الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة الجيلالي اليابس - سيدي بلعباس
كلية الآداب واللغات والفنون

أطروحة دكتوراه في مشروع: الأدب واللغة في ضوء الدراسات الاستشراقية

موسومة:

الشعر الجاهلي في ميزان الاستشراق الألماني
– دراسة تحليلية نقدية –

إعداد الطالبة:
فاطمة فاتح

إشراف الدكتور:
عبد القادر عيساوي

لجنة المناقشة:

أ.د. محمد باقي، جامعة سيدي بلعباس، ..... رئيسا
د. عبد القادر عيساوي، جامعة سيدي بلعباس، ..... مشرفا ومقررا
أ. د. بلحاج كاملي، جامعة سيدي بلعباس، ..... عضوا مناقشا
أ. د. اسطمبول ناصر، جامعة وهران، ..... عضوا مناقشا
د. آيت حمادوش فريدة، جامعة وهران، ..... عضوا مناقشا
د. العزوني فتيحة، جامعة وهران، ..... عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 1436-1437 هـ / 2015-2016 م

الكمال للّه وحده

قال عماد الأصفهاني :

« إني رأيت أنه لا يكتب أحدا كتابا في يومه، إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر ».

إهداء

- ✓ إلى مصدر العطاء الذي لا ينضب

أبي وأمي

- ✓ إلى من أبت إلا أن تكون في عليين مع الشهداء، **معلمتي خيرة** التي علمتني كيف أمسك القلم.
- ✓ إلى الناصح المدرس والمشرف الحريص **أستاذي الدكتور عيساوي**
- ✓ إلى من رافق دربي في إنجاز اللمسات الأخيرة في المذكرة

زوجي خليفة.

فاطمة فاتح

كلمة شكر وعرفان

بسم الله الرحمن الرحيم
« ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه ».
أتقدم بوافر شكري وامتناني إلى صاحب المشروع **الأستاذ الدكتور محمد باقي**، صاحب الفضل في إرشادي إلى هذا الموضوع.
وأقدم العرفان الوفير والشكر الجزيل لأستاذي الفاضل والمشرف النبيل **الدكتور عبد القادر عيساوي**، الذي لم يبخل علي بأية معلومة أو نصح أو إرشاد، وكان بمثابة الظل والمعلم الحريص الأمين على نجاح هذا العمل، فله كل الشكر وكامل الامتنان وتمام العرفان.
كما لا يفوتني أن أشكر **لجنة المناقشة** المكونة من أعمدة وخيرة الدكاترة، التي تنير بعلمها جامعات الجزائر، وتشع بنورها على قبولها حضور هذا المجمع، وتكرمها علي بمناقشة هذه المذكرة.
وأشكر أيضا جميع من أسدى لي نصحا أو عونا لاستكمال هذا البحث ومناقشته وعلى رأسهم الأخت الفاضلة **ربيعة فاتح** وكذا **لمياء زوبير**.

فاطمة فاتح

مقدمة

استقطب الشعر الجاهلي وما زال يستقطب، لحكمة ما، دارسين على اختلاف أعمارهم وإيديولوجياتهم ولغاتهم، دارسين من العرب والعجم، فتعلموا أبجديات هذا الشعر ودرسوا كل ما قيل عنه من طرف النقاد العرب القدامى منهم والمحدثين. وما زالت قضاياه على اختلاف مشاربها مصدر إلهام لكثير من الدارسين ولاسيما الغرب منهم، أو ما يحبذ أن يطلق عليهم اسم المستعربين، هته الفئة التي تحاول جاهدة دراسة هذا الموروث ووضعه في مخابر تحليلية. فظهر على إثر ذلك معسكران، معسكر مؤيد وآخر رافض لوجود مثل هذا الموروث الحضاري.

يعد الاستشراق وماله من وجهين كامن وظاهر من أخطر الدراسات التي تمس الحضارة العربية ولاسيما أدبها المتمحور في شعرها وذخرها وديوانها لعصرها الجاهلي، الذي نجهل عنه الكثير، والغاية ليست تجهيل الجاهلية أو تغييب حضارة فقط، وإنما البغية من ذلك ضرب اللغة العربية، وبالتالي بث السموم في التشكيك في الشعر بغية التشكيك في وجود حضارة إنسانية بأكملها. بيد أن هذا لا يعني أن كل الدراسات التي كتبت في هذا المجال كان غرضها تحطيم هذا الموروث، وإنما تنوعت هذه الدراسات بين متذوق لهذا الفن وبين من يحاول تحطيمه.

ومن بين هذه المدارس الاستشراقية المدرسة الألمانية التي نشط فرسانها منذ بداية القرن التاسع عشر في هذا النوع من الدراسات وتخصصوا فيه، و لاسيما في دراسة الشعر الجاهلي فجاءت آراؤهم متباينة. وقد جاء في بعض دراساتهم اعتراف بوجود شعر عربي قديم في العصر الجاهلي، وفي دراسات أخرى شك في وجوده. فقمنا بمحاولة الرد على تلك الآراء لاسيما التي تنظر إلى الشعر من منظار الشك، مع ذكر موقف المنصفين من المستشرقين الذين اعتمدوا على الجانب العلمي والمجادلة الصائبة لإثبات مثل هذا الموروث، ومن ثم الرد على هؤلاء المستنكرين لمثل هذا الموروث. والجميل في ذلك أن الرد كان من أبناء جلدتهم الذين وضعوا آراءهم ودراساتهم في غربال نقدي، وإخراج ما فيه من غث وسمين.

فضلا عن ما جاء في البحث من تعريف بالعصر الجاهلي، وبيان مميزات هذا العصر، وذكر مختلف جوانب حياته، بالاعتماد في ذلك على سرد الأحداث ورسم صورة حية لذلك العصر. كما ورد في البحث تثبيت أمور عدة في القصيدة العربية والشعر الجاهلي، من حيث

الخيال وبناء القصيدة الجاهلية، التي حاول بعض الدارسين أو المستشرقين إسقاط هذه الخاصية الجمالية من الشعر الجاهلي، واسمين هذا الشعر بالسطحية.

ومرد اختيار هذا الموضوع دوافع ذاتية وأخرى موضوعية. أما الدوافع الذاتية فالرغبة الجامحة في معرفة ما يحمله هذا الشعر من قضايا كان لها صدى في أوساط الدراسات الأدبية عند الغرب والعرب، تأثرا بما جاء به من دراسات وتوضيحات قدمها الأستاذ موسى سماح ربابعة الذي يعد خير دارس حريص على نقل ما جاء به هؤلاء المستشرقون من دراسات، وذلك بترجمتها وتوصيلها في أبهى صورة إلى القارئ العربي. إضافة إلى ما جاء به ناصر الدين الأسد من دراسات حول مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. ومما تميز به هذا البحث الجمع من دراسات في هذا الصدد.

وأما الدوافع الموضوعية فتمثلت في نظرة الشك التي اعتمد عليها المستشرقون الألمان، والتي كانت محل نقاش. فأردنا أن نبحث هذا الموضوع بالاعتماد على ما وقف عليه هؤلاء المستشرقون، وما جاء به النقاد العرب القدامى والمحدثون، وتوضيح من تأثر بهذه النظرة من العرب، ومن هم العرب الغيورين على حضارتهم، مع بيان آرائهم وردودهم بخصوص هذه الدراسات أو النظرات التشكيكية.

ومن خلال هذا الطرح ارتأيت أن أناقش الإشكاليات التالية :

– ما هو العصر الجاهلي وما هي أهم قضاياه وظواهره ؟

– متى بدأت البداية الفعلية للاستشراق الألماني وفيما انحصرت دراسات المستشرقين، وبم تميزت المدرسة الألمانية عن غيرها من المدارس الاستشراقية الأخرى ؟

– ما هو المنهج الذي اتبعه هؤلاء المستشرقون لإنجاز دراساتهم ؟

– ما هي أهم الردود والمراجعات التي جاءت كرد حول قضية الشك في الشعر الجاهلي؟

وتضمن البحث أربعة فصول ومقدمة وخاتمة وملحقين. فاشتملت المقدمة على أهمية الموضوع وأسباب اختياره وذكر خطته. بينما الفصل الأول ذو العنوان "الشعر الجاهلي وقضاياه وظواهره الفنية"، ركز على الجانب النظري، و ضمَّ توطئة وثلاث مباحث، فتطرقنا في المبحث الأول للعصر الجاهلي مع تحديد بدايته وأولية الشعر فيه، مبينين جوانب الحياة المختلفة السياسية والاجتماعية والدينية. دون أن ننسى ذكر أهمية الشعر في هذا العصر. في حين تناول

المبحث الثاني أهمية الكتابة عند العرب، مع طاح جدلية الكتابة بين مؤيد ورافض. ثم الحديث عن موضوعات الكتابة في العصر الجاهلي، وعن تدوين الشعر الجاهلي. أما المبحث الثالث فتضمن توضيح مكانة الشاعر في العصر الجاهلي وذكر مهامه داخل القبيلة. وختمنا هذا الفصل بإيراد قائمة مؤلفات كتبت عن هذا العصر.

أما الفصل الثاني الموسوم "الاستشراق الألماني مشكلاته وآفاقه" قسمناه إلى ثلاث مباحث. المبحث الأول بعنوان "بداية محتشمة للاستشراق الألماني"، تم فيه تسليط الضوء على مراحل تطور الاستشراق الألماني. أما المبحث الثاني " اهتمام الألمان باللغة والمخطوطات العربية" فكان مضمونه الحديث عن تطور الدراسات اللغوية في ألمانيا، وكذا عن مميزات وخصائص دراسات المستشرقين الألمان. بينما المبحث الثالث تعلق باهتمام الألمان بالشعر الجاهلي.

وتمحور الفصل الثالث حول آراء المستشرقين الألمان في قضايا الشعر الجاهلي –الخيال والنحل والانتحال–. وكان فيه التركيز على الجانب التطبيقي، وقد جاء في ثلاثة مباحث. حيث تطرقنا في المبحث الأول إلى مفهوم الخيال والتخيل عند بعض الفلاسفة اليونان والعرب. وتناولنا في المبحث الثاني آراء بعض المستشرقين الألمان في قضية الخيال. وحوى المبحث الثالث آراء المستشرقين الألمان في قضية النحل والانتحال، أين بينا حجج هؤلاء المستشرقين بخصوص قضية النحل، مركزين على آراء المستشرقين نولدكه وألفرت في الرواة والرواية والخط العربي.

وتعرضنا في الفصل الرابع، لردود ومراجعات حول الخيال والنحل والانتحال، وهو فصل تطبيقي يضم أربعة مباحث. فتضمن المبحث الأول موقف طه حسين من قضية النحل والانتحال، أين عرضنا آراءه وحججه والمنهج الذي اعتمد عليه. وضم المبحث الثاني ردود بعض النقاد العرب على موقف طه حسين في تلك القضية. فسجلنا مواقف ثلاث نقاد هم: محمد لطفي في كتابه الشهاب الراصد ، ومحمد خضري في كتابه محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي. ومحمد الخضر حسين في نقض كتاب في الشعر الجاهلي. أما المبحث الثالث فقد فقد اشتمل على جماليات الشعر الجاهلي عند المستشرقين الألمان، وحصرناها في اتجاهين تجسدا في المنهج الذاتي عند ريناتا يعقوبي، والاتجاه الاجتماعي والتاريخي.

وأدرجنا في الخاتمة أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث.

وقد اتبعنا في هذا البحث المنهج التاريخي والوصفي والتحليلي. واعترضتنا بعض العراقيل منها عدم توفر المراجع في البحث التطبيقي خاصة فيما يتعلق بالمراجع أو الدراسات الاستشراقية ولاسيما الألمانية منها.

وفي الأخير نرجو أن نكون قد وفقنا ولو قليلا في إعداد هذا البحث. ولا يبقى إلا أن أحمد الله جل شأنه على هذا التوفيق والسداد. ثم أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور باقي محمد رئيس مشروع "اللغة العربية وآدابها في ضوء الدراسات الاستشراقية" على حرصه ونصحه. والشكر الوفير موصول بخاصة للدكتور عيساوي عبد القادر على إشرافه وتأطيره طوال سنوات البحث، وكذا على توجيهاته وإرشاداته ونصائحه، وأيضا على معلوماته الغزيرة وأعماله الدؤوبة وجهوده المضنية، إذ لولاه، بعد الله تعالى، ما كان ليكتمل هذا البحث وينجز، ويكون في المستوى العلمي المطلوب، فله الشكر والتقدير والعرفان. كما لا أنسى تقديم عظيم الشكر والامتنان إلى والدي الكريمين اللذين منحاني الكثير حتى تم هذا البحث.

فـاطـــمة فـــــاتـــح

سيدي بلعباس في 12 جمادى الثانية 1436 هـ

الموافق لـ 1 أبريل 2015 م

توطئة

لقد أغنى الشعر العربي القديم الأمة العربية بموروث ثقافي وحضاري، حظي بعناية الدارسين على اختلاف أجناسهم وأعمارهم وأزمنتهم، مما نتج عنه تراكم دراسات متنوعة لهذا الموروث. فهو يظل ثريا لا تحيط به دراسة، ولا يلم بمشاكله وقضاياه كتاب ولا بحث علمي. إذ لا نجد اليوم دارسا ولا باحثا صرَّح عن تمكن دراسته من البحث في أسراره. وقد أحكمت العقول عن التفكير فيه، وجف حبر الأقلام التي طالما كتبت في قضاياه. فهو أسمى من أن تتوقف عنده دراسة أو بحث علمي لما يحمله من خبايا وأسرار.

فرغم الدراسات التي جاء بها العلماء الأوائل، إلا أنها مقارنة مع متطلبات العصور تظل قليلة نتيجة لتطور الدراسات وتعدد المناهج. وهذا راجع لما يحمله من خبايا وأسرار تظل العقول الإنسانية عاجزة عن تفسيرها. فالقصائد الجاهلية لا تزال محط إعجاب الكثير من الدارسين العرب والأعاجم .

لقد تعددت المناهج التي درست الشعر الجاهلي بدءا من المنهج التاريخي وصولا إلى المنهج البنيوي. وكل منهج حاول حل لغز من ألغازه الدفينة، غير أنه يبقى جزء كبير غامض من هذا الشعر، فكلما حاول الدارسون تطبيق مناهج جديدة من أجل نفض الغبار عن هذا الموروث إلى أنهم يجدون أنفسهم في حلقة لولبيه لا مخرج لها.

فالشعر الجاهلي ينطوي على معضلات تعترض القارئ إذ يجد نفسه يتعامل مع نصوص تجمع بين الصعوبة والغموض، وتحتوي على قدر كاف من الخصائص الفنية والجمالية، كما أننا نجد أن المنهج الذي سيطر على هذه الدراسات هو المنهج التاريخي، بحيث يركز في دراسته للنصوص الأدبية "على المؤثرات التي أسهمت في إبداع النص الأدبي، وليست دراسة النص الأدبي ذاته"[1].

تعاملت القراءة التاريخية مع النص الأدبي على أنه وثيقة تاريخية، وبالتالي لم تلتفت بقدر كاف إلى القيم الجمالية التي يحملها النص، فهي لم تحاول دراسة معمارية النص، أو تشكيلته الفنية والبيانية والإبداعية. بمعنى أن اهتمامها الأكبر انصب على تاريخ الظواهر الإبداعية وهذا راجع إلى أن "الإبداع الأدبي عمل حضاري يرقى إلى مستويات سامية في التعبير عن روح أي

[1] – كريم الوائلي، الشعر الجاهلي قضاياه وظواهره الفنية، دار العالمية، دت، المقدمة.

أمة. لذلك نجد الكثير من الدارسين يهتمون أيما اهتمام بالأعمال الأدبية لدراسة تاريخ الأمم وإبراز قيمها الحضارية"[1].

ونحن إذا جزمنا بأن القراءة التاريخية ما هي إلا حوادث سياسية واجتماعية، الغرض منها تفسير أدب أي أمة من الأمم، نكون مخطئين. بل هي كأي قراءة لا تخلو من الشق الفني، كما سبق أن أشرنا.

بحيث "تتخذ القراءة التاريخية من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي وسيلة لتفسير الأدب، وتعليل ظواهره وخصائصه. وهذا المنهج لا يستقل بنفسه، بل لابد أن يكون فيه قسط من المنهج الفني. لأن التذوق والحكم ودراسة الخصائص الفنية أمور ضرورية في كل مرحلة من مراحل المنهج التاريخي"[2]. ومن هذا المنطلق وجدت القراءة التاريخية ملاذها في دراسة الشعر الجاهلي، لما تتميز به بيئته كونها بيئة حافلة بالتواريخ السياسية والاجتماعية، فهو ديوان العرب فيه أخبارهم وأيامهم، ويُعَد حفلا رحبا لكثير من المقاربات ذات المنحنى السياقي أو النسقي. والقراءة التاريخية إحدى المقاربات التي انكبت على رسم المعالم الوثائقية للشعر الجاهلي....[3]. إذ كان ولا يزال الشعر الجاهلي من الموضوعات التراثية التي لقيت فيه القراءات العربية وغير العربية ذات المنحنى التاريخي الأرضية الخصبة لتحقيق غايتها وتطبيق مبادئها.

من خلال هذه التوطئة الوجيزة سوف نحاول أن نحصر هذا الفصل ضمن مساره التاريخي، محاولين رسم معالم هذا العصر مع تركيز على دور الشعر في الحفاظ على تعابيره، موضحين أوليته ومكانته وأسبقيته عن باقي الأعمال الأخرى. دون أن ننسى توضيح مكانة الشاعر ودوره في رفع قبيلته من بين القبائل العربية الأخرى. مع تركيزنا على أهم القضايا الجاهلية التي شغلت ومازالت تشغل عقول المفكرين العرب وغير العرب.

1- محمد بلوحي ، آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي ، بحث في تجليات القراءة السياقية، د. ط، دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب ، 2004، ص 16.

2-المرجع نفسه،ص 16.

3- المرجع نفسه، ص 20.

1- العصر الجاهلي تحديد بدايته وأولية الشعر فيه

1-1 تحديد العصر الجاهلي:

يحدد أغلب دارسو ومؤرخو أدب العصر الجاهلي بنحو مائة وخمسين سنة قبل الإسلام. وهي نفس المدة التي بلغت فيها اللغة العربية أوجها وتكاملت فيها خصائصها. فقد يتبادر في أذهان الدارسين والباحثين أن العصر الجاهلي يتحدث ويعبر عن كل الحضارات والأزمنة التي سبقت الإسلام ولكن أدبه يعكس الصورة تماما إذ نجد أدب هذا العصر محصور في حقبة زمنية لا تتعدى القرن ونصف القرن كما سبق أن أشرنا فـ"الباحثون في الأدب الجاهلي لا يتسعون في الزمن هذا الاتساع، إذ لا يتغلغلون به إلى ما وراء قرن ونصف من البعثة النبوية بل يكثفون بهذه الحقبة وهي الحقبة التي تكاملت للغة العربية منذ أوائلها خصائصها، والتي جاءنا عنها الشعر الجاهلي"[1].

وهذا ما أكده الجاحظ أثناء بحثه فهو لم يجد في الشعر الجاهلي ما يعبر عن عصور خلت ووجدت قبل مجيء الإسلام إذ يقول: " أما الشعر العربي فحديث الميلاد صغير السن أول من نهج سبيله وسهل الطريق إليه امرؤ القيس بن حجر والمهلهل بن ربيعة، فإذا استظهرنا الشعر وجدنا له، إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة. وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام[2]"، وهذا ما يعني أن القصيدة الجاهلية اكتملت صورتها وتوضحت معانيها في زمن كل من امرئ القيس بن حجر والمهلهل بن ربيعة. وكل ما سبق هذه المرحلة كان عبارة عن أقوال متفرقة وأبيات متباعدة ينقصها التنسيق.

يقول ابن سلام الجمحي: "لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا أبيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصدت القصائد، وطول الشعر، على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد المناف[3]". فكل ما سبق هذه المرحلة يدخل ضمن ما يسمى بالجاهلية الأولى، فشوقي ضيف ينص على

---

[1]- أحمد أبو الفضل، دراسات في العصر الجاهلي، د.ط، د.م، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية (الكتاب الأول)، د.ت، ص 34.

[2]- أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الجزء الأول، ط 2، مطبعة المصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1384هـ - 1965 م، ص 74.

[3]- محمد بن سلام الجمحي ،طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، د. ط، دار المدني، جدة ، السفر الأول، د. ت، ص 26.

أن نقف "بالعصر الجاهلي عند هذه الفترة المحدودة أي عند مائة وخمسين عاما قبل الإسلام. وما وراء ذلك يمكن تسميته بالجاهلية الأولى، وهو يخرج عن هذا العصر الذي ورثنا عنه الشعر الجاهلي واللغة الجاهلية والذي تكامل فيه نشوء الخط العربي وتشكل تشكلا تاما"[1].

فقبل الولوج في الحديث عن الأدب في هذا العصر وأولية الشعر فيه، لا بأس أن نوضح الصورة المغلوطة والموهومة حول هذا العصر. فقد درج في كتابات الكثير من الدارسين القدامى والمحدثين على تفسير معنى الجاهلية بالأمية وعمموه على عصر كامل. ولم يكتفوا بذلك فحسب بل وسَمُوا العصر الجاهلي بالتخلف الحضاري فهو في نظرهم يمثل المعادلة التالية :

عصر جاهلي= أمية (عدم القراءة والكتابة) + تخلف حضاري + تخلف ثقافي

واستمر الأمر كذلك إلى أن جاء بعض الدارسين الذين حاولوا دراسة هذا العصر دراسة موضوعيه فرأوا أن الحقيقة خلاف ذلك. فمثلا نجد فليب حتي يقر ويعترف بذلك، فالجاهلية يقصد بها عدم وجود وازع ديني أو ديانة سماوية متبعة، بل كانوا وثنين لم يتبعوا لا رسولا ولا كتابا سماويا. ولهذا فمن الخطأ أن نصف بالجهل والهمجية "هيئة اجتماعية امتازت بما يمتاز به عرب الجنوب من ثقافة وحضارة قطعت في ميدان التجارة والأشغال شوطا بعيدا قبل الإسلام بقرون متطاولة ... [2]".

الجاهلية حسب رأي فليب حتي تفسَّر على أساس ديني محض وفي نفس هذا الرأي يتفق معه ناصر الدين الأسد حين يقول :" أن حياة العرب في الجاهلية، فيما بدا لنا، بعيدة كل البعد عما يتوهمه بعض الواهمين، أو يقع فيه بعض المتسرعين الذين لا يتوقفون، ولا يتثبتون، فيذهبون إلى أن عرب الجاهلية لم يكونوا سوى قوما بدائيين يحبون حياة بدائية في معزل عن غيرهم من أمم الأرض..."[3]. فالجاهلية مصطلح ديني أطلق على مرحلة سابقة للبعثة النبوية.

وهي تصف الحالة التي كان عليها العرب آنذاك من انتشار البدع والظلمات والخرافات في غياب الدين. بل تنفيرهم منه وترغيبهم فيما جاء به الإسلام من خلق سوي أراده الله تعالى لهم. ومن الواضح أن الجهل مقصود منه الغضب والسفه، وعدم ضبط النفس وهذا المقياس لا

[1]- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة،الطبعة الثانية والعشرون، دون سنة طبع، ص: 39.

[2]- ينظر: فليب حتى تاريخ العرب المطول ،مطابع الغندور: الطبعة 4،1965،ج1 ص: 117(بالتصرف).

[3]- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الجيل بيروت، الطبعة السابعة 1988م، ص: 18.

يقاس على كافة المجتمع الجاهلي، "فلم يكن كل من عاش في ذلك العصر متصفا بهذه الصفات التي تتنافى مع العقل والحكمة، والاتزان، والروية، فقد كان هناك أفراد اشتهروا بالعقل السديد والرأي الصائب وبعد النظر، كزهير بن أبي سلمى، وأوس بن حجر، وعبيد بن الأبرص، والحارث بن عوف، وهرم بن سنان..."[1].

وقد أشاد سيد الخلق رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم بما كان يتصف به القوم قبل الإسلام من المثل العليا حينما قال لأبي بكر "يا أبا بكر أية أخلاق في الجاهلية هذه، ما أشرفها، بها يدفع الله عز وجل بأس بعضهم عن بعض، وبها يتحاجزون فيما بينهم"[2].

فلو لم يكن في مثل هذا المجتمع تنتشر هذه الأخلاق لما أثنى رسولنا الكريم عليها ولا قال عنها عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: "إني لأعلم متى تهلك العرب، إذا جاوزوا الجاهلية فلم يأخذوا بأخلاقها، وأدركوا الإسلام فلم يقدهم الورع"[3]. فقد ساد في أذهان الناس وهم عجيب فتصوروا المجتمع في عصره الجاهلي مجتمع منفك منحط لا نظام له ولا أسس تضبط حياتهم.

إلى أن جاءهم الإسلام وغير نمط حياتهم بعدما وجدهم "يعيشون عيشة الجماعات البدائية، التي تبرأ حياتها من النظام، فهم في فرقة أبدا، وفي حروب لا تنقطع، وليست حروبهم في سبيل غاية سامية، وإنما هي غارات قبلية يشنها قويهم على ضعيفهم"[4]، هذه الصورة ليست صحيحة وفيها من الأغلاط ما فيها.

فالإسلام عند ما جاء لم يجد العرب في هذا الاضمحلال كما تصوره بعض الكتب وإنما وجد أرضية خصبة ساعدته على نشر أفكاره وتعاليمهم. فالعرب لم يكونوا يومئذ جماعات بدائية متفرقة ولو صدقنا ذلك فما نفع وجود القبائل العربية التي ذاع صيتها في الأدب والأخلاق وإجارة الجار. فقد شاع على المجتمع الجاهلي أنه مجتمع رعوي ينتقل انتجاعا للرعي. وهو تصور خاطئ، " إذ أن الرعي لم يكن العمل الأساسي ولا المورد الأول لحياة سكان الجزيرة قبل الإسلام، وإنما كان عملا جانبيا ضئيلا جدا بالقياس إلى مصدر الثروة العربية، التي قامت

[1]- فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، المكتبة الجامعية، نابلس، الطبعة الأولى، د.ت، ص: 20 .

[2]- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، تحقيق السيد أحمد صقر، مصر،1970، الجزء الثاني، ص:243 .

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

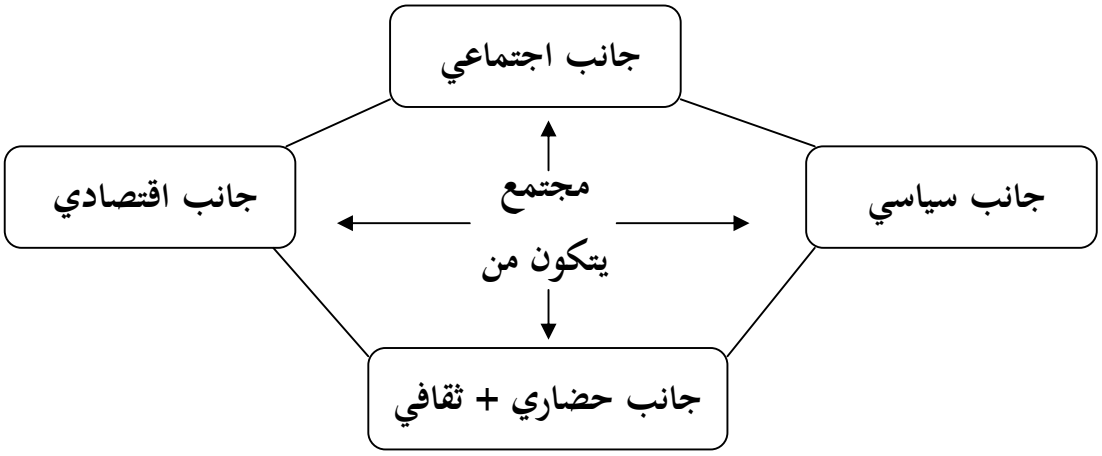
[4]- فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، المرجع السابق، ص 24.

عليها الحياة الجاهلية كلها، وحضارة العرب التي سبقت الإسلام في الأزمنة السحيقة والقريبة وذلك المورد هو التجارة"[1]. فقد نظمت القوافي ووضع لها جنود لحراستها، وطبق على من ينتهك حرمتها قوانين صارمة ونتيجة لذلك ترتب عنه تعزيز وإنماء الأخلاق السامية والمتمثلة في حق الجوار، وإكرام الضيف، وإغاثة المظلوم.

1-2 الحياة الجاهلية

لكل عصر ميزات تميزه عن بقية العصور الأخرى، لا من حيث الفكر والأنظمة السياسية فحسب، بل من حيث المبادئ المتبعة وحتى في طريقة الكلام والتعامل تختلف من حقبة زمنية إلى حقبة زمنية أخرى وهذا راجع إلى اختلاف عقليات البنية السكانية المكونة للمجتمع التي تصنع الثقافة وتبني الحضارة. ونحن هنا سوف نتكلم عن الحياة في عصرها الجاهلي، فمن المعروف في أذهان كل الدارسين والباحثين أن أي مجتمع من المجتمعات يتكون من عدة جوانب تعد عماد وأساس البنية التحتية لأي مجتمع من المجتمعات.

رسم تخطيطي لتكوين المجتمع



1-2-1 الحياة السياسية

ما كانت لتظهر الحياة الاجتماعية على هذا القدر في الهيئة والنظام لو لم تتوحد تحت راية واحدة ألا وهي القبيلة، فهي تقابل فيما يصطلح عليه اليوم بالدولة التي لها قوانينها الصارمة وأسسها ومبادئها المعروفة عند جميع أفراد المجتمع. فقد دعا إلى تكوين القبيلة أسباب مردها إلى اضطراب الحياة وعدم استقرارها، وكثرة السطو فيها. وذلك في ظل غياب دولة تحفظ للناس

[1] – فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، المرجع السابق، ص 28.

أرواحهم وممتلكاتهم. فقد كان النظام القبلي في شبه الجزيرة العربية ضرورة حتمية فرضتها الأوضاع السياسية والاجتماعية والمتمثلة في الظروف المعيشية الصعبة المنتشرة، كقسوة الطبيعة وجفاف البيئة، والصراع الدائم حول موارد الكلأ والماء، بحيث يصعب على الفرد الواحد أن يواجهاها لوحده، أو أن يعيش مستقلا لوحده.

كما أنه في المقابل لا غنى للقبيلة عن أفرادها المكونين لها، بحيث يذوب الفرد الواحد في الجماعة وتتوحد الجماعة للفرد فالقبيلة والفرد وجهان لعملة واحدة. لهذا تعتبر القبيلة الوحدة السياسية عند العرب في الجاهلية، ذلك لأن القبيلة هي جماعة من الناس ينتمون إلى أصل واحد، تربطهم رابطة العصبية للأهل والعشيرة ورابطة العصبية هي شعور التضامن بين من تربطهم رابطة الدم. وهي مصدر القوة السياسية وتعادل في وقتنا الحالي الشعور القومي. كان يشترط في النظام القبلي أن يحكم أفراد القبيلة شخص واحد، تكون مهمته الأولى توفير الأمن والأمان لأفراد القبيلة. وكان يطلق عليه اسم "الرئيس"[1] أو"السيد"[2]. ومن الميزات التي تميزه عن باقي أفراد القبيلة كونه يضع عمامة ذات لون أصفر "وكانت خيمته حمراء، لتعرف بسهولة. كما يشعل حولها نار، أو توضع في أعلى مكان ليراها من يريدها. أو تربط بجوارها الكلاب. مخافة أن يأتيه ضيف فلا يعرف مكانه"[3].كما أن له لحق في توزيع الغنائم وأخذ نسبة منها دون معارضة أفراد القبيلة. وهذا ما يدل عليه البيت الشعري لصاحبه عبد الله بن غنمة الذي كان حليفا لبني شيبان يرثى بسطام بن قيس وهو سيد قبيلة بني شيبان مخاطبا إياه:

لَكَ المِرْبَاعُ مِنْهَا والصَّفَايَا وَحُكْمُكَ وَالنَشِيطَةُ وَالفُضوُلُ[4]

فالمرباع يعادل ما يعرف بربع الغنيمة. والصفايا ما يصطفيه شيخ القبيلة من الغنائم قبل أن يجري القسمة . أما الحكم ويتمثل في إمارة الجند، والنشيطة هي كل ما أصيب من المال قبل اللقاء، وأما الفضول ما لا يقبل القسمة من مال الغنيمة. ولسيادة القبيلة شروط فلا يجب على أي شخص أن يحكم القبيلة. بل يجب عليه أن يتحلى بصفات تؤهله لقيادة القبيلة في سلمها وحربها بسرائها وضرائها، ومن بين هذه الصفات التي تميزه عن غيره هي أن يتحلى بالحلم

1- بطرس البستاني، أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ، ص:19 .

2- نفسه.

3- د.عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي للدولة العربية الجزء الأول، ص: 49، نقلا عن فتحي إبراهيم خضر، ص 32.

5- الأصمعي أبي سعيد عبد الملك بن قريب، الأصمعيات، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، دون تاريخ، ص:37 .

والشجاعة والمقدرة الحربية، والكرم، ورجاحة العقل، والتواضع، والصبر[1]. ومن القصص والروايات التي حفظها التاريخ لنا كيفية وصول قيس بن عاصم إلى حكم قبيلته نذكرها مختصرة. فقد "سأل قيس عن عاصم كيف وصلت إلى حكم قبيلتك؟ فأجاب: ببذل الندى، وكف الأذى، ونصر المولى"[2]. إلى جانب هذه الصفات نجد انتقال الحكم القبلي عن طريق الوراثة، بل كانت من المبادئ المتعارف عليها في المجتمعات القبلية. وفي هذا قال بن بشامة بن الغدير:

وجدت أبي فيهم وجدي كليهما يطاع ويؤتى أمره وهو محتبي
فلم أتعمل للسيادة فيهم بل أتتني طائعا غير متعب[3]

ومن واجبات سيد القبيلة أنه الرجل الأول الحامي لها والمدافع عنها، ومستقبل ضيوفها، وناجذ مستغيثيها، والحافظ جوارها. وقد ذكر معاوية بن مالك هذه الواجبات حين قال:

تُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا وَ حَقِيقَهَا فِيهَا وَنغْفِرُ ذَنْبَهَا وَنَسُودُ
وَإِذَا تَحَمَّلُنَا الْعَشِيرَةُ ثِقْلَهَا قُمْنَا بِهِ وَإِذَا تَعُودُ نَعُودُ.[4]

ومن الأمور المألوفة أن شيخ القبيلة لا يصدر قراراته من عبث وإنما هي مبنية على المشورة من خلال مجلس يعقده يطلق عليه مجلس الشورى، يجمع كبار القبيلة من ذوي خبرة ورجاحة عقلية وحكمة.

فأوامره تشهد قوتها من مداولات المجلس، إن القبيلة تنطبق عليها مقومات الدولة إلا في أمر واحد وهو عدم وجود أرض ثابتة. فقد شاع عن الأعرابي تنقله من مكان إلى آخر بغية توفير الماء والكلأ، وهاتان الخاصيتان ألزمتا أفراد القبيلة أن يتسلحوا بالعصبية التي تضمن لهم حقهم وتطيل وجودهم بين مختلف القبائل.

1-ينظر:الألوسي، محمد شكري البغدادي بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، عنى بشرحه وتصحيحه محمد بهجت الأثري، دار الكتاب العلمية الطبعة الثانية دون سنة نشر، الجزء الثاني، ص 187.

2-أبي فرج علي بن حسين الأصفهاني، الأغاني، تحقيق، إحسان عباس، د إبراهيم الشعافين، أبو بكر عباس، دار الصادر بيروت، المجلد 14، ط1 1423هـ-2002م، ط2 1426هـ، 2005م، ط1429-2008م، ص 50.

3-فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، ص 33.

4- المفضل الضبي، محمد بن علي، المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، دار المعارف القاهرة، ط 6، د ت، مفضلية رقم 104، ص 355.

1-2-2 الحياة الاجتماعية

يتكون المجتمع القبلي في العصر الجاهلي من ثلاث طبقات وهي الصرحاء، والعبيد والموالي. فالصرحاء هم أبناء القبيلة التي يربط بينهم رابطة الدم والنسب، وهم عمادها وقوامها، وأنهم جنس واحد، متشابه العناصر والمقومات، لا يختلف أفراده إلا بمقدار ما يختلف أبناء الأسرة الواحدة، فكانوا يهبون لنداء القبيلة والدفاع عن أرجائها ومساحتها ومتملكاتها، وفي مقابل ذلك "تمنحهم حق التصرف ولكن لا تبيح لهم الخروج عن العرف والتقاليد، فإذا سلك الفرد سلوكا يسيء إلى سمعة القبيلة، فيعتبر خليع قبيلته.

ونتيجة هذا الخلع أو الطرد يصبح مولى من مواليها، أو جارها، أو يلجأ إلى الصحراء، ويتعلم التوحش ويصبح صعلوكا من صعاليكها.

أما الموالي: فهم مجموع الأفراد الذين خلعوا من بقائلهم ومن العرب الأحرار، الذين لجأوا إلى قبيلة أخرى وعاشوا في ظل حمايتها، ومن واجبهم الوفاء بجميع حقوقها ومبادئها، ومن هؤلاء الخلعاء "طائفة الصعاليك المشهورة، وكانوا يمضون على وجوههم في الصحراء فيتخذون النهب وقطع الطريق سيرتهم ودأبهم، على نحو ما نعرف عن تأبط شرا والسليك بن سلكه والشنفرى..."[1].

وأما طبقة العبيد: فقد كانت تتألف من عنصرين:"عنصر عربي، وهم أولئك الأسرى الذين كانوا يقعون في أيدي القبيلة في حروبهم مع القبائل الأخرى. وعنصر غير عربي، وهم أولئك الرقيق الذين يجلبون من البلاد المجاورة للجزيرة العربية"[2].

طبقات العصر الجاهلي كانت متباينة ومتفاوتة من حيث العدد والنسب والمال مما نتج عنه بما يسمى "بالعصبية القبلية"، فهي عند شوقي ضيف تتمثل في" الرابط الذي يوثق الصلة بين أفراد القبيلة"[3]، ومن شروط نجاح العصبية القبلية في كل مجتمع جاهلي هو أن يذوب الفرد الواحد في الآخر وكان شعارهم"الفرد في سبيل القبيلة، والقبيلة في سبيل الفرد"[4]، وفي هذه العلاقة أنشد الشاعر **قريط بن أنيف قائلا**:

1- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص:67 .

2- يوسف خليفة، الشعراء الصعاليك، ص:105 .

3-شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص:57 .

4- فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، م س، ص: 35.

لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنُدُ بُهُمْ فِي النَائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا[1]

ومن الصفات التي كانت منتشرة في العصر الجاهلي الكرم والشجاعة والوفاء والعفة، فالكرم يعتبره العربي أحد مظاهر التسيد "... وكثيرا ما كان يذبح إبله في سنين القحط، يطعمها عشيرته، كما يذبحها قرير العين لضيوف ينزلون به، أو تدفعهم الصحراء إليه. ومن سننهم أنهم كانوا يوقدون النار ليلا على الكثبان والجبال ليهتدي إليهم التائهون والضالون في الفيافي..."[2]. وشعرهم يدل على هذه الأخلاق. بل حتى أن كلابهم تعودت على مجيء الضيوف إلى قبائلهم، فما عادت تنبح، لأنه أصبح أمرا معتادا لديهم. يقول **عوف بن الأحوص**[3]:

وَمُسْتَنْبِحْ يَخْشَى القَوَاءَ وَدُونَهُ وَمِنَ اللَيْلِ بَابَا ظُلْمَة وَسُتُورُهَا[4]

رَفَعْتُ لَهُ نَارِي فَلَا اهْتَدَى بِهَا زَجَرَتْ كِلَابِي أَنْ يَهِرَّ عَقُورَهَا[5]

واشتهر عند القبائل العربية بالكرم الفياض كثيرون من أمثال حاتم الطائي. فكتب الأدب والتاريخ العربي تعج بالروايات والأحداث التي سردت حول هذه الشخصية المشهورة بالكرم. وفي هذا يقول **حاتم الطائي**:

يقولون لي: أهلكت مالك، فاقصد وما كنت لولا تقولون سيدا[6]

فالكرم يعتبره العربي إحدى مظاهر التسيد. ويتمثل كرمهم في عدة صور كاحتفائهم بالضيف، وفي "إكرام الأرامل واليتامى والسائليين وكانوا يتباهون بكثرة الأضياف. وإلى جانب الكرم انتشر في أوساط العرب صفات أخرى كالشجاعة، والعفة، والوفاء وقد كانت الشجاعة من شيم العرب،كانوا غير مبالين للموت، واعتبرت العفة شرط من شروط السيادة يفتخرون بها ويمدحون بها، وإذا وعد أحدهم وعدا أوفى به وأوفت معه القبيلة بما وعد وفيها. **قال عنترة بن شداد:**

1- الخطيب التبريزي، أبي زكريا يحي بن علي بن محمد بن حسن بسطام الشيباني، شرح ديوان الحماسة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى،1421هـ- 2000م، الجزء الأول، ص:20.

2-شوقي ضيف، العصر الجاهلي، م س، ص:68.

3- أبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ الحيوان، الجزء الخامس، ط1، 1362هـ-1943م، ص:136.

4- مستنبح: من ينبح حتى ترد عليه الكلاب، فيعرف أن حيا قريبا منه ، القواء: القالات.

5- يهر، ينبح نبحا خفيفا، العقور، العاض.

6-حاتم الطائي،ديوانه ،دار بيروت،1401هـ-1981م، ص:41.

وَأَغُضُّ طَرَفِي مَابَدَتْ لِي جَارَتِي حَتَى يُوَارِي جَارَتِي مَأْوَاهَا[1]

وعرف عن العربي وفاءه بالعهد، كما عرف بكراهية النكث والغدر، وضربوا المثل في الوفاء بالسؤال. وقصة وفاء هاني بن مسعود الشيباني لودائع النعمان معروفة، وقد أدى وفاؤه إلى قيام الحرب بين العرب والفرس في ذي قار. وكان سادتهم وأمرائهم ومشايخهم يمتازون بجميع هذه الصفات إلى جانب الدهاء، والتفطن، والحكمة "ومن بينهم حكام تجاوزت ألمعيتهم حدود قبائلهم، مثل عامر بن الظرب، وأكثم بن صيفي"[2]،كل المجتمعات تعرف بحمولاتها الإيجابية والسلبية. ومن الحمولات السلبية للعصر الجاهلي انتشار بعض الصفات كشرب الخمر، واستباحة النساء.

ولو تتبعنا السلم الهرمي لهذه الصفات لوجدنا الخمر احتل المرتبة الأولى، "وقد اشتهر بالحديث عنها وعن كئوسها ودناها وحوانيتها ومجالسها أعشى قيس، وعدى بن زيد العبادى الحيري، وعرض لها كثيرون في أشعارهم مفاخرين بأنهم يحتسونها ويقدمونها لرفاقهم...."[3] وقد سموها بالراح لما يجد شاربها من ارتياح، وقد تفاخر بها عنترة بن شداد بقوله[4]

وَإِذَا صَحَوْتُ فَمَا أُقَصِّرُ عَنْ نَدَى وَكَمَا عَلَمِتُ شَمَائِلِي وَتَكَـرُمِي

وَحَـــــلِيلِ غَانِيَةٍ تَرَكْتُ مَجَدَّلًا تَمْكُو فَرِيصَتُهُ كَشِدْقِ الأَعْلَمِ

وقال حسان بن ثابت فيها:[5]

وَنَـــشْرُبُهَا فَتَتْرُكُنَا مُـــــــلُوكًا وَأَسَـــــدًا مَا يُنَهْنِهُنَا الـلِقَاءُ

وقد انتشر إلى جانب هذه الصفات الذميمة صفة وأد البنات في بعض القبائل العربية، وقد أرجعها بعض الباحثين لعدة أسباب نذكر البعض منها :

1- يرجع سبب الوأد في نظر بعض الباحثين إلى غيرة العربي على بناته مخافة أن يقعوا كسبايا في يد الغائرين وما تجلبه له من عار هذه الظاهرة، " وقد أرجع آخرون إلى أن الوأد قد نشأ، في ربيعة.....ثم شاع فيما بعد بين العرب"[6].

1- الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة بن شداد، قدم له مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1412هـ-1992م، ص:208.

2- انظر ابن الحبيب المحبر، حكام العرب، ص:132 .

3- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص:70.

4- الخطيب التبريزي،شرح ديوان عنترة بن شداد، ص: 170.

5- حسان بن ثابت ديوانه، حققه وعلق عليه، د.وليد عرفات، دار صادر، بيروت، 2006، الجزء الأول، ص:17.

6- الألوسي، بلوغ الأرب 43/3 (بالتصرف).

2- يوضح مصدر موثوق منه أن العرب كانوا يؤدون أبنائهم خشية الإملاق والفقر، ويتمثل هذا المصدر في القرآن الكريم، إذ يقول سبحانه وتعالى: "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياكم، إن قتلهم كان خطأ كبيرا"[1] وقال تعالى: "ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم"[2].

3- ويرجع بعض الدارسين الوأد إلى صفات الموءودة، كأن يتشاءم منها أهلها، فكان بعضهم يؤد من البنات الزرقاء، والشهباء، أو الكسحاء[3]، وهذه الآفة لم تكن منتشرة في كامل القبائل العربية فقد كان هناك عقلاء، يسعون إلى منع وقوع هذه الجريمة منهم **زيد بن عمرو بن نفيل**، ويقال:"أنه أحيا ستا وتسعين موءودة"[4]، وأيضا نجد"صعصعة بن ناجبة، جد الفرزدق أنقد ثمانين ومائتي موءودة. اشترى كل واحدة بناقتين عشرا وين وجمل"[5]، وفيه **قال الفرزدق** مفتخرا بجده وسماه محي الوئيد[6]:

وَمِنَّا الذِي مَنَعَ الوَائِدَاتِ وَأَحْيَا الوَئِيدَ فَلَمْ يُوْأَدِ

1-2-3 الحياة الدينية

إلى جانب الحياة السياسية والاجتماعية هناك الحياة الدينية التي كان لها طقوسها ومعتقداتها في العصر الجاهلي التي تختلف بطبيعة الحال من مجتمع إلى آخر بفعل التطور وارتقاء العقل والإيمان بالروحانيات. فالقرآن الكريم المصدر الأوحد والوحيد الموثوق من نصوصه فهو يعدد الديانات الذي أنزلها الله سبحانه وتعالى منذ أن خلق البشرية جمعاء، أي منذ عهد خلق سيدنا آدم عليه السلام. ولكن من المعروف أن العصر الجاهلي عُرف بعدم تمكنه أو تمسكه بأي ديانة من الديانات التي عددها القرآن الكريم. فالجاهليون كانوا وثنيين، عبادتهم تتجلى في الصلاة والتقرب إلى الأصنام التي يصنعونها بأيديهم بدلا من عبادة الله. وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض آلهتهم ورموزها كما في قوله سبحانه وتعالى: "أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة

---

[1]-سورة الإسراء: 31.

[2]- سورة الأنعام: 151.

[3]- الألوسي: بلوغ الأرب 43/3.

[4]- المرجع نفسه، ص 45.

[5]- الفرزدق ديوانه، شرحه وضبطه أ. علي فاعور، دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،1407هـ-1987م، ص 5.

[6]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأخرى"[1]. ويقول أيضا **سبحانه وتعالى** :"ولا تذرُنّ ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا"[2]. فالقرآن الكريم كفيل لوحده بأن يصف لنا حالة العرب الدينية في العصر الجاهلي وكانت عبادة الأصنام منتشرة بينهم انتشارا واسعا. "وقد صوروها أو نحتوها رمزا لآلهتهم، وقد يرون في بعض الأحجار والأشجار والآبار ما يرمز إليهم"[3].

ذكرت كتب التاريخ أن بعض الأصنام التي كانوا يعبدونها إناث، نذكر منها:اللات، والعزى، ومناة، وهي أصنام ذكرت في القرآن الكريم.

أشهر أصنامهم

اللات: اللات من الأصنام القديمة المشهورة عند العرب، وابن الكلبي ذكرها في كتاب الأصنام على أنها صخرة مربعة، وكانوا قد بنو عليها بناء.[4] "وكانوا يسترون ذلك البيت ويضاهون به الكعبة، وكان له حجة وكسوة"[5]. وعبادة اللات كانت شائعة عند عرب الجنوبيين الجنوبيين والحجاز، ومعبدها بالطائف[6].

مناة: آلهة عُرف عرب هذيل وخزاعة بتعظيمهم لها. "وهي صخرة منصوبة على ساحل البحر بين المدينة ومكة، وربما كان في اسمها ما يدل على أنها ترمز إلى الموت، فهي آلهة القضاء والقدر"[7].

وعدها حسان بن ثابت في جاهليته ربه المقدس، وبه يقسم:

وَمَنَاةُ رَبِي خَصَهُمْ بِكَرَامَةِ حُجَّابُ بَيْتِ اللهِ ذِي الأَسْتَارِ[8]

العزى : هي أحدث من اللات، ومناة. والعزى بمعنى أن عبادة آلهة العزى حديثة الوجود، أي غير متزامنة مع اللات ومناة، وكان الذي اتخذ العزى **ظالم بن أسعد**. والعزى "كانت بواد من نخلة شامية، يقال له حراض، بإزاء الغمير، عن يمين المصعد إلى العراق من

1-سورة النجم، الآية :53

2- سورة نوح: الآية: 23.

3- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص:89

4- ابن السائب الكلبي هشام بن محمد، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط 1995 ،ص:16

5- ابن الحبيب، المحبر، ص: 315.

6- ينظر ابن الكلي الأصنام، ص: 16 وما بعدها.

7- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص:90.

8- حسان بن ثابت، ديوانه، ص: 143.

مكة، وذلك فوق ذات عرق إلى البستان بتسعة أميال، فبنى عليها بسا (يريد بيتا)، وكانوا يسمعون فيه الصوت"[1].

وكانت أعظم الأصنام عند قريش، وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح. وعُرف عن قريش أنها كانت تطوف بالكعبة وتقول:"واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى! فإنهن الغرانيق العلى وأن شفاعتهن لا ترتجي !"[2].

أمر رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد ليقطعها، فأعمل فيها فأسه وقال:

يَاعِزُ كُـفْرَانَكِ لَا سُبْحَانَكِ إِنِّى رَأَيْـــتُ اللَّهَ قَدْ أَهَانَكِ[3]

عرفت عبادة العزى عند أهل قريش، ومناة خص بعبادتها عرب الأوس والخزرج، واللات عرفت بعبادتها ثقيف.

هبل: يقول ابن الكلبي: "كانت لقريش أصناف في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها عندهم هبل، وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة إنسان، مكسورة اليد اليمنى، أدركته قريش كذلك فجعلوا له يد من ذهب"[4]، وأول من نصبه خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر.

ومن أصنام قريش المشهورة أساف ونائلة. ومما عرف عن العرب أنهم كانوا "يتخذون عند هياكل هذه الأصنام والأوثان أنصابا من الحجارة يصبون عليها دماء الذبائح التي يتقربون بها إلى آلهتهم،وكانوا يقدسون هذه الأنصاب ويعدونها مفرا لبعض الأرواح"[5]. وهذه البيوت التي التي اتخذوها لأصنامهم كان منها كعبات كبيرة يحجون إليها[6].

وإلى جانب الديانات الوثنية، عرف انتشار واسع لديانة اليهودية والمسيحية في جميع أقطار البلدان العربية في الشام والحجاز واليمن،[7] وحتى شبه الجزيرة العربية، إلى أن جاء الإسلام

1- كتاب الأصنام، ص:18

2- المرجع نفسه، ص:19.

3- المرجع نفسه، ص:26.

3- المرجع السابق، ص :27،28

5- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص: 92.

6- لكثير من التفصيل انظر: ابن الكلبي الأصنام، ص: 36،37 ، وشوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص:92.

1- انظر:شوقي ضيف، ص:97 وما بعدها، جواد العلي المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار النشر غير موجودة، الطبعة الثانية 1413هـ-1993م، الجزء السادس، ص: 511،582.

الإسلام وغطى بنوره جميع الديانات، ودخل بسماحته جميع القلوب على اختلاف الأجناس والألوان والديانات فهو خير الديانات.

1-3 أولية الشعر

إن تحديد البداية الفعلية للشعر في عصره الجاهلي شبه مستحيلة، إن لم نقل مستحيلة ومنعدمة. وإن أراد الباحث أن يصل إلى تاريخ محدد لبداية الشعر سوف يكون مثله مثل من يقف في صحراء خالية يبحث عن طريق يوصله إلى بر الأمان، بل أكثر من ذلك سوف يصطدم بتضارب الآراء وتباينها، فكل رأي أو قراءة تدعي لنفسها ملك حقيقة الفصل في قضية ظهور الشعر الجاهلي، وهذا راجع لكون الشعر الجاهلي اعتمد في الحفاظ عليه على رواية الشفهية. ولك أن تتصور مما سوف يحصل لهذا الموروث من تغير مساره كل حسب رأيه وفكره، وأسبقية قائله، وإلى أي قبيلة ينتسب. فغياب الموضوعية أدى إلى حجب الحقيقة. وقد "اختلف القدماء من الرواة والمدونين والنقاد في أولية الشعر الجاهلي وألقت هذه القضية بثقلها على القراءات الحديثة. بل وجدت فيها كثيرا من الأقلام ميدانا يجب التمحيص فيه والتدقيق، بالعودة إلى المصنفات التراثية، بل وإلى الكتب المقدسة علها تجد نصوصا تقوي بها حجتها وتدعم بها مذهبها"[1].

فأغلب الدراسات، سواء كانت قديمة أو حديثة، لا تملك نصوص جاهلية تحدد وتوثق البداية الفعلية للشعر عند العرب، وكيفية ظهوره وتطوره إلى غاية أن وصل إلى مرحلة النضج والتفوق. فجواد علي يقر بأنه "لم يعثر العلماء على شعر مدون بقلم جاهلي، ليكون لنا نبراسا يعيينا في تكوين صورة هيكله ومادته التي تكون منها، وكل ما نعرفه عن هذا الشعر مستمد من موارد إسلامية، أخذت علمها به من أفواه الرواة"[2].

ويرجع اختلاف الآراء بين القدامى إلى كثرة زخم الروايات المدونة في العصر العباسي، بحيث حاول علماء هذا العصر جمع أكبر قدر ممكن من الروايات التي تحمل أخبار وأشعار الجاهليين قبل اندثارها. فهم لم يكونوا يراعون الأصح منها أو الكذب، بل كان همهم جمع كل ما قيل في عصر قل فيه عنصر الكتابة والتدوين، بحيث لم يراعوا نفس معايير جمع الحديث النبوي، ثاني مصدر إسلامي بعد القرآن الكريم، والتي منها التمحيص والصرامة في جمع كل

1- بلوحي محمد، آلية الخطاب النقدي العربي الحديث، ص 21.

2- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء التاسع، ص: 460.

الروايات وتدقيقها. هذه العناصر كانت مغيبة أثناء جمع الشعر مما أدى إلى اختلاف في تحديد البداية الفعلية للشعر بين الدارسين القدامى منهم والمحدثين.

1-3-1 أراء القدامى

-الجاحظ

لقد سبق أن أشرنا إلى رأيه في هذه المسألة. ومن أجل تأكيد أقوال القدامى أدرجناه كدليل حي ليؤكد صغر سن الشعر. فهو يقرر بأن عمر الشعر العربي قصير بالمقارنة مع عمر الإنسانية، إذ هو "حديث الميلاد صغير السن، أول من نهج سبيله، وسهل الطريق إليه امرؤ القيس بن حجر ومهلهل بن ربيعة..... فإذا استظهرنا الشعر وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بداية الاستظهار فمائتي عام"[1].

فقد حدد الجاحظ عمر الشعر بنحو مائة وخمسين عام قبيل الإسلام، وما عاد ذلك فهو مجهول.

-عمر بن شبه

فيما يروى عنه أن:" للشعر والشعراء أول لا يوقف عليه، وقد اختلف في ذلك العلماء وادعت كل قبيلة من القبائل أن شاعرها أنه الأول... فادعت اليمانية لامرئ القيس، وبنو الأسد لعبيد بن الأبرص، وتغلب لمهلهل، وبكر لعمر بن قميئة والمرقش الأكبر، وإياد لأبي دؤاد... وزعم بعضهم أن أفوه الأودي من أقدم هؤلاء، وأنه أول من قصد القصيدة. وهؤلاء النفر المدعى لهم التقدم في الشعر متقاربون، لعمل أقدمهم لا يسبق الهجرة بمائة سنة أو نحوها"[2].

ونجد جل العلماء القدامى، إلى جانب هذين العالمين، قد أشاروا إلى نفس هذه المجموعة من الشعراء في مصنفاتهم ورواياتهم، غير أنهم لم يختصوا في البحث عن تفاصيل بداياته، بل واختلفت ترتيباتهم لهؤلاء الشعراء كل حسب اعتقاده.

[1]- الجاحظ، الحيوان، الجزء الأول، ص: 74.

2- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه، محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد النجاوى، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، ص:477.

الأصمعي

تُنسب إلى الأصمعي رواية يقول فيها "أن أول من يروي له كلمة تبلغ ثلاثين بيتا من الشعر مهلهل، ثم ذؤيب بن كعب بن عمرو بن تميم، ثم ضمرة، رجل من بني كنانة، والأضبط بن قريع، قال: وكان بين هؤلاء وبين الإسلام أربع مائة سنة. وكان امرؤ القيس بعد هؤلاء بكثير"[1].

إن أكثر ما وصل إلينا من أشعار وأسماء شعراء لا يتجاوز مدة أقصها قرن أوقرن ونصف قبيل البعثة. ونحن نقصد هنا صورة القصيدة الكاملة المكتملة في كل جوانبها الفنية والجمالية والبلاغية.

تتفق جل الروايات على أن عمر الشعر الجاهلي مابين القرن والقرنيين، وهذا ما جعل المستشرق كارلو نالينو يقول: بأن العلماء من العرب الذين قالوا بمدة مائة وخمسين سنة تقريبا للشعر الجاهلي، لم يبعدوا عن الصواب إذا افترضنا أنهم إنما أرادوا بذلك ما وصل إلينا من الأشعار القديمة"[2].

يفتح كارلو نلينو باب الشك، من خلال قوله، ويتمثل في أن المدة التي أشارت إليها المصنفات القديمة غير دقيقة وغير معبرة عن أوليات الشعر العربي القديم. فإذا كانت الدراسات العربية القديمة منها والحديثة تسعى جاهدة إلى القول بأن جذور الشعر العربي موغلة في القدم، فإن الكثير من المستشرقين يحاولون جاهدين لنفي هذه الحقيقة، وذلك عن طريق النفي والطعن والتشكيك. وبذلك نجدهم يدافعون عن فكرتهم التي تتجسد في أن البداية الفعلية للشعر العربي كانت بعد مجيء الإسلام، وبخاصة **صموئيل مارجوليوت** الذي يحاول جاهدا نفي وجود مثل هذا الموروث، من خلال تأليفه مؤلف كامل يشكك ويندد بوجود مثل هذا الشعر[3].

1- عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، الصفحة نفسها.

2- كارلو نالينو، تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية، دار المعارف، بمصر، الطبعة الثانية ، ص: 68 ومابعدها.

3- أنظر، دفيد صمويل مرجوليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة وتعليق ودراسة د.إبراهيم عوض، دار الفردوس، دون بلد 1426هـ-2006م.

1-3-3 أراء المحدثين

تجاوزت القراءة العربية الحديثة الروايات والأخبار القديمة لتؤسس لنفسها قراءة تذهب إلى أولية الشعر العربي، وأنه موغل في القدم. فقد آثار الباحثون المعاصرون جملة من الاعتراضات، نذكر منها:

الجويدي : يرى الجويدي بأن ما صل إلينا من قصائد القرن السادس الميلادي، ولما تحمله من إتقان، ناتج عن مراحل طويلة سارت عليها القصيدة العربية إلى أن وصلت إلى درجة الارتقاء والتطور. فهو يقول: "أن قصائد القرن السادس الميلادي الجديرة بالإعجاب تنبئ بأنها ثمرة صناعة طويلة. فإن ما فيها من كثرة القواعد والأصول، في لغتها ونحوها وتراكيبها وأوزانها، يجعل الباحث يؤمن بأنها لم تستو لها تلك الصورة الجاهلية إلا بعد جهود عنيفة بذلها الشعراء في صناعتها..."[1].

والشعر العربي ما هو إلا مجموعة مراسيم متكونة من لغة وموسيقى وبلاغه وفصاحة وإبداع، متراصة فيما بينها لتشكل شعرا قويا مثل الشعر الجاهلي. ولك أن تتصور بأن لكل مرسوم من هذه المراسيم تاريخ موغل في القدم. "فاستواء الشكل الفني، والصنعة الدقيقة لهذا الشعر يثبتان أن هناك مراحل أكثر تقدما سبقت عصر امرئ القيس ومهلهل، وهي مراحل نما فيها الشعر وتطور، من صورته الأولى حتى وصل إلى هذا المستوى المكتمل عند أقدم شاعرين وصل إلينا شعرهما"[2] .

يقر جل الدارسين المحدثين بأن أولية الشعر الجاهلي ليست حديثة العهد بمعنى أنها تفوق ألف وخمسين سنة، فمثلا نجد عمر فروخ في مؤلفه المناهج الجديدة في الفلسفة العربية يوضح هذه النظرة. فهو يرى أن الشعر العربي قديم جدا ولا يقدر أو يحدد بفترة زمنية معينة، فالشعر الذي وصل إلينا من الجاهلية يمثل دورا راقيا، لا يمكن بل يستحيل أن يبلغ ذروته في أقل من ألف سنة[3].

1-شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، الطبعة 11، دون سنة نشر، ص: 14.

2- فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، ص: 124.

3- ينظر عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، الجزء الأول، ص:27 نقلا عن فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، ص:122.

جواد العلي

إن أولية الشعر العربي في نظر جواد علي لا يمكن أن تحدد بدايتها بنحو قرن أو نصف القرن، إلا في حالة التحدث عن البناء الفني والجمالي المكتمل للقصيدة، بمعنى الحديث عن القصيدة المكتملة. أما إذا كان قصدهم أن نظم القصيدة كان قد بدأ في هذا الوقت وأن الشعر بالمعنى الاصطلاحي المفهوم منه لم يظهر عند العرب، إلا قبل قرن أو قرنيين من الإسلام، فذلك خطأ في الرأي، وفساد في الحكم، لأن الشعراء أقدم من هذا العهد بكثير. وقد أشار المؤرخ (سوزيموس) "zosimos" إلى وجود الشعر عند العرب، وهو من رجال القرن الخامس للميلاد، وإلى تغني العرب بأشعارهم وترنيمهم في غزواتهم بها..."[1].

ربط جواد علي أولية الشعر العربي بالأناشيد والغناء المتصلة بالحياة اليومية للعربي، فقد روي أن "**عبد المطلب**" لما حفر بئر (زمزم) قالت **خالدة بنت هشام** :

نحن وهبنا لعدي سجلـــه في تربة ذات غـــداة سهلة

تـــــــروي الـــحجيج زعـــــلة فـــــــزعلة

وأن **الحويرث بن أسد** قال في شفية:

مـــــاء شفية كماء المزن وليس مـــــاؤها بطرق أجن[2]

أورد جواد علي في مؤلفه المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام أيضا أشعارا كثيرا قالها العربي أثناء حفره للآبار. وهذا يرجح كفة الرأي التي تنص على أولية قول الشعر عند العربي. حيث كان عند حفر الآبار واستخراج الماء، وهو ما يمكن أن نسميه بـ **شعر الآبار**. ولم يقتصر قول الشعر العربي عند حفر الآبار فقط، وإنما تغنى به عند بنائه بناءا أو حفره خندقا، أو قيامه بزرع وحصاد. لقد تغنى العربي بالشعر عند أي عمل يقوم به.

ومن خلال هده الآراء المتضاربة بين العلماء القدامى والمحدثين يمكننا أن نجمع بين هاتين النظريتين لنخرج بنتيجة أولية نرضي بها الطرفين لأنه يستحيل على أي دارس أن يعطي حقيقة بينية عن بداية أولية الشعر عند العرب وهذه النتيجة تتمثل في أن نشأة الشعر العربي

1- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء التاسع، ص: 410.

2- المرجع نفسه، ص:410،411.

كانت عبارة عن مقطوعات وأبيات يقولها الشاعر في مناسبة ما. لكنها تطورت بتطور المجتمعات فأخذ الشعراء يطيلون فيها، ويزيدون من عدد أبياتها، وينوعونا في موضوعاتها. بمعنى أنها خضعت لقانون النمو والتطور والارتقاء، حتى وصلت إلى ما هي عليه "قصيدة مكتملة"، والتي شاعت واشتهرت عن أشهر شعراء العصر الجاهلي كالمهلهل وامرئ القيس.

2- قضايا الشعر الجاهلي

اعتمد عرب العصر الجاهلي في نقل أشعارهم على المشافهة، فقد كان للذاكرة العربية دور في حفظ الشعر وتنقله من فيه إلى فيه. فالمشافهة كان لها دور كبير في جعل موضوع الرواية والرواة العصب الأساسي التي قامت وارتكزت عليه جل الدراسات الحديثة باختلاف قراءاتها. بيد أن القراءات الحديثة وجدت نفسها تبحث في مسلك صعب.

فالشعر الجاهلي ليس من السهل دراسته، فهو قديم قدم التاريخ العربي حيث يستحيل أن تلم بمعضلاته دراسة أو قراءة. وهذا كله يرجع إلى عدم تدوينه حين ولادته، بل استمر تنقل قصائد العصر الجاهلي عن طريق المشافهة إلى غاية العصر الأموي، الذي حاول حكامه وعلمائه بذل جهد كبير في محاولة الحفاظ عليه، عن طريق جمع شتاته، ولمِّ أشعاره قصد حمايته من الضياع.

إذ التطور والانتقال الذي حدث في العصر الأموي، والمتمثل في انتقال العرب من عصر المشافهة إلى عصر الكتابة، كان له الفضل الكبير في المحافظة على الشعر الجاهلي بوصفه أحد الأصول الأساسية لهذه اللغة. يضاف إلى ذلك أنه يمثل ميراث الأجداد والحضارة في عمقها الاجتماعي والثقافي وحتى العقائدي.

لذا كان لزاما على الرواة أن يبادروا إلى تدوينه في قراطيس تحفظه من تلاعب عوامل الدهر، بعد أن لبث أمدا طويل يعتمد في تنقله على الرواية الشفهية"[1]، مما أدى إلى انتشار الوضع. وبالتالي فتح باب صعب غلقه والمتمثل في نعت الشعر الجاهلي بأنه شعر منحول، مفتعل موضوع.

أثير حول الشعر الجاهلي عدة قضايا، منها شكلية كالكتابة والتدوين والرواية وتوثيق الشعر، وأخرى جمالية كقضية الخيال والنسيب والإبداع وغيرها من القضايا. ولكل قضية معضلة تحاول أن تجد لنفسها حلا بهدف إثبات وجود الشعر الجاهلي وتأكيده على أنه حقيقة لا خيال. وهذا ما سوف نعرض له في هذا المبحث محاولين رصد أهم النقاط التي تثبت صحة وجود مثل هذا الشعر.

[1] - محمد بلوحي، آلية الخطاب النقدي العربي الحديث، ص:36.

2-1 الكتابة عند العرب

2-1-1 الكتابة بين مؤيد و رافد

غلبت الأمية على المجتمعات العربية في جاهليتهم ولاسيما عرب البادية، وذلك راجع لحدود حياتهم السياسية والاجتماعية والثقافية، مما لم يسمح لذيوع الكتابة فهي :" تنشأ بنشوء الجماعة المنظمة، وتنمو بنمو القوى المفكرة، وتعظم بعظم الحاجة إليها، بيد أن سكان الحواضر من أهل اليمن اصطنعوا الكتابة لما هم عليه من تقدم العمران..."[1].

وعرف العرب الكتابة في الجاهلية بشكل متطور عند الحواضر، وذلك للتطور الحاصل عند هؤلاء المجتمعات، مقابل المجتمعات في البداية التي كان همها الوحيد هو كيفية توفير سبل العيش الكريم. ومما يدل على معرفة العرب لها ورودها في بعض قصائد الشعراء الجاهلين، فقد وردت الكتابة ونقوشها في سياق تشبيه الرسوم والديار، ومن ذلك قول **المرقش الأكبر**:

هَـلْ بِالـدِّيَارِ أَنْ تُجِيبَ صَمَمْ لَـــوْ كَـــانَ رَسْمٌ نَاطِقًا كَلَّمَ

الـــدَّارُ قَفْرٌ وَالـــرُّسُومُ كَـــمَا رَقَّشَ فِي ظَهْرِ الأَدِيمِ قَلَمْ[2]

هناك أمثلة أخرى تؤكد وجود الكتابة وانتشارها في العصر الجاهلي. بيد أن الصفة الغالبة في مؤلفات القدامى، والتي سار على خطاها عدد كبير من المؤلفين والدارسين المحدثين، قضية تجهيل الجاهلية وجعلها أمة قليلة الحظ في الرقي والعمران، بعيدة عن كل مظهر من مظاهر الحضارة والمدينة، وأنهم عرب عاشوا في أمية وجهالة، لا من حيث العلم أو المعرفة أو الكتابة، ومن بين هؤلاء العلماء القدامى نذكر الجاحظ، وفي هذا يقول "وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام وليست معاناة ولا مكابدة... فتأتيه المعاني أرسالا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا، ثم لا يقيده على نفسه ولا يدرسه أحدا من ولده، وكانوا أميين لا يكتبون..."[3]. ويورد ابن عبد ربه في كتابة العقد الفريد بأنه "لم يكن أحد يكتب بالعربية حين

[1]- بطرس البستاني، أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام- حياتهم – آثارهم- نقد آثارهم، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ، ص: 29.

[2]- المفضل الضبي ، المفضليات ، ص: 237.

[3]- أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة المدني، مصر، طبعة سابعة، 1418هـ-1998م، الجزء الثالث، ص: 28 (بالتصرف).

جاء الإسلام إلا بضعة عشر نفرا"[1]. وقد جاء في القرآن الكريم آيات عديدة تصف العرب في جاهليتهم بالأمية وهذا ما اتكأ عليه كثير من الدارسين ليقووا بها حججهم ومواقفهم في أمر تجهيل الجاهلية. ولكن المتبحر والمتصفح في كتاب الله يجد المقصود بالأمية، الأمية الدينية، وليست الأمية الكتابية. ومن أمثلة ذلك نذكر قول **الله تعالى**:"وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم"[2]، وقال تعالى :" هو الذي بعث في الأمين رسولا منهم"[3]

ويقول **الله تعالى** في موضع آخر: " ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون، فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون"[4]، والمقصود بأمية هذا الفريق، أمية دينية لا كتابية.

وبناءا على ذلك فسر ابن عباس هاتين الآيتين، فيما رواه ابن جرير الطبري في كتابه تفسير الطبري، قال" **ومنهم أميون** " قال " الأميون قوم لم يصدقوا رسولا أرسله، ولا كتابا أنزله الله، فكتبوا بأيديهم، ثم قالوا لقوم سفلة جهل هذا من عند الله. وقال : قد أخبر أنهم يكتبون بأيديهم ثم سماهم أميين لجحودهم كتب الله ورسله"[5].

ومما يؤكد انتشار الكتابة عند العرب في العصر الجاهلي وجود معلمين لتعليم الكتابة، فهناك مصادر تثبت يقين ذلك، من أمثال مصدر المحبر لابن الحبيب الذي يورد أسماء لهؤلاء المعلمين، فمن هؤلاء المعلمين في الجاهلية "سفيان بن أمية بن عبد الشمس جاهلي، أبو قيس ابن عبد المناف بن زهرة جاهلي، غيلان بن سلمة بن معتب الثقافي مخضرم، عمرو بن زرارة بن عدس بن زيد جاهلي، كان يسمى الكاتب..."[6].

لم يكتف العربي بالتعلم ومعرفة الكتابة العربية وحدها، بل نجد بعض المؤلفات تؤكد بأنه تجاوز هذه المرحلة إلى تعلم كتابة اللغات الأخرى، وذلك يرجع إلى ظروف معيشية اضطرته

---

[1]- ينظر أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيمي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ-1983م، الجزء الرابع، ص: 240.

[2]- سورة آل عمران، الآية 75.

[3]- سورة الجمعة، الآية 20 .

[4]- سورة البقرة، الآية 78-79

[5]- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق محمد شاكر، الجزء 2، ص: 258 وما بعدها.

[6]- لكثير من التفصيل ينظر، ابن الحبيب، المحبر، ص:475 .

إلى تعلم هذه اللغات، ومن بين هذه الظروف أحوال معيشية تجارية وأخرى فكرية ثقافية. ومن هؤلاء نذكر عدي ابن زيد العبادي، فقد عُرف عنه نبوغه في تعلم الخط والكتابة العربية، وتفوقه في الخط الفارسي. فهو "أفصح الناس وأكتبهم بالعربية والفارسية،... فكان عدي أول من كتب بالعربية في ديوان كسرى..."[1].

وكما لا يجب أن نغفل أنه هناك مصدر، لا سبيل إلى التشكيك فيه، يورد أدلة على وجود وشيوع الكتابة في العصر الجاهلي، ألا وهو القرآن الكريم. فمن بين آياته نذكر قوله تعالى "وقالوا أساطير الأولين اكتتبها، فهي تملى عليه بكرة وأصيلا"[2]. فهذه الآية تبين أن بعض الجاهليين كانوا يدونون بعض الأخبار والقصص والتاريخ، والشاهد على ذلك قوله تعالى:" **أساطير الأولين**".

ونجد في آية أخرى تأكيد على ذيوع الكتابة في أوساط المجتمع الجاهلي، بحيث تبين هذه الآية مطالبة عرب الجاهلية الرسول الكريم بآيات ومعجزات تقنعهم بنبوته، ومن هذه المعجزات أن ينزل عليهم كتابا من السماء يقرءونه، قال تعالى: "وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا...أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا "[3].

حقيقة أوردنا أمثلة كثيرة تثبت وجود الكتابة، ولكننا لا نقصد من ذلك أن نؤكد بالدليل القاطع على شيوع الكتابة بين عرب الجاهلية، وإنما المراد من ذلك إثبات قضية وجود الكتابة، وأنها أمر معروف مألوف وشائع، بحيث يستحيل على أي دارس أن يثبت أن كل من عاش في العصر الجاهلي فهو متعلم. فبقدر ما كان هناك متعلمون كان هناك أميون، وهذا الأمر ينطبق على كل العصور التي لا تخلو من المتطابقات.

ولا يسعنا أن نقول إلا ما جاء به ابن فارس في مقتضى قوله: "فأما من حكى عنه من الأعراب الذين لم يعرفوا الهمز والجر والكاف والدال، فإنا لم نزعم أن العرب كلها، مدرا ووبرا، قد عرفوا الكتابة كلها والحروف أجمعها، وما العرب في قديم الزمان إلا كنحن اليوم فما

[1]- الأصفهاني،كتاب الأغاني، الجزء 2، ص:66.

[2]- سورة الفرقان، الآية 5.

[3]- سورة الإسراء، الآية 90-93.

كل يعرف الكتابة والخط والقراءة"[1]. وحقيقة ما جاء به ابن فارس في هذه المسألة خير ما قل ودل. ورأيه موضوعي يقف بين الحبلين، العصر الجاهلي عرف بالكتابة، ولكن شيوعها وذيوعها لم يكن أمرا قطعيا بل نسبيا.

2-1-2 موضوعات الكتابة في العصر الجاهلي

موضوعات الكتابة في العصر الجاهلي كثيرة ومتنوعة، فمصادر القدامى تحمل في طياتها أخبار العرب، وأحوالهم الشخصية والمعيشية، ومن بين الموضوعات التي كانوا حريصين على كتابتها أشد الحرص **العهود والمواثيق والأحلاف، النقش في الختام**....

2-2-1 – العهود والمواثيق والأحلاف:

ليس أدل على ذلك من صحيفة قريش التي قاطعت فيها بني هشام وبني المطلب والتي تنص على: "ألا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم، ولا يبيعهم أشياء ولا يبتاعوا منهم، فلما اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة، ثم تعاهدوا وتوثقوا على ذلك، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيدا على أنفسهم..."[2]. ومما يتصل بكتابة الأحلاف والعهود والمواثيق كتب الأمان، ومن ذلك كتاب النعمان الذي أرسله إلى الحارث بن ظالم وهو في مكة يؤمنه، "فلما ذهب إليه الحارث ودخل عليه قال: أنعم صباحا أبيت اللعن قال النعمان لا أنعم الله صباحك، فقال الحارث: هذا كتابك، قال النعمان : كتابي والله ما أنكره أنا كتبته..."[3].

لقد عرفت الكتابة انتشارا كبيرا في المواضيع المتعلقة بالعهود والمواثيق والأحلاف، إلى جانب استعمال الكتابة في حفظ حساب تجارتهم وحقوقهم على الصكوك، فقد جاء في كتاب الفهرست لابن النديم أنه "كان في خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هشام في جلد أدم فيه: ذكر حق عبد المطلب بن هشام من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل وضع عليه ألف درهم فضة كيلا بالحديد، ومتى دعاه بها أجابه شهد الله والملكان. قال: وكان الخط شبه خط النساء..."[4].

---

[4]- أحمد ابن فارس الصاحبي، في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، عنيت بتصحيحه ونشره، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328هـ-1910م.

[2]– أبو محمد عبد المالك بن هشام، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، دار الصحابة للتراث بطنطا، الطبعة الأولى 1416هـ-1995م، المجلد الأول، ص:439 .

[3]- الأصفهاني، الأغاني، الجزء11، ص:84 .

[4]- ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دون طبعة، الصفحة 7 وما بعدها.

فلقد كان من أهل ذلك العصر تجار، فكان من الطبيعي أن يكثر عندهم هذا النوع من الكتابة، وذلك لحفظ حقوقهم مخافة أن تضيع. وقد حفظ لنا الشعر الجاهلي ذكر هذا الضرب من الصحف التي يسجل فيها الدين. قال علياء بن أرقم بن عوف بن بكر بن وائل:

أخذت لدين مطمئن صحيفة وخـالفت فيها كل من جار أو ظلم

2-2-3- النقش في الختام

النقش في الختام أنواع ونذكر منه:

1- الخاتم الذي تختم به الرسائل، وقد ورد ذكره في الشعر الجاهلي. فمن ذلك قول **امرئ القيس**:

ثَـرَى أَثَـــرَ الْقَرْحِ فِي جِلْدِهِ كَنَقْـــشِ الْخَوَاتِمِ فِي الجَرْجَسِ[1]

والجرجس هنا، إما الطين الذي يختم به، وإما الصحيفة نفسها. وهناك أنواع للخواتم من بينها خواتم تختم بها أوعية الطعام أو الشرب[2].

2-2-4 – أدوات الكتابة

أما المواد التي كانوا يكتبون بها كثيرة وقد وردت في ذلك أمثلة وهي مجسدة في أشعار ذلك العصر.

أ- **الجلد:** وكانوا يسمونه: "الرق"، و"الأيم"، و"القضيم"، و"الحصير". ففي الرق: قال طرفةبن العبد:

كَـــسُطُورِ الـــرِّقِ، رَقَـــشَهُ بِـــالضُحَى مُـــرَقِّشُ يَشِمُهُ[3]

وقول معقل بن خويلد الهذلي:

وَإِنِّـــي كَمَا قَالَ مُمَلِي الكِتَـا بِ فِي الـــرَّقِ إِذْ خَطَهُ الْكَاتِبُ[4]

وقد جاء ذكر **الرق** في القرآن الكريم، قال تعالى:"والطور[1] وكتاب مسطور[2] في رق منشور[3]"[5].

---

[1]- امرئ القيس، ديوانه، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، دون سنة نشر، ص:80.

[2]-ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص:75.

[3]- طرفة بن العبد، ديوانه، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق دريّة الخطيب و لطفي الصقال، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، 2000، ص:82.

[4]- أبي سعيد الحسن ابن الحسين السكري، شرح أشعار الهذليين، حققه عبد الستار أحمد فراج، راجعه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دون سنة نشر، الجزء الأول، ص: 392.

[5]-سورة الطور، الآية 1-3.

وفي الحصير يقول النابغة الذبياني :

كـــأَنَ مَجْرَ الـرَّامِسَاتِ ذُيُولَها عليه حَـــــــصِيرٌ نَّمَقَتْهُ الصَّوَانِعُ[1]

فالرق يعرف بالجلد الرقيق الذي يسوى ويرق ويكتب عليه، والأديم: الجلد الأحمر المدبوغ، والقضيم : الجلد الأبيض يكتب فيه[2].

ب- الحجارة

كان العرب يكتبون وينقشون على الحجارة وهذه العملية تسمى بالوحي.

قال لبيد:

فـمدافـــعُ الرَّيَانِ عُرِّى رَسْمُهَا خـَلْقًا كَمَا ضَمِنَ الْـــوُحِيَّ سِلَامُهَا[3]

وقال زهير:

لِمَنْ الـــدِّيارُ غَشِيَتهَا بِالفَدْفَدِ؟ كَالوَحْيِ فِي حَجْرِ المَسِيلِ المُخَلَدِ[4]

إلى جانب هذه الأدوات نذكر العظام والنبات، ومن أشهر أنواعه العسيب، وفيه قال لبيد يصف كتابا:

مُـتَعَوِّدٌ لَحِنٌ نُـــعيدُ بِكَـــفِّه فَلَمَّا عَـلَى عُسُبٍ ذَبُـــلْنَ وَبَـــانِ[5]

وهناك أدوات أخرى نذكر منها الورق ولقد كانت لهذه المواد المكتوبة أسماء عامة يطلقونها عليها، ليدلوا على المكتوب وما كتب عليه معا ومنها " **الصحيفة، الكتاب، الزبور**. وقد أطلق على الوسائل التي كتبوا بها بـ "القلم، الدواة، والحبر"[6]. فالكتابة هي الانطلاقة الأولى الأولى لعملية التدوين.

[1]- النابغة الذبياني، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، دون سنة نشر، ص:31.

[2]-ينظر ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمته التاريخية، ص:77 .

[3]- لبيد بن ربيعة العامري، شرح ديوانه، حققه وقدم له د.إحسان عباس، الكويت، 1962، ص:297.

[4]- زهير بن أبي سلمى، ديوانه، شرحه وقدم له أ.علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م، ص:45.

[5]- لبيد بن ربيعة العامري، شرح ديوانه، ص:138.

[6]- لكثير من التفصيل ينظر، ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص: 88،103.

2-2 تدوين الشعر الجاهلي

لم يعش العربي في العصر الجاهلي عبثا دون أن يرسم لحياته خططا مستقبلية، ولم يكن أميا لدرجة البلادة، ولم يحي لهثا وراء توفير سبل العيش في صحرائه المترامية الأطراف. فالتاريخ يسجل لنا أخبار معيشة العربي في عصره الجاهلي، فبقدر ما كان هناك أميون بقدر ما وجد أشخاص كتبوا أسماءهم بماء من الذهب حفظته لنا كتب التاريخ إلى يومنا الحالي. فالقصور والمدن التي بنوها ما تزال شاهدة عليهم وعلى أمجادهم. فمثلا نجد مملكة الحيرة والغساسنة واليمن ووسط الجزيرة العربية، كلها حضارات مازالت محافظة على رسمها إلى يومنا الحالي. وهذا ما يدعونا إلى طرح التساؤلات التالية: ما هي الأشياء التي حفظت لنا هذا التاريخ؟ وفيم تتجلى هذه الوسائل؟ وهل حقيقة العصر الجاهلي عصر شفوي؟

كل هذه التساؤلات حاولنا الإجابة عنها غير أنه نريد أن نثبت حقيقة وجود هذه الوسائل، فإذا كان في مثل هذا العصر حضارات ومماليك بهذا العظم فبطبيعة الحال كان أمراؤها لهم علاقات جواريه مع بقية الحضارات الغربية الأخرى كالفرس والروم وتتجسد هذه العلاقات في العهود والمواثيق موثقة بينهم كتابيا.

لقد أشرنا إلى أن العرب في العصر الجاهلي عرفوا الكتابة، وكان لها معلمون وكتاب نبغوا في الكتابة بالخط النبطي والعربي وغيره، كالفارسية مثلا. بل ذكر شعراء هذا العصر الأدوات وأسماء المكاتب كالصحيفة والكتاب والمهارق، سجلت عليهم أخبار العرب أن ذاك وأحداثهم التاريخية.

تحدثنا سالفا عن معرفة العرب للكتابة وللخط العربي فليس من المعقول أن لا توثق معاهداتهم ومواثيقهم وصكوكهم وحروبهم، وأشعارهم فقد عرف عن القبائل العربية أنه إذا ظهر شاعر في القبيلة ونبغ في قول الشعر جاءت القبائل الأخرى وهنأتها بذلك.

من خلال هذا المقتطف نستنتج عن تدوين بعض الشعر لا كله، وبهذا نكون موضوعيين. ففيما يبدو أن الصحف المخصصة للكتابة كانت كثيرة شائعة، "وأنه كانت لها أسواق أو متاجر خاصة تباع فيها، ويقوم على بيعها رجال مختصون بهذا الضرب من التجار

ويعرفون به، ويلقبون بالوراقين..."[1]. كما عرف عنها بأنها كانت زهيدة الثمن، سهلة المنال من قبل كل الناس.

فالكتابة والتدوين عرفا قبل الإسلام. أما تقييد الشعر الجاهلي، بهذه الصورة التي وصل إلينا، كان بعد مجيء الإسلام، وبداية الخلافة الأموية، إذ "ليس في الشعر الجاهلي بيت واحد يمكن أن نثبت من خلاله أنه كان مدونا في الجاهلية، وأن رواة الشعر وحفظته وجدوه مكتوبا بأبجدية الجاهلية، فنقلوه عنها، ولم يتجاسر على ما أعلم أحدا من رواة الشعر أو حافظ من حافظه على الإدعاء بأنه نقل ما عنده من شعر جاهلي، أو من ديوان جاهلي، أو من قراطيس جاهلية، أو من مادة مكتوبة أخرى تعود أيامها إلى الجاهلية. فكل ما وصل إلينا من هذه البضاعة إنما هو من عهد الكتابة والتدوين، وعهد التدوين لم يبدأ إلا في الإسلام، وأول تدوين إنما كان في عهد الأمويين"[2].

هذا المقتطف يعبر عن رأي صاحبه، غير أنه هناك دراسات وكتابات تثبت أن هناك شعر جاهلي قيد في عصره، وإن قل فوجود ولو سطر أو بيت شعري فهو يدل على تدوين أصحاب ذلك العصر لهذا الشعر. ويكمن الاختلاف في أنه لم يصل إلى ذروة التطور كما وصل إليه في عهد بني أمية، إذ خصصت له دواوين وسجلات، تحفظ أشعار أشهر شعراء العصر آنذاك.

من المعروف أن كل أمة أو حضارة تتخذ وسيلة ما لتحفظ بها مآثرها وبطولاتها وتاريخها. وفي هذا يقول الجاحظ "فكل أمة تعتمد في استبقاء مأثرتها وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب، وشكل من الأشكال، وكانت العرب في جاهليتها تختار في تخليدها، بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون والكلام المقفى، وكان ذلك هو ديوانها"[3].

فكل أمة اختارت الضرب المناسب لتخلد فيه وجودها ومآثرها، فهناك من شيد الحصون والأبراج والتماثيل. واختارت العرب أن تخلد وجودها وتحفظ تاريخها في الشعر، فهو ديوانها الحافظ لأخبارها والمقيد لأنسابها.

[1]- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص:135 .

[2]- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء9، ص:250 .

[3]- الجاحظ، الحيوان، الجزء1، ص :71-72 .

يجتمع أغلب العلماء على رأي واحد، ألا وهو انتشار الكتابة النثرية، وأن الدواوين التي وجدت كتبت بلغة القرآن لا بلغة الجاهلية، إلا نذر قليل. فهم لا يستبعدون وجود كتابات شعرهم بالجاهلية، فمثلما قيدوا خواطرهم وأمورهم نثرا، قد يكونوا بطبيعة الحال دونوا شعرهم بلهجاتهم.

غير أن سبب عدم وصول شيء مدون منها إلينا يعود إلى "أن تدوين الشعر والنثر يكون في العادة على مواد قابلة للتلف مثل الجلود والخشب والعظام وما شاكل ذلك، وهي لا تستطيع مقاومة الزمن، لاسيما إذا طمرت تحت الأتربة، ثم هي معرضة لالتهام النار لها عند حدوث حريق، أو للتلف إن أصابها الماء. أضف إلى ذلك أنهم كانوا يغسلون الجلد المكتوب للكتابة عليه مرة أخرى..."[1]. ومن الروايات التي تزعم أن الجاهلين كانوا يدونون أشعارهم رواية حماد الراوية والتي جاء فيها: "أمر النعمان بن المنذر فنسخت له أشعار العرب في الطنوج وهي الكراريس، ثم دفنها في قصره الأبيض، فلما كان المختار بن أبي عبيد (الثقفى) قيل له تحت القصر كنزا، فاحتفره فأخرج تلك الأشعار، فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة"[2].

وكانت كتابة الأشعار منتشرة في العصر الجاهلي ومسجلة بشكل كبير في كتب القدامى والمحدثين، فقد كانت تدرج أبيات شعرية ضمن الرسائل المبعوثة للملوك والأمراء، إما اعتذارات، أو ردا على تهديدات كان يتوعدها الأمراء على الشعراء، ومن ذلك مدونات **الشاعر عدي ابن زيد العبادي** حين قال:

أَبْـــلِغْ النُّعْمَانَ عَنِي مَأْلُكًا قولَ مَنْ قَدْ خَافَ ظَنًّا فَاعْـــــتَذَرْ[3]

أَنَنِي وَالله، فاقْبـــل حـــلفِي لأبِيـــل كُلَّمَـا صَـــــــــلَّى جَـــأَرْ

ويقول في موضع آخر، وهي قصيدة طويلة:

أَبْـــلِغْ النُّعمَـــانَ عَنِّي مَأْلُكًا أَنَّهُ قَدْ طَال حَبْسِي وانتِظَارِي[4]

ولما طال سجنه كتب إلى أخيه أبي وهو مع كسرى بهذا:

---

[1]- جواد العلي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء8، ص :250 .

[2]- السيوطي، المزهر في علوم اللغة العربية، ج1، ص:249 .

[3]- الأصفهاني، الأغاني، الجزء الثاني، ص:73-74 .

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أَبْـــلِـــغْ أُبـــيًّا عَلَـــى نَأيـــــهِ وَهـــلْ يَنْفَعُ المَرءُ مَا قَدْ عَلمْ
بـِـأنَّ أَخَـــاكَ شَقيـــقَا لْفُـــؤَا دِ كُنـــتَ بِـــهِ وَاثقًا مَا سَلـــمْ
لـــــدَى مَلِك مُوثقٌ فِي الحدِي دإِمَا بِحـــقّ وَإِمـا ظُلِـــــمْ [1]

ومن الأدلة الأخرى الصريحة التي تدل علي تقييد الشعر الجاهلي وتدوينه نذكر ما يأتي:

1- عثور على جثة ذي جدن ملك حمير في صنعاء، ووجد على رأسه لوح مسطور، عليه شعر بلغة عربية فصحى، والشعر هو:

مابـــــــال أهلك يا رباب خـــزارا كـــأنهم غـــــضاب
إن زرت أهـــــلك أوعدوا وتـــهر دونـــهم الـكـــــلاب[2]

لم يكن جل الشعراء كُتابا، ولكن كانت إذا دعت الحاجة طلبوا المساعدة من كُتاب آخرين ليقيدوا شعرهم، أو يبلغوا خطاباتهم الشعرية لمبعوثيهم. وأمثال ذلك عمر ابن كلثوم وفي هذا يقول ابن الأعرابي: "بلغ عمر بن كلثوم أن النعمان بن المنذر يتوعده، فدعا كاتبا من العرب فكتب إليه:

أَلَا أبلـــغُ النُّعمَانَ عَنِّي رِسالةً فَمَدْحُكَ حَـــوْلِي وَذَمُّكَ قَارحٌ
مَتَى تَلْقَنِي فِي ثَغْلِبَ ابنةِ وَائِلٍ وَأَشْيَاعُهَا ترقى إليك المسالِحُ[3]

2-2-1 المعلقات

ومن الأدلة الدامغة على تقيد الشعر الجاهلي وتدوينه المعلقات، وهي من أهم القضايا التي دارت حولها جلبة كبيرة من التساؤلات والشكوك بين فريقين مؤيد ورافض لوجودها. فبعض كتب التاريخ الأدبي تثبت وجود مثل هذا الشعر المسمى بالمعلقات أو الحوليات أو المذهبات. وهي من أجود شعر العصر الجاهلي، وقيمتها تكمن في تعليقها على جدران الكعبة. وفريق آخر ينفي وجود مثل هذا النوع من الشعر – ويرفض فكرة تعليقها على جدران الكعبة-.

وأول شعر علق على جدران الكعبة كان لامرئ القيس. قال ابن الكلبي، المتوفى سنة 204 هـ وقيل سنة 206،: "أول شعر علق في الجاهلية شعر امرئ القيس، علق على ركن من

[1]- المرجع نفسه، ص :77 .
[2]- محمد خضر حسن، نقض كتاب في الشعر الجاهلي، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص:178 (الهامش).
[3]- الأصفهاني، الأغاني، الجزء 11، ص:39 .

أركان الكعبة أيام الموسم حتى ينظر إليه، ثم أحدر فعلقت الشعراء ذلك بعده، وكان ذلك فخرا للعرب في الجاهلية..."[1].

فالمعلقات سميت بذلك نسبة لتعليقها على جدران الكعبة. ويقال أن من شدة إعجاب العرب بها في الجاهلية أنهم كتبوها ودونوها على الحرير. وأيضا كتبت بالذهب، وقيل بماء الذهب في القباطى.

2-2-1-1 مؤيدو التعليق

من أهم الكُتاب العرب الذين أيدوا فكرة تعليق المعلقات نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

- ابن عبد ربه

لقد أذاع الخبر تعليق المعلقات، أو ما يعرف أيضا بالمسمطات والمذهبات أو الحوليات، ابن عبد ربه في كتابه العقد الفريد، إذ يقول: "كان الشعر ديوان خاصة العرب والمنظوم من كلامها، والمقيد لأيامها والشاهد على حكمها حتى لقد بلغ من كلف العرب به، وتفضيلها له، أن عمدت إلى سبع قصائد تخيرتها من الشعر القديم فكتبتها بماء الذهب في القباطي المدرجة وعلقتها بين أستار الكعبة يقال: مذهبة امرئ القيس، ومذهبة زهير، والمذهبات السبع، وقد يقال لها المعلقات..."[2]. وهذا الرأي المتمثل في التعليق لا نجده فحسب عند ابن عبد ربه بل يشترك معه في ذلك البغدادي.

- البغدادي

والبغدادي له رأي واضح ومؤيد لفكرة تعليق الشعر في الجاهلية على أحد أركان الكعبة، إذ يقول: "أن العرب كانت في الجاهلية يقول الرجل منهم الشعر في أقصى الأرض فلا يعبأ به لا ينشده أحد حتى يأتي مكة في موسم الحج فيعرضه على أندية قريش فإن استحسنوه روى وكان فخرا لقائله وعلق على ركن من أركان الكعبة حتى ينظر إليه، وإن لم يستحسنوه طرح ولم يعبأ به، وأول من علق شعره في الكعبة امرؤ القيس، وبعده علقت الشعراء، وعدد من

[3]- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، راجعه وضبطه، عبد الله المنشاوي، مهدي البحقيري، مكتبة الأيمان، المنصورة، دون طبعة، دون تاريخ، ص:164.

[2]- ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق، أحمد أمين وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1965م، الجزء السادس، ص:118.

علق شعره سبعة..."[1]، من الواضح أن هذين المؤلفين من القدامى كليهما يتفقان على أن الشعر علق على جدران الكعبة وكان أول من علقت أشعاره امرؤ القيس، ثم تتابع الآخرون أمثال :طرفة بن العبد، زهير أبي سلمى، لبيد بن ربيعة، عنترة، الحارث بن حلزة، عمرو بن كلثوم الثغلبي.

2-2-1-2 منكرو التعليق

أنكر الكثير من الدارسين المعاصرين والقدامى منهم قضية تعليق المعلقات على سطح الكعبة، ومن ذلك نذكر:

- ابن النحاس

هو عالم معاصر لابن عبد ربه، ينفي أن تكون المعلقات أو المذهبات قد علقت على أستار الكعبة، بل يؤكد أن حماد الراوية هو من جمع هذه القصائد السبع الطوال، إذ نجده يذكر: "أن حمادا هو الذي جمع السبع الطوال ولم يثبت ما ذكره الناس من أنها كانت معلقة على الكعبة..."[2].

ومن المحدثين الذين ينفون تعليق مثل هذه الأشعار على جدران الكعبة شوقي ضيف.

- شوقي ضيف

يرى شوقي ضيف أن من قال أن المعلقات كانت مكتوبة ومعلقة على جدران الكعبة ضرب من ضروب الأساطير، فهو في حقيقته " ليس أكثر من تفسير فسر به المتأخرون معنى كلمة المعلقات... ولو أنهم تنبهوا إلى المعنى المراد بكلمة المعلقات ما لجئوا إلى هذا الخيال البعيد ومعناها: المقلدات والمسمطات، وكانوا يسمون فعلا قصائدهم الطويلة الجيدة بهذين الاسمين وما يشابههما"[3]. إضافة إلى ذلك نجد أن رواية تعليق المعلقات، أو القصائد السبع الطوال، وردت في مؤلفات مغربية وأندلسية، من أمثال العقد الفريد لابن عبد ربه، والمقدمة لابن خلدون، والعمدة لابن الرشيق. ولا نجد ورود روايات في كتب المشارقة أمثال الجاحظ، أو

[1]- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الآداب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1418-1997، الجزء الأول، ص:125،126.

[2]- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمته التاريخية، ص :169.

[3]-شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، ص :140 (بالتصرف).

المبرد، أو ابن سلام الجمحي، وهم أقرب إلى رواية هذا الحدث إن صح لأنهم يعيشون في بيئة الرواية، وزد على ذلك أن كلهم من علماء القرن الثالث[1].

ومهما يكن من أمر فإن المعلقات توضح لنا صورة المجتمع الجاهلي في مختلف جوانبه الاجتماعية، السياسية، الدينية، الاقتصادية. وبغض النظر على أنها علقت أو لم تعلق، فهي أهم حدث وأرقى نتاج وصل إلينا في وقتنا الحالي. وعادة تخرج الدراسات بخلاصات مفتوحة. وهذا إن دل على شيء فهو يدل على عظم هذا الموروث عبر العصور المتعاقبة، إذ يستحيل على أي دارس أن يأتي بدراسة قطعية تدل إن كان هناك تدوين أو ذيوع الكتابة بشكل كبير أو قليل في عصر مازلنا نجهل عنه الكثير رغم تقدم السنين.

نحن هنا وفي هذا الصدد حاولنا توضيح شق من قضايا الشعر الجاهلي، والمتمثلة في القضايا الشكلية التي أثير حولها النقاش والبحث. أما فيما يخص القضايا الجمالية فسوف نحاول جاهدين من أجل أن نقدمها في صورة جمالية تليق بالقارئ والباحث وراء المعلومة، بحيث سنتطرق للحديث عن أهم قضيتين في الشعر الجاهلي وهما قضية الخيال والنحل والانتحال من خلال ما سيعرض في هذه الدراسة.

2- مكانة الشاعر في العصر الجاهلي

للشعر منزلة كبرى ودرجة عالية في حياة الإنسان، فهو خازن للغة وحافظ لأمجاد أيامهم وتاريخهم كله، فالشاعر الجاهلي كان له دورا كبيرا في الحفاظ على التراث الجاهلي من خلال تخليده في ديوان شعري أو ما يسمى بديوان العرب فهو كان ولا زال محط إعجاب عند كل متصفح أو قارئ لهذا الديوان، وبالطبع الشاعر هو الذي ينسج الكلمة ويضعها في قوالب فبمقدور بيت واحد أن يرفع الذليل من الناس فيعزه، ويذل سيد أسياد العرب فيجعله من رعاع الناس.

ولهذا كان للشاعر مكانته ودوره في المجتمع يخشاه الأسياد قبل الرعاع، فغضب الشاعر يعد نقمة لكليهما، ومرضاته رجاء يرتجى لدى كل من الطرفين. فالمجتمع العربي "كان يضع الشاعر العربي في مكانة ما بعدها مكانة، فكانت وظيفته في القبيلة من أخطر وظائف

[1]- ينظر فتحي إبراهيم، قضايا الشعر الجاهلي، ص :155.

الزعامة والقيادة، وهو وضع قد قضت به ظروف البيئة ودفعت إليه حاجة القبيلة إلى قيادة معنوية، ثبت في أبنائها روح البسالة والحمية وإباء الضيم "[1].

الشاعر الجاهلي اكتسب في قبيلته مكانة لم يَسْم إليها لا قائد ولا زعيم. فدوره كان معنويا، وكلامه يُوجَّه إلى القلوب أكثر من العقول، فيشغل الوجدان، ويحرك المشاعر والعواطف، ويزرع حب الدفاع عن قبيلة، وينمي روح المودة والتكتل مع أبناء القبيلة الواحدة، مما يساعد على تواصل بقائها في الحياة، وفرض هيبتها بين سائر القبائل الأخرى، فهو ممجد لفرسانهم وأيامهم، ومحمس لمحاربيهم في معاركهم. وزد على ذلك أنه علم العرب الذي لم يكن لديهم علم أصح منه. فالشعر في المجتمع العربي الأصيل سيادة وقيادة، فقد كان للشاعر العربي القديم مهام كثيرة يقوم بها، فهو المتحدث باسمها والممثل لها خارج القبيلة فهو بمثابة وزير الخارجية اليوم، والمتحدث بقرارات شيوخها وسادتها داخل القبيلة. زد على ذلك أنه محور وممثل القيم الأخلاقية والعلاقات الإنسانية. ومن مهامه السامية نذكر:

3-1-الممثل القبلي

من المعروف عن القبائل العربية إذا نبغ شاعر فيها، أقامت الأعراس، وتباهت بين سائر القبائل بشاعرها، بل وأكثر من ذلك تأتي إليها القبائل الأخرى لتهنئتها وفي هذا يقول ابن الرشيق في كتابه العمدة " كانت القبائل العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال، والولدان، لأنها حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم ..."[2].

ومما أثبت على العرب أنهم كانوا لا يقدمون التهاني إلا من ثلاث: إذا ولد لشيخ القبيلة ولد، أو نبغ في القبيلة شاعر، وإذا وجدت فرس تنتج. وهذه العناصر الثلاث هي مركز القوة لدى القبيلة في العصر الجاهلي، "فالغلام فارس المستقبل، والفرد أداة النصر، والشاعر لسان القبيلة المنافح عنها، والسيف المسلط على أعدائها، وهو صوتها الأبعد تأثيرا في حالتي السلم والحرب ..."[3].

[1]- عائشة عبد الرحمن(بنت الشاطئ)، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ،ص:32.

[2]- ابن الرشيق القيراواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، مصر، ص:37.

[3]- فتحي إبراهيم، قضيا الشعر الجاهلي، ص:208.

فلم تكن منزلة الشاعر أقل من منزلة الفارس، فالشاعر لسانه هو سلاحه، والفارس سلاحه هو سيفه، وكلاهما ضروريان للقبيلة باعتبار كليهما جندي عامل في جيشها، وما أجمل وأسمى أن يجمع هذا الجندي بين الشاعرية والفروسية.

حمل الشاعر الجاهلي مسؤولية الحديث عن الجماعة وتمثيلها في فرحها وحزنها، مما جعل بعض الدارسين يقولون على أن الشاعر الجاهلي ما هو إلا بوق. ولكن الحقيقة عكس ذلك فهو معبر عن شخصيته وذاته وما يخالج مشاعره، ومعبر عن الجماعة التي يتكون منها هو كفرد، "فذاتيه لا تظهر منعزلة عن جماعته، فهو فرد في جماعة تؤهل موهبته لأن يشغل فيها وظيفة ذات خطر، وهي وظيفة الشاعر العام، مثله في ذلك مثل الفارس يشغل وظيفة في الذود عن الحمى. ومثل شيخ القبيلة يشغل فيها وظيفة الأبوية، بحكم ماله من مؤهلات ذاتية. ولم يقل أحد أن فارس القبيلة أو شيخها، قد أهدرت فرديته بشغله وظيفة عامة..."[1].

فنفس القياس نقيس به وظيفة الشاعر، ولهذا لا نستطيع أن نقول أن ذاتية الشاعر قد أهدرت لكونه ينطق عن الجماعة، بل العكس من ذلك فمن يمثل الجماعة وجدانيا هو أرق أفرادها حسا، وأقدرهم على التعبير. فقد سبق أن أشرنا إلى أن القبيلة عبارة عن جماعات متراصة فيما بينها تربط بينهم رابطة الدم، فالفرد ملك للجماعة، والجماعة ملك للفرد، بمعنى أن الأنا لا تتجسد إلا من خلالنا نحن. ومن أمثلة ذلك قول **دريد بن بصمة**:

وَمَا أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِّيَةَ إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وَ إِنْ تَرْشُدْ غَزِّيَةُ أَرْشُدِ

وَإِنْ تُعَقِبُ الأَيَامُ وَالدَهْرُ تَعْلَمُوا بَنِي قارب أَنَّا غِضَابِ بِمَعْبَدِ[2]

هذا البيت يصور مدى ذوبان الفرد في الجماعة وهو ما يصطلح عليه بالذاتية الجماعية. فالأسس التي تعلمها الشاعر في صغره جسدها في شعره، وهذا يدل على مدى تعلق الشاعر بقبيلته وبأفرادها وتمسكه بها. فالشاعر كان إذ افتخر يفتخر بذاته الجماعية معبرا عن مجده ومجد قبيلته بأكملها. فقلما يتحدث الشاعر بضمير المفرد إذا افتخر، "وإنما يتحدث بضمير الجماعة التي يمثلها ويعتز بانتمائه إليها، ويرى مجده من مجدها، وعزته من عزتها..."[3].

[1] –عائشة عبد الرحمان، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، ص: 35.

[1] – الأصمعي أبي سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، الأصمعيات، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، الطبعة الخامسة، دون تاريخ، ص:107.

[3] – عائشة عبد الرحمان قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر ص36.

وهذه الظاهرة تظهر جليا في معلقات كل من "**عمرو بن كلثوم**"، و"**الحارث بن حلزة**"، و"**لبيد بن ربيعة**". غير أن بعض الدراسات قالت أنه يوجد شعراء افتخروا بأنفسهم، وكانت **الأنا** هي الغالبة في أشعارهم، من أمثال عنترة بن شداد الذي يفتخر بنفسه وببسالته وشجاعته، بعيدا عن افتخاره بالقبيلة وبالجماعة. ولكن القارئ المتريث والباحث الفطن سوف يذكر بأن عنترة كان منبوذا من قبل الأسياد، وعُدَّ عبدا من عبادها، وذلك راجع إلى رفض والده البيولوجي الاعتراف بنسبه وبصفاء ونقاء دمه العربي. وهذه الحالة النفسية انعكست في شعره الذي يعد من أعذب أشعار الجاهلية، حيث جمع في شعره بين الفروسية والشاعرية. يقول **عنترة بن شداد:**

هَلَّا سَأَلْتِ الخَيْلَ يَا ابنَةَ مَالِكٍ إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَا لَـــمْ تَعْلَـــمِي
يُخْبِرُكِ مَنْ شَهِدَ الوَقَائِعَ أَنَّـــنِي أَغْشَى الوَغَى وَأَعِفُّ عِنْـــدَ المَغْنَمِ[1]
وَلَقَدْ ذَكَرْتُكِ وَالرِّمَاحُ نَوَاهِـــلٌ مِنِّي، وَبِيضُ الهِنْدِ تَقْطُرُ مِـنَ دَمِـى
فَوَدَدْتُ تَقْبِيلَ السُّيُوفِ لِأَنَّـــهَا لَمَعَتْ كَبَارِقِ ثَغْـــرِكِ المُتَبَسِّـــمِ[2]

هذه الأبيات تعبر عن تباهيه بفروسيته وكرمه وعفته، لا بأمجاد قومه، وهو فخر خاص بشعر عنترة، دفعته مبررات للخروج عن ما ألفته القبائل من شعرائها.

ومن أجل هذا كانت القبيلة تعد شعر شعرائها ملكا عاما لها، وتراثا قوميا خاصا بها، تلقنه لأبنائها ليكون قدوة لهم في مستقبلهم، وهذه الظاهرة استغلها النقاد والرواة والمدونون للشعر الجاهلي، فكانوا يصفون ويكنون كل شعر أو شاعر باسم القبيلة التي ينتمي إليها فهو يفسر لنا "الظاهرة اللافتة في رواية الشعر الجاهلي حيث يكتفي الرواة أحيانا كثيرة بنسبة الشعر إلى القبيلة التي ينتمي إليها الشاعر فيقال، قال الهذلي وقال الطائي وقال العذري..."[3].

بيد أن التعبير عن الذاتية الجماعية تميز به فقط شاعر القبيلة عن غيره من الشعراء، من أمثال الشعراء الصعاليك وشعراء الأمراء والملوك. فالشاعر القبلي كان أينما ذهب يمثل قبيلته في سفارات بلاطات الملوك أو الأمراء. فروح الانتماء القبلي أظهرت نوعا من الطموح السياسي الذي أفاد القبائل من وقوع في حروب هم في غنى عنها.

[1]- الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنترة، ص: 171،172.
2- المرجع نفسه، ص: 191.
3- عائشة عبد الرحمن، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، ص:40.

والشاعر عندما يتوجه إلى بلاط من بلاطات الملوك كان يبدأ شعره بالمدح، ولكنه المدح البناء الذي يجعله الشاعر مدخلا للحديث عن قبائلهم، وطلباتها ورأيها في بعض الأمور العامة أو الخاصة. ويظهر هذا جليا في شعر النابغة الذبياني[1]، فقد عمد إلى منع قبيلته من الانحياز لإحدى الدولتين **المناذرة والغساسنة**، لأنه كان يدرك ما سيجره هذا الانحياز من ويلات عليها فيقول:

لَقَدَ نَهَيْتُ بَنِي ذُبْيَانَ عَنْ أُقُــرٍ وَعَــــنْ تَرَبُّعِهِمْ فِي كُلِّ أَصْفَارِ
وَقُلْتُ يَا قَوْمُ إِنَ اللَّيْثَ مُنْقَبِضٌ عَــــلَى بَرَاثِنِهِ لَوْ ثبة الضَارِي [2]

فالنابغة عندما وجه هذه الأبيات إلى قومه كان يعي ما يقوله فهو غير خائف على نفسه، أو على قبيلته بقدر ما تعكسه حنكته وحكمته السياسية التي ترمي إلى تجنيب قومه احتمالات الأذى وتصادم مع مملكة الغساسنة. وله قصيدة أخرى يحذر فيها الملك الغساني من قوة قومه وشجاعته وبأسه[3]، بعدما أصر هذا الملك على غزو قبيلة الشاعر النابغة الذبياني. وفي هذه القصيدة أيضا تظهر الذاتية الجماعية للشاعر مع تمسكه بالانتماء القبلي، وفي هذا يقول:

لَــقَدْ قُلْتُ لِلنُّعْمَانَ يَوْمَ لَقَيْتُهُ يُــــرِيدُ بَنِي حَنٍّ بُبْرِقَةِ صَادِرِ
تَجَنَّبْ بَنِي حَنٍّ فَإِنَ لِــقَاءَهُمْ كَــــرِيَةٌ وَإِنْ لَمْ تَلْقَ إِلَا بصَابِرِ
عِظَامُ اللُّهَا أَوْلاَدُ عُــذْرَةَ إِنَّهُمْ لَهَا مِيمُ يَــسْتَلْهُونَهَا بالخناجرِ[4]

ومن ميزات الشاعر التي تدل عل انتمائه القبلي تعبيره، عن دعوته إلى السلام، وتوحيد القبائل، ووقف الدماء، وإعادة روح القوة والتوحيد بين القبائل[5]، فيما بينها لتحمي وجودها وتعزز قوتها. ومن أهم الشعراء الذين يعبرون عن دعوات السلام نذكر كل من "أبي قيس بن أسلت"، و"عمرو بن الأهتم"، و"النابغة الذبياني"، و"زهير بن أبي سلمى"[6]. ومن أمثلة ذلك قول **زهير بن أبي سلمى:**

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجّم

1- ينظر فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، ص:210.
2- النابغة الذبياني، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ص:75.
3- النابغة الذبياني، المرجع نفسه، ص:98.
4- نفسه.
5- ينظر جواد العلي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الرابع، ص ص: 362-375.
6- ينظر، إبراهيم فتحي خضر، قضايا الشعر الجاهلي، ص: 211.

متى تبعثوها تبعثوها ذميمـــــة وتضر إذا ضريتموها فتضـــرم[1]

فالحرب نار تلتهم الأخضر واليابس، هكذا كانت وما تزال، رحى تطحن أبنائها، وتدمر آثارها وتجرمن ورائها الخراب والدمار.

ونجد أيضا أمية بن أبي صلت يتغنى بشعره، بعدما انتهت كل من قبيلة ثغلب وبكر إلى الصلح يقول:

أَلَا قُـلْ لِلْقَبَائِـلِ إِنَ بَـــكْرًا وَثَـغْلِبَ بَعْدَ حَـــرْبِهُمْ سِنِينَا

أَطَـاعُو اللهَ فِي صِلَةٍ وَعَـــطْفٍ وَأَصْبَحُوا إِخْـــوَةٌ مَتَجَاوِرِينَا[2]

استطاع الشاعر العربي القديم تخليد أيام العرب في أشعاره بحلوها ومرها. ولم يكن يوما ناكرا للمحيط أو التراب الذي عاش فيه، حيث أنه عاش كريما، ومات بطلا. بل أكثر من ذلك كتب اسمه من ذهب، وخلد مجده وأمجاد قبيلته عبر عصور متعاقبة، بحيث لن يمل القارئ ولا الدارس الباحث من قراءة أشعاره. فذلك محيط يخفي أسرارا كثيرة، وجب على الدارس كشفها، ومن المهام التي تقلدها الشاعر العربي الدفاع عن القومية العربية، وتخليد بطولات القبائل العربية المتوحدة تحت راية العروبة ضد الآخر، أي الفرس والرمان والممالك التابعة لهم.

3-2-الممثل القومي

القومية كما هي معروفة عندنا اليوم ليست بمفهومها الواسع في العصر الجاهلي، الذي كان مبنيا على أساس النظام القبلي، فمفهومها عند الفرد الجاهلي محدود في حدود قبيلته، وإن تعدت لا تتجاوز حدود القبائل والعشائر التي يعقد معها تحالفات. فروح الانتماء القومي لم تكن واضحة عند الفرد الجاهلي ولم تتواجد بقوة.

ويرجع ذلك إلى"أولهما: طغيان الحدث القبلي، واستنفاده الجهد الفردي والجماعي، وثانيهما: نذرت التحديات التي تقتضي الموقف القومي الموحد. فقد كانت الإمبراطوريات الثلاث المجاورة حريصة على ألا تجاهر العرب كلهم بالعداء، وإنما كانت تعتمد إلى ضمان موالاتها في بعض الأحيان..."[3]. بيد أن كتب السير والتاريخ تسرد لنا بعض الأحداث التي

[1]-زهير بن أبي سلمى ديوانه، شرحه علي حسن فاعور، ص:04.

[2]-أمية بن أبي الصلت، ديوانه، جمعه وحققه وشرحه سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص: 144.

[3]- فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، ص :235.

دعت إلى توحد أبناء اللون الواحد واللغة الواحدة والقومية العربية، لنصرة بعض الممالك العربية أو القبائل العربية التي تعرضت للذل والمهانة والظلم من طرف الإمبراطوريات الغاشمة.

وجد الشعراء في هذه الانتفاضات متسعا آخر للتعبير عن الوحدة العربية والقومية، مما عكس هذه المشاعر في قوالب شعرية، مبتعدين عن كل حساسية تجاه القبائل الأخرى، متناسين أحقادهم ومآثرهم، فانعكست الروح الذاتية الجماعية بمعناها الأوسع في قصائدهم الشعرية ذات الزهو الغامر، والإبداع المتناغم التي انبثقت في أيام المواجهة القومية على مشارف الأرض العربية.

ومن الأحداث الخالدة التي حفظها التاريخ، تلك التي تتمثل في "**يوم خزاز**". فقد كان هذا اليوم شاهدا على أكبر تجمع بشري في الجزيرة ضد العدوان، حيث جمع هذا بين قبيلتين عرفتا بالصدام والتناحر فيما بينهما، وهما قبيلة ثغلب وقبيلة بكر ضد الأحباش.

فمن الأسباب التي أدت إلى وقوع مثل هذا اليوم هو أن"ملكا من ملوك اليمن كان في يديه أسرى من مضر وربيعة وقضاعة، فوفد عليه وفد من وجوه بني معد منهم سدوس بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة، وعوف بن ملحم بن ذهل بن شيبان، وعوف بن عمرو بن جشم بن ربيعة بن زيد مناة بن عامر الضحيان، وجشم بن ذهل بن هلال بن ربيعة بن زيد مناة بن عامر الضحيان. فلقيهم رجل من بهراء يقال له عبيد بن قراد، وكان في الأسرى، وكان شاعرا، فسألهم أن يدخلوه في عدة من يسألون فيه. فكلموا الملك فيه وفي الأسرى، فوهبهم لهم... واحتبس الملك عنده بعض الوفد رهينة، وقال للباقين: ائتوني برؤساء قومكم لآخذ عليهم المواثيق بالطاعة وإلا قتلت أصحابكم..."[1]. ولما اطلع رؤساء القبائل على هذا الأمر جندوا جنودهم، وأعدوا العدة للحرب وحددوا اللقاء، وكان بخزاز وهو جبل بخطفة، مابين البصرة إلى مكة. وجعلوا إشعال النار على قمم الجبل علامة سر بينهم، فلما توحدت الكلمة والسيف، تحقق النصر، ورجعت الهيبة والكرامة لأسياد العرب.

[1] – لكثير من التفصيل ينظر: أبو الحسن علي بن أبي كرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف "بابن الأثير" الجزري الملقب بعز الدين، الكامل في التاريخ – تاريخ ما قبل الهجرة النبوية الشريفة، تحقيق أبي فيداء عبد الله القاضي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1407-1987م، ص :407.

وإثر هذا الفوز العظيم قال السفاح الثعلبي، وهو سلمة بن خالد بن كعب بن زهير بن تميم بن أسامة بن مالك بن بكر بن حبيب، وهو أحد الجنود الذي كان له دور كبير في هذه المعركة قال :

وليلة بـــت أوقـــد في خزاز هديـــت كتائبا متحيـــــرات

ضللن مـــن السهاد وكن لولا سهـــاد القوم أحسب هاديات[1]

ومن خلد هذا اليوم من الشعراء، الشاعر عمر وبن كلثوم في قوله :

ونحن غـــداة أوقد في خزازى رفـــــــدنا فوق رفد الرافدينا[2]

وقال أيضا:

وَكُـــنَا الأَيْمَنينَ إِذَا الْتَـــقَيْنَا وَكَـــانَ الأَيسَـرِينَ بَنُو أَبِـينَا

فَـــصَالُوا صَوْلَةَ فِيمَنْ يَلِيهِمْ وَصُـلْنَا صَوْلَةً فِـــيمنْ يَلينَا

فَآبُوا بِالـــنَّهـابِ وَبِالسَّبايـَا وَأبنَا بِالمُـــــلوكِ مُصفَّدينَا[3]

كان الشاعر ولا يزال يغاير عن الوطن والعروبة، ويمجد هذه الغيرة في قصائد شعرية، فالشاعر الجاهلي عرف ببسالة وشجاعة وقوة كلامه، وإبداعه في تصوير المعارك. فروح القبيلة أو العصبية القبلية لم تمنعه من أن يعبر عن روح انتمائه القومي. بيد أنها بقية في حدود محصورة لم تعرف الانتشار مثلما هي عليه اليوم، وهذا راجع كله إلى محدودية التراب الذي كان يمتلكه. ورغم ذلك لم يرض ولم يخضع لا للذل ولا للمهانة. ومن الأيام التي سجلها التاريخ وعرفت شهرة كبيرة يوم "**ذي قار**"، وهذا اليوم مشابه ليوم ذي خزاز، يعني انتفاضة ضد الملوك الغاشمين الطاغين.

غير أن ما يلاحظ في هذا اليوم أن روح القومية عرفت انتشارا كبيرا عن غيرها من الأيام الأخرى، حيث توحدت صفوف العرب تحت راية واحدة وكلمة واحدة من أجل نصرة بن شيبان، الذين واجهوا الفرس دفاعا عن حريتهم وكرامتهم[4].

[1]-ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الأول، م. س، ص: 408.

[3]- عمرو بن كلثوم، ديوانه، جمعه وشرحه وحققه، د. اميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1411هـ-1991م، ص: 82.

[1]- عمرو بن كلثوم، ديوانه، م. س، ص:83.

2- ينظر: أحمد بن محمد، بن عبد ربه العقد الفريد، الجزء السادس، ص 111.

ومن أخبار يوم ذي قار هو مشاركة الأسرى في هذا اليوم. وفي هذا قال أبو عبيدة:" لما كان يوم ذي قار،كان في بكر أسرى من تميم قريبا من مائتي أسير، أكثرهم من بني رياح بن يربوع. فقالوا: خلوا عنا نقاتل معكم، فإنما نذب عن أنفسنا. فقالوا: إنا نخاف أن لا تناصحونا. قالوا: فدعونا نعلم حتى تروا مكانتنا وعناءنا"[1]. إن روح القومية هي التي دفعت العرب إلى التوحد لنصرة بعضهم بعضا. وهذه الروح عبر عنها الشعراء في قصائدهم متفاخرين بهذا اليوم، ولما حققه من نصرة، وكسر شوكة العدو. ومن الشعراء الذين وصفوا هذه الانتفاضة القومية الأعشى. وفي هذا يقول:

وَجُندُ كِسْرَى غَدَاةَ الحِنْوَ صَبَّحَهُمْ مِنَا كَتَائِبُ تُزْجَى المَوْتَ فَانْصَرَفُوا
جَحَاجِحُ وَبَنُو مُـلْكِ عَطَارِفَـةٌ مِنَا الأَعَاجِمُ فِي آلاَمِهَا النُّطَـفُ
إِذَا أَمَـالُوا إِلَى النُّشَّابِ أَيديهُـمْ مِـلْنَا بِبِيضٍ فَـظَـلَّ إِلْهَـامٌ يَخْتَطِفُ
وَخَـيُلُ بَـكْرٍ فَمَا تَنْفَكُ تَطْحَنُهُ حَـتَى تَـوَلـّوا وَكَادَ اليَـومُ يَنْتَـصِفُ
لَوْ أَنَّ كُلَّ مَـعْدٍّ كَانَ شَارَكَنَا فِي يَوْمِ ذِي قَارِ مَا أَخْطَاهُمْ الشَّرَفُ[2]

وقال العديل بن الفرخ العجلي أيضا:

ما أوقد الناس من نـار لمكرمة لاصطلينا وكنـا مـوقـدي النـار
وما يعتدون من يـوم سمعت به للناس أفضل من يـوم بـذي قـار
جئنا بأسلابهم والخيل عابسة لمـا استلبنا لـكسرى كل إسوار.[3]

على الرغم من الانتصارات التي حققها العرب في يوم ذي قار، إلا أن بعض الموالين من العرب لإمبراطوريات الفرس والروم أبدوا نوعا من الخيانة، مما جعل الفرحة بالنصر يتخللها نوع من الإحساس بالمرارة. وفي هذا قال الأعشى يلوم قيس بن مسعود الشيباني حين وفد على كسرى بعد ذي قار:

أَقَيْسَ بْنُ مَسْعُودِ بْنُ قَيْسَ بـْنُ خَالِدٍ وَأَنْـتَ امْـرُؤٌ تَـرْجُو شَبَابَكَ وَائِلُ
أَطْـوَرَيْنِ فِي عَـامِ غَـزَاةُ وَرِحْلَـةُ أَلَا لَـيْتَ قَـيْسًا غَرَقَتْـهُ القَوَابـلُ
وَلَـيْتَكَ حَـالَ البَـحرُ دُونَـكَ كُلُّـهُ وَكُنْتَ لَـقىً تَـجرِي عَلَيهِ السَوَائِلُ

3- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ص114

1- الأعشى الكبير ميمون بن قيس، ديوانه، تحقيق الدكتور محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميست، دون طبعة، ص311.

2- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ص:115.

كَأَنَكَ لَمْ تَشْهَـدْ قَـرَابِـينَ جَمَّـةً تَـعِيثُ ضِـيَاعُ فِيهِمْ وَعَـوَاسِـلُ
تَـرَكْتَهُمْ صَرْعَى لَـدَى كُـلَ مَـنْهَلٍ وَأَقْبَلتَ تَبْغِي الصُّلْحَ أُمُّكَ هَـابِلُ[1]

وهناك شاعر أخر دفعته روح القومية إلى أن يقف موقفا مماثلا قبل معركة ذي قار، وهو زهير بن أبي سلمى المزني، الذي نما إليه أن كسرى يطلب الملك العربي، لنعمان بن المندر، وأن قبائل عربية قوية تخلت عن إجارته، إلا حيا من بني عبس عرضوا عليه أن يجيروه، فأدرك أن لا طاقة لهم بكسرى، وأثنى عليهم وصرفهم. فما كان الشاعر إلا أن أودع أبياتا له تفاصيل الحدث مشوبة بهذه المرارة التي تكشف عن إحساس قومي"[2]. فزهير بن أبي سلمى رغم أنه لا تربطه أي رابطة دم بهذه القبائل، إلا أن إحساسه القومي كان أكبر من أن يتجاهله فعكس هذا الإحساس في أبيات شعرية قائلا:

فَلَـمْ أَرَ مَسْلُوبًا لَهُ مِثْلَ مُـلْكِهِ أَقَلّ صَدِيقًا بَاذِلاً أَوْ مَـوَاسِيَـا
فَـأَيْنَ الذِّينَ ،كَانَ يُعْطِي جِيَادَهُ بِأَرْسَانِهِنَ، وَالحِسَان، الغَوَالِيَـا
وَأَيْنَ الذِّينَ،كَانَ يَعْطِيهُمُ القُرَى بِغَلاَتِهِنَ، وَالمِئِيـنَ، الغَـوَادِيَـا
وَأَيْنَ الذِّينَ، يَحْضرُونَ جِفَـانَـهُ؟ إِذَا قُدِمَتْ أَلَقُوا،عَلَيْهَا المَرَاسِيَا
رَأَيْتُهُمْ لم يُشْرِكُوا، بِنُفُوسِهِـمْ مَنِيَتَهُ، لَـمَـا رَأَوْا أَنَهَـا هيَـا
خَلاَ أَنَ حَيًا، مِنْ رَوَاحَةَ، حَافظُوا وَكَانُوا أُنَاسًا، يَتَقُونَ المَخَازِيَـا
فَـسارُوا له، حَتَى أَنَاخُوا ببابِـهِ كِـرامَ المَطايَا، وَالهِجانَ، المَتاليَا
وَأَجْمَعَ أَمْرًا،كَـانَ مَا بَعْـدَهُ لَـهُ وَكَانَ، إِذَا مَا اخْلَوْلَجَ الأَمْرُ،مَاضِيَـا [3]

من خلال هذا المقتطف، الموجز عن مهام الشاعر الجاهلي في تمثيله روح القومية، نستطيع أن نقول أن التعبير عن هاجس القومية، بمفهومها الواسع، ظل طموحا يبغي أي فرد عربي التعبير عنه. بيد أن الالتزام القبلي العنيف لم يتح فرصة التعبير عن هذه الروح إلا في المواقف التي تواجه فيها الأمة العربية تحديا أجنبيا. ورغم ذلك ظل الشعر العربي والشاعر العربي يغار على أمته وعلى كل ما يصيبها من حزن أو فرح، فهو الناطق الرسمي لها، ورافع راية

[3]- الأعشى الكبير، ديوانه، ص:183.
[4]- إبراهيم فتحي خضر، قضيا الشعر الجاهلي، ص ص :238-239.
[1]- زهير بن أبي سلمى، ديوان، ص: 142.

العروبة، والمدافع لأرجائها، والمهدد لأعدائها، من خلال ما كان ينظمه من قصائد يخشاها العدو، وتزيد من حماسة وقوة الجنود العربية الأبية.

3-3- ببلوغرافيا الأدب الجاهلي

حفظ لنا التاريخ أدب العصر الجاهلي، بفعل جهود العلماء والدارسين والباحثين حول الأدب الجاهلي، ولاسيما شعره الذي تعددت المراجع والمصادر، التي نقلت لنا أخبار وأدب الجاهلين.[1] وعلى هذا الأساس حاولنا أن نحصر أهم المصادر والمراجع، التي تتكلم وتبحث في الأدب الجاهلي، في ببلوغرافية واحدة، تجمع بين جهود العرب القدامى، وجهود العرب المحدثين، وجهود المستشرقين.

3-3-1- جهود القدامى

-البطليوسي (ت637هـ): شرح حماسة أبي تمام.

-الشمشاطي (القرن الرابع): ألف كتاب "الأنوار ومحاسن الأشعار، وضمنه كثيرا من أخبار الأيام وأشعارها.

-أبو الفرج الأصبهاني صاحب كتاب المشهور "الأغاني".

-الآمدي: ألف كتاب "المؤتلف والمختلف" وهو تراجم للشعراء.

-المزرباني: له"معجم الشعراء".

-هشام بن الكلبي (ت204هـ) له كتاب "الأصنام" وروى كثيرا من أخبار الجاهلية وأنسابها.

-ابن الحبيب (ت245هـ): له شرح النقائض، وله "أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام".

-ابن قتيبة (ت276هـ): له " الشعراء" و"المعارف".

-المبرد (ت286هـ): له"الكامل في اللغة والأدب".

-البغدادي صاحب "خزانة الأدب".

-المفضل الضبي: جمع المفضليات التي ضمت حوالي مائة وثلاثين قصيدة معظمها جاهلي.

[1]- ينظر عفيف عبد الرحمان، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، دار الفكر لنشر والتوزيع، عمان، دون طبعة ، دون تاريخ، ص:17-16.

-الأصمعي: جمع الأصمعيات وضمت قدرا كبيرا من الشعر الجاهلي.

-ابن سلام الحجمي: "طبقات فحول الشعراء".

-أبو تمام: اختار أشعار الحماسة التي سميت باسمه.

-البحتري: اختار أيضا أشعار جمعها وسميت باسمه[1].

-الجاحظ: له كتابا "الحيوان"و"التبين"، ضمنهما كثيرا من الشعر والنثر الجاهلين[2].

-ابن السكيت: شرح بعض دواوين الشعر الجاهلي ودونها.

-ابن الأنبار: له شرح القصائد التسع المشهورات.

-شعر امرئ القيس (ديوانه).

-شعر النابغة الذبياني (ديوانه).

-شعر زهير بن أبي سلمى (ديوانه). شعر الخنساء (ديوانها). شعر الأعشى ""ديوانه".

-شعر ابن كلثوم "ديوانه".

-الأصمعيات.

-الأمثال للأصمعي.

-الأمثال للمفضل بن محمد الطبي.

-شعر الهذليين.

-شعر النابغة الجعدي.

-القصائد المعلقات التسع لابن النحاس.

-تفسير القصائد والمعلقات وتفسير إعرابها ومعانيها للقالي.

-شعر المهلهل وأخيه عدي[3].

-الأمثال لأبي عمرو الشيباني.

-جوهرة الأمثال لابن عبد ربه موجود في المكتبة الأحمدية بتونس تحت رقم 4792.

-الأمثال لأبي عمرو بن العلاء.

[1]- عفيف عبد الرحمان، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، ص: 18-19.

[2]

[1]- عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، ص: 31.

3-3-2- جهود المستشرقين

-ديوان الأسود بن يعرف: حققه رودلف غاير النمساوي ونشر بليدن سنة 1912.
شولتز الألماني 1911م.

-ديوان الأعشى الكبير (الصبح المنير في شعر أبي بصير مع ديوان الأعشبيين) حققه غاير النمساوي، ونشر على نفقه لجنة ذكرى رجب 1928.

-ديوان أمية بن أبي الصلت، حققه كل من: الأديب يوبير الفرنسي 1912م، شولتز الألماني 1911م.

-ديوان الخنساء (أنيس الجلساء في ديوان الخنساء)، الأب دي جوييه الفرنسي، بيروت المطبعة الكاثوليكية، 1888م .

-شعر أبي دؤاد الأيادي: حققه غربناوم الألماني، ونشر ضمن (دراسات في الأدب العربي)، ترجمة محمد يوسف نجم وإحسان عباس بيروت.

-العقد الثمين في دواوين الشعراء الست الجاهليين: حققه ولهم الورد الألماني، ط1، ليدن.1870م. و ط2، باريس 1902م.

-مجموعة أشعار الجاهليين، حققه ونشره البارون دي سلان الفرنسي، باريس، 1837.

-ديوان الهذليين: حققه ونشره كل من: فلهوزن الألماني وترجمه إلى الألمانية 1939-1941(المجلة الشرقية الألمانية)، ياكوب بارت الألماني هانوفر، 1926.

-دواوين جديدة للهذليين في جزءين: حققه هيل الألماني، برلين1926-1933.

-الأصمعيات بشرح ابن السكيت :حققه كرنكوف الإنجليزي، 1907م. ويلهم ألورد الألماني[1] 1902م.

-مختارات المفضليات والأصمعيات: حققها ريشر الألماني، برلين1911م.

-كتاب أنساب العرب لابن حزم: نشره بورفنسال الفرنسي، دار المعارف بمصر 1948م، ونشره أتوشيباس الألماني ضمن وثائق إسلامية غير منشورة، 1952م .

-كتاب الخيل للأصمعي: نشره هافنر النمساوي، فينا، 1895م.

1- عفيف عبد الرحمان، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، ص: 32-33.

-المؤتلف والمختلف للآمدي: نشره كرنكوف الإنجليزي.

-الفهرست لابن النديم: نشره غوستاف فلوجل الألماني، ليبزيج، 1872م.

-المعارف لابن قتيبة : غونتجن، ألمانيا،1850م.

-طبقات الشعراء لابن سلام: نشره هل الألماني، لندن1913-1916م.

-كتاب الوحوش للأعصمي: نشره غاير النمساوي.

-لامية الشنفرى: وقد حظيت بنصب وافر من الاهتمام، فقد درسها أو حققها أو نقدها أو ترجمها كل من ياكوب الألماني، وجيمس هاوس الإنجليزي، والبارون دي ساسي الفرنسي، وفرنيل الفرنسي، وجبراييلي الإيطالي، ونولدكه الألماني، وجارتن الألماني، وهامر الألماني، ورويس الألماني، وروكهارت الألماني.

-لامية عروة بن الورد: رو الفرنسي، 1904م.

-قصيدة لامرئ القيس: جرنيني الإيطالي، 1907م.

-قصيدة لعمرو بن معد يكرب: جويدي الإيطالي، مجلة الدراسات الشرقية، 1926.

-قصيدة لتأبط شرا: شولنز السويسري 1882م.

-مرثية لتأبط شرا، فرايتاج الألماني، 1814م[1].

-أصل الأدب الجاهلي، للبارون دي ساسي الفرنسي 1808م[2]

-الشعر العربي قبل الإسلام، لرينيه باسيه الفرنسي 1880م.

-تاريخ الأدب العربي، لهايار الفرنسي.

-تاريخ الأدب العربي، لبلاشير الفرنسي، 1952م، باريس. وقد ترجمه إلى العربية إبراهيم الكيلاني في ثلاثة أجزاء.

-تاريخ الأدب العربي، لنالينو الإيطالي، وقد نشر بالعربية عن دار الهلال، 1915، ودار المعارف، 1962م.

-موجز في تاريخ الأدب العربي، لجابر يلي الإيطالي، مجلة الدراسات الشرقية، 1923م.

-الشعر العربي لميانو الإيطالي، باليرمو، 1935م.

2- عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، ص ص: 36-37.

3- نفس المرجع، ص: 92.

-اللغة والأدب السامي لدلافيد الإطالي 1914م.

-الأدب العربي، لدلافيدا، مجلة الدراسات الشرقية، 1931.

-تاريخ الأدب العربي، لجابريلي الإيطالي، ميلانو 1851.ط21956م.

-ترجمة شعراء العرب إلى الإيطالية، لجابريلي.

-تراجم الشعراء القدامى والشعر الجاهلي للسير تشارلزليال، المجلة الآسيوية 1914م.

-الشعر العربي القديم، لكوفالسكي الألماني وربانس، 1945م.

-الأدب العربي للأب فرانشيسكو سيمونت الإسباني ،غرناطة 1867م

- تاريخ الآداب العربية، لفلوجيل الألماني، 1834م.

-أشعار العرب لفايل الألماني، شتوتجارت 1837م[1].

3-3-3- جهود المحدثين

-أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1 1923م،ط6، 1935م.

-بطرس البستاني: أدباء العرب (الجزء الأول)، بيروت، مكتبة صادر.ط1:1930م

-الشعراء الفرسان، بيروت، دار المكشوف، ط 1، 1944م.

-بهي الدين زيان: الشعر الجاهلي تطوره وخصائصه الفنية، "دار المعارف" ط1 : 1982م.

-جورج كنعان: الآداب العربية وتاريخها، بيروت،1931م.

-جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية (الجزء الأول)، القاهرة،ط1: 1911-1914.وطبعة أخرى، دار الهلال، 1957م.

-حسين الحاج حسن: أدب العرب في عصر الجاهلية، بيروت، 1984م.

-حسين المرصفي: الوسيلة الأدبية للعلوم العربية، جزءان، القاهرة، 1289م 1292هـ، طبعة جديدة، الهيئة المصرية العامة، 1982م.

-شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، ط1 ،1960 ،ط2 ،1965م.

-طه حسين: في الأدب الجاهلي، القاهرة،1928م.

[1]- عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، ص: 92-93.

-طه حسين: في الشعر الجاهلي، القاهرة 1926م.

-السباعي بيومي: تاريخ الأدب العربي:1948، القاهرة.

-حنفي ناصف: تاريخ الأدب أو حياة اللغة العربية، القاهرة، 1910م.

-عبد الحميد المسلوت: الأدب العربي بين الجاهلية والإسلام، منشورات الجامعة الليبية 1970م.

-علي الجندي: تاريخ الأدب الجاهلي (جزءان)، بيروت، دار النهضة[1].

-عمر فخوري: تاريخ الأدب العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1919 م

-عمر فروخ: المنهاج في الأدب العربي وتاريخه، بيروت 1959م-1960م.

-فؤاد أفرام البستاني وآخرون: الشعر الجاهلي: نشأته، وفنونه، وصفاته، بيروت، دار المشرق، 1969م.

-لويس شيخو: النصرانية بين عرب الجاهلية (جزءان)، بيروت، الطبعة الكاثوليكية، ج1،1919م، ج2،1919م

-محمد التونجي: دراسات في الأدب الجاهلي، حلب1970م.

-محمد صبري: الشعر الجاهلي وأعلامه، القاهرة، 1944م.

- محمد عبد المنعم الخفاجي: الأدب العربي بين الجاهلية والإسلام.

-محمد عبد المنعم الخفاجي، الشعر الجاهلي، القاهرة ط1: 1949م، ط2:دار الكتاب اللبناني، 1973م

-محمد عبد المنعم الخفاجي: الشعراء الجاهليون، القاهرة، ط1: 1945م

-محمد عثمان علي: أدب ما قبل الإسلام.

-محمد مصطفى هدارة: الشعر العربي من الجاهلية حتى نهاية القرن الأول الإسكندرية، دار المعارف،1981م.

-مصطفى حسين : رواية الشعر العربي، دار النهضة العربية، القاهرة.

-مصطفى صادق الرفاعي: تاريخ آداب العرب (الجزء الأول)، القاهرة 1911م، ط2: 1941م.

[1]- نفس المرجع، ص: 92-93.

-نجيب البهبيتي: تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1: 1950م، ط4: 1970م.

إن الدراسات والبحوث التي تناولت دراسة هذا العصر من كل جوانبه سواء كانت أدبية، تاريخية، اجتماعية، اقتصادية، تعكس صورة واحدة وهي مدى أهمية هذا العصر على اختلاف العصور وتطور الدراسات والمناهج. لهذا حاولت أن أوضح ولو صورة بسيطة عن الحياة بمختلف جوانبها في هذا العصر. كما أنني حاولت أن أضع القارئ في صورة واضحة بسيطة لرؤية هذا العصر لما يحمله من إيجابيات أو سلبيات. وهذه المؤلفات التي حاولت أن اختزلها للباحث أو القارئ ما هي إلى نقطة ماء من محيط عميق. كما أن هذه المؤلفات تتفاوت في المنهجية، وكيفية إثارة القضايا، والتعمق في البحث فيها. فلكل كتاب منهج التزمه صاحبه، وآراء تبناها في دراسته لهذا العصر.

كما لكل باحث ودارس أن يقتنع بهذه القضايا أو لا. كما يجوز له أن يناقشها بالطريقة التي يراها أصح معتمدا على حجج وبراهين دامغة، من أجل إقناع غيره، أو تغيير فكرة ما. وباختصار شديد يبقى العصر الجاهلي، بأدبه وغيره من الفنون، عصر متميز بتميز من صنعه ومجده في كتب قديمة قدم العصور، ومازالت خالدة إلى يومنا الحالي، بل ومازالت محط إعجاب من طرف كثير من الدارسين عربا وأعاجم.

توطئة

اهتم الباحثون بالحضارة العربية الإسلامية منذ عهد مبكر، إذ يظهر ميول الاطلاع على هذه الحضارة، وبشكل كبير في عصر عُرف بتطور الحضارة في مختلف جوانبها الحياتية والعمرانية، والمتمثل في العصر الأندلسي، التي شكلت حضارته فيه قطبا علميا هاما، لما كان لها من جامعات ومراكز ودور علم في جميع الفروع والتخصصات الأدبية، والإسلامية، والتاريخية، والجغرافية والعلمية، من طب وفلك وكيمياء.

جعلت هذه المقومات من الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس قطبا رحبا لاستقبالها جمعا غفيرا من الطلبة، جاؤوها من كل صوب وحدب، على اختلاف أجناسهم وألوانهم وأديانهم، كلهم اجتمعوا تحت شعار واحد ألا وهو"**طلب العلم**". وكنتيجة حتمية لهذه التطورات أصبحت العربية لغة الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس لغة علم، واللغة اللاتينية لغة نقل لهذا العلم.

اهتم الطلبة الألمان بالحضارة واللغة العربية، إذ بلغت الدراسات الاستشراقية أوجها بعدما أظهر هؤلاء اهتمامهم الكبير بكل ما يتعلق بالحضارة واللغة العربية. فلم يشكل البعد بين الحضارتين والموقع الجغرافي عائقا في الاتصال بين الطرفين.

1- بدايات الاستشراق الألماني- النشأة والتطور-

1-1- بداية محتشمة للاستشراق الألماني- البدايات الأولى-

إن الصلة الأولى بين ألمانيا والعالم العربي ترجع إلى معطيات دينية غرضها ترجمة الكتاب المقدس، من اللغات الشرقية إلى اللغات اللاتينية. مما دعت الحاجة إلى اقتناء وجلب المخطوطات العربية والعبرية ودراسة قواعد الشرق، والتي عرفت بمجموعة بوستل. "فمع وصول مخطوطات بوستل إلى مكتبة أمير منطقة بافلز تكون بداية الدراسات العربية في ألمانيا بلغت أولى محطاتها."[1] أفادت مجموعة بوستل مستشرقين كثيرين من أجل القيام بأبحاثهم، ولاسيما البحث في القواعد التي تحكم لغات الشرق، ومن أمثال ذلك **يعقوب كريستمان**.

استفاد كريستمان من كتاب "النحو العربي لبوستل، فألف كتابا لتعليم حروف اللغة العربية، وأعد مطبعة لها بحروف من خشب. ثم سعى إلى إنشاء كرسي للعربية في جامعة هايدلبرج."[2] ومن الواضح أن الاستشراق في مراحله جميعا قد ارتبط "بمؤسسات تبشيرية وأغراض استعمارية ومسؤوليات دولية أجنبية، لم تخف على أحد من الباحثين المتتبعين، وهو عامل مع الكنيسة، أو عامل مع وزارات الاستعمار، لا يستطيع أن يخلص إلى الحق، وإنّما يؤدي دوره في إثارة الشبهات، وتقديم الزاد الكافي لدراسات التبشير ومعاهد الإرساليات، لخلق ظاهرة انتقاص العرب والمسلمين، وفكرهم ولغتهم وعقائدهم..."[3].

الاستشراق في عمومه مر بمرحلتين هما:

- **المرحلة الأولى**: هي مرحلة عقائدية تبشيرية وهي نفسها المرحلة التي هاجم فيها المستشرقون الإسلام بعنف محاولين تشويه صورته أمام العالم العربي.

-**المرحلة الثانية** : هي مرحلة علمية في ظاهرها، لكن كامنها غير ذلك. فقد غير الاستشراق أساليبه من الطعن والتجريح المباشر، الى استعمال أساليب أشد مكرا وخبثا، وهي محاولتهم الدخول في الموضوعات من خلال طرق أبواب يحبها القارئ ،كالمدح والتقدير، حتى يخدعه ويكسب ثقته. ثم لا يلبث حتى يبث سمومه ويثير شبهاته الخفية حول القضايا التي يريد

---

[1]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق- الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين- نقله عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، حزيران، 2001.ص:55.

[2]- نجيب العقيقي، المستشرقون. ج2، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 2006، ص:340.

[3]-نذير حمدان، الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي.دط.دت، ص:13.

تغييرها أو تحطيمها، كالإسلام مثلا، أو الطعن في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، أو التشكيك في الحضارات العربية القديمة، أو في أحد مقوماتها كالشعر الجاهلي مثلا. بيد أنه تفطن بعض الدارسين المسلمين لهذا الأمر وحذروا من الوقوع في أشراكه.

فهل تنطبق هذه الصفات على الاستشراق الألماني في عمومه؟

يختلف الاستشراق الألماني في عمومه عن الاستشراق الأوربي، وهذا الاختلاف يظهر في ثلاث اتجاهات:

– **أولا**: أن الاستشراق الألماني لم يكن له أي غرض أو مآرب سياسية أو استعمارية وهذا راجع إلى كون ألمانيا لم تكن لها مستعمرات في البلدان العربية.

– **ثانيا**: يختلف الاستشراق الألماني عن غيره من الاستشراقات الأوروبية، كالفرنسية مثلا، التي كان هدفها تبشيريا يتجسد في نشر الديانة المسيحية، مقابل طمس ومسح الديانة والشخصية الإسلامية.

– **ثالثا**: الدراسات والموضوعات التي تطرق إليها الاستشراق الألماني في أغلبها تتمتع بغلبة الروح العلمية، في تقصي الحقائق في الدراسات الشرقية بموضوعية، وخالية من أي غرض تبشيري شوه أغلب الدراسات الاستشراقية.

هناك دراسات تشير إلى أن الاستشراق بدأ في الأراضي الألمانية مبكرا نسبيا، غير أن بعض الألمان أنفسهم لا يعرفون بهذه الانطلاقة، وذلك راجع لكون الاحتكاك الأول بين الألمان والعرب كان من دافع حب الإطلاع، وقد حمل لواءه كثير من الهواة دفعهم فضولهم إلى الإحاطة باللغات السامية، ومنها اللغة العربية، والدراسات الشرقية بمختلف تخصصاتها.[1]

أن دراسات الحضارة العربية تأخرت في الظهور، مقابل ما كان يصدر من دراسات للدول الأوروبية كفرنسا، وإسبانيا، وبريطانيا. ويرجع سبب تعثر هذه الدراسات إلى عدم إتقان اللغة العربية لهؤلاء المستشرقين بشكل سليم وطليق في العصور الماضية. فمن "بين سائر الذين اهتموا باللغة العربية في ألمانيا، مع بداية القرن الثامن عشر، نادرا ما كان يوجد بحق شخص يتقن العربية."[2] وهذا ما يوضح السبب وراء تعثر الدراسات الاستشراقية الأولى للغة العربية

[1]– ينظر، يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص:157.

[2]– المرجع نفسه، ص:99

والحضارة الشرقية لدى الألمان، وعلى عدم احتوائها لهذا التراث الإنساني العريق، ولاسيما الدرس اللغوي.

رغم هذه الحقائق التي نحن في غنى عن تزيينها أو تزييفها، يبقى لهذا الاستشراق مستشرقين بذلوا جهدا مضاعفا في تعلم اللغة العربية، ونبغوا في أبحاثهم المعرفية والانفرادية في علم من علوم الحضارة الشرقية العربية. ومن أمثال ذلك ألبرت الكبير(1280.1193)، إذ يعد "أول ألماني تعلم العربية وعنى بدراستها، وأشبع فهمه بدراسة الفكر الإنساني... عنى بدراسة الفكر المسيحي دراسة لم يسبق إليها، وتعرف على فلسفة أرسطو عن طريق اللغة العربية..."[1].

لكن رغم هذا تبقى هذه الجهود نقطة من ماء البحر. ويرجع إخفاء هذه الدراسات لعدة أسباب منها :

– سوء التسيير، فلم يكن لألمانيا المؤهلات الأساسية التي تسهل عملية التعلم، كالمعاهد أو المكتبات الغنية بالمخطوطات الشرقية العربية، أو الدراسات عن الحضارة الشرقية.

– عدم تشجيع الدولة الألمانية لمثل هذه الدراسات، بعكس ما هو متعارف عنه لدى الدول الأوروبية "**كفرنسا، إيطاليا، إنجلترا**"[2].

تعتبر هذه العينة من بين الأسباب الظاهرة والبينة للعيان، التي جعلت الاستشراق في ألمانيا يسير بوتيرة بطيئة، مقابل الدول الأوروبية الأخرى. ولكن هذا الواقع لم يدم طويلا، وسرعان ما تفطن مستشرقو المدرسة الألمانية لخطورة الواقع الذي كانوا فيه، فراحوا يسعون ويسارعون للحاق بركب عجلة تطور الدراسات العربية في الدول المجاورة. بل وأكثر من ذلك، بسبب الفطنة والحنكة التي كانوا يتمتعون بها، سرعان ما أعلنوا تفوقهم عن باقي المدارس الاستشراقية الأوروبية الأخرى. وهذا لم يأت هكذا بل جاء وتحقق بعد صراع طويل خلال القرون الثلاثة الماضية بدءا من القرن السادس عشر إلى غاية القرن التاسع عشر.

1-2 تطور الدراسات الاستشراقية في ألمانيا

لكل ظاهرة من الظواهر، سواء كانت علمية أو أدبية، دورة حياتية. هكذا هو الحال مع الظاهرة الاستشراقية، فقد كانت مجرد فكرة، ثم نمت وتطورت معها الأهداف والغايات. والاستشراق الألماني يقاس بنفس المقياس، فهو كغيره من المدارس الاستشراقية مر بمراحل صعود

[1]– أحمد سما يلوفييش، فلسفة الاستشراق في الأدب العربي المعاصر، القاهرة، د ط، د ت، ص:63.

[2]– ينظر، يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، م س، ص:99

السلم في الدرجة الصفر إلى غاية وصوله درجة الارتقاء والتميز، مقارنة بالدول الأوروبية كفرنسا وإسبانيا وإيطاليا، التي كانت تجمعهم إما علاقات اقتصادية وعلمية مع الدول الإسلامية، أو استعمارية من خلال الحروب، إضافة إلى تدعيم الدولة الأوروبية نفسها لمثل هذه الدراسات.

فمن مراحل تطور الدراسات الاستشراقية في ألمانيا نذكر:

1-2-1 المرحلة الأولى

تضاربت الآراء واختلفت في وضع بداية فعلية للاستشراق الألماني، إذ هناك دراسات تحصره مابين القرن الثاني عشر إلى غاية القرن السادس عشر. أي منذ أول احتكاك مع الحضارة الأندلسية.

غير أن بعض مؤرخي الاستشراق الألمان يتفقون على أن بداية الاستشراق كانت في أواخر القرن السادس عشر، وهي الفترة التي تميزت بالدراسات العربية في ألمانيا. إلا أن من الملاحظ أن هذه الدراسات في مراحلها الأولى عرفت في عمومها بالفتور والتواضع، مقارنة مع ما كانت عليه الدراسات الاستشراقية في الجامعات الفرنسية والبريطانية والإيطالية. وهذا راجع إلى سيطرة رجال اللاهوت على الدراسات الاستشراقية الألمانية في الجامعات الألمانية.

1-2-2 المرحلة الثانية

تميزت هذه المرحلة بالفتور وتواضع الدراسات بها. فقد "كان الاهتمام بالعربية في ألمانيا أقل بكثير عما كان عليه في هولندا أو إيطاليا أو فرنسا أو إنجلترا، لقلة المخطوطات العربية والدعم المالي"[1]. أمام هذا الواقع، ما كان على المهتمين بالعربية من الألمان سوى التوجه والسفر إلى هذه البلدان، التي تحسن التعامل مع اللغة العربية، لدراساتها والتعمق في خباياها وأسرارها كما فعل **يوهان اليشمان، يوهان هانيريش هوتنجر**[2].

[1]-ينظر، جوزيف شاخت وكليفورثوت، تراث الإسلام، تر:محمد زهير السبهوري وآخرون تع وتح :شاكر مصطفى، مرا: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985، الجزء الأول، ص:63.

[1]-عبد الحسن عباس حسن الزويني، البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان- العربية أنموذجا- مذكرة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، إشراف، محمد عبد الزهرة غافل الشريفي، جامعة الكوفة، كلية الآداب،1431-2010، ص:16

1-2-3 المرحلة الثالثة

عرفت هذه المرحلة نوعا من الاستقلال والانفصال الجزئي عن التوظيف اللاهوتي، وشكلت بعدا وتحولا فكريا وفنيا وأدبيا في ألمانيا بفضل الإصلاح الديني، والتحمس لدراسة كل ما هو مشرقي، كما تميزت هذه المرحلة أو دراسات القرن الثامن عشر أيضا بالتنوير وظهور حركة الرومانسية، مما ساعد على انتشار القرآن الكريم، بترجماته المختلفة، في كل أنحاء أوروبا، ومن بينها ألمانيا. إضافة إلى تحسن صورة الإسلام في نظر الأوروبي، ولاسيما صورة الرسول **محمد صلى الله عليه وسلم**[1]. وما ميز القرن الثامن عشر أيضا ذهاب المستشرقين الألمان إلى البلدان المجاورة، المتمكنة من اللغة العربية ولهجاتها، وكانت أول محطاتهم هولندا. في"مطلع القرن الثامن عشر تعلم الألمان اللغات الشرقية في هولندا، ولما رجعوا إلى ألمانيا وعلموها في جامعاتها أخرجوها من نطاق الثورات التي ضرب حولها ردحا من الزمن إلى ميدان الثقافة العامة. ومن مشهوريهم رايسكه (1710-1797)"[2].

وليوحنا يعقوب رايسكه أثر كبير في تغير مسار الدراسات الاستشراقية الألمانية، فهو يعد أول مؤسس اتجاه علمي محض قائم على دراسة اللغة العربية لذاتها ومن أجل ذاتها. وقد وهب حياته كلها في تعليم أصولها ومبادئها وآدابها"... مستغنيا عن أي عون خارجي، ومعتمدا على موهبته الخاصة لا غير. وتجاوز كل صعوبات قواعد اللغة، واقتنى بعدما استغنى عن احتياجات معيشية عدة، سائر الكتب العربية المتيسرة تقريبا في ذلك العصر..."[3]. فحبه للغة العربية نابع عن فضوله وشغفه في التعرف على كل ما تحتويه من أسرار.

فكلما انفتح له باب رغب في الولوج في جميع أبواب اللغة العربية، ومعرفة كل كنوزها الثمينة المتجسدة في المخطوطات. فبعدما ما تمكن من اللغة وفك كل شفراتها اهتم بالشعر الجاهلي، الذي يعد ذاكرة وديوان العرب فيه أيامهم وأخبارهم، ووضع منهجا لدراسة الشعر العربي سارت عليه مختلف الأجيال.

بدأ الاستشراق في ألمانيا، كما سبق أن أشرنا، مع "**ألبرت الكبير**". غير أنه أخذ أبعادا جديدة على يد"رايسكه"، إذ يعد أول مستشرق رفض ربط اللغة العربية بعلم اللاهوت قائلا:

---

[1]- ينظر، يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص:98-105-106.

[2]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:341.

[3]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص110.

"لو أردنا خدمة اللغة العربية لوجب أن لا نتعامل معها كلاهوت."[1] ورفضه هذا يعد قفزة نوعية إلى ما كان سائدا آنذاك "فقد كانت دراسة اللغة العربية في هذه الفترة مرتبطة بدراسة اللغة العبرية القديمة والسريانية في إطار ما كانوا يسمونه بفقه اللغات السامية (philologie sacra) لأن البروتستانت في ألمانيا صبوّا اهتمامهم بالدرجة الأولى على دراسة الكتاب المقدس، وترجماته القديمة المختلفة ومنها العربية والسريانية والقبطية..."[2].

من أهم أعماله التي قدمها رايسكه تحقيقه لمعلقة طرفة بن العبد، وترجمته إياها سنة 1742[3]. هذا الأمر لم يلق قبولا من طرف المستشرقين الذين رفضوا دراسة اللغة العربية وتراثها لذاتها ومن أجل ذاتها. وبهذا يكون رايسكه حرر الاستشراق من :"الأغلال التي غلّلها بها اللاهوتيون شراح الكتاب المقدس. وحدد رايسكه موضوع علمه، وهو اللغة العربية والأدب العربي وتاريخ البلدان العربية لا غير..."[4]. ولمواقفه الإيجابية ودفاعه عن اللغة العربية وآدابها والإسلام والنبي المصطفى محمد صلى اللّه عليه وسلم، شنت عليه حملة مسعورة من طرف اللاهوتيين وكان نتاجها عدم حصوله على منصب أستاذ بالجامعات الألمانية مخافة، أن ينشر أفكاره في أوساط الطلبة، وضايقوه أشد المضايقة كعدم تسهيل طباعة كتبه[5].

إذا القرن الثامن عشر، كغيره من القرون السابقة في ألمانيا، عرف بالفتور وتواضع دراسته الاستشراقية، رغم ظهور الرجل المعجزة يوحنا يعقوب رايسكه، الذي حاول تحرير الدراسات الاستشراقية من قيود اللاهوت.

بيد أن دراساته التي قدمها رايسكه تبقى همزة وصل ربطت بين بدايات الاستشراق الألماني، وتطور دراساته في القرن التاسع عشر. وبفضل هذه الجهود المبذولة ظهرت المدارس والمعاهد والكراسي المتخصصة في دراسة العالم الشرقي، ولاسيما الحضارة العربية.

---

[1]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص:113.

[2]- ظافر يوسف، الاستشراق الألماني إلى أين؟ مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد68، السنة السابعة عشرة، آب- أغسطس1997/ ربيع الآخر 1418هـ، ص134.

[3]- ينظر صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، تراجمهم وما أسهموا به في الّدراسات العربية، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1،1978م، ج1، ص:08

[4]-بيتر بخمان، يوحنا يعقوب رايسكه، مؤسس الدراسات العربية في ألمانيا 1716-1774، مجلة الموقف الأدبي، دمشق،ع 9، 4،1975،ص69.

[5]- ينظر شوقي أبو خليل،كارل بروكلمان، في الميزان، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق ،ط1، 1408هـ-1987م، ص 5-6 وبيتر بخمان، يوحنا يعقوب رايسكه، ص66.

1-2-4 المرحلة الرابعة

في هذه المرحلة، وخلال القرن التاسع عشر، تحرر الاستشراق الألماني من محاكمة الأقاويل الإيديولوجية واللاهوتية، واللحاق بركب النهضة العلمية في الغرب، التي بدأت وتأسست على يدي وآراء وأفكار رايسكه التحررية، ثم تطورت مع جهود المستشرقين الألمان المتعطشين للمعرفة والشغوفين بالعلم. فهم ينتقلون معه أينما تطور وأصبح أكثر إشراقا.

تعد هذه المرحلة بمثابة التأسيس والتطور والتلاقح، فبداية التأسيس كانت مع المدرسة الهولندية التي كانت متمكنة من اللغة العربية ولهجاتها. غير أنه بعد ما ذاع صيت المدرسة الفرنسية التي تفننت في دراسة اللغة العربية والأدب، حدث تلاقح وتلاحم بين المستشرقين الألمان وأساتذتهم الفرنسيين. ففي:" مطلع القرن التاسع عشر حلّت فرنسا محل هولندا، بفضل العلامة دي ساسي، أستاذ العربية والفارسية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس، الذي جدد الدراسات العربية، ولاسيما علمي الصرف والنحو في أوروبا جمعاء. فقصده الألمان قصد غيره، وتتلمذوا عليه، وتأثروا به، ومن أشهرهم فلايشر(1801-1888) وإيفالد (1803-1875)، فعدّا مؤسسي الدراسات العربية في ألمانيا."[1]

إن الدراسات الاستشراقية في ألمانيا لم تلق القبول والإيجاب من طرف السلطات الرسمية في إرهاصاتها الأولى، ولاسيما فيما يخص الدرس اللغوي الذي بدأ متأخرا جدا مقارنة مع الدول الأوروبية.

رغم هذه الصعوبات والعراقيل الذي واجهها الاستشراق في ألمانيا إلاّ أنه مضى قدما نحو الأمام، "على الرغم من العوامل المادية الكثيرة التي تثبط همم الشباب الألمان للتخصص في ميدان الاستشراق. ورغم عدم وجود مناصب في الجامعات لجميع المستشرقين الشباب، فإن الاستشراق الألماني اليوم ماض في سيره، وتكاد معظم الجامعات الألمانية تحتوي اليوم على قسم لتدريس اللغة العربية والإسلاميات، وأحوال العالم العربي المعاصر"[2]. وقد بلغ عدد المعاهد الاستشراقية في ألمانيا حوالي 25 معهدا. وهذا ما كان ليتحقق لو لم تتوحد الدراسات بين المستشرقين الألمان وعلماء العرب، التي تعطي ثمارا علمية جيدة لكل من الطرفين

[1]- نجيب العقيقي، المستشرقون ج2،ص341.

[2]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان ج1، 13.

(الألمان والعرب)[1]. فألمانيا مارست النشاط الاستشراقي مبكرا، غير أن نواته وبدايته الفعلية جاءت متأخرة مقابل نظيراتها من الدول الأوروبية الأخرى.

1-3 المدارس الألمانية والمكتبات الشرقية

بعد المخاض الطويل الذي خاضته الدراسات الاستشراقية الألمانية، لإثبات وجودها ضمن بقية المدارس. وبعد المسار الطويل الذي شهد تعثر واستمرار وتطور هذا النوع من الدراسات خلال القرون الطويلة، كان نتاجه ولادة عدة مدارس استشراقية ومكتبات ألمانية متخصصة في فرع من فروع الحضارة الشرقية، ولاسيما العربية منها.

1-3-1 المدارس الألمانية

ظهرت المدارس الألمانية المتخصصة في دراسة العالم الشرقي، ولاسيما الحضارة العربية، نتيجة للجهود المبذولة لهؤلاء المستشرقين، الذين باعوا النفس والنفيس، من أجل خلق مدرسة استشراقية ألمانية ذات صيت وشهرة. ومن بين هذه المدارس نذكر:

- مدرسة إرلانجن

ومن أعلامها: **سيجموند كريبنر (1750-1710)sigmund kripner**، **ولودفيغابل[2] Lugwig AbelK**، **ويوسف هل**..

- مدرسة لايبزيغ[3]

من أعلامها نذكر: سوسين، أوجيست فيشر (1865-1959)، وتلامذته، أريش بونيليش (1892-1945)، ارثور شادي (1883-1952)اريش جريفه(1886-1914)، وجوتهيلف بيرجشتراسر(1886- 1933)،باول شفارتز1867-1938،هاتز شتومة 1864-1936..

- مدرسة برلين

إلى جانب مدرسة لايبزيغ، تمتعت المدرسة البرلينية بأهمية خاصة بالنسبة للدراسات العربية، ومن أشهر تلامذة هذه المدرسة نذكر:سخاو وتلامذته، جوزيف هوروفتز 1874 -

[1]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان ج1، 13.

[3]- مسروة بن علي، الانتحال في الشعر الجاهلي في الدراسات الاستشراقية الألمانية، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في اللغة العربية، إشراف أ. د.باقي محمد،1432هـ-2011م، ص:89

[3]- ينظر يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص :325-328.

1931، هاينريش شبير1897-1835، أوتجن ميتفوخ1876-1932، يوليوس ليهرت 1866-1911، جورج كامبف ماير 1864-1936، بيرنهارد موريتس1859-1939، وفريدريش كيرن1874-1921... وما يميز هذه المدرسة اهتمامها بالجانب التاريخي الإسلامي للحضارة العربية[1].

أصبحت ألمانيا بعد تحقيق هذه الإنجازات قبلة الكثير من الراغبين للتعلم من مدارسها، التي تميزت بالتخصص في كل من التاريخ الإسلامي ودراسة اللغات السامية، بعدما كانت لزمن غير بعيد هي من تبعث أبنائها أفواجا أفواجا للتعلم من المدارس الأوروبية المجاورة لها، والتي تفوقت عليها آنذاك في البحث والتمحيص في علوم اللغة العربية.

1-3-2 كراسي اللغات الشرقية[2]

-جامعة هايدلبرج Heideleberg 1376

-كولن1388- ثم Koln1919

-فوروزبورج 1402-ثم Wurzburg1582

-ليبزيج Leipzig[3]1419

-روستوك Rostock 1419

-جرايفسفالد Griefswald 1456

ميونيخ Munchen1826-1472

-ماينس Mains 1946-1476

-توبنجين Tubingen1477

-هاله Halle 1694-1502

-ماربورج Marburg1527

-جييسن Giessen - 1607 بون Bonn 1818 - 1786-برلين Berlin[4]1809

[1]- ينظر يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، صص:330-333.

[2]- نجيب العقيقي، المستشرقون،ج2، ص:342.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- لكثير من التفاصيل، ينظر نجيب العقيقي، المستشرقون ج2، صص :342-343.

إلى غيرها من المعاهد التي أسست للدراسات الاستشراقية الألمانية بخصوص الحضارة واللغة العربية.

1-3-3 المكتبات الشرقية

في ألمانيا سبعة آلاف مكتبة ملحقة بالبلديات، إحدى عشرة ألف تابعة للكنائس. وتعد مكتبة برلين الوطنية، ومكتبات جامعات، جوتنجين، وهايدلبرج وماينس من أغنى المكتبات بالمخطوطات الشرقية ولاسيما العربية. ومن أهمها نذكر:[1]

مكتبة برلين الوطنية ونجد فيها:

– **إلورد:** مستشرق ألماني وضع فهرسا لنحو عشرة آلاف مخطوط، في عشرة مجلدات **برلين1887**.

– **بيرتش:** وضع فهرس المخطوطات الفارسية في مكتبة برلين الوطنية، وصف فيه 1098 مخطوطا.

– **زخاو:** وضع فهرس المخطوطات السريانية في مجلدين كبيرين **برلين1899**.

–**روسكا:** وضع فهرس المحفوظات الشرقية واللاتينية في معاهد علوم الطبيعة ببرلين الدراسات الطبيعية والطبية1940.[2]

–**مكتبة دردسن الوطنية**[3]: وضع مخطوطاتها الشرقية فلايشر.

–**مكتبة مجلس الشيوخ:** أيضا وضع فهرس مخطوطاتها فلايشر.

–**المكتبة الملكية والعالمية والرسمية في ميونيخ**[4]: وضع فهرس مخطوطاتها العربية والفارسية أومير ج1، ميونيخ1886، ووضع جراتسل فهرس المخطوطات العربية في مجموعة جلازر **الدراسات الشرقية لهوميل،2**، 1918.

–**مكتبة جوتنجين أوغوطا**[5]: وضع فهرس المخطوطات فيها بيرتش.

---

[1]– نجيب العقيقي، المستشرقون ج2، صص :342-343.

[2]– نجيب العقيقي، المستشرقون،ج2، ص:344.

[3]– نفسه .

[4]– نفسه.

[5]– المرجع نفسه، ص:345.

–مكتبة مدينة برسلاو: وضع بروكلمان فهرس المخطوطات العربية، والفارسية، والتركية، والعبرية فيها **برسلاو1900**.

أما فيما يخص مكتبات الجامعات والجمعيات نذكر منها:

– جامعة بون: وضع فهرس مخطوطاتها الشرقية فيها **جليد يمايشر**، فوصف118 مخطوطا، في 154صفحة، في ست كراسات **بون 1864–76** .

– جامعة ميونيخ: وضع فهرس مخطوطاتها الشرقية **إيفالد**.

– جامعة هايدلبرج: وضع فهرس المصنفات الشرقية فيها، **هوتنجير هايدلبرج 1658**، ووضع فهرس المخطوطات المستجدة فيها **برنباخ الدراسات السامية،10،6**.

–جامعة ليبزيج:[1]ووضع **كارل فوللرس** فهرس مخطوطاتها الإسلامية والمسيحية الشرقية واصفا 898 مخطوطا عربيا **ليبزيج 1906** ووضع **مارتن هارتمن** فهرس المخطوطات العربية والإسلامية فيها **المجلة الأشورية1909**.

إن كثرة زخم المدارس والمكتبات الاستشراقية الألمانية تكشف عن جدية الدراسات الاستشراقية للعالم الشرقي ولاسيما الحضارة العربية. فكيف ينظر هذا المستشرق الألماني بصورة عامة إلى الإسلام والشخصية العربية ؟

إن القراءات الاستشراقية لأهم معلمين في الحضارة العربية، ألا وهما الإسلام والجنس العربي، في غالبها كانت دراسات مجزأة ومتقطعة غايتها، وطريقها واضح للعيان، وهو محاولتهم إضلال أصحاب القلوب المريضة والعقول الضعيفة عن رؤية الحقيقة، وهذا الأمر لم يقتصر فقط على الآخر (الغرب)، بل طال حتى عقول من هم من أبناء جلدتنا.

فمن مخلفات القراءة الاستشراقية التخريبية ما نجده من تشكيك في مبادئ وأسس العقيدة الإسلامية، والتطاول على مقدساتها، والطعن في الحقائق التاريخية التي تخص الحضارة الإسلامية والعربية، ومحاولتهم محو كل ما يحمله الإسلام من إنسانية وسماحة مع بقية الأديان السماوية. "فالمسلمون في بلادهم ثابتون على عقيدتهم، عاملون بها ومطمئنون إليها. بينما صورة الإسلام خارج العالم الإسلامي يتم تشويهها وتقديمها في صورة مزيفة غير حقيقية بواسطة الاستشراق، وهي صورة تعطي انطباعا سلبيا للإسلام كدين وحضارة في ذهن الإنسان،

[1]– لمزيد من التفاصيل، ينظر نجيب العقيقي، المستشرقون،ج2، ص:345.

الذي تلقى معرفته عن الإسلام من خلال المستشرقين الذين يمثلون المصدر المعرفي الأساسي للمعلومات الخاصة بالإسلام والمجتمعات الإسلامية..."[1]. ويتصف الاستشراق الألماني في عمومه وليس في مجمله بالموضوعية، بحيث هذه الأخيرة ترتكز على خلفيات اعتبرها البعض، في رأيي، خلفيات ممنهجة، والبعض الآخر يرفض هذه الخلفيات، لأنها في نظرهم إذا استعملت عبارات "لو كان بإمكانها"،"لو كانت لها مصالح "،"لو استطاعت "إلى غيرها من العبارات المعبرة عن المطامع والاستعمار والتبشير، لما وجدت خصوصيات وميزات تتميز بها أي مدرسة استشراقية .

هذه الصورة ولدت فئتين من المستشرقين في أي مدرسة من المدارس الاستشراقية، وهي حقيقة لا نستطيع أن نحجبها أو نعلل عليها. ففي كل المجتمعات الأوروبية فئات متعصبة حاقدة على الدين والإسلام والجنس العربي معا دون اي استثناءات. والمدرسة الألمانية لم تسلم هي الأخرى من هذه الحقيقة. فمن المستشرقين الذين درسوا وصوروا دين الإسلام بصوره الحقيقية نذكر مثالين حيين، وهما المستشرقة زغريد هونكه التي حاولت الرد عن هذه التشويهات والتزييفات، بتأليفها كتاب يرد عن هذه الهجمات المسعورة، وعنونته بـ"شمس الله تسطع على الغرب". وأيضا المستشرقة آنا ماري شيمل التي لها أكثر من مؤلف تدافع فيه عن الإسلام والمسلمين وشخصية الرسول —صلى الله عليه وسلم –.

أما في الواجهة الثانية نجد الطرف المعارض والمتعصب للإسلام والمسلمين، والمتمثل في هاينريش شيدر الذي ينفي وجود الحضارة العربية، وأن هؤلاء العرب كانوا مجرد نقلة للأديان والحضارات اليونانية والرومانية، وأنه ليس لهم أي إسهامات في تطوير الحضارة الإنسانية. أما تيودور نولدكه فهو أحسن مستشرق يضرب به المثل في التعصب والتشدد، من خلال مؤلفه الذي يعج بالبغض والكره للإسلام والمسلمين والمعنون بـ "تاريخ القرآن"[2].

المدرسة الاستشراقية الألمانية، كغيرها من المدارس، فيها أعمال مسيئة للإسلام والمسلمين، وأعمال خالدة رائعة تستحق الشكر والامتنان. ومن إنجازاتها تحقيق النصوص

[1]–محمد خليفة حسن أحمد ،آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلامية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، الطبعة الأولى 1997.ص:19.

[2]– هانز هينريش شيدر، روح الحضارة العربية،تر:عبد الرحمن بدوي ،دار العلم للملايين ،بيروت،1949م،ص ص:24-26 بالتصرف.

المتعلقة بالقران الكريم وما يحيط به من علوم، فخدموا بذلك شقا من ثقافتنا العربية الإسلامية إذ أخرجوها إلى النور بعدما كانت تعيش في ظلام المخطوطات المقرصنة. فلم تكن دراسات المستشرقين الألمان عن الإسلام والعرب والحضارة الإسلامية، كما سلف أن أشرنا في أغلبها تتصف بالروح العدائية. بل بالعكس رافقت دراساتهم روح الإعجاب والتقدير والحب والإنصاف والانحناء لهذه الحضارة العظيمة [1] ونذكر منها:

-أسرار التأويل وأنوار التنزيل، للبيضاوي، تحقيق المستشرق الألماني فرايتاج 1788-1861.ط، ليبزيج عام1845.

-المتشابه في القرآن، لابن منظور، تحقيق المستشرق الألماني بريتزل، نشر بمجلة إسلاميكا.

-تحقيق كتاب المحتسب لابن الجني، منشورات المجمع العلمي البافاري بميونيخ1933م.

-اشتقاق لفظ القرآن، للمستشرق الألماني يوزف هوروفيتش.

-تاريخ علم قراءة القرآن، للمستشرق الألماني بريتزل.

-فهرست تفسير الطبري للمستشرق الألماني هوسلاتير، ستراسبورج 1912م.

-المتشابه في القرآن، للكسائي، بتحقيق المستشرق الألماني بريتزل1893-1914.

في ختام هذه الدراسة يمكننا القول الآن بعد البحث والتمحيص أن الاستشراق الألماني أثبت وجوده رغم التعثرات والعقبات التي واجهته، من قبل على الصعيدين السياسي والديني. وما كان ليتحقق هذا لولا استمراره وكفاحه وصراعه المرير الذي استمر قرونا، وليس سنين فقط، إلى غاية أن أصبح قبلة كل المدارس الاستشراقية، لما امتازت به الدراسات المتعلقة بالحضارة العربية خاصة، والشرقية عامة بالمصداقية، وذلك راجع إلى المعايير والأسس التي اعتمدتها هذه المدرسة في تقصي الحقائق كاتباع الدقة والموضوعية والعلمية. وبطبيعة الحال هذا لا ينطبق على كل مستشرقي المدرسة الألمانية، فلكل مستشرق وجهة نظره في كيفية دراسة ومناقشة و طرح القضايا حسب المنهج والإيديولوجية التي يتبعها.

ومن هنا السؤال المطروح :كيف نظرت المدرسة الاستشراقية الألمانية لأهم مقومين للحضارة العربية، ألا وهما اللغة العربية والشعر الجاهلي؟.

[1]-ينظر ،صلاح الدين المنجد ،المستشرقون الألمان ،ج2،ص ص7-8.

2- اهتمام الألمان باللغة والمخطوطات العربية

2-1 تطور الدراسات اللغوية في ألمانيا

عرفت الدراسات اللغوية في ألمانيا تطورات ملحوظة، ولاسيما في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وهذا راجع لخلفيات وعوامل مؤثرة في تسيير عجلة الاستشراق عامة والاستشراق الألماني خاصة منها:

1-اكتشاف اللغة السنسكريتية في نهاية القرن الثامن عشر مثّل تحولا مهما، مما أدى إلى تطور الدراسات اللغوية. فبعد ظهورها نشأ علم اللغة التاريخي، وشيئا فشيئا ظهرت طريقة المقارنة بين اللغات.[1]

2-ظهر اتجاهان في دراسة اللغة بألمانيا أثرا على الدراسات الاستشراقية الألمانية، وهما الاتجاه الفيلولوجي الذي في ضوئه ربط بين اللغة وجنس المتكلمين بها، وبحثت العلاقة بين الأمة ولغتها، فظهرت تفسيرات قومية لظواهر لغوية[2]. أما الاتجاه الثاني فيتمثل في الاتجاه العلمي بحيث تأثر هذا الاتجاه بألمانيا بجهود شلايشر الذي دعى إلى تطويع العلوم الطبيعية ومناهجها في خدمة اللغة، متأثرا بالترجمة الألمانية لكتاب **أصل الأنواع** لداروين[3]. وإلى جانب جهود شلايشر، تعزز هذا الاتجاه بأفكار مدرسة النحاة الجدد التي تدعو إلى تأسيس عملهم في علم اللغة التاريخي- المقارن- في إطار العلوم الطبيعية.[4]

3-تأثر المستشرقون الألمان بأساتذتهم الأوروبيين من أمثال دي ساسي، الذي كان له دور فعال في توجيه طلابه، وأكثرهم من ألمانيا، إلى تحقيق المخطوطات العربية وإعداد المعاجم، بحيث يسهل عليهم دراسة التراث العربي ونصوصه من غير وسيط [5]. ومن أبرز تلامذته نذكر: إيفالد، فرايتاج، فلوجيل.[6]

---

[1]-ينظر، رمضان عبد التّواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية،1417-1997، ص:181 وينظر أيضا،كارل بروكلمان، فقه اللغات السامية، ترجمة، رمضان عبد التّواب،1397هـ-1977م، مطبوعات جامعة الرياض، ص ص:5-6.

[2]-ينظر،عبد الحسن عباس حسن الجمل الزويني، البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان، ص:11

[3]-ينظر ر.هـ.روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة، أحمدعوض، عالم المعرفة، الكويت،1997، ص261.

[4]- ينظر، عبد الحسن عباس حسن الجمل الزويني، البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان، ص:12.

[5]- نفسه.

[6]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ص:166-167.

لم يكن الاستشراق الألماني ليتطور لو لم ينتفض رجالاته عن الظروف السائدة آنذاك، وصارعوا من أجل أن تستقل دراستهم عن تحكم اللاهوت فيهم، فوسعوا من مصادر دراستهم كاعتمادهم على المخطوطات والآثار والوثائق.

إلى جانب تنقلهم إلى بعض المدارس الأوروبية، وتعلمهم على أساتذتها أصول البحث اللغوي. فقد عرف عن القرن التاسع عشر في ألمانيا بأنه شكل نقلة تحول في توجيه مسار الدراسات الاستشراقية الألمانية، ففيه ازدهرت الدراسات اللغوية وتنامت بشكل سريع، إلى جانب اعتمادهم على منهج علمي دقيق[1] في تقصي الحقائق. وهذا ما ميز دراساتهم بالخصوبة عن بقية دراسات المستشرقين الآخرين.

ومما سّرع أيضا في تطور وإنماء الاستشراق الألماني هو ترك الأفكار والأحكام المسبقة عن الشرق، والاعتراف بمكانته وتصحيح صورته. ولهذا :"غدت في حكم المتعارف عليه الصفة الموضوعية في دراسات الاستشراق الألماني في اللغة العربية[2]". لم يبدأ هذا التحول في الفضاء الثقافي والفكري الألماني إلا على يد عشاق الشرق واللغة العربية، الذين انصرفوا إلى دراسة اللغة الشرقية وكتبوا في قواعدها، وبحثوا في جمالياتها بعيدا عن الكنيسة وتحكم رجال الدين[3]، ومن هنا بدأ الطريق اللغوي الوسيلة الأنجح للتحرر من معتقدات ومقولات اللاهوتيين حول الإسلام والمسلمين.

2-2 مميزات وخصائص دراسات المستشرقين الألمان

للاستشراق الألماني جهود طيبة وإسهامات كثيرة في دراسة تراث الحضارة العربية والإسلامية، لما أنجزوه من تحقيقات ونشر وتأليف. ومن مميزات وخصائص دراساتهم نذكر:

أولا/ المنهج

اعتمد جل مستشرقي المدرسة الألمانية على معايير اتبعوها في تسيير منهجهم، وهي : العلمية، التراكم المعرفي، التخصص، المؤسساتية. هذه المعايير جعلت من الدراسات التي قدمتها المدرسة تتسم بالعلمية والدقة والنزاهة في عمومها، ولاسيما ما يخص الدراسات اللغوية وتحقيق

[1]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ص :12.

[2]- عبد الحسن عباس، البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان، ص:13.

[3]- ينظر، تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة .د.جورج تامر وآخرون، الطبعة الأولى، بيروت، 2004، ص : مقدمة المترجم.

المخطوطات المتعلقة بالحضارة العربية والإسلامية. وما كان ليتحقق وينجح المنهج العلمي هذا لو لم يكن انطلق من خلفية معرفية.

دراسات المستشرقين شبيهة بعقد يتكون من جواهر ثمينة، تتمسك ببعضها البعض وتتأنق على بعضها في نفس الوقت. هذا هو الحال مع المستشرقين في ألمانيا. فالدارس الألماني لم يبدأ دراساته من عدم وإنّما انطلق من جهود الأوائل إما يتبعها ويطورها وإما يغير هذه النتائج المتوصل إليها، ويضيف عليها لمسته الخاصة، مدعما ذلك بالحجج والبراهين والخلاصات التي يستنتجها هي الأخرى، والتي يحتمل أن تتطور أو تتغير. فالتراكم المعرفي يعد هو الآخر سببا من أسباب تطور الاستشراق في ألمانيا.

شهد القرن التاسع في ألمانيا، ولاسيما جامعاتها، ميلا كبيرا لعملية الفهرسة وتبويب الكتب والكاشفات للعلوم والفنون بدقة. وهذا ما كان ليكون لو لم يتعزز بهذا الميل في دراسات المستشرقين الألمان، الذين ولعوا باللغات الشرقية ففهرسوا لمخطوطاتها في المكتبات، ونظموا متاحفها وأسسوا مطابعها وجمعياتها ومجلاتها[1]. لم يتوقف حقل الفهرسة بل واصل مشواره مع المستشرق رنيهات فيبرت بتضمين كتابه الطبعات المهمة من كتب التراث العربي في اللغة والشعر العربيين من 1960-2000.[2]

خصصت جامعات ألمانيا الديمقراطية ومعاهدها أقساما معنية بدراسة اللغة العربية، في معاهد الاستشراق التابعة لها. "وتتظافر جهود العاملين بهذه الأقسام من أجل هدف واحد، وهو دراسة العربية في مختلف مجالاتها الكثيرة، سواء في مجال الدراسة النظرية أم التطبيق العلمي. وسواء في ميدان البحث الأكاديمي أم ميدان الدراسة التعليمية.[3]" ومن أجل تحقيق غاياتهم نجد تنوع التخصصات في هذه المعاهد، كما تتنوع معها طرق التدريس، من أجل الحصول على نوعيات مختلفة من الخريجين المختصين في الحضارة العربية والإسلامية، مما يسهل عليهم العلاقات الثقافية والسياسية والاقتصادية مع البلدان العربية.[4]

[1] – ينظر،نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:341.

[2]- محمد حسين الأعرجي، ويبقى الاستعراب الألماني معلما نظرة في كتاب "الطبعات المهمة"، المورد مجلة تراثية فصلية محكمة .المجلد 34، العدد4،1428هـ-2007م، ص:156.

[3]– فايبكه فالتر، نشر التراث العربي ودراسته في ألمانيا ، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 26،1980، ص: 354.

[4]– نفسه.

كما سبق أن أشرنا أن كل معهد من المعاهد الاستشراقية يختص بعلم من علوم الحضارة العربية والإسلامية وهذه بعض العينات عن بعض المعاهد:

1- تتخص معاهد جامعة إرلنغن، وتوبنغن، وكولن، ولايبزيغ بالدرس اللغوي.

2- تتخصص معاهد جامعة فرايبورغ وهامبورغ وبرلين وكيل بالاتجاه التاريخي، وتنصب اهتماماتها على تاريخ العالم الإسلامي.

3- أما بقية المعاهد فتهتم إما بالفلسفة الإسلامية والدراسات الدينية التقليدية، وإمّا باللغات السامية والمقارنات اللغوية أو تهتم بالأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية.[1]

أسس المستشرقون الألمان مؤسسات مختصة من أجل نشر تحقيقاتهم للتراث العربي، أو من أجل مناقشته. فأوجدوا المجلات والجمعيات والمؤتمرات ومن بين المجلات نذكر:

- **المجلة الشرقية الألمانية 1847.**
- **مجلة الدراسات البزنطية 1892 أسسها كرومباخر.**
- **مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الفلسطينية.**
- **مجلة الاداب الشرقية 1898 .**
- **مجلة الإسلام 1920 أنشأها الوزير كارل هنريخ بيكر.**
- **مجلة الدراسات السامية 1922 أنشأها فيشر في ليبزيج.**
- **مجلة إسلاميكا، إسلاميات 1924 ،أنشأها فيشر في ليبزيج.**[2]

أما الجمعيات فنذكر منها:

- **الجمعية الشرقية الألمانية،** أسسها **فلايشر** في **هالة 1845.**
- **الجمعية الشرقية الألمانية للدراسات الإسلامية** أسسها **مارتن هارتمان.**
- **المجامع العلمية.**
- **مجلس العلوم الألماني**[3] أنشئ بعد الحرب العالمية الثانية.

زادت هذه الإنجازات والمؤسسات الاستشراقية من فتح شهية الاستشراق الألماني، ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، وتعزز اهتمامهم بتتبع أحوال العالم العربي والإسلامي

[1]- ينظر، ظافر يوسف، الاستشراق الألماني إلى أين؟، ص:139

[2]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان وما أسهموا فيه، ج1، ص:12.

[3]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص ص:349-350.

المعاصرة ودراستها، من جميع النواحي، وهذا راجع إلى مكانة العالم العربي والإسلامي المميزة والمرموقة.

ثانيا/التأليف

الاستشراق الألماني تميز ببحثه وولوعه في دراسة اللغات الشرقية، وبالأخص اللغة العربية، فخصص كتابة موضوعاته في كل من: **فقه اللغة، واللهجات، والمعاجم.**

تظهر جهود المستشرقين المبذولة جليا وبشكل كبير في تأليف المعاجم، إذ يعد أول من وضع معجما عربيا لاتينيا **يعقوب يوليوس عام 1667**. ثم تبعه بعد ذلك **فرايتاغ عام 1861**، فوضع معجما مثله أحل محله. أما **فير** فقصر وضع معجمه العربي الألماني على الألفاظ العربية المستعملة في عصرنا.[1]

لم يهتم الاستشراق الألماني بوضع معاجم خاصة بالألفاظ العربية الفصحى فقط، وإنما توجه كغيره من علماء اللغة في أوروبا بدراسة اللهجات العربية، وألف في ذلك معاجم.[2]

سجل لنا التاريخ شخصيات لبعض المستشرقين الألمان الذين ولعوا بحب تعلم اللهجات العامية، ومن بينهم المستشرق بير جشتراسر. ففي عام 1914 سافر إلى سوريا، وتنقل في بلادها وبلاد الشام جميعا، باحثا وراء اختلاف اللهجات الدارجة فيها، كما عرف عن بير جشتراسر أنه كلما حل في بلد عربي أو شرقي إلاّ وحاول تعلم لهجته المنتشرة. من أمثال ذلك أيضا اهتمامه باللغة العامية بمصر. كما تعلم اللهجة الآرامية.[3]

ففيه قال فوك: "وفد جعلته الرحلة التي قام بها إلى الشرق في العام 1914 خبيرا باللهجات السورية."[4]

وبناءا على ما جاء من هذا الطرح الوجيز لهذه المعلومات تتضح لنا صورة تطور الدرس اللغوي في المدرسة الألمانية من:

[1]- لكثير من التفاصيل، ينظر، صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان،ج1، ص:11.

[2]- عبد الحسن عباس حسن الجمل الزوبني، البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان، ص:21 بالتصرف.

[3]- ينظر،ناصر بن محمد المنيع، المستشرق الألماني "بيرجشتراسر"و آثاره في الدراسات القرآنية ومنهجه فيها، مجلة جامعة الملك سعود، دورية علمية محكمة، المجلد الثاني والعشرون، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية1، الرياض،يناير 2010، محرم 1431هـ، ص ص 131-132.

[4]- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص :327.

1-اهتمام المستشرقين في الماضي بالفصحى التراثية التي أسموها العربية الكلاسيكية Klassisches Arabisch.

2- ثم اهتموا بالعربية الفصحى المعاصرة التي أسموها العربية المعاصرة المكتوبة Arabische Schriftspracheder Gegenwart.

3-اهتمام المستشرقين الألمان لم يتوقف عند هذا الحد فقط، بل تطور إلى دراسة العاميات المعاصرة.[1] فبعدما أشبع المستشرقون نهمهم من تعلم اللغات واللهجات، توجهوا إلى عملية تأليف الكتب التعليمية بلغتهم الأم –الألمانية- وهي موجهة لأبناء جلدتهم من أجل أن يسهل عليهم تعلم اللغة العربية، ومعرفة قواعدها وأصولها وضوابطها.

2-3 جهود المستشرقين الألمان في الحفاظ على المخطوط العربي

تعرضت الحضارة العربية لنكبات كثيرة من حروب، وفتن، وغزوات، مما أدى إلى ضياع العديد من المخطوطات العربية الإسلامية. وأشهرها "احتلال هولاكو بغداد بجيوشه سنة 656هـ-1258م. إذ ألقيت مئات الآلاف من المخطوطات في نهر الدجلة. وكذلك حين سقوط غرناطة على يد الأسبان سنة 892هـ-1429م، حيث أحرقت عشرات الآلاف من المخطوطات ..."[2]. أما الذي سلم من هذه الغارات والكوارث، فقد سلم إلى الأديرة، أو نهب، أو نقل إلى بعض الدول الأوروبية والمتاحف الأجنبية خلال الحروب الصليبية، وخصوصا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

عنى الاستشراق والمستشرقون من خلال التحقيق والتمحيص والطبع والنشر لمجموعة من أكبر وأهم المصادر التراثية، ألا وهي المخطوطات. ولكل مدرسة طريقتها ومنهجها في كيفية التحقيق والدراسة. ونحن في هذا الصدد سوف نحصر دراستنا في ذكر إنجازات المدرسة الألمانية كنموذج، محاولين توضيح وتلخيص جهود المستشرقين في دراسة وتحقيق المخطوطات العربية، وكيفية المحافظة على هذا التراث العريق.

وتتلخص جهود المستشرقين الألمان على النحو الأتي:

[1]- إسماعيل أحمد عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى 1417هـ-1996م، ص: 295.

[2]- رائد أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الموصل، المجلد الثامن، العدد1/15 1435 هـ-2014م، ص :12.

أولا/ جمع المخطوطات

عنى الاستشراق منذ زمن طويل، بجمع المخطوطات العربية من كل أنحاء بلاد الشرق الإسلامي، لوعيهم التام لما تحمله هذه المخطوطات من تراث غني في شتى مجالات العلوم.[1]

اهتم المستشرقون الألمان أكثر من سواهم في جمع المخطوطات العربية ونشرها وفهرستها، وحفظها في مكتباتها. حيث بلغ عدد المكتبات في ألمانيا، كما سبق أن أشرنا، حوالي سبعة آلاف مكتبة ملحقة بالبلديات، وإحدى عشر ألفا تابعة للكنائس.كما تتوزع المخطوطات بشكل كبير في كل من مكتبة برلين الوطنية، ومكتبات جامعات توبنجين، وهايدلبرج، وماينس[2]. أما باقي المخطوطات فكانت موزعة على النحو الآتي :

بون 136 مخطوطة، ودرمشتات darmstada 71 مخطوطة، فرانكفورت 177 مخطوطة، وفرايبورغ freibourg 24 مخطوطة، وغوتنغن187 مخطوطة، وهامبورغ Hamburg 645 مخطوطة، وميونيخ Munchen 584مخطوطة، وفي المكتبات البافارية الأخرى 402 مخطوطة، روستوك Rostock 150 مخطوطة، وترير Trier 146 مخطوطة، وتوبنغن 764 مخطوطة ...[3].

ثانيا/ نشر وترجمة المخطوطات العربية

ترجم المستشرقون الألمان العديد من المخطوطات العربية وفي مجلات متنوعة منها:

– ترجم أريشر Rescher كتاب "الأدب الصغير" لابن المقفع، وترجم أيضا "أحسن ماسمعت " للثعالبي، وطبع في لايبرغ سنة 1916.

– ترجم غوستاف فايل Gustav fzell1808-1889 عدد من المخطوطات منها:

*السيرة النبوية لابن هشام وطبع سنة 1864.

*أطواق الذهب للزمخشري .

–كتاب ألف ليلة وليلة.[4]

– ترجم رايفلس بردة البوصيري.

– ترجم كوزيجارتن Kosegarten .J.G.L، تاريخ الملوك للطبري .

[1]– ينظر، محمود حمدى زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، دون طبعة، دون تاريخ، ص ص :62-63.

[2]– ينظر، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:343.

[3]– ينظر، رائد أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم اتجاه المخطوطات العربية الإسلامية، ص :15.

[4]– عبد الرحمن البدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، تموز/يوليو1993، ص ص390-391.

- ترجم فلايشر Fleischer H L :
- ألف ليلة وليلة في تسع مجلدات 1843
- تفسير القرآن للقاضي البيضاوي 1846
- عجائب المخلوقات للقزويني.[1]
- نال لوث أو Loth.O 1844-1881 على درجة الأستاذية برسالته عن ابن سعيد.
- أيضا نال شبيتا ف. Spitta .W 1853-1883، على درجة الدكتوراه برسالته المعنونة بـ : تاريخ أبي الحسن الأشعري ومذهبه 1875.
- أما إزين إرست Eisen .E فعنون أطروحة دكتوراه بـ"المزامير العربية للحكيم سعديا الفيومي".[2]

إن المستشرقين بصفة عامة والألمان بصفة خاصة بحثوا في كل فروع وعلوم الحضارة العربية العريقة طرقوا كل الأبواب، وكتبوا في كل المجالات العلمية، الأدبية، الدينية، الحضارية، التاريخية. ولم تتوقف بحوثهم ودراساتهم عند اللغة العربية الأصلية الفصيحة فقط. بل امتدت إلى تأليف وإعداد بحوث أكاديمية، ووضع معاجم في اللهجات العربية على اختلاف المناطق والوجهات العربية. فهذا الشق من البحث يصح لوحده أن يكون مجالا للبحث، وإعداد بشأنه أطروحات دكتوراه وماجستير لأهميته البالغة بالنسبة للقارئ والمثقف العربي وغير العربي.

اهتم الألمان أيضا بنشر المخطوطات في مختلف التخصصات من بينها:

-نشر روكرت RUCKERT 1866، مقامات الحريري ومعلقة عمر بن كلثوم .

-نشر فبكه Woepke 1864 "براهين الجبر والمقابلة "للخيام و"الفخري في الجبر والمقابلة " للكرخي .

-نشر فلوجل Flugel 1870 "فهرست ابن النديم "عمل فيه خمسة وعشرين عاما.[3]

-نشر تروبكه Thorbecke 1890 "ذرّة الغوّاص "للحريري .

-نشر سخاو Sechau 1930 الكثير من مؤلفات البيروني الرائعة، "كالآثار الباقية، وتاريخ الهند".

---

[1]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، صص360-361-363.

[2]- ينظر، نجيب العقيقي، المستشرقون ج2، ص ص 386-398-403.

[3]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا فيه، ص :9.

-ونشر ليبرت Lipert 1911 "تاريخ الحكماء "للقفطي.

-نشر يان Jahn1917 "شرح المفصل لابن يعيش .[1]

-نشر ماكس فون من حيث العدد: "الكامل " للمبرد.

-"تريخ الرسل والملوك " للطبري.

-"بدائع الزهور "لابن إياس .فصلا عن عدد كبير من دواوين.[2]

ثالثا/ تحقيق المخطوطات

حقق المستشرقون الألمان عددا كبيرا من المخطوطات وأمهات التراث العربي. وكان رايسكه أول من نشر معلقة طرفة بن العبد بشرح ابن النحاس مع ترجمتها إلى اللاتينية سنة 1742 .

ومن بين المستشرقين الألمان الأكثر نشرا وتحقيقا نذكر:

- وستنفلد F.wustenfeld، نشر عام 1899 ما يعجز مجمع علمي عن نشره، فقد حقق كل من:

-معجم البلدان للياقوت.

-وفيات الأعيان لابن خلكان.

-طبقات الحافظ للذهبي.

-تهذيب الأسماء واللغات للنووي.

-الاشتقاق لابن دريد.

-تواريخ مكة، للأزرقي، والفاكهي، والفارسي، وابن ظهيرة.[3]

قدم المستشرقون الألمان جهود طيبة في جمع وتحقيق ونشر المخطوطات. وهذه الجهود لم تتوقف عند هذا الحد فقط، بل امتدت إلى غاية فهرسة هذه المخطوطات ووضع لها ببلوغرافية خاصة بها داخل المكتبات. وليس هذا فقط، وإنما جهود المستشرقين الألمان فاقت كل التصورات من حيث النشر والتحقيق والتأليف، مما ساعد على بعث وإحياء التراث العربي العريق.

[1]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا فيه، ص :9.

[2]- رائد أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية، ص:17.

[3]- ينظر، صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان،ج1، ص:8.

2-3 جهود المستشرقين الألمان في إحياء التراث العربي

إن الجهد العلمي الذي بذله المستشرقون على اختلاف مدارسهم في إحياء التراث العربي العريق، جهد لا يستهان به ولا يقدر بثمن. كما أننا لا نستطيع إنكاره، فلولا حرصهم الشديد على الحفاظ على هذه الكتب والمخطوطات التي كانت عرضة للتلف أو الحرق، لما وصلنا في يومنا الحالي تراث وعلوم أسلافنا القدامى.

إن تحقيق وتوثيق النصوص خاصية متجدرة في العرق العربي الأصيل، وليست من إبداع هاته الطبقة من المستشرقين. فالعرب كانوا سباقين في هذا النوع من تحقيق وتوثيق النصوص، بدءا من جمع وتحقيق الأحاديث النبوية، والشعر واللغة العربية القديمة. وهذا ما يؤكده ويقربه عبد السّلام محمد هارون في مؤلفه "قطوف أدبية"، حينما قال: "وأعود لأقول إن تحقيق النصوص وتوثيقها فن عربي أصيل، يتجلى في معالجة أسلافنا الأقدمين لرواية كتب الحديث واللغة والشعر والأدب والتاريخ في دقة وأمانة ونظام بارع، ولكن المستشرقين تبنوا إحياء هذا الفن في هذه العصور القريبة..."[1].

إذن فن تخليد وتحقيق وتوثيق النصوص فن عربي أصيل، غير أنه تبنى من طرف هؤلاء المستشرقين، ومن بينهم الألمان. بحيث نبغ منهم علماء، عرفوا بأمانتهم في البحث وتقصي الحقائق. فقاموا بنشر كنوز ثمينة من هذا التراث العربي الأصيل.

اهتم المستشرقون الألمان بكل ما يتعلق بالحضارة العربية. فكانت أولى اهتماماتهم هي جهودهم المضاعفة في تعلم اللغة العربية، وعلى رأسها النحو العربي. فقد قامت مطبعة تولت من 1608 إلى 1611 بطبع عدد من الكتب العربية، نذكر منها:

1- النحو العربي في ثلاثة أجزاء، الجزء الثالث منها النص العربي لكتاب "**الأجرومية**"، مع ترجمة لاتينية وتعليقات، وعنوانه[2].Grammatices arabicae,liber.I.II.III. كما طبعت هذه المطبعة أيضا:

[1]- عبد السّلام محمد هارون، قطوف أدبية، دراسات نقدية في التراث العربي، حول تحقيق التراث، مكتبة السنة، الدّار السلفية لنشر العلم، القاهرة ، الطبعة الأولى، نوفمبر، 1988، ص :38.

[2]- ينظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص:554.

-الكتاب الثاني من "القانون " لابن سينا، كما اهتم كرستن بطرس Peter Kirsten، وهو طبيب من برسلاو، باللغة العربية، وعني بها لما فيها من فائدة للاطلاع على مؤلفات ابن سينا الطبية، وغيرها من مؤلفات الأطباء العرب بلغتها الأصلية.[1]

من الملاحظ أن تعلم اللغة العربية لم يبق حكرا فقط على رجال الدين، الذي كان غرضهم من تعلم اللغة العربية فهم كتاب الإنجيل، أو قصد المقارنة بين اللغات السامية، العربية والعبرية. وليس أيضا لغرض سياسي، بل امتد الأمر إلى فروع أخرى خاصة بالحضارة العربية كالطب مثلا.

نجد أيضا ستنفلد الألماني Ferdinand Wustenfeld 1808-1899 الذي ألف وحقق نحو مائتي كتاب بين صغير وكبير[2]. ولعل من أروع محاولاتهم في إحياء وبعث التراث العربي وأروعها، كما سبق أن أشرنا سالفا، اهتمامهم بالنحو. ويظهر ذلك جليا في أعمال ج.يان D.Gustuve Jahn، من ترجمة نص كتاب سبويه كاملا إلى اللغة الألمانية، مع إضافات وتعليقات بالعربية مقتبسة من شروح السيرافي. وظهرت تلك الترجمة في خمسة مجلدات ضخمة من سنة 1895-1900م.[3]

أما في مجال النشر فنورد ما يلي[4]:

-نشر **لانداوس.س .Landauer** مقالة في النفس لابن سينا متنا وترجمة وتعليقا **المجلة الشرقية الألمانية 1876**، وقد أعاد نشرها **فان ديك** في القاهرة سنة 1906.

- **زلبربرج.ب.Silberberg,B**، نشر كتاب الحساب لابن الماجد متنا وترجمة ألمانية **فرانكفورت 1895**، وكتاب النبات للدينوري **المجلة الأشورية 1910-11**.

- جرونيت،ماكس 1849-1929 . Grunet.M ،نشر هو الآخر معظم كتاب أدب الكاتب، لابن قتيبة، وذيله بفهارس وافية. وطبع في **ليدن** سنة **1901**.[5]

---

[1]- ينظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص:554، بالتصرف.

[2]-عبد السّلام محمد هارون ،قطوف أدبية،ص :38.

[3]-ينظر المرجع نفسه ،ص :39.

[4]-نجيب العقيقي ،المستشرقون ،ج2،ص:390.

[5]-المرجع السابق، ص،392.

– **نشر بارت ياكوب1851-1914 Barth,J.** ، فصيح ثعلب بتعليقات وافرة **ليبزيج 1876**.

– الشرح العربي لميمون عن العرب في العصر الوسيط 1881.

– ديوان القطامي مع مقدمة وتعليق باللاتينية وشروح بالعربية **ليدن 1902**.

– **بوخه ،غليوم Buche,G، نشر** النصيح في نظم الفصيح لابن جابر الأندلسي **بيروت1321هـ**.

– **فاينر، Wiener.A.I ، نشر**:

– الفرج بعد الشدة للتنوخي (الإسلام 1913.)[1]

– فهرس مصنفات ابن أبي الدنيا (الإسلام 1913.)

– القانون المصري (عالم الإسلام 1913.)[2]

فقد توالت النشرات لهؤلاء المستشرقين، كل حسب تخصصه، مما ساعد على تخليد هذا التراث، وإعادة إحيائه وبعثه من جديد، بعدما كان دفين المكتبات، أو عرضة للتلف والحرق. فنحن علينا أن نقف هنا وقفة احترام وإجلال لما قدمته هذه المدرسة، من نشر وتحقيقات لهذا التراث الإنساني العريق.

وجهود المستشرقين الألمان لم تتوقف عند تحقيق ونشر المخطوطات فقط، بل امتدت إلى التأليف، وليس هذا فحسب، بل جعلوا من تحقيق التراث موضوعات لأطروحات الدكتوراه، ومن بين هؤلاء المستشرقين:[3]

-ملّر أوجست Friedrich August Muller 1847-1892: حصل على الدكتوراه الأولى برسالة عن "معلقة امرئ القيس" 1869، وفيها حاول استعادة الصورة الأصلية لهذه المعلقة، وصار أستاذا ذا كرسي في جامعة كينجسبرج 1882، وفي جامعة هله 1890.

-كاسكل Werner Caskel 1896- 1970: عنى كاسكل بالفيلولوجيا العربية والشعر الجاهلي وله رسالتان:

1-رسالة دكتوراه الأولى بعنوان :"القدر في الشعر العربي القديم ".

[1]- ينظر، نجيب العقيقي ،المستشرقون ،ج2،ص: 393-395.

[2]- نفسه.

[3]- ينظر، عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ص:451-565.

2-رسالة دكتوراه ثانية بعنوان "أيام العرب". وتعد هذه الرسالة دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة .Habilitation

- فيتشين، ج، Wetzstein.J.G. 1815-1905. تحصل على الأستاذية من خلال رسالته "مقدمة الأدب" لجاد الله الزمخشري، برلين 1847.[1]

[1]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص :372.

3- اهتمام الألمان بالشعر الجاهلي

اهتمام الألمان بالشعر الجاهلي لم يخلق من عدم، وإنّما مهدت له ظروف. بل أكثر من ذلك كان نتيجة حتمية مفترضة، خاصة بعد اهتمام مستشرقي المدرسة الألمانية بأصول اللغة العربية الفصيحة، والبحث في كل فنونها وتخصصاتها. فالشعر له علاقة وطيدة باللغة العربية التي كتب بها. لهذا يستحيل دراسة اللغة بعيدا عن الشعر، ولا الشعر بعيدا عن اللغة.

إن الجهد الذي بذله المستشرقون الألمان لا يقاس بمقياس، فقد اتبعوا معيار العلمية. لهذا يجب على الدارس أو الباحث أن يتأمل هذه الدراسات، ويمحص ما جاء فيها من معلومات. فلم يكن همهم نشر هذا التراث الإنساني وكفى، أو بأي شكل كان. لقد سجل لنا التاريخ أسماء خالدة بذلت النفس والنفيس، من أجل نشر هذا التراث في أبهى وأجمل صورة تصل للقارئ والباحث. وكذا لتزيين رفوف المكتبات العالمية وأرقى المكتبات الأكاديمية.

وبناءا على هذا التصور، سنحاول أن رصد أهم أعمال المستشرقين الألمان، من خلال عرض أهم إنجازاتهم المتمثلة في تحقيق ونشر كل ما يتعلق بالشعر الجاهلي، من معلقات، ودواوين، ومجموعات شعرية، ودراسات وبحوث، وغيرها من الأعمال.

3-1 المعلقات

عني المستشرقون، سواء كانوا من الألمان أو غير الألمان، بنشر أو ترجمة المعلقات أو الاثنين معا. فقد سمحت لهم طلاقتهم، في اكتساب اللغة العربية وإتقانها، من البحث في مثل هذا الفن من الشعر الجاهلي، إما نشرا وتحقيقا لجميع المعلقات، أو بدراستها منفردة، كل حسب الغاية التي يريد أن يوصلها أو يحققها.

من بين هؤلاء المستشرقين الألمان، الذين تفننوا في نشر وترجمة هذا النوع من التراث العربي الإنساني، نذكر:

- رايسكه. ج. ج Reiske,J.J 1716-1774 : إذ يعد أول مستشرق جدير بالذكر في عصر عرف بانشغاله بالثورات فحسب. له إسهامات جليلة في نسخ التراث العربي من أمثال المعلقات ومن أعماله الخالدة: نشر" معلقة طرفة بن العبد " بشرح ابن النحاس، مع ترجمتها إلى اللاتينية عام 1742.[1]

[1]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:355.

– فرايتاج .ج 1788–1861 .Freytage,G.W :

نشر معلقة "الحارث بن حلزة" 1827.

نشر معلقة "طرفة" 1829 .

–روكيت ،فريدريك 1788–1866 .Ruckert,fr[1]:

ترجم معلقة "طرفة " بالألمانية.

ترجم "معلقة عمرو بن كلثوم " شتوتجارت1837 .

–كوزيجارتن 1792–1850 .Kosegarten,J.G.L[2]:

نشر معلقة "عمرو بن كلثوم" بشرح الزرزوني، بحسب مخطوطات باريس ،1819.

– فوللیرس، ج،ا.1803–1881 .Vuller.J.A [3] :

نشر معلقة "الحارث بن حلّزة "،متنا وترجمة لاتينية **بون 1827**.

نشر معلقة "طرفة بن العبد "بشرح الزوزني **بون 1829**.

– ابيل، فون 1863–1900 .Abel, L. Von[4]:

نشر المعلقات السبع متنا وترجمة مع مقدمة لها وشرح مفرداتها وتعليقات بالألمانية عليها **برلين 1891**.

– فايل سيمون 1808–1889 .Weil.S:

ترجم معلقة الشنفرى وعلق عليها.

– نولدكه .ث 1836–1930.Noldeke.Th :

ترجمة المعلقات الخمس .فينا 1899-1900.

ونشر "لامية العرب "للشنفرى 1853.

– موللر ،أوجيست 1848–1892.Muller ,Aug : [5]

له دراسة حول معلقة امرئ القيس مع تعليقات وشروح بالألمانية **هالة 1863**.

---

[1]– نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:355.

[2]– عبد الرحمن البدوي، موسوعة المستشرقين، ص:487.

[3]– نجيب العقيقي، المستشرقون،ج2، ص :365.

[4]– ينظر، المرجع السابق، ص ص 365-366-373-381-391.

[5]– عفيف عبد الرحمن، مكتبة العصر الجاهلي وأدبه، ص :110.

– شلويسنجر :[1]

شرح معلقة عمرو بن كلثوم الثغلبي ، بشرح ابن كيسان. ميونيخ 1907.

3–2 الدواوين الشعرية

أدرك المستشرقين قيمة الشعر الجاهلي وحقيقته، فهو ديوان العرب وتاريخهم، لهذا عنوا بهذا الديوان إما بنشره أو تحقيقه، أو دراسة ما يربو على نصف الدواوين الجاهلية. وبناءا على ذلك سنعرض بعض إنجازات المستشرقين الألمان، من تحقيق ونشر الدواوين الشعرية، مع ذكر محققيها أو ناشريها[2].

1– ديوان امرئ القيس

حققه. فردريك روزين 1924.

ترجمه إلى الألمانية **روكهارت 1843**.

2– ديوان أمية بن أبي الصلت :

حققه شولتز الألماني 1911م.

3– ديوان حاتم الطائي:[3]

حققه شولتز الألماني ،ليبزغ 1897.

حققه ياكوبه بارث الألماني ،**ليدن .1872**.

4– شعر أبي دؤاد الأيادي:

حققه غربناوم الألماني ونشر ضمن دراسات في الأدب العربي ترجمة محمد يوسف نجم وإحسان عباس، بيروت.

5– ديوان السموأل:

حققه هيوتتويج هيرو شفيلد الألماني 1907-1910.

[1]– – عفيف عبد الرحمن، مكتبة العصر الجاهلي وأدبه، ص :110.

[2]– ينظر، عفيف عبد الرحمان، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، دون طبعة، دون تاريخ، ص ص :29-30

[3]– نفسه.

6- ديوان طرفة:[1]

فاندينوف الألماني أطروحة دكتوراه بجامعة برلين 1895م.

7- ديوان الطهمان الكلابي:

حققه ويلهلم ألوردالألماني.

8- ديوان عبيد بن الأبرص:

حققه هوميل الألماني 1890.

9- ديوان علقمة الفحل التميمي :

حققه فيتسفلد الألماني ،ليدن1858.

حققه سوسين الألماني .ليبزغ 1867.

10- ديوان لبيد بن ربيعة العامري :[2]

نشر القسم الثاني من الديوان بروكلمان الألماني، ليدن.

11- ديوان لقيط بن يعمر:

حققه برونليخ الألماني، مجلة إسلاميكا24.

12- ديوان النابغة الجعدي :[3]

حققه برونليخ الألماني، مجلة إسلاميكا24.

13- ديوان حسان بن ثابت :

نشر هيلر شفيلد، هرتويج، ديوان حسان بن ثابت بعد مقابلته بمخطوطات لندن، وبرلين، وباريس، وبطرسبرج منشورات لجنة التذكارية.لندن 1910.

14- ديوان قيس بن الحطيم :[4]

حققه نولدكه الألماني.

[1]- عفيف عبد الرحمان، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، ص 29-30.

[2]-ينظر، نفس المرجع، ص :30.

[3]- ينظر، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:400.

[4]- عفيف عبد الرحمان، الأدب الجاهلي فآ أثار الدارسين، ص:30.

15- ديوان عنترة:[1]

نشره فيلهلم ألورد عام 1870.

3-3 المجموعات الشعرية :

من بين المجموعات الشعرية التي حظيت بالاهتمام، إما نشرا أو دراسة أو تحقيقا، نذكر[2]:

1- العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين:

حققه ولهلم ألورد الألماني، ط1 : ليدن1870 م . وط2: باريس 1902م.

2- شعر الشعراء الستة للأعلم الشنتمري:

حققه ونشره دريدف الألماني.

حققه ويلهلم ألورد الألماني .

3- ديوان الهذليين:

حققه ونشره، فلهوزن الألماني وترجمه إلى الألمانية 1939-1941، المجلة الشرقية الألمانية.

حققه ونشره ،ياكوب بارث الألماني ، المجلة الآشورية 1912.

يوهان كوزغارتن الألماني.

4- بعض دواوين الهذليين ديوان أبي ذؤيب:

حققه هيل الألماني.

5- دواوين جديدة للهذليين في جزئيين:

حققه هيل الألماني ،برلين 1926-1933.

6- الجزء الأول من ديوان الهذليين مع شرحه:[3]

حققه كوزيجارتن الألماني ،ليدن 1845م.

7- الجزء الأول من المفضليات من شرح الأنباري وشرح المرزوقي :

حققه توربيكه الألماني الكراسة الأولى، ليبتسك ،1885، وفقا لمخطوطات في برلين ولندن وفيينا.

[1]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ج1، ص:102.

[2]- عفيف عبد الرحمان، مكتبة العصر الجاهلي وأدبه، ص ص:110-111.

[3]- عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين، ص:31.

ويقع النص في **51 ص. والتعليقات في 104ص**، درسها **كاسكيل الألماني 1954**، فيستنفلد الألماني في الصحيفة الشرقية بفينا.[1]

8- الأصمعيات بشرح ابن السكيت:

حققه ويلهلهم ألورد الألماني 1902.

9- مختارات المفضليات والأصمعيات:

حققها ريشير الألماني، برلين 1911.

10- مجموعة أشعار العرب في ثلاث أجزاء الأصمعيات وأراجيز وديوان رؤبة:[2]

حققها ونشرها فيلهلم ألورد.

11- ديوان الحماسة بشرح التبريزي:[3]

حققه فرايتاج وترجمه إلى اللاتينية.

3-4 البحوث والدراسات:

لم تتوقف دراسات المستشرقين عند رصد ما جاء به الشعر الجاهلي، من قصائد ومعلقات ودواوين بتحقيقها أو نشرها أو ترجمتها، وإنما تعدت هذه المرحلة إلى مرحلة البحث في مجال هذه الدراسات، وإصدار مؤلفات مختلفة من حيث الموضوع المتناول، فقد نجد دراسات تتحدث عن:

-تاريخ الجاهلية أو جغرافيتها أو أساطيرها وخرافاتها.

- دراسات تتصل بشعراء جاهليين أو خطباء.

- دراسات تتصل بظواهر معينة أو غرض شعري.

-دراسات تتصل بتأثر الأدب الجاهلي بغيره.[4]

من الملاحظ أن للمستشرقين إنتاج غزير لهذا نحن في هذا المقام، سنحاول أن نفرز ونذكر بعض ما أنتجه المستشرقون الألمان، ومن بين هذه الدراسات نورد التالي:

---

[1]-ينظر كل من: عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين، ص ص:31-32، وعبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين، ص:160.

[2]- ينظر، صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ص ص 102-103.

[3]- عفيف عبد الرحمن، مكتبة العصر الجاهلي وأدبه، ص :111

[4]- عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في أثار الدارسين، ص:25.

1– الشعر الجاهلي لياكوب الألماني 1892.

2– وصف حياة شعراء العرب قبل الإسلام حسب المصادر لياكوب، برلين 1897.

3– الشعر الجاهلي لياكوب، المجلة الشرقية الألمانية 1935.

4– الشعر الجاهلي والسامي لأنوليتمان الألماني ،الدراسات السامية 1924م.

5– الأدب العربي لريشير الألماني ،شتوتجارت 1925-1933.[1]

6– الشعر العربي القديم لكوفالسكي الألماني وريانس 1945م.[2]

7– العصر الجاهلي من تاريخ أبي الفداء لفرايتاج الألماني 1831م.[3]

8– تاريخ الآداب العربية لفلوجيل الألماني 1834م.[4]

9– أشعار العرب لفايل الألماني ، شتوتجارت **1837م**.[5]

10– شعر العرب وشاعريتهم لولهلم ألورد الألماني ،جوتنجين 1856م.

11– ملاحظات حول صحة الشعر العربي القديم لولهلم ألورد، جرايتسفالد 1872م.[6]

1872م.[6]

12– كتاب الآداب العربية والعبرية لياكوب بارث الألماني.[7]

أما فيما يخص دراستهم المتعلقة بشاعر من شعراء الجاهلية أو خطبائها نذكر:

1– عنترة لموللر الألماني، دراسات إسلامية 5.1

2– امرئ القيس :

* تسمية امرئ القيس لفيشر الألماني، إسلاميكا 1،379

* امرؤ القيس لفيشر، الدرسات السامية 1922.

* امرؤ القيس لأنوليتمان الألماني، الدراسات السامية 1924م.[8]

---

[1]– عفيف عبد الرحمن، مكتبة العصر الجاهلي،ص ص 119-120.

[2]– المرجع نفسه، ص:121.

[3]– نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:359.

[4]– المرجع نفسه، ص:364.

[5]– نجيب العقيقي، المستشرقون،ج2، ص:366.

[6]– صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ص:102.

[7]– نجيب العقيقي، المستشرقون،ج2، ص:393.

[8]– عفيف عبد الرحمن، مكتبة العصر الجاهلي، ص:120.

* امرؤ القيس لأوجيست موللر، ليبزيج 1969م.

3– دراسات في شعر الشنفرى لياكوب الألماني، مجمع العلوم البفاري.

4– عبيدة بن الأبرص دراسة كل من :[1]

* ريكندوف الألماني .المجلة الشرقية الألمانية 1918.7.

* فيشر :منوعات ماسبيرو 1935–1940م.

5– تأبط شرا [2]: رد على انتقاد العرب في صحة مرثية تأبط شرا لروكهارت الألماني، وقصيدة البردة لكعب بن زهير1849.

6– الأعشى درسه كل من:

* برونليخ الألماني، مجلة الإسلام 253.1

* كاسكيل الألماني **الآداب الشرقية 1931م**.

7– أبو ذئيب[3]: برونليخ الألماني، مجلة الإسلام 1929م.

8– أوس بن حجر[4]: فيشر الألماني، المجلة الشرقية الألمانية 1910م.

9– عمرو بن معد يكرب : فيشر الألماني، إسلاميكا 1927م.

10– السموءل :هيرشبرج الألماني، الفصول اليهودية 1905م.

11– طرفة بن العبد :دراسات عن طرفة لروكارت الألماني، شتوتجارت 1837م.

12– أعشى همدان :موللر الألماني[5]، دراسات إسلامية 390.1.

13– أكثم بن صيفي[6] :مقالة أكثم لرايسكه الألماني، ليبزيج1758م.

تنوعت الظواهر النقدية التي لقيت مجالا رحبا وفسيحا في الأدب الجاهلي. ومن بين هذه الظواهر أو القضايا، التي أسالت حبر أكبر مستشرقي المدارس الأوروبية، نذكر قضية النحل والانتحال. هذه الأخيرة ناقشها وبحث فيها أكبر مستشرقي المدرسة الألمانية. وهذا ما

[1]– عفيف عبد الرحمن، مكتبة العصر الجاهلي، ص:120.

[2]–بنظر ،نجيب العقيقي ،المستشرقون ،ج2،ص ص :360–417.

[3]–عفيف عبد الرحمن ،الأدب الجاهلي في أثار الدارسين،ص:39.

[4]–عبد الرحمن بدوي ،،موسوعة المستشرقين،ص:403.

[5]–عفيف عبد الرحمن ،مكتبة العصر الجاهلي ،ص ص :121–122.

[6]–نجيب العقيقي ،المستشرقون ،ج2،ص:355.

سيكون محور الدراسة والبحث في الفصل الثالث، من خلال طرح القضية أمام محاكمة عادلة، تستدعي العرض والتحليل والنقاش، وبالتالي الفصل في هذه القضية إما إيجابا أو سلبا.

4- من شخصيات الاستشراق الألماني

تاريخ الاستشراق الألماني غني بسجل حافل بشخصيات وأعلام الاستشراق الألماني، منذ القرن الثاني عشر، إن صح القول ولهذا يستحيل علينا ذكر كل الشخصيات لهذا حاولنا أن نذكر بعض أعلام هذه المدرسة الاستشراقية:

1- يوهان جاكوب رايسكه Johonn Jakob Reiske (1716-1774):

يعد أول مؤسس للدراسات العربية في ألمانيا، حيث بدأ تعلم اللغات اللاتينية واليونانية بدار الأيتام في هالة. وعرف بعصاميته في تعلم اللغة العربية. ثم درس في جامعة ليبزيج **Leipzig**. وانتقل إلى جامعة ليدن لدراسة المخطوطات العربية فيها. كما عنى بدراسة اللغة العربية والحضارة الإسلامية. كما تحدث عن اهتمامه بالمخطوطات قائلا :"**ليس عندي أولاد، ولكن أولادي يتامى بدون أب، وأعني بهم المخطوطات** ". وهو أول من نشر معلقة طرفة بن العبد بشرح ابن النّحاس مع ترجمتها إلى اللاتينية سنة 1742.[1]

2- هاينريش ليبرشت فلايشر

عمل **هاينريش ليبرشت فلايشر 1801-1888** أستاذا للغات الشرقية منذ سنة 1835 في كلية اللاهوت، ثم في كلية الفلسفة منذ عام 1846. اهتم فلايشر بدراسة اللاهوت أولا، كما عدّ دي ساسي أحد أساتذته. وكان عضوا في جمعية المستشرقين الألمان. درس اللغات العربية والتركية، كما عالج بشكل خاص شتى المعضلات النحوية المتعلقة باللغة العربية.[2]

3- فيشر أوجيست Fischer,Aug 1865-1939

ولد في هالة. تخرج باللغات الشرقية على توربكه، وأتقنها. ونحا نحو فلايشر في العناية بفقه اللغة. انتخب عضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق والمجمع اللغوي بمصر. كما كان

[1] -ينظر، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:354. وعبد الرحمان البدوي، موسوعة المستشرقين، ص:298. والرائد أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم اتجاه المخطوطات العربية والإسلامية، ص:10.

[2] - يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص:171-173.

فيشر شديد الاهتمام باللهجات العربية الحية. وإلى جانب ذلك عنى بدراسة تاريخ اللغة العربية من أقدم نصوصها حتى لهجاتها المحلية الحالية .[1]

4- تيودور نولدكه TheodoreNoldeke 1836-1931

يعد شيخ المستشرقين الألمان، عرف بإتقانه التام لثلاث من اللغات السامية العربية والسريانية والعبرية. ولد تيودور نولدكه في الثاني من مارس سنة 1836 بمدينة **هاربورج**[2] **Harburg**. نال جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس على رسالته أصل تركيب سور القرآن[3]. في عام **1856م** ظهر أول مؤلف لنولدكه عنوانه باللاتينية **De origine et SurarunQoraniicarum ipsiusque Qarani"**، وترجمة ذلك بالعربية "**حول نشوء وتركيب السور القرآنية**".

صدرت في ستراسبورج كتب نولدكه الرئيسية. وبفضله أصبحت ستسراسبورج مركزا للدراسات الاستشراقية، ليس بالنسبة للألمان وحسب، بل وكذلك للعالم أجمع[4].

4- ألفرت فلهلم Wilhelem Ahlwardt 1828-1909م

فلهلم ألفرت- أوكما يكتب اسمه العربية على ما نشره من دواوين —وليم غلورد- ولد في مدينة **جريفسفلد Greifswald** في شمالي ألمانيا على بحر البلطيق في **4 يونيو 1828م**، وفيها توفي بتاريخ **2 نوفمبر 1909م**. وكان أستاذا في جامعاتها الشهيرة [5].

درس فيلهلم اللغات الشرقية في مدينته من **1846 حتى 1850م** على يوهان غوتفريد كوزغارتن.

وفي عام 1861 وضع مشروعه الكبير في تأليف وتأريخ الأدب العربي. ويقول في ذلك: "إن الهدف الأسمى الذي كان محط أنظاري هو وضع تأريخ ذاتي للشعر العربي، وأن تبرز الصورة الكلية للشخصية بسنائها وحيويتها، وبما تمارسه من تأثير...".[6]

---

[1]- ينظر، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص:415 وعبد الرحمان البدوي، موسوعة المستشرقين، ص:404.

[2]- عبد الرحمان البدوي، موسوعة المستشرقين، ص:595.

[3]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص 379.

[4]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان،ج1، ص:118.

[5]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص:47.

[6]- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان،ج1، ص:101.

إذن اهتمام الألمان بالأدب الجاهلي، ولاسيما الشعر الجاهلي. وتظهر جليا محبة هؤلاء المستشرقين لهذا الموروث الإنساني العربي العريق، في حجم الأعمال وسعة الجهود التي بذلوها، من جمع وتحقيق ونشر وترجمة للتراث العربي، ومنه الشعر الجاهلي، بصفته ديوان العرب. فهو مجرد صدى وتعبير عن الأيام والحروب الجاهلية آنذاك .

في ختام هذه الدراسة توصلنا إلى ما يلي:

-أن الاستشراق الألماني، رغم الصعوبات والمشاكل التي وقفت أمام طريقه، استطاع أن يجتازها ويتفوق عليها. ومن بين هذه المشاكل :

- عدم اهتمام الدولة بمثل هذه الدراسات.

-استحواذ رجال اللاهوت على الدراسات، وعدم السماح لهم بدراسة اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها، طيلة القرون السادس العشر والسابع والثامن عشر.

- نقص الدراسات الأكاديمية، في الجامعات في المكتبات، حول الاستشراق الألماني، وعلاقته بالحضارة الإسلامية واللغة العربية.

لكن بعد نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ظهر رجل المعجزة يوحنا يعقوب رايسكه، الذي قلب الموازين وبعث وأنعش من جديد الدراسات الاستشراقية المتعلقة بالحضارة العربية، بعدما حرر اللغة من قيود رجال اللاهوت. وقد سعى المستشرقون الألمان إلى تعزيز أفكارهم وتنمية مواهبهم، بالذهاب للبلدان المجاورة كهولندا، التي كانت متفوقة في الدراسات اللغوية العربية. وبعدما ذاع صيت المدرسة الفرنسية، توجه كبار مستشرقي ألمانيا للتعلم على أساتذتها من أمثال دي ساسي.

فبعد هذه المسيرة الطويلة من مد وجزر، صنعت المدرسة الاستشراقية اسمها وصارت قبلة الدارسين، لاتخاذها من المنهج العلمي المعيار الأساسي في البحث والدراسة. ومن الآفاق التي حققتها أيضا، إنجاز مستشرقيها لأعمال جليلة، تمثلت في تحقيق ونشر وترجمة أكبر حجم من التراث العربي الإنساني.

- اهتمت بتعلم أصول وأبجديات اللغة .
- أنتجت المعاجم اللغوية في اللغة الفصحى وفي لهجاته.
- أصدرت كتب تعليمية موجهة لأبناء جلدتهم، من أجل تعلم اللغات السامية، ومنها اللغة العربية.

فالبحث لم يتوقف ولن يتوقف، مادام هذا التراث الإنساني العريق مستمر باستمرار محبيه. فكل يوم نجد هناك دراسات تبحث في قضايا هذا التراث. ومن بين هذه القضايا نذكر تلك منها المتعلقة بالشعر الجاهلي، وهذا هو موضوع دراستنا اللاحقة.

توطئة

إن قضيتي الخيال والانتحال في الشعر الجاهلي ليستا حديثا العهد، وإنما يعود سجلهما إلى عهود قديمة قدم هذا الشعر. إذ لفتت كل من قضية الخيال والنحل والانتحال أنظار وأقلام العديد من المفكرين والباحثين من العرب والمستشرقين.

عدّت قضية الخيال في الشعر الجاهلي من أهم المسائل التي لقيت عناية ورواجا لدى المستشرقين، ومن بينهم المستشرقين الألمان. فقضية الخيال لا تقل أهمية عن قضية النحل والانتحال، إذ أثار هذه المسألة كبار المستشرقين الألمان من أمثال رودكوناكيس، هاينريش، يعقوبي، وفاغنر. اختلفت الآراء حول هذه القضية، فمنهم من نفى هذه الخاصية عن الشعر الجاهلي، ومنهم من ادعى بسطحية وجودها في أشعار الجاهليين.

أما فيما يخص قضية النحل والانتحال، فقد أسالت حبر العديد من المستشرقين على اختلاف مدارسهم. وظهرت معالمها وبشكل كبير على أيدي شيخ المستشرقين الألمان **تيدور نولدكه** سنة 1861.

وبعد ثماني سنين تطرق للموضوع المستشرق إلورد، على غرار بعض الدارسات التي تجعل من صامويل مارجوليوت المستشرق الأول الذي فتح هذا الباب. وفي هذا الصدد رد قائلا أ.برينليش: "لا يعد مرجوليوت أول المستشرقين الذين أعادوا قضية الشك في الشعر الجاهلي إلى واجهة البحوث العلمية في القراءة التاريخية الحديثة، بل يعد المستشرق الألماني تيدور نولدكه أول الباحثين الذين أعادوا إثارة القضية من جديد، في بحثه الموسوم بـ "من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم"1861، ثم تلاه ألفرت ببحثه الموسوم بـ "الملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة "سنة 1872 فحاول استقصاء الأبيات المنحولة وتحديدها..."[1].

بلغت دراسات المستشرقين الألمان في كل من قضيتي الخيال والنحل والانتحال أوجها، وكان هناك فريقان فريق مؤيد، وآخر رافض رفضا مطلقا.

تعرض المستشرقين الألمان إلى مناقشة أهم القضايا الجمالية، السالفة الذكر والتي تخص الشعر الجاهلي، مما اضطرنا الأمر لاستعمال المنهج التحليلي، لما يحتوي عليه من مقاييس متمثلة في طرح القضايا ثم مناقشتها ونقدها. وذلك لما تحمله هذه الدراسة من تضارب للآراء.

[1]– محمد بلوحي، آليات الخطاب النقدي العربي، ص ص: 52-53

1– آراء المستشرقين الألمان في قضية الخيال

1–1مفهوم الخيال

سنحاول أن نتعرف على مفهوم الخيال والتخيل، من خلال هذا المنبر لغة، ثم نعرض له بالشرح والتحليل، من خلال عرض لأهم مفاهيمه الاصطلاحية عند كل من العرب والغرب.

1–1–1 مفهوم الخيال لغة

وردت كلمة الخيال في معجم لسان العرب على هذا النحو:[1]

– خال الشيء خيلا وخيلة وخيّلا وخيلانا ومخايلة ومخيّلة وخيلولة :ظنّه.

– والخيال والخيالة: هي ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صوره :وجمعه أخيلة.

– والخيال أيضا:كساء أسود ينصب على خشبة أو عود، يخيل به للبهائم والطير فتظنه إنسانا.

– وهي أيضا كلمة تطلق على نوع من النبات، كما هي كذلك اسم أرض لبني ثعلب.

– وخيّل عليه تخييلا: وجه إليه التهمة.

وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى:"يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى..."[2]، والمقصود بـ "يخيل" "**يشبه**"، وهي ما يحمل على التوهم، بمعنى يتوهم أو يشبه إليهم من سحرهم أنّها تسعى.

وردت هذه الكلمة أيضا في المعاجم الفرنسية في القرن الثاني عشر imagination وتدل على:[3]

– ملكة يتوافر عليها الذهن للتخيل لاستعادة صور أو إبداعها، ومنه يمكن الحديث عن الخيال العيد والخيال المبدع.

مما سبق يتضح لنا أن كلمة الخيال أو التخيل تعني الظن أو التوهم أو التشبه وتعرف أيضا بالملكة الذهنية التي تقوم باستعادة الصور، أو إبداع صور جديدة.

---

[1]– أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، لبنان، 1994، م11، مادة : خيل، ص :226–277.

[2]– سورة طه، برواية حفص عن عاصم، ط4، دار الفجر الإسلامي، دمشق، 1683، الآية، 66، ص: 316.

[3] -Larousse parie, Jean mevel ,gene viere hubelot..:la rousse de la langue française, Librairie,tomel. p934.

1–1–2 مفهوم الخيال والتخيل عند بعض الفلاسفة اليونان والعرب

– أرسطو(384–322 ق.م)

الخيال عند أرسطو عبارة عن معادلة تجمع بين الحركة الحاصلة في الذهن ، والناتجة عن المدركات الحسية. فعنده "التخيل الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل، ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل" فنطاسيا"... اسمه من النور "فاوس"... إذ بدون النور لا يمكن أن نرى. ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالا كثيرة بتأثيرها لأنها لا يوجد عندها عقل وهذه هي البهائم، وبعضها الآخر يحجب عقلها بالانفعال، أو الأمراض، أو النوم كالحال في الإنسان"[1]. فأرسطو ركز على حاسة البصر أكثر من غيرها، وعلى اعتماد الخيال أو التخيل عليها بشكل كبير. أي أن الخيال هو الحركة الناشئة عن الإحساسات في الذهن.

–كندي ت252هـ

يعتبر كندي التخيل مرادفا لكلمة التوهم. وهو بهذا يظهر تأثره جليا وبشكل كبير بالفلسفة والفلاسفة اليونانيين. إذا :"التوهم هو الفنطاسيا قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها. ويقال الفنطاسيا هو التخيل، وهو حضور صورة الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها."[2] صورة الخيال عند كندي تعكس وبشكل كبير تأثره بسابقيه، إذ جعل الخيال مرادفا للوهم. وبهذا نجده أغفل توضيح الجانب الجمالي للخيال، ودوره في إطفاء الروح الجمالية على العملية الشعرية.

– الفرابي ت 339هـ

ربط الشعر بالتخيل وعدّه من أبرز الأسس الفنية والنفسية، التي تحدد جوهر الشعر. ويظهر هذا الرابط عند تحدثه عن الأثر الذي يتركه العمل الأدبي في نفس المتلقي، إذ "يعرض لنا عند استماعنا للأقاويل الشعرية عند التخييل الذي يقع عنها في أنفسنا شبيه بما يعرض لنا عند نظرنا إلى الشيء الذي يشبهما نعاف: فإننا في ساعتنا يخيل لنا في ذلك الشيء أنه مما يعاف فتنفر أنفسنا منه فتجنبه، وإن تيقنا أنه ليس في الحقيقة كما خيل لنا، فنفعل فيما تخيله

[1]– أرسطو طاليس،كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949، ص:107.

[2]– أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبي ريدة، دط، دار الفكر العربي، القاهرة 1950، ج1، ص :167

لنا الأقاويل الشعرية، وإن علمنا أن الأمر ليس كذلك كفعلنا فيما لو تيقنا أن الأمر كما خيله لنا ذلك القول، فإن الإنسان كثيرا ما تتبع أفعاله تخيلاته، أكثر مما تتبع ظنه أو علمه مضادا لتخيله. فيكون فعله الشيء الذي بحسب تخيله لا بحسب ظنه أو علمه..."[1]. فيركز الفرابي على الصفة التي تميز الشعر وهو صفة التخييل، فالشاعر لا يتوجه إلى استمالة عقل سامعه، وإنّما يتوجه ليخاطب خياله ويصور له الأمور كما يراها هو، فالتأثير في المتلقي هو الغاية التي يسعى الشاعر لتحقيقها من خلال عمله.

– ابن سينا

حدد بعض الدارسين والباحثين أربع معان لكلمة التخيل عند ابن سينا، ومن بين هذه المعاني نذكر:

1– تعني الكلام المخيل الموجه إلى مخاطبة الغير، فإذا كان الجدل يراد به إقناع الغير ويعتمد على المقدمات المقبولة عند الجمهور، فإن الشعر يراد به إيقاع المعاني في نفوس السامعين. وعليه فالتخيل الشعري نظير التصديق الجدلي والخطابي.

إن ابن سينا لا يفهم المحاكاة على أنها تقليد، بل يفهمها على أنها تصوير معنى من معاني المخيلة. فالمخيلة هي مستودع الصور الحية، تخزن الصورة التي يؤديها الحس والفكر، وإنها متصلة بالقوة النزوعية، فهو يرى: "أن التخيل هو انفعال من تعجب أو تعظيم أو تهوين، أو تصغير، أو غم، أو نشاط..."[2]. فإذ ارتسمت في المخيلة صورة محبوبة أو مكروهة، نشطت تلك القوة إلى طلبها أو الهروب منها. فالتخيل هو ذلك الأثر النفسي الذي يتركه العمل الأدبي في المتلقي بالإعجاب أو النفور.

2– ومن دلالات التخييل عند ابن سينا نذكر:

– التخيل أمر خارج عن التصديق، لأن التصديق راجع إلى مطابقة الكلام للواقع. أما التخييل فراجع إلى ما للكلام نفسه من هيئة تحدث الانفعال.

[1]– انظر كل من، أبي نصر الفرابي، إحصاء العلوم، قدمه وشرحه وبوبه الدكتور علي بوم لحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1996، ص:42، ومصطفى الجوزو: نظريات الشعر عند العرب –الجاهلية والعصور الإسلامية– ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص ص:116-115.

[2]– جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، 1992، ص: 65.

– أما الدلالة الثانية أن التصديقات والتخييلات أصبحت عند ابن سينا بمنزلة المادة والصورة مما يترتب عليه أن حقيقة الشعر الذاتية ليست في مادة المعاني بل في صورتها.[1]

وبهذا يصبح أساس الشعر التخييل، والغرض منه إثارة المتلقي وتحريك انفعالاته فمن طبيعة النفس البشرية الانجذاب إلى التخيل أكثر منه للتصديق.

وبهذا يكون الشعر أساسه التخييل، وهنا تظهر عبقرية الشاعر في استمالة القارئ المتلقي وتحريك انفعالاته على حسب ما يريد، إما يدخله و يجذبه إلى ما يريد هو أن يصدقه، أو ينفره مما يريد. وبناءا على ذلك يصبح الشاعر بشعره هو الوحيد القادر على استمالة أحاسيسه ومشاعر المتلقي، وهذا لا يكون عبثا، وإنما يستعمل الشاعر أدوات ووسائل تساعده على استمالة هذه الأحاسيس، كاعتماده على أساسيات البلاغة وأبجديات اللغة. لهذا لا نستطيع أن نحمل التخييل صيغة الكذب أو الصدق. أما مفهوم الخيال عند البلاغيين فهو كالآتي:

1– عبد القاهر الجرجاني: استمد مفهوم الخيال من خلال تفسيره للآية القرآنية: "قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيهم يخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى ..."[2]. والمقصود بالتخيل هنا التوهم كما سبق أن أشرنا. وبناء على هذا التصور نجده يعرف التخييل بأنه: "هو ما يثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا، ويدعي دعوة لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولا لا يخدع فيه نفسه ويريها ما لا ترى."[3] بمعنى أن الشاعر هنا قبل أن يوهم القارئ المتلقي بما يريد أن يخدع نفسه أولا، ويوهمها بما هو ليس حاصلا، لهذا فالتخييل ما هو إلاّ "خداع للعقل وضرب من التزويق."[4] ويعتبر الجرجاني التخييل مرادفا للإيهام.

2– ابن الأثير: يعتبر التخييل وسيلة لإقناع المتلقي، وتقريب الصورة إلى أذهانه أكثر، حسب ما يتضمنه النص الشعري من الرسالة التي يريد أن يوصلها إلى أذهان المستمعين. فالخيال والتخييل عند ابن الأثير: "هو إثباث الغرض المقصود من نفس السامع بالتخييل والتصوير حتى ينظر إليه عيانا. ألا ترى أن حقيقة قولنا "زيد أسد "هي قولنا :"زيد شجاع".

[1]– عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص155.

[2]– سورة طه، الآية : 66.

[3]– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه، أبو فهر محمود شاكر، دار المدني، جدة، دط، دت، ص :275

[4]– نفسه.

لكن الفرق بين القولين في التصوير والتخييل، وإثبات الغرض المقصود في نفس السامع، لأن قولنا: "زيد شجاع "لا يتخيل منه السماع سوى أنه رجل جريء مقدام. فإذا قلنا :"زيد أسد"، يخيل عند ذلك صورة الأسد وهيئته، وما عنده من البطش والقوة، ودق الفرائس، وهذا لا نزاع فيه..."[1] من الملاحظ أن القول المخيل أكثر وقعا في النفوس من القول المباشر والصريح. لهذا نجد النص الشعري يكسب وحده هذه الخاصية، التي تثير الأحاسيس وتأثر في عقول المستمعين.

أما مفهوم الخيال والتخييل عند النقاد الغربيين المحدثين فهو على هذا النحو:

1– دفيد هيوم :اعتبر الصور والأفكار مجرد نسخ للانطباعات الأصلية على أعضاء الحس، وليس هذا فحسب بل عدها مجرد نسخ ذو خاصية مفككة، كما اعتبر الخيال بأنه "قاصر إذا ما قورن بالحس الخالص، وهو قصور جعله يتجه اتجاها توكيديا ينفي قدرتنا على تخيل محسوسات جديدة."[2] ومن خلال موقف هيوم هذا تتضح لنا صورته للخيال باعتباره عاجز غير قادر على أداء مهمته في استثارة عقول وأحاسيس المتلقي.

2– هوبز: وحد هوبز بين الخيال والذاكرة. وهذا ما أفضته عليه نزعته التجريبية، إذ يفسر "الخيال بأنه إحساس متحلل،مما يعني أن الإدراك يقدم لنا محسوسات واضحة ثابتة، بينما يركب الخيال صورا يسميها الغموض."[3] و يتفق هوبنز مع صديقه دفيد هيوم، إذ قلل من قيمة الخيال، واعتبره عملية معقدة تزيد الشعر غموضا، ولا تضيف أي جمالية للنص الشعري. فأصحاب المدرسة الكلاسيكية أحطوا من قيمة الخيال، معتبرين إيّاه مجرد وسيلة غرضها إثارة الفوضى. لكن هذه النظرة تغيرت مع أصحاب المذهب الرومانسي من أمثال :**كانت وكلوردج**.

3–كانت: نظر إلى الخيال نظرة معاكسة تماما لما جاء به أصحاب المذهب الكلاسيكي، إذ جعل منه عنصرا فعالا في العملية الإبداعية، وذلك راجع لكون "الإدراكات المختلفة توجد في العقل على نحو منفصل. ويبدو ربطها على نحو وجودها في الحس مطلبا

[1]– أبو فتح ضياء نصر الله محمد ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د. ط، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ج1، ص:78،79.

[2]– عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص:15

[3]– المرجع نفسه، ص:15-16

ضروريا، ومن ثم ينبغي أن توجد فينا قدرة فعالة تركب الكثرة التي يبديها المظهر، وليست هذه القدرة سوى الخيال."[1]، **كانت** يعد الخيال أمرا ضروريا لا مفر منه في العملية الإبداعية وأنه قدرة إنسانية لا يمكن تجاهلها.

– عدت قضية الخيال من القضايا المشوقة التي درسها المستشرقون الألمان في دراساتهم، فقد كشفت الدراسات الحديثة عن مدى تفاوت هذه البحوث التي قدمها المستشرقون فيما بينهم.

إذ كل مستشرق ناقش وحلل هذه القضية حسب الزاوية التي يراها ملائمة ومناسبة لتفكيره وإيديولوجيته المتبعة. فمنهم من ذهب إلى نفي الخيال عن الشعر الجاهلي نفيا قطعيا، ومنهم من صرح بوجوده، ومع ذلك يتحجج بقلة الأمثلة. وفريق آخر ادعى سطحية عنصر الخيال في الشعر.

إذ في كل هذه الدراسات التي جاء بها هؤلاء المستشرقون لم يقوموا بتحديد مفهوم محدد للخيال، "وإنما أشاروا إلى بعض مظاهر الخيال في هذا الشعر مثل الأنسنة، وإسقاط المشاعر على الطبيعة، والحديث إلى الحيوانات. غير أن هاينريش حاول أن يحدد مفهوم الخيال. ولكنه لم يعتمد في ذلك على النظريات الغربية، وإنما اعتمد على آراء حازم قرطجاني في كتابه منهاج البلغاء، الذي يرى أن الشعر العربي يقع في إطار الاختلاف الإمكاني، وليس في إطار الاختلاف الامتناعي، كما في أساطير اليونان ورموزهم..."[2]. وعلى الرغم من ذلك تعد هذه الدراسات اختراقا للمألوف، عما كان سائدا من دراساتهم وبحوثهم للشعر الجاهلي على أساس أنه وثيقة تاريخية، الغرض منها معرفة أحوال العرب في مختلف الجوانب الحياتية قبل مجيء الإسلام. ومن بين هؤلاء المستشرقين نذكر:

[1]– عاطف جودت نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص:22

2– موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، مجلة الملك سعود، م6، الآداب (2)، (1414هـ-1994)، ص ص :557-558

2– آراء بعض المستشرقين الألمان في قضية الخيال

2–1 رأي المستشرق رودوكناكيس:[1] تعد الدراسة التي جاء بها هذا المستشرق من أوائل الدراسات الألمانية، التي توجهت لدراسة الشعر الجاهلي دراسة فنية، بعيدة عن الدراسات الوثائقية التي رأت في الشعر الجاهلي موردا للأحداث التاريخية والاجتماعية، والمعنونة بـ "**الخنساء وشعرها الرثائي Al–hansa und ihre trauerlieder(wien.1902**. اعتمد فيها على دراسة الخيال في الشعر الجاهلي، من خلال ربط التفاعل بين الشاعر والطبيعة، وعلى العلاقة التي تبرز الجانب الإنساني في إحياء عناصر الطبيعة وأنسنتها. "فيرى أن العرب الذين توجهوا توجها كبيرا إلى وصف مشاهد الطبيعة، كانوا يتعاملون مع الطبيعة تعاملا باردا وموضوعيا في أغلب الأحيان. فهم لم ينفعلوا بها، أو أنهم لم يسقطوا مشاعرهم الذاتية عليها..."[2]. لا ينفي رودوكناكيس الخيال عن الشعر الجاهلي، وإن كان يرى أن الشعراء تعاملوا مع الطبيعة تعاملا مباشرا سطحيا، خال من الإيحائية في بعض الأحيان. ومن الأمثلة التي استدل بها عن وجود الخيال وفاعليته الخلاقة، ما جاءت به الخنساء من أشعار تقشعر لها الأبدان، ولا سيما رثائها لصخر. ومن ذلك قولها:

وَأَذْكُرُهُ إِذَامَا الأَرْضُ أَمْـسَتْ هُـــجُولاً لَمْ تُلْمَعْ بِالوَمِيضِ[3]

وقولها أيضا:

يُذَكِّرُنِي طُلُوعُ الشَمْسِ صَخرًا وَأُذْكُــرُهُ لُكُلِ غُرُوبِ شَمْسِ[4]

لم يغفل كوناكيس أثناء بحثه عن ميل الشعراء إلى ألسنة الجماد في أشعارهم، إذ أخد يقول بعدما عرض بعض الأبيات للخنساء "إن الميل إلى الأنسنة لا يجوز إنكاره من الطبيعة الإنسانية، فالخنساء التي استبد بها الألم جعلت الأرض تشاركها ألمها."[5]

---

[1] -N.Rodokanakis,al-hansa und ihre trauerlieder(wien:sitzungsberichte)der philosophic-his-torischen klasse der kaiserlischen akademie der wissen chaften, 1904) p.19 نقلا عن موسى سماح ربابعة قضية الخيال في الشعر الجاهلي...ص: 558

[2]– نفسه.

[3]– الخنساء، ديوان الخنساء، بيروت، دار الأندلس،1981، ص:94

[4]– المرجع نفسه، ص:89

[5] - Rodokanakis ,p 22

وفي ذلك تقول:

ضَاقَتْ بِيَ ٱلأَرْضُ وَانْقَضَتْ مخَارِمُهَا حَتَى تَخاشَعَتِ الأعلامُ والبِيدُ[1]

وتقول أيضا في موقف آخر:

لما رأيــت البدر أظلـــــم كاسفا أرنّ شـــواذ بـــطنه وسوائله

رنينا وما يغني الــرنين وقــد أتـــى بـموتك من نحو القرّية حامله[2]

وتقول في موضع آخر:

فَــخَرَ الـــشَوَامِــخُ مِــن قَــتْلِهِ وَزُلْـــزِلَــتِ الأَرْضُ زِلْــزَالَهَا

وَزَالَ الكَـــواكِبَ مِـــن فَـقْــدِهِ وَجُلِــلَتِ الــشَمْسُ أَجْلَالُهَا[3]

لم تكتف الخنساء ببكائها وندبها وحسرتها على أخيها صخر، بل حاولت إشراك الطبيعة في حزنها وألمها الذي تعيشه، محاولة بذلك نقل مصابها من الإطار الذاتي إلى الإطار العام. فصورت موت أخيها بأن الأرض تزلزلت لموت صخر، وزالت الكواكب، وأصبحت الشمس كاسفة ذابلة.و جسدت لنا صورة شعرية ذات منحى حسي ومعنوي. وبهذا صورت لنا الدنيا مظلمة لمصابها الجلل.

رودوكناكيس جعل الأبيات، التي جاءت بها الخنساء، خير مثال على قدرة هذه الشاعرة في إسقاط مشاعرها على الطبيعة. إن الأمثلة التي قدمها وأدرجها رودوكنانيس، في دراسته من شعر الخنساء، خير مثال وخير رد على من أقر بسطحية الشعر الجاهلي.

كما عدت هذه الأمثلة أدلة صريحة على قدرة الشاعر الجاهلي على تصوير الحالات النفسية التي يعيشها تصويرا حرفيا، موظفا بذلك كل ما يحيط به من الطبيعة، بما فيها من حيوانات ومخلوقات على اختلافها، وتسخيرها لخدمته وتبليغ رسالته وإسقاط مشاعره. فهي تعد "شاهد حقيقي على مقدرة الشاعر الجاهلي على تجاوز التصوير الحرفي للأشياء التي تعامل معها، فهو لا ينقل الأشياء نقلا جامدا، وإنما يتفاعل مع الأشياء وينفعل بها انفعالا وجدانيا

[1] –الخنساء، ديوانها، ص45، انقضت:سقطت، مخارمها: منقطع أنف الجبل

[2] – نفسه.

[3] – المرجع نفسه، ص:127، جللت: سترت

بصورة كبيرة[1]". لهذا عد رودو كناكيس شعر الخنساء في هذا الموضع الأنموذج المحتذى، بحيث استطاعت أن تعبر عن حزنها وألمها تعبيرا ايجابيا ومذهلا، من خلال تسخيرها وتوظيفها لكل ما يحيط بها من عناصر طبيعية، لأجل مشاركتها حزنها وألمها وتصويرها لنا مدى حجم وعظم المصيبة التي ألحقت بها.

2-2 رأي المستشرق فولفهارت هاينريش

هاينريش أثناء بحثه ودراسته للشعر الجاهلي، ولاسيما قضية الخيال لم ينطلق من عدم. وإنّما ارتكز على حقل معرفي أنتجه مستشرقون سبقوه في الدراسة. ومن أمثال ذلك آراء **تاديويسي كوفاليسكي** من خلال مقالته "**محاولة لوصف الإبداع العربي** "بحيث اتخذها فولفهارت مصدرا أقام عليه تصوره إلى أهم قضايا الشعر الجاهلي.

ومن بينها قضية الخيال، إذ اعتبرت هذه المقالة، على رغم ما فيها من خطورة ظلت تغزو الفكر الاستشراقي لفترة طويلة وتطّبعه بطابعها، هاينريش ناقش في **Arabish Dichtug und GrieshichePoetik(Beirut.1969)** كتابه "**الشعر العربي والشعرية اليونانية**"، خصائص الشعر العربي، واعتمد في ذلك على معظم الآراء التي جاء بها كوفاليسكي الذي يرى في التفكير العربي تفكيرا مشتتا متناثرا.

اتخذ هاينريش من هذه الأفكار وهذه التصورات منطلقا لوصف الشعر الجاهلي بالتفكك والتشتت وتجزؤ الأبيات. وفي هذا يقول: "ففي الشعر الوصفي، البناء المفكك يتضح بكل قوة على الرغم من المساعدة التي يقدمها الموضوع الموصوف نفسه، ويبدو كأن الشاعر العربي لم يستطع –مع كل الحدة في المعاينة– أن يلاحظ في موضوعات وصفه أشياء أخرى، غير الجزئيات الصغيرة والمهمة، إذ أنه يستهلك ذكاءه الكلي الخارق لكي يبتكر أشكالا لغوية متقنة لهذه المعاينات الجزئية. ولذلك فإن تخلخل التركيب خاصية جوهرية من خصائص القصائد العربية. فالقصيدة مزيج غير متلائم وليست كلية عضوية.[2]"، بطبيعة الحال هذا الرأي يبقى رأيا شخصيا ومعبرا عن موقف صاحبه.

[1]– موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، ص:560

[2] -Wolfhart Heinriche,Arabiche dichtung und grieschiche poetik(Beirul:herausgegeben vom orient tustitut der deustshen morgenlandishen gesellschaft , 1969),p.21

ولا يعتبر حقيقة ثابتة تمشي عليها جل الدراسات. لأن هذه النظرة الدونية، أو التهمة التي وجهت للشعر الجاهلي في نظر موسى ربابعة، فيها نوع من المبالغة والغلو. ونحن وإن قررنا بذلك نكون مخادعين لأنفسنا، ومحيطين بذلك من قيمة التراث التي خلده لنا أسلافنا.

لم يفهم الدارسون والباحثون والمستشرقون الغربيون تنقل الشاعر من غرض إلى غرض على أساس أنّه وعي منه، وأن هذه التنقلات تتحكم فيها حالات نفسية، بل اعتبروه أمرا مشوها للبناء العام للقصيدة.

ولهذا أحكم علينا الوضع أن نرد على هذا التصور بخير قول وأدله، وهو ما جاء به العشماوي في دراسته قائلا: "ينبغي أن ننظر في القصيدة من حيث هي شيء فرد كامل، لا من حيث هي أبيات مستقلة ... وكما ينبغي للشاعر أن يميز بين جوانب موضوع القصيدة والظلام في نقشه، كذلك ينبغي للشاعر أن يميز بين جوانب القصيدة وما يستلزمه كل جانب من الخيال والتفكير."[1] فالعشماوي هنا يقر بوجود نواة للوحدة العضوية. وهذا ما اصطلحت عليه ريتا عوض بالوحدة البنائية. كما تظهر هذه الخاصية أيضا في معلقتي طرفة ولبيد.

بناء على هذا التصور يتضح موقف هاينريش، وذلك من خلال تبنيه آراء كوفاليسكي التي تسعى إلى نفي خاصية الخيال عن الشعر الجاهلي، والتي جاء فيها من أن "إن غياب الخيال يمنح الشعر الجاهلي طبيعته المميزة. إن الإبداع العربي الكلّي يتصف بغلبة المعاينة المطلقة على الخيال."[2] وهذا التصور لم يقتصر فقط على المستشرقين، وإنما شارك فيه بعض الدارسين العرب، من أمثال أبي قاسم الشابي الذي يرى في كل أن من الشعر الجاهلي والشعر الأموي خاليين، أو كالخاليين مما يتغنى بمحاسن الكون ومفاتن الوجود وجمال الطبيعة وسحر الربيع[3].

وإن صح ما يقولونه، فبماذا نفسر حديث هؤلاء الشعراء عن الناقة، والخيل، والذئب. ومن أكفئ الأمثلة التى تدل على وجود هذه الملكة التخيلية والوصفية، هي ما وصفه طرفة في معلقته، حينما تحدث عن البقرة الوحشية. "فالشاعر عندما يجري حوارا مع الناقة أو يستنطقها، كما فعل كل من المثقب العبدي والملتمس، فإن ذلك إشارة إلى عمق التفاعل بين الشاعر والشيء الذي يتحدث عنه. و يبدو أن الأمر متعلق بالتفاعل بين الذات وموضوعها. فالشاعر

[1] –محمد زكي عشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار الشروق، الطبعة الأولى، –1414–1994، ص:152

[2] -Heinrichs.p.21

[3] –ينظر أبو قاسم الشابي، الخيال عند العرب، تونس، الدار التونسية، 1983، ص: 46

الجاهلي يبرز قدرة على التعامل مع موضوعه. وليس هناك من شك في أن الشاعر الجاهلي يعتني بالتفصيلات، لكن عنايته بالتفصيلات لا تعني عجزا في الخيال..."[1]. والشاعر عندما يصور لنا شيئا من الطبيعة، فهو يقوم بعملية إسقاطية، حيث يسقط مشاعره وأحاسيسه على الشيء الموظف، ويتضح ذلك في تصوير الليل عند امرئ القيس، ليس كما هو معروف عندنا، وإنّما صوره بصورة مزاوجة مع ذاته، إذ قدمها مندمجة مع تجربته بصورة انفعالية مؤثرة، إلى جانب تصويرها تصويرا نفسيا عاطفيا فنيا. وفي هذا يقول:

وَلَيْلٍ كَمَـوْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدولهُ عَــلَيَّ بِأَنْوَاعِ الهُمُــومِ لِيَبْتَلِي

فَقُلْتُ لَهُ لَــمَّا تَــــمَطَى بِجَوْزِهِ وَأَرْدَفَ أَعْـجَازًا وَنَــاءَ بِكَلْكَلِ[2]

أَلَا أَيُّهَا اللَيْلُ الطَوِيلُ أَلَا تَنْجَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ فِيكَ بِأَمْثَلِ[3]

عكس امرؤ القيس هنا الحالة النفسية التي يعيشها، وصورها في طول الليل وامتداد آخره. وهذه ما هي إلا كناية عن المقاسات والأحزان والآلام التي يعيشها الشاعر. فالمهموم يطيل سهره، والمغموم يستطيل ليله، عكس المسرور الذي يستقصر ليله. لهذا راح يناجي الليل بأن ينقشع ظلامه الحالك، ليأتي الصباح بنوره، وإن كان الليل كالإصباح، لأن همومه يقاسيها ليلا، كما يقايسها نهارا .

فالشاعر استطاع أن يعطي تصورا وأوصافا أخرى لليل. وهذا يظهر نوعا من قدرته على الإبداع، إبداع صور جديدة، ومنحها للشيء الموصوف الذي تحدث عنه. ويحتوي هذا التصوير على الحالة النفسية المتوترة، وهذا في حد ذاته قمة في الإبداع، ورقي إلى درجات التخيل العليا الإيجابية التي يتقبلها العقل، بمعنى الخيال الخلاق البناء.

هذا الطرح لا نجده فقط عند امرئ القيس، وإنما شعراء كثر حاولوا عكس حالاتهم النفسية على أشياء كانت ترافقهم في أحزانهم أو أفراحهم، كالليل، والناقة، والفرس. ومن أمثال ذلك ما جاء في معلقات كل من طرفة بن العبد، لبيد بن ربيعة العامري، امرئ القيس وغيرهم كثير. إذ استطاع البعض أن يوصل رسالته، أو موقفه النفسي، دون أن يعبر عن ذاته أو

[1]–موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي، ص:564

[2]–امرؤ القيس، ديوانه، ص:18

[3]– امرؤ القيس، ديوانه، ص:18

أحاسيسه تعبيرا مباشرا. ويقاس هذا على ما جاء في معلقة لبيد بن ربيعة العمري ووصفه للبقرة الوحشية، إذ الوصف هنا لم يكن من أجل رسم وذكر قوامها وحركاتها وشكلها، وإنما هو يصف ثنائية الموت والحياة التي يتشارك فيها الإنسان والحيوان. وبهذا يكون قرب الحالة التي تعيشها هذه البقرة بعدما هاجسها الموت، وحلم الحياة بعد هذه الحادثة كيف يكون.

فلبيد من خلال تصويره هذا حاول أن يقرب ما أصاب هذه البقرة من عالمه. "فهو لم يصف البقرة بذلك الوصف، إلا كتعبير غامض في نفسه عن تجربة الصراع في العالم بين الأحياء والقدر المسلط عليهم. وضياع العزيز والتشرد في أثره تحت وابل المطر، رمز الإنسان الذي يعدو وراء نفسه في ظلمة الحياة، وقد أحاطت به المصائب وانصب عليه سيل القدر.[1]" ومما قال لبيد في وصف هذه البقرة نذكر:

أَفَتلك أم وحـــشية مسبوغة خــذلت وهادية الصّوار قوامها

خنساء ضيّعت الفريز فلم ترم غــرض الشّقائق طوفها وبغامها

لــمعفّر قـــهد تــنازع شلوه غــبس كواسب لا يمنّ طعامها[2]

صادفن منها غـــــرّة فأصبنها إنّ الــمنايا لا تــطيش سهامها

بانت وأسبل واكف من ديـــمة يــروي الخمائل دائما تسجامها

رغم الأمثلة الصريحة والواضحة الموجودة في الشعر الجاهلي، والتي توضح مدى قدرة الشاعر الجاهلي على الإبداع، وتفننه في توظيف ملكة الخيال، نجد أن هاينريش يحاول جاهدا نفي خاصية الخيال عن الشعر الجاهلي.

واعتمد على خاصية المقارنة بين الآداب، فقارن بين ما جاء في الشعر الجاهلي والشعر اليوناني. إذ يدعي أن غياب الأسطورة والرمز في الشعر الجاهلي، مقابل ما هو متوفر بقوة في الشعر اليوناني، كفيل بأن ينفي عنه خاصية الخيال. إن آراءه حول غياب الخيال في الشعر الجاهلي تبدو مبررة في الظاهر، إذ يرى أن غياب الأسطورة والرمز، وأن الوصف الذي يتطابق مع الواقع، كلها مظاهر من مظاهر غياب الخيال عن الشعر الجاهلي.[3] فهو مقتنع تماما بنفي

[1]– موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي ...، ص:565

[2]–لبيد بن ربيعة العمري، شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري ، تحقيق إحسان عباس، الكويت، 1926، ص ص :307-309

[3]–لكثير من التفاصيل ينظر، موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي...، ص ص :564-571

خاصية الخيال عن الشعر الجاهلي، رغم عدم احتكاك هذا الشاعر بأي قصيدة من قصائده، وإنّما كان مجرد بوق ينشر ما قاله وما جاء به كوفاليسكي في مقالته، التي تجرد الشعر العربي من كل قيمة إبداعية. ولو كان على اطلاع مباشر لما تحمله القصائد الجاهلية من إبداعات، لعرف ما تحمله من أساطير ورموز في بعض ما جاء بها.

وذلك راجع لوجود دراسات كثيرة "حاولت الكشف عن استخدام الشعراء الجاهليين لبعض الجوانب الأسطورية والرمزية في شعرهم، ومن تلك الأمثلة الأساطير المتعلقة بمشبهات الناقة، حمار الوحش، أو الثور الوحشي، أو البقرة الوحشية، أو بقايا أسطورة لقمان بن عاد، أو الأساطير المتعلقة بالنجوم والكواكب، بربط رحلة الضغن بحركة الشمس وبين المرأة والشمس، وما نسب إلى القمر والزهرة والثريا من بعض الدلالات الأسطورية "[1]. ومن الإشارات الأسطورية في قصائد الشعر الجاهلي كثيرة، نذكر منها ما جاء في معلقة النابغة الذبياني، وما جاء في شعره أيضا عن حديث الحية والفأس. وهي من الأمثال العربية المعروفة التي تطلق على عدم الوفاء بالعهد ونكث الوعد، وهي موجهة لقوم نكثوا العهد معه ومع قومه، وفي ذلك يقول :

وإنّي لألقى من ذوي الضّغن منهم ... وما أصبحت تشكو من الوجد ساهره
كما لقيت ذات الصّفا من حليفها ... ومـا انفكّت الأمثال في الناس سائره
فقالت له:أدعـــوك للعقل وافيا ... ولا تـــــــغشينّي منك بالظّلم بادره[2]
فَـــوَاثـــقهَا باللّه حِـــينَ تَرَاضيَا ... فـــكانت تَدِيه الـــمالَ غِبًّا وظاهِرَه
فَـلَمَا تَـــــوفَّى العَقْل إلَّا أَقَـلَّهُ ... وَجَـــارَتْ بِـــه نفسٌ عن الحَقّ جَائِرَه
تَـــــذكَّر انِّي يجـــعلُ اللَّه جنَّةً ... فَيُصبِـــحَ ذَا مَـالٍ وَيقْـتُلَ وَابِـــرَّه
فَلَمَّا رَأَى أَنَ ثَـــمّرَ اللَّه مَـــالَه ... وَأَثَّلَ مـــوجودًا وَسَدَّ مَـفَاقِـــــرَه
أَكَبَ عَـــلَى فَـأسٍ يُحِدُّ غرَابها ... مُـــذكَرَّةٍ مـــن الـــمعاول بـــابِّرَهْ
فَـــقَام لـــها مِنْ فوق جُحْرٍ مُشَيّدٍ ... ليقتلَـــها أو تُـــخطِئَ الـــكَفَّ بَـادَرَهْ

[1]–أكرم عبد الله محمد العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي (دراسة نقدية تحليلية) مذكرة لنيل شهادة دكتوراه في قسم اللغة العربية تخصص أدب جاهلي، ص ص :117-118

[2]– النابغة الذبياني، ديوانه، ص ص 154

فَـــــلما وَقاها اللَّهُ ضَرْبَة فَأْسِه وَللبَرِّ عَـــيْنٌ لَا تُغـــمِّضُ نَـــاظـــرَه

فَـقَالَ:تَعَالَى نَجْعَل اللَّه بـــيننَا عَلَى مَـــــالَنَا أَو تُنْجِزِى لي آخِـــرَه

فَقَالَت:يَـــــمين اللَّه أَفعَلُ إِنَنِّي رَأَيْتُكَ مَسْـــحُورًا يَـــمِينُـــكَ فَاجِرَهْ

أَبَى قَـــبْرُ لَا يَـــزَالُ مُقَابِلِي وَضْربَـــــةُ فَـــأسٍ فَوقَ رَأسِي فَاقِرَه[1]

تعد هذه القصة من الأساطير العربية المشهورة التي تقال في مواقف الخداع ونكران الجميل. إذ تعود أحداثها إلى أخوين وقصتهما مع الحية الماكرة، تدور أحداثها حول ذهاب أحد الأخوين ليرعى إبله في واد به حية، فراعاها مدة من الزمن إلى أن نهشته فقتلته، فأتاها أخوه بدورها ليقتلها فصالحته بشرط أن تعطيه دية أخيه، وقدرتها بدينار كل يوم، فرضي. ويوما بعد يوم كثر ماله، فتذكر ماذا فعلت هذه الحية بأخيه، فأخذ الفأس وحاول قتلها إلا أنه أخطأ وقطع ذنبها، فقطعت بدورها الدينار. ثم صبيحة يوم آخر ذهب إلى جحرها فحياها، وعند خروجها أراد أن يضربها مرة أخرى، وأن يقطع رأسها فأخطأه، فسألته ما هذا؟ فأجابها سبب هذا المدار قطعك عني الدينار فكان جوابها أنت عدوي، فحاول أن يوثقها مرة أخرى مخافة من شرها، فكان ردها :كيف أعاودك وهذا أثر سيفك؟

فاتخذ النابغة من هذا المثل مصدرا لبناء قصيدته.

