

الفصل الخامس

المقاومة في الخطاب الشعري الشيعي في العصر الأموي

عبد المجيد زراقات(*)

تبحث هذه الدراسة في موضوع مقاومة «السلطان» الداخلي كما تمثل في الخطاب الشعري الشيعي، في عصر من عصور التاريخ الإسلامي هو العصر الأموي الذي قامت فيه أول دولة مركزية تستند إلى نظرية سياسية - دينية في الحكم.

أولاً: مدخل الجهاد

لم يُستخدم مصطلح «مقاومة» في الخطاب الإسلامي القديم، وإنما استخدم مصطلح آخر هو «الجهاد». وقد ورد ذكر «الجهاد» في غير آية من آيات القرآن الكريم، سنقرأ بعضاً منها لتبيين مفهومه وموقعه ودوره في المنظومة الإسلامية. تفيد إحدى الآيات الكريمة أن «الجهاد» واجب على المسلم، ففيها خطاب للنبي (ﷺ) وآله يتخذ صيغة الأمر بـ «جهاد» ففتين هما: الكفار والمنافقون والإغلاظ عليهم ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظْ عَلَيْهِمْ﴾^(١).

وتفيد آية أخرى أن الله سبحانه وتعالى، سيضع عباده الذين يأمرهم بالجهاد في موضع اختبار ليُعْلِمَ المجاهدين والصّابرين منهم: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ

(*) باحث من لبنان.

(١) القرآن الكريم، «سورة التحريم»، الآية ٩.

المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم^(٢). وتضيف آية أخرى ما يفيد أن الناس لن يتركوا حتى يعلم الله سبحانه الذين جاهدوا منهم: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَتْرَكُوا وَلَمْ يَعْلَمْ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾^(٣). وإذا يعلم الله سبحانه المجاهدين والصابرين يدخلهم الجنة: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمْ يَعْلَمْ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾^(٤)، ويضعهم في أعظم درجة عنده: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾^(٥).

الجهاد، إذًا، من منظور القرآن الكريم، واجب ينهض بأدائه المسلم المؤمن ضد الكفار والمنافقين، ويختبر الله به المؤمنين ليعلم المجاهدين والصابرين منهم، ولن يتركهم قبل أن يعلم ذلك، وإذا يعلم يدخلهم الجنة ويضعهم في أعلى درجة عنده. يفيد ما سبق أن أداء واجب الجهاد شرط من شروط دخول المسلم الجنة: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمْ يَعْلَمْ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ ومؤهل لأن يحرز أعظم درجة عند الله، وهذا ما يقرر الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في إحدى خطبه، فيقول: «أيها الناس، إن الجهاد بابٌ من أبواب الجنة، فتحة الله تعالى لخاصة أوليائه، وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الوثيقة»، وفي هذا القول نجد ثلاثة أمور: أولها، الجهاد باب من أبواب الجنة؛ وثانيها، يفتحه الله لخاصة أوليائه؛ وثالثها، الجهاد لباس التقوى. وهذه الأمور نص عليها القرآن الكريم كما مر بنا.

ويضيف الإمام علي (عليه السلام) ما يبين نتائج ترك الجهاد. فيقول: «فمن تركه رغبة عنه، وداهن في أمر الله، ألبسه الله ثوب الذل وشمله البلاء، وذُيِّت بالصغار والقماء، وضرب على قلبه بالأسداد، وأدب الحق منه بتضييع الجهاد وسيم الخسف ومنع النصف»، ويكمل فيقسم: «فوالله ما غُزي قوم في عقر دارهم إلا ذُلُّوا».

ويبدو بوضوح أن ثنائية تتشكل وتتمثل في لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الواقية من ناحية أولى، وثوب الذل والبلاء والصغار والقماء من ناحية ثانية.

(٢) المصدر نفسه، «سورة محمد»، الآية ٣١.

(٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ١٦.

(٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٤٢.

(٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٢٠.

ثانياً: الشيعة

الشيعة هم أنصار الإمام علي (عليه السلام) أو حزبه، وفرقتهم من أقدم الفرق الإسلامية السياسية الدينية، وأكثرها تأثيراً في تاريخه، وقد رأت إبان المرحلة التاريخية التي نتحدث عنها أن الإمام علياً (عليه السلام) هو صاحب الحق بالخلافة، وسوّغت «مشروعية» هذا الحق بأمور هي: الوصية والريادة في الإسلام، والأهلية، والنهج في الحكم. وأبرز أسس هذا النهج هو «الأسوة» أو المساواة بين المسلمين. يوضح الإمام علي (عليه السلام) نهجه في الحكم فيقول: «وأيما رجل استجاب لله ولرسوله فصّدق ملتنا، ودخل في ديننا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا وشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً (صلى الله عليه وآله) عبده ورسوله، فقد استوجب حقوق الإسلام وأجرينا عليه أحكام القرآن وأقسام القرآن، ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله وطاعته». وعندما احتج طلحة والزبير على هذا النهج في الحكم، وقبل أن يغادرا إلى مكة فالبصرة، سألهما: «أليس كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) وآله يقسم بالسوية بين المسلمين من غير زيادة؟» أجابا: «نعم» فقال: فقيم احتجاجكما؟

وكانت رعايته تشمل أبناء المجتمع جميعهم: المسلم والمعاهد، وما يدلّ على ذلك قوله: «ولقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فيهتك سترها...».

ثالثاً: السلطان الأموي

اتبع الشيعة الإمام علياً (عليه السلام)، وقد رأوا في «السلطان» الأموي حكماً جائراً تنبغي مقاومته، فعلاوة على ما سبق من حديثنا عن الجهاد، نذكر قول الإمام علي: «أفضل الجهاد كلمة حق عند أمير جائر». وقد يكون من المفيد أن نتبين طبيعة هذا السلطان قبل أن نتبين موضوع مقاومته في الخطاب الشعري الشيعي.

قد تكون المرة الوحيدة في التاريخ الإسلامي، التي وصل فيها الحاكم إلى منصبه نتيجة مبايعة شعبية مثلت مشروعية لحكمه أضيفت إلى المؤهلات الأخرى التي سبق ذكرها. يقول الإمام علي (عليه السلام) في وصف مبايعته: «فما راعني إلا والناس إرسالاً إليّ كعرف الضبع ينثالون علي من كلّ وجه وجانب، يسألونني البيعة حتى لقد وُطئ الحسان، وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم».

لكن هذا «الانثيال» الشعبي الذي جاء يسأل الإمام البيعة، واجهه طوائف يعرفها الإمام كما يأتي: «فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة، ومركت أخرى، وفسقت

شرذمة، وقسط آخرون. . .». وأسباب النكث والمروق والفسق لا تعود إلى عدم معرفة بتعاليم الدين وإنما إلى أمر آخر، فنقرأ: «... كأنهم لم يسمعوا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾»^(٦) بلى -- والله -- لقد سمعوها ووعوها ولكنهم حليت الدنيا في أعينهم وراقهم زبرجها وأعجبهم رونقها.

ويؤكد خطاب أصحاب «السلطان» الذي أقامته طائفة من الطوائف التي تحدث عنها الإمام، ما ذكره عن أسباب خروجها عليه، فنقرأ في الوثائق التاريخية ما يفيد أن معاوية كَوَّن تحالفاً قبلياً لا «يقاثل إلا عن عَرَضِ الدنيا»، وقد استمرَّ هذا التَّحالف قائماً إلى أيام معركة مرج راهط، فأعاد سيرته الأولى، وفي هذا الصَّدَد يروي المسعودي: «اشترط حسان بن مالك [الكلبي] على مروان ما كان لهم على معاوية وابنه يزيد. ومن هذه الشروط أن يفرض لألفي رجل ألفين ألفين، وأن يكون لهم الأمر والنهي، وصُدِّرَ المجلس وكُلَّ ما كان من حلٍّ وعقد فعن رأي ومشورة، فرضي مروان. وقال مالك بن هبيرة [السكوني]: إنَّه ليس لك في أعناقنا بيعة، وليس نقاثل إلا عن عَرَضِ الدُّنيا، فإن تكن لنا على ما كان لنا معاوية ويزيد نصرناك. وإن تكن الأخرى فوالله ما قریش عندنا إلا سواء».

وقال النعمان بن جبلة التَّنُوخي، لمعاوية في صَفَيْنَ، وكان صاحب راية قومه من تنوخ وبهراء: «والله، لقد نصحتك على نفسي وآثرت ملكك على ديني وتركت لهواك الرُّشد وأنا أعرفه، وحدثت عن الحق وأنا أبصره، وما وُفِّقْتُ لرشدي حين أقاتل على ملكك ابن عم رسول الله (ﷺ)، وأوَّل مؤمن به ومهاجر معه. . . وسنقاتل عن تين الغوطة وزيتونها إذ حُرِّمنا أثمار الجنة وأنهارها». وقال عمرو بن العاص لما حضرته الوفاة: «اللهم، لا براءة لي فاعتذر، ولا قوَّة لي فأنْتصر، أمرتنا فعصينا ونهيتنا فركبنا»، وشبَّه نفسه مرَّةً بماسك البقرة لآخر يجلبها.

وقال معاوية: «... أمَّا نحن فتمرَّغنا في الدُّنيا. . .».

وسوَّغ السلطان حكمه هذا بالحق الإلهي في الحكم، وفي حوار بين معاوية وصعصعة بن صوحان، مرَّةً، قال معاوية: «الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما أخذت من مال الله لهو لي، وما تركت منه كان جائزاً لي»، فقال له صعصعة:

«تُثْنِيكَ نَفْسُكَ مَا لَا يَكُونُ نُجَاهُلاً، مَعَاوِي لَا تَأْتُمُّ»

(٦) المصدر نفسه، «سورة القصص»، الآية ٨٣.

