدو روحه (قتلته). وهو لها حمى: كانت الخيل في الحرب تحتمي به. بزته (غلبته) نار الحرب، وهو لها جمر (هو الذي يسعر الحرب، ولولاه لما كانت حرب).

(٧) البيض: السيوف. المآثير جمع مأثور: الذي في متنه علامة (دالة على جودة صنعه، أو أنه ملك لقوم معينين فهم يتوارثونه لجودته). بواتر: قاطعة، ذات فعل في الأعداء (لأنه هو الذي كان يضرب بها في الحرب). فهي الآن من بعده بتر (جمع أبتر): مقطوعة، مقلولة (إذ ليس في الناس بعده من يحسن القتال بها مثله).

أمِن بعد طيِّ الحادثاتِ محمداً يكونُ لأثواب النّدى أبداً نشر[١]؟
إذا شجَرات العُرف جُذّت أُصولُها، ففي أيّ فَرعٍ يوجد الوَرَق النَضر[٢]؟
لئِن أُبغضَ الدهرُ الخؤونُ لِفَقْده، لَعَهدي به ممن يُحَبّ له الدهر[٣]
لئِن غدرت في الرَّوع أيامُه به فما زالت الأيام شيمتُها الغدر[٤]
لئن أُلبست فيه المصيبةَ طَيِّءٌ، فما عَرِيَتْ منها تميمٌ ولا بكر
كذلك ما ننفكّ نفقدُ هالكا يشارِكُنا في فَقْده البَدْوُ والحَضْرُ[٥]
سقى الغيثُ غيثاً وارتِ الأرضُ شخصَه وإن لم يكن فيه سحابٌ ولا قَطر[٦]
وكيف احتمالي للغُيوثِ صنيعةً بإسقائها قبراً وفي لَحْده البحر[٧]
مضى طاهرَ الأثواب، لم تَبقَ روضةٌ غداةَ ثوى إلا اشتهت أنها قبر
ثوى في الثرى من كان يحيا به ويغمُرُ صرفَ الدهر نائلُه الغَمْر[٨]
الثرى،
عليك سلامُ الله وقفاً، فإنني رأيتُ الكريمَ الحُرّ ليسَ له عُمْر[٩]

---

(١) الحادثات: الأحداث العظام، المصائب. طي الحادثات محمداً: إخفاؤه، قتله. أثواب الندى: الكرم. نشر: إظهار (ليس بعد محمد بن حميد من يدعى كريماً جواداً بحق).
(٢) إذا قطعت الشجرة من كعبها يبس الورق في جميع أغصانها (محمد بن حميد كان شجرة الجود، وجميع الأجواد كانوا فروعاً من تلك الشجرة، فلما مات هو ذهب الكرم منهم أيضاً).
(٣) إذا كنا الآن نبغض الدهر لأنه خانه وغدر به وقتله، فلقد طالما كنا نحب الدهر أنه جاء به إلى الدنيا.
(٤) الروع: الحرب.
(٥) يشاركنا في فقده: يشاركنا في الحزن عليه.
(٦) الغيث الأولى: الماء الساقط من الغيم. والغيث الثانية: الرجل الكريم. وارت: سترت. شخصه: شبحه، صورته المادية. وإن لم يكن فيه (في الغيث الثاني) سحاب (برق ورعد) ولا قطر (ماء حقيقي).
(٧) الاحتمال: الإمكان. صنيعة: فضل. . كيف يمكن للغيوم (الأمطار الحقيقية) أن تسقي قبراً فيه بحر. البحر: الرجل الجواد الكريم.
(٨) ثوى في الثرى: مكث في التراب، دفن. الثرى الثانية: التراب الذي ينبت فيه النبات. صرف الدهر: مصائب الدهر. النائل العطاء. الغمر: الكثير الذي يغرق كل شيء في نفسه. . كان عطاؤه وإحسانه يغمران الفقر والمصائب حتى تختفي المصائب ويختفي الفقر.
(٩) وقفا: عليك وحدك.

مديح أبي سعيد محمد بن يوسف الثغري الطائي الحُميدي

كان أبو سعيد الثغري هذا من الشجعان والقوّاد في أيام المعتصم، ومن قوّاد حُميد الطوسيّ. وقيل له أيضاً المروزي لأنه كان من أهل مرو. غير أنه اشتهر بلقب الثغري لأنه لزم الحرب في الثغور، في الشام وخراسان، فيما أحسب. وهو عربي من طيّ.

أما هذه القصيدة التي مدحه أبو تمام بها فقد قيلت ـ فيما يبدو ـ بعد مقتل محمّد بن حميد، كما نلاحظ في البيت العاشر، وقبل مقتل بابك الخرّمي، كما نرى في البيت الحادي والعشرين وفي الأبيات التي تليه.

غدت تستجيرُ الدمع خوفَ نوى غدِ، وغاد قَتادا عندها كلُّ مرقَدِ[١]
وأنقذها من غَمرةِ الموتِ أنه صدودُ فراقٍ لا صدودُ تعمُّد[٢]
فأجرى لها الإشفاقُ دمعاً مُورَّداً، من الدَّمِ، يجري فوق خدّ مورّد[٣]
هيَ البدرُ يُغنيها تودّدُ وجهها إلى كلِ من لاقت، وإن لم تَوَدّد[٤]
ولكنني لم أحوِ وَفرَا مجمَّعاً، ففُزتُ به، إلا بشَمل مُبدَّد[٥]،
ولم تُعطني الأيام نوماً مُسكَّناً ألَذُّ به، إلا بنومٍ مشرَّد[٦]

---

(١) غدت (نهضت باكراً) تستجير الدمع (تستنجد بالدمع: تبكي) خوف نوى غد: خوفاً مما سيجره عليها الفراق في اليوم التالي (في يوم قريب). القتاد: شوك. زأصبح كل فراش لها شوكاً (امتنع عليها النوم من الحزن).

(٢) ولكن الذي أنقذها من الموت (حزناً) أن صدود المحب (ابتعاده عنها وفراقه لها) كان اضطراراً ولوقت قصير، لا هجراً مقصوداً دائماً.

(٣) أجرى الإشفاق (الخوف من الفراق) دمعاً ممزوجاً بالدم (غزيراً مؤلماً) فوق خدها المورد (الجميل).

(٤) التودد: التحبب إلى الناس. وجهها جميل يحبها الناس لجماله من غير أن تتكلف هي التحبب إليهم.

(٥) الوفر: الغنى. المبدد: المفرق. . لا يستطيع الإنسان أن يجمع ثروة إلا إذا فارق أهله ووطنه.

(٦) ولا أستطيع أن أنام مرة نوماً هادئاً مريحاً إلا كنت قد قضيت قبل ذلك ليالي (وقتاً طويلاً، مراراً) لا أذوق فيها النوم (لسفري المتواصل الشاق).

وطولُ مُقام المرءِ في الحيّ مُخلِق ... لديباجتيه؛ فأغتربْ تتجدّد[١]
فإني رأيتُ الشمسَ زيدت محبةً، ... إلى الناس، إن ليست عليهم بسَرمَد[٢]
حلفتُ بربّ البيضِ تدمى متونُها، ... ورب القنا المُنآدِ والمتقصّد[٣]:
لقد كفَّ سيفُ الصامتيّ محمدٍ ... تباريحَ ثأرِ الصامتيّ محمد[٤]
رمى الله منه بابكاً ووُلاتَه ... بقاصمةِ الأصلاب في كل مشهد[٥]:
باسمَح من صَوب الغَمامَ سماحةً، ... وأشجَع من صَرف الزمان وأنجد[٦]
إذا ما دَعوناه بأجلحَ أيْمَنٍ ... دعاه، ولم يَظْلِمْ، بأصلعَ أنْكد[٧]
فتىً يوم بذّ الخُرَّميّة لم يكن ... بهيّابةٍ نِكسٍ ولا بمعرِّدِ[٨]،

---

(١) إن طول مكث المرء في بلده يجعل العيون تألفه فيبطل اهتمام الناس به، فتغيب عن بلدك مدة، فإنك إذا رجعت بعد ذلك اهتم بك أهل بلدك (لأنك ستبدو لعيونهم كأنك شخص جديد عليهم). الديباجتان: الخدان.

(٢) السرمد: الدائم. . الناس يحبون الشمس لأنها تغيب وتطلع، ولأن غيوم الشتاء تسترها حيناً فيتشوق الناس إليها وإلى حرارتها.

(٣) البيض: السيوف. تدمى متونها: يجري الدم على جوانبها (لكثرة الضرب بها في الحرب). القنا: الرماح. المنآد: المنحني (لأن الرمح الجيد لين، فإذا طعن به شيء قاس، كالدرع مثلاً فإنه ينحني). المتقصد: المتكسر (إذا زاد انحناء الرمح من الطعن فإنه ينكسر).

(٤) الصامتي محمد الأول: أبو سعيد محمد بن يوسف الثغري الطائي، وهو من بني الصامت. الصامتي محمد الثاني: محمد بن حميد، وهو منسوب إلى بني الصامت أيضاً. . انتصر أبو سعيد الثغري على بابك الخرمي فأخذ بثأر محمد بن حميد الذي كان قد قتل في حرب بابك.

(٥) الولاة: الأنصار والأتباع. قاصمة الظهر: المصيبة العظيمة. المشهد (هنا): الموقعة، المعركة.

(٦) السماحة الكرم. أشجع من صرف الزمان: لا يهاب شيئاً ولا يجبن عن خطر. أنجد: عظيم النجدة (الإسراع إلى معونة الذين يطلبون معونته).

(٧) الجلح: انحسار الشعر عن مقدم الراس خلقة، وكان محموداً عند العرب يتفاءلون به. والصلع سقوط الشعر من معظم الرأس، وكان مذموماً ويتشاءمون به. . نحن كنا ندعو أبا سعيد الثغري «أجلح» تيمناً بذلك (وكنا على حق لأن أبا سعيد انتصر على بابك وأتباعه ورد عن المسلمين هزائم كثيرة). وكان أعداؤه (أتباع بابك وأنصاره) يدعونه «أصلع» تشاؤماً بصلعه، وكانوا أيضاً على حق لأنه هزمهم وقضى على آمالهم.

(٨) بذ: غلب. الخرمية: أصحاب بابك. الهيابة: الكثير الهيبة (الخوف) لغيره. النكس: الضعيف. المعرد: الهارب (ليبتعد عن الأخطار).

قَفا سِندِبايا والرماحُ مُشيحةٌ ... تُهَدَّى إلى الرّوح الخَفِيّ فتهتدي[١]
عدا الليلُ فيها عن معاويةَ الرَّدى، ... وما شكّ ريبُ الدهرِ في أنّه رَدي[٢]
لعَمْري، لقد حرّرتَ يوم لِقائهِ، ... لو أنّ القضاءَ وحدَهُ لم يُبرِّدِ[٣]
فإنْ يكنِ المقدارُ فيه مُفَنَّداً، ... فما كان في أشياعه بِمُفنّد[٤]!
وفي أرشقِ الهيجاءِ، والخيلُ ترتمي ... بأبطالها في جاحم متوقّد[٥]،
عَطَطتَّ على رَغم العِدا عزمَ بابَك ... بعزمك عطّ الأتحميّ المعضَّد[٦]

---

(١) قفا: خلف، وراء (لعلها فعل ماضٍ). سندبايا: موضع في أذربيجان بالبذ. المشيح: المقبل عليك المانع لما وراء ظهره (كناية عن جرأة الهاجمين وكثرتهم). تهدى (الرماح، أي تصوب، يشار بها) إلى الروح (إلى نفس المحارب حيث مقتله). الخفي: الغائب، المستور المختلفي (وراء جدار أو في درع، وبشجاعة صاحبه). فتهتدي: تصيب (المقتل) وتقتل (كناية عن بصر أولئك المقاتلين بالحرب وتمرنهم عليها).

(٢) عدا الليل فيه عن معاوية الردى: صرف الليل في سندبايا الموت عن معاوية (هرب معاوية من معركة سندبايا مستتراً بظلام الليل فنجا من القتل). معاوية (=بابك؟). وما شك ريب الدهر في أنه ردي: وما كان ريب الدهر (شدة تلك المعركة) يشك في أنه سيقتل في تلك المعركة.

(٣) لعمري: أقسم بعمري (بديني). لقد حررت (لقد كان بإمكانك أن تقتله وتجعل في قلوب أتباعه حرارة، أي حزناً عليه) يوم لقيته (في معركة سندبايا). لو أن القضاء (علم الله السابق بطول حياة بابك) وحده (ولا شيء آخر غير القضاء والقدر) لم يبرد (لم يدخل البرد أو الاطمئنان على قلوب أتباعه لأنه نجا من القتل المنتظر له في تلك المعركة).

(٤) فإذا كان حسابنا نحن للقضاء والقدر (في مقتل بابك) مفنداً (خاطئاً)، فإن حسابنا في ذلك وفيما يتعلق بأشياع (بجنود) بابك لم يكن مفنداً.

(٥) أرشق: حصن للمسلمين خرج إليه بابك ليسطو على مال كان الخليفة المعتصم قد أرسله إلى الأفشين (إن معرفة بابك بمجيء ذلك المال من الأدلة على أن الأفشين كان يمالىء بابك، وذلك مما دعا المعتصم إلى أن يرسل أبا سعيد الثغري إلى حرب بابك عوناً للأفشين في الظاهر ورقيباً عليه في الحقيقة. أرشق الهيجاء على الإضافة للمبالغة في شدة المعركة التي دارت حول أرشق. الجاحم: الجحيم (النار العظيمة إذا كانت في مهواة أو مكان منخفض، المكان الشديد الحر). المتوقد: الشديد الاشتعال مع خروج لهب منه.

(٦) عط: شق. الأتحمي: الثوب المخطط (المنسوج بخيوط تختلف قوة). المعضد: الملموح أنه الثوب الذي فيه خطوط نافرة في أصل نسجه. يقول أبو تمام: «وفي معركة أرشق شققت عزم بابك» (كسرت قوته المعنوية) بعزمك أنت، على رغم العدا (على كثرة أتباعه) شق الأتحمي المعضد (كما يشق الثوب المخطط في أصل نسيجه، أي بسهولة).

فإلّا يكن ولّى بشِلوٍ مقدَّد هناك، فقد ولّى بعزم مقدّد[١]
وقد كانتِ الأرماحُ أبصَرْنَ قلبَه، فأرمدها سترُ القضاء الممدّد[٢]
ومَوْقانُ كانت دارَ هِجرته، فقد تورّدَّتها بالخيل كل تورُّد[٣]
حططتَّ بها، يومَ العروبة، عِزه؛ وكان مُقيماً بين نَسر وفَرْقَد[٤]
رآك سديدَ الرأي والرمح في الوغى، تأزَّرُ بالإقدام (فيها) وترتدي[٥]
وليس يُجلّي الكربَ رمحٌ مُسدَّد إذا هو لم يُؤنس برأي مسدَّد[٦]
فمرّ مُطيعاً للعوالي، معوّداً من الخوف والإحجام ما لم يعوَّد[٧]
وكان هو الجلدَ القُوى؛ فسلبته، بحسن الجِلاد المحض، حُسنَ التجلُّد[٨]

(١) الشلو: كل جسم قطع منه شيء وبقيت منه بقية. مقدد. مقطع. هناك (أي في معركة أرشق). . فإلا (أن لا) يكن ولى (مات، قتل) بشلو مقدد (بجسم مقطع في المعركة) فقد ولى (انهزم) بعزم مقدد (بهمة مكسورة لا يفكر أن يعود بعدها إلى قتالك).

(٢) وكانت رماح المسلمين قد أبصرت قلب بابك (صوبت إلى مقتله)، ولكن القضاء (طول عمر بابك المكتوب له في سابق علم الله) أرمد عيون تلك الرماح (جعلها مريضة رمداء لا تبصر، إذ حال قضاء الله بين تلك الرماح وبين قلب بابك كأنه ستر حاجز).

(٣) موقان: مكان في أرمينية. دار هجرته: المكان الذي هاجر (ابتعد إليه) حتى لا يصل إليه أحد. توردتها بالحيل: دخلت إليها بخيل كثيرة من كل جانب.

(٤) حططت عزه: خفضت عزه، أنزلته من أعلى إلى أسفل. يوم العروبة: يوم الجمعة. وكان (عزه من قبل) بين نسر وفرقد (النسر والفرقد نجمان في السماء)، أي في مكان مرتفع لا يصل إليه أحد.

(٥) سديد الرمح: بارع في الإصابة بالرمح. تأزر بالإقدام وترتدي: تلبس الإقدام إزاراً ورداء (كناية عن إقدامه وجرأته في كل موقف من مواقف الحرب).

(٦) يجلي: يجلو، يكشف. الكرب: الغم، الشدة. رأي مسدد (مصيب) . إذا كان هذا الرأي المصيب لا يصحبه رمح مصيب (معرفة بالحرب) ..

(٧) مر: جاز وذهب (فر، هرب على وجهه) مطيعاً للعوالي (الرماح): كأن الرماح حينما أشارت إلى قتله (ولم يكن عمره قد نفد بعد) قد أمرته بالفرار ففر. ثم إن هذه المعركة قد علمته الخوف من الحرب والإحجام (التأخر في مجال الحرب) وعودته ذلك كله، ولم يكن من قبل يعرف شيئاً من ذلك.

(٨) الجلد: الشديد، الصبور. الجلاد: القتال والثبات فيه. التجلد: التصبر، الصبر على المكروه. سلبته حسن التجلد: جعلته لا يكتم خوفه وذعره.

لعَمْري، لقد غادرتَ حِسْيَ فؤاده قريبَ رِشاءٍ للقَنا سهلَ مَوْرِد[١]
وكان بعيدَ القَعْرِ من كلّ ماتحٍ، فغادرتَهُ يُسقى ويُشربُ باليد[٢]
وللكَذَج العُليا سمت بك هِمّةٌ طموحُ يروح النصرُ فيها ويغتدي[٣]؛
وقد خَزَمت بالذُلّ أنفَ ابنِ خازِم، وأعيَتْ صياصيها يزيدَ بنَ مزيد[٤]؛
فقيدتَّ بالإقدام مُطلَقَ بأسِهم، وأطلقت فيهم كل حَتف مقيّد[٥]؛
وبالهَضْبِ من أبْرشْتَوِيمَ ودِرْوِزٍ سمت بك أطراف القنا، فاسْمُ وازدد[٦]
أفادتك منها المُرهَفاتُ مكارما تُعمَّر عُمْرَ الدهر، إن لم تخلَّد[٧]

---

(١) الحسي: الماء القليل في منخفض يسير من الرمل. حسي فؤاده: ماء فؤاده (دم قلبه، روحه). قريب رشاء: يستقى منه برشاء (حبل) قصير. سهل مورد: يسهل على جميع الناس أن يستقوا منه (أن يقتلوا بابك). أصبح بابك مما أدخلت على قلبه من الخوف عاجزاً عن صدّ كلّ هاجم عليه.

(٢) بعيد القعر: عميق. الماتح: الذي يمتح (يسحب الماء من البئر بالحبل). كان بابك من قبل منيعاً لا يصل أحد إليه، كما لا يستطيع أحد أن يسحب الماء بالدلو من البئر العميقة جداً. فجعلته أنمت قريباً هيناً على كل هاجم كأنه ماء على ظاهر الأرض يثرب الناس منه بأكفهم (من غير حاجة إلى دلو وحبل).

(٣) الكذج تعريب كده (من الفارسية). كده (بفتح الكاف والدال): البيت المنزل، الكهف القرية. وقد تضاف إلى اسم فيقال آتش كده: بيت النيران (معبد الفرس القديم). وقياساً على ذلك نقول بابك كده: بيت بابك، قلعة بابك، عاصمة بابك، الخ. ويفهم من البيت «وللكذج العليا...» أن بابك كان له عدد من الحصون، وأن أبا سعيد الثغري استولى على القلعة العليا أيضاً.

(٤) خزيمة بن خازم ويزيد بن مزيد: قائدان عباسيان كانا في المشرق أيضاً. الصياصي جمه صيصة: الحصن. خزم: علق الخزامة (بكسر الخاء: حلقة من الحديد أو الجلد أو الشعر تعلق في أنف البعير أو غيره من الحيوان لجره بها إذا كان شموساً). لم يستطع خزيمة بن خازم ولا يزيد بن مزيد أن يفتحا الكذج، وقصدها خزيمة بن خازم فرجع عنها مقهوراً.

(٥) جرأتك عليهم (في عقر دارهم) قيدت قوتهم وأبطلتها، ثم أنك بثثت بها أنواع الحتوف (جمع حتف: الموت).

(٦) الهضب: ما ارتفع من الأرض، الأراضي المنبسطة في الجبال. دروز: اسم جبل. أبرشتويم جبل بالبذ من أرض موقان من نواحي أذربيجان كان بابك يأوي إليه (ياقوت. طبعة القاهرة. ١: ٧٤). سمت بك أطراف القنا: صعدت إلى تلك الأماكن عنوة بالسلاح.

(٧) المرهفات: السيوف الرقيقة. المأثرة بضم الثاء): الفعل الجليل العظيم.

وليلةَ أبليتَ البَياتَ بَلاءه من الصبر في وقت من الصبر مُجْحد[١]
فيا جولةً، لا تَجحديه وقارَه؛
ويا سيفُ، لا تَكفُرْ؛ ويا ظُلمةُ، اشهدي[٢]
ويا ليل، لو أني مكانَك بعدَها لَما باتَ في الدنيا بنومٍ مُسَهَّد[٣]
وقائعُ أصلُ النصرِ فيها وفرعُه إذا عُدِّدَ الإحسانُ أو لم يُعَدَّدِ[٤]
فمهما تكن من وقعةٍ بعدُ لا تكن سوى حَسَن، مما فعلت، مردّد[٥]؛
محاسنُ أصنافِ المغنّين جمَّةٌ، وما قَصَباتُ السَبق إلا لَمعْبَد[٦]
جلَوْت الدِجى عن أذْرِبيْجانَ بعدَما تردَّت بلون، كالغمامة، أربَد[٧]

---

(١) البيات: رسم خطة (سراً) لمهاجمة العدو في اليوم التالي. أبليت البيات بلاءه من الصبر: أعطيت رسم تلك الخطة حقه من الدرس والعناية والدقة، ثم نفذت (في اليوم التالي) تلك الخطة بصبر على الحرب (بمشقة وتضحيات). في وقت من الصبر مجحد: في وقت لا ينفع الصبر فيه. ومجحد صيغة ليست في القاموس.

(٢) الجولة المبارزة، الهجمة (في الحرب). لا تجحديه وقاره: لا تنسي أنه كان وقوراً (ثقيلاً: ثابتاً، هادئاً) جداً على الرغم من الأهوال التي كانت في تلك المعركة والتي كانت تنسي الإنسان وقاره (فيجزع أو يجبن أو يستسلم أو يهرب). يا سيف لا تكفر: لا تنكر فضله، وأنه لولا شجاعة أبي يوسف الثغري ومعرفته بأصول القتال لما كان لك فضل. الظلمة: الليل أو المعركة الشديدة القاسية كأنها ظلمة الليل. اشهدي له بالمقدرة والثبات الخ.

(٣) يا ليل، لو أني كنت مكانك لكافأت أبا سعيد الثغري على ظفره في هذه المعركة بأن أمنحه نوماً عادياً طبيعياً لا يسهر سهراً فيه قلق أو تعب ثم جعلت ذلك له طول حياته الباقية.

(٤) إن جميع الوقائع التالية، إذا كان فيها نصر فسيكون من أثر هذه المعركة، سواء أكان النصر يحدث بخطة واحدة (هي التي رتبها أبو سعيد الثغري) أو بخطط متعددة مختلفة.

(٥) وكل معركة بعد معركتك هذه سيكون النصر فيها بتكرار خطتك الحكيمة التي ابتدعتها في هذه المعركة.

(٦) للمغنين المختلفين حسنات كثيرة، ولكن معبد بن وهب المغني الأموي المشهور قد فاز في الغناء عليهم كلهم (وكذلك القواد لهم حسنات وانتصارات كثيرة في المعارك، ولكن أبا سعيد الثغري أفضلهم كلهم).

(٧) جلوت الدجى: كشفت الليل (أبعدت الخطر). تردت بلون كالغمامة أربد (كلون التراب): ليست ثوباً (من الخوف والخطر) عمها كلها كما تعم الغمامة وجه السماء.

وكانت، وليس الصبحُ فيها بأبيضٍ؛ فأمست، وليس الليل فيها بأسود[١]
رأى بابك منك التي طلَعت له بنحس، وللدين الحنيف بأسعُد[٢]
هززت له سيفاً من الكيد، إنما تُجَذُّ به الأعناقُ ما لم يُجرَّد[٣]
يُسرّ الذي يسطو به وهو مُغمَد، ويفضح من يسطو به غير مغمَد[٤]
وإني لأرجو أن تقلّد جيدَه قِلادةَ مصقول الذُّباب مُهنّد[٥]
منظمةً بالموت؛ يَحظى بحَلْيها مقلِّدها في الناس، دونَ المقلَّد[٦]
إليك هتَكنا جُنح ليل كأنه قد اكتحلَت منه البلاد بإثمِد[٧]
تُقَلْقِلُ بي أُدْمُ المَهارى وشُومها على كلّ نَشْزٍ مُتْلَئِبٍ وفَدْفد[٨]
تُقَلِّب في الآفاق صِلّاً كأنّما يُقَلِّبُ في فَكَّيْهِ شِقَّةَ مِبْرَد[٩]

---

(١) وكانت أذربيجان تخاف بابك وأتباعه في وقت السلم، فأصبحت بفضلك لا تخافه في زمن الحرب.

(٢) أدرك بابك الآن أن خطتك قد جاءت له بالنحس، وأنها قد جاءت للإسلام بالسعد.

(٣) حاربت بابك بالمكيدة التي تجذ (تقطع) أعناق الأعداء وهي مكتومة غير ظاهرة، لأنها لو ظهرت وعرفت لاحترس العدو منها فبطل فعلها.

(٤) هذا السيف (أي المكيدة) يسر صاحبه الذي يستعمله وهو مغمد (كناية عن إبقاء المكيدة سراً)، وهو يفضح صاحبه وينزل به الخيبة والضرر، إذا ضرب به غير مغمد: (إذا كان يعلن خطته في الحرب).

(٥) إني آمل أن تلبس بابك الخرمي قلادة (عقداً) في جيده (عنقه) من سيفك (أن تقطع في المعركة المقبلة عنقه بسيفك). الذباب: حد السيف.

(٦) قلادة منظمة بالموت (جعلت حباتها من أسباب الموت)، والذي يسر بها هو الذي يقلدها (يعلقها في عنق غيره) لا الذي يتقلدها (يلبسها في عنقه).

(٧) جئنا إليك مسافرين في قلب ليل شديد الظلمة حقيقة أو مجازاً (من حاجة إلى المال الذي في يديك). الأثمد: الكحل.

(٨) تقلقل (تتقلقل) بي: تحملني متنقلة بي في أطراف الأرض. أدم المهاري وشومها: السمر والسود من المهاري، كما في القاموس (٢: ١٣٧، السطر الخامس). والمهار جمع مهر (بضم الميم) وهو ولد الفرس أو أول ما ينتج منه ومن غيره (كالإبل مثلاً)، والمقصود هنا الإبل لا الخيل.
النشز: المرتفع من الأرض. المتلئب: المستقيم (صعوداً؟). الفدفد: الفلاة (الأرض الواسعة الخالية) الغليظة.

(٩) تقلب في الآفاق (تحمل من مكان إلى مكان في أطراف الأرض) صلا (داهية، يعني أبو تمام بالصل نفسه). يقلب في فكيه شقة مبرد (يجيل في فمه لساناً كأحد حدي المبرد، أي لساناً قديراً حاداً).

تَلافي جَداك المُجتدين، فأصبحوا ولم يبق مذخور، ولم يبق مجتدي[١]
إذا ما رَحىً دارت أدرت، سماحة، رحى كل إنجاز على كل موعد[٢]
أتيتكِ لم أفزَعْ إلى غير مَفزَعٍ، ولم أنشُدِ الحاجاتِ في غير مَنشَد[٣]
ومن يرجُ معروفَ البعيد، فإنما يدي عوَّلت ـ في النائبات ـ على يدي[٤]

* * *

مديح أبي دُلَف القاسم بن عيسى العجلي

هو من قُوّاد المأمون والمعتصم. كان كريماً وشجاعاً، وكان أديباً مُؤلِّفاً (ت٢٢٥هـ ـ٨٤٠م).

على مثلها: من أربُعٍ وملاعبٍ، أُذيلتْ مصوناتُ الدموعِ السواكب[٥]
أقول لقُرحانٍ من البَيْنِ، لم يُضِفْ رسيسَ الهوى بين الحشا والترائب[٦]:

---

(١) تلافى (تدارك، أعان، ساعد) جداك (كرمك) المجتدين (طالبي الجدوى: العطاء)، حتى لم يبق (لك مال) مذخور ولم يبق مجتد (محتاج يطلب مالا).

(٢) إذا ما رحى دارت: كلما دارت طاحون لطحن القمح وغيره (أو حرب). أدرت سماحة: وزعت المال كرماً منك في الناس (وكما أن الطاحون لا تتوقف عن طحن الحبوب، فأنت أيضاً لا تتوقف عن بذل المال. ثم إنك تعد كثيراً وتفي بجميع ما تعد، كأنك تطحن الوعود بإنجازها حالاً، كما تفعل الطاحون بالحب الذي يلقى فيها).

(٣) أفزع: ألجأ. المفزع: المكان يصلح لأن يلجأ الناس إليه. أنشد: أطلب. المنشد: المكان الذي يمكن فيه تحقيق الحاجات.

(٤) وإذا كان الإنسان يطلب المعروف من شخص بعيد (ليس بينه وبين ذلك الشخص قرابة أو معرفة)، فإن إحدى يدي قد عولت (اعتمدت) على يدي (الأخرى) فطلبت منها (أنت طائي وأنا طائي مثلك، فأنا إذن لا أطلب من أحد غريب).

(٥) الربع: المنزل. الملعب: المكان تدرج فيه الريح تمر عليه وتتركه. أذيلت: أهينت. . على مثل هذه الربوع (المجيدة) يحسن أن نذرف الدموع الكثيرة التي قد خزنت في الجفون مدة طويلة.

(٦) القرحان: الذي لم يصبه مرض. قرحان من البين: لم يذق البين (البعاد). الرسيس: أول الحب. لم يضف رسيس الهوى: لم ينزل الحب بعد ضيفاً عليه (لم يعرف الحب بعد). الحشا: الجوف. الترائب: عظام الصدر.

أعِـني أُفـرّقْ شمـلَ دمـعـي؛ فـإنـني أرى الشـملَ منـهـم ليس بـالمتقارب[١]
فما صار، في ذا اليوم، عـذلُـك كـلـه عدوّيَ، حتى صار جهلُك صاحبي[٢]
ومـا بـك إركـابي مـن الـرّشـدِ مـركـباً ألا إنمـا حـاولـتَ رُشـدَ الـركـائـب[٣]
فـكِـلـني إلى شـوقي، وسِرْ يَـسِرِ الهـوى إلى حُـرُقـاتي بـالـدمـوع الـسـوارب[٤]
أمَـيْـدانَ لهـوي، مـن أتـاح لـك الـبِلى فأصبحت ميدانَ الصَبا والجَنائبُ[٥]؟
أصابتك أبكارُ الخُطوب، فشتَّتت هـوايَ بـأبـكـارِ الـظِـبـاء الـكـواعـب[٦]
وركـبٍ يُـسـاقـون الـرِكـابَ زُجـاجـةً من السير، لم تَقْصِدْ لها كفّ قاطب[٧]
فقد أكلوا منها الغوارِبَ بالسُّرى، وصارت لها أشباحُهم كالغوارب[٨]

---

(١) أفرق شمل دمعي: أنثر دموعي المجتمعة (أبكي). منهم: من الأحباب.

(٢) العذل: اللوم. لما أكثرت عذلي على حبي ظننتك عدوي حتى تبين لي أنك جاهل بأمري وأمر الحب فعذرتك (كان جهلك صاحباً لي فشفع بك إلي).

(٣) الركائب: الحيوانات المستعملة في الركوب. إن لومك لي ليس حباً بي ومحاولة لردي عن الغي (في مثل هذا الحب) إلى الرشاد (إلى الرجوع إلى العقل والمنطق)، ولكنك أشفقت على الركائب التي طال وقوفها في هذه البادية، فأنت قائد إبل ولست هادي بشر!

(٤) اتركني وشوقي وسر أنت بالإبل، فإن الهوى حينئذ يحملني على البكاء الكثير فتسقط الدموع على حرارة حبي فتخففها (إن الحب الذي هو سبب حرقاتي سيكون أيضاً سبب الدموع التي ستطفىء تلك الحرقات).

(٥) ميدان لهوي: مسكني في أيام شبابي. أتاح: سبب. البلى: الخراب والهجر. الصبا: الريح الشرقية. الجنائب جمع جنوب (بفتح الجيم): ريح الجنوب.

(٦) أبكار الخطوب: المصائب البكر (التي لم يوجد مثلها في الأرض بعد). شتَّتَ: أبعدت، نفَّرت عني، أبكار جمع بكر: العذراء الظباء: الغزلان (كناية عن النساء الجميلات). الكاعب: الفتاة إذا كعبت (إذا نهد ثدياها واستدارا).

(٧) ركب: جماعة يركبون الإبل ويسافرون معاً. يساقون الركاب (الإبل) زجاجة من السير: يسقونها مرة بعد مرة (يسقونها باستمرار ويجهدونها) حتى كأنها من الجهد والتعب سكرى. لم تقصد لها كف قاطب: لم تمزج تلك الخمر بالماء (لم يرح أولئك المسافرون إبلهم في أثناء تلك الرحلة).

(٨) الغارب: سنام الجمل. السرى: السفر في الليل. الشبح: الخيال، صورة الشخص (إذا رؤي الشخص من بعيد فإنه يظهر صغيراً غير واضح). أكلوا منها الغوارب بالسرى: أجهدوها بكثرة السفر والسير حتى ذابت أسمنتها (فكأنهم قطعوا أسمنتها وأكلوها). وصارت لها أشباحهم

يُصرِّفُ مَسراها جُذيلُ مَشارقٍ ـ إذا آبَهُ هَمٌّ ـ عُذيقُ مَغارب[١]
يرى بالكِعاب الرَّوْدِ طَلعةَ ثائرٍ وبالعِرْمسِ الوَجْناءِ غُرّةَ آيِب[٢]
كأن به ضِغْناً على كل جانبٍ من الأرض أو شوقاً إلى كل جانب[٣]
إذا العِيسُ لاقت بي أبا دُلَفٍ، فقد تقطّع ما بيني وبين النوائب[٤]
هنالك تلقى المجدَ حيثُ تقطعت تمائمُهُ، والجودَ مُرخى الذوائب[٥]
تكاد عطاياه يُجَنُّ جنونُها، إذا لم يعوّذها بنغمة طالب[٦]
إذا حرَّكته هِزّةُ المجد غيرت عطاياه أسماءَ الأماني الكواذب[٧]

(لأنهم هم أيضاً نحلوا من كثرة السفر وشدة التعب) كالغوارب: أصبحوا كأنهم أسنمة الإبل.

(١) يصرف مسراها: يقودها في طرق الأسفار الطويلة الصعبة المضللة. جذيل (رجل كثير الأسفار احتك بالبلدان وخبر طرقاتها وعاداتها (والتصغير في «جذيل» للتعظيم) مشارق (من السفر في المشارق). عذيق: رجل نحيل من كثرة الأسفار يشبه العذق (النخلة بحملها: هو نحيل كالنخلة ولكن له رأياً جميلاً مفيداً كثمر النخلة). إذا آبه هم: إذا حزبه أمر، إذا فاجأه أمر ثم اشتد وصعب المخرج منه.

(٢) الكعاب: الكاعب (الحاشية ٣ من ص ١٦٧). الرود: اللينة الناعمة. طلعه ثائر: هجوم رجل ثائر عليه (هو يكره الحسناء كما يكره الذي يهجم عليه ليقاتله، لأن حب المرأة الحسناء يغري الإنسان بالبقاء في الوطن وترك السفر). العرمس: الناقة الصلبة. الوجناء: الشديدة. غرة آيب: قدوم رجل من سفر (يحب رؤية الناقة الشديدة لأنها وسيلة السفر، يحب السفر كثيراً).

(٣) كأن به ضغناً (حقداً) على كل مكان هو فيه فيريد أن يتركه؛ وكأن به شوقاً (حباً) إلى كل مكان فهو يريد أن يذهب إليه.

(٤) العيس: النياق. النوائب: المصائب.. إذا وصلت إلى أبي دلف فإنني أتخلص من المصائب (لا يبقى للمصائب علي طريق: إنه يزيل المصائب عني بكرمه).

(٥) تقطّعت تمائمه: أصبح ناشئاً قد جاوز حد الطفولة (لأن العادة كانت أن تعلق التمائم. الأحجية. في رقاب (الأطفال). مرخى الذوائب: شاب وافي الشباب.. يقصد أن الممدوح كان كثير الجود أثيل (قديم) المجد.

(٦) لا يكون مسروراً إلا إذا جاء من يطلب رفدة، ولا ترضى عطاياه (أو لا يرضى عطاياه) إلا وهو يرجو من السائل قبولها.

(٧) إذا طرب عند مدحه بمجده القديم أعطى المادح مبالغ جسيمة (قد يمني المادح نفسه أمنية: نصف مليون، مليون، ثم يرى أن ذلك من كذب الأماني: غير معقول). بعدئذ يجد أن الممدوح قد أعطاه أكثر مما كان قد قضى، فكأن الممدوح قد بدل اسم الأماني الكاذبة باسم الأماني الصادقة.

تكاد مغانيه تهشُّ عِراصُها، فتركَبُ، من شوق، إلى كل راكب[١]
إذا ما غدا أغدى كريمةَ ماله هَدِيّاً، ولو زُفّت لِأَلْأَم خاطب[٢]
يرى أقبحَ الأشياء أوبةَ آمِل كسَته يدُ المأمول حُلّةَ خائب[٣]
وأحسنُ من نَوْرٍ، تفتّحة الصبا، بياضُ العطايا في سوادِ المطالب[٤]
إذا ألجَمت يوماً لُجَيْمٌ، وحولَها بنو الحصن نجلُ المُحْصَناتِ النجائب[٥]
فإن المنايا والصوارمَ والقنا أقاربُهم، في الرَوْعِ، دون الأقارب[٦]
جحافلُ لا يترُكْنَ ذا جبَريّةٍ سليما، ولا يحرُبْنَ من لم يحارب[٧]
يَمُدّون من أيدٍ عَواصِ عواصم تصول بأسياف قواضٍ قواضب[٨]
إذا الخيلَ جابت قسطل الحرب صدّعوا صدورَ العوالي في صدور الكتائب[٩]

---

(١) المغنى: الدار، المنزل. هش: ظهر البشر (السرور) على وجهه. العرصة: ساحة.

(٢) غدا: خرج من بيته باكراً. أغدى: أخرج. كريمة ماله: أفضل ماله. هدي: عروس. . يبكر في كل يوم بالخروج من بيته ويهدي (يزوج، يعطي) أفضل ماله لأي طالب يسأله، ولو كان ذلك الطالب لئيماً وليس كفؤاً لماله (شبه المال ببنت الممدوح والسائل بالخاطب الطالب الزواج). ألزم نفسه الجود في كل يوم لكل إنسان اتفق.

(٣) أقبح شيء لديه أن يرجع قاصده خائباً.

(٤) وإن الذي هو أحسن وأجمل من تفتح الزهر في أيام الربح الشرقية العليلة إعطاء المال الكثير لصاحب الحاجة الشديدة.

(٥) إذا ألجمت: إذا ألجمت خيولها (استعدت للحرب). لجيم: بنو لجيم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل (قوم أبي دلف العجلي الممدوح بهذه القصيدة). بنو الحصن نجل المحصنات: ولد المحصنات (العفيفات). النجائب جمع نجيبة: الكريمة الأصل الحسيبة (ذات الأعمال الكريمة) والتي تنجب (بضم التاء): تلد الأولاد النجباء.

(٦) المنايا (جمع منية: الموت) والصوارم (جمع صارم: السيف) والقنا (جمع قناة: الرمح)، إن هذه الأسلحة تكون مع بني لجيم يوم الروع (في الحرب) أو أن هذه هي أقارب بني لجيم في الحرب دون أقاربهم في النسب.

(٧) الحفل: الجيش العظيم. الجبرية: الكبر (بكسر الكاف) والتجبر. سليماً: معافى. يحربن من لا يحارب: لا يسلبن (يأخذن) مال من لا يحاربهم.

(٨) عواص: منيعة (تدافع عن نفسها). عواصم: موانع (تحمي غيرها). قواض: قاتلة: قواضب: قاطعة (ومعنى قواض ومعنى قواضب متقاربان). صال: هجم.

(٩) جابت: جالت، شقت. قسطل الحرب: غبار الحرب. صدعوا: كسروا. صدور العوالي:

إذا افتخرت، يوماً، تميمٌ بقوسِها، وزادت على ما وطّدت من مناقب[١]؛
فأنتم، بذي قارٍ، أمالت سيوفكم عروشَ الذين استرهنوا قوسَ حاجب[٢]
محاسنُ من مجدٍ، متى تَقرِنوا بها محاسن أقوام تكنْ كالمعائب
معالٍ تمادت في العلو كأنما تحاول ثأراً عند بعض الكواكب
وقد علِم الأفشينُ، وهو الذي به يُصات رِداءُ الملك عن كل جاذب[٣]،
بأنك لما استخذل النصرُ واكتسى أهابيّ تَسفي في وجوه التجارب[٤]،
تجلّلْتَه بالرأي حتى أرَيْتَهُ به، مِلءَ عينيه، مكان العواقب[٥]؛

رؤوس الرماح. صدور الكتائب: صفوف الجيوش.

(١) و (٢) وطد: ثبت. المناقب: الخصال الحميدة. ذو قار موقع في أدنى العراق وقعت فيه معركة بين العرب والفرس فانتصر العرب على الفرس عام ٦١٠ م (أول سنة من بعثة محمد رسول الله). أمالت عروشهم: قضت على ملكهم.

قصة تميم وعجل في البيتين:

كان حاجب بن زرارة بن عدس (بضم العين والدال) قد نزل بقومه في أرض الحيرة. فاستدعى كسرى وفداً من بني تميم وشرط عليهم في سبيل بقائهم حيث نزلوا ألا يعتدوا على أحد من جيرانهم، وطلب منهم على ذلك رهناً. فدفع حاجب بن زرارة قوسه رهناً على ذلك. قد قبل كسرى القوس رهناً، ووفى بنو تميم لكسرى بما كان قد شرطه عليهم، وصار ذلك معدوداً في مناقب بني تميم .

ولما اجتمع العرب في ذي قار لمحاربة الفرس خاف بعض العرب من خوض معركة مع الفرس وأرادوا أن يفروا. غير أن حنظلة بن ثعلبة العجلي نصب خيمة وجلس قربها ثم قال: لا أفر حتى تفر هذه الخيمة. فعاد الناس كلهم وحاربوا الفرس وانتصروا عليهم. ثم جاء الإسلام وقضي على ملك الفرس.

(٣) الأفشين: هو حيدر بن كاوس أحد قواد الخليفة المعتصم. به يصان رداء الملك عن كل جاذب: به يدفع الثائرون على الدولة (هو الذي يحمي الدولة من كل ثائر عليها).

(٤) استخذل النصر: فقد جرأته (بدأ المسلمون بالانهزام في حرب بابك الخرمي في جبال البذ في خراسان). اكتسى (لبس) أهابي (جمه إهباء، بكسر الهمزة: غبار) تسفي (تثور، تهب) في وجوه التجارب (تمنع الحكيم المجرب من رؤية وجه الصواب) .

ـ لما خان الحظ الأفشين ولم تنفعه شهرته الماضية وتجاربه الكثيرة في الحروب في إحراز النصر.

(٥) تجللته بالرأي (الخطاب لأبي دلف الممدوح في هذه القصيدة): علوته بالرأي، بصرته به، دللته على الخطة الصحيحة للتغلب على بابك الخرمي. حتى أريته به (بذلك الرأي) ملء عينيه

بأرشقَ، إذ سالت عليه غَمامةٌ جرت بالعوالي والعِتاق الشوازب[١]
سللت لهم يفين: رأياً ومُنصُلاً؛ وكلّ كنجمٍ في الدُجُنّة ثاقب[٢]
وكنت، متى تُهزَزْ لخطبٍ تُغَشِهِ ضرائبَ أمضى من رِقاق المضارب[٣]
فذِكرُك في قلب الخليفة، بعدها، خليفتُك المُقفى بأعلى المراتب[٤]:
فإن تُنس يذكُر، أو يقلْ فيك حاسد يُغَلْ قولُه، أو تنأ دارٌ يصاقب[٥]؛
فأنت لديه حاضر، غيرَ حاضر، بذكر؛ وعنه غائب، غير غائب[٦]
إليك أرَحْنا عازِبَ الشعر، بعدما تمهّل في روض المعاني العجائب[٧]

(بكل وضوح، حتى أقنعته). مكان العواقب (نتيجة استمرار الانهزام وأنها ستكون سيئة، لا على الأفشين وعلى جيشه فقط، بل على العرب والإسلام أيضاً).
يحسن أن نعلم هنا أن الأفشين كان متهماً بممالئة بابك الخرمي، وأن الخليفة المعتصم أدرك ذلك فأرسل أبا دلف العجلي في جيش كبير لنجدة الأفشين في الظاهر ولمراقبة الأفشين ولمنعه من الممالئة مع بابك الخرمي في الحقيقة.

(١) أرشق: حصن للمسلمين في موقان (كورة في أرمينية). إذ سالت عليهم غمامة: لما قام بابك الخرمي بهجوم على الحامية الإسلامية فكاد يبيدها. العوالي. الرماح. العتاق: الخيل الأصلية. الشوزب: الضامر.

(٢) سللت له سيفين رأياً ومنصلاً (أعنته برأيك وبسيفك). الدجنة: الظلام. ثاقب: يثقب، يخترق. النجم الثاقب: النجم الشديد اللمعان الذي يضيء ما حوله.

(٣) تهزز لخطب: تسأل رأيك في أمر مشكل أو عظيم. تغشيه: تلبسه، تبدي فيه (رأياً). ضرائب = = جمع ضريبة: خليقة، طبيعة، رأي. أمضى: أشد قطعاً، أصح رأياً. رقاق المضارب: السيوف الماضية (القاطعة).

(٤) بعدها: بعد هذه المعركة. خليفتك المقفى: يقوم مقامك أو مقام حضورك في مجالس الخليفة المعتصم. المقفى: المخصوص بالتقرب والتفضيل.

(٥) فإن تنس يذكر: إذا نسيك أحد ذكرك الخليفة المعتصم. يغل قوله: يبطل قوله، لا يقبل فيك رأيه. أو تنأ دار يصاقب: وإذا اتفق أن كنت بعيداً عنه (تقوم له بمهمة أو تحارب في معركة) فإنه يصاقب (يقترب منك بذكره لك ومدحه إياك والإحسان إليك).

(٦) فأنت دائماً حاضر عنده بذكرك وإن كنت غائباً عن مجلسه بجسمك (غير منصوبة على الحال). وكثيراً ما تكون غائباً عن مجلسه بجسمك ولكنك حاضر في قلبه بذكره إياك.

(٧) اراح الراعي الغنم: ردها في المساء إلى البيت بعد أن رعت طول النهار. عازب الشعر: الشعر البعيد عن مألوف الشعراء الآخرين. تمهل في روض المعاني العجائب: بقي مدة طويلة في

غرائبُ لاقت في فِنائك أُنسَها ... من المجد، فهي الآن غيرُ غرائب[١]
ولو كان يفنى الشعرُ أفناه ما قَرْت ... حِياضُك منه في العصور الذواهب[٢]
ولكنه صَوبُ العقول؛ إذا انجلت ... سَحائبٌ منه أعقِبَتْ بسحائب[٣]
أقول لأصحابي: «هو القاسمُ الذي ... به شرحَ الجودُ التباسَ المذاهب»[٤]
وإني لأرجو، عاجلاً، إن تردَّني ... مواهبُه بحراً تُرَجّى مواهبي[٥]

فتح عَمُورية

خرج توفيل (ثيوفيلوس) إمبراطور الروم إلى زِبَطْرَة، وهي بلدة وُلد فيها المعتصم، وقيل: بل ولدت أمه فيها، وسبى من أهلها وارتكب فظائعَ هائلةً على ما يخبرنا المؤرخون. ورووْا أن امرأة هاشمية صرخت، لمّا وقعت في السبي: وامعتصماه! فلمّا اتصل خبر ذلك كله بالمعتصم تجهّز أعظم جهاز وقصد عين عيون

حدائق الأدب تنتقى له المعاني الغريبة الجميلة (يقول الشاعر للممدوح: مدحتك بشعر قد تأنقت فيه وصرفت في انتقاء معانيه وقتاً طويلاً).

(١) كانت هذه المعاني غريبة لم يفهمها الناس، فلما وصلت إليك وجدت عندك مجداً غريباً أيضاً (لم يألفه الناس من قبل) فأنست معاني الغريبة بمجدك الغريب فهي الآن عندك غير غريبة.

(٢) قرى: جمَع. الحياض جمع حوض: حفرة في الأرض يجمع فيها الماء (شبه الشاعر ممدوحه بالحوض وشبه الشعر الذي مدح به الممدوح وقومه بالماء ثم قال:) لو كان الشعر ماء (شيئاً محدوداً) لفني (لنفد من جميع الأرض) لكثرة ما اجتمع منه في حياضك (لكثرة مدحت أنت وقومك من قبل بالشعر).

(٣) الصوب: انصباب (انهمار) المطر من السماء. انجلت: انكشفت، ذهبت. أعقبت بسحائب: خلفتها (جاءت بعدها بلا نهاية) سحب جديدة. الشعر نبع يجري من العقول، فكلما صدرت منه سحائب (سلاسل من المعاني) تبعتها سحائب جديدة، بلا نهاية.

(٤) القاسم اسم أبي دلف العجلي. للناس الأجواد مذاهب (طرق) مختلفة ومتناقضة أحياناً في بذل المال. وأبو دلف يبذل ماله في جميع الوجوه وبطرق مختلفة، حتى لكان مذهبه في الجود يفسر جميع المذاهب الأخرى ويوفق بين طرقها المختلفة.

(٥) إني آمل أن يعطيني أبو دلف (على شعري هذا)، في وقت قريب جداً، عطاء كثيراً يجعلني غنياً جداً مما يجعل الناس يأتون إلي ويرجون مني أن أعطيهم عطايا كثيرة.

مدن الروم، عمورية (منشأ الأسرة الرومية المالكة) الأسرة العمورية[١] التي ينتسب إليها توفيل، في ٦ رمضان ٢٢٣ هـ (صيف ٧٣٨ م)، فتركها قاعاً صفصفا. وكان أبو تمّام مع المعتصم، فلمّا عاد المعتصم إلى عاصمته سامرّا، سنة ٢٢٤ هـ[٢] أنشده أبو تمّام هذه القصيدة:

السيفُ أصدقُ إنباءً من الكتبِ؛ في حَدّه الحدّ بين الجِدّ واللَعِبِ[٣]
بيضُ الصفائحِ، لا سود الصحائف في مُتونهنَّ جَلاءُ الشكّ والريَبِ[٤]
والعِلمُ في شُهُبِ الأرماح، لامعةً بين الخَمِيسيْنِ، لا في السبعة الشُهُبِ[٥]
أين الروايةُ، بل أين النجومُ، وما صاغوه من زُخْرُف فيها ومن كَذِبِ؟
تَخَرُّصاً، وأحاديثاً مُلَفَّقَةً، ليست بنَبْعٍ إذا عُدّتْ ولا غَرَبِ[٦]!
عجائباً، زعَموا الأيام مُجفِلةً عنهن، في صفر الأصفار أو رجب
وخوّفوا الناسَ من دَهْياءَ مظلمةٍ إذا بدا الكوكبُ الغربيّ ذو الذَنَبِ[٧]

---

(١) Amorian Dynasty.

(٢) راجع الفخري ١٧١.

(٣) في حدّ السيف (الحرب) فاصل بين الرصانة والهزل (الحق والباطل): كان المنجمون في البلاط الرومي قد ذكروا للإمبراطور أن العرب لن يستطيعوا فتح عمورية قبل نضج التين والعنب، على ما تقول النجوم.

(٤) الحديد المصقول (السيوف: الحرب، القتال) لا الصفحات السود (المكتوبة بالحبر الأسود: الرسائل) تزيل الشك من النفوس في انتصار العرب.

(٥) المعرفة بانتصار أحد الجيشين على الآخر تأتي من العلم باستعمال الرماح (بالحرب) إذا التقى الخميسان (الجيشان) لا من العلم المزعوم بحركات الشهب السبعة (الكواكب السبعة السيارة)، أي من فن التنجيم الخرافي.

(٦) التخرص: الكذب. النبع: شجر تصنع من أغصانه الرماح. والغرب: شجر آخر. إن الذي زعمه منجمو الروم لا أصل له ولا يعتمد عليه (لا هو خشب تصنع منه الرماح ولا خشب يستعمل لأمور أخرى).

(٧) دهياء: مصيبة. الكوكب الغربي ذو الذنب. قال ابن الأثير (٦: ١٩٤): وفيها (في سنة ٢٢٢ هـ. ٨٣٧ م) ظهر عن يسار القبلة كوكب له شبه الذنب، وكان طويلاً جداً فهال الناس ذلك. هذا الكوكب المذنب المعروف باسم مذنب هالي، وهو يظهر في سمائنا مرة كل ٧٦ سنة؛ وكانت آخر مرة ظهر فيها في الخامس من أيار (مايو) من عام ١٩١٠ م.

وصيّروا الأبـرُجَ الـعُـليا مـرتـبـةً ... مـا كـان مُـنـقـلِـباً أو غـيرَ مـنـقـلـب
يَقضون بالأمر عنها، وَهْيَ غافلةٌ: ... مـا دار في فـلَـكٍ مـنـهـا وفي قُـطُـب
لـو بـيّـنـت قـطُّ أمـراً قـبـل مَـوْقِـعِـهِ ... لم تُخفِ ما حلّ بـالأوثـانِ والـصُّـلُـب!
فـتـحُ الـفُـتـوحِ، تـعـالى أن يُحـيـطَ بـه ... نـظـمٌ مـن الـشـعـر أو نـثـرٌ مـن الـخُـطَـب
فـتـحٌ تَـفَـتَّـحُ أبـوابُ الـسـمـاءِ لـه؛ ... وتـبـرُزُ الأرضُ في أثـوابـهـا الـقـشُـب
يـا يـومَ وقـعـةِ عَـمّـوريّـةَ انـصرفـت ... مـنـك المُـنى حُـفّـلاً مـعسـولـةَ الحَـلَـبِ[1]
أبْـقَـيْـتَ جَـدَّ بـني الإسـلام في صُـعُـد، ... والمـشركـين ودار الـشرك في صَـبَـب[2]
أُمٌّ لهم، لـو رَجَـوا أن تُـفتدى جعَلوا ... فِـداءهـا كـلَّ أُمٍّ بَـرَّةٍ وأب
وبَـرْزَةُ الـوجـهِ قـد أعـيَـتْ ريـاضـتُـهـا ... كِسرى وصدَّت صُدوداً عن أبي كَرِب[3]
من عهد إسكندر، أو قبلَ ذلك؛ قد ... شـابـت نَـواصي الـلـيالي، وَهْـيَ لم تَـشـب
بِـكْـرٌ فـمـا افـتَـرَعَـتْـهـا كـفّ حـادثـةٍ، ... ولا تَـرَقّـتْ إليهـا هِـمـةُ الـنُـوَب[4]
حـتـى إذا مـخّـض الـلـهُ الـسـنـيـنَ لـهـا ... مخضَ البخيلة، كانت زُبدةَ الحِقَب[5]

---

(١) حفل: حافلة، مزدحمة، مملوءة. معسولة الحلب: لبنها حلو الطعم. رجع الجيش الإسلامي من معركة عمورية منصوراً محققة أمانيه (شبه الأماني بضروع الناقة المملوءة باللبن الحلو الطعم).

(٢) دار الشرك: القسطنطينية (عاصمة الإمبراطورية الروميّة). في صعد: في ارتفاع (سرور). في صبب: في انحدار (حزن).

(٣) البرزة: المرأة الجليلة تبرز للناس تحادثهم. شبه عمورية بالمرأة البرزة التي لم يستطع كسرى (يقصد: ملوك الفرس) ولا أبو كرب (بن حسان ملك اليمن؛ يقصد: ملوك اليمن) على كثرة حروب الفرس واليمن وانتصارهم، أن يسيطروا عليها (وسيطر عليها العرب). لم يقدر على فتح عمورية لا الفرس ولا اليمن (ولا غيرهم) وفتحها العرب بسهولة.

(٤) بكر: عذراء. افترع الجارية: دخل بها. إن لأحداث الكبرى لم تستطع أن تؤثر في عمورية؛ والمصائب الشديدة لم تستطع الرقي إلى عمورية.

(٥) مخض اللبن: خضه حتى ينفصل الزبد منه. مخض البخيلة: أي بالغت في الخض حتى لم تدع في ماء اللبن شيئاً من الزبدة. كانت زبدة الحقب: اجتمعت فيها (في عمورية) كنوز الدهور (ثم جاء المسلمون فظفروا بتلك الكنوز كلها). والاستعارة في هذا البيت من اختراع أبي تمّام.

أتتهُمُ الكَرْبةُ السوداءُ سادرةً ... منها، وكان اسمُها فرّاجةَ الكُرَب[١]
جرى لها الفألُ بَرْحا يوم أنْقَرَةٍ ... إذ غودرتْ وَحْشةَ الساحاتِ والرِحَبْ[٢]
لما رأت أختها بالأمس قد خرِبت ... كان الخرابُ لها أعدى من الجَرَب
كم بين حيطانها من فارسٍ بطل ... قاني الذوائبِ من آني دَمٍ سَرِب![٣]
بسُمّة السيفِ والخَطّيِّ من دمه، ... لا سُنّةِ الدين والإسلام، مختضب[٤]
لقد تركتَ، أميرَ المؤمنين، بها ... للنار يوماً ذليلَ الصخر والخشب[٥]
غادرت فيها بهيمَ الليل وهو ضُحى ... يشله، وَسْطها، صبُحٌ من اللَّهَب[٦]
حتى كأنَّ جلابيب الدُجى رغِبت ... عن لونها، أو كأن الشمسَ لم تَغِب[٧]
ضوءٌ من النار، والظَلماءُ عاكفةٌ؛ ... وظُلمةٌ من دُخانٍ، في ضحى شحِب[٨]

---

(١) سادرة: حائرة. و(سادرة) حال، وصاحب الحال هنا (عمورية) (المعنى: وعمورية حائرة متعجبة كيف استطاع المعتصم أن يفتحها). كان اسمها فراجة الكرب: كان الروم إذا خافوا خطراً من شيء احتموا بها لأنهم كانوا قد أعدوها لمثل ذلك، فجاءهم الآن الخطر منها نفسها.

(٢) الفأل: الأمل الحسن. البرح: الشؤم والنحس. الساحة والرحبة (بكسر الراء وسكون الحاء، أو بفتح الراء والحاء): الأرض الواسعة المسكونة. وحشة الساحات والرحب: خالية، مهجورة. يوم أنقرة: يوم معركة أنقرة وفتحها. غودرت: غادرها أهلها، هجروها، فروا منها. . لما سمع أهل عمورية بتخريب المعتصم لأنقرة أيقنوا أنه سيحل ببلدتهم ما حل بأنقرة فهربوا من بلدتهم.

(٣) قان: شديد الحمرة. آن: حار. سرب: سائل جار. كثر فيها الفوارس القتلى من الروم، وكثرت الدماء حتى بلت ذوائب الفرسان (وكان الفرسان يرخون ذوائبهم).

(٤) على أن هذا القتل الذريع في الروم لم يكن بالقانون الإسلامي (لاختلاف الدين بين المتحاربين) بل بالقانون الطبيعي: قانون السيف والرمح (لأن الروم اعتدوا على بلد إسلامي).

(٥) لقد كثرت النار التي أوقدها العرب لإحراق البلد واشتدت تلك النار حتى احترقت الصخور فيها بعد أن احترق الخشب.

(٦) يشله: يطرده. . كان ضوء النار يبدد ظلام الليل في عمورية المحترقة حتى كأن الصبح كان يطلع فيها في ذلك الحين.

(٧) جلابيب جمع جلباب: ثوب. رغب عن الشيء: تركه، كرهه. . كأن السواد لم يبق لوناً لليل.

(٨) عاكفه: نازله، دائمة (الوقت ليل). شحب: متغير اللون، قليل اللون (يخالطه بياض أو صفرة).

فالشمسُ طالعةٌ من ذا، وقد أفلت؛ والشمس واجبةٌ في ذا، ولم تَجِب[١]
تصرَّحَ الدهرُ تصريحَ الغمام لها عن يومِ هيجاءَ منها طاهر جُنُب[٢]
لم تطلُعِ الشمسُ فيه يومَ ذاك على بان بأهلٍ، ولم تغرُبْ على عَزَب[٣]
ما ربعُ مَيّةَ، معموراً يُطيفُ به غَيْلانُ، أبهى رُبى من ربعها الخَرِب[٤]
ولا الخدودُ وقد أُدمينَ، من خجل، أشهى إلى ناظري من خدّها التَرِب
سماجةٌ غَنِيتْ منا العيونُ بها، عن كلّ حُسنٍ بدا أو منظر عَجَبِ
وحُسنُ مُنْقَلَبٍ تبدو عواقبه جاءت بَشاشتُه من سوء منقلب[٥]
لو يعلمُ الكفرُ كم من أعصرٍ كَمَنَتْ له المَنِيَّةُ بين السُّمْرِ والقُضُب[٦]
تدبيرُ مُعْتَصِمٍ باللهِ، منتقمٍ للهِ، مرتقبٍ في الله، مرتَغِبِ[٧]

(١) أفلت: غربت. واجبة: غاربة. . إن اشتعال النار في الليل يوهمنا أن الشمس طالعة، وأن كثرة الدخان في النهار توهمنا أن الشمس غائبة.

(٢) بوغتت عمورية بالخراب، كما ينشق الغيم عن صفحة السماء (فجأة). يوم هيجاء: حرب. طاهر لأن المسلمين خرجوا غازين في سبيل الله، فالقتال في عمورية كان حلالاً لأنه رد على اعتداء الروم عليهم. جنب: لأن الدم سال فيه. والشراح يفسرون «جنباً» على الحقيقة فيقولون: أن المسلمين أسروا نساء وتغشوهن.

(٣) بان: متزوج. الأهل: الزوجة. العزب: من لم يتزوج بعد. . لما دخل المسلمون المعركة (مع طلوع الشمس) لم يكن فيهم أحد متزوجاً، ولما انتهوا من المعركة (قبل غروب الشمس) لم يكن قد بقي أحد منهم بلا زوجة (كناية عن كثرة السبي من النساء خاصة).

(٤) غيلان بن عقبة الشاعر المعروف بذي الرمة شغف بمية بنت طلبة وظل يهيم في ديارها أملاً في رؤيتها عشرين سنة. . ما كان منزل مية، ومية فيه، أحب إلى غيلان من عمورية الخربة (بعد تلك الحرب) في نظر المسلمين.

(٥) كانت نتيجة المعركة ظفراً للمسلمين وسروراً لهم، سرور المسلمين جاء من انهزام الروم ونكبتهم.

(٦) السمر: الرماح. القضب جمع قضيب: السيف. . إن العرب كانوا قد صبروا طويلاً على اعتداءات الروم.

(٧) إن الخليفة المعتصم معتصم بالله (متكل في ما يعمل على الله)، منتقم لله (قد غزا الروم لأنهم نكثوا عهد الله بالسلام)، مرتقب في الله (يعمل كل ما يعمل وهو حريص على ألا يخالف أوامر الله في شيء)، مرتغب: راغب (في هذه الحرب) في ما يرضي الله وفي ما يقربه إلى الله.

ومُطعَمُ النصلِ لم تَكْهَمْ أسنّتُه ... يوماً، ولا حُجبت عن روح مُحتجب[١]
لم يغز قوماً، ولم ينهض إلى بلد، ... إلا تقدمه جيشٌ من الرُعُب[٢]
لو لم يقُد جحفلاً يوم الوَغَى؛ لغدا ... من نفسه وحدَها ـ في جحفل لجِب[٣]
رمى بك اللهُ بُرجَيْها فهدَّمها؛ ... ولو رمى بك غيرُ اللهِ لم تُصب[٤]
من بعدَ ما اشّبوها، واثقين بها؛ ... والله فَتَّاحُ باب المَعْقِل الأشِب[٥]
وقال ذو أمرهم: «لا مرتعٌ صدَدٌ ... للسارحين، وليس الوِردُ مَن كَثَب»[٦]
أمانيا سلبتهم نُجْحَ هاجِسها ... ظُبى السيوفِ واطراف القَنا السُلُب[٧]
إن الحِمامين: من بيض ومن سمر ... دَلْوا الحياتين: من ماء ومن عُشب[٨]
لبّيت صوتاً زِبَطْرِياً هَرَقتَ له ... كأسَ الكرى ورِضاب الخُرّدِ العُرُب[٩]

---

(١) النصل: السيف. كهم: كلّ فلم يقطع. . قاتل بسيفه كثيراً وقتل كثيرين، ولم يكلّ سيفه ولا استطاع أحد أن يستتر عنه فلا يقتل.

(٢) يدخل الرعب من المعتصم على الأعداء قبل أن يصل المعتصم إليهم. في هذا البيت نظر إلى الحديث الشريف: أعطيت خمساً لم يعطهن أحد... ونصرت بالرعب مسيرة شهر (أو ما معناه).

(٣) الجحفل: الجيش العظيم. اللجب: الصخب الكثير الأصوات (لكثرة الرجال والخيل فيه).

(٤) إن الله سخرك لتهديمها فاستطعت تهديمها، ولو أنك أردت من غزو عمورية عرضاً من أعراض الدنيا أو انتقاماً من عند نفسك لما استطعت ذلك؛ راجع الآية الكريمة ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (٨: ١٧ سورة الأنفال).

(٥) أشب البلد: بالغ في تحصينها. واثقين بها: مطمئنين إلى أنها لا تفتح. وهذا صحيح، ولكن في هذه المرة لم يفتحها إنسان مثلهم ولكن الله هو الذي أراد فتحها على يد المعتصم.

(٦) ذو أمرهم: رئيسهم. لا مرتع صدد: لا عشب قريب (لخيلهم). وليس الورد (استقاء الماء) من كثب (في مكان قريب).

(٧) الهاجس: الفكر الذي يدور في النفس. الظبي جمع ظبة (بضم الظاء وفتح الباء): حدّ السيف. طرف القناة: نصل الرمح. السلب جمع سلب (بفتح السين وكسر اللام): الطويل، أو جمع سلوب: يسلب الناس أموالهم وأرواحهم. . إن ظفر المسلمين في القتال أفسد على الروم آمالهم وأمانيهم.

(٨) إن الحمامين (الموتين، القاتلين) من بيض (سيوف) ومن سمر (رماح) هما الدلوان (الوسيلتان) للحياتين (سببا الحياة) من الماء والعشب.

(٩) لبّيت صوتاً زبطرياً (راجع مقدمة القصيدة). هرق: سكب (تخلى عن). الكرى: النوم .

عداك حرّ الثغور المُستضامةِ عن ... بَرْدِ الثغور، وعن سَلسالها الحَصِب[١]
أجبتَه مُعلناً بالسيف، مُنْصلتاً، ... ولو أجبْتَ بغيرِ السيفِ لم تُجِب[٢]؛
حتى تركتَ عَمود الشرك منقعراً، ... ولم تعرّج على الأوتاد والطُنُب[٣]
لما رأى الحربَ رأيَ العينِ توفِلِسٌ، ... والحرب مشتقةُ المعنى من الحَرَب[٤]،
غدا يصرّفُ بالأموالِ جِرْيتها؛ ... فعزّه البحرُ ذو التيار والحَدَب[٥]
هيهاتِ! زُعزعتِ الأرضُ الوَقورُ به ... عن غزو مُحتسب لا غزوِ مكتسب[٦]
لم يُنفقِ الذهبَ المُربي بكَثرته ... على الحصى، وبه فقرُ إلى الذهب[٧]:
أن الأسودَ، أسودَ الغاب، همتُها ... يومَ الكريهة في المسلوب لا السَلَب[٨]

الرضاب: الريق. الخرد: جمع خريدة: المرأة الجميلة. العرب جمع عريب (بفتح العين): المرأة المتحببة إلى زوجها. . تركت راحتك ونعيمك في سبيل نصرة المظلومين.

(١) عداك: تعدى بك، تجاوزت، تركت. الثغور الأولى: البلدان التي يخشى منها مجيء العدو؛ حر الثغور: الحرب. المستضامة: المهضومة الحق، المظلومة. الثغور الثانية جمع ثغر الذي هو فم الإنسان. برد الثغور: ريق الثغور البارد (كناية عن النعيم مع النساء). السلسال الحصب: الماء الصافي الذي يكون في المجاري الصخرية التي يكثر فيها. الحصى (كناية أيضاً عن اللهو مع النساء).

(٢) منصلتا: مجردا من غمد (للقتال). لو لم تحارب لما أخذت بحق أهل زبطرة.

(٣) عمود الشرك: قاعدة الروم في آسية الصغرى (عمورية). . منعقر: متهدم. لم تعرج: لم تمل إلى (لم تحقل). الأوتاد والطنب: قطع صغيرة من الخشب تشد بها أطراف الخيمة إلى الارض (كناية عن القرى التي كانت حول عمورية).

(٤) الحرب (بفتح الحاء والراء): السلب.

(٥) جريتها: مجراها (مجرى الحرب) بطلب الصلح. عزه: غلبه. البحر (كناية عن جيش العرب الكبير). ذو التيار: المتدافع المتوالي. الحدب: ذو الأمواج العالية (كان هجوم العرب وانتصارهم سريعين جداً حتى أنهما لم يتركا مجالاً أمام ثيوفيلوس يطلب فيه الصلح). ذكر فنلاي (ص ١٤٧) أن ثيوفيلوس عرض على المعتصم ٢٤٠٠ ليرة من الذهب (نحو ١١٠٠ كيلو).

(٦) هيهات: ما أبعد ذلك! زعزعت الأرض الوقور به: إن الأرض الثقيلة الثابتة قد ارتجت بعنف تحت أقدام ثيوفيلوس لأن غزو المعتصم لبلاد الروم كان احتساباً في سبيل الله لا تكسباً للمال.

(٧) لو كان محتاجاً إلى المال لما أنفق في سبيل هذه الغزوة مالاً أكثر عدداً من حجارة بلاد الروم.

(٨) إن أسود الحرب (الأبطال الحقيقيين) يقصدون قتل الأبطال من أعدائهم لا سبي المتاع.

ولى وقد ألجَمَ الخَطِيُّ مَنطِقَةُ بسَكتةٍ خلفها الأحشاءُ في صَخَب[١]
أحذى قرابينَه صرْفَ الرَدى ومضى يَحْتَثُّ أنجى مطاياه من الهرب[٢]،
موكّلاً بيَفاعِ الأرض يُشرِفُه من خِفَّةِ الخوف لا من خفة الطرب[٣]
أن يَعْدُ من حرها عَدْوَ الظليم فقد أوسعت جاحمها من كثرة الحطب[٤]
تسعون ألفاً كآسادِ الشَرى نَضِجت جلودهم قبل نُضْج التين والعنب[٥]
يا رُبّ حوباءَ لما اجْتُثَّ دابرُهم طابت ولو ضُمّخت بالمسك لم تَطِب[٦]
ومُغضَبُ رجعت بيضُ السيوفِ به حيّ الرضى من رداهم ميّتَ الغضب[٧]
والحرب قائمة في مأزِقٍ لَجِجٍ تجثو الكُماةُ به، صُعراً، على الرُّكب[٨]

---

(١) ولى: هرب. ألجم الخطي منطقة: أصبحت الرماح لجاماً في فمه (منعته الهزيمة من الحق في الكلام). تحتها الأحشاء في صخب: كان قلبه مضطرباً بكلام يريد أن يقوله فلا يستطيع.

(٢) ترك خاصته الأبطال المقربين إليه للموت ثم ركب أسرع خيوله ليهرب عليه.

(٣) موكلا يفاع الأرض: كأنه وكيل على يفاع (مرتفعات) الأرض يقفز من واحد إلى واحد منها (في أثناء هربه)، ثم يشرفه (يعلو على اليفاع = المرتفع من الأرض) ليرى هل يتبعه أحد. إن الخوف قد جعله سريعاً في ركضه لا الفرح والمرح.

(٤) عدا يعدو عدواً: ركض يركض ركضاً. الظليم: ذكر النعام (وهو معروف بسرعة الجري) إن ثيوفيلوس معذور في هربه من ميدان المعركة بهذه السرعة لأنك أكثرت (أيها الخليفة المعتصم) النار فيها (أثرت عليه حرباً شديدة لا قبل له باحتمالها).

(٥) تسعون ألفاً من الروم كأسود الشرى (الجبال) المعروفة ببأسها. نضجت جلودهم: ماتوا حرقاً في عمورية. راجع قوله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب...﴾ قبل نضج التين والعنب: قبل الصيف (الوقت الذي حدده منجمو إمبراطور الروم وكهنته لإمكان فتح عمورية). عظم أبو تمام شأن الروم حتى يبين مدى شجاعة العرب. وقد ذكر فنلاي (ص ١٤٧) أن القتلى الروم كانوا ثلاثين ألفاً سوى الأسرى.

(٦) الحوباء: النفس. لما اجتثت دابرهم: لما قتل المحاربون الروم عن بكرة أبيهم. طابت: سرت. ضمخت بالطيب: طليت بمادة زكية الرائحة. . كم من نفس قد سر صاحبها بهلاك هؤلاء الأعداء من الروم أكثر مما كانت تسر لو أن صاحبها دهن نفسه بالطيب.

(٧) غضب المعتصم لما بلغت إليه استغاثة الهاشمية وما نال المسلمين في زبطرة (راجع مقدمة القصيدة)، فلما قتل أولئك المعتدين عاد إليه رضاه وذهب غضبه.

(٨) مأزق لجج: مكان ضيق (بمساحته وبازدحام المتقاتلين فيه). جثا: ركع (على ركبتيه) صعرا: ماثلين بأجسامهم إلى الأمام (من شدة القتال). الكماة جمع كمي: البطل.

كم نيل، تحت سناها، من سنى قمر؛ وتحت عارضها، من عارض شَنِب[١]
كم كان، في قطع أسباب الرقاب إلى المخدرة العذراء من سبب[٢]!
بها،
كم أحرزت قضبُ الهنديّ، مُصلتةً تهتزّ، من قُضُب تهتز في كُثُب[٣]:
بيض إذا انتُضيت من حُجبها رجَعت أحق بالبيض، أبدانا، من الحجب[٤]،

* * *

خليفة الله، جازى اللهُ سعيَك عن جُرثومهِ الدين والإسلام والحَسَب[٥]
بَصُرْتَ بالراحة الكبرى فلم ترها تُنالُ إلا على جسر من التعب
إن كان بين صُروف الدهر من رَحِم موصولة، أو ذمام غير منقَضِب[٦]
فبين أيّامك اللاتي نُصرتَ بها وبين أيام بدرٍ أقربُ النسب[٧]؛

(١) سناها: سنى الحرب (نيرانها). سنى قمر: جمال امرأة (امرأة جميلة). عارضها: عارض الحرب (اشتدادها. شبه اشتداد الحرب بالعارض من المطر المتلاحق). عارض شنب: ناب أو ضرس بارد الريق (كناية عن المرأة الجميلة). . أسر العرب في تلك الحرب عدداً كبيراً من الروميات الجميلات.

(٢) أسباب الرقاب: عروق الرقبة. المخدرة العذراء: المرأة المصونة البكر. سبب: وسيلة. لم يكن الوصول إلى تلك النساء الروميات ممكناً إلا بقتل الأبطال اليونانيين الذين اعتدوا على زبطرة التي كانت في حكم العرب.

(٣) القضبِ جمع قضيب: السيف الرقيق. الهندي: صنع الهند. مصلتة: مجردة من أغمادها. تهتز: يلوح بها المجاهدون العرب. قضب هنا جمع قضيب: الغصن المستقيم من الشجر (كناية عن المرأة ذات القوام الطويل الجميل). تهتز: تتمايل من الجمال والدلال. الكثب جمع كثيب وهو الرمل الملتف (كناية عن المرأة الضخمة الجسم). . سبت سيوف العرب نساء جميلات (من الروم).

(٤) بيض الأواى جمع أبيض: سيف. حجبها الأولى جمع حجاب: غمد السيف. انتضيت (السيوف): سلت (أخرجت من أغمادها). البيض الثانية بيضاء جمع: المرأة الجميلة. الحجب الثانية جمع حجاب: ستر المرأة (بيتها). . أن السيوف التي انتصرت في موقعة عمورية أصبحت أحق بالنساء الروميات من بيوت الروميات (أصبح العرب أحق بنساء الروم من الروم أنفسهم).

(٥) الجرثومة الأصل. الحسب: العمل الجميل الكريم.

(٦) صروف الدهر: أحداثه الكبرى. رحم: قرابة. ذمام: عهد. منقضب: منقطع.

(٧) أيامك اللاتي نصرت بها (معركة عمورية). بدر: معركة بدر (رمضان سنة ٢ هـ = ٦٢٤ م) أول

أبقتْ بني الأصفرِ المُصْفَرِّ كاسمِهِمُ صُفرَ الوجوهِ، وجلّتْ أوجهَ العرب[١]!

معارك الإسلام ضد المشركين والتي فتحت باب النصر أمام المسلمين.

(١) بنو الأصفر: الروم. المصفر: المعتل، المريض. كاسمهم: كاسم أبيهم، كأبيهم. صفر الوجوه: معتلين (مرضى على الحقيقة) مثل أبيهم الذي اكتسب اسمه من لون وجهه. جلت: بيضت، كرمت.. هذه الموقعة (موقعة عمورية) جعلت أوجه الروم تصفر (تسود) وأوجه العرب تبيض. هذا البيت معقد وقاصر في التعبير قليلاً، ويمكن أن يقرأ هكذا:

أبقت بني الأصفر المصفر، كاسمهم صفر الوجوه، وجلت أوجه العرب.

ثم إن كلمة «أوجه» يمكن أن تكون منصوبة بالفعل «جلت» (وفاعل الفعل ضمير مستتر يرجع إلى معركة عمورية)، ويمكن أن تكون مرفوعة على الاستئناف: جلت أوجه العرب!

المصادر والمراجع[1]

أبو تمّام، تأليف جميل سلطان، دمشق ١٩٥٠.

أبو تمّام الطائي: حياته وحياة شعره، تأليف نجيب محمد البهبيتي، القاهرة ١٩٤٥ م.

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدّسي، ليدن ١٨٧٧ م.

أخبار أبي تمام للصولي، نشره وحققه وعلّق عليه خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، القاهرة ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م.

أخبار البحتري للصولي، حققها وعلّق عليها صالح الأشتر مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق) دمشق ١٩٥٨ م.

الأدب العربي في آثار الدارسين، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية في بيروت، بيروت ١٩٦١.

الأدب في ظل التشيّع، تأليف عبد الله نعمة، صيداء ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣ م.

أسرار البلاغة لأبي بكر عبد القادر الجرجاني (تحقيق هـ. ريتّر) استانبول ١٩٥٤م.

الأسود = شرح أبي تمام بشرح ملحم الأسود.

أعيان الشيعة (الجزء ١٩: أبو تمام)؛ تأليف محسن الأمين، دمشق ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م.

الأغاني (بولاق).

أمراء دمشق في الإسلام لصلاح الدين الصفدي، تحقيق صلاح الدين المنجّد، (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق)، دمشق ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م.

(١) طال الزمن على هذه الدراسة في التنقيح والإعداد للطبع. ويبدو أنني في بعض الأحيان قد رجعت إلى مصدر في طبعتين مختلفتين. ولقد أشرت إلى ذلك في مواضعه. ولكن يمكن أن أكون قد سهوت عن مثل هذه الإشارة عدداً من المرات.

أمراء الشعر العربي، تأليف أنيس المقدسي، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٣٦ م.

بدر التمام في شرح ديوان أبي تمّام، شرح ملحم الأسود، الجزء الأول، بيروت ١٩٣٨ م.

ت = ديوان أبي تمام بشرح التبريزي.

تاج العروس.

تاريخ آداب اللغة العربية، تأليف جرجي زيدان، طبعة جديدة، القاهرة ١٩٥٧م.

تاريخ بغداد للخطيب البغدادي.

تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ليدن).

تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تأليف أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن الفرَضي، مصر ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م.

تاريخ الكامل لابن الأثير، مصر، الطبعة الأزهرية، ١٣٠١ هـ.

التحف والهدايا لأبي بكر محمد وأبي عثمان سعيد ابني هاشم الخالديين، مصر ١٩٥٦ م.

تهذيب التاريخ الكبير لابن عساكر.

حركة التأليف عند العرب، تأليف الدكتور أمجد الطرابلسي، الجزء الأول، دمشق ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م.

خزانة الأدب لعبد القادر البغداد، مصر ١٣٤٧ هـ.

دراسة في حماسة أبي تمام، تأليف علي النجدي ناصف، القاهرة ١٩٥٥ م.

دراسات فنية في الأدب العربي، تأليف الدكتور عبد الكريم اليافي، دمشق ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م.

ديوان أبي نواس، المطبعة العمومية بمصر ١٨٩٨ م.

ديوان أبي تمام، بيروت المطبعة الأدبية ١٨٨٩ م.

ديوان أبي تمام، بيروت (شرح محي الدين الخيّاط) ١٣٢٣ هـ.

ديوان أبي تمام (نشره أحمد عثمان عبد المجيد) القاهرة ١٩٤١.

ديوان أبي تمام (مطبعة صبيح) القاهرة ١٩٤٢ م.

ديوان أبي تمام (مطبعة حجازي) القاهرة ١٩٤٢ م.

ديوان الرصافي، الطبعة الرابعة، مصر ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٣ م.

ديوان علي بن الجهم (عني بتحقيقه خليل مردم)، نشره المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق ١٩٤٩م.

ديوان مسلم بن الوليد الشهير بصريع الغواني (استخرجه ده. خويه، ليدن ١٨٧٥ م.

ديوان المعاني لأبي هلال العسكري، القاهرة ١٩٥٢.

ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي (تحقيق محمد عبده عزّام)، ظهر منه ثلاثة أجزاء القاهرة ١٩٥١ م ـ ١٩٥٧ م.

الرثاء بين أبي تمام والبحتري والمتنبي، تأليف أديبة فارس، الإسكندرية ١٩٣٢م.

الزهرة ـ النصف الأول من كتاب الزهرة، تأليف أبي بكر محمد بن أبي سليمان الأصفهاني، اعتنى بنشره لأول مرة لويس نيكل البوهيمي وإبراهيم طوقان، ببيروت ١٩٣٢ م. ـ ١٣٥١ هـ.

س = ديوان أبي تمام شرح ملحم الأسود.

سر الفصاحة، تأليف الأمير أبي محمد عبد الله بن سنان الخفاجي الحلبي.

شرح العيون لابن نباتة، مكتبة صبيح، القاهرة.

شرح ديوان أشعار الحماسة التي اختارها من أشعار العرب أبو تمام، بولاق ١٢٩٦ هـ.

شرح ديوان الحماسة، بون ١٨٢٢.

شرح ديوان الحماسة (لأبي تمام، والشرح) لأبي عليّ أحمد بن محمد المرزوقي (نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون) القاهرة ١٩٥١ ـ ١٩٥٣ م.

شعراء الشام في القرن الثالث، تأليف خليل مردم، دمشق ١٣٤٣ هـ ـ ١٩٢٥م.

شعراء النصرانية بعد الإسلام، تأليف الأب لويس شيخو، بيروت ١٩٢٤ ـ ١٩٢٧ م.

الشعر في بغداد حتى نهاية القرن الثالث الهجري، تأليف أحمد عبد الستار الجواري، بيروت ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م.

الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، تأليف يوسف البديعي، دمشق ١٣٥٠ هـ.

الصناعتين: كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، الأستانة ١٣١٩ هـ.

عبقرية أبي تمام، تأليف عبد العزيز سيد الأهل، بيروت ١٩٥٣ م.

العمدة في صناعة الشعر ونقده لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، مصر، مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م.

الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية لمحمد بن علي بن طباطبا (ابن الطقطقي)، مصر، المطبعة الرحمانية.

الفن ومذاهبه في الشعر العربي، تأليف الدكتور شوقي ضيف، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٥٦ م.

فنلاي = Finlay.

الفهرست لمحمد بن إسحاق النديم، ليبزغ ١٨٧١ ـ ١٨٧٢ م. ومصر (المطبعة الرحمانية) ١٣٤٨ هـ.

القاموس ـ القاموس المحيط للفيروزآبادي، مصر، المطبعة الحسينية المصرية، ١١٣٢ هـ ـ ١٩١٣ م.

قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، لأبي عليّ الحسن بن رشيق الأزدي.

كنوز الأجداد، تأليف محمد كرد علي (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق). دمشق ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥٠ م.

الكلام في شعر البحتري وأبي تمام، تأليف محمد طاهر الجبلاوي، القاهرة ١٩٤٨ م.

ليال خمس مع أبي تمام، تأليف محمد عبده عزام، القاهرة ١٩٤٨ م.

المثل السائر

مجلة الكلية (بيروت) المجلد الخامس ١٩١٤ م. ـ سلسلة مقالات للأستاذ جبر ضومط.

مختارات البارودي (من الشعر العباسي) لمحمد سامي البارودي، بيروت ١٣٢٧ ـ ١٣٢٩ هـ.

مروج الذهب.

معجم الأدباء ـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (أو طبقات الأدباء)، لياقوت الحموي، مصر (الطبعة الأولى)، مطبعة هندية.

معجم البلدان لياقوت الحموي، ليبزغ ١٨٨٦ ـ ١٨٧٣ م، مصر ١٣٢٤ هـ ـ ١٩٠٦ م.

مقدمة ابن خلدون، بيروت ١٩٠٠ م.

مقدمة لدراسة النقد في الأدب العربي، وهي محاضرات ألقاها بدعوة من كلية المعقول والمنقول في جامعة طهران الأستاذ أنيس المقدسي (منشورات جامعة طهران، رقم ٤٤٠)، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٥٨ م ـ ١٣٣٦ فارسي ـ ١٣٧٣ هـ.

الموازنة بين أبي تمام والبحتري لأبي القاسم بن بشر الآمدي، الأستانة ١٢٧٨هـ.

نزهة الألبّاء في طبقة الأدباء، لعبد الرحمٰن بن محمد الأنباري، مصر ١٢٩٤ هـ.

الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء للمرزباني، القاهرة ١٩٤٣ م.

هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام ليوسف البديعي، القاهرة ١٩٤٥ م.

همزيات أبي تمام (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون)، القاهرة ١٩٤٢ م.

الوساطة بين المتنبي وخصومة للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، الطبعة الأولى (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة ١٣٦٤ هـ ـ ١٩٤٥ م.

وفيات الأعيان لابن خلّكان، بولاق ١٢٩٩ م.

Ashan at - Taqsn..., par Al - Mudaddis... Traduction partielle, annotée par André Miquel (Institut Français de Damas), Damas 1963.
La critique poétique des arabes, par Dr, Amjad Trabulsi، Damas 1956.
Encyclopedia of Islam (New edition) I 153 _ 155.
GAL، Suppl. - Spplementband zu GAL I, Leiden 1937،
histoire de la Litterature arabe, par C. Huart, Paris 1902.
History of the Byzantine Empire, By George Finlay (Everyman's Library).
JRAS, 1905, pp. 763 - 782.
A literary History of the Arabs, by R, A. Nicholson, London 1930.

فهرست الأعلام

آل أبي عبد الكريم ٤٠٣

آل البيت ٣٩٦

آل العباس ٣٩٧

آل حميد ٣٥٢، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٦

آل حميدي - بنو حميد

آل طوق ٤٠٢

آل علي ٣١٢، ٣٩٦

آل وهب ٤٠٢

الآمدي ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٩١

إبراهيم بن المدبر ٣٨١

ابن الأثير ٣٤٥، ٤٠٧

ابن الأعرابي ٣٨١

ابن الرومي ٣٠٠، ٣٤٤، ٣٩٢

ابن الزيات = محمد بن عبد الملك الزيات

ابن الفارض ٣٨٠

ابن المدبر - إبراهيم

ابن المستوفي الأربلي ٣٩٢

ابن المعتز ٣٨٤

ابن المعذل ٣٨٣

ابن المقفع ٣٢٩، ٣٨٤

ابن النديم ٣٨١، ٣٨٤،٣٩٣، ٣٨٤،٣٩٤

ابن جني ٣٨٧

ابن خازن = خزيمة بن خازم

ابن خلكان ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٧

ابن رشيق ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٢، ٣٤٢، ٣٤٤

ابن رشيق ٣٦٢،٣٧٩، ٤٠٩، ٤١٩

ابن رغبان = ديك الجن

ابن شبابة، شبانة = محمد بن الهيثم بن شبابة

ابن عساكر ٣٠٥

ابن فارس = أحمد بن فارس

ابن لهيعة = عياش بن لهيعة

ابن مهرويه ٣٨٣

ابن هرمة ٣٨٧

أبو البركات المبارك بن أحمد= ابن المستوفي

أبو الحجاج بن محمد =البياسي

البياسي ٣٩٠

أبو السعادات هبة الله = ابن الشجري

أبو العباس أحمد بن عبد الله = القطربلي

أبو العباس نصر بن منصور = نصر بن بن بسام

أبو العباس نصر بن منصور بن بسام ٤٠٣
أبو العتاهية ٣٨٦
أبو الفرج الأصفهاني ٣٠٣، ٣٢٨، ٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٦٢، ٣٨٢
أبو القاسم الحسن بن بشر = الآمدي
أبو المغيث موسى بن إبراهيم الرافقي ٤٠٠
أبو المغيث الرافقي ٤٠٢
أبو الوفاء بن سلمة ٣٨٥
أبو بكر عثمان بن هاشم= الخالديان
أبو دلف العجلي ٣١٢، ٣٣٣، ٣٤٨، ٣٥٧، ٤٠٢، ٤٠٣
أبو زيد (كاتب عبد الله بن طاهر) ٤٠٢
أبو سعيد الثغري ٣١٢، ٣١٣، ٣١٦، ٣١٧، ٣٣٣، ٣٤٨، ٣٥٧، ٣٩٧،٣٩٨، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤١٠
أبو سعيد خالد بن هاشم= الخالديان
أبو ضياء النصيبي = النصيبي
أبو عبد الرحمن يحيى بن إسماعيل = يحيى بن إسماعيل
أبو علي (ابن لأبي تمام) ٣١٩
أبو فراس ٣٧٢
أبو مغيث موسى بن إبراهيم الرافقي ٣١٦، ٣١٧، ٤١٠، ٤١١
أبو مكنف المزني ٣٥٢، ٣٥٣
أبو نصر محمد بن حميد = محمد بن حميد الطوسي
أبو نهشل بن حميد الطوسي ٣١٧
أبو نواس ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٧، ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٥٠، ٣٦٢، ٣٧٢،٣٧٩، ٣٩٢، ٤٠٢
أبو هلال العسكري ٣٥٩، ٣٨٧، ٣٨٧، ٣٩٢

أبو يزيد (ابن خالد بن يزيد الشيباني)
أحمد بن أبي دؤاد ٣٤٣، ٤٠٢، ٣١٣، ٣١٤، ٤٠٣
أحمد بن حسن الزيات ٣٦٦
أحمد بن داؤد ٤١٠
أحمد بن عبد الكريم الطائي ٤٠٢
أحمد بن عبيد الله = القطربلي
أحمد بن فارس ٣٨٩
أحمد بن يحيى = البلاذري
أحمد شوقي ٢٩٨، ٣٣١
الأخطل ٣٧٩، ٣٨٦
إسحاق بن إبراهيم المصعبي ٣٥٦، ٤٠٢
إسحاق بن ربعي ٤٠٨
الأصفهاني = أبو الفرج الأصفهاني
الأصفهاني = أبو بكر بن داوود الأصفهاني
الأصفهاني = علي بن حمزة الأصفهاني
الأعلم الشنتمري ٣٩٠
الأفشين ٣١٢ - ٣١٤، ٣٣٣، ٣٣٤، ٤٠٢
إقليدس ٢٩٣
امرئ القيس ٣٦٨، ٣٧٩، ٣٨٠
الأمين - محسن
الأنباري ٣٦٥
أوس (والد أبي تمام) ٣٠٦

أوس بن حجر ٣٥٠

بابك ٣١٢، ٣١٣، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٩٨، ٤٠٠

البحتري ٣٠٣، ٣١٦، ٣١٨، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤٩، ٣٥٤، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٤

البحتري ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٨٠، ٣٨٩، ٣٩٣

بروكلمن ٣٦٥

بشار بن برد ٣٠٧، ٣٢١، ٣٢٨، ٣٨٤

بشار بن برد ٣٠٧

بكر بن النطاح ٣٨٦

البلاذري ٣٨٤

بنو العباس ٣١٣

بنو طيء ٤٠٣

بني حميد ٤٠٦، ٤٠٧

بني عبد الكريم ٣٠٧، ٣٢٠

البهبيتي - نجيب

البهبيتي ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٦٧

البياسي - أبو الحجاج بن محمد

التبريزي ٣٥٢، ٣٨٧، ٣٩٢

تدرس ٣٠٤

تدوس العطار ٣٠٤

تمام (بن أبي تمام) ٣٠٥، ٣١٩

توفيل بن ميخائيل ٣٣٤

ثادوس= ثدوس

ثاذوس ٣٠٤

ثدوس ٣٠٤

ثيودوسيوس ٣٠٤

ثيوفيليوس ٣٣٤

الجاحظ ٣٤٢

الجرجاني ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٨، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٥، ٤٢١

جرجي زيدان ٣٦٦

جرير ٣٣٨، ٣٧٩

جعفر الخياط ٣١٤، ٤٠٢، ٤٠٧

جعفر بن دينار الطائي ٣١٢

جميل بن معمر ٣٨٦

حاتم الطائي ٣٨٦

الحارث بن همام الشيباني ٣٥٢

حبيب بن ثدوس ٣٠٥

حبيش بن المعافى ٤٠٢

حسان ٣٨٦

الحسن بن بشر= الآمدي

الحسن بن سهل ٤٠٢

الحسن بن مرة ٤٠٢

الحسن بن هاني = أبو نواس

الحسن بن وهب ٣١٦، ٣١٧، ٤٠٢، ٤٠٩

حفض بن عمر الأزدي ٣٥٥

حيدر بن كاوس = الإفشين

الخارزنجي ٣٩١

خالد الكاتب ٣٨٣

خالد بن يزيد الشيباني ٣٩٨

خالد بن يزيد بن مزيد ٤٠٢، ٤٠٨

الخالديان ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٩

الخطيب التبريزي = التبريزي

الخفاجي ٣٦١

الخنساء ٣٨٦

الخياط - الشيخ محيي الدين

الخياط ٤٢١

خيذر = خيذر بن كاوس الإفشين

دانتي ٣٣٨

داود بن داود الطائي ٤٠٣

دعبل ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٨٠، ٣٨٣، ٤١١

ديك ٣١٧، ٣٢١

ديك الجن ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٥١، ٣٦٦، ٣٧٢

ذفافة العبسي

ذمامة بن عبد العزيز العيسي ٣٥٢، ٣٥٣

ذو الرمة = غيلان مية

رسول الله صلى الله عليه وسلم ٣٥٦

الرشيد ٣٢٩

الرصافي = معروف

روفائيل ٢٩٧

زهير بن أبي سلمى ٣٥٢، ٣٧٩

زياد بن حمل بن زيد ٣٨٦

زيدان - جرجي

السري الرفاء ٣٨٤

سلامة بن جابر النهدي ٣٢٢

سليمان بن نصر ٣٠٨

سليمان بن وهب ٣٨٤، ٤٠٢

السمؤال بن عاديا ٣٨٥

السميسطائي ٣٨١

سهم (ابن أخ لأبي تمام) ٣١٨

سيد الأهل - عبد العزيز

سيف الدولة ٣٨٩

الشجري = ابن الشجري

الشجري ٣٨٩

الشريف الرضي ٣٧٢

الشريف المرتضى ٣٨١

شكسبير ٣٨٠

شميم الحلي ٣٩٠

شوقي = أحمد شوقي

شوقي ضيف ٣٦٧

شيخو - لويس
صاحب الأغاني = أبو الفرج الأصفهاني
صحيب بن أبي الصهباء ٣٢٢
صريع الغواني = مسلم بن الوليد
الصولي - أبو بكر
الصولي ٣٠٩، ٣٢٢، ٣٣٩، ٣٣٣، ٣٨٢ ٣٩١، ٣٩٣
ضومط - جبر
جبر ضومط ٣٤٢
ضيف - شوقي
الطائي = أبو تمام
الطائيين ٣٦٦
طرفة ٣٨٦
الطرماح ٣٣٨
طيء ٣٠٧
العباس بن الأحنف ٣٨٦، ٣٩٢
عبتة بن أبي عاصم ٣٨٣
عبد الحميد بن غالب ٤٠٨
عبد السلام بن رغبان = ديك الجن
عبد الصمد بن المعذل = ابن المعذل
عبد العزيز سيد الأهل ٣٦٧
عبد الكريم الطائي ٣٠٦
عبد الله الدامغاني ٣١٢

عبد الله الكاتب ٣٨٣

عبد الله بن طاهر ٣١٢، ٣١٤،٣٢٢، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٤٧، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤٢٤

عبد الملك بن صالح الهاشمي ٣٩٧

عتبة بن أبي عاصم ٤١١

عثمان بن المثنى القرطبي ٣٩٣

عدي العديين = عدي بن نصر بن ربيعة

العديل بن الفرح العجلي ٣٨٥

عروة بن الورد ٣٨٦

عزام - محمد عبده

عساكر - خليل محمود

العطاف بن هارون ٣٢٢

علي بن أبي الفرج = صدر الدين البصري

علي بن أبي الفرج البصري ٣٩٠

علي بن أبي طالب ٤٠٢ وآله

علي بن الجهم ٣١٧، ٣٥٣، ٣٦٥، ٤٠٠، ٤٠٣

علي بن حمدان = سيف الدولة

علي بن حمزة الأصبهاني ٣٩٠ - ٣٩٤

علي بن محمد بن بسام ٤٠٠

علي بن مرة ٤٠٢

عمارة بن عقيل ٣٤٥

عمر بن أبي ربيعة ٣٠١، ٣٧٠

عمر بن الفارض٣٩٢

عمر بن الوليد الباذغيسي الجراساني ٣١١
عمر بن طوق ٤٠٢
عمر بن عبد العزيز الطائي ٤٠٣
عمرو بن كلثوم ٣٦٨، ٣٨٦
عمرو بن مسعدة ٣٨٤
عمرو بن هاشم ٣٢٢
عنترة ٣٨٦
عياش بن لهيعة ٣٠٩، ٣٢٥، ٤٠٣، ٤١٢
غالب بن عبد الحميد الصغدي ٤٠٣
غوتة ٣٨٠
الفرزدق ٣٧٩، ٣٨٦
الفضل بن الربيع ٣٧١
الفضل بن صالح ٤٠٢
فيرجيل ٣٨٠
القاسم = أبو دلف العجلي
القطربلي ٣٨١
قلابة الجرمي ٣٢٢
كرامة بن أبان ٣٢٢
لويس شيخو ٣٠٧
مازيار ٣٣٣
مالك بن الحارث النخعي
مالك بن دلهم ٣٢٢

مالك بن طوق ٣١٥، ٤٠٢
المأمون ٣١٢، ٣١٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٤٠٢
مايكل أنجلو ٢٩٧
المبارك بن أحمد = ابن المستوفي
المبارك بن أحمد ٣٩٢
المبرد ٣٣٩
المتنبي ٣٥٤، ٣٧٢، ٣٧٩، ٤١٤
المحبر = زهير بن أبي سلمى
محسن الأمين ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٨٧، ٣٨٨
محمد (ابن لأبي تمام) ٣١٩
محمد بن الحسن ٣٨٣
محمد بن الفضل الحميري ٤٠٨
محمد بن القاسم بن عمر ٣٢٢
محمد بن الهيثم بن شبانة ٤٠٣
محمد بن جابر الشيباني ٣٢١
محمد بن حسان الضبي ٤٠٣
محمد بن حميد ٣٥٣، ٤٠٥، ٤٠٧
محمد بن خالد بن يزيد بن مزيد ٤٠٢
محمد بن داود الأصفهاني ٣٩٤، ٣٩٥
محمد بن شقيق الطائي ٤٠٣
محمد بن عبد الملك الزيات ٣١٤، ٣١٧، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٨٤، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٤
محمد بن عبد الملك بن صالح ٤٠٢

محمد بن وهب الحميري ٣٨٣

محمد بن يزيد ٣٨٣

محمد بن يوسف الثغري = أبو سعيد الثغري

محمد بن يوسف الثغري = أبو سعيد الثغري

محمد عبده عزام ٣٨٢ (ح)

محمود عساكر ٣٨٢ (ح)

مخلد بن بكار الموصلي ٣١٨، ٣٨٣

المرزباني ٣٨١

المرزوقي ٣٦٧، ٣٨٧، ٣٩١

مسلم بن الوليد ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٧، ٣٣٨، ٣٥٠

مسلم بن الوليد ٣٦١، ٣٦٦، ٣٧٢،٣٧٩، ٣٨٦

مطيع بن إياس ٣١٢،٣٢١، ٣١٦،٣١٣، ٣٢٢، ٣٣٣، ٤٠٢

المعري ٣٧٢، ٣٨٤، ٣٩١

المقدسي - أنيس

المقدسي ٣٠٣، ٣٢٦

المنخل اليشكري ٣٨٥

المهلهل ٣٨٦

موسى بن إبراهيم الرافقي = أبو المغيث الرافقي

موسى بن جابر الحنفي ٣٨٦

النابغة ٣٤٨، ٣٦٨، ٣٨٦

النبي = محمد رسول الله

نجيب محمد البهبيتي = البهبيتي

ندوس ٣٠٤
نظير الإسلام ٣٨٢ (ح)
هارون الرشيد ٣٧١
الواثق ٣١٥، ٣٣٤، ٤٠٢
وحيد المغنية ٣٠٠
الوليد (شاعر) ٣٨٣
مزيد بن أبي يزيد ٤١١
ياقوت ٣٨١، ٣٨٢
يحيى بن إسماعيل الأموي ٣٢٢
يحيى بن ثابت ٤٠٢
يزيد بن الحكم الثقفي ٣٨٦
يوسف السراج ٣١٠، ٣٨٣

فهرس المحتويات

الأدب أو الإنتاج الوجْداني الجيّد ٢٩١
أبو تَمَّام ٣٠٣
جاسم ٣٠٣
في جاسم ٣٠٤
مولده ٣٠٥
في دمشق ٣٠٥
في حمص للمرة الأولى ٣٠٦
الرحيل إلى مصر ٣٠٨
أبو تمّام في المسجد ٣٠٩
الرجوع إلى الشام (سورية) فالعراق ٣١٢
في خراسان ٣١٢
في العراق وبلاد الروم (آسية الصغرى) ٣١٣
وفاته ٣١٦
صفاته وأخلاقه الخاصة ٣١٧
آلـه ٣١٨
بيئة أبي تَمّام ٣٢٠
١ ـ بيئته الخاصة ٣٢٠
احتكاكه الأول بالشعراء ٣٢٠
مصر بعيدة عن فساد بغداد ٣٢١
ممن استقى أبو تمام علمه؟ ٣٢٢
أثر مذهبه فيه ٣٢٢
مقامه عند الممدوحين ٣٢٥

حياته الخاصة ٣٢٥
العنصر الشخصي ٣٢٥
٢ ـ العناصر المساعدة ٣٢٨
الثقافة اليونانية ٣٢٩
الزندقة والشعوبية ٣٣٠
الأحداث والفتوح ٣٣٠
أ ـ العلويون ٣٣١
ب ـ بابَك الخرمي ٣٣١
جـ ـ فتح عَمورَيَة ٣٣٢
د ـ مازيار ٣٣٣
هـ ـ حرق الأفشين ٣٣٣
الخصائِص الأدبيَّة في شِعْره ٣٣٥
١ ـ خصائصه المعنوية ٣٣٥
شغف أبي تمام بالإغراب ٣٣٧
قوي الفكر غوّاص على المعاني ٣٣٩
تفاوت شعره ٣٤٠
التشبيه والاستعارة ٣٤١
كثرة اختراعه ٣٤٤
اعتداده بشعره ٣٤٥
مطالعه وتخلصه وخواتيمه ٣٤٦
مصادر معانيه ٣٤٨
العروبة والإسلام في شعر أبي تمام ٣٥٤
٢ ـ خصائصه اللفظية ٣٥٨
الصناعة في شعر أبي تمام ٣٦١
الجناس والطباق ٣٦٢
شعره وأسلوبه ٣٦٥
مذهب أبي تمام في الشعر ٣٦٥

عمود الشعر والمذهب الشامي ٣٦٦
تاريخ المذهب الشامي ٣٦٧
وخصائص المعلقة هي التي تلي: ٣٦٨
موجز خصائص المذهب الشامي ٣٧٢
نظم أبي تمام ٣٧٤
التصريع والتوشيح ٣٧٥
التوشيح ٣٧٦
المتعصبون له والمتعصبون عليه ٣٧٩
المتحاملون على أبي تمام ٣٧٩
أنصار أبي تمام وخصومه المتأخرون ٣٨١
دفاع أبي الفرج ٣٨٢
مهاجاته الشعراء ٣٨٣
آثارهُ واثَرُه ٣٨٤
مقلدو أبي تمام ٣٨٩
ديوان أبي تمام والشروح عليه ٣٩٠
فنون أبي تمّام وأغراضه ٣٩٣
١ ـ المديح ٣٩٥
ممدوحو أبي تمام ٤٠١
٢ ـ الفخر ٤٠٣
٣ ـ الرثاء ٤٠٥
رثاء آل حميد الطوسي ٤٠٦
٤ ـ العتاب ٤٠٩
٥ ـ الوعيد والهجاء ٤١٠
٦ ـ الوصف ٤١٢
وصف القلم ٤١٤
٧ ـ الغزل والنسيب: ٤١٥
نموذج من غزله ٤١٧

الحكمة: ٤١٨
الزهد ٤٢١
مختارات من شَعره ٤٢٤
مديح عبد الله بن طاهر ٤٢٤
رثاء محمد بن حُميد الطوسي ٤٣٠
مديح أبي سعيد محمد بن يوسف الثغري الطائي الحُميدي ٤٣٤
مديح أبي دُلَف القاسم بن عيسى العجلي ٤٤١
فتح عَمُورية ٤٤٧
المصادر والمراجع ٤٥٧
فهرست الأعلام ٤٦٣
فهرس المحتويات ٤٧٧

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

أبو فِراس
فارس بَني حَمْدانَ وَشاعِرهُمْ

تأليف
عمر فرّوخ

عضو مجمع اللغة العربي في دمشق
عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
عضو جمعية البحوث الإسلامية بومباي
عضو المجمع العلمي العراقي

دار لبنان للطباعة والنشر

بروت - لبنان

الكلمة الأولى:
عِفّة أبي فراس

المشهور عن أبي فراس انه لم يُمدَحْ ولم يهج ولم يمجن لأنه أمير. ولقد كان النقاد والدارسون قد أجمعوا على ذلك. غير أن انصرافنا عن أقوال النقاد ـ من خصوم وأنصار ـ إلى ديوان الشاعر ينقض هذه الأحكام كلها، فأبو فراس مدح وهجا كسائر شعراء عصره، ولكنه لم يتكسب بمدحه ولا بهجائه فلا ضير في أن نقول معهم إنه لم يمدح ولم يهج.

أما إنه لم يمجن فلا تأويل لها فيما أرى. إن أبا فراس قد قال غزلا عفيفا وصريحا، ثم له في الخمر والمجون أبيات كثيرة مبثوثة في ديوانه. ولاريب أبدا في أن أبا فراس قد شرب الخمر، وغامر في سبيل اللهو، إلى حد ما على كل حال. والدفاع الوحيد الممكن عن أبي فراس في هذا الباب أن كثيرا من مجونه لم يك صادقا، بل كان مجاراة لمذهب الشعراء في عصره: لقد قال شعراء عصره غزلا، عفيفا وصريحا، ومجنوا في حياتهم ثم سجلوا ذلك في أشعارهم. فإذا كان أبو فراس لم يفعل فعلهم فلماذا لا يقول مثل قولهم؟

هذا التأول اليسير يمكن أن يوفق بين الآراء المتناقضة في شعر أبي فراس فيما يتعلق بعفته ومجونه

وفيما يتصل بالمدح والهجاء في ديوانه .

ع. ف.

مصادر هذه الدراسة ومراجعها

أن المصادر والمراجع المتعلقة بأبي فراس كانت وما تزال قليلة فما كان يسمى ديوان أبي فراس لم يكن سوى مختارات، برغم أن أبا فراس شاعر مقل. وأما الذين كتبوا عن خصائص شعره وعن مقامه هو في عالم الشعر فلم يتبسطوا في القول، كما تبسطوا فيه حينما عرضوا لأبي تمام والبحتري والمتنبي ولشعرهم.

غير أن ديوان أبي فراس قد لقي إنصافًا على يد الدكتور سامي الدهان (ت١٣٩١ = ١٩٧١م) إذ استخرجه من جميع المخطوطات المعروفة، وعارضه بجميع الطبعات الموجودة، وجمع كل ما يحتاج إليه الدارس من حيث استنفاد المصادر وتحقيق النص في كتاب واحد[١] مؤلف من ثلاثة أجزاء:

١- الجزء الأول بالفرنسية، وفيه كلام على مخطوطات الديوان مع وصف لها ومقابلة بعضها ببعض مضافًا الى ذلك إحصاء لما في أمهات المخطوطات وبناتها من القصائد والأبيات والفنون. وفي هذا الجزء كلام مفصل على النقاد الذين شغلوا أنفسهم بديوان أبي فراس أو بشعره وأخباره من قدماء ومتأخرين.

٢- ويملأ شعر أبي فراس الجزء الثاني وبعض الجزء الثالث. ولقد اختار الناشر رواية ابن خالويه أستاذ أبي فراس وأحد المعجبين بشعره فأثبتها في المتن، ثم علق في الحواشي جميع الروايات المختلفة استجماعا للنصوص التي وصل إليها.

(١) ديوان أبي فراس الحمدانيُ عُني بجمعه ونشره وتعليق حواشيه ووضع فهارسه سامي الدهان (دكتور دولة في الأدب من باريس)، الناشر: المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ثلاثة أجزاء، بيروت ١٣٦٣هـ - ١٩٤٤م.

وربما استطرد الناشر المحقق إلى أمور تاريخية - خصوصًا في الكلام على أسر أبي فراس - ولكنه لم يتعرض لشرح الكلمات و لا لتفسير الشعر إذ لم يكن ذلك من همه. أما القصائد المفردة فلها عادة مقدمات تاريخية في أسباب نظمها. مقدمات تطول أو تقصر، ولكنها على كل حال مأخوذة من المخطوطات المختلفة. ولكن الناشر أثبت شروحًا مطولة لبضع قصائد كان ابن خالويه نفسه قد عني بها.

ومما يؤسف له أن في تحقيق النص وضبط الألفاظ هنات لا تخفى أحيانًا على الدارس المتدبر، وإن كانت تشوه وجه هذا الجهد البارع الذي بذله الدكتور سامي الدهان.

فلعل الطبعة الثانية تعرى من هذه الهنات.

أما الجزء الثالث ففيه بالإضافة الى بقية أشعار أبي فراس، أخباره مجموعة من الكتب المخطوطة والمطبوعة. ثم يلي ذلك كله الفهارس المفصله للأعلام، والقوافي والبحور والفنون (بالإضافة الى ما أثبته الناشر في الجزء الأول). ثم يلي ذلك تصويب الأخطاء المطبعية وهي كثيرة جدًا. وهذه التصويبات لا تشمل الهنات التي أشرت اليها قبل بضعة أسطر.

ومع أن هذا الديوان، وما فيه من الأخبار، يكفي القارئ والمطالع مؤونة الاستعانة بمراجع جديدة، فإن من المستحسن أن نعرف أن حياة أبي فراس وخصائص شعره وطرفًا صالحاً من أشعاره تلفى في المصادر والمراجع التالية (منسوقه على أحرف الهجاء بحسب عناوينها):

- أبو فراس الحمداني، تأليف أحمد أبي حاقة، بيروت (دار الشروق) ١٩٦٠م.
- أبو فراس الحمداني، تأليف جورج غريّب، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٦م.
- أبو فراس الحمداني، تأليف محسن عبد الكريم الأمين، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٩٤١م.
- أعيان الشيعة، تأليف محسن عبد الكريم الأمين، الجزء الثامن عشر، دمشق (مطبعة الترقي) ١٣٦٤هـ = ١٩٤٥م، ص٢٩ ـ ٢٨٩.

- ديوان أبي فراس الحمداني (برواية ابن خالويه)، بيروت (دار بيروت ودار صادر) ١٩٥٩م.
- ديوان المعاني لأبي هلال العسكري.
- سيف الدولة وعصر الحمدانيين، تأليف سامي الكيالي، حلب ١٩٣٩م.
- شاعر بني حمدان، تأليف أحمد أحمد بدوي، القاهرة (مكتبة الأنكلو المصرية) ١٩٥٢م.
- العمدة لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، جزءان، مصر ١٣٥٣هـ =١٩٣٤م.
- فخر أبي الطيب وأبي فراس، تأليف عبد الغني الباجقني، دمشق ١٣٥١هـ = ١٩٣٢م.
- مختارات البارودي، تأليف محمود باشا سامي البارودي (مختارات لأبي فراس موزعة حسب فنونها) أربعة أجزاء القاهرة ١٣٢٧هـ = ١٩٠٧م.
- الموازنة بين الشعراء، تأليف زكي مبارك، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٥٥هـ = ١٩٣٦م.
- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان لشمس الدين أحمد بن خلكان، جزءان، دار الطباعة المصرية، القاهرة ١٢٧٥هـ.
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر لأبي منصور عبد الملك الثعالبي، القاهرة ١٣٥٢هـ = ١٩٣٩م.
- Geschichte der arabischen Litteratur, von Carl Brockelmann, Band 1, Leiden 1943.
- Dasselbe, Erster Supplementband. Leiden 1937.
- A Literary history of the Arabs, by Reynold A. Nicholson, London 1930.

- Abu Firâs, ein arabischer Dichter und Held von R. Dvorak, Leiden 1985.
- Histoire de la Dynastie des Hamdanies de Jazirah et de Syrie, par Marius Canard, Alder 1951.

صورة العصر

لما بدأ القرن الرابع الهجري (العاشر للميلاد) كان الخليفة في بغداد أبو الفضل جعفر بن المعتضد المعروف بلقب المقتدر بالله. وكان الخليفة المقتدر هذا قد بويع بالخلافة سنة ٢٩٥هـ (٩٠٧م)، والدولة العباسية في اضطراب شديد من أثر تدخل الأتراك في الدولة وسياستها ومرافقها العامة. كان هؤلاء الأتراك قد دخلوا في الجيش الإسلامي منذ أيام الخليفة المعتصم المتوفى سنة ٢٢٧ للهجرة ثم كثروا وقووا حتى استبدوا بالأمور في بغداد فجعلوا يخلعون الخلفاء أو يقتلونهم كلما بدا لهم ذلك: قتلوا الخليفة المتوكل (٢٤٧هـ)، ثم مات ابنه المنتصر في العام التالي (٢٤٨هـ) غمّا، لأنه كان قد شايع التراك على الإيقاع بأبيه. وجاء بعد المنتصر المستعين، وكان مستضعفا في رأيه وعقله وتدبيره، فكانت أيامه كثيرة الفتن ودولته شديدة الأضطراب. ولم يكن فيه من الخصال المحمودة، إلا أنه كان كريما وهوبا. وخلع المستعين سنه ٢٥٢هـ (٨٦٦م)، ثم قتل بعد ذلك[1].

ثم إن الجنود الأتراك ولوا المعتز بالله، ولكن ما لبثوا أن جعلوا يطلبون من أموالا كان عاجزا عن أدائها إليهم فأهانوه وخلعوه، ثم قتلوه سنة ٢٥٥هـ. وولوا مكانه المهتدي. إلا أنهم عادوا في العام التالي فخلعوا المهتدي من الخلافة بعد أن حبسوه وعذبوه.

وجاء الخليفة المعتمد فمكث في الخلافة ثلاثا وعشرين سنة(٢٥٦ ـ ٢٧٩هـ). ولم ينج المعتمد من نقمة الأتراك إلا لأنه استغنى عن النظر في شؤون الدولة وانصرف الى لذاته، فكان أخوه طلحة الموفق والجنود الأتراك يصرفون أمور الدولة كما يشاءون. وكذلك مكث المعتضد (وهو ابن طلحة أخي المعتمد) في الخلافة عشر سنوات (٢٧٩

(١) الفخري ١٧٩.

ـ ٢٨٩هـ). ومع أن المعتضد كان حسن السياسة حريصاً على الإصلاح قادراً عليه، لغنى الدولة في أيامه، فإن الدولة العباسية كانت قد أصبحت من الفساد بحيث لم تكن تنفع فيها يد مصلحة ولا يجدي في إصلاحها عقل مدبّر. وبعد المعتضد جاء ابنه المكتفي (٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ) فزاد الخرق اتساعًا بظهور القرامطة الذين قويت حركتهم في الثلث الأول من القرن التالي. غير أن الحركة التي أقلقت الخلافة في أعقاب هذا الدور كانت حركة الزنج:

كان في البصرة عدد كبير من الزنج جاؤوا من شرقيّ أفريقية، أو جيء بهم من هنالك للعمل في البصرة. وكانت الكثرة من هؤلاء يعملون كسّاحين: يكسحون السِّباخ (التراب المَلِحَ) ويجفّفون الأهوار (المستنقعات) في جنوبي العراق ليجعلوا منها حقولاً صالحة للزراعة. وكان هؤلاء الزنج يرسفون في تأخر اجتماعي عظيم وفي ظلم بالغ محرومين من مقومات الحياة الضرورية.

ولقد استغل هذا الظلم رجل ادعى نسباً الى آل البيت وسمى نفسه علي بن محمد، وتلقب بالبرقعي واستعان على ما هو بسبيله برجل يدعى رشيداً القرمطي. ولجأ الأباق (الهاربون) من الزنج إليه وحلفوا بالطلاق على الولاء والطاعة. ولما قوي أمره ثار بهم في رمضان سنة ٢٥٥هـ (٨٦٨م) فهاجموا البصرة وأباحوها ثم أحرقوا وقتلوا أهلها كما عاثوا فساداً فيما حولها. ثم اتسع سلطانهم. ولكن طلحة الموفق، أخا الخليفة المعتمد، حاربهم بضع سنين حتى تغلب عليهم وهدم مدينتهم المختارة سنة ٢٦٩هـ (٨٨٢م). وفي ٢٧٠هـ قتل البرقعي وعاد الزنج الى حالتهم الأولى من الاستعباد والبؤس.

ومع أن القتلى في أثناء حركة الزنج يجب أن يكونوا كثيرين، فلا ريب في أن ابن الطقطقى قد بالغ حينما جعلهم مليونين ونصف مليون من البشر (الفخري ١٧٤). وكذلك لا نستطيع أن نرد هذه الحركة الى مبادئ اقتصادية واجتماعية مدروسة منظمة، ولكن كانت هي نتيجة نقمة خلقها ظلم أسياد العبيد واستغلال الزعماء العلويين الذين كانوا يستخدمون كل وسيلة لمقاومة السلطان العباسي.

ولما جاء المقتدر الى الخلافة (سنة ٢٩٥هـ)، بعد أخيه المكتفي، كان عمره ثلاث

عشرة سنة. في ذلك الحين كان أمر الدعوة الفاطمية قد قوي جداً. ثم إن الفاطميين أعلنوا دولتهم في العام التالي (سنة ٢٩٦هـ) في القيروان في شمالي أفريقية، فنبع بذلك للعباسيين خصم جديد عنيد.

وكان أبو العباس الحسن بن أيوب الجرجرائي وزيرا للمكتفي ثم للمقتدر. وكان له خصوم، فاتفق أبو علي الحسين بن حمدان (عم سيف الدولة وأبي فراس) مع الجنود الترك على الإيقاع به فقتلوه ثم خلعوا المقتدر وولوا مكانه عبد الله بن المعتز. ولكن أنصار المقتدر استطاعوا أن يخلعوا عبد الله بن المعتز في اليوم الذي وُلِّيَ فيه، في ٢٠ ربيع الأول ٢٩٦[١] وأن يعيدوا المقتدر الى الخلافة. ومع أن خلافة المقتدر دامت خمساً وعشرين سنة فإنها كانت مملوءة بالفتن والاضطراب. وأخيراً حدثت بين المقتدر وحاجبه مؤنس المظفر وحشة أدت الى حرب بينهما قتل فيها المقتدر، وذلك كله سنة ٣٢٠ للهجرة (٩٣٢م)، أي في العام الذي ولد فيه أبو فراس الحمداني.

***

عاصر أبو فراس خمسة خلفاء، أولهم القاهر الذي بويع بالخلافة سنة ٣٢٠ ثم خلعه جنده الأتراك بعد سنتين وسَمَلوا عينيه وحبسوه مرة بعد مرة حتى آل أمره الى أن وقف يوما بجانب جامع المنصور يطلب الصدقة من الناس. وجاء بعد القاهر ابن أخيه الراضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ) فزاد ضعف الخلافة العباسية في أيامه وتقلصت سلطتها عن المشرق والمغرب مرة واحدة، ووصلت الأخبار بأن مرداويج الأصفهاني الخارج على الخلافة يعد العدة ليستولي على بغداد وينقل الدولة الى الفرس ويبطل دولة العرب. ولكن اتفق أن غلمانه قتلوه قبل أن ينفذ خطته. ثم جاء المتقي (٣٢٩ ـ ٣٣٣هـ)، أخو الراضي، فاستولى على الأمور في أيامه توزونُ، أحد أمراء الديلم، فهرب المتقي الى الموصل وأقام عند بني حمدان. غير أن توزون راسله وتودد إليه حتى أقنعه بالرجوع الى بغداد. فلما اقترب المتقي من بغداد أوقع توزون به فسمل عينيه وخلعه[٢] وبايع

(١) ١٧ كانون الأول ٩٠٨.

(٢) مات المتقي سنة ٣٥٠هـ (٩٦١م).

المستكفي (٣٣٣ ـ ٣٣٨هـ). ولكن حظ المستكفي من الديلم لم يكن أحسن من حظ سلفه المتقي، فإن معز الدولة بن بُويه، أمير الأمراء، خلعه من الخلافة وسمل عينيه واستبد بالأمر دونه. ولم يزل المستكفي معتقلاً في دار السلطنة حتى توفي ٣٣٨هـ. وفي أيام المطيع (٣٣٨ ـ ٣٦٣هـ) كان الديلم قد استبدوا بالخلافة وأصبح بنو بويه أصحاب السلطان الحقيقي حتى في بغداد نفسها.

تلك كانت الأحوال التي اعتورت في ذلك الحين منصب الخلافة و الحكومة العباسية في بغداد نفسها. ولقد ساءت أحوال بغداد سوءاً شديداً باشتداد حركة القرامطة وبنشوء منصب أمير الأمراء الذي قضى على هيبة الخلافة، بعد أن كانت الأحداث السابقة قد ذهبت بقوتها.

الحركة القرمطية:

بدأ هذه الحركة سنة ٢٧٧هـ (٨٩٠م) داعية اسماعيلي من فلاحي السَّواد في الكوفة، اسمه حمدان قرمط. وكان مركز هذه الدعوة الجديدة جنوبيَّ العراق، حيث كانت حركة الزنج قد ثارت من قبل. وبعد حمدان جاء صهره عبدان الذي توفي سنة ٢٨٦هـ (٨٩٩م).

وبعد عبدان جاء داعية آخر مشهور اسمه زكرويه، جاء الى الشام في أيام المكتفي وقام فيها بثورة انتهت بأسره وصلبه في بغداد سنة ٢٩٤هـ (٩٠٦م). غير أن الدعوة القرمطية انتشرت بين القبائل الضاربة في بادية الشام وفي شرقيّ شبه جزيرة العرب: في البحرين وهجر والأحساء. ثم كثر عبث القرامطة لما ظهر على مسرح الدعوة أبو طاهر سليمان (٣٠١ ـ ٣٣٢هـ) فقطع طريق الحاجّ وانتزع الحجر الأسود من الكعبة وحمله الى الأحساء. ولكن ابنه سابور رد الحجر الأسود الى مكانه سنة ٣٣٩هـ (٥٩١م) في أيام الخليفة المطيع.

منصب أمير الأمراء:

استحدث هذا المنصب في الدولة العباسية لما ضعفت وأصبح الخلفاء العباسيون لا يستطيعون الدفاع عما تحت أيديهم من البلاد ولا عن أنفسهم. وهذا المنصب يقابل في حياتنا السياسية الحاضرة ما نسميه بالحُكم العسكري، فلقد كان أمير الأمراء عادة

قائد الجيش العباسي أو قائد جنود كثيري العدد من الترك أو الديلم.

وأول من تولى هذا المنصب أبو الحسن مؤنس، الخادم الخصيّ. كان مؤنس قد أبلى في حملة الزنج سنة ٢٦٧. ثم جعله الخليفة المعتضد صاحب الشرطة في معسكره سنة ٢٨٧هـ (٩٠٠م). ولما أراد أنصار ابن المعتز أن يخلعوا الخليفة المقتدر سنة ٢٩٦هـ ردّهم مؤنس خائبين فحفظ المقتدر له هذا الجميل وجعله أمير الأمراء. ولكن المقتدر عاد فانقلب على مؤنس سنة ٣١٩هـ (٩٣١م)، فغادر مؤنس بغداد ليعود بعد عام فيستولي عليها ويخلع المقتدر ويقتله وينصب مكانه أخاه القاهر سنة ٣٢٠هـ.

واستبد مؤنس بأمر القاهر ثم حجر عليه وأراد أن يخلعه. ولكن القاهر استطاع أن يدبر مقتل مؤنس في شعبان سنة ٣٢١ (آب ٩٣٣).

أما الرجل الثاني الذي تولى منصب أمير الأمراء فهو ابن رائق. كان أبو بكر محمد بن رائق منذ سنة ٣١٧، صاحب الشرطة في بغداد، فهرب بعد مقتل المقتدر الى واسط. فلما تولى الراضي الخلافة بعد القاهر (٣٢٢هـ) ولاه واسط والبصرة، ثم جعله في آخر سنة ٣٢٤ (تشرين الثاني ٩٣٦) أمير الأمراء. وبتولي ابن رائق هذا المنصب أصبحت جميع السلطات الفعلية في يد أمير الأمراء، وأصبح يخطب له على المنابر (يذكر اسمه مع اسم الخليفة في خطبة الجمعة).

في تلك الأثناء كانت سلطة الخليفة العباسي قد تلاشت وأصبحت في كل مكان، حتى في بغداد نفسها، اسمه فقط. وما كاد ابن رائق يتولى إمارة الأمراء حتى برز له منافسان عنيدان: بجكم التركي وأبو عبد الله أحمد البريدي.

اشتهر من آل البريدي في ذلك الحين إخوة ثلاثة هم أبو عبد الله أحمد، كبيرهم ورب أسرتهم، ثم أبو يوسف يعقوب وأبو الحسين. ولقد كان الإخوة الثلاثة انتهازيين لا يبالون إلا بمصالحهم الخاصة ولا يتحوبون عن ظلم أو فتكٍ في سبيل بلوغ مقاصدهم. ففي سنة ٣١٦هـ (٩٢٨م) توصل أبو عبد الله البريدي الى حكم مدينة واسط. وبعد مقتل المقتدر عظم سلطان بني البريدي جداً وأمعنوا في عسفهم وفي مصادرة الأموال، ذلك لأن صديقهم ابن مقلة تولى الوزارة للخليفة الراضي بعد أن

بذل فيها خمسمائة ألف دينار. لقد كان من المنتظر أن يغضي ابن مقلة عن أصدقائه بني البريدي يفعلون ما يشاءون ما داموا على مثل نهجه من الاحتراف السياسي ومن احتجان الموال.

ولكن لما تولى ابن رائق إمارة الأمراء سنة ٣٢٤هـ جهّز الخليفة الراضي حملة على أبي عبد الله البريدي في واسط وهزمه. عندئذ التجأ البريدي الى عماد الدولة بن بويه بفارس وأغراه بالاستيلاء على الأهواز والعراق.

وكذلك نبت في هذا النزاع بجكم التركي الذي كان قد دبر مقتل مرداويج سنة ٣٢٣هـ (٩٣٥م) ثم التجأ الى الخليفة الراضي، فولاه الراضي على الجند الذين كانوا معه وألحقه بابن رائق. وأخيراً اشتد النزاع بين ابن رائق وبجكم، فكان البريدي يقف مرة في صفوف بجكم ومرة في صفوف ابن رائق. ولم يجد ابن رائق بُدا من أن يتألف البريدي لأنه أسلم العدوين فوعده بأن يوليه مدينة واسط إذا ساعده في التغلب على بجكم. ولكن بجكم استطاع أن يهزم البريدي. حينئذ أدرك الوزير ابن مقلة أن كفة بجكم قد رجحت وأن الخطر قد زاد عليه من هزيمة حليفه البريدي وبنجاح بجكم المتزايد الى جانب أمير الأمراء الذي كان خصماً طبيعياً له في بغداد. وروى ابن مقلة في أمره فرأى أن يكاتبَ بجكم يُمنيه بإمرةِ الأمراء فلعلّ بجكم يحفَظُ له هذه اليدَ ويتخلّصَ هو حينئذٍ مِنَ ابنِ رائقٍ. ولكن بجكم رفض طلبَ ابنِ مُقلةَ. وعَرَفَ ابنُ رائق بالمؤامرة فألقى ابْنَ مُقلةَ في السجن. وفي ذي القَعْدةِ من سَنَةِ ٣٢٦ هـ (أيلول ٩٣٨ م) دخل بجكم بَغدادَ واستبدّ بإمرة الأمراء مكانَ ابنِ رائقٍ، ثم استدعى البريديّ وعيّنه وزيراً للخليفة الراضي. وهرب ابنُ رائق من بَغدادَ ناجِياً بنفسه.

في هذه الأثناء كان الحمدانيون أصحابُ المَوصِل قد استطالوا في البلاد وأخذوا يُناوئون العباسيين، فسار بجكمُ والخليفةُ الراضي إلى حربهم. فاهتبل ابنُ رائقٍ الفُرصةُ وقِنّسرين والفُرات الأعلى. فقبل الخليفة بذلك. ولما غزا ابنُ رائق الشامَ سَنَةَ ٣٢٨ هـ (٩٣٩ م) أرسل عليه محمدُ بن طُغْجَ الإخشيدُ صاحبُ مِصْرَ جيشاً لِقتاله. ولكنَ جيشَ الأخشيدِ اضطر إلى الانسحاب وثبت ابنُ رائقٍ في الشام حتى مدينة الرَّملة.

وجاء المتقي إلى الخلافة بعدَ أخيه الراضي سَنَةَ ٣٢٩ هـ فأقرّ بجكم في إمارة

الأمراء. ولكن بجكم لم يعمَّرْ بعد ذلك كثيراً فإن الأكراد من جُنده انقلبوا عليه واغتالوه في رَجَبَ من سَنَةِ٣٢٩هـ (٣٢٩ نيسان ٩٤١م). ولما قُتل بجكمُ اختلف الديلم والأتراك من جنده على مَنْ يتولَّى إمارة الأمراء. فاستبد بها رجلٌ من أتباع بجكم اسمُه كورتكين[١]. ولكنّ الخليفةَ المتقِيَ لم يقْبل بكورتكين، فاستنجد بابن رائق، فتقدمَ ابنُ رائق من بغدادَ وهزم كورتكين قُربَ عُكبرةَ في رَمَضان سَنَةَ ٣٢٩هـ (حَزِيران ٩٤١م). فردَّ المتقي عندئذٍ ابنَ رائق إلى إمرة الأمراء.

وفي غمرة هذا الاضطراب استطاع البريديُّ أن يَسْتَوليَ على مدينة واسطَ في المُحَرَّم من سَنَةِ ٣٣٠هـ (تشرين الأول ٩٤١م)، ولكنَ ابنَ رائق سار لمُقاتلته. غير أنّ البريديُّ أَقنع ابنَ رائقٍ بالوصُول إلى اتفاق يبقى بموجبه هو في واسطَ ويدفعُ لابنِ رائق خَراجاً مُعَيّناً.

ومال نجمُ ابن رائق إلى الغروب فتفرّق عنه جُنده الأتراكُ ليلتفّوا حولَ رجلٍ من الديلم يقال له تَوزونُ. فهرب المتقي، ومَعَه ابنُه وأهله إلى بلاط الحمدانيين في المَوْصل، خوفاً على نفسِه من حربٍ في بَغدادَ، وهرب مَعَه ابنُ رائق. ثم إن توزونَ كتب إلى المتقي يستميلهُ وحلف له أَلّا يَنالَه بمكروه. فاغترَّ المتقي بذلك وانحدر من المَوْصل إلى بَغدادَ. ولكنْ ما كاد المتقي يصلُ إلى بغدادَ حتى قبض عليه توزونَ وخلعه وسَمَل عينيهِ سَنَةَ ٣٣٣هـ، ثم بايعَ المستكفِيَ مكانَه.

وفي أيام المستكفي وَرَدَ مُعِزّ الدولة بنُ بُوَيْهٍ إلى بَغداد فولاه المستكفي إمارة الأمراء. ولكنّ معز الدولة ما لَبِثَ أنْ خلع المستكفِيَ سَنَةَ ٣٣٤هـ وسَمَل عينيهِ واعتقله. وظل المستكفي في مُعْتَقَله إلى أن تُوفي سَنَةَ ٣٣٤هـ. وجاء المطيع لله بعدَ المكتفي، وكان امْرَأً ضعيفاً، فخلعه معِزُّ الدولة وولّى مكانَه ابنَه الطائع سَنَةَ ٣٣٤هـ. وفي أيام الطائع استفحل أمر بني بُوَيْهِ وانتشر حُكْمُهم، وخلعوا الطائع سَنَةَ ٣٨١هـ (٩٩١ م).

تلك كانتْ حالُ العاصمة العباسية. أما الإمبراطورية العباسية فقد كانتْ عُراها

(١) الكاف الثانية فارسية قاسية.

قد تقطّعت واستبدّ بمقاطعاتها المختلفة، في الشرق والغرب معاً، أشخاص ظلَّ نفرٌ قليلون منهم على وَلاءٍ ظاهر أو حقيقيَّ للعباسيين. أما سائرُهم فكان يحملُ العِداء للعباسيين ظاهراً وباطناً.

هذا التقطُّع في أوصال الإمبراطورية العباسية كان قد نشأ في زمن متقدم جِدَّاً، مُنذ أيام المنصور والخليفةِ العباسي الثاني. أما في العصر الذي ندرُسه فكان هذا التقاطُعُ قد أصبح تاماً وأخذتِ الدُّويلات الإسلامية في المشرق والمغرب تسلُكُ سُلوكاً مستقلاً ثُمّ يُناجز بعضها بعضاً كأن لم يكن هناك عاصمةٌ اسمها بَغدادُ، وإذا الإمبراطوريةُ العباسية العربية لم تَبْقَ عربيةً ولا عباسيةً ولا إمبراطوريةً.

وفي ما يلي موجَزٌ لِنشأةِ الدُّويلات المختلفة في الشرق والغرب ولِحالها في أيام أبي فراس الذي نخُصُّه بهذه الدراسة:

١ ـ الدولة المروانية في الأندلس:

ما كاد العباسيون يظفرون في معركة الزاب، أحدِ روافدِ دِجلةَ، ويستَوْلون على العراق سَنَةَ ١٣٢ هـ (٧٥٠ م) حتى جعلوا يتتبعون الأمويين بالتقتيل. ولقد نجَا من سيوف العباسيين وسيوفِ أشياعِهِمُ الفُرسِ فتىً حَدَثٌ هو عبدُ الرحمن بنُ مُعاويةَ بن هشام بن عبد الملك بن مروانَ. واستطاع عبدُ الرحمن أن يدخُلَ إلى الأندلس في حديثٍ طويل فَيَجِدَ أهلَها في شِقاقٍ والنزاعُ ثائرٌ بين القيسية واليمانية. فينتهزُ عبدُ الرحمنِ الفرصةَ ويَستولي على البلاد كُلِّها ويَحْسِمُ خِلافاتِها ثم يمهِّد فيها طريقَ المُلك لِبَنيهِ من بعده، كما فعل معاويةُ بنُ أبي سُفيانَ من قبلُ في الشام. وبما أنّ عبدَ الرحمن قد دخلَ إلى الأندلس في أحوال قاسيةٍ جِدّاً فقد سَمَّوْه عبدَ الرحمن.

وظل أبناءُ عبد الرحمن الداخلِ يتوارثون الحُكمَ على الأندلس مُسْتقلينَ عن بَغدادَ في كُلِّ شيءٍ إلَّا في الوَلاء الظاهر، فإنَّ عبد الرحمن الداخل وأولادَه أطلقوا على أنفسهم لقب أميرٍ ولم يَتَسَمَّوْا بالخلافة إلى زمن المقتدر بالله العبّاسي. فلما جاء عبدُالرحمن النَّاصر (الثالث) ورأى ضَعْفَ الدَّولة العباسية تَسَمّى بالخلافة سنة ٣١٦ هـ

(٩٢٩م)، وبذلك انقطعتْ كُلُّ صِلةٍ للأندلس بالعباسيين. وتولّى عبدُ الرحمن الناصر الأندلسَ خمسينَ سَنَةً (٣٠٠ ــ ٣٥٠هـ). ويقَعُ مُعظمْ حياةِ أبي فراسٍ في خلافةِ عبدِالرحمن الناصر.

٢ ـ الدويلة الإدريسيّة:

أسّس هذه الدويلةَ في المغرب إدريسُ بن عبدِ الله بنِ الحسنِ بن الحسنِ (مرتين) ابن عليّ بن أبي طالب. كان لعبدِ الله بنِ الحسن أولادٌ منهم محمدٌ المعروفُ بالنفس الزكية، ومنهم إبراهيمُ ويحيى وسليمانُ وإدريسُ. وفي آخر أيامِ مَروانَ الثاني الأُمويِّ رأى هؤلاء أن الدولةَ الأُموية قد ضعُفت، واضطرب أَمرُها فَبايعوا أحدَهم محمداً بالخلافة وبايعه مَعَهم جماعةٌ من بني هاشم فيهم أبو جعفر عبدُ الله بنُ محمد بن.... العباس الذي أصبح فيما بعدُ الخليفةَ العباسيَّ أبا جعفرٍ المنصور[1] ولكنْ لما آلتِ الخلافةُ إلى العباسيين وأصبحَ أبو جعفرٍ خليفةً أرسلَ جيشاً إلى المدينة لِقتال النفس الزكية. فقُتِلَ النفسُ الزكية في منتصف رَمَضَانَ سَنَةَ ١٤٥ هـ (أواخر ٨٦٢ م). وفي آخِرِ سَنَةِ ١٦٩ هـ (حزيران ٨٨٦ م) خرج الحُسينُ بن الحسن في جماعةٍ من أهل بيته فيهم إدريسُ ويحيى وسُليمانُ إخوةُ النفس الزكية. فأرسلِ المَهْدِيُّ العباسيُّ عليهم جيشاً قاتلهم في مكان اسمه فَخٌّ على ثلاثةِ أَميال من مكة، فقُتل أكثرُهم وفرّ إدريس إلى مِصْرَ ومنها إلى المغرب حيثُ نَزَل في قبائلِ البربر سَنَةَ ١٧٢ هـ ثم أقام دُويلةً له وأسَّسَ مدينةَ فاسَ. وقد دامت دولةُ الأدراسة نحوَ قرنين (١٦٩ ــ ٣٦٥ هـ)، إلى ما بعدَ مقتل أبي فراسٍ ببضع سنوات.

٣ ـ دويلة الأغالبة:

كانت أفريقية[2] دائماً مختلفة الهوى مُضطربةَ الأمورِ قلَّمَا رَضِيَتْ والياً، وقَلَّمَا أجمعَ أهلُها على حال، لكَثرة العَصَبيات البربرية، ولأنها كانت مسرحاً لِنَشاط الخوارج

(١) كان اسم السفاح، الخليفة الأول العباسي، أبا العباس عبد الله بن محمد.

(٢) أطلق العرب أفريقية على ما يسمى اليوم «تونس» ولكن هذا الاسم يضم اليوم شمالي أفريقية من طرابلس الغرب إلى مراكش.

والشيعة. واتفق أنْ أرسل هارونُ الرشيدُ والياً على أفريقية هو محمدُ بن مُقاتِلِ الكعبي فوصل إليها في رَمَضَانَ سَنَةَ ١٨١هـ (تشرين الثاني ٧٩٧م). ثم اتّفق أن جَرَتْ فِتَـنٌ دامتْ سنتينِ فطمِعَ إبراهيمُ بن الأغلب آنذاك في أنْ يستبدَّ بالبلاد فكاتَبَ هارونَ الرشيد على أن يُوَلِّيه أفريقية فيتنازلُ عن مِائةِ ألف دينارٍ[1]. ورأى هارونُ الرشيدُ أنَّ في ذلك وَفْراً على بيت المال وتهدئةً لذلك القُطر الثائر فكتب إلى إبراهيمَ بن الأغلب بالعَهْد على أفريقية في منتصف سَنَةِ ١٨٤ هـ (منتصف ٨٠٠م).

ثم إن إبراهيم بن الأغلب مدَّ سُلطانه فاستَوْلى على طرابُلُسِ الغرب كما استَوْلى على جَزيرةِ صِقلِّيةَ. ومنذ نشأة الدُّويلة الأغلبية تقلصتْ سُلطة العباسيين عن أفريقية فلم يكنْ لهم بعدَ ذلك سُلطانٌ وراء حُدودِ مِصْرَ غرباً. غيرَ أنَّ الأغالبة ظَلّوا مُوالينَ للعباسيين مُعادينَ لكل دُويلةٍ تُناهضُ العباسيين كالأدارسة والفاطميين، ولكُلِّ مَنْ كان ينتقضُ على العباسيين كالأدارسة والفاطميين، ولِكلِّ مَنْ كان ينتقضُ على العباسيين من الخوارج والثوار في صِقعهم.

وعاشت دويلة الأغالبة نحوَ مِائةٍ وخمسَ وعَشَرَةَ سَنَةً حتى زالتْ على يد الفاطميين لمَا اتَّسعت دعوتُهم في أفريقية وبايعَ أهلُ القَيْروان لعبيد الله المَهْدِيِّ الفاطميّ في رَجَبَ من سَنَةِ ٢٩٦هـ (آذار ـــ نيسان ٩٠٩م).

٤ ـ الدويلة الطولونية:

يَرْجِعُ مُؤسِّس هذه الدولة، أحمدُ بنُ طولونَ، إلى أصل تُركيّ، فإن والدَه طولونَ كان قد جاء إلى بغداد من بُخارى في أيام المأمون. ووُلد أحمدُ بن طولونَ سَنَةَ ٢٢٠ هـ (٨٣٥ م)، وكان مشهوراً بالتقوى والحزم وحُب الجهاد.

وتولّى أحمدُ بنُ طولونَ مِصْرَ في أيام الخليفة العباسي المعتز فوصَلَ إليها في رَمَضانَ سَنَةَ ٢٥٤ هـ (٨٦٨ م). واتسع مُلكُ أحمدَ بن طولونَ حتى عمّ الشام كُلَّها والجزيرة. أما صِلات الطولونيين بالعباسيين فقد تقلّبت بين الصَّفاء والجفاء. ولم يأتِ بعدَ أحمدَ

(١) ابن خلدون ١٩٦ : ٤.

بنِ طولونَ (ت٢٧١هـ ـ ٨٨٤م) مَنْ يحفظ هذه الدويلة فانقرضتْ بعدَه بأمدٍ يسير، سَنَةَ ٢٩٢ هـ (٩٠٥ م) في أيام الخليفة المكتفي.

٥ ـ الدويلة الإخشيدية:

بعدَ انقراضِ الدويلة الطولونية عادتْ مِصْرُ إلى حُكم العباسيين. ولكنّ الأمرَ فيها ظلَّ مُضطرباً جداً، فتغلّب عليها وُلاةٌ كِثارٌ، تولّاها بعضُهم مرتين أو ثلاثاً في فَتَراتٍ مختلفةٍ استقرَّ فيها، على ما يبدو، أبو بكر محمدُ بنُ طُغجَ في رَمَضَانَ من سَنَةِ ٣٢٣هـ (آب ٩٣٥م)، وقد خلع عليه الخليفةُ الراضي لقبُ «إخشيد».

وطَمِعَ الإخشيدُ محمدُ بنُ طُغْجَ بِمصرَ وجرتْ بينه وبين العباسيين حروبٌ. ثم اتسعَ سُلطانه في الشام خاصةً وعمَّ الحجاز وفِلَسْطين وبلغ دِمَشْقَ.

ولما تُوفي ابنُ طُغْج في دِمَشْقَ في سنةِ ٣٣٤ أو ٣٣٥ هـ (٩٤٦م) كان له وَلَدانِ صغيرانِ فاستبدَّ بأمرِهما عبدٌ خَصيٌّ أسودُ كان لأبيهما اسمه أبو المسك كافورٌ. وكانَ كافورٌ هذا قديراً ظل يُدير مِصْرَ إلَى وفاتِه في منتصف سَنَةِ ٣٥٧هـ (منتصف ٩٦٨م).

ولم يحكُمْ مِصْرَ بعدَ كافورٍ من الإخشيديين سوى أحمدَ بن عليِّ بنِ طُغْجَ. ولكنَّ الفاطميين في المغرب كانوا قد قَوُوا ففتح قائدُهم جوهرٌ الصِّقِلِّيُّ مصرَ سَنَةَ ٣٥٨هـ، فانقرضتْ بذلك دَولةُ بني طُغجَ، ودخلتْ مصرُ في حكم الفاطميين.

٦ ـ الدولة الفاطمية:

لم تَثبُت للعلويين دولةٌ كما ثبتتِ الدولةُ الفاطمية. فإنها عاشتْ نحو مِائَتَيْنِ وسَبْعِيْنَ سَنَةً على الرُّغم أنها كانتْ تُقاوم العباسيين في بَغدادَ والأُمويين في قُرطُبَةَ، والقرامطةَ والحمدانيينَ في الشام، ثم حاربت الصليبيين والأيوبيين حتى زالتْ على يَدِ صَلاحِ الدين (٥٦٧هـ).

أسَّسَ هذه الدولةَ عُبيدُ اللهِ المَهْدِيُّ في المغرب سَنَةَ ٢٩٧هـ (٩٠٩م). ثم انتقل الفاطميون فجأةً إلى مصرَ سَنَةَ ٣٥٩هـ (٩٦٩م) بعدَ أن فتحها قائدهم جوهرٌ الصِّقِلِّي بعامٍ واحدٍ، وبعدَ مقتلِ أبي فراسٍ بثلاثةِ أعوام.

وعمَّ سُلطانُ الفاطميين الحِجازَ واليمن وأكثَر الشام. وكانتِ الدولة الفاطميةُ في أيام إمامِها الخامسِ أبي منصورٍ نِزارٍ العزيز (٣٦٥ ــ ٣٦٨ م) أعظَم سُلطاناً من خِلافة بغداد.

٧ ـ الدولة الحمدانية:

تنتسبُ هذه الدولةُ إلى حَمدانَ بن حمدونٍ التَّغْلبيَ. والحمدانيون من وائلٍ من بني ربيعةَ، أي من عَربِ الشَّمال. وكان الحمدانيون كثيري العددِ وذَوِي شجاعةٍ يُرْهَبُ جانِبُهم ويُخطَبُ وُدُّهم. ولكنْ لم يكن للحمدانيين سياسةٌ موحدةٌ، بل كانتِ الخلافاتُ فاشيةً بينَهم، حتى فيما يتعلَّق بموقفهم اتِّجاه الأحداث الكثيرة في عصرهم. والظَّاهِرُ البيِّن أنَّ كلّ فرع منهم كان يُحاول أن يَصِلَ إلى السُّلطان والحُكم بكُلِّ طريقٍ ممكنةٍ. من أجل ذلك رأيناهم مرةً في صُفوف العباسيين ومرة في صفوف أعدائهم، كما رأيناهم أيضاً مرة مَعَ الخوارج ومرة على الخوارج. والحقيقةُ أنهم كانوا يتظاهرون بالوَلاء للعباسيين، إذا كان هذا الوَلاءُ يَصِلُ بهم إلى أهدافهم.

بدأ نَشاطُ الحمدانيين السياسيُّ باستيلائهم على ماردين. ولكنَّ الخليفةَ المعتضدَ سار نحو ماردين لقتالهم ٢٨١هـ (٨٩٤م) فهرب عنها حَمدانُ بعدَ أنْ خلَّف مكانه ابنَه ابا عليٍّ الحُسينَ. فاستسلم الحُسينُ للمعتضد. وبعدَ مدّة وَقَعَ حَمدانُ نفسُه في الأسر وحُمِلَ إلى بغدادَ وسُجِنَ فيها لأنه كان على صِلَةٍ بهارونَ الشاري الخارجي. ولما تغلَّب المعتضد، بعد سنتين، على هارون الشاري أراد أن يتألَّفَ بني حَمدانَ لقُوّتهم وعَصَبيَّتِهِمْ فأطلقَ سراحَ حمدانَ وغمره بالعطايا.

ولما وَلِيَ المُقتفي سَنَةَ ٢٨٩ هـ (٩٠٢ م) عقد لأبي الهجاء عبدِ الله حَمدانَ (والدِ سيفِ الدولَة) على المَوْصل وأعمالها. وقاتل أبو الهيجاء الأكرادَ في أذَرْبَيْجانَ سَنَةَ ٢٩٤هـ وردَّ خطرَهم عن الخلافة. ولكنَّه عاد فأظهر الخِلَافَ في الموصل سَنَةَ ٢٩٩هـ. وكذلك كان أبو عليٍّ الحُسينُ بنُ حَمدانَ قد اشترك في المؤامرة التي أدَّتْ إلى خلع المقتدر ومُبايعة عبدِ الله بن المعتز (٢٩٦هـ) فاختفى عندَئذٍ من خوفِ المقتدر. ولكنّ المقتدرَ عاد فعفا عنه وولَّاه قُمَّ وقاشانَ (في فارس). إلّا أنّ الحُسينَ لم يذْهب إلى ولايته

الجديدة بل أرسَلَ إليها والياً من قِبَلِهِ. ورُغم ذلك كُلّه فإنَّ الحسين لم يُخلِصْ للمقتدر فجَرَت بينَهما وحشةٌ سَنَةَ ٣٠٣هـ (٩١٥م) أُلْقِيَ الحسينُ على أثَرِها في السجن وماتَ فيه سَنَة ٣٠٦هـ (٩١٨- ٩١٩م).

وهكذا نرى أنَّ النُّفرة بينَ بني حَمدانَ والمقتدر كانت عامَّةً. ولكنْ في سَنَةِ ٣١٤هـ (٩٢٦م) رَضيَ المقتدر عن أبي الهيجاء وولّاه المَوْصل مرة ثانية. فلم يذهبْ أبو الهيجاء إليها بل بعثَ عليها مكانَه ابنَه أبا محمدٍ الحسن، وبقي هو في بغدادَ، فلما حدثتْ فِتنة القاهر التي أُريد بها خلعُ المقتدر، كان أبو الهيجاء في القصر مَعَ القاهر فقُتل في منتصفِ المُحَرَّم سَنَةَ ٣١٧هـ (آخر شباط ٩٢٩م).

وفي سَنَة ٣٢٣هـ (٩٣٥م) ضَمِنَ أبو العَلاء سعيدُ بنُ حَمدانَ (والدُ أبي فراس) المَوْصل وديارُ ربيعةَ فولّاه الخليفة الراضي عليهما. فعزّ على أبي محمدٍ الحسنِ (أخي سيف الدولة) أن تنتقل مغانم الموصل لِ ابن عمه فقتله. وغضب الخليفة الراضي ولكن أبا محمدٍ الحسن عَرَف كيف يحتال لِنَيْل رِضا الخليفة فرَجع إلى الموصل في منتصف شوّال سَنَة ٣٢٣هـ (أواسطِ آب ٩٣٥م). غيرَ أنّه كسرَ الضَّمانَ (لم يدفَعْه) في سَنةِ ٣٢٧هـ فغضب الراضي وجرَّد عليه حملةً، فاستطاع أبو محمدٍ الحسنُ أن يحتال لكَسبِ رضا الخليفة مرةً ثانية.

وتُوُفِّيَ الخليفةُ الراضي سَنَةَ ٣٢٩هـ وخلفه المتقي. وحدثتْ وحشةٌ بينَ المتقي وابنِ رائق أميرِ الأمراء فاشتركَ الحسنُ وعليٌّ في اغتيال ابنِ رائق في ٢١ رَجَبَ من سَنَةِ ٣٣٠هـ (٩٤٢م) فدفع الخليفة المتقي إمارة الأمراء إلى أبي محمد الحسن وسمَّاه ناصرَ الدولة كما خلع على أخيه لقبَ سيف الدولة. ولقدِ احتفظ ناصرُ الدولة بالموصل حتى موتِه سَنَةَ ٣٥٨هـ (٩٦٨م)، بعدَ أن كان قد مَدَّ نفوذَه إلى دِيار ربيعةَ وديار مُضَرَ. وخلَف ناصرَ الدولة ابنُهُ أبو تَغْلِبَ فضلُ اللهِ الملقب بالغضنفر، ولكنه دخل في نزاع معَ البويهيين. ثم إنه تُوفِّي بعدَ ذلك بقليل، سنة ٣٦٩هـ (٩٧٩م). ويبدو أنّ حُكْمَ الحمدانيين على الموصل انتهى حينذاك لأن أخَوَي الغضنفر، أبا طاهرٍ إبراهيمَ وأبا عبد الله الحسين، دخلا في خِدمة البويهيين.

وهذه المفاخرُ السياسية التي نالها ناصرُ الدولة بدهائهِ دفعتْ أخاهُ سيفَ الدولة إلى

تطلُّب مِثلِها، فسار سَنَةَ ٣٣٣هـ (٩٤٤م) على حَلَبَ وحِمْصَ وانتزعهما من يدِ الإخشيديين. فأرسل الإخشيديون على سيف الدولة جيشاً بقيادة أبي المسك كافورٍ، فَهَزَمَ سيفُ الدولة كافوراً عند حِمْصَ ثم تقدَّم إلى دِمَشْقَ وحاصرها، ولكنه لم يستطعْ أخذها. وفي سَنَةِ ٣٣٤هـ تُوُفِّيَ محمدُ بنُ طُغْجَ الإخشيدُ في دِمَشْقَ فأسرع كافورٌ إلى مِصْرَ ليرتِّب أمورَها. وانتهز سيفُ الدولة هذه الفرصةَ ففتحَ دِمَشقَ. بعدئذٍ تقدم نحوَ مِصْرَ ففتح الرَّملة ولكنه هُزِم عند الأردُنّ. وأخيراً عُقِدَ صُلْحٌ بين كافورٍ وسيفِ الدولة جُعِلَتْ فيه حلبَ لسَيفِ الدولة وتُرِكَتْ دِمَشقُ للدولة الإخشيدية.

ولما توفّي سيفُ الدولة سنة ٣٥٦هـ (٩٦٧م) خلفهُ ابنهُ أبو المعالي شريفٌ الملقب بسعدِ الدولة. وفي النِّزاعِ المشهورِ بين أبي فراسٍ وأبي المعالي سَقَطَ أبو فراسٍ قتيلاً.

** *

هذا كان يجري في المغرب، إلى الغرب من بغدادَ. أما في المشرق فكانتِ الأمورُ أشدَّ سوءاً. إن دويلاتِ المغرب كانتْ أحسنَ وَلاءً لبغدادَ من دويلاتِ المشرق:

٨ ـ الدويلة الطاهرية:

هذه أوّلُ دُويلةٍ قامتْ في المشرق، أقامها قائدُ المأمون طاهرُ بنُ الحسين في خُراسانَ. بعد رجوعِ المأمون من مَرْوَ ودخولِهِ بَغْدادَ في سنةِ ٢٠٤هـ تحرك الخوارجُ في خراسان فأرسل عَلَيْهِمُ المأمونُ جيشاً بقيادةِ طاهرِ بن الحسين فتغلَّب عليهم. حينَئذٍ ولّاه المأمون على خُراسانَ وسائرِ المقاطعات الشرقية سَنَةَ ٢٠٥هـ (٨٢٠م). وتوفّي طاهرُ بن الحسين سَنَةَ ٢٠٧هـ (٨٢٢م).

ونحن نُسمّي الدويلةَ الطاهرية بهذا الاسم من بابِ التجوُّز، فإنّ طاهرَ بنَ الحسين أقامَ أُبّهةً لولايته على خراسانَ وظلَّتِ الولاية في عَقِبِهِ بالتوارث، والطاهريون لم يعادوا العباسيين بل ظلّوا على وَلاءٍ لهم.

وعاشتِ الدويلة الطاهريةُ حتى سَنَةِ ٢٥٩هـ (٨٧٣م)، حينما قَضتْ عليها الدويلة الصُّفّارية.

٩ ــ الدويلة الصُّفّارية:

كان بدءُ الدويلة الصُّفّارية كبدء الدويلة الطاهرية.

لما تحرك الخوارجُ في سِجستانَ، بعد مقتل المتوكل، تنادى جماعةٌ لِقتالهم وسَمَّوْا أنفسَهُمُ المتطوعة. وكان رئيسَ هذه الجماعةِ صالحُ بنِ نصرٍ الكِناني وله قُوّادٌ منهم دِرْهَمُ بنُ الحسن، ويعقوبُ بن الليث الصُّفّار. ولما هَلَكَ صالحُ بنُ نصرٍ خلفَه دِرهمُ بنُ الحسين، ولكنّ يعقوبَ الصُّفَارَ استبدّ بأمر سِجستانَ سَنَةَ ٢٥٣هـ (٨٦٧ م) وجعل يفتح البلاد المجاورة. ثم إنه تغلّب على بلاد الدويلة الطاهرية سَنَةَ ٢٦٠هـ (٨٧٣ م).

ونَشِبتْ بين الصُّفّاريين وخصومِهم من الخلفاء ومن المستبدين بالمقاطعات المختلفة حُروبٌ حتى انقرضتْ دولتُهم سَنَةَ ٢٩٨هـ (٩١٢ م) على يد السامانيين.

١٠ ــ الدويلة العلوية بطبرستان:

اختلفَ أهلُ الرَّيّ (خُراسان) معَ واليهم من قِبَلِ الدويلة الطاهرية فاستدعَوْا الحسنَ بنَ زيدٍ ــ وكان مقيماً عندهم ــ وبايعوه. ثم انضمّ إلى الحسن بن زيدٍ الدَّيْلَمُ[1] وأهلَ طَبَرْسْتان، فاستطاع أنْ يستَوْليَ على طبرستان وما حولَها، ثم استولى على الرّيّ نفسِها سَنَةَ ٢٥٠هـ (٨٦٤م). وتنازعَ يعقوبُ الصفّارُ والحسنُ بن زيدٍ مقاطعةَ طبرستان، ولكنها استقرت أخيراً في يد الحسن (٢٦١هـ ــ ٨٧٤م).

ومات الحسنُ بن زيدٍ في رجَبَ سنةَ ٢٧٠هـ (مطلع ٨٨٤م) فخلفه أخوه محمدُ بن زيد، كما كان قد مات يعقوبُ الصفارُ سَنَةَ ٢٦٥هـ وخلفه أخوه عمروٌ. ولكنّ العداوةَ بين الصُّفّاريين والزيديين لم تمت.

ولما عقدَ الخليفةُ المعتضدُ لِعَمْرو بن الليث الصُّفّار على خراسان نازعه عليها إسماعيلُ بن أحمدَ السامانيُّ ثم تغلّب عليه سنةَ ٢٨٨هـ (٩٠١م) وأرسله إلى المعتضد

(١) الديلم منطقة جبلية من مقاطعة جيلان عند الطرف الجنوبي الغربي من بحر الخزر. وقد ظل الديلم على الوثنية إلى آخر القرن الهجري الثالث.

تقرُّباً وتهدُّداً. وشكرَ المعتضدُ لإسماعيل السامانيّ هذا التقرُّبَ وفَهِمَ التهديدَ فأقرّه على ما تحت يده من البلاد. وفي ٢٨٨هـ نفسِها التفت إسماعيلُ إلى محمد بن زيدٍ وقاتله فقتلَه. بذلك أصبحتْ طبرستانُ وجُرجانُ وخُراسانُ كلُّها للدويلة السامانية الناشئة.

وبعد مقتل محمدِ بن زيد دخل الحسنُ بن عليِّ بن الحسين بن عليّ بن عُمَر بن زين العابدين ــ وهو يعرف باسم الأطروش، أي الأصمّ، الأطرش ــ إلى الديلم ومكث فيها ثلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً يدعو أهلها إلى الإسلام وإلى المذهب الزيدي. ثم إن الأطروش انتزع طبرستان من السامانيين.

ولما قتل الأطروش سنةَ ٣٠٤ للهجرة وخلفه صِهره الحسن بنُ القاسم ـــ وهو أيضاً من آل علي ـ كانت الحروبُ بينَ الزيديين والسامانيين لا تزال على شدتها الأولى.

ثم انشق الزيديون على أنفسِهم فوقعَ نزاعٌ بين أبي الحسن (ابن الأطروش) والحسن بن القاسم فضَعُفَ أمرُ العلويين في طبرستان بالفِتن. وكذلك اصطدَم العلويون ببني بُوَيْهِ الناشئين في تلك الأصقاع، فقد هاجم أبو جعفرٍ محمدُ بنُ أحمدَ بنِ الأطروش جُرجانَ ـــ وبها رُكنُ الدولة الحسنُ بن بويه، سَنَةَ ٣٣٦هـ (٩٤٧م)، ولكنه انهزمَ فَلَجأ إلى الدَّيلَم وأقام عندهم إلى أن هَلَكَ سَنَةَ ٣٥٥هـ (٩٦٦م) فانقرض مُلْكُ الفاطميين في تلك الأصقاع.

١١ ــ الدويلة الزيارية:

أسّس هذه الدويلةُ أبو الحجاج مرداويجُ بن زِيارٍ الدَّيْلمي. كان مرداويجُ هذا في خدمة الدولة العَلَوية بطبرستان، في جيش أسفار بن شِيرويَهِ. وفي ٣١٦هـ (٩٢٨م) ذبح مرداويجُ السيِّد أبا محمدٍ الحسنَ الداعيَ العَلَويَّ ثم ثار على أسفار واستبدَّ دونه بزنجانَ. وأخيراً تصدّى لحربه واستطاع أن يهْزِمَه ثم يقتله سَنَةَ ٣١٩هـ (٩٣١م).

في هذا الحين (٣١٩هـ) كان عليٌّ والحسنُ وأحمد أبناءُ بُوَيْهِ في خِدمة أبي منصور ماكان بن كاكي، أحد أنصار الدولة العلوية بطبرستان فانحازوا إلى مرداويج فولى

مَرداويجُ عليَّ بنَ بويه مقاطعة الكرج[1]، فكان ذلك أولَ ارتفاع لأمر بن بُوَيْه. وفي سنة ٣٢٢هـ (٩٣٤ م) عظُمَ أمرُ مرداويجُ واستولى على أصفَهانَ، فلم يجد الخليفةُ القاهرُ بُدّاً من أن يُقِرَّ مرداويجَ على ما تحتَ يدهِ، على شرطِ أن يتخلّى عن أصفهانَ ويرُدَّها إلى حكم الخلافة، ففعل مرداويجُ ذلك. ولكنْ لما قُتل القاهرُ في جُمادى الأولى سَنَةَ ٣٢٢هـ (٩٣٤م) عادَ مرداويجُ إلى أصفهانَ واستبدَّ بها. ثم إن مرداويجَ طَمِحَ إلى توسيع سُلطانه والاستيلاءِ على بغدادَ. وقد قيل أيضاً إنه كان يريدُ أن ينقُلَ الدولة إلى الفرس ويُبطِلَ دولة العرب (الفخري ٢٠٦م). ولكنه لم يستطعْ تنفيذَ خُطتِه، فإن غِلمانه الأتراكَ انقلبوا عليه، وزُعماؤهم يومذاك توزونُ وبجكمُ وغيرُهما، واغتالوه في أصفهان في صَفَرَ سنةَ ٣٢٣هـ (كانون الثاني ٩٣٥م).

ولما قَتلَ الأتراكُ مرداويجَ تركوا المشرق واتجهوا غرباً بعدَ أن انقسموا قِسمين: قِسماً يسيراً منهُم التحقَ بعمادِ الدولة عليِّ بنِ بُوَيْهِ في شيرازَ، وقِسماً يُمَثّلُ الكَثرةَ من الدَّيْلَم سارَ مَعَ بجكمَ حتى وصلوا إلى النهروان (العراق). وكاتبَ بجكمُ من هنالك الخليفةَ الراضيَ. ولكنّ أميرَ الأمراءِ ابنَ رائق رابَه أمرُ الأتراك وخاف بجكَمَ على نفسه فاستدعاه إلَى واسطَ ـــ وابنُ رائق يومذاك صاحبُ واسطَ والبصرة ـــ فقَدِمَ عليه بجكَمَ فولّاه ابنُ رائق كثيراً من أموره واختصّه بمودته ونَعَته بالرائقيّ، نِسبةً إليه. وهكذا أمِنَ ابنُ رائق خطَرَ بجكم إلى حين.

أما في أصفهانَ فقد خلَف مرداويجَ أخوه وشكميرُ، ولكنه اصطدمَ بالسامانيين وبالبويهيين وجرت بينَه وبينهم جميعاً حروبٌ كثارٌ. ثم إن وشكميرَ هَلَكَ في أثناء الصيد سَنَةَ ٣٥٦هـ (٩٦٧ م).

١٢ ـــ الدولة البويهية:

كان بنو بُوَيْهِ من الدَّيْلم، وكان أحدُهم عَليٌّ يتولّى بلادَ الكرج، من قِبَل مرداويجَ المستبدِّ بحُكم طبرستان بعدَ الدولة العلوية. وطَمِحَ عليّ هذا إلى الاستبداد فاستولى سَنَةَ

(١) في الدينور بفارس.

٣٢٠هـ (٩٣٢ م)، أيْ في العام الذي وُلِدَ فيه أبو فراس، على أصفهانَ. وبعدَ ذلك بعامَيْنِ اسْتَوْلَى على شيراز. فلمَّا اغتالَ مرداويجَ جنودُه الأتراكُ سنة ٣٢٣هـ (٩٣٥ م) اهتبلَ بنو بويهِ الفُرصةَ فثبّتَ عليٌّ حُكمَه حيث كان، واستولى أخوه الحسنُ على بلاد الجبال (غربيِّ بلادِ فارسَ)، واستولى أخوه الثاني أحمدُ على كَرْمانَ.

ولم يمضِ على تأسيس مُلك بني بُوَيْه، شرقَ العراق، عشْرُ سَنَواتٍ حتى طَمِعوا بالاستيلاء على دار الخلافة، فاستولى الحسنُ بن بويه على الأهواز.

وأخيراً زادَ الاضطرابُ في العراق وبغدادَ خاصةً، في أيام الخليفةِ المستكفي، فانحدرَ الحسنُ بنُ بويه من الأهواز نحوَ بغدادَ في عددٍ كبير من جنوده الديلم وقدّم بين يديه كاتبَه الحسنَ بن محمدٍ المهلبيّ. ودخل المهلبيُّ بغدادَ وبايعَ المستكفِيَ باسم بني بُويْهِ كُلِّهم: عليٍّ والحسن وأحمدَ. فلم يجدِ المستكفي بُدّاً من قَبول هذا الولاء المُبَطّن بالتهديد، فأقرَّ بني بويه على مُقاطعاتهم وخلع على عليٍّ لقبَ عِمَادِ الدَّولة، وعلى الحسنِ لقبَ مُعِزّ الدولة، وعلى أحمدَ لقبَ رُكن الدولة. وبعد قليلٍ دخل مُعِزّ الدولة بَغدادَ فَملَكَهَا سَنَةَ ٣٣٤هـ (٩٤٥ م). وفي منتصف سَنَةِ ٣٣٤هـ (أوائل ٩٤٦ م) خلَع مُعِزُّ الدولة المُستكفيَ وولّى مكانه أبا القاسم الفضلَ بنَ الخليفة المقتدرِ وسمّاه المطيعَ، ولكنْ «سَلَبَه من معاني الأمر والنَّهْي وصُيِّرَتِ الوزارةُ إلى مُعزّ الدولة، يُوَلّي فيها مَنْ يرى. وصار وزيرُ الخليفة مقصورَ النظرِ على أقطاعه (أراضيه) ومُقتات دارِهِ (نفقات بيت الخليفة). وتسلَّم عُمَّالُ مُعزِّ الدولة وجندُه من الديلم وغيرِهم أعمالَ العراقِ وأراضيَهُ وِلايةً وإقطاعاً؛ حتى كان الخليفةُ يتناولُ الأقطاعَ بمراسم مُعزّ الدولة، وإنَّما يتفرَّد (أي الخليفة) بالسرير والمِنبر والسِّكة[1] والختم على الرسائل وَالصُّكوك والجلوس للوفدِ وإجلالِ التحية والخِطاب. ومَعَ ذلك [فإنّ هذا كلّه كان يجري] بأوضاع القائم على الدولة (أي معزّ الدولة) وترتيبه... وكان القائمُ منهم (من بني بويه) على الدولة يتفرّدُ... بلقب السُّلطان ولا يُشاركُه فيه غيرُه. ومعاني المُلك من القُدرة والأبُّهة والعِزّ وتصريفِ الأمر والنَّهْي حاصلٌ للسُّلطان دونَ الخليفة. وكانتِ الخلافة حاصلةً للعباسيِّ المنصوب لفظاً، مسلوبةً عنه معنى» (تاريخ ابن خلدون ٤: ٤٣٥).

(١) السرير: الجلوس على العرش، المنبر: الخطبة يوم الجمعة، السكة: ضرب اسمه على العملة.

١٣ ـــ الدويلة السامانية:

نشأتْ هذه الدويلة من التنازع بينَ بني بُوَيْهِ وبني الصفّار على الاستبداد بحكمِ بلادِ ما وراء نهر جَيْحونَ.

تَرْجِعُ وِلايةَ السامانيين على ما وراء النهر إلى أيام المأمون، فإنّ بني أسد بنِ سامانَ كانوا قد أدَّوْا للمأمون، وهُوَ بعدُ في مَرْوَ قبلَ أن ينتقلَ إلى بَغدادَ سَنَةَ ٢٠٤هـ، خِدْماتٍ جليلةً. فلمَّا تُوفِّي أحمدُ بنُ أسدِ بن سامانَ سَنَةَ ٢٦١هـ (٨٧٤ ـــ ٨٧٥ م) كانتْ سَمَرْقَنْدُ من أعماله فاستخلف عليها ابنَه نَصْراً. غيرَ أن نصرَ بنَ أحمدَ بن سامانَ هذا كان يتولَّى أعماله من قِبَلِ بني طاهرٍ وُلاةِ خُراسانَ إلى أنِ انقرضتْ دُويلةُ بني طاهرٍ واستولى بنو الصّفار على خُراسان.

في ذلك الحين عَقَدَ الخليفة المعتمدُ لِنَصْرِ بنِ أحمدَ بنِ أسَدِ بنِ سامانَ على بلادِ ما وراء اللنهر استقلالاً. واستَوْلَى نصرُ على بُخارى، ولكنْ حدَث بينَه وبين أخيه إسماعيلَ وحشةٌ فتحاربا سَنَةَ ٢٧٥هـ (٨٨٨م). ولمَّا ظَفِرَ إسماعيلُ بأخيه نصرٍ عفا عنه وردّه مُكرَّماً إلى كرسيّ إمارته بِسَمَرْقَنْد وأقام هو نائباً عنه في بُخارَى.

ثم تُوُفِّي نصرُ سَنَةَ ٢٧٩هـ (٨٩٢م) فخلَفه أخوه إسماعيلُ. ولمَّا ضمَّ الخليفةُ المعتضدُ خُراسانَ إلى إسماعيلَ سَنَةَ ٢٨٧هـ (٩٠٠م) كان مُلْكُ السامانيين قدِ اتَّسعَ كثيراً وضمّ ـــ فيما ضمّه ـــ خُراسانَ وسِجِسْتانَ وجُرجان وسواها.

وكان للسامانيين فضلٌ كبيرٌ على السياسة والعِلم، فقد رَسَخَ حُكْمُ الإسلام في ما وراء النهر في أيامهم، ثم أصبح بَلاطُهم في سمرقندَ وبُخارى مركزاً للأدب والعلم والفلسفة. ولكنْ أتى عليهم ـــ فيما بعدُ ـــ ما أتى على جميع الدول، فقدِ استَوْلى الغَزْنَويون على عاصِمَتِهِم بُخارى سَنَةَ ٣٨٢هـ (٩٩٢م)، وزالتِ الدولةُ السامانية بعدَ ذلك ببِضْعِ سَنَواتٍ.

١٤ ـ الدولة الغزنوية:

في العام الذي أُسِرَ فيه أبو فراسٍ (٣٥١هـ = ٩٦٢ م) نَبَعَتْ في مدينةِ غَزْنَةَ في بلاد الأفغان دُويلةٌ على يدِ رجلٍ اسمُه ألبَ تكينُ كان من قبلُ في خِدمة السامانيين.

كان ألبَ تكينُ أوّلاً في الجيش ثم تولّى خُراسانَ سَنَةَ ٣٥٠ للهجرة.

ومعَ أنَّ هذه الدولةَ كانتْ أعظمَ ما نشأ في المشرق من الدول، فإنها متأخرةٌ في الزمن عن العصر الذي ندرُسه وإن كانتْ قد نَبَعَتْ قبلَ وفاةِ أبي فراسٍ بسِتِّ سَنَوات.

كانت هذه حالُ البلاد الإسلامية في آسيةَ وأفريقية وفي الأندلس من أوروبة، فما كانت حالُ البلاد غيرِ الإسلامية في أوروبة؟

(أ) الإمبراطورية البيزنطية:

يقع العصرُ الذي ندرُسه في أيام الأسرة المقدونية التي حكمتْ بيزنطية من عام ٨٦٧ إلى ١٠٥٧م (٢٥٣ ــ ٤١٦هـ). وقد عاصرَ أبو فراس من ملوك هذه الأسرة سِتةً، هم:

١ ــ قُسطنطينُ السابعُ (رَقِيّ العرشَ عامَ ٩١٢م بحق الوِراثة).

٢ ــ رومانوس الأول (رَقِي العرشَ اغتصاباً عام ٩٢٠م).

* قسطنطين السابع (عاد إلى العرش عام ٩٤٤م).

٣ ــ رومانوس الثاني (رَقِيّ العرشَ ٩٥٩م).

٤ و٥ ــ باسيلُ الثاني وقسطنطينُ الثامنُ (رَقِيا العرشَ سَنَةَ ٩٥٩ م مَعَ رومانوسَ الثاني).

٦ ــ نِقفورُ الثاني الفُقّاس (فوقاس، رقي العرش اغتصاباً من سَنَةِ ٩٦٣ إلى ٩٦٩ م، أي ٣٥٩هـ).

وضعتْ هذه الأُسرةُ خُططاً للتوسّع في ما حولَها. وقد بلغتْ نجاحاً كبيراً في الحوض الشرقيّ من البحر المتوسط إذِ استَوْلَتْ على قُبْرسَ وإقريطشَ ومدّت حدودَها في آسيةَ الصغرى وشماليِّ الشام إلى الفُرات. وكذلك حلمت بأنْ تستَوْليَ على فِلَسْطين. أما في الغَرْب فقد خابتْ بيزنطيةُ في الاستيلاء على صِقلِّيةَ من أيدي العرب، ولكنّها أعادتْ شَماليَّ إيطاليةَ إلى سُلطانها. وأما الموقف في الشمال فكان لا يزالُ حَرِجاً، فإنّ البُلغارَ والمجَر لم يفتُروا عن مُهاجمة الإمبراطورية البيزنطية.

ولا ريبَ في أن بيزنطية تمتعتْ في ذلك العهد برخاء ورفاهيةٍ لاتّساع تجارتها في العالم يومَذاك ولِترامي حدودِها. ولكنها كانتْ مملوءةً بالمشاكلِ الداخلية وبالفَسْق والفُجور. أما المشاكلُ السياسيةُ فتتبدّى في تعاقُبِ الأباطرة على العرش اغتصاباً والتماساً ثم نُزولِهم عنه خَلْعاً أو اغتيالاً. أضِفْ إلى ذلك أن الأحزابَ السياسية كانتْ تتنازعُ الأباطرة لتنفيذ مآربها. وكانت النساءُ مَدارَ المكائدِ والمؤامرات كُلِّها. وأمّا في الناحية الأخلاقية فَحَسْبُك أن تعلَمَ أنَ البِطْريرْك ثيوفيولاقتوس استغلّ مَنْصَبَه في سبيل مَلذّاته استغلالاً مُشيناً، وانغمس في الملذّات والفُجور. وكان مُغْرَماً بالخيل فجمع في إسطبلاته ألفين منها تُغَذّى وتُنَظَّفُ وتُعَطَّرُ بعنايةٍ وترفٍ لم يَعْرِفْهما كثيرون من المتنعمين من البشر. وفي يوم من الأيّام كان على المذبح يقدّس، فانسَلَّ إليه أحدُ خَدمِهِ وأسرَّ في أُذُنِه أنَّ إحدى أفراسِهِ تضَعُ. فقَطَعَ ثيوفيلاقتوسُ القُدّاس فجأةً وألقى عن عاتقَيْه الثيابَ الدِّينيَّة ثم أسْرَعَ إلى الإسطبل ليُشْرِفَ على العِناية بالفرسِ المحبوبة. ولمّا اطمأنَّ على الفرس الوالدةِ وعلى المُهر المولود عاد إلى المذبحِ ليُتِمَّ القُدّاسَ[1]. ومن المُنْتَظرِ ـــ في مِثلِ تلك الأحوالِ ـــ أن يكونَ عامَّةُ البيزنطيين أكثر انغماساً في اللهو والمَلذّات من ثيوفيلاقتوس.

أما إيطاليةُ فكانتْ منذ مطلع القرن التاسع للميلاد في الدَّرْك الأسفل من الضَّعْف، مُقسَّمة إمارات ومَمالكَ وجُمهورياتٍ لا قوّة حقيقيةً لها. وكانتِ المؤسسةُ الوحيدةُ التي يبدو عليها شيء من القوة هي إيطالية البابويةَ، وخصوصاً في أيام البابا نقولا الأول (٨٥٨ ـــ ٨٦٧ م). غيرَ أنّ الأساقفةَ كانوا يُحاولون في كل مكانٍ أن يستبدّوا بما تحت أيديهم من المدن، بينما كان البابواتُ يُحاولون جُهْدَهُم أنْ يصمُدوا في وجهِ هذا العِصيان الذي بدأ يُفكِّك البابويةَ ويُجَرِّىء عليها الملوكَ والنُّبَلاء. ولكنّ البابويةَ ضعُفَتْ بعدَ نقولا الأولِ ضَعْفاً شديداً وانحدرَ المركزُ البابويُّ إلى دَرْكٍ مُريع، حتى إنّ الحِقبة التي امتدّت من أواخرِ القرن التاسع إلى أوائل القرن العاشر للميلاد كانتْ تُعْرَفُ باسم «عهد المومسات». تلك كانت أحلكَ العصورِ جميعها في تاريخ البابوية كُلّهِ بينَ عام ٨٩٦ وعام ٩٦٣ للميلاد ـــ وهو العامُ الذي أُسِرَ فيه أبو فراس

---

(١) History of the Byzantine Empire, by George Finlay (Every man's Library), p. 280 —— 281.

ـــ سبعةُ وستين عاماً تقلّبَ فيها على رومية عِشرون بابا أُنْزِلُوا عن سدة البابوية بالخلع والاغتيال. وكانتِ الأحزابُ السياسية تتناحرُ في سبيل السيطرة على البلاط البابوي حتى اضطُرَّ الباباوات ـــ في سبيلِ الاحتفاظ بمراكزِهم وبرؤوسِهم ـــ إلى أن يعتمِدوا على الأُسَرِ النبيلة في رومية. ولقد انقضَتْ مُدَّةٌ كانت البابوية فيها لُعبةً في يد نبيلٍ توسكانيّ يسكنُ رومية اسمه تيوفيلاكتوس وفي يد زوجتهِ تيودورا. وكذلك أصبحتْ ابنتُهما ماروزيا فيما بعدُ مسيطرةً، كأمّها من قبلُ، على البَلاط البابويّ، حتى إنّ الباباوات الثلاثةَ: سَرْجيوسَ الثالثَ (٩٠٤ ـــ ٩١١ م) وأناستاسيوس الثالثَ (٩١١ ـــ ٩١٣ م) ولاندونيوسَ (٩١٣ ـــ ٩١٤ م) ارْتَقوا عرشَ البابوية بِرَغْبتها وبنُفوذها. وَهِيَ التي خلَعت البابا يوحنا العاشرَ وقتلَتْه عام ٩٢٨ م.

وكانت ماروزيا أيضاً عشيقةً لبابا سرجيوسَ الثالثِ فَوَلَدَتْ منه غُلاماً[١] جعلَتْه، لما بلغَ واحداً وعشرين عاماً فقط، بابا باسم يوحنا الحادي عَشَرَ (٩٣١ ـــ ٩٣٥ م). ولم يكن يوحنا الحادي عَشَرَ في هذا المَنْصِبِ إلّا لِيُنَفِّذَ رَغَبَاتِ أُمِّهِ التي جعلَتْه سجيناً في قصر لاتَرانَ.

وكان لهذه المرأةِ غلامٌ آخَرُ اسمه ألبريكُ جعلَتْه أميراً على رومية. ولمَّا ماتَ ألبريكُ خلفَه ابنُه أوكتافيانُ الذي رَقِيَ فيما بعد سُدَّةَ البابوية باسم يوحنَّا الثاني عَشَرَ. وكان يوحنَّا الثاني عَشَرَ عَرِيَّاً مِنَ الحَزْم والقُوَّةِ والأخلاق فتمَّ في أيّامه الانحطاطُ السياسيّ والأخلاقيّ في البَلاط البابويّ. أما في باب الأخلاق فقد جَعَلَ يوحنَّا الثاني عَشَرَ من قصرِ لاتَرانَ مَباءَةً لِخَفَلاتِ الفِسق وعاش عيشةً كلها فضائحُ، وكان أكبرَ مُجرِمٍ تربَّع على عرش البابوية. وأمّا في السياسة، فإنه لما خَشيَ على مَنْصِبه استعان بملكِ ألمانية أوتو الأولِ على بَرانجةَ الثاني ملكِ إيطالية[٢] فلما جاء أوتو إلى إلى رومية توجه يوحنا الثاني عشر بالتاج الإمبراطوري (٩٦٢م) ولكن لما انصرف أوتو لِمَ محاربة برانجة انقلب يوحنا الثاني عشر عليه وخان عهده له.

---

(١) Enciclopedia Italiana XVII 253, XXXI 433.

(٢) A history of medieval civilization, by Ross William Collins, p. 262; Britannica, II th. Ed. XV 435; Larouss du XXeme Siecle, 705; The Byzantine Empire> be George Finlay, (Every man's Labrary), p. 280.

غير أن أوتو تغلَّبَ بسُرعة على برانجةَ ثم عاد إلى رومية فخلعَ البابا يوحنَّا الثاني عَشَرَ ونَصَبَ مكانه ليو الثامنَ (٩٣٦ ــ ٩٦٤ م).

ومنذُ ذلك الحينِ بدأ النِّزاعُ السياسيّ والدينيّ بين الباباواتِ وأباطرةِ الجِرمان. ولكنّ قِصَّةَ النِّزاعِ لا تهُمّنا في هذا الإطار التاريخيّ الذي نخُطّه، إلّا أنه يهُمّنا أن نعلَمَ أنَ أُوروبةَ كانتْ مشغولةً بمشاكِلِها الداخليةِ وأنّ العِداء بينَ البيزنطيين في الشرق واللاتين في الغرب والجَرمان في الشَّمال كان عظيماً جِدّاً.

وإذا نحن اتّجهنا غرباً وراءَ إيطالية لم نَجِدْ فرنسةَ أحسنَ حظاً.

في هذا العصر الذي نَصِفه كانتِ الأسرة القارليّة المنسوبةُ إلى قارلُه أو شارلمانَ (ت ٨١٤ ــ ١٩٩هـ) تحكمُ فرنسةَ، ولكنّ الخِلافاتِ كانتْ تتنازَعُها وتتقسَّمُها.

كان أودو، وهو ابنُ روبيرَ القويَّ دوقِ فرنسةَ وقومُسِ باريسَ، قد أُعْلِنَ عامَ ٧٨٨ م (٢٧٥هـ) مَلِكاً على فرنسةَ بعدَ شارلَ الثالثِ السمينِ المخلوع عامَ ٨٧٧ م، لِمَا أبداه من الضُّعف أمامَ الغُزاة النورمانديّين. ولكنْ بعدَ بِضْعَ سَنواتٍ وقعَ نِزاعٌ بينَ أودو هذا وشارلَ بنِ لُويسَ الثاني انتهى عامَ ٨٩٣ م (٢٨٠هـ) بأنْ حكمَ فرنسةَ مَلِكانِ أودو هذا وشارلُ الثالث[1] المعروف بالساذج أو البسيط. ولما تُوفِّي أودو عامَ ٨٩٨ م (٢٨٥هـ) استبدّ شارلُ الثالثُ بعرش فرنسة.

ولكنّ مَجيءَ شارلَ الساذَجِ لم يُبْعِدْ خطرَ النورمانديّين المتزايدَ. من أجلِ ذلك اضطُرَّ شارلُ هذا إلى أن يُزَوِّجَ رولونَ (رولف) زعيمَ النورمانديّين ابنَتَه عامَ ٩١١ (نحوَ ٣٠٠هـ) وأن يُعْطِيَهُ الطَّرَفَ الشَّمالي الغربيّ من فرنسة، ذلك الجُزءَ الذي عُرِفَ مُنذُ ذلك الحينِ باسم نورماندية. غيرَ أنّ هذه الخُطة الذليلةَ أيضاً لم تنفعْ، فقد عاد النِّزاع الداخليُّ في فرنسة إلى مثل ما كان. ثم إن رودلف الثانيَ مَلِكَ بورغوندية (في جَنوبِ فرنسة) تغلّبَ على شارلَ الساذَجِ عامَ ٩٢٣م (٣١١هـ) وخلَعه وسجَنه ثم استبدَّ بالحُكم مكانَه. وماتَ شارلُ في السجن عام ٩٢٩م. ولما تُوفي رودولفُ عامَ ٩٣٦ م أراد

(١) كان شارل السمين وشارل الساذج يعرفان بشارل الثالث.

النُّبلاءُ أن ينقُلوا التاج إلى هوغَ الكبيرِ قومِسِ باريسَ ودوقِ فرنسة، ولكنّ هوغَ أصَرَّ على ردّ الأسرة القارلية إلى عرش فرنسة فتوج النبلاء لويس الرابع بن شارل الثّالث الساذَج مَلِكاً على البلاد (٩٣٦ ــ ٩٥٤ م)، إلا أنّ الاضطراب ظلَّ سائداً فيها. ثم ما لَبِثتِ الوحشَةُ أن وقعَتْ بين شارلَ وهوغَ. وتُوُفِّي هوغَ بعدَ عامَيْنِ والأُسرة القارليّةُ الضعيفةُ تحكُمُ فرنسةَ حتى نَهَضَ هوغُ كابيه (ابنُ هوغَ الكبير) وأعلَنَ نفسَه مَلِكاً في فرنسة عام ٩٨٧ م (٣٧٧هـ) بعد موتِ أبي فراسٍ بِعشرين سَنَةً.

** *

موجز ترجمته

أبو فراس مُولّدٌ: عربيٌّ من جِهة أبيه ورومِيٌّ من جهة أُمِّه.

أمّا أبوه فَهُوَ أبو العلاءِ سعيدُ بنُ حَمدانَ بنِ حَمْدونٍ بنِ الحارثِ بنِ لُقْمانَ. ويَتّصِلُ نسبُه بِتَغْلِبَ ثم بِوائلٍ ثم بِربيعةَ ثم بِمُضَرَ. وأمّا أُمُه فَهِيَ جاريةٌ روميّةٌ في الأغلب. وهو يفتخرُ بأنه يجمَعُ في نَسَبِه العُمومة الإسماعيلية (الأعرابية العربية) والخؤولة الإسحاقية (من إسحاق بن إبراهيم). وهو يفسِّر ذلك تفسيراً شبه خرافي حينما يظُنُّ أن بني إسحاقَ هُمْ بَلَصْفر، أي بنو الأصفر أو الروم (١٩: ١١ ــ ١٢):

لإسماعيلَ بي وبَنيه فخْرٌ، وفي إسحاقَ بي وبَنيه عُجْبُ
وأعمامي رَبيعةُ وَهْيَ صِيدٌ وأخْوالي بَلَصْفَرُ وهي غُلْبُ

ثم إنه صرّح بخؤولته الرومية في إحدى إخوانياته إلى سيف الدولة حينما قال مُعَرِّضاً بتقاعُسِ بني عمه، وسيفُ الدولة فيهم، عن افتدائه من الأسر (١٩٧: ٢٠):

إذا خفْتُ من أخوالي الرومِ مَرَّةً تَخَوَّفْتُ من أعْمامي العُرْبِ أربعا

أما قوله (٢٨١: ١٨ ــ ١٩):

لم تتفرَّقْ بنا خُؤولٌ في جِذْمِ عِزّ ولا عُمومُ:
سَمَتْ بِنا وائلٌ وَفازَتْ بالعِزِّ أخوالُنا تميمُ

فالأغلب أنه يُشير فيه إلى خؤولةِ أسرته في بني تميم لا إلى خؤولته هو.

مولده:

وُلِدَ الحارثُ (أبو فراس) بنُ سعيدِ بنِ حَمدانَ سَنَةَ ٣٢٠ للهجرة (عام ٩٣٢ م) في

المَوْصل، ولكنّه لم يُمتَّع برعاية والده طويلاً، فقدِ اغتيلَ والدُه في رَجَبَ، سَنَةَ ٣٢٣هـ (حزيران ٩٣٥ م)، قتلَه ناصرُ الدولة أبو محمدٍ الحسنُ بنُ عبدِ الله. وكان ناصرُ الدولة ابنَ أخي سعيدٍ المقتولِ وأخا سيفِ الدولة. وأراد سيفُ الدولة أن يُخفِّفَ عن الطفل اليتيم وَطأةَ اليُتم وأن يُنْسِيَهُ قُبْحَ الجريمة فرَعاه بعطْفه ونشّأه في أكنافِ نعمته. ويبدو أن أبا فراس نَسيَ فعلاً جريمة ابنِ عمه ناصرِ الدولة وصَفَحَ عن المجرم بعدَ أن قام سيفُ الدولة، أخو القاتل، مَقامَ الوالدِ البارِّ الرؤوف. يشهدُ على ذلك قولُ أبي فراس يخاطبُ سيف الدولة (٨٢: ٢، ٣٦: ٥):

إذ أنـــــتَ سَيِّدِيَ الـــــذي رَبَّـــيْتَني، وأبي ســـعـــيـــدُ
هيهاتِ، لا أَجْحَدُ النَّعماءَ مُنْعِمَها: خَـلَـفْـتَ، يـا ابـنَ أبي الهَيْـجاءِ، فِيَّ أبي

أو يتكلمُ عنه فيقول (٢٨٨: ١٥ ــ ١٦):

أراني كـيْـفَ أَكْـتَـسِـبُ المَـعـالي، وأعـطـاني عـلى الـدَّهْـر الـذِّمـامـا،
وربَّـاني فَـفُـقْـتُ بـه الـبَرَايـا، وأنـشـأني فَـسُـدْتُ بـه الأنـامـا

ولكنْ يبدو أنّ عِداء بني حمدانَ لِفرْعِ أبي فراس لم يَحِقَّ بمقتل سعيدٍ، إذِ استمرَّ واشتدَّ معَ الأيام. وما كان عَطْفُ سيفِ الدولة على أبي فراس إلا من باب التألُّف فقط. إن ناصرَ الدولة، أخا سيف الدولة، قد قتل سعيداً والد أبي فراس لأن الخليفةَ الراضيَ كان قد مَنَحَ سعيداً ضَمانَ المَوْصل وديارَ ربيعةَ. وأرادَ ناصرُ الدولة أنْ يستبدَّ فرعُه هو بالمقاطعة الجديدة دون فَرْع أبي فراس، فقَتَلَ سعيداً. ولكنّ سيفَ الدولة (ت ٣٥٦هـ) وناصرَ الدولة (ت ٣٥٨هـ) ظلّا يَخْشَيَانِ من أبي فراس تَطَلُّعَه إلى الحُكم ويحولان دونه ودون أن يبرزَ بروزاً ظاهراً في الحياة السياسية والأدبية.

وليس بمُستَغْرَبٍ أن تكونَ تُهمةُ أبي فراس لأبناءِ عمِّهِ (سيف الدولة وإخوته)، بأن يظلّ هو في الأسر وبأنْ يهلِكَ فيه، صحيحة (٨٩: ١):

تمنَّـيتُـم أنْ تـفـقُـدوني، وإنمـا تَمَنَّـيْتُـمُ أنْ تَـفْـقُـدوا الـعـزَّ أصْيدا

وحَضَنَتْ أبا فراس أُمُّهُ، ونقلتْه في مواطن الحمدانيين: آمدَ وميّافارقينَ وماردينَ

والرَّقّة. ولعلّها أقامتْ به بين المَوْصل والرَّقَّة حِقبة[١]. وأخيراً استقرَّ أبو فراس في مَنْبِجَ قُربَ حَلَبَ حيثُ كانت ولايته وأقطاعهُ ودارُهُ منذُ أيام صباه[٢].

تعلَّم أبو فراس فنونَ زَمانه فتولّاه الفُرسانُ يُدَرِّبونه على أساليب الفروسية وأخذه المعلّمون بأسباب الثقافة الراهنة كالشعر واللغة والنحو والفِقه والتاريخ. وكان من أساتذته أبو ذرٍّ الشاعر وابن خالَوَيْهِ اللغويّ[٣]. ولا ريب في أن أبا فراس أفادَ كثيراً من وُجوده في بلاط سيف الدولة، فقد كان هذا البَلاط معموراً بالأدباء والشعراء والعلماء والفلاسفة مما لم يجتمعْ مِثلُه إلا في بَلاط هارونَ الرشيد.

ولما بلغَ أبو فراس السادسة عَشْرَةَ من عُمُرِهِ (٣٣٦هـ) قلّده سيفُ الدولة ولايةَ مَنْبج وحَرانَ وأعمالهما جميعاً. وكانت ولايةُ منبج ثقيلةَ الوطأةَ على الشاعر الشابّ.

كانتْ منبجُ ثغرَ حَلَبَ، فكان على أبي فراس أن يفتَحَ إحدَى عَيْنيه على حَركات الجُيوش الرومية التي لم تكنْ تترُكُ فُرصةً لغَزْوِ الشام (سورية) إلا انتهزَتْها، وأن يفتَحَ العينَ الأخرى على قبائلِ البدْو الضاربةِ في باديةِ الشام والمتنقِّلة بعَصَبيّاتها من مكان إلى آخَرَ، وخصوصاً بني كلابٍ، وكَعْبٍ ونُمير.

ولقد كانت الدعوة القرمطية قد تسرّبَتْ إلى هذه القبائل التي أخذت تهاجِمُ الحمدانيين كُلّما سَنَحَتْ لها فُرصةٌ.

ومعَ مَيْلِ سيفِ الدولة عن أبي فراس ـــ تخَوُّفاً من طُموحِهِ إلى الاستبدادِ بالإمارة ـــ فإنه كان يبعثُه بالغزوات المختلفة أو يصطَحِبُه في غزواته أو يستخلِفُه مكانَه إذا أراد أنْ يأمَنُ مَعَه انتفاضه عليه. لقد كان سيف الدولة يُظهرُ العطفَ والحبَّ لأبي فراس، وكان أبو فراس يُبدي لسيف الدولة احتراماً وحُبّاً وعِرفاناً للجميل لا مطمعٌ وراءَها، ولكنّ كُلَّ واحدٍ منهما غيرَ واثقٍ من صاحبهِ أو غيرَ مُطْمَئِنٍّ إلى وفائه.

وفي العام التالي (سنة ٣٣٧هـ) التقى المتنبي بسيف الدولة فأثار الالتقاءُ لأبي فراس مشاكل جديدةً من المنافسة الأدبية والسياسية: لقد أتى سيف الدولة بمنافسٍ هو شاعرٌ

(١) راجع ديوان ـ ت ٦٠، ورقم ٢٦٤.
(٢) ديوان ٣٢٦ ـ ٣٢٩، رقم ٢٦٤: ٤.
(٣) راجع ديوان ـ ت ١١، ت ١٨ ـ ١٩.

وفارسٌ وعالمٌ ثم أقامه في وجْهِ أبي فراس. وصحّت سياسةُ سيفِ الدولة فانقسَمَ البَلاط أدبياً قِسمين: قسماً يُناصر أبا فراس ويُناهِضُ المتنبي، وقِسماً يُناصر المتنبي ويُعَرِّضُ بأبي فراس. ولا ريب في أنّ هذا أضْعَفَ مركزَ أبي فراس السياسيَّ في بَلاط سيف الدولة.

والظاهرُ من الديوان أنّ أبا فراس قد تعرَّضَ لإساءاتٍ كثارٍ من بني حَمدانَ بعدَ اتّصالِ المتنبي ببلاط سيف الدولة، وهذه زَفْرةٌ واحدةٌ تَدُلُّ على ما كان يسْتَشْعِرُهُ أبو فراس من جانبِ سيف الدولة، وتُجمِلُ نِقمته منه إجمالاً بيِّناً (٢٦٩: ٣ ــ ٦).

وكَمْ لكَ عِنْديَ مِن غَدْرَةٍ، وقَوْلٍ تُكَذِّبُهُ بالفِعالْ،
ووَعْدٍ يُعَذَّبُ فيه الكَريمُ إمّا بِخُلْفٍ وإمّا مِطالْ!
صَبرنا لسُخْطِك صبرَ الكِرامِ، فهذا رِضاكَ، فهلْ من نَوالْ؟
وذُقنا مَرارةَ كَأسِ الصُّدود، فأينَ حلاوةُ كَأس الوِصالْ؟

ولكنْ لماذا كان أبو فراس، مَعَ نِقمته الشديدة، يحافظ على الوَلاء لسيف الدولة ويتواضعُ بينَ يديه ويَذِلُّ له في كُلِّ أمر؟ لقد كان أبو فراس ضعيفاً بجانبِ سيفِ الدولة فلم يستطعِ الانتقاض عليه. ولقد جرّب الانتقاض بعدَ وفاةِ سيف الدولة، ولكنه لم ينجَحْ أيضاً.

وأخيراً ضاق صدرُ أبي فراس من سوء مُعاملةِ الحمدانيين له فخَطَرَ بباله أنْ يذهَب إلى أعدائِهِمُ المُستبدين بِمِصْرَ، بني طُغْجَ. ولا يمكن أنْ يكونَ أبو فراس قد فكّر في هذه الخِيانة العُظمى إلا إذا كانتْ إساءة أهلِه له قد بَلَغتْ الذّروة. ويبدو أن أبا فراس قد أسَرَّ ذلك إلى غُلامه منصورٍ، أو أنه فرَّج كَرْبه بإعلان ذلك في شعرِه على الأقل (٦٠: ١ ــ ٢):

أيا مَنْصورُ، خانَتْني ثِقاتي، فمهّد لي على العَدَوِيّ سَرْجي
بنو حَمْدانَ حُسَّادي جميعاً فما لي لا أزورُ بُنَيَّ طُغْجِ[1]؟

(١) اقترح سامي الدهّان ضبط كلمة «بني» (حتى يستقيم وزن البيت ـ ص ٥٧) بفتح فكسر فشدّة على الياء. والأرجح أن تكون بضمّ الباء (بالتصغير)، لأن مصر كان يحكمها ولدان غيران من بني طغج، وكان كافورٌ الإخشيديّ وصيّاً عليهما (وإن كان هو يحكم فعلاً). وفي ذلك تعريض ظاهر بسيف الدولة: لا ينصف أبا فراس سيف الدولة الرجل البالغ الناضج، فلعلّ صبيّين من آل طغج يمكن أن ينصفاه.

أحُـجُّ إليهِـمُ حَـجَّ اعـتـضـادٍ بـعَـقْـوة عُـمْـرِهِـمْ فَـيَبَرُّ حـجّـي[1]!

ولكنّه لم يذهب إليهم.

في هذه الحقبة كان الخِلافُ بين أفرادِ الأسرة الحمدانية قدِ استفحلَ، ولكنّ ذلك لم يُنْسِهِم، أن يكونوا كُلُّهم أعداءً لأبي فراس، وخصوصاً سيفَ الدولة. في مثل ذلك يقولُ أبو فراس (٨٣: ٣ ــ ٤، ٦) مخاطباً سيف الدولة:

قـد كُـنـتَ عُـدَّتِيَ الـتي أسْـطـو بهـا ويَـدي إذا اشـتـدَّ الـزَّمـانُ وسـاعِـدي
فـرُمـيـتُ مـنـك بـغـيرِ مـا أمَّـلْـتُـهُ؛ والمَـرءُ يَـشْرَقُ بـالـزُلالِ الـبـاردِ
فـصَـبرتُ كـالـولـد الـتَّـقِـي لـبرِّه (كـذا) أغْـضِي عـلى ألمٍ لـضَرْبِ الـوالِـدِ

وفي هذه الحقبة أيضاً أُصيبَ أبو فراس ــ في إحدى معاركه ــ بطعنة في خده بقي لها أثرٌ دائم ذَكَره الشاعر في ديوانه (١٨١: ٢، ١٨٢: ٣).

اختلفَ رُواةُ الأدب في أسْرِ أبي فراس، فقال بعضُهم أُسِرَ مرةً واحدةً، سنة ٣٥١هـ، وبقي في الأسر أربَعَ سَنواتٍ حتى ٣٥٥هـ. وبعضُهم يقول بل أُسِرَ مَرَّتين: مرةً سَنَةَ ٣٤٨هـ وبقي في هذا الأسْر الأولِ ثلاثَ سنوات. ثم ما كاد ينجو من الأسْرِ الأول حتى أُسِرَ مرةً ثانية سَنَةَ ٣٥١ أربَعَ سنوات أخرى.

وراجع الدكتور سامي الدهّانُ، مُستخرجُ ديوانَ أبي فراس وناشرُهُ، جميعَ الأصول وقارن بعض الروايات ببعض[2] فاتّضحَ له أن الأسْرَ وقعَ مرةً واحدة فقط ودام نحو أرْبَع سنوات من شوّالٍ سنةَ ٣٥١ إلى رَجَبَ سَنَةَ ٣٥٥هـ (٩٦٢ ــ ٩٦٦ م). وتتلخص قصةَ أسره فيما يلي:

خرج أبو فراس من مَنْبجَ في نحو سبعين من رِجاله وغِلمانه في شَوّالٍ من سَنَةِ

(١) اعتضد فلان بفلان: استعان به. بعقوة عمرهم: بالفسحة من عمرهم (؟)، لأنّ ولدَيْ محمد بن طغج كانا صغيري السّن. برّ الحجّ: كان صحيحاً مقبولاً عند الله (يعينه بنو طغج).

(٢) الديوان ١٤٥. راجع الحواشي على الصفحات ١٤٥ ـ ١٤٧.

٣٥١هـ (تشرين الثاني ٩٦٢م) يُريدُ الصيدَ. فاتّفق أن كانت حَملةٌ رومية متجهةً إلى نواحي مَنْبجَ فنشِبَتْ بين الفريقين معركةٌ أصيب في أثنائها أبو فراس بنَصْل في فخذِهِ فحَمَلَهُ الروم أسيراً إلى خرْشَنَةَ على الفُرات. وعَرض الرومُ على أبي فراس أن يُطلقوا سراحه إذا أطلق سيفُ الدولة أسيراً في يديْه مُنْذُ ٣٤٣هـ هو أخ للبطريق (القائد) بودرس بن مرديس (بارداس فوكاس) الذي أسَرَ الآن أبا فراس. وكان أبو فراس قد جَزِع من الوقوع في الأسْر، فكتب بهذا إلى سيف الدولة في أُولى قصائدِه إليه من بلاد الروم (رقم ٨٧) والمُلحَقة بهذه الدراسة:

دَعَوْتُكَ لِلجَفْنِ القَريحِ المُسَهَّدِ لديَّ، وللنَّوم القليلِ المُشَرَّدِ

ولكنّ سيف الدولة لم يلتفِتْ إلى طلب أبي فراس، لأن سيفَ الدولة، فيما قيل، كان يريدُ أن يَفْتَدِيَ جميعَ أسرى المسلمين الذين كانوا في يد الروم لا أن يفتديَ أبا فراس وحدَه. ولم يكن بإمكان سيف الدولة أن يفعلَ الأولى. ثم هو لم يفعل الثانيةَ أيضاً. ولعلَّ الأقربَ إلى المعقول أن سيفَ الدولة لم يكن يشعُرُ برغْبة خاصة في افتداء أبي فراس كيف دارتِ الحالُ.

وكان بودرس بن مرديس يأمَلُ أن يُصْغِيَ سيفُ الدولة لطلبِ أبي فراس فترك لأبي فراس حُرّيته وسِلاحه معه، ووضعه في مكانٍ خاصٍّ به لا يشرَكُ فيه سائر الأسرى. وإلى هذا يشير أبو فراس بقوله (١٦٠: ٤٦ ــ ٤٧):

يمَنّون أنْ خَلّوْا ثِيابي، وإنما عَليَّ ثَيابٌ من دِمائِهمُ حُمْرُ
وقائمُ سيْفٍ فيهِمُ اندَقَّ نصْلُه، وأعقابُ رمحٍ فيهِمُ حُطِّمَ الصَّدْرُ

ولم يطلُب أبو فراس في هذه القصيدة من سيف الدولة أن يَفْتَدِيَه، وإنْ كان قد أظهرَ الشَّكوى من حالهِ وافتخَرَ بأيامه وألْمَحَ إلى أن بني حمدانَ سينْدمون غداً إذا هم خاضوا المعارِكَ وهو ليس مَعَهُمُ (١٦٠: ٤٨):

سيَذْكُرُني قومي إذا جَدَّ جِدُّهم، وفي الليلة الظلماءِ يُفْتَقَدُ البَدْرُ

أغْفَلَ سيفُ الدولة طَلَبَ أبي فراسٍ ولم يُبالِ شكواه. ثمّ ثقُلتْ على أبي فراس تلك الجِراح (التي نالتْهُ يومَ أسْره) واشتَدَّ عليه الألمُ منها، فكَتَبَ إلى أُمِّه العجوزِ يُصَبِّرُها

ويدعوها إلى أن تتأسى بأسماء ذاتِ النِّطاقين لما قُتل ابنُها عبدُ الله بن الزبير في حرب الحجاج بن يوسُفَ في في مكة ثم صُلبَ، أو بِصَفِيَّةَ بنتِ عبدِ المطلب التي قُتِلَ أخوها حَمْزَةُ في معركة أُحُدٍ. وفي آخرِ هذه القصيدة يُوحي إليها بأنْ تشفَعَ له عند سيف الدولة فلعلّه يفْتَديه (٢٥٩: ٤ ــ ٥، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٣٨ ــ ٣٩):

وما نالَ مني الأسْرُ ما تريانهِ ... ولكِنَّني دامي الجراحِ عليلُ:
جراحٌ تَحَاماها الأُساةُ مَخوفَةٌ، ... وسُقْمانِ بادٍ منهُمَا ودخيلُ
فيا أُمَّنا، لا تَعْدَمي الصَّبرَ، إنَّهُ ... إلى الخيْرِ والنُّجْحِ القريبِ رسولُ
أما لكِ في ذاتِ النِّطاقَيْنِ أُسوةٌ ... بمكة والحربُ العَوانُ تجول!
تأسَّي! كَفاكي الله ما تَحْذَرينه ... فقد غال هذا الناس قَبْلَك غُولُ![1]
وما دام سيفُ الدولة القَرْمُ باقياً ... فَظِلُّكِ فيَّاح الجنابِ ظليل.
عساه وقد أحسنتُ ظنّاً بفضله، ... يجودُ بتخْليصي لكم وَيُنيل.

وخرجت والدة أبي فراس من منبج ودخلت على سيف الدولة في حَلَب تستعطفه وتسأله فِكاكَ ابنها من الأسر، فردَّها ولم يقضِ حاجتها. ثم بدا لسيف الدولة أن يتشدَّد في معاملة أسرى الروم، فَقَيَّدَ البطارقة (القُوَّاد) الذين كانوا عنده في ميّافارقين وحلب بالسلاسل. «واتخذ الروم بحق الأسرى العرب تدابير ثأرية» فقيَّدوا كبار أسراهم وفيهم أبو فراس أيضاً، وكان لا يزال في خرشنة. وبلغ ذلك إلى أمِّهِ ورأت أنَّ الأمر عظم على ابنها فاعتلَّت من الحسرة. فلما علم أبو فراس بمرض أمِّهِ، وبسبب ذلك المرض، كتب إلى سيف الدولة يُعاتبه عِتاباً رقيقاً (رقم ٢٦٥):

يا حَسْرَةً ما أكادُ أحْمِلُها ... آخرُها مُزْعِجٌ وأوَّلُها!
عَليلةٌ بالشآم مُفْرَدَةٌ ... باتَ بأيدي العِدا مُعلِّلُها
يا من رأى لي القيود موثقةً ... على حبيب الفؤاد أثقلُها
سمحتُ مني بمهجةٍ كَرُمَتْ ... أنتَ ــ على يأسِها ــ مُؤَمِّلُها

(١) غال الناس غول: أهلكتهم المصائب والمهالك المختلفة.

إنْ كُـنْـتَ لم تَـبْـذُلِ الـفِـداءَ لها فـلـم أزل في رضـاكَ أبْـذُلُها
أرْحـامُـنـا مِـنـك لِمْ تُـقـطِّـعُـها ولم تَـزَل دائـبـاً تُـوصِّـلُـهـا[1]

ولكن هذه القصيدة الوجدانية الرائعة لم تحرك سيفَ الدولة قطُّ. واشتدتِ العلّة بأُمّ أبي فراس حسرةً على ابنها فماتت. فرثاها أبو فراس بقصيدة رقيقة (١٦٣ : ١ ــ ٧، ١٤ ــ ١٥، ١٩):

أيـا أُمَّ الأسير، سَـقـاكِ غَـيْـثٌ بـكُـرْهٍ مـنـكِ مـا لَـقِـيَ الأسيرُ!
وقـد ذُقْـتِ المَـنـايـا والـرزايـا ولا ولـدٌ، لـديـك، ولا عَـشيرُ[2]
أيـا أُمَّـاه، كـم سِرٍّ مـصـونٍ بـقـلـبـك، مـات، ليس لـه ظُـهـورُ!
أيـا أُمَّـاهُ، كـم بُـشْرى بـقُـربي أتـتْـكِ ودونَـهـا الأجَـلُ الـقـصيرُ!
نُـسـلِّي عَـنْـكِ أنَّـا عـن قـليلٍ إلى مـا صِرتِ في الأُخـرى نَـصيرُ

ومرَّ عامان على أبي فراس في الأسر وهو لا يزال في خرشنة. ويظهر أنّ أبا فراس اتّفق مَعَ ملك الروم نقفورَ الثاني الفقاس (فوكاس)، الذي تولّى العرشَ عامَ ٩٣٦ م بعد أسرِ أبي فراس بقليل، على طريقةٍ لتبادُلِ كبار الأسرى من الجانبين. فكتب أبو فراس بذلك إلى سيف الدولة، ولكنّ سيف الدولة لم يُعِرْ كتابَ أبي فراس شيئاً من الاهتمام. فأعاد أبو فراس الكَرَّة وكتب إلى سيف الدولة، يَعْتِبُ عليه ويستبطئُ أمرَه. فغضب سيف الدولة وكتب إلى أبي فراس يُقَرِّعه على لجاجته. حينئذ أرسل أبو فراس إلى سيف الدولة قصيدة منها (١٩٧ : ١٩ ــ ٢١، ٢٥):

أقمـتُ بـأرضِ الـروم عـامَـيْنِ لا أَرَى مـن الـنـاس محـزونـاً ولا مُـتَـصـنِّـعـا[3]
إذا خِـفْـتُ مـن أخـوالِيَ الـروم مَـرَّةً تخـوَّفْـتُ مـن أعـمـامِيَ الـعُـرْبِ أربـعـا
وإن أوْجَـعَـتْني مـن أعـادِيَّ شيمـةٌ لَـقـيـتُ مـن الأحْـبـاب أدْهـى وأوْجـعـا
تَـنَـكَّـرَ سيفُ الـديـن لـمـا عَـتَـبْـتُـهُ وعـرَّض بي تَحْـتَ الـكـلام وقَـرَّعـا

(١) اقرأ: ولم نزل دائماً نوصلها، أو يكون المعنى: لماذا تقطع أرحامنا الآن مع أنك كنت من قبل تدأب في توصيلها.
(٢) زوج.
(٣) لا أرى أحداً يحزن فعلاً لما أصابني أو يتصنع الحزن على الأقل.

وفقدَ الروم الأمل بأنْ يقبلَ سيف الدولة الفِداء الجُزئيَّ (فداءَ أبي فراس بابنِ أخت ملك الروم)، لأنّ سيف الدولة ظلّ متمسكاً برأيه الأوّل، وهو ألّا يقومَ بِفداءٍ إلّا إذا استطاع أنْ يفْتَديَ جميعَ من بأيدي الروم من المسلمين دُفعةً واحدة. عندئذٍ نقَلَ الرومُ أبا فراس من خرشنةَ إلى القُسطنطينية، إيذاناً منهم بأنهم هم أيضاً بدّلوا رأيهم في الفداء الجزئي، وأنهم سيعاملون الأمير أبا فراس معاملةَ سائرِ الأسرى، وبأنّ أسره سيطولُ أيضاً. فقال أبو فراس قصيدته السادسة عَشْرَةَ في الديوان، وفيها تعريضٌ ظاهر بسيف الدولة. ولكنّ سيف الدولة استمرّ في تجاهله أمرَ أبي فراس.

غير أنَّ ملكَ الروم عاد إلى مُلاينة أبي فراس، ذلك لأنَّ أسرى الروم في يد المسلمين كانوا قليلين جدّاً، بينما كان أسرى المسلمين عند الروم ثلاثةَ آلافٍ. من أجل ذلك أضربَ ملكُ الروم عن الاهتمام بخروج جميع المسلمين من يده، بل كان يَوَدُّ أنْ يخرُجَ الأميرُ أبو فراس وحدَه إذا كان بالإمكان أن يخرُجَ ابنُ أخته[1] بهذه الطريقة. ولقد أُعْفِيَ أبو فراس، وهُو في القسطنطينية من أُمورٍ كثيرة كانت تُفرَضُ على الأسرى. ثم إن ملك الروم اتَّفقَ مع أبي فراس على صورة للفداء ذكرها ابنُ خالويْهِ في مُقدِّمةِ القصيدة ٢٦١ من الديوان وذكر قول أبي فراس (ص٣٢٣ ــ ٣٢٤): «فكان في أيديهم (أي في أيدي الروم) ثلاثةُ آلافِ أسير.. فابْتَعْتُهُمْ بمائَتيْ ألفِ دينارٍ رومية وخرجتُ بهم من القسطنطينية. ثم إني تقدَّمتُ بوجوههم (بأشرافهم) إلى خرشنة. ولم يُعقدْ قبلَها فِداءٌ معَ أسير ولا (عُقدت) هُدنةٌ. ولكن يبدو أن هذا المشروع لم يتمَّ فلم يوقِعْ سيفُ الدولة الفِداء وبَقِيَ المسلمون وأبو فراس في الأسر أمَداً جديداً».

غير أنّ الدكتور سامي الدهان[2] يقول: «وفي اليوم الأول من شهر رَجَبَ سَنَةَ ٣٥٥ (حزيران ٩٦٦م) خرج أبو فراسٍ بثلاثةِ آلافِ أسير إلى خرشنةَ، ووصَلَ إليها سيفُ الدولة بأسْراه فدفع سِتّمائة ألفِ دينارٍ رومية. وتمَّ الفِداءُ بعد أربعِ سنواتٍ من أسْرِ أبي فراس»، مما يوحي بأن مشروعَ أبي فراسٍ الأخير قد تمّ، أو أنّ الفِداء حدَثَ

(١) لما أسر أبو فراس كان على عرش القسطنطينية ثلاثة ملوك. والملموح أن ابن أخت ملك الروم هنا هو أخو بودرس بن مرديس القائد.
(٢) الديوان، ت ١٤.

في ذلك الحين على الصورة التي رآها أبو فراس لأنها كانت الصورة المألوفة في الفداء بين الروم والمسلمين.

وبعد مدة يسيرة من خروج أبي فراس من الأسر مَرِض سيف الدولة ـــ أو اشتدّ عليه المرضُ فيما يُروى ـــ وساءتْ حالةُ الدولة الحمدانية. ويبدو لنا أن سيف الدولة كان أيضاً قد تناسى تلك الجفوةَ التي كانت بينه وبين أبي فراس فولّى أبا فراس على حِمْصَ. إلّا أنَّ سيف الدولة لم يُعَمَّرْ بعد ذلك طويلاً، فقد تُوفِّيَ في صَفَرَ من سَنَةِ ٣٥٦هـ (كانون الثاني ٩٦٧م) فخلفه ابنه أبو المعالي، وكان سيفُ الدولة قد جَعَلَ الوصاية على أبي المعالي ـــ لصغَرِ سِنّه ـــ إلى حاجبِهِ الغُلامِ التّركي قرغويه.

طمع الآنَ أبو فراس بالاستبداد بحمصَ طموحاً إلى التغلُّبِ على الدولة الحمدانية واعتقاداً منه بأنه يستطيعُ أنْ ينالَ من أبي المعالي بالمُطاولة والدّهاء ما لم يستطعْ نَيْلَهُ من سيف الدولة. ولكن قرغويه حاربَ أبا فراس على ذلك عند قريةٍ قريبةٍ من حمص تدعى صَدَد. فسقَطَ أبو فراس قتيلاً في المعركة[1] يومَ السبتِ في الثالث من جُمادى الأولى ٣٥٧هـ (٤ نيسان ٩٦٨ م).

* * *

(١) الديوان، ص ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١.

عناصر شخصيّته

وصف أبو فراس نفسَه في شعره بِصفاتٍ جميلةٍ جداً، فهُوَ حازمٌ، أبِيٌّ، صَبورٌ، جريءٌ في الأقوال والأعمال، وقورٌ، ذكيٌّ، أريبٌ، عفيفٌ، شُجاع، ودودٌ، شَهْمٌ يبذُلُ نفسَه دون قريبِهِ وصديقِهِ ومَوْلاه. ثم هو بشوشٌ، دَمِثُ الأخلاقِ و«ابْنُ نعمةٍ» لا يبطر بالغِنى ولا يَحْمِلُهُ الفقرُ على أنْ يبخَلَ بما تَمْلِكُ يداه على المحتاجين. وهو يجعل مالَه وقايةً لعرضِه وسِمعته[١]. ويظهر أن أبا فراس كان جميلاً[٢] حَسَن القوام، أسودَ الشَّعر، فقد قال يَصِفُ شيبه (٦٢ : ١): «حَلَّ رأسي جيشانِ رومٌ وزَنج»، فالزنج كِناية عن شعره الأصلي الأسود، والروم كناية عن شعره الذي شاب فابْيضّ أو صَهُب[٣] قبل أن يَنْقَلِبَ أبيضَ خالصاً. هذا ما لم يكن المتنبي قد عَرَّض به في إحدى قصائده فذكر أنه قصيرٌ، بطينٌ، جاهلٌ، مغرورٌ. قال المتنبي يخاطب سيفَ الدولة ويعرض بأعدائه:

أعيذُها نظراتٍ منك صادقةً أن تحسَبَ الشَّحمَ في من شحمهُ ورمُ
وجاهلٍ مَدَّهُ في جهلهِ ضَحِكي حَتَّى أتَتْهُ يدٌ فَرّاسَةٌ وفَمُ

والمعروف عن أبي فراس أنه شابَ باكراً، فقد بدأ شيبُه في العشرين ثم شمط رأسه[٤] في الخامسة والعشرين:

أخا عِشرينَ شيَّبَ عارِضَيْه مريضُ اللحظ في الحدَق الصِّحاح[٥]

(١) راجع القصيدة ١٦ في ديوانه.
(٢) رقم ١٦٠، ص ٣٤ ـ ٣٧.
(٣) صهب: مال إلى الحمرة.
(٤) شمط الشعر: خالط سواده بياض. راجع ٦٥ مكرّرة: ٧، ص ٦٣، ٣: ١٧٣ إلخ.
(٥) العارض: صفحة الخدّ. مريض اللحظ (شخص جميل نظره ذابل ضعيف) مع أن عينيه صحيحتان.

* وما زادتْ على العشرين سِنّي فما عُذْرُ المشيبِ إلى عِذاري[١]!
* شعَراتٌ في الرأس بيضٌ وغُنْج حَلّ رأسي جَيْشانِ: رومٌ وزَنجُ[٢]
أيها الشيْبُ، لِمَ حَلَلْتَ برأسي؟ إنما لي عَشْرٌ وعشْرٌ وبَنْجُ[٣]

ولما كان أبو فراس في الأسر (في أوائل الثلاثين من عمره) كان الشيبُ قد عمّ أكثرَ رأسه (١٩٧ : ١٤):

وها أنا قد حَلَّ الزمانُ مَفارقي وتَوَّجَني بالشيْب تاجاً مُرَصَّعا

وإذا نحن قلنا إن أبا فراس كان فقيراً فليس معنى ذلك أنه كان مُعْدِماً أو مُعْوِزاً، ولكننا نَعْني أنه، لمكانه من الإمارة والوجاهة، كان يحتاجُ إلى مالٍ كثير، وهو لم يكنْ يجِدُ مقداراً منه عظيماً في يديه. ولذلك قال (ص ٦١، رقم ٦٥ : ٢٠):

وما لِلمال يُزْوى عن ذَويهِ ويُصْبِحُ في الرَّعاديدِ الشِّحاح[٤]،

وأبو فراس لم يكنْ يريدُ المالَ حتى يجمعَ منه مبالغَ يدّخِرُها، بل كان يريده ليُنْفِقَه في وجوه حاجاته: يَفدي الأسرى أو يَرُدُّ فُضولَه على المحتاجين، أو يجعله سبباً لحفظ كرامته والدفاع عن شرفه (١٦٠ : ٣٦ ــ ٣٧):

ولا راحَ يُطْغِيني بأثوابه الغِنى، ولا باتَ يثْنيني عنِ الكرم والفقرُ
وما حاجتي لِلْمال بَغْيُ وفُورِهِ، إذا لم أفِرْ عِرْضي فلا وَفَرَ الوَفْرُ[٥]

ومع العلم بأن أبا فراس لم يُعَمَّرْ إلا جيلاً واحداً من الدهر أو أكثر قليلاً فإنّه كان واسعَ الاختبار بلا ريبٍ، فهو يقول (٢٠ : ١ ــ ٣):

---

(١) العذار: الشعر النابت في جانب الوجه.
(٢) الغُنْج: الدلال، الروم كناية عن الشعر الأصهب الأحمر: في انتقاله عند الشيب من السواد إلى البياض). الزنج كناية عن الشعر الأسود (لون الشباب).
(٣) بنج (بالفارسية): خمسة.
(٤) زوى فلان وجهه: أداره، أبعده. الرعديد: الجبان. الشحيح: البخيل.
(٥) بغي: رغبة، طلب. وفور: كثرة. وفر فلان عرضه: حماه. وفر: كثر. الوفر: الغنى، المال.