أما خاصية الرمزية فنجد في الشعر الجاهلي أبيات تدل على توظيف الشعراء لها، إذ: "تشييع الرمزية لدى بعض الشعراء من قبيل التشبث بالمحبوبة، وذكرها في مقاطع النسيب من القصيدة الجاهلية، كالذي نجده في شعر ابن المقبل، الذي أكثر من الإشارات الرمزية إلى المرأة، خاصة وجمالها ومكانتها الاجتماعية، أو يتخذ الشاعر من مشبهات الناقة رموزا تفصح عن اضطراب في نفسه الوالهة الحائرة، بسبب فراق الحبيبة، كالذي نقرؤه في لوحات النسيب."[2]

نجد الرمزية أيضا موجودة في شعر النابغة، وهذا في أبياته التي تصف الخوف والقلق الذي تميز به الثور الوحشي عندما هاجمه الكلاب. إذ استطاع أن يتغلغل في نفسية الثور ويصف مدى ما يحس به من مخاوف إثر هجوم الكلاب عليه. ولكنها في الحقيقة تشكل ما

[1]– النابغة الذبياني، ديوانه، ص ص :154-156

[2]– أكرم عبد الله محمد العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي، ص:119

يعرف بالمعادل الموضوعي، لما يشعر به هو من مخاوف وقلق تجاه غضب الملك النعمان، وما يحمله من أهوال .

تكمن هنا قمة الشاعر في توظيف الخيال المبدع، الذي صور وأبدع لنا صورة شكلت معادلا موضوعيا، لما يحس هو به دون أن يظهر شخصيته، بحيث هرب من ذاته بخلق ذلك المعادل الذي يعكس ما يخالف نفسيته هو من مخاوف. وهذه بعض الأبيات التي قالها في الحمار الوحشي:

كَـــأَنَ رَحْلِي وقَد زَالَ النَّهَار بِنَا يَـــومَ الـــجَلِيل على مُستأنِس وَحَد

مِن وَحشِي وَجْرَةً موشيّ أَكَـارِعُه طَاوِي المَصِير كَسيْفِ الصَّيْقَلِ الفَردِ

أَسْـــرَتْ عَليه مِن الجَوْزَاء سَارِيةٌ تُـــزْجِي الشَّمَالُ عـــليه جامِدَ البَرّدِ

فَـارتاعَ مِن صَوتِ كَلَّابٍ فَبَاتَ له طَـوْعُ الشَّوامتِ مِن خَوفٍ وَمِنَ صَرَّدِ

فَـــبتَّهنَّ عَليهِ وَاســـتمرَّ بـــــــه صُمِـــعَ الـــكُعُوبِ بَرِيئَاتِ من الحَرَدِ

وَكَـــانَ ضُمرانُ مـنه حيث يُوزعُه طَعْنَ الـــمعارِك عـند المُحْجَرِ النَّجُدِ

شَـكَّ الـــفَرِيصَةَ بِالمدرى فَأَنْقَدَهَا طَعْنَ المبيْطَرْ إِذْ يَشْفِي مِـــنَ الـــعَضَد

كَـأَنَّه خَارجًا من جَـنْبِ صَـــفْحَتِه سَـــقُودُ شَـــرْبٍ نَسُوه عـــــند مُفْتَأَدِ

فَـظَلَّ يَـــعْجِمُ أَعْلَى الرَّوقِ مُنقَبضًا في حـــالِكِ اللَّونِ صَدْقٍ غَيرِ ذِي أَوَدِ[1]

أمثلة كثيرة تدل على وجود الرمز في طيات الشعر الجاهلي، إذ عد المعادل الموضوعي من بين التقنيات الفنية التي يستعملها الشاعر من أجل أن يكشف عن براعته في استخدام الخيال بتقنيات عالية جدا. وبناء على ذلك ينفي التصور الذي حاول هاينريش الدفاع عنه والمتمثل في سطحية الشعر الجاهلي وعلى أنه مجرد تطابق حرفي مع الواقع المادي، وهذا ما يؤكد تماما على أن هاينريش اعتمد فقط على المراجع الوسيطة، ولم يحتك مباشرة مع الدواوين الشعرية.

[1]– النابغة الذبياني، ديوانه، ص ص :18-20

2–3 رأي المستشرق إيفالد فاجنر

لفاغنر هو الآخر رأي في قضية توظيف الخيال في الشعر الجاهلي، بحيث خصص له فصلا كاملا في**Die: Grundzuge der klassischen arbishen Dichting** **كتابه altarbishe Dishtung (Darmstadt.1987)** "أسس الشعر العربي الكلاسيكي :الشعر الجاهلي"، عنونه بـ الواقع والخيال في الشعر العربي القديم.

إذ إيفالد يرى في الشعر الجاهلي أنه "كان في أغلبه شعرا واقعيا، ويوصف بأنّه واقعي بشكل مفصل، فإن السبب لا يعود إلى المعاينة الحادة للعرب فقط، وإنما أيضا إلى أن الأشياء الموصوفة كانت معروفة لدى السامع البدوي تماما، كما هي معروفة عند الشاعر."[1] فواقعية الشعر الجاهلي لم يقر بها فقط هذا المستشرق، وإنما تحدث عنها بعض الباحثين العرب.

فشوقي ضيف يلاحظ في "معاني الشاعر الجاهلي أنّها معان واضحة بسيطة، ليس فيها تكلف ولا بعد ولا إغراق في الخيال، سواء حين يتحدث عن أحاسيسه، أوحين يصور ما حوله في الطبيعة. فهو لا يعرف الغلو ولا المغالاة، ولا المبالغة التي قد تخرج به عن الحدود المعتدلة... ومن أجل ذلك كان شعره وثيقة دقيقة لمن يريد أن يعرف حياته وبيئته، برملها ووديانها ومنعرجاتها ومراعيها، وسباعها وحيوانها، وزواحفها وطيرها ..."[2] الواقعية عند إيفالد، وإن لم يحدد مفهوما واضحا لهذا المصطلح، تعني عنده عدم خروج الشاعر عن حدود الواقعية والمنطقية في التصوير.

فهو يربط بذلك واقعية الشعر الجاهلي بالحسية، "أي أن الشاعر الجاهلي يصف ما كان يحسه. ولذلك كانت الحسية هي الأساس الذي يقوم عليه الوصف في الشعر الجاهلي. فالشاعر الجاهلي يعمد إلى تصوير ما هو محسوس بمحسوس آخر."[3] واشترك في هذا الرأي دارسون عرب. فشوقي ضيف يرى أن الشاعر يقدم معانيه منكشفة، وكأنّها أشياء صلبة محسوسة، بحيث لا يقف بين قارئها وبين القصيدة أي غموض أو أشراك ذهنية. فيعرض هذه المعاني دائما مجسمة في أشخاص أو في أشياء[4].

---

[1] -E wald wagener ,Grundzuge der Klassichen Dichtung ,Band1,Die altarbishe Dichtung (Darmstqd :wissenschaftiliche buchgesellschaft,1987) p.117

[2]–شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص : 219

[3]-Wagner p.117

[4]– ينظر: شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ص :220–221

يعكس الشعر الجاهلي لنا البعد الحسي، فهو لا ينفصل عن العواطف والمشاعر والأبعاد النفسية للشاعر، فهو عندما يقدم لنا التصورات لا يقدمها منفصلة عن ما يشعر به. فكلما كان هناك ارتباط بين التجربة وطبيعة الأشياء التي يصورها، كانت الصورة التي تصلنا أكثر صدقا وأعلى فنّا[1]، وفي ضوء هذا التصوير "يمكن أن تكون الصورة الشعرية، التي وصفت بالحسية في الشعر الجاهلي، قادرة على أن تتجاوز حدود الشكل والظاهر، إلى أن تحمل ملامح انفعالية وشعورية. فالشاعر لا يجمع بين الأشياء دون أن تكون هذه الأشياء قادرة على تجسيد موقف معين يريد الشاعر أن يبرزه."[2]

وصف موسى سماح ربابعة رأي ايفالد بالمبالغ فيه عندما أقر بأن الأشياء الموصوفة كانت معروفة لدى السامع معرفة تامة. وبهذا نجده جعل كل من الشاعر والمستمع في درجة واحدة. غير أن المستمع أو البدوي لم يكن يعرف بأن امرأ القيس سيشبه الثور الوحشي بالأسير المكدرس، أو أن علقمة سيشبه الإبريق بالظبي. كل هذه الدلالات النفسية والمعنوية تحمل دلالات حسية تخص الشاعر، فهو نفسه الذي يعكسها في صور، وإن كان المستمع يعلم جيدا الشيء الموصوف.[3]

طرح ايفالد بعض الأسئلة المتعلقة بواقعية الشعر الجاهلي، فقال:"هل عايش شاعر مناظر الغزل أو الحرب التي عرضها حقيقة، وهل صدقت أوصاف الجمل التي عرضها على جمله كلها فعلا؟.."[4] كل هذه التساؤلات لم يجب عليها فاغنر، وإنّما بحث وأشار إلى أسماء النساء في النسيب، وأسماء الأماكن التي ذكرها الشعراء، وبناء على أساسها يقيمون مصداقية وواقعية الشعر الجاهلي.

شكك فاغنر في أسماء النساء التي ترد في النسيب، وقد عدها بعض النقاد العرب أيضا، مثل ابن الرشيق، بأنّها أسماء خيالية[5]. نظرة الشك عند إيفالد لم تتوقف عند هذا الحد فقط، وإنّما امتدت إلى الطعن والشك حتى في أسماء الأماكن المذكورة في الشعر، أو التي يوردها

---

[1]– ينظر، محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار النهضة مصر، د. ط،أكتوبر،1997، ص:

[2]–موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي ..، ص ص :577

[3]–ينظر المرجع نفسه، ص :578

1– إيفالد فاغنر، الشعر العربي القديم .أسس الشعر العربي الكلاسيكي، ترجمة وتعليق، د.سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1428،1–2008، ص :282.

[5]– ينظر، المرجع نفسه، ص :283

الشاعر في أطلاله، ووسمها بالوهمية، حيث يقول: "وحتى حين أقف من هذه التحويرات لأسماء الأماكن موقف المتشكك، فإني أريد مع ذلك أن أفترض أن بعض أسماء الأماكن لم تختر إلا للوزن والقافية ."[1]

جرد ايفالد الشعر الجاهلي من قيمته الفنية. بل وأكثر من ذلك أنقص من قدرة الشاعر الجاهلي من قيمته الفنية، وأنقص من قدرة الشاعر الجاهلي، الذي مكنته قدرته من نسج القصائد الطوال –المعلقات –، فكيف بأمر بسيط كهذا، والمثمثل في الوزن والقافية، التي يتملك ناصية التحكم فيهما، ألا وهي اللغة، وأن تعجزه في نظم قصائده، إذ كل جزء من القصيدة له دور فعال في بناء معماريتها. ولهذا المكان جزء أساسي من أجزاء التجربة الشعرية الجاهلية.

إذ يعتبر ارتباط الشاعر الجاهلي بالمكان له مدلولات عميقة في نفسية الشاعر، فهو لا يذكر جغرافية المكان، وإنّما يذكر ماله من ارتباط عميق بعاطفته، فهو جزء لا يتجزأ من تاريخ الإنسان، فيه ذكر للأحبة والأهل النازحين المفارقين. ومن أمثلة ذلك نذكر قول زهير بن أبي سلمى وما قاله في طلل :

لَمنْ الطَلَل كالوحي عـاف منازله عـفا الرّس منه فالرّسيس فعاقله

فــرقد ،فصارات ،فأكناف منعج فشرقيّ ســلمى حوضه فأجاوله

فـــــوادي اليديّ فالطوي فثادق فـــــوادي القنان حزعه فأفاكله[2]

والشاعر في هذه الأبيات يورد أسماء أماكن كثيرة. فهل كان شغوفا بذكر هذه الأطلال؟ أم أنّه تربطه بها تجربة شعورية عاطفية. فالمكان في نظر الشاعر جزء من تاريخ الإنسان ووجدانه.

وجعل فاغنر من العرف سببا أساسيا في التزام الشاعر بإعادة الواقع، حيث أن "العرف قد قيّد الشاعر بقوة داخل إمكانية تصوير ما عايشه حقا، وأجبر العرف الشاعر على أن يصف الأشياء على نحو ما تطلبت. وهكذا وجب على الشاعر أن يبدى حزنه عند رؤية آثار

[1]– إيفالد فاغنر، الشعر العربي القديم، م. س، ص :284

[2]– زهير بن أبي سلمى، ديوانه، ص :88

الحبيبة، حتى وإن لم يشعر به..."[1]. وحسب تصور فاغنر كان العرف سببا من الأسباب التّي حدّت من قدرة الشاعر على الابتكار والإبداع.

وإن فكرنا ولو للحظة أنّ هذا التصور صحيح، فكيف نفسر خروج الشعراء الصعاليك عن بناء القصيدة والعرف معا. ورغم هذا فإن "فاغنر لم يبالغ في نفي الخيال عن الشعر الجاهلي، كما فعل تلميذه هاينريش الذي نفى الخيال عن الشعر الجاهلي نفيا قطعيا. فقد رأى فاغنر أن الشعر الجاهلي استطاع أن يتجاوز حدود الواقع إلى الخيال في بعض الأحيان. فالخيال عند فاغنر لم يغب عن الشعر الجاهلي بشكل مطلق... والدليل على ذلك أن الخيال يكون موجودا عندما تبدأ الحيوانات بالحديث مثل حديث الرجل مع الحية، عند النابغة الذبياني، وحديث إمرئ القيس مع الذئب ..."[2]. واعتراف فاغنر بعدم غياب الخيال كليا عن الشعر الجاهلي، يبين نوعا من موضوعيته تجاه دراسته للشعر الجاهلي، عكس تلميذه هاينريش الذي نفى تماما وجود الخيال في الشعر الجاهلي. وقد احتوى هذا الأخير على أمثلة كثيرة تدل على وجود الخيال، إذ استطاع الدارس والناقد العربي والغربي من اكتشافه. ومن أمثلة ذلك مخاطبة عنترة بن شداد لحصانه يدّل هذا على تفاعل الشاعر مع موضوعه، واختراقه لحدود الواقع. وفي ذلك قال عنترة:

مَــازِلْتُ أَرْمِيهِمْ بِـــثَغْرَةِ نَحْرِهِ وَلِـــــبَانِه حَتَّى تَسَرْبَلَ بِالْدَّمِ

فَــازْوَرَّ مِنْ وَقْعِ الْقَنَا بِـــلِبَانِهِ وَشَكَا إِلَيَّ بِـــعَبْرَةِ وَتَحَمْحُمِ

لَوْ كَانَ يَدْرِي مَا المُحَاوَرَةُ اشْتَكَى أَوْ كَانَ يَدْرِى مَا جَوَابُ تَكَلُّمِي [3]

الشعر الجاهلي غني بنماذج مثل هذه المواقف والتصورات، فالشاعر في مواقفه المتعددة وتصوراته المختلفة، لا يصف الأشياء وصفا خارجيا، وإنما يتغلغل في نفسية الموصوف بحيث يجعله شريكا له في أحزانه وأفراحه.

التفت فاغنر إلى قضية هامة في الشعر الجاهلي، والتي تتمثل في علاقة العاطفة بالأحاسيس الوجدانية، ومدى ارتباطها بالخيال. وبذلك يرى موسى ربابعة أن فاغنر "وقف

[1]– إيفالد فاجنر، الشعر العربي القدي، م س، ص : 284

[2]– ينظر، موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي، ص :580

[2]– الخطيب التبريزي، الشرح ديوان عنترة، قدم له ووضع هوامشه، مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1412-1992، ص:183

موقف المنصف من هذا الموضوع، وقدم أمثلة كثيرة على قدرة الشاعر الجاهلي على تصوير عواطفه ومشاعره، من خلال عنصري الاستعارة والتشبيه، وكذلك اتخاذ الشعراء لبعض عناصر الطبيعة لمشاعرهم. ومن هنا يمكن للمرء أن يدرك درجة الموضوعية التي يتحلى بها فاغنر."[1] على عكس بعض المستشرقين الألمان من أمثال رينتا يعقوبي، التي ترى أن نسبة العاطفة في الشعر الجاهلي قليلة جدا. "فبدلا من الوصف المباشر للحالة النفسية، يبرز الشاعر الأثر النفسي. فالشاعر بدلا من أن يصف الحزن يصف الدموع، وبدلا من أن يصف الحب يصف التعب، وعدم النوم. بالإضافة إلى ذلك فإن اللغة العربية قد هيئت للشاعر مفردات، يستطيع من خلالها أن يصف مشاعره بصورة مباشرة. فقد وجدت كلمات كثيرة للحب وللشوق وللخوف وللغزل وللفخر ..."[2]. ورينا تا حسب تصورها هذا تجرد الشاعر الجاهلي من شاعريته.

ولو صدقنا هذا فأين موقع قصائد الغزل والرثاء من الإعراب؟ ولو كان هذا الأمر حقيقة، لماذا سجل لنا التاريخ ديوان يحمل أسماء معينة من الشعراء؟ ولم يسجل لنا أن كل من عاش في العصر الجاهلي هم شعراء هنا. وفي هذا الموقف تظهر موضوعية إيفالد في قضية إنصاف وجود المشاعر والعاطفة في الشعر الجاهلي. ومن أمثلة ذلك نذكر ما قاله امرؤ القيس:

غَـشِيتُ دِيَارَ الحَيِّ بَالبَكَـرَّاتِ فَـــعَارِمةُ فَبُرْقَـــــة العِيراتِ

فَـغُوْل فَحَلِّيتْ فَأَكْنَافُ مَـنْعجِ إلى عَاقل فَالْجِذُ ذِي الأَمَرَاتِ

ظَلَلْتُ رِدَائِي ،فَوقَ رَأسِي قَاعدًا أَعـدُّ الْحَصَى مَا تَنْقضِي عَبرَاتِّي

أَعْـــنِّي عَلَى التِّهْمَامِ وَ الذّكرات يَـــبِتِنَ عَلى ذِي الهَمِّ مُعْتكرات

بِـــــلَيْلِ التَّمَامِ أَوْ وُصلنَ بِمثلهِ مُـقايِسة أيـــّامها نـــــكرات[3]

استطاع أمرؤ القيس أن يتغلغل في نفسية الحيوان ويصفها، ولم يعجزه ذلك. فهل يعجزه وصف أحاسيسه وانفعالاته؟ لقد استطاع الشاعر الجاهلي أن يبرز حسه الإنساني والانفعالي في

[1]– موسى سماح ربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي، ص:581

[2]– نفسه.

[3]– امرئ القيس، ديوانه، ضبطه وصححه، مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة 5، س1425-2004، ص

مواقف عديدة، كالبكاء على الطلل، والحديث عن الضغائن، والتكلم عن فقدان الحبيبة، وغيرها من المشاعر.

تباينت مواقف المستشرقين حول قضية الخيال في الشعر الجاهلي، وهذا يرجع إلى طبيعة فهم هؤلاء المستشرقين لقضية الخيال. فرودوكناكيس في دراسته لشعر الخنساء استدل ببعض صور الخيال. وخالفه هاينريتش، إذ حسب تصوره، يُعَدّ عنصر الخيال عنصرا غائبا تماما عن الشعر، ويرجع ذلك إلى غياب الأسطورة والرمز في الشعر الجاهلي، مقابل نظيره من الشعر اليوناني. أما فاغنر فقد كان أكثر إنصافا واعتدالا، فعلى الرغم من اعترافه بواقعية الشعر الجاهلي، إلا أنه ذكر أمثلة كثيرة وغنية عن وجود الخيال في هذا الشعر.

في خضم هذه المناقشات نقف وقفة وسط وموضوعية، بحيث نستطيع أن نقول بأن من فسر الشعر الجاهلي بأنه شعر خال من الخيال، وعلى أنه واقعي صادق في رأيه لأن الشعر ابن بيئته يصور الواقع، بيد أن طبيعة التعبير عن هذا الواقع يكشف جمالية الفن الشعري، الذي يلجأ إليه الشاعر. بحيث يجعل عناصر النص الشعري متفاعلة مترابطة، والتي تكشف قدرة الشاعر على التعامل مع موضوعه تعاملا فنيا جماليا. فهو يصور الواقع ويزيد عليه لمسته السحرية والفنية من إبداعه. وهنا تكمن ما تسمى بالصنعة التي تجمع بين الفن الشعري والتصوير الخيالي.

3– مواقف المستشرقين الألمان في قضية النحل والانتحال

تكلمنا سالفا عن اهتمام المستشرقين الألمان بالأدب العربي، ولا سيما الشعر الجاهلي واللغة العربية. فقد أثيرت حول قصائد الشعر الجاهلي عدة قضايا، كقضية الخيال سالفة الذكر، وقضية التشكيك في صحة وجودها من الأساس. وهذا الأمر لم يخض فيه بطرح ونقاش الدارسون الغربيون فحسب، وإنما ناقشه بالطرح والتحليل والنقد دارسون ونقاد عرب قدامى ومحدثون.

لم يهتم المستشرقون بسحر المعاني ورونق الألفاظ، وإنما انصب اهتمام الكثير منهم، وليس الكل، بمحاولتهم التشكيك في الشعر الجاهلي بأكمله. حيث أسالت هذه القضية حبر الكثير من الدارسين تمثلت في مقالاتهم وكتبهم النقدية.

في هذا الموضع سنحاول الكشف عن الدراسات التي قدمها المستشرقون الألمان، والتي تخص قضية التشكيك في صحة الشعر الجاهلي، محاولين بذلك رصد أهم آراء هؤلاء الدارسين، دون أن ننحاز إلى دراسة، أو نشوه أو نحرف أي كلام عن موضعه الأصلي، موضحين بذلك من كان معتدلا ومعترفا بوجود أو عدم وجود مثل هذا التراث الإنساني، الذي توارثته ونقلته الأجيال، جيلا بعد جيل، على مدى قرون موغلة في القدم.

بلغت دراسات الألمان في قضية النحل والانتحال، أو ما يعرف بالتشكيك في صحة الشعر الجاهلي، أوجها. إذ فتح كل من نولدكه وألفرت أمام الدارسين الباب لمناقشة هذه القضية، والكشف عن خلفياتها. معتمدين في ذلك على منهج الشك في كل ما يحيط بهذا الشعر، رغم اعترافاتهم الصريحة والواضحة بعدم فهم اللغة أو اللهجات التي كتب بها هذا الشعر.

وفي هذا يقول نولدكه: "صحيح أنّنا لا نستطيع أن نوغل في الحكم الدقيق على القصائد، إلى الحد الذي يستطيعه النقاد العرب. بل سيكون حالنا أقل مما يستطيعه فرنسي أو إنجليزي من الحكم الصادق على الشعر الألماني مثلا، لأن ذلك يحتاج إلى معرفة بدقائق اللغة (العربية) والاستعمال الشعري، ولا يستطيع اكتسابها أي أجنبي..."[1]. كما يشاطره في رأيه هذا **إلورد**، رغم أنهما أول من حملا شعار ولواء الطعن والتشكيك في صحة الشعر الجاهلي، ووسمه بأنه شعر منحول مفتعل. وصرح ألورد بعدم تمكن هؤلاء المستشرقين من جميع اللهجات، واصفا إياها بالأمر الجد صعب. وفي ذلك قال : "إن وسائلنا هي غالبا غير كافية تفصيلا، إنها قاصرة كثيرا، إذ ليس ينقصنا فقط الملاحظات العميقة الدقيقة عن الاستعمال اللغوي لدى كل عصر، بل وقبل كل شيء ينقصنا الوسائل التي تتعلق بالفروق بين اللهجات، خصوصا فيما يتعلق بالألفاظ"[2]. ووفقا لهذا التصور الذي يوضح اعترافات صريحة وواضحة للعيان، ما علينا اليوم إلا أن نعتمد في دراساتنا وبحوثنا على ما كتبه القدامى حول هذه القضية.

[1]– تيودور نولدكه، من تاريخ ونقد الشعر القديم، ضمن : عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم الملايين، بيروت، ط1، تشرين الثاني (نوفمبر) 1979، ص:20

[2]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية، ضمن : عبد الرحمن البدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص:73

فالدراسات الحديثة لهذا الموروث لم ترق إلى العلمية لحد الساعة، ولم تصل بكل أسف إلى الرؤية الواضحة. لهذا علينا بالرجوع إلى نتائج بحوث السلف، التي لم تأخذ حقها بل وأكثر من ذلك طغى عليها بحر النسيان وخيمت عليها خيمة سوداء.

إذا من الأسباب التي تعد نواة الإشكالية هي عدم تمكن هؤلاء المستشرقين من أبجديات اللغة العربية الفصحى، وعدم فهم لهجاتها. إذ في نظر إلورد "هذا الإحساس اللغوي يعوزنا حقا، ولا أعتقد أننا نستطيع مثلا أن نميز بين لغة جرير ولغة الفرزدق..."[1]. إذ انحاز أغلب المستشرقين إلى منهج الشك كوسيلة مضادة للهجوم، والتشكيك في صحة النصوص. فالمستشرق يبدأ بحثه وأمامه غاية حددها، ونتيجة وصل إليها مسبقا، فهو يسعى "ليمحي ما يهدم فكرته ويكذب رأيه، ويخفي ويطمس ويتجاهل كل ما يسوقه إلى نتيجة غير التي حددها سلفا. ومن هنا تأتي أبحاثهم عليها مسحة العناء والاستقصاء، ولكنه عناء الالتواء واستقصاء من يجمع من لا شيء شيئا، ويصنع من الهباء بناء، ويبني من الغبار صرحا..."[2]. وقد أثبتت الدراسات أن أول من تطرق إلى قضية الانتحال وبشكل مفصل تيودور نولدكه.

حيث استند في دراساته على الكتب العربية القديمة من أمثال ذلك "**طبقات فحول الشعراء**" لابن السلام الجمحي، واتبعه في ذلك فلهلم إلورد غير أن الدراسات بلغت أوجها وسؤددها مع المستشرق البريطاني صموئيل مارجليوت، في كتابه أصول الشعر العربي الذي خصصه فقط من أجل الطعن في صحة وجود الشعر الجاهلي.

اعتمدت دراسات نولدكه وفلهلم إلورد على حجج وبراهين، قادتهم إلى زعم أن ما وصلنا من هذا الشعر إلا القليل. وأما الباقي فهو موضوع مفتعل. ومن حججهم في ذلك:

1- دور الرواية في نحل الشعر.

2- عدم صدق الرواة ودورهم في نحل الشعر.

3- ما يتعلق بالتدوين، وما للخط العربي من مميزات قد توقع راويها أو كاتبها في الخطأ.

[1]- فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية، ضمن : عبد الرحمن البدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص74

[2]- عبد العظيم الديب، المنهج عند المستشرقين ، دط، دت، ص :35

3–1 موقف المستشرقين نولدكه وألفرت من الرواية

يتبع المستشرقون في طرح قضاياهم منهج التشكيك المبني على قاعدة متينة ذات أسس وقواعد. ونجد أول ما بدءوا به المستشرقون هو دراساتهم التشكيكية للتراث الشعري، وكان طعنهم في الرواية باعتبارها المصدر الأول الذي وصلنا من خلاله هذا التراث. وقد استغل المستشرقون الزلات والهفوات التي ألحقت بهذا المصدر، واعتبروها نقاط أساسية لبناء نقدهم، ومحاولتهم الإطاحة بمثل هذا المعلم الأساسي الذي يعد عماد الحضارة العربية.

تمحورت نقاط الطعن حول الرواية من نقطتين أساسيتين، أولهما عدم تقييد الشعر كتابة، واعتماد الشعراء على المشافهة. أما النقطة الثانية فتتمثل في اختلاف القصائد ونسبتها إلى غير قائليها. فالشعر كما نعرف: "هو عمود الرواية، عليه مدارها وبه اعتبارها، وقد كانت منزلته من العرب ما هي، إذا كان يتعلق بأنسابهم وأحسابهم وتاريخهم وما يجري مع ذلك، حتى كأنه الحياة المعنوية لأؤلئك القوم..."[1]. أدرك المستشرقون هذا المعنى، لهذا حاولوا الطعن فيه من أجل التشكيك في مثل هذا التراث، وبالتالي محو ديوان العرب، وما خلف فيه من أخبارهم وعاداتهم وسيرهم. فقد تتوافق دراسات كل من نولدكه وألفرت في طريقة طرح القضايا بيد أن لكل واحد منها خاصية تميز دراساته عن الآخر.

نولدكه في دراسته المعنونة بـ: "**عن تاريخ ونقد الشعر العربي القديم** "[2]، يلمح وبشكل كبير إلى عدم تقييد الشعر العربي القديم كتابة، إضافة إلى إقراره بعدم توفر الكتابة بشكل كبير في الزمن الأول، زمن تعايش شعراء الجاهلية. فمن المعروف عن الكتابة بأنها تحفظ لنا أدب الأمم على اختلاف أجناسها، بحيث تجعله مستمرا عبر العصور. ويرى نولدكه في القصائد التى وصلتنا، أنها لم تحافظ على شكلها الأول التي نظّمت فيه وأنشدت به أول مرة. حيث يقول: "لا شك في أن شذرات الشعر العربي القديم، كما هي عندنا الآن، تختلف اختلافا شديدا عن صورتها الأصلية، فأدب شعب من الشعوب لا يمكن أن يبقى في صورته الأصلية وقتا طويلا بدون مساعدة الكتابة. وكلما ازداد انصهار مادة الأدب، فإن ما يبقى

[1]– مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج1، راجعه وضبطه، عبد الله المنشاوي، مهدي البيحقي، مكتبة الإيمان، المنصورة، دط، دت، ص :301

[2] -Bietrag zur knntniss der posie der alten .Araber,van theodor noldeke ,Hannover ,1816,S. I.XXIV.
ينظر، عبد الرحمن بدوي، دراسات حول صحة الشعر الجاهلي، ص :17-40

يزادد تغيرا حتى تثبته الكتابة نهائيا..."[1]. والكتابة في نظر نولدكه عرفت انتشارا كبيرا في نهاية العصر الجاهلي وبداية العصر الذي يليه.

وفي هذه المدة دونت الأشعار. و"التقييد بالكتابة إنما بدأ في الأدب العربي عند نهاية العصر الذي يتحدث عنه، بل إن الكثير من القصائد لم يكتب إلا بعد نهاية ذلك العصر لمدة طويلة، سجلها عالم من فم راو محترف أو أعرابي أيا كان..."[2]. والعوامل هذه بطبيعة الحال سوف تعرض هذا الشعر للتحريف والتشويه، لأن أقوى الذاكرات عند العرب تتعرض للنسيان، مثل ما هو الحال مع كل الشعوب التي تنعدم فيها الكتابة. إذ أقوى الذاكرات لا تستطيع إن تحول دون حدوث تغييرات تدريجية قوية فيما تحفظ[3]. فإنه لمن المستحيل أن يبقى أدب تتوارثه الأجيال عبر العصور، وأن يكون محافظا على شكله وصورته الأصلية، مهما كانت قوة الذاكرة التي تحمله، حتى توثقه تسجيلا وكتابة. فكيف يكون حال أدب توارثته الأجيال من فاه إلى فاه.

يضيف نولدكه سببا آخر من الأسباب التى أدت إلى نحل الشعر، وهو الثروة اللغوية الهائلة التي يمتلكها اللسان العربي. "فبسبب الثروة الهائلة التي تملكها اللغة العربية، كثيرا ما حدث أن استبدلت كلمات أو عبارات بكلمات أخرى أو عبارات أخرى، إما عن قصد ابتغاء تيسير الفهم، وإما عن غير قصد ..."[4]. ويتوافق ألفرت مع نولدكه في آرائه القائلة بأن الشعر الجاهلي لم يقيد حين ولادته بالكتابة، لجهل الناس بها، أو لعدم ذيوعها بشكل كبير في العصر الجاهلي. لهذا حفظت نصوصه عن طريق الرواية الشفوية، التي كان من مخلفاتها وضع أقوال لم تكن في الأصل موجودة، أو نسبة هذه الأقوال إلى عدم قائليها بالأصل.

فقد تنسب مرة إلى شاعر ومرة أخرى إلى شاعر آخر. يقول ألفرت: "ومن يفتح مجموعات القصائد القديمة مثل "الحماسة"لأبي تمام، أو على العموم تلك الكتب التي تتعلق بأقدم الآثار الأدبية "كتاب الأغاني " أو "المغني "للسيوطي، سيجد فيها جميعا مقدارا كبيرا من هذه القصائد القديمة التى تنسب حينا إلى هذا الشاعر، وحينا آخر إلى شاعر آخر، ولا مشاحة

[1]– تيدور نولدكه، نقد الشعر العربي القديم ، ص ص :21-22

[2]–المرجع نفسه، ص :22

[3]– نفسه،

[4]–المرجع نفسه، ص :23

في أن الشك الكثير يسود في هذا المجال. وهذا المفهوم تماما إذا ما تذكرنا أن استعمال الكتابة لتقييد القصائد الكبيرة، في تلك الأزمنة، من المؤكد أنه لم يكن موجودا. وأن البعد بين زمان الشعراء وبين الزمان الذي جمعت فيه قصائدهم وقيدت كتابة، يستغرق 150 عاما أو أكثر، وأن روايتها انتقلت من فم إلى فم، مما عرضها لأغلاط غير مقصودة، أو لتزييفات مقصودة ..."[1] إذن الأدلة التي صاغها كل من نولدكه وألفرت تنفي وجود الكتابة، وتمحي أي أثر لها ولا سيما الكتابة الأدبية.

و"يتضح مما قيل بأن رأي كل من نولدكه وإلورد كان، في قضية أصالة الشعر الجاهلية وصدر الإسلام، متأثرا إلى حد كبير بفكرة أنه قد روي شفاها حتى القرن الثاني الهجري."[2] فالشعر الجاهلي لم يدون في ساعته، وإنما كان يقوم على أساس الارتجال. هذا ما أقر به الجاحظ في مؤلف البيان والتبيين، حيث قال "وكل شيء للعرب فإنها بديهة وارتجال وكأنه إلهام... فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذاهب وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالا وتنثال عليه الألفاظ انثيالا، ثم لا يقيده على نفسه."[3] وجمع الشعر وتدوينه لم يتطور بشكل كبير إلاّ في العصر الأموي. وهذا ما لا ينفي عدم وجود الكتابة، وإنما هي موجودة، ولكن ذيوعها وعدم تطور وسائلها لم يعرف إلا في العصرين الأموي والعباسي. وبناء عليه نقول: "نستطيع أن نقول إنه على الرغم من اهتمام القبائل بشعرها الجاهلي وشعرائها، الذين يعدون مناط شرفها وفخرها، لما يسجلون من مناقبها وأمجادها مثالب خصومها. فإنها لم تعمد إلى تدوين الشعر إلا في حقبة متأخرة من عصر بني أمية"[4]. وبروكلمان أيضا له رأيه في مسألة تدوين الشعر، وبأن المدة التي دون فيها محصورة بين العصر الأموي والعباسي وعلى أيدي هذا الأخير بلغ ذروته.

قصرا نولدكه وألفرت بحثيهما على الرواية الشفهية واعتبراها المصدر الأصلي لكل ما وصلنا من أشعار ولك أن تتصور ما سيحدث لهذه الأشعار، من تغير دلالي في المعنى والتركيب

[1]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص :42

[2]– فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله، محمود فهمي حجازي ، المجلد 2، ج1، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، 1411هـ–1991م، دط، ص :28

[3]– أبي عثمان عمر بن الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة المدني، مصر، ط7، 1418 – 1998، ص :28

[4]– ينظر، كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي . تر عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1983م ج1، ص :65

واللغة. "فإذا كانت القصائد قد انتقلت في أفواه العامة... تلك الأفواه التي لا تدقق في التفاصيل ولا تحرص على الدقة، وكان انتقالها خلال عدة أجيال؟ سيكون أمرا عجبا ألّا تعاني هذه القصائد خسائر خارجية وداخلية ..."[1].

استقرت آراء نولدكه وألفرت حول نفي الكتابة وعدم ذيوعها بشكل كبير، إلى جانب نقدهم الرواية الشفهية، واعتبارها من المستحيل أن تحافظ لوحدها على التراث الإنساني هذا، طيلة ألف وخمسين سنة دون أن تتعرض للتلف والانزياحات والنسيان.

صنف هذان المستشرقان أسباب أخرى يدعمون بها حججهم، القائمة على التشكيك في صحة الشعر الجاهلي، من بينها الاختلاف في نسبة القصائد. ويرى نولدكه وألفرت أن تخلخل تركيب القصائد ساعد على إسقاط بعض الأبيات أو تغيير ترتيبها سواء في مطالعها، أو في الأبيات –أشطارها وأعجازها–، إلى جانب اختلاف نسبة القصائد إلى غير قائليها، إما بسبب تشابه الأسماء أو تشابه الظروف التي نظمت فيها. "فعدد كبير جدا من القصائد تنسب إلى هذا الشاعر مرة، وإلى ذلك الشاعر الآخر مرة أخرى، وثمة قصائد لا يمكن –كما هو واضح –أن تكون من نظم من تنسب إليه..."[2]. كما يرجع نولدكه وألفرت سبب اختلاف روايات القصائد إلى وجود مدرستين الكوفية والبصرية، ولكل واحد منهما رواته وطرقهم في رواية القصائد.

اتخذ إلورد أيضا من المعجم اللغوي المشترك سببا يجعل الفرد غير قادر على التمييز بين لغة شاعر وشاعر آخر، وهنا يقع الوضع أو النحل. يقول إلورد "لكن الحال على خلاف ذلك، فيما يتعلق بتحديد ومعرفة من هو المؤلف الحقيقي لقصيدة من القصائد، وفي رأينا أنه لأمر خاص أن نحدد بالدقة لغة شاعر، بحيث نستطيع بعد ذلك أن ننسب إليه القصيدة، فإننا لن نكون متأكدين تماما من معرفة ذلك"[3]. يشير نولدكه أنه ليس من الصعوبة أن نضم أجزاء قصائد إلى أجزاء قصائد أخرى، إذا ما اشتركت في الوزن والقافية.

[1]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية، ص :54

[2]– نولدكه، من تاريخ الشعر العربي القديم ، ص: 30

[3]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة ، ص ص :81-83

يتميز الشعر الجاهلي بتشابه بيئته ورتابتها. لهذا ظهر فيه نوع من تكرار المعاني في أكثر من قصيدة عند أكثر من شاعر. وعد هذا الأمر طبيعيا بالنسبة لأصحاب ذلك العصر، أو المنتمين لهذه اللغة. أما بالنسبة للأجنبي فهو يوقعه موقع الريبة والشك[1].

وهذا الأمر كان على اطلاع به الدارسون العرب، قدامى منهم ومحدثون. لأن المصدر الذي كانت تؤخذ منه الأشعار يتمثل في اللسان الأعرابي. "ولهذا قال ذو الرمة لعيسى بن عمر الثقفي: أكتب شعري، فالكتاب أحب إليّ من الحفظ، لأن الأعرابي ينسى الكلمة، وقد سهر في طلبها ليلة، فيضع في موضعها كلمة في وزنها ثم ينشدها الناس، والكتاب لا ينسى ولا يبدل كلاما بكلام."[2] وأشار القدامى إلى ما يلحق القصائد أو المواثيق من تحريفات وزيف، إذا ما لم توثق، لأن الكتاب يحفظ النصوص كما نظمت أول مرة.

ألفرت أشار إلى سبب نسبة القصائد إلى غير قائليها، ويتمثل في التشابه بين اللغة والمضمون. ويورد في ذلك أمثلة إذ يقول: "إن علينا في هذه النقطة أن نقنع غالبا، بما ذكره لنا القدماء. أي أن نقنع بشيء غير أكيد ولا موثوق به، والأسباب التي انتحلوها لعدم نسبة القصيدة رقم 14 إلى النابغة، ونسبتها إلى أوس بن حجر كانت واهية جدا. ونستطيع أن نمضي في المزيد من النتائج السلبية، فنقول مثلا إن قصيدتي امرئ القيس برقمي 18-29 في الملحق هما من صنع مقلد حديث. ونستطيع أن نبرهن على ذلك استنادا إلى أسباب تتعلق باللغة وبالمضمون"[3]. وإلى جانب هذه الأسباب، ذكر المستشرقون سببا آخر لنحل الشعر، وهو تشابه أسماء الشعراء في تلك الحقبة. إذ كان من المعروف أن لكل قبيلة شاعر، فاختلطت الموازن في نسبة الشعر إلى أي واحد منهم، وكانت في أغلبها تنسب إلى الشعراء المشهورين. و"كثيرا ما أدى تشابه الأسماء إلى عدم اليقين في تحديد من هو الشاعر الذي ألف القصيدة، إذ يوجد كثير من الشعراء اسمهم امرؤ القيس. فمن الممكن أن يكون عدد غير قليل من قصائدهم قد نسب إلى أشهرها"[4]. والإشكالية التى طرحها ألفرت فيما يخص تشابه الأسماء، أورده الإمام أبي قاسم الحسن ابن البشر الآمدي في مؤلفه "المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء

[1]– ينظر، يحي وهيب جبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي (بين الشك والتوثيق)، دار الغرب الإسلامي، بيروت ،ط1، 1997م، ص :15

[2]– مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج1 ،ص 320

[3]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص 84

[4]– نفسه.

وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم"[1]. وهذا الخلط الذي حدث مع زهير والنابغة فشذرات ليست بقليلة. بل ربما بعض القصائد التي نسبت إليهما هي من صنع أبناء عمومتهما، دون أن نستطيع أن نعرف ذلك. وهكذا نجد أن القصيدة المنسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب في ديوانه :

النـــّاسُ مِـــنْ جِهَة التمثَالِ أَكْفَاءُ أَبُـــــــــــوهُم آدمُ والأمُّ حَوّاءُ

وَإِنَّمَا أُمَّـــــــهَاتُ النَّاسِ أَوْعِيَـــةٌ مُسْتَوْدَعَاتٌ وَلِلْأَحْسَـــابِ آبـَاءُ

فَـــــإِنْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ أَصْلِهِمْ شَرَفٌ يُفَاخِـــــــــرُونَ بِهِ فَالطِّينُ وَالْمَاءُ

إنما هي لسميه علي بن أبي طالب القيرواني ."[2]

وكذلك إلورد أثناء بحثه تعرض لموضوع القصائد، وقال أن تشابه المواضيع أيضا يحدث بعض الريبة والزيف في نسبة القصائد إلى شعراء لم ينظموها من الأصل. "ومن الأسباب التي دعت إلى نسبة بعض القصائد إلى شاعر معين، أن نفس المحبوبة يتغنى بها. مثال ذلك قصيدة النابغة رقم 14 فيما يتعلق بالقصيدة رقم 1. أو ذكر نفس المواضيع، أو نفس الأشخاص. كذلك هذه الأسباب يمكن أن تكون القصيدة متفقة مع الطابع، الذي عده الناس مميزا للشاعر المشهور، اعتمادا على بعض الأبيات مفردة أحيانا."[3] هذه من أهم الأسباب التي لاحظها واستنتجها كل من ألورد ونولدكه، وجعلوها أساسا لتأكيد نظرتهم التشكيكية في صحة الشعر الجاهلي.

هذا هو التصور الذي جاء به هذين المستشرقَيْن. ولو عرضنا هذه الآراء أمام محكمة عادلة، لوجدنا أنهما تجاوز بآرائهما حدود المعقول. فقد بالغ إلورد في إصدار مثل هذه الأحكام. فمن غير المعقول أنه كلما تشابه شاعران من حيث الأسلوب أو المعنى، فإن أحدهما انتحل قصيدة غيره. فالتغزل بالمحبوبة ووصف الإبل، والخيل والحمار الوحشي، والذئب، وغيرها من المواضيع التي كانت مشتركة بين هؤلاء الشعراء، ولكل طريقته في اختيار ألفاظه. وهذا في

[1]– ينظر، أبي قاسم الحسن ابن بشر الآمدي، المؤتلف والمختلف من أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، صححه وعلق عليه، ف.كرنكو، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411 – 1991م، ص ص :9-12

[2]– علي بن أبي طالب، ديوانه، جمع وترتيب: عبد العزيز الكرم، مطبعة الكرم، 1382 - 1963، ص :7

[3]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص : 85

حد ذاته لا يعد عيبا ولا نحلا، فالتقارب والتشابه في المعاني والوصف هو ما يصطلح عليه حاليا، في المدارس النقدية بـ"**التّناص**". ومن النتائج المستخلصة من خلال هذه الدراسة نذكر:

1- الشعر الجاهلي في نظر نولدكه وألفرت غير مقيد كتابة، ومعتمد بدرجة الأول على الرواية الشفهية. وهذه الأخيرة يعتريها أيضا كثير من الغموض. فهما يتساءلان عن أي ذاكرة يمكنها الاحتفاظ بهذا الشعر لمدة تطول حوالي مئة وخمسين عاما.

وفي خضم هذه الاتهامات رد ناصر الدين الأسد بقوله: "فإذا كانت القبائل تقيد عهودها ومواثيقها... أفليس من الطبيعي أن تقيد شعر شعرائها الذين يدافعون عن حياضها ويدودون به عن أمجادها، ويسجلون به وقائعها وأيامها."[1] هذا الرأي يفنده أيضا دارسون قدامى من أمثال الجاحظ، وفي ذلك يقول: "...فكل أمة تعتمد استبقاء مآثرها، وتحصين مناقبها على ضرب من الضروب، وشكل من الأشكال، وكانت العرب في جاهليتها تختار في تخليدها بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون والكلام المقفى وكان ذلك هو ديوانها"[2].

2- لم يدون الشعر في عصره وإنما دون في عهدي بني أمية وبني العباس.

3- يعود نحل الشعر إلى الاختلاف في القصائد.

4- استعمال لغة واحدة والتشابه في المواضيع جعلا الرواة ينسبون أشعارا إلى غير قائلها.

5- شهرة أسماء الشعراء ألحقت بهم أشعارا لم يقولوها في الأصل.

6- شخصية الشعراء أنفسهم جعلت الرواة يلحقون أشعارا موضوعة تلائم شخصياتهم وعقلياتهم. ومن أمثال ذلك تأبط شّرا [3].

3-2 موقف المستشرقين نولدكه وألفرت في الرواة

تحدث كل من نولدكه وألفرت وأبدا رأييهما حول الرواية، ومالها من دور في انتحال الشعر الجاهلي، مبينين الأسباب والدوافع التّي أدت إلى النحل. ولم يتوقفوا عند هذا الحد، وإنما توسعوا في مجال بحثهم إلى التشكيك في صحة ما جاء بهم الرواة أنفسهم، الذين رووا هذه

[1] -ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص : 109

[2] -أبو عثمان بن عمرو بن بحر بن الجاحظ، الحيوان،ج1 ن تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1385 - 1965، ص ص: 71-72

[3] - ينظر، فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية ،ص ص : 85-86

الأشعار، نولدكه تحدث عن هذه القضية من الباب الواسع وبشكل معمم. وخالفه ألفرت الذي عمم آرائه ثم أخذ يفصل فيها رأيا تلو الآخر.

بدأ نولدكه وألفرت حديثهما عن دور الرواة في انتحال الشعر، ووضعه ونسبته إلى غير قائليه، بحيث أن آرائهم هذه لم تكن من عدم، وإنّما كانت مبنية على آراء القدامى من العرب. "لم يكن أمر الوضع والنحل في الشعر الجاهلي ليخفى على الرواة العلماء، فقد تنبه له كثيرون منهم، بل قلما نجد رواية عالم من القرن الثاني والقرن الثالث، لا تذكر لنا الأخبار المروية عنه أنه نص نصا صريحا على أن بيتا أو أبياتا بعينها موضوعة منحولة."[1] فالمسألة بالنسبة لهذين – نولدكه وألفرت– منتهية مسبقا.

وحكم الاعتراض فيه مرفوض فأمر الانتحال لديهم أمر مثبت وقطعي. وهم في هذا الموضع يحاولون فقط استبيان الأسباب التي أدت إلى انتحال هذا الشعر. ويحصرها نولدكه في نقاط معينة، إذ يقول: "بأن بعضا من الشعراء المتأخرين وضعوا قصائد على لسان الشعراء الجاهليين، لينالوا القبول والحظوة، وانتحلت قصائد كاملة أو أبياتا مفردة، إما من أجل الوعظ أو المحاضرة، أو الفخر بقبيلة أو دمائهم، أضافوها إلى قصائد صحيحة، والقصد من ذلك تزيين الأخبار التاريخية بقطع شعرية ..."[2] وحصر نولدكه أسباب انتحال الشعر في ثلاث أسباب، وهي واضحة وبشكل كبير في هذا النص المقتطف من دراسته للشعر العربي القديم، وهي:

1- تحقيق الحظوة والقبول عند رؤساء القبائل أو الأمراء. وهذا يدخل ضمن تحقيق المنفعة الشخصية.

2- من أجل تزين الوقائع التاريخية .

3-إقحام بعض الأبيات والقصائد في الدواوين لشعراء معينين، اعتبروها في أذهانهم أنهم أحق أن تقحم هذه الأشعار وتنسب إليهم.[3] ومثّل نولدكه هذا الرأي بقوله "ففي قصيدة النابغة الذبياني المعتبرة من المعلقات، والتي نشرها "دي ساسي" في منتخباته، يوجد بيتان برقم 23/22 لابد أنهما لشاعر متأخر. ذلك أننا حتى لو سلمنا بأن النابغة الذبياني عرف شيئا من

[1]- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص :326

[2]- يحي وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي، ص :18

[3]- ينظر، تيدور نولدكه ، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ص :27

الملك سليمان بوصفه مؤسس مدينة تدمر، فإنه مما يخالف عادة الشعراء العرب تماما أن يخاطبوا ملكا بهذا القول :

وَلَا أَرَى فَاعِلاً ،فِي النَّاسِ ،يُشبِهُهُ وَلَا أحاشِي ،مِنَ الْأَقوامِ ،مِنْ أَحَد

إِلَاّسُليمَان ،إِذ قَــال الإِلَهُ لَـــهُ قُـمْ فِي بَرِّيَة ،فَاحْدُدهَا عَنِ الفَند

وَخِيسَ الجِنِّ إِنِّي قَـد ؟أَذِنْتُ لَهُمُ يَـبْنُونَ تَـــــدْمُر بِالصُفَّاحِ وَالعَمَدِ

فمثلا هذا الاستثناء لا يمكن أن يرضى عنه أمير مسلم، فضلا عن أمير جاهلي. ولو حذفنا البيتين لعاد الارتباط في سياق الكلام سليما"[1].

ويرى نولدكه في هذين البيتين أنهما أقحمهما في القصيدة النابغة الذبياني. وحذفهما يعيد المعنى الأصلي والبناء الشكلي الأصلي لهذه القصيدة. أما عند إلورد فقد اتخذ الأمر منحا آخر أكثر تعمقا وتفصيلا، فأول ما بدأ حديثه وركز البحث فيه، هو اللغة أو الملكة اللغوية التي يمتلك ناصيتها هؤلاء الرواة، بحيث نجدها مائعة سلسة في ألسنتهم، مما مكنهم من وضع أشعار على ألسنتهم، ونسبتها إلى شعراء آخرين إذ لم يستطع حتى العارفون بالشعر أن يتفطنوا إن كانت منتحلة أو لا.

فالرواة على علم واسع بكل لهجات القبائل التي كانت منتشرة، قبل أن تتوحد جميع هذه اللهجات في لغة واحدة، ألا وهي لغة قريش. "فالراوي الحاذق الذي عاش في روح الأشعار القديمة ولغتها، يقدر –خصوصا إن كانت لديه مهارة شعرية، أن يخدع حتى العارفين، خصوصا كلما كان الشعور اللغوي المرهف للأسلوب الشعري غير متطور... وكان المرء قليل البصر بالنقد، وكانت تعوزه الوسيلة الخارجية لتمييز ما هو منحول."[2] وأضاف إلورد هذين السببين، إلى جانب ما أتى به نولدكه، وهما التحكم في ناصية اللغة، وكذا الغرور الذي تمتع به هؤلاء الرواة، الذين ظنوا أنهم يعرفون كل شيء، ولا يعجزون عن الجواب عن أية مسألة. فلقد كان "بعض الرواة الذين أصابهم الغرور، ولا يعجزون عن الجواب في أية مسألة، حين تعوزهم

[1] –تيدور نولدكه، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ص: 27-28

[2] –فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية ،ص:52

المعرفة كانوا يخترعون من عند أنفسهم، وقد ينسبون شعرا مجهولا لشاعر معين، وقد يضيفون أبياتا هنا، ويسقطون أبياتا من هناك..."[1].

أعطى إلورد الحق لهؤلاء الرواة، ولم يلمهم على ما اقترفوه من أخطاء. وهذا راجع إلى أنّ هذا التراث انتقل من جيل إلى آخر دون أن يدون، وإنما كان يعتمد على الرواية الشفهية. فهو في نظره وفي نظر العقلاء "أن أقوى ذاكرة لا مفر لها من أن تنتابها لحظات من الضعف..."[2] والذاكرة في نظر المستشرقين وحتى غير المستشرقين معرضة للنسيان مع مر الزمن.

لذلك لا يمكن الاعتماد عليها مئة بالمئة في حفظ التراث، سواء كان التراث عربيا أو غير عربي. وهذا يؤكد دور الرواة في انتحال الشعر.

نجد بروكلمان هو الآخر له رأي في هذا الأمر، إذ يقول: "لقد غير الرواة بعض أشعار الجاهلية عمدا ونسبوا بعض الأشعار القديمة إلى شعراء الجاهلية الأولى، كما يمكن وضع أشعار قديمة منحولة على مشاهير الأبطال من الزمن الأول، لتمجيد بعض القبائل أكثر مما نستطيع إثباته."[3] وإلورد يؤكد أنه رغم هذه السلبيات والانحرافات، التي عرف بها هؤلاء الرواة، إلا أنهم ظلوا المصدر أو الينبوع الرئيسي الذي استمد منهم جامعوا الشعر ورواته، كحماد الراوية وخلف الأحمر.

من خلال هذا التجريح المباشر لهؤلاء الرواة بفعل حملهم الرواية، ونعتهم بانتحال الشعر، سنحاول من خلال هذا المنطلق أن نتعرف على هاتين الشخصيتين التين تكلم عنهما التاريخ مطولا، سواء في الدراسات العربية النقدية القديمة والحديثة، والتي طال سجالهما عند هؤلاء المستشرقين نولدكه وألفرت.

3–2–1– حماد الراوية: يعتبر من أشهر الرواة الواضعين، كان معاصرا لعمرو بن العلاء الذي عرف بشهرته، التي ارتبطت بمهاراته المعرفية بعلم اللغة ومعرفة الشعراء. ورغم اعترافاته بعدم العلم بالجزئيات اللغوية، إلا أن هذا لا يحط من قيمة حماد الراوية الذي عرف بحفظه للأشعار. "فقد كان حماد أول من جمع الشعر، من أجل الجمع نفسه، لا من أجل الشواهد على معاني الكلمات والتراكيب. وقد رويت عنه أنه حفظ ثلاث آلاف قصيدة

[1]–يحي وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي، ص ص: 27–28

[2]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص: 53

[3]–كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ص: 65

جاهلية. وأنه كان ينشد سبعمائة قصيدة تبدأ بـ (بانت سعاد). وهذا أمر مبالغ فيه، ولكنه يدل على كثرة حفظه الذي اشتهر به بين الناس."[1] وصور إلورد لنا حماد الراوية على أنه ثقة، وكأنه أنصف هذا العصر الجاهلي لما حمله من أشعار وروايات.

غير أن الصواب هو ما يخفيه هذا الراوي من وراء حفظه لهذه الأشعار. جعل هذا المستشرق صورتين الأولى ظاهرة والأخرى كامنة، والتي استنتجها من آراء النقاد القدامى على رأس قائمتهم ابن سلام الجمحي.[2] والذي عد في نظر فلهلم أحسن نموذج، واصفا إياه بالعلم والنزاهة ووضوحه في الحكم. وذلك يرجع لما أورده من أقاويل تخدم آراءه النقدية. فمن عادة المستشرقين أخذ ما يناسب ويدعم آراءهم، أما الباقي فلا يكترثون به.

ومن الأقاويل التي أوردها ابن سلام عن شخصية حماد، والتي اعتمد عليها المستشرقون في نسج أفكارهم التشكيكية، نذكر الآتي: "كان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها: حماد الراوية وكان غير موثوق به، وكان ينحل شعر الرجل غيره، وينحله غير شعره، ويزيد من الأشعار."[3] وكان إلورد على اطلاع، هذا ما زاد من طمأنينته في إصدار أحكامه تجاه هذا الراوي، رغم قسوة الحكم المصدور حول هذه الشخصية.

غير أنه يبقى حكم ذاتي لا يرقى للموضوعية. ففلهلم يرى في حماد أنه زيف الحقائق، ولم يخلص في نقل النصوص. فكيف لنا أن نصدق ما رواه من أشعار تخص الشعر الجاهلي، وبما في ذلك القصائد السبع الطوال؟ لم يكتف ألورد بهذه الحجج، وإنما تمادى في طلب والتماس الحجج والبراهين، معتمدا في ذلك على قصة وقعت أحداثها في قصر الخليفة المهدي، الذي اجتمع في داره مجموعة من الرواة والعلماء العارفين بأيام العرب وآدابها وأشعارها. وفي هذه الجمعة كان المفضل الظبي وحماد الراوية. وسأل المهدي كلا الراويين في خلوة. وبعد خروج كل من حماد والمفضل لاحظ مجموع العلماء علامات الانكسار في وجه حماد. وهذا الانكسار أوضحه حسين الخادم الذي خرج معهما قائلا :"يا معشر من حضر أهل العلم، إن أمير المؤمنين يعلمكم أنه قد وصل حماد الشاعر بعشرين ألف درهم لجودة شعره وأبطل روايته لزيادته في أشعار الناس... فسألنا عن السبب فأخبرنا أن المهدي قال للمفضل لما دعا به وحده أني

[1]– يحي وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي، ص ص: 28-29

[2]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية، ص: 56

[3]– ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء ، ص: 48

رأيت زهير بن أبي سلمى افتتح قصيدته، بأن قال: دع ذا وعد القول في الهرم. فكانت إجابة المفضل بأنه لم يسمع هذا الشعر. ولكن حماد الرواية أمر آخر فقال له: ليس هكذا قال زهير يا أمير المؤمنين... ثم أنشد قائلا :

لِـــمَنْ الدِّيَار بقُنة الحجرِ أَقْوِيَيْن مُذ حججٍ وَمذْ دَهرٍ"[1]

هكذا عرف نحل حماد الراوية للشعر، عندما "أطرق المهدي ساعة. ثم أقبل على حماد فقال له: أصدقني عن قائل هذه الأبيات، ومن أضافها إلى زهير، فأقر(حماد) له حينئذ: أنا قائلها..."[2] وأدرج ألورد هذه القصة في دراسته، ليس بغية الإطناب، وإنما الغرض منها تدعيم حكمه السلبي.

فهو لم يحقق في خلفيات هذه القصة إن كانت صحيحة أم خاطئة، وبهذا وسع فلهلم فجوة التشكيك حول صحة الشعر الجاهلي، الذي حسب رأيه بأنه "صار نهبا لتصرفات الأهواء، مما جعل كل شيء موضع الشك والتساؤل: يزاد فيه أو ينقص منه، ويغير في ترتيبه، وينسب إلى من يروون أو تنسب إليهم، واخترعت المناسبات التي قيلت فيها القصائد..."[3]

وتجاوز الانتحال هنا مرحلة وضع بيت مكان بيت، أو نسبة قصيدة إلى شاعر ما، إلى مرحلة أكثر خطورة وهو نحل المناسبات التي قيلت فيها القصائد. وبهذا نجد الشك في الشعر الجاهلي قد بلغ أوج مراحل التشويه والطعن فيه.

وبروكلمان هو الآخر له رأي في شخصية حماد الراوية، ففيه قال: "وقد أراد حماد الراوية أن يفسر تفوقه، والتفوق المزعوم لأصحابه الكوفيين في الدراية بالشعر القديم. فزعم أنه وجد الشعر الذي كتب بأمر النعمان، ودفن في قصره الأبيض بالحيرة، ثم كشف في أيام المختار بن أبي عبيد."[4] وبروكلمان يرجع سبب نحل حماد للأشعار فقط من أجل أن يرجح كفة المدرسة الكوفية، ويظهر تفوقها عن المدرسة البصرية. وذلك من أجل تقوية مذاهبهم وآرائهم النحوية. فقد كان حماد أشهر من نار على علم في وضع الشعر وانتحاله. فإذا ذكر حماد ذكر النحل،

[1]– الأصفهاني، كتاب الأغاني، ص :67-68

[2]– فلهلهم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص: 58

[3]– نفسه.

[4]–كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ص: 65

وإذا ذكر النحل ذكر حماد. فكوفيته زادت من إلصاق التهمة به، لأن البصريين يتهمون الكوفيين عموما بالتساهل في أخد اللغة ورواية الشعر[1].

3-2-2- خلف الأحمر: نهج نفس المذهب الذي سار عليه حماد الراوية. فإلورد لم يتقبل هذا الراوي من الأصل، وسلط عليه أقصى الأحكام إذ جعله أكثر خطرا من شخصية سابقه –حماد الراويه-. كما أنه لم يلق لا القبول ولا الحظوة عند هذا المستشرق، بأي شكل من الأشكال[2].

اتبع إلورد نفس الخطوات التعريفية لشخصية خلف الأحمر، قبل أن ينهال عليه بأسهم الاتهام والنقد. إذ ذكر الصفات التي تميزه عن غيره من الرواة المعاصرين له. "لقد كان هو الآخر من علماء اللغة الأفذاذ ،وكان واسع الاطلاع على شعر القدماء. وما يميزه عن حماد ومعظم العلماء، هو أنه كان ذا موهبة شعرية عظيمة. وهكذا لم يكن فقط قادرا مثل حماد على التصرف في أشعار الجاهليين، بل كان قادرا على نظم القصائد الكاملة بروح القدماء ولغتهم، وأن يولج في أشعارهم ما يشاء من أبيات من نظمه، وأن يقدم هذا كله على أنه صحيح أصلا."[3] المقتطف الذي جاء به إلورد يتكون من شقين، الأول فيه إشادة لهذا الراوي، واعتراف صريح عن مدى حفظه للأشعار، وعلى علمه الواسع للغة. أما الشق الثاني ففيه ذكر لمساوئ هذا الراوي، وماله من دور في نحل الأشعار ونظمها ونسبتها إلى غير قائليها. مثلما حدث مع قصيدة لامية العرب للشنفرى، التي يقال أنها من نسجه هو. وكرر هذا الأمر على كل من تأبط شرا وامرئ القيس.

ويظهر إلورد للمرة الثانية اطلاعه على ما جاء من روايات تتهم هؤلاء الرواة من المصادر العربية القديمة، كالمزهر للسيوطي الذي أدرج رواية لأبي علي القالي مفادها أنه "كان خلف الأحمر يقول القصائد الغر، ويدخلها في دواوين الشعراء. فيقال إن القصيدة المنسوبة إلى الشنفرى التي أولها:

أَقِـــيمُوا بَنِي أُمِي صُدورَ مَطِيُّكُمْ فَإِنِّي إِلَى أَهلٍ سَـــواكُمْ لَأَمَيَلُ

[1]- ينظر، عمرو زاير، الحركة النقدية حول كتاب طه حسين "في الأدب الجاهلي "، رسالة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية، إشراف د.علي ملاحي، الجزائر،2007-2008، ص: 134

[2]-ينظر،فلهلم ألفرت ،ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة ،ص :58

[3]- فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص: 58-59

هي له.[1] و"إلورد مقتنع تماما أن من يمتلك ناصية اللغة القديمة، والمتمكن من لهجاتها، يستطيع أن يخدع علماء البصرة والكوفة على حد سواء، من خلال نظمه للشعر". ومن المؤكد أنه يستغل موهبته العظيمة، إلى حد جعل علماء الكوفة وعلماء البصرة على سواء ينخدعون تماما، وإلى حد أنهم فضلوا الاستراحة لهذا الخطأ الذي بدا لهم كأنه الحقيقة الأولى، من أن يثقوا به، بأنه كان مستعدا للإقرار بتزييفاته، وكان في أسلوبه وفي قوافيه سحر خاص.[2]" غير أن من بين الدارسين القدامى من لم يدمج خلف ضمن دائرة المنتحلين، من أمثال ابن سلام الجمحي، بل ذكره كراوية وناقد للشعر "هو خلف الأحمر اجتمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت الشعر، وأصدقه لسانا،كنا لا نبالي إذا أخدنا عنه أو أنشدنا شعرا أن لا نسمعه من صاحبه."[3] وخالف الجمحي التيار الذي سلكه إلورد، إذ صوره بأنه رجل فاهم ثقة.

أما إلورد فيرى في أن شخصيته قوية، وقوتها تكمن في قدرته على نسج القصائد الطوال التي انخدع فيها حتى ألمع شخصيات النقد في ذلك الزمان. هذا ما صعب مهمتهم، وإن لم نقل بأنها كانت شبه مستحيلة في التمييز بين الصحيح منها والمزيف. وقصد إلورد في حديثه هذا ألمع شخصيتين في النقد، كالأصمعي وابن العلاء، فأصابع الاتهام هنا لم توجه إلى الرواة فقط، بل مست حتى نقاد ذلك العصر.

أضاف إلورد ما للغويين أيضا من دور في افتعال النحل في الشعر الجاهلي، وذلك من خلال تغيير بعض الكلمات مكان كلمات أخرى مبهمة في القصائد. إذ "من الممكن تماما أن يكون اللغويون أنفسهم قد قاموا بإجراء عدة تعديلات لغوية وفي المضمون نفسه. مهما ادعوا أنّها تصحيحات، وربما كان الدافع إلى بعضها دوافع دينية. فمن الأمور المثيرة للدهشة أنه لا يوجد، في الخمسة عشر ألف بيت تقريبا، التي وصلت من العصر الجاهلي، غير عدد قليل جدا

[1]– عبد الرحمن جلال السيوطي، المزهر في اللغة وأنواعها، ج1، ص ص: 176-177

[2]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص: 59

[3]– ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ص: 23

من المواضع التي تتضمن إشارة ضعيفة إلى عبادة الأوثان..."[1] إذن إلورد تظهر جليا نيته المبيتة من خلال هذا المقتطف. فهو أبى إلا وأن يقحم القرآن الكريم، من أجل أن يحاول تحطيم مقوم من مقومات الحضارة العربية.

لم تتوقف حدود مساحات التشكيك عند فلهلم في حدود الطعن في الرواية والرواة، وإنما أضاف نكهة جديدة تضفي على دراسته نوع من التميز، وذلك من خلال حديثه عن الخط العربي وماله هو الآخر من دور في نحل الشعر.

3–3– موقف المستشرقين نولدكه وألفرت في الكتابة (التدوين)

تحدثنا سالفا عن قضية التدوين في العصر الجاهلي، وطرحنا تساؤلات حول إن كانت هناك حقيقة الكتابة أولا؟ وهل كانت منتشرة بشكل كبير وعلى من اقتصر التدوين؟ فوجدنا آراء تتمايل فوق حبلين، منهم من نفى وجودها، ومنهم من اكتفى بالتلميح إلى وجودها. لأن الغالبية المطلقة تقر بأن المجتمع في ذلك العصر مجتمع جاهل لأبجديات الكتابة.

كان يعتمد بالدرجة الأولى على الرواية الشفهية التي ساهمت في عدم تدوين الشعر، واكتفت بتناقله من جيل إلى جيل. فـ "لم يكن حب الشعر، ولا الاهتمام بالجمال هما الدافع الأول إلى تصنيف مجاميع الأشعار القديمة. بل كانت قيمة الشاعر وظلت وقتا طويلا، تقوم بصحة اختياره لعباراته، وفي استخدام الأفكار الجديدة، والشعر الذي هو من هذا اللون كان يكفي لوصف صاحبه بأنه أكبر الشعراء... ولم يكن بذي أهمية تذكر أن يعرف من نظم هذا الشعر، وفي أي ظروف نظم..."[2] فالعرب آنذاك كان اهتمامه الأول يتجلى في قيمة الشاعر، وفي كيفية انتقائه للعبارات، ولم تهمهم كيفية حفظ هذه الأشعار. فكانت النتيجة الحتمية لذلك هو اضطرار العلماء والرواة في جمع شتاته من القبائل والبوادي، التي عاش فيها هؤلاء الشعراء. فـ "لما تمت الدراسات اللغوية على أساس أوسع، ولما أقام العلماء بين أعراب البادية مددا طويلة، منتقلين من قبيلة إلى قبيلة، وجامعين ما يصل إلى أيديهم. هناك تدفقت ينابيع التحصيل بأقصى قوة، وفي أوطان الشعراء المشهورين حفظت، فيما يظن، أشعارهم على نحو

1– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص: 60

2– المرجع نفسه، ص: 48

أوثق، وبمقدار أكبر..."[1] وحاولت القبائل أن تحفظ أشعارها في الذاكرة، مركزة على المناسبات التي نظمت فيها هذه القصائد، غير أنها وصلت مفككة يعتليها الغموض فقد "كانت أحوال حياتهم هناك أرسخ في الذاكرة والمناسبات التي نظمت فيها القصائد ولم تنس، وكانت ثمرة هذه المجهودات قصائد أطول ومعلومات عن سيرهم، لكنها جميعا ممزقة، مفككة، كما صنعت بها الرواية الشفوية طول الزمان، فلونتها وصغرتها أو كبرتها..."[2] و لم تعرف المرحلة الأولى أي حركة للتدوين، ولكن بعد استقرار الأوضاع اختلفت الأمور.

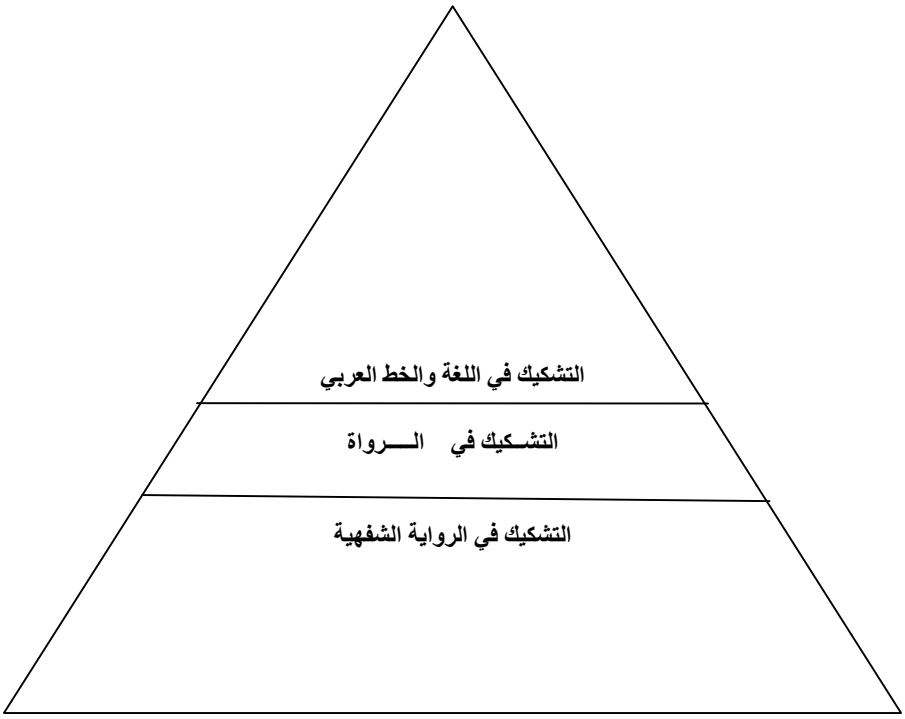
حيث نشطت حركة التدوين للترات العربي، ولاسيما الأدبي منه، فجعل من الشعر القديم كنز لغوي لا مثيل له، من حيث الجمال البياني واللغوي. وهذا ما صعب عمل الرواة، لأن حركة التدوين لهذا التراث كانت بعد انقضاء حوالي أربعة إلى ستة أجيال، أي منذ أن سكت لسان شعراء الجاهلية وورثته عشائرهم، فمما لا شك فيه "أن ما وصل من الشعر الجاهلي إلى عصر التدوين هو جزء قليل. وقد ضاع شعر كثير وأخبار ومعلومات كثيرة أيضا، بسبب مقتل عدد كبير من الحافظين في معارك الجهاد في صدر الإسلام، وبسبب النسيان. والذي حفظ ووصل إلينا حتى منتصف القرن الثاني للهجرة، هو أقل القليل.[3]" فقد كانت مهمة الجامعين لهذا الشعر غير هينة بالمرة، فقد ضاعت قصائد طوال بضياع الرواة وحافظي القصائد.

وذلك مما أدى إلى تنوع أساليب الطعن في هذا التراث الشعري العريق، بدءا بالطعن في الرواية الشفوية، مرورا إلى تشويه شخصيات الرواة، وصولا بهم إلى الطعن في الخط العربي، وإلى عدم تدوين القصائد بشكلها الذي نظمت فيه أول مرة.

[1]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية، ص: 49

[2]– نفسه،

[3]– يحي وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي، ص:27



هرم تـوضيحي لتـطــور الدعـائم التشكيكية في صحة الشعر الجاهلي

3–4 موقف المستشرقين نولدكه وألفرت في اللغة والخط العربي

إن اللغة مزيج من اللهجات التي كانت منتشرة بين القبائل أغلبها، من شمالي الجزيرة وسائرها من الجنوب، وكانت نتيجة لهذا المزيج ولادة لغة موحدة مشتركة. فـ "الفصحى هي لغة العرب، مع احتفاظ كل مجموعة منهم بخصائص لهجية، لا تخرجها عن الفصاحة كثيرا ..."[1] وهذا ما ميز اللغة العربية عن بقية اللغات الأخرى، فغناها بالمرادفات والترادفات، وجعل منها حجة في الطعن والتشكيك في الشعر. وذلك من خلال ما ينجر من تغير كلمة بدل كلمة، بغية تسهيل وتقريب المعنى للمستمعين. فمن "صور هذا التغيير الذي يحدث أثناء النقل الشفوي على مر العصور، بأن تستبدل كلمة أو عبارة أخرى، إما عن قصد ابتغاء تيسير الفهم، وإما عن غير قصد. ويعزو بسبب هذه الثروة الهائلة تملكها اللغة العربية،"[2] عامل

[1]– هشام الطعان، الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة، بغداد 1978، ص: 136

[2]– يحي وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي،ص: 15

التغيير. هذا حسب نظر إلورد. وقد سبب حشوا في كثير من القصائد، "ابتغاء إيضاح كلمات ومواضيع غامضة."[1]

اختلف كل من نولدكه وألفرت في كيفية تصنيف قصيدة النابغة الذبياني. إذ خالف إلورد تعليله في وجود بعض الأبيات المخالفة للبناء الفني والمعنوي العام للقصيدة. فـ"...فيما يتعلق بسب الحشو فإني اختلف مع نولدكه، ذلك أني أعتقد أن تلك الأبيات لم تولج في القصيدة، بسبب أن راويا أو لغويا قد أراد أن يهرّب في القصيدتين بيتين من الشعر، وإنّما السبب هو أنه قصد بهما تفسير الكلمة النادرة :"خيس في البيت 29"، وتصادف أنهما من نفس الوزن والقافية، ولهذا حسبا في وقت مبكر ضمن القصيدة. ولما كان من غير المناسب غير أن يوضع بعد البيت 21"[2].

و لم يتوقف إلورد عند هذا الشاهد فحسب، بل أورد شواهد عدة كان أساسها توضيح المعاني مما أدى إلى حشو القصائد. حيث "أدرج من ضمن هذا النوع الأبيات 8-18 في القصيدة رقم 15 للنابغة الذبياني، وأقحمت من أصل تفسير البيت السابع، وشاهد آخر على هذا ربما يوجد في البيتين رقم 22-23 من القصيدة رقم 05 للنابغة...كذلك البيت رقم 21، وفيما يتعلق بما يتلوهما يبدوان غير مفهومين ولا مناسبين. وإن كان نولدكه يريد حذفهما، فأنا أوافقه على هذا، لكن السياق لا ينصلح بهذا إذا لم يغير ترتيب الأبيات، ولهذا يبدو أنه لو نحذفها فإن الترتيب الصحيح يكون كما يلي: 20، 28-31، 21، 37-47، 27، 32-36، 24-26، 48، 49"[3]، إذن تتغير القصيدة من تركيبها الأصلي كما وردت في ديوان النابغة إلى ترتيب آخر حسب ما تصوره إلورد من خلال مصنفه العقد الثمين في دواوين الشعراء الست الجاهلين.

القصيدة كما وردت في ديوان النابغة :

فَتِلْكَ تُبلِغُنِي النُّعمَان ،أَنَّ لـــهُ فَضْلًا عَلَى الناس في الأَدنَى وفي البَعَدِ
وَلَا أَرَى فَـاعِلًا فِي النَّاسِ يُشبِهُهُ وَلَا أُحَـاشِي مِنَ الأَقـــوامِ مِـــنْ أَحَدِ
إِلاَّ سُلَيمَانَ إِذْ قَـالَ الإِلَـــهُ لَه قُـــمْ فِي البَرِيَّةِ فَـــــاحْدُدْهَا عَنْ الفَنَدِ

[1]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص :61
[2] المرجع نفسه، ص: 62
[3]المرجع نفسه، ص: 64

وَخِيّسَ الجِنِّ ،إِنِّي قَدْ أَذِنْتُ لَهُمْ يَبْنُونَ تَـــــــدْمُرَ بالصُفَّاحِ وَالْـــعَمَدِ
فـَمَنْ أَطَـــاعكَ فَانْفَعه بِطَاعتهِ كَـــمَا أَطَـــاعَكَ ،وَاْدْلُلْهُ عَلىَ الـــرَّشدِ
وَمَنْ عَصَـــاكَ فَعَاقِبه مـُعَاقَـــبةَ تَنهَى الظَلُـــومَ وَلَا تَقْعُـدْ عَلىَ ضَمَـــدِ
أَعـــطَى لِـــــفَارهةٍ حُلْوِ تَوَابِعُهَا مِنَ الـــمَوَاهِبِ لاَ تُـــعْطَى عَلَى نَكَدِ
الـــواهِبُ المَائـــةَ المَعْكَاءَ زَيَّنهَا سَعْدَانُ تُـــوضحَ فِي أَوْبَـــارِهَا اللِّبَدِ
وَالأَدَّمُ قَـــدْ خَيَّسَتْ فَتْلًا مَرَافَقُهَا مَشْدُودَةُ بِـــرحَالِ الـــحِيرَةِ الجُدُدِ
وَالـــرَّاكِضاتُ ذُيولَ الرَّيطِ فَانقُهَا بَـــردَ الـــــهَوَاجِرِ كَالغِزْلاَن بِالجـرَدِ
وَالخَيْلَ تَـــمْزَعُ غَـــرْبًا فِي أَعِنَّتِهَا كَـالْطَّيْرِتَنْجُو مِن الشُؤبوبِ ذِى البَردِ
احُكْم كحكمِ فتاة الحَيِّ إِذَا نَظرتْ إِلَى حـــمَـامِ شِـــراعٍ وَرادِ الـــثَّمـــدِ
يـَحُفُّه جَـــانِبًا نَـــيقٍ وتُـــتْبِعُهُ مثل الـــــزُجاجةِ لم تُكْحَلْ مِنَ الرَّمـدِ
قـــالت:أَلَا لَـيْتَمَا هذا الحمَامُ لَنَا إِلىَ حَـــمَامتَنا ونِـــصفُه فَـــقَـــــدِ
فَحَسّبُوه فـــألفوهْ كـــما حَسَبتْ تِسعًا وَتِسْعينَ لَم تَـنْقُصْ ولم تَـزِدِ
فـَكمَّلتْ مَـــائةَ فـــيها حَمامتُهَا وأَسرعتْ حِسبَة فِـــي ذَلك الـــعَددِ
فـــلاَ لَعمرُ الـــذي مَسّحتُ كَعبتَه وَمـــا هُريقَ عَلى الأَنْصابِ من حَسدِ
والـمُؤمنِ العائِداتِ الطَّيرَ يَمسحُهَا رُكْـــبَانُ مَكَةَ بَيْنَ الـــغَيْلِ وَالـــسَّعَدِ
مَـــا قُلتُ مِـــنْ سِيّءٍ مِمَّا أُتيتَ بِه إِذًا فلاَ رَفَـــعت سَـــوْطِي إِلى يَـــدِي
أَلّا مَـــقالَة أَقـــوَامٍ شَـــقيتُ بِـــهَا كَانـــتِ مقالتهُمْ قَـــرْعًا عَـــلَى الْكَبِدِ
أَنْبَأْتُ أَنَّ أَبَا قَـــابُوسَ أَوْ عَـــدَنِى وَلَا قَـــرَارَ عَـــلَى زَأْرٍ مِـــنْ الأَسَدِ[1]
مَـــهْلاً فِـــــداءُ لَكَ الأَقْوَامُ كُلُّهُمُ وَمَـــا أَثْـــمرَ مِـــنْ مَـــالٍ وَمنْ وَلَـــدِ
لا تـــقـــدفنّي بـــركن لا كفـــاء له وإن تـــأثّفك الأعـــــداء بـــالـــرّفد
فـَمَا الـــــفُراتُ إِذَا هَـــبَّ الرِّياحُ لَهُ تَـــرْمِي غَـــوَار بـــه الـــعِبْرينِ بِـــالزَّبدِ

[1]– النابغة الذبياني، ديوانه، اعتنى به حمد طماس، دار المعرفة، بيروت، الطبعة 2، 1426هـ –2005، ص ص: 20–26

يَـمُدّهُ كُـــلَّ وَادٍ مُـتْـرع لجِبِ فيه رُكَـامُ مِـنْ الـيَنْبُوتِ وَالخَضَدِ
يَظَلُّ مِنْ خَـوْفِهِ الْـمَلاَّحُ مُـعْتَصِمًا بِـالخَيْزرَانةِ بَـعدَ الأَيْـنِ وَالـنَّجَـدِ
يَـوْمًا بِـأجودَ مِـنه سَـيْبَ نَـافِـلَةٍ وَلَا يَـحولُ عَـطاءُالْـيومِ دُونَ غَـدِ
هَـذَا الـثَّنَاءُ فَـإِنْ تَسْمَعْ بِه حسنًا فَـلم أَعـرِّضْ أَبَـيْتَ اللَّعنِ بِالصَّفدِ
هَـا إِنّ ذِي عِـذْرَةَ إِلاَّ تَكنْ نَفعَتْ فَـإِنَّ صَاحِبَـهَا مُـشَارِكُ الـنَّكَدِ [1]

إلورد غير ترتيب هذه القصيدة إلى :

فَـتلكَ تُـبلغنِي النُّعـمانَ إِنَّ لَه فَضلاً عَلَى النَّاس فِي الأَدنىَ وَفِي البَعدِ
الـوَاهبُ الـمَائَة الـمِعكاء زَيّنهَا سَعدانُ تُـوضحَ فِي أَوبَـارِهَا الـلِّبَدِ
والأدم قَـد خَيَّسَتْ فـتلا مَرافقُها مَـشْدُودة بِـرحَالِ الـحَيْـرةِ الـجُدُدِ
وَالـرَّاكضاتِ ذُيُـولَ الرَّيطِ فَانقهَا بَـردُ الهَـوَاجِـر كَالـغـزلانِ بِالـجردِ
وَالخيـلَ تَـمـزعُ غَـربَا فِي أَعِنتّهَا كَـالـطّيرِ تَنجُو مِنَ الشُّؤْبوبِ ذِي البَردِ
وَلا أَرَى فَـاعـلاً فِي النَّاسِ يُشبهُهُ وَلَا أُحَـاشِي مـن الأَقـوامِ مِـن أَحدِ
فَـلاَ لَـعـمرِي الَّذِي مَـسحتُ كَعبته وَمَـا هُـريقَ عَـلىَ الأَنصابِ مِن جَسدِ
والمُؤمن العَائِذات الطَّيرَ تَمسحُهَا رَكـبانُ مَـكةَ بَيـنَ الـغَيـلِ وَالـسَّعدِ
مَـا قُـلتُ مِـن سَيّءٍ مِـمَّا أُتِيتُ بِه إِذاً فَلاَ رَفـعَـتْ سَـوطِي إِلَّيَ يَـدِي
إِلَّا مَـقـالَة أَقـوامٍ شَقِـيتُ بِـهَا كانـتْ مَـقالتهمْ قَـرعًا عَلى الكَبدِ
أَنبئْتُ أَنَاَ أَباَ قَـابوسَ أَوعـدَنِي وَلاَ قَـرَارَ عَـلَى زَأرٍ مـن الأَسـدِ
مَـهلاً فـداءً لَك الأَقـوامُ كُـلّهـمُ وَمَا أُثْـمِر مـن مَـال وَمِـن وَلـدِ
لاَ تَـقـذفـنِي بِـركنٍ لَا كِـفاءَ لَهُ وإن تَـأثَفكَ الأعـداءَ بِـالـرّفدِ
فَـما الـفُراتُ إذا هَـبّ الـرِّياح لَهُ تَـرمِي غَـوارِبـُه الـعـبرَيـنِ بِالزّبدِ
يَـمـدُّه كـلُّ واد مُـتـرعٍ لِـجبٍ فِيه رُكَـامٌ مِـن الـيَـنبُوت وَالـخَـضـدِ[1]

[1]– النابغة الذبياني، ديوانه، ص ص : 26–28

يَـظَـلُّ مِن خَـوفِه الـمَلاّحُ مُعتصمًا بِـالـخَيـزُرانَـةِ بَعـدَ الأَيـن وَالـنَّجدِ
يـومًا بِـأجـودَ مِنه سَيبَ نَافلةٍ وَلَا يَـحـُولُ الـعَطاءُ الـيَومَ دُون غَـدِ
أَعـطَى لِـفارهةٍ حُـلوٍ تَـوابعهَا مِـن المَـواهبِ لَا تُـعطىَ عَلى نَكدِ
أَحكم كَحكمِ فَتاةِ الحَيِّ إِذ نَظرتْ إِلى حَـمامِ شِـراعٍ وَرادِ الـثَّمَـدِ
يَـحـفّهُ جَـانبًا نِـيقٍ وَتَـتبعهُ مِثلَ الـزُّجاجـةِ لَم تُكحلْ مِن الرَّمدِ
فَـحـسبوهُ فَـألفوهُ كَمَا حَسبتْ تِـسعًا وَتِـسعينَ لَم تَـنـقصْ وَلم تَزِدِ
فَـكـمّـلت مَـائَةً فلِـيهَا حَمامتهَا وَأسـرعتْ حِـسبةَ فِي ذَلـك العَددِ
فَـمنْ أَطاعـكَ فَـانفعهُ بِطاعتهِ كَـمَا أَطاعـكَ وَادْلُلهُ عَلَى الـرَّشدِ
وَمَنْ عَـصاكَ فَـعاقبهُ مُـعاقبةَ تَنهَى الـظَّلومَ وَلَا تَـقعدِ عَلى ضَمدِ
إِلاَّ لِـمثلكَ أَو منْ أَنـتَ سَـابِقهُ سَبْقَ الـجَوادِ إِذا استولَى عَلىَ الأَمدِ
هَـذَا الثَّناءُ فَإِنِ تَسمعِ بـه حَـسنًا فَـلم أُعـرّضْ أَبـيتَ اللَّعنِ بِالصّفدِ
هَا إِن ذِي عِـذرةٌ إِلاَّ تَـكن نَفعتْ فَـإِنَّ صَـاحـبَـهَا مُـشاركُ النَّكدِ[2]

حسب إلورد القصائد الطوال لم تنسج أو تنظم هكذا أول مرة، إذ طولها محشو بأبيات إضافية، بغية تبسيط اللغة وتسهيل الفهم.

أضاف كل من إلورد ونولدكه سببا آخر إلى جانب اللغة، وهو مشكلة الخط العربي الذي دونت به هذه القصائد. فالخط العربي عند نولدكه، لا يمكن الوثوق به، ولا سيما المخطوطات في ذلك العصر من الزمان الأول. فهو يتحجج بتغير نقطة مكان أخرى، أو إضافة نقطة مكان أخرى يغير المعنى.

إن اللغة العربية المستعملة لغة مائعة لينة، لأن الخط الذي تكتب به، أي الخط العربي، يقدم وحده نوعا من التحكم والهوى، ذلك أن الضبط بالشكل في المخطوطات العربية نادرا ما يمكن الوثوق به، مثل الوثوق بكتابة الحروف. وكثير من الكلمات يمكن قراءتها على أنحاء متباينة مناسبة للسياق. وفي مثل هذه الأحوال من النادر أن يعرف المرء بواسطة شاهد صريح،

[1]– فلهلم ألورد، العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة، غريفزولد، 1899، ص ص :2-3

[2]– النابغة الذبياني، ديوانه، ص: 3

أن هذا اللغوي أو ذاك قد ضبط الكلمة على هذا النحو أو ذاك. والأمر كذلك فيما يتعلق بالنقط فوق أو تحت الحروف المنقوطة[1]". ونولدكه وألفرت تكلما وفتحا أبوابا كثيرة تخص العصر والشعر الجاهليين. وبهذا وقعا في المحظور، حيث القضايا التي تم طرحها ومناقشة سجلهما،كرواية الشعر شفويا إلى غاية تدوينه، كلها قضايا طرحت ودار نقاشها عند العلماء والدارسين القدامى من العرب، ولكن طرحت بطريقة علمية، فاستثنوا البعض ورفضوا البعض الآخر. بيد أن هؤلاء المستشرقين شكلوا في كامل التراث الشعري الجاهلي، ولم تسلم من ذلك لا قصيدة ولا شاعر، وبعد هذه الآراء انسحبوا إلى قراءة هذا الشك من وجهة أخرى، تمثلت في الطعن في صحة هذا الشعر من المنظور الديني.

وجعل المستشرقون من الدين سببا آخر في تغيير مسار القصائد الجاهلية، فهو يحمل في طياته مبادئ وأسس يوجب تطبيقها، فهو جاء من أجل تغير الإنسانية والأوضاع التي كانت سائدة في ذلك العصر. من المعروف أن المجتمع الجاهلي مجتمع وثني، وبطبيعة الحال هذه الوثنية ستنعكس على شعرهم في قصائدهم.

التغير الذي سيحدث في نظر نولدكه، سوف يحدث لاعتبارات دينية وعن قصد. "صحيح أن العرب القدماء، وعلى الأقل أهل البادية من الأعراب لم يكونوا ذوي تدين قوي، ومع ذلك من المنتظر أن نجدهم في قصائدهم يذكرون آلهتهم مرارا أكثر مما نجده الآن فيما لدينا من القصائد، وإذا كنا لا نعدم أبياتا يذكر فيها العرب الوثنيون آلهتهم فإن هذه الأبيات قليلة جدا...[2]" ويعد ألورد غياب وثنية الجاهليين في أشعارهم أمرا مثير للدهشة.

فـ "من الممكن تماما أن يكون اللغويون أنفسهم، قد قاموا بإجراء عدة تعديلات لغوية، وفي المضمون نفسه، مهما ادعو أنها تصحيحات. وربما كان الدافع إلى بعضها دافع ديني. فمن الأمور المثيرة للدهشة أنه لا يوجد في الخمسة عشر ألف بيت تقريبا، التي وصلت من العصر الجاهلي، غير عدد قليل جدا من المواضيع تتضمن إشارة ضعيفة إلى عبادة الأوثان."[3] وقدم نولدكه الأسباب التي أدت إلى التغيير في الآتي: "تجنب المسلمون الصدمة التي تحدث عنها مثل الأقاويل الوثنية، إما بأن يحذفوا أبياتا أو مقاطع بأكملها، ويولجوا بدلا منها

[1]– تيدور نولدكه، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ص: 26

[2]– نفسه.

[3]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة،ص :60

أسماء الله الإسلامية... وربما حدث نفس الشيء في كثير من القصائد الجاهلية التي نجد فيها الآن لفظ (الله) وكان في الأصل (والله، واللاة، واللات)."[1] ونولدكه يرى في العامل الديني سببا كافيا لإحداث خلل في الشعر الجاهلي، وذلك من خلال رفضه لبعض الأقاويل والأوصاف وأسماء الآلهة الوثنية.

يرى كل من نولدكه وألفرت أن موقف الإسلام من الشعر الجاهلي حال دون تدوينه: "فقد يكون بتأثير الدين (الإسلام) وأحاديث (النبي) محمد حكم سابق ضد الجاهلي، والكراهية التي أبداها النبي ضد الشعراء والأشعار بوضوح ظاهر، شاركه فيها المؤمن إلى حد بعيد وقامت الجهود العلمية في ذلك العصر على أساس لاهوتي."[2] هذا المقتطف يفهم منه أن الإسلام وقرة أعيننا النّبي محمد صلى الله عليه وسلم وجموع المؤمنين كانوا ضد كل ما هو جاهلي، وأبدوا كراهيتهم بشكل كبير وعلني على كل ما يخص هذا العصر. إن المستشرقين اصطبغوا بصبغة الشك المباشر والتعميم دون الخوض في التفاصيل.

الحكم هذا حكم مجحف في حق الإسلام والمسلمين معا، لأنه ليس من عادة العربي أن يترك ماضيه خلف ظهره ويتمسك بحاضره فقط. وقد أشار المستشرقون سببا آخر يتمثل في استقلالية البيت في القصيدة، كما أنها تصور لنا الحياة التي كانت عليها الحياة العربية في كل جوانبها المختلفة، إذ عد الاستطراد والتفكك في الأبيات سببا لظهور شذرات واختلافات منفصلة. كل واحدة منها تشكل لذاتها كلا معلوما.[3]

أنتجت هذه الاستقلالية في نظر المستشرقين قصائد منحولة، حيث أن "تخلخل تركيب القصائد العربية ساعد على سقوط بعض الأبيات والمواضيع أو التغير في ترتيبها، فلو لم يكن ترتيب الأجزاء اعتباطا ولو لم يكن بناؤها مفككا كما يعتقد الناس عادة، فإن الشكل الحالي للقصائد حيث يعوز كل خيط للاهتداء به في الترتيب –كما سيكون أكثر إحكاما ورسوخا"[4].

[1]– تيودور نولدكه، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ص: 26

[2]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص ص :51-52

[3]– تيودور نولدكه، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم، ص :21

[4]– المرجع نفسه، ص: 23

الاستقلالية هذه لم تكن المشكل الأساسي وحده في توليد عملية النحل وإنما اعتبر الترتيب الاعتباطي للأبيات المستقلة بذاتها عامل أخر للوقوع في النحل، فنولدكه يرى "أن الترتيب الأصلي قبل التقييد قد اختلط، فيدل على هذا وجود نصيين لقصيدة واحدة بحسب رواية مدرستين نحو بيتين مختلفين ويرجعان إلى روايتين مختلفتين، ودائما تقريبا تتكونان من عدد من الأبيات المتفاوتة و ترتيب مختلف."[1] إلى جانب عامل الاستقلالية واعتباطية الوزن، هناك سبب آخر في اختلاف القصائد، ألا وهو عامل الوزن والقافية. إذ أقحمت أبيات مجهولة المصادر إلى قصائد متوافقة في الوزن والقافية. "لم يكن من النادر أن تضم إلى بعضها البعض قطع منعزلة ذات مصادر مختلفة إذا سمحت بذلك القافية والوزن، وكان المضمون مناسبا وقد حدث ذلك عن طريق السهو والغفلة"[2].

وهذا ما حدث فعلا مع معلقة امرئ القيس، إذ يشير إلى الأبيات الأربعة من (48-إلى51) أنها منتحلة وتنسب إلى تأبط شرا. أما عند إلورد فنجده قدم وصفا للقصائد الجاهلية ويرى بأنها مختلفة من قصيدة إلى قصيدة ومن شاعر إلى شاعر وأحيانا عند نفس الشاعر. ونسب هذا الاختلاف في أغلب الأحيان إلى تعدد الرواة. فتارة نجد هذه القصائد " صغيرة الحجم ونجدها هي نفسها في موضوع آخر كبيرة الحجم بكثير، وهنا يبدو أن المطلع غير موجود، وهناك نجد للقصيدة نفسها مطلعا واحدا، بل وأكثر من واحد هناك قصيدة بغير خاتمة، وهناك نجد نفس القصيدة ذات خاتمة."[3] وعدّد نولدكه وألفرت الأسباب التي أدت إلى نحل ووضع القصائد الجاهلية ونسبتها إلى غير قائلها. وهذه الأسباب تعددت كالآتي:

– دور الرواية الشفهية وانعدام الكتابة سببان في وضع ونحل الشعر.

– غنى اللغة العربية بمفرداتها ومرادفاتها أدى إلى ظهور النحل.

دور الرواة وعدم التزامهم مقاييس البحث والتقصي، وتمكنهم من ناصية اللغة أدى بهم الأمر إلى نحل ووضع الشعر.

– صعوبة الخط العربي وكثرة النقط التي يتمتع بها الخط في كتابته للمفردات قد أوقع الرواة في الخطأ، وذلك من خلال تغيير لفظة مكان لفظة أو نقطة مكان نقطة يحدث تغيير.

[1]– تيدور نولدكه، من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم ،ص:21

[2]– المرجع نفسه، ص: 24

[3]– فلهلم ألفرت، ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة، ص :42

– العامل الديني وموقف الإسلام في نظر نولدكه وألفرت سببان في تغير القصائد ونحلها.

– شكل القصائد الخارجي في استقلالية الأبيات والترتيب الاعتباطي وتوحد الوزن والقافية سببان في اختلاف القصائد ونحلها.

4– ردود ومراجعات حول قضية الشك في صحة الشعر الجاهلي

اختلف ردود الدارسين والباحثين من المستشرقين والعرب حول قضية التشكيك في صحة الشعر الجاهلي، ولا سيما بعد الضجة التي أثارها المستشرق مرجوليوت، الذي صار على خطى نولد كه وألفرت المؤسسين لهذه النظرية. فكان هناك من المستشرقين من كان منصفا معتدلا فيما كانت له من آراء حول صحة الشعر الجاهلي، أو من جانب الشك أو نفي وجوده. ومن الآراء التي كان لها موقف تجاه قضية صحة أو عدم صحة الشعر الجاهلي نذكر:

4–1–موقف المستشرق برونليش[1]

برونليش في هذا المضمار تحدث عن دور الرواية الشفوية وأهميتها في المجتمع العربي حتى بعد بداية التدوين، ووجد أنه ليس من الصعوبة بمكان أن تتعدد الروايات، وهذا راجع لكون اللغة لغة ثرية بمفرداتها، ولكل طريقته في الرواية، وهذا لا يعد عيبا في حد ذاته. وفي ذلك يقول: "لا يكاد يروي بيت شعر واحد برواية واحد في مختلف المواضع التي يرد فيها، فنظرا إلى ثراء اللغة العربية المنقطع النظير بالمراد فات أو أشباه المرادفات من ناحية، وإلى الطابع المنشود القائم على قياس النظر لتكوين الألفاظ في العربية من ناحية أخرى.كان من السهل أن يحدث على الرغم من البناء المتصلب للارتباط الوزني في تركيب الشعر العربي، أن يحدد عدد كبير من اختلاف الرواية طريقه إلى كثير من الأبيات طالما استمرت روايتها على طريق شفوي خالص... ولهذا يجب علينا أن نعد من الأمور السعيدة أنه حتى بعد إدخال صناعة الورق بفضل البرامكة

[1] -A.brourlich.Zur Frag der Echthit der altarabischen poesie,in orientalistiche ترجمة عبد الرحمن البدوي ،ضمن دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ،ص 825-833 ,literatuzeitung,Nn.10.1926,Col 130:

وما ترتب على ذلك من كتابة كثير من كتب الأدب والعلم، بقيت الرواية الشفوية من الأستاذ إلى التلميذ قائمة"[1].

فقد عدت الرواية المثل الأعلى في حفظ العلوم الإسلامية. ولو كان فيها غموض وتشويه وتزيف، لما اعتمد عليها علماءنا في حفظ العلوم التي تخدم الدين والإسلام معا.كما أنه أشار إلى صدق أو عدم صدق الرواة، فهو في نظره أنه لمن الطبيعي أن تكون هناك درجات مختلفة ومتفاوتة في صدق الرواة.

كما أنه ربما من بين هذه المجموعة من تستحق السمعة السيئة، بيد أن الغالبية منهم تستحق الثقة. فجهلهم بالأساليب والطرق والقواعد، فيمن يصح عنه أخد الرواية، هو الذي أوقعهم في الأغلاط، وليس عدم صدقهم[2].

تحدث برونليش أيضا عن الشعر الجاهلي، وذكر أنه لا يفصح كثيرا عن الديانة الوثنية. وقد استبعد هذا الأمر كل من نولدكه وألفرت ومرجوليوت فيما بعد، وذلك بإلصاق التهمة بالإسلام والمسلمين. غير أن برونليش يرى أنه "لا ينبغي علينا أن نبالغ في تقدير هذه التغيرات، ذلك أن حملة الشعر، البدو كانوا في كل الأزمان قليلي الحظ من التمدن، ولا يمكن في هذا المجال أن يوضعوا في نفس مستوى شعوب النقوش العربية الجنوبية."[3] ويضيف برونليش أيضا أن شعر البدو لم يكن يعكس الحياة الواقعية للعرب، وإنما هو يكشف عن شكل من أشكال الحضارة. كما أنه يتجاوز الحقيقة وهنا يعكس صورة الخيال الإبداعي والتصويري التي يتمثل بها الشاعر ويتميز بها عن غيره من أفراد القبيلة. وكما أنه تحدث عن الوزن والقافية ويرى فيهما سببا غير كاف لنعتهم بأنهم من عوامل انتحال الشعر. فـ"اللغة والوزن مشتركان بين اللهجات وثابتان جوهريا. والموضوعات المطروقة مشتركة بين الشعراء وثابة نسبيا"[4].

كما نجده يلمح إلى أنه ليس بالضرورة ورود اسم الله يعد سببا كافيا للطعن في صحة بيت من الشعر الجاهلي. كذلك يرى بأنه ليس "مجرد الإشارة إلى وقائع جاهلية، يرد ذكرها في

- -A.brourlich.Zur Frag der Echthit der altarabischen poesie,in orientalistiche literatuzeitung,Nn.10.1926,Col 825-833 ،ص ترجمة عبد الرحمن البدوي ،ضمن دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي 130:[1]

[2]– عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص: 137

[3]– نفس المرجع، ص: 138

[4]– عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص: 138.

القرآن، لا تدل على اعتماد هذه الأشعار على القرآن وعلى أنها إسلامية المصدر، فمن الممكن جدا أن تكون جزءا من "أساطير الأولين" الشائعة في الجاهلية..."[1].

برونليش يقف هنا موقف الدارس الموضوعي غير المتحيز، لا لدين ولا لمستشرق، إذ درس القضية ونظر إليها بمنظار أساس علمي بحت. فهو يرى بأنه لو كانت كل أشعار الجاهلية أشعارا منتحلة لا أساس لها من الصحة، فلماذا اعتمد عليها العلماء في بناء تفسيراتهم باعتبار اللغة أداة تفسير القرآن الكريم ؟ ولماذا فضلوا الاستشهاد من الشعر الجاهلي، في حين لغة الشعر الأموي هي الأقرب من لغة الشعر الجاهلي؟

لهذا يجب على الدارسين أن يقفوا وقفة المتأمل المفكر، وبطبيعة الحال سوف يحل الإبهام.

4-2 موقف المستشرق "رينولد نيكلسون" حول صحة الشعر الجاهلي

لنيكلسون هو الآخر آراء حول صحة الشعر الجاهلي، ولاسيما فيما يخص الرواية والرواة، ودور القرآن الكريم من تأخر تدوين الشعر. إذ تحدث في كتابه "تاريخ العرب الأدبي" عن الشعر المنحول، وعن رواية الشعر وحفظه عن طريق الرواية الشفوية. إذ يرى بأن الأشعار التي كانت تهجو أعداء القبيلة كانت تتوارث من جيل إلى جيل. ولكنه يتساءل من الذي يضمن إن كانت هذه الروايات حقيقية، ولم يشبها التعريف أو الوضع. إذ نجده يعقد مقارنة بين الرواية عند العرب والشعراء المتجولين. وفي ذلك يقول "إن نظام الرواة عند العرب يشبه الشعراء المتجولين rhapsodists في اليونان، وكان لكل شاعر راوية يحفظ عنه شعره ويرويه، وكانت هناك روابط– قرابة أو تلمذة– بين الشعراء والرواة..."[2].

كما نجده يقر بأن الرواية الشفوية رغم تطور عصر الكتابة والتدوين، في نهاية القرن الأول الهجري، ظلت قائمة ولم تتوقف، بيد أنه فقد الكثير من الشعر مع الزمن.

تعرض نيكلسون في كتابه إلى الحديث عن الدور الذي لعبه الإسلام والمسلمون من عدم الالتفات إلى الشعر الجاهلي، بسبب ما يحمله من روح وثنية، فانصرفوا إلى حفظ القرآن وكتابة وتدوين الحديث. غير أنه بعد مرور الزمن استعصى على علماء مصر وخراسان والعراق والشام تفسير القرآن، فدعت الحاجة اللغوية إلى جمع هذا الشعر، من أجل الاستشهاد به

[1]- نفس المرجع، ص ص: 139-140

[2]- ينظر، أكرم عبد الله محمد العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي ..، ص: 233-234

وتفسير الظواهر اللغوية والنحوية. فانكب علماء البصرة والكوفة إلى جمع شتات هذا الشعر، مما انجر عليه ظهور النحل في الشعر، وتدخل الرواة في ترتيب الأشعار واستبدال الألفاظ.

3-4 موقف المستشرق بروكلمان

بحث بروكلمان طويلا في تاريخ الأدب العربي بدءا بالعصر الجاهلي. حيث تعرض أثناء بحثه إلى كل ما يتعلق بالشعر، من اللغة، وأولية الشعر، وقوالب الشعر العربي، والطبيعة التي يتميز بها الشعر الجاهلي. وتحدث عن الرواية والرواة، ودورهما في حفظ أو عدم حفظ الشعر الجاهلي.

ففي حديثه عن اللغة، ذكر بروكلمان بأنها القرينة التي وحدت بين القبائل، رغم تشتت العرب السياسي في الظاهر. كما أنه ينفي أن تكون لغة الشعر القديم هذه. ولا يمكن أن يكون الرواة والأدباء اخترعوها على أساس كثرة اللهجات[1].

ولكن هذه اللغة لم تكد تكون لغة جارية في الاستعمال العام، بل كانت لغة فنية قائمة فوق اللهجات، وإن غذتها جميع اللهجات...[2]" و لم يكتف بروكلمان بهذا الوصف، بل توغل فيما تحمله هذه اللغة من مرادفات لم يعدها إبداع بقدر ما أعدها قصورا. فذكر الصفات والخصائص وتسميتها بلهجاتها عدة أحسن زينة تزدان بها القصائد العربية القديمة.

بيد أنه لا يعد "دليلا على وعي واسع الأفق، بل وعي ضيق محصور لم ينهض بعد لتجريد المعاني الكلية واستخلاصها. وهكذا رأينا الشعراء، حينما استخدموا هذه الثروة اللفظية في فهم الكلام أعاروها جاذبية شعرية. ولكن هذه الجاذبية والسحر أخذ ينتابهما الشحوب والاضمحلال، عندما جمدت هذه اللغة في أيدي المقلدين."[3] وحسب بروكمان الثراء اللغوي، الذي تتمتع به اللغة العربية عن غيرها من اللغات، لا يعد استثناء أو ميزة بقدر ما يعد قصورا على اختراع ألفاظ تعبر عن المعنويات العامة والمدارك الكلية، بل اكتفت بالإكثار من ذكر الصفات فقط.

ولم يغفل بروكلمان عن قضية أولية الشعر لدى المجتمع العربي في عصره الجاهلي. وعده ضربا من الوهم، مادام أنه لا توجد رواية مأثورة تقدم لنا خبرا صحيحا عن أولية الشعر في

[1] –ينظر، كارل بروكلمان، فقه اللغات السامية، ترجمة، رمضان عبد التواب، جامعة الرياض–السعودية،1397-1977، ص ص: 24-30

[2] –كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ص: 42

[3] – كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ص :43

المجتمعات الجاهلية. لهذا أجرى معادلة بأن يقيس شيئا على أشياء أخرى من أجل إثبات القضية. فالمقيس كان شعوبا بدائية أخرى، والمقيس عليه هم العرب في جاهليتهم. واستعان بآراء باحث الاجتماع والاقتصاد السياسي كارل بوخر، الذي يقر في كتابه العمل والنغم "أن حركات العمل الطبيعية منتظمة، ولاسيما حركات العمل الجماعي، كانت تحث من تلقاء نفسها على التغنى بأغان موزونة مصاحبة للعمل وميسرة له تيسيرا نفسيا. وقد رويت لنا عن العرب أيضا مثل هذه الأغاني التي تصحب العمل."[1] وبوخر يقر بوجود مثل هذا الإيقاع في العمل الجماعي. غير أن برويس في كتابه عن "الحضارة العقلية عند الشعوب البدائية"، يجد مثل هذا الغناء المصاحب لحركات العمل الإيقاعي نادرا جدا. على حين تصاحب الأغاني في كل مكان من الأرض أعمال غير مرتبطة بالإيقاع، كالغزل والحياكة، إذ في نظره ليس الغناء متسقا مع الإيقاع، وإنما كان الغناء يسلي العمال ويلهمهم بقوة سحرية. إذا الشعر في أولى خطواته كان مبنيا على الغناء، في حين أن الإيقاع المنتظم كان نادرا وقليلا.

مثل هذا النوع عرفه العرب في شعر الهجاء والرثاء. فالشاعر كان عندما يهجو خصمه، كان يريد به تحطيم قوى الخصم، وقبل أن ينحدر إلى السخرية والاستهزاء. وكان الشاعر يقوم بطقوس خاصة، يشبه في ذلك دور الكاهن والعراف. وكذلك شعر الرثاء، كانت غايته السحر. فالغرض من المرثية أن تطفئ غضب المقتول، وتنهاه أن يرجع إلى الحياة فيلحق الأضرار بالأحياء الباقين، غير أنه تلاشى أمام الشعور الإنساني بالحزن والأسى على المصاب.[2]

وعندما تحدث بروكلمان في بحثه عن الرواية والرواة، أشار مسبقا إلى وجود الكتابة في العصر الجاهلي، وتمثلت في الخط الآرمي أو خط الألف باء اليمني. وبهذا لم يفند الرأي القائل بعدم وجود الكتابة، وبأن العرب في العصر الجاهلي كانوا يجهلون معنى الخط. وبأن "الكتابة لم تقض قضاء كليا على الرواية الشفوية. فقد كان لكل شاعر جاهلي كبير على وجه التقريب راوية يصحبه يروي عنه أشعاره وينشرها بين الناس. وربما احتدى آثاره الفنية من بعده، وزاد عليها من عنده. وكان هؤلاء يعتمدون في الغالب على الرواية الشفوية، ولا يستخدمون الكتابة

[1]–كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ، ج1 ، ص: 43

[2]– ينظر، المرجع نفسه، ص: 45–48

إلا نادرا."[1] فالراوية كان دوره مثل دور الصحافي اليوم، حيث يتمثل في الإعلان عن وجود شاعر. وبذلك يسهم في نشر أشعاره بين أوساط القبائل .

كما لمح بروكلمان وأشار إلى أن جمع الشعر العربي لم يكن إلا في عصر الأمويين، وبلغ ذروته عند العباسين. إذ نجده يعلل ما جاء به الرواة من تحريفات وتشويهات للقصائد، إما زيادة أو نقصا أو تصحيحا. فهو في رأيه أن جهل هؤلاء الرواة، بالمعايير الأساسية في كيفية الجمع، هو الذي أوقعهم في الأخطاء دون قصد منهم، إذ عد أمرا غريبا على جمّاع ذلك العصر. كما أن الميزات التي تميز بها جمّاع الشعر تتمثل في مقدرتهم وموهبتهم الكبيرة في نسج الشعر. و"ظنوا أنه ليس من حقهم فقط، بل ربما كان واجبا عليهم أيضا في بعض الأحيان أن يصلحوا ما رووه لشعر القدماء أو يزيدوا عليه."[2] هذا من جهة، إذ لا يلبث قليلا ويورد أن سبب نحل هؤلاء الرواة يرجع إلى المنافسة، التي كانت موجودة بين المدرستين الكوفية والبصرية، ومن أجل أن يظهروا تفوقهم عن بعضهم البعض، سعى رواة هاتين المدرستين إلى وضع أشعار منحولة، ونسبتها إلى شعراء مشهورين، هذا ما فعله حماد الراوية المنتمي للمدرسة الكوفية.

بروكلمان في موقفه هذا يقف على الحبلين، تارة يفند الآراء القائلة بنحل الرواة، وتارة أخرى ينفي هذه الصفة عن الرواة.

4-4 موقف المستشرق أجنس جولد تسيهر

لا تختلف آراء هذا المستشرق عن غيره من آراء المستشرقين الآخرين، ولا سيما المتزمتين منهم. إذ واصل في مشوار ما بدأه هؤلاء من تجريح في صحة الشعر الجاهلي. كما له هو الآخر موقف تجاه المسلمين والإسلام، وما أحدثاه من تغير وتحريف للقصائد الجاهلية. هذا ما أدركه بعد البحث والتقصي حول فئة المخضرمين، الذين عايشوا العصرين الجاهلي والإسلامي إذا صعب على هذه الفئة بادئا ذي بدأ من أن تتكيف مع الأصول والتعاليم الإسلامية.

وهذا راجع إلى تشربهم الروح الجاهلية، فامتلئوا بأفكار الوثنية، وتشربوا نظرتها للعالم وللحياة. "لهذا لم يتكيف هذا الجيل الأول من العرب المسلمين مع دائرة الأفكار الجديدة، التي فرضت عليهم، إلا بصعوبة شديدة. ولم يستسيغوا نوع التقوى الجديد التي صارت لها السيادة. وعبثا حاولوا القيام بهذا التنازل السلبي، وهو أن يخلوا أشعارهم من تلك المعاني التي كانت

[1]- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ص ص: 64-65

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص: 65

تؤلف عصب الحياة في الشعر الوثني، ولهذا فإن الأحوال الجديدة تتجلى من وجهة نظر الأفكار القديمة. وأدى هذا إلى أن يقع الشعراء في نزاع مع المطالب الإيجابية والسلبية للسلطة الدينية."[1] ويرى جولد تسيهر في أن سبب نحل الشعر يعود إلى أمور دينية محضة. فالتعاليم والأسس التي جاء بها القرآن الكريم، منافية تماما للطقوس والشعائر في ذلك العصر، مما جعلهم يعيشون في حالة من التخبط بين ترك ما شبوا عليه والتشرب والتمسك بتعاليم الدين الجديد.

4-5 موقف المستشرق كرنكوف

تكلم كرنكوف عن قضية الشعر الجاهلي من جهة مغايرة تماما، عما تحدث عنه هؤلاء المستشرقون. إذ نظرته للشعر لا تماثل نظرات زملائه من نفس المدارس الاستشراقية. حيث يرى بأن الشعر العربي القديم قيد، وأن الكتابة عرفت عند هؤلاء الأقوام. وهناك أدلة صريحة تثبت وجود الكتابة من خلال ذكر الأدوات التي استعملت في تقيد الشعر. وأورد بعض الأمثلة للشعراء،[2] ومن أمثال ذلك **قيس بن الخظيم إذ يقول:**

أتعرف رسما كاطراد المذاهب لعمرة ،قفرا غير موقف راكب[3]

ذكر قيس نوعا من أنواع الأدوات المستعملة في الكتابة وهي المذاهب وتعني الجلود التي يكتب فيها بالذهب.

أورد مثالا آخر يحتوي على ذكر نوع آخر من أنواع الأدوات المستعملة في الكتابة، وهو للشاعر امرئ القيس:

مــن ظلل أبــصرتــه فشجاني كــخط ربور في عسيب يماني[4]

والعسيب هو جريد النخل اعتاد أهل اليمن بخاصة الكتابة فيه.

يرجع كرنكوف سبب اختلاف قراءات القصائد القديمة من غير شك" إلى إهمال في النقل، نجم إما عن الأخطاء في السمع أو في الكتابة. لكن هناك عددا من القراءات لا يمكن أن يرجع إلاّ إلى اختلاف في قراءة الحروف غير المنطوقة، التي كانت في الخط العربي القديم."[5]

---

[1]– عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص: 143-144

[2]– ينظر، المرجع نفسه، ص ص: 292-297

[3]– قيس بن الخطيم، ديوانه، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د. ت، ص :9

[4] –امرئ القيس ، ديوانه ، ضبطه مصطفى عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ، ط 5 ،1425-2004 ،ص :165

[5]– عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص:301

ويعترف في هذا الموضع بوجود الكتابة، وإن لم يشهر بانتشارها. كما يلوم في نفس الوقت الخط العربي، لما فيه من صعوبة تحريف وتشويه بعض القصائد العربية القديمة، تحدث عن تشابه الموضوعات بين الشعراء وربطه بالكتابة. فهو حسب رأيه "أن كثيرا من الشعراء كانوا رواة لشعراء أقدم منهم. وربما نستطيع أن نضيف أنهم كانوا تلاميذهم في هذا الفن، ومع فن الكتابة كان التلميذ إن كان موهوبا، يحصّل فن الشعر، وربما كان هذا هو الذي يفسّر إلى حد بعيد الاتجاه النمطي للتفكير، بما فيه من تشبيهات لنفس الموضوعات..."[1].

كرنكوف يؤمن بثنائية توريث وتأثر الخلف في السلف. فهذا لا يعد عيبا ولا حرجا بالنسبة لأي حضارة كانت.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أختم قولي بأحسن ما قاله محمد بلوحي حول آراء هؤلاء المستشرقين المجحفين في حق الشعر الجاهلي، ولاسيما المتزمتين غير الموضوعيين الذي نظروا إلى هذه القضية من منظار سوداوي فالمستشرقون في نظر محمد بلوحي:

"ينطلقون في تعاملهم مع الشعر الجاهلي على أنه نقش مقبرة عادية قديمة، مكتوبة بلغة ماتت ومات أهلها، مدفوعين إلى حد لا من منطلق المنهج العلمي الذي يعمل من أجل تجلية الحقيقة العلمية. وإنما بدافع الهوى والضغائن، كما أنهم يكتبون إلى ملق لادراية لا بلغة العرب ولا بآدابها. لذلك يستطيع القارئ العربي العارف بخبايا العربية وجمالياتها وبخاصة في الشعر الجاهلي، إدراك افتراء هؤلاء المستشرقين على هذا الشعر."[2] محمد بلوحي من الدارسين المحدثين نظر لدراسات هؤلاء المستشرقين بأنها دراسات مشحفة في حق هذا التراث والموروث الإنساني، وبأن دراساتهم كانت من منطلقات الضغينة وبدافع الهوى، قصد تحطيم معلم من معالم الحضارة العربية العريقة.

[1]– عبد الرحمان البدوي،دراسات حول صحة الشعر الجاهلي، ص :304

[2]– محمد بلوحي، آليات الخطاب النقدي الحديث، ص:64

أما في نظري وبخاصة إزاء قضية النحل والانتحال، فأنا لا أراها علة مرضية وجب استأصلاها، وبأنها جلبت لحضارتنا العار، بل على العكس من ذلك أراها علة صحيّة، وأي حضارة من حضارات الإنسانية الأخرى كاليونانية والإغريقية تعرضت للوضع والنحل. بل وعلى العكس من ذلك، إذا حاولنا أن ننفي مثل وجود هذه الظاهرة في جزء من الشعر لا في أكمله، نكون بذلك نعطي هذا الشعر صفة القدسية، وهذا ما لا يجب أن نقع فيه لأنّ القدسية لا تكون إلا لكتاب واحد وهو القرآن الكريم.

توطئة

تأسست دعائم وأسس الشك مع أصحاب المدرسة الاستشراقية الألمانية، بيد أنها اكتملت نظريتها مع المستشرق البريطاني مرجوليوت، الذي حاول هدم أي وجود لمثل هذا المورث الحضاري العريق، والذي بدوره لقي فئتين: أولى مؤيدة لهذا الشك، وأخرى رافضة لمثل هذه النظرية.

وصلت جذور هذه النظرية إلى أقطار العالم، من عرب وأعاجم. ومن بين الذين تأثروا من العرب بهذه النظرية عميد الأدب العربي طه حسين، إذ تبنى كل دعائم وأسس هذه النظرية دون أي اعتراض أو مغالاة، بل بحث ونقب عن الحجج والبراهين التي كانت منتشرة آنذاك، معتمدا على ما كان سائدا من أحداث في المجتمع. أي بحسب المصطلحات النقدية اعتمد على المنهج الاجتماعي في تقصي الحقائق.

نفى طه حسين أي وجود لمثل هذا الشعر، مستدلا ببداوة العرب واقتصار أعمالهم على الرعي، والبحث عن مواطن الكلأ والماء. فهو في نظره أنى لهم أن يعرفوا مثل هذا الشعر العريق. زد على ذلك أنهم أقوام لا يفقهون الكتابة. وبطبيعة الحال كانت النتيجة الحتمية، التي توصل إليها طه حسين، هي نفسها التي خلص إليها أستاذه مرجوليوت، ومفادها التشكيك في مصداقية هذا الشعر من الأصل.

للدارسين العرب نقاد ومفكرون رأي في هذا الطرح. وأولهم ما طرحه مصطفى صادق الرافعي في مؤلفه الموسوم بـ « تاريخ آداب العرب »، إذ اعتبر مؤلفه رصدا وجمعا لما جاء به النقاد القدامى حول قضية الرواة والرواية وردودهم في نحل الشعر. ومن بين الدراسات التي تحدثت عن القضايا الجمالية والشكلية في الشعر الجاهلي، كقضية النحل والانتحال، ما جاء في كتاب ناصر الدين الأسد والمعنون بـ « مصادر الشعر الجاهلي » .

لقد حاول النقاد والدارسون الرد على ما يمكن الرد عليه، وتصحيح ما يمكن تصحيحه. فدرسوا هذه القضايا، ليس من وجهة تبرأة الشعر تماما من التهم الموجهة إليه، وإنما على العكس من ذلك، توضيح الإبهام الذي جعل من الآخر يقف موقف الريبة والشك.

بعض المستشرقون حاولوا نفي الخيال عن صبغة الشعر الجاهلي. مع العلم أنه لا يمكن أن نسمي الشعر شعرا ما لم يتسم بمخيلة شاعره وناظمه. فالتخيل عنصر حتمي يرافق عملية الإبداع الشعري الذي يتكئ على نشاط المخيلة.

لقد مر على أنظارنا، في الفصل السابق، مدى تفاوت آراء بعض المستشرقين الألمان حول قضية الخيال، من أمثال هاينريش، فاجنر، رودوكوناكيس ... فهم كانوا من الأوائل الذين تصدوا لدراسة قضية خطيرة، من قضايا الشعر العربي القديم، والمتمثلة في قضية الخيال. فدرجات وجوده وعدم وجوده تتفاوت من دارس إلى آخر. وهذا لا يعد عيبا في حد ذاته، لأن هذه الفئة ظلت تعتبر الشعر الجاهلي، فترة من الزمن، شعرا وثائقيا مصدرا للأحداث التاريخية.

بناءا على هذا الطرح نحاول أن نقدم ولو عينة بسيطة، من ضمن ديوان العرب محاولين بذلك، تبيان مواطن الخيال وإظهاره قدرة الشاعر، الذي يبدع لنا صورا جمالية، عجز العقل العربي المعاصر أن ينظم مثلها، كالمعلقات مثلا. لقد وقعت أنظارنا على معلقة طرفة بن العبد لما تحتويه هذه المعلقة من إبداعات تخييلية، أبدع صاحبها في تصوير محتوياتها، إلى غاية ارتقاء شخصية الشاعر واندماجها مع الموضوع الموظف، فأنتجت بما يصطلح عليه بالمعادل الموضوعي.

1- موقف طه حسين من قضية النحل والانتحال

بدأ عميد الأدب العربي طه حسين دراسته لقضية النحل والانتحال ومناقشتها من باب واسع. فأخذ يبحث عن الحجج التي تجعل من هذه الظاهرة ظاهرة صحية، أصابت كل الأمم التي كانت معاصرة للأمة العربية آنذاك ، كاليونانية والإغريقية. غير أنه ضيق الخناق في بحثه عن أصول هذه الظاهرة في الأدب العربي، ولاسيما الجانب الشعري منه، ونقصد بذلك الأدب وشعره في شقه الجاهلي. إذ نفى أي وجود لمثل هذا النوع من الشعر.

ولم يأتِ ظنه هذا من عدم، وإنما بناه على أصول متينة في نظره. فعد الأسباب التي أدت إلى نحل سببا تلو الآخر. إذ كتاباته للوهلة الأولى تظهر إيجابية لا غموض فيها ولا إبهامات، وتعبر عن رأي صاحبها الذي أشاد وصرح به في مؤلفه الموسوم بـ « في الأدب الجاهلي ». إذ خير القراء والنقاد بالقبول أم عدمه هو مقتنع تماما بما حملته بنات أفكاره، من آراء حول قضية الشك في صحة الشعر الجاهلي.

حقيقة طه حسين ضرب وشكك في أهم معلم من مقومات الحضارة العربية، ألا وهو الأدب الجاهلي. حيث عُدّ في نظره أدبا منحولا عن بكرة أبيه، وليس فيه من الصحة إلا شيء يسير. وهذا في حد ذاته افتراز لأبناء جلدته. إذ نجده وثق بالآخر وتشبع من أفكاره، حتى صار غير قادر على التفريق بين ما هو صحيح وما هو غير ذلك. فبدلا من أن يرد على أستاذه مرجليوت، نجده تشبت بأفكاره وكذا بالمناهج الغربية التي تطبق حاليا على أدبنا.

ونحن هنا بصدد عرض ما جاء به طه حسين من آراء رآها، مواتية لطريقة نمطه في التفكير، وطرحها وعرضها كما هي دون زيادة أو نقصان. والغاية من التحدث عن موقف طه حسين بخصوص صحة الشعر الجاهلي، ليس عرضه أمام محكمة جنائية نقدية تتهم فيها كيانه أو مقوماته أو عروبته، وإنما الغاية منها ذكر الأسباب التي عدت في نظره الأصح لرفض مثل هذا الشعر. إذ نظر إلى المسألة من المنظار الذي جل الدارسين العرب يرفضوه، ولهم في ذلك أسبابهم. فكل من يخاف عن عروبته وقوميته لا محال يكون رده الرفض، من أجل رد الاعتبار للأدب، وعدم السماح للآخر بأن يستشهر أو يستخف بالأدب العربي على اختلاف عصوره.

تمسك طه حسين بالمعتقد الذي تصوره للشعر، على أساس أن هذا الشعر شعر ينسب إلى الفترة الإسلامية، ولا يحمل أي صفة من صفات الحياة الجاهلية. فما نسميه أدبا جاهليا ليس فيه من الجاهلية شيء، وإنما هو أدب معبر عن الحياة الإسلامية. ولم يكتف بهذا الحد فقط، وإنما راى رأيا آخر حول اللغة التي كتب بها الشعر.

تعددت الدوافع التي اعتمد عليها طه حسين، في طعنه وتشكيكه في صحة الشعر الجاهلي، إذ حصرها في خمسة دوافع، ليست بعيدة عن ما جاء به المستشرقون على اختلاف مدارسهم. غير أن طه حسين استطاع أن يضرب على الوتر الحساس. فتمكنه من حفظ القرآن الكريم، وفصاحته وكيفية تعامله مع اللغة، أكسبه كل ذلك تفوقا على أساتذته المستشرقين، في إصدار الأحكام أو الحجج، ولاسيما ذات المصدر الديني المأخوذة من القرآن الكريم، الذي لا سبيل إلى الطعن في مصداقيتها.

1- فقد رأى في الشعر الجاهلي أنه شعر خال من أي تصوير للحياة الوثنية آنذاك، ولا يعكس الحياة العقلية ولا الاقتصادية ولا السياسية بشيء، وإنما هو على عكس من ذلك شعر ينسب إلى الحياة الإسلامية أكثر منه إلى الجاهلية.

2- اللغة التي قيل بها هذا الشعر والتي يزعم الرواة أنها قيلت في ذلك العصر.

3- عامل اختلاف اللهجات بين القبائل التي كانت سائدة آنذاك.

4- تُعَدّ بعض الألفاظ، التي وردت في بعض الأبيات الشعرية، مرآة فاضحة وعاكسة لوضع هذا الشعر، كون أن مصدرها من "القرآن الكريم".

5- الرواية الشفوية وما تحمله من الريبة والشك، لما تتناقله من أبيات موضوعة ومنحولة ومفتعلة، فإن أقوى الذاكرات يعتريها النسيان، ولو لجزئيات صغيرة قد تؤدي بالضرورة إلى تغيير المعنى.

1-1 الشعر الجاهلي امتداد للحياة الإسلامية

قبل أن نتعرض للشرح والتحليل حول هذه المعضلة، لا بأس علينا أن نوضح المنهج الذي اتبعه طه حسين في بناء أفكاره، فالأوضاع التعليمية والمناهج التي كانت تفرضها الوزارة آنذاك، في المدارس المصرية وجامعاتها، هي التي أثارت قرص ضغط يعمل ما يلقنه الآخر من أفكار وقواعد، لا يملك القدرة على تغييرها أو إبداء الرأب فيها.

ثار طه حسين حول هذه الأوضاع التي كانت سائدة، فبحث لنفسه عن منهج يرضيه، ويرضي حماسه تجاه تغيير ما جاء هؤلاء النقاد القدامى من دراسات. وكأنه يحمل هؤلاء العلماء عبء ما وصلت إليه أحوال المدارس والطلبة، في ذلك الوقت الذي عاشه وعاشه أبناء عصره. فمع كل احتراماتي لهذا الشخص العظيم، تُوقِّعَ أن تكون ثورته هذه أكثر إيجابية ومسموعية، لو عرف كيف يوظفها بالشكل الأصح، والمكان المناسب والوقت الأصح، فلكل هندام مقام.

أظهر طه حسين تأثره الكبير بأستاذه مرجوليوت، أو بالأصح بالمدرسة الاستشراقية. فحاول تطبيق كل ما تلقنه على الأدب العربي، غير مكثر إن كان سيناسبه أولا. كما أنه ميز بين ثلاث مناهج، كانت سائدة آنذاك، واعتبرها مناهج عقيمة غير قادرة على إنتاج لنا عقول مفكرة تستطيع الإبداع والتميز في عالم النقد والدراسات الحديثة. إذا ما قورنت بين ما كان سائدا في نفس الحقبة مع المدارس الأوروبية.

ومن المناهج التي ميز بينها طه حسين نذكر[1]:

1- مذهب الأقدمين يتمثل في تقديم تفسيرات للطلبة، إذ ينحو في هذا « التفسير مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد ...».[2] وفي نظر طه اعتمد هذا المذهب على تلقين وتدريس الأدب ونصوصه المختلفة للطلاب درس نقد وتحليل، مع العناية بالنحو والبيان، مما يعزز فيهم حب الاطلاع على الأدب القديم.

2- مذهب الأوربيين برعاية المستشرق **نلينو**، والذي استحدثته الجامعة المصرية، إذ كان « ينحو في درس الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب، حين يعرضون لدرس الآداب الأوروبية الحية أو الآداب الأوروبية القديمة ». والمنهج الذي يلقنه نلينو للطلبة في الجامعة المصرية الغرض منه تعزيز وتطوير ملكة البحث والاستنباط والمقارنة بين النصوص. بمعنى وضع

[1]- طه حسين : في الأدب الجاهلي، مطبعة الفاروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1352،1933، ص : 01

[2]- نفسه.

بصمة خاصة لكل قارئ أو دارس، وليس الغرض منه إنتاج عقول تهضم وتحفظ ما تركه القدامى.

3- أما المذهب الثالث فكان منهجه ما بين البين، لا هو بالقديم ولا هو بالحديث. وهو ما يصطلح عليه بـ « تاريخ الآداب »، عنوانه شيء ومضمونه يصب في واد آخر، يدرس ويعتني بترجمة أدباء وشعراء الشعوب الأخرى، مع إدراج بعض منجزاتهم وأعمالهم الأدبية. بمعنى لا يغني ولا يسمن من جوع[1].

يرى طه حسين في أنه إذا أردنا النهوض بأدب تلك الحقبة، ما علينا سوى دمج المذهبين معا للحصول على نتيجة مرضية. أي دمج مذهب الأقدمين مع مذهب المحدثين من أجل إخراج جيل من الطلبة والدارسين الواعين والعارفين بخلفيات الأدب القديم، والقادرين على تحليل واستنباط ومقارنة النصوص. بمعنى التحكم بناصية الأدب القديم والأدب الحديث معا. حقيقة هذا ما كانت تطمح إليه الجامعة القديمة، غير أن الأوضاع التي كانت راهنة آنذاك حالت دون تحقيق هذا المنجز المطموح إليه.

وطه حسين من خلال استقراءاته لهذه المذاهب، نجده يدعو دعوة صريحة إلى تغيير المناهج التي كانت سائدة آنذاك في مصر. وهو بهذا لم يكن يوجه هذا النداء فقط لبلده الأم، وإنما المتمعن والمتأمل لأقوال طه حسين يجد أنه كان يدعو إلى الثورة في كل الأوطان العربية ضد هذه المناهج الضيقة، التي أغلقت أبواب التطور نحو الدراسات الأدبية. بمعنى الثورة على المدرسة الكلاسيكية والقيود التي كبلت بها الأدب العربي، فجعلت منه أدبا جافا خاليا من لمسة الإبداع، والإبداع المقصود هنا ليس إبداع الأديب أو الشاعر، وإنما إبداع القارئ المستمع أو الدارس كل على حد سواء.

من خلال هذا الجدال، دعا طه حسين إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه قبل فوات الأوان. ونحن هنا في خضم الحديث عن المنهج الذي اعتمد عليه طه، في حكمه على غالبية الشعر الجاهلي بالوضع والنحل، وبأن أكثره ينسب للعصر الذي يليه « العصر الإسلامي »[2].

ألح طه حسين في شكه حول مصداقية الشعر الجاهلي. فأخذ يتدبر ويقرأ إلى أن رسى به قاربه إلى « ما نسميه أدبا جاهليا ليس من الجاهلية في شيء، وإنما هو منتحل بعد ظهور

[1]- طه حسين : في الأدب الجاهلي، ص ص : 3.2

[2]- ينظر المرجع نفسه، ص : 63.

الإسلام. فهو إسلامي يمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم، أكثر مما يمثل حياة الجاهلين. وأكاد لا أشك في أن ما بقى من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جدا، لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي.»[1] و من خلال هذا المقتطف الوجيز، يصرح طه حسين بموقفه ضد الشعر الجاهلي. فهو لا يقف على الحبلين، لا مترددا ولا مشككا في آرائه، بل مقتنع تماما بما صرح به من خلال أقوال، ومقتنع بالنظرية والمنهج اللذين اعتمد عليهما في إصدار أحكامه.

فيا ترى ما هو المنهج الذي اعتمد عليه طه حسين في إصدار أحكامه على الشعر الجاهلي والتشكيك في مصداقيته ؟

1-1-1 منهج طه حسين

أحب طه حسين أن يكون واضحا جليا في اختياراته للمنهج الذي يلائم دراساته وتصوراته للأدب. فهو حسب ما صرح به لا يريد أن يدخل في دائرة المناقشات الطويلة، باقتناع أو رفض جمهور القراء من الناس على اختلاف تفاوت درجاتهم التعليمية. فهو مقتنع تماما بالمنهج الذي اختاره في بناء تصوراته تجاه الأدب، رغم معرفته التامة برفض هذا المسلك، من طرف الدارسين والنقاد ذلك العصر.

ويرى طه حسين في الدراسات السابقة للعلماء القدامى أنها دراسات غير علمية وغير ممنهجة. وهو مقتنع أشد الاقتناع على أن هذه الدراسات ما هي إلا وثيقة يملئها التعصب والتزمت الديني. فقد « كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الإسلام وحبهم إياه، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب، أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الإسلام ويعزه ويعلي كلمته. فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه وما نافاه انصرفوا عنه انصرافا...»[2] تعجب طه حسين من هذا المنطلق في التفكير، فقد كان هناك من العرب يهود، ونصارى ومجوس، وكان منهم الأديب والشاعر والناقد. وهذا الأمر خلق هوة بين المسلمين وغير المسلمين، وهذه الهوة انعكست سلبا على الإنتاج الأدبي والثقافي، مما أدى بهم إلى إفساد العلم وبالتالي جنوا على الأجيال المقبلة.

[1]- طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص : 63.

[2]- نفسه، ص : 66.

وفي نظر طه لو أن القدماء تريثوا قليلا، وتحكموا في قلوبهم وسيروا عقولهم، لكان الوضع غير الوضع الراهن، ولكان المنتوج العلمي الذي نتعلمه اليوم ينتهج منهجا تكون قاعدته التعليمة صفر. أي التخلي عن كل المعارف السابقة، لأنه إذ حاولنا إرضاء قلوبنا والخضوع لعواطفنا، فبطبيعة الحال سوف تكون النتيجة المتوصل إليها خالية من العلمية.

إذا أراد الباحث والدارس أن يبحث في الأدب العربي وتاريخه، حسب رأي طه حسين، « يجب أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب ألا نتقيد بشيء إلا بمناهج البحث العلمي الصحيح...»[1] طه حسين يلح على الدارسين والباحثين في الأدب العربي وتاريخه أن يتجردوا من الأحاسيس والمشاعر العربية، من أجل تحقيق نتائج علمية محضة بعيدة عن التعصب. وذلك مخافة أن يقعوا فيما وقع فيه العلماء القدامى، فجاءت نتيجة لذلك دراساتهم خالية من العلمية والمصداقية.

جاء العلماء القدامى بدراسات اجتهدوا فيها، حسب التصور الذي بنوه، من أجل الوصول إلى النتائج التي كانوا يطمحون إلى تحقيقها، سواء كانت في المستوى أو غير ذلك. ونجد طه حسين يدعو إلى الاجتهاد في إيجاد منهج سليم من أجل النهوض بالأدب، وبناء قاعدة سليمة بعيدة عن أهوائه وعواطفه، لأن تمسكه بها لا محالة ستقوده إلى حياة مليئة بالبغض والعداء.

والمنهج الذي اختاره طه حسين في دراسته للأدب هو منهج « **ديكارت** »، ومفاده هو « أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما ... »[2] ويرى طه حسين في هذا المنهج منهجا خصبا، ليس فحسب في الفلسفة والأدب، بل حتى فيما يتعلق بالأخلاق والحياة الاجتماعية. فمن أجل تأسيس قاعدة سليمة حول ما يريد الدارس إنجازه وتحقيقه، ما عليه سوى أن يأتي خالي الذهن من الدراسات السابقة، من أجل تحقيق نتائج علمية مبهرة بعيدة عن الأهواء والعاطفة.

[1]- طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص : 63.

[2]- المرجع نفسه، ص : 65.

1-1-2 القرآن مرآة عاكسة للحياة الجاهلية

يرى طه حسين أن حقيقة الحياة الجاهلية نلمسها في القرآن الكريم، لا في الشعر الجاهلي، بحكم أن القرآن الكريم عكس لنا صور الحياة المختلفة للجاهليين، سواء من الناحية الدينية أو الاقتصادية أو السياسية. وأخبرنا بعلوم هؤلاء الأقوام، ولم يلمح إليها ولو بأدنى شيء في الشعر الجاهلي.

لم يتكلم طه حسين فقط وإنما استشهد على كل حادثة بآية من آيات القرآن الكريم. والغاية من ذلك هو توضيح وتأكيد قضية نحل الشعر الجاهلي، وأن غالبيته موضوعة منحولة ولا أساس لها من الصحة، وبأنها امتداد للعصر الإسلامي. بل أكثر من ذلك جعل من الشعر الجاهلي شعرا سوداويا خال من أي تصوير. وقد أعطى لكل جانب من جوانب الحياة الجاهلية حقه قولا وتفصيلا.

أ- الجانب الديني

زعم طه أن الشعر الجاهلي شعر خال من أي مظهر من مظاهر الحياة الدينية. بل أعطى لنا تصويرا مبهما يظهر لنا الحياة غامضة مبهمة جافة من أي إحساس أو شعور ديني. فهو « يظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة، أو كالبريئة عن الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية. وإلا فأين تجد شيئا من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنترة. أو ليس عجيبا أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية الجاهلية!...»[1] طه يرى في الشعر الجاهلي على أنه شعر قاصر على تمثيل وتجسيد الحياة الدينية، بيد أنه في الضفة الثانية والمتمثلة في القرآن الكريم فحديث آخر تماما عما هو في الشعر، إذ يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو للجدل والمحاورة.

فطه من خلال هذا التصور يقر بأنه لا ينكر الحياة الجاهلية، وإنما ينكر ما جاء في هذا الأدب الذي يسمونه أدبا جاهليا. لهذا إذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلا أسلك إليها طريق امرئ القيس والنابغة أو الأعشى، لأنني لا أثق إلى ما ينسب إليهم من أقاويل وروايات. وإنما سوف أسلك منحا آخر، وأدرسها في النص القرآني الذي لا سبيل إلى الشك فيه. فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، وليس هذا فحسب بل ألتمس هذه الحياة في الفترة التي عاش

[1]- طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص : 71.

فيها الرسول صلى الله عليه وسلم وأدرسها أيضا في شعراء هذا العصر وما بعده. أما كل ما قيل قبل ذلك فلا أثق في صحة ثبوتيته[1].

ب– الجانب العقلي

لم يكتف طه حسين بعرضه للحياة الدينية التي فصلها لنا القرآن الكريم وإنما عرض جملة وتفصيلا إلى الجوانب الحياتية الأخرى التي مثلها القرآن، كتوضيحه لنا صورة الحياة العقلية القوية التي كان يتمتع بها العرب في ذلك العصر، وقدرتهم على الجدال والخصام التي أنفق القرآن في جهادها حظا عظيما.

علق طه حسين على الناحية العقلية قائلا: « أفتظن قوما يجادلون في هذه الأشياء جدلا يصف القرآن بالقوة، ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين. كلا إلم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة.»[2] طه حسين جعل من الشعر الجاهلي شعرا خاليًا من تصوير الحياة العقلية، متناسيا الأبيات التي ذكرها كبار شعراء، حول الحوار والمناقشات التي كانت تعقد من أجل المصالحة والمسالمة، مخافة الوقوع في الحروب. أو ليس هذا يمثل جزءا من الحياة العقلية السليمة للعربي.

ج– الجانب السياسي

ذكر طه حسين أن العرب كانوا على اتصال مباشر ببقية الأقوام الأخرى، كالفرس والروم والحبشة. وهذا ما ذكره لنا وأورده القرآن الكريم في سورة الروم مثلا، مما أدى هذا الاتصال إلى التفرقة بين العرب، إذ انقسموا أحزابا وفرقا وشيعا. فرقة تناصر هؤلاء، وأخرى تشايع أولئك. ولم يكن العرب، كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي، في معزل عن بقية الشعوب الأخرى[3].

يلمح طه حسين أيضا إلى الاتصال الاقتصادي الذي عرفه العرب، مما سمح لهم بإقامة علاقات مع دول أخرى خارج عن شبه الجزيرة العربية. وهذا ما جسده لنا القرآن الكريم في

[1]– ينظر : طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ص : 68-69-70.

[2]– المرجع نفسه، ص : 72.

[3]– ينظر ، المرجع نفسه ، ص : 73.

سورة «**قريش**»، التي تتحدث عن الرحلة التي كان يقوم بها العرب في الشتاء والصيف، وكانت وجهتها إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الفرس والحبشة[1].

يفند طه حسين الاعتقاد والانطباع الذي اعتاد عليه الدارسون، الذين تعودوا أن يعتمدوا على ما جاء في شعر الجاهليين، الذي في نظره يصور العرب قبل الإسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها، لا تعرف العالم الخارجي، ولا يعرفها العالم الخارجي. إذ استمدوا التصور من خلال ما توصلوا إليه من أبحاثهم، على أساس أن هذا الشعر يتأثر بما حوله من العالم الخارجي كالفرس والروم. وأنّى يكون له ذلك، فقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة. في حين القرآن يعكس هذه النظرية، مبينا علاقات الاتصال التي كانت تجمع بين العرب والفرس والروم[2].

د- الجانب الاقتصادي والاجتماعي:

طه حسين حسب تفكيره أن الشعر الجاهلي لا يمثل الحياة الاقتصادية ولا الاجتماعية للجاهليين، ولا توجد في هذا الشعر أي إشارة أو تلميح إلى طبيعة تلك الحياة. «فأنت تستطيع أن تقرأ لامرئ القيس كله، دون أن تظفر بشيء ذي عناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم ...» بيد أن هذا الأمر لا يكاد يخفى عن القرآن الكريم، الذي فسر وأوضح لنا الحياة الاقتصادية للمجتمع الجاهلي، إذ أوضح لنا وجود فئتين في المجتمع الغنية والكادحة، مما أنتجت حالة اجتماعية مزرية نتيجة انتشار الربا واستضعاف الفقراء.

كان من بين أولويات القرآن الكريم هو الهجوم للقضاء على هذه الفئات، فحرم الربا وأمر بإعطاء الصدقات لهته الفئة المستضعفة من المجتمع. كما فرض إعطاء الزكاة، وعدها قرضا يقدمه صاحبها إلى الله. فلو لم يجد القرآن حياة اقتصادية مزرية لهؤلاء الأقوام لما عني بتغييرها.

يشتكي طه حسين من هذا الشعر، الذي يعد مفخرة الأقوام العربية، لعدم تسجيله لأي بيت أو قصيدة فيها حديث أو وصف للحياة الاقتصادية المزرية آنذاك. إذ في نظره « ما هذا الأدب الذي لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضر وما يعرضه له من أذى، والذي لا يمثل طغيان الغني وإسرافه في الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين، ألم يكن بين هؤلاء

[1]- ينظر ، طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص : 73.

[2]- ينظر ، المرجع نفسه، ص : 73.

العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة المنكرة ؟... »[1] يتحسر طه حسين من هذا الوضع الراهن الذي أصاب تلك الأمة، والذي لم يسجله لنا ويحفظه أدب ذلك العصر. فلولا القرآن الكريم لما عرفنا أخبار هذه الأمة. فبحسب طه أن ما جاء في هذا الشعر من كرم وعفة العربي والجود لا أساس له من الصحة.

لا يرى طه في الشعر الجاهلي أي وصف أو تصوير للحياة الاجتماعية، إذ يقرأ على أن هذا « الشعر لا يعني إلا حياة الصحراء والبادية، وهو لا يعني بها إلا من نواح لا تمثلها تمثيلا تاما، فإذا عرض لحياة البدو فهو يمسها مسا رفيقا ولا يتغلغل في أعماقها، وما هكذا نعرف شعر الإسلام. ومن عجيب الأمر أننا لا نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة إليه، فإذا ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل ...»[2] أما القرآن فأمر آخر، فيه إشادة على معرفة العرب بالبحر، وبأنهم كانوا يصطادون منه لحما طريا، ويستخرجون منه اللؤلؤ والمرجان، وبأنهم كانوا يمتلكون سفنا للتجارة والحرب كل هذا ورد ذكره في القرآن.

يصور القرآن الكريم لنا أدق تفاصيل الجاهلية في مختلف جوانبها. عكس الأدب الجاهلي الذي عد قاصرا على تمثيل هذه الحياة، ففي نظر طه إذا كانت هذه الأمة حسب ما صورها لنا الشعر، أمة قوية من الناحية الاقتصادية، ومتماسكة من الناحية الاجتماعية، وإذا كانوا أصحاب دين وقوة وبأس، فأنى لهم أن يكونوا أمة همجية جاهلية؟.

إن أراد الدارس والباحث لمعرفة أحوال العرب في الجاهلية، عليه أن يلتمسها في القرآن الكريم أنفع وأجدى من أن يلتمسها في أدب جاهلي عقيم لا أساس له من الصحة[3].

1-2- اختلاف اللغة

يواصل طه حسين تقديم الدوافع التي أدت به إلى التشكيك في صحة الأدب الجاهلي. فهو في نظره إذا كان هذا الأدب لا يمثل السياسة ولا الدين و الاقتصاد، فهو بطبيعة الحال بعيد كل البعد عن تمثيل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. إذ يقول « إن هذا الأدب الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ...» وما زال حسين مصرا على رأيه والمتمثل في

[1]- طه حسين، مصادر الأدب الجاهلي، ص : 75.

[2]- نفسه.

[3]- لكثير من التفاصيل ينظر، المرجع نفسه، ص ص : 76-77-78-79.

عدم ثبوتية هذا الأدب، وتمثيله بشكل كبير للحياة الجاهلية. كما أنه يوجد فارق زمني كبير بين الحياة الجاهلية والأدب المنسوب إليها.

تحدث طه حسين عن مسألة انقسام العرب إلى قسمين : شمال وجنوب، عرب عاربة وعرب مستعربة، قحطانيين وعدنانيين. وهذا لا يعني عدم وجود أقوام أو أسماء لأقوام أخرى، تنسب لشجرة اللغات السامية. بيد أنه أنسب وجودها مقارنة مع هاتين الفئتين قليلة، فالقوة الإقليمية والاقتصادية والسياسية تمنح الاستمرارية للشعوب[1].

يقر طه حسين بوجود خلفيات نتجت جراء هذا التقسيم. فكل من الرواة القدامى ودراسات البحث الحديث يثبت وجود خلاف قوي وجوهري بين لغة الحمير (وهي العرب العاربة)، ولغة عدنان (وهي لغة العرب المستعربة) ويستند في آرائه هذه إلى أمرين :

الأول: استدل طه حسين في هذا الأمر إلى ما سجل على لسان « أبو عمرو بن العلاء » القائل : « ما لسان بلساننا، ولا لغتهم بلغتنا » وابن العلاء يفصل في إشكالية اللغة، بمعنى أن لكل من عرب عدنان لغتهم الخاصة، وعرب قحطان لغتهم، ولا يوجد بينهما رابط بأي شكل من الأشكال.

الثاني : أثبت البحث الحديث أبجديات هذا الاختلاف بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية، وبأنه لا يوجد رابط يربط بينهما، « فالقحطانية شيء والعدنانية شيء آخر والحميرية شيء والعربية شيء آخر ... »[2] والقائل غير ذلك هو جاهل لتاريخ الآداب العربية. لهذا نجد طه يتساءل « ما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون إلى قحطان، والذين كانت كثرتهم تنزل اليمن، وكانت قلتهم من قبائل يقال أنها قحطانية قد هاجرت إلى الشمال؟ ما خطب هؤلاء الشعراء، وما خطب فريق من الكهان والخطباء يضاف إليهم نثر وسجع، وكلهم يتخذ لشعره ونثره اللغة العربية الفصحى كما نراها في القرآن.»[3] طه من خلال هذا المقتطف شبه متأكد بأن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغة أخرى، أو لغات أخرى. أما تكلمهم باللغة العربية الفصحى، والتي نزل بها القرآن الكريم، ففرض لا سبيل إلى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلي.

---

[1]- طه حسين، مصادر الأدب الجاهلي، ص ص : 79-80.

[2]- المرجع نفسه، ص : 88.

[3]- المرجع نفسه، ص : 88.

ناقش طه حسين قضية تأثر اليمنيين باللغة العدنانية، واتخذوها لغة تحفظ لهم أدبهم نثرا وشعرا. بيد أن هذا يحتمل الصدق وعلى أنه « حق لا يحتمل شكا ولا جدالا بعد ظهور الإسلام، فقد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه المقدس ولغة حكومته الناشئة القوية، فأصبحت لغة رسمية للعرب ثم أصبحت لغة أدبية لهم ...»[1] اللغة العربية الفصحى هي لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الإسلام، أما قبله فالعكس.

في سالف حديثنا أشرنا أن أي أمة تكون ذات قوة إقليمية واقتصادية وسياسية هي التي سوف تفرض لغتها على من يجاورها من أقوام. وهذا ما حدث مع اللغة القحطانية التي أخضعت اللغة العدنانية وغيرها من اللغات لإمرتها وخدمتها.

يهدف طه حسين، من خلال هذا الطرح، للوصول إلى حقيقة مفادها أن أدب العصر الجاهلي لم يكن مكتوبا باللغة العربية الفصحى، لأن هذه اللغة اكتمل نموها وبلغت رقيها بعد ظهور الإسلام. والقائل عكس ذلك فهو جاهل لسلم تسلسل اللغات، وجاهل لتاريخ الآداب العربية، وفيه إجحاف للغات التي سبقت هذه اللغة، أقصد اللغة العربية الفصحى المكتوب بها القرآن، لأنه قبل الإسلام عرف انتشار وتنافس للغتين، ألا وهما لغة القحطانيين باليمن ولغة العدنانيين بالحجاز.

1-3- اختلاف اللهجات

كما أضاف طه حسين، إلى جانب حديثه عن اللغة، وتحدث فيها عن الشعر الجاهلي واللهجات مطولا، حيث يحلل ويبحث ويناقش الغاية من ذلك الطعن مجددا في أصالة الأدب الجاهلي وصدقه. فهو يرى في اختلاف اللهجات، التي كانت منتشرة بين القبائل العربية، أنه يكون لكل قبيلة أدب أو شعر خاص بها، مكتوب ومنظوم على لهجتها، وهذا قبل أن يفرض القرآن عليهم لغة واحدة.

الأمر الذي أثار شكوك طه هو نظرية انتقال الشعر من قبائل عدنان، مع العلم أن هذه القبائل كانت لا سيادة لها، فكيف أن تجمع بين أشعار العرب. « فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام ... وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما

[1]- المرجع نفسه، ص : 88-89.

يمكن من توحيد اللهجات، فإذا هذا كله من المعقول جدا أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة...[1] غير أن الواقع يعكس غير هذا، ولا نرى شيئا من ذلك في الشعر العربي الجاهلي. فطه حسين يلمح إلى خاصية تميز بها الشعر الجاهلي، وهي أن المطولات أو المعلقات التي يتخذها القدامى، المثال المحتذي به للشعر الجاهلي الأصيل، لا يوجد فيها شيء يحيل أو ينبئ عن اختلاف اللهجات، أو تباعد في اللغة وتباينها في معمارية القصيدة، فالبحر العروضي هو هو، والقواعد التي تضبط القافية هي هي.

لم يرتح طه حسين لهذا الوضع. فمن المعروف أن أصحاب المعلقات لم تكن تجمعهم نفس القبلية ولا نفس اللهجات. فامرئ القيس ينحدر من قبيلة كندة أي من قحطان، أما زهير وعنترة ولبيد فمسقط رأسهم من قيس، أما معلقة طرفة وعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة فينسبون إلى قبيلة ربيعة. ورغم هذا الاختلاف لم نلمح منه اختلاف في كيفية بناء قصائدهم، لا على مستوى المعنى ولا على مستوى التركيب. ولهذا نجده يقف حائرا بين أمرين: إما كما قال أن نؤمن بأنه لا يوجد تباين بين القبائل العربية القحطانية والعدنانية لا في اللغة ولا في اللهجة، وإما أن نعترف بكل صراحة أن هذا الشعر لم يصدر من هذه القبائل، وإنما وضع بعد مجيء الإسلام[2].

لم يخف طه حسين رأيه إزاء هذا الموقف، ورجح القول بوضع الشعر بعد مجيء الإسلام، إذ يقول: « ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى، فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان ...» وهذا رأي لم يأت به من عبث وإنما استدل به على ما جاء به أبا عمرو بن العلاء، من أقوال صريحة توضح مدى الاختلاف القائم بين اللغتين القحطانية والعدنانية.

لامس طه الصواب في هذا الشق من البحث، وذلك راجع إلى أن الشعر الجاهلي الذي بين أيدينا جمع بين لغات ولهجات عديدة، وانصهر في لغة واحدة وهي اللغة الفصحى التي قيل بها شعرهم. فشوقي ضيق يرى في أن « ما بين أيدينا من شعر جاهلي دلالة قاطعة

[1] – طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ص 93 (بالتصرف).

[2] – نفسه (بالتصرف).

على أن القبائل العربية الشمالية اصطلحت فيما بينها على لهجة أدبية فصحى، كان الشعراء على اختلاف قبائلهم وتباعدها وتقاربها ينظمون فيها شعرهم ...»[1] فالشاعر كان إذا نظم قصيدة ما يتجرد من لهجة قبيلته المحلية إلى هذه اللهجة الأدبية العامة. لهذا لم نلمح أوجه الاختلاف بين الشعراء على اختلاف لهجاتهم وقبائلهم.

إن طبيعة الحياة الاجتماعية تفرض علينا نمطا معينا للحياة، وذلك لضمان استمراريتها وتواصلها على بقية الأقوام التي تجاورها. فكل الأمم على اختلاف مشاربها وأجناسها تتمتع بتنوع اللهجات في الإقليم الواحد. غير أنه دائما يوجد رابط يربط بين أبناء الأمة الواحدة كاللغة مثلا. فأينما حللت إلا وجدت تنوعا في اللهجات، غير أنه إذا أردت التواصل، سواء أدبيا أو علميا أو سياسيا، ما عليك إلى التمثل بلغة واحدة. وهذا ما حدث تماما مع القبائل في العصر الجاهلي، إذ اضطرت للانصهار في لغة واحدة، لغة التخاطب والسياسة والأسواق، ونقصد بها الأسواق الأدبية التي كانت تقام لإلقاء الشعر، وكانت تعقد فيها مجالس للنقد وللتمييز بين رديء الشعر وأحسنه وأعذبه.

فلو كان لكل شاعر لهجته وطريقته في الإلقاء، فلمن يكون الحكم، ولمن تعطى أولوية اللهجة، وفيما تتنافس القدرات إن لم تكن تجمعهم لغة واحدة.

لهذا كان على الشعراء أن يتخلوا عن العنعنة والعجعجة والكشكشة، لينال ما يقدمه إعجاب سامعيه، ولا يكون موضوع سخريتهم واستهزاءاتهم.[2] وبهذا ليس بالضرورة أن نحكم على الشعر الجاهلي الموحد في لغة واحدة بأنه موضوع منتحل منسوب إلى العصر الإسلامي.

ختم طه حسين دوافع شكه بنتيجة بينية لا سبيل إلى معارضتها أو مناقشتها، وهي أنه إذا كان هذا الشعر لا يمثل حياة الجاهليين، في أي جانب من الجوانب، بل حتى لا يمثل لغتهم. أليس حقا علينا أن نقول بأن هذا الشعر حمل على أصحابه حملا بعد مجيء الإسلام. لهذا بحثه لم يتوقف هنا، وإنما أخذ يبحث عن الأسباب المختلفة التي حملت الناس لوضع هذا الشعر، وكذلك من أجل إثبات نظرية التشكيك في صحة الشعر الجاهلي.

[1]- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، صك 131.

[2]- ينظر إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، د-ط 2003، ص: 40.

1-4- أسباب انتحال الشعر

حصر طه حسين أسباب انتحال الشعر في السياسة، الدين، القصص، الشعوبية، الرواة. وهو بهذا لم يبتعد كل البعد على ما جاء به المستشرقون الأوائل من دراسات، سواء كانوا من الألمان، أو مما استقاه من أستاذه مرجوليوت، نفس القراءة ونفس المنهجية، ولكن بقلم عربي.

حصر طه حسين الأسباب السياسية في العصبية القبلية، التي رآها الحافز الأول في انتحال الشعر، حيث جمعت هذه العصبية بين قريش والأنصار. إذ يرى طه حسين أن قريشا وضعت لنفسها أشعارا تهجو فيها الأنصار، بل أكثر من ذلك اشتد الصراع بين هذين الفريقين مما أدى بهم إلى نحل الشعر، ووضعه ونسبته إلى شعرائهم في الجاهلية.[1] فقد كانت تحرص «كل واحدة منها أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعا مؤثلا بعيد العهد...»[2] غير أن الظروف شاءت غير ذلك. فقد ضاع من هذا الشعر ما ضاع أثناء الحروب، لأن العرب كانت لا تحفظ أشعارها كتابة، وإنما كانت ترويه حفظا. وبعدما استقرت الأمصار واطمأنت العرب راجعت شعرها فلم يبق من ذلك إلا القليل. إذ العرب كانت بحاجة إلى وقود لتذكي به لهيب العصبية، فسارعت إلى نسج القصائد الطوال وغير الطوال، ونحلتها شعراءها القدماء[3].

من خلال هذا الطرح، وصل طه حسين إلى نتيجة، استخلص منها قاعدة علمية مفادها أن كل دارس أو مؤرخ للآداب مضطر إلى أن يشكك في صحة الشعر الجاهلي، كلما رأى شيئا من شأنه تقوية العصبية القبلية، أو يميل إلى تأييد فريق عن فريق آخر.

تحدث طه حسين مطولا عن الدين ودوره في نحل الشعر الحر. وذلك من أهم الأسباب التي أدت به إلى تعزيز شكوكه حيال انتحال الشعر الجاهلي. إذ يرى بأنه في بعض أطواره، استخدم الشعر لأغراض دينية كالتهديد لإثبات صحة النبي وصدقه، وكان هذا الشعر موجها لعامة الناس. كما اعتبر الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهدا لبعثة النبي وكل ما يتصل به من

[1]- ينظر، طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص: 131.

[2]- ينظر: نفس المرجع، ص: 131.

[3]- ينظر، نفس المرجع، ص: 132.

أخبار وأساطير، مما رواه ابن إسحاق، واحتفظ به في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسيرة[1].

ذلك فضلا عما ذكره طه حسين من أثر في نحل الشعر، وإثبات حاجة العلماء لمطابقة ألفاظ القرآن مع لغة العرب. والغرض من ذلك إثبات عروبة ألفاظ القرآن، ولا سبيل إلى الشك في عروبتها. لهذا « حرصوا على أن على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب...»[2] ويتعجب طه حسين ويعقب على ما يحاول هؤلاء الدارسون إثباته، إذ نجده يدلي بأنه « إذا كان هناك نص صريح لا يقبل الشك في مصداقيته وهو أوثق مصدر للغة العربية، ألا وهو القرآن، فكيف لنا أن نستشهد بنصوص الشعر الجاهلي لإثبات ما جاء من ألفاظ في القرآن بدلا من أن نستشهد بالقرآن لإثبات صحة هذا الشعر.

تحدث أيضا عن دور القصص والقصاص والشعوبية في نحل ووضع الشعر. فكما نعلم أن القصص العربي لا قيمة له إن لم يزين بالأشعار، فنجد « قصاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقادير لا حد لها من الشعر، يزينون بها قصصهم، ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه، وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون...»[3] ويرى طه بأن القصاص استفادوا من حاجة الناس الماسة لاستماع قصصهم المليئة بالأشعار، فوجدوا من الشعر الجاهلي وشعرائه ملاذا لوضع ونسبة بعض الأشعار إلى غير قائليها.

ويشك طه في أن ما أورده هؤلاء القصاص من أشعار في قصصهم أنها جاءت عبثا، وإنما استعانوا بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار، ويلفقونها وينظمون على أساسها أشعار تنسب إلى غير قائليها من شعراء العصر الجاهلي. فـ « كثرة هذا الشعر الذي احتاج إليه القصاص لتزدان به قصصهم من ناحية، وليسيغها القراء والسامعون من ناحية أخرى خدعت فريقا من العلماء ...»[4] قول صريح يدل على مدى مقدرة هؤلاء القصاص على نسج الأشعار التي لم يتفطن لها حتى كبار العلماء آنذاك. وحتى وإن تفطنوا فقد خدعوا لمرات عديدة، لأن هؤلاء القصاص كانوا يجيدون الشعر ويحسنون انتحاله وتكلفه ويجيدون صنعته، مما

[1]- ينظر، طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص: 135.

[2]- المرجع نفسه، ص: 141.

[3] - المرجع نفسه، ص: 156.

[4]- المرجع نفسه، ص: 159.

صعب على هؤلاء العلماء كشفه. اعتمد طه حسين في رأيه هذا على ما ورد من نصوص وتعليقات حول هذه المسألة، من كتب العلماء والنقاد القدامى من أمثال طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي.

أما فيما يخص الشعوبية، فتحدث طه حسين عنها مطولا، لما لها من دور في نحل الشعر ووضعه. فهو يعتقد بأن هذه الفئة قد انتحلت أخبارا وأشعارا كثيرة وأضافوها إلى الجاهليين، فقد عرف انتشار الشعوبية بشكل كبير بعد دخول الموالي في الإسلام، بعدما استوطنوا الدول العربية، وتمكنوا من ناصية اللغة التي ساعدتهم وسهلت عليهم مهمة نسج الأشعار ونظمها على طريقة القدامى.

انتهى بهذه الفئة إلى نظم ووضع أشعار و تقويلهم للعرب ما لم يقولوه، بكثير من نثر الكلام وشعره، وفيه مدح وإشادة للفرس وثناء عليهم. ومن بين الشعراء الذين نسبوا لهم هذه الأقوال نذكر : الأعشى، لقيط بن يعمر، إياد والعباد، إذ نسبوا إليهم كثير من الشعر فيه إشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم الجبارة[1].

عزف طه حسين في هذه المرحلة على الوتر الحساس، الذي بسببه وضع الشعر محل شك وريبة، ألا وهم طبقة الرواة. إذ يرى فيها أنها من أهم المؤثرات التي عبثت في مصداقية الأدب العربي، وحملته ما لا يقدر على حمله، فمجونهم وانصرافهم للهو والعبث، أكسب الأدب العربي حظا وفيرا من الهزل والاستهزاء لما يعمله من أكاذيب وتلفيقات.

ركز طه في بحثه على شخصيتين من الرواة لا غير، متتبعا ما قيل فيهم من أقاويل في كتب القدامى. فيقول: « ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعا، فأما أحدهما فحماد الرواية، وأما الآخر فخلف الأحمر.»[2] فقد عرف عن حماد وخلف استهتارهما بالدين ومجونهما وفسقهما، مما انعكس سلبا على ما يرويانه من أخبار وأشعار شكك فيها كبار النقاد آنذاك.

ساق طه حسين جملة من الأقوال التي قيلت ضد هذين الراويين، والتي تثبت صحة نحلهما للشعر الجاهلي ووضع أشعار ونسبتها إلى غير قائليها، كما اشتهروا بوضع الشعر من

[1]- ينظر، طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ص: 166-173.

[2]- المرجع نفسه، ص: 176.

أمثال ذلك أبو عمر الشيباني، الذي قيل عنه جمع شعر سبعين قبيلة. ويظن طه بأن هذا الراوية كان يؤجر نفسه للقبائل بأن يجمع لكل قبيلة، وفي نفس الوقت يضيفه إلى شعرائها[1].

أرجع طه حسين أيضا سبب نحل الشعر إلى الرواة الأعراب، وما لهم من دور فعال في وضع الشعر ونسبته إلى غير قائليه، وهذا راجع إلى كثرة طلب رواة الأمصار على هته الطبقة. فأخذوا يقدرون أقوالهم مقابل ذلك، أي كانوا يتخذون النحل في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب. وفيهم قال : « فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منها، قدروا بضاعتهم واستكثروا منها...»[2] فكشف طه حسين عن فئة هي أخرى عرفت بنحلها للشعر. فبعدما كثر عليهم الطلب، أخذ هؤلاء الأعراب يكذبون، بل وأسرفوا في الكذب، حتى أحس عليهم الرواة أنفسهم.

لم يترك طه حسين شاردة ولا واردة إلا وذكرها، فقط من أجل أن يثبت نظرية أستاذه مرجوليوت القائمة على الطعن والتشكيك في صحة الشعر الجاهلي. فهل يا ترى ما جاء به طه حسين لقي استحسان الدارسين العرب أم لا؟ وما هي ردود النقاد والكتاب العرب ؟

[1]- ينظر، طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ص: 176-179.

[2]- المرجع نفسه، ص: 180.

2- آراء النقاد العرب حول قضية النحل والانتحال (الرّد على طه حسين)

يعد الحديث عن طه حسين في كتب ومقالات الأدب والنقد الحديث من أمتع وأصعب الدراسات. ويرجع ذلك إلى صعوبة الإحاطة بكل آرائه النقدية والتعسفية في نفس الوقت، نظرا لما خلفه من ثورة أدبية فكرية قلبت موازين الفكر الأدبي آنذاك، حتى أصبح وما زال من أهم الموضوعات التي تثار حولها أقلام الكثير من الدارسين، من نقاد معاصرين له في تلك الحقبة ونقاد غير معاصرين له. كيف ولا وقد مس بدراسته هذه والمتمثلة في مؤلفه "في الشعر الجاهلي" الذي أصدره سنة 1929م حفيظة الأمة العربية، إذ شكك في ذاكرة وتاريخ ماض مجيد للحضارة العربية، والمتمثل في شعرها الجاهلي ولغته الأصلية التي كتب بها. وهو أمر تقر له الأعين حقيقة.

حاول طه حسين مناقشة قضايا فكرية وأدبية وفق منهج ديكارتي مبدؤه الأول الشك في كل ما يحيط بأي قضية من القضايا التي يريد دراستها. وليس هذا فحسب بل حاول إظهاره في ثوب يليق به محاولا بذلك إقناع قرائه بضرورة انتهاج واتباع هذا المنهج، لماله من نتائج إيجابية في دراسة الأدب، ولاسيما ما يتعلق بالأدب القديم، فهو كما عده دعوة للإصلاح في كتابه "في الأدب الجاهلي".

كتابه "في الشعر الجاهلي"، أو ما اصطلح عليه فيما يعد بـ"في الأدب الجاهلي"، من أهم الكتب التي لقيت معارضات قوية من قبل النقاد. فقد كان على علم تام بما سيلحق به وبمؤلفه من حملات نقدية مسعورة، ضد الأفكار والتغيرات التي جاء بها ومست ذاكرة وماضي الأمة العربية.

فالدارسون والنقاد لم يكونوا ضد قضية النحل والانتحال، كقضية أدبية مست كل الحضارات، وإنما معارضات كانت ضد الطريقة أو المنهج التعسفي الذي اعتمد عليه طه حسين، حيث خلف نتائج سلبية لا تمس الشعر الجاهلي فحسب، بل امتدت أواصرها إلى اللغة وإلى القرآن الكريم.

كيف لا وهذا المنهج يعد من أهم المناهج التي اعتمد عليها أساتذته من كبار المستشرقين آنذاك. فالمعارضة لم تكن حول الموضوع، وإنما حول طريقة عرض وطرح الموضوع، إذ الدارسون العرب متأكدون بأن النحل مس الشعر، وهذا ليس بجديد العهد وإنما هو قديم.

وتعرض له النقاد القدامى بالطرح والتحليل، ولكن بطريقة علمية ممنهجة تستوعبها العقول. بيد أن طه عكس ذلك، وضربت دراساته عرض الحائط ما جاء به النقاد القدامى من توضيحات، إذ شككت في شعر عصر بالكامل، رافضا بذلك أي استثناءات، وله في ذلك أسبابه ودوافعه التي ساقته إلى بناء ونسج مثل هذه النظرية، وقد سبق التلميح والإشارة إليها بين طيات بحثنا هذا...

تعددت المؤلفات والدراسات النقدية التي عارضت أسلوب طه حسين في كيفية معالجته، لقضية الشك في الشعر الجاهلي ومن بين هذه الدراسات نذكر:

1- راية القرآن لمصطفى صادف الرافعي.

2- الشهاب الراصد لمحمد لطفي.

3- محمد الخضر حسين وكتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي).

4- محمد فريد وجدي وكتابه (نقد كتاب الشعر الجاهلي).

وغيرها من الدراسات التي أسهبت في كتاباتها حول هذه القضية، بيد أن ثنايا هذا البحث لا تستوعب ذكرها كلها، وهذا راجع لكون كل كتاب يصلح أن يكون بحثا أو دراسة أكاديمية ممنهجة.

2-1 موقف النقاد العرب من منهج طه حسين

تحدثنا سالفا عن المنهج الذي اعتمد عليه طه حسين، والمتمثل في المنهج الديكارتي، هذا الأخير الذي لم يلق قبولا من طرف الدارسين والنقاد العرب، أو بالأحرى الطريقة التي استعملها طه حسين في تقصي الحقائق، التي جعلت من مؤلفه ومن شخصيته محط نقد من جهة وتجريح من جهة أخرى.

لقد أورد محمد لطفي صاحب مؤلف "الشهاب الراصد" رأيه مليا حول هذا المنهج، وأوضح موقفه إزاء هذه الدراسة، مبينا أبجديات هذا المنهج، مُرجعا الخلفيات السلبية للنتائج التي وصل إليها طه إلى عدم فهمه الجيد للمنهج الديكارتي، الذي كان يزعم على أنه مبني كله على خاصية الشك[1].

[1]- ينظر : محمد لطفي جمعه، الشهاب الراصد، مطبعة المقتطف بمصر، الطبعة الأولى، 1344-1926م، ص ص: 18-19.

صنف لطفي فئات الفلاسفة، وذلك لتوضيح إن كان ديكارت فيلسوفا أم لا وإلى أي فئة يصنف؟ فأوجد ثلاث فئات كالآتي :

الفئة الأولى : تتمثل في الفلاسفة الروحانيين. وهم القائلون والمؤمنون بالقوة الروحانية الباطنية التي خلقت الكون، وهم مؤمنون بالغيبيات.

الفئة الثانية : تمثلت في طبقة الفلاسفة الماديين. وهي عكس ما تعتقده الفئة الأولى. فهم يقرون بأزلية المادة وقوتها، وأنها الكل في الكل، وأنها وسيلة الكون وغايته.

الفئة الثالثة : فريق المتشككة، وهم القائلون بوصول المعلومات إلى الذهن الإنساني عن طريق الحواس في مجملها غير يقينية ويتخللها الشك.

بعدما أوضح محمد لطفي فئات الفلاسفة، نجده يورد اعترافا صريحا لعدم انضمام ديكارت إلى أي أحد من هذه الفئات، قائلا : « أما ديكارت فليس من هؤلاء وكل مؤرخي الفلسفة يقرون ذلك في كتبهم بل مؤلفات ديكارت ذاتها شاهدة بأن فلسفته مبنية على عبارة يقينية وهي "**أنا أفكر فإذن أنا موجود...**" إذن ظن طه حسين حول منهج ديكارت ليس في محله، والقاضي بأن ديكارت من الفلاسفة المتشككين. كما عدها لطفي أول نقطة نقدية ضد شخصية طه، وهي عدم فهم هذا الدارس للمنهج الذي بنى عليه مؤلفه "في الشعر الجاهلي" أو بالأحرى "في الأدب الجاهلي" كما يعرف حاليا.

أما النقطة الثانية التي استدل بها صاحب الشهاب الراصد لمحمد لطفي، كدليل آخر لعدم استيعاب طه حسين لمنهج ديكارت، وفي سلبية تعامله مع هذا المنهج هي تجميده للشك المطلق، والتلذذ به وما يورثه من اضطراب وقلق. إذ "لا يمكن أن يكون وسيلة دائمة لتفكير الحكيم، بل يجوز أن يكون الشك سلما للوصول إلى حكم يقيني، كما كانت حال ديكارت. لأن غاية كل عالم ومفكر وباحث هي الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة لا تظهر إلا في ثوب اليقين. فالحكيم الصادق لا يمكن أن يتلذذ بالشك الدائم، لأن الشك حال سلبية، والعقل السليم لا يقر له قرار إلا على حال إيجابية، حتى ولو كانت جحودا أو إنكارا مطلقا لرأي من الآراء أو مبدأ من المبادئ..." فمن طبيعة الفكر البشري أنه يؤمن بالأحكام القطعية، سواء كانت إيجابية أو سلبية، تحمل اليقين أو النفي. أما ما بين البين والمقصود به الشك، فهو ليس بحكم، ولا يرتاح له العقل السليم والحكيم، فهو كشاطئ لا ساحل له.

أورد محمد لطفي نصوصا صريحة تدل على فلسفة ديكارت التي بنيت على أساس الرياضيات والمنطق، كما نجده قائلا أن « ممن قرأو الكتاب بإمعان يعلمون يقينا أن طريقة ديكارت لم يحسن تطبيقها أحد سوى تلاميذه المباشرين أمثال مالبرانش وسبينوزا...»[1] فإذا كان أبناء جلدة ديكارت من الفلاسفة والدارسين لم يفهموا حق الفهم منهجه، فهل يعقل أن يتمكن من فهمه دارس عربي أبجديات وثقافات تعلمه غير أبجديات وثقافات ديكارت، فلكل منهم شرعة ومنهاجا. ونجده أيضا يعيب على طه حسين ويتساءل « هل غاب عن ذهن المؤلف، الذي أوحت إليه شخصية ديكارت هذه التحفة الفنية، أن ديكارت هذا كان شخصا شاذا، وأنه كان يسيل عيون الحيوان ويعذب صغارها... فلما اعترضوا عليه أجاب بأن الحيوانات ما هي إلا أدوات ميكانيكية لا تحس ولا تشعر ...» إذا كان ديكارت لا يحس ولا يعقل؟ فكيف له أن يتبجح ويفتخر بمنهج هذا الدارس، الذي تسيطر عليه أفكار لا تتوافق ربما مع ما نتعلمه وندرسه. فلكل شخص بيئة وطريقة تفكير تختلف عن الآخر، فالإنسان ابن بيئته ووليد ثقافته.

زد على ذلك أن طه كان متيقنا رغم شكوكه هذه. فقد يستحيل أو ربما يتعذر عليه الوصول إلى حقيقة يقينية، فهو يعترف، في مؤلفاته في الشعر الجاهلي، بأن البحث في هذا النوع من الدراسات عسير، كما أنه شكك شكا شديدا في أن ينتهي إلى نتيجة مرضية. ومع ذلك حاول مواصلة البحث في هذه الدراسة.

أوضح محمد لطفي وجهة نظره تجاه المنهج الذي اعتمد عليه طه، في معالجة قضيته ونظريته للشعر الجاهلي. فهل ستكون نفسها مع صاحب كتاب نقض كتاب في الشعر الجاهلي لصاحبه محمد الخضر حسين؟

محمد الخضر حسين صاحب المؤلف الموسوم بـ "نقض كتاب في الشعر الجاهلي"، إذ عد هذا الكتاب من الدرجة الأولى كتابا نقضيا، يحاكي ما جاء به طه حسين من نظريات ومحاضرات، مناقشا ما جاء فيها ثم يخضعها لمنظار نقدي، يستثني ما يمكن استثنائه من أحداث ووقائع حقيقية، ويصحح ما يمكن تصحيحه ويوضح ما يمكن توضيحه.

[1]- محمد لطفي، الشهاب الراصد، ص: 20.

من بين الأمور التي ناقشها محمد الخضر حسين في مؤلفه، المنهج الذي اعتمد عليه طه حسين. وهو الآخر له رأيه في هذا، إذ ناقش قول طه حسين القائل "والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما." كما سبق أن أوضحنا سالفا أن طه أوضح شروطا لهذا المنهج، ومنها أن يأتي القارئ أو الباحث الدارس صافي الذهن من كل ما تعلمه أو يعرفه سابقا، من أجل أن يسهل عليه الحكم أثناء تحكيمه العقل.

محمد الخضر لم ير في هذا المنهج من الجدة في شيء، كما ادعى طه حسين. فهو يرى في منهج ديكارت الذي يرى في أساس الفلسفة هو الشك، وبأن الحقائق لا تعرف ولا يسلم بها إلا بعد إخضاعها وفحصها من قبل العقل. "فإن هذا المنهج ليس بالغريب عند علماء الشرق، فالذين يدخلون في المباحث النظرية لا يستعملون إلا عقولهم غير قليل..." صاحب مؤلف "نقض كتاب في الشعر الجاهلي" لم ير بأن طه حسين جاء بجديد في هذا المنهج، لأن تحكيم العقل من أساسيات أي عمل. وقد أشاد بهذا كبار علماء وفلاسفة العرب، من أمثال أبي حامد الغزالي وابن خلدون. وحقيقة الشك البناء لا ضرر في استعماله، غير أن طه لم يفهم جيدا أبجديات مسالك ديكارت في بناء هذا المنهج.

ومن بين العينات التي ذكرها محمد الخضر في مؤلفه إدراجه نصين لكل من أبي حامد الغزالي وابن خلدون، اللذين نصا على أن معرفة الحقائق تكون بتكسير القيود والعقائد الموروثة، وفي نفس الوقت بتحكيم العقل. والمتصفح لكتاب أبي حامد الغزالي الموسوم بـ"**المنقذ من الضلال**" تتضح له صورة المنهج الذي اعتمد عليه في الوصول إلى الحقائق. وهو نفس المنهج الذي نص عليه ديكارت، "كل من قرأ تأملات ديكارت ومقالته في الطريقة أدرك قيمة معيار العلم عند الغزالي واشتراطه في اليقين وضوح الأفكار وانكشافها للعقل انكشافا بديهيا."[1] وطه حسين معروف بعبقريته وحبه لقراءة الموروث. فهل خفي عليه مثل هذا الأمر؟ أم أراد أن يخفي حقيقة استباق العرب كمثل هذا المنهج؟ أم هل كان الغرور حائلا وراء توضيح الحقيقة؟ أسئلة لا يمكن الرد عليها، ولا الحكم بتفسيرها إلا بالرجوع إلى هذه الشخصية التي تركت كتابا لحد اليوم تنهال عليه الدراسات إيجابيا أو سلبيا.

[1]- أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصول إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبيا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، 1967، ط7،ص: 25.

فالغزالي يصرح بأن "التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا..."[1] منهج الغزالي واضح وصريح، وهو ما اصطلح عليه ديكارت بأن يأتي الدارس صافي الذهن خال من أي مورثات تعيق تفكيره. وهو نفسه الذي يشيد به طه حسين، وينص طلابه على اتباعه، وبأنه الطريقة المثلى لمعرفة الحقائق، وبأن الدارسين العرب عليهم تطبيق هذا المنهج، لما يتمتع به من جديه وجدّة. فأين تكمن الجدة في هذا؟

هذا التصور لم يكن مقصورا فقط عند أبي حامد الغزالي، بل نجد هذه الرؤية ووجهات النظر المتقاربة متواجدة ومعمول بها أيضا عند الفيلسوف ابن خلدون، إذ حث على العمل بها وبشكل خاص في مجال الدراسات المتعلقة بالتاريخ. كما دعا إلى تطهير النفوس وتحكيم العقول في إصدار الأحكام، والابتعاد عن الموروثات التي تحتكم لشاهد. فبحسب رأيه هناك كثير من المؤرخين والمفسرين وقعوا في الخطأ بسبب استهتارهم، وعدم اعتمادهم على المعايير العلمية في تقصي الحقائق وجمع المحوريات، مما أدى إلى نقل المغالط في الحكايات والوقائع[2].

ما عرضه لنا محمد خضر كاف للرد على ما جاء به طه حسين لتمجيده لمنهج عده سابقا لعهد، وبأن ديكارت مبدع فيما جاء به. و هذا الطرح نفسه سبق إليه فلاسفة ومفكرون من العرب القدامى.

من بين المؤلفات التي ناقشت قضية نقد كتاب الشعر الجاهلي مؤلف محمد فريد وجدي الموسوم بـ"نقد كتاب الشعر الجاهلي"، والذي تطرق إلى مناقشة المحاضرات التي ألقاها طه حسين على طلبته، عارضا بذكر مقتطفات من نصوص المحاضرات، ومبديا بذلك رأيه حول هذا الكلام. ومن بين القضايا التي ناقشها هذا الكاتب كغيره من الدارسين السابقين قضية المنهج.

فتحدث طه حسين مطولا في كتابه "في الشعر الجاهلي" عن المنهج، وعلى أنه يجب على كل دارس أن يتجرد من المعارف السابقة، ومن قوميته، وأدبه، ودينه، وكل ما يميز

[1]- أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، حققه وقدم له، محمدو بيجو، راجعه:محمد سعيد رمضان السيوطي والشيخ عبد القادر الأرناؤوط، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ودار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط.د.ت، ص:31.

[2]- ينظر، محمد الخضر حسين، نقض كتاب في الشعر الجاهلي، ص ص: 26-27.

شخصيته وهويته، طبقا لمبادئ ديكارت. فكان رأي محمد فريد في ذلك بأن هذا : "الكلام ثمين، ولا أغالي إن قلت أنه أعرق في الإسلام من كل كلام قرأته قبل هذا. ولا يعيبه إلا شيء واحد، وهو أنه مفرغ في قالب الخروج عن الجماعة... فلو كان قال أنه سيعالج البحث في الأدب العربي وتاريخه، ناسيا قوميته وكل مشخصاته ودينه وكل ما يتصل به، وغير متقيد بشيء، ولا مذعن لشيء، إلا مناهج البحث الصحيح، جاريا بذلك على مذهب القرآن (لا ديكارت)، لكانت كلماته هذه عدت أجمل تفسير لآيات الكتاب، التي وردت خاصة بمنهج البحث عن الحقائق".

اعتقد طه حسين أن ديكارت هو الشخصية الفلسفية المثلى التي يجب الاعتماد على ما جاءت به من إنجازات، كمنهجه الديكارتي، متناسيا بذلك أن أجمل وأروع منهج وضعه لنا الله في القرآن الكريم، هذا القرآن الذي يهدي إلى الحياة الأقوم، وإلى بناء أفكار علمية سليمة بعيدة عن العصبية. فهو الداعي إلى أنه لا يوجد فرق بين عربي وأعجمي، ولا أسود ولا أبيض إلا بالتقوى، وهو الحاث على أن نأخذ بأقوال السلف، فكل امرئ بما كسب رهين.

زد على ذلك فقد دعا القرآن إلى عدم اتباع الأهواء والأوهام في تقرير المسائل العلمية، لهذا يعد عيبا من طه حسين طلب المسلم بأن يتخلى عن دينه أثناء بحثه عن الحقيقة.

خلص محمد فريد وجدي في نهاية دراسته للمنهج الذي اعتمد عليه طه حسين إلى ما يأتي:

1- أنه من أكمل المناهج النقدية، بل هو المنهج الوحيد الذي ينطبق على أصول الفلسفة العصرية المنتجة، بيد أن ما يؤخذ عليه هو حجبه لدور الإسلام والقرآن الكريم الذي جاء شارحا لمبادئ تقصي الحقائق.

2- كان أولى بطه حسين أن يقر ويقول بأن المتقدمين، سواء كان مفكرين أو نقاد، ارتكبوا ما ارتكبوه من إفساد للعلم وللأدب، لعدم إخضاع دراساتهم للمنهج الذي يحثهم عليه القرآن الكريم، والذي جاء شارحا ومبينا لمبادئه ضمن ما جاء من آيات كريمة موجودة بين ضفتي هذا الكتاب.

3- كان على طه حسين إن لم يكن ملما بالقرآن وبالإسلام، أن يتعمق في علومه ويلم بها قبل أن يخط حرفا واحدا في الأدب، وقبل أن يظهر تبججه واعتزازه بالمنهج الديكارتي، بل كان عليه أن يقول سأسير على منهج يوافق ما جاء به القرآن الكريم والإسلام بآلاف

السنين. [1] ولطه حسين حقيقة علاقة بآداب وتاريخ الأمة العربية وعقليتها، وتأثيره فيها أمر أكيد لا يمكن إنكاره.

2-2 آراء المفكرين العرب حول العزلة العربية

من خلال بحثه الطويل، ارتأى طه حسين رأيا فيما يتعلق بخصوص العزلة العربية التي صورها لنا الشعر الجاهلي. إذ هذا الأخير في نظر طه حسين لم يعكس أي صورة أو واقعة لاحتكاك العرب مع الآخر. بينما النص القرآني شيء آخر، إذ حدثنا عن بعض الوقائع والأحداث التي جمعت بين العرب والآخر (الفرس والروم).

فيا ترى هل الأمر الذي صوره لنا طه حسين يؤخذ على محمل الجد؟ أم نستطيع أن نقول أن طه حاول أن يخفي الشمس بغربال؟ أم هي حقيقة ذات حدين نؤمن بها تارة ولا نؤمن بها تارة أخرى؟

يرى طه حسين ويعترف بأن العرب لم يكونوا في عزلة عن العالم الآخر، محصورين في صحرائهم الشاسعة وحياتهم البدوية، وإنما على العكس من ذلك، فإن مرآة الحياة الجاهلية لا تظهر في الشعر الجاهلي، وإنما في القرآن الكريم. هذا ما أخذه عليه محمد لطفي، حيث يرى أن "المؤلف كان فيما سلف من الكتاب أنكر الشعر الجاهلي بتاتا، وقال أنه ليس من الجاهلية، لا يمثل من الجاهلية في شيء، وأنه منتحل مختلف بعد ظهور الإسلام. فقوله الآن أن الشعر الجاهلي لا يمثل الحياة الجاهلية دليل على التناقض وعدم النظر في العواقب. لأن ذلك القول السلبي تسليم بوجود الشعر الجاهلي ..."[2] من الملاحظ أن طه حسين أراد بناء فكرة بإقصاء وجود فكرة أخرى متأصلة في الحضارة العربية. ففي بداية كتابه كان محور أو هدف فعله إثباته بالضبط، غير أنه وقع في هفوة أو ثغرة كان عليه أن يتداركها. فقوله أن مرآة الحياة الجاهلية لا تنعكس في الشعر وإنما في القرآن، هو اعتراف صريح وواضح من فيه رجل شكك في صحة وجود الشعر الجاهلي.

زعم طه حسين أن الشعر الجاهلي لا يمثل ولا يعكس أدنى صورة لتواصل العرب في الجاهلية، مع ما يجاورهم من بلدان أجنبية. غير أن أمهات الكتب تعكس صورة اتصال العرب

[1]- ينظر، محمد فريد وجدي، نقد كتاب الشعر الجاهلي"، دار المطبعة، دار المعارف، القرن العشرين بمصر، الطبعة الأولى، 1926، ص ص:11-12-15.

[2]- محمد لطفي، الشهاب الراصد، ص : 31

بالآخر في الأيام الجاهلية، إما تكون العلاقة التي تجمع بين العرب والآخر تجارية، وإما بحرية، وإما اقتصادية، أو صلات دينية. وهذا كله مسجل في "ديوان العرب"، ألا وهو الشعر الجاهلي، ففيه أخبارهم وأيامهم، وهو مستنبط لآداب وتاريخ الحضارة العربية آنذاك.

ومن بين صور الاتصال المجسدة في الأشعار العربية نذكر :

اتصال العرب مع الآخر الفارسي، فقد نظمت قصائد تذكر فيها أوجه هذا الاتصال، سواء كان اتصالا سلميا أو اتصالا حربيا. وممن مثل صور الاتصال السلمي مع الفرس الشاعر الأعشى، إذ هذا الأخير كان يثني ويمدح كسرى وينال العطايا منه. ومن بين الأبيات التي نظمها الأعشى حديثه عن مفارقة الحياة والموت وعدم الخلود، إذ حجج أبياته ودعمها بذكر مدى قوة الأكاسرة، غير أن الموت لا سبيل للنجاة منه. لأن الحياة لو دامت لدامت لهؤلاء أصحاب القوة والجبروت والجاه والسلطان، إذ أنشد مخاطبا نفسه قائلا :

فَمَا أَنْتَ إنْ دامتْ عَلَيْكَ بخالدٍ كَما لم يُخْلَدُ قبل ماسان وَمورَق

وكِسرى شهنشاه الذي سَارَ مُلْكُه لَــهُ ما اشتهى راحُ عتيقُ وزَنْبَقُ[1]

لم يكتف الأعشى بهذا القدر فحسب، أي بمدح قوة وعظمة الفرس، بل تحدث أيضا عن إنجازاتهم في تحقيق الانتصارات في الحروب التي كانوا يخضونها. وهذا كله إثبات يدل على أن العرب كان لهم اتصال بالآخر، وهو مجسد محفور ومنقوش في القصائد الطوال. فالأعشى في هذا المقام يصف ويتحدث عن غلبة الفرس على الأحباش في اليمن، من خلال إدراجه لقصر ريمان ووصف ما لحق به من دمار قائلا :

يَــا مَنْ يَرَى رِيمَان أَمْــ سَى خــــــاوِيًا كِعَابُهُ

أَمسَى الثعالِبُ أهــــــلَهُ أبَعدَ الذين هــمُ مَا بـه

من ســــوقهِ حكمٍ ومن ملك تــــــعُدُ لهُ ثَوَابُهُ

بَكَرت عَليه الفُرسُ بعــ دَ الحُبش حَتى هُدّ بابُهُ

فتراهُ مهــــدُوم الأعَــا لي وهــو مسحول تُرابهُ[2]

[1]- الأعشى الميمون بن قيس، الديوان، شرح محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، 1983، ص :217.

[2]- المرجع نفسه، ص : 23.

غير أن الأقدار شاءت إلى أن تحول الأعشى من شاعر مادح لملك كسرى وإنجازاتهم، إلى شاعر حركته عروبته إلى قائد محفز مشجع لأبناء جلدته، وهذا ما نلمسه في معركة ذي قار التي وحدت العرب تحت راية واحدة وكلمة واحدة ومن بين ما قال الأعشى :

وَجُندُ كِسْرَى غَداة الحُنوِ صَبَّحُهمْ مِنَّا كَتَائبُ تُزْجَي المَوْتَ فَانْصَرفُوا
جَحَاجِحٌ وَبَـنُو مُلكٍ غَـــطارفَةٌ مَنَ الأَعَـــاجمِ فِي آذَانِهَا النُّطَفُ
إِذَا أَمَـــالُوا إِلَى النُّشَابِ أَيْدِيهُمْ مِلْنَا بِبِيضٍ فَـظَلَّ إِلْـهَامُ يُخْتَطَفُ
وَخَيْلُ بَـــكْرٍ فَمَا تَنْفَكُ تَطْحَنُهُمْ حَـــتَى تَوَلُوا وَكَادَ الْيَوْمُ يَنْتَصِفُ[1]

نسج الأعشى أبيات قصيدته بطريقة متناغمة جدا، إذ نجده يصف الخصم بأجمل الصفات التي تميزه من بياض البشرة، والمنظر الجميل والثراء الفاحش والنسب العريق الذي ينحدر من سلالة الملك. بيد أن كل هذا لم يجد نفعا مع جيوش كسرى لأن كتائب جنود بكر طحنتهم بأقدام خيولها.

تحدث شعراء العصر الجاهلي كثيرا، حول علاقة العرب بملوك الفرس بحكم تقارب المسافة بين العرب والفرس. والشعر الذي قيل حول هذا التواصل مقارنة بما قيل مع الآخر الرومي أكثر بكثير، وذلك راجع إلى حكم بعد المسافة بين العرب والروم. ورغم ذلك سجل الشعراء شعرا يعكسون فيه صور تواصل العرب مع الروم، ومن أمثله ذلك نذكر :

بَكَى صَاحِبِي لَمَا رَأَى الدَّرْبَ دُونَه وَأَيْـقَـنَ أَنَا لَاحِـــقَانِ بِـــقَيْصَرَا
إِذَا نَحْنُ سِـــرْنَا خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةِ وَرَاءَ الحِسَاءِ مِنْ مَدَافِعَ قَيْصَرَا[2]

وقال أيضا :

وَلَوْ شَاءَ كَانَ الغَزْوُ مِنْ أَرْضِ حِمْيَرَ وَلَكِنَّهُ عَـمدًا إِلَى الـــرُومِ أَنْقَرَا[3]

امرؤ القيس من خلال هذه الأبيات يتحدث عن رحلته إلى قيصر الروم، ليستجير به في حربه ضد الفرس، وذكره للبيت لو شاء لكان غزاهم من أرض حمير، غير أنه أراد أن يبين أنه استعان بقوة الروم، من أجل أن يدلل ويفتخر بأن ملك الروم شاركه في ثأره لأبيه. ومن أهم

[1]- الأعشى،ديوانه، ص : 259.
[2]- امرئ القيس، ديوانه، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص : 65-69.
[3]- المرجع نفسه، ص : 95.

الأبيات التي تثبت هذه الصورة، حول تواصل العرب الروم، هو أن مرأ القيس وافته المنية في بلاد الروم بعد مرضه الشديد قائلا :

أُعَـالِجُ مُلْكَ قَيْصَرَ كُلَ يَوْمٍ وَأَجْـــدَرَ بِالمَنِيةِ أَنْ تَقُودَا

بِأَرضِ الرُومِ لَا نَسَبٌ قَرِيبٌ وَلَا شَاف فَيَسْند أَوْ يَعُودَا[1]

طرفة بن العبد هو الآخر له أشعار تعكس صورة تواصل العرب مع الروم، وأبلغ الصور التي عكسها هذا الشاعر في شعره، هو إسقاط مناظر القصور العظيمة على مرافقي ناقته القويين بقصور الروم قائلا :

كَقَنْطَرَةَ الـرُومِي أَقْسَمَ بِهَا لَتُكْتَنَفْنَ حَتَى تُـشاذِ بِقَرْمَدِ[2]

للشاعر عدي بن زيد أشعار هو الآخر أيضا تثبت صور اتصال العرب بالروم. وهذا كله يدل على حقيقة ثابتة مفادها أن الشعر الجاهلي مثل وعكس الحياة الجاهلية، ولم يصورها بمعزل عن المجتمعات الأخرى. بل على العكس من ذلك، كان هذا الشعر مرآة عاكسة للحياة الجاهلية. فالشعر الجاهلي لم يصور لنا فقط اتصال العرب مع ما يجاورها من دول كالفرس والروم، بل "وردت في الشعر الجاهلي إشارات كثيرة للهند، وبخاصة عند الكلام على السيوف، وكان لصلات العرب الخارجية تأثير في لغتهم وأدبهم، وقد ظهر ذلك واضحا في كثير من الألفاظ الأجنبية التي عربها الجاهليون، وقد ورد بعضها في القرآن الكريم ..."[3] الشعر الجاهلي يدل دلالة قاطعة على صلة العرب في الجاهلية مع غيرهم من الأمم الأخرى، وقد ورد ذلك بصريح العبارة في الأشعار التي نظمها هؤلاء الشعراء، وخلودها في ديوان حفظ أخبارهم وأسفارهم وأيامهم.

عدد طه حسين الأسباب التي في نظره هي المحور الأساسي، الذي يصب فيه الحديث حول قضية انتحال الشعر الجاهلي، وكان له رأيه في ذلك وحججه وبراهينه المدعمة لأفكاره. غير أن النقاد العرب كان لهم رأيهم الآخر فيما جاء به طه حسين من آراء، ولاسيما ما يخص الدين والشعوبية.

---

[1]- امرؤ القيس،ديوانه، ص : 87.

[2]- طرفة بن العبد، ديوانه، تحقيق الأعلم الشنتمري، مطبعة دار الكتاب، دمشق، 1975،ص:17

[3]- فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، ص: 231.

فالسؤال المطروح هو: هل هناك توافق بين ما جاء به طه حسين وما أتى به النقاد العرب؟ أم هناك تضارب في الآراء؟

هذا ما سوف نحاول مناقشته بالطرح والتحليل، من خلال موازنة بين ورشتين: ما جاء في جعبة طه حسين، وما ولدته الأفكار النقدية للنقاد العرب المحدثين.

2-2-1 رأي محمد لطفي ف كتابه "الشهاب الراصد"

رصد محمد لطفي قضية الانتحال التي جاءت في كتاب طه حسين "في الأدب الجاهلي"، ولاسيما فيما يخص قضية السياسة وعلاقتها في نحل الشعر، فوجدها مخصصة في فصل كامل بمعدل عشرين صفحة. إذ أن بعض النصوص فتحت عدت جبهات يصعب غلقها بسهولة. ومن بين ما جاء في هذه المقتطفات حديثه عن العصبية والرثاء، وقضية الصراع الذي حصل بين الأنصار وقريش حول مسألة الخلافة. فقد عدت من كل هذه القضايا غرف مخبرية، كل غرفة تحتاج إلى البحث والتحليل والتدقيق في ما تحمله من حقائق وشوائب.

فلو أعطيت هذه النصوص للقارئ من الدرجة الثالثة، سوف يلتمس بعض الغموض وعدم التصديق لما قيل فيها. ونخص هنا القارئ العربي إذ يستطيع أن يدرك بأن هذا الكلام فيه ما فيه من أغلاط وجهل وتضليل للتاريخ. غير أن الأمر والأدهى أنه وجه للطلاب، ونحن نعلم أن الطلاب درجات، فكيف لمثقف وقارئ وناقد وباحث أكاديمي كطه حسين أن يصرح ويؤمن ويقنع غيره بهذه التصورات. فهنا تكمن بؤرة الحديث، وتكبر ثغرة الإشكالية.

ومن خلال هذا الموقف، يرى محمد لطفي بأن طه حسين كانت تسوقه سوء النية ضد العرب، منذ أول وهلة كتب فيها هذا المؤلف. فهناك جزء من الحقيقة لا يمكن إنكاره وهو أن العرب حقا فيما مضى "كانوا في الجاهلية حقا يتفاضلون بالعصبية ويتفاخرون بالأنساب، فلما جاء الإسلام بدّل كثيرا من شؤونهم المادية والمعنوية، فكان من جملة ما بدّله من أحوالهم أن جمع كلمتهم وجعلهم يدا واحدة على اختلاف أنسابهم و مواطنهم."[1] فأين تكمن هنا العصبية؟ فابن هشام يورد في سيرته حقائق عن حبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم، حينما خاطب قريش بأن الله قد أنعم عليهم بالقضاء على النخوة الجاهلية، وأنهم كلهم أبناء آدم وآدم من تراب.

[1]- محمد لطفي، الشهاب الراصد، 173.

أصبح هم العرب في صدر الإسلام هو جمع وفهم القرآن الكريم، متناسين بذلك قول الشعر. فبعدما كان اهتمام العرب في الجاهلية بالشعر في الدرجة الأولى، أصبحت الخطابة تحل محله في صدر الإسلام، وذلك راجع لحتمية فرضتها ظروف الحياة آنذاك. صحيح أن الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، ولكن بمجيء الإسلام تشاغلت العرب عنه وانصرفت إلى أمور أخرى كالجهاد ونشر الإسلام. فأصبح التفاخر والاتساع في رواية الشعر في الإسلام من الأمور المنهي عنها وليس المرغوب فيها. وفي هذا الشق نتوقف لإيضاح نقطة مهمة، وهو أن الإسلام لم يرفض أو يحرم الشعر، وإنما نفر من الأشعار تطفوا عليها صبغة الحمية والمفاخرة والعصبية، واستمروا في رواية الشعر والأخبار والأنساب[1].

أطال طه حسين حديثه عن العصبيات التي كانت بحاجة إلى الشعر من أجل إذكاء نيران العصبية، فلجأت إلى نسج القصائد ونحلها للشعراء القدماء. واستدل على ما جاء به ابن سلام الجمحي من آراء في كتابه طبقات الشعراء. بيد أن محمد خضري في مؤلفه محاضرات في بيان الأخطاء- يعيب عليه ذلك قائلا بأنه : "تصرف في نقله تصرفا معيبا لا يليق بمثله."[2] فإذا كان طه حسين تصرف بأقوال ابن سلام، فكيف سيكون لكتاب في الشعر الجاهلي مصداقية؟ ويضيف قائلا أيضا "ألم يكن من واجب المؤلف وهو أستاذ كبير، أن يذكر لقراء كتابه بعض الشعر الذي وضعته قريش في الإسلام ونسبته إلى بعض شعرائهم في الجاهلية، وكان الداعي إلى وضعه السياسة..." يتضح لنا هنا من خلال هذه التعبيرات، إن صح القول أن طه حسين كانت غايته الطعن في الشعر الجاهلي واللغة العربية متناسيا، بأن هناك نقادا ودارسين وباحثين عن الحقيقة سيكتشفون هذه الثغرات. وبهذا حقق ما لم يستطع تحقيقه أستاذته المستشرقين من خلال مؤلفه، الذي أثار جلبة من السخط والآراء حول ما جاء به.

فالأمر المحير لهذا الحد استطاع الآخر التأثير في شخصية عربية فذة، إذ غيبت تفكيره تماما. فأنت عندما تقرأ لطه لا تكاد تشعر أنك بعيد عن ما جاء به نولدكه أو ألفرت أو مارجوليوت من أفكار تعسفية مجحفة في حق الأدب. وكل هذا بغية الطعن في القرآن الكريم.

أما فيما يخص الدين والقصص والشعوبية، فالنقاد العرب لهم رأيهم حول هذه القضايا التي يستحيل عرضها في مجرد صفحات، لأنها في حد ذاتها تعد من بين القضايا الصعبة التي

[1]- لكثير من التفاصيل ينظر، محمد لطفي "الشهاب الراصد"، ص : 175-176.

[2]- محمد خضري، محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي، مصر، د.ط، د.ت، ص : 33.

يستحيل حصرها في سطر أو فكرة أو كلمة، فلكل منها تاريخ وقضايا. وصرح طه بعبارة ارتأيت أن أكنيها بحكمة لما تحمله من معان دفينة حينما قال " وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية، فمن الحق أيضا أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية..." حقيقة تعد هذه العبارات حقيقية ولا يوجد ما يخالفك فيها، غير أنه لو مشت على النهج السليم. ومن خلال هذا الطرح، أراد طه حسين التغيير، غير أنه وقع في ثغرة. لهذا على كل قارئ أن يحتاط من كل ما يقال أو يطرح أمامه من قضايا، مع الأخذ بعين الاعتبار ما جاء به طه حسين من آراء حول قضية التشكيك في صحة الشعر الجاهلي.

فصفوة القول في هذا الشق قوله صلى الله عليه وسلم : « لتتبعن من كان قبلكم شبرا شبرا وذراعا ذراعا، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه قالوا : يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال : فمن ؟ ».

3- نظرة المستشرقين لجمالية الشعر الجاهلي

وضع الشعر الجاهلي في ميزان النقد والتحليل بين رافض لهذا الديوان، وبين مؤيد له. غير أن جل الدراسات لم تنحصر في هذه الزاوية وكفى، بل نجد دراسات وما أكثرها، وضعت هذا الشعر في ميزان الجماليات، فأبدعوا وتفننوا في دراسة هذا الموروث من الناحية الإبداعية، ترصدوا مواقع ومواطن الوصف وبحثوا في خلفيات بناء هذه القصائد، من البيئة والزمن وصولا إلى معرفة الحالة النفسية والاجتماعية التي نظمت فيها هذه اللوحات الفنية، غير مبالين إن كانت تنسب هذه القصائد لهذا الشاعر أو ذاك وإن كانت حقيقية أو موضوعة.

صور الشعر الجاهلي مختلف الجوانب الحياتية التي كان يعيشها العربي في العصر الجاهلي، ومن الصور التي عكسها العقلية التي تميز بها ناظم القصائد، وعكس قمة الإبداع والتفنن في نسج أبيات متناسقة متناغمة مع بعضها البعض. ولا يعد هذا مجاملة أو محاولة لرفع من شأن هذا الشعر، بل هو محاولة إيصال وتوضيح ما حاولته الدراسات إثباته، على اختلاف وجهات النظر سواء كانت عربية أو غربية.

نظر المستشرقون الألمان إلى الشعر الجاهلي، أو بالأحرى إلى القصيدة الجاهلية، كفن شعري قائم بذاته إلا بعد ما ظهرت دراسة **ريناتا يعقوبي Rentite Jacobi** سنة 1971. فظهر فيها اتجاهان، اتجاه درس النص الشعري انطلاقا من المنهج الذاتي، وآخر طبق أو فضل معاينة النص انطلاقا من المنهج الاجتماعي التاريخي. وهذا المنهج ظهر بالتحديد في سنة 1981 في دراسة **Gottlhied Muller كوتفريد مولر** لمعلقة لبيد بن ربيعة.

تطورت دراسات المستشرقين الألمان للشعر الجاهلي، حيث تعمقوا فيه، ودرسوا كل حيثياته وخلفياته. فدرسوه من ناحية ذاتية، اجتماعية، تاريخية، نفسية... هذا أدى إلى ظهور دراستين، كل دراسة اعتمدت على منهج ما وهما :

1- دراسة النص وفق منهج ذاتي.

2- دراسة النص الشعري وفق منهج تاريخي اجتماعي.

غير أن الذي يهمنا من تطبيق هذين المنهجين، على النصوص الشعرية القديمة، هو الوصول إلى حقيقة مفادها: هل كان هناك حقيقة إبداع وتفنن في نظم هذه القصائد أم هي حبر على ورق ؟

حاولت بعض الدراسات الاستشراقية الألمانية أن تنفي خاصية الخيال عن الشعر الجاهلي، فمن طبيعة الشعراء أن يسبحوا بأخيلتهم بعيدا من أجل نسج كلمات ونظم قصائد تذهل لها العقول. وإذا نفينا أو أنقصنا من وجود هذه الخاصة نكون بذلك هدمنا أو أقصينا أهم مقوم من مقومات القصيدة. وإذا حاولنا أيضا أن نقول أو نفكر مجرد التفكير بأن هذه القصائد ما هي إلا مجموعة من قصائد منفصلة عن بعضها البعض، فلن نخرج أيضا من دائرة التشكيك في بناء القصائد، ونبقى بذلك نتخبط في فرضيات أي غرض سبق النسيب عن الرحلة، أم الرحلة عن الوصف، أو الغزل، وغيرها من الفرضيات التي تحتمل الصدق أو الكذب.

رينتا يعقوبي في الدراسة التي جاءت بها، والتي اعتمدت على تطبيق المنهج الذاتي في معاينة النص الشعري، حملت رؤيتين الأولى خدمة النص الشعري، لأنها اهتمت بالبنية المكونة للنص، وأظهرت كيف انصهرت هذه البنيات مع بعضها البعض دون أن تعطي أي اهتمام يذكر للجانب الاجتماعي أو السياق التاريخي. غير أنها فتحت جبهة أخرى شملت كيفية نشأة القصائد. وهنا تدخل التناقضات. وهذا الجانب لا يخدم القصائد أو القصيدة كبنية في حد ذاتها.

في حين رأى المستشرقون، ومن بينهم الألمان، في الشعر الجاهلي مادة خاما تمكنوا من خلالها من استنباط الحياة والتفكير الذي كان يتمتع به العقل العربي القديم. ولذلك اعتبر الشعر الجاهلي وثيقة رسمية استنتجها منها هؤلاء الدارسون طبيعة حياة العرب، واعتبروا إقصاء النص الشعري عن محيطه الاجتماعي والتاريخي دراسة قاصرة تعاني من فتور. لأنه في نظرهم يستحيل دراسة النص بعيدا عن البيئة التي ولد فيها، وعن الأحداث أو الظروف التي كانت محيطة به.

سنحاول إسقاط هذين المنهجين على إحدى المعلقات التي قيلت في العصر الجاهلي، موضحين الروابط التي تجمع بين جزئيات القصيدة، مبينين الجوانب الاجتماعية والتاريخية التي قيلت فيها تلك القصائد، مع إظهار مواطن الإبداع من تصوير ووصف وخيال. وذلك من أجل تأكيد قاعدة مفادها أن هذا الشعر ديوان العرب، وبأنه علم لا يوجد علم أصح منه، وفكر جامع للتاريخ والسياسة والمجتمع والدين واللغة والبلاغة والجمال، في قالب سردي ممتع للأحداث والتطورات التي عايشها الشاعر الجاهلي، وتوضيح كيفية تفاعله وتكيفه مع ما يحيط

به من ظواهر. ونسقط هذه الرؤية على معلقة طرفة بن العبد، بغية توضيح المنهج الذاتي في معاينة النص، وإظهار براعته في التنقل من غرض إلى آخر، واستبيان سلطة المجتمع والأحداث التاريخية وإسقاطها في أبيات شعرية. وأيضا مع توضيح تقنية السرد العالية التي تحكم في ناصيتها هذا الشاعر، الذي لم يدخل أكاديميات ولا مدارس استقى منها معارفه تجاه هذه التقنيات. بينما في المقابل عجز خريج هذه الأكاديميات عن نسج حوليات مثل هذه الحوليات، أو قصائد من هذه القصائد التي تنسب إلى عصر كهذا العصر.

3-1 دراسة النص دراسة ذاتية

ناقشت هذه الرؤية المستشرقة ريناتا يعقوبي في كتابها **"دراسات حول شعرية القصيدة الجاهلية"**، بحيث ترى أن الغاية التي يتوخاها هذا المنهج هو دراسة النص الشعري لذاته وبذاته، بعيدا عن ما يحيط به من عوامل، مع توضيح العلاقات التي تجمع بين أطراف القصيدة بعضها مع بعض، وتبيان مراحل ارتقاء وتماسك هذه الأجزاء. بعدما كان لعصور طويلة يلاحظ للوزن والقافية على أنها عاملان أساسيان في ربط أجزاء القصيدة مع بعضها البعض.

من خلال هذه الدراسة، أقصت ريناتا من مفهومها الظروف المحيطة بالقصيدة، وبذلك غيبت شخصية الشاعر. وإذا تتبعنا التسلسل الزمني لتطور القصيدة الجاهلية، نصل إلى نوع من الحقيقة مفاده أن هذه القصائد التي عرفت بنضوجها مرت بمراحل، غير أنه لا يمكن إثباتها. فيوسف خليفة في معتقده أنه مما لا شك فيه أن أوليات الشعر كانت عبارة عن مقطوعات شعرية ينظمها الشعراء ارتجالا، إذ أن القصيدة، كقصيدة معروفة بشكلها الحالي، لم تصل إلى درجة النضوج والارتقاء إلا مع حرب الباسوس، أي ما يقابل نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلاديين[1].

إن المبدأ الجوهري الذي انطلقت منه ريناتا، في بناء دراستها، هو تماما ما أكده يوسف خليفة، والمتمثل في أن أجزاء القصيدة الجاهلية كانت موجودة بشكل منعزل في الزمن القديم، كما أن القصيدة الجاهلية كانت تفتقر لأي ارتباط، غير أن هذه الأجزاء اندمجت ببعضها البعض نتيجة التطور، لتكون شكلا أدبيا جديدا هو ما يعرف بالقصيدة.[2] ريناتا من خلال رأيها هذا وما أكده أيضا يوسف خليفة يستلزم احتمالين، على قدر كبير من الأهمية والخطورة

[1] – ينظر : يوسف خليف، دراسات في الشعر الجاهلي، مكتبة غريب، القاهرة، 1981، ص ص 40.

[2] - Jacobi Renate : Studien Zur potikder altarabishen Qaside, wiesbabent, 1971, P 24.

في آن واحد. والمهم في ذلك هو إخضاع ريناتا القصيدة لقانون النمو والتطور، وبالتالي تعقد القصيدة علاقة وطيدة بين الأجزاء المكونة لها. غير أن الخطورة تكمن في أن هذه القصيدة هي مجموع لقصائد مشتتة، تحمل مواضيع مختلفة قالها الشاعر ارتجالا، وبفعل التطور والارتقاء تم الجمع بين هذه المقطوعات في قصائد طوال، وحد بينها الوزن والقافية. ومما يبدو أنه مع مرور الزمن "نشأت علاقات بين هذه الأجزاء، إذ أن الانتقال من جزء إلى آخر في القصيدة أصبح أمرا متبررا."[1] إذا ريناتا من خلال معاينتها للقصيدة تنص على مراعاة قضية الروابط التي تجمع بين أجزاء القصيدة.

المقصود بالروابط هنا هو انتقال الشاعر من غرض إلى آخر، كأن ينتقل من النسيب إلى الرحلة وهذا ما يعرف بحسن التخلص.

فريناتا من خلال دراستها التطبيقية للقصيدة نجدها اتخذت من شكل القصيدة من حيث بنائها المحاور الآتية :

– النسيب + رابط + رحلة + رابط + الخاتمة.

واستطاعت ريناتا أن تكشف عن الثنائية التي جمعت في النسيب، وهي الجمع بين الماضي الجميل والحاضر الحزين.[2] إذا النسيب يحتل مكانة مهمة في القصيدة، فهو يبرز معاناة الشاعر العاطفية المضطربة والقلقة أمام واقعه المرير، الذي يعكس مشاهد الرحيل والفراق، وهذا الجزء يعتبر الجزء الذاتي في القصيدة[3].

– يربط بين النسيب والرحلة رابط معنوي قوي، بحيث ينتقل الشاعر من حالة نفسية مضطربة إلى حالة نفسية جديدة خاصة عندما يكون في موضع الفخر، إذ يحقق ما يسمى بالتوازن النفسي، بعد الخلخلة العميقة التي عرفتها نفسيته في النسيب وتذكر الأحباب. بيد أن ريناتا لم تلتفت إلى هذا المعادل المعنوي، بل نجدها ركزت دراستها على الترابط الشكلي بين النسيب والرحلة.

أما عند يعقوبي فنجدها على النحو الآتي :

1– قصيدة الذكرى Erinneruna gsqaside

[1] – Jacobi Renate : Studien Zur potikder altarabishen Qaside, wiesbabent, op.cit., P 25.

[2] – نفسه.

[3] – انظر، عز الدين إسماعيل، النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية، مجلة الشعر، العدد الثاني، السنة الأولى، فبراير 1964، ص 7.

2- قصيدة الرسالة (أو التبليغ) Botshafitsqasido

3- قصيدة مدح Preisqasido[1]

وبهذا التصنيف نجد المؤلفة أوجدت شيئا جديد لا عهد للدراسات العربية كما سبق وأن أشرنا إليهما، ألا وهما قصيدة الذكرى وقصيدة الرسالة.

من الملاحظ أن قصيدة الذكرى تحمل في جعبتها ما يكنه الشاعر، من ذكريات حول ماضيه الحافل بالمواقف تجمع بينه وبين محبوبته، أو المكان الذي كان ينتسب إليه، وهذا ما يقابله حسب الدراسات السابقة، أو ما يعرفه وعرفه الدارس والناقد العربي القديم والحديث بالبكاء على الأطلال والنسيب، وهذا ليس بالجديد ربما حسب رأيي يحال إلى التسمية – قصيدة الذكرى- وفقط.

لم تفصل الباحثة بشكل كبير حول هذه التقسيمات، ولاسيما قصيدة الذكرى. فقد كانت دراستها لهذا الجانب محتشمة، بيد أنها وقفت نوعا ما في تصنيفها لقصيدة الرسالة وقصيدة المديح.[2] إلا أنها تبقى محاولة جميلة لافتة للنظر، استطاعت أن تكشف عن وعي واستقصاء عميق ودقيق، لمتابعة التطور البنائي للقصيدة ومعناها. وبذلك نجدها أخرجت القصيدة العربية من رتابة الدراسات التي كانت معروفة آنذاك.

حقيقة لا تخلو أي دراسة من شوائب أو ثغرات، وإن كان هذا الكتاب يعد سبقا جديدا في عالم الدراسات الاستشراقية، ولاسيما الألمانية منها، التي نظرت إلى الشعر الجاهلي بمنظار مخالف تماما عما كان عليه من قبل. بحيث ابتعدت عن النظرة المتزمتة التي رأت في الشعر بأنه شعر مفكك غير مترابط. بيد أن ما يؤخذ على هذه الدراسة هو إهمال صاحبتها للجانب الجمالي، الذي تتميز به النصوص الشعرية في العصر الجاهلي من أساليب وصور بيانية. فهي رأت في الصور الفنية في الشعر الجاهلي أنها تجرح الذوق الجمالي. وهذا إن عد مأخذا عليها، إلا أنه ربما يرجع إلى عدم فهمها للصور الشعرية التي وظفها الشاعر، وأنه غير مبرمج على أن يكون فكره مستهضما من طرف كل العقليات. فمهما يكن الإنسان ابن بيئته، فإنه لا يأبه إلا أن يراعي عقول الآخرين، فهو يريد تبليغ رسالة لقارئ هذه القصيدة، كما أنه

[1]- ينظر، موسى سماح ربايعة، اتجاه من اتجاهات الألمان المستشرقين، ص 140.

[2]- انظر، حسن البنا عز الدين، الكلمات والأشياء، بحث في التقاليد الفنية للقصيدة الجاهلية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1988، ص 77-78.

يعبر عن ما يخالج شعوره لهذا نجده، يستنجد بما يحيط من حوله من عناصر وأشياء تخدم قصيدته. زد على ذلك أن الشاعر لم يوجه قصيدته للأوربيين، وهنا يكمن التباين في الأذواق وهو أمر عادي.

إن البيئة تفرض على الشاعر نوعا من التداخل للصور مع بعضها البعض، تتداخل تداخلا مباشرا في اختياره الصور. فإذا شبه الشاعر الجماد بالحي، أو الحيوان بالإنسان، فهذا مرده إلى تحقيق غرض ما. كما أن هذا التشبيه لم يوضع هباء منثورا، وإنما وضح لغاية يريد تحقيقها. فالأبيات التي قدمتها ريناتا ورأت أنها تفقد حس التوازن بين طرفي التشبيه، تضمنت مدحا بحسب النقاد العرب قديما وحديثا. ومن أمثلة ذلك قوله عنترة :

فَـتَرَى الذُبَابَ بِهَا يُغَنِّي وَحْدَهُ هَـــزِجًا كَفِعْلِ الشَارِبِ المُتَرَنِمِ

غَـــرِدًا يَـــسُنُّ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعَهُ فِـعْلَ المُكِبِّ عَلَى الزِّنَادِ الأَجْذِمِ[1]

شبه الشاعر هنا في صورته الشعرية حركة الذباب بالرجل المقطوع الأيدي الذي يحاول إشعال النار. وهذه الصورة نالت إعجاب النقاد العرب في القديم والحديث.[2] وهذا التصوير لا يستطيع أن يصل إليه أي إنسان سوى من يتمتع بذوق جمالي رفيع ومخيلة عميقة.

وفي ختام الخطاطة يحتم علينا أن نقف موقف صدق واعتراف، بأن ريناتا كانت في دراستها تعد ذخرا في الأدب الجاهلي، بل وأكثر من ذلك نظرت إلى الشعر من منظار مخالف تماما لما نظر إليه أصحابها، الذين ينتمون إلى نفس المدرسة الاستشراقية، التي رأت في الشعر الجاهلي بأنه شعر مفكك، موضوع منتحل أصابه وهن من شدة التحريفات التي لحقت به.

3-2 دراسة النص ضمن إطاره الاجتماعي والتاريخي

عمر بن الخطاب كان يرى في الشعر الجاهلي بأنه علم ليس لهم علم أصح منه، فهو خلاصة وزبدة أيامهم وأخبارهم، والجامع لتاريخهم وعلومهم الاجتماعية والدينية والاقتصادية.

لهذا رأى المستشرقون في الشعر الجاهلي مادة خام استنبطوا منها طبيعة تفكير الإنسان العربي، الذي كان قبل مجيء الإسلام. ولهذا عد الشعر وثيقة رسمية ومصدرا أساسيا يستدل من خلاله عن خلفيات الحياة والفكر العربي، في عصر يجهل عنه الكثير.

[1]- ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983، ص 197-198.

[2]- ينظر، أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1980، ص 270.

في لفتتنا السابقة أشرنا إلى أن ريناتا درست النص لذاته، مقصية بذلك الجانب التاريخي والاجتماعي من دراستها. غير أن كوتفريد مولر Gottfied Muller انتهج منهجا مغايرا تماما لريناتا. وهنا يكمن الإبداع والتنوع واختلاف الرؤى لهذا الشعر، مما يجعله أدبا زاخرا بالدراسات، رغم كثرة دارسيه وباحثيه، باختلاف الأجيال والأجناس والعصور، وكذلك يبقى علما لا نهاية لأسراره.

اعتمد مولر في منهجه على دراسة القصيدة أو الشعر ومعاينته في إطاره الاجتماعي والتاريخي، وألف في ذلك كتابا معتمدا في دراسته على قصيدة لبيد تحت عنوان "أنا لبيد ثم هذه المنزعة". كما يحمل هذا الكتاب عنوانا فرعيا هو " **Zun problem der selbstabchaubtung inder altorabishen**" حول مشكلة حفظ (أو تحقيق) الذات في القصيدة الجاهلية.

كوتفريد اعتمد في دراسته هذه على إثبات مفهومية الذات للقصيدة، المبنية على أسس اجتماعية تاريخية. إن مثل هذا النوع من الدراسات جديد بالنسبة للدراسات الاستشراقية الألمانية، لهذا قوبل بالفتور ولم ينظر إليه على أنه شيء جديد جدير بدراسة هذا الشعر.

استمد مولر دراسته هذه من أستاذه فالتر براونه الذي يفسر الشعر الجاهلي تفسيرا وجوديا. ولذلك رأى مولر أن الشعر العربي لم يحمل على عاتقه أن يقوم بمثل هذا اللون من الدراسة[1]. واتخذ مولر كما سبق وأن أشرنا آنفا من المعلقة نموذجا للقصيدة الجاهلية، وحاول أن يفسر هذه القصيدة في إطارها الاجتماعي والتاريخي، وذلك راجع لكون اعتقاده أن القصيدة ما هي إلا وعاء يصب فيه الشاعر جوانب حياته المختلفة، من بينها الاجتماعية والتاريخية، ولهذا أي دراسة للقصيدة بمعزل عن محيطها أو بيئتها الاجتماعية والتاريخية دراسة قاصرة.

درس مولر هو الآخر قضية النسيب في القصيدة العربية، غير أن دراسته اختلفت عما جاءت به دراسة ريناتا، إذ أن مولر قدم النسيب في دلالات ذات عمق أكثر، بحيث أدرجه ضمن إطاره الاجتماعي والتاريخي.

[1] - Muller Cottfried, Iehbinbabid und das it mein Ziel 2, Wiessaden , 1991.p

عندما اختار مولر قصائد لبيد وأقام عليها دراساته هذه، كان غرضه توضيح أن النسيب يكشف عن عالم غير حقيقي للشاعر، لأنه لا يتعلق بالشاعر، ولا يستطيع هذا الأخير أن يظهر نفسه فيه، وهذا ما جسده من خلال قول لبيد :

فَـــــوْقَفْتُ أَسْأَلُهَا وَكَيْفَ سُؤَالُنَا صُمًّا خَوَالدَ مَا يُبِينُ كَلَامُهَا

عَرِيَتْ وَكَان بِهِمَا الجَمِيعَ فَأَبْــكَرُوا منهَا وَغُودِرَ نَؤْيُهَا وَتَمَامِهَا[1]

إن المكان يلعب دورا مهما في تصوير الانتقال والرحيل، وبذلك يشكل محور بناء العلاقات التي تجمع الشاعر ببيئته اجتماعيا وتاريخيا، مما جعله يلجأ إلى البحث عن صياغات جديدة من أجل بناء علاقات إنسانية. فانفصال الشاعر عن محبوبته يعيده إلى الماضي الذي كان رجلا فاعلا فيه حيويا، سعيدا حرا مرحا. غير أن ماضيه يوقعه في اصطدام مع حاضره الذي يظهر فيه الشاعر في حالة نفسية مضطربة هشة، يعيش حالة غدر اجتماعي، عاطفي، قبلي.

وهذا ما صور لنا جزءا من هشاشة العلاقات الإنسانية غير المبنية على حدود الرفعة، بمعنى غياب الوطن. ولهذا نجد النسيب يبرز العالم دون شكل، وتصبح الشؤون الإنسانية دون وطن، وإن كل شيء يمكن أن يحدث بين الناس، يصبح مغلفا بظلام التفاهة السوداوية. من خلال هذا المفهوم نستنتج أن الشاعر يعيش حالة انفصال بينه وبين المكان، وبالتالي يصبح بدون وطن[2].

لأن الوطن هو الذاكرة الخالدة الجامعة لمختلف محطات حياته وعلاقاته الإنسانية، فغياب الوطن يعني غياب الهوية، وهذا ما يظهر من خلال صور التفكك والهشاشة التي يعكسها الشاعر في قصائده. "فالنسيب يكشف الانتقال من الوطن والابتعاد عنه، ولذلك يصبح الإنسان منفصلا عن المكان الذي طالما ارتبط به.

فالمكان هو مانح الهوية، وهو قوة من القوى العظمى التي تمنح الإنسان وجوده، وتجعل هذا الوجود مشكلا وبارزا. ولذلك فإن انفصال القائل بعضها عن بعض يعني انفصال الشاعر عن المكان، كما أنه يعني تحطم علاقة الحب، ومن هنا يظهر الحاضر صورة مأساوية

[1]- لبيد بن ربيعة ، ديوانه،ص:299-300.

[2]- ينظر، موسى سماح ربيعة، اتجاهان من اتجاهات المستشرقين الألمان، ص 146.

سوداوية"[1]. إن انعدام الاستقرار الذي شهدته الحياة الجاهلية آنذاك، بفعل الصراعات القبلية وفك المواثيق والعهود والحروب التي تقوم على فرس أو جمل، كانت نتيجتها انفصال الشاعر عن المكان وبالتالي تهدم الطلل. و" لذلك فإن مولر لجأ إلى أن يربط الأطلال بالتصور التوراتي المتمثل بصورة الأرض Wust Und Leer المقفرة والخالية من العنصر الإنساني."[2] وانطلق مولر في تفسيره هذا من مبدأ ديني محض، يتجسد في عامل الفقر وغياب العنصر الإنساني في التوراة، وهو ما حاول مولر تطبيقه في قصيدة لبيد. غير أنه لو ركز أكثر في معلقة لبيد لأدرك أنه لا يمكن أن تطبق هذه المعادلة على مثل هذه، حينما استحضر صورة المطر. والمعروف عن الدلالة أو الإيحاءات التي يرمز إليها المطر أنه يدل على الخصب والماء في وسط الهدم والخراب. ونستشهد على ذلك من خلال قول لبيد :

رَزِقتُ مَـــرابِيعَ الـــنُجومِ وَصَابَهَا وَذقُ الرَّوَاعِدِ جَوْدهَا فَرِهَامُهَا
مِـــنْ كُلِّ شَـــارِيةٍ وَعَـــادِ مُدْجَنٍ وَعشيَّةٍ مُتجَـــاوِبٍ إِرْزَامُـــهَا
فَـعَلاَ فُـــرُوْعُ الأَيْهَقَانِ وَأَطْفلَتْ بِالجلهتين ظـــباؤهَا وَنَـعامهَا
وَجـــلاَ السيولُ عَن الطلولِ كَأنهَا زُبُـــرٌ تَـــجِدُّ مُـتونَها أَقلامهَا
أَوْ رَجـــعَ وَاشِّمه أُسِـــفَ نَؤُورُهَا كِفَفَا تَعَرَّضَ فَوْقَهُنَ وِشَامُهَا[3]

مما لا شك فيه أن مولر نفى بحثه هذا أنه يريد ترسيخ قضية ما، وهي أن الأطلال تولد نوعا من الظلام يسوده نوع من الهدم والخراب. غير أن أبيات لبيد المذكورة سابقا تعكس تمام النور الذي أراد مولر أن ينسبه دراسته لمعلقة لبيد، لأن هذه الأبيات تمتلك فاعلية مهمة في الطلل، لتأكيدها دور الخصب، ودعوة مباشرة في النماء، وبعث الحياة من جديد في وسط صورة مليئة بالهدم والخراب.[4] وتعد الرحلة الوسيلة الأنجح التي يتبعها الشاعر من أجل تجديد حياته اليومية. وهنا يكمن التعارض بين النسيب والرحلة، فإذا كانت الأولى تعكس الحالة النفسية المضطربة للشاعر، فالرحلة بمثابة المرآة العاكسة لحاضر الشاعر المتجدد، وتكمن هذه

[1]- موسى سماح ربايعة، المرجع نفسه، ص 147.

[2] - Muller, Gottfried, Ichbin Labid : 30

[3]- لبيد ، ديوانه، ص 298-299.

[4]- إكمال أبو ديب، الرؤى المقنعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص59-60.

الرؤية وهذا التصور بشكل كبير ودقيق في معلقة لبيد، وتبرز هذا التفاؤل بصورة واضحة في ناقة الشاعر.

المطلع على قصيدة لبيد يجدها متنوعة الصور، بدءا من حديثه على ما يخالج أحاسيسه والمتجسدة في النسيب، وانتقالا إلى الرحلة التي تعد حاضره المجيد والمتجدد، راسما رحلته في عدة لوحات، بدءا من تحدثه عن رحلته وهي الناقة، إلى حديثه بشكل مسهب عن لوحتي الحمار الوحشي والأتان والبقر الوحشي. غير أن يعاب على الدراسة التشريحية التي قدمها مولر لهذه القصيدة هو تركيزه على ناقة لبيد، متجاهلا بذلك اللوحات الأخرى. في حين أن لبيد لم يعطي اهتماما كبيرا بناقته، بقدر ما أعطاه للوحة الحمار الوحشي والأتان.

وإن كان لبيد وظف هذه الحيوانات وعكس ما تعانيه من معاناة، فهو في خاتمة قصيدته يسعى لإظهار نفسه من خلال صنائعه وأفعاله. وهذا ما أشرنا إليه في أحد الفصول السابقة وهو ما يسمى بالمعادل الموضوعي.

وصل مولر في دراسته التحليلية إلى أن لبيدا في خاتمة قصيدته يتحدث عن ذاته من خلال سرده لأفعاله وخصاله وشجاعته، مما يضطر إلى تجريد نفسه من كل ما يحيط به من أشياء في العالم الخارجي. ويعود إلى ذاته كشيء خاص ومنفرد، من أجل أن يظهر لذاته على أنها صاحبة الفعل الحقيقي وعلى أنها أهل للافتداء[1].

لهذا نجد لبيد يثبت وجوده بعيدا على النسيب وما يحمله من آثار سلبية، فيجعل بذلك محور حديثه في خاتمة قصيدته هو ذاته المتجددة، وبناء على ذلك تصبح القصيدة ذات هدف هو إظهار الفردية، مقصيا الجانب الاجتماعي عن حياته.

من خلال هذا الطرح الذي جاء به، فتح مولر سجالا حول قضية أخرى هي: هل الشاعر الجاهلي شاعر ذاتي يسعى لتحقيق أهدافه وذاته بمعزل عن إطاره الاجتماعي والتاريخي؟

يبدو أن مولر من خلال دراسته هذه أنه لم يستوعب بشكل كبير مدى تعلق الشاعر بالمكان الذي ينتسب إليه، وبالقبلية التي ينتمي إليها. فهو عندما يتحدث عن ذاته، لا هذا يعني تخيله عن المجتمع الذي ينتسب إليه. فقد عرف عن العرب بأنها لم تكن تهنأ إلا بغلام يولد أو فرس أو شاعر ينبغ في قول الشعر.

[1]- ينظر، ابن الرشيق، العمدة في محاسن الشعر ونقده، تحقيق محي الدين عبد المجيد، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج1، ص 65.

قدم كوتفريد مولر تصميما جميلا للقصيدة العربية، بحيث لو يقصيها من الإطار التي وجدت فيه، وهو إطارها التاريخي والاجتماعي، لجاءت بذلك دراسته متميزة غنية كاشفة عن الخبايا التي تقوم عليها الدراسات السابقة.

حاول أبو ديب إدخال الجانب الأسطوري في تفسيره لقصيدة لبيد، غير أن مولر أبى أن لا يفسر هذه القصيدة ضمن هذا الطرح لأنه " يرى أن القصيدة تسعى لأن تعبر عن وعي الشعراء بذواتهم وإظهار منزلتهم الاجتماعية، وما يمتلكون وما يفعلون، كما أنها تسعى لأن تجعل أسماءهم خالدة."[1] وهذا لا يعني انفصال يبني حاضرا دون ماض عريق. فالماضي يشكل نبع الحياة أو نواتها التي تغذي مشاعر الشاعر.

ليس هناك من شك في أن وعي الشاعر يتغير، بيد أنه لا يمكن أن نعتبره تفسيرا جوهريا لتفسير القصيدة الجاهلية. فعبد الرزاق خشروم يرى أن النسيب لا يعد انقطاع الشاعر عن المكان، لأن المكان ظاهرة متأصلة في الطلل، وهو لا يعني الانفصال وإنما يعني الارتباط[2]، وإن كان الانفصال خاصية متأصلة في بعض نماذج الشعر الجاهلي لدى طائفة من الشعراء الصعاليك. غير أننا لا نقيس هذا على جل نماذج الشعراء الجاهليين، فإن انقطع هذا الشاعر عن ماضيه حقيقة فهو لا يستطيع أن ينقطع عن الجماعة التي ينتمي إليها.

الدارس للشعر الجاهلي يمكنه أن يستفيد من دراسة مولر ومما قدمه من تفسيرات منطقية حول الجزأين النسيب والرحلة، غير أن تفسيره للخاتمة فيه نوع من التحفظ، لأنه أراد أن يثبت ذاتية لبيد وانفصاله عن الجماعة. وهذا الأمر مرفوض مسبقا، لأن لبيد نفسه ينفي ذلك من خلال معلقته التي تنوعت فيها الصور بدءا من رحيل نوار، ثم تنقله للحديث عن الناقة والأتان والحمار الوحشي. فهو لم يستطيع أن يتجاوز هذه الأزمات إلا من خلال إعادة بناء علاقة جديدة تجمعه مع مجتمعه، من خلال إعادة ممارسة دوره في القبيلة كفرد فعال مما أعاد له توازنه المفقود. وإن ظهر الانفصال بشكل بين في النسيب، فهذا لا يعني تعميمه على كامل القبيلة، وهذا ما نجده مجسد قولا وفعلا في قصيدة لبيد :

إنـــا إذا التقتِ المجامعُ لم يَـــزلْ مـــــنالِ زازُ عظيمةٍ جِشامُهَا
وَمُقسّمُ يُعـــطِي الـــــعَشيرةَ حَقَّهَا وَمُغذمِرٌ لحـــــقوقِها هـَضَّامهَا

[1] - Muller gottfried, Inchbinlabib, 111-112.

[2] – ينظر، عبد الرزاق خشروم، الغربة في الشعر الجاهلي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 1952، ص 244.

فَـــضلاً وَذُو كَرم يُعينُ عَلى النَّدَى سَـــمحٌ كَسَوبِ رَغَائبِ غَنَّامها
مِـــن مَـــعشرٍ سَنَّتْ لَهمْ آبَاؤهُمْ وَلِكلِّ قَـــوم سُـــنّةٌ وَإِمَـامُهَا

ثم يقول :

هذه الأبيات وتنوع في استعمال الضمائر بين ضمير المخاطب والجماعة. فبعدما تحدث عن خصاله الذاتية انصرف إلى عقد علاقة تجمع بينه وبين قبيلته التي ينتمي إليها. يعني انتقل من أنا --- معشر --- هم. وهذا الترابط لا يحيل إلى الروح الفردية المنفصلة عن القبيلة، وإنما هي تصوير حقيقي للتوحد الفرد مع القبيلة، والانصهار فيها، فالشاعر جزء لا يتجزأ من قبيلته بها يزهو ويرتقي.

في ضوء ما تقدم من فحوى هذه الدراسة التي حاولت دراسة الشعر الجاهلي، بعيدة عن إيديولوجيات سابقة، وفق منهجين مغايرين عرفتهما الدراسات الاستشراقية السابقة، نصل إلى نتيجة في ختام هذه الدراسة مفادها أن هذه الرؤية الجديدة للشعر الجاهلي أنارت جوانب عديدة وجديدة في الشعر الجاهلي (كانت تختبئ)، لذلك تتميز هذه الدراسات عن غيرها من الدراسات الأخرى بقيمة حقيقة جمالية، بغض النظر عن أصحابها وروادها فهي قد نظرت إلى الشعر من منظار مخالف تماما لما كان ينظر إليه سابقا.

خاتمة

بعد أن انتهت رحلتنا وليست دراستنا في فيافي العصر الجاهلي، ولاسيما الشق الاستشراقي الذي خصصنا بحثنا فيه بما جاء به ما أقاويل وأباطيل، محاولة الإطاحة بالموروث الحضاري، وما أسعفنا من مصادر ذات العلاقة في الدفاع عن ذاكرتنا وحضارتنا الثقافية، ولاسيما الشعر القديم المعروف بالشعر الجاهلي، والتصدي للأقلام بل للعقول التي أبت إلا أن تفند وتطمس معالم هذه الحضارة العربية، أو التقليل من شأنها، بعقد مقارنة بين ما جاءت به من تغميط من شأن هذه الحضارة التي تركت بصمتها خالدة في مختلف العصور المتعاقبة، وبين آراء أبت إلا أن تعترف بهذه الحضارة وبالعصر الجاهلي وشعره، والاعتراف بأنه كائن موجود ومعلم من معالم الحضارة العربية.

وها نحن نقدم بحثنا إلى جانب الدراسات الأكاديمية، التي خصصت جهودها في البحث عن الردود على ما جاءت به هذه الفئة المتعصبة للحضارة العربية والدين الإسلامي. وقد قمنا بجمع شتات عدة دراسات في بحث واحد، بغية التسهيل على القارئ المحب للحضارة العربية القديمة، ولا سيما عصرها الجاهلي، في أن يلم بكل الخلفيات والقضايا التي قيلت وما زالت تقال عن هذا العصر.

لذا لابد أن يتوج هذا المد والجزر من النقاشات والمجادلات لاطلاعات والوقفات بنتائج يمكن تجليتها على النحو الآتي:

الشق الأول : حاولنا جاهدين وضع خطاطة وجيزة عن العصر الجاهلي، عارضين كل ما يحيط به من دراسات وعلاقات سياسية ودينية واقتصادية واجتماعية. وبذلك خلصنا إلى النقاط التالية :

1- الموروث العربي في العصر الجاهلي له كيانه ووجوده.

2- تُنسَب لفظة الجاهلية للجهالة الدينية فقط.

3- من وسم هذا العصر بعدم ذيوع الكتابة رددنا عليه بأن الكتابة معروفة عند هؤلاء الأقوام، ولكن انتشارها الواسع هو محور الجدل. وليس من الغريب أن تعاني أي حضارة من هذا المشكل. وخير رد كان ما جاء به ابن فارس عندما قال : « فأما من حكى عنه من الأعراب الذين لم يعرفوا الهمزة والجر والكاف والدال، فإن لم نزعم أن العرب كلها مدرا ووبرا،

قد عرفوا الكتابة كلها والحروف أجمعها وما العرب في قديم الزمان إلا مثلنا اليوم فما كل يعرف الكتابة والخط والقراءة ».

وفي الشق الثاني حصرنا هذا البحث في محورين: المحور الأول الاطلاع على المدرسة الاستشراقية الألمانية، ومعرفة مميزاتها مقارنة بغيرها من المدارس الأخرى، وكيفية تعاملها مع الحضارة العربية، ووصلنا إلى الأمور التالية:

1- أن المدرسة الألمانية ظهرت معانيها بشكل وافر ولافت بداية من القرن 19 م.

2- ما ميز هذه المدرسة أنها لم تكن لها مآرب أو مطامع سياسية أو استعمارية في البلدان العربية.

3- اهتمت هذه المدرسة بالتراث الإنساني العربي ولاسيما المخطوطات واللغة والشعر الجاهلي. فأعدت العدة وسخرت النفس والنفيس لتحقيق هذا الإنجاز الذي تميزت به عن بقية المدارس.

المحور الثاني : ظهور دراسات أكاديمية مختصة في دراسة الشعر الجاهلي. وعلى إثر ذلك ظهرت فئتان: فئة أولى حاولت نفي الخيال عن ذهنية الشاعر الجاهلي، وسعت إلى وسم شعره بالسطحية، وبأنه شعر ساذج خال من الإبداع. أما الفئة الثانية فقد أثبتت هذا الأمر، وأعطت أمثلة دامغة، ودافعت عن وجود مثل هذه الخاصية الجمالية، التي يستحيل أن تخلو أي قصيدة مهما كانت جنسيتها أو نسبتها، وهذا ما تميزت به القصائد الجاهلية المتميزة بالإبداع الفني والقدرة على سبك النصوص وإتحافها بالخيال، وتميزها برقي الفكرة وسلاسة النسج، والتنوع في موضوعات القصيدة، وتدرجها من بكاء على الأطلال، ووصف الرحلة. وكل هذا نجده في القصائد الطوال. وإذا نفينا خاصية الخيال، فما القول بخصوص المعلقات التي ما زالت إلى حد الساعة تُسيل حبر كثير من الدارسين والنقاد عربا وعجما.

إلى جانب ذكر رأي المستشرقين الألمان المتعصبين المنكرين مثل هذا الشعر واسمينه بعدم وجوده من الأصل محاولين زرع بذور شك حول هذا الموروث. وهم يقدمون في ذلك حججا يرونها دامغة بالنسبة لهم. ويمكن تلخيص هذه الشكوك في الآتي:

1- الشك في صحة الرواية، واعتبار الحضارة حضارة شفهية ويستحيل على أي ذاكرة مهما كانت قوتها بأن تحافظ على مثل هذا الموروث لعقود طويلة.

2- الشك في الرواة أنفسهم.

3- التشكيك في الخط العربي واللغة واعتبارهما من الوسائل المائعة اللينة باعتبار وضع نقطة أو نزع نقطة يؤدي إلى تغيير المعنى.

4- الاعتماد على ما قيل في المصادر الأولى لعلماء العرب. بيد أن هذه الأقاويل غير مكتملة بمعنى أخذوا ما يناسب ويخدم قضيتهم أما الباقي فترك. وهنا لا بد من التلميح للقارئ العربي بأن يكون مطلعا على ما جاء به الدارسون القدامى، لكي يحذر من دراسات هؤلاء المستشرقين الذين يزينون وينمقون المعلومة حتى يقنعون بأن ما يقولونه هو الصواب دون شعور، وبالتالي يبثون الشكوك في التفكير في أن تاريخ العرب هو الذي يشوبه الغموض والتزييف.

الشق الثالث : نتائج هذا الشق تمحورت حول ذكر نموذج من النقاد وأشهر أعمدة الأدب في الحضارة العربية الذي تأثر بنظرية الشك في الشعر الجاهلي، والذي أثار ضجة كبيرة حول مؤلفه في الشعر الجاهلي ألا وهو طه حسين، الذي رأى في قضية الشك حقيقة يقينية، ولخص قناعاته فيما يلي:

1- أن الشعر الجاهلي شعر خال من أي تصوير للحياة الوثنية آنذاك، ولا يعكس الحياة العقلية ولا الاقتصادية ولا السياسية بشيء، وإنما هو على العكس من ذلك إذ ينسب الشعر إلى الحياة الإسلامية أكثر منه إلى الجاهلية.

2- أن أي نظر طه حسين أن اللغة التي قيل فيها هذا الشعر ليست نفسها لغة العصر الجاهلي أو الحياة الجاهلية التي نجهل عنها الكثير.

3- طه حسين اتخذ من عامل اختلاف اللهجات بين القبائل التي كانت سائدة آنذاك هو الآخر عامل في التشكيك في مصداقية الشعر الجاهلي.

المحور الثاني : وخصص هذا المحور في ذكر الردود والمراجعات حول قضية تأثر طه حسين بقضية التشكيك، فحصرنا هذه الردود حول ما جاءت به دراسات النقاد العرب عند كل من محمد لطفي في كتابه **الشهاب الراصد**، ومحمد الخضر حسين في كتابه **نقض كتاب في الشعر الجاهلي**، محمد فريد وجدي في كتابه **نقد كتاب الشعر الجاهلي**. حيث حاولت هذه المجموعة الرد على ما جاء به طه حسين بالحجة والبرهان مدافعة بذلك عن موروث حضاري عريق في الحضارة العربية. ومفاد هذه الآراء أن هذا الشعر موجود كغيره من المورثات. ولا توجد أي حضارة عريقة خالية من النحل غير أن هذه الظاهرة ظاهرة صحية وليست

مرضية، ولو حاولنا نفي هذه الصفة لكنا نحن المخطئين، ولجعلنا بذلك الشعر الجاهلي موازٍ للقرآن الكريم في قدسيته. ولهذا فالتشكيك في حقيقة وجود هذا الشعر هو العيب وليس قضية النحل والانتحال.

أما الجانب الثاني الذي أوصلنا إليه بحثنا هو ما كان متمثلا في وجود دراسات استشراقية أخرجت الشعر الجاهلي من بوثقة المعارك والمجادلات، ووضعته في ميزان الجمال فدرسته ضمن مناهج مختلفة. فظهرت دراسات جمالية كانت الدافع لوجود وتوليد دراسات جديدة نظرت إلى الشعر الجاهلي بمنظار إبداعي فني جمالي، بعيد كل البعد عن نظرة التصغير أو إقصاء الشعر الجاهلي. ومما خلصت إليه هذا البحث هو أن الشعر الجاهلي ابن بيئته يحتوي على الذاتية كما يحتوي على شق اجتماعي وتاريخي، والذي حاول عكسه الشاعر في صورة جمالية حسية، فأوجد ما يسمى بالمعادل الموضوعي موظفا بذلك الرمز والأسطورة.

ويبقى شعرنا العربي القديم ثريا معينا لكثير من الدراسات، وبئرا لا ينضب باقيا بقاء الموت والحياة.

وما عسى إلا أن نكون قد وفقنا ولو بالقليل في مسعانا العلمي هذا، وأن تأخذ هذه الأطروحة ولو الجزء اليسير من مكانها العلمي في صدور طلبة العلم قبل رفوف المكتبات.

وأخيرا إن قصرنا فمن قلة تطلعاتنا، وإن وفقنا فمن فضل الله. والحمد لله رب العالمين، والسلام على خير وأشرف المرسلين، قرة أعيننا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم بالرسم العثماني، نال شرف كتابته الخطاط عثمان طه، الطبعة الأولى، 1416 هـ، مكتبة ومطبعة الشربجي للطباعة والتجليد، مكتبة دمشق.

I. المصادر

2- ابن الأثير الجزري، الملقب بعز الدين، الكامل في التاريخ، تاريخ ما قبل الهجرة النبوية الشريفة، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، المجلد الأول، دار الكتاب العلمية، بيروت،لبنان، الطبعة الأولى 1407-1987.

3- أحمد ابن عبد ربه الأندلوسي، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترخيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1983، الجزء الرابع.

4- أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنين العرب، المكتبة السلفية، القاهرة 1328-1910.

5- الأصمعي أبي سعيد عبد الملك بن قريب، الأصمعيات، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، الطبعة الخامسة، دون تاريخ.

6- الألوسي، محمد شكري البغدادي، بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، عني بشرحه وتصحيحه محمد بهجت الأثري، دار الكتاب العلمية، الطبعة الثانية د ت، الجزء الثاني.

7- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، تحقيق السيد أحمد صقر، مصر،1970، الجزء الثاني.

8-ابن الحبيب محمد المحبر، رواية أبي سعيد السكري، بيروت، 1942.

9- أبي الحسن علي بن أبي كرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري الملقب بعز الدين، الكامل في التاريخ ما قبل الهجرة النبوية الشريفة، تحقيق أبي الفداء، عبد الله القاضي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ.

10- أبي حامد الغزالي، المنقد من الضلال، حققه وقدم له محمود بيجو، راجعه محمد سعيد رمضان البوطي والشيخ عبد القادر الأرناؤوط، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.

- المنقد من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عباد، دار الأندلس، الطبعة السابعة، بيروت، 1967.

11- عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه، محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد النجاوي، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، الجزء الأول.

12- ابن الرشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد، دار الجيل، بيروت، د.ت.

13- الطبري أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق محمد شاكر، الجزء الثاني، دط،دت.

14- عثمان عمرو بن الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، 1384هـ-1965م، الجزء الأول، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده.

- البيان والتبيين، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، الطبعة السابعة، 1418-1998، مطبعة المدني، مصر.

15- أبي الفرج علي الحسن الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق إحسان عباس، عباس إبراهيم السعافين، بكر عباس، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1423-2002، الطبعة الثانية، 1426-2005، الطبعة الثالثة، 1429-2008.

16- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الجزء الأول، المكتبة النجاجحي، القاهرة، دط، دت، الجزء الأول.

17- أبي قاسم الحسن ابن بشر الأمدي، المؤتلف والمختلف من أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، صححه وعلق عليه ف.كرنكو، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م.

18- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود شاكر، دار المدني، جدة ،دط، دت.

19- أبي محمد عبد الملك بن هشام، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، دار الصحابة للتراث، طنطا، الطبعة الأولى، 1416-1995.

20- المفضل الضبي، محمد علي، المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر عبد السلام، محمد هارون، دار المعارف القاهرة، الطبعة السادسة، د ت.

21- ابن النديم، الفهرست، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د.ط.

22- أبي نصر الفرابي، إحصاء العلوم، قدمه وشرحه وبوبه الدكتور علي بوملحم، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1996.

23- أبو الهلال العسكري، الصناعتين، تحقيق مفيد قميته، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1980م.

II. المراجع

1- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، 2003.

2- أرسطو طاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية فؤاد أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949.

3- أحمد سما يلوفتش، فلسفة الاستشراق في الأدب العربي المعاصر، القاهرة د.ط، د.ت.

4- أحمد أبو الفضل، دراسات في العصر الجاهلي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الكتاب الأول، د.ط، د.ت.

5- إسماعيل أحمد عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة، دار البشير عمان، الطبعة الأولى، 1417-1996.

6- بطرس البستاني، أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، حياتهم آثارهم، نقد آثارهم، د.ط، د.ت.

7- حسن البنا عز الدين، الكلمات والأشياء، بحث في التقاليد الفنية للقصيدة الجاهلية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1988م.

8- جواد العلي المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، الجزء التاسع.

9- جابر العصفور، الصورة الفنية للتراث البلاغي والنقدي عند العرب، المركز الثقافي، الطبعة الثالثة، 1992.

10- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، تموز/يوليو، 1993م.

- دراسات حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، تشرين الثاني، نوفمبر، 1979م.

11- عبد الرزاق خشروم، الغربة في الشعر الجاهلي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 1952.

12- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخناجي، القاهرة، الطبعة الثانية،1417-1997.

13- ابن السائب الكلبي هشام بن محمد، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1995.

14- شوقي أبو خليل، كارل بروكلمان، في الميزان، دار المفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، 1405-1987.

15- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي –العصر الجاهلي –، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية والعشرين، د.ت.

- الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، الطبعة الحادية عشر.

16- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، الكتاب الجديد، بيروت، 1978.

17- طه حسين، في الأدب الجاهلي، مطبعة الفاروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1352-1933.

18- عاطف جودت نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

19- عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ، قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.

20- عفيف عبد الرحمان، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا، دار الفكر للنشر والتوزيع عماد، د.ط، د.ت.

21- فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله محمد فهمي حجازي، المجلد الثاني، الجزء الأول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411-1991، د.ط.

22- فتحي إبراهيم خضر، قضايا الشعر الجاهلي، المكتبة الجامعية، نابلس، الطبعة الأولى، د.ت.

23- فليب حتى، تاريخ العرب مطول، الجزء الأول، مطابع الغندور، الطبعة الرابعة.

24- أبو القاسم الشابي، الخيال عند العرب، تونس، الدار التونسية، 1983م.

25-كريم الوائلي، الشعر الجاهلي قضاياه وظواهره الفنية، دار العالمية.

26- كريم أبو ديب، الرؤى المقنعة نحو منهج بنوي في دراسة الشعر الجاهلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.

27- محمد بلوحي، آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، بحث في تجليات القراءة السياقية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.

28- محمد ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، لدار المدني بجدة، السفر الأول، د.ت.

29- محمد الخضر حسين، نقض كتاب في الشعر الجاهلي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ط، د.ت.

30- محمد خضري بك، محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي، مصر، د.ط، د.ت.

31- محمد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى،1997.

32- محمد زكي عشماوي، دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1414-1994.

33- محمد لطفي جمعة، الشهاب الراصد، مطبعة المقتطف والمعظم بمصر، الطبعة الأولى، 1344-1426.

34- مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب، الجاهلية والعصور الإسلامية، الجزء الأول، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م.

35- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، الجزء الأول، راجعه وضبطه عبد الله المنشاوي مهدي البحقيري، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ط، د.ت.

36- نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، الطبعة الخامسة، دون سنة نشر.

37- ندير حمدان، الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، د.ط، د.ت.

38- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الجيل، بيروت، الطبعة السابعة.

39- نصرت عبد الرحمن، الصورة الفنية للشعر، مكتبة الأقصى، عمان، 1976م.

40- هشام الطعان، الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة، بغداد، 1978.

41- يحي وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي –بين الشك والتوثيق–، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى،1997.

42- يوسف خليفة، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، د.ت.

- دراسات في الشعر الجاهلي، مكتبة غريب، القاهرة، 1981م.

43- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م، الجزء الأول، د.ط.

III –المراجع الأجنبية المترجمة

1- إيفالد فاجنر، الشعر العربي القديم أسس الشعر العربي الكلاسيكي، ترجمة وتعليق سعيد حسن البحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1428-2008.

2- تيدور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة د. جورج تامر وآخرون، الطبعة الأولى، بيروت، 2004.

3- جوزيف شاخت وكليفور بوزوت، تراث الإسلام، تر.محمد زهير السبنهوري وآخرون، تح وتع. شاكر مصطفى، مرا. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الجزء الأول، الكويت، 1985.

4- دافيد صامويل مارجوليوت، أصول الشعر العربي، ترجمة وتعليق ودراسة د. إبراهيم عوض، دار الفردوس، دون بلد، 1426-2006.

5- ر.هـ روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة أحمد عوض، عالم المعرفة، الكويت 1997.

6-كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تر.عبد الحليم النّجار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، الجزء الأول،1981.

- فقه اللغات السامية، تر.رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض.

7-كارلو نالينو، تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

8- هاينريش شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن البدوي، دار العلم للملايين، بيروت، 1949م.

9- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، تعريب: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، حيزران /يونيو، 2001.

IV- قائمة الدواوين

1- امرئ القيس، ديوانه ،ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1425-2004.

-أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، د.ت.

2- الأعشى الكبير ميمون بن قيس، ديوانه، تحقيق الدكتور محمد محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميزت، د.ط.

3- أمية بن أبي الصلت، ديوانه، جمعه وحققه وشرحه الدكتور سجيع جميل الجبيلي، دار الصادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

4- حاتم الطائي، ديوانه، دار الصادر، بيروت 1401-1981.

5 – حسان بن ثابت، ديوانه، حققه وعلق عليه د.وليد عرفات، دار صادر، بيروت، الجزء الأول.

6- الخطيب التبريزي أبي زكريا يحي بن علي بن محمد بن حسن بن بسطام الشيباني، شرح ديوان الحماسة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421.

- شرح ديوان عنترة بن شداد، قدم له مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1412-1992.

7- الخنساء، ديوان الخنساء، بيروت، دار الأندلس،1981.

- أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، شرح أشعار الهذليين، حققه عبد الستار أحمد فراج، راجعه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.

8- زهير بن أبي سلمى، ديوانه، شرحه وقدم له أستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1408-1988.

9- عنترة بن شداد، ديوانه، قدم له وشرحه مجيد الطراد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1421-1992.

10- عمرو بن كلثوم، ديوانه، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1411-1991.

11- علي بن أبي طالب، ديوانه، جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، مطبعة الكريم، 1382-1963.

12- الفرزدق، ديوانه، شرحه وضبطه علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،1407-1987.

13- قيس بن الحطين، ديوانه، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د.ت.

14- لبيد بن ربيعة العامري، ديوانه، تحقيق إحسان عباس، الكويت، المطبعة الحكومية، 1962.

15- النابغة الذبياني، ديوانه، شرحه أحمد طماس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1426-2005.

- النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

V-الرسائل الجامعية والمجلات

1- أكرم عبد الله العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي (دراسة نقدية تحليلية)، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم اللغة العربية، تخصص أدب جاهلي، إشراف إيمان كمال مصطفى المهداوي، 1430-2009.

2- بيتر بخمان، يعقوب رايسكه، مؤسس الدراسات العربية في ألمانيا، 1716-1774، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، ع.9، 1975

3- رائد أمير الله، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية، مجلة الكويت، كلية العلوم الإسلامية، الموصل، المجلد8، العدد1/15، 1435-2014.

4- عبد الحسن عباس حسن الجمل الزروبني، البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان اللغة العربية –أنموذجا-، مذكرة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، إشراف محمد الزهرة غافل الشيفي، جامعة الكوفة، كلية الآداب، 1431-2010.

5- عز الدين إسماعيل، النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية، مجلة الشعر، العدد الثاني، السنة الأولى فبراير، 1964.

6- فابيكه فالتر، نشر التراث العربي ودراسته في ألمانيا، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 26، 1980.

6- ظافر يوسف، الاستشراق الألماني إلى أين؟ مجلة التراث العربي، مجلة فصلية، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 68، السنة17،آب/أغسطس 1997، ربيع الآخر 1421.

- عمرو زاير، الحركة النقدية حول كتاب طه حسين في الأدب الجاهلي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية، إشراف علي ملاحي، الجزائر، 2007-2008.

7- محمد حسين الأعرجي، ويبقى الاستعراب الألماني معلما، نظرة في كتاب الطبعات المكملة، "المورد" مجلة تراثية فصلية محكمة، المجلد 34. العدد 4.

8- موسى سماح الربابعة، قضية الخيال في الشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، مجلة الملك سعود، م 6، الآداب -2- 1414-1999.

9- مسروة بن علي، الانتحال في الشعر الجاهلي في الدراسات الاستشراقية الألمانية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية، إشراف أ.د. باقي محمد، 1432-2011.

10- ناصر بن محمد المنيع، المستشرق الألماني "بيرجشتراسر وأثاره في الدراسات القرآنية ومنهجه فيها"، مجلة جامعة الملك سعود –دورية علمية محكمة- المجلد 22، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، الرياض، يناير 2010-1431.

VI– المراجع الأجنبية

1- Bietrag zur knntniss der posie der alten .Araber,van theodor noldeke ,Hannover ,1816.

2- Ewald wagener ,Grundzuge der Klassichen Dichtung ,Band1,Diealtarbishe ichtung(Darmstqd :wissenschaftiliche buchgesellschaft,1987) .

3- Larousse parie, Jean mevel ,gene viere hubelot..:la rousse de la langue française, Librairie,tomel.

4- N.Rodokanakis,al-hansa und ihre trauerlieder (wien:sitzungsberichte) der philosophic-his-torisc klasse der kaiserlischen akademie der wissen chaften, 1904).

5- Wolfhart Heinriche,Arabiche dichtung und grieschiche poetic (Beirul: herausgegeben vom orient tustitut der deustshen morgenlandishen gesellschaft , 1969.

الـفـهـرس

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة أ

الفصل الأول : الشعر الجاهلي وقضاياه وظواهره الفنية

توطئة 1

1- العصر الجاهلي تحديد بدايته وأولية الشعر فيه 3

1-1 تحديد العصر الجاهلي 3

1-2 الحياة الجاهلية 6

1-2-1الحياة السياسية 6

1-2-2 الحياة الاجتماعية 9

1-2-3 الحياة الدينية 12

1-3 أولية الشعر 15

1-3-1 آراء القدامى 16

1-3-2 آراء المحدثين 18

2- قضايا الشعر الجاهلي 21

2-1 الكتابة عند العرب 22

2-1-1 الكتابة بين مؤيد ورافض 22

2-1-2 موضوعات الكتابة في العصر الجاهلي 25

2-2 تدوين الشعر الجاهلي 28

2-2-1 المعلقات 31

2-2-1-1 مؤيدو التعليق 32

2-2-1-2 منكرو التعليق 33

3- مكانة الشاعر في العصر الجاهلي 35

3-1 الممثل القبلي 35

2-3 الممثل القومي 40
3-3 بيبلوغرافيا الأدب الجاهلي 44
3-3-1 جهود القدامى 44
3-3-2 جهود المستشرقين 46
3-3-3 جهود المحدثين 48

الفصل الثاني : الاستشراق الألماني مشكلاته وآفاقه

توطئة 51
1- بدايات الاستشراق الألماني-النشأة والتطور- 52
1-1 بداية محتشمة للاستشراق الألماني-البدايات الأولى- 52
1-2 تطور الدراسات الاستشراقية في ألمانيا 54
1-2-1 المرحلة الأولى 55
1-2-2 المرحلة الثانية 55
1-2-3 المرحلة الثالثة 55
1-2-4 المرحلة الرابعة 57
1-3 المدارس الألمانية والمكتبات الشرقية 59
1-3-1 المدارس الألمانية 59
1-3-2 كراسي اللغات الشرقية 60
1-3-3 المكتبات الشرقية 61
2- اهتمام الألمان باللغة والمخطوطات العربية 65
2-1 تطور الدراسات اللغوية في ألمانيا 65
2-2 مميزات وخصائص دراسات المستشرقين الألمان 66
2-3 جهود المستشرقين الألمان في الحفاظ على المخطوط العربي 74
2-4 جهود المستشرقين الألمان في إحياء التراث العربي 73
3- اهتمام الألمان بالشعر الجاهلي 78
3-1 المعلقات 78
3-2 الدواوين الشعرية 80

3-3 المجموعات الشعرية 82
3-4 البحوث والدراسات 83
4- من شخصيات الاستشراق الألماني 85

الفصل الثالث : آراء المستشرقين الألمان في قضايا الشعر الجاهلي –الخيال والنحل والانتحال–

توطئة 90
1- آراء المستشرقين الألمان في قضية الخيال 91
1-1 مفهوم الخيال 91
1-1-1 مفهوم الخيال لغة 91
1-1-2 مفهوم الخيال والتخيل عند بعض الفلاسفة اليونان والعرب 92
2- آراء بعض المستشرقين الألمان في قضية الخيال 97
2-1 رأي المستشرق رودو كوناكيس 97
2-2 رأي المستشرق فولفهارت هاينريش 99
2-3 رأي المستشرق إيفالد فاجنر 105
3- مواقف المستشرقين الألمان في قضية النحل والانتحال 112
3-1 موقف المستشرقين نولدكه وألفرت من الرواية 114
3-2 موقف المستشرقين نولدكه وألفرت من الرواة 121
3-2-1 حماد الراوية 124
3-2-2 خلف الأحمر 126
3-3 موقف المستشرقين نولكده وألفرت في الكتابة (التدوين) 128
3-4 موقف المستشرقين نولكده وألفرت في اللغة والخط العربي 130
4- ردود ومراجعات حول قضية الشك في صحة الشعر الجاهلي 138
4-1 موقف المستشرق برونليش 138
4-2 موقف المستشرق رينولد نيكلسون حول صحة الشعر الجاهلي 140
4-3 موقف المستشرق بروكلمان 140
4-4 موقف المستشرف إجنس جولد تسيهر 143
4-5 موقف المستشرق كرنكوف 144

الفصل الرابع : ردود ومراجعات حول قضيتي الخيال والنحل والانتحال

توطئة 145

1- موقف طه حسين من قضية النحل والانتحال 147

1-1 الشعر الجاهلي امتداد للحياة الإسلامية 149

1-1-1 منهج طه حسين 151

1-1-2 القرآن مرآة عاكسة للحياة الجاهلية 153

1-2 اختلاف اللغة 156

1-3 اختلاف اللهجات 158

1-4 أسباب انتحال الشعر 161

2- آراء النقاد العرب حول قضية النحل والانتحال (الرد على طه حسين) 165

2-1 موقف النقاد العرب من منهج طه حسين 166

2-2 آراء المفكرين العرب حول العزلة العربية 172

2-2-1 رأي محمد لطفي في كتابه الشهاب الراصد 176

3- نظرة المستشرقين لجمالية الشعر الجاهلي 179

3-1 دراسة النص دراسة ذاتية 181

3-2 دراسة النص ضمن إطاره الاجتماعي والتاريخي 184

خاتمة 191

قائمة المصادر والمراجع 195

لا يزال الشعر الجاهلي من المواضيع الخالدة والمؤثرة في نفوس البشر على اختلاف مشاربهم سواء كانوا عربا أو أعاجم. فهو مسيطر على نفوسنا ومشاعرنا متجدد بتجدد الأمة ودارسيها، عاكس لتراث الأمة ومعتقداتها وهمومها ومشكلاتها. ومن بين الدارسين الذين ولعوا في دراسة الشعر الجاهلي أصحاب المدرسة الاستشراقية الألمانية، حيث وضعوه في ميزان نقدي تحليلي.

وقد ظهر في هذا الصدد فريقان. فريق رافض لوجود مثل هذا الشعر واسما إياه بأنه شعر منحول مفتعل خال من الخيال. وفريق آخر درسه من ناحية جمالية، مما زاد من قيمته وفتح باب السجال حول قضاياه التي كان لها صدى لدى الدارسين العرب وغير العرب، وذلك بين مدافع لهذه الآراء الاستشراقية، وبين رافض لها ولا سيما ما يخص قضية النحل والانتحال.

It is worth mentioning that the Pre-Islamic Poetry still remains as a timeless, influential topic that affects many of peoples' hearts whether they are Arabs or non-Arabs. Its impact is always controlling our souls and emotions as much as the nation renews itself. Indeed, it reflects the nation's heritage, beliefs, concerns and problems. In fact, German Orientalist scholars were among the researchers who strived in making couple of priceless investigations about the Pre-Islamic Poetry and reached the point of putting it in a critical, analytical balance.

This genre of investigation has delivered two different streams. On one hand, a counteractive stream which rejected even the existence of such kind of poetry and which said that it is a false, fabricated poesy that is free of imagination. And on the other hand, another supportive stream which sees it from a more compassionate, positive angle the fact that has given more credit to this poetry to the point that it paved a way for more competitions between defenders and rejecters for the orientalist views . In other words, this phenomenon had a great echo on both Arabs and non-Arabs and more precisely on issues which concerns arrogation and plagiarism.