ويقول عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتاب **الخوارج والشيعة**: «إذ الحكم الأموي لا يستند إلى شرعية الوراثة في الملك، ولا إلى ديمقراطية الانتخاب العام بإجماع الأمة لأصلح الناس بالإمامة، وإنما هو حكم القوة الباطشة، الماكرة معاً، الخلو من كل سبب، أو سند، يعترف به العقل، أو تدعو إليه التقاليد والعرف»^(٧).

وهكذا وصل الأمويون إلى الحكم بقوة السيف وقهره. كانوا يعون ذلك ويعلنونه، فقد خاطب معاوية بن أبي سفيان أهل المدينة المنورة بقوله: «لا بمحبة وليتها [يعني الخلافة]. ولكئي جالدتكم بسيفي هذا مجالدة».

وخاطب أخوه عتبة، أهل مصر، بقوله: «لا تمدوا الأعناق إلى غيرنا فإنها تنقطع دوننا».

يرسم خطاب الحاكم الأموي، في هذين النموذجين اللذين قدّمنا، طبيعة الخلافة الأموية، من حيث سبل إقامتها وطرائق تعاملها مع الناس، وبخاصة المعارضين منهم، فهي خلافة قائمة، ليس على إرادة الناس ورغباتهم، كما تفيد «لا بمحبة وليتها». وإنما على الاغتصاب بقوة السيف القاهر، والقاطع للأعناق إن امتدت إلى حيث تحب.

يقول فلهوزن (Wilhausen)، المستشرق المعروف: «وكان من السخرية بفكرة الحكومة الشيوعية أن يظهر الأمويون ممثليها الأعلى، فهم كانوا مغتصبين، وظلّوا كذلك، ولم يكونوا يستندون إلا إلى قوتهم الخاصة، إلى قوة أهل الشام، ولكن قوتهم لم تستطع قط أن تصبح حقاً شرعياً».

ويبدو أنّ الصراع تركّز، في بداية الخلافة الأموية، على قضية مركزية يمكن لجملة فلهوزن الأخيرة أن تشير إليها، ويمكن لها أن تتخذ العنوان التالي: الصراع بين القوة المغتصبة والحق الشرعي في الخلافة، فالأمويون يريدون أن يصير ما اغتصبوه حقاً شرعياً، ومعارضوهم يرفضون ذلك، ويعملون على كشف زيف هذه الشرعية، وإسقاطها.

وكانت كربلاء الحدث الذي جعل من المستحيل للخلافة الأموية أن تصير شرعية وأن تستمر، وكانت، أيضاً، الحدث الذي وضع شرعية تغيير السلطان الجائر موضع التطبيق، فكانت بذلك القدوة التي تُتبع في كل زمان ومكان، ويمكن أن نوضح هذه القضية كما يأتي:

(٧) يوليوس فلهوزن، **الخوارج والشيعة**: المعارضة السياسية الدينية، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الجليل، ١٩٩٨).

عمل الأمويون، بغية تحقيق هدفهم الذي حدّدناه آنفاً، على إكساب خلافتهم صفة الحقّ الإلهي، فخاطب زياد بن أبيه، أهل العراق، فقال:

«أيّها النّاس، إنّنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادّه، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا. فلنا عليكم السمع والطّاعة في ما أحببنا».

يقول زياد: إنّ الأمويين أصبحوا ساسة النّاس، ويريد من هؤلاء النّاس أن يسلموا بهذا الواقع الذي قرّر. والتسليم هذا يعود، كما يرى زياد، إلى كون الأمويين يسوسون بسلطان الله الذي أعطاهم وخولهم، ولهذا فلهم، على النّاس، حقّ السمع والطّاعة في «ما أحبّوا». وهذا يقرّر حقّاً إلهياً في الحكم وفي سماع النّاس وطاعتهم لهذا الحكم، ويجعل مزاج الحاكم، أو ما يحبّه الحاكم مصدر التشريع، بوصف هذا المزاج إرادة الإلهيّة، إنّ أطاعها النّاس نجو لأنّ في هذه الطّاعة طاعة الله.

وهذه نظريّة غريبة عن الإسلام ودخيلة عليه. ويمكن للمقارنة البسيطة بين هذا الخطاب وخطاب الخليفة الرّاشدي الأوّل أن تظهر الفرق بين نظريتين في الحكم، النظرية الأموية التي تقول: «... فلنا عليكم السمع والطّاعة في ما أحببنا»، وبين نظرية العقد - البيعة، التي تقول: «... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»، والتي تقول أيضاً: «... إنّ استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني». والواضح أنّ النّظرية الأولى تلغي مصدري التشريع في الإسلام اللذين تقرّهما الثانية، وهما الكتاب والسنة، وتضع مكانهما «مزاج» الحاكم، أو ما يحبّه.

وقد عمل الأمويون على القول بنظريّتهم وممارستها، وإقناع النّاس بصحّتها وبتابعها، فهذا روح بن زنباع، أحد قادتهم الرئيسيين، يخاطب النّاس الذين أبطأوا عن بيعة يزيد، فيقول:

إنّنا ندعوكم إلى من جعل الله له هذا الأمر واختصّه به، وهو يزيد بن معاوية. ونحن أبناء الطّعن والطّاعون وفضلات الموت. وعندنا، إنّ أجبتهم وأطعتم، من المعونة ما شئتم».

في خطاب روح ثلاثة عناصر أساسيّة:

١ - الله يجعل «هذا الأمر» للحاكم ويختصّه به.

٢ - إنّ لم تطيعوا فالطّعن قائم.

٣ - وإن أطعتم فالمال حاضر.

يُوهم هذا الخطاب بحقّ إلهيٍّ مزعوم، والنّاس بين أمرين: قبول أو رفض، ولكلّ جزأه، فالسّيف والمال قائمان في خدمة الخطاب المضللّ، السّاعي إلى إشاعة السمع والطاعة وسيادتهما.

وهكذا راح الأمويون يقنعون الناس بأن تسلّمهم الخلافة وممارساتهم السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة... إلخ، مهما كانت شاذّة وظالمة، أمر إلهي تجب طاعته، وقدر مرسوم لا يمكن تغييره ولا تبديله، فلا جدوى، من ثمّ، من الثورة عليه. وهكذا برز ما يُتهم الإسلام به من تسليم بالقضاء والقدر وحرص على الثبات، والإسلام من هذا جميعه براء.

وقد استخدم الأمويون مختلف الوسائل الإعلاميّة المعروفة آنذاك: الشعر، والقصص، ووضع الحديث، في سبيل نشر نظريّتهم وإقناع الناس بها. وكانوا مهرةً في ذلك، يساعدهم ما وقرته لهم بيوت مال المسلمين من إمكانات. ويمكن أن نقدّم نماذج من هذا الاستخدام على سبيل المثال فحسب.

ومن الحديث الموضوع ما يأتي: يروي ابن قتيبة حديثاً عن العجّاج عن أبي هريرة، فيقول: قال العجّاج: «... قال لي أبو هريرة: تَمُن أنت؟ فقلت: من أهل العراق. قال: يوشك أن يأتيك أهل الشّام، فيأخذوا صدقتك، فإذا أتوك فتلقهم بها. وإذا دخلوها فكن في أقاصيها، وخلّ عنهم وعنّها. وإيّاك أن تسبّهم. فإنّك إن سببتهم ذهب أجرك، وأخذوا صدقتك. وإن صبرت جاءتك في ميزانك يوم القيامة».

يريد هذا الحديث الموضوع من أهل العراق أن يتخلّوا عن حقوقهم، وأن يصبروا على الظلم وأن يطيعوا. ويريد منهم، أيضاً، أن يقتنعوا بأنّ في طاعتهم هذه أجراً يجيء في الميزان يوم القيامة - وهذه فكرة إرجاء الحساب إلى يوم القيامة التي قال بها المرجئة، وبأن في رفضهم - حتّى في حدوده الدنيا: السبّ - ما يذهب الأجر.

يُوظّف هذا الحديث في خدمة المشروع السّياسي - الدينيّ الذي تحدّثنا عنه آنفاً، ويوظّف الشعر في الخدمة نفسها، فعندما يقول الشاعر محترف المديح:

وإنّ أمير المؤمنين وفعله لكالدهر لا عار بما فعل الدّهر

يكون ناظماً للحديث الموضوع الآتي:

«من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإن فارق الجماعة مات ميتةً جاهليّة».

كان الأمويون يريدون، من هذه النّظرية التي استخدموا الشّعْر والقصص والأحاديث الموضوعية لإشاعتها وإقناع النّاس بها، وسيادتها، من ثمّ، تسويق القعود، والصّبر على الظلم والرضى به، وكانوا يريدون جعل ذلك طاعةً لله يؤجر المسلم عليها.

رابعاً: ظاهرة الشّعْر النسائي، تحريض واع كاشف

واجه أصحاب الخطاب المقاوم مقاومة استمرّت طوال مدّة حكمهم، يمكن للباحث أن يتحدّث عن ظاهرة فريدة غني بها صاحب العقد الفريد فخصّص قسماً من «كتاب الجمّانة في الوفود» لها^(٨)، وتحدّث في هذا القسم عن الوافدات على معاوية، وهنّ سودة ابنة عمارة، وبكارة الهلالية، وأمّ سنان بنت جشمة المذحجية، وعكرشة بنت الأطرش، وأمّ الخير بنت حريش، والزرقاء بنت عدي بن قيس الهمدانية، وأروى بنت الحرث بن عبد المطلب.

