

كان من عجائب الصدف ان صديقي الكريم الدكتور احمد كمال زكي ، في عرضه القيم للابحاث المنشورة في عدد سبتمبر من «الاداب» دعاني الى ان استبدل بالنظرة الجمالية التي اتبعتها في دراسة غزل الحادرة ، النظرة الاجتماعية التي تهتم في تحليل النصوص الشعرية الجاهلية برصد معالم المجتمع العربي في بعض مراحل تطوره الطويل. ذلك اني كنت عازما على ان افهل ما يقترحه الصديق الكريم ، لان الحادرة في قصيدته التي بدأت دراستها ينتقل من موضوع الغزل الى موضوع يرغما على ان نستبدل المنهج التاريخي الاجتماعي بالمنهج الجمالي الفني ، وهو فخره بقيلته واشادته بسلوها بين القبائل العربية .

ليس معنى هذا انني في اتبعي للمنهج الجمالي نفسه كنت انكر ضرورة المعرفة والتذكر للاوضاع الاجتماعية التي انشء فيها النص الادبي . فاني حين دعوت قارئ الشعر القديم ، والححت في الدعاء ان « يشغل » خياله اقوى تشميل ممكن ، وان يستجيب للنص بكل كيانه ووجدانه ، لم اكن اعني مجرد الاطلاق للخيال الجامع غير المستند على الحقائق الموضوعية العديدة التي تحيط بالانتاج الفني وتؤثر فيه ، والا كان هذا التخيل مجرد تخريف وهجس يتوهم في النص ما كان مستحيلا ان يوجد فيه ، وينسب الى الشاعر ما كان مستحيلا ان يقصده او يعنيه ، لخروجه على امكانيات بيئته ومجتمعه ، المادية او الثقافية . ولعل قارنا قد راي في مقالنا الماضي اننا برغم تركيزنا على المنهج

المنهج التاريخي الاجتماعي في دراسة الأدب بقلم الدكتور محمد النويري

الفني في دراسة الشعر ، وهو المنهج الذي يولي اكبر اهتمامه للتدور الجمالي والاستجابة العاطفية ، لم نستطع هذا الا بعد ان وضعنا النص الشعري في بيئته وعصره ، وربطناه باحوال قومه المادية والفكرية والعاطفية ، فحاولنا ان ننظر فيه بعينهم ، وان نستمع اليه باذانهم ، وان نرى فيه صدى تجاربهم المعينة المحددة في مكانهم وزمانهم ، وما كانوا يشهدون حولهم في الطبيعة من مشاهد ، ويبلون في نمط معيشتهم من احداث ، صاغتها وحدتها المرحلة التطورية المعينة التي بلغوها في حياتهم الاجتماعية .

هذا مع اننا كنا الى الان نركز دراستنا على المنهج الفني . لكننا سناتي الان الى موضوع يقتضينا ان نحول تركيزنا منه الى منهج اخر في دراسة الادب ، هو المنهج التاريخي الاجتماعي ، وهو الذي يعطي اكبر اهتمامه في دراسة الادب ، لا الى المتعة الفنية في النص الادبي ، بل الى اهميته كمرآة تعكس لنا احوال مكانه وزمانه ، وسجل حي نابض نستقري فيه دقائق الظروف المعاشية التي انتج فيها ، والتي خضعت لشتى عوامل البيئة المادية والثقافية .

حقا اننا ينبغي علينا الان ننسى ان الاديب نفسه لم ينتج ادبه بقصد التسجيل التاريخي ، بل انتجه في المحل الاول لينفس عن حاجته العاطفية والجمالية التي تارت به وهزت وجدانه . فاهتمامنا الاكبر في دراسته يجب ان يكون موجها الى استكشاف هذه الحاجة . وهنا ربما اختلف بعض الشيء عن وجهة النظر التي عبر عنها الدكتور زكي ،

الآداب

شَهْرِيَّةٌ تَعْنِي بِشُؤْنِ الْفِنْكَرِ

ص.ب: ٤١٢٣ بيروت - تلفون: ٢٣٢٨٣٢

AL-ADAB : Revue mensuelle culturelle

Beyrouth - Liban

B. P. : 4123 - Tél. : 232832

مُؤَسَّسٌ وَمُضَرِّعٌ لَهَا السُّؤْلُ

الدكتور سهيل إدريس

Propriétaire - Directeur
SOUHEIL IDRIS

سكّريّة التحرير

عائدة مطر عجمي إدريس

Secrétaire de rédaction
AIDA M. IDRIS

*

الإدارة

شارع سوريا - رأس الخندق العميق - بناية مروة

الإشتراكات

في لبنان: ١٢ ليرة ■ في سوريا ١٥ ليرة
في الخارج: جنيهان استرلينيان أو ستة دولارات
في أمريكا: ١٠ دولارات ■ في الأرجنتين ١٥٠ ريبالا
الإشتراكات الرسمية: ٢٥ ليرة لبنانية أو ما يعادلها

تدفع قيمة الاشتراك مقدما
حوالة مصرفية أو بريدية

الإعلانات

يتفق بشأنها مع الإدارة

والتيه والاستعلاء .

ثم ان الطريقة التي يستعملها الشاعر للربط بين الموضوعين ، بتوجيه الخطاب في موضوعه الجديد الى نفس المحبوبة التي نسب بها ، وشكا آلام الحب والفراق اليها ، قائلا : أسمى ويحك ! ، هي طريقة لا تقنعنا ، بل تبدو لنا مجرد ربط سطحي واحتمال مصطنع . وهذا كله يؤدي بنا في النهاية الى اصدار حكما الذي نصدره كثيرا على شعرنا القديم ، وهو خلو القصيدة من الوحدة الفنية كما نفهمها في العصر الحديث .

لكن هنا يجب ان نتخرج والانسرف في تطبيق ذوقنا الحديث بمقتضياته الفنية الجديدة على الشعر القديم ، وان نضاعف من جهدها في النظر الى هذا الشعر بعيون اهله والاستماع اليه باذانهم وتقيله باذواقهم . ربما يحق لنا ان نطالب شعراءنا المحدثين بالوحدة الفنية في القصيدة ، ولكن لا شك ان القدامى لم يجدوا في هذا الخلط بين الموضوعات المتنافرة شيئا تنفر منه اذواقهم . ولا شك ابدا - مهما يكن الامر - في ان ابيات الفخر القبلي هذه لا تقل في صدقها وخالصها عن ابيات النسيب الماضية .

نلمس هذا الاخلاص والصدق ونسمعهما في اسلوب الشاعر ونبرة عباراته واصداء موسيقيته التي لا يزال في وسعنا التقاطها ، فترغمنا على التسليم باخلاصه وصدقته وان لم نستجب استجابة فنية قوية الى شعره . كما يحدث لنا حين نسمع خطيبا يدافع بحرارة عن قضية لا يؤمن بها او لا نكتثرت بها ولا تثير منا اهتماما ، فنرفض قضيته او نذل امامها فاترين ولكن نسلم له هو بالصدق التام في الايمان بها وبخالص الدوافع التي تدفعه الى بسطها وتأييدها والدعوة اليها .

اما الطبيعة الجماعية لهذه الابيات فواضحة تمام الوضوح . تتجلى في تحدنه فيها جميعا بصيغة الجمع وعدم استعماله صيغة المفرد مرة واحدة . فجميع ضمائره ضمائر الجمع : انا . حليفنا . نفوسنا . مالنا . احساننا . بيوتنا . غيرنا . وجميع افعاله يستتر فيها ضمير جمع : ننف . نريب . نكف . نقي . نجر . ندعي . نخوض . نقيم . واضح اذن ان الحادثة حين نظم هذه الابيات قد ذاب كيانه الفردي في الكيان الجماعي لقبيلته . هذا صحيح وبه نسلم ، لكن ما مفزاه ؟ هل مفزاه انه ينظم شعورا لم يشعر هو به ، او انه متجه في المحل الاول الى ارضاء قبيلته واسماعها ما تحب ان تسمع ؟ بل هو لا يزال دافعه الاول ان ينفس عن شعور مخلص يجده في صميم نفسه ، ويضطرب به كل كيانه ، فان جئنا نحن بعد ان ينتهي من تعبيره فاستكشفتنا ان هذا الشعور في حقيقته هو شعور الجماعة ، وان كيانه قد ذاب في كيان القبيلة ، فلنحذر من ان تقع في الخطأ الذي يقع فيه كثيرون فيظنون ان الشاعر كان مجرد اداة لرأي الجماعة ، ويقرونه بالاديب او الفنان في دولية شمولية حديثة ، تملئ عليه الدولة ما ينبغي ان يقول وتحدد له مضمونه وقالبه معا .

لم يكن الشاعر الجاهلي من هذا النوع . فلنتذكر انه لا ينظم فخره القبلي لجرد انه الرأي السائد في مجتمعه ، لا ولا لانه رأى ان « واجبه » هو ان يروج لاراء جماعته ويقوم بالدعاية لها ، بل لانه هو احس احساسا عنيقا فاهرا بهذه العاطفة ، فاجتاز مرحلة ذاتية اضطربت فيها نفسه واتقد وجدانه بها . وهو حين نظم فخره القبلي لم يكن دافعه المباشر الا ان ينفس عن هذا الانفعال الذي غلب على مشاعره ، من حب ملتهب لقبيلته وفخر مجلجل بمآثرها وسعادة مجنحة بانتمايه اليها وبغض قوي لاعدائها واحتقار ذريع لهم . وهذه مسألة درسناها في مجال اخر (1) وانتبهنا من دراستها الى تأييد رأينا في ان كل العواطف التي يعبر عنها الادب الصادق هي عواطف شخصية . واقمنا على هذا الرأي رفضنا للذين يقولون في تفسيرهم لالتزام الادب فيريدون من الادباء ان يكرسوا انتاجهم لخدمة القضايا الجماعية دون ما نظر الى مدى اقتناعهم بها او اضطرابهم بفرامها . وهؤلاء المغالون قد

والتي يبدو لي ان نتيجتها المنطقية الوحيدة هي ان نهمل الدراسة الفنية ونحل محلها الدراسة الاجتماعية في جميع الحالات . لكن الانتاج الادبي برغم هذا له اهميته التاريخية الكبيرة ، التي تبلغ في بعض الاحيان درجة تزيد على جميع الوثائق التاريخية الاخرى . فالقصيدة الشعرية الواحدة ربما تتمكنك من الدخول في عصرها وفهم الاحوال التي وجدت في مكانها وزمانها بكيفية اكبر دقة وحيوية ومباشرة مما تستطيع ان تحصل عليه من قراءة عدد من الكتب والبحوث العلمية والتاريخية التي وضعت في دراسة ذلك العصر . وليس عليك اذا اردت ان تتأكد من صحة هذا الادعاء الا ان تدرس نقائض الفرزدق وجرير ثم تقارن ما تحصل عليه منها من الفهم الشخصي العميق الحي لاحوال عصرها بما تستطيع ان تحصله من دراسة شتى الكتب والرسائل التي الفت عن هذا العصر باللغة العربية او اللغات الاوروبية .

بل يحدث احيانا - والى هذا الحد وافق الدكتور زكي - ان القيمة التاريخية للانتاج الادبي تفوق ما تبقى له من قيمة فنية خالصة . فالاحوال والاذواق قد يبلغ من اختلافها بين عصر الاديب وعصرنا اننا لا نستطيع ان نجد في انتاجه لذة فنية كبيرة مهما نبذل من جهد التخيل والاستجابة والمشاركة . ولكن تبقى للانتاج قيمته التاريخية الجليظة التي نجد فيها بعض العوض ، وهذا يبرر لنا ان نتحول في دراسته من المنهج الفني الى المنهج التاريخي الاجتماعي ، كما لا بد ان نفعل اذا درسنا النقائض ، وكما سنفعل الان حين نستمر مع الحادثة في قصيدته العينية التي بدانا دراستها في بحثنا الماضي ، فننتقل معه من نسيبه الرائع المطرب الذي رأينا مدى ارضائه العاطفي وامتاعه الجمالي ، الى فن جديد ربما لا نجد فيه ارضاء او امتاعا كبيرا ، هو الفخر القبلي . فالحادثة ، بعد ابياته الثمانية التي قرانها في النسيب ، ينتقل

فجأة الى الفخر بقيلته في الابيات السبعة التالية :

اسمي ويحك هل سمعت بقدرة رفع اللواء لنا بها في مجمع
انا نصف فلا نريب حليفنا ونكف شح نفوسنا في المطمع
ونقي بامن مالنا احساننا ونجر في الهيجا الرماح وندعي
ونخوض غمرة كل يوم كريمة تردى النفوس وغنمها للاشجع
ونقيم في دار الحفاظ بيوتنا زما ويطعنن غيرنا للامرغ
ومحل مجد لا يسرح اهله يوم الاقامة والحلول لمرتع
بسييل نقر لا يسرح اهله سقم يشار لقاءه بالاصبع
لا شك في ان هذه الابيات لا تزال تتسم بما اتسمت به ابيات النسيب السابقة لها من رشاقة الاسلوب ، وحلاوة التنغيم اللفظي ، فتدل بذلك على انها صدرت من نفس المنتج الذي لا نخطفه طابعه الخاص ، من عذوبة تسيل كالماء الجاري ، ونغم يتوالى في موسيقية متألفة لا تشعر في خلالها بنبو صوت او نفور مقطع . اما من حيث المضمون الذي يحتويه هذا الطابع الرشيق ، فربما لا نجد للابيات امتاعا كبيرا ، على الاقل اذا قرانها بابيات النسيب الزاخرة التي سبقتها ، لهذا يقتصر تأثيرها فينا على التأثير السطحي .

لكن يجب هنا ان نتخرج في اصدار حكمتنا الشخصي ، فلملنا متأثرون بنقائض الحديث الذي لا يرى في فن الفخر ذاته جمالا كبيرا ، والذي يفضل التعبير الشخصي عن عواطف الفرد الذاتية على التعبير الجماعي عن قضايا الجماعة ومثلها . ربما يكون السبب اذن هو عجزنا عن ان نتقبل هذه الابيات كما تقبلها سامعوها القدامى ، مهم نبذل من محاولة ، وما يدرينا لعل اولئك السامعين القدامى كانوا يفعلون العكس تماما ، فيضطربون لهذا الفخر الجماعي اكثر مما اضطربوا لابيات الحب الشخصي التي سبقتها .

والذي يقلل من اعجابنا بهذه الابيات هو ما ترغمنا عليه من الانتقال المفاجيء من فن الى فن اخر لا تراه اذواقنا منسجما معه . فما ابعد البون في نظرنا بين الحب الفردي والفخر الجماعي ، بين ما مضى من الم الفراق وحسرة الوداع ولواعج الحب ومفاتيح الحبيبة ، وما سيلبي من زهو عريض بمحامد القبيلة التي ينتمي اليها الشاعر . ما اجفى هذا الانتقال من انين الشكوى وتباريح الوجد ، الى رنة الانتصار

(1) « عنصر الصدق في الادب » ، القاهرة 1959 ، ص 78 - 83 .

يسر مجلة ((الاداب)) ان تعلن ان عددها
السنوي الممتاز لعام ١٩٦٦ سيعالج موضوع

السفر العربي الحديث

وسيكون حافلا بالدراسات والبحوث التي تتناول قضايا الشعر العربي الحديث ، مضمونا وشكلا ، الى
جانب النماذج الشعرية الجديدة لكبار شعرائنا المعاصرين وشعراء الشباب .

انتظروا صدور هذا العدد الممتاز في مطلع اذار (مارس) ١٩٦٦

وعدم انسجام بين الفنين . لكنه على اي حال يدل على شعوره بحاجة الى ربط الفنين ربطا ما والتماسه الى هذا الفرض وسيلة كانت مقنعة للقدامى . اصف الى هذا ان توجيهه فخره الى محبته لا يخلو في ذاته من لطف ورعاية ، فهو يدل على انه يعتقد ان المرأة مخلوق يستحق ان يتخذ ندا يوجه اليه الحديث في غير الشئون الفرادية ، في الشئون العامة التي تتعلق بمشاكل القبيلة ومطامحها .

وشعراء الجاهلية كثيرا ما يوجهون فخرهم القبلي ، وفخرهم الشخصي ايضا ، الى محبوتهم ، وكثيرا ما يتلو هذا الفخر حديثهم عن رحيل المحبوبة وقطعها حبال المودة ، كما ترى اذا رجعت الى مملكتي عنتره وليبد مثلا . وهم في هذا الخطاب يزعمون ان المرأة لم تكن تعرف هذا الذي يسيبنونها به ، وهذا ان دل من ناحية على ان المرأة كانت بمعزل عن شؤون الرجال وما يتجادلون به ويتجادلون فيه في انديتهم واسواقهم ، فهو يدل من ناحية اخرى على ان بعضهم على الاقل كانوا يتوقون الى ان يشركوا المرأة في شواغلهم الرجالية العريضة . وهذا يخذونا الى ان ندخل تعديلا على الصورة الشائعة التي تجعل المرأة للجاهليين مجرد أداة للمتعة الجنسية . ولا شك ان ما وصل اليه هؤلاء الشعراء من حديث الى المرأة في مشكلاتهم العامة واشراك لها في افكارهم الواسعة هي مرحلة يقف دونها كثيرون من اهل البوادي والقرى في عصرنا هذا نفسه ، هؤلاء الذين يعدون عازا وانتقاصا من الرجولة ان يحدثوا المرأة في شيء مهم ، بل هؤلاء الذين لا يمارسون معها المتعة الجنسية نفسها الا في ضمت يشبه ضمت الحيوان ثم ينصرفون عنها بعدما دون كلمة واحدة . فان استغرب بعض قرائنا دعوانا هذه فليس هذا الا لعدم معرفتهم بحقيقة الاحوال والتقاليد في اركان عديدة من مجتمعنا المعاصر . اصف الى هذا كله انه ان لم يكن من الشعر الجاهلي ما تحدثت عن المرأة حديثا جنسيا غليظا واتخذها مجرد أداة للمتعة الحيوانية ، فان منه ايضا ما خاطب المرأة خطابا رقيقا

قلوا كثيرا عددا وجلبه في ايماننا هذه لحسن الحظ عما كانوا حين نشرنا رأينا المذكور منذ سبع سنوات .

على هذا الاساس ندرس هذه الابيات بيتا بيتا بشيء من التفصيل التاريخي والاجتماعي ، مناقشين الشروح القديمة لها ، فان بعض تلك الشروح لا تقنعنا . وربما يستغرب القارئ الحديث من نافذ في هذا العصر المتأخر الذي يفصله عن ذلك الشعر ما يزيد على الف وثلاثمائة سنة ، ان يجرؤ على معارضة شراح كانوا اقرب الى ذلك الشعر زمانا ومكانا . لكن هناك حقيقتين جديرتين بان تخففا من ذلك الاستغراب . اما الحقيقة الاولى فهي ان اولئك الشراح القدماء لم يكونوا نامي القرب من عصر الشاعر ، فانهم هم ايضا يفصلهم عنه ثلاثمائة او اربعمائة من السنين (ابن الاعرابي توفي سنة ٢٣٠ . وابن الانباري توفي سنة ٢٠٤ ، وهذان هما الشارحان الاساسيان للمفليات) . ربما تقول ان ثلاثمائة او اربعمائة لا تزال اقل من الف وثلاثمائة ، ولكن هناك مدى من الاقتراب اذا جاوزته لم يهم كثيرا هل جاوزته بميل او بخمسة . ولا شك ان احوال الشراح في ضميم العصر العباسي كانت مختلفة من معظم الوجوه ، سياسية ومعاشية ، مادية وثقافية ، دينية واخلاقية وجمالية ، عن شعراء الجاهلية .

واما الحقيقة الثانية فهي اننا في عصرنا هذا قد يكون لدينا مما يعوضنا عن هذا البعد السحيق ما لم يكن متوفرا لاولئك الشراح ، من امكانيات الدراسة وادوات النقد التي تعين على التأمل المنهجي المنظم ، واتقان البحث التاريخي الذي يقوم من ناحية على التجرد من الهوى والافراض ، ويقوم من ناحية اخرى على القدرة المشحودة على التخيل لعصر قديم والتعاطف معه والدخول العميق في عالمه الخاص . فلننظر اذن في ابيات الحادرة :

اسمي ويحك هل سمعت بقدرة رفح اللواء لنا بها في مجمع
قلنا ان بدأه فنه الثاني بتوجيه الخطاب الى نفس الحبيبة التي
دار عليها فنه الاول يبدو لنا ربطا سطحيا لا يلقي ما نحس به من تنافر

المنهج التاريخي الاجتماعي

— تنمة المنشور على الصفحة ٣ —

وارتفع بحبه لها على مستوى الشهوة البدنية الجافية الى مستوى النجاة الوجدانية الرفيعة .

فاذا عدنا الى خطاب الحادرة « اسمي ويحك » زاد من قدرتنا على سماع لهجة الرفق والحنان فيه ان نلاحظ حلاوة الترخيم في نداءه لها اذ حذف تاء التانيث من اسمها ، وان ندرک ان قوله « ويحك » لم تكن له اللهجة الحادة او الخشنسة التي يتخيلها الكثيرون منا اذ يخطئون فهم هذا التعبير ويخطئون استعماله الصحيح . فويحك لم تكن تساوي ويحك كما يستعملها الان كثيرون ، وكما قرأنا قول أحدهم : ويحك ايها المجرم ! « بل كانت تناقضها تماما . فقد كانت « ويح » كلمة رحمة و « ويل » كلمة عذاب . فويحك او ويح لك لم تكن تزيد على ان تكون صيحة تنبيه رقيقة من صديق الى صديق ، فان تضمنت شيئا من اللوم فهو عتاب رقيق يترفق حنانا كما يخاطب الان حبيبا او صديقا في رقة قائلين : اخص عليك ! فليحاول الفارئ الحديث ان يسمع فيها رقة الحنان التي وصفناها .

اما قوله في الشطر الثاني « رفع اللواء لنا بها في مجمع » فقد اخذه بعض الشراح القدماء على انه حقيقة لا مجاز . فقالوا « وكانوا في الجاهلية اذا غدر الرجل رفعوا له بسوق عكاظ لواء ليعرفوه الناس » . واضافوا ان لكل غادر لواء . لكن هذا الفهم لا نجد عليه دليلا في مراجع التاريخ والادب التي تسجل اخبارهم المفصلة ، ويبدو لنا صعب التصديق اذا وجدنا فهم احوالهم في ذلك العصر ، فهو يبدو لنا مجرد خطأ في فهم هذا الشطر للحادرة . لذلك نرجح قول الشراح الاخرين الذين فهموه على انه تعبير مجازي محض ، فقالوا « والفاذر كانما رفع له بغدره لواء نصب له في الناس ليعرفوه به » واستشهدوا لهذا بقول زهير :

وتوقد ناركم شررا ويرفع لكم في كسل مجمعة لواء

فاذا عدنا الى هذا البيت في ديوان زهير وشرحه القديم (وهو البيت الاخير من همزته « عفا من آل فاطمة الجواء ») ازداد يقيننا من ان هذا التعبير في كلا بيتي الحادرة وزهير مجاز محض . لان التعبير الذي يسبقه في بيت زهير « توقد ناركم شررا » هو ايضا مجرد مجاز معناه كما يقول الشارح القديم : « يظهر امركم وينتشر خبركم » . وقوله شررا اي ليست بنار حطب انما هي نار شهرة يطير لها شرر في الناس ، وضرب الشرر مثلا لما ينتشر عنهم ويشهر من امرهم . والنار يضرب بها المثل في الشهرة ، وهنا استشهد الشرح القديم لديوان زهير ببيت للأعشى ثم استمر يقول : « ويرفع لكم في كل مجمعة لواء » هذا ايضا مثل ، اي يظهر امركم في المحافل ويشهر غدركم . وجاء في الحديث : « لكل غادر لواء يوم القيامة » .

وهكذا يعطي شرح ديوان زهير بقية القول الذي بتره شرح المفضليات ، فاذا به حديث عما سيحدث يوم القيامة لا اخبار بما كان يحدث في ايام الجاهلية . وقد كنا نرجو ان يتدبر هذا الاستاذان الفاضلان شاكر وهارون في طبعتهما للمفضليات التي نشرتها دار المعارف قبل ان يسرعا في تلخيصهما للشرح القديم الى تقرير المعنى الحقيقي دون اشارة الى احتمال المجاز .

اما افتخار الحادرة في هذا البيت بان قبيلته لا يصدر منها غدر ، فسنرى رأينا فيه بعد ، ولكن ننظر قبل هذا في بيته الثاني السني يتم هذا المعنى :

انا نغف فلا نريب حليفنا ونكف شح نفوسنا في الطمع
يقال رابني الشيء ريبا اذا تيقنت منه بالريبة ، ورايبني اذا كنت فيه شاكا . ومعنى هذا ان ارباب تدل على التشكك الخفيف ،

وراب تدل على الشك القوي الذي يكاد يبلغ مرتبة اليقين . ومن هذا ندرک ان فخر الحادرة يكون اقوى اذا قرأنا « نريب » بضم النون لا بفتحها ، لانه يكون نغيا لمجرد احداث الشك في نفس الحليف . وهو في هذا الشطر الاول يتم معناه الذي بدأه في بيته الماضي ، فيقول ان قبيلته لا يصدر عنها غدر ، ليس هذا فحسب بل لا يصدر عنها أهون سلوك يشير مجرد التشكك في نفوس حلفائها . اما الشطر الثاني ففسره بعض الشراح على ان الشح هو البخل ، وقالوا ان معناه نمنع انفسنا من البخل عند طمع الطامع في معروفنا . وبهذا حولوا مجرى الفخر من افتخار بالوفاء الى افتخار بالكرم . لكننا لا نقبل هذا الشرح ، ونراه عجزا تاما عن فهم السياق الذي فيه الشاعر . فقوله « في الطمع » لا يعني طمع الاخرين في معروفنا ، بل يعني طمعنا نحن في الحليف . فالشاعر لا يزال في معرض الفخر بوفائهم لحليفهم وعدم غدرهم به . والشح على شرحنا هذا هو الجشع . ونجد لهذا المعنى ما يعوزه في شرح اخر قديم : « ان افتقرنا لم ناكل حلفاءنا وجيراننا ، اي لا تشح نفوسنا فتحملنا على اكلهم ان اضقنا ، بل نغف عن ذلك ونتكرم ولا نجعل اموالهم وقاية لاموالنا » . لكننا لا نوافق على قول هذا الشرح « ان افتقرنا » وقوله « ان اضقنا » ، بل نرى ان المعنى هو : ان اصاب حليفنا ضعف وامكنتنا منه الفرصة وضمننا ان نعتدي عليه ونسلبه ماله دون ان يستطيع لنا دفعا او منا انتقاما فاننا مع ذلك لا نفعل ولا نغدر بحلفنا معه ، بل تكف ما يثور في نفوسنا من الطمع فيه ونؤثر ان نحفظ بوفائنا وان نبر بدمعنا ، فلا نغدر به بل لا يصدر من سلوكنا العملي اقل بادرة على رغبة الغدر ، وذلك لاننا نطمع هذه الرغبة قعما شديدا . وبهذا يكون هذا الشاعر الجاهلي يتصرف اعترافا جميلا بثورة الطمع ورغبة الاعتداء في نفوسهم البشرية المعرضة للاغراء القوي (وقد كان طرد الضعف على الحليف اغراء قويا استجاب له كثيرون منهم ، كما سنشرح بعد قليل) ، لكنه يعتر بان قومه يكبحون هذه الرغبة كبحا شديدا .

صدر حديثا :

الحياة الحبر

للشاعر ابراهيم محمد نجا

مجموعة من قصائد الغزل الرفيع

منشورات دار الاداب

وبعد ، فقد رأينا أول صفة يفخر بها الحادرة لقومه لم تكن الشجاعة ، ولا الكرم ، ولا شيئا آخر غير الوفاء وعدم الفدر بالاحلاف . فما رأينا في هذا ، وعلام يدل فخره هذا من صفات العرب القدماء وأحوالهم في ذلك العصر الجاهلي ؟

هذا سؤال صعب يتعلق بمشكلة دقيقة هي : كيف نفهم فخر الشعراء بصفات معينة فيهم أو في قبائلهم ، وكيف نفسر دلالة هذا الفخر ؟ هل نستدل به على شيوع هذه المحامد وثبوتها للعرب الجاهليين جميعا ؟

هذا ما يفعله من يأخذون دلالة الكلام مأخذا سطحيا ، فيسرعون بأن يقولوا : كان العرب في جاهليتهم ثابتي الوفاء ، ياربن بعهودهم وذمهم ، يرباون بانفسهم أن يقدروا بحلفانهم ، بدليل قول الشاعر :
اسمى ويحك هل سمعت بفترة ... انا نعب فلا نريب حليفنا ...

وهكذا يمضي هؤلاء في رسم صورة مبالغة للعرب الجاهليين ، يشبتون لهم فيها كل الفضائل ، وينفون عنهم جميع الرذائل ، ويجعلونهم آية منقطعة النظير بين اجناس البشرية وشعوبها جميعا . فعلى نفس القياس يشبتون لهم الكرم ، والشجاعة ، وغيرهما من الخصال الحميدة ، وينفون عنهم أصدادها ، مستشهدين بأقوال الشعراء الذين افتخروا بهذه المحامد ونفوا أصدادها عن أنفسهم أو قبائلهم .

والحقيقة البسيطة التي يغفلها هؤلاء السذج ، هي ان هذه الاشعار التي يستشهدون بها ، لو انتبهوا اليها وأحسنوا فهمها وعمقوا دلالتها ، تشهد هي نفسها بان العرب الجاهليين كان منهم الفادرون ، وكان منهم العجباء ، وكان منهم البخلاء ، والا لم يكن داع لفخر الشاعر ما دامت تلك الفضائل صفات مشتركة للجميع وما دامت أصدادها لا تقع ايدا من افراد آخرين او قبائل اخرى .

وهل كان الحادرة يفخر مثلا بان قومه ليسوا من أكلة لحوم البشر ؟ بل كان العرب جميعا قد تجاوزوا من قديم هذه المرحلة البدائية ، التي ظلت عليها اجناس وجماعات اخرى في اسيا وافريقيا بعد ذلك التاريخ بمئات السنين ، فلم يعد مسوغ لان تفخر احدى القبائل العربية بأنها لا تأكل لحوم الادميين .

فبيتا الحادرة ان دلا على ان قبيلته لا يحدث منها غدر بالحلفاء ، فهما يدلان ايضا ، دلالة عكسية لا محيد عنها ، على ان بعض القبائل الاخرى يحدث منها الفدر ويشتهر امره . بل لقد رأيت كيف اعترف الحادرة بصدقه الرائع انهم هم أنفسهم يثور بهم الطمع في حليفهم فيحتاجون الى ان يكفوه .

وأما اعتداء العرب فيتظفرون في الناحية المضادة ، ويرسمون لهم صورة تامة الحلكة ، ينسبون فيها اليهم الفدر الدائم وانعدام الوفاء ، ويجعلونهم لا شيء اكثر من لصوص وقطاع طرق لا يؤمن جانبهم ايدا . ويستشهدون لهذا بكثرة حوادث الاعتداء والاغارة والسلب والنهب بين قبائلهم ، وخصوصا قبل الاسلام ، لكنهم لا يقصرون ادانتهم على العرب الجاهليين يصورونهم كما يشاءون ، بل يزيدون فيدون ان الفدر طبع أساسي في العربي يلزمه دائما ولا يمكن تجرده منه . وهذه هي الصورة الشائعة عن العرب في كثير من الكتب والمقالات الغربية التي وضعت ولا تزال توضع في دراسة تاريخ العرب واحوالهم .

والذي ينسأه هؤلاء المتعصبون على العرب هو ان ينظروا في طبيعة العصر واحوال البيئة ومرحلة الاجتماع . وان يتأملوا في نظرة الجاهليين انفسهم الى حوادث الاعتداء التي يستشهدون بها ، وما تواضعوا عليه وبقوله بشأنها . فالعرب قبل الاسلام كانوا يعدونها أمورا طبيعية وأعمالا مشروعة ، لان مجتمعهم الذي ارتكز على وحدة القبيلة ولم يعرف وحدة غيرها في صحرائهم المجيدة القاسية ، كان قائما على تنافس القبائل وتصارعها في الحصول على موارد الرزق القليلة المتناثرة ، كما كانت أمم العالم الى عهد قريب تظن مثل هذا التنافس والتصارع أمرا مشروعاً بين الامم لا يثير منها استنكارا او ادانة . فكل قبيلة كانت تتوقع من القبائل الاخرى أن تغير عليها وتسلبها ما تملك ان استطاعت ، وكانت تنتظر هذا الهجوم وتستعد له وتسعى لصدده بكل ما يسعها

جهدها ، فاذا نجحت في الاحتفاظ بمالها كان هذا هو البرهان الوحيد على حقها في امتلاكه ، والا فلا .

لم تكن القبائل اذن تنظر الى هذه الغارات المتكررة على انهما خيانة أو غدر يستثير الذم والانكار ، اللهم الا في حالة واحدة ، هي ان يكون هناك حلف او ولاء بين القبيلة الفازية والقبيلة الفزوة . والحلف يكون بين قبيلتين متكافئتي القوة تجدان من مصلحتهما المشتركة أن يتعهدا على كف اعتداء احدهما على الاخرى أو على التشارك في ماء ومرعى أو في تأمين طرق القوافل المارة بأرضيهما . والولاء يكون بين قبيلة قوية وقبيلة ضعيفة تحتمي بها .

فالهجوم في ذاته لم يكن العرب الجاهليون يعدونه غدرا ، بل لم يكونوا يعدونه سرقة ، الا اذا حدث من قبيلة على قبيلة يجمعها بها حلف أو ولاء . والحلف في الاصل هو القسم ، والحلف والحليف هو الصديق يحلف لصديقه ألا يغير به ، كما تخبرنا معاجم اللغة . والولاء من ان الولي يتولى أمر مولاه ويتكفل بنصره وحمايته . ومن هذا تزداد فهما لمعنى الفخر في بيتي الحادرة ، ولماذا يخص « الحليف » بالذكر في ثانيهما . ومن يتجاوز هذا المفهوم في الحكم على غارات القبائل قبل الاسلام ، فيعد كل غارة تحدث غدرا ، يتجاوز حد الانصاف الواجب في كل دراسة تاريخية يجب أن تراعي احوال العصر وقيم المجتمع حتى لا تسقط في التشويه التاريخي الذي يدل على افكار صاحبه من الحاسة التاريخية .

ليس معنى هذا اننا بالضرورة نوافق كل مجتمع على جميع قيمه ما دام هو يقبلها ويرتضيها ، ولا نمناه اننا نتنازل عن حقنا في الحكم على المرحلة الاخلاقية الممينة التي بلغها مجتمع ما بمعيار نستقريها من تطور الضمير الاخلاقي عبر التاريخ الانساني . فنحن مثلا نسلم بان الجاهليين كانوا في معظمهم على مستوى أقرب الى البدائية في كثير من نواحي سلوكهم الشائع . انما الذي نعييه هو الاسراف المنتعج في ادانة قوم بمطالبتهم بدرجة لم تكن ظروفهم المكانية والزمانية ، للمادية والثقافية ، تسمح لهم بان يلفوها . هذا العمل لا يقل فسادا وسخفا عن ادانة الطفل لانه لم يبلغ من القوة البدنية او التفسيح العقلي او التمييز الاخلاقي ما يلقه الكبار .

هذا عن العرب الجاهليين . أما حين جاء الاسلام فقد تغير الوضع ، وصار من حقنا أن نأخذ على القبائل استمرارها في التعادي والتفازي . فقد جاءهم دين رفيع لا يحرم عليهم الفدر بين الحلفاء والموالي فحسب ، بل يحرم عليهم مجرد هذا التصارع القبلي ، ويدعوهم الى ان يحلوا بينهم السلام والتآخي والوحدة ، ويضم شملهم جميعا في أمة متحدة ، فينقلهم بذلك من طور اخلاقي الى طور لا شك في انه أعلى منه وأكثر تقدما .

فاذا لزمنا هذا الاتزان التاريخي الواجب وعدنا الى العرب قبل الاسلام ، لنناقش مسألة الوفاء والفدر بينهم ، قلنا انهم بلا شك كانت تكثر بينهم حوادث الفدر ، أي اعتداء القبيلة على حليفها أو مولاه ، هذا ما نسلم به ولا ننكره ، لكنهم كانوا فسيي أواخر العصر الجاهلي يذمون هذا الفدر ويستشنعونه ، وبدأت القبائل الكبيرة على الأقل تعده عارا كبيرا ينبغي أن تتبرأ منه .

وهذه هي المرحلة الاخلاقية التي يدل عليها هذان البيتان للحادرة . فهما من ناحية يشبان وقوع الفدر من بعض القبائل ، ومن ناحية اخرى يشبان تعالي بعض القبائل عليه . فاذا أردنا أن نزداد تقديرا لهذه المرحلة المتوسطة بين بين ، فلنلجأ الى شعراء آخرين ، ولنقرأ فسي حماسية ابي تمام قول احدهم :

قتلوا ابن اختهمو وجار بيوتهم من حينهم وسفاهة الاباب
فدرت جدية غير اني لم اكن ايدا لاولف غدرة ائسوابي
واذا فطنتم ذلكم لم تتركوا احدا ينب لكم عن الاحساب
وقول الاخر :

ونحن الذين لا يروع جارنا وبعضهمو للفدر صم مسامعه

وقول الآخر :

لقد كان فيكم لو وفيتم لجاركم لحي ورفاق عردة ومناخر
أي لانيتم بذلك انكم رجال حقا لا صبيان ، رجال ذوو لحي وذوو
رفاق صلبة شديدة وذوو حمية . وقول الآخر :

غدرت بامر انت كنت دعوتنا اليه وبئس الشيمة الفدر بالمهد
وقد يترك الفدر الفتى وطامه اذا هو امسى حلبة من دم الفصد

أي برغم كونه في جوع شديد يضطره الى ان يفصد عرق بعيره
فيصنع منه طعاما لا يجد سواه رادا لجوعه .

ما اعظم حاجتنا اذن الى ان نعدل من كتبنا المدرسية الرخيصة في
تاريخ الادب ، التي ترسم للعرب الجاهليين صورة مبالغة تثير استهزاء
اعدائنا وتفتح لهم بابا للظن فينا اذ يسهل عليهم اثبات كذبها . وان
نحل محلها صورة اخرى تكون في وقت واحد اقرب الى الحقيقة
والصدق واكثر انصافا للجاهليين وتماطفا مع حدودهم التي تحدودوا
فيها . فواقع الحال بينهم في ذلك العصر القريب من الاسلام كان
نزاعا بين تقليد جاهلي قديم يقوم على « شريعة الغاب » التامة القسوة
والدموية ، التي يفنك فيها القوي بكل من هو اضعف منه دون رحمة
او رعاية لعهد او ميثاق ، وبين حس اخلاقي جديد ظهر أولا في عدد
من افرادهم الممتازين المفكرين ثم بدأ يسود القبائل الكبيرة ذوات
الانساب والاحساب . أما شريعة الغاب القديمة فقد صورها زهير في
قولته المشهورة « ومن لا يظلم الناس يظلم » ، وان كان ينبغي علينا ان
ندرك ان زهيراً - وكان من ارفعهم مستوى اخلاقيا - لم يقصد ان يقول
انه راض عن هذه الحال ، بل هو يسجل واقعا بغضا لا يحبه هو ولا
يوافق عليه ويزيد من تأفقه بالحياة السائدة في عصره . وأما الضمير
الاخلاقي الجديد فلعل من الاسباب التي ساعدت على نميته وتقويته
هو ان تلك القبائل الكبيرة كانت تعتمد في جزء عظيم من مصدر رزقها ،
لا على رعي الابل التي لم تكن تكفي في ذاتها لتحصيل رزق غني حقا ،
بل على ارشاد القوافل وحماية طرفها المارة بأرضها ، تلك القوافل
التيينة بين الجنوب والشمال - أي بين اليمن والهند والجزر التي
نسميها الان اندونيسيا من ناحية ، وبين الامبراطوريتين العظيمتين
بيزنطة وپارس من ناحية اخرى ، عبر الشام والعراق - هي التي امدت
كبار اغنياء العرب بالموارد الحقيقي لغناهم . لا عجب ان تدرك هذه
القبائل انه لا بقاء لمصدر غناها هذا ان لم تحتفظ بشهرة الامانة والوفاء
وتتنزه من الفدر مهما يكن قوى الاغراء . أضف الى هذا ان عددا
من مفكريهم قد انتهوا من تجاربهم المرة الى ان هذا الفدر المتبادل لا يفيد
في النهاية احدا منهم بل يضرهم جميعا ، ونحن نقرا في ختام اخبار
داحس والفيراء نصيحة قيس بن زهير : « عليكم بالوفاء فبه
تتعاشون » . ثم جاء الاسلام فنصر هذا الضمير الجديد وسعى في
تفليحه ، ومن هنا نفهم الحاح القرآن في آيات عديدة على ضرورة الوفاء
بالمهود وعدم نكث المواثيق ، واصراره على هذا لا في علاقات المسلمين
بعضهم ببعض فحسب ، بل في علاقاتهم بغيرهم ما لم يبدأ الآخرون
بنقض العهد .

لكن طبيعة الصحراء ، وقوة التقاليد العتيقة ، كثيرا ما عاندت
تعاليم الاسلام او دفعت البدو الى الارتداد عن قيمه الرفيعة . لذلك
لم يخل تاريخهم بعد الاسلام من اعمال الفدر ومن مجرد الاعتداء الذي
جاء الاسلام ينهاهم عنه لا عن الفدر وحده . أما قبيلة الحادرة قبل
الاسلام - اذا صدقنا فخره ، ونحن مقتنعون بصدقها - فكانت ممن
ارتفعوا او بدأوا يرتفعون على شريعة الغاب الجاهلية القديمة ، ان لم
يكن في تحريم الاعتداء عموما ، ففي استنكار الفدر بين الحلفاء .

والحادرة نفسه يصور في بيته الثاني ان قومه لم يستطيعوا
هذا التعفف الا بعد صراع قوي مع ما يثور في نفوسهم من غريزة
الطعم . لكننا نزداد تقديرا لبيته اذا قارناهما بقول النجاشي يهجو
بني العجلان :

قبيلة لا يفسدون بسئمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

فهو لا يقول هذا مدحا لهم ، بل احتقارا من شانهم ، فهو يعتقد
ان تجردهم من الفدر يذهبهم والاعتداء على الناس ظلما هو منقصه
لهم ، لانه يدل على ضعفهم ، ولو كانوا قبيلة قوية لفدروا وظلموا !
بل استمع الى هذا الشاعر الآخر ، فربط بين انيف ، يتأفف من
ضعف بني العنبر من تميم ، ويستدل على ضعفهم هذا بانتفائهم من
الشر ، وغفرانهم لاهل الظلم ، ومقابلتهم الاساءة بالاحسان ،
وخشيتهم الله ! :

لكن قومي وان كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وان هانا
يجزون من ظلم اهل الظلم مفررة ومن اساءة اهل السوء احسانا
كان ربك لسم يخلق لخشيته سواهمو من جميع الناس انسانا !

وهذا هو القطامي التغلبي يفخر بقومه الاقوياء :

من تكن الحضارة اعجبته فاي رجال بادية ترانا
ومن ربط الجحاش فان فينا قنا سلبا وافراسا حسانا
وكن اذا اغرن على جناب واعوزهن نهب حيث كانا
اغرن من الضباب على حلول وضبة ، انه من حان حانا
واحيانا على بكر اخينا اذا ما لم نجد الا اخانا !

ومن الهام جدا ان تنتبه ان القطامي قد قال هذه الابيات في
معرض الفخر باحتفاظ قومه ببدائتهم ورفضهم للحضارة الجديدة ،
فهم اذن يصرون على البداوة القديمة بكل تقاليدها العتيقة ويرفضون
النظام الحضاري الجديد الذي جاء الاسلام يدعو العرب اليه ويسمى
في نقلهم اليه بما مهد لهم من وسائل روحية ومادية ، سياسية
 واجتماعية وثقافية .

واستمع اخيرا الى جواب جميل بن علقمة التغلبي حين سألته
عبد الملك بن مروان : ما مبلغ عزمك ؟ فقال جميل : لا يطمع فينا
ولا نؤمن !

ما اعظم ارتفاع الحادرة قبل الاسلام على هؤلاء البدو الذين أصروا
على الاحتفاظ بروحهم الجاهلية القديمة . وفي مقالنا القادمة نتم
دراستنا لفخر الحادرة بقبيلته ، ونستعمل نفس المنهج التاريخي
الاجتماعي في النظر في فخره بكرمها ، وشجاعته ، وعزتها ، لنمحص
نصيب الجاهليين الحقيقي من هذه الفضائل الخلقية والقيم
الاجتماعية .

محمد النويهي

القاهرة

صلو حديثا :

« چومبي »

قصة طويلة بقلم

اؤيب نجوي

الثمن ١٢٥ ق . ل . منشورات دار الاداب