ولا تَصِفَنَّ الحَرْبَ عِنْدي، فإنّها طعاميَ مُذْ بِعْتُ الصِّبا وشرابي[١]
وقد عَرَفتْ وقع المسابير مُهجتي وشُقّقَ عن زُرْق النُّصول إهابي[٢]
ولَجَّجْت في حُلوِ الزمانِ ومُرِّهِ وأنفَقْتُ من عُمْري بغيْر حِساب[٣]

ولا غرابة في أنْ يقولَ أبو فراس عن نفسه إنه عالمٌ ثم يفتخر بذلك (٣٠٦: ١٥):

فمن شاء فلْيخُرْ يَجِدْ فخْرَ فاخرٍ، ومن شاءَ فلْينْطِقْ يَجدْ نُطْقَ عالم

فإنّه واسعُ المعرفة بالأخبار وبالتاريخ سَعَةً تدعو إلى الدهشة فعلاً، وخصوصاً في ما يتعلق من الأخبار بأيام العرب والفرس وبتاريخ قومه هو على الأخص. ثم إنه واسعُ المعرفة أيضاً بأبوابٍ أخرى من العلم كالفَلَك مَثَلاً. وأنا لا أحب أنْ أستَعْرِضَ تفاصيلَ معرفته هذه فإنّ ذلك يحتاجُ إلى صفحاتٍ كثارٍ ويخرُجُ بنا عمّا نحن بسبيله[٤]. غيرَ أن الذي يلْفِتُ النظرَ ليس إحاطَتَه بتلك المعارف، بل حسنُ تَصْريفها في شعره. أما كثرةُ مُطالعته للشعر فظاهرةٌ في أسلوبه ومعانيه ظهوراً كبيراً.

***

في أيام أبي فراس كان الشعور (بالرابطة العربية) قد بَرزَ بروزاً ظاهراً. لقد رأينا ذلك من قبلُ عند أبي تمام ثم عند المتنبي بعد نحو قرنٍ من الزمن. وينتظِمُ أبو فراس في سِلك الشعراء الذين أخذتْهُمُ العِزّة العربية فافتخروا بها ورَأوْها ذاتَ قيمةٍ في المجد وفي العاطفة أيضاً (١١: ١١، ١٨، ١ ـــ ٦، ١١٨: ١٢٤):

---

(١) باع الصبا: جاوزت الطور الأوّل من الشباب.

(٢) المسبار: أداة يختبر (يقاس) بها عمق الجرح. الإهاب: الجلد. النصل: الحديدة الجارحة في أعلى الرمح وفي السهم وفي السكّين. النصل الأزرق: الحادّ، المجلوّ، القاطع.

(٣) لجلج: خاض.

(٤) [٢٣: ٤، ٨، ٩] راجع في ذلك كله ٢٨: ٨٨ وما بعده، ٣٦ وما بعده، رقم ١١٨، و ١١٨ مكررة [ص ١٠١ ـ ١٧٠] مع مقدمتها ١٨: ١٢٦، ١٧: ٢٥٩، ٢٣ ـ ٢٤ [ص ٣١٥، ٣١٦] ١٩: ٢٨٣، ٥٨، ٨: ٣٠١ وما بعده ١٨: ٣٠٧، ٥٤: ٣٣٢ ـ ٦٣، ١١: ٣٤٥ ـ ١٣، ١٩ ـ ٢٤. وفي الفلك خاصة ٣: ١٧٤، ٧: ٣٠٤.

يُنادينَ بَينَ خِلالِ البيو ت: لا يَقْطَعِ اللهُ نَسْلَ العَرَبْ
* أسيفَ الهدى وقَريعَ العَربْ .....[١]
وإنَّكَ لَلْجَبَلُ المُشْمَخِرُّ (م) لي، بَل لقَوْمِكَ، بل لِلْعَرَبْ[٢]
*إذا العَرَبُ العَرْباءُ تَبْني عمادَه .....[٣]

ثم إن شعوره بالرابطة الإسلامية كان أقوى وأبرز، وشرف النسب العربيّ لا يتقدّمُ على الانتماء إلى محمدٍ رسولِ الله بالإسلام، والنَّجدةُ الصحيحة إنما تجبُ للإسلام لا للعُروبة، والفخرُ الصحيحِ إنما هو بالإسلام وحدَه (٤٣: ١٩، ١١٨: ١١٩):

يا مُعْجَباً بنُجومِهِ، لا النَحْسُ مِنْكَ ولا السعادَه
اللهُ يَنْقُضُ ما يُريـ ـدُ، وفي يدِ اللهِ الزيادهْ
دَعْ «ما أريدُ» و«ما تُريـ ـدُ»، فإنَّ للهِ الإرادهْ
٧ إذا كانَ غيرُ اللهُ للْمَرْءِ عُدَّةً أتِتْهُ الرَّزايا مِن وجُوه الفوائِدِ[٤]
عسى اللهُ أنْ يأتي بخَيْرٍ فإنَّ لي عوائدَ من نُعْماه غيرَ بوائِدِ[٥]
فكَمْ شالني من قعرْ ظَلْماءَ لم يَكُنْ لِيُنْقِذَني مِنْ قعْرها حَشْدُ حاشدِ[٦]

والحميّة الدينيةُ في شعر أبي فراس بارزةٌ جدّاً، فهو لا يكتفي بأنْ يطمئن إلى الإسلام ويتمدَّحَ به، بل هو يَنْفِر من النصارى نُفرةً شديدةً مصحوبة بالتحدّي. وليس ذلك غريباً في ديوان شاعر مثلِ أبي فراس، فإن عَصْرَه كان عصراً فرق الناس بحسب أديانهم ومذاهبهم الدينية أيضاً في الشرق والغرب معاً (٨٧: ٦، ٧، ١٤، ١٦،

(١) القريع: الذي يقارع (يقاتل) في الحرب. قريع العرب (المدافع عن العرب، بطل قومه).
(٢) المشمخرّ: المرتفع، العالي (عظيم قومه الذي يأوون إليه فيحميهم).
(٣) العرباء: الصافية النسب.
(٤) الرزيّة: المصيبة الكبيرة.
(٥) جبر الطبيب العظم: أصلح كسره، ردّه إلى حاله الصحيح. البائد: الماضي، الهالك.
(٦) الحشد: الجماعة الكثيرة من الناس.

٣٠٧: ٤٠، ٣٣٢: ٤٧ راجع ما بعدها أيضاً):

ولكنني أختارُ موْتَ بني أبي ... على صَهَواتِ الخيْلِ غَيْرَ مُوَسَّدِ[١]
وتأبى وآبى أن أموتَ مُوسَّداً ... بأيدي النَّصارى مَوْتَ أكْمَدَ أكْبَدِ[٢]
أُناديكَ، لا أني أخافُ من الرَّدى ... ولا أرتجي تأخير يوم إلى غدِ؛
ولكنْ أنِفْتُ المَوتَ في دارِ غُربَةٍ ... بأيدي النَّصارى الغُلْفِ ميتَةَ أكْمَدِ[٣]
* فقُلْ لابنِ فُقّاس دعِ الحَرْبَ جانباً ... فإنَّك رومِيٌّ وخَصْمُكَ مُسْلِم[٤]
أسيفَ الهُدى من حدِّ سيفِكَ يُرْتَجى ... يومٌ يُذِلُّ الكُفْرَ للإيمانِ

***

إن بني حمدانَ كُلَّهم شيعةٌ، ولكنّ تشيع أبي فراس بارزٌ جداً. ثم إن في تشيعه قضيةً تستحق التأمل. لقد حَرَصَ الحمدانيون على أن يكونوا درءاً للدولة العباسية ولخلافة بغدادَ مُتناسينَ في سبيل الدفاع عن بلادِ الإسلام كُلّ اختلافٍ في الرأي. ويبدو أن أبا فراس شرَكَ قومَه في رأيهمُ السياسيِّ، ولكنه لم يشرَكْهُمْ في رأيهمُ المذهبيِّ (السكوت عن موقف العباسيين من آلِ البيت قديماً وحديثاً)، فقد ندّد بأفاعيل العباسيين بآل البيت تنديداً شديداً. إن هجاءَ أبي فراسٍ للمُبرقَع الخارجيّ قرمط الذي ثار على العباسيين، يدُلُّ على أن أبا فراس قد فرِحَ بمقتله. ولكنّ هذا لم يُنْسِهِ أن يهجُوَ العباسيين ويذكُرَ ما ألحقوا بآلِ البيت من الظلم.

ولا ريب في أن أبا فراس كان، كسائر بني حَمدانَ، من الشيعة الإمامية (الاثنَيْ عَشَرية) مما هو بادٍ في أماكنَ مختلفةٍ من ديوانه. ولكنْ بينما كان بنو حمدان عموماً لا يتظاهرون بمذهبهمُ الشيعيّ، أو لا يحْفِلون بأنْ يظهَر عليهم أثرُ التشيُّع، لأن جهودَهُم

(١) يتمنى أن يموت على صهوة (ظهر) الحصان (في الحرب) غير موسّد (لا أن يموت إلى فراشه ميتة - بكسر الميم - طبيعيّة بالمرض أو بالهرم).
(٢) كبد: مشقّه (تعذيب). الكمد: الحزن (بالضمّ).
(٣) الأغلف: الذي لم يختتن.
(٤) نقفور فوقاس: قائد الجيوش الرومية.

كانتْ موجهة في الدرجة الأولى إلى بُلوغ مآربِهِمُ السياسية، فإنّ أبا فراس كان شديد التظاهر بالمذهب الشيعيّ: في التمدح بأسلافه أو في مُهاجمة خصومه.

إنّ أبرز عناصر الشخصية في أبي فراس أنّه فارس شجاع، فيه جميع معاني «الفروسية والفتوّة» من كرم وشهامة ووفاء للصديق وللعدوّ، ومن احترام للمرأة وعفّة بالغة وكتمان للسرّ. وحسبك أن تعلم أنّه لمّا تبيّن له يوم أسره أنّ «الفرار ينجيه من الموت» فضّل أن يظلّ في الميدان يقاتل مع قلّة من كان معه من الجند على أن يهرب بنفسه فينجو (١٦٠: ٤٠ ـ ٤١):

وقال أُصَيْحابي: «الفرار أو الرّدى»، فقلتُ: «هما أمْران أحلاهما مرّ»
ولكنّني أمضي لما لا يَعيبُني وحسبك من أمرين خيرهما الأسرُ!

والتهوّر ظاهر في شجاعة أبي فراس، ولكنه هو يذكر دائماً عن نفسه أنّه بصير بالعواقب. أما انهزامه أحياناً وأسره فإنّهما كانا مقدّرين عليه بقضاء الله (٢٢: ٢، ١٦٠: ٣٨ ـ ٣٩، ٢٢: ١٠ ـ ١٤):

* وما أدَّعي أنّ الخطوب فجأنني، لقد خبَّرتني بالفراق النّواعبُ[١]
* أُسرتُ وما صحبي بعُزلٍ لدى الوغى ولا فرسي مهرٌ ولا ربُّه غمرُ[٢]
ولكن إذا حُمَّ القضاء على أمري على امرئ فليس له برٌّ يقيه ولا بحرُ[٣]
* تكاثر لُوّامي على ما أصابني، كأنّ لم تنب إلّا بأسري النّوائبُ
يقولون: «لم ينظر عواقب أمره، ومثلي من تجري عليه العواقبُ[٤]
ألم يعلم الذلّان أنّ بني الوغى كذاك سليبٌ بالرماح وسالبُ[٥]؟
أرى ملء عينيَّ الرَّدى فأخوضُهُ، إذا الموت قدّامي، وخلفي المعايبُ[٦]

(١) الناعب: الغراب (ينذر الناس بصوته القبيح بالتّفرق والشتات)
(٢) الأعزل: الذي لا سلاح معه. المهر: ولد الحصان (لا يطيق الحرب). الغمر: الجاهل.
(٣) حمّ القضاء: حان (قرب، وقع) القضاء (أمر الله، ما كان الله قد كتبه على الإنسان).
(٤) عواقب الأمر: نتائجه، ومثلي الخ(؟): الذي يتحمّل تبعة ما يفعل أتباعه.
(٥) الذلّان: الذليل.

وإنّ وراء الحـــزم فـــيهـــا ودونهـــا مـواقـف تـنـسى دونـهـنّ الـتـجـاربُ

ومع كلّ شجاعة أبي فراس وتهوّره فإنّه كان يخاف الموت. غير أنني لا أرى أنّه كان يخاف ألم الموت، فيجبن عن لقائه، ولكنّه كان يرى أنّ انتهاء حياة الانسان «أمراً فظيعاً».

إنّ الشجاعة والرئاسة والفخر والسرور، كلّ هذه تنتهي إذا حُمِل الإنسان إلى التراب، فأيّ قيمة إذن لهذا الجهاد المستمر؟ (٢٠١: ١ ـ ٥):

أيـــا قـــلـــبي، أمـــا تخـــشـــع؟ ويـــا عِـــلـــمـــي، أمـــا تـــنْـــفَـــع؟
أمـــا حـــقّـــي بـــأن أنـــظُـــ ـرَ لـــلـــدنـــيا ومـــا تـــصْـــنَـــع؟
أمـــا شيَّعْـــتُ أمـــثـــالي إلى ضيقٍ مـــن المـــضـــجـــع؟[1]
أمـــا أعـــلـــمُ أنْ لا بُـــد لي مـــن ذلـــك المَـــصْـــرَعْ؟
أيـــا غـــوثـــاهُ، يـــا الـــلـــهُ هـــذا الأمـــرُ مـــا أفـــظَـــعْ

وأبو فراس، فوق كلّه عظيم الوفاء للصديق وللعدوّ، كتوم للسّرّ، بعيدٌ عن الغدر، فهو يقول في ذلك كلّه (رقم ٣٢١، ٣٣٤: ١ ـ ٣ ـ ٥٢: ١).

ويـغـتـابُـني مـن لـو كُـفـيـت اغـتـيابَـه لـكـنـتُ لـه الـعـينَ الـبـصيرة والأُذْنـا
وعـنـدي مـن الأخـبـار مـا لـو ذكـرتُـهُ إذاً قَـرَعَ المُـغـتـاب مـن نـدمٍ سـنّـا
* وإنّي لأنـــوي هـــجـــره فـــيردّني هـــوىً بـــينَ أثـــنـــاء الـــضُّـــلـــوعِ دفـــينُ
فـيـغـلُـظُ قـلـبي سـاعـةً ثمّ أنـثني و(أقـســو) عـلـيْه تـارة وألينُ
وقـد كـان لي عـن وُدِّه كـلُّ مـذهـبٍ، ولـكـنّ مـثـلي بـالإخـاء ضـنـينُ!
* فـديـتُـك مـا الـغـدرُ مـن شيمـتي قـديـماً، ولا الـعـجـزُ مـن مـذهـبي

ويرى أبو فراس أنْ يظلَّ على وفائه حتى لأولئك الذين يخونون عهده ويحولون عن صداقته أو يغدرون به، سواء أكان هؤلاء من الذين أحبَّهم أو من الذين صافاهم المودّة

(١) إذا رأيت الموت أمامي (في الثبات في الحرب) والعيب خلفي (في الهرب) أفضّل الموت.
(٢) إلى ضيق من المضجع (مكان النوم): القبر.

والإخاء (١٦٠: ١٣، ٩٦: ٣ ـ ٥، ٧: ١١):

* وفَيْتُ وفي بَعْضِ الوَفاء مذلّة لآنسةٍ في الحيّ شيمتُها الغدرُ
* ولمّا أساء الظنَّ بي من جَعَلْتُهُ وإياي مثل الكفّ نيطتْ إلى الزَّنْدِ[1]،
حملتُ إلى ضنّي به سوء ظنِّه وأيقنتُ أنّي بالوفا أمّةٌ وحدي[2]
وإنّي على الحالَيْن في العتب والرِّضا مقيمٌ على ما كان يعرِفُ من وُدّي
* جازَيتَني بُعداً بقربي في الهوى ومَنَحتني غدْراً بحُسْنِ وفائي

غيرَ أنّه قد يرى أحياناً أنّه لا يجوز لإنسان أن يبلغ به الحِلْمُ مبلغ الجهل، ولا كثرةُ الوفاء إلى أن يُوصَمَ بالغباوة أو أن تنتزع منه الكرامة الإنسانية (٨٦: ١١، ١٢٤: ٥):

وإنّا لنرْمي الجهلَ بالجعل مرّةً، إذا لم نَجِدْ منه على حالةٍ بدّا
هيهاتِ لستُ أبا فراسٍ إنْ وفيْتُ لمن غَدَرْ

وهناك أمرٌ يحتاج إلى تأمّلٍ كبير. إن أبا فراسٍ يتمدَّحُ بالعفّة كثيراً في شعرٍ وجدانيّ صادق، ولكنّ له أشعاراً يستهتِرُ فيها في طلب اللهو. فأيّ هذيْن الوجهين من السّلوك أصحّ في شأن أبي فراس؟ إنك بينما ترى أبا فراس يقول (١٦٠: ٣٤ ـ ٣٥):

وساحبةِ الأذيال نحوي لقيْتُها فلمْ يَلْقَها جهْمُ اللِّقاء، ولا وعرُ[3]
وهبْتُ لها مال حازهُ الجيشُ كلُّه ورُحتُ ولم يُكشَفْ لأبياتها سِتْرُ

وسوى ذلك مما يتصل بهذا المعنى، إذ تراه يقولُ (٢٨٧: ٨، ١٥٩: ٢ ـ ٣):

فما في طلب اللّهو على الشبّان من عارِ
* ولقد رأيتُ السّبيَ يُجـ لَبُ نَحْوَنا حُوّاً وحُورا[4]،
نختارُ منه الغادةَ الـ حَسْناءَ والظّبْيَ الغريرا[5]

(١) ناط فلان الشيء: علقه، ربطه بغيره. مثل الكفّ نيطت إلى الزند (من كنت أراه قريباً لي من أهلي).
(٢) غفرت له سوء ظنّه لضنّي (لبخلي) به: حبّاً بالإبقاء على صداقته.
(٣) جهم اللقاء: العبوس. الوعر: الشديد، السيء الخلق.
(٤) الأحوى: الذي له شفة سمراء. الأحور: الشديد بياض بياض العين والشديد سواد سوادها.

أو تراه يستهترُ في غزَلِهِ المذكَّر حتى يبلغ شيئاً كالكفر (١٢٠ : ١ ـ ٣):

قال لي مولايَ لمّا أنْ طغى وجْدي وجارا[١]
وتشكّيْتُ عليْه أنّ في الأحشاء نارا:
«لا تُطِلْ، لسْتَ تَراني أو تَرى اللهَ جهارا»[٢]

ولمّا بسط أبو فراس غايته من الحياة، كما فعل طَرَفَةُ في معلقته[٣]، اقتصر على شرب الخمر واللهو بالنساء (رقم ١٨٨):

لولا الغبوقُ وحثُّ الكأس مصطبحاً والجاشرية بين الصبح والغلس[٤]
وما أُرَجّيهِ من وَصْل الحِسان بها لما شكا هزَّ أطراف القنا فرسي[٥]
ما كنْتُ أبذُلُ نفسي للرِّماح ولا ألقى الكمِيَّ بقلبٍ غير مختلسِ[٦]

والذي يلفتُ نظرنا أن غَزَلَ أبي فراس العفيف يأتي في ثنايا قصائده الطوال، بينما غزله المستهتر يأتي مقاطعه المستقلة مما يدلّ عادة على أنّ غزله العفيف عنده غزلٌ تقليدي وأنّ الاستهتار في اللهو أقرب إلى نفسه.

ثمّ يبدو لنا بوضوح أنّ وجودَ الروم في الشام (سورية) خاصةً، كوجود الفُرس في العراق خاصةً، جعل الوصول إلى اللهو يسيراً على الشبّان. فعيد الميلاد كان من مناسبات اللهو (رقم ١٣٣):

يا طيب ليلة ميلاد لهوْتُ بها بأحور ساحر العينيْن ممكورِ[٧]

---

(١) الغرير: القليل الاختبار، الذي لا اختبار له.
(٢) وجدي: حبّي.
(٣) لا يمكن أن تراني. راجع في القرآن الكريم ٢: ٥٥، سورة البقرة ثم ٤: ١٥٣، سورة النساء.
(٤) ولولا ثلاث هنّ من لذة الفتى.
(٥) الغبوق: شرب الخمر مساء. الصبوح (بالفتح): شرب الخمر صباحاً. الجاشرية: شرب الخمر. الغلس: الظلام.
(٦) شكا هزّ أطراف القنا (الرماح) فرسي: ملّ من كثرة خوض المعارك.
(٧) الكمّي: الشجاع الكامل السلاح. غير مختلس: واع (كناية عن الشجاعة).

وأمّا الأديرة فقد كان كثيرٌ منها، منذ أمدٍ طويل قبل أبي فراس، مراتع للّهو. ويظهر أن أبا فراس أيضاً كان يرتادها لمثل ذلك (١٦٨: ٩ ـ ١٢):

سقى الله أيّاماً، بسبطان فاللِّوَى ... إلى بلدٍ، غيثاً تهلّل بالقَطرِ[١]
إلى دَيْر سابا ـ والصوامعُ حوله ـ ... إلى ديْرِ متَّى كُلَّ منْبَجِسٍ يسْري[٢]
فديرُ الشياطين الذي لمْ أزَلْ به ... أواصلُ لذّاتي على سالف الدّهرِ
منازلُ كنّا نعْهدُ اللّهوَ والصِّبا ... بها ونُديمُ السُكْرَ سُكْراً على سُكْرِ

ولكننا لو رَجَعنا إلى مجموع شعر أبي فراس، وإلى مجموع عناصر شخصيته، لوجدْنا أنّ العفّة أحقّ بالنسبة إليه. ومع أننا لا نبرِّئه من شيء من اللّهو الذي كان سائداً في زمانه، فإننا نرى أن هذا التمدّح بإتيان اللّهو لا يعدو في الحقيقة أنْ يكون «مجاراة لفظية» لروح عصره: إنه أراد ألّا يخلوَ ديوانه من أغراضٍ كانت موجودة عند أنداده من الشعراء، وإن كان قد خلا سُلوكه منها. فالعفة التي تبدو، إذن تقليدية عند أبي فراس هي الوجدانية، والتهتك الذي يبدو لنا أحيانا صادقاً هو التقليدي.

أما فيما يتعلّق بالخمر فأبو فراس يبدو أنه شربها، لا شكّ في ذلك، تناسياً لهمومه، أو للّهو فقط أو في رحلات الصيد (١٧٣: ١٣، ٣٥٤: ٢):

وكنتُ إذا الهموم تناوبَتْني ... فزِعتُ من الهموم إلى العُقار[٣]
* باتتْ وبِتُّ وبات الكأس ثالثَنا ... إلى الصباح تُسقيني وأسقيها
* فلم نزل نقلي ونشوي ونَصُبّ ... حتَّى طلَبْنا صاحياً فلم نُصِبْ[٤]

ثمّ له القطعةُ البارعةُ المشهورة في الخمر (وهي تذكّرنا بأبي نواس)، تلك التي يقول أبو فراس فيها (١٨٧، ٢: ٢٣٠):

(١) المكور: الحسن القوام مع امتلاء الجسم.
(٢) سبطان، اللوى (التلة المستديرة)، بلد (أسماء أماكن). تهلّل بالقطر(المطر): كثر مطره.
(٣) منبجس: (مطر) هاطل بشدّة. يسري (السحابة) التي تأتي في المساء.
(٤) تناوبتني: أصابتني نوبة (مرّة) بعد نوبة. العقار: الخمر.
(٥) نصب(بفتح وضم): نملأ الكؤوس خمراً. نصب (بضم فكسر): نجد.

تـــواعَـــدْنـــا لآذارِ بـمـسـعـىً غـيـرِ مختـار[١]
وقُمْـنـا نـسـحـبُ الـرَّيْـطَ إلى حـانـةِ خمّـار[٢]
فـلـم نَـدْرِ وقـد فـاحـتْ لـنـا مـن جـانـب الـدار[٣]-
بـخـمّـار مـن الـقـوم نـزلْـنـا أم بـعـطّـار
فـلـمّـا أُلْـبِـسَ الـلَّـيْـلُ لـنـا ثـوبـاً مـن الـقـار[٤]،
وقُـلْـنـا: أوْقِـدِ الـنـارَ لـطُـرّاق وزُوّار[٥]
وَجـا خـاصرةَ الـدَّنِّ فـأغـنـانـا عـنِ الـنـار[٦]
ومـا في طَـلَـبِ الـلَّـهْـوِ عـلى الـفـتـيـان مـن عـار

أما الغناء فلا ريب في أنّ أبا فراس كان يميل إلى سماعه ميْلاً شديداً ثمّ يطلب ذلك أشدَّ الطّلب. هذا بينما كان سيف الدولة لا يشرب النبيذ، ولا يتّسع وقته لسماع الغناء لاشتغاله بأمر الدولة وبالفتوح (ص٢٤١ ـ ٢٤٢، راجع ص٥ ـ ٦). ومثل سيف الدولة كان المتنبي، مع أنه عاش زمناً في البيئة التي عاش فيها أبو فراس. وكذلك الصيد كان من ملاهي أبي فراس. ويبدو لنا أنه كان يكثر الذهاب إلى الصيد لما يذكر في شعره من آلاته وأدواته وأسبابه وأسماء الطير والوحش ومن أساليب الصيد المختلفة. ونحن واجدون كلّ ذلك أو أكثره في أُرْجوزته في الطرد (رقم ٣٦٤)، وتُعْرَفُ بالمزدوجة الطَّردية (راجع صفحة ٤٣٥ في الحاشية).

ويلحقُ بهذا الباب مَيْلُ أبي فراس أحياناً إلى الهزل على أن يكون مقتصداً (معتدلاً) فيه عاقلاً (٢٥٨: ١ ـ ٢):

(١) في رواية: بآذار. بمسعى غير مختار (ولم يكن ذلك بسابق عوم منّا؟).
(٢) الريط (الثوب من حرير).
(٣) فاحت (رائحة الخمر).
(٤) القار: مادّة شديدة السواد (لمّا أوغل الليل واشتدّ ظلامه).
(٥) الطارق: الآتي في السماء (فجأة؟). أوقد النار (في آذار يظلّ البرد شديداً في البلدان الداخلية البعيدة عن شاطئ البحر).
(٦) وجا: شقّ. الدّنّ: وعاء للخمر كبير.

أروِّحُ القلْبَ ببعض الهَزْلِ تجاهلاً مني بغير جَهْلِ،
أمزَحُ فيه مزْحَ أهل الفضل، والمزحُ أحياناً جلاءُ العقل

ولا يجوز لنا أن ننهيَ الكلام على عناصر الشخصية عند أبي فراس قبل أن نذكر موقفه من أهله وموقف أهله منه.

يُخبرُنا أبو فراس في كلّ مناسبة أنه يحسن لقومه وأهله بينما كان قومه وأهلُه يسيئون إليه أو يهملونه، وخصوصاً في أثناء أسْرِه. إلّا أنّ له الزفرة الحرّى التي لا زفرة بعدها (٨٩: ٣):

إلى الله أشكو عُصْبةً من عشيرتي يُسيئون لي في القول غيْباً ومشهدا

أما موقفه هو منهم فظاهرٌ في المقطوعة التي منها هذا البيت، فهو يقول (٨٧: ٤ـ٥):

وإن حاربوا كُنتُ المجَنَّ أمامهم، وإنْ ضاربوا كُنْتُ المهنَّدَ واليَدا[1]
وإنْ نابَ خطْبٌ أوْ ألَمّتْ مُلِمَّةٌ جعلتُ له نفسي وما ملكتْ فِدا[2]

وشكوى أبي فراس من أهله تَرِدُ في قصائدَ كثار تُذَكِّرُ بحال طَرَفَةَ بن العبد وعنترة بن شدّاد في قوميْهما. وإنّ هذه المرارة التي يستشعرها أبو فراس من معاملة أهله له تشيعُ في جميع شِعره، ولكنّ بِرَّهُ بهم منعه من أن يُضارَّهم بمثل الذي أضرّوه به.

إنّ فهم هذه العناصر في شخصية أبي فراس الحمداني يفتح لنا على شعره نوافذ كثيرة ويجلو من حياته جوانب غامضة. لماذا يقول أبو فراس يخاطب قومه (٨٩: ١) «تمنَّيْتُمُ أن تفقدوني»!

إنّ نقمة أبي فراس العظمى كانت من سيف الدولة. إنّ أبا فراس مقتنع بأنّ سيف الدولة لم يكن راغباً رغبةً صادقة في أن يخرج هو من الأسر. وتعريض أبي فراس

(١) المجنّ: الترس (المدافع عن قومي). المهنّد: اليد (المقاتل في سبيلهم).
(٢) ناب خطب. ألّت ملمّة: نزلت (بهم) مصيبة.

بسيف الدولة في هذا المقام جليٌّ جداً. يقول أبو فراس: إن سيف الدولة «ينهب أمواله للشعراء والمقربين ويضن علي بقليل من مال يفتديني به. فإذا كان سيف الدولة لا يرعى وِدادي القديم ولا نسبي في بني حمدان فليذكر أنّني فارسٌ شجاع أدافع عن الإسلام وأدافع عن ملكه أيضاً»(١٦: ٣١، ٣٦)

وما أدّعي ما يَعْلَمُ اللهُ غيره: رحابُ عليٍّ للعُفاةِ رحابُ[١]
وأفعالُهُ للراغبين كريمةٌ، وأموالُهُ للطالبين نهابُ
ولكنْ نبا منه بكفِّيَ صارمُ وأظلمَ في عينيَّ منه شهابُ[٢]
وأبطأ عني والمَنايا سريعةٌ، وللموت ظُفرٌ قد أطلّ ونابُ
فإلّا يَكُن ودٌّ قديمٌ عهدتُهُ ولا نسبٌ بين الرِّجالِ قِرابُ[٣]،
فأحوَطُ للإسلام ألّا يضيعَني، ولي عنهُ فيه حَوْطةٌ ومَنابُ[٤]

لا ريب أبداً في أن سبب الوحشة بين أبي فراس وبين أهله ثمّ بينه وبين سيف الدولة خاصةً، قبل أسره وفي أثناء ذلك الأسر، تعود إلى أسباب عدّة:

١ ـ كان سيف الدولة يخاف أبا فراس على إمارته، إذ يبدو أن أبا فراس كان طموحاً إلى الملك وكان سيف الدولة يعرف هذا منه. ولقد صدق حدْسُ سيف الدولة فإنّ أبا فراس نازعَ أبا المعالي ابن سيف الدولة على الإمارة ولكن سقطَ قتيلاً في المعركة.

(١) الرحبة (بالفتح أو بالضمّ): الأرض الواسعة المنبسطة. عليّ (هو سيف الدولة). رحاب جمع رحيب: واسع.
(٢) نبا السيف عن الضريبة: لم يصبها. الصارم: السيف. الشهاب (هنا): النجم المضيء. وشهابه لا يضيء طريقي.
(٣) ومع ذلك، فإذا لم يكن بيني وبين سيف الدولة معرفة قديمة ولا نسب من القرابة.
(٤) ففي سبيل الدفاع عن البلاد الإسلامية يجب أن يحتفظ سيف الدولة بي وان لا يتركني اهلك (أموت) في الأسر. وأنا أقوم عنه (عن سيف الدولة) في الحرب في سبيل الاسلام. مناب (أنوب عن سيف الدولة أحياناً في ذلك).

٢ ـ كان أبو فراس صريحاً قليل الكياسة يعلن ما يضمر في وجه أصدقائه وأعدائه. أما سيف الدولة فيبدو لنا أنّه كان سياسياً محنّكاً يداري العباسيّين والقرامطة والبيزنطيين ولا يناوشهم إلا في نطاق طاقته وخططه.

٣ ـ إننا على ثقة من أنه كان لأبي فراس آراء يخالف فيها بني حمدان وسيف الدولة، فلم يكن بالإمكان أن يسودَ الاتفاق بين رجليْ دولةٍ يذهبُ كلُّ واحدٍ منهم في السياسة والاجتماع مذهباً خاصاً.

٤ ـ إن القلاقل الداخلية في إمارة بني حمدان والحروب الخارجية مع الروم جعلتهم في حاجة ملحّة إلى المال، والمال كان قليلاً في أيديهم. فلمّا أُسِرَ أبو فراس ثم جعل يطلُبُ من سيف الدولة أن يفتديه، جعل سيف الدولة يدافعه ويؤجّل موعد افتدائه تعلّلاً بأنه يريد أن يفتديَ جميع الأسرى الذين كانوا في أيدي الروم مرّةً واحدة، ولكنه عاجزٌ عن ذلك لقلة المال في يديه. وكان سيف الدولة يعتذر لعمله هذا بأنه ليس من الشهامة أن يفتديَ أبا فراس وحده أو مع نفر آخرين ثمّ يدع عامّة المسلمين أسرى في أيدي الروم. وما دام الأمر كذلك فيجب أن يبقى جميع الأسرى بلا فداء حتى يتيسر فداؤهم كلّهم مرّةً واحدة.

أما أن سيف الدولة كان يرغب أن يبقى أبو فراس في الأسر وأن يموت أسيراً أيضاً فظاهرٌ في ديوان أبي فراس ظهوراً جليّاً، وأنا أميل إلى أن في ذلك شيئاً من الحقيقة.

خصائصه الفنية

إن أشهر الأقوال في خصائص أبي فراس قولُ الثعالبيِّ المتوفى سنة ٤٧٩ هـ (١٠٣٧م). قال الثعالبيُّ[١] عن أبي فراس أنه:

«كان فردَ دهره وشمس عصره، أدباً وفضلاً وكرماً ونبلاً، وبلاغةً وبراعةً، وفروسية وشجاعة. وشِعره مشهور سائر بين الحسن والجودة، والسهولة والجزالة، والعذوبة والفخامة، والحلاوة والمتانة. ومعه رواء الطَّبع وسِمة الظرف وعزَّة الملك. ولم تجتمع هذه الخلال قبله إلا في شعر عبد الله بن المعتزّ. وأبو فراس يُعَدُّ أشعرَ منه عند أهل الصنعة ونَقَدَةِ الكلام».

وخصائص أبي فراس عظيمة الشّبه بخصائص عصره، وخصوصاً بخصائص المتنبي، إلا أنه كان أدنى درجةً من المتنبي. إنّ المتنبي كان أعمق منه تفكيراًوأجمع حكمةً وأمتن تركيباً وأكثر تصرّفاً في فنون الشعر وأعظم أثراً في عصره وأوسع شهرة. ولم يفْضُلْه أبو فراس إلا بالعاطفة التي كانت مفقودة عند المتنبي، بينما كانت عند أبي فراس تشيع في كلّ شعره. وإنما خَلَدَ شعر أبي لما فيه من العاطفة الرقيقة حيناً والجياشة أحياناً. لقد أصاب ابنُ رشيقٍ المتوفَّى سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٤م) لمّا ذكر المتنبّي فقال[٢]: «أما أبو الطيّب (المتنبي) فلم يُذكر معه شاعر إلا أبو فراس وحده. ولولا مكانه من السلطان لأخفاه».

فرأيُ ابن رشيق هنا واضحٌ، إنه يدلّ على أنّ شهرة أبي فراس تستند إلى عواملَ

(١) يتيمة الدهر.

(٢) العمدة: ١: ٨٣.

سياسية (في نسبه الحمداني وقرابته لسيف الدولة) لا إلى عواملَ أدبية (من تفوّقه الأدبي على المتنبي أو بلوغه إلى المستوى الأدبي الذي كان يتمتع به المتنبي). وأما قولُ الصاحبِ بن عبّاد[١]: « وكان المتنبي يشهدُ له (لأبي فراس) بالتقدّم والتبريز ويتحامى جانبه، فلا ينبري لمباراته ولم يجترئُ على مجاراته، وإنما لم يمدحْهُ ومَدَحَ مَنْ دونه من آل حمدان[٢] تهيُّباً له وإجلالاً، لا إغفالاً وإخلالاً».. فهو قول يخالف وجه الحقّ. وقد علّق السيد محسن الأمين[٣] على قول الثعالبي تعليقاً واعياً صادقاً، فقال:

«وأما أنه كان لا يمدحُه تهيّباً وإجلالاً فغيرُ صواب. والعجبُ صدور مثل [هذا القول] من الثعالبي مع معرفته وفضله، فإنّا لم نَرَ ولم نسمعْ أنَّ شاعراً ترك مدْح أحداً تهيّباً وإجلالاً. والصواب أنّ [المتنبي ترك مدح أبي فراس] إغفالاً وإخلالاً (تجاهلاً منه لقدرِ أبي فراس وتقصيراً منه في أن يمدحَ شخصاً خليقاً بالمدح)».

ولا ريب في أن ترك مدح المتنبي لأبي فراس راجعٌ إلى أمريْن مهمَّين: أولهما وأولاهما بالنظر تعاظم المتنبي وذهابه بنفسه فوق كلّ شاعر آخر، ولا سيما شاعراً دونه سنّاً ودونه فيما كان المتنبي يعتقد بلا ريب ـ شاعرية ومقاماً. وثاني ذينك الأمرين أن المتنبي جاء إلى بلاط سيف الدولة ليغضَّ من مقام أبي فراس الأدبي والسياسي، فليس من المنتظر أن يمدحه وينوّهَ باسمه ويشهر مناقبه ويرفع مقامه في ذلك البلاط الذي كان أهله لا يحبّون أبا فراس، بل كانوا يخشونه على سلطانهم. ثمّ إنّ المنافسة كانت عظيمة بين الشاعريْن، وفي ديوان كلّ واحدٍ منهما تعريض بالآخر. ألم يقل المتنبي:

أفي كُلِّ يومٍ تحتَ ضِبْني شويعرُ ضعيفٌ يقاويني قصير يطاولُ[٤]؟
* أعيذُها نظراتٍ منك صادقةً أن تحسبَ الشحمَ في مَن شحْمُهُ ورَمُ
وجاهلٍ مَدَّهُ في جهله ضحِكي حتى أتتْهُ «يدٌ فرّاسةٌ» وفمُ[٥]

(١) يتيمة الدهر.
(٢) مدح المتنبي أبا العشائر (الحسين بن عليّ بن الحسين بن حمدان).
(٣) أبوفراس الحمداني، الطبعة الاولى، دمشق ١٣٦٠هـ = ١٩٤١م، ص ٤٨ ـ ٤٩.
(٤) الضبن: الجانب الأعلى من الجسد (ما بين الإبط - بالكسر والكشح: الوسط).
(٥) الفرّاس (الشديد الافتراس: الصيد، القتل).

* خليليَّ، ما لي لا أرى غيرَ شاعرٍ؟ فكم منهم الدعوى ومني القصائدُ؟

هذه الأبيات وما يماثلها قالها المتنبي في أبي فراس بلا ريب، فليس من المعقول أن يمتدحه بعد أن هجاه. وأما شهادةُ الصاحب بن عباد فشهادةٌ مجروحةٌ لأن الصاحب كان من خصوم المتنبي الألدّاء. وكان الصاحبُ هذا قد طلبَ من المتنبي لما ورد المتنبي إلى المشرق سنة ٣٥٤هـ (٩٦٥م) أن يمدحه وبذل له في ذلك عشرين ألف دينار، فلم يقبل المتنبي لأن الصاحب بن عبّاد كان يومذاك شاباً ناشئاً لم يبلغ الثلاثين من عمره، ولم يكن قد وَلِيَ الوزارةَ بعدُ.

(أ) خصائصُهُ المعنويّة

أبو فراس شاعرٌ وجدانيّ مطبوعٌ مشبوب العاطفة يقول الشعر إرضاءً لنفسه وتعبيراً عن آرائه، لا صناعة أو حرفة. وكان لا يحبُّ لنفسه لقب شاعر بل يجب لها لقب فارسٍ. وهذا الميل والتعالي ظاهران في أماكن كثيرة من ديوانه (٧: ٢٦، ١١٨: ١١٨ ـ ٢٢٥: ١٦٧):

وصناعتي ضَربُ السيوف، وإنني متعرّضٌ في الشعر بالشعراء[١]
* نَطَقْت بفضلي وامتدحْتُ عشيرتي وما أنا مدّاحٌ ولا أنا شاعرُ

وكان أبو فراس، كما يبدو من ديوانه، كثير المطالعة، عرف كثيراً من التاريخ كما مرَّ معنا في الفصل المخصوص بعناصر شخصيته[٢] كما عرف شيئاً من الفلك. ثمّ إنه كان كثير المطالعة للشعر، وليس ذلك بمستغرب. ويظهرُ أنَّ إدمانه قراءة الشعر قد طبعت أقساماً من شعره بخصائص عدد كبير من الشعراء، وحملته على الإعجاب بهم، نعدّ من هؤلاء: طَرَفة وعنترة والخنساء وعمر بن أبي ربيعة والأخطل والفرزدق وجريراً وأبا نواس وأبا تمام. أما شَبَهُ شعره بشعر المتنبي فيمكن أن يدلّ على تقليده للمتنبي أو على أن لغته ولغة المتنبي كانتا تمثلان لغة العصر الذي عاشا كلاهما فيه.

(١) لعلها: متعرض في الشعر للشعراء (أجاري الشعراء إذا كنت فيهم).

(٢) راجع، فوق، ص٥٧.

أُعجِبَ أبو فراس بنفرٍ من الشعراء فقَرَنَ اسمه بأسمائهم أو رَفَع قَدْره فوق قدرهم صراحةٌ (١٦٨ : ٧):

وإني لأبكي للفراق، كما بكَتْ خُناسُ وقد امْسَتْ تحِنُّ إلى صخْر[١]

ثم هو يذكر شعر أبي زهير مهلهل بن نصر بن حمدان، أحد أبناء عمه، فيصفه بقوله (١٢٢ : ١٦):

مُحْكَمٌ قصَّرالفرَزْدقُ والأخطَـ ـلُ عنْهُ وفاق شعرَ جريرِ

أما تأثُّره بالشعراء فبادٍ في أماكنَ كثارٍ من ديوانه، فقد اقتبس في إحدى قصائده (١١١ : ٣) بيتاً من معلقة طرفة بن العبد (بعد أن بدَّلَ الكلمة الأولى فيه):

عداوةُ ذي القربى أشدُّ مضاضَةً على النفسِ من وقع الحُسام المهنَّد

ثمّ إنه أعاد معنى هذا البيت في مكان آخر من ديوانه (٦٥ :٢٨، ص٦٢):

عِتابُك، يا ابنَ عمٍّ بغير جُرْمٍ أشدُّ عليَّ من وخزِ السلاحِ

وكذلك اقتبس من شعر الأخطل والفرَزْدق (٢٤٦ : ١٨، ٢٣٣ : ٣٠)

إنّ ابنَ عمَّك ليس يغْفُلُ، إنه مَلَكَ الملوكَ وفكَّك الأغلالا[٢]

* لنا العزّة القعساءُ والشّرفُ الذي أحاطَ برُكنَيْه تميمٌ ووائل[٣]

أما أبياتُ أبي فراس التالية فلسنا نخطئُ فيها نفَسَ الشعراء الذي تأثر أبو فراس بهم، سواء أكانوا بعيدين عن زمانه أو قريبين منه أو معاصرين له. إن قصيدته: «أبت عبَراتُه إلا انسكابا» والتي يقول فيها (٩ : ٧، ٨، ٥٥):

---

(١) خناس تصغير تحبب للخنساء. صخر أخوها، مات فوقفت شعرها على رثائه.

(٢) قال الأخطل:

أبني كليب، إن عمي اللذا قتلا الملوك وفككا الأغلال.

(٣) قال الفرزدق:

لنا العزة القعساء والتعدد الذي عليه إذا عدّ الحصى يتخلف

ألم تَـرَنـا أعـزَّ الـنّـاسِ جـاراً وأمـنَـعَـهُـمْ وأمـرَعَـهُـم جَـنـابـا[١]؟
لـنـا الجـبـلُ المـطِـلُّ عـلى نـزارٍ حـلَـلْـنـا الـنَّـجـدَ مـنـه والهَـضـابـا[٢]
ألم تـعـلـم ومـثـلُـكَ قـال حـقـاً، بـأني كـنـتُ أثـقَـبَـهـا شِـهـابـا؟[٣]

إننا لا نخطئ فيها نَفَسَ جرير في قصيدته المشهورة: «أقلّي اللّومَ، عاذلَ، والعتابا» وخصوصاً حيث يقول (ديوان جرير ٦٦، ٧٢):

ومـا وَجَـدَ المُـلـوكُ أعـزَّ مـنّـا وأسرعَ مـن فـوارسـنـا اسـتـلابـا[٤]
أنـا الـبـازي المُـدِلُّ عـلى نُمَـيْرٍ أُتِحْتُ مـن الـسـمـاء لـهـا انـصـبـابـا[٥]
ألـسْـنـا أكـثرَ الـثَّـقـلَيْن رجـلاً بـبـطـن مَـنى وأعـظَـمَـه قِـبـابـا[٦]؟

ولا نفَسه في قصائدَ أخرى من البحر نفسه وعلى الرويِّ نفسه أيضاً (ديوان جرير، ص ١٧، راجع ص ٢٢، ٦١، ٨١):

إذا سَـعَـرَ الخـلـيفـةُ نـارَ حَـرْبٍ رأى الحـجّـاجَ أثْـقَـبَـهـا شـهـابـا[٧]

وأما مقطوعةُ أبي فراس القصيرة (٦٤: ١ ـ ٣):

قـامـتْ إلى جـارتـهـا تـشـكـو بـذُلٍّ وشـجـا[٨]:
أمـا تـريْـنَ ذا الـفـتـى مـرَّ بـنـا مـا عـرَّجـا[٩]؟

---

(١) أعزُّ الناس جارا: جارنا عزيز (نحميه ونحسن إليه ايضاً). الجناب (مكان السكنى) مريح: مخصب، خصب.
(٢) النجد: المكان المرتفع. الهضبة (أرض عالية مستوية). حللنا: سكنّا كلّ مكان (كلّ مكان لنا نحن).
(٣) الشهاب (هنا): النجم. الثاقب: المضيء (الذي يثقب، أي يخرق الظلام).
(٤) استلب: سلب (استولى على الغنائم في المعركة).
(٥) المدلّ (المتغلّب). أتحت لها... (نزلت عليها من السماء من حيث لا تدري)
(٦) الرجل (بالفتح) الجماعة من الناس. القبة: خيمة من جلد (تكون للأمراء).
(٧) سعر: أوقد، أشعل. الشهاب (النجم). الثاقب: الشديد الضوء (كأنه يثقب أو يخرق الظلام).
(٨) الشجا: الحزن.
(٩) عرج الرجل على المكان: مال إليه ووقف فيه.

إنْ كـــان مـــا ذاق الهـــوى فـــلا نَجَـــوْتُ إن نَـــجَـــا[1]!

فلا نخطئ فيها نَفَسَ عُمَرَ بن ربيعة. أمّا إذا نحن قرأنا مقطوعة أبي فراس التالية (١٥٥: ١ ـ ٤):

مـــا آنَ أنْ أرْتـــاعَ لـــلـــشيْب المُـــفـــوَّفِ في عِـــذاري[2]،
وأكُـــفَّ عـــن سُـــبُـــل الـــضـــلا لِ واكْـــتَـــسي ثـــوْبَ الـــوَقـــارِ؟
أمْ قـــد أمِـــنـــت الحـــادثـــا تِ مـــن الـــغـــوادي والـــسَّـــواري[3]
إني أعـــوذُ بحُـــســـنِ عَـــفـــ ـو الـــلـــه مـــن ســـوءِ اخـــتـــياري

فإنها تذكِّرُنا بما قاله أبو نواسٍ في زهدياته من النّدامة على ما فعله في شبابه ومن ثقته بعفو الله.

أمّا صِلَةُ أسلوبه بأسلوب المتنبي فتحتاج إلى بسط أوفى. إذا قرأنا ديوانيْ المتنبي وأبي فراس أدْرَكْنا أنّ بينهما تشابهاً في المعاني والتراكيب والنفس. ولكنْ من الصعب ان نردَّ ذلك إلى أن يكون المتنبي قد أخذ من أبي فراس، لما نعلم من تعاظم المتنبي. ثمّ إنّ المتنبّي لما جاء إلى حلَبَ كان عمرُهُ خمساً وثلاثين سنةً بينما كان أبو فراس في السابعة عشرة فقط .ثم إن خصائص المتنبي أوضح وأوسع بينما كانت خصائص أبي فراس لا تزال في تطورها الأول. ولكن ليس من الضروري أن نردّ كلَّ شبه في المعنى أو اللفظ عند أبي فراس إلى أنه مأخوذ من المتنبي مباشرة. إن هذه المعاني والألفاظ والتراكيب كانت شائعة في بيئة المتنبي وأبي فراس. ولكنّ المتنبي أجاد إبرازها والتعبير عنها أكثر من أبي فراس، وهذا راجعٌ بلا ريب إلى أنّ المتنبي كان أعمق تفكيراً وأوسع علماً وأكثر اختباراً وأقدر على الشعر من مُعاصره ومنافسه أبي فراس. لقد كان من المنتظر والمعقول إذا أصررنا على أن يكون أحدهما قد أخذ من الآخر- أن

(١) ... أن نجا (من حبي): سأأسره بحبي.
(٢) آن: حان. ارتاع: خاف.المفوّف: المتعدّد الألوان (الشيب الكثير). العذار: الشعر النابت في جانب الوجه. ارتاع للشيب: أدرك أن حياته ستنتهي قريباً وعليه أن يرجع إلى الأعمال الصالحة.
(٣) الغادية (التي تأتي في الصباح). السارية (التي تأتي في المساء) . أي الحادثات الكثيرة.

يأخذ أبو فراس من المتنبي. فمن الأبيات التي نراها عند أبي فراس بعد أن رأينا مثلها عند المتنبي قول أبي فراس (٧: ٢٣، ١٥: ٥ ـ ٦، ١١٨: ١٢٢، ١٩٧: ٢٩، ٢٣٣: ٢٥٩: ١١، ٣٠١: ٤، ٣٠٥: ١٣، ٣٠٧: ٧، ٣١٠: ٤)

مَن مُبلِغُ النُّدماءِ أني بعدهم ... أُمسي نَديمَ كواكِبِ الجوزاء[١]!
* وأعظمُ أعداء الرِّجال ثقاتُها، ... وأهونُ من عاديتَه من تُحاربُ
وشرَّ عدُوِّيكَ الذي لا تحارب، ... وخيرُ خليليْك الذي لا تناسبُ
* وساسا أمورَ المسلمينَ سياسةً ... لها اللهُ والاسلام والدين شاكرُ
* ولا تتقلّدْ ما يَروعُكَ حَلْيُهُ، ... تقلّدْ، إذا حاربْت، ما كان أقطَعا[٢]
وما أنا إلا بعضُ من قد فقدتُهُ ... ليالِيَّ بعد الطاعنين قلائل[٣]
* وصرنا نرى أن المتارك محسن ... وأنّ صديقاً لا يضُرُّ خليلُ
* صدودٌ ما يبيد ولا يحولُ ... ووصلٌ مثلما يهَبُ البخيلُ[٤]
وإني للصّبور على الرزايا ... ولكنّ الكلامَ على الكلام[٥]
* لقد جارتِ الأيامُ فينا بحكمها، ... ومَن يُنصفُ المظلومَ والخصمُ حاكمُه؟
* يئستُ مِن الإنصاف بيني وبينه ... ومَنْ لِيَ بالإنصاف والخصمُ يحكُمُ!
* وظلّامةٍ قلّدتُها حُكمَ مُهجتي ... ومَن يُنصفُ المَظلوم والخصم حاكمُهُ؟

ويخيّل إليّ أنّ هذه الأبيات في ديوان أبي فراس صدى لأشباهها في ديوان المتنبي. وإن أيسر مُوازنة بين المجموعتين تُرينا قوة أبياتِ المتنبي وصحة التعبير فيها وأثر الاختبار الجليّ والتفكير العميق. لقد ساق المتنبي هذه المعاني في الأبيات التالية (ج١،

(١) الجوزاء: مجموع نجوم. نديم كواكب الجوزاء (نديم العظماء من الناس).
(٢) يروع: يعجب (بجماله). الأقطع: الحادّ (لا تحمل السيف لأن غمده جميل، بل لأنّ نصله قاطع): لا تصحب الرجل الذي له مظهر كبير، بل اصحب الرجل الذي له نفع في قومه.
(٣) الظاعن: الراحل. بعض من قد فقدته (للمتكلم أو للمخاطب؟). من فقدته: مات. أيامي (حياتي) بعدهم قليلة، قصيرة.
(٤) صدود: جفاء، مقاطعة. يبيد: يهلك، (ينتهي). يحول: يتبدّل.
(٥) الكلام (بالكسر) جمع كلم، (بالفتح) الجرح، (بالضم) الرزيّة: المصيبة الكبيرة.

ص١٧٠، ٣: ١١٧، ٣: ٣٩٢، ١: ٢٩٠، ٣: ٢٨٧، ٣: ٦٩، ٣: ٨، ٣: ٣٦٦):

مَنْ مُبلغُ الأعرابِ أني بعدها ... جالستُ رسطاليسَ والاسكندرا[١]
* وأتعبُ من نداك من لا تجيبُهُ ... وأغيظُ من عاداكَ من لا تُشاكِلُ
* هنيئاً لضب الهام والمجدِ والعُلا ... وراجيكَ والإسلام أنّك سالمُ
* وما أنا إلّا سْمهَريٌّ حَمَلْتَهُ ... فزيَّنَ مَعْروضاً وراعَ مسدَّدا[٢]
* ليالِيّ بعْدَ الظّاعنين شكولُ ... طِوالٌ، وليلُ العاشقين طويلُ[٣]
إنّا لفي زمن ترَ الفبيحَ به ... من أكثرِ النّاس إحسان وإجمالُ
* فؤادٌ ما تسلّيه المُدامُ ... وعيشٌ مِثلما تَهَبُ اللِّئامُ
رَماني الدهرُ بالأرْزاء حتّى ... فؤادي في غشاءٍ من نبالِ،
فصرتُ إذا اصابتني سهامٌ ... تكسَّرتِ النّصالُ على النِّصالِ
وهانَ فما أُبالي بالرَّزايا ... لأني ما انتفعتُ بأن أبالي
* يا أعدلَ النَّاسِ إلّا في معاملتي ... فيكَ الخصامُ وأنتَ الخصمُ والحَكَمُ

ويبدو أنّ أبا فراس كان كثيرَ التّلاوة للقرآن الكريم، فقد رأينا أثر القرآن بارزاً في شعره، معنى ولفظاً، نذكُرُ من ذلك هذه الآيات الكريمة (٣: ٤، ٣٢: ٥، ٦٥: ٣٠ و ٤٣ من ص ٦٢ و ٦٣، ٣٠٧: ٤٥، ٣٢٧: ٥، ٢٠٣: ٣)، فتأمل الجمل المحصورة بين الأهلة:

* وكُنتُ أقيكَ إلى إلى أنْ رَمَتْ ... كَ يد الدهر (من حيثُ لا أحتسبْ)[٤]
أظنّا؟ (إنّ بعضَ الظنِّ إثمٌ)[٥] ... ومزحاً؟ رب جِد في مُزاحِ

(١) أرسطوطاليس: فيلسوف يوناني مشهور وعظيم. الإسكندر المقدوني: ملك يوناني عظيم.
(٢) سمهريّ: رمح. معروضاً (محمولاً أفقياً فوق سرج الحصان في أثناء الرجوع من المعارك): كناية عن أيام السلام. المسدّد: الموجّه إلى الخصم (في الحرب).
(٣) شكول: أشكال، أنواع مختلفة (متقلّبة، سيّئة).
(٤) أقيك: أحميك، أحفظك، أدافع عنك. من حيث لا أحتسب: أنتظر (منك، يا سيف الدولة).
(٥) إثم: ذنب.

ولـو شِـئـتُ الجـوابَ أجـبْـتُ لـكـن (خفضتُ لكم على علم جناحي)[١]
* فإن ترغبوا في الصُّلحِ فالصُلح صالحٌ (وإن تجنحُوا للسَّلْم) فالسِّلْمُ أسْلَمُ[٢]
* (مـا كُـلّـفَ الانـسـانُ إلّا وُسْـعَـهُ) والـلـهُ نـصَّ بـذَاكَ في الـقـرآنِ[٣]
* لا أحمِـلُ الهَـجْـرَ مـنـهُ والـغـرامَ بـه (ما كلّف اللهُ نفساً فوق ما تَسَعُ)

إن في هذه الابيات اقتباساً تاماً أو غير تام من القرآن الكريم، مما نرى من الآيات التالية:

﴿ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ (٦٥: ٣) ـ ﴿إن بعض الظنّ إثم﴾ (٤٩: ١٢) ـ ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾(١٧: ٢٤) ـ ﴿واخفض جناحك للمؤمنين﴾ (١٥: ٨٨) ـ ﴿واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾ (٢٦: ٢١٥) ـ ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ (٨: ٦١) ـ ﴿لا يكلّف اللهُ نفساً إلّا وسعها﴾ (٢٣: ٦٢).

يغلبُ على سلوك أبي فراس وعلى شعره شيء كثيرمن الجدِّ. إن روح العصر ومقامَ بني حمدان على التخوم الغربية للأمبراطورية الإسلامية في حذاء الروم وكثرة المعارك التي خاضوها لم تكد تترك لأحد من أحياء ذلك العصر فرصة للهزل. ثمّ إنّ حياة أبي فراس الشخصية من خصام مع أسرته وحروب مع الروم، ومن أسرٍ، ومن نزاعٍ بعد الأسر معْ أبي المعالي بن سيف الدولة، كلّ تلك قد جعلت الهزل في أفعال أبي فراس وأقواله أمراً لا تجري به العادة.

غير أننا واجدون له شيئاً يسيراً من الهزل في ديوانه لم يكن منه بدٌّ في مطلع شبابه أو في لياليه الحوالك، فإنّ الإنسان إذا استمرَّ به الجِدُّ وأحاطت به المعضلات والرزايا احتاج إلى شيء من الهزل يروّحُ به عن نفسه ليشدّدَ من عزائمها فيحمِلُها على الاستمرار في احتمال تكاليف الحياة الباهظة. فمن أقوال أبي فراس التي يميلُ فيها إلى الهزل قولُهُ: (رقم١٥٢، رقم ١٩٣، ٢١١: ١٢):

(١) خفض فلان جانحه (جانبه): تواضع.
(٢) جنح: مال.
(٣) الوسع: الطاقة، المقدرة على الحمل أو على القيام بالأعمال.

أتـــتْـــني عـــنْـــكَ أخـــبـــارُ وبـــانَـــتْ مـــنْـــكَ أسرَارُ
وَلاحَـــتْ لي مـــن الـــسَّـــلْـــوا نِ آيـــــاتٌ وآثـــــارُ[1]
أراهـــا مـــنـــكَ بـــالـــقـــلـــبِ، ولـــلأَحـــشـــاءِ إبْـــصـــارُ
إذا مـــا بَـــرَدَ الـــحـــبُّ فمـــا تُـــسْـــخِـــنُـــهُ الـــنـــارُ
* مَحـــلُّـــكَ الجـــوزاءُ بـــلْ أرفَـــعُ، وصـــدْرُكَ الـــدَّهـــنـــاءُ بـــلْ أوسَـــعُ[2]
وقـــلـــبُـــكَ الـــرَّحْـــبُ الـــذي لم يـــزَلْ لـــلـــجِـــدِّ والهـــزلِ بـــه مـــوضـــعُ.
رفِّـــهْ بـــقَـــرْعِ الـــعُـــودْ سَمْـــعـــاً غـــدا قـــرعُ الـــعـــوالي جُـــلَّ مـــا يُـــسْـــمَـــعُ[3]
فـــجـــودُك الـــغـــامـــرُ مـــا يـــنـــقَـــضي وفـــضـــلُـــكَ الـــبـــاهـــرُ لا يُـــدفَـــعُ.
* كـــأنّ آدمَ أوصَى قـــبْـــلَ مـــيـــتَـــتـــه بـــأن يـــكـــونَ عـــليه الـــنَّـــاسُ أضيافـــا.

طول النفس:

أبو فراس شاعرُ مقطعات وقصائدَ قصارٍ، ولكنّ له أحياناً مطولاتٍ. في ديوان أبي فراس ثلاثمائةٍ وستٍ وتسعون قطعة منها مائتان وتسعٌ وسبعون قطعة لا تبلغ أطولها عشرة أبيات. أما القصائد التي تزيد على خمسين بيتاً فإنها اثنتا عشرة فقط، منها قصيدتان رُوِيَت كلٌّ واحدة منهما على نسق مع اختلاف في الأبيات أحياناً، فتكون القصائد الطِّوال عند أبي فراس عشراً فقط أطولهنَّ القصيدة التي تحمل الرقم ١١٨، (ص١٠٣ ـ ١٢٣):

لـــعـــلَّ خِـــيـــالَ الـــعـــامِـــريَّـــةِ زائِـــرُ فـــيُـــسْـــعَـــدَ مَـــهـــجـــورٌ ويُـــسْـــعَـــدُ هـــاجِـــرُ[4]

---

(١) لاح: ظهر. السلوان: النسيان (نسيانك لي، يا سيف الدولة): آيات (علامات) وآثار (نتائج، حقائق).

(٢) الجوزاء: مجموع نجوم بعيد عنّا. الدهناء: صحراء واسعة جداً في شبه جزيرة العرب.

(٣) العوالي جمع عالية: صدر (أعلى) الرمح. جلّ: أكثر. أسمعني صوت العود (الغناء) فقد مللت (بكسر اللام الأولى) صوت الرماح (الحرب).

(٤) العامرية: ليلى محبوبة قيس (مجنون ليلى). فيسعد مهجور ويسعد هاجر (ينال المحبّ والمحبوب معاً سعادة). ويمكن أن نقرأ: ويُسعِد (بضمّ فسكون فكسر) هاجر: أي أن المحبوب يجعل المحبّ سعيداً.

فإنّها تبلغ مائتين وخمسة وعشرين بيتاً. على أن هذه القصيدة لا تُعدُّ في باب النفس الطويل على الحقيقة لأنها مجموعُ أغراضٍ كثيرة لا يُحسِنُ الشاعرُ عادةً التخلصَ من بعضها إلى بعض، فجاءت القصيدة مجزأةً مقطعةَ الأوصال فيها غزلٌ وحماسةٌ وعَتابٌ وفخرٌ وتاريخ ومديح. وبعضُ هذه الأغراض يدور في القصيدة فيتكرّر مرّة بعد مرّة.

ومع أن أبا فراس يردّد الأغراض الواحدة في قصيدة واحدة أحياناً فإنه يردد المعانيَ أيضاً: وهذا من عيوبه البارزة، فلنقتصر على المَظانّ الآتية:

* ولو أني أملك فيكَ أمري ركِبْتُ إليك أعناق الرِّياح
(٣: ٧١)

أقمتُ ولو أطعْتَ رسيسَ شوقي ركِبْتُ إليْكَ أعناق الرِّياح[1]
(٤: ٧٣)

* فكيف وفيما بيننا مُلك قيصرٍ وللبَحْرحَوْلي زخرةٌ وعُبابُ[2]
(٤٣: ١٦)

فكيف وفيما بيننا مُلك قيصرٍ ولا أملٌ يحيي النفوسَ ولا وعدُ
(٢: ٨٤)

* إني ليعجبني إذا عايَنْتُهُ أثرُ السِّنان بصَحْن خدِّ الفارس[3]
(٣: ١٨١)

إني ليعجبني إذا اشتجر القنا[4] أثرُ السِّنان بصَحْن خدِّ الفارس
(٣: ١٨٢)

---

(١) الرسيس: أصل الحب الشديد. ركب فلان أعناق الرياح: أسرع.
(٢) زخرة (اضطراب) وعباب (كثرة من الماء).
(٣) السنان: الحديدة في رأس الرمح.
(٤) اشتجر القنا (الرماح) اشتبكت (حميت الحرب). يعجبني الفارس المحارب إذا جرح في وجهه (هو مقبل على الحرب) لا في ظهره (وهو هارب).

* خُطِبَتْ بحدِّ السَّيف حتّى زُوِّجَتْ كُرهاً، وكان صداقُها للمُقْسِم[١]
(٢: ٢٩٢)

* راحتْ وصاحبها بعُرسٍ حاضرٍ يُرْضي الإلهَ وأهلُها في مأتم[٢]
(٣: ٢٩٢)

باتتْ وصاحبها بعُرس حاضرٍ يُرْضي الإلهَ وأهلُها في مأتم[٣]
(٢٣: ٣٠٤)

* وقائلةٍ: «ماذا دَهاكَ» تَعَجُّباً! فقُلْتُ لها: «يا هذه، أنتِ لا الدهرُ»
(٧: ١٢٨)

فقالتْ: لقد أزرى بكَ الدَّهرُ بعْدَنا، فقلتُ: معاذ الله، بل أنتِ لا الدهرُ[٤]
(٨: ١٢٨)

* أبا الهجرِأم بالبَيْن، أم بكليْهما تَشاركَ فيما ساءني البَين والهجرُ؟
(: ١٦٠)

(ب) خَصائصُهُ اللفظية

أبو فراس من أتباع المذهب الشاميّ، أولئك الذين يتأنقون في ألفاظهم ويتكلفون أوجه البلاغة في أشعارهم. غير أنَّ هؤلاء قد يتكلّفون المعاني أيضاً قليلاً أو كثيراً. ثمّ إنّ في تأنّقهم في الألفاظ وفي تكلّفهم أوجهَ البلاغة يزيدُ بعضُهم على بعض. من أجل ذلك كلُّه لم يكن من المستغرب أن يكون أبو فراس مُعجباً بأبي تمامٍ (١٦: ٧ ـ ١٧):

(١) خطبت بحدّ السيف: غنيمة في الحرب. الصداق: المهر (المال الذي يدفعه الرجل للمرأة عند الزواج). صداقها للمقسم (؟): بلا صداق (؟) لأنها غنيمة (حق للمحارب).

(٢) صاحبها: زوجها.

(٣) باتت: قضت الليل. صاحبها: زوجها.

(٤) أزرى به الدهر: جعله زريا (قليل القيمة، محتقراً). معاذ الله: أعوذ بالله (تعالى الله عن أن يكون قد أمر بذلك).

وإذا أدْرنَ على النّدامَى كأسَها غنَّيْنا شِعرَ ابن أوسِ الطَّائي
(راحٌ إذا ما الراحُ كُنَّ مَطِيَّها كانت مَطايا الشَّوق في الأحشاء)[١]

وألفاظ أبي فراس في أغراضه الوجدانية فصيحةٌ (أي مألوفة مأنوسة). غير أنه أحياناً يجب لأنه من اتباع المذهب الشامي أن يأتيَ بالألفاظ الغريبة التي تَمُتُّ إلى البادية والناقة بسبب. ولكنَّ هذه كانتْ تأتي في أغراض يبدو عليها أنها تقليدية (١٤ : ٩٢، ٢٥ : ١٧٣ - ٢٦، ١٨ : ٣٣٣ - ٢٠):

وإذا الهمومُ تكاثرت لم يُفْنِها إلّا العُذافِرةُ الأَمونُ الجلْعَدُ[٢]
* عَليَّ لكُلِّ همٍّ كلُّ عيسٍ أَمونُ الرحْلِ مُوخِذة القِفار[٣]
وخرَّاجٌ من الغَمَراتِ خِرْقٍ أبو شِبلين قَحْميٌّ الذمار[٤]
* وتَنوقةٍ قذفٍ يحار بها القطا جاوزْتُها بجُلالةٍ مذعانِ[٥]
تطْوي الفلاةَ بأربعٍ مجدولةٍ وتبذُّ شأوَ الرّيح بالذملانِ[٦]

(١) ابن أوس الطائي: أو تمّام. الراح: الخمر. الراح جمع راحة: الكفّ. المطيّة: الحيوان الذي يركبه الإنسان للسفر.

(٢) العذافرة (بضم العين وكسر الفاء): الناقة العظيمة الشديدة. الأمون: الأمونة (لا تعثر ولا تفتر)، الوثيقة الخلق (بالفتح)، بناء جسمها متين. الجلعد: الصلب (بالضم): الشديد.

(٣) العيس: كرام الإبل. أمون (راجع الحاشية السابقة). موخذة القفار (سريعة في الأراضي الواسعة القاحلة)، قديرة على السير في الأراضي الوعرة.

(٤) خرّاج: يستطيع التخلّص من الصعاب. الغمرة: الشدّة. الخرق (بالكسر): السّخيّ (الكريم) الظريف، الحسن. أو شبلين: (لعلّ ذلك إشارة إلى سيف الدولة، وكان له ابنان). القحمي: (الجريء في اقتحام الصعاب). الذمار: ما يجب على الإنسان حمايته كالعِرض (بالكسر) والوطن...إلخ. قحميّ الذمار: (الجريء الشديد في الدفاع عمّا يملك).

(٥) التنوقة: الصحراء. قذف: بعيدة (واسعة). القطا: طائر (يهتدي إلى الأماكن البعيدة المجهولة المعالم). الجلالة: الناقة العظيمة. المذعان: السهلة القياد، المطيعة.

(٦) طوى الرجل الفلاة: قطعها وسار فيها بجدّ. الفلاة: الأرض الواسعة. بأربع (قوائم) مجدولة (عضلاتها شديدة متينة). تبذّ: تفوق (تتجاوز، تسبق). الشأو: الشوط، الأمد، الغاية (المكان الذي ينتهي عنده السباق). الذملان: السير السريع اللّين (الهادئ). هذه الناقة تسبق الريح.

هـذا وكَـمْ مـن غُـمّـةٍ كـشَّـفْـتُـهـا بـشَـبـا الـظُّـبـا وتـوقُّـد الخِـرصـانِ[١]

ومن المنتظر أيضاً أن يأتيَ أبو فراس بالألفاظ الغريبة في أراجيزه لأنه ينحو فيها نحواً بدوياً، وخصوصاً حينما يتكلم على الصيد فيذكر أدواته وآلاته وأماكنه وطرائده. قال يصف المطر (٢١٢: ١٠ ـ ١٣):

ثم اطّـبـاه ضـارجٌ فـبـارقُـهْ إلى مُـلِـثٍ لم يـكـن يـفـارِقـهْ[٢]
مِـنْ أُنُـفِ الـوسمـيّ نـوءٌ صـادقُـهْ مُـنَـبـجِـسٌ مـرتجِـسٌ صـواعِـقُـه[٣]
إذا أدْلَـهَـم أو أضـاء بـارقـهْ وهَـدَرَت عـلى الـثرى شـقـاشـقـهْ[٤]
أهْـدت إلى أرْبُـعِـهِ ودائـقـه قَـشيبَ روضٍ دُبِّـجَـتْ نمـارقـهْ[٥]

وقال يصِفَ بازاً (٣٦٤: ٦٨ ـ ٧٣):

جِـئـتُ بـبـازٍ حَـسَـنٍ مـبـهْـرَجِ دون الـعُـقـاب وفُـوَيْـق الـزُّمَّـجِ[٦]
ذي مِـنْـسَر فـخـمٍ وعَـيْن غـائـرَهْ وفـخِـذٍ مـلءَ اليمـين فـاخَـره[٧]

(١) الشباة: الطرف، الحدّ (حدّ السّيف). الظبة (بضم ففتح بلا تشديد): حدّ السيف. الخرصان (بالكسر أو بالضم) جمع خرص (بالكسر أو بالضمّ): سنان الرمح. توقّد الخرصان: لمعان سنان الرماح (كناية عن كثرة استعمالها: بكثرة الحروب).
(٢) اطّبى فلان فلانا: دعاه، استماله، استدرجه إليه، ضارج وبارق: مكانان. الملثّ: المطر المستمرّ.
(٣) الأنف: الذي لم يمسّه أحد بعد. الوسمي: مطر الربيع. أنف الوسمي: ماء المطر الذي لم يشرب أحد منه بعد. والنبات الذي في الربيع ولم يرعه أحد أو لم يدس عليه أحد بعد. منبجس: منهمر (ساقط من السحاب بكثرة). مرتجس: ذو صوت. صواعقه شديدة (بعد الرعد الشديد يكثر انهمار المطر).
(٤) أدلهم: اشتدّ سواده. هدر: أحدث صوتاً شديداً. الثرى: التراب. الشقاشق جمع شقشقة (ريق كثير يخرج من فم الجمل إذا هاج وهدر كثيراً).
(٥) الأربع (بضم الباء): المكان المسكون، المكان. الودائق جمع وديقة (شدّة الحرّ)، الموضع فيه نبات، المطر. قشيب: جديد. النمرقة (بضمّ فسكون فضمّ): الوسادة الصغيرة. دبّج فلان الثوب: زيّنه ونقشه. أنبت هذا المطر في تلك الأرض نباتاً مختلفاً.
(٦) مبهرج (مزيّن، منقوش بلونين أوأكثر). الزمّج: طائر يألف مجاري المياه.
(٧) المنسر: منقار الطيور الجوارح (كالنسر). عين غائرة (عميقة في وجهه) وهذا مستحسن في البزاة (بالضم).

ضخمٍ قريبِ الدَّسْتبانِ جداً يلْقى الذي يحمِلُ مِنْه كدّا[1]

والتراكيب عند أبي فراس سهلةٌ واضحة ولكنها ضعيفة أحياناً، وذلك أنه يجيء مرةً بكَلِمة في غير موضعها أو يأتي بكلمة أجنبية أو يسهِّلُ الهمزة أو يخطئ صيغة من صيغ الجمع أو من صيَغ الإناث أو يحذف رابطاً أو يُحلّي بلام التعريف لفظاً لا يتحلى بها. من ذلك أنه استعمل:

- الحيا (٧: ٨) مكان الحياء.

- رؤياك (٨٧: ٥١) مكان رؤيتك (الرؤيا: الحلم).

- كلمات أجنبية: بنج (٦٢: ٢) أي خمسة بالفارسية. ثم بهار (١٩٦: ٢) أي الزهر الأصفر بالفارسية (الربيع).

- نشا (٦٥: ٣٩، ص٦٢)، بني ورقا (٣٩: ٤٦ ص ٦٣ ثم ١١٨: ٥١، ص ١٠٨)، بالوفا (٩٦: ٤)، يتهي (٢٥٦: ٢)، واستلاما (٢٨٨: ١٠) مكان: نشأ، ورقاء، بالوفاء، يتهيأ، استلأم.

- هبوات بسكون الباء (٢٣٠: ٢٣) مكان هبوات بفتح الباء. ثم موْتات (٢٣٠: ٣٧) مكان ميتات.

- المأمون نبوته (١٢٧: ٤١) مكان المأمونة نبوته.

- أجريته وأغثيته (١٦٣: ١١ و ١٢) مكان أجرتِه وأغثتِه.

- وحُجبن عنك السيئات (٢٤٢: ١٦) وينادينه النسوان (١١٨: ١٣٠، ص ١٦٠) وما أنا راضٍ إن كثرن مكاسبي (٢٢: ٤١). مكان: حُجبت عنك السيئات وتناديه

(١) الدستبان (؟). الكدّ: التعب.

النسوان وكثرت مكاسبي. ولغة «أكلوني البراغيث» تكثر في شعر أبي فراس.

- يا من وهبت له روحي تملّكها (٢١٤ : ١) وصبغ الحيا خديه لون مدامعي (٧ : ٨): وهبت له روحي فتملكها ثم صبغ الحياء خديه بلون أو مثل لون.

- أدخل لام التعريف على «كل» و «بعض» (٢١٤ : ٣).

إنّ تلك الخصائص التي سبق أن مرّت بنا (قبل أن جئنا إلى سرد أشياء من ضعف التركيب عند أبي فراس أو من التساهل في صيغ الألفاظ) تجعَلُ شعر أبي فراس سهلاً عذبا يدرك القارئُ معناه ومقاصدَه بأدنى تأمّلٍ. من ذلك مثلاً قولُه:

أبنيَّتي، لا تجْزَعي كُلُّ الأنام إلى ذَهابِ
أبنيَّتي، صَبْراً جَميـ ـلاً للجَليل من المُصابِ
نوحي عَليَّ بِحَسْرةٍ مِن خلفِ سِتْرِكِ والحِجابِ
قولي، إذا نادَيْتِني وَعَييتُ عن ردّ الجَوابِ:
زينُ الشَّبابِ، أبو فرا سٍ، لم يُمتَّعْ بالشّباب!

غير أنَّ هذه الخصائص نفسها قد تجعلُ أسلوبَ الشاعر ضعيفاً ركيكاً، وخصوصاً إذا كان الغرضُ غرضاً وصفياً بعيداً عن المنحى الوجدانيّ وبعيداً عن بيئة القارئ. قال أبو فراس يُشبِّه نفسه برجلٍ من العامة يتقدّم من دوائر الحكومة بقصّة (معروض)، ولكنّ قصته تُرفض (رقم ٢٥٦):

* ضَمَّنْتُ حالي قِصَّةً فرَفعْتُها، فأتانيَ التَّوقيعُ: يخرجُ حالُهُ[1]
فأتيْتُ ديوان الهوى، فَلِكَثْرة الـ ـعُشَّاق لم يَتَهيَّ لي إيصالُهُ[2]؛

(١) كتب قصة (معروضاً أو استدعاء أو طلباً) لاستخراج وصف لحالي في الحبّ (كما يطلب الناس عادة من إحدى دوائر الدولة أن يعرفوا ما عليهم أو أن يردّوا مظلمة عن أنفسهم). فرفعتها (إلى دائرة المختصة) فأتاني التوقيع (الموافقة على النظر في قضيتي): مع التذييل الذي يخطّه الموظّف المختصّ على "الطلب": يخرج حالُهُ (يعطى ما طلب في هذه "المعاملة").

(٢) فحملت هذا " الطلب" وذهبت به إلى ديوان الهوى (الحبّ) لا إلى ديوان الوزارة أو إلى مصلحة

حتّى إذا أوصَلْتُهُ نظروا إلى جسم تبقّى في العيون خيالُهُ
* فعَرَضتُ، ثمَّ توقعوا: هذا فتىً وُجِدَ اسْمُهُ، لم يوجدِ اسْتقبالُهُ[1]
* فأجابَ هذا خطُّهُ، ولو أنهُ صبَّ تَمَكَّنَ وجْدُهُ وخيالُهُ[2]
لمْ يحْمِلِ القَلَمَ الدَّقيقَ يَمينُهُ، وتَقِلُّ قِرطاس الكتاب شمالُهُ[3]

أوجه البلاغة:

إذا كان أبو فراس من أصحاب المذهب الشامي فلا بدَّ من أن تكون الصّناعة كثيرة في شِعره. فالبديع والمجازات والتشابيه والاستعارات وسوى ذلك من أوجه البلاغة بارزةٌ في أشعاره بروزاً يدلُّ أن بعضها مقصودٌ إليه مُتكلّفٌ. وأوصافُهُ تنكشف عن مقدرة أعظم على التأنّق في تصريف أوجه البلاغة منها على إجادة الوصف الحسّيّ. قال يصف جلّناراً فأبدع في التأنّق حتى قارب ابن المعتزّ في مقطّعاته التي يصف فيها أسباب الترف، ولكنّه لم يقرِّب الجلّنار (زهر الرُّمان) إلى أذهان النّاس (رقم ١٤٠):

وجُلَّنارٍ مُشرقٍ على أعالي شَجَرهْ
كأن، في رُؤوسِه، أَصْفَرَهُ وأَحْمَرَهْ

الضرائب. . . ، فوجدّت العشاق أمثالي هنالك كثيرين مزدحمين، فلم أستطع أن " أقدّم طلبي" إلّا بعد انتظار طويل.

(١) فعرضت تفاصيل أمري: فبعد البحث في سجلّاتهم وقّعوا (كتبوا على "طلبي"): وجدنا اسمه ولكن لم يوجد استقباله (؟): لم يوجد (في السجلات) تفاصيل عن حياته وأعماله.

(٢) وقال الموظف المختص (ويبدو أنّ هذا الموظّف المختصّ كان قديماً في الديوان ويعرف أهل البلد معرفة شخصية): هذا خطّه (أنا أعرف خطّه)، وإن كان فيه من العشق (الذي أنحل جسده) ومن الخبال (بالباء) الذي بلبل نفسه وعقله قد جعل مظهره غريباً حتّى تردّد في معرفته أولئك الذين كانوا يعرفونه من قبل.

(٣) وهو الآن: عاجز: لا يكاد يستطيع أن يحمل القلم (مهما يكن ذلك القلم دقيقاً (صغيراً، خفيفاً) بيده اليمنى ولا يقلّ (يحمل) قرطاس (ورقة) الكتاب (الطلب أو المعروض الذي كان قد كتبه (بيده اليسرى).

قُـــراضـــةٌ مـــن ذهـــبٍ فـــي خِـــرَقٍ مُـــعَـــصْـــفَـــرهْ[١]

ومثل هذا في البراعة والتأنق وصفه لنهر يسير في مرج منوّر بالورود المختلفة فيشبّه ببساطٍ مُطَرَّزٍ وقد ألقى عليه القَيْنُ (صانع السيوف) نصلاً مصقولاً لمّاعاً (١١ : ٢٦٤ـ١٢):

والمـــاء يَـــفـــصُـــلُ بـــين زهـــ ـر الـــروض في الـــشَّـــطَّـــينِ فـــصْـــلَا
كـــبِـــســـاطِ وشْيٍ جـــرَّدَتْ أيْـدي الـقُـيـونِ عَـلَـيْـهِ نَـصـلَا[٢]

ولا ريب في أن أبا فراس كان يتكلّف أوجه البلاغة، وإلّا فكيف يمكِنُ أن نجدَ مثل هذه الأبيات في ديوانه، وليس فيها من براعةٍ إلّا حشدُ هذه الوجوه من الجناس والطباق والموازنة (٢ : ١٢٧، ٦، ٢٤، ٣٠، ٣٨، ٤٠، ٤١):

الحـب آمـرُه والـصَّـوْنُ زاجِـرُهُ والـصـبر أول مـا يـأتي وآخِـرُهُ
مـن لا يـنـامُ فـلا صـبرٌ يـؤازِرُهُ ولا خـيـالٌ عـلى شـحـطٍ يـزاورهُ[٣]
ولـسْـتَ واجِـدَ شيءٍ أنـت عـادمـه، ولـسـت غـائـبَ شيءٍ أنـت حَـاضرهُ
أيـن الخـليلُ الـذي يُـرضيك بـاطـنُـهُ، معَ الخُطوب، كـما يـرضيكَ ظاهرهُ[٤]
فـكـيـف تـنـتَـصِـفُ الأعـداءُ مـن رجـلٍ الـعِـزُّ أوّلـهُ والمـجـد آخـرهُ،
الـقـائـلُ الـفـاعـل المـأمـون نـبْـوتُـهُ والـسيد الأيِّـد المَـيْـمُـون طَـائـرُهُ[٥]

ومثلُ ذلك في التكلّف ولكن أبرعُ منه في الصَّنعة (١٤ : ١٢٨، ٢٤):

وسُمْـرُ أعـادٍ تَـلْـمَـعُ الـبـيضُ بَـيْـنَـهـا وبِـيضُ أعـادٍ في أكُـفِّـهـمُ الـسُّـمْـرُ[٦]

---

(١) قراضة: قطعة صغيرة. الخرقة: القطعة من النسيج. معصفرة: مصبوغة بالعصفر (بضمّ فسكون فضم): نبات يستخرج منه صباغ أحمر.
(٢) الوشي: النقش والزخرف (التزيين). القين (بالفتح): الحدّاد.
(٣) الشحط: البعد (المكان البعيد). زاوره (زاره أو أطلّ عليه من بعيد)
(٤) الخطب (بالفتح): الحادث الصعب، المصيبة.
(٥) النبوة: الجفاء، القطيعة. الأيّد: القويّ، الشديد. الميمون طائره: المبارك.
(٦) الأسمر: الرمح. الأبيض: السيف. الأعادي، الأعداء.

فـهـل عَـرَفـاتٌ عـارفـاتٌ بِـزَوْرِهـا، وهلْ شَعَرَتْ تِلْكَ المشاعِرُ والحِجرُ[١]؟

ومن أجمل ما قاله أبو فراس في البديع ـ لفظاً ومعنى ـ قولُهُ الذي يعاتب به سيفَ الدولة والذي يجري فيه على السليقة بلا تكلّفٍ أبداً (١٦: ٤٥ ـ ٤٦):

فَـلَيْتَـكَ تحـلـو والحَـيـاةُ مَـريـرةٌ وليْتَـك تـرضى والأنـامُ غِـضـابُ
ولَيْتَ الـذي بـيني وبـينـك عـامـرٌ وبـيني وبـين الـعـالـمين خـرابُ!

وله اللَّفتة البارعة في ردِّ الإعجاز على الصدور في البيت الثاني من المقطوعة التالية المؤلفة من بيْتيْن فقط (رقم ١٩٥):

كـيـفَ أرْجـو الـصَّـلاحَ مـن أمـرِ قـوْمٍ ضيَّعـوا الحـزمَ فـيه أيَّ ضَياع؟
فمُـطـاعُ المَـقـالِ غـيـرُ سَـديـدٍ، وسـديـدُ المَـقـالِ غـيرُ مُـطـاعِ[٢]؟

أما الاستعارات التي تَلْفِتُ النظرَ في شعر أبي فراس فمنها (١٢٢: ٥، ١٤٧: ٤-٥):

يـا كـثـيباً مـن تحت غُـصْنٍ رَطـيـبٍ يـتـثـنّى مـن تحـت بـدرٍ مـنـيرِ
وروضـةٌ مـن ريـاض الـفِـكـرِ دبَّجـهـا صَـوبُ القَـرَائِح لا صَـوْبٌ من المَطَرِ[٣]
كـأنّمـا نَـشَـرَتْ أيْـدي الـرَّبـيعِ بهـا ثـوبـاً مـن الـوشْي أوْ ثـوبـاً مـن الحِـبَرِ[٤]

(١) عرفات: أحد مناسك الحجّ (هضبة يقف عليها الحجّاج). الزور (بالفتح): الزائرون. المشعر: المكان المقدّس الذي يقوم الأتقياء بزيارته. الحجر (بالكسر): ركن الكعبة من جهة الشمال.
(٢) السديد: المصيب: الصحيح.
(٣) دبّجها: زيّنها، نقشها. الصوب: الدفعة (بالضم) من المطر. هذه رسالة من الآراء الحكيمة هي نتاج العقل، وليست جنينة فيها نبات مختلف من نتاج المطر.
(٤) الوشي: الزخرف والزينة والنقش. الحبر: الأثواب من الحرير.

الموازنة بين المتنبي وأبي فراس

هنالك مجالٌ للموازنة بين كُلّ شاعرَيْنِ (أو بين كل أديبين) تقاربا في المكان والزمان أو تباعدا. والموازنة بين المتنبّي و أبي فراسٍ ـ وهما متلازمان في المكان والزمان والحالِ والمناسبات ـ واضحة إلى حدّ كبير.

لا شكّ في أن المتنبّي أَشهرُ من أبي فراسٍ في تاريخ الأدب و أكثرُ رُسوخاً وأوسعُ قولاً وأبعدُ أثراً وأقربُ تمثيلاً للعبقرية العربية. ولكنّ أبا فِراس يفضلُ المتنبّي في جانبين : إنه أصدق عاطفةً و أعذب لفظاً. و يكفي هنا أن نذكر قصيدته : «أراكَ عَصيَّ الدمع شيمتكَ الصبر (القصيدة الرابعة في «مختارات من شعر أبي فراس» ـ في هذا الكتاب)».

***

ثم هنالك وجهٌ آخرُ للموازنةِ أُغْرم به الدارسون قديماً و حديثاً :أيُّ الشاعرَيْنِ أفضَلُ في معانيه و تراكيبه، وأيُّ الشَاعرين كان أسبقَ إلى الوقوع على المعنى البارع والمعنى المبتكر؟ و هذا داءٌ قديم، ففي الشعر الجاهليّ بيت وَرَدَ عندَ شاعرينِ بلفظٍ واحدٍ إلّا حرفاً واحداً (في معلقتيهما):

وقوفاً به صَحْبي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ يقولون : لا تَهْلِكْ أسىً وتجَـَ .[1].

(١) وقوفاً (مفعول مطلق من فعل محذوف تقديره «وقف»). وقف (هنا) فعل متعدّ صبحي: فاعل. مطيّهم: مفعول به. الأسى: الحزن (بالضَّم). يقول الشاعر: لمّا رآني رفاق سفري قد أطلت الوقوف على الأطلال المحبوبة، وقفوا هم أيضاً ينتظرونني، ثمّ قالوا لي: لا تهلك (تقتل نفسك) بالحزن على أنّك لم تجد الآن محبوبتك هنا.

فقد وَرَدَ عند امرِىءِ القيس بميمٍ قبل اللام : «تجمّلِ» ثم عند طَرَفة بن العبدِ بدالٍ بعدَ اللام «تجلّد».

ولكنَّ هذا الذي نراه عند امْرىءِ القيسِ و طَرَفَةَ نادرٌ لا نكاد نَجِدُه في غير هذا البيتِ. والأمر عند المتنبيّ وأبي فِرَاسٍ مُخْتلفٌ: إنَّ الحياة الاجتماعية الواحدة التي اشتركا فيها ـ بالإضافة إلى المنافسة التي كانت بَيْنَهُما قد أوْجبتا أنْ يكون في عدد من معانيهما تقاربٌ. فلقد اتَّفق المتنبيّ وأبو فِراس في بيتٍ من الشعر مثلِ ذلك البيت الذي جاء عند امرىءِ القيس و عند طرفةَ بنِ العبدِ. قال المتنبيّ في قصيدة يمدَحَ بها كافوراً الإخشيدِيَّ :

إذا نِـلْـتُ مـنـكَ الـوُدَّ فـالـمـالُ هـيِّنٌ وكُـلُّ الـذي فـوقَ الـترابِ تُـرابُ[١]

وقال أبو فراسٍ في قصيدةٍ بعثَ بها إلى سيفِ الدولة مِنَ القسطنطينية وهوَ أسيرٌ فيها :

إذا صـحّ مـنـك الـوُدُّ فـالـكُـلّ هـيِّنٌ وكُـلّ الـذي فـوق الـتُّرابِ تُـرابُ[٢]

ويقول مُحْسِنٌ الأمينُ[٣] : «ولو جازَ لنا أن نقول إن المتأخِّرَ آخِذٌ من المتقدِّم لَقُلنا إنَّ أبا فراسٍ آخِذٌ من المتنبيّ، لأنَّ نَظْمَ بيتِ أبي فِراسٍ كان بعد نظم بيت المتنبي بسَنَتَيْنِ على الأقل : فإن المتنبيّ قال قصيدته هذه سنة ٣٤٩، وأبو فراسٍ قالها في الأسرِ الثاني (الذي) كان سَنَةَ ٣٥١. وقريب من ذلك قول المتنبيّ :

فمـا لي ولـلـدنـيا طـلابي نُجـومـهـا ومسـعـاي منـهـا في شُدوق الأراقـم[٤]

وقولُ أبي فِراس :

وأنّى يـنـامُ الـليلُ مـن بـاتَ هَمُّـه طِـلابَ المـعـالي في شـدوق الأراقـم

وكذلك قال المتنبي:

---

(١) في أواخر القصيدة التي مطلعها : مني كنّ لي أن البياض خضاب.

(٢) في القصيدة التي مطلعها : أما لجميل عندكنّ ثواب؟

(٣) أعيان الشيعة ١٨ : ١١٢.

(٤) طلابي: مطلبي غايتي. طلابي نجومها : مطلبي بعيد صعاب المنال. مسعاي منعها في شدوق (أفواه) الأراقم (ذكور الحيّات): كأنّي أسير في أماكن مملوءة بالأفاعي.

هم المحسنون الكرَّ في حومة الوغى وأحسن منه كرُّهم في المكارِمِ

وقال أبو فراس:

ومن لم يشاهد كرَّ قوسيَ في الوغى إذن، فليشاهد كرَّهم في المكارِمِ

هذا في الأبياتَ المُفْردة. وهنالك مثلُه في الموضوعات. لمّا انهزَم الدُّمُسْتُقُ[1] أمامَ سيفِ الدولة ووقع قُسطنطينُ ابنُ الدُمُستُقِ في الأسرِ، قال المتنبيّ:

لذلك سمّى ابنُ الدُّمُسْتُقِ يومه مَماتاً وسماهُ الدمستقُ مولِدا[2]

فوَلّى وأعْطاك ابنَه وجُيوشَه جميعاً؛ ولم يُعْطِ الجميعَ ليُحْمدا[3]

وما طلبتْ زُرقُ الأسِنّةِ غيرَه ولكنّ قُسطنطينَ كان له الفيدا

وقال أبو فِراسٍ في الموضوع نفسه:

وآبَ بقسطنطينَ وهْوَ مُكَبَّلٌ تَحِفُّ بطاريقٌ به ووزازرُ[4]

وولّى على الرِّسْمِ الدُّمُسْتُقُ هارباً وفي وجههِ عذارٌ من السَّيفِ عاذرُ[5]

فَدَى نفسَه بابن عليه كنفسهِ وللشِّدَّةِ الصّماءِ تُقنى الذخائرُ[6]

وقد عَقَد مُحْسِنٌ الأمين في ذلك فصلاً طويلاً (ص ١٠٩ ـ ١٢٨) من كتابه «أعيان الشيعة» الجزء الثامن عشر.

---

(١) الدمستق: قائد جيش الروم. في تلك المعركة انهزم الدمستق بعد أن جرح، ووقع ابنه أسيراً. أمّا ابن الدمستق فعدّ وقوعه في الأسر موتاً لأنه لم يكن واثقاً من أنه سيخرج بعد ذلك من الأسر. أمّا الدمستق نفسه فقد عدّ انهزامه بعد الجرح الذي أصابه مولداً (حياة جديدة)، لأنه نجا من الموت في المعركة.

(٢) لما هرب الدمستق من المعركة كان قد تخلّى عن ابنه وعن جميع جنوده الآخرين (لينجو هو بنفسه). ولم يَهَبْ هؤلاء للموت في سبيل النصر (فيحمَدَه الناس).

(٣) إنّ رغبة الرماح (رغبة سيف الدولة) كانت في أن يُقتل الدمستق نفسه. ولكن اتفق أن قسطنطين (ابن دمستق) وقع في الأسر (فكأن ذلك كان فدية عن أبيه).

(٤) قسنطين (ابن الدمستق). راجع الحاشية السابقة. مكبّل: مقيّد، مأسور. البطريق القائد. الوزازر: (لعلهم من ذوي القيادة في الجيش).

(٥) ولى: (هرب، انهزم) على الرسم (بحسب خطة مرسومة: هو رتب طريقة انهزامه حتى ينجو بنفسه). وفي وجهه... (يظهر على وجهه أنه خائف من السيف: من الموت).

(٦) الصماء: التي لا مخرج منها. الذخيرة: ما يعده الإنسان لاستخدام في المستقبل.

فنونه وأغراضه

أراد أبو فراس أن يعُدَّ الفنونَ التي جاءت في شِعره وأن يذكُرَ الفنونَ التي يُنزِّه نفسَهُ عنها حُبّاً في ألّا يُعد في الشعراء الذين تكسّبوا بالشعر فحطّوا من قدر أنفسِهم، فقال مقطّعته المشهورة (رقم ٨):

الشِّعْرُ ديوانُ العَرَب أبداً وعُنْوان الأدبْ
لم أَعْدُ فِيهِ مَفَاخري وَمَديحَ آبائي النُّجُبْ
وَمُقَطَّعاتٍ رُبّما حلَّيْتُ مِنهنّ الكُتُب:
لا في المَديحِ وَلا الهِجا ءِ ولا المُجون ولا الكَذِبْ!

رأينا[١] أن أبا فراس كان يأنَفُ من أن يُسمّى شاعراً، وأنّه كان يحبّ لنفسه لقب «فارس». والذين كانوا يأنفون من قول الشعر جملة[٢]، قبل أبي فراس أيضاً، كثارٌ، وإنْ لم يكونوا على حقّ، كما ذكرابنُ رشيق[٣]: «وأما أكثر من تقدّم فالغالبُ على طِباعِهِمُ الأنَفَةُ من السُّؤال بالشعر وقِلَّةُ التعرُّض به لِما في أيدي الناس، إلّا في ما لا يُزري بقدرٍ ولا مُروءةٍ كالفَلْتة النادرة والمَهمَّة العظيمة، ولذلك قال عمر رضي الله عنه: نِعْمَ ما تعلمته العربُ الأبياتُ من الشعر يُقدِّمُها الرجلُ أمامَ حاجته».

والسبب في موقف العلماء من التكسُّب بالشعر هذا الموقفَ أنَّ الشاعر كان يُمَثِّلُ كِبرياءَ قومِه ويتكلم بلسانهم ويَرْوي مفاخِرَهم، ولذلك وجب أن يترفَّع عن مدّ يده إلى ما في أيدي الناس من عَرَض الحياة الدنيا لئلا يذهب في ذلك شيءٌ من كرامته فيذهب

(١) راجع باب «عناصر شخصيته»، ص ٥٧ وما بعدها.
(٢) العمدة، راجع ١: ١٤.١٩.
(٣) العمدة ١: ٦٥.

بها شيءُ كبير من كرامة قومه، ولئلا يَقِلَّ احترامُ الناس له فيقلَّ احتفالهم بما يذكُره من مفاخرِ قومه[١].

يُريدُ أبو فراس أن يُوهِمَنا أنّه قد قَصَر شِعرَه كَلَّهُ على الفخر بنفسِه وبأهلِه، ثمّ على «إخوانيّاتٍ» - أي أشعارٍ كان يجعَلُها رسائلَ إلى أهلهِ وأصحابهِ أو يضُمُّها إلى الرسائلِ التي كان يبعثُ بها إلَيْهِم - وكذلك يُريدُ أن يُوهِمَنا أنَّه لم يمدَحْ في شِعره ولم يَهْجُ ولم يَكْذِبْ في شِعره ولم يمجُنْ.

غيرَ أن ديوانَ أبي فراس يَنْطِقُ بخِلاف ما قالَ أبو فراس في هذا الشأن. إن أبا فراس قد مَدَح وهَجا ورَثى وعاتَبَ وشَكَا وتَغَزَّلَ ومَجَنَ أيضاً. ولكنْ إذا كان أبو فراس قدَ قَصَدَ بقَوْلهِ ذلك أنَّه لم يتكسَّبْ بشِعره فيكونُ حينئذٍ قد صدَقَ.

وأغراضُ شِعرِ أبي فراس في ديوانه كثيرةٌ كَثْرَةَ أغراضِ سائرِ الشُّعراء في دواوينهم. ومع ذلك فإن شعر أبي فراس يدور على فنّين أساسيّيْن هما الغزل والحماسة. وسنبدأ بعرْضِ هذين الفنّين (أو الغَرَضين) ثمَّ نتِمُّ هذا الفصلَ الحاضرَ بعرْضِ سائرِ الفنون (أو الأغراض).

١ - النسيب والغزل:

نحن نعلم أن النسيب هو تذكُّرُ أيام الصِبا و التشوُّقُ إلى لُقيا الأحبة مع الشكوى من ألم الفراق، بينما الغَزَلُ هو وصفُ أعضاء المرأةِ الظاهرةِ. ولكن يندُرُ أنْ يأتيَ أحدُ هذين الفنين مُستقلاً عنِ الآخرِ، وإنْ كانتِ العادةُ قد جرتْ بأنْ يزيدَ أحدُهما على الآخرِ، في القصيدةِ الواحدةِ، في مُعظمِ الأحيان.

لأبي فراس نسيبٌ وغزلٌ مؤنثانِ ومُذكَّران. وهو يجري في غزلِه ونسيبهِ عموماً على النَّهج القديم، الجاهليّ البَدْويّ: يَقِفُ على الأطلال و يذكُرُ أيامَه الماضية ثم يتشوّق إلى الحبيبة ويُظهِرُ الشكوى و الألم ويتعلّل بالأمل، ويذكُرُ كيف أنَّ النساءَ مِلْنَ عنه أنْ رأيْنَ الشيب قد بدا في رأسه.

---

(١) راجع العمدة ١/٦٦.

ثم هو يُبدي أيضاً آراء في الحُب. والحب عند أبي فراس يأسُر الشُّجاعَ ويُذِلُّ العَزيز ويجعل السيدَ عبداً. ولكنَّ المُحِبَّ يرضى ذلك كُلَّه ويشكُرُ للحبيب المُحسِنِ ويعفو عنِ الحبيب المسيء. وكثيراً ما يتمدَّحُ أبو فراس بعفّته، وربما ذكَرَ أنه غامر مرةً بعدَ مَرةٍ. والنسيب في شعرِ أبي فراس على كُلِّ حالٍ، أكثرُ من الغزل أضعافاً.

وأبو فراس في نسيبه وغزلِهِ وُجدانيٌّ صادق، مُرْهَفُ الحِسّ، رقيقُ العاطفة وغزلُهُ هذا رقيقٌ تتضاءلُ فيه عِزّةُ المُلك أمامَ سُلطانِ العاطفة، فيكونُ ذلك أتمَّ جلالاً وأشدَّ رَوعةً[١]. إلَّا أنّ أبا فراس يتذلَّل أحياناً أمامَ محبوبهِ تذلُّلاً يَحُطّ من قدره (١١٨ : ١ ـ ١٣، ٥ ـ ١٥، ١٧ ـ ٢٧):

لَعَلَّ خَيالَ العامِرِيَّةِ زائِرُ ... فَيُسْعَدَ مَهْجُورٌ وَيُسْعِدَ هَاجِرُ[٢]!

وإني عَلَى طولِ الشِّماس عَنِ الصّبا ... أَحِنُّ، وتُصيبني إليْكِ الجَآذِرُ[٣]

وفي كِلَّتَيْ ذاكَ الخِباءِ خريدَةٌ ... لها، من طِعان الدَّارعين، سَتائِرُ[٤]

تقولُ، إذا ما جِئْتُها، متَدَرعاً: ... «أزائِرُ شوْقٍ أنْتَ، أمْ أنْت ثائِرُ؟»[٥]

تثَنَّتْ فَغُصْنٌ ناعمٌ أمْ شمائِلُ، ... وَوَلَّتْ فَلَيْلٌ فاحِمٌ أمْ غدائِرُ[٦]!

فيا نَفْس ما لاقيْتِ من لاعِجِ الهوى، ... ويا قَلْبُ ما جرَّتْ عَلَيْكَ النَّواظِرُ[٧]!

ويا عِفَّتي، ما لي وما لكِ؟ كُلَّما ... هَمَمْتُ بأمرْ هَمَّ لي منكِ زاجرُ

كأن الحِجا و الصَّوْنَ والعَقْل والتُّقَى، ... لديَّ، وربّاتِ الخُدورِ ضرائِرُ[٨]

---

(١) تاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيّات، الطبعة السادسة، ص ٢٩٩.

(٢) راجع فوق، ص ٨٧.

(٣) الشماس: النفور.تصيبني: تميلني. الجوذر(بالضم): ولد الظبي. إذا رأيت الجآذر تذكّرتك (لشبهها بك) وأحببت أن آتي إليك.

(٤) الكلّة: الستار على الهودج (مركب النساء)، كناية عن النساء. خريدة: امرأة جميلة. تمنع زيارتها كثرة الدارعين حولها.

(٥) أمحبّ أنت آت لزيارتنا أم أنت محارب قد جئت لقتالنا؟

(٦) تثنّت: تمايلت. شمائل جمع شمال (بالفتح): الريح الشمالية.

(٧) اللاعج: شدة الحرّ.

(٨) الحجا: العقل، الضرة (بالفتح): كلّ زوجة بعد الزوجة الأولى (إذا عاشتا معاً).

وكَمْ لَيْلةٍ خُضْتُ الأسِنَّةَ نَحْوَها، وما هَدَأتْ عينٌ ولا نامَ سامرُ[١]
يُصاحِبُني فَضْفاضتانِ وصارِمٌ وقلبٌ عَلَى خَوْضِ الحُتوف مُؤازرُ[٢]
فلمّا خَلَوْنا، يَعْلَمُ اللهُ وحْدَهُ، لقد كَرُمتْ نجوى وعَفَّتْ سرائرُ،
وبِتُّ، يظُنُّ النَّاسُ فِيَّ ظُنونَهم، وثَوْبيَ مما يَرْجُمُ النَّاسُ طاهِرُ
وكم ليْلةٍ ما شَيْتُ بدرَ تمامِها إلى الصُّبْحِ لم يَشْعُرْ بأمْرِيَ شاعرُ[٣]!
ولا ريبةٌ إلا الحديثَ، كأنَّهُ جُمانٌ وهي أو لُؤْلُؤٌ مُتناثرُ[٤]!
أقولُ وقدْ ضَجَّ الحُليُّ وأشرفتْ - ولم أرْوَ مِنْها - للصَّباحِ بَشائِرُ[٥]
»أيا رَبِّ، حتى الحلْيُّ مما نخافُهُ، وحتى بياضُ الصُّبحِ ممّا نُحاذِرُ!«
ولي فيكِ، من فرْطِ الصَّبابةِ، آمِرٌ، ودونَكِ، من حُسْنِ الصَّبابةِ، زاجِرُ[٦]
عفافُك غيٌّ، إنّما عِفَّةُ الفتى إذا عَفَّ عن لَذّاتِهِ وهُوَ قادرُ

وكانتْ عاطفةُ أبي فراس صادقةً، إلَّا أنَّ تذلُّلَهُ - على ما يبدو من قولِه هو في ديوانه - كان تعلُّلاً فقط: كان يتألّمُ من أمرٍ - من ظُلم أهلهِ له مثلاً - فينفُثُ ذلك في قصائدَ ومُقطّعاتٍ عليها طابَعُ الغَزَل. فشكواه الحقيقيةُ ليست من ظُلم الغواني له، بل من ظُلم سيف الدولة في الأغلب (٣٠٧: ١، ٣ - ٩). تأمَّلِ البيتَ الأخير هنا:

نفَى النومَ عن عَيْني خَيالٌ مُسَلِّمُ تَأَوَّبَ مِنْ أسْماءَ والرَّكْبُ نُؤَّمُ[٧]

---

(١) خاض فلان الأسنّة (الرماح): غامر في أمر محفوف بالأخطار. وما هدأت عين (من مراقبة والحراسة). السامر (الذي يسهر الليل).
(٢) الفضفاضة: الدرع. الصارم: السيف. الحتف: الهلاك (الأمر الذي يخشى منه الهلاك). مؤازر: مساعد.
(٣) ما شيت (مشيت مع) بدر تمامها (أجمل النساء فيها).
(٤) الجمان جمع جمانة (وبالضم): اللؤلؤة الكبيرة. وهي: ضعف. يقصد (سلك جمان انقطع) (كلامها كاللؤلؤ)
(٥) ضجّ الحليّ (تململ من طول مكثنا معاً). أشرقت: قربت. بشائر(علامات) لطلوع الفجر.
(٦) فرط الصبابة: شدّة الحبّ (تدفعني إلى أن أطارحك الهوى). والصيانة (صون نفسي عمّا لا يليق) يزجرني (يمنعني) ذلك.
(٧) تأوب: عاد مرة بعد مرة. الركب: الراكبون، المسافرون معاً في قافلة واحدة.

ظَلِلْتُ وأصْحابي عَباديدَ في الدُّجى ... أَلَذَّ بِجَوَّالِ الوِشاحِ وأنْعَمُ[١]
وسائلةٍ عَنّي فقُلْتُ تَعَجُّباً: ... كأنَّكِ لاتَدْرينَ كيْفَ المُتَيَّم
أعِرْني، أقيكَ السُوء، نِظْرَةَ وامِقٍ ... لعلَّكَ تَرْثي، أوْ لعلَّكَ تَرْحَمُ[٢]!
فما أنا إلّا عَبْدُكَ القِنُّ في الهَوى، ... وما أنتَ إلا المالِكُ المُتَحَكِّمُ[٣]
وأُغْضي بما ترْضَى على السُّخْط و الرِّضا ... وأُغْضي عَلَى عِلْمٍ بأنَّكَ تَظْلِمُ[٤]
يئِسْتُ مِنَ الإنْصاف بَيْني وبَيْنَهُ، ... ومَن لِيَ بالإنصافِ والخصْمُ يَحْكُم؟
وخَطْبٍ من الأيام أنساني الهوى ... وأحْلى بِفِيَّ المَوْتَ، والمَوْتُ عَلْقَمُ[٥]
وَوَاللهِ ما شَبَّبْتُ إلا عُلالةً، ... ومِنْ نارِ غَيْرِ الحُبّ قَلْبي يُضْرَمُ[٦]

وليسَ جميعُ نسيبِ أبي فراس شكوى، بل فيه أيضاً صُوَرٌ جميلةٌ تطوي على مرحٍ وعلى إشاراتٍ لطيفة إلى مُغامراته الصحيحةِ أو المزْعومة. غيرَ أنَّ الشاعرَ صادق في الكلام على أمثال هذه المُغامراتِ، سواءٌ لَدَيْنا أوقعتْ أم لم تقعْ: إنها صورةُ نفسِه التَّواقة إلى اللَّهو، بِرُغم الرَّقابة الشديدة التي عليها من أخلاقه الكريمة وعِفّته الخالصة. يقول أبو فراس في إحدى قصائده التي يفتخر فيها (٩: ١٢٦ ـ ١٣):

وكَمْ مِنْ لَيْلَةٍ لم أرْوَ مِنْها ... حَنَنْتُ لها وأرّقني اذّكارُ
قضاني الدّينَ ماطِلُهُ، ووافى ... إليَّ بها الفُؤادُ المُسْتطارُ[٧]

---

(١) العباديد جمع لا مفرد له: جماعات الناس. جوال الوشاح كناية عن المحبوب الأهيف غير السمين. يقول: كنت وأصحابي فرقاً نضرب في ذلك الليل في كل وجه، وأنا كنت ألذ... الخ.
(٢) الوامق: المحبّ.
(٣) القنّ: العبد المملوك مع الأرض (لا يمكن تحريره).
(٤) أغضى: تغافل، أظهر الغفلة والجهل.
(٥) الخطب: المصيبة. أحلى (فعل ماضي مزيد بالهمزة) الموت بفي: جعل الموت في فمي حلواً. العلقم: نبات مر.
(٦) إلا علالة: لأنسى ما أنا فيه، يضرم: يوقد (بالبناء للمجهول).
(٧) برت بوعدها لي (بوصالي) بعد أن دافعتني مراراً، وجاءت إلي... استطار الفؤاد: اشتد فرحه.

فبِتُّ أُعَلُّ خَمْراً من رُضاب ... له سُكْرٌ وليْسَ لَهُ خُمارُ[١]،
إلى أنْ رَقَّ ثوبُ الليْلِ عَنّا ... وقالتْ: «قمْ فَقَدْ بَرَدَ السُّوارُ»[٢].
ووَلَّتْ تسْرِقُ اللّحَظاتِ نَحْوي ... عَلى فَرَقٍ كما التفتَ الصُّوارُ[٣]

ولأبي فراس غزلٌ ونسيبٌ مُحْدثانِ في الغَرَض و الأسلوب معاً يَغْلِبُ عليهما الوصفُ الحِسّيُّ والتحليلُ النفسيّ، وفيهما أحياناً صناعة. وأبو فراس يذكّرنا في هذه الأبيات ببشارٍ وأحياناً بعمر بن أبي ربيعة (٦٣ : ١، رقم ٦٤، راجع٧٣، رقم ٩٨):

جارية كَحلاءُ ممشوقة ... في صدرها حقّان من عاج[٤]
قامَت إلى جارتِها ... تشكو، بذُلٍّ وشَجا[٥]:
«أما تَريْنَ ذا الفتى ... مَرَّ بنا ما عرَّجا[٦]
إن كان ما ذاقَ الهوى ... فلا نَجَوْتُ إنْ نجا!»[٧]
أغَصُّ بذِكْرِهِ أبداً بريقي ... وأشرَقُ منه بالماء القراح[٨]
وتمْنَعُني مُراقبةُ الأعادي ... غُدُوِّي للزيارة أو رَواحي[٩]
ولو أني أُمَلِّكُ فيه أمري ... رَكِبْتُ إليه أعناقَ الرِّياح[١٠]
وزيارةٍ من غير وعْدٍ ... في ليلة طَرَقَتْ بسَعْدِ[١١]
باتَ الحبيبُ إلى الصبا ... حِ مُعانقي خدّاً لخدِّ

(١) السكر: النشوة واللذة. الخمار: الدوار والصداع (الأذى الذي يلحق الرأس من شرب الخمر).
(٢) رق ثوب الليل: أوشك الليل أن ينتهي. برد السوار: اشتد البرد(؟).
(٣) الفرق: الخوف. الصوار: القطيع من الغزلان.
(٤) الحق (بالضم): إناء مكوّر.
(٥) (٦)(٧) راجع فوق، ص ٨١.
(٨) أشرق يشرق (بوزن سمع يسمع): غص بريقه، دخل شيء من ريقه أو من الماء في مجرى التنفس. القراح: الخالص، الصافي، غير ممزوج بشيء.
(٩) مراقبة الأعادي: حذري منهم. الغدو والرواح: المجيء صباحاً و مساءً.
(١٠) ركب أعناق الرياح: كناية عن الإسراع لما فيه من الشوق.
(١١) طرق: جاء، طلع، فاجأ.

يمتارُ فيَّ وناظري ما شئتُ من خَمْرٍ وورْدِ[١]
قد كان مولايَ الأجلَّ فصيَّرتُه الراحُ عبدي[٢]
ليستْ بأولِ مِنّةٍ مشكورةٍ للراح عِندي

وتكاد تنحصرُ صفاتُ المرأة عند أبي فراس في أشياءَ مألوفةٍ لدى الشعراء، ليس فيها ابتكارٌ أو براعة تُوجبُ أن يخُصّها الدارس بالذكر. وأكثر هذه الأوصاف لا تخرج عن تشبيه المرأة بالبدر والشمس والغزال والغُصن. أو أنه يشبّه ريقَها بالعسل وشعرَها بالليل وبياضَ وَجْهها وعنقها وأسنانها بالصبح. وأبو فراس يحبّ المرأةَ القليلة السمنة والتي يجولُ الوِشاح على كتِفَيهاُ أي يتحرَّك الوِشاح ويدورُ عليها لنحافة جسمها. كل هذا وما يتعلق به من قُرب أو من بعدُ تراث الشعراء منذ أقدم الأعصر الأدبية في تاريخ العرب. غيرَ أنّ بعضَ هذه التشابيه مُحدَثٌ وإن كانت كُلُّها قديمةً في مادّتها وفي أكثر صورها. من ذلك كلهِ أبياتُه التاليةُ (٧: ٣٨، ٧: ٧١ ـ ٩، ٤: ٧٨: ٦٥، ٢: ٩١، ٧: ٩٢، ١٢: ١٢٧، ٥: ٣٠٢، ٧: ٣٠٨ ـ ٨، ١٣: ٣٣٣):

لكِ جسم الهوى وثَغْرُ الأقاحي ونسيمُ الصَّبا وقَدُّ القضيب
عَلِّلينا بطيبِ ريقِكِ يا من، بِجَنَى النَّحْل ريقُها ممزوجُ
لم يَزِدْكِ الخَلْخالُ حُسْناً، ولكن بكِ زينَ الخَلْخالُ والدُّمْلوجُ[٣]
وكأنَّ الحسناء لمّا تَثَنَّتْ، بين أترابها المها، عُسلوجُ[٤]
أسَكْرى القَدِّ طَيِّبَةَ الثَّنايا، وفَترى اللَّحْظِ جائلةَ الوشاح...!
وشادنٍ يُعْطيكَ من ريقهِ وخدِّهِ ورداً تُفَّاحا
إنَّ الغزالةَ والغزا لَ لفي ثناياهُ وَجيدِهْ

(١) يمتاز: يتزود. يتمتع. في: فمي (وهو فاعل). ما اسم موصول في محل نصب مفعول به. من حرف جر زائد. خمر وورد مجروران لفظاً منصوبتان محلاً على أنهما تمييز من «ما».
(٢) مولاي: سيدي. الراح: الخمر.
(٣) الدملوج: سوار يلبس في العضد «القسم الأعلى من الذراع».
(٤) الأتراب: المتقاربون في السن. المها جمع مهاة: بقوة الوحش، الغزال... العسلوج: الغصن الطري.

مـن كـلّ شمـسٍ في الخُـدود إذا بَـدَتْ كـادت لها الـشمـسُ المُـنيرةُ تـسْـجُـدُ
وهــل رأيــت أمــامَ الحَـيِّ جـاريـةً كـالجُـؤذُرِ الـفَـرْدِ تـقْـفُـوهُ جـآذرُهُ[1] ؟
* غـرَّاء تَـبْـسِـمُ عـن صـبـاحٍ طـالـعٍ مـن ثَـغْـرهـا في جِـنْـحِ ليلٍ مُـظـلِـمِ[2]
* تَجْلو الظلامَ بمَبْسِمٍ يَجْلو الدُّجى بـأبي وأُمـي طـيـبُ ذاكَ المَـبْـسِـم
*بيضٌ كأمثال الدُّمى في حُسْنِها أقـمـارُ لَيْلٍ في ذُرَى أغـصـان[3]

***

وكذلك لأبي فراس غزلٌ مذكَّرٌ كثيرٌ لا يخرج في نِطاقه عن الأوصاف المألوفة في الغزل المؤنث من تشبيهٍ بالغصن والورد والبدر أو بالغزل. وأبو فراس شديدُ العاطفة في غزله المذكر، وإنْ كان غزَلُه هذا ضعيفُ التركيبِ بالإضافة إلى نسبه وغزلِه المُؤنَّثِيْن. وهو نفسُه يُخبرنا أنه مُسرف في القول في الغزل المذكر، ولكنّه لا يقصِدُ كُلّ ما يقولُه، يُمثَلُ هذا قولُه (رقم٢٠١):

غُـلامٌ فـوقَ مـا أصِـفُ، كـأنَّ قـوامَـه ألِـفُ
إذا مـا مـالَ يُـرْعِـبُني: أخـافُ عـليْه يـنـقـصِـفُ[4]
وأُشـفِـقُ مـن تـأوُّدِهِ، أخـافُ يُـذيـبُـهُ الـتَّرَفُ[5]
سروري عـنـده لُمَـعٌ ودهـري كُـلّـهُ أسَـفُ[6]

(١) الجارية: الفتاة الصغيرة. الجؤذر: الظبي الصغير. الفرد: المفرد الذي لا شبيه له في جماله. قفاه يقفوه: تبعه يتبعه.
(٢) جنح الليل [بكسر الجيم أو يضمها]: قسم من الليل.
(٣) الدمى جمع دمية: الصورة المنقوشة في الرخام، والمفروض أن تكون جميلة جداً.
(٤) يرعبني: يخيفني.
(٥) أشفق: أخاف: تأوده: اهتزازه، ميلانه، أخاف يذيبه الترف: أخشى (لما هو عليه من لين ورقّة) أن تضنيه كثرة الحركة.
(٦) فرحي به قليل(لقلة اجتماعي به) وأكثر وقتي حزن لطول غيابه عني.

وأمـــري كـــلـــه أمَـــمٌ وحُـــبّي وحـــدَه سرفُ[١]

إن القطعةَ التاليةَ (رقم ١٧٠) ليس فيها أكثرُ من صناعة، وليس فيها عاطفةٌ أبداً ـ بِرُغْم ـ ما حشد فيها أبو فراس من المعاني :

أيـــا مـــنْ وجـــهُـــه بـــدرُ وفي ألحـــاظِـــه سِـــحْـــرُ،
ويـــا مَـــنْ جـــيـــمُـــهُ مـــاءٌ ويـــا مـــنْ قـــلـــبُـــه صـــخـــرُ،
لـــقـــد قـــام لـــدى الـــعـــاذِ لِ مِـــنْ وجـــهـــكَ لي عُـــذْرُ[٢]
ومـــا بُحْـــتُ بِـــمـــا ألـــقـــا هُ حـــتى عَـــزّني الـــصـــبرُ[٣]

وكان لأبي فراس غِلمانُ منهم فاتكٌ وصافٍ ومنصورٌ. والغلامُ رقيقٌ مملوكٌ يتخّذه الرَّجُلُ لِخدمته في البيت أو في الحرب. وربما يكون منهم حَرَسٌ للأمير أو جيش للقتال أيضاً. و تنشأ عادةً بين الغِلمان وبين سيدهم صداقة تُصبحُ معَ الأيام أوثق من القرابة. وربما شكا الرجلُ ما يُهِمُّه إلى غِلمانه كما كان يفعل أبو فراس، إذ كان يشكو إلى هؤلاء الغِلمان ما يَلْقاه من مَيْل بني حمدانَ عنه، وكان يُفضِّلهم على عشيرته. أمّا اسمُ فاتكٍ فإنه ورد مرة واحدة في ديوان أبي فراس (ص ٤٨). وأما فاتك الذي ورَد ذِكرُهُ في شعر أبي فراس (٦١ : ١٨١، ص ١٥٥) فهو غيرُ فاتِكٍ الذي ورد اسمُه على الصفحة الثامنة والأربعين، وإن كان ناشرُ الديوان قد جَمَعَ بينهما في الفهرست (ص٥٦٧). وكذلك وردَ اسمُ صافٍ مرة واحدةً أيضاً (ص ٢٦٨). أما الذي وردَ اسمه بضْع مراتٍ من غِلمان أبي فراس فهو منصور. وكان أبو فراس قد ربّى منصوراً وصافياً وبَرّهما. ولا ريبَ في أن هؤلاء الثلاثة كانوا لا يزالون في مُلك أبي فراس لما أُسرَ أبو فراس وحُمِلَ إلى بلاد الروم، فقد كان يكتُب اليهم يشكو حالَه ويَعْتَبُ على آلِهِ وأقاربه (راجع ص ٤٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٦٨). من ذلك أنه كتب إلى غُلاميه صافٍ

(١) وأمري كله أمم: مرادي منه شيء يشير. وحبي وحده سرف: أنا مسرف ومغال في إظهار حبي له. وفي رواية: وحبي وحده شرف: حبي شريف لا أتلوث من جرائه بما يتلوث به سائر المحبين. راجع في ذلك كله ٣: ١ . ٢، ٥٤: ٢، ١٠٤: ١ . ٢، ١٤٩: ٣، ١٨٠: ٢ . ٣.

(٢) العاذل: الذي يلوم المحب.

(٣) عزّ: غلب.

ومنصورٍ، وهو في الأسر، يَبُثّهما ما يُثقِلُ صدرَه مِن انصراف بني حمدانَ عنِ افتدائه (رقم ٢١٧، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩):

يا خليليَّ بالشآم، أفيقا! هَلْ تُحَسَّانِ لي رفيقاً رفيقا[١]؟
كَثُرَ الغَدْرُ والخيانةُ في النا س، فما إنْ أرى صديقاً صدوقا[٢]
قلَّ أهْلُ الوفاء، واتَّبَعَ النا سُ من الغَدْرِ والجفاء طريقا
لا رعى اللهُ، يا خليليَّ دهّراً فَرَّقَتْنا صُروفُهُ تَفْريقا[٣]
كنتُ مولاكما، وما كنتُ إلَّا والداً مُحْسِناً وعَمّاً شفيقا
فَاذْكُراني، وكيف لا تَذْكُراني، كُلَّما اسْتَحْوَن الصديقُ الصديقا
بِتُّ أبكيكُما، وإنَّ عجيباً أنْ يبيتَ الأسيرُ يبكي الطّليقا

ولكنْ يظهَرُ أنّ صِلة أبي فراس بغلامه منصورٍ كانت أوثقَ، فقد وَرَدَ ذِكْره في ديوانِ الشاعر سبعَ مراتٍ في أحوال مختلفة. لقد كَتَبَ إليه من الأسر كما كتبَ إلى فاتكٍ وصافٍ.ثم هو كان يشكو إليه ظُلْمَ بني حمدانَ، قبل الأسر، ويُسِرّ إليه بأنه سيخونُ بني حمدانَ، مما يدُلُّ على أن مَقامه عنده كان أثيراً جِدّاً. قال أبو فراس (رقم ٦٠) يُخاطب منصوراً:

أيا منْصورُ، خانتْني ثِقاتي، فَمهِّدْ لي على العَدَوِيّ سَرْجي[٤]
بنو حمدانَ حُسَّادي جميعاً، فما يلي لا أزورُ بني طُغجِ[٥]

ثم إن أبا فراس، كما يبدو لنا من ديوانه كان يعشَقُ غُلامه منصوراً هذا. واتفق أن صدّ عنه منصورٌ وهجره، فقال أبو فراس (١ : ٥١ ـ ٢):

ألْزَمَني ذنباً بلا ذنبِ، ولَجَّ في الهِجْرانِ والعَتْبِ[٦]

(١) رفيقا رفيقاً: صديقاً أو صاحبا.
(٢) صدوق: ثابت في صداقته.
(٣) الصروف(جمع صرف بفتح الصاد): الحوادث والمصائب.
(٤) العدويّ (لعله حصان لأبي فراس).
(٥) راجع، فوق، ص ٤٩.
(٦) لجّ: استمرّ وأصرّ.

أُحاولُ الصَّبْرَ على هَجْرِهِ، والصَّبرُ محظورٌ على الصَّبِّ[١]

ومن غزل أبي فراس في منصور هذا (١٣١: ١ ـ ٤، راجع رقم ١٣٢):

سبَقَ الناسَ في الهوى منصورُ، فسِوَاهُ مُكَلَّفٌ مَغْرورُ[٢]
لَحِقَ العُودَ ناعِماً فثناه (؟)، وهو صَعْبٌ، على سواه، عسيرُ[٣]
إنَّ حُبَّ الصِّبا، وإنْ طال، لا يقْـ ـدَحُ فيه على الدُّهور دُثُورُ[٤]
فهو في أضْلُع الصغير صغيرٌ، وَهْوَ في أضْلُعِ الكبير كبيرُ

وتغزّل أبو فراس بِمَن اسمُه أحمدُ، كما أن له غَزلاً مذكَّراً في غُلام فارسيّ(رقم ١٧٤، ١٦٢). ولقد خرّجَ أبو فراس هواه بهذا الغُلام الفارسيّ تخريجاً مبكراً : إن هذا الغُلامَ ابتلاه بحُبِّه، فهو يعذبه انتقاماً لما فَعَله العرب بالفرس في معركة ذي قارٍ الشهيرة (رقم ٢٥٠). والبيت الأخير من هذه المقطوعة مشهورٌ يستَشْهدُ به :

قاتلي شادِنٌ بديعُ الجمالِ أَعْجَمِيُّ الهَوى فَصِيحُ الدَّلالِ
سَلَّ سَيْفَ الهوى عَليَّ ونادى: «يا لَثَأْرِ الأعْمام والأخوالِ»
كيْفَ أرجو مِمَّنْ يرى الثَّأْرَ عِندي خُلُقاً من تَعَطُّفٍ ووصال[٥]
بعدّما كَرَّتِ السِّنونَ، وحالتْ دون ذِي قارٍ الدُّهورُ الخوالي
ما درَتْ أُسْرتي بذي قارَ أني بَعْضُ مَن جَنْدلوا من الأبطال[٦]
أيُّها المُلْزمي جرائِرَ قومي بعدَ ما قد مَضَتْ عليها الليالي[٧]،

(١) الصبّ: العاشق.
(٢) مكلّف (متظاهر بأنه محبوب أو جميل). مغرور(يرى في نفسه من الفضل أكثر مما فيها).
(٣) البيت غامض المعنى. العود: الغصن. ناعماً (والعود لا يزال طريّاً متمايلاً). فثناه (أصبح ثانياً: في المرتبة الثانية بعده): أصبح طريّاً مثل الغصن الناعم. وذلك صعب (على الآخرين أن يكونوا مثله في لين الغصن ونعومته).
(٤) المعنى الملوح: الحب عاطفة صحيحة ليست مقصورة على الشبان فقط. دثور: هلاك، فناء، امّحاء.
(٥) كيف أنتظر أن يعطف علي ويواصلني من يرى أن له عندي ثأراً؟
(٦) إن قومي [العرب] لما حاربوا الفرس في ذي قار أوجدوا عند الفرس عداوة أحمل أنا اليوم نتائجها.
(٧) ألزمه الجريرة: اتهمه بالذنب وعاقبه عليه.

لم أكُنْ من جُناتِها ـ عَلِمَ اللَّه ـ وإني بِحَرِّها اليومَ صالِ[١]

٢ـ الحماسة والفخر:

الحماسة، كما في القاموس، هي الشجاعةُ، أما في الشعر فهي وصف الشجاعة والقتال. وإذا نحن راجَعْنا ديوانَ الحماسة لأبي تمام[٢] خاصةً، وكتاب الحماسة للبُحتري[٣] رأينا أن أشعار الحماسة تنطوي عادةً على تمدُّح بالنفس وبالأسلاف كما ندَرَ أن يأتيَ الغزَلُ مستقلاً عن النسيب[٤]. والحماسة هي أحد الفَنّين العظيمين الَّذَيْنِ ملأ أبو فراس بهما ديَوانَه. ثم إن أعظمَ خصائص أبي فراس تظهَرُ في هذا الفنّ. فأبو فراس، كما مرَّ مَعَنا من قبلُ[٥]، يُحِبّ أن يُدعى فارساً لا شاعراً.

يرى أبو فراس أن بني حمدان قد جَمعوا طَرَفَي الحماسة، أو طَرَفي الفخر كُلّه، الشجاعةَ والكَرَمَ (١: ٢٩١ ـ ٢):

لنا بيتٌ على عُنُقِ الثُّرَيّا بَعيدُ مذاهبِ الأطْنابِ سامِ[٦]
تُظَلِّلُهُ الفَوارسُ بالعَوالي وتفرشُه الولائدُ بالطعامِ[٧]

ولاريبَ عندَه في أنَّ بني حمدانَ يَفْضُلون الناسَ كُلَّهم، ثم إن الناسَ أنفسَهم يُقِرّون لبني حمدانَ بهذا السَّبْق والفضل والشرف (١: ١١ ـ ١٤، ٩: ٧ ـ ١٠):

أيُّها المُبتغي مَحَلَّ بني حمدانَ مهلاً، أتَبْلُغُ الجوْزاءَ؟[٨]
فَضَلوا الناسَ رفعةً وَسُمُواً، وعَلَوْهُم تَكَرُّماً ووفاءَ

(١) لم أكن من مسببي (معركة ذي قار)، ولكنني أذوق اليوم عواقبها الوخيمة علي. صلي النار: مسه حرها.
(٢) ديوان حماسة لأبي تمام، الباب الأول.
(٣) كتاب الحماسة للبحتري، بيروت المطبعة الكاثوليكية «بلا تاريخ».
(٤) راجع باب «فنونه وأغراضه»، فوق، ص ١٠٣.
(٥) راجع فوق، ص ٧٨.
(٦) الثريا: عنقود نجوم. الطنب: العمود الذي ترفع عليه الخيمة. بيتنا عال جداً (أصيل كريم).
(٧) العوالي: الرماح. الولائد: جمع وليدة: الجارية الخادمة. تدافع الفوارس عنه وتعد فيه الولائد الطعام للضيوف.
(٨) الجوزاء: برج من أبراج السماء «كناية عن العلو واستحالة البلوغ إليه».

يا مُجيلَ الأفكارِ فيهم، إلى كم تُتْعِبُ النفسَ: هل تَنالُ السماءَ؟
أُسْرَتي، لا أقولُ فخراً، سراةٌ، حَسْبُهُمْ ذاك مفخراً وسَناءَ[1]
ألم ترنا أعزَّ الناسِ جاراً وَأَمْنَعَهُمْ وَأَمْرَعَهُمْ جَنابا[2]
لنا الجبلُ المُطِلُّ على نِزَارٍ حَلَلْنا النَّجْدَ منه والهِضابا[3]
تُفَضِّلُنَا الأنام ولا تُحاشي، ونُوصَفُ بالجَميل ولا نُحَابى[4]
وَقَدْ عَلِمَتْ رَبيعةُ، بَلْ نِزارٌ، بأنَّا الرأسُ والناسُ الذُّنابى[5]!

ويشرَحُ أبو فراس فضائلَ بني حمدانَ ويُخصّ بذلك عَمودَ نسبهِ هو: إنهم في السماء شرفاً وخيرُ من وَطِىءَ الأرضَ. إنهم كرماءُ أغنياءُ، قد ينقطع السحابُ عن المطر ولا ينقطعون هم عنِ الكرم والضيافة. وبيوتهم نبيلةٌ عفيفة. أما الفخر فهو فيهم دون سَائر الناس (٩٢: ١٧ ـ ٢٣):

وأنا ابنُ مَنْ شَادَ المَكارِمَ وابْتَنى خِطَطَ الْمعالي حَيْثُ حَلَّ الفَرْقَدُ[6]
وأنا الذي عَلِمَ الأنام بأنَّهُ لم يَنْمِهِ إلَّا كَريمٌ سَيِّدُ
حَمْدانُ جَدي خَيْرُ من وَطِىءَ الثَّرى وأبي سَعيدٌ في المَكارِمِ أوْحَدُ
أَعلى لَنا لُقْمانُ أبياتَ العُلى، وأَنافَ حَمْدانٌ، وشَيدَ أحْمَدُ[7]

(١) سراة القوم. وجهاؤهم. السناء: العلو والرفعة.
(٢) أمرعهم جنابا: أخصبهم بقاع أرض.
(٣) النجد: الأرض المنبسطة في الجبل. الهضبة: المكان المرتفع والمنفرد والممتنع من الجبال. يقول الشاعر: نحن نسكن جميع هذا الجبل العظيم الذي يشرف «بالقوة والسؤدد» على نزار «جميع عرب الشمال».
(٤) في الأصل: ولا نحاشي، ولكن ما أثبتناه أصح في المعنى الناس يفضلوننا على كل إنسان ولا يقولون: «حاشا أحداً».
(٥) الذنابي: «الذنب كناية عن الأتباع من المحكومين». ربيعة قسم من نزار «نحن يعرفنا العرب كلهم، لا ربيعة فقط».
(٦) الفرقد: نجم توأم من عقود مؤلف من نجمين يسمى الفرقدين [كناية عن العلو].
(٧) أناف: زاد عليه "في إعلاء بيوتنا". شيد: بالغ في رفع «بنائنا علواً».

يُعْطي إذا ضَنَّ السَّحابُ تَكَرُّماً، ويُجيرُ إن جارَ الزَّمانُ الأنْكَدُ[١]
والمَجْدُ يُوجَدُ عِنْدنا بأَرومهِ، والعَارُ والفَحْشَاءُ ما لا يُوجَدُ[٢]
وَالفَخْرُ يُقْسِمُ أَنَّنا أَرْبابُهُ دُونَ البَرِيَّةِ، والمَكارمُ تَشْهَدُ

ولبنى حمدانَ فضلٌ على العرب جميعِهم إلَّا على أُسرة بني هاشم التي وُلِدَ فيها محمدٌ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم (٣: ١٨-١٩):

وإني لَمِنْ قَوْمٍ كِرامٍ أُصولُهُمْ بَهاليلَ أبْطَالٍ كِرامِ المَناسِبِ[٣]
ولولا رسولُ اللهِ كانَ اعْتزاؤنا لأشْرَفَ بَيْتٍ من لُؤَيّ بنِ غالبِ[٤]

أما الشجاعة والنَّجدة فمعروفتانِ في بني حمدانَ الذين هم دائماً على استعداد لرَدّ كُلِّ مهاجم. ولا ينسى أبو فراس أن يَقْرِنَ الكَرَم بالشجاعة حتى عند لقاء العدوّ (١: ١٨٠ـ ٤):

إنَّا إذا اشْتَدَّ الزَّمانُ نُوابَ خَطْبٌ وادْلَهَمْ[٥]،
ألْفَيْتَ حَوْلَ بُيوتنا عُدَدَ الشَّجاعَةِ والكَرَمْ[٦]
لِلقا العِدا بِيضُ السيو ف، وللنَّدى حُمْرُ النَّعَمْ[٧]
هذا وَهذا دأبُنَا، يُودّى دَمٌ ويُراقُ دَمْ[٨]

وبنو حمدان لم يحاربوا العدوّ الخارجي، أي الرومَ فقط، بل قاوموا العَصَبيّات الداخليةَ في القبائل التي كانت تعيش في مُلك بني حمدانَ الواسعِ والتي كانت تلتقي بهم

(١) اقرأ: نعطي... نجير...
(٢) الأروم جمع أرومة (بفتح الهمزة وضمها): الأصل.
(٣) البهاليل جمع بهلول «بضم الباء»: السيد المتصف بجميع المحاسن. المناسب: أصول القرابة.
(٤) اعتزاؤنا: انتسابنا. لؤي بن غالب: جد في نسب محمد رسول الله.
(٥) ناب خطب: نزلت مصيبة. أدلهم: اسود «عظمت المصيبة».
(٦) ألفى: وجد. العدد: الأسباب والوسائل.
(٧) حمر النعم: أجود أنواع الإبل والشاء. الندى: الكرم.
(٨) دأبنا: عادتنا. يودى دم: نعطي ديته. يراق: يسفك (في حرب). نحن دائماً في أحد حالين: مؤاساة أو قتال.

في عمود نسب واحد. وكان بنو حمدانَ يتألمون لذلك ولكنهم لَم يجدوا بُدّاً من محاربة تلك القبائل وخصوصاً بعد أن انتشرت فيها الدعوة القرمطية (١١ : ٩ـ ١٣):

وَلَمّا أَنْ طَغَتْ سُفَهاءُ كَعْبٍ فَتَحْنا بَيْنَنا لِلْحَربِ باباً[١]
مَنَحْناها الرَّغائِب، غَيْرَ أنّا إذا جارَتْ مَنَحْناها الحِرابا[٢]
ولَمّا ثارَ سَيْفُ الدِّين ثُرْنا كَمَا هَيَّجْتَ آساداً غِضابا

ويفتخرُ أبو فراس بنفسِه وبما يتَّصلُ بها فخراً كبيراً، ففضائله كثيرة جِدّاً من كَرم وشجاعة ونَجدة وصَبر في الحوادث وثباتٍ في المصائب. هذه الفضائلُ يبُثّهت من ديوانه في قصائدَ مختلفةٍ. غيرَ أن المقطوعةَ التي تَحمِلُ الرقم ٢٠٦ (ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧) تجمَعُ كثيراً من هذه الصِّفاتِ في حُسْنِ أسلوبٍ ورِقّةٍ عاطفة. قال أبو فراس:

غَيْري يُغَيِّرُهُ الفَعالُ الجافي ويَحولُ عَن شِيَمِ الكَريم الوافي
لا أَرْتَضي وُدّاً، إذا هُوَ لَمْ يَدُمْ عِنْدَ الجَفاء، وَقِلَّةِ الإنْصافِ
تَعِسَ الحَريصُ، وقَلَّ ما يأتي بِهِ عِوَضاً من الإلحاح والإلْحاف
إنَّ الغَنيَّ هوَ الغَنيُّ بِنَفْسِهِ وَلَو أنَّهُ عاري المَناكِبِ حافي
ما كُلُّ ما فَوْقَ البَسيطَةِ كافياً فإذا قَنِعْتَ فَكُلُّ شيءٍ كافِ
وتَعافُ لي طَمَعَ الحَريصِ أُبُوَّتي ومُروءَتي وفُتُوَّتي وعَفافي
ما كَثْرَةُ الخَيْلِ، الجِيادِ بزَائِدي شَرَفاً، ولا عَدَدُ السَّوام الضَّافي[٣]
خَيْلي، وإنْ قَلَّتْ، كَثِيرٌ نَفْعُها بَيْنَ الصَّوارمِ وَالقَنا الرَّعّافِ[٤]
ومكَارِمي عَدَدُ النُّجوم، ومَنْزِلي مأْوى الكِرام ومَنْزِلُ الأضْيافِ
لا أقْتَني لِصُروفِ دَهْري عُدَّةً، حَتَّى كأَنَّ صُرُوفَهُ أحْلافي

(١) طغى: جاوز الحدّ (في الظلم أو في العصيان).
(٢) الرغائب جمع رغيبة: الشيء المرغوب فيه، العطيّة. أحسنا إليها كثيراً، فلمّا أصرّت على عداوتنا حاربناها.
(٣) السوام: الماشية (الحيوانات) التي ترعى في الأرض العامّة للجميع (المشاع).
(٤) الصارم: السيف. القنا جمع قناة: الرمح. الرعّاف: الذي يمج (يخرج من فمه) دماً، يسفك الدماء.

شِيَمٌ عُـرِفْـتُ بِهِـنّ مُـذْ أنَـا يـافَـعٌ، وَلَـقـدْ عَـرَفْـت بِـمـثْـلِـهَـا أسْـلافي

وأبو فراس يفتخر بأنه شُجاع مُجرَّب في الحرب، ولكنّه لا يستطيعُ أنْ ينجوَ من قضاء الله إذا قضى الله عليه بهزيمة أو أسْرٍ أو مَوتٍ في المعركة. و يفتخر بأنه تغلّب على ملوك الروم وقادتهم.

وأبو فراس يُحبُّ السِّلم ويكرَهُ الظُّلم (الابتداء بالحرب) فهو يدعو قومه، إذا شذوا، إلى الرُّشد والسلم. فإن لم ينفعْ ذلك فيهِمُ اضطُرَّ إلى حربهم. ثم هو لا يحارب قوماً حتى يقدِّم بينَ يَدَيْهِ النُّذُرَ إليهم ولا يَغْدِرُ بهم أبداً. وإذا حارب قومَه خاصةً ثم قَدَرَ عليهم فكّ أسْراهم وعفا عنهم. وهو أيضاً يفُكّ الأسرى حتى لو كانوا في أسْرِ غيرِهِ (١٠: ١ - ٣، ٥٧: ١ـ ٣، ١٦٠: ٣١، ٢٣٢: ١٤، ١٨):

رددتُ عَـلَى بـني قَـطَـنٍ بـسيفـي أسيراً غَـيْرَ مَـرْجُـوِّ الإيـاب
سرَرْتُ بِـفَـكِّـهِ حَـيَّـيْ نُمَـيرٍ، وسُـؤتُ بَـني رَبـيعـةَ والـضِّـبـابِ
ومـا أبْـغـي سـوَى شُـكْـري ثـواباً، وإنَّ الـشُّـكْـرَ مِـنْ خَـيْرِ الـثَّـواب
ألا ليْتَ قـوْمـي - والأمـاني كـثـيرةٌ - شُـهـودِيَ والأرْواحُ غـيْرُ لَـوَابِـثِ[1]،
غَـداةَ تُـنـاديـني الـفـوارِسُ، والـقَـنـا تـرُدُّ إلى حـدِّ الـظُّـبـا كُـلَّ نـاكِـثِ[2]
أحـارِثُ، إن لم تُـصْـدِرِ الـرُّمـحَ قـانـياً ولم تَـدْفَـعِ الجُـلَّ فـلـسـتَ بحـارِثِ[3]
* ولاأصْـبَـحُ الحَـيَّ الخَـلـوفَ بـغـارةٍ ولا الجـيـشَ مـا لمْ تـأتِـهِ قَـبْـلي الـنُّـذُرُ[4]
* وقـدَّمْـتُ نُـذْري أنْ يـقـولـوا غَـدَرْتَـنـا، وأقْـبَـلْـتُ لم أُرْهِـقْ ولم أتَـحَـيَّـلِ[5]

(١) والأرواح غير لوابث: تخرج من الأبدان «أي كثر القتل».
(٢) تناديني: تستنجد بي. والقنا ترد إلى حد الظبا كل ناكث: يهرب الغادرون «الأعداء» من الرماح فيقتلون بالسيوف.
(٣) حارث اسم أبي فراس. إذا أنت لم تكثر القتل في الأعداء وترد المصيبة عنّا فلست أبا فراس المشهور بالشجاعة والنجدة.
(٤) صبح القوم: جاءهم في الصباح. الحي الخلوف: الحي الذي غاب رجاله وبقي فيه النساء. النذر جمع نذير: الذي يحمل إلى القوم خبراً سيئاً.
(٥) في حروبي لا أشتط في الظلم ولا أحتال حتى أنتصر.

واما أطعْتُ الجَهْلَ والغَيْظَ ساعةً، دَعوْتُ بِحِلْمي: أيُّها الحِلْمُ، أقْبِلِ[١]

وكذلك لم تذهب هيبةُ أبي فراس من نفوس خُصومه، حتى في أثناء أسْره: لقد كان الروم يحترمونه ويهابونه وهو في أسرهم ويَدَيْهِم كما لو أنهم هم الذين كانوا أسرى له (٢٦١: ١، ٢):

ولـلـهِ عِـنْـدي في الإسـارِ وغَـيْرِهِ مَـواهِـبُ لم يُخْصَصْ بها أحدٌ قبْلي
إذا عـايـنَـتْني الـرُّومُ كَـفّـرَ صيدُها كـأنَّهُـمُ أسْرى لَـدَيَّ وفي كَـبْـلي[٢]

حتى مُهْرُه كان يَعْرِف له مَقامه هذا فيُزهى بنفسِه إذا كان هو على ظهره (٢٣٠: ٣٤ ـ ٣٥):

ومُـهْـري لا يَمَـسُّ الأرْضَ زَهْـواً، كـأنَّ تُـرابَها قُـطْـبُ الـنِّـبـالِ[٣]
كـأنَّ الخَـيْـلَ تَـعـرِفُ مَـنْ عـلَيْها فـفـي بـعْـضٍ عـلى بَـعْـضٍ تـعـالِ[٤]

ويفتخر أبو فراس أحياناً بشِعره، فهو شعرٌ محبَّرٌ يُشبه الحِبَرَ (أثوابَ الحرير) وعقودَ اللُّؤلُؤ والزَّبَرْجِدِ لِما هو عليه من رَوْنق وجمال. وأبو فراس يُصيب مواقع الكلام، سواءٌ أجاء به مُبكَراً أو مُعاداً. ولعلّه كان كثيرَ التنقيح لشِعره، وليس هذا بمستغْرَبٍ فإنه على المذهب الشامي (٩٢: ٢٤، ١١٨: ٦٢):

هـذي مُحَـبَّرَةٌ يُـشـاكِـلُ نَـظْـمُـهـا عِـقْـداً لـؤْلـؤٌ وزَبَـرْجَـدُ[٥]
[عـليَّ لأبـكـارِ الـكـلام وعـونِـهِ مَـفـاخِـرُ تُـفْـنـيهِ وتَـبْـقـى مـفـاخـرُ[٦]

(١) أطعت جهلي وغضبي حيناً فقاتلت القوم أشد القتال، ثم رجعت إلى عقلي فكففت عن قتالهم.
(٢) إذا رآني عظماء الروم سجدوا لي كأنهم هم الأسرى المقيدون عندي.
(٣) مهري لا يستقر على الأرض من خيلائي كأن الأرض تحته تنصب إليها النبال من كل ناحية.
(٤) بعض الخيل تفتخر على بعض كأنها تشعر بقيمة من على ظهرها.
(٥) محبرة: قصيدة (كأنها ثوب من حرير). يشاكل: يشبه.
(٦) أبكار الكلام: الكلام البكر، المبتكر. العون جمع عوان: الحرب التي حدثت مرة بعد مرة، والحيوانات التي ولدت مراراً و«الكلام المردد المعاد» مفاخري كثيرة جداً ينتهي الشعر كله ولا تنتهي هي.

٣ ـ الأدب و الحكمة:

الأدبُ أو الحكمة، في الشعر، أقوالٌ صائبة يأتي بها الشاعر منثورةً في قصائده. ولكنَّ هذه الأقوال تكون أحياناً عامةً مجموعة من اختبار الشعوبِ وحوادثِ الأيام لا أثَرَ للعُنصُر الشخصي فيها، ولا ابتكارَ أو عمقاً يميزها من غيرها. والحكم عند أبي فراس تلْفِتُ النظرَ لتردّدها في شعره، لأن بعضها ينكشف عن اتجاهٍ شخصيّ في تأمُّلِ الحياة. وإذا نحن أدركنا أن أبا فراس عاش مُعذَّباً بعداوة أهلهِ حينما كان حراً طليقاً، وبشماتة أعدائه حينما كان أسيراً، أدركنا أن أبا فراس قد مرَّ في أدْوارٍ من الحياة تصهَرُ النفوسَ وتستخرج الحِكمة من أعماق نفسِه المتألمة. ثم يجبُ ألا ننسى أن أبا فراس عاش في عصرٍ اشتهر بالحِكمة، وأنه كان مُعاصراً للمتنبي وهو الشاعرُ الحكيم المشهور.

لأبي فراس آراءٌ عارضةٌ في الحياة والموت والقضاء والقدر ليس فيها براعةٌ خاصةٌ ولا رَوْعة، لكثرة ما تردّدتْ في الشعر من قبلُ ومن بعدُ (٣١، ٢٦، ٢٠: ٣٠٧، ٤٦: ١١٨، ٨: ٢٤٢):

وإذا المَـنِـيّةُ أقْـبَـلَـتْ لم يَـنْفعها حِرْصُ الحريص وحيلةُ المُحتال[١]

* لعَمْرُكَ ما الأبصار تَنْفعُ أهْلَها إذا لم يَكُنْ للمُبْصِرينَ بَصائرُ[٢]

* تُصاحِبُنا الأيّامُ في ثَوْبِ ناصحٍ ويخْتِلُنا مِنها، على الأمْنِ، أرْقَمُ[٣]

وإني لَغِرٌّ إن رَضيتُ بِصاحِبٍ يَبَشُّ وفيهِ جانِبٌ مُتَجَهِّمُ[٤]

إذا لم يكُنْ يُنْجي الفِرارُ من الرَّدى على حالَةٍ فالصَّبْرُ أرْجى وأحْزَمُ

غير أن عدداً من حِكَمِه يسمو إلى مرتبة عالية. فيكونُ موضعَ استشهاد أو ينكشفُ عن فكر عميق(١١٨: ٢٧، ٢٥٧: ١ ـ ٢):

---

(١) ثناها: ردها. الحرص: البخل بالحياة، حب المنفعة لنفسنا أو لغيرنا.

(٢) البصيرة: التفكير، العلم، الفطنة.

(٣) ختل: غدر. اغتال: قتل غيلة. على الأمن: ونحن نظن أننا آمنون منها. أرقم: ثعبان.

(٤) الغر: الجاهل الذي لا تجريب له. يبش: يبدي لطفاً وحفاوة. متهجم: عابس، مقطب الوجه. لا أرضى صديقاً يلاطفني في أمور ويعبس في وجهي في أمور أخرى.

عـفـافُـك عـجْـزٌ، إنمـا عِـفّـةُ الـفَـتى إذا عـفَّ عـنْ لـذّاتِـهِ وهـو قـادرُ
* عَـرَفْـت الـشرَّ لا لـلـشرّ لـكـن لِـتَـوَقّـيهِ
ومَـنْ لا يـعْـرِفِ الـشَّرَّ مـن الـنـاس يـقـعْ فـيه

إن القسم الأوفر من حِكَم أبي فراس يتكشف عن « فكرة عامة وأساس واضح»، حتى كأنه يمثل اتجاهاً فلسفياً مقصوداً لا رأياً صحيحاً عارضاً فقط. لأبي فراس في الخير والشرّ، مثلاً، رأيٌ يشبه آراءَ الفلاسفة. إن أبا فراس متشائمٌ يرى أن الناس في كُل عصرٍ فاسدون: إنهم يجهلون طُرُقَ الخير والعُلا ويَعْرفون طرقَ الشر والدناءة. ولكنّ الغريب أن أبا فراس يُلْزِمُ نفسه، برُغْم رأيهِ الصحيح في الناس، عَمَلَ الخيرِ مَعَ أنه واثقٌ بأنه لن يَجِدَ منهم شكراً على ذلك (٢٣٣: ٣٣ ـ ٣٦، ١١٩: ٩ ـ ٢):

لقد قلَّ أنْ تَلْقى من الناس مُجْمِلاً، وأخْشَ قريباً أن يَقِلَّ المُجامِلُ[١]،
وما النّاسُ إلّا قِطعةٌ مِنْ زَمانِهِمْ لهم وله تَحْتَ التُّراب حبائلُ[٢]؛
حَرِيّونَ ألا يَعْرِفوا طُرُقَ العُلا ولكنّ طُرْقَ اللُّؤْم فيهم شواملُ[٣]:
فإمّا عدوٌّ للزمانِ وأهلِهِ وإمّا جَبانٌ ـ لا أبا لَكَ ـ باخلُ
وما نِعْمَةٌ مشكورةٌ قد صنعْتُها إلى غير ذي شُكرٍ بمانِعَتي أُخرى
سآتي جميلاً ما حَييتُ، فإنني إذا لم أفِدْ شُكْراً أفدْتُ به أجْرا[٤]

ومن حِكَمه البارعةِ أن الفساد الذي يُصلِحُ الفسادَ ليس بفسادٍ أي أنَّ قتْلَ القتال صلاحٌ لأنه يزجُرُ الأشرار عن القتْلِ ويَحْقِنُ دِماءَ الضُّعفاء الخيِّرين (٧٦: ٢، ٤):

(١) المجمل: الذي يصنع الجميل اعتقاداً. المجامل: الذي يداري الناس نفاقاً أو استغلالاً.
(٢) هنالك أسباب مادية «تحت التراب؟» تجذب الناس إلى الشر. أو «موجودة تحت التراب» مخبأة لاصطياد بعضهم بعضاً.
(٣) من المعقول إذن ألا يعرف الناس الخير، وأن يكون الشر عاماً فيهم. في الأصل: طرق اللوم.
(٤) راجع الجانب الفلسفي من فساد الطبيعة البشرية، وفعل للخير في كتاب حكيم المعرة للدكتورعمر فروخ، الطبعة الثانية «بيروت١٩٤٨»، من٧٥ ـ ٧٨ و١٠٢ ـ ١٠٦.

جَزَيتُ سَفيهَهُمْ سوءاً بسوءٍ، فلا حَرَجاً أتيْتُ ولا جُناحا[1]:
ولستُ أرَى فساداً في فسادٍ يَجُرّ عَلَى فريقيْه صلاحا

ولأبي فراس قصيدةٌ في الصداقة والصديق «تُعَدُّ فنّاً في هذا الباب»، ذلك لأنها غَرضٌ واحدٌ يُعالجه الشاعرُ مُعالجَةً شاملة. قال (١٤٣: ٨ ـ ٩، ١٥ ـ ٢١):

وخَبَرْتُ هذا الدهَّرَ خِبْرَةَ ناقدٍ حتَّى أنِسْتُ بِخيْرِهِ وبشَرِّه
لاأشْتَري بَعْدَ التَجَرُّبِ صاحباً إلا وَدِدْتُ بأنني لم أشْرِهِ
والمَرْءُ ليْسَ ببالغٍ في أرْضِهِ كالصَّقْرِ ليْسَ بصائدٍ في وِكْرِهِ
أنْفِقْ مِن الصبْرِ الجَميل، فإنَّهُ لم يخْشَ فقْراً مُنْفِقٌ مِنْ صبْرِهِ
واحْلَمْ وإنْ سَفِهَ الجَليسُ وقُلْ لهُ حُسْنَ المقال إذا أتاكَ بهُجْرِهِ[2]
وأحَبُّ إخواني إليَّ أبَشُّهم بصديقِهِ في سِرِهِ أو جَهرِهِ[3]
لا خَيْرَ في بِرِّ الفتى ما لم يكُنْ أصْفَى مشارِبِ برِّه في بشْرِهِ[4]
ألقى الفتى فَأَريدُ فائضَ بِشْره، وأُجَلُّ أن أرضى بفَائِض بِرِّه[5]
يا رُبَّ مُضْطَغِنِ الفُؤَادِ لَقِيْتُهُ بِطَلاقَةٍ فَسَلَلْتُ ما في صَدْرِهِ[6]

ولعلَّ أروعَ ما لأبي فراس في هذا الباب قولُه الذي يدُلُّ على اختبار طويل على قِصَرِ عُمُرِهِ هو- وعلى ملاحظةٍ دقيقة وعلمٍ أيضاً، وذلك قوله (١: ٣٤٠):

لَطِيَرتي بالصُّداع نالتْ فوْقَ مَنَالِ الصُّداعِ مِني

هذا القولُ في الدرجة الأولى يدُلّ على حقيقةٍ ثابتة، هي أن الصُّداع يبعثُ التشاؤم والجَزَعَ في المريض. إن الصُّداع ظاهرةٌ مؤلمة مُقْلقةٌ لاضطراباتٍ مختلفةِ الخطورة تبدأ بعُسْر الهضم وتنتهي بالسِّل والسَّرطان. ثم إن قول أبي فراس هذا يَمَسّ ناحيةً

(١) الحرج: ضيق الصدر وقلق الضمير، الجناح: الإثم والذنب.
(٢) هجر القول: قبيحه أو ما فيه استهزاء.
(٣) ابشهم: أكثرهم بشاشة (حسن لقاء الناس).
(٤) و (٥) لا أريد خير الرجل إذا كان لا يلقاني بوجه طلق بشوش.
(٦) الضغينة: الحقد الشديد.

نفسية يُعالجها الأطباء اليومَ أكثرَ مما يعالجون الأمراض نفسها، إذ يبدو أن هذا القَلَقَ المَرَضيّ[١] يُعرِّض أصحابه لاضطراباتٍ مُستجِدةٍ ويُضعِفُ مناعة أجسامهم حتى إنهم يقعونَ أحياناً فريسةَ أمراضٍ أشدَّ خطراً من الأمراض التي يتوهمونها.

٤ ـ المدح:

إذا كان المدح للتكسُّب، فليس لأبي فراس مديحٌ في أحد. وأما إذا كان المدح للإعجاب فلأبي فراس مديحٌ كثير في سيف الدولة وابْنَي سيف الدولة وفي نفرٍ آخرين من بني حمدَانَ. إن أبا فراس يمدح بالشجاعة والنَّجدة وبالكرم والعُلا وبالنسب الثابت البعيد. وهو يَقْرِنُ نفسه دائماً بالممدوح لأنهما ينحدرانِ من أصل واحد ويشتركان في مجدٍ واحد. أما أسلوبه في هذا الباب فهو متينٌ فخم أحياناً مملوءٌ دائماً بالفخر وممزوج بالعتاب المُر (١٣٢: ١٠١٨ ـ ١٣٨، ١٤١، ٤٣١، ١٤٨ ـ ١٤٩، ١٥٧ ـ ١٥٨، ١٦٧ ـ ١٦٩، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨):

ألا قُلْ لسَيْفِ الدْولةِ القَرْمِ[٢] إنّني ... على كُلّ شيءٍ، غَيرَ وصْفِك، قادرُ
فلا تُلزِمَنّي خُطَّةً لا أُطيقُها ... فمجْدُكَ غَلّابٌ، وفضلُكَ باهِرُ
ولوْ لم يكنْ فَخْري وفَخْرُكَ واحداً ... لما سارَ عني بالمدائِحِ سائِرُ
ولَكنني لا أعضِلُ عن فتى ... أساهِمُ في عِلْيائِهِ وأُشاطِرُ[٣]
وعن ذِكْرِ أيامٍ مَضَتْ ومَواقِفٍ ... مَكانيَ فيها بيّنُ القَوْلِ ظاهِرُ
مساعٍ يَضِلُّ القَوْلُ فيهِنَّ جُهْدَهُ ... وتَهْلِكُ في أوصافِهِنَّ الخواطِرُ[٤]
بناهُنّ باني الثَّغْر والثَّغرُ دارسٌ، ... وعامِرُ دينِ اللهِ والدينُ داثِرُ[٥]

---

(١) Phobia, Phobie.

(٢) السيد الماجد.

(٣) عضل: منع، ترك، لا أضن على سيف الدولة بذكرى قمت أنا معه بتخليدها.

(٤) مهما كثر القول لا يوفيها حقها ولا يستطيع الخيال أن يحيط بها.

(٥) الثغر: المكان الذي يخشى منه مجيء العدو براً أو بحراً، وهو هنا البلاد التي كان يجتازها الروم للوصول إلى شمالي الشام. دائر: مختلف، هالك، ممحو.

وشَقَّ إلي ثَغْرِ الدُّمُسْتُق جَيْشُهُ بأرْض سُلام والقنا مُتشاجِرُ[١]
وباتَ يُديرُ الرَّأيَ مِنْ كُلِّ وجْهَةٍ، وذو الحزْمِ ناهيه، وذو العزْمِ آمرُ
فلا هُوَ فيما سرَّهُ مُتطاولٌ، ولا هُوَ فيما ساءَه مُتقاصرُ
فلمّا رأى الإخشيدُ ما قد أظَلَّهُ تلافاهُ يثْني غَرْبَهُ ويُكاشرُ[٢]
ولما ورْنا الدَّربَ، والرُّومُ فوْقَهُ، وقَدَّرَ قُسْطَنْطينُ أن ليسَ صادِرُ[٣]
ضَربْنا بها عُرْضَ الفُراتِ كأنَّما تسيرُ بنا تحْتَ السُّروج جزائِرُ[٤]
وحسبي بها يوم الأحَيْدَبِ وَقْعَةً على مثلها تُثنَى في العِزِ الخناصَرُ[٥]:
عَدَلْنا بها في قِسْمَةِ المَوْتِ بيْنَهم، وللسيْفِ حُكْمٌ في الكتيبةِ جائِرُ،
إذِ الشَّيْخُ لا يلْوي ونقْفورُ مُجْحَرٌ؛ وفي القَيْدِ ألْفٌ كاللُّيوث قساوِرُ[٦]
شريْنا وبِعنا بالسيوف نُفوسهُمْ، ونحْنُ أُناسٌ بالسيوفِ نُتاجِرُ
وصُنّا نِساءً نحْنُ أوْلى بصَوْنها، رَجَعْنَ ولم تُكشَفَ لهُنَّ ستائرُ
بِنا وبكمْ يا سيفَ دَوْلةِ هاشِمٍ يطولُ بنا أعمامُنا ويُفاخِرُ!

ومدحَ أبو فراس ابْنَيْ سيف الدولة، أبا المكارم وأبا المعالي، وحَرَصَ على أنْ يتنبأ لهما بمستقبلٍ عظيم لمكانهما من أبيهما سيفِ الدولة ومن جَدَّيهما: جَدِهما لأبيهما أبي

(١) الدمستق قائد الروم. سلام: مكان وقعت فيه المعركة المذكورة سنة ٣٢٧ هـ، كان عمر أبي فراس في ذلك الحين ست سنوات. القنا جمع قناة: الرمح. متشاجر: مشتبك (في الحرب).

(٢) وقعت بين الإخشيد «محمد طغج المستبد بأمر مصر» وسيف الدولة حروباً كانت سجالاً. ثم طلب الإخشيد الصلح فأجابه سيف الدولة إلى طلبه. كاشر فلان فلاناً: ضحك في وجهه، لاطفه، داراه.

(٣) الدرب: ممر بين سورية وآسية الصغرى يعرف اليوم باسم مضيق بيلان، وكان قسطنطين بن الدمستق قد أحاط بجيش سيف الدولة، ثم نجا الجيش من التطويق.

(٤) بها: بالخيل، أي سبحنا بالخيل في الفرات.

(٥) الأحيدب اسم جبل حدثت عنده معركة بين الروم وسيف الدولة سنة ٣٤٣هـ «٩٥٤م» انتصر فيها سيف الدولة وأسر من الروم عدداً من وجوههم. تثنى الخناصر: تعُدّ من الأعمال العظيمة.

(٦) هرب الشيخ «برداس فوقاس» أحد قواد الروم وقريب نقفور. نقفور: قائد الجيش البيزنطي، أصبح فيما بعد إمبراطوراً.

الهيجاء عبدِ الله وجَدَّهما لأُمهما أبي العلاء سعيدِ، والدِ أبي فراس (لأن أبا فراس خالُهما).

ولا ريب في أن من تهكُّم الزمن أن يسقط أبو فراس صريعاً في حربٍ نازع فيها أبا المعالي على المُلك. قال أبو فراس (٢٨٥: ٢ ـ ٤، ٦):

تُنبي الفراسةُ أنّ في ثَوْبَيْهِما ... ليْثَيْنِ تجتنِبُ اللُّوثُ حماهما
لِمَ لا يفوقانِ الأنامَ مكارِماً ... والسَّيدانِ كلاهما جدّاهُما؟
تَلْقى أبا الهيْجاء في هيْجاهُما، ... ويُريكَ فضْلَ أبي العلاءِ عُلاهُما
مَيّزْتُ بيْنَهُما فلمْ يتفاضلا ... كالفَرْقَدَيْن تشاكَلَت حالاهُما

وكذلك مدح أبوفراس ابنَ عمّه أبا زهير مهلهلَ بنَ نصرِ بنِ حمدانَ. ولأبي فراس في أبي زُهيرٍ هذا أشعارٌ كِثارٌ، منها (٣٠٥: ٢٦ ـ ٣١):

أخي وابْنَ عَمّي، يا ابْنَ نَصْر، نِداءَ مَنْ ... أُقيمَتْ لِطولِ الهَجْرِ مِنْكَ مآتِمُهْ
أوَدُّكَ وُدّاً لا الزّمانُ يُبيدُه، ... ولا النَّأيُ يُفْنيه، ولا الهجْرُ صارِمُهْ
ولو رُمْتُ يوماً أنْ تَريمَ صبابتي ... إليْك أزالَ الشّوْقُ ما أنا رائِمُهْ [١]
فواعَجباً للسيْفِ لما انْتَضَيْتَهُ ... مِنَ الجَفْنِ، لم يُورِقْ بِكَفّكَ قائمُه [٢]
وواعَجباً للطّرْفِ، لمّا ركِبْتَهُ ... غَداة الوَغَى كيْفَ استقلّتْ قوائمُه [٣]
بِليْثٍ ـ إذا ما اللَّيْثُ حادَ عَنِ الوَغى ـ ... وغَيْثٍ ـ إذا ما الغَيْثُ أكدتْ سواجِمُه [٤]

٥ ـ الرثاء:

أبو فراس شاعر وُجدانيٌّ رقيق. من أجل ذلك ننتظرُ أنْ يكون الرثاءُ عنده كثيراً

(١) لو أردت أن يميل وجه حبي عنك لغلبني شوقي إليك وأبطل إرادتي.
(٢) الجفن: غمد السيف. . إن كرمك العظيم كان يجب أن يجعل السيف يورق في الكلوروفلوروكربون (مع أن السيف حديد لا يورق). انتضى الرجل السيف: جرّده: (سلّه من غمده).
(٣) الطرف: الفرس الكريم. استقلت قوائمه: ثبتت.
(٤) أكدت سواجمه: قلت أمطاره.

رقيقاً. ولكنّ الواقع أن الرثاء عنده قليلٌ لايزيدُ في ديوانه على مائةِ بيتٍ. وأكثرُ تلك الأبياتُ عادية جِدّاً. ولكن له في هذا الباب مرثيةً جديدةً بعث بها من الأسْر إلى سيف الدولة يُعزّيه بأخته. هذه القصيدةُ في الحقيقة تَعْزية لسيف الدولة بأخته أكثرَ منها رثاءً في المَيْتة. ولقد سَلكَ أبو فراس في هذه الرثية مسلكاً روحياً سامياً. ومَعَ ذلك كُلّهِ فالأبيات الجِيادُ فيها قليلةٌ جِداً لعلها لاتتجاوزُ أربعةَ أبياتٍ: الأولَ والرابعَ ثم السابعَ والحادي عشرَ (٧٩: ١ ـ ١١):

أوصيكَ بالحُزنِ، لا أوصيكَ بالجَلَدِ ... جلَّ المُصابُ عَنِ التَّعْنيفِ والفَندِ[١]

إني أجِلُّكَ أن تُكْفى بتعزيةٍ ... عن خيْرَ مُفْتَقَدٍ، يا خيْرَ مُفْتَقِدِ

هِيّ الرَّزيَّةُ إن ضنّتْ بما مَلَكَتْ ... منْها الجُفونُ فما تسْخو على أحَد

بي مِثْلُ ما بكَ مِن حُزْنٍ ومِنْ جَزَعٍ[٢]، ... وقَدْ لَجأتُ إلى صَبْرٍ فَلَمْ أجَدِ

لم ينْتَقِصْني بُعدي عنْكَ مِنْ حَزَنٍ؛ ... هي المُواساةُ في قُرْبٍ وفي بُعدِ[٣]

لأشرَكَنَّكَ في الأواء إنْ طَرَقَتْ ... كما شَرَكْتُكَ في النَّعْماء والرَّغَدِ[٤]

أبكي بِدَمْعٍ لهُ مِنْ حَسْرَتي مَدَدٌ ... وأسْتَريحُ إلى صَبْرٍ بلا مَدَدِ[٥]

ولا أُسَوِّغُ نَفْسي فَرْحَةً أبداً ... وقَدْ عَرَفْتُ الذي تلْقاهُ من كَمَدِ

وأمْنَعُ النّوْمَ عَيْني أنْ يُلِمَّ بها ... عِلماً بأنّكَ مَوقوفٌ على السَّهَدِ

يا مُفْرَداً باتَ يبْكي لا مُعينَ لَهُ، ... أعانَكَ اللهُ بالتَّسْليم والجَلَدِ

هذا الأسيرُ المُبَقَّى، لا فداءَ لهُ، ... يَفْدِيكَ بالنَّفْسِ والأهلينَ والوَلَدِ

---

(١) الجلد: التصبر، التظاهر بالصبر في المصائب. التعنيف: اللوم. الفند: ذهاب العقل، والمقصود هنا التفنيد: اللوم على مفارقة ما يقضي به العقل. يقول: المصيبة كبيرة جداً لا يلام المرء فيها مهما فعل بنفسه من الحزن.

(٢) الجزع: قلة الصبر، قلة احتمال المصائب.

(٣) ومع أنني أسير وحزين على نفسي فإن ذلك كله لم يمنعني من أن أكتب إليك أعزيك، كما كنت أعزيك لو أنني كنت موجوداً.

(٤) اللأواءِ: الشدة.

(٥) إن عظم المصيبة جعل حزني لا ينفد ولكن جعل صبري ينفد.

ولكنْ يبدو أن أبا فراس عاد يُهَوّنُ المصيبة على سيف الدولة، فسَلك إلى غايته في هذه المّرة سبيلاً ماديةً وقال له: لابد بكُلّ حيَّ من أنْ يموت. فيجب إذنْ أنْ ترْضى يأنك بَقيتَ بعد أُختك يُعَزِّيكَ الناسُ بها، ولم تمت أنت فيُعَزْيها الناسُ بك (٨٠: ١ـ٣):

قولا لِهذا السيِّد الماجدِ قوْلَ حَزينٍ مِثْلَهُ واجِدِ:
هَيهاتِ، ما في النّاسِ مِن خالدٍ لا بُدَّ من فَقْدٍ ومِنْ فاقِدِ
كُنِ المعَزَّى لا المُعَزَّى بِهِ، إنْ كان لا بُدَّ مِن الواحِدِ

٦ ـ التَّشيُّعُ:

التشيع عنصر بارز في شعر أبي فراس، سَبَقَتِ الإشارةُ إليه في باب «عناصر شخصيته» وفي باب «خصائصه الفنية». ولكنَّ بروز هذا العُنصرِ في ديوان الشاعر وكثرةَ المُقطّعات المخصوصة به تُسوِّغ جعله فناً مستقلاً من فنون هذا الباب.

كان موقفُ أبي فراس في التشّيُع يخالفُ موقفَ الحمدانيين. إن الحمدانيين كانوا على المذهب الشيعي ولكنهم كانوا على ولاء للعباسيين تضامُناً مَعَهم في موقفهم السياسي تجاه الروم. ثم إن الحمدانيين، كما رأينا في صورة «صورة العصر»، كانوا أميلَ إلى تحقيق أغراضِهِمُ السياسية، منهم إلى الاستماتة في سبيل مذهبهم. أما أبو فراس فلم يُقِمْ وزناً للاعتبارات السياسية، بل أطلق العِنان لعاطفته فلم يكتفِ بأن يمدحَ آلَ البيت ويفتخر بالانتماء إليهم، بل راح يُعَرِّض ببني العباس ويجعلُ جُرْمَهم في مُناوئَةِ بني عليّ فوقَ جُرْم بني أمية.

وأبو فراس في «شيعياته» القليلة يأسَى لما أصاب آلَ البيت ويصفُ حالهم وما لاقَوْهُ من الظُّلم ثم يتوعَّدُ بني العباس ويَنْعَى عليهم فِسْقهم ويُعدِّدُ غَدراتِهم بالطالبيّين. ومن المُقطّعات المشهورة لأبي فراس في هذا الباب مُقطّعته التي يتوسَّلُ فيها بالأئمة (٣٥٥: ١ ـ ٧):

لسْتُ أرْجو النَّجاةَ مِنْ كُلِّ ما أخْشاهُ إلّا بأحْمَدٍ وعَلِيِّ[١]
وبِبِنْتِ الرَّسولِ فاطِمَةَ الطُّهْـ ـرِ وسِبْطَيهِ والإمامِ عليِّ[٢]،
والتَّقيِّ النقِيِّ باقِرِ عِلْمِ اللهِ فينا مُحَمّدِ بنِ عَلِيِّ[٣]
وابْنِهِ جَعْفَرٍ وموسى ومَوْلا نا عليّ، أكِرِمْ بِهِ من عَلِيّ[٤]،
وأبي جَعْفَر سَمِيِّ رَسولِ اللهِ ثُمَّ ابنِهِ الزَّكيِّ عَلِيِّ[٥]،
وابْنِهِ العَسْكَرِي والقائمِ المُظـ ـهِرِ حَقّي محمدِ بنِ عَلِيِّ[٦]
فيهمُ أرْتجي بُلوغَ الأماني يومَ عَرْضي عَلَى مَليكٍ عَلِيِّ

ومَعَ أنّ نُصرةَ الحمدانيين ـ وسيْفُ الدولة وأبو فراس فيهم ـ للخِلافةِ العبّاسية واضحةٌ في التاريخ (فقد كانتْ دُويلةُ الحمدانيين في حَلَبَ دِرْعاً للدولة العباسية في بغدادَ)، فإنّ أبا فراسٍ قد عرّض في شِعره بالعبّاسيّين وبِخِلافتِهِم تعريضاً شديداً قريباً من الهِجاء أو هو الهِجاءُ .

إنه يذكُرُ حِقْدَ بني العبّاس على رجالِ آلِ البيتِ ويُشيرُ إلى ما يُضْمِرُه هو وجَماعةٌ كانوا على رأيهِ من الرَّغبة في الانتقام من أصحابِ دَوْلةِ بني العبّاس.

أما حملتُه على بني العبّاس فمبسوطة في القصيدةِ التي نأخُذ منها الأبياتَ التالية: (١:٢٨٣، ٥، ٧ ـ ٩، ١١ ـ ١٢، ١٤ ـ ١٧، ١٩ ـ ٢٣، ٢٨، ٣٠، ٣٤ ـ ٣٥، ٤٧ ـ ٤٨، ٥٠ ـ ٥٤، ٥٦ ـ ٥٩). كان أبو الحسن محمدُ بنُ عبدِ الله بنِ سُكّرةَ المُتوفّى سَنَةَ ٣٨٥ هـ (٩٩٥م) قد عَمِلَ قصيدةً يُفاخِر فيها وَلَدَ أبي طالب وينتقصُ وَلَدَ عليٍّ. فلم يردَّ عليه أبو فراس، ولكنْ عملَ القصيدةَ التالية في مدح آلِ البيت:

(١) أحمد: محمد رسول الله. علي: علي بن أبي طالب.

(٢) السبطان: الحسن والحسين ابنا علي بن أبي طالب. الإمام علي: علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بزين العابدين. السبط: حفيد الرجل من بنته.

(٣) .(٤) .(٥) .(٦) . محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم بن جعفر الصادق، ثم علي الرضا، ثم أبو جعفر محمد الجواد، ثم علي الهادي، ثم الحسن العسكري، ثم محمد المنتظر.

الـدِّيـنُ مُخْـتَرَمٌ والحـقُّ مُـهْـتَـضَـمُ، وفَيْءُ آلِ رسـولِ الـلـهِ مُـقْـتَـسَـمُ[١]
يُـصـانُ مُـهْـرِي لأمـرٍ لا أبـوحُ بـهِ والدِّرْعُ والرِّمحُ والصَّمْصامةُ الخَذِمُ،
وفـتـيَةٌ قـلـبُـهُـم قـلـبٌ إذا رَكـبـوا يـومـاً، ورأيُـهـمُ رأيٌ إذا عَـزَمـوا[٢]
يـا لـلـرجـالِ! أمـا لـلـهِ مُـنْـتَـصِـفٌ من الـطُّغـاةِ؟ أمـا لـلـدِّيـن مُـنْـتَـقِـمُ[٣]؟
بـنـو عـلـيٍّ رعـايـا في ديـارِهِـمُ، والأمـرُ تَمْلِـكُـهُ الـنِّـسْـوانُ والخَـدَمُ!
فـالأرضُ إلا عـلى مُـلاّكِـهـا، سَـعَـةٌ، والمـالُ إلا عـلـى أرْبـابـه دِيَـمُ[٤]
ومـا الـسـعـيدُ بـهـا إلا الـذي ظـلَـمُـوا، ومـا الـغَـنِـيُّ بـهـا إلّا الـذي حَـرَمـوا
لا يُـطْـغِـيَـنَّ بـنـي الـعـبّـاسِ مُـلْـكُـهُـمُ؛ بـنـو عَـلـيٍّ مَـوالـيهِـمْ وإنْ زَعَـمـوا[٥]
أتَـفَـخَـرونَ عـلـيْـهِـمْ؟ ـ لا أبـا لـكُـمُ ـ حَـتَـى كـأنّ رسـولَ الـلـه جَـدُّكُـمُ
ومـا تـوازنَ يـوْمـاً بـيْـنَـكُـمْ شَـرَفٌ، ولا تـسـاوتْ بـكُـم في مـوْطِـنٍ قَـدمُ[٦]
ولا لـكُـم مِـثْـلُـهـمْ في المَجْـدِ مُـتَّـصِـلٌ، ولا لِجَـدِّكُـمُ مِـعْـشـارُ جَـدِّهِـمُ[٧]
قـامَ الـنـبيُّ بـهـا يـومَ الـغَـديـر لَهُـمْ، والـلـهُ يـشْـهَـدُ والأمـلاكُ والأُمَـمُ[٨]،
حـتّى إذا أصْـبـحَـتْ في غـيـر صـاحِـبِـهـا بـاتَـتْ تُـنـازِعُـهـا الـذُّؤْبـانُ والـرخَـمُ[٩]
وصُيِّرتْ بـيْـنَـهـم شـورى كـأنـهُـمُ لا يَـعْـرِفـونَ وُلاةَ الـحَـق أيَّـهُـمُ[١٠]

---

(١) مخترم: حدث فيه خرم، أصبح مشوهاً وعلى غير ما كان. مهتضم: بعضه مغتصب. الفيء (هنا) حقّ رسول الله من الغنائم والذي انتقل فيما بعد بالإرث إلى نسله. مقتسم (مقسَّم بين أفراد لا حقّ لهم فيه).

(٢) قلوبهم كأنها قلب واحد، وآراؤهم واحدة (كناية عن اتفاقهم فيما بينهم).

(٣) الطغاة جمع طاغية: الذي يجاوز الحدَّ (في الظلم).

(٤) الديمة: الدفعة (بالضم) من المطر. المال... ديم: كالمطر (كثير جداً).

(٥) المولى (هنا): السيِّد. وإن زعموا: وإن زعم (ادعى بنو العبّاس) أنهم موالي (سادة) بني عليّ.

(٦) قدم (بفتح ففتح): رسوخ، حقّ.

(٧) ... معشارًا ما لجدّ بني عليّ (رسول الله).

(٨) يرى الشيعة أن الرسول أوصى لعلي بن ابي طالب بالخلافة يوم غدير خم.

(٩) «غير صاحبها» إشارة إلى أبي بكر وعمر وعثمان الذين تولوا الخلافة قبل علي. تنازعها الذؤبان والرخم: تنازع الخلافة الأقوياء [الذؤبان] والضعاف [الرخم]. الرخم من ضعاف الطير.

(١٠) «وصيرت بينهم شورى»، أي الخلافة، إشارة إلى أن عمر بن الخطاب لما طعنه أبو لؤلؤة عين =

تالله، ما جَهِلَ الأقْوامُ مَوْضِعَها، لكنَّهُم سَتَروا وجْهَ الذي عَلِموا
ثُم ادعاها بنو العبّاسِ، إرثَهُمُ، وما لهُمْ قَدَمٌ فيها ولا قِدَمُ[1]
هلْ جاحِدٌ، يا بني العباّسِ، نِعمَتَهُ: أبوكُمُ أمْ عُبيدُ اللهِ امْ قُثَمُ[2]
لا بيْعَةٌ رَدَعَتْكُم عن دِمائِهِمُ، ولا يمينٌ ولا قُربى ولا ذِمَمُ
ما نَالَ منهم بَنو حَرْبٍ، وَإن عظُمَتْ تِلكَ الجَرَائِرُ، إلّا دُونَ نَيْلِكُمُ
كَمْ غَدْرَةٍ لكُمُ في الدّينِ وَاضِحَةٍ! وكمْ دمٍ لرسولِ اللهِ عندكمُ ؟!
أَبْلِغْ لَدَيْكَ بَني العَبّاسِ مألُكَةً: لاتدَّعواً ملكها ! ملّاكها العجمُ !
أيّ المَفَاخِرِ أمْسَتْ في مَنَابِرِكُمْ، وَغَيْرُكُمْ آمِرٌ فِيهِنّ، مُحتكِمُ؟
يا باعَةَ الخَمْرِ كفّوا عن مفَاخركُمْ عن فتيةٍ بيعُهُمْ يومَ الهيَاج دَمُ
خَلّوا الفَخَارَ لعلّامِينَ، إنْ سُئلوا يَوْمَ السّؤالِ، وَعَمّالِينَ إن عِلِموا
لايغضبونَ لغيرِاللهِ، إنْ غضبوا، وَلا يُضِيعُونَ حُكْمَ الله إنْ حكموا
تَبدوا التّلاوَةُ من أبْياتِهِمْ، أبَداً، وفي بيوتكمْ الأوتارُ، والنغمُ
منكم عُلَيَّةُ أم منهم؟ وكان لكُم شيخ المُغنين إبراهيم أم لهم[3]
إذا تلوا سورة غنى إمامكم: قف بالديار التي لم يعفها القِدَمُ[4]
ما في ديارهم للخمر مُعتصر، وَلا بُيُوتُهُمُ للسّوءِ مُعْتَصَم

= ستة نفر من الصحابة بينهم علي بن أبي طالب ثم جعل الخلافة شورى بينهم على أن يتفقوا على واحد منهم يولونه إياها. ثم يقول أبو فراس: كأن عمر لا يعرف أن علياً هو صاحب الحق فيها.

(١) ادعى الخلافة فيما بعد بنو العباس، مع أنه ليس لهم عمل مجيد يخولهم الخلافة، ولا كانت هي لأسلافهم من قبل.

(٢) إشارة إلى أن علي بن أبي طالب، لما تولى الخلافة، ولى عبد الله بن العباس على البصرة وعبيد الله بن العباس على اليمن، وقثم بن العباس على الحرمين. فلا يجوز لبني العباس أن يجحدوا فضل علي فيظلموا أبناءه.

(٣) مألكة: رسالة. الملك ليس لكم الآن، يا بني العباس، بل للعجم (راجع صورة العصر: أمير الأمراء).

(٤) علية بنت المهدي كانت عوادة ماهرة (تعزف على العود) وأخوها إبراهيم كان مغنيًا. يقول أبو فراس: إن المغنين والمغنيات كانوا من بني العباس لا من بني علي.

و لا تبيتُ لهمْ خنثى، تنادمهمْ ؛ و لا يرى لهمُ قردٌ، لهُ حشمُ[١]
الرّكنُ، وَالبيتُ، وَالأستارُ مَنزِلُهُمْ، وَزَمزَمٌ، وَالصَّفَا، والحِجرُ، والحَرَمُ[٢]

ولابي فراس في مدح آل عليّ والتعريض ببني أمية وبني العباس قصيدة أخرى (رقم ٣٤٥) يصف فيها مقتل الحسين في كربلاء .

٧- العتاب

العتاب قسمان: عتاب للمحبوب وعتاب للرؤساء الذين يحرص الشاعر على استدامة برّهم إليه إما من عطف أو من عطاء. والشعراء فيما يتعلّق بالعتاب أيضًا فريقان: منهم الذين يحسنون العتاب ويسلكون فيه سبيلاً دَمِثًا ويتحكمون في عواطفهم فيستميلون إليهم الذين يعاتبون. من أمثال هؤلاء الشعراء البُحتري، وعتابُ هؤلاء على الحقيقة قسم من المديح. ومن الشعراء من يُحسن العتاب، فإذا عاتَب نفر الذي يخاطبهم منه وزادهم نأيًا بجانبهم عنه وهؤلاء كثارُ منهم بشارٌ وابن الرومي وأبو فراس، وعتاب هؤلاء أقربُ إلى أن يكون تقريعًا أو هجاء .

ومع أن عتاب أبي فراس يجبُ أن يأتي مع «روملياته»، فإننا نفس هنا له مجالاً محدودًا.

(أ) ليس لأبي فراس عتاب بارع إلى المحبوبين: إنه يشكو فقط ثم يقارن وفاءه هو وصبابته بغدر المحبوب أو قلة مبالاته. وربما عطف إلى استعارةٍ أو موازنةٍ ولكنها بعدية عن العاطفة. قال أبو فراس (رقم ٢٧٠):

---

(١) بينما يكون بنو علي قائمين في صلواتهم وترتيلهم للقرآن يشتغل خلفاء بني العباس عن العبادة بالغناء. الشطر الثاني مقتبس من مطلع قصيدة لزهير بن أبي سلمى.

(٢) (ظاهر البيت تعريض واضح ببني العباس، أما الإشارات المعينة فلم أتوصل إليها).

(٣) الركن جانب الكعبة حيث الحجر الأسود. البيت: الكعبة. الأستار: أستار الكعبة، فإن الكعبة تكسى في كل عام نسيجًا. زمزم: البئر التي عند الكعبة. الصفا: ميقات (مشهد، صخرة) يسعى الحجاج بينها وبين المروة. الحجر: مكان قرب الكعبة اختلف الرواة في تحديده. الحرم: المكان الذي يضم الكعبة ومسجد مكة. يقول أبي فراس: كل هذه لآل علي وليس لكم منها شيء..

ليت حظي من الحبيب جزيل مثلما حظه لذي جزيل
إن يكن خصره يزيد نحولاً فبجسمي عليه أيضًا نحول
وإذا ما مددت طرفي إليه عاد طرفي إلي وهو كليل[1]
قال لي، إذ شكوت يومًا إليه: كل ما تشتكيه عندي قليل.

وقال أيضًا وهو أقرب إلى العتاب وفيه شيء من العاطفة (رقم ٣٠٩):

هبْهُ أساء كما زعمت فهب له وارحم تضرّعه وذلّ مقامه.
بالله ربك، لم فتكت بصبره ونصرت بالهجران جيش سقامه
فرقت بين جفونه ومنامه وجمعت بين نحوله وعظامه

ولأبي فراس بيتان لا تستشعر فيهما عاطفة وعتابًا بقدر ما ترى فيهما تكلفًا في طلب المقارنة بين ذنب المحبوب وهو يغزو جسم الشاعر بجيش حبه وبين أجره وهو يغزو الروم (رقم ٣١٢):

أيها الغازي الذي يغزو بجيش الحب جسمي
ما يقوم الأجر في غز وك الرّوم بإثمي.

يقول له: إن جميع حسناتك من جهادك في بلاد الروم لا توازي الذنب الذي تكسبه من تعذيبه بحبك.

(ب) أما عتاب أبي فراس لقومه: لسيف الدولة ولسائر الدولة لسائر بني حمدان فهو أبرز ما في ديوان الشاعر. وقد رأينا شيئًا من هذا العتاب في غزله وسنرى شيئًا كثيرًا منه في باب الإخوانيات وفي المختار من شعره في آخر هذه الدراسة. إن أكثر عتاب أبي فراس لقومه كان لأنهم تقاعسوا عن افتدائه حينما كان أسيرًا ببلاد الر وم.

(١) طرفي: بصري. كليل: ضعيف. عاد طرفي وهو كليل (لكثرة نور وجه الحبيب: لكثرة جماله).

ويدور عتابه حينئذ حول تذكيرهم بمقامه في حروبهم والدّفاع عنهم وبوفائه لهم وبما تقتضيه القرابة والمروءة ومصلحة الأسرة والعرب ومصلحة المسلمين. وهو في ذلك كله يحاذر أن يغضبهم، بل يتلطفُ في استرضائهم والتنبيه على الخطأ الفادح الذي ربما نُتج من سوء معاملتهم له. قال وقد بلَغه عن قوم من أهله كراهية خلاصه من الأسر (رقم٨٩):

تَمَنَّيْتُمْ أنْ تَفْقِدُوني، وَإنّما تَمَنَّيْتُمُ أنْ تُفْقِدُوا العِزَّ أصْيَدَا[1]
أما أنا أعلى منْ تعدونَ همة ؟ وَإنْ كنتُ أدنَى مَن تَعُدّونَ مؤْلدَا[2]
إلى الله أشكُو عُصْبَةً من عَشِيرَتي يسيئونَ لي في القولِ،غيباً ومشهدا
و إنْ حاربوا كنتُ المجنَّ أمامهم وَإنْ ضَارَبُوا كنتُ المُهَنّدَ وَاليَدَا[3]
و إنْ نابَ خطبٌ، أوْ ألمتْ مصيبة، جعلتُ لهمْ نفسي، وما ملكتْ فدا[4]
يودونَ أنْ لا يبصروني، سفاهةً، وَلَوْ غِبتُ عن أمرٍ تَرَكتُهُمُ سُدَى
فعالي لهمْ، لوْ أنصفوني جمالها وَحَظّي لنَفسي اليَوْمَ وهَوَ لهمْ غَدا
فَلا تَعِدوني نِعمَةً فَمَتى غَدَتْ فَأهلي بهَا أوْلى وَإنْ أصْبَحُوا عِدَا
وإني بخيرٍ إن لقيتُ بهم فتًى كريمًا مطاعًا، في العشيرة سيدًا.

وهنالك عتاب لسائر ببني حمدان ولغير بني حمدان أيضًا لا يخرج عن نطاق هذه الآراء ولا عن هذا الاتجاه في دفاع أبي فراس عن نفسه وإظهار مناقبه.

٨- الهجاء

يذكر أبو فراس أنه لا يقولُ في الهجاء (٨ : ٤). وكذلك ذكر النقاد والدارسون أن أبا فراس كان، لمقامه من أهل الملك ولمكانته في بَلاط سيف الدولة، يترفّع عن التعرض للناس بمديح أو هجاء لأن ذلك لا يليقُ بأمير. ونحن إذا تصفّحنا ديوان أبي

(١) الأصيد: المزهو (المفتخر) بنفسه.
(٢) أدنى... مولدًا: أقربهم مولدًا (أصغرهم سنًا) أو أدناهم (أقلّهم) مولدًا ((قدرًا ومكانة).
(٣) المجن: الترس (للدفاع عنهم المهند (السيف): للجهاد في سبيلهم.
(٤) ناب (أصاب) خطب (حادث مؤلم: مصيبة) أو ألم (نزل بهم) ملمة (مصيبة كبيرة).

فراس لم نجد فيه هجاء من هجاء المتكسبين أمثال النابغة والأخطل والفرزدق وبشار وابن الرومي، ولكننا نجد فيه هجاء واضحًا في خصومه من الروم ومن القبائل العربية التي كانت ضاربة في الجزيرة، وفي بني أميّة وبني العباس، وفي خصومة من الشعراء وغيرهم تلويحًا أو تصريحًا .

أما شعره في الشيظَمي الشاعر فهو هجاء عادي لا مفرّ من عدّه فيه في صف بشار وابن الرومي مثلاً (رقم٤٢):

في الشّيظَميِّ غثاثةٌ وخساسةٌ، فإذا أدرتَ الكفّ فيه تهذّبا[١]

كالطّبلِ ليس بمطربٍ، حتى إذا كَثُرَ اللطام بجانبيه أطربا[٢]

ومثل هذا هجاؤه لمحمد بن رائق أحد رجال الدولة العباسية ومن خصوم الحمدانيين (١١٨ : ١٢٣):

ولما طغى عِجْلُ العراق ابن رائقٍ شفى منه لا طاغٍ ولا مُتكاثِرُ.

وكان ابن راق يعدّ مكيدة للفتك بناصر الدولة (ابن عم أبي فراس) ولكن ناصر الدولة عرف بالمكيدة وفتك هو بابن رائق .

وكذلك له هجاء شخصي وقبلي معًا صبه على الروم. اتفق مرة أن جرت مناظرة بين أبي فراس وبين الدمستق (أمير الجيش البيزنطي)، يوم كان أبو فراس في الأسر على ما يظهر، فقال له الدمستق: إنما أنتم (العرب) كتّابٌ أصحاب أقلام، ولستم بأصحاب سيوفٍ، ومن أين تعرفون الحرب؟، فقال له أبو فراس: أترانا نَطَأ أرضك منذ ستين سنة بالسيوف أم بالأقلام؟ وفي هذا يقول أبو فراس (٢٤ : ١-٧، ١٤-١٨):

أتَزْعُمُ، يا ضخمَ اللّغادِيدِ، أنّنَا وَنحن أُسودُ الحرْبِ لا نَعرِفُ الحرْبَا[٣]؟

فويلكَ ؛ منْ للحربِ إنْ لمْ نكنْ لها ؟ ومنْ ذا الذي يمسي ويضحي لها تربا[٤]؟

(١) الغث: الفاسد، قليل العقل، ناقص القدر، أدرت الكف فيه: ضربته مرارًا (عاقبته).

(٢) اللطام: الضرب.

(٣) اللغاديد: أقسام اللحم المترهلة بين الذقن والحنجرة.

(٤) الترب: الذي له مثل عمرك. نحن أتراب للحرب، تربينا معها وعمرنا كعمرها.

و مـنْ ذا يـلـفّ الجـيـشَ مـنْ جـنـبـاتـهِ؟ و منْ ذا يقودُ الشمَّ أو يصدمُ القلب[١]؟
وويـلـكَ ؛ مـنْ أردى أخـاكَ بـمـرعـشٍ وَجَـلّـلَ ضرْباً وَجهَ وَالِدِكَ العـضْبَا[٢]؟
وويـلـكَ مـنْ خـلى ابـنَ أختـكَ مـوثـقاً؟ وَخَـلاّكَ بِـالـلَّـقَّـانِ تَـبْـتَـدِرُ الـشِّـعـبَـا[٣]؟
أتـوعـدنـا بـالـحـربِ حـتى كـأنـنـا و إياكَ لَمْ يعصبْ بها قلبنا عصبا[٤]؟
لَـقـد جَمَـعْـتنَا الحَـرْبُ مـن قـبـلِ هَـذِهِ فكنا بها أسداً ؛ وكنتَ بها كلبا[٥]!
بـأقـلامـنـا أحـجـرت أم بـسيوفـنـا وأسـد الـشرى قـدنـا إليك أم الـكـتـبـا
تـركـنـاكَ في بـطـنِ الـفـلاةِ تجـوبـهـا كـمَـا انْـتَـفَـقَ اليَرْبُـوعُ يَـلـتَـثِـمُ الـتُّـرْبَـا[٦]
تُـفـاخِـرُنَـا بـالـطّـعـنِ وَالـضّـرْبِ في الـوَغـى لقد أوْسَعَتْك النفسُ يابنَ استها كِذبَا[٧]
رعـى الـلـهُ أوفـانـا إذا قـالَ ذمـة وَأنْـفَـذَنَـا طَـعْـنـاً، وأَثْـبَـتَنَا قَـلْـبَـا
وَجَـدْتُ أبَـاكَ الـعِـلْـجَ لَمّـا خَـبَرْتُـهُ أقَـلّـكُـمُ خَـبراً، وَأكْـثَرَكـمْ عُـجـبَـا[٨]

ومن قوله أيضًا في الروم، وهو يدلّ على خوض أبي فراس في فنّ الهجاء كسائر الشعراء، أبياته التالية (٣٠١: ١٦-٢١):

أمَـا مِـنْ أعْـجَـبِ الأشْيَاءِ عِـلْـجٌ، يُـعَـرّفُـني الحَـلالَ مِـنَ الحَـرَامِ[٩]
و تـكـنـفـهُ بـطـارقـةٌ تـيوسٌ، تـبـاري بـالـعـثـانـينِ الـضـخـامِ[١٠]

(١) يقود الشم: يأتي بجيش من الأبطال. القلب: قلب الجيش، الجزء الأساسي منه. "يصدم القلب" إشارة إلى كثرة العدد والشجاعة.
(٢) العضب: السيف (من قتل والدك).
(٣) ابتدر الشعب: سبق الآخرين إلى الطريق (الهرب).
(٤) ربطت فيها قلوبنا إلى قلوبكم «اختبرناها معًا».
(٥) "من قبل هذه" تدل على أنه كان في الأسر. قبل «هذه» الحرب كنا ننتصر عليكم، في "هذه" انهزمنا فأسرت أنا.
(٦) اليربوع: الفأر البري. النفق (بفتح ففتح): ثقب في الأرض لليربوع. انتفق: دخل النفق. "يلتثم التراب": يصطدم وجهه بالتراب على غير وعي منه لشدة خوفه.
(٧) ابن استها: كناية الدنس في الولادة. كذبتك نفسك: داخلها الغرور.
(٨) العلج: الكبير الجثة الأفدم من غير العرب. الخبر: الاختبار والتجربة. العجب: الغرور.
(٩) العلج: غير المسلم.
(١٠) يكفنه يحيط به. بطارقة: جمع بطرق: قائد. العثنون: الشعر عند أسفل الشفة السفلى.

لـهـمْ خـلـقُ الـحـمـيرِ فـلـسـتَ تـلـقـى فـتـىً مـنـهـمْ يـسـيرُ بـلَا حـزامِ[١]
يُـرِيـغُـونَ الـعُـيُـوبَ، وَأعـجَـزَتْـهُـمْ، وأيُّ الـعـيـبِ يـوجـدُ في الحسامِ ! ؟[٢]
و أصـعـبُ خـطـة ٍ، وأجـلُّ أمـرٍ مُجَـالَـسَـةُ الـلّـئَـامِ عَـلى الـكِـرَامِ
أنـاجـي كـلّ طـبـلٍ هـرثـمـيٍ، عـريـضِ الـذّقـنِ بَـزّاق الـكـلامِ[٣]

وأما حملته على بني كعب وبني نمير وبني كلب، من قبائل العرب الضاربة في الشام والجزيرة فألصق بباب العتاب الجافي أحيانًا منه بباب الهجاء. ولكن موقفه من العباسيين كان مختلفًا. إنه هجاهم. ولكنني سأترك الكلام على التعريض بالعباسيين إلى الفصل الخاص بشعره الشيعيّ.

ومما يحتاج إلى شيء من البسطة في القول تعريض أبي فراس بسيف الدولة وبالمتنبي. لما اتصل المتنبي بسيف الدولة سنة ٣٣٧هـ (٩٤٨هـ) كان عمر أبي فراس سبعة عشر عامًا. ومال سيف الدولة إلى المتنبي ميلاً شيديدًا حتى رأينا منزلة أبي فراس تسقط عند سيف الدولة، مما نراه من شعر أبي فراس نفسه. فليس غريبًا إذن، أن ينفر أبو فراس من المتنبي ومن سيف الدولة معًا وأن يهجوهما. غير أننا لا نجد في ديوان أبي فراس هجاء صريحًا فيهما، وإن كنا نجد فيهما هجاء ملموحًا كثيرًا.

أما التعريض بسيف الدولة فكثير جدًا في ديوان أبي فراس، ذلك لأن أكثر عتاب أبي فراس لسيف الدولة تعريض، أو هجاء صريح. من ذلك مثلاً قوله (١٦ : ٣١-٣٦):

وَمَـا أدّعـي، مـا يَـعْـلَـمُ الـلـه غَـيْرَهُ رحـابُ عـليٍّ لـلـعـفـاةِ رحـابُ[٤]
وأفـعـالُـهُ لـلـراغـبـينَ كـريـمـة و أمـوالُـهُ لـلـطـالـبـينَ نـهـابُ

(١) خلق جمع خلقة (بكسر الخاء) صورة.

(٢) راغ: طلب. يريغون: يطلبون، ينسبون إلينا (العيوب).

(٣) طبل كناية عن الضخامة وقلة الفهم. الهرثمي (؟) في القاموس: الهذرمة: سرعة الكلام والصخب والجلبة (ارتفاع الأصوات واختلاطها). الذقن: أسفل الوجه. بزاق الكام: كلامه كثير تافه.

(٤) رحاب الأولى: باحات، ديار، والثانية: واسعة. على: سيف الدولة. العفاة: الطالبون للمعروف والأموال.

ولكنْ نبا منهُ بكفي صارمٌ و أظلمُ في عينيَّ منهُ شهابُ[١]
وَأبطأ عَنّي، وَالمَنَايَا سَرِيعةٌ، وَلِلْمَوْتِ ظُفْرٌ قَدْ أطَلّ وَنَابُ
فَإِن لَم يَكُن وُدٌّ قَديمٌ نَعُدُّهُ وَلا نَسَبٌ بَينَ الرِجالِ قُرابُ[٢]
فأَحْوَطَ لِلإِسْلامِ أنْ لا يُضِيعَني و لي عنهُ فيهِ حوطةٌ ومنابُ

وأما التعريض بالمتنبي فيجب أن يكون داخلاً في باب التعريض بسيف الدولة في قوله: وأمواله للطالبين نِهاب. (١٦ : ٣٢)، يعني بذلك أن سيف الدولة يغدق العطايا على الشعراء، والمتنبي فيهم، ثم هو يضن على الأسرى بقليل من المال يفتديهم به. غير أن تتبع التعريض بالمتنبي في ديوان أبي فراس يخرج عن نطاق هذه الدراسة .

٩- الوصف:

الوصف قليل في ديوان أبي فراس. وهو يأتي في المقطعات القصيرة في الأكثر، أو في أبيات يسيرة مفردة منثورة في القصائد الطوال في الأقل. وأكثر أوصاف أبي فراس إنما هي في الرياض وما فيها من أزهار وأنهار، وفي الليل والصبح، وفي السحاب والثلج. ولأبي فراس وصفٌ قليل في الخمر وطريدة مطولة في (الصيد). غير أن الوصف الحسي عند أبي فراس نادر جدًا، فإن أكثر أوصافه صناعة من نشبابية واستعارات. والغريب أننا لا نجد في ديوان أبي فراس وصفًا للحرب يستحق الدرس: إن له أبياتًا منثورة في قصائده في الحروب المختلفة يملأ أكثر ديوانه.

أما وصف الطبيعة عند أبي فراس فيحسن أن نقتصر منه على الأبيات التالية (١٦٣ : ١-٢، ٢٦٤ : ١١- ١٢، ٣٤٥ : ٦-٨):

ويوم جلا في الربيع بياضه بأنواع حلي فوق أثوابه الخضر
كأن ذيول الجُلنّار مطلّة فضول ذيول الغانيات من الأزر[٣]

(١) ولكن مساعدته لي وحدي قليلة. سيفه قاطع في كف كل إنسان إلا إياي، وينوره يضيء للناس كلهم إلا لي.

(٢) قراب (بكسر القاف وضمها): التقارب في المقام والمكانة.

(٣) الجلنار: زهر الرمان. تخرج الرمانة صغيرة خضراء ثم تتفتح عن أوراق حمر يتوسطها خيوط صفر، وهو يشبه زهر الرمان بغانيات تلبس أزرًا، الإزار: ثوب يلف على الجسم، يبدو في أدناها ذيول=

والمـــاء يـــفـــصـــل بـــين زهـــ ـر الـــروض في الـــشـــطـــين فـــصـــلا
كـــبـــســـاط وشي جـــردت أيـــدي الـــقـــيـــون عـــليه نـــصـــلا[1]
في ليلـة حَسُـنـت لـنـا بـوصـالـه فـكـأن غـدت في حُـسـنـهـا إيـاه
وكـأنـمـا فـيـهـا الـثـريـا إذ بـدت كـــفّ تـــشير إلى الـــذي تهـــواه
والـبـدرُ مـنـتـصـفُ الـضياء كـأنـه مـتـبـسـمٌ بـالـكـفِّ يـسـترُ فـاهُ

ولأبي فراس في الخمر أبياتٌ قليلةٌ لا تحملُ عدّه في شعراء الخمر. من هذه مقطوعته التي يذكر فيها أنه يشرب الخمر حتى لا يصحو فينسى ما هو فيه من المصائب (رقم٧٧):

أقـبـلـت كـالـبـدر تـسـعـى غـلـسًـا نحـوي نحـو بـراح[2]
قـلـتُ: أهـلاً بـفـتـاةٍ حـمـلـتْ نـور الـصـبـاح
عـلـلي بـالـكـأس مـن أصـ ـبـح مـنـهـا غـير صـاح[3]

أما أشهر مقطوعاته في الخمر وأحسنها فهي التي تلي (رقم ١٧٨):

تـواعـدنـا بـآذارَ بـمـسـعًـى غـير مخـتـار؛
وقمـنـا نـسـحـبُ الـرَّيـ ـط إلى حـانـةِ خَمَّـار[4].
فـلـم نـدرِ وقـد فـاحـتْ لـنـا مـن جـانـب الـدار
فـلـمّـا ألـبـس الـليلُ لـنـا ثـوبًـا مـن الـقـار[5]،
وقـلـنـا: أوقـد الـنـار لـطُـرّاق وزوار[6]

=ثوب آخر بلون مختلف.

(١) الوشي: النقش والزخرف في الثوب. القيون جمع قين: الحداد، صانع السيوف. النصل: السيف كأن النهر الجاري في سهل مملوء بالأزهار المختلفة الألوان بساط سجادة كثيرة الأوالن والنقوش وقد ألقي عليها سيف أبيض.

(٢) الغلس: ظلمة الليل (أشد أقسام الليل سوادًا). الراح=: الخمر.

(٣) علله: سقاه مرة بعد مرة.

(٤) الريط: ثياب من حرير (كناية عن الغنى والترف). الحانة: مكان بيع الخمر. الخمارك بائع الخمر.

(٥) القار: مادة شديدة السواد (زفت)، كناية عن اشتداد ظلام الليل.

(٦) الطراق جمع طارق: الذي يأتي ليلاً. الزوار: القادم ليمكث مدة يسيرة.

وجـــا خـــاصرة الـــدِّنِّ فـأغـنـانـا عـن الـنـار[١].
ومـا في طـلـب الـلـهـو عـلى الـشـبـان مـن عـارِ[٢].

والطرد من الوصف. أنه وصف الصيد ووصف أدوات الصيد ووصف الطرائد (الحيوانات التي تصاد). وأبو فراس كان يذهب إلى الصيد ويصيد. (وقد وقع في أسر الروم في أثناء رحلة للصيد). وفي ديوان أبي فراس أرجوزة في الطرد تبلغ مئة وسبعة وثلاثين بيتًا وصف فيها الشاعر الصيد عامةً وخاصة وصف خبير بما يقول وضرب أمثلة من عالم الصيد. ومع أن الطرد فن بدويُ جافٌّ، فإن في أرجوزة أبي فراس شاعريةً وفيها سهولة أيضًا.

وفيما يلي من هذه الأرجوزة:

مَا الـعُـمْـرُ مـا طـالَـتْ بـه الـدّهُـورُ الـعـمـرُ مـا تَمَّ بـهِ الـسرورُ !
أيـامُ عـزي، ونـفـاذِ أمـري هـي الـتي أحـسـبـهـا مـنْ عـمـري
لـوْ شـئـتُ مـمـا قـدْ قـلـلـنَ جـدَّا عَـدَدْتُ أيّـامَ الـسّرُورِ عَـدّا
أنـعـتُ يـومـاً، مـرَّ بي بـالـشـامِ، ألـذَّ مـا مـرَّ مـنَ الأيـامِ
دَعَـوْتُ بِـالـصَّـقّـارِ، ذاتَ يَـوْمٍ، عـنـدَ انـتـبـاهـي، سـحـراً مـن نـومـي
قـلـتُ لـهُ : اخـترْ سـبـعـةً كـبـاراً كُـلٌّ نَجِـيـبٌ يَـرِدُ الـغُـبَـارَا
يَـكُـونُ لِـلأرْنَـبِ مِـنْـهَـا اثْـنَـانِ، وخمـسـةٌ تـفـردُ لـلـغـزلانِ
واجـعـل كـلـب الـصيد نـوبـتـين تـرسـل مـنـهـا اثـنـين بـعـد اثـنـين

(١) وجا: شق. الدن: وعاء الخمر. الخاصرة: حانب. أغنانا عن النار: شرب الخمر جعل الدفء يسري إلى أجسامنا «فاستغنينا عن النار».
(٢) راجع أيضاً في الخمر المقطوعات التالية: ١١٤، ١٥٠، ١٧١.
(٣) لو جئت لأعد أيامي القليلة (التي مضت لي من الحياة) لكانت الأيام التي كانت عندي أيام سرور معدودة (قليلة جدًا).
(٤) الصقار: الذي يربي الصقور (طيور الصيد) ويعتني بها. سحرًا: باكرًا (قبل طلوع الشمس). النجيب: النبيه (الذي يفهم الأمور بسرعة). الذي فيه من الفضل (المقدرة) ما ليس في غيره.
(٥) يرد الغبار (يستطيع المضي في الأحوال الصعبة؟).

واخترتُ، لمَّا وقفوا طويلا، عشرينَ، أو فويقها قليلا
عِصَابَةٌ، أكْرِمْ بِهَا عِصَابَهْ، معروفةٌ بالفضلِ والنجابه
ثُمّ قَصَدْنَا صَيْدَ عَينِ بَاصِرِ مَظِنّةَ الصّيْدِ لِكُلّ خَابِرِ
جئناهُ والشمسُ، قبيلَ المغربِ تَختالُ في ثَوْبِ الأصِيلِ المُذهَب
وَأخذَ الدُّرّاجُ في الصّيَاحِ، مُكْتَنِفاً مِنْ سَائِرِ النّوَاحي
في غَفْلَةٍ عَنّا وَفي ضَلالِ، ونحنُ قدْ زرناهُ بالآجالِ
يَطْرَبُ للصُّبْحِ، وَلَيسَ يَدرِي أنَّ المنايا في طلوعِ الفجرِ

***

حتى إذا أحسستَ بالصباحِ ناديتُهم: حي على الفلاحِ.
نحنُ نصلي والبُزاةُ تخرجُ مُجرَّداتُ والخُيول تُسْرَجُ
فقلت للفهّاد: فامضِ وانفردْ صح بنا نَ - إن عنّ ظبيٌ- واجتهدْ-
فلم يزل غير بعيدٍ عنّا إليه يمضي ما يفرُّ منّا
وسرت في صف من الرجال كأننا نزحف للقتال
ثم دعوتُ القوم: هذا بازي! فأيُّكم يَنشطُ للبراز؟
زينٌ لرائيه وفوق الزّين ينظر من نارين في غارين
كأن فوق صدره والهادي آثار مشي الذر في الرماد
ثم عدلنا نحو نهر الوادي، والطير فيه عدد الجرادِ.

---

(١)..... (لصيد الأرانب... ولصيد الغزلان).
(٢) عين باصر .... مظنّة: مكان. خابر (خبور، مختبر) عارف.
(٣) الأصيل: منتصف الوقت بين الظهر والمغرب.
(٤) الدراجة: طائر مكوّر الجسم مرغوب في لحمه، حجلة (بفتح ففتح).
(٥) زرناه بالآجال (لنصيده، لنقتله). عنّ: بان، ظهر.
(٦) الفهاد: الذي يعلم الفهد الصيد.
(٧) إذا هربت طريدة منا، أفلتت من صيدنا، فإنهما تمرُّ به (بالفهاد).

أدرت شاهينين في مكان، لكثرة الصيدِ مع الإمكان،
توازيا اطّرادا واطرادا كالفارسين التقيا أو كادا
فجدلا خمسًا من الطيور؛ فزادني الرحمن في سرور
خيل نناجيهن كيف شينا طيعة ولجمها أيدينا
خير من النجاح للإنسان إصابة الرّأي مع الحرمان.
ثم عدلنا نطلب الصحراء نلتمس الوحوش والظباء
عن لنا سربٌ ببطن وادي يقدمه أقرن عبلُ الهادي
قد صدرت عن منهلٍ رويٍ من غُبَرِ الوسميِّ والوليِّ
ليس بمطروق لوا بكيِ ومرتعٍ مقتبل جنيِّ
رعين فيه غير مذعورات بقاع وادٍ وافر النبات

(١) ينظر بعينين كالنارين (لما فيهما من حدّة ولمعان) في غارين (عيناه عميقتان في وجهه، وهذا ممدوح في الصقر).
(٢) الهادي: العنق. الذرّ: صغار النمل. لونه أبرش (رماديّ) وفيه نقط حمراء أو سوداء (؟).
(٣) توازيا (طارا جنبًا إلى جنب) واطردا (تابعا طيرانهما).
(٤) خمسًا (يجب أن تكون «خمسة»).
(٥) خيل صقور مثل الخيل) نناجيهن: نخاطبهن سرا (بصوت منخفض). لجمها أيدينا: مربوطة بسير متصل بأيدينا (بعد أن يطير الصقر يرجع إلى ساعد الصائد).
(٦) إذا خط الإنسان خطة عاقلة ثم لم ينل غايته، كان ذلك خيرًا له من الذي يسير على عمى ثم يصيب بعض ما أراد.
(٧) عنّ: ظهر، بان. السرب: الجماعة من الوحش (الحيوانات غير الأليفة). الأقرن: الذي له قرون (؟). وفي رواية أفرع (كثير الشعر). عبل (سمين) الهادي (العنق).
(٨) منهل (مكان شرب الماء). رويّ: (كثير الماء). غبر (بقايا). الوسميّ: مطر الربيع. الوليّ: المطرة التالية (لمطرة سابقة).
(٩) مطروق: قد جاء إليه ناس من قبل. البكيّ: الكثير البكاء (؟). المرتع: مكان كثير العشب. الجني: (الطري).
(١٠) غدق السحاب: غيم كثير الماء. الواكف (الكثير السيلان). منهمل (ساقط بكثرة - للماء). الربابة: السحاب البيضاء.
(١١) الصب: العاشق. لا صب ولا مشتاق (لعله أدرك أننا جئنا لنصيده).

مـــرَّ عـــليه غـــدِقُ الـــســـحـــابِ بـــواكِـــفٍ مـــنـــهـــمِـــلِ الـــرَّبـــاب.
لمـــا رآنـــا مـــال بـــالأعـــنـــاقِ نـــظـــرة لا صـــبٍّ ولا مـــشـــتـــاقِ
مـــا زال في خـــفـــض وحـــســـن حـــال حـــتى أصـــابـــتـــه بـــنـــا الـــلّيالي.
سربٌ حمـــــاهُ مـــــا حمـــــاهُ لمـــا رآنـــا ارتـــدَّ مـــا أعـــطـــاهُ.
فـــلَـــمْ نَـــزَلْ سَـــبْـــعَ ليالٍ عَـــدَدا أسْـعَـدُ مَـن راحَ وأحْـظَـى مَـنْ غـدا [1]

١٠ ـ الإخوانيات (والأسريات أوِ الروميات خاصة):

الإخوانياتُ، فيما يتعلّق ببحثنا هذا، رَسائلُ كان الشعراء يبعثون بها منظومة شِعراً.

و«الإخوانيات» غَرَضٌ من الأغراض القديمة في الشعر العربيّ، فلقد توجّه زهير بن أبي سُلمى بنصيحة إلى بني ذُبيان وأحلافِهم بني أسدٍ وغَطَفان وطيِّءٍ بأنْ يجتنبوا الحربَ، وجعَلَ تلك النصيحةَ «رسالة» فقال[2]:

فَمَـنْ مُـبْـلِـغُ الأحْـلافِ، عَـني رسـالـةً، وذُبْـيانَ: هـلْ أقْـسَـمْـتُـمُ كُـلَّ مُـقْـسَـمِ؟
فـلا تَـكْـتُـمُـنَّ الـلـه مـا في صُـدورِكُـمْ ليخْفى، ومـهـمـا يُـكـتَـمِ الـلـه يـعْـلَـمِ:
يُـؤخَّـرْ فـيـوضَـعْ في كـابٍ فـيُـدَّخَـرْ ليوم الحِـسـابِ أو يُـعـجَّـلْ فـيُـنْـقَـمِ
...الخ.

(١) الخفض: العيش الناعم الهادئ. حتى أصابته بنا: الليالي (إلى أن جئنا نحن لنصيده).
(٢) هذا السرب (القطيع) من الظباء كان الدهر قد حماه «ما حماه» (مدة طويلة). فلما رآنا الدهر قادمين تخلّى عن حماية ذلك السرب.
(٣) بقينا في رحلة الصيد هذه (نصيد ونأكل ونشرب)... أسعد مَنْ راح (رجع في المساء) وأحظى (أعظم حظّاً) من غدا (ذهب في الصباح). كنا في تلك الليالي أسعد الناس.
(٤) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦٣ هـ. ١٩٤٤ م ص ١٨ ـ ٢١.

ولِعُمَرَ بن أبي ربيعةَ شيءٌ من هذا الباب، كَتَبَ يوماً إلى الثُريّا وقَد غَلَبَهُ الشّوْقُ[١]:

كَتَبْتُ إليكِ، مِنْ بَلَدي، كِتابَ مُوَلَّهٍ كَمِدِ[٢]
كَئيبٍ واكِفِ العَيْنَيْـ ـنِ بالحَسَراتِ مُنْفَرِدِ[٣]
يُؤَرِّقُهُ لهيبُ الشَّوْ قِ بَيْنُ السَّحْرِ والكَبِدِ[٤]
فيُمسِكُ قلبَهُ بيدٍ ويَمْسَحُ عَيْنَهُ بيَد

وهنالك نماذجُ كثيرةٌ من الإخوانيات في الشعر العباسي. ولكنّ هذا الغَرضَ اتسعَ في ديوان أبي فراس حتى أصبح فناً قائماً بذاته تُقْصَرُ عليه القصائدُ الطوال أحياناً.

إنّ قِسْماً كبيراً من ديوان أبي فراس إخوانياتٌ كَتَبَ بها الشاعرُ إلى أهله وأصدقائه وغِلمانه قبلَ أسره وفي أثناء أسره. وعَدَدُ الإخوانيات في ديوان أبي فراس تبْلُغُ نحو سبعٍ وسبعينَ قصيدةً، نحو ستٍّ وأربعين منها نَظَمها الشاعرُ قبلَ أسْره. هذه الرسائلُ الإخوانية كتبَ بها الشاعر إلى أخَوَيْهِ أبي الهيجاءِ وأبي الفضل وإلى سيف الدولة وأبي زُهيرٍ مُهَلْهَلِ بن نصرِ بنِ حمدانَ وأبي العشائرِ الحُسين بنِ عليِّ بنِ الحسين بنِ حمدان وإلى صديقِهِ الشاعرِ أبي محمد بنِ أفلحَ وإلى ابنِ أخيه محمدِ بن جعفر بنِ محمد بنِ ورقاء وإلى غُلامه منصورٍ وسِواهم.

وأغراضُ أبي فراس في إخوانياته كثيرةٌ منها الغَزَلُ والفخرُ والمديح والعتاب والشَّكوى والنصيحة، ومنها التَّعزية بمَيْتٍ أو المؤاساةُ عند مرض أو أسْر، ومنها المطارحة في شِعرٍ أو أدبٍ. ومما يؤسَفُ له أن الوَحشة كانت واقعةً بين أفراد بني حمدان، وكان أبو فراس حريصاً على لَمِّ الشَّعثِ وصفاءِ القلوب فكَتَبَ ذاتَ يومٍ إلى أخيه أبي الفضل في هذا الشأن (١٩٨ : ٧١):

(١) ديوان عمر بن أبي ربيعة، المكتبة الأهلية، بيروت ١٣٥٣ هـ. ١٩٣٤م، ص ٨٦. ٨٧.
(٢) المولّه: الذي بلغ به الحب درجة ذهاب العقل «المجنون في الحب». كمد: حزين.
(٣) واكف العينين: كثير البكاء.
(٤) السحر: الرئة.

المَجْدُ بالرَّقَّةِ مجموعُ، والفضْلُ مَرْئِيٌّ ومَسموعُ[١]
إنّ بِها كُلَّ عميمِ النّدى يداهُ للجود ينابيعُ[٢]
وكُلَّ مَبْذولِ القِرى بَيْتُهُ على عُلا العَلْياء مرْفوعُ[٣]
لكنْ أتاني خبرٌ رائعٌ يضيقُ عنْهُ السَّمْعُ والرُّوعُ[٤]
أنّ بَني عَمّي - وحاشاهُمُ - شَعْبُهُمُ بالخُلْفِ مَصدْوعُ[٥]
ما لِعَصا قوْمي قدْ شقّها تَفارُطٌ مِنْهم وتضْييعُ[٦]؟
بني أبي، فرَّق ما بيْنَكم واشٍ على الشَّحناء مَطْبوعُ[٧]
عودوا إلى احسَنِ ما كُنْتمُ، فأنْتُم الغُرُّ المرابيعُ[٨]

ومن أمثلةِ ذلك أيضاً ما كتَبَه أبو فراس إلى القاضي أبي الحُصين الرَّقّي يعاتبه على تأخره في الردّ على رسائله إليه (رقم ١٧٧):

ويدٍ يراها الدَّهْرُ غيرَ ذميمةٍ، تمحُو إساءَتَهُ إليّ وتغْفِرُ،
أهْدَتْ إليَّ مودَّةً مِنْ صاحبٍ تزكو المودَّةُ في ثراهُ وتُثْمِرُ[٩]

(١) الرقة بلدة على نهر الفرات، كان فيها أخوه ابو الفضل.
(٢) عميم الندى: الذي يعم كرمه الناس كلهم.
(٣) مبذول القرى: ضيافته معروضة على كل قادم.
(٤) رائع: مخيف. الروع: القلب، يضيق عنه العقل والروع: لايمكن تصديقه واحتماله، لو كان صادقاً.
(٥) الشعب: القبيلة العظيمة. الخلف: اختلاف الرأي، النزاع. مصدوع: مقسوم، منقسم على نفسه. حاشاهم: لا ينتظر منهم (أن يجهلوا فيختلفوا).
(٦) عصا القوم: كناية عن الاتحاد واجتماع الكلمة.شقت عصا القوم: أخلفوا، افترقت آراؤهم. تفارط: تسرع، إلى العداوة من غير تفكير. تضييع: غفلة عن حسن الرأي.
(٧) على الشحناء مطبوع: صار البغض في نفسه طبعاً وخلقاً.
(٨) المرابيع جمع مربوع ومرباع: المعتدل بين الطول والقصر، العادل، المتبصر في أموره. المرباع: النبت في أول الربيع (كناية عن الكرم)، الربع الذي كان يأخذ الملوك في الجاهلية (كناية عن السيادة والقوة).
(٩) زكا: نما، زاد، كثر.

عَلِقَتْ يَدي مِنْهُ بِعلْقِ مضَنَّةٍ مما يُصان على الزَّمان ويُذْخَر[١]
إني عَليكَ، أبا حُصيْنٍ عاتبٌ، والحُرُّ يَحْتَمِلُ الصَّديق ويصبرُ
وإذا وجدْتُ على الصّديق شَكَوْتُهُ سِرّاً إليه، وفي المحافلِ أشْكُرُ[٢]
ما بالُ شِعْري لا تَرُدُّ جوابهُ؟ سَحْبانُ عِندكَ باقِلٌ؟ لاأعْذُرُ[٣]

وكتب يوماً إلى صديق له جَفاه، يُعاتبه على جفائه ويُعلِمُهُ أنه واثقٌ من أنَّ هذا الهِجرانَ ليس لبُغضٍ، وأنَّ هذا الجفاء لو كان قبيحاً لما رآه هو من الأصدقاء إلا جميلاً (رقم٧٠):

لَمْ أُؤاخِذْكَ بالجَفاء، لأني واثقٌ مِنْكَ بالوفاءِ الصّحيح
فجميلُ العَدُوِّ غَيْرُ جميلٍ، وقبيحُ الصديق غَيْرُ قبيحِ

الأسريات أو الروميات خاصةً:

تعرف القصائد التي قالها أبو فراس في بلاد الروم باسم الأسريات لأنه قالها وهو أسير، وتعرف باسم الروميات لأنه قالها في بلاد الروم. هذه القصائد أحسن شعر أبي فراس، قال ابن شرف القيرواني (ت ٤٦٠ هـ ـ ١٠٦٨ م): «وأما أبو فراس بن حمدان ففارس هذا الميدان إن شئت ضرباً وطعناً، أو شئت لفظاً ومعنى.. وكان أشعر الناس في المملكة وأشعرهم في ذلك المملكة (؟). وله الفخريات التي لا تعارض والأسريات التي لا تناهض»[٤]. وكان الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ ـ ١٠٣٧ م) معجباً أشد الإعجاب بأبي فراس فقال عن روملياته خاصة[٥]: «وكانت تصدر أشعاره، في الأسر

(١) علقت يدي منه: ظفرت به. علق مضنة: الشيء النفيس الثمين الذي يبخل به الإنسان على غيره.
(٢) وجد يجد موجدة: غضب. إذا ساءني من صديق لي أمر عاتبته فيه سراً بيني وبينه. أما أمام الناس فأنا أمدحه، وأكتم ما ساءني منه.
(٣) سحبان وائل: خطيب جاهلي مشهور بالفصاحة، باقل: رجل جاهلي كان عيياً لا يبين كلاماً. . أنت معروف بأنك فصيح (مثل سحبان وائل). فكيف سكت عن رسائلي حتى كأنك باقل؟ لا أعذرك على هذا.
(٤) أعلام الكلام، ص ٢٥ مستشهد به في ديوانه ص ٤٦٥ . ٤٦٦.
(٥) يتيمة الدهر، مستشهد به في ديوانه ص ٦٦٢ . ٤٦٣.

والمرض وإستزارة سيف الدولة وفرط الحنين إلى أهله وإخوانه وأحبابه والتبرم بحاله ومكانه، عن صدر حرج وقلب شج فتزداد رقة ولطافة، وتبكي سامعها وتعلق بالحفظ لسلاستها... وذلك لتناسبها وعذوبة ألفاظها، ولا سيما الروميات التي رمى بها هدف الإحسان وأصاب شاكلة الصواب».

وتبلغ روميات أبي فراس خمساً وأربعين رومية ما بين قصيدة طويلة أو مقطّعة. فالمقطعة تتألف أحياناً من بيتين اثنين أو من ثلاثة أبيات أو أربعة أو ستة. وأما القصائد في هذا الباب فتطول حتى لقد بلغت واحدة منها اثنين وخمسين بيتاً. وهناك بضع روميات تزيد أبيات كل واحدة منها على أربعين بيتاً.

وروميات أبي فراس قسمان: «إخوانيات» وهي القصائد التي كتب بها أبو فراس من أسره إلى سيف الدولة وسائر أهله وإلى أصحابه في الشكوى من حاله وطلب الفداء، ثم «الوجدانيات» وهي التي قالها في ذلك الأسر يتشوق فيها إلى أهله وأصدقائه ويشكو حاله ويعاتب سيف الدولة خاصة على إهماله فداءه والتخلي عنه في يد الروم، أو يأسى لما يصيب أمه من حزن عليه من مرض أو من خيبة أمل كلما خاطبت سيف الدولة في أمر افتداء ابنها. ثم ماتت وهو لا يزال في الأسر فزاد ذلك حزنه وفي نبضة الألم في نفسه وفي شعره معاً.

وإذا نحن استثنينا الكلام على عاطفة أبي فراس التي رقتْ في الأسر فجعلت «روملياته» أعذب لفظاً وأرق معنى وأسهل تركيباً فكانت، من أجل ذلك، أبعد تأثيراً في النفس، لم نجد خصائص شعره قد تأثرت بمقامه بضع سنوات أسيراً في بلد غريب. ومرد ذلك كله، بلا ريب، إلى أن أبا فراس لم يكن يعرف اللغة الرومية فيتأثر بأدبها أو بأحاديث أهلها على الأقل. ويبدو أن أبا فراس كان يختلط أحياناً بالحراس أو بالقواد فيحادثهم أو يناظرهم (ديوان ص ٣٦، ٣٧١)، ولكن ذلك كان يجري في الأغلب من طريق التراجمة لا من طريق الحوار المباشر. ولعل ثمّة ما هو أغرب من هذا أيضاً: إن أبا فراس لم يتأثر بطبيعة الأرض الرومية مع أنه قضى زمناً في القسطنطينية. فليس في شعره أثر للبيئة الجديدة، لا من حيث الأوصاف أو التحليل ولا من حيث الحوادث الجارية، فكأن أسر أبي فراس في بلاد الروم، وفي عاصمتهم القسطنطينية،

كان عزله عن كل ما هو رومي. ويجب ألا ننسى أن كره أبي فراس لآسريه الروم، بعامل العداوة الشخصية، وأن العداء الديني، الذي كان في العصور الوسطى يشطر العالم شطرين، كانا من الأسباب التي منعت أبا فراس التفكير في تقليد الأدب الرومي لو كان ثمّة مناسبات تدعوه إلى هذا التقليد أو إلى الاقتباس. ويحسن بنا أن نعلم أن الشعر البيزنطي، يوم كان أبو فراس أسيراً في بلاد الروم، لم يكن في عصره الذهبي ولا الفضي.

لقد شهد القرن العاشر الميلادي في بيزنطية بدء نهضة تمثيلية دينية[١]، ولكن لم يكن من المعقول أن يتأثر أبو فراس بها.. أما شعر الفروسية البيزنطي، الذي كان قد بدأ يزدهر في تلك الحقبة، فكان يتأثر بالأدب المماثل له عند العرب[٢]. وإذا كان شعراء بيزنطية يقلدون المتنبي وأبا فراس وأندادهما في ذلك، فلم يكن من المنتظر إذن أن يقلد أبو فراس خصائص شعر أقل قيمة من الشعر العربي. هذا مع العلم بأن العرب كانوا يذهبون بأنفسهم عن محاكاة الأدب اليوناني يوم كان في ذروته وفي أبهى لمعانه.

ومن أروع «أسريات» أبي فراس مقطوعة تبلغ سبعة أبيات (٢٦٢: ١ ـ ٧) قالها أبو فراس وقد سمع هديل حمامة على شجرة عالية قرب سجنه. ولقد خُيّل إلى أبي فراس أن هديل هذه الحمامة كان نواحاً، فذكر حاله في الأسر وكيف أنه هو لايبكي، بينما تلك الحمامة طليقة ولكنها تهدل وكأنها تنوح، فقال:

أقولُ، وقَدْ ناحَتْ بِقُرْبي حَمَامَةٌ: أيا جارتا، لوْ تَشْعُرينَ بِحالي!
مَعاذ الهَوَى!ما ذُقْتِ طارقةَ النّوى، ولا خَطَرَتْ مِنْكِ الهُمومُ ببالِ
أتَحْمِلُ مَحْزونَ الفُؤادِ قَوادِمٌ عَلَى غُصُنٍ نائي المسافَة عالِ؟
أيا جارتا، ما أنصَفَ الدّهْرُ بيْننا! تَعالَيْ أقاسِمْكِ الهُمُومَ، تَعالي
تعالَيْ تَرَيْ روحاً لَدَيَّ ضعيفةً تردَّدُ في جسمٍ يُعَذَّبُ بالِ

(١) Le Monde Byzantine, 3 (La civilization Byzantine), p. 416-419 .
(٢) IbidÀ p.369À398.

أيضْحَكُ مأسورٌ وتبْكي طليقةٌ، ويسْكُتُ مَحْزونٌ وَيَنْدُبُ سالِ؟
لقدْ كنتُ أوْلَى مِنْكِ بِالدَمْعِ مُقْلةً ولكِنَّ دَمْعي في الحَوادِث غالِ!

وبما أن الروميات في ديوان أبي فراس أحسن شعره فقد اخترت أن أثبت عدداً مُنها في المختارات التي أختم بها هذه الدراسة.

مختارات

من شعر أبي فراس

ـ١ـ القصيدة التاسعة في الديوان

أبَتْ عَبَراتُهُ[1]

اجتمعت القبائل النازلة في بادية الشام بقيادة النَّديِّ جعفر ومحمد ابنُ قُريع، وهما من آل المهنا من بني عقيل وثارتْ على سيف الدولة وقتلت عامله على قِنسرين الصبّاح مولى عُمارةَ الخارقيِّ، وذلك سنةَ ٣٤٤ هـ (٩٥٥م). وكانت طوائف من هذه القبائل قد تقبَّلت الدعوة القرمطية، فسار إليهم سيف الدولة ومعه أبو فراس وهزمهم وأسر النّديّ بن جعفرٍ ومحمد بن قريع وقتل عدداً كبيراً منهم. عند ذلك خضعت له تلك القبائلُ فعفا عنها. فقال أبو فراس قصيدة منها:

أَبَتْ عَبَرَاتُهُ إلَّا انسكابا ... ونارُ ضُلُوعِهِ إلا التهابا

ومِنْ حَقِ الطُّلولِ عَلَيَّ ألَّا ... أُغِبَّ مِنَ الدُّموعِ لها سَحَابا[2]

وما قصّرتُ في تسآل ربعٍ ... ولكني سألتُ فما أجابا

رأيتُ الشيب لاح فقلت أهلاً ... وودّعت الغوايةَ والشبابا

وما إن شبتُ من كبرٍ ولكن ... رأيتُ من الأحبةِ ما أشابا

بَعَثْنَ مِنَ الهمومِ أليِّ رَكباً ... وَصَيَّرن الصُّدود لها رِكابا

أَلَمْ تَرَنا أعَزَّ الناسِ جاراً ... وَأَمْنَعَهُمْ وَأَمْرَعَهُمْ، جَنابا[3]

---

(١) عناوين القصائد من وضع الناشر.

(٢) غب: كان مرة بعد مرة. يقول: سيكون بكائي على تلك الطلول كثيراً، كالسحاب، دائماً لا ينقطع.

(٣) الجناب: الناحية، البلاد. منيع: حصين، محمي. مريع: خصيب.

لنا الجَبَلُ المُطِلُّ عَلَى نِزارٍ ... حَلَلْنا النَّجْدَ مِنْهُ والهِضابا
تُفَضِّلُنَا الأنام ولا تُحَاشي، ... وَنُوَصف بالجَمِيلِ ولَا نُحَابى
وَقَدْ عَلِمَتْ رَبِيعَةُ بَلِ نِزَار ... بِأَنَّا الرأسُ والنَاسُ الذُنَابى
وَلَمَّا أن طَغَتْ سُفَهَاءُ كَعْبٍ ... فَتَحْنا بَيْنَنا لِلحَربِ بابا
مَنَحْناها الحَرَائِبَ، غَيْرَ أنَّا، ... إذا جَارَت مَنحناها الحِرَابَا[1]
وَلَمَّا ثَارَ سَيْفُ الدِّينِ ثُرْنَا ... كَمَا هَيَّجْتَ آساداً غِضَابا
أَسِنَّتُهُ إذا لاقى طِعاناً، ... صَوَارِمُهُ إذا لاقى ضِرابا
دَعانا ـ والأسِنَّةُ مُشرعاتٌ ـ ... فَكُنَّا عِنْدَ دَعوَتِهِ الجوابا
صَنَائِعُ فاقَ صانِعُها فَفاقَتْ، ... وغَرْسٌ طابَ غارسُهُ فَطَابا
وَكُنَّا كالسِهَام إذا أصابَتْ ... مَرَاميها فَرامِيها أصَابا
عَبَرْن بِمَاسِحٍ واللَّيْلُ طِفْلٌ ... وَجِئْنَ إلى سَلَمْيَةَ حِين شابا[2]
فَمَا شَعَروا بِها إلَّا ثُباتاً ... دُوَيْنَ الشَّدَّ تَصْطَخِبُ اصطِخابا[3]
تَنَادَوْا فانبَرَتْ مِن كُلِّ فَجٍ ... سَوابِقُ يُنْتَخَبْنَ لَنا انْتِخَابا[4]
وَقَادَ نَدِي بْنُ جَعْفَرِ مِنْ عُقَيْلٍ ... شُعُوباً قَدْ أَسَلْنَ بِهِ الشِّعابا[5]
فما كانوا لنا إلَّا أَسَارى، ... ومَا كَانَتْ لنا إلَّا نِهابا[6]

---

(١) الحربية: المال، الغنائم، كناية عن إكرامهم بالمنح والهدايا. الحراب: السلاح. كنية عن العداوة والقتال.

(٢) الضمير في عبرن وجئن يرجع إلى النخيل. تل ماسح: قرية قرب حلب. سلمية: مدينة شرق حمص، وكانت مركزاً للقرامطة.

(٣) اصطخب: أحدث أصواتاً شديدة مختلطة. تصطخب اصطخاباً: تتوالى كالموج. الشد: العدو، الركض.

(٤) المنتخب: المختار، هذه السوابق (الخيل) نختارها اختياراً.

(٥) شعوباً قد أسلن بها الشعابا: أقواماً ملأُوا الطرق، كثيرون جداً. الشعب (بكسر الشين): الطريق في الجبل.

(٦) أسرنا الرجال وسبينا الخيل.

كأن نَدِي بْنَ جَعْفَرَ قَادَ مِنهُمْ هَدايا لَم يُرغْ عنها ثواب[١]
وَشَدَّوا رأيُهم بِبني قُرَيْعٍ فَخابوا ـ لا أبا لَهمُ ـ وخابا[٢]
ولما اشتدت الهيجاء كُنَّا أشدُّ مخالباً وَأَحَدَّ نابا،
وَأَمْنَعَ جانباً وأَعزَّ جاراً وَأوفى ذِمةً وَأقلَّ عابا[٣]
سقينا بالرِّماحِ بَني قُشَيْرٍ بِبَطْنِ الغُنثَرِ السُّمَّ المذابا[٤]
وبالصَّبَّاحِ، والصَّبَّاحُ عَبْدٌ، قَتَلْنا مِن لُبابِهِمُ اللُّبابا[٥]
تَرَكنا في بيوت بني المُهَنا نَوادِبَ يَنْتَحِبْنَ بِها انتِحابا
وَأَبْعَدنا لِسُوء الفِعْلِ كَعباً، وَأَدْنَيْنَا لِطَاعَتِها كِلابا
وَمِلْنا بالخُيولِ إلى نُمَيْرٍ تُجاذِبنا أعنَّتها جِذَابا،
أمام مُشَيَّعٍ سَمْحٍ بِنَفْسٍ يَعِزُّ على العشيرة أن يُصابا[٦]
وما ضاقت مذاهِبُهُ ولكن يَهابُ مِنَ الحَمِيَّةِ أنْ يُهابا[٧]
ويأمُرُنا، فَنكفيهِ الأعادي، هُمامٌ لَوْ يشاءُ كَفَى ونابا[٨]
فَلَما أَيقنوا أن لا غِياثٌ دَعَوْهُ لِلمَغُوثَةِ فَاسْتَجَابَا،
وعاد إلى الجميل لهُم فَعادوا وَقَد مَدُّوا لِصارِمِهِ الرقابا[٩]
أَمَرَّ عليهِمُ خوفاً وَأمناً أَذَاقَهُمُ بِهِ أَرْياً وصابا[١٠]

---

(١) راغ: طلب.
(٢) شد رأيه بفلان: استظهر به، استعان به.
(٣) العاب العيب، الوصمة، المذمة.
(٤) الغنثر: واد. سقيناهم السم المذاب: الذائب: قتلناهم قتلاً شديداً.
(٥) اللباب: الأشراف، الأعيان: خيار الناس. انتقمنا لقتل الصباح «وهو عبد من عبيدنا» بقتل خيار قومهم.
(٦) مشيع: شجاع. يقصد سيف الدولة.
(٧) لا يريد أن يروع أحداً، إنه يخافه الناس.
(٨) ... وناب عنا وحده في الحرب.
(٩) رجع الى الجميل من عاداته [العفو عنهم]. مدوا لسيفه أعناقهم: خضعوا له، قبلوا بحكمه.
(١٠) الأري: العسل. الصاب جمع صابة: شجرة مرة.

أَحَـلَّـهُـمُ الجـزيـرةَ، بَـعْـدَ يَـأسٍ أخـو حِـلْـم إذا مَـلَـكَ الـعِـقـابـا[١]
دِيَـارُهُـم انـتـزعـنـاه اقـتِـسـاراً، وَأَرضَـهُـمُ اغـتـصـبناهـا اغـتِـصَـابـا
وَلَـو شِـئنا حَمَـيناهـا الـبـوادي كـمـا أسـود الـغـاب غـابـا[٢]
إذا مـا أنـفـذ الأمـراءُ جَـيـشـاً إلى الأعـداء أنْـفَـذنـا كِـتـابـا!
أنـا ابـنُ الـضَّـاربـين الهـامَ قِـدْمـاً إذا كَـرِهَ المَحَـامُـونَ الـضِّرابـا
أَلَمْ تَـعْـلَـمْ، وَمِـثـلـك قـال حـقـاً، بـأني كـنـت أثْـقَـبَـهـا شـهـابـا[٣]

* * *

(١) إذا تمكن من عدوه حلم «عفا عنه».
(٢) لو أردنا لمنعنا جميع تلك القبائل أن تنزل في جميع البوادي.
(٣) الشهاب الثاقب: النجم المنير اللامع!

ـ ٢ ـ القصيدة السابعة والثمانون في الديوان (رومية)

فَإن تَفْتَدوني...

هذه أوّل قصيدة قالَها أبو فراس بعدَ أسره، سنة ٣٥١هـ (٩٦٢م)، كتب بها إلى سيف الدولة يُخبره فيها برغبة ملكِ الروم في إطلاق سَراحهِ إذا أطلق سيف الدولة سَراح ابنِ أُختِ مَلِكِ الروم:

دَعَوْتُكَ لِلْجَفْنِ الْقَريحِ الْمُسَهَّدِ ... لَدَيّ، وَلِلنَّوْمِ الْقَلِيلِ الْمُشَرَّدِ
وَما ذاكَ بُخْلاً بالحَياةِ، وَإنَّها ... لأوَّلُ مَبْذُولٍ لأوَّلِ مُجْتَدِ[1]
وَ ما الأسْرُ مما ضِقْتُ ذَرْعاً بِحَمْلِهِ، ... وَما الخَطْبُ مما أنْ أقولَ لَهُ: قَدِ[2]
وَلَكِنَّني أخْتارُ مَوْتَ بَني أبي ... عَلى صَهَواتِ الخَيْلِ غَيْرَ مُوَسَّدِ[3]
وَتَأْبى وَآبى أنْ أموتَ مُوَسَّدا ... بِأيْدي النَّصارى مَوْتَ أكْمَد أكْبَدِ[4]
نَضَوْتُ عَلى الأيّام ثَوْبَ جَلادتي، ... وَلَكِنَّني لم أنْضُ ثَوْبَ التَّجَلُّدِ
وَمَا أنا إلّا بَيْنَ أمْرٍ وَضِدِّهِ ... يُجَدِّدُ لي في كُلّ يَوْمٍ مُجَدِّدِ
فَمِنْ حُسْنِ صَبْرٍ بالسَّلامَةِ وَاعِدي، ... وَمِنْ رَيْبِ دَهْرٍ بالرَّدى مُتَوَعِّدي
أُقَلِّبُ طَرْفي بَيْنَ خِلٍّ مُكَبَّلٍ ... وَبَيْنَ صَفِيٍّ بِالحديدِ مُصَفَّدِ
دَعَوْتُكَ، وَالأبْوابُ تُرْتَجُ دُونَنا، ... فَكُنْ خَيْرَ مَدْعُوٍّ وَأكرَمَ مُنْجِدِ
فَمِثْلُكَ مَنْ يُدْعى لِكُلِّ عَظِيمَة، ... وَمِثلي مَنْ يُفْدَى بِكُلِّ مُسَوَّدِ
أُنادِيكَ، لا أنّي أخافُ مِنَ الرَّدى ... ولا أرْتَجي تَأخيرَ يَوْم إلى غَدِ

---

(١) مجتد: طالب. إذا كنت أنا مستعداً لأبذل حياتي في سبيل كل إنسان، فكيف لا أبذلها في سبيلك.
(٢) الخطب: المصيبة. ضقت ذرعاً بحمله: عجزت عن حمله. قد: يكفي، لاتزد.
(٣) أريد أن أموت في الحرب لاعلى فراش ولا مأسوراً.
(٤) أكمد: شديد الحزن. أكبد: شديد التألم.

وَلَـكِـنْ أنِـفْـتُ المَـوْتَ في دارِ غُـرْبَـةٍ ... بِأَيْدِي النَّصَارى الغُلْفِ مِيتَةَ أَكْمَدِ[١]

فَـلا تَـتْرُكِ الأعْـداءَ حَـوْلي لِيَفْـرَحـوا، ... وَلا تَـقْـطَـعِ الـتَّـسْـآلَ عَـنّي وَتَـقْـعُـدِ

ولا تَـقْـعُـدَنْ عَـني ـ وَقَـدْ سِيم فِـدْيَـتي ـ ... فلسْتَ عَنْ الفعل الكَريم بِمُقْعَدِ[٢]

فـكـمْ لَـكِ عِـنْـدي مَـنْ أيـادٍ وَأَنْـعُـم ... رَفَـعْـتَ بِهـا قَـدري وِأَكْـثَـرْتَ حُـسَّـدي؟

تَـشـبَّـثْ بهـا أكـرُومـةً قَـبْـلَ فَـوْتِهَـا ... وَقُـم في خَـلاصي صـادقَ الـعَـزْمِ واقـعُـدِ

فإنْ مِتُّ ـ بعد اليوم ـ عَـابك مَهْـلِكي ... مَـعـابَ الـزراريِّـينَ مَـهْـلِـكَ مَـعْـبَـدِ[٣]

هَـمُ عَـضَـلـوا عَـنْـهُ الـفـداءَ فـأصبـحوا ... يُهَـدُّون أطـرافَ الـقـريـضِ المُـقـصَّـدِ[٤]

وَلَمْ يَـكُ بِـدْعـاً هُـلْـكَـهُ، غَـيْرَ أنَّـهـم ... يُـعـابـون إذا سِيمَ الـفِـداءُ ومـا فُـدِي

فـلَا كـانَ كـلْـبُ الـروم أرأَف مِـنـكُـمُ ... وَأَرغـب في كـسـب الـثَّـنـاء المُخَـلَّـدِ

أَأَضْـحَـوْا عـلى أسراهُـمُ بيَ عُـوَّداً ... وَأَنـتـم عـلى أسراكـمُ غَـيْرُ عُـوَّدِ[٥]

مـتى تُخْـلِـفُ الأيـام فـتى مـثـلي لـكـم ... طَـويـلَ نِجادِ السَّيْفِ رَحْبَ المُقَلَّدِ[٦]؟

مَـتى تَـلـدُ الأيـام مِـثـلي لـكـم فـتى ... شَـديـداً عـلى الـبـأساءِ غَـيْرَ مُـلَـهَـدِ[٧]؟

فـإنْ تَـفْـدُوني تَـفْـتـدوا شَرَف الـعُـلا ... وَأَسْرَعَ عَـوَّادٍ إِلَيهَـا مُـعَـوَّدِ[٨]

---

(١) الأغلف: الذي لم يختتن.

(٢) المقعد: المتقاعس، الذي لايذهب للحرب، الذي لا ينجد أخا.

(٣) إذا هلكت في الأسر لامك الناس، يا سيف الدولة، كما يلومون بني زرارة لأنهم نركوا معبد بن زرارة يهلك في الأسر إذ أصروا على افتدائه بمائتي بعير فقط، وكان عامر والطفيل ابنا مالك بن جعفر بن كلاب اللذان أسراه قد طلبا فدية أكبر من ذلك فلم يقبل أخوه لقيطاً فمات معبد في الأسر.

(٤) عضلوا: منعوا. يهدون: يرسلون، ينظمون. أطراف: الأشياء الطريقة الجميلة، المستجادة. المقصد: القصيد من الشعر، الذي ليس رجزاً. ضنوا عليه بمالهم حتى هلك في الأسر، ثم جعلوا يرثونه بشعرهم.

(٥) هم يعاملونني معاملة حسنة إكراماً لأسيرهم عندكم، وأنتم لا تهتمون بي.

(٦) طويل نجاد (حمالة) السيف: شجاع. رحب المقلد: واسع مكان القلاد، رحب الصدر، حليم [؟].

(٧) البأساء: المصيبة، الضيق (لعله يقصد الحرب). ملهد: مهان، محتقر، لايراه الناس أهلاً للأمور العظيمة.

(٨) يعود (بعد خروجه من الأسر) سريعاً إلى الحرب.

وإن تفتدوني تفتدوا لعلاكُم ... فَتَى غَيْرَ مردود اللسان أو اليدِ[١]
يطَاعِنُ عَنْ أعراضكم بلِسانه، ... وَيَضْرِبُ عَنكُم بالحسام المهَنَّدِ
وما كل وِقَّاف له مِثْلَ موقفي، ... ولا كل وَرَّادٍ له مِثْلَ مَوْرِدي[٢]
فما كلُّ من شاءَ المعَلي يَنَالُها، ... ولا كلُّ سيار إلى المَجْدِ يَهْتَدِي
أَقِلْني، أقلْني عَثْرَةَ الدَّهْر، إنَّهُ ... رَماني بِسَهْمٍ صائبَ النَصْلِ مُقصِدِ[٣]
وَلَو لَمْ تَنَلْ نَفْسي وَلاءَك، لَمْ أَكُنْ ... لأوردَها، في نصْرِهِ كُلَّ مَوْرِدِ[٤]
وَلا كُنتُ ألقَى الألَفَ زُرْقاً عُيونُها ... بِسَبْعينَ فِيهم كُلُّ أشأَمَ أنْكدِ[٥]
فلا، وأبي، ما ساعِدانِ كَساعِدٍ؛ ... ولا، وأَبي، ما سَيَّدانِ كَسَيِّدِ
وَلا، وَأبي، ما يَفْتُقُ الدَّهْرُ جانباً ... فَيَرْتُقَه إلا بِأَمْرٍ مُسَدَّدِ[٦]
وَإنَّكَ لَلْمَوْلى لَّذي بِكَ اقْتَدي، ... وَإنَّكَ للنَّجْمُ الذي بِكَ أَهتَدي
وَأَنْتَ الذي عَرَّفْتَني طُرُق العُلا، ... وَأَنْتَ الذي أَهْدَيْتَني كُلَّ مَقْصِدِ
وَ أَنتَ الذي بَلَّغْتَني كُلَّ رُتْبةٍ ... مَشَيْتُ إليْها فَوقَ أَعْناق حُسَّدي
فَيَا مُلْبِسي النُّعْمَى التي جلَّ قَدْرُها، ... لَقَد أُخْلِقَتْ تِلْكَ الثيابُ فَجَددِ[٧]
ألم تَرَ أَني فيك صافَحْتُ حَدَّها، ... وفيكَ شَرِبْتُ المَوتَ غَيْرَ مُصَرَّدِ؟[٨]
يَقولونَ، «جَنَّبْ» عادَةٌ ما عَرَفْتُها ... شَديدٌ على الإنسانِ ما لَمْ يُعَوَّدِ[٩]

---

(١) غير مردود اللسان ولا اليد: يسمع قوله ويقدر على الأمور.
(٢) وقاف: مدافع. وراد: هاجم.
(٣) مقصد: مميت.
(٤) في نصره: في نصر ولائك.
(٥) زرقاً عيونها: كناية عن الروم. "بسبعين" إشارةإلى خروجه إلى الصيد في سبعين من أتباعه حينما أسره الروم. أشأم: ذو شؤم. أنكد: أشأم: لولا ولائي لك لما لقيت ألفاً من الروم في سبعين رجل لا يصلحون للحرب (لأنه كان في الصيد). ساعدي وساعدك أفضل من ساعدك وحده. وأنا وأنت في الحرب خير منك وحدك فيها.
(٦) فتق الدهر جانباً: شقه، أفسده، أنزل مصيبة ببلادنا. رتق: خاط، أصلح، جمع.
(٧) أخلقت: تهرأت بطول اللبس.
(٨) الضمير في «حدها» يعود إلى السيوف تقديراً. مصدر: متقطع.
(٩) جنب: مال إلى جانب الطريق، هرب.

فَقُلْتُ: أَما وَاللهِ لا قال قائِلٌ: شَهِدْتُ له في الحَرْبِ الأَمَ مَشْهَدِ!
وَلَكِنْ سَأَلقاها، فَإما مَنِيَّةٌ هي الظَّنُّ، أَوْ بُنْيانُ عِزٍّ موطَّدِ
وَلَمْ أَدْرِ أَن الدّهْرَ في عَدَدِ العِدى وَإن المَنَايا السُّودَ يَرْمينَ عَنْ يَدِ[1]
بَقيتَ، ابْنَ عَبْدِاللهِ، تُحْمَى من الرَّدى وَيَفْديكَ مِنَّا سَيِّدٌ بَعْدَ سَيِّدِ[2]
فَلا يَحْمِرَمَّني اللهُ رُؤياكَ! ـ إنَّها نِهايةُ آمالي، وَغايةُ مَقْصِدي
وَلا يَحْرِمَنّي اللهُ قُرْبَكَ!ـ إنَّهُ مُرادي مِنْ الدُّنْيا وَحَظّي وَسُؤْدُدي

(١) يرمين عن يد (واحدة): متّفقات (عليّ).
(٢) ابن عبدالله: سيف الدولة بن عبدالله بن حمدان. سؤددي: سيادتي، مجدي.

ـ٣ـ القصيدة السادسة عشرة في الديوان (رومية)

فَأَحْوَطُ لِلإسْلامِ أَلّا يُضيعَنِي ...

رفض سيف الدولة أن يُطْلِقَ سَراحَ ابْنِ أُختِ مَلِكِ الروم كي يَخرجَ أبو فراس وحده من الأسر، بل فضَّل أَن يبقى أبو فراس في الأسر إلى أن يستطيعَ سيفُ الدولى أن يفتَديَ جميع الأسرى المسلمين الذين هم في أيدي الروم. عندئذٍ نَقَلَ الروم أبا فراس من خرشنةَ إلى القسطنطنية (٣٥٣ هـ ٩٦٤ م)، فقال أبو فراس:

أَما لِجَميلٍ عِنْدَكُنَّ ثَوابُ ... وَلا لِمُسيءٍ عِنْدَكُنَّ مَتَابُ؟[١]

لَقَدْ ضَلَّ مَنْ تَحْوي هَواهُ خَريدَةٌ ... وَقَدْ ذَلَّ مَنْ تَقْضي عَلَيْهِ كَعَابُ[٢]

وَلَكِنَّني - والْحَمْدُ للهِ حازِمٌ ... أَعِزُّ إذا ذَلَّتْ لَهُنَّ رِقابُ[٣]

وَلا تَمْلِكُ الحَسناءُ قَلْبيَ كُلَّهُ ... وَإن شَمِلَتْها رِقَّةٌ وَشَبابُ

وَأَجْري ولا أُعطي الهَوى فضْلَ مِقْوَدي ... وَأَهفو ولا يَخْفى عليَّ صَوابُ[٤]

إذا الخِلُّ لم يَهْجُرْكَ إلَّا مَلالَةً ... فَلَيْسَ لَهُ إلَّا الفِراقَ عِتابُ[٥]

إذا لَمْ أَجِدْ مِنْ بَلْدَةٍ ما أَريدُهُ ... فَعِنْدي لأُخْرى عَزْمَةٌ وَرِكابُ

---

(١) ألا تثبن امرأً على جميل فعله ولا تقبلن توبة من رجل مذنب؟

(٢) الخريدة: المرأة الجميلة. تقضي عليه كعاب: تملك أمره فتاة عذراء [حديثة السن].

(٣) إذا ذلت لهن رقاب: إذا خضع لهنَّ رجال آخرون.

(٤) أجري في الحب جرياً معتدلاً من غير أن تستولي المرأة عليّ استيلاء تاماً، وإذا أخطأت أعلم أني أخطأت.

(٥) إذا تركك صديقك لأنه ملّ صحبتك فلا تعاتبه بل اهجره أنت أيضاً.

وَلَيْسَ فِراقٌ ما اسْتَطَعْتُ؛ فَإِنْ يَكُنْ ... فِراقٌ على حالٍ فَلَيْسَ إيابُ [١]

صَبورٌ ولو لم تَبْقَ مني بَقيَّةٌ، ... قَؤولٌ ولو أنَّ السُّيوفَ جَوابُ

وَقورٌ وَأَحْداثُ الزَّمان تَنوشُني ... وَلِلْمَوْتِ حَوْلي جيئَةٌ وَذَهابُ [٢]

وَأَلْحَظُ أحْوالَ الزَّمان بِمُقْلَةٍ ... بِها الصِّدْقُ صِدْقٌ والكِذابُ كِذابُ

بِمَنْ يَثِقُ الإنسانُ في ما يَنُوبُهُ ... وَمِنْ أيْنَ لِلحُر الكريمِ صِحابُ؟

وَقَدْ صار هذا الناسُ إلَّا أَقَلَّهُم ... ذِئاباً عَلى أَجْسادِهِنَّ ثِيابُ!

تَغَابَيْتُ عَنْ قَوْمي فَظَنُّوا غَبَاوَةً؛ ... بِمَفْرِق أَغْبانا حَصىً وَتُرابُ [٣]

وَلَوْ عَرَفوني، حَقَّ مَعْرِفَتي بِهِمْ، ... إذاً عَلِمُوا أَني شَهِدْتُ وَغابوا [٤]

وَما كَلُّ فَعَّالٍ يُجازَى بِفِعْلِهِ، ... وَلا كُلُّ قَوَّالٍ لَديَّ يُجابُ

وَرُبَّ كَلام مَرَّ فَوقَ مَسامعي ... كَما طَنَّ في لَوْحِ الهَجير ذُبابُ [٥]

إلى اللهِ أَشْكو أنَّني بِمَنازِلٍ ... تَحَكَّمُ في آسادِهِنَّ كِلابُ [٦]

تُمَرُّ اللَيالي لَيْسَ لِلنَفْعِ مَوْضِعٌ ... لَدَيَّ، ولا لِلمُعْتَفينَ جَنابُ [٧]

وَلا شُدَّ لي سَرْجٌ على ظَهْرِ سابحٍ ... وَلا ضُرِبَتْ لي بالعَراءِ قِبابُ [٨]

وَلا بَرَقَتْ لي في اللقاءِ قَواطِعٌ ... وَلا لَمَعَتْ لي في الحروبِ حِرابُ [٩]

---

(١) أحافظ على وداد صديقي ما قدرت، فإذا اضطررت إلى فراقه لا أعود إليه أبداً.

(٢) وأحداث الزمان تنوشني: المصائب تهاجمني من كل جانب.

(٣) بمفرق أغبانا حصى وتراب: أمات الله أكثرنا عباوة [دفن وأهيل عليه الحصى والتراب].

(٤) شهد الحرب: حضرها وأبلى فيها. لو كانو يعرفون قدري لعلموا أنني أفيدهم في الحوادث بينما هم لا نفع منهم.

(٥) اللوح: الهواء. الهجير: وقت الظهيرة. «ذمهم إياي» لا آبه له.

(٦) بمنازل: «في بلاد الروم، في الأسر».

(٧) المعتفي: طالب الرفد "العطاء". الجناب: ساحة الدار.. أنا أسير لا أستطيع أن أنفع أحداً ولا أن أضيفه عندي وأحسن إليه.

(٨) السابح: الحصان السريع. القبة: الخيمة الكبيرة. لاأركب الحرب ولاأجمع الناس للحرب.

(٩) القواطع: السيوف. الحراب: الرماح.

سَتَذْكُرُ أَيامي نُمَيرٌ وَعامِرٌ وَكَعْبٌ على عِلَّاتها وَكِلابُ (١)
أَنا الجَارُ لا زادي بَطِيءٌ عَلَيْهِمُ وَلا دونَ مالي في الْحَوادِثِ بابُ (٢)
وَلا أَطْلُبُ العَوْراءَ مِنْهُم أُصِيبُها، وَلا عَوْرَتي لِلطَّالبينَ تُصابُ (٣)
وَأَسْطو وَحُبِّي ثَابِتٌ في صُدورِهِمْ وَأَحْلُمُ عَنْ جُهَّالهم وَأُهابُ (٤)
بَني عَمِّنا ما يَصْنَعُ السَّيْفُ في الوَغى إذا فُلَّ مَضرِبٌ وَذُبابُ (٥)؟
بَني عَمِّنا، لا تُنْكِروا الوُدَّ، إنَّنا شِدادٌ على مُرِّ الهَوانِ صِلابُ
بَني عَمِّنا، نَحْنُ السَواعِدُ وَالظُّبا، وَيُوشِكُ يَوْماً أَنْ يكونَ ضِرابُ (٦)
وَإِنَّ رِجالاً ما ابنُهُمْ كَابْنِ أُخْتِهِمْ حَرِيُّونَ أَنْ يُقْضى لَهُمْ وَيُهابوا (٧)
فَعَنْ أَيِّ عُذرٍ إنْ دُعُوا وَدعيتم أَبَيْتُمْ، بَني أَعْمامنا، وَأَجابوا (٨)؟
وَما أَدَّعي ما يَعْلَمُ اللهُ غَيْرَهُ: رِحَابٌ عَلَيَّ لِلعُفَاةِ رِحابُ (٩)
وَأَفْعالُهُ لِلراغِبينَ كَريمةٌ، وَأَمْوالُهُ لِلطالِبينَ نِهابُ (١٠)
وَلَكِنْ نَبا مِنْهُ بِكَفَّيَّ صارِمٌ وَأَظْلَمَ في عَيْنَيَّ مِنْهُ شِهابُ (١١)

---

(١) نمير وعامر وكعب وكلاب قبائل حاربها أبو فراس، يقول: ستظل هذه القبائل تذكر شدتي عليها وإحساني إليها معاً.
(٢) لا أمنع مساعدتي عنهم.
(٣) أنا لا أتطلب عيوبهم، ولي عيوب يمكن أن يطلبها أحد.
(٤) أحاربهم فيظلون يحبونني. وأعفو عن المذنبين منهم ويظلون يخافونني.
(٥) كيف يستطيع بنو حمدان أن يحاربوا إذا ظللت أنا أسيراً أو إذا قتلت. مضرب السيف: حده. ذباب.
(٦) يوشك يوماً أن يكون ضراب: الحرب منتظرة عما قريب.
(٧) ليس ابنهم (ابو فراس) كابن أختهم (ابن أخت ملك الروم الموجود في أسر سيف الدولة). إذا طلب منكم الروم إطلاق سراح ابن أخت ملكهم (وهو رجل عادي) مقابل إطلاق سراحي (وأنا الأمير الشجاع الفارس الشاعر) فيجب أن تقبلوا حالاً.
(٨) فلماذا، إذن، إذا عرض عليهم الفداء قبلوا هم ورفضتم أنتم «مع أن هذا العرض في مصلحتكم»؟
(٩) لا أقول إلا ما يعلمه الله. علي "سيف الدولة " كريم على الناس.
(١٠) راجع، ص ٧٢.
(١١) راجع، فوق، ص ٧٢.

وَأَبْطَأَ عَنِّي وَالمَنايا سَريعَةٌ، وَلِلمَوْتِ ظَفْرٌ قَدْ أَطَلَّ وَنابُ
فَإِلَّا يَكُنْ وُدٌّ قَديمٌ عَهِدْتُهُ وَلا نَسَبٌ بَيْنَ الرِّجالِ قِرَابُ (١)
فَأَحوطُ لِلإسلام أَلَّا يُضِيعَني، وَلي فِيهِ عَنْهُ حَوْطَةٌ وَمَنابُ (٢)
وَلَكِنَّني رَاضٍ عَلى كُلِّ حَالَةٍ لِيَعْلَمَ أَي الحالَتَيْنِ سَرابُ (٣)
وَ ما زِلْتُ أَرْضى بِالقَليلِ مَحَبَّةً لَدَيْهِ، وَما دونَ الكَثير حِجَابُ (٤)
وَأَطْلُبُ إِبْقاءً عَلى الوُدِّ أَرْضَهُ وَذِكْرى مُنى في غَيْرِها وَطِلابُ ؟
كَذَاكَ الوِداد المحض لايرتجى له ثواب ولا يخشى عليه عقاب(٥)
وما أنا بالباغي على الحبّ رشوةً ضعيف هوى، يُبغى عليه ثواب (٦)
وقد كُنْتُ أخشى الهَجْرَ والشَّمْلُ جامِعٌ وفي كل يوم لُقَيَةٌ وخِطابُ
فكيف وفي ما بيننا مُلْكُ قصيرٍ وللبحر حولي زخرةٌ وعُبابُ؟
أَمِنْ بَعَدِ بَذْلِ النَّفْس في ما تُريدُهُ أُثابُ بِمُرِّ العَتْبِ حينَ أُثابُ؟
فَلَيْتَكَ تَحْلو والحياةُ مريرةٌ وليتَكَ تَرْضى والأنامُ غِضابُ،
ولَيْتَ الذي بيْني وبَيْنَك عامِرٌ وبيْني وبَينَ العالمينَ خَرابُ!
إذا نِلْتُ مِنْك الوُدَّ فالكُلُّ هَيِّنٌ وكلُّ الذي فوقَ التراب تُرابُ!
فيما ليْتَ شُربي مِنْ وِدادِك صافياً وشُرْبيَ مِنْ ماءِ الفُراتِ سَرابُ (٧)

(١) سبق تفسيرهما.
(٢) أنا راض الآن بأن أبقى أسيراً لأبرهن له أن أسري مضر به هو.
(٣) وقد كنت دائما أرضى بالثواب القليل بينما أستطيع الحصول على ثواب كبير. ولكني أحب
(٤) سيف الدولة فلا تحدثني نفسي بأن أطلب على ذلك ثواباً.
(٥) المحض: الصافي، الخالص.
(٦) أنا لا أطلب أجراً على محبتي لسيف الدولة «لأن محبتي له صادقة، وإنما يطلب الأجر على الحب إذا كان ضعيفاً أو كان حباً في الظاهر فقط».
(٧) ليت الماء الذي أشربه من نهر الفرات «وهو سبب حياتي» يكون عكراً إذا كان ودادك صافياً «حبك لي صحيحاً».

ـ ٤ ـ القصيدة التون بعد المائة في الديوان (رومية)

أراك عَصِيَّ الدَّمْعِ...

هذه أشهرُ قصائدِ أبي فراس، قالها لمَّا بلغه أن الروم قالوا : ما أسرنا أحداً إلا نَزَعنا عنه سلاحه ما عدا أبا فراس (راجع البيت ٤٧). وقد قال هذه القصيدةَ قبل أن يقيِّده الروم، نحو سنة ٣٥٣. وفي هذه القصيدة فخرٌ بارع ونسيب رقيق، وهي تمثِّل نفيس أبي فراس تمثيلاً صحيحاً :

أَراكَ عَصِيَّ الدَّمْعِ شيمَتُكَ الصَّبْرُ ... أما للهوى نَهْيٌ عَلَيْكَ ولا أمْرُ؟
بلى، أنا مُشْتاقٌ وَعِندي لوعةٌ، ... ولكنَّ مِثلي لا يُذاع له سِرُّ!
إذا اللَّيْلُ أضْواني بَسَطْتُ يدَ الهوَى ... وأذلَلْتُ دَمْعاً مَنْ خلائِقِهِ الكِبْرُ[1]
تكادُ تُضيء النَّارُ بَيْنَ جوانحي ... إذا هب أذْكَتْها الصَّبابةُ والفِكْرُ
مُعَلِّلَتي بالوصل، والمَوتُ دُونَهَ، ... إذا مِتُّ ظمآناً فلا نَزَلَ القَطْرُ!
حَفِظْتُ وضَيَّعتِ المَوَدَّةَ بَيْنَنا، ... وأحسَنُ مِنْ بَعْضِ الوَفاءِ لكِ الغَدْرُ
وَما هذهِ الأيامُ إلَّا صحائِفٌ ... لأَحْرُفِهَا، مِنْ كَفِّ كاتِبِها بَشْرُ[2]
بنفسي، مِنْ الغَادينَ في الحيِّ، غادَة ... هَوايَ لها ذَنْبٌ وبَهْجَتُها عُذرُ
تروغُ إلى الواشينَ فيَّ، وَإنَّ لي ... لأُذْناً بها، عَنْ كُلِّ واشيةٍ وَقْرُ[3]
بَدَوْتُ، وأهلي حاضِرون، لأنَّني ... أَرى أنَّ دَاراً، لَستِ مِنْ أَهْلها، قَفْرُ[4]

---

(١) إذا الليل أضواني: أتى علي.
(٢) البشر «كذا في الأصل»: الجمال. ولعلها: نشر.
(٣) تروغ: تميل «تصدق قول الواشين فيَّ، مع أنني أصم أذني عن قول الوشاة فيها».
(٤) بدوت: سكنت في البادية (لأنك أنت تسكنين في البادية). حاضرون: يسكنون في الحضر (المدن) وأن المكان الذي لاتسكنين فيه قفراً (ولو كان مأهولاً).

وَحاربْتُ قوْمي في هواكِ، وَإنَّهُمْ ... وَإيَّايَ، لولا حُبُّكِ، الماءُ والخَمْرُ [١]
فإنْ كانَ ما قالَ الوشاةُ، ولم يَكُنْ؛ ... فَقَدْ يَهْدِمُ الإيمانُ ما شَيَّدَ الكُفْرُ
وَفَيْتُ وفي بَعضِ الوَفاءِ مذَلَّةٌ، ... لآنسةٍ في الحيِّ شيمتُها الغَدْرُ
وَقُورٌ وَرَيعانُ الصِبا يَستَفِزُّها، ... فَتَأْرَنُ أحياناً كَما يَأْرَنُ المهْرُ [٢]
تُسائِلُني «مِنْ أنْتَ؟ وهيَ عَليمَةٌ ... وَهَلْ بفتىً مثْلي على حالِهِ نُكْرُ؟
فَقُلْتُ، كَما شاءَتْ وشاءَ لها الهوى: ... «قَتيلُكِ!» قالتْ: «أيُّهُمْ؟ فهُمُ كُثْرُ!»
فقُلتُ لها: «لَو شِئتِ لم تَتَعنَّتي ... ولم تسألي عنِّي، وعِنْدَكِ بي خُبْرُ![٣]
فَقالتْ: لَقَدْ أزْرَى بِكَ الدَّهرُ بعْدَنا ... فَقُلْتُ: «معاذ اللهِ بل أنْتِ لا الدَّهْرُ»[٤]
وَما كانَ لأحْزانٍ، لَوْلاكِ، مَسْلكٌ ... إلى القلْبِ، لَكِنَّ الهوى للبِلى جِسْرُ»
وَتَهْلِكُ بَيْنَ الهَزْلِ والجِدِّ مُهْجَةٌ ... إذا ما عداها البيْنُ عذَّبَها الهَجْرُ [٥]
فأيْقَنْتُ أنْ لا عِزَّ بعْدي لِعاشقٍ، ... وأنَّ يَدي مِما عَلِقْتُ بهِ صِفْرُ [٦]
وَقَلَّبْتُ أمْري لا أرى لِيَ راحةً، ... إذا الهَمُّ أسْلاني ألَحَّ بيَ الهَجْرُ؟
فَعُدتُ إلى حُكْمِ الزَّمانِ وحُكمِها: ... لها الذَّنبُ لا تُجزى بِهِ وليَ العُذْرُ [٧]
كأني أنادي، دونَ مَيْثاءِ، ظَبْيةً ... ـ على شَرَفٍ ـ ظَمْياءَ جَلَّلها الذُّعرُ[٨]

---

(١) كالماء والخمر: كناية عن الاتفاق، متفقون.
(٢) ريعان الصبا: أوله وأشده. يستفزها: يثيرها. أرن المهر: نشط، قفز، نفر.
(٣) تعنت: تشدد، استط.
(٤) ازرى بك الدهر: غيّر حالك.
(٥) البين: البعد الاضطراري. الهجر: النفرة والترك. ـ إذا لم يكن هنالك بعد فإنها تهجرني فنقضي حياتنا كلها مفترقين.
(٦) إذا ذللت أنا (مع مقامي وفروستي الخ) فلا يمكن أن يعز عاشق آخر. ثم إنني أنا أيضاً لم أستطع أن أنال وصال محبوبي.
(٧) العذر: الاعتذار، هي تذنب إلي فلا تعاقب ثم علي أن أعتذر إليها وأسترضيها.
(٨) ميثاء: أرض لينة، سهل. شرف: مكان مرتفع. ظمياء: سوداء. كأني واقف في سهل أنادي أنثى الوعل الجبلية (لاترد علي، لأنها تسكن المرتفعات ولا تألف السهول) جللها الذعر: كثيرة الخوف.

تَجَفَّلُ حيناً، ثمَّ تدْنو كأنما تُنادي طلاً بالواد؛ أعْجَزَهُ الحَضْرُ[١]
فلا تنكريني، يا ابنَةَ العَمِّ، إنَّهُ لَيَعْرِفُ من أنْكَرتِهِ البدْوُ والحضَّرُ
وَلا تُنْكريني، إنَّني غَيْرُ مُنْكَرٍ إذا زلَّتِ الأقدامُ واسْتُنْزِلَ النَّصْرُ[٢]
وإني لَجَرَّارٌ لِكُلِّ كَتيبَةٍ مُعَوَّدةٍ ألَّا يخِلَّ بها النَّصْرُ[٣]
وإني لَنَزَّالٌ بِكُلِّ مَخوفةٍ كثيرٍ إلى نُزَّالِها النَّظَرُ الشَّزْرُ[٤]
فاظْمأ حتَّى تَرتَوي البيضُ والقَنا وأسْغَبُ حتى يشْبَعَ الذِئْبُ والنَّسْرُ[٥]
ولا أصْبَحُ الحَيَّ الخَلوفَ بِغارةٍ ولا الجَيْشَ ما لم تأتِهِ قَبْلَيَ النُّذُرُ
ويا رُبَّ دارٍ، لم تَخِفْني، منيعَةٍ طلَعْتُ عليها بالرَّدى أنا والفَجْرُ[٦]
وحَيَّ رَدَدْتُ الخَيْلَ حتَّى مَلَكْتُهُ هَزيماً وَرَدَّتْني الَبَراقِعُ والخُمْرُ[٧]
وساحِبَةِ الأذيالِ نَحوي، لقيتُها، فَلَمْ يَلْقَها جَهْمُ اللِّقاءِ، ولا وْعْرُ
وهَبْتُ لها ما حازهُ الجيْشُ كُلَّهُ، وَرُحْتُ وَلم يُكْشَفْ لأبياتِها سِتْرُ
ولا راحَ يُطْغيني بأثْوابِهِ الغِنى، ولا باتَ يثْنيني عَنْ الكَرَمِ الفَقْرُ
وما حاجَتي بالمالِ أبْغي وُفورَهُ؟ إذا لم أفِرْ عِرْضي فَلا وَفَرَ الوَفرُ[٨]

---

(١) الطلا: ولد الظبية. أعجزه الحضر: أتعبه الركض.
(٢) إذا استنزل النصر: إذا تضايق المحاربون وأخذوا يستنجدون (يطلبون من الله أن ينزل عليهم النصر).
(٣) جرار: قائد معودة ألا يخل بها النصر: كل كتيبة (قطعة من جيش) قدتها لم تنهزم.
(٤) النزال (وجمعها بضم النون): النازل إلى المعركة للمقارعة بالسلاح الأبيض. المخوفة: "المعركة التي يخاف الأبطال من خوضها. النظر الشزر: نظرة الغضبان أو المعرض «استهزاء واحتقاراً». أخوض كل معركة لا يجرؤ على خوضها أحد.
(٥) في الحرب أصبر على عطشي حتى ترتوي السيوف والرماح من دم القتلى وأصبر على جوعي حتى ترتوي الذئاب والنسور من لحومهم.
(٦) منيعة: محصنة.
(٧) أهزم خيل الحي (القبيلة) ثم أحتل المكان، فإذا برزت النساء (ذوات البرقع والخمار) استحيت (أو عاد إلي حلمي) فرجعت عنه.
(٨) أبغي: أريد. وفوره: كثرته. وفر يفر: حافظ، دافع، حمى. وفر بفر (أيضاً): كثر، يكثر. الوفر: الغنى.

أُسِرْتُ وما صَحْبي بِعُزْلٍ، لدى الوَغى ... وَلا فَرَسي مُهْرٌ وَلا رَبُّهُ غَمْرُ![١]
ولَكِنْ إذا حُمَّ القَضاءُ على امْرِئٍ ... فَلَيْسَ لَهُ بَرٌّ يَقِيهِ ولا بَحْرُ![٢]
وَقال أُصيحابي: «الفرارُ أو الردى» ... فقُلْتُ «هُما أمران أحْلاهُما مُرُّ» [٣]
ولكنَّني أمضي لِما لا يَعيبُني ... وحَسْبُكَ مِنْ أمْرَيْن خَيْرُهُما الأسْرُ
يقولون لي: «بِعْتَ السّلامة بالرَّدى» ... غفُلْتُ «أما واللهِ، ما نالني خُسْرُ»[٤]
وهَل يَتَجافى عَنّي المَوْتُ ساعَةً ... إذا ما تَجافى عَنّيَ الأسْرُ وَالضُّرُّ[٥]
هُوَ المَوْتُ فاخْتَرْ ما عَلا لكَ ذِكْرُهُ ... فَلَمْ يَمُتِ الإنسانِ ما حَييَ الذِّكْرُ
ولا خَيْرَ في دَفْعِ الرَّدى بِمَذَلَّة ... كَما ردَّها يوماً بسَوْءَتِهِ عَمْرو[٦]
يَمُنُّونَ أنْ خَلَّوْا ثِيابي، وإنما ... عَلَيَّ ثيابٌ مِنْ دِمائِهِمَ حُمْرُ[٧]،
وَقائِمُ سَيْفٍ فيهِمُ انْدَقَّ نَصْلُهُ ... وأعْقابُ رُمْحٍ فيهِمُ حُطِّمَ الصَّدْرُ
سَيَذْكُرُني قومي إذا جَدَّ جِدُّهُمْ ... [وَفي الليلة الظَّلْماء يُفْتَقَدُ البَدْرُ][٨]
فَإنْ عِشْتُ فَالطَّعْنُ الذي يَعْرِفونَه، ... وتَلْكَ القنا والبيضُ والضُّمَّرُ الشُّقْرُ[٩]

---

(١) العزل جمع أعزل: بلا سلاح. مهر: صغير (بلا تجربة). غمر: جاهل، غير مجرب.
(٢) حم القضاء: نزل القضاء. إذا أراد الله أمراً.
(٣) الفرار (بالضم) أو الردى؟: اتريد منا أننفر فنسلم أو نثبت فنموت؟ ويمكن أن تقرأ: الفرار (بالفتح) أو الردى: أما أن تفر فتنجو أو أن تثبت فتموت.
(٤) باع: اشترى، تبدل. بعت سلامتك واشتريت بها الهلاك (الأسر).
(٥) الضر: الأذى. إذا تخلصت من الأسر والأذى فهل أخلد في الحياة.
(٦) مذلة: ذلة، جبن. السوءة: موضع العفة. عمرو: عمرو بن العاص. لما بارز عمرو بن العاص الإمام علياً في صفين ظفر به الإمام علي. فلما أيقن عمرو بالهلاك رمى نفسه عن فرسه فوق على ظهره وكشف عن سوأته فاستحيا الإمام علي ورجع عنه.
(٧) لما أسر الروم أبو فراس تركوا له ثيابه وسلاحه لأنه أمير ثم جعلوا يرونه فضلهم عليه في ذلك فقال: إذا تركوا لي الآن ثيابي فإن علي ثياباً غيرها منسوجة من دمائهم (لكثرة ما قتلت منهم) وكذلك أحمل سيفاً كسر نصله في قتالهم ورمحاً انكسر أعلاه فيهم أيضاً.
(٨) جد جدهم: اشتد الأمر عليهم. افتقد الشيء: طلبه فلم يجده، سأل عنه. الناس يتذكرون فضل القمر إذا احتاجوا إلى البحث عن شيء في الليل.
(٩) فإن عشت وخرجت من الأسر فسأرجع إلى قتالهم بكل شيء: بالرماح والسيوف و«الخيول»=

وإنْ مِتُّ فالإنسان لا بُدَّ مَيِّتٌ وَإنْ طالَتِ الأيّامُ وانْفَسَحَ العُمْرُ [١]
وَلو سَدَّ غيْري ما سَدَدْتُ اكْتَفَوْا بِهِ، ومَا كانَ يَغْلو التِبْرُ لَو نَفَقَ الصُّفْرُ
وَنَحْنُ أُناسٌ لاتَوَسُّطَ عِنْدَنا، لَنا الصَّدْرُ دونَ العالمينَ أوِ القَبْرُ
تَهونُ علينا في المَعالي نُفوسُنا، ومَنْ خَطَبَ الحَسْناء لم يُغْلِها المَهْرُ [٢]
أعَزُّ بَني الدُنْيا وَأعلى ذَوي العُلا وَأكْرَمُ مَنْ فَوقَ التُرابِ، ولا فَخْرُ

= الضامرة ذوات اللون الأحمر.

(١) وإن مت «في الأسر، فيجب ألا يشمتوا بي» فإن الإنسان سيموت يوماً ما مهما طال عمره. سد: استطاع، قام بالعبء. التبر: الذهب: الصفر. لو أن النحاس الأصفر يقوم مقام الذهب غالياً.

(٢) إننا نضحي بكل شيء حتى بأرواحنا إذا كنا نطلب المعالي «الأمور النبيلة العظيمة». إذا كان مهر الحسناء كبيراً، فإن ذلك لا يكون سبباً للتخلي عن خطبتها.

ـ ٥ ـ القصيدة الثامنة عَشَرَة في الديوان (رومية)

وَأنْصِفْ فَتاكَ...

بَلَغَ سيفَ الدولة أن بعض الأسرى في يدِ الروم قال: ـ وقد تأخَّرَ سيف الدولة عن افتدائهم ـ إن كانَ سيفُ الدولة لا يَجْدُ مالاً لافتدائنا فإننا نكتُبَ إلى صاحب خراسان [١] وغيرِهِ من الملوك فَرُبما خففوا عنا هذا الأسر الذي نحن فيه. واتَّهَمَ سيف الدولة أبا فراس بهذا القول فقال: »ومِنْ أينَ يَعْرِفُه أهلُ خرسان!« ثم قَطَعَ مُراسَلَتَه. فقال أبو فراس في ذلك:

أسَيْفَ اَلهُدى وَقَريعَ العَرَبْ، عَلامَ الجَفاءُ وفيمَ الغَضَبْ [٢]؟
وما بالُ كُتْبِكَ قدْ أصْبَحَتْ تُنكِّبُني مَعَ هَذا النَّكَب [٣]،
وأنتَ الكريمُ، وأنْتَ الحليمُ، وأنْتَ العَطوفُ وأنْتَ الحَدِبُ [٤]
وَما زِلْتَ تَسْبِقُني بالجَميلِ وتُنْزِلُني بالجَنابِ الخَصِبْ،
وتَدْفَعُ عَنْ حَوْزَتَيَّ الخُطوبَ وتَكْشِف عَنْ ناظِرَيّ الكُرَبْ
وإنَّكَ لَلْجَبَلُ المُشْمَخِرُّ لي، بَلْ لِقَوْمِكَ، بَلْ لِلْعَرَبْ [٥]
عُلَيَّ تُسْتَفادُ، وَعافٍ يُفادُ، وَعِزٌّ يُشادُ، ونَعْمَى تُرَبْ [٦]
وما غَضَّ مِنِّي هَذا الإسارُ ولَكِنْ خَلَصْتُ خُلوصِ الذَّهَبْ [٧]

---

(١) القريع: فحل الإبل المختار، الشديد، . الذي يقارع »يدافع« عن قومه.
(٢) مكب: مال، أصابه بنكبة »مصيبة«. النكب: نزول المصيبة.
(٣) الحدب: العطوف المحب.
(٤) المشمخرّ: العالي الذي يهتدي به الناس أو يلجأون إليه فيحتمون به.
(٥) ترب: تزيد وتنمو.
(٦) غض مني: نقص من قدري. خلصت خلوص الذهب: لم يؤثر »الأسر« في عزيمتي بل زدت عزماً لأن الذهب إذا صهر »بالنار« ذهب غشه ووسخه وأصبح أكثر صفاء.

فَفيمَ يُعَرِضني بالخُمول ... مَوْلىً بِهِ نِلْتُ أعلى الرُّتَبْ [١]؟
وكان عَتيداً لَدَيَّ الجَوابُ، ... وَلَكِنْ لِهَيْبَتِهِ لم أُجِبْ [٢]
أتُنْكِرُ أني شَكَوْتُ الزَّمانُ ... وأني عَتَبْتُكَ فيمَنْ عَتَبْ [٣]؟
فَهَلَّا رَجَعْتَ فأعْتَبْتَني ... وَصَيَّرْتَ لي وَلِقَوْمي الغَلَبْ [٤]!
فَلَا تَنْسِبَنَّ إلِيَّ الخُمولَ: ... أقَمْتُ عَليْكَ فَلَمْ أغْتَرِبْ [٥]،
وأصبَحْتُ مِنْك فَفَضْلٌ يكونُ، ... وإن كانَ نَقْصٌ فأنْتَ السَّبَبْ [٦]
ومَا شَكَّكتني فيكَ الخُطوبُ ... ولا غَيَّرَتْني فيكَ النُّوَبْ
وَأسْكُنُ ما كُنتَ في ضَجرتي ... وَأحلمُ ما كُنتَ عَنْدَ الغَضَبْ [٧]
وإنَّ خُراسان إنْ أنكرَت ... عُلايَ فقد عَرَفَتها حَلَب
وَمِنْ أينَ يُنكِرُني الأبعَدونَ: ... أَمِنْ نقصِ جَدٍّ، أمِنْ نَقصِ أَب!
أَلَستُ وإيَّاكَ مِنْ أُسرةٍ ... وَبَيني وَبَيْنك قَربُ النَّسَب،
ودَارٍ تناسَبُ فيها الكِرامُ ... وَتَربيَةٍ ومَحَلٍّ أشِب [٨]!
وَنَفسٍ تكَبَّرَ إلَّا عَليكَ ... وَتَرْغَبُ إلَّاكَ عَمَّن رَغِب [٩]!
فَلا تَعْدِلَنَّ ـ فداكَ ابنُ عَمِّـ ... ـكَ لا بَل غُلامُكَ ـ عَمَّا يَجِب [١٠]
وأنصِف فَتاكَ فَإنصافُهُ ... مِنْ الفَضْلِ وَالشَّرَفِ الُكْتَسَب

---

(١) يعرضني بالخمول: يعرض بخمولي. يذكر أني خامل مع أنه يعرف أن شهرتي ومقامي عظيمان بفضله هو.
(٢) عتيد: حاضر.
(٣) عتب: عاتب.. عاتبتك في تأخير افتدائي من الأسر كما فعل غيري أيضاً.
(٤) فهلا أرضيتني ونصرتني (جعلتني أتغلب) على أعدائي (الروم).
(٥) كأني لاأزال إلى جانبك «فمن أين يأتيني الخمول»؟
(٦) وأنا قريبك وأنت وليي، ففضلك يكون منك ونقصي يكون منك.
(٧) كنت تغضب فأبقى أنا هادئاً، أي لا أجاريك في غضبك علي حباً بك.
(٨) أشب: قريب، ملتصق «أنا قريبك ونسبنا واحد».
(٩) أميل عن كل من مال عني سواك «لا أهجرك إذا هجرتني».
(١٠) فلا تمل أنت إذن عما يجب أن تفعله «مداومة بري والعطف علي».

وكُنتُ الحَبيبَ وكُنتُ القَريبَ ليالِيَ أَدعوكَ مِن عَن كَثَب [١]
فَلَمَّا بعُدتُ بَدَت جَفوَةٌ وَلاحَ مِن الأَمر ما لا أُحِب
فَلَو لَمْ أكُن بِكَ ذا خِبرةٍ لقُلتُ: صَديقُكَ مَنْ لَم يَغِب [٢]

(١) حينما كنت أنا قريباً منك كنت أرى أنك تحبني وتكرمني.
(٢) لولا معرفتي بك لاتهمتك بأنك صديقك ما دام عينيك، فإذا غاب عنك نسيته.

ـ ٦ ـ القصيدة الثالثة والستون بعد الثلاثمائة في الديوان (رومية)
لَوْلا العَجُوزُ بِمَنْبِجِ..

لما فَقَد أبو فراس كل أمل بأن يفتديهُ سيف الدولة ـ مَعَ كثرة ما استشفعت به أمُّه إلى سيف الدولة ـ كتب إلى أمّه يُصبرها ويقول لها إنه ماكان يُذِلُّ نفسَه لسيف الدولة بطلب الفداء (راجع البيت الثالث) لولا أنه يريد أن يُنَفِّذَ رغبَتَها في خروجه من الأسر ولولا أنه يريد أن يَرجِعَ إلى جانبها ليعْتني بها:

لَوْلا العَجوزُ[1] بمَنْبِجٍ ... ما خِفْتُ أسْبابَ المَنِيَّه،
ولكن لي، عَمَّا سألـ ... ـتُ مِن الفِدا، نَفْسٌ أبيَّهْ
لكنْ أرَدْتُ مُرادَها، ... وَلو انْجَذَبْتُ إلى الدَّنِيَّهْ
وأرى مُحاماتي عَلَيْـ ... ـها أنْ تُضامَ مِنَ الحميَّهُ
أمْسَتْ بِمَنْبِجَ حُرَّةٌ ... بالحُزْنِ، مِنْ بَعْدي، حَرِيَّهْ[2]
لَو كانَ يُدْفَع حادِثٌ ... أوْ طارِقٌ بِجَميلِ نِيَّهْ
لَمْ تَطَّرِقْ نُوَبُ الحَوا ... دِثِ أرْضَ هاتيكَ التَّقيهْ
لَكِنْ قضاءُ اللهِ وَالـ ... أحْكامُ تَنْفَذُ في البَرِيَّهْ
والصَّبْرُ يأتي كُلَّ ذي ... رُزْءٍ على قَدَرِ الرَّزِيَّهْ
لا زال يَطْرَقُ مَنْبِجاً، ... في كُلِّ غادِيةٍ، تحيَّهْ[3]
فيها التُّقى والدِّينُ مجْـ ... ـموعانِ في نَفَسٍ زَكِيَّهْ[4]

---

(١) كناية عن أمه.
(٢) حرية بالحزن: يحق لها أن تحزن.
(٣) لا زال يصل إلى منبج تحية مع كل غيمة.
(٤) زكية: طاهرة.

يـــا أُمَّـــتـــا، لا تَحْـــزَني وَثِـقـي بـفَـضْـلِ الـلـهِ فـيَّهْ [١]
يـــا أمَّـــتـــا، لا تَـــيْأسي، لـلـه ألـطـافٌ خَـفـيَّـهْ[٢]!
كَـــمْ حـــادِثٍ عَـــنَّـــا جـلاهُ، وَكَـــمْ كـفـانـا مِـــنْ بَـلِيَّه!
أوصيكِ بـالـصَّـبْرِ الجَـمـيـلِ، فـــإنَّـــهُ خـــيْرُ الـــوَصيَّهْ!

* * *

(١) ثقي بفضل الله عليَّ وبأنه لن يتخلى عني.
(٢) اللطف الخفي: النعمة الإلهية التي تخفى عن أعين الناس.

ـ ٧ ـ القصيدة الخامسة والستون بعد المائتين في الديوان (رومية)

أنتَ سماءٌ ونحنُ أنجُمُها...

لمّا أغفلَ سيفُ الدولة افتداءَ أبي فراس طويلاً ولم يُلقِ بالاً إلى رجاء أُم أبي فراس في ذلك، مرةً بعد مرة، خرجتْ أُمُّ أبي فراس مِن مَنْبجَ إلى حلبَ وراسلت سيف الدولة من جديد في ابْنها. فلم يسمع سيفُ الدولة لها أيضاً. وكان قدِ اتَّفَقَ أنَّ الروم قَنِطوا من إطلاق ابن أُختِ مَلِكِهِمُ الذي كان عند سيف الدولة أسيراً، فقيّدوا هم مَنْ كان بأيديهم في خرشنة من قواد المسلمين، وفيهم أبو فراس. فغلبتِ الحسرةُ على أُمِّ أبي فراس واعتلّت. فلمّا عَلِمَ بذلك أبو فراس كتب إلى سيف الدولة يستعطِفُه ويُعاتبه:

يا حَسْرَةً ما أكادُ أحْمِلُها ... آخِرُها مُزْعِجٌ وأوَّلُها
عَليلةٌ بالشَّآم مُفْرَدَةٌ ... باتَ بأيدي العِدا مُعَلِّلُها [1]
تُمْسِكُ أحشاءَها على حُرَقٍ ... تُطْفِئُها والهُمومُ تُشْعِلُها
إذا اطمأنَّتْ ـ وأيْنَ ـ أو هَدَأتْ ... عَنَّتْ لها ذِكْرى تُقَلْقِلُها
تسْألُ عَنّا الرُّكبانَ جاهدةً ... بأدْمُعٍ ما تكادُ تُمْهِلُها:
«يا مَنْ رأى لي بِحِصْنِ خَرْشَنَةٍ ... أُسْدَ شرًى في القيودِ أرْجُلُها
يا مَنْ رأى لي الدُّروب شامخَةً ... دونَ لِقاءِالحبيبِ أطْوَلُها [2]،
يا مَنْ رَأى لي القُيودَ مُوثَقَةً ... على حَبيبِ الفُؤادِ أثْقَلُها»
يا أيُها الراكَبانِ، هَلْ لكُما، ... في حَمْلِ نَجْوَى يَخِفُّ مَحْمَلُها
قُولا لها، إنْ وَعَتْ مقالكُما؛ ... وإنَّ ذِكْري لها لَيُذْهِلُها:
يا أُمَّتا، هذه مَناذِلُنا ... نَتْرُكُها تارةً ونَنْزِلُها

(١) معلّلها: طبيبها «الحقيقي».
(٢) الدرب: الممر في الجبل.

يـا أُمّـتـا هـذه مـواردنـا نـعـلُّـهـا تـارةً ونَـنْـهـلُـهـا[١]
أسْـلَـمَـنـا قَـوْمُـنـا إلى نُـوَبٍ أيْـسَـرُهـا في الـقـلـوب أقْـتَـلُـهـا؛
واسْـتـبْـدلـوا، بـعْـدَنـا، رِجـالَ وَغَـى يَـوَدُّ أَدْنى عُـلايّ أمْـثَـلُـهـا[٢]

* * *

يـا سيِّداً مـا تُـعَـدُّ مَـكْـرُمَـةٌ إلّا وفي راحَـتَـيْهِ أكْـمَـلُـهـا
ليسَت تَـنـالُ الـقـيـودُ مِـنْ قَـدَمـي، وفي اتِّـبـاعَـي رِضـاكَ أحْـمِـلُـهـا
لا تَـتَـيَـمَّـمْ والمـاءُ تُـدْرِكُـهُ؛ غَـيْرُكَ يَـرْضى الـصُّـغْـرَى وَيـقْـبَـلُـهـا[٣]
إنَّ بَـني الـعَـمِّ لَـسْـتَ تَخْـلِـفُـهُـمْ، إنْ عـادَتِ الأُسْـدُ عـادَ أشْـبُـلُـهـا
أنْـتَ سَـمـاءٌ ونَحْـنُ أنْجُـمُـهـا، أنْـتَ بِـلادٌ ونَحْـنُ أجْـبُـلُـهـا
أنْـتَ سَـحـابٌ نَحْـنُ وابِـلُـهُ، أنْـتَ يَـمـينٌ ونَحْـنُ أُنْمُـلُـهـا
بـأيِّ عُـذْرٍ رَدَدْتَ والِـهَـةً عَـليكَ دونَ الـوَرَى، مُـعـولُـهـا[٤]؟
جـاءَتْـكَ تَمْتـاحُ رَدَّ واحِـدِهـا، يَـنْـتَـظِـرُ الـنّـاسُ كَـيْـفَ تُـقْـفِـلُـهـا
سَمَـحْـتُ مَـنِّ بِـمُـهْـجَـةٍ كَـرُمَـتْ أنـتَ، عـلى يـأسِـهـا، مُـؤَمِّـلُـهـا
إنْ كُـنْـتَ لَمْ تَـبْـذُلِ الـفِـداءَ لـهـا فَـلَـمْ أزَلْ، في رِضـاكَ، أبْـذُلُـهـا
تِـلْـكَ المَـوَدّاتُ كَـيْـفَ تُهْـمِـلُـهـا؟ تِـلْـكَ المَـواعـيـدُ كَـيْـفَ تُـغْـفِـلُـهـا؟
تـلـكَ الـعُـقـودُ الـتي عَـقَـدْتَ لـنـا، كـيْـف ـ وقـد أُحْـكِـمَـت ـ تُحَـلِّـلُـهـا؟
أرْحـامـنـا مِـنـكَ لَمْ تُـقَـطِّـعُـهـا ولَمْ تَـزَلْ، دائـمـاً، تُـوَصِّـلُـهـا!
أيْـنَ المَـعـالي الـتي عُـرِفْـتَ بِـهـا تـقـولُـهـا، دائـمـاً، وتَـفْـعَـلُـهـا؟

---

(١) نعلّ: (نشرب منها شيئاً فشيئاً) وننهلها (نشرب منها مرة واحدة حتى نرتوي).
(٢) إن أعظم شخص تقربه إليك يتمنى أن يكون له أصغر فضائلي.
(٣) لا تستعصي عني بجماعة هم أقل قيمة مني. . إن المؤمن إذا أراد الصلاة ولم يجد ماء يتوضأ به تيمم «قام ببعض أعمال الوضوء بعد ضرب يديه على الصعيد . التراب . الطاهر».
(٤) والهة: حزينة . إشارة إلى أم أبي فراس. المعول: الاعتماد.

يا واسِعَ الدَّار، كَيْفَ تُوسِعُها ... ونَحْنُ في صَخْرةٍ نُزَلْزِلُها[١]
يا ناعِمَ الثَوب، كيْفَ تُبْدِلُهُ؟ ... ثِيابُنا الصُّوفُ وما نُبَدِّلُها[٢]!
يا راكِبَ الخَيْلِ، لو بَصُرْتَ بِنا ... نَحْمِلُ أقيادَنا ونَنْقُلُها،
رأيْتَ في الضُّرِّ أوْجُهاً كَرُمَتْ ... فارَقَ فيكَ الجَمالَ أجْمَلُها!
قَدْ أثَّرَ الدَّهْرُ في محاسِنِها؛ ... تَعْرِفُها، تارةً وتَجْهَلُها
فلا تَكِلْنا فيها إلى أحدٍ، ... ليْسَ لَها مُحْسِنٌ يُعَلِّلُها[٣]
لا يَفْتَحُ النّاسُ بابَ مَكْرمةٍ ... صاحِبُها المَسْتَغاثُ يُقْفِلُها[٤]
أينْبَري دُونَكَ الكِرامُ لها ... وأنتَ قُمقامُها وأحْمِلُها[٥]
وأنْتَ، إنْ عَنَّ حادثٌ جَلَلٌ، ... فلبُّها المرتَجى وحُوَّلُها[٦]
مِنْكَ تَرَدّى بالفَضْلِ أفْضَلُها؛ ... مِنْكَ أفادَ النَّوالَ أنوَلُها[٧]
فإنْ سَأَلْنا سواكَ عارِفَةً ... فَبَعْدَ قَطْعِ الرَّجاءِ نَسْأَلُها[٨]
إذا رَأينا أوْلَى الكِرامِ بها ... يُضيعُها، جاهِداً، ويُهْمِلُها[٩]
لَمْ يَبْقَ، في النّاسِ، أُمَّةٌ عُرِفَتْ ... إلا وفَضْلُ الأميرِ يَشْمَلُها
نَحْنُ أحَقُّ الوَرَى برأفَتِه، ... فَأيْنَ عَنّا، وأيْنَ مَعْدِلُها؟

(١) في صخرة (سجن ضيّق، زنزانة). نزلزلها (نحاول خرقها لننجو منها).
(٢) ثيابنا الصوف: الخشن من الثياب (وهو لباس الزهّاد أو الفقراء...).
(٣) وكل زيد عمرا إلى خالد (عهد به إلى خالد). علّله: عاجه من علّته.
(٤) إذا كان صاحب العمل لا يقوم به، فلا يمكن أن يقوم أحد آخر بذلك العمل.
(٥) القمقام: السيّد الجامع لوجوه السيادة. أحملها: (اقدرها على حمل الأعباء).
(٦) الجلل: الكبير، العظيم. القلّب: البصير بتقليب الأمور على وجهها. الحوّل: العارف بالأمور وبتصريفها وتنفيذها.
(٧) أفاد: استفاد. النوال: العطاء، الكرم. أنولها: أكرمها. أكرم الناس وأكثرهم عطاء تعلّموا ذلك منك.
(٨) العارفة: المعروف، الجميل.
(٩) راجع الحاشية السابقة... إذا رأينا انّك تقصد أن تتركنا في الأسر: فحينئذ نضطرّ إلى أن نسأل أحداً غيرك.

يـا مُـنْـفِـقَ المـالِ لا يـريـدُ بـه إلا المـعـالي الـتي يُـؤَثِّـلُـهـا[١]
أصْـبَـحْـتَ تـشْري مـكـارِمـاً فُـضُـلاً؛ فِـداؤُنـا، قَـدْ عَـلِـمْـتَ، أفـضَـلُـهـا[٢]
لا يَـقْـبَـلُ الـلـه، قَـبْـلَ فَـرْضِـكَ ذا، نـافِـلَـةً عِـنْـدَهُ تَـنَـفَّـلُـهـا[٣]

* * *

(١) يؤثّلها: يثبّتها ويزيدها.

(٢) تشري: (تشتري). مكارم: فضل (زائدة، غير ضرورية). إن سيف الدولة كان يعطي المتنبي دينار على القصيدة الواحدة (وذلك أمر لاضرورة له بالإضافة إلى افتداء الأسرى المسلمين الموجودين في أيدي الروم).

(٣) تنفّلها: تتنفّلها. الصلاة في الإسلام فرض (مفروض) ونافلة (سنّة يقوم المؤمن بها تطوعاً). ولا شك في أن القيام بالنافلة مستحب، ولكن النوافل لا تقبل إذا أهمل المؤمن الفرض. إنك تتبرع للشعراء ولغيرهم بالأموال [،هو نافلة أنت غير مجبر عليها] ولكنك تضن علينا بالمال لافتداء أنفسنا من الأسر (وهو فرض عليك).

مُقَطَّعات صَغِيرة

ولأبي فراس مقطّعات قصيرة في الأدب (الحِكمة)، منها:

فَعَلَ الجميلَ، ولم يكُنْ مِنْ قَصْدِهِ فَقَبِلْتُه وَقَرَنْتُه بذُنوبهِ (١)
ولَرُبَّ فِعْلٍ جاءني مِنْ فاعلٍ أحْمَدْتُهُ وذَمَمْتُ مَنْ يأتي بهِ

* * *

ليسَ جوداً عَطِيَّةٌ بِسُؤالٍ؛ قَدْ يَهُزُّ السؤالُ غيرَ الجوادِ (٢)
إنَّما الجودُ ما أتاكَ ابتداءً: لم تَذُقْ فيه ذلَّةَ التَّردادِ (٣)

* * *

لا بادَ أعداؤكَ، بل خُلِّدوا حتى يَرَوْا فيكَ الذي يُكْمِدُ (٤)
ولا خَلَوْتَ ـ الدهر ـ من حاسدٍ فإنما السيِّدُ مَنْ يُحْسَدُ

* * *

المرءُ رَهْنُ مصائبٍ لا تَنْقَضي حتَّى يُوارى جِسْمُه في رَمْسِهِ
فمُؤجَّلٌ يَلْقى مِنْ أهلهِ، ومُعَجَّل يلقى الرَّدى مِنْ نَفْسِه
ما لِلعَبيدِ مِنَ الذي يَقْضي به اللهُ امتناعُ

---

(١) قرنته بذنوبه: جعلته إلى جانب ذنوبه (عفوت به عن عدد من ذنوبه).
(٢) إنّ التملُّق إلى شخص عند طلب الإحسان منه قد يحمل ذلك الشخص البخيل على أن يُحسن إلى السائل.
(٣) ... الذلّ الحاصل من سؤال المعروف مرّة بعد مرة.
(٤) أكمد فلاناً غَمَّه وأحزنه.

ذُدْتُ الأسودَ عَنِ الفَرا ئسِ، ثُمَّ تَفْرِسُني الضِباع [١]

* * *

وباخِلةٍ أنالَتْني قليلاً، وقَدْ يُرْضى القليلُ مِنْ البخيلِ
قَنِعت به، وكُنتُ أظُنُّ أني عَزوفُ النفسِ عَنْ نَيْلٍ قليلِ [٢]
ولكنّي وَجَدْتُ الحُبَّ يَكْسو عَزيزَ القومِ أثوابَ الذليلِ

* * *

إذا كان فضلي لا أُسَوِّغُ نَفْعَه، فأفضَلُ عِندي أن أُرى غيرَ فاضلِ [٣]
وَمِنْ أضيَعِ الأشياءِ مُهْجَةُ عاقلٍ يحوزُ على حَوْبائها حُكْمُ جاهِلِ [٤]

* * *

سَوْفَ أجزيك بالجَفاءِ جَفاءً؛ ليس قَدْرَ الهوى التَّذَلُّلُ فيه [٥]
إحْمِلِ النفسَ، إن أرَدْتُ لها العِـ ـزَّ، على تَرْكِ بَعْضِ ما تشتهيهِ...

* * *

لا أصْحَبُ الخَوْفَ ولا أُرافِقُهْ والموتُ حتْمٌ: كُلُّ حَيٍّ ذائِقُهْ [٦]
وصاحبٍ لم أبلُهُ أصادقُه؛ هذا زمانٌ شَرِستْ خلائِقُه [٧]،

(١) ذاد فلان فلاناً عن أمر: ردّه عنه، دفعه عنه. فرسه: صاده، أكَلَه.
(٢) العزوف: الذي تنصرف نفسه عن الأمور فيزهد فيها. النيل (بالفتح): العطاء، المغنم.
(٣) سوَّغ فلان فلاناً نفعاً: أعطاه (ما ينتفع به).
(٤) المهجة: دم القلب، القلب: يحوز: يتولى، يملك. الحوباء: النفس. لا فائدة من أن يكون للرجل العاقل عاطفة أو مقدرة ثم يستطيع شخص جاهل أن يتصرّف بتلك العاطفة أو المقدرة.
(٥) لا تقاس درجة الحبّ بمقدار تذلّل المحبّ للمحبوب. يجب أن يكون المحبّ والمحبوب على درجة واحدة من المحبة ومن احترام بعضهما بعضاً.
(٦) الحتم: القضاء، الحكم، الأمر الذي لا بدّ منه.
(٧) لم أبله: لم أختبره (ومع ذلكفأنا أصادقه أو أصاحبه). شرس الرجل: ساء خلقه.

وَخَبُثَت على الفتى طرائِقُه أَعدَى أعاديهِ بهِ يُصادِقُه[١]
أخلصُ مِن يَوَدُّهُ يُنافِقُه؛ في كُلِّ ما يسُوءُهُ يُوافِقُه[٢]:
وَكُلُّ ما يَسُرُّه يُفارقُه، إن طَرَقَت مِن زَمَنٍ طوارِقُه[٣]
أو عاقَ عن بَعضِ هَواه عائقُه أنبأني بِغلِّهِ حَمالقُه[٤]
إني على عِلّاتِهِ أوافِقُه: أُصفي لَهُ الوُدَّ ولا أُماذِقُه[٥]،
يا مُنيَتي، وَإن بَدَت بَوائِقُه إن أضمَرَ السُّوءُ فَحَسبي خالِقُه[٦]

* * *

(١) الخبيث: الرديء، الماكر. الطريقة: السيرة، الوسيلة.
(٢) نافق فلان: أظهر خلاف ما يبطن. نافقه (بادله النفاق).
(٣) الطارقة: المصيبة.
(٤) الغلّ: الحقد الخفي. الحملاق (بالضمّ أو بالكسر): العين (احمرار العين). وحمائق ليست في القاموس.
(٥) على علّاته: على ما فيه من العيوب. ماذق فلان فلاناً: (مزج له الصداقة بالعداوة، ومزج الصراحة بالخداع).
(٦) البائقة: الشر.

قائمة المصادر

- أبو فراس الحمداني، تأليف أحمد أبي حاقة، بيروت (دار الشروق) ١٩٦٠م.
- أبو فراس الحمداني، تأليف جورج غريّب، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٦م.
- أبو فراس الحمداني، تأليف محسن عبد الكريم الأمين، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٩٤١م.
- أعيان الشيعة، تأليف محسن عبد الكريم الأمين، الجزء الثامن عشر، دمشق (مطبعة الترقي) ١٣٦٤هـ = ١٩٤٥م، ص٢٩ ـ ٢٨٩
- ديوان أبي فراس الحمداني (برواية ابن خالويه)، بيروت (دار بيروت ودار صادر) ١٩٥٩م.
- ديوان المعاني لأبي هلال العسكري.
- سيف الدولة وعصر الحمدانيين، تأليف سامي الكيالي، حلب ١٩٣٩م.
- شاعر بني حمدان، تأليف أحمد أحمد بدوي، القاهرة (مكتبة الأنكلو المصرية) ١٩٥٢م.
- العمدة لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، جزءان، مصر ١٣٥٣هـ =١٩٣٤م.
- فخر أبي الطيب وأبي فراس، تأليف عبد الغني الباجقني، دمشق ١٣٥١هـ = ١٩٣٢م.
- مختارات البارودي، تأليف محمود باشا سامي البارودي (مختارات لأبي فراس موزعة حسب فنونها) أربعة أجزاء القاهرة ١٣٢٧هـ = ١٩٠٧م.

- الموازنة بين الشعراء، تأليف زكي مبارك، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٥٥هـ = ١٩٣٦م.
- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان لشمس الدين أحمد بن خلكان، جزءان، دار الطباعة المصرية، القاهرة ١٢٧٥هـ.
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر لأبي منصور عبد الملك الثعالبي، القاهرة ١٣٥٢هـ = ١٩٣٩م.
- Geschichte der arabischen Litteratur, von Carl Brockelmann, Band 1, Leiden 1943.
- Abu Firâs, ein arabischer Dichter und Held von R. Dvorak, Leiden 1985.
- Histoire de la Dynastie des Hamdanies de Jazirah et de Syrie, par Marius Canard, Alder 1951.

فهرس الأعلام

آل البريدي ٤٩٥

آل البيت ٥٢٩، ٥٨٤

آل علي ٥٠٦

إبراهيم بن الأغلب ٥٠٠

إبراهيم بن عبد الله ٤٩٩

ابن الرومي ٥٩١

ابن الطقطقي ٤٩٢

ابن المعتز ٥٠٢

ابن خالويه ٤٢٣، ٥١٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩

ابن رائق ٤٩٥، ٣٦٦، ٤٩٧، ٥٠٣، ٥٠٧، ٥٠٨

ابن رشيق ٤٨٩، ٥٣٩، ٦٠٣

ابن شرف القيرواني ٦٠٣

ابن مقلة ٤٩٥، ٤٩٦

أبو الحصين الرقي ٦٠٢

أبو الفضل ٦٠١

أبو المعالي (ابن سيف الدولة ٥٢٤، ٥٨٢، ٥٨٣

أبو المكارم سيف الدولة ٥٨٢

أبو الهيجاء (عمرو الصفار) ٥٠٥، ٥٠٦ ٥٨٣، ٦٠١

أبو تمام ٤٨٧، ٥٢٧، ٥٧٢، ٤٨٩

أبو ذر (الشاعر) ٥١٦

أبو طاهر سليمان ٤٩٤

أبو نواس ٥٣٤، ٥٤٤، ٥٤٨، ٥٩٩

أبو هلال العسكري ٤٨٩

أحمد أبو حاقة ٤٨٨

أحمد أحمد بدوي ٤٨٨

أحمد بن أسد بن سامان ٥٠٨

أحمد بن طولون ٥٠

أحمد بن علي بن طغج ٥٠١

الأخطل ٥٩١

إدريس بن عبد الله ٤٩٩

إستر ٤٨٩

أسفار بن شيرويه ٥٠٦،

أسماء ذات النطاقين ٥٢١

إسماعيل بن سامان ٥٠٨

الأطروش ٥٠٦

ألب تكين ٥٠٨

ألبريك ٥١٢

امرئ القيس ٥٥٩

أناستاسيوس ٥١٢

أوتو الأول ٥١٢، ٥١٣

أودو ٥١٣

أوكتافيان ٥١٢

بارداس فوكاس ٥٢٠

باسيل الثاني ٥١٠

بجكم ٥٠٧

البحتري ٦٧٢، ٤٨٧

برانجة الثاني ٥١٢

بروكلمان ٤٨٩

بشار بن برد ٥٨٩، ٥٩١

بنو إسحاق ٥١٥

بنو أسد ٦٠٠

بنو العباس ٥٨٦، ٥٨٧

بنو أمية ٥٨٥، ٥٨٤

بنو بويه ٤٩٤، ٤٩٧، ٥٠٧، ٥٠٨

بنو تميم ٥١٥

بنو حمدان ٤٩٣، ٥٢٩

بنو حمدان ٥٢٩، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٦٠١

بنو ذبيان ٦٠٠

بنو ربيعة ٥٠٢

بنو طغج ٥١٩

بنو علي ٥٨٥

بنو كعب ٥١٧، ٥٩٤

بنو كلاب ٥١٧، ٥٩٤

بنو نمير ٥١٧، ٥٩٤

بنو هاشم ٤٩٩

بودرس بن مرديس ٥٢٠

بين البريدي ٤٩٥، ٤٩٦

تغلب بن وائل ٥١٥

توزون ٤٩٣، ٤٩٧

توزون ٥٠٧

الثعالبي ٥٣٩، ٦٠٣

ثوفيلاقتوس ٥١٠، ٥١٢

تيودورا ٥١٢

جرير ٥٤٣

جوهر الصقلي ٥٠١

الحجاج بن يوسف ٥٢١

الحسن بن القاسم ٥٠٦

الحسن بن المهلبي ٥٠٨

الحسن بن أيوب الجرجرائي ٤٩٣

الحسن بن بويه ٥٠٦، ٥٠٨

الحسن بن حمدان (ناصر الدولة) ٥٠٣

الحسن بن زيد ٥٠٥

الحسين ٥٨٦

الحسين بن حمدان ٤٩٣، ٥٠٢، ٥٠٣

حمدان بن حمدون التغلبي ٥٠٢

حمدان قرمط ٤٩٤

حمزة بن عبد المطلب ٥٢١

درهم بن الحسن ٥٠٥

دفورك ٤٩٠

الدمستق ٥٩٢

الراضي ٤٩٣، ٤٩٧، ٤٩٥، ٤٩٦، ٥٠٣، ٥٠٧، ٥١٦

ربيعة ٥١٥

ركن الدولة ٥٠٨

روبير القوي ٥١٣

رودولف الثاني ٥١٣

رومانوس الثاني ٥١٠

زكرويه ٤٩٤

زكي مبارك ٤٨٩

الزنوج ٤٩٢

سابور ٤٩٤

سامي الدهان ٤٨٧، ٤٨٨، ٥٢٠، ٥٢٣

سامي الكيالي ٤٨٩

سرجيوس الثالث ٥١٢

سعد الدولة ٥٠٤

سعيد بن حمدان ٥٠٣، ٥١٥

سليمان بن عبد الله ٤٩٩

سيد بن حمدان ٥٨٣

سيف الدولة ٤٩٣، ٥٠٤، ٥١٥- ٥٢٤، ٥٣٦، ٥٣٨، ٥٥٠

سيف الدولة ٥٨٢، ٥٩٤، ٦٠١، ٦٠٤، ٥٩٥، ٦٠٠

شارل ابن لويس الثاني ٥١٣

شارل الثالث السمين ٥١٩

شارلمان ٥١٣

الصاحب بن عباد ٥٤٢

صافي (غلام أبو فراس) ٥٦٩، ٥٧٠

صالح بن نصر الكناني ٥٠٥

صفية بنت عبد المطلب ٥٢١

صلاح الدين الأيوبي ٥٠١

الطائع ٤٩٧

طاهر بن الحسين ٥٠٤

طرفة بن العبد ٥٥٩

طيء ٦٠٠

عبد الرحمن الداخل ٤٩٨

عبد الرحمن الناصر ٤٩٨

عبد الغني الباجقني ٤٨٩

عبد الله بن الزبير ٥٢١

عبد الله بن المعتز ٤٩٣، ٤٩٥

عبد الله بن المهدي ٥٠٠

عبد الله بن حمدان ٥٠٢

الثعالبي عبد الملك الثعالبي ٤٨٩

عبدان ٤٩٤

علي بن بويه ٥٠٧

علي بن محمد البرقعي ٤٩٢

عماد الدولة بن بويه ٤٩٦، ٥٠٧، ٥٠٨

عمر بن أبي ربيعة ٥٤٤، ٥٦٦، ٥٩٩

عمرو الصفار (أبو الهيجاء)

الغضنفر أبو تغلب ٥٠٣

فاتك ٥٦٩

الفرزدق ٥٩١

قارلة ٥١٢

القاهر ٥٠٣، ٥٠٧

قرغويه ٥٢٤

قسطنطين ابن الدمستق ٥٦٠

قسطنطين الثامن ٥١٠

قسطنيطين السابع ٥١٠

كافور الإخشيدي ٥٠١، ٥٠٤، ٥٥٩

كورتكين ٤٩٧

لاندونيوس ٥١٢

ماروزيا ٥١٢

المأمون ٥٠٠

المأمون ٥٠٠، ٥٠٤، ٥٠٨

المتقي ٤٩٣، ٤٩٧، ٥٠٣

المتنبي ٤٧٨، ٥١٧، ٥١٨، ٥٣٩، ٥٢٥، ٥٢٧، ٥٤١- ٥٦٠، ٥٩٤، ٥٩٥، ٦٠٥

المتوكل ٤٩١

محسن الأمين ٤٨٨، ٥٥٩، ٥٦٠

محمد النفس الزكية ٤٩٩

محمد بن بن أحمد بن ألأطروش ٥٠٨

محمد بن زيد ٥٠٥

محمد بن طغج (الأخشيد) ٥٠١، ٥٠٣

محمد بن مقاتل الكعبي ٥٠٠

محمد رسول الله ٥٢٨

محمد سامي البارودي ٤٨٩

محمد طغج الإخشيد ٤٩٦

مرداويج بن زيار ٤٩٣، ٤٩٦، ٥٠٦، ٥٠٧

المستعين ٤٩١

المستكفي ٤٩٤، ٤٩٧، ٥٠٨

مضر ٥١٥

المطيع ٤٩٤، ٤٩٧، ٥-٨

معاوية بن أبي سفيان ٤٩٨

المعتز بالله ٤٩١

المعتضد ٤٩١، ٥٠٢، ٥٠٧

المعتمد ٥٠٨

معز الدولة بن بويه ٤٩٤، ٤٩٧، ٥٠٨

المقتدر بالله ٤٩١- ٤٩٥، ٤٩٨، ٥٠٢، ٥٠٣

المقتفي ٥٠٢

المكتفي ٤٩١، ٤٩٤

المنتصر ٤٩١

منصور (غلام أبو فراس) ٥٦٩، ٥٧٠

المنصور ٤٩٨، ٤٩٩

المهتدي ٤٩١

مهلهل بن نصر ٥٤٢، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٨٣

موريس ٤٩٠

النابغة ٥٩١

ناصر الدولة ٥١٦

نزار العزيز ٥٠٢

نصر بن أحمد بن أسد بن سامان ٥٠٨.

نقفور الثاني (فوكاس) ٥٢٢، ٥١٠

نقولا الأول ٥١٠

نيكلسون ٤٨٩

هارون الرشيد ٥٠٠، ٥١٦

هارون الشاري ٥٠٢

هوغ الكبير ٥١٤

وشكمير ٥٠٧

يحيى بن عبد الله ٤٩٩

يعقوب - ٤٩٥

يعقوب ابن الليث الصفار ٥٠٥

ينو حمدان ٥٦٩

يوحنا الثاني عشر ٥١٢، ٥١٣

يوحنا الحادي عشر ٥١٢

يوحنا العاشر ٥١٢

المحتويات

الكلمة الأولى: عِفّة أبي فراس ٤٨٥

مصادر هذه الدراسة ومراجعها ٤٨٧

صورة العصر ٤٩١

الحركة القرمطية: ٤٩٤

منصب أمير الأمراء: ٤٩٤

١ ـ الدولة المروانية في الأندلس: ٤٩٨

٢ ـ الدويلة الإدريسيّة: ٤٩٩

٣ ـ دويلة الأغالبة: ٤٩٩

٤ ـ الدويلة الطولونية: ٥٠٠

٥ ـ الدويلة الإخشيدية: ٥٠١

٦ ـ الدولة الفاطمية: ٥٠١

٧ ـ الدولة الحمدانية: ٥٠٢

٨ ـ الدويلة الطاهرية: ٥٠٤

٩ ـ الدويلة الصُّفّارية: ٥٠٥

١٠ ـ الدويلة العلوية بطبرستان: ٥٠٥

١١ ـ الدويلة الزيارية: ٥٠٦

١٢ ـ الدولة البويهية: ٥٠٧

١٣ ـ الدويلة السامانية: ٥٠٩

١٤ ـ الدولة الغزنوية: ٥٠٩

(أ) الإمبراطورية البيزنطية: ٥١٠
موجز ترجمته ٥١٥
مولده: ٥١٥
عناصر شخصيّته ٥٢٥
خصائصه الفنية ٥٣٩
(أ) خصائصُهُ المعنويّة ٥٤١
طول النفس: ٥٤٨
(ب) خَصائصُهُ اللفظية ٥٥٠
أوجه البلاغة: ٥٥٥
الموازنة بين المتنبي وأبي فراس ٥٥٨
فنونه وأغراضه ٥٦١
١ ـ النسيب والغزل: ٥٦٢
٢ـ الحماسة والفخر: ٥٧٢
٤ ـ المدح: ٥٨١
٥ - الرثاء: ٥٨٣
٦ ـ التَّشيُّعُ: ٥٨٥
٧- العتاب ٥٨٩
٨- الهجاء ٥٩١
٩- الوصف: ٥٩٥
١٠ ـ الإخوانيات (والأسريات أوِ الروميات خاصة): ٦٠٠
الأسريات أو الروميات خاصةً: ٦٠٣
١ـ أبَتْ عَبَراتُهُ ٦٠٩
٢ـ فَإِن تَفْتَدوني ٦١٣
٣ـ القصيدة السادسة عشرة: فَأَحْوَطُ لِإسْلامِ ألّا يُضيعَني ٦١٧
٤ـ أراكَ عَصِيَّ الدَّمْعِ ٦٢١

٥ـ وَأنْصِفْ فَتاك ٦٢٦
٦ ـ لَوْلا العَجُوزُ بِمَنْبِج ٦٢٩
٧ ـ أنْتَ سماءٌ ونَحنُ أنْجُمها ٦٣١
مُقَطَّعات صَغِيرة ٦٣٥
قائمة المصادر ٦٣٩
فهرس الأعلام ٦٤١
المحتويات ٦٥٣

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

حكيم المعرّة

أحمد بن عبد الله بن سليمان المعرّي

تأليف

عمر فرّوخ

عضو مجمع اللغة العربي في دمشق
عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
عضو جمعية البحوث الإسلامية بومباي
عضو المجمع العلمي العراقي

دار لبنان للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

كلمة جديدة

حينما يعزم المؤلفُ على إعادة طبع كتاب له ولو بعدَ مدةٍ يسيرة - فإنه يرى في كل طبعة سابقةِ أشياءَ من النقص، لا لأَن الموضوع قد طرَقه أناسٌ آخرونَ فقط أو لأن ثمة مصادر جديدة قد كشَف المنقِّبون عنها في أثناء ذلك، بل لأن المؤلفَ نفسَه يكون في خِلال تلك الحقبة التي انقضت بين طَبْعتينِ من كتابهِ قد زاد عِلماً واختباراً؛ وإلا، فمن يريدُ أن يكونَ بعدَ السبعين من عُمره كما بعد العِشرينَ أوِ الثلاثينَ أوالخمسينِ؟ - أَقصِدُ من الناحية الفكرية.

والذي يتفق لكل مؤلف قدِ اتفق أيضاً للمَعرّي.

لاشك في أن المعرّي كان جريئاً في عَرْضِ آرائه حتى ظن نفرٌ من الدارسين أنه كافرٌ أو مُلحِد. إن المعرّي كان مؤمناً بالله، لاشك في ذلك، إذ ليس في كُتبه كلِّها إلى ما هو دعوةٌ واضحةٌ جازمةٌ إلى الإيمان بالله وبسلطان الله على المخلوقات كلها.

في هذه الطبعة من «حكيم المعرة» أريدُ أن أُنبِّهَ على أمرين اثنين. أولُ ذيْنِكَ الأمرين أني قد شرحتُ الأبياتَ شرحاً وافياً بمُرادي من هذه الدراسة: شرحتُ الألفاظَ والتراكيبَ وشرحتُ المداركَ التي قصَدها المعري. إنَّ للزوميَّات شرحاً[1] فيه ثلاثةُ مآخذَ: الضياعُ في الخِلافات اللغوية والنحوية، فتَجدُ الشارحَ قد عَرَض لكل شيء قاله الشعراء والمُفسرون من غير أن يشير أحياناً إلى المعنى المقصود في «الزوميَّات المعري». إنَّ ذلك الشرحَ كان في الحقيقةِ مظهراً لبراعة الشارح أكثر ممَّا كان تفهيماً لِقَصدِ الشاعر.

(١) شرح لزوم ما لا يلزم لأبي العلاء المعري، تأليف طه حسين وابراهيم الأبياري، الجزء الأول، مصر (دار المعارف) بلا تاريخ.

وثاني تلك المآخِذِ ذلك التطويل في الشرح. ففي الجزء الأول من الشرح المشارِ اليه خمسُمائةٍ وأربعةٌ وستونَ بيتاً ملأت جُزءاً صفحاته ثلاثمائةٍ وتسعون، معَ العلم بأن عدداً من أبياتِ المعري لا يحتاج إلى شرح.

ثم أنَّ أبياتَ المعري في اللزوميات خاصةً تحتاجُ إلى شرح للمدارك، وليس ذلك سَهلاً في كثير من الأحيان. أما أنا فجعلتُ ذلك وُكْدي، ولعلّي أُخطيء مرةً بعد مرة. ولكن هذا الخطأ ربما فتح للقارىء البصير أُفُقاً جديداً. أنا أشعر، مرةً بعد مرة، أن الشرح الذي علّقتّه (في الحواشي) لا يُرضيني فأتبعهُ بعلامةِ استفهام (؟).

ثم إنَّ المعري شاعرٌ في الدرَجة الأولى، والشاعر يَسوقُ أقوالَه في التعابير الحقيقية والتعابير المجازية. ولقد لفت المعري نفسُه انتباهَنا إلى ذلك فقال:

لا تُـقـيِّـدْ عـليَّ لَـفـظـي فـإني مـثـلُ غـيري تَـكّـلُّـمـي بـالمجـازِ.

فليس لنا، إذَنْ، أن نتعلّقَ بكلِّ لفظ لنوجِبَ منه حُكماً باتاً، كما لا يجوز أن نستشهدَ ببيتٍ منزوع من لزومية إذا كان لذلك البيتِ أخٌ يبدلُ شيئاً من معناه.

لاشك في أن المعري يَقِفُ موقفاً لا أدْرِيّاً من جميع الأمور المغَيَّبة (بِعْثة الرسل، والحياةِ والموتِ، والجنِّ والملائكة). هو لا يُنكِرُ هذه، ولكنه لا يستطيعُ أن يُقيم الدليل على أحد وَجْهَيها. وإذا كان ذلك من خصائص الشك الفلسفي، فإن المعري يُخرج آراءه من هذا الفرع من الفلسفة بشيئين: بالإيمان المُمْكِن بها (فإن الله قادرٌ على كلِّ شيء، ولو كان ذلك الشيءُ مما لا يخطرُ لنا نحن البشرَ على بالٍ). ثم إن المعريّ يرى الجانب التهذيبي في ذلك كلهِ فيحُث على التمسك به.

أما إيمان المعري بالله فوطيدٌ جداً لا يُزَعْزِعُه شيء. وهنا يحسنُ الاكتفاء بهذه اللزومية:

أُرائـيكَ. فـلـيَغْـفِـرْ لِيَ الـلـهُ زَلَّـتي بـذاك، ودِيـنُ الـعـالـمـين رِءاءُ

و«الدين» هنا: العادة.

وقـد يُخـلِـفُ الإنـسـانُ ظـنَّ عـشيرهِ، وإنْ راق مـنـه مـنـظـرٌ ورُواء.

إذا قومُنا لم يعبُدوا اللهَ وحده بنُصْحٍ فإنّا مِنهُمو بُراء.

وشيءٌ آخرُ يحسُن ذكره:

اتهم المعريُّ بأنه عارضَ القرآن الكريم، ويَرْوُونَ في ذلك رواياتٍ ويُسمّونَ له كتباً وفصولاً لا أرى أنها توجِبُ تهمة. وقد زَعموا أن المعري قد عارضَ القرآن في كتاب «الفصول والغايات». فإذا نحن نظرنا في هذا الكتاب لم نَرَ صوابَ ما زعموا. هذا الكتاب مَجْلى للبراعة اللغوية التي امتاز بها المعري، وليس بينَه وبين القرآن نسَبٌ. وما أظنُّ أن المعري كان من الغَفْلة بحيث يحاول معارضةَ القرآن ثم يعارضه بكتاب كلُّ ما فيه مقطوعُ الصِلة بموضوع القرآن. وكذلك كان المعري أكثر تقوى لله وأعظم احتراماً للإسلام وإعجاباً بالإسلام من أن يخطرَ ذلك له على بال. ولكن هذا موضوع آخَر.

ونثْرُ المعري محتاج إلى دراسة مستقلة.

عمر فروخ

خامس رجب ١٣٩٨

١٩٧٨/٦/١١

مقدمة

الشعراء في العادة «وجدانيُّون» يقولون ما يشعُرون به أو ما يتخيلونه في أنفسهم وفيما حولَهم. ومَدارُ الشعر على «التعبير عن العواطف في غِشاء من الألفاظ الجميلة» ما أمكن. كذلك كان امرؤُ القيس وعنترةُ، وكذلك كان عمَرُ بنُ أبي ربيعةَ وجريرٌ، وكذلك كان أبو نواس والعباس بن الأَحنف وابن الرومي وأبوفِراس وابن الفارض ثم ابن درَّاج القَسْطليّ وابن زيدون. وكذلك كان إسماعيل صبري والرُصافي وإبراهيم طوقان شوْقي.

ولكنَّ ثمةَ شعراءَ مالوا إلى الجانب الفِكري قليلاً أو كثيراً، من هؤلاء: الشَنْفري والأوفوَهُ الأوْديّ وطَرَفة وزهيرٌ في الجاهلية ثم أبو ذؤيب الهُذلي وحَسّان بن ثابت في دولةِ الخلفاء الراشدين ثم مالك بن الرَيْب والمُقَنَّع الكِنْدي وعُبيد الله بن قيس الرُقَيّاتِ والفَرَزْدق ثم بَشَّار بن بُرْد وأبو تمام وابن الرومي أيضاً وسيّد شُعراء العربِ أبو الطيِّبِ المتنبي ثم ابن هاني الأندلسي ومُحْيي الدين بن عَرَبي.

وفي شعراءِ العربية أبو العَلاءِ المَعري كان أكثرَ ميلاً إلى الجانبِ الفكري في ديوانه «سَقْطِ الزَنْدِ» ثم في ديوانه «لزومِ ما لا يلزمُ» على الأخص.

وليس هذا فحَسْبُ، فإنّ المعريّ قد ترَكَ أثَره واضحاً في «الأُلْهِيّةِ [1] الإلهَيةِ» لشاعرِ إيطاليةَ دانتي[2].

---

(١) الألهيّة والأهوّة (بضم الهمزة وتشديد الياء والواو فيهما) والتلهية (بفتح التاء وترك التشديد على الياء): ما يتلهّى الناس به.

(٢) راجع الكلام على هذا الموضوع في مكانه من هذا الكتاب.

ولا ريبَ عندنا في أن أبا العلاء المعريّ كان مفكّراً واسعَ الأفُق، ولكنه لم يكن فيلسوفاً كما أرسطو وابن خَلدون ثم كانْط الألمانيُّ. إن الفيلسوف هو الذي يَضَع لنفسه وللناس «نِظاماً» يَحُلّونَ به المشاكلَ الفكرية النظرية على الأقل. وبهذا المعنى لم يكن ابن خَلدون فلسوفاً نظرياً بل عالماً علمياً فوق الفيلسوف النظري. والشعرُ ليس وعاء صالحاً للفلسفة ـ وإن كان برمينيذسُ اليونانيُّ القديم قد دوّن فلسفته شِعراً. ولاشكّ أيضاً في أن أبا العلاء المعريّ قدِ استطاع أن يدوّن في الشعر آراء فلسفية متنوعة ومتشعبة وأن يعبّرَ عنها تعبيراً واضحاً. وأراد س.م. يوسفَ أن يقول: إن محمّدَ إقبالٍ قد نَجحَ نجاحاً كبيراً (في تدوين الفلسفة في شِعر جميل) حيث خابَ أبو العلاء خيبة مخزية[١]. إنّ هذا الحكم ليس صحيحاً. أنا لا أدفع محمد إقبال عن التعبيرالجميل في بسْط آرائه، ولكن محمدَ إقبال لم يحط بنطاق الفكر- من حيث السعة على الأول كما أحاط أبو العلاء. إن تعبير محمد إقبال عن الآراء ظلّ تعبيراً صوفياً رمزياً. أما المعري فتعرض لأوجه من التفكير ولجماعات من المفكرين لم يتعرض لها ولهم إقبال. وأنا أقول هذا على قلّة معرفتي بالفارسية وعلى جَهْلي بالأرديّة.

مزاعم التناقض في آراء المعري:

يزعُم بعض المنتأدبين من الذين يتناولون الموضوعات الفلسفيةَ أن المعري متحيرٌ متشكّك متناقض متردّد، ثم يزيّنون ذلك بأبيات مُنفَرِدة يسلُخونها من اللزوميات سلخاً عُرفياً ويلفّقون بعضها إلى بعض كما يهوَوْن على ما يصل إليه مبلغُ علمهم. وعندي إن ذلك افتراءٌ على المعري لأمور أربعة:

١- إن المعري إيجابيّ في الأمور العلمية، أما في ما وراء الطبيعة فهو لا أدري.

٢- إن أكثرَ ما يبدو متناقضاً عند المعري هو آراء الفلاسفة الآخرين التي يوردها المعريّ ليدل على تناقضها هي نفسِها أو على مناقضة بعض الفلاسفة بعضاً فيها.

٣- إن أصحابنا المتأدبين يَنزِعون الشواهدَ بيتاً بيتاً، وينزعونها كما يشَاءون. ولو أنهم استشهدوا بكل لزومية كاملة لوجدوا الأمرَ على عكس ما يظنون.

---

(١) S.M. Yusuf in Sharif,p.1001,footnote.

٤- أكبرُ الظن أن المعري نظم اللزوميات عموماً حَسْبَ ترتيبها الحالي ولكن كان يَنظِم بين الفَيْنَة والفينة مقطوعات على حروف رويَّ تتفق له فيلحقها بأماكنها. من أجل ذلك لا نستطيع أن نفهَمَ تطور فكر أبي العلاء المعريّ إلا إذا عَرَفنا ترتيبَ اللزوميات الصحيح. ثم إن هذه اللزوميات لم تُنظم في عام ولا اثنين، بل في أعوام متطاولة، وليس من المستغرَبِ في مثل هذه الحالِ أن يتبدلَ رأي الرجل - أن يَتطوَّر - بعض التبدل، كما نرى عند نفرٍ من الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين في الزمن.

ترتيب اللزوميات ترتيباً تاريخياً:

لَمَّا أطلَّ العام الألف على وِلادة أبي العلاء المعري كنتُ قد أعددت دراسة لآراءِ هذا الأديبِ الحكيم وقدمتها للطبع في ١٥ / ٢ / ١٩٤٤. وانتهى طبع هذه الدراسة في ٤ / ٣ / ١٩٤٤. وكان في هذه الدراسةِ فصل يتناول «ترتيبَ اللزومياتِ» ترتيباً تاريخياً يقوم على الفكرة التالية:

زعم نفر من المؤلفين أن المعري متحير متردد، يبدي رأياً ثم ينقُضه ثم يعود إلى القول به، ولكن لاح لي وأنا أدرس اللزوميات أمرانِ: أحدهما أن المعريّ يورد أحياناً آراءَ الآخرين ليتهكم لها أو ليستعرضَها فقط. وهذه الآراء تناقض آراءه أحياناً. غير أن هذه المشكلةَ يسيرة الحل. أما المشكلة الحقيقية فهي الأمر الثاني الذي لاح لي: إن المعري نظم لزومياته هذه في وقت طويل ثم رتَّبها نهائياً على الشكل الذي أُثبِتَت فيه في النسخ المطبوعة. فهنالك لزوميات نُظمت في أولِ عهد المعري بالعُزْلة، ولكنها جاءت في الترتيب متأخرة؛ وهنالك أيضاً لزوميات نظمت متأخرة ولكن جاءتْ حَسبَ قوافيها في مطلع اللزوميات. وآراء المعري كآراء كلِّ فيلسوف آخر كانت خاضعة لتطور اقتضاه النُضج الفلسفي، إلى أن هذه الآراء لم تكن تظهر متدرجة في التطور ذلك لأن اللزوميات التي وردت فيها هذه الآراء لم تكن مرتبة ترتيباً تاريخياً.

من أجل ذلك قلت: إذا استطعنا أن نَعْرِف ترتيب هذه اللزوميات من حيث الزمنُ استطعنا أن نرى هذا التطورَ الفلسفي وانتفتْ حينئذ دعوى التناقض في آراء حكيم المعرة.

وهنا بدأتُ بدرس القرائن التي نستطيع بها وضع أساس لهذا الترتيب، فرأيت أن

هناك مُقدّمة وأربعَ قرائنَ: أما المقدمة فقد ذكرها المعري نفسه في مقدمة اللزوميات حيث يقول:

«وهذا حين أبدأ بترتيب هذا النظم وهو مائةٌ وثلاثةَ عَشَرَ فصلاً...» وأما القرائن فهي:

أ ـ الإشارات التاريخية.

ب ـ ذكرُ المعريّ سِنّه في ثنايا اللزوميات.

ج ـ ذكرُ المعري لصباه وشيبه.

د ـ تطور أسلوب المعري.

ولقد وصلتُ من هذا كله إلى أمر بنيت عليه النتيجة التي كنت أتوخّاها: كان المعري يَنظِم لزومياتِه «مجموعاً مجموعاً» على أحرفِ الرويِّ المختلفة، كيفما اتفق له ووافقَ أغراضه، ثم يفرّق هذه اللزوميات في أماكنها من حرف الرويّ. وهكذا نستطيع أن نَنفيّ التناقض من آرائه حينما نرى أن «التناقض المزعوم» إنما هو في الحقيقة «تطور» في الرأي يتفق لكلِّ فيلسوف، إذ أن ذِكرَ رأي ما في رويِّ الجيم مثلاً قد يكون في الحقيقة متأخراً عن رأيٍ ذُكِرَ في حرِف القاف أو متقدماً عليه.

* * *

ولما صدر الكتاب في مطلع آذار سنة ١٩٤٤ بعثتُ بنسَخ منه إلى عدد من المجالات الأدبية فنَقدتْه. وأذكُر على سبيل المثال أن الدكتور سليم حيدر نَقد هذه الدراسة في مجلة الأديب (بيروت ١ / ٦ / ١٩٤٤، ص ٧٨)، وأشار إلى الفصل الذي يتناول محاولةَ ترتيبِ اللزوميات إشارة خاصة.

ثم أُقيم للمعريّ مِهرجانٌ في سورية (٢٥ / ٩ إلى ١/ ١٠ / ١٩٤٤) فشارك فيه الدكتور عبد الوهّاب عزّام ـ وهو يومذاك عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول في القاهرة ـ فاستباح أخذَ الفصلِ الذي كنتُ قد عقدتُّه في دراستي وألقاه في ذللك المِهرجان ثم نشره في مجلة الرسالة (القاهرة، الأعداد ٦٢٤ ـ ٦٢٦ في ١٨ و٢٥/ ٦

و٢/ ٧ من عام ١٩٤٥)، كما ظَهَر هذا الفصل المُستباح في الكتابِ الذي صَدَر لمناسبة ذلك المِهرجان (المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري، منشورات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٣٦٤ هـ =١٩٤٥ م، ص ٢٥٢ ـ ٢٦٩ بعنوان : لزوم ما لا يلزم: متى نظم وكيف نظم ورتَّب؟)

ثم تعقَّد الأمرُ وكَثُر العِناد من عبد الوهّا عزّام ومن أحمَد حسن الزّيَات صاحب مجلة «الرسالة» (المصرية) مَع أشياءَ من إساءة الرد. فاضطُرِرْتُ إلى رَفع دَعْوى بوسَاطةِ وزارة الخارجية المصرية (لأن عبدَ الوهّاب عزَّام كان قد أصبح سفيراً). وجاء الرد بأن طلبي معقول. ثم لقِيتُ عبدَ الوهّاب عزام في باكستان وهو سفير فيها فأقر بأن بحْثَه متأخر عن بحثي في هذا الموضوع ـ وكان ذلك بمحضر من نفر كثيرين من الذين كانوا يحضُرون يومذاك «الدورةَ الثانيةَ لمؤتمر العالم الإسلامي» في كراتشي عاصمةِ باكستانَ يومذاك.

ورأيت أن تقِف القضيةُ عند هذا الحد.

* * *

وأبو العلاء المعريُّ عبقري، لا شكَّ في ذلك. لقد كان أعْمَى، ومَع ذلك فإنه كان يُحيط بمعارفَ ـ في اللغةِ خاصةً ثم في الأدب والتاريخ والمدارِكِ الفكرية ـ لا تتأتَّى أحياناً لنفرٍ من المُبصرين. هذا مَعَ التفصيل والدِقة.

وهذا الكتاب «حكيم المعرّة» يتناول الجانب الفِكريَّ عند أبي العَلاء المعري. ولقد كان اعتمادي في تأليفهِ «لزوميات المعري» وحدَها، ذلك لأنّ أبا العلاء المَعَرِّي نفسَه كان قد قصَدَ باللزوميات أن تكون معرضاً لآرائِه الفكرية. ولكن ربما أشَرْتُ ـ هنا وهنالك - إلى ديوانِ أبي العلاء أو إلى رسالة الغُفران أو إلى رسائله (مكاتباته). ولم يكن بالإمكان أن أنظرُ في هذا الكتابِ إلى الجانبِ الأدبي عند المعري ـ فهي شِعره ونَثره يحتاج إلى دراسة واسعة جداً يحسُن أن تكون مستقلة.

ع.ف.

في الثلاثين من جمادى الآخرة ١٣٩٨

٦/٦/١٩٧٨م -

١ـ عصر المعرّي وترجمته

صورة عصره في الشرق والغرب
موجز ترجمته - رهين المحابس الثلاثة

عصره:

ولد المعري قبل أن تنشَبَ الحروب الصليبية بقرنٍ وربع قرن؛ ثم ودّع الدنيا وقد بقي من السلم الذي سبق تلك الحروبَ المشؤومة أربعون عاماً. تلك حِقبة كانت ميدان اضطراب سياسي واجتماعي في الشرق والغرب معاً؛ وكانت عهد انتكاس ديني وخُلقي. ولقد ظهر أثر ذلك كُلِّه في شعر المعري.

أما خلفاءُ بغدادَ فقد عاصر المعريُّ ثلاثةً منهم: الطائعَ (٣٦٣ ـ ٣٨١هـ = ٩٧٤ ـ ٩٩١م) وفي أيامه قويت شوكة آل بُويه ووصل عضُد الدولة البويهي إلى بغداد. ثم إن البويهيين قبضوا على الطائع ووَلّوْا مكانه القادر فمكث القادرُ في الخلافة واحداً وأربعين عاماً. ثم جاء القائم فمكث خمسة وأربعين عاماً أُخَرَ حتى سنة ٤٦٧هـ ـ (١٠٧٥م).

في هذه الحِقبة كانت السلطة الصحيحة في أيدي بني بويه يَعْزِلون الخلفاء ويُولّونهم، ويديرون الخلافة فعلاً من عاصمتهم شيرازَ في فارس؛ ولكنهم تركوا ألقاب الخلافة ورسومَها للخلفاء الضِعاف واتخذوا لأنفسهم ألقاباً جديدة أدلَّ على نفوذهم وسيطرتهم، فإن مُعِزَّ الدولة أحمدَ بنَ بويه لما استولى على بغداد في جمادى الأولى ٣٣٤ (كانون الأول ٩٤٥) اضطُرّ الخليفةُ المستكفي إلى أن يستقبله وأن يلقّبه بلقب أمير الأمراء. أما عضد الدولة أخوه فقد تسمى باسم شاهنشاه (ملك الملوك) وتمتع بجميع امتيازات الخلافة ما عدا اسْمَها.

وكان عهد البويهيين من أسوإ العهود من حيثُ الاضطرابُ السياسي والإداري في العراق خاصة، ومن حيث الفتنُ الدينية في العراق على الأخص، ولكنه عهد عُمران وأُبّهة وإنتاج خِصب؛ وفي أيامهم ظهرت جماعة إخوان الصفا، وهم جماعة وضعوا خمسين رسالة جمعوا فيها معارفَ عصرهم، وصوّروا ما في عصرهم من الفوضى الاجتماعية ومن تعلق العامة بالخرافات. ومعَ ان جماعة إخوان الصفا قد كتموا أسماءهم فإننا عَرَفنا نفراً من رجالهم. ثم إن رسائلهم تدُلُّ على نِقمتهم على الأوضاع الدينية خاصة وعلى ميلهم إلى نشر دين عقلي أخلاقيّ بين الناس[1].

ولقد زالتِ الدولة البويهية قبل وفاة المعري بعامين، فإن الخليفة القائم بأمر الله لما ضاق ذرعاً بفتنة البساسيري الدينية ـ وكان البساسيري احدَ أُمراءِ الجند البويهيين ـ استنجد بُطْغُرل بك زعيم السلاجقة، فدخل طغرل بك بغداد وطرد البساسيري وأتباعه منها. ثم توطّدت سلطة طغرل بك في بغداد وخُطب له فيها على المنابر (٤٤٧هـ).

وفي أقصى المشرق كانت الدولة السامانية في بخارى تنشر الإسلام فيما وراء النهر (جَيْحون) وتشجع العلم، فقد نزل في بلاط السامانيين الطبيبان الفيلسوفان أبو بكر محمدُ بن زكريا الرازيُّ والشيخ الرئيس ابن سينا. وفي بلاطهم نُقل قسم من تاريخ الطبري إلى الفارسية، وبدأ الفردوسيّ صاحب الشاهنامه حياتَه الأدبية.

وفي غزنة بالأفغان قامت الدولة الغزنوية التي حافظت على صِلاتها الحسنة بخلفاء بغداد؛ وقد كان للسلطان محمود أشهر سلاطينها (٣٨٨ ـ ٤٢١هـ = ٩٩٩ ـ ١٠٣٠م) فتوح جليلة في الهند، وعناية عظيمة بالعلم والأدب؛ عاش في بلاطه الرياضي الفيلسوف أبو الرَيْحان البيرونيّ والشاعر الفارسي الكبير أبو القاسم الفردوسي.

وأما الأندلس فقد كان عهد الزهْوِ فيها قدِ انقضى بموت عبد الرحمن الناصر

(١) راجع إخوان الصفا للمؤلف، بيروت ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م.

(٣٥٠هـ =٩٦١م)؛ ولما تُوُفِّيَ الحَكَم بنُ عبد الرحمن الناصر (٣٦٦هـ) بدأت الفتن في المغرب، وأخذ الحُجّاب والوزراء يستبدون بأمور الخلافة الأندلسية. ثم نبعت ملوك الطوائف في الأندلس نفسِها، يكتفي كلٌّ واحدٍ منهم بأن يحكُمَ بلداً صغيراً ويناجز على الاحتفاظ به جيرانَه من الأمراء المسلمين، ويستعين عليهم في أكثر الأحيان بأمراء الفرنجة الذين كانوا يبذلون كل ما في طَوْقهم لإخراج العرب من الأندلس كُلِّها.

وقبل أن يرى أبو العلاء النور استطاع جَوْهَرٌ الصِّقِلِّيّ أن يفتح مصرَ باسم الفاطميين. وقد امتد حكم الفاطميين بعد ذلك من المحيط الأطلنطيقي إلى البحر الأحمر ثم إلى الحجاز والشام والمَوْصل؛ وطمع الفاطميّون بأن يفتحوا بغداد وأن يغزوا الأندلس. ولقد عاصر المعريُّ من الخلفاء الفاطمين أربعةً: أبا منصور نزاراً العزيز (٣٦٥ ـ ٣٨٦هـ =٩٧٥ ـ ٩٦٦ م) وهو أول خليفة فاطمي في مصر، ثم الحاكمَ بأمرِ الله ثم الظاهرَ ثم المستنصر (٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ =١٠٣٥ ـ ١٠٩٤م).

وامتاز عهد الفاطميين في مصر بالبناء وبالعلم؛ فالحاكم بأمر الله هو الذي أنشأ دار الحكمة أو دار العلم (٣٩٦هـ =١٠٠٥م) لتعليمِ المذهب الفاطمي ونَشْره. وفي أيام الحاكم انتشر المذهبُ الدِرزي في سورية.

* * *

أما أوروبةُ فلم تكن أقلَّ اضطراباً؛ فإذا كان المعريُّ قد عاصر ثلاثة من خلفاء بغدادَ وأربعة من خلفاء القاهرة؛ فإنه قد عاصر اثنينِ وعشرينَ من باباواتِ رومية. وكانت انكلترة لا تزال في حكم ملوكِها الأنكلوسكسونيين، تقاوم الغُزاة الدنمركيين. وقد تُوُفِّيَ المعريُّ قبل أن ينزل النورمان في انكلترة (٤٥١هـ =١٠٦٦م). وأما فرنسة فكان فيها الأسرة الأولى من آل كابت الإقطاعيين؛ وكانت ألمانية في ذلك الحينِ تغزو إيطالية وتنازعُ البابا سيادتَه على كنائس ألمانية نفسِها. وكذلك كانت أوروبة كلُّها غارقةً في الحياة الإقطاعية بكل ما في الإقطاع من مساوئَ: نزاعٍ بين الأمراء، واستعبادٍ للأفراد والجماعات، وتأخُّرٍ في الحياتين الاقتصادية والاجتماعية، وتنازع بين رجال الدين ورجال السياسة.

وكذلك عاصر المعري الأسرة البازيلية في الأمبراطورية البيزنطيةُ مُعاصرةً تامّةً (٩٦٣ - ١٠٧٥م) في أيام زَهْوها الأولى وفتوحاتِها في سورية وإيطالية والبلقان، وفي أيام انحطاطها. ولما تُوُفِّي المعريّ وخُلع ميخائيل السادس في عام واحد، كانتِ الامبراطورية البيزنطية قد أشرفتْ على الانحدار بعد عهد مظلم من المؤامرات العسكرية، وبعد أن تنازع إدارةَ الإمبراطورية رجالُ البَلاط، وحِيكت المؤامرات بين جدران القصور.

* * *

وأما سورية، موطنُ المعريّ، فلم تكن أقلَّ فوضىً ولا أيسرَ حالاً: كان الحمدانيون لا يزالون يحكُمون قسماً من شَماليّ سورية مُهدِّداً بأطماع الفاطميين وغَزَوات الروم. وكانت أنطاكيةُ واللاذقية حينذاك في أيدي الروم[1]. ولما زالتِ الدولةُ الحمدانية عام ٣٩٤ هـ (١٠٠٣ م) قامت على أنقاضها الدولة المرادسية وهي دولة عربية بَدْوية كثرت الفوضى في زمنها، وإن كان المعري قد تمتع بمكانةٍ عظيمة عند مؤسسها وأول ملوكها أسدِ الدولة أبي علي صالح بن مِرداسٍ (ت ٤٢٠هـ = ١٠٢٩ م)؛ أما المعريُّ نفسه فلم يكن راضياً عن صالحٍ لما استعلمه في مكانه.

هذا ما يتعلق بالحياة السياسية في عهد المعري. أما ما يتعلق بالحياة الاجتماعية والعقلية وما إليها فهو موضوعُ لزومياتِ المعريّ التي هي موضوع هذه الدراسة.

* * *

موجز ترجمته:

يَرْجِع نسبُ المعريّ إلى تنوخَ من عربِ الجَنوب الذين هاجروا إلى الشامُ بعد انفجار سدّ مأرب باليمن في أواسط القرن السادس للميلاد. وكان بيتَ شاعِرنا في المعرّة بيتَ وجاهةٍ وثَراءٍ وعلم وقضاء: تولى جدُّ جدِه قضاء المعرة ثم قضاءِ حمْص

(١) راجع ابن العديم ٤: ١٩٢ و١٩٣.

(٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م). ثم تولى القضاءَ عمُّه محمد ثم والده عبدُالله (ت بحمص ٣٩٥ هـ = نحو ١٠٠٤ م). وكذلك كانت أُمّه من أسرة وجيهة في حلبَ على الأغلب تُعرَفُ بآلِ سُبيكة اشتهر نفرٌ من رجالها بالوجاهة والأدب.

أما المعريُّ نفسه، وهو أبو العلاء أحمد بنُ عبدِ الله بن سُليمان بن محمد. . . فقد وُلِدَ يومَ الجمعة عند المغيب في السابعِ والعشرين من ربيع الأول ٣٦٣ هـ (٢٦ كانون الأول ٩٧٣م).ولما بلغ ثلاثَ سنواتٍ ونصفَ أُصيب بالجُدَريّ فذهبتْ يُسرى عينيه وغَشِيَ اليمنى بياضٌ. وقبل أن يُتِمّ السادسةَ فقدَ بصَره جُملةً واحدة.

ونشأ أبو العلاء المعري في المعرة وأخذ عن أبيه شيئاً من اللغة والنحو والأدب. ثم أخذ الحديثَ خاصةً عن نفرٍ من أهله منهم أبوه وجَدّه وأخوه وجَدّته.

ودخل أبو العلاء المعري وهو لا يزالُ حَدَثاً إلى حلب فقرأ الأدب والنحو على عدد من أهل العلم فيها[١]. ثم قرأ على بعض مشاهيرِ المعرة كثيراً من العلوم الدينية والعربية، وهي العلوم التي كانت مُتداولة يومَذاك بين الأدباء والعلماء.

ورجَع أبو العلاء من حلب إلى المعرّة سنة ٣٨٤ هـ (٩٤٤م) وقد بلغ العشرين من عمره، فانصرف إلى المطالعة بنفسه. وكذلك مالَ إلى التكسّب بالشعر فنال بذلك مالاً جزيلاً. ثمّ أنه كَرِه التكسُّب بالشعر وقَصَر شِعرَه على مراسلة نفرٍ من إخوانه الأدباء وعلى رثاء عدد من أقاربه، ثم على القولِ في أغراض وُجدانية بَحْتٍ. ويظهر لنا أن حياة أبي العلاء في المعرة لم تكن مُترَفة برُغْم وجاهةِ أهلهِ وثروة أبيه وثروة أُمّه، إذ أنّ تَيْنِكَ الثروتين كانتا في طريق النَفاد. وظل عِبْءُ الحياة على عاتق أبي العلاء خفيفاً حتى تُوُفِّيَ أبوه، فألَحّتْ عليه حينئذ الحاجة. إنّ زُهْدَ أبي العلاء وانقطاعه عن اللحم يَرْجِعان إلى هذا الدَوْر بُعيدَ موتِ أبيه بقليل[٢] أو قبل ذلك حينما بلغ الثلاثين من عُمره على ما ذكَر هو في إحدى رسائله إلى داعي الدعاة (ص ١٤) وقبل موت والدهِ أيضاً.

---

(١) راجع ابن العديم ٤: ١٠٤ - ١٠٥.

(٢) ميمني ٧١.

موت أبيه:

شاع عند المتأخرين من الدارسين أن والد أبي العلاء توفي سنة ٣٧٧ هـ وعمر أبي العلاء أربع عَشْرَةَ سَنة أو خَمْسَ عَشْرةَ سنة[١] ولقد كان نفرٌ من هؤلاء على حق حينما عَجِبوا ثم تساءلوا كيف استطاع هذا الطفلُ في مثلِ تلك السن أن يرثيَ والدَه بقصيدة هي من عيون الشعر في ديباجتها وأغراضها ومعانيها.

ولكنّ بعضَهم ذهَب يبني النظريات على هذا اليُتم المُبكّر ويفسَحُ لمناقشتها الصفحات، كالدكتور طه حسين مثلاً في كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء»[٢].

والحقيقة أن والد أبي العلاء، واسمه الكامل عبدُ الله بن سليمان بن محمد بن سُليمان بن داوود بن المطهر، قد تُوفي بمعرة النُعمان سَنة (٣٩٥ هـ ١٠٠٤ ـ ١٠٠٥ م) وعمرُ أبي العلاء يومذاك اثنتانِ وثلاثون سنة[٣].

ولقد كان أولَ من نبه على هذا الوهم ودلّ على التاريخ الصحيح الذي ورد في كتاب «الإنصاف والتحرّي»[٤] الدكتور جبرائيلُ جبور في كلمته التي ألقاها عام ١٩٤٤ في مِهرجان المعري في بيروت. ولقد أصابَ الدكتور جبرائيلُ جبور يومذاك أيضاً حينما ذكر أن قولَ المعري في هذه القصيدة عن الذين ماتوا:

طلبتُ يقيناً، يا جُهينةُ، عنهمُ؛ ولم تخبريني، يا جُهينَ سوى الظنّ[٥]؛

(١) أحمد تيمور، أبو العلاء المعري، القاهرة ١٣٥٩ هـ ١٩٤٠ م، ص ٨، الخ...

(٢) الطبعة الثالثة ١٣٥٦ هـ. ١٩٣٧ م ص ١٣٧ . ١٣٢.

(٣) ابن العديم ٤ : ٨٦ السطر الأول والثاني.

(٤) الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري لكمال الدين عمر بن أحمد ابن العديم الحلبي. وقد نقل محمد راغب الطباخ هذا الكتاب في كتابه: أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء (الطبعة الأولى حلب ١٣٤٣هـ. ١٩٢٥ م) ٤ : ٧٨ ـ ١٦٩، وهنالك ملاحظة عارضة إلى التاريخ الصحيح فيها عند العديم ترجع أيضاً إلى عام ١٩٤٤ في كتاب " تعريف القدماء " ص ٦٩، حاشية ١.

(٥) كان حصين بن عمرو من بني كلاب رجلاً فاتكاً يقطع الطرقات فاتفق مع الأخنس بن كعب، =

فـإن تَـعْـهـديـني لا أزالُ مُـسـائـلاً فـإنّيَ لم أعْـطَ الـصـحـيـحَ فـاسـتـغـني،

مستغرب من المعري في مثل السن التي نسبت إليه يوم موت والده.

أما مثارُ الخطإ فاعتمادُ الدارسين على مُعجَم الأدباء لياقوتٍ. ولقد لاحظَ الدكتور جبرائيل جبور أن جملة ياقوت: «وتوفي عبد اللهَ بحمص سنة ٣٧٧»[١] يجب أن يكون قد سقط منها كلمة، إن هذه الجملة تستقيم إذا قلنا «وتوفي [والد] عبد الله في حمص سنة ٣٧٧.

ولضبط هذا التاريخ عندي قيمتان: أولاهما تعليلُ النُضج في هذه القصيدة، فإن المعري يطلُعُ علينا ببعض شكوكه وآرائه اللاأدرية مما نَعْرِفه في اللزوميات، وهذا يمثل طوره في التفكير. وثاني القيمتين استنتاجُ ترتيبٍ تاريخي لقصائد سقط الزند، فإن مرثية المعري لأبيه تقع في وسط الديوان ثم تتلوها القصائد التي قالها المعري متذمراً قبيل رحلته إلى بغداد أو في أثناء إقامته في بغداد أو بعد رجوعه.

رحلة بغداد:

ولما توفي والد أبي العلاء ضاقتْ بأبي العلاء الدنيا في المعرّة مادياً ونفسياً فأحبّ أن يزورَ بغداد.وتضاربتِ الآراء في أسباب هذه الزيارة، فعدد ابن العديم أكثرها، ثم قال[٢]:

= وكان فاتكاً أيضاً على أن يشتركا في قطع الطريق والسلب. ثم إنّ الأخنس قتل حصيناً واحتاز كل المال الذي كانا قد سلباه. ورجع الأخنس إلى قومه قريباً من بني كلاب. كان لحصين أخت تسمى صخرة فجعلت تسأل عن أخيها الطارئين على أرضها أو المارّين بأرضها. وكان الأخنس يرى منها ذلك فنظم بضعة أبيات منها:

تـسـاءل عـن حـصين كـلّ ركـب وعـنـد جـهـينة الخـبر اليقـين.

أما المعري فيقول إنه قد سأل عن الذين ماتوا كل إنسان، فلم يخبره أحد إلا بظنون لا يقين فيها.

(١) ياقوت (مرغوليوث) ١: ١٦٣؛ (دار المأمون) ٣: ١١٠.

(٢) الإنصاف والتحري ١٠٥ وما بعدها، ١٢٥.

«رحل إلى بغداد لطلب العلم والاستكثار منه والاطلاع على الكتب في بغداد. ولم يرحَلْ لطلب دُنيا ولا رِفدٍ».

ولكن يبدو لنا من أقوالِ المعري نفسه أن رحلته إلى بغداد كانت لطلبِ العلم والمال معاً؛ فقد ذكر، بعد رجوعه من بغدادَ بزمنٍ، كثيراً مما يشير إلى ذلك، فقال عن آلِ حَكّارٍ في بغداد[١]:

أولئك إن يَقْعُدْ بك الجاهُ يُنْصِفوا بجاهٍ وإنْ يُبخَلْ بنائلةٍ يُعطوا.
وما قَسَطوا إلا على المال وَحْدَه وذلك منهم في مكارِمهم قِسط[٢].
نعم! حَبّذا بؤسى أزارتْ بلادَهُمْ، ولا حبذا نعمى بدارِهِمُ تنطو[٣].

وتنمّ قصيدة المعري «...كأنك خالٌ للمدامة أو عَمّ»[٤] عن سبب ماليّ لهذه الرحلة، وإن المعريَّ نفسُه يُنكِرُ في مواضعَ أُخَرَ من رسائله على الأخص جميعَ هذه الأسبابَ الماديةَ والأدبية، قال[٥]: «وأخْلِفَ ما سافرت أستكثرُ النَشَب ولا أستكثرُ بلِقاءِ الرجال، ولكن آثرْتُ الإقامة بدار العلم فشاهدتُّ أنفَسَ مكانٍ لم يُسعفِ الزمنُ بإقامة فيه».

وكانت طريق أبي العلاء إلى بغداد محفوفةً بالمصاعب والعراقيل، فقد غادر المعرة في سنة ٣٩٨ هـ ولكنه لم يصلْ إلا بعد انقضاء ثلاثةٍ أشهر من سنة ٣٩٩، مَع أن السفر من المعرة إلى بغداد لم يكن يستغرق عادةً أكثر من شهر واحد.

ولا ريب في أن شُهرةَ أبي العلاء قد سبقت أبا العلاء من المعرّة إلى بغداد، فلقِيَ هناك منذ حُلوله رجالاً احتفلوا بعلمه وأعْجبوا بأدبه وحَرَصوا على مجالسته، ولكنّ حالته المالية والنفسانية كانت تاعسةً نَعْرِفُ ذلك من مواضع كثارٍ في سَقْط الزَنْد خاصة. من ذلك مثلاً[٦]:

---

(١) سقط الزند ١٢٩ . ١٣٠.
(٢) قسطوا: ظلموا، جاروا. قسط: عدل.
(٣) نطا: بعد، صار بعيداً.
(٤) سقط الزند ٩٨ . ٨٩.
(٥) رسائل المعري ٣٢، ٣٤ . ٣٥.
(٦) سقط الزند ١٠٤ . ١٠٥.

تمنّيتُ أن الخمرَ حلتْ لنشوةٍ تُجهّلُني كيف اطمأنتْ بيَ الحالُ[١]،
فأذهَلُ أني بالعِراق على شَفاً رَزيُّ الأماني لا أنيسٌ ولا مالُ[٢]؛
مقِلٌّ من الأهْلَيْنِ: يُسرٍ وأسرة؛ كفى حَزَناً بَيْنٌ مُشِتّ وإقلال[٣].
متى سألتْ بغدادُ عني وأهلُها، فإنيَ عن أهل العواصم سَئآل[٤].
وماءُ بلادي كان أنجعَ مَشرباً، ولو أن ماءُ الكرخِ صَهباءُ جريال[٥].
سيطلُبني رِزقي الذي لو طلبته لَمَا زادَ؛ والدنيا حظوظ وإقبال.

إلّا أنّ الذي حَزّ في نفس المعري ليس ضيقَ ذاتِ يده في بغدادَ، بل سوءُ ما لَقِي من بعض رجالها الذين حسدوه على علمه وفضله وجاهه في ملابسات ينبو عنها الذوقُ الكريم. من ذلك مثلاً الحادثةُ التي اتفقتْ له في مجلِس الشريف المرتضى، أخي الشريف الرضي نقيب الطالبين، فإنها لَفَتَتْه عن بغداد مرّة واحدة، وكانت ذات تأثير عميق في حياته واتجاهه العقلي:

«جرى ذكر المتنبي[٦] فتنقّصه المرتضى وجعل يتتبع عيوبَه لبُغضه له وتعصُّبه عليه. وكان أبو العلاء يتعصّب للمتنبي ويزعمُ أنه أشعرُ المُحدَثين، فقال للمرتضى: لو لم يكن للمتنبي إلا قولُه «لكِ يا منازلُ في القلوب منازلُ» لكفاه فضلاً. فغضب المرتضى وأمر بالمعريّ فأُخرِجَ من المجلس سَحْباً برجله. ثم قال المرتضى لجلسائه...: أتدرون أيّ شيءٍ أرادَ الأعمى بذكر هذه القصيدة، معَ أنّ لأبي الطيب ما هو أجودُ منها؟... إنه أرادَ قولَه في هذه القصيدة:

---

(١) حلّت: أصبحت حلالاً.

(٢) على شفا: على حافة منحدر (من الهلاك). زري (حقير) الأماني (لا أمل لي بعيش كريم).

(٣) اليسر: الثروة، الغنى (يرى المعري أن الثروة تقوم في الغربة مقام الأهل (الأسرة). البين: البعاد، الفراق، مشتْ. مشتت: مفرّق بين المجتمعين. الإقلال: قلة المال.

(٤) بنى هرون الرشيد في شمالي الشام (سورية) حزمان من الحصون: الثغور (قريبة من يجاورها على الأخص. سأل (يجب أن تكون بهمزة مشددة وفوقها مدّة).

(٥) أنجع: أنفع. الكرخ: الجانب الغربي من بغداد (والمعري يقصد بغداد). صهباء: حمراء اللون. جريال: خمر.

(٦) البديعي ٢٨.

وإذا أتَـتْـكَ مَـذمَـتي مـن نـاقـصٍ فـهْـيَ الـشـهـادةُ لي بـأني كـامـلُ!»

يُضاف إلى هذا كلّه فسادُ الأحوال السياسية والاجتماعية في بغداد، وورود خبرِ مرضِ أُمّه، ثم نَفادُ ما معَه من المال، وظهور أعداء وحسّاد نغّصوا عيشَه. ففارق المعريُّ بغدادَ بعد أن قرأ في مكاتبها ما قرأ واحتكّ برجالها ما احتك، فاستفاد معرفةَ عدد من المعتقدات والمذاهب الهندية والفارسية من طريق الأفراد والجماعات، ومن المجالس التي تُعقَدُ هناك فيَحْضُرها الأدباءُ والعلماء والفقهاء.

ويحسنُ أن نذكر هنا أن التركيب الإضافي «إخوان الصفاء» كما يرد عند المعري (سقط الزند ١٣٢) مثلاً:

وإذا أضـاعـتني الخـطـوبُ فـلـنْ أرى لـوِدادِ «إخـوان الـصـفـا» مُـضيعـا

لا صِلةَ لها بجماعة إخوان الصفا[١].

وترك المعري بغدادَ في العَشْرِ الأخيرة من رَمَضان سَنة ٤٠٠ (أواخر نَيْسان ١٠١٠) عائداً إلى المعرة. فلما حلّ بالمعرة عَرف بأن أمّه قد ماتتْ[٢] فتفجّع لموتها واستقرّ في نفسه بعدها نفورٌ من الدنيا جديدٌ. ولما استقر في المعرة وجَدها أسوأ حالاً، وندم على مغادرته بغداد مَع كل ما ناله فيها (من اللزوميات):

يـا لهـفَ نـفـسي عـلى أني رَجَـعْـت إلى هـذه الـبـلاد وقـد فـارقـتُ بـغـداذا.

إذا رأيـــتُ أمـــوراً لا تُـــوافـــقُـــني قـلـتُ: الإيـابُ إلى الأوطـانِ أدّى ذا.

* * *

وصل المعريّ إلى المعرة فاعتزل في بيته منذُ عام ٤٠٠هـ، وانقطع إلى الدرس وإلى التدريس، وانقطع عن أكلِ اللُّحمان وسائرِ ما يخرج من الحيَوان كاللبن والبيض والعسل؛ ثم سمّى نفسه، كما يذكر أكثرُ قدماء المؤرخين ومحدّثيهم، رَهينَ المَحْبِسَيْن

(١) ميمني ١٢٥ . ١٢٦.

(٢) الرسالة السابعة، ص ٢٨.

«البيتِ والعَمى»، ولكنه كان في الحقيقة رهين المحابس الثلاثة:

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسألْ عن النبإ النبيثِ[1]:
لفَقدي ناظري، ولزومِ بيتي وكوْنِ النفس في الجسد الخبيث.

وقد قضى المعريّ النصفَ الثاني من حياته بالمعرّة في «تسبيح الله وتحميده»، كما يقول هو عن نفسه، وفي التأليف والتدريس. ويبدو لنا أن تقشُّفه لم يكنْ من فقر فحسْبُ، فإن الدنيا أقبلتْ عليه فيما بعدُ. ذكر الشاعر الفارسي والداعيةُ العلوي ناصر خسرو حينما مرّ بالمعرّة سنة ٤٣٨هـ عن المعري: أنه رجلٌ ذو نفوذ عظيم في بلدته وذو غنىً، ينفق على الفقراء والمُعْوِزين معَ أنه يعيش عيشة الزهد والتقشف[2]. وفي المصادر العربية أيضاً كلام كثير على أن المعري كان يحبو نفراً من المحتاجين مالاً وينفق على الطلاب الذين كانو يُؤمّونه للاستفادة من علمه.

وكذلك جرتْ بين المعري وبين أبي نصر بنِ أبي عمرانَ المعروفِ بداعي الدعاة الفاطميين مُساجلاتٌ ومطارحات في رسائل تبادلاها حول تحريم المعريّ على نفسِه الحيوانَ وكل ما يخرج من الحيوان. وكان الذي أثار هذه المساجلة لزومية لأبي العلاء مطلعها:

غَدَوْتَ مريضَ العقل والدين فالقَني لِتسمعَ أنباءَ الأمورِ الصحائح

فكتب حينئذ داعي الدعاة إلى أبي العلاء المعري:

«وأوّلُ سؤالي... سؤالٌ خفيفٌ عن العِلة في تحريمه على نفسِه اللحومَ والألبانَ، وكل ما يصدرُ إلى الوجود من منافع الحيوان: سؤال مَن يَعْرِف بكونها مخلوقة للأشخاص البشرية مما هو قول أهل الشرائع...».

فردّ المعريّ مُشيراً من طرْفٍ خفيّ إلى فقره (ص٩) ثم أطال في وصف الألمِ الذي يُصيب الحيَوان من الذبح (ص ١٠ وما بعدها).

---

(١) النبيث: الشرير.

(٢) راجع تعريف القدماء ٤٦٢.

ثم إنه صرح فقال (ص ١٨): ومما حَثّني على ترك أكل الحيوان أنّ الذي لي في السَنةِ نيّفٌ وعِشرون ديناراً، فإذا أحذَ خادمي بعضَ ما بقيَ ما لا يُعْجِبُ. فاقتصرتُ على فول وبُلْسُن[1] وما لايعذُب بالألسن...».

عندئذ ردّ عليه داعي الدعاة ردّاً مفصّلاً وأخبره أنه كتب إلى الأمراء[2] أن يُرتّبَ له مبلغاً من المال يُعينه على الخروج من ضيقه (ص ٢٤).فعاد المعرّي إلى الردّ على داعي الدعاة ليقول إنه يُضرِبُ عن اللحم حُبّاً بترك إيذاء الحيوان؛ وسكت عن الفقر (ص ٢٥ وما بعدها) ويبدو لنا بوضوح أن حُجَج داعي الدعاة كانتْ أنصع من حجج المعري، لأن داعي الدعاة كان صريحاً أما المعري فلم يكن في هذه النُقطة صريحاً صراحته في إبداء سائر آرائه. ولعل تَقِيَّته راجعةٌ هنا إلى أن الامتناع عن أكل الحيوان ليس قضية فلسفية فحسْبُ، بل قضيةٌ دينية يُخالف فيها المعريُّ جُمهورَ المسلمين. أضِفْ إلى هذا كُلهِ أن أبا العلاء المعريَّ لم يكنْ في أواخرِ أيامه حينما دارتْ هذه المساجلة بينَه وبين داعي الدعاة فقيراً، بل كان يُنفق على زواره وتلاميذه ويَخُصّ نفراً من المحتاجين ببِرّه وعطائه (راجع ابن العديم ٤: ١٥١ ـ ١٥٢).

والذي نَعْرِفه أن المعري حاسَن في رسائله داعيَ الدعاة كثيراً، ذلك لأن الفاطميين كانوا قدِ استَوْلوْا على المعرة نفسِها سَنة ٤٣٩ هـ.

* * *

وكان المعريُّ قصيرَ القامةِ نحيف الجسم ضعيفاً مشوّه الوجه بالجُدَري. وقد أُقعِد في أواخر أيامه، ثم مَرِض مرض الموت ثلاثة أيام وتُوُفِّي يوم الجُمعة في النِصف الأول من ربيع الأول سَنة ٤٩٩ (أوائل أذار ١٠٥٧) بالمعرّة. ومع عظم الاحتفال بجنازته إذ اجتمع على قبره مائتان من القُرّاء (حَفَظة القرآن الكريم) ورثاه ثمانيةٌ وأربعون شاعراً فيما قالوا ـ فإن قبره كان مُهْمَلاً منذ أول أمره. وقد رآه بعضُ علماء المسلمين في أوقات مختلفة مُهْمَلاً.

(١) البلسن: العدس.

(٢) هو ثابت بن ثمال بن صالح بن مرداس (راجع ميمني ٢٤٦، وحاشية ٤).

ولقد رأيته أنا في عام ١٩٣٤ م، وهو ما حوله خرابٌ أو كالخراب؛ ولما أردنا الدخول إلى مكان الضريح رأيناه مُقفلاً فانْبثّ الرِفاق يسألون عن المرتزق بإرشادِ الزُوارِ إلى قبر حكيم المعرة حتى وجدوه وما كانوا .

وأخيراً فكرت الحكومة السورية بإعادة قبرِ المعري فوضعت له تصميماً حديثاً بعد أن ازالتِ القبرَ القديم، ويا ليتها تركت القبرَ القديم على ما كان عليه، ثم رَفعتِ البناء.

* * *

٢ ـ عناصر شخصيته وخصائصه الفنيّة

أثر عماه وضعف جسمه وقلة ماله قوة عقله وعزة نفسه زندقته وتقواه مقدرته اللغوية وسعة اطلاعه وتهكمه.

لعناصر الشخصية، في رجلٍ مثلِ المعري، أثر عظيمٌ في توجيه تفكيره وصبغ آرائه. وإذا كان العُنصرُ الشخصي يَقْوى في قوم ويضعُفُ في آخرين، فإنه عند المعريّ شديدُ القوة شديد البروز لقد أساء الدهر إلىً المعريّ بفَقْد البصر وَضعْف الجسم وموت الأهل وقِلة المال، بالإضافة إلى ما يجب أن يكون غِنى رجلٍ مثله. فلم يكن بِدْعاً أن نرى في لزومياته قلقاً وتشاؤماً ونِقمة ومَرارة وشكوى أحياناً، ولم يكنْ بدْعاً أن ينصرف المعري عن كل شيء في الحياة إلى النقد والتهكم من غير أن يقترحَ وجهاً من وجوه الإصلاح الاجتماعي، بل هو على العكس من ذلك قد نفَضَ يده من كل إصلاح ممكن ونسَب القصور والضلال إلى من يحاول ذلك.

(أ) عناصر شخصيته

أ - أما عماه الباكرُ فقد حزّ في نفسه، وإن كان هو يتظاهر أحياناً بقوله: أحمَدَ الله على العمى كما يحمَده غيري على البصر. ولا أرى أنا مثلَ هذا القول من المعري، ومن بشارِ بنِ برد قبله، إلّا من باب التعزّي والتجلّد. وقد يخون شاعرَنا أحياناً تجلُّدُه فيشيرُ إلى شكوى مريرة في نفسه من هذه العاهة:

أيسجُنني ربُّ العُلى وهو مُنْصِفٌ؟ وإن تُقْنَ راحٌ فهي لا بُدَّ تُبزلُ[1]

(١) بزلت الراح: شق وعاؤها لتشرب (مهما يطل سجني بالعمى فإنني سأخرج منه بالموت).

وكمِ اشتكتْ أشفارُ عينٍ سُهدَها وشِفاؤها مما ألمَّ شِفارُ[١]
ولطالما صابرتُ ليلاً عاتماً فمتى يكون الصبحُ والإسفار؟
أراني في الثلاثةِ من سُجوني (وقد مر الاستشهاد بها)...
وما بيَ طَرفٌ للمسير ولا السُّرى لأني ضريرٌ لا تُضيء لي الطُّرْقُ[٢]
عَمى العينِ يتلوه عَمى الدينِ والهوى فليليَ القُصوى ثلاثُ ليالِ.

وعمى المعري هو الذي خلق تشاؤمه.

ب ـ وكان المعري ضعيفَ الجسم ضئيلَه؛ فإذا أضفت ذلك إلى عماه استطعتَ أن تُعَلِّلَ زُهدَه في الدنيا وإعراضَه عن البشر وكَرْهَه للمرأة بعضَ التعليل.

ج ـ ومَع الإيقان بأن أُسرة والدِ المعري وأُسرةَ أُمّه كانتا من الأسَر الوجيهة الغنية في المعرةِ وفي حلب، فإن المعريّ نفسَه كان فقيراً. ولقد أصاب الأستاذ المقْدسيّ[٣] في التساؤل عن طريقةٍ للتوفيق بين قولِ أكثر المترجمين للمعري بأنه كان فقيراً، وقول بعضهم إنه كان ينفق في سبيل اللائذين والمعُوزين. ثم أجاب على ذلك بأن المعري حَسُنت حاله بعد أن آبَ إلى المعرة وكَثُر طلابه. ولكن يبدو لنا بوضوح من اللزوميات أنه كان مُعسراً حتى بعدَ رجوعه من بغداد بأمدٍ طويل:

سَوّلتْ لي نفسي أُموراً، وهيهاتِ! لقد خابَ ذلك التَسْويلُ[٤].
واتهامي بالمال كلّف أن يُطـ ـلَبَ مني ما يقتضي التمويل
ويقول الغُواةُ: خوّلك اللـ ـهُ؛ كذَبتم، لغيريَ التخويل[٥].

---

(١) شفار: سيوف. إذا مرضت أشفار العين أحياناً كان شفاؤها بقطعها (؟).
(٢) طرف: عين (بصر) السرى: السير في الليل.
(٣) أمراء الشعر (١٩٣٦) ص ٣٣٢.
(٤) سولت له نفسه أمراً: حببته إليه وسهلته عليه وأغرته به.
(٥) الغاوي: الضال المتجاهل الحائد عن طريق الصواب عمداً. خولك الله (أعطاك مالاً كثيراً).

عِيشة ضاهتِ الهواذير ما فيـ ـها مُفيد، بل كُلُّها تطويل[١]

وكذلك يظهر من الرسائل التي دارت بين المعري وداعي الدُعاة الفاطميين أن شاعرَنا ظلّ يشكو هذا الفقر إلى أيامه الأخيرة، ولكنه مع ذلك كان يُنفق على المُعوزين والمتعففين: فهنا أراني أميل إلى الاعتقاد بأن فَقره كان نِسبياً، أي بالإضافة إلى أمثاله الذين يأخذون أنفسَهم بالإنفاق على غيرهم.

ومَع هذا كله فقد كان ضيوفُه كِثاراً، وكان بلا ريب يتأفف من كَثرة عَدَدِهم ومن ثِقَل ظِل نفرٍ منهم أو من صغار نفوسهم:

صَدقْتُكَ، صاحبي، لا مال عندي، وقد كَثُرَ الضيافن[٢] والضيوفُ
أناسٌ في أكُفِّهِمُ عِصيٌّ، وقومٌ في أكُفِهِمُ سيوف[٣]
دارهمهم نقيّاتٌ، ولكنْ نفوسُهم 'ذا كُشفت زيوف[٤]

د ـ ويظهر إن المصائب ألحّت على أبي العلاء عموماً وخصوصاً. إن اضطراب الأحوال السياسية بعد ضَعْف الدولة الحمدانية عرّض شَماليّ سورية للغزَواتِ حتى شعرتْ بذلك المعرة نفسُها فكثُرتِ الفِتَنْ وعمّ الفزع. ومن المصائب التي خصّتِ المعريّ موتُ أُمه.

هـ ـ ومعَ وجاهة المعري فقد لقي إساءاتٍ مختلفة في المعرة وفي بغداد، تعرّض لها بسبب عاهته، فقد دَخل مجلِس الشريف المرتضى ببغدادَ فعثَر برجلٍ، فقال ذلك الرجلُ: من هذا الكلب؟ ثم أرادَ المعري حضور مجلس العالم النحوي أبي الحسن الرَّبعي، فلما استأذن في الدخول قال أبو الحسن: لِيَدخل الإسطَبل (الإسطبل:

(١) الهواذير (كذا في الأصل، وليست في القاموس ولا تاج العروس) والقرينة تدل على أن الشاعر يقصد شيئاً كثير العناء قليل النفع.
(٢) الضيفن: الطفيليّ الذي يأتي مع الضيف (وليس مدعواً).
(٣) أناس في أكفهم عصيّ (شحاذون)...سيوف (سالبون). منهم من يطلب المال مني بالخضوع والمسكنة ومنهم من يريد المال بالقوة.
(٤) يأخذون مني دراهم نقية (صحيحة الوزن مكتسبة من وجه حلال). أنفسهم زيوف (زائفة): إنهم ليسوا محتاجين إلى المال ولكن يتظاهرون بالحاجة.

الأعمى، بلهجة أهل الشام!) ثم إن ارتفاعَ مكانةِ المعرّي خلقتْ له حُساداً وخصوماً اتهموه بالزندقة مرة وبالإلحاد أُخرى. ولا ريب في أن شِدة انتقاده الحكام ورجال الدين والناس عامةً عملت على خلق كره جديد له، وإن لم يستطع أحدٌ أن يناله صراحةً بأذىً.

* * *

فإذا كانت هذه العناصرُ السلبيةُ هي التي وجهتْ حِكمة أبي العلاء إلى مستقرّها فعلينا ألا نُهمل العناصر الإيجابية التي ساعدت هذه الحكمة على البروز:

أ ـ ذاكرته الجبّارة:

ليس في تاريخ العرب، ولا علمتُ في تاريخ غير العرب، مَنْ كان مثل المعري في الذكاء، حتى إنهم رَوَوْا عنه أعاجيب يدخل بعضها في باب الخرافات. غير أن المُهمّ عندنا أنه استطاع بهذه الذاكرة الجبارة أن يستوعب القسم الأوفر من المعجم العربي فيُصَرِّفَه في أسجاعه وقوافيه خاصة، وفي رسائله وأشعاره تصريف واعٍ لَبق. ثم إنه استطاع أن يستوعب كثيراً من الأخبار والأشعار والمعارف فينثرها في كتاباته أو يَبْني عليها آراءه أو يَرْبِط ما بينها في مناسبات مختلفة.

ب ـ قوة التحليل العقلي عنده:

لم تكن ذاكرةُ المعري واعيةً فحسْبُ، بل كانت نقّادة أيضاً. لقد استطاعت أن توازِنَ بين ما استوعبته، وأن تقارنَ بعضَه ببعض، وأن ترى موضعَ القوة والضَعف حتى في ما لقّنه أبواه وأساتيذه زماناً طويلاً، أو في ما مرّ معَه مرّاً عارضاً، أو في ما تخيّله لنفسه.

ج ـ جرأته:

وكذلك كان جريئاً في إعلان آرائه في اللزوميات على الأخص إلى درجة الإهانة لبعض الناس والتهكم ببعض المعتقَدات؛ ولكنه كان في كل ذلك جادّاً لا هازلًا. ومع كلِّ هذا فقد مال إلى «التقيّة الفكرية» وكتم آراءه فلم يُبْدِها كلّها.

د ـ أَنَفَته:

وكان المعري أنوفاً عزيز صلب الإرادة، لم يحتمل ملاحظة تمس به ولا قبل عطية من أحد (سوى ما نال على قصائده الأولى) ولا لان فيما اعتقد أنه الحق كإتباع العقل وإباء الخضوع لما يخضع الناس له عادة من طريق الدين أو المجتمع أو الدولة.

هـ ـ علومه:

كانت علوم المعري الأولى، التي تلقَّاها من أبه وأساتذته إلى أنْ بلغ العشرين، كلُّها في اللغة والأدب والفِقه. ثم درس على نفسه ما لم يقرأه على أساتذته، من ذلك ما عَرفه عصره من المذاهب الإسلامية وغير الإسلامية، ومن علم الكلام، ومن العلوم العقلية التي كانت قد نُقلت حتى عهدِه إلى اللغة العربية، ولا تلتفت إلى ما زعموا من أنه تعلم بعض ذلك على راهب مسيحي في اللاذقية فإنه خرافة[1]. ويظهر أن إعجابه بالفلسفة الهندية كان عظيماً، على ما سيمرّ بك. ولا شك أنه تأثر بالفلسفة الصينية أيضاً.

و ـ أكان المعري زنديقاً أم تقياً؟:

غلظ الناس على المعري فظنوه زنديقاً. ولكن الواقع أنه كان تقياً، إن أحسن تعريف للزندقة أنها « استهزاء المرء بالفروض الدينية والتساؤل عن حكمتها والتزيّن بتركها». والحق أن المعري قد هاجم «الفروض الشكلية» في الأديان كلِّها وفي الإسلام أيضاً مهاجمة عنيفة. فإذا قبلنا ذلك ظنّه بعضُهم كافراً أو ملحداً، وقد أخطأوا أيضاً.

وإذا كان بسط آراء المعري في «الإيمان وفي الدين» يجب أن يأتي في موضعه من هذا الكتاب، فيجب علينا هنا أن ننظُرَ في «تقواه» ثم ننظر إلى أي حدٍّ كان هو يقوم شخصياً بفروض دينه، لا نشك أبداً في أن المعري كان ذا خشوع ديني:

ـ رَدَدتُّ إلى مـليكِ الـنـاس أمـري؛ فـلـم أسـألْ: مـتى يـقـعُ الـكـسـوفُ؟

(١) GAL. Suppl I451.

فكم سَلِمَ الجَهولُ من المنايا وعُجِلَ بالحِمام الفيلسوف!
- فإنْ سألوا عن مذهبي فهو خشيةٌ من الله، لا طَوقاً أبثّ ولا جبرا[١].
- ربِّ اكفِني حسرةَ النّدامة في الـ عُقبى فإني محالفُ الندم[٢]

وكان المعري يُقيم الصلاةَ بلا ريب، ولكن لوحظ عليه أنه لا يحضُر صلاة الجُمعة، وهو على حقٍّ في ذلك، لأن الغاية من صلاة الجمعة اجتماعية. فإذا كان الإنسان أعْمَى كالمعري فإن حضور الصلاة في المسجد الجامع مشقّةٌ عليه وإزعاج للآخرين مما لا يُريده الدين:

- الحمدُ للهِ، قد أصبحتُ في دَعةٍ: أرْضى القليلَ ولا أهتمّ بالقوت؛
وشاهدٌ خالِقي أنّ الصلاة له أجلُ عنديَ من دُرّي ويـاقوتي.
- يقولون: هل تشْهَدُ الجُمَعَ التي رَجَوْنا بها عفواً من الله أو قُربا؟
وهل لِيَ خيرٌ في الحضور؟ وإنما أزاحِمُ من أخيارِهم إبلاً جُربا!

وكذلك كان يصومُ رَمضانَ، ثم كان يَقضي كثراً من الأيام صائماً أو كالصائم. فالصوم جزء أساسي في زهد المعري:

أعيشُ بإفطارِ وُصومٍ ويَقْظة ونومٍ، فلا صَوْماً جَمِدتُّ ولا فِطرا![٣]

وكما أنه لم يكن يحضُر صلاة الجمعة ولا صلاة الجماعة فإنه أيضاً لم يَحجّ. والحجُّ أيضاً «موسم اجتماعي»، وهو فوق ذلك «فرْض على المستطيع» فقط. والمعري كان عاجزاً عن ذلك من حيث المقدِرَةُ الجسدية والمالية، فيما أعتقد:

---

(١) الطوق: القدرة (يقصد المذهب الكلامي القائل: أنّ الإنسان مجبر على أعماله كلها خيرها وشرّها. يعمل ما يريد). والجبر: مذهب يقول: إنّ الإنسان مجبر على أعماله كلها لأن الله قضى عليه أن يعمل أعماله بلا قدرة منه عليها ولا إرادة لها. بث الرجل الشيء: نشره (دعا إليه).

(٢) العقبى: الآخرة (يوم القيامة).

(٣) اليقظة في القاموس بفتح ففتح، ومن المستغرب أن يكون المعري قد جاء بها بفتح فسكون (فلعله اضطر إلى ذلك للشعر).

ـ أنا للضَرورة في الحياة مُقارنٌ؛ ما زِلتَ أسبحُ في البحار المُوّجِز
وصَرورةٌ في شِيمتين، لأنني مُذ كنت: لم أحْجُجْ ولم أتزوج![1]
ـ ولم أقضِ فرضاً في مِنَى وبلادها. وكم عاجزٍ قد زارها متنقلاً![2]

ويتبعُ الصلاة جماعةً والحج أن المعريّ لم يكن ذا مال يبلغُ «نِصاباً» تُؤدّي عليه الزكاةُ: ولكنه كان بلا ريبٍ يتصدّق.

أما المعاصي فنحن على ثقة من أن المعري لم يأتِ شيئاً منها. فهو لم يشربِ الخمرَ، ولم يقرَبِ النساء حِلاً حتى نتوهم أنه قرِبَهُنّ حراماً. وكذلك كان زاهداً في كلّ أمر من أمور الدنيا، ولم يَضُرِّ أحداً في حياته بل كان يحتمل الضررَ الكثير. وكان معّ ذلك يُحسِنُ إلى الناس من ذاتِ يده وذاتِ نفسِه. أما الشواهدُ على ذلك كلهِ من لزومياته فكثيرة جداً.

من هنا نرى أن المعريّ كان تقياً، لا ريبَ في ذلك.

(ب) خصائصه الفنية

خصائصُ المعري العامة متعددةٌ لاتساع ثقافته وعِظَم عِلمه. ولقد بالغ المعري بالأخذ بالناحية اللفظية في شِعره ونثره، ذلك لأن هذه المبالَغةَ قد أخرجتْ لنا أسلوباً جعل التعبيرَ عن آراء المعري «أحسنَ جِرْساً وأوقع في النفس والسمع على ما ذكر محمد الشريقي في مقاله القيم الذي ألقاه في المِهرجان الألفي (ص ٢١٧ ـ ٢٣٠). في هذا المقال درسٌ مفصل منظم لأسلوب المعري في نثره وفي شعره.

ونحن إذا سِرنْا في اللزوميات خاصة رأينا عدداً من خصائص المعري، منها:

---

(١) صرورة: لم يحجّ قط أو لم يتزوج.
(٢) منى قرب مكة، وهي منسك من مناسك الحج. . لم يقض فرضاً في منى (لم يحجّ) مع أن غيره من العاجزين قد حجّ متنقلاً (محملا؟).

١ ـ مقدرته اللغوية:

تظهر المقدرة اللغوية عند المعري في كَثرة المفردات التي يستعملها وفي الغريب من الألفاظ والنادر من الصِيغ؛ وتظهر في الألفاظ الفنية التي يضَعها موضِعها في شعره كأسماء الحيوان والنبات والأسماء الفلكية؛ ثم في الألفاظ الجغرافية والتاريخية كأسماء الأماكن والبقاع والقبائل، وكالكُنى وأسماء الأشخاص، ثم في عدد كبير من الألفاظ الأعجمية أَعَلماً كانت أم غيرَ علم:

كيف الرّباح، وقد تألّى ربِّنا ... بالعصر أن المرء حِلف خَسارِ[١]

تروم رزقاً بان سموّك متكلاً ... وأدينُ الناس من يسعى ويحترفُ.

يكفيك أدْماً بنحض ماءُ نابتة ... وظُلْمَكَ النحلَ ما يعطيكه الضرِفُ[٢].

للمليك المذكرات عبيد، ... وكذاك المؤنثات إماء[٣]؛

فالهلال المنيف والبدر والفر ... قد والصبح والثرى والماء[٤]

والثريا والشمس والنار والنث ... رة الأرض والضحى والسماء...

***

(١) تألى ربنا بالعصر: أقسم. راجع القرآن الكريم: ﴿والعصر، إن الإنسان لفي خسر (بضم الخاء)﴾ سورة العصر (١٠٣: و٢).

(٢) الآدم والآدام: ما يغمس به الخبز (ما يؤكل مع الخبز). النحض: اللحم المكتنز. الضرف (بفتح فكسر) جمع ضرفة (بالضمّ): شجرة التين. بدلاً من أن تغمس الخبز لطعامك بمرق اللحم (ليلين الخبز) أغمسه بمرق نوع من الخضار. وبدلاً من أن تسلب النحل عسلها (لتُحلي. بضم التاء وتشديد اللام. به طعامك أو تجعله كالحلوى بعد الطعام) استعمل التين.

(٣) للمليك = لله. عبيد جمع عبد رقيق. الأمة مؤنث العبد. كل شيء في هذا العالم (سواء أكان ذا لفظ مذكر أو لفظ مؤنث) ملك (بضم الميم: مملوك) لله.

(٤) المنيف (العالي) والفرقد (نجم القطب الشمالي) والثرى (التراب) والثريا (مجموعة نجوم) والنثرة (نجمان في السماء بينهما مقدار شبر في رأي العين) والضحى (الوقت الذي تكون الشمس فيه قد ارتفعت قليلا فوق الأفق الشرقيّ).

٢ ـ تصرفه في فنون البلاغة:

والمعري مُتكلِّف في الصناعة اللفظية من الجناس والطِباق والتورية والتسجيع (في نثره)، ومتكلف في غرامه بالصِناعة المعنوية، ولا حاجة إلى ذكر لزومه في قوافيه ما لا يلزم:

ـ أسطرٌ لاب حولهن جهول ... فهو يرجو هدْياً بأسطر لاب[١].

ـ الحظُّ يَقسِمُ: عاش بِشرٌ ما اشتكى ... نَظَراً وعُمِّرَ أكمَهاً بَشّارُ[٢]

وَهْيَ الحوادثُ: عُوَّذٌ ولواقحٌ ... وشوائِلٌ وحَوائِلٌ وعِشارُ[٣].

كم شرْنَ من أرْيٍ يكون مَقليهُ ... ثغْراً يشارُ له وليسَ يُشارُ.[٤]

ـ أبا ديكُ عُدَّتْ من أياديكَ صيحةٌ ... بعثتَ بها ميْتَ الكرى وهو نائم.

---

(١) أسطر: جمع سطر (كلام مكتوب). لاب البعير (أو الرجل) حول الماء (دار حوله من غير أن يستطيع الوصول إليه). الاسطرلاب (واصطرلاب) أداة مؤلفة من عصار طويلة عليها ساعد متحرك يقاس بها ارتفاع النجم فوق الأفق.. إذا كان الإنسان لا يستطيع أن يفهم معاني الكلمات المكتوبة (الواضحة)، فكيف يقدر أن يفهم من استخدامه اسطرلاب إذا كان لا يدرك ما في الأرض فكيف يسعى إلى إدراك ما في السماء؟

. المنيف (العالي) والفرقد (نجم القطب الشمالي) والثرى (التراب) والثريا (مجموعة نجوم) والنثرة (نجمان في السماء بينهما مقدار شبر في رأي العين) والضحى (الوقت الذي تكون الشمس فيه قد ارتفعت قليلا فوق الأفق الشرقيّ).

(٢) بشر: لعله بشر بن الحارث الجرهميّ آخر ملوك جرهم بالحجاز حكم مدة طويلة. بشار بن برد (ولد أعمى وعاش طويلا). بشر كان مبصراً وعاش طويلا، وبشار بن برد ولد أعمى وعاش طويلا (الحياة قائمة الحظ واتفاق الحوادث: العمى لم يمنع بشار من العيش طويلا، والبصر لم يجعل لبشر فضلا على بشار الأعمى).

(٣) والحوادث لا تجري على قاعدة، منها عوّذ (نبات ينبت في أصول الشوك؟) ولواقح يقبل اللقاح كالنخل) وشوائل (جمع شائلة: ناقة انقكع لبنها بعد انتهاء الرضاع) وحوائل (نياق تطلب الفحل قبيل الحمل) وعشار (نياق حاملة: في بطونها أجنة).

(٤) الأري: العسل. شار الرجل العسل يشوره: قطفه. يشار (المضارع المبني للمجهول من (شارة) ومن أشار يشيرُ (دلّ على). مقلية: مكانه كم شرن (أي الحوادث) من أري... إن الحوادث (المصائب، الأيام) قد قطفت العسل من ثغور الفتيات الشابات (جعلتهن عجائز)... أو كم أجبرت النساء العفيفات على ما لا يحسن بهن (؟).

- يا قوتُ ما أنت ياقوتٌ ولا ذهب فكيف تُعجزُ أقواماً مساكينا؟
فإن تعشْ تُبصرِ الباكين قد ضَحِكوا والضاحكين لفرط الجهل باكينا

٣ - لزوم ما لا يلزم خاصة:

لم يكتف المعري بأن يسوق آراءه الحكيمة في شعر منمَّق مُثْقَل بالصناعة عامة، بل أحب أن يجعل من القافية خاصة مجالاً لعبقريته ومقدرته.

يجب على الشاعر أن يبني قوافِيَه على حَرْفِ رَويٍّ لا يَعْدِلُ عنه في القصيدة كلِّها، كقول البحتري:

أخفي هوى لك في الضلوع وأُظهِرُ وألامُ من كمد عليك وأعذَرُ؛
وأراك خُنت على النوى من لم يخن عهدَ الهوى وهجرت من لا يهجر.

فالرويّ هنا هو الراء المضمومة. ولم يأبَهِ البحتري بالحرف الذي يَسْبِقُ الراء في قصيدته.

أما المعري فلم يكتف بأن يكون له في كلِّ مقطوعةٍ من شعره الحكيم حرفُ رَويٍّ واحدٍ، بل جعل ذلك حرفين على الأقل:

إن كان من فعل الكبائرَ مُجبَراً فعِقابه ظلم على ما يفعلُ[1].
والله، إذ خلق المعادن، عالمٌ أن الحِداد البيض منها تجعل[2].

فالمعريّ لم يكتفِ هنا باللام، بلِ «التزم» قبْلها العينَ أيضاً. وبما أن التزام حَرْفَيْ رَويّ أوْ أكثرَ من حرفين ليس مما يجب على الشاعر، فقد سمى المعري شعره الذي بناه على هذا النمط باسم «اللزوميات». ولُزوم ما لا يلزَمُ باب من أبوابِ الجناس في البلاغة.

---

(١) الكبائر جمع كبيرة: الذنب العظيم (كالشكوك بالله وعصيان الوالدين وشرب الخمر). إذا كان الله تعالى هو الذي أجبر الإنسان على إتيان الذنوب (كتبها عليه منذ الأزل) ثم يريد أن يعاقبه عليها (في الآخرة) فيكون في ذلك ظلم لذلك الإنسان).

(٢) الحداد البيض: السيوف (السلاح عموماً).

والمعري لم يبتكرْ هذا النوعَ من الجناس في القافية، ولكنه التزمه في ديوانه «لزوم ما لا يلزم» ولم يَحِدْ عنه قطُّ، ولذلك قرن هذا الفن باسمه. غير أن للأقدمين شيئاً من هذا ورَدَ عفْواً، ولكنه ورد أيضاً قصداً ـ على ما يظهر ـ، ولأول مرةٍ في تاريخ الشعر العربي عند كُثَيِّرِ عَزّةَ، في قصيدته المشهورة[1]:

وما كنتُ أدري قبل عَزّةَ ما البُكا ولا مُوجعاتِ القلب حتى تولّتِ.
فقلت لها: يا عَزَّ، كلُّ مصيبةٍ إذا وُطّنت يوماً لها النفس ذَلّت.

فإنه التزمَ التاءَ واللام في القصيدة كلها. ولقد أشار المعري نفسه إلى ذلك فقال:

كُثَيِّرٌ أنا في حرفي أهبت له في التاء يلزم حرفاً ليس يُلتزمُ[2]

* * *

ويبدو لنا بوضوح أن فكرة «لزوم ما لا يلزم» قد رَاوَدتِ المعريّ منذُ أولِ عهده بالنظم، ولكنها مرت في ثلاثةِ أدوار:

الدور الأول: ما ورَدَ في «سقط الزند» عامةً.

الدور الثاني: الدرْعيات.

الدور الثالث: اللُّزوميات.

أ ـ في سقط الزند:

يبدو لي أن المعريَّ قد مال دائماً إلى التزام ما لا يلزمه في القافية. وقل أن تخلوَ له

---

(١) راجع المقال القيّم الذي أعدّه محمد رضا الشبيبي (ت ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥م) ليلقى في مهرجان المعري، وعنوانه: (لزوم ما لا يلزم في الأدب العربي) المهرجان الألفي...، ص ٣٤٠. ٣٦١). وقد تتبع فيه هذا الموضوع منذ الجاهلية وأشار إلى الأعشى الجاهلي وكثيّر عزة الإسلامي. راجع أيضاً في مقدمة (اللزوميات) بحثاً للمعري نفسه في أنواه القوافي ولزوم ما لا يلزم إلى أيامه. وراجع كذلك (سر الفصاحة) للخفاجي («تعريف القدماء»، ٣٧٠ وما بعد).

(٢) اللزوميات (كيلاني) ٢: ٢٧٧ (البيت الثاني).

قصيدة في «سقط الزند» من هذا المَيْل. خذ مثلاً مقطوعته التي مطلعُها ص ٣٢):

ورائي أمـــــامٌ والأمـــــامُ وراءُ إذا أنـــا لم تُـــكـــبِرْنيَ الـــكُـــبراءُ.

فإنَّ قافيةَ البيت التالي فقط «ثناء». أما سائرُ القوافي فهي: هُراء ـ سفراء ـ ثراء ـ شعراء ـ العشراء ـ أمراء ـ قدراء ـ أسراء ـ خفراء ـ فقراء.

وهنالك مقطوعة في السقط (ص ٦٩) شديدة الإيغاء في لزوم ما لا يلزم، مطلعها:

ذلَّـــتْ، لمـــا تـــصـــنَـــع أيـــامُـــنـــا نـــفـــوسُـــنـــا تـــلـــك الأبـــيَّات.

فمعَ أن الرويَّ هنا «تُ» مؤسسة (مسبوقةٌ بألفِ إطلاق) فإنَّ المعري التزم الباء والياء المشدّدة قبلَ ألِفِ التأسيس، فإذا قوافي المقطوعة كما يلي: الأبيَّات ـ العنبيَّات ـ غبيَّات ـ القصبيَّات ـ عربيَّات ـ ذهبيَّات ـ خبيَّات ـ الأرحبيَّات.

غير أن قصائد بدأتْ لتكون لُزومياتٍ ولكنْ لم تَتِمَّ، منها قصيدتُه (سقط الزند ١٠٩ ـ ١١٠):

مـتى نـزَل الـسِـمـاك فـحَـلَّ مَـهْـداً تـغـذّيـه بـدِرتـهـا الـثُّـدِيّ.

فقوافي هذه القصيدة: الثديّ ـ النَّدِيّ ـ الهَدِيّ ـ بدِيّ ـ جَلِيّ ـ عليّ... صِلي... رديّ... نحن نلاحظ هنا أن المعريَّ حاول التزامَ الدال قبل اليَاء المُشدّدة، ثم حاول التزام اللام، ولكن لم يتأتَّ له ذانك كِلاهما.

ب ـ الدرعيات خاصة:

في الديوانِ «سقط الزند» مقطعاتٌ وقصائدُ تُعْرَف «بالدرعيات» مثبتةٌ في آخر الديوانِ مجموعةً في مكانٍ واحد. هذه الدرعيات، التي اكتسبتِ اسْمَها من أنَّ الشاعرَ يصف فيها أنواعَ الدروع ووجوهَ فائدتها، تبلغُ إحدى وثلاثين، أطولُها الدِرعية السادسة (ص ١٤١):

صـنـت دِرْعَـيّ إذ رمـى الـدهـر صَرْعَـيّ بـمـا يـتـرك الـغـنـيَّ فـقـيرا.

فإنها اثنانِ وسِتون بيتاً. أما أقصرُها فهي الدرعية الخامسة والعشرون (ص ١٦٣):

عَبّ سِنانُ الرُمح في مِثْلِ النَّهَرْ وتعدّ خمسةَ أشطُرٍ من الرَجَز،

وبعد هذه الدرعيات في ترتيب الديوان تأتي ثماني مُقطعاتٍ لا يَصِفُ المعري فيها الدِرع، ولكنه يتناول فيها عدداً من الأغراض التي تناولها في الدِرعيات نفسها. ثم إن هذه الدِرعيات وهذه المقطعات الثمانية التي تَلِيها ليستْ مرتبةً على أحرفِ الرَويّ (على القوافي)، ولا نحن نعلمُ مدى ترتيبٍ تاريخي لها.

هذه «الدِرعيات» لا تزالُ إلى الآن من غوامضِ شعر المعري، حتى قال الأستاذ أنيسُ المَقْدسي[1]: «وإنَّ الذي يُطالع هذه الدرعيات يعجَبُ من رجلٍ كأبي العَلاء ينصرف إلى موضوع كهذا الموضوع، فيَبذُلُ جُهدَه ويَكُدُّ نفسَه في أوصافٍ ومجازاتٍ وعبارات لا طائلَ تحتها، وليس لها أقلُّ علاقة بنفسه أو حياته. ولا يسَعُنا أن نقولَ فيها إلا في الأرجح أداةٌ استعملها (المعريُّ) لإظهار مقدرته اللغوية».

ولما رَجعْتُ البَصَرَ في الدِّرعيات تبيّن لي أنها تمثل دوراً وسَطاً بين «سقط الزند" (الذي سار المعري في أكثره على خُطى المتنبي فتعرّض فيه للناس بالمديح والرثاء) و«اللزوميات» حيث ينصرف حكيمُ المعرة عن البشر مرّة واحدة ليتهمَّ بالإفصاح عن رأيه هو في الحياة وفي الناس. بعدئذٍ تبيّن لي أيضاً أن المقطعات الثمانيةَ التي تلي الدِرعيات في ترتيب الديوان الحالي تمثل دوراً قصيراً أراد المعري أن يُحِلَّ نفسَه في أثناءه من التقيُّد بموضوع واحد ليُطلِقَ العِنان فيجولَ في جميعِ وجوه النقد. إلى هذا الحين لم يكن المعريُّ قد بدأ بنظم اللزوميات.

أما الأدلة التي حملتني على هذا الاعتقاد فهي موجزة في ما يلي:

أولاً: زمن الدرعيات:

يلوحُ لي أن المعريَّ نظَم الدِرعياتِ في مدى واحد من الزمن، وإنه نظمها بعد

(١) أمراء الشعر ٣٣٩.

رجوعه من بغداد في الأغلب: نلاحظ هذا من أشياءَ عِدة، أقلُّها أنه أخذ يستمدّ شيئاً مِن استعاراته وتشابيهه من العِراق والرحلة إلى العراق:

وما رقدتْ عَنْسي، ولكن سَما لها طُروقاً ـ فأعادها ـ سنىً متناعسُ[١].
كلمْعِ الشُنوف العَسْجديات أو كما أشارتْ بأخفى سُورِهن العرائس[٢].
جُرازُك نابٍ إن ضربتَ به السُّرى ورِحْلُك ليلاً نوق نابٍ تُواعس[٣]
فَرَتْكَ أواذِيُّ الفُرات صَبابةً وأبْلَسْتَ لما أعرضتْ لك بالس[٤].

وكذلك نلاحظ أن المعريَّ يذكرُ في الدِرعيات شَيْبه وتهدُّمَ جِسمه.

قال في الدرعية الأولى (ص ١٣٥):

وأخلقْتُ الشبابَ وكان بُردى، وفارقتُ الحُسامَ وكان حتني[٥]
أعاذلَ، طالما أتلفتُ مالي، ولكنَّ الحوادثَ أتلَفَتْني!

ثم إنه قال في مَوضِعين آخرين (ص ١٣٦ أو ١٥٣):

ـ وإني لا يُغَيّر لي قَتيراً خِضابٌ كالمُدام بلا مِزاج[٦].
منعتُ الشيبَ من كَتَمِ التراقي ولم أمْنَعْهُ من خِطَر العَجاج[٧]

---

(١) ليلَا.

(٢) الشنف: حلية توضع في الأذن. السور: ج سوار: حلية تلبس في المعصم.

(٣) الجراز: السيف القاطع. نابٍ: كليل، لا يقطع. (في الشطر الثاني): ناقة مسنة. تواعس: توسع خطاها.

(٤) فرى: شاق، اجتذب، أواذي: أمواج. أبلس: حزن، يئس. بالس: بلد بشط الفرات. يقول: شاقتك الرحلة إلى العراق، فلما وصلت إليها خاب ظنك.

(٥) الحتن (بفتح الحاء وكسرها): ند، رفيق.

(٦) القتير: أول ما يظهر من الشيب. وإني...خضاب (لا أصبغ شعري) المدام: الخمر. كالمدام بلا مزاج (؟).

(٧) الكتم: نبات يصبغ به. كتم التراقي (؟). الخطر: صباغ. العجاج: غبار الحرب.. المعنى غامض.

(٨) الفود: الشعر المحاذي لشحمة الأذن. والفود العدل (بكسر العين: الكيس الكبير). علاوة: زيادة.

غـدا فَـوْدَيَّ كـالـفَـودَيْـن ثِـقْـلاً وأضـحـى الـشيبُ بـينَـهـمـا عِـلاوه[١].

أما الدليلُ الحاسم على أن الدِرعيات ترْجعُ إلى ما بعد رجوع المعري إلى بغداد فإشارته فيها إلى أنه سَجن نفسَه ليبتعد عن الناس. هذا «السَّجْنُ» هو الميّزة الكبرى لاتجاه المعري في لزومياته نفسِها. قال في الدرعية السابعة (ص ١٤٧ ـ ١٤٨):

لـذاك سَـجَـنـتُ الـنـفـسَ حـتى أرَحْـتُّـهـا مـن الإنـسِ مـا إخـلاء ربٍ بـإخـلال[٢].
إذا مـا حـلـلـتُ الجَـدْبَ فـرداً بـلا أذى فـسَـقْـيـاً لـه مـن رَوْضـة غـيـر مِحـلال[٣]

ثانياً ـ موضوع الدرعيات:

يبدو بوضوح، إذن، أن المعريَّ أراد أن يتّخذ من الحَوْمِ حول وصف الدِرع وسيلةً إلى طَرْق موضوعات تتعلَّق بتفضيل المجاهِد على القاعد، وبالتالي بتفضيل الذي ينظر إلى الدنيا بعين الجِدّ على الذي يراها لَهْواً بالنساء خاصة. ثم إن الشاعر تطرّق من هذا إلى النظر في أوجهٍ كثيرة من أوجه الحياة.

وعِند قراءة الدرعيات بإنعام نظرٍ يتبيّن أن المعريَّ أراد أن يلتزمَ فيها حرفَيْ رويٍّ، ولكنّ ذلك لم يتأتَّ على الوجهِ الأكمل أيضاً. أما الدِرعية الحاديةَ عَشْرةَ فإنها لزوميةٌ تامة (ص ١٥٢):

مـا أنـا بـالـوَغْـب ولا بـابـن الـوغْـبْ يـا ثَـغْـبَ وادينـا سَـلِـمْـتَ مـن ثـغْـبْ[٤]
حـمـلـتُـه فـوقَ بـريء مـن تَـغْـبْ طِـرْفٍ مُـعَـدّ لـلـطـعـان والـشَـغْـبْ[٥]
فـلـم يـبـال بـالـلُّـوام والـلَّـغْـبْ تـسـمـع لـلـثـعـلـب فـيـه كـالـضـغْـبْ[٦]

---

(١) من الإنس: من معاشرة الناس. إخلاء ربع (إخلاء بيتي من الزائرين) ليس إخلالاً (نقصاً في وجوه الحياة).
(٢) غير محلال: لم ينزل فيها أحد (لذلك تكون ظاهرة نقية).
(٣) الوغب: الضعيف. الثغب: الغدير (مجرى ماء منفصل من نهر).
(٤) التغب: الهلاك. الطرف: الحصان الجواد. الشغب: هياج الحرب.
(٥) اللوام: ريش ناعم ملتئم عند البطن وهو أجود أنواع الريش. اللغب: ريش غير ملتئم، فاسد. الضغب: صوت الذئب أو الثعلب أو الأرنب.
(٦) السمر جمع أسمر: الرمح. التغب: الشرب القليل. السغبان: العطشان. السغب. العطش: أردى (؟).

أردى ظِماء السُّمر همت بالتَّغْبْ وردّ سَغبان السيوف بالسَّغْبْ[١]

لا تَلْهُ عن جَلائه ولا تَغْبْ[٢]

ومثلُ هذه الدِرعيةُ الخامسةُ والعشرون أيضاً، فإن قوافِيَها الخمسَ في أشطرها الخمسة: «النَّهْرُ ـ القهر ـ مهر ـ الشهر ـ الدهر».

وهنالك درعياتٌ لم يَتِمَّ فيها للمعري التزامُ ما لا يلزمُ كالدِرعية الخامسةَ عَشْرة، فإنها تِسعة عَشَر بيتاً التزم الشاعرُ اللام والواو والكاف في سبعة منها: هلوك ـ ألوك ـ الصعلوك - ملوك ـ هَلوك (وهذه الخمسة متوالية في مطلع الدرعية) ـ المألوك ـ (ص ١٥٥ ـ ١٥٦).

على أنه من أغرب ما يَلفِتُ النظر في هذا الباب الدرعيةُ الثلاثون، فإن المعريَّ بناها على «أى»، ولكنه التزم في كل قافية حرفاً سابقاً على «أ» غيرَ مُكرَّر في المقطوعة كلِّها. ولو أننا رتَّبْنا هذه القوافي على نسَق الأحرف الهجائية تسهيلاً لإدراك المراد منها، لوجدناها كما يلي (ص ١٦٩ ـ ١٧٠):

ثأى - دَأى ـ شأى ـ صأى ـ فأى ـ لأى - مأى ـ وأى ـ نأى ـ نأى.

إن القافية «نأى» وردت مرتين في الديوان المطبوع؛ ولكنها خطأ والصواب «تأى» بالتاء المثناة من فوقها، ومعناها: سَبَقَ. والغريبُ أنها وردت «نأى» أيضاً بالنون في شرح التنوير (المطبعة التجارية، مصر ١٣٥٨ هـ) ص ٣٠٨ البيت الأخير، وشَرحت هكذا:

وابن زهير لو حاز مُشبهَها لباء منها بسُؤله ونأى

... نأى: تكبر ـ اي لو كان لقيس بنِ زهير درْع مثل هذه الدرع لظَفِرَ بسُؤله، أي أدرك بُغيتَه واستردّ درِعَه من ربيع بن زياد، ولنأى عليه حين أخذ درْعَه ومنعَه إياها.

---

(١) لا تغب: لا تكن غبياً.

(٢) السائط: الذي يضرب بالسوط، يقصد المعري خوفاً من الحد، أي العقاب على شرب الخمر بأن

ثالثاً ـ الغرض من الدرعيات:

وتتفقُ «الدرعيات» مع «اللزوميات»، من حيثُ الغرضُ، في أن الزهد بارزٌ فيهما وأن ذم الدنيا فيهما كثير (ص ١٤٧ ـ ١٤٨):

وحرّمتُ شربَ الراح لا خوفَ سائط، ولكنها ترمي العُقول بعُقّال[١].
ومن سَرَّهُ ثوبُ يَعِزُّ بلُبْسه فلا تَجْرِ منه أمُّ دَفرٍ على بال[٢].
هَلوك تُهين المستهامَ بحبّها وتلقَى الرجالَ المُبغضين بإجلال.
لذاك سجنت النفس حتى أرحْتُها من الإنس، ما إخلاء ربع بإخلال[٣].
إذا ما حللتُ الجدب فرداً لا أذىً فسَقياً له من روضة غير محلال[٤].

رابعاً ـ الحملة على المرأة:

وفي الدرعيات حملةٌ ظاهرة على المرأة: إن المقصود الأول من الدِرعيات التنفيرُ من المرأة.

قال المعري في الدرعية التاسعة والعِشرين على لسان امرأة عجوز تنصحُ ابنها بِلُبسِ الدِرع للجهاد وطلب المعالي، وتحضّه على العُزوف عن الزواج، قائلة له: لو عُرِضَتْ عليك خيرُ النساء لما كانت إلا شرَّ الخلق (ص ١٦٧ ـ ١٦٩):

عليك السابغاتِ فانهنّه يُدافِعْنَ الصوارمَ والأسِنّهْ[٥].
ومَن شهِد الوغى وعليه دِرْعٌ تلقّاها بنفس مُطْمئنهْ[٦].
ولم يترُكْ أبوك سوى قَناةٍ وسيفٍ آزِرٍ فرساً وجنّهْ[٧].

يضرب الشارب بالسياط. عقال: انقباض شديد في العضلات مؤلم.
(١) أم دفر: الدنيا (اللذات، ومنها الخمر).
(٢) (٣) راجع، فوق ص ٣٤.
(٤) السابغات: الدروع. الصوارم: السيوف. الأسنة (جمع سنان بالكسر: الرمح).
(٥) الوغى: الحرب.
(٦) قناة: رمح. آزر: مساعد، معين. جنّة، وقاية (هنا: ترس)...
(٧) المطا: الظهر. حنّة: زوجه.

فـحُـنّ إلى المـكـارم والمـعـالي ولا تُـثْـقِـلْ مَـطـاك بـعِـبْء حَـنـهْ[١].
فـإني قـد كَـبِرْتُ، ومـا كَـعـابٌ مُـلائمـةٌ عَـجـوزاً مُـقـسـئنهْ[٢].
فـلا تُـطِـع الـدوالـفَ مُـرسَـلاتٍ فـكـم أوقَـعْـنَ في أرض مَجَـنّـهْ[٣].
يَـقُـلْـن: فُـلانـةُ ابـنـةُ خـيرِ قـوم شِـفـاء لـلـعـيـون إذا شِـفـنّـه[٤].
أولـئـك مـا أتـيْنَ بـنُـصْـحِ خِـلٍّ ولا دِنّ المَـلـيك ولا يَـدِنّـه[٥].
ولـو طـاوَعـتَـهـنّ لَجِـئْن يـومـاً بأخْتِ الغُول والنَصَف الضِّفَنّه[٦].

خامساً ـ اتجاهه الفكري في الدرعيات:

وفي الدرعيات تبدأ شُكوك المعريِّ بالظهور، ويبدأ عِنده إنكارُ المُغيَّبات على ما نعْرفُ في اللزوميات تماماً. قال (ص ١٥٩):

والـدهـرُ إعـدامٌ ويُـسرٌ وإبـ رامٌ ونـقْـضٌ ونهـارٌ وليْلْ[٧]:
يُـفـني ولا يَـفْـنى، ويُـبْـلي ولا يُـبْـلى، ويـأتي بـرَخـاء وويْـلْ![٨]

وهذا بلا ريب نظيرُ قولِه في اللزوميات:

نَـزولُ كـمـا زال آبـاؤنـا ويـبـقـى الـزمـانُ عـلى مـا تـرى:
نهـارٌ يُـضيءُ وليلٌ يجـيء ونجـم يـغـورُ ونجـمٌ يُـرى!

---

(١) الكعاب: الفتاة الشابة. المقسئنة: العجوز اليائسة من الكبر.
(٢) الدوالف المرسلات (يقصد الخاطبات اللواتي يتعرّضن للشبان ويغرينهم بالزواج). أرض مجنّة: كثيرة الجنّ.
(٣) شفن إليه: نظر.
(٤) دنّ المليك (الله): راقبن الله، أي خشين الله في الكذب الذي يزوّقن به أحاديثهنّ.
(٥) أخت الغول: (امرأة) قبيحة مخيفة. النصف: المرأة التي جاوزت نصف عمرها (أحسنه)، جاوزت الأربعين. الضفنّة: الرهلة (بفتح فكسر): الكثيرة اللحم من جمال.
(٦) إعدام: فقر (قلة في المال) يسر: غنى. إبرام: جمع، إنشاء. نقض: أبطال (حياة وموت).
(٧) الدهر يفني الناس ويبليهم (ينهكهم، يتعبهم ويضعفهم). أما الدهر نفسه فلا يفنى ولا يبلى. رخاء: خصب ونعيم في الحياة. الويل: شرّ، عذاب.

سادساً ـ التشاؤم خاصة:

ومن القطع التي ليست من الدرعيات، ولكنها مُلْحقة بها من حيث الزمنُ وتشابهُ الأغراض قِطعة يحِنُّ المعريُّ فيها إلى النوم الطويل (الموت) ويرى أن الموت هو الراحةُ من عَناء الحياة على ما نعْرِفه عنده في اللزوميات، قال (ص ١٧٢):

ما بعدَ ذيْنِ سِوى الحِمام، وإنني لإخالُ أن الهجرَ فيه طويلُ[1].
وفضيلةُ النوم الخروجُ بأهلِه من عالمٍ هو بالأذى مجبول.

ثم لاحِظْ هنا أيضاً قوله: من عالم هو«بالأذى مجبول" مما يُطالِعُك كثيراً في اللزوميات.

وهنالك خصائصُ أُخرى تجعل الدِرعيات طوراً سابقاً على اللزوميات: يبدو أن المعريَّ بعد أن رجَع من بغداد واعتزل الناس أراد أن يطلُع على الناس بآرائه، وشرَط على نفسِه أن يلتزم القافية والفنَّ، فاتخذَ «موضوع الدِرع». ولو أن المعريَّ جرى إلى آخر الشوط هذا المجرى لكانت دِرعياته مُمِلّة لِضيق مجال الشعر فيها. ولقد أحسَن المعريُّ صُنعاً حيثما حل نفسَه من التزام الفنِّ، فترك الدرعياتِ وطلَع علينا باللُّزوميات التي قيّد فيها نفسَه بالقوافي وحدها.

٤ ــ مقدرته الفنية:

والمعريّ متينُ التركيب لأنه لغويّ أديب عالم. غير أن تكلُّفه أحياناً يضْعِف تراكيبَه ويجعل فيها نوعاً من الغموض، فإن الأديب إذا انصرف إلى تكلُّف اللفظِ غمَطَ المعانيَ بعضَ حقوقها.

٥ ــ سعة اطلاعه:

واللزوميات في الحقيقة دائرةُ معارف مُوجَزةٌ في النحو والأدب والتاريخ وأيام العرب وأخبار الأقدمين وفي علوم القرآن والحديث والفِقه وسائر علوم العربية، وفي

(١) ذين= هذين (هذان). الحمام الموت. فيه (في الموت).

كثير من علم الطبيعة والفلسفة. ولا ريبَ في أن المعريّ أحاط بكل ذلك وفهمَه على الوجه الذي كان شائعاً يومذاك، وقد استعرضه استعراضاً حسناً ونَقَده نقداً عاقلاً. ولا حاجة إلى الاستشهاد على ذلك كله، لأن ذلك يَعْني بَسْط جميع آرائه. وموضوع ذلك غيرُ هذا الموضوع.

٦ ـ التهكم والنقد:

والمعري قدير في التهكُم والنقد مما يجعله أقرب إلى الأدباء منه إلى الفلاسفة. ويكادُ يكون هذا التهكم شائعاً في أكثر لزومياته وأكثرُ تهكم المعري بالعادات السائدة والعقائد الموروثة وبرجال السياسة والإدارة. ولم يَنْجُ منه واضعو الشرائع:

ـ يدٌ بخمسِ مِيءٍ من عَسْجد فُدِيَت ... ما بالُها قُطِعَت في ربع دينار[1]؟
تناقضٌ ما لنا إلا السُكوتِ له ... وأن نعوذَ بمولانا من النار[2]!
قضى الله أن الآدميَّ مُعَذّبٌ ... إلى أن يقول العالِمون به: قَضى[3].
فهَنّىء وُلاةَ المَيْتِ يومَ وفاتِه ... أصابوا تُراثاً واستراح الذي مضى[4].
ـ قالوا: لنا خالقٌ حكيم ... قُلنا: صَدقْتُم، كذا نقولُ.
زَعمْتموهُ بلا مكان ... ولا زمان، ألا فقولوا[5].
هذا كلام له خَبيءٌ ... معناهُ ليست لنا عقول.
ـ يا ربّ أخْرجْني إلى دارِ الرضا ... عَجِلاً، فهذا عالم منكوس[6].
يَبْغون بالخُسرالرَّباح، وبالأذى ... حُسنَ الثواب، فكلهم مَوْكوس[7].

---

(١) إذا اعتدى أحد على آخر وسبّب له قطع يده، فإنّ المعتدي يدفع دية يد المعتدى عليه خمسمائة دينار. وأما إذا سرق أحد شيئاً قيمته ربع دينار، فإن يد السارق تقطع عقاباً على سرقة الربع دينار.
(٢) مولانا: ربنا (الله).
(٣) العالمون به: العارفون حقيقة أمره. قضى: مات.
(٤) ولاة الميت: أهله الذين لهم حقّ الإرث منه. أصابوا تراثاً أخذوا نصيبهم من الإرث منه.
(٥) يقول المتكلمون إن الله تعالى ليس في مكان ولا يحويه زمان.
(٦) دار الرضا: الآخرة. منكوس: مقلوب رأساً على عقب، على غير الهيئة المعقولة الصحيحة.
(٧) موكوس: خسران.

وأرى مُلوكاً لا تحوطُ رعيةً فعلامَ تُؤخذُ جِزية ومُكوس[١]؟
ـ قالوا: فلانٌ جيّد لصديقه لا يَكذبوا، ما في البرية جيدُ!
فأميرهم نال الإمارة بالخَنا وتقيُّهم بصلاته متصيّد[٢].
كن مَن تشاءُ: مُهجَّناً أو خالصاً فإذا رُزقت غِنى فأنت السيّد[٣].

إن هذا التهكُّم ليس من الهَزْل والتعريض، بل من الإصابة في المقارنة بين الصحيح وغير الصحيح، وبين المعقول وغير المعقول. وتهكُّمه لا يبعثُ على الضحك، بل على التفكير: إنه المرة نفسُها مسوقةٌ في قالب شِعري. ولا ريب في أن فهْم تهكُّمِه يحتاجُ إلى ثقافة واطلاع حتى تُدْرِك موضع النُكتة منه:

زيادةُ الجسمِ عَنّت جسمُ حامِله إلى الترابِ، وزادت حافِراً تعبا[٤]!

وأما مقدرتُه في النقد فهي أدخلُ في باب الفلسفة من التهكُّم. يتناول المعريُّ بهذه المقدرة كثيراً من أوهام المتفلسفين وخلافات المتكلمين فيمرُّ بها على مِحَكّ العقل أو يَقيسها بالواقع أو يُعارضها بأمثالها وأشباهها أو بما ثبت بالاختبار ودعَت إليه الحاجة. والفرق بين التهكُّم والنقد هو أن التهكُّم يسوده الهزْلُ والاستخفاف عادة، بينما النقدُ يسوده الجد وحب الوصول إلى الحقيقة. والنقد عند المعريُّ يُخالطه شيءٌ من التهكم أيضاً، ويَرِدُ في البيتِ بعد البيت:

ـ إلهٌ قادرٌ وعبيدُ سوء وجبْرٌ في المذاهب واعتزالُ[٥].
ـ إن كان من فعَل الكبائرَ مُجْبَراً فعِقابه ظلمٌ على ما يفعلُ[٦].

---

(١) حاط: حمى. الجزية: ضريبة مقطوعة تؤخذ من غير المسلم. المكس (بالفتح) ضريبة تؤخذ على البضائع المجلوبة إلى البلد (جمرك).
(٢) الخنا: القول القبيح والعمل القبيح.
(٣) المهجّن: المخلوط النسب (غير العربيّ الخالص). فأنت السيد (عندهم).
(٤) إن صاحب الجسم الضخم يتعب الذين يحملونه إلى قبره والذي يحفر القبر.
(٥) الجبر: الاعتقاد بأن الله قد قضى (كتب) على العباد أعمالهم منذ الأزل وأن العبد مجبر على هذه الأعمال لا يستطيع مخالفتها. الاعتزال: تقديم العقل على الروايات الدينية في أمور الحياة وفي مسائل الدين أيضاً.
(٦) يشير المعري إلى أن الإنسان حر في أعماله حتى يجب أن ينال عليها (ثواباً أو عقاباً).

- يقولون: إن الدهر قد حان موتُه ... ولم يبقَ في الأيام غيرُ ذَماءِ[١].
فقد كذَبوا، ما يَعرفون انقضاءه ... فلا تسْمعوا من كاذب الزعماء.
- يا آلَ إسرالَ، هل يُرجى مسيحكمُ؟ ... هيهات، قد ميّز الأشياء من خُلبا[٢].
قُلنا: أتانا ولم يُصلب؛ وقولُكُم: ... ما جاء بعدُ؛ وقالت أمةٌ: صُلبا[٣].
- يقولون: صُنعٌ من كواكبَ سبعةٍ ... وما هو إلا من زعيم الكواكب[٤].
- هذا الفتى أوقحُ من صخرة ... يبهَتُ من ناظره حيث كانْ[٥].
ويدّعي الإخلاص في دينه ... وهْو عن الإلحاد في القولِ كانْ[٦]:
يزعم أن العَشْرَ ما نِصْفُها خمسٌ ... وأن الجِسْم لا في مكان[٧]

(١) ذماء: بقية الروح في الجسد.
(٢) آل إسرال: اليهود. مسيحكم: المسيح الذي ينتظر اليهود مجيئه. خلب: خدع.
(٣) قلنا (نحن المسلمين)، وقولكم (أنتم اليهود). وقالت أمة (النصارى).
(٤) يقولون: إن ما يحدث على الأرض أثر من أثار الكواكب السيعة (الشمس والقمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل) والحقيقة أنه من صنع الله تعالى.
(٥) يبهت الرجل خصمه: يدهشه، يحيِّره، يرميه بالباطل.
(٦) كان (منقوص): اسم فاعل من كنى يكني: يشير إلى معنى أو إلى شيء بغير اللفظ المألوف.
(٧) في السفسطة أو الحكمة المموّهة يؤتى أحياناً بأدلة شكلية تحاول الإيهام بأن مجموع واحد وواحد، مثلاً هو ثلاثة أو واحد. يقولون، مثلاً: لو كان الجسم في مكان، لكان المكان جسماً ولاحتاج إلى مكان آخر يوجد فيه ثم احتاج المكان الآخر إلى مكان ثالث، وهلمَّ جرّاً إلى ما لا نهاية.

٣ ـ مقامهُ في تاريخ الفلسفة

أحكيم أم فيلسوف؟ أسلبي أم إيجابي؟

مصادر حكمته

سنسمي أبا العلاء المعري فيلسوفاً على التوسع كما نُسمي السُفسطائيين كلّهم وسُقراط نفسَه فلاسفة، وكما نُسمّي كثيرين من رجال العصور الوسطى في الغرب فلاسفة. وإذا كان من الظُلم أن نعدّ المعريّ فيلسوفاً في صف أفلاطون وأرسطو وابن رشد وكنط، فإن من العدل أن نجعله مع سقراط والقديس أُغِسْطينوس والغزاليّ وتوما الأكويني وشوبَنْهوّر طبقة واحدة، وألا نجْعَله في أسْفل تلك الطبقة أيضاً. وإذا علمنا أن تنظيم الفلسفة لم يبدأ إلا في كُتب أفلاطون، وأن عبقرية سقراط إنما كانت في نقد حالة أثينة وإيقاظ شُبّانها لرؤية مساوىء مجتمعِهم من غير أن يبدي هو رأيه صراحة، وأن كثيراً من كتب الفلسفة اليونانية الأولى كانت شعراً، حُقّ لنا أن نُسمّي «لزوميات المعري» كتاب فلسفة.

وبعد، فما مقام المعري في تاريخ الفلسفة؟

١ ـ نقَد المعريُّ الفلسفة الإسلامية التي وصلت إلى أيامه ونبّه الأفكار إلى ما فيها من آراء صحيحة أو غير صحيحة؛ ومع أن المعريّ بنى نقدَه على التهكُّم كثيراً وعلى التحليل الشامل قليلاً، فإنّ جُرأته وحرّيته كانتا عظيمتين، إذ حكّم العقل في كلّ شيء تحكيماً فاصلاً صحيحاً حتى في الأمور التي ظن بعضهم أنها لا تخضع للعقل. من أجل ذلك ارتفع المعري فوق القِديسين أغسطينوس وتوما الأكويني درجات[١].

(١) اعترض عليّ الأب يوحنا فاخوري. في مقالته، الطويلة في مجلة المسرة، ١٩٤٤. لأنني رفعت المعري فوق القديس توما والبرتوس ماغنوس. وأنا لا أحب أن أناقشه هنا في آرائه أن شيئين لا يجوز=

٢ ـ كان المعريَّ طبيباً اجتماعياً عَرف أدواء المجتمع وحلّلها ووصف عِلاجها، ولكنه لم يكن صيدلانياً يستطيع تركيب العِلاج.

٣ ـ وكان المعري واقعياً في تفكيره لا يميل إلى الخيال ولا يأخُذ بالظن بل يحاربهما، حتى ليَجوزُ أن نُعدَّ تفكيره تفكيراً مادياً.

٤ ـ ولقد ظلم المعريَّ قومٌ، فزعموا أن آراءه سلبيةٌ، قالوا إنه انتقد عدداً من العادات ولكنه لم يحاول إصلاحها، وإنه شكّ في ما قَبِله الناس في عدد من الأمور ولكنه لم يقترح أوجه الصواب في ذلك.

أجل، إنه فعل مثل هذا، ولكنه فعل غيرَه أيضاً: لقد كان إيجابياً في أمور معيّنة، وكان لا أدريا في أمور غيرها، وكان متشائماً فيما يتعلق بالطبيعة البشرية والإصلاح الاجتماعي. ولكنه كان أيضاً إيجابياً في أمور كثيرة:

(أ) لقد أبدى المعريُّ في المرأة رأياً إيجابياً صريحاً ـ وإن كان رأياً ظالماً.

(ب) وكذلك كان رأيه في الأخلاق إيجابياً مثالياً واضحاً.

(ج) وكان رأيه عملياً في الدين، فهو يفضّل العمل الصالح والاعتقاد الصحيح وحُسن المعاملة على العبادات الشكلية والخرافات المزينة والمنازعات الفقهية.

(د) وكان رأيه في «الحياة» صريحاً لا تردّد فيه، فقد دعا حيناً إلى ترك الزواج وترك النسل وترك إيذاء الحيوان وإلا التقشف ـ وذلك كان راجعاً بلا شك إلى تشاؤمه.

= الجدال فيهما: الحقيقة والآراء. وإنما أودّ أن أقول له إن القديس توما والبرتوس ماغنوس. برغم قوة التنظيم التي تنسب إليهما وإلى غيرهما أيضاً. ليسا سوى فقيهين أرادتهما الكنيسة لتقاوم بهما الهزة العقلية التي بعثها ابن رشد في أوروبة. ولما أعيت القديس توما الحجة لم يملك فمه عن أن يصرخ قائلا: إن ابن رشد كلب كلب ينبح على النصرانية. ويحسن أن تعلم أن فيلسوف جامعة باريس سيغر البرابنتي الذي فضل أن يستشهد على يد الكنيسة في القرن الثالث عشر الميلادي على أن يرفض رأي ابن رشد، قد قال عن البرتوس ما غنوس والقديس توما إنهما شوها فلسفة أرسطو. من أجل ذلك رأيت أن أرفع المعري فوق هذين. ثمّ أنّ حنا الفاخوري قد خلع ثوب الكهنوت منذ زمن، ولعلّه بدّل أيضاً رأيه في أبي العلاء المعري والقديس توما الأكويني.

(هـ) ولما نظر المعري في البشر واستقرى وقائع التاريخ، اتخذ رأياً واقعياً وحكم على الطبيعة البشرية بالفساد ونفض يده من إصلاح البشر بعد أن رأى أن جميع الأنبياء والفلاسفة من المصلحين لم يستطيعوا هذا الإصلاح.

(و) والمعري يدعو إلى اتباع «العقل» في كل أمر يجعله وحده الدليل الهادي، ويرى أن كلَّ ما عداه ضلالٌ.

(ز) أما في الماورائيات (الأمور التي تتعلق بما وراء الطبيعة) فقد نفض المعري يده من الوصول إلى حقيقتها، وأنكر أن يصل غيرُه إلى حقيقتها أيضاً. ثم إنه استعرض آراء الفلاسفة في الماورائيات وبيّن التناقض الذي خبطوا فيه هم أنفسهم عند الكلام عليها. من أجل ذلك لا يحقُ لنا أن نتّهم المعريّ «بالجهل»، إذا أعلن أنه «لايدري» حقائق هذه الأمور التي لا سبيل إلى القوف على حقائقها! إن مثل هذا الموقف قديمٌ معروف في تاريخ الفلسفة، قال الفيلسوف السفسطائي بروتاغوراس (ت ٤١١ ق.م.): أما فيما يتعلق بالآلهة، فلا يُمكنُني أن أعْرِف إذا كانت موجودة أو غير موجودة. إن ثمة أموراً كثيرة تحول دون هذه المعرفة أهمّها غموض هذا المطلب وقِصَر حياة الإنسان». ثم جاء بعد المعري أيضاً نفرُ أعلنوا استحالة معرفة حقائق الأمور الماورائية، حَسْبك أن تعرفَ منهم ابن رشد وكنط، وأن تطّلع على مذاهبِ اللاأدريين والطبيعيين والمُرجئة العقليين من القدماء والمحدّثين حتى تعلمَ أن امتناع المعري عن إصدار حكمٍ في قضايا ما وراء الطبيعة، سلْباً أو إيجاباً، إنما هو فلسفةٌ صحيحة ورأي صحيح.

وما دامت فلسفة المعَري في أكثرها، إنما هي استعراضٌ ونقد وتحليل، فليس من المنتظر أن تجدَ في مادّتها ابتكاراً ظاهراً، ولكنك واجدٌ على كل حال في أسلوبها ابتكاراً عظيماً. إن الأسلوب الذي عالج به المعريُّ تلك القضايا القديمة المعروفة، في هذا الثوب الشِعريّ اللمّاع وبهذا النفاذ من البصيرة النيّرة، وبذلك التهكُّم المرّ اللاذع المضافِ إليهما، هو الذي خلق عبقرية المعريّ وأحلّه هو مكاناً رفيعاً بين جبابرة التفكير، ومكاناً متواضعاً في تاريخ الفلسفة.

وإذا نحن حاولنا أن نجدَ مصادر هذه الفلسفة فيجب أن نُحاولَ البحث عنها في:

(١) شخصية المعري (راجع الكلام على عناصر شخصيته).

(٢) بيئة المعري (راجع الكلام على عصره).

(٣) التاريخ العربي والأدب اللذين استمدّ منهما مادةً وأسلوباً.

(٤) الإسلام، وهو الأساس الذي قام عليه تفلسف المعري.

(٥) المذاهب الكلامية الشائعة كالأشعرية والمعتزلة والجبرية؛ ثم المذاهب الفِقهية في الإسلام.

(٦) الدياناتِ المختلفة كاليهودية والنَصرانية والمجوسية ودين الصابئة (عبَدةِ النجوم).

(٧) المذاهب الفلسفية الكبرى في الفلسفة اليونانية، وخصوصاً الفلسفة الطبيعية (فلسفة ثاليسَ وأتباعه)، وفلسفة السَفْسطائيين، وفلسفة المشائينَ أتباع أرسطو، ثم المذهب الإسكندراني المعروف خطأً باسم الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ـ وهذه أمور عرَفها المعري من المطالعةِ ومن الجدال الشائع في الشام (سورية) يومَذاك؛ وعَرَفها على ما كانت شائعة عليه.

(٨) مذاهب التفكير الشرقية التي هي في الحقيقة مزيجٌ من التفلسف والتدين كالبوذية الكينوية والصيامية والتناسخية مع شيء من التفلسف الصيني في اعتقاده بفساد الطبيعة البشرية ـ وهذه أمور يُظن أنه احتك بها بالدعاة إليها حينما كان في بغداد (٣٩٨ ـ ٤٠٠ هـ).

أما رأيه في أن النسلَ جِنايةٌ فراجع إلى مذهبِ مَزْدكَ الفارسيّ[١].

ويبدو لنا أن بين مذهب المعري في الحياة والمذهب المعروف باسم «جاينا» شبهاً.

---

(١) ميمني ١٨٩.

يرى أهلُ هذا المذهب أن الإنسان يجب ألا يؤذي «ذا حياة»، سواءٌ أكان إنساناً أم حيواناً أم نباتاً؛ ولا أن يكذِب. وهم يَرَوْنَ الزهدَ أيضاً وخصوصاً الصوم، ويؤكِدون قيمة العِفة، ويتُوقون إلى الفناء. غير أنهم يخالفون المعريّ في أنهم يبالغون في الصيام حتى إنهم ليستعجلون الموتَ من طريقه[١].

(٩) المذاهب الباطنية، منها ما عَرفه في بغداد، كمذهب جماعات تُشبه جماعة إخوان الصفا، وكمذهب جماعة إخوان الصفا أيضاً؛ ومنها ما عَرفه بعد رجوعه إلى المعرّة (٤٠٠هـ) كالمذهب الفاطمي الذي تفرّع منه المذهبُ الدِرزي، ثم مذهب الحشاشين، ومذهب محمد بنِ نُصير العَلويّ الذي يُعرَف أتباعه باسم «النصيرية» (والعَلويين) ـ ولقد كانت هذه المذاهب يومذاك كثرة الشيوع بادية الأثر في المجتمع. وكان تأثّره بالمذهب الدرزي خاصة شديداً يقتضي أن نُفردَ له فصلاً في باب «المذاهب الأجنبية».

ولقد اتهم أبا العلاء كثيرون من القدماء بالإلحاد؛ ثم مضى زمَنٌ فنسبوه إلى دينِ البراهمة الهنود. ويحسُن أن نرى هنا طرَفاً من تطور هذه التهمة.

أما الثعالبيُّ صاحبُ «يتيمة الدهر» والمتوفّى قبل المعري بعشرينَ سنة، فلم يذكرُه بشيء. وأما الخطيبُ البغداديُّ صاحب تاريخ بغداد، والمتوفى بعده بأربعَ عشْرةَ سنة، فقد روى أن جماعةً من الناس رَموُه بالإلحاد. وكذلك الباخرزي المتوفى بعده بثماني عشرةَ سنة، فقد اكتفى بأن يقول: «وربما رَشح إناؤه بالإلحاد. وإنما تحدّثت الألسنُ بإساءته لكتابِه الذي زَعموا أنه عارض به القُرآن وعَنْونهُ «بالفصول والغايات»...والسّمعاني المتوفى بعده بثلاثَ عشرةَ سنةً قد روى جملة الخطيب البغدادي نفسها، ولا ندري من أخذها عن الآخر. وإلى ذلك الحين كان المترجمون للمعريّ يذكرون زُهده وامتناعه عن أكلِ اللحم منفصلَيْن ولا يَربطونهما بمذاهبَ الأقدمين[٢].

---

(١) Cf. Buhler 12 ff.

(٢) تعريف القدماء ٣ . ٤ .، ٧، ٨، ١٣.

ولعلّ أول من ربَط بين التهمتين كان ابن الأنباريّ صاحب «نُزهة الألبّاء في طبقات الأدباء» والمتوفى سنة ٥٨٧ هـ بعد أبي العلاء بمائة وثمان وعشرين سنة، فإنه قال: «ويحكى عنه أنه كان بَرهميّاً وأنه وُصِفَ لمريض فرّوج فقال: استضْعفوك فوصفوك! ويحكى عنه كلماتٌ وأشعارٌ موهمةٌ توجب التُهمة في حَقه. والله أعلم»[١]. فلما جاء أبو الفرج بن الجوزي، المتوفّى سنة ٥٩٧ هـ، قال في كتابه «المنتظم في أخبار الأمم»: «وكان ظاهرُ أمره يميل إلى مذهب البراهمة: فإنهم لا يروْن ذبح الحيوان، ويجْحَدن الرُسل. وقد رماه جماعة من العلماء بالزندقة والإلحاد، وذلك أمر ظاهرٌ في كلامه وأشعاره...» ثم حمل عليه حملة شعواء واتهمه بالكفر وأكّد أنه يُعارض القرآن في كتابِ الفصول والغايات... ثم استراح إلى أن يقول: «فسُبحان من أعمى بَصَره وبصيرته!»[٢].

وبعد ابنِ الجوْزي تناقلَ المترجمون للمعريّ هذه التُهَم وتبسّطوا فيها. ومعَ أن المعريّ قد وافق أهل مذهب الجاينا والبراهمة في أشياء من آرائهم، كترْك إيلام الحيوان وإنكار البَعْث (في أول أمره) ورفْض التصديق بأن الرُسل أتوا من عند الله، فإن هذا يدُلُّ فقط على أنه تأثر إلى حدٍ ما بهذه الآراء، ولكن لا يدلُّ أبداً ـ كما نعْرِف ذلك من اتجاهه الفلسفي ـ على أنه نهج أحد المذهبين أو قصد إليهما. نحن نعلم أن المعري لم يأخُذ مذهباً ما برُمّته بل لم يتّخذ مذهباً ما. إلا أنه كان يوافق أصحاب المذاهب في ما حَسُن عنده من آرائهم وينتقد ما لا يراه حسناً في رأيه. ولا نُكْرَ في أنّ عدداً من آراء المعري قد تبدّل مع الزمن.

* * *

هذا المزيج المؤتلف المختلف تفرق على قِلة أو كثرة في ديوانِ «سقط الزند» وفي رسالة الغفران، ثم في اللزوميات خاصة.

---

(١) تعريف القدماء ١٧.

(٢) تعريف القدماء ص ١٩ وما بعدها.

٤ ـ موجز فلسفته وخصائصها

محاولة ترتيب اللزوميات ترتيباً تاريخياً. اتجاه المعري في لزومياته: تقيته، لا أدريته، الشك الفلسفي والتشاؤم، اتباع العقل والتفكير المادي.

لم يبتدع المعريُّ مذهباً ولا أحسَبُه قصَد ذلك، ولا نستطيع أيضاً أن نقولَ إنه أخذ مذهباً فلسفياً برُمّته أو اعتنق مذهباً دينياً بعَينِه مرةً واحدة، وإمّا كان يُعْجبه الرأي بعد الرأي في مذهب ما فيَستحسِنُه ويَحُكّ به الآراء التي تُخالفه في المذاهب الأخرى من غير أن يعملَ به أو أن يدعوَ إليه. ولقد فوجيء كثيرون من الدارسين من هذا الباب: يَعرِضُ لهم الرأي في لزوميات المعري فيحاولون أن يَنسقوه في «نِظام آرائه» فلا يستطيعون، فيزعُمون أن المعريّ متردّدٌ متحيّرٌ متشكّك.

ترتيب اللزوميات:

وقبل أن نستعرض آراء المعري الأصيلةَ وقبل أن نبيّنَ مَرتبتها في تاريخ الفلسفة، أو بإضافةِ بعضها إلى بعض على الأقل، وقبل أن نستخرج حُكماً ما منها، يجبُ أن نَعرِف كيف رَتّب المعري لزومياتِه، هل نظَمها على الترتيب الذي نراه مطبوعاً في نُسخ اللزوميات؟ أم أنه كان يَنظِم ما اتفق له على غيرِ ترتيبٍ ثم يعود فيّضع كلّ لزومية في موضِعها من حروف الرويّ؟

أ ـ يذكُر المعريُّ في أولِ مقدمةِ «اللزوميات» ما يلي:

«كان من سوالف الأقضيةِ أني أنشأت أبْنيةَ أوراقٍ توخّيت[1] فيها صِدق الكَلِمة

(١) من سوالف الأقضية: من الأمور التي قضاها (كتبها) عليّ الله في الزمن السالف (الماضي). =

ونزّهتُها عن الكذب. . .فمنها ما هو تمجيدٌ للهِ الذي شرُفَ عن التمجيدِ ووَضع المِنَنَ في كل جيدٍ[١]؛ وبعضها تذكير للناسين، وتنبيه للرَقدِة الغافلين، وتحذير من الدنيا . . . وإنما وصفتُ أشياء من العِظة، وأفانينَ على حسب ما تسمح بع الغريزة[٢]. فإن جاوزت المشترَط إلى سواه فإن الذي جاوزت إليه قولٌ عُرّي من المَيْن[٣]. وجمعت ذلك كله في كتاب سميته لزوم ما لا يلزم . . .».

ثم يختم هذه المقدمة نفسها بقوله:

«وهذا حين أبدأ بترتيب هذا النَظم وهو مائة وثلاثةَ عَشرَ فصلاً، لكل حرفٍ أربعة فصول، وهي حَسْب حالات الرويّ من ضم وفتح وكسر وسكون؛ وأما الألِفُ وحدَها فلا تكون إلا ساكنة. وربما جئت في الفصل بالقِطعة الواحدة أو القطعتين ليكون قضاءَ حق التأليف».

فيظهر مما تقدّم بوضوح أنّ المعريّ قبل «أن يبدأ بترتيب اللزوميات» كان قد نظمَها كلّها؛ ويظهَر أنها لم تكن مُرتّبة على ما هي عليه في الطبَعات الموجودة بين أيدينا. وعندي أن المعريّ كان ينظِم اللزوميات «مجموعاً مجموعاً»، أعني أنه كان يتناول حرفاً من حروف الرويّ: الهمزة أو الباء أو الميم، ويَنظِم عليه من اللزوميات ما قد يتّفق له. ومن القرائن على ذلك أنك ترى «نفساً» واحداً يسود أكثر «اللزوميات المتتالية»، وأن هذه اللزوميات المتتالية تبحَث في فكرة واحدة أو فِكراتٍ مُتقاربة؛ وكثيراً ما خضع مثل هذا المجموع من اللزوميات لمُفردات وتراكيب تتَملّك المعريّ فيكرّرها عند كل مناسبة. راجع باب التاء مثلاً فتجدَه يكرّر لفظ «السبت» ومشتقاته؛ ويُكثِرُ من ذِكر الأيامِ المقدسةِ عند المسلمين والنصارى واليهود (الأحد والسبت خاصة):

= أنشأت (كتبت، نظمت) أبنية أوراق (مجموعاً من الأوراق) توخّيت (قصدتّ، أردتّ).

(١) المِنّة (بالكسر): العطيَّة، النعمة على الإنسان. جيد عنق. وضع المنن في كل جيد: أنعم الله على كل إنسان.

(٢) أفانين: غصون (أنواع). الغريزة: الطبيعة المركوزة في الإنسان (والحيوان). ما تسمح به الغريزة؟

(٣) عرّي عن المين (الكذب): أبعد عنه الكذب.

وكفّرها ليلٌ ترهّبَ شُهبُه تُخالُ يهوداً عاق عن سيَرها السَّبْتُ[١].
يعيش أُناسٌ لا يَمَسُّ جَسومَهم شُفوفٌ ولا يُحْذي لأقدامهم سبْت[٢].
ثلاثةُ أيام لأهل تنافُرٍ، ولكنَّ قولَ المسلمين هو الثَبْتُ:
يرى الأحدَ النَّصريُّ عيداً لأهلهِ، وجُمعَتُنا عيدٌ لنا، ولك السبت.
فقد أخبرت عن غيّها سَنواتُها كما أخْبرت آحادُها وسبوتها.
إذا كانتِ الأحبارُ تُعْظِمُ سَبْتها فأخو البصيرة كلَّ يومٍ مُسبتُ[٣].
فيا للنصارى إذا أمسكوا ويا لليهودِ إذا أسْبتوا[٤].

وربما أعادَ المعانيَ والتراكيبَ في اللزوميات المتتالية وأعاد القوافيَ أحياناً، فقد قال:

أصُمْتَ الشهورَ فهلا صَمُتَّ، ولا صومَ حتى تُطيلَ الصُموتا[٥]!
يُلاقي الفتى عَيْشَه بالضَلالِ ويبقى عليه إلى أن يموتا.

---

(١) كفّرها (كفّر النجوم): سترها غطّاها، ترهّب شهبه: تفرّقت نجومه في نواحي السماء كأنها رهبان (لاقتراب الفجر؟) تخال يهوداً... كأنها رجال من يهود كانوا في سفر ثم أدركهم السبت فتوقفوا عن إتمام سفرهم.

(٢) يعيش جماعة من الناس فقراء (أو زاهدين متقشفين) لا يلبسون على أجسامهم شفوفاً (جمع شفّ بفتح الشين)أو ثياباً تسترهم ولا يحذي (يقطع، يفصّل) لأقدامهم سبت (جلد)، أي لا يلبسون أحذية.

(٣) الحبر (بكسر الحاء): العالم من اليهود. تعظيم السبت: ترك العمل الدنيوي فيه للانصراف إلى العبادة). أخو البصيرة (العاقل المشرف على حقائق الأمور). كل يوم مسبت (يفعل مثل ذلك).

(٤) أمسكوا (عن الطعام): صاموا (وصومهم خمسون يوماً يمسكون فيها عن الطعام من أول الليل إلى نصف النهار ثم يكتفون في الأيام الخمسين بطعام لا يدخله لحم ولا شيء آخر مستخرج من الحيوان كالسمن واللبن والبيض الخ). والمعري، في البيت، في هذا البيت، يشك في أن جمهورهم يفعل ذلك (راجع البيت التالي لهذا البيت):

وقد سئلوا عن عباداتهم؛ فما أيّدوها وما ثبَّتوا.

(٥) لا فائدة من الصوم (الإمساك عن الطعام والشراب) إذا لم يصمت الإنسان (يمسك لسانه عن الكلام الذي لا حاجة إليه...).

ثم قال بعدها مباشرة :

أخـو الـراحِ إن قـالَ قـولاً وَجَـدْ تَّ أحسنَ مما يقولُ الصُموتا[١].
ويشرَبُ منـها إلى أن يَـقـيء، ولا غَرْوَ إن قُلتُ: حتى يموتا[٢].

وبعدئذ نلاحظ أيضاً أن «النفَس» الشعري واحد، فنميل إلى القول بأن هذه اللزومياتِ المتتاليةَ في النُسخِ التي بأيدينا يجبُ أن تكونَ قد نُظمت في وقتٍ واحد أو في أوقات متقاربة؛ ثم نستبعدُ أن يكونَ قد فُصل بينها بلزومياتٍ أُخَرَ كِثارٍ، أو بزمنٍ طويل.

* * *

إن المعريَّ بلا شكٍّ لم يبدأ بحرفِ الهَمْزة ثم استمرَّ حتى وصلَ إلى حرف الياء؛ بل كان - فيما أرى - يَنظِمُ من هنا ومن هنالك، وقد يَنظِمُ مجموعاً من اللوزميات على «الراء» ثم ينظم مجموعاً آخرَ على العين، ثم يعود إلى الراء أو إلى غيرها. إلا أنه في كلّ مرةٍ ينظم مجموعاتٍ كباراً دُفعةً واحدة. وربما شذّ عن ذلك أحياناً فنَظَمَ لزومية واحدة أوِ اثنتين.

ب - أما القرائنُ على ذلك فكثيرة: أولُها الإشاراتُ التاريخية وسآخذُ منها واحدةً مشهورة هي «قصّة صالح بنِ مرداس صاحبِ حلَبَ استنقاذِ المعرّة من غضبَه». وذلك أن فتاة عَذراء من أهلِ المَعرّة مرّتْ بحانةٍ هنالك فتعرض لها بعضُ أهل الحانة وغلبوها على أمرها؛ فجاءت يوم الجُمعة إلى المسجدِ الجامعِ بالمعرة وقصّت على المصلين أمرها فثاروا إلى الحانة فهدّموها. وفي ذلك يقول المعريّ:

أتـت جـامـعٌ يـومَ الـعـروبـة جـامـعـاً تقُصُّ على الشُّهّاد بالمِصر أمرها[٣].

---

(١) مدمن الخمر لا يتكلم كلاماً سليماً، من أجل ذلك كان صمته أصوب.

(٢) يشرب بلا حساب، ولو أضرَّ ذلك به أو أدّى به إلى الموت.

(٣) جامع من أسماء البنات. وجامع هي المرأة الحامل (الحبلى) للمرة الأولى. جامعاً: مسجداً. المصر: البلد الكبير (عاصمة المقاطعة، نحو الكوفة أو البصرة أو حمص الخ). أمرها: ما فعل بها السكارى الذين كانوا في الحانة.

فلو لم يقوموا ناصرينَ لصَوْتها لَخِلْتُ سماءَ الله تُمطِرُ جَمْرَها.
فهدّوا بناءً كان يأوي فِناءَه فواجرُ ألْقَتْ للفواحش خُمرها[١].
أَلِفْنا بِلادَ الشام إلْفَ ولادةٍ نُلاقي بها سُودَ الخطوبِ وحُمرها.
فإني أرى الآفاقَ دانتْ لظالمٍ يَغُرُّ بَغاياها ويشرب خَمرها[٢].
وما العيشُ إلّا لُجّةٌ باطليةٌ، ومن بَلغَ الخمسين جاوزَ غَمْرها[٣].

وقد اتفقتْ هذه الحادثةُ سنة ٤١٨ هـ (١٠٢٧م) وعُمُرُ المعريّ يومذاك خمسٌ وخمسون سَنة.

وكان لصالح بنِ مِرداس وزيرٌ روميّ اسمه ثيودور كان يَتّهِم أهلَ المعرةِ بأنهم قتلوا حماه (والدَ امرأته). فلما هدمَ المعرّيون بيتَ الفُجورِ في بلدتهم سيءَ ثيودورُ وتذكّرَ ثأرَه القديمَ فأثار صالحاً على أهل المعرة. واطمأنتْ أُذُن صالح لكلمات ثيودورَ ففرض على المعرة جِزية باهظة ثم أناخ حولها بجيشٍ لَجِب يُريد هدمَها. فجاء أهل المعرة إلى شاعرهِم أبي العلاء وبعثوه شفيعاً إلى صالح فأكرم صالحٌ مَثواه وعفّ عن هدم المعرة، ولكنْ لم يُعْفِ أهلها من الغرامة، على الأغلب. ولقد أثارتِ الحادثتانِ معاً نِقمة المعري على صالح هذا فذكره في بضع لزوميات مُعرّضاً أو مُشهِّراً:

بُعثتُ شفيعاً إلى صالح وذاك من القومِ رأيٌ فسدْ.
ما لُمت في أفعاله صالحاً بل خِلْته أحسنَ مني ضميرْ.
أرى حَلَباً حازها صالحٌ وجالَ سِنان على جِلّقا[٤].

---

(١) يأوي فناءه (الباحة التي أمامه): يسكنه. الفاجرة: المرأة التي تبيح نفسها بالمال. الفاحشة: الصلة المحرّمة بين الرجل والمرأة. ألقت المرأة خمارها (بكسر الخاء): فعلت ما تفعله علانية وبلا استحياء.

(٢) الآفاق= جميع أطراف الأرض. دانت: خضعت. يغرّ بغاياها: يشجع الفاجرات على أعمالهن (يعطيهن إذناً بذلك). ويشرب خمر الآفاق (يتمتع بخيرات البلاد وملاذها).

(٣) الحياة لجّة (بحر عظيم) من الباطل (الأعمال الخارجية عن الشرع). جاوز غمرها: تخطى (نجا من) إغراءها.

(٤) صالح بن مرداس أمير حلب الظاهر الفاطمي (صاحب مصر) وقتل (سنة ٤٢٠ هـ) في إحدى المعارك في منطقة الأردن. سنان بن عليّان حليف صالح بن مرداس اتفقا على قتال الفاطميين على أن يكون جلّق (دمشق) لسنان ابن الأثير ٩: ٢٣٠.

أصالحُ، هل أُصالحُ أو أُعادي، وبالي مُوقِنٌ بعِظام بالِ[١].
نجّى المعاشرَ من براثنِ صالحٍ ربٌّ يفرِّج كلَّ أمرٍ مُعضلِ[٢].

والمنتظر أن يكون المعريّ قد نظمَ اللزومياتِ التي منها هذه الأبيات في وقت واحد أو في أوقات متقاربة؛ ولا ريبَ في أنه قال اللزومية التي منها البيت الأخير (هنا) مباشرة بعد اللزوميةِ التي منها البيت الأول، للصِلة التي بينهما، معَ أن بينهما في النُسخة التي بين يَديّ (المكتبة التجارية ـ مصر - ١٣٤٣هـ، ١٩٢٤م) نحو أربعَمائِة صفحة تشتمل على نحوِ خمسةِ آلاف وأربَعَمائةِ بيت أو تزيدُ. من أجل ذلك أرى أن المعريّ نظم هذه اللزومياتِ ثم فرّقها في أماكنها من أحرف الرَويّ، سنة ٤١٨، أو بعدها بقليل، وعمُرهُ يومذاك على ما مرّ بنا خمسةٌ وخمسون عاماً.

ج ـ وهناك قرينةٌ ثانيةٌ قيّمة في ترتيب اللزوميات. يظهر أن المعريّ كان يتأمل الحياة ثم يقارنُ أدوارها ولذّاتها وتكاليفها بأدوار حياة الإنسان عموماً. وكثيراً ما كان يذكرُ عمره هو في هذه المناسبة. وليس من المنتظرِ أن يقول إنه قد بلغَ الخمسينَ وهو شابٌّ أو وهو شيخٌ متهدّم. فلنأخذِ الأبياتَ التي يذكر المعري فيها سِنَّه بصراحة:

حياتيَ بعدَ الأربعين مَنيّةٌ ووُجدان حِلف الأربعين فُقود[٣]؛
فما لي وقد أدْركت خمسة أعقُد؟ أبَيني وبينَ الحادثات عُقود[٤]؟
إذا كنتُ قد جاوزتُ خمسين حِجّة ولم ألْقَ خيراً فالمنيّة لي سِترُ.
ورميتُ أعماري ورائيَ مِثلما رَمتِ المَطِيُّ مَهامِهَ السُّفّار[٥].

---

(١) بالي: فكري. موقن: معتقد، على يقين. بعظام بال (بموته؟).
(٢) برثن (بضم الباء والثاء): مخلب (ظفر) الطائر الكاسر والسبع (بضم الباء) الضاري (المتغذي باللحم). وكان صالح بن مرداس ظالماً. المعضل والعضال (بضم العين) الذي لا دواء له (يبدو أن هذا البيت من لزومية نظمت سنة ٤٢٠ هـ، بعد مقتل صالح).
(٣) يقول المعري عن نفسه إن حياته كانت بعد الأربعين من عمره كأنها موت لأنه لم يكن يتمتع بما كان يتمتع به الشبان.
(٤) العقد: عشر سنوات. أبيني وبين الحادثات (المصائب، الموت) عقود (اتفاقات، تحالف) تحميني من المصائب.
(٥) المطيّ جمع مطية: حيوان للركوب. المهمة: الفلاة (الأرض المقفرة) الواسعة. السفّار: المسافرون. مرت حياتي بسرعة.

وركبتُ منها أربعينَ مَطيّةً ... لم تَخلُ من عَنت وسوء نِفار[١].
لعَمْري لقد جاوزتُ خمسين حِجّة ... وحَسْبي عَشرٌ في الشدائدِ أو خمسُ[٢].
أخمسينَ قد أفْنيتُها ليس ناقعي ... بتأخير يوم أن أعَضّ على خمسي[٣].
خمسون قد عِشتها فلا تعِشِ، ... والنعش لفظ من قولِك انتعِش[٤].
شربت سِنيَّ الأربعينَ تجرُّعاً، ... فيما مَقِراً ما شُربُه فيّ ناجع[٥].
عَلِقتُ بحبلِ العمر خمسين حِجة ... فقد رثّ حتى كاد ينقطع الحبل[٦].

هذه الأبيات التي مرتّ بك قد أثبَتُّها على الترتيب الذي وردت عليه في اللزوميات التي بين أيدينا، وكلها تتضمن عمر المعري يوم قالَها لا شك في ذلك. ثم إنك ترى «الأربعين» في خلال أبيات ذُكرت فيها «الخمسون»، مما يدل صراحة على أن البيت (شربتُ سِنيّ الأربيعين) نُظم قبل البيت (فما لي وقد أدركتُ خمسين حِجة) ولكنه تأخّر عنه في الترتيب لأنه على رويّ العين؛ أما البيت الثاني فقد تقدّم لأنه على رَوي الدال. فمن هنا أيضاً نعلم أن المعريّ كان يَنظِم اللزوميات على غيرِ ترتيبٍ مخصوص ثم يَضعُها في أماكِنها من أحرُفِ الرَويّ.

د ـ ثم هنالك قرينةٌ ثالثة شبيهة بالقرينة الثانية: قد يُشير المعريُّ إلى تقدّم سِنّهِ مرةً بعد مرة من غير أن يذكُرَ عددَ السنواتِ صراحة، ولكن يذكرُ مثلاً صِباه وكهولتَه وشيْبَه وقربَ انتهاءِ حياته. من ذلك قوله:

---

(١) مطية (كناية عن سنة) العنت: المشقة.النفار (للدابة): صعوبة القياد.
(٢) حجّة: سنة. حسبي: يكفيني.
(٣) لا أريد ان تزيد حياتي يوماً جديداً كيلا أعض على أصابعي الخمس (كيلا أندم كثيراً) بلقاء مصائب جديدة كثيرة.
(٤) فلا تعش= أنصحك ألا تطلب أن تعيش إلى ما بعد الخمسين. النعش (ما يحمل عليه الميت) صيغة مثل الانتعاش. من قولك: انتعش (إذا قلت لرجل: انتعش، فمعنى ذلك أن قوّته خائرة وأنت تتمنى له رجوع القوة).
(٥) عشت أربعين سنة برغمي (كارهاً). المقر: المر. ناجع: نافع. هذه الحياة المرة لم تنفعني (مع أن الدواء يكون عادة مراً) (؟).
(٦) أجبرت (بالبناء للجمهول) على الحياة خمسين سنة. وقد ضعف حبل عمري وتهرَّأ وأوشك أن ينقطع (أن أموت).

ـ وذاك أن سوادَ الرأسِ غيّره ... في غُرّةٍ من بياضِ الشَيْب أضواءُ[١].
ـ أصابَ جَمْريَ قُرّ فانتبهتُ له، ... والنارُ تُدفىء ضيفي حينَ أدفئها[٢].
ـ طال الثَواءُ وقد أنَى لمفاصلي ... أن تستبدّ بضَمّها صحراؤها[٣].
ـ خلّني، يا أُخيّ، أستغفر اللّـ ... ـه فلم يبْقَ فيّ إلّا الذَّماءُ[٤].
ـ فقد عِشتُ حتى مَلّني، ومَلِلْتهُ ... زماني وناجَتني عُيونُ التجاربِ[٥].
ـ أأذهِبُ فيكمُ أيامَ شَيْبي ... كما أذهبتُ أيامَ الشبابِ؟

هذه أبيات مأخوذةٌ من حرفِ الألفِ وحرفِ الباء في اللزوميات، أي من أولِ الكتابِ، وتراه فيها يذكرُ كثرةَ شَيْبه ويذكرُ مَلَله من الحياة ويقول: «فلم يبقَ فيّ إلا الذماء" أو يقول: «مَلّني ومَلَلْتُه زماني» مما يدُلُّ بلا ريبٍ على أنه نظَمَ هذه الأبياتَ وهو متقدّمٌ في السِنّ، ومعَ ذلك فهي تقَعُ في رأسِ اللزوميات .

ثم إننا إذا قلّبنا في اللزوميات وَصلْنا إلى مثل قوله:

تَخِذَ الغُرابُ على المفارقِ موقعاً ... ولقد علمتُ بأنه سيُطار[٦].
تأخُّرُ الشيبِ عني مثلُ مَقْدِمِهِ ... على سواي، ووقتُ الشيب ما حضرا.
وما أصيحُ بغربانِ الشباب: قَعي؛ ... ولا أُنادي غراب الرس: لا تَطِر.
مرحباً بالموتِ والعيشُ دُجىً ... وحِمامُ المرءِ كالفَجْر سَطَعْ[٧]!

---

(١) شابت مواضع مترقة من رأسي.
(٢) جمري: نشاط شبابي. قرّ: برد (ضعفت قواي). حين أدفئها: حين أزيدها وقوداً (بفتح الواو)، ولكن لا أستطيع أن أزيد قوة جسمي كما أزيد وقود النار في موقد بيتي.
(٣) الثواء: البقاء (في الحياة). أنى: حان (أصبح واجباً). الصحراء (هنا) القبرة.
(٤) الذماء: البقية من الروح في الجسد.
(٥) ناجتني: كلمتني سراً. عيون التجارب= أخبرتني بحقائق الأمور.
(٦) لا يزال الغراب (شعري الأسود، كناية عن الشباب) واقفاً على رأسي، ولكنه سينفّر (بالبناء للمجهول) ويطير (سأشيب).
(٧) ما أحسن الموت في أيام الشباب. دجى (كناية عن سواد الشعر). وحمام (موت) الإنسان في فجر (أوائل) حياته.

رأيناه يذكر أن شَعره لا يزال أسودَ، وأنّ الشيبَ تأخّرَ عنه، وأنه يَوَدّ أن يموت في شَرْخ الشباب، بعد أن كان قد قال في صدر اللزوميات أن رأسَه قد اشتعل شَيْباً، وأنه ملّ الزمانَ وملّه الزمانُ، وأنه لم يبق فيه إلا بَقيةٌ من الحياة. وبما أننا لم نعهَد بعدُ رجلاً علاه الشيب ثم عادَ شعرُه أسودَ قائماً، فإننا نجْزمُ بأنّ المعري نظَمَ هذه الأبياتَ التي على حرفَيِ الراءِ والعينِ قبل تلك التي نظَمَها على حَرْفي الهمزةِ والباء، ولكنه جَعَلها في اللزوميات متأخّرة في الترتيب عن أخواتها.

هـ ـ وأما القرينة الرابعةُ فتتعلّق بتطوُّر أسلوبِ المعري وبتفاوتِ النَظم في لزومياته. ولا أظنني أعدو الحقَّ إذا قلتُ إن آراء الشاعر أوِ العالم أو الفيلسوف تكون في أوائلِ اشتغاله بفنّهِ أقلّ نُضجاً مما تُصبحُ عليه في أواخِر عمره. وكذلك لا أُخطئُ الصواب إذا قلتُ إن أسلوبَ الرجل يكون في أولِ أمره معقّداً مُنهَماً قليلَ الصَقل كثيرَ التكلُّف؛ فإذا تقدّم في السِنّ وهو يُساير أسلوبه تناقصتْ سيئاتُ ذلك الأسلوب وتزايدت حسنَاته. وكذلك إذا كان المرء ـ في أوائل حياته - قليلَ النُضْج الفكريّ أخذ أُسلوبَه بالتنميق والترقيش[1] وجعل وُكده اللُغةَ والصِناعة فكانت ألفاظُه أكثرَ من معانيه. فإذا نَضِجَتْ آراؤه وكَثُرت أفكاره وأخذتْ معانيه تتدفق على قلمهِ أهملَ التنسيق والترقيش وأغفلَ الصِناعة من جناسٍ وطِباق وموازنة، إن لم يكنِ الإغفال كلّه فبعْضَه. وإننا لَنرى مثل ذلك في لزوميات المعرّي. خُذْ مثلاً قولَه في حرف اللام المكسورة (في آخِرِ ذلك الحرف):

حِكَمٌ تدُلُّ على حكيمٍ قادر ... متفرّدٍ في عِزّة بكمالِ.
والمالُ خِدْنُ النفسِ غيرَ مدافَعٍ ... والفقرُ موتٌ جاء بالإهمال
أوَما ترى حَكَمَ النجومِ مصوّراً ... بيتَ الحياةِ يَليه بيتُ المال[2]؟
ومِنَ الجِهات السِتّ ربي حائطي ... لا عنْ يميني مرةً وشِمالي.

(١) الترقيش: الزخرفة، التزيين.

(٢) حكم النجوم: المنجّم. مصوّراً (في رقعة التنجيم). بيت (منزلة). يليه: (بجانب). كناية عن أن المال مرادف الحياة.

وبعدَ هذه اللزومية الضعيفةِ الأسلوبِ تأتي لزوميةٌ أخرى لا نُضْجَ فيها، حتى إن فيها آراء تُناقض ما عُرِفَ من فلسفة المعرّي من قِلّة الثِقة بالعقل، ومِنَ القول بخُلود البشر وبالدعوة إلى النسل:

يا صاحِ، ما أهوى وما أقْلي؟ ثِقلي عَلي، فلا تَزِدْ ثِقْلي[١].
إنّ العقولَ تقول مُولِيَةً: ليس الأنامُ كنابتِ البقل[٢].
صَدِئت خواطِرُنا فما صُقِلتْ، والمُكثُ أحْوَجها إلى الصقل[٣].
دُنياكَ دارٌ كلُّ ساكِنِها متوقعٌ سبباً من النقل[٤].
والنَسْل أفضلُ ما فعلت بها، وإذا سَعَيْتَ له فعَنْ عقل.

وهناك لزومياتٌ أُخرى من هذا الباب نجدُ واحدةً منها، في حرف اللام أيضاً، يذكر فيها أنه لا يزالُ شاباً وأنه لا يزال خاملاً، ونحن نعلم أنه في أواخرِ أيامهِ طَبّقتْ شهرتُه الآفاقَ وَوفَد عليه الطُلابُ من كل صَوْب:

حبذا العيشُ والزمانُ غريرُ والفتى ما استجدّ حُلة كهْل[٥].
وخمولي يذودُ عني الرزايا نام عني الأذى فلم يَنتبِهْ لي[٦].

وهاك الآنَ هذه اللزوميةَ، وهِيَ أولُ لُزومية في حرفِ الهمزة، فانظُرْ فيها مَتانةَ الأسلوب وحريّةَ التعبير ونَضج الآراء وإصابة المرْمى وأثرَ الاختيارِ الطويل معَ وضوح الغَرض:

أولو الفضل في أوْطانهم غُرباءُ تشِذّ وتنأى عنهم القُرباءُ[٧].

---

(١) يا صاح= يا صاحبي. قلى: كره، أبغض. ثقلي عليَّ: عبء الحياة عليَّ ثقيل.
(٢) مولية: مقسمة يميناً. الناس ليسوا كنابت البقل: يحصد فيعود فينبت. (أو يحصد فينتهي وجوده).
(٣) والمكث...: طول الحياة جعل العقول كليلة (ضعيفة).
(٤) متوقع سبباً من النقل: منتظر أن ينتقل عن هذه الدنيا (بموت) بسبب من الأسباب.
(٥) الزمان غرير: حسن، ناعم العش.
(٦) ذاد: دفع. أبعد. الرزيّة: المصيبة.
(٧) أولو: أصحاب. شذّ: خالف. ابتعد. القرباء: الأقارب.

فما سَبأوا الراحَ الكُميتَ لِلذّةٍ، ولا كان منهم للخِراد سباء[١].
وحسْبُ الفتى من ذِلّة العيش أنه يروح بأدنى القوت وهو حِباء[٢].
إذا ما خَبَتْ نارُ الشبيبة ساءني، ولو نُصّ لي بين النجوم خِباء[٣].
أُرابيك في الوُدّ الذي قد بَذَلْتَه فأضعِفُ إنْ أجْدى لديك رِباء[٤].
وما بعدَ مرّ الخمسَ عَشْرَةَ من صِباً ولا بعدَ مرّ الأربعينَ صِباء[٥].
تواصلَ حبلُ النسلِ ما بين آدمٍ وبيني ولم يُوصل بلامِيَ باءُ[٦].
تشاءب عمروٌ إذ تشاءب خالدٌ بعَدْوى، فما أعْدَتنيَ الثُؤَباء.
وزهّدني في الخلق معرفتي بِهِمْ وعِلمي بأنّ العالمين هَباء.
وكيف تَلافِيّ الذي فاتَ بعدَما تلفّعَ نيرانَ الحريق أباء[٧]؟
إذا نزلَ المِقدارُ لم يكُ للقَطا نهوضٌ ولا للمُخْدِرات إباء[٨].
على الوُلْدِ يَجْني والدٌ، ولو إنّهم وُلاةٌ على أمصارهم خُطباء.
وزادك بُعداً من بَنيكَ، وزادهم عليك حُقوداً، أنهم نُجباء.

---

(١) سبأ الخمر: اشتراها. الراح الكميت: الخمر الحمراء اللون. الخريدة: المرأة الجميلة. السباء=السبي، غنيمة الحرب.

(٢) يروح بأدنى القوت: يكفيه قليل من الطعام. حباء: عطاء. هذا الطعام القليل موفور ويمكن الحصول عليه عطيّة.

(٣) يسوءني أن يذهب شبابي ولو رفع لي بيت (وأنا شيخ كبير) بين النجوم.

(٤) رابيته: داريته.....وسأزيد في مداراتك إذا كان ذلك نفع عندك.

(٥) بعد الخمس عشرة من العمر تنقضي الحداثة (زمن المزح) وينتقل المرء إلى الجدّ. وبعد الأربعين لا يليق بالمرء أن يميل إلى اللهو.

(٦) استمر النسل من أيام آدم إلى اليوم ولم أجد في الناس لاماً وباء (لبّ: عقل).

(٧) أباء: قصب (نبات).. كيف يمكن أن أتدارك الأخطاء التي بدرت مني في شبابي بعدما عمَّ الشيب رأسي. تلفَّع: غطى، اشتمل على.

(٨) القطا: طير سريع الطيران. المخدرة: المرأة المصونة، المحجوبة في خدرها. النهوض: القيام، النشاط.. إذا قضى الله أمراً بطلت حيلة المخلوقين (لم تستطع القطاة أن تطير ولا العفيفة المصونة أن تمنع نفسها من الزلل). إباء (بالكسر): الرفض.

فمن كل ما تقدّمَ نرى أن المعرّيّ نفسَه ذكَر أنه لما كَتبَ مُقدّمة اللزومياتِ كانت كاللزومياتِ منظومةً، وأنه بدأ عندئذ فقط بترتيبها. ثم كنا قد رأينا أن المعري يذكر في أثناء اللزوميات سِنيَّ عمره مرةً بعد مرة أو يَشير إلى شَيْبه وشبابه. ولقد رأيناه يذكرُ تلك السنين على غير ترتيبٍ فتأتي «الخمسون»، مثلاً، قبلَ «الأربعين» وبعدَها، ورأيناه يذكرُ الشيبَ ويذكر مَلَلَهُ من الحياة وإيشاكه على الموت ثم يعود فيذكر الشباب واسوادادَ الشَعْر ويذكر أنه يَوَدّ أن يموت شابّاً. ثم رأينا أيضاً أنّ هناك لزومياتٍ، إذا نحن رأينا ضَعْفَ أُسلوبها وقِلّة النُضْج فيها وجَب أن تكون قد نُظِمَتْ في أوائل عهد المعريّ باللزوميات، وهي معَ ذلك تأتي في حرف اللام. ثم رأينا لزوميةً بلغتْ من قوة الأسلوب وكثرة النُضج مقاماً كبيراً وهي مَعَ ذلك اللزومية التي تتصدر اللزومياتِ كلّها في أولِ حرفِ الهمزة.

وهناك أيضاً قصّةُ صالحِ بنِ مرداس صاحب حلب، تلك القصة التي وقعت سنة ٤١٨هـ، فإن المعريّ ذكرها في الحروف الآتية: في الدال والراء والقاف واللام، والأرجح أنه نظَمها في وقتٍ واحد أو في أوقات متقاربة ثم فرّقها في أماكنها الحالية.

وعلى هذا يكونُ ترتيب اللزوميات الآن ترتيباً تابعاً لِحروف الرَويّ بقطع النظر عن زمن نظمِها. أما نظمها فقد جرى في الأغلب على الشكل الآتي:

كان المعريُّ يَنظِم «مجموعاً» من اللزوميات على حرف واحد عادة، ثم ينظم «مجموعاً» جديداً على حرف آخرَ، سابقٍ عليه أو متأخّر عنه؛ وربما نظَم بين الفينة والفينة لزومية مُفردة، وقد استمرّ في ذلك حتى أصبح لديه الفٌ وخمسُمائة وثلاثةٌ وتسعون لزومية تشمَلُ عشرةَ آلاف وسَبعمائة وواحد وخمسين بيتاً تتفرّق بين حروفِ الرويّ المختلفة بِنسَب متفاوتة. فبينما تجدُ على رويّ الراء مائتين وثلاثاً وأربعين لزومية، فإنك لا تجدُ على رويّ الألفِ اللينة أو الغين أو الواو إلّا ستاً فقط. وكذلك تفرّقت هذه اللزوميات على ثلاثة عَشَر بحراً من بحور الشعر تفرُّقاً عظيمَ التفاوتِ، فبينما ترى البحرَ البسيط قد فاز بأربعمائة وثمانٍ وعشرينَ لزومية، إذا بالبحر المديد لم يفُزْ إلا بلزوميتين اثنتين[1].

(١) هذه الإحصاءات الطريفة مأخوذة من «جولة في لزوميات المعري»، وهي رسالة تقدم بها كمال خليل البازجي عام ١٩٤٢ إلى الدائرة العربية في جامعة بيروت الأمريكية لنيل درجة أستاذ في العلوم.

ولما قَنِع المعريُّ بأن هذا العددِ من اللزوميات أصبحَ كافياً ـ وإن لم يكن في الحقيقة موزّعاً توزيعاً عادلاً ولا كافياً بين الرويّ، ولا بين بحور الشعر العربي ـ انصرف إلى ترتيبها على القوافي كما هي مُثبتةٌ عموماً في النُسخ المطبوعة. وهكذا تقدمتْ لزومياتٌ بفضلِ قوافيها وكان من الحق أن تتأخّر، لو راعينا تاريخَ نَظْمِهَا؛ ثم تأخّرتْ لزومياتٌ كان من حقّها أن تتقدم.

وبعد، فما فائدةُ هذا العَناء في مُحاولة ترتيبِ اللزومياتِ ترتيباً تاريخياً صحيحاً أو شِبْهَ صحيح؟

لذلك فائدتان كبيرتان:

١: دراسة التطوُّر في آراء المعري لتفهُّم مقاصده.

٢: نفْيُ التناقضِ الذي يزعُمه نفرٌ من المتأدبين في لزوميات إبي العلاء؛ فإذا رأيناه يقول مثلاً:

إن العُقولَ تقول مُولِيَةً ... ليسَ الأنامُ كنابتِ البَقْل[١].

دنياك دارٌ كلّ ساكِنِها ... متوقعُ سبباً من النقل[٢].

والنسل أفضل ما فعلتَ بها، ... وإذا سَعَيْت له فعن عقلِ.

ثم رأيته أن يكونَ البشرُ صائرين إلى العدم، وأنهم يخافون النُقْلة من الدنيا؛ أو رأيتَه يحثّهم على النسل باعتدال، ثم قرأت له رأياً مناقضاً لذلك كلّهِ تمامَ المناقضة:

ـ سحائبُ للسُقيا وسحْبٌ من الرَدى ... ونبتُ أناسٍ مثلما نبَتَ البَقلُ[٣].

ـ وليس جسومٌ كالنخيل وإن سما ... بها الفرعُ إلا مثلما نبت البقلُ.

ـ إذا لم تكنْ دنياك دارَ إقامةٍ ... فما لك تبْنيها بناءَ مُقيم؟

---

(١) و(٢) راجع ص ٧٦، الحاشية.

(٣) بعض المطر محي وبعضه مهلك. والناس ينبتون (يولدون) كما ينبت البَقْل (النبات) بلا سبب معيّن ولا هدف معيّن.

أرى النسل ذنباً للفتى لا يُقالُه فلا تَنكِحَنّ الدهرَ غيرَ عقيم[1].

- إذا شئت يوماً وَصْلةً بقرينةٍ، فخيرُ نساءِ العالمينَ عقيمُها.

لم يَجُزْ أن تنسِبَ ذلك إلى التناقض والتردّد، أو إلى أنّ المعريّ يُحِلّ في مكان ويَرْبِط في آخرَ، أو ينفي هنا ويُثبت هنالك، بل وجبَ أن تنظُرَ في الترتيب التاريخي لتلك اللزوميات فترى حينئذ بلا ريبٍ أن آراءَ المعرّيّ تتطوّر مع الأيام أحيانًا كما تتطور آراءُ كلُ فيلسوف آخرَ في الشرق أو الغرب.

أما ترتيبُ جميعُ اللزوميَّات ترتيباً صحيحاً دقيقاً فمما يدخلُ في باب المستحيل، ولكنّ هنالك لزومياتٍ يمكن أن نَعرِف زمنَ نظمِها بالإضافة إلى أخَواتها معرفةً عامة وبشيءٍ من الإيقان والاطمئنان.

اتجاه المعري في اللزوميات:

تسودُ اللزوميات أربعةُ عناصرَ تَصبُغُ آراء المعري بصبغة ناصعة باهرة وتوجّه تفلسفَه توجيهاً ثابتاً. هذه العناصر لا يمكنُ أن تُعَدّ من عناصر شخصيته وإن كانت في بعض نواحيها ذاتَ صلة بها، ولا يمكن كذلك أن تُسرَد في خصائصه الفنية. ومعَ أن الكلامَ على بعضِها قد ورَد مُجملاً عند الكلام على مقامِه في تاريخ الفلسفة، فيجدُرُ بنا هنا أن نستشهد عليها من لزومياته:

(١) تقيته:

يأخذُ المعري «التقية الفكرية» فهو لا يُحبّ أن يصرِّح بآرائه، لاعتقاده أن ذلك مُضرٌّ به ومضرّ بالناس. ولذلك يلجأ إما إلى كِتمانها (ولعله كتمَ كثيراً مما كان يعتقد)، وإما إلى الإعراب عنها بصورة رمزية وتراكيبَ معقدة أو بالتلميح فقط، وإمَّا أن يذكرَ الحقائقَ مجردةً من كل تعليق وتعليل، ثم يذكر معَها أموراً يَنفِرُ منها الناسُ عادة بطبعهم. فإذا وازن الناسُ بين ما قَبِلوه وهم يستحسنونه، وما يرفُضونه عادة وهم بلا ريبٍ يستقبحونه، ثم رأوْا أن الأمرين شبيهان، أدركوا ما أراده المعرّي من غير أن يذكرَه هو صَراحة. أليسَ المعري يقول:

---

(١) لا يقال ذنبه: لا يغفر له ذنبه (أقال الرجل أخاه من عثرته: رفعه، ساعده).

ـ أُرائيكَ، فليَغفِرْ ليَ اللهُ زلّتي بذاك، ودينُ العالمين رِياءُ[١]!
وقد يُخلِف الإنسانُ ظنَّ عشيرِهِ، وإنْ راق منه منظرٌ ورُواء[٢].
مَن ليَ ألّا أقيمَ في بلدٍ أُذكَرُ فيه بغيرِ ما يَجِبُ.
يُظنُّ بيَ اليُسرُ والديانة والعلمُ، وبيني وبينَها حُجبُ[٣].
أقررْتُ بالجهل وادَّعى فَهَمي قومٌ، فأمري وأمرُهم عجب[٤].
ـ أقارِضكم ثناء غيرَ حقّ كأنّا منه في مجرى سُبابِ[٥].
ـ أُعبُدِ الله، لا تَظاهَرْ لمن جا وَرْتَ يوماً بسُنّة أو برِفْضِ[٦]؛
رُبَّ خَفضٍ أتاك من بعدِ بأسا ءٍ وبؤسٍ لقيتَه بعدَ خفض[٧].
ـ أَوْفِ ديوني وخلَّ إقراضي؛ مِثلُك لا يهتدي لأغراضي!
ـ قد نال خيراً في المعاشر ظاهراً من باتَ تحت لسانه مخبوءا.
لا تُقيّدْ عليّ لفظي فإني مِثلُ غيري تكلّمي بالمجاز.
وليسَ على الحقائقِ كلُّ قولي، ولكنْ فيه أصنافُ المَجاز.
أهوى الحياة، وحَسْبي من مصائبها أني أعيشُ بتمْويهِ وتدليس[٨].
نُطالبُ الدهر بالأحرار، وهو لنا مُبين عُذرين: إفلاسٍ وتفليس.
فاكتُم حديثَك لا يشعُر به أحدٌ من رَهط جبريل أو من رَهْط إبليس.

فالمعريّ يتستّر بهذه التقية الفِكرية ويوصيك أنت بها أيضاً، ثم يعلِنُ بصراحة إنك

---

(١) دين العالمين: عادتهم، مسلكهم في الحياة.
(٢) العشير: الذي يعيش معك دائماً. الرواء: حسن المظهر.
(٣) اليسر: الغنى والثروة. بيني وبينها حجب: محجوبة عني، لا أستطيع أن أنالها.
(٤) الفهم: (بفتح ففتح) الفهم (بفتح فسكون).
(٥) المقارضة: تبادل الأشياء. السباب: الشتيمة. . إنَّ مدح بعضنا بعضاً كأنه شتائم.
(٦) السنّة: الاقتداء بالرسول (مع حبّ أبي بكر وعمر). الرفض: كره أبي بكر وعمر.
(٧) الخفض: العيش الرغيد، الخصب، الناعم.، البؤس والبأساء: الشدة في العيش، القلة في العيش.
(٨) تمويه: ستر عيوب الشيء (طلاء النحاس بالذهب مثلاً) الغش. التدليس: كتم العيوب (في البيوع مثلاً).

لا تستطيع الاهتداء إلى أغراضه.ولا عجَبَ في ذلك، إن رجال الفكر في الشرق والغرب قد تعرّضوا لأذى العامة ولنِقمة بعض الخاصة حينما صرّحوا بآرائهم. ونحن على ثقة من أن المعري يَقصِدُ بلزومياته أكثر مما نستطيع أن نعرف منها صراحة.

ولا ريب في أن لتقية المعريّ هنا، كما لتقيةِ أكثر الفلاسفة، هدفين: أولهما خوفُ المعريّ من أن يناله أذَى العامةِ وأذى بعض الخاصة؛ وثانيهما أن على الفيلسوف واجباً تهذيبياً نحو المجتمع. فيجبُ على الفيلسوف ألّا يزعزعَ إيمانَ العامة بأن يُلقيَ إليهم شبُهات تضر بهم ولا تُفيدهم؛ إلا أنه يستطيعُ أن يرمُزَ أحياناً أو يُشيرَ إلى أغراضه من طرْف خفيّ بعضَ الخفاء فيفهَمَ عنه الخاصة من غيرِ أن تتأثر به العامة. وإنك لتَرى المعريّ يتألمُ من هذه التَقية تألماً شديداً:

لحاها الله داراً ما تُداري ... بمثل المَيْن في لُجج وقمسِ[1].
إذا قلت المُحال رفعت صوتي ... وإن قلت اليقين أطلت همسي!

(٢) لا أدريته وشكّه:

والمعريّ يرى، كما مرّ معنا، أنّ «ماهيّات الأمور» نفسَها محجوبةٌ عن إدراكنا وأنه هو لا يَدْريها، ثم يُعلن أن الآخرين أيضاً لا يدرونها ويتحدّاهم بذلك أشدَّ التحدّي:

أما اليقينُ فلا يقينَ، وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظنَّ وأحدِسا[2].
سألت عقلي فلم يُخبرْ، فقلتُ له: ... سلِ الرجال؛ فما أفتَوْا ولا عرَفوا.
قالوا فمالوا، فلما أن حَدوْتهُمُ ... إلى القيلس أبانوا العجزَ واعترفوا[3].
ـ سألتُ عن البواكرِ أين أضحتْ، ... وعن أهل التروُّحِ أين باتوا[4]؛

(١) لحاها الله: لعنها. اليمن: الكذب. القمس: الغوص (التستر، التقية).
(٢) حدس: ظنَّ وخمَّن.
(٣) مالوا (عن الحق). حدوتهم: سقتهم (دفعتهم، أجبرتهم) على القياس (الإتيان بدليل) أبانوا (أظهروا).
(٤) البواكر: الذين ولدوا هذه الدنيا قديماً. أهل التروّح (المجيء بالعشيّ): الذين جاءوا إلى الحياة متأخرين (كل هؤلاء ماتوا).

وهـــل أرواحُ هـــذا الخـــلـــق إلّا عـــواريُّ المـــقـــادرِ لا الهِـــبـــات[١].
ومـا يـدري الـفـتى، والـظـنُّ جـهـل، وأقـضيةُ المـليك مُـغـيَّـبـات[٢].
ـ أرى هّـذيـانـاً طـالَ في كـل أُمـةٍ يُـضـمّـنُـه إيجـازُهـا وشروحـهـا[٣].
ـ سـألـتـمـوني فـأعـيـتني إجـابـتـكـم مَـنِ ادّعـى أنـه دارٍ فـقـد كـذِبـا[٤].

واللاأدرية مذهبٌ فلسفي قديم ولكنّ اسمه جديد.إنه يدل على الموقف الذي يتخذه نفرٌ من المفكرين تجاه بعض الأمور الفلسفية والدينية، ومؤداه أن المعرفةَ العلمية والحقيقةَ غير ممكنة إلا فيما يتعلقُ بالمظاهر الطبيعية (المادية)فقط. وأما ما وراء تلك المظاهر الطبيعية ـ كالبحث في اللهِ والخلودِ والنفس والثواب والعِقاب ـ فليس لنا عليه دليلٌ يُجيز لنا أن نُثبتَ شيئاً ما مِنْ ذلك أو أن نَنْفِيهُ؛ وذلك بعينه قولُ حكيم المعرة:

ولـلإنـســان ظـاهـرُ مـا يـراهُ، وليس عـليه مـا تخـفـى الـغـيـوب!

وقريبٌ من اللاأدرية مذهبُ «الشك». ولقد أخطأ نَفر منّا فَهْمَ «الشك الفلسفي» وخلطوه بلفظ الشك الذي يجري على ألسن العامة. ليس الشكُّ الفلسفيُّ خطوة في سبيل المعرفة الحقيقية، أو تردداً قبل أن يَعرف الإنسانُ الحقيقة، ولكنه نتيجة البحثِ والتقصّي، ثم الاقتناع بأنّ الحقيقة أو المعرفة الحقيقية، لا يمكن أن تنكشف للبشر.

ومبدأ الشك (الفلسفي) هو الارتياب العامُّ بصحة الأحكام المتعلقة بالأمور التي تقع وراء نِطاق الاختبار الإنساني. ثم إنك لا ترانا أيضاً، فبما يقع ضِمنَ نطاق الاختبار الإنساني نفسِه، نستنتج تلك الأحكام استنتاجاً عقلياً، ولكننا نُغرى، عن غيرِ طريق العقل، بالاعتقاد بها. فإذا كنا نعتقد، مثلاً، أن النار تسخّنُ الأشياء،وأن الماءَ يُنعِش الكائناتِ الحيّة، فما يُكلّفنا عَناءً عظيماً من التفكير الشخصي، فيما قال نفرٌ من الفلاسفة.وهذا ما قصدُه المعري حينما قال:

---

(١) أعمار الناس عواريّ (عارية ستسترد منهم) وليست هبة تبقى لهم أبداً.
(٢) ما يقضيه الله علينا مغيّب عنا (لا نعرفه).
(٣) الهذيان: الكلام غير المفهوم.
(٤) أعيتني: أعجزتني. دار: عارف.

في كـلّ أمـرِكَ تـقـليدٌ رَضيتَ بـه، حـتى مـقـالُـك: ربّي واحـدٌ أحـدُ.
وقـد أمـرنـا بـفِـكـرٍ في بَـدائِـعـه؛ وإن تـفـكّـر فـيه مـعـشرٌ لَحـدوا[1].
وأهـلُ كُـل جـدالٍ يُمـسـكـون بـه، إذا رأوا نـورَ حـقّ ظـاهـرٍ جـحـدوا!
ولـعـلّ دُنـيـانـا كـرَقْـدةِ حـالمٍ بـالـعـكـس مـمّـا نحـن فـيه تُـعـبّرُ[2].
فـالـعـينُ تـبـكـي في المـنـام فـتَـجْـتـبي فرَحاً، وتضحك في الرُقاد فتَعْبَرُ[3].
ـ والمـرءُ يُـنـكِـر مـا لم تجْـرِ عـادتُـه بمثلهِ، ثم يَبْغي الحوت في الغُدُر[4].
ـ إنمـا نحـن في ضَـلالٍ وتـعـليلٍ فـإنْ كـنـتَ ذا يـقـين فـهـاتِـهْ!
وَلِحُـبّ الـصـحـيـحِ آثـرتِ الـرو مُ انـتـسـابَ الـفـتى إلى أُمّـهـاتـه[5] ـ
ـ فاللبُّ إنْ صحّ أعطى النفسَ فترتها حتى تموتَ، وسمّى جِدّها لَعِبا[6].
ومـا الـغـواني الـغـوادي في مـلاعـبـهـا إلا خَـيـالاتُ وقـتٍ أشـبـهـت لُـعَـبـا!

وأخيراً يرى المعريُّ كلّ شيءٍ في الحياةِ خِلاف ظاهره و«يشكّ» في كل شيء فيها شكّاً فلسفياً، فيقول:

ـ أفي الـدُنـيـا، لَحـاهـا الـلـه، حـقٌّ فـيُـطـلـبَ في حـنـادِسـهـا بـسُـرْج[7]؟

---

(١) بدائعه (مخلوقات الله) وما فيها من الأمور التي تدعو إلى العجب. لحدوا: مالوا عن الطريق المستقيم، طعنوا في الدين (بعض الناس إذا فكر في مخلوقات الله وهو غير وافر التفكير. يمكن أن يضلّ).

(٢) تعبّر: تفسر. لعلّ الدنيا منام كل ما فيها ضد ما في الآخرة.

(٣) اجتبى: اختار (تكتسب، تنال، تصيب). تعبر: تبكي.

(٤) الغدير مجرى ماء صغير منفصل من نهر. يبغي: يطلب، يبحث عن. في أعمال الإنسان تناقض: يعتقد أشياء ثم يسلك مسلكاً يخالفها.

(٥) الروم ينسبون الإنسان إلى أمه لا إلى أبيه. وفي الإسلام، عند تلقين الميت قبل دفنه يخاطبونه بنسبه من أمه: «يا فلان بن فلانة».

(٦) إذا كان اللب (العقل) سليماً «أعطى النفس فترتها» (مدتها الطبيعيَّة فلم يعترض طريقها (بالانتحار مثلاً)، ولكنه يعلم أن ما تقوم به من أعمال الجدّ (بكسر الجيم: الزواج وجمع المال وبناء القصور، الخ) لعب (لا قيمة له).

(٧) الحندس (بكسر فسكون فكسر): الظلام. السرج جمع سراج.

ـ أرى الناسَ شرّاً من زمانٍ حَواهمُ، فهل وُجِدتْ للعالمينَ حقائقُ؟

(٣) التشاؤم:

التشاؤم أبرزُ ما يَسودُ لزومياتِ المعريّ. والتشاؤمُ، عند التحقيق، من الفلسفة، ولكنه يأسٌ وقنوط من الحياة. ولا يقومُ تشاؤمُ الرجل العاديّ عادة أو تفاؤله على أسُس نظرية ولا على مذهب فلسفي، ولكنْ على أحوال نفسانية عارضة في حياته العمَلية العامة والخاصة. ويكون الإنسان متأثراً، في حاليْهِ من تشاؤم وتفاؤل، بما يرافق حياته من فقرٍ أو غِنىً، ومن صِحة أو سَقام، ومن نجاح أو خيبة. ولِمزاج الإنسان أثرٌ كبيرٌ في توجيهه نحو التشاؤم أو التفاؤل.

والتشاؤم يكثرُ في الفلسفة الشرقية والبوذية على الأخصّ، ويظهر في التصوُّف. ولكنه، نادرٌ جداً في الفلسفة الأوروبية الحديثة إلّا ما نرى عند شوبنهور مثلاً.

أما المعري فمتطرف في تشاؤمه لا يرى من الحياة إلا الناحية السوداء، حتى لو أنّ الحياة تعرضتْ له بناحيتها البيضاءِ لأعْرضَ عنها. تأمل ذلك كلّه في قوله:

عَرفْتُ سجايا الدهر: أما شرُوره فنقدٌ، وأما خيره فوعود[١].
إذا كانتِ الدنيا كذاك فخلّها ولو أن كل الطالعاتِ سُعودُ[٢].
رَقَدنا ولم نَمْلِك رُقاداً عن الأذى، وقامتْ بما خُضْنا ونحن قُعود[٣].
فلا يَرْهبَنَّ الموتَ من ظلّ راكباً فإنّ انحداراً في التراب صُعود[٤].
وكم أنذَرتْنا بالسيول صواعقٌ، وكم خَبرتنا بالغمام رعودُ!

---

(١) السجية: الطبع.
(٢) الطالعات: النجوم. جعل الأقدمون نجوماً مطالعها تأتي بالسعد والخير ونجوماً أخرى مطالعها تأتي بالنحس والشر.
(٣) وقامت (نهضت الدنيا) بما خضنا (بما نتكلم فيه، نتمناه أو نخشاه) ونحن غافلون.
(٤) انحدار الجسم إلى التراب يقابله صعود الروح إلى السماء.

والمعري حيثما التفتَ لا تستطيع عينه أن ترى إلا الشرّ في كلّ شيء، حتى في الحياة نفسِها:

غلَتِ الشرورُ، ولو عَقلنا صُيّرتْ ... دِيةُ القتيل كرامةً للقاتل[١].
وردتُ إلى دارِ المصائبِ مُجْبَراً، ... وأصبحت فبها ليس يُعجبني النقلُ[٢].
أعاني شروراً لا قِوام بمثلِها ... وأدناسَ طبعٍ لا يُهذبه الصقلُ[٣].
ألا إنما الدنيا نحوسٌ لأهلِها؛ ... فما في زمانٍ أنت فيه سُعودُ!
لو كنتَ رائدَ قومٍ ظاعنينَ إلى ... دنياكِ هذي لما أُلفيتَ كذّابا[٤]،
لقلتَ: «تلك بلادٌ نبتُها سقَمٌ، ... وماؤها العذْبُ سمّ للفتى ذابا.
هي العذاب فجِدّوا في ترَحُّلِكم ... إلى سواها وخلّوا الدار إعذابا»[٥].

ومما يُستغربُ في ظاهره أن المعريّ المتشائم يدعو الناسَ إلى ألّا يتفاءلوا وألّا يتشاءموا، وليس في ذلك تناقض: لقدِ استوى عند المعريّ الخيرُ والشرُ والموتُ والحياة والفقر والغِنى، فأصبح لا يفرحُ بخيرٍ لا يمكنُ أن يناله، ولا يبتئسُ بشرّ يمكن أن يصيبَه؛ وهو من أجل ذلك يدعو إلى ترك التفاؤل والتشاؤم:

لا تفرحَنّ بفألٍ إنْ سَمِعتَ به ... ولا تَطيَّرْ إذا ما ناعبٌ نعَبا[٦].
فالخَطب أفظع من سَرّاء تأمَلها ... والأمرُ أيسرُ من أن تُضمر الرُّعبا[٧].

---

(١) كثر الشر في الدنيا حتى أصبح من الواجب علينا أن نشكر القاتل ونعطيه دية المقتول بدلاً من أن نأخذ منه دية نعطيها لأهل المقتول.

(٢) دار المصائب: الدنيا. النقل: الموت (الانتقال من الدنيا إلى الآخرة).

(٣) أشكو (أتالم) من شرور (في هذه الدنيا) لا يحتملها إنسان، وأقاسي من عشرة أناس ذوي طباع خسيسة لا يمكن أن تصلح.

(٤) لو كان قومك قد أرسلوك (من وراء الغيب) لتختار لهم مكاناً في هذه الدنيا لقلت لهم ألا يأتوا إلى هذه الدنيا. ويجوز: لو كنت (بضم التاء)الخ.

(٥) خلوا الدار إعذاباً (مبتعدين عنها).

(٦) نعب (صاح، صوّت) ناعب (غراب).

(٧) ما يحدث في الحياة يكون عادة أقل من الخير الذي نريده ومن الشر الذي نخشاه. أفظع: أشد. أفظع من سراء (نعمة، مسرة): أكثر شدة من أن يكون نعمة.

أسُررتَ إذْ السنيحُ تفاؤلاً؟ والفألُ من رأيٍ لعمرُك فائلِ[١].
أرأيتَ فعل الدهر في أُمَم مَضتْ قبلاً ومَرْجَ قبائلٍ بقبائلِ[٢]؟

غبرَ أن هذا التشاؤمَ الشديدَ لم يمنع المعريّ من أن يدعوَ الناس إلى عمل الخير وإلى الأخلاق الكريمة، ذلك لأنه هو شخصياً لم يهتمّ بالتشاؤم ـ بعد أن نَفَضَ يده من طلب الجاه والمال واللذّة في الدنيا ـ بل أراد أن يكون الإنسان نفسُه مثلاً للخلُق النبيل ومثالاً للعدل، بقطع النظر عن الناس، وعما ينال الإنسانَ منهم من شكرٍ أو عطف أو إعجاب أو من أذى.

(٤) اتباع العقل:

يرى المعريّ أن يتبعَ الإنسانُ عقله في كل أمر: في الأمورِ المحسوسة وفي الأخلاق وفيما وراء الطبيعة. ولكن المألوف بين الناس أنهم يُصدقون الكاذبَ، ولو كانتْ أقواله غير مقبولة في العقل؛ ثم يكذّبون الصادقَ ولو كان كلامُه هو القولَ المعقولَ. أما المعري نفسُه فأعلن أنه لن يقبل إلا ما يدعو إلى الخير وإلا ما يُشير به العقل:

نُكذِّبُ العقلَ في تصديقِ كاذِبِهمْ؛ والعقلُ أولى بإكرامٍ وتصديق.
وكم غرّتِ الدنيا بَنيها، وساءني من الناس مَيْنٌ في الأحاديث والنقل[٣].
سأتبَعُ من يدعو إلى الخير جاهداً، وأرحلُ عنها ما إمامي سوى عقلي[٤]

ونظرَ المعريُّ بعقلهِ إلى عوامّ الناس ـ وإلى خاصّة العامة فيهم ـ فلم يُعجبْه سُلوكهم في الدينِ فأنكرَ العقائدَ الوهمية (كالتصديق بالتنجيم وبالخرافاتِ ممّا يَنْسِبُه العامّة إلى الدين) ورفَض الفروض الشكلية التي لبست المُرادَ من الدين (كالحِرْص على

(١) السنيح: الطائر يتفق أن يمر أمامك من يمينك إلى يسارك (وهو علامة على السعد أو الحظ الجميل. وكانوا يتفاءلون بذلك). والاعتقاد بالفأل (الحظ بلا سعي) رأي فائل (من فال يفيل): ضعيف، خاطىء، فاسد.
(٢) مرج: خلط.
(٣) مين: كذب. النقل: نقل الحديث من شخص إلى آخر.
(٤) جاهداً: باذلاً جهدي. عنها (عن الدنيا). لن أترك اتباع العقل ما دمت حيّاً.

الذهاب إلى الحجّ بمال فيه شبهةٌ أو ظُلمٌ أومعَ إهمال الإحسان إلى المحتاجين في الوطن أو في الجوار). إنّ العقل يقضي ـ عند المعريّ وعندنا ـ ألّا يكتفيَ المسلمُ بِرَكَعاتِ الصلاة وهو يَنسى أن الصلاة تَنهى عن ظلمِ الناس وعن الكذِب.

فالمعريّ، إذن، يرى أن للفروض الدينية شكلاً وروحاً. وهو لا يدعو إلى ترْكِ الشكل، ولكنّه يفضّلُ عليه الروح أو الغاية المقصودة من الفروض الدينية، ثم يؤكدُ الفائدة الاجتماعية التي تنطوي عليها النواحي العمَلية في الإسلام والتي حَثّ الإسلام نفسُه عليها. ومن الشواهدِ على ذلك في قولِ المعريّ:

تستّروا بأمورٍ في ديانتهم، وإنما دينُهم دينُ الزناديقِ.
توهّمتَ، يا مغرورُ، أنك ديّنٌ عليّ يمينُ اللهِ، ما لك دينُ.
تسيرُ إلى البيت الحرام تنسُّكاً، ويَشكوكَ جار بائسٌ وخَدينُ[1].
ـ تصدّقْ على الأعمى بأخذِ يَمينه لِتهديَه وامْنُنْ بإفهامكَ الصُمّا[2].

وكذلك هو لا يرى للعبادة فائدةً إذا نُتج منها شرّ او إذا وقَع بعدَها، أو من جَرّائها، ضررٌ مقصودٌ على الأخصّ:

إذا رامَ كيداً بالصلاة مقيمُها، فتاركُها عمداً إلى اللهِ أقربُ.

ومعَ أنّ العقلَ لا يستطيعُ أن يَعرفَ كلّ شيء ـ لأن المعرفة الحقيقية والمعرفة الكاملة تعْيَينِ على البشر ـ فإن المعريّ يُحبُّ أن يتّبعَ الإنسانُ العقلَ في كلِّ ما يفعَل، وأنْ يتركَ التقليد. إن هنالك أموراً كثيرة قَبِلها الناس عمّن سبّقهمْ، من غير أن يُعمِلوا فيها فِكرَهم؛ كما أن هنالك قوماً آخَرين يَعمَلون أعمالاً لا تتّفِق ووجودَ العقل في البشر. إنّ المعريّ ينتقدُ هؤلاء وأولئك جميعاً ثم يحثُّهمْ على الاهتداء بنورِ العقل في كلّ شيء:

فلا تقبَلنْ ما يُخبرونك ضِلّةً، إذا لم يؤيّدْ ما أتوْكَ به العقلُ.

---

(١) بائس: فقر. خدين: صديق، رفيق.

(٢) الصمّ: جمع أصمّ (لا يسمع). المنة: النعمة، العطية. هداية الأعمى وإفهام الكلام للأصمّ من عمل الخير.

يـرتجـي الـنـاسُ أن يـقـوم إمـامٌ ... نـاطـقٌ في الـكـتـيبـةِ الخـرْسـاء[١]
كـذَبَ الـظـنُّ، لا إمـامَ سـوى الـعـقـ ... ـلِ مُـشيراً في صُـبـحـهِ والمـسـاءِ[٢].
فـإذا مـا أطـعْـتَـه جَـلَـب الـرحْـ ... ـمـة عـنـد المـسيرِ والإرسـاء.
ـ فـشـاورِ الـعـقـلَ واتـرك غـيره هـدَراً؛ ... فـالـعـقـل خـير مُـشير ضَـمّـه الـنـادي[٣].

(٥) التفكير العلميّ:

ومعَ أن المعريّ يرى أن الإنسان يعيش بقوانين من العقل وبدافع من الإرادة ـ وهذا هو فضلُ الإنسان على الحيوان وعلى الجماد أيضاً ـ فهو لا ينسى أنَّ لكلِّ أمر في حياة الإنسان الاجتماعية وَجهين: وجهاً نظرياً ووجهاً عمَلياً.

يرى المعريّ أن ثمةَ أموراً كثيرة يشغَل الإنسان بها نفسه، وهي لا فائدة منها ويخصُّ بالذكر شيئين اثنين: كثرةَ الجِدال في الدين والعلم مما لا يُؤدّي إلى خير ثم الإغراقَ في القيام قياماً شكلياً فقط بأمور فرَضها الدين من الصلاةِ والصيام والتسبيح. إن المعريّ يوجبُ على المسلم أن يقوم بالفروض الدينية على المِنهاج المكتوب من غير إغراق، فلقد رأيناه مرة يقول، وهو على حقّ:

... وصومُه الشهرَ، ما لم يَجْنِ معْصية ... يُغنيه عن صَوْمه شَعبانَ أو رجَبا.

إن المعريّ يُفَضّل أن يصوم المسلم الشهر المكتوب ـ أي رمضان ـ صياماً صحيحاً لا رياء فيه ولا مخالفةً للشرع معه على أن يصوم شهْري رجَب وشعبان موصولَيْن بشهرِ رمضان ثم يُجيز لِنفسه، في أثناء ذلك كلّه، أن يُحررَ نفسَه من عددٍ من قوانينِ الحياةِ الاجتماعية. الصيامُ فريضةٌ مكتوبةٌ، والزكاة أيضاً فريضة مكتوبة، وكِلتا الفريضتينِ

---

(١) يرتجي: يأمل، ينتظر. إمام (المهدي المنتظر الذي يأتي من المشرق فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً). الكتيبة (الفرقة من الجيش) الخرساء: المثقلة (بفتح القاف بعد ضمّ الميم) بالسلاح حتى لا يستطيع الجند الذين فيها أن يسيروا (لا يسمع صوت لسلاحهم).

(٢) إن الدليل الهادي للإنسان هو عقله في صبحه (صبح العقل: الشباب) وفي مساء العقل (الشيخوخة).

(٣) هدراً: باطلاً، مهملاً. النادي: مجمع رؤساء القوم.

واجبَة الأداء. ولكن لا خلافَ في أن الصيامَ فَريضةٌ شخصيةٌ في الأكثرِ بينما الزكاة فريضةٌ اجتماعيةٌ في الأكثر. إنّ النفع الذي يجنيه المجتمع من فريضة الزكاةِ أكبرُ من النفع الذي يَجنيه المجتمع من فريضةِ الصوم إلّا إذا حَمل الصومُ الصائمين على الشعور مع الفقير المحتاج وأحسنوا إليه بصَدقةٍ مادية تُخفف عنه عاديةَ الجوع وتكاليف الحياة.

ولكن ربما ألبس المعريُّ هذا الانهزام من ميدانِ الكِفاح لباسَ التسليم الديني والتقوى وردّ الأمر كلّه إلى مشيئة الله وحدَها:

إذا كنتَ لا تستطيعُ دفْعَ صغيرةٍ ألمّتْ، ولا تستطيعُ دفعَ كبير[١].
فسَلّم إلى اللهِ المقايرَ راضياً؛ ولا تسألنْ بالأمرِ غيرَ خبير[٢].

(٦) النظرة الواقعية:

وإلى جانبِ المواقف الروحية التي وقَفها المعريُّ في ميدان الدين والأخلاق والاجتماع الإنساني، وإلى جانب المبادئ المُثلى التي يُحبُّ المعريُّ أن يسيرَ الناس بها في صِلات بعضِهم ببعض، نجدُ له مواقف ماديّة ـ أو واقعية على الأقلّ - في الحياةِ البشرية.

إنّ المعريّ يرى بوضوح أن كل ما يَطرأ على الإنسان في حياته يعودُ إلى تأثيرِ تلك العوامل المادية التي تتفاعل في هذه البيئة الطبيعية التي نعيشُ فيها. يقول المعريّ:

تداولَني صُبْحٌ ومَسْيٌ وجِندِسُ، ومَرّ عليّ اليومُ والغدُ والأمسُ[٣].
يُضيءُ نهارٌ ثم يُخدِرُ مُظلِمٌ، ويطلعُ بدرٌ ثم تُعقِبُه شمسُ[٤].

---

(١) صغيرة، كبيرة = مصيبة. ألمّت: نزلت، أصابت.

(٢) لا تسأل أحداً غير خبير - لا يعرف الحقائق (أي الإنسان)

(٣) تداولني: تقاذفني، جعلني أنتقل من يد (من حال إلى حال). صبح (أول النهار) ومسي (مساء، أواخر النهار) وحندس (ظلام الليل) أي قلبتني الحياة في أحوال مختلفة.

(٤) مظلم: ليل. أخدر: أوى إلى خدره، استتر، زال (جاء بعده نهار).

هذا القانون الجاري في الطبيعة ـ وهو أن الأحوال الطبيعية هي التي تصرّف الإنسان في حياته يحاول المعريّ أن ينقلُه أحياناً إلى الحياة الاجتماعية فيشير على الإنسان بأن يكون «واقعياً» يقبل الأمور على ما تجري عليه من غير محاولة للكِفاح في أحوال لا يبدو للكِفاح فيها نفعٌ ملحوظٌ:

رأيتُ سُكوتي مَتجراً فلزِمتُه. إذا لم يُفِدْ رِبْحاً فلستُ بخاسرِ.
ـ يقول لك العقلُ الذي بيَّن الهُدى: إذا أنتَ لم تدْرأ عَدوّاً فدارِهِ[1].
وقيل يدَ الجاني التي لستَ واصلاً إلى قَطعها، وانظر سُقوط جِداره[2].
إذا عِلميَ الأشياءَ جَرّ مَضرّةً إليَّ، فإن الجهلَ أنْ أطلبَ العِلما.

وليس مثلُ هذا الموقفِ الأخير نادراً عند المعريّ، فقد قال أيضاً في غير اللزوميات قولاً أكثرَ وضوحاً ودلالةً:

ولما رأيتُ الجهلَ في الناسِ فاشياً تجاهلتُ حتى ظُنّ أنيَ جاهلُ.

ولقد مرّت بك أمثِلةٌ جزئيةٌ كثيرةٌ تتعلق بالفروض الدينية، فلنكتفِ هنا بأمثلةٍ من النهج العامّ في التفكير العَلمي: ترْكِ الجدال في وجوه العَمَل بأمورِ الدين اعتقاداً وقياماً. دَعْ كلَّ مسلم يَقوم بفروض الإسلام بإخلاص ونظام ـ ولا تَشغَلهُ بالتفضيل بين آراء الفقهاء في ذلك:

فعُفّوا وصَلوا واصمُتوا عن تناظرٍ، فكلُّ أمير بالحوادث يُعْزلُ.
اِسْتَغفِرِ اللهَ واترُك ما حكى لهمُ أبو الهُذيل وما قال ابنُ كلّابِ[3].
ودارِ خَصمكَ إن حقّ أنارَ له، ولا تُنازع بتمويهٍ وأجْلابِ[4].

---

(١) بيَّن الهدى: أوضح السلوك الصحيح (للإنسان). درأ: دفع. ردَّ دارى: اعتنى، صانع، أظهر المودَّة.
(٢) الجاني: المجرم. وانظر (انتظر) سقوط جداره (أن يسقط عليه جدار بيته فيقتله، من غير أن يكون لك أنت يد في ذلك، بل للحوادث).
(٣) أبو الهذيل العلّاف (ت ٢٣٦هـ = ٨٥١ م)مزج علم الكلام (الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية) وأصول الفقه بالفلسفة اليونانية. قال مثلاً: إن الله عالم بعلم، وعلمه ذاته... والبشر أحرار مخيّرون... وإرادة الله غير المراد... وابن كلّاب كان يقول: إن كلام الله هو الله.
(٤) التمويه: ستر الحقائق أو العيوب (بالجدال). الإجلاب: الصياح.

وأعلمُ أنّ ابنَ المُعلّم هازلٌ بأصحابِهِ، والباقِلانيُّ أهْزلُ[١].
وكم من فقيهٍ خابطٍ في ضلالةٍ وحُجَّتُه فيها الكتابُ المنزّل[٢]

(١) ابن المعلم هو الشيخ المفيد محمد العكبري (ت ٤١٣= ١٠٢٢ م) انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته، كان كثير التصانيف في الفقه وفي أصول الفقه. والباقلاني هو أبو بكر محمد بن الطيب (ت٤٠٣هـ =١٠١٢ م) من رؤساء المذاهب الأشعري (القائلين بتقدم النقل أو الرواية الدينية على العقل في مسائل الدين والسلوك).

(٢) الكتاب المنزّل: القرآن الكريم. (ربما اختلف فقيهان في مسألة واحدة وأيد كل واحد منهما رأيه بآية واحدة من آيات القرآن. بحسب فهمه هو).

أراء المعرّي الفلسَفيَّة

أولاً: الآراء المستعرضة وما فيها من التناقض، ونقد المعري لتلك الآراء أو رفضها

ليست أغراضُ المعريّ في اللزوميات «أغراضاً شعرية» أي ممهدة لِما يمكن أن يأتي بعدَها؛ ولكنها أغراضٌ مقصودة قصَر الشاعرُ الحكيم عليها شعرَه، فكان عددُ الأبياتِ في كل «لزومية» يختلف، من أجل ذلك، حسبَ المعنى الذي تنطوي عليه: فقد تقصُر اللزومية فتكون بيتين، أو تطول فتكون سِتةً وتِسعين بيتاً.

وفي هذه اللزوميات تفرّقت آراء المعريّ. وأرى، حبّاً بالوضوح، أن نَقْسِمَ هذه الآراء قِسمين: الآراءَ المستعرضة (أي الآراءَ التي كانت شائعة في أيام المعريّ فتناولها المعريُّ من بيئته بالعَرض والتشريح والنقد، وبالرفض أو الاستحسان)؛ ثم الآراء الأصيلة (أي الآراء التي أراد هو أن يُمْليَها على المجتمع أو أن ينفّس بها عن نفسِه).

إننا إذا فعَلنا ذلك استطعنا أن نبرّئَ المعري من تُهمة التناقض التي رماه بها نفرٌ من الدارسين في الغَرب، فجاء نفرٌ من الشرقيين العَرب فتمسّكوا بها أيضاً. إن هذا التناقض المزعوم في لزوميات المعري هو تناقض المتفلسفين والمتكلمين والمتفقهين، ذلك التناقضَ الذي أبرزه المعري ونقَده أو تهكَّم به، ثم أعلنَ أنه موجودٌ في طباع البشر وفي آرائهم:

تناقضٌ في بني الدنيا كدَهْرِهمُ: يمضي المَقيظ وتأتي بعده القُرَر[1].
تناقضٌ ما لنا إلّا السكوت له وأن نعوذَ بمولانا من النار[2].

(١) المقيظ = القيظ = شدة الحر (الصيف). القرّة (بالكسر): البرد.

(٢) نعوذ (نلتجئ إلى) مولانا (ربنا الله) ليجيرنا من عذاب النار.

أخبرتَني بأحاديثٍ مُناقَضة ... فرابَني منك قولٌ غير مُتفِق[١].
- ناديتُ حتى بدا في المنطقِ الصّحل: ... تخالف الناسَ في الأغراض والنَّحَل.
- ودانَ أناسٌ بالجزاءِ وكوْنه؛ ... وقال أناس: إنما أنتمُ بقْلُ[٢].
- للخيرِ منزلتان عند معاشرٍ، ... وله على رأي ثلاثُ منازلِ[٣].
- والروحُ أرضيةٌ في رأي طائفة، ... وعند قوم تَرَقّى في السمَواتِ[٤].
تمضي على هيئةِ الشخص الذي سكنتْ ... فيه إلى دار نُعمى أو شقاوات[٥].
فاعْجَب لعُلويّةِ الأجرام صامتة، ... فيما يُقال، ومنها ذاتُ أصوات[٦].
ولا تُطيعَنّ قوماً ما ديانتُهم ... إلّا احتيالٌ على أخذِ الإتاوات[٧].

والمعري لا يَنسِبُ هذا التناقض دائماً إلى الأشخاص، بل يرى أن حقائقَ الأمورِ نفسَها مجهولةٌ لا سبيل إلى معرفتها كلّها، ولذلك كان هذا التناقض أمراً لا بدّ منه (كما مر بك في الكلام على خصائصه). وذلك عمدة لا أدريته:

تباينَ في الدين المقالُ: فجاحدٌ، ... وصاحبُ توحيدٍ، وآخَرُ مُشركُ[٨].
وتُعجِزُ دنياكَ القويّ يرومُها؛ ... ويطلبُ أُخراه الضعيفُ فيُدْرك[٩].

---

(١) رابني: جعلني أشك.
(٢) دان: أقر، اعتقد. الجزاء: الثواب أو العقاب (في الآخرة) كونه: وجوده، صحته إنما نحن بقل: ننبت كما ينبت البقل (النبات) ثم نذوي ونفنى.
(٣) لعله يشير إلى الإيمان. هناك إيمان وكفر (منزلتان). وهناك: إيمان وكفر وفسق (بكسر الفاء) وهو منزلة بين منزلتين (بين الإيمان والكفر).
(٤) أرسطو يقول أنّ النفس حادثة مع حدوث البدن. أستاذه أفلاطون يقول: إنّ النفس تهبط إلى البدن من الملأ الأعلى ثم تعود بعد موت البدن إلى الملأ الأعلى.
(٥) دار نعمى (الجنة) دار شقاء (النار، جنهم).
(٦) فيثاغورس قال إن للنجوم أصواتاً لأنها تدور، وحركة النجوم عنده تحدثُ صوتاً (وادّعى أو ادعى الناس له) أنه كان يسمع أصوات النجوم ثم يصنع عليها ألحان الموسيقى.
(٧) الأتاوة: الضريبة. ربما تظاهر قوم بالدين جراً لمكاسب دنيوية.
(٨) تباين: اختلف. الجاحد: الذي ينكر وجود الله. المشرك: الذي يعدّد الآلهة. التوحيد: اعتقاد الإنسان أن الله واحد وأنه بالعدد وأنه أحد لا يشبه شيئاً من خلقه ولا يشبه شيء من خلقه.
(٩) يرومها: يطلبها. يدركها: يلحق بها، ينالها. قد يعتزّ الإنسان بقوّته فيعجز عن أن ينال =

إذا انتقلتْ عن الأوصالِ نفسي فما للجسمِ عِلمٌ بانتقالِ[١].
أسيرُ فما أعودُ، وما رجُوعي؛ وقد كان الرحيلُ رحيلَ قالِ[٢]؟
أمورٌ يَلتبِسْنَ على البرايا كأنّ العقلَ منها في عِقالِ[٣].
عالمٌ حائرٌ كطيرِ هواءٍ، وهوافٍ تضُمُّها الدأماءُ[٤].

ولا أحسَبُك هنا تُريد مني أن أستعرضَ لك هذه الآراء التي استعرضها المعريُّ، ولا أنْ أبيّنَ التناقضَ الذي فيها على ما رأى هو، فإنّ معنى ذلك أن أستعيدَ معَك تاريخ الفلسفة بجُملتِه وتاريخَ الجَدل الفلسفيّ بتفصيله. ولكن لا بدّ هنا من أبيات تدُلُّ على ذلك:

إذا كان ما قال الحكيم، فما خلا زمانيَ مني مُنذ كان ولا يخلو[٥].
ـ أُفَرّق طوراً ثم أُجْمَعُ تارةً، ومِثليَ في حالاتِه السّدر والنَخْل(٥).
ـ يقولون: إنّ الجسمَ يُنقَل روحُه إلى غيرِه حتى يهذّبها الصقل[٦].
فلا تَقبَلَنْ ما يُخبرونك ضِلّةً إذا لم يؤيّدْ ما أتوْكَ به العقل.
الجسم والروح من قبلِ اجتماعهما كانا وَديعَين، لا همّاً ولا سَقَما.[٧]
تفرُّد الشيءِ خيرُ من تألُّفهِ بغيرِه، وتجُرُّ الألْفة النِقما(٧).

ولكن ألا يجوز لنا أن نَعُدّ ورودَ آراء الآخرين عند المعريّ دليلاً على أن المعريّ يقول بها؟

= من دنياه قوت يومه. وربما اتقى الرجل الضعيف ربه فنال على تقواه الجنة.

(١) الجسم لا يشعر بالموت (والنفس تشعر به؟).

(٢) أسير (أرحل عن الدنيا بالموت). القتالي: الكاره، الميغض.

(٣) التبس عليّ الأمر: اختلط ولم يكن واضحاً. العقال: الرباط، القيد (العقل في عقال: لايستطيع أن يفكّر).

(٤) الهوافي: صغار حيوان البحر. الدأماء: البحر.

(٥) الحكيم: أرسطو (فيلسوف اليونان العظيم). ما خلا زماني مني الخ: إنّ مادة جسمي موجودة أبداً في الدنيا: تتفرق عناصر جسمي بالموت ثم تتألف من جديد في جسم آخر، كما يحدث في عالم النبات. السدر: شجر صحراوي.

(٦) تنتقل الروح من جسم إلى جسم (بالتقمّص أو التناسخ) حتى تتهذب.

(٧) راجع تحت: الجسد والروح (رقم ١٤، في فصل «آراؤه الأصيلة».

قد يجوز ذلك بعد أن نَعتبر أموراً لا بدّ من اعتبارها: هل أوْردَ المعريُّ هذه الآراء مَوْردَ التهكُّم أم النقدِ أم الاستحسان؟ وهل أوردها على سبيل المثال أم أدخلها في صُلب نظامه الذي أرادَ استخراجَه؟ وهلِ انتظمت هذه الآراء في ذلك الاتجاه الذي شقّه المعريُّ لنفسه؟ إنّ مراجعةَ اللزومياتِ مراجعة دقيقة تنكشفُ عن أن جُزءاً كبيراً من الآراء التي يمكن أن تخلُقَ التناقضَ عند المعريِّ في أذهانِ المطالعين إنما نَتج مِن استعراض هذه الآراء نفسِها في مناسبات شتّى. ثم إن المعريّ نفسَه لم يقبَل هذه الآراء بل نقَدَها أو رفَضها.

ثانياً الآراء الأصيلة في لزوميّات المعري

أ ــ الإيمان والدين:

لا أقصِدُ هنا بالآراء التي ابتكرها المعريُّ أوِ ابتدعها، ولكنِ الآراءَ التي قبِلها واعتقدها فأصبحت جُزءاً من فلسفتِه التي ندرُسها. هذه الآراءُ كثيرةٌ جداً تتناول جميعَ أوجهِ الحياة التي عرَفها المعريَّ في عصرِه، أو جميعَ أوجه الحياة التي كانت معروفة في عصره.

إنني لن أتناول هذه الآراء كلّها[1]، فأعدِّدَ الحقائق اللغوية والنَحْوية والأدبية والشِعرية والتاريخية والفقهية التي أتى بها المعري في «لزومياته»، فليس ذلك من باب هذا الكتاب، ولكنني سأقتصرُ على النواحي التي يتناولها الفلاسفةُ عادةً ثم أرى قيمةَ هذه الآراء بالإضافة إلى صاحبها وبالإضافة إلى آراء الفلاسة المتقدمين على أقرانهم.

وبما أنّ المعريّ لم يُرتّب هذه اللزومياتِ ترتيباً مَنطقياً أو علمياً أو فلسفياً بل رتّبها ترتيباً عُرفياً بَناه على قوافي الشِعر ومُحوره، فإنني لن أستطيع أن أعالجَها هنا معالجةً منطقية على مثال ما نُعالج آثارَ الفلاسفة؛ وبما أن آراء المعريّ ليستْ شاملةً، ولا هي ممثلةٌ لكلّ ما يطرُقه الفلاسفة عادةً كالمنطق ونظريةِ المَعرفة وعلم مبادىء الوجود المُطلق، فإنني سأحاولُ أيضاً أن أجمعَ بعض هذه الآراء إلى بعض وأجَعلَ منها

(١) حاول الأستاذ كمال اليازجي أن يستعرض هذه الآراء في رسالته «جولة في لزوميات المعري» وبذل في سبيل ذلك جهداً كبيراً (راجع الرسالة في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت).

موضوعاتٍ بارزةً أعالجها معالجات مستقلة في الأكثر. وسيكون همي تبيانَ قيمة هذه الآراء من حيثُ هي آراء، من غير أن أسعى إلى استخراج نظامٍ مُتّسِق منها.

١ ـ الإيمان المطلق، والله

يَميزُ أبو العلاء المعريَّ الإيمانَ الواحد المُطلقَ من الأديان المتعددة المختلفة: إن وراء جميع هذه الأديان المتناقضة إيماناً واحداً مُطلقاً يَتساوى فيه جميع المؤمنين. من أجل ذلك يُحبّ المعريّ من البشرِ أن يكونوا مؤمنين مثل الإيمانِ الفلسفيّ ويتساهل في أمرِ اعتناق دينٍ بعينه، ثم يتطرّف فيهاجمُ الأديان كلّها، ويهاجم «الدين» بما هو دين.

أما الإيمان خاصةً فهو الثِقة باللهِ وتسليمُ كل شيء إليه والرضا بما يصيبُك في الحياة، ثم الورَع. ولا يدخلُ الإيمانُ عند المعري في بابِ الجدَل وعلم الكلام؛ وإن كان المعريّ يقرنهُ دائماً بالعقل:

ـ إذا كنتَ بالله المُهَيْمِنِ واثقاً، فسلِّمْ إليه الأمرَ في اللفْظ واللحظ،
يُدَبّرْكَ خَلاقٌ يُديرُ مَقادراً تُخَطِّيكَ إحسانَ الغمائم أو تُحظي[1].
ـ إذا آمنَ الإنسانُ بالله فَلْيَكنْ لبيباً ولا يَخْلِطْ بإيمانه كُفرا.
ـ فلا تَتْرُكَنْ ورَعاً في الحياةِ وأدّ إلى رَبِّكَ المُفْتَرَضْ،
فكم مَلِكٍ شيّد المَكرُماتِ ونال بها الصيتَ ثم انقرضْ.
قد طال في العيش تقييدي وإرسالي، مَنِ اتّقى الله فهْو السالم السالي[2].
فارْقُبْ إلَهك في عُسرٍ وفي يُسُر واترُك جِدالَك في بَعْث وإرسال[3].

---

(١) تحظي: تجعل لك حظاً، تعطيك. حكمة الله هي التي تجعلك تستفيد من المطر أو تحرمك الاستفادة منه.

(٢) تقييد (الكلام): ضبطه بالكتاب (للخط). الإرسال: إطلاق الكلام بلا تقييد (كتبت كثيراً وخطبت كثيراً). السالم: الذي سلم جسمه من الأمراض والعيوب.السالي: الذي خلا فكره من الهموم.

(٣) ارقب: راقب إلَهك: أيقن أن الله رقيب عليك يراك. بعث (الأجسام يوم القيامة)وإرسال (الرسل إلى البشر في الدنيا).

والمعريُّ وطيدُ الإيمان بالله مطمئنٌ إلى إيمانه هذا. ولكنّه لا يحاولُ أنْ يَعْرِفَ اللهَ من طريق عُلماء الكلام ولا بالجدال، وإنما اكتفى بما جاء في القرآن الكريم من صِفات الله؛ فهو في هذه الناحية النظرية من الإيمان بالله أشعري. ولا ترى المعريّ يتكلّف البراهين على وجود الله، لأنه لم يَشكَّ فيه؛ ومن لم يَشكّ في شيء فليس بحاجة إلى أن يأتيَ بالأدلة على وجوده.

هذا الموقفُ يقتضي أن يكون إيمانُ المعريّ بالله «إيماناً وُجدانياً»: إنه اقتناعٌ فِطريّ بوجود قوةٍ حكيمة قاهرة هي مصدرُ هذا العالم والمسَيطِرُ عليه: تلك القوةُ التي لم يَخْلُ عصرٌ من العصور ولا قُطر من الأقطار ولا شعبٌ من الشعوب المتمدينَةِ أو المتوحشة من الإيمان بها:

ـ أُثبِتُ لي خالقاً حكيماً ... ولستُ من مَعْشر نُفاةِ[1].
ـ قالوا، ولمّا أحالوا أظهروا لدَداً: ... فالقول مَينٌ وفي الأصوات تنديدُ[2].
ضَلو عن الرُشد؛ منهم جاحدٌ جحِدٌ، ... أو من يَحُدُّ؛ وهلْ لله تحديد[3]؟
ـ خالق لا يُشَكُّ فيه قديمٌ ... .
ـ تعالى الله، كم مليك مَهيب ... تبدّل بعد قَصْر ضِيقَ لَحْدِ[4].
أُقِرّ بأنّ لي ربّاً قديراً ... ولا ألْقى بدائِعَه بجَحْد[5].
ـ بوَحْدانية العَلّام دِنّا ... فذرْني أطعُ الأيام وحْدي!

وهنا موضعُ ملاحظتين تتعلقان بفلسفة المعريّ في الله: أولاهُما أنّ الأبيات التي يتكلم فيه المعريُّ على الله متفاوتة في تأكيد صفاتِ اللهِ تفاوتاً ظاهراً فبعضُها أشعريٌّ

(١) نفاة (ينكرون وجود الله).
(٢) أحالوا: تكلموا بكلام محال (بالضم) غير معقول. اللدد: الخصومة، العداوة. مين: كذب. تنديد: ارتفاع الصوت.صاخ.
(٣) جاحد: منكر لوجود الله. يحد: يعتقد أن الله في السماء (في مكان محدود).
(٤) لحد: قبر.
(٥) دِان: أقرّ: اعتقد.

بيّنٌ، وبعضُها قريب من النظر الفلسفي. وهذا يجب أن يكون تابعاً لتطوُّر فلسفته في الأعوام المتطاولة التي نظَم المعريُّ في أثنائها لزومياتِه. فما كان كثير التقوى والخشوع وجب أن يَرْجِعَ إلى زمن متقدم؛ وما كان فيه تنزيهٌ كثير وجبَ أن يكون متأخّراً في الزمن.

وأما الملاحظةُ الثانية فهيَ أن المعريَّ كثيراً ما يذكرُ أن الله قد يفعل أمورًا لو أراد، ولقد تدرك أنت حالاً أن المعري يقصد أن هذه الأمور لا يجوز أن تحدُثَ. ولكننا ما دُمنا نفترضُ أن الله قادرٌ على كل شيء، فلماذا لا يكون قادراً على أن يفعل أموراً بأعيانها، وإن كانت هذه الأمور من باب «المُمتنِع في العقل»:

إن أدخُلِ النارَ فلي خالقٌ يحِلُ عني مُثقلاتِ العذابْ.
يَقدِرُ أن يُسكِنني روضة فيها ترامى بالمياه العِذاب[1].
لا أطعَمُ الغِسلين في قعْرها ولا أُغادى بالحميم المُذاب[2].

فالمعريُّ يذكرُ هنا أن الله لو أراد لأحد دخول النار لاستطاع أن يَبني له في النار نفسِها جنة تَفيض بالماء الحلو الفُرات؛ وبَدلاً من أن يُطعِمه الغِسلين ويَسْقيه الحميم (طعامَ أهل النار وشرابهم) في قعْرِ جَهنَّم، فإنه يخصّه هنالك بنعيم أهل الجنة. ولا ريب في أن هذا من باب «الامتناع» إذ لا يمكن أن تكون الجنة والنار مكاناً واحداً، كما أنه لا يمكن أن يكون الليل والنهار وقتاً واحداً. فالوقت إما أن يكون نهاراً أو أن يكون ليلاً. وكذلك المكان الواحد في العالم الآخر إما أن يكون جنة أو أن يكون ناراً. وعندي أنّ المعريّ يورد أمثال هذه «المُحالاَت» للتعريض بالمتكلمين:

بإذْنِ اللهِ ينفُذُ كلُّ أمر، فنَهْنِهْ فَيْض أدمُعك السَجوم[3]،
يجوز بحِكمة موتُ الثريا وأن تبقى السماءُ بلا نجوم[4].

---

(١) روضة (جنينة) ترامى (تترامى: تبتعد)، أي واسعة جداً. العذاب (بالكسر) جمع عذب: سائغ في الحلق (حلو).
(٢) الغسلين (طعام أهل النار). في قعرها (قعر جنهم). أغادى: يؤتى إليَّ في كل غدوة (صباح)، في كل يوم: شراب أهل النار (ماء حار).
(٣) السجوم: الذي يسيلُ بكثرة.
(٤) الثريا: عنقود (مجموع نجوم). موت الثريا: فناء النجوم (كفناء البشر).

إنْ زجَـر الـلـهُ حـديـداً نـبـا أو أمَـر الـلـهُ حـريـراً كَـلَـمْ[١].

فتخيَّلْ كيف يفترض المعريُّ الأمور المُحالة في الطبع والعادة؛ إنه يقول: لو أراد الله ألّا يجرح الحديدُ لما جَرحَ الحديد؛ ولو أراد الله أن يجرَح الحريرُ لجرَح الحرير. إن ذلك مخالفٌ للقوانين الطبيعية، القوانين التي وضَعها الله سُبحانه؛ فهل ينقضُ الله قوانينَه؟ وأظنُّ أن قولَه:

وقُـدرْةُ الـلـهِ حـق ليس يُـعْـجِـزُهـا حـشرٌ لخـلـقٍ ولا بـعـثٌ لأمـواتِ

من هذا الباب.

وهنا نفتقدُ مسألةً: ما صِلة الله بالبشر، وما صلة السماء بالأرض؟ إن المعريُّ لا يبحث في هذه المسألةِ هنا، بل في أثناء الكلام على النُبوّة.

٢ ـ الملائكة والجن والشياطين والعمالين والأقزام والمعجزات

للمعري في هذه كلّها رأيٌ صريح؛ إنه يَرفضها ولا يقبلُ الأخبار الواردة في شأنها ولا يعتقد بوجودها. ثم هو يلوم مَن يعتقد بها، وله في ذلك كله بِضعةُ أبيات مشهورة:

ـ قد عِشتُ دهراً طويلاً ما علِمتُ به حِـسّـاً يُحَـسّ لجـنّي ولا مَـلَـكِ.

ـ فاخشَ المليكَ ولا توجَد على رهَبٍ، إن أنـتَ بـالجـنّ في الـظـلـمـاء خُشّيتا.

فـإنمـا تـلـك أخـبـارٌ مـلـفـقـةٌ لِخِدْعة الغافل الحَشويُّ حوشيتا[٢]!

غيرَ أنه يَرْجِعُ فيقولُ: إن الله لو أراد ذلك لقَدِر على خَلقِ هذه المخلوقات النارية والنورانية:

لـسـتُ أنْـفـي عـن قُـدرة الـلـه أشـبـا حَ ضياءٍ بـغـيـرِ لحـمٍ ولا دمْ!

كما أن الله لو أراد لاستطاع أن يخلقَ جنةً في قعر جهنَّمَ.

---

(١) زجر: منع. حديد (سيف) نبا: لم يصب. نبا السيف: لم يصب الشيء ولم يقطعه، كلم: جرح.

(٢) الحشوى: الذي يأخذ بالخرافات و... حوشيتا: المجهول من «حاشاك الله»: نزّهك، رفعك عن.

ولكنّ المعريّ يُخطىء أحياناً في أمورٍ لم تصِلْ إلى علمه، فإنه لا يؤمنُ بالعماليق ولا بالأقزام:

زعموا رجالاً كالنخيل جُسومهم، ومعاشرٌ أُمّاتهم أشبارُ.

ونحنُ نعلمُ أن ثمّةَ أقزاماً طولهُم أشبارٌ قليلة.

وإنك لتَنتظرُ بعد هذا كلّه أن نقولَ لك إن أبا العلاء لم يكن يؤمن بالخوارق والمُعجزات ولا بالكرمات:

زَعم الناسُ أن قوْماً من الأبـ ـرارِ عُولوا بالجوّ بالطيَران[1]،
ومشَوْا فوق صفحةِ الماء. هذا الـ ـإفْكُ؛ هَيهات، ما جرى العَصران[2].
ما مَشى فوق لجّة الماء: لا السَعْـ ـدانِ، في ما مضى، ولا العُمَران[3].

٢ ـ الأنبياء والشرائع

ينظرُ المعريُّ إلى النبوّة من جانبَين: من الجانب الغيْبي النظَري ثم مِنَ الجانب الاجتماعي العَملي. أما الجانب الغيْبيُّ فرأيه سيّء فيه. إنه يرى ـ معَ أخوان الصفا ـ أن جميع الشرائع من صُنع البشرِ. لإن المعريّ لا يرى أن ثمّةَ سَبباً بين السماء والأرض ولا صلِة شخصية بين الخالق والمخلوق. ولقد تطوّر رأي المعري في «الرُسل والأنبياء" في سياق التطوُّر الذي لحِق سائر آرائه.

أما من الجانب الاجتماعي فالمعريّ يرى أن النبوّة «وازع» (ضابط لسلوك البشر) لا يجوز أن يُجرَح. فإذا حاول أحد يجرح هذا الوازع بأن يُنكرَ بعثةَ الرُسل أو بأن يجعل مجيء الرُسل قليل الأثر في الحياة الاجتماعية وجَبَ تأديبه بالقِصاص الشديد.

---

(١) الأبرار: الأتقياء. عولوا من عولي (المجهول من عالى: رفع).
(٢) الإفك: الكذب. هيهات: بعد (بفتح فضم ففتح). العصران: الليل والنهار.
(٣) السعدان: سعد بن عبادة (بالضم) وسعد بن أبي وقاص (من كبار الصحابة).العمران: أبو بكر وعمر بن الخطاب.

إن الرسل قد جاءوا لهداية الناس وتهذيبهم، ولكنّ الناس، في معُظمِهم، لم يهتدوا ولم تتهذّب نفوسهم لأن الناس أنفسَهم فاسدو الطبيعة لم يقبلوا التهذيب الذي أراده الرُسل للناس. والمعري يتألم من ذلك أشدّ الألم فيأتي بهذه اللزومية:

الحمدُ للهِ، ما في الأرض وادعة. كلُّ البريةِ في همٍّ وتعذيب[1].
جاء النبيَّ بحقٍّ كي يهذِّبكم، فهلْ أحسَّ لكم طبعٌ بتهذيب؟
عَوْد يصدِّق أو غِرٌّ يكذّب أو مدّد بين تصديقٍ وتكذيب[2].
ولو علِمتم بداء الذِئب من سَغبٍ، إذنْ لسامحْتمو بالشاةِ للذيب[3].

إنّ حكم المعري جازم قاسٍ ولكنه عاقل عادل: إذا نظر الإنسان في أعمال الناس من ظلم بعضهم بعضاً ومن اعتداء بعضهم على بعض بالقتل الفظيع والسرقات الكبيرة وبالسلْب والنهب وبالتخريب والتدمير ـ حينما يكون هنالكَ سبب مُسوِّغٌ مزعوم وحينما لا يكون هنالك مُسوِّغ على الإطلاق ـ فإننا حينئذٍ يجب علينا أن نسامح الذئب ـ في حال جوعهِ إذا سلب الراعي شاةً ثم قتل هذه الشاة ليسدّ بها جوعَه.

* * *

وقد قال المعريُّ:

ولا تحسَبْ مقال الرُسْلِ حقّاً، ولكن قولُ زورٍ سطّروه[4].
وكان الناس في عيشٍ رغيدٍ فجاءوا بالمُحال فكدّروه[5].

غيرَ أن إنعام النظر في اللزوميات لا يدُلّ على سوء رأيه في النبوة نفسها، إذا نحن

(١) وادعة: (نفس، إنسان) هادئة، مستقرة، مطمئنة، راضية، البرية: الخلق كلهم.
(٢) العود: الجمل المسنّ (الرجل ذو الاختبار). الغرّ: القليل الاختبار. العقلاء ذوو الاختبار يتبعون ما جاء به الأنبياء لإصلاح الناس.
(٣) السغب: الجوع.
(٤) زور: باطل. سطّروه: دوّنوه (كتبوه بأيديهم).
(٥) المحال: المستحيل الذي لا يتفق في الواقع. كدَّروه (كدروا عيش الناس).

نظَرنا إلى مقام الرسُل في التهذيبِ الاجتماعي. إنّ الرسل يُحاولونَ أن يَهْدوا الناسَ إلى عمَل الخيرِ وإلى العيش على مودّةٍ وسلام، وأن يُهذّبوا الطباع وأن يجعلوا حياة الناس سعيدة في هذه الدنيا. من أجل ذلك وجَب أن يُرْفعَ شأنهم في الناس وأن يُلام الذين يَسلكون غيرَ هذا المسلَكِ وأن يُعاقَبوا أيضاً، وقد قال المعريّ:

ومَوّه الناسُ حتى ظنّ جاهِلهم ... أنّ النبوة تمْويه وتدليسُ[1].

ـ قالتْ معاشرُ: «لم يبعَث إلاهُكمُ ... إلى البريّةِ عيساها ولا موسى.

وإنما جَعلوا للناس مأكلةً ... وصيّروا لجميع الناس ناموسا»[2].

ولو قدِرْت لعاقبتُ الذين طغَوْا ... حتى يعودَ حليف الغَيّ مرموسا[3].

ـ أقرُّوا بالإلهِ وأثْبتوه، ... وقالوا: لا نبيَّ ولا كتابُ[4].

تمادَوْا في العِتاب ولم يتوبوا، ... ولو سمعوا صليل السيف تابو.

من أجلِ ذلك كلّه كان المعريُّ في أول أمرهِ يدعو إلى التصديق بالنبوة وبما عرَفه الناس من طريق النبوة كالبعثِ والجنّة والنار والتوْبة. ودعا إلى التقوى وعمل الخير:

إذا كنتَ في دار الشقاء مصلِّياً، ... فإنّك في دار السعادة سابقُ[5].

إذا الحرُّ ينهضْ بفرض صلاته، ... فذلك عبدٌ من يدِ الدهر آبقُ[6].

ـ خسِرَ الذي باع الخلود وعيْشَه ... بنعيمِ أيامٍ تُعَدّ قلائلِ.

---

(١) التمويه: ستر الأشياء (كتمويه النحاس بالذهب). والتدليس: كتم العيب في البضاعة عند عرضها للبيع. وكلا هذين غش.

(٢) جعلوا للناس مأكلة: سبيلاً من سبل المعاش... .ناموساً: جعلوا للناس قانوناً يعيشون به.

(٣) الطغيان: مجاوزة الحدّ في التسلط والسيطرة. البغي: الظلم. مرموس: مقبور.

(٤) في هذا البيت إشارة إلى المجوس (من أهل الهند) أولئك الذين لا يعتقدون أن الله يرسل البشر رسلاً أو ينزّل كتباً.

(٥) دار الشقاء: الدنيا. دار السعادة: الآخرة (الجنة).المصلّي: القائم بالصلاة (وهو أيضاً الثاني في مرتبة السباق). والسابق: السابق إلى الخيرات، المستحق للجنة (وهو أيضاً الأول في مراتب السباق).

(٦) آبق: هارب. (يحاول أن يهرب، ولكن لا بد من أن يموت ويصل إلى الآخرة فبحاسب).

ـ فـافْـعـلِ الخـيـر وأمّـلْ غِـبّـه فـهـوَ الـذخـرُ إذا الـلـه حـشَرْ[١].
وهـي الحـيـاة غـعِـفّـة أو فِـتنة، ثم المـمـاتُ فـجـنـة أو نـار!

إلا أنه فيما بعد تصفّح أعمال الناس ووجد أن أثر الأنبياء قليل، وإنّ الناس لم يقتدوا بما جاء به الرسل إلى البشر من خيرٍ، بل تمسكوا بظاهرِ ما قاله الرسل فضلّوا ضلالاً بعيداً.

حينئذ اعتقد المعري أن الغاية من النبوة لم تتِمَّ لسببين، أولُهما أن الأنبياء قد ناقَض بعضهم بعضاً:

دعـا مـوسى فـزالَ، وقـامَ عـيـسى. وجـاء محَـمّـدٌ بـصـلاةِ خَمْـسِ[٢]؛
وقـيل يَجـيءُ ديـنٌ غـير هـذا. وأوْدى الـنـاسُ بـين غـدٍ وأمـسِ[٣].

ثم تأتي طبقة من الناس، ممن هم ليسوا برُسلٍ ولا أنبياءَ، يتصدّون لشرْح الشرائع وتفسيرها ويُكذّبون على الرسل والأنبياء:

غـدا أهـلُ الـشرائـعِ في اخـتـلافٍ تُـقَـضّ بـه المـضـاجـعُ والمُـهـود[٤].
فـقـد كـذبـتْ عـلى عـيـسى الـنـصارى كـمـا كـذبـتْ عـلى مـوسى اليهـود!

ويرى المعريُّ في المحل الثاني أن الأنبياء قد وَضعوا شرائع لا غايةَ لها في نفسها ولا مَثلَ أعلى في الأكثر. ولكنهم زعموا أن فيها صلاحَ البشر فملؤوها من أجل ذلك بما يتّفق مع عقلية الجماهير من الطقوس والفروض؛ وهوّلوا على الناس بالجنة والنار. ثم إنهم رتّبوا هذه الشرائع حسْبَ ميولِهِمْ وأهوائهم. وهكذا أصبح البشرُ فِرقاً، كل واحد يعتقد أنه على الصواب؛ وكلّهم مخطئون. وهذا مخالف للغاية المقصودة من الشرائع النبوية:

---

(١) الذخر (بالضم): ما يعده الإنسان (هنا) لآخرته. إذا الله حشر: جمع الناس يوم القيامة للحساب.
(٢) بصلاة خمس: بالصلوات الخمس في كل يوم وليلة.
(٣) أودى: هلك (مات)، بين غد وأمس (وهم ينتظرون الدين الجديد فلم يأت دين جديد).
(٤) قض المضجع (علاه التراب والحصى وأصبح النوم فيه صعباً) المضجع للكبار، المهد للصغار (حار جميع الناس).

والعقلُ يعجَبُ، والشرائعُ كلُّها خبَرٌ يُقلّدُ لم يَقِسْهُ قائسُ[١]:
مُتمَجّسون ومسلمون ومعشَرٌ متنصرون وهائدون رسائس[٢]؛
وبيوتُ نيرانٍ تُزار تعبُّداً ومساجدٌ معمورة وكنائس.
إن الشرائع ألقَتْ بيننا إحَناً وأوْرَثتنا أفانينَ العداوات[٣].
ـ إذا رجعَ الحصيفُ إلى حِجاه تهاونَ بالشرائع وازْدَراها[٤].
دينٌ وكُفر وأنباء تُقَصُّ وفُر قانٌ ينصُّ وتوْراة وإنجيلُ.
في كلّ جيلٍ أباطيل يُدانُ بها؛ فهل تفرّد يوماً بالهُدى جيل؟

ثم يعود المعريّ فيتساءل عن الغاية من بعْثة الأنبياء؛ فإذا كانتْ تلك الغاية صلاح البشر، فها همُ البشرُ لا يزالون بعد مجيء الأنبياء كما كانوا قبل مجيئهم:

كم وعَظ الواعظونَ مِنّا وقامَ في الأرض أنبياءُ،
فانصرفوا والبَلاء باقٍ، ولم يَزُلْ داؤك العَياء[٥].
جاء النبيُّ بحَقّ كي يُهَذِّبَكم فهل أحسّ لكم طبعٌ بتهذيبِ؟

غير أن حكيمَ المعرة يفضّل محمداً على سائرِ الأنبياء ويؤثر الأسلام على سائرِ الأديان والشرائع:

ـ دعاكمْ إلى خيرِ الأمور محمدٌ؛ وليسَ العَوالي في القَنا كالسوافلِ[٦].
حَداكمْ على تعظيمَ منْ خلَق الضُحى وشُهْب الدُجى من طالعاتٍ وآفل[٧].

---

(١) خبر يقلد (ينقله واحد عن واحد) لم يقسه قائس (لم يقم أحد عليه دليلا).
(٢) هائدون (يهود)رسائس (؟).
(٣) الإحنة (بكسر الهمزة): الحقد. أفانين: أغصان (أنواع).
(٤) الحصيف: تام العقل. الحجا: العقل. ازدرى: احتقر.
(٥) داء (المرض) العياء: الذي أعيا (أعجز الأطباء شفاؤه).زال يزول: مضى، انتهى.
(٦) العوالي جمع عالية (صدر الرمح) النصف الأعلى الذي فيه النصل الذي يجرح. السوافل جمع سافلة: النصف الأدنى من الرمح وفي أسفله حديدة لا تجرح.
(٧) حداكم: دفعكم، حثكم. الطالعات والآفلة (الغائبة): النجوم.

وألـزَمَـكـم مـا ليس يُـعـجـز حَمْـلُـه أخا الضّعف مِن فرضٍ له ونوافلِ[١]،
وحثّ عـلى تـطـهـير جـسـمٍ ومـلـبـسٍ وعـاقـب في قـذفِ الـنـسـاءِ الـغـوافـل[٢]:
وخـرّم خمـراً خِـلـتَ ألـبـابَ شَرْبِـهـا، من الطيْش، ألبابَ النَّعام الجوافل[٣].
يجـرّونَ ثـوبَ المُـلـك جـرّ أوانـسٍ لـدى البذْوِ أذيال الغواني الروافل[٤].
فـصـلّى عـلـيهِ الـلـه مـا ذرّ شـارق ومـا فـتّ مِـسـكـاً ذكـرُه في المحافل[٥].
وإنْ لِحِـقَ الإسـلام خـطْـب يـغُـضـه فما وجَدت مِثلاً له نفسُ واجد[٦].

وكذلك ذكَر المعريّ السببَ في ذلك: إن الإسلام دينُ عملٍ اجتماعيّ حثّ على الوَرع، واقتصد في فرْضِ العبادات، ودعا إلى النظافة، ونهى عن اتهام النساء العفيفاتِ وحرّم الخمر، ووضع الزكاة، وجاء بالخُلق الحميد. وهوَ في كلّ ذلك خِصْب في المُثل العليا التي يرفَعُها المعري أمامه وأمام البشر. وليس في الإسلام تلك العقائد التي تُتعب العقل بالمُحالات أو تتعب الجسم بالفروض القاسية أو يَضيق عنها وقت المؤمن.

٤ ـ الأديان والمذاهب والدعاة وأهل الطرق

وإذا كان المعريّ قد هاجم الشرائع التي تنحو نحو تهذيب البشر فأحْرِ به أن يهاجمَ الأديان والمذاهب التي لا غايةَ لها في رأيهِ إلا كسب الأموال والوصول إلى الجاه

(١) النافلة: العبادة غير المكتوبة. ما يتطوع به المسلم من الصلاة والصوم.
(٢) القذف: اتهام المرأة في شرفها.
(٣) اللب (بالضم): العقل. الشرب (بالفتح): الذين يشربون الخمر معاً، خال: ظن. الجافلة: الخائفة (التي تنفر من الصياد وتسير بتعرج على غير هدى).
(٤) الغانية: المرأة الجميلة (المستغنية بجمالها الطبيعي عن التزين بالحلى). الرافلة: التي تتبختر في مشيتها (بكسر الميم) وتجر ثوبها الطويل وهي تسير به.. هؤلاء الملوك (الحكام) يسلكون مسلك الأوانس (في التكبّر على الناس).
(٥) ذر شارق: أشرق نجم أو كوكب. فت مسكاً... كان ذكره طيباً محموداً. المحفل (بفتح الميم وكسر الفاء): المجلس، مجمع القوم.
(٦) خط: مصيبة. غضه: خفضه.نقصه شيئاً من قوته.

والتمتّع باللذات باسم الدين. وإذا كان المعري سيّءَ الرأي في الرُسل والأنبياء، ولقد كان المعري صريحاً جداً في تِبيان رأيه في الدين عامة وفي الأديان واحداً واحداً خاصة.

هَفتِ الحنيفةُ والنصارى ما اهتدَوْا ... ويَهودُ حارثْ والمجوس مُضلّلهْ[1].
اثنانِ أهل الأرض: ذو عقلٍ بلا ... دينٍ، وآخَرُ دَيّن لا عقلَ لهْ!
وإذا ما سألتَ أصحابَ دينٍ ... غيّروا بالقِياس ما رتّبوه[2].
لا يَدينون بالعقول، ولكن ... بأباطيلِ زُخرفٍ كذّبوه!
أفيقوا أفيقوا، يا غواةُ، فإنما ... ديانَاتكم مكْرٌ من القدماء.
أرادوا بها جمعَ الحُطام فأدركوا ... وبادوا ودامتْ سنّة اللُّؤماء[3]!

أما أصحابُ المذاهب خاصة فقد تنازعوا بمذاهبهم على الدنيا وما فيها، وألْقَوُا البشرَ في خِضمّ من النزاع والضلال لا قرار له؛ وإذا كان الدينُ واحداً، فلماذا تنشأ كلُّ هذه المذاهب في ذلك الدين الواحد؟

شِيَع أجلّت يومَ خُمٍّ، فانثنتْ ... أُخرى تُعارضها بيومِ الغار[4].
ـ والناسُ في ضِدّ الهُدى: متشيّع ... لَزِمَ العُلوّ وناصبيّ شاري[5].

---

(١) هفا (هنا، في قول المعري): زل، أخطأ. الحنيفة: الإسلام (والمعري يقصد المسلمين، بدليل قوله: النصارى، يهود، المجوس).

(٢) غيروا بالقياس.....: يجعلون لكل حال قاعدة جديدة مستقلة توافق أغراضهم ولا توافق أصل الدين.

(٣) الحطام: متاع الدنيا. أدركوا: نجحوا (في جمع الحطام). بادوا: هلكوا، مضوْا (بفتح الضاد)، ماتو. سنة: عادة، قانون.

(٤) يوم غدير خم. كان الرسول راجعاً من مكة بعد حجة الوداع إلى المدينة، في أثناء الطريق (عند غدير خم) آخى علي بن أبي طالب (جعله بمنزلة أخيه من أبيه) وقال (ثامن عشر ذي الحجة، سنة ١٠=١٦/ ٣/ ٦٣٢ م): «علي مني كهارون من موسى. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله». وللشيعة بهذا اليوم تعلق كبير (وفيات الأعيان. بيروت ٥: ٢٣٠. ٢٣١). ويوم الغار هو اليوم الذي خرج فيه الرسول مع أبي بكر مهاجرين من مكة إلى المدينة وَلَجَآ في أثناء ذلك إلى غار ثور (جنوب مكة) ريثما يفتر عنهما طلب المشركين (والهجرة كانت في ربيع الأول من السنة الأولى في التاريخ الإسلامي = أواخر فصل الربيع من عام ٦٢٢م).

- يَـرْتجـي الـنـاس أن يـقـومَ «إمـام» نـاطِـق في الـكـتـيـبـةِ الخـرسـاء[١].
كـذبَ الـظـنُّ لا إمـام سـوى الـعـقـ ـلِ مـشيراً في صُـبْـحـه والمـسـاء[٢].
إنمـا هـذه المـذاهـب أسـبـا ب لجـرّ الـدنـيا إلى الـرؤسـاء.
كـالـذي قـامَ يجـمَـع الـزَنْـجَ بـالـبـصـ ـرةِ والـقَـرمَـطِـيّ بـالأحـسـاء[٣].
مـذاهـبٌ جـعـلـوهـا مـن مَـعـايـشِـهـم؛ مَن يُعْمِل الفِكر فيها تُعطِه الأرقا[٤].

فالمعري يُشبِّه أئِمّةَ الطوائف الكُبرى بصاحب الزَنْج وهوَ عليُّ بن أبان الذي اقتحم البصرة بقوم من الزنج والأعراب وأنشبوا فيها الحريق وأعملوا السيف وارتكبوا فيها الكبائرَ«وانتهكَ الزَنْجُ جِهاراً محارمَ الإسلام»، كما يقول ابن الرومي. والقرمّطيّ هو أبو القاسم بن زَكْرويَه أحد الغُلاة، هاجم مكة وانتزع من الكعبةِ الحجرَ الأسود. فمن هنا يتضح لنا رأيُ المعري في رؤساء الطوائف، وهو رأي سَيّء بلا ريب.

وإذا أتيتَ إلى أصحابِ المذاهب الفِقهية الذين اختلفوا في شكلِ الفروض، تحليل شيء أو تحريمِهِ، واستحسانِ شيء أو رفضه، لم تجِدِ المعريّ أكثرَ رِفقاً بهم ولا بالفُقهاء أنفسِهم:

---

(١) المتشيّع: الذي يعتقد أن الخلافة (بعد الرسول) كانت من حق علي بن أبي طالب ونسله من بعدة.

(٢) راجع ص ٩١ الحاشية ١.

(٣) راجع ص ٩١ الحاشية ٢.

(٤) ثار الزنج في البصرة بقيادة علي بن محمد من أهل خرسان، واسمه ونسبه ملفّقان.كان يدّعي الولاء للعلويين ويرى رأي الخوارج المتطرفين (الذين يقتلون من يخالفهم في الرأي مع نسائهم وأطفالهم). هاجم بالزنج البصرة، سنة ٢٥٥هـ (٨٦٩م)وقتل أهلها وهدم معاملها. وتغلب عليه العباسيون، وكان مقتله سنة ٢٧٠هـ (٨٨٣م). والقرمطي هو الحسين بن زكرويه ادّعى الولاء للطالبيين أيضاً وقام بمذابح كثيرة في بلاد الشام ثم قتل سنة ٢٩١هـ. والمعروفون باسم القرمطيّ كثيرون.ويبدو أن المقصود بقول المعري كان كبير القرامطة أبا سعيد بن بهرام الجنّابي، استولى على الساحل الشرقي من شبه جزيرة العرب (الأحساء)، وقد قتل سنة ٣٠١هـ (٩١٤م).

(٥) الأرق: ذهاب النوم، السهد، السهر.

أجازَ الشافعيّ فَعالَ شيءٍ، وقال أبو حنيفةَ: لا يجوزُ[١].
فضَلّ الشيبُ والشُبّانُ مِنّا؛ وما اهتَدَتِ الفتاةُ ولا العجوز.
لقد نزَلَ الفقيهُ بدارِ قومٍ فكان لأمره فيهم نُجوز[٢].
ولم آمَنْ على الفُقهاءِ حبساً إذا ما قيل للأمَناءِ: جوزوا[٣].

وأما الدُعاةُ والمتصوّفةُ وأضرابُهم فقد نالوا من تهكُّم المعريّ ومن عُنفه شيئاً كثيراً، وخصوصاً إذا علمنا أن المعريّ يرى أن ما يطلُبون عمله من الناس مخالفٌ للعقل وللدين ولمصالح الناس:

ـ علم الإمام، ولا أقول بِظنة، أن الدعاة بسعيها تتكسب[٤].
ـ صوفيةٌ، مما رَضُوا للصوف نِسْبتَهم حتى ادّعوا أنهم من طاعةٍ صوفوا[٥].
تبارك الله، دهرٌ حشوهُ كذِبٌ؛ فالمرءُ فيه بغيرِ الحقّ موصوف.
صوفيةٌ شَهِدَت للعقل نِسبَتُهم بأنها ضأنُ صوفٍ نطحُها يَقِصُ[٦]
تواجدَ القوم من نُسْكٍ بزَعْمِهمُ، واللهُ يشهَدُ ما زادوا وما نقَصوا[٧].

---

(١) الشافعي (ت٢٠٤هـ) وأبو حنيفة (ت١٥٠هـ) من أصحاب المذاهب الفقهية في الإسلام، وكان بين آراءهم في فروع الفقه شيء من الخلاف.
(٢) النجوز: قضاء الحاجة وتعجيلها.
(٣) جوزوا: مرّوا. يقصد أن الفقهاء غير أمناء.
(٤) الإمام: رئيس الشيعة (الاسماعيلية). الدعاة: الذين كانوا ينشرون المذاهب الاسماعيلية خاصة (كالمذهب الفاطمي والمذهب الدرزي والمذهب النصيري). الظنّة. بسعيها تتكسب: تجعل الدعوة إلى المذهب الاسماعيلي وسيلة إلى كسب المال.
(٥) الإجماع واقع بين المؤرخين على أن الصوفية نسبة إلى الصوف (لأن الصوف كان اللباس الغالب عليهم). ولكن جماعة من الصوفية يقولون أن نسبتهم هذه أتت من المدرك صافاهم الله، وهم قد صوفوا (بالبناء للمجهول).
(٦) بأنها ضأن صوف: ضأن (غنم) لها صوف، ونطحها يقص (يكسر. وقص فلان عنق فلان: خلعها، كسرها).
(٧) تواجد القوم: ادّعوا (بفتح العين وضم الواو) الوجد (الانفعال الداخلي الذي يؤدّي بصاحبه إلى الذهول عما حوله لاستغراقه فيما يفكر فيه، في الله مثلاً).

أما سائرُ رجالِ الدين ممّن ليسوا بأنبياء ولا أصحابِ مذاهبَ فإن للكلامَ عليهم يجب أن يأتيَ في أثناء الكلام على «الحياة الاجتماعية وفسادها».

وبعدُ، فإذا كان المعرّيُّ سيِّءَ الاعتقادِ في الرُسلِ الأنبياء، رافضاً للنُبُوّات، مُتَعصِّباً على رؤساء المذاهب، كارهاً للفُقهاء ـ وهوَ معَ ذلك يُكْثِرُ من ذِكْرِ لفظ الدين في لزومياته، ويؤكّد قيمةَ الدين ـ فما «الدين إذَنْ، عندَ المعري؟

لن أحاولَ أن أتَرْجمَ أنا عن المعريّ، ولكنني سأتركه يتكلمُ هو بنفسَه عما يَعني إذا قال: «الدينُ»، وما يتمثّل هو في خَيالهِ حينما يذكُر الدين:

ـ أشدُّ عِقاباً من صَلاةٍ أضَعْتَها ... وصومٍ لِيوم واحدٍ ظلمُ دِرْهمِ[1].
إذا لم يكنْ يوماً لديني تعلُّقٌ ... بغيريّ ـ رَجّيتُ السعادةَ فافهمِ[2].
ـ الدينُ إنصافُك الأقوامَ كلّهمُ؛ ... وأيُّ دينٍ لآبي الحقّ إن وَجبا[3].
والمرءُ يُعْييه قَوْدُ النفسِ مُصحَبةً ... للخير؛ وهو يقودُ العسكر اللَجِبا[4].
وصَوْمه الشهرَ ما لم يَجْنِ مَعْصيةً ... يُغنيه عن صوْمهِ شعبانَ أو رَجبا.
ـ الدينُ هَجْرُ الفتى اللذّات عن يُسرٍ ... في صِحةٍ واقتدارٍ منه ما عمَرا[5].

ويَقرِنُ المعريُّ بالدينِ كلمة «بِرّ»، وهي الكلمةَ التي كان يطلقها الجاهليون على الورع وطاعة الأقربين خاصة؛ وكانت فكرة البِرّ تقوم عندهم مقامَ كلمة الدين في الإسلام، وعلى هذا قولُ حكيم المعرة:

---

(١) ظلمك أحد الناس بدرهم واحد.
(٢) لديني تعلق بغيري: إذا تعلق لأحد حق بي ثم لم أوفّه حقه.
(٣) آبي الحق: الذي يأبى (يرفض) أن يؤدي حقوق الناس التي تجبُ عليه.
(٤) اللجب: الكثير الذي له لجب (بفتح ففتح) صوت مرتفع). يقدر الإنسان أحياناً على قيادة الجوش في الحرب إلى الظفر ولكنه ربما عجز عن ضبط نفسه عند الغضب أو الشهوة.
(٥) عن يسر: بسهولة ورضى (للانقياد إلى الحق). الدين أن يتعفف الإنسان عن ملذاته في أيام شبابه وصحته لا في أيام شيخوخته وعجزه.

ـ وما التقيُّ بأهلٍ أن تُسَمِّيَهُ بَرّاً ولو حَجّ بيتَ اللهِ واعتمرا[١].
ـ السيدُ البَرّ مَنْ لا يستجيز أذى ولا يبوحُ بسرٍ عندَه كُتِما،
الغامرُ الطارقَ المُحتاجَ نائلَه أو ابنِ مِرْيةَ من أُمّاتِه يَتِما[٢].
لا يرفعُ الصوتَ بالقولِ الهُراء ضُحى ولا يَدِبُّ إلى جاراتِهِ عَتَما[٣]!

ويخشى المعريّ أن يُسيءَ نفرٌ من الناس فَهْمَ آرائه أو يتساءلوا عن قيمة صَلاتِهم وصيامهم وحَجّهم؛ أليست هذه كلُّها ديناً أو اتباعاً للدين؟ فتراه عندئذ يرفع صوته فيقول ـ وهوَ يَقصِد أن بين حقيقة العبادات والشكلِ الظاهرِ لتلك العبادات:

سبِّح وَصلّ وطُفْ بمكّةَ زائراً سَبعينَ لا سَبعاً، فلستَ بناسكِ[٤].
جَهِلَ الديانة مَنْ إذا عَرَضتْ له أطماعُه لم يُلْفَ بالمُتماسك.

إن المعريَّ يريد من الإنسان أن يقومَ بما يتطلّبُه منه الدينُ نحو إخوانِه البشرِ؛ أمّا ما يتطلّبه منه الدينُ نحو الله فذلك أمرٌ راجعٌ إلى الله وحده. وهنا نرى المعريّ يأخذ برأي المرجئة الذين يرجئون الحكمَ على أعمال البشر إلى الله يوم القيامة من غير أن يتعرضوا هم لتخطئة أحد في عمله أو تصويبه؛ إلا أنه يتطرف في ذلك:

وديـنـك مـا عَـلي الحـكـم فـيه فأبغي للذي أخفيت بغيا[٥].
إذا الإنسانُ كفّ الشرّ عني فسَقياً في الحياة له ورَعْيا.
ويدرسُ إن أراد كتابَ موسى ويُضمِرُ إنْ أحبَّ وَلاءَ شعْيا[٦]!

---

(١) البر: التقي الصالح الكامل التقى. العمرة (بضم العين): الذهاب إلى الحج في غير الموسم المكتوب (المفروض).
(٢) الذي إذا جاء الطارق (القادم ليلاً) المحتاج غمره بفضله. ابن مرية (شك) مشكوك في نسبه ماتت أمه أو تركته (؟).
(٣) القول الهراء (الذي لا يفهم، الهذيان).دبّ: سار وهو يسرق الخطا (سراً). عتماً: في الليل.
(٤) الحاج يطوف سبعة أشواط حول الكعبة.
(٥) ليس من حقي أن أكشف عما تريد أنت أن تخفي من دينك. بغى: من أراد.
(٦) كتاب موسى: التوراة. شعيا (أشعيا) بن عاموص من أنبياء بني إسرائيل (القرن الثامن قبل الميلاد) له إصحاح (فصل) في التوراة الموجودة بأيدي الناس.

من ذلك نرى أن الورَع وصُنع الخيرِ وترك الأذى وهجرَ القبيح وحسنَ الجوار هي عناصر الدين الصحيحة على شرط أن يفعل الإنسان الحسَنَ منها طائعاً مختاراً وأن يهجُر القبيح قبل أن يُرغَم على تركهِ مِن الكِبَر أو العجز.

٥ ـ التقوى والفروض في الإسلام:

المعري يأمر بالتقوى، ويستحسن القيام بفروض الدين، ولكنه يأبى أن يستّرَ الإنسانُ بهذه التقوى ليظلِمَ الناسَ أو يكيدَ لهم، أو يُغالِيَ بهذه التقوى من غيرِ أن يفهمَ روحَها؛ والمعريُّ يتألم أن قوماً لا يؤدّون هذه الفروض البتّةَ أو يؤدّونها على غيرِ وجهِها الصحيح. وكنتُ أودّ أن أفصِّلَ جميعَ وجوه التقى والورع وأداء الفروض كالصلاة والصيام والزكاة والحجّ، ولكنّ ذلك يخرُج بنا عمّا نحن بشأنِه، ولذلك سأستشهدُ عليها كلّهامرةً واحدة. أما تعليلُ هذه الأبياتِ فاستَنتِجْهُ أنت لِنفسِك من قراءتها هي نفسِها:

فإن كان التُقى بَلَهاً وعِيّاً ... فأعيارُ المَذَلّة أتقياءُ[1].
ـ قد أصبحَ الدين مُضمَحِلّاً ... وغيّرتْ آيَهُ الدهورُ[2].
فلا زكاةٌ ولا صِيامٌ ... ولاصلاة ولا طَهور[3].
أزولُ، وليسَ في الخلّاق شكٌّ ... فلا تَبْكوا عليّ ولا تُبَكّوا[4].
خُذوا سِيري فهنّ لكم صلاحٌ، ... وصلّوا في حياتكمُ وزكّوا.
لقد رَفِقَ الذي أوصى أُناساً ... بعُشْرٍ في الزكاةِ ونِصْفِ عُشرِ[5]
توهّمتَ، يا مغرور، ـ أنك دَيّن، ... عليَّ يمينُ اللهِ، ما لك دينُ.

---

(١) العي: العجز عن النطق. العير (بالفتح): الحمار.

(٢) اضمحل: تلاشى. ضعف شيئاً فشيئاً...ومرور الزمن بدّل «مظاهره».

(٣) الطهور: التطهر من النجاسة. الوضوء.

(٤) لا تبكّوا: لا تطلبوا من الآخرين أن يبكوا (عليّ).

(٥) زكاة الزرع الذي تسقيه السماء عشرة بالمئة (العشر)، وزكاة الزرع الذي يسقى بالدلو أو بواسطة أخرى خمسة بالمائة (نصف العشر).

تسيرُ إلى البيتِ الحرامِ تنسُّكاً ويشكوك جارٌ بائسٌ وخَدين[١]

ونلاحظ أن المعريّ يُفرِّقُ بين الرجال والنساء في أداء الفروض: إن ما يتطلَّبه الدين ـ من المرأة أقلُّ ممّا يتطلبه من الرجل، ما دامت المرأة ـ في زمنِ المعريّ وفي رأي المعري ـ لا تستطيعُ القيام بالغاية العملية من الدين، وما دامتِ المرأة سبيلاً من سُبل الفِتنة التي تتعارض مَع القيام بالناحية الاجتماعية من الدين؛ ولذلك يُطلب منها أن تفعلَ الخير كالرجل، وألا تتكلّف الحج مثلاً كالرجل، ولا الصَلاة جماعةً:

ـ فصلاةُ الفتاةِ بالحَمْدِ والإخـ ـلاصِ تجْزي عن يُونِسٍ وبَراءة[٢]
ـ أقيمي لا أعُدّ الحجّ فرضاً على عُجُز النِساء ولا العَذارى.
ـ متى آداكِ خيرٌ فافعِليهِ؛ وقولي، إن دعاكِ البِرّ: آرا[٣].

ثانياً: الآراء الأصيلة في لزوميّات المعري

ب ـ الفلسفة الاجتماعية

لا شكّ في أن القسمَ الأكبرَ من لزومياتِ المعري يدور حول الآراء الاجتماعية: في المجتمع عامةً وفي السياسة والإدارة وفي الطبيعة البشرية، وفي الزواج والأسرة وفي صِلات بعضِ الناس ببعضِ أفراداً وجماعاتٍ. ومع أن المعريّ يَتطرف أحياناً في إبداء آرائه الاجتماعية ـ وخصوصاً في النسلِ وفي طبَقاتِ الناس في سُلَّم الذكاء والخير ـ فإن المعريّ نافذُ النظرِ في الناسِ وطِباعهم.

---

(١) لا يحسُن بالمسلم أن يذهب إلى الحج وينفق على حجّه أموالاً كثيرة ثم يكون له جار فقير أو صديق محتاج فلا يحسن إليهما.

(٢) الحمد والإخلاص سورتان قصيرتان في القرآن الكريم (رقم١ و١١٢) ويونس وبراءة سورتان طويلتان (رقم ١٠ و ٩).

(٣) آداك: أمكنك. آرا: نعم (قيل بالهندية)، وهي في الفارسية: آرى.

٦ ـ صورة المجتمع العامة:

إذا بدأت في قراءة «اللزوميات» خُيّل إليك أن البيئة الاجتماغية في أيام المعريّ كانت أشدّ فساداً مما سبقها أو لحِقها. فإذا أنتَ سرت فيها إلى آخرها وأنعَمْتَ النظرَ في ثناياها بدا لك أنك مُغالٍ في خيالك، وأن البيئة الاجتماعية كانت واحدة في أيام المعريّ وقبل أيامِه وبعدها، وإن هذا الفساد الاجتماعي لم يبرُز في «اللزوميات» بمثل هذه القوّة إلا لأن المعريّ أبرزهُ بأسلوبه الأدبي وألقى عليه شيئاً من تشاؤمه. أليس هو القائل:

وهكذا كان أهل الأرضِ مذ فُطِروا؛ فلا يَظنَّ جهولٌ أنهم فسَدوا!

وأنت إذا حاولتَ أن تَرْسِمَ من لزومياتِ المعري صورة للمجتمع الذي عاش فيه المعري، صاحبُ اللزوميات لم تستطع إلا استخراج صورةٍ مشوّهةٍ ناقصة: إنها ليست صورة المجتمع الذي عاش فيه المعري، بل هي صورة لاشمئزاز المعري من هذا المجتمع عينِه، ومن كلّ مجتمع كان بالإمكان أن يشهدَه المعري. هي في الحقيقة صورةٌ لتشاؤم المعري فحَسْب.

من أجل ذلك لن نحاولَ أن نعالج من وجوه الاجتماع في لزوميات المعري إلا الأوجه التي يحمل عليه التشاؤم وحدَه، وهي في الحقيقة صورةٌ لتشاؤم المعري فحَسْب.

أما علم الاقتصاد وعلم السياسة والجغرافيا البشرية ونظام الإدارة فليس لها وجود في اللزوميات على ما نَعْرِفه من علم الاجتماع الحديث. وإذا كان ثمّة إشاراتٌ عارضة فهي إمّا إشاراتٌ غير مقصودة وإما إشارت تتعلّق، على الحقيقة، بأمورٍ أخرى يُعالجها المعريّ. وأظنُّ أن من الغلوّ أن نقول مع الدكتور طه حسين، بعد أن استشهد بالبيتين المشهورين:

مُلَّ المُقامُ فكم أُعاشِرُ أمةً أمَرتْ بغيرِ صَلاحِها أُمَراؤها.
ظلموا الرعية واستجازوا كيْدها وعَدَوْا مصالِحَها وهم أُجراؤها.

«ومن هنا نعَلم أنّ أبا العلاء لا يرى المُلك ولا وِرائتَه، وإنما يرى الانتخاب والبَيْعة كما يَراها الجُمهوريّون»[١]. وإني لأعجَب كيف رأى الدكتور طه حسين في هذين البيتين مَعانيَ البَيعة والانتخاب ومَبادىء الجمهوريين، إلا أن يكون قد قاده إلى ذلك لفظةُ «أمراؤها». ولعله لو أنعَم الفِكر في الكلِمة ثم قرأ البيت الثاني بأيْسر قِراءة لتبَيْن له، وراءَ كلّ ريبٍ وشكّ، أن أبا العلاء يُهاجمُ هنا جميع الحكام، أوَرِثوا «الأمر» أمِ اغتصبوه أم حُمِلوا على الأكتاف.

إلا أن للمعريّ في الحقيقة نِظرةً فاحصةً في تأليف المجتمع. هو يرى أنّ البشرَ كلَّهم سواءٌ ـ من ناحية البَشرية التي سنتكلم على فسادها بعدَ أسْطرٍ معدودات ـ ثم إن هذه السواسية ليست بإدارة أولئك الناس، بل بالفِطرةِ التي فُطِروا عليها في كل زمانٍ ومكان. إن المساواة بين البشر واقعة في أصلهم الواحد، فهم كلهم من آدم لا فرق بين ابن الحرة الشريفة وابن التي تتزيّن للرجال:[٢]

وسيانِ مـــن أمـــه حـــرّة حَـصـان، ومـن أمّـه فـرتـنـا.

ولا فرق بين العرب والبربر، ولا بين حر وعبد، ولا بين هاشمي وغير هاشمي:

لا يـــفـــخـــرنَّ الهـــاشـمـيّ عـــلى امـــرىء مـــن آل بـــربـــر.
فـــالحـــقّ يَحْـلِـف مـا عـلـيٌّ عـنـده إلا كـقـنـبرْ[٣].

ثم بالغ المعري فجعل البشر كالسباع (الحيوانات المفترسة): العرب فيهم كالعجم أو كالزنوج، واختلط عليه الأمر بين الجن والناس:

نُسِخَ المعاشرُ فالغضنفر ثعلبٌ في لؤمهِ والناسُ كالنسناسِ[٤].
وتفكّرت نفسُ اللبيب وقد رأت: أشخوصُ جنٍّ أم شخوص أُناس؟

(١) تجديد ذكرى أبي العلاء المعري ٣٠٣ - ٣٠٤.
(٢) فرتنا اسم يوناني (فرتونة) من أسماء البنات، ويقصد به ما أشرنا إليه.
(٣) علي: علي ابن أبي طالب. قنبر: مولى (غير عربي) لعلي بن أبي طالب.
(٤) نسخ المعاشر (الناس) تبدّلت صورهم. الغضنفر: الأسد. النسناس: نوع من القردة.

عُرْب وعُجم دائلون، وكلُّنا في الظُّلم أهلُ تشابهٍ وجناسِ[١]
قَدَرٌ غالبٌ وأمر قديم، يتضاهى ذليلُه والأبيّ[٢]؛
واختلافٌ من عُنصرٍ ذي اتفاقٍ، وتَساوَى الزَنْجيّ والعَربيّ!

وكذلك حقوقُ البشر الاجتماعية واحدةٌ ولو كان ثمّةَ عداوةٌ تجعلُ الحروبَ بين الأقوام دائمةً مستمرة:

فإنَّ الناسَ كلّهُم سَواءٌ، وإن ذَكتِ الحروبُ مُضَرّماتِ[٣].

وقد يتخلّل هذا النقدَ المرّ للمجتمع نظراتٌ اجتماعية بدائية، ولكنها ذاتُ قيمة كبيرة، ذلك لأن آراء المعري توجيهية. فالمعري يرى مثلاً أن الناس في المجتمع، حسبَ أعمالهم، على ثلاثِ مراتبَ .فالإنسان قد يسمو بأعماله الفاضلة إلى أن يُضبح شبيهاً بالملائكة، وقذ ينحدر بأفعاله إلى أن يصبح معَ البهائم في صفٍّ واحد (وأما الإنسان فهو الذي تمتزج سيئاته وحسناته في أعماله). والبشر محتاجٌ بعضُهم إلى بعض، كلُّ إنسانٍ خادمٌ لغيره:

ذإيلاثلاثُ مراتبٍ: مَلَكٌ رفيع، وإنسان، وجيلٌ غير إنس.
فإن فعل الفتى خيراً تعالى إلى قِنْسِ الملائك خيرِ قِنسٍ[٤].
وإن خفَضتْه هِمّتُه تَهاوى إلى جِنس البهائم شرّ جنس.
والناسُ بالناسِ من حَضْر وباديةٍ بعضٌ لبعض ـ وإن لم يشعروا ـ خَدمُ.
وكلُّ عُضوٍ لأمرٍ ما يُمارسه، لا مَشيَ للكفِّ بل تمشي به القدَمُ.

ويُصيبُ المعري حينما يرى أن كثرة الناس تدعو إلى ازدياد الفساد. إن كَثرة الناس تدعو إلى ازدياد حاجاتِ الناس وإلى تصادم الأهواء والمصالح ونشوء التنافس،

---

(١) دائلون: منتقلون (زائلون)، يتداولون الحكم على الناس (؟).
(٢) حينما يأتي قضاء الله يتساوى كل الناس. الذليل: الذي يرضى الخضوع، والأبي: الذي لا يرضى الخضوع.
(٣) ذكت: اتقدت، اشتعلت. مضرمة (شديدة الاضطرام أو الاشتعال).
(٤) القنس: الأصل

فيكثرُ الاضطراب حينئذٍ في المجتمع:

إذا كـثُرَ الـنـاسُ شـاعَ الـفـسـا دُ كـمـا فـسَـدَ الـقـولُ لـمـا كـثُرَ.

وفي المجتمع ظلمٌ اجتماعي كبير، فإنّ المالَ غير موزّع بالتساوي، بل هنالك أُناسٌ يتضوّرون جوعاً بينما جيرانهم يشكون ألم البِطنة. ولو أن الناسَ أخرجوا زكاتَهُم فقط لَمَا كان في البشر هذا التفاوتُ في الفقر والغنى:

والحـائمـون كـثـيرٌ، ثم بـعـدَهـمُ قـوم نِهـال وقـومٌ كـظّـهـم عـلَـلُ[1].

أي أنّ الحائمون حول الماء يُريدون أن يشربوا كِثار، فأنا ينهَلون ما بدا لهم، وأناس يَنهَكُهم التعب لكثرة ما يترددون إلى الماء لنيْل حاجتهم (من الناس من ينال فوق حاجته بأيسرِ سعْي، ومنهم من لا ينالُ حاجته إلّا بالسَعْي الكثير أو لا ينالُها أبداً). أما الدواء الذي يَصِفه المعري لمحوِ الظلم الاجتماعي فهو تأديةُ الزكاة على وَجْهِها:

يـا قـوتُ مـا أنـتَ يـا قـوتٌ ولا ذهـبُ فـكـيـف تُـعـجِـزُ أقـوامـاً مـسـاكـينا؟
وأحـسـب الـنـاسَ لـو أعـطَـوْا زكـاتـهُـم لَـمَـا رأيـت بـنـي الإعـدام شـاكـينا[2].

غير أن هذه «المشاركة» التي يدعو إليها المعري في المال يكرَهُها في النِساء، لأنها حينئذ تخلق في المجتمع مشاكل جديدة:

شرّ الـنـسـاء مـشـاعـات غـدوْن سـدىً كـالأرض يحْـمِـلـنَ أولاداً مُـشـاعـينا.

٧ ـ فـسـاد الطبيعة البشـرية:

وبعد أن سَوّى المعريّ بين البشر كلّهم في الطبيعة، ثم انحطّ بهم إلى طبَقة السباع، حكمَ على طبيعتِهم هذه بالفساد، ونفصَ يده من إصلاحهم، بل من إمكان

(١) الحائمون: المجتمعون حول الماء يريدون أن يشربوا. نهال جمع ناهل: الذي شرب حتى ارتوى أو شرب ولم يرتو (من الأضداد)، والمعري يقصد المعنى الثاني. كظهم علل (الشرب مرة بعد مرة): امتلأت بطونهم بالماء حتى أصابتهم كظة (بالكسر): بطنة.
(٢) بنو الإعدام (الفقر) الفقراء.

إصلاحهم. والبشر كلُّهم في ذلك سَواء، وإذا قُدّر لأحدِهم أن يكتسبَ شيئاً من الخير فإنه يجرُّ إليه نفسَه جرّاً أما نفسُه فتَهوي إلى الشرّ هُوِيّاً. وجميعُ المساوئ مغروسة في طبع الإنسان، فاللؤم طبعٌ فيه والغدر في الناس طبع. وينصحنا المعري ألا نحاولَ تهذيب البشر لأن الله لم يُرِيد أن يكونوا مُهذبين. ولقد حاول الأنبياء مثل هذا التهذيبِ فخابوا. من أجل ذلك يجب ألا نلومَ الناس إذا عملوا بطبعِهم وجَرَوْا على سجيّتِهم وانقادوا لغرائزهم، وكلّها سيئة ذميمة في الأصل:

إن مازتِ الناس أخلاقٌ يَعاش بها، فإنهم عند سوء الطبعِ أسواءُ[١].
جرى الناسُ مجرَى واحداً في حياتهم، فلم يُرزَقِ التهذيبَ أُنثى ولا فحْلُ.
أرى الأرْيَ تغشاهُ الخطوبُ فينثني مُمِرّاً، فهل شاهدتَ من مَقِرٍ يحلو[٢]؟
وبينَ بني حَوّاءَ والخلقِ كلِّهم شُرورٌ؛ فما هذي العَداوة والذحل[٣]؟
والطبعُ يَهْوى إلى ما شانَ يطلبهُ، لكنْ يُجَرُّ إلى ما زانَ بالمَسَدِ[٤].
وفي الغرائزِ أخلاق مُذمّمَة؛ فهل نُلامُ على النَكراء والحسَدِ[٥]؟
لم يَقدِرِ اللهُ تهذيباً لعالِمنا، فلا تَرومَنّ للأقوام تهذيبا!
يغدو على خِلّه الإنسانُ يَظلِمُه كالذئب يأكلُ عند الغِرّة الذيبا[٦].
وجِبلّة الناسِ الفسادُ فضَلّ من يسمو بحكمتهِ إلى تهذيبها[٧].
والشرُّ طبع وقد بُثّت غريزتُه مقسومةً بين أنواعٍ وأجناس.
ألم ترَ أن الخيرَ يكسِبُه الفتى طريفاً، وأن الشرّ في الطَبع مُتلدُ[٨]؟
جاء النبيُّ بحقٍ كي يُهَذِّبَكُم، فهل أحسّ لكم طبع بتهذيب؟

---

(١) أسواء: متساوون.
(٢) الأري: العسل. المقر: المر.
(٣) الذحل: الثأر. والحقد.
(٤) المسد: الليف (يقصد بحبل من ليف).
(٥) النكراء: المنكر (العمل الذي لا ترضاه الأخلاق والديانة).
(٦) يغدو: يبكر (بلا إنذار) الخل (بكسر الخاء)، أصل في بناء الإنسان.
(٧) جبلة: الخلقة (بكسر الخاء)، أصل الطبيعة في بناء الإنسان.
(٨) طريف: جديد. تليد ومتلد: قديم.

من هنا تعلم علم اليقين أن أبا العلاء يأخذ بالجَبر، أي بأن الإنسان مُجبر على الأعمال التي يأتيها في هذه الدنيا، لأن أصول تلك الأعمال مُركَّبة في طبيعتهِ الأولى، فكيفَ يمكِنُ أن ينجوَ هو منها:

حَوَتْنا شُرور لا صلاحَ لِمِثْلِها، فإن شذّ منا صالح فهو نادرُ.
وما فسَدَتْ أخلاقُنا باختيارِنا ولكن بأمرٍ سبّبته المقادر[1].
وفي الأصلِ غِشّ، والفروعُ توابع؛ وكيفَ وفاءُ النجلِ والأبُ غادر[2]؟

غيرَ أن هذا الجبرَ ليس مذهباً فلسفياً عند أبي العَلاء، بل هو اطمئنان عمَلي من أثرِ التشاؤم: ليس الجبرُ معقولاً، ولكنه واقع فتقبَّلْهُ برضىً لأنك لا تستطيع تعليلَه ولا تبديلَه:

إذا كنتَ بالله المهَيمنِ واثقاً فسلّم إليه الأمرّ في اللفظِ واللحظِ!

ولكنه لم يستطع إلا أن يتساءل ويتعجب:

فهل أنا في ما بين ذيْنكَ مُجْبَر على عملٍ أم مستطيع فجاهِدُ[3]؟
عدِمْتكِ يا دُنيا، فأهلُكِ أجْمعوا على الجهلِ: طاغٍ مُسلمٌ ومُعاهِدُ[4].
خرجتُ إلى ذي الدارِ كرْهاً، ورِحلتي إلى غيرِها، بالرُغم، واللهُ شاهد[5].

وهنا يبدأ المعريّ بالدخول في جِدالٍ كجدال المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة، ثم يحاول أن يُبديَ رأياً تعوّد المعتزلة أن يُبدوه:

---

(١) المقادر (جمع مقدار؟) أحكام الله على البشر.
(٢) النجل: الابن.
(٣) ذانك (مثنى ذاك): اسم إشارة للمتوسط البعد. أأنا مجبر على أعمالي (ما كان منها خيراً أو شراً) أم أنا مستطيع (مختار، حر، قادر) عمل ما أعمله؟ جاهد: أبذل جهدي في أن أعمل أحسن ما أقدر عليه.
(٤) طاغ: ظالم. متجبر في حكمه. المعاهد: من كان بينه (من غير المسلمين)وبين المسلمين معاهد (سلم).
(٥) ذي (هذي، هذه) الدار: الدنيا. غيرها: الآخرة.

إن كان من فعلَ الكبائرَ مُجبَراً فعِقابُه ظُلم على ما يفعلُ.
واللهِ، إذ خلَقَ المعادنَ عالمٌ أنّ الحِدادَ البيض منها تُجعل!

ثم يتلفت المعريّ حولَه فإذا القَدَر هو الذي يسيرُ بالناس، وإذا هُمْ كلّهم مجبرون على أعمالهم خيراً أو شراً. إلا أن تشاؤم المعريّ يحمِله دائماً على الكلام عن الشرّ، فهو يقول عن البشر:

مُدَبّرون: فلا عَتب، إذا خَطِئوا، على المُسيء؛ ولا حمدٌ إذا بَرَعوا[١].
وقد وجدتُ لهذا القولِ في زمني شواهداً، ونهاني دونها الورع[٢].
جَيْبُ الزمان على الآفاتِ مَزْرورُ، ما فيه إلّا شقِيُّ الجدّ مغرور[٣].
أرى شواهدَ جبرٍ لا أُحقِّقُه كأن كُلّاً إلى ما ساءَ مجرورُ[٤].

فالمعريُّ لا يريدُ أن يؤمنَ بالجبر لأنه يرى فيه حينئذ نِسبةَ الشرّ أو نِسبةَ خلق الشرّ إلى الله. إن تقاه يأبى عليه ذلك، ولكنه يرى كثرةَ شواهدِ الجبر حولَه فيُذعِنُ اضطراراً أو اطمئناناً (لنفسه) لا إيقاناً. ولذلك كان المخرج الوحيد له من هذا المأزِق أن يتوسّط في الأمر فلا يكون جَبرياً يعتقد أن كلَ شيء مُقدّرٌ عليه منذ الأزل، ولا يكون قدَريّاً يرى أن الإنسان يستطيع أن يأتيَ جميع أعمالهِ باختياره وإرادته:

لا تَعِشْ مُجبَراً ولا قدَريّاً واجتهدْ في توسُّطٍ بَيْنَ بَينا.

ومعَ غَلبة الشرّ في العالم وفي طباعِ البشر وأعمالهم، فإن المعريّ يرى أن ثمة شيئاً من الخير، ولكنّ هذا الخيرَ ممزوجٌ أبداً بالشر:

---

(١) إن الله هو الذي يدبر الخلق فيسلكون بحسب تدبيره (خطأً أو صواباً). من أجل ذلك لا فضل لهم إذا أصابوا ولا لوم عليهم إذا أخطأوا.

(٢) والشواهد (الأدلة) على ذلك (البيت السابق) كثيرة، ولكن الورع (تقوى الله، الخوف منه) والوازع الاجتماعي يمنعني من أن أصرح بما أشاهد.

(٣) الجيب: مدخل الثوب في العنق. مزرور (مغلق) الناس كلهم أشقياء في الحقيقة ومخدوعون في بعض مظاهر الحياة، ولكنهم لا يدركون ذلك. الجد: الحظ.

(٤) يبدو لي أن الجبر (قضاء الله) يدفع كل إنسان إلى ما يسيء.

والشرُّ في الناس مبثوثٌ وغيرِهم؛ والنفع، مُذْ كان ممزوجٌ به الضررُ[١].
والخيرُ والشرّ ممزوجان ما افترقا، فكلّ شُهْدٍ عليه الصابُ مذرور[٢].
وعالَمٌ فيه أضدادٌ مُقابَلةٌ: غِنىً وفقرٌ، ومكروبٌ ومغرور[٣].

هذا الطبع (الفاسد) في البشر قويّ حتى إنه ليتغلبُ على العقلِ لو أراد العقل أن يميلَ بصاحبه إلى الخير:

خيرٌ وشرٌ وليلٌ بعدَه وَضَحٌ، والناسُ في الدهرِ ـ مثلَ الدهرِ ـ قِسمان.
واللُبُّ حاربَ تركيباً يُجاهدُه فالعقلُ والطبعُ ـ حتى الموتِ ـ خَصمانِ[٤].
فطبعُكَ سُلطانٌ لعقلِكَ غالب .....

٨ ـ السياسة والإدارة ورجالها:

تَرْجعُ نِقمةُ أبي العَلاء من رجال الدولة إلى أنه كان في زمنِ فوضى سياسيةٍ جامحة، وكان الطامعون بمراتبِ الحكم يَصِلون إليها عادة بطرق غير شريفة؛ فإذا وَصَلوا تركوا شؤون العامةِ وانصرفوا إلى شؤونِهم هم يتمتعون بنِعمِ الجاهِ والمال ويَظلِمون الناس ويستبدّون بهم. ولم يكنِ الواصلون إلى مراتبِ الدولة من خيارِ الناس ولا من عُقلائهم. من أجلِ ذلك نقَم أبو العلاء على المراتب نفسِها ونصح بالابتعادِ عن أصحابها:

فأميرُهم نال الإمارة بالخَنا وتقيهم بصلاتِه متصيّدُ[٥].
ـ إنّ العِراق وإنّ الشام مُذْ زمنٍ صِفرانِ ما بهما للملك سُلطانُ[٦].

---

(١) الشر موجود في الناس وفي غير الناس. وليس في العالم نفع خالص، بل كل نفع معه شيء من الضرر.
(٢) الشهد: العسل. الصاب: الطعم المرّ.
(٣) مكروب ومغرور: محزون ومسرور (مسرور لأنَّه غافل عن الشر).
(٤) اللب: العقل. تركيب= تركيب الجسم (من العناصر الأربعة): مادة الجسم.
(٥) الخنا: القول القبيح أو الفعل القبيح.
(٦) صفران: خاليان (من الحكم الصالح ومن الأمن).

ساسَ الأنامَ شياطينٌ مُسلّطة ... في كلّ مِصرٍ من الوالين شيطان[١].
من ليس يحْفِلُ خمْصَ الناس كلِّهِمُ ... إن بات يشرب خمراً وهو مِبطان[٢].
متى يقوم إمامٌ يَسْتقيدُ لنا ... فتَعْرِفَ العدلَ أجبال وغِيطان[٣].
يسوسون الأمورَ بغير عقلٍ ... فينفُذ أمرُهم ويقال: ساسهْ.
فأفّ مِنَ الحياةِ وأفّ مني ... ومن زمنٍ رئاسته خساسهْ.
ومن شر البرية ربّ مُلكٍ ... يريدُ رعيةً أن يسجُدوا له.
توحّدْ فإنّ اللهَ ربّك واحد ... ولا ترغبَنْ في عِشْرة الرؤساء.

وليس إهمال الحُكام في الإدارة أقلّ من إهمالهم في السياسة والمُلك؛ بل هنالك ما هو أدهى من ذلك وأمرُّ: إن الأمراءَ يُديرون الأمور إدارة عَسْراءَ ويَقصِدون إحداثَ الفوضى والحيلولةَ بينَ الناسِ وحقوقِهم، معَ أنّ الناس هم الذين اسْتأجروا أولئك الأمراء لضبط أعمال الدولة:

مُلّ المُقامُ، فكم أُعاشِرُ أُمةً ... أمرتْ بغيرِ صلاحِها أُمراؤها.
ظَلموا الرعيّةَ واستجازوا كيْدها ... وعَدَوْا مصالِحَها وهم أُجراؤها[٤].

إن الأمراءَ يأخذون من الرعيةِ ضرائبَ ومكوساً ولكنهم لا يَحْفظون الأمنَ عليهم ولا يحمونهم من عدوّهم:

وأرى ملوكاً لا تحوطُ رعيةً ... فعَلام تؤخَذ جِزية ومُكوس[٥]؟

بل هم أنفُسهم يعتدون على الرعيّة:

---

(١) مسلّط: متحكم بالقوة (بلا إقناع للمحكومين ولا نظر إلى منفعتهم). المصر: عاصمة المقاطعة (نحو البصرة والكوفة بالإضافة إلى بغداد)، كناية أن البلاد كانت مقسّمة أقساماً سياسية صغيرة.

(٢) ليس يحفل خمص الناس: لا يبالي إذا جاع الناس. مبطان: مصاب بالبطنة (بالكسر) من كثرة الطعام.

(٣) يستقيد لنا: يأخذ لنا بالثأر... الغيط: الأرض السهلة الواسعة.

(٤) استجاز: أجاز لنفسه، سمح. أجراؤها: يأخذون مرتباتهم من الضرائب التي يجمعونها من المحكومين.

(٥) راجع ص ١١٩

في البَدْوِ خُرّاب أذواد مُسوّمةٍ، وفي الجوامع والأسواق خُرّاب[١].
فهؤلاء تسَمّوا بالعُدولِ أو التجّار، واسم أولاكَ القومِ أعْراب.

إنه هنا يشبّه الحكامَ بسكان البَدْوِ، إلا أنّ سكانَ البدو يغزونَ الناسَ بالقوة ويستاقونَ خيولهم ومواشِيَهم؛ والناس يسمون هؤلاء أغراباً. ولكن هنالك نوعاً آخَرَ من اللصوص يَجْلِسون في الجوامع وفي الأسواق فيُسَمّيهمُ الناس تجّاراً أو عُدولاً (قضاة وحكاماً):

وكلٌّ من فوقَ الثرى خائن حتى عُدولُ المِصرِ مثلُ اللصوص!

والملوكُ في كل ذلك منصرفون إلى لَهْوِهم من عَزفٍ ونَزف (موسيقى وخمر) وما يتبعهما عادة! وهم في كل ذلك لا يغفُلون عن جباية الأموال الضرورية لمساعدتهم على هذا اللهو، لا لتصريف أعمال الرعية:

رأيتُ الناسَ في هَرْجٍ ومَرْج غُواة بينَ مُعتزِل ومُرجي[٢].
فشأنُ ملوكِهم عَزْف ونَزْف، وأصحابُ الأمور ولاةُ خَرْج[٣].
وهمُّ زعيمِهم، إنهاب مالٍ حرامِ النهب، أو إحلالُ فرج!

وكذلك كان الفسادُ منتشراً في «القضاء» من جَوْرِ القضاةِ واستخفافِهم بقضايا الناس، ومن قَبول شهادةِ الزور والرِّشوة.

غير أن استخفافَ الأمراءِ والزعماء ليس بلاهةً منهم بل هو دهاء. إن الأمراء يستغلون غباوةَ الرعايا فقط، وإلا فالمِلِكُ محتاج إلى دهاء وعقل، وإن كان المحكومون «حميراً» في رأي المعريّ بالإضافةِ إلى الحكام الذين «يسوقونهم»:

---

(١) الذود: القطيع من الإبل.

(٢) هرج ومرج: اضطراب. غواة: ضالون. المعتزلي: الذي يقدم حكم العقل (في أمور الدين والحياة) على الرأي الفقهي. المرجيء: الذي لا يحاول تقويم الفاسق ولا يبدي رأياً فيه، بل يرجيء (يؤجل ذلك إلى الله يوم القيامة).

(٣) العزف: الغناء. النزف: شرب الخمر. ولاة خرج: يجمعون الخرج والخراج (الضرائب المختلفة).

- رُئسَ الناسُ بالدهاء، فما ينفكّ جيلٌ ينقاد طوعَ دُهاتِهْ.
- وإذا الرئاسة لم تُعَنْ بسياسة عقليّة خَطِىءَ الصوابُ السائس.
- يا قومُ، لو كنتُ أميراً لكم ذمَمْتُم في الغيب ذاك الأميرْ.
وإنما سائِسُكم دائبٌ يرعى المَطايا ويسوق الحميرْ.

٩ ـ رجال الدين والمتظاهرون بالتقوى:

ولرجال الدينِ[١] عامةً والمتظاهرين منهم بالتقوى خاصة نصيب كبير من نِقمة أبي العلاء: لقد أفسَد هؤلاء الحياةَ الاجتماعية أكثرَ مما أفسَدها رجالُ السياسة والإدارة؛ إنهم اتخذوا الدين «كَلْباً» يصطادون به المناصب والأموال ويتسترون به عند إتيانِ الكبائر والمنكرات. ولقد فرضوا على العامّة أموراً وأوجدوا لهم المذاهبَ زيادة في كَسْب المال، ثم لجأوا إلى النفاق والكَذِب في سبيل الحصول على القوت وعلى ثمن اللهو.

ويتصف رجال الدين في لزومياتِ المعري بالرياء والجهلِ والطمع والفِسق، ولا ريب في أن المقصود بعضُهم، وإليك بعضَ ما قاله أبو العلاء في ذلك:

فالدينُ قد خسّ حتى صار أشرفُه بازاً لبازينَ أو كلْباً لِكلّاب[٢].
روَيْدَك قد غُرِرْتَ وأنت حُرّ بصاحبِ حيلةٍ يَعِظ النساءَ.
يُحرِّمُ فيكمُ الصهباءَ صُبحاً ويشربُها على عَمْد مساء[٣].
تحسّاها فمِن مَزج وصِرف يُعَلّ كأنما وَرَد الحساء[٤].

---

(١) ليس في الإسلام رجال دين (كهنة). المقصود هنا: الذين يستخدمون الدين في سبيل الدنيا.

(٢) البازون: الذين يصطادون بالبزاة (بالضم: جمع باز وبازيّ) والكلّاب (بفتح ولام مشددة): كالب (الذي يصطاد بالكلاب). والكلّاب (بالضم واللام المشددة) جمع كالب.

(٣) الصهباء. الخمر.

(٤) مزج: ممزوجة بالماء. والصرف ضدها. يُعَلّ: يسقى قليلا قليلا، الحساء: المكان الذي تستنقع فيه الماء بقدر قليل.

يـقـولُ لـكـم: غَـدَوْتُ بـلاء كِـسـاءٍ. وفي حـانـاتـهـا رَهَـن الـكِـسـاء[١].
إذا فـعـل الـفـتى مـا عـنـه يَـنـهـى فمـن جِـهـتَـيْنِ لا جـهـةٍ أسـاء!
ـ وليسَ عِـنـدهُـمُ ديـنٌ ولا نُـسُـك؛ فـلا تـغـرّنْكَ أيـدٍ تحمِل السُبَحا[٢].
فـكـم شيوخٍ غَـدَوْا بـيضـاً مـفـارِقُـهـم يُسبّحون وباتوا في الخَنا سُبحا[٣].
لـعـلّ أنـاسـاً في المحاريـبِ خـوّفـوا بـآيٍ كـنـاسٍ في المشارب طـرّبـوا[٤].

يعني: لعلّ بعض الذين يُذكّرون الناس بالدين في المساجد ويخوّفونهم بالله وبعذابه أشبه برجال يسكرون ويغنون في الحانات (الأوّلون غير جادّين فيما يقولون من التخويف بآيات الله، بينما الآخرون جادّون مخلصون في ما يفعلون ـ وكلهم عند المعري مخطئون).

١٠ ـ العـامـة:

ليس المعريُّ أول من احتقر العامةَ ولا آخر من ذمّهم، حسْبك من ذلك قول القرآن الكريم: ﴿إن هم إلّا كالأنعام، بل هم أضلُّ سبيلًا﴾. والعامة هنا هم كلُّ أولئك الذين يأتون أعمالًا لا يفكّرون فيها: يأخذون بظاهر الفرائض وينسَوْنَ ما وراء ذلك. غير أن هنالك طَبَقةً من الناس تَؤلم المعريَّ أكثر من العامة: تلك الطبَقةَ القريبةَ من الخاصّة والتي تعمل أعمال العامة، أو أعمالًا لا تليق إلّا بالعامة، ثم هي تتظاهر بتلك الأعمال المرذولةِ أيضاً. والمعري إذا تألم من العامة وأراد أن يحكمَ عليهم جاء حُكمه قاسياً وصريحاً، وإن كان هذا الحكم فيما يعتقد الفلاسفة صحيحاً:

---

(١) الكساء: اللباس. الحانة: مكان بيع الخمر أو شربها.

(٢) النسك: الزهد والتعبد. السبحة (بالضم): خرزات منظومة في خيط يسبّح نفر من الناس بها (يعدّون بحبّاتها كلماتهم في التسبيح: مدح الله). وجمعها سبح (بضم ففتح).

(٣) يسبّحون (نهاراً: على عيون الناس). باتوا: قضى الليل. سبح (بضم فضم) جمع سابح وسبوح (بالفتح). الخنا: الفعل القبيح.

(٤) المحراب مكان في قبلة (بالكسر) المسجد يقف فيه الإمام ليصلّي بالناس. آي جمع آية (جملة في القرآن الكريم). المشرب: مكان شرب (الخمر). طرّب: رفع صوته بالغناء.

والخَلْقُ حِيتانُ لُجّةٍ لَعِبت وفي بِحارٍ من الأذى سبحوا.
لا تحْفِلَنْ هجوَهم ومَدْحَهمُ، فإنما القوم أكْلُب نُبُحُ.
أقلُّ منهم شراً ومِرزية ما رَكِبوا للسُرى وما ذبحوا[١].
فليتَهُم كالبهائمِ اعترفوا لُجُماً، إذا بانَ زَيْغُهم كُبحوا[٢].

أما صِفات العامة وصِفات خاصّةِ العامة أيضاً فهي الصفات التي نَعْرِفهم بها في كلّ زمان ومكان، منها الميلُ مع الهوى والجهل والغرور:

وقد غلَبَ الأحياء في وِجْهةٍ هواهمْ، وإن كانو غَطارفةً غُلْبا[٣].
- إلى الله أشكو مُهْجة لا تُطيعني وعالَمَ سوء ليس فيه رشيدُ[٤].
حِجىً مثل مهجور المنازل دارسٌ، وجهل كُمسكونِ الديار مَشيد[٥].
- ولْيحْذرِ الدَعْوى اللبيبُ فإنها للفضلِ مُهْلِكةٌ وخطب مُوبقُ[٦]

ومنها البخلُ والحِرص والطمع، ومنها الحسد والحِقد والنميمة والغيبة، ومنها الكذِب والرياء والنِفاق، ومنها الخيانة والغدر، ومنها الغِش والخديعة وسوى ذلك مما لو أردتُّ أن أستشهِدَ عليه لطالَ عليّ السّرْدُ واستطال عليه الملل. فاكْتَفِ مِن كلّ ذلك بهذه اللزومية:

رأيتُ قضاءَ اللهِ أوجبَ خَلْقَه وعادَ عليهم في تصَرّفهِ سَلْبا[٧].
وقد غَلَبَ الأحياء في كلّ وِجْهة هواهُم، وإن كانوأ غطارِفة غُلْبا.

---

(١) مرزئة ومرزية: كلفة، ما يجعلك تنفق مالاً وتخسره. السرى: السفر ليلاً.. البهائم خير من هؤلاء الناس.
(٢) ...إذا بان (ظهر) زيغهم (ضلالهم، حيدهم عن الطريق المستقيم) كبحوا (ردّهم غيرهم إلى الطريق الصواب كما تردّ البهائم).
(٣) الغطريف (بالكسر): السيد الكريم. الغلب جمع أغلب: الأسد (كناية عن القوة والشجاعة).
(٤) مهجة: قلب (كناية عن نفس الإنسان).
(٥) حجى: عقل. دارس: ممحوّ. مشيد: عالي البناء.
(٦) الدعوى: الادعاء والغرور. خطب: مصيبة. مُوبق: مهلك.
(٧) قضى الله أن يخلق هذا العالم والناس ثم سلبهم الإرادة على حرية التصرف.

كِلابٌ تغاوَتْ أو تعاوَت لِجِيفة، وأحْسَبني أصبحتُ ألأمَها كلْبا[١].
أبَيْنا سوى غشّ الصدور، وإنما ينالُ يوابَ الله أسلمُنا قلبا
وأي بني الأيّامِ يَحْمَدُ قائل؟ ومن جرّب الأقوام أوسَعَهم ثلْبا[٢].

وتلاحظ هنا أيضاً أنّ المعري يحكمُ على نفسِه بما يحكم به على العامة. ولعلّه يُقدّم الحكمَ على نفسِه في ذلك ثم يكون أشدّ لوْماً لنفسه:

بني الدهر، مهلاً إن ذَممْتُ فِعالَكم، فإني بنفسي لا مَحالة أبدأ.

ذلك لأنه يصعُب على الفرد أن يكونَ صالحاً ذا قيمة اجتماعية عملية، إذا كان في قوم ضالين:

أصبحتُ غيرَ مُميّز من عالَم مثلِ البهائم.

وبمثلِ هذه الصفات يتصدّى العامة وخواصّ العامةِ لكلّ شيء، حتى للإيمانِ وأداء الفروض:

عاشوا كما عاشَ آباءٌ لهم سَلفوا، وأُورثوا الدينَ تقليداً كما وجدوا:
فلا يُراعونَ ما قالوا وما سَمِعوا، ولا يُبالونَ من غَيّ لمن سجدوا.

ثم يستمرُّ تقليدهم حتى في ما هو صحيح بنفسِه، ولكن هم أنفسُهم لا يفكّرون:

في كلِّ أمرك تقليدٌ رَضِيتَ به حتى مقالُك: رَبي واحد أحدُ.

ثم هُمْ طبعًا لا يفكرون وهم يقومون بالفروض: تَساوى في ذلك كل البشر. فوقف أبو العلاء يتفرّج بهم ويتساءل في نفسه (في غير اللزوميات):

---

(١) تغاوَتْ: تجمعت وتعاونت (على الشرّ) تعاوت: عوى بعضها لبعض (نادى بعضها بعضاً). الجيفة (كناية عن الدنيا).

(٢) أوسعهم ثلباً (سبّاً، شتيمة): أكثر لومهم وشتمهم.

(٣) كسرى: لقب ملك الفرس. أشياعه: أتباعه، أتباع دينه (المجوس). الهنادكة (الهندوس: أتباع الديانة البرهمية) (إلى اليوم في الهند) يعتقدون أن البقرة مقدسة ويتباركون ببولها وروثها (بفتح الراء): رجيعها، برازها، زبلها.

عَجِبْتُ لِكِسرى وأشياعِهِ وغسْلِ الوجوهِ ببَوْلِ البَقرْ[١]،
وقولِ اليهودِ إلهٌ مُحِبٌّ رَشاشَ الدِماء وريحَ القَتَرْ[٢].
وقولِ النصارى إلهٌ يُضامُ ويظلَمُ حقاً ولا ينتصَرْ[٣]...
وقومٍ أتَوْا من أقاصي البلاد لرمْيِ الجِمار ولَثْمِ الحجرْ[٤].
فيا عَجَباً من مقالاتِهم، أيَعْمى عن الحقِّ كلُّ البشرْ؟

وأما اندفاعُ العامة في الموبقات والمنكَرات وإتيانهم الكبائرَ فلا أرى أن أسْردَ عليك منه شيئاً هنا لأنه في الدرجة الأولى بعيدٌ عن موضوعِ الفلسفة، ثم هو فوقَ ذلك معروفٌ مشهور.

ولقد أدرك المعريّ أن «للجماعاتِ» عقليةً خاصة، وأن الإنسان الداهية يستطيع أن يستغِلّهم في كلّ سبيل. حتى إن العاقلَ منهم ليَعْصي عقلَه إذا اختلط بالجماعات الهائجة الغافلة[٥]:

إنْ شِئتَ إبليسَ تلقاه مُنصَلِتاً بالسيفِ يَضْرِبُ فاعْمِدْ للجماعات[٦].
تَجِدْهُمُ في أقاويلٍ مُخالفةٍ وجهَ الصوابِ وأسرارٍ مُذاعات
يباكرون بألباب، وإن خلَصَت مَعْصيةٍ وبأهواءٍ مُطاعات[٧].
«قالوا وقُلنا» دَعاوٍ ما تُفيدُ لنا إلا الأذى واختِصاماً في المُداعاة[٨].

---

(١) القتر: ريح اللحم المحروق (كناية عن أنهم: كانو يقدمون القرابين لله حرق الحيوانات).
(٢) ... كناية عن اعتقاد النصارى بصلب المسيح.
(٣) إشارة إلى جماعات من المسلمين لا يدركون من معاني الحجّ أكثر من صورة تقبيل الحجر الأسود ورمي الجمار (إلقاء سبع حجارات في منى).
(٤) كناية عن أن الجماهير المجتمعة تفكّر تفكيراً مختلفاً من تفكير كل فرد من أفرادها، إذا كان ذلك الفرد وحده.
(٥) منصلتاً (أي إبليس) بارزاً في سيره وفي أمره، سابقاً ناجحاً في خططه. أصلت الرجل السيف جرّده من غمده (بكسر الغين) وأبرزه.
(٦) ...يعصون ألبابهم (عقولهم) ويطيعون أهواءهم.
(٧) دعاو (الدعاوى) جمع دعوى: ما يزعمه أو يدّعيه الإنسان لنفسه.
(٨) تكسّب الناس (حاولوا تحصيل الرزق) بالأجسام (من طريق الجسم، كخدمة الآخرين مثلاً)

تكسّبَ الناسُ بالأجسامِ فامْتَهنوا أرْواحَهُم بالرَزايا في الصِناعات[١].
وحاوَلوا الرِزقَ بالأفواهِ فاجْتَهدوا في جَذْبِ نَفعٍ بنَظمٍ أو سجاعات[٢].

١١ ـ المرأة والزواج والنسل:

يُلام المعري على رأيه في المرأة لأنه جعلها مصدر كلّ شرّ، وهو لم يطرُقْ موضوع المرأة من الناحية العقلية، بل من الناحية الاجتماعية التي كانت سائدة في أيامه. غير أننا إذا علمنا سببَ تشاؤمه وفساد البيئة الاجتماعية في أيامهِ استطعنا أن نلتمس عُذراً لتلك القسوةِ والظُلم ثم لذلك القَدْر من سوء الظن الذي تناول المعري به المرأة.

وموضوع المرأة ـ في لزوميات المعري أيضاً ـ بحرٌ بعيدُ القرارِ بعيدُ الساحل، ولكن لا بدّ من إجمال ما فصّل منه أبو العلاء ومن الاستشهاد عليه.

إذا كانتِ الطبيعة البشرية فاسدة من أصْلِها فإن فسادَها يعمّ الرجال والنساء على السواء؛ إلا أنّ أبا العلاء يرى أن الخطرَ من فساد الرجل أخفُّ من الخطر من فساد المرأة، وذلك بيّنُ السببِ: إنّ الطبيعة التي فرّقت خصائص البشر حابتِ الرجل فجعلت اندفاعه في الملذّات قليل الأثرِ الظاهر في نفسِه وجسده؛ أما المرأة فقسَمتْ عليها لما جعلت أثر ذلك في نفسها وجسدِها ظاهراً. وبما أن قَبْضة القانون لا تنال إلا مَن ظهرت عليه آثارُ الجريمة، ولو كان مظلوماً، فإن المجتمع حمّل المرأة من التَبِعة أكثر مما حمّل منها الرجل، أو حمّلها كلّها للمرأة؛ وكذلك فعَل أبو العلاء.

ونحن إذا أردنا أن نسأل أبا العلاء رأيه في المرأة وأمنيتَه التي يَصبو إلى أن تتحقق، أنشدنا من لزومياته بيتاً واحداً، وهو في ذلك مُخطىء بلا ريب:

ودفْنٌ ـ والحوادثُ فاجعاتٌ ـ لإحداهُنّ إحدى المكرُماتِ!

ولكن أبا العلاء لم يستطعْ صَرْفَ هذا الموضوع المعقّد بمثل هذا اليُسْر وبمثل هذه

فامتهنوا (احتقروا) أرواحهم (نفوسهم) بالرزايا (بإنزال المصائب بها بالخضوع لغيرهم) بالصناعات (لأن هناك صناعات خسيسة كالسكافة وجمع النفايات والشحاذة ثم صناعات شريفة كالإمارة والقضاء.

(١) ... يمدح الأغنياء شعراً ونثراً أو بالتقرب إليهم بالملاطفة والاحتيال.

السرعة، فاضطرّ إلى أن يبسُط لنا آراءه في أماكن مختلفة من اللزوميات، وأحسَبُ أنه استوفى أكثرها في تائيته الكبرى وهي ستةٌ وتسعون بيتاً:

تـــرنّم في نهـــارِك مُـــســـتـــعـــيناً بـــذِكْـــرِ الـــلـــهِ في المُـــتَرنّمـــاتِ[١].

تلك التي سنُكثِر منها فيما نستشهدُ به من لزومياته.

المرأة فتنة الرجل تتعرّض له بدَلّها وبزينتها وبموْقعها من قلبه وبالحاجة إليها من نفسه فتُغويه؛ وبَدْءُ الفِتنة بين الرجل والمرأة ردّ السلام:

ولا تَـــرجِـــعْ بـــإيمـــاءٍ ســـلامـــاً عـــلى بـــيضٍ أشَرْنَ مُـــسـلِّـــمـات[٢].
أُولاتِ الـظّـلـم جـئنَ بـشرّ ظُـلـم، وقـد واجَـهْـننا مُـتـظـلـمـات[٣].
فـــوارسُ فِـــتنةٍ أعـــلامُ غـــيٍّ لـقِـينَك بـالأساورِ مُـعْـلَـمـات[٤].
وسـامٌ مـا اقْـتَنعْـنَ بحُـسـن أصـلٍ فـجِـئْنكَ بـالخِـضـاب مُـوَسّمات[٥].
رأيْـنَ الـوردَ في الـوَجـنـاتِ خـيـماً فـغـادَيْـنَ الـبَنانَ مُـعَـنّـمـات[٦].
وشـنَّـفْـنَ المـسـامـعَ قـائـلاتٍ؛ وكـلّـمْـنَ الـقـلـوبَ مُـكـلّـمـات[٧].
وقـد يُـصْـبِـحْـنَ عـن بِـرٍّ ونُـسْـكٍ بـأطـيـبِ عـنـبرٍ مُـتَنسِّـمـات[٨].
كـأن خـواتمَ الأفـواهِ فُـضّـت عـن الـصُّـهْـبِ الـعِـذاب مختّـمات[٩].

---

(١) المترنمات: الذاكرات الله (المسبحات)، كناية عن جميع المخلوقات.
(٢) لا ترجع (ترد) بإيماءٍ (بالإشارة)... بيض (نساء جميلات).
(٣) الظلم (بالفتح) الريق.
(٤) معلمات: عليهنّ علامات (يلبسن أساور).
(٥) وسام جميع وسيمة: جميلة. موسمات: متخذات وسائل للتجميل.
(٦) الخيم: السجية والطبيعة. البنان: رؤوس الأصابع. معنمات: مصبوغات بالعنم (بفتح ففتح)وهونبات أحمر.
(٧) شنّفن المسامع قائلات: كان كلامهن لذيذاً في السمع. شنف: علق بالأذن شنفاً (بالفتح): أداة للزينة. كلّمن: جرحن. مكلمات: متكلمات، متحدثات.
(٨) ... يتركن البر والنسك (العبادات)ويستعضن عنها بالعطور الطيبة الرائحة.
(٩) خواتم أفواههن (شفاههن). فضّت: فتحت (بالبناء للمجهول). عن الصهب (جمع صهباء: الخمر) العذاب (جمع عذب) مختمات (في أوان مختومة). كناية عن ريقهن

خمورُ الريقِ لسْنَ بكلِّ حالٍ على طُلّابهن مُحرّمات!

ومواطنُ الزلل بين الرجل والمرأة كثيرة جداً، ولكنها كلّها ترْجِعُ إلى رفع الحِجاب بينَهما (أي إلى اجتماع الرجال بالنساء) ولو كانت تلك الأماكن مما لا يَسْبِقُ الذِهنُ عادة إلى سوء الظن بها كمجالس العلم. هذا، ولو كان معلّمهن رجلاً أعْمّى كبير السنّ يعلمهن القرآن:

ويترُكْنَ الرشيدَ بغيرِ لُبّ أتَيْنَ لِهَدْيه مُتَعلّمات.
ولا يُدْنَيْنَ من رجل ضَرير يُلَقِّنهُنّ آياً مُحْكَمات[١].
سِوى مَن كان مُرتعِشاً يداه ولِمّتُه من المُتثغّمات[٢].

أما مجالس الخمر والغناء، وأما الجِوارُ في البيت والرُفقة في الطريق والزمالة في العمل والزيارةُ للمنجّم أو للعرائس الجديدات فمما يجب ألا نُطيلَ الكلامَ فيه:

وإنْ جِئنَ المُنجِّم سائلاتٍ، فلسْنَ من الضَلال بمُنجِمات[٣].
وإن طاوَعْنَ أمرَكَ فانْهَ غِيداً يَزُرْنَ عرائساً مُتَيمِّمات[٤].
أخذْنَ كريشِ طاووسٍ لِباساً ومِسْكاً بالضُحى متلغّمات[٥].
وأبْعِدهُنّ من ربّاتِ مكرٍ سَواحرَ يغتدينَ مُعزّمات[٦].
يَقُلْنَ: نُهيِّجَ الغُيّابَ حتى يجيئوا بالرِكابِ مزمِّمات[٧].
ونَعْطِفُ هاجر الخِلّانِ كيما يَزولُ عنِ السَجايا المُسْئمات[٨].

---

(١) الآيات المحكمات: آيات القرآن الكريم (التي لا خلاف في تفسيرها).
(٢) اللمة: مقدمة شعر الرأس. متثغمة: مبيضة (شائبة).
(٣) منجمات: مبتعدات.
(٤) الغيداء: المرأة الجميلة. متيممات: قاصدات.
(٥) واضعات للطيب.
(٦) تاليات أقوالاً غير مفهومة كما يفعل الساحرون والمشعوذون عادة.
(٧) زم الركاب: أعد المطية للركوب والسفر.
(٨) نرد الغياب بعمل السحر.

وجَمْعُ طوائفِ العُمّار سهلٌ عَلينا بالجوالبِ مُوذَمات[١].

ولوِ اجتمعتِ النساءُ للعبادة واعتكفْنَ (حبسْنَ أنفسَهن على عبادة الله) في المساجد، لأمْكنَ أن يكون اجتماعُهن من أسباب الغَواية أيضاً:

وليس عكوفُهن عنِ المُصلّى أماناً من غوارِرَ مُجْرِمات[٢].

إن الرجلَ أيضاً يحْمِل قِسطاً كبيراً من الإغواء، ذلك لأن الفِسق عامٌّ في البشر كلهم.

من أجل ذلك ينصح المعريّ بحجاب المرأة (بمنعها من الاختلاط بالأجانب): يجب أن تشغَل نفسَها بإدارة شؤون بيتها، وبأن تتوفّر على العبادة؛ وإذا وجدتْ فراغاً فلتَحْمِلِ المِغْزلْ صوفاً. أما العلم فلا حاجة لها به، إلا بالقليلِ النادر الذي يمكنُ أن تتعلم به سُورتَيْن قصيرتين من سُوَرِ القرآن الكريم تتلوها دائماً في صلاتها؛ وأما ما فوق ذلك فخطرٌ عليها كبير:

ولا تحْمَدْ حِسانَك إن توافَتْ بأيْدٍ للسطور مُقوّمات.
فحَمْلُ مغازلِ النِسوانَ أوْلى بهن من اليَراع مُقلّمات[٣].
سِهامٌ إن عَرَفْنَ كِتابَ لَسْن رَجَعْن بما يسوء مُسمّمات[٤].
ـ علّموهن الغزْلَ والنسجَ والردْ نَ وخلّوا كِتابةً وقِراءهْ[٥].
فصَلاة الفتاة بالحمدِ والإخـ ـلاصِ تجْزي عن يونس وبَراءهْ[٦].

وما ذلك إلا لأن النسوانَ في رأي المعريّ لا يُرجى منهن عملٌ يقتضي مَعْرفتَهن

(١) العمار: الجن. بالجوالب موذمات: أي نأتي بهم بمجرد الكلام المرتفع كأنهم مقيدون بسيور من جلد.
(٢) المصلى: المسجد. الغوارر جمع غارّة (بتشديد الراء): التي تغرر بغيرها (تخدعه).
(٣) اليراع المقلمات: الأقلام المبرية.
(٤) لسن: لغة. إذا تعلمت النساء الكتابة انقلبت الأقلام في أيديهن سهاماً سامة.
(٥) الغزل: جعل الصوف خيطاناً. الردن (هنا): ترتيب المنزل.
(٦) الحمد والإخلاص سورتان قصيرتان من سور القرآن الكريم، يونُس وبراءة سورتان طويلتان.

كلّ ذلك، فلسْنَ، في رأي المعريّ، مسؤولات عن أمرٍ من الأمور العامة:

ولسْنَ بدافعاتٍ يوم حربٍ ولا في غارة مُتغشِّمات[١].

ويجب أن يكون حجابُ المرأة تاماً فلا يدخلَ عليها أجنبي. ثم يُغالي المعريُّ في وصف فساد المرأة وفي سوء الظن بها واتهامها. إن المرأة هي التي تصنع السوء في هذا العالم:

إذا بلغ الوليدُ لدَيْكَ عَشْراً فلا يدخُلْ على الحُرَمِ الوليدُ[٢].
فإن خالفتَني وعَصيتَ أمري، فأنت ـ وإن رزقتَ حِجاً ـ بليدُ[٣].
ألا إنّ النساءَ حبالُ غيٍّ بهنّ يُضَيَّعُ الشرفُ التليد[٤]

ومعَ العلم بأن المعريّ يكرهُ الزواج فإنه يوصي به للمرأة، لأنّ زواجها صِيانة لها عن الزلل، على شرطِ أن يكون زوجُها كُفوءاً من كل ناحية:

ـ وما حَفِظَ الخريدةَ مِثلُ بعلٍ تكونُ به من المُتحرِّماتِ[٥].
ـ إذا خَطبَ الزهراءَ شيخٌ له غِنىً وناشئُ عُدْمٍ آثرت من تُعانقُ[٦].
وقلّ غَناءً عن فتاةٍ، وزوجُها أخو هَرَمٍ، أحجالُها والمخالق[٧]

* * *

أما فيما يتعلق بالرجل والزواج فرأي المعريّ مختلفٌ قليلاً. يجب على الرجل أن يكون عفيفاً، مهما تتكاثرْ حوله المغريات، وأن يحفظ عليه شبابَه بالعِفة ليجدَ منه بقية في أيام الشيخوخة:

---

(١) ذوات جرأة في الحرب.
(٢) الحرم: النساء.
(٣) الحجا: العقل.
(٤) التليد: القديم
(٥) الخريدة: المرأة الجميلة. البعل: الزوج. تكون به من المتحرمات: تحتمي به وهو يمنعها من الزلل.
(٦) ناشيء عدم: فقير.
(٧) الأحجال (جمع حجل. بالفتح أو بالكسر) والمخانق: (جمع مخنقة. بالكسر) الخلاخيل والقلائد (تلبس في الأرجل والأعناق).

وصُنْ في الشَرْخ نفسَك عن غَوانٍ يزُرْنَ معَ الكواكب مُعتماتِ[١].
فقد يَسري الغويُّ إلى مَخازٍ بجُنحٍ من سحائبَ مُثْجِمات[٢].

ويجب على الرجل أن يتعفّف عن النساء كلّهن، مُسلماتٍ كنّ أو يهودياتٍ أو نصرانيات أو صابئةً، فالناسُ كلُّهم في الكرامة الاجتماعية - سواءٌ:

وساوِ لدَيْكَ أترابَ النصارى وعِيناً مِنْ يهودَ ومُسلماتِ[٣].
وَمَنْ جاوَرْتَ من حُنُفٍ وسرْبٍ صوابِيءَ فَلْيَبِتنَ مُكرِّمات[٤].
فإنّ الناسَ كلّهمُ سَواءٌ، وإنْ ذكَتِ الحروبُ مُضرّمات[٥].

ويؤكد المعريّ النُصْح بالعِفّة، ثم يتجاوز ذلك إلى النُصح للرجل بألا يتزوّج، ثم يعودُ فيحذّره من عواقب الزواج ومن شرّ النَسل ويُنفّرُه من بِناءِ الأسرةِ أشدّ التنفيرِ وأقبحَه.وإذ كنتُ أنا لا أُحبُّ أن أستشهدَ بهذا التنفير القبيح ـ في ألفاظِه القبيحة ـ فإني أرجعُ إلى قصيدتِه التائيةِ وأوردُ منها.

ولكنّ الأوانسَ باعثاتٌ ركابَك في مَهالِكَ مُقتِماتِ[٦].
صَحِبْنَك فاستَفدتّ بهنّ وُلْداً أصابَك من أذاتِك بالسِمات[٧].
ومَنْ رُزِقَ البنينَ فغيرُ ناءٍ بذلك عن نوائبَ مُسْقِمات[٨].
فمِنْ ثُكلٍ يُهابَ ومن عُقوقٍ وأرْزاءٍ يَجُنَّ مُصَمَّمات[٩].

---

(١) الشرخ: الشباب. الغانية: المرأة الجميلة...معتمات: مع قدوم الليل.
(٢) الجنح: الجانب من الليل.مثجمات: ممطرات.
(٣) العين: بقر الوحش (يقصد النساء الجميلات).
(٤) الحنف: اللواتي هن على الفطرة. الصوابىء: عابدات النجوم.
(٥) إن أفراد الناس (من أتباع الأديان المختلفة. والدول المختلفة أيضاً) سواء في الكرامة الإنسانية وإن كانت الحروب واقعة بين رؤسائهم.
(٦) الآنسة: التي يأنس بها الرجل. (وهنا) الزوجة أو من تنزل منزلتها. باعثات ركابك: سائرة بك. مقتمات: سوداء.
(٧) تتزوج فيولد لك أولاد فيذهب كثير من شبابك فيكون لذلك علامات على وجهك.
(٨) ناء: بعيد. نوائب جمع نائبة: مصيبة. مسقم: جالب للمرض.
(٩) الثكل: فقد الأولاد. الرزء: المصيبة الكبيرة. المصمم: البالغ إلى العظم.

وإنْ تُـعْـطَ الإنـاثَ فـأيَّ بـؤسٍ تـبَـيَّنُ في وُجـوهِ مُـقـسِّـمـات[١].
يُـرِدْنَ بُـعـولـةً ويُـرِدْنَ حَـلْياً، ويَـلـقَـيْنَ الخـطـوبَ مُـلـوَّمـات[٢].
وقـد يَـفـقِـدْنَ أزواجـاً كِـرامـاً؛ فـيا لِـلـنِّـسـوةِ المُـتـأيِّمـات[٣].
يَـلِـدْنَ أعـادِيـاً ويـكـنَّ عـاراً إذا أمـسَيْنَ في المُـتَـهـضَّـمـات[٤].

ولكنّ أبا العلاء يعودُ فيذكرُ أنه نصَح بتزويج الفتاة (إذا لم يَرْضَ أهلُها بوأدِها - دفْنِها حيّة)، فلم يجدْ بُدّاً من أن يقبَل بأن يتزوج الرجل لتتمكن الفتاةُ التي نصَح لها بالزواج من أن تجدَ زَوْجاً. ولكنه يُصارحُ الرجل في كلِّ أمره ويُزيّن له التشاؤمَ، ليُنَفِّرَه، ثم ينصَحُه مِن جديد بأن يتزوج - إذا لم يجد بُدّاً من ذلك - امرأة عقيماً عاقراً:

إذا لم تـكُـن دُنـيـاكَ دارَ إقـامـة فـمـا لـكَ تـبْنيـهـا بـنـاءَ مُـقـيـم؟
أرى الـنـسـلَ ذنـبـاً لـلـفـتى لا يُـقـالُـه فـلا تـنـكـحَـنّ الـدهـرَ غـيـر عـقـيـم[٥].

ومما يَلفِتُ النظر في اللزوميات أنك بينما ترى المعريّ يحُثّ الفتاة على الزواج تراه ينصحُ للفتى بألّا يتزوّج:

واطـلـبْ لـبنتِـكَ زوْجـاً كـي يُـراعـيَـهـا وخـوِّف ابـنَـك مـن نـسـل وتـزويـجِ.

فكيف يتّفق ذلك في الإمكان؟ إن هذا مُمكنٌ ما دامتِ الغايةُ الأساسية مِن نصيحة المعريّ الامتناعَ عن النسل. فإذا تزوج الفتى فتاة عاقراً حَفِظَ على الفتاةِ عَفافها وحَفظ على نفسِه عفتها، وساعد على ألّا يزيد الناسُ على وجهِ الأرض!

---

(١) بؤس: شقاء. مقسمات (؟). الملموح أن القابلات (المولدات) تتغير وجوههن إذا كانت المولودة بنتاً فيعرف الحاضرون ذلك من غير أن تقول المولودة شيئاً.

(٢) ويلقين الخطوب (الأحداث) ملومات (تقع عليهن المصائب فلا يستطعن دفعها بأنفسهنّ ثم يلحق العار من أجل ذلك بأقاربهنّ فيلومونهن).

(٣) آمت المرأة وتأيمت: فقدت زوجها.

(٤) يعد أولاد البنت أعداء لآل الزوج (وهذا طبعاً خطأ). المتهضمات: المظلومات: إذا طلقت مثلاً أو زلّت).

(٥) لا يقاله: لا يستطيع أن ينهض منه. لا يغفر له.

«ويبدو لنا أن المعريَّ قد تساهل في بعض أدوارِ حياته - في الدور المتقدّم على الأرجح - في القول بنسلٍ قليل نافع يأتي به الرجل بعد تفكير ورويّة (ما دام النسل شقاء لا مَفرَّ منه):

خيرُ النساءِ اللواتي لا يَلِدْنَ لكم؛ فإن وَلَدن، فخيرُ النسل ما نفَعا.
- دُنياك دارٌ كلُّ ساكِنها مُتوقِّعٌ سبباً من النّقل[1].
والنسلُ أفضلُ ما فعلتَ بها؛ وإذا سَعَيت له فعَن عَقلِ.

والرجلُ، على كلُ حال، يجب أن يكتفي بامرأة واحدة فهي تكفيهِ. فإذا تزوّج اثنتين كان مُضطراً إلى أن «يُحارب على جَبهتين»؛ وإذا تزوّج ثلاثاً جَلب على نفسه بَليّة ثم كان كأنه جلب الشقاء على نفسه بنفسه:

إذا كنتَ ذا ثِنتَين فاغدُ مُحارباً عدُوّينِ، واحذَر من ثلاثِ ضرائر[2].
وإن هُنّ أبدينَ المودّة والرضا فكم من حقود غُيّبت في السرائر[3].
قِرانُك ما بَين النساء أذيَّةٌ لهُنّ، فلا تحمِل أذاةَ الحرائر[4].
وإن كنت غرّاً بالزمانِ وأهلهِ، فيكفيك إحدى الآنساتِ الغرائر[5].

فإذا قنِعَ الرجلُ بأن يتزوج واحدة فقط فليَختَرِ المهذبة الحَصان (المتصونة الشريفة) إذا وجدها، ولْيَخْترْ مَن تُوافقه في السنّ وفي المقام الاجتماعي والثروة على الأخص؛ وإلّا فإنه يتعرض لصدَمات لاعِدادِ لها ولا طاقة له بتحمُّلها:

ولا يتأهّلَنْ شيخٌ مُقِلٌّ بمُعْصرةٍ من المُتنَعِّمات[6].
فإن الفقرَ عيبٌ، إن أضيفتْ إليه السِنّ جاء بمُعْظِمات[7].

---

(١) سبب ينقله من هذه الدنيا (بالموت).
(٢) الضرة (بالفتح): الزوجة الجديدة على زوجة قديمة.
(٣) في السرائر: في السر.
(٤) قرانك: جمعك بين زوجتين أو أكثر. الحرّة: المرأة الكريمة الأصل.
(٥) الغر: الجاهل، القليل الاختبار. الغريرة: الحسناء (راجع اللزوميات - كيلاني ٢: ٩٦).
(٦) مقل: فقير. معصرة: التي أدركت وبلغت مبلغ النساء - تمّ شبابها. المتنعمة: المترفة، الغنية.
(٧) المعظم: الأمر العظيم (من السوء أو الشرّ).

ولكنْ عِرْسُ ذلك بنتُ دهرٍ تجنّبت الوُجوهَ مُحمَّمات[١].
من الشُّمْطِ اغتزَلنَ بكلّ عودٍ وأفْنَينَ السنينَ مُجرَّمات[٢].
ويغْتفِرُ الغنى، وَخطاً بشَيْبٍ إذا كانت قُواكَ مُسَلَّمات[٣].
وواحدةٌ كفَتكَ، فلا تُجاوِزْ إلى أخرى تجيءُ بمُؤْلمات[٤].
إنْ أرْغمْتَ صاحبةً بضُرٍّ فأجْدِرْ أن تروعَ بمُعْرِمات[٥].
زُجاجٌ إنْ رَفِقْتَ به وإلّا رأيتَ ضُروبه مُتقَصّمات.

ومن حُسْنِ سياسة الرجل امرأتَه أن يكون له هيبةٌ في نفسها، فإذا ضَعُفَ أمامها واسْتخذى طَمعت هي فيه وتنمّرت عليه، وفقد الزَواجُ كلّ أسباب الحياة المطمئنّة:

متى يَطْمَعْنَ فيك يُرِينَ تَيْهاً لأطيبِ مطعمٍ مُتأجِّمات[٦].
و يرفَعْن المقالَ عليكَ جهلاً ويُنفِدْنَ الذخائرَ مُغرِمات[٧].
تَوهَّمنَ الظُنونَ فكُنّ ناراً لِما أُشعِرْنَه مُتوَهِّمات[٨].

ويحسُنُ بالرجل ألّا يؤخَذ بِحِيَل امرأتِه وأن يتفطَّنَّ لمكائِدها، بعد أن يحتاط لجميع ما يُمكنُ أن يَصِل إليها من أسباب الزلل. وذَهابُ المرأة إلى الحمّام شرُّ الفِتَن في نظرِ المعري ومَدْرجَةٌ إلى كلّ الشرور:

ـ إن شئتِ أن تحفظي مَنْ أنتِ صاحبةٌ له فلا تدخُلي في المِصْرِ حماما.

---

(١) عرس: زوجة. بنت الدهر: كبيرة في السن. تجنبت الوجوه: تلتفت عنها. محممات: مسودة (كأنها لوثت بالفحم). . المقصودة قبيحة.

(٢) الشمطاء: التي اختلط سواد شعرها ببياض. اغتزلن بكل عود: استهلكن مغازل كثيرة (كناية عن طول عمرهن). وأفنين السنين: عشن سنين كثيرة. مجرمات: تامات (سنين وافية كاملة).

(٣) وخط الشيب (بدء البياض فيه).

(٤) تجيء اليك الزوجة الثانية بأمور مؤلمة («تجيء» هنا نعت للكلمة «أخرى»).

(٥) إذا أرغمت (ذللت، أجبرت على، فرضت) صاحبة (زوجة) بضرّ (بالضم): باتخاذ زوجة على زوجة. فأجدر (فأنت حقيق، فالمنتظر الأكيد) أن تروعك الزوجة الجديدة (أن تخيفك، أن تفاجئك) بمعرمات: (شرور) شديدة.

(٦) كارهات.

(٧) الذخار: الأشياء الثمينة.مغرمات: مسببات للخسارة.

(٨) يتوهمن شيئاً فيغضبن عليك.

ـ أعـوذُ بـالـلـه مـن وَرْهـاءَ قـائـلـةٍ لـلـزوج: إني إلى الحـمـامِ أحـتـاجُ[١].
وهَمّـهـا في أُمـورٍ لـو يُـتـابِـعُـهـا كِسْرى عليها لَـشِينَ المُـلْـكُ والـتـاج.

* * *

وبعدُ، فما الزَواجُ وما النسلُ وما حقيقتُهما في رأي المعريّ؟ يستعرضُ المعريُّ آراءَ الأقوام في الزواج بالأقارب وبالأباعد وفيما هُو مشروعٌ منه أو غيرُ مشروع، فإذا بهِ يُفاجئُكَ بقوله إنَّ هذه كلها سواءٌ، وإنِ اختلفت آراء الأقوام من أهل الديانات فيها:

ـ أيـوجَـدُ في الـوَرى نـفَـرٌ طَـهـارى أمِ الأقـوامُ كـلُّـهـمُ رجـوسُ[٢]؟
بـنـاتُ الـعَـمِّ تـأبـاهـا الـنـصـارى، وبـالأخَـواتِ أعْـرَسَـتِ المجـوس[٣].

بعدَئذٍ يخلُصُ أبو العَلاء إلى الكلام على الشَقاء الذي يتأتَّى من النسل، فلسفيّاً فيما يتعلّق بالمنسولِ، واجتماعياً فيما يتعلق بالناسل أما المنسول فإنّ والده سيأتي به إلى دارِ شقاءٍ وعذابٍ:

عـلى الـوُلْـد يجـني والـدٌ ولَـوَ أنَّـهُـمْ وُلاةٌ عـلى أمـصـارهـم خـطـبـاءُ.
يَـرَوْن أبـاً ألْـقـاهُـمُ في مـؤرَّب مـن الـعـقـد ضـلّـتْ حَـلَّـه الأرَبـاء[٤].

أما الناسلُ فيَلقى العذابَ والشقاء من أولاده أنفسِهم وبسبب أولادِه: أذى في جسمِه وفي مالِه وفي جاهه. ثم إنه يلقى شقاء نفسيّاً مما يصيبُ أولادَه من المصائب في الحياة:

---

(١) ورهاء: حمقاء.

(٢) الورى (جميع البشر). كلهم (كل واحد منهم) رجوس (فتح الراء): البعير إذا هدر أو أحدث صوتاً شديداً. والمعري يقصد أن يقول رجسون، أي قذرون (بفتح فكسر فيهما).

(٣) النصرانية لا تبيح الزواج ببنات العمّ إلا بإذن خاص من البابا أو البطريرك. والمجوس يبيحون الزواج بالأخوات.

(٤) مؤرَّب من العقد: عقدة محكمة عسيرة الحل. الأريب: اللبيب (العاقل) الماهر.

صِحبنك فاستفدت بهن وُلداً أصابك من أذاتك بالسِّمات[١].

ومعَ كلّ ما يَنسِبُ المعريُّ إلى الوالدين من الجناية على أولادهم، لأنهم يأتون بهم إلى هذا العالم المملوء بالشقاء والآلام، فإنه يحُثّ الأولاد على إكرام آبائهم والمبالغة في إكرام أمهاتهم، ويَرِدُ هذا كثيراً في اللزوميات:

ـ العيشُ ماضٍ فأكرمْ والدَيْك به، والأمّ أوْلى بإكرامٍ وإحسانِ،
وحَسْبُها الحملُ والإرضاعُ تُدْمِنه: أمرانِ بالفضل نالا كلَّ إنسان.
ـ واعطِ أباكَ النَّصفَ حيّاً ومَيِّتاً وفضِّلْ عليه من كرامَتِها الأُمّا[٢].
أقَلَّكَ خِفّاً إذا أقلّتْكَ مُثقِلاً وأرضَعتِ الحولين واحتَملت تمّا[٣].
وألْقَتكَ عن جُهدٍ وألقاك لَذّةً؛ وضمَّت وشَمّت مثلما ضمَّ أو شمّا[٤].

١٢ ـ الزهد واعتزال الناس:

إذا كان هذا رأيُّ المعريّ في البشر ـ تثبيطٌ وكرهٌ للنسل ـ فهل تعجَبُ إذا زَهِد المعريُّ في الدنيا ثم اعتزل الناس وحثّك أنت أيضاً على أن تفعَل فِعلَهُ. هذا ـ في الأصل ـ راجعٌ إلى كُرْهِه للبشر الذين ليسوا على مُستواه العَقليّ والأخلاقيّ:

طهارةُ مِثلي في التباعُدِ عنكمُ، وقربُكمُ يَجْني هُمومي وأدناسي[٥].
عَداوةُ الحُمْقِ أعفى من صَداقتِهم. فابعُد عن الناسِ تأمَنْ شرّة الناس[٦].

---

(١) السمات: العلامات (راجع هذا البيت وتواليه، فوق، ص ١٣٦).
(٢) النصف (بفتح فسكون): الإنصاف، الحق التام.
(٣) حملك خفّاً (وأنت خفيف معنوياً: حينما أصبحت طفلاً لعوباً). أقلتك: حملتك مثقلاً (في بطنها). أرضعت الحولين (عامين) واحتملت تما: تمام الحمل والرضاع. في القرآن الكريم (٢: ٢٣٣ البقرة): ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾.
(٤) ألقتك (بالولادة) عن جهد (تعب) وألقاك (في رحم - بضمّ فكسر - أمك).
(٥) الدنس (بفتح ففتح): النجاسة، القذر.
(٦) الحمق جمع أحمق: القليل العقل السريع الانفعال. أعفى: أقرب إلى السلامة والنجاة. الشرة (بالكسر): النشاط الرامي إلى الأذى.

قد آنسوني بإيحاشي إذا بعُدوا، وأوحشوني! في قُربٍ بإيناسي[١]
- وزهّدني في الخَلق معرفتي بِهِمْ وعلمي بأنّ العالمين هباءُ.

من أجل ذلك كره أبو العلاء الدنيا كلِّها:

- دُنياكَ دارُ شرورٍ لا سرورَ بها وليس يدري أخوها كيف يحترسُ.
- قَدِمَ الفتى ومضى بغيرِ تَئيّةٍ كهلال أولِ ليلةٍ من شهرهِ[٢].
لقدِ استراح من الحياة مُعَجِّلٌ، لو عاش كابدَ شِدّة من دهره[٣].

إن كره المعريّ للبشر واعتقادَه بفساد طبيعتهم لم يحملاه فقط على أن يُزهِّد الناس في الدنيا وأن يهجُوَ هو الدنيا في بعض لزومياته، ولكنه هو زهد فعلاً في الدنيا فترك جميع مَلذّاته الجسدية والنفسية وهجَر كلَّ مُتَعِها الشخصية والاجتماعية. إن أوّل خطوة عملية قام بها المعري في سبيل ذلك أنه حبَس نفسه منذ السنة ٤٠٠ هـ في بيته بالمعرةِ لا يُغادره، على ما مرّ بك في ترجمته. ثم إنه اكتفى بالضروريّ من الطعام فقَنِع بالعدس وبعدد من الحبوب الأخرى ومن أنواع الخضار؛ واكتفى من الحلوى بالتين والدِبس وبشيء من الفواكه؛ واكتفى من الشراب بالماء القَراح فحَسْبُ. ولذلك لم يَشربِ الخمرَ:

لو كانتِ الخمرُ خلاً ما سمحتُ بها لنفسيَ الدهرَ، لا سِرّاً ولا عَلنا[٤]
فليَغفرِ اللهُ، كم تَطغى مآربُنا؛ وربُّنا قد أحلَّ الطيباتِ لنا[٥].

ولم يأكل المعريُّ شيئاً نُتِج من الحيوان، بعد أن تزهّد: فلا اللحمَ ولا اللبن ولا البيض ولا العسل ولا السمك:

---

(١) آنس الرجل صديقه: قرب منه، زاره، ساكنه (سكن معه). أوحش الرجل صديقه: ابتعد عنه، قطع زيارته.
(٢) تئية: بقاء.
(٣) معجّل: الذي مات باكراً. كابد: قاسى.
(٤) لو كانت الخمر خلاً (أي ضرورية في الطعام مثل الخل، مثل الطعم الحامض).
(٥) المأرب: الغرض، الهوى. طغى: ظلم، استبد.

فلا تأكُلَنْ ما أخرجَ البحرُ ظالماً ولا تبْغِ قوتاً من غَريض الذبائحِ[١].
ولا بيْضَ أُمّاتٍ أرادتْ صريحَه لأطفالِها دون الغواني الصرائحِ[٢].
ولا تفْجَعَنّ الطيرَ وهي غوافلٌ بما وضعتْ، فالظُلم شرُّ القبائحِ[٣].
ودعْ ضَرَبَ النحل الذي بكَرتْ له كواسبُ من أزهارِ نبتٍ فوائحِ[٤].
فما أحْرزَتْهُ كي يكونَ لغيرِها ولا جَمَعَتْهُ للندى والمنائحِ[٥].
مسحتُ يَدي من كلّ هذا. فليْتَني أبِهتُ لشأني قبلَ شيْبِ المسائحِ[٦].

وقد وُصف له اللحمُ (كما قيل أيضاً) في حال من أحوال مرضه فلم يقبل أكلَه.

وكذلك كان قليل الاهتمام بزِيّه يلبَسُ ثياباً بسيطة من القطن الخام لا مصبوغاً ولا مزيّناً ولا ملوّناً. وكان لا يدّهن بعُطر. وربما ضيّق على نفسِه فلم يلبَسِ الصوفَ في الشتاء ولم يشعِل ناراً. ولم يَمِلِ المعريّ إلى نحوٍ من أمور الدنيا قطُّ: فلا أراد أن يجمع مالاً ولا أن ينال جاهاً ولا مجداً ولا ملكاً:

ـ من مَذهبي ألّاَ اشُدّ بفِضّةٍ قِدحي ولا أصغي لشُرب معوّجِ[٧].

---

(١) ما أخرج البحر (السمك). غريض الذبائح: لحم الأنعام الطري (المذبوح) حديثاً.
(٢) والدجاجة مثلاً تضع بيضها ليخرج منه فراخ لا لتأكله الغواني (النساء الجميلات) الضرائح (ذوات النسب الصافي، الغنيات، الجميلات).
(٣) ولا تفجعن الطير (لاتحدث للطير ألماً وحزناً) بما وضعت (فيما وضعت): إذا خرج من بيضها الفراخ، كالبلابل والصقور، جاء الناس وأخذوها من أعشاشها ليربّوها (إما لحسن صوتها أو للصيد بها).
(٤) ضرب النحل: العسل. فوائح جمع فائحة: (زهرة) طيبة الرائحة... بكرت له كواسب: تخرج النحلة باكراً وتطير أميالاً كثيرة في سبيل الحصول على رحيق الأزهار الذي يكون منه العسل.
(٥) (هذا العسل لغذاء النحلة وغذاء أولادها في فصل الشتاء) ولم تجمعه للندى (الكرم: للتقديم في ولائم الأغنياء) أو للمنائح (المنائح عند المعري جمع مناحة، وفي القاموس: مناوح): المآتم (الطعام الذي يقدم في اجتماع الناس عند موت أحدهم).
(٦) تركت أكل هذا (اللحم والبيض والعسل، وكل حيوان وكل ما يخرج من حيوان). ولكن ليتني أبهت (بفتح الباء أو كسرها) لذلك: فطنت له، عرفته. المسائح جمع مسيحة: الذؤابة (الخصلة من الشعر).
(٧) أشدّ قدحي (بالكسر: سهمي، نصيبي) بفضة: لا أجمع مالاً، وقدحي بفتح ففتح: إناء للشرب:

لـكـن أقـضّي مُـدّتي بـتـقـنُّـع يُـغـني، وأفـرح بـاليسير الأروج[١]؟
هـذا ولـسـتُ أوَدّ أني قـائمٌ بـالمُـلـك في ثَـوْبيْ أغـرَّ مُـتـوجِ.

ومَن كان على هذه الشّرعة في الحياة فأَخْلَقَ به ألا يُقبِلَ على الزواج أبداً، وألّا يرغب في النسل. وما دام لا يريدُ الزواج والنسلَ لغيرِه، فأحرِ به ألّا يريدُهما لنفسه:

وإذا افـتـكـرتُ فـمـا يـهـيـج تـفـكّـري، فـيـمـا أكـابـد، غـيرُ لـؤم الـنـاجـل[٢].
وأرَحْـتُ، أولادي، فـهُـمْ في نِـعـمـة الـ عَـدَمِ الـتي فـضَـلَـتْ نـعـيـمَ الـعـاجـل[٣].
ولـوَ أنّهـم ظـهـروا لـعـانَـوْا شِـدّةً تـرمـيـهـمُ في مُـتـلِـفـاتِ هـواجـل[٤].

فإذا وصل أبو العلاء إلى هنا أرادَ من الناس كلّهم أن يفعلوا ذلك:

لـو أنّ كـلّ نُـفـوسِ الـنـاس رائـيةٌ كـرأيِ نفسي تـنـاهَـت عن خـزايـاها[٥].
وطـلّـقـوا هـذهِ الـدنـيا فـمـا ولَـدوا ولا أقـتـنَوا، واستراحوا من رزاياها[٦].

بل هو أشدُّ تطرُّفاً من هذا أيضاً: هو يريدُ أن يكونَ آدمُ نفسُه قد طلّق حَواءَ، وأنْ البشرَ لم يكونوا موجودين:

وكـأن أبـنـاءَ الـديـن هُـمُ الـذُّرى أعـفـاءُ أهـلٍ لا أقـولُ: مِـهـارُ[٧].

لا أشرب في آنيه ثمينة، لاأتنعم في الحياة. ولا أصغي (أميل بنفسي أو بسمعي). لشرب معوّج الشرب (بالضم): مصدر شرب يشرب. والشرب (بالفتح): الجماعة يشربون (الخمر) معاً. المعوّج: الأعوج أو المصنوع من عاج (ناب الفيل). . البيتان التاليان يدلان على أن المعنى: " لا أريد أن أجمع مالاً ولا أعيش عيشة منعمة."

(١) اليسير: القليل. الأروج: الشائع في الاستعمال بين الناس (إناء من فَخار مثلا، أو من زجاج).
(٢) أكابد: أقاسي. الناجل: الذي يستولد أولاداً (يطلب زيادة الولد).
(٣) نعيم العاجل (نعيم الدنيا).
(٤) عانى: قاسى، وجد عناء (تعبا). الهوجل (بفتح الهاء والجيم): الصحراء. متلفات هواجل: أخطار السفر بالصحراء.
(٥) تناهت عن خزاياها: نهت (منعت) نفسها عن أعمالها المخزية (الفاسدة، الخسيسة، ما يستحيا منه).
(٦) الرزية: البليّة، المصيبة الكبيرة.
(٧) أبناء «الذرى» (رؤوس الجبال: الناس الذين نعدهم أشرافاً). إعفاء جمع عفو (بفتح العين أو

يـا ليتَ آدَمَ كـان طـلّـقَ أُمَّـهُـم أو كـان حَـرّمـهـا عـليه ظِـهـار[١].

إن وجودَ البشر هو أساس الشقاء؛ ولا يمكن أن يزول هذا الشقاء بالإصلاح؛ وإنما يزولُ فقط إذا امّحى النسلُ البشري من الأرض:

هل يَغسِلُ الناسَ عن وجهِ الثرى مطرٌ؟ فما بَقُوا لا يُبارِحْ وجهَه الدنَسُ[٢].
والأرضُ ليسَ بمَرجُوٍّ طهارَتُها، إلّا إذا زال عن آفاقِها الأنسُ[٣].
تناسلوا فنَما شرٌّ بنَسْلِهِمُ؛ وكم فجورٍ إذا شُبّانُهم عَنسوا[٤].

* * *

ثانياً: الآراء الأصيلة في لزوميات المعرّي

جـ ـ الآراء الفلسفية النظرية:

في هذا الفصل تدخُل الفلسفةُ العقلية المتعلقة بالطبيعة وبما وراء الطبيعة. أما في الطبيعة فللمعريّ عدد من الملاحظات العارضة في الفلك وعلم الحياة وما يتبعها من «الآثار العُلْوية» (أحوال الجوّ والمُناخ) وعلم طَبقات الأرض وفي علم الفيزياء (الفيزيقا). ولكنّ هذه كلّها ملاحظاتٌ لا تبلغُ إلى أن تُسمّى فلسفة. ثُم إنّ كثيراً من هذه مستخرجٌ بشيءٍ من التكلُّف.

ولكن آراء المعريّ فيما يَصِحُّ أن يُسمّى فلسفةً نظرية (فلسفة ما بعد الطبيعة: في العقلِ والمكان والزمان والمادة والأسباب ثم في الجسم والروح) فإنها على كل شيءٍ كثير من التفصيل. وإذا كنّا لا نُوافقه كثيراً على ما يصدِرُه من الأحكام وما يريدُ أن يَفرِضَهُ من النتائج، فإننا نُعجَبُ بطريقةِ بحثه وبالتدرُّج المنطقي الذي يتبعه في أكثرِ الأحيان.

كسرها أو ضمها): ولد الحمار. أهل (بالجر): أليفه.المهر: ولد الحصان.

(١) الظهار أن يحرّم الرجل على نفسه قرب امرأته وهي في عصمته.

(٢) يبارح: يغادر، يترك، يزول. الثرى: التراب (الأرض). الدنس: النجس، القذر.

(٣) الأنس (بفتح ففتح): الجماعات الكثيرة من الناس. الأقوام.

(٤) نما: زاد. الفجور: الفحشاء. عنسوا: بقوا بلا زواج.

وأحِبُّ أن أُدخِل في هذا الفصل ما نجدُ عند المعريّ من الآراء في الأخلاق. وبحث الأخلاق يمكنُ أن يدخُلَ هنا في الفلسفة الاجتماعية، ولكنني ضَمَمْتُه إلى الفلسفة الماورائية لأنّ المعريّ التفتَ فيه عن النقد الهدّام في أكثرِ الأحيان إلى شيء كثير من التفاؤل والرَغبة في الإصلاح.ثم هنالك في الأخلاق عند المعري أشياءُ هي قواعدُ.

١٢ ـ هدى العقل:

يعتقد المعري أن مَنِ اتّبَعَ عقلَه لم يَضِلَّ؛ هذا إذا كان له عقل! أما إذا لم يكن له عقل فهو يعمل أعماله بالتقليد، أو يُساق إليها كالعَجْماوات. ولم يكتفِ المعريُّ بأن يُحكِّمَ العقلَ في الأمور التي جرت العادةُ بتَحكيمهِ فيها، ولكنه أراد أن يكونَ العقلُ حَكَماً في كلِّ شيء. وتبرُز هذه الدعوةُ إلى الاهتداء بنور العقل والفكر في أكثرِ الأغراض التي تناولها المعريُّ في لزومياته؛ وفي العبادات أيضاً. وهو في كل ذلك يزدري شيئين ازدراءً شديداً: التقليدَ والأخبارَ المرْويةَ؛ ولذلك تراه يتلقّى كلَّ خبرٍ مَرْويّ أو كلَّ عادةٍ شائعة بميزانِ العقل؛ وكثيراً ما خفّتِ الأخبارُ والعاداتُ في ميزانِ المعريّ:

ـ كذَبَ الظنُّ؛ لا إمامَ سوى العقـ ـلِ مُشيراً في صُبحه والمساءِ[1].

ـ هل صحّ قولٌ من الحاكي فنقبَلَه أمْ كلُّ ذاك أباطيلٌ وأسْمارُ[2].

أمّا العقولُ فآلتْ أنه كَذِبٌ؛ والعقلُ غرْسٌ له بالصِّدق إثمارُ[3].

وقد يعجَبُ أحدُنا فيقول: إنّ المعريّ يهاجمُ المعتزلةَ؛ معَ أنهم يفضّلون العقل على النقلِ كما يفعل هو هنا. أجل، إنه ليس مُعتزلياً وإن كان يرى رأيهم في تفضيل العقل على ما رُويَ في الدين من أخبارٍ؛ وإنما هو يهاجمُ من المعتزلةِ أولئك الذين يُضيِّعون أوقاتهم وأوقاتَ غيرهم بالجدل العقيم، لا الذين يُجِلّون العقلَ مرتبةً سامية.

---

(١) راجع ص ٩١ الحاشية ٢.

(٢) الحاكي: القاص، الذي يروي حكايات. السمر (بفتح ففتح): حديث الليل.

(٣) آلى: أقسم.

أيُّها الغِرُّ، إن خُصِصْتَ بعقلٍ فاسألَنْهُ فكلُّ عقلٍ نبيّ[1]!

يبدو هذا المقطعُ في «هُدى العقل» قصيراً، وهوَ ليسَ كذلك. أنّ المُرادَ من هذا المقطع أن يكونَ شِبهَ المُدخِلِ إلى فلسفةِ المعري. ولو أني أحْبَبْتُ أن أُطيلَه لدَخلَ فيه كلُّ ما سيأتي في المقاطعِ التالية مما هو في الحقيقة فلسفةُ المعري كلُّها. إنّ المعريَّ قد أرادَ أن يُعالج كلّ موضوعٍ تناوَلهُ من وِجهةِ نظرِ العقل.

١٤ ـ الفلسفة الطبيعية:

في اللزومياتِ آراءٌ كثيرةٌ تتعلّق بالطبيعة (إذا جعلنا أقسامَ الطبيعيات كما جعلها مُعاصرُ المعريِّ الشيخُ الرئيسُ ابنُ سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ) من المادة والزمانِ والمكان والحركة والفلك والعناصر الأربعة وما إلى ذلك؛ ولكنّ المعريّ استعرض هذه الآراءَ استعراضاً ثم قَبِلَ بعضها وصرّف ما قَبِله في أغراضِه المختلفة.

هنالك كلامٌ كثيرٌ على (الهيئة: الفلك).. من ذلك لزومية تامةٌ في البروج الإثني عَشَرَ وفي القمَرِ وما إلى ذلك. هذه اللزومية تبدأ هكذا:

أطلَّ صليبُ الدَّلْوِ بين نُجومِهِ يَكُفُّ رجالاً عن عِبادَتها الصُّلْبا.
فربُّكمُ اللهُ خلَقَ السُّهى وأبدى الثُّريّا والسِماكيْنِ والقَلْبا،
وأنحلَ بدرَ بعدَ كَماله .....

ففي هذه اللزوميةِ أسماءُ نجوم وكواكبَ كالسُّهى (نجمٌ بعيدٌ يبدو صغيراً) والبدرُ (كوكب يدور حول الأرض)، وفيها أسماءُ عناقيدَ (مجموعاتِ نُجومٍ) كالثُريّا، وفيها أبراجٌ (منازلُ للشمس) كالدَلْوِ والسِماكين، الخ.

وللمعريِّ أقوالٌ تقسيمَ الكائناتِ نامياً وغيرَ نامٍ، أي حَيواناً وجماداً. والحيوانُ مقسومٌ نباتاً وبهيماً وإنساناً، مما نراه عند الجاحظ في كتاب «الحيوان»، وكما نرى عند إخوان الصفا أيضاً. يقولُ المعري:

---

(١) الغر: الذي لا تجربة له.

حَـيـوانٌ وجـامـدٌ غـيرُ نـامٍ ونـبـاتٌ لـه بـسُـقـيـاً نَمـاءُ.

وكذلك يُشيرُ المعريُّ إلى أنّ في الجِسم غَرائزَ أربعاً إذا تساوَت نِسبتها في الجسم ظلّ الجسمُ صحيحاً، فإذا زادت قوّةُ بعضِها على بعضٍ مَرِضَ الجسمُ. وهذا معروفٌ في الطبّ القديم منذُ أيام اليونان. قال المعريُّ:

وأرى الأربـعَ الـغـرائـزَ فـيـنـا، وهْـيَ في جُـثّـةِ الـفـتى خُـصـمـاءُ،
إن تـوافَـقْـنَ صـحّ، أوْ لا فـمـا يـنـ ـفـكُّ عـنـه الأمـراضُ والإغـمـاء.

غير أننا لا نَعُدَ ذلك كلّه فلسفةً أو علماً لسَببين: أوّلُ ذَيْنِكَ السببينِ أن الإلمامَ بمُفرداتِ المعارفِ لا يجعلُ من المُلمّ بها عالماً ولا فيلسوفاً؛ وثاني ذيْنِكَ السببين أن المعريَّ نفسه لم يَقصِد هذا الفنَّ من القول كما حاول استنفادَ ذلك عند الكلام على المرأة أو على النفس. ثم إنّ العلمَ والفلسفة يَرْجعانِ إلى بناءِ منهجٍ وإقامةِ بناءٍ من تلك المفرداتِ من المعارف.

وإني أُحِبُّ أن أُشيرَ إلى الجُهد الذي بذله الصديق والزميل في مجمع اللغة العربية في القاهرة، الدكتور محمّد يوسف حسن، في البحثِ القيّم الذي كان قَد أعدّه لأحدِ المؤتمرات، وعنوانُ بحثِه هذا: «النزعةُ العلمية في شعرأبي العَلاء».

يقول الدكتور محمّد يوسف حسن: «وفي مجالِ الفيزيقا يُعْجبُني قولُه (أي قولُ المعريّ):

والـنـورُ في حُـكْـمِ الخـواطـرِ مُحْـدَثٌ؛ والأوّليُّ هـو الـزمـانُ المُـظـلـمُ.

ثم يتساءلُ الدكتور محمد يوسف حسن فيقولُ: أكانَ المعريُّ يريدُ أن يُعبِّرَ عن رأي له في «أصل الضوء أو الإشعاع، وما يُسمّونه الآن المادة الأولية وتحوّلها بالإشعاع إلى الطاقة» (القوة المحرّكة)؟

وفي مَجال الجيولوجيا (علم طبقاتِ الأرض) يذكرُ الدكتور محمد يوسف حسن أن المعريَّ يقول:

أجْـبَـلـتِ الأبجُـرُ في عَـصْرِنـا هـذا، كـمـا أبْجَـرَتِ الأجـبُـلُ.

ثم يعلّقُ على ذلك بالتساؤل: أكان المعريُّ يَقصِد «نظرية تعاقُبِ البرّ والبحر» (أو الجبال والبحار) على مَرّ الأزمان ـ وذلك أن الجبال تتكوّن أصلاً في قاع البحار ثم تبرزُ فوقَ سطح الماء، كما أنَّ هذه الجبال (بحركة من تبدُّلٍ في طبقات الأرض) تختفي في البحار؟ ولا يستبعدُ الدكتور محمد يوسف حسن ذلك لأن هذا المدرك الطبيعي كان معروفاً عند إخوان الصفا (في القرن الرابع للهجرة: العاشرللميلاد)، وعند ابن سينا (ت٤٢٨هـ = ١٠٣٧م) وعند زكريا بنِ محمد القزويني (ت٦٨٢ هـ = ١٢٨٣م).

ومع اعتقادي بأن الدكتور محمد يوسف حسن يُحَمِّلُ ألفاظ المعري فوق ما تحتمل تلك الألفاظ، فإن القارىء يعجَبُ من هذا التتبُّع لتلك المدارك الدقيقة في «لزوميات المعري». وكذلك لا يجوزُ لنا أن نُنكِر على المعري عبقريته في تخيُّل عدد من الأمور التي لم يكن تخيُّلها أمراً سهلاً في تلك الأيام. والذي أراه أنا أنّ المعريّ كان يحفظُ من مطالعاته أشياءَ كثيرة ثم يُصرّفها في شعره تصريفاً عجيباً، يُساعده على ذلك كَلِّه ذكاءٌ نادرٌ.

١٥ ـ الفلسفة الماورائية: ما وراء الطبيعة

على بطاقاتي رواسبُ لا تستحقُ أن تُعالج في أبوابٍ مفرَدة، لأنها ملاحظاتٌ يسيرةٌ عارضةٌ غير متناولةٍ جميعَ أطرافِ هذا البابِ العظيم من أبوابِ الفلسفة.

نظرية المعرفة:

لم يكن من المنتظرِ أن يَبْنيَ أبو العلاء «نظرية للمعرفة» ما دامَ يَقِفُ من الماورائيات موقفاً لا أدريًّا أو موقفَ شكٍ وإنكارٍ. من أجل ذلك لم يكن بإمكانه أن يوجد «مِقياساً» لِوضع الأُمور مواضعها في مَرتبةِ اليقين:

لعَمري لقد أعيا المقاييسَ أمرُنا فحِندِسُنا عند الظهيرةِ مُظلِمُ[1].

ثم يبيّنُ المعري أن فُقدانَ هذا المِقياسِ قد قاد إلى اختلافِ وجْهاتِ النظر، معَ اعتقاده أن الفريقينِ المختلفينِ كانا كلاهُما على خلافِ الصوابِ، حتى على النَّفيِ والإثبات:

(١) الحندس: الظلام. . وقت الظهر عندنا ليل مظلم.

وقال أُناسٌ: ما لأمرٍ حقيقةٌ. فهل أثبتوا أنْ لا شقاءَ ولا نُعمى[١].
وشكّكَ في الإيجاب والنفي معشرٌ حيارى جرت خيلُ الضلال بهم سُمعا
فنحن وُهم في مَزعَمٍ وتشاجُرٍ؛ ويعلمَ ربُّ الناسِ أكذبَنا زَعْما.

الزمان والمكان:

هنالك في اللزومياتِ بضعةُ أبياتٍ عالج المعري فيها «فكرةَ الزمان والمكان» مُعالجةً فلسفية. أما أغربُ ما لَفَتَ نظري فهو أن المعري يجعلُ الزمان خاصةً «وِعاءً» للتذكر أو لفَهْمِ الحوادثِ مرتبة. هذا التعبير «وِعاءُ» تعبير كانطيّ، فإن الفيلسوف الألماني كانط يجعل الزمان وعاء كبيراً لا سطوحَ له، يقول المعري:

- واللهُ صيّرَ للبلادِ وأهلِها ظَرْفَيْنِ: وقتاً ذاهباً ومكانا.
- مكانٌ ودهرٌ أحرزا كلّ مدركٍ، وما لهما لونٌ يُحَسُّ ولا طعمُ.
- أرى الخلقَ في أمرين: ماضٍ ومُقبلٍ، وظرفَيْنِ: ظرفيْ مُدةٍ ومكانِ.
أرى الأزمان أوعيةً لذكرٍ إذا بُسِطَ الأوانُ له نُفِضَنَهْ[٢].

وإذا نحن درسنا أبياتاً للمعري وَرَدَتْ في كلامِه على الموت والآخرةِ، أدْرَكنا أنّ الزمانَ عِندَه غيرُ مُتناهٍ من طرفيه: في الماضي وفي المستقبل:

- نزول كما زالَ آباؤنا ويبقى الزمانُ على ما تَرى
نهارٌ يَضيء وليلٌ يجيء ونجمٌ يغورُ ونجمٌ يُرى.

---

(١) أنّ «الشكّاك» الفلاسفة القائلين بالشك: إنكار حقائق الأمور، لا ينكرون حكماً، نفياً أو إثباتاً، على المظاهر التي نحسها في عالمنا. هم يقولون: لا نعلم، أهذا اللون الأزرق هو لون أزرق؟ أهذا الحديد قاس؟ أهذا الجدار موجود أو هو من عمل خيالنا.يردّ عليهم المعري ويسألهم: أليس في هذا العالم أناس أشقياء وأناس سعداء أو أناس فقراء وأناس منعّمون أغنياء؟

(٢) الزمان وعاء كبير فيه مفردات ما يتذكره الإنسان. وكلما احتاج الإنسان إلى شيء مما كانت ذاكرته قد حفظته، خرج هذا الشيء من ذلك الوعاء (نفض: خرج، أخرج).

(٣) جبريل: ملك (بفتح ففتح) من الملائكة - والملائكة يموتون يوم تقوم القيامة ثم يعودون حالاً إلى الحياة. لو أراد جبريل أن يخرج من الدهر (من حسبان الزمن) لما أمكنه ذلك (لأن الزمن وعاء لكل الحوادث).

- ولو طار جِبريلٌ بَقيَّةَ عُمْرِهِ عنِ الدهر ما اسطاع الخروج من الدهرِ[١].
- تسيرُ بنا هذى الليالي كأنها سفائنُ بحرٍ ما لهُنَّ مراسي[٢].
- والدَّهْرُ عَوْدٌ بِلا فَناءٍ .....
- ومولدُ هذي الشمسِ أعياكَ حَدُّهُ وخَبِّرَ لُبّ أنه متقادمُ[٣].
- أما الجديدانِ من ثوبي ومن جسَدي فيَبْليانِ، ولا يَبْلى الجديدان[٤].

قدم العالم:

وكذلك العالم عند المعري قديمٌ خالد لا يَبيد ولا ينتهي:

- ولو طارَ جِبريلٌ بَقيّةَ عُمْرِهِ عن الدهرِ ما اسطاع الخروجَ من الدهرِ.

وقد زعموا الأفلاك يُدركها البِلى، فإن كان حقّاً فالنجاسةُ كالطُهْر.

- سُبحانَ خالِقِهنّ، لستُ أقولُ: الشُّهْبُ كابيةٌ معَ الدهر[٥].

والمعريّ يقولُ إن السكان في كلّ منزل (بقعةٍ من الأرض) يزولون، فهل المنزل (العالم) نفسه يزول؟ يقول المعريّ:

إذا صَقَلتْ دُنياكَ مِرآةَ عَقلِها أرَتْكَ جزيلَ الأمرِ غيرَ جزيلِ[٦].

فبُعداً، لَحاكِ الله، يا شرَّ منزلٍ ثَواهُ من الإنسان شرُّ نزيلِ[٧]!

وقد زال عنه ساكنٌ بعد ساكنٍ، فهل هو ماضٍ مرة بمُزيل[٨]؟

***

(١) ما لهن مّراس (جمع مرسى)؛ لا يتوقف سيرها (لأن الزمن ليس له حدود).
(٢) راجع ص ١٦٠ الحاشية ٣.
(٣) لا يبلى الجديدان (الليل والنهار): لا يبطل أو يتوقف تعاقبهما (مجيء أحدهما بعد الآخر).
(٤) كابية: عاثرة، ساقطة، فانية. لا تفنى هذه الشهب (النجوم) بمرور الزمن: لا الزمن ينتهي، ولا النجوم تتلاشى.
(٥) جزيل: عظيم، محكم (بضم فسكون ففتح)، صحيح.
(٦) ثواه (يقصد المعري ثوى فيه: سكنه).
(٧) لقد زال (هلك، مات) الذين جاءوا إلى هذه الأرض واحداً بعد واحد. فهل هذه الأرض ستزول أيضاً؟

العناية الإلاهية:

إنّ العالمَ خاضعٌ بلا ريبٍ لعنايةٍ حكيمة. إلا أن رجالَ الدين ورجال الفلسفة المادية مختلفون في تعليل هذه العِناية: يرى رجال الدين أن لله عنايةً خاصة بالأقوام وبالبشر، فالله يفضّل رجُلاً على رجلٍ وقوماً على قوم، وقد يُبدِّلُ اللهُ مجرى القوانين حُبّاً بشخصٍ أو بقوم مُعَيَّنين. أما رجالُ الفلسفة المادية فيرَوْنَ أن هذه العنايةَ موجودة ولكنها ليست شيئاً أكثرَ من جَريان القوانين الطبيعية جَرياناً حكيماً عامّاً. فالمطر، مثلاً، يسقطُ على الأرض لأنّ له قوانينَ وأحوالاً تُسقِطُه بقطع النظر عن الأرض التي سقط عليها أكانت مزروعة أو غير مزروعة، محتاجة إلى الماء أو غير محتاجة، يَسكنُها صالحون أو طالحون، أو غير مسكونة على الإطلاق.

وبالرأي الثاني كان يَدينُ المعريُّ:

- تورعوا، يا بني حوّاءَ، عن كَذِبٍ، فما لكم عندَ ربٍّ صاغكُم خطرُ[1].
لم تُجدِبوا لِقَبيحٍ من فِعالِكمُ، ولم يَجئكمْ لحُسنِ التوبةِ المطرُ!
- قضى اللهُ في وقتٍ مضى أن عامَكم يزيدُ حَياءُ أو يَقِلُّ به السَجْمُ[2]
فقولكمُ: «ربُّ، اسْقِنا" غيرُ مُمْطِر، ولكنْ بهذا دانتِ العُرْبُ والعُجْم.

١٦ ـ الجسد والروح: أصلهما ومصيرهما

لم يَختلِفِ الفلاسفةُ ولا العلماء ولا الفقهاء في أن الإنسان مؤلّفٌ من مادّةٍ هي جسمُه، ومن «مَعنىً زائد على الجِسميَّة» هي عندَ الفلاسفة «نفسٌ» وعند العلماء «قوةُ تفاعل كِيماويّ» وعند الفقهاء «روحٌ». وإذا كان الجميعُ قد اتفقوا بعضَ الاتفاق على «حقيقةِ الجسد وأصلِه ومصيره»، فإنهم لم يتفقوا بعد على هذا «المعنى الزائدِ على الجِسميَّة، والذي به وحدَه يكونُ الإنسان ـ عندهم جميعِهم ـ إنساناً».

(١) خطر: قيمة.
(٢) الحيا: المطر. السجم: كثرة هطول المطر.

تُـرابُ جسُـومنـا، وهـي الـترابُ، إذا وَلّى عـن الآلِ اغـترابُ[١].
تـآلَـفُ أربـعٌ فـينـا فـتُـذكـى بهـا مِـنّـا ضـغـائـنُ واحـتراب[٢].

ولا يرى أبو العلاء بأساً في الاعتقاد بآدمَ وحوّاءَ ما دام يُرْمَزُ بهما إلى ابتداءِ وجودِ الإنسانِ، بما هو إنسانٌ، على وجهِ هذه الأرض. ولكنه يُنكِرُ أن يكونَ «آدمُ هذا» قريبَ العهدِ منا على ما تُخيِّلُه التواريخُ الموضوعة:

ـ خـالـقٌ لا يُـشـكّ فـيه قـديمٌ، وزمـانٌ عـلى الأنـام تَـقـادَمْ.
جـائـزٌ أن يـكـونَ آدمُ هـذا قـبْـلَـهُ آدمٌ عـلى إثـرِ آدمْ.
ـ ومولودُ هذي الشمسِ أعياكَ حَدُّه، وخـبّرَ لُـبٌّ أنـه مـتـقـادم[٣].

وهنا يستعرضُ المعريّ بعضَ الآراء الاسكندرانية (الأفلاطونية المُحدَثة) في الجسمِ والروح وفي الصِلة بينهاقبل أن يتَّحِدَا في هذا العالم. وتلاحظ أن أبا العلاء يَعْرِضُ هذه عرضاً فيه شيءٌ من التهكّم:

ـ والجسمُ لا شكَّ أرضيٌّ، وقد وُصِلت بـه لـطـائـفُ عـالاهـا مُـعـاليهـا[٤].
فـقـيل: جاءتْه من أرضٍ على كثَبٍ؛ وقـيل: خَـرّت إليه مـن أعـاليهـا[٥].
والـلـه يَـقـدِرُ أن تُـدعـى ـ بِحكـمـتِهِ أواخـرٌ مـن بَـرايـاه أواليهـا[٦].

---

(١) تراب (فعل مضارع مبني للمجهول). من معاني (ارب): الحيرة، والسكون والهدوء (ولعل هذا هو المقصود: تهدأ جسومنا إذا فارقتها الحياة). الآل: الشخص (الفرد من الناس). الاغتراب: المقام (بضم الميم: البقاء) لأنه في هذه الدنيا وقتي.

(٢) تآلف = تتآلف أربع (الطبائع الأربع: الدم والبلغم والصفراء والسوداء) فتتنازع في أجسامنا فتذكى (توقد) ضغائن (أحقاد) واحتراب (كفاح، حرب).

(٣) أعياك حدّه (استحال عليك معرفة حدّه الأول: بدءه - بدأه). وخبّر لبّ (العقل) أنه متقادم (قديم جداً).

(٤) لطائف (مادة لطيفة: الروح أو النفس عند الفلاسفة) عالاها (رفعها) معاليها (الله الذي جعل الروح أو النفس من العالم العلوي).

(٥) قيل أن النفس تحدث في الأرض عند حدوث الجسد (رأى أرسطو)، وقيل تهبط النفس إلى الجسم من الملأ الأعلى (رأى أفلاطون أستاذ أرسطو).

(٦) والله قادر على أن يجعل الجسم سابقاً على الروح (قول أرسطو) أو الروح سابقة على البدن (رأي أفلاطون).

- الجسمُ والروحُ من قبلِ اجتماعِهما كانا وديعَيْنِ لا همّاً ولا سَقَما[١].
تفرُّدُ الشيء خيرٌ من تألُّفه بغَيْرِه وتجُرّ الألُفةُ النِّقِما[٢].

وإذا عَرَفَ المعريُّ ماهيَّةَ الجسم فإنه لم يستطيع ان يَعْرِفَ ماهيّة الروح، ولذلك نراه يرمُزُ إليها على ما كان شائعاً في زمنه:

الروحُ طائرُ مُحبَسٍ في سِجْنه حتى يمُنَّ رَداه بالإطلاق[٣].

وأخيراً يفترقُ الجسمُ والروح بالموت. ولكن ما الموتُ وما سببه وكيف يأتي؟ كلّ ذلك سِرّ لا يستطيعُ المعري أن يَصِلَ إلى كُنهه:

أمّا الصِّحابُ فقد مَرّوا وما عادوا؛ وبيْنَنا بلِقاء الموتِ ميعادُ.
سِرٌّ قديمٌ وأمر غيرُ مُتّضِحٍ، فهل على كشفِنا للحق إسعاد[٤].
سَيْرانِ ضِدّانِ من روحٍ ومن جسدٍ: هذا هبوطٌ، وهذا فيه إصعاد[٥].
أخْذُ المنايا سِوانا وَهْيَ تاركةٌ قَبيلَنا عِظةٌ منها إيعاد[٦].

ولكنه يعلم أنّ هنالك سبباً يفرّق بين الروح والجسد، وأنّ هذا السبَبَ هو أحدُ الحوادثِ التي تتّفق للبشر. هذه الحوادثُ«أيامٌ حُسومٌ» كما يقول أبو العلاء، أي أيّام شؤم على الجسد:

يفرّقُ بين الشخص والروح حادثٌ، ألا إنّ أيامَ الفِراق حُسومُ[٧].
إلى العالم العلْويّ تُزْمِعُ رِحْلةً نفوسٌ، وتبقى في التراب جُسوم.

---

(١) قبل اجتماع الجسم والروح (حتى ينشأ الإنسان)، كان الجسم تراباً لا يحسّ، وكان الروح (أو كانت النفس) في الملأ الأعلى (عالم الألوهية: عالم الكمال والسعادة).
(٢) حينما يكون كل شيء منفرداً يسلك كما يشاء، فإذا جُمع إليه غيره حمل تبعة جديدة ووجبت عليه مداراة غيره.
(٣) من: أعطى، تفضّل. الردى: الموت.
(٤) أنكون نحن سعداء إذا عرفنا الحقيقة (ما حقيقة ما بعد الموت).
(٥) الجسد ينحلّ في الأرض، والنفس ترق في السماوات.
(٦) إيعاد: تهديد.
(٧) أيام الفراق (بين الروح والجسم: الموت) حسوم: شديدة على الإنسان وعلى أهله.

وفي كثيرٍ من اللزوميات «يُوردُ» أبو العلاء رأيَ الإسكندرانيين (الأفلاطونيين المُحْدثين)، ذلك الرأيَ الذي شاع في أيامه، وهو أن النفس إذا فارقتِ الجسدَ «صَعِدَتْ» إلى الملأ الأعلى. ولكنك إذا سألتَ المعريَّ رأيَه الخاصّ فإنه يُعلِنُ أنَّهُ لا يَعرِفُ مصير الروح ولا يمكن أن يَعرِفَ مصيرَها أحدٌ:

ـ أما الجُسومُ فللتراب مَصيرُها؛ وعَييتُ الأرواح أنّى تسلُكُ.
ـ دَفنّاهُم في الأرضِ دفْنَ تيقُّنٍ؛ ولا عِلمَ بالأرواحِ غيرُ ظُنون.
ورَوْمُ الفتى ما قد طوى اللهُ عِلمَه يُعَدُّ جُنوناً أو شبيهَ جُنونِ[1]!

بعدئذ يرى المعريّ أن الفلاسفةَ أنفسَهم مختلفون في أمرِ الروح؛ وكذلك أصحابُ الأديان. ولكنه يعتقدُ، على كلِّ حالٍ، أن القوم أيضاً لا يَعرِفون من أمرِ الروح شيئاً، إلا أنهم يحتالون، بما يُزّيفونه من القول فيها، على كسب مَعاشِهم.

مرّ الزمان فأضحى في الثرى جسدٌ، فهل تَملَّ رجالٌ بالمَلاواتِ[2]؟
والروحُ أرضية في رايِ طائفةٍ؛ وعند قومٍ ترقّى في السمَوات:
تمضي، على هيئةِ الشخصِ الذي سكنتْ فيه، إلى دارِ نُعمى أو شقاوات
وكُونُها في طريحِ الجسم أحْوجَها إلى ملابسَ، عنَّتها، وأقوات[3]
وقُدْرةُ الله حقٌّ، ليس يُعْجِزُها حَشْرٌ لخلقٍ ولا بعثٌ لأموات.
فاعْجَبْ لعُلْويّةِ الأجرامِ صامتةً، فيما يُقالُ؛ ومنها ذات أصوات[4].
ولا تُطيعَنّ قوماً ما ديانتُهم إلّا احتيالٌ على كسْبِ الأتاوات[5].
وإنما حمّل التوراة قارئها كسبُ الفوائدِ لا حبُّ التلاوات.

والفلاسفةُ الطبيعيون يقولون إن الروح تَهْلِكُ كما يَهْلِكُ الجسدُ سَواءً بسواءٍ. أما

(١) روم: طلب.
(٢) تملى: استمع، تمتع، دخل عليه سرور. الملاوة: مدة العيش (عمر الإنسان في الدنيا).
(٣) إن وجود النفس في الجسد أحوجها إلى طعام وثياب عنتها (صعبت عليها وحملتها مشقة).
(٤) راجع ص ٩٦ الحاشية ٩.
(٥) الأتاوة: الضريبة.

الفلاسفة الإلهيون فيقولون إنها تبقى بعدَ موت الجسد. وكلتا هاتين الحالينِ المتناقضتين مُستغرَبٌ في رأي المعري قليلُ الأهميّة بالإضافة إلى الإيمان الحقيقي وإلى الدين الصحيح الذي هو إنصافُ الناس وحبُّ الخير. أما الجِدال في هلاكِ الروح وخُلودِها فأمرٌ لا قيمة له:

إنْ يَصحَبِ الروحَ عقلي بعد مَظعَنِها، للموت، عني فأجْدِرْ أن ترى عَجبا[١].
وإنْ مضتْ في الهواءِ الرَحْبِ هالكةً هلاكَ جِسميَ في تُربي فواشَجَبا[٢].
الدين إنْصافُكَ الأقوامَ كُلَّهمُ. وأيُّ دينٍ لآبي الحقّ إنْ وَجَبا[٣].

إن الرجلَ الذي يَقِفُ بمثلِ هذا التساؤلِ والتجاهلِ أمام أوجُهِ الحياة، ويُعلِنُ شكّه (الفلسفي) في النفس ذاتها، لا يُمكنُ أن يتقبَّلَ الخلودَ على الشكل الذي وَرَدَ في الأديان، ولا أن يأخُذ بالحَشْر والنُشور. غير أنّ هُنالك أمراً مهما جِداً، هو أن المعريّ لم يُقلْ: «ليس ثمة آخرة أو خلود»، ولو أنه فعَل ذلك لَما كان فيلسوفاً ولا حكيماً ولا عالماً. ولكنه كان يقول: «ليس لدَيّ ولا لدى غَيْري بُرهان على أنّ هنالك حياة ثانية بعد الموت».

ويزعم قومٌ أن هذا «التجاهلَ» عند المعريّ يمكنُ أن يكون «جهلاً»، وأن المعريّ لا يدري فعلاً إذا كان هنالك خلودٌ أو إذا لم يكن. ولكن هذا الذي نعدُّه نحن تجاهلا هو في الحقيقة «إنكارٌ» صريح. اعتبرْ قبل كلِّ شيء أن المعريّ مسلم، وأن الإسلام جعل التصديق باليوم الآخرِ رُكناً من أركانِ الإيمانِ، ثم يأتي المعري ويقول:

خُذِ المِرآةَ واستخبرْ نجوماً، تُمِرّ بمطعَمِ الأرْيِ المَشُور[٤].
تدُلُّ على الحِمام بلا ارتيابٍ، ولكنْ لا تدُلُّ على النشور[٥]!

(١) المظعن: الرحلة (الموت). أجدر (كان جديراً بالنفس، منتظراً لها أن ترى أشياء عجيبة).
(٢) الشجب: الحزن. واشجبا: واأسفا، ما أكثر حزني.
(٣) راجع ص ١١٤ الحاشية ٥.
(٤) الأري: العسل، المشور اسم مفعول من شار العسل: جناه وقطفه (يعني: يصبح العسل مراً بفمك).
(٥) الحمام: الموت. النشور: الخروج من القبور.

فهل يدُلُّ هذا على أن المعريّ يعتقدُ بالآخرة على ما أراد الإسلامُ، أو على ما أرادتِ النصرانةُ أو غيرُها مثلاً؟ وهل تستطيعُ أن تعُدَّ أقوالَه هذه انتصاراً لعقيدةِ الخلودِ أمْ أنها في الحقيقة حملةٌ ظاهرةٌ على عقيدةِ الخلود وشكّ فلسفي صحيح فيها، أيْ إنكار صريح لها؟ لعلّك لم تَنْفُض يدكَ بعدُ من حُسن ظنّ المعريّ في الآخرة، فاقرأ، إذَنْ، على مَهْلٍ هذه الأبياتَ:

كل ذِكْرٍ مَنْ بعدِه نِسيانُ، وتغيبُ الآثارُ والأعيانُ[1].
إنما هذه الحياةُ عَناء، فَليُخَبِّرْكَ عن أذاها العِيانُ[2].
ما يُحِسُّ التُرابُ ثِقلاً إذا ديـ ـسَ، ولا الماءَ يُتعِبُ الجريَان.
نَفَسٌ بعدَ مِثلِهِ يتقضّى فتَمُرُّ الدهورُ والأحيان.
قد ترامتْ إلى الفسادِ البرايا، واستوَتْ في الضَلالة الأديان!

ثم اقرأ هذين البيتين أيضاً:

ضحِكنا، وكان الضِّحْك منا سَفاهةً، وحُقّ لسُكانِ البريةِ أن يَبْكوا.
يُحطِّمُنا ريبُ الزمانِ كأنّنا زُجاجٌ ولكنْ لا يُعاد له سَبْكُ.

فالبشرُ إذن كالزُجاجِ يتكسّر بالحوادث. غير أن ثمة فرقاً بيننا وبين الزجاج: إن الزجاجَ يمكن أن يُعاد سَبْكُه من جديدٍ فتعودَ الآنيةُ المتكسرةُ، بإعادة السبك، صحيحةً مرةً ثانية. أما نحن فلا يُعادُ لنا سَبْكٌ. وهذا المعنى واضح عندَ المعريّ يتردّد كثيراً:

ـ وللسَبْكِ رُدّ كسيرُ الزجا ج؛ ولا يُسبَكُ الدُّرُّ إن ينكسرْ.
ـ يَسْبِكُ الصائغُ الزجاجَ ولا يَسْـ ـطِيعُ سَبكاً لِلُدُّرَ إذ يتشظّى[3].
ـ إن الزجاجةَ لما حُطّمتْ سُبكت؛ وكم تكسّرَ من درٍّ فما سُبكا!

إن أبا العلاء يُورِد أبياتاً تميل بالقارىء السطحي إلى أن حكيم المعرة يؤمن

(١) العين: الشيء نفسه. الأثر: العلامة التي تبقى بعد العين.
(٢) المشاهدة.
(٣) تشظّى الخشب: تفرّق قطعاً صغيرة.

بالاخرة وبالخلود. ولقد اغترّ بتلك الأبيات كثيرون. ولكن لو قرأوها بإنعام نظرٍ وتأمّلوا الأحوالَ التي يُورِدها المعريّ فيها، والأبياتَ التي يُورِدُها معَها لتغيّر رأيُهم تماماً. وها أنا مُورِدٌ لزوميةً واحدةً لا يشُكّ الإنسان العاديّ صحيح العقيدةِ في البعثِ والخلود:

تَقْواكَ زادٌ، فاعتقدْ أنه ... أفضلُ ما أودَعْتَه في السّقاءُ[1].
آهٍ غداً من عرقٍ نازلٍ ... ومُهجةٍ مُولَعَةٍ بارتقاءْ[2].
ثَوْبيَ مُحتاجٌ إلى غاسلٍ، ... وليتَ قلبي مِثلَه في النّقاء.
موتٌ يسيرٌ معَه رحمةٌ ... خيرٌ من اليُسْر وطولِ البقاء[3].
وقد بَلَوْنا العيشَ أطوارَه ... فما وَجَدْنا فيه غيرَ الشقاء
ما أطيبَ الموتَ لشُرّابِهِ ... .

ولكن هل تَعْرِفُ ما الشطرُ المحذوفُ من هذه اللزومية الكاملة؟

إنه:

.... إن صَحَّ للأمواتِ وَشْكُ التقاءُ!

إلى الآنِ لا يزالُ المعريُّ يتكلَّمُ رَمزاً أو ما يُشبِهُ الرمزَ، فهل أعلَنَ شيئاً مِنَ اعتقاده في الآخرة وفي البعث خاصةً إعلاناً إيجابياً؟ لقد فعل ذلك في أماكنَ أظهر فيها أن هذا الدهرَ خالدٌ وحدَه، وأن موت الإنسان نومٌ أبديٌّ أو نوم طويل جداً:

وكم نَزَلَ القَيْلُ عن مِنْبرٍ ... فعاد إلى عُنصُر في الثرى[4]؟
ونوميَ موتٌ قريبُ النشورِ ... وموتيَ نومٌ طويلُ الكرى.

---

(١) التقوى (الخوف من الله والقيام بفروض الدين) خير زاد يحمله الإنسان إلى يوم الحساب (في الآخرة).

(٢) ... من خجل الإنسان من أعماله السيئة في الدنيا ومن رغبة في أن ترتقي نفسه إلى غرف الجنة.

(٣) اليسر: الغنى ونعيم العيش. هو يفضل الموت على جميع الأشياء.

(٤) القيل: الملك. المنبر: العرش. الثرى: التراب.

نـــزولُ كـــمـــا زال آبـــاؤنـــا، ويـــبـــقـــى الـــزمـــانُ عـــلى مـــا تـــرى
نـهـــارٌ يُـــضيءُ وليلٌ يَجـــيء ونجـــمٌ يـــغـــورُ ونجـــم يُـــرى.

ثم تأمَّلْه يقولُ إنه يَعرِفُ الليلَ والصباحَ ويَعرِفُ الحرّ والبرد ويعرفُ البيتَ والقبر؛ وأما ما سوى ذلك فلا يمكنُ أن يَعْرِفَه هو ولا أن يعرفه أحدٌ غيرُه:

مـــا لي بـــعـــدَ الـــرَدى نَخْـــبرَهْ قـــد أدْمـــتِ الأنـــفَ هـــذه الـــبُرَهْ[1].
الـــليلُ والإصـــبـــاح والـــقَـــيْـــظ والـــ إبـــراد والمـــنزِل والمـــقـــبره[2].
كـــم رامَ سَـــبْرَ الأمـــرِ مـــنْ قـــبْـــلَـــنـــا؛ فـــنـــادتِ الـــقُـــدرةُ: لـــن تَـــسْـــبُرَهْ[3].
زعـــمـــوا أنـــني ســـأرجِـــعُ شَرْخـــاً! كيف لي، كيفَ لي؟ وهذا الْتِماسي[4]؛
وأزورُ الجِـــنـــانَ أُحْـــبَرُ فـــيهـــا بـــعـــدَ طـــولِ الهـــمـــود في الأرمـــاس[5].

تفطَّنْ لكلِمة «زعموا»!

وإذا كان قد بَقيَ في نفسِك شيءٌ من الشكّ في أن المعريّ كان ينكر خُلودَ النفسِ وينكر البعثَ فتعالَ معي إلى بابٍ آخرَ من اللزوميات: إلى آراء المعري في الموتِ، وإلى أُمنِيته التي يصبو دائما إلى أن تتحقق: هو يرى الموتَ راحةً من الحياةِ، ويرى العدَم أجلّ من النعيم. ثم هو يرى أنّ همودَ الجسدِ وسكونَه في التراب بعدَ العَناء الذي لاقاه في الدنيا هو الراحةُ الحقيقيةُ، وهو الحقيقةُ الواقعة:

بني الدهرِ، مَهلاً إن ذَمَمْتُ فِعالكم، فـــإني بـــنـــفـــسي لا محـــالـــةَ أبـــدأ.

---

(١) البرة: حلقة توضع في أنف الحيوان ليجر بها.

(٢) القيظ: الحرّ (بالفتح) وقت الظهر أو في الصيف. الإبراد: البرد عند العصر أو الشتاء. والمنزل (كناية عن أفراد يولدون فيسكنون في المنازل ثم أفراد يموتون فيوضعون في المقابر) هذه الأحوال تتكرَّر بلا نهاية.

(٣) سبر الرجل الشيء: تحسّس باطنه (سبر الطبيب الجرح: امتحن عمقه بالمسبار = أداة رفيعة كالمسمار).

(٤) شرخاً: شاباً. التماسي: طلبي، رغبتي.

(٥) أحبر: أسرّ (أجد سروراً). الهمود: السكون (الموت). الرمس (بالفتح): القبر.

متى يتقضّى الوقتُ، واللهُ قادرٌ، فنسكُنُ في هذا الترابِ ونهدأ[١]؟
تجاوَرَ هذا الجسمُ والروحُ بُرهةً فما بَرِحتْ تأذى بذاكَ وتصْدأ.
لو صحّ ما قال رِسْطاليسُ من قِدَمٍ وهبَّ من ماتَ لم يجْمعهم الفَلَك[٢]
إن لم يكُنْ في سماءٍ فوقنا بشرٌ، فليس في الأرض أو ما تحتَها مَلَكُ.
كم حلَّ حيثُ تَبنّى الحيُّ من أُمَمٍ ثم انقَضَوْا وسبيلاً واحداً سَلكوا[٣].
إن تسألِ العقلَ لايوجِدْكَ من خبرٍ عن الأوائلِ إلّا أنهم هَلَكوا.

***

ويبدو لنا أن أبا العلاء لم يكن في أوّل أمره واضحَ الإنكار للبعثِ فذَكرَ أشياءَ تدُلُّ على أنّ ثمة حَشْراً على ما جاءتْ بهِ الأديان، ثم اعترفَ هو بذلك فقال:

لعَمْري، لقدْ خادعتُ نفسيَ بُرهةً وصدّقت، في أشياءَ، من هو مائن[٤].

فمن هذه الأشياء، التي كان قد صدق بها، البعثُ والجنةُ والنار:

أذكُر إلَهَكَ إنْ هَبَبْتَ من الكرى، وإذا هَمَمْتَ لِهَجْعةٍ برُقادِ
احْذَرْ مجيئك في الحِساب بزائفٍ، فاللهُ ربُّك أنْقَدُ النُقّادِ[٥].
تَغْشى جَهنّمَ دمعةٌ من تائبٍ فتَبوخُ وهْيَ شديدةُ الإيقاد[٦]
وهْيَ الحياةُ فعِفّةٌ أو فِتْنة ثم المماتُ فجنّةٌ أو نارُ!

---

(١) حق «نسكن» أن تكون منصوبة بأن مضمرة بعد فاء السببية (لأنها في جواب السؤال). متى يتقض (متى ينتهي الدهر؟).

(٢) رسطاليس= أرسطو طاليس. من قدم: منذ زمن قديم. هب (قام من الموت) لم يجمعهم الفلك (لكثرتهم غير المتناهية).

(٣) جاءت أمم كثيرة إلى حيث يقيم هؤلاء الذين تراهم الآن ثم «سبيلاً واحداً سلكوا»(ماتوا).

(٤) مائن (من مان يمين): كذاب.

(٥) الزائف: الدرهم (قطعة عملة من الفضة) مزج بشيء من الرصاص (أقل قيمة من الفضة). الناقد: الخبير بأحوال العملة.

(٦) إن دمعة من تائب تطفئ نار جهنم: (إذا تاب الإنسان من ذنوبه) غفرت ذنوبه فنجا من النار ودخل الجنة.

إلا أنّ هذا دَوْرٌ مرّ في مطلع حياة المعرّي قبل أن تبَلْوَرَت آراؤه، وهوَ دورٌ قصيرٌ جِداً في تاريخ نظم اللزوميات. ولَقد اتفق لجميع الفلاسفةِ أن تطورت آراؤهم مثلَ هذا التطوّر أو أوسعَ منه. ونحن ما دُمنا نرى أنّ المعري في أدوارِه الأخيرةِ يُنكِرُ هذا ويذْكُر أنه كان قد خُدِعَ بها من قبلُ، أو خادع بها نفسَه، فلا وجهَ لِنِسبةِ التناقضِ والحَيْرةِ إليه، بل كان الإنصافُ في أن نجعَلَ انتقالَه من رأي إلى رأي تطوراً في التفكير.

ويتبَعُ الكلامَ على النفسِ الكلامُ على التناسخ: انتقالِ النفسِ من شخصٍ إلى آخرَ أو تقَلُّبِها في أشخاصِ الحيوانِ والنباتِ. وكان المعريُّ لا يؤمنُ بالتناسخِ البتّةَ، بل كان يتهكّم على من يقولُ به:

يقولون: إنّ الجسمَ يُنقَل روحُه ... إلى غيره حتى يُهَذّبها النقْلُ.
فلا تقبَلَنْ ما يُخبرونك ضِلّةً ... إذا لم يُؤيِّدْ ما أتَوْكَ به العقلُ.
وليسَ جُسومٌ كالنخيلِ وإنْ سما ... بها الفَرْعُ إلّا مِثلما نبَتَ البَقْل[1].

وينتقدُ المعريّ رأيَ النُصيريةِ الذين يقولون بأن روحَ الإنسان تنتقلُ إلى غير الإنسان كالنباتِ والحيوان ويسوقُ هذا الانتقادَ في شيءٍ قليل من المَرَح وكثيرٍ من التهكُّم (كيف يأكل الإنسان، مثلاً، تُفاحة ثم يعود هو بالتناسخ تفاحة يأكلُها إنسانٌ أو حيَوانٌ آخر) فاقرأ هذه اللزومية التامة:

يا آكِلَ التُفاح، لا تَبْعَدَنْ، ... ولا يُقِمْ يومُ رَدىً ثاكِلكْ[2].
قال النُصيريُّ - وما قُلتُه - ... فاسمَعْ وشجِّعْ في الوغى ناكِلَكْ[3].
قد كُنتَ في دهرِكَ تُفاحةً، ... وكان تُفّاحُك ذا آكِلَك[4].

(١) البشر في هذه الحياة كالنبات يقطع فينبت غيره في مكانه.
(٢) يأكل التفاح (الذي لا يزال يعيش بيننا)، لا تبعدن (بفتح العين): لا تبعد (بضم العين) عنا (بالموت) لا يقم يوم ردى ثاكلك: لا قدر الله أن يقوم من يندبك (جعل الله عمرك طويلاً جداً).
(٣) الناكل: الجبان الذي يريد الرجوع عما كان قد أقدم عليه. الوغى: الحرب. شجّع الجبان على خوض الحرب (لأنه إذا قتل في معركة فسيعود بالتناسخ إلى هذه الدنيا).
(٤) كنت في زمن الماضي تفاحة، والتفاحة التي تأكلها أنت الآن كانت إنساناً أكلك.

وحـرفُ هـاجٍ لُـحْـتَ فـيمـا مـضى، وطـالمـا تَـشـكُـلُـهُ شـاكـلَـك[١].

والمعري يرفضُ فِكرةَ التناسُج (والتقمُّص أيضاً) رَفضاً شديداً، وكان قدِ انتقدَ في «رسالةِ الغُفران» اعتقادَ أهلِ الهند فقال: «قد كَثُرَ (هذا القولُ بالتناسخ) في جَماعةٍ من الشيعة (والنُصيريةُ من الشيعة السَبْعية الاسماعيلية ـ يَقفونَ في الإمامةِ عند إسماعيل بنِ جعفرٍ الصادق، وإسماعيلُ هو السابعُ من الأئمة بعد علي بن أبي طالِب)، نسأل اللهَ التوفيق والكِفاية». ثم يُجري المعَرّي في «اللزوميات» على لِسانِ رجلٍ من النصيرية:

اعْـجَـبي، أُمّـنـا، لـصَرْفِ الـليالي؛ جُـعِـلَـت أخْـتُنا سُـكـينةُ فـارَهْ[٢].

فـازْجُـري هـذه الـسـنـانـيرَ عـنـهـا واتـرُكـيـهـا ومـا تـضـمّ الـغِـراره[٣]

وما هذا كلُّه إلا مَزْعَم من مزاعمِهم كقولهم أيضاً في التقمُّص خاصةً:

وقـد زَعـمـوا هـذي الـنـفـوسَ بَـواقـياً تُـشَـكّـلُ في أجـسـامِـهـا وتُـهـذّبُ[٤].

وتُـنـقَـلُ مـنـهـا فـالـسـعـيـدُ مُـكـرّمٌ بـمـا هـو لاقٍ والـشـقـيُّ مـشـذّب[٥].

وكما أنّ المعريّ لا يؤمنُ بالتناسُخ فإنه أيضاً لا يعتقدُ بالرَجْعة، وهي أن الإنسان يعود إلى الحياة بعد موته بزمن طويل أو قصير. والفرق بين التناسخ والرَجعة أنّ التناسخَ «هو استمرارُ النفسِ في الدنيا ولكن في أجسام مختلفة»؛ أما الرَجعة فهيَ رجوع النفسِ بعد أمدٍ من مَوْتها في جسَدها نفسه. والأبيات الآتية رفْض صريح لهذا المذهب:

---

(١) وحروف هاج (هجاء..... تهجئة: تقطيع الكلمات حروفاً). لاح: بدا، ظهر. شكل (بفتح ففتح) الكلمة وشكلها (بتشديد الكاف): وضع الحركات على حروفها. وما دمت تُشبهُهُ فهو يشبهك

(٢) الغرارة: كيس كبير يوضع فيه القمح وغيره.
صرف الليالي: حوادث الدهر.

(٣) ازجُري: اطردي، امنعي. السنّور (بكسر السين ونون مشدّدة مفتوحة): الهرّ.

(٤) تشكل= تتشكل: تتبدل صورها (بين صورة إنسان وصورة إنسان آخر أو بين صورة إنسان وصورة حيوان الخ).

(٥) مشذب: مطرود، مبعد (لعلها: معاقب. مهان من التشذيب "قطع الأوصال").

ـ أسيرُ فلا أعودُ. وما رُجوعي ... إذا كان الرحيلُ رحيلَ قالِ[١]؟
ـ صاحِ، ما تضحكُ البروقُ شَماتاً ... بِحِمام، ولا تُبكّي الرعودُ[٢].
يا مَحلّي، عليكَ مِنّي سلامٌ. ... سوفَ أمْضي ويُنجَزُ الموعودُ[٣].
ليتَ شِعري عمّن يَحِلُّكَ بَعدي، ... أقيامٌ لِصالحٍ أمْ قُعودُ[٤]؟
أتُرجّونَ أنْ أعودَ إليكم؟ ... لا تُرَجّوا، فإنني لا أعود.
ولجسْمي إلى التُرابِ هُبوطٌ؛ ... ولروحي إلى الهواءِ صُعود.
وعلى حالِها تدومُ اليالي، ... فنُحوس لَمَعْشرٍ أو سُعود!
متى أنا في هذا التُرابِ مُغَيَّبٌ ... فأصبحَ لا يُجنى عليّ ولا أجني؟
أسير عَنِ الدنيا ولستُ بعائدٍ ... إليها، وهل يرتدُّ قطرٌ إلى دَجْنٍ[٥].

ومن كان على ما ذكرناه من رَفضِ خلودِ النفس وإنكار البعثِ وطلبِ الراحةِ في الموت واستحسانِ العَدم، كان خليقاً ألا يهتم بالجسدِ إذا فارقَتْه روحه. ولذلك كان أبو العلاء يُنكِر على الذين يُعنَوْنَ بدَفْنِ الجسدِ وتكفينه وإقامة المعالم على القبور فعلَهم هذا.

وكان يتمنّى أن يُترَكَ جسدُه بعدَ موتِه بالعَراء.

ـ سأفعلُ خيراً ما حَييتُ فلا تُقِمْ ... عليّ صلاةً يوم أُصبِحُ هالكا.
ـ ومن ضمّه جَدَثٌ لم يُبَلْ ... على ما أفادَ ولا ما اقتنى[٦]:

---

(١) القالي: المبغض.
(٢) صاح= يا صاحبي. الحمام (بالكسر): الموت.
(٣) يا محلّي: مسكني (في هذه الدنيا). أنجز: نفذ. الموعود: الوعد: أو التهديد (سوف أمضي وينجز الموعود: أموت).
(٤) لست أدري من سيأتي إلى مكاني هذا بعدي؟ أيسعى هنا حينئذ للإصلاح أم يترك الأمور سيئة على ما هي الآن؟
(٥) القطر: المطر. الدجن (الغمام، السحاب).
(٦) جدث: قبر. لم يبل = لم يهتم. أفاد: اكتسب (مالاً أوعلماً) ومنح الآخرين (علماً أو مالاً) وهو لفظ من الأضداد.

يَـصيرُ تُـرابـاً، سَـواءٌ عـليهِ مَسّ الحريرِ وطَعْن القَنا[١].

وانظُرِ الآنَ إلى تشبيهِ البَدَن إذا فارقته روحُه بالظُفْرِ الذي يُقلم فلا يألَمُ الجسَدُ له، وكيفَ أن المعريّ يَوَدُّ ألا يُدفنَ إذا مات:

قلّمت ظُفري تاراتٍ، وما جسَدي إلّا كذاكَ إذا ما فارقَ الروحا.
ومن تأمّل أقوالي رأى جُمَلاً يظَلُّ فيهنّ سِرّ القوم مشروحا.
قدِ ادّعَيْتمْ، فقُلنا: أينَ شاهِدُكم؟ فجاء من باتَ عند اللُّب مجروحا[٢].
إن صحّ تعذيبُ رَمْسٍ من يَحِلُّ به فجنّباني مَلْحوداً ومَضْروحا[٣].
الوحشُ والطيرُ أولى أن تُنازعني، فغادِراني بظهْرِ الأرضِ مَطْروحا.

هذا أيضاً رمزٌ يحتملُ شيئاً من الجدال، إذا أرادَه بعضُهم. ولكنّ في اللزوميةِ التاليةِ قولاً أصرحَ بأن الجسمَ يكونُ بعد أن تفارقه الروح كالصَخر أو الخشبِ المُلقى على الأرض سَواءً بسواء. ثم إن المعريّ يَتّهم في هذه اللزومية مَن أوهمنا أن الحقيقةَ غير ذلك حينما ادّعى أنّ للبشر حياةً أُخرى بعد الموت:

كأنما الأجساد، إنْ فارقَتْ أرواحَها، صخرٌ ثوى أو خُشبْ.
وما دَرى المَيْتُ أأكفانُه مُخْلَقةٌ في رَمْسِهِ أمْ قُشُبْ[٤].
شلبَ علينا أمرَنا شائبٌ؛ وقد وَدِدْنا أنه لم يَشُبْ[٥].

وربما عنَّ للمعريّ أن يتهكّم في أثناء إبداء رأيه:

ـ والعيشُ سُقْمٌ للفتى مُنصِبٌ، والموتُ يأتي لِشفاء السّقامْ[٦].

---

(١) القنا جمع قناة: الرمح.
(٢) اللب: العقل. المجروح (هنا): من جرحت (لم تقبل) شهادته لجهله أو قلة أمانته.
(٣) الرمس واللحد والضريح أنواع من القبور.
(٤) مخلقة: قديمة، مهترئة. قشب جمع قشيب: جديد.
(٥) شاب: خلط.
(٦) منصب: متعب.

والـتُّرْبُ مَـثْـوايَ ومـثـواهـمُ؛ ومـا رأيْـنـا أحـداً مـنـه قـامْ[١].
ـ لـو قـامَ أمـواتُ الـعـواصـمِ وحـدَهـا مـلأوا الـبـلاد: حُـزونَهـا وسُـهـولها[٢].
فـخـذِ الـذي قـال الـلـبـيبُ وعِـشْ بـه، ودَعِ الـغُـواةَ: كَـذوبَهـا وجَـهـولها[٣].

ويستحسِنُ المعريُّ طريقةَ أهلِ الهندِ من تحْريقِ الموْتى. وهو يُفضّل هذا التحريقَ على الدَفن. إنّ حرقَ الجثة خيرٌ للمَيْتِ ـ في رأي المعريّ ـ فلا تعبَثُ به السِباع ولا يُخشى عليه من نبْشِ جُثته. ثم إن الحرقَ يمنع فساد الجوّ حول المدافن ويمنع تلوُّث التُربة التي لا قُدرةَ لها على امتِصاص الموادّ المتَحلِّلةِ من أجسادِ الموتى. يقول المعرّي:

فـاعْـجَـبِ لِـتَـحـريـقِ أهـل الـهـنـدِ مِـيِّـتَـهُـم، وذاك أروَحُ مـن طـولِ الـتَّـبـاريـح[٤].
إن حـرّقـوه فـمـا يَـخْـشَـوْنَ مـن ضَـبُـعٍ تَـسـري إليه، ولا خَـفـي وتـطـريـح[٥].
والـنـارُ أطـيـبُ مـن كـافـورِ مَـيِّـتِـنا غِـبّـاً، وأذهَـب لـلـنَـكـراءِ والـريـح[٦].

١٧ - فلسفة الأخلاق

يتناول أبو العلاء المعريّ الأخلاق من ناحيتها الاجتماعية في الدرجة الأولى، وربما عَطفَ مرةً على الناحيةِ العقليةِ أو النفسية تأييداً للقيمة الاجتماعية. ولقد أصاب عارفٌ النَكدي (ت١٩٧٥) حينما لاحظ أنّ المعريّ يتناول بفلسفته الأخلاقية مَدى الإنسانية كلّه، فقال: «وهو يدعو إلى إنسانية مخلصة وغَيريّة صادقة، بعيدة عن الأثَرةِ وحبّ الذات، قائمة على الإيثار وعمل الخير»[٧].

---

(١) مثوى: مقام (بضم الميم)، مكان.
(٢) الحزن (بالفتح): الأرض الصعبة (الصخرية). العواصم)المقصود: الشمال الغربي من بلاد الشام).
(٣) اللبيب: العاقل. الغاوي: الضال.
(٤) أروح: أدعى إلى الراحة (والنجاة من) التباريح: الشدائد والمصائب.
(٥) تسري إليه: تأتي إليه في الليل. الخفي: النبش. التطريح: إلقاء الأشياء على ظاهر الأرض.
(٦) الكافور: مادة معقمة يغسل بها جسد الميت. غباً: نتيجة. النكراء: ما يسيل من جسد الميت من صديد. الريح: الرائحة الفاسدة الكريهة.
(٧) المهرجان الألفي ١٣٢.

والأخلاق عند المعريّ ليست مصانعةَ الناس، ولكنها ذاتية في أعمال البشر؛ فالمرء يجب أن يفعل الخير لأن فعل الخير نفسَه جميلٌ، لا لأنه يرجو عليه ثواباً أو يخشى من الإضراب عنه عقاباً. فالمعريّ من أجل ذلك مِثاليّ النظر إلى الأخلاق لا سَفسطائي يلبس لكل حالة لَبوسَها ولا هوَ ماديٌّ يرجو المنفعة. وهو لا يرى فرقاً بين الأخلاق والدين. وأُحبُّ أن أعالج هنا آراء المعري في الأخلاق بإيجاز.

افعل الخير خالصاً:

يدعو المعري جميعَ الناس إلى فعل الخير، ثم يأمرُ بذلك نفسَه أيضاً. وكذلك يرى المعريّ أن يفعل الناسُ الخير خالصاً لوجه الخير وأن يتجنّبوا الشرّ لأنهما قبيحان؛ وما دام الإنسان يفعل الخيرَ للخير فليس يَضرُّه أن يفعله سِرّاً أو أن يفعله ثم ينساه مرة واحدة. وكذلك يكره المعريّ أولئك الذين يتظاهرون بحب الخير وبالدعوةِ إليه من على المنابر، ثم هم لا يفعلون خيراً:

- فإن قدَرْتَ فلا تفعلْ سوى حسَنٍ ... بين الأنام وجانبْ كلّ ما قَبُحا.
- فأوصِيكمُ أمّا قبيحاً فجانبوا، ... وأمّا جميلاً من فِعال فلا تقْلوا[1].
- فاتّقِ اللهَ وافعلِ الخيرَ فالمو ... تُ حُسام يَفْري البريّة قاصل[2].
- متى آداكِ خيرٌ فافْعليهِ، ... وقولي إنْ دعاك البِرّ: آرا.
- والظُلمُ عندي قبيحٌ لا أُجوّزُه؛ ... ولو أطِعْتُ لما فاءوا بأجلاب[3].
- عليكَ بفعلِ الخيرِ لو لم يكنْ له ... من الفضلِ إلّا حُسنُه في المسامع.
- سأفعلُ خيراً ما حَييتُ فلا تُقِمْ ... عليّ صلاةَ يومَ أُصبِحُ هالكا.
- فَلْتَفْعَلِ النفسُ الجميلَ لأنه ... خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها.
- إذا ما فعلتَ الخيرَ فاجْعَلهُ خالصاً ... لِرَبِّك، وازجُر عن مَديحك ألسُنا[4].

---

(١) جانبوا: ابتعدوا عن (فعل القبيح). قلا يقلو قلا وقلاء: أبغض.

(٢) قاصل: قاطع.

(٣) فاءوا: رجعوا (من الحرب). الأجلاب: الأسرى.

(٤) زجر: منع، نهى (بشدّة) ألسنة جمع لسان. لا تقبل من أحد أن يمدحك على فعل جميل أنت فعلته، لأن هذا المديح سيكون ثوابك منه وستخسر الثواب من الله.

ـ فـنَزّهْ جميـلاً جِـئـتَـه عـن جَـزايـةٍ تُـؤمِّـلُ أو ربـحٍ كـأنـك تـاجـرُ[١].
ـ أسرِرْ جميلَك وافعَل إن هَمَمْتَ، به، إن المـليكَ عـلى الأسرار مُـطّـلـعُ
ـ إذا ما فعلتَ الخيرَ فانسَ فِعاله، فـإنـك مـا تـنـسـاه أحـيـا لـذكـرِه[٢].
ـ وما قَبِلَت نفسي من الخيرِ لفظَه، وإن طـالَ مـا فـاهـتْ بـه الخُـطـبـاءُ.

ويُحبُّ المعريّ ألا ينسى الإنسانُ نفسَه من فعل الخير، بل هو يرى أن الإنسان يجب أن يُسدِيَ الخيرَ فعليه أن يخُصَّ نفسَه به أيضاً، ما دامَ هو جزءاً من هذا النظام الاجتماعي. ثم إن لذلك قيمةً أخرى، هي أن المعريّ أراد أن يجعلَ فعلَ الخير إلى النفس مِقياساً يقيس به الإنسان فعل الخير إلى الآخرين:

ـ إن تُـرِدْ أن تخُـصّ حُـرّاً مـن الـنـا سِ بخيرٍ فـخُـص نـفـسَـك قـبـلَـه.
ـ وافـعـل بـغـيرِكَ مـا تـهـواه يـفـعـلَـه، وأسمِعِ الـنـاسَ مـا تختـارُ مـسْـمَـعـه.

وهكذا نرى أن المعريّ قد قَبِلَ «القاعدةَ الذهبية» التي تُنسَبُ إلى كونفوشيوسَ الصينيّ وهي: «افعل بالآخرين ما تريدُ أن يفعَله الآخرون بك»؛ والتي وردت في الأديان على أشكالٍ مختلفة، فجاءت في حديثِ محمدٍ رسول الله: «لا يؤمِنُ أحدُكم حتى يُحِبّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه».

الإنسان مَجزيٌّ بما يصنع:

ومعَ أن الإنسان يجب أن يفعلَ الخيرَ خالصاً لوجه الله ولوجه الخير، فإنه مَجْزيّ به على كل حال: إنه واجدٌ جزاءه عند الناس أنفسِهم. أما إذا لم يَجْزِهِ الناس فإنّ الله تعالى يَجْزيه به:

ـ والخـيرُ لا يُـكـفَـرُ، فـلـيُحـسِـنِ الـ ـمـسـلـمُ والـصـابِـئُ والهـائـد[٣].

---

(١) جزاية: جزاء (ثواب).
(٢) نسيانك أنت للجميل الذي صنعته يزيد في ذكر الآخرين له.
(٣) لا يكفر: لا ينكر، لا يغفل أحد عنه. الصابىء: الذي يعبد النجوم. الهائد: اليهودي (إن الله يقبل عمل الخير من جميع الناس).

فأحْسِن إلى من شئتَ في الأرض أو أسِئْ فإنّك تُجزى حَذْوَكَ النعْلَ بالنعل[١].
- فإذا فعلتَ الخيرَ ثم كُفِرتَه فلا تأسَفَنْ، إنّ المهيمن آجرُه[٢].
- فافعَلِ الخيرَ إن جَزاكَ الفتى عنـ ـه، وإلّا فاللهُ بالخيرِ جاز
- تَوَخّيْ جميلاً وافعليه لُحسنهِ ولا تحْكُمي، إن المليكَ به يَجْزي.

٣ ـ الخير معروف بالعقل:

والخير والشرّ عند المعريّ معروفان بالعقل فلْيَتَّجِهِ الإنسان نحو الخير فإن صاحب العقل يستطيع أن يتبَيّنهُ. أما إذا لم يسْتَطع الإنسان أن يفعل الخيرَ فليتركِ الشرّ على الأقل:

- من أرادَ الخيرَ فليَعْملْ له، فعليه لِذوَي اللُبِّ عَلَمْ[٣].
- وإن عَجَزتَ عن الخيراتِ تفعلُها، فلا يكن دون تركِ الشرِّ إعجاز.

٤ ـ عوائق الخير:

وعملُ الخير محبوبٌ ولكنّ له عوائقَ جمةً. إن فسادَ الطبع يمنع معرفة الخير، ويمنع انقيادَ النفس إليه، ذلك لأن جَرْيَ النفس على سَجِيَّتها أهوَنُ عليها من أن تُكلَّف شيئاً تحاول أن تسرَّ به غيرها. من أجل ذلك كان فعل الخير ثقيلاً على الأنفس عامة، يأتي به الإنسان مُكرهاً. أما إذا كان الإنسان كريمَ الأصلِ ـ وهذا نادر - فإن الخير يكون منه في بعض الأحيان طبعاً وبَديهة.

ومن أهمِّ ما يجعل عملَ الخير ثقيلاً على الإنسان ما «تتطلّبه حواسُّه من المُتَع»، فإن الجسدَ يقتضي صاحبَه حاجات ويحْمِله على طلب أوْطارٍ، أو يميل به إلى أهواءٍ تجعلُ التمسُّك بالفضيلة أمراً عسيراً، ما دامت الفضيلةُ في أساسها حِرمانَ النفس مما تميل إليه النفسُ بطبعِها. ثم ما دامت حاجاتُ الإنسان تكثرُ مع كَثرة الناس في المُدن

(١) تجزى: تثاب أو تعاقب. حذوك (قياسك)...تماماً. تجازى بمقدار ما تعمل.
(٢) المهيمن: الله. آجره: معطيك عليه أجراً.
(٣) اللبّ: العقل. علم: دليل، إشارة، علامة.

وتقِلُ مع قِلة الناس في القُرى، فإنّ المعري لم يغفُل عن أن يرى الشرَّ قليلاً في القُرى كثيراً في المدن:

- والخيرُ محبوبٌ، ولكنّه يَعْجِزُ عنه الحيُّ أو يكسَلُ[١].
- فأكْرِهْ على الخيرِ مَجبولةً على غيرِه في عِلانٍ وسِرّ[٢].
- وفي الناس مَنْ أعطى الجميلَ بَديهةً وضَنّ بفعلِ الخيرِ لمّا تفكّرا[٣].
- لقد فعَلوا الخيرَ القليلَ تكلُّفاً وجاءوا الذي جاءوه من شِرّهم طبْعا.
- والخيرُ يفعَلُه الكريمُ بطبعِه؛ وإذا اللئيمُ سَخا فذاك تكلُّفُ.
- ومنَ الفضيلةِ للجوامدِ أنها لا حسّ يتبَعُها ولا أوْطارُ[٤].
- أمّا الشرورُ فلن تُلْفَى بمُقْفِرةٍ إلّا قليلاً، ولكنْ تألَفُ المُدْنا.

وهنالك قضيّةٌ شغَلتِ المفكرين والأدباء في العصور الوسطى، هي أن لجمال الخِلقةِ صلة بحُسن الأخلاق. أمّا المعريُّ فلا يرى أن بين الجمال والقُبح من جانب وأعمال الإنسان من جانبٍ آخَر صِلةً؛ فرُبّ جميلٍ وجهُه أساء الصُنع، وربَّ قبيحٍ عمِلَ عملاً صالحاً خيّراً:

ويفعلُ فعلاً سَيّئاً رَبُّ منظرٍ جميلٍ، ويأتي الخرَ من لم يَرُق طبعا[٥].

٥ ـ الأخلاق والدين:

والأخلاقُ لا تختلف من الدينِ عند المعريّ، بل إن المتديِّن إذا ساء خُلقاً لم يكُن عند المعريّ إلا كالذي لا دينَ له:

---

(١) الحيّ: الإنسان.
(٢) مجبولة على غيره (النفس المجبولة على الشرّ).
(٣) بديهة: بلا تريّث أو إعمال فكر.
(٤) الوطر: الغاية، الهوى.
(٥) هذه القضية قديمة وكثيرة التشعّب. يرى ابن الرومي (ت٢٨٣ هـ = ٨٩٦ م)مثلاً أن قبح الخلقة دليل على سوء الطبع. وقد تردد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) في قَبول ذلك.راق: حسن، كان حسناً أو جميلاً.

- وإذا تَساوى في القبيحِ فِعالُنا فمَنِ التقِيُّ وأيُّنا الكُفّارُ؟
- وما سَرّني أني أصَبْتُ مَعاشراً بظُلمٍ وإني في النعيم مُخلّدُ.

ويحسُن أن أشيرَ هنا إلى البحثِ الذي أعدّه الدكتور جميل صليبا (ت١٦٥٦ م) للمهرجان الألفي (ص ٢٠٢ - ٢١٢) فإنه أراد أن يَعْرِضَ آراءَ أبي العلاء على مقاييس الخير القديمة. وانا أعتقِد أنه إما أن كون قد توسّع حيثُ لا يُحتمل التوسع أو أنه لا يزال يحتاج إلى شواهدِ من اللزوميات على الأخص. ورأيي أن الذي قاد أبا العلاء في معارج الفلسفة الأخلاقية كان الناحيةَ العملة من الحياة، فهو لم يبحث في الخير بحثاً ما ورائياً قطُّ.

غير أنّ هنالك ملاحظةً واحدة تَلفِت النظر، هي أن أبا العلاء الذي يؤمن إيماناً مطلقاً بفساد الطبع البشريّ أراد أن يهذّبَ الناس من طريق الأخلاق، بعد أن كان قد أعلن أيضاً أن تهذيبَهم من طريق الدين مستحيلٌ. لقد كان من المنتظر بعد أن قال المعريُّ بفسادِ الطبيعة البشرية ألّا يميلَ إلى الأخلاق المُثلى ولا أن يحثُ عليها، ولكنه فعل. ولعل هذا ما دفعَ عارفَ النكّدي[1] إلى إعدادِ بحثٍ للمهرجان الألفي، هو «المعريُّ وآراؤه في الإصلاح الاجتماعي» (ص ١٢٤ ـ ١٣٤، راجع خاصة ١٣٢ ـ ١٣٣). إن المعريّ متشائمٌ فما يتعلق بالطبيعة البشرية ولكنه متفائل في الأخلاق، أو في ما تستطيع الأخلاق أن تفعلَه في المجتمع.

(١) ولد عارف النكدي سنة ١٣٠٤ للهجرة (١٨٨٧م) في (لبنان). درس الحقوق وتولّى مناصب في القضاء. اعتقله الإفرنسيون في أثناء الحرب الثانية. وكانت وفاته سنة ١٣٩٥ للهجرة (١٩٧٥م). وعارف النكدي من رجال العلم والأدب والفكر. كان من أعضاء المجمع العلمي العربي في دمشق. وهو خطيب ومؤلّف. وكان من رجال الإصلاح والإحسان عمل في بيت اليتيم الدرزي (بيروت) وفي المدرسة الداوودية (المعنية، فيما بعد) في عبيه وفي أعمال الخير ما تعجز عنه الحكومات.

المَعرّي وَالمذاهِب الأجنبيّة

مدى الأثر الأجنبي في آراء المعري ومدى تأثير المعري في الشرق والغرب

كنتُ قد شغَلتُ نفسيَ منذُ بضع سنوات بترديدِ النظر في اللزوميات تتبُّعاً للآراء التي يمكن أن تَرجعَ إلى مصدرٍ أجنبي. ولقد عثرتُ على آراء كثيرة يونانية وهندية وصينية لا شكّ في ذلك. ولكن لما حاولتُ أن أنْظِمَ هذه الآراء في سِلكٍ ما أو أن أستخرج منها صورةً صحيحة أو شِبه صحيحة، أعياني ما أردتُّ. لقد وضَحَ لي من الموازنة بين هذه الآراءَ ثم بينها وبينَ المذاهبِ الفلسفية الأجنبية التي يُظَنُّ أن هذه الآراء أُخِذت منها، أن المطابقة مفقودة، ،أن المشابهة أيضاً عارضة ومعَ الإيقان بأن كثيراً من الأقوال المتعلقة بالنفس والمبثوثة في اللزوميلت إسكندرانيةٌ (أفلاطونية جديدة) فإن المعريّ لم يجعَلْ هذه الفلسفة موضوع درس خاصّ، وإنما أخذ منها ما كان شائعاً في أيامه فقَبِل بعضَه ونقضَ بعضَه. وكذلك أخذ بأقوالٍ تخالف قول المذهب الإسكندراني (الأفلاطونية الجديدة).

وكذلك نرى أقوالَ المعريّ في فساد الطبيعة البشرية توافق رأي الفيلسوف الصيني سونتزه الذي قال بأنّ الطبيعة البشرية فاسدةٌ من أساسها غيرُ طاهرة. ولا ريبَ أيضاً في أن آراء المعري في مصدرِ النفس ومصيرها عظيمُ الشبه بقول كونفوشيوس حكيم الصين الكبير: «إذا كنا قليلي المعرفة بأنفُسِنا أو بما نحن عليه، فكيفَ نستطيع أن نصِلَ إلى معرفة ما كُنّا فيه أو ما سنصيرُ إليه». ولكنّك لا تقدِرُ أن تناسبَ هذا إلى توفُّرِ المعرّي على الفلسفة الصينية؛ لأن مثل هذه الآراء يمكن أن تخطرُ لأفرادٍ لم يَرَ بعضُهم بعضاً ولا سَمِعَ بعضُهم ببعضٍ، وخصوصاً إذا أدركْنا أنها في لزوميات المعري آراءٌ متفرقة لا يجمعُها نِظامٌ خاصّ ولا هي خالصةٌ من التأثرِ بمذاهبَ أخرى[1].

وليسَ من دارسٍ يُنكِر أن لزوميات أبي العلاء شديدةُ التلوُّن بالآراء الهِندية إلى

(١) راجع بحث المستشرق الإفرنسي هنري لاوست الذي ألقي في المهرجان الألفي، فإنه يتطرق (ص٢٩٨ - ٣٠٠) إلى المذاهب التي يمكن أن تكون قد أثرت في المعري.

درجة المطابقة، وخصوصاً فيما يتعلق بالزهد وبرحمةِ الحيوان وبفلسفة العَدم وبإنكار النبوّاتِ والبعثِ. ولكنّ هذه أيضاً لا يمكن أن تنتظِمَ في سِلْكٍ يَرْجعُ إلى مذهبٍ هنديّ بعينهِ؛ وإنما هي آراءٌ من مذاهبَ أخذها المعريّ متفرقة لأنه استحسَنها في أحوال مختلفة؛ وهو لم يأخذ سِواها لأنه لم يتفق له، فيما أظنّ، من الأحوال ما دعاه إلى أخذِها.

وأكبرُ الظنّ أن المعريَّ لم يطّلع على المذاهب الفلسفية تامةً ولا هو شغَلَ نفسَه باستيعابِ تفاصيلِها ولا بالتمييز بينها، وإنما كان يأخذُ ما يستحسِنه مما تصِل إليه معرفته من طريق الرجال في الغالب أو من طريق الكتب. وهَبْهُ اطّلعَ على تلك المذاهب تامة وعَرفها من مصادرها الصحيحة، فإنّ عبقرية المعري إنما كانت في التحليل والنقد لا في الإنشاء والتنظيم.

من أجلِ ذلك نستطيعُ أن نقول: إنّ أبا العَلاء تأثر بآراءٍ أجنبية كثيرة تجدُ صداها في لزومياته. ولكنه، في الوقت نفسه، لم يعتنِق مذهباً بعينِه ولا استَرَقّته فلسفة ما، بل ظلَّ حُرّاً طليقَ الإرادة يختار من كلّ ما عرَفه ما يستحسِنه ثم يُضيفه إلى ما خبَرَهُ في بيئتهِ وما تفجّر في نفسِه، فوَهَبنا هذه النظراتِ الصائبة وتلك الآراءَ والأفكار التي تفتحُ أمام دارس اللزوميات آفاقاً من التفكير الحرِّ، ومنَ الاندفاع للبحثِ عن الحقيقة، ومن الجُرأةِ في إعلانِ الحق.

المعري والمذهب الدرزي خاصة:

رأينا المعريّ يهاجمُ الأديانَ والمذاهبَ عموماً، والمذاهبَ الباطنيةَ خصوصاً، ولكننا نرى في بعضِ آرائه شبهاً غريباً بما جاء في المذهب الدرزي.

وليس بعجيب أن يَعْرِض المعريّ لبعض العقائد الدرزية بالاستحسان أو النقد، ولا أن يظهَر أثرُ هذه العقائد عليه، فالمعريُّ كما رأينا، عاصر الدعوة الدرزية في إبّانها. وإذا نحن علِمنا أنّ المعريّ من بني تنوخَ وأن جميع التنوخيين، أو أكثرهمُ، استجابوا للدعوةِ الدرزية، وأن شماليَّ سورية كان من ميادينِ تلك الدعوة، لم يَستغرِبْ

أحدٌ إذا رأى هذا الفصلَ في هذا الكتاب، بل ربما تساءل عن سببِ فقدانهِ[١]، لو لم يكن هذا الفصل هنا.

غير إنني أُحِب أن أُنبِّه هنا على أمرينِ تنبيهاً خاصاً: أوّلهما أن المعريّ لم يعتنق مذهباً بعينِه ولا قَبِلَ من كلّ دين كلّ شيءٍ فيه؛ إن خصائصَ المعري ومادة فلسفته تدلُّنا على ذلك دلالةً لا يبقى معَها مجالٌ للتردد. وثاني الأمرين أن المذهبَ الدرزي مضنونٌ به على غيرِ أهله وعلى غير الأتقياء من أهله أيضاً. ولا سبيلَ إلى الوصول إلى دقائقِه، حتى أنّ أحدَنا لو وصَل إلى كتاب من كتُبِهم لَما استطاع أن يحُلّ رموزَه، ولا أن يفهَم من الكلِماتِ المدوّنةِ ما يَعنونه هم حينما يُلقُّنونها «للمتصلين بالدين» تلقيناً شفهياً وعلى دَرجاتٍ متفاوتة، وأجمعت تلك المصادرُ عليها، وصَدّقَتْها المشاهداتُ، وأكّدها الاحتكاك الشخصي. ثم إن الدروزَ أنفسَهم، وإن ضنّوا بالعقيدة، لا يَرَوْن بأساً في أن يَعْرِف غيرُهم عدداً من أوجه المذهب الفلسفية والاجتماعية. وهذه هي موضوعُ هذا الفصلِ المعقودِ هنا.

للمعريّ آراءٌ تُناقض المذهبَ الدرزي: إنه لما أنكر عقيدةَ التناسخِ جملةً واحدةً أنكر بطبيعةِ الحال عقيدةَ التقمّص؛ وكذلك رفض المعريّ رؤساء المذاهبِ وقال بالفناء والعَدم مما يُناقض ما أراده الدروز من التقمّص لاستمرار البشر على هذه الأرض ولتقلّبهم في «الأقمصة الإنسانية» المختلفةِ ليَصِلوا إلى يوم القيامةِ أطهاراً أبراراً. ثم إن

(١) كتب إلي المؤرخ الباحث السيد عبد الرزّاق الحسني (٢٩ نيسان ١٩٤٤) بعد صدور الطبعة الأولى يقول: «كما أني أعتقد أن مشايعة المعري للمذهب الدرزي (ص٨٥) لم يكن لأن المعري من التنوخيين ولأن جميع هؤلاء استجابوا للدعوة الدرزية، وإنما كان مجاراة للمحيط الذي كان فيه إذ ذاك، فإن الدعوة في زمانه كانت من القوة بحيث لم يكن في وسع أحد نقدها». = إن ملاحظة السيد الحسني قيمة، وهي تلقي لنا نوراً على اقتناع مروي عند الدروز هو أن المعري كان إلى آخر الدعوة الدرزية (نحو٤٢٧هـ) يرى رأيهم، ثم إنه بدل بعد ذلك. إن المعري لم يكن بالإمكان أن يستجيب إلى الدعوة الدرزية لأنه لم يقيد نفسه بمذهب واحد، فلا مناص لنا إذن من القول انه ربما كان يأخذ ما يوافق اتجاهه هو من أقوال المذهب الدرزي. وهو لم يهاجم المذهب الدرزي في أول أمره لأنه كان يأخذ بالتقية على ما عرفناه في مطلع هذه الدراسة.

المعريّ ترك الزَواج ودعا إلى قَطع النسل لمحْوِ البشر من الأرض. ومعَ أن العقيدةَ الدرزية لا تجعل الزواج مُتعة، ولا تُريدُ من الدرزي المتديّن أن يكثرَ أولاده، وخصوصاً إذا كان فقيراً، فإنها أوجبَت الزواج وأمرتْ بالاعتدال في النَسلِ لحفظ النوع البشري على هذه الأرض. ثم إن أبا العلاء تحاملَ على المرأةِ وظلمَها حقّها وبالغَ في طلبِ الحجْر عليها بينما العقيدة الدرزية تجعلُ إنصاف المرأةِ في كل شيءٍ أصلاً من أصول المذهب.

من الأصول الكبرى التي يُخالف فيها المعريّ المذهبَ الدرزي قوله بالجَبرِ، فقد حَملهُ تشاؤمُه على أن يرى الإنسانَ مقيداً في كل ما يأتيه، وإن كان هو يتساءلُ عن الحِكمة من هذا «الجبر» بينما العقيدة الدرزية تقوم في هذه الناحية على «الاختيار» المطلق. إن الدروز يَرَوْنَ أن «الخلق مخيّرون وموقوفون بعد هُنيهة للعَرض والحساب والجزاء».

ولكنك إذا أنعمتَ النظرَ في لزوميات المعريّ خاصةً تراه يوافقُ الدروزَ في أشياءَ كثيرة تعيا على الحصر. من ذلك أن المعري، كما مر بك، من تنوخ؛ ثم إنه اتصل بالدُعاة، لا ريب في ذلك، بدليل ما ذكَرَ عنهم. وإذا علمنا أن الدعوة الدرزية كانت في ذلك الحين مُستطيلةً من طبريا إلى أنطاكية، لم نَستغرب أن يكون المعريُّ قد احتكَّ بالذين استجابوا إليها. وصلة المعري بداعي الدعاة ـ من طريق المراسلة ـ مشهورة.

من ذلك نرى أن المعريَّ يتعرّضُ للشرائع تعرّضاً ظاهراً ويعتقدُ أن مصدَرها أرضيٌّ لا سماويٌّ، وأنها من أجل ذلك ناقصة؛ وهو إذا تعرّض لأصحاب الأديانِ انتقدَهم وانتقد كثيراً مما يظنُّ أتباعُهم فيهم؛ ولقد ساوى بينَهم كلّهم في المرتبة:

ـ لا تبدؤوني بالعَداوة منكُمُ فمسيحُكُمْ عندي نظيرُ محمدِ.

ـ ويُعْجبُني دأبُ الذين ترهبوا سوى أكلِهِمْ مالَ النفوسِ الشحائحِ[1]

(١) دأب: عادة. مسلك. ترهبوا (انصرفوا عن الدنيا إلى العبادة) سوى أن منهم من يأكل أموال فقراء الناس (يجمعها منهم باسم الدين) أو يعيش على أموال أقاربه أو أموال جماعات معروفة (أما هم فلا يعملون عملا منتجاً أو مفيداً).

وما حبسَ النفسَ المسيحُ ترهُّباً ولكن مشى في الأرضِ مِشيةَ سائحِ[١]

وكذلك انتقد المعريّ نظامَ الإرث في الإسلام:

والأمُّ بالسُّدْسِ عادتْ، وهيَ أرأفُ من بنتٍ لها النِصْف أو عِرْسٍ لها الرُّبُع[٢]

وهو يُفضّلُ أيضاً العمل الصالح على الفروضِ الدينية كما أن المذهب الدرزي «يُفضّل عمَل الخيرِ على أداء الفروضِ في أوقاتها».

وللمعريّ في الخلق وفي آدمَ خاصةً آراءٌ لها شبَهٌ غريبٌ بما جاء في العقيدةِ الدرزية عن أبي البشر، كقوله الذي مرّ بك:

وما آدمٌ في مذهب العقلِ واحداً، ولكنه عند القياسِ أوادم[٣].

وربما كان أعجبُ ما في ذِكرهُ العقلَ على وجهٍ مخصوص يحْمِلُكَ على التساؤل عن هذا التوافق الغريب بين رأيهِ ورأي الدروز. قال المعري: كذَبَ الظنُّ «لا إمامَ سِوى العقلِ» مُشيراً في صُبحه والمساء.

فإذا تأمّلْتَ لَفظة «إمام» مَعَ لفظة «عقل» في هذا التركيب الغريب بجانب قوله: «في صبحِه والمساء» وعَلِمْتَ أن أعلى مراتب الدروز الحاضرةِ رتبةُ «شيخ العقل» وأن لهذهِ الكلمةِ «عقل» عندَهم معنى خاصاً، وأن «الصُبحَ والمساء» يُمكِنُ أن يكونا كِنايةً عن «أولِ الدهرِ وآخرِه»؛ إذا فعلت هذا كلّه ثم استنتجتَ لنفسِكَ من ذلك كلّه أن «الإمام» عندَهم هو «العقل» أو أنه يُلقَّبُ «بالعقل» حِرْتَ في تعليلِ ما يتوالى أمام مُخَيَّلتِكَ من الافتراضات

(١) سائح: عايد (ينظر، يتأمل في عجائب هذا العالم الذي خلقه الله).

(٢) في قسمة الإرث في الإسلام: (أ) للأم السدس مما يخلفه ولدها (إذا كان لولدها ولد، فإن كان ولدها بلا نسل ورثت ثلث ماله والأب في ذلك كالأم). (ب) والبنت ترث من أبويها نصف مالهما (إن لم يكن لها أخ أو أخت، فإذا كان لها أخت، ولم يكن لها أخ، ولم يكن لها أخ، نالت مع أختها الثلثين). (ج) تاعرس (الزوجة): ترث ربع مال زوجها إذا لم يكن لزوجها أولاد (منها أو من غيرها. فإن كان له أولاد ورثت الثمن). المعري يريد أن يقول: أن نصيبَ الأم أقل من نصيب الزوجة، مع أن الأم أكثر رأفة بالولد وحنواً عليه.

(٣) أوادم: أي آدم بعد آدم. إن الخلق في العالم أقدم مما نتخيل.

التي تجِدُ عليها الشواهدَ في لزوميات المعري على وضوحٍ كثيرٍ أو قليل.

ثم إذا أنت قلّبْتَ اللزوميات ورسالة الغفران ووَقفْتَ أمام انتقادِه المُرّ على التناسخ عند النصيرية، وكنتَ تعلمُ من التاريخ أن شماليَّ سورية كان ميدانَ تنافسٍ ومحل نِزاعٍ بين المذهب الدرزي والمذهب النُصيري، وأن العِداء استحكم بين دُعاةِ المذهبين، زادَتْ حيْرَتُك في ما أنتَ بسبيلهِ فإذا أضَفتَ إلى جميع ما مرّ بك أن المعريّ كان يأخذُ بالتقية الشديدة ويستحسِنُها ويأمر بها، وأن الزمن كان في أواخرِ أيامهِ زمنَ اضطهاد شديد ومِحْنةٍ لأتباع هذا المذهب، قام بهما الظاهرُ بنُ الحاكم بأمر الله نفسِه - لأنه كان على ما يظهَر لا يرى رأيَ الدروز في أبيه[١] - وخصوصاً في شماليّ سورية وحولَ أنطاكية على الأخص، زادتْ حَيْرتُك في كل ذلك أضعافاً مضاعفة.

غير أنني لا أريد أن أترك هذا البحثَ معلقاً، بل أودُّ أن أجلوَه بهذه الكلمة: ليس لدَيْنا دليلٌ إيجابي على أن المعريّ استجابَ للدعوةِ الدرزية، بل لدينا في لزومياتِه أدلةٌ قاطعةٌ على أنه كان يُهاجِم المذهب الدرزي حينما كان يرفضُ التناسخَ والتقمُّص خاصة[٢]:

ما عاشَ جسمانِ في الدنيا بواحدةٍ ... من النفوس ولا النفسانِ في الجسدِ!
يقولون إن الجسم تُنقل روحه ... إلى غيرِه حتى يُهَذّبها النقل[٣].
- فلا تَقبلَنْ ما يُخبرونك ضِلّةً ... إذا لم يؤيّدْ ما أتوْكَ به العقل[٤].
- وقد زعموا هذي النفوسَ بواقياً ... تشكّلُ في أجسامها وتُهذّبُ[٥].
وتُنقلُ منها فالسعيد مُكرّمٌ ... بما هو لاقٍ والشقي مُشذّب[٦].
- وما أعودُ إلى الدنيا، وقد زعموا ... أن الزمان بمثلي سوف يَحْكيني[٧].

---

(١) تذكر كتب التاريخ إن الطاهر هو ابن الحاكم بأمر الله، ولكن الدروز يرون غير ذلك.

(٢) التناسخ تقلب الروح الواحدة في أجسام متعددة من إنسان أو بهيم أو نبات، وأما التقمص فتقلبها في البشر فقط.

(٣) مر تفسيرهما.... الصقل (؟).

(٤) بواق: خالدات (في الدنيا) تشكّل = تتشكل (تتخذ شكل (نوع؟)الجسم الذي تحل فيه: إنساناً أو حيواناً أونباتاً). وتهذب (تتخلص في كل دور من عدد من ذنوبها التي كانت لها في الأدوار السابقة).

وحملَ المعري على المرأةِ تلك الحملة الشعواءَ ودعا إلى الحَجْر عليها وإلى تركِها جاهلة أو كالجاهلة بينما تعليمَ المرأة عند الدروز فرضٌ؛ وكذلك دعا إلى تَرْكِ النسل. ولكن المعري الذي احتك بالدُعاة الدروز وبالمُستَجيبين إلى الدُّعاة الدروز تأثّرَ بِهِمْ واستحْسَنَ عدداً من آرائهم ورفض عدداً منها. ومَع أن موقفَه من المذهب الدرزي لا يختلفُ من موقفه من المذاهبِ الأخرى، فإن هذا التأثر أشدُّ بُروزاً، وأدعى أحياناً إلى التساؤل والدَهشة.

أثر المعري في الشرق والغرب:

إن اعتزال أبي العلاء في المعرّة لم يمنعْ آراءه من أن تتخطّى الحدودَ وتتخطى الدهور. وأرى أن أتكلم على ثلاثةٍ فقط من الذين تأثروا بالمعري تأثراً شديداً أو خفيفاً: عمرَ الخيام الفارسي ودانتي الإيطالي ومِلْتُن الانكليزي. أما العربُ خاصة فيرى الأستاذ أنيسٌ المقدسيُّ أنّ الروحَ العلائية من التشاؤم والحَيْرة في ما يزعُمُ قد أثّرت في أدبِهِم الشعريّ على الأخص وما زالت تؤثّر فيه إلى اليوم[1].

أ ـ عمر الخيام ورباعياته

هو غِياثُ أبو الفتح عمرُ بنُ إبراهيمَ الخيام من أهل خُرسانَ في فارس؛ كان عالماً وشاعراً وأديباً؛ وقد توفي عام ٥١٧هـ (١١٢٣م) أي بعدَ موتِ المعري بنحو خمسة وستين عاماً.

---

(١) وتنقل (النفوس) منها (من الأجسام الحاضرة) فالسعيد مكرم (منقول إلى جسم أرق من جسمه السابق وأسعد) والشقي مشذّب (مطرود، متنحّن عن وطنه= منقول إلى جسم أدنى وأشقى).

(٢) ..... سوف يأتي إلى الدنيا جسم يحكيني (يشبه جسمي) تحل فيه نفسي، ثم يعذب هذا الجسم الجديد بذنوب نفسي في جسم سابق. في اللزومية التي منها هذا البيت بيت هو:

وارحمتا لشبيهي في حوادثه ينكيه ما كان في الأيام ينكيني

(نكى، ينكي: غلبه وقهره وألمه).

(٣) المهرجان الألفي ص ٢٤١ وما بعدها.

كان بينَ عمر الخيام وأبي العلاء أوجهُ تباينٍ وأوجهُ شبَهِ، إلا أن الشبهِ كانت أكثرَ، حتى إنك لو درسْتَ أوجه التباين بينهما لظَهَر لك أنها تقوم على فلسفة واحدة في الحياة: عبّر حكيمُ العرب عنها بالانزواء في بيته، وعبّر عنها حكيم الفرس بالاندفاع في تطلّب المرَح من خمرٍ ولهوٍ. ومعَ أن الغايةَ هنا أن نُرِيَ أوجه الشبه، فإن الإنصاف يَقضي بأن ندلّ على أوجهِ التباين أيضاً.

كان الخيامُ عالماً رياضياً من الطبَقة الأولى وعالماً فلكيّاً مما لم يكن مُتيسّراً للمعريّ أن يطمَح إليه، وكان مُحبا للحياة المَرِحة يشربُ ويلهو ويدعوا الناس إلى أن يشربوا ويَلهو، بينما كان المعريُّ منكمِشاً على نفسِه في بيتهِ ينفِرُ من الحياة الاجتماعية ويدعو الناس إلى إهمالها والنفور منها.

أما أوجه الشبه فكثيرة جداً: لقد كانا كِلاهُما شاعرين يميلان إلى النقد والتهكّم، وكان يطوفُ على شِعرِهما غِشاوةٌ صفيقة من التشاؤم، إلا أن أبياتهما كانت تحمل الحِكمة في ظاهرها وباطنها معاً. ولما أدرك المعري أن الحياة متاعُ الغرور، كرِه هذا المتاع ونفضَ منه يده ونفّر الناس منه. أما عمرُ الخيام فلم ير شيئاً خيراً من أن يَغرِف من هذا المتاع ويُحُثّ الناس على الغَرفِ منه ما دام الدليلُ لا يقوم على وجود أحسنَ من هذا الذي نحن فيه.

وكذلك وقفَ الخيامُ من الحياة الأخرى موقف المعريّ، ولقد كانا كِلاهما مُتهمين في عقيدتِهما عند الناس. وتساهل الخيامُ في الحَثّ على الفروض الدينية تساهُلَ المعري، ونظر إلى جميع الناس نِظرة واحدة لا يفضل سيداً على عبد ولا رجلاً على امرأة ولا مسجداً على كنيسة إلى آخر ما عُرف به المعري.

وهنالك قرائنُ كثيرةٌ أيضاً تدل على أنّ عمرَ الخيام قرأ شعر المعري وترسّمه في معانيه ثم سبَك بعض هذه المعاني في قوالبِ المعري، ولا غرابةَ في ذلك فقد كان عمرُ الخيام يُتقِن العربية ويؤلّف فيها ويَنظم الشعر أيضاً.

ولكنْ قبل ان أبدأ المقارنةَ الوجيزة يجب أن أُنبّه على أمرين اثنين: أولهما أن الخيام نال حظوة كبيرة بين شعراء الفرس فقلدوا رباعياته، ومنهم من نظم الرباعيات

وأضافها إليه. وإذا كان ما يُنسَبُ إلى الخيام اليوم من الرباعيات يزيد على الألف، فإن المصادر الأولى والبحوث الدقيقة تدلّ على أن الخيام نظمَ نحو مائةِ رباعية فقط. ولقد كان عددٌ من تلك الرباعيات المزيّفةِ قريباً من الأصل في المعنى والأسلوب إلى حدٍ يبعثُ على التردّد في آراء أهل الاختصاص أنفسِهم. فهل يجوزُ أن نأخذَ الخيام بذنب هؤلاء ونقارن جميع ما نعرفُ من الرباعيات المنسوبة إلى الخيام بشعر المعري، ثم نحكم من طريق هذه المقارنةِ على الخيام وحدَه؟ وأما ثاني الأمرين فإن هنالك آراءً وردتْ عند غيرِ المعريّ والخيام، فلماذا نُحيل أن يكون الخيام قد أخذها عمّن أخذها عنه المعريّ ثم نُصِرّ على أنّ الخيامَ تناولها من حكيم المعرة مباشرة؟

إن الجواب على ذلك ليس صعباً. ذلك لأن الدارسين قد وُفّقوا بعدَ اكتشاف عددٍ من الأصول القديمة إلى تصحيح عدد الرباعيات المنسوبة إلى الخيام وإلى تصحيح عدد من الألفاظ. وربما صححوا هذه الألفاظ من تحكيم الفِطرة والاستنارة بالشاعرية، ومِن درسِ تفاصيلِ حياة الخيام نفسِها.

ثم إن هنالك شيئاً أهمّ من تصحيح عدد الرباعيات ومن تصحيح الألفاظ، هو أنّ المقلّد عادة يترسّم خُطواتِ من يقلّدُه ترسُّماً دقيقاً ويحاولُ إبرازَ الشبهِ بين ما يَفتعِله هو وما فعَله الشاعرُ الأصيل. من أجل ذلك يجب أن نقبَل الآراء الأساسية كلّها - سواءٌ علينا أكانت للخيام أمْ لم تكن - على أنها دالة على اتجاهِ عمر الخيام في الحياة.

وأمّا الأمر الثاني، وهو أن الخيام قد يكونُ تناولَ معانيهُ من شخص متقدم تناول منه أبو العلاء أيضاً، فأمر قليلُ الأهميّة، ذلك لأن الخيام يترسّم المعري أحياناً في فروع معانيه وفي سياق تراكيبه، وهذه موضوع بحثِنا.

***

إنّ من أبرزِ ألآراءِ التي تناولها عمر الخيام رأيَه في «الكوز» (الكأس) وكيف أنّ ترابَ هذهِ الكأس يكون مرة في جسد إنسان ثم يعود إلى جسدٍ آخرَ، وأنّ الرفقَ بالكأسِ من أجل ذلك واجبٌ. ولقد أبرزَ الخيامُ هذا المعنى في رباعياتٍ كِثارٍ تزيدُ في

النُسخة التي نقَلها أحمدُ الصافي النجفيُّ[١] على أربع عشْرةَ (راجع منها مثلاً ١٤٠، ١٢٠، ٢٠٥):

- وجام يَروقُ العينَ لُطفاً ورِقةً، ويهفو عليه القلبُ من شِدّة الحُبِ،
تفنّن خَزّافُ الوجودِ بصُنعه ويَكسرُه من بعدِ ذاك على التُرْبِ[٢].
- خُذِ الكوزَ والأقداح، يامنية الحَشا وطُف بهما في الرَوْض في ضِفة النهرِ[٣]،
فكم قدّ هذا الدهرُ من قدّ شادنٍ كُؤوساً وإبريقاً لصافيةِ الخمرِ[٤]!
- شاهدتُ، إن لم يشاهد غير ذي بصرِ، ثَرى جُدودي بكَفّيْ كلّ خزّاف.

أليس هذا كلُّه قولَ شاعرِ المعرّةِ:

فلا يُمْسِ فخّاراً من الفَخْرِ عائداً إلى عنصرِ الفخّار للنفع يُضرب[٥]،
لَعلّ إناءً منه يُصْنَعُ مرةً فيأكُل فيه مَن أرادَ ويشرب[٦].
ويُحمَلُ من أرضٍ لأخرى وما درى فواهاً له بعدَ البِلى يتغَرّب[٧]!

ولا يكتفي الخيام هذه الصورة، بل يطلب منك أن ترفق بالتراب الذي تطأه لأنه كان جسداً لأنسان أو عيناً لمادة جميلة (١٢٦، ١٣٣):

- طَأ برفقٍ هذا الترابَ فقِدْماً كان إنسانَ عينِ ظَبْيٍ غريرِ[٨].
- لا تطأ، وَيْحَكَ النباتَ احتقاراً فهو نامٍ من مُزْهِرِ الخدّ نضْرِ.

فتأمّل هذا المعنى في شِعرِ المعريّ وكيف أنه يذهبُ به مذهباً أشمَل وأعمق وأدلّ على

---

(١) اخترت في هذه الموازنة أن اعتمد على ترجمة أحمد الصافي النجفي لرباعيات الخيام (دمشق ١٣٥٠هـ ١٩٣١م)، ولقد اخترت أن أستشهد بأرقام الرباعيات لا بأرقام الصفحات.

(٢) جام: إناء يشرب به. يروق العين: يبدو للعين جميلا. هفا: حن، اشتاق.

(٣) خزاف الوجود = الله.

(٤) الكوز إناء له عروة (يد يحمل منها) والقدح إناء بلا عروة.

(٥) القدّ: القوام، الجسم المتناسق. الشادن: الغزال الصغير (الفتاة الجميلة).

(٦) لا يفتخر أحد (بالأصل الكريم) فأصله من الفخّار (التراب).

(٧) يصنع من جسمه (الذي انحل بالموت تراباً) إناء قد تغرّب (ينقل من بلد إلى بلد).

(٨) الظبي: الغزال (الفتاة الصغيرة الجميلة) غرير: جميل.

الفلسفةِ، في قصيدتِه المشهورة التي يرثي بها صديقاً له (في سقط الزند):

خَفِّفِ الوطءَ ما أظنُّ أديم الـ ـ أرضِ إلّا من هذهِ الأجسادِ.
وقبيحٌ بنا، وإن قدُمَ العهـ ـد، هوانُ الآباءِ والأحدادِ.
سِرْ إن اسْطعْتَ في الهواءِ رُوَيْداً لا اختيالاً على رُفاتِ العِبادِ!

ومن أوجهِ الشبهِ القريبةِ كلامُ عمر الخيامِ على الجنة والنار (١٦، ودراسات عن ابن خلدون لساطع الحصري ٢: ٢١٥):

ـ ما شهَدَ النارَ والجِنان فتىً، أيُّ امرىءٍ من هناكَ قد جاءَ؟

ـ «لو أعطيتُ نقداً القدحَ والخمر والساقيَ وتجرّعْتُ الصهباء بشَفتيّ لتركتُ لك الفِردوْسَ الموعودَ.لا تُصْغِ إلى قولِ أحدٍ في الجنةِ والنار، إذ من ذهبَ إلى الجنة ومن جاء من النار؟».

وفي ذلك نفسه يقول المعري:

ـ فهَلْ قامَ من جَدَثٍ مَيِّتٌ فيُخبرَ عن مَسْمَعٍ أومَرى؟
ـ أتتركُ ههنا الصَهباءَ نقْداً لما وَعدوك من لَبنٍ وخَمْرِ؟
حياةٌ ثمّ موتٌ ثم حَشْرٌ: حديثُ خُرافةٍ، يا أمّ عَمّرِو!
ـ لو جاء من أهل الرَدى مُخْبرٌ سألتُ عن قومٍ وأرّخْتُ:
هل فازَ بالجنةِ عُمّالها وهل ثوى في النار نَوْبَخْتُ[1]؟
ـ والتُرْب مثوايَ ومَثواهمُ؛ وما رأينا أحداً منه قامْ.

ولقد علمتَ مما تقدّم إصرار المعريّ على تقديم عملِ الخيرِ على العبادة، وأن أداءَ الفروض الدينية ليس الغايةَ من الدين إذا كان الإنسان يَظلِمُ الناسَ أو يفتري الشرّ. وفي هذا يقولُ عمرُ الخيامِ (٥٢، ١٨٨):

(١) عمالها (الذين كانوا يعملون الأعمال التي قصدوا أن يدخلوا الجنة بها). نوبخت (لعله كان أحد القائمين على بيوت النيران في فارس). من يدري: فلعل الطائعين لم يذهبوا إلى الجنة ولعل العاصين لم يذهبوا إلى النار.

ـ ما اسْطعْتَ كنْ لبني الخَلاعةِ تابعاً واهْدُمْ بناءَ الصومِ والصَلواتِ.
واسْمَعْ عنِ الخيامِ خير مَقالةٍ: اشرَبْ وغنّ وسِر إلى الخَيراتِ!
ـ دعْ كلّ مفروضٍ ومندوبٍ، ومِنْ قوتٍ لديْكَ فاطعِمَنّ الناسا[1].
لا تُؤذِ خلقَ اللهِ أو تغتَبْهُمُ، وأنا الضمينُ غداً؛ فهاتِ الكاسا.

ولعلّك لا تزالَ تحْفَظُ ما مَرّ بك للمعريّ من الكلام في حَيْرة العقلِ وحولَ الاطّلاع على سِرّ الوجود وحول الحياةِ ومَصيرها، في حال القبرِ ومن الكلام في خُلودِ الروح أو في فنائها، فاسمع الآن ما يقول الخيام (٢٤١):

ليسَ يَدري سِرّ الوجود ابنُ أُنثى، وبتكوينهِ تَحارُ العُقولُ.
ما أرى للفتى سِوى القبرِ مَثوىً، وهو ـ لَهْفي ـ حِكايةٌ ستَطول.

وأودُّ الآنَ أن أترُكَ الاستشهادَ بالآراء وآتي إلى ألفاظ بعينها ذكرَها الخيام، ولا يمكنُ أن يكون فيها إلا متأثراً بالمعري. يقولَ المعري في رأي جماعةٍ من الناس في التقوى والتدين:

فألْفَيْتَ البهائمَ، لا عُقولٌ تُقيمُ لها الدليلَ ولا ضِياءُ.
وإخوانُ الفطانةِ في اخْتيالٍ كأنّهُمُ لقومٍ أنبياء:
فأمّا هؤلاءِ فأهلُ مكْرٍ، وأمّا الآخرونَ فأغْبياء.
فإنْ كان التُّقى بَلَهاً وعِيّاً فأعْيارُ المَذلّة أتقياءُ!

فانظُرْ كيفَ تعلّق عمرُ الخيام بهذا المعنى حرْفاً حرفاً (٣٤٠):

كُنْ حِماراً في معشرٍ جهلاءٍ أيْقَنوا أنهم أولُوا العِرفانِ.
فهمُ يَحْسَبون للجهل مَنْ ليـ ـس حماراً خِلْواً من الإيمانِ.

والعَيْرُ في شِعْر المعري الحمارُ، والأعيارُ جمعها.

(١) المفروض: العمل الذي فرضه الله فجعل على القيام به ثواباً وعلى إهماله عقاباً. والمندوب: الذي يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه.

وخُذِ الآن هذا الاتفاقَ الغريبَ، فقد تكلّمَ المعري على تركيبِ الإنسان من أربع طبائعَ تحت تأثيرِ الكواكبِ السبعةِ، فيما زَعموا، وهو يُبدي دَهشةً:

جسدٌ مِنْ أربعٍ تلحَظُها سَبعةٌ راتِبةٌ في اثْنَيْ عَشَرْ.

فقال عمرُ الخيامِ (١١٧):

يا مَنْ تولّد من سِبْعٍ وأربعةٍ وراحَ منها يُعاني سَعْيَ مجتهد، . . .

وقد جاءت «الأربعة» في الأصل الفارسيّ سابقةً على «السبعة»؛ ويُلاحظُ أنْ المعريّ يذكرُ في بيتهِ الأبراج الاثني عشر التي تنزل فيها الكواكبُ، ولم يذكرُها عمرُ الخيام.

ومن العجيب أن المعريّ يُكثِرُ ضرب الأمثال بمن اسمُه محمودٌ، ولقد يُقصَدُ بهذا الاسم شخصان: أحدُهما كان على الأغلبِ أميراً في المعرّة، والآخر هو بلا ريبٍ محمودٌ الغَزْنوي[1].

ولقد بلغَ محمودٌ الغزنويُّ من العظمةِ والسُلطان مبلغاً عظيماً؛ ولا شك في أن المعريّ يشير إليه حينما يقول:

أسَرُّ إنْ كنتُ محموداً على خُلُقٍ ولا أُسَرُّ بأني المَلِكُ محمودُ.
ما يصنَعُ الرأسُ بالتِيجان يَعْقِدها، وإنما هو بعدَ الموت جُلمودُ.

إن عمرَ الخيام يتناولُ الرجلَ نفسَه ويجعَله مَضرِبَ المثل في العيشةِ السعيدة (٨٩):

اجْلِسْ إلى الراحِ تبلُغْ مُلكَ محمودِ وأصْغِ للعود تسمَعْ لحْنَ داودِ.

***

(١) محمود: (أ) عز الدولة بن شبل الدولة: محمود بن نصر أحد بني مرداس أمراء حلب، ملك حلب سنة ٤٥٤هـ (بعد موت المعري خمس سنوات).كان شجاعاً حازماً مدحه الشعراء. (ب) السلطان محمود الغزنوي (نسبة إلى عاصمته غزنة في الأفغان) فتح الهند ونشر فيها الإسلام، وكان ملكاً عظيماً قديراً.توفي ٤٢١هـ (١٠٣٠م).

هذا غيْضٌ من فيْض ـ كما يقال أحياناً ـ أو قليلٌ من كثير كما نقول دائماً. ولو أني أحببْتُ أن أتتبّع أوجه الشبهِ بين عمر الخيام والمعريّ لطالَ علي الاستشهادُ وطال عليك الحبسُ على هذه الناحيةِ وحدَها.

ب ـ دانتي أليغييري والكوميديا الإلَهية

وُلِد دانتي في فيرنتزة (فلورنسة) بإيطاليا في آذار من عام ١٢٦٥ (جُمادى الآخرة ٦٣٣) أي بعد ثلاثةِ قرون هِجرية تامّة من مَوْلِد المعريّ. وقد فقدَ دانتي أباه وهو لما يزَلْ صغير السن. وتزوج دانتي، ولكنه لم يكن سعيداً في زَواجه برُغم أنه رُزق مِنَ امرأتِه سِتةَ أولادٍ، خمسةٌ منهم ذكور.

وكذلك كانتِ الأحوالُ السياسية في أيام دانتي شديدةَ الاضطراب ولكنه هو لم يتأخرْ عنِ الخوضِ فيها فاشترك في الحكومة الإدارية وسفَرَ لحكومتهِ مرّاتٍ كثيرة إلى بَلاطاتِ الأمراء.

وتُوُفِّي دانتي في أيلول من عام ١٣٢١ (شعبانَ٧٢١).

ولم يَغترفْ دانتي مِنْ لزومياتِ المعري ولكنه ائْتَمّ بالكتاب المشهور للمعريّ «رسالة الغفران» وبنى عليه مَلحمتَه المشهورةَ «الكوميديا الإلَهية». وقبل الخوْضِ في الموازنةِ أُحبُّ أن أقولَ في الكتابين بِضعة أسطر.

(اولاً) رسالة الغفران: رسالةٌ كتبها أبو العلاء جواباً على رسالةٍ وَرَدتْهُ من صديق له هو أبو الحسن عليُّ بنُ منصورٍ المعروفُ بابن القارح (٣٥١ ـ ٤٢٣هـ، ٩٧٢ ـ ١٠٣٠م) وهو حَلَبيّ الأصلِ ومن أئمةِ الأدب، وكان يتحامَلُ على نفر من الأدباء والشعراء ويرى أنهم بعض ما قالوا أو فعلوا، من إهمالِ بعض الفروض الدينية أو مِن شُربِ الخمر وقولِ الغزَل، صائرون إلى جَهنَّمَ.

ولقد كتبَ أبو العلاء «رسالة الغفران» على لسان ابن القارح، ليُبيِّنَ للناسِ سَعَةَ عفوِ اللهِ وليَدُلَّهم على أن كثيرين من شعراءِ الإسلام والجاهلية أيضاً ممن يَظنُّ بعضُ الفقهاء وبعض المُتعنّتين أنهم من أهل النار، يمكنُ أنْ يكونوا من أهل الجنة وأن

يكونوا قد نالوا النجاةَ من النار إمّا بإيمانٍ بالله أو بعمَلٍ صالحٍ أو بِنيةٍ طيّبةٍ، بقطعِ النظر عمّا كانوا قد اشتهروا به في حياتهم أو عما رماهُمْ بهِ الناس من الكُفر أو الزندقة أو تَرْكِ أداء شيء من فروض الدين، في هذه الأثناء ينتقد المعريّ آراء بعض العلماء والأدباء والفقهاء في الشعر والأدب وفي الأخبار الدينية، وهو يفعل كلّ ذلك بتهكّم مُرٍّ وبشيء من المَرَح يَقتضيه ذلك التهكّم، بخلاف ما عَرَفنا في اللزوميات.

وبعد أن يتخيّل المعريّ مُقام ابن القارح نفسِه في الجنة، يَصِفُ ذلك المقام بما فيه من شجرة «تأخذُ ما بين المشرق والمغرب» وعندها جميعُ أسبابِ النعيم: خمرٌ لا يسكرُ شاربُها، تُدارُ في كؤوس الذهب من أباريق زبَرْجدٍ على نَدامَى زُهْرٍ يتمتعون بأشجى الألحان. ثم يتخيَّلُ المعريّ نزهةً لابن القارح في الجنة، يرى في أثنائها نفراً من شعراء الجاهلية كالأعشى وزهير وعَديّ بن زيدٍ النصراني والنابغةِ وحَسان بن ثابت وغيرهم، وقد دخل كلٌّ واحدٍ منهمُ الجنة، بعمل صالح أو بإيمانٍ بالله وطيد قبل أن يبعَث اللهُ محمداً بالإسلام.

ثم يُجري المعريّ الحديثَ على لِسان ابن القارح ويَجْعله يقصُّ علينا كيف استطاعَ أنْ يدخُل الجنةَ وما لاقاه من الشِدة في ذلك ومن الهول عند الوقوف في المحشر؛ بعد أن لم يسمح له رِضوانُ (خازنُ الجنة) بالدخول، مَع كلّ ما لجأ إليه من الوسائل المعروفة في الدنيا كمدحهِ بالشعر، والاستشهاد على صِحّة إيمانه وعلى توبته. وأخيراً لجأ إلى الإمام عليّ يستشفعُه فلم يشفَعْ له. ثم الْتفتَ فرأى الناسَ مُجتمعين وعَلِم أن فاطمةَ بنت محمدٍ ستخرجُ للسلام على أبيها كعادتها. فلما خرجتْ لفَت نظرَها ابنُ القارح فسألتْ عنه فقيل لها: «هذا رجلٌ صحّت توبته وقد توسَّل بنا إليك ليَدخُل الجنة». فأشارت فاطمة إلى أخيها إبراهيم بأن يصطحِبَ ابن القارح. ثم لما وقفت فاطمة على أبيها، ذكرت له شأن الرجل وأن جماعة من الأئمةِ الطاهرين قد شفعوا فيه، فقال محمد صلى الله عليه وسلم: حتى يُنظَرَ في عملهِ. فلما نُظِرَ في عملهِ وُجِدَ أنه قد تابَ في الدنيا فعلاً، فأذِنَ له بالدخول.

حينئذ أمرتْ فاطمةُ جاريةً لها فَحَملتِ ابنَ القارح على الصراط وتعَتْ به إبراهيم ابن محمدٍ. وتأخرتِ الجاريةُ بابن القارح ففاتهما إبراهيمُ ووقفَ ابنُ القارح مرة ثانية

يُجادلُ رضوانَ. فافتقد إبراهيمُ ابن القارح فوجدَه في جدال معَ رِضوانَ «فرَجَع إليه وجذَبهُ جذبةً حصّله بها في الجنة».

حينئذٍ يطوفُ ابنُ القارح في الجنة فيلتقي بشعُراء سارَ نفرٌ منهم معَه في أفياء الجِنان وشهدوا المآدب ومجالسَ الغناء. ويخطرُ في بالِ ابن القارح أنْ يذهب إلى مشاهدةِ أهل الجحيم فيمُرَّ بطريقهِ على مدائن الجِنّ من الذين آمنوا فاستحقّوا بإيمانهم وأعمالِهمُ الدخولَ إلى الحنة فيسألهم، عنْ حقائقِ ما يَنسِبُ الناسُ إليهم من الأخبار والأشعار والعلم والقدرة بأسلوبٍ متهكّم مقتدر.

فإذا أطل على الجحيم أبصرَ إبليس يضطربُ في الأغلال والسلاسل، والزبانيَةُ يَضربونه بمقامِعَ (أعمدةٍ) من حديد، فيُحادثه ساعةً ثم يتابع سيرَه في جَهنم فيرى من الشعراء بشّار بنَ بُرْدٍ وامْرَأَ القيسِ وعنترةِ وطرَفةَ والأخطلَ وغيرَهم.

«فإذا رأى قِلّة الفوائدِ لدَيهم تركَهم في الشقاء السرْمد» ورَجَعَ إلى الجنة فيلتقي بآدمَ وبحيّاتٍ كنّ عمِلنَ في الدنيا صالحاً. وفي كلِّ ذلك لا يغفُلُ المعريّ عن نقد اعتقادِ الناس ببعض الأخبار المَرْوية ونقدِ بعض الآراء الأدبية وتفنيدِ بعض الأحكام والمعتقَدات.

وأخيراً ينتهي المعريّ من هذا الوصف الخيالي، فيرْجِعُ إلى الإجابة على رسالةِ ابن القارح إجابةً ماشرة صريحة فيُبدي رأيَه في نفَر من مشاهير الأدب والفِكر كأبي نُواس والمتنبي وبشار والولد بن زيد والحلاج المتصوّف صاحب مذهب الحُلول وابن الروميّ وأبي تمّام وعليِّ بنِ أبي طالب وعُمر بن الخطاب، أو في بعض الموضوعات كالموت والزَندقة والدهر والقرامطة ومذهبِ الحُلول والتناسُخ وَادّعاء الألوهية والزَّواج والخمر وما إليها.

***

(ثانياً) موجز الكوميديا الإلهية: الكوميديا الإلهية رِحلةٌ خيالية إلى «الدار الباقية» اتخذَ دانتي فيها دليلاً له أشهر الشعراء اللاتين فَرْجيل (ت ١٩ ق.م) واهتدى به في طبقاتِ الجحيم في المَطهر (على الأعراف) ثم في الجنة. ولقد تفنَّن دانتي في وصف الجنة والأعراف والنار ووصَف ما فيها من النعيم والحساب والعذاب. ثم إنه تخيَّل المشاهير من الذين عاصروه أو سبقوا عَصْره في أماكن مختلفة هنا أو هناك أو هنالك، ووقف يُحادثهم في شؤونهم ويتطلّع إلى معرفة ما أدّى بهم إلى أماكنهم.

ولا ريبَ في أن سَعَةَ خيالِ دانتي وشُمول وصفهِ وُقوّة تعبيره جعلتْ من «قصيدته» هذه إحدى روائع الأدب في العالم وإن كانت رسالةُ الغُفرانِ تنتزعُ منه فضلَ السبق إلى هذا

الموضوع الطريفِ المثقِّف: إنّ دانتي لا يكتفي بإبداء رأيه في بعض الأمور الأدبية والفِقهية وبعض ما يتعلق بها كما فعل أبو العلاء، ولكنه يتناولُ بالاستِحسانِ أو النقدِ مجموع الجهود العقليةِ على ما كانت عليه إلى أيامه.

(ثالثاً) مصادر الكوميديا الإلهية: مصادرُ الكوميديا الإلهية إسلاميةٌ لا شكَّ في ذلك، مُستمدَّةٌ من القرآن الكريم في وصْفِ إسراء الرسول إلى بيتِ المقدِس ومن وصف عُروج الملائكة إلى السماء ومن وصف الجنة والنار. ثم هي مَبْنيّةٌ على قِصّة المِعراج وارتقاء الرسول إلى السَماواتِ السَبع؛ وعلى بعض الأدب الصوفي، وخصوصاً ما جاء في الفتوحات المكيّة لمُحيي الدين ابن عَربيّ من ادّعاء الارتقاء إلى الحضرة الإلهية ومُرورِه بالعوالمِ على ما تراه في مَظانِّه.

أمّا الفِكرة المُوحية وأمّا نسَقُ القِصّة وأمّا تطوُّرُ الفِكرة وأمّا نقدُ الأحوال ووضعُ فِلانٍ في الجنة أو في النار، فهذه كلُّها مأخوذةٌ من «رسالةِ الغُفران». وبما أن الكلام في هذا الكتاب يجبُ أن يدور حولَ المعريّ فسنهمِلُ هنا المقارنة إلّا برِسالة الغفران.

***

(رابعاً) أثر المعري خاصةً في الكوميديا الإلهية[1]: لا ريبَ في أن المعريّ نفسَه استمدَّ فِكرةَ «رسالة الغفران» من آيةِ الإسراء وقصة المِعراج ومن كتب الحديث ومن عددٍ من الإسرائيليات[2]. فإذا كان ذلك كذلك فليس من الحق أن نرُدَّ كلَّ صورةٍ إسلامية ظهرت في الكوميديا الإلهية إلى رسالة الغفران وحدَها. ولكن يظهرُ أن هنالك آراءً وأحوالاً في الكوميديا الإلهية لا يمكن إلّا أن تكون مُستمَدةً من رِسالة حكيم المعرة.

ومعَ أن ثمةَ فروقاً بين رسالة الغُفران والكوميديا الإلهية ـ بدأ المعريّ رحلتَه بالجنة، وبدأها دانتي من جَهنَّم. ثم إن رسالة دانتي أكثرُ تفصيلاً وأشمَل موضوعاً؛ وكذلك يذهَبُ

(١) إن أوفى ما كتب في هذا الموضوع كتاب المستشرق الأسباني المشهور آسين بلاسيوس Asin Palacious Miguel (ت١٩٤٤م) واسمه «الإسلام والكوميديا الإلهية».

(٢) الأخبار التي دسها بنو إسرائيل (اليهود) في الأدب الديني في الإسلام.

دانتي بنفسِه في تلك الرحلة بينما المعريّ يبعثُ فيها صديقَه ابنَ القارح ـ فإن أوجهَ الشبَهِ وأوْجُهَ التقليد كثيرةٌ جِداً، وسأقتصرُ هنا على أشهرِها:

(أ) كِلا الشاعرين اتّخذ رِسالتَه سَبيلاً إلى إظهار مَقدرته الأدبية واللُّغوية وإلى إبرازِ مَعرفته بالتاريخ، وإلى التعبير عن فلسفته الدينية.

(ب) وكِلا الشاعرين اتخذ الأشخاص الذين لَقِيَهم هنالك مِنَ البشَر المعروفين في أيامه أو قبل أيامه، أو من الجن...

(ج) وكِلاهما جعَل أهل الجنةِ جماعات، وجعَل أهلَ النار أفراداً أفراداً.

(د) وكِلاهما وقَف على الأشخاص الذين لقِيهُم يُحادثهم ويُناقشهم في أمور جَرَتْ لهم في الدنيا أو صاروا إليها في الآخرة. ولقد قلّد دانتي في ذلك المعريَّ تقليداً تاماً: كان يسأل عن نفسٍ ما فيُهدى إلى مَكانها، أو يرى أمَامَه فجأةً نفساً لا يَعرفُها فيسألُها ما اسمُها. وكثيراً ما تجدُ أحاديثَ دانتي مع أصحابه احتذاءً تاماً للأحاديثِ التي يُجريها المعريّ على لسانِ ابن القارح مع أهل الجنة وأهل النار.

(هـ) ويُدهشك أن ترى «المطابقة» التامة بين دانتي وأبي العلاء حينما يأتيانِ إلى قومٍ قد خفّف اللهُ عنهُم العذابَ كلّه أو بعضَه. إنّ المعريّ يضعُ في الجنة قوماً جاءوا قبلَ الإسلام كعبيدِ بن الأبرص مُعاصرِ امرئ القيس، وكان أسنّ منه، وكزُهَيْر بن أبي سُلمى؛ ويضع فيها أيضاً عدي ابنَ زيد النصراني.وقد سأل المعريُّ عَبيد بن الأبرصِ عن سببِ غُفرانِ الله له فقال: إني دَخلتُ الهاويةَ؛ وكنتُ قد قلتُ في الحياة:

مَنْ يَسألِ الناسَ يَحْرِموه، وسائلُ اللهِ لا يَخيبُ!

وسارَ هذا البيت في آفاق البلاد، فلم يَزلْ ينشَدُ ويُخفِّفُ عني العذاب... إلى أن شمِلتني الرحمةُ... فإذا سَمِعَ الشيخ ذلك (يَعْني ابن القارح) ـ طمِع في سَلامِة كثيرٍ من أصناف الشعراء.

ويُجري أبو العلاء على لسانِ عَدِيّ بن زيد النَّصرانيِّ السبب الذي نجّاه الله به من النار ويجعَلُه يقول: إني كنتُ على دين المسيح، ومن كان من أتباع الأنبياء قبل أن يُبعَث محمدٌ فلا بأسَ عليه؛ وإنما التَّبِعة على من سَجَد للأصنام. أما الخطل فيضَعُهُ المعريّ في جهنم ويبيّنُ له

سببَ ذلك على لِسانِ ابن القارح فيقولُ: جاء الإسلامُ فعَجزْتَ أن تدخُلَ فيه ولزِمْتَ أخلاقَ سفيهِ وعاشرْتَ يزيدَ بنَ مُعاوية... (وقلت):

ولستُ بصائمٍ رَمضانَ طَوْعاً ولستُ بآكلٍ لحمَ الأضاحي.
ولستُ بقائمٍ كالعَيْرِ أدعو قُبَيل الصُبح «حيّ على الفلاح".
ولكِنّي سأشرَبُها شَمولاً وأسجُدُ عندَ مُنبَلَجِ الصباح.

ويقلِّد دانتي في ذلك المعريّ تماماً فيضَعُ في «الأعراف» عند أطراف الجنة قوماً سبقوا ظهور النَّصرانية كسُقراط وأفلاطون وأرِسْطو ويوليوس قيْصر، أو قوماً جاءوا بعد ظهورها ولكنهم خدموا المدنيّة والعلم وكانوا أُولو شهامَة، منهم ابنُ سينا وابنُ رشيدٍ وصلاحُ الدين الأيوبيُّ، بينما هو قد وضَعَ في الجحيم رأساً نفراً من الأمراء النصارى ومن باباوات رومية.

إن هذا التساهُلَ الدينيَّ، الذي لم يستطعْ دانتي أن يبلُغَه كلَّه، وهذا الفِكر الحرّ إسلاميانِ استَحْسَنهُما دانتي في كِتابه وتكلَّفُهما وقلّد فيهما حكيمَ المعرة.

وهنالك أمرٌ آخرُ يجدرُ بالذكرِ وهُو أنّ «الأعراف» فِكرةٌ إسلامية بَحْتٌ جاء بها القُرآن الكريم وعنى بها «سُواراً بين الجنة والنار» يوضعُ عليه النفرُ الذين لا يستحقُّون النار بأعمالهم ولا يستأهِلون الجنة. وقدِ اتخذَ المعريّ «الأعراف» في رسالة الغفران وجعَلها بين الجنة والنار ووَضع فيها الجنّ وأسكن فيها الحُطيئة الشاعر المخضرمَ الهجّاء. أضفْ إلى ذلك أنّ النعيم والعذاب الجسمانيين هُما من خصائص الخلود الإسلامي في الجنة والنار، وقد تناوَلهما دانتي من الإسلام[1].

ويُدهِشك أيضاً أن يكون دانتي قد لَقِيَ قبل أن يصل إلى الجحيم أسداً وذِئبةً وفهْداً. ثم إذا أنت قرأتَ رسالةَ الغفران رأيت الأسد يَلتقي ابن القارح قبل النارِ مُباشرة.

وهنالك مُطابقةٌ تامّةٌ أيضاً بين حديث المعري (على لسان ابن القارح) وحديث دانتي مع آدم، كِلاهما رأى أبا البشرِ في الجنة وحادثَه وسأله عن اللُّغة التي كانَ يتكلَّمها يوم خَلقه اللهُ.

---

(١) المطهر (في اللاهوت المسيحي): مكان تطهّر (بضم ففتح فهاء مشدّدة مفتوحة) نفوس الأبرار (الصالحين) بعد الموت بعذاب له أجل محدود (المنجد في الغة، تأليف الأب لويس معلوف. بيروت. المطبعة الكاثوليكية).

هذه كلِمةٌ مُوجزةٌ في وُجوه الشبه العامة بين رسالة الغفرانِ لشاعر المعرّةِ وحكيمها وبين الكوميديا الإلهية لزعيم الشِعر المُحْدَثِ في الغَرْب وحامِل لواء الأدب الأوروبي من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

وإذا كانتِ التفاصيلُ تدلُّ على المطابقة بين شيئين دلالةً واضحةً، فإنّ الأمور العامّة قد تكون أشدّ دلالة، وخصوصاً إذا كانتْ تجري مجرى القوانين. من ذلك أن رِحلة البشر إلى العالم الآخر فِكرة إسلامية لا يمكن أن يكون دانتي قد أخذها من غير الإسلام، ولكن يَجبُ أن يكون دانتي قد تأثر فيها برسالة الغُفران للمعري خاصة، ذلك لأن الإسلام جعل إسراء الرسول من مكةَ إلى القُدسِ من معجزات الرسول وحْدَه. ومن آيةِ الإسراء هذه نشأت قصة المِعراج التي تُفصِّل رُقيَّ الرسول إلى السموات السَبْع ولُقيانَه الأنبياء والرُسل ووصولَه إلى عرش الرحمن، إلّا أن الإسراء والمِعراج ظلّا من مُعجزات الرسول. وأوّل من تخيَّل إرسال البشر العاديين في مثل هذه الرحلة كان المعريّ. ثم إن قِصّة المِعراج لا تذهب بمحمدٍ عليه السلام إلى جهنم كما فعل أبو العلاء بابنِ القارح، فعلى هذا يكونُ دانتي متأثراً بالمعري مُباشرةً.

وأرى أن أقِفَ بالقارئ عند هذا الحدِّ، وإلا تجاوزْنا الحدّ الذي أقمناهُ حول هذه الدراسة.

***

ج ـ جون ملتن والفردوس المفقود

ما مَدى تأثُّر جونَ مِلْتُن في قصيدتيْه الكبيرتين: الفِردَوْس المفقودِ والفردوس الموجود برسالة الغُفران للمعري؟

لقد تأثّر جونُ مِلتُن بالفِكرة الإسلامية كما تأثرَ بها دانتي؛ ولكنّ تأثُّره بالمعريّ مُباشرة كان قليل البُروزِ أو قليلاً على الأصح. ولعلّ إيجاز حياةِ مِلتن وإجمال فِكرة قصيدتيْهِ ممّا يُعيننُا على فَهم الموازنة بينَ الشاعر الإنكليزي والشاعر العربي حينما نأتي إلى الموازنة بينهما.

وُلِد جونُ ملتن (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤) كاثوليكياً وأراده أبوه أن يترهّبَ ثم أخذ في إعدادهِ لذلك. ولكنّ جونَ نفَر من الرهْبانية وصبأ من المذهبِ الكاثوليكيّ إلى المذهبِ البروتستانتي. ومع ذلك فقد كان ملتن كثير النقد لمذهبه الجديد، يَميل في إصلاحه إلى درجةٍ أغضبَتْ عليه رجالَ الدين ورجالَ السياسة، وخصوصاً حينما طلّق امرأتهُ الأولى بعد شهرٍ واحدٍ من

زَواجهما وتزوّج بثانية ونشرَ عدداً من الرسائل والكتُب في تِبيان فلسفته في الطلاق. وفي ١٦٥٢ أُصيب بفقدِ بصرِه، وكانتِ امرأتُه الثانية قد تُوفّيت فتزوّج ثالثة مَكانها. ولزم مِلتن بعد أن عمِيَ بيتَه وانصرفَ مُنذُ ١٦٥٦ إلى نظم قصيدتِه الكبرى: الفِردوس المفقود فأتمها في بِضْع سنوات؛ ثم نظَم قصيدةً أصغر حجماً وأقلّ شأناً في رأي النقّاد قبل أن يتيسر له طبعُ القصيدةِ الأولى.

تدورُ قصيدةُ «الفِردوس المفقودِ» حول الفِكرة الدينية العامّة التي تقولُ إن الله لمّا خلَق «الإنسان» وضعه في الجنة. ثم إن الشيطان أغواه فعَصى الله فأهبطهُ اللهُ إلى الأرض؛ وهكذا فقد الإنسانُ الفردوس.

أما قصيدةُ الفِردوس الموجود، وهي في الحقيقة تتِمّة للفردوس المفقود، فتبسُطَ النظرة النصرانية التي تقول إن الله أشفق على «الإنسان» فأرْسل ابنه ليَحُلّ أبناء الإنسان من خطاياهم. فلما تمّ ذلك وجد الإنسانُ الفردوْس من جديدٍ. ولا ريب في أن موضوع الموازنة بين ملتن والمعريّ يجبُ أن يتناول «الفردوس المفقود» فقط.

يرى نفر من النقّاد الإنكليز أنّ شاعرهُمُ اطّلع على كتُبٍ كثيرة في الموضوع الذي نصَب نفسَه للكتابة فيه، ولكنه لم يُقلِّد شيئاً منها. ثم هُم يستشهدون على ذلك بقول مِلتُن نفسِه عن قصيدته في قصيدته نفسها:

تـقـصُّ أمـوراً لم يُحـاوَلْ مَـثـيلُـهـا إلى اليوم في نَـثرٍ (مُـفـيـدٍ) ولا نَـظـم[1].

أما العلماء والنُقّاد في عِلم الشعر وفي الفلسفة فينظُرون إلى الفردوس المفقود من ناحية ثانية. إنّ هذه القصيدة ليست ملحمة في الدرجة الأولى، ولكنها مَعرضٌ شِعري لآراءِ مِلتُن الدينية؛ وهي لا تُشبهُ الكوميديا الإلهية لدانتي (Cf. Enc. R.E viii d٦٤٦). وإذا أيْقنّا أنّ شاعرية مِلتن هي التي رفعتْ هذه القصيدة في سماء الأدب الإنكليزيّ مكاناً عليّاً ـ وهي خليقةٌ عندهم بذلك ـ رأيْنا أنّ الموضوع في نفسِه فِطريّ وأنّ الفِكرة الأساسية التي بُني عليها ذلك الموضوع بسيطةٌ جداً.

وإذا نحن أنْعَمْنا النظر أيضاً في تفاصيل «الفردوس المفقود» أدْرَكْنا حالًا أنّ هذه

(١) البيت لملتن، والنقل إلى شعر عربيّ لي. وتجد النص العربي موافقاً للأصل الانكليزي. ما عدا كلمة (مفيد) المحصورة بين هلالين.

الأخْيلة التي فيه ليست أخيلة مسيحية. فخُروج آدم من الجنة لا يجري عند مِلتن مجراه في التوارة[١]، بل هو مزيجٌ من الخيال الوثني والخيال المسيحي؛ أمّا صورةُ إبليس فليست الصورة المسيحية أبداً: إن هذا الجدال الذي يثورُ بين الله وإبليس، بعد أن رفض إبليسُ أن يسجُد لآدم، قُرآنيّ بحْتٌ؛ وكذلك تجْييشُ إبليس لجنوده ومُحاولتُه إغواء البشر كلّهم: ﴿وإذْ قُلنا للملائكةِ: اسْجُدوا لآدِمَ؛ فسَجَدوا إلّا إبليسَ، قالَ: أأسْجُدُ لمن خَلقْتَ طيناً؟ (و) قالَ أرَأيتكَ هذا الذي كرّمتَ عَليّ؟ لئِنْ أخّرتني إلى يوم القيامةِ لأحْتَنِكنّ ذُرّيتَهُ (أُغويهِمْ) إلا قليلاً! قال: اذْهَبْ، منهم بصوْتك، وأجْلِبْ عليهم بخَيْلِكَ وَرجْلِك (فُرسانِك وجُنودك المُشاة) وشارِكْهُم في الأموال والأولاد وعِدْهُمْ؛ وما يَعِدُهُمُ الشيطانُ إلّا غُروراً. إن عِبادي ليسَ لك عليْهم سُلطانٌ ...[٢] ... فكُبْكِبوا فيها هُم والغاوُون، وجُنودُ إبليسَ أجْمعين[٣] ...﴾.

هذه هي الفِكرة التي تدورُ حولها قصيدة الفردوس المفقود: إخراجُ إبليس من الجنة، جمعُ إبليس جنوده وأتباعه ومحاولته الرجوع بالقوّة إلى الجنة، خيْبتُه، إرسال الله عيسى لدحْرِ الشيطان وإنقاذ البشر.

إنّ مِلتن متأثّرٌ بالقُرآن الكريم عُموماً فما مدى تأثُّره بأبي العَلاء خاصّة؟

إذا كنتُ لا أستطيعُ أن أثبِت أنّ مِلتُن قد قلّد أبا العلاء تقليداً مقصوداً فإنني أستطع أن أوجه المطابقة بين الشاعرين في المجاري العامة التالية:

١ ـ الجرأة في خرق البشر للحجاب الفاصل بين الدنيا والآخرة.

٣ ـ العذاب المادي الجسماني.

٣ ـ عرض الحقائق والفضائل الدينية على ما يتخيلها أبو العلاء وملتن لا على ما عرفه

---

(١) سفر التكوين، الإصحاح الثالث.

(٢) سورة ١٧ (الإسراء): ٦٠ وما بعدها.

(٣) القوا في جهنم، راجع ٢٦ (الشعراء): ٩٤و ٩٥. راجع أيضاً ٢: ٣٤، ٧: ١٥، ١٠: ٢٨، ١٨: ٥٠، ٣٨: ٧٣.

معاصروهما.

٤ ـ إن صورة إبليس وأحواله في الفردوس المفقود، وخصوصاً في الكتابين (الفصلين) الأول والثاني، لا تشبه ما ورد عنها في المسيحية.

إذا تأملنا هذا الأثر البالغ الذي تركه أبو العلاء المعري في الشرق والغرب، مما قصصناه أو لم نقصصناه أو لم نقصصه هنا، أدركنا قوة هذه العبقرية التي تجلت في حكيم المعرة، وحُقّ لنا أن نفتخر به كما يفتخر الغربيون بكبار شعرائهم وفوق ما يفتخرون، ذلك لأن شاعرنا نحن هو الذي أوحى إلى نفر من شعرائهم هم، ما استطاعوا أن يخلدوا به على وجه التاريخ.

ولو أننا أتينا على أكثر شعرائنا وحكمائنا وفلاسفتنا وعلمائنا لوجدنا عندهم مثل ما نجد عند المعري وأكثر مما نجد عنده، ولكنّ هنالك نفراً منا في أماكن متعددة يريدون أن يَغُضّوا دائماً من مكانة رجالنا ويحطوا من قدرهم، إما تزيّناً عند الجهال بالمعرفة والعلم، وإما تزلفاً إلى نفر آخرين، وإما تكسباً لدراهم معدودات ما يستطيعون أن يكسبوها من أوجه أخَرَ. وكثيرون من هؤلاء ينطبق عليهم قول أبي الفرج الأصفهاني، صاحب كتاب الأغاني، في الدفاع عن أبي تمام حينما قال[1]: «وفي عصرنا هذا... أقوام يتعمدون (٦٣٥) الرديء من شعره فينشرونه ويطوون محاسنه، ويستعملون القِحَة والمكابرة في ذلك ليقول الجاهل بهم إنهم لم يبلغوا علم هذا وتميزَه إلا بأدب فاضل وعلم ثاقب. وهذا مما يتكسب به كثيرون من أهل هذا الدهر ويجعلونه، وما جرى مجراه من ثلب الناس وطلب معائبهم، سبباً للترفع وطلباً للرئاسة!».

ولكن لا تبتئس، يا أبا العلاء، إن من سار مع الدهر ألف عام سيسير الدهر معه إلى الأبد!.

(١) الأغاني (مطبعة التقدم)١٥: ٩٦

المصادر ومراجع

المصادر والمراجع المتعلقة بأبي العلاء المعري كثيرة جداً لقيمة أدبه نظماً ونثراً ولشهرته هو من أجل ذلك يحسُنُ بالباحث المختصّ أن يَرْجِعَ أولاً إلى:

- مصادر الدراسة الأدبية، تألف يوسف أسعد داغر، الجزء الأول (ص١٩٨) ٢٠٢)، وخصوصاً الكتاب: الذي عنوانه: «٣٥٠ مصدراً في دراسة أبي العلاء المعري» ليوسف أسعد داغر أيضاً، بيروت ١٩٤٤.
- تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمن (النسخة الألمانية) ١: ٢٩٥ ـ ٢٩٧، راجع ٤٥٥، الملحق ١: ٤٤٩ ـ ٤٥٤.
- تاريخ الأدب العربي للمؤلف، ٣: ١٢٤ ـ ١٣٧.
- **أعداد (من المجلات) خاصة بالمعري:**
- الهلال (القاهرة)، يونيو (حزيران) ١٩٣٨م.
- الثقافة (القاهرة)، إبريل (نيسان)، العدد ٣٩ من عام ١٩٣٩م.
- الثريّا (تونس) ابريل ١٩٤٤م.
- الأديب (بيروت)، حزيران (يونيو) ١٩٤٤م.
- الطريق (بيروت) ٢٠/ ١٠/ ١٩٤٤م.
- **من كتب أبي العلاء المعري:**
- مجموع رسائل (كتب قصيرة): رسالة الملائكة ـ رسالة الهناء ـ رسالة الشياطين ـ رسالة الأخرسين ـ ملقى السبيل ـ رسالة المنيح ـ رسالة الأغريض (منشورة مجموعة او مفردة) (٦٣٨).

ـ رسائل أبي العلاء المعري (مكاتباته)، أوكسفورد ١٨٩٨م = اوفست (قاسم الرجب) بغداد.

ـ بين أبي العلاء وداعي الدعاة الفاطميّ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٩.

- كتب لأبي العلاء المعري (مختلفة الطبائع):

- الفصول والغايات (نشرها محمود حسن زناتي)، القاهرة (مطبعة حجازي) ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م).

- رسالة الغفران (طبعات كثيرة).

- سَقْط الزنْد (ديوانه)

- لزوم ما لا يلزم (أو اللزوميات).

- ضوء السقط (شرح ديوان سقط الزند للمعري نفسه).

- عَبَثُ الوليد في الكلام على شعر أبي عُبادة الوليد بن عُبيد الله البحتري (صحّح ألفاظه محمد عبد الله المدني)، الطبعة الثانية، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٧٠م.

- شرح ديوان ابن أبي حَصِينة (حققه محمد أسعد طلس، دمشق (المجمع العلمي العربي) ١٣٧٥ ـ ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧م.

مصادر لدراسة حياة المعري وأدبه:

- آثار أبي العلاء المعري (شروح على ديوان سقط الزند): للتبريزي ـ للبطلْيَوْسي ـ لأبي الفضل الخوارزميّ (بإشراف طه حسين ـ وتحقيق مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون)، القاهرة (مطبعة دار الكتب) ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥م.

- شرح التنوير على سقط الزند لأبي يعقوب يوسف بن طاهر الخُوَيّي، القاهرة (مطبعة المعارف العلمية) ١٩٢٤م؛ (المطبعة التجارية الكبرى) ١٣٥٨هـ.

- شرح سقط الزند (لجنة إحياء آثار أبي العلاء المعري)، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٩٤٥ ـ ١٩٤٨م.

- الجامع في أخبار أبي العلاء المعري، تأليف محمد سليم الجندي (علّق عليه... عبد الهادي هاشم)، دمشق (مطبوعات المجمع العلمي العربي) ١٣٨٢ ـ ١٣٨٤هـ (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤م).

-تعريف القدماء بأخبار أبي العلاء (جمعه طه حسين وغيره)، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٩٤٤م.

ـ أوج التحرّي عن حيْثيّة المعري، تأليف يوسف البديعي (نشره إبراهيم الكيلاني)، دمشق (المعهد الفرنسي)١٩٤٤م.

ـ الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجرّي عن أبي العلاء المعري، تأليف ابن العديم (مطبوع في «تعريف القدماء بأبي العلاء» ؛ ثم في «أعلام النبلاء» للطبّاخ، ٤ :٧٨ وما بعد).

ـ المِهْرجان الألفي لأبي العلاء المعري (المجمع العلمي العربي بدمشق)، دمشق (مطبعة الترقّي) ١٣٧٤هـ = ١٩٤٥م.

مراجع عامة وخاصة:

- أبو العلاء المعري: نسبه وأخباره وشعره ومعتقَدهُ، تأليف أحمد تيْمور، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٠م.
- أبو العلاء وما إليه، تأليف عبد العزيز الميْمني، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٤هـ = ١٩٢٦م (الهند - دار المصنفين؟)
- عقيدة أبي العلاء، تأليف فتّوح حسين، القاهرة (مكتبة هندية) ١٩١٠م.
- فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره، تأليف حامد عبد القادر، القاهرة (لجنة البيان) ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م.
- آراء أبي العلاء المعري، تأليف معروف الرصافي (نشره عبد الحميد الرشودي) بغداد (دار المعارف) ١٩٥٥م.
- الغفران لأبي العلاء المعري: تحقيق ودرس، تأليف بنت الشاطئ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٤م.
- أبو العلاء في بغداد، تأليف طه الراوي، بغداد (مطبعة التفيّض) ١٩٤٤م.
- دار السلام في حياة أبي العلاء، تأليف عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، بغداد (وزارة الإرشاد) ١٩٦٤م.
- فردوس المعري، تأليف معروف الأرناؤوط، دمشق ١٣٣٣هـ (١٩١٥م).
- على هامش الغفران، تأليف كامل كيلاني، مصر (مطبعة المعارف ومكتبتها) ١٩٢٤م.
- النقد واللغة في رسالة الغفران، تأليف أمجد طرابلسي، دمشق (مطبعة الجامعةالسورية)

١٩٥١ م.

- عبقرية الخيال في رسالة الغفران، تأليف عمر أنيس الطبّاع، بيروت (دار النشر للجامعيين) ١٩٥٣م.

- فلسفة الشكّ واللاأدرية لدى المعري والخيّام، تأليف حامد عبد القادر، القاهرة (جامعة القاهرة ـ كلية الآداب) ١٩٦٨م.

كتب يغلب عليها طابع الأسلوب الشخصيّ:

- ذكرى أبي العلاء، تأليف طه حسين، القاهرة (عبد الحميد حمدي) ١٩١٥م = تجديد ذكرى أبي العلاء، القاهرة (دار المعارف) ١٩٣٧ م . . . ١٩٦٢ م.
- مع أبي العلاء في سجنه، تأليف طه حسين، القاهرة (دار المعارف) ١٩٣٩م.
- رجعة أبي العلاء، تأليف عباس محمود العقاد، القاهرة (حجازي) ١٩٣٩م.
- على باب سجن أبي العلاء، تأليف معروف عبد الغني الرصافي، بغداد (الرشيد) ١٩٤٦م.
- المعري ذلك المجهول، تأليف عبد الله العلايلي (منشورات مجلة الأدب)، بيروت (المطبعة الحديثة)١٩٤٤م.
- أبو العلاء ناقد المجتمع، تأليف زكي المحاسني، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٤٧م.
- أبو العلاء المعري: دفاع ابن العديم عنه، تأليف سامي الكيّالي، القاهرة (دار سعد) ١٩٣٥م.
- أبعاد المعري: العقل والخير والعدل في ذات الله الأحد، تأليف ثريّا ملحس، بيروت (المؤسسة الأهلية) بلا تاريخ.

- Buhler, Johann Georg. On the Indian sect of the Jainas (Eng. Translation) Luzac, London 1903.
- Nicholson, R.A.,A Persian Forrunner of Dante,Towyn - on -sea (N.Wales)1944.
- Ueber die philosophischen Gedichte des Abul'ala Maarry..., Wien 1888.
- M.M.Sharif,A history of Muslim Philosophy,Wiesbaden (Harraso-witz) 1963 - 6.

فهرس الأعلام

آدم ٨٩٥، ٩٣٢
آل بويه ٦٦٩
آل حكار ٦٧٦
آل سبيكة ٦٧٣
آل كابت ٦٧١
إبراهيم بن محمد ٨٢٧
إبراهيم طوقان ٦٦٣
ابن الأنباري ٧١٠
ابن الرومي ٦٦٣، ٧٥٢
ابن الفارض ٦٦٣
ابن القارح ٨٢٦- ٨٣٣
ابن خلدون ٦٦٤
ابن دراج القسطلي ٦٦٣
ابن رشد ٧٠٥
ابن رشيد ٨٣١
ابن زيدون ٦٦٣
ابن سينا ٦٧٠، ٨٨٩، ٨٩١، ٨٣١

ابن هاني الأندلسي ٦٦٣
أبو الحسن الربعي ٦٨٥
أبو الريحان البيروني ٦٧٠
أبو الفرج ابن الجوزي ٧١٠
أبو الفرج الأصبهاني ٨٣٦
أبو بكر الرازي ٦٧٠
أبو تمام ٦٦٣، ٨٢٨، ٨٣٦
أبو ذؤيب الهذلي ٦٦٣
أبو فراس ٦٦٣
أبو نواس ٦٦٣، ٨٢٨
أحمد الصافي النجفي ٨٢٢
أحمد حسن الزيات ٦٦٧
الأخطل ٩٢٨
إخوان الصفا ٦٧٠، ٦٧٨، ٧٠٩، ٧٨٩
أرسطو ٦٦٣، ٧٠٥، ٨٣١
إسماعيل بن جعفر الصادق ٨٠٤
إسماعيل صبري ٦٦٣
الأعشى ٨٢٧
أغسطينوس ٧٠٥
أفلاطون ٧٠٥، ٨٣١
الأفوه الأودي ٦٦٣
امرئ القيس ٦٦٣، ٨٢٨، ٨٣٠

الباخرزي ٧٠٩
البازيلية ٦٧١
برتاغوراس ٧٠٧
برمينيدس ٦٦٤
البساسيري ٦٧٠
بشار بن بر د ٦٦٣، ٨٢٨
توما الأكويني ٧٠٥
الثعالبي ٧٠٩
ثيودور ٧١٥
الجاحظ ٧٨٩
جاينا ٧٠٨
جبرائيل جبور ٦٧٤، ٦٧٥
جرير ٦٦٣
جميل صليبا ٨١٢
جون ملتن - ملتن
جوهر الصقلي ٦٧١
الحاكم بأمر الله ٦٧١
حسان بن ثابت ٦٦٣، ٨٢٧
الحطيئة ٨٣٢
الحكم بن عبد الرحمن الناصر ٦٧١
حواء ٧٩٥
الخطيب البغدادي ٧٠٩

داعي الدعاة الفاطميين ٦٧٩، ٦٨٥
دانتي ٦٦٣، ٨١٩، ٨٢٣- ٨٣٣
الرصافي ٦٦٣
رضوان ٨٢٨
زكريا محمد القزويني ٧٩١
زهير بن أبي سلمى ٦٦٣، ٨٢٧، ٨٣٠
س.م. يوسف ٦٦٤
سقراط ٧٠٥، ٨٣١
سليم حيدر ٦٦٦
السمعاني ٧٠٩
الشريف الرضي ٦٧٧
الشريف المرتضى ٦٧٧، ٦٨٥
الشنفرى ٦٦٣
شوبنهور ٧٠٥، ٧٢٩
شوقي ٦٦٣
صالح بن مرداس (أسد الدولة) ٦٧٢، ٧٥١، ٧٢٢
صلاح الدين الأيوبي ٨٣١
الطائع ٦٦٩
طرفة ٦٦٣
طرفة ٨٢٨
طغرل بك ٦٧٠
طه حسين ٦٧٤، ٧٥٨

الظاهر ٦٧١
الظاهر بن الحاكم ٨١٨
عارف النكدي ٨١٢
العباس بن الأحنف ٦٦٣
عبد الرحمن الناصر ٦٧٠
عبد الله بن سليمان (والد أبو العلاء) ٦٧٣، ٦٧٤
عبد الله بن قيس الرقيات ٦٦٣
عبد الوهاب عزام ٦٦٧
عبيد بن الأبرص ٨٣٠
عدي بن زيد ٨٢٧، ٨٣١
عضد الدولة البويهي ٦٦٩
علي بن أبان (صاحب الزنج) ٧٥٢
علي بن أبي طالب ٨٠٤، ٨٢٧، ٨٢٨
علي بن منصور - ابن القارح
عمر الخيام ٨١٩ - ٨٢٦
عمر بن أبي ربيعة ٦٦٣
عمر بن الخطاب ٨٢٨
عنترة ٦٦٣، ٨٢٨
الغزالي ٧٠٥
فاطمة بنت محمد ٨٢٧، ٨٢٨
الفردوسي ٦٧٠
الفرزدق ٦٦٣

فيرجيل ٨٢٨
القائم ٦٦٩
القادر ٦٦٩
القرمطي - أبو القاسم بن زكرويه ٧٥٢
كانط ٦٦٤، ٧٠٥، ٧٩٢
مالك بن الريب ٦٦٣
المتنبي ٦٦٣، ٦٧٧
محمد (عم أبو العلاء) ٦٧٣
محمد إقبال ٦٦٤
محمد الشريقي ٦٨٩
محمد بن زكريا = أبو الرازي
محمد بن نصير العلوي ٧٠٥
محمد رسول الله ٨٠٩
محمد يوسف حسن ٧٩٠، ٧٩١
محمود الغزنوي ٦٧٠
محمود الغزنوي ٨٢٥
محيي الدين ابن عربي ٦٦٣، ٨٢٩
مزدك ٧٠٨
المستكفي ٦٦٩
المستنصر ٦٧١
معز الدولة (أحمد بن بويه) ٦٦٩
المقدسي - أنيس

المقدسي ٦٨٤، ٨١٩
المقنع الكندي ٦٦٣
ملتن ٨١٩
ملتن ٩١٩، ٩٣٣- ٨٣٦
النابغة ٨٢٧
ناصر خسرو ٦٧٩
نزار العزيز (أبو منصور) ٦٧١
نصر بن أي عمران - داعي الدعاة الفاطميين
يوليوس قيصر ٨٣١

فهرس المحتويات

كلمةٌ جَديدة ٦٥٩

مقدمة ٦٦٣

١ـ عصْرُ المعَرّي وَترجمته ٦٦٩

٢ ـ عناصر شخصيّته وخصائصه الفنيَّة ٦٨٣

(أ) عناصر شخصيته ٦٨٣

(ب) خصائصه الفنية ٦٨٩

٣ ـ مقَامهُ في تاريخ الفلسَفة ٧٠٥

مصادر حكمته ٧٠٥

٤ ـ موجَز فلسَفته وَخصائِصَها ٧١١

آراء المعَرّي الفلسَفيَّة ٧٣٧

أولاً: الآراء المستعرضة وما فيها من التناقض ٧٣٧

١ ـ الإيمان المطلق، والله ٧٤١

٢ ـ الملائكة والجن والشياطين والعماليق والجن والمعجزات ٧٤٤

٣ ـ الأنبياء والشرائع ٧٤٥

٤ ـ الأديان والمذاهب والدعاة وأهل الطرق ٧٥٠

٥ ـ التقوى والفروض في الإسلام: ٧٥٦

ثانياً: الآراء الأصيلة في لزوميّات المعري ٧٥٧

٦ ـ صورة المجتمع العامة: ٧٥٨

٧ ـ فساد الطبيعة البشرية: ٧٦١

٨ ـ السياسة والإدارة ورجالهما: ٧٦٥
٩ ـ رجال الدين والمتظاهرون بالتقوى: ٧٦٨
١٠ ـ العامة: ٧٦٩
١١ ـ المرأة والزواج والنسل: ٧٧٣
١٢ ـ الزهد واعتزال الناس: ٧٨٣
١٣ ـ هدى العقل: ٧٨٨
١٤ ـ الفلسفة الطبيعية: ٧٨٩
١٥ ـ الفلسفة الماورائية: ما وراء الطبيعة ٧٩١
١٦ ـ الجسد والروح: أصلهما ومصيرهما ٧٩٤
المَعرّي وَالمذاهِب الأجنبيّة ٨١٣
أثر المعري في الشرق والغرب: ٨١٩
المصادر ومراجع ٨٣٧
فهرس الأعلام ٨٤١
فهرس المحتويات ٨٤٧

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

ابن طفيل

تأليف
عمر فرّوخ

دكتور في الفلسفة

دار لبنان للطباعة والنشر

الكلمة الثانية

في هذه الطبعة الثانية تبديل يسير: لقد رأيت الاستغناء عن الكلمة الأولى (مقدمة الطبعة الأولى) وعن المقدمة التاريخية. غير أنني أضفت أشياءَ جديدة إلى أثر ابن طفيل في الفلسفة الأوروبية. وبعدُ، فأنا مَدين بعدد من الملاحظات على الطبعة الأولى إلى صديقي المستشرق الدكتور عبد الرحمٰن نيكل، بقية القوم الصالحين من المستشرقين وشيخ الباحثين في التراث العربي الإسلامي منهم. إنه من أولئك المستشرقين القليلين الذين كانت بحوثهم القيمة خالصة لوجه الحقيقة ونابعة من المحبة المحض للّغة العربية وآدابها وللإسلام وثقافته.

أما القسم المتعلق بفلسفة ابن طفيل وتحليلها فاحتاج إلى شيء من التنقيح والزيادة. لقد أحببت أن تكون هذه الدراسة وافية قدر الإمكان من غير أن تخرج عن القصد الذي أريد منها في أول الأمر.

٢٠ رمضان ١٣٧٨

٢٩ آذار ١٩٥٩.

ع. ف.

الكلمة الثالثة

كانت هذه الدراسة، في أول أمرها[١]، على شيء من الإيجاز. فقد قُصِدا منها يومذاك أن تستجيبَ لحاجات الطُلاب. ثم جُعِل للطلاب كتبٌ خاصةٌ بهم، فلم يَبْق من الإنصاف لعبقرية ابنِ طفيل أن تظلّ دراستُه غير وافية، إلى حدّ ما، بجوانبَ من عبقريته.

في هذه الطبعة شيء من التَّنقيح ثم أشياءُ من الزيادة هنا وهنالك. أما أوسعُ تلك الزِّيادات فهو الملحق بآراء ابن طفيل في الفَلَكِ.

ابنُ طفيلٍ أحد أولئك المفكّرين المسلمين الذين أقاموا بناء الفلسفة العقلية على الجانب النظريّ من الفكر الإنساني وعلى الجانب العَمليّ أيضاً. إنّ فلاسفة اليونان كانوا إما عُلماء عمليِّين في الأكثر، مثل أناكسماندروس (٦١٠ ـ ٥٤٦ قبل الميلاد) وفيثاغورس (ت ٥٠٣ ق.م). وديموقراطيس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق م) أو كانوا مفكّرين نظَريين ـ على اختلاف بينهم في ذلك ـ في الأكثر، مثل أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م). وأرسطو (ت ٣٢٢ ق. م).

أما ابنُ باجُّه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) وابن طفيلٍ، من فلاسفة المسلمين خاصة، فقد أقاموا بناء التفكير على الرياضيات والطبيعيات. فهم، في هذا الاتجاه، من بُناة الفلسفة العقلية في تاريخ الفكر الإنساني.

وأعظمُ ما في فلسفة ابن طفيل أمران جديدانِ منذُ أيامه: فَهْمُ النشأةِ الطبيعية

(١) بيروت (مكتبة منيمنة) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م. وقبل ذلك ببضع سنوات نشرت لابن طفيل دراسة قصيرة جداً مطبوعة مع دراسة قصيرة جداً أيضاً لابن رشد.

للإنسانِ على هذه الأرض فهماً قريباً من العلم المعاصر لنا ثم اعتقادُه أن الفرد ذا الفِطرة الفائقة يستطيعُ بعقلِه وحدَهُ (وبلا مُعينٍ آخر) أن يَصِل إلى جميع المعارف الإنسانية، ما وقع في نطاق الاختبار الإنساني وما لم يقع منها في هذا النِّطاق.

ع.ف .

٢٧ من ذي الحجة ١٤٠١ (٢٥/ ١٠/ ١٩٨١)

دراسة ابن طُفَيل

يجب أن تكون دراسة ابنِ طفيل سهلة جداً، إذ لم يصل إلينا من تصانيفِ ابن طفيل سوى كتاب واحد. إنّ الدارس لآراء ابن طفيل سيَجلِس إلى مِنضدتِه وأمامه كتابٌ واحد غير كبير الحجم فيقصُر عليه دراسته لآراء هذا الفيلسوف الكبير. ولكن هل نستطيعُ إنصاف ابن طفيل إذا نحن اقتصرنا في ذلك على هذا الكتاب الواحد: قِصّة «حيِّ بنِ يقْظان»؟

لا شك في أن هذه الرسالة المعنونة «حيِّ بنِ يقْظان» كافيةٌ لإدراك المكانة التي كانت لابن طفيل في عصره. أما تفاصيلُ آرائه فأمرٌ آخر. في هذه الرسالة الواحدة لم يتكلم ابن طفيل إلّا رمزاً. ولكن رمزه كان واضحاً: هو كان في الدرجة الأولى مفكّرًا هادئاً، كما كان عالماً طبيعياً بارعاً. وفي أيام ابن طفيل كان الجدالُ في الدين والفلسفة حادّاً: أيجوزُ للإنسان أن يفكر في ما جاء به الوحي؟ أيجوز أن يكون العقل حكَماً في«تطبيق الشرع» في الحياة العلمية؟

وكانت غايةَ ابن طفيل من تأليف رسالة «حيِّ بنِ يقْظان» أن يكونَ جوابُه بالإيجاب. غير أنه أدرك أيضاً أنّ الناس ليسوا كلُّهم على مستوىً عقليّ واحدٍ. من أجل ذلك كانت حاجاتهم إلى الشرع في حياتهم العمليّة مختلفة. إنّ كل ما جاء به الشرع صحيح ـ لأن الدين في الحقيقة جاء ليُحلَّ للبشر مشاكلهم وليسهِّل عليهم تكاليف الحياة كُلَّها: النفسيةَ والطبيعية والاقتصادية. هنالك فرقٌ إذَن، عند ابن طفيل، بين الشرع نفسه، بنطاقِه ومقاصدِه من جانب، وفهْم الناس لهذا النطاق ولهذه المقاصد في الشرع من الجانب الآخر. والناسُ عند ابن طفيل، وعند سلَفهِ ابن باجّة (ت ٥٣٣ هـ) ثم عند خلَفهِ ابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، طبقاتٌ كثيرةٌ. وليس من المعقول ـ ولا من المشاهدِ في الاجتماع الإنساني ـ أن تكون جميع طبقات الناس من مستوىً

عقليّ واحد. وكذلك، بالأحْرى، وجَب ألّا يكون فَهْمُ هذه الطبقات من البشر للشرع ولتطبيقه في الحياة العلمية أيضاً واحداً.

وقفَ ابن طفيل بين أمرين اثنين لم يكن بُدّ - في زمنه - من الأخذِ بواحد منهما: القولِ بأنه يجوزُ تطبيق الشرع الواحد في البيئات المختلفة، ثقافياً على الأقل، تطبيقاً مختلفاً أو القولِ بأن الشرع واحدٌ لجميع الناس في جميع أحوالِه وفي جميع أحوالِهم. كان ابن طفيل يرى أن الشرع الواحد يجبُ أن يطبَّق تطبيقاً مختلفاً في البيئات المختلفة. ولكن زمَنه لم يكن يحتمل التصريح بذلك فاختار أن يكتبَ في ذلك قِصةً على سبيل الرمز فيُنتجَ منها ما يلي:

(أ) يفهم المثقفون ما يرادُ بذلك الرمز في كل وجه من وجوه البحث.

(ب) ثم يفهمُ سائر الناس ما تؤديهم إليه درجاتُ ثقافتهم. ويكون منهم أيضاً من يفهمُ الرموزَ كما يتخيّل؛ كما أن منهم من يُلهيه ظاهر القِصة عن باطن المعنى.

ولقد كان ابن طفيل قصّاصاً عبقرياً في الجانب العلمي من هذا الفنِّ كما كان مبتكر هذا الفنّ رأساً لَم يَسبقْهُ إليه أحدٌ: أعني سياقةَ المادةِ العِلمية والمادة الفلسفيّة في قِصة.

والدينُ - أعني الإسلامَ لا يخالفُ ما ذهب إليه ابن طفيل، لأن ابن طفيل الذي كان مبتكراً في السياق القَصصيّ كان متبِعاً في المدرك الديني أو المدرك الإسلامي. في القرآن الكريم (٣: ٧، آل عمران):

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾.

والمفسرون مختلفون في هذه الآية فيما يتعلق بالوقفِ على أحدِ أقسامها: أهو:

- ﴿وما يعلمُ تأويلَهُ إلّا اللهُ. والراسخون في العلمِ يقولون: آمنّا به...﴾.

- ﴿وما يعلمُ تأويلَهُ إلّا اللهُ والراسخون في العلم. يقولون: آمنّا به..﴾.

وأيّاً كان الوقفُ الصوابُ، فإن رأي ابن طفيل يظلُّ واحداً صحيحاً: هنالك تأويلٌ. والمقصود بالتأويل: فهمُ المقصودِ من لفظِ الكلام.

وفي الأثر أيضاً: خاطِبوا الناسَ على قَدْرِ عُقولهم. أتُحِبّونَ أن يُكذَّب اللهُ ورسوله؟ فالمشكلة الأساسية في ذلك كلهِ ليست في اختلافِ مراتبِ الشرع في أمر من الأمور، بل في مراتب الناس المختلفين، في درجات الثقافة، في فهم ذلك الأمر من الشرع.

وأحبُّ أن آتيَ بمثلينِ مادِّيَّيْنِ على أمرين من الدين:

أولاً ـ (من العقيدة): في القرآن الكريم أوصاف للجنة منها (١٥: ٤٧، سورة محمّد):

﴿مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن[١] ..... وأنهارٌ من عسل مصفى﴾ (الآية).

فإذا اعتقدَ مُسْلِمٌ أن تلك الأنهارَ التي ذُكِر أنها في الجنّة هي أنهارٌ كَمِثل الأنهار المألوفة في الدنيا ولكن يجري فيها عسلٌ بدَل الماء، ثم اعتقد مسلمٌ آخرُ أن ذكرَ هذه الأنهار من عسل إنما كان على سبيل الرمزِ لتبيانِ السعادة في الآخرة بأمثلة معروفة في الدنيا، فهل يجوزُ لنا أن نعُدَّ أحدَ ذيْنك المعتقديْن (المعتقد بأن عسلَ الجنةِ كعسَل هذه الدنيا والمعتقدَ بأن العسل في الآية الكريمة قد قُصِد به تقريبُ صفةِ الجنة من أذهانِ جميع الناس) كافراً؟

يقول ابن طفيل: لا. كلاهما مسلمٌ صحيح الإسلام، إلّا أنّ كلَّ واحدٍ منهما قد فَهِم الآيةَ المتشابهَة على الناس (من حيث إمكان التأويل في «العسل») بمقدار ما يُساعده عقله على ذلك[٢].

---

(١) آسن: متغير اللون والطعم، (لا يصلح للشرب).

(٢) هنالك فرق بينهما (سيرد في مكانه من هذه الدراسة).

ثانياً ـ (من المفروض) إن الصلاة والصيام والزكاة من أركان الإسلام وهي فرض على جميع المسلمين. غير أن عوامَّ الناس ـ في رأي ابن طفيل ـ لا يَعرِفون من هذه الفروض سوى ظاهرِها: إنهم يصلون الصلاة بحركاتها وقراءاتها (وهذا عند ابن طفيل ظاهر الصلاة المفروض على جميع المسلمين). ولكنّ عوامَّ الناس يغفُلون عن أن الصلاة تَنهى عن الفحشاء والمُنكَر[١]، فترى عوامَّ الناسِ ـ مع محافظتهم على الصلاة ـ لا همَّ لأحدِهم «من وقت انتباههِ من نومه إلى رجوعه إلى الكَرى،[٢] ... إلّا (أن) يلتمس تحصيلَ غاية من الأمور الخسيسة: إما مالٍ يجمعه أو لذّة ينالها أو شهوةٍ يَقضيها أو غيظٍ يتشفى به أو جاهٍ يُحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزيّن به...».

فما موقف ابن طفيل، إذَنْ، من هؤلاء وعباداتهم؟

إن ابن طفيل يرى أن ما يقوم به هؤلاء العوام من فروض الإسلام ليس عبادة صحيحة وليس عبادة على الإطلاق. ولكنه يُقرُّهم على القيام بهذا الشكل من فروض العبادة لأنهم عاجزون عما فوق ذلك. فمن الخير ـ للعوامِّ أنفسهم وللمجتمع الإنساني أيضاً ـ أن يقوم هؤلاء العوامُّ بهذا الشكل النازل عن مرتبة الكمال (لأن ذلك يَحْمِلُهم من طريق الخوف من عذاب الآخرة على أن يحاولوا العيش معاً بشيء من السلوك الاجتماعي والأخلاقي النافع لهم في دنياهم). أما هو وأندادُه من ذوي الفِطرة الفائقة فيترُكون هؤلاء العوامَّ فيما هم فيه ثم يُنشئون لأنفسِهم مجتمعاً خاصاً بعيداً عن الاحتكاك بالعوامّ.

ولا يريد ابن طفيل أن يكون في كتابه الذي وصل إلينا «حيِّ بنِ يقْظان» رامزاً فقط، فإنه قد قدّم كتابَه هذا بفصلٍ غير قصير استعرض فيه عدداً من خصائص نفر من الفلاسفة هم الفارابيُّ وابنُ سينا والغزاليّ وابنُ باجّه، ثم أشار إشارة عارضة إلى ابن رشد من غير أن يذكُرَه باسمِهِ.

---

(١) في القرآن الكريم (٢٩: ٤٥، العنكبوت): ﴿أتل ما أوحي إليك من الكتاب، وأقم الصلاة، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر. ولذكر الله أكبر. والله يعلم ما تصنعون﴾.

(٢) الكرى: النوم.

وابن طفيل يَنتظِمُ في سِلك الفلسفة المغربية (الفلسفة التي نشأ رجالُها في المغرب) انتظاماً منطقياً في الجيل الثالث من أجيالها الخمسة: وضع ابن حَزْم (ت ٤٥٦ هـ) نظرية المعرفة على أصحِّ ما يمكن أن توضع نظريةٌ للمعرفة[١]. ثم جاء ابن باجّه (ت ٥٣٣ هـ) فأقام التفكير الإنسانيَّ الفلسفي على أساسٍ من الرياضيات والطبيعيات. وجاء بعدَهما ابن طُفيل (ت ٥٨١ هـ) فأوجز الكلام في عدد من وجوه الفلسفة الطبيعية (أو التفكير العلمي). وكان ابن رُشد (ت ٥٩٥هـ) تلميذاً لابن طفيل فجَعلَ وُكدَه الفلسفة العقلية وأبرزَ الصِلة بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) ـ وذلك ما كان ابن طفيل قد رَمزَ عنه رمزاً ـ إبرازاً منطقياً واضحاً. وبعد أمدٍ طويل جاء ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) فتوفّر على الفلسفة الاجتماعية (أو على علم الاجتماع، على الأصحّ). ولم يكن الإسلام بحاجة إلى فلسفة أخلاقية مستقلة ـ وإن كان نفر قد حاولوا شيئاً من ذلك كإخوان الصفا وابن مِسْكوَيْهِ (أو مِسكوَيهِ) ـ ذلك لأن الأخلاق هوجانبٌ من جوانب الإسلام المتعددة.

وهذه الدراسةُ ظهرت مُوجزةً (١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م) ثم على شيء من التوسع (١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩ م). وهي تزيد الآن زيادة كبيرة.

ولا بُدَّ من تكرار القول بأني مَدِينٌ بعدد من الملاحظات ـ في تاريخ الأندلس عامةً وفي دراسة لابن طفيل خاصة ـ إلى صديقي المستشرق الدكتور عبد الرحمٰن نيكل (بوهيميا ـ تشيكو سلوفاكيا ١٨٨٥ م ـ كامبردج ـ الولايات المتحدة ١٩٦٨ م؟)، وكان بقيةَ القوم الصالحين من المستشرقين وشيخ الباحثين في التراث العربي الإسلامي منهم. فهو صاحبُ النظرية العربية في نشأة الآدابِ الأوروبية الحديثة[٢]، تلك النظرية التي لَقِيَت مقاومة شديدة في أول الأمر ثم أذعنَ لها الباحثون الجادّون المخلصون المنصفون. إنه من أولئك المستشرقين القليلين الذين كانت بُحوثهم القيّمة خالصة لوجه الحقيقة ونابعة من المحبة المحْضِ للّغة العربية وآدابها وللإسلام وثقافته.

---

(١) راجع عبقرية العرب (للمؤلف)، الطبعة الثالثة، ص ١٤٧ ـ ١٥١.

(٢) راجع كتابه: الشعر الأندلسي وصلته (بشعر) الشعراء التروبادوو البروفنسيين:
Hispano _ Arabic Poetry and it's relations with the old povencal troubadours, by A. R. Nykl, Baltimore 1946.

إنّ كل عملٍ صالح في الثقافة عامة أو في العلم والأدب والفن وغيرها خاصةً هو لَبنَة ثابتة في بناء الحضارة الإنسانية التي ننعَمُ نحن بثمَراتها اليوم. ويَحسُنُ ألّا ننسى أن الثقافة مَيدانٌ واسعٌ ليس فيه الفلسفةُ والأدبُ والتاريخُ فحسبُ، ولكننا نجدُ فيه أيضاً معارفَ كثيرة أخرى منها الفلك والهندسة والفيزياء وعلمُ الحياةِ بأقسامه من النبات والحيوان البهيم والإنسان والطبّ. وفي هذه المعارف كلِّها يتراءى الإنسان لنا ابنُ طفيل.

سابع جمادى الأولى ١٣٩٨ هـ ع. ف.

١٥/ ٤/ ١٩٧٨ م

موجز ترجمته

أساتذته ـ تلاميذه ـ تآليفه ـ شعره

وادي آش:

وادي آشَ بلدٌ مشهور بالأندلس. وهو من كورة إلْبيرة من أعمال غَرناطة. وقد يقال له أش وآشُ ووادي الأشات أيضاً[١]. ويقع وادي آشَ على الضِفة الغربية من النهر المعروف أيضاً باسم وادي (نهر) آش، ويبعد نحو أربعين ميلاً عن غَرناطة شَمالاً في شرق[٢].

وقد وَهِمَ بعضهم فسمّى وادي آش «قادِسَ» كما فعل فستنفلد[٣]. إذ خلط بين *Cadix* التي هي قادس، و *Gundix* التي هي وادي آش. وكذلك أخطأ محمد عبد الهادي أبو ريدة حينما نقل كتاب دهبور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» إلى العربية[٤] فترجم *Guadix*[٥] قادس[٦]. أما قادس (أو قدس أو قادش) فهي ثغر في أقصى الجَنوب من الأندلس على الساحل الأطلسي.

---

(١) ياقوت ٥: ٣١، ثم ١: ٢٧٩؛ نفح الطيب ١: ٣٢ س (طبعة بيروت ١: ١٤٩ و١٥٠).

(٢) Enc. Isl. II 424 b. (III 957); Enc.Br. XII 646 b.

(٣) Vgl.Suter 129, Anmerk. C.

(٤) القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م.

(٥) Cf. Boer 182, line 5.

(٦) دهبور ٢٤٩، سطر ٤.

مولده:

يظهر مما ذهبت إليه جمهرةُ المؤرخين للعلم والفلسفة أن أبا بكرٍ محمدَ بنِ عبد الملك بنِ طُفيلٍ القيسيَّ قد وُلدَ حوالَيْ مطلع القرن الهِجريّ السادس (٤٩٤ ـ ٥٠٤ هـ) وفي العِقد الأول من القرن الثاني عشر الميلادي (١١٠٠ ـ ١١١٠ م). ولقد كان مولده في وادي آش[١].

وابن طفيل لا ينتمي إلى تلك الطبقة من الفلاسفة الذين تحدّروا من أُسرٍ معروفة مشهورة كأبي العلاء المعري وابن رشد وابن خَلدون، بل ترانا لا نَعْرِف شيئاً عن أُسرته إلا أنها ترقى بنسبها إلى قبيلة قيس المشهورة[٢]، ثم أننا لا نعلم مبلغ الصِّحة في هذه النسبة.

ويزعُم دهبور[٣] أن حياة ابن طفيل لم تكن حافلة بالتقلُّبات، ولكن الصوابَ ما قاله مونك (ص ٤١) من أن المعروف من تفاصيل حياته قليل. ويبدو لنا أن ابنَ طفيل قضى أكثر أيام حياته في غَرناطة ودرّس فيها وطبّب أيضاً. ثم إنه شَغل مَنصِبَ الحِجابة (الوزارة) في غَرناطة[٤].

في أوائل عام ٥٤٩ هـ (١١٥٤ م)، أي منذ أيام عبد المؤمن، اتصل ابن طفيل ببَلاط الموحدين في إفريقية[٥]، وأصبح في أولِ الأمر، كما يبدو لنا، كاتماً لأسرار الأمير أبي سعيد بن عبد المؤمن، وكان أبو سعيد يومذاك حاكمَ سَبتةَ وطَنجة ثَغْرَيْ إفريقية على البحر المتوسط وعلى المحيط الأطلسي[٦].

---

(١) ابن طفيل ب Sarton II 354. Ueberweg II 412; cf. Munk 410.

(٢) راجع د م أ ١: (Enc. Isl. II 424 b = III 957 a)

(٣) ص ٢٤٩، P. 182

(٤) Suter 125, Satton II 354, cf. Mieli 188, Munk 410, De Boer 82 (249).

(٥) suter 125. عبد المؤمن بن علي هو أول سلاطين الموحدين.

(٦) راجع د م أ ١: ٢٢٣ (Enc. Isl. II 424 b = III 957 a)

وبعد بضع سنوات، لما تسنّم أبو يعقوبَ يوسفُ عرشَ الموحدين (٥٥٨ هـ = ١١٦٣ م)، أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً له[١]، وترفّع عن تطبيب العامّة وعنِ التكسُّب بالطب.

ويظهر أن مونك قد وَهِمَ حينما ذكر (ص ٤١٠) أنَّ ابن طفيل قد وزَرَ لأبي يعقوبَ يوسف، وتبعه في هذا الوهم دهبور (ص ٢٤٩) ثم نقلَه عنهما ماكدونالد[٢]. فمن الادلة على وَهْم هؤلاء أن البِطْروجيَّ تلميذَ ابنِ طفيل قد سمّى ابن طفيل «القاضيَ» ولم يذكُر أنه كان وزيراً[٣]. فابن طفيل إذن تولى القضاءَ ولم يتولَّ الوزارة لأبي يعقوبَ يوسفَ[٤].

وفي عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ ـ ١١٨٣ م) كان ابن طفيل قد تقدّم في السن فاعتزل مَنصِبَه في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسفَ فخَلفه فيه تِلميذهُ ابن رُشد، ولكن مكانته عند السلطان ظلّت وطيدة كما كانت من قبلُ.

ولما استُشهِدَ السلطان أبو يعقوبَ يوسف في حرب الإفرنج بالأندلس (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) وخلفَه ابنه أبو يوسفَ يعقوبُ المنصورُ، ظلّ ابن طفيل يتمتع بالحُظوة في بَلاط الموحدين[٥]. ولكنه لم يعشْ بعد ذلك سوى عام واحد، إذ تُوُفِّي في مَرّاكُش حاضرةِ مُلك الموحدين في أولِ ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) على القطع[٦] أو في أثنائها

---

(١) Enc. Isl. II 424 b, Sarton II 354.

(٢) Macdonald 252.

(٣) Enc. Isl. II 424 b, Cf. Munk 412.

(٤) الكتابة والحجابة والوزارة، في الأندلس، كلها بمعنى واحد. ولكن هل تولّى ابن طفيل الكتابة أو الحجابة للسلطان الموحّدي حتى يقال له «وزير» أم أنه تولى الكتابة لبعض الولاة في بعض المدن؟

(٥) في المغرب في حلى المغرب (٢: ٨٥): كان يوسف بن عبد المؤمن يجالسه (يجالس ابن طفيل) ويستفيد منه. ولما مات يوسف اتهم (ابن طفيل) بأنه سمّه. وقد خاف من يوسف ثم جرت عليه محنة وخلد في منزله مسجوناً في تاجلة. وكان له (هنالك؟) دار لمن يجتاز به من الأضياف وأصحاب الآلام.

(٦) دهبور ٢٤٩، Munk 411. Ueberweg II 312

(١١٨٥ ـ ١١٨٦ م) على وجه التقريب[١]. أما سنةُ ٥٣١ هـ التي وردت في كتاب ماكدونالد[٢] على أنها سنةُ وفاةِ ابن طفيل ففيها بلا ريب غلطةٌ مطبعية.

وقد حضَر السلطان أبو يوسف يعقوبِ جنازة ابن طفيل وصلى عليه.

أساتذته وتلاميذه:

ذكر المراكشيُّ أن ابن طفيل «قرأ على جماعة من المحققين بعلم الفلسفة منهم أبو بكر ابنُ الصائغ المعروفُ عندنا بابن باجُّه (ص ١٧٢)».

ولقد أخطأ المرّاكشيُّ حينما زعَم أن ابن طفيل «قرأ على . . . ابن باجّه»، وتَبِعه في هذا الخطأ سوتر[٣] فعدّ ابن طفيل تلميذاً لابن باجّه. إن ابن طفيل لم يلقَ ابن باجّه شخصياً كما يُخبرنا ابن طفيل نفسه في رسالة «حيّ بن يقظان» (ص ١٤). ولكن ابن طفيل كان بلا ريب من آل ابن باجّه أيْ من أتباعه في فلسفته، فلقدِ اتبعه في طريقة تفكيره. وما قصة «حيّ بنِ يقظان» لابن طفيل في أساسها سوى فكرة «المُتوحِّد» الذي أراده ابن باجه في أن يعتزلَ المجتمع هو وأندادُه من ذوي الفِطرة الفائقة بعيدينَ عن العامة مُنصرفينَ إلى التفكير وإلى الحياة حسب قوانين الطبيعة وما يقتضيه العقل. وتجدُ إعجابَ ابنِ طفيل بابن باجّه ومدحَه إياه ظاهريْنِ جَليَّيْن في رسالة «حيّ بن يقظان»[٤].

أما تلاميذه فيظهر أنهم كانوا كِثاراً، من أشهرهم أبو الوليد محمدُ بنُ أحمدَ بن محمدِ ابنُ رُشدٍ، أعظمُ فلاسفة الإسلام ومن أعظم فلاسفة العالم وأشدِّهم تأثيراً في تاريخ الفكر الإنساني؛ ثم أبو إسحاقَ نورُ الدين البطْروجيُّ. ولقد كان من عادة ابن طفيل أن

---

(١) Suter 124, sarton II 354

(٢) Macdonald 252

(٣) Suter 125

(٤) ابن باجّه ٦٠ . ٦١، ثم دهبور ٢٤٦،
Ueberweg II 312 - 3. Munk 413 cf. D. M. Dunlop, philosophical of Ibn Bajjah (The Islamic Quarterly, Vol, 2, p. 113 - 115)

يقترح على على تلاميذه أوجهًا من العلم والفلسفة يعالجونها كما مرّ معنا[١]. الذي هيأ مستقبل ابن رُشدٍ بأن عرّف الأمير يوسف يومذاك فضلَ الفيلسوف الناشئ[٢].

أما معاصرو ابن طفيل فأشهرُهم آلُ زُهْر، وهم أطباء في الأكثر[٣]. ثم نفرٌ من الرياضيين[٤]. ولكن ليس في هؤلاء كلِّهم من بلغ رُتبة البِطروجي[٥] وشهرته في الفلك، ولا قاربَ منزلة ابن رُشد في الفلسفة العقلية. وكذلك يُعدّ المرّاكُشي (ص ١٧٤) من تلاميذِ ابن طفيل «الفقيه الأستاذ أبا بكر بُندودَ بنَ يحيى القرطبي».

تآليفه:

وابن طفيل أقلُّ كبار الفلاسفة تآليفَ، ثم هو أحسن فلاسفةِ المغرب تمثيلاً للاختصاص في التأليف وللإقلال منه[٦]. وفيما يلي ما ذكر له المؤرخون من الكتب:

١ ـ رسالة «حيُّ بنِ يقظانَ» وقد تُعرف أيضاً باسم «أسرار الحِكمة المشرقية»[٧] وسيأتي تفصيلُ الكلام عليها وتحليلُها.

٢ ـ يقول المراكُشي[٨]: ولابن طفيل «رسالةٌ في النفس رأيتها بخطّه». وربما كانت هذه الرسالة أيضاً رسالةَ «حيُّ بنِ يقظانَ»[٩]. إن المراكُشي قليلُ العلم بابن طفيل معَ أنه معاصرٌ له، وبالفلسفة أيضاً، ذكرَ المراكُشي أن ابن طفيل من تلاميذ ابن باجّه (ص ١٧٢) مع أن ابن طفيل نفسَه يذكُر أنه لم يرَ ابنَ باجّه[١٠].

---

(١) Cf. Suter 125,127, Sarton II 16,295, 335, 399.

(٢) المراكشي ١٧٤ - ١٧٥، Mieli 189, Renan 14 - 189

(٣) طبقات الأطباء (المطبعة الوهبية. مصر. الطبعة الأولى ١٢٩٩ هـ = ١٨٨٢ م) ٢: ٦٤ وما بعدها.

(٤) Vgl. Suter unter Nrn. 290 ff. (S. 121 ff.)

(٥) Suter 131; Mieli 197; etc

(٦) راجع ابن باجه، ص٢٠ -٢١.

(٧) المراكشي ١٧٢، ثم راجع: Sarton 286,303 (III 333 a راجع)
and 354: Enc. Isl. 424 c, Munk 412- 2, GAL I 602-3 GAL, Suppl. I 831- 2.

(٨) ص ١٧٢.

(٩) Cf. Munk 411 - 2.

(١٠) ابن طفيل ب، ١٣ وراجع ما سيأتي.

٣ ـ ولابن طفيل رسالتانِ في الطِّب[١]، كما ذكر أُناس، لعلّهما فُقِدتا[٢]. ولعلهما أيضاً ما أشارَ إليه ابن أبي أُصَيْبعة من أن هناك «مُراجعات ومباحثَ بين أبي بكر ابن الطفيل (كذا) وبين ابنِ رُشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات[٣]».

٤ ـ ويذكُر مونك أن ابن رشد ذكر في الفصل الثاني من شرْحه الأوسطِ لكتاب الآثار العُلوية لأرسطو، وهو يتحدث عن المناطق المأهولة والمناطق غير المأهولة من العالم، أن لابن طفيل رسالةً في هذا الموضوع (يعني في المناطق المأهولة الخ. . . حسب كلام مونك) بينما جورج سارطون (٣٣٥ : ٢) يقولُ إن ابن طفيل كتبَ شرحاً على كتاب أرسطو في الآثار العُلوية[٤].

ولستُ أعلم مدى التحقيق في قول المراكشيِّ (١٧٢٩): «ورأيت لأبي بكر هذا (يعني ابن طفيل) تصانيفَ في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والآلهيات وغير ذلك». نحن نعلم أن لابن طفيل مُشاركاتٍ كثيرةً في أنواع العلوم، ولكننا نعتقد أنه لم يكتبْ كثيراً. ومما لا ريبَ فيه أنه كان يقترحُ على تلاميذه وُجوهاً من العلوم يكتبونها هم. فقدِ اقترح على تلميذه نور الدين أبي إسحٰق البِطروجيّ أن ينقدُ نظامَ بطْليْموسَ في الفلك، واقترح عليه وجهَ النقد فِعلاً[٥]، وإن كان البطروجيُّ قد كتب كتابه في الهيأة (الفلك) بعد موت ابن طفيل[٦].

وكذلك اقترح ابن طفيل على تلميذه ابن رشد «تلخيصَ كتبِ أرسطو وتقريبَ عِبارتها»[٧]، فأتاح له فرصةَ القيام بعمل عظيم[٨] في تاريخ الفلسفة والفكر.

---

(١) Munk 410 - 11, Mieli 188 Enc.Isl. II 424 c (= III 9576) Sarton II 305, 354.

(٢) Sarton II 354.

(٣) طبقات الأطباء ٢ : ٧٨، Cf. Munk 412

(٤) Cf. Mieli 188.

(٥) Cf. Sarton II 16, 399, Munk 412

(٦) Munk 519.

(٧) المراكشي ١٧٥.

(٨) Sarton II 286 m.

سبيلُ فَلسَفَتِهِ

كان ابنُ باجُّه في حياته الخاصة مغرماً بالفارابي لانصرافِهما كِليْهما بالطبع عن الدنيا؛ أما في فلسفته فقد أراد أن يجعَل للفيلسوف نوعين من الحياة: نوعاً مبنياً على العقل وحدَه يتّبِعُه الإنسانُ حينما يكون وحدَه أو معَ أنداده من الفلاسفة، ثم نوعاً آخر يتّبعُه إذا كان مع العامة الذين يحتاجُ إليهم في حياته العَمَلية.

وأما ابنُ طفيلٍ فكان بعكس ذلك تماماً: كان في حياته الخاصة أميلَ إلى ابن سينا في مُخالطة الناس بعض المخالطة وفي تولّي أعمال الحكومة من وزارة وقضاء. ولقد بلغ مِن مُحاسنته للعامة أنه لم يشرَحْ هو بنفسِه فلسفةَ أرسطو بل أشار على تلميذه ابن رُشد بذلك؛ ولا هو حاول أن يكتُب آراءه في النظام الفلكيّ، بل أملى هذه الآراء كلَّها على تلميذه نور الدين البطروجي[1]. وأما في فلسفته (في رسالة حيّ بنِ يقظان) فقد اتّبع رأياً آخرَ: إنه أحبّ أن ينفُضَ الإنسانُ يدَه مرةً واحدة من العامة وأن يعيشَ وحدَهُ مستغنياً عنهم آمِناً شرَّهم نافضاً يدَه من إصلاحهم.

ولقد فاق ابن طفيل كلَّ مَنْ تقدمه من فلاسفة الإسلام في أنه أوجد «شِبْهَ نظام» فلسفي يقصه خُطوةً خطوة ويُلِمّ بجميع أطرافه. وامتازَ منهم أيضاً في انه صرف مُعظمَ جُهوده إلى ناحيةٍ واحدة في الفلسفة: إلى النشوء الطبيعي وتطوُّرِ التفكير في الإنسان، وبيانِ كيفَ أن الإنسان يتدرَّج ـ بالتأمُّل والفِكر ـ في المعرفة مِنَ الإحاطة بما حولَه من عالم المادة حتى يستطيعَ أن يتصل ـ من طريق العقل ـ بالله (لقد قصَد ابن طفيل أن يتصل من طريق العقل بالله ولكنه عجَز عن ذلك فانقلب إلى التصوف ليَعْرِفَ به الله).

غيرَ أن ابنَ طُفيل لم يستطعْ أن يتحرر من تفكير الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ـ لمكان التربية الدينية وأثر المجتمع ـ فإعجابه بابن سينا[2] مثلاً عظيم جداً، وما كتابُه

(١) راجع ما سبق، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) راجع ابن طفيل ب ١٤ . ١٥، ١٨، ٢١.

الوحيد الذي وصل إلينا ـ أو كتابُه الوحيد الذي ألّفه على الأصح ـ إلا وسيلةٌ «لِبَثّ أسرارِ الحِكمة المشرقية التي ذكَرها الشيخُ الرئيس أبو علي بنِ سينا. . . وأنّ مَن أراد الحقّ الذي لا جَمْجمة فيه فعليه بطَلبها والجِدِّ في اقتنائها».

وكذلك كان إعجابه بابن باجُّه أيضاً بالغاً، فإنه سار على خُطواته وترسّم آثاره[١]، فإن قصة «حيّ بنِ يقظان» قريبةٌ في غايتها القصوى ـ ترك العامة في ما يعتقدونه وفُقدان الأمل في جَذْبهم إلى الصواب ـ من رأي ابن باجّه في «تدبير المُتوحِّد»، إلا أنّ ابن طفيل زاد على ابن باجه في أنه نظر أيضاً إلى عادات المجتمع.

وهنالك مشكلةٌ وقف حِيالها جميعُ فلاسفةِ الإسلام مُقيَّدين بعقائدِ المجتمع فلم يستطيعوا إهمال البحث فيها (لئلا يُرْمَوْا بالتهاون في أمرِها وبالتالي في الزندقة، ولا هم استطاعوا أن يبدوا رأيَهم فيها صريحاً (حتى لا يُتهموا بالإلحاد والكفر): تلك هي «الصِّلة بين الدين والفلسفة، بين الشرع والعقل». وقد اعتقد ابنُ طفيل أنّ هذه الصلة إنما هي في الغاية فقط، أما الطريقان فمختلفانِ. لقد اعتقد أن الرجلَ الذي يَفهم الدين حقَّ الفَهْم وأنّ الرجلَ الذي يتصفَّحُ العالمَ ويفكّر في خلق الله يَصِلان ضَرورةً إلى نقطة واحدة. فمعرفةُ الله إذنْ يَصِلُ إليها الإنسانُ من طريق الدين الصحيح (الذي لا تفهَمُه العامة)، ومن طريق التفكير الصحيح (الذي لا تُطيقه العامة أيضاً). فنحن نجِدُ أن ابن طفيل قد جعل سبيل الدين وسبيل العلم مُختلفَيْنِ مُفترقينِ: لقد نفى الصِّلة بين السبيلين ولكن جَمَعَ بين غايَتيْهما. غير أن رجُلَ الدين الذي يَصِلَ (من سبيل الدين الصحيح) هو الرجل ذو اللب وذو الفطرة الفائقة؛ أما جُمهورُ الناس فلا يستطيعون الوصولَ إلى معرفة الله لا من طريق العقل ولا من طريق الدين.

ولكن ما يؤخذ على ابن طفيل أنه لما شعَر من نفسِه العجزَ عن معرفة الله من طريق البراهين المجرّدة، ثم لم تتأتَّ له تلك المعرفةُ من طريق المشّائين (آل أرسطو) انقلبَ مُتصوِّفاً وجارى الغزّاليَّ في بعض رأيه، فخالف في ذلك ما كان قد شرَطه على نفسِه من معرفة كلِّ شيء من طريق العقل. إنه قد قال في مطلع «رسالة حيّ بن يقظان»

(١) Ueberweg II 313, cf. Macdonald 252

(ص ٢١) عند الكلام على معرفة الله: «حتى استقام لنا الحقُّ أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وَجدنا الآنَ منه هذا الذَّوقَ اليسيرَ بالمشاهدة؛ وحينئِذ رأينا أنفُسنا أهلاً لوضع كلام يُؤثَر عنا..».

ولما عجَز ابنُ طُفيلٍ عن ذلك لم يجدْ بُداً من الرجوع إلى طريق أبي حامد الغزاليّ في الكشف حتى يستطيعَ أن يقول إنه عَرَف الله. ظلّت هذه القضيةُ حيث كانت من قبلُ: إنّ العقلَ عاجزٌ في ذلك عمّا قَدَرَت عليه النبُوَّةُ.

من كل ذلك نرى أن ابن طفيل من أولئك الفلاسفة الذين انصرفوا إلى التأمل وانحازوا إلى صفّ الذين عَرفوا الله من طريق الكشف بإشراق نورِ الله تعالى على قلوبهم بالمعرفة، فعُرفوا من أجل ذلك ـ في كتب الغربيين في الأكثر ـ باسم «الإشراقيين»[١]. من أجل ذلك لا نَعْجَبُ إذا نحن سمعنا دهبور يقول[٢]: إن ابن طفيل كان أكثر حباً للتأمل منه للتأليف. ولكن دهبور نفسَه لم يُصِبْ حينما قال[٣]: إن مَثَلَ ابن طفيل مَثلُ من يهوى الفلسفة من غير أن يتعمَّق فيها.

أما في ما سوى معرفة الله فكان ابن طفيل كابن باجّه يأخذ بالبراهين العلمية، وخصوصاً ما بُني منها على الرياضيات والطبيعيات.

فنونه:

قال عبد الواحد المرّاكُشي: «ورأيتُ لأبي بكرٍ هذا (يعني ابن طفيل) تصانيفَ في أنواع الفلسفةِ من الطبيعيات والإلٰهيات وغير ذلك... وكان قد صَرَف عِنايته في آخر عُمُره إلى العلم الإلٰهي ونبَذَ ما سواه». وكذلك ذكَر المرّاكُشي لابن طفيل شيئاً من الشعر[٤].

---

(١) Munk 413

(٢) ص ٢٤٩ P. 182

(٣) ص ٢٤٩ P. 182

(٤) المعجب ١٧٢، ثم ١٧٢، وما بعدها.

وذكر مونك (ص ٤١٠) أيضاً أن ابن طفيل اشتهر بأنه طبيبٌ ورياضي وفيلسوف وشاعر. وعن مونك أخذ أُبرفغ[١] فقال عنه إنه اشتهر كطبيب ورياضيّ وفيلسوف وشاعر. وكان قريباً من ذلك قول سوتر[٢]: «كان (ابن طفيل) فيلسوفاً شهيراً وطبيباً، واشتهر أيضاً بالرياضيات».

ولقول المراكُشي (ص ١٧٢): «وكان (ابن طفيل) قد صَرَف عنايته في آخرِ عُمُره إلى العلم الإلٰهي ونَبَذ ما سواه» قيمة خاصة تدلّ على اختصاص ابن طفيل في فلسفة ما وراء الطبيعة مُجاراةً لاتجاه الفلسفة المغربية عُموماً. إلا أن ابن طفيل كان أشدَّ فلاسفةِ المغرب تقيّداً بالاختصاص.

ويظهر أن ابن خَلِّكان[٣] قد نقَل عن المراكُشي ما ذكَره عن ابن طفيلُ عَرَضاً.

خصائصه العامة:

أولُ ما يصل إليه الدارسُ من أحوال ابن طفيل، بعدَ قراءة رسالة حيّ ابن يقظانَ، أنّ ابن طفيل كان مُحبّاً للانزواء والابتعاد عن الناس، وخصوصاً في أواخر حياته. ولقد كان قليل الهمة الناهضة للكفاح قليل الجرأة على إعلان رأيه على الناس. وهو في ذلك كلّهِ شديدُ الاحتقار للعامّة.

أما علم ابن طفيل فكان واسعاً جِداً وخصوصاً في الناحية الطبيعية، وفي «علم الحياة» على الأخص. ويبدو من رسالة ابن يقظان أنه اطّلع على أكثر ما خلّفه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاعَ بصيرٍ ناقدٍ. من أجل ذلك كان قديراً على الموازنة بين الآراء والمفاضلة بينها. وكان من مشاهير أهلِ العلم والأدب[٤].

ومع أن فلسفة ابنِ طفيل كانت ماديةً إلى أقصى حدود المادية، فإنه هو شخصياً كان تقياً.

أما أسلوبه فكان أسلوباً شائقاً، وهو في ذلك أشبه بالغزالي لِعُذوبة ألفاظه

---

(١) Ueberweg II 312

(٢) Suter 125

(٣) وفيات الأعيان (المطبعة الأميرية ١٢٧٥ هـ) ص ٥٥٧ (طبعة بيروت ٧: ١٣٤ . ١٣٥).

(٤) كتاب أعمال الأعلام ٢٦٤.

وحلاوة تراكيبه، وجميل قَصَصه. ولكن له أخطاء في الناحية القَصَصية ليس هنا محلُّ إيرادها وتِبْيانها.

وابن طفيل يرمُزُ في كتاباته، ذلك لأن «التحكُّم بالألفاظ ـ على أمر ليس من شأنه أن يُلفظَ به ـ خَطرٌ» (ص ١١٤، راجع ١٤٠ ـ ١٤١).

شعره:

ويبدو أن ابن طفيل كان أيضاً شاعراً (راجع المغرب ٢: ٨٥؛ الوافي بالوفيات ٣٧: ٤). ويبدو أيضاً أنه لم يكن شاعراً مُقِلّاً، إذ قال صاحب «المغرب»: وأشهرُ شعرِه وأحسنُه قولُه[١]:

أَلَمّتْ وقد هام المُشيحُ وهَوّما، وأسْرَتْ إلى وادي العَقيقِ مِنَ الحِمى[٢]
وراحتْ على نَجْدٍ، فراح مُنَجِّداً؛ ومرّتْ بنَعْمانٍ فأضحى مُنَعَّما[٣]
وجرّتْ على تُرب المُحَصِّب ذيْلَها، فما زال ذاك التُّرْبُ نَهْباً مُقسَّما[٤]
تَقَسَّمُهُ أيْدي التِجارِ لَطِيمةً، ويَحْمِلُهُ الداريُّ أيّانَ يمَّما[٥]

(١) الكلام هنا (الضمير المؤنث المستتر في الفعل ألمّت) كناية عن العزّة الإلٰهية، والمشيح: الجادّ في الأمور (القاموس ١: ٢٣٢) هو الصوفي (السائر في الطريق = طالب الوصول إلى الحقيقة: معرفة حقيقة الله. إنّ الله يمكن أن يعرف معرفة حق، أي بمعرفة آثاره في وجودنا الطبيعي ووجودنا الروحي، ولكن لا يمكن أن يعرف معرفة حقيقة، أي معرفة ذاته هو).

(٢) ألمّ: زار زيارة قصيرة أو مرّ بمكان ما مراً خفيفاً. هام: تحيّر، سار على غير هدى، عطش عطشاً شديداً، أحب حباً شديداً. المشيح (راجع الحاشية السابقة). أسرى: سار ليلاً. وادي العقيق في المدينة. الحمة كل شيء يجب على الإنسان أن يدافع عنه (بيته مثلاً).. المعنى الصوفي (الباطن): إن طالب الحقيقة سار سيراً طويلاً ثم تعب. وبعدئذ وجد نفسه في الحجاز (بدلاً من أن يصل إلى الله).

(٣) نعمان: واد في مكة وراء جبل عرفات.. ظن أنها في نجد فأسرع صاعداً إلى نجد. وخيّل إليه أنها في وادي نعمان فأسرع منحدراً نحو تهامة (شاطئ الحجاز. لأن الحجاز جبل).

(٤) المحصّب في مِنى (بكسر الميم) قرب مكة.

(٥) تُقَسِّمه (ضبطت في المغرب بضم ففتح وبشدة وكسرة. والأصح تَقَسَّمه بفتح ففتح وشدة وفتح، أي تتقسمه: يأخذ كل تاجر منه حصة ليجعلها بضاعة) التجار بتخفيف الجيم هم التجار بتشديد الجيم. اللطيمة القافلة تحمل المسك للتجارة. الداري الرجل (التاجر) من دارين (في البحرين)، وهي مشهورة بالمسك. أيان: أينما، إلى كل مكان. يمّم: قصد.

ولّما رأتْ أنْ لا ظلامَ يُكِنُّها، وإنّ سُراها فيه لن يَتكَتّما[١]،
أزاحتْ غَمامَ العَصْبِ عن حُرِّ وجهها فألقتْ شُعاعاً يُدهِشُ المُتوَسِّما[٢]
فكان تَجَلّيها حِجابَ جَمالِها كشمس الضحى يَعشى بها الطرف كلما[٣]

في هذ الأبيات نفحةٌ صوفية ظاهرة تَصِحُّ من ابنِ طُفيلٍ لأن العُنصَر الصوفيَّ العقليّ في قِصّةِ حيِّ بنِ يَقظانَ واضحٌ. ثم إنّ الأبياتَ جميلة: واضحةُ المعاني الظاهرة (بقطع النظر عن باطن معناها الصوفيّ) فصيحةُ الألفاظِ سهلةُ التركيبِ وعليها طلاوةٌ أيضاً، أي أنها عذبةٌ في التِلاوة.

وأراني أميل جداً إلى أن يكون محيي الدين ابن عربي قدِ اطّلع على هذه القصيدة لمّا نظم مقطوعته (ترجمان الأشواق ١٦ ـ ١٧، رقم ٤):

سلام على سلمى ومن حلّ بالحمى وحُقَّ لمثلي، رِقّة، أن يسلّما
وماذا عليها لو تردّ تحيّة علينا؟ ولكن لا احتكام على الدمى[٤]
سَرَوْا وظلام الليل أرخى سدوله فقلت له: «صبّاً غريباً متيّما[٥]
أحاطت به الأشواق شوقاً، وأُرصدت له راشقات اللحظ أيّان يمّما»[٦]

---

(١) أكنّها الظلام: سترها. اليسرى: المسير ليلاً.

(٢) العصب: نوع من البرود (ثياب حرير مطرَّزة بالذهب). المتوسم: المفترس (الذي ينظر ليتبين الأشياء). . لما رأت العزة الإلٰهية أن هذا «السائر» (الصوفي) مصرّ على أن يعرف الحقيقة (وهو مخلص) كشفت الحقيقة له عن نفسها فتولت ذلك الناظر (إلى الحقيقة) دهشة (تحيّر يذهل بالعقل فينسى ذلك الناظر بعد أن يفيق من هذا الاتصال ما كان قد رآه في الاتصال).

(٣) أنّ تجلّي الله للصوفي يدهشه إلى حد تمنعه الدهشة من تبين الحقيقة، كما أن الشمس حينما تعلو قليلاً فوق الأفق الشرقي (ويكون نورها ساطعاً جداً) تضعف البصر المادي في الإنسان كلما (حدّق ببصره فيها).

(٤) الدمية (بالضم): اللعبة، التمثال الصغير (المرأة الجميلة).

(٥) أرخى سدوله (ستوره): اشتد ظلامه. (كناية في التصوف عن فقدان المعرفة بالحقيقة الإلٰهية). الصبّ: المحب. المتيّم: الذي ذلله الحب وأمرضه.

(٦) أرصدت له راشقات اللحظ: جعلت النساء الجميلات له كامنة في أماكن مختلفة (تبدّت له العزة الإلهية في عدد كبير من مظاهر العالم الذي حولنا). أيان يمّما: إلى كل مكان نقصده (راجع التعبير نفسه عند ابن طفيل).

فأبدت ثناياها، وأومض بارق فلم أدر من شقّ الحنادس منهما[1]
وقالت أما يكفيه أني بقلبه يشاهدني في كل وقت؟ أما؟ أما؟

وإنّي لأزْعُمُ أكثرَ من ذلك: أزعُمُ أنّ مُحْيِيَ الدين بنَ عربيّ قد جعل مقطوعتَه هذه جواباً على مقطوعة ابنِ طُفيل. كان ابن طفيل يريد أن يشاهدَ «العِزّة الإلٰهية» في عالمِهِ الخارجيّ، فقال له ابن عربي: «أما يكفيكَ أن تُشاهدَها في عالمك الداخلي: في قلبك؟».

ومَعَ أن المقطوعتين من بحرٍ واحد (البحر الطويل: فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن) وعلى رَويٍّ واحد (حرف الميم)، فإن مقطوعةَ ابنِ عربي تظَلُّ أسهلَ وأوضحَ وأرقّ ثم أدلّ على الاتجاه الصوفي. لقد جاء ابنُ طفيل في مقطوعته بعددٍ من المعاني البعيدة من عالم الطبيعة وعالم الاجتماع (الحجّ والتجارة) وعالم المرأة خاصة وكانَ أكثر تكلُّفاً في تلك المعاني برُغم أنها تدل على مقدرة وعلى شاعرية. ولكنّ أبياتَ ابنِ عربي أحسنُ سبكاً وأعذب تِلاوةً وأكثر إصابة.

* * *

(١) الثنايا (جمع ثنية): الأسنان الأربع في مقدم الفم: اثنتان فوق واثنتان تحت. أومض لمع. بارق: برق. الحندس (بضم الحاء والدال) الظلام.

تحليل «حيّ بن يقظان»

يَغلِبُ على الظنّ أنّ ابن طفيل لم يؤلف سوى هذه الرسالة: قصة «حَيّ بْن يَقظَان». وعلى افتراض أنه ألّف غيرَها، فإن مونك يقول[١]: ولكنّ المؤلَّفَ الذي شهرَ ابنَ طفيل عندنا إنما هو رسالةٌ عرض (ابن طفيل) فيها فلسفَة عصره في شكل جديد مُبتكَر، حتى وصَفها (مؤرخو الفلسفة) بأنها قِصة فلسفية... ولقد حاول أن يُعالجَ فيها مُعضلةً طالما شَغَلَتْ بالَ الفلاسفة المسلمين، ألا وهيَ صِلةُ الإنسان بالعقل الفعال وبالله... أما طريقة معالجته لهذه القضيةِ فكانت بأنْ وَصف لنا شخصاً مُتَوَحِّداً لم يَعْرِف بيئةً اجتماعية ولا تأثّرَ بعاداتها ثم بيّن لنا كيف أنّ هذا «المتوحد» قد توصَّل من تِلقاءِ نفسِه وبغيرِ مُعينٍ سوى عقلهِ هو إلى أنْ يَعرِفَ جميعَ ما حوله من أدنى دَرَكاتِ الموجودات المادية الحِسّية إلى أعلى دَرَجات الوجود العقلي. وقد عَرَض ابنُ طفيل أيضاً في هذه الرسالة لتقسيمِ العلوم[٢].

ووَصَف الكاتب الإنساني الإسباني مرثيلينو مننديث بالايو كتابَ حَيّ بْنِ يَقظَانَ: فقال: «وليس في الآداب العربية كلِّها كتابٌ أحسنُ ابتكاراً ولا أغربُ. ثم إن ثمةَ مداركَ قليلةً في العبقرية الإنسانية لها مثلُ قيمته الجامعة البالغة. إن هذا الكتاب، في الحقيقة، خيالٌ نفساني ومِنهاجٌ للبحث معاً، ولكنْ في إطارٍ من الشعر[٣]».

---

(١) Cf. Munk 412 - 3, Renan 99, Ueberweg. II 313.

(٢) Cf. Sarton II 286, 354, Mieli 188.

(٣) Marceliono Menendez y Pelayo. Historia de las ideas esteticas de Espana, tomo I, volumen ii pag. 78; cf. Sarton II 354.

هذا النص أرسله إلى المستشرق الدكتور عبد الرحمن نيكل A. R. Nykl في رسالة مؤرخة في السادس من آذار من عام ١٩٤٧، بعد اطلاعه على الطبعة الأولى من هذه الدراسة.

والقِصة في الحقيقة لا تمثِّل حياةَ فردٍ ولكنها تمثّل تطوُّرَ الإنسانية في أدوارها المختلفة.

نظائر هذه القصة:

يرى سارطون أن «فكرة» هذه القِصة ليست جديدةً كلَّ الجِدّة، فإن ابن طفيل استعار اسمَ القِصة هذه «حيَّ بنَ يقظان»، واستعارَ اسمَ البطلينِ: أسالَ وسلامانَ. ويبدو فوق ذلك أن إطار القِصة نفسَه، لا مضمونَها يَرْجِعُ، إلى قصةٍ عربية قديمة ظلت مشهورة إلى وقتٍ قريب[١].

«غيرَ أنَّ ابن طفيل كان أولَ مَنِ استغلّ هذه القِصةَ استغلالاً قريباً من التمام وأولَ من عالج الناحيةَ الفلسفية منها، تلك الناحيةَ التي هي، على كلِّ حالٍ، القسمُ الجوهريُّ من الموضوع. إن ابن طفيل كان الخالقَ الحقيقيّ لهذه القصة وكان الذي لَفَتَ إليها أنظار العالم كله»[٢].

(أ) تنسب إلى حنينِ بنِ إسحاق قِصة سَلامان وأبسال، قيل نَقَلها من اليونانية. وتدور هذه القصة حول مَلِكٍ حكيم اسمه هرمانوسُ بنُ هِرَقْلَ كان يرغبُ في أن يكونَ له ولدٌ، ولكنه كان يكره مُباشرة النساء. فَعَرَض عليه وزيرُه الحكيمُ أن يأخذ شيئاً من ماء حياته ثم يجعَلَه في إناء ويُربّيه فيخرُج له ولد... ففعل. فلمّا رُزِقَ ولداً على هذا الشكل سمّاه سَلامانَ، وطلب له مُرضِعةً اسمها أبسال. فلمّا كَبِرَ الولدُ تعلَّق بأبسال واشتغل بها عن تدبير المُلك وطلبِ الحِكمة...[٣].

(ب) وقيل إن ابنَ الأعرابيِّ أوْردَ في كتابه الموسوم بالنوادر قِصة ذكَر فيها رجُلين وقعا في أسر قوم، أحدُهما مشهورٌ بالخير اسمُه سَلامانُ والآخرُ مشهور بالشرّ اسمه أبسالُ. ففُدِيَ سَلامان لِشُهرته بالسلامة وأُنقِذَ... وأما أبسالُ فلشهرته بالشرّ أُسِرَ حتى هَلَك[٤] ....

---

(١) Cf. Mieli 190; II 354 - 5.

(٢) Sarton II 354

(٣) تسع رسائل ص ١١٢ وما بعدها.

(٤) تسع رسائل ص ١٢٠.

(ج) وهنالك قِصة قيل إنها منسوبةٌ إلى ابن سينا نفسِه مُؤدّاها أن سَلامانَ وأبسال كانا أخَوَيْنِ شقيقين، وكان أبسالُ أصغرَهُما سِناً وقد تربّى بين يَدَيْ أخيه ونشأ صبيحَ الوجه عاقلاً مُتأدِّباً عالماً عفيفاً شجاعاً. وقد عَشِقَته امرأةُ سَلامانَ... فلما أبى عليها أرادتِ التغريرَ به ولكنه سَلِمَ. غيرَ أنها دبّرت قتلَه بالسُّمّ. فحَزِنَ سَلامانُ على أخيه أبسالَ واعتزلَ الملك وتعبّد فألهمَه الله الحقيقة فسَقى امرأتَه ومَن ساعدها على هلاكِ أبسالَ السُّم[١].

غيرَ أنّ هذه القِصَص كلَّها مَحكيّةٌ على سبيل الرمز، فسَلامانُ في القِصة الثالثة مثَلٌ للنفس الناطقة، وأبسالُ مثَلٌ للعقل النظري... وامرأة سلامانَ القوةُ البدنية الأمّارة للشهوة والغضب... إلخ[٢].

(د) وهنالك قِصة أخرى لابنِ سينا هي قِصة «حيّ بنِ يقظانَ»، حاصِلُها أن[٣] رجُلاً شيخاً خرج سائحاً من مدينة بيت المَقدس ليرى عجائبَ صُنْعِ الله في العالم. يقولُ ابن سينا في مطلع هذه الرسالة[٤]: «أمّا اسْمي ونَسَبي فحيُّ بنُ يقظَان. وأما بَلَدي فمدينةُ بيتِ المَقدس. وأما حِرفتي فالسِّياحة في أقطار العوالم حتى أحَطْتُ بها خُبراً، ووجّهني أبي، وهُوَ حَيُّ[٥]، وقد عَطَوْتُ[٦] منه مفاتيح العلوم كلها فهَداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زُوِيَتْ لي بسِياحتي آفاقُ الأقاليم» وفي هذه الرسالة يرى ابنُ سينا أن أبعاد الجسم غيرُ ذاتيةٍ.

وفي هذه القصة زهد وتصوف. وابن سينا يرمز عن مقاصده فيها رمزاً. وفي هذه القِصة أيضاً سُخط على أكثرِ طَبَقات البشر.

---

(١) تسع رسائل ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٢) تسع رسائل ص ١٢٣، راجع أيضاً ص ١١٩ وما بعدها.
(٣) رسائل ابن سينا استخرجها Mehren (حيّ بن يقظان، في ذخائر العرب، رقم ٨، ص ٤١ ـ ٥٣) القفطي ٤٢١.
(٤) القفطي ٤١٨ ٤١٨، راجع حيّ بن يقظان (ذخائر العرب ٨) ص ٤٥ ـ ٤٦.
(٥) حيّ بن يقظان (ذخائر العرب ٨) ص ٤٣
(٦) كذا في الأصل. عطا يعطو: مد عنقه ليتناول شيئاً عالياً. الاستعمال غريب ولكنه صحيح.

(هـ) وللسُّهرَورْدِيّ أيضاً رسالة قصيرة جداً اسْمها حيّ بنُ يقظانَ: كان شهاب الدين يحيى بن حَبَش السُّهرَورْدِيّ فيلسوفاً مُتصوِّفاً يقول بالحلول ويُتَّهم بالإلحاد وكان له أيضاً نشاط سياسي لم ترْضَ عنه الدولةُ الأيوبية. وقد قُتِل السُّهرورْدي من أجلِ ذلك في حَلَبَ في الخامسِ من رَجَبَ ٥٨٧ (١٩ تموز ١١٩١) فعُرف بالسُّهرَوَرْديّ المقتول، أو الحكيم المقتول، تمييزاً له من شِهاب الدين أبي حَفْصٍ عُمَرَ بنِ محمد السُّهروَرْديّ المتوفَّى سنة ٦٣٢ هـ (١٢٤٣ م).

أما حيّ بن يقظان للسُّهروَرْديُّ المقتول[1] فتنطوي على سياحةٍ روحية: يتخيَّل السُّهروَرْديُّ نفسَه فيها طائفاً بين مَغربِ الأرض ومشرِقها وبين الأرض والسماء ثم يشرحُ في تلك السِّياحة حالاً من الوصول (الاتصال بالألوهية). وهو يفعلُ ذلك بطريقة رمزية وأسلوب غامض يُشير فيه إلى عدد كبير من الآيات الكريمة المتعلقة بالأنبياء خاصة. وتتلخص سياحته بأنه لما وصل قِمّةِ جبل سينا ظن أنه وصل إلى المكانِ الذي يَصِلُ فيه إلى الله (لأن موسى كان قد صَعِد إلى قِمة جبل سينا فتجلّى الله عليه وكلّمه). ولكن السُّهرَوَرْديَّ يُدرِكُ أن فوقَ جبل سينا جبالاً كثيرة وأنّ وراء هذا الأبِ الروحي الذي خاطبه آباءً روحيين كِثاراً. ثم إن الذي كلَّم السُّهرَوَرْديَّ يُدرِكُ أن فوقَ جبل سينا أفهمه أنه يجب أن يعودَ إلى الأرض، ثم بشَّره بأنه سيَصِلُ إلى الله بعد ذلك.

ممَّا تقدم نجِدُ أن نظائرَ هذه القِصة لا تُشبِهُها في أسماء الأشخاص. بينما هي تُخالفها في الشكل القَصَصي وفي الغاية الفلسفية، وفي التفاصيل والآراء.

وبما أن جميع فلسفةِ ابن طُفيل وجميع آراءه العِلمية مذكورةٌ في هذه القِصة، فلا مَناص لنا ـ إذا أرَدْنا أن نفهَمَ فلسفة ابنِ طفيل فهْماً صحيحاً ـ من أن نُحللَ هذه القِصة تحليلاً موجزاً على الأقل.

(١) ذخائر العرب (رقم ٨) ص ١٣٥ ـ ١٣٨.

قصة حيّ بنِ يقظان لابن طفيل

تنقسم قصة حيّ بن يقظان لابن طفيل قِسمينِ مختلفَي الحجم:

أولهُما: قِسمٌ صغيرٌ جداً في ذِكْرِ السببِ الذي من أجله ألَّف ابن طفيل هذه القِصة؛ ثم فيه استعراضٌ لآراءِ نفَرٍ من فلاسفة الإسلام في الأغلب مع شيء من التحليل والنقد[1] لعددٍ من آرائهم: ثم الإشارة إلى أنه سيجري في تِبيانِ آرائه مجرى الرمز، وخصوصاً فيما يتعلق بالكلام على بُلوغ العقل الإنساني إلى إدراك الألوهية.

وثاني القسمين هو قِصة حيّ بنِ يقظان نفسِه: لقد تقلَّب حيُّ بنُ يقظانَ في سبعةِ أسابيعَ كل أسبوع منها سَبعُ سنواتٍ استطاع في خِلالها كلها أن يتربّى ويتعلّم ثم يبلُغَ بغيرِ معلِّم ولا مُعين، سوى عقلهِ هُوَ، معرفةَ كلِّ شيء من العالم المادي المحيط به، في مطلع حياته، إلى معرفة الله تعالى حينما بَلغ أشُدّه.

بعدئذ يخلُصُ ابن طفيل إلى ذكر رجلٍ نشأ نشأةً دينية بَحتاً، ولكنْ ساءه جهلُ قوْمهِ وما يتمسّكون به من الخرافات فهجَرهمْ والتقى بحَيِّ بن يقظان اتفاقاً في حديث طويل. وهنا يتعارفُ العابدُ الحقيقي والمفكّر، ويَرَيانِ أنهما وصَلا من طريقينِ مختلفينِ إلى غاية واحدة.

(١) إن كلمة (نقد) تعني تبيان الصواب والخطأ في الآراء مع تبيان قيمة تلك الآراء في تاريخ الفلسفة.

القسم الاول

(أ) سبب تأليف القصة:

إن صديقاً سأل ابن طفيل شيئاً من أسرار الحِكمة المشرقية التي ذَكَرها ابن سينا من الكشف عن حقائق «الوجود وما يراه أصحابُ المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية». وقد أحبَّ ابن طفيل أن يُحدِّث الناسَ عن اللهِ رمزاً فيقول: «إذ لا نجدُ في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماءً تدلّ على الشيء الذي يُشاهَد به ذلك النوعُ من المشاهدة». ثم ذَكرَ أن ابن سينا بَلغَت به الرياضة حدّاً ما، حتى عَنّتْ له خُلَسات من نور الحق كأنها بُروقٌ تُومِضُ ثم تخمُدُ... وهذه الأحوال تُنال من طريق الذَّوْق لا من طريق الإدراك النظري المُستخرج بالمقاييس وتقديمِ المُقدَّماتِ وإنتاج النتائج (المنطقية).

ثم يَضرِبُ ابنُ طفيل لنا مَثلاً يُبيّن الفرقَ بين الذي يُدرِك «ما بعدَ الطبيعة» بثاقبِ فكره والذي يُدرِك ذلك بالكشف والمُشاهدة فيقول:

«فتخيَّلْ حال من خُلِقَ مكفوف البصر إلّا أنه جيّدُ الفِطرة، قويُّ الحدْس... فنشأ مُذْ كان، في بَلدة من البُلدان، وما زال يتعرّفُ أشخاص الناس بها، وكثيراً من أنواع الحَيوانات والجمادات وشكلِ المدينة ومَسالِكها وديارها وأسواقها، بما له من ضُروبِ الإدراكات الأخر حتى صار يمشي في تلك المدينة بغيرِ وكيل... وكان يَعْرِفُ الألوان وحدَها بشرْح أسمائها..».

«ثم إنه - بعد أن حَصَل على هذه الرُّتبة - فُتِحَ بَصَرُه.. فمشى في تلك المدينة كلِّها... فلم يَجِدْ أمراً على خِلافِ ما يعتقده... غيرَ أنه حَدثَ له أمرانِ عظيمانِ أحدُهما تابعٌ للآخَر وهُما: (١) زيادة الوضوح... و(٢) اللَّذّةُ العظيمة».

«فحالُ الناظرين الذين لم يَصِلوا إلى طور الولاية هي حال الأعمى الأولى... وحالُ النُّظَّار الذين وصَلوا إلى طورِ الولاية... هي الحالةُ الثانية».

ويجبُ أن نُلاحِظ أنّ الكلام هنا يتناولُ «أهلَ النظَر» فقط، ويَعْني ابن طفيل بذلك «أصحاب النظر الفلسفي»، فإن أحد هؤلاء إذا لم يطّلِعْ بالمُكاشفة على ما بعد الطبيعة كانت حالُه حال الأعمى الثاقب الرأي؛ فإذا أضاف إلى ثَقابةِ رأيهِ الوصولَ إلى طَوْرِ المكاشفة كانت حالُه الذي أبصرَ بعد أن كان أعمَى.

أما العامّة وغيرُ الفلاسفة فابنُ طفيل لا يُشير إليهم هنا البَتَّةَ، وهُمْ لا يدخُلون في حسابه.

(ب) الفلسفة والفلاسفة:

كان التأليفُ الفلسفي ـ كما يقولُ ابن طفيل ـ معدوماً في المَغرب، وخصوصاً في «ما وراء الطبيعة» لا يظفَرُ بالسيرِ منه إلا الفردُ بعد الفرد. ومَنْ ظَفِر بشيء منه لم يُكلِّم الناسَ إلا رمزاً (خوفاً من الفُقهاء والعامة) ولأن الإسلام منع الخوضَ في نتائج المكاشفة.

ثم شاع المنطِقُ وشاع مَعَه علم الكلام، ولكن لم يَصِلْ إلى المغرب من كُتُبِ المشارقة وكتبِ اليونان ما يَنقَع الغُلّة (في الكشف والمُشاهدة) ولا نشأ في الأندلُس نفسِها أحدٌ من ذوي الفِطرة الفائقة قبل ابنِ باجّه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م).

١ ـ أرسطو:

ولم تكن الفلسفةُ التي وصَلتْ إلى المَغرب من كُتب أرسطو وافية بالمُراد من الكشف عن حقيقة اتصالِ العقل باللهِ وحقيقةِ المُشاهدة والحضور في طَوْر الوِلاية.

٢ ـ الفارابي:

ولم تكنْ كتبُ الفارابيّ أيضاً وافيةً بالمراد، وكان أكثرُها في المنطق. أما ما كان منها في الفلسفة الخالصة فكان كثير الشكوكِ والاضطراب، وخصوصاً في ما يتعلّق بالخلود بعد الموت. زعَم الفارابيُّ في كتاب «المِلة الفاضلة» (آراءِ أهل المدينة الفاضلة) أن النفوس

الشِّريرة تخلُد في العذاب. ثم صرّح في «السياسة المدنية» أنها مُنحَلّةٌ وصائرةٌ إلى العَدم، أنه لا بقاءَ إلّا للنفوس الكاملة. ثم وَصف في «كتاب الأخلاق» شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكونُ في هذه الدارِ... هذا مَع ما صرّح به من سوء مُعتقدِه في النُّبوَّةِ وأنها بزَعمه للقوّة الخيالية، وتفضيلِه الفلسفةَ عليها...

٣ ـ ابن سينا:

هو الفيلسوف الذي ألّف ابن طفيل كتابَه حيَّ بنَ يقظانَ لِشرح فلسفتهِ المعروفة بالحِكمة المشرقية.

إن كتاب «الشِّفاء» لابن سينا لا يَفي بالغاية التي يتطلَّبُ الناسُ الحِكمة المشرقية من أجلها. وتكفّل ابن سينا بشَرح كتب أرِسطو، ولكنْ لم يَعْتَنِ بكلِّ ما جاء فيها. وفي كتاب الشِّفاء أشياءُ لم تبلغْ إلينا عن أرسطو. ومَنْ قرأ كتُب ابنِ سينا فعليه أن يتفطَّن لباطنها وإلّا فهو لا يَصِلُ إلى الكمال. وقد أثبَت ابن طفيل لابن سينا وصفاً شائقاً للكشف والمشاهدة.

٤ ـ الصوفية:

وقد بلغَ الحلّاجُ وأبو يزيدَ البسطاميُّ وغيرُهما في التصوُّف حال المشاهدة والكشف. ولكنْ لم يكونوا ممن حذّقتهم[1] العلوم، ولذلك قالوا في تلك الحالِ بغير تحصيلٍ وباحوا بما رأَوْا تصريحاً، وأوهموا الناسَ إمكانَ حلولِ اللهِ في البشر. لقد قال الحلّاجِ: «أنا الحقُّ... وليس في الجُبّة إلا اللهُ». وقال أبو يزيد البسطاميُّ: «سُبْحَاني ما أعْظَمَ شأْني»!..

٥ ـ الشيخ أبو حامدٍ الغزّالي:

وبلغَ الغزّاليُّ في التصوُّفِ حال المُشاهدة أيضاً، ولكنْ لم يَبُح بمثل ما باح به الحلّاج

(١) كذا في جميع الأصول، وقد استغرب أحمد أمين ذلك (حيّ بنِ يقظان ٥٨، ح ٣) فقال: هو استعمال غريب لكلمة حذق، يستعمله ابن طفيل كثيراً. يقصد ابن طفيل: حذّق الأمر فلاناً: جعله شديد الحذق (الفهم والمقدرة) في العلوم وليس هذا المعنى في القاموس.

وأبو يزيد البسطامي، إذ كان ممن أدَّبتهُم المعارف وحذّقتهم العلومُ. ولذلك لم يَزِدْ بعد وصولِه إلى هذه الحالِ على أن تمثل بهذا البيت[١]:

وكان ما كان مِما لستُ أذكُرُهُ فظُنَّ خيراً ولا تسألْ عن الخبرِ

ويأخذُ ابن طفيل على الغزّالي أنه بَنى كتُبَه على عقليةِ الجماهير. ثم هو «يَرْبِطُ في موضعٍ ويحُلّ في آخَر، ويكفِّرُ بأشياءَ ثم ينتحِلُها». فمِن جُملةِ ما كفّر به الفلاسفة، مثلاً، إنكارُهم لحِشْرِ الأجساد وإثباتُهم الثواب والعِقاب للنفوس خاصةً. ولكنه عادَ فقال في أولِ كتاب الميزانِ إن هذا الاعتقاد هو اعتقادُ الصوفية على القطع. بعدئِذٍ أعْلن في «المنقِذ» أن اعتقادَه كاعتقادِ الصوفية. والغزّالي كثيرُ الرمز والإشارات في كتبه، حتى إنه لا ينتفعُ بها إلّا من وَقف عليها أو سَمِعها منه أو كان مُعَدّاً لِفَهْمها بالفِطرة الفائقة. منَ اضطرابهِ قولُه في أصناف الواصلين ـ البالغين حالَ الكشف ـ إنهم وقفوا على أن هذا الموجود (الله) مُتَّصِفٌ بصفةٍ تُنافي الوحْدانيةَ المَحْضَ.

غيرَ أن ابن طفيل يمتدحُ نظرية الغزّالي في الشكّ، ويقولُ: فإن من لم يَشُكَّ لم ينظُر، ومَن لم ينظُر لم يُبْصِرْ، ومن لم يُبْصِرْ بَقِيَ في العَمى والحَيْرة.

٦ ـ ابن باجُّه:

ويَقْدِرُ[٢] ابن طفيل أن ابن باجُّه بلَغ رُتبة «الاتصال العقلي»، ولكن بطريق العلم النظري والبحث العلمي لا بطريق الذوق والمُشاهدة الذي عابه ابنُ باجّه على الغزّالي. فابن باجّه يعتقدُ، إذن، أنّ فَهْمَ حقيقة الوجودِ يكون بالعقل والتفكير لا بالتأمُّل (الخيالي) وإماتة الحواسّ. غير أنه لم يُفسِّرْ هذه المرتبةَ التي عرَفها.

ولم يكنْ في زمن ابن باجَه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) في الأندلُس من هُوَ أثقبُ ذِهناً وأصحُّ رَوِيَّةً منه، ولكنه مات قبل أن يقول كل ما عرفه، وأكثر كتبه ناقصة أو وجيزة العبارة أو معقدة التركيب. ولقد كان وقته يضيق عن ترتيب عبارته على وجهها الأكمل.

---

(١) البيت لابن المعتز.

(٢) قدر (بفتح الدال) الأمر يقدره (بكسر الدال): بين قيمته وحكم فيه بعد تدبّر وتفكير.

وابن طفيل لم يلقَ ابن باجّه شخصياً.

٧ ـ معاصرو ابن طفيل[١]:

وهُنالك نَفرٌ من الحُكماء عاصروا ابن باجّه، وقيل إنهم كانوا في مِثل دَرجته ولكنْ لم يرَ ابنُ طفيل لهم تأليفاً. ثم يقول ابن طفيل: «وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فَهُم بعدُ في حدّ التزايد أو الوقوف على غير كمالٍ ـ ويبدو أن ابن طفيل عَنى بهذه الجُملةِ ابن رُشد، كما استنتج رينان[٢] ـ أو ممن لم تصِل إلينا حقيقةُ أمره».

(١) Cf. The Islamic Quarterly, vol. 2, No. 2, P. 100 - 116.

(٢) Renen 18 -19.

القسم الثاني

قِصة حيّ بن يقظان

مسرح القصة:

جعل ابن طفيل قِصته تدور في جزيرةٍ من جزائر الهند التي تحت خطّ الاستواء، لأن تلك الجزيرة أعدلُ بِقاع الأرض هواءً وأتمُّها لشُروق النورِ الأعلى عليها استعداداً.

ويَعرِضُ ابن طفيل هنا لشيء من مبادئ الفلك والطبيعيات فيها: إن الشمس كُروية - وإن الشمس أعظمُ من الأرض كثيراً. ولكنه يقول: «إن الشمسَ بذاتها غير حارّة»، و«إن الأرض ساكنة».

ثم يتكلّم على «الحرارة» فيرى أنها تنشأ من الحركة ومن مُلاقاة الأجسام (الاحتكاك) ومن الإضاءة، فإن الحرارة تتبعُ الضوء (الإشعاع). وأما الأجسامُ الشفافة فلا تقبلُ االإضاءةَ (لأن النور يخترقها فلا ينعكس عنها). ويلاحِظُ ابن طفيل أن طبقة الهواء القريبة من سطح الأرض تكون أسخَنَ من الطبقات العُليا. وكذلك يرى أن خط الاستواء - على خِلاف ما يراه جُمهور الفلاسفة - ليس فيه حرٌّ مُفرِط ولا بَرْد مفرط. بل إن أحوال الجوّ فيه مُتشابهةٌ دائماً[1].

وهو يرى أن الحرّ يكون على أشدّهِ حينما تُسامِتُ الشمسُ رؤوسَ الساكنين في بُقعة ما (حينما تُرسل أشِعّتها على زوايا قائمةٍ) حينئذٍ يكثرُ النور هناك وتكثرُ بالتالي الحرارة. ولاحظ ابن طفيل قانون انعطافِ (انكسار) النور حينما ذكرَ أن الشمس تُضيء من الأرض قِسماً أعظم من نِصفها.

---

(١) الاختلاف بين درجتي الحرارة في الليل والنهار وفي الشتاء والصيف قليل.

تولُّد حيّ بن يقظان:

يسوق ابن طفيل تولُّدَ حيّ بنِ يقظانَ من طريقين: من طريقِ الولادة الطبيعية المألوفة، ومن طريق النشوء الطبيعي المُرْتَجل.

لم يشأ ابن طفيل أن يَصدِمَ عقيدةَ المتدينين فزعَم أن مَلِكاً كانتْ له أُختٌ فعَضَلها (منعها الزَّواج) فتزوّجت قريباً لها اسمُه «يقظانُ» سرّاً. فلمّا وَضعت وَضعت طِفلاً خافتِ الفضيحة فجعلت هذا الطفلَ في تابوتٍ (صُندوق) وألقَتهُ في البحر، فحمله البحر إلى جزيرةٍ مُجاورة... ولقدِ استغلَّ ابن طفيل هنا قِصة موسى عليه السلام حينما وَلدتْه أمُّه وخافتْ عليه من فِرعون فوضَعته في تابوتٍ وألقته في اليمّ. غير أن جميع القرائن تدلّ على أن ابن طفيل لا يَقصِدُ أنْ يَقصّ ولادة «حيّ بن يقظان» على هذا الشكل، وإنما هوَ ذكَرها وقدّمها أولاً تجنُّباً لسخط الفقهاء.

أما رأيُ ابن طفيل الحقيقيُّ فهو أن «حيّ بن يقظان» تولَّد تولُّداً طبيعياً مُرتَجلاً، فإن طينةً في أرض تلك الجزيرةِ تخمّرت على مرّ السنين وامتزجت فيها العناصر الأربعة (الحرارة والبُرودة والرُّطوبة واليُبوسة) امتزاج تكافؤٍ وتعادلٍ حتى أصبحت مستعدة لقَبولِ الحياة. حينئذ تعلّق بها الروح الذي هو من أمرِ الله ودبّت فيها الحياة. وما زالت هذه الحياةُ تدِبّ في هذه الطينةِ المختمرة على ترتيبٍ مخصوص حتى تخلّق فيها جَنينٌ ما زال ينمو ويكتملُ حتى انشقّتْ عنه تلك الطينةُ بشراً سَويّاً.

منشأ حيّ بن يقظان:

وسواءٌ علينا أقَبِلنا أن يكونَ حيُّ بن يقظانَ قد وُلِد من أبَوَيْنِ ثم أُلقِي في تابوتٍ حَمَله إلى جزيرةٍ قريبة (وذلك ما لا يعترض عليه رجال الدين، ولكنه ليس رأي ابن طفيل)، أم أنه تولَّداً طبيعياً (وهذا ما حَرَص ابن طفيل أن يؤكده في جميع قصته)، فإن هذا الطِفلَ كان مُحتاجاً إلى عنايةٍ أولى. ولقدِ اتفق أن يكون في الجزيرة التي تولَّد فيها حيّ بن يقظان ظَبيةٌ فقدت طَلاها (وَلدها) فاحتضنت هذا الطفل وأخذت بإرضاعه والعناية به.

أدوار حياته:

اهتم ابن طفيل في الدرجة الأولى بالحياة العقلية لحيّ بن يقظان أو بما يتصل بها من الحياة الطبيعية اتصالاً وثيقاً فقط. ولقد قسَم ابن طفيل حياةَ حيّ بن يقظان سبعة أقسام أو أدوار سمّاها «أسابيعَ»، وجعل كلَّ أُسبوع[سَبْعَ سَنوات فتمّ التطوُّر العقلي لحيّ بن يقظان في خمسين عاماً.

١ ـ الأسبوع الأول: مِن ولادتهِ إلى قبيل موت الظبيةِ (سبعُ سنوات): أرضعتِ الظبيةُ حيَّ بن يقظان عامَينِ كامِلينِ، فلما مَشى وخرجت أسنانه أخذ يَتبعها إلى مواضع الشجر المثمر فتُطعِمه ما تَساقط من ثمرها الناضج. وكان إذا نازَعته نفسُه إلى اللبن (الرَّضاع) أزوَتهُ[1] ـ (أي أبعدَتْه عنها) ـ وأوردته الماءَ من العيون والأنهار.

في هذا الدَّوْر تعلَّم حيّ بن يقظان مُحاكاة أصواتِ الحيَوان في أحوال الاستِصراخ والاستِدفاع والاستِدعاء... وحدَثتْ عنده عاطفةُ الأُلفةِ لبعض الحيَوان والكُره لبعضه الآخر. وكذلك نَظر حيّ بن يقظان فوجد أن الحيَوانات مكسوَّةٌ بريشٍ طبيعي أو صوف طبيعي إلخ، وأن لها قُروناً ومخالبَ تدافع بها عن نفسِها. فجعل هو يستُر عَوْرته بوَرق الأشجار، ويُجدِّد هذا الورَق كلّما ذبَل. ثم اتخذ له عصاً يدافع بها عمّا في حَوْزته (لتنفير الحيَوانات عن أن تسلُبَه بعض طعامه).

٢ ـ الأسبوعان الثاني والثالث (من السنة الثامنة إلى السنة الحاديةِ والعشرين من عمره).

---

(١) من العجيب أن الدكتورين جميل صليبا (ت ١٣/ ١٠/ ١٩٧٦) وكامل عياد أثبتا هذه الكلمة بالراء أروته لا بالزاي مع أن المعنى واضح جداً، إن الظبية كانت تريد أن تفطم حيّ بن يقظان. وبين يدي الآن الطبعة الرابعة من حي بن يقظان التي أخرجاها هما سنة ١٩٤٠، ولا تزال هذه الكلمة المهمة مثبتة عندهم خطأ (ص ٨٨). وكذلك أورد أحمد أمين ذخائر العرب رقم ٨، ص ٧٢) هذه الكلمة «أروته» بالراء المهملة، وذلك لأنه نقلها عن طبعة دمشق، فقد ذكر أحمد أمين هذه الطبعة (ص ٥) ووصفها بأنها «طبعة أنيقة».

في مطلع الأسبوع الثاني ماتت الظبيةُ. فلما رآها حيّ بن يقظان ساكنةً لا تتحرّك ولا تُجيب النداء، وهو لم يرَ في أعضائها الظاهرة تبدُّلاً ولا تغيُّراً؛ ولما يئِسَ من أن يُعيدها إلى حالها الأولى خَطر له أن يبحث في داخلها عن العِلَّة التي أصابَتها بهذا الجمود.

فكّر حيٌّ في أنه يشعرُ بشيءٍ يَنبِضُ في صدره ثم هو لا يشعرُ بذلك النَّبض الآن في صدر الظبية. فاستنتج أن العِلّة التي يجب أن تكون قد نَزَلتْ بذلك الشيء. فأعدَّ عدداً من الآلاتِ من الحجارة والقصَب لِشقّ صدر الظّبية، فلما وصَل إلى القلب وجَد فيه تجويفين اثنين أحَدُهما إلى اليمين (وكان فيه دمٌ جامدٌ أسودُ) والآخر إلى اليسار ليس فيه شيء. فظنَّ أن الشيء الذي يطلُبه (أي الروح ـ الحياة) كان في هذا التجويف الأيسر، ثم ارتجل بعد أن «مات» الجسدُ[1]. ثم إن الجسد أنْتَنَ فكرِهَهُ حيٌّ بن يقظان، ولكن لم يَعرف كيف يتخلّص منه. وهنا رأى غُرابَين قَتل أحدُهما الآخرَ ثم دفَنه، فتعلَّم ذلك من الغُراب ودفَن جُثّة الظبية (ولا ريبَ في أن ابنَ طفيل استمدّ ذلك من قِصّةِ قتل قابيلَ لهابيل، وكيف أن قابيلَ ضاقَ ذَرْعاً بجُثة أخيه حتى رأى غُرابين يقتَتِلان... راجع القرآن الكريم ٣٤: ٥ في سورة المائدة).

في هذا الدَّوْر المزْدَوج تصفَّح حيٌّ بن يقظان أنواع الحَيوان وأدرك أنْ ليس له شبَهٌ بينَها. وكذلك عَرَف النار وعَرف فِعْلها؛ فقدِ اتفق أن انقدحَتْ نارٌ فعَجِب حيٌّ من منظرها فمدَّ إليها يده يريدُ أن يختبرَها ما هي فأحرقتهُ. فأخذ منها قَبساً وحمَله إلى مأواهُ تُنير له في الليل وتمنحُه الدِّفءَ. وجرَّب أن يُلقِي فيها أشياءَ كِثاراً فأحرقَتْها. وكان قد ألقى فيها شيئاً من حيَوان البحر فرأى له رائحةً طيبةً وطعْماً ألذَّ من طعمِ اللحم النَّيءِ، فتعلَّم طبخَ الطعام.

وطال إعجابُه بالنار ورآها دائماً تتحرَّك إلى فوق فغلَب على ظنّه أنها من جملة الجواهر السماوية. ثم سَبق إلى نفسِه أن يكون هذا الشيءُ الذي ارتحَل من قلب الظبيةِ لما ماتتْ كان يُشبه هذه النار، إذ تذكَّر أن كلَّ حيّ حارُّ الجسَد ليّنهُ، وأن كل حَيوانٍ

(١) لم يكن ابن طفيل يعرف حقيقة الدورة الدموية ومكان القلب فيها.

مَيْتٍ باردُ الجسَدِ يابسهُ. حينئذٍ جرّب تشريح الحيوانات حيّةً فكان إذا وصل إلى قلبها مدّ إصبعَه إلى أحد تجويفَيْه فشعرَ ببُخارٍ حار، فإذا خرج هذا البُخار من القلب برَد الحيوان وسكَن (مات). وقد جَعله هذا يظنُّ أنَّ الحياةَ مركزها في القلب وأنها ليست شيئاً سوى هذا البخار اللطيف الحار. ثم استنتج أن جميع الحيوانات مهما تختلِفْ في أشكالها فإنها متفقةٌ في هذا الشيء الواحد الذي هو «الروح».

وفي هذا الدور المُزدوج أيضاً تعلّم حيّ بن يقظان استعمال الأدوات المختلفة لصيْد البر والبحر، أو ما يصلحُ للقطع وللثَّقْب إلخ؛ وتعلَّم البناء (بناء الأكواخ) لحفظ غِذائه المُدَّخر كيلا يسطوَ عليه حَيوانٌ. ثم تألَّف عدداً من الحيوانات ليَصيدَ عليها غيرها، وتعلّم الاكتساء بجُلود الحيوان. ثم إنه اكتشف أيضاً أنَّ لهذا «الروح» أعمالاً مُتنوِّعةً، فهو في العين نظرٌ وفي الأذُن سَمْعٌ الخ (عَرف قُوى النفس). ولكنه كان لا يزالُ يعتقد أن القلب مركزُ الحياة، مع أنه جَعل الدِّماغ مكاناً وسَطاً تتوزَّعُ منه الأعصاب فتستمِدُّ من الدماغ الروح الذي يُمكِّن العين من البصر والأذُن من السمع، الخ.

٣ ـ الأسبوع الرابع (من ٢٢ سنة ـ ٢٨ سنة).

في هذا الدور جعل حيّ بن يقظان يلاحظ العالم الماديّ الذي حولَه، فعَرف أنواع الحيوان والنبات والجماد ولاحظ ما بينها من أوجهِ الاختلاف والاتفاق وما يطرأ عليها من التبدُّل الطبيعي وأدرَك عدداً من خصائصها. وقد عرف أن الجماد والنبات والحيوان تتفقُ كلُّها في أن لها امتداداً (طولاً وعرضاً وعُمقاً)، أي أنها أجسام. وكذلك لاحظ أنها كلَّها تتحرك، إلّا أنَّ حركةَ الجماد مُقْتسَرَة، إمَّا إلى أعلى كالنار والهواء، وإما إلى أسفلَ كالحِجارة وما شابَهها. غير أن حركةَ الحيوان تكون بالإرادة. وللنباتِ أيضاً نوعٌ من الحركة.

أما النباتُ والحَيوان خاصةً فأوجهُ الشبه بينهما أكثرُ، فإنهما يتفقانِ بالاغتذاء والنموِّ أيضاً.

وبعدئذٍ عاد حيُّ بن يقظان وتأمَّل الموجوداتِ كلَّها فظَهر له أنّ الموجوداتِ الماديَّةَ كلَّها أجسامٌ، وأن كلَّ جسمٍ مُؤلَّف على الحقيقة من شيئين: من جسمٍ ومن مَعنىً زائدٍ

على الجِسمية (وهو صورته): إن الجسمية نُدرِكُها بالحِسّ؛ وأما المعْنى الزَّائدُ على الجسمية فإنما نُدْركُه بنوعٍ من النظر العقلي. وبما أن كلَّ شيء يختلفُ من كلِّ شيءٍ آخر بصورتهِ لا بجسميته، ثَبَتَ عِندَه أن هذا المعنى الزائدَ على الجسمية هو المهمُّ في الأشياء، وهو الذي يسمّى في الحَيوان النَّفسَ الحيوانيةَ، وفي النبات النفسَ النباتيةَ، وفي الجمادِ الطبيعية. حينئذٍ صَرف هِمّته إلى التأمُّل في «النفس» فقط.

وخَرج من ذلك كلّهِ بأنّ لكل جسمٍ مادةً وصورة، ولا يمكِنُ لإحْداهما أن توجَد (في عالمنا) مُنفصلةً عن الأخرى. غيرَ أن ٱلهَيولى أو المادة الأولى تكونُ عاريةً عن الصورة جملةً (في خَيالنا فقط).

حينئذٍ فكَّر في أمر تبدُّل الصُّور المختلِفة على المادة الواحدة (ماء، ثلج، ماء، بخار، الخ) فانصرَف ذِهْنُه إلى أنه لا بدّ لكل حادث من مُحدِثٍ. ثم نظَر إلى جميع الصُّوَر الموجودة في عالمنا فألفاها كلَّها مُحدثةً، وبالتالي مُفتقرةً إلى فاعل. وهذا الفاعلُ يجب أن يكون خارجاً عن الأجسام التي يفعلُ فيها. وهكذا اتَّجه إلى التفكير في هذا الفاعل، وهل هو واحدٌ أم أكثر من واحد؟ وأخيراً ثبَتَ عندَه أن هذا الفاعل واحد مُختارٌ (هو الله)، فاطّرحَ النظَر في الأجسام التي حولَه وجعل يُفكّر في الأجسام السماوية.

٤ ـ الأسبوع الخامس (من ٢٩ سنة إلى ٣٥ سنة).

في هذه الأثناء كان حيُّ بن يقظان قد عَلِم أن السماء وما فيها من الكواكب «أجسامٌ»، ذلك لأنها مُمتدة في الأقطار الثلاثة ـ في الطول والعَرض والعُمق. حينئذٍ أخذ يُفكِّر في السماء: أمتناهيةٌ هي أم غيرُ متناهية؟ فاستنتج أنها متناهيةٌ لأنها جِسمٌ، والجسمُ لا يكون جسماً إلّا إذا فُرِضت فيه الخطوطُ. وكلُّ ما فُرِض فيه خُطوطٌ فهو مُتناهٍ.

فلمّا أدرَك أن جسمَ السماء مُتناهٍ أراد أن يَعرِف على أي شكل هو. نظَر إلى الشمس والقمر والكواكب فرآها كلّها تطلُع في المشرق وتغرُب في المغرب، ولاحظ أن الكوكبَ التي يطلعُ فوق رأسه تماماً يَرسِم دائرةً أكبرَ من تلك التي يَرسُمها الكوكبُ الذي يطلعُ عن يمينه أو شماله. وكذلك لاحظ أن الكواكبَ التي تطلعُ معاً ـ ولو كانت

على أفلاكٍ مُختلفة، فوقَ رأسه أو عن يمينه أو شماله ـ فإنها تغربُ معاً أيضاً. ثم إن كلَّ كوكبٍ يظهرُ لعينيه في كلِّ حينٍ بحجم واحدٍ. فاستنتج من ذلك كلهِ أن كلَّ كوكب يكون دائماً ـ في أثناء سيره ـ على بُعدٍ واحد منه، أي أنه يسير في فَلك مُستدير. وهكذا استنتج حيُّ بن يقظان أن السماء كُرَوية. ثم استنتج أيضاً أن هُنالك أفلاكاً كثيرة كلَّها مُضمَّنةٌ في فلكٍ واحد مُحيط بها، وهو الذي يُحِّكها كلِّها حركةً واحدة. وكذلك اعتقد أن السماء، بما فيها، تُشبهُ حيواناً كبيراً، وأن ما فيها من الأفلاك مُتصِلٌ بعضُه ببعض كاتّصال أعضاء ذلك الحيوان.

بعدَئذٍ تفكَّر في العالم بجُملته: أهو شيءٌ بعد أن لم يكن أم أنه قديمٌ لم يَسبقه زَمن؟ فقال في نفسِه: «إن وجوداً غير مُتناهٍ باطل» (قياساً على نظريته في الأجسام) فاعتقد أن العالم حادثٌ، وأنه مُحتاجٌ إلى مُحدِثٍ. هذا المحدثُ لا يمكن أن يكون جسماً، لأنه لو كان جسماً لكان حادثاً ولاحتاج إلى مُحدث آخَر، وهلُمَّ جَراً إلى غير نهاية. وهذا أيضاً شيء باطل. فمحدِثُ هذا العالم، إذن، ليس جسماً وعلى هذا لا يمكن أن يُدرَك بالحِس ولا بالتخيُّل. وبما أنَّ حركة الأفلاك لا نِهاية لها ولا انقطاع، فإنها لا يمكن أن تكون حركةً مُنبعثة من الأفلاك نفسها، لأنها لو كانت كذلك لكانت مُتناهية. وهكذا صحّ عندَه وجودُ مُحرِّكٍ لهذا العالم هو مُوجِدُه. وهو بَريء من المادة، إذ ليس هو بجسم ولا داخل في جسم ولا خارج من جسم، بل مُنزَّه عن صِفات الأجسام كلها. ثم إن هذا الفاعل للعالم مُريدٌ مُختار وأنه عِلَّةٌ لهذا العالَم وسابقٌ عليه بالذات (لا بالزمان ـ لأن الزمان من جُملة العالم): مثال ذلك (لو أنك أخذت بيدك جسماً ما ثم حرّكتَ يدَك، فإنَّ الجسم الذي تُمسِكه بها يتحرَّك أيضاً معَها. بذلك نرى أن حركةَ هذاالجسم ليست متأخرة عن حركةِ اليد بالزمان ـ لأنهما في الحقيقة يتحركان معاً ـ ولكنها متأخرةٌ عن حركةِ اليدِ بالذات، لأن حركةَ اليدِ كانت علةً لحركة ذلك الجسم).

بعدئذٍ تصفّح جميع الموجودات وجميع أصناف الحيوان فرأى ما فيها من بديعِ الصَّنعةِ وحُسن العِناية، فكلُّ شيء في مَكانه وهو، فوقَ ذلك، يقومُ بنفعٍ خاصّ مقصود. فأيقن حينئذٍ أن هذا العالم، صُنعُ قادرٍ مُريد مُختار هو في أعلى درجات الكمال، بَريئاً من جميع نواحي النَّقص.

٥ ـ الأسبوعان السادس والسابع (من ٣٦ ـ ٤٩ سنة).

في هذا الدور المزدوج أيضاً بلغ حيّ بن يقظان أشُدّهُ:

(يبلُغُ الإنسانُ أشُدَّه إذا بلَغ تمام قوّته وعقلِه ورأيه، وذلك في نحو الأربعين من عُمرهِ على ما ورَد في القرآن الكريم في سورة القَصَص خاصة عند ذِكْرِ موسى: «ولما بَلَغَ أشُدَّهُ واستوى آتيْناه حُكماً وعِلْماً...» (١٤: ٢٨)؛ أو في سورة الأحقاف إذ يَرِدُ ذِكرُ الإنسان عُموماً: «... حتى إذا بلَغَ أشُدَّهُ وبلغ أربعين سَنَةً قال: قالَ رَبِّ أوْزِعْني أن أشكُرَ نِعْمَتك...» (١٥: ٤٦).

(وقد عَرَف اليونان هذا التعبيرَ باسم «أخْما» فكانوا يقولون: «وبلَغ الإنسانُ أشدَّه في زَمنِ فلانٍ أو في الأعوام الفلانية، الخ». ولقد مرَّت هذه الكلِمةُ إلى الإنكليزية، *achme* أيضاً، ولكن هاتين اللفظتين أصبَحَتا الآن غريبتينِ، لا تُستعْمَلانِ. أما الكلمة الإنكليزية المستعملة فهي *acme* وعلى قِلّة أيضاً[١].

(ونحنُ نجدُ من الطبيعي أن يتحوَّل حيٌّ بن يقظان الآن إلى البحث عن أمورٍ ما وراء الطبيعة).

* * *

ترَك حيٌّ بن يقظان الآنَ العالَمَ المحسوس وانتقل إلى البحث في ماهِيّة العالم المعقول. ولمّا بدأ بإدراكِ «المعقولات» (الصُّوَر المجرَّدة المطلقة) عَلِم أنه لم يُدرِكها بحواسِّه، إذ أنها غيرُ محسوسة فلا تقعُ تحت الحِسّ؛ ولكنْ يجبَ أن يكون قد أدركها بشيء من جنسِها، أي بشيء غير محسوس ـ «بذاته». حينئذ أراد أن[٢] يَعرِفَ إذا كانت

(١) راجع في ذلك كله Oxford Dictinary 1: 78, 81

(٢) حواسّ الإنسان تدرك الأشياء المادية. وكل حاسة تدرك ما يخصّها (العين تبصر فقط، والأذن تسمع فقط). أما ذات الإنسان فتدرك المعقولات المجرّدة، أو هي تجرد الصور من المحسوسات. ولكن الإنسان لا يستخدم في هذا الإدراك عضواً معيناً (عيناً، يداً، أنفاً، الخ).

«ذاتُه» هذه ستَفنى إذا اطّرحَت البَدن (إذا هو مات). ولكنه قال: بما أن هذه «الذاتَ» قد أدركتْ أَشياءَ غير محسوسةٍ ولا مُتصلة بجسم، فيجب أن تكون هي أيضاً غير محسوسة ولا متصلة بجسم، ولذلك يستحيل عليها الفناء.

ثم تبين له أن الموجود الأول (صانعَ هذا العالَم = الله) مُتصِفٌ بصفات الكمال، ولذلك وجَب أن يكونَ هو أيضاً غير مُتصلٍ بجسم. لذلك لا يمكن إدراكُه بالحواسّ بل بالذات. غيرَ أن هذه الذات لا يمكن أن تُدرَك الله عادةً ما دامتْ في البدن، ولكنّ النفسَ الزكيَّةَ (الصالحة الطاهرة) تُدْرِكُه حَتماً إذا فارقتِ البدن.

وهنا تسائلَ: هل من سبيلٍ إلى معرفة هذا الوجود الأولِ قبل أن تطّرحَ النفسُ البدنَ نهائياً؟ فقال: نعمْ، إذا استطاعت أن تطّرِحَ جَسدَها مؤقَّتاً! ـ بل لقد ذهب إلى أبعدَ من هذا فقال: إنّ النفسَ لا تستطيعُ إدراكَ الموجودِ الأوّلِ بعد أن تُفارق الجسدَ نهائياً إذا لم تكنْ قد بدأت بمعرفتهِ قبل أن تُغادر جسدَهَا. فإذا هي لم تَعْرِفهُ في حياتها الدُّنيا، فإنها لن تَعرِفَهُ في حياتها الأخرى «فإنّ من خُلِق مكفوفَ البصرِ لا يمكن أن يَشتاق إلى صُوَرِ الموجوداتِ، لأنه لا يعرفُها، ولكنْ مَنْ وُلِدَ بصيراً ثم عَمِيَ كان كثيرَ الاشتياق إلى ما عَرف في أيام إبصاره». وكذلك النفسُ: إذا عَرَفتِ الموجود الأول الآن اشتاقت إليه في الحياة الأخرى وطلبَت رؤيته. فإذا استطاعت رؤيته كانت سعيدة، وإلا فإنها تبقى هناك في ألم وعذابٍ. إلا أن هذه الحالَ قاصرةٌ على البشر.

من أجل ذلك كلّه حاولَ حيُّ بن يقظان أن يقترب في حياته الدنيا من الحال التي اعتقد أنه سيصيرُ إليها بعد الموت؛ ثم أراد أن يُدركه الموتُ وهو يُشاهدُ الموجودَ الأول لكي تتّصل مُشاهدته وتدومَ بعد الموتَ.

جعل حيّ يُديمُ الفكرَ في الموجود الأول، ولكنه كان إذا طال عليه الوقتُ شعرَ بجوعٍ أو عطش أوِ احتاج إلى دفع الفُضول من جَسده، أو اتفق أن سَمِعَ صوتاً فَتَنَبَهُ حينئذٍ حواسَّه وتنقطع مشاهدته. فَأراد أن يجدَ سبيلاً يضمَنُ له تحقيق غايتهِ على الوجه الأكمل. نظرَ إلى جميع الموجوداتِ فرآها كلَّها (من الجماد والنبات والبهيم) غارقةً في عالمِ الحِسّ لا تطمعُ في إدراك الموجود الأولِ لأنها لا تشعرُ بوجوده. ولكنه لمّا تأمَّل

«ذاتَه» وجدَها مخالفةً لكلِّ ذلك. فاعتقدَ أنها تستأهِلُ إدراكَ ذلك المَوْجودِ الأوَّلِ.

ورفعَ حيٌّ بَصَرهُ إلى السماء ورأى الكواكبَ، فوازَنَ بينها وبين جسَدِهِ فاستنتج ما يلي:

أ ـ إنه بجسَدِه يُشبهُ الحيوانَ البهيمَ، وهو من أجلِ ذلك مُحتاجٌ إلى أن يَتغذّى ويدفعُ الحرَّ والبردَ الخ، كالبهيم ـ وهو من طريقِ هذا الجسدِ لا يستطيعُ مُشاهدةَ الموجودِ الأولِ.

ب ـ إنه بروحه (الذي عَرَف أن القلبَ مسكنُه) يستطيعُ أحياناً مُشاهدة الموجودِ الأوَّلِ، ولكنه أدرك أن لهذا الروح ما يشغَله أيضاً من أمور الجسدِ، ولذلك لا تكونُ مشاهدتُه خالصة (لأن الروح هو الذي يغذّي الحواسّ...).

ج ـ غير أنه يَقدِر على المشاهدة الخالصة الدائمةِ من طريق «ذاتِه». ذلك لأن ذاتَه تستطيع أن تستقِلَّ عن الجسدِ تماماً.

وكان حيّ بن يقظان، لما نظَر إلى السماء، قد أدركَ أن الكواكبَ قريبةٌ بمكانها إلى الفلك المحيط (ثم إلى المحرِّكِ الأولِ ـ الله!)، وأن لها أعمالاً مُعيّنةً هي الحركة الدائمة والدورانُ مع استغنائها عن المطعوم والمشروب... فعَزَم على أن يَتشبه بها حتى يَصِلَ إلى ما تتمتّعُ به من القرب إلى الله. فأخذَ نفسَه بأن يفعل ما يلي:

أوّلاً: أن يجتزئ من الطعام والشراب بالضَّروريِّ الذي لا بُدَّ منه لإقامةِ بَدَنهِ (على ألّا يأكلَ إلّا الأثمار الناضجة، وألّا يأكل منها إلّا بقَدَرٍ[1] ـ ذلك لأن الكواكبَ لا تتغذّى. ثم حَمَل نفسَه على أن يَرُدّ الأذى عن النبات وعن الحيوان البهيم ويُزيل العوائقَ عنهُما لكيْلا يعترِضَهما ما يمنعهُما من تحقيق الغايات التي وُجدا من أجلِها.

ثانياً: أن يحفظ نفسه طاهراً نظيفاً، ويقوم بالدوران في الجزيرة (تشبُّهاً بدَوَران الكواكب).

(١) راجع رأيه في الأخلاق. باب «بسط فلسفته».

ثالثاً: أن يُديمَ التفكيرَ في الموجودِ الأولِ بعد أن يَقطعَ عِلاقاتِه بالمحسوساتِ كلِّها، وذلك بأن يسُدَّ أُذنيْهِ في أثناءِ تفكيرِه ويُغمِضَ عَيْنيْهِ، الخ.

وبهذه الرياضة المجهدة ضعُفَتْ حواسُّه واستطاع هو أن يستغرقَ بفِكره في التأمُّل العقلي حتى كان ينسى كلَّ ما حولَه، ثم ينسى نفسَه أيضاً. فإذا فعَل ذلك «غابتْ عن ذِكرِهِ وفِكره السمٰوات والأرضُ وما بينها وجميعُ الصُّوَرِ الروحانيةِ والقوى الجسمانية وتلاشى الكلُّ واضْمحلّ، ولم يبْقَ إلّا الواحدُ الحقُّ الموجودُ، الثابتُ الوجودِ، ففَهِمَ كلامَه؛ ولم يمنَعْه مِن فَهْمِه أنه كان لا يتكلَّمُ ولا يَعرفُ الكلام. وكان كلما استغرقَ في حالتهِ هذه شاهدَ ما لا عينٌ رأتْ ولا أُذنٌ سَمِعَتْ ولا خطَر على قلبِ بشرٍ».

(وهنا يذكرُ ابنُ طفيل أن هذه الحالُ لا يمكن أن توصفَ إلّا رمزاً ومن طريق التمثيل، فيقول):

«فشاهد حيٌّ بن يقظان عوالمَ بريئةً من المادة»:

«شاهدَ الفلك الأعلى ذاتاً بريئةً من المادّة ليست هي ذاتَ الحقّ (الله) ولا هي نفسُ الفلَكِ، ولكنها ليستْ غيرهما أيضاً. وشاهدَ أنّ ذاتَ الحقّ منعكسةٌ في ما دونها من الأفلاك ـ ابتداءً من فلَك النجوم الثوابتِ المجاورة للفلكِ الأعلى حتى فلكِ القمر المجاور لأرضنا ـ كما تنعكس الصُّوَرُ في المرايا المتقابلة».

ثم يمضي ابن طفيل في وصف أحوالِ التصوُّف القائمِ على الشُّمول[1].

تمام القِصة:

اتّفق أنه كان في جزيرةٍ مُجاورة لجزيرة حيّ بن يقظان رجُلان اسم أحَدهما أسال واسمُ الآخرِ سلامانُ: وكان قد وصلَتْ إلى هذه الجزيرةِ مِلةٌ من المِلَل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء[2].

(١) راجع رأيه في الفلسفة العملية (التصوف) في باب بسط فلسفته.
(٢) يظهر بوضوح أن ابن طفيل يقصد بهذه الملة «الإسلام».

أمّا سلامانُ فكان حاكِمَ الجزيرة وكان يفهَمُ الدين حقَّ الفهْم، ولكنه كان يأخذُ بظاهرِه ويُجاري العامَّة في أعمالهِم الدينيةِ (لأنه كان حاكماً). وكذلك كان سلامانُ بطبْعه أبعدَ عن التفكير العميق في الدين وأقرب إلى مُخالطة العامة. وأمّا أسالُ فكان صديقاً لسَلامان وكان يفهَم الشريعةَ مِثلهُ فَهماً صحيحاً، ولكنْ كان به طبعُ العُزْلة والانفرادِ والنفورُ من العامّة وحُبُّ التفكيرِ في أوامرِ الدين وطلبِ التأويل للفرائض والعبادات.

سَمِعَ أسالُ بجزيرة حيّ بن يقظان (من غير أن يَعرِفَ بوجودِ حيّ بن يقظان فيها) فأحبَّ الهِجرةَ إليها والاعتزالَ فيها للعبادة... وبعدَ مُدّة تلاقى أسال وحيُّ بن يقظان، فظنَّ أسالُ أنّ حيَّ بن يقظان عابدٌ هاجر إلى هذه الجزيرة مِثلَه. وأما حيُّ بن يقظان فإنه استغربَ وجودَ أسالٍ إذ لم يكنْ من قبلُ قد رأى إلّا الحيوانات فقط. وعَجِبَ حيُّ من لباسِ أسالٍ أيضاً ووقف يتأمَّله. وكاد أسالٌ ينقطعُ بذلك عن عِباداته فهَرب من حيٍّ، فلحِقه حيّ لقوةِ جسَدِه وسُرعة عَدْوِه (اللتين اكتَسَبُهما من نشأته الطبيعية)... ثم إن حيَّ بن يقظان احتال حتى اقتربَ من أسال حينما كان أسالٌ يتعبَّد ويقرأ، فأعجَبه ذلك منه...

وأنِسَ أسالٌ بحيٍّ بن يقظان وعلّمه اللغةَ، ثم حَكى له ما جاء به الدينُ الذي انتشر في الجزيرة الأخرى. وكذلك قَصَّ حيّ على أسال خبرَه كلَّه وما وصَلَ إليه من المشاهدة عن طريق التأمُّل والتفكير. ولقد عَجِبا كِلاهُما من أنّ الغايةَ التي وصلا إليها من «طريق الفَهْم الصحيح للدين» ومن «طريق التفكير» كانت واحدةً.

ولما عَلِمَ حيّ من أسالٍ حال سُكانِ الجزيرة الأخرى وما هم عليه من الجهل والخرافات أحبَّ أن يذهب إليها ويُفضي لأهلها بما عَرَفه هو وأسالٌ من الحقّ. فقال له أسالٌ إن ذلك غير مُمكن لأن أكثر الناسِ بمنزلةِ الحيوان غيرِ الناطقِ. وأما حالُهما هُما فحال «أصحاب الفِطرة الفائقة».

ولما لم يستطع حيّ أن يفهَم من أسالٍ ذلك (لأنه لم يَسبق له أن رأى بشَراً) انتقل الصديقانِ الجديدان إلى تلك الجزيرة واجتمعا بنُخبة أهلِها من أصدقاء أسالٍ وسلامانَ

ومن المعترَف لهم في الجزيرة بالتقدُّم والفَهْم. فلما أخذ حيّ وأسالٌ بكَشفِ الحجاب عن الحقيقة أمام هؤلاء كاد هؤلاء يثورون بهم. حينئذٍ ندِما على عمَلِهما وتأسّفا على أن تكون هذه حال «الخاصّة» في تلك الجزيرة، فما بالُك بحال العامّة!

حينئذٍ ذهبَ حيُّ بن يقظان وأسالٌ إلى سلامان فاعتذرا إليه، ثم انثنيا إلى أهل الجزيرة، وأوْصَياهم بأنْ يظلّوا على ذلك النوع من العبادة الذي ورثوه عن آبائهم. ثم إنهما اعترفا (فيما بينهما) بأن العامّة لا ينفعُها إلا «أشكالُ العِبادات» التي جاء بها الأنبياء وأنه لا يجوزُ للعامة غير ذلك، إذ لا يَقدِرُ أولئك العامَّةُ على إدراكِ الحقيقةِ ولا على التفكير لأنفُسِهم.

بعدئذٍ رجَع حيُّ بن يقظان وأسالٌ إلى جزيرتهما وأخذا بالعبادة. ثم إنّ أسالاً ترَكَ طريقتَه القديمة في العِبادةِ وتَبع حيَّ بن يقظان في العبادة العقلية. ظلّا كِلاهما على ذلك حتى أتاهُما اليقينُ (الموت).

بَسْط فلسفَتِه

بعد أن حللنا رسالة «حي بن يقظان» تحليلاً مفصلاً وعرضنا حقائقها على الترتيب الذي أراده ابن طفيل نفسه، نحب هنا أن ننسق هذه الحقائق في نظام يُسَهِّل درْسَها. وستتبعُ في ذلك التقسيم الفلسفيَّ الذي اتّبعه فلاسفة الإسلام ثم نُتِمّه بالتفصيل الذي يجعل بحثنا هنا قريباً مما اتفق عليه مؤرخو الفلسفة الحديثة.

كان اليونانُ قد جعَلوا الفلسفةَ أربعة أقسام: المنطِقَ والرياضياتِ والطبيعياتِ ثم الفلسفةَ المطلقة (ما وراء الطبيعة)[1]. ومع أن العربَ قد قسَموا العلوم وصَنّفوها تصنيفاً مختلفاً من ذلك قليلاً أو كثيراً (كما نرى عند الفارابي، مَثلاً، وعند ابن خَلدونٍ)، فإن ابن طفيل قد اتبَع هنا «التقسيمَ اليونانيَّ». وسأبسُطُ أنا آراءَ ابن طفيل هُنا على هذا الأساس:

أولاً: المنطق

هذا القسمُ الأولُ من أقسام الفلسفة (المنطق) يَرِدُ في قِصة «حيّ بن يقظان» على غايةٍ من الإيجاز. وابنُ طفيل لم يُولِ هذا القِسمَ (في قِصّته هذه) العناية التي أوْلاها لسائرِ أقسام الفلسفة وللطبيعيات وما بعد الطبيعيات (الإلٰهيات) خاصة.

---

(١) يرجع تقسيم العلوم وتصنيفها وترتيبها، عند اليونان، إلى الفيلسوف أرسطو أو أرسطو طاليس (ت ٣٢٢ ق. م). ولكن أرسطو نفسه لم يترك كتبه منسّقة محررة (مضبوطة في ترتيبها). فلما أرادوا ترتيب كتبه، كانت الفصول المتعلقة بالمنطق والرياضيات والطبيعيات متحيّزة واضحة. ثم بقيت بحوثه العامة (الفلسفة الأولى: المكان والزمان والسبب، الخ) فوضعت كلها بعد فصل الطبيعة ومن هنا جاء اسم هذا القسم من فلسفة أرسطو «ما بعد الطبيعة» (ويقال أيضاً: ما وراء الطبيعة). فهذا الاسم، إذن، جاء من الترتيب العرفي لموضوعات أرسطو في الفلسفة، ولم يأت من نوع البحوث التي جمعت وسميت بهذا الاسم.

المنطق:

لقد تأخّر شُيوع علم المنطق[١] في الأندلُس (ص ١٣). ولم يتعرض ابنُ طفيل للمنطق على أنه علم.

نظرية المعرفة:

نظريةُ المعرفة عند ابن طفيل قِسمان: قسمٌ يتعلَّق بالمحسوسات المادية، وإدراكُ هذه يكونُ بالحواسّ الخمسِ. والحواسُّ الخمسُ لا تُدرك إلّا الأجسامَ وأمزجةَ الأجسام من صَلابةٍ ومَلاسةٍ (ص ٨٦ ـ ٨٧). وابن طفيلٍ لا يكتفي في ذلك بالملاحظات الأولى بل يقومُ بتجاربَ تاليةٍ، كما فعل بشأن النارِ حينما جعل حيّ بن يقظانَ يمدُّ يدَهُ إليها فتُحرقُه النار فيسحبُ يده. فإذا بَرَدت يدُه مدّها ثانية إلى النار، كما يفعلُ الطِفلُ. ثم إن ابن طفيل جعل حيَّ بن يقظان يُلقي في النار أجساماً مُختلفةً لِيَعْرِفَ حقيقةَ فِعلها ومَدى تأثيرِها في جسم جسم (ص ٤٨ ـ ٥٠). وكذلك فعل بشأنِ تشريح الحيوانات الحيّة والميْتة، يَنسِبُ ذلك كلَّه إلى حيّ بن يقظان، ليعرف هو (أي ابن طفيل نفسُه) تركيب الجسم ومواضعَ أعضائه الباطنة (ص ٤٠ ـ ٤٤، ٥٠ ـ ٥١) فإن ابن طفيل نفسَه اشتغل كثيراً، فيما يبدو، وبحكم صناعته (في الطب)، بتشريح الحيوانات (راجع ص ٥٥).

يتضحُ لنا من ذلك أن ابن طفيل يبني هذا القسم من نظرية المعرفة على الحسّ الماديّ وعلى التجريب، وأن المعرفة عندَه إنما هي «تصفُّحُ أشخاص الموجودات المحسوسةِ ثم اقتناص المعنى الكليّ منها» (ص ١١٧).

وأما القسمُ الثاني من المعرفة عند ابن طفيل فيتناول الأشياء غير المحسوسةِ، أي التي ليست في أجسام ـ كمعرفة اللهِ مثلاً ـ، فهذه يَعْرفها ابن طفيل عن طريق «ذاته»:

---

(١) جميع أرقام الصفحات (ص ١٣ الخ) التي ستظهر في متن هذا الفصل تدل على صفحات رسالة حي بن يقظان (دمشق، مطبعة ابن زيدون، الطبعة الأولى ١٩٣٥ م = ١٣٥٤ هـ). التي حققها وبوبها وعلق عليها مكتب النشر العربي، مع مقدمة بقلم الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد.

أيْ معرفةَ «حَدْسٍ غيرِ مُتّصل بالحواس». غير أنه استنتج وجودَ الله مثلاً من وجود العالم، كما يستنتجُ الإنسانُ وجودَ الصانع من وجود المصنوع (ص ٨٦)، كأن يستنتج وجود النجّار من وجودِ الخِزانة.

وابن طفيل مُعجَبٌ بنظرية الشكّ للغزّالي عند تعرّفِ الأشياء (راجع ص ١٨)، ولقد جعلَ حيَّ بن يقظان يَقِفُ موقفَ المتشكّك في حَدوثِ العالَم أو قِدَمِه (ص ٧٨ وما بعدها) وفي البحث عن العالَم الإلٰهيّ (ص ١١٧)، وفي القولِ بأن العالَم مُتناهٍ أو غيرُ مُتناهٍ (ص ٧٤ ـ ٧٥)؛ ولكنه لا يشكُّ في ما يراه ببَصرِه (ص ٧٤).

ثانياً: الرياضيات

والرياضيات كانت تتناول عند العرب: علومَ العَددِ بأنواعها والجبر والهندسةَ (علم السطوح) ثم الفلَك والموسيقى.

الرياضيات:

استخدمَ ابن طفيل أدِلَّةٍ رياضيةٍ عند البحثِ عن شكلِ العالَم ولم يبحَثْ في الرياضيات بحثاً مُستقِلاً، ولذلك سنترُك الكلامَ على هذه الأدِلة حتى نَصِلَ إلى علم الفلك.

علم الهيأة أو الفلك:

كان ابن طفيل عالماً فلكياً كبيراً مشهوراً.

أوّلُ ما عَرضَ لابن طفيل في هذا الباب أن يَعرِفَ العالَم هذا، أَمُتَناهٍ هو أمْ غيرُ مُتناهٍ؟ ولكنه كان يعتقدُ أنّ كلَّ جسم مُتناهٍ[1]، وأنّ العالَم هذا جسمٌ، فهو لذلك مُتناهٍ. أما كيف بَرْهَن ابن طفيل على أنَّ العالَم جسمٌ مُتناهٍ فمُوجز في ما يلي (ص ٧٤ وما بعدها):

(١) راجع الكلام على الطبيعيات.

«أما هذا الجسمَ (السماويَّ) مُتناهٍ، من الجِهة التي تَليني والتي وَقَعَ عليها حِسّي، فهذا ما لا أشكّ فيه لأنني أُدْركُه ببَصري. وأما الجِهة التي تُقابلُ هذه الجهة ـ والتي يُداخلني فيها الشكُّ ـ فإنني أعلمُ أيضاً أنه من المُحال أن تمتدَّ إلى غير نهاية»[1]: تخيل الآنَ خطّينِ مُتوازيَينِ أ ـ ب يبتدئان من هذه الجهةِ التي نراها ثم يمتدانِ امتداداً غير مُعيَّنٍ في السماء. اقطعِ الآنَ قِسماً من أ ثم أطْبِقه على ب:

* فإما أن يظلَّ الخطّانِ يمتدانِ إلى غير نهاية، وحينئذ يكونُ الخطّ الناقص أ والخط الكاملُ ب مُتساويَيْن ـ وهذا مُحالٌ.

* وإما أن يُصبحَ أ أقصرَ من ب. حينئذٍ نُعيدُ إلى أ ذلك القسم الذي قطعناه منه (وهو خطّ مُتناهٍ أيضاً) فيظلّ أ كلُّه مُتناهياً.

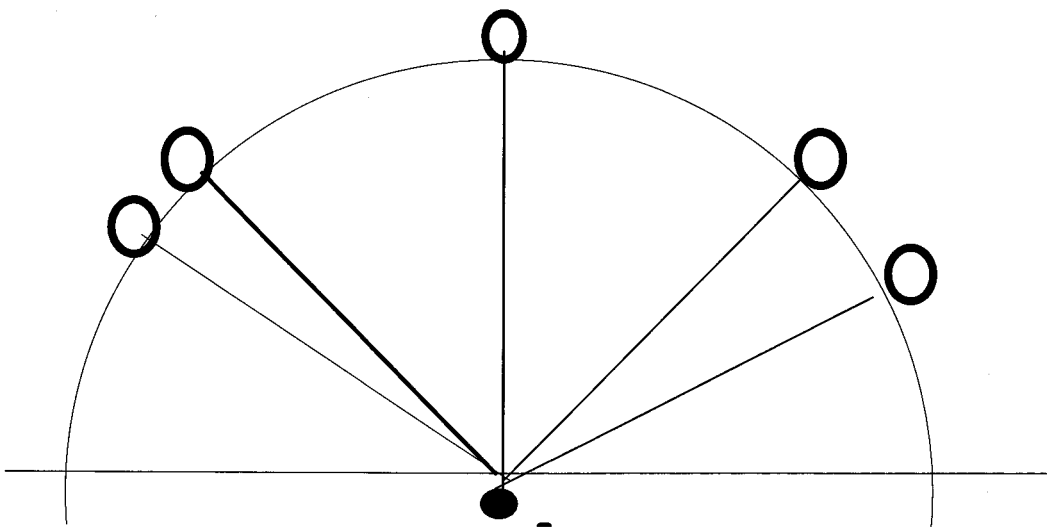
وبما أنّ كلَّ جسم (تفرضُ فيه الخطوطُ: طولاً وعَرْضاً وعُمقاً) يجبُ أن يكونَ مُتناهياً فقد صحّ أن السماء (العالَم) مُتناهيةٌ (ص ٧٤ ـ ٧٥).

أما شكلُ العالَم فهو كُرويٌّ. والدليلُ على ذلك أن الكواكبَ التي تطلعُ من الشرق وتغيبُ في الغرب (في رأيه)، فإنها إذا طلعَتْ على سَمْتِ الرأس (أيْ عموديةً على الرأس) كانتِ الدائرةُ التي تقطعُها أطولَ من الدائرة التي تقطعُها النجومُ عن يمينهِ وعن شَمالِه[2].

---

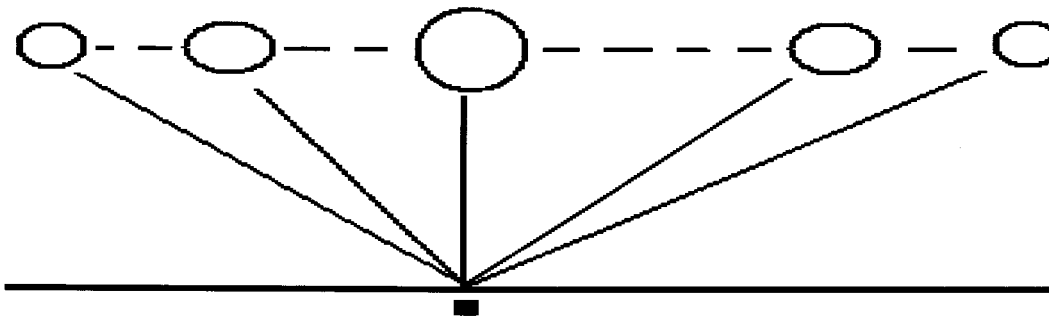
(١) يقصد ابن طفيل (بتعبيرنا اليوم) أن الخط الذي يبدأ من بصره متناه عند بصره. فإذا امتدّ هذا الخط نفسه من بصره إلى أطباق السماوات، فإن ابن طفيل حينئذ يشك في هذا الخط (أهو من ذلك الطرف الآخر متناه أو غير متناه؟). لقد فرض ابن طفيل أن الخط يبدأ من قرب عينه (وهذا في الرياضيات خطأ، لأن ابن طفيل، في الحقيقة، قد فرض «قطعة من خط». وكل خط متناه من طرف فإنه حتماً متناه من الطرف الآخر). غير أن الشكل المنطقي لهذا البرهان يفي بمراد ابن طفيل.

(٢) ينسب ابن طفيل هذه الملاحظات إلى حيّ بن يقظان، من أجل ذلك يقول: «.. تقطعها النجوم التي تطلع عن يمينه أو شماله». وابن طفيل يخطئ هنا في جعل النجوم تدور حول الأرض (في طلوعها من المشرق ومغيبها من المغرب) كما كان القدماء في جملتهم (وفيهم أرسطو وبطليموس) يخطئون في هذا الظن. ومع ذلك فإن البرهان الشكلي الذي يأتي به ابن طفيل هنا صحيح، ذلك لأن دوران الأرض على نفسها يرينا النجوم التي هي فوق رؤوسنا تماماً تقطع في السماء أكبر الأفلاك. ثم تتناقص أفلاك النجوم بالتدريج كلما انحرف النجم أكثر فأكثر عن يمين المراقب وعن شماله.



حيث وقف بني يقظان

رؤية الكوكب بأحجام مختلفة حيثما كان (إذا كان فلكه دائريًا) وإذا كان العالم كرويًا



حيث وقف بني يقظان

رؤية الكوكب بأحجام مختلفة في مواقعه المختلفة (إذا كان العالم مسطحًا)

وإذا كان فلك الكوكب مستقيمًا

وإلى ذلك الحين كان الفلاسفةُ يعتقدون أن الأرضَ مركزُ العالم وأن الشمسَ كوكبٌ يدورُ حول الأرض أيضاً. لذلك كانت حركاتُ الكواكبِ تظهَرُ لهم غريبة. وكان السائدَ يومذاك رأيُ بَطْلَيْموسَ.

سأقطعُ القولَ هنا في عَرْضِ آراءِ ابن طفيل في الفلك هنا (مع أني قد بَسطتُ القول في ذلك في مُلحقٍ يأتي في مكانه ـ راجع فِهرس موضوعات الكتاب)[1].

كان الرأيَ القديم أنّ الأرْض في مركز العالَم وأنها ساكنةٌ لا تتحرّكُ، وأنّ النجومَ خاصةً تطلعُ كلَّ يوم (في أوّل الليل) دائرةً حول الأرض ثم تغيبُ (في آخرِ الليل) في المَغْرب. ومع أن نفراً من علماء اليونان كانوا قد أدركوا أن الشمس مركزُ النظام المحيط بنا، وأن الأرض نفسَها تدورُ حول الشمس، ثم أدركوا كذلك أن الكواكب الخمسةَ التي كانت معروفةً يومَذاك (عُطاردُ والزُهَرةَ والمِرّيخ والمُشتريَ وزُحَلَ) تدورُ أيضاً حول الشمس.

ولكن أرسطو كبيرَ فلاسفةِ اليونان لم يَرْضَ هذا الرأي الصحيح فأصرّ على أن الشمسَ والكواكبَ والنجومَ كلَّها تدورُ حول الأرض. وبما أن أرسطو كان ذا شُهرةٍ واسعة، فقد أهمَل الناس الرأيَ الصائب الذي كان نفر من علماء اليونان قد جاءوا به وأخذوا بالرأي الخاطئ الذي عاد أرسطو إليه.

ثم تبدّتْ لِبَطْلَيْموسَ الكلوذيّ (من أحياء القرن الثاني بعد الميلاد = القرنِ السادس قبل الهجرة) مُلاحظةٌ صحيحة، هي أننا نرى الشمسَ تَسبقُ القمرَ أحياناً في السماء، وأن القمرَ أحياناً يَسبقُها. ثم إن الكواكب ـ وأبرزُها في هذا الشأنِ الزُّهَرةُ ـ تَسْبِقُ الشمسَ والقمرَ مرّة ثم تَتخلَّفُ عنهما مرّة أخرى.

(١) لقد وسّعت موضوع الفلك عند ابن طفيل توسيعاً وافياً ثم اخترت أن أجعله (ملحقاً) بآخر هذه الدراسة. إن المقاطع اليسيرة هنا للقارئ العام، فيحسن أن تبقى على ما هي عليه. أما ذلك الملحق فهو الذي يريد الإحاطة بعدد من التفاصيل. ومع أن في (الملحق) عدداً من الحقائق المكررة (التي وردت في هذه الدراسة هنا وهناك) فلقد اخترت أيضاً أن تبقى تلك الحقائق في أماكنها حتى يبقى الموضوع كله واحداً مجموعاً غير متخلخل.

وحاول بطليموس أن يعلّل هذه الظاهرة.

كان التعليلَ الصحيحَ أن الأرض تدورُ حول الشمس، وأن الكواكبَ الخمسةَ تدورُ أيضاً حول الشمس. أما القمرُ وحدَه فيدورُ حول الأرض، ثم هو يدورُ مَعَ الأرض حول الشمس، وهذا ما زاد تلك الظاهرةَ في عينِ بَطْلَيْموسَ[١] تعقيداً.

وليس في هذه الظاهرة عندنا ما يُسْتغرَبُ:

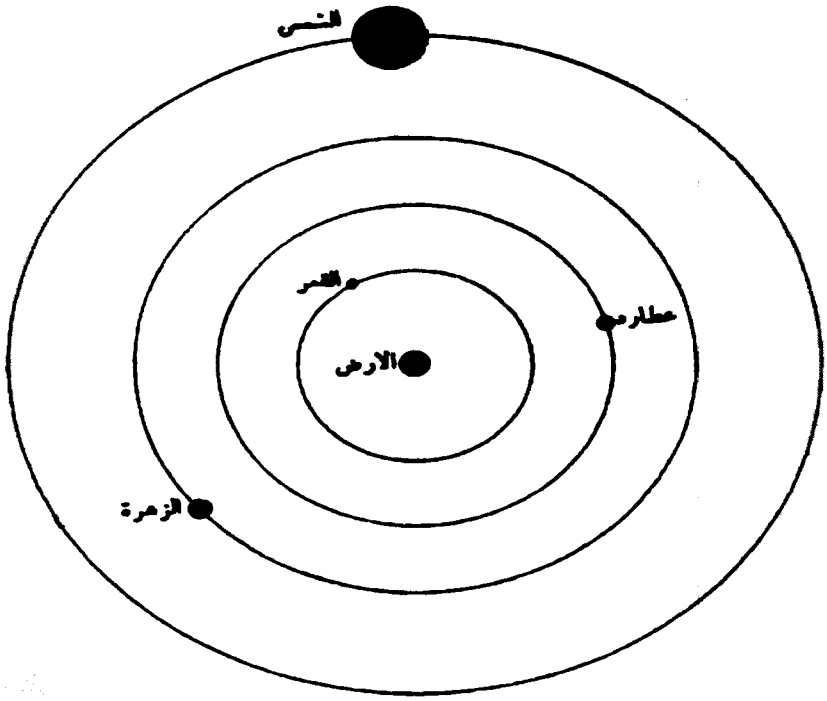
بما أن أفلاكَ الكواكب أو مَداراتُها (حول الشمس) مختلفةٌ في السِّعة، وبما أن سُرْعاتِ هذه الكواكب أيضاً مختلفةٌ، فإن تقدُّم هذه الكواكب (في رأي العين) على الشمس والقمر مرّة ثم تأخُّرَها عنهما مرّة أخرى أمر عاديّ صحيحٌ ومنتَظَر.

ولكن بَطْلَيْموس لمّا كان يعتقدُ أن الأرضَ هي مركزُ النِّظام الشمسي، فقد لجأ في تعليل هذه الظاهرةِ الطبيعية العادية إلى خياله واخترع نظاماً خاصاً به ثم سمّى هذه الكواكب «مُتحيّرة»، لأنها في (رأيهِ) لا «تَعْرِفُ» أن تَجْريَ في أفلاكها مَجْرىً مُطَّرداً (منتظماً) لا تفاوتَ فيه. ثم إنه اقترح (في تفسير هذه الظاهرةِ عندَه) أن يكون للشمس والقمر والأرض وللكواكب أفلاكٌ (مَداراتٌ) مُتداخِلةٌ مُتراكِبة. فزادَ بَطْلَيْموسُ المشكلةَ بذلك تَعْقيداً.

حاول ابنُ طفيل أن يُصلِح نظام بطليموس (أو أن يُعلِّل حركة الكواكب تعليلاً جديداً على الأصح) فقال إن حركات الكواكب المختلفة المتباينة[٢] لا يمكن أن «تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضَمّنة في فَلَك واحد هو أعلاها، وهو الذي يُحرّك الكلَّ من المَشرق إلى المغرب في اليوم والليلة (ص ٧٧)».

(١) بطليموس القلوذيّ (كلوذيوس بطوليمايوس) عالم مصري المولد والدار يوناني اللغة (بالإضافة إلى لغته المصرية القديمة) والثقافة. ونحن نعرف من تاريخ حياته نتفاً. كان مولده في بلدة قريبة من الاسكندرية. ويبدو أنه عاش بضعة وسبعين عاماً (نحو ١٠٠ ـ نحو ١٧٥ م، قبل الهجرة بنحو خمسة قرون). و فلكي بارع ورياضي وجغرافي. وله عدد من الكتب أشهرها وأهمها «المجسطي» (بكسر فكسر). وفي هذا الكتاب نظريته في الأفلاك المتداخلة المتراكبة التي نتكلم عنها هنا.

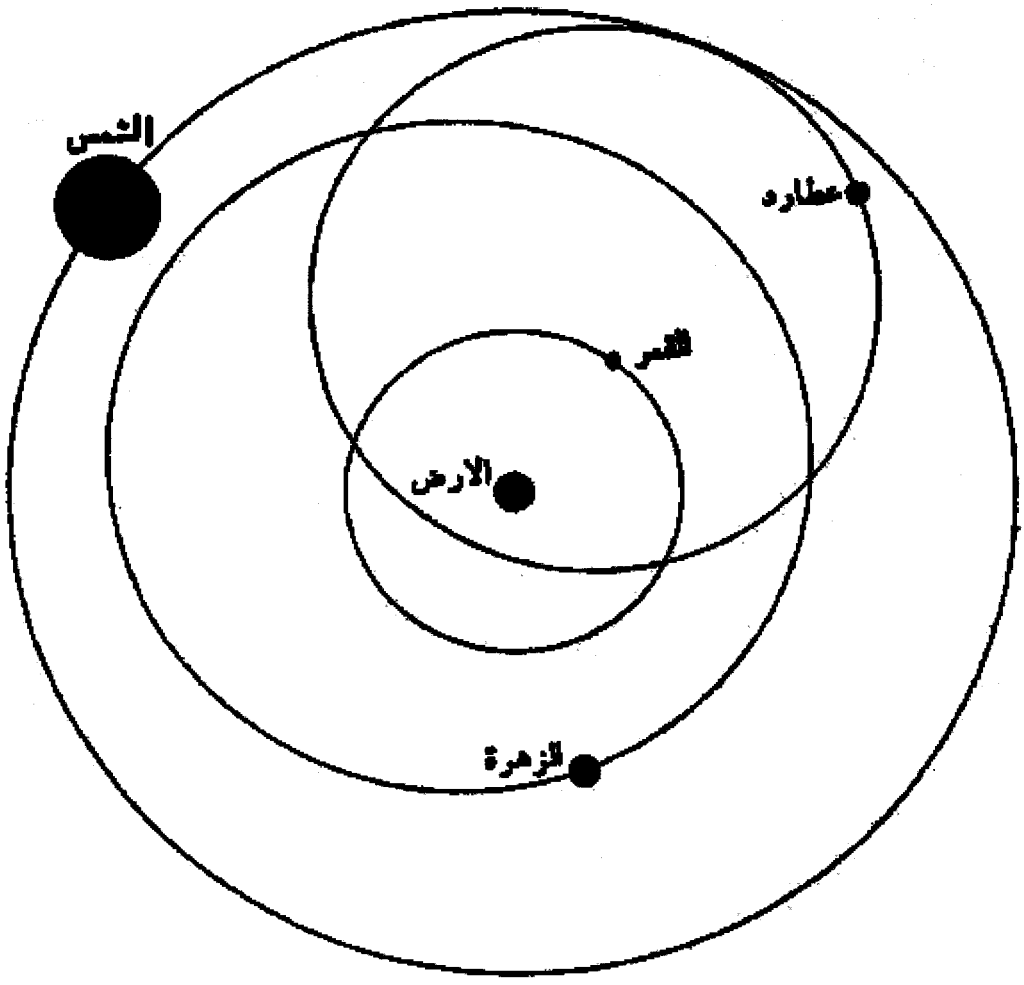
(٢) إن للكواكب حركات مختلفة متباينة.



شكل توضيحي للأفلاك المتمركزة
(ذات المركز الواحد)
(بحسب الرأي القديم)

وقد ذكر البِطْروجيُّ أن ابن طفيل أوْجَد إصلاحاً لنظام بَطْلَيْموس[١]. ولكن دهبور يرى أن هذا إنما هو دَعْوىً فقط[٢]. ويرى سارطون أن ابنَ طفيل وأندادَه كانوا يجهلون حقيقة الخطأ في نِظام بَطلَيْموس، وأنّ كلّ ما فعلوه إنما هو في أنهم عادوا إلى الرأي الأرِسْطوساليسي القائم على الأفلاك المُتمركزة (الأفلاك ذات المركز الواحد)، ذلك الرأي الذي كان بَطليْموس قد نَسَخه برأيهِ في الأفلاكِ المتعددةِ المراكزِ[٣].

(١) والبطروجي تلميذ ابن طفيل .Cf. Munk 412, Suter 218
(٢) ص ٢٤٩.
(٣) Cf.Sarton II 16.



شكل توضيحي للأفلاك المتداخلة المتراكبة

وقد ظلَّ الوهمُ القديم مُسيطراً على ابن طفيل إلى حدٍّ. فقدِ اعتقد أن الكواكبَ أجسامً بسيطةً وأنها تَعْرِفُ الله إذ أن لها نفوساً وذواتٍ مدركةً (ص ٩٤ ـ ٩٥)[١].

(١) هذا رأي يرجع أيضاً إلى أرسطو. وقد فنّده ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ للهجرة و١٠٦٤ للميلاد (راجع ابن حزم الكبير للمؤلف). ثم فند هذا الرأي نفسه الإمام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ للهجرة و١١١١ للميلاد (راجع تهافت الفلاسفة ـ المطبعة الكاثوليكية؛ بيروت، ص ٢٣٩ ـ ٢٧٠).

وكذلك أعتقد أن العالَم «إنسانٌ كبير»، فإن «الفلك بجُملته وما يحتوي عليه كشيءٍ واحد مُتّصل بعضُه ببعض، وأن جميع الأجسام... فيه كالأرض[١] والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ضِمْنَه، وأنه كلَّه أشبهُ شيءٍ بشَخص من أشخاص الحيوان، وأنّ ما فيه من ضُروب الأفلاك المتصِل بعضُها ببعض هي بمنزلةِ الحيَوان... (ص ٧٧ ـ ٧٨)».

الموسيقى:

والموسيقى في التقسيم القديم للفلسفة بابٌ من الرياضيات كالفلك.

عَرف ابن طفيل أثرَ الموسيقى في النفس فجعل حيَّ بن يقظان يتأثرُ بما سَمِعه من أسالٍ حينما «دنا منه بحيثُ يسمعُ قراءته وتسبيحه... فسَمِعَ صوتاً حسَناً وحُروفاً مُنظَّمة (ص ١٢٩)».

ثالثاً: الطبيعيات

لابن طفيل في هذا الباب نَظَراتٌ صائبةٌ تنجَلي عن عبقرية مُبدعة وعن جُرأة عظيمة، فلقد وضَع أسُس الملاحظات الطبيعية والتفكير العقلي[٢]. فإن جميعَ ما عَرفه حيُّ بن يقظان عَرفه من طريق المشاهدة والحِسّ والتَّجْربة.

الجغرافية:

لا يبحث ابن طفيل في الجغرافية بحثاً مُفصّلاً، بل يذكُر أن المِنْطقة الاستوائية (على جانِبَيْ خطّ الاستواء) أعدلُ بقاع الأرض، ويُعلِن أن رأيه هذا مُخالفٌ لجُمهور الفلاسفة وكبار الأطباء الذين يَرَوْن أن أعدلَ بِقاع الأرض (فيما يتعلَّق بالحرارة والبُرودة) الإقليمُ الرابعُ. وهو يُقِرّ معهم بأنّ ثمّة موانعَ العُمران على خطّ الاستواء ولكنه لا يُقِرّهم على أنّ خطّ الاستواء شديدُ الحرارة (ص ٢٤).

---

(١) يقصد ابن طفيل بالأرض (هنا) «التراب».

(٢) Enc. R. E. VII 72 b.

الحرارة والضوء:

يرى ابنُ طفيل للحرارة ثلاثةَ أسباب هي: الحركةُ ومُلاقاة الأجسام (الاحتكاك) والإضاءة (الإشعاع). أما الأجسام التي تقبلُ الحرارةَ فهي الأجسام الكثيفة غير الشفّافة[١]. من أجلِ ذلك يُلاحظ ابن طفيل أن طبَقات الهواء العليا أبردُ من طبقاتهِ السُّفلى لأن الحرارة لا تُسخّنُ في رأيهِ الهواء مباشرةً، بلْ هي تسخِّن الأرض أولاً ثم تَشِعّ الحرارة من الأرض إلى الهواء[٢]. وكذلك لاحظ ابن طفيل أن الإشعاع إذا كان على مُسامتةِ رؤوس الناس (أي إذا كان على زوايا قائمة على رؤوس القائمين على الأرض) كانت الحرارةُ التي تَصْحَبُه أشدَّ، لأن كمية الإشعاعِ التي تَصل حينئذٍ إلى الأرض عند المُسامتة تكونُ أعظم (ص ٢٤ ـ ٢٧، ٢٠).

وقد أشار ابن طفيل إلى «انعطاف[٣] النور» (عند مروره في الهواء)، إذ ذكر أن نور الشمس يُضيء من الأرض قسماً أعظمَ من نِصفها (ص ٢٦). وكذلك أشار إلى أن البصر إنما يُدْرك الأشياء الملوّنة (ص ٨٦ ـ ٨٧).

الصوت:

يعرّف ابن طفيل «الصوتَ» بأنه ما يَحدث من تموُّج الهواء عند «تصادم الأجسام» (ص ٨٦).

---

(١) ينسب ابن طفيل ملاحظة هذا القانون إلى الشيخ أبي علي (ص ٢٥). ومع أن ظاهر هذه الجملة يدل على أبي علي بن سينا، فإن أبا علي بن الهيثم أخلق بمثل هذه الملاحظة.

(٢) حينما تنعكس أشعة الشمس عن سطح الأرض إلى الهواء، فإن تلك الأشعة لا تسخّن الهواء، لأن الغازات إذا كانت حرّة (في الفضاء) غير محصورة في وعاء مغلق فإنها لا تقبل الحرارة. وكذلك ربما عنينا أن الأشعة المنعكسة عن سطح الأرض (انعكاساً أولياً أو ثانوياً أو ثالثياً، إلخ) إلى أجسامنا هي التي تجعلنا نحسّ بالحرارة.

(٣) إن العرب قالوا في انكسار النور Refraction (الانعطاف). وكلمة الانعطاف أصحّ من كلمة الانكسار. المفروض (عموماً) أن الانكسار يدل على حالة واحدة معينة: حينما ينتقل النور من مجال (على كثافة معيّنة) إلى مجال آخر مختلف في الكثافة. فعند التقاء سطحي المجالين يحدث انحناء حاد في الشعاعة المارة من أحد المجالين إلى المجال الآخر. أما الانعطاف فهو الانحناء المستمر، ذلك لأنه (الضوء) ينعطف أيضاً انعطافاً حاداً إذا انتقل من مجال آخر مخالف له في الكثافة.

الحجم والثقل:

لِكلّ جسم حجمٌ (طول وعَرْض وعُمْق). ويَتبعُ الحجمَ عند ابن طفيل «الثِّقَلُ والخِفة». وهُو يرى أنهما شيئانِ مختلفان من الحجم (يَقصِد أنّ لكلِّ جسم خاصتين: حجْماً وثِقلاً . . .) والثِّقلُ ليس واحداً في الأجسامَ، فهنالك أجسامٌ ثقيلةٌ وهنالك أجسامٌ خفيفة (ص ٥٩ ـ ٦٣).

ثم يُعرّفُ ابن طفيل الثِّقَل والخِفة بأنهما «المعنى الذي يحرّك بعضَ الأجسام عُلواً وبعضها الآخر سُفلاً». وهو يُلاحظُ عملَ هذا القانون بالإضافة إلى الماء والهواء، فيرى مثلاً أن النار والدُّخان يتحركانِ إلى أعلى (لأنهما أخفُّ من الهواء)؛ وأن الزِّقَّ (وعاء الجلد) إذا مُلئ هواء ووُضِع تحت الماء ثم تُرِك تحرَّك عُلوّاً حتى يَصِلَ إلى سطح الماء (ص ٦٢ ـ ٦٥).

علم الحياة:

تصفَّح ابن طفيل «أشخاص الوجودِ: من أنواع الجماد وأنواع الحَيوان الخ» فوجدها في ظاهرها مُختلفةً جداً، ولكنه أدرك أيضاً أن ثمة جامعاً يجمعُ بينها وأنها مُتشابهة من نواحٍ كثيرة.

ويُهِمّنا هنا «الأجسام الحية» من النبات والحَيوان. إن أنواع الحَيوان كلَّها «تتّفق في أنها تُحِسّ وتتغذى وتتحرك بالإرادة. . . ثم إنّ كلّ نوع منها كالظباء والخيل والحُمر (جمع حِمار) وأصناف الطير صِنفاً صنفاً . . . والمنازع، وليس بينَها اختلافٌ إلّا في أشياء يسيرةٍ بالإضافة إلى ما اتفقتْ فيه (ص ٥٦ ـ ٥٧)». وكذلك النباتُ يُشبهُ بعضُ أنواعه بعضَها الآخَر في الأغصان والورق والزهر والثمر وفي الأفعال (ص ٥٨).

وكذلك يرى ابن طفيل حينما يوازِنُ بين جميع أنواع النبات ثم بينها وبين أنواع الحَيوان «أنّ جنسَ الحيوان وجنس النبات. . . مُتفقانِ في الاغتذاء والنُّموّ. إلا أن الحيوان يزيدُ على النبات بفضل الحِسّ والإدراك. وربما ظهَر في النبات شيءٌ شبيهٌ به مِثلَ تحرُّك عُروقه إلى جهة الغذاء وأشباه ذلك. فظهَر له أن النبات والحيوان شيء واحدٌ بسبب شيءٍ واحدٍ مشترِكٍ بينهما هو في أحدِهما أتمُّ وأكملُ، وفي الآخَرِ قد عاقَه عائقٌ» عن بلوغِ ما بلغ إليه الحيوان (ص ٥٨ ـ ٥٩).

ومع أنّ أكثر هذه الملاحظات في عُمومها وخُصوصها تَرجعُ إلى أرسطو[١] فيجب ألّا نغفُلَ عن أن فيها آراءً وتعليلاتٍ شخصيةً صائبة[٢]. أضِفْ إلى ذلك أن ابن طفيل بحَث في ركام الآراء في العُصور القديمة والعصور الوسطى واختار منها ما كان صَواباً. وفي ذلك عبقَريةٌ ظاهرةٌ ومَقدِرةٌ غيرُ منكورةٍ.

النُّشوءُ المرتَجل:

يرى ابن طفيل أن «الإنسانَ» يجب أن يكون قد خَرَج من «تُراب الأرض» بعد تطوّرٍ طبيعي حدث في زمانٍ طويل (ص ٣٠، ٣٣ ـ ٣٥). وعندي أنّ هذا النشوء المرتَجل ليس المقصودَ به ولادةُ حيّ بن يقظان، بل ولادةُ الجنس البشري. ولقد نوّه سارطون بمناقشة ابن طفيل للنشوء المرتجل[٣].

النشأة الطبيعية:

ولا ريب في أن الآراء التي تدور حول نشأة حيّ بن يقظان الطبيعية (ص ٣٦ ـ ٣٩، ١٢٩، ١٣٠) كانتْ أعظم قيمةً من تفاصيلِ آرائه في النشوء المُرتَجل.

يدُلُّنا ابن طفيل بوضوح على أن نشأةَ الإنسان تخضعُ في تطوُّرها لعوامِلَ طبيعية من البيئة، وعلى أن الإنسان لا يستطيعُ أن يتعلّم أمراً ما إلّا إذا تعلَّم أمراً آخر سابقاً عليه ضَرورةً. ثم إن التربية الاجتماعية تربيةٌ مصطنعةٌ لا توافقُ طبيعةَ البشر. ولو أنّ البشر تُركوا ينشأون نشأةً فِطرية حرّة (كالتي نشأ عليها حيّ بن يقظان) لكانت حالهم العقليةُ أعلى مما هي عليه اليوم.

الطب والتشريح:

كان ابن طفيل طبيباً بارعاً، ويبدو لنا أنه اشتغل بالتشريح، فشَرَّحَ الأجسام الميّتةَ والأجسام الحيَّة (راجع ص ٤٠ ـ ٤٥، ٥٠ وما بعدها). ويظهر أنه اشتغل بالتشريح زماناً طويلاً (ص ٥٠).

---

(١) Cf. Sarton II 62.

(٢) Cf. Sarton II 303.

(٣) Cf. Sarton II 303.

غير أن ابن طفيل ما زال يأخُذ «بنظرية القلب»، وهي أن القلب أعظم ما في الجسد، وأنه مسكنُ الروح.

وقد حَرَص الدكتور أحمد شوكت الشطّي[١] في عُجالته «نظرات في طِب ابن الطفيل[٢] الأندلسي مستوحاة من قصته: حيّ بن يقظان»[٣] أن يجمع لابن طفيل أشياءَ تتعلق بالطِب، فلم يُوفَّقْ. فليس في قِصّة حيِّ بن يقظانَ شيءٌ يتعلّق بالطب: لا من حيث وصفُ أعراض الأمراض ولا من حيث صِناعة التطبيب. إن في هذه القصة أشياء كثيرة مهمّة تتعلق بعلم الحياة في النبات والبهيم والإنسان. ذكر الدكتور الطبيبُ أحمد شوكت الشطّي من ذلك خَلْق الجنين = (تخلّق الجنين ـ بفتح الخاء: ولادتَه من أمّ أو تطوّره في باطن الأرض) ـ غِذاء الطفل والتوسّع في تغذيته وإدراكه وتمييزه ـ التشريح والفسيولوجيا ـ الدمَ وتوزعه في الأعضاء... الحياةَ في الحَيوان والنبات... الأغذية بأنواعها، إلخ. (ص ٣). وهذه لا تتعلق بصناعة الطب ولا بعلم الطب على الحَصْر، بل بعلمِ الحياة عامّةً.

الحواس:

إن الأشياء المادية تُدْرَكُ بالحواس الظاهرة. والحواسُّ الخمسُ ـ وهي السمعُ والبصر والشم والذوق واللمس ـ لا تُدْرِكُ إلا جِسماً: فالسمع يدرك ما يحدُث من تموّج الهواء عند تصادم الأجسام؛ والبصر إنما يدرك الألوان؛ والشم يدرك الروائح؛ والذَوْق يدرك الطعوم؛ واللمس يدرك الصلابة والخشونة والملاسة الخ. وقد تستطيع هذه الحواسُّ أن «تُشَبِّحَ» في نفسها مداركَ من أجسام غائبة عنها. ولكنها ـ على كل حالٍ ـ لا تستطيع أن تتخيَّل إلا أجساماً. ثم إن هنالك حاسّةً باطنة يُسميها ابن طفيل ذاتاً لا تُدرك الأجسام بل تدركُ الأمور المجرَّدة، وهي التي عَرَفَ بها حيُّ بن يقظان جميع المعقولات وعَرَفَ الله (راجع ٧٦ ـ ٨٧ وما بعدها).

---

(١) طبيب من مدينة دمشق. توفي سنة ١٣٩٩ هـ (١٩٧٩ م).

(٢) الصواب: طفيل (بإسقاط لام التعريف).

(٣) مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٢ م.

ومَردُّ الحواسّ عند ابن طفيل إلى الدماغ، «على الطُرق التي تُسمّى عصَباً. ومتى انقطعتْ تلك الطرق وانسدتْ تعطّل فعلُ ذلك العُضو» الذي كان يتّصل بالدماغ من طريق العصَب المقطوع. والأعصاب تستمِدّ الروحَ من بطون الدماغ، لأن الدماغ موضعٌ تتوزَّع فيه[1] أقسامٌ كثيرة... (راجع ص ٥٢).

الفلسفة التجريبية:

قد يكون عددٌ من مُفرداتِ المعارف عند ابن طفيل قليلَ الصواب أو خاطئاً، ولكنّ اتجاهَ ابن طفيل العِلميَّ كان صحيحاً: لقد كان ذلك الاتجاهُ مَبْنيّاً على «مُلاحظةِ العالمِ المادّي» ثم على اختبارِ قيمةِ هذه الملاحظة مرةً بعد مرّة. ثم شرَّح الحيواناتِ الحيّةَ مِراراً وتَكراراً زماناً طويلاً، وعَرف فضْلَ بعضِ الأدوات على بعضها الآخَر في مُناسبات شتّى وأدركَ صَلاح بعض الآلاتِ والأدواتِ لشيءٍ دونَ آخَر. وكذلك قام بتجارِبَ في صُنع الثياب واستئلافِ الحَيوان، الخ (راجع ص ٤٧ ـ ٥٤).

رابعاً: ما وراء الطبيعة

كان اهتمامُ ابن طفيل بالعالَم عظيماً جداً، ولكنّ ابن طفيل قصدَ من تأليف «حيّ بن يقظان» أن يبحثَ عن عالم ما وراء الطبيعة في الدرجة الأولى. ولذلك كان القسم الأوفرُ والأهمّ من هذه الرسالةِ مخصوصاً بعالمِ ما وراءَ الطبيعة.

وسأجعل البحثَ في هذا الفصل: بابينِ: بابَ علم الوجود وباب الإلٰهيات[2].

عِلْمُ الوُجود المُطْلَقِ

نتناول في هذا الباب مُعالجةَ الأمور الطبيعية في ماهِيَّتِها الأولى، أو على الأصحّ

---

(١) اقرأ: منه (؟).

(٢) راجع (الفارابيان) للدكتور عمر فروخ (الطبعة الثانية) ص ٢٢ وما بعدها و٤٧ وما بعدها؛ وإخوان الصفا له أيضاً (الطبعة الثانية) ص ٤٢ وما بعدها، ثم طبعة دار الكتاب العربي (بيروت ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م)، ص ٥١.

تلك الأمور التي تدورُ حول مظاهر الطبيعة العُظمى وحول القوانينِ التي تُسيطر على هذه المظاهر، وهيَ تلك التي لم يُتَحْ للعقل البشريّ أنْ يشهدَ نشوءَها ولا أنْ يُحيط بمَداها. نريدُ هنا أن نُعلِّل وجودَ هذا العالمِ العظيم الذي يُحيط بنا.

المكان والزمان:

ذهب ابن طفيل إلى أن العالم مُتناه محدودٌ وعلى شكل الكُرة، ذلك لأن هذا العالمَ بجُملته جسمٌ له أقطارٌ ثلاثةٌ: طولٌ وعَرْضٌ وعُمْق؛ وكلُّ ما كان له أقطارٌ فهو محدود.

وبَحث ابن طفيل في الزمان أيضاً بحثاً عارضاً، فقدِ اعتقد أنّ الزمان من جملة العالم وغيرُ مُنفكّ عنه. من أجل ذلك لا يستطيع (أحدٌ) أن يتخيّل وجودَ العالم مُتأخراً عن وجود الزمان (ص ٧٩). وبما أن ابن طفيل يميل إلى الاعتقاد بأن العالم حادثٌ ـ كما سيَرِدُ بعدُ ـ فإنَّ الزمان يجبُ أن يكون عنده حادثاً أيضاً.

الهَيولى:

أوّلُ مراتبِ الوجود المطلقِ عند ابنِ طفيل «الهَيولى» أو المادة (الأولى)، فهو من أجل ذلك أرِسطوطاليسي الاتجاهِ. هذه الهَيولى شبيهةٌ بالعَدَم إذ لا صورة لها البتةَ ولا شيءٌ من الحياة فيها، ولا يمكن أن يَسبِقَ عليها وجودٌ ماديّ ما.

ويلي الهيولى في مراتب الوجود الأسطقساتُ (العناصرُ) الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار، وهي أول «المظاهر الطبيعية» وأول مراتب الوجود في عالم الكوْن والفساد. وابن طفيل هنا يأخذ برأي أرسطو الخاطئ ويترُك رأي أصحاب المذهب الذري الذي تركه أرسطو من قبلُ أيضاً.

وكان ابن طفيل يعتقد أن العناصر الأربعةَ يستحيلُ بعضها إلى بعض (ص ٩٥) كما كان سَبق إلى ظنه أولاً (ص ٦٨)، مثل الماءِ إذا صارَ هواءً والهواءِ إذا صار ماء... (ص ٨٨). ولقد أخذ ابن طفيل هذا الرأيَ الخاطئ من قُدماء اليونان وخصوصاً ثاليسَ المَلَطيّ[1].

(١) راجع تاريخ الفكر العربي للمؤلف، ص ٦٠ . ٦١.

الصورة:

والمادةُ وحدَها لا تكفي لتحقيق الوجود، بل لا بُدَّ لها من صُوَرٍ تَتَبدّى (تلك المادة) فيها وقد قال ابن طفيل نفسه (ص ٨٢ ـ ٨٣):

من أجلِ ذلك «كانتِ المادة من كلِّ جِسم مُفتقِرةً إلى الصورة، إذْ لا تقوم (المادة) إلا بها (أي بالصورة)، ولا تَثبُت لها (للمادة) حقيقةٌ دونها (دون الصورة)...».

إنّ لكلِّ جسمٍ مادةً وصورة. فالطاولةُ على الحقيقة مؤلَّفة من خَشب ومن شكل مخصوص هو الذيً يجعل من هذا الخشب طاولة. كما إن شكلَ الخِزانة هو الذي يجعلُ من هذاالخشب نفسِه «خِزانة».

وتبدُّل الصوَر يُسمى الكوْن والفَساد، وهو من خصائص الأجسام الطبيعية بأنْ تخلَع صورةٌ وتلبَس أخرى مِثل الماء إذا صار هواء (بالتبخُّر) والهواء إذا صار ماء (بالضغط) والنبات إذا صار تراباً (بالانحلال) أو رماداً (بالاحتراق). فهذا هو معنى الفساد (ص ٨٨).

إن للإبريق مثلاً صورة معيَّنة. وإذا انكسر الإبريق فسَدتْ صورته؛ أما مادته فتبقى موجودة. وكذلك الطاولة إذا تكسرتْ أو احترقت فسَدتْ صورتها. وكذلك إذا صنعنا من الطين إبريقاً فسَدت صورة الطين وكانت[1] صورة الإبريق.

والصوَر كثيرةٌ مُتعدِّدةٌ في الجسم الواحد ـ كما يرى ابن طفيل ـ إلّا أنه يستعمل هنا «صورة» بمعنى «خاصة»، فابن طفيل إذا قال: «إن للجسم صوَراً متعددة» يعني ما نَعْنيه نحنُ حينما نقول في العلوم الطبيعية الحديثة: «إنَّ للجسم خواصَّ وميِّزات متعددة» (راجع ص ٦٤ ـ ٦٨)، ومَثَلُ ذلك أنَّ الحيَوان إذا أُلقي من شاهقٍ وقعَ على الأرض، وإذا شاء تحرَّك، وإذا أُوذيَ هجَم على الناس، وإذا أكل نما... الخ. كل هذه الأفعالُ (السقوطُ ـ الحركة ـ الغضب ـ النُّمُو) صورٌ للجسم الواحد ـ هذا معنٍ خاصٌّ للصورة عند ابن طفيل.

وكلَّما خَلعتِ المادة صورة خَلعتْ معها الفعل المختصَّ بتلك الصورة. فالماء مثلاً

(١) كان هنا تامة بمعنى «حدث».

يطلبُ النزول إلى أسفل؛ فإذا تبخّر الماء زالت عنه صورةُ الماءِ وزال مع زوالِ صورة الماء طلبُ النزول إلى أسفل ثم أخذ صورة جديدة هي صورة البخار، وأخذ معها أيضاً طلبَ الصعودِ إلى أعلى، لأنه «فعلٌ» لصورةِ البُخار (ص ٧١ ـ ٧٢).

ويرى ابن طفيل أنه كلما كان الموجود أرقى في سُلَّم الوجود كانتْ صوَره أكثر تعدداً (أي أنَّ الأفعال التي تصدر عنه أكثر تنوعاً). فالهَيولى وهي شبيهةٌ بالعدَم لا صورة لها البتَّة. أما العناصر الأربعة فلها صورةٌ واحدةٌ، «وهي ضعيفة الحياةِ[1] جِداً، إذ ليست تتحرَّك إلّا حركةً واحدة» ـ يَقصِد ابن طفيل أن لها تفاعلاً واحداً مع غيرها من العناصر، ثمّ إنّ لكلِّ عنصُرٍ تأثيراً مضاداً لكلِّ عنصر آخر. أما النبات فأقوى حياةً من العناصر، ولكنه أضعف حياة من الحيوان (ص ٩٦ ـ ٩٧).

السببية:

«إن كلَّ حادثٍ لا بدَّ له من مُحدِثٍ». والحدوث يتناول تبدُّلَ الصورةِ على المادةِ الواحدة. وعلى هذا تكون الصوَر كلّها حادثة وتكون كلها محتاجة إلى مُحدث أو فاعل (ص٧١).

ويشير ابن طفيل إلى قضية مُهمّة في السببية، تلك أن كل صورة فيها استعدادٌ خاصٌّ بها لأن تقبل فعلاً أو أفعالاً ما، «فصُلوح[2] الجسم لبعض الحركات دون بعضٍ هو استعداده وصورته» (ص ٧٢).

بعدئذ يترك ابن طفيل النظرة المادية إلى العالم شيئاً فشيئاً ويُثبتُ لجميع الصوَر وجميع الأجسام وللعالم كلّه فاعلاً واحداً مُختاراً تفتقرُ إليه جميع الموجودات وتدوم بدوامه فقط، إذ «لا قيامَ لشيء منها إلا به، فهو، إذنْ، علة لها، وهي معلولة له سواءٌ أكانت مُحدثة الوجود بعد أن سبَقها العَدم (كالأشجار وأصناف الحيوان والبيوت والناس الخ)، أمْ كانتْ قديمة لم يتقدَّمْ عليها عدمٌ، كهذا العالم الذي نعيش فيه».

هذا الفاعلُ هو العِلّة الأولى لكلّ موجود، هو الله.

---

(١) الحياة (هنا): النشاط، الأفعال التي يقوم بها الكائن الحي.

(٢) الصلوح (بالضم) كالصلاح (بالفتح).

العالم: قدمه وحُدوثه:

والعالمُ عند ابن طفيل قديمٌ قِدَمَ فاعلِه، وهو متأخّرٌ عن فاعله بالذاتِ فقط (أي بأنَّ فاعله هو الذي أوجَده) لا بالزمان (أي ليس بين وجود الله ووجود العالم زمنٌ كثيرٌ ولا قليل). وإذا نحن قلنا إنَّ العالم مُحدث فليس معنى ذلك إلا أنّ لوجوده سَبباً فقط (راجع ص ٧٨ ـ ٨٤). والعالم لا يمكن أن ينعَدم جُملةً، ولكنه يمكن أن يتبدَّل من صورة إلى صورة، وعلى هذا يجب أن نفهم ما نطَق به القرآنُ العزيز من أمْرِ «قيامةِ القِيامة وخَلْق العالم الخ» (ص ١٢٤).

يقول ابن طفيل (ص ١٢٤):

«والعالَم المحسوس (الذي نعيش نحن فيه) ـ وإن كان تابعاً للعالَمِ الإلٰهي شبيهَ الظِّل له، والعالم الإلٰهيّ مُستغْنٍ عنه وبريءٌ منه (أي لا يتصف العالَمُ الإلٰهيّ بصفة من صفات هذا العالَمِ الماديّ الواقع) ـ فإنه مع ذلك يستحيل فرْض عَدمِه، إذ هو تابعٌ للعالم الإلٰهيّ. وإنما فساده أنْ يُبدَّل، لا أن يُعْدَم بالجملة. وبذلك نطقَ الكتاب العزيز حيْثما وَقع هذا المعنى في تغيّر الجبال وتصْييرها كالعِهْن والناس كالفَراش، وتكوير الشمسِ والقمر وتفجير البِحار، (ثمّ) يوم تُبدَّل الأرضُ غير الأرض والسماواتُ» (١٤ : ٤٨، سورة إبراهيم). العهن: الصوف. وتكوير الشمس: انطفاؤها وذهاب نورها.

هذا المقطع يحتاج إلى شيء من التوضيح:

- إنَّ عالَمنا هذا الواقعَ ظِلَّ (تكْرارٌ جزئيّ أو ناقصٌ) للعالَمِ الإلٰهيِّ.. ولعلَّ مَقْصِد ابن طفيل يُفهَم إذا نحن رجعنا إلى رأي أفلاطون منْ أنَّ هنالك عالَمَيْن: عالم «الملأ الأعلى» (العالَمَ الإلٰهيَّ) ـ وهو وجودٌ روحيٌّ كاملٌ ثابت لا يتبدَّل ولا ينعدمُ ـ ثم عالَمنا الواقع، وهو وجودٌ ماديٌّ ناقص (إذ هو تقليد للعالم الإلٰهيّ). أما النقصُ فقد جاء إلى عالمِنا من المادة التي يتألَّف منها: هذه المادة ليست طيِّعةً أو (مُطاوعة) للصوَر تمامَ الطاعة. من أجل ذلك تظهرُ الصوَرُ التي تتلبَّسْ بالمادة في عالمِنا مُشوَّهة.

- العالمُ الإلٰهيّ مُسْتغنٍ عن عالمِنا: يمكن أنْ يوجَد العالمُ الإلٰهيّ من غير أن يوجَد عالمُنا. ولكن عالَمنا لا يمكن أن يكون له وجودٌ بغير العالم الإلٰهي (إذ العالم الإلٰهيّ سبَبٌ لوجودِ عالمِنا).

- العالمُ الإلٰهي بريء من عالَمِنا:

يرى الفلاسفةُ أن الملأ الأعلى (العالَمَ الإلٰهيَّ) بريءٌ من المادة (لا تتعلَّق به المادة، فهو عالمٌ روحانيٌّ محْضٌ). من أجل ذلك يستحيل فرْضُ عدمِه، إذْ هو تابعٌ للعالَمِ الإلٰهي. لا يمكن لعالمِنا أن ينعدمَ أو يتلاشى:

(١) إنَّ صورة عالَمنا بعد أنْ تلبَّستْ بالمادة، أصبحتْ هذه المادة جزءاً من عالمِنا. وبما أن المادة لا يمكن أن تَفنى، فإنَّ عالَمنا لا يمكن أيضاً أنْ يفنى.

(٢) إن الله هو سَببُ وجود العالَمِ. وما دام الله موجوداً، فلا بُدَّ من أن يظلَّ هذا العالَمَ موجوداً مع السبب الذي كان قد أوْجدهُ. فإذا نحن فرَضْنا زوال هذا العالم، فقد فرَضْنا أيضاً أن يكون سبَبُهُ قد بطَلَ. فكيف يمكن أن يكونَ اللهُ سبباً لوجودِ العالَمَ ثم لا يوجدُ هذا العالم أو يَفنى هذا العالَمَ بعد أنْ أوجدَه اللهُ؟

ـ ألا يمكن أنْ يُريد الله فَناء العالَمَ؟

إن فناء العالَمَ، بهذا المعنى، لا يكون بأن يتلاشى العالَمَ ويَبْطُلَ وجودُه، بل بأن تتبدَّلَ صورتُه الحاضرة. وقد أشار ابنُ طفيل إلى آياتٍ من القرآن الكريم تدلُّ على العدَمِ الذي هو «تبدُّل الصوَر على الجسمِ الواحِد».

أما الآيات التي أشار إليها ابن طفيل فهي التالية:

(٧٠: ٨ ـ ٩، المعارج): ﴿يَوْمَ تكونُ السماءُ كالمُهْلِ وتكونُ الجبالُ كالعِهْنِ﴾[١].

(١) المهل: المعدن: (بكسر الدال) السائل (بفعل الحرارة). العهن: الصوف.

(١٠١: ١ ـ ٥، القارعة): ﴿القارعةُ ما القارعةُ؟ وما أدْراك ما القارعةُ؟ يومَ يكونُ الناسُ كالفراشِ المبثوث[١]. وتكون الجبال كالعهن المنفوشِ﴾.

(٨١: ١، ٣، ٦، التكوير): ﴿إذا الشمسُ كوِّرَت... وإذا الجبال سُيِّرت.... وإذا البحار فجِّرت﴾[٢].

(٨٢: ١، ٣، الانفطار): ﴿إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتثرت وإذا البحار فجرت﴾[٣].

(١٤: ٤٨، إبراهيم): ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾.

الآيات الكونية:

في القرآن الكريم آياتٌ كونيةٌ كثيرة تُشيرُ إلى مبادئ من العلم. غير أنّ رأيي ألّا يُكثِرَ الناسُ الموازنةِ بين هذه الآياتِ ومكتشَفاتِ العِلم الحديث لثلاثة أسباب:

(أ) إنّ المقصودَ الأوّلَ من هذه الآياتِ «العِبْرةُ» (النظرُ في أحوالِ الحياة وفي عواقب الأمور ـ كي يصلُحَ عمل الإنسان على هذه الأرض).

(ب) إنَّ مثل هذه الموازنة تُجَرِّئ نفراً من الناس على تناول الآيات الكريمة في الأحوال الصحيحة وفي غير الأحوال الصحيحة، وخصوصاً أولئك الذين ليسوا من أهل العِلم ولا من أهل الفِقه.

(جـ) قد يَصِلُ العقل الإنسانيُّ إلى كشفِ أمرٍ من أمور العلم فيُسرع رجلٌ إلى

---

(١) القارعة: (هنا) يوم القيامة (لأن يوم القيامة يقرع. يخبط. القلوب بأهواله). المبثوث: المنتشر، المتفرّق.

(٢) كوّر فلان الشيء: جعله كالكرة. وإذا الشمس كوّرت (هنا): ذهب أو انطفأ نورها. سجرت: أوقدت. سجرت البحار: أصبح ماؤها لهيباً مشتعلاً.

(٣) انفطرت: انشقت. انتثرت: تفرّقت. فجّرت البحار: ارتفعت الحواجز التي بينها وأصبحت كلها بحراً واحداً.

استخراج الآيات التي فيها إشارات تُوافق ما كشفَ عنه العِلم، في يوم ما، كثيراً أو قليلاً. فإذا اتّفق ـ بعد مُدّة، كما يتفِق أحياناً ـ أنْ جاء كشفٌ علميٌّ جديدٌ فدَلّ على أنّ الكشفَ الأول لم يكنْ صحيحاً أو كان في صِحته شيءٌ من الشك، فما يكون «المَوْقفُ» من أنّ آيةً كريمةً قد طُبِّقَتْ على أمرٍ غير صحيح؟

من أجل ذلك أرى أنْ يقتصِد الباحثون في الموازنة بين آياتِ القرآن الكريم والمنجّزات العلمية المختلفة، وألّا يتولّى ذلك إلّا البارعون في العِلم وفي أمور الدين معاً، وألّا يستشهِدوا بالقرآن الكريم إلّا على ما وَضحَ واستقرّ من أمور العلم.

الإلٰهيات

تتفاوت الإلٰهيات على الحصْر «جميعَ المغيّبات» كمعرفة الله وبِعثة الرُّسل والنفس واليوم الآخر، أو بكلمة واحدة، إنها تتناول صِلة الله بالإنسان.

الله سبحانه وتعالى:

إن الله هو فاعلُ هذا العالم (خالقه)، ولا يمكن أن يحدُثَ شيء في هذا العالَم كلِّه إلا بأمره. وهو واحدٌ قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء. ولكنه ليس جسماً، ولذلك لا يمكن أن يُحَسَّ ولا أن يُتَخيَّلَ، لأن التخيُّل ليس شيئاً سوى إحضار صوَر المحسوسات بعد غيْبها (راجع ص ٧٢ ـ ٧٣، ٨٠).

وابن طفيل معتزليّ الرأي في الله ومن آل أبي الهذيل العلّاف[١]: يرى ابن طفيل مع المعتزلة أن الله تعالى يجب أن يُنزَّه عن الجسمية. ثم يرى مع أبي الهذيل العلّاف أن لله صفاتٍ هي ذاتهُ، يقول ابن طفيل: «فلما عَلِمَ (حيّ بن يقظان) أنّ (صفات الله) كلَّها راجعةٌ إلى حقيقة ذاته، وأنه لا كَثرة فيها بوجه من الوجوه... وعَلِم أن عِلمَه بذاتِه ليس معنىً زائداً على ذاتِه، بل ذاتُه هي عِلمُه بذاتِه، وعِلمه بذاتِه هو ذاتُه...»[٢].

(١) راجع دهبور ٥٧ . ٥٨ (أبو الهذيل يجمع بين رأي الأشعرية ورأي المعتزلة). آل: أتباع.
(٢) ابن طفيل ب ١١٨، د ١١١.

«وهو في غايةِ الكمال بريئاً من جميع معاني النقص لا يتعلَّق به العدَمُ، إذ هو الموجود المحْض الواجب الوجود بذاته، المعطى لكلِّ وجود وجوده، فلا وجودَ إلّا هو. فهو الوجود، وهو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العِلم، وهو هو» (ص ٨٤ ـ ٨٥). وكل كمالٍ وبهاء فإنما يصدُرُ عنه ويَفيض منه (ص ٩١).

«والله ذو عناية بالعلم كلِّه، خلقَ كلَّ شيء لمنفعة مقصودة منه، وهو يَعْرِف كل شيء: لا يعزُبُ عنه مثقال ذرّة في السمٰوات ولا في الأرض؛ ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كتاب مُبين[1] (ص ٨٤)».

والله لا يُدْرَكُ بالحواسّ، بل بذاتِ الإنسان المعدَّة لمثل هذا الإدراك. فليس كلُّ إنسان ذا استعدادٍ لإدراكِ الله. وهذا الإدراك يكون في الآخرة، وقد يكون في الدنيا (ص ٩٠ ـ ٩١) بعد ارتياضٍ وتصوّف مرّ الكلامُ عليه. وإدراك اللهِ خاصٌّ بالبشر، إذ ليس في البهائم ولا في النباتِ استعداد لأن تَعرفَ الله (ص ٩٣، ٩٤، ٩٨ ـ ٩٩).

النبوة والأديان:

يهاجمُ ابن طفيل الفارابيّ لأنه «صرّح» بسوء معتقدِه في النبوة وقال إنها للقوة الخيالية في البشر ثم فضّل الفلسفة عليها (ص ١٦). وابنُ طفيل لا يريد التوسّعَ في الكلام عن النبوة لأنّ كتابه لا يُليق بهذا البحث (ص ٣٢).

غير أن ابن طفيل لا يكاد يصل إلى آخر رسالة حي بن يقظان حتى يشير إلى أنّ الإسلام مِلة من الملل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء... وهي ملّة محاكيةٌ لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تُعطي خَيالات تلك الأشياء وتثبتُ رسومَها في النفوس حَسْبما جَرتْ به عادة الجمهور (ص ١٢٥ ـ ١٢٦، ١٣٤) فالنبوّة، إذَنْ، تخاطب الناس (والعامة منهم خاصة) على قدْر عقولهم ولا تَكشِف لهم عن الحقائق.

(١) القرآن الكريم ٣٤ (سورة سبأ): ٣.

ولا يرى ابن طفيل بأساً في أن يتّبع الإنسان الفائق الفِطرة ما جاء به الأنبياء للعامة من الفرائض، ولكنه يفضل على ذلك كلهِ «العبادةَ العقلية» (ص ١٢٦، ١٣٢ وما بعدها). ولكنّ الملموح في رسالة حي بن يقظان أن الإنسان الفائق للفِطرة مستغنٍ عن النبوّة بما وُهِبَ من العقل[١]: إن حيّ بن يقظان لما أخبر أسالاً بما عَرَفه من الحقائق «لم يشُك أسالٌ في أن جميع الأشياء التي وَرَدتْ في شريعته من أمر الله عز وجل وكُتبِه ورسُله واليوم الآخِر وجنتهِ وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حيّ بنْ يقظان. . . وعند ذلك نظر إلى حيٍّ بن يقظان بعين التعظيم والتّوقير (ص ١٣٢)».

النفس:

يتألف الإنسان من جزأين: من جسَدٍ ومن نفسٍ (راجع ص ٦٤). والنفسُ أشرفُ هذين الجزأين، ثم إنّ الإنسان يفْضُلُ بهذه النفس سائرَ الموجودات من النبات والحيوان، فلقد خُلق الإنسان لغاية أخرى، وأُعِدَّ لأمرٍ عظيم لم يُعضدَّ له شيء من أنواع الحَيوان. والنفسُ هذه لا يدركها الفساد (ص ٩٩ ـ ١٠٠) لأنها من ذات الله (ص ١٢٣)، أو أنها تُشبه ذات الله فقط (ص ١٠٠).

من أجل ذلك كُله كانتِ النفسُ الإنسانية خالدة، إذ لا يمكن أن تَبيد أو تفسُدَ أو تضمحِلّ، بل هي دائمةُ البقاء (ص ٨٨). أما النفوسُ النباتية والحيوانية فإنها صائرة إلى العدَمِ (ص ٩٣ ـ ٩٤) سواءٌ أكانت هذه النفوس الحيوانية بهائمَ على صورة البهائم أم كانتَ على صورة البشر (ص ٩١).

والنفسُ هذه غير الروح الذي هو من أمر الله أيضاً والذي هو دائمُ الفيَضان من عند الله، والذي يسكنُ القلبَ (ص ٣٠، ٤٤ ـ ٤٥، ٥١ ـ ٥٢، ٩٧ ـ ٩٨). إن الروح مبدأ الحياة، وأما النفسُ فهي «الذاتُ المدرِكة العاقلة في الإنسان».

(١) ما سيأتي عن الكلام على «أثر ابن طفيل في الفلسفة الأوروبية».

السعادة والشقاء:

السعادة عند ابن طفيل هي الاتصال بالله، والشقاء هو البُعد عن الله[١].

هذا الاتصال بالله يجب أن يحدُثَ في هذه الحياة الدنيا، فإذا استتمّ هذا الاتصال هنا استمرّ إلى الآخِرةِ، وإلّا كان الإنسان شقياً في دنياه وآخِرته. ولكن يجب أنْ نعلمَ أنّ هذا الاتصال عقلي بحْتٌ، وأنه ليس ثمّة حالانِ مختلفتان موجودتان معاً في وقتٍ واحد، بل إن السعادة حال إيجابية (يتصلُ الإنسان فيها بالله) بينما الشقاء حال سَلْبية (يكون الإنسان فيها بعيداً عن الله).

وهكذا يرى ابن طفيل أن «سعادة الإنسان وفَوزه من الشقاء إنما هو دوام المشاهدة للموجود الواجب الوجود (الله) بحيث لا يُعرِض عنه طرْفةَ عين» (ص ١٠١). هذه المشاهدةُ يجب أن تُفهَم على أنها اتصال حقيقيٌّ بالألوهية تفنى معَه شخصية الإنسان المتصل، إذ تُصْبح مع الألوهية المتصل بها شيئاً واحداً. ثم إنّ الأمر أجلُّ من ذاك، إن السعادة إنما هي ـ عند ابن طفيل ـ عَوْدةُ هذا الجزء الإلهي الذي كان قد اتصل بالإنسان إلى مَعْدِنه الأول في ذاتِ الله[٢]. تلك هي السعادة القُصوى التي تحصلُ «بالمشاهدة الصِرْفة والاستغراق المحْض الذي لا التفات فيه بوجهٍ من الوجوه إلى الموجودِ الواجبَ الوجود». والذي يُشاهِدُ هذه المشاهدة تكون نفسُه هو قد غابتْ عنه وفَنِيتْ وتلاشتْ (راجع ص ١٠٢).

فإذا سَعِدَت النفس الإنسانية باتصالها بالله في هذه الدنيا ثم وافَتها المنونُ ـ وهذا الاتصال باقٍ ـ استمرتْ سعادتها وبقيتْ «في لذّة لا نهاية لها وغِبطة وسرور وفرح دائم». أما مَنْ حُرِم المشاهدةَ ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروماً منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها. إلّا أنّ النفس الإنسانية قد تستطيع بعد الموت أيضاً أن تتخلّص من شقائقها السِّرْمَدي فتُشاهد الله من جديد حسْبَ ما فيها مِنَ استعداد لذلك، أو أن تبقى في ذلك الشقاء إلى الأبد (راجع ص ٩١ ـ ٩٢).

---

(١) راجع طريقة الاتصال في باب الفلسفة العملية عند التكلم على التصوف. Ueberweg II 313

(٢) راجع الكلام على النفس.

أما النفوسُ البهيميّة فلا خلودَ لها. وهي لا تشعرُ بوجودِ ذلك الموجودِ الواجبِ (الله) ولا تتألم لِفَقده، ذلك لأنها لا تَعْرِفُه حتى تشتاق إليه. هذه حالُ البهائم غيرِ الناطقة كلّها، سواءٌ أكانتْ على صورةِ الإنسان أو لم تكن (ص ٩١، ٩٢، راجع ابن طفيل ب ٩٥).

أمّا رأيُ ابن طفيل في سعادة العامة من أولئك الذين يتمسّكون بظاهر الشريعة ثم يقولون بجميع ما فُرِض عليهم في الدين من غير أن يُفكِّروا لأنفسهم أو من غير أن يفكّروا على الإطلاق:

«إنّ هذه الطائفة المريدة القاصرةَ لا نجاةَ لها إلا بهذا الطريق = (طريق التمسُّك بظاهر الشريعة)، وإنها إن رُفِعتْ عنه إلى يَفاع الاستبصار اختلَّ ما هي عليه ولم يُمكِنها أن تلحَق بدرجة السعداء (الحقيقيين، العقليين) فتذبذبت وانتكستْ وساءت عاقبتُها. وإن هي دامتْ على ما هي عليه حتى يوافِيَها اليقينُ فازت بالأمن...» (ص ١٣٩، ابن طفيل ب ١٥٤).

ومعنى ذلك أنّ نفوس هؤلاء لا تستطيعُ أن تَصِل إلى السعادة الصحيحة، فيجب ألّا تحاولَ الوصول إليها أبداً. ذلك لأنها إذا حاولتْ ذلك عَرَفتْ منها شيئاً قليلاً «وأدركتْ» بعضَ ما هي فيه من الشقاء فأصبحتْ في ألمٍ دائم لا تستطيع التخلُّص منه ـ لِنقْصِ فِطرتها وقِلّة استعدادها العقلي وقُصور إدراكها.

وأما إذا ظلّتْ جاهلة «لتلك السعادة العقلية» التي يَنالها أهل «الفطرة الفائقة» فقط، ثم وافاها الموت وهي على مثل ذلك، كانتْ حالُها حالَ البهائم غير الناطقة لا تشعرُ بألم ولا تشتاق إلى سعادة «فتفوزَ حينئذٍ بالأمنْ»، أي تكون في مأمن من الشقاء العقلي! وإذا أصر هؤلاء «القاصرون» على أن يَعْرِفوا السعادة ثم قصّروا دون غايتها وماتوا على ذلك أصبحتْ نفوسهم يومئذ «في آلام لا تنقضي وحَسَرات لا تمّحي، قد أحاط بهم سُرادقُ العذاب، وأحرقَتها نارُ الحجاب، ونُشِرتْ بمناشيرَ من الانزعاج والانجذاب» (ص ١٢١). إلّا أنّ هذا كله ـ كما يقول ابن طفيل نفسه ـ تعبيرٌ رمزيٌّ، لأنّ مجالَ العبارة هنا ضيّق. ثم إنّ الألفاظ تُوهِمُ غيرَ الحقيقة، ٠ص ١٢٢ ـ ١٢٣).

خامساً: الفلسفة العلمية

كنّا إلى الآنِ[١] نبسُط فلسفةَ ابن طفيل العقلية، أي الفلسفةَ النظرية أو الفلسفةَ التي يحاول الإنسان بها أن يَصِل إلى الحقيقة بقطع النظَر عن كلِّ أمر آخَر. أما الآن فيجب أن نأتيَ إلى الفلسفةِ العلمية، أي الفلسفةِ التي من شأنها أن تخلُقَ سعادة الإنسان في حياته الدنيا ـ سواءٌ أكانتْ هذه الفلسفة تؤدي إلى «الحقيقة» غاية الفلسفةِ النظرية؛ أما الفلسفة العملية فغايتها «الإنسان».

الفرد والمجتمع:

يبدو أن قضية «الصِّلةِ بين الفرد والمجتمع» كانت ثائرة في الأندلُس في أيام ابن طفيل، وكانت تنحلُّ في الحقيقة إلى البحث عن الصِّلة بين التفكير الفلسفي والدين، كما تفهمه العامة[٢].

ولقد رأينا أنّ شِدّة اهتمام ابن باجّه بموضوع الفرد والجماعة قد دفعته إلى أنْ يسوقَ فلسفته كلَّها في كتاب سمّاه «تدبيرَ المتوحِّد» عرَض فيه أيضاً لصِلة الفرد بالجماعة عرضاً مفصلاً[٣]. وكذلك ابن طفيل «فقد أثار اهتمامَه أيضاً أمرُ العِلاقة بين الفرد والمجتمع وما (في المجتمع) من آراء غيرِ ممحَّصة، ولكنه ذهب إلى أبعد (مما ذهب إليه) ابن باجّه: «جعَل ابنُ باجّه المفكِّرَ المتوحِّدَ، أو طائفةً صغيرة من المفكرين المتوحدين، يُكوّنون دولة داخلَ الدولة، كأنهم صورةٌ للجماعة كلّها أو نموذجٌ لحياة سعيدة؛ أما ابن طفيل فإنه رجَع إلى منشأ الجماعة وهو الفرد»[٤].

---

(١) الآن: ظرف زمان (يدل على الزمن الحاضر) وتلزمه لام التعريف، وهو مبني على الفتح. ومنهم من جعله معرباً. وهذا الذي اختاره جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ). وقد جاءت كلمة «الآن» في الشعر القديم مجرورة بحرف الجر «من» ومعربة بالكسرة (راجع المعجم الكبير ١ : ٦١١).

(٢) Cf. Enc. R. E. VII 73c.

(٣) راجع ابن باجه.

(٤) دهبور ٢٤٩.

العامّة والخاصّة:

يتألّف المجتمعُ من فَرْقيْنِ غير متساويين من الناس: من العامّة، وهم الكَثرة المطلقة في المجتمع؛ ومن الخاصّة وهم قِلة من ذوي الفِطرة الفائقة. ثم إن العامة تنقسم بدَوْرها أيضاً فَرْقين غير متساويين: جمهوراً غالباً، وهم أيضاً بدورهم كَثرةٌ، ثم نخبة أقربَ إلى الفَهْم والذكاء من جميع الناس؛ وهم بطبيعة الحال قِلة.

ومن خصائص العامة عند ابن طفيل الجُبْنُ عن التفكير المستقِل ثمّ التعلُّقُ بما يَدين به المجموع (ص ١٢٧) لِما «هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضَعْف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضلُّ سبيلاً[١] (ص ١٣٥)».

والعامّة يتمسكون دائماً بظاهر الأمور، ويقيّدون أنفُسَهم بالألفاظ، وقلّما يَفطنون لِما أُريد من الشرع أو القانون أو من غيرِهما من الأوامرِ والنواهي. وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادئ «فإذا اعتقدوا بشخصٍ تَبِعوه خطأً أو صواباً لأنهم قلّما يستطيعون فَهْم المبادئ» (راجع ص ١٣٧):

«وتصفَّح (حيُّ بن يقظان) طَبَقاتِ الناس فرأى كلّ حِزْبٍ بما لدَيْهم فرِحون[٢]: قدِ اتخذوا إلٰههم هواهُم، ومعبودَهم شَهواتِهم، وتهالكوا في جمع حُطام الدنيا وألهاهُمُ التكاثر[٣] حتى زاروا المقابر. لا تنجَحُ فيهم الموعظةُ ولا تعملُ فيهم الكلِمةُ الحسَنة؛ ولا يزدادون بالجدَل إلّا إصراراً. وأمّا الحِكمةُ فلا سبيلَ لهم إليها ولا حظَّ لهم منها: قد غَمَرَتْهُمُ الجَهالة ورانَ على[٤] قُلوبهم ما كانوا يَكسِبون[٥]: خَتمَ اللهُ على قُلوبِهم؛ وعلى سَمْعِهم وعلى أبْصارِهم غِشاوةٌ، ولهم عذاب عظيم[٦]» (ص ١٣٧). وإنّ أكثرَ الناسِ عند ابن طفيل «بمنزلةِ الحيوان غير الناطقِ» (ص ١٣٨).

---

(١) راجع القرآن الكريم ٢٥ (سورة الفرقان): ٤٤.

(٢) القرآن الكريم: ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ ٢٣ (سورة المؤمنون): ٥٣؛ ثم ٣٠ (سورة الروم): ٣٢.

(٣) التكاثر: افتخار بعض الناس على بعض بكثرة العدد (من قومهم أو جماعتهم) أو بكثرة المال.

(٤) ران النعاس على فلان: غلبه، غطّى عليه (جعله يغفُل عن كل أمر آخر).

(٥) القرآن الكريم ٨٣ (سورة المطففين): ١٤.

(٦) القرآن الكريم ٢ (سورة البقرة): ٧.

أمّا الخاصّةُ من ذوي الفِطرة الفائقةِ فهم أهلُ التفكير، ولذلك كانوا فيما يتعلَّقُ بالدين خاصةً «أشدَّ غوْصاً على الباطن وأكثرَ عُثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل» وأميلَ إلى العُزْلة والانفراد عن العامة (ص ١٢٦ ـ ١٢٨). وما رسالةُ حيّ بن يقظان كلُّها إلا وسيلةٌ إلى إقامةِ الدليل على أنَّ الإنسان ذا الفِطرةِ الفائقةِ يستطيع أن يَصلَ بلا مُعين سوى عقلهِ إلى إدراكِ كلِّ ما في الوجودِ من أدْنى مَظاهرهِ الماديّةِ إلى أسمى مَراتبهِ الروحية. والخاصةُ أميلُ إلى التفكير والعِبادة العقلية منهم إلى الشرعِ والعِبادات الشرعية.

الحكمة والشريعة:

اهتمَّ فلاسفةُ الإسلام ـ وخصوصاً فلاسفةَ المَغرب ـ بالصّلة بين الشريعة والحِكمة أو بين الدين والفلسفة؛ وعلى هذا تَدور رَسالةُ حيّ بن يقظانَ لابنِ طفيل.

يُخبرنا عبد الواحد المراكُشي[1] أن ابن طفيل كان مُعظِّماً للنبُوّاتِ وأنه كان حريصاً على الجمع بين الحِكمة والشريعة.

أما الحِكمة أو الفلسفة فمَدْلولها معروفٌ. وأما الدينُ عند ابن طفيل فليس سوى وازعٍ اجتماعي للعامةِ: «فإنّ حظَّ أكثرِ الجمهورِ مِنَ الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيمَ له[2] ولا يتعدّى عليه سِواه في ما اختُصّ هو به» (ص ١٣٨).

وللدين ظاهرٌ وباطن. والدينُ يَضرِبُ للناس أمثلةً فقط، هي خَيالاتُ حقائقِ الوجود، فإن «صِفاتِ الله عزّ وجل والملائكةَ والثواب والعِقابَ ألفاظٌ (ص ١٢٦). ولذلك قال ابن طفيل: ولم يشُكَّ أسالٌ في أن جميعَ الأشياء التي وَرَدتْ في شريعته من أمر الله عزّ وجل وملائكتهِ وكتُبهِ ورُسلهِ واليوم الآخِر وجنتهِ ونارِه إنما هي أمثلةُ هذه الأشياء التي شاهَدها حيُّ بن يقظان. وكذلك الصلاةُ والزكاةُ والصيام والحج أعمالٌ ظاهرة فقط» (ص ١٣٢، ١٣٣).

---

(١) المعجب ١٧٢.

(٢) للجمهور.

ولقد تعجّب حيّ بن يقظان حينما سَمِع من أسال أن الدينَ قد أتى بفرائضَ وعباداتٍ وأباح اقتناء الأموال والتوسُّع في المآكِل، إذ عدّ ذلك كله مساعِداً للبشر على أن يَفرُغوا للاشتغال بالباطل وأنْ يُعْرضوا عن الحق (ص ١٣٤). ولكنه لما دَرَس أحوال الناس زال تعجُّبهُ، إذ «رأى أن الكل منهم[١] إلا اليسيرَ (منهم) لا يتمسكون من ملتهم[٢] إلا بالدُّنيا، وقد نَبذوا أعمالهم (الدينية) على خِفّتها وسهولتِها وراءَ ظهورِهم، واشترَوْا بها ثمناً قليلاً؛ وألهاهُمْ عن ذِكْرِ الله تعالى التجارة والبيع... بانَ له وتحقَّق على القطْع أن مُخاطبَتهُم بطريق المكاشفة لا تمكِنُ، وأن تكليفَهم من العمل فوقَ هذا القدْر لا يتفق، وأنَّ حظّ أكثر الجُمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتِهم الدنيا ليستقيمَ لهم مَعاشهم». وإذا أنت تصفَّحتَ أعمال الرجُل العاميّ «من وقتِ انتباهه من نومهِ إلى حين رجوعِه إلى الكَرى[٣] لا تجِدُ منها شيئاً إلّا وهو يلتمسُ به تحصيلَ غايةٍ من هذه الأمور المحسوسةِ الخسيسة: إمّا مالٍ يجمَعه، أو لذّةٍ ينالها أو شهوة يَقْضيها، أو غيظٍ يتشفّى به أو جاهٍ يُحرزه، أو عمل من أعمال الشرع يتزيَّن به أو يدافع به عن رَقَبتِهِ. فلمّا فَهِم أحوالَ الناس و(عَلِمَ) أنّ أكثرَهم بمنزلةِ الحيوان غير الناطق عَلِم أن الحِكمة كلَّها والهداية والتوفيق في ما نَطَقَتْ به الرُّسلُ، لا يمكنُ غير ذلك ولا يحتمِلُ المزيد عليه: فلِكلِّ عملٍ رجال، وكلٌّ مُيَسَّر لِما خُلِقَ له...» (ص ١٣٧ ـ ١٣٩).

ويرى الدارسُ بوضوح أن الإنسانَ الفردَ ذا الفِطرةِ الفائقةِ، يستطيع ـ بخلاف العامّة ـ أن يَصِل بعقلهِ وحدَه إلى ما جاءَ به الأنبياء عند الله. وبكلمَةٍ أُخرى، يرى ابن طفيل أن الإنسان العاقلَ مُسْتَغنٍ عن النبُوَّة. ومعَ أنّ هذه الفِكرة شائعة في جميعِ رسالة حي بن يقظان، فإن ابن طفيل يقول صراحة (ص ١٣٢): «فما سمع أسالُ من حيّ بن يقظان وصْفَ تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالَم الحِسّ العارفةِ بذاتِ الحق عزّ وجل ثم وَصفَ (حيّ بن يقظان) له ما أمكنَه وصْفُه مما شاهده عند الوصول...

(١) اقرأ. رأى أنهم كلّهم إلا.

(٢) دينهم.

(٣) الكرى: النوم.

لم يشُكَّ أسالٌ في أن جميع الأشياء التي وَردَتْ في شريعته من أمرِ الله عز وجل وملائكتِه وكتُبِه ورُسلِه واليوم الآخِر وجَنتِه وناره هي أمثِلةُ هذه التي شاهَدها حيُّ بن يقظان، فانفتحَ بصرُ قلبه وانقَدحَتْ نار خاطِره وتطابَق عنده المعقول والمنقول وقَرُبتْ عليه طرُقُ التأويل. ولم يَبْق عليه[1] مُشكِلٌ في الشرع إلا تبيَّن له، ولا مُغلق إلّا انفتحَ، ولا غامض إلّا اتّضح... فالْتزَم خِدْمتهُ والاقتداءَ به والأخذَ بإشارتهِ فيما تعارضَ عندَه من الأعمالِ الشرعية التي كان قد تعلّمها في مِلّته» (ص ١٣٢ ـ ١٣٣). من هنا نستنتج ما يلي:

أ ـ إن حيّ بن يقظان الذي لم يَعْرف الأنبياء ولا سَمِع ما جاءوا به استطاعَ بعقلهِ وحدَه أنْ يَصِل إلى ما أتى به الأنبياء أنفسُهم من عند الله.

ب ـ إن الأمورَ التي شاهَدها حيُّ بن يقظان على هذا النحو كانت أوضَح مِن الأمثلةِ التي ضرَبها الأنبياء للتعبير عن هذه الأمور نفسِها.

ج ـ إن أسالاً كان يرى في الشريعة أموراً مُشكِلةً ومُستغلقةً وغامضة، فلمّا سَمِعَ من حيّ بن يقظان ما سَمع اتّضح له ما لم يكن واضحاً عنده من قبلُ في الشريعة.

د ـ إن أسالاً كان يستشيرُ حيّ بن يقظان في الأعمال الشرعية التي كانت عنده مُتعارِضَةً ثم يَتبَعُ رأي حيّ بن يقظان في تأويلها.

ومع أنَّ حيّ بن يقظان يعودُ فيسألُ أسالاً عما جاء في الدين فيراه في حقيقته القُصوى غيرَ مُخالف لما رآه هو بعين ذاتِه، فإنه يستغربُ أن يضعَ الأنبياء الدين للبشر في هذا الثوب اللفظيّ الذي يخالفُ ظاهرَه باطنُه. ولكنه بعدئذ يرى أن الأنبياء على حقّ لأن جُمهور الناس لا يستطيعُ فهْمَ حقائقِ الأمور، ولأن الأنبياء قد خاطبوا الناس على قدْرِ ما فَهموا لا على قدر ما يجب أن يعملوا (راجع ص ١٣٢ ـ ١٣٥).

إلّا أن ابن طفيل يُفضِّل العِبادةَ العقلية ـ التي عَرفها حيُّ بن يقظان مستقلاً عن كلِّ تأثيرٍ آخَر ـ على العبادة الشرعية التي وضَعها الأنبياء، للناس. وذلك ظاهرٌ في قوله

(١) كذا في الأصل: اقرأ: عنده. ويستقيم المعنى بحذف (عليه) أيضاً.

عن حيّ بن يقظان وأسالٍ بعد أن يَئِسا من إصلاح الناس ورجَعا إلى جزيرَتِهما (ص ١٤٠):

«وطَلَبَ حيُّ بنُ يقظانَ مَقامَهُ الكريمَ بالنّحْوِ الذي طَلَبهُ أوّلاً حتى عاد إليه. واقْتَدى بهِ أسالٌ حتى قَرُبَ منه أوْ كاد».

من هُنا يتبيّن لنا بوضوح أن العبادة العقلية ـ في رأي ابن طفيل ـ أفضلُ من العبادة الشرعية:

أ ـ إن حي بن يقظان لم يُبدِّلْ رأيَه في نوع عبادته.

ب ـ إن أسالاً ترك ما علّمه الأنبياءُ من أنواع العبادة واتّبع ما وصل إليه حيّ بن يقظان بنفسه.

ج ـ إن أسالاً كان أقلَّ ذكاءً من حيّ.

د ـ إن أسالاً لم يستطعْ ـ لمكانِ تربيتهِ الشرعية السابقة ـ أن يَصِلَ إلى ما وَصَل إليه حيّ بن يقظان من طريق العقل.

الصلة بين الدين والفلسفة:

فما الصِّلةُ، إذَنْ، بين الدين والفلسفة عند ابن طفيل خاصةً؟

يتبعُ ابن طفيل في هذه القضية رأي أنداده من فلاسفة المغرب: إنّ الدين للعامّة؛ أمّا التفكيرَ فهو حظُ الفلاسفة. وإذا تأمّل الإنسانُ الغايةَ من الفلسفة والغاية من الدين وَجد أن الدين والفلسفة يَنحُوانِ كِلاهما نحو سعادة البشر. إلّا أن بعض البشر ـ لِنقص فِطْرتِهم ولجهلِهم، وهم الكَثرة الغالبة في المجتمع من العامة ـ لا يُطيقون التفكير الفلسفي المطلق حتى تتيسرَ لهمُ السعادة من طريقه. من أجل ذلك أتتِ الشرائع بما يوافقُ مَدارك هؤلاء وما هو في الحقيقة على مِقدار حاجاتِهمْ في الحياة الدنيا وعلى مقدار طموحهم في المجتمع الإنساني. وهكذا نرى أن سعادة الفلاسفة من طريق العقل «سعادةٌ مُطلقة كاملة»، بينما سعادة العامة من طريق الشرائع «سعادة نسبية ناقصة».

فالفلسفة، إذَنْ، سبيل لتطوُّر العقل الإنساني نحو الكمال والخير لأفراد مَعدودين ذَوي فِطرة فائقة، بينما الشرائع ليستْ بما جاءت به من الفرائض والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعِقاب سوى «وازع اجتماعي» للعامَّة تهيئ لهم أسبابَ التغلُّب على شقاءِ الحياة المادية وتمنعُ بعضَهم من الاعتداء على بعضِهمُ الآخَرِ[1].

وجُمهورُ البشرِ أكثرُ إدْراكاً للسعادة المحسوسة وأعظمُ اطمئناناً إليها، ولذلك حرَصَ الدينُ على وصْفِ أحوالِ الآخرةِ بتعابيرَ واستعاراتٍ مادية. ثم إن السعادة نفسَها أمرٌ نِسبيّ، فقد يكفي أن يَنجُوَ شخص من شيء من الشقاء حتى يُعدَّ نفسَه سعيداً؛ وقد نُهَيئ لشخص آخَر ـ من العامة طبعاً ـ جميع الأسباب التي تُؤدي إلى السعادة التي وصَفها الفلاسفة ثم لا نجدُ ذلك الشخص يرى فيها شيئاً من أسباب سعادته التي يَتخيّلُها. إن السعادة في نظر العامة أن نحقق للشخص أملاً أو نسُدَّ له حاجة، بقطع النظر عن سُموِّ ذلك الأمل أو دناءته وبقطع النظر عن قيمة تلك الحاجة. يكفي أن نُعْطي الحمّال سَلاً جديداً، ونُعْطي الموظفَ يومَ عُطلة، ونهَبَ التِلميذَ شهادة ابتدائية ـ إذا كان لم يَحْصَل بعد على مِثلِها ـ وأن يَلتقي الشابُّ بفتاته، وأن ينتقمَ شخص من خصْم له، أو أن يُرزق رجُل بعد الإياسِ طِفلاً حتى يشعُرَ كل واحد من هؤلاء بالاطمئنان. فالسعادةُ، إذَنْ، أن يقولَ كلُّ واحدٍ من هؤلاء، في نفسِه على الأقلِّ: «أنا الآنَ سعيد». ومِنَ الغنيِّ عن البيان أن ما يُسْعد شخصاً لا يُسعد شخصاً آخَر ضرورةً، بل إن ما يُسعِد شخصاً في يوم من الأيام رُبما لا يسعده هو نفسَه في يوم آخَر. من أجلِ ذلك كله نكونُ مخطئين، في رأي ابن طفيل، إذا أردنا من جميع الناس أن يَشعروا بالسعادة المطلقة التي تخيلها الفلاسفة وأن يدركوا قيمتها وأن يكتفوا بها.

فالغايةُ العلمية من الدين ومن الفلسفة، إذَنْ، واحدة، لكنّ الدينَ مُختلف من الفلسفة اختلافاً أساسياً في سُبُلِهِ وفي تفاصيله وفي الأسس التي يقومُ عليها.

وللدين فضل على الفلسفة في أنه يحاول أن يُهَيّئ سعادة الكَثرةِ المطلقةِ من البشر،

(١) استشهاداً على أثر ابن طفيل في الغربيّين Cf. Munk 416, Ueberweg II 313

بينما الفلسفةُ لا تستطيعُ أن تُسْعِد إلا أفراداً قليلين ذوي استعداد خاصٍّ.

الزُّهد والتصوّف:

والزهدُ عنصر ظاهر في رسالة حيّ بن يقظان، تجدُ رجلَ الدين ورجلَ التفكير عند ابن طفيل يَميلان إلى العُزلة والانفراد عن الناس، ولا يتناولانِ من الطعام والشراب إلا القدْرَ الضروريَّ، ولا يُقبلانِ على الدنيا بوجْهِ (ص ١٢٦ وما بعدها). وكان كلُّ واحدٍ منهما لا يعتدي على الحَيوان ولا يُسيء إلى النبات في سبيل غِذائه (ص ١٠٣ ـ ١٠٦)...

أما التصوُّف فأثرُه أظهرُ لأن حي بن يقظان لم يَصل إليه من الكشف والمشاهدة إلا لأنه اتّبع طرُق المتصوفين (ص ١٢٨ ـ ١٢٣، ١٠٠ ـ ١٠٣، ١٠٦ ـ ١١٠):

١ ـ الإكثارُ من العبادة.

٢ ـ الاستغراقَ في التأمُّل.

٣ ـ الاقتصارَ على الضَّروريِّ من الطعام مما يُقيم الصُّلْبَ ويساعِدُ على الاستمرارِ في العبادة.

٤ ـ القيامَ برياضةٍ بَدَنيّة كالدَّوران والرَكْض، أو برياضة نفسية كالخَلْوة والقراءة والذِكْرِ.

الكشف والمشاهدة:

والكشفُ والمشاهدة ثمرةُ التصوُّفِ. أما ماهيّة ذلك الكشفِ وتلك المشاهدةِ فلا يُمكن التصريحُ بها أبداً، بل لا بُدَّ من الكلام عليها ـ إذا لم يكن بُدَّ من الكلام ـ رمزاً، لأن تلك الحال حالٌ غريبة لا يمكن للّسانِ أن يَصِفَها ولا للألفاظ أن تُعبِّرَ عنها (راجع ص ٤ ـ ١٢ الخ): «ومَن رامَ التعبير عن تلك الحال فقد رامَ مُستحيلاً» (ص ١١٣). أما أبعدُ ما صرّح به ابن طفيل مِما يراه الواصلُ عند المشاهدة فهو

وَصْفُه لحال حيّ بن يقظان في تلك الحال (١١٤؛ ب ١٢٣):

«إنه لما فَنِيَ عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرَ في الوجود إلا الواحدَ القيّوم، وشاهَد ما شاهَد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار[١] عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهةٌ بالسُّكر، خَطر بباله أنهُ لا ذاتَ له يغايرُ بها ذاتَ الحقّ. وأن حقيقةَ ذاتهِ هي ذاتُ الحق... بل ليس ثَمَّةَ شيءٌ إلّا ذات الحقّ».

غير أن القارئ قد يَسبقُ إلى وَهْمِه أن ذات حي بن يقظان وذاتَ الله قد أصبحتا واحدةً ـ كما يقول ابن طفيل ـ ولكن هذا غير صحيح. وإنما الذي أدّى إلى هذا الوَهْم أن الألفاظ الجمهورية المتداوَلة عاجزة عن رسْمِ الصورةِ الصحيحة للكشف (ص ١١٦ ـ ١١٨).

والحقيقةُ أم ما أدّتْ إليه عبارات ابن طفيل في وَصف الكشف (عن المغيِّبات في ما وراء الطبيعة) ووَصْف المشاهدة (للحقِّ سبحانه وتعالى) إنما هو خَيالٌ جميل للعالَم الماديّ والروحانيّ يقوم على الاعتقاد بأن العقل الإنساني إذا أحاط بأكبرِ عدد ممكن من المعارف أصبح تخيُّله أقربَ ما يكون إلى الكمال وأقرب شيء إلى ما يجب أن يَعْرِفه الله تعالى من أمرِ هذا العالم. فالله، إذَنْ ـ كما يَصِفُه ابن طفيل في حال المشاهدة ـ ليس سوى مجموع هذا العقل العظيم الشامل الذي يتمتع الإنسانُ بجزءٍ منه فقط.

فالمشاهدة (أو الوصول أو الاتصال، أي اتّصالُ العقل الإنساني بالعقلِ الفعّال أو اتصال الإنسان بالله) إنما هي نوعٌ من الشُّمول يقوم على أن هذا العالم المتباين في مَظاهرِه إنما هو في حقيقته شيء واحد، وأن الألوهية ـ التي يظنها بعضُهم مُتميِّزة من العالَم ومسيطرة عليه من الخارج كما يُسيْطر صانعُ الجِرار على الطين الذي بين يَديْه ـ إنما هي قوةٌ شائعة في كل موجود: في الزَّهْرة والصَّخرة والغابة والنهْر والرّمْل وفي الإنْسان أيضاً. وكل ما في الأمر أن بعض الناسِ يُدركون في الزهرةِ أو الصخرة من المعاني والدَّلالةِ ما لا يستطيع غيرهم أن يُدْركه.

(١) يقصد لا أمور المغايرة (المخالفة) لما شاهده: يعني الأشياء المادية في عالمنا.

الإشراق:

في المعنى اللُّغَوي: الإشراق وصولُ نورٍ إلٰهيّ إلى الفَرْدِ بعد الفردِ من أولئك الأشخاص الذين صَفت نفوسهم بالاستعداد الفطري ثم بشيْءٍ من الرياضةِ النفسيَّةِ. إن مِثل هؤلاء الأفرادِ تُصبح نفوسُهم قابلة (بذلك الاستعداد المثقَّفِ بالرياضةِ النفسيةِ) لتَلَقي أشياءَ من وراء الغيْبِ، كما تقبلُ المِرآةُ الصافيةُ صُوَر الأشباحِ المقابلةِ لها.

غيرَ أنّ هذا التعريف الذي يَقبَلهُ أصحابُ طريقة «الإشراق» أو اتباع «الطريقة المُشرقية» (بضمّ الميم) رُبما أَوْهَم أن هذا الإشراق بحْثٌ من بُحوثِ الفلسفةِ ـ فلسفةِ ما وراء الطبيعة ـ ولكنّ هذا الإشراق مَوْضِعه الحقيقيّ في «السُّلوك الروحيّ»، إذ هو بابٌ من أبواب التصوُّف؛ ولعلَّه اسم آخَرُ للكشفِ والمشاهدة.

ثم إنّ الإشراق ليس حقيقةً مُطلَقة تُفهَم على قواعدَ وقوانينَ عامّة، بل هو ذوقٌ شخصي يختلفُ بين شخصٍ وشخص، أو يختلف عند الشخص الواحد بين زمنٍ وزمن.

أما حقيقةُ الإشراق فهي إدراك قوانينِ الوجود بالحَدْس من غير تطلُّب له من طريق الحواسِّ أو طريق البراهين العقلية في الظاهر. وأما في الواقع فالإشراقُ ليس شيئاً أكثر من وثوب العقل إلى نتيجة التأمُّل الذي خضع له العقل زمناً طويلاً قبل ذلك، ولكن من غير شُعور بأنه قد مرّ «إشراق اللهِ بنوره على القلب، أو بأنه نورٌ قذَفه الله في القلب».

وقد أطلقَ ابن طفيل على هذا السُّلوك المَبْنيّ على التأمُّل اسم «الحِكمةِ المشرقية». ولقدِ اختلف مؤرخو الفلسفة في «رسم» المشرقية[١] فرسَمها الأكثرون بفتح الميم (نسبةً إلى مَشرقٍ على أنه «اسمُ مكان»)؛ أما ليُون غوتيه فأحبّ أن يَرْسِمها بضم الميم[٢] نسبة إلى مُشرق، على أنه «اسمُ فاعل» من أشرق).

وعلى كلِّ حال فإن المتفقَ عليه أنّ «الحِكمة المشرقية» هي الفلسفة المَبنية على التأمُّل والتي كانت سائدة في الشرق، وممزوجة بعناصرَ من التفكير هِنديةٍ وإسكندرانية (أفلاطونية حديثة). تلك الفلسفة كانتْ في الحقيقةِ ثمرةً من ثمرات التصوُّف.

---

(١) Gf. Munk 330, note 2.

(٢) ابن طفيل ب: P.V, note 1; p. 1, note 3.

والمقصودُ من الإشراق، على كلِّ حال، يمكن أن يُفهَم من الموازنة التالية:

جعلَ الأقدمون المعرفةَ من طريقين: من طريق الحواسّ الظاهرة (وهي المعرفة التي تتناول المحسوسات بالنظر أو السمع أو الحِسّ الخ) ومن طريق القلب الذي لا يخضعُ في معرفته لعالَم المحسوساتِ ولا للحواسّ الخمس. أما المعرفة من طريق الحواس فهي معرفة عامّة في جميع الناس ولكنها قاصرة ناقصة. وأما المعرفة من طريق فهي معرفة خاصة ينفر معدودين من البشر فقط ممن يختارُهمُ الله ويشاء لهم ذلك: فقد يُشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارُهم من خلْقهِ فيؤدّي إليهم بهذا «الإشراق» عِلماً حقيقياً صحيحاً ومعرفةً بالغيبِ أيضاً ويُطلِعهم على حقائقِ عددٍ من الأمور...

التربية والتعليم:

حينما نقَل أدوَرْدُ بوكوك حي بن يقظان إلى اللاتينيَّة (١٦٧١ م) وَسَمهَا باسم هو «الفيلسوف المعلم نفسَه». وكذلك نقل غيورغ بريتيوس هذه الرسالة إلى الألمانية (١٧٢٦م) وَوَسَمَهَا باسم هو «الحكيمُ الطبيعيُّ الذي علّم نفسَه». أما أيْشْهورون الذي نقلَ هذه الرسالةَ نفسها إلى الألمانية أيضاً (١٧٨٣ م) فقد سمّاها «الإنسان الطبيعي أو قِصة حي بن يقظان». وفعَل آخرون مِثل هذا أيضاً.

كانت غايةَ ابن طفيل من رسالة حي بن يقظان أن يُثْبِتَ، فيما أثبَتَ، أنّ عقلَ الإنسانِ المتوحِّدِ البعيد عن تأثير البيئة الاجتماعية يستطيع أن يَرْقى من تلقاء نفسِه إلى أسمى دَرجاتِ المعرفة. ولكنّ الإنسانَ الذي يستطيعُ أن يَرْقى هذا الرُّقيَّ الطبيعيّ المستقِلّ إنما هو الإنسان ذو الفِطرة الفائقة، لا كلُّ إنسان اتفقَ.

يُلاحظُ ابن طفيل في الدَرجة الأولى أنّ الإنسانَ إذا نشأ نشأة طبيعية كان أقوى من الذين ينشأون نشأة اجتماعية (ص ١٣٠).

ثم هو يرى أيضاً أنّ الإنسان (ذا الفطرة الفائقة) يستطيعُ من طريق التجارب المتكرّرة أن يفهَمَ جميعَ أسرارِ العالَم الطبيعيّ المادّيّ. أما من طريق التأمُّل والتفكير فيستطيعُ إدراك أسرارِ العالم العقليّ الروحاني ولا ريبَ في أنّ ابن طفيل قد مثل لنا في

حي بن يقظان «نشأةَ الجيل البشري» لا «نشأةَ الفَرْد». إنّ قصة حيّ بن يقظان تُمثِّلُ تطوُّر البشريةِ كمجموع لا تطوُّر الأفراد.

أما اللُّغة خاصةً فتنشأ في الأصل من حاجة الإنسان إلى التعبير عن انفعالاته الفطرية كالخوفِ والحزن والجوع، وهو يُقلّد في ذلك كلّه أصوات الحيوان (ص ٣٦، ١٣٠)، ثم يَقفِزُ ابن طفيل من هذا الدور الفِطري في اللغة أرقى أدْوار اللغةِ فيُخبرُنا أنّ الإنسان يتعلَّم اللغة بالتَّلقي والتلقين ويَضربُ مثلاً على ذلك حالَ أسالٍ وحيّ بن يقظان (ص ١٣١ ـ ١٣٢): «فشرَع أسالٌ في تعليم حيّ بن يقظان الكلام: أوّلاً بأن كان يُشير له إلى أعْيان الموجودات ويَنطِقُ بأسمائها ويُكرّر ذلك عليه ويَحْمِله على النُّطق فيَنطِقُ (حيّ بن يقظان) بها مُقترنةً بالإشارة، حتى علّمه الأسماء كلَّها، ودرّجهُ قليلاً قليلاً حتى تكلَّم في أقصرِ مُدّةٍ».

الأخلاق:

الأخلاقُ عند ابن طفيل من حَيِّز العقل لا من حيّز الدين، ومن حيِّز الطبيعة لا حيّز الاجتماع. فالأخلاقُ الحميدة عنده «ألّا يَعترضَ الإنسانُ الطبيعةَ في سَيْرها». لقدِ اعتقدَ ابنُ طفيل أنّ لِكلِّ موجودٍ في هذا العالم، سواءٌ أكان نباتاً أمْ كان حيواناًو غايةً خاصةً به؛ فمن طبيعة الثَّمَرةِ مَثلاً أن تخرُجَ من زَهْرتها ثم هي تنمو وتنضَجُ ثم يسقطُ نَواها (بِزْرها) على الأرض ليَخْرجَ من كلِّ نواة شجرةٌ جديدة؛ فإذا قطَف الإنسانُ هذه الثمرة قبل أن يتمَّ نُضْجها (لحاجتهِ إلى الاغتذاء بها) فإن عمَلَه هذا يُعَدُّ بعيداً عن الاخلاق، لِأن عمَله هذا يمنعُ البِزْرة التي لم يَتِمَّ نُموُّها ونُضجُها بعدُ، من أن تُحقق غايتها في هذا الوجود، وذلك إخراجُ شجرةٍ من جِنسها. وكذلك إذا أكلَ الإنسانُ فاكهةً ناضجة ولكن ألقى نَواتها في أرْضٍ سَبِخَة[1] أو في البحر أو النهر أوْ على صَخرة، فإنما يفعلُ أيضاً فِعلاً بعيداً عن الأخلاق لأنه يحولُ حينئذٍ بين تلك النواة وغايتها من الوجود أيضاً. وكذلك لا يجوزُ للإنسان أن يتغذّى بأجناسِ النبات أو الفواكهِ النادرة لأنَّ ذلك يدعو إلى انقراضِها (ص١٠٤ ـ ١٠٦).

(١) الأرض السبخة (بفتح فكسر): مالحة، ينزّ (بفتح فكسر) فيها ماء مالح، فلا ينمو فيها نبات.

وكذلك تقضي الأخلاقُ الكريمة على الإنسان بأن يزيل العوائق التي تعترض سبيل النباتِ والحيوانِ في تطوُّره وتحقيق غايتهِ من الوجود «فمتى وقَعَ بصرُه على نباتٍ قد حجَبه عن الشمس (حَجَبَ عنه نورَ الشمس) حاجبٌ، أو تعلَّق به نباتٌ آخر يُؤذيه، أو عَطِشَ عطشاً يَكاد يُفسِده (وَجبَ على الإنسان أن يُزيل) ذلك الحاجبَ، إن كان مما يزولُ؛ أو فصل بينه (بين ذلك النبات النافع) وبين النبات المؤذي بفاصل لا يضرُّ المؤذي، ثم تعهّدَ النبات النافعَ بالسُّقيا. ومتى وقعَ بصرهُ على حيَوان قد أرْهقه (أتعبه، آذاه) سَبُعٌ (حيَوانٌ مُفترس) أو نَشِب في أُنشوطة (علق في حِبالة) أو تعلّق به شوك أو سقط في عينيه أوْ أُذُنيه شيء يُؤذيه أو مسّه ظمأ أو جوع تكفّل بإزالة ذلك كلهِ عنه جُهْدَه وأطعَمه وسَقاه. ومتى وقعَ بصرهُ (أيضاً) على ماء يَسيل إلى سَقي نباتٍ أو حيَوان، وقد عاقَهُ عن مَمرّه ذلك عائق من حجرٍ سقط فيه أو جُرُفٍ[1] انهارَ عليه أزال ذلك كلَّه عنه» (راجع ص ١٠٧ ـ ١٠٨).

هكذا فَهِم ابن طفيل الاخلاق: «الخُلقُ أنْ تجريَ الطبيعةُ في كلِّ شيءٍ مَجْراها». أما الأخلاق الوضْعيّة من دِينيّة واجتماعية كالصِدْقِ والكَذبِ والأمانة، وأمّا أوجهُ الشرْع من مباحٍ ومحظورٍ ومن حلال وحرام فلم يتعرّض ابن طفيل لها، ذلك لأنه إنما اهتمّ بإنسانٍ يعيش في بيئة طبيعية لا يَعرِفُ بيئة اجتماعية. ثم إن الأخلاق الوضعية ليست ـ في رأي ابن طفيل ـ غاياتٍ في نفسِها، بل هي وسائلُ إلى غاياتٍ أُخَرَ. من أجل ذلك أهمَل ابن طفيل الوسائل وقصدَ إلى الغاية رأساً.

المرأة:

ويَلفتُ النظرَ أن ابن طفيل لم يُعالِج موضوع المرأةِ قطُّ.

لم يكنْ لحيّ بن يقظان مفرٌّ من أن تخطرَ المرأةُ ببالِه لأسبابٍ عِدّة:

أ ـ كان حي بن يقظان صحيحَ الجسم قويُّهُ، لمكانِ نشأته الطبيعية. فلا ريبَ في أنه شعرَ بالحاجة إلى الاستفراغُ في الحُلْم.

(١) الجرف (بضمّة أو بضمتين): (هنا) ما تجمّع من الرواسب بفعل المطر أو ما دفعه السيل إلى مكان ما. أنهار: تقوّض، تهدّم.

ب ـ وكذلك لم يكن له مفر من أنْ يشهد حياةَ الحيواناتِ الجنسيّة حولَه في جزيرته، وأن يرى تناسُلَ الحَيوانات.

ج ـ ولما ذهبَ حيّ بن يقظان مَع أسالٍ إلى الجزيرة الأخرى وتعرَّضَ لأهلها بالنصيحة، لم يكن له بُدٌّ من أن يَرى المرأة في الأسواق أو يسمعَ بوجودِها أو يسأل عن سببِ وجود أطفالٍ وفِتيان وشيوخ فيَصِل به استقصاؤه إلى معرفة وجود المرأة ومعرفةِ مكانها في الأسرة والمجتمع.

د ـ وكان هناك أمرٌ أيسرُ من هذا كلّهِ: أنْ يخطُرَ ببال حيّ بنِ يقظانَ أن يسأل أسالٌ عن سَبَبِ وُجودِه، وعن سبب وجود أهلِ الجزيرة الأخرى.

فلماذا لم يُعالج ابن طفيل قضية المرأةِ إذَنْ؟

إنّ الذي يذهَبُ إليه ظنّي أن ابن طفيل أراد من رسالتهِ الوحيدة التي وصلتْ إلينا (قِصّة حيّ بن يقظان) أن يُعالج الناحية العقلية من التطوُّر الإنساني في الدَرجة الأولى. من أجل ذلك لم يكنْ للمرأة وحديثِها ـ على أنها أُنثى ـ اتّصال ما بالنظام الفلسفي العقلي الذي أراد ابن طفيل أن يُقيم لنا بناءه خالصاً من تأثير البيئة الاجتماعية.

ولعلّ ابن طفيل كان يرى أيضاً أن الخصائص العقلية في الأنثى ـ إذا كانت من ذوات الفِطرة الفائقة ـ كالخصائص العقلية في الذَّكَر.

وفي رأيي أيضاً أن الخِلاف الأساسيّ في الاتجاهِ الفِكري بين الرجال عموماً والنساء عموماً يَرْجعُ، في الدرجة الأولى، إلى أن الرجالَ الذين لم يكونوا من ذوي الفطرة الفائقة ولا قريباً من ذلك قد حرَصوا على أن تكونَ صِلتهم بالمرأة قائمة على حاجتِهم إليها. تلك الحاجَةُ جعلتِ الرجل يُلي المرأةَ اهتماماً كبيراً ويوفِّرُ أوقاتَها على الراحة ويجعل الدفاع عنها من واجبهِ هو. ثم إنّ كَثرةَ تقرُّبه إلى المرأة وبَذلَه كلَّ شيء في سبيلها وفي سبيل رضاها واسترضائها قطَعا على المرأة عن الكفاح الطبيعي في الحياة وجَعلاها أضعفَ من الرجل في أمورٍ كثيرة.

ولم يكن مُستغرباً في علم الحياة ـ وعلمِ وظائف الأعضاء خاصة ـ أن يكون

للعادات الاجتماعية المتوالية في ملايينِ السنينَ أثرٌ ظاهرٌ في جسم المرأة فيُصبحَ عددٌ من أعضائها مختلفاً اختلافاً قليلاً ـ ولكن مَلموحاً، على كلّ حال ـ من أعضاء الرجل.

إن هذا الفاصلِ الذي نراه في أيامِنا بين الرجل والمرأة إنما هو تراكم من الإرثِ الاجتماعي في صِلة الرجل العاديّ بالمرأة العادية ولنا في حياة الحيوان درْسٌ بليغ، فلا أظن أن بين السمَكة الذكَر والسمكة الأنثى ولا بين النَسْرِ الذكَر والنسر الأنثى ولا بين الهر والهرّة أو بين الحِمار والأتان فرق إلّا في أن الانثى هي موضعُ حَمْلِ الجنين في بطنها وإلّا الفَرْق اليسيرُ في الحجم وفي الجهاز الخاصّ بالذكَر عموماً أو بالأنثى عموماً. والذكَرُ في بعضِ أنواع الحيَوان أجملُ من الأنثى (كالديك والدجاجة، مثلاً). وقديماً سأل سُقراط الحكيمُ مُحاوريه عن حِراسةِ بساتينهِم، أيتّخذون لحِراستِها كلْباً ذكَراً أو كلْباً أنثى؟ فكانَ جوابَهم أنْ لا فرْقَ في هذا الشأنِ بين الذكَرَ والأنثى من الكلاب.

مُلحق

شرح الرأي الفَلَكيّ لابن طفيل في النظام الشمسي وكُروية العالم:

رأيتُ أن أتناولَ في هذا البحث ما تضمّنتْه قِصّةُ «حيّ بن يقظان» من المعارف الفَلكية وبعضَ ما يتصلُ بها.

كانَ أولَ ما أراد ابن طفيل أن يَعْرِفَه من هذا العالم (أو الوجودِ كلهِ)، أمُتناهٍ هو (محدودٌ) أم غيرُ متناهٍ؟ فقال على لسان حيّ بن يقظان (ص ١٢٥ ـ ١٢٦):

«... فعَلِمَ أن السماء وما فيها من الكواكب أجسامٌ لأنها مُمتدَّةٌ في الأقطار الثلاثة، في الطول والعَرْض والعُمق... ثم تفكّر هل هي ممتدة إلى غير نِهاية وذاهبةٌ أبداً في الطول والعرض والعمق أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد؟... (ولكنه) رأى أنّ جسماً لا نِهاية له أمرٌ باطل». ثم إنه جاء على ذلك ببرهان هندسي سأوجزه في ما يلي:

ـ تخيّل خطّين اثنينِ يبتدئان من هذه الجهة المتناهية (من عَيْنيك) ثم يمُرّان في سَمْك الجسم (جوّ السماء) إلى غير نهاية حَسْبَ امتدادِ هذا الجسم.

ـ اقْطَع جُزءاً كبيراً من أحدِ الخطين من ناحية طَرَفه المُتناهي (عند عينيك).

ـ أطْبِقْ طرَفَ الخطّ الأوّل (الذي قُطع منه الجزء الكبير) على طرفِ الخطّ الثاني (الذي لم يُقطع منه شيء) من هذه الناحية المتناهية (عند عينيك)، ثم تخيَّلْهُما وهما يمتدّانِ في الجهة التي لا نعلَمُ أمُتناهية هي أم غيرُ متناهية. حينئذ يمكن أن تكون النتيجةُ أحدّ هذه الوجوهِ التالية:

يمتدّ الخطّان أبداً إلى غير نهاية من غير أن ينقُصَ أحدهما عن الآخر[١]. فيكونُ الحظ الذي قُطعَ منه جزء لا يزال مُساوياً للخطّ الذي لم يُقطعَ منه شيء. وهذا مُحال. وصورته الرياضية هي:

إذا كان س = ص، فلا يجوز أن يكون س - ب = ص

(هذا إذا كان «س» و«ص» عدداً معلوماً معيناً).

ولكنْ هل تصحّ هذه المعادلةُ إذا وضعنا مكان «س» أو مكان «ص» (وهما عددان معينان) لا (وهي لا نهاية):

لا - ب = لا (نعم، هذا يصحّ لأنه هو المقبول المألوف في الرياضيات عندنا)[٢].

وأما ألا يَمْتدَّ الخطُّ الذي قُطع منه جزء مع امتداد الخط الذي لم يُقطع منه شيء بل ينقصُ أوّلهما عن الثاني.

عندَئِذ نَرُدّ الجزءَ الذي كُنا قد قطعناه من الخط الأول (وهو مُتناهٍ؛ لأنه جزء مقطوع من أصل) إلى الجزء الباقي من الخط الأول (وهو أيضاً مُتناه لأنه قصّر عن الخط الذي فُرِض أنه غيرُ متناه). ومجموع قِطعتين متناهيتين من خطّ يُؤلِّفان قِطعة متناهية. فالخط الأول، إذنْ، مُتناه.

فإذا ثبَتَ أن الخط الأول مُتناه، فالخط الثاني يجب أن يكون أيضاً متناهياً (لأن الخطين قد فُرِضا في أولِ الأمر متساويَيْنِ يَبدآنِ من نقطةٍ واحدة معاً ثم يَمْتدانِ معاً في جوِّ السماء).

والصورة الرياضية لذلك هي التي تلي:

---

(١) إن الخط الذي يقال فيه أنه يمتد إلى ما لا نهاية لا يجوز أن يبدأ أحد طرفيه من نقطة معينة.

(٢) المقبول في فلسفة الرياضيات أن «لا» (لا نهاية): امتداد (في العدد وفي الزمان وفي المكان) لا يدرك العقل الإنساني له حداً ولا مقداراً.

إذا فرضنا س = ص، فإن س- ب + ب = ص

وإذا تبين أن س متناهية (لأنه مجموعُ قِطعتينِ من خط)،

فإن ص تكونُ حينئذ أيضاً متناهية لأنها مساوية لمجموع قِطعتين من خط.

نقد هذا البرهان والتماس عذر لابن طفيل:

لا يجوزُ أن نَفرِضَ خطاً متناهياً (محدوداً) من جانبٍ وغيرَ متناهٍ من الجانبِ الآخر. فإن الشيء لا يكون في وقت واحد، بحَسْبِ المنطق الأرسطوطاليسي، موجوداً ومعدوماً، وكبيراً وصغيراً، الخ).

لا يجوز (في الرياضيات التقليدية) أن نَفرضَ خطاً غير متناهٍ ثم نُضيف إليه أو ننقُصَ منه، فيزيدَ هو أو ينقُصَ بحَسْبِ ذلك.

تصحيح هذا البرهان:

- افْرِضْ خطاً عليه أ ب (هذا الخط الذي مفروضٌ أنه غير متناه. ولو أننا قُلنا: افْرِضْ خطاً أ ب، لكان معنى ذلك أننا فَرضنا قطعةً من خطٍّ محدودة بالحدين أ ب).

خُذْ على هذا الخط (الي عليه أ ب) نقطة جـ (هنا يَصحّ افتراضُ ابن طفيل بأن خطاً متناهياً من طرف غير متناه من الطرف الآخر ـ إذ تكون النقطة جـ فاصلاً على خطّ غيرَ متناه من الطرفين، فكأن هذا الخط جزءان: جـ لا (متناهٍ في جـ غير متناه في لا) ثم جـ لا (متناه في جـ غير متناه في لا، من الطرف المقابل).

أَطْبِقْ أحدَ جانبي الخطّ على الجانبِ الآخرِ ابتداء من النقطة جـ. فيحدُث ما يلي:

إمّا أن يكونَ الجانبانِ متساويَيْن (فيكون الخط متناهياً لأنه قد ظهر متناهياً من الطرفِ الآخر أيضاً).

وإمّا أن يكونَ أحدُ الجانبينِ أقصرَ من الآخرِ (وهذا أساسُ بُرهان ابن طفيل)،

فيكونَ ذلك الخطُّ (الأقصرُ) متناهياً (إذ ظَهر أنه متناهٍ من طَرَفيْه).

وإمَا أن يظلَّ الخطانِ ممتدين إلى غير نهاية، فنأخُذ حينئِذ على أحدِ جانبَي الخطِّ نفسِه (وبعضُهما منطبقٌ على بعض) نقطة أخرى د... (ولكنَّ هذه الحال يمكن أن تتكررَ حينئذٍ مرات معدودة أو غيرَ معدودة).

ولكنْ لا يمكن أنْ يتكرر هذا إلى غير نهاية (وهنا نَرْجعُ إلى تتِمة بُرهان ابن طفيل): إن الخط الثاني لا يمكن أن يكون غير متناه لأننا كنا فرضنا، عند ابن طفيل، أن الخطين متساويان ثم بَرْهنا على أنّ الخط الأول مُتناه، فأصبح الخط الثاني الذي هو مساوٍ للخط الأول مُتناهياً أيضاً.

نقد هذا البرهان:

النقدُ الأوفى لهذا البرهانِ أن ابن طفيل قد أهملَ الوجه الصحيح الذي كان ابن باجّه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) قد بَرْهن به على أن العالمَ غير متناه. قال ابن باجّه[1]:

ـ ليكن خط عليه أ ب.

إنّ أ ب هنا لا تدُلانِ على نِهايَتيْ هذا الخطِّ، بل هما نُقطتان عليه. ولو أنهم دَلّتا على نِهايتينِ له، لَما كان خطاً، بل كان قِطعة من خط (والقِطعة من الخط مُتناهية).

ـ انْقُل ب مسافة ما إلى جـ (ولكن جـ لا تُصبح هنا حَدّاً أو نِهاية للخط، بل تصبحُ فاصلاً جديداً، أوْ نُقطة جديدة، على الخطِّ نفسِه).

ـ انقل جـ مسافة أخرى إلى د... ثم إلى هـ... الخ، فيَتّضحَ لك أنّ هذا الخط الذي عليه أ ب لا يَتناهى من جهة ب جـ د هـ...

(١) ابن باجّه أو ابن الصائغ هو الفيلسوف المسلم الذي خصّ جهوده بالفلسفة العقلية وحدها. له كتاب «تدبير المتوحد» وكتاب النفس وهو أول الفلاسفة الذين أقاموا الفلسفة العقلية على أساس من العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية.

ـ عُدِ الآنَ إلى أ فانْقلها في الجهة المقابلة إلى بَ... ثم إلى جـ... ثم إلى د... فيتضحَ لك أيضاً أنّ هذا الخط غيرُ متناهٍ من الجهة الثانية.

ـ وبما أنه قد ثبَت أن هذا الخط غيرُ متناهٍ من جِهَتيْهِ، فإنه كلهُ غيرُ متناهٍ.

ولمّا صحّ عند ابن طفيل أن العالَم (السماء وما فيها) جسمٌ متناهٍ محدودٌ، أرادَ أن يَعْرِفَ شكْل هذا الجسمِ، فقال على لسان حي بن يقظان (ص ١٢٧ ـ ١٢٩):

«فلمّا صحَّ عنده (عند حيٍّ بن يقظان) أن جسمَ السماء متناه، أرادَ أن يَعْرف على أي شكل هو، وكيف (يكونُ) انقطاعه بالسطوح التي تحدّه. فنَظر أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلَّها تطلعُ من جِهة المَشرق وتغرُب من جهة المغرب، فما كان منها يجوزُ (أي يمرُّ) على سَمْتِ رأسِه[١] رآه يقطعُ دائرة عظمى[٢]، وما مالَ عن سَمْتِ رأسه إلى الشَّمال أو إلى الجَنوب رآه دائرة أصغر من تلك. وما كان أبعد عن سَمْتِ الرأس إلى أحد الجانبين كانتْ دائرتُه أصغرَ من دائرةِ ما هو أقربُ، حتى كانت أصغر الدوائرِ التي تتحركُ عليها الكواكبُ دائرين اثنتين: إحداهما حولَ القُطب الجَنوبي، والأخرى حول القطب الشّمالي[٣]».

«ولمّا كان مسكنُه (مسكنُ حي بن يقظان) على خط الاستواءِ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سَطح أُفُقه ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال... وكان (يرى أنه) إذا طلعَ كوكبٌ من الكواكب على دائرة كبيرة وطلعَ كوكبٌ آخَر على دائرة صغيرة،

---

(١) على سمت رأسه: على خط عمودي على رأسه (على خط يشكل مع الخط المسار بقدميه زاوية قائمة).

(٢) الصواب: الدائرة العظمى (أي أعظم الدوائر في الكرة) وتكون واحدة، فإذا كان في الكرة الواحدة أكثر من دائرة عظمى واحدة كانت تلك الكرة منقوصة من أطرافها.

(٣) كان حيّ بن يقظان، وهو واقف على نقطة من خط الاستواء، يرى (في خياله) القطب الجنوبي والقطب الشمالي (ص ١٢، وكان القطبان معاً ظاهرين له). هذا يدل على أن ابن طفيل كان يدرك أنّ المدّة بين طلوع الكوكب وغروبه (على دائرة القطبين) كانت أقصر مما تكون على سائر الدوائر.

كان طلوعهما معاً، (وكان) غروبهما أيضاً معاً. واطّردَ له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات. فتبين له بذلك أن الفلَك[١] على شكل الكرة. وقوّى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مَغيبها بالمَغرب وما رآه أيضاً من أنها تظهَر لبصَره على قدر واحد من العِظَم في حال طلوعها وتوسُّطِها (في السماء) وغُروبها. ولو أنَ حركَتها كانت على غير شكل الكرة لكانت (هي) لا محالة في بعض الأوقاتِ أقرب إلى بصره منها في وقت آخرَ. ولو كانت كذلك لكانت مقاديرُها وأعظامُها تختلفُ عند بَصره فيراها في حالِ القُربِ أعظمَ مما يراها في حال البُعد. فلما لم يكنْ شيء من ذلك[٢]، تحقَّ عندَه كُرَوية الأرض». (شكل للوصف الأول وشكل للوصف الثاني).

كان ابن طفيلُ مصيباً في المنطق الشكليّ أو الصوريّ الذي اتّبعه ليَخرُج مِن الافتراض «أنّ العالَم جسم» إلى الاستنتاج «أنّ له شكلاً». فما دامتِ المقدمةُ الأولى التي بدأ بها ابن طفيل تقول: «إنّ العالَم جسمٌ» (وهذا صحيحٌ، لأن العالم موجودٌ حِسيّ)، وما دامتِ المقدمةُ الثانية تقول: «كلُّ جسم يجبُ أن يكون له شكلٌ ما» (وهذا أيضاً صحيحٌ بالإضافة إلى الأجسام الجزئية في عالَمنا)، فالنتيجة يجب أن تكون حتماً أن الجسم المتشكِّل يجب أن يكون محَدوداً. ولكن غاب عن ابن طفيل أن الحدّ يمكن أن يكون أحياناً «فاضلاً» بين نِهايتيْن وليس نهاية في نفسِه، أو ـ على الأصحّ ـ فاصلاً بين

---

(١) يقصد ابن طفيل بكلمة الفلك هنا مجموع النجوم في إطار عظيم يحيط بالأرض على شكل الكرة. ولهذا المعنى (وإن لم يرد في القاموس) مسوّغ من تسمية علم النظر في النجوم: (علم الفلك) أو علم الهيئة (صورة السماء). وقديماً قال عنترة (شرح ديوان عنترة بن شداد. عني بتصحيحه أمين سعيد، مصر. المكتبة التجارية الكبرى، بلا تاريخ، ص ٩٧):

لولا الذي ترهب الأفلاك قدرته جعلت ظهر جوادي قبة الفلك

هذا البيت استعمل «فلك» بالمعنيين: الفلك (وجمعها أفلاك): مدار الكوكب، ثم الفلك بمعنى مجموع السماء. ومع أن الظاهر أن هذا البيت منحول، فإنه يدل على أن استعمال كلمة «فلك» بمعنى مجموع السماء استعمال قديم.

(٢) فلما لم يكن شيء من ذلك (من رؤية الكواكب مختلفة الأقدار، أي الأحجام، عند مسيرها في أفلاكها).

مَسافتين وليس نهاية لمسافة. وكان ابن باجّه قد قال ذلك[١].

هذا العالمُ الذي تخيَّله ابن طفيل محدوداً وعلى شكل الكرة مؤلَّف من أفلاك[٢] «كثيرةٍ كلُّها مُضمّنة في فلكٍ واحد هو أعلاها[٣]، وهو الذي يحرِّك الكلَّ[٤] من المشرق إلى المَغرب في اليوم والليلة (مرةً واحدة)». وشرحُ كيفيةِ انتقالهِ ومعرفةُ ذلك (مما) يطولُ، وهو مُثبتٌ في الكتب، ولا يُحتاج منه في غرَضنا إلا (إلى) القدر الذي أوردْناه (ص ١٢٩).

ولكنّ ابن طفيل عاد فشَرح ذلك عَرَضاً في أثناء كلامهِ على التطوّر وعلى الارتياض للتوصُّل إلى التصوف. قال:

ثم نظرَ[٥] إلى الكواكبِ والأفلاك فرآها كلَّها منتظمةَ الحركات جاريةً على نسَقٍ واحد. ورآها شفافة ومُضيئة[٦]، بعيدةً عن قَبول التغيُّر والفساد (ص ١٤٦). و(هذه) الأجسام السماوية بسيطةٌ صرفة، ولذلك هي بعيدةٌ عن الفساد، والصُّوَرُ لا تتعاقبُ عليها (ص ١٤٧)، ثم إنّ لهاَ أوصافاً في ذاتها مثل كَوْنها شفّافة ونيّرة وطاهرة، منزّهة عن الكَدَر وقَبول الرِجْس[٧]، ومتحرّكة بالاستدارة: بعضُها على مركز نفسِها وبعضُها على مركز غيرها (ص ١٥٩).

هذا الشيء الذي ظنّ ابن طفيل أنْ لا حاجةَ إلى شرحه مُحتاجٌ إلى الشرح. إنّ

(١) راجع برهان ابن باجّه على أن العالم غير متناه.
(٢) الفلك هو المدار الذي يسير فيه الكوكب حول الشمس (أو حول الأرض عند أرسطو وبطليموس وعند من يأخذ برأيهما). والأفلاك عند هؤلاء أجسام كروية جوفاء (لا خطوط وهمية). وهي أيضاً مادية ولكن شفافة.
(٣) أعلاها: أبعدها، آخرها في البعد عن الأرض.
(٤) الكل: الجسم الكلي (مجموع الوجود المادّي).
(٥) ثم نظر حي بن يقظان...
(٦) الأفلاك شفافة (راجع قبل بضعة أسطر). والكواكب (والأفلاك؟) مضيئة.
(٧) الرجس: القذر، النجاسة (النقص).

الكواكبَ هي الاجرام التي نراها في السماء ثابتة بالإضافة إلينا أو مُتحركة. وأما الأفلاك فهي المَداراتُ، (وهي عنده أجسام كُرويّة شفافة) والنجوم والكواكب مثبتة فيها[١]. هذه الأفلاكُ هي التي تدور (في رأي أرسطو الذي قَبِلَه ابن طفيل) حول الأرض الثابتة في مركز النظام الشمسي فتدورُ النجوم المُثبتة فيها تلك الأفلاكُ بدَوَران أفلاكِها المختصةِ بها. والفلك (أو مجموع الأفلاك) يتحرّك على الاستدارةِ أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع (ص ١٣٣).

وأشارَ ابن طفيل إلى ترتيب الأفلاك، في أثناء استغراقه بمشاهدة ذاتِ الحقّ تعالى، فذكر الفلكَ الأعلى، فلك الكواكبِ الثابتة، (ثم أدنى منه) فلكَ زُحَل (ص ١٧١). ولم يذكرْ ابن طفيل الأفلاكَ التي بين فَلكِ زُحَل وفَلك القمر. ثم قال (ص ١٧٢): «... إلى أن انتهى[٢] إلى عالَمِ الكوْنِ والفَساد (الذي تتبدّل فيه أحوالُ الأجسام بتقلّب الصُّوَر على المادة)، وهوَ جميعُه حَشْوَ (داخلَ فَلك القمر».

ولما رأى ابن طفيل أنّ أجزاء هذا العالَمِ مُرتبطٌ بعضُها ببعض على نظام مُحْكم، شاء أن يُعلّل هذا الربطَ (الاتصالَ المُحْكمَ) فتقبّل الفِكرةَ اليونانية التي تجعلُ العالم إنساناً كبيراً[٣] وتجعل الإنسان عالماً صغيراً، أو التي تقول: العالَمُ الكبير (وتعني به العالمَ المألوف) والعالَمَ الصغيرُ (وتعني به الإنسانَ).. ووجهُ الشَّبَه بين الإنسان والعالَمَ عندهم أنّ كل واحد منهما عضويّ فيه أعضاء (أجزاء) لا غِنىً عنها ثم هي مُتصِل بعضُها ببعض ومُعتمِد بعضُها على بعض. والأجزاء التي في العالَمَ الكبير تقابلُ الأعضاء التي في العالَمِ الصغير (في الإنسان). وقد قال ابن طفيل في ذلك (ص ١٢٩ - ١٣٠):

---

(١) كانت الأفلاك عند القدماء مادية. وكانت الكواكب والنجوم مثبتة فيها. من أجل ذلك كانت الأفلاك هي التي تدور فتدور الكواكب والنجوم معها. ولم تكن الكواكب والنجوم (عند القدماء) هي التي تدور في أفلاكها، تلك الأفلاك التي هي في الحقيقة خطوط وهمية.

(٢) إلى أن انتهى حيّ بن يقظان (في النظر والتفكير).

(٣) راجع قصة حي بن يقظان لابن طفيل (الطبعة الأولى)، ص ٧٧ ـ ٧٨.

«إنّ الفلك بجملته (يَقصِد: مجموع العالَم) وما يحتوي عليه كشيء واحد مُتصل بعضُه ببعض، وإن جميع الأجسام... كالأرض والماء والهواء والنبات والحَيوان وما شاكَلها هي كلُّها في ضِمنه وغيرُ خارجة عنه، وإنه كلُّه أشبه بشخص من أشخاص الحيَوان، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلةِ أعضاء الحيوان، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضُها ببعض هي بمنزلةِ أعضاء الحيَوان، وما في داخله (في داخل فلَك القمر) من عالَم الكَوْنِ والفساد هو بمنزلةِ ما في جَوْفِ الحَيوان من أصناف الفضول والرُّطوبات التي كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حَيوانٌ كما يتكوّن في العالَم الأكبر. فلمّا تبيّن له (أن العالَم الأكبر) كله كشخص واحَد في الحقيقة واتحدتْ عنده أجزاؤه والكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالَم الكون والفساد[1]، تفكّر في هذا العالم بجملته...»

وفي قِصة حيّ بن يقظان جُملة عارضة في أثناء الكلام على الارتياض للتوصُّل إلى التصوُّف. هذه الجملة هي (ص ١٥٨ ـ ١٥٩):

«الأجسام السماوية... مُتحركةٌ على الاستدارة: بعضُها على مركز نفسِها وبعضُها على مركز غيرها».

إنّ الوجهَ المدْرَك أولاً أنّ في الأجرام السماوية من النجوم أو الكواكب ما يَدور منها على مِحْوره هو، وما يدورُ منها حول جسم آخرَ، كالأرض مثلاً فإنها تدور على نفسِها (على مِحْورها) وتدور أيضاً على مركز غَيرها (حول الشمس، لأن الشمس بالإضافة إلى الأرض ثابتة).

أما الوجه الثاني فيمكن أن يكون إشارة إلى الكواكب المتحيِّرة كالقمَر والزُّهرَة وسِواهما مما يبدو أنها تتحركُ حركتين: حركةً عامة تَشْرقُ فيها الشمس والنجوم

(١) عالم الكون والفساد (عند أرسطو والأرسطوطالسيين) هو عالمنا نحن (أرضنا وما في جوّها)، وهو ما يقع حشو (في قلوب) فلك القمر. والكون والفساد هو تقلّب الصور المختلفة على المادة الواحدة. فإذا نحن صنعنا من الطين إبريقاً، فإننا نقول حينئذ: فسدت (زالت) صورة الطين وكانت (حدثت) صورة الإبريق.

والثوابت (في رأي العين) في السير من المشرق إلى المغرب ثم حركةً خاصة تبدو فيها وكأنها تتراجعُ في السماء من المغرب إلى المشرق. فالقمر مثلاً يطلعُ في منتصف شهره من المشرق معَ غياب الشمس في المغرب ثم يتابعُ سيره من المشرق إلى المغرب. ولكنه في كل ليلة يتأخرُ مُدّةً مُعينة في شروقه بعد غيابِ الشمس ثم يستأنفُ حركته العامة من المشرق إلى المغرب.

وأحبُّ أنا أن أميلَ إلى الوجهِ الأول لأن الوجه الأول هنا أكثرُ احتمالاً، ولأن تحيُّر القمَر والكواكب ستأتي الإشارة إليه مستقلة واضحة.

بعد أن قال ابن طفيل إن الوجودَ (العالم كبير) بجُملته كُروي الشكل ثم أقام عليه الدليل، كما أشار أثناء ذلك الدليل إلى أنّ الأرضَ كُرَوية وقال مؤكداً ذلك (ص ٧٨):

«وقد ثَبتَ في علوم التعاليم[١] بالبراهينِ القطعية أن الشمسَ كُرَويّةٌ وأنّ الأرضَ كذلك، وأن الشمسَ أعظمُ من الأرض كثيراً». ولكنّ الأرضَ عنده ثابتة في وَسَط عالمَنا، في وسَط النِّظام الشمسي (ص ٧٧). والشمسُ التي هي أكبرُ من الأرض (كما يقول ابن طفيل) ومن جميع الكواكب، كما يرى إخوانُ الصفا (رسائل إخوان الصفا ١: ٢٦ ـ ٢٨)، تدورُ هي والكوكبُ كلُّها حول الأرض الصغيرة. إنّ حجم الشمس، كما يقول إخوان الصفا، مائةٌ وسِتونَ مرةً قَدْرَ حجم الأرض، والمُشتري مثلُ الأرض خمسٌ وتِسعون مرّة.

ويحسنُ أن نذكُرَ هنا ترتيب الكواكب بالنسبة إلى الأرض، مما ذكَره ابن طفيل ولم يُفَصِّلهُ. يقولُ إخوان الصفا إن نجوم السماء كثيرةٌ، ولكن المُدْرَك منها بالرَّصْد ألفٌ وتِسْعةٌ وعِشرون كوكباً منها السبعة السيارة (التابعة لنِظامِنا الشمسيّ. ويرتّب إخوان الصفا الكواكب السبعةَ السّيارة كما يلي (ابتداء من الأبعدِ عن الأرض): زُحَل والمُشتري والمِرّيخُ والشمسُ والزُّهَرةُ وعُطاردُ والقمر.

(١) علوم التعاليم هي العلوم التي تعتمد في قوانينها الأعداد (وهي العلوم الدقيقة: الرياضيات والطبيعيات).

ونحن نلاحظ هنا أمرينِ:

ـ إنّ القدماءَ الذين أخذَ إخوانُ الصفا منهم ثم تابَعَ ابن طفيل في ذلك إخوانَ الصفا، قد جَعلوا الشمسَ والأرض والقمر في سِلك واحد من الترتيب، فزُحَل عندَهم والمُشتري وعُطارد والقمر، كلُّها تدورُ حول الأرض.

ـ إن الشمس قد جُعِلت في مكانٍ وسَطٍ في هذا الترتيب، قَبْلها (أبْعَد منها عن الأرض): زُحَل في الفلك السابع والمُشتري في الفلك السادس والمرّيخ في الفلك الخامس. ثم تأتي الشمسُ نفسُها في الفلك الرابع. ويقوم بين الشمس والأرض ثلاثةُ كواكبَ: الزُّهَرة في الفلك الثالثِ وعُطارد في الفلك الثاني والقمر في الفلك الأول حولَ الأرض. والأرض ثابتةٌ ساكنةٌ في قلب هذه الأفلاك. وهنالك فلكٌ ثامن، هو فلك النجوم الثوابت، وهو أبعدُ الأفلاك وأوسَعها يُحيط بها كلِّها، ولذلك يُسَمَّى أيضاً «الفلَك المحيطَ» (راجع رسائل إخوان الصفا ٢٠: ٢ ـ ٢٥، ٢٠٨: ٣ ـ ٢١٠، ثم ٧٤: ١ ـ ٧٥).

ومعَ أن المفروضَ في مِثل هذا النظام أن يكونَ لجميع النجوم والكواكب وللشمسِ زالقمر أيضاً حركةٌ واحدة مُتسِقة لا تختلف ما دام الفلكُ الأعلى (الأبعدُ أو المحيط) هو الذي يُدير هذه الأفلاك كلَّها من المشرق إلى المغرب، في كل يوم وليلة دورة واحدة، فإن بَطْلَيْموسَ الذي عاش في القرن الثاني للميلاد أراد أن يُوجِد فيه حركات مُتعدّدةً مُتفاوتة. إن بَطْلَيْموس لما رأى القمَرَ والكواكبَ الخمسةَ ـ مع حَركتِها العامّة من المشرق إلى المَغرب ـ تتقدّم على الشمس حيناً وتتأخَّرُ عنها حيناً آخر، كما أنها كلَّها يتقدمُ بعضُها على بعض ويتأخَّرُ بعضُها عن بعض (في الحينِ بعد الحين)، حَكَمَ بأن لها حَرَكتينِ.

وحاولَ بَطْلَيْموس أن يفسِّر هذه الظاهرةَ بافتراضِ أفلاكٍ (مَدارات للكواكب وللقمر) مُتداخِلةٍ ومتراكِبةٍ؟ (ذواتِ مراكزَ متفرقة إمّا في داخل الأفلاك المختلفة)، وقد سمّى هذه الأجرام السماوية التي تسلكُ هذا المسلكَ «الكواكبَ المتحيّرة» راجع ص ٦٦ و٦٧. وجاء ابن طفيل فذكَر هذه الظاهرةَ فقال (ص ١٢٩):

«وما زال (حي بن يقظان) يتصفحُ حركةَ القمرِ فيراها آخِذةً من المغرب إلى المشرق، وحركات الكواكب السيّارة كذلك».

لقد رأى ابن طفيل هذا «التحيُّرَ» فلم يَعْرِفْ له سبباً ولا رضيَ التعليل الذي كان بطلَيْموس قد ذكَره. من أجل ذلك كان ابن طفيل قدِ اقترح على تلميذِه نور الدين البِطروجي أن يُصْلح نظام بطلَيْموس. ولا نعْلم إذا كان البِطروجيُّ قد أصلحَ هذا النظام ثم لم يَصِلْ إلينا إصْلاحُه أو أن الوقتَ لم يتّسعْ أمامَ البِطروجي لمحاولة الإصلاح. غير أن المستغرَبَ أن يكون ابن طفيل قد أشار على تلميذه بما أشار بِه وأن يكون في الوقتِ نفسه قد لجأ إلى نظام بطلَيْموس في تعليل ظاهرةِ التحيّر.

وهنالك ما هو أدْعى إلى الاستغراب أن ابن طفيل قد أخذ برأي أرسطو في الأفلاك المتمركزةِ (الأفلاكِ ذواتِ المركز الواحد التي تدور جميع الكواكب فيها حولَ مركز واحد)، فما الذي حَمَله على أنْ يأخُذ بطرف من نظام بطلَيْموس في الأفلاك المتداخلة؟ لعلّه أخذ ذلك في ما أخذَه عن رسائلِ إخوان الصفا (راجع رسائل إخوان الصفا ٢٩ : ٢ ـ ٣٣). لقد علّل إخوان الصفا شيئاً من هذا التحيُّر بأنْ قالوا إن الأفلاك التي أُثْبتتْ فيها الكواكبُ السبعة أُكَرٌ بعضُها في داخل بعض. ثم قالوا إنّ كلَّ فلكٍ يتحرّك بالتّماسِّ الذي دونه (أقرب منه إلى الأرض) بهذا المبدأ نفسه[1]. وقد حسَبَ إخوانُ الصفا المُدَدَ التي يتأخر كلُّ فلكٍ فيها في الدوران عن الفلك الذي فوقَه. ولكنّ إخوان الصفا لم يستغِلّوا

(١) تخيّل إخوان الصفا (بالاستناد إلى الخيال اليوناني في حركات النجوم) أن الأفلاك السبعة أُكَرٌ جوفاء رُكّب بعضها في داخل بعضا في داخل بعضها الآخر. ثم تخيّلوا أيضاً أن كل فلك من هذه الأفلاك يتحرك بأثر الفلك الذي فوقه (أكبر منه وأبعد عن الأرض) ثم يحرّك الفلك الذي دونه (تحته، أدنى منه، في قلبه، أقرب إلى الأرض). لقد طبّقوا جميعها على حركات الأفلاك خيالهم في العقول. تخيل أفلاطون أن العالم المادي فاض من الله. ولكن كيف يمكن أن يفيض العالم (وهو مادة) من الله الذي هو روح؟ من أجل ذلك تخيل أفلاطون طبقات (درجات) من الفيض. في هذا الخيال تكون الطبقة الأولى التي فاضت من الله روحاً صرفاً من أعلاها ثم روحاً مع شيء من المادة من أدناه. ثم يفيض من هذه الطبقة الأولى طبقة ثانية أبعد عن الروح من الطبقة التي سبقتها وأكثر مادة... ويستمر القبض على هذا المنوال حتى يكون الفيض الأخير وهو مادة محض. ورأى الفارابي أن يجعل مع هذا الفيض من الأفلاك فيضاً من العقول (تسعة عقول)، فيكون كل عقل أقل روحانية من العقل الذي سبقه، الخ... حتى يصل هذا الفيض إلى العقل الهيولاني (الماديّ) أو عقل الإنسان. ولقد تخيل الفارابي أن كل عقل يتأثر بالعقل الذي قبله ثم يؤثر هو في العقل الذي بعده.

هذا الحُسْبان في تعليل التحيُّر تعليلاً صحيحاً. ولو أنهم فعلوا فقسَموا طولَ مدار الكوكب على سُرعة الكوكب في مَداره لوَصلوا إلى نتائج معقولة (راجع في ذلك رسائل إخوان الصفا ٢٩: ٢ وما بعدُ). ولقد سلكَ ابن طفيل في ذلك مسلكَ إخوان الصفا ولكن في الإشارة الموجزة إلى ذلك.

وهنالك تفاوتٌ آخَر في حركةِ الشمس بالإضافة إلى الأرض خاصة أدركه ابن طفيل. إذا كانتِ الأفلاك كلُّها تسير في اتجاه واحد من المشرق إلى المغرب (معَ اعتبار التحيُّر: التأخرِ في السير من غير تبديل في الاتجاه)، فيجب أن تسلكَ الشمس نفسُها (وهي في الفلك الرابع حول الأرض) سلوكاً واحداً في سيرها من المشرق إلى المغرب. ولكن ابن طفيل أدرك لها حركةً أخرى أو، في الحقيقة، ميْلاً (بالإضافة إلى الأرض) ذاتَ الجَنوب وذات الشَّمال. قال: (ص ٧٩):

«وقد ثَبَت في علم الهيئة (في الفلك) أنّ بِقاع الأرض التي على خطّ الاستواء لا تُسامِتُ الشمسُ رؤوسَ أهلِها[١] سِوى مرّتين في العام: عند حلولها برأس الحمَل (أولِ فصل الربيع) وعند حلولها برأس الميزان (في أول فصلِ الخريف)[٢]. وهي (أي الشمسُ) في سائر العام ستةَ أشهرٍ جَنوباً منهم وستةَ أشهر شَمالاً منهم. فليس عندهم (من أجل ذلك) حرٌّ مُفرِطٌ ولا بردٌ مُفرط، وأحوالُهم (في المُناخ) بسببِ ذلك مُتشابهة».

إنّ هذا الذي تبدّى لابن طفيل صحيح، وقد عليله هو بأنّه مَيْلٌ للشمس نفسِها

(١) حينما لا تسامت الشمس رؤوس أهلها: حينما لا تكون الشمس عمودية على رؤوس الساكنين في منطقة ما. حينما تكون الشمس عمودية على بقعة من الأرض، فإن أشعة الشمس تخترق من الهواء المحيط بالأرض طبقة قليلة الكثافة، فيكون مقدار النور الذي يصل إلى الأرض أكثر (ومعه مقدار كبير من الحرارة أيضاً). ولكن إذا وقع نور الشمس على سطح الأرض مائلاً (على زاوية منفرجة) فإنه حينئذ يخترق من الهواء المحيط بالأرض طبقة أكثف. من أجل ذلك يقل مقدار النور الواصل إلى تلك البقعة من الأرض، وبالتالي مقدار الحرارة أيضاً.

(٢) تخيل القدماء أن السماء بالأرض مقسومة اثني عشر برجاً (منطقة) وأن الشمس تقضي عاماً كاملاً في قطع «دائرة البروج» هذه. ومعنى هذا أن الشمس تقطع في كل فصل من فصول السنة ثلاثة من هذه البروج. ودائرة البروج ببرج الحمل، ويكون ذلك في أول أيام فصل الربيع (٢١ من آذار - مارس).

عن سَمْتِ رؤوس الواقفين على خط الاستواء، مرةً تميلُ الشمس ذاتَ اليمين (إلى جهة الجنوب) ومرة تُميل ذات الشَّمال (إلى الجهة الشِّمالية). والمقبول اليوم تعليل هذه الظاهرة التي تتشكل منها الفصول الأربعة بميْل الأرض على مِحْورها ذات اليمين وذات اليسار.

وشعَرَ ابن طفيل أنه أشار إلى هذا الأمر المهِمّ إشارةً عارضة سريعة، وكان يَعْرِف أشياءَ أكثرَ من ذلك، فتابع قولَه وقال: «وهذا القول يحتاج إلى بيانٍ أكثرَ من هذا لا يَليق بما نحن بسبيله، وإنما نبّهناك عليه».

ولحُدوثِ الحرارةِ، كما يرى ابن طفيل، أسبابٌ يَرْجعُ بعضها إلى علم الفلك. قال ابن طفيل (ص ٧٧ ـ ٧٨):

«إنّ الشمسَ لا تُسخِّنُ الأرض كما تُسخِّنُ الأجسامُ الحارّة أجساماً تماسُّها، لأن الشمسَ في ذاتها غيرُ حارّة... ولا الشمس أيضاً تُسخِّن الهواء أولاً تسخِّن، بعد ذلك، الأرض بتوسُّط سخونة الهواء. وكيف يكون ذلك، ونحن نجدُ ما قَرُب من الهواء من الأرض في وقت الحرّ أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعُدُ منه عُلُوّاً؟ فبقيَ أنّ تسْخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير، فإن الحرارة تَتْبَعُ الضوءَ أبداً[1]...».

في هذا المقطع أمورٌ أوّلها وأبرزها أن الشمس عند ابن طفيل ليست حارّة ولا مكيّفة بشيء من الأمور المزاجية، من البرودة والرطوبة (ص ٧٧، أعلى الصفحة). وقد أخذ ابن طفيل هذا القول من إخوان الصفا إذْ قالوا (رسائل إخوان الصفا ٤٢ : ٢):

«فصلٌ في أن الاجسامَ السماويةَ ليستْ بحارّةٍ ولا باردة ولا رَطبة... من أجلِ أنّ الحرارة تَعْرِضُ للأجسام السيّالة عند الحركة لأن أجسامَها تُفارقُ (بعضُ) مُجاورتِها بعضاً وتتبدَّل بالغلَيان الذي هو الحرارة. ولمّا كانتِ الأجسام الفلكية مُتماسِكة من

(١) إنّ الحرارة تتبع الضوء. فإذا نحن حجبنا عن أنفسنا شيئاً من الضوء فإننا نحجب أيضاً مقداراً من الحرارة هو ذلك المقدار الوارد مع جزء الضوء الذي حجبنا عنّا.

شِدّة اليَبْس ولا يتفقُ لأجزائها المتجاورة أنْ يُفارق بعضُها بعضاً فلا يَعْرِضُ لها الغلَيان الذي هو الحرارةُ». ومن الغريب أنَّ إخوان الصفا يقولون أيضاً إن الشمس جسمٌ حارٌّ ناري (رسائل إخوان الصفا ٨٢: ١، السطر الخامس). إلا إذا عنَوْا أن الطبيعة الحارّة لا تُوَلِّدُ حرارة!

وبحْثُ الحرارةِ عند ابن طفيل مبسوطٌ (مفصّل جدّاً، بالإضافة إلى حجم رسالة «حيّ بن يقظان». وهذا البحث عنده مهمّ جدّاً لاتصاله بحرارةِ الأرض ومناطقها ثم بالنُّشوء المرْتَجل أو بنشوء الحياة على أرضنا.

أوّلُ ما نجدُ حاجةً إلى مُناقشتهِ هنا قولُ ابن طفيل إنّ الشمس ليست حارةً. المقبولُ عندنا اليوم أن حرارة الشمس على سَطحها نحو ستةِ آلافِ درجةٍ مئوية، وأن باطنها أشدُّ حرّاً. ولابن طفيل على رأيه ذلك حُجّتانِ أولهما أن الطبَقات العالية من الهواء (البعيدة عن سطح الأرض). وهذا مُلاحظ عندَنا، فالهواء على مُرتفعات الأرض (في الجبال مثلاً) كثيرُ البرودة في الوقت الذي تكون فيه الحرارة في الأماكن المنخفضة شديدة الحرّ. وقد تكون درجةُ الحرارة على سطح الأرض عشرين درجة مئوية مثلاً، ثم تكون على ارتفاع أربعين الف قدم (في خارج الطائرة السابحةِ على ذلك العُلوُّ) سِتينَ درجة تحتَ الصِّفر. وتعليلُ ابن طفيل لذلك صحيحٌ في مُجملهِ لا في تفاصيله.

يرى ابن طفيل أن الشمسَ غيرُ حارّة، ولذلك لا تنبعثُ منها حرارةٌ. أما الحرارةُ التي تُسَخِّنُ الأرض فهي الحرارة الناشئة من انتقال أشعة الشمس إلى الأرض. إن الأشعة، في رأي ابن طفيل لا تحْمِلُ الحرارة من الشمس إلى الارض، ولكن الحرارة تتولَّدُ في أثناء انتقال تلك الأشعة[1].

ويُصيبُ ابن طفيل حينما يذكُر أن الشمسَ لا تُسخِّنُ الهواء، ولكنه لا يذكُرُ

(١) هذا الرأي خطأ أنّ مصدر الضوء الذي يرسل الأشعة هو الذي يرسل الحرارة مع هذه الأشعة ولقد اضطرّ ابن طفيل إلى أن يقول إن الحرارة تتولد في أثناء انتقال الشعاع من الشمس إلى الأرض، لأنه قد سبق له أن قال إنّ الشمس في ذاتها ليس حارة.

سببَ ذلك. إن الهواء، إذا كان حُرّاً في فضائِه فإنه لا يقبَلُ الحرارةَ، وذلك أن الهواء إذا كان نقيّاً فإنه يكون مزيجاً من ثلاثةِ أنواعٍ من الغاز. إن الحرارة تُشتِّتُ دقائق الغاز فلا تتمكن الحرارة منها. فإذا نحن أحْبَبنا أنْ نُسخِّن غازاً فعلينا أن نحصُرَ (أو نَحْبِسَ) جزءاً منه في وعاءٍ مُغلقٍ ثم نُسلِّطَ عليه الحرارة. من أجل ذلك نُلاحظ نحن، كما لاحظ ابن طفيل، أن الطَبقاتِ العليا (النقيَّة، الحُرَّة) تكون باردة، وكلَّما عَلَتْ طبَقة الهواء كانتْ أشدَّ برداً. فكيف نشعُر بالهواء القريب من الأرض حارّاً، إذَنْ؟

يرى ابن طفيل أن الحرارة الواردة مَع الإضاءة (مع الإشعاع أو مع أشِعة النور) تقع على الأجسام الكثيفة (كالحجارة والتراب والمعادن) فتسَخِّنُها ثم تنعكس عنها وتُسَخِّن الهواء. ويحسُن أنْ نُلاحظ نحنُ أمرين: أما أحدُهما فهو أن الهواء القريبَ من الأرض لا يكونُ عادةً نقيّاً، بل يسبَحُ فيه مقاديرُ من بُخار الماء ومن دقائق الغُبار المختلفِ الأنواع وغير ذلك. وبما أنّ هذه الأشياء كثيفةٌ (بالإضافة إلى الهواء النقِيّ) فإنها هي التي تَمتصُّ الحرارة فنشعُرُ نحن بالهواء نفسِه حاراً. وأما الأمرُ الثاني فإن جُزيئات الغازاتُ التي يتألّف منها الهواء (أي النتروجين أو الآزوت والأوكسيجين وثاني أكسيد الكربون) وما يَتَّفِقُ أيضاً أن يكونَ معها من غازاتٍ أخرى تكونُ في الطبقات الدُّنيا من الهواء (والقريبةِ من سطح الأرض)، أكثر تكاثفاً وأقلّ حُريّةً منها حينما تكون في طبقاتٍ أعلى، ومن أجل ذلك تتأثرُ الغازاتُ القريبة من الأرض بالحرارة أكثرَ مما تتأثرُ بها الغازاتُ البعيدة عن سطح الأرض، بعواملَ مختلفة. من أجل ذلك أيضاً يكون الهواء القريب من سطح الأرض بجُملته أكثر حَرّاً من الهواء البعيدِ عن سطح الأرض.

ويلحَقُ بهذا البحْثِ توزُّعُ الحرارة الواردةِ معَ أشعّةِ الشمسِ إلى الأرض وتوزُّعها على سطح الأرض. يقول ابن طفيل (ص ٧٥ ـ ٧٧):

«إنّ جزيرةً من جزائر الهند التي تحت خطّ الاستواء... هي أعدلُ بِقاع الأرض هواءً... وإن كان ذلك على خِلاف ما يراه جُمهور الفلاسفة وكبارُ الأطبّاء، فإنهم يَرَوْنَ أنّ أعْدَلَ ما في المعمورة الإقليم الرابع. فإنْ كانوا قالوا ذلك لأنه صَحّ عندَهم أنه ليس على خطّ الاستواء شديدُ الحرّ ـ كالذي يُصرِّح به أكثرُهم ـ فهو خطأ يقوم البرهانُ على خِلافه».

هذه إشارةٌ تحتاج إلى توضيح:

إنّ علماء الجغرافية اهتموا بالجزء الشمالي من الأرض لأنه الجزء الذي كانوا يَعْرفون أنه مسكونٌ أو قابلٌ للسُّكنى عندَهم. وقد كان الرأيَ السائدَ إلى أيامِ ابن خلدون (ت ٨٠٨ = ١٤٠٥ م) أنْ لا عِمارةَ وراء (جَنوبَ) خطِّ الاستواء.

وقسَم علماءُ الجغرافية القدماء هذا الجزء الشماليّ المسكونَ من الأرض سَبْعةَ أقاليمَ[1]، وقالوا إنّ الإقليمَ الرابعَ الذي هو وسَطٌ في الأقاليم السبعةِ أعدلُ بِقاع الأرض، يَعْنون بذلك أن الحرارة تبلُغ في الإقليم الأول (عند خطّ الاستواء) في الصيف أقصى (أعلى) درَجتها. فالإقليم الأولُ، إذن (في جَنوب النصف الشَّمالي من الأرض)، شديد الحرّ. أما الإقليم السابع، وهو الأقصى في الشمال (منطقة القُطْب) فإن الحرارة فيه تَصل في الشتاء إلى أدنى دَرَجتها. فهذا الإقليم السابع، إذنْ، شديدُ البَرْدِ. وبحسْبِ هذا كان الإقليمُ الرابع الذي هو وسَطٌ في المسافة بين الإقليم الأول الجَنوبي والإقليم السابع الشَّمالي وسَطاً أيضاً في درجة الحرارة بينهما. ولا يزال علماء الجغرافيةِ إلى اليومِ يُسَمون هذا الإقليمَ الرابعَ «المِنْطقةَ المُعتدلةَ».

ولكنّ ابن طفيل يرى أن مِنطقة خط الاستواء أعدلُ بقاع الأرض، وأنّ ما سمّاه الأقدمون الإقليم الرابع (ونُسَميه نحن «المِنطقة المعتدلة») ليس مُعْتدِلاً. والذي عَناه ابن طفيل بالاعتدال هنا هو قِلّة تفاوتِ دَرجةِ الحرارة في مكانٍ ما بين الليل والنهار ثم بين

(١) راجع مثلاً مقدمة ابن خلدون (تتمة المقدّمة الثانية من الباب الأول من الكتاب الأول): تفصيل الكلام على بدء الجغرافيا: «اعلم أن القدماء قسموا هذا المعمور (الجزء المسكون من الأرض) على سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب يسمّون كل قسم منها إقليماً. فانقسم المعمور كله من الأرض على هذه الاقاليم السبعة، كل واحد منها آخذ من الغرب إلى الشرق على طوله. فالأول منها ما من المغرب إلى المشرق مع خط الاستواء يحدّه من جهة الجنوب، وليس وراءه هنالك إلا القفار والرمال وبعض عمارة إن صحّت فهي كلا عمارة. ويليه من جهة شماله الإقليم الثاني ثم الثالث كذلك ثم الرابع والخامس والسادس والسابع، وهو آخر العمران من جهة الشمال. وليس وراء السابع إلّا الخلاء والقفار، إلى أن ينتهي إلى البحر المحيط، كالحال فيما وراء الإقليم الأول في جهة الجنوب...».

فصل الشتاء وفصلِ الصيف وابن طفيل مُصيبٌ في أن الدَّرَجة القُصوى والدُّنيا من الحرارة على خطِّ الاستواء قريبٌ بعضُهما من بعض جدّاً (هذا إذا نظَرنا إلى أن ابن طفيل يذكُر جزيرةً من الجزائر عندَ خطّ الاستواء مفروضاً فيها أن سَطْحَها مُستوٍ ومنخفضٌ كانخفاض سطح البحر حتى تصلُح أن تكونَ مسرحاً لِنشوءِ الحياة وتولُّدِ الإنسانِ مُرْتجَلاً من غير أمّ ولا أَبٍ وللنشأة، بعد التولُّد المُرْتجَل نشأةً طبيعية ـ ويجب ألّا نذهبَ إلى احتمال وجود مرتفعات مثل كاليمنجارو على خطّ الاستواء في إفريقية).

أما الإقليمُ الذي يُسمّى معتدلاً فليس كذلك، لأن التفاوتَ بين دَرَجتي الحرارة في الليل والنهار ثم في فصل الشتاء وفصلِ الصيف بعيدٌ جداً. إنّ المناخ القاريّ (السائدَ في المناطق الداخلية من الأرض، والبعيدة عن البحار المفتوحة) يكونُ قاسياً، فكم من مِنطقةٍ قاريّة تكون درجة الحرارة فيها في النهار أربعينَ درجة مِئوية ثم تكونُ في ليلِ ذلك النهار نفسِه دَرجتين أو أكثرَ تحت الصِّفر. إنّ الحياة الدائبة والنشأةَ الطبيعية لا يوافِقُها المناخُ القاريُّ. إنّ اختلاف دَرجةِ الحرارة، عند خطّ الاستواء بين ٣٥° و٤٠° مِئوية فوقَ الصِّفر (بينَ الليل والنهار ـ أو بينَ يوم ويوم) (يُسمّى عندَ ابن طفيل) اعتدالاً. أما اختلافُها، في مِنطقة نُسمّيها نحن معتدلةً، بينَ ١٠° و٢٠° في يومٍ واحد فليسَ اعتدالاً.

فما الذي يُعيِّن دَرجةَ الحرارة على خط الاستواء، عند ابن طفيل، إذَنْ؟

رأيْنا أنّ الحرارةَ تَتْبَعُ الضوء، وإذا كانتِ الشمسُ قائمةً (عموديةً) على بُقعة كان النورُ الواصلُ من الشمسِ إلى تلك البُقعة أكثرَ، وكانتِ الحرارةُ الواصلة إليها بالتالي أكثرَ. فالمفروض هنا أن تكونَ الحرارة على خطّ الاستواء أكثرَ. ولكنّ ابن طفيل لا يُقِرُّ ذلك. إنه يقول في شرْحِ رأيهِ بالتفصيل (ص ٧٨ ـ ٧٩):

«وقد ثبَتَ في علوم التعاليم، بالبراهين القطعية، أن الشمس كُرَويةُ الشكلِ وأن الأرض كذلك، وأنّ الشمسَ أعظمُ من الأرض كثيراً. (وثبَتَ أيضاً) أن الذي يَستضيء مِن الأرض بالشمسِ أبداً هو أعظمُ من نِصفها، وأنّ هذا النصف المضيءَ من الأرض في كلِّ وقت أشدُّ ما يكون الضوء في وسَطه ـ لأنه أبعدُ المواضع عن الظُّلمة

ولأنه يُقابِلُ من الشمسِ أجزاءً أكثرَ، وما قَرُبَ من المحيط كان أقلَّ ضِياءً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة التي هي آخِرُ ما أضاء من الأرضِ (أبعدَ عن خطّ البصر أو عمودِ النور فيكون الضوء عندَها أكثر انتشاراً وأضعف إضاءةً). وإنما يكون الموضعُ في وسَط دائرة الضياء (كثيرَ الضوء، لأن الشمسَ فيه تكون) على سَمْتِ رؤوسِ الساكنين فيه، وحينئذ يكون الحرُّ في ذلك الموضع أشدَّ ما يكون. فإن كان الموضعُ مما تبعدُ الشمس فيه عن مسامَتَة رؤوس أهلِه كان شديد البرودةِ جداً. وإن كان ممَا تدوم عليه المسامَتَة كان شديد الحرارة. وقد تَبرْهَنَ في عِلم الهيئةِ أنّ بِقاعَ الأرضِ التي على خطّ الاستواء لا تُسامِتُ الشمس (فيها) رؤوس أهلِها سِوى مرّتين في العالم: عند حلولها (حُلول الشمس) برأس الحمَلِ (في أولِ الربيع) وعند حلولها برأس الميزان (في أول الخريف). وهِيَ (أي الشمسُ) في سائرِ العام سِتةَ أَشهُرٍ جَنوباً منهم وسِتةَ أشهرٍ شمالاً منهم. فليس عندهم (من أجلَ ذلك) حرٌّ مُفرِطٌ. وأحوالهم بسببِ ذلك مُتشابهَةٌ».

أثارَ ابن طفيل موضوعاً هو قولُه إنّ الشمس ليستْ حارّة ولا مُتكيِّفة بشيء من هذه الأمور المِزاجية. إن ابن طفيل قد تناول هذا الموضوع من إخوان الصفا الذين قالوا إن الشمسَ ليستْ حارّة ولا باردة (ولا حاجة بنا الآن إلى أن نَعْرِف من أين تناولَ إخوانُ الصفا أنفسُهم هذا الموضوع).

أصحيحٌ أنّ الشمسَ ليستْ حارّةً؟ ثم إذا كانتِ الشمسُ حارّة، فهل ظاهرُها أشدّ حرّاً أم باطنها؟

إنّ العِلْمَ الذي نأخذُ به يقول إن الشمس حارةٌ تبلغُ دَرَجة الحرارة على سَطحِها نحْوَ سِتةِ آلافِ دَرَجةٍ مِئوية، وباطِنُها أشد حَرّاً. فهل لقول ابن طفيل وجهٌ يحتمل الإشارةَ إليه؟

يَصِلُ إلينا من الشمس حرارة، لا ريبَ في ذلك. ولكن ما طبيعةُ تلك الحرارةِ وما مَصدرُها، وما طبيعة مَصدرها؟ أمصدَرُ تلك الحرارةِ حارٌّ مثل الحرارة الواصلة إلينا؟

لعلّ ابن طفيل (بقَطعِ النظر عمَّا تناولَه من إخوان الصفا أو من غيرهم) قد نَظَر

إلى هذا الموضوع مِن الناحية التالية: إذا أحْرَقنا قِطعةً من الخشب[١]، فأين تَبدأ الحرارة؟ لا شكَّ في أنَّ قطعة الخشبِ نفسَها باردةٌ (إلا فيما يتعلق بالجُزء الذي يشتعل ثم بالجزء الذي تَصِلُ إليه الحرارة من ذلك الجزء المشتعل). أما الحرارةُ في هذه القطعة من الخشَب فتبدأ من نقطة الاشتعال مُنذ اللحظةِ التي بدأ فيها الاشتعالُ. وعلى هذا تكونُ قطعةُ الخشبِ ـ في الأصلِ ـ (إذا أنا وَقفْتُ هنا موقِفَ ابن طفيل) باردةً غيرَ حارّةٍ.

ننتقلُ الآنَ إلى موضوع الشمس الذي أثاره ابن طفيل (وإنْ لم يكن بالإمكانِ أنْ يكون ابن طفيل قد فَطِن إلى وجههِ الصحيح). إن الاحتراق الذي يحدثُ على سَطح الشمس غير الاحتراق الذي يحدث على سطح الخَشبة. إن الاحتراق في الخَشبةِ يكون بالاشتعال، أي باتحاد مادة الخشبةِ بالأوكسيجين. أما على سطح الشمس، فإن الاحتراق يكون بالتحَللِ الذَّرِّيِّ.

فهل بإمكاننا أن نقيس سطح الشمس (في ما أراد ابن طفيل أن يراه) على سَطح الخشبةِ (وعلى الأجزاء البعيدة عن نُقطةِ الاحتراق في الخشبَة) ثم نقول مع ابن طفيل: إن الشمس (بهذا المعنى) ليستْ حارة؟ أنا أعني: إذا كان الاحتراق في الشمس (على سطح الشمس، في الأصح) بالتحلّل الذَّرِّي، فهل تكون البُقعة التي حدث فيها ذلك التحلّل (على ظاهرها) أشدَّ، أو تكون الحرارة في الأجزاء التي لم يحدث فيها التحلّل الذري بعدُ (في باطنها) أشدّ؟

غير أن الفَضْلَ في هذا الامرِ من حقّ العُلماء في موضوع الفيزياء.

(١) الخشب في اللغة: ما غلظ من العيدان، أما الحطب فهو العيدان الدقيقة (وهذا هو المتداول في العراق مثلاً). ولكن عوامّ عدد من البلاد العربية (في ساحل الشام) يجعلون الحطب: العيدان الغليظة.

مقام ابن طُفَيل وأثرهُ في الشَّرق والغرب

ابن طفيل من أكابر فلاسفة الإسلام ومن ذوي الاتجاه العقلي في الفلسفة، وهو أرسطوطاليسي النزعة، يخالط نزعتَهُ هذه عناصرُ أفلاطونيةٌ وعناصرُ إسكندرانيةٌ (أفلاطونية مُحْدَثة).

ثُم إنَّ ابن طفيل يَقِفُ موقفاً وسَطاً ـ من حيث الفلسفةُ العقلية ـ بين الغزَّاليّ وابن باجّه؛ فإنه لم يشأ أنْ يَبْنيَ المعرفةَ جميعَها على الحواسّ وعلى المقدمات المنطقية، ولا هو قصَرَها على الذَّوْق والكشف. وعلى هذا تكون فلسفةُ ابن طفيل «تراجعاً» عن الحدِّ الذي حَمَل ابن باجّه الفلسفةَ إليه نحو الحدِّ الذي أراد الغزَّالي أن يَقِف عنده.

إنَّ القِيَم الفكريةَ لا تقوم فقط على صِحّة مُفرداتِ المعارف، بل تقوم أيضاً على الاتجاه الصحيح في التفكير. ومع إنَّ ابن طفيل قد أخطأ في بعض مفردات المعارف، ككلِّ الفلاسفةِ الذين تقدموه أو جاءوا بعدَه (ولا نستثني أرسطو)، فإن اتجاهه العملي والعقلي كان صحيحاً. من أجل ذلك ترك ابن طفيل بعدَه أثراً كبيراً.

أثره في المشرق والمغرب:

ومما يؤسف له أن أثرَ فلاسفة المغرب خاصة كان في العالم الإسلامي ضئيلاً جداً، ذلك لأن الإسلام كان يرزَخُ يومَذاك في محنةٍ سياسية في المشرق بالحروب الصليبية وفي المغرب بحروبٍ صليبية أيضاً، ولكن من نوع آخرَ. لقد كان ظِل الإسلام السياسي يتقلَّص شيئاً فشيئاً عن الأندلس. أما في المشرق فقد كان الإسلام يخوض مِحنةً حقيقية. ولم يكن من المستَغرب في مثل هذه الحالِ أنْ ينصرف الناسُ ـ إلا أقلَّهم طبعاً

ـ عن المحاكمات المنطقية ليطلُبوا الاطمئنان النفسي في الدين.

في الغرب المسيحي:

أما في الغرب المسيحي فكان أثرُ فلاسفةِ الإسلام، وخصوصاً فلاسفةَ المغرب منهم، عظيماً جداً. والسَببُ في ذلك ظاهرٌ بيّن: إن أوروبة المسيحية كانت يومذاك على عَتبةِ نهضة فِكرية تتجمّع أسبابُها شيئاً فشيئاً لتخطوَ خُطواتِها الجبارةَ في القرن الخامسَ عَشَرَ للميلاد.

لقد وقفتْ أوروبة من الفلسفة الإسلامية عموماً موقفَيْن متعارضين: موقفاً إيجابياً مُطلقاً وموقفاً سلبياً عنيداً. غير أنَّ كلا الموقفين كان يدُلُّ بلا ريبٍ على قيمة تلك الفلسفة التي سيطرت على العقل الأوروبي أخْذاً وردّاً بِضْعَ مائةِ عامٍ بلا انقطاع.

إنني أُحِبُّ أن أتناولَ أثرَ ابن طفيل وحده في اتجاه التفكير الأوروبي، ولكن أحبُّ أيضاً أنْ أتناولَه بقدْرٍ وبوجهٍ عام.

يدور أثر ابن طفيل في التفكير الأوروبي حول مِحْوريْن أساسيين:

أ ـ حول قِصة حي بن يقظان على أنها قصة ذاتُ اتجاه فلسفي مُعيّن.

ب ـ حول مُفردات المعارف والآراء التي ضمها ابن طفيل في قصته حي ابن يقظان.

وإليك الآنَ أوجُهُ هذا الأثر موجزةً قدْرَ الإمكان:

يبدو لي أن أثرَ ابن طفيل كان قوياً بارزاً برغم أن رسالة حي بن يقظان لن تُنقَلْ من اللغة العربية إلى لغة أخرى في زمن متقدم. فإن فستنفلد لم يذكُرْها[1] في كتابه

(١) F Wuestendfeld, Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische usw, Goettingen 1877.

«نُقولِ المؤلَّفات العربية إلى اللاتينية منذ القرن الحادي عَشَرَ».

ومَع أنَّ هذه الرسالة قد نُقلت إلى العِبرية في زمن قد يكون متقدماً نسبيّاً، فإنها لم تشتهر قبل أنْ تزاحمتْ عليها الشروح، منذُ أن علّق عليها الفيلسوفُ اليهوديّ موسى الأرنوبي عام ١٣٤٩ للميلاد (٧٥٠ للهجرة)، أيْ بعدَ موت ابن طفيل بنحو مِائةٍ وسبعينَ عاماً هِجرياً. كل هذا يدُلّ بلا ريبٍ على أنَّ أثرَ ابن طفيل انتقل إلى أوروبة، أولَ ما انتقل، من طريق رُوَّادِ الفلسفة العربية الأجانب في الأندلس.

ولم تَشِعْ هذه الرسالةُ في أُوروبة قبل أنْ نَشَر المستشرق الإنكليزي أدورد بوكوك *Edward Poccocke* نصّها العربيَّ وترجمَتها اللاتينية للمرةِ الأولى عام ١٦٧١ م (١٠٨٢ هـ) بعد ابن طفيل بخمسة قرون. حينئذٍ كثرَتْ نقولها إلى اللغات الأجنبية المختلفة[١] فنُقِلت إلى اللاتينية في النصف الثاني من القرن الخامسَ عَشَرَ، ثم نُقِلَت إلى الانكليزية ثلاث مرات (١٦٧٤، ١٦٨٦، ١٧٠٨ م)؛ وكذلك نُقلت من اللاتينية إلى الهولندية (١٦٧٢ و١٧٠١ م)، قيل يمكن أن يكون قد نَقلَها إلى الهولندية الفيلسوف الهولندي اليهودي المعروف بندكتْ فانْ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧ م) في حديثٍ ممتع قصّهُ ليونُ غوتيه[٢].

ثم نُقلت إلى الألمانية مرتين (١٧٢٦، ١٧٨٣ م) وإلى الإفرنسية والقشتالية (الإسبانية) ١٩٠٠. وقد خَرَجتْ ترجمةٌ مختصرة في الإنكليزية عام ١٩٠٤، ثم ترجمة ألمانية (١٩٠٧ م) وترجمة روسية (١٩٢٠ م)، وترجمة قشتالية جديدة (١٩٣٤ م). وهنالك أيضاً ترجمةٌ إفرنسية للمستشرق الإفرنسي كاتر مير (ت ١٨٥٧ م) غير مطبوعةٍ[٣].

وقد نالتْ هذه النُّقولُ أو الترجماتُ شيوعاً كثيراً، فإنّ بعضَها طُبعَ مرّتين أو ثلاثاً.

---

(١) راجع في كل ذلك ابن طفيل ب XXVI - XXXIII

(٢) ابن طفيل XXXI - XXX

(٣) Cf. Enc. Italiana XV 685 a.

من أجلِ ذلك كلهِ لا نستغربُ إذا كانتْ هذه الرسالة قد تَرَكَت أثراً كبيراً في تاريخ الفِكر الإنساني، إذ أن ابن طفيل كان بفضل هذه القِصّة ـ أحَدَ أعاظم الفلاسفةِ في العصور الوسطى[١].

١ ـ في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى:

كثُرَتْ مخطوطاتُ رسالة حي بن يقظان في اللغة العِبرية. ونحن لا نَعرِفُ اليوم مَنْ نَقل هذه الرسالة إلى العبرية، ولكن نعلمُ أنّ إسحٰق ابن لطيف اليهودي عرَفَها حوالَيْ عام ١٢٨٠ م (٦٧٩ هـ). ثم جاء موسى ابن يوشع الأرنوبي فعلّق عليها شروحَه عام ١٣٤٩ م (٧٥٠ هـ)، فأثارت هذه القِصة بذلك حركةً قوية بين اليهود.

غيرَ أنَّ موسى بن مَيْمون، وهو أكبر فلاسفةِ اليهود، كان قد تأثر بهذه الرسالة قبل ذلك بزمنٍ طويل. تُوُفي «الرئيسُ أبو عِمران موسى بنُ ميمون القُرطُبي»[٢] عام ١٢٠٤ م (٦٠١ هـ) بعد ابن طفيل بعشرين عاماً فقط، ومع ذلك فقد كان تأثُّره بالفلسفة العربية عامة وبابن طفيل خاصة عظيماً جداً. فلقد عَرَف الفلسفة اليونانية من الترجمات العربية ومن طريق ابن طفيل خاصة[٣]. وسأوردُ هنا مقاطعَ قصيرةً من كتاب (دلالة الحائرين) لموسى بن ميمونٍ فنرى أن موسى بن ميمون لم يتأثر بابن طفيل فحسْبُ، بل كان يقتبس من رسالة حي بن يقظان أو ينقل منها آراء برُمَّتها[٤]. قال موسى بن ميمون (بعد أن استوحى خصائصَ نفَرٍ من الفلاسفة، كما كان قد فعل ابن طفيل تماماً) يُخاطب تِلميذه يوسف بن عقنين:

«... فلما قرأتَ عليّ... صِناعةَ المنطِق... رأيتُك أهلاً لأنْ تُكشفَ لك أسرارُ الكُتب النبوية حتى تطَّلعَ منها على ما ينبغي أن يطَّلع عليه الكاملون، فأخذتُ أُلوِّح لك تلويحاتٍ وأشير لك بإشاراتٍ، فرأيتُكَ تطلُبُ مني الازدياد وسُمْتني[٥] أنْ أُبيِّن

(١) Sarton II 286.
(٢) طبقات الأطباء ١١٧ : ٢.
(٣) موسى بن ميمون، تأليف إسرائيل ولفنسون مصر ١٣٥٥ هـ. ١٩٣٦ م، ص٦١، ٦٢.
(٤) راجع موسى بن ميمون... ص ٦٣ وما بعدها.
(٥) سام فلان فلاناً أمراً (طلبه منه وكلفه في ذلك ما هو فوق طاقته).

أشياءَ من الأمور الإلٰهية». ولم يَقصِد به تَفهيمَ جُملتهِ للجُمهور ولا تعليم من لم ينظُرْ إلّا في الشريعة، بلْ وضَع (هذا الكتابَ: دلالة الحائرين) لمن هو كاملٌ في دينهِ وخُلُقه ولمن نظر في عُلوم الفلسفة وعَلِم معانيها، وجَذبه العقل الإنسانيُّ وقادهُ ليُحِلَّه مَحِلَّهُ. وكذلك أراد أن يُبيِّنَ مُشكلةَ الشريعة ويُظهر حقائق بواطنِها التي هي أعلى من أفهام الجمهور.

وحينما نقرأ آراء موسى بن ميمون في قِدَم العالم وحدوثه وفي صفات الله وفي مكان الشريعة في تهذيب الجمهور وفي حقيقة الحِكمة[١] وما إلى ذلك كله نشعُر أننا نقرأ في الحقيقة فُصولاً من رسالة حيّ بن يقظان. ولعلَّ هذا ما دفَع أُبرفغ إلى تأكيد تأثُّرِ موسى بن ميمونٍ بفلسفة ابن طفيلٍ خاصّةً[٢].

٢ ـ ألبرتوس ماغنوس (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠م):

وبعد موت ابن طفيل بنحو عشرين عاماً وُلِد في جَنوبي ألمانيةَ رجُل عُرِفَ، حينما بلَغ أشُدَّه، بلقب «فقيه العالم» هو ألبرتوس ماغنوس.

كان العُنصرُ العربي بارزاً في فلسفة ألبرتوس ماغنوس إلى حدٍّ كبير[٣] فلقد رام ألبرتوس تنظيمَ فلسفةِ أرسطو بالاستعانة بالشروح العربية، فجاء فِعْلُه تنظيماً للشروح العربية في الأكثر وتقليداً للأسلوب الذي اتّبعه العربُ في ذلك[٤].

وإذا نحن عَلمنا أن ألبرتوس ماغنوس (ألبرت الكبير) قد جَعل آراء أرسطو وتعاليمَ الكتاب المقدَّس على مُستوىً واحد، ثم حاول التوفيق بين أرسطو وعقائد الكنيسة الكاثوليكية، وجَهِد في أن يُبرهِن على أن العقل والوحْيَ لا يتطابقان ولا هما يتعارضانِ، ولكنهما يتفقانِ ـ بمعنى أن عدداً من العقائدِ، وإن كانت لا تُخالفُ العقل، فإنّها وراء

(١) راجع في كل ذلك ولفنسون، ص ٦٤ . ٦٦، ٦٨ . ٦٩، ٨٠، ١٠٠ إلخ.

(٢) Vgl. Ueberweg II 339.

(٣) Enc. Br. I, 527.

(٤) Ueberweg, cf. II 401.

مُتناوَل العقل ـ إذْ أن ثمة حقائقَ لا يمكنُ للعقل أن يَصِل إليها إذا لم يُعِنهُ مُعينٌ من الوحْي[١]. فإذا نحن عَلِمْنا ذلك كلَّه لم يَغِبْ عنا أثرَ ابن طفيل خاصةً في فلسفة ألبرتوس ماغنوس أوْ ألبرت الكبير.

ومع هذا كلِّهِ فلم يتأخَّرُ ألبرت الكبيرُ عن أن يَصِف هذه الفِكرة في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل بأنّ كل ما فيها غيرُ معقول ومُضِرٌّ في وقتٍ واحد، وأنها ـ في كل شيء ـ تُشبه الجنونَ[٢].

٣ ـ توما الإكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م):

توما الأكوينيّ أو القديس توما فقيهٌ إيطاليٌّ المولدِ جِرمانيُّ النشأة تعلَّم على ألبرتوس ماغنوس في كولن (شمالي غربي ألمانية: كولونية). وكان همَّه من الفلسفةِ مهاجمةُ غير النصارى. من أجل ذلك هذا نَصَبتْه الكنيسة في وجه فلاسفة الإسلام.

ولقد اقتفى توما آثار ابن طفيل في ظاهرها فقط حينما قال: «إنّ العقل والإيمان يتعلَّقان كِلاهما بغايةٍ واحدة، ولكنهُما يَصِلان إليها من طريقيْنِ مختلفين: أما العقل فينطلقُ إلى غايتهِ من الحواسُ ثم يَصِلُ إلى معرفة وجودِ الله ووَحْدانيّته وفضله وعقله وإرادته. وأما الإيمان فيستندُ إلى الوحي والرواية ويَصِلُ إلى معرفة الله على أنه موجودٌ روحيّ مُطلَق». ولكن توما يفسِّر ذلك تفسيراً غريباً فيقول: «أي أنه موجودٌ ذو ثلاثةِ أقانيمَ»[٣].

٤ ـ بلتسار غراثيان (١٦٠١ ـ ١٦٥٨م):

وُلِدَ بلتسار غراثيان في مدينة بلمونته[٤] في أوّل آب (أغسطس) من عام ١٦٠١ ثم

(١) Enc. Br. Loc. Cit; Uederweg, loc, cit.

(٢) Enc. R. E. VII 73c.

(٣) Cf. Enc country-regionBr. 116d - 117a.

(٤) في قلعة أيوب Enc. Br. XII 310

دَخل في الشَّركةِ اليسوعية في عام ١٦٣١[١]. وكان غراثيان أديباً موهوباً ومفكّراً مُبدعاً كَتبَ كُتباً مختلفة قبل أن يُصبح راهباً يسوعياً وبعد أن أصبح راهباً يسوعياً. أما الكتابُ الذي شُهِرَ به فإنما هو قِصة اسمُها أل كريتيكون[٢]، وهي في الحقّ أعظمُ كتبه، كما قال فيها بعضُهم، ومن أبرعِ ما كُتِب في موضوعها.

نَشَر غراثيان قِصته «أل كريتيكون» في ثلاثةِ أقسام مُتباعدةٍ في الزمن[٣] يمكن أن تُسمّى: ربيع الطفولة (١٦٥٠م) وصيف الشباب (١٦٥٣م) وخريف الكهولة (١٦٧٥م)[٤].

في هذه القِصة الرمزية الفلسفية يلتقي كريتيلو ـ وكان قد نجا من الغرق لمّا غَرِق به المركب ـ رجُلاً متوحشاً[٥] اسمه أندرينيو. ويتعلّم أندرينيو أخيراً اللغةَ الإسبانية (من كريتيلو) ويَكشِفُ له عن ذاتِ نفسه ثم يعودُ الرفيقان إلى إسبانية فيلتقيان هنالك نفراً كثيرين (تاريخيين وخياليين) يسألانهم عن أشياءَ كثيرةٍ من قضايا الفلسفة. واتجاه القِصة كلُّه أمْيلُ إلى التشاؤم، والأسلوب كثيرُ الغموض. والواقع أن غراثيان عالَج جميع القضايا التي تَهُمّ الفيلسوف والمصلحَ (الأخلاقي) والسياسيَّ[٦].

ويتّضح مِما تقدّم ـ ومن القِصة التامة ـ أن بلتسار غراثيان قد خَلَع على بطلِ قِصته أندرينيو شخصيةَ حي بن يقظان الطبيعية والفلسفية[٧] ثم نشَرها (١٦٥١ ـ ١٦٥٧ م) قبل أن تظهرَ ترجمةُ بوكوك اللاتينية بنحو عِشرين عاماً[٨]. ولقد كان أولَ

---

(١) دخل في الطغمة اليسوعية في ١٤ أيار (مايو) ١٦١٩ Enc. Br. XII 310

(٢) El Criticon.

(٣) جاء في A History of Spanish Literature إن هذه القصة ظهرت بين عامي ١١٥٠ و١٦٥٣ (ص ٣٣٩). وفي دائرة المعارف الإيطالية Enciclopedia Italiana (617: 17) إن القصة نشرت أقساماً ثلاثة في الأعوام ١٦٥١، ١٩٥٣ و١٩٥٧. وفي مقدمة el Criticon (Austral - Coleccion Buenos Aires) إن القسم الأول نشر عام ١٦٥١.

(٤) الكهولة تقع ما بين الثلاثين والخمسين (القاموس المحيط ٤٧ : ٤).

(٥) المتوحش هو الذي يعيش بعيداً عن العمران.

(٦) Enciclopedia Italiana XVII 617.

(٧) راجع Ueberweg 722.

من أشار إلى صِلة أن كريتيكون بقصة حي بن يقظان الكاتب الإسباني مانندث أي بالايو[١] وكانتْ براهينه مُقنعة فاتّبعه في رأيه باحثون كثيرون.

ولكنْ في عام ١٩٢٦ نشَرَ أميليو غارثيا غومذ مقالاً ذكر فيه أنه قدِ اكتشف في مخطوطٍ في مكتبة دير الأسكوريال (بإسبانية) قصةً عُنوانها «قصة ذي القرنَيْن» و«قصة الصَّنم والمِلك وابنتِه». وقد أحبَّ غارثيا غومذ أن يرى شبَهاً بينَها وبين قصة حي بن يقظان ثم أحبّ أيضاً أن يستنتج أن بلتسَار غراثيان وابن طفيل قدِ اسْتقيا من هذا المصدرِ الواحد[٢].

ومع أن القصة التي أشار إليها غارثيا غومذ تشبه في عُمومها وفي عددٍ من تفاصيلها قِصة حي بن يقظان، فإنها تخالفها في الآراء الفلسفية التي يجب أن تكون محكَّ الموازنة بين رسالة حي بن يقظان لابن طفيل وقصة أل كريتيكون أو أندرينيو تأليف بلتسار غراثيان.

٥ ـ سبينوزا (ت١٦٧٧م):

بندكت فانْ سبينوزا (أو باروخ سبينوزا) فيلسوفٌ هولنديّ يهوديّ أخَذَ منذ نشأته الفلسفية الأولى يبتعد بنظامه الفلسفي الديني من ديكارت الإفرنسي ويقترب به من الفلسفةِ اليهودية الإسلامية، تلك الفلسفة التي هي في الحقيقة إسلامية في أساسها. ويبدو أن هذا الانقلاب في نفس سبينوزا كان من أثر ابن طفيل في الدرجة الأولى. لقد وصَل بعض الباحثين إلى قرائن قد تدُلّ على أن سبينوزا نفسَه نقل قِصة حي بن يقظان من اللاتينية إلى الهولندية. وفي تأليف سبينوزا ما يدل على تأثُّرِهِ بالفلسفة الإسلامية في المغرب وخصوصاً في ما يتعلق بصِلة الإنسان بالله[٣].

من أجل ذلك لا نستغربُ أن يُصرَّ سبينوزا على القولِ بأن الكتابَ المقدَّس نفسَه يجبُ أن يخضَع للعقل، أو نراه يرُدّ رَداً شديداً على الذين يحالولن أن يجعلوا العقلَ

---

(١) Cf. Ueberweg II 332.

(٢) Menéndez y Pelayo, cf. Enc. R. E. VII 93 d. Ueberweg, loc. Cit.

(٣) Cf. Sarton II 355, Mieli 190 ابن طيفيل ب VIIIss.

(٤) راجع ابن طفيل بـ XXXs ففيه عرض وتحليل مفصلين لذلك.

أدنى مرتبة من التقليد الديني[١].

٦ ـ دانيال دهفو (١٦٦٠ ـ ١٧٣١م) مؤلف قصة روبنسون كروزو:

وكذلك ظهَر أثرَ رسالة حي بن يقظان ظهوراً بارزاً في قصة روبنسون كروزو للكاتب الإنكليزي دانيال دهفو، وإن كان أكثرُ الدارسين مُجتمعين على نَعْتِ رِسالة حي بن يقظان نفسِها بأنها «نوع فلسفيٌّ من قِصة روبنسون»[٢].

لم يَتوقَّف دهفو حتى كانت قصةُ حي بن يقظان قد نُقِلت إلى اللاتينية والإنكليزية والهولندية والألمانية وشاعتْ شيوعاً كبيراً، فلا يُعْقلُ أن يكتُب دهفو قِصة تُشبه حي بن يقظان مثلَ هذه الشَّبهِ من غير أن يكون قد عَرف قصة حي بن يقظان.

٧ ـ جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م):

في عام ١٧٦٢ م أخرَج العالمُ الاجتماعيُّ السويسري جان جاك روسو قصةٌ فلسفيةٌ سمَّاها «إميل» أو «في التعلَيم» بَسَط فيها رأيه في طريقة التعليم، وأعلَن أن الإنسان خَيِّرٌ في طبيعته، ثم دعا إلى الرجوع إلى الطبيعة لتَنشِئةِ البشر تنشئةً صحيحة بعيدة عن القيود الاجتماعية المثبَّطة، كما فَعَل ابن طفيل قبلَه بستةِ قرونٍ[٣].

وليس بعجيب أن يكونَ لهذه الرسالة مثلُ هذا الأثرِ، وقد استحَقتْ إعجاب ناقدٍ بصير كالفيلسوف الألماني ليبنتز (ت ١٧١٦م)، فمَدَحها مدحاً عظيماً[٤].

١٨ جمادى الثانية ١٣٦٥ الموافق ١٠ نوار ١٩٤٦

٣٠ من ذي الحجة ١٤٠١ الموافق ٢٨/ ١٠/ ١٩٨١

---

(١) Cf. Enciclopedia Italiana XXXII 381 b.

(٢) Cf. Enc. Br. XXXI 236 b, 334 d.

(٣) Sarton II 286; Hampe, op. cot. 238; Antonio Paster, cite dans Gauthier (ابن طيفيل ب) XI, note 1.

(٤) Cf. Ueberweg II 313, 722.

(٥) Sarton II 286 . ابن طيفيل ب P. 61, note 5

مصادر ومراجع للتوسع

(أ) طبعات «قصة حي بن يقظان» بالعربية:

١ ـ (طبعة المستشرق الإنكليزي بوكوك)، أكسفورد ١٥٧١ و١٧٠٠م.

٢ ـ القاهرة (مطبعة وادي النيل) ١٢٩٩ و١٣٢٢هـ.

٣ ـ القاهرة (مطبعة الوطن) ١٢٩٩هـ.

٤ ـ الإسكندرية (المطبعة المصرية) ١٣١٦ هـ (١٨٩٨م).

٥ ـ (نشرها ليون غوتيه)، الجزائر (منشورات معهد الدراسات الشرقية لكلية الآداب) ١٩٠٠؛ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٦م.

٦ ـ القاهرة (مطبعة مصر) ١٣٢٢هـ.

٧ ـ القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٢٧هـ.

٨ ـ القاهرة (المطبعة الخيرية) ١٣٤٠هـ، إلخ.

٩ ـ (مع مقدمة بقلم جميل صليبا وكامل عيّاد)، دمشق (مكتب النشر العربي) ١٣٥٤هـ (١٩٣٥)، الطبعة الثالثة ١٣٥٨ هـ (١٩٣٩ م)، الطبعة الرابعة ١٣٥٩ هـ (١٩٤٠).

- أرقام الصفحات الواردة في متن هذه الدراسة تشير إلى صفحات الطبعة الرابعة من طبعة دمشق.

١٠ ـ نشرها أحمد أمين في مجموع فيه: حيّ بن يقظان لابن سينا ولابن طفيل وللسهروردي، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٢م.

(ب) دراسة مستقلة:

١ ـ ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، للمؤلف:

ـ طبعة خاصة موجزة، بيروت (مكتبة منيمنة). . . . . هـ.

ـ الطبعة الأولى، بيروت (مكتبة منيمنة) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م.

ـ الطبعة الثانية، بيروت (المؤلف)، ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩ م.

٢ ـ ابن طفيل: مختارات ـ خلاصة تاريخية، للاب يوحنا قمير، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٨ م.

٣ ـ حي بن يقظان (قدم له وعلّق عليه ألبير نادر)، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٣م.

٤ ـ ابن طفيل، تأليف تيسير شيخ الأرض، بيروت (دار الشروق الجديد) ١٩٦٤ م.

(جـ) قصة حي بن يقظان منقولة إلى اللغات الأجنبية[1]:

١ ـ إلى اللغة الإسبانية (مع سنوات الطبع):
نقلها بونس بويغس، ١٩٠٠ م.
نقلها أنخل غونثالث بالانثيا، ١٩٣٦ م.

٢ ـ إلى اللغة الألمانية:
نقلها ي. ج. أيشهورون، برلين ١٧٨٢ م.
نقلها أ. م. هاينك، روستوك ١٩٠٧ م.

٣ ـ إلى اللغة الإنكليزية:
نقلها سيمون أوكلي، لندن ١٧٠٨ م.

---

(١) السنوات التي تتلو أسماء الناقلين هي سنوات الطبع.

لمعرفة عناوين هذه النقول باللغات المختلفة وأسماء الناقلين بالرسم الإفرنجي، راجع سارطون وبروكلمن (في قائمة المراجع للتوسع باللغات الأجنبية: القسم هـ. وفي كتاب بروكلمن خاصة ذكر لعدد من المصادر).

أعاد طبعها (أي فان دايك)، القاهرة ١٩٠٥ م.
نقلها برولي، لندن ١٩٠٤ م.
أعاد النظر فيها أ. س. فولتون، ١٩٢٩ م.

٤ ـ إلى اللغة الروسية:
نقلها ليون غوتيه، الجزائر ١٩٠٠ م.
الطبعة الثانية، بيروت ١٩٣٦ م.

(د) عدد من المصادر والمراجع العامة (بالعربية):

ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المرّاكشي، ليدن ١٨٨١ م.

ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، القسطنطينية (مطبعة الجوائب) ١٢٩٨هـ.

ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف ت. ي. دهبور (نقله إلى العربي محمد عبد الهادي أبو ريدة) القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م.

ـ نظرات في طب ابن الطفيل (كذا) الأندلسي: مستوحاة من قصة حي ابن يقظان، تأليف أحمد شوكت الشطّي، دمشق (مطبعة جامعة دمشق ١٩٦١ م).

(هـ) عدد من المراجع باللغات الأجنبية:

Munk - Mélanges de philosophie juive et arabe, par S. Munk, Paris 1927.
De Boer - The History of Philosophy in Islam. By T. J. De Boer: Translasted in to English by Ed. R. Jones, London 1933.
Ueberweg - Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ubereweg, Zweiter Teil, Elfte Aufl. Berlin 1928.
Suter - Die Mathemtiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, von Friedrich Ubereweg, Zweiter Teil, Elfte Aufl, Berlin 1982.
Suter, Leipzig 1900.
Macdonald - Development of Moslem Theology, Jurisprudence and Constitutional
Theory, by Duncan B. Macdonald, New York 1903.
Sarton - Introduction to the History of Science, by George Sarton, Vol. II, Balttimore 1931.
Mieli - La science arabe et son role dans l'évolution scientifique mondiale, Leiden 1938.
Renan - Averroes et l'Averroisme, par Ernest Renen, huitieme ed.. Calman - Lévy, Paris 1925.

Enc. Islam - Encycopaedia of Islam (English Ed.)
Enc. Islam - Encycopaedia of Religion and Ethics.
Geschichte der arabischen Litteratur, von Carl Brockelmann, 2 Baende, Leiden 1943, 1949.
Supplementbaende danz, 3 Bde. 1937, 1938 u. 1949.
El Criticon por Baltasar Gracian (collection Austral) Cuarta edicion. Buenos Aire - Mexico, 1948.
A History of Spanish Literature, by James Fitzmaurice - Kelly, New York and London, 1928.
Islamic Culture (vol. XXII 1948. vol. XXV 1951).
Enciclopedia Italiana.
Enc. Br = Encyclopaedia Briannica, 11th. Edition.

وهناك بعض المراجع الثانوية في الحواشي بأسمائها الكاملة.

فهرس الأعلام

أبرفغ ٩٦٩
ابن أبي أصيبعة ٨٨٦
ابن الأعرابي ٨٧٥
ابن باجه ٨٥٣، ٨٥٥، ٨٥٩، ٨٦٤
ابن باجه ٨٦٥، ٨٦٧- ٨٨٤، ٩٣١
ابن باجه ٩٦٥
ابن حزم ٨٥٩
ابن خلدون ٨٥٩، ٨٦٢
ابن خلدون ٨٩٩
ابن رشد ٨٥٥، ٨٥٨، ٨٦٢، ٨٦٣
ابن رشد ٨٥٩، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٨٤
ابن سينا ٨٥٩
ابن سينا ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٧٦، ٨٨١، ٨٨٢
ابن عربي ٨٧٢، ٨٧٣
ابن مسكويه ٨٥٩
أبو العلاء المعري ٨٦٢
أبو الهذيل العلاف ٩٢٥
أبو بكر بن الصائغ - ابن باجه

أبو حفص عمر بن محمد - السهروردي
أبو يزيد البسطامي ٨٨٢، ٨٨٣
أحمد أمين (ح) ٨٨٧
أحمد شوكت الشطي ٩١٥
إخوان الصفا ٨٥٩، ٩٥٣، ٩٥٥
أدوارد بوكوك ٩٣٩، ٩٦٣
أرسطو ٨٥٣
أرسطو ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٨١، ٨٨٢
أرسطو ٩٠٥، ٩١٩
أرسطو ٩٥٢، ٩٦٥
أرسطو طاليس ٩١٩
أسال ٨٧٥، ٨٧٦، ٩٣٢، ٩٣٤
إسحاق بن لطيف اليهودي ٩٦٤
أفلاطون ٨٥٣
آل أرسطو ٨٦٨
آل زهر ٨٦٥
ألبرت الكبير- ألبرتوس ماغنوس
ألبرتوس ماغنوس ٩٦٥، ٩٦٦
أناكسماندروس ٨٥٣
أندرينيو ٩٧١، ٩٧٢
أيشهورون ٩٣٩
إيميليو غارثا ٩٧٢

البطروجي ٨٦٣، ٨٦٤
البطروجي ٨٦٥، ٨٦٦
البطروجي ٩٠٧
بطليموس ٨٦٦
بطليموس ٩٠٥، ٩٠٧
بطليموس ٩٥١
بلتسار غراثيان ٩٧٧، ٩٧٨
بندكت ٩٦٣
ثاليس الملطي ٩١٩
جان جاك روسو ٩٧٣
جميل صليبا (ح) ٨٨٧
جميل عياد (ح) ٨٨٧
جورج ساطون - سارطون
الحكيم المقتول - السهروردي
الحلاج ٨٨٢، ٨٨٣
حنين بن إسحاق ٨٧٥
دانيال دهفو ٩٦٩
دهبور ٨٦١-٨٦٣
دهبور ٨٦٩
ديكارت ٩٦٨
ديموقراطيس ٨٥٣
رينان ٨٨٤

سارطون ٨٦٦
سارطون ٨٧٥
سارطون ٩١٤
سبينوزا ٩٦٣، ٩٦٨
سلامان ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٩٦
السهروردي ٨٧٧
سوتر ٨٦٤
سوتر ٨٧٠
عبد الرحمن نيكل ٨٥١، ٨٥٩
عبد المؤمن (أبو سعيد) ٨٦٢
عبد الواحد المراكشي - المراكشي
غارثيا غميذ ٩٦٨
الغزالي ٨٥٩
الغزالي ٨٨٢، ٨٦٨، ٨٧٦، ٨٨٠، ٨٨٢، ٩٦١
غيورغ برتيوس ٩٣٤
الفارابي ٨٥٩، ٨٨١، ٨٩٩
فستنفلد ٩٦٢
فستنفيلد ٨٦١
فيثاغورس ٨٥٣
كارتر مير ٩٦٧
كريتيكون ٩٦٨
كريتيليو ٩٦٧

ليبينتز ٩٧٠
ليون غوثيه ٩٦٣
ماكدونالد ٨٦٣، ٨٦٤
مانندث بالايو ٩٦٧
محمد عبد الهادي أبو ريدة ٨٦١
محيي الدين ابن عربي - ابن عربي
المراكشي ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٩٦، ٨٧٠، ٨٢٩
مرثيلينو منديث بالايو ٨٧٤
موسى بن يوشع الأرنوبي ٩٦٣- ٩٦٥
موسى عليه السلام ٨٨٦، ٨٩٢
مونك ٨٦٦، ٨٧٠، ٨٧٤
نورد الدين البطروجي- البطروجي
هرمانوس بن هرقل ٨٧٥
يحيى بن حبش السهروردي - السهروردي
يعقوب المنصور (أبو يوسف) ٨٦٣
يوسف ابن تاشفين ٨٦٢، ٨٦٥
يوسف بن عقنين ٩٦٨

فهرس المحتويات

الكلمة الثالثة ٨٥٣
دِرَاسَةُ ابْن طُفَيل ٨٥٥
مُوجَزُ تَرجَمَتِه ٨٦١
أساتذته ـ تلاميذه ـ تآليفه ـ شعره ٨٦١
وادي آشَ: ٨٦١
مولده : ٨٦٢
أساتذته وتلاميذه: ٨٦٤
تآليفه : ٨٦٥
سبيلُ فَلسَفَتِه ٨٦٧
فنونه: ٨٦٩
خصائصه العامة: ٨٧٠
شعره : ٨٧١
تحليل «حَيّ بْن يَقظَان» ٨٧٤
نظائر هذه القصة: ٨٧٥
قصة حيّ بنِ يقظان لابن طفيل ٨٧٩
القسم الأول ٨٧٩
(أ) سبب تأليف القصة: ٨٨٠
(ب) الفلسفة والفلاسفة: ٨٨١

١ ـ أرسطو: ٨٨١
٢ ـ الفارابي: ٨٨١
٣ ـ ابن سينا: ٨٨٢
٤ ـ الصوفية: ٨٨٢
٥ ـ الشيخ أبو حامدٍ الغزّالي: ٨٨٢
٦ ـ ابن باجُّه: ٨٨٣
٧ ـ معاصرو ابن طفيل: ٨٨٤
القسم الثاني: قِصة حيّ بن يقظان ٨٨٥
مسرح القصة: ٨٨٥
تولُّد حيّ بن يقظان: ٨٨٦
منشأ حيّ بن يقظان: ٨٨٦
أدوار حياته: ٨٨٧
٣ ـ الأسبوع الرابع (من ٢٢ سنة ـ ٢٨ سنة). ٨٨٩
٤ ـ الأسبوع الخامس (من ٢٩ سنة إلى ٣٥ سنة). ٨٩٠
٥ ـ الأسبوعان السادس والسابع (من ٣٦ ـ ٤٩ سنة) ٨٩٢
تمام القِصة: ٨٩٥
بَسْط فلسَفَتِه ٨٩٩
أولاً: المنطق ٨٩٩
المنطق : ٩٠٠
نظرية المعرفة: ٩٠٠
ثانياً: الرياضيات ٩٠١
الرياضيات: ٩٠١
علم الهيأة أو الفلك: ٩٠١

الموسيقى: ٩٠٨
ثالثاً: الطبيعيات ٩٠٨
الجغرافية: ٩٠٨
الحرارة والضوء: ٩٠٩
الصوت: ٩٠٩
الحجم والثقل: ٩١٠
علم الحياة: ٩١٠
النُّشوءُ المرتَجل: ٩١١
النشأة الطبيعية: ٩١١
الطب والتشريح: ٩١١
الحواس: ٩١٢
الفلسفة التجريبية: ٩١٣
رابعاً: ما وراء الطبيعة ٩١٣
عِلْمُ الوُجود المُطْلَقِ ٩١٣
المكان والزمان: ٩١٤
الهَيولى : ٩١٤
الصورة : ٩١٥
السببية : ٩١٦
العالم: قدمه وحُدوثه: ٩١٦
الإلٰهيات ٩٢٠
النبوة والأديان: ٩٢١
النفس : ٩٢٢
السعادة والشقاء: ٩٢٣

خامساً: الفلسفة العلمية ٩٢٥
الفرد والمجتمع: ٩٢٥
العامّة والخاصّة: ٩٢٦
الحكمة والشريعة: ٩٢٧
الصلة بين الدين والفلسفة: ٩٣٠
الزُّهد والتصوّف: ٩٣٢
الكشف والمشاهدة: ٩٣٢
الإشراق: ٩٣٤
التربية والتعليم: ٩٣٥
الأخلاق: ٩٣٦
المرأة: ٩٣٧
مُلحق ٩٤١
مقام ابْن طُفَيل وَأثَرهُ في الشَّرق وَالغَرب ٩٦١
أثره في المشرق والمغرب: ٩٦١
في الغرب المسيحي: ٩٦٢
مصادر ومراجع للتوسع ٩٧١
فهرس الأعلام ٩٧٥
فهرس المحتويات ٩٨١

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

ابن حزم الكبير

تأليف
عمر فروخ
دكتور في الفلسفة

دار لبنان للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان

الكلمة الأولى

إنّ المؤلّفين الذين تنوّعت موضوعاتُ كتُبهم ليسوا كثيرين عندَ العرب وعند غيرِ العرب. من هؤلاء عندنا الجاحظُ وابنُ حزم ثم جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ ـــ ١٥٠٥م). ولكن في ابن حزم خاصةً نَدَرَ أنْ كانت في غيره؛ إنه كان عنيفاً على خُصومه، وخُصومُه جميعُ الذين كانوا يُخالفونه في رأي من آرائه: اليهودُ والنصارى، بلا شك، ثم أصحابُ الفِرَقِ الإسلامية وأصحابُ المذاهب الإسلامية أيضاً.

وكان في ابن حزم شيءٌ من التناقض: كان في نظريّة المعرفة من الفلسفة مثلاً ثم في الفَلك والجُغرافية يجعلُ العقلَ عُمدة المعرفة. أما في الدين، في أصول الدين وفي فروع الدين أيضاً، فالعُمدة كان النص وحدَه. والنصوصُ الثابتةُ صحيحةٌ، بلا ريبٍ، ولكن اعتمادَ النصوصِ لا يَستبعِدُ الاستنارة بالعقل ضَرورة.

وكان لابن حزم مذهبٌ هو المذهب الظاهريُّ أخذهُ عن داودَ الظاهريِّ ووَسّعَه وأرسى قواعده ونشره. ولكن هذا المذهبَ قد بادَ (بَطلَ العملُ به) لأسبابٍ منها: أن العَمل به يُضيِّق على الإنسان في حياته. مثالُ ذلك:

لابنِ حزم كتابٌ اسمه «حَجة الوَداع» يسردُ ابنُ حزم فيه طريقَ الرسول صلى الله عليه وسلم في مَسيرِهِ من المدينة إلى مكة خُطوةً خطوة وساعةً ساعة. فإذا كان ابنُ حزم يريد من كلِّ مسلم يذهبُ إلى الحج أن يَقتدِيَ بالرسول عليه السلام في كل مَنسكٍ مرّ به، فإن ذلك يكون وراء طاقةِ البشر.

ولابن حزم، من أثرِ مذهبِهِ الظاهريّ، موقفٌ غريب في بعض فروع الفقه. إن ابنَ حزم يقبلُ القول بنجاسة وُلوغِ الكلب (ريق الكلب) لأن النصوص وَردت بذلك، ولكنه يرى أن وُلوغَ الخِنزير ليس نجِساً لأنه لم يرِد نصٌّ على ذلك.

ولكن إلى جانب أشياءَ يسيرة من هذا القبيل نرى لابن حزم في كثيرٍ من أبواب الفِقه وأبوابِ العلم وأبواب الفلسفة أشياءَ في ذروة الصحة والعبقرية.

وابنُ حزم مختلفٌ عن جميع أصحاب المذاهب الباقية في الإسلام في أنه كان مُحيطاً أيضاً بالمذاهب غير الإسلامية إحاطة واسعة، ولكن أسلوبه أحياناً يُثير عدداً من المصاعب. إن العلماء في معظمِهم يكتُبون أحياناً بالإيماء (بالإشارة الخاطفة) فيتوهّم القارىء الذي ليس من أهلِ الاختصاص خِلافَ ما يَقصِدون، وسأضرِبُ على ذلك مثلاً واحداً.

قال ابنُ حزم (المحلّى ١/ ١٠٥، أسفل الصفحة): «وفرّقَ بعضُهم بين دم ما له نفس سائلة ودم ما ليس له نفس سائلة. وهذا خطأ، لأنه قولٌ لم يأتِ به قُرآنٌ ولَا سُنّةٌ ولا إجماعٌ ولا قَولُ صاحبٍ ولا قياس».

إن القارىء من غير ذوي الاختصاص يظن هنا أن كلمة «قياس» معطوفة على ما قبلَها، ثم يظن ذلك القارىء العادي أنه لو جاء قياسٌ عن أحد في أمر من الأمور أو لم أمكنَ القياسُ في ذلك لجاز ذلك الأمرُ، مع أن الذي قصَده ابنُ حزم ما يلي:

. . . وهذا خطأ لأنه قولٌ لم يأتِ به قرآنٌ (لم يرد في القرآن) ولا سُنّة ولا إجماع ولا قول صاحب (من أصحاب رسول الله)، ولا قياس (البتة، لأن القياس عندنا غير مقبول).

نحن نعرف ذلك من كتب ابن حزم نفسه. فمن كتاب المحلّى نفسه (١/ ١١٣)، وفي موضوع الخنزير والكلب أيضاً، يقول ابن حزم: «. . . لا يجوز أن يقاس الخنزير على الكلب. . . والقياس كله باطل».

إن هذا لا يَعرِفه إلا الذي يَعرِفُ منهجَ ابنِ حزم في أصول الدين ومصادرِ التشريع.

وعلى كل حال، فإن ابنَ حزم مُفكرٌ واسعُ الأفُق برُغم ما يَحمِله عليه مذهبهُ الظاهريُّ من التشدّد، ذلك التشدد الذي اختطه ابنُ حزم للاَحتياطَ، والذي أرادَ به أن يعملَ بما أوحى اللهُ تعالى أو بما روى أصحابُ رسولِ الله عن رسولِ الله.

بهذا النظَرِ يحسنُ بنا أن نقرأ ما كَتبَ ابنُ حزمٍ وما كُتِبَ عن ابنِ حزم.

بيروت ثامن شوال ١٣٩٩
٣١/ ٨/ ١٩٧٩

عمر فروخ

تمْهيد:

الاِهْتِمامُ بابن حَزم وبكتُبِهِ

أبو محمّدٍ عليُّ بنُ أحمدَ بنِ حزم مؤلفٌ مُوسِعيّ (وهم يقولون: مَوْسوعي)، طرقَ في كتبه الكثيرة المختلفة موضوعاتٍ يكاد يستحيلُ حصرُها: في اللغة والنحو والأدب وفي المنطقِ والفلسفة والعلم وفي التاريخ والفِقه وفي الجُغرافية والفلك وما يتصل بذلك كله من قُربٍ أو مَن بُعد. ونحن لا نستطيع أن نماثِلَه إلا بالجاحظ (ت ٢٥٥ هـ/ ٨٦٩ م) من أدباء المشرق، مع فارقٍ واحد: كان الجاحظُ يعالج موضوعاتِه أحياناً بشيء من الهَوْنِ وأحياناً بشيء من المزح، ولم يقصِد الجاحظُ أن يختطّ (يخُطّ لنفسه) منهجاً قاسياً ـــ لأن ذلك كان مُخالفاً لطبيعته ـــ فكثُرَ في كتبه الاستطرادُ (الخروج من موضوع مقصود إلى موضوعات دعتْ إليها عنده مناسباتٌ آنية). أما ابنُ حزم فأرادَ أن يختطّ منهجاً وأن يجعلَ أمرَه كلَّه جِدّاً.

والذي يَعرِضُ لدراسةِ آثار ابنِ حزم يعترضُه أمران على غايةٍ من الصعوبة:

١ ـــ إن الموضوعات في تلك الآثارِ كثيرة متشعبة، فلو أراد مُريدٌ أن يجعلَ لكل موضوع منها فصلاً مستقلاً لأصبحت تلك الفصول عَشرات أو تزيدُ. وبإمكاننا أن نقول: لقد كان لابن حزم ملاحظاتٌ كثيرة صائبة في كل شيء، ولكن من التمَحُّل البعيدِ أن نعقِدَ من آثار ابن حزم فصلاً في «علم النفس»، كما فَعَلَ الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه الجيّد: «ابنُ حزم الأندلسي: المفكّرُ الظاهريُّ الموسوعي»، إذِ اعتمد في ذلك على «طوق الحمامة» وحدَه، إلا مرّة واحدة

اعتمد فيها «رسالة الأخلاق» في قضية تتعلق أيضاً بالحُب الذي هو موضوع «طوق الحمامة». هذا، معَ أننا نستطيع أن نجمع جانباً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بعلم النفس من مُعظم كتب ابن حزم: من كتاب «المِلَل والنِّحل» ومن كتاب «التقريب لحد المنطق» وغيرهما.

٢ـ أما الأمر الثاني فهو أن الموضوعات عند ابن حزم تتشابك ويعمها كلها الفقه. فالأدب والتاريخ والفلسفة والعلم كلها تصدر عن مدرك ديني إسلامي فيشكل فيها الأمر عند البحث، من ذلك بحثه القيم في نشأة اللغة ونطاقها.

إن المقصود من هذا الموضوع عند ابن حزم تبيان أثر الدين في ذلك. ومع أني قد أفردت للغة فصلا خاصا وللعلوم الطبيعية فصلا خاصا وللمكان والزمان (من الفلسفة) فصلا خاصا قصيرا، فلقد كان بالإمكان أن أطوي كل هذه في الاتجاه الديني الإسلامي الذي كان لابن حزم، وفي فصل واحد أيضا.

والذين كتبوا في حياة ابن حزم وآثاره ليسوا قليلين، وقل أن تتشابه دراستهم ـ لسعة علم ابن حزم، كما قدمنا ـ. نستطيع أن نبدأ مثلا بكتاب الدكتور طه الحاجري ابن حزم صورة أندلسية[١]، فإنه كله ترجمة (تاريخ حياة) مفصلة منمقة غزيرة المادة ولكن يغلب عليها البراعة في الإنشاء، ويكثر فيها الاستطراد ـ لطبيعة الخطة التي اتبعها المؤلف ـ كما يغلب عليها التعليل الشخصي، ذلك الأسلوب الذي قلد فيه كثيرون من المعاصرين لنا نهج طه حسين (ت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، وذلك أسلوب جيد لأولئك الذين يحبون التمتع بالقراءة.

وعلى الجانب الآخر من الكتب التي خصها أصحابها بابن حزم كتاب الشيخ محمد أبي زهرة: ابن حزم: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية[٢] وهو كتاب للذين يريدون أن يثقفوا أنفسهم بفن واحد من فنون المعرفة. إن المرحوم محمداً أبا

(١) دار الفكر العربي، مصر (بلا تاريخ).

(٢) دار الفكر العربي، مصر ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م (تاريخ المقدمة).

زهرة كان فقيهًا كبيرًا.

وعلى جانب آخر، سوى ذينك الجانبين، كتاب عنوانه ابن حزم: رائد الفكر العلمي لعبد اللطيف شرارة[1]، هو كتاب عام موجر في ابن حزم. وأبحث في الكتاب عن رائد الفكر العلمي فلما وصلت إلى أسفل الصفحة السابعة والتسعين رأيت العنوان رائد الفكر العلمي وتحته بضعة أسطر من كتاب محمد إقبال (تجديد الفكر الديني في الإسلام) يذكر فيه محمد لإقبال شيئاً من كتاب تقريب المنطق لابن حزم ثم شيئاً آخر من ابن تيمية، ثم عن البيروني ثم عن الكندي ثم عن دوهرنغ (؟) وروجر بايكون وابن الهيثم. وفي السطر الأخير على الصفحة الثامنة والتسعين يعود الأستاذ شرارة إلى ابن حزم والفكر الديني فإلى كارّاده فو ثم يقول: الفكر العلمي كالعلم نفسه، أي حقائق تقيد من يريد التفلت منها، ولا تخضع إلا لنفسها بحكم أنها حقائق، وعندما يطلب ابن حزم إلى القاضي، أو إلى المشترع أن يتقيد بالنص، لا يضيق الخناق على الفكر .... هذا ما كان يريده ابن حزم، وهذا ما سعى في سبيل تحقيقه كمفكر .... (وينتهي المؤلف من الكلام على الفكر العلمي عند ابن حزم قبل أن تنتهي الصفحة التاسعة والتسعين).

أنا لا أقول إن المؤلفين في الشرق والغرب لم ينصفوا ابن حزم، ولكني أقول: إن ابن حزم واسع الأفق لا تنتهي أبواب التأليف فيه، ولكن يحسن أن يعامل بالجد في كل شيء، وفي طوق الحمامة الذي ألفه في مطلع شبابه ليروي لنا فيه أشياء من الأحداث العاطفية في حياته، وهو أن يورد طرفا من الأحكام التي أصبحت - برغم سنه يوم أوردها - منهجا لحياة الحب عند العرب. ثم إني لا أرى أن الحب الصحيح يختلف كثيرا عند العرب منه عند غير العرب.

ويحسن أن أورد فيما يلي: (١) أسماء كتبه المنقولة إلى اللغات الأجنبية و(٢) الكتب المؤلفة فيه في اللغة العربية و(٣) الكتب المؤلفة فيه في غير اللغة العربية. وطريقتي في ذلك الكتب المستقلة والمنشورة بالطبع، أما ما نشر عنه في

(١) منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (بلا تاريخ).

المجلات العربية وغير العربية والكتب التي ذكرته ذكرا واسعا فلن أستطيع أن أورد منها شيئًا.

١ ـ كتبه المنقولة إلى لغات أجنبية :

ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل :

- Abenha'zm de Codoba y su historia ceitica de las ideas religiosas, por Miguel Asin palacios, Madrid 1927-32.

ـ طوق الحمامة في الألفة والألاف:

- Ozerelie golubki (russ ubers.Von M.A. Salie, mit Einleitung von H. Krackosvsky),Moskva & Leningrad 1933.
-A Book containing the Risalah Known as The Dove's Neckring about Love and Lovers,By A.R. Nykl paris 1931.
- Halsaband der Taube uber die Liebe und die Liebenden, von a. M. A. b. Hazm al-Andalusi, aus dem arabischen ubersetzt, von Max Weisweiler,Leiden 1941.
- Le collier du pigeon, par L. Bercher.Alger 1949.
- El collar da paloma,por E. Garcia Gomez, Madrid 1952.
- (Traduzione italiana), per F.Gabrieli,Bari 1949.
- (English translation), by A.J. Arberry, London 1953.

ـ كتاب الأخلاق والسير:

- Los caracteres y la conducta: tratado de moral practica por Abenha'zam,por Miguel Asin Palacions, Madrid 1916.
- Epitre Morale, par Nada Tomishe, Beyrouth 1961.

٢ ـ كتب في ابن حزم باللغة العربية :

ـ ابن حزم : حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية تأليف محمد أبي زهرة، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م (تاريخ المقدمة).

ـ ابن حزم : المفكر الظاهري الموسوعي، تأليف زكريا إبراهيم، القاهرة (الدار المصرية للتأليف و الترجمة) ٢/ ٢/ ١٩٦٦م (تاريخ المقدمة).

ـ ابن حزم : صورة أندلسية، تأليف طه الحاجري، القاهرة (دار الفكر العربي) بلا تاريخ.

- ابن حزم : رائد الفكر العلمي، تأليف عبداللطيف شرارة، بيروت (منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع) بلا تاريخ.

- آراء من تراث الفكر الإسلامي (ابن حزم)، الكويت (الدار الكويتية) ١٩٦٦م.

٣ - كتب في غير اللغة العربية :

- EI Cordobe's Aben Ha'zam, primero historiador de las ideas religiosas, por Miguel Asin palacios, Madrid 1924.
- Aben Ha'zam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas, (tomo primero), por Miguel Asin Palacios, Madrid 1927.
Grammaire et the'ologie chez Ibn Ha'zm de Cordoue, par Roger Amldez, Paris 1956.

* * الجزء الأول: دراسة في حياة ابن حزم وفقهه.

ابن حزم الكبير: عصْرُهُ

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الأديب الشاعر الناثر والفقيه والمفكر والعالم، شق في الأندلس طريق التفكير العقلي ومهد السبيل إلى نهضة العلم الرياضي والطبيعي، بعد أن كانت الكيمياء ثم الطب خاصة قد بدأ في الأندلس يتلمسان معارج الرقي.

عصره:

توفي عبد الرحمن الناصر (وفي المراجع الأجنبية: عبد الرحمن الثالث)، في ثاني رمضان من سنة ٣٥٠ (نحو ١٢/ ١٠/ ٩٦١م) بعد أن حكم خمسين سنة متوالية، فترك الأندلس في ذروة قوتها العسكرية وقمة مجدها السياسي. كان في مطلع إمارته قد تغلب على جميع الثورات الداخلية كما ظفر في حملاته إلى بلاد ليونه فأكسب الأندلس وجاهة جعلت الملوك النصارى يأتون إليه ليحكم في خلافاتهم.

وكانت الخلافة العباسية في المشرق قد ضعفت كثيرا وتقسمت بلادها، في المشرق والمغرب، دويلات متنازعة في الأكثر. بعدئذ أخذ رؤساء الجند يتلاعبون بتولية الخلفاء وخلعهم وبإعادة من شاءوا منهم بعد الخلع إلى العرش أو بقتل من شاءوا منهم تبعا للأحوال المؤاتية أو للأهواء المتناقضة. وكذلك كانت الدولة الفاطمية قد نبعت في المغرب قبل نصف قرن من الزمن أو يزيد وأخذت تنازع الخلافة العباسية في المشرق وتخرج بالإسلام عن سمته الواضح بانتحال عقيدة باطنية وسياسية متلونة لا يقرهما الإسلام بحال.

وفوق ذلك كانت البابوية قد أخذت ترص قواها وأنصارها لمقاومة الإسلام والدولة الإسلامية في أوروبة وفي إفريقية وفي آسية، برغم ما كانت تعانيه البابوية في ذلك الحين (٨٩٦ ـ ٩٤٦م) من التنازع، إذ تولى في تلك الحقبة ـ وهي خمسون عاماً ـ ثمانية عشر بابا. ولكن النزاع الداخلي في رومية لم يصرف النصرانية الرسمية عن مقاومة الإسلام والدولة الإسلامية بكل سبيل في كل ميدان.

من أجل ذلك كله وجد عبدالرحمن الناصر من الضرورة الملحة أن ينتقل بالأندلس ـ أقوى الدول في أيامه، في بلاد الإسلام وبلاد النصرانية معاً من إمارة متوارثة إلى خلافة ؛ فعل ذلك في أواخر سنة ٣١٦هـ (أوائل عام ٩٢٩م).

ولاشك في أن الهجمات المادية والمعنوية على الإسلام والدولة الإسلامية قد شحذت همة ابن حزم للدفاع عن الإسلام بعد أن كان قد هجر الحياة السياسية. ولا شك أيضا في أن زهو الدولة الإسلامية في أيام عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ـ ٣٥٠هـ) قد جعل ابن حزم يزيد تعلقا بالدولة المروانية في المشرق وفي المغرب. إن بني أمية في دمشق كانوا رمزًا للوحدة السياسية للمسلمين، وكذلك كان بنو أمية في قرطبة رمزاً لوحدة الأندلس تلك الوحدة التي تقسمت بعد سقوط دولتهم في الأندلس ـ وأملا لعودة تلك الوحدة إذا عادوا هم إلى عرش قرطبة. وحاول ابن حزم نفسه أن يعود الأمويون إلى الحكم فلم يكتب له في ذلك نجاح.

وفي أيام عبدالرحمن الناصر كان العمران قد استبحر في الأندلس، وكشف الأندلس أنوار بغداد في الحضارة المادية. إن قصر الزهراء ـ أو مدينة الزهراء، على الأصح ـ كانت منارة العالم الوسيط في أيامها، ولم تذكر بغداد مع قرطبة، في ذلك الحين، في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة (والنصف الأول من القرن العاشر للميلاد) إلا على سبيل المجاز. في ذلك الحين كان زهو بلاط بغداد قد خبا وأخذت الحضارة تشرق على بلاط السامانيين في ما وراء النهر وخراسان وعلى بلاط الغزنويين في غزنة (أفغانستان اليوم) وعلى بلاطات البويهيين في أرجان وشيراز (فارس) وعلى بلاط الحمدانيين في حلب وبلاط الإخشيديين في القسطاط (مصر)، ثم على بلاط الفاطميين في القاهرة.

وفاقت قرطبة في ذلك جميع العواصم، ولكن إذا أنا أخذت في وصف وجوه الحضارة في الأندلس وأنا في سبيل كلمة ممهدة لدراسة ابن حزم ـ فإني أخشى أن تتشعب بي السبل وتصبح صفحات عصر ابن حزم أكثر من صفحات دراسة ابن حزم عددا. من أجل ذلك سأكتفي بهذه الكلمة لابن سعيد العنسي المغربي (ت٦٨٥/ ١٢٨٦م) من قطعة له نقلها المقري في نفح الطيب

(حققه الدكتور إحسان عباس، بيروت ١/ ٢٠٥ـ ٢٠٦). قال ابن سعيد :

ولقد تعجبت لما دخلت الديار المصرية من أوضاع قراها التي تكدر العين بسوادها، ويضيق الصدر بضيق أوضاعها. وفي الأندلس جهات تقرب فيها المدينة العظيمة الممصرة من مثلها. والمثال في ذلك : أنك إذا توجهت من إشبيلية فعلى مسيرة يوم وبعض (يوم) آخر مدينة شريش، وهي في نهاية الحضارة والنضارة. ثم يليها الجزيرة الخضراء كذلك، ثم مالقة. وهذا كثير في الأندلس. ولهذا كثرت مدنها وأكثرها مسور من أجل الاستعداد للعدو، فحصل لها بذلك التشييد (علو البيان) والتزيين. . .

ومن نفح الطيب (١/ ٤٥٨ وما بعد) أيضًا: واتصلت العمارة بها (بقرطبة) أيام بني أمية ثمانية فراسخ طولا وفرسخين عرضا، وذلك من الأميال أربعة وعشرون في الطول، وفي العرض سنة وكل ذلك ديار وقصور ومساجد وبساتين. وعدد أرباضها (ضواحيها) واحدة وعشرون، في كل ربض منها من المساجد والأسواق والحمامات ما يقوم بأهله ولا يحتاجون إلى غيره. وبخارج قرطبة ثلاثة آلاف قرية، في كل واحدة منبر(مسجد تصلى فيه الجمعة) وفقيه ومقلص (عالم) تكون الفتيا في الأحكام والشرائع له. . . وبلغت جباية قرطبة في أيام ابن أبي عامر (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م) ثلاثة آلاف ألف دينار. . . وكانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الإسلام ومجتمع علماء الأنام. . . وإليها كانت الرحلة في رواية الشعر والشعراء، إذ كانت مركز الكرماء ومعدن العلماء، ولم تزل تملأ الصدور منها والحقائب، ويباري فيها أصحاب الكتب أصحاب الكتائب. . .

وبعد عبد الرحمن الناصر جاء إلى الخلافة ابنه الحكم المستنصر وكان مغرما بالعلم والعلماء. قيل: كان في مكتبته أربعمائة ألف مجلد ـ تخيل ذلك في زمن كانت الكتب فيه مخطوطة لا مطبوعة. ولا عجب في ذلك فقد كان كل أندلسي ـ ذكرا كان أو أنثى ـ يحسن الكتابة والقراءة، بينما الذين كانوا يحسنون مبادئ القراءة والكتابة في أوروبة المسيحية بضعة نفر من رجال الدين في الأغلب.

وإذا كان اندفاع الحكم المستنصر في العلم زيادة في خير الثقافة، فإنه كان على الدولة زيادة في السوء. إن العالم المتبحر يحسن أن يكون مستشاراً لصاحب الدولة، ولكنه هو لا يصلح عادة أن يكون صاحب الدولة.

كان للحكم المستنصر زوج بشكنسية (يقال اليوم: باسكية، من أهل الباسك في الشمال الغربي من إسبانية) اسمها أورورا فنقله الحكم إلى صبح ثم لقبها جعفر. وولدت صبح للحكم (سنة ٣٥٥هـ) غلاما سمياه هشاما. كان عمر الحكم في ذلك الحين ثلاثا وخمسين سنة، وكان قد مضى عليه في الخلافة خمس سنوات.

وهنا ـ وفي حديث طويل ـ يدخل إلى بلاط قرطبة شاب بربري عصامي يسمي نفسه محمد بن عبدالله بن أبي عامر المعافري (من معافر بفتح الميم: جد لقبيلة عربية من همدان بسكون الميم من عرب الجنوب)، بعد أن كان قد تدرج في عدد من مناصب الدولة، ثم أصبح ناظرا على أملاك السيدة الكبيرة صبح.

وتوفي الحكم المستنصر، سنة ٣٦٦هـ (٩٧٦م) فخلفه ابنه هشام وعمره تسع سنوات أو عشر، فكانت أمه صبح وصية عليه. ودعت الحاجة إلى غزوة لبلاد الإسبان، فتردد القائد غالب الصقلبي مولى الحكم في القيام بتلك الغزوة، كما أن الحاجب (رئيس الوزراء) جعفر بن عثمان المصحفي (وكان قد أصبح كبيرا في السن) لم يكن واثقا من أن تلك الغزوة يمكن أن تكون ظاهرة. انتهز محمد بن أبي عامر الفرصة وأعلن أنه يستطيع القيام بتلك الغزوة وأنه أيضا على ثقة من الظفر فيها.

ومالت صبح إلى رأي ابن أبي عامر ـ لا لاعتقادها بصواب هذا الرأي، بل أملا في أن يثبت العرش تحت ابنها.

وشاء القدر أن يظفر ابن أبي عامر في تلك الغزوة فعظمت ثقة صبح فيه. ومن ذلك الحين بدأ نجمه يتألق. وسلك ابن أبي عامر في حياته مسلك رجل السياسة، فبدأ يضرب بعض رجال الدولة ببعض ثم تخلص من المصحفي (سنة ٣٧٣هـ) ومن غالب، واستطاع أن يصبح حاجباً وتلقب بالمنصور وبنى مدينة الزاهرة (تقليدا لمدينة الزهراء التي كان عبدالرحمن الناصر قد بناها). وحجر ابن أبي عامر على هشام وشغله بالترف وبما يتبع الترف، فأصبح هو خليفة في الأندلس وإن لم يتسم باسم الخلافة.

ـ ولقد كان من حسن حظ الأندلس أن يصل محمد بن أبي عامر إلى الحكم، فإنه ضبط الأمور وقمع الخصوم الداخليين والأعداء الخارجيين وحفظ وحدة الأندلس نصف قرن من الزمن. ومات المنصور بن أبي عامر سنة ٣٩٢هـ (١٠٠٢م) فخلفه في الحجابة، وفي الاستبداد بالحكم وفي الحجر على هشام، ابنه عبدالملك المظفر. ثم توفي المظفر، سنة ٣٩٩هـ، فخلفه أخوه عبدالرحمن الناصر أو المأمون، وكان لقبه شنجول (أي : شانجه الصغير، نسبه إلى جده لأمه شانجه أو صنجه غارثيا الثاني ملك بامبلونا) ـ غير أن أمه كانت ـ منذ تزوجها المنصور بن أبي عامر ـ قد اعتنقت الإسلام وتسمت عبدة.

* لم يكن عبد الملك المظفر وعبدالرحمن شنجول من نجر أبيهما المنصور بن أبي عامر، ولا كان هشام المؤيد (الثاني) بن الحكم المستنصر بالخليفة الذي يستطيع أن يصرف الأمور. فبدأت في الأندلس، سنة ٣٩٩هـ (١٠٠٨م) فتنة تنازع فيها على حكم قرطبة العرب والمولدون (المسلمون من غير العرب) والبربر. في هذه الفتنة كان كل فريق يحاول أن يأتي إلى عرش قرطبة بخليفة من نسل بني أمية يرضى عنه ويستغله. وقد خلع في أثناء تلك الفتنة عدد من الخلفاء وقتل منهم عدد آخر ونهبت قرطبة نفسها مرارا وهدمت أقسام منها تكرارا حتى سقطت الدولة الأموية في قرطبة نهائيا، سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٦م) وقامت على أنقاضها دويلات عرفت في تاريخ الأندلس باسم دول ملوك الطوائف.

في تلك السنة كان ابن حزم قد بلغ الرابعة والأربعين من عمر.

والواقع أن استقلال عدد من المدن عن السلطة السياسية لقرطبة كان قد بدأقبل ذلك بزمن طويل، ولكننا نحن لا نطلق لفظ ملوك الطوائف إلا على الزمن الذي استحالت فيه كل بلاد الأندلس دويلات صغاراً ينازع بعضها بعضاً، بعد سقوط الخلافة الأموية في قرطبة.

وعاش ابن حزم (٣٨٤/ ٤٥٦هـ) نحو جيل من الدهر في عصر الفتنة وعصر ملوك الطوائف ثم غادر هذه الدنيا ونفسه منكسرة مما كان يرى.

إن الإنصاف يقتضي أن نقول : إن عصر ملوك الطوائف لم يكن شرا كله. لقد بلغ الشعر فيه الذروة في الرقي والتفنن، فالموشح نتاج هذا العصر على الحصر. وكذلك كثر العمران فعم الترف جميع بلاطات ملوك الطوائف برغم صغر تلك البلاطات وبرغم ما كان عليه ملوك الطوائف من الضعف السياسي، ولكن لم يكن للفلسفة في الأندلس، قبل ابن حزم، ذكر. وما ذكر نفر من الدارسين العرب وغير العرب لمحمد بن عبدالله بن مسرة (ت٣١٩هـ/ ٩٣١م)

ـ فيما يتعلق بنشأة الفلسفة في الأندلس ـ إلا من باب التحمل. لم يصل إلينا شيء من كتب ابن مسرة هذا، أما الروايات فلا تثبت شيئاً واضحا من آرائه، بل تقول مرة أنه كان من المعتزلة، وتقول مرة أخرى أنه من المتصوفة، ومرة ثالثة يجعله نفر من أصحاب المراجع العامة من أتباع الفلسفات اليونانية المتأخرة، تلك الآراء التي لم يكن معظمها يونانيا ولا كانت هي يونانية البتة. والذي يبدو من الروايات التي يتناقلها أصحاب تلك المراجع أن ابن مسرة كان من المتلبسين بالمذهب الباطني والمتسترين بالفلسفة توسلا إلى بلوغ مآربهم في الكيد للإسلام.

وكذلك لم يكن في الأندلس، قبل ابن حزم، شيء من العلم الطبيعي أو الرياضي سوى ما يروى عن مسلمة بن المجريطي (ت٣٩٨هـ / ١٠٠٧م)، ولكن مسلمة هذا اهتم بالسحر وبالصنعة (الكيمياء الخرافية)، وقد كان ما جمعه من ذلك خلاصات من كتب سابقة متفرقة.

ولكن يبدو أن حظ المغرب (في أوروبة وإفريقية) من الطب كان أكبر، فقد نبع في القطر التونسي ابن الجزار القيرواني (ت٤٠٠هـ) فكان له كتاب زاد المسافر وقوت الحاضر (طعام الإنسان في السفر وفي الحضر)، وكان له أيضا كتاب طب الفقراء والمساكين (في الأدوية التي يسهل الحصول عليها في كل مكان)، وكتاب المعدة وأمراضها ومداواتها، كما أن له كلاما على الزكام وعلى أسباب الطاعون في مصر.

ومن كبار الأطباء في الأندلس أبو القاسم الزهراوي (ت ٤٠٤هـ) كان جراحا بارعا له كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف فيه كلام على جراحات العين والأذن والأسنان وعلى تفتيت الحصى في المثانة (المبولة). وكان يستخدم في الجراحة آلات مختلفة باختلاف الغاية منها (مثلا : مشارط للجلد أو الأعضاء الداخلية، الخ).

وإذا كان ابن حزم قد أراد من نفسه أن يكون فقيها في الدرجة الأولى ـ وجميع كتبه تدل على ذلك الاتجاه ـ فلا بد هنا من كلمة على حال الفقه في أيامه.

لما بلغ ابن حزم أشده كانت المذاهب الفقهية في العالم الإسلامي قد استقرت : لقد كان عدد منها قد باد (بطل العمل به) كمذهب أبي جعفر الطبري (ت٣١٠/ ٩٢٣م)، وهو المؤرخ والمفسر المشهور.

وكان المسلمون قد أخذوا يعملون بعدد من المذاهب.

المذاهب قبل ابن حزم :

إن الموقف لابات الذي وقفه ابن حزم من جميع المذاهب الفقهية والفلسفية يسوغ أن نشير هنا إلى أمهات تلك المذاهب إشارات موجزة قدر الإمكان. إن مذهب ابن حزم في الفقه وفي الفلسفة وفي العلم الرياضي والعلم الطبيعي متأثر تأثرا بالغا برأيه الفقهي وبنظره إلى ما يصح وما لا يصح من الفقه ومن الفلسفة

ومن العلم. ولست بحاجة إلى القول أن إشاراتي ستكون إلى المذاهب التي سبقت ابن حزم أو كانت في أيامه. ولقد كنت أود أن أسرد هذه المذاهب سردا تاريخيا مبتدئا بأقدمها ظهورا، ولكني رأيت ذلك صعبا للاختلاف في نشأة تلك المذاهب وفي مكان نشأتها وزمان نشأتها. ثم إن المعول في أثر المذهب على اتساع انتشاره وعلى تطوره ؛ وجميع المذاهب قد تطورت تطورا مستمرا حتى ليستحيل علينا اليوم أن نعرف أي أدوار هذه المذاهب أكثر أهمية : الطور الذي نشأت فيه هذه المذاهب أم الطور الذي تمت فيه على يد نفر من أتباع مؤسسيها ؟

ثم إن نشأة هذه المذاهب قليلة الجدوى عند بحثنا في خصائص ابن حزم ومواقفه : إن ابن حزم قد تأثر بهذه المذاهب كما كانت في أيامه أو بتطورها الذي وصلت هي إليه في أيامه. من أجل ذلك رجعت في الكلام عليها إلى تصنيفها الفقهي. ثم يحسن أن نورد هذه المذاهب كلها على أنها مذاهب كان معمولا بها، لأن المذاهب التي تعد اليوم بائدة (أي بطل العمل بها) كمذهب الأوزاعي ومذهب الطبري لم تكن في أيام ابن حزم قد بادت بعد أو لم تكن آثارها قد زالت تماما.

أولا ـ مذاهب أهل السنة والجماعة :

السنة هي سنة (طريقة) رسول الله. والواقع أن جميع المذاهب الإسلامية مذاهب سنة، لأن أصحاب هذه المذاهب يرجعون بآرائهم إلى سنة الرسول، ولكن كل أهل مذهب يتأولون هذه السنة تأولا خاصا. وأما الجماعة فهي الكثرة (الأكثرية بلغة السياسة الحاضرة).

ـ **المذهب الحنفي** : صاحبه أبو حنيفة النعمانبن ثابت (ت١٥٠هـ / ٧٦٧م) إمام أهل العراق والمعروف بالإمام الأعظم. كان أبو حنيفة يتشدد في قبول الأحاديث المروية عن رسول الله فلا يقبل منها إلا ما ثنت عنده ثبوتا قاطعا، ولذلك قلت روايته من الحديث ؛ فكان أكثر اعتماده على القياس (قياس ما لم يرد عينا في القرآن والحديث على ما يشبهه مما ورد فيهما) وعلى الرأي الشخصي

(بالتخريج العقلي والبرهان) وعلى الاستحسان (إمضاء ما كان الناس قد اتفقوا على العمل به مما لم يأت نص عليه في الشرع أو لم يتحمل القياس). ويحسن أن نعلم أن العمل بالقياس وبالرأي وبالاستحسان ينطبق على المعاملات (البيع والشراء والعقود وما شابهها) لا على العبادات.

ـ **المذهب المالكي** : صاحبه إمام أهل المدينة مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩/ ٧٩٥م). أخذ مالك علم الفقه عن ربيعة الرأي ربيعة بن عبدالرحمن بن فروخ (ت١٣٦هـ / ٧٥٣م) لأنه كان يأخذ بالرأي والقياس. والذي جعل مالكا لا يعمل في فقههبالرأي أنه نشأ في المدينة فكان كثير الرواية للحديث، ولأنه كان يعتقد أن أهل المدينة الأولين قد شاهدوا أفعال رسول الله، فعملهم يعد حجة لأن المفروض أن يكون عملهم هذا اتباعا لما كانوا يرونه من فعل رسول الله. غير أن مالكا كان يأخذ بالقياس أيضا إذا لم يجد نصا (من القرآن أو من الحديث)، كما كان يرجع في التشريع للمعاملات إلى ما عرف باسم المصالح المرسلة (أي قبول ما تقتضيه المصلحة العامة والمنفعة للناس إذا لم يكن مخالفا لنص من القرآن أو الحديث). وهذا أيضا باب من الاستحسان ومن الرأي. ولمالك مجموع من الحديث هو الموطأ (الطريق الممهد) جعله أبوابا بحسب موضوعات الفقه، فكان الرجوع إليه للبحث عن الأحكام سهلا، ولذلك سماه الموطأ.

ـ **المذهب الشافعي** : صاحبه محمد بن إدريس الشافعي القرشي المولود سنة ١٥٠ للهجرة (عام ٧٦٧م). أخذ علم الفقه عن مالك بن أنس فكان من أتباعه ومن أهل الحديث، ثم أخذ عن محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ / ٨٠٤م) صاحب أبي حنيفة وناشر مذهبه فتأثر به ووضع مذهبا مستقلا قريبا من مذهب أبي حنيفة. ولما رحل الشافعي إلى مصر ورأى فيها اختلاف الأحوال عما كان قد عرف في الحجاز ثم في العراق أدخل على مذهبه تطويرا فأصبح له مذهبان: مذهب قديم ومذهب جديد ؛ ولكن المعول على مذهبه الجديد. ونستطيع أن نقول : إن مذهب الشافعي أقرب إلى التمسك بالنصوص منه إلى الأخذ بالرأي.

ثم إن الشافعي يتشدد في التطبيق ولا يقبل الرخص (ما يجيز التخفيف أو التيسير على المتعبد إذا اشتدت على الأحوال، مثل قصر الصلاة في السفر : بصلاة الظهر مثلا ركعتين بدل أربع ركعات). من أجل ذلك كان مذهب الشافعي وسطا بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي. والشافعي يأخذ بالقياس وبالاستدلال (اعتماد دليل عقلي على حكم من الأحكام إذا لم يكن هنالك دليل على صحة ما يخالفه). ويمكن أن نعد الاستدلال نوعا من الاستحسان المقيد. إن الاستحسان جائز إذا كان صحيحا في نفسه (من غير نظر إلى ما يمكن أن يخالفه). أما الاستدلال فيشترط فيه أن يكون صحيحا في نفسه ثم ألا يكون ذلك الذي يخالفه صحيحا في نفسه أيضا. إن في الاستدلال احتياطا (تقوى : خوفا من الاندفاع في الرأي) أكثر مما في الاستحسان.

وكانت وفاة الشافعي سنة ٢٠٤هـ (٨١٩ م).

المذهب الحنبلي : صاحبه أبو عبدالله أحمد بن حنبل البغدادي (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥ م) الذي اشتهر باعتماده على القرآن والحديث في أخذ الأحكام و بنفوره من الأخذ بالرأي، حتى عده نفر كثيرون في أصحاب الحديث لا في أصحاب المذاهب الفقهية. وحجة هؤلاء في ذلك أن أحمد بن حنبل اعتمد من أصول الأحكام القرآن والحديث في الدرجة الأولى (كما فعل جميع أصحاب المذاهب وجميع الفقهاء) ثم فتيا الصحابة إذا لم يسبقها ما كان مخالفا لها من الأقوال، ثم نفر من الصحابة إذا كان ذلك القول موافقا للقرآن وللحديث. وقد اعتمد أحمد بن حنبل الحديث ولو كان مرسلاً أو ضعيفا[1]. ثم هو لم يلجأ إلى القياس إلا عند الضرورة.

(١) الحديث المرسل هو الذي سقط من إسناده الصحابي (سلسلة سنده تقف عند أحد التابعين الذين لم يكونوا في عصره رسول الله). والحديث الضعيف: ما كان أدنى مرتبة من الحسن لأمر ما (والحسن هو ما وثق الفقهاء برواته وإن كان في رواته رجل قليل الحفظ أو قليل الشهرة، أو أكثر من رجل).

غير أن هذا كله ـ أي الاعتماد على النصوص السابقة وحدها ـ لايمنع من أن يكون أحمد بن حنبل من أصحاب المذاهب. إنه صاحب مذهب شق طريقا واضحا خاصا في النظر إلى الفقه، كما أن جماعات كبيرة من المسلمين قد عملت بمذهبه إلى اليوم. ولعلنا لا نجد اليوم مذهبا رسميا غيره. إن المذهب الحنبلي هو المذهب المعتمد في المملكة العربية السعودية، كما كان المذهب الحنفي معتمدا في صدر الدولة العباسية ثم في العصر الحديث في الدولة العباسية ثم في العصر

الحديث في الدولة العثمانية وفي جميع البلاد التي دخلت في حكم الدولة العثمانية.

ـ ومن المذاهب التي بادت، فيما بعد، مذهب الأوزاعي ومذهب الطبري.

أما الأوزاعي فهو عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت١٥٧هـ / ٧٧٤م في الأغلب)، وكان في أيامه فقيه أهل الشام (سورية) وقد انتقل مذهبه إلى الأندلس. ولا ريب في أن مذهب الإمام الأوزاعي كان كثير الاعتماد على الحديث. ولقد عرض الأوزاعي لعدد من المسائل المتفرعة من الأحكام السلطانية كالخلافة وتصرف الولاة والضرائب والمساواة بين الناس والحرية الشخصية[١]. ومن مذهب الأوزاعي في أصول المحاكمات أن القاضي لا يحكم بعلمه، إذ لا بد من إثبات للتهمة من جماعة يشهدون لدى القاضي[٢]. وقبل الأوزاعي شهادة المرأة والمرأتين (من غير أن يكون معهما أو مع واحدة منهما رجل) في الأمور المتعلقة بالنساء كالزواج وعيوب النساء (إذا جاءت الشهادة قبل الزواج لا بعده) وكالرضاع. وكذلك أخذ الأوزاعي بشهادة التواتر (بالحكم في أحد وجهي القضية إذا كان عدد الشهود على هذا الوجه أكثر من عدد الشهود على وجهها الآخر).

(١) (راجع الأوزاعي لصبحي المحمصاني، ص ٥٩).
(٢) (راجع، فوق، ص ٥٩).

وأما أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ / ٩٢٢م) فكان من كبار أئمة العلماء بالقرآن الكريم وبالحديث والفقه، كما كان عالماً في التاريخ واللغة والنحو والمنطق والحساب وفي الجبر والمقابلة وفي الطب وغيرها.

ويبدو أن مذهب الطبري كان مذهبا تلفيقيا (أراد أن يجمع فيه بين عدد من آراء أصحاب المذاهب المختلفة) يدلنا على ذلك عناوين عدد من كتبه :

- جامع البيان عن تفسير آي القرآن (وفيه يجب أن نجد كثيراً من آرائه في خلال تفسير الآيات). - كتاب لطيف القول وخفيفه : لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام (وهو مجموع مذهبه الذي يعول عليه جميع أصحابه. وهو من أنفس كتبه وكتب الفقهاء، وأفضل الكتب في أمهات المذاهب وأسدها تصنيفا). وهو يقع في نحو ٢٥٠٠ورقة (في كل ورقة عشرون سطرا).

- الخفيف من أحكام شرائع الإسلام (مختصر اللطيف، في نحو أربعمائة ورقة).

- اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام.

- الوصول إلى معرفة الأصول.

- كتاب الشروط.

- بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام.

- الرد على الحرقوصية (أي على الحنابلة، لأن أحمد بن حنبل ينتمي إلى بني زهير بن حرقوص).

- الرد على ذي الأسفار(على داود بن علي الظاهري. وكان الطبري قد لازم داود بن علي مدة).

- رسالة البصير في معالم الدين.

ـ صريح السنة (ذكر فيه مذهبه وما يدين به ويعتقده ـ في أوراق قليلة).

ـ الموجز في الأصول.

ـ كتاب مختصر الفرائض.

ـ كتاب فضائل علي بن أبي طالب (تكلم في أوله في صحة الأخبار الواردة في غدير خم. ثم تلاه بالفضائل ولم يتمه).

ـ كتاب فضائل أبي بكر وعمر (ولم يتمه).

وقد أراد الطبري أن يعمل كتابا في القياس ولكنه لم يعمله.

أما خصائص مذهبه فيمكن أن تقسم قسمين:

ـ في الأصول ومصادر التشريع :

١ـ مذهب تلفيقي (مجموع من المذاهب الراهنة).

٢ـ اتجاه سلفي يتمسك فيه بالسنة وبما كان عليه الصحابة.

٣ـ اعتقاد مطلق بمشيئة الله : إن جميع ما في العالم لا يكون إلا بمشيئة الله وأن ما أخطأ (أي : لم يصب الإنسان من خير أو شر) لم يكن ليصبه، وأن ما أصابه لم يكن ليخطئه.

٤ـ كان يقول بما ينص عليه القرآن والحديث ولا يقول بقدرة العقل :

(أ) غير أنه كان يؤمن بشيء من التأويل ولا يكتفي بالظاهر.

(ب) كان يخالف المعتزلة ويرى أن الإنسان غير قادر على إتيان ما يشاء من الأفعال. ثم كان يرى أن القرآن كلام الله القديم وأن صفات الله تعالى كلها قديمة، وأن رؤية الله يوم القيامة ممكنة (للمؤمنين)، ويرى أن شفاعة الرسول لأهل الكبائر (الذنوب العظيمة) مقبولة وأن أهل الكبائر غير مخلدين في النار.

٥ ـ وكان يرى أن الخلفاء الراشدين قد جاءوا إلى الخلافة بترتيبهم الواقع : أبا بكر فعمر فعثمان فعليا، ولكنه كان يرى أن الأخبار في غدير خم صحيحة (من حيث وصية الرسول لعلي).

٦ ـ كان في أول أمره أميل إلى الشافعي ثم انتقل إلى مذهب خاص به. ولم يكن راضيا عن مذهب الإمام أحمد (لتشدده في إصلاح المنكر بالقوة) ولا عن داوود بن علي لوقوفه عند ظاهر النصوص في القرآن والحديث من غير تأويل حيث ينبغي ذلك التأويل.

٧ ـ كان يقول بشيء من الرأي والاجتهاد، ولعله لم يقبل القياس. ثم هو لم يقبل الاستحسان.

ـ في الفروع :

١ ـ **في الطهارة** : كان يرى أن الشمس والنار والريح لا تطهر نجسا (وأنه لا بد من استخدام الماء في ذلك) وفي معجم الأدباء لياقوت (١٨/ ٩١) ما يفيد خلاف ذلك تماما، ولعل في النص خطأ مطبعيا من سقوط كلمة أو نحوها في الطبع.

٢ ـ **في الميراث** : كان يرى أن اختلاف الدين يمنع التوارث مطلقا. فلا الكافر يرث من المؤمن، ولا المؤمن يرث من الكافر، ولا يتوارث متكافران (يكفر أحدهما الآخر)، ولا أتباع مذهبين من اليهود أو من النصارى (فلا يرث اليعقوبي ـ أي الأرثوذكسي ـ من ملكي أي مقر بسلطة بابا رومية، ولا يرث ملكي من يعقوبي) ما داما منتميين إلى كنيستين مختلفتين (مذهبين مختلفين). وكان الأوزاعي (وهو أيضا صاحب مذهب بائد) يرى مثل ذلك.

المذهب الظاهري خاصة :

يرجع أصل أبي سليمان داود بن علي بن داود خلف (ت٢٧٠هـ / ٨٨٣م) إلى أصفهان ولذلك عرف بداود الأصفهاني. وهو من أهل بغداد. ويبدو أنه كان من ذوي الصلاح والتقوى. وقد كان في أول أمره على مذهب الإمام الشافعي ثم صنع لنفسه مذهبا هو المذهب الظاهري الذي يستمد أحكامه من ظاهر آيات القرآن الكريم ومن لفظ الحديث، ثم هو يلغي سائر مصادر التشريع كالرأي والقياس والتقليد (للمتقدمين

من الفقهاء) والتأويل (النظر في باطن الآيات) والاستحسان[١]. وهو لا يقبل القياس إلا إذا استند القياس إلى نص من القرآن أو الحديث، ولا يأخذ بالإجماع إلا إذا كان من الصحابة. وعمدة مذهب داود بن علي قول الله تعالى: ﴿يأيها الذين ءامنوآ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (النساء : ٥٩).

وتبع داود الظاهري في ذلك من بعده ابنه محمد (ت ٢٩٧/ ٩٠٨م) وكان شاعرا أديبا محبا عاشقا قتله العشق ولما يتجاوز عمره أربعين سنة، وهو مؤلف كتاب الزهرة : مجموع مقاطع قصار من الشعر في العشق وأحواله، وله أيضا كتب في الفقه.

ولما حج قاضي الجماعة (قاضي القضاة) منذر بن سعيد البلوطي الأندلس، سنة ٣٠٨ للهجرة (٩٢٠م) اتصل، فيما يبدو، بنفر من أتباع المذهب الظاهري فمال إليهم. جاء في نفح الطيب (٢/ ٢١) : وغلب عليه التفقه بمذهب أبي سليمان داوود بن علي الأصبهاني المعروف بالظاهري، فكان منذر يؤثر مذهبه ويجمع كتبه ويحتج لمقالته ويأخذ به في نفسه وذويه (فيما يتعلق بنفسه وبأهله)، فإذا جلس للحكومة (القضاء) قضى بمذهب الإمام مالك وأصحابه،وهو (المذهب) الذي عليه العمل بالأندلس. وكانت وفاة منذر بن سعيد البلوطي سنة ٣٥٥ للهجرة (٩٦٦م).

ثانيا ـ المذاهب الشيعية :

في القاموس المحيط (٣/ ٤٧) : وشيعة الرجل بالكسر أتباعه وأنصاره. والفرقة على حدة، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث. وقد غلب هذا الاسم على كل من يتولى عليا وأهل بيته حتى صار اسما لهم خاصا. وجمعه أشياع وشيع كعنب.

وبدأت الشيعة حزباً سياسياً يوم وفاة الرسول (١١هـ/ ٦٣٢م) لأن جماعة من المسلمين كانوا يريدون أن يكون الخليفة الأول في الإسلام علي بن أبي طالب مكان أبي بكر (رضي الله عنه). وقد كان لكل فريق من الفريقين في هذه القضية ـ قضية

(١) (راجع، فوق، ص ٢٧).

الخلافة لرسول الله (المجيء إلى الحكم بعد رسول الله) ـ فلسفة لها منطقها. كان أهل السنة والجماعة وهم الكثرة، يطلبون أن تكون الخلافة بالمبايعة (أي بالانتخاب الحر العام ـ كما نقول نحن اليوم)، ذلك لأن المبايعة تضمن الفوز للكثرة (أو للأكثرية بلغة السياسة اليوم). أما الشيعة، وهم القلة يومذالك، فرجعوا إلى الطلب بالحق : بحق القرابة (بأن يخلف الرجل في الحكم أقرب الناس إليه) وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان أقرب الناس إلى رسول الله نسبا ومكانة. أما في النسب فهو ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة، وأما في المكانة فلان عليا تربى في بيت الرسول ـ بعد أن كان الرسول قد تربى في بيت أبي طالب والد علي ـ ولأن الرسول كان يعتمد على علي في مهام كثيرة. والذي جعل لطلب الشيعة يومذالك وجاهة أن الملك كان ينتقل في الأسر المالكة من الرجل إلى أقرب الناس نسبا إليه : إلى ابنه أو أخيه (عند فقد الأولاد) أو ابن عمه (عند فقد الأولاد والإخوة)، وهلم جرا. كذلك كانت العادة المألوفة في خلافة الملوك في الروم وفارس والحبشة وما حولها.

وصدر عمر بن الخطاب عن فلسفة مباينة :

ـ إن الرئاسة في العرب كانت بالعصبية (بالقوة العددية والإدارية). وهذه القوة لم تكن يومذاك في أنصار علي (في أنصار بني هاشم أسرة الرسول) ولكن في غير بني هاشم (من سائر قريش).

ـ إن الوراثة إذا ضمنت فردا صالحا للحكم، فإنها لا تضمن أن يكون جميع خلفائه من بعده صالحين.

ـ ثم كان هنالك أمور أخرى موضع اعتبار في القضية : التنازع على الحكم ـ تغليب طالب للحكم على طالب آخر للحكم ـ اختيار رجل محايد قليل المنافسين ـ سن الذي يجب أن يتولى الحكم في الأزمان الحرجة ـ الحزم في فصل القضايا بسرعة، لأن المطاولة في أثناء الفترة التي تقتضي الاتفاق على حاكم بالتراضي تطول عادة فينشأ في أثنائها أوجه كثيرة من الاختلاف والمفاجأة، إلى غير ذلك مما لايكون في العادة من المصلحة.

ومع الأيام ـ وفي أيام ابن حزم ـ كان الشيعة قد افترقوا إلى فريقين كبيرين :

ـ الشيعة الاثني عشرية أو الشيعة الإمامية على الحصر، وهم المعروفون باسم الشيعة إلى اليوم، وهم الجماعة التي لم تنقلب فقهية إلا في زمن متأخر. ومع ذلك فإن الخلاف الفقهي بين أهل السنة والجماعة من جانب وأهل الشيعة من جانب آخر قليل جدا (ما يبدو من مقارنة الفقه الجعفري بالفقه الحنفي، وليس هذا المكان مكانا لتفصيل ذلك).

ـ الشيعة السبعية أو الإسماعيلية، وقد كانوا في التاريخ أقل عددا من الشيعة الاثني عشرية (أو الإمامية) ولكنهم كانوا أكثر نشاطا سياسيا وأكثر إيغالا في التأويل من الشيعة الإمامية. ولا ريب في أن الشيعة الإمامية بقيت مذهبا واحدا، أما الشيعة السبعية فقد افترقوا مذاهب كثيرة متباينة متطرفة حتى أصبح من الصعب أن ننسب عددا منها إلى الإسلام[١]. ومن هؤلاء : الغلاة (المتطرفون كثيرا) وهم فرق لا حصر لها، وكل فرقة منهم تكفر سائر فرقهم، وجميع الغلاة خارجون عن فرق الإسلام. من هؤلاء مثلا أولئك الذين يقولون إن محمداً صلى الله عليه وسلم خلق عليا (كرم الله وجهه) ثم فوض إليه تدبير العالم.

تكفي الإشارة هنا إلى فرق الغلاة حتى نستطيع أن ندرك موقف ابن حزم من الفرق المتطرفة ومن فتح باب التأويل لآيات القرآن الكريم.

وهنالك عدد آخر من المذاهب الشيعية، تفرعت في التاريخ الطويل للشيعة، كالكيسانية المنتسبة إلى كيسان وهو المختار بن أبي عبيد الثقفي وكان يدعو إلى محمد ابن الحنفية (ولد الإمام علي من امرأته خولة الحنفية). وزعم بعض الكيسانية أن محمد بن الحنفية هذا لم يمت وأنه حي في جبل رضوى وعنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منهما رزقه ؛ وعن يمينه أسد وعن يساره نمر يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه (رجوعه إلى قومه)، إذ هو المهدي المنتظر[٢]. في رأي أتباعه.

(٢) (الفرق بين الفرق ١٨).

(٣) (الفرق بين الفرق ٢٧).

المذهب الزيدي : نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي قاتل الأمويين على الخلافة فقتل سنة ١٢٢هـ (٧٤٠م) ثم قتل ابنه يحيى في حرب الأمويين أيضا (١٢٥هـ). ولكن المذهب الزيدي نفسه كان نتاج نفر من المجتهدين والدعاة. ومن أقدم كتب الزيدية المجموع أو مجموع الفقه وهو يضم الأخبار والفتاوى المروية عن الإمام زيد في جزأين روى ما في أولهما أبو القاسم عبد العزيز بن إسحاق بن جعفر البغدادي، وروى ما في الثاني منهما أبو خالد عمر بن خالد الواسطي.

والمذهب الزيدي وسط بين المذاهب السنية من جانب والمذاهب الشيعية من جانب آخر، إن الزيدية يقفون موقفا معتدلا من أبي بكر وعمر ويقولون بصحة إمامة المفضول عندهم (أبي بكر وعمر) مع وجود الأفضل (علي بن أبي طالب)، وفرق الزيدية والإمامية معدودة في فرق الأمة[١]. وإن كان منها فرق متطرفةٌ[٢].

المذاهب الخارجية : الخوارج ظهروا في خلافة الإمام علي (ت٤٠هـ) وبين أتباع الإمام علي. وكانت نشأتهم بعوامل سياسية بحتة، ولم يتطرقوا إلى الكلام في الإيمان والعبادات إلا فيما بعد.

انتهت حرب صفين بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان بالاتفاق على التحكيم في أمر الخلاف بينهما. وسواء أكان في التحكيم خدعة أو لم يكن، فإن معاوية بن أبي سفيان هو الذي استفاد من التحكيم لأن قواه العسكرية كانت لا تزال سليمة بينما أتباع الإمام علي كانوا قد منوا بخسائر كثيرة في الأرواح ـ قيل : لم يكن بيت في الكوفة إلا فيه نواح على هالك أو أكثر في تلك الحرب. والإمام علي قد عد التحكيم خدعة قام بها عمرو بن العاص (مندوب معاوية) لأبي موسى الأشعري (مندوب الإمام علي).

---

(١) (الفرق بين الفرق ١٩).

(٢) (راجع الفرق بين الفرق ١٩٣).

وجاء جماعة من رجال الإمام علي إلى الإمام علي وقالوا له : إما أن تقبل بالتحكيم (وتسلم الخلافة إلى معاوية) وإما أن تتشبث بحقك الأول في الخلافة وترفض التحكيم ثم تسير بنا لقتال معاوية من جديد. ولم يكن الإمام علي قادرا على الرجوع إلى القتال لكثرة ما كان قد سقط من رجاله في معارك صفين، فخرجوا من صفوفه (من جيشه) وتركوا مناصرته فسموا الخوارج، ثم أجمع هؤلاء الخوارج أمرهم على قتل الثلاثة الذين دار الخلاف بينهم أو بسببهم : علي ومعاوية وعمرو بن العاص. ولم يتفق لهم سوى قتل علي.

بعد ذلك خطر للخوارج أن يبتدعوا أسسا فقهية لتبرير تكفير الثلاثة الذين حكموا عليهم بالقتل.

ومن الخوارج فرقة يدعى أتباعها الأزارقة، وهم أتباع نافع بن الأزرق البكري (قتل سنة٦٥هـ / ٦٨٥م) الحروري، نسبة إلى حروراء. وكان نافع، بعد أن خالف عليا كرم الله وجهه (لأن عليا لم يرض بالتحكيم ولم يشأ أن يسير من جديد لحرب معاوية) قد اجتمع ونفرا من أتباعه في حروراء وأعلنوا الجهاد على مخالفيهم. وقد كان نافع جبارا فاتكا بطاشا، كما كان أتباعه أكثر فرق الخوارج عددا وأشدهم شوكة. ومن آراء الأزارقة أن مخالفيهم مشركون يجب قتلهم مع نسائهم وأطفالهم. وكان الأزارقة يكفرون القعدة من أتباعهم أيضا (والقعدة هم الذين لا يوجبون قتال مخالفيهم) ويقتلونهم.

وقبل مقتل نافع بمدة يسيرة انفصل عنه عبدالله بن إباض المري التميمي (ت٨٦هـ / ٧٠٥م) لأنه كان معتدلا بينما كان نافع شديد التطرف. ويبدو أن أتباع عبدالله بن إباض لم يستطيعوا البقاء في البصرة إلى جانب الأزارقة فغادروا البصرة وانتشروا في الأرض حتى وصلوا إلى المغرب (ليبيا وتونس والجزائر) وقد اتسعت دعوتهم في أول الأمر في منطقة طرابلس الغرب بين البربر من هوارة ثم من زناتة ونفوسة (في غربي ليبيا اليوم). وفي سنة ١٤١هـ (٧٥٨م) أقاموا إمامة (دولة مذهبية) برئاسة الإمام أبي الخطاب، ولكن هذه الإمامة سقطت بعد ثلاثة أعوام، ثم نشأت لهم الدولة الرسمية في تاهرت (في القطر الجزائري) وعاشت نحو مائة

وأربعين سنة (١٦٠/ ٢٩٦هـ) حتى قضى عليها الفاطميون.

ولقد تسرب نفر من دعاة الإباضية إلى الأندلس نفسها، سنة ١٦٨هـ (٧٨٤م) ثم ظل منهم بقايا في الأندلس إلى القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) في أيام ابن حزم. وقد ذكرهم ابن حزم في كتابة الملل والنحل (٤/ ١٧٩، ١٩١).

والإباضية معتدلون لا يكفرون مخالفيهم ولا يفتون بقتلهم ولا يصادرون أموالهم وأشياءهم، ولكن يستولون على سلاحهم. وهم يجيزون الزواج في غير جماعتهم. وليس من الضروري عندهم قيام إمامة لهم وخصوصا في دور الكتمان (حينما تكون جماعتهم ضعيفة لا تستطيع الظهور والمجاهرة بآرائها). والحكم في دولتهم يكون بحسب القرآن والسنة وإذا حاد الإمام (الحاكم) عن الشرع جاز خلعه. وكذلك يجوز أن يقوم منهم عدد من الأئمة في أماكن مختلفة (إنشاء إمامات : دويلات متعددة) وآراؤهم الفقهية والسياسية تشبه آراء أهل السنة والجماعة شبها كبيرا، وليس بين مذهبهم والمذهب المالكي خلاف إلا في أمور يسيرة. وهم كثيرو الإجلال للإمام علي ولكنهم لا يرفضون أبا بكر وعمر. وفي مذهبهم أشياء من الاعتزال.

المذاهب الباطنية :

إن جميع الذين قاموا بالدعوة إلى المذاهب الباطنية ادعوا أنهم من أتباع الشيعة الإمامية في الأقل ومن أتباع الشيعة السبعية (الإسماعيلية) في الأكثر. وكان نفر من الدعاة يلقون لأنفسهم أنسابا إلى أحد أبناء علي بن أبي طالب، وكان معظم هؤلاء من الآراميين (سكان العراق من عبدة النجوم) أو من الفرس المجوس (من عبدة النار).

ولم يكن هؤلاء يدعون إلى ترك الإسلام ولا إلى الانتقال إلى دين جديد، بل كانوا يحاولون مزج الإسلام بعقائد غريبة لتفسد بها حياة المسلمين. من ذلك مثلاً أن بعضهم دعا إلى استخدام المجامر في المساجد، أي المباخر التي يحرق فيها أنواع الطيب ـ تكريما للمساجد وللمصلين، فيما زعموا ـ وهم يقصدون أن يدخلوا في عبادات المسلمين أشياء مما يفعله المجوس والنصارى في هياكلهم.

ولم يستطيعوا أن يدخلوا في العقائد الإيمانية أشياء صريحة، فكانوا يحدثون

أتباعهم بعدد من القضايا الفلسفية القديمة كالعقل الأول (الله) والنفس (مدبرة العالم) والمعدل (الوسيط بين المختلفين). ثم بالغوا في تأويل آيات القرآن الكريم والأحاديث ؛ فزعموا مثلاً أن الصلاة ليست تلك الحركات التي يقوم بها المسلم، ولكنها المحافظة على أصحاب العقيدة الواحدة، وأن الصوم معناه كذا والحج تأويله كذا. ويقولون مثلا : إن الملائكة هم الدعاة إلى مذاهبهم، والشياطين هم مخالفوهم في المذهب. وربما مزجوا ذلك بكلام كثير من الفلك لأن القدماء كانوا يعتقدون بصحة القول بتأثير النجوم في حياة البشر.

وكان للدعاة إلى المذاهب الباطنية طريقة شديدة الأثر في نفوس الناشئين وفي نفوس الذين لم يتح لهم أن يتعلموا علما منظما أو علما ما. إن الداعية كان يسأل أحد هؤلاء الشبان الناشئين أو الجاهلين عن الحكمة من عمل من أعمال العبادة (عن الفائدة العملية من الصلاة، مثلا) أو عن تفسير آية من آيات القرآن، فإذا عجز المسؤول عن الجواب الصحيح ـ أو إذا أجاب جوابا صحيحا، ولكن تظاهر السائل الباطني بأنه لم يرضه ـ اعتمد ذلك المسؤول أن السائل أعلم منه بكل شيء ثم بدأ يميل إلى شيء من رأيه.

وكذلك كان أولئك الدعاة الباطنيون عادة يخدعون المسؤول بأن يبدأوا بتزيين المذهب الذي يكون ذلك المسؤول عليه وينتقدون أمامه جميع المذاهب الأخرى حتى يوهموه بأنهم هم على مذهبه، بعدئذ يبدأون بسؤاله على أشياء من مذهبه على سبيل النقد والتجريح، ثم يجرئونه على أن ينتقد هو أيضا مذهبه وعمل قومه في مذهبه.

وكان أشد من ذلك كله أثراً، في نفس المدعوا إلى مذهب باطني، أن الدعاة كانوا يساعدونه على ما تميل إليه نفسه من التهاون في الأمور المفروضة كالصلاة والصيام والزكاة (ومن طباع النفوس الضعيفة أن تميل إلى التخفيف من الأعمال المادية)، وربما خدعوا المدعو فقالوا له : إن الرجل الناضج المفكر يستغني بالتفكير عن الأعمال الجسدية التي هي صالحة لعوام الناس وللصغار والجهال، فيغتر المدعو بهذه الأقوال (وربما كان المدعو نفسه صغير السن جاهلاً ومن عوام الناس فيزيد اغتراره بما يدعوا إليه) إلى غير ذلك من أساليب الأسئلة (ومثل ذلك كله يستخدم في أيامنا هذه لاجتذاب الناس إلى الأحزاب السياسية المختلفة).

ولن أذكر في هذا البحث أسماء الفرق الباطنية لكثرتها وتشعب مبادئها، ولأن

الغاية الأساسية من هذا الكلام هنا تبيان أثر هذه المذاهب في اتجاه ابن حزم إلى الرجوع إلى نص القرآن الكريم ونص الحديث الشريف. أما الذي يريد التفصيل في مناهج الدعوة الباطنية فيحسن به أن يرجع إلى رسائل إخوان الصفا ؛ فإنها قد جمعت كل هذه المناهج. وإذا لم يكن إخوان الصفا أنفسهم من الباطنية، فإن الباطنية قد استخدموا المناهج الموجودة في رسائل إخوان الصفا استخداما واسعا.

الصوفية خاصة :

والصوفية حركة انتقلت إلى المسلمين في زمن باكر وبدأت مبالغة في الزهد في أمور الدنيا وعكوفا طويلا على العبادات وإجهادا للنفس بالصلاة والصيام، ثم تركا للسعي في أسباب المعاش واعتمادا على الله في طلب الرزق وعلى تفضل المحسنين عليهم. وكل ذلك مخالف للإسلام، ولكن نفرا من المسلمين الضعاف النفوس تعلموا ذلك من أصحاب الديانات القديمة من مجوس الهند ومن نصارى الروم.

وفي القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) نهض رجل من أهل صعيد مصر وتسمى ذا النون - وهذا اسم نبي ورد ذكره في القرآن الكريم - فهاجم أهل عصره لإفراطهم - في رأيه - في الإقبال على الدنيا، ثم حث الناس على ترك الحياة المادية والالتفات إلى الحياة الروحية. وقد شكت الدولة في أمره وفي أغراضه السياسية فناله على يديها شيء من الاضطهاد.

وأخذ المتصوفة، منذ القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) يتكلمون في النرفانا (الغيبة عن الحس)، وذلك عنصر هندي مجوسي ظاهر، أو يتكلمون بالشطح (بجمل يدل ظاهرها على الكفر) كقول الحلاج : أنا الحق، أو يتكلمون في الحلول (نزول الله في جسم البشر). وأكثر الحلاج من التطرف في القول والفعل فادعى خوارق وقال بالحلول وادعى الألوهية مما حمل الدولة على قتله (٣٠٩هـ / ٩٢٢م) لذلك، ولأنه أيضا كان يقوم بنشاط سياسي مريب.

المعتزلة والأشعرية :

في أواخر القرن الأول للهجرة (ومطلع القرن الثامن للميلاد) كان في بلاد الشام وبلاد العراق حركة فكرية غايتها تطلب الأدلة العقلية على عدد من قواعد

الإيمان، إذ اعتقد نفر من المسلمين أن العقل قادر على أن يدرك أحوال الوجود المادية وأحوال العالم الروحية أيضا. وأول من يحسن الإشارة إليه هنا الحسن البصري (ت١١٠هـ / ٧٢٨م)، وكان إذا ألقي عليه سؤال في قضايا الإيمان حاول أن يجيب عليه بالرأي ومن طريق المنطق. وأجوبته لم تكن للتقرير فقط بل للتعليل والإقناع أيضا. ولم يكن الحسن البصري متطرفا في موقفه هذا، فلقد كانت له رسالة في ذم القدرية (الذين يدعون أنهم قادرون على فهم كل قضية وعلى حل كل مشكلة، ولو كانت من أمور الغيب، بالعقل وحده).

ويأتي بعد الحسن البصري جهم بن صفوان فذكر أن الإيمان هو المعرفة بالله، وأن الكفر هو الجهل ؛ ومن أوتي العلم ثم جحد بلسانه لم يكن كافرا. وأنكر جهم عددا قليلا من قضايا الإيمان فقتل على ذلك (١٢٨هـ / ٧٤٦م).

ونفى جمهور المعتزلة معظم صفات الله (الأسماء الحسنى) واقتصروا منها على عدد خاص بالله وحده نحو خالق وقديم، وقالوا بأن القرآن مخلوق (معانيه قديمة ولكن لغته العربية محدثة).

واتسع العتزال في العصر العباسي فقال إبراهيم النظام (ت ٢٣١هـ / ٨٤٥م) مثلا : الإنسان مخير قادر على أفعاله كلها خيرها وشرها ـ إن الله قادر على فعل ما فيه صلاح المخلوقين وليس قادرا على فعل الشر ـ أبطل النبوات وأنكر المعجزات.

وكان أبو الحسن علي الأشعري (ت٣٣٠هـ / ٩٤٢م) من المعتزلة فتركهم لأنه كان يخالفهم في قضايا الإيمان ويرى فيها كلها رأي الإسلام، غير أنه كان يحاول أن يقيم على صحتها أدلة من العقل أيضا.

الفلسفة :

وفي العصر العباسي نقلت كتب العلم والفلسفة من الهندية ومن اليونانية خاصة إلى اللغة العربية، وأثرت تلك الكتب في الفكر الإسلامي تأثيرا بالغا أكثره نافع وأقله ضار. وفيما يلي عدد من خصائص الفلسفة والفلاسفة مما لا يوافق الإسلام ومما حمل ابن حزم على بناء مذهبه الظاهري.

كانت الفلسفة اليونانية التي وصلت إلى العرب وثنية مادية في الأغلب. كان أفلاطون يرى أن العالم محدث بالإضافة إلى الله (لأن الله سبب وجود العالم) أما من حيث الزمن فالعالم قديم. ثم إن العالم هو الذي فاض من الله (والله عند أفلاطون لم يخلق العالم بالمعنى المقبول في الإسلام). وأما أرسطو فقال أن المادة أزلية وأن الألوهية هي السبب الذي دفع تلك المادة في التطور حتى ظهر هذا العالم الذي نعيش فيه.

وفهم أفلوطين الله على أنه الخير المطلق والعلة الأولى للوجود، والعالم فاض من الله بالضرورة، والنفس خالدة تهبط إلى جسم الإنسان فترافقه في الحياة، فإذا لم تتهذب تلك النفس في أثناء سقوطها الأول عادت فسقطت مرة بعد مرة. وهذا كلام في التناسخ.

وأبو بكر الرازي المتوفى سنة ٣٢١ للهجرة (٩٢٤م) في الأغلب كان طبيبا بارعا وعالماً بالكيمياء. ولكنه تكلم أيضا في الفلسفة فقال بالقدماء الخمسة. قال: . . . أنا أقول إن الخمسة قديمة (موجودة منذ الأزل): الباري سبحانه ثم النفس الكلية ثم الهيولى الأولة (الأولى) ثم المكان والزمان المطلقان. . . وله كلام في العلل والأسباب لوجود هذا العالم فإن النفس الكلية هي التي أحدثت هذا العالم بمعاونة البارىء لها. وكل هذا مما لا يوافق الإسلام.

وقبل أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) نظرية الفيض وأن هذا العالم قد صدر عن الله بالضرورة لأن الله سبب وجود هذا العالم بالضرورة (لا باختياره). والنبوة عند الفارابي للقوة المتخيلة. ولا يبعد، في رأيه، أن يصل إليها كل من بلغت قوة التخيل فيه درجة معينة. وهو يرى أيضا أن الدين والعبادات من باب التخيل والمكايدة لعوام الناس. وذلك أيضا خلاف ما في الأديان السماوية كلها.

وفي سنة ٣٧٣ للهجرة (٩٨٣م) كان إخوان الصفا قد عرفوا وكانت رسائلهم قد انتشرت. وإخوان الصفا جماعة سرية نشأت في البصرة في مطلع القرن الرابع للهجرة (مطلع القرن العاشر للميلاد).

كان إخوان الصفا يدعون إلى العيش في مدينة روحانية مشتركين في العلم والمال. ومذهبهم الصداقة الصحيحة والنصيحة وحسن المعاملة ثم النظر في الموجودات والأخذ بأفضل ما في الفلسفات في رأيهم وبأفضل ما في الأديان، أما العبادات كالصوم والصلاة والحج فليست عندهم مقصودة لذاتها ولكنها إشارات ورموز إلى غايات قصوى. ولهم في التفريق بين الإيمان والدين والشريعة رأي لا يقبله الإسلام، إذ للدين عندهم ظاهر وباطن ؛ فظاهر الدين من العبادات المختلفة يليق بالعامة، أما باطن الدين، وهو النظر في الموجودات بالعقل، فإنه واجب العلماء الذين لا يطالبون بالقيام بفروض الدين.

وابن سينا (ت٤٢٨هـ / ١٠٣٧م) كان طبيبا بارعا وعالماً كبيرا، ولكنه كان أيضا واسع الشهرة عند الناس في أمور الفلسفة، وآراؤه الفلسفية مجانبه في جانب كبير منها للدين. هو يعتقد مثلاً أن العالم واجب الوجود بالله. ومعنى ذلك أن العالم محدث (حديث) لأن الله سبب وجود هذا العالم، ولكن العالم نفسه قديم - قدم الله - وبما أن الله سبب لوجود هذا العالم فيجب أن يكون هذا العالم قديما كقدم سببه. وهذا طبعا مخالف لما جاء في الأديان كلها.

وكذلك رأي ابن سينا في الحساب (في الثواب والعقاب) مخالف لما جاء في الدين. إن نفوس الأخبار إذا جاء أوان رحيلها عن الدنيا شعرت باطمئنان (قبل أن تموت). هذا الشعور بالاطمئنان قبل الموت هو حال النفس في الثواب الذي يقال فيه في الدين إنه نعيم الجنة. ومثل ذلك حال النفس في العذاب، إنه شعورها بأنها شقية (قبل أن تموت). أما الحياة الثانية بعد هذه الحياة الدنيا فليس لابن سينا فيها رأي.

كل هذه الآراء والحركات التي كانت تنبع في المشرق كانت تنتقل إلى المغرب ثم تترك فيه آثارا ظاهرة.

فمن الآثار البارزة ما ظهر في حركة أبي عبدالله محمد بن عبدالله بن مسرة القرطبي الذي توفي سنة ٣١٩هـ (٩٣١م). كان ابن مسرة هذا رجلا غامضا يعيش

في بيت منعزل في جبل قرطبة (ولذلك قيل له : ابن مسرة الجبلي). ولم يكن مذهب ابن مسرة الفكري واضحا، بل كان مذهبا ملفقا من عدد من المذاهب المنحرفة من رأي الأنبدقلية اليونانية المتأخرة (وذلك أن في العالم مادة روحية تعم جميع الموجودات ما عدا الله) ومن التصوف المتطرف. وقد اختلف مؤرخو الفلسفة في أمره، فقيل هو من أتباع الفاطميين أو من الإسماعيلية أو من الصوفية أو من المعتزلة، أما الفقهاء في الأندلس فقطعوا بأنه زنديق.

وترك ابن مسرة أتباعا عاشوا مثل عيشته المنعزلة الغامضة ثم بقوا طويلا بعده. وكان منهم، في أيام ابن حزم، رجل اسمه إسماعيل بن عبدالله الرعيني[١].

تلك صورة عامة للعصر الذي جاء ابن حزم في أعقابه. فإذا كان الابتعاد عن المصادر الأساسية للفكر في الإسلام (عن القرآن والسنة)، مع الميل إلى التأويل الرمزي وإلى الطرائق المتطرفة، سمة لذلك العصر، فليس من المستغرب أن نجد في ذلك العصر مفكرا يستشعر في نفسه ردة جامحة إلى المصدرين الأولين في التشريع وفي التفكير في الإسلام (القرآن الكريم وسنة رسول الله). ذلك كان ابن حزم الكبير.

* * *

(١) (تاريخ الفكر الأندلسي ٣٣١).

ابن حزم الكبير:
ترجمته وخصائصه وآثاره

ترجمته :

كان في الأندلس نفر من المفكرين والأدباء عرفوا باسم ابن حزم، منهم : محمد بن حزم بن بكر التنوخي من أهل طليطلة، وكان يعرف بابن المديني، صحب ابن مسرة (راجع، فوق، ص٤٦). وكان أبو الحكم عمرو بن مذحج بن حزم شابا شاعرا يتغزل به الشعراء (المغرب ١/ ٢٣٨ـ ٢٣٩؛ نفح الطيب ١/ ٦٣٦) وهو من أحياء النصف الثاني من القرن الخامس. وكان لأبي الحكم هذا أخ أسن منه وأشعر اسمه أبو بكر محمد، وكذلك كان له ابن عم بارع في الشعر هو أبو الوليد محمد بن يحيى بن حزم (المغرب ١/ ٢٣٩ـ ٢٤٠).

وأما ابن حزم صاحب هذه الترجمة فقد اشتهر أبوه (ت٤٠٢هـ)بالفقه، كما اشتهر ابن عم له هو أبوه المغيرة عبدالوهاب بن أحمد (ت٤٣٨هـ) بالأدب. وهنالك أيضا ابن حزم الإشبيلي (طبقات الأطباء ٢/ ٦٣، ٨١)، ولعله كان من أحياء القرن السادس للهجرة[1]، أو أنه عاش بعد ذلك بقليل).

* * *

(١) قارن ذلك بفهرست طبقات الأطباء (ص٧): ابن حزم الإشبيلي ب ٦٣، ٨١.

أما ابن حزم الكبير فقيل فيه أن جده الأعلى كان نصرانيا من قرية منت ليشم[١]، وهي على مسافة فرسخ ونصف فرسخ من ولبة من كورة لبلة من غربي الأندلس، ولكن يبدو أن ابن حزم صاحب هذه الترجمة قد آثر أن يجعل نسبه إلى مولى[٢] فارسي ليزيد بن أبي سفيان (أخي معاوية أول خلفاء بني أمية في المشرق) ليكون بذلك مثل كثيرين من الذين يرجعون بأنسابهم إلى أسلاف من أهل المشرق. ويسوق الرواة نسب ابن حزم على الوجه التالي، فهو عندهم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس. ويزعم ابن حزم أن جده خلفا دخل الأندلس في أيام عبد الرحمن الداخل أول الأمراء المتوارثين الذين حكموا الأندلس من الفرع المرواني[٣].

غير أن الذين لفقوا هذا النسب الطويل لابن حزم قد غفلوا عن أن الأسماء في عمود من النسب الفارسي يجب أن تكون فارسية لا عربية كالأسماء التي ساقوها: غالب ـ صالح ـ خلف ـ معدان ـ سفيان ـ يزيد.

مولده ونشأته الأولى:

ولد ابن حزم بعد صلاة الصبح في آخر يوم من رمضان من سنة ٣٨٤(١٧/ ١١/ ٩٩٤م) في قرطبة[٤]. ثم نشأ في سعة من الرزق ونعمة من العيش في قصور غذاها النعيم والترف، ولكنه كان في وقت صباه مقصورا محظرا عليه بين[٥] رقباء ورقائب (طوق الحمامة ١٢٥).

---

(١) في معجم الأدباء لياقوت (٥: ٨٨س) متليم (بفتح الميم وكسر اللام وفتح الياء) ومتليم. هذه القرية تقع على نصف فرسخ من ولبة في كورة لبلة. غربي الأندلس (في أقصى الجنوب الشرقي من البورتغال اليوم) قريبا من الساحل على المحيط الأطلسي.

(٢) المولى: الرجل غير العربي يعتنق الإسلام ثم ينتسب إلى رجل عربي (أو أسرة عربية) بالولاء (بالمحبة والطاعة: القرابة المعنوية).

(٣) كان حكم عبد الرحمن الداخل من سنة ١٣٨ إلى ١٧٢ للهجرة (٧٥٦ ـ ٧٨٨م).

(٤) صاعد ٧٧، القفطي ١٥٦، دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الإنكليزية، الطبعة الثانية) (٣/ ٧٩٠).

(٥) طوق الحمامة ١٢٥. رقباء عليه (من الرجال) ورقائب عليه (من النساء).

كانت سكنى آل حزم في قرطبة عاصمة الخلافة المروانية فنالوا فيها مكانة سامية وجاها عريضا، فقد كان أبوه (أبو عمر أحمد بن سعيد) أحد العظماء فيها ومن وزراء الحاجب المنصور محمد بن عبدالله بن أبي عامر، ثم إنه وزر أيضا للمظفر بن المنصور بن أبي عامر.

وكان لأحمد بن سعيد (والد ابن حزم) دور في بلدان الأندلس كثيرة ـ على ما يبدو لنا من كتاب طوق الحمامة، أما في قرطبة نفسها فكان له دور قديمة في الجانب الغربي منها، ببلاط مغيث (طوق الحمامة ١١٠). ثم إنه بنى دورا جديدة، بالجانب الشرقي من قرطبة، في الشارع الآخذ من النهر الصغير إلى الدرب المتصل بقصر الزاهرة[١]، ملاصقة لدور المنصور بن أبي عامر (طوق الحمامة ٧٠، ٦٩س). وكان آل حزم يتنقلون بين تلك الدور، كما اتفق لهم في جمادى الآخر من عام ٣٩٩(١٠٠٩م)، حينما قام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة.

محنته السياسية :

رأينا أن أحمد بن سعيد (والد ابن حزم) قد وزر للحاجب المنصور ابن أبي عامر (ت٣٩٢هـ / ١٠٠٢م) ثم لابنه المظفر (ت٣٩٩هـ)، وكانا قد حجرا على الخليفة هشام المؤيد ـ لأنه كان قد تولى الخلافة صغيرا في الحادية عشرة من العمر (سنة٣٦٦هـ / ٩٧٦م) فلما توفي الحاجب المنصور وابنه المظفر ثم استطاع هشام أن يسترد سلطته تامة (سنة٤٠٠هـ / ١٠١٠م) لم يكن من غير المنتظر أن يذكر الذين قد ساعدوا على الاستبداد به وأن يحاول الانتقام منهم. من أجل ذلك رأينا ابن حزم يقول : ثم شغلنا، بعد قيام هشام المؤيد، بالنكبات وباعتداء أرباب دولته ؛ وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار. وأرزمت الفتنة[٢]

(١) الزاهرة قصر بناه المنصور بن أبي عامر الحاجب (رئيس الوزراء) الذي حجر على هشام الثالث آخر خلفاء المروانيين في قرطبة. كان المنصور بن أبي عامر هو الحاكم الحقيقي، وكان قصره (الزاهرة) أو مدينته، هو العاصمة الحقيقية للأندلس.

(٢) أرزمت (اشتدت) الفتنة (هنا : القتال بين العرب والبربر أو بين العرب أنفسهم على السلطة في قرطبة).

وألفت باعها - اقرأ : بعاعها[1] - وعمت الناس وخصتنا (طوق الحمامة ١١٠، ١٥٣).

وقبل أن يبلغ ابن حزم (صاحب هذه الترجمة) العشرين من عمره توفي أخوه أبو بكر في الطاعون الواقع بقرطبة في شهر ذي القعدة من سنة ٤٠١، وهو ابن اثنتين وعشرين سنة (طوق١١٦) ؛ وبعد عام آخر توفي أبوه (طوق١١٠) فزاد ذلك كله في محنته وآلامه.

ومع هذا فلم يغادر ابن حزم قرطبة، بل بقي فيها حتى مزقتها الفتنة (الحرب الأهلية) فتغلب البربر على آل حزم وأجلوهم عن دورهم وسكنوها هم،(طوق١١٠، ١١٧) فخرج حينئذ عن قرطبة في أول المحرم من سنة ٤٠٤ (١٣/ ٧/ ١٠١٣م) وانتقل إلى المرية، ولكنه لم ينج من المحنة. فلما انقطعت دولة بني مروان (سقطت الدولة الأموية في الأندلس، سنة ٤٢٢هـ / ١٠٣٠م) وقتل الخليفة سليمان وبويع علي بن حمود المسمى بالناصر بالخلافة وتغلب على قرطبة وتملكها، أثيرت حول ابن حزم تهمة جديدة ؛ هي أنه كان يسعى إلى رد بني أمية إلى الخلافة. فاعتقله خيران صاحب المرية (٤٠٧هـ) بضعة أشهر ثم نفاه إلى حصن القصر، فأكرمه حاكم حصن القصر أبو القاسم عبدالله بن هذيل التجيبي. فأقام ابن حزم عنده شهورا في خير دار وبين خير أهل وجيران (طوق ١١٧-١١٨).

وفي سنة ٤١٥هـ (١٠٢٤م) ترك ابن حزم الاشتغال بالسياسة كرها لها وأقبل على التأليف. غير أنه بقي مشرداً عن قرطبة، ثم زاد في محنته أن البربر أخرجوا قرطبة كلها فتهدمت بيوت آل حزم وانمحت آثارها وضاعت في ذلك أوراقه والرسائل التي كان قد تلقاها من أنداده وأصدقائه (طوق ٩١، ١١٧، ١١٩). وبعد خراب قرطبة سكن ابن حزم في المرية (طوق ١١٧، ١٧) وفي إشبيلية حيث تلقى عليه أبو بكر الطرطوشي شيئاً من الأدب (نفح ٨٨: ٢) ثم نزل في شاطبة

(١) البعاع: المطر، الماء الموجود في السحاب. ألقى عليه بعاعه (نفسه): بكل ثقله.

(طوق ٣٨، ٣٧) حيث ابتدأ بتأليف كتابه طوق الحمامة (ص١)، وكان يعيش فيها حوالي سنة ٤١٨هـ (١٠٢٧م)، ثم لجأ إلى جزيرة ميورقة، في سنة ٤٣٠هـ، في أيام واليها أحمد بن رشيق[١] ووجد فيها أتباعا لمذهبه الفقهي.

حياته السياسية:

كان آل حزم متصلين بالخلفاء المروانيين، فقد رأينا أحمد بن سعيد (والد صاحب الترجمة) وزيرا قبل الفتنة وقبل سقوط الدولة الأموية في قرطبة. وكذلك تولى ابن حزم (صاحب هذه الترجمة) الوزارة لعبدالرحمن المستظهر بالله ثم لهشام المعتد بالله (معجم الأدباء لياقوت (١٢/ ٢٣٧). ولم تكن مدة وزارته طويلة، فإن عبدالرحمن المستظهر لم يمكث في الخلافة سوى شهرين، من رمضان إلى ذي القعدة من سنة ٤١٤ (من شتاء ١٠٢٣ـ١٠٢٤م). ثم جاء هشام المعتد بالله في سنة ٤١٨ وبقي إلى سنة ٤٢٢ حين سقطت الدولة المروانية وقامت دول ملوك الطوائف. فلم يكن في المدتين اللتين تولى فيهما ابن حزم الوزارة شيء من الزهو السياسي ولا من الملك الصحيح. فلم يكن غريباً، من أجل ذلك، أن يكره ابن حزم السياسة كلها وأن ينصرف إلى التأليف وحده.

في ذلك الحين كان ابن حزم قد بلغ الثامنة والثلاثين من عمره بحساب القمر (والسابعة والثلاثين بحساب الشمس).

محنته العلمية:

وأشد من محنته السياسية عليه كانت محنته العلمية.

إن المغرب والأندلس كانا على مذهب الإمام مالك. وبما أن البلاد كلها كانت على مذهب واحد، فإن الفقهاء والأمراء كانوا جميعاً ذوي اتجاه واحد في الفقه والتشريع والسلوك الاجتماعي. فلما انفرد ابن حزم بمذهب جديد مخالف في أسسه

(١) أبو العباس أحمد بن رشيق (ت ٤٤٢هـ / ١٠٥٠م) أديب كاتب تولى جزيرة ميورقة (شرق الأندلس).

وتفاصيله لكثير من الأسس والتفاصيل التي كان عليها مذهب الجماعة، كان من المنتظر أن يلقي ابن حزم مقاومة لا لشيء إلا لأنه كان على غير ما كانت عليه الجماعة. ثم عملت السياسة عملها، فنقم عليه نفر من ملوك الطوائف ؛ وأشدهم نقمة عليه كان المعتضد صاحب إشبيلية (٤٣٤-٤٦١هـ). وكان من عادة الأمراء، من قبل ومن بعد، أن يتألفوا العامة وأن يرضوا الفقهاء الذين كانوا ذوي أثر بالغ في تحريك العامة. ويبدو أن المعتضد العبادي قد احتاج إلى نصرة من الفقهاء فأراد إرضاءهم بإحراق عدد من كتب ابن حزم بحجة أن الفقه الذي فيها مخالف للفقه الذي كانت عليه الجماعة. ولم يكن ذلك في الأندلس مستغربا فقد أحرقت، بعد ذلك، كتب الإمام الغزالي وكتب الفيلسوف ابن رشد.

تلك الحادثة قد أساءت إلى ابن حزم، ولكنه أحب أن يتجلد أمام خصومه، فقال أبياتا من الشعر في ذلك منها :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس، بل هو في صدري

هذا على الجانب السياسي، أما على الجانب العلمي فإنه قد اضطر إلى الدخول في جدال عنيف مع نفر من الفقهاء. وأشهر ما يشار إليه في ذلك جداله مع الفقيه أبي الوليد الباجي حينما اجتمعا في جزيرة ميورقة، سنة ٤٤٠هـ (١٠٤٨م)، وكان أبو الوليد الباجي قد رجع حديثا من رحلته إلى المشرق.

ولقد أدت دسائس الفقهاء بابن حزم إلى أن يعتكف بتربة بلده منت ليشم، وفيها توفي في آخر شعبان من سنة ٤٥٦ (١٥/٨/١٠٦٤م).

عناصر شخصيته وخصائصه العامة :

لكل صاحب نتاج - سواء أكان نجارا أو مزارعا أو تاجرا أو شاعرا - عوامل في بيئته المحدودة الخاصة (غير بيئته الكبيرة العامة التي هي عصره) توجه جهوده وتطبع نتاجه بخصائص معينة. وإذا نحن قلنا أن الإنسان ابن بيئته فإنما نعني أنه ابن بيئته هذه التي تحيط به مباشرة.

● نشأ ابن حزم الكبير نشأة مشرفة في أسرة غنية وجيهة وذات مركز سياسي مرموق في الدولة. فبالإضافة إلى ميل آل حزم إلى الدولة المروانية القائمة في الأندلس، كان نفر من آل حزم في مناصب الدولة ومنها الوزارة. وكانت ضياع آل حزم واسعة وأموالهم كثيرة؛ فلم يحتج ابن حزم إلى أن يكد في سبيل تحصيل القوت، فأنفق وقته جميعه في سبيل العلم ثم سبيل نشر العلم من طريق الإلقاء وطريق التأليف.

● ولكن الضعف السياسي الذي لحق بالدولة المروانية في مطلع القرن الهجري الخامس (وأوائل القرن الميلادي الحادي عشر) ثم سقوط الخلافة المروانية وقيام دول ملوك الطوائف عرض ابن حزم لحياة قلقة وأدى إلى ضياع قسم كبير من ضياع آله وثروتهم، غير أنه قد بقي لابن حزم من الثروة ـ فيما يبدو ـ ما يمكنه من العيش الكريم وما يرفعه عن الحاجة إلى الكدح أو إلى طلب المعونة من ذوي الملك أو من ذوي الجاه.

● واستعراض كتب ابن حزم يدل على أن الرجل كان ذكيا عميق التفكير ـ في معظم الفنون التي ألف فيها ـ كما كانت له بديهة في الإجابة على أسئلة الخصوم وفي البت في القضايا المفاجئة. ولكن ذكاءه ظل مقيدا بأمرين: **أحدهما**: مذهبه الظاهري الذي كان يوجب عليه دائما أن يتطلب نصا من القرآن أو من الحديث ربما وجده وربما لم يجده، **وثاني ذينك الأمرين**: سعة الموضوعات التي كان يعالجها وكثرة جوانبها وتفرع قضاياها مما يجعل من الصعب على الرجل الواحد أن يحيط بها كلها على مرتبة واحدة من الصواب.

ولكن ذاكرته كانت قادرة على الإحاطة وعلى الحفظ الكثير. كان يحفظ عددا ضخما من الأحاديث بأسانيدها، كما كان يحفظ عددا ضخما من حوادث التاريخ بسلاسل رواتها على ما كان مألوفا في الحديث أيضا. ولم يكن من المستغرب أن يؤاخذ بإدخال شيء من الحديث في أشياء أخر منه، ولكن ذلك لا يقدح في علم رجل ولا في أمانته إذا كان على سعة علمه ـ قد انتقل في حفظه شيء من مكان إلى آخر.

وحفظه لم يقتصر على القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والتاريخ والنحو والأدب ـ وهي علوم يتصل بعضها ببعض ـ بل أضاف إلى ذلك جانبا مهما من العلم الطبيعي خاصة ومن العلم الرياضي ومن أصول علم النفس وقسطا وافيا من الفلسفة القديمة.

● وكان في صفاته الشخصية ما يوهم شيئاً من التناقض في طباعه. كان متواضعا قليل الاغترار بنفسه. كان يدعو إلى أن يقدر كل إنسان موضع قدميه قبل أن يقدم على أمر وأن يحتاط للخطأ في آرائه وأقواله وأعماله قبل أن يعتمد الإصابة فيها، كما كان يرى أن خطأ الإنسان في الواقع المشاهد في الحياة العملية أكثر من صوابه. وفي الوقت نفسه كان حريصا على كرامة نفسه معتزا بما وهبه الله من الجاه والعلم. ومع أن الحياة قد حاولت إذلاله بالتشريد والسجن والفقر ـ بين الحين والحين ـ فإنه لم ير أن يذل نفسه بسؤال معونة من أحد ويبدو أنه قد جرب ذلك مرة ثم ندم على ما فعل.

● وكان فيه وفاء وأمانة للعلم وللناس. كان يدرك أن شكر الله على العلم أن يكون الإنسان وفيًّا للعلم، وكان وفاؤه لأصدقائه ولمن أحب فوق ما يألفه البشر عادة.

● وكان ابن حزم صريحا في كل شيء لا يحجزه عن صراحته حاجز، حتى إنه قد روى في كتابة طوق الحمامة أشياء عن أناس بلفظ صريح يخجل الإنسان عادة من ذكره. ولكن الإخلاص للعلم وللتاريخ والإصلاح ولتحذير الناشئة من الوقوع في العادات السيئة قد حمله على تلك الصراحة المستغربة.

● وابن حزم معدود في الأدباء الناثرين والناظمين، وفي نثره صفاء وعذوبة وصور جميلة برغم ما فيه أحيانا من الضعف والغموض، فإن المغاربة لم يبلغوا من متانة الأسلوب إلى ما بلغ إليه المشارقة. أما أسلوبه العلمي فالغالب عليه السهولة والوضوح والتسلسل المنطقي مع كثرة الاستشهاد.

وبعض شعر ابن حزم عذب ولكن كثيرا منه تقليدي يترسم فيه شعراء المشارقة. وفي المختارات، في هذا الكتاب، من طوق الحمامة أبيات لا نضل فيها أسلوب أبي فراس الحمداني ونفسه.

● ورأى نفر من مؤرخي الأدب والعلم أن ابن حزم كان عنيفا في خطاب خصومه. وقد تقدم لنا قول في ذلك يفسر ذلك بأنه دفاع عن حرمة العلم يجادل به من لا يعرف منها شيئا. وإليك نصا أخذته عفوا من التقريب لحد المنطق (ص٢٥) يدل على هذا العنف الذي قصده أو قصدوا مثله : . . . وهذا هو معنى الحد لأن كل صفة تحد ما هي فيه دون (أي لا تحد) ما ليست فيه ؛ لا يدفع ذلك إلا مجنون أو من هو أسوأ من حال المجنون لقصده إبطال الحقائق وتلبيس المعارف وإثبات الأشكال. ومن يبغ هذا ها هنا ترك الكلام معه، إذ غايتنا ممن نكلم أن ينصرف إلى الحق أو للحق لا الذين لا تجري أحكام العقل عليهم ؛ مع أن هذا كفر من معتقده إن كان ممن يسم نفسه بالإيمان. وبالله نعوذ من الضلال ومما دعا إليه. وبهذا نكلم أيضا من قال لنا : هلا سميتم نوعا ما سميتم جنسا وسميتم جنسا ما سميتم نوعا. فإني قد شاهدت من يسأل هذا السؤال الأحمق.

ويلحق بعناصر الشخصية في ابن حزم وبخصائصه العامة معرفته باللغات. فهل كان ابن حزم الكبير يعرف غير اللغة العربية أو يعرف أشياء من لغات غير اللغة العربية؟ هنالك عدد من الملاحظات في كتاب التقريب لحد المنطق، من ذلك مثلاً: وذكروا أيضا قدمة الشرف. وهذا فاسد البتة، إلا إن كان ذلك في اللغة اليونانية (ص٧٥). ومن ذلك أيضا ما هو أوضح (ص٨١): والألف واللام الداخلان على اللغة العربية للتعريف أو ما قام مقامهما في سائر اللغات هي من اللواحق أيضا. ومن القرائن الواضحة قول ابن حزم (ص١٥): على أن السؤال بما والسؤال بأي قد يستويان في اللغة العربية، ومن أحكم اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام. وهنالك أيضا نص واضح يتعلق بمقارنة بين اللغة العربية واللغة الأعجمية (لغة النصارى من أهل الأندلس) واللهجات البربرية (ولكن ضاع عني الآن رقم الصفحة الذي جاء فيها).

آثاره :

كان ابن حزم مؤلفا مكثرا، قيل : إن له أربعمائة مصنف في ثمانين ألف ورقة (بتقدير الورقة عشرين سطرا). وليس اتساع مؤلفات ابن حزم من حيث العدد

فقط، بل من حيث الموضوعات أيضاً. إن مؤلفاته تتناول الأدب نظما ونثرا والتاريخ والفقه وأصول الفقه واللغة والنحو والفلسفة والعلم وما يتصل عادة بذلك كله. ولكن هنالك مشكلة تبدو لنا عند دراسة مؤلفات ابن حزم ـ ومؤلفات غيره أيضا من القدماء ـ، وهي مشكلة تتبدى في وجهين :

ـ أما **الوجه الأول** فهو أن هذه المؤلفات قد يكون لها أحيانا عناوين مختلفة، فيكون عندنا بضعة عناوين دالة على كتاب واحد.

ـ أما **الوجه الثاني** من تلك المشكلة فهو أشد تعقيدا، وذلك أن المؤلف ربما كتب رسائل مختلفة ثم جمعها في كتاب واحد فكانت تلك الرسائل في ذلك الكتاب فصولا منسوقة. من أجل ذلك ربما كان عدد كبير مما يعده نفر من مؤرخي الأدب كتبا مستقلة إنما هو فصول من كتاب واحد. إن هذا الوجه الثاني من مشكلتنا الحاضرة هي المسؤولة في الأكثر عن كثرة الكتب المنسوبة أحيانا إلى نفر من العلماء.

ولقد اعتمدت في ساد كتب ابن حزم، فيما يلي، قائمة بروكلمن، إن بروكلمن يورد في العادة الكتب التي يعرفها مطبوعة أو يعرف لها مخطوطات في مكتبة من المكتبات المعروفة. وربما ذكر كتابا رأى إشارة إليه في أحد أمهات المصادر العلمية أو الأدبية. ثم إنني أتممت ذلك بقائمة آسين بالاثيوس. ولا شك في أن بروكلمن وآسين بالاثيوس قد حاولا أن يستنفدا عناوين الكتب الثابتة لابن حزم بعناوينها الأصلية أو القريبة من العناوين الأصلية، غير أن هذا لا يمنع من أن أضيف هنا وهنالك كتاباً أو عنواناً لكتاب وقعت عليه في مصدر موثوق من مصادرنا العربية.

وفيما يلي قائمة وافية قدر الإمكان بمؤلفات ابن حزم الكبير :

في الأدب :

ـ أشعار متفرقة في كتبه (وفي طوق الحمامة خاصة).

ـ طوق الحمامة في الألفة والألاف.

في التاريخ :

ـ نقط العروس في تواريخ الخلفاء = كتاب نقط العروس في أخبار الخلفاء (من) بني أمية في الأندلس.

ـ ذكر أوقات الأمراء وأيامهم في الأندلس.

ـ رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها.

ـ جمهرة الأنساب (أنساب العرب)

ـ نسب البربر (الذهبي)

ـ أسواق العرب.

ـ فهرسة الشيخ الفقيه الحافظ... ابن حزم

ـ كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها واجتلاب أكمل ألفاظها وأصح معانيها.

ـ كتاب مختصر علل الحديث (الذهبي).

ـ الآثار التي ظاهرها التعارض ونفي التنافض عنها (الذهبي).

ـ كتاب في شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله.

ـ المفاضلة بين الصحابة.

ـ أسماء الصحابة والرواة وما لكل واحد منهم من الأحاديث.

ـ الناسخ والمنسوخ.

في أصول الفقه :

ـ كتاب في أسماء الله الحسنى (الذهبي).

- النبذة الكافية في أصول أحكام الدين.

- مسائل أصول الفقه.

- كتاب الأصول والفروع من قول الأئمة.

- الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضه على النبوات (الذهبي).

- إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

- رسالة في الأمانة = كتاب الإمانة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والنذب والواجب منها.

- الفصل في الملل والأهواء والنحل.

- البيان عن حقيقة الإيمان.

- رسالة الدرة في تدقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده والقول به في الملة والنحلة باختصار وبيان.

- التقريب في حدود الكلام.

- رسالة التوفيق على شرح النجاة باختصار الطريق.

- رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس.

- مراتب الإجماع = كتاب منتقى الإجماع وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه باختلاف.

- كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس.

- الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على فرق التقليد.

ـ التحقيق في نقد محمد بن زكريا الرازي (في كتابه: العلم الإلهي) = التحقق في نقد كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكريا الطبيب.

ـ حجة الوداع.

ـ قصيدة في الرد على... = جواب قصيدة نقفور عظيم الروم التي وجه بها إلى المطيع لله أمير المؤمنين.

ـ رسالة عن حكم من قال: إن أرواح الأشقياء معذبة إلى يوم الدين.

ـ في الرد على الهاتف من بعد.

ـ إظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل.

ـ رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي.

ـ كتاب اليقين في الرد على الملحدين المحتجين عن إبليس و(عن) سائر الكافرين.

ـ كتاب النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربعة: المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة.

في فروع الفقه:

ـ الإيصال الحافظ لجمل شرائع الإسلام (الذهبي).

ـ الإحكام لأصول الأحكام.

ـ المحلى (في الفقه) بالآثار في شرح المجلى بالاختصار (باختصار) = كتاب المحلى في الخلاف العالي في فروع الشافعية (؟).

ـ الإيصال (الاتصال) إلى فهم الخصال = كتاب الإيصال إلى فهم معرفة كتاب الخصال (في فروع المالكية). (آسين ٢٦٠).

ـ اختلاف الفقهاء الخمسة (مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري) (الذهبي).

ـ قسمة الخمس (في الرد على إسماعيل القاضي) (الذهبي).

ـ كتاب الفرائض (الذهبي).

ـ كتاب في مسألة الكلب.

ـ رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال التعنيف.

ـ رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور كتاب في مسألة السماع (؟).

ـ كتاب مهم السنن.

ـ الإجماع ومسائله في أبواب الفقه.

ـ كتاب الصلاة.

ـ كتاب مناسك الحج.

في الفلسفة :

ـ رسالة في مراتب العلوم = . . . وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض.

ـ التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية.

في الأخلاق :

ـ رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل = كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس (وقد طبع بعناوين مختلفة أيضا).

ـ فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها.

ـ رسالة التلخيص لوجوه التخليص = كتاب التلخيص والتخليص في المسائل النظرية وفروعها (من تلك) التي لا نص عليها من الكتاب (القرآن) ولا الحديث.

ـ فصل : هل للموت ألم أم لا ؟

في الطب :

ذكر الذهبي كتبا في الطب لابن حزم منها : مقالة في شفاء الضد بالضد، شرح فصول بقراط، حد الطب، اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادة، كتاب في الأدوية المفردة، مقالة في المحاكمة بين التمر والزبيب، مقالة في النحل.

متفرقات :

وذكر الذهبي أيضا مصنفات لابن حزم لا تبلغ إلى أن تكون كتبا، إنها مقالات قصار أو فصول محدودة في موضوعات شتى، منها :

قصر الصلاة، مراتب العلماء وتواليهم، مسألة في الروح، الرسالة الصمادحية في الوعد والوعيد، بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل، تسمية شيوخ مالك، بيان الفصاحة والبلاغة (رسالة في ذلك إلى ابن حفصون)، مسألة في : هل السواد لون أم لا ؟، تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر، شيء من العروض، مؤلف في الظاء والضاد، التعقب على الإفليلي في شرحه لديوان المتنبي، غزوات المنصور ابن أبي عامر.

ابن حزم الأدب والشاعر

كان لابن حزم عناية باللغة من جميع جوانبها : بألفاظها وتراكيبها (نحوها) وبلاغتها وسبل الاشتقاق فيها ومقارنتها باللغات غيرها. ولا غزو في ذلك، إن مذهب الظاهر الذي اعتنقه ابن حزم ـ وهو فهم النصوص على ظاهرها ـ بلا غوص على الباطن ولاقياس لفظ على آخر ولا صرف لفظ من حقيقة إلى مجاز ـ قد ألزمه أن يعنى باللغة، لأن اللغة عنده هي الوسيلة الأولى إلى فهم المعاني.

- ثم كانت له عناية باللغة من جانب آخر، بما أن المذهب الظاهري يرى أن المصدر الأول والأهم للتشريع في الإسلام هو القرآن الكريم ثم الحديث (أو القرآن الكريم والحديث ـ وليس من فرق بينهما عنده من حيث هما مصدران للتشريع)، فقد اهتم ابن حزم كثيرا بلغة القرآن ولغة الحديث.

وابن حزم لم يخص اللغة بتأليف مستقل ـ لا في المفردات ولا التراكيب ولا في البلاغة ـ، ولكنه أبدى آراء جمة في جميع هذه الفنون من علم اللغة في ثنايا كتبه المختلفة.

ولا بد من إشارة ـ فوق ما مر من قبل في عناصر شخصيته من معرفة لغات غير العربية. لاشك في أن ابن حزم كان يعرف أشياء من العبرية والسريانية واللاتينية (اللطينية) والأعجمية أو العجمية (لغة نصارى الأندلس في أيامه ـ وكانت لهجة متقهقرة من اللاتينية) ولكن ما المدى الذي كانت تصل إليه تلك المعرفة ؟ إن سعيد الأفغاني يجزم[1] بأن ابن حزم كان يجيد اللاتينية. أنه يجب

(١) راجع المصادر والمراجع في اللغة عند ابن حزم، محاضرة للأستاذ سعيد الأفغاني، دمشق (مطبعة جامعة دمشق)، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م (في ٣٨ صفحة) راجع ص ١٩ - ٢٠.

أن يكون لابن حزم مشاركة واضحة في اللغة اللاتينية حتى يقول عند الكلام على المقارنة في التعبير عن الكمية والكيفية في اللغتين العربية واللاتينية، قال :

. . . وهذه عبارة لم تغط اللغة العربية غيرها ـ وقد تشاركها فيها الكيفية ـ وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا (لاحظ كلمة : عندنا) استبانة ظاهرة لا تختل. . . وللكيفية أيضا في اللطينية لفظ يختص بها اختصاصا بيّنا لا إشكال فيه. . . لايوجد لها ترجمة أبين منها، ولهذا المعنى في اللطينية لفظة لائحة البيان غير مشتركة لم توجد لها في العربية ترجمة مطابقة[1] . . .

أما العجمية (لغة نصارى الأندلس) فكان من المنتظر أن يعرف أشياء منها بالاحتكاك الاجتماعي. فهل كان ابن حزم يعرف اللغة اللاتينية معرفة مباشرة أم كان يعرف أشياء عنها من خلال معرفته العامة بالعجمية ؟

وكذلك لا نعرف مدى اطلاعه على السريانية والعبرانية.

اللغة عند ابن حزم :

بدأت اللغة في البشر، كما يرى ابن حزم، بالتوقيف، أي بتعليم الله تعالى آدم أبا البشر ألفاظ اللغة ؛ والدليل على ذلك قول الله تعالى : ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (٢ : ٣١، سورة البقرة). ولا يقبل ابن حزم أن تكون اللغة اصطلاحا، أي تواضعا من الناس واتفاقهم على ألفاظها لبرهانين يدلي بهما ابن حزم، هما :

ـ إن اصطلاح (اتفاق) جماعة على شيء ما (على لغة أو على غير لغة) يقتضي أن تكون تلك الجماعة على مستوى سام من الثقافة والاختبار. وهذا يقتضي بالتالي أن تكون تلك الجماعة قد قضت وقتا طويلا قبل ذلك حتى حصلت على ثقافة واختبار من غير أن يكون لها لغة تتفاهم بها (وهذا غير معقول).

ـ والبرهان الثاني مشتق من البرهان الأول :

(١) (التقريب لحد المنطق، ٥٢، ٥٤).

لو أن جماعة أرادت أن تتفق على وضع لغة لوجب على الجماعة أن يكون لها لغة تتفاهم بها على تلك الألفاظ التي تضعها (وإذا كان عندها لغة سابقة، فما حاجتها إلى الاصطلاح أو التواضع أو الاتفاق على لغة لاحقة)؟

وكذلك لا يرى ابن حزم أن يكون للغة نشأة طبيعية (من البيئة الطبيعية التي يعيش فيها جماعة الناس. يقول ابن حزم: لو كان للغة نشأة طبيعية من نتاج البيئة الطبيعية لنشأ كل جماعة في كل بقعة من الأرض على لغة خاصة، ولما كان بإمكان أهل قطر أن يتفاهموا مع أهل كل قطر آخر). ولكن المشاهد في العالم ـ كما يقول ابن حزم ـ أن اللغات تتداخل في الأقطار المختلفة (هنالك شعوب في أقطار مختلفة تتكلم لغة واحدة، وهنالك جماعات في قطر واحد تتكلم لغات مختلفة).

غير أن هذا لا يمنع ـ عند ابن حزم ـ أن يصطلح قوم على ألفاظ مستأنفة بعد أن يكون لهم لغة أصلية قديمة. (كما يصطلح أعضاء المجمع العلمي اليوم على المصطلحات الفنية). (راجع في ذلك كله إحكام الأحكام ٢٨ ـ ٣٠، من الجزء الأول).

ثم ينتقل ابن حزم (الإحكام، ص ٣٠ وما بعد) إلى مسألة تالية:

إن اللغة تعليم من الله تعالى. فهل علم الله آدم لغة واحدة أو لغات متعددة، وما تلك اللغة أو اللغات التي علمه الله إياها؟ أهي اللغة السريانية أم العبرانية أم اليونانية أم العربية أم هي لغة غير هذه كلها وقد بادت أو نسيت الآن؟ ومع أن ابن حزم يقطع يقينا بأن اللغة السريانية هي أصل للغتين العبرانية والعربية، فإنه لا يريد أن يقطع بأن السريانية هي اللغة التي علمها الله لآدم. ولكن يمكن عند ابن حزم (الأحكام ٣١) أن يكون الله تعالى قد علم آدم جميع اللغات التي ينطق بها الناس الآن. ولكن لعل اللغة التي علمها الله لآدم كانت يومذالك لغة واحدة ثم تشعبت على ألسنة بني آدم مع الزمن، وهذا ما يميل إليه ابن حزم. ولكن ابن حزم يعود فيستغرب حدوث اللغات الكثيرة، فهو يقول: إذا كان للناس في زمن

(١) (راجع القاموس المحيط ٤/ ٣٣٩).

(٢) (ص ٤١٥).

من الأزمان لغة واحدة، فما الداعي إلى أن يشقوا منها لغات أخرى ـ إلا أن يكون هنالك إنسان فارغ (عنده وقت كثير وليس عنده عمل نافع يعمله).

وابن حزم يذكر أن كل قوم يزعمون أن لغتهم أفضل اللغات ثم ينتقد جالينوس (الإحكام ٣٢) الذي قال : إن لغة اليونانيين أفضل اللغات، لأن سائر اللغات إنما هي تشبه نباح الكلاب أو نقيق الضفادع. ويرد ابن حزم على جالينوس ردا عاقلا فيقول : وهذا جهل شديد لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكره جالينوس، ولا فرق.

والانتقاد الذي وجهه ابن حزم إلى جالينوس وجه مثله إلى قوم من العرب قالوا : إن اللغة العربية أفضل اللغات لأنه بها نزل كلام الله تعالى. وقد علق ابن حزم على ذلك بقوله (الأحكام ٣٢) : وهذا (كلام) لا معنى له، لأن الله عز وجل قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولا إلا بلسان قومه. . . فبكل لغة قد نزل كلام الله ووحيه. وقد أنزل الله التوراة والإنجيل والزبور وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية، وأنزل الصحف على إبراهيم عليه السلام بالسريانية، فتساوت اللغات في هذا تساويا واحدا.

وينتقل ابن حزم إلى قول الذين يقولون إن لغة أهل الجنة وأهل النار أيضا هي اللغة العربية (الأحكام ٣٢ـ ٣٣). ومع أن ابن حزم يقطع بأنه يجب أن يكون لأهل الجنة ولأهل النار لغة يتكلمون بها، فإنه لا يستطيع أن يقطع في ذلك بشيء.

وينهي ابن حزم هذا الفصل العام في اللغة بهذا المقطع (ص٣٣) :

وقد أدى هذا الوسواس العامي اليهود (أي اعتقاد اليهود بأن لغة أهل الآخرة ولغة الملائكة هي اللغة العبرانية) إلى أن استجازوا الكذب والحلف على الباطل بغير اللغة العبرانية. وادعوا أن الملائكة الذين يرفعون أعمال البشر (إلى الله) لا يفهمون إلا العبرانية فلا يكتبون عليهم غيرها (غير ما يتكلمون به باللغة العبرانية). وفي هذا من السخف ما ترى وعالم الخفيات وما في الضمائر (أي الله) عالم بكل لسان و(بكل) معانية، عزو جل.

تلك هي النظرية العامة لابن حزم فيما يتعلق بنشأة اللغة وتشعبها. ولا شك في أن القارىء قد أدرك أن آراء ابن حزم في ذلك تنبع من نظر فقهي وأن عددا من تلك الآراء صحيح.

بقي هنالك أشياء عند ابن حزم تتعلق باللغة، ولكنها تتعلق بالتفاصيل، والبحث فيها بحث في ألفاظ مفردة هي خلافات ترد في القواميس أحيانا أو تظهر على ألسنة الناس أحيانا أخرى. وحسبنا من ذلك كله نظريته العامة التي أوجزناها في الصفحات الثلاث السابقة.

موضوع النحو عند ابن حزم:

وفي كتاب الإحكام لأصول الأحكام أيضا كلام لابن حزم في النحو، وهو يعالج عددا من موضوعات النحو معالجة فقهية فيها كثير من الجدال.

ذكر ابن حزم الاستثناء[1] مثلاً، كأن تقول: حضر القوم إلا زيداً.

يقول ابن حزم: واختلفوا في نحو (وجه) من أنحاء الاستثناء. فقالت طائفة: لا يجوز أن يستثنى الشيء من غير جنسه... وقالت طائفة: جائز أن يستثنى الشيء من غير جنسه. وبكلا هذين القولين قالت طوائف من أصحابنا الظاهريين ومن إخواننا القياسيين. ونحن نقول: إن استثناء الشيء من غير جنسه جائز، واسمه في العربية عند النحويين الاستثناء المنقطع؛ وهو حينئذ ابتداء خبر آخر كقاتل قال: أتاني المسلمون إلا اليهود. فهذا جائز، كأنه قال: إلا اليهود فإنهم لم يأتوني. وهذا لا ينكره نحوي ول لغوي أصلا، إذا كان على الوجه الذي ذكرناه. والبرهان القاطع في ذلك قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾...

وفي ثنايا الكلام على النحو يتكلم ابن حزم على اشتقاق الأسماء، وهذا

(١) (ص٣٩٧).

الباب في الأصل من اللغة. ولكن ما قول ابن حزم في الاشتقاق هذا ؟

قال ابن حزم[١] :

وقد سقط في هذا (بحث الاشتقاق) كبار من النحويين منهم أبو جعفر النحاس، فإنه ألف كتابا في اشتقاق أسماء الله عز وجل ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ وهذا يلزمهم القول بحدوث أسماء الله عز وجل (ذلك) لأن كل شيء مشتق فإنه مأخوذ مما اشتق منه، وكل مأخوذ فقد كان قبل أن يوحد غير مأخوذ، وقد كانت الأسماء، على أصلهم، غير موجودة. والكلام هنا يطول ويتشعب ويخرجنا عن غرض كتابنا. وأسماء الله عز وجل إنما هي أسماء أعلام، كقولك : زيد وعمرو. والمراد بها الله تعالى الذي لم يزل وحده لا شريك له، ولا يزل خالق كل شيء لا إله إلا هو رب العرش العظيم. وأما الأصوات المسموعة المعبر بها فمخلوقة لم تكن ثم كانت. . . والذي نعتقد ونقول (به) ونقطع على صحته (بصحته) أن الاشتقاق كله باطل، حاشا أسماء الفاعلين من أفعالهم فقط (ثم) أسماء الموصوفين المأخوذة من صفاتهم الجسمانية والنفسانية. وهذا أيضا لا ندري هل أخذت الأسماء من الصفات أم أخذت الصفات من الأسماء؟ إلا أننا نوقن أن أحدهما أخذ من صاحبه مثل ضارب من الضرب ومثل آكل من الأكل ومثل أبيض من البياض وغضبان من الغضب وما أشبه ذلك. وأما سائر الأسماء الواقعة على الأجناس والأنواع كلها فلا اشتقاق لها أصلا، وليس بعضها قبل بعض، بل كلها معا. . .

إن ما يثيره ابن حزم هنا ليس من باب النحو ولا من باب اللغة، ولكنه من باب الجدل.

ـ المفروض أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه. فالمنطق يقضي أن نقول : أصوات الطيور مستعذبة إلا صوت البوم والغربان. ولكن ليس من الممتنع

(١) (ص٣٩٩).

أن نقول : جميع الجنود يتمرنون على إطلاق النار إلا النجارين (إذا قصدنا ـ كما يريد ابن حزم نفسه أن يقول ـ النجارين الذين هم في فرقة الجيش للهندسة). فالقضية لا تحتاج في ذلك إلى صدام بين أتباع المذهب الظاهري (المتمسكين بظاهر النص من القرآن والحديث) من جانب وأصحاب القياس (الذين يجيزون للعقل الإنساني أن يفهم نصوص الدين) من جانب آخر.

ـ أما كلام ابن حزم في الاشتقاق فهو غير مقبول. إنه يريد أن يجعل أسماء الله الحسنى مختلفة في البناء من سائر الأسماء (ذلك لأنه يرى أن للأسماء الحسنى قداسة من قداسة الله نفسه). ومعنى هذا أن الاسم مصورا إذا كان معدودا في الأسماء الحسنى فلا يجوز أن يكون مشتقا. وهو يعني بذلك أن الأسماء الحسنى أسماء لله، فهي أزلية (موجودة منذ الأزل، لأنها كانت دائما موجودة لم يسبقها كلام آخر لأن الله هو الأزل السابق على كل موجود سواء. فإذا نحن أجزنا أن تكون أسماء الله الحسنى مشتقة، كان معنى ذلك في رأي ابن حزم ـ أن المصادر التي اشتقت تلك الأسماء منها أقدم منها، وهذا كفر).

ـ أما إذا نحن قلنا : فلان مصور (يرسم صورا للناس)، فإن الاسم مصورا يكون حينئذ مشتقا لأنه يدل على بشر، والبشر ليسوا موجوين منذ الأزل. وهذا بلا شك جدل وليس لغة ولا نحوا.

البلاغة :

ويريد ابن حزم أن يسلك في فهم البلاغة (بما فيها من مجاز وتشبيه وكتابة) مسلكه في فهم اللغة والنحو.

يقول ابن حزم[1] : اختلاف الناس في المجاز: فقوم أجازوه في القرآن والسنة (أجازوا أن يكون في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف ألفاظ محمولة على المجاز) وقوم منعوا ذلك. إن جميع الكلام في القرآن ـ فيما يرى ابن حزم ـ حقيقة لا

(١) (ص٤١٣).

مجاز فيه. نحن نعلم مثلاً أن الزكاة، في أصل الوضع اللغوي، هي النمو والصلاح والطهارة[١]، فلما جاء الإسلام وجعل الزكاة مقدارا من المال يخرجه المسلم الغني من أصل ماله الذي مر عليه الحول (العام ـ مدة سنة) صدقة إلى المستحقين، تعين عند علماء اللغة أن المعنى الجديد المنقول عن الوضع الأول الأصيل إلى الوضع المتأخر كان اصطلاحا، فهو من أجل ذلك مجاز. أما ابن حزم فينطلق من أن الله تعالى هو الذي علم البشر لغاتهم التي يتكلمونها، فلما جعل الزكاة هو النمو، كان هذا المعنى (أي النمو) حقيقة. ثم إن الله تعالى لما نقل كلمة زكاة من النمو إلى مبلغ معين من المال ليكون صدقة على المستحقين أصبح هذا المعنى الجديد حقيقة أيضا ؛ ذلك لأن الله هو الذي يعين أسماء الأشياء. ويضرب ابن حزم على ذلك مثلاً مستغربا جدا.

يقول ابن حزم[٢] في تفسير قوله تعالى : (فوجدا فيها (في القرية) جدارا يريد أن ينقض) (١٨ : ٧٧، سورة الكهف) :

فقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له ؛ والإرادة لا تكون إلا بضمير لحي ـ هذه هي الإرادة المعهودة التي لا يقع اسم إرادة في اللغة على سواها ـ فلما وجدنا يقينا أن الله عز وجل قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى ميلان الحائط فسمى الميل إرادة. وقد قدمنا أن الله يسمي ما شاء بما شاء. . . وقد قال قوم إن الله قادر على أن يحدث في الجدار إرادة. . . وأما قوله تعالى : ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ (٥٠ : ٣٠، سورة ق). . .

إن ابن حزم يعني أن الجملة : وتقول (جهنم) : هل من مزيد؟ ليس استعارة (مجازا) بل حقيقة، أي أن جهنم قالت هل من مزيد قولا كأنها تنطق بلسان وشفتين[٣]. (ص٤١٦).

ويستحق شعره خاصة هنا كلمة مفصلة.

---

(١) راجع القاموس المحيط (٤/ ٣٣٩).
(٢) (٤١٥).
(٣) (ص٤١٦).

بدأ ابن حزم حياته الثقافية، فيما يبدوا بالأدب والتوفر على نظم الشعر.

وفي كتابة طوق الحمامة الذي ألفه سنة ٤١١هـ (١٠٢٠م)، وعمره نحو ست وعشرين سنة أو أقل قليلا. ويحسن أن نطلب مقدرة ابن حزم الأدبية - من حيث نثره وشعره وقصصه[١] وأسلوبه في هذا الكتاب. في هذا الكتاب نحو سبعمائة وخمسين بيتا من الشعر أكثرها مختارات من قصائد طوال. فمعنى ذلك أن ابن حزم كان له قبل أن يبلغ السادسة والعشرين من عمره مجموع شعر كبير يمكن اختيار سبعمائة وخمسين بيتا منه في موضوع واحد من الأدب، في الحب. ولا شك في أن ابن حزم قد استمر في النظم بعد ذلك، ولكن القصائد التي نظمها ابن حزم بعد ذلك قد ضاعت كلها. وكان لابن حزم ديوان مجموع، هذا الديوان المجموع لم يصل إلينا. ولقد سلمت قصيدة ابن حزم في الرد على نقفور[٢]، إذ أثبتها الشعراني في كتابه الواسع طبقات الشافعية الكبرى.

والشعر الذي وصل إلينا من ابن حزم أكثره في الغزل والنسب تغلب عليها العفة، وإن كان في بعضه ما يخالف ذلك. ثم فيه شيء من الحكمة وشيء من الوصف وشيء من الرثاء. وكان ابن حزم يقول الشعر روية وارتجالاً. وهو يجري في شعره على السليقة لا يتعمل فيه. من أجل ذلك كان شعره واضحاً بعيداً عن الصنعة بعيدا عن شكل القصيدة القديم: لا وقوف فيه على الأطلال ولا كثرة في أغراض القصيدة (في المختارات التي وصلت إلينا). غير أن هذا لم يمنع أن يكون في شعره أحيانا في باب الصناعة كناية بعيدة الغور نابية المعنى، كقول (نفح الطيب ٢/ ٨٢):

(١) الحكايات التي أوردها في طوق الحمامة، خاصة.

(٢) نقفور الثاني فوقاس ملك الروم (إمبراطور) الروم حكم من ٩٦٤ إلى ٩٦٩م (٣٥٣- ٣٥٩هـ) كان قد بعث إلى الخليفة المطيع العباسي (٣٣٤-٣٦٤هـ) بقصيدة في ذم الإسلام، فعهد المطيع إلى أبي بكر القفال محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي والفقيه الشافعي (ت٣٣٦هـ أو آخر ٣٦٥) بالرد عليها، فرد عليها أبو بكر القفال بقصيدة. وعرف ذلك في الأندلس، فنظم ابن حزم قصيدة عنوانها: جواب قصيدة نقفور (عظيم الروم التي وجه بها إلى المطيع لله أمير المؤمنين).

وذي عـذل في مـن سـبـاني حسـنـه يـطـيـل مـلامـي في الهـوى ويـقـول:
أمـن أجـل وجـه لاح لم تـر غـيره ولم تـدر كـيف الجسم، أنـت عـليل[١]
فقلت له: أسرفت في اللوم فاتئد؛ فـعـنـدي رد لـو أشـاء طـويـل[٢]
ألم تـر أني ظـاهـري وأنـني عـلى مـا أرى حـتى يـقـوم دليل(٦)

وذكروا أن له شيئاً في التجريد الذهني، وهذا كان قليلا في الأندلس، كقوله (تاريخ الفكر الأندلسي ٧٦):

تـبـارك مـن سـوى مـذاهـب خـلـقـه عـلى أنـك الـنـور الأنـيق الـطـبـيعـي
ولا شـك عـنـدي أنـك الـروح سـاقـه إلينـا مـثـال في الـنـفـوس اتـصـالي[٣]
عـدمـنـا دليلا في حـدوثـك شـاهـدا نـقـيـس عـليه، غـير أنـك مـرئي[٤]
ولـولا وقـوع الـعـين في الـكـون لم نـقـل سوى أنك العقل الرفيع الحقيقي[٥]

والذين أرادوا أن يجعلوا شعر ابن حزم عذرياً قصدوا أنه عفيف فقط[٦]، إذ الشاعر العذري (بالمعنى الذي ساد في المشرق في الدولة الأموية) هو الذي كان يقف شعره وسعادته على رضا امرأة واحدة، سواء أحبته تلك المرأة أم لم تحبه، وسواء أكانت خلية (لا زوج لها) أو مشغولة، وسواء أكانت جميلة أو غير جميلة صبية أو عجوزا. أما ابن حزم فقد ذكر لنا تنقله في الهوى ثم نظم الشعر في عدد من النساء، وقال شيئاً في الغزل المذكر (ولو مزحاً)، كما رأينا في الأبيات اللامية التي وردت قبل قليل.

---

(١) راجع الكناية والتورية المحصورتين بين أهلة صغيرة.
(٢) راجع الكناية والتورية المحصورتين بين أهلة صغيرة.
(٣) اتصالي (من اتصال النفوس بالعقل الفعال - بالله - كما يقال في الفلسفة).
(٤) ليس لك شبيه نفسك عليه، فأنت مثال (مفرد: مثل بضم فضم، من فلسفة أفلاطون) مجرد من المادة، ولكنك مرئي (منظور، مشاهد).
(٥) ولولا وقوع (حدوث، وجود) العين (الجسم) في الكون (ضد العدم، في الوجود الدنيوي) العقل الرفيع (أحد العقول المجردة في الملأ الأعلى) الرفيع: العالي، المترفع عن التلبس بالصور (ولا يمكن أن يعني ابن حزم به الله).
(٦) راجع تاريخ الأدب العربي للمؤلف ١/ ٣٦٧- ٣٦٨.

مختارات من طوق الحمامة

ـ من المقدّمة:

. . . **وبعد**، عصمنا الله وإياك من الحيرة ولا حملنا ما لا طاقة لنا به وقيض لنا من جميل عونه دليلا هاديا إلى طاعته ووهبنا من توفيقه أدبا صارفا عن معاصيه. . . إن كتابك وردني من مدينة المرية إلى مسكني بحضرة شاطبة تذكر من حسن حالك ما يسرني وحمدت الله عز وجل عليه واستدمته لك واستزدته فيك، ثم لم ألبث أن اطلع علي شخصك وقصدتني بنفسك على بعد الشقة وتنائي الديار وشحط المزار وطول المسافة وغول الطريق. . . ثم كشفت إلي بإقبالك غرضك وأطلعتني على مذهبك سجية لم تزل عليك من مشاركتك لي في حلوك ومرك وسرك وجهرك، يحدوك الود الصحيح الذي أنا لك على أضعافه لا أبتغي جزاء غير مقابلته بمثله. وفي ذلك أقول مخاطبا لعبيد الله بن عبدالرحمن بن المغيرة ابن أمير المؤمنين الناصر، رحمه الله، في كلمة لي طويلة، وكان لي صديقاً:

أودك ودا ليس فيه غضاضة ... وبعض مودات الرجال سراب
وأمحضتك النصح الصريح، وفي الحشى ... لودك نقش ظاهر وكتاب
فلو كان في روحي هواك اقتلعته ... ومزق بالكفين عنك إهاب
وما لي غير الود منك إرادة ... و لا في سواه لي إليك خطاب
إذا حزته فالأرض جمعاء والورى ... هباء وسكان البلاد ذباب

وكلفتني ـ أعزك الله ـ أن أصنف لك رسالة في الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه وما يقع فيه وله، على سبيل الحقيقة، لا متزيدا ولا مفننا ولكن موردا لما يحضرني على وجهه وبحسب وقوعه حيث انتهى حفظي وسعة باعي فيما أذكره. فبدرت إلى مرغوبك، ولولا الإيجاب لما تكلفته. فهذا من الفقر (؟). والأولى بنا ـ مع قصر أعمارنا ـ ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقلب وحسن المآب غدا. . .

والذي كلفتني فلا فيه من ذكر ما شاهدته حضرتي وأدركته عنايتي وحدثني به

الثقات من أهل زماني، فاغتفر لي الكناية عن الأسماء، فهي إما عورة لا نستجيز كشفها، وإما نحافظ في ذلك صديقا ودودا ورجلا جليلا. وبحسبي أن أسمي من لا ضرر في تسميته، ولا يلحقنا والمسمى عيب في ذكره، إما لاشتهار لا يعني عنه الطي وترك التبيين وإما لرضا من المحتقر عنه بظهور خبرة وقلة إنكاره منه لنقله.

وسأورد في رسالتي هذه أشعارا قلتها فيما شاهدته، فلا تنكر أنت ـ ومن رآها ـ علي أني سالك فيها مسلك حاكي الحديث عن نفسه...

من باب علامات الحب، ص ٢٨:

ومن علاماته أنك ترى المحب يحب أهل محبوبة وقرابته وخاصته حتى يكونوا أحظى لديه من أهله ونفسه ومن جميع خاصته. والبكاء من علامات الحب، ولكنهم يتفاضلون فيه: فمنهم غزير الدمع هامل الشؤون تجيبه عينه وتحضره دمعته إذا شاء، ومنهم جمود العين عديم الدمع، وأنا منهم. وكان الأصل في ذلك إدماني أكل الكندر لخفقان القلب، وكان عرض لي في الصبا. فإني لأصاب بالمصيبة الفادحة فأجد قلبي ينفطر ويتقطع وأحس في قلبي غصة أمر من العلقم تحول بيني وبين توفية الكلام حق مخارجه وتكاد تشوقني بالنفس (؟) أحيانا، ولا تجيب عيني البتة، إلا في الندرة بالشيء اليسير من الدمع.....

من باب الوصل، ص ٩٦:

خبر: ولقد حدثني ثقة من إخواني جليل من أهل البيوتات أنه علق في صباه جارية كانت في بعض دور آله ـ وكان ممنوعا منها ـ فهام عقله بها. قال لي: فتنزهنا يوما إلى بعض ضياعنا بالسهلة غربي قرطبة، مع بعض أعمامي، فتمشينا في البساتين وأبعدنا عن المنازل وانبسطنا على الأنهار إلى أن غيمت السماء وأقبل الغيث، فلم يكن بالحضرة من الغطاء ما يكفي الجميع. قال: فأمر عمي ببعض الأغطية فألقي علي، وأمرها بالاكتنان معي. فظن بما شئت من التمكن على أعين الملأ وهم لا يشعرون. ويا لك من جميع كخلاء واحتفال كانفراد. فوالله، لا نسيت ذلك اليوم أبدا. ولعهدي به وهو يحدثني بهذا الحديث وأعضاؤه كلها تضحك، وهو يهتز فرحا على بعد العهد وامتداد الزمن. ففي ذلك أقول شعرا منه:

يضحك الروض والسحائب تبكي كحبيب رآه صب معنى[1]

من باب البين، ص١٤٣:

وعني أخبرك أني أحد من دهي بهذه الفادحة (موت المحبوب) وتعجلت له هذه المصيبة. وذلك أني كنت أشد الناس كلفا وأعظمهم حبا بجارية كانت لي فيما خلا، اسمها نعم، وكانت أمنية المتمني وغاية الحسن خلقا وخلقا وموافقة لي. وكنت أنا (أبا) عذرها[١]، وكنا قد تكافأنا المودة. ففجعتني بها الأقدار واخترمتها الليالي ومر النهار، وصارت ثالثة التراب والأحجار، وسني حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هي دوني في السن. فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد من ثيابي ولا تفتر لي دمعة، على جمود عيني وقلة إسعادها[٢]. وعلى ذلك، فوالله، ما سلوت حتى الآن، ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف[٣] وببعض أعضاء جسمي العزيزة علي مسارعا، وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنست بسواها. ولقد عفا (عفى) حبي[٤] لها على كل ما قبله وحرم ما كان بعده. ومما قلت فيها:

مهذبة بيضاء كالشمس إن بدت وسائر ربات الحجال نجوم[٥]
أطار هواها القلب عن مستقره فبعد وقوع ظل وهو يحوم[٦]

---

(١) الصب (من صبب بفتح فكسر: رقة الشوق): المحب الشديد الحب. المعنى: المشغول (الكثير الاهتمام بمن يحب).
(٢) أبو عذرها / أبو عذرتها: (تزوجها بكرا).
(٣) قلة إسعاد العين (لاتلبي بالدموع عند الحزن).
(٤) التالد والتليد: المال القديم (الموروث)، والطارف والطريف: المال الجديد (المكتسب).
(٥) عفى: غطى على، أزال، محا.
(٦) الحجلة (بفتح ففتح): خباء تكون فيه المرأة المصونة.
(٧) الوقوع: نزول الطائر على غصن أو أرض. حام يحوم: دار حول الشيء (يقول: طال قربه منها من غير أن ينال وطره منها).

مختارات من شعره:

لابن حزم مقطوعة يخاطب فيها عبد الرحمن بن بشير قاضي الجماعة في قرطبة يذكر فيها شيئاً من علمه ويشكو من أن نشأته في الأندلس (الغرب) قد خفضت مكانته بين أبناء قومه، وهو يقول: لو كنت واردا إلى الأندلس من المشرق لكان احتفال أهل الأندلس بي أكبر:

أنا الشمس في جو السماء منيرة ... ولكن عيبي أن مطلعي الغرب
ولوأنني من جانب الشرق طالع ... لجد على ما ضاع من ذكري النهب
ولي نحو أكناف العراق صبابة ... ولا غرو أن يستوحش الكلف الصب[١]
فإن نزل الرحمن رحلي فيهم ... فحينئذ يبدو التأسف والكرب[٢]
فكم قائل: أغفلته وهو حاضر ... فأطلب ما عنه يجيء به الكتب
هنالك تدري أن للبعد غصة ... وأن كسادالعلم آفته القرب
فواعجبا: من غاب عنهم تشوقوا ... له، ودنو المرء من دارهم ذنب
وإن مكانا ضاق عني لضيق ... على أنه فيح مذاهبه سهب[٣]
وإن رجالا ضيعوني لضيع ... وإن زمانا لم أنل خصبه جدب

ولابن حزم مقاطع يصف بها نفسه:

* لي خلتلن أذاقاني الأسى جرعا ... ونغصا عيشتي واستهلكا جلدي[٤]
كلتاهما تطبيني نحو جبلتها ... كالصيد ينشب بين الذئب والأسد[٥]
وفاء صدق فما فارقت ذا مقة ... فزال حزني عليه آخر الأبد[٦]،

(١) الكلف: الذي يتعلق بالأمر لا يريد تركه. الصب (راجع ص؟)
(٢) نزل الرحمن رحلي: (قضى الله أن أزور العراق).
(٣) فيح؛ واسع. السهب: الأرض المستوية الواسعة.
(٤) الخلة: الخصلة. الجلد: الاحتمال للشدائد.
(٥) تطبيني: تحبب إلي، تجذبني. جبلتها (بفتح الجيم وبضمها بكسر الجيم والباء وتشديد اللام).
(٦) المقة: المحبة.

وعزة لا يحل الضيم ساحتها صرامة منه بالأموال والولد[١]
* جعلت اليأس لي حصنا ودرعا فلم ألبس ثياب المستضام
وأكثر من جميع الناس عندي يسير صانني دون الأنام
إذا ما صح لي ديني وعرضي فلست لما تولى ذا اهتمام
تولى الأمس، والغد لست أدري أأدركه؟ ففيما ذا اهتمامي؟
* أرعى النجوم كأنني كلفت أن أرعى جميع ثبوتها والخنس[٢]
فكأنها والليل نيران الجوى قد أضرمت في فكرتي من حندس[٣]
وكأنني أمسيت حارس روضة خضراء وشح نبتها بالنرجس
لو عاش بطليموس أيقن أنني أقوى الورى في رصد جري الكنس[٤]
* لا يشمتن حاسدي إن نكبة عرضت فالدهر ليس على حال بمتركي
ذو الفضل كالتبر يلقى تحت متربة حينا، وطورا يرى تاجا على ملك

وزاره محبوبه في المنام فعف عنه. ولما استيقظ قال:

بأيهما أنا بالشكر بادي: بشكر الطيف أم شكر الرقاد؟
سرى وازداد في أمي، ولكن عففت فلم أجد منه مرادي[٥]
وما في النوم من حرج، ولكن جريت من العفاف على اعتيادي
* ولما رأيت الشيب حل مفارقي نذيرا برحال الشباب المفارق
رجعت إلى نفسي وقلت لها: انظري إلى ما أتى. هذا ابتداء الحقائق
دعي دعوات اللهو قد فات وقتها كما قد أفات الليل نور المشارق
دعي منزل اللذات ينزل أهله وجدي لما ندعى إليه وسابقي

(١) صرامة منه بالأموال والولد (آبي الضيم أو قبول الظلم ولو اقتضى ذلك أن أخسر أموالي وأولادي).
(٢) الثبوت (النجوم الثابتة في رأي العين). الخنس (النجوم التي تظهر وتغيب).
(٣) الحندس: الظلام.
(٤) بطليموس: عالم رياضي وفلكي قديم. الكنس: النجوم المتحركة.
(٥) أمي (بفتح الهمزة): قصدي (الرغبة في).

وأيام عمر المرء متعة ساعة ... تمر سريعا مثل لمعة بارق
وقد آذنت نفسي بتقويض رحلها[١] ... وأسرع في سوقي إلى الموت سائقي
وإني وإن أوغلت أو سرت هاربا ... من الموت في الآفاق فالموت لاحقي

ولابن حزم في الغزل والنسيب :

* إذا ما رأت عيناي لابس حمرة تقطع ... قلبي حسرة وتفطرا[٢]
غدا لدماء الناس باللحظ سافكا ... وضرج منها ثوبه فتعصفرا[٣]
* رأيت الحب أوله التصدي ... بعينك في أزاهير الخدود
فبينا أنت مغتبط مخلى ... إذا قد صرت في حلق القيود[٤]
كذب المدعي هوى اثنين حتما ... مثلما في الأصول كذب ماني[٥]
ليس في القلب موضع لحبيبين، ولا أحدث الأمور بثان[٦]
فكما العقل واحد ليس يهوى ... غير فرد مباعد أو مدان
هو في شرعة المودة ذو شك ... بعيد من صحة الإيمان
وكذا الدين واحد مستقيم؛ ... وكفور من عقده دينان[٧]
* يعيبونها عندي بشقرة لونها ... فقلت لهم: هذا الذي زانها عندي
يعيبون لون النور والتبر، ضلة ... لرأي جهول في الغواية ممتد
وهل عاب لون النرجس الغض عائب ... ولون النجوم الزاهرات على البعد؟

---

(١) آذن: اقترب. بتقويض: هدم. الرحل: متاع البيت، مسكن الإنسان. نفسي آذنت بتقويض رحلها: اقترب موتي
(٢) تفطر: تشقق.
(٣) ضرج: صبغ، تلوث. تعصفر: أصبح أصفر اللون (مائلا إلى الحمرة).
(٤) مخلى: بلا هم (بلا حب، لا يحب محبوبا).
(٥) مائي رئيس دين يقول بإلهين (إله الخير أو النور وإله الشر أوالظلام).
(٦) بثان = بعقل ثان. يقول نفر من قدماء الفلاسفة: إن الله ليس جسما وليس من الممكن أن يباشر خلق الأجسام بنفسه. من أجل ذلك صدر عنه عقل (هو الثاني بعده) وهذا العقل هو الذي يتولى خلق العالم.
(٧) عقده: إضماره في نفسه.

وأبعد خلق الله من كل حكمة ... مفضل جرم فاحم اللون مسود
به وصفت ألوان أهل جهنم ... ولبسة باك مثكل الأهل محتد[١]
ومذ لاحت الرايات سودا تيقنت ... نفوس الورى أن لا سبيل إلى الرشد[٢]
* متى تشتفي نفس أضر بها الوجد ... وتصقب دار قد طوى أهلها البعد؟[٣]
وعهدي بهند وهي جارة بيتنا ... وأقرب من هند لطالبها الهند
بلى، إن في قرب الديار لراحة ... كما يمسك الظمآن أن يدنو الورد[٤]
* وسائل لي عما لي من العمر ... وقد رأى الشيب في الفودين والعذر
أجبته: ساعة، لاشيء أحسبه ... عمرا سواه بحكم العقل والنظر
فقال لي: كيف ذا؟ بينه لي، فلقد ... أخبرتني أشنع الأنباء والخبر
فقلت: إن التي قلبي بها علق ... قبلتها قبلة يوما على خطر
فما أعد - وإن طالت سني - سوى ... تلك السويعة بالتحقيق من عمري
* أرى دارها في كل حين وساعة ... ولكن من في الدار عني مغيب
وهل نافعي قرب الديار، وأهلها ... على وصلهم مني رقيب مرقب

ولابن حزم في الأدب والحكمة:

* وصفوك لي، حتى إذا أبصرت ما ... وصفوا علمت بأنه هذيان
فالطبل جلد فارغ، وطنينه ... يرتاع منه ويفرق الإنسان[٥]
* ألح، فإن الماء يقدح في الصفا، ... إذا طال ما يأتي عليه ويذهب[٦]

---

(١) المثكل: الذي فقد أحد أهله. المحتد: الحاد (الذي يحزن على موت أهله فيترك التنعم في الملبس خاصة). في هذا البيت إشارة إلى أن لبس السواد كان مألوفا في الأندلس في الحزن على الميت - ويبدو أن هذا كان عادة نصارى الأندلس، أما المسلمون في الأندلس فكان لباسهم في الحداد البياض.

(٢) لاحت (ظهرت) الرايات سودا (كناية عن قيام دولة بني العباس). وابن حزم كان هواه الأمويين في المشرق وفي الأندلس.

(٣) الوجد: شدة الحب. تصقب: تقرب.

(٤) الورد: الشرب (الذهاب إلى الماء).

(٥) يغرق: يخاف.

(٦) قدح: ترك أثرا، حفر حفرة. الصفا: الصخر القاسي.

وكثر ولا تفشل، وقلل كثير ما فعلت، فماء البئر جم وينضب[١]
فلو يتغذى المرء بالسم قاته وقام له منه غذاء مجرب[٢]
سيكون الذي قضي سخط العبد أم رضي
فدع الهم، يا فتى كل هم سينقضي
إن كانت الأبدان نائية فنفوس أهل الظرف تأتلف
يا رب مفترقين قد جمعت قلبيهما الأقلام والصحف

قصيدة نقفور ملك الروم والرد عليها:

في الأدب العربي ثلاث قصائد تمثل جانبا من تاريخ الأدب ومن تاريخ الجدل ومن تاريخ الثقافة وتاريخ الفقه أيضا. وقد أحببت أن آتي من هذه القصائد الثلاث بمنتخبات، مائة وعشرين بيتا، تغرض علينا صورة من صور العصر الذي قيلت فيه، وهو عصر يمتد مائة سنة كاملة. ومع أني قد حذفت عددا كبيرا من الأبيات، حبا بالاختصار أو تحاشيا للألفاظ المسينة بلا فائدة، فإنه قد بقي ألفاظ دالة على اتجاه العصر في المواقف الدينية المختلفة.

والقصائد الثلاث ليست من النمط العالي في التعبير الأدبي، لأن الموضوع المعالج - جوانب من الجدل الديني - من موضوعات الدين والفلسفة لا من الموضوعات الوجدانية. ويبدو أن أكثر ما أقلق الشعراء الثلاثة كان تطلب القوافي لقصائدهم الطوال، فكثر عندهم في القوافي خاصة صيغ للمجموع غير مألوفة أو غير صحيحة، كما ترى أحيانا في الحواشي. وربما وجدنا مثل هذه الصيغ في ثنايا الأبيات أيضا.

وفي كثير من الأحيان تتخلل الأبيات فتفقد شيئاً من المنطق في تواليها - ومن الصعب أن يظهر هذا الخطأ في نماذج مختارة، ومع ذلك فقد أشرت إلى مكان واحد من ذلك في قصيدة أبي بكر القفال - ثم إن السرد المتوالي لعدد من الحقائق والآراء قد جعل البناء الشعري ضعيفاً.

---

(١) تفشل: تضعف. جم: كثير. ينضب: يجف.

(٢) قاته: عصمه من الجوع، غذاء.

١ـ قصيدة نقفور :

كان نقفور فوقاس قائدا قديرا موفقا حارب في المشرق والمغرب واستولى على جزيرة إقريطش (كريت) من أيدي المسلمين، وحارب سيف الدولة الحمداني واستولى على عدد من المدن في سوريا.

في هذه الأثناء كانت الملكة ثيوفانو قد كرهت زوجها الملك رومانوس الثاني (٩٥٩ـ ٩٦٣م) وأحبت القائد نقفور فقتلت زوجها بالسم في الأغلب، ثم تزوجت نقفور وساعدته على أن يتسنم عرش الروم باسم نقفور الثاني (٩٦٣ـ ٩٦٩م / ٣٥٢ـ ٣٦٠هـ).

وكانت أيام نقفور الثاني أيام اضطراب في القسطنطينية نفسها وفي الولايات التابعة لها أيضا. في هذه الفترة استرد سيف الدولة كل ما كان نقفور قد استولى عليه، ثم شرب نقفور بالكأس التي سقى بها غيره فدبرت ثيوفانو مقتله : ذبحه ابن أخته يوحنا جيمسكي، وكان فتى قويا جميلا في منتصف عشر الأربعين من العمر، ثم إن ثيوفانو اتخذت يوحنا زوجا جديدا، ثم مات يوحنا مقتولا بالسم، عام ٩٧٦م (٣٧٠هـ)[١].

وكان نقفور فوقاس كارها للإسلام والمسلمين سياسيا وحضاريا أيضا فأشار على بعضهم ـ وكان مسلما مرتدا، كما يبدو (راجع مثلاً البيت الرابع والثلاثين من القصيدة الثانية : قصيدة أبي بكر القفال).

وأرسل نقفور هذه القصيدة إلى الخليفة العباسي المطيع لله (٣٣٤ـ ٣٦٣هـ / ٩٤٦ـ ٩٧٤م). وفيما يلي الأبيات المختارة من هذه القصيدة :

من الملك الطهر المسيحي رسالة إلى قائم بالملك من آل هاشم[٢]

---

(١) الروم وصلاتهم بالعرب، تأليف أسد رستم، بيروت (دار المكشوف) ١٩٥٥- ١٩٥٦م. راجع (٢/ ٣٤) وما بعد.

(٢) قائم بالملك (خليفة). من آل هاشم (من بني العباسي).

أما سمعت أذناك ما أنا صانع؟ بلى، فعداك العجز عن فعل حازم
فإن تك عما قد تقلدت نائما[١] فإني عما همني غير نائم
ثغوركم لم يبق فيها، لوهنكم وضعفكم، إلا رسوم المعالم[٢]
فتحنا ثغور الأرمنية كلها بفتيان صدق كالليوث الضراغم
وأهل الرها لاذوا بنا وتحزموا بمنديل مولى جل عن وصف آدم[٣]
وإقريطش مالت إليها مراكبي على ظهر بحر مزبد متلاطم[٤]
فحزناهم أشرا، وسيقت نساؤهم ذوات الشعور المسبلات الفواحم[٥]
وكم ذات خدر حرة علوية منعمة الأطراف غرثى المعاصم[٦]
سبينا وسقنا خاضعات حواسرا بغير مهور، لا ولا حكم حاكم[٧]
وملنا إلى أرتاحكم وحريمها بمعجزة تحت العجاج السوالم[٨]

---

(١) تقلدت: حملت (من منصب الخلافة).

(٢) الشعر (منطقة الحدود) التي يخشى مجيء العدو منها. الوهن: الضعف. رسوم المعالم: أشكال الدولة ومظاهر الحكم.

(٣) الرها: بلدة في شمالي العراق والشام. لاذ: التجأ. في الأصل تحزموا (بالزاي)، ولا وجه له. اقرأ: تحرموا (بالراء): تمنع واطمأن (وأصبح حراما على الآخرين أن ينالوه بأذى). بمنديل مولى جل عن وصف آدم (يعتقد النصارى أن المسيح كان قد استعمل منديلا في أثناء محنته قبل أن يرفعه الله إليه. هذا المنديل كان عند أهل الرها، فلما حاصر نقفور المدينة استشفع الأهلون إليه بهذا المنديل). جل عن وصف آدم (عن صفات البشر) لاعتقاد النصارى في المسيح أنه فوق البشر.

(٤) إقريطش: جزيرة كريت، استولى عليها نقفور من يد المسلمين.

(٥) حاز الرجل شيئا: حصل عليه، استولى عليه. الشعور المسبلات (الطويلة). الفاحمة (السوداء).

(٦) ذات خدر: مصونة. علوية (بفتح ففتح) من نسل الإمام علي (شريفة). وفي الأصل علوية (بضم فسكون)، ولا وجه لها في المعنى ولا تستقيم في الوزن.

(٧) حواسر: كاشفات عن وجوههن. بغير مهور (بلا زواج شرعي) ولا حكم حاكم، قاضي: لم يفرق قاضي بينهن وبين أزواجهن الأولين فيعطيهن لأزواج جدد. يضاف إلى ذلك أن المسلمة لا يجوز أن يتزوجها غير مسلم.

(٨) أرتاح اسم قصر (قلعة). حريمها (نساؤها - ولا وجه هنا للتأنيث إلا إذا صرف الضمير إلى

فأهوت أعاليها وبدل رسمها ... من الإنس وحشا بعد بيض نواعم[١]
إذا صاح فيها البوم جاوبه الصدى ... وأسعده في النوح نوح الحمائم[٢]
أيا قاطني الرملات ـ ويحكموا ـ ارجعوا ... إلى أرض صنعاكم وأرض التهائم[٣]
ألا شمروا، يا آل حران ويلكم ... أتتكم جيوش الروم مثل الغمائم[٤]
فعودوا إلى أرض الحجاز أذلة ... وخلوا بلاد الروم أهل المكارم
سألقي نجيشي نحو بغداد سالما ... إلى باب طاق ثم كرخ القماقم[٥]
فأحرق أعلاها وأهدم سورها ... وأسبي ذراريها على رغم راغم
ومنها إلى شيراز والري، فاعلموا؛ ... خراسان قصدي بالسيوف الصوارم
فأسرع منها نحو مكة سائرا ... أجر جيوشا كالليالي السواجم[٦]
واتركها قفرا يبابا بلاقعا ... خلاء من الأهلين أرض المعالم[٧]
وأسري إلى القدس التي شرفت ... لنا عزيزا متينا ثابتا للدعائم
ملكنا عليكم حين جار قويكم ... وعاملكم بالمنكرات العظائم
قضاتكم باعواء جهارا، قضاءهم ... كبيع ابن يعقوب ببخس الدراهم[٨]

البلدة التي فيها تلك القلعة). العجاج: غبار الحرب.

(١) فأهوت (تهدمت). رسمها: مكان البناء (الذي كان يسكنه الناس). وحشا (خلاء من الناس). بيض (جمع بيضاء: امرأة جميلة). ناعمة: عائشة في رفاهية.

(٢) أسعده: ساعده، رافقه.

(٣) الرملات: البادية. صنعاء (عاصمة اليمن) كناية عن عرب الجنوب. وتهامة (شاطىء الحجاز) كناية عن عرب الشمال.

(٤) شمروا (ارحلوا، اهربوا)، يا آل حران (سكان شمالي العراق وشمالي شام). مثل الغمائم (السحاب): كثير.

(٥) باب الطاق: محلة في بغداد (في الرصافة، أو الجانب الشرقي من بغداد). الكرخ هي الجانب الغربي من بغداد. القمقام: السيد الواسع الخير، والعدد الكثير من الناس.

(٦) السواجم يقصد بها الشاعر جمع ساجمة أو مسجمة (العين إذا سال دمعها أو السحابة إذا هطل ماؤها) ولا وجه لذلك هنا، إلا إذا قصد الليالي الممطرة، وتكون أشد على الإنسان من الليالي التي فيها صحو.

(٧) القفر والييباب والبلقع والخلاء (خراب ولا سكان فيها).

(٨) ابن يعقوب هو يوسف. ببخس الدراهم (بمبلغ زهيد قليل).

شيوخكم بالزور طرا تشاهدوا، وبالبز والبرطيل في كل عالم[١]
سأفتح أرض الشرق طرا ومغربا وأنشر دين الصلب نشر العمائم[٢]
فعيسى علا فوق السموات عرشه يفوز الذي والاه يوم التخاصم[٣]
وصاحبكم بالترب أودى به الثرى فصار رفاتا بين تلك الرمائم[٤]
تناولتم أصحابه بعد موته بسب وقذف وانتهاك المحارم[٥]

ويبدو أن نفرا كثيرين من أهل المشرق قد حاولوا مناقضة هذه القصيدة فلم يتيسر لهم شيء من ذلك. واستطاع أبو بكر القفال أن ينظم مناقضة جيدة.

هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي[٦]، كان مولده سنة ٢٩١هـ (٩٠٣- ٩٠٤م) وكانت وفاته في ذي الحجة من سنة ٣٦٥ (آب - أغسطس ٩٧٦م). وكان أبو بكر القفال فقيها عارفا بالأصول والفروع ولغويا أديبا شاعرا، ولم يكن في بلده مثله في العلم بالمذهب الشافعي، كما كان له عدد من التأليف في أصول الفقه وفروعه.

وفيما يلي الأبيات المختارة من قصيدة القفال الشاشي :

أتاني مقال لأمري غير عالم بطرق مجاري القول عند التخاصم
تخرص ألقابا له جد كاذب وعدد آثارا له جد واهم[٧]

(١) الشيوخ هنا (من يتولى أمر الدين). طرا: جميعا. تشاهدوا (شهدوا) بالزور (بالباطل) وبالبز (ثياب الحرير) في كل عالم (في كل مجموع من الناس).
(٢) دين الصلب: الذي يؤمن أتباعه بصلب المسيح (النصرانية). نشر العمائم: كما تنشر العمامة إذا حلت (انتشارا واسعا).
(٣) يفوز (ينجو). الذي والاه (آمن به). يوم التخاصم (القيامة).
(٤) صاحبكم (محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم). الرفات (المتفتت من كل شيء). الرمة (بكسر الراء): الجثة البالية.
(٥) يشير إلى حروب الصحابة أيام الإمام علي.. القذف: اتهام الناس في أعراضهم. انتهاك المحارم: الاعتداء على حدود الله (على ما لا يجوز فعله).
(٦) الشاش مقاطعة في شمالي شرقي قارة آسية.
(٧) تخرص: كذب. تخرص ألقابا (ادعى القيام بأعمال عظيمة). جد كاذب (كثير الكذب).

وأفرط إرعادا بما لا يطيقه ... وأدلى ببرهان له غير لازم
تسمى بطهر - وهو أنجس مشرك - ... مدنسة أثوابه بالمداسم[١]
وقال: مسيحي. وليس كذاكم ... أخو قسوة لا يحتذي بالمراحم[٢]
وليس مسيحيا جهولا مثلث ... يقول لعيسى جل عن وصف آدم[٣]
وما الملك الطهر المسيحي غادرا ... ولا فاجرا ركانة للمظالم[٤]
تثبت - هداك الله - إن كنت طالبا ... لحق، فليس الخبط فعل المقاسم[٥]
ولا تتكبر بالذي أنت لم تنل ... كلابس ثوب الزور وسط المقاوم[٦]
تعدد أياما أتت لوقوعها ... سنون أتت من دهرنا المتقادم
سبقت بها دهرا، وأنت تعدها ... لنفسك لا ترضى بشرك المساهم[٧]
وما الفخر في ركض على أهل غرة ... وهل ذاك إلا من مخافة هازم؟[٨]
ومصيصة بالغدر قتلت أهلها ... وذلك في الأديان إحدى العظائم[٩]
ترى نحن لم نوقع بكم وبلادكم ... وقائع يثني ذكرها في المواسم[١٠]
مئين ثلاثا من سنين تتابعت ... ندوس الذرى من هامكم بالمناسم[١١]

---

(١) المداسم (يقصد جمع مدسم). مدسة (نجسة) أثوابه بالمداسم (بالدسم أو وسخ اللحم والسمن ونحوهما).
(٢) يدعي أنه مسيحي، وليس هو كذلك، إذ أنه قاس لا رحمة عنده (والنصرانية تأمر بالرحمة).
(٣) إعراب الشطر الأول لا يستقيم. المقصود: ليس مسيحيا ولكنه جاهل يقول في الله أنه ثلاثة ثم يدعي أن عيسى غير البشر (أي إله).
(٤) والملك المسيحي لا يكون غدارا أو (فاسقا منغمسا في المعاصي). يركن (يطمئن) إلى الظلم (يصبح الظلم عادة له).
(٥) الخبط: السير على غير هدى، المقاسم: قاسم فلان فلانا: أقسم له يمينا، شاركه في شيء.
(٦) تكثر: ادعى الإكثار من (المال أو غيره).
(٧) سبقت (حدثت قبلك، وأنت الآن تدعها لنفسك).
(٨) بشرك المساهم (بأن يشركك - بفتح الراء - فيها من ساهم أو اشترك فيها).
(٩) المصيصة بلدة قرب طرسوس (في أقصى الجنوب الشرقي من آسية الصغرى).
(١٠) وقائع: معارك. يثنى (على) ذكرها (تمدح لأنها كانت انتصارات). في المواسم (في الأماكن والأزمنة التي يجتمع فيها الناس).
(١١) الذرى: جمع ذروة أعلى الشيء. الهامة: الرأس. المنسم بفتح الميم وكسر السين خف البعير.

ألم نفتح الأقطار شرقا ومغربا ... فتوحا تناهت في جميع الأقالم؟[١]
فمنكم أخذنا كل ما قد أخذتم ... وأضعاف أضعاف له بالصماصم[٢]
طردناكم قهرا إلى أرض رومكم ... فطرتم من الساحات طرد النعائم[٣]
ولولا وصايا للنبي محمد ... بكم، لم تنالوا أمن تلك المجاثم[٤]
وعظمت من أمر النساء، وعندنا ... لكم ألف ألف من إماء وخادم[٥]
ولكن كرمنا إذ ظفرنا، وأنتم ... ظفرتم فكنتم قدوة للألائم[٦]
وقلت: ملكناكم بجور قضاتكم ... وبيعهم أحكامهم بالدراهم[٧]
وفي ذاك إقرار بصحة ديننا ... وأنا ظلمنا فابتلينا بظالم[٨]
وعددت بلدانا تريد افتتاحها ... وتلك أمان ساقها حلم حالم
وليس وليا للمسيح مثلت ... فيرجوه نقفور لمحو المآثم[٩]
وعيسى رسول الله مولود مريم ... غذته كما قد غذيت بالمطاعم[١٠]
وأما الذي فوق السموات عرشه ... فخالق عيسى وهو محيي الرمائم[١١]
وما يوسف النجار بعلا لمريم ... ـ كما زعمو أكذب به قول زاعم[١٢]

---

(١) تناهت (استقرت). الأقالم: الأقاليم.
(٢) يقصد صماصمة (جمع صمصام: سيف قاطع). والصماصم: جماعات الناس.
(٣) أرض الروم: آسية الصغرى، طرد النعائم (جمع نعامة): بسرعة شديدة (كما يتفق في صيد النعام).
(٤) المجثم: مكان وقوف الطير. لو لا أن محمد رسول الله أوصى (ألا تقاتل إلا من قاتلنا) لما تركناكم تعيشون بأمن في أوطانكم.
(٥) وعظمت (أكثرت من عدد النساء اللواتي أسرتموهن). الأمة: الفتاة الخادمة.
(٦) اللئيم تجمع على لئام وآلام (والشاعر جمعها على ألام).
(٧) الجور: الظلم
(٨) كان ذلك عقابا لنا، إذ ظلم حكامنا فوقع القصاص علينا.
(٩) الذي يعتقد بالتثليث لا يمكن أن يكون وليا (تابعا) للمسيح. من أجل ذلك لا يمكن أن يكون نقفور (وهو يقول بأن الله ثلاثة) داخلا في الذين يمكن أن ينالوا شفاعة لدى الله بوساطة المسيح.
(١٠) المسيح كان يأكل الطعام مثل أمه فلا يمكن أن يكون أكثر من إنسان.
(١١) الرمة (بكسر الراء): الجثة المتهرئة.
(١٢) بعل: زوج (بزعم النصارى أن يوسف النجار كان قد خطب مريم لنفسه ثم ولدت مريم عيسى قبل أن يتزوجا).

وأنجيلهم فيه بيان لقولنا ... وبشرى بآت بعد للرسل خاتم[١]
وسماه بارقليط يأتي بكشف ما ... أتاهم به من حمله غير كاتم[٢]
وإن كان قد مات النبي محمد ... فأسوة كل الأنبياء الأعاظم[٣]
وعيسى له في الموت وقت مؤجل ... يموت له، كالرشل من آل آدم[٤]
فمن مبلغ نقفور عني مقالتي ... جوابا لما أبداه من نظم ناظم؟
لئن كان بعض العرب طارت قلوبهم ... أو ارتد منهم حشوة كالبهائم[٥]
لقد أسلمت في الشرق هند وسندها ... وصين وأتراك الرجال الأعاجم[٦]
بتدبير منصور بن نوح وجنده ... وأشياخه أهل النهى والعزائم[٧]
جزى الله سيف الدولة الخير باقيا ... وأكرمه بالفاضلات الكرائم[٨]
وألبس منصور بن نوح سلامة ... تدوم له ما عاش أدوم دائم[٩]
هما أمنا الإسلام من كل هاضم ... وصانا بناء الدين عن كل هادم[١٠]
ومن مبلغ نقفور عني نصيحة ... بتقدمة قدام عض الأباهم[١١]

---

(١) وفي الإنجيل بشارة بأن (محمدا سيأتي بعد عيسى وسيكون خاتما للأنبياء، أي آخرهم، عليهم جميعا من الله الصلاة والسلام).
(٢) والإشارة إلى محمد رسول الله في الإنجيل بلفظ بارقليط (فارقليط).
(٣) مات النبي محمد كما مات جميع الأنبياء وكما يموت جميع الناس.
(٤) عيسى وحده سيموت، فيما بعد قبيل يوم القيامة.
(٥) طارت قلوبهم (خافوا). ارتد: رجع (عن الإسلام). حشوة (من جهال الناس).
(٦) الشطر الثاني لا يستقيم في المعنى. اقرأ: وصين وترك من رجال أعاجم.
(٧) منصور بن نوح: اسم لاثنين من ملوك الدولة السامانية: توفي الأول سنة ٣٦٦هـ، والثاني سنة ٣٨٩ هـ، وليس لهما ما يمكن الفخر به في هذا المجال. النهى: العقل.
(٨) سيف الدولة: أمير حلب، معروف بحروبه ضد الروم والدفاع عن البلدان الإسلامية، وفي عدد من غزواته لم ينتصر على الروم (وإن كان المتنبي قد جعل جميع غزوات سيف الدولة انتصارات).
(٩) مات أبو بكر القفال صاحب هذه القصيدة في آخر سنة ٣٦٥هـ (٩٧٦م) قبل موت منصور بن نوح الأول والثاني، ولذلك هو يدعو (لأحدهما أو لهما كليهما) بطول العمر.
(١٠) الهاضم: الهاجم، الظالم، الذي ينقص الناس حقهم.
(١١) بتقدمة (في فسحة من الوقت)، قدام (قبل) عض الأباهم (جميع إبهام بالكسر: الأصبع الغليظة: الخامسة في اليد اليمنى إلى اليسار...)، قبل الندم.

أتتك خراسان تجر خيولها مسومة مثل الجراد السوائم[١]
كهول وشبان حماة أحامس ميامن في الهيجاء غير مشائم[٢]
غزاة شروا أرواحهم من إلاههم بجناته ؛ والله أوفى مساوم[٣]
فإن تعرضوا فالحق أبلج واضح معالمه مشهورة كالمعالم[٤]
ونرجو بفضل الله فتحا معجلا ننال بقسطنطين ذات المحارم[٥]
هنالك ترى نقفور، والله قادر، ينادي عليه قائما في المقاسم[٦]
فيضحك منا سن جدلان باسم ويقرع منه سن خزيان نادم[٧]
وإن تسلموا فالسلم فيه سلامة وأهنأ عيش للفتى عيش سالم[٨]

وفي تاريخ الثقافة قرائن تدل على أن اللغة العربية كانت على شيء من الانتشار في الإمبراطورية الرومية (البيزنطية) بين الطبقة المثقفة على الأقل.

إن قصيدة أبي بكر القفال قد أرسلت إلى بلاط القسطنطينية، ثم اتفق أن عبد الملك بن محمد الشاعر من أهل المشرق غزا إلى بلاد الروم، في عام النفير، ثم اتفق أنه أمير وحمل إلى القسطنطينية. فلما وصل إليها وعرف أنه في الأسرى اجتمع عليه الأحبار (رجال الدين) يسألونه عن الشيخ (أبي بكر القفال) من هو؟ ومن أي بلد هو ثم

(١) مسومة (هنا): معدة، مهيأة. السوائم (جمع سائمة): البهيمة المرسلة إلى الرعي (المقصود: كثيرة تأكل كل شيء).
(٢) الأحامس: الأشداء في الحرب. ميامن: مباركون. الهيجاء: الحرب الأشائم: مشؤومون (لا ينجحون في عمل، ولا ينجح الذي يشركهم).
(٣) شرى: باع. باعوا أنفسهم في سبيل الله، والله وعدهم الجنة، وهو يفي بكل ما بعد.
(٤) أبلج: أبيض. معالمه: أقسامه، حدوده، مظاهره. مشهورة: معروفة. كالمعالم (مثل العلامات الموجودة على أطراف الطرقات لدلالة المسافرين).
(٥) قسطنطين (هنا): القسطنطينية. ذات المحارم (الحرمات): أماكن كثيرة مقدسة.
(٦) ينادى عليه: يباع بالمزاد العلني مع بقية الغنائم.
(٧) ترى نحن هذا المشهد فنضحك من الجذل (الفرح)، بينما هو في خزيه (ذلة) نادم على ما كان منه.
(٨) فإن تسلموا (تدخلوا في الإسلام) فالسلم فيه نجاة لكم. وأفضل أحوال العيش أن يكون الإنسان آمنا على نفسه.

يتعجبون من قصيدته ويقولون : ما علمنا أن في الإسلام رجلا مثله[١]. وهنالك قرينة جازمة تدل على انتشار اللغة العربية بين المثقفين من الروم، وهي أن الأدب البيزنطي (الرومي المتأخر ـ في القرن الرابع للهجرة والعاشر للميلاد) كان يتأثر بالأدب العربي، على ما ذكر مؤرخ الدولة البيزنطية لويس برهييه[٢].

أما الأبيات المختارة من قصيدة ابن حزم (وهو موضوع هذه الدراسة) فهي التي تلي :

من المحتمي لله رب العوالم ... ودين رسول الله من آل هاشم
محمد الهادي إلى الله بالتقى ... وبالرشد والإسلام أفضل قائم
إلى قائل بالإفك جهلا وضلة ... على النقفور المنبري في الأعاجم[٣]
دعوت إماما ليس من أمر آله ... بكفيه إلا كالرسوم الطواسم[٤]
دهته الدواهي في خلافته، كما ... دهت قبله الأملاك دهم الدهائم[٥]
ولا عجب من نكبة أو ملمة ... تصيب الكريم الحر وابن الأكارم[٦]
عسى عطفة لله في أهل دينه ... تجدد منهم دارساتهم المعالم
ألم ننتزع منكم بأيد وقوة ... جميع بلاد الشام ضربة لازم؟[٧]
ومصر وأرض القيروان بأسرها ... وأندلسا قسرا بضرب الجماجم؟
ألم تنتصف منكم، على ضعف حالها ... صقلية في بحرها المتلاطم[٨]

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه) ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م الجزء الثالث، ص ٢٠٥.

(٢) Louis Bre'hier, Le Monde Byzantin, vol 3 (La Civilisation Byzantine) 416-9, cf. 397, 398.

(٣) الإفك: الكذب. النقفور (كسر القاف والفاء مجازاة للفظ في اللغة اليونانية). المنبري: المتصدي والمبادر (للرد على الإسلام).

(٤) دعوت: ذكرت. الرسوم الطواسم: آثار الديار الممحوة.

(٥) دهته: أصابته. الداهية المصيبة. الأملاك: الملوك. دهم: سود.

(٦) الملمة: النازلة والمصيبة.

(٧) الأيد: القوة.

(٨) جزيرة صقلية فتحها الأغالبة (أمراء القيروان - تونس) وكانت من قبل للروم.

أحلت بقسطنطينية كل نكبة ... وسامتكم سوء العذاب الملازم
مشاهد تقديساتكم وبيوتها ... لنا وبأيدينا على رغم راغم[١]
أما بيت لحم والقمامة بعدها ... بأيدي رجال المسلمين الأعاظم[٢]
وكرسيكم في أرض اسكندرية ... وكرسيكم في القدس في أورشالم؟[٣]
فليس سوى كرسي رومة فيكم ... وكرسي قسطنطينية في المقادم
أليس يزيد حل وسط دياركم ... على باب قسطنطينية بالصوارم؟[٤]
ومسلمة قد داسها بعد ذاكم ... بجيش لهام كالليوث الضراغم[٥]
وأدى لهرون الرشيد مليككم ... أتاوة مغلوب وجزية غارم[٦]
بأبناء حمدان وكافور صلتم ... أراذل أنجاس قصار المعاصم[٧]
دعي وحجام أتوكم فتهتم ... وما قدر مصاص دماء المحاجم؟[٨]
ولكن سلوا عنا هرقلا ومن خلا ... لكم من ملوك مكرمين قماقم[٩]

---

(١) و (٢) كانت طوائف النصارى قد اختلفت منذ زمن بعيد على من يتولى منهم حراسة أماكنهم المقدسة في فلسطين، ثم اتفقوا على أن يكون ذلك للمسلمين لا لطائفة منهم. القمامة: كنيسة القيامة وهم يعتقدون أن فيها قبر المسيح.

(٣) الكرسي: العاصمة الدينية (مركز البطرك). الشطر الأول غير مستقيم. اقرأ: وكرسيكم في الإسكندرية ملكنا.

(٤) يزيد بن معاوية كان قد حاصر القسطنطينية.

(٥) مسلمة بن عبد الملك من كبار القادة الأمويين ولكن لم يتول الخلافة (مثل إخوته الوليد وهشام مثلا) لأن أمه كانت أمة (جارية)، ولكن الغزوات إلى بلاد الروم كلها كانت بقيادته. يتول لهام (بضم اللام). جيش عظيم (كثر العدد).

(٦) الملكة إيرينة (٧٩٧- ٨٠٢م) والملك نقفور فوقاس (٨٠٢- ٨١١م) نفسه دفعا جزيرة لهرون الرشيد (١٩٣هـ / ٨٠٩م).

(٧) حمدان قرمط (قتل ٢٩٣هـ) من الباطنية أعداء الإسلام، ومثله كافور الحجام (ولم أر له ذكرا فيما بين يدي من الكتب) من ذوي الحركات الهدامة. المعصم: مكان السوار من اليد. قصار المعاصم (عاجزون عن عمل الخير).

(٨) حمدان كان يدعي نسبا إلى آل البيت. الحجام: الحلاق الذي يستخرج الدم من الجسم بأقداح الهواء.

(٩) هرقل (٦١٠- ٦٤١م) ملك الروم الذي حاربه العرب وأخرجوه من بلاد الشام. القماقم: جمع قمقم (بضم القافين): إناء من نحاس طويل العنق ضيق الفم. ويقصد الشاعر بها جمع قمقام بفتح) السيد.

يخبركم عنا المتوج منكم وقيصركم عن سبينا كل آيم[١]
وعما فتحنا من منيع بلادكم وعما أقمنا فيكم من مسالم[٢]
ومن دون بغداد سيوف حديدة ميسرة للحرب من آل هاشم
ودون دمشق كل جيش كأنه سحائب طير تنتحي بالقوادم[٣]
ومن دون بيت الله مكة والتي حباها بمجد للثريا ملازم[٤]
دفاع من الرحمن عنها بحقها فما هو عما كر طرف برائم[٥]
رويدا، فوعد الله بالصدق وارد بتخريع أهل الكفر طعم العلاقم[٦]
سنفتح قسطنطينية وذواتها ونجعلكم قوت النسور القشاعم[٧]
ونملك أقصى أرضكم وبلادكم ونلزمكم ذل الجزى والمغارم[٨]
ونفتح أرض الصين والهند عنوة بجيش بأرض الترك والخزر حاطم[٩]
مواعيد للرحمن فينا صحيحة وليس كأمثال العقول السقائم[١٠]
إلى أن يرى الإسلام قد عم حكمه جميع البلاد بالجيوش الصوارم
تدينون، تضلالا بصلب إلهكم بأيدي يهود أرذلين ألائم
إلى ملة الإسلام توحيد ربنا! فما دين ذي دين لنا بمقاوم[١١]

---

(١) الآيم: اسم فاعل من آم الرجل أو المرأة (بقيا بلا زوج) سبينا النساء بعد مقتل رجالهن في حربنا.
(٢) المسالم (هنا) المعاهد (الذي لا يحارب المسلمين).
(٣) تنتحي - (تميل) - وفي الأصل تنتجي (بالجيم) ولا وجه لها هنا بالقوادم: الريش الكبار في جناح الطير (بالجوانح).
(٤) حباها: أعطاها. مجد ملازم للثريا: باق بقاء الثريا (خالد).
(٥) كر طرف (بفتح الطاء): البصر. وفي الأصل: طرف (بكسر الطاء: الحصان) ولا وجه له. برائم (يقصد: مائل: غافل).
(٦) العلقم: المر.
(٧) القشعم من النسور: الذكر منها العظيم، وذواتها (وما يتبعها).
(٨) الجزى جمع جزية: الغرامة. والمغرم: الخسارة.
(٩) حاطم: محطم، كاسر، هازم. الخزر (بفتح ففتح أو بالضم): قوم من العجم.
(١٠) سقائم جمع سقيم: ضعيف.
(١١) إلى ملة الإسلام... (هذا البيت تابع في الأصل للذي فوقه، ولكن الصلة بينهما ضعيفة، إلا أن يكون هذا البيت للابتداء: أدعوك إلى ملة الإسلام.

وصدق رسالات الذي جاء بالهدى محمد الآتي برفع المظالم
وأذعنت الأملاك طوعا لدينه ببرهان صدق ظاهر في المواسم[١]
فلم تمتهنه قط هوة آسر ولا مكنت من جسمه كف لاطم[٢]
كما يفتري، زورا وإفكا وضلة على وجه عيسى، منكم كل آثم[٣]
على أنكم قد قلتم هو ربكم فيا لضلال في الحمامة جاثم
أيلطم وجه الرب؟ تبا لجهلكم لقد فقتم في جهلكم كل ظالم
وكم آية أبدى النبي محمد وكم علم أبداه للشرك حاطم[٤]
وجاء بما تقضي العقول بصدقه ولا كدعاو غير ذات قوائم[٥]

(١) أذعن: خضع. ظاهر: واضح، غالب، مقنع. الموسم: المكان والزمان يجتمع فيه الناس.
(٢) تمتهنه: تحتقره. هوة (حفرة): قبر. آسر: الذي يقبض على الأسير أو المجرم.
(٣) افترى: اختلق الكلام. الإفك: الكذب. ضلة: ضلال، خطأ. كل فاعل يفتري.
(٤) آية: علامة، معجزة. علم: راية. أبدى: أظهر، رفع. حاطم: كاسر، هازم.
(٥) . . . وليس مثل دعاوى الآخرين التي لا تثبت على الاختبار.

ابن حزم المؤرخ

لابن حزم عدد من الكتب المبسوطة أو الموجزة في أوجه من موضوع التاريخ. له جمهرة أنساب العرب ـ جوامع السيرة[١] (في سيرة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) ـ حجة الوداع ـ أسماء الصحابة والرواة ـ أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم ـ الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها ـ الكلام في الإمامة والمفاضلة بين الصحابة[٢] ـ جمل فتوح الإسلام بعد رسول الله ـ أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم (مرتبة أسماؤهم) على كثرة الفتيا ـ رسالة في فضل أهل الأندلس (موجودة في نفح الطيب بتحقيق إحسان عباس ٣/ ١٥٦ـ ١٧٩).

وابن حزم في جميع هذه الكتب راوية يجمع الأخبار في سلك يوافق مذهبه الظاهري من إثبات الفضل لأفراد الناس الذين وافقت حياتهم ما نص عليه الدين ووافقت أعمالهم ما كان عليه السلف. وليس في هذه الآثار التاريخية تعانق القصص ولا منطق البحث، وإن كان فيها كلها ثورة من الحقائق والأحداث معروفة في الكتب الموجودة بأيدينا أو كانت موجودة في مصادر ضاعت بعد ابن حزم. وابن حزم في كل ذلك يتحرى الأمانة في النقل والدقة في العرض والصدق في إيجاز المغزى من تلك الأحداث. ومغزى كل ما يورده ابن حزم تفضيل ما وافق الدين وحث الناس على التمسك بالخلق النبيل، طاعة لأوامر الله واقتداء بسيرة رسول الله وتقليدا لأصحاب

(١) السيرة: السنة (بضم السين) والطريقة. والسيرة (الطريقة): حياة فرد من الناس. والسيرة النبوية: تاريخ حياة الرسول، وقد أدخل فيها الغزوات (راجع المعجم الوسيط ٤٧٠).

(٢) (راجع الملل والنحل ٤: ٤٧- ١٧٨)

رسول الله في مفردات الأعمال التي كانت خاصة بهم وبمكانهم وزمانهم.

● وأوسع هذه الكتب في التاريخ **جمهرة أنساب العرب** (بتحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار المعارف بمصر، ١٣٨٢هـ / ١٩٧٢م، ٥١٢ صفحة، ما عدا الفهارس).

هذا الكتاب أوسع كتب **الأنساب**؛ فيه ذكر الرجال من أصحاب رسول الله وذكر آل رسول الله وذراريهم وذكر الخلفاء وأبنائهم وذكر الوجوه من أصحاب السلطان (أهل الدول) والولاة وذكر نسل هؤلاء جميعا. وإذا كان ما ذكره ابن حزم من أنساب العرب في هذا الكتاب مجموعا من مصادر عربية موجودة أو مفقودة، فإن أنساب البربر عنده أصل لا نعرفه في مصدر آخر. وعلى ابن حزم اعتمد ابن خلدون في تاريخه المشهور. ومثل ذلك يمكن القول في نسب آل قسي[1] الإسبان. وقد رأى ابن حزم أن من تمام الفائدة في كتابة هذا أن يوجز أنساب بني إسرائيل وأنساب ملوك الفرس لصلة ذلك كله بتاريخ الإسلام.

وهذا الكتاب، بعد، ليس سردا مجردا لأسماء الرجال في سلاسل أنسابهم، ولكنه أيضا يستطرد بين الحين والحين إلى فوائد تاريخية وأدبية وسياسة تتعلق بنفر من أولئك الرجال أو بدولهم أو بأحوالهم العامة والخاصة. ويحرص ابن حزم على أن يشير إلى القبائل العربية التي انتقلت إلى الأندلس وأن يربط بينها وبين أصولها في جزيرة العرب مع الإشارة إلى مساكنها الجديدة وإلى أحوالها في المغرب والأندلس.

ويعقد ابن حزم فصلا قصيرا للمفاضلة بين عدنان (عرب الشمال) وقحطان

(١) قال ابن حزم (جمهرة أنساب العرب، ص ٥٠٢): كان قسي قومس (كونت، وال على مقاطعة) الثغر (في الحدود الشمالية من إسبانية) في أيام القوط (حكام إسبانية قبل الفتح الإسلامي). فلما افتتح المسلمون الأندلس جاء قسي هذا إلى دمشق وأسلم على يد الوليد بن عبد الملك، فكان ـ من أجل ذلك ـ من موالي الأمويين. لذلك كان بني قسي، في أول أمرهم، إذا وقعت العصبية (النزاع، القتال) بين المضرية (عرب الشمال) واليمانية (عرب الجنوب) يكونون في جملة المضرية (من أنصار المضرية).

(عرب الجنوب)، فيرى أن قحطان قام منها ملوك على بقاع محدودة من الأرض وفي أزمنة محدودة أيضا، بينما الملوك من عدنان كانت ولايتهم أوسع وأطول أعمارا. ثم يقول:

وأما الفخر بالدين فللأنصار والمهاجرين من قريش، يفوقونهم (أي يفوقون عرب الجنوب من قحطان). والكل راجع (في الدين) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو مضري (من بني عدنان عرب الشمال) فسقط فخر كل ذي عند الفخر برسول الله صلى الله عليه وسلم، وسقط فخر كل ملك عند الفخر بملك الخلفاء بعد (رسول الله) عليه السلام.

وافتخار بني عدنان بقريش كفخر اليمانيين بالتبابعة (ملوك اليمن، من قبل) وبالأنصار (من بعد، فالأنصار أهل المدينة من الأوس والخزرج يرجعون بأنسابهم إلى قحطان)، ولا فرق (أي أن كون الأنصار من اليمن، عرب الجنوب، لا يجعل لهم فضلا كبيرا)، بل (إذا) قبائل عدنان أقرب أخوة إلى قريش (في الملك وفي الدين معا) من قبائل اليمن إلى الأنصار (من جهة الدين) وإلى التبابعة (من جهة الملك). فلم يبق (العرب اليمن) إلا أن يسقطوا فخر الملك والدين (الخاصين بهما)؛ إذ عمودهما (عمودا الملك والدين) في عدنان، ثم يقتصروا (أي عرب الجنوب) على فخر الجاهلية فقط من الشجاعة والسخاء والحكمة، وعلى الرياسة (في قومهم) والأيام (المعارك) المشهورة (عندهم)، ولا مزيد (لهم فوق ذلك)[١].

● **جوامع السيرة**: كما يدل اسمها، موجز لسيرة محمد رسول الله من استقصاء نسبه إلى وفاته في مائتين وست وستين صفحة[٢].

يتكلم ابن حزم في هذا الكتاب، بإيجاز يشبه التعداد في السرد، على أشياء منها:

---

(١) (جمهرة أنساب العرب ٤٨٧- ٤٨٨).

(٢) جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم (تحقيق إحسان عناس وناصر الدين الأسد) دار المعارف بمصر (تراث الإسلام، رقم ٢) _ بلا تاريخ. ص ١ وما بعد (من متن الكتاب).

نسب الرسول ـ مولده ـ أعلام نبوته (العلامات الدالة على صحة نبوته: القرآن الكريم، بطلان الكهانة بعد مبعثه، الإنذار بالغيب، البركة فيما كان يقسمه للناس من طعام وشراب، إلخ) ـ أمراؤه (الولاة الذين بعثهم إلى الأقطار)، نساؤه أولاده، أخلاقه، جمل من التاريخ (الأحداث التي اتفقت في أيامه) ـ الإسراء والمعراج[١] ـ لقاؤه بأهل المدينة (الذين أصبحوا الأنصار فيما بعد) ـ غزواته ـ حجة الوداع، وفاته (وأحداث متفرقة بين ذلك). ويوجز ابن حزم أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول[٢]:

ـ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم على خلق عظيم ـ كما وصفه ربه[٣] ـ: أحلم الناس وأشجع الناس وأعدل الناس وأعف الناس، لم تمس قط يده امرأة لا يملك رقها أو عصمة نكاحها أو تكون ذات محرم منه[٤]. وكان أسخى الناس لا يثبت عنده درهم ولا دينار (إذ كان يتصدق بكل ما فضل عن حاجته). وكان لا يأخذ مما آتاه الله[٥] تعالى إلا قوت عامه فقط من أيسر ما يجد من الشعير والتمر. (وكذلك كان) أشد الناس حياء، و(كان) لايغضب لنفسه و(لكن) يغضب لربه[٦]، وينفذ الحق ولو عاد ذلك بالضرر على أصحابه: عرض عليه الانتصار بالمشركين ـ وهو في قلة وحاجة إلى إنسان واحد يزيده في عدد من معه ـ فأبى

---

(١) الإسراء: انتقال رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ليلا من مكة إلى بيت المقدس ورجوعه إلى مكة. والمعراج (العروج: الارتقاء) برسول الله في أثناء تلك الليلة نفسها إلى السماء. وقد اختلف الفقهاء في الإسراء: أبالروح كان أم بالروح والجسم؟ قال شوقي:

يتساءلون - وأنت أطهر هيكل - بالروح أم بالهيكل الإسراء؟

بهما سريت مطهرين كليهما: نور وروحانية وبهاء

(٢) (جوامع السيرة ص ٤٠ وما بعد).

(٣) في القرآن الكريم: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم: ٤) (بضم فضم).

(٤) المحرم للمرأة المسلمة: من لايجوز لها الزواج به (الأب والابن والأخ وابن الأخ وابن الأخت، والجد والحفيدة). والزوج بطبيعة الحال محرم للمرأة. ومحرم الرجل من يقابل هؤلاء الذكور من الإناث.

(٥) مما آتاه الله (من الحق: من حقه في الخمس من الغنائم).

(٦) غضب لنفسه (إذا أساء أحد إليه شخصيا) وغضب لربه (إذا اعتدى أحد على حد من حدود الله).

وقال: «**إنا لا نستنصر بمشرك**».

و(كان) يمشي وحده بين أعدائه بلا حارس (كما كان) أشد الناس تواضعا، (ثم) لا يهوله شيء من أمور الدنيا، و(كذلك) كان يمزح ولا يقول إلا حقا. ويضحك من غير قهقهة، ويرى اللعب المباح فلا ينكره، وترفع الأصوات عليه فيصبر. وهو صلى الله عليه وسلم أمي لا يقرأ ولا يكتب، ونشأ في بلاد الجهل والصحارى، في بلد قفر وذي رعية غنم، و(قد) رباه الله تعالى محفوفا باللطف، يتيما لا أب له ولا أم، فعلمه الله جميع محاسن الأخلاق والطرق الحميدة، وأوحى إليه (الله) جل وعلا أخبار الأولين والآخرين وما فيه الفوز والنجاة في الآخرة، والغبطة والخلاص في الدنيا...

ـ كتاب **حجة الوداع** (علق عليه وقدمه الكتور ممدوح حقي ـ دار اليقظة العربية ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٩٦٦م) كتاب واسع أيضا يقع في ثلاثمائة وخمس وثلاثين صفحة:

كانت غاية ابن حزم من هذا الكتاب أن يكون (بخياله) مع الرسول صلى الله عليه وسلم في حجته هذه، حجة الوداع، منذ خروجه من المدينة إلى رجوعه إليها وأن يمر معه على جميع المناسك وأن يصف جميع الأحوال التي أحاطت بالرسول في أثناء تلك الحجة ويصف جميع أحوال الذين كانوا معه من نسائه وأصحابه. وقد حرص ابن حزم على أن يجمع كل الأحاديث التي وردت في جميع وجوه هذه الحجة ثم يسردها ـ بعد أن يحقق أسانيدها وينفي ما ظنه نفر من الرواة من التعارض في متونها [١] ـ سردا تاريخيا منطقيا. كان يريد أن ندرك نحن كل خطوة قام بها الرسول وكل عمل قام به بالتفصيل الأوفى. فهو يقول مثلاً (ص ٩٧):

... فأقام رسول الله بمكة محرما، من أجل هديه[٢]، يوم الأحد المذكور والاثنين

(١) التعارض في متونها: التناقض (الخلاف) في نصوصها الأصلية (لا في شروحها).

والثلاثاء والأربعاء وليلة الخميس. ثم نهض النبي ضحوة يوم الخميس، وهو يوم منى، وهو يوم التروية[١]، مع الناس إلى منى. وفي ذلك الوقت أحرم بالحج من الأبطح[٢] كل من كان (قد) أحل من أصحابه، فأحرموا في نهوضهم من منى في اليوم المذكور. فصلى (النبي عليه السلام) بمنى الظهر من يوم الخميس المذكور، وبات بها ليلة، (ثم) صلى بها الصبح من يوم الجمعة، ثم نهض بعد طلوع الشمس من يوم الجمعة المذكور إلى عرفة[٣]، بعد أن أمر أن تضرب له قبة من شعر بنمرة[٤]، فأتى عرفة فوجدها قد ضربت فنزل (فيها).

أما أسماء الصحابة الرواة وما لكل واحد منهم من العدد[٥] فهي في الحقيقة رسالة تشبه أن تكون جدولا بأسماء الصحابة الذين رووا من أحاديث رسول الله، وهذا الجدول مرتب على عدد الأحاديث التي رواها كل واحد من أولئك الصحابة، يبدأ بأبي هريرة الذي روى عن الرسول خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثا ثم تتدرك فيه الأسماء هبوطا إلى من روى ألفي حديث فألف حديث فمئات من الأحاديث فعشرات منها فإلى من روى أقل من عشرة، ثم ينتهي هذا الجدول بأسماء نحو أربعمائة وخمسين من الصحابة (رجالا ونساء) روى كل واحد منهم حديثا واحدا.

---

(١) محرما من أجل هديه: الإحرام الاتشاح بثوب غير مخيط بنية القيام بمناسك الحج. الهدي: الأضحية (بضم الهمزة) التي يقدمها الحاج (بتشديد الجيم) في الحج، ولا يجوز له أن يحل (يخرج من الإحرام) قبل أن يذبح هديه.

(٢) منى (بكسر الميم وفتح النون بلا تنوين؛ وقد تنون): بليدة إلى شرق مكة على الطريق إلى جبل عرفات. ويستحب للحاج أن يقتضي وقتا في منى لأن رسول الله فعل ذلك. ويوم منى يقال له يوم التروية (كانوا يرتوون فيه من الماء: يحملونه معهم في الذهاب إلى عرفات). وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قبل يوم الوقوف بعرفات.

(٣) الأبطح: المنخفض في قلب مكة. أحرموا: وضعوا على أبدانهم ثوب الإحرام (استعدادا للقيام بمناسك الحج)..

(٤) عرفة وعرفات: جبل (أو هضبة) يقف عليها الحجاج وهو أحد مناسك الحج الأساسية.

(٥) نمرة: علم في عرفة.

(٦) (جوامع السيرة، ص ٣٧٥- ٣١٥).

قال ابن حزم في مطلع هذه الرسالة :

هذا باب من ذكر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة - رضوان الله عليهم - حديثا فما فوقه، ممن نقل الحديث عنهم، على مراتبهم في ذلك: أصحاب الألوف وما زاد منهم، ثم أصحاب الألفين وما زاد، ثم أصحاب المئين وشيء، ثم أصحاب المئتين وشيء، ثم أصحاب المائة وشيء، ثم أصحاب العشرات وشيء، ثم أصحاب العشرين، ثم أصحاب التسعة عشر، ثم أصحاب الثمانية عشر، ثم أصحاب السبعة عشر، ثم كذلك نقص واحد واحد إلى أصحاب الأفراد.

ويبلغ عدد الصحابة الذين رووا الأحاديث عن رسول الله بحسب الجدول الوارد في رسالة ابن حزم هذه ستمائة واثني عشر.

● ورسالة **الإمانة والمفاضلة بين الصحابة**[١] أقرب إلى أن تكون في أصول الفقه والجدل منها في التاريخ. ولكنها تتعلق بالتاريخ من ناحيتين: من النظر إلى المشاهد في الاجتماع الإنساني (كما يقول ابن خلدون في فلسفة التاريخ) ثم لما فيها من النظرة السياسية.

إن جميع المسلمين - ما عدا النجدات[٢] من الخوارج - يرون أن الإمامة (الخلافة، السلطة السياسية) واجبة، وأنه يجب على المسلمين أن ينقادوا إلى إمام عادل يقيم فيهم أحكام الله. أما النجدات فقالوا: على الناس أن يتعاطوا العدل فيما بينهم ثم لا عليهم أن يكون عليهم إمام (حاكم). والمقصود بأمير المؤمنين

(١) (الملل والنحل ٨٧/ ٤- ١٧٦).

(٢) النجدات من الخوارج، فارقوا نافع بن الأزرق (من أهل البصرة، قتل في معركة سنة ٦٥هـ/ ٦٨٤م). كان نافع متطرفا متشددا يرى قتل مخالفيه مع نسائهم وأطفالهم ويرى قتل القعدة: الذين لا يرون قتال مخالفيهم. ثم إنهم ساروا إلى اليمامة ولحقوا بنجدة ابن عامر - وكان من أتباع نافع بن أزرق - قتل في غير معركة سنة ٦٩هـ (٦٨٨م).

عند ابن حزم (الملل والنحل ٤/ ٩٠) الرجل القرشي[١] المتولي لأمور جميع المسلمين، فإذا خالفه جماعة فله أن يقاتلهم.

وابن حزم يريد أن يفاضل بين الصحابة توصلا إلى أصحاب الحق في الخلافة عمومًا (من حيث اسيحقاقهم للخلافة) وخصوصًا (من حيث تقدم بعضهم على بعض في توليها). ثم إن الخلاف نشأ عند النظر في إمامة علي بن أبي طالب من وجهين:

- أكان علي أحق أن يأتي إلى الخلافة قبل أبي بكر وعمر وعثمان؟

- من أين استمد علي حقه في الخلافة: أمن قرابته لرسول الله أم من متابعة المسلمين له؟

وابن حزم الذي يأخذ بقول الصحابة وعملهم يرى أن الحق في الخلافة كان لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي، لأن المسلمين قدموا هؤلاء الأربعة للخلافة بهذا الترتيب، لا لأن الرسول كان قد أوصى لأحدهم بها أو لأن لأحدهم حقا طبيعيا فيها. وابن حزم يعتقد أن الرسول لم ينص على خلافة علي بعده بدليل تاريخي مشاهد في الواقع، فقد قال (٤/ ٩٧): ولا يأن يظن بعلي رضي الله عنه، أنه أمسك عن ذكر (ذلك) النص عليه خوف الموت[٢]، وهو الأسد شجاعة قد عرض نفسه للموت بين يدي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مرات ثم يوم الجمل وصفين. فما الذي جبنه بين هاتين الحالتين؟ وما الذي ألف بين بصائر الناس على كتمان حق علي ومنعه ما هو أحق به مذ مات رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى أن مات عثمان رضي الله عنه[٣]؟ ثم ما الذي جلى بصائرهم في عونه إذ دعا إلى نفسه فقامت طوائف من المسلمين عظيمة وبذلوا دماءهم دونه ورأوه حينئذ صاحب الأمر وأحق ممن نازعه (أي معاوية)؟

---

(١) وذلك لما روي عن رسول الله من قوله الأئمة من قريش. روى أحمد بن حنبل هذا الحديث في مسنده باللفظ التالي(٣/ ١٢٩، ١٨٣؛ ٤/ ٤٢١): الأئمة من قريش، إن لهم عليكم حقا ولكن عليهم حقا مثل ذلك.

(٢) خوف الموت (خوف أن يقتله مخالفوه).

(٣) مدة خمس وعشرين سنة، من ١١ إلى ٣٦للهجرة (٧٣٢- ٦٥٦م).

ويرى ابن حزم أن جميع أهل القبلة - إلا الرافضة -[١] لا يجيزون إمامة امرأة ولا إمامة صبي لم يبلغ (الحلم)، أما الرافضة فإنهم يجيزون إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أمه. وهذا عند ابن حزم خطأ، لأن الإمام مخاطب (مسؤول عن إقامة الدين)، أما الطفل الذي لم يبلغ الحلم (وأما الجنين في بطن أمه) فإنهما لا يمكن أن يعهد إليهما بإقامة الحق والعدل بين الناس (ص١١٠).

وأفضل الناس كلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم (الملل والنحل ١١٢ : ٤) الأنبياء ثم نساء رسول الله ثم أبو بكر. ولا خلاف بين أحد من المسلمين في أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، أفضل الأمم، لقول الله عزوجل : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران ١١٠).

وكذلك يرى ابن حزم أن تقدم بعض الصحابة على بعض في الفضل إنما هو لقربهم من رسول الله في تولي الخلافة : إن أبا بكر الملل والنحل (٤ : ١٤٧) أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان. ثم قال:

واختلف الناس فيمن (أيهما) أفضل : أعثمان أم علي، رضي الله عنهما. فيقول ابن حزم: إن عثمان أفضل من علي، والله أعلم، لأن فضائلهما تتقاوم[٢] في الأكثر: كان عثمان أقرأ (أكثر قراءة للقرآن)، وكان علي أكثر فتيا (في الأحكام) و(أكثر) رواية (للحديث). ولعلي عظيمة في الجهاد بنفسه، ولعثمان مثل

(١) الروافض: فرق كثيرة من الشيعة يعمهم صفتان: رفضهم خلافة أبي بكر وعمر مع تكفيرهم من لم يرفضها، ثم وعد الإمام علي وأبنائه بالنصرة وتخليهم عنهم في اللحظة الأخيرة (راجع الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي- طبعة عزت العطار، القاهرة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، ص٢١ وما يليها). أما الاسم رافضة فحدث لما سأل أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (قتل ١٢١هـ) عن أبي بكر وعمر، فقال: لا أقول فيهما إلا خيرا، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيرا. وإنما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدي الحسين وأغاروا على المدينة يوم الحرة... ففارقوه (تركوه وتركوا اتباعه) عندئذ قال لهم: رفضتموني. ومن ذلك اليوم سموا رافضة (الفرق بين الفرق ٢٥).

(٢) فضائلهما تتقاوم: يقوم بعضها لبعض (يقابل بعضها بعضا) - لعثمان ولعلي فضائل يمكن أن تكون متوازنة أو قريبا بعضها من بعض.

ذلك بماله... ثم كانت لعثمان فتوحات في الإسلام عظيمة لم تكن لعلي[1].. والذي صح من فضائل علي فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه نبي بعدي**».

ولابن حزم في أمر قتال علي ومعاوية ـ أو قتال علي لمعاوية ـ رأي سياسي، قال (الملل والنحل ٤/ ١٥٩ـ ١٦٠): ومعاوية... لم يقاتله علي رضي الله عنه لامتناعه من بيعته.. لكن قاتله لامتناعه من إنفاذ أوامره في جميع أرض الشام. وهو (أي علي) الإمام الواجبة طاعته. وابن حزم يصدر هنا عن رأي سياسي بحت، وذلك أنه لا يشترط أن يكون الإمام أفضل المسلمين لأن الحكم في ذلك صعب يقارب المستحيل، ولا أن يبايع الإمام جميع أهل الرأي في الأمة في كل مكان من بلاد الدولة، فذلك متعذر (الملل والنحل: ٤/ ١٦٣، راجع ١٦٥ع، ١٦٧ـ ١٦٨). ورأى ابن حزم أن الخليفة المبايع لا يجوز أن ينازع ما دام صالحا. وعلي كان قد بويع، وهو رجل صالح في نفسه وصالح للخلافة. فعصيان معاوية له مبرر لقتال علي إياه. قال ابن حزم (الملل والنحل ٤/ ١٧٠ـ ١٧١): فإن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه (ثم) وثب رجل يصلح للإمامة فبايعه (رجل) واحد فأكثر ثم قام (رجل) آخر ينازعه، ولو بطرفة عين بعده، فالحق حق الأول. وسواء كان الثاني أفضل منه أو مثله أو دونه... و(لكن) لو قام اثنان فصاعدا (ثلاثة أو أربعة أو أكثر) معا، في وقت واحد، ويئس من معرفة أيهما (أو أيهم) سبقت بيعته، نظر أفضلهما وأسوسهما (أو أفضلهم وأسوسهم) فالحق له، ووجب نزع الآخر (أو الآخرين من الخلافة)... ومن البر تقليد الأسوس (الأحسن سياسة، وتقديمة للخلافة). فإن استوى (اثنان من المتنازعين على الخلافة في الفضل) قدم الأسوس ـ نعم، وإن كان أقل فضلا ـ إذا كان مؤديا للفرائض والسنن مجتنبا للكبائر مستترا بالصغائر، لأن الغرض من الإمامة حس السياسة والقوة على القيام بالأمور. فإن استويا في الفضل والسياسة أقرع بينهما أو نظر في غيرهما (تلافيا للنزاع بينهما أو بين مناصريهما). والله عز وجل، لا يضيق على عباده (مثل) هذا الضيق ولا يوقفهم على (مثل) هذا الحرج.

(١) كان في خلافة عثمان فتوح إسلامية لم يكن مثلها في خلافة علي.

● وأما **رسالة الفتيا** أو باب في تسمية من روي عنهم من أصحاب رسول الله صلى عليه وسلم على مراتبهم في كثرة الفتيا فقط، وفيمن بعدهم إلى زماننا هذا[١] على مراتبهم في كثرة الفتيا فقط، وكيف تيسر فيمن تقاربت فتياهم، رضوان الله عليهم (جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، ص ٣١٩ـ ٣٣٥) فيرد فيها أسماء أربعمائة وواحد وستين فيهم عشرون امرأة[٢]

ويختم ابن حزم جدوله هذا من أصحاب الإفتاء بالملاحظة التالية:

فهؤلاء أهل الاجتهاد من أهل العناية والتوفر على طلب علم أحكام القرآن وفقه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجماع العلماء واختلافهم والاحتياط لأنفسهم فيما يدينون به ربهم تعالى[٣]، وقلما فاتنا من أهل هذه الصفة أحد. والحمد لله رب العالمين. وأما من قلد دينه رجل لا يعدو[٤] مذهبه فليس من أهل العلم بالاجتهاد ولا يذكر في جملتهم، وإنما يذكر في أهل التقليد لا في أهل الاجتهاد ممن ذكرنا.

● لابن حزم رسالة قصيرة عنوانها جمل من فتوح الإسلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم (جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، ص٣٣٩ـ ٣٥٠).

قال ابن حزم في مطلع هذه الرسالة:

لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد أكثر العرب وثبت أهل

(١) إلى زمان ابن حزم (ت٣٥٦هـ / ١٠٥٦م).

(٢) يبدو أن النسخ المختلفة تختلف أيضا في عدد الأسماء المثبتة فيها. يقول ابن حزم (ص٣٢٣): فهذه (الأسماء التي مرت) مائة واثنان وأربعون رجلا وعشرون امرأة فالجميع مائتان واثنان وستون. غير أن عددها كلها في النسخة المطبوعة مائة وستة وأربعون.

(٣) دان فلان ربه: أطاعه.

(٤) من قلد دينه رجل (من قلد في أمور دينه رجلا واحد) لا يعدوه (لا يجاوزه إلى تقليد نفر آخرين).. أي من افتدى في أمور دينه برجل واحد فكأنه أقام ذلك الرجل الواحد في مقام محمد صلى الله عليه وسلم (وهذا جهل).

البحرتين (المدينتين) من أهل مكة والطائف وكثير ممن سكن اليمن: فبعض كفر وارتد، وبعض قال: أصلي ولا أؤدي الزكاة[١]. فأذعن جمهور الصحابة إلى مسالمتهم، وأبى ذلك أبو بكر... وبعث أبو بكر، رضي الله عنه، البعوث حتى قهر المرتدين وراجع الناس الإسلام.

وفي ختام هذه الرسالة يقول ابن حزم:

ثم افتتح السلطان العادل محمود بن سبكتكين[٢] فتوحات متصلات ـ إلى أن مات، رحمه الله تعالى: بلادا عظيمة في الهند هي الآن مسكونة بالمسلمين معمورة بطلاب الحديث والقرآن... وبلغت في عام إحدى وثلاثين وأربعمائة أنه أسلم أهل سلا وتكرور[٣]، وهما أمتان عظيمتان من بلاد السودان[٤]...

ـ أما في خلال ذلك فإن ابن حزم يسرد الفتوح على سبيل التعداد في الأكثر..

● وكذلك لابن حزم رسالة عنوانها أسماء الخلفاء المهديين والأئمة أمراء المؤمنين وأسماء الولاة (الذين تولوا)، من قريش ومن بني هاشم، أمور المسلمين، وذكر مددهم إلى زماننا (جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، ص٣٥٣ ـ ٣٨١).

---

(١) هنالك خلاف في معنى ردة (بكسر الراء) العرب بعد وفاة الرسول. يبدو أن أهل شرق بلاد العرب خاصة أرادوا أن يجمعوا الزكاة من منطقتهم فينفقوا منها على منطقتهم أولا ثم يرسلوا ما يتبقى إلى المدينة. وقد كانت العادة في أيام الرسول أن تأتي زكاة جميع المناطق كاملة إلى المدينة ثم يعاد إلى كل منطقة ما تحتاج إليه من المال. يدلنا على ذلك قول أبي بكر: لو منعوني عقال (بكسر العين: زكاة) بعير (واحد) كانوا يرسلونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه.

(٢) أشهر ملوك الدولة الغزنوية (عاصمتها غزنة، في الأفغان اليوم)، كانت له فتوح واسعة في الهند. كانت وفاته سنة ٤٢١هـ (١٠٣٠م).

(٣) سلا (والأصح سلى): بلدة في المغرب قرب الرباط (راجع القاموس المحيط ٤/ ٣٤٤). والملموح هنا أنها مكان في السودان الغربي (في غربي قارة إفريقية). والتكرور (بالضم): جبل من السودان وبلد في المغرب (تاج العروس ١٠/ ٢٨٩).

(٤) السودان هنا غربي قارة إفريقية على جانبي خط الاستواء.

هذه الرسالة في تاريخ المشرق، من لدن خلافة أبي بكر إلى ولاية القائم بالله العباسي. ولم يعرض ابن حزم في هذه الرسالة لشيء من تاريخ المغرب والأندلس إلا في استطراد يسير عارض.

ومما يجدر الاستشهاد به من هذه الرسالة ما يلي:

ـ ص(٣٥٧): وبويع يزيد بن معاوية... وامتنع من بيعته الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير. فأما الحسين عليه السلام والرحمة فنهض إلى الكوفة فقتل قبل دخولها. وهو ثالثة مصائب الإسلام بعد أمير المؤمنين عثمان أو رابعها بعد عمر بن الخطاب... لأن المسلمين استضيموا في قتله ظلما علانية.

ـ (ص٣٦٥): وانقطعت دولة بني أمية وكانت دولة عربية[١] لم يتخذوا قاعدة[٢]، إنما كانت سكنى كل امرىء منهم في داره وضيعته التي له قبل الخلافة، ولا أكثروا احتجان[٣] الأموال ولا بناء القصور، ولا استعملوا مع المسلمين أن يخاطبوهم بالتمويل ولا التسويد[٤] ويكاتبوهم بالعبودية والملك، ولا تقبيل الأرض ولا رجل ولا يد، وإنما كان غرضهم الطاعة الصحيحة من التولية والعزل في أقاصي البلاد. فكانوا يعزلون العمال[٥] ويولون الآخر في الأندلس وفي الهند وفي خراسان وفي أرمينية وفي اليمن فما بين هذه البلاد.

ـ (ص٣٦٦): وانتقل الأمر إلى بني العباس... وكانت دولتهم أعجمية سقطت فيها دواوين العرب[٦] وغلب عجم خراسان على الأمر، وعاد الأمر ملكا عضوضا

(١) دولة عربية، أعرابية بدائية أو عربية عصبية (أو كلاهما).
(٢) لم يتخذوا قاعدة (عاصمة)، والمقصود هنا قصرا مركزا للخليفة.
(٣) احتجن المال: جمعه (من غير حق، أساء الأمانة فيه).
(٤) التمويل (قولهم: يا مولاي) والتسويد (قولهم: يا سيدي)، من حاشية لإحسان عباس ـ ص٣٦٥).
(٥) كذا في الأصل المطبوع، ولعلها يعزلون العامل ويولون الآخر.
(٦) دواوين العرب: المبالغ التي كانت تدفع لأشراف العرب من بيت المال لمكانتهم (أو مكانة أسلافهم) في الجهاد، إلخ.

محققا كسرويا[١]، إلا أنهم لم يعلنوا بسب أحد من الصحابة، رضوان الله عليهم، بخلاف ما كان بنو أمية يستعملون من لعن[٢] علي بن أبي طالب رضوان الله عليه ولعن بنيه الطاهرين بني الزهراء[٣]. وكلهم كان على ذلك حاشا عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد، رحمهم الله تعالى، فإنهما لم يستجيزا ذلك.

وافترقت في ولاية أبي العباس[٤] كلمة المسلمين، فخرج عنهم من منقطع الزابين[٥] دون إفريقية إلى البحر وبلاد السودان[٦]، فتغلب في هذه البلاد طوائف من الخوارج جماعية وشيعة ومعتزلة[٧] من ولد إدريس وسليمان ابني عبد الله بن الحسين بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ظهروا في نواحي بلاد البربر. ومنهم (نفر) من ولد معاوية بن هشام بن عبد الملك تغلبوا على الأندلس، وكثير من غيرهم. وأيضا في خلال هذه الأمور تغلب الكفرة على نصف الأندلس وعلى نحو نصف السند.

---

(١) الملك العضوض (فيه شدة وظلم). المحقق (المحكم الذي لا ينجو منه أحد). الكسروي (التشبيه بحال كسرى ملك العجم من الأبهة والتفرد).

(٢) اللعن أو السب (هنا): التعريض بحقهم أو بحالهم في الخلافة (كانوا يذكرون على المنبر في عقب خطبة الجمعة أن لا حق لهم في الخلافة. فأبطل ذلك عمر بن عبدالعزيز وجعل مكان ذلك السب تلاوة الآية الكريمة: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتائ ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾ (النحل: ٩٠) ولا تزال هذه الآية تتلى في آخر كل خطبة للجمعة في كل مسجد).

(٣) الزهراء: البيضاء (لقب فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم).

(٤) كذا في النسخة المطبوعة في ولاية أبي العباس (السفاح أول الخلفاء العباسيين). ويعلق عليها إحسان عباس (ص٣٦٦: الحاشية١) لعلها بني العباس (وذلك صواب).

(٥) منقطع الزابين: آخر الزابين (والزاب مقاطعة بين تلمسان في جنوب الجزائر اليوم من ناحية سجلماسة في المغرب من ناحية ثانية): في آخر المعمور.

(٦) إفريقية: المغرب الأدنى (القطر التونسي اليوم وجزء من شرقي الجزائر). السودان: حزام في منتصف قارة إفريقية يمتد من جنوب مصر شرقا إلى جنوب الجزائر غربا.

(٧) شيعة (يقولون بوجوب تقديم علي بن أبي طالب في الخلافة لنص من رسول على ذلك، ثم حصر الخلافة في نسل الإمام علي، على اختلاف بينهم في سياقة الخلافة في نسل علي: الحسين بن علي، محمد بن علي من امرأته خولة الحنفية، إسماعيل بن جعفر الصادق، إلخ). المعتزلة (فرق فكرية تقدم العقل في الحكم في الأمور الدينية على الرواية، إذا تعارضت الرواية وحكم العقل).

ـ (ص٣٧٦ ـ ٣٧٧): وفي أيام (المقتدر[١] فسدت الخلافة ورقت أمور الإسلام، وظهرت غالية الروافض[٢] الكفرة فغلبوا على كثير من البلاد. وتسموا بإمرة المؤمنين، وسلك سبيلهم في ذلك من تغلب على الأندلس من ولد هشام بن عبد الملك بن مروان، وكانوا قبل ذلك يتوقفون عن التسمي بذلك ولا يتعدون التسمي بالإمرة فقط. وسلك سبيلهم في ذلك في زماننا من تغلب على الجهات من ولد أمير المؤمنين الحسن بن علي، رضي الله عنهما واختل النظام جملة.

ـ ولابن حزم رسالة في فضائل الأندلس وأهلها أو رسالة في فضل أهل الأندلس، كتبها ابن حزم ردا على ابن الربيب القيرواني (ت٤٣٠هـ / ١٠٣٨ـ ١٠٣٩م) كان أبو علي الحسن بن محمد بن الربيب القيرواني قد كتب إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن حزم (ت٤٣٨هـ / ١٠٤٦م)، وهو ابن عم ابن حزم الكبير، رسالة يذكر فيها تقصير أهل الأندلس في تخليد أخبار علمائهم وسير ملوكهم. وفي الحق أن ابن الربيب قد لام أهل الأندلس لتقصيرهم عن أهل المشرق في تأليف الكتب. إن ابن الربيب يقول في رسالته (مخاطبا أبا المغيرة)[٣] :

فإن قلت : إنه مثل ذلك من علمائنا، وألفوا كتبا لكن لم تصل إلينا، فهذه دعوى لم يصحبها تحقيق لأنه ليس بيننا وبينكم (بين الأندلس وتونس) غير روحة راكب أو رحلة قارب[٤]، لو نفث من بلدكم مصدور لأسمع من ببلدنا في القبور،

(١) المقتدر: الخليفة العباسي أبو الفضل جعفر بن أحمد بن طالحة، بويع وله من العمر ثلاث عشرة سنة، ثم خلع لصغر سنه ثم أعيد إلى الخلافة، وطالت مدته نحو خمس وعشرين سنة كثر الضعف والاضطراب في أثنائها والقتال، وقتل المقتدر سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م).

(٢) الغالية (المتطرفون من كل فرقة). غالية الشيعة (الذين يؤلهون الإمام علي، مثلا). غالية الروافض (الذين يكفرون من يقبل خلافة أبي بكر وعمر).

(٣) فضائل الأندلس وأهلها ٢- ٣، نفح الطيب (٣/ ١٥٨).

(٤) روحة راكب (بقدر ما يقطع المسافر منذ وقت الأصيل إلى طلوع الشمس في اليوم التالي: نحو مرحلتين أو نحو ستة عشر كيلومترا) أو رحلة قارب (مركب بحري يقطع المسافة ما بين شاطىء الأندلس وشاطىء المغرب: نحو عشرين كيلوميرا في أضيق مكان من ذلك) - أي مسافة قصيرة.

فضلا عمن في الدور والقصور[١].

وقد رد ابن حزم الكبير على رسالة ابن الربيب بفصل طويل افتخر فيه بأهل الأندلس ومؤلفيهم، وفضل المؤلفين الأندلسيين على أندادهم من أهل المشرق. وفي هذه الرسالة من مناحي التاريخ أمور:

- إن وطن الإنسان ليس، في جميع الأحوال، مسقط رأسه، ولكن مكان إنتاجه الفكري في مسقط رأسه نفسه أو في بلد هجرته.

- وابن حزم الكبير لا ينكر فضل بغداد، بل يرفعها في العلم والأدب والتأليف فوق كل البلاد، غير أنه لا يريد أن يرى بغداد تغمر الأندلس بطوفان تأليفها فتذهب شهرة الأندلس وينسى فضلها.

- وابن حزم الكبير يتألم من حال أهل الأندلس وما وقر في صدورهم من الحسد لمواطنيهم مع إعجابهم بكل ما يرد عليهم من المشرق.

- ورسالة ابن حزم في فضائل الأندلس وأهلها فصل في التاريخ الفكري للأندلس، فيها نظرة شبه شاملة لجهود أهل الأندلس في فنون المعرفة المختلفة في الأدب والتاريخ والعلم والفلسفة وما إلى ذلك.

أنواع التأليف:

لما بين ابن حزم فضل أهل الأندلس في التأليف ذكر ما ألفوه في الفنون المشهورة فقال[٢]: وإنما ذكرنا التأليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت

(١) المصدور: المصاب بالسل (ويكون نفثه ضعيفا) ومع ذلك لو نفث ذلك المصدور لكان صوت تنفسه (لقصر تلك المسافة) عاليا إلى درجة يسمع نفثته من في القبور (أي الأموات) فضلا عمن في الدور أو القصور (الأحياء).

(٢) فضائل الأندلس وأهلها (نشرها صلاح الدين المنجد - دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م)، ص ١٨- ١٩، نفح الطيب (٣/ ١٧٦).

الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها، وهي : إما شيء يخترعه لم يسبق إليه ـ أو شيء ناقص يتمه ـ أو شيء مستغلق يشرحه ـ أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه ـ أو شيء متفرق يجمعه ـ أو شيء مختلط يرتبه ـ أو شيء أخطأ فيه صاحبه يصلحه.

ومن غريب الاتفاق أن يكون الخوارزمي الرياضي، والذي توفي قبل ابن حزم بمائتين وخمس وعشرين سنة، قد ذكر في مقدمة كتابه كتاب الجبر والمقابلة أنواع التأليف فقال[١]:

ولم تزل العلماء في الأزمنة الخالية والأهم الماضية يكتبون الكتب... وهم : إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجا قبله فورثه من بعده ـ وإما رجل شرح مما أبقى الأولون ما كان مستغلقا فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه ـ وإما رجل وجد في بعض الكتب خللا فلم شعثه وأقام أوده[٢]...

إن ابن حزم قد أخذ هذه الأقسام الأربعة فجعلها سبعة.

ـ ومن أسس كتابة التاريخ ما ذكره ابن حزم في هذه الرسالة، قال[٣] :

... وأضربنا عن التطويل جملة، واقتصرنا على البراهين المنتخبة من المقدمات الصحاح الراجعة إلى شهادة الحس وبديهة العقل بالصحة...

فالاختصار وتحكيم العقل وشهادة الحس (في الاجتماع الإنساني) من أسس فلسفة التاريخ التي أكدها ابن خلدون بعد ابن حزم بثلاثة قرون ونصف قرن.

ـ والتاريخ يكاد يكون شائعا في جميع كتب ابن حزم ـ لطبيعة التاريخ بالإضافة إلى فنون المعرفة المختلفة ـ ففي طوق الحمامة (وهو في الأصل كتاب أدب) ثم في

(١) كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي، ص ١٥(راجع تاريخ العلوم عند العرب للمؤلف، ٣٤٥).

(٢) لم شعثه (بفتح ففتح): جمع ما تفرق منه في أماكن مختلفة. والأود (بفتح ففتح): العوج (بكسر ففتح). أقام أوده: قومه.

(٣) فضائل الأندلس وأهلها ١٩، نفح الطيب (٣/ ٧٧).

كتاب الملل والنحل (وهو في الأصل كتاب كلام وفقه وفلسفة) أشياء كثيرة من التاريخ. فمن هذه الناحية يحتاج كتاب طوق الحمامة وكتاب الملل والنحل إلى دراسات خاصة في التاريخ ليس هذا الموجز مكانا لها. أما كتاب الملل والنحل خاصة ففيه تاريخ للأديان ومقارنة بين الأديان، مكانهما في الكلام على الفقه.

ابن حزم والسياسة:

والسياسة أقرب فنون المعرفة إلى التاريخ، فإن معظم التاريخ قصة الحياة السياسية في الأمم. كان ابن حزم ملكيا أمويا ينصر بني أمية في المشرق وفي المغرب ويفضل دولتهم الأموية في دمشق والمروانية في قرطبة على جميع الدول الأخرى: على الدولة العباسية في المشرق وعلى ملوك الطوائف في الأندلس والمغرب. هذا مع أن الملك عمومًا ليس من الإسلام، أعني الملك الذي هو شكل من أشكال الحكم لا الملك الذي هو الحكم وضبط الأمور.

- ففي القرآن الكريم: ﴿قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية (بلدا، مدينة) أفسدوها وجعلوآ أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾ (في العادة) (النمل: ٣٤). ولا ريب في أن الملك إذا كان حاكما صالحا عادلا فإنه لا يدخل في حكم هذه الآية، لأنه يكون ملكا بالمعنى العام - أي مالكا أو حاكما - لا بالمعنى الخاص الذي يتوهم منه الملك أنه يملك الناس كما يملك أدوات منزله.

ويروى في الحديث قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**الخلافة بعدي ثلاثون عاما ثم تصير إلى ملك عضوض**»[(١)].

وابن حزم نفسه يشير إلى سوء الملك العضوض ولكن يراه في بني العباس لا في بني أمية[(٢)]، ثم يرى أيضا أن بني العباس كانوا أفضل من بني أمية في أمر

(١) لايرد هذا الحديث عند البخاري ومسلم. ولكنه يرد من طريق سعيد بن جمهان وحده في سنن الترمذي: الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك (الترمذي - باب الفتن، رقم ٤٨، راجع مسند الإمام أحمد بن حنبل ٥/ ٢٢٠، ٢٢١). وكلمة عضوض لم ترد في روايات هذا الحديث. وفي مسند أحمد (٤/ ٢٧٣): عاضا.

(٢) راجع جوامع السيرة ٣٦٦.

السب واللعن، وذلك أن الأمويين كانوا يلعنون عليا ونسله على المنابر[١]، ولم يفعل بنو العباس شيئاً من ذلك.

ـ وكذلك كره الصحابة الأولون الوراثة في الحكم ـ والوراثة أبرز خصائص الملك العضوض. إن عمر بن الخطاب لم يقاوم مجيء علي إلى الخلافة لأن عليا لم يكن أهلا لها، لقد كان علي أهلا للخلافة وزيادة، وكان عمر يعرف ذلك، ولكن عمر وسائرالصحابة لم يشاءوا ذلك لأن عليا كان يطلب الخلافة لقرابته من رسول الله (لأنه كان ابن عمه وصهره: زوج ابنته فاطمة)، ولم يشأ الصحابة الأولون ـ وأشدهم في ذلك عمر ـ أن تكون الخلافة من النسب بالوراثة ملكا. لقد كان لميل ابن حزم عن بني العباس إلى أمية أسباب كثيرة، منها سبب شخصي هو أن أسرة ابن حزم كانت تتمتع بولاء بني مروان في الأندلس، وكان هو وأبوه وزيرين في تلك الدولة، ثم كان هنالك سبب عصبي، فدولة بني مروان في الأندلس كانت استمرارا لدولة بني أمية في الشام، وكانت تلك دولة عربية، وكان للعرب عنده مكانة سامية، لأن النبوة كانت في العرب ولأن الخلافة الأولى كانت في العرب. بعدئذ كان هنالك سبب سياسي. أدرك ابن حزم أواخر الخلافة المروانية في الأندلس وأوائل عهد ملوك الطوائف، وكان قد عرف كيف كانت الدولة الإسلامية موحدة من تخوم الصين شرقا إلى شواطئ البحر الأخضر[٢] غربا ثم كيف بدأت تتقسم منذ مطلع الخلافة العباسية، وكذلك كان قد عرف كيف كانت الأندلس موحدة في أيام خلفاء قرطبة ثم كيف تقسمت الأندلس نفسها بعد سقوط الخلافة المروانية (٤٢٢هـ / ١٠٣٠م) حتى قال الشاعر في حكام الأندلس:

وتفرقوا شيعا، فكل قبيلة فيها أمير المؤمنين ومنبر

أو كما قال الآخر[٣]

---

(١) مثله.

(٢) الأطلسي (الأطلنطيكي): غرب أوروبة وقارة إفريقية.

(٣) ابن رشيق القيرواني (نفح الطيب ١/ ٢١٤، راجع ٤/ ٢٥٥). وينسب ابن خلدون هذين البيتين في مقدمته (المطبعة الأدبية، ١٩٠٣)، ص١٥٥، ٢٢٩(مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني) ص ٢٧٥، ٤٠٥ إلى ابن شرف.

مما يزهدني في أرض أندلس ألقاب معتضد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالهر يحكي انتفاخا صورة الأسد

وكذلك كان ثمة سبب ديني هو الخوف من تلك الفتن والحروب التي كانت تثور بين ملوك الطوائف إلى حد أن هذه الدول المسلمة كان بعضها يقاتل بعضا ثم ينتصر بعضها بالأمراء النصارى على بعض. ولا ريب أيضا في أن القوة التي كان ابن حزم يعرفها من تاريخ الأسرتين الأمويتين في المشرق والمغرب قد حملته على تفضيل تينك الدولتين على دول ملوك الطوائف التي كانت صورة للضعف السياسي والعسكري وللخضوع المذل لأمراء النصارى الإسبان.

الفقه عند ابن حزم

إن شهرة ابن حزم تقوم في المكان الأول على أنه فقيه وأنه أيضا صاحب مذهب في الفقه. والفقه باب واسع منه الأصول أو القواعد العامة التي تبنى عليها الفروع والأحكام، ثم هنالك الفروع وهي مفردات العبادات ووجوه المعاملات (كالبيع والزواج).

وسيكون جل اهتمامي هنا بالأصول التي هي القواعد العامة التي تجعل ابن حزم شديد الاختلاف عن غيره من الفقهاء. وفيما يلي موجز لفصل قصير في الأصول لابن حزم[١] :

الإسلام يؤخذ من القرآن ومما صح من الحديث عن رسول الله، إما برواية جميع علماء الأمة عنه، وهذا هو الإجماع، أو بنقل جماعة عنه، وهو نقل الكافة، وإما برواية الثقات واحدا عن واحد حتى يبلغ (الناقلون في النقل) إليه عليه السلام، والقرآن ينسخ القرآن، والسنة (الحديث) تنسخ السنة والقرآن[٢]، والإجماع هو (ما وقع اليقين فيه) أن جميع أصحاب رسول الله عرفوا به وقالوا به

(١) راجع ذلك في مقدمة كتاب المحلى. ولقد جرد جمال الدين القياسمي (ت١٣٣٢هـ / ١٩١٤م)، إمام أهل الشام في عصره شيئا من ذلك في رسالة قصيرة طبعها مع غيرها في مجموع رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه، دمشق (مطبعة الفيحاء)١٣٣١هـ.

(٢) نسخ الله الآية: أزال حكمها (المعجم الوسيط ٩٢٤)، أي أبطل العمل بها (مع بقائها مقروءة في المصحف أو حذفها من المصحف)- . ومن المستغرب عند ابن حزم قوله أن السنة (حديث رسول الله) ينسخ الآية من القرآن.

ولم يختلف منهم أحد، كيقيننا أنهم كلهم[١] صلوا معه الصلوات الخمس، والواجب إذا اختلف الناس أو نازع واحد منهم في مسألة ما أن يرجع (في تيقن) ذلك إلى القرآن والسنة، لا إلى شيء غيرهما. ولا يجوز الرجوع إلى عمل أهل المدينة[٢] ولا إلى عمل غيرهم، ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي[٣]، لأن الله أمر - عند التنازع - بالرد (بالرجوع) إلى كتابة (القرآن) وإلى / (حديث) رسوله، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ[٤] مِن شَىْءٍ﴾ (٦ : ٣٨، سورة الأنعام)، ولا يحل لنا اتباع شريعة نبي قبل نبينا[٥]، ولايحل لأحد أن يقلد[٦] أحد لا حيا ولا ميتا. ويجب على

(١) أي صحابة رسول الله.

(٢) جعل مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م) عمل أهل المدينة (أي العرف أو العادات المعمول بها في المدينة) من مصادر التشريع، لأن أهل المدينة يروون تلك العادات عن أسلافهم الذين عاصروا الرسول ورأوا أعماله واقتدوا به أو أن الرسول رأى أعمالهم تلك فاستحسنها أو سكت عنها (فلم ينكرها).

(٣) القياس: حمل فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما كالحكم بتحريم شراب مسكر (لم يرد نص بتحريمه لأنه متأخر عن ظهور الإسلام أو لأنه لم يكن معروفا في البيئة الإسلامية عند ظهور الإسلام، كالويسكي مثلا) حملا على الخمر لاشتراكهما في علة التحريم وهو الإسكار (المعجم الوسيط ٧٧٦). والرأي: الحكم بإباحة أمر أو حظره مما لم يرد فيه نص، ولكن العقل الإنساني دل على فائدته أو ضرره، كجواز دفع كراء البيوت مقدما (قبل أن يكون المستأجر قد استفاد من السكنى فيها) أو مؤخرا (بعد أن يكون المستأجر قد استفاد من السكنى فائدة كاملة ولم يدفع إلى المالك شيئا من أجرة البيت أو المسكن).

(٤) فرط في الشيء: تركه أو أغفله أو أهمله أو قصر فيه. الكتاب: القرآن الكريم - لا شك في أن القرآن الكريم قد جمع كل أسس الحياة، ولكن القرآن الكريم لم يذكر جميع التفاصيل من أحوال الحياة. ولذلك يقال: جاء القرآن مجملا لوجوه التشريع وكان الحديث لتفضيل تلك الوجوه أو لشرحها وتبيانها. فالصلوات الخمس وعدد ركعاتها غير مفصلة في القرآن بل في الحديث.

(٥) الإسلام لم ينسخ (يبطل) الأديان السماوية السابقة (كاليهودية والنصرانية) ولكنه نسخ شرعيهما (أي أبطل العمل بشرعيهما في العبادات والمعاملات). فمع الاعتقاد بنبوة موسى وعيسى وإبراهيم ونوح عليهم السلام، فإنه لا يجوز للمسلم أن يعمل بشيء من شرعهما مخالف لما جاء في الإسلام.

(٦) التقليد: أن يتبع رجل رجلا آخر في أمر من أمور الدين بلا حجة ملزمة أو دليل واضح (راجع المعجم الوسيط ٧٦٠ وتاريخ التشريع في الإسلام تأليف صبحي محمصاني، الطبعة الثالثة، بيروت (دار العلم للملايين). ١٣٨٠هـ / ١٩٦١، ص ١٨٥.

كل مسلم أن يجتهد بحسب طاقته (في عقله وعلمه). وإن من يسأل عن دينه[١] فإما يريد أن يعرف ما ألزمه الله من أمور الإسلام، فيسأل العلماء عما جاء في تلك الأمور من قول الله تعالى أو من قول رسول الله. ولا يجوز له أن يقبل من المسؤول لا رأياً ولا قياساً، وكل فرض كلفه الله الإنسان، فإن الإنسان (في العادة) قادر عليه. فإن قدر على ذلك الفرض لزمه[٢]، وإن عجز عنه جملة سقط ذلك الفرض عنه جملة. وإن قوي على بعضه وعجز عن بعضه الآخر، سقط عنه ما عجز عنه ولزمه ما قدر عليه قل ذلك (الذي قدر الإنسان عليه) أو كثر، والمجتهد المخطىء أفضل عند الله من المقلد المصيب، والحق من الأقوال في واحد منها، وسائرها خطأ.

ونحن نقول : إن ابن حزم صاحب مذهب، ولكن على التجوز. لقد كان أبو حنيفة (ت١٥٠هـ / ٧٦٧م) صاحب مذهب لأنه كان يقول بالرأي عند فقدان النص أو عند تفسير النص. أما ابن حزم فلم يفعل أكثر من جمعه الأصول والفروع في أبواب تشبه أبواب الفقه ثم رد أحكامها إلى ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف.

أما الذي جعل لابن حزم مذهبا فذلك أن ابن حزم منع أن يأخذ المسلم إلا بسبيل واحد، هو سبيل الكتاب (القرآن) والسنة (الحديث) وحدها وبظاهر لفظهما، بلا تأويل ولا تعليل ولا رأي ولا قياس. ولا ننكر في أن تشدده في أمر الظاهر قد أوقعه في مشاكل كثيرة في الأصول وفي الفروع أيضا، أكتفي منها هنا بمثلين :

(١) أما في الأصول فإن ابن حزم ينكر الرأي، ولا يقبل في الأحكام إلا النص. وقصة معاذ بن جبل لما بعثه رسول الله إلى اليمن قاضياً مشهورة (تدل على صحة العمل بالرأي في القضاء ـ والقضاة من أمور الدين). قال رسول الله لمعاذ (لما أرسله قاضيا على اليمن):

(١) عن أمر من أمور الدين (في العبادات خاصة).
(٢) لزمه: وجب عليه.

ـ «يا معاذ، بماذا تحكم ؟»

ـ أحكم بما أجده في كتاب الله.

ـ« فإن لم تجده في كتاب الله ؟»

ـ أرجع فيه إلى حديث رسول الله.

ـ «فإن لم تجده في حديث رسول الله ؟»

ـ أجتهد فيه برأيي.

فقال رسول الله عندئذ : «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله**».

وفي مرة أخرى يجعل ابن حزم للعقل إدراكا سليما فيقول (التقريب لحد المنطق، ص ١٧٦): إن الحواس السليمة قد تقصر عن كثير من مدركاتها، وقد تضعف عنها، وقد تخطىء، ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها وتقصيرها وما خفى عنها وتدركه تاما على حقيقته. وإدراك العقل في كل ذلك إدراك واحد. وبالجملة، فالعقل قوة أفرد الباري تعالى به النفس ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد. وإدراك النفس من قبل الحواس فيه للجسد شركة ـ والجسد كدر ثقيل ـ وإدراكها بالعقل، إذا نظرت به ولم تغلب عليه الشهوات الجسدية أو سائر أخلاقها المذمومة، إدراك صاف تام غير مشوب مخلوط به شيء آخر أقل قيمة منه.

وفي الأصول أيضا ينكر ابن حزم فضل العقل إلا في فهم النصوص فيقول :

فإذا قد بطلت كل طريق ادعاها خصومنا في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد، وثبت أن الخبر لا تعلم صحته نفسه، ولا يتميز حقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه إلا بدليل من غيره. فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها، وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات وموقف المستدل به حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها.

وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللا موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من أفاعيله[١] الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة ـ وهما طرفان أحدهما أفرط (جاوز الحد في قول أو فعل) فخرج عن حكم العقل، والثاني قصر (فرط) فخرج (أيضا) عن حكم العقل ـ ومن ادعى في العقل ما ليس فيه (فهو) كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق (بينهما).

ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معا : إحدهما التي تبطل حجج العقل جملة، والثانية التي تستدرك[٢] بعقولها على خالقها عز وجل أشياء لم يحكم فيها ربهم، بزعمهم، فثقفوها هم ورتبوها رتبا أوجبوا أن لا محيد لربهم تعالى عنها[٣]، وأنه لا تجري أفعاله تعالى إلا تحت قوانينها.

لقد افترى كلا الفريقين على الله عز وجل إفكا عظيما وأتوا بما تقشعر منه جلود أهل العقول. و(نحن) قد بينا أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما في العالم موجود ـ ما عدا الشرائع ـ وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط.

---

(١) راجع الإحكام في أصول الأحكام (طبعة أحمد شاكر، مصر) (بلا تاريخ)، ص ٢٧ : وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات. . . . وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللا موجبة. . .

(٢) استدرك فلان على إلان شيئاً: أكمل نقصه أو ذكر بشيء كان الأول قد نسيه أو أهمله. والمقصود هنا: أن الفلاسفة وضعوا قوانين تنطبق على أفعال الله في هذه الدنيا أو تكون منهجا لأفعال الله.

(٣) لا محيد عنها: لا ميل عنها، لاتفلتا منها.

فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراما أو يكون التيس حلالا، أو أن تكون صلاة الظهر أربع (ركعات) وصلاة المغرب ثلاثا... فهذا إما لامجال للعقل فيه - لا في إيجابه ولا في المنع عنه[١]. وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره... والإقرار بأن الله يفعل ما يشاء (ولو لم يكن ذلك مقبولا في عقولنا)، ولو شاء الله أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى. ولو فعله لكان فرضًا علينا الانقياد لكل ذلك، ولا مزيد (انتهى هذا النص الطويل من ابن حزم).

(٢) أما المشاكل في الفروع فهي أحيانا أشد حرجا، فإن الوقوف بها عند ظاهر اللفظ أجبر أصحاب الظاهر، من داوود الظاهري (ت٢٧٠هـ / ٨٨٤م) مؤسس المذهب إلى ابن حزم كبير رجاله، على قول أشياء يأباها المنطق والعرف والذوق. أورد محمد أبو زهرة[٢] القضية التالية:

ولقد أدّى استمساكه[٣]بالنصوص وظواهرها إلى غرائب حتى إنه ليقول: إن سؤر[٤] الخنزير طاهر، بينما سؤر الكلب يجعل الإناء الذي لعق[٥] فيه (الكلب) يوجب غسله سبعا إحداهن بالتراب. وإن ذلك لغريب كل الغرابة لأن النص (في رأيه) ورد في الكلب، فبقي سؤر الخنزير على أصل النص[٦]. وهو يرى أن بول الحيوان - ولو كان كلبا أو خنزيرا - طاهر لا ينجس الماء بينما ينجس الماء ببول الإنسان فلا يجوز الوضوء منه. وهذه إحدى غرائب الظاهرية.

---

(١) أما تكون للتخيير أو للتفاضل بين أمرين، فيبدو أن النص ينقص هنا جملة أو أكثر.

(٢) راجع ابن حزم: حياته وعصره - آراؤه الفقهية، تأليف محمد أبي زهرة، مصر (ناشره: دار الفكر العربي) ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م (تاريخ المقدمة)، ص ٣٩٣.

(٣) استمساكه (استمساك ابن حزم).

(٤) السؤر: بقية الشيء (هنا: بقية الماء بعد أن يشرب الكلب أو غيره من إناء ما).

(٥) لعق تستعمل للطعام. المقصود ولغ (تناول الماء بلسانه، كما يفعل الكلب مثلا).

(٦) بما أن النص قد ذكر الكلب ولم يذكر الخنزير، فإن الظاهرية يحكمون بالنجاسة على سؤر الكلب ولا يحكمون على سؤر الخنزير بالنجاسة، لأن سؤر الخنزير لم يذكر نصا (فيبقى سؤر الخنزير خارجا من حكم النجاسة: طاهرا).

ـ خلاصة هذا المقطع ما يلي :

إن الشرع الإسلامي نص على أن سؤر الكلب نجس. فسؤر الكلب ـ من أجل هذا النص الشرعي نجس ؛ ولكن الشرع لم ينص على نجاسة سؤر الخنزير (وإن كان قد نص على نجاسة الخنزير نفسه) فبقي سؤر الخنزير طاهرا.

وقد جمع محمد أبو زهرة مقطعه السابق من مقاطع عدة وردت في المحلى. قال ابن حزم في المحلى (١/ ١٠٩): فإن ولغ في الإناء كلب ـ أي إناء كان وأي كلب كان، كلب صيد أو غيره، صغيرا أو كبيرا ـ فالفرض إهراق[١] ما في ذلك الإناء كائنا ما كان ثم يغسل (ذلك الإناء بالماء سبع مرات ولا بد، أولاهن[٢] بالتراب مع الماء ولا بد). وذلك الماء الذي يطهر (يغسل) به الإناء طاهر خلال. ولكن إذا أكل الكلب في الإناء ولم يلغ فيه أو (إذا) أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكله فيه لم يلزم غسل الإناء ولا هرق ما فيه البتة، وهو حلال طاهر كله كما كان. وكذلك لو ولغ كلب في بقعة من الأرض أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء[٣] فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا هرق ما فيه.

وفي المحلى (١/ ١١١) أيضا:

والماء الذي يغسل به الإناء (الذي ولغ فيه كلب) طاهر، لأنه لم يأت نص باجتنابه ولا شريعة إلا ما أخبرنا به عليه السلام[٤]، وما عدا ذلك فهو مما لم يأذن الله تعالى به[٥]. والماء (الذي غسل به ذلك الإناء الذي ولغ فيه الكلب)

---

(١) هرق الماء هرقا (بفتح فسكون): صبه، وهراق الماء (بالهاء بدل الهمزة: في أراق) هراقة (بكسر الهاء): هرق (ولا يقال إهراق).

(٢) الحديث يذكر واحدة منهن بالتراب (يحسن أن تكون الأولى - كما يذكر ابن حزم)..

(٣) وكذلك الحديث يذكر أناء فيرى ابن حزم أن الكلب إذا شرب من وعاء نسميه نحن إناء ينجس (بفتح الجيم أو ضمها). أما إذا شرب الكلب من يد إنسان أو من حفرة في الأرض أو لحس قطعة من الجليد، فإن يد الإنسان والحفرة في الأرض وقطعة الجليد لا تنجس.

(٤) ولا شريعة... لا يدخل في أمور الدين إلا ما بلغنا إياه رسول الله.

(٥) وما عدا ذلك... (كل ما لم يذكره رسول الله عن ربه تعالى فليس فيه حكم).

حلال شربه طاهر فلا يحرم إلا بأمر منه عليه السلام. وأما ما أكل فيه الكلب أو وقع فيه أو دخل فيه بعض أعضائه، فلا غسل في ذلك ولا هرق[١] لأنه حلال طاهر قبل ذلك بيقين[٢] ـ إن كان مما أباحه الله تعالى من المطاعم والمشارب وسائر المباحات ـ فلا ينتقل إلى التحريم والتنجيس إلا بنص لا بدعوى[٣].

وفي المحلى أيضا من هذا الباب (١/ ١٦٩) :

وقال داود[٤] : بول كل حيوان ونجوه[٥] ـ أكل لحمه أو لم يؤكل ـ فهو طاهر، حاشا بول الإنسان ونجوه فقط فهما نجسان.

ابن حزم صاحب مذهب فوجب، من أجل ذلك، أن يكون مذهبه مختلفا ـ كثيرا أو قليلا ـ من المذاهب الباقية، وإلا لما كان ثمة مسوغ لأن نعد آراءه الفقهية مذهبا مخصوصا. وبما أن المذاهب تقوم عادة على الأصول (على القواعد العامة التي ينطلق المذهب منها) أكثر مما تقوم على الفروع (على مفردات الأعمال في العبادة والمعاملات)، فإن من المستحسن أن نقول كلمة موجزة في أصول التشريع عامة ثم نرجع إلى تفصيل أصول الدين وأصول التشريع عند ابن حزم خاصة، من لفظه هو مباشرة ثم من لفظنا نحن تلخيص آرائه.

مصادر التشريع :

يقول ابن خلدون (المقدمة ٨١٢ وما بعد) :

---

(١) هرق (بفتح فسكون). صب، إراقة.

(٢) إن الإناء الطاهر إذا شرب منه كلب نجس ذلك الإناء والماء الذي فيه. أما إذا أكل الكلب من إناء فيه طعام فلا ينجس الإناء ولا الطعام.

(٣) التحليل والتحريم لا يكون إلا بنص (من القرآن أو الحديث). أما الدعوى (التخريج الفكري أو المنطقي) بلا نص فلا توجب في شيء تحليلا ولا تحريما.

(٤) داوود الظاهري مؤسس المذهب الظاهري (راجع، فوق، ص؟؟؟).

(٥) النجو (بالجيم الساكنة): الفضول الخارج من باب بدن الإنسان أو الحيوان.

إن أصول الفقه هو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له... و(قد) أجمع الصحابة على وجوب العمل بما يصل إلينا من (السنة) قولا (من أحاديث رسول الله) أو فعلا (من الأفعال والأعمال التي رويت لنا عن رسول الله) بالنقل الصحيح. ثم تنزل الإجماع منزلتهما (منزلة القرآن والسنة من حيث أنه دليل شرعي أجمع الصحابة على الأخذ به، إذا لم يجدوا نصاً في القرآن أو في الحديث على أمر طرأ في حياتنا العملية). فصار الإجماع دليلا ثابتا في الشرعيات.

ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، ويناظرون الأمثال بالأمثال... فإن كثيرا من الواقعات بعد (رسول الله) لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد. وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهوالقياس، وهو رابع الأدلة.

أما ابن حزم فإنه لم يقبل من مصادر التشريع هذه أو من الأدلة الشرعية غير القرآن الكريم والحديث الشريف ثم قصر أخذه على ظاهر آيات القرآن وظاهر لفظ الحديث، إلا أن يكون هنالك مانع ـ مما ألفه العرب في فهم الكلام ـ من اعتماد ظاهر القرآن والحديث، فيلجأ ابن حزم حينئذ إلى الاجتهاد في فهم النص بقواعد اللغة العربية من اللغة خاصة ومن النحو والبلاغة.

ولقد بسط ابن حزم في الجزء الأول من كتابه المحلى أصول الدين وأصول الفقه ثم أتبعهما بأصول التشريع أو مصادره. وسأوردها بلفظه موجزة من مطلع الجزء الأول من المحلى (ص٢وما بعد) :

أما بعد فإنكم رغبتم أن نعمل للمسائل المختصرة التي جمعناها في كتابنا المجلى[١] شرحاً مختصراً أيضا نقتصر فيه على قواعد البراهين بغير إكثار ليكون

(١) المجلى كتاب موجز في الفقه شرحه ابن حزم في كتاب (المحلى). ويبدو أن كتاب المجلى قد ضاع.

مأخذه سهلا على الطالب والمبتدئ ودرجا[١] له إلى التبحر في الحجاج ومعرفة الاختلاف وتصحيح الدلائل المؤدية إلى معرفة الحق مما تنازع الناس فيه، والإشراف على أحكام القرآن والوقوف جمهرة السنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييزها مما لم يصح، والوقوف على الثقات من رواة الأخبار وتمييزها من غيرهم، والتنبيه على فساد القياس وتناقضه وتناقض القائلين. . وليعلم من قرأ كتابنا هذا أننا لم نحتج إلا بخبر صحيح من رواية الثقات مسند، ولا خالفنا إلا خبرا ضعيفا فبينا ضعفه، أو منسوخا فأوضحنا نسخه (ص٢).

أول ما يلزم كل أحد ـ ولا يصح الإسلام إلا به ـ أن يعلم المرء بقلبه علم يقين وإخلاص (ثم) ينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وتفسير هذه الجملة أن الله تعالى إله كل شيء دونه وخالق كل شيء دونه، وأنه خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق، وأن النفس مخلوقة وهي الروح نفسه[٢]. وأنه تعالى ليس كمثله شيء ولا يتمثل في صورة شيء مما خلق. وأن النبوة حق، وأن محمداً رسول الله إلى جميع الإنس والجن كافرهم ومؤمنهم. (ولقد) نسخ الله بملة (محمد) كل ملة (أخرى) وألزم أهل الأرض جنهم وإنسهم اتباع شريعته التي بعثه بها، ولا يقبل من أحد سواها، وأنه عليه السلام خاتم النبيين لا نبي بعده. وأن جميع النبيين وعيسى ومحمداً عليهم السلام عبيد الله تعالى مخلوقون وناس كسائر الناس مولودون من ذكر وأنثى إلا آدم وعيسى، فإن آدم خلقه الله من تراب لا من ذكر ولا من أنثى، وعيسى خلق في بطن أمه من غير ذكر. والجنة حق (وهي) دار مخلوقة للمؤمنين لا يدخلها كافر أبدا. والنار

(١) درجا (بفتح ففتح): تمهيدا ومرقاة. يبدو لي، من أماكن كثيرة في كتب ابن حزم، أن ابن حزم كان يعرف كتاب المدخل إلى علم العدد لنيقوماخس الجرشي (نحو١٣٥م). هذا الكتاب نقله إلى العربية ثابت بن قرة (ت٢٨٨هـ / ٩٠١م). جاء في هذا الكتاب (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨م، ص١٥): إن هذه العلوم التعليمية (كالرياضيات والفيزياء، إلخ) تشبه المعابر والدرج والجسور، وذلك أنها تنقل أفهامنا وتصير بها من الأشياء المظنونة إلى الأشياء المعقولة المعلومة (فيكون بعض العلوم واجبة الدرس قبل بعضها الآخر: يدرس الجبر قبل الهندسة، وتدرس الفيزياء قبل الكيمياء؛ إلخ).

(٢) الروح مذكر.

حق (وهي) دار مخلوقة لا يخلد فيها مؤمن. والله تعالى يدخل إلى النار من شاء من المسلمين الذين رجحت كبائرهم وسيئاتهم ثم يخرجون منها بالشفاعة ويدخلون الجنة (ص٢- ١٠).

والجنة والنار لا تفنيان، ولا يفنى أحد ممن فيهما أبدا. وأهل الجنة يأكلون ويشربون ويطأون ويلبسون ويتلذذون ولا يرون بؤسا أبدا. و(لكن) كل ذلك بخلاف ما في الدنيا[١]. وأهل النار يعذبون بالسلاسل والأغلال والقطران، وأكلهم الزقوم وشربهم ماء كالمهل والحميم[٢]. وكل من كفر بما بلغه وصح عنده عن النبي (محمد عليه السلام) أو أجمع عليه المؤمنون مما جاء به النبي فهو كافر، وأن القرآن كلام الله ووحيه أنزله على قلب نبيه محمد، من كفر بحرف منه فهو كافر. وكل ما في (القرآن) من خبر عن نبي أو عذاب أو نعيم أو غير ذلك فهو حق على ظاهره لا رمز في شيء منه. ولا سر في الدين عند أحد. وأن الملائكة حق وهم خلق من خلق الله مكرمون (و) كلهم رسل الله، خلقوا كلهم من نور، وخلق آدم من ماء وتراب، وخلق الجن من نار. وإن البعث حق. وإن الوحوش (أيضا) تحشر (يوم القيامة). وإن شفاعة رسول الله لأهل الكبائر من أمته حق فيخرجون (بها) من النار ويدخلون الجنة. (ص١١- ١٦).

وعذاب القبر حق ومساءلة الأرواح بعد الموت حق، ولا يحيا أحد بعد موته إلى يوم القيامة. والحسنات تذهب السيئات بالموازنة. والتوبة تسقط السيئات. وعيسى عليه السلام لم يقتل ولم يصلب، ولكن توفاه الله ثم رفعه إليه. ولا يرجع محمد رسول الله ولا أحد من أصحابه (إلى الحياة) إلا يوم القيامة (حينما يبعث الله) المؤمنين والكافرين للحساب والجزاء (الثواب أو العقاب). وإن الوحي قد انقطع مذ مات النبي (محمد) صلى الله عليه وسلم. والدين قد تم (على يدي محمد) فلا يزاد ولا ينقص (منه) ولا يبدل. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضان على كل أحد (ص٢١- ٢٦).

---

(١) إن أهل الجنة يأكلون ويشربون ويتزوجون، ولكن ذلك يجري في الجنة على صورة لا تشبه الصورة التي تجري عليها هذه الأمور في الدنيا.

(٢) المهل: المعدن المذاب، القطران الرقيق: المازوت الأبيض (المشتعل). الحميم: الماء الحار.

وإن الله ليس في مكان ولا زمان، بل هو خالق الأزمنة والأمكنة. ولا يحل لأحد أن يسمي الله بغير ما سمى الله به نفسه ولا أن يصف الله بغير ما أخبر الله به عن نفسه. وإن لله عز وجل تسعة وتسعين اسما، وهي الأسماء المذكورة صراحة في القرآن والحديث، ولا يحل لأحد أن يشتق لله اسما من فعل لله لا يدخل اسم منه في أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين، ففي القرآن الكريم: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ (٥١: ٤٧)، فلا يجوزلنا أن نسمي الله البناء. ثم إن الله تعالى يتنزل كل ليلة إلى سماء الدنيا. وهذا فعل يفعله الله عز وجل وليس حركة ولا نقلة. والقرآن كلام الله حقيقة لا مجازا. وعلم الله حق. والله لا يزال عليما بكل ما كان أو يكون مما دق أو جل[١] لا يخفى عليه شيء. وقدرة الله وقوته حق لا يعجز عن شيء ولو كان ذلك الشيء محالا. ولله عزوعزة وجلال ويد ويدان وأيد ووجه وعين وأعين[٢] وكبرياء، وكل ذلك حق، وكل ذلك له من نفسه لا من شيء آخر. والمسلمون يرون الله يوم القيامة بقوة غير هذه القوة، أي (غير) قوة البصر (ص٢٩ ـ ٣٥).

والله كلم موسى و(كلم) من شاء من رسله (غير موسى)، واتخذ إبراهيم ومحمداً خليلين. وإن محمداً صلى الله عليه وسلم قد أسرى به ربه بجسده وروحه. وإن المعجزات لا يأتيها أحد إلا الأنبياء. وإنالقدر حق، ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا. وليس يموت أحد قبل أجله، مقتولا أو غير مقتول. وجميع أعمال العباد، خيرها وشرها، كل ذلك مخلوق خلقه الله. والله تعالى خالق الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس عباده. ولا عذر لأحد مما قدره الله عليه من ذلك[٣]، لا

(١) دق: قل، ضول، صغر. جل: كبر، عظم.

(٢) العز: القوة والسيطرة. والعزة: القوة والغلبة (والمكانة السامية)، لما وصف الله تعالى نفسه (من طريق الاستعارة) بقوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ وقوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ وقوله: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما﴾، وجب أن نؤمن بما قال الله عن نفسه وإن كنا لا ندرك ذلك، أي كيف تكون اليد الواحدة واليدان والأيدي. ومثل ذلك في العين والأعين، إلخ.

(٣) المعنى غامض. لعله يقصد أنه لا وجه لاعتراض الإنسان على ما قدره الله عليه من تعس في الدنيا أو عذاب في الآخرة، ولو كان هو طائعا وتقيا.

في الدنيا ولا في الآخرة، (إذ) كل أفعال الله عدل وحكمة. إن الله واضح كل موجود في موضعه، وهو الحاكم الذي حاكم عليه ولا معقب[١] لحكمه (ص٣٥ ـ ٣٨).

الإيمان والإسلام شيء واحد. وكل ذلك عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح[٢]، و(هو: الإيمان) يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. والدين هو الإسلام، والدين هو الإيمان. ومن اعتقد الإيمان بقلبه ولم ينطق به بلسانه دون تقية[٣] فهو كافر عند الله وعند المسلمين. ومن نطق به بقلبه دون أن يعتقده بقلبه فهو كافر عند الله وعند المسلمين. ومن ضيع الأعمال كلها هو مؤمن عاص ناقص الإيمان لا يكفر. واليقين لا يتفاضل، لكن إذا دخل فيه شيء من شك أوجحد بطل كله. والمعاصي: كبائر فواحش وسيئات صغار ولمم[٤]. فاللمم مغفور جملة، والكبائر الفواحش هي ما توعد الله تعالى عليه بالنار في القرآن أو على لسان رسوله (محمد)صلى الله عليه وسلم. فمن اجتنبها غفرت له جميع سيئاته الصغائر، ومن لم يجتنب الكبائر حوسب على كل ما عمل، ووازن الله بين أعماله من الحسنات وبين جميع معاصيه التي لم يتب منها ولا أقيم عليه حدها[٥]، فمن رجحت حسناته فهو في الجنة، وكذلك من ساوت حسناته سيئاته (فهو في الجنة أيضا)، ومن رجحت سيئاته بحسناته (فهو من) الخارجين من النار بالشفاعة على قدر أعماله (ص٣٨ ـ ٤٤).

ولا تجوز الخلافة إلا في قريش، ولا يجوز أن يكون في الدنيا (على المسلمين) إلا إمام واحد فقط، ومن بات (من المسلمين) ليلة وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية[٦]، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق (٤٤ ـ ٤٥).

---

(١) لا معقب لحكمه: لا ينقص أحد ما يحكم الله به على عباده.
(٢) الجوارح جمع جارحة: العدو (اليد، الرجل، العين، إلخ).
(٣) التقية: التظاهر بغير ما يعتقد الإنسان إذا لقي خصما وخشي الهلاك بسبب عقيدته. دون تقية: باخلاص (يلفظ كلمة الإيمان مخلصا).
(٤) اللمم: صغار الذنوب.
(٥) أقيم عليه الحد: أنزل به العقاب (كجلد شارب الخمر مثلا).
(٦) من لم يقر من المسلمين بإمام (خليفة) فكأنه لم يدخل في الإسلام.

مسائل من الأصول (هذا اللفظ من المحلى) :

دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله، إما برواية جميع علماء الأمة عن رسول الله، و(هذا) هو الإجماع، وإما بنقل جماعة عن رسول الله، وهو نقل الكافة؛ وإما برواية الثقات واحدا عن واحد حتى يبلغ (تسلسل النقل بالرواية) إلى رسول الله. (ولا عبرة في ذلك إلا للحديث الصحيح الإسناد والمتصل إسناده من راوية إلى رسول الله وإلا في الرواة الموثوقين وإلا في الأحاديث المشهورة). ولا يجوز تقليد أحد، ولو كان من كبار صحابة رسول الله (والتقليد : القيام بعبادة أو اعتقاد لأن إنسانا آخر قام به). والقرآن ينسخ القرآن، والسنة تنسخ القرآن والسنة والإجماع هو ما تيقن أن جميع أصحاب رسول الله عرفوه وقالوا به ولم يختلف (فيه) منهم أحد. وإذا استطاع أهل أن يجمعوا كلهم (بلا استثناء) على أمر صح أنه إجماع. ولا يجوز الرجوع إلى عمل أهل المدينة[1]. والصحابة كلهم أجمعوا على إبطال القياس (ص٥٨-٥٩). والأفعال التي قام بها رسول الله ليست فرضا، إلا ما كان منها بيانا لأمر (طريقة صلاته مثلا) فهو حينئذ أمر، لكن الأئتساء (الاقتداء) به حسن. ولا يحق لنا (نحن المسلمين) اتباع شريعة نبي قبل نبينا. (ص ٥٠- ٦٦).

ولا يحل لأحد أن يقلد أحدا : لا حيا ولا ميتا، وعلى كل أحد (أن يأخذ) من الاجتهاد (التفكير في نصوص القرآن والحديث) حسب طاقته، فإن لم يستطع أن يجتهد لنفسه فعلية أن يسأل في ذلك العلماء الموثوقين، وعليه أن يحاول سؤال أعلم أهل بلده. ولا حكم للخطأ أو النسيان إلا حيث جاء في القرآن أو السنة له حكم (كالقتل الخطأ، فإن على المخطئ فيه دفع دية). وكل فرض فرضه الله على الإنسان، إذا قدر عليه الإنسان وجب عليه القيام به. وإن هو عجز عن ذلك الواجب جملة سقط عنه ذلك الواجب كله. وإذا هو عجز عن بعضه وقدر على بعضه، وجب عليه القيام

(١) من أدلة التشريع الفرعية عمل أهل المدينة (إذا كان من عادة أهل المدينة أن يعملوا عملا على صورة ما، فإن عملهم هذا يمكن أن يقلدهم المسلمون فيه، لأن أهل المدينة رأوا رسول الله يقوم بأعماله بينهم. ونسلهم يعد في هذه المرتبة مثلهم).

بما يقدر عليه من ذلك. والمجتهد المخطئ أفضل عند الله من المقلد المصيب. ومن اتبع رسول الله في أعماله فليس مقلدا لأنه يكون قد فعل ما أمره الله به على لسان الرسول وفعله الرسول أيضا. أما التقليد فهو تقليد غير الرسول من الذين يفعلون ما يفعلون بآرائهم. ولا يحل الحكم بالظن[١] أصلا (ص٦٦- ٧١).

كتاب الملل والنحل:

أكبر كتب ابن حزم وأهمها وأكثرها دلالة على عبقريته الفصل في الملل والأهواء والنحل[٢]، وهو كتاب في دراسة الأديان بفرقها، مع التوسع في علم الكلام وقياس الصحيح من الأديان ومفردات آرائها بالبراهين المنتجة من المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد(١/ ٢). وهذا الكتاب يمكن أن يعد كتاب مقارنة للأديان. ولا شك في أن ابن حزم قد قرأ كثيرا مما ألف في هذا الباب ثم رد على مخالفيه ردودا مختلفة. ولا ننكر أن ابن حزم كان في عدد من الأحيان عنيفا - في اللفظ وفي المعنى - عند الرد على أصحاب الآراء المختلفة، إذ الحق عنده قول واحد من تلك الأقوال وسائرها خطأ. ويحسن هنا - إن لم يكن بالإمكان تلخيص موضوع هذا الكتاب العظيم - أن نأتي بموجز لرؤوس موضوعاته كما تظهر في فهارس أجزائه[٣]:

* الفرق المخالفة للإسلام - البراهين الجامعة الموصلة إلى الحق - من أبطل الحقائق وهم السوفسطائية[٤] - من قال أن العالم قديم وليس له مدبر[٥] - من قال أن

(١) يعلق أحمد محمد شاكر (المحلى ١/ ٧١- ٧٢) بأن قول ابن حزم: لايحل الحكم بالظن أصلا أمر مملوء بالأخطار، لأننا إذا لم نشأ أن نعمل عملا إلا بيقين تام استحال علينا القيام بعمل ما لتعذر حصول اليقين في كثير من الأمور. مثال ذلك: إذا تقدم خصمان بدعوى إلى القاضي (القاضي لا يحكم بعمله) فإن القاضي يستدعي شاهدين بعد تزكيتهما فيشهدان أمامه ثم يتقدم إلى لفظ الحكم. فهل يكون لفظ الحكم من القاضي، بناء على شهادة شاهدين، حكما مبنيا على الظن أم على اليقين؟

(٢) خمسة أجزاء (طبعة الجمالي والخانجي)، مصر ١٣٢١هـ (وقد أعادت مكتبة خياط نشره بالتصوير).

(٣) اعتمدت الفهارس حبا بالإيجاز. والكتاب نفسه أغنى في البحوث مما يظهر في هذه الفهارس.

العالم (قديم) لم يزل وله مدبر[١] ـ من قال أن للعالم خالقا، ولكن النفس والمكان والزمان قديمات ـ من قال أن فاعل العالم أكثر من واحد ـ

فرق النصارى ـ من ينكر النبوة والملائكة ـ إثبات النبوة ـ من قال بتناسخ الأرواح[٢] ـ من أنكر الشرائع[٣] من المنتمين إلى الفلسفة ـ اليهود ـ من أنكر التثليث من النصارى ـ الصابئة والمجوس[٤] ـ مناقضات ظاهرة في التوراة والإنجيل ـ * الكلام على الإنجيل وسائر كتب النصارى وما فيها من التناقض ـ اعتراضات النصارى على المسلمين وبيان فسادها ـ ما يعترض به جهلة الملحدين على ضعفة المسلمين[٥] ـ بيان كروية الأرض ـ بيان كذب من ادعى أن للدنيا عددا معلوما (من السنين) ـ فرق أهل الإسلام ـ موضوعات علم الكلام : التوحيد ونفي التشبيه[٦]، العلم، الحياة، اليد، العين، الرضا، العدل[٧] إلخ ـ * تابع موضوعات علم الكلام : القرآن كلام الله وإعجازه ـ القدر[٨] ـ الاستطاعة[٩] ـ القضاء والقدر[١٠] ـ هل لله نعمة على الكفار أم لا ـ الإيمان والكفر والمعاصي

(١) فرقة من الفلاسفة اليونان كان آخرهم سقراط. وكانوا ينكرون كثيرا من الحقائق كما كانوا يعتمدون الجدل في مناقشاتهم مع الخصوم.

(٢) العالم عند القدماء (فلاسفة اليونان): عالمنا نحن(الأرض التي نعيش عليها) في مقابل السماء (عالم الأفلاك). مدبر: ممسك، معتن (خالق وحافظ).

(٣) قال هؤلاء: العالم (بمجموعه: الأرض والسماء) قديم (موجود من تلقاء نفسه، لا موجد له)، ومع ذلك فإن له حافظا يمسكه ويعتني به.

(٤) انتقال النفوس من أجساد (بين البشر وبين الحيوانات والبشر أيضا).

(٥) أنكر الشرائع المنزلة.

(٦) الصابئة: عبدة النجوم. المجوس: عبدة النار والقائلون بأن للعالم خالقين (إله الخير والنور ثم إله الشر والظلام).

(٧) جهلة الملحدين (المنكرين لله) بالدين أي بالإسلام ثم ضعفة المسلمين: المسلمون القليلو العلم بأمور دينهم.

(٨) التوحيد أو التنزيه أو نفي التشبيه: ألا يوصف الله بصفة من صفات خلقه (كالولادة والموت والطعام..).

(٩) نسبة الأعضاء لله ونسبة العواطف إليه (الغضب، الرضا، إلخ عند المعتزلة الذين يقدمون العقل على الروايات الدينية).

والوعد والوعيد[١] اعتراضات للمرجئة[٢] ـ * الكلام على الأنبياء ـ هل يكون مؤمنا من اعتقد الإسلام بلا استدلال[٣] ؟ ـ رجوع إلى علم الكلام: الوعد والوعيد، إلخ ـ من لم تبلغه الدعوة (إلى الإسلام) ومن تاب[٤] ـ من مات من أطفال المسلمين والمشركين قبل البلوغ[٥].

الإمامة والمفاضلة بين الصحابة ـ حرب الصحابة إمامة المفصول وعقد الإمامة ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ الصلاة خلف الفاسق ـ العظائم المخرجة إلى الكفر ـ شنع[٦] فرق المسلمين ـ * السحر والمعجزات والجن، إلخ ـ في الطبائع[٧] ـ نبوة النساء ـ الرؤيا ـ أي الخلق أفضل؟ ـ الفقر والغنى ـ الاسم والمسمى ـ النجوم تغفل أو لا تغفل. موضوعات من علم الكلام: الخلق والمخلوق ـ البقاء والفناء ـ هل المعدوم شيء؟ ـ الحركة والسكون.

---

(١) القدر: هنا قدرة الإنسان على عمل أعماله باختياره وقدرته.
(٢) الاستطاعة لها معنيان: الاستطاعة التامة وهي القدر أو القدرة، ثم الاستطاعة المقيدة، هي حينما يريد الإنسان أمرا فإن الله يخلق فيه استطاعة (قدرة) على فعل ذلك الأمر.
(٣) القضاء (ما حكم به الله على العباد منذ الأزل) والقدر (نفوذ القضاء في الإنسان).
(٤) الوعد والوعيد (في رأي المعتزلة) هم لحث المؤمن على العمل الصالح والحيلولة بينه وبين المعصية، ولا يقصد بالوعيد تنفيذه في المؤمن إذا أخطأ بتعذيبه بالنار.
(٥) المرجئة فرقة سلكت في الاعتقاد بين الخوارج المتشددين والمعتزلة المتساهلين، لا يحكمون على الفاسق بالعذاب (كالخوارج) ولا يجعلونه في منزلة بين المنزلتين (كالمعتزلة) بل يرجئون (يؤجلون) الحكم في أمره إلى الله يوم القيامة.
(٦) هل يجوز للمسلم أن يؤمن بلا فهم وبغير دليل مقنع له؟
(٧) كيف يعامل الكفار يوم القيامة إذا كانت الدعوة الإسلامية لم تصل إليهم؟ وكيف يعامل المذنب صاحب الكبيرة إذا تاب؟
(٨) إذا مات الطفل المسلم (قبل أن يبدأ القيام بالعبادات) أو إذا مات الطفل الكافر، فكيف يعاملان يوم القيامة؟
(٩) الشنعة: الأمر القبيح (وفي الدين) المؤدي إلى الكفر أو قريبا من الكفر.
(١٠) الطبيعة: السجية (الخاصة، الصفة التي جبل عليها الإنسان أو التي تركبت في الحيوان أو الأشياء، سواء أكانت مغروزة فيه أو مكتسبة تفعل بالإرادة أو تفعل ابتداء).

التولد والتواليد[١] ـ الاستحالة ـ الطفرة[٢] ـ الجواهر والأعراض ـ إبطال الجزء الذي لا يتجزأ ـ المعارف ـ تكافؤ الأدلة ـ الألوان.

وموقف ابن حزم من أصحاب المذاهب والفرق شديد جدا. فمن أقواله في الملل والنحل :

ـ وقد أوضحنا شنع جميع هذه الفرق (التي نبعت بين المسلمين) في كتاب لنا لطيف اسمه النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع : المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة، ثم أضفنا إلى آخر كلامنا في النحل من كتابنا هذا (٣/ ١١٦).

ـ وأهل السنة[٣] الذين نذكرهم (هم) أهل الحق ـ ومن عداهم فأهل البدعة ـ فإنهم (أي أهل السنة) الصحابة وكل من نهج نهجهم من خيار التابعين[٤] ثم أصحاب الحديث[٥] ومن اتبعهم من الفقهاء[٦] جيلا فجيلا إلى يومنا هذا، ومن افتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها (٣/ ١١٣).

ـ وآخرون كانوا من أهل السنة (فغلوا)[٧] فقالوا : قد يكون في الصالحين من هو أفضل من الأنبياء ومن الملائكة، وأن من عرف الله حق معرفته سقطت عنه الأعمال

---

(١) التوالد: خروج الشيء من أصل (خروج ولد من أبوين). والتولد ما ظنه القدماء خروج شيء من غير أصل (كدود الخل ظنوا أنه يوجد من تلقاء نفسه).

(٢) الطفرة: قطع مسافة غير محدودة في زمن محدود. هي نظرية جاءت عن زينون الإيلي ثم عند النظام حينما اعتقدا أن كل مسافة مؤلفة من نقاط غير متناهية، فإذا أراد الإنسان أن يمر على مسافة نقطة نقطة، فإنه لا يمكن أن يقطع هذه المسافة أبدا. من أجل ذلك قالوا إن الإنسان حينئذ يطفر أي يقطع المسافات بالمرور على عدد من نقاطها وبقفزه عن النقاط الأخرى.

(٣) أهل السنة والجماعة: أهل السنة (أهل الطريقة التي كان عليها رسول الله والتي سار عليه الصحابة) والجماعة: الكثرة (الأكثرية).

(٤) التابعون هم الذين رأوا (عاصروا) أصحاب رسول الله ولكن لم يروا الرسول نفسه.

(٥) أصحاب الحديث: الذين يبنون مسلكهم في الحياة على ما جاء في أحاديث رسول الله، ولا يقلدون (في أعمالهم وعباداتهم أناسا آخرين ولا يستبدون بآرائهم.

(٦) الفقهاء: الذين يعملون ويفتون في الأمور اعتمادا على ما وصل إليهم من السنة (مسلك رسول الله وقوله وما عرفوه من الصحابة وأهل الحديث).

والشرائع[١]. وقال بعضهم بحلول الله في أجسام خلقه كالحلاج[٢]. وطوائف كانوا من الشيعة ثم غلوا فقال بعضهم بإلاهية علي بن أبي طالب والأئمة بعده... وقال آخرون برجعة علي إلى الدنيا، وامتنعوا من القول بظاهر القرآن وقالوا: إن لظاهره تأويلات منها أن قالوا: السماء محمد والأرض أصحابه وإن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة أنها هي فلانة أم المؤمنين (عائشة). وقالوا: العدل والإحسان هو علي والجبت والطاغوت[٣] فلان وفلان يعنون أبا بكر وعمر... وليس بأيدي (هؤلاء جميعا) إلا دعوى الإلهام والقحة والمجاهرة بالكذب (٣/ ١١٤).

ـ (الشعوبية[٤]) والفرق الغالبة أو المتطرفة):

والأصل في خروج أكثر هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطير في أنفسهم[٥] حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء[٦]وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم. فلما امتحنوا[٧] بزوال الدولة عنهم إلى أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا[٨]، تعاظمهم الأمر[٩] وتضاعفت لديهم المصيبة ورامو كيد الإسلام بالمحاربة

(١) غلوا: بالغوا، تطرفوا أو تشددوا (في الأصل ففعلوا، وهوخطأ مطبعي في الغالب).
(٢) زعموا أن من عرف الله (؟) جاز له أن يهمل القيام بالعبادات وأن يترك التقليد بما جاءت به الشرائع (الإسلام أو غير الإسلام)، أي أن يصبح هو من واضعي الشرائع والقوانين لنفسه ولغيره.
(٣) الحلاج صوفي متطرف (ت٣٠٩هـ) كان يعتقد بالحلول (بحلول الله فيه) وكان ذا مخرقة وشعوذة، يوهم أتباعه أنه يعرف الغيب ويوجد الأشياء من لا شيء (يمد يده في الهواء فترجع فيها فاكهة أو ذهب، إلخ).
(٤) الجبت: ما عبد من دون الله، الكاهن، الساحر. الطاغوت: الطاغي، المعتدي، أيضا كل ما عبد من دون الله، الساحر، الكاهن.
(٥) الشعوبية: الذين يفضلون غير العرب على العرب، ثم الذين أرادوا إزالة ملك العرب ثم الذين كادوا للإسلام ليفسدوه من الداخل.
(٦) يبدو أنه ينقص هنا عدد من الكلمات - ويشعرون في أنفسهم أنهم فوق غيرهم من الأمم.
(٧) الأحرار: المستعندون (بكسر الباء) لغيرهم، الأبناء: أبناء الدولة العباسية (المالكون لها والمتمتعون بمغانمها).

في أوقات شتى (كما فعل) المقنع وبابك[١] وغيرهما. ثم رأوا أن كيد (الإسلام) على الحيلة أنجع[٢] فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله واستشناع ظلم علي ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام... (٣/ ١١٥).

- وقالت طائفة من الكيسانية[٣] بتناسخ الأرواح.... ويبلغ الأمر بمن يذهب إلى هذا إلى أن يأخذ البغل أو الحمار فيعذبه ويضربه ويعطشه ويجيعه على أن روح أبي بكر وعمر فيه. فأعجبوا لهذا الحمق الذي لا نظير له. وما الذي خص هذا البغل الشقي أو (ذلك) الحمار المسكين بنقله الروح إليه دون سائر البغال والحمير[٤]. وكذلك يفعلون بالعنز[٥] على أن روح أم المؤمنين (عائشة) فيها. وقال هشام بن الحكم الكوفي[٦]... إن ربه سبعة أشبار بشبر نفسه[٧]. وهذا كفر صحيح.

وكان داود الجوازي[٨] يزعم أن ربه لحم ودم على صورة الإنسان. أفيكون في صفاته الوجه وصلابة الخد وعدم الحياء والجرأة على الكذب أكثر من هذا؟ (٤/ ١٨٢).

- إن بأيدي السامرية[٩] توراة التي بأيدي سائر اليهود يزعمون (أي السامرية)

---

(١) امتحنوا: نزلت بهم محنة (مصيبة وخسارة).
(٢) خطر: قيمة.
(٣) تعاظمهم الأمر: هالهم، أخافهم، رأوه أعظم مما يمكن أن يحتملوا.
(٤) المقنع وبابك الخرمي من الذين قاموا بثورات على الدولة العباسية لرد الدين والدولة إلى الفرس. المقنع كان ثائرا، بابك كان قائدا في الجيش العباسي، وقد قتلا.
(٥) أنجع: أنفع.
(٦) الكيسانية فرقة كان رأسها المختار بن عبيد الثقفي الذي دعا إلى إمامة محمد ابن الحنفية (محمد بن علي بن أبي طالب من خولة الحنفية). وكيسان لقب المختار أو اسم عبد كان للمختار.
(٧) من أخبار هؤلاء أن روح أبي بكر وعمر حلت في بغل بعينه أو في حمار بعينه؟
(٨) العنز (بلا تاء مربوطة) أنثى المعز.
(٩) هشام بن الحكم (ت١٩٠هـ/ ٨٠٥م) من علماء الكلام ومن أهل الكوفة.
(١٠) بشبر نفسه: بشبر الله نفسه
(١١) في الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (ص١٤٠) داوود الجواربي الذي وصف معبوده بجميع

أنها المنزلة وأن التي بأيدي اليهود محرفة مبدلة. وسائر اليهود يقولون أن التي بأيدي السامرية محرفة مبدلة... وقد أتينا ببرهان ضروري على أن التوراة التي بأيدي السامرية أيضا محرفة مبدلة عندما ذكرنا في آخر هذه الفصول[١] أسماء ملوك بني إسرائيل (١/ ١١٧).

- إن نوحا إذ بلغه فعل ابنه حام[٢] أبي كنعان قال: ملعون أبو كنعان عبد العبيد يكون لإخوته[٣] مستعبدا يكون لأخويه. يبارك الإله ساما ويكون أبو كنعان عبدا لهم... وبعد ستة أسطر قال: بنو حام كوش ومصرايم وفوحا وكنعان.. وكوش ولد نمرود الذي ابتدأ يكون جبارا في الأرض. (١/ ١٢٣).

- وأقام لوط في المغارة هو وابنتاه. فقالت الكبرى للصغرى: أبونا شيخ، وليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء. تعالي نسق أبانا الخمر ونضاجعه ونستبق منه نسلا. فسقتا أباهما خمرا في تلك الليلة، ولم يعلم بنومها ولا بقيامها. فلما كان من الغد قالت الكبرى للصغرى (مرة ثانية): قد ضاجعت (أنا) أبي أمس. تعالى نسقيه الخمر هذه الليلة (أيضا) وضاجعيه أنت ونستبق من أبينا نسلا. فسقنا تلك الليلة خمرا وأتت الصغرى فضاجعته، ولم يعلم بنومها ولا بقيامها. وحملت ابنتا لوط من أبيهما: فولدت الكبرى ابنا وسمته مؤاب، وهو أبو المؤابيين إلى اليوم، وولدت الصغيرة ابنا سمته ابن عمي، وهو أبو العمونيين[٤] إلى اليوم... (قال أبو محمد بن حزم): في هذه الفصول فضائح

أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية.

(١) السامرية (ويقال لهم السمرة) جماعة في نابلس (فلسطين) عددهم قليل جدا لا يعدو مائتين، عندهم توراة مخطوطة على رق ملفوف يقولون أنها التوراة الصحيحة، وهي مخالفة للتوراة المطبوعة.

(٢) ذكرنا في آخر هذه الفصول = ذكر في آخر هذه الفصول من التوراة من النقد لصحة التوراة ومن الأدلة على أنها ليست المنزلة على موسى أن فيها أسماء ملوك وأحداثا تصل إلى القرن الثاني قبل الميلاد (أو بعد الميلاد).

(٣) قيل إن حاما اطلع على عورة أبيه نوح في حديث طويل، من أجل ذلك غضب عليه أبوه.

(٤) لإخوته (لأخويه).

وسوآت تقشعر من سماعها جلود المؤمنين بالله تعالى العارفين حقوق الأنبياء عليهم السلام. فأولها ما ذكر عن بنتي لوط عليه السلام من قولهما : ليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء، تعالي نسق أبانا خمرا ونضاجعه ونستبق منه نسلا. فهذا قول أحمق في غاية الكذب والبرد أترى كان انقطع نسل آدم كله حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعهما. إن هذا لعجب. فكيف، والموضع معروف إلى اليوم ليس بين تلك المغارة التي كان فيها لوط عليه السلام مع بنتيه وبين قرية سكنى إبراهيم عليه السلام[١] إلا فرسخ واحد لا يزيد، وهو ثلاثة أميال فقط : فهذه سوأة. أو (السوأة) الثانية إطلاق الكذاب الواضع لهذه الخرافة ـ لعنه الله ـ هذه الطومة[٢] على الله عز وجل من أنه أطلق نبيه ورسوله صلى الله عليه وسلم على هذه الفاحشة العظيمة من وطء ابنتيه واحدة بعد الأخرى. فإن قالوا: لا ملامة عليه في ذلك، لأنه فعل ذلك وهو سكران لا يعلم من هما. قلنا : فكيف عمل إذ رآهما حاملتين وإذ رآهما قد ولدتا لغير رشدة[٣]، وإذ رآهما تربيان أولاد الزنا؟ هذه فضائح الأبد وتوليد الزنادقة المبالغين في الاستخفاف بالله تعالى وبرسله عليهم السلام. **والثالثة** إطلاقهم على الله تعالى أنه نسب أولاد ذينك الزنيمين فرخي الزنا إلى ولادة لوط عليه السلام حتى ورثهما كما ورث بني إسرائيل وبني عيسو ابني إسحق سواء بسواء[٤] (١/ ١٣٣ ـ ١٣٤).

ويتكلم ابن حزم كلام كثيرا على التناقض في الأناجيل الأربعة ثم على التناقض بين هذه الأناجيل الأربعة من جانب والتوراة من جانب آخر (٢/ ٢ ـ ٧٥). والكلام هنا طويل متشعب وله مبرر هو أن الأناجيل الأربعة كتبها أربعة نفر

(١) مؤاب (مقاطعة) وعمان (عاصمة) في الأردن اليوم.

(٢) لعله يقصد مدينة الخليل قرب المقدس.

(٣) الطومة: المنية (الموت) والداهية (المصيبة الكبيرة).

(٤) يقال ابن رشدة (بفتح الراء وكسرها): صحيح النسب، من نكاح صحيح. وفي الحديث: من ادعى ولدا لغير رشدة فلا يرث ولا يورث (المعجم الوسيط ٣٤٧).

(٥) ذكر ابن حزم شاهد ذلك من التوراة ولكني لم أورده حبا بالاختصار.

بعد ارتفاع المسيح بمدد مختلفة (ما بين خمسة وعشرين عاما وخمسة وسبعين عاما أو قريبا من ذلك). وهذه الأناجيل الأربعة موجودة بأيدي الناس والخلاف بين رواياتها معروف. ولكن يحسن أن نورد لابن حزم هنا نصا في العقيدة النصرانية، لأنها عقيدة معمول بها إلى اليوم:

ـ قال ابن حزم في الملل والنحل (١/ ٤٨ ـ ٤٩).

والنصارى فرق. . . . منهم البربرانية، وهم يقولون إن عيسى وأمه إلهان من دون الله عز وجل. وهذه الفرقة قد بادت. وعمدتهم اليوم[١] ثلاث فرق، فأعظمها فرقة الملكانية[٢] ـ وهي مذهب جميع ملوك النصارى، حاشا الحبشة والنوبة، . . . ومذهب جميع نصارى إفريقية وصقلية والأندلس وجمهور الشام ـ وقولهم: إن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أشياء: أب وابن وروح القدس كلها لم تزل[٣]، وإن عيسى عليه السلام إله تام وإنسان تام كله، ليس أحدهما غير الآخر. وإن الإنسان منه هو الذي صلب وقتل، وإن الإله منه لم ينله شيء من ذلك. وإن مريم ولدت الإله والإنسان، وإنهما معا شيء واحد: ابن الله[٤]. تعالى الله. . .

ـ وقالت النسطورية مثل ذلك سواء بسواء، إلا أنهم قالوا: إن مريم لم تلد الإله، وإنما ولدت الإنسان. وإن الله تعالى لم يلد الإنسان، وإنما ولد الإله. تعالى الله. وهذه الفرقة غالبة على الموصل والعراق وفارس وخراسان. وهم

(١) عمدتهم (الفرق المقبول، المعمول بها، الرسمية).

(٢) الملكانية (المذهب الملكي): الروم الكاثوليك (أراد هرقل ملك الروم (وهو الذي حاربه العرب في مطلع الفتوح الإسلامية) أن يجمع الكاثوليك (الذين يقرون سلطة البابا في رومية: النصارى الغربيين) والأرثوذكس (الذين يقرون سلطة البابا: النصارى الشرقيين) في مذهب واحد.= فكانت النتيجة لهذه التسوية أن نشأت فرقة جديدة الملكانية وبقيت الفرقتان الأوليان: الروم الأرثوذكس والكاثوليك.

(٣) لم تزل: قديمة منذ الأزل وباقية.

(٤) الروم الأرثوذكس والبروتستانت يعتقدون أن المسيح هو ابن الله. والكاثوليك يعتقدون أن المسيح هو الله بالذات.

منسوبون إلى نسطور، وكان بطريركا بالقسطنطينية. وقالت اليعقوبية: إن المسيح هو الله تعالى نفسه، وإن الله ـ تعالى (الله) ـ مات وصلب وقتل، وإن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر و(بقي) الفلك بلا مدبر. ثم قام ورجع كما كان. وإن الله تعالى عاد محدثا، وأن المحدث عاد قديما[١]. وإنه تعالى هو (الذي) كان في بطن مريم محمولا به. و(هؤلاء) في أعمال مصر وجميع النوبة وجميع الحبشة.

* * *

إن هذا التطويل في النماذج المأخوذة من الملل والنحل مقصود لتبيان الخطأ الذي وقع فيه المستشرق الفرنسي روجيه أرنالديز، فيما يتعلق بابن حزم[٢].

يقول أرنالديز:

هنالك نقطتان يجب ذكرهما: إن ابن حزم لا يحاول ـ في أثناء مناقشة الأديان غير الإسلامية ـ أن يفهم هذه الأديان فهما راجعا إليها نفسها. إن اهتمامه بها منصب فقط على العقائد أو المسائل التي تمكنه من أن يوازن بينها وبين الإسلام. وعلى هذا السبيل هو يهاجم اليهود بالإضافة إلى مدركهم المحدود للنبوة وللتشريع، ثم هو يحاول أن يستخرج آراءهم (أو يفرض عليهم آراء) في النسخ[٣]. والنسخ أصلا فكرة إسلامية. ومثل ذلك يفعل في مهاجمة الأناجيل (الأربعة الموجودة بأيدي الناس) بتبيان أنها لا تدل على ما يثبت أنها موحى بها، إذ هي ليست واحدة في نصها (وهو في كل ذلك يجعل القرآن معيارا له)، وأنها لا تصل في الصحة إلى مكانة الحديث، وهي لا إسناد فيها (تسلسل في الرواية) البتة...

والنقطة الثانية مشتقة من الأولى: إن ابن حزم يدل دائما على سعة معرفة ـ حينما يتعرض بالنقد لغير المسلمين أو للمسلمين. إنه يبسط أولا مواقف خصومه

(١) القديم (في الفلسفة): لاسبب لوجوده. والمحدث ما لوجوده سبب - لما ولد المسيح (الذي هو الله عندهم) أصبح محدثا له سبب. ولكنه عاد بعد ذلك إلها قديما لا سبب لوجوده (ارو هذا من غير أن تحاول فهمه - لأنه شيء غير مفهوم).

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الإنكليزية - الطبعة الجديدة) (٣/ ٧٩٦) (ج،د).

(٣) النسخ: تعليق العمل بنص من النصوص (ترك العمل به).

بأمانة وبدقة، وفي معظم الأحيان بتفصيل واف أيضا، وهذا يدل على أنه مؤرخ مجيد في عرض الآراء، (ولكن) من سوء الحظ أنه لا يحاول أبدا أن يفهم أهمية تلك المشاكل التي تشغل أولئك الناس الذين يخالفهم في الرأي.. وهكذا نراه منذ البدء بالمناقشة لا يظهر شيئاً من الشعور (بالعطف) تجاه تلك الخطوات الأساسية التي تتألف منها النقاط المختلفة الثائرة (يقصد: لا يراعي الأحوال التي أدت إلى نشوء عدد من العقائد)[١]. وهذا يفسر لنا هدفه الوحيد في إيقاع مجادليه في الفخاخ (بكسر الفاء) التي ينصبها لهم بأساليب نقاشه، وذلك بأن يجعلهم يناقض بعضهم بعضا من خلال طريقة تؤدي إلى عملية فسخ الشعرة (أي: في قضايا تافهة)[٢] إما بتعابير لفظية وإما بخلخلة آرائهم الصحيحة من طريق مواجهتهم بحقائق من الاختبار (الإنساني الواقع) مدهشة أكثر منها مقنعة.

ثم يقدم أرنالديز مثلاً من الاعتزال في الإسلام، بينما كان المنتظر منه أن يقدم لنا مثلاً من غير دين الإسلام، لأن الأديان غير الإسلامية هي التي حملت أرنالديز على المجيء بهذا المقطع الطويل، وكان فيه مخطئا. إن زنا لوط بابنتيه (وهي قضية مشهورة في التوراة وفي الأدب[٣] وفي فن الرسم[٤]، كما أظن) ليست فسخ شعرة (تافهة). فإذا دافع ابن حزم عن الوحي وعن النبي لوط وعن

---

(١) الجملة المحصورة بين هذين الهلالين الكبيرين تفسير مني.

(٢) هذا تعبير مسيحي مؤداه أن يحاول الإنسان إيجاد فرق بين أمرين لا يكاد يوجد بينهما فرق.

(٣) جاء في اللاروس الكبير الموسوعي (٦/ ٨٥٦): مع أن موضوع لوط وبنتيه قد جرى تجنبه في العصور الوسطى/ بوجه عام، فإن الأدباء والفنانين قد عالجوه في كتبهم ولوحاتهم. من ذلك مثلا: في لبنان، توفر عليه إلياس أبو شبكة (١٩٠٣- ١٩٤٧م)، راجع مثلا قوله في قصيدته الطويلة غلواء: فاسقي أباك الخمر واضجعي معه.

(٤) وفي الفن ظهر موضوع لوط وابنتيه في زجاج النوافذ في كاتدرائية بواتيه. ثم هنالك لوحات في الموضوع نفسه في متاحف مونيخ ودرسدن (في ألمانية)، وفي اللوفر (باريس) وستراسبورغ (اليوم في فرنسة)، وفيينا (النمسا) والإسكوريال ومدريد (إسبانية) وبروكسل (بلجيكا) ولينينغراد(الاتحاد السوفياتي) وغيرها (راجع لاروس الكبير الموسوعي) (٦/ ٥٨٦). وكذلك نجد دائرة المعارف للفن العالمي، الجزء الثاني عشر، في اللوحات ٥٦٥-٥٦٨ (ولكن يبدو أن أحد المعجبين بهذا الفن المكشوف - أو أحد المحافظين على سلامة الأخلاق - قد انتزع هذه اللوحات من مكانها).

الأخلاق الكريمة وعن اليهود أنفسهم بجعل تلك القصة موضوعة على لسان قاص كذاب، فلا يجوز أن يكون جزاءه ذلك الرد القبيح الضعيف. ومثل ذلك القول بين فرق النصارى: فيما إذا كان عيسى هو ابن الله أو هو الله بالذات ـ وقد حدث بسبب ذلك انشقاق في الكنيسة وحروب أيضا ـ ليس فسخ شعرة.

كنت أود أن أقول: إن المستشرق روجيه أرنالديز لم يفهم ما قاله ابن حزم، ولكن مقاله الطويل في دائرة المعارف الإسلامية[١] ثم مقاله الواسع مجموع العقائد (الإسلامية) عند ابن حزم في محاضر المؤتمر الأول للبحوث العربية والإسلامية في قرطبة، عام ١٩٦٢[٢]، ثم كتابه الذي نشير إليه، كل ذلك يدل على أن أرنالديز قد قرأ كتب ابن حزم قراءة وافية. فلم يبق، إذن إلا أن يكون أرنالديز قد جانب الحق في كلامه على ابن حزم.

يقول أرنالديز في كتابه المذكور[٣]:

لانستطيع أن نضع التفكير الفقهي عند ابن حزم موضعه إلا إذا نحن تفحصنا نقده للعقيدة المسيحية... إن ابن حزم يريد أن يقارع النصارى فيما يتعلق بمسألة الوحدة الإلهية وبمسألة النبوة: ذينك الخطأين الأساسيين اللذين سيجهد في مقاومتهما هما، أي التثليث والتجسد.

وإن كل من يتصرف ـ ونصب عينيه مسائل الجدل التي يحرص عليها المفكر المسلم (ابن حزم)ـ تصرف مسيحي ذي عقيدة خاصة، كالعقيدة الكاثوليكية المستقيمة، سيجد نفسه (مثل ابن حزم) في حال من الاستحالة التامة تقريبا في محاولة فهم تلك (العقائد المسيحية) فهما تاما وقدرها حق قدرها.

---

(١) النسخة الإنكليزية: (٣/ ٧٩٠) وما بعد. راجع أيضا عددا من المقالات عن ابن حزم مذكورة في المصادر والمراجع لمقال ابن حزم في دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) Primer Congreso de Estudios Arabes e Lslamicos, Cordoba 1962, actas. Madrid 1964,p, 137ss.

(٣) Grammaire et theologies chez Ibn Hazm de Cordoue, pp. 305 ss.

أنا أعتقد أن القارئ يدرك مثلي أن هذه الجملة عوراء عرجاء لا تستقيم في الذهن الصافي برغم معرفتنا أن التعبير في اللغة الفرنسية مختلف من التعبير في اللغة العربية. ومع ذلك فأنا سأضع هذه الجملة كلها بلغة عربية مبينة. إن المستشرق روجيه أرنالديز ـ وهو مسيحي كاثوليكي، فيما يبدو ـ يريد أن يقول:

إن النفوذ إلى التفكير الجدلي عند ابن حزم يمكن أن يتضح إذا نحن امتحنا نقده للنصرانية. إن ابن حزم يريد أن يقيس النصرانية بالمقاييس الإسلامية. من أجل ذلك اختار أن يتناول الكلام على الوحدانية وعلى النبوة في الإسلام وأن يقيس عليهما التثليث والتجسد (اعتقاد النصارى أن الله مؤلف من ثلاثة أقانيم مستقلة، ومع ذلك فإنها موجودة في الله الواحد، ثم اعتقادهم بأن الله تلبس في جسد آدمي إنساني هو جسد المسيح عيسى). هذا، كما يقصد أرنالديز أن يقول، مع أن التثليث والتجسد من أسرار الكنيسة التي يجب على المسيحي أن يؤمن بها من غير أن يتطلب عليها دليلا أو أن يحاول فهمها.

وإن كل إنسان (وهنا نأتي إلى جملة أرنالديز الكثعاء) يقف من النصرانية موقف ابن حزم ويريد أن يعرفها بالعقل، يجد نفسه عاجزا كل العجز عن فهمها فهما تاما وعن إدراك ما فيها إدراكا كاملا.

ثم يستمر أرنالديز في تقريع ابن حزم، إذ يريد أن يلفت نظره، إلى أن مار بولس خص اسم الآب بالله الذي خلق كل شيء، وخص اسم الابن بالإنسان الخالص (الذي لا ألوهية فيه)، وخص اسم الروح القدس بالنعمة التي تحل في الرسل، ثم إن القرآن يجعل لعيسى مكانة خاصة بين الأنبياء (بأن خلقه من غير أب) وبما أنعم الله عليه، ولكن يتركه في صف الأنبياء.

وبرغم هذه القرائن، ولكن في ضوء التوحيد المطلق (الذي يذهب إليه ابن حزم) فإنه كان من المنتظر بطبيعة الحال أن يرى ابن حزم في عقيدة التثليث بدعة وتبديلا (في الأصل الفرنسي: فساد) وانطلاقا من هذه النقطة فإن ابن حزم لا يبذل جهدا ما في فهم العقيدة الكاثوليكية القائلة بإله واحد ذي ثلاثة أشخاص.

زد على ذلك، وهذا ما يجب أن نلاحظ جيدا، أن مثل ذلك الجهد كان ينتج منه مناقضة مباشرة لعقيدة ابن حزم القائمة على أن الاجتهاد يجب ألا ينطبق إلا على الكلام المنزل في الوحي الإلهي. . . . .

ووجه الخطأ في تفكير ابن حزم ـ كما يزعم أنالديز ـ أن ابن حزم لايستعمل المصطلحات الفنية المسيحية. ففي أشخاص الثالوث لايقول ابن حزم: أقانيم بل يقول أشياء. ومن المتفق عليه (في النصرانية طبعا) أن هذا التعبير (أشياء) لا يسهل فهم ذلك السر (الكنسي) أبدا. إذن، . . . كيف نستطيع أن نطلب من ابن حزم أن يتبين الأب والابن والروح القدس؟ وأكثر من ذلك، كيف يمكن أن نجعل سندا للقول بأن الأب هو الابن، وأن الابن هو الأب. هنا نرى أن المنطق الاسمي[١] الذي ينتحله أصحاب المذهب الظاهري يمنع ابن حزم من أن يدخل في هذا التفريق (بين الأقانيم الثلاثة) في التفكير المسيحي. ففي رأي ابن حزم: إذا كان الآب إلها، وإذا كان الابن إلها، فإن الآب يكون الابن والعكس بالعكس. إن ابن حزم لا يقر أن الاختلاف في الجوهر يمكن ألا يستتبع الوحدة في الأشخاص. إن ابن حزم لا يسلم بأن الله فعلا واحد ما لم يهدم حقيقة الصلات الشخصية للأبوة والنبوة وللانبثاق(ظهور روح القدس من الآب والابن). . . .[٢].

وخلاصة هذا الكلام كله : إن ابن حزم (عند أرنالديز) مخطئ لأنه يريد أن يقر بما يلي:

ـ التثليث والتجسد من العقائد المسيحية، وهي أسرار تعلمها الكنيسة ولا مجال فيها لطلب دليل ولا لمحاولة فهم ذلك.

ـ إن الآب والابن والروح القدس ثلاثة أقانيم (أشخاص ـ لا أشياء)، ولكنها شيء واحد.

---

(١) Nomanlism.

(٢) الانبثاق أو الصدور أو الفيض مجيء شيء من آخر مخالف له في الطبيعة (مثلا: صدور العالم المادي عن الله الذي ليس بمادة - في التفكير المسيحي في العصور الوسطى).

ـ وبالتالي: يمكن أن يكون للأشياء جوهر واحد، ومع ذلك فإن أعيانها قد تكون مختلفة.

ـ إذا لم يستطع أحد أن يفهم هذه الأسرار (فالذنب ذنبه هو لأنه لا يريد أن يؤمن بها) وليس النقص فيها (وإن تكن هي في نفسها غير مفهومة).

هذا جدال يأتي به المستشرق روجيه أرنالديز للدفاع عن عدد من العقائد المسيحية لا لتفهيم آراء ابن حزم. لا شك عندنا في أن تعريف النصرانية للتوحيد (لوحدانية الله) غير تعريف الإسلام للتوحيد، ولكن التعريف النصراني مخالف للغة وللمنطق وللفلسفة وللرياضيات.

وإذا جاز لمستشرق غير مسلم (في نفسه) أن يعالج موقفا من مواقف فقهاء الإسلام بشيء من اليسر وقلة التبحر ومجانبة الحق ـ كما فعل روجيه أرنالديز ـ فلا يجوز لرجل مسلم أن يعرض بمثل ذلك لقاعدة من قواعد الإسلام، كما فعل الشيخ عبد الله العلايلي في كتابه أين الخطأ[١].

هذه الكلمة التالية ليست دراسة للكتاب ولكن ملاحظة عابرة في قضية واحدة ما كنت لأوردها هنا لولا أن الشيخ عبد الله العلايلي أوردها ابتداء مع شيء من المزح (كيلا أقول كلمة أكبر من ذلك)، ولولا أنني وجدت على رأي الشيخ عبد الله شبه رد عليه عند ابن حزم موضوع هذا الكتاب.

يقول الشيخ عبد الله في كتابه أين الخطأ ؟ (ص٨٦ وما بعد):

لا رجم في الإسلام ـ وحق لي من بعد، أن أنتقل إلى المفاجأة الكبرى وهي: أنه لا رجم في الإسلام... على أن ما شاع وذاع من قول بالرجم يعتمد على طائفة من الأحاديث لم ترتفع عن درجة الحسن[٢]... وها هي بعض الآيات الكريمة :

(١) بيروت (دار العلم للملايين)١٩٧٨.

(٢) الحديث الحسن هو الحديث الذي يوثق براويه، وإن كان راويه قليل العلم بالحديث. ومع ذلك فالحديث يعتمد في الأحكام كما يعتمد الحديث الصحيح سواء بسواء.

﴿والاتي يأتين الفاحشة من نسآئكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾ (النساء: ١٥).

ويقول الشيخ عبد الله: هذا في الحرائر، و(أما) في الإماء:

﴿فإذآ أحسن فإن أتين بفاحشة فعليهن ما على المحصنات﴾ (النساء: ٢٥).

ثم يعلق الشيخ عبد الله بأسلوبه على ذلك كله بقوله (ص ٨٧ـ ٨٨):

فلو كان عقاب المحصنة من الحرائر الرجم حتى الموت (ل) كان أخرى أن ينص عليه تعيينا لهوله... على أننا لو تنزلنا (اسمع قوله: تنزلنا) وسلمنا بما ادعوا، فكيف يفعل بالإماء المحصنات في قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ من الحرائر، فهل ينصف الرجم المدعى؟ وكيف؟.

وجواب الشيخ عبد الله على هذه الأسئلة المفروضة عنده ما يلي (ص ٨٨):

ولذلك اضطر المفسرون (للقرآن الكريم) إلى القول في جانب الإمارة بنصف الجلد، أي الرجوع إلى العقوبة الأصلية الثابتة... (وهاتان النقطتان موجودتان في الأصل). وهذا وحده هدم لادعاء الرجم من حيث لا يشعرون. (انتهى كلام الشيخ عبد الله).

وعرضت هذه الفكرة لابن حزم، وخاف ابن حزم أن يفهم نفر من الناس ما فهمه الشيخ عبد الله العلايلي، فقال ابن حزم (مع التلخيص):

الحر والحرة إذا زنيا وهما محصنان فإنهما يجلدان مائة جلدة ثم يرجمان حتى يموتا. وحد الأمة المحصنة نصف حد الحرة: جلدها خمسون جلدة ثم نفيها ستة أشهر، وكذلك حكم العبد. وأما الرجم فلا تنصيف فيه، وهو واجب على كل من أحصن (ثم زنى) من حر أو عبد أو حرة أو أمة[1].

(١) راجع معجم فقه ابن حزم الظاهري، دمشق (مطبعة جامعة دمشف) ١٩٦٦م، (١/ ٤٦٥)(عن المحلى لابن حزم ١١/ ٢٣٣، ٢٣٨، رقم ٢٢٠٤و٢٢٠٥).

وأنا أظن أنني إذا جئت بقول لابن حزم أصحح به رأيا للشيخ عبد الله العلايلي فلا أكون قد نقصت الشيخ عبد الله شيئاً من حقه.

وبعد، فلماذا ألف الشيخ عبد الله العلايلي كتابه أين الخطأ؟ فيحسن بي أن أقول فيهما ما قاله ابن رشد في الغزلي ـ وأنا في ذلك أدنى من طبقة ابن رشد كثيرا، ولا أظن أن الشيخ عبد الله العلايلي يستنكف أن يكون بمنزلة الغزالي ـ قال ابن رشد[1]: . . . والغزالي عندنا أرفع من هذا، ولعله إنما قال ذلك (مراعاة) لزمانه ومكانه.

* * *

أنا لم أجادل الشيخ عبد الله العلايلي في رأيه الفقهي (الرجم ووجوبه ومقداره وأحواله)، بل في السياق التهكمي الذي اتبعه ـ مما يحسن أن يسمو فوقه أهل العلم. وأنا لست فقيهاً، ولكن ليس معنى ذلك أنه إذا عرضت علي مسألة في الفقه فلا أفهمها. هنالك موضوعات كثيرة لا تدخل في اختصاص نفر كثيرين من الناس: الفلك والكيمياء والطب والهندسة. . . ولكن الإنسان السوي إذا عرض عليه أخذ أهل الاختصاص في هذه الفروع من المعرفة قضية من القضايا عرضا فيه شيء من الوضوح ومن الصبر، فإن ذلك الإنسان السوي يفهم حينئذ تلك القضية فهما صحيحا أو قريبا من الصحيح.

والذي يبدو لي ـ وأنا لست من الفقهاء ـ أن هذه القضية (قضية الرجم) قضية خلافية (افترق الفقهاء في القول فيها)، ويبدو أن هذا الخلاف كان قديما (وفي الشكل الذي وضعها فيه الشيخ عبد الله العلايلي: ورودها في القرآن أو في الحديث). وهنالك نص قديم أقدم من نص ابن حزم، هو رد على هذه القضية نفسها. جاء في الموطأ للإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ / ٧٩٥م):

(١) يغيب الآن عني مكان هذا النص لابن رشد.

خطب عمر بن الخطاب في المدينة فقال[١] :

. . . إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم؛ أن يقول قائل : لا نجد حدين[٢] في كتاب الله[٣]. فقد رجم رسول الله ورجمنا. . . .

أما إذا أراد الشيخ عبد الله العلايلي أن يبتغي ما وراء ذلك ـ بعد أن قال عمر بن الخطاب ما قال ـ فالأمر يصبح مختلفا جدا.

هذا، وليس هنالك تالك المفاجأة التي مهد لها الأستاذ العلايلي ثم أراد أن يطلقها في جو العلم. ولعله كان يعرف أنها ليست مفاجأة، إذا كنت أنا ـ والفقه ليس من نطاق اختصاصي ـ أعرف أكثر منها.

* * *

(١) الموطأ (صححه... محمد فؤاد عبدالباقي) القاهرة (دار إحياء الكتب العربية)١٣٧٠هـ / ١٩٥١هـ، (٢/ ٨٢٤).

(٢) أي الجلد والرجم.

(٣) راجع أيضا مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري (تحقيق محمد ناصر الدين الألباني)، الكويت (الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى (١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م) (٢/ ٣٦- ٣٨). وفي تفسير الجلالين (عند تفسير آية الخامسة والعشرين من السورة الرابعة (سورة النساء) أن الأمة تجلد ولا ترجم اصلاً.

الفلسفة عند ابن حزم

يبدو أن ابن حزم لم يقصد أن ينشئ عقلية - أو فلسفة عامة على الأقل - لأن مثل تلك الفلسفة يخالف مذهبه الظاهري القائم على ا ستقراء ظاهر النصوص الدينية. من أجل ذلك رأيناه، لما جاء إلى تعريف الفلسفة، قد عرف الجانب العلمي منها أو السياسة المدنية، فقد قال: الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد (في الآخرة) وحسن السياسة للمنزل والرعية. وهذا نفسه لاغيره هو الغرض من الشريعة.

وقد مدح ابن حزم المنطق،والمنطق هو الدرجة الأولى في سلم الفلسفة، أو هو الباب الذي يدخل منه وإليها. من أجل ذلك سمى فرفوريوس الصوري كتابه في المنطق أيساغوجي - ومعنى أيساغوجي، في اللغة اليونانية المدخل والمنطق عند ابن حزم هو العبارة عن كل علم - (التقريب ٢٠٢).

ثم إن ابن حزم قد جاء، من غير أن يشعر، بآراء فلسفة صحيحة وأوجد نظاما فلسفيا في نظرية المعرفة على الأخص ضاهى به أعظم ما عرفه فلاسفة العصور الحديثة، مع سبقه إلى ذلك.

نظرية المعرفة:

العلم والمعرفة عند ابن حزم (٥/ ١٠٩) اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء (أي أن يعرف الإنسان الشيء) على ما هو عليه (معرفة حقيقته) وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه (٥/ ١٠٩). وأما نظرية المعرفة على الحصر فإنها تبحث في السبل التي يدرك

بها الإنسان حقيقة الوجود وحقيقة الموجودات، أما إذا نحن أردنا أن نضع هذا التعريف في عبارة أبسط (أي أكثر تفصيلا لاأكثر سهولة) فوجب أن نقول: هي الطرق المنطقية التي توصلنا إلى إدراك ماهية الأمور المعقولة والمحسوسة (والمقصود بالمعقولة هنا؛ هي تلك الأمور التي تقوم عليها البراهين العقلية المطلقة من الرياضيات والطبيعيات). فنظرية المعرفة إذن قسم من المنطق، أو هي ثمرة المنطق على الأصح. ويحسن أن نقول هنا أيضاً نظرية المعرفة المطلقة لا تتناول البحث في الله ولا في القضاء والقدر (الجبر والاختيار) ولا في الخلود (بعد الموت). وذلك قول كبار الفلاسفة من قبل ومن بعد. ولم يشذ ابن حزم عنهم - لأن ذلك يوافق مذهبه الظاهري - ولعله كان أكثرهم تشددا في القول بأن معرفة هذه المدارك الماورائية، التي تقع وراء الحس، لا تتفق من طريق الحس ولا من طريق العقل، بل تكون من النص الصريح في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

ابن حزم ونظرية المعرفة:

سبل المعرفة عند ابن حزم أربعة (وإن كانت في حقيقتها، عنده، ثلاثة فقط):

١ ـ النصوص الدينية، وهي الواردة في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة.

٢ ـ ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات، وما اتفق عليه العرب (فيما يتعلق بهذا الموضوع عند ابن حزم) من الفهم لدى سماع هذه الكلمات.

٣ ـ الحس السليم وبديهة العقل.

٤ ـ الاكتساب ونقل التواتر (وهذه قريبة من النصوص الدينية).

أما النصوص الدينية وأما اللغة فلا تدخل في نظرية المعرفة المطلقة (من الناحية الفلسفية العقلية)، وإنما هي من طرق الاكتساب والعادة، وأما النصوص الدينية فمقبولة بالإيمان والتسليم.

إن ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة حق، ونحن نقبل ما ورد فيها قبولا مقرونا بالتصديق من غير تعرض بالسؤال عن صحته وعن سببه وعن الحكمة منه، إذ تأثير الأسباب في كثير من مسبباتها مجهول. ثم إن حقيقة التأثير وكيفيته مجهولتان.

فلذلك أمرنا الشارع (أي الله) بقطع النظر عنها (عن الأسباب) جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صبغة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعلم بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس. وإن الإنسان إذا سبح في بحر النظر والبحث عن تلك الأمور الماورائية الواقعة وراء الحس ووراء نطاق العقل أيضاً وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة. فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق.

هذه الآراء أخذتها من ابن خلدون الذي جاء بعد ابن حزم بثلاثة قرون ونصف قرن لأنها تجمل الموضوع إجمالا وافيا ثم هي تنطبق على آراء ابن حزم انطباقا تاما.

وأما اللغة خاصة، فطريق من طرق المعرفة لأن الكلمات حوامل للمعاني. فاللغة من هذه الناحية ذات أثر في نظرية المعرفة، ولكنها ليست نظرية المعرفة نفسها.

بقي لدينا الحس السليم وبديهةالعقل ثم الاكتساب ونقل التواتر. فهذه عناصر نظرية المعرفة على الحصر، على تفاوت فيما بينها. إن الحس وبديهة العقل ألصق بالجانب الفلسفي بنظرية المعرفة من الاكتساب ونقل التواتر. وإن الإنصاف ليحملنا على القول بأن ابن حزم قد تقدم بآرائه في ذلك على كثيرين من ذوي العبقرية الصحيحة من الغربيين والذين تنتسب إليهم نظريات المعرفة في نطاق الفلسفة العقلية.

وفيما يلي عرض لهذه الطرق كما يراها ابن حزم خاصة:

أولاً ـ النصوص الدينية:

هذه الطريقة من طرق المعرفة راجعة في حقيقتها، عند ابن حزم، إلى مذهبه الظاهري وإلى آرائه الفقهية المتفرعة من مذهبه الظاهري. هاك مجمل صلتها بنظرية المعرفة عنده:

يقول ابن حزم: فإنما نتبع ما جاءت به النصوص فقط (٣/ ١٦٢س). فعلينا أن نصدق بكل ما ورد في القرآن وفي الأحاديث الموثوقة من غير طلب استدلال، لأنه لما صح لنا هذا الكتاب من عند الله وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حق وجب أن نؤمن بكل ما جاء منهما، ونحن مضطرون إلى التصديق به.

ثم إن الله تعالى هو الذي يسمي الأشياء ويكسبها حقيقتها، وكل ما سماه البشر من عندهم فليس بشيء (راجع ٣/ ٧٢، ١٥٢، ١٩١، ١٩٢؛ ٥/ ١١٠). والتسمية ليست لنا، وإنما هي لله تعالى (٣/ ٢٠٨) فمن سماهم الله كفارا، فهم كفار، وما سماه الله تعالى إيمانا فهو إيمان (٣/ ٢١٣، ٢٢٦، راجع ١٩١ـ ١٩٣) بقطع النظر عن خصائص ذلك أو ميزاته عندنا، إذ صح بالضرورة التي لا محيد عنها أنه ليس في العالم شيء محمود ممدوح لعينه ولا مذموم لعينه ولا كفر لعينه ولا ظلم لعينه... (ولكن) إن وجد لله تعالى أمر بمدح شيء أوذمة وجب الوقوف عند أمره تعالى،كأمره تعالى بمدح الكعبة والمدينة والحجر الأسود والصلاة وغير ذلك، وكأمره تعالى بذم الخمر والخنزير والكفر والكذب. وليس لأحد أن يسمي شيئاً إلا بما أباحه الله تعالى في الشريعة أو في اللغة التي أمرنا (الله) بالتخاطب بها (٣/ ٧٢ـ ٧٣).

ثانياً ـ اللغة وما أوجبته:

يرى ابن حزمأيضاً أن الله أنزل القرآن الكريم باللغة العربية ليفهمه العرب (٣/ ١٥٢، ١٨٩)، ثم يستنتج من ذلك أن اللغة مهمة في فهم ما تدل عليه. وكذلك الأسماء موضوعة للتفاهم ولتمييز بعض المسميات من بعض (٥/ ٤٥)، فيجب ألا تصرف الكلمات عن ظاهر ما وضعت له (٥/ ١١)، إلا إذا جاءت الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعه في اللغة (٣/ ١٩١ـ ١٩٢، ١٩٧، ٢١١).

ثم إن للغة مسموعا يوجب فهم المراد منها (راجع ٤/ ٢١٤) وذو العلم في اللغة لايشك في المقصود من ألفاظها (راجع ٥/ ١١). وما يصدق على اللغة العربية يصدق على كل لغة أخرى (٣/ ٨٠).

وابن حزم يرى أن اللغة توقيفية، يعني بذلك أن الله خلق اللغة وأهلها، ولذلك كان الله أملك بتصرفها وإيقاع أسمائها على ما يشاء (٣/ ١٩٢). فلا عجب، إذن رأينا ابن حزم يعجب من الذين يحتجون في صواب التسميات بقول امرىء القيس والحطيئة وجرير، ثم إذا هو رأى قولا لله أو لرسوله تحيل في إحالته عما أوقعه الله عليه (٣/ ١٩٢). فكلام الله وكلام رسوله مقدم إذن في صواب التسمية والمراد منهما على كلام العرب.

ثالثًا ـ الحس والعقل:

هنا نأتي إلى نظرية المعرفة الصحيحة في فلسفة ابن حزم: يرى ابن حزم أن كل ما عرف بأول العقل أو ببديهة العقل أو بالحس أو بالحس السليم أو بالقلب فإنما يعرف بالضرورة من غير اختيار ولا حاجة إلى برهان.

* حد المعرفة (بالحس والعقل):

العلم والمعرفة ـ عند ابن حزم، كما مر معنا (فوق، ص) اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه (٥/ ١٠٩). ويكون هذا العلم:

أ ـ إما بشهادة الحواس وأول العقل؛

ب ـ وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل؛

ج وإما بالاتفاق وقع له (للإنسان) في مصادفة اعتقاد الحق بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه دون استدلال (٥/ ١٠٩). وهذا الحد للمعرفة لايتناول علم الله عند ابن حزم (راجع ٥/ ١٠٩ن).

تحليل «أ»:

يجعل ابن حزم العلم بأول العقل والعلم بالحس شيئاً واحد معروفا والضرورة، فهو يقول مثلا:

ـ فبضرورة العقل ندري (٣/ ١٧٧س).

- وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته (٤/ ٧٨).
- وهو معروف بأول العقل؛ ولكن علمنا بضرورة العقل (٥/ ١٢) .

أو هو يقول:

- ندري بضرورة الحس (٣/ ١٧٠ ن).
- فبضرورة يدري كل ذي حس سليم (٣/ ٢٠٢ ن).
- لايشك أحد ذو حس سليم (٣/ ٢٥١).
- فبالضرورة يدري كل ذي حس سليم (٣ / ٥٩).

وقد يجمع ابن حزم بين العقل والحس في مرتبة واحدة فيقول: هذا أمر يعرف بضرورة العقل وضرورة الحس (٥/ ٤٧ ع)؛ أو تراه يقول عن البراهين إنها ضرورة منتجة من بديهة العقل والحس لايغيب عنها إلا جاهل (٣ / ٥٥)، أو مما شهدت به الحواس والعقول (٣ / ١٩٧).

وأحيانا يتكلم ابن حزم على العلم الضروري فقط من غير أن يضيفه إلى العقل أو إلى الحس، من ذلك مثلا: وهذا كله يعلم ضرورة... فبالضرورة يعلم أنه حق (١/ ٧)، فبالضرورة ندري (٣/ ١٩٧ ن)، هذا موجود في كل طبيعة، في كل لغة ومحسوس بالحواس... فبالضرورة ندري (٥/ ٥٤)؛... والعدم ليس شيئا... أما القصد إلى الشيء والنية له... فالقول بهما واجب لأنهما موجودان بالضرورة يجدهما كل واحد من نفسه ويعلمهما من غيره علما ضروريا (٥/ ٥١). أما ذكره الحواس في قوله (٣/ ١٥٢ع): ما أوجبته البراهين الضرورية مما شهدت به الحواس والعقول فأعتقد أنه عنى بذلك (بالحواس) ما يعني بالحس تماما، وإن كانت تلك اللفظة قد وردت مجموعة.

الحاسة السادسة:

ويرى ابن حزم صراحة أن للإنسان ست حواس. إن النفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها (أي: كعلم النفس) أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها (من طبع النفس) وأن الرائحة الرديئة منافرة لطبعها؛ وكعلمها أن الأحمر

مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود؛ وكعلمها الفرق بين الخشن والأملس و(بين) الصوت الحاد والغليظ والرقيق والمطرب والمفزع (١/ ٥، راجع ٣/ ١٠٧-١٠٨).

والحواس الخمس لاتدرك أحوال المحسوسات إلا بالمقابلة والتفاضل، أو أن يعظم الفرق بسرعة، أو يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواس. فالإنسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن ينتقل ذلك الظل انتقالا يستطيع البصر أن يقدره. وكذلك لا ترى الإنسان يدرك ببصره نمو شجرة إلا بعد أن تكون تلك الشجرة قد نمت قدرا تسهل ملاحظته. وكذلك (شأن) الشبع والري وكثير من أغراض العالم (٥/ ١٠٨).

أما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبديهيات؛ يقصد ابن حزم بذلك أن ثمة أمورا يدركها الإنسان (ذو العقل) بداهة من غير أن يعرف عليها دليلا. فمن ذلك علمها (أي: علم النفس) بأن الجزء أقل من الكل؛ فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذ أعطيته تمرتين (وبكى ثم) زدته ثالثة سر. وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء، وإن كان لاينتبه إلى تحديد ما يعرف... ومن ذلك علمه (علم الطفل الصغير) بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد، فإنك تراه ينازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علما منه بأن ذلك المكان لا يسعه مع شخص آخر وما دام ذلك الشخص يشغل ذلك المكان، فإن ذلك المكان لا يتسع له أيضاً.... ومنها علمه أنه لا يكون فعل إلا لفاعل، فإذا رأى شيئاً قال: من عمل هذا؟ ولا يقنع البتة بأنه العمل دون عامل؛ إلى آخر ما هنالك (١: ٥- ٦).

فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها إلا من دخلت عليه آفة في عقله كالجنون أو عاهة في بدنه أو عجز في أعضائه كالأمراض المختلفة والاضطرابات العصبية. وتلك الأوائل أمور هي مقدمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون أو جاهل لنقص في إدراكه أو مكابر مغالط. ودليل ابن حزم على أن هذه الأمور لا تحتاج إلى الاستدلال يرد في قوله: لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان (يحتاج إلى زمان)؛ (ف) لابد

ضرورة (من أن) يعلم (الإنسان جميع تلك الأمور البديهية) بأول العقل، لأنه علم بضرورة العقل (أيضا) أنه لا يكون شيء في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات تمييز النفس وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة، لا دقيقة ولا جليلة، إلى ذلك (١ / ٦ ـ ٧).

في بعض ما تقدم غموض راجع إلى أن ابن حزم لا يعتني بتراكيبه وبنسق الجمل عنده عناية كافية. إن آراءه تتلاحق وتتراكم فلا يصبر حتى يسردها سردا وافيا واضحا وخصوصا لأولئك الذين ليست الفلسفة ميدان اختصاصهم. ولكن آراءه تلك تظل ـ برغم ذلك ـ مفهومة. هو يعني في ما مر بنا: أن الإنسان إذا ألقي إليه أمر (من الأمور المعروفة بالبديهة) عرفه حالا. ولو أن معرفة كل شيء تقتضي استدلالا على حقيقته، لوجب أن يلقي الأمر (البديهي) إلى الإنسان ثم يمضي على ذلك الأمر (أمام الإنسان أو في عقله) وقت كثير أو قليل قبل أن يدرك ماهيته. وهذا غير المشاهد في الواقع، كما يرى ابن حزم.

غير أن البشر ليسوا ـ في رأي ابن حزمأيضاً ـ متساوين في سرعة الإدراك وصحة الفهم. ثم إن المقدمات نفسها قد تكون قريبة فيسهل معها فهم ما تدل عليه، وقد تكون أحيانا بعيدة فيعسر معها فهم ما يراد منها أن تدل عليه. إن هذا لا يقدح في البشر ولا في المقدمات. إننا نعلم مثلاً ـ والمثل مني ـ أن الأعداد إذا زادت كثيرا صعب العمل بها وجاز وقوع الخطأ فيها إلا على الحاسب المجيد، ثم إن الحاسب المجيد نفسه قد يجد صعوبة في العمل بها.

* * *

والآن، ماذا الذي يعرفه الإنسان؟

لما تكلم ابن حزم على الشياطين والجن أتى بحكم خاص بهم وصائب في وقت واحد. من أجل ذلك سنجرد نحن هذا الحكم ونجعله عاما.

قال ابن حزم عن الشياطين (٥ / ١٢): لم ندرك بالحواس ولا علمنا وجوب

كونهم ولا امتناع كونهم في العالمأيضاً بضرورة العقل؛ لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم.

هذا الحكم ينطبق على جميع المبادىء العامة وعلى جميع الأحوالأيضاً: إننا لا نعرف ببديهة العقل وجوب كون الشيء أو امتناع كونه، ولكننا نعلم إمكان كونه. نحن لا نعلم ـ من طريق العقل ـ (كما يقول ابن حزم) أن الجن يمكن أن يكونوا موجودين. ذلك ـ إذا نحن اتبعنا لفظ ابن حزم ـ لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها. وهو عز وجل يخلق ما يشاء،ولا فرق عنده بين أن يخلق خلقا عنصرهم التراب والماء... أو يخلق خلقا عنصرهم النار والهواء... بل كل ذلك سواء وممكن في قدرته (٥ / ١٢).

وكذلك يمكن تطبيق هذا الحكم على الأحوال. لنضرب المثل التالي:

إنك لا تعلم إذا كان أحد أصحابك الآن مريضا أو معافى، يقظان أو نائما، مسرورا أو مغموما.

ولكنك تعلم بضرورة العقل أنه يمكن أن يكون معافى أو مريضا أو يقظان أو نائما، كما أننا نعلم بالبداهة أن كل إنسان يمكن أن يمرض أو ينام أو يستيقظ في كل ساعة من ساعات حياته. فنحن، إذن، نعلم الكليات (أي المبادئ الكلية والأحوال الشاملة) ببديهة العقل، ولو لم تطلع على أعيانها، غير أن الجزئيات (أي الحوادث التي تقع في أمكنة خاصة وفي أزمنة محصورة) نعرفها نحن بالحواس الخمس الظاهرة (التي لها أعضاء بارزة في أجسامنا) ثم إننا لانعرفها إلا إذا وقعت تحت حواسنا هذه.

ونخطو الآن خطوة أخرى:

إن العلم بالبداهة (ببديهة العقل) علم ضروري اضطراري لا خيرة لنا في تصديفه أو رده، بل يجب أن نقبله حتما لأنه صحيح. إننا نعرف بالبداهة أن نصف الشيء أصغر من الشيء نفسه، وأن غصن الشجرة أقل من الشجرة نفسها، وأن

التفاحتين أكثر من إحدهما، وأن النور غير الظلمة وأن الحر غير البرد وأن الجبل غير السهل أو البحر. والمعارف ـ أي الأمور التي تدرك بأوائل العقل، بتعبيرابن حزم ـ كلها باضطرار، بل هذا هو الاضطرار بعينه، وليست الضرورة في العلم شيئاً غير هذا، إنما هو معرفة لا يشوبها شك ولا يمكن اختلاف ما عرف بها. فهذا هو علم الضرورة نفسه. وهذا النوع من المعرفة يكون باليقين (راجع ٣/ ١٨٠/ ٥/ ١٠٩). والدليل على ذلك أنك لو أردت أن تنزع من النفس ما تعرفه (النفس) لما قدرت (٥/ ١٠٩).

من كل ما تقدم يتبين لنا أن المعارف ـ سواء منها ما أدرك بالعقل أو ما وقعت عليه الحواس ـ نوع واحد؛ هو ما عقد عليه الإنسان قلبه ثم تيقنه. غير أن هذا النوع الواحد ينقسم، من حيث النتيجة، قسمين: أحدهما حق في ذاته، وقد قام البرهان على صحته، وهذا وحده يسمى علما. وأما ثاني القسمين فلم يقم على صحته برهان. وكل ما لم يتيقن الإنسان صحته في ذاته فليس الإنسان عالماً به ولا له به علم، وإنما هو ظان له... إذ ما لم يعرف بيقين فإنما عرف بظن، وما عرف بظن فليس هو علما ولا معرفة (راجع ٥ / ١٠٩ / ١١٣).

فالمعارف التي يدركها الإنسان بأوائل العقل فإنه يعلمها بالاضطرار، ولا يحتاج إلى أن يطلب عليها برهانا. وهذا النوع من المعارف عام في البشر بما هم بشر يتساوون فيه جميعهم، ما لم يكن في أحدهم آفة عقلية أو عاهة بدنية تمنعه من ذلك. ولكن قد يتفق لرجل أن يطلب برهانا على أمر ندركه بالبداهة. إن هذا الطلب يسمى حينئذ استدلالا. مثال ذلك ـ والمثل ليس من ابن حزم ـ أن كل إنسان بلغ من التمييز مرتبة ما يعلم أن واحدا وواحدا يساويان اثنين، نعلو ذلك بضرورة العقل وبالاضطرار. ثم يتساوى في معرفة ذلك كل البشر. فإذا أحب أحد أن يستدل على صحة ذلك جاز له أن يتتبع برهان ما أراد في معادلة جبرية طويلة فيستدل حينئذ على أن واحدا وواحدا يساويان اثنين ويقتنع هو بذلك. إلا أن هذا الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص دون شخص، ولا يقدر عليه إلا من بلغ من الفهم والتمرس مبلغا رفيعا (راجع ٥ / ١٠٩).

ولكن علام بنى ابن حزم نظريته في العلم الاضطراري؟ إن متابعة أقواله تدل على أن نظرية العلم الاضطراري مخالفة لنظريته العامة التي أراد أن ينصر بها مذهبه الظاهري. إن هذه المعرفة بالاضطرار وتلك المعرفة من النصوص الدينية مختلفتان.

فد يسبق إلى الوهم أن ابن حزم متأثر بنظرية المعرفة عند أفلاطون أو عند أفلوطين ومن تبعها من الإسكندرانيين من أن النفس كانت في أول الأمر (قبل اتصالها بالجسد) في الملأ الأعلى، في عالم الصور المطلقة أو عالم الألوهية، ترى الصور المثلى لجميع المحسوسات (في عالمنا نحن) فتعرفها (وهي في مقامها الأول في الملأ الأعلى) معرفة صحيحة. ثم يتفق أن تغفل نفس عن التأمل في بهاء الألوهية فتهبط إلى الأرض لتتصل بجسد ما، فإذا هي اتصلت بجسد نسيت ما كانت قد عرفته من قبل في عالم الصور المطلقة، غير أن النفس تأخذ بعد التمييز ـ مع التقدم في السن ازياد ثقافتها واختبارها ـ فتعود إلى تذكر ما كانت قد نسيته وتنصح تلك في ذاكرتها شيئاً فشيئا. عند هذا الحد إذا رأت النفس موجودا في هذه الأرض تذكرت أنها قد شاهدت مثله أو قريبا منه في الملأ الأعلى فتذكرته حينئذ، ولكن تذكر النفس لصور الأشياء يختلف، وضوحا وغموضا، بحسب مرتبة كل نفس في الصفاء وبحسب ما بلغته من وما وصلت إليه من الاختبار. تلك طريقة المعرفة عند أفلاطون وأفلوطين وأتباعهما.

لقد كانت هذه النظرية شائعة في العصور الوسطى، ولكن العرب لم يأخذوا بها كثيرا. ثم نحن نجد أن ابن سينا قد تهكم بها في قصيدته العينية المشهورة:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتصنع

ـ وقد فعل ابن حزم شيئاً شبيهاً بما كان ابن سينا قد فعله لما قال (١ : ٤ ـ ٥): إن الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة ـ في قول من يقول أنها كانت قبل ذلك ذاكرة، أو(كانت) لا ذكر لها في قول من يقول أنها حدثت حينئذ، أو أنها مزاج عرض... ـ فإذا قويت النفس، على قول من يقول أنها مزاج أو أنها حدثت حينئذ أو أخذ يعاودها ذكرها وتمييزها في قول من يقول

أنها ذاكرة قبل ذلك وأنها (الآن، في حياتها الدنيا) كالمفيق من مرض، فأول ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق (الإنسان العاقل) من الحيوان (الأعجم) فهم ما (تدركه) بحواسها الخمس (١: ٤ـ ٥).

إن ابن حزم يورد هذه الآراء على وجه التهكم والإنكار، إذهو لا يؤمن بها لأنها تخالف مذهبه الظاهري. إنها مأخوذة من نطاق التخيل الذي لا يستند إلى نص شرعي (من قرآن أو من حديث). ثم يعقب ابن حزم على ذلك مصححا فيقول (٥: ١٠٨): والصحيح في هذا الباب أن الإنسان يخرج إلى الدنيا عاقلا (موهوبا عقلا يمكنه من معرفة الأمور) و(لكن) لا معرفة له بشيء، كما قال الله عزوجل: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾ (١٦: ٧٨، سورة النحل).

ونخطو خطوة جديدة:

إذا كانت الأنفس (في أبدان أصحابها) تخرج إلى الدنيا لا تعرف شيئا، فكيف تعرف بعدئذ ـ في رأي ابن حزم ـ أنواع الموجودات؟ ثم كيف تعرفها بالبداهة الضرورة والاضطرار؟

لا يعدم ابن حزم وسيلة يلفق بها بين المعرفة بالاضطرار وجهل النفس التي خرجت من بطن أمها لا تعلم شيئا، إنه يقول عن الإنسان:

إذا كبر (الإنسان) وعقل وتقوت نفسه الناطقة وأنست بما صارت فيه وسكنت إليه (ثم) بدأت رطوباتها تجف، بدأت نفسه بتمييز الأمور في الدار التي صارت فيها (في هذه الدنيا، فيحدث الله تعالى لها (حينئذ) قوة التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال، و (يحدث) الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تخبر به (تعبر عنه من حاجات نفسها). فطريقه (طريق الإنسان) إلى (عدد) من المعارف اكتساب في أول توصله إليها، لأنه بأول فهمه ومعرفته عرف أن الكل أكثر من الجزء... (٥: ١٠٨).

هذا التلفيق يدل على ان ابن حزم قد أخذ النصف الأول من تفسير الوصول إلى المعرفة من الإسكندرانيين الذين نرى صدى رأيهم في قصيدة ابن سينا، وفي البيت:

أنفت وما أنست، فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع

ثم إنه أخذ النصف الثاني من مذهبه الظاهري ومن الرأي التوقيفي الوارد في

القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (٩٦: ٥، سورة العلق) وفي قوله تعالى: ﴿وعلم ءادم الأسماء كلها﴾ (٢: ٣١، سورة البقرة)... وكذلك النصف الأول من تفسير ابن حزم لحدوث المعرفة في النفس، إذا كان عدد من ألفاظه مأخوذا من المذهب الإسكندراني، فإن عمدته وجوهره مأخوذان من القرآن الكريم. ولقد أشار ابن حزم إلى ذلك صراحة لما استشهد بقوله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾ (١٦: ٧٨، سورة النحل).

الشك الممهد لليقين:

ويمس ابن حزم من نظرية المعرفة نقطة مهمة جدا هي الشك الممهد لليقين. يذكر ابن حزم طائفة من المتكلمين تعتقد أن المعرفة اليقينية لاتتأتى إلا بالاستدلال وإقامة البراهين، وبعد أن يكون الإنسان شاكا بما عرف من قبل. ولقد قال بذلك جماعة من المتقدمين (اليونان) ومن المتكلمين (المسلمين) كالنظام مثلا. وكذلك رأينا الشك عمدة في نظرية المعرفة عند القديس أغسطسنوس قبل ابن حزم ثم عند الإمام الغزالي وعند ديكارت بعد ابن حزم، ولكن ابن حزم ينكر أن يكون من الضروري أن يسبق اليقين شك وأن يكون الاستدلال ضروريا للمعرفة الصحيحة. وهو يرمي من يقول بذلك كله بالحمق (٥: ١١١) إلخ.

ولكننا رأينا من قبل، عند ابن حزم، علما ببديهة العقل وبالاضطرار.

لعل القول بعلم ضروري اضطراري يخالف مذهب ابن حزم من وجوه كثيرة. إذا استطاع الإنسان أن يعرف بالضرورة والاضطرار، فما تكون حاجته بعد إلى أن يتعلم العلوم ويتلقى المعارف؟ كان المخرج له من مأزق العلم المادي ومن جعل المحسوسات المادية وحدها مصدر المعرفة مباشرة.

صحة الحواس والمعرفة:

ليس ابن حزم صاحب مذهب فقهي فحسب، إنه أيضاً مفكر كبير. لقد انجلى له أن المعارف كلها ترجع في حقيقتها إلى الحواس الظاهرة، ولكنه يقيد ذلك بأن تكون تلك الحواس الظاهرة سليمة.

إن ابن حزم لما جعل الحواس الخمس (الظاهرة) سبيلا إلى التمييز بين

المحسوسات (١ : ٥) قد وضع أساسا ثابتا للمعرفة بالاكتساب لا ببداهة العقل، ثم إن الأمثلة التي يقدمها ابن حزم على المعرفة بالحاسة السادسة فإنه يبنيها على أمور محسوسة في عالم المادة ولا يمكن أن تعرف إلا بالحواس الخمس الظاهرة (١ : ٥، ٥ : ٩، ٨٠، ٨١، ١٠٨).

ثم يعود ابن حزم فيؤكد ما كان قد ذهب إليه حينما أصر على وجوب صحة الحواس حتى تتمكن الحواس من إدراك المحسوسات إدراكا صحيحاً (٣ : ١٠٧ ـ ١٠٨). وابن حزم يقر بأن قوى الحواس غير متكافئة في البشر جميعا. من أجل ذلك كان أفراد الناس مختلفين فيما يحسونه أو يرونه أو يسمعونه (أي يعرفونه)، فهو يقول: فدليل برهاننا على هذا ما وجدناه من اختلاف الناس، واختلافهم دليل على كثرة الخطأ منهم. وقد وضحنا أن وجود الخطأ يقتضي ضرورة وجود الصواب منهم، ولا بد. وليس اختلافهم دليلا على أن لا حقيقة في شيء من أقوالهم، ولا على امتناع وجود السبيل إلى معرفة الحق (٥ : ١٣٣).

ويرجع ابن حزم فيؤكد أته لا يميل إلى الافتراض، ولكن يعالج الواقع فقط، فهو يقول: ولا فضول أعظم من فضول الذي اشتغل بشيء أيقن أنه لا يكون أبدا، ولكن الذي كان ووقع فإننا نتكلم فيه (٣ : ٢٥٦).

وأخيرا يعبر ابن حزم عن هذه الحقيقة الأساسية الرئيسية تعبيرا واضحا إذ يقول (٥ : ١٠٩ع):

وهو (أي الإنسان في أول أمره) إن لم يحسن العبارة عن ذلك فإن أحواله كلها تقتضي تيقنه كل ما ذكرنا، و(قد) عرف أولا صحة ما أدرك بحواسه، ثم أنتجت له سائر المعارف بمقدمات راجعة إلى ما ذكرنا من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس أو أول العقل.

فمن كل ما تقدم يبدو لنا أن مرد المعرفة الحقيقي إنما هو إلى الحواس، وكذلك العقل نفسه فإنه لا يستطيع أن يميز الأمور تمييزا صحيحا إلا إذا كانت الحواس في بدن صاحبها سليمة. وبذلك يكون ابن حزم قد حل المشكلة الكبيرة في تاريخ نظرية

المعرفة، تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الألماني كانط (ت١٨٠٤م). لقد كان هم هذا الفيلسوف الكبير محاولة الجواب على هذه المسألة الكبيرة: كيف تكون الأحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة بالبديهة؟ لقد حل كانط تلك المسألة المشكلة بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها ببديهة العقل (واسمها عنده: a priori) راجعة إلى الحواس في زمن متقدم، (وقد سمى ذلك: a priori a posteriori).

(إذا أنت سألت رجلا ناضجا مثقفا مسألة هي: كم ضرب خمسة في خمسة فأجاب: خمسة وعشرون، أو سألته: من أين تطلع الشمس؟ فقال لك: من الشرق، سبق إلى ذهنك أن السؤالين سؤالان هينان وأن الجواب عليهما معروف بالعقل أو بالبديهة. ولكن الحقيقة أن هذا المسؤول قد تعلم ذينك الجوابين، في أول عهده بالتعلم، من طريق حواسه: يجمع الخمسة إلى الخمسة إلى الخمسة إلى الخمسة (خمس مرات)، وربما استعان مرارا ـ في أثناء ذلك ـ بحسبان تلك الأعداد على أصابعه. وكذلك قضى هذا الرجل الناضج المثقف في أيامنا مدة من أيام طفولته وأبواه وأساتذته يعلمونه الجهات الأربع بالإشارة إليها ويسمونها له واحدة واحدة. من أجل ذلك كان الذي نعده الآن في هذا الرجل الناضج المثقف معرفة بالعقل أو ببداهة العقل اختبار حسيا قضى في اكتسابه زمنا طويلا أو قصيرا. إن الدورة العقلية التي تحدث اليوم في ذهن هذا الرجل الناضج المثقف حينما يسأل: كم خمسة في خمسة؟ فيقول خمسة وعشرون، هي الدورة العقلية التي كانت تأخذ مكانها في ذهنه يوم كان طفلا، مع فارق واحد، هو أن هذه الدورة العقلية تتم في ذهنه اليوم أسرع مما كانت تتم في ذهنه من قبل. ومن أوضح الأدلة على ما نقول أن هذا الرجل الناضج المثقف الذي يجيب اليوم على سؤالك أين يقع الشرق؟ فيمد يده إلى جهة الشرق في ثانية واحدة، إذا هو انتقل إلى بلد لم يعرفه من قبل احتاج فيه إلى أن يعرف الاتجاه إلى الشرق بالطريقة التي تعلم ذلك بها في أيام طفولته. إننا كلنا حينما نذهب إلى بلد للمرة الأولى نسأل أهله عن اتجاه القبلة (الاتجاه نحو مكة) لنقوم بصلاتنا على الوجه الشرعي. ولو أن مثل هذه الأمور تعرف بالعقل وبالبديهة لما كان أحد في حاجة إلى أن يسأل عن الاتجاه إلى الشرق أو الجنوب في كل بلد يزوره.

إن ابن حزم المسلم الذي جاء قبل كانط الألماني بسبعة قرون قد وقف أمام المشكلة التي وقف أمامها كانط فيما بعد. ولقد كان حل ابن حزم لها كحل كانط في أساسه ثم جاء بالحدود التي قال بها كانط: تكون المعرفة:

- بالحواس،

- بأول العقل (بما قبل الاختبار بالحواس)،

- بأول العقل المنتوج من الاختبار.

والمنعم النظر في التسميات عند الفيلسوفين يرى أن الحدود التي سكها ابن حزم: بالحواس السليمة - بأول العقل أو ببديهة العقل - ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس... أقرب إلى التعبير الصحيح عن سبل المعرفة من الحدود التي قال بها كانط. وإذا كان ابن حزم قد قصر عن كانط في الشرح والتفصيل وفي السياق النظري، فإنه لم يقتصر عن كانط في العبقرية المبدعة والبصيرة النقادة، برغم القرون السبعة التي أتاحت لكانط أن يستفيد من وجوه الرقي التي حدثت في أثناء تلك القرون.

ابن حزم والمنطق:

نحن لا نستطيع أن نضع ابن حزم في علماء المنطق، ولكننا نستطيع أن نقول إن ابن حزم كان يفتش في المنطق حتى يقع على قرائن يمكن أن تنصر مذهبه في الفقه خاصة. كان ابن حزم يعتمد النصوص اعتمادا تاما ثم يرفض القياس رفضا باتا. وإن من يفعل ذينك الأمرين وسيلة (إنه علم آلي، هو واسطة) نتوصل بها إلى الحكم على أمر من الأمور. ولا ريب في أن للعقل في المنطق جانبيا كبيرا.

إن ابن حزم، إذن، لم يلجأ إلى المنطق حتى يحكم به على الأمور، بل كان يلجأ أحيانا إلى المنطق إذا استطاع بالمنطق أن ينصر قضية من قضايا مذهبه.

ولابن حزم كتاب اسمه التقريب لحد المنطق. لقد حاول ابن حزم أن يلخص

في هذا الكتاب أيساغوجي (المدخل إلى علم المنطق) لفرفوريوس الصوري، كما حاول أن يعرض كتب أرسطو (أو فصوله) في المنطق. وقد حرص ابن حزم على التبديل في أسماء فصول المنطق. يقول ابن حزم (التقريب ١٠٦):

اعلم أن القضيتين المذكورتين (المقدمة الأولى والمقدمة الثانية) إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل القرينة. واعلم أن باجتماعهما ـ كما ذكرنا ـ يحدث عنهما أبدا قضية ثالثة صادقة أبدا لازمة ضرورية لامحيد عنها، وتسمى هذه القضية (الثالثة) الحادثة عن اجتماع القضيتين (الأولى والثانية) نتيجة. والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا، في اللغة اليونانية، السلجسموس. وتسمى كلها، في العربية، الجامعة.

مثال ذلك أن تقول:

كل إنسان حي، فهذه قضية تسمى على انفرادها مقدمة.

ثم تقول:

كل حي جوهر، فهذهأيضاً قضية تسمى على انفرادها مقدمة.

فإذا (أنت) جمعتهما معا فاسمهما قرينة لاقترانهما. وذلك إذا قلت: كل إنسان حي، وكل حي جوهر. فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة، وهي أن كل إنسان جوهر. فهذه (كل إنسان جوهر) قضية تسمى على انفرادها نتيجة. فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة. والجامعة السلجسموس.

بدأ ابن حزم الاهتمام بالمنطق منذ مطلع حياته الفكرية. ويرى إحسان عباس أن ابن حزم ألف كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية بين سنة ٤١٥ وسنة ٤٢٥ للهجرة (١٠٢٤ـ ١٠٣٢م)، وعمره بين واحدة وثلاثين سنة وست وثلاثين سنة. ولا شك عندنا في أن رجلا فوق الثلاثين من العمر رجل يكون في العادة ناضجا وقريبا من أن يبلغ أشده، قريبا من أربعين سنة. إن ابن حزم لم يحاول أن يبسط المنطق على أنه علم مستقل، ولا هو

حاول أن يقيد حدوده على أنها قواعد جازمة، بل أحب أن يجمع أشياء من حدوده وفصوله: ألفاظه وتراكيبه وقضاياه، كي يستعين بها على نصرة جانب من آرائه ـ كما سبق لنا القول فقلنا. وقد اعتمد ابن حزم، في ذلك كله، الكتب المنقولة عن اليونانيين. وهذه الكتب لم تكن كثيرة الوضوح ولا كثيرة الصحة عند النقل من اليونانية إلى العربية رأسا أو بوساطة اللغة السريانية. ولا ريب في أن أشياء من هذا الغموض ومن هذه الأخطاء قد تسربت إلى كلام ابن حزم عند بحثه في المنطق وقضاياه. ولا ريب في أن ابن حزم كان يتجنبأيضاً أن يأخذ من المنطق ما كان مناقضا لمذهبه الظاهري. إنه لم يقبل بالقياس المنطقي كيلا يضطره ذلك إلى القبول بالقياس الفقهي.

ولا بأس هنا في ذكر طرائق التأليف كما كان ابن حزم يتخيلها لأنها داخلة في المنطق وفي التفكير المنطقي. يقول ابن حزم (التقريب ١٠ـ ١١):

والأنواع التي لا يؤلف أهل العلم والتمييز الصحيح إلا فيها... سبعة لا ثامن لها، وهي: إما شيء لم نسبق إلى استخرجه ـ وإما شيء ناقص فنتمه ـ وإما شيء مخطأ فنصححه ـ وإما شيء مستغلق فنشرحه ـ وإما شيء طويل فنختصره، دون أن نحذف منه شيئاً يخل حذفه بغرضه ـ وإما شيء متفرق فنجمعه ـ وإما شيء منثور فنرتبه... وأما من أخذ تأليف غيره فأعاده على وجهه وقدم وأخر، دون تحسين رتبة، أو بدل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين، أو حذف مما يحتاج إليه، أو أتى بما لا يحتاج إليه، أو نقص صوابا بخطأ وأتى بما لا فائدة فيه، فإنما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة وأهل القحة والسخف. فنعوذ بالله من ذلك.

وابن حزم يقول (التقريب لحد المنطق ١٠):

وكتابنا هذا (التقريب لحد المنطق) واقع... تحت النوع الرابع، وهو شرح المستغلق، وهو المرتبة الرابعة من مراتب الشرف في التأليف.

ويحسن أن نذكر أن الخوارزمي أبا عبد الله محمد بن موسى الرياضي (ت ٢٣٢هـ =٨٤٦م) قد جعل مراتب المؤلفين ثلاثا فقال فيهم (كتاب الجبر والمقابلة،

ص ١٥): وهم إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجا قبله فورثه من بعده، وإما رجل شرح مما أبقى الأولون ما كان مستغلقا فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد في بعض الكتب خللا فلم شعثه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه.

ولا يخفى على القارئ أن الأنواع السبعة التي ذكرها ابن حزم لا تخرج عن الأصناف الثلاثة التي ذكرها الخوارزمي، قبل ابن حزم بقرنين ونصف قرن من الزمن. ثم إن عددا من الألفاظ عند الخوارزمي ثم عند ابن حزم بعده واحد. ويذكر إحسان عباس في مقدمته لكتاب التقريب لحد المنطق (الصفحة: ل) أن ابن حزم قد أكثر من ضرب الأمثلة على وجوه المنطق من الشريعة، أي من الفقه. إن الذي يطالع كتاب التقريب يجد أن الملاحظة صحيحة. ولكن ذلك خطأ من ابن حزم، فإن المنطق من العلوم العقلية بينما الفقه من العلوم النقلية؛ إن الفقه نصوص رويت لنا ولا مجال لتحكيم العقل فيها عند ابن حزم (لاعند المعتزلة أو عند أصحاب القياس مثلا). وغني عن البيان في هذا الموقف أن نقول أن ابن حزم ينكر محاولة فهم الأوامر والنواهي والفرض في الدين بالعقل وينكر محاولة البحث عن علة أو سبب لأحكام الدين غير قول الله في ذلك. فهو يقول مثلاً (التقريب ١٦٧ـ ١٦٨):

وأشد من ذلك كله التحكم على الخالق الأول بأنه قد حرم هذا وحلل هذا بلا حكم وارد منه عنه تعالى بذلك... ومثل هذا ما يستعمله النحويون في عللهم، فإنها كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة، وإنما الحق في ذلك أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها... فالذي قلنا من تمييز العقل والحواس هو فعل الله عزوجل، فلا يسأل لم فعل هذا. وما عداه ففعل لنا لابد فيه من السؤال بلم؟ فإن صح به (ذلك الذي هو فعل لنا) برهان قبل، وإلا رفض. إن ابن حزم يقصد بذلك ما يلي:

إن الله الذي فرض علينا الصيام في شهر رمضان أو فرض صلاة المغرب ثلاث ركعات أو أمر بقطع يد السارق والسارقة، لا يسأل سببا لأوامره هذه. أما

إذا فعل الإنسان فعلا: كأن أخر صلاة مكتوبة أو قطع لنفسه ثوبا جديدا أو أراد سوءا أو خيرا بأحد، فإنه يسأل عن العلة لذلك أو عن السبب الذي حمله على فعل ذلك.

ثم إن ابن حزم أجمل ما كان قد فصله فقال (التقريب١٦٩):

وبالجملة، فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه إلا الأوامر الواردة من الله عن وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر. فالأوامر (أي أوامر الله تعالى) أسباب موجبة لما وردت به (من الأمر بشيء أو النهي عنه)، فإذا لم ترد أوامر من الله في حق أمر من الأمور فلا (يوجد) سبب يوجب شيئاً أصلا ولا يمنعه.

ابن حزم والمناظرة:

في اللغة العربية ثلاث كلمات دائرة في الاشتراك عند البحث في أمر من الأمور. هنالك المناظرة ثم الجدل أو الجدال ثم الحج والمحاجة أو الحجاج. والمناظرة لا ترد في القرآن الكريم. أما الجدل والحجاج فإنهما يردان في القرآن الكريم كثيرا. والمناظرة في القاموس (تاج العروس، الكويت ١٤: ٣٥٤): أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتيانه، وهو مجاز. والمناظرة المباحثه والمباراة في النظر. أما النظر هنا فهو الفكر في الشيء تقدره وتقيسه (١٤: ٢٤٨)؛ وهوأيضاً البحث وهو أعم من القياس، لأن كل قياس نظر وليس كل نظر قياسا (١٤: ٢٥٤).

والحج هو الغلبة بالحجة (بضم الحاء)، يقال حجه يحجه (بضم الحاء) إذا غلبه على حجته (٥: ٤٦٠). وأنا أحج خصمي: أغلبه بالحجة. والحجة مصدر بمعنى الاحتجاج، أي الاستدلال (٥: ٤٦٨).

أما الجدل فهو اللدد في الخصومة والقدرة عليها (القاموس المحيط ٣: ٣٤٦-٣٤٧). وأما اللدد فهو الخصومة الشديدة مع الميل عن الحق (المعجم الوسيط ٨٢٧).

واستعراض معنى الحجاج والجدل في القرآن الكريم يدل على شيء من

الجهل ومن مخالفة الحق في النزاع، ولا أرى أن أصف ابن حزم بشيء من ذلك. من أجل ذلك أحب أن أنسب إلى ابن حزم اشتغالا بالمناظرة ولا بالحجاج.

* * *

ومنذ زمن قديم قيل في هذا الباب مناظرك نظيرك (أي مثيلك)، لأن للمناظرة أصولا وقواعد وآدابا يجب أن تتبع. ونستطيع أن نقول: إن ابن حزم كان يتتبع هذه كلها نظريا وعمليا.

أول ما فعله ابن حزم في هذا الباب أن نبه على ضرورة اتباع ما دعا القرآن الكريم إليه من لزوم الأصول والآداب عند الجدال (لأن القرآن الكريم لم يستعمل كلمة المناظرة):

- الجدال جائز. وفي القرآن الكريم سورة اسمها المجادلة (رقمها ٥٨) تبدأ بالآية الكريمة: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير﴾.

- والمتناظران المتجادلان يجب أن يكونا عارفين بالموضوع الذي يجري فيه جدالهما. ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ (٢٢: ٨، الحج، راجع ٣).

- ولا يجوز الجدال بالألفاظ (التلاعب بالمدارك وتسميتها بألفاظ متشابهة تضلل الخصم عن وجه الحق: ﴿قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وءاباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين﴾ (٧: ٧١، الأعراف).

- والجدال يجب أن يكون بالحسنى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾... (٢٩: ٤٦، العنكبوت) - ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة

والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (١٦: ١٢٥، النحل).

- ولا يجوز الجدال حبا بالجدال أو إصرارا على الخطأ: ﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين. ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق. واتخذوا آياتي وما أنذروا هزوا﴾ (١٨: ٥٦، الكهف) - ﴿يجادلونك في الحق من بعد ما تبين لهم، كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون﴾ (٨: ٦، الأنفال).

- ولا جدال فيما أنزل الله (إن ما أمر الله به أو نهى عنه أو أقره ليس خاضعا للأخذ والرد ولا تحكم فيه العادة أو القواعد المعروفة عند البشر): ﴿ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم في البلاد﴾ (٤٠: ٤، غافر)- ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم، إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه. فاستعذ بالله،إنه هو السميع البصير﴾(٤٠: ٥٦).

على هذا الهدى من الأصول والآداب التي وردت - فيما يتعلق بالجدال - في القرآن الكريم سار ابن حزم في كتبه التي عرض فيها للمناظرة. قال ابن حزم في كتاب التقريب لحد المنطق (ص١٨٥وما بعد):

من حكم الجدال أن يكون الاثنان طالبي حقيقة ومريدي بيان. . . و(الذي يكون منهما) على يقين من أمره ببرهان قاطع (فإنه) يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عنده منها، (ثم) يحاول أن يحل شك هذا الغالط المخالف له أو المغالط ويفصح بسره (يكشف عن إضمار الخصم للمغالطة) ويدفع شره. (وربما كان) أحدهما موقنا - كما قدمنا - والثاني لم يقف على بيان الحقيقة، فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها. فإذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا (أقرأ: كذلك)، فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة يوشك أن تنحل عن خير مضمون أو (خير) آخر موفور. وهي التي أمر الله تعالى بها إذ يقول: ﴿وجادلهم بالتي هى أحسن﴾ - ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾؛ وإذ يقول تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. .

وأما إذا كان المتناظران معا غالطين أو مغالطين أو كان أحدهما جاهلا طالبا (للحق) والثاني غالطا أو مغالطا، فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب ويعظم النصب ويكثر الصخب ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرتها. وأما منفعتهما فلا منفعة... وأما نحن فطريقتنا في ذلك تخيير الخصم أن يكون سائلا أو مسؤولا، فأيهما تخير أجبناه (إن كان سائلا) أو سألناه (إن أحب أن يكون مسؤولا). فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل، لأن هذا العمل هو أكثر قصد الضعفاء وعمدة مرغوبهم. وهم يضعفون إذ سئلوا. فنختار (حينئذ) حسم أعذارهم وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنهم فيها أقوى ليكون ذلك أقوى في قطع معالقهم (ما يعتمدونه من حججهم؟)...

وفي كتاب الإحكام لأصول الأحكام لابن حزم نجد الفصل الثالث (من الجزء الأول) وعنوانه: إثبات حجج العقول (ص ١٤٠ ٢٨).

يفند ابن حزم رأي الذين يرون أن في القرآن الكريم آيات تدعو إلى إبطال الجدال والمناظرة. ويرد ابن حزم على هؤلاء بأن هذه الآيات نفسها تنهى عن الجدل المذموم الذي يريد صاحبه أن يخاصم ويجادل بالباطل (ص١٩).

والجدال عند ابن حزم نوعان: مذموم ومحمود؛ والله سبحانه وتعالى قد أوجب الجدال المحمود ودل على جميع آدابه من اللفق والبيان والتزام الحق والرجوع إلى ما أوجبته الحجة القاطعة (ص١٩ـ ٢٠). وأراد ابن حزم أن يجمل خصائص الجدال المذموم (والمنهي عنه) والجدال المحمود الواجب فقال (ص٢٣): فالجدال المحمود الواجب هو الذي يجادل متوليه في إظهار الحق؛ والمذموم وجهان بنص الآيات. فأخذ الوجهين المذمومين من الجدال، جدال من جادل بغير علم؛ والثاني من جادل ناصرا للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق إليه (اقرأ: له). وفي هذا بيان أن الحق واحد، وأنه لاشيء إلا ما قامت عليه حجة العقل... فبين تعالى أن الجدال المحرم هو الجدال الذي يجادل به لينصر الباطل ويبطل الحق بغير علم (ص٢٣). ولقد استشهد ابن حزم في ثنايا هذه الجمل بمعظم الآيات التي جمعتها أنا في مقدمة هذا الفصل أو بها كلها ـ فيما

يبدو - من هذا كله نرى أن ابن حزم يرى أن الله تعالى قد حض على المجادلة بالحق وأمر بطلب البرهان. فقد صح أن طلب الحجة هي سبيل الله عز وجل وصح بالنص... أن من نهى عن ذلك وصد عنه فهو صاد عن سبيل الله تعالى ظالم ملعون بلا تأويل إلا (الاعتماد على) عين النص الوارد من قبل الله تعالى (ص٢٤). ولقد علمنا رسول الله كيف نسأل عن المحاجة ثم بين لنا أن المحاجة جائزة وأن من أخطأ موضع السؤال كان محجوبا. وقد تحاج المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم، وحاج ابن عباس الخوارج بأمر علي رضي الله عنه. وما أنكر أحد من الصحابة الجدال في طلب الحق... وبالجملة، فلا أضعف ممن يروم إبطال الجدال بالجدال (ثم) يريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج، ويتكلف إفساد المناظرة بالمناظرة. (ذلك) لأنه مقر (بذلك) على نفسه أنه يأتي بالباطل، لأن حجته هي بعض الحجج التي أبطلها. وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف أو معاند سخيف (ص٢٦).

واتهم نفر من الناس ابن حزم بأنه عنيف كسار في الرد على خصومه.

هذا مطلب لا يدرك: ألا إذا نحن اتفقنا على معنى خصم وعلى معنى عنيف. ودعني أوجز الكلام في ذلك من غير استشهاد بأقوال جديدة. قال ابن حزم قبل بضعة أسطر عن الذي يريد أن يبطل الجدال بالجدال ويهدم الاحتجاج بالاحتجاج ويفسد المناظرة بالمناظرة أنه جاهل ضعيف أو معاند سخيف. فهل كان ابن حزم عنيفا في هذا القول؟

إذا قيل أن صوت الحمير كريه وأن صوت الغراب مقلق، فهل نكون عنيفين على الحمار وعلى الغراب. وكذلك إذا نحن رأينا رجلا يتكلم في موضوع لا يفهمه ثم يصر على أنه يفهم ذلك الموضوع أكثر من جميع الناس ثم قلنا عن ذلك الرجل (أو لذلك الرجل) أنه جاهل أو معاند أو سخيف أو قليل العقل، فهل يكون قولنا هذا عنيفا؟ ولكن قل لي أنت: إذا قام رجل أمامي يكذب على الله وعلى العلم وعلى المشاهد في الاجتماع الإنساني ويكابر في كذبه ثم قلت له: أنا أنت كاذب، فماذا يكون في قولي له من العنف؟

ولكن يجب ألا ننكر أن ابن حزم كان صريحا واضح القول، وأنه كان يجانب طريق المداراة التي كان الناس قد ألفوها في مخاطبة بعضهم بعضا. ثم قل لي مرة ثانية: ما الفرق بين أن تقول لرجل: أنت كاذب أو إنك في قولك مجانب للصدق؟ وما الفرق بين أن تقول لرجل أنت جاهل بالفلك أو لاعلم لك بالفلك؟ أجل هنالك فرق اجتماعي. لقد تعود الناس أن يسموا الفقير مستورا ويسموا الشحاد مستعطيا ويسموا البخيل مدبرا، كما سمى خالد بن برمك الشعراء المداحين الذين يقصدونه لطلب المال منه زوارا.

ولقد رأينا ابن حزم مرارا يرجع في كتبه إلى الحق ويشهد على نفسه بالخطأ، بعد أن يرى وجه الحق لدى خصمه أو تقصيرا منه في جانب خصمه. فمن الإنصاف لابن حزم أن نقره على معاملة خصمه كما كان هو يعامل نفسه تجاه ذلك الخصم نفسه.

المكان والزمان:

يرى ابن حزم أن الموجودات تدرك بالحواس، وأن تمييز بعض الموجودات المحسوسة من بعض إنما يدرك بالمقارنة والمقابلة. غير أن ابن حزم لا يعالج المكان هنا من الناحية الفلسفية المطلقة، بل من الناحية الطبيعية الهندسية، ثم إنه يدرك ذلك. ولقد نبه هو نفسه على هذا صراحة لما قال[1] بأن المكان والزمان المعهودين عندهم (عند المتكلمين والفلاسفة) هما غير المكان والزمان المعهودين عنده هو (١ : ٢٥، ٢٧).

يقول ابن حزم: المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه - من جهاته (كلها) أو من بعضها- وهو ينقسم قسمين: إما مكانا يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبر (القمح) أو الماء في الخابية وما أشبه ذلك، وإما مكانا يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حل فيه من الأجسام وما أشبه (١ : ٢٥)، يقصد ابن حزم أنك إذا وضعت ماء في وعاء، فالماء يأخذ شكل الوعاء؛ وكذلك إذا أنت ألقيت حجرا في الماء، فإن الماء المحيط بالحجر مباشرة يأخذ شكل الحجر.

ويرى ابن حزم أن المكان متناه، إذ قد ثبت عدم الخلاء والملاء فوق الفلك

(١) الأرقام الواردة في هذا الفصل ترجع إلى «كتاب الملل والنحل» لابن حزم، وقد وضعت جميعها في المتن.

ضرورة. ويقصد ابن حزم بالفلك هنا فلك القمر، وهو الحد الذي ظنته الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطة فاصلا بين الأرض التي نعيش عليها ـ عالم النقص والتبدل والأجسام الجزئية المادية ـ والملأ الأعلى، أي عالم الكمال والبقاء والجواهر المفارقة (التي لاتتصل بالمادية). وكذلك يفهم ابن حزم بالمكان ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضعها (أقرأ: وموضوعها؟) في اللغة لتكون عبارة للتفاهم على المراد بها من أنها ساحة، ولا بد للساحة من الذرع (القياس) ضرورة... ولابد من أن يكون للمكان مبدأ ونهاية (١: ٢٧وما بعدها، راجع ٥: ٩٣ـ ٩٥).

ويعتقد ابن حزم أن لا خلاء في العالم، يقصد أنه ليس ثمة مكان ليس فيه شيء ما، وإنما هنالك ملاء ضرورة، أي أن كل مكان في العالم مملوء بموجود محسوس أقله (عند ابن حزم) الهواء (١: ٣٢س٣٣،راجع أيضاً ١: ٢٧ـ ٢٨، ٥: ٧١). ولكني أرى من باب الإنصاف لابن حزم أن أتطلب له قصدا في معالجة فلسفية للمكان. يقول ابن حزم: فالمكان والفلك إذن موجودان في حيز واحد معا فهو إذن (أي المكان الكلي) ليس مكانا للفلك، لأن المكان لا يكون مع المتمكن فيه في مكان واحد ولو كان (الأمر) كذلك،لكان المكان مكانا لنفسه (١: ٢٦). ويبدو بوضوح أن ابن حزم متأثر ـ فيما يتعلق بالمكان والخلاء والملاء ـ بالفلسفة الإيلية (اليونانية التي ازدهرت في جنوبي إيطالية)؛ قال زينون الإيلي (ت٤٣٠ق. م): ولو كان الخلاء شيئاً لكان له حجم ولا حتاج إلى خلاء آخر يوجد فيه، ثم يحتاج هذا الخلاء الآخر إلى خلاء جديد... وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا مستحيل[1].

ويحاول ابن حزم أن يقيم على رأيه ذلك دليلا فيقول: إنه من المحال أن يكون في العالم خلاء ـ يقصد مكانا ليس فيه شيء البتة ـ لأننا، كما يقول ابن حزم نفسه (١: ٣٢ـ ٣٣)، نرى نوعين من الأجسام: نوعا ثقيلا يطلب السفل كالتراب والماء ثم نوعا خفيفا يطلب الصعود كالهواء والنار والدخان. فإذا كان ذلك كذلك، فإن الثقيل من هذه الأجسام قد هبط إلى أسفل المكان، وإن الخفيف منها قد صعد إلى أعلاه.

(١) الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، للمؤلف، ص ٣١ (العرب والفلسفة اليونانية، له، ص ٥٦).

وعلى هذا يكون المكان كله قد امتلأ.

وإذا نحن اتبعنا ابن حزم في تفلسفه النظري وغايته فيه أن يدل على أن العالم متناه وأن العالم مملوء كله بالمادة وجدنا على تفلسفه النظري هذا مأخذين: إن العالم غير متناه أو إننا نحن لا نستطيع إدراك العالم متناهيا. ثم إن العالم يجب أن يكون فيه خلاء، لا لأننا نحن نملك دليلا على أن هذا العالم الذي نعيش فيه متناه أو غير متناه، بل لأن الدليل الذي قدمه ابن حزم لم يكن مقنعا. وأول ما نأخذه هنا على ابن حزم أنه يتكلم على كثافة الأجسام (على الثقيل والخفيف من الأجسام) بالإضافة إلى ما نعرفه على أرضنا وفي نطاق الجاذبية على سطح أرضنا، بينما هو يضرب مثلاً من الأجسام الموجودة في العالم الفسيح والتي تقع في خارج النطاق التي تعمل فيه جاذبية أرضنا.

* * *

ومعالجة ابن حزم للزمان أقرب إلى الفلسفة من معالجته للمكان. والذي جره إلى معالجة الزمان خاصة كان نزاعه مع المتكلمين وحاجته إلى الرد على الفلاسفة... إن الزمان عند ابن حزم إنما هو حركة ذي الزمان (أي الجسم الذي يخضع للحركة أو يقبل الحركة) وانتقاله من مكان إلى مكان، أو مدة بقائه ساكنا في مكان واحد (١: ١٨، راجع ١٧). ثم هو يحاول أن يضع تعريفة للزمان في تعبير آخر فيقول: والزمان المعهود عندنا هو مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا، أو مدة وجود العرض في الجسم[١]. ويعمه أن نقول: هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات[٢]. بعدئذ يقول بوضوح إن هذا الزمن الذي حاول تعريفه وتقرير مدركه هو غير الزمن المعهود عند الفلاسفة (١: ٢٥).

---

(١) الجوهر (في الفلسفة): ما قام بنفسه (المعجم الوسيط، ص ١٤٩). إن عنصر الذهب (الثابت في طبيعته). أما لون الذهب (؟) وأما الشكل الذي يمكن أن يجعل لقطعة من الذهب فهو عرض متبدل ومتغير. والعرض ما قام بالجوهر، أو ما قام بغيره (المعجم الوسط، ص ١٤٩، ٦٠٠) كاللون والشكل والمرض والصحة (في الإنسان) الخ.

(٢) الحوامل والمحمولات: ما في الأشياء من الخواص الثابتة ومن الخواص المتبدلة (وذلك قريب من الجوهر والعرض).

والذي يدعو إلى هذا الاضطراب في تعريف الزمان عند ابن حزم هنا هو أن ابن حزم يمزج بين الزمان المطلق من جانب وقياس الزمن من جانب آخر، نعلم ذلك من كلامه على المدة (على الفترة التي نلاحقها عادة بين وقوع حادثين). فإذا جاز لي أن أضع تعريف ابن حزم للزمان في أسلوب أدبي قلت: يقاس الزمان بالتراخي الذي تلحظه حواسنا عند انتقال الجسم في المكان من نقطة إلى أخرى أو عند انتقال جسم آخر فوقه (انتقال الشمس مثلا) من نقطة إلى أخرى. ويمكننا أن نقولأيضاً في لفظ أكثر إيجازا: يقاس الزمان بتقدير الفترة التي يحتاج إليها جسم ما في أثناء خضوعه للحركة أو في انتقاله من نقطة إلى نقطة في مكان ما.

ولا بد هنا من الكلام على الزمان المطلق (على المدرك الفلسفي للزمان) حتى ندرك ـ من طريق الموازنة ـ رأي ابن حزم في الزمان المعهود عنده. يقول ابن رشد: إن الزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة. وهو معنى يساعدنا على تخيل الأمور يتلو بعضها بعضا، والزمان مقترن بالحركة. فإذا نحن تخيلنا صحراء نائية عن العمران لا بشر فيها البتة ولا حيوان ولانبات (ولاجسم يتحرك بالحركات المألوفة في الأجسام المادية)، جاز لنا أن نقول إن قياس الزمن هنالك معدوم، أما الزمان المطلق هنالك فموجود. ولكن لو تخيلنا الخلاء المطلق في خارج الفلك الذي يحوينا (في خارج فلك أرضنا) ـ حيث لا شيء أبدا مما يخضع للحركة ـ فإن الزمان يكون هنالك معدوما حتما[1]. وابن حزم نفسه يشير إلى أن الجرم (بكسر الجيم: الجسم) والزمان موجودان وكلاهما لم يفارق صاحبه (١: ١٧)، ولكنه لا يؤمن بزمان مطلق (١: ٢٥).

فلماذا يدور ابن حزم في تعريف الزمان هذا الدوران ويحاول أن يؤكد قياس الزمن (مرور الوقت) ثم يحاول أن يغفل الزمان المطلق (الذي هو وعاء للأشياء كلها، سواء أكانت تلك الأشياء محسوسة كالغنم والحجارة وأفراد الحيوان أو مدركة بالعقل وطول الملاحظة كنمو الأجسام الحية وانتقال الثمر بالنضج من

(١) تهافت التهافت لابن رشد (بيروت ١٩٣٠)، راجع ص ٧٤، ٨٩، ٢٧٥ الخ.

اللون الأخضر مثلاً إلى اللون الأصفر أو الأحمر).

لا يريد ابن حزم من معالجة الزمان ـ كما أنه لم يرد من معالجة المكان من قبل ـ إثبات قضية فلسفية، ولكنه يريد أن يدافع عن وجهة نظر دينية. إنه يريد أن يقول إن الله تعالى ليس في زمان ولا مكان ولا له مدة أصلا (١: ١٨). وهذا القول صحيح ـ عند ابن حزم وعندناأيضاً ـ ما دام ابن حزم يؤكد التعريف الإسلامي لله، ذلك التعريف القريب جدا من المدرك الفلسفي للألوهية. يقول ابن حزم: وليس هو (أي الله تعالى) جرما ولاجوهرا ولا عرضا، ولا عددا ولا جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولا شخصا، ولا ساكنا ولا متحركا.

وإنما هو تعالى حق في ذاته موجود مطلق بمعنى أنه معلوم، لا إله غيره، ولا واحد في العالم سواه مخترع للموجودات كلها، ولايشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه (١: ١٨). والإنصاف يدعونا إلى أن نصف هذا التعريف لله بأنه تعريف عاقل. وهو صحيح يصدق على أعلى مراتب التوحيد للألوهية بالمعنى الفلسفي ولله بالمعنى الديني معا. هذا التعريف ـ فيما قصد إليه ابن حزم ـ يجعل الله فوق الزمان والمكان وخارجا من نطاقهما. ولا ريب في أن كل توحيد لله (أي تنزيه لله عن كل ما يتصف به خلقه) يجعل الله فوق المكان والزمان. أما الذين ينسبون إلى الله ـ بزعمهم ـ صفات من صفات البشر، كما جعل الإغريق (قدماء اليونان) مثلاً لإلههم زفس أسرة ومسكنا على جبال الأولومب وأولادا يلاعبهم في سهول جبل الأولومب وتزاورا ومصارعة فيصرع أحدهما الآخر مرة أو يصرعه الآخر مرة أخرى، فهؤلاء مضطرون إلى القبول بانطواء آلهتهم التي يتخيلونها في نطاق المكان والزمان.

والغاية العظمى لابن حزم من البحث في الزمان هي إقامة الدليل على أن الله أزلي أبدي دائم خالد، أما الزمان فليس كذلك. وأما قدم الله وخلوده فلا حاجة بنا إلى الاستشهاد عليه من كتب ابن حزم أو من سواها. والزمان نفسه عند ابن حزم متناه ضرورة (١: ١٧). غير أن ابن حزم لما أجاز أن يكون الزمان أبديا ـ غير متناه في المستقبل ـ أعلن أنه غير متناه من جهة الماضي (١: ١٦ـ ١٧).

وسبب ذلك عند ابن حزم ظاهر؛ إن ابن حزم يقول: إن الله خلق الزمان كما خلق سائر الأشياء (راجع ٥: ٤٧سـ ٤٨)، ولكنه قادر، إذا هو شاء، على أن يبقه إلى الأبد (١: ٢١ـ ٢٢).

وخلاصة ما يريد ابن حزم أن يقوله:

إن الزمان مخلوق لله تعالى ومحدث له، أوجده بعد أن لم يكن، كما أوجد الأشياء بعد أن لم تكن. فللزمان إذن بدء كما أن للعالم كله (بجملته) بدءا وكما أن لجميع الموجودات في هذا العالم بدءاأيضاً. ولكن الزمان ـ بخلاف سائر الموجودات ـ يمكن أن يبقى إلى الأبد إذا أراد الله له ذلك. ويحاول ابن حزم أن يجعل ما يلي دليلا على رأيه بقوله (٤: ٨٥، راجع ٨٤):

فإن قال قائل: إن كل ما له أول فله آخر، قلنا: هذه قضية فاسدة ودعوى مجردة، وما وجب هذا قط، ولا بخبر[١] لأن كون الموجودات لها أوائل معلوم بالضرورة[٢]. وهكذا نجد أن ما وجد بعد. وهكذا نجد أن ما وجد بعد[٣] فقد خصرة عدد (في) زمان وجوده، وكل ما حصره عدد فلذلك العدد أول ضرورة، وهو قولنا: واحد. ثم يتمادى العدد أبدا فيمكن الزيادة فيه بلا نهاية. وتمادي الموجود بخلاف (يختلف من) المبدأ، لأن (الموجود من الأشياء) إذا بقي وقتا جاز أن يبقى وقتين، وهكذاأيضاً بلا نهاية. وكل ما خرج من مدد البقاء إلى حد الفعل فذو نهاية بلا شك. كذلك (ماخرج من مدد البقاء إلى حد الفعل) من العددأيضاً، و(نحن) لم تقل إن بقاء الناس في هذه الدنيا له نهاية إلا من طريق النص، ولو أخبر الله تعالى بذلك (أي ببقاء الناس في الدنيا إلى ما لا نهاية) لحاز وأمكن أن تبقى الدنيا أبدا بلا نهاية، ولكان الله تعالى قادرا على ذلك.

---

(١) الخبر: المعرفة المروية (المقصود هنا: ما جاء في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف).

(٢) نحن نعلم بالضرورة أن كل موجود الآن لم يكن موجوداً من قبل ثم وجد بعد ذلك (بعد أن خلق الله العالم وخلق الزمن). وعلى هذا يكون لكل موجود في العالم حد بدأ منه في نطاق الزمن الذي نعهده في عالمنا.

(٣) إن جميع الأشياء الموجودة الآن في عالمنا يحصرها عدد (هي معدودة، معروف عددها).

في هذا النص شيء من الغموض ومن التعقيد لأن عددا من أقسامه متداخل بعضها في بعض. وسأحاول فيما يلي تجريد المدارك في نسق مألوف:

ـ إن كل ما له أول فله آخر (في الهندسة: كل خط محدود من أحد طرفيه محدود حتما من الطرف الآخر ـ أما قول ابن حزم أن ذلك قضية فاسدة فليس صحيحا).

ـ ما وجد فقد حصره عدد (الأشياء الموجودة فعلا في العالم محدودة معدودة ـ هذا صحيح).

ـ . . . فلذلك العدد أول ضرورة، وهو قولنا: واحد (الفيثاغوريون هم الذين قالوا أن الواحد أول الأعداد. وقد تبنى ابن حزم ذلك. ولكن الواحد، في الحقيقة ليس أول الأعداد: إنه الحد بين السلسلة الإيجابية ١، ٢، ٣، ٤ إلخ والسلسلة السلبية: صفر ثم - ١، - ٢، - ٣، - ٤، إلخ).

ـ إن العدد (في السلسلة الإيجابية) تمكن الزيادة فيه بلا نهاية (٢٤١٧٥٨ + ١، إلخ)، هذا صحيح. ولكن العدد (في السلسلة السلبية أيضاً) تمكن الزيادة فيه بلا نهاية (- ٣٥٢١٩٥٧ + - ١، إلخ).

ـ بخلاف المبدأ (إذا عنى ابن حزم أن المدرك الفكري: العدل، الشجاعة، العلم، إلخ ليس له مبدأ وليس له نهاية، فقوله هذا صحيح لأن المدارك أي معاني الأشياء ليس له مكان ولا زمان).

ـ إذا جاز في الموجود أن يمر عليه زمن، فمرت عليه ساعة فيمكن أن تمر عليه ساعة ثانية وثالثة ورابعة وإلخ.

ـ إن الزمن يمكن أن يبقيه الله بلا نهاية لأن الله لم ينص على انتهاء الزمان، ولكن الناس لا يمكن أن يبقوا في الدنيا بلا نهاية لأن الله نص على أنهم لن يبقوا، فقد قال الله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ (١٨٥ : ٣، سورة آل عمران).

بقي أن نقول: إن ابن حزم يوافق الفلاسفة في شيء هو أن جميع الأشياء التي ظهرت في العالم قد أصبحت محدودة معدودة متناهية (الأشخاص الذين ولدوا، والأشجار التي نبتت، والكتب التي طبعت). أما الأشياء التي لم تظهر في العالم بعد (الأشخاص الذين لم يولدوا بعد، والأشجار التي لم تنبت بعد، والكتب التي لم تطبع بعد) فإنها غير محدودة وغير معدودة وغير متناهية. (راجع ٨٤: ٤س).

الأخلاق عند ابن حزم:

الأخلاق عند ابن حزم تنبع من الدين وتنهض من مذهبه الظاهري: طاعة الله وعصيانه. إن ما أمر الله به فهو الخير وهو الخلق وهو الحق وهو النافع، وإن ما نهى الله عنه فهو الشر وهو الفساد وهو الباطل وهو الضار.

وهذا الاتجاه موجود في جميع كتب ابن حزم في أي موضوع كانت. غير أن توفر ابن حزم على موضوع الأخلاق كان في كتابين: في طوق الحمامة وفي كتاب الأخلاق والسيرة. أما في كتاب طوق الحمامة فهنالك الجانب العملي المتعلق بسلوك الإنسان حينما تقع بينه وبين إنسان آخر (أو إنسانة أخرى) صلة من مودة. وهنا يتجلى أثر الدين فيما يتعلق بالحلال والحرام. إن قياس الأخلاق بالدين عند ابن حزم واضح جدا في طوق الحمامة، منذ المقدمة، قال (ص١٠): ومنها بابان ختمنا بهما الرسالة (أي كتاب طوق الحمامة) وهما باب الكلام في قبح المعصية وباب في فضل التعفف ليكون خاتمة إيرادنا وآخر كلامنا الحض على طاعة الله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فذلك مفترض في كل مؤمن.

وفي الفصل الأول: الكلام على مائية الحب (ما الحب: ما هو الحب؟) يقول ابن حزم (ص١): الحب... ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير... وفي باب طي السر يقول ابن حزم (ص٥٥): .. فبحسب المرء المسلم أن يعف عن محارم الله عزوجل (من تلك) التي يأتيها باختياره ويحاسب عليها يوم القيامة... ومن ذلك ما أورده ابن حزم في باب الواشي فقد ملأ صفحتين ونصف صفحة من هذا الفصل بكلام يتصل بالأخلاق (ص٨٢- ٨٤) بدأه بقوله:

ولا بد أن أورد ما يشبه ما نحن فيه. . . ما في جميع الناس شر من الوشاة، وهم النمامون. وإن النميمة لطبع يدل على نتن الأصل ورداءة الفرع وفساد الطبع وخبث النشأة. ولا بد لصاحبه من الكذب. . . إلخ.

وكذلك يبدأ ابن حزم باب فضل التعفف بقوله (ص٢٢٠): ومن أفضل ما يأتيه الإنسان في حبه التعفف وترك ركوب المعصية والفاحشة، وأن لا يرغب عن مجازاة خالقه له بالنعيم في دار المقامة وأن لا يعصي مولاه المتفضل عليه والذي جعله مكانا وأهلا لأمره ونهيه وأرسل إليه رسله. . .

ومثل ذلك قوله في باب قبح المعصية. فهذان بابان في أربع وخمسين صفحة (ص١٩٣ـ ٢٤٦) من كتاب صفحاته مائتان وتسع وثلاثون، يصلحان أن يكونا بابين في كتاب مجرد في الأخلاق.

* * *

أما كتاب الأخلاق والسيرة أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل فهو كتاب لطيف (صغير الحجم) يدور كله على الأخلاق.

غير أن هذا الكتاب في حقيقته آراء متفرقة مجموعة من فلاسفة اليونان ومن أئمة الدين ومن الشعراء ومن وجوه الاختبار التي مر بها ابن حزم نفسه. ومع أن الكتاب قسم فصولا فإنه في الحقيقة فصول (أقوال متفرقة قصيرة) منها ما هو نصف سطر أو سطر، ومنها ما هو أطول من ذلك. وقد يطول الفصل (أي تطول الفقرة) إلى أربعة عشر سطرا أو نحو ذلك.

جاء في كتاب الأخلاق والسير[١]:

. . . جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز[٢] بمرور الأيام وتعاقب الأحوال. . ودونت كل ما سبرت[٣] من ذلك بهذا الكتاب لينفع الله تعالى

(١) ترجمة السيدة ندى توميش ـ اللجنة الدولية لترجمة الروائع ـ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦١م.

(٢) واهب التمييز (الله).

(٣) سبر: خبره، قاس عمقه.

به من يشاء من عباده.. وأنا راج من الله تعالى أعظم الأجر لنيتي في نفع عباده وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم (ص١٢)... ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده[١] أعظم من لذة الآكل بأكله والشارب بشربه... واللاعب بلعبه والآمر بأمره... وإن الحقيقة إنما هي العمل للآخرة فقط، لأن كل أمل ظفرت به فعقباه[٢] حزن، إما بذهابه عنك وإما بذهابك عنه... إلا العمل لله فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل[٣]... (وغرض الناس كلهم) طرد الهم (ص١٣)[٤].

* لا مروءة لمن لا دين له * العاقل لا يرى لنفسه ثمنا إلا الجنة * (ص١٤) ومن سر بقوة جسمه فليعلم أن البغل والثور والفيل أقوى منه جسما[٥] * ومن سر بحمله الأثقال فليعلم أن الحمار أحمل منه... فأي فخر وأي سرور فيما تكون فيه هذه البهائم متقدمة عليه * رأيت أكثر الناس يتعجلون الشقاء والهم والتعب لأنفسهم في الدنيا ويحتقبون[٦] عظيم الإثم الموجب (ص١٩) للنار في الآخرة بما لا يحظون[٧] معه بنفع أصلا من نيات خبيئة يضبون[٨] عليها من تمني الغلاء المهلك للناس وللصغار ومن لا ذنب له، وتمني أشد البلاء لمن يكرهونه. ولقد علموا أن تلك النيات الفاسدة لا تعجل لهم شيئاً مما يتمنونه * (ص٢٠) ... أجل العلوم ما قربك من خالقك وما أعانك على الوصول إلى رضاه * انظر في المال والحال والصحة إلى من دونك، وانظر في الدين

(١) الباذل جهده في عبادة الله.
(٢) عقباه: آخره، نهايته.
(٣) في عاجل (في الدنيا) وآجل (في الآخرة).
(٤) في الفلسفة اليونانية أن السعادة تكون بجلب اللذة ودفع الألم.
(٥) ابن اكنوفانس اليوناني (٥٨٠ ـ ٤٨٠ قبل الميلاد) العامة لاهتمامهم بأبطال الرياضة ثم قال: «وما الخير في أن يجهد الإنسان لرفع حمل ثقيل بينما البغل يحمل أكثر منه؟ وأي جدوى في أن يتمرس الإنسان بصراع الناس بينما الثور الضعيف يستطيع أن يغلب أقوى الرجال؟
(٦) احتقب: حمل في حقيبة (ارتكب ذنباً).
(٧) حظي: نال.
(٨) ضب: أخفى، كتم.

والعلم والفضائل إلى من فوقك * إياك أن تسر بما تسوء به نفسك فيما لم توجبه عليك شريعة أو فضيلة * غاظني أهل الجهل مرتين من عمري: إحداهما بكلامهم فيما لا يحسنونه أيام جهلي، والثانية بسكوتهم عن الكلام بحضرتي أيام علمي[١]. فهم أبدا ساكتون عما ينفعهم ناطقون فيما يضرهم * (ص٢٣) الأمن والصحة والغنى لا يعرف حقها إلا من كان خارجا عنها * ما رأينا شيئاً فسد فعاد إلى صحته إلا بعد لأي - أي بعد شدة -، فكيف بدماغ يتوالى عليه فساد السكر كل ليلة. وإن عقلا زين لصاحبه تعجيل إفساده لعقل ينبغي أن يتهم[٢] * كثرة وقوع العين على الشخص يسهل أمره ويهونه[٣] * (ص٢٧).

* * *

(١) أيام علمي: أيام أصبحت عالماً.

(٢) . . . يتهم (بالجنون).

(٣) قال ابن المقفع في كتاب كليلة ودمنة: أجرأ الناس على الأسد أكثرهم له رؤية.

ابن حزم العالم

الحكمة ـ أو الفلسفة، كما سماها اليونانيون ـ هي التأمل في وجوه الحياة: ما ظهر منها (في الحياة الاجتماعية والحياة الطبيعية) وما بطن (في الحياة العقلية وفي المدارك الغيبية أو ما يقع وراء الحس). فبهذا المعنى تكون الحكمة هي التفكير النظري في الأمور. ومن أجل ذلك كانت وجوه التفكير كلها (في الرياضيات والطبيعيات: في الهندسة والجغرافية والطب وغيرها) منطوية في اسم الحكمة.

ثم استقل العلم عن الحكمة أو الفلسفة.

فالعلم أصبح تطبيق التفكير النظري على وجوه الحياة المحسوسة (بالحواس الخمس) والمدركة (بالعقل) للاستفادة منها في حياة الإنسان العملية.

والفرق بين الإدراك الحسي، هنا، والإدراك العقلي أن الإدراك الحسي يكون عادة بحاسة حاسة (باللمس وحده أو بالنظر وحده، إلخ)، أما الإدراك العقلي فيكون بجميع الحواس الخمس معا أو قريبا من ذلك. ولقد كان العلماء قد اخترعوا لذلك حاسة سموها الحاسة السادسة.

ولابن حزم الكبير براعة ظاهرة في العلم الطبيعي كما كانت له براعة ظاهرة في الفكر النظري، مما رأينا في نظرية المعرفة عنده وفي رأيه في المكان والزمان.

في علم العدد:

علم العدد ينظر في النسب بين الأعداد كأن يكون بعضها شفعا يقسم على اثنين بلا باق أو يكون وتراً[١] لا يقسم على اثنين بلا باق. وقد تكون نسبة عدد إلى عدد آخر نسبة النصف: ٢: ٤ أو ٥: ١٠أو ١٤: ٢٨ إلخ أو نسبة الثلث: ٣: ٩، ٤: ١٢، ١٣: ٣٩ أو نسبة الخمس أو نسبة العشر إلخ.

٢	٧	٦
٩	٥	١
٤	٣	٨

ومن علم العدد جدول الضرب والمربعات السحرية وأشهرها المربع الثلاثي الخانات في كل جانب[٢].

ولا يقتصر علم العدد على الحساب بالأعداد الجارية في الأرقام العشرة: ١، ٢، ٣، ٤، . . . ٨، ٩، (صفر)، بل يتعدى الحساب إلى الهندسة ما دامت الخطوط والسطوح في الهندسة تخضع للنسب العدديةأيضاً، فبعض الخطوط ضعف بعضها الآخر أو نصف بعضها الآخر أو ثلاثة أضعافه.

هذا العلم فيثاغوري النشأة بدأ فيثاغوراس (ن٥٠٣قبل الميلاد) ثم توسع فيه

---

(١) الشفع: العدد الزوج ـ ٢، ٤، ٦ . . . ٢٨، ٩١٦ الخ. والوتر (بالفتح أو الكسر): العدد الفرد ـ ٣، ٥، ٧ . . . ٣٥، ٦١١ الخ.

(٢) يشترط في هذا المربع أن يكون العدد «٥» في الوسط ثم تجمل الأعداد الاشفاع في الزوايا: الثمانية في مقابل الاثنين والستة في مقابل الأربعة. وتفرق الأعداد الأوتار في بقية الخانات فيكون مجموع كل صف منها طولاً وعرضاً وتوتيراً «١٥». ولهذا المربع ولأمثاله مما هو أكبر منها قواعد ولكن ليس هذا الكتاب محلاً لها.

فيما بعد آله (أي تلاميذه وأتباعه). وللرقم واحد عند الفيثاغوريين مكانة خاصة. إن الواحد عندهم عاد نعد به الأشياء، ولكنه ليس عدداً نستطيع أن نعده بشيء آخر. والعدد الألوهية الواحدة على العدد واحد. إن جميع الأعداد تأتي من واحد، والواحد مخالف لها كلها. وكذلك الله واحد جاءت منه جميع المخلوقات، ولكنه مخالف لها كلها.

لقد تبنى ابن حزم هذا الرأي فقال (التقريب ٥٢):

إن الواحد ليس عددا، لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساو له. وليس للواحد عدد يساويه لأنك إذا قسمته لم يكن واحد (يقصد ابن حزم: لم يبق وحدة)، بل هو كسير (جزء من وحدة)... وبهذا وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدئ لجميع الخلق، وإنه (أي الله) ليس عددا ولا معدودا. والخلق كله معدود.

وفي مبادئ الهندسة التي تتصل بعلم العدديذهب ابن حزم مذهب الفيثاغوريين، فقد قال (التقريب ٤٧): الخط هو متناه كل سطح وانقطاعه[١]... ومنتهى كل جانب من جوانب (جوانب السطح) خط... ونهايته (نهاية الخط) هي النقطة. ولا يقع على النقطة عدد ولا مساحة ولا ذرع[٢] لأنها ليست شيئاً أصلا، وإنما هي (أي اللفظ نقطة) اسم عبر به عن الانقطاع والتناهي وعدم تمادي ذلك الجرم فقط. فالخط المذكور لهأيضاً مساحة وهي مذروعة (مقيسة) معدودة[٣].

ثم إن ابن حزم قدم لنا مثلاً واضحا من الناحية العملية لما قال (التقريب ٤٧): ... وأمثل ذلك بمثال ليكون زائدا في البيان فأقول: إن السكين جرم، ومنتهى جانبيه وجهيه) سطح (في الواقع: سطحان). ومنتاهى (حد) كل جانب من

(١) انقطاع السطح: انتهاؤه، حرفه.
(٢) الذرع: القياس.
(٣) راجع الحاشية التي تلي التالية.

جوانبه (جانبيه) خط. فمن أول طرفه (طرف السكين) الحاد خط. وكذلك ما أخذ من تناهي سطحه مع حرف قفاه فهو خط، ونهايته هو النقطة. ولا يقع على النقطة عدد ولا مساحة ولا ذرع لأنها ليست شيئاً أصلا[١]، وإنما هو اسم عبر به عن الانقطاع والتناهي وعدم تمادي ذلك الجرم فقط.

ثم يتابع ابن حزم الكلام فيقول:

فالخط المذكور[٢] لهأيضاً مساحة وهي مذروعة (مقيسة) معدودة. وهذا أيضاً وجه من وجوه العدد على الجرم (الجسم).

في هذا النص تناقض واضح، ولكن هذا التناقض يمكن أن ينتفي إذا نحن قبلنا أن يكون هنالك كلمات ساقطة من هذا النص (في النسخة المطبوعة أو في النسخة المخطوطة)، وإلا فليس من المعقول أن يورد ابن حزم الكلام على الخط صحيحا ـ كما ورد عند الفيثاغوريين ـ مع التمثيل الدقيق عليه ثم يقول بعد بضعة أسطر: فللخط المذكور لهأيضاً مساحة وهي مذروعة (مقيسة) معدودة.

المتناهي وغير المتناهي:

ووقف ابن حزم يتساءل عن هذا العالم الذي يحيط بنا: أمتناه هو أم غير متناه؟ وجوابه على ذلك: إن العالم متناه (له حدود) محدث (كان بعد أن لم يكن) مخلوق (خلقه الله في مدى معلوم من الزمن) لما أراد الله (راجع التقريب، ص١٢٨ وما بعد)، ذلك لأن العالم ذو أجزاء معدودة، وكل ما كان عند ابن حزم ـ وعندناأيضاً ـ ذا أجزاء معدودة، فهو متناه، وبالتالي محدث.

ومن العلم الصحيح في هذا الباب (في المتناهي وغير المتناهي) رأي ابن حزم

---

(١) النقطة في الهندسة: محل تقاطع خطين (لا طول لها ولا عرض ولا عمق)، وهي مبدأ للخط ومنتهى له.

(٢) الخط له طول وليس له عرض ولا عمق. ويبدو أن ابن حزم يعني بـ «الخط المادي الذي هو هنا حد السكين (؟).

في أن الأشياء قد تتكاثر أحيانا على غير قياس فيستحيل حينئذ على أحدنا أن يحيط بها وأن يدخلها في باب من أبواب الإحصاء فيقبل حينئذ أن يسميها غير متناهية.

وابن حزم مصيب جدا في التفريق بين المتناهي وغير المتناهي. إن كل ما خرج إلى الوجود (الأشجار التي نبتت في الأرض والأشخاص الذين ولدوا على هذه الأرض والأبنية التي بناها الناس في أطراف هذه الأرض والأثواب التي خاطوها والسيوف التي صنعوها) متناه حتما (وإن كان أحيانا من الكثرة بحيث لا نستطيع نحن له عدا). أما الأشياء التي لم توجد بعد (البشر الذين لم يولدوا بعد، والأشجار التي لم تنبت بعد، والسيوف التي لم تصنع بعد)فهذه غير متناهية (لأنها لم توجد حتى نستطيع لها عدا).

والتشعب أو التفرع، عند ابن حزم، سبب للكثرة التي تؤدي بالموجودات إلى اللاتناهي في العدد (راجع التقريب ٣٠ـ٣٢): إن آدم (التقريب٣١، السطر العاشر) كان محدودا (واحدا)، أما الناس الذين يمكن أن يولدوا من هذا المحدود أو الواحد فإنهم بلا نهاية. لقد كان ابن حزم واضحا فيما قال من ذلك: إن الذين ولدوا من آدم ـ منذ كان آدم إلى اليوم ـ كانوا كثارا جدا، ولكنهم محدودون معدودون، أما الذين يمكن أن يولدوا منذ اليوم فإنهم سيكونون كثاراأيضاً، ولكنهم الآن غير معدودين، وبالتالي غير محدودين.

الحركة يمثلها متحرك:

ويصيب ابن حزم حينما يربط الحركة بالأجسام. إننا لا نستطيع أن نتخيل الحركة مجردة مطلقة، ولسنا نستطيع أن ندرك الحركة إلا إذا كان هنالك جسم يتحرك بها. وقد قال ابن حزم (الملل والنحل ٥ : ٥٥س): إنما يوجد متحرك وساكن (ولا توجد حركة ولا يوجد سكون).

في الفلك والجغرافية:

يرد ابن حزم القدماء من أن للنجوم نفوسا وأنها تعقل وأنها مطلعة على الغيب وأن لها تأثيرا على البشر. فهو يرى أن النجوم أجسام مادية ميتة لا نفس لها ولا عقل، ولا تعرف الغيب ولا تؤثر في أحوال البشر إلا إذا هم قصدوا تأثيرها الطبيعي،

كتأثير الشمس في بعث النشاط في أجسامنا (من طريق حرارتها) وفي نمو النبات وفي المد والجزر وأشياء ذلك. وقد قال ابن حزم في ذلك كله (الملل والنحل ٥: ٣٥ ـ ٣٩):

زعم قوم أن الفلك[١] والنجوم تتعقل، وأنها ترى وتسمع و(لكن) لا تذوق ولا تشتم. وهذه دعوى بلا برهان... وصحة الحكم أن النجوم لا تعقل أصلا هو أن حركتها أبدا على رتبة واحدة لا تتبدل عنها. وهذه صفة الجماد المدبر الذي لا اختار له. وليس لها تأثير في أعمالنا، ولا لها عقل تدبرنا به، ولا تدل على الحوادث المقبلة، إلا إذا كان المقصود أنها تدبرنا تدبيرا طبيعاكتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا ـ نحو أثرها في المد والجزر ـ وكتأثير الشمس في عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التبخر).

ومما عرفه ابن حزم من حقائق علم الفلك اختلاف سرعة الكواكب في دورانها. فقد قال: إن زحل يدور مرة واحدة في كل ثلاثين سنة (الملل والنحل ٥: ٤٤)، يقصد ابن حزم أن يقول حول الأرض (والصحيح في علم الفلك اليوم أن الكوكب زحل يدور مرة واحدة في كل تسع وعشرين سنة حول الشمس).

وينكر ابن حزم قول من يقول أن الشمس تغرب في عين من العيون أو في بحر من البحار في أرضنا، وكيف يكون ذلك وجرم (جسم، حجم) الشمس أكبر من جرم الأرض؟ (الملل والنحل ٢: ١٠١). وابن حزم يقول (الملل والنحل ٢: ٩٧): إن البراهين قد صحت على أن الأرض كروية، والعامة تقول غير ذلك... والبرهان على ذلك أن الشمس تكون في كل وقت عمودية على بقعة معينة من الأرض (٢: ٩٨).

ولم يعرف ابن حزم طبيعة الشهب أو النيازك ولا سبب اشتداد الحر ولا سبب حدوث الصواعق، ولكنه كان يظن الشهب نار تتكوكب (تصبح كواكب) وأنها تشتعل وتنطفئ. فهل عنى ابن حزم أن النجوم تتلاشى إذا تناهى صدور النور منها، وأن هذا

(١) الفلك هنا هو مجموع الأجرام السماوية (التي ترى من أرضنا). والفلك أيضاً هو مدار كل كوكب (وكل نجم) حول الأرض في الاعتقاد القديم أو حول الشمس أو حول مركز خاص به، في العلم الحديث.

النور (أو الطاقة الحرارية) يعود بعد ذلك فيكون نجما جديدا. لا أظن أنه كان يدرك ما يقال في علم الفلك الحديث من أن المادة تتحول طاقة (قوة من الإشعاع والحرارة) وأن الطاقة تعود فتصبح مادة (نجوما جديدة).

وكذلك ينكر ابن حزم أن يكون أحد عارفا بقدار عمر الأرض. يقول ابن حزم (راجع التقريب ١٤١ والملل والنحل ٢: ١٠٥ـ ١٠٦): يذكر أهل الملل المخالفة لنا (المجوس واليهود والنصارى) أن للدينا منذ حدثت سبعة آلاف سنة. وقال آخرون: خمسة آلاف سنة. وقال آخرون: ستة آلاف سنة. وقال آخرون: أربعمائة آلف سنة. وقلنا نحن (المسلمين): لا حد عندنا في ذلك. وقد يمكن أن يكون عمر الأرض أضعاف أضعاف (مكررة مرتين) هذه الأعداد كلها:

٧٠٠٠ + ٥٠٠٠ + ٦٠٠٠ + ٠٠٠٠، ٤٠ × ب س،

وقد يمكن أن يكون أقل من ذلك... ثم زاد ذلك شرحا فقال: إن اليهود يقولون: للدنيا أربعة آلاف سنة ونيف؛ والنصارى يقولون: خمسة آلاف سنة. وأما نحن فلا نقطع على عدد معروف عندنا.

وله الملاحظة المشرقة التالية أوردها هنا (الملل والنحل ١: ١١٨ـ ١١٩، راجع ٥: ١٣٠) بلا مقدمة ولا شرح ولا تعليق. قال ابن حزم:

وفي ألتوراة التي بأيدي اليهود نهر يخرج من عدن (جنة عدن) فيسقي الجنان، ومن ثم يفترق (في أرضنا) فيصير أربعة أرؤس اسم أحدها النيل... واسم الثاني جيحان وهو محيط بجميع بلاد الحبشة، واسم الثالث الدجلة وهو السائر شرق الموصل، واسم الرابع الفرات... وفي هذا الكلام من الكذب وجوه فاحشة... وكل من له أدنى معرفة بالهيئة (علم الفلك) وبنصبة(موقع؟) الربع المعمور[1] من الأرض الذي هو سماك الأرض أو من مشى إلى مصر والشام والموصل يدري

(١) سماك (؟). المفروض أنها شمال (بفتح الشين): النصف الشمالي من الأرض (شمال خط الاستواء).

أن... مخرج النيل من عين (في) الجنوب من خارج المعمور[١] ... وأن مخرج دجلة والفرات وجيحان من الشمال. فأما جيحان فيخرج من بلاد الروم[٢] ويمر بين المصيصة وربضها المسمى كفرينا[٣] حتى يصيب في البحر الشامي... وأما دجلة فمخرجها من أعين قرب خلاط من عمل أرمينية بقرب آمد من ديار بكر... وأما الفرات فمخرجه من بلاد الروم...

الطبيعيات:

ولابن حزم في الطبيعيات (في الفيزياء وعلم الحياة خاصة) ملاحظات بعضها خطأ وبعضها صواب واضح. أما فيما يتعلق بالفيزياء فله في المناظر (البصريات) أشياء تأخذ من علم الطبيعة ومن علم النفس في وقت معا، وذلك حينما يتكلم مثلاً على تقصير الحواس (خداع الحواس) وتصحيح ذلك بالعقل.

يذكر ابن حزم أن البصر (الرؤية) يكون بالشعاع (بخروج نور من العينين يحيط بالجسم المبصر- بضم الميم وفتح الصاد)، وهذا الخطأ. ولكن ابن حزم يضرب أحيانا أمثله أو يأتي بشروح تدل كلها على أن البصر يكون بالورود (بانعكاس شبح عن الجسم المبصر- بضم الميم وفتح الصاد - إلى العين)، وهذا صحيح.

فمن تلك الأمثلة والشرح رؤية الإشارة باليد ونحوها والتمييز بين الألوان المختلفة والأشكال المختلفة، وقوله: إن الأجسام إذا كانت في الظلام فإنها لا ترى (التقريب ٥٦). وكذلك يقول ابن حزم: إن الهواء لا يرى؛ إذ لا لون له، والعين لا ترى إلا ما له لون. والسواد عنده لا يرى، لأن السواد ليس لونا (الملل والنحل ٥ : ١٣٧، التقريب ص٤٥). ويزيد ابن حزم قوله هذا وضوحا حين يقول (التقريب ص٢٦، ٦٤):

و(نحن) إنما نرى الألوان. فإذا عدم اللون لم نر شيئا، كالهواء، وهو غير مرئي،

---

(١) الجنوب (بفتح الجيم): جنوب خط الاستواء. وقد كان هذا النصف الجنوبي من الأرض مجهولاً عند الجغرافيين القدماء، ولذلك أطلقوا على القسم الشمالي وحده لفظ «المعمور» (المسكون من الأرض).

(٢) بلاد الروم: آسية الصغرى.

(٣) الربض (بفتح ففتح): الضاحية. كفرينا...

لأنه لا لون له. و(هذا) الهواء جرم (جسم) من الأجرام... إلا أنه لما لم يكن ملونا لم تقع عليه حاسة البصر فلم ير.

ويقول ابن حزم: إن الإنسان لا يتبين ببصره حقيقة جسم ما إذا كان ذلك الجسم بعيدا عنه، ولكن عقل الإنسان يدل الإنسان، في كثير من الأحيان، على حقيقة ذلك الجسم. وكذلك إذا رأى إنسان جسما ضخما صلبا على بعد كبير يسقط فإنه لا يسمع لسقوط هذا الجسم صوتا بأذنه، ولكن عقل الإنسان يدل الإنسان على أن لسقوط ذلك الجسم صوتا على نسبة حجمه وصلابته. ومثل ذلك قاله ابن حزم على الرائحة القليلة والرائحة الكثيرة وتأثيرهما المختلف في الأنف، وكلامه على الحركة يشبه ذلكأيضاً.

والحركة عند ابن حزم أنواع؛ منها ما هو مكاني، ومنها ما هو زماني.

ففي الحركة المكانية يتكلم ابن حزم على حركة الأجرام السماوية، فهو يقول مثلا:

... وكذلك العين لا تستبين حركة الشمس أصلا، حتى إذا بقيت (استمرت الشمس في حركتها غير الملموحة بالعين) مدة لاحت (للعين) حركتها يقينا (وذلك) بأن تراها في كبد السماء بعد أن (كنت قد رأيتها) في أفق المشرق.

هذا المثل البارع الذي جاء به ابن حزم قد استخدمه الغزالي (ت٥٠٥هـ = ١١١١م) فيما بعد في نظرية المعرفة، واستدل به على خداع البصر وعلى صواب النظر العقلي.

ومن الحركة نماء الأجسام من الحيوان والنبات فإنك لا تستبين نموه، على أنه بين يديك ونصب عينيك، حتى إذا مضت مدة رأيت النماء بعينيك ظاهرا وعلمت نسبة زيادته على (فوق) ما كان. والعقل يشهد أن لكل ساعة حظا من نمو ذلك الشجر لم تتبينه (من قبل) ببصرك.

ولابن حزم في الصوت أقوال صحيحة. إنه يقول (التقريب ص ٤، راجع ٥):

والبيان (الفهم من الكلام والإدراك والمعرفة) يكون بالإيقاع (اتفاق الأصوات) وبانتقاله إلى الأذن عبر الهواء. ثم يقول: وهو (أي الصوت) يقطع الأماكن في مدد متفاوتة على قدر البعد والقرب وقوة القرع وضعفه، فلذلك صار بين أولالقرع الذي هو عنصر الصوت و(بين) سماع السامع له مدة، وإنا (نحن) نستبين ذلك إذا كان المصوت منك على بعد (كبير) جدا، فحينئذ يصح أن (يكون) له مدة كالذي يشاهد من ضرب القصار[١] الأرض بالثوب فنراه حين يقلعه بلا زمن، ثم يقيمه[٢] حينا، وحينئذ يتأذى إلينا الصوت. وهكذا القول في الرعود الحادثة مع البروق، فإن البرق يرى أولا حين حدوثه في الجو بلا مهلة[٣]، ثم يقيم حينئذ حيناً ثم يسمع الرعد».

. . . . .

وفي علم الحياة يتكلم ابن حزم (التقريب ٢٨ـ ٢٩، الملل والنحل ٥: ١٤٠ـ ١٤٢) على التوالد (من أبوين منظورين مشاهدين: كالبشر والكيور) وعلى التولد (الاعتقاد بأن كائنات حية توجد من غير نسل من مثلها). يقسم ابن حزم الأحياء ثلاثة أقسام:

- متوالدا (بعضه من بعض)، غير متولد (من تلقاء نفسه) كالبشر والوحوش والطيور.

- متولدا (يوجد تلقائيا بلا أبوين من جنسه) ـ راجع النص المستشهد به فيما بعد.

(١) القصار: الذي يقصر (بضم الصاد) الثياب: يبيضها بالغسل ويخفف لونها قبل أن يصبغها.
(٢) يقلعه (يرفعه بعد أن يضرب به الأرض). يقيمه (يبقيه مدة مرفوعاً).
(٣) في هذا النص لا يذكر ابن حزم أن النور محتاج إلى زمن لقطع المسافات.

● متولدا ومتوالدا معا.

يقول ابن حزم:

فأما المتولد المتوالد (معا) ف (مثل) بنات وردان[١]، فإنها تتوالد، وقد رأيناها تتسافد[٢]؛ وكالجعلان[٣] فإنها تتولد وقد رأيناها تتسافد. وكثير من الحيوان المتولد في النبات... قد رأيناه يتسافد. ومثل القمل فإنا قد شاهدناه يخرج من تحت الجلد عيانا ويحدث في الرؤوس، وقد يتوالد. وقد نجد بعضه - بعض القمل - إذا قطع مملوءا بالبيض[٤].

وأما المتولد الذي لا يتوالد؛ فالحيوان المتولد في أصول أشفار العينين وأصول شعر الشارب واللحية والصدر والعانة[٥] وهو ذو أرجل كثيرة (ولكن) لا يفارق موضعه، وما علمناه يتوالد أصلا. ومثل الصفار[٦] المتولد في البطن و(مثل) شحمة الأرض[٧]. وكل هذا لا نعلمه يتوالد البتة. وقد شاهدنا ضفادع صغارا تتولد من ليلتها فتصبح مناقع المياه منها مملوءة... و(هنالك) حيوانات كثيرة منها السوس المتولد في الباقلا[٨] والدود المتولد في الجراحات وفي الحمص والبلوط وفي التفاح وبين الحشيش (العشب)... ومنها الضفادع والحجازب[٩]، فقد صح عندنا يقينا لا مجال للشك فيه أنها تتولد في مناقع الماء

(١) بنات وردان: دويبات صغيرة حمراء اللون.
(٢) تتسافد: تتناكح، تتراوح.
(٣) الجعل (بضم ففتح): دويبة سوداء اللون كريهة الرائحة أكبر من بنت وردان.
(٤) إذا شققنا القملة (جمعها قمل بسكون الميم فيهما) دويبة تكون في الرأس عادة (ولونها أسمر)، وقد تكون في الثياب (ويكون لونها أبيض) وجدنا فيها بيضاً إذا كانت أنثى.
(٥) العانة: الشعر النابت في أسفل البطن حول أعضاء التناسل.
(٦) الصفار (بضم الصاد): دود البطن.
(٧) شحمة الأرض: الكمأة (فطر يكون في باطن الأرض في الشتاء يشبه البطاطا في شكله) ودود أبيض.
(٨) الباقلا: الفول.
(٩) الحجزب (؟): الوصف هنا يدل على أنه الضفدع الكبير (؟).

دويبات صغار ملس شديدة السواد ذوات أذناب تمشي عندنا، ثم صح عندنا كذلك أنها تكبر فتقطع أذنابها وتتبدل ألوانها وتستحيل أشكالها[١] وتعظم فتصير ضفادع ثم تزيد كبرا واستحالة ألوان فتصير حجازب. وقد رأيتها في جميع تنقلها (انتقالها من طور إلى طور) كما وصفنا، وقد عرض لنا في مناقع المياه خطوط ظاهرة قيل لنا أنها بيض الضفادع.

وأما الذباب فقد شاهدناها عيانا تتناكح والأنثى منها هي الكبار، والذكور هي الصغار. وشاهدنا البراغيث تتناكحأيضاً، والكبار هي الإناث والذكور هي الصغار، نشاهد ذلك بأن الأعلى هو الصغير أبدا، ونجد الأنثى مملوءة بيضا إذا وضعت فتلقي بيضها[٢] في القباب وفي خلال أجزاء الثياب[٣]، ثم يخرج (أي ينقف بيضها)...

وشاهدنا بأبصارنا الدود الطويل الذنب المتولد في الكنف[٤] وزبول[٥] البقر والغنم يستحيل فيصير فراشا طيارا مختلف الألوان بديع الخلقة من أبيض وأصفر فاقع وأخضر ولازوردي منقط.

ولا ندري كيف الحال في العقارب والرتيلات[٦]...

إلا أننا ندري أن دود الحرير يتولد بتسافد الذكور منها والإناث وتبيض (الإناث) ثم تحضن بيضها[٧].

---

(١) تستحيل: تتغير، تنتقل من لون إلى آخر.
(٢) تضع وتلقي بيضها: يخرج منها بيضاً.
(٣) القباب (بفتح القاف وكسرها) جمع قبة (بكسر القاف) حيث يتناهى الفرث (الكلأ)، (الحشيش) المهضوم من جسم الشاة (أسفل المصران الغليظ؟). وفي خلال أجزاء الثياب (أماكن الخياطة في القميص أو الثوب الذي يلي البدن).
(٤) الكنيف: الجانب، ما يستر عن الأنظار (مكان يستخدم لقضاء الحاجة).
(٥) الزبل (بكسر الزاي): السماد (براز الحيوان).
(٦) الرتيلاء: دويبة صغيرة الجسم طويلة الأطراف تغزل شبكة لاصطياد الهوام كالبعوض والذباب.
(٧) المعروف أن بيض دود القز لا يحتاج إلى حضن الفراشة التي تضعه، لأن هذا البيض ينقف (بضم الياء وفتح القاف) في الموسم التالي على وضعه. ودودة القز (الحرير) تموت بعد وضع بيضها.

هذا ما لا خلاف فيه. فطلبنا أن نجد حدا يجمع ما يتولد دون ما يتوالد، أو ما يتوالد دون ما يتولد، فلم نجد. إلا أننا رأينا كل ذي عظم وفقارات[١] لا سبيل البتة إلى أن يوجد من غير تناكح كحيوان البحر الذي له العظم والفقارات، ورأينا ما لا عظم له ولا فقار فمنه ما يتولد ولا يتوالد، ومنه ما يتولد ويتوالد معا. . . وقد ادعى قوم أنه يتولد في الثلج حيوان وأنه يتولد في النار حيوان. وهذا كذب وباطل، وإنما قاسوه على تولد حيوان ما في الأرض والماء (على الحيوان الذي في باطن الأرض وفي غمرة الماء). والقياس[٢] باطل لأنه دعوى بلا برهان، وما لا برهان له (أي عليه) فليس بشيء. وإذا (أنت) حصلت (هذا) الأمر (فهمته وأدركته) فالحيوان لا يتولد من الماء وحده ولا من الأرض (التراب) وحدها، ولكن مما يجتمع من الأرض والماء معا. . .

وفي نطاق علم الحياة عرض ابن حزم لأعمار الناس وأورد في ذلك قول التوراة التي بأيدي الناس (الموجودة اليوم بأيدي الناس) من أن سام بن نوح عاش ستمائة سنة وأن أرفخشاد بن سام عاش أربعمائة وخمسا وستين سنة. . . ثم علق على ذلك بقوله: فاعجبوا لهذه الفضائح ولعقول تتابعت على التصديق والتدين بمثل هذا الإفك الذي لا خفاء فيه (الملل ١: ١٢٢).

ويفرق ابن حزم بين الطيف (أحلام المنام) وأحلام اليقظة، ويردها كلها إلى عوامل طبيعية في الجسد وإلى عوامل نفسية. إنه يقول (الملل والنحل ٥: ١٩-٢٠):

إن الرؤيا (المنامات، الأحلام) أنواع، فمنها نوع من الأضغاث والتخليط[٣] الذي لا ينضبط (لا قاعدة له ولا تعليل له)، ومنها ما يكون من حديث النفس (ما

(١) الفقار (بفتح الفاء): واحدة من عظام السلسلة في ظهر الانسان والحيوان.

(٢) ابن حزم لا يقبل بالقياس في الفقه (راجع فوق، الكلام على وخصائصه ومذهبه ص١٢٣ - ١٢٤).

(٣) أضغاث الأحلام: الأحلام (المنامات المختلط بعضها ببعض حتى يصعب تأويلها وسردها أيضاً.

يتمنى الإنسان في نفسه أن لو يفعله)ـ وهو ما يشغل الإنسان به نفسه في اليقظة ـ فيراه في النوم من خوف عدو أو لقاء حبيب أو خلاص من خوف أو نحو ذلك، ومنها ما يكون من غلبة الطبع (أي المزاج أو الحال الصحية) كرؤية من غلب عليه الدم (زيادة الحرارة) للأنوار (الأضواء) والزهر والحمرة والسرور... وكرؤية من غلب عليه السوداء[١] الكهوف والظلم[٢] والمخاوف، ومنها ما يريه الله عزوجل نفس الحالم إذا صفت (نفسه) من أكدار الحسد وتخلصت من الأفكار الفاسدة، فيشرف الله تعالى به على كثير من المغيبات التي لم تأت بعد. وعلى قدر تفاضل النفس (اقرأ: تفاضل الأنفس، أو: تفاوت حال النفس الواحدة في الفضل) يكون تفاضل ما يراه (الحالم أو الحالمون) في الصدق (وهذا يمكن أن يكون من حديث لنفس أيضاً).

(١) السوداء أحد أخلاط البدن (السوداء والصفراء والدم والبلغم) والمقابلة للطبائع الأربع الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة ـ لم المح الترتيب فيها) والمقابلة أيضاً للعناصر الأربعة: الماء والتراب والنار والهواء).

(٢) الظلم: جمع ظلمة (بالضم): غياب النور أو الضوء.

فهرست ابن حزم الكبير

إبراهيم بن النظام ١٠١٨

إبراهيم عليه السلام ١٠٣٩

أبقراط = بقراط

ابن أبي عامر =المنصور بن أبي عامر

ابن أبي عامر ٩٩٧، ١٠٢٣

ابن الجزار القيرواني ١٠٠١

ابن الحنفية= محمد بن الحنفية

ابن النغريلة (الأصح النغدلة - وليس هنا موضع تحقيق ذلك)

ابن النغريلة اليهودي ١٠٣٣

ابن تيمية ٩٩٢

ابن حزام - أبو بكر بن حمد أخو ابن حزم الكبير

ابن حزم - أبو الحكم عمرو

ابن حزم - أبو المغيرة عبد الوهاب

ابن حزم - أبو الوليد محمد بن يحيى

ابن حزم - أبو بكر محمد

ابن حزم - أحمد بن سعيد والد ابن حزم
ابن حزم - محمد التنوخي
ابن حزم الإشبيلي ١٠٢٣
ابن حفصون ١٠٣٦
ابن خلدون ١٠٦٨، ١٠٧٣، ١٠٩٤، ١١١٩
ابن رشيق = أحمد بن رشيق
ابن سعيد العنسي ٩٩٧
ابن سينا ١٠١٠، ١٠٢٠، ١١٢٨، ١١٢٩
ابن مسرة - عبد الله بن عباس
ابن مسرة ١٠٠٠، ١٠٢٠
ابن يعقوب = يوسف بن يعقوب
أبو الحسن الأشعري ١٠١٨
أبو الخطاب ١٠١٤
أبو العباس السفاح ١٠٨٠
أبو القاسم الزهراوي ١٠٠١
أبو المغيرة بن حزم = ابن حزم
أبو الوليد الباجي ١٠٢٦
أبو بكر (أخ لابن حزم) ١٠٢٤
أبو بكر ١٠١٠- ١٠١٤، ١٠٧٥، ١٠٧٨
أبو بكر الرازي ١٠١٩، ١٠٣٣
أبو بكر الطرطوشي ١٠٢٥

أبو بكر القفال ١٠٥٥، ١٠٦٢
أبو جعفر الطبري ١٠٠١
أبو حنيفة النعمان ١٠٠٢، ١٠٨٩
أبو زهرة - محمد
أبو زهرة ١٠٩٢
أبو فراس الحمداني ١٠٢٩
أبو نصر الفارابي ١٠١٩
أبو هريرة ١٠٧٢
إحسان عباس ٩٩٧، ١١٣٤
أحمد بن حنبل ١٠٠٤، ١٠٠٨
أحمد بن رشيق ١٠٢٥
أحمد بن سعيد (أبو عمر) ١٠٢٣، ١٠٢٥
إخوان الصفا ١٠١٩
إدريس بن عبد الله ١٠٨٠
آدم ١٠٣٧، ١٠٩٦
أرسطو ١٠١٨
إسماعيل بن عبد الله - الرعيني
آسين بالاثيوس - ميغيل
آسين بالثيوس ٩٩٤، ١٠٣١
الأشعري - أبو الحسن
أغسطينوس ١١٢٩

أفلاطون ١٠١٨، ١١٢٧
الإفليلي ١٠٣٦
آل حزم ١٠٢٣- ١٠٢٨
أملديز روجر ٩٩٤
أوروورا = صبح
أوروورا ٩٩٧
الأوزاعي ١٠٠٥
بروكلمن ١٠٣٠، ١٠٣١
بشكنسية ٩٩٨
البغدادي - عبد القاهر
بقراط
بني أمية ١٠٢٤
بني هاشم ١٠١٠
ثيوفانو ١٠٥٥
جعفر = صبح
جعفر ٩٩٨
جعفر بن عثمان - المصحفي
جهم بن صفوان ١٠١٧
جيمسكو - يوحنا
الحاجري - طه
الحسن البصري ١٠١٧

الحسن بن علي ١٠٨١
الحسن بن محمد ابن الريب القيرواني ١٠٨١
حقي - ممدوح
الحكم بن المستنصر ٩٩٧
الحلاج ١٠١٧، ١١٠٣
خلف (جد ابن حزم) ١٠٢٢
الخوارزمي - محمد بن موسى
الخوارزمي - محمد بن موسى ١١٣٥
خيران ١٠٢٤
داود الجوازي ١١٠٤
داود بن علي الظاهري ١٠٠٨، ١٠٠٩
ديكارت ١١٢٩
الذهبي ١٠٣٢- ١٠٣٧
ذو النون ١٠١٧
ربيعة الرأي ١٠٠٣
الرعيني ١٠٢٠
روجيه أرنالديز ١١٠٨- ١١١٣
زكريا إبراهيم ٩٩٣
زيد بن علي بن الحسين ١٠١٢
زينون ١١٤٣
سام بن نوح ١١٥٥

سعيد الأفغاني ١٠٣٧،
السفاح = أبو العباس السفاح
سليمان ١٠٢٤
سليمان بن عبد الله ١٠٨٠
سليمان بن عبد الله بن الحسن
سيف الدولة الحمداني ١٠٥٥
الشافعي ١٠٠٣- ١٠٠٨
شانجه الصغير ٩٩٩
شرارة - عبد اللطيف
شنجول ٩٩٨
طه الحاجري ٩٩٣
عباس (إحسان)
عبد الباقي - محمد فؤاد
عبد الرحمن الداخل ١٠٢٢
عبد الرحمن الناصر ٩٩٥-٩٩٨
عبد الرحمن بن المستظهر ١٠٢٥
عبد الرحمن بن بشير ١٠٥٠
عبد السلام هارون ١٠٦٨
عبد العزيز بن إسحاق ١٠١٢
عبد اللطيف شرارة ٩٩٣
عبد الله العلايلي ١١١٣- ١١١٦

عبد الله بن أباض المري ١٠١٤
عبد الله بن هذيل التجيبي ١٠٢٤
عبد الملك المظفر ٩٩٩
عبد الملك بن محمد ١٠٦٢
عبد الوهاب بن أحمد ١٠٢١
عبد الوهاب بن أحمد ابن حزم ١٠٨١
عبد الوهاب بن حزم = ابن حزم
عبيد الله بن عبد الرحمن بن المغيرة ١٠٤٧
عثمان ١٠٧٥
عدنان ١٠٦٩
العلايلي - عبد الله
علي بن أبي طالب ١٠١١- ١٠١٥، ١٠٧٤، ١٠٧٦، ١٠٨١، ١١٠٤
علي بن حمود
علي بن حمود (الناصر) ١٠٢٤
عمر بن الخطاب ١٠١١- ١٠١٤، ١٠٧٥
عمر بن خالد الواسطي
عمر بن خالد الواسطي ١٠١٢
عمر بن عبد العزيز ١٠٨٠
عمرو بن العاص ١٠١٣
عمرو بن مذحج بن حزم ١٠٢٢
عيسى بن مريم ١٠٩٦

غالب الصقلي ٩٩٨
الغزالي ١٠٢٦، ١١١٦، ١١٢٩
فرفوريوس الصوري ١١١٧، ١١٣٣
فوحا ١١٠٥
فيثاغورس ١١٥٣
القائم بالله العباسي ١٠٧٩
قحطان ١٠٦٩
القفال - أبو بكر محمد
كانط ١١٣١، ١١٣٢
كنعان ١١٠٥
لوط ١١٠٥، ١١٠٦
لويس برهييه ١٠٦٢
مالك أنس ١٠٠٣، ١٠٢٨، ١٠٣٥، ١١١٦
مالك بن أنس
المأمون ٩٩٨
محمد أبو زهرة ٩٩٣
محمد المهدي ١٠٢٣
محمد بن الحسن الشيباني ١٠٠٣
محمد بن الحنفية ١٠١٢
محمد بن حزم ١٠٢٢
محمد بن داود الظاهري ١٠٠٩

محمد بن يحيى بن حزم ١٠٢٢
محمود بن سبكتكين ١٠٧٨
المختار بن أبي عبيد ١٠١٢
المستنصر ٩٩٨
مسلمة بن المجريطي ١٠٠٠
المسيح = عيسى بن مريم
المصحفي ٩٩٨
مصرايم ١١٠٥
المطيع لله ١٠٤٣، ١٠٥٥
المظفر بن المنصور ١٠٢٣
معاذ ١٠٨٩
معاوية بن أبي سفيان ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠٧٦
معاوية بن هشام ١٠٨٠، ١٠٨١
المعتضد العبادي ١٠٢٦
المقتدر بالله ١٠٨١
المقنع ١١٠٤
ممدوح حقي ١٠٧١
منذر بن سعيد البلوطي ١٠٠٩
المنصور بن أبي عامر ٩٩٨
موسى ١٠٣٩، ١٠٩٨
مولى = عيسى بن مريم

نافع بن الأزرق البكري ١٠١٣
النحاس - أبو جعفر
نسطور ١١٠٨
النظام - إبراهيم النظار
النظام ١١٢٩
نقفور ١٠٤٦، ١٠٥٥
نمرود ١١٠٥
نوح ١١٠٥
هارون - محمد عبد السلام
هشام المؤيد ٩٩٧، ٩٩٩، ١٠٢٣، ١٠٢٤
هشام المعتمد بالله ١٠٢٥
هشام بن الحكم الكوفي ١١٠٤
يحيى بن زيد ١٠١٢
يزيد بن أبي سفيان ١٠٢٢
يزيد بن الوليد ١٠٨٠
يعقوب بن يوسف ١٠٠٣
يوحنا جيمسكي ١٠٥٥

فهرس المحتويات

الكلمة الأولىٰ ٩٨٧

تمْهيد : ٩٩٠

ابن حزم الكبير : عصْرُهُ ٩٩٥

عصره : ٩٩٥

المذاهب قبل ابن حزم : ١٠٠١

أولا ـ **مذاهب أهل السنة والجماعة** : ١٠٠٢

ـ المذهب الحنفي : ١٠٠٢

ـ المذهب المالكي : ١٠٠٣

ـ المذهب الشافعي : ١٠٠٣

ـ المذهب الحنبلي : ١٠٠٤

ـ في الأصول ومصادر التشريع : ١٠٠٧

ـ في الفروع : ١٠٠٨

ـ المذهب الظاهري خاصة : ١٠٠٨

ثانيا ـ المذاهب الشيعية : ١٠٠٩

المذهب الزيدي : ١٠١١

المذاهب الخارجية : ١٠١٢

المذاهب الباطنية : ١٠١٤

الصوفية خاصة : ١٠١٦

المعتزلة والأشعرية : ١٠١٦

الفلسفة : ١٠١٧
ابن حزم الكبير: ترجمته وخصائصه وآثاره ١٠٢١
ترجمته : ١٠٢١
مولده ونشأته الأولى : ١٠٢٢
محنته السياسية : ١٠٢٣
حياته السياسية : ١٠٢٥
محنته العلمية : ١٠٢٥
عناصر شخصيته وخصائصه العامة : ١٠٢٦
آثاره : ١٠٢٩
في فروع الفقه : ١٠٣٣
في الفلسفة : ١٠٣٤
في الأخلاق : ١٠٣٤
في الطب : ١٠٣٥
متفرقات : ١٠٣٥
ابن حزم الأدب والشاعر ١٠٣٧
اللغة عند ابن حزم : ١٠٣٨
موضوع النحو عند ابن حزم : ١٠٤١
من باب علامات الحب : ١٠٤٨
من باب البين: ١٠٤٩
قصيدة نقفور ملك الروم والرد عليها : ١٠٥٤
١ـ قصيدة نقفور : ١٠٥٥
ابن حزم المؤرخ ١٠٦٧
أنواع التأليف: ١٠٨٢
ابن حزم والسياسة : ١٠٨٤
الفقه عند ابن حزم ١٠٨٧

مصادر التشريع : ١٠٩٤
مسائل من الأصول: ١١٠٠
كتاب الملل والنحل : ١١٠١
ـ (الشعوبية والفرق الغالبة أو المتطرفة) : ١١٠٥
الفلسفة عند ابن حزم ١١١٩
نظرية المعرفة: ١١١٩
ابن حزم ونظرية المعرفة: ١١٢٠
أولاً ـ النصوص الدينية: ١١٢١
ثانياً ـ اللغة وما أوجبته: ١١٢٢
ثالثًا ـ الحس والعقل: ١١٢٣
تحليل «أ»: ١١٢٣
الحاسة السادسة: ١١٢٤
الشك الممهد لليقين: ١١٣١
صحة الحواس والمعرفة: ١١٣١
ابن حزم والمنطق: ١١٣٤
ابن حزم والمناظرة: ١١٣٨
المكان والزمان: ١١٤٣
الأخلاق عند ابن حزم: ١١٥٠
ابن حزم العالم ١١٥٤
في علم العدد: ١١٥٥
المتناهي وغير المتناهي: ١١٥٧
الحركة يمثلها متحرك: ١١٥٨
في الفلك والجغرافية: ١١٥٨
الطبيعيات: ١١٦١
فهرست ابن حزم الكبير ١١٦٩

الفهرس العام

مقدمة ٣

ترجمة المؤلف ٥

عمر بن أبي ربيعة ١٧

بشار بن برد ١٤٥

أبو تمام ٢٨٩

أبو فراس الحمداني ٤٨٣

حكيم المعرة ٦٥٧

ابن الطفيل ٨٤٩

ابن حزم ٩٨٥