ويبدو أن معاوية راح يستدعي، بعد أن استتبّ الأمر له، وجوه أنصار الإمام علي (عليه السلام)، ويحاسبهم، وكان من هؤلاء النسوة اللواتي أورد ابن عبد ربّه أخبارهنّ، ولعله وجد في مواقفهنّ فرادة قلّ نظيرها في النساء فسجّل هذه المواقف، إضافةً إلى ما يبدو من رغبته في إظهار حلم معاوية.

كان معاوية يستدعي المرأة من العراق، ويحاسبها في مجلس يضمّ أعوانه من أمثال عمرو بن العاص، ومروان بن الحكم، وسعيد بن العاص، ويحرص صاحب العقد، في روايته، على أن يظهر تميّز معاوية من جلسائه بالحلم. وفي هذه المجالس كان السؤال يتركّز على مواقف هؤلاء النسوة في صفين، ويبدو من الحوار الذي كان يدور أن النسوة كنّ يحرّضن على صفين على القتال، ويعين أهداف هذا القتال، وأنهنّ اتخذن مواقفهن بعد اقتناع بها، ومعرفة واضحة بموقع الإمام علي (عليه السلام) ونهجه، إضافةً إلى وفائهنّ له ومجاهرتهنّ بذلك بجرأة وثقة، ويمكن أن نتبيّن هذه الأمور من خلال بعض النماذج في ما يأتي:

كان معاوية، أو أحد جلسائه، يذكرّ المرأة بقولها، ويبدو أنهنّ جميعاً كن يحرّضن على القتال، فقد خاطبت سودة ابنة عمارة بن الأشتر أخاها، فقالت:

شمّر كفعل أبيك يا ابن عمارة يوم الطّعان ومُلتقى الأقران

(٨) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه، العقد الفريد.

وانصر علياً والحسين ورَهْطَه
 إِنَّ الإمامَ أخا النبي مُحَمَّد
 قُدُماً بأبيض صارمٍ وسنان
 وقالت بكارة الهلالية تخاطب ابنها:

يا زيد دونك فاحتفر من دارنا
 قد كنت أدخّره ليوم كريمة
 سيفاً حساماً في الثراب دفيناً
 أتري ابن هند للخلافة مالِكاً
 فاليوم أبرّزه الزمانُ مصوناً
 متتكَ نفسك، في الخلاء، ضلالةً
 هيهات ذاك وإن أراد بعيد
 أغراك عمرو للشقا وسعيد

وقالت أم سنان بنت جشمة المذحجية تخاطب قومها:

عزب الرقادُ فمقلتي لا ترقُدُ
 يا آل مذحج لا مقامَ فشمّروا
 واللّيل يصدرُ بالهموم ويوردُ
 هذا عليٌّ كالهِلال تحفّه
 إن العدو لآل أحمد يقصدُ
 خيرُ الخلائق وابنُ عمِّ مُحَمَّد
 وسطُ السّماء من الكواكب أسعدُ
 ما زال مُدْ شهرَ الحروب مظفّراً
 إن يهدكم بالنّور منه تهتدوا
 والنّصرُ فوقَ لوائه ما يُفقدُ

تمثّل هذه المقطوعات موقفاً تحريضياً، فكلُّ شاعرة تثير الهمم وتحدّد وجهة التحرك، وتوضح ذلك، مركّزة على ما يتصف به الإمام علي (عليه السلام)، فهو أخو النبي (ﷺ) وآله، وعلم الهدى ومنارة الإيمان، والهِلال الذي يضيء ليالي الناس ويهديهم بالنور وخير الخلائق، ومستغربة تطلع ابن هند للخلافة، فتلك أمنية ضلال أغراه بها عمرو بن العاص وسعيد بن العاص.

وقد قلن، في رثاء الإمام علي (عليه السلام)، أبياتاً منها ما قالته سودة ابنة عمار:

صلىّ الإله على روح تضمّنه
 قد حالف الحقّ لا يبغي به ثمناً
 قبرٌ فأصبح فيه العدلُ مدفوناً
 فصارَ بالحقّ والإيمان مقروناً
 وقالت أم سنان:

أمّا هلكت أبا الحسين فلم تزل
 فأذهب عليك صلاة ربّك ما دعت
 بالحقّ تُعرف هادياً مهدياً
 فوق الغصون حمامة قمرياً

قد كنتَ بعد محمد خلفاً كما أوصى إليك بنا فكنتَ وفيّاً
فاليوم لا خلق يؤمّل بعده هيهات نأمل بعده إنسياً

يتحوّل التحريض المباشر، بعد استشهاد الإمام علي (عليه السلام)، إلى إحساس بفداحة الفقد وجلل المصاب وإدراك أن أحداً من الناس لن يكون مثل أبي الحسن (عليه السلام). لكن هذا الإحساس يولد وعياً بأن مثله لا يموت، فإن يكن القبر قد تضمّن روحه، فإن هذه الروح التي صارت مقرونة بالحق والإيمان والعدل، لا يمكن أن تفتنى، إنها خالدة، من طريق خلود ما تمثّل. وهكذا يكون من واجب الأنصار أن يمضوا في هذه الطريق. وهذا تحريض غير مباشر، على المضي في طريق هي طريق النبي (صلى الله عليه وآله) وآله، وهنا تأخذ الوصاية معناها، فالإمام علي (عليه السلام) كان استمراراً للنبي، وعلى أنصاره أن يواصلوا المسيرة، وهذا كلّ لا يدفع إلى البكاء وإنما إلى الدعاء، بأن يصلي الله على هذه الروح ما دعت فوق الغصون حمامة قمرياً، وفي هذا التعبير كناية عن خلود هذه الصلاة ما دام هناك حياة، وفيه إيحاء بأن هذه الصلاة تتم في مناخ الحزن والسلام والطهارة والخضرة والحب، الذي يمثله دعاء الحمامة فوق الغصون.

ويبدو أن هؤلاء النسوة كن قادرات على إدراك الفرق بين نهجي الحكم، ويملكن الجرأة على قول ذلك، والمطالبة بتغييره. فقالت سودة لمعاوية «... هذا ابن أرطأة قدم بلادي وقتل رجالي وأخذ مالي، ولولا الطاعة لكان فينا عزّ ومنعة، فإما عزلته فشكرناك وإما لا فعرفناك...»، فهذه معاوية، فأنشدت بيتها في رثاء الإمام علي (عليه السلام)، وقارنت بين النهجين، وقالت: قد جاءتكم بيّنة من ربكم، وروت حادثة حكم فيها الإمام وفق قول الله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ. بَقِيَّتُ اللَّهَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾^(٩)، وعزل واليه.

وجاء في حوار دارمية الحجونية ومعاوية: «قال لها: يا هذه، هل رأيت عليّاً؟ قالت: أي والله. قال: فكيف رأيته؟ قالت: رأيته لم يفتنه الملك الذي فتنك، ولم تشغله النعمة التي شغلتك. قال: فهل سمعت كلامه؟ قالت: نعم والله فكان يجلو القلوب من العمى كما يجلو الزيت صدأ الطست».

وقال معاوية لأم الخير بعد أن ذكرها بأقوالها: ولو قتلتك ما حرجت في ذلك،

(٩) القرآن الكريم، «سورة هود»، الآيتان ٨٥ - ٨٦.

فقالت له: «والله ما يسوءني أن يجري قتلي على يدي من يسعدني الله بشقائه».

خامساً: نهج في مواجهة الطغيان

وقد بدا واضحاً لمعاوية أنَّ أنصار الإمام علي (عليه السلام) كانوا يمتلكون القدرة على أمرين: **أولهما** رؤية الحق، و**ثانيهما** الجرأة في قوله والسعي إلى جعله واقعاً. ولهذا كان يقول، وهو يستجوب النساء: «هيهات لمظكم [أي علمكم وذوقكم] ابن أبي طالب الجرأة»، ويعيد القول: «يا أهل العراق، نبهكم علي بن أبي طالب فلم تطاقوا». وكان يعجب لوفاء هؤلاء الأنصار فيكرر قوله: «والله لوفاؤكم له بعد موته أعجب من حبكم له في حياته».

كان معاوية يعجب أن يبقى أنصار الإمام علي (عليه السلام) أوفياء له بعد وفاته، وهم في الحقيقة كانوا يتبعون نهجاً أرسى أسسه الإسلام، وكان يضيق بهذا النهج الذي يتَّصف أصحابه بالوعي والجرأة وطلب الحق. ولهذا صمَّم على القضاء عليه، فبدأ باستدعاء أنصار الإمام علي (عليه السلام) واستجوابهم ممهداً لذلك السبيل الجارف من الطغيان.

وهذا لا يتاح له إلا إذا كان النَّاسُ مسلوبي تلك القدرة على الرؤية والعمل على جعلها واقعاً، أي إذا كانوا جَهْلَةً مطيعين طاعة عمياء. ومن الأمثلة التي تفيد ذلك نذكر ما يأتي:

ففي صدد التضليل المفضي إلى الجهل منع معاوية رواية السيرة النبوية والحديث الشريف. وأثمر ذلك جهلاً، من نماذجه: «قال بعض الإخباريين لرجل من أهل الشام، من زعمائهم وأهل الرأي والعقل منهم: من أبو تراب الذي يلعنه الإمام علي المنبر؟ فقال: أراه لصاً من لصوص الفتن». وحلف أشياخ من أهل الشام، من أرباب النعم والرئاسة، من سائر أجناد الشام، لأبي العباس السفَّاح، أنهم ما علموا لرسول الله (ﷺ) وآله «قربة ولا أهل بيت يرثونه غير بني أمية حتى وليتم الخلافة».

وفي صدد الطاعة العمياء، نذكر تلك الحادثة التي شهد فيها خمسون رجلاً من أهل الشام أن بعير العراقي ناقة لشامي، فقال معاوية للعراقي: «أبلغ علياً أني أقاتله بمائة ألف ما فيهم من يفرِّق بين الناقة والجمل».

وقد كان واضحاً للإمام وأصحابه (عليهم السلام) ما سوف يفعله معاوية إن انتصر، فكتب عقبة بن مسعود إلى سليمان بن صرِّد الخزاعي: «أما بعد ﴿إنهم إن

يظهروا عليكم يرموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبدأ»^(١٠)، فعليك بالجهاد والصبر مع أمير المؤمنين.

ويلاحظ، في هذه الرسالة، إيجازها ووضوحها، وتضمنها الحكم القرآني في القضية موضوع الرسالة، وهو أنه ليس أمام المجاهدين سوى الجهاد والصبر، لأن الهزيمة تفضي إلى أحد أمرين: إما الرّجم أو العودة إلى ملّة الأعداء، أي إلى ما سمّاه الخطاب الشعري «دين ابن هند»، أو «دين ابن حرب»، وليس من فلاح في كلا الأمرين.

ووجّه معاوية زياد إلى العراق، فاختار هذا وجوهه ممن سمّاهم «طواغيت هذه الترابية...»، لأنهم أنكروا عليه شتم الإمام عليّ (عليه السلام)، وزور شهادات تفيد أنهم خرجوا على الطّاعة، وأرسلهم إلى معاوية، فقتلهم هذا صبراً، وكان حجر بن عدي الكندي، من بينهم، وفي رثائه تقول هند بنت زيد بن مخزومة الأنصاريّة:

ترفّع، أيها القمر المنيرُ	تبصّر هل ترى حُجراً يسيرُ؟
يسيرُ إلى معاوية بن حربٍ	ليقتله كما زعم الأميرُ
ويصلبه على بابي دمشقٍ	وتأكل من محاسنه الطيورُ
تجبرّت الجبابر بعد حجرٍ	وطاب لها الخورنق والسدير
وأصبحت البلادُ لها محولاً	كأن لم يُجِها مزنٌ مطيرُ
ألا يا حجرُ حجرَ بني عديّ	تلقتك السّلامة والسُرورُ
أخافُ عليك ما أردى عديّاً	وشيخاً في دمشق له زئيرُ
يرى قتلَ الخيار عليه حقّاً	له من شرٍّ أمّته وزيرُ
ألا يا ليت حجراً مات موتاً	ولم يُنحر كما نُحر البعيرُ
فإن تهلك فكلُّ زعيم قومٍ	من الدنيا إلى هلك يسيرُ

في هذه القصيدة حزن، وهي ترثي سيّداً عرف بالتقوى والإيمان والشجاعة والكرم. ويتصف بصفات الفارس المسلم الذي يعرف الحقّ ويمضي في دربه قائلاً للجلادة: «إن الصبر على حدّ السيف لأيسر علينا مما تدعوننا إليه (التبرؤ من الإمام علي ولعنه)، ثمّ القدوم على الله وعلى نبيه وعلى وصيّيه أحبّ إلينا من دخول النار»، غير

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الكهف»، الآية ٢٠.

أن فيها أشياء أكثر من الحزن على فرد وأشدّ عمقاً، فيها ما يعني الإنسان في ذلك العصر وفي كلّ عصر.

تدعو الشاعرة القمر ليرتفع وينير، ويتبصّر، من ثمّ، في ضوء كامل ما يحدث، وبلي الدعوة سؤال يخرج عن طلب المعرفة، إلى الحث على تأملها في الضوء، فالقضية هي سير حجر، وهذا السير يذكر بأن هذا الفارس سار من قبل، وفتح «مرج عذراء»، وللمفارقة أنّه قتل فيها، ولكنه هذه المرّة يسير إلى معاوية ابن حرب وليس إلى فتح وجهاد كما تعود، ويسير إلى معاوية ليقتله بذنب زعمه، ثمّ يصلبه على بابي دمشق، ما يفيد إما أنّه قطع جثته نصفين، وضع كلّ قسم على باب أو صلبه مدة على هذا الباب ومدة أخرى على الباب الآخر، وقد طالت المدة حتّى إنّ الطيور تعودته فصارت تحطّ عليه وتأكّل من محاسنه.

تريد الشاعرة من القمر أن ينير هذه الجريمة، ويرى الآخرين وأن يتبصر الجميع فيها، لتقاوم التعتيم والتضليل القائمين.

وهذه دعوة لرؤية مسير حجر موجهة إلى الكون جميعه، وليس إلى الناس وحدهم، لتري الكائنات جميعها ما يحدث وفي ضوء القمر المنير. وهذه الدعوة ترتفع بحجر وبمسيره إلى معاوية ليلقى مصيره: القتل بزعم كاذب والصلب، إلى مستوى الحدث الرهيب، الهائل التأثير الذي تهّم الكون أجمع رؤيته ومعرفته والتبصّر بنتائج، حجر يصلبه معاوية، إنها جريمة العصر، وعلى القمر أن ينيرها ليتبصر الكون ويتبين فظاعتها ونتائجها.

وتلي الحركة الثانية في القصيدة، وهي نتائج هذه الجريمة، فبعد حجر تجبرت الجبابر وطاب لها الخورنق والسدير، وهذا كشف لما آلت إليه خلافة المسلمين من ملك استبدادي يعيد الأمور إلى ما كانت عليه قبل الإسلام، إذ إن الخورنق والسدير هنا رمزان للملك الاستبدادي الذي عرفه العرب في جاهليتهم. ولم يكن للجبابرة أن يتجبروا وأن تطيب لهم الحياة في قصورهم إلا بعد قتل حجر، وهكذا كان هذا الفارس المسلم الحائل دون تجبر الطغاة وممارستهم طغيانهم وغواياتهم، إذ بعده تطيب قصورهم. وإن يكن تجبر الجبابرة هو النتيجة الأولى، فإن النتيجة الثانية أشدّ فظاعة، وهي ذلك المحل الذي أصاب البلاد، كأنها لم تعرف المطر، أو كأن المطر لم يحياها.

وهذا الجذب وليد الطغيان، وكان حجر يحول دونهما، وهكذا تأتي الحركة

الثالثة سلاماً على حجرٍ في خطاب رقيق يدعو له بالسلامة والسرور، تتبعه في حركة رابعة مقارنة بينه وبين معاوية، وكُتبت عنه بشيخ في دمشق له زئير، ما يفيد بانتمائه إلى عالم آخر غير إنساني، هو ووزيره الذي يرى قتل خيار الناس عليه حقاً، ولهذا فهو «شرّ الأئمة»، وهنا نلاحظ التضاد الواضح بين الخيار وشرّ الأئمة، ما يعيد إلى الذاكرة صورة الصّراع الذي دار، وما ينفكّ يدور، بين الشرّير - الوحش (الخنزير البري في الأسطورة)؛ والخير - الإنسان (المحب المحبوب). ويا لفداحة المصائب، فالخير يُقتل والشرير يُقتل ويكون وزيراً لشيخ لا يملك إلا أن يزأر مرهباً الناس كأنه يحياً في غابة لم تعرف التّحضر.

وتتكشف هنا المفارقة؛ إذ يفترض أنه خليفة يحكم باسم الإسلام، ويزعم أنه «خليفة الله» ولكن هذا لا يوصل إلى موقف يائس، فتأتي الحركة الخامسة لتقول: إن الموت حقٌ: وهذا يعني أن هلاك حجر ليس النهاية.

معاوية يريد أن يتجبر في سعادة الملوك، وأن يحيل خصب الناس محلاً ويخاف حجراً وأصحابه فيقتلهم، وهكذا يمثل حجر رمز مقاومة التجبر والطغيان اللذين يمثلهما معاوية متمثلاً بصوته الوحشيّ المرهب.

وفي القصيدة دعوة إلى الناس وكائنات الكون كي يروا هذا الأمر بعد أن ينيره القمر، وتضع معاوية الذي يزأر مرهباً ويرى قتل الخيار واجباً هو ووزيره «شرّ الأئمة» في جانب، وحجر بن عدي المعارض لهذا الاتجاه والممثل للاتجاه المعادي في جانب آخر. والدعوة هذه مبتكرة وفيها الكثير من الخصائص الجديدة.

كما إن التركيز على أن هلاك حجر أمر طبيعي، يعبر عن إيمان بحتمية الموت، وهو مصير كل زعيم يتصدى لمثل هذه الأمور، وهذا موقف أساسي يثبت الثقة والحماسة والعزم في النفوس. وهذا ليس حزناً ينقّس قهراً وإنّما هو موقف سياسي واضح يجسد تجربة إنسانية، ويكشف واقعاً قائماً، ويوضح طبيعة السلطان الأموي وبيث الثقة في النفوس. وفي هذا ردٌّ على الطغيان والإرهاب وعمل على تفويت نتائجهما.

سادساً: كربلاء: تجديد للهجرة/ كشف الرّيف - الارتداد ووجوب تغييره

في هذا السياق التاريخي ينبغي أن نفهم ثورة الإمام الحسين (عليه السلام)، فقد كانت ثورة تكشف الرّيف، وتنهض إلى تصحيح الانحراف وتقويم الارتداد، وتجعل حق تغيير السلطان الجائر شرعياً، أو واجباً ينبغي على المسلم أن يؤدّيه.

كانت ثورة تغيير تنطلق من تعاليم الدين الخنيف الذي كان السلطان يمارسه وفق فهم يلائم مصالحه، فأفرغه من حقيقته، وأبقى شكليات الطقوس فحسب. إنها تجديد للهجرة، أو هجرة ثانية، تسعى إلى مقاومة الثورة المضادة. وهي، بهذا، تواصل الطريق الذي اختطه الإمام علي (عليه السلام)، وكان عمّار بن ياسر قد قال في صفين: «إننا نقاتلهم على تأويله [أي القرآن الكريم]، كما قاتلناهم على تنزيله»، فطبيعة القتال لا تزال هي نفسها.

وقد خاطب الإمام الحسين (عليه السلام) المسلمين، فقال، مشرّعاً التغيير: «من رأى سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرم الله، ناكثاً بعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله (ﷺ)، فلم يغيّر بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله».

ثمّ خاطب المسلمين، وقد خرج ليؤدّي واجبه في التغيير: «.. ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلوا حرام الله، وأحرموا حلاله، وأنا أحقّ من غير، وأنا الحسين بن علي وابن فاطمة».

وكتب يجيب عن رسائل أهل الكوفة، محدداً مهمّات الإمام وواجباته: «لعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب والآخذ بالقسط والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله، والسلام».

إن الإمام ليس إلا العامل بالكتاب..، فالكتاب مصدر العمل، وليس «ما أحببنا». والآخذ بالعدل والحق صنيع الإمام، وليس القيام بالفعل الذي يفعله قضاء الدهر وقدره.

إنّ الباحث يجد نفسه، كما يبدو، إزاء خطابين نقيضين، ومن يتأمل هذين الخطابين: خطاب السلطان ورجاله، وخطاب الإمام الحسين (عليه السلام) يرى أنّه إزاء نهجين نقيضين، أولهما، يريد للقوة المغتصبة أن تغدو حقاً إلهياً في الحكم، مرجعه مزاج الحاكم الذي يعدّ التسليم بما يحبه هو طاعة لله، وثانيهما، يريد للدين الإسلامي، الممثل بكتاب الله، أن يسود الحياة، وأن يلتزم الحاكم بمصدري التشريع: كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ)، الموصلين إلى العدل والحق، ويعطي الحق للمسلمين بالتغيير إن عطّلت الحدود واستحلّ ما حرّمه الله.

وهكذا كان الصّراع، في كربلاء، بين سلطان خرج عن تعاليم الإسلام في الوقت الذي كان يوهّم المسلمين أنّه الحاكم الذي اختصه الله ليحكم باسمه، وبين

قوة ثائرة تريد أن تغير هذا الواقع الممّوه والمزيف وأن تعيد للإسلام سيادته، وأن تقرّ شرعية الثورة على السلطان الطاغية الجائر.

وقد كان كثير من المسلمين يدركون هذه الحقيقة، فقد جاء في إحدى رسائل أهل الكوفة إلى الإمام الحسين (عليه السلام)، بعد موت معاوية:

«.. فالحمد لله الذي قصم عدوك الجبار العنيد الذي انتزى على هذه الأمة فابتزها أمرها وغصبها فيأها، وتأمّر عليها بغير رضى منها، ثم قتل خيارها، واستبقى شرارها، وجعل مال الله دولة بين جابرتها وأغنيائها، فبعداً له كما بعدت ثمود. إنه ليس علينا إمام، فاقبل لعل الله أن يجمعنا بك على الحق..».

إن صورة الحاكم الجبار العنيد المعيد سيرة ثمود، تبدو واضحة في هذه الرسالة التي تمثل رؤية فئة كبيرة من المسلمين إلى السلطان الأموي. وقد وجد هؤلاء في الإمام الحسين (عليه السلام) الشخصية القادرة على مواجهة هذا السلطان، فلجأوا إليه، بوصفه، كما جاء في خطاب كثير من المسلمين له: «نور الأرض.. وعلم المهتدين، ورجاء المؤمنين»، وبوصفه، أيضاً، القادر على الحيلولة بينهم وبين ما أسموه الرّق والعبودية، فمن الخطاب الذي وجه إليه على ألسنة الناس، في هذا الصدد، قول عبد الله بن مطيع: «.. فوالله، لئن هلكت لنسترقنّ بعدك»، وقول شخص آخر: «.. ولئن قتلوك لا يهابون بعدك أحداً».

سابعاً: كربلاء، مكّون هوية، تلازم الحزن والصحوة

إننا، إذ ندرك حقيقة النهج الذي يمثله الإمام الحسين (عليه السلام) وحقيقة النهج الذي ثار عليه ليغيّره، وحقيقة الموقع الذي يمثله في المجتمع الإسلامي، إن أدركنا هذه الحقائق، كما تبينّت لنا، ندرك طبيعة الحزن الذي أصاب المسلمين بعد حدوث كربلاء، وندرك، في الوقت نفسه، صيرورتها مكّوناً أساسياً من مكونات الوجدان الإسلامي في أعماق أعماقه.. فقد أحسّ المسلمون، وأدركوا أنّ نوراً قد انطفأ في قلوبهم وفي مجتمعاتهم، وأن علم المهتدين قد طوي، وأن القادر على منع عبوديتهم قد استشهد، فحزنوا من ناحية، وصحوا من ناحية ثانية، وظلّ هذان الفعلان: الحزن والصّحوة متلازمين، منذ كربلاء وإلى أيامنا هذه، وإن كان لنا أن نرصد تجسّدهما في الشعر العربي فسوف نفعل ذلك مكتفين، هذه المرّة، بتقديم نماذج من شعر العصر الأموي، وذلك لأنّ التقصّي في الأدب العربي كلّهُ يقتضي بحثاً طويلاً، قد يتاح لنا، في الآتي من الأيام، إن شاء الله تعالى، أن نقوم بها.

يروى صاحب مروج الذهب أن محمداً بن علي بن الحنفية، كان، في ما عاش من سنين بعد كربلاء، يتأسى بشعر ينظمه ويردده^(١١)، ويذكر منه هذه الأبيات:

أأذهن رأسي أم تطيب مجالسي وخذك معفور، وأنت سليب
أأشرب ماء المزن، من غير مائه، وقد ضمت الأحشاء منك لهيب
سأبكيك ما ناحت همامة أيكة وما اخضر، في دوح الحجاز قضيب
غريب وأكناف الحجاز تحوطه ألا كل من تحت التراب غريب
يبكي الفارس الهاشمي، محمد بن الإمام علي (عليه السلام).

يبكي طوال العمر بكاء يبقى ما بقيت الحياة بنوح حمامها واخضرار أرضها. . وهاتان إشارتان/ رمزان إلى مظهري الحياة. . يبكي ويحس غربة، يعيش غربة فظيعة وإن كانت مظاهر الحياة تحيط به، فهو يتساءل عما إذا كان قادراً على العيش، أو على الاستمرار في القيام بأبسط نشاطات العيش بعد ما حدث في كربلاء. وتساؤله يصور الإحساس بأن الحياة، بمختلف أشياءها ومظاهرها، قد تغيرت، بعدما انطفأ نورها وطوي علمها، واستشهد حامي حرية إنسانها.

لقد اهتزت علاقة الإنسان المسلم بالعالم، ولكن هل كان هذا الموقف مقصوراً على فئة من المسلمين يمثلها محمد بن الإمام علي (عليه السلام)، أو أنه شمل معظم المسلمين، إن لم نقل جميعهم؟ ثم هل أدى هذا الاهتزاز إلى تكوين في الذات يسعى إلى تغيير العالم الذي تعرى، وكشف زيفه؟

إننا، في ما يأتي، نحاول الإجابة عن هذين السؤالين، من خلال نماذج تصور وجدان الناس في ذلك العصر، ولن تقتصر محاولتنا على الشعر المتداول، وإنما تلتقط ما يصور أحاسيس الناس ومشاعرهم كما تجلّت في مظاهر عديدة.

يفيد عرض بعض ما ورد في كتب الأدب والتاريخ، عن وقع كربلاء، أن حالة من الحزن العميق عمت العالم الإسلامي، رافقها شعور بالذنب فظيع، أثمر في ما بعد ثورات متتالية كانت تسعى إلى التغيير الذي أراده سيد الشهداء.

كان الإحساس بالمأساة إحساساً شعبياً عميقاً وكثيفاً إلى درجة غدا فيها كل ما يذكر بها وكل ما يثيرها وكأنه من آثارها. وقد اتخذ التعبير عن هذا الإحساس

(١١) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر.

الشعبي العميق النابض في اللاشعور الفردي والجمعي، مظاهر عديدة. يمكن أن نورد بعضها على سبيل التمثيل فحسب. يروي الطبري هذا الخبر: «.. قال: أصبحنا صبيحة قتل الحسين بالمدينة، فإذا مولى لنا يحدثنا، قال: سمعت البارحة منادياً ينادي:

أيها القاتلون جهلاً حسيناً أبشروا بالعذاب والتنكيل
كُلّ أهل السماء يدعو عليكم من نبيٍّ وملك وقبيل
قد لعنتم على لسان ابن داود وموسى وحامل الإنجيل.

ويروي أيضاً ما يأتي: «فلما قتل الحسين لبثوا شهرين، أو ثلاثة، كأنما تلتطخ الحوائط بالدماء ساعة تطلع الشمس حتى ترتفع».

وقد عبر الشاعر عن هذا، فقال (ونسبة الشعر إلى شاعر غير معين تفيد أنه ينطق بلسان الشعب، ويجسد وجدانه).

ألم ترأنَّ الشمس أضحت مريضةً لفقد حسينٍ والبلاد اقشعرت
وقد أعولت تبكي السماء لفقده وأنجمُها ناحت عليه وضلّت.

ويروي المؤرخ هذا الخبر أيضاً: «قعد الذين ذهبوا بالرأس في أول مرحلة من الطريق، وجلسوا يشربون النبيذ، فإذا قلم من حديد يخرج عليهم من حائط، فيكتب بالدم:

أترجوا أمةً قتلت حسيناً شفاعة جدّه يوم الحساب؟!
وما كادت الجماعة تشهد هذا حتى فرّت هاربة..».

ما يهمننا من هذه الأخبار دلالتها على طبيعة الإحساس الشعبي الذي عاشه مسلمو تلك المرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، فالأحداث قد لا تكون وقعت مادياً، غير أنها وقعت نفسياً.. وهذا الوقوع يصور الإحساس بالإثم، وبالرعب من فظاعة ما حدث.. الإحساس الذي كان ينتاب أناس ذلك العصر فيولد لهم رؤى وأحداثاً هي ابنة الحالة التي كانوا يعيشونها ويعانون وطأتها، ولم يكن هذا الإحساس خاصاً بالشيعة، وإنّما كان إحساساً عاماً وصل إلى صميم النفس الإسلامية، وإلى لاوعيتها، وقد تمّ التعبير عنه على شكل رؤى تجسد الحالة الشعبية كما رأينا.

وقد أثارت كربلاء، في هذا المناخ الذي حاولنا الإشارة إلى ملامحه، أسئلة

ومفارقات غريبة، فهذا يحيى بن الحكم الأموي، وهو أخو مروان بن الحكم، يعجب من أن «سمية البغي»، أم زياد، وجدة عبيد الله بن زياد، أمسى نسلها عدد الحصى، وأن آل المصطفى يقتلون، يقول ابن الحكم، وهو من الأسرة الحاكمة:

لَهَامَ بجنب الطف أدنى قرابةً من ابن زياد العبد ذي الحسب الوغل
سمية أمسى نسلها عدد الحصى وليس لآل المصطفى من نسل
ويعجب كثير بن كثير السهمي، فيقول:

يأمن الطيبي والحمام ولا يأمن آل الرسول (ﷺ) عند المقام

وهذه سيدة تخرج إلى الناس سائلة، عن لسان النبي (ﷺ) وآله، فتقول:

ماذا تقولون: إن قال النبي لكم: ماذا فعلتم، وأنتم خير الأمم،
بعترقي وبأهلي بعد مفتقدي منهم أسارى وقتلى ضرجوا بدم
ما كان هذا جزائي إذ نصحت لكم أن تخلفوني بسوء في ذوي رحمي

وقد عاش مرتكبو الفعل أنفسهم حالات أحسوا فيها أنهم منبوذون من المجتمع، لا يملكون فرص عيش حياة طبيعية مهما علت مناصبهم، ومن الأمثلة على ذلك يزيد نفسه، فقد شعر ببغض الناس له، فقال ناسباً ما حدث في كربلاء إلى ابن زياد: «... زرع لي في قلوبهم [الناس] العداوة، فبغضني البرّ والفاجر، بما استعظم الناس من قتلي حسيناً».

ولم يكن بعض المشاركين بقادر على تحمل بغض الناس له ونبذهم إياه، فجنى، أو اقترب من الجنون. ويروي الطبري أن أحدهم، وكان الناس قد نبذوه، وكانت زوجته قد رفضته، اقتحم دار ابن زياد، وهو ينشد:

أَوْقِرْ ركايب فضّةً وذهباً قد قتلْتُ الملك المحبِّباً
قتلْتُ خير الناس أمّاً وأباً وخيرهم إذ ينتسبون نسباً

الحقيقة أن هذا المناخ الشعبي حطّم إطار الزيف الديني الذي راح الأمويون يحوكونه لجعل ما اغتصبوه حقاً شرعياً، وليؤكدوا ضرورة سيادتهم وطاعتهم. وقد أثمر هذا المناخ - وعنصره المهيمن الشعور بالذنب والإحساس بالخطيئة - حركات ثورية، بدأت في السنة نفسها التي حدثت فيها كربلاء، واستمرّت، ولا تزال مستمرة.

وقد عبّر الشعراء عن «روح العصر» التي حاولنا بيانها، فهذا عبيد الله بن الحرّ الجعفي، وكان قد رفض المشاركة في قتال الحسين (عليه السلام)، وفي نصرته أيضاً، يخرج إلى كربلاء، وينظر إلى مصارع القوم، ويستغفر لهم هو وأصحابه، ويقول، والأمير الذي يعنيه هو عبيد الله بن زياد:

يقولُ أميرٌ غادرٌ حقَّ غادرٍ ألا كنت قاتلت الشهيد ابن فاطمة
فيا ندمي أن لا أكون نصرتُهُ ألا كل نفسٍ لا تسدّد نادمة
وإني، لأنّي لم أكن من حماته لذو حسرة ما إن تفارقُ لازمة
(...)

فإن يُقتلوا فكلّ نفسٍ تقيّةٍ على الأرض قد أضحت لذلك واجهة
(...)

أهمّ مراراً أن أسير بجحفلٍ إلى فئةٍ زاغت عن الحقّ ظالمة
يرفض ابن الجعفي عتاب ابن زياد، ويصفه بالغادر، ويعلن ندمه وحسرتة لأنه لم ينصر الإمام الحسين (عليه السلام)، ويصور حزن الناس ووجومهم، ويهمّ بقتال الفئة التي زاغت عن الحقّ، وظلمت، لكثّة لا يقاتل في صفوف الخارجين للتغيير.

ويحرّض شعراء آخرون على الثورة، متجاوزين الدّم والحسرة والهمّ بالخروج، فيروى أن الفرزدق قال لما قتل الإمام الحسين (عليه السلام): «إن غضبت العرب لابن سيدها وخيرها، فاعلموا أنّه سيدوم عزّها، وتبقى هيبتها. وإن صبرت عليه ولم تتغيّر لم يزدها الله إلى آخر الدّهر إلا ذلاً»، وأنشد:

فإن لم تشأروا لابن خيركم فalcوا السلاح واغزلوا بالمغازل
ويروى أنّه قال قصيدة منها البيت التالي، وينسب القول لعبيد الله بن الزبير الأسدي:

فإن أنتم لم تشأروا بأخيكم فكونوا بغايا أرضيت بقليل
(...)

● تكون الذات النّاهضة إلى الثورة

لم تثر كربلاء الحزن والحسرة والنّدم والدعوة إلى الأخذ بالتأّر، كما رأينا فحسب، وإنّما أثارَت حركة تسعى إلى التّغيير الذي وضع أسسه الإمام

الحسين (عليه السلام)، وكان الشعور بالذنب دافعاً إلى بلوغ أعلى مراتب التضحية، في سبيل تحقيق هذا التغيير، ولم يشكّل هذا الشعور حركة ارتداد على الذات، أو سعياً إلى الانتحار، كما يرى بعض الباحثين، وقد ناقشنا هذه المسألة في دراسة سابقة. وقد شكّل هذان الأمران: الشعور الوجداني الدافع إلى التضحية، والوعي الفكري بأسس التغيير، بنية الذات الناهضة إلى الثورة، كُلّما دعت الحاجة إلى ذلك، طوال حركة التاريخ، منذ كربلاء وحتى أيامنا هذه، وسوف تستمر ما بقي الإنسان التقي يعي واقعه، ويرى إلى حركة هذا الواقع.

ويمكن للباحث أن يقرأ في الشعر العربي نماذج تنطق بهذه الحقيقة، ومن هذه النماذج التي تعود إلى المرحلة التاريخية، موضوع حديثنا، ما يلي:

يقول أعشى همدان، في قصيدة طويلة، وبعد المقدمة التقليدية، واصفاً الثوار التوابين الذين خاضوا معركة «عين الورد»، ومقرراً في الختام أن حركتهم، وإن لم تحقق نصراً نهائياً، فقد أثارت ليوناً يواصلون الثورة. يقول الشاعر، في وصف الفارس الثائر:

(...)

توسّل بالتّقوى إلى الله صادقاً وتقوى الإله خير تكساب كاسب
وخلى عن الدنيا فلم يلتبس بها وتاب إلى الله الرفيع المراتب

(...)

وقد سار هذا الفارس ورفاقه إلى المعركة:

فلاقوا في «عين الورد» الجيش واصلاً إليهم فحسّوهم ببيض قواضب

(...)

أبوا غير ضربٍ تفلّق الهام وقعه وطعن بأطراف الأسنة صائب
وإن تكن المعركة لم تنته بنصر عسكري، فإنها أثارت فرساناً آخرين، يواصلون المسيرة:

(...)

فإن يُقتلوا فالقتل أكرم ميتةٍ وكلّ فتى يوماً لإحدى الشواعب
وما قُتلوا حتّى أثاروا عصابةً محلّين نوراً كآليوث الضوارب.

لقد أحدثت كربلاء صحوّة تحييب المنادي، وتسعى إلى التغيير، رائية إلى رضى الله، بوصفه هدف هذا السّعي، يقول عبد الله بن الأحمر، وقد تهيأ للخروج:

صحوث، وقد أصحوا الصّبا والعواديا وقلت، لأصحابي: أجبوا المناديا
وقولوا له، إذا قام يدعو إلى الهدى وقبل الدعا: لبيك، لبيك، داعيا
ثمّ يقول بعد أن ينعى خير النّاس لأهل الدين: «لبيك حسين»، ثمّ يخاطب المسلمين الذين ما زالوا تائهين:

فيا أمة تاهت، وضلّت سفاهة أنبيوا فارضوا الواحد المتعاليا.
إنّها صحوّة تلبي داعي الثورة، وليست ردّة على الذات، وقد أعادت للفراس المؤمن شبابه وتعامله مع الحرب، وكنتى عنها بالعوادي.

ويقول المثنى بن محربة العبدى مجيأ دعوة سليمان بن صرد الخزاعي:
تبصّر كأني أتيتك معلماً على أتلع الهادي أجش هزيم
بكلّ فتى لا يملأ الرّوع نحره محسّ لعصّ الحرب غير سؤوم
أخي ثقة ينوي الإله بسعيه ضروب بنصل السّيف غير أثيم.

● أدب الدّعوة نوع من الأدب جديد

كان هذا الشعر ينطق بلسان قوم خلصوا إلى موقفٍ يستند إلى أسس كان الدّعاة يتداولونه في خطبهم وحواراتهم، وهذا نوع من الأدب لم تصلنا نماذج كاملة منه، لكننا نستطيع التّعرّف إلى طبيعته وبعض خصائصه، من خلال ما تقدّمه كتب الأدب والتاريخ، ومن ذلك ما يذكره الطبري، حين يقول، نقلاً عن رواته:

«ما رأيت من هذه الأمة أحداً كان أبلغ من عبيد الله بن عبد الله المرّي في منطق ولا عظة، وكان من دعاة أهل المصر زمان سليمان بن صرد. وكان إذا اجتمعت إليه جماعة من الناس فوعظهم، بدأ بحمد الله والثناء عليه، والصلاة على رسول الله (ﷺ) وآله، ثمّ يقول: «أمّا بعد، فإن الله اصطفى محمداً (ﷺ) وآله على خلقه بنبوته، وخصّه بالفضل كلّ، وأعزّكم بإتباعه، وأكرمكم بالإيمان به، فحقن به دماءكم المسفوكة، وآمن به سبلكم المخوفة. وكنتم على شفا حفرة من النّار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون، فهل خلق ربكم في الأكرمين

والآخرين أعظم حقاً على هذه الأمة من نبيها؟ وهل ذرية أحد من النبيين والمرسلين، أو غيرهم، أعظم حقاً على هذه الأمة من ذرية رسولها (ﷺ)؟ لا والله ما كان ولا يكون. لله أنتم، ألم تروا، وببلغكم، ما اجترم إلى ابن بنت نبيكم؟! أما رأيتم إلى انتهاك القوم حرمة واستضعافهم وحدثه، وترميلهم إياه بالدم وتجرار هموه على الأرض، لم يرقبوا فيه ربهم، ولا قرابته من الرسول (ﷺ) وآله؟ اتخذوه للنبل غرضاً، وغادروه للضباع جزراً! فله عينا من رأى مثله، ولله حسين بن علي (رضي الله عنه) ماذا غادروا به، ذا صديق وصبر، وذا أمانة ونجدة وحزم، ابن أول المسلمين إسلاماً، وابن بنت رسول رب العالمين (ﷺ)، قلت حماته، وكثرت عداته حوله، فقتله عدوه، وخذله وليه، فويل للقاتل وملامة للخاذل. إن الله لم يجعل لقاتله حجة، ولا لخاذله معذرة، إلا أن ينصح لله في التوبة، فيجاهد القاتلين، وينابذ القاسطين، فعسى عند ذلك أن يقبل التوبة، ويقل العثرة. إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) والطلب بدماء أهل بيته، وإلى جهاد المحليين والمارقين، فإن قتلنا فما عند الله خير للأبرار، وإن ظهرنا رددنا هذا الأمر إلى أهل بيت نبينا.

ويضيف الطبري أن المري «كان يعيد هذا الكلام علينا، في كل يوم، حتى حفظه عامتنا».

يفيد هذا النص، في ما يفيد، ما يلي:

١ - إن حركة دعوة منظمة قامت بعد كربلاء، وكان يقوم بها أناس هم أكفأ رجالات الأمة من حيث البلاغة والقدرة العقلية على الإقناع.

وكان سليمان بن صرد الخزاعي قد وصل، بعد التداول، إلى إصدار القرار الآتي: «بثوا دعائكم في المصر، فادعوا إلى أمركم هذا شيعتكم وغير شيعتكم». ويروي الطبري أن التوابين فعلوا ذلك، وخرجت طائفة منهم دعاة يدعون الناس، فاستجاب لهم ناس كثير.

٢ - إن هؤلاء الدعاة كانوا يخاطبون عامة المسلمين، ويتوصلون إلى إبلاغهم ما يريدون. أو ما يدعون إليه، والتركيز على العامة. يمكن فهمه إن عرفنا أن شيوخ القبائل، في غالبيتهم، كانوا مرتبطين بالسلطة.

ويروي الطبري أن هاني الوادعي، وهو من رجالات الكوفة العارفين بها، قدم مكة، وأخبر المختار الثقفي «أن طائفة من الناس إليهم عدد أهل المصر لو كان لهم رجل يجمعهم على رأيهم أكل بهم الأرض إلى يوم ما».

٣ - إن أدباً يمكن تسميته بأدب الدعوة قد نشأ. وهذا يعني أن كربلاء أثمرت

أيضاً حركة أدبية فكرية تواكب الحركة الاجتماعية - السياسية، وتنظر لها.

٤ - يهدف هذا الأدب إلى كسب الأنصار وتعبئتهم، عن طريق مخاطبة الذات بمكوّنيها: الوجدان والعقل.

٥ - يتصف هذا الأدب ببساطة الأداء وعمقه، ووضوحه، وتدرّجه في عرض قضايا ومسائله، وتوسله الحجج الدينيّة، بما في ذلك الشعور الديني والإدراك العقلي. وهي الحجج التي توصل إلى تحديد خيار الثورة، بوصفه الخيار الوحيد أمام الإنسان المسلم، وإلى تقديم برنامج هذه الثورة.

ثامناً: الفرار من الإثم والسعي إلى رضى الله

وهكذا يبدو أن الحركة كانت حركة إسلامية واعية منظمّة يعرف القائمون بها ماذا يريدون وكيف يتحرّكون لتحقيق ما يريدونه، وما كان فرارهم إلى المعركة فراراً من الحياة إلى الموت، وإنّما كان فراراً من التخاذل = الإثم، وسعيّاً إلى قتال المارقين من الدّين، وهو القتال الموصل إلى رضى الله.

في ضوء هذه الحقيقة يمكن أن نفهم بعض النماذج الأدبية التي كانت تعبّر عن مواقف القائمين بهذه الحركة، ومن هذه النماذج نذكر على سبيل التمثيل فحسب ما يلي:

١ - ينشد فارسٌ، وهو يهجم على جيش ابن زياد:

إنيّ من الله، إلى الله، أفرّ رضوانك اللّهُمّ أبدي وأسرّ

وعندما يسأله أعداؤه: من أنت؟ يجيب: من بني آدم. لا أحب أن أعرفكم. وفي هذه الإجابة، إضافة إلى بيت الشعر، تتركز هوية هؤلاء الثائرين الفارّين إلى رضى الله، المتبرّئين من المارقين من دينه.

٢ - يأخذ فارس آخر سلاحه، ويدعو بفرسه ليركبه، وتسأله ابنته عما يفعل، فيقول لها: «يا بنية، إن أباك يفرّ من ذنبه إلى ربّه».

٣ - وخاطب فارس آخر قائده قبيل المعركة: «إنّما أخرجتنا التوبة من ذنبنا والطلب بدم ابن نبيّنا (ﷺ) وآله، ليس معنا دينار ولا درهم. إنّما نقدم على حدّ السيوف وأطراف الرّماح، فتنادى الناس من كلّ جانب: إنا لا نطلب الدنيا، وليس لها خرجنا».

٤ - يخوض الثَّوار معارك ينتصرون فيها، فيقول عبد الله بن همام في ختام قصيدة يعرض فيها ما حدث:

(...)

وآب الهدى حقاً إلى مستقرّه بخير إياب أبه ورجوع
إلى الهاشمي المهتدي والمهتدى به فنحن له من سامع ومطيع

● التجديد الشعري/ الدعوة إلى ثورة سياسية اجتماعية

ولم يطل أمد الانتصار، فعادت السلطة إلى فرع آخر أمويّ، فاستمرت حركة الدّعوة، وغدت أكثر تنظيمياً وفعاليّة، وكان الكميّ بن زيد الأسديّ أبرز الدّعاة، كان خطيباً وشاعراً، وعالماً بمختلف علوم عصره، وقد وظف قدراته بإخلاص وتفانٍ في سبيل نصرة حركة الثورة على الأمويين، فأنتج أدب دعوةً جديداً، يعدّه الباحثون المحرّض الأول على التجديد الشعري الذي عرف في ما بعد باسم «شعر المحدثين»، وهكذا كان هذا الشاعر محرّضاً على ثورة سياسية واجتماعية، وأدبيّة، وقد عرفت قصائد الكميّ الداعية إلى الثورة باسم «الهاشميات»، ولم يصلنا منها سوى جزءٍ يسير نشر في كتاب اسمه *الروضة المختارة*، إلى جانب القصائد العلويات السّبع لابن أبي الحديد المعتزلي.

الحقيقة أن شعر الكميّ يحتاج إلى دراسة مستقلّة، تكشف رؤيته إلى واقعه وإلى الثورة، وتكشف شعريّة تجسيد هذه الرؤية، غير أن هذا لا يحول دون تقديم أنموذج من شعره، مقتطف من إحدى هاشمياته:

ألا هل عمّ في رأيه متأمّل وهل مدبرٌ بعد الإساءة مقبل
وهل أمةٌ مستيقظون لرشداهم فيكشف عنه النّعسة المتزمل . .
كلامُ النبيّين الهداة كلامنا وأفعالُ أهل الجاهلين نفعلُ
فتلك ملوكُ السوء قد طال ملكهم فحتى م حتى م العناء المطوّل؟

إنّه تساؤل يطرح في كلّ زمان ومكان:

لماذا يتحمل الناس عناء ملوك السوء، وإلى متى يستطيعون تحمل هذا العناء؟ هذا هو خطاب كربلاء القائم في كلّ عصر.

تعدّ هاشميات الكميّ نوعاً جديداً من الشعر، ففي ملاحظة أولى نرى أنّها

قصائد تخاطب المتلقي مباشرة، لتحديثه في قضية سياسية - اجتماعية كبرى من قضاياها، وهذا ما لم يعرفه الشعر العربي من قبل، إذ كان الشاعر يعرض للقضية التي تهّمه في بيت أو بيتين أو أبيات عدة من الشعر، ينظمها في معرض مدحه لشخص ما، أو هجائه لشخص آخر. أمّا الكميت فانصرف إلى القضية نفسها يعرض ويكشف ويجادل، ليصل والمخاطب، إلى الاقتناع بنظرية في الحكم، تقتضي الخروج بغية إقامة النظام الشرعي العادل.

وقد لاحظ الشعراء والنقاد تميّز شعر الكميت من الشعر السائد، واختلافه. جاء في الأغاني^(١٢): أنشد الكميت الفرزدق قوله:

طربت وما شوقاً إلى البيض أطربُ ولا لعباً منّي، وذو الشيب يلعبُ
ولكن إلى أهل الفضائل والنهي وخير بني حواء، والخير يطلب
فقال الفرزدق له: «قد طربت إلى شيء ما طرب إليه أحد قبلك، فأما نحن فما نطرب، ولا طرب من كان قبلنا إلا إلى ما تركت أنت الطرب إليه».

يترك الكميت ما يطرب الشعراء إليه، ويطرب إلى شيء ما طرب إليه أحد من قبل، فكان شعره جديداً، يقتضي رؤية جديدة، وهذا ما لم يفعله كثير من الشعراء والنقاد، ما أوقعهم في مشكلة تطبيق مقاييس الشعر التقليدي: المديح والهجاء.. على نوع من الشعر غير تقليدي.

وقد وصف القدماء شعر الكميت بالخطب. ومّا جاء في هذا الصدد:

«جاء حمّاد الراوية إلى الكميت فقال: اكتبني شعرك. فقال: أنت لحن ولا أكتبك شعري». فقال له: وأنت شاعر!؟ إنّما شعرك خطب». وقال بشار: «الكميت خطيب وليس بشاعر». وقال الجاحظ: «ومن الخطباء الشعراء الكميت بن زيد الأسدي، وكنيته أبو المستهل». وقال: «إن للخطبة صعداء، وهي على ذي اللب أرمي. الكميت وكان خطيباً»، وهو «أول من دلّ الشيعة على طرق الاحتجاج».

ولاحظ المحدثون تميّز شعر الكميت، فقال د. شوقي ضيف: «إن أهمية الكميت تتمثل في أنّه «لم يتبع الدروب الموروثة، بل اختار لنفسه درباً جديداً غير مألوف من سابقه ومعاصريه، فسار فيه وأظهر في ذلك براعة فائقة، إذ حوّل شعره من ميادين العاطفة إلى ميادين الفكر، وجعله كأنه مقالة يكتب فيها عن نظرية بني هاشم في

(١٢) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني.

الخلافة. وهو يجمع لهذه المقالة الخيوط من هنا وهناك، أو قل المقدمات ليكون ما يريد من حجج وأدلة». وقال د. النعمان القاضي: إن الهاشميات كانت «شعراً لا كالشعر». باباً جديداً من أبواب الشعر فتحه الكميت لأول مرة، وهو باب التقرير والاحتجاج».

وإن يكن القدماء والمحدثون قد لاحظوا أن شعر الكميت يتصف بخصائص الخطبة، أو المقالة، التي تجمع الأدلة والحجج لتقرّر وتقع، فإن د. عبد القادر القط يرى أن الهاشميات الكميت «تمودج لهذا اللون الفريد من الشعر السياسي الذي يتدفق من عاطفة جياشة بحب صادق يشارف أحياناً ما يشبه الوجد الصوفي»، «وأن ما يبدو جدلاً سياسياً في هذه الهاشميات هو في حقيقته ألصق بما يمكن أن نسّميه بالاستهواء الخطابي الذي يحيل الخطيب فيه الفكرة إلى إحساس بوسائل الخطابة المعروفة من تكرار أو سخرية أو تأكيد، أو اتجاه إلى عاطفة السامع ومحاولة إثارة وجدانه قبل إقناع عقله».

الهاشميات، كما نرى، شعر جديد؛ خطابة في رأي، ومقالة في رأي ثانٍ، واحتجاج عقلي في رأي ثالث، و«استهواء خطابي يحيل الفكرة إحساساً في رأي رابع»، يهدف إلى إقناع المتلقي بالرؤية التي ينطق بها. وإن تكن الجدة والفرادة العنصر المشترك في هذه الآراء جميعها، فإن الأسئلة التي تطرح في هذه المقام هي: ما الخصائص الفنية التي ميّزت هذا الشعر، وجعلته جديداً؟ وما طبيعة نشوئها؟ وما دورها في تطوّر الشعر العربي؟

تاسعاً: فريدة التجربة الشعرية خروج سياسي - اجتماعي يؤتي خروجاً شعرياً

تختلف تجربة الكميت الشعرية عن تجارب الشعراء المحترفين بكونها تجربة حياتية معيشة، في حين كانت تجارب أولئك الشعراء ذهنية. في الحالة الأولى، ينبثق الشعر من التجربة الحياتية ليجسدها وينطق برويتها التي كانت الأساس في نشوء الشعر وتشكّل بنائه؛ وفي الحالة الثانية يختار الشاعر بناءً شعرياً جاهزاً، أنتجته تجربة سالفة، ويصبّ فيه المعاني الجاهزة التي نظمها.

لم يكن الكميت يطرب لما يطرب إليه الشعراء المحترفون، وإنّما كان يطرب لأمر آخر يمليه الواقع، والطرب، هنا، يعني الحالة التي تدفع الشاعر إلى القول، وتملي الشعر، وتنشئ حركة القصيدة إلى التشكّل في بناء جديد مختلف، يجسّد التجربة

الجديدة المختلفة. ويمكن أن نرى في هذين البيتين ما يشير إلى طبيعة صدور الشعر وتوجهه :

فاعتَب الشَّوقُ عن فؤادي، والشُّدَّ عرُّ إلى من إليه مُغْتَتَبُ
إلى السَّراج المنير أحمَدَ لا يعدلني رغبةٌ ولا رهَبُ

خرج الكميت على الواقع، فكان هواه الذي يحن ويبدى لبني هاشم أصحاب الحق في الحكم القائم على شرع الله، والذي يقضي بالمساواة والعدالة وعيش الإنسان حياةً كريمة. وقد تمثل هذا الخروج على الواقع خروجاً على تقاليد البناء التقليدي للقصيدة العربية، فلم يبدأ الكميت قصائده بـ «الطَّلِيلَة» على عادة الشعراء، وإنما بدأها بذكر من يطرب لهم، ويدعو إلى اتباعهم.

بدأ الكميت الهاشمية الأولى بقوله :

من لقلبٍ متيِّمٍ مستهام غير ما صَبُوةٌ ولا أحلام
(...)

بل هواي الذي أجنُّ وأبدي لبني هاشم فروع الأنام
وبدأ الهاشميات الأخرى بإعلان هواه للهاشميين ودعوته إليهم.

ويبدو أنَّ الكميت كان يدرك حقيقة ما يقوم به من خروج شعري، كما كان يدرك خروجه السياسي - الاجتماعي، فنراه يدعو إلى الاهتمام بالإنسان، ساكن الدَّار وليس بالدَّار، ويأخذ على الشعراء الآخرين أنينهم ورحيلهم وبكاءهم التَّلَاع القفار، يقول الكميت :

ما لي في الدار بعد ساكنها ولو تذكَّرت أهلها أُرَبُّ
لا الدَّار رَدَّتْ جواب سائلها ولا بكت أهلها إذا اغتربوا
يا باكي التلعة القفار، ولم تبك عليه التلاعُ والرحبُ.
ويقول :

(...)

فدع ذكر من لست من شأنه ولا هو من شأنك المنصب
وهات الشناء لأهل الشناء بأصوب قولك فالأصوب
بني هاشم فهم الأكرمون بنو الباذخ الأفضل الأطيب.

ويقول :

سل الهموم لقلبٍ غير مَثْبُولٍ ولا رهينٍ لدى بيضاء عطبولٍ
ولا تقف بديار الحيِّ تسألها تبكي معارفها ضلاً بتضليل
ما أنت والدار إذ صارت معارفها للريح ملعبة ذات الغرابيل

وهكذا يبدو أنَّ الخروج على الواقع السياسي - الاجتماعي أثمر خروجاً شعرياً على البناء التقليدي، ما يفيد أن التجربة الحياتية هي التي تؤتي التجديد الأصيل. وإن يكن أبو نواس قد خرج على البناء التقليدي، في ما بعد، فإن الكمية سبقه إلى ذلك، بفعل تجربته الأصيل، واهتمامه بالإنسان، فكان التجديد خلقاً لبناء شعري مكتمل وليس اختلاقاً، أو افتعالاً يستبدل مقدّمة بمقدّمة أخرى.

عاشراً: توظيف الحركات الشعرية في سياق البناء العام

١ - للمقدّمة وظيفة إخراج المتلقّي على واقعه والخلق الشعري للبناء المكتمل يوظّف الحركة الشعرية في سياق البناء العام، وقد أدت المقدّمة في هاشميات الكمية وظيفة إخراج المتلقّي على الواