

أزمة الشاعر المخضرم (في صدر الإسلام)

الدكتور عدنان محمد أحمد*

تاريخ الإيداع 25 / 10 / 2007. قبل للنشر في 11 / 3 / 2008

□ الملخص □

يحاول هذا البحث المتواضع أن يبين أن عجز الشاعر المخضرم عن إنتاج شعر "إسلامي" رفيع المستوى، لم يكن مرتبطاً بضعف موهبته الشعرية، أو بموقف الإسلام من الشعر، أو بانشغال العرب عن هذا الفن القولي الأصيل والمهم، بل كان ناتجاً عن "أزمة" عانى منها الشاعر، شكلتها مجموعة الظروف التي أحاطت به. ولذلك فهو يرى أنه من الإنصاف أن يقف عند تلك الظروف، أو عند أكثرها تأثيراً، قبل أن يحكم للشاعر، أو عليه، من خلال شعره، أو من خلال ما وصل إلينا من شعره، بعبارة أدق.

والشاعر المخضرم الذي يعني البحث، هو الشاعر الذي انشغل بحركة بناء الدولة الجديدة. أما الذي انصرف إلى حياته الخاصة، بعيداً عن مجريات الأحداث المتسارعة، فلا يدخل في إطاره.

كلمات مفتاحية: الشاعر المخضرم، أزمة.

* أستاذ - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة تشرين - اللاذقية - سورية.

The Crisis of the Pre-and-Post Islamic Poet (In Early Islam)

Dr. Adnan M. Ahmad*

(Received 25 / 10 / 2007. Accepted 11 / 3 / 2008)

□ ABSTRACT □

This paper attempts to highlight that the pre-and-post Islamic poet's inability to produce 'Islamic' poetry of high quality has not been ascribed to the weakness of his poetic talent nor to the position of Islam on poetry nor to Arabs breaking away from this significant discourse technique, but has rather been the outcome of a 'crisis' the poet has gone through owing to a host of circumstances. Thus, he considers it viable to take these circumstances into account before vouching for the poet or against him in the light of his poetry or what we have obtained from it.

The pre-and-post Islamic poet at issue here is the one involved in building the new state, whereas the one preoccupied with his private life, away from the run of spiralling events, falls out of the scope of this study.

Keywords: pre-and-post Islamic poet, crisis

* Professor, Department of Arabic, Faculty of Arts & Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.

مقدمة:

ينطلق هذا البحث من افتراض مؤداه أن عجز الشاعر المخضرم عن إنتاج شعر "إسلامي" رفيع المستوى، لم يكن مرتبطاً بضعف موهبته الشعرية، أو بموقف الإسلام من الشعر، أو بانشغال العرب عن هذا الفن القولي الأصيل والمهم، بل كان ناتجاً عن "أزمة" عانى منها الشاعر، شكلتها مجموعة الظروف التي أحاطت به. ولذلك قد يكون من الإنصاف أن نقف عند تلك الظروف، أو عند أكثرها تأثيراً، قبل أن نحكم للشاعر، أو عليه، من خلال شعره، أو من خلال ما وصل إلينا من شعره، بعبارة أدق. وهذا يعني أن البحث سينصرف باهتمامه إلى الحديث النظري عن أسباب أزمة الشاعر، ولن ينشغل بتتبع تجلياتها في الشعر، ولا سيما أن المقام لا يسمح بتشعيب المقال.

ولكن قبل أن نبدأ لابدّ من أن نسجل احترازاً جوهرياً؛ وهو أن الشاعر المخضرم الذي يعيننا، هنا، هو الشاعر الذي انشغل بحركة بناء الدولة الجديدة. أما الذي انصرف إلى حياته الخاصة، بعيداً عن مجريات الأحداث المتسارعة، فلا يدخل في إطار البحث.

التعاطي مع الجديد:

يمكن أن نلاحظ، منذ البداية، أن محاربة قريش للدعوة الإسلامية لم تكن تنطلق من أسس دينية، بل كانت تنطلق من أسس اقتصادية، لأن قريشاً لم تشعر بالخطر الحقيقي قبل أن يهاجم الرسول (ﷺ) آلهتها، وإذ ذاك شعرت أن مركزها الديني أصبح مهدداً، وأن هذا سينعكس بدوره على اقتصادها.

وهكذا كان الخوف على النظام الاقتصادي هو الباعث الأقوى على محاربة الرسول (ﷺ) في محاولة للقضاء على دعوته. وإن كان من الواجب أن نتذكر التنافس بين البطون القرشية، وهو تنافس يعبر عنه بدقة أبو جهل بقوله: "تتازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف؛ أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تحاذينا على الركب وكنا كقرسي رهان، قالوا: منّا نبي يأتيه الوحي من السماء؛ فمتى ندرك مثل هذه!! والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدّقه"¹.

فأبو جهل ينظر إلى النبوة على أنها خلّة للمطيبين يسبقون بها الأحلاف، وهو منهم، فمواجهته للرسول (ﷺ) لا تقوم على رفض أفكار الدعوة، بل على رفض كون الداعي إلى تلك الأفكار من بني عبد مناف!

وعندما تبنى أهل يثرب "المدينة" مسؤولية الدفاع عن الدعوة بقبولهم احتضان أصحابها، لم يكونوا مندفعين إلى ذلك من خلال اطلاعهم على أفكارها، وإيمانهم بتلك الأفكار، بقدر ما كانوا مندفعين بتأثير أوضاع اجتماعية مختلفة؛ منها اختلاطهم باليهود من سكان المدينة، وما كان ينتج عن هذا الاختلاط من نقاش وشكوك تعجز الديانة الوثنية عن الإجابة عليها². ومنها أن يثرب كانت تعيش أزمة اقتصادية، بسبب ازدياد عدد السكان وقلة مخزون الطعام، مما أدى إلى المنازعات المسلحة، التي كان يترتب عليها - في كثير من الأحيان - احتلال المنتصرين لأرض المغلوبين، إذا كانت أكثر خصوبة من أراضيهم. وغدت الأرض الخصبة عرضة للغزو³. ثم إن رؤوس الأموال كانت تتركز في أيدي اليهود، هؤلاء الذين اجترؤوا على الأوس والخزرج بعد أن حاربتهم الحروب⁴.

¹ - ابن هشام. السيرة النبوية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ) 337/1 و 338.

² - نبيه عاقل. تاريخ عصر الرسول والخلفاء الراشدين (دمشق: 1982) 71.

³ - السابق: 71، 72.

⁴ - أحمد بن أبي يعقوب. تاريخ يعقوبي. (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1980) 37/2.

كان احتكاك اليربيين باليهود قد جعلهم أكثر استعداداً لتقبل دين سماوي، ولا سيما أن اليهود كانوا يتهدونهم بنبي سيأتي يحاربونهم معه⁵. ومن المفترض أن أحاديث كثيرة، وطويلة، كانت تدور، وكانت تتضمن ذكراً لزمن مجيء الرسول، أو بعضاً من أوصافه، أو غير ذلك مما من شأنه أن يسهم في تهيئة أهل المدينة - نفسياً على الأقل - لتقبل الإيمان بالنبي ويدعوته، والانضواء تحت راية الرسالة التي يحملها، وتسليم مقاليد الأمور إليه عن رضى وإيمان.

غير أن ذلك كله لا ينفي أن يكون اليربيون قد رأوا في احتضان الرسول (ﷺ) إمكانيةً انتزاع مركز الزعامة من قريش، أو زعزعتة على الأقل. فإذا أخذنا بالحسبان العصبية القبلية، والتعصب للمصر، كان من غير المتوقع أن ينظر اليربيون إلى القرشيين بإعجاب واحترام، وهم يرقبون تزايد ثرواتهم، ونفوذهم، وحالة الاستقرار التي يعمون بها، بينما هم، أعني اليربيين، يعانون حالة من عدم الاستقرار على المستويين المادي والاجتماعي.

وعلى أية حال، فقد أدركت قريش أن هجرة الرسول (ﷺ) وأنصاره من مكة إلى يثرب لا تعني أن الخطر الذي كان يتهدها قد زال، أو ابتعد على الأقل. بل لقد أدركت أن هذا الخطر قد قوي واشتد، بعد أن صارت الدعوة الجديدة برعاية قوم أشداء شجعان متمرسين بالقتال⁶، عاهدوا الرسول (ﷺ) على حمايته ممن خلفه، وعاهدهم على أن يكون منهم ويكونوا منه، يحارب من يحاربون، ويسالم من يسالمون⁷.

ولذلك لم تكن قريش قادرة، كغيرها، على الاكتفاء بتتبع تطورات حدث الهجرة من بعيد. إذ أدركت بوضوح أن خطراً شديداً يحيق بمركزها الذي تحتله، من جوانبه جميعاً. فلقد اطلعت، بلا ريب، على ما تم التعاقد عليه في بيعة العقبة الأخيرة، وعلمت أنه قد أذن للرسول (ﷺ) بالحرب، وكان هذا الأذن مؤشراً واضحاً على إمكانية دخول الدعوة الدينية مرحلة جديدة؛ هي مرحلة الكفاح المسلح. ولذلك كان على قريش أن تعد العدة، وبالسرية الممكنة، لمواجهة هذا الخطر، قبل أن تجد نفسها في موقف لا ترغب فيه. وكان عليها، في سبيل ذلك، أن تخوض معركتها على المستويين؛ الإعلامي والعسكري. وقد تصدى المسلمون لقريش بإيمان وصلابة، وأثبت أهل المدينة أنهم أهل للوفاء بما عاهدوا الرسول (ﷺ) عليه، وأنهم أصحاب قوة يعتد بها، وأهل إيمان لا سبيل إلى الشك فيه.

وفتحت مكة في السنة الثامنة للهجرة، وسقطت بذلك القوة التي عُدت عليها الآمال للقضاء على الدعوة الجديدة وأصحابها. وكانت القبائل في مختلف أنحاء الجزيرة العربية قد تابعت باهتمام، تفاوتت درجاته، مجريات الأحداث، وأيقنت بعبثية مواجهة هذه الدعوة. ثم كانت غزوتا حنين والطائف تثبتا لهذا اليقين، وتأكيداً على أنه لا مفر من الانضواء تحت راية جديدة لم يعرفها العرب من قبل، هي راية الإسلام. ولذلك أخذت قبائل كثيرة ترسل وفودها إلى الرسول (ﷺ) معلنة إسلامها. وكانت الوفود كثيرة، حتى لقد أطلق على تلك السنة؛ سنة تسع للهجرة، سنة الوفود⁸. وفي السنة التالية تالت وفود اليمن وما حولها.

كان قدوم الوفود تعبيراً رمزياً عن انضواء قبائلها تحت لواء الدولة الجديدة، وكان ذلك يعني، من الناحية الدينية، وحتى السياسية، أنها قد أسلمت. ولكن هل يعني من الناحية الاجتماعية أنها تحولت من مجتمع جاهلي إلى مجتمع إسلامي؟ بالتأكيد، لا. وأعتقد أن هذا لا يحتاج إلى مناقشة أو اجتهاد في إثبات.

⁵ - انظر السيرة: 1/225، و226، و227، وتاريخ الطبري: 354/2.

⁶ - قيل: (ما استلقت السيوف ولا زحفت الزحوف ولا أقيمت الصفوف، حتى أسلم ابننا قيلة - يعني الأوس والخزرج) ابن عبد ربه الأندلسي. العقد

الفريد (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1965): 118/1

⁷ - السيرة: 85/2.

⁸ - انظر السيرة: 205/2.

الحاجة إلى زمن:

حقاً، لقد عانى هذا المجتمع بعض الارتباك في البداية، واضطر للدخول في الدين الجديد لأسباب مختلفة. ولكن هذا لا يعني أنه انقطع عن ماضيه، أو كان قادراً على الانقطاع. لقد كانت القبائل بحاجة إلى توضيح ما جاء به الدين الجديد، وإلى تعليمها ما ينبغي عليها أن تلتزم به بعد إسلامها، وإلى محاورتها في ذلك كله، بغية إقناعها به. ولذلك كان الرسول (ﷺ) يرسل إليها رجالاً ممن يثق بهم، ليقوموا بذلك كله. ولكن هذا الأمر كان يحتاج إلى زمن طويل، وإلى اقتناع، ودربة، وتمرس، حتى يجوز لنا أن نقول: إن تلك القبائل قد تحولت، بالفعل، إلى قبائل مسلمة. ومن المعروف، أو ربما يكون من المعروف، أن فهم الدين يحتاج خبرة ذاتية، إلى ممارسة طوعية لفروضة، أكثر مما يحتاج إلى أدلة وبراهين، ويحلو لبعضهم أن يشبهه بالعشق، فنحن قد نعرف كثيراً عن العشق، ولكننا لا نستطيع فهمه إلا من خلال ممارسته.

لا ريب في أن بعض الشخصيات اهتزت من أعماقها بالفيض الروحي الإسلامي، فلم تدر نفوسها على ذاتها، وأفلتت من قبضة الماضي، واستسلمت للنفحة الدينية تحملها وتمضي بها، فامتألت بالبهجة إذ أحست أنها خرجت "من الظلمات إلى النور" ولكن تلك الشخصيات كانت أفراداً، مجرد أفراد، ولم تكن من الكثرة إلى الحد الذي يمكن أن نحكم معه على المجتمع من خلالها، أو حتى إلى الحد الذي يمكن أن يؤثر في الحكم الذي قد نطقه على المجتمع. ولذلك لنا أن نسأل عما إذا كان التوصل إلى "خبرة ذاتية"، تسهم في فهم الدين والإيمان به، أمراً سهلاً؟

لا شك في أن القبائل التي دخلت الإسلام، فعلت ذلك حاملة معه توارixها التي تعتر بها، وثقافتها التي تؤمن بها إيماناً لا يتزعزع. بمعنى آخر، لقد فعلت ذلك محتفظة بروحها الجماعية الجاهلية. ولم يكن بالإمكان انتزاع آلياتها الدفاعية، أو القضاء عليها، قبل خلخلة بناها الثقافية، بإغرائها باعتناق الثقافة الجديدة التي قد يكون من شأنها تنمية روح جماعية جديدة "إسلامية". لقد كان ذلك يتطلب زمناً تحياه تلك القبائل في ظلال الإسلام، تتمكن خلاله من فهم مبادئ الدين الجديد، والإيمان برسائله، لتكتشف، في ضوء ذلك كله، ظلمات حياتها الجاهلية.

ولكن الأحداث السريعة المتلاحقة لم تتح لها ذلك؛ فقبل أن يوارى الرسول (ﷺ) الثرى قامت مشكلة الخلافة، وكان ما كان في سقيفة بني ساعدة. وإذا كان الاجتماع قد انتهى بتولية أبي بكر الصديق، فإنه انتهى -أيضاً- بشقاق بين أبناء المجتمع الذي عاش في ظلال قيادة الرسول (ﷺ) والذي كان من المفترض أن يكون نواة المجتمع الإسلامي الكبير؛ فقد اختلف قوم من المهاجرين مع قوم من الأنصار، واختلف بعض المهاجرين مع بعض، وكذلك بعض الأنصار مع بعض، وترك ذلك كله أثره في حياة الدولة الجديدة، وفي حياة أبنائها.

ثم كانت حركة الردة وما تطلبته من سرعة ونشاط، وما تركته في النفوس من أثر، ثم حركة الفتوحات الإسلامية الواسعة وما تطلبته من استعداد وحشد للطاقت والجهود، ومن انسياب في البلدان، وما أدت إليه من اتساع رقعة الدولة، وتباعد أبنائها عن المركز... ذلك كله كان عائقاً كبيراً في وجه حياة هادئة، تمكن المسلمين من التأمل في الدين الجديد، والانفعال به، وتسهم في توليد خبرة ذاتية تمحو الماضي الجاهلي، وتهيئ النفوس لتلقي إشراقات النور الجديد.

الماضي في مواجهة الحاضر:

حقاً، لقد قدم الإسلام أفكاراً رائعة وقيماً جديدة بديلة، ولكن حتى توتي تلك الأفكار والقيم أكلها في خلق روح جماعية إسلامية، كان ينبغي أن تتجلى من خلال الممارسة المستمرة. فتلك الممارسة هي التي من شأنها أن تكسبها معناها الحقيقي، وأن تمدّها بالقدرة على حشد القوى العاطفية لأفراد المجتمع في الاتجاه الذي أراده الإسلام. وإذا لم يتم

ذلك فإن المجتمع الجاهلي سيقاوم عملية التحول إلى مجتمع إسلامي، وسيستفتر آلياته الدفاعية، محاولاً الدفاع عن وجوده بكل قواه. والآليات الدفاعية للمجتمع "آليات لا شعورية جماعية، يقوم بها أفراد المجتمع بوصفهم كلاً من وعي وإرادة. وتشبه البنية الاجتماعية في ذلك البنية النفسية للفرد تماماً في حيلها الدفاعية التي تمارسها على نحو لا شعوري للدفاع عن ذاتها..."⁹.

إن عملية التغير ليست مجرد إضافات ميكانيكية، أو إقصاء لبعض الأنماط بطريق كمية، وإنما هي إلى جانب ذلك "عملية إضافة وتعديل لمسافات ثقافية مختلفة"¹⁰. ولأن الثقافة تتمتع إلى حد ما بخاصية الثبات والاستقرار، كونها نتاج تراكم معرفة أجيال متتالية، وليست من صنع فرد واحد، أو جيل واحد¹¹، فإن تعديلها يتطلب وقتاً، يدرك معه المسلمون الجدد أن الثقافة الإسلامية تشبع حاجات لهم تعجز ثقافتهم الجاهلية عن إشباعها.

فمثلاً، دعا الإسلام إلى توحيد القبائل في "أمة إسلامية"، ويمكن أن نلاحظ في حياة الدعوة بعض مظاهر التوحيد¹². وفي سبيل ذلك نهى عن العصبية القبلية، وحارب الرسول (ﷺ) وخلفاؤه هذه العصبية¹³، وضربوا على أيدي الداعين بها. ولكن هل انكسرت حدة هذه العصبية إلى الحد الذي لا يخشى معه خطرهما؟ إن قراءة دقيقة لأحداث العصر من شأنها أن تبين أن هذا لم يحدث، وإن بدا غير ذلك للوهلة الأولى.

حقاً، لقد انتهت الحروب القبلية، ولكن ذلك لم يكن نتيجة لتمثل قيم الإسلام، بل لانتفاء الأسباب الداعية إلى تلك الحروب. فقد وجدت القبائل في الفتوح ما يشغلها عما بينها من حزازات، وما يغنيها عن الاقتتال، فيما بينها، على الماء والكلاء! ولكن الاستعداد للاقتتال كان قائماً، ولم يكن الاقتتال ينتظر أكثر من شرارة تتولد عن أدنى احتكاك. ففي غزوة بني المصطلق¹⁴ تراحم على الماء رجلان، أحدهما من المهاجرين والآخر من الأنصار، فصرخ المهاجري: يامعشر المهاجرين، وصرخ الأنصاري: يا معشر الأنصار، وكاد الشر يقع بين المهاجرين والأنصار، لولا أن تدارك الرسول (ﷺ) الأمر، فأمر بالرحيل في ساعة لم يكن (ﷺ) يرحل فيها.

واختلف أنصاري ومهاجري، في إحدى غزوات الرسول (ﷺ) فغضب الأنصاري وصرخ: يا للأنصار، فصرخ المهاجري: يا للمهاجرين، فخرج النبي (ﷺ) فقال: ما بال دعوى أهل الجاهلية!¹⁵.

كذلك ظلت الحزازات القديمة بين حيي الأنصار؛ الأوس والخزرج، حية؛ إذ يروى أنه قد ثار الحيان، الأوس والخزرج، ذات يوم حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - قائم على المنبر، فلم يزل يُخَفِّضُهُمْ، حتى سكتوا وسكت¹⁶.

وحتى النزاع القديم بينهما لم ينته، ولكنه أخذ شكلاً جديداً، هو التنافس في نصرته الإسلام، فكل منهما يسعى إلى سبق الآخر والتفوق عليه، تدفعه إلى ذلك عصبية قبلية في المقام الأول. وأقول عصبية "قبلية" لأنه لا يمكن فهم

9 - عزت السيد أحمد. آفاق التغير الاجتماعي والقيمي. (دمشق: دار الفكر الفلسفي، ط1، 2005) 26.

10 - فاديا عمر الجولاني. التغير الاجتماعي. (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993) 9.

11 - السابق: 21.

12 - شكري فيصل. المجتمعات الإسلامية في القرن الأول. (بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1981) 30، 31.

13 - انظر حول ذلك: إحسان النص. العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. (بيروت: دار الیقظة العربية، 1963) 180 وما بعدها.

14 - انظر الخبر في: محمد بن جرير الطبري. تاريخ الأمم والملوك. (مصر: دار المعارف، بلا تاريخ) 604/2، 605.

15 - انظر محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري (دمشق: مطبعة الهندي، بلا تاريخ) 1296/3، كتاب المناقب، باب ما يُنهى من

دعوى الجاهلية. وانظر تفسير سورة المنافقين في المصدر نفسه: 1862/4، وما بعدها.

16 - انظر السابق: 1520/4، كتاب المغازي، باب حديث الإفك.

هذه العصبية من خلال المقولة الإسلامية "خيركم خيركم لأهله" إذ إن "الخير للأهل" هنا، هو امتثال لأوامر الله ﷻ والغاية منه نيل رضاه، وليس المنافسة سعياً وراء مجد دنيوي. كما أنه من المفترض أن تكون الجماعة الإسلامية هي "الأهل" عندما يتسع مفهوم "الأهل" ليتجاوز القرابة بحدودها المعروفة. أما التنافس بين الأوس والخزرج فقد كانت للعصبية فيه دور كبير. وهذه العصبية كانت خلف ما أسفرت عنه "السقيفة" من تولية أبي بكر الخلافة. فقد رأى الأوس في تأمير سعد بن عباد سيادة للخزرج عليهم، وليس سيادة للأَنْصار على المهاجرين! وقال أسيد بن حضير: "والله لئن وليها الخزرج عليكم مرة لا زالت عليكم بذلك الفضيلة؛ ولا جعلوا لكم معهم نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر. فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر على سعد بن عباد وعلى الخزرج ما كانوا أجمعوا له من أمرهم"¹⁷. وعندما يفصل هذا "الأوسي" تأمير قرشي على تأمير "خزرجي" فإنه يعبر بشكل واضح عن مدى حنقه على الخزرج، وعن أن الحزازات بين الحيين ما تزال قائمة بقوة، لم يستطع الإسلام أن يخفف منها، وإن كان استطاع أن يحد من ظهورها.

وعندما احتكم المسلمون إلى السيف، نتيجة اختلاف أهوائهم السياسية، كانت القبيلة تحرص على أن تقف بإزاء أختها في المعركة، وتتكفل بأمر قتالها، فيقاتل أزد الشام أزد العراق، ومضر الشام مضر العراق... وكان هذا "من التدابير التي لجأ إليها القوم للحيلولة دون تأثر المقاتلين بنوازع العصبية والرحم. فالقبيلة تكره أن ترى أختها يقتلون بأيدي قوم آخرين، وتؤثر أن تتولى هي قتالهم... وكانت القبيلة حين توضع بإزاء أختها تشعر أنها تقاوم كفوها"¹⁸.

ولكن أبناء القبيلة كانوا، مع ذلك، يشعرون أن في اقتتالهم ضعفاً لقبيلتهم، وكانوا يعبرون عما في نفوسهم من أسى وحزن، بل من ندم على ما يفعلون. فعندما ندب أزد العراق إلى أزد الشام، في وقعة صفين، قال مخنف بن سليم: "إن من الخطب الجليل، والبلاء العظيم، أنا صُرفنا إلى قومنا وصُرفوا إلينا، فوالله ما هي إلا أيدينا نقطعها بأيدينا، وما هي إلا أجنحتنا نحذفها بأسياقنا، وإن نحن لم نفعل لن ننصح صاحبنا، ولم نواس جماعتنا، وإن نحن فعلنا فعزنا أبحنا، ونارنا أحمدا"¹⁹. ومخنف يعبر بوضوح عن معاناة عامة، من الإحساس بالتمزق بين الواجب السياسي والواجب القبلي. ويعبر بوضوح، أيضاً، عن إحساسه الشديد بأن قوته وضعفه لا يرتبطان بالدولة الإسلامية، بل يرتبطان بقبيلته، فهو عزيز بعزتها ذليل بضعفها.

القبيلة والمجتمع الجديد:

انضوت القبائل تحت لواء الدولة الناشئة، ولكنها كانت تعي، على نحو ما، أن انخراطها في مجتمع جديد، وانقيادها تحت لوائه، قد يهدد بتآكل هويتها التي يشكل الحفاظ عليها غاية أساسية، يبدل في سبيلها الغالي والرخيص. ولذلك كان من الطبيعي أن تسعى، بشكل غريزي أو واع، إلى الدفاع عن هذه الهوية، وأن تنتظر بعين الريبة إلى كل جديد لم تألفه من قبل، وأن تتخذ منه موقفاً سلبياً، إذا استشعرت أن فيه ما يمس هويتها من قريب أو بعيد. ولكن كثيرين يتوهمون أن انضواء القبائل تحت لواء الإسلام، جعل منها مجتمعا إسلامياً، أو أن انتقال بعض القبائل إلى البصرة أو الكوفة، أو غيرهما من الأمصار، قد حولها إلى مجتمع إسلامي، وبالتالي يتوقعون من شعرائها أن يتمثلوا القيم الإسلامية، وأن يصدروا عنها في إبداعهم.

¹⁷ - السابق: 221، 222.

¹⁸ - العصبية القبيلة: 170.

¹⁹ - نصر بن مزاحم المنقري. وقعة صفين (مصر: مكتبة الخانجي، ط3، 1981) 262.

وهنا لا بد من أن نتذكر أنّ تخطيط الأمصار قام على أساس قبلي، وأنّ أبناء القبائل "خرجوا من قبيلة الصحراء إلى قبيلة المدينة"²⁰. فالكوفة، مثلاً، "ظلت صورة للحياة القبلية التي عرفتھا الجزيرة العربية في مدنها، وبالذات مكة والمدينة، ولكنها ذات ألوان جديدة"²¹. وحتى الجيش العربي فيها، تشكل أول الأمر على أساس قبلي، يضم كل مجموعة من القبائل التي تربط بينها الصلات من النسب والحلف في كتلة واحدة²².

فالقبائل التي تجمعت في الحواضر والأمصار، تجمعت من حيث هي "قبائل" و"لم يتم اندماج بعضها ببعض لا في الجيوش ولا في الأمصار، وإنما كانت كل قبيلة تؤلف كتلة مستقلة"²³. وهذا يعني أنّ "مكان" القبيلة هو الذي تغيّر، أما الحياة الاجتماعية القبلية فقد بقيت بمنأى عن أي تغيير جوهري. وأقصى ما يمكن قوله هو أنّ الحياة القبلية في الأمصار تحولت "من حياة قبلية خالصة تؤمن بالقبيلة فحسب، إلى حياة قبلية مدنية، تؤمن بالقبيلة كما تؤمن بالمدينة..."²⁴

ومن نافلة القول أن نشير، بعد ذلك، إلى أن الشعور الاجتماعي الجاهلي حافظ على قوته، ولذلك ظل قادراً على الوقوف في وجه تشكل شعور اجتماعي إسلامي يمكن من تجاوز القبيلة، للإسهام في التغلب على دوافع التناحر، وفي العمل المشترك من أجل تحقيق القيم الإسلامية. صحيح أنّ حضور القبيلة في الأفراد متفاوت، يختلف من فرد إلى آخر، ولكن جميع الأفراد يشعرون أنهم يستمدون منه قوتهم، أو معظم قوتهم، ولذلك فهم ملزمون بالدفاع عنه، والعمل من أجله.

ولا شك في أنّ التقارب في السكنى كان له أثر طيّب في قيام علاقات بين أبناء القبائل، بحكم الجوار، وما يفرضه من احتكاك. ولكنه، من ناحية أخرى، ترك أثراً غير طيّب في إثارة الروح القبلية والعصبيات. وهذا ما أدى إلى الشعور بالخطر، فراحت كل قبيلة تستجمع أبناءها، متحوّلة إلى "كتلة" قبلية ضخمة "لأن حرص القبائل على توازن القوى في هذه الأمصار حمل بطون كل قبيلة على الانضواء كلها تحت لواء قبلي واحد، وربما انضمت إلى القبيلة الكبيرة من طريق الحلف، بطون وقبائل أخرى صغيرة تجمعها بها رابطة النسب"²⁵.

فهل يمكن أن نتصور أن تجمع القبائل بهذه الصورة، يمكن أن يكفي لقيام مجتمع إسلامي؟! يقول علماء الاجتماع: "إنه قد تنشأ سلطة مركزية قوية، وتنجح في جمع عدد من العصب تحت لواء حكمها، وفي إرغامها على التعاون، إلا أنها لن تتمكن من تحويلها إلى قبيلة واحدة. وقد تعيش عصب كهذه معا في جو يسوده الوئام، وربما تعمل متعاونة بعضها مع بعض، غير أنّ الافتقار إلى الشعور بالوحدة سيؤدي إلى تفكك هذا النظام، وانحلاله إلى العناصر التي يتألف منها، حالما تختفي السلطة المركزية. فوجود القبيلة يعتمد على عوامل نفسية، وإذا لم تتوافر هذه العوامل فلن تصبح القبيلة أبداً كياناً وظيفياً حقيقياً"²⁶.

وهذا القول تؤكد صحته أحداث تاريخية قديمة، وحديثة، ومعاصرة. وأعتقد أنّ أي قارئ متأني لتاريخ صدر الإسلام سيدرك أنّ مجريات أحداثه لم تكن تساعد على تحويل التجمعات البشرية المسلمة إلى مجتمع إسلامي، وأنّ

20 - المجتمعات الإسلامية: 102

21 - يوسف خليف. حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني الهجري (القاهرة: المكتبة العربية، بلا تاريخ). 32.

22 - السابق: 28.

23 - العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي: 188.

24 - حياة الشعر في الكوفة: 37.

25 - المرجع السابق: 189.

26 - رالف لنتون. دراسة الإنسان: ترجمة عبد الملك الناشف (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1964) 312.

المجتمع الجاهلي ظلّ، على الرغم من التغيرات التي طرأت عليه، قادراً على الدفاع عن نفسه في مواجهة الثورة الجديدة.

فإذا تقدمنا في الزمن، قليلاً، إلى العصر الأموي، مفترضين أن تكون الأجيال التي نشأت في ظلال الدولة الإسلامية، أكثر قدرة على "التحرر" من قيد العصبية القبلية - نتيجة الخبرات الاجتماعية والثقافية الإسلامية، التي يفترض أن تكون قد كوّنتها - وجدنا أنّ هذه الأجيال ما تزال تخضع، ويكثر من الفخر، للعصبية القبلية، وأنّ كلّ ما تغير هو أنّ العصبية أصبحت أكثر اتساعاً "العصبية للرهط أو البطن حلّت محلها العصبية للقبيلة والجذم، وعصر بني أمية هو عصر التكتلات القبلية الواسعة النطاق"²⁷. ويمكن القول، بتعبير آخر، إنّ القبيلة كانت تتمتع بالمرونة اللازمة لهضم "الضغط" الذي فرض عليها، واستيعابه، والالتفاف عليه.

قيام مجتمع إسلامي كان يقتضي وجود جوٍّ من الانفعال الديني، ينفذ نسيمة إلى وجدان الأفراد الذين أسلموا، أو معظم أولئك الأفراد، ويثيرهم، فيدفعهم، رغبة وطوعاً، إلى التمسك بما دعا إليه الإسلام، والتخلي عما نهى عنه. لأنهم عندئذ، وعندئذ فقط، سينصرفون عن واجبات المجتمع الجاهلي، وسيصرفون وفقاً لواجبات مجتمعهم الإسلامي الجديد من غير إحساس بضغط، ومن غير تردد، أو تفكير يجعل القيام بالواجب شاقاً.

الشاعر والواقع الجديد:

ويبقى السؤال الأهم، كيف كانت استجابة الشاعر المسلم لما أحدثته الثورة الإسلامية من تغيرات في أوجه الحياة المختلفة؟! وما المهمة التي كانت ملقاة على عاتقه؟!

كان الشعر الجاهلي الرفيع تغييراً للواقع، أو محاولة للتغيير، في أقل تقدير. وكان الشاعر الجاهلي مشغولاً ببناء "النموذج" الجاهلي، والإجابة على أسئلة الحياة الكبرى؛ الحياة، والموت، والخلود. لقد كان "فيلسوفاً" على نحو ما، وكان يحتل في نفوس القوم منزلة رفيعة، لم يكن ليحتلها لولا قدرته على التأثير، وهو تأثير يمكن أن نقرأه من خلال حرص القبائل، والأفراد، على مدح الشاعر، وعلى تجنب ذمّه وهجائه²⁸.

ولا ريب في أنّ مكانة الشاعر المسلم قد تغيرت في صدر الإسلام، تبعاً لتغير المهمة التي صار عليه أن يؤديها. فالشعر لم يعد تغييراً للواقع، بل صار تأكيداً عليه، وتنشيطاً له، أو محاولة للتأكيد والتنشيط. لم يعد "كشفاً" بل صار، في كثير من الأحيان، أفكاراً إسلامية تنتشر، ولذلك طغى التعليمي فيه، أو الإخباري، على الجمالي. ولم يعد موضوعه تأملياً، بل صار "تبشيراً"، ولم تعد غاية الشاعر خلق مفهوم شعري، وإنما صارت، أو كان ينبغي على الشاعر أن يصيرها، الدعاية للأفكار الإسلامية الجديدة. لم يكن على الشاعر أن يبحث في أسئلة الحياة الكبرى "الحياة، والموت، والفناء" فقد قدم الدين إجابات لا يجوز تجاوزها أو الشك فيها.

صار الشعر "أداة"، ومن حيث كونه "أداة" أخذ يستند قيمته، لا من حيث كونه "كشفاً". لقد غيّر الإسلام مضمون رسالة الشعر، ووجهه "وجهة إسلامية، وجعله سيفاً من سيوف دعوته. بعبارة أدق: لقد وحد الإسلام علم

²⁷ - العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي: 277.

²⁸ - انظر حول ذلك قصة الحطيئة وبني أنف الناقة في: عمرو بن بحر الجاحظ. البيان والتبيين (بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ) 37/4. وقصة بني تميم والشاعر عبد يغوث الحارثي في المصدر نفسه: 45/4. وقصة سيد بني مازن والشاعر محرز بن المكعبير العنبري في المصدر نفسه: 41/4، 42.

الجمال وعلم الأخلاق، وألغى كل الفوارق بينهما مهما دقت، أو هو - على الأصح - ردّ "علم الجمال" إلى "علم الأخلاق" وجعلهما علماً واحداً متميزاً²⁹.

هل يمكن أن نتذكر في هذا المقام ما قاله أفلاطون: "إننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس"³⁰؟ وأن نثبت، إذا أردنا الدفاع عن الشعر، أنه "ليس مصدراً للذة، بل مفيد للمجتمع وللحياة البشرية"³¹؟

قد يتذكر الدارس ذلك، أو ما يشبهه، ولكن موقف الإسلام، للحق، لم يكن بهذه الحدة، فهو لم يطالب الشعراء بالإشادة بفضائل "الله" والأخيار من الناس، ولكنه طالبهم بمساندته وعدم الوقوف ضده، وعدم الإساءة إلى المجتمع الذي يبنيه. وكان ذلك يعني إسهامهم في نشر القيم الجديدة وتعميمها، في مواجهة القيم القديمة التي قد تتعارض معها. وهذا الموقف يعني أنّ الإسلام كان يهتم بالشعر ويقدره، ولكنه كان يفعل ذلك من خلال نظرته إليه على أنه "وسيلة" يمكن الاستعانة بها في سبيل تحقيق ما يصبو إليه. هو لم يقف من الشعر موقفاً جمالياً، بل صرف اهتمامه إلى تأثيرات الإدراك الحسي الجمالي على المجتمع. وكان في ذلك ينطلق من نظرته إلى الحياة على أنها وسيلة وليست غاية، على أنها مضمار سباق إلى الآخرة. وكان من حقه، وقد أتى لهداية الناس، وإخراجهم من الضلال، أن يشرف على مسيرتهم في الحياة، وعلى مجموعة النظم التي تحكم حياتهم، ومنها نظام الشعر. بعبارة أبسط، كان الإسلام مهتماً بأثر القصيدة، لا بالقصيدة ذاتها.

لقد طالب الإسلام الشاعر بموقف أخلاقي من موضوعه، ولم يكن في ذلك ضير "فالأخلاق تنظم كل اهتمامات الإنسان، والفن واحد من هذه الاهتمامات، وهو لا يستطيع أن يطالب لنفسه بالحصانة من إشراف الأخلاق، أكثر مما يستطيع أي اهتمام آخر أن يطالب بمثل هذه الحصانة. وفضلاً عن ذلك فالفن، كما أكد تولستوي، لا يمكن ممارسته إلا عندما يليي الحاجات غير الفنية، من اجتماعية واقتصادية..."³².

وقد يدور في الخلد أنّ الإسلام، بموقفه هذا، قد ضيق مجالات القول أمام الشعراء، فلم يباح لهم التغني بالخمير، مثلاً، أو الإفحاش في الغزل، أو التكسب بالمدح... وبالفعل كان له موقف صارم من هذه الموضوعات وما شاكلها، ولكن هذه الموضوعات، وما شاكلها، لم تكن، في يوم من الأيام، مضمار الشعراء الوحيد، ولا المضمار الأوسع أو الأهم. كما أنّ الإسلام، بالمقابل "أمدّ الشعراء بطائفة من الموضوعات الجديدة، ففتح أمامهم أبواباً للقول لا عهد لهم بها... ووضع بين أيديهم كنوزاً من القيم الإسلامية الجديدة ما كانوا يعرفون من أمرها شيئاً..."³³.

المهمة الصعبة:

ولكن هل كان بوسع الشعراء أن يلجوا أبواب القول التي فتحها الإسلام أمامهم، وأن يستلهموا تلك الكنوز من القيم في إبداع شعر إسلامي؟!

²⁹ - وهب رومية. قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي بين الأصول والإحياء والتجديد (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981) 195.

³⁰ - عن: جيروم ستولنيتز. النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية: ترجمة د. فؤاد زكريا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979) 515.

³¹ - السابق: والصفحة ذاتها.

³² - النقد الفني "دراسة جمالية وفلسفية": 543.

³³ - قصيدة المدح: 197.

لقد كان ذلك يحتاج إلى زمن طويل، يستطيعون فيه استيعاب التطورات العظيمة السريعة التي جرت، وتمثل القيم الإسلامية الجديدة. وربما كانوا بحاجة إلى زمن أطول من مرحلة صدر الإسلام برمتها. وكأني أرى من يمتد شفتيه احتجاجاً على هذا القول، وقد خطر بذهنه الشعراء المدافعون عن الدعوة. ولذلك أسرع إلى القول: لقد قال هؤلاء شعراً كثيراً، ولا سيما في وصف المعارك، والحروب، والمواقف، هو شعر مرتبط بالمستويات المباشرة لما كان يحدث، ولذلك ارتبطت قيمته بوجود الحدث نفسه، وكان من الطبيعي أن يفقد قيمته بعد الحدث، لأنه نتاج تاريخي يعبر عن مرحلة محددة، وليس نتاجاً فنياً يتسم بالديمومة. ولا شك في أنه كان مفيداً في حينه، وكان ضرورياً أيضاً، ولكنه لم يكن كذلك فيما بعد، وإذا كان البعض يجتهد في أن يعطيه قيمة ما، فإنه يسعى إلى ذلك من خلال تقديره الديني للمناسبة التي قيل من أجلها، وللدور الذي أداه في خدمتها، وليس من خلال إعجابه بفنيته، أو لنقل: من خلال نظرته إليه كـ"أداة" وليس كـ"إبداع".

وقد كان في أشعار هؤلاء المدافعين عن الدين الجديد، وفي أشعار غيرهم من الشعراء المسلمين، آثار إسلامية، ولكنها كانت سطحية وبسيطة، ولم تستطع في أحسن أحوالها أن تطغى على الآثار الجاهلية. ولذلك يكون من التوسع أن نقول: إنَّ شعراً إسلامياً قد نشأ وبدأ ينمو، أما إذا أردنا الدقة، فيمكن القول: إنَّ آثاراً إسلامية بدأت تظهر في شعر هذه المرحلة.

لم يكن بوسع الشعراء أن يفعلوا أكثر مما فعلوه، واتهامهم بالعجز، أو التقصير، فيه من الجور أكثر مما فيه من العدل. والذين يطالبون بتجديد الشعر في صدر الإسلام، أو بخروجه من عباءة الشعر الجاهلي، يفترضون أن يكون الشاعر الإسلامي قد انتقل من رؤية إلى رؤية، ومن ثقافة وقيم إلى ثقافة وقيم. وهذا أمر بالغ الصعوبة، إذا لم نقل إنه مستحيل، لأنه يستلزم قدرة خلاقة من جهة، وزمناً طويلاً للتدرب على الثقافة الجديدة من جهة أخرى. وإذا كان بوسعنا أن نفترض توفر الشرط الأول عند بعض الشعراء، فليس بوسعنا أن نفترض توافر الشرط الثاني عند أي شاعر مسلم من شعراء ذلك العصر.

وعند الحديث عن القيم قد يخطر على ذهن أن الدين الإسلامي أبقى على بعض القيم التي كانت معروفة في الجاهلية؛ كالكرم، والشهامة، والبطولة، و... وهذا حق، ولكنه أبقى على تلك القيم بعد أن غير في مضمونها، وبعث فيها روحاً إسلامية، وجعل الغاية من ورائها مرضاة الله ﷻ. وحتى يفهم الشعراء المخضرمون هذا المضمون الجديد للقيم، وحتى يكونوا قادرين على التعبير عنه فنياً، كانوا بحاجة إلى الزمن الذي ذكرته من قبل.

وأحب في هذا المقام أن أشير إلى أنَّ سعد بن أبي وقاص سأل الشاعر عمرو بن معد يكرب، وقد جاء يسأله العطاء من غنائم القادسية: "ما معك من كتاب الله؟ فقال: إني أسلمت باليمن، فشُعِلْتُ عن حفظ القرآن" وأتاه الشاعر بشر بن ربيعة الخثعمي، فقال: ما معك من كتاب الله؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم...³⁴.

وبالتأكيد، لم يكن هذان الشاعران الوحيدان اللذين شغلتهما الحياة عن التأمل في القرآن الكريم، ومحاولة فهم ما جاء به، أو بعض ما جاء به. ولا نكون مسرفين إذا زعمنا أنَّ حظ القسم الأعظم من الشعراء، لم يكن أفضل من حظهما في فهم ما جاء به الدين الجديد. ومهما تكن الأعذار التي يمكن أن نفترضها لهؤلاء، فليس بوسعنا أن نبرئهم من "عدم الاهتمام" وهذا أمر يتضمن، فيما يتضمنه، شكاً في استعدادهم لتقبل الفكر الجديد.

فليس لنا أن نفترض أنَّ الثقافة الإسلامية كانت متاحة أمام الجميع، وأنَّ الجميع كانوا على استعداد لتلقيها، والاستفادة منها، والتأثر بها. وكانوا قادرين على التخلي عن ثقافتهم الجاهلية لصالحها.

³⁴ - انظر تفصيل ذلك في: أبي الفرج الأصفهاني. الأغاني. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1992) 223/15.

يقول أهل الفلسفة: "إنَّ علاقتنا بالميراث الاجتماعي أقوى وأشدَّ ارتباطاً من علاقة البذرة بالأرض التي تنمو فيها"³⁵، ولذلك فمن الطبيعي أن يكون تمثل القيم الإسلامية صعباً على الشعراء المخضرمين، ولا سيما أنهم قد قضوا جزءاً كبيراً من حياتهم في الجاهلية، هو الجزء الذي يتلقى فيه المرء لغته وقيمه وعاداته وأخلاقه و... وينمو فيه شعوره الاجتماعي. وإذا "نشأ فرد على ثقافة معينة فإن هذه الثقافة ستظل قائمة ما دام هذا الفرد على قيد الحياة، أو على الأقل ستظل قائمة بشكل كامن ومشوّه"³⁶.

الحاجة إلى الشعر الجاهلي:

حدث تغيير اجتماعي على نحو ما، ولكن كان ينبغي أن يحدث تغيير ثقافي أيضاً، والتغيير الثقافي يعني "التغيرات في أنساق الأفكار المتعلقة بأنواع متباينة من المعتقدات والقيم والمعايير"³⁷. التغيير الثقافي كان يعني تغييراً في القيم، وفي ترتيب سلم القيم. لأنَّ القيمة "هي التي تحدد اتجاه السلوك، وترسم مقوماته، وتعيّن بنيانه"³⁸. ولقد كانت منظومة القيم الجاهلية مرتبة على أساس أهمية الدور الذي تؤديه في الحياة الجاهلية. وعندما جاء الإسلام لم يغير في القيم فحسب، بل غير في ترتيبها أيضاً وفقاً لما تقتضيه الشريعة، ولما من شأنه أن يؤدي إلى بناء مجتمع إسلامي.

ولم يكن بوسع المسلم الجديد أن يسقط منظومة القيم الجاهلية، ليتمسك بمنظومة القيم الإسلامية. ولم يكن بوسعه أن يسقط بعض القيم الجاهلية ويحتفظ ببعضها الآخر، ثم يستبدل بالقيم التي أسقطها قيماً إسلامية يختارها من منظومة القيم الإسلامية، إذ إنَّ بين القيم "تكافلاً يجعلنا لا نريد قيمة دون سائر القيم في الوقت ذاته. ومن الخطأ أن نقول بقدرة أي إنسان على أن يختار قيمة الخاصة به من لائحة قيم معينة، وينفي سائر القيم، وذلك لأنه لا يستطيع أن يكتشف قيمة ويريدها إلا حيثما تبدو له متكافئة مع سائر القيم"³⁹.

وما يهمننا من الثقافة الجاهلية، في هذا المقام، الشعر. فهو المحتضن الأهم للقيم الجاهلية، والصادر عنها، أيضاً. فلقد كان ديوان العرب وسجلاً مفارخهم ومآثرهم وأنسابهم. لقد كان، كما قال ابن سلام: "ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون"⁴⁰. وكان من الطبيعي أن يتمسك به المسلمون، وأن يتغنوا به بعد إسلامهم، لأنه يحمل تاريخهم، وأنسابهم، وأمانيتهم، وأحلامهم. ولذلك كان من الطبيعي أن يحرصوا عليه، وكان من الطبيعي، أيضاً، أن ينسج شعراؤهم على منواله، ولا سيما أنه لا يوجد نموذج شعري إسلامي يمكن أن يستمدوا منه، ويستعينوا به.

لقد احتفظ الشعر الجاهلي بمكانته. ربما تغيرت مكانة الشاعر في صدر الإسلام، وربما تزعزت مكانة الشعر أيضاً. ولكن الشعر الجاهلي ظل في مقامه الرفيع. ليس لأنَّ أصحابه حرصوا عليه كجزء من هويتهم، في مواجهة المتغيرات، فحسب، بل لأنَّ أسباباً تتعلق بالدين الجديد قد دعت إلى ذلك، أيضاً. فقد "كان المفسرون يعتمدون على الشعر الجاهلي، وكلام العرب، في تفسير ألفاظ القرآن وفهم معانيه"⁴¹، وكان ابن عباس يقول: "إذا سألتكم عن شيء

35 - عادل العوا. العمدة في فلسفة القيم (دشق: دار طلاس، ط1، 1986) 451.

36 - دراسة الإنسان: 384.

37 - التغيير الاجتماعي: 26.

38 - العمدة في فلسفة القيم: 406.

39 - العمدة في فلسفة القيم: 402.

40 - ابن سلام الجمحي. طبقات فحول الشعراء (القاهرة: مطبعة المدني، 1974) 24/1.

41 - ناصر الدين الأسد. مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية (مصر: دار المعارف، ط7، 1988) 152.

من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب⁴². وهذا كله جعل الاهتمام بالشعر الجاهلي أمراً مسوّغاً شرعاً، بل مطلوباً، لأنه قد يصبّ في خدمة النصّ الديني.

ثم إنه لم يكن من الممكن تجاوزه في أثناء تأسيس ثقافة إسلامية بديلة، فكان لابد من الاعتماد عليه، ولاسيما أنه كان، كما قال عمر بن الخطاب: "علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه"⁴³. ولذلك لا نستغرب عندما نقرأ ما كتبه هذا الخليفة إلى أبي موسى الأشعري: "مُر من قبلك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق، وصواب الرأي، ومعرفة الأنساب"⁴⁴. ونفهم قول علي في الشعر: "إنه ميزان القوم، أو ميزان القول"⁴⁵.

هذا كله يجعل مقولة ابن سلام: "فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه (الشعر) العرب، وتشاغلوها بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايته..."⁴⁶، تبدو غير دقيقة، وقد شكك بصحتها أكثر من باحث⁴⁷، وأثبت أنّ الشعر ظل رفيق العرب، ولم يشغلهم عنه شاغل.

احتفظ الشعر الجاهلي، إذن، بمكانته. بل بدأ يتحول، بسبب الاهتمام الشديد به، إلى نموذج للشعر العربي. ولم يكن بوسع الشاعر في صدر الإسلام أن يتحرر من أسرهِ. ولكن الحياة الجديدة كانت تتطلب من الشاعر أن يقوم بدوره فيها، ولم يكن أمامه نموذج شعري إسلامي يقتدي به في أداء مهمته الجديدة، ولم تكن الطريق إلى ذلك النموذج قد وطئت من قبل، لتعرف ملامحها العريضة على الأقل، ولم تكن الأحداث تنتظره حتى يجرب، ويحاول، ويعيد التجربة والمحاولة، في سبيل بناء نموذج جديد. فلم يكن أمامه، والحال هذه، إلا أن يحاول التعبير عن الجديد بالنموذج القديم. وليس المقصود بـ"النموذج" هنا شكل القصيدة الجاهلية وطريقة بنائها، فحسب، بل طريقة النظر إلى الأشياء والوجود، أيضاً. ولذلك كان على الشاعر المسلم أن يستعين بقيم الشعر الجاهلي وصوره و... وهكذا راح يعيد صياغة الثقافة الجاهلية، ويعيد إنتاجها، في الوقت الذي ينبغي عليه فيه أن يهدمها، أو أن يسخرها، على الأقل، لصالح ثقافة جديدة كانت تجتهد لإثبات ذاتها؛ هي الثقافة الإسلامية الناشئة.

وقد نتذكر، في هذا المقام، بعض قصائد حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة، وقد قال هؤلاء شعراً يدافعون به عن الإسلام والمسلمين، واجتهدوا في سبيل إبداع شعر إسلامي، فكثرت في أشعارهم المعاني الإسلامية، ولكن المعاني الجاهلية ظلت واضحة في أشعارهم، كما أن قدراً من الوهن أصاب أشعارهم نتيجة محاولاتهم التعبير عن الجديد. وقد أشار الأصمعي إلى ضعف شعر حسان في الإسلام⁴⁸. هذا مع أنه أتيح لهؤلاء الشعراء ما لم يتح لغيرهم من المخضرمين من التوجيه والدربة.

وللإنصاف، تتبغي الإشارة إلى أنّ الشعراء المسلمين قد اجتهدوا في "تطعيم" أشعارهم بآثار إسلامية، وهي آثار تبدو واضحة، وكثيراً ما يشير إليها الدارسون لشعر صدر الإسلام، فضلاً عن أنّ بعض الدارسين قد أفرد دراسة خاصة لشعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه⁴⁹. ولذلك لا نرى مسوّغاً لسرد شواهد شعرية على هذا الأمر، ولكن ما نودّ قوله هو

⁴² - جلال الدين السيوطي. المزهري في علوم اللغة وأنواعها (مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط2، بلا تاريخ) 302/2.

⁴³ - طبقات فحول الشعراء: 24/1.

⁴⁴ - ابن رشيقي القيرواني. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده (بيروت: دار الجيل، ط5، 1981) 27/1.

⁴⁵ - السابق والصفحة نفسها.

⁴⁶ - طبقات فحول الشعراء: 25.

⁴⁷ - انظر مثلاً: مصادر الشعر الجاهلي: 221، و يوسف خليف. دراسات في الشعر الجاهلي (القاهرة: دار غريب، 1981) 22.

⁴⁸ - ابن قتيبة. الشعر والشعراء: تحقيق أحمد محمد شاكر (مصر: دار المعارف، ط2، 1958).

⁴⁹ - انظر كتاب يحيى الجبوري. شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1981).

أن هذه الآثار الإسلامية لم تكن "جوهرية" ولذلك لم تكن ذات شأن في الإسهام ببناء "شعر إسلامي" أو في مقاومة الثقافة الجاهلية التي يقدمها الشعر الجاهلي.

فحسان بن ثابت، أشهر شعراء الإسلام، والذي وصف بـ "شاعر الرسول"⁵⁰ وكان يدافع عن المسلمين عامة، ضد المشركين عامة، لم يستطع أن يخفي تعصبه القبلي الذي كان يتغلب عليه، في أكثر الأحيان، فيظهر في شعره واضحا جليا، كما نجد في قصيدته التي قالها في فتح مكة، إذ نسب الفضل في الانتصار على قريش إلى الأنصار وحدهم، متجاهلا المهاجرين، وأظهر فيها، تحت تأثير نشوة النصر، تعصبه للقحطانية على العدنانية، مع أن النبي (ﷺ) والمهاجرين من عدنان! يقول حسان⁵¹:

وَقَالَ اللَّهُ قَدْ يَسَّرْتُ جُنُودًا هُمُ الْأَنْصَارُ عُرَضَتْهَا اللَّقَاءُ
لَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَعَدًّا قِتَالٌ أَوْ سِيَابٌ أَوْ هَجَاءُ

وهذا يعني أنه كان يفهم الانتصار على قريش انتصاراً للقحطانية على العدنانية، وليس انتصاراً للإسلام على الشرك! وفي إطار التعصب للقحطانية كان يتحدث باسم الأنصار جميعاً، لا باسم الخرج وحدهم، فينبغي ألا يخدعنا ذكر "الأنصار" فننهم أنه شاهد على التحرر من العصبية القبلية!

هذا لا يعني أن القصيدة كلها حديث عن تعصبه للقحطانية، ولكن ما ورد فيها من هذا الحديث يقوم شاهداً على عجز حسان عن التحرر من تعصبه القبلي لصالح التعصب للجماعة الإسلامية.

وحتى في رثائه للرسول (ﷺ) لم يستطع أن يعبر عن إحساس المسلمين بالفقد، أو عن قلقهم من المحنة التي ألغوا أنفسهم فيها، بل راح يعبر عن حزن "الأنصار" وعن قلق "الأنصار" وكأن الأنصار هم المسلمون جميعاً، أو كأن فقد الرسول (ﷺ) لم يكن يعني سواهم!

فإذا كان هذا شأن حسان، فماذا يمكن أن نقول في شأن شعراء البوادي، أو الشعراء الذين كانوا بعيدين عن مركز الدعوة؟ هل نتوقع أن يكونوا قادرين على "استلها" الثقافة الإسلامية في إبداعاتهم! أو، على الأقل، هل كانوا قادرين على إعادة النظر في موروثاتهم الثقافية في ضوء ما أتى به الدين الجديد، ليكونوا قادرين على تبني القيم الإسلامية في أشعارهم، على حساب القيم الجاهلية؟

قيم الشعر الجاهلي لم تكن تعني أن الجاهليين كانوا يتحلون بتلك القيم، ولكنها تعني أن تلك القيم كانت تعبر عن رغبات الناس في المجتمع الجاهلي، وكانت تتجلى للمتلقى من حيث هي معايير ينبغي على الأفراد أن يرغبوا فيها، وأن يعملوا من أجل التحلي بها. ولم تكن تلك القيم تخضع للبحث والتمحيص والتدقيق من قبل أفراد المجتمع الجاهلي، فقد انتقلت إليهم عن طريق اللغة، والثقافة، والتربية التي كانوا يتلقونها في كل لحظة، فصارت جزءاً من البنية الذهنية والنفسية لهم، ولم تعد بحاجة إلى إثبات. ومعروف أن الفرد يكتسب أفكار مجتمعه وقيمه كجزء من تطوره العام. وهذه الأفكار يتقبلها كل من الفرد والمجتمع كأمر مسلم بها، حتى إنهما قلما يشعران بوجودها⁵². أما القيم الإسلامية فقد بدت وكأنها حقائق موضوعية مستقلة عن انطباعاتهم، ولذلك كانت بحاجة إلى تأمل وتفكير، وكان لا بد أن تخضع للموازنة والمقارنة مع القيم القديمة للتأكد من أهميتها، أو صلاحيتها.

50 - انظر ابن عبد البر. الاستيعاب في معرفة الأصحاب (القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، بلا تاريخ) 341/1.

51 - حسان بن ثابت. ديوانه: تحقيق الدكتور وليد عرفات (بيروت: دار صادر، 1974) 18.

52 - دراسة الإنسان: 136.

فمثلاً دعا الإسلام إلى نبذ الروح القبلية، وألح على الروابط الأخوية التي تقوم على أساس الأخوة الدينية. ودعا إلى عدم المفاضلة بين الناس على أساس النسب، لأن المفاضلة ينبغي أن تكون بالتقوى (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُم)... إلخ. وقائل المسلمون، ومنهم شعراء، تحت راية الإسلام وما تدعو إليه، ولكن حين نقرأ أكثر ما قيل من شعر، نلاحظ - بسهولة - تجليات الروح القبلية فيه، بل يمكن أن نلاحظ أنه "يوظف" نصرة الدين لتقوية تلك الروح، كما نجد في شعر العباس بن مرداس، مثلاً. ولنستمع إليه ينشد يوم حنين⁵³:

فَهَذَاكَ إِذْ نُصِرَ النَّبِيُّ بِالْفَتَا عَقَدَ النَّبِيُّ لَنَا لِوَاءَ يَلْمَعُ
فُرْنَا بِرَايَتِهِ وَأُورِثَ عَقْدَهُ مَجْدَ الْحَيَاةِ وَسُودَدَا لَا يُنْزَعُ
نُصِرَ النَّبِيُّ بِنَا وَكُنَّا مَعْشَرًا فِي كُلِّ نَائِيَةٍ نُضُرُّ وَنُنْفَعُ

فبنو سليم؛ قوم الشاعر، كانوا وراء نصر الرسول (ﷺ) في هذه الموقعة، وكأنه لم يكن مع الرسول (ﷺ) أحد سواهم! وكأن النصر ليس من عند الله سبحانه! والعباس يشير، بوضوح، إلى "مجد الحياة" فهو ينظر إلى "الجهاد في سبيل الله" نظرته إلى حرب قبلية جاهلية.

وقد يقال إن العباس كان من المؤلفة قلوبهم، ولم يكن مؤمناً! والحديث عن إيمان الشعراء، أو كفرهم، ليس من غايات هذا البحث، ولكن من يقرأ شعر العباس يجد كثيراً مما يدل على إيمانه، ولكن المشكلة التي كانت عند العباس، كما كانت عند غيره، هي أنه لم يستطع يفهم ما جاء به الدين، ولم يستطع أن يفعل به، ليتمكن من النظر إلى الحياة والعالم من خلاله.

لم يكن بوسع المسلمين أن يتقبلوا ما دعا إليه الإسلام، من غير تردد، ومن غير أن يتأملوا فيه في ضوء القيم التي يحملونها. فأُن تكون المفاضلة بالتقوى يعني، بكل بساطة، التخلي عن "طبقية" المجتمع الجاهلي. وقد يكون من الإسراف أن نقول: إن المجتمع الجاهلي كان طبقياً بالمعنى الدقيق، ولكن من المؤكد أن هذا المجتمع كان طبقات؛ فثمة أبناء القبيلة، والموالي، والعبيد، والأغنياء والفقراء... فالدعوة إلى المفاضلة بالتقوى تعني الدعوة إلى هدم أساس متين من أسس المجتمع الجاهلي. كما أن هذه الدعوة هي دعوة للتخلي عن العصبية التي كانت تعني، فيما تعنيه، القوة، والمنعة، والإحساس بالذات... فكان من الصعب أن تلقى هذه الدعوة استجابة، قبل أن يتأكد أبناء ذلك المجتمع من أن القيمة البديلة التي تحملها، ستحقق، على الأقل، ما كانت تحققه القيم التي ينبغي أن يتخلوا عنها في سبيلها.

فلم يكن الأمر بسيطاً، بل كان في غاية الصعوبة، وكان يتطلب تأملاً وتفكيراً طويلاً. فعندما "يعرض عنصر جديد على أي مجتمع، نجد أن قبوله التام تسبقه دائماً فترة من التجربة. وخلال هذه الفترة تصبح الخاصية الجديدة، والخاصية، أو الخاصيات، القديمة التي تنافسها، عناصر بديلة داخل مركب الثقافة بجمالها"⁵⁴.

وإذا كان تجريب الأشياء المادية يتم بسرعة، نسبياً، وتظهر نتائجه بشكل واضح ومباشر، ويستقطب أنصاره خلال زمن قصير، فإن تجريب الأفكار والقيم ليس كذلك، فهو يحتاج إلى استعداد لتقبل الجديد، وإلى جرأة في مواجهة القديم، ومن يتمسكون بهذا القديم. كما أنه يستغرق زمناً طويلاً، ونتائجه لا تكون بهذا الوضوح. وإذا استقطب بعض أنصار في البداية، فإن انتقال مواقفهم التدريجي إلى أفراد المجتمع الآخرين يكون بطيئاً وحذراً.

⁵³ - العباس بن مرداس. ديوانه: تحقيق يحيى الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1991) 99. وانظر أيضاً ص: 115، و 139.

⁵⁴ - دراسة الإنسان: 370.

ولهذا كله كان الشعراء المسلمون يستمدون، في إنتاجهم، من الشعر الجاهلي، أكثر مما يستمدون من الأفكار الإسلامية. ولذلك نلاحظ أنَّ الأثر الإسلامي يبدو واضحاً في شعر الرثاء الإسلامي، أكثر منه في أغراض الشعر الأخرى، لأنَّ الثقافة الجاهلية كانت تعاني نقصاً شديداً فيما يتعلق بما بعد الموت، وجاء الشعر يعبر عن هذا النقص. فاستطاع الشعراء، بسهولة، أن يتقبلوا ما جاء به الإسلام بهذا الشأن.

القيم الجاهلية كانت تصدر عن أصل اجتماعي، وربما كان فيها ظلال من معتقدات دينية قديمة، ولكنها نزعَتْ، فيما بعد، دينيتها. أما القيم الإسلامية فهي قيم دينية، ومصدرها هو الله، وكان من الصعب أن يفهم المسلم الجديد الأوامر والنواهي المتعالية، أو أن يفسرها تفسيراً عقلياً. القيم الجاهلية كانت ثابتة "الصحة والأهمية" بالتجارب المتكررة، ويكونها جزءاً من ميراث القبيلة. أما القيم الإسلامية فلم تخضع لتجربة، ولم تصدر عن القبيلة، إنها صحيحة لصدورها عن مطلق، هو الله عزَّ وجلَّ، فكان ينبغي الإيمان المطلق بمنافعها، ولم يكن هذا سهلاً ولا يسيراً.

خاتمة:

بعد ما سبق يمكن أن نتساءل عما إذا كان بوسع الشاعر المخضرم أن ينتج "شعراً إسلامياً" بالمعنى الدقيق، قبل أن نتساءل عما إذا كان بوسعه أن ينتج "شعراً" رفيع المستوى من الناحية الفنية، يوازي، على الأقل الشعر الجاهلي! لاشك في أنَّ الشعراء المخضرمين قد استطاعوا تضمين أشعارهم بعض الأفكار الإسلامية، كما استعانوا بقدر طيب من الألفاظ الإسلامية، بل لقد خلّفوا لنا مقطوعات شعرية طغى فيها ما هو إسلامي، على ما هو جاهلي، إلى حدٍّ بعيد. ولكن حتى يتمكنوا من إبداع شعر إسلامي كانوا بحاجة إلى أن يعيشوا حياة إسلامية، في مجتمع إسلامي. غير أنَّ المجتمع الإسلامي لم يكن قد وجد. وكان ينبغي أن تتوافر طائفة من العادات الإسلامية المتأصلة، تقي بحاجة الجماعة الإسلامية، لتتوافر حياة اجتماعية إسلامية، تؤثر في الشاعر، وتمدّه بما من شأنه أن يساعده على التعبير فنياً عن آماله وطموحاتها وأمانيتها، ولكنَّ العادات الإسلامية، لم تكن قد تأصلت، هذا إذا افترضنا وجودها بالقدر المؤثر. وهكذا ظل الشاعر يخضع لجاهليته، على الرغم من إدراكه أنه صار مسلماً. وألقى نفسه في أزمة؛ إذ لم يكن قادراً على أن يحيا حياته الجاهلية السابقة، ولم يكن قادراً على أن يحيا حياة إسلامية خالصة. وكان عليه أن يبدع شعراً إسلامياً، ولكنه لم يكن قد تمكّن من أن "ينفعل" بالإسلام، كما أنه لم يجد نموذجاً يقتدي به سوى النموذج الجاهلي. وفي النموذج الجاهلي تتجلى روح القبيلة، بينما كان عليه أن يعبر عن روح إسلامية، لا قبلية، لم يكن قادراً على فهمها، أو على الإحساس بها.

ولم تكن الأحداث المتلاحقة، التي كان ينبغي عليه التعبير عنها، تتيح له الوقت الكافي للتأمل فيها، ومحاولة فهم أبعادها الإسلامية، قبل أن يبدأ بالتعبير عنها. فقد كان عليه أن يقوم بمهمته بسرعة، وغالباً ما كان يفعل ذلك وهو تحت تأثير انفعال قوي، كان من شأنه أن يوقظ فيه المشاعر والأحاسيس الجاهلية. وكان لابد لتلك المشاعر والأحاسيس من أن تتسرب إلى الشعر، ومن أن تتجلى فيه، مهما حاول الشاعر أن يخفيها تحت ما قد يستعين به من مفردات الثقافة الإسلامية.

المراجع:

- 1- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. *الأغاني*. شرحه سمير جابر وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1992.
- 2- الأسد، ناصر الدين. *مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية*. مصر: دار المعارف، ط7، 1988.
- 3- البخاري، محمد بن إسماعيل. ضبطه الدكتور مصطفى البغا. دمشق: مطبعة الهندي، بلا تاريخ.
- 4- بيضون، إبراهيم. *ملاحح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري*. بيروت: دار النهضة العربية، 1979.
- 5- ابن ثابت، حسان. ديوان حسان بن ثابت. تحقيق الدكتور وليد عرفات. بيروت: دار صادر، 1974.
- 6- الجاحظ، عمرو بن بحر. *البيان والتبيين*. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. بيروت، دار الجيل، بلا تاريخ.
- 7- الجمحي، محمد بن سلام. *طبقات فحول الشعراء*. شرح محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، 1974.
- 8- الجولاني، فاديا عمر. *التغير الاجتماعي*. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993.
- 9- الحطيئة، جرول بن أوس. *ديوان الحطيئة*. شرح أبي سعيد السكري. بيروت: دار صادر، بلا تاريخ.
- 10- خليف، يوسف. *حياة الشعر في الكوفة*. القاهرة: المكتبة العربية، بلا تاريخ. ودراسات في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار غريب، 1981.
- 11- رومية، وهب. *قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي بين الأصول والإحياء والتجديد*. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981.
- 12- ستولنيتز، جيروم. *النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية*. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- 13- السيد أحمد، عزت. *آفاق التغير الاجتماعي والقيمي*. دمشق: دار الفكر الفلسفي، ط1، 2005.
- 14- السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط2، بلا تاريخ.
- 15- الطبري، محمد بن جرير. *تاريخ الأمم والملوك*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف، ط7، بلا تاريخ.
- 16- عاقل، نبيه. *تاريخ عصر الرسول والخلفاء الراشدين*. دمشق: 1982.
- 17- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*. تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، بلا تاريخ.
- 18- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. *العقد الفريد*. شرحه وصححه أحمد أمين ورفيقاه. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965.
- 19- علي، جواد. *تاريخ العرب في الإسلام*. بيروت: دار الحداثة، ط1، 1983.
- 20- العوا، عادل. *العمدة في فلسفة القيم*. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1986.
- 21- فيصل، شكري. *المجتمعات الإسلامية في القرن الأول*. بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1981.
- 22- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. *الشعر والشعراء*. تحقيق محمد أحمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1958.
- 23- القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، ط5، 1981.
- 24- لنتون، رالف. *دراسة الإنسان*. ترجمة عبد الملك الناشف. بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1964.

- 25- ابن مرداس، العباس. ديوان العباس بن مرداس. جمعه وحققه الدكتور يحيى الجبوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1991.
- 26- المنقري، نصر بن مزاحم. وقعة صفين. تحقيق عبد السلام هارون. مصر: مكتبة الخانجي، ط3، 1981.
- 27- النص، إحسان. العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. بيروت: دار اليقظة العربية، 1963.
- 28- ابن هشام، محمد بن عبد الملك. السيرة النبوية. شرح وتحقيق مصطفى السقا ورفيقه. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
- 29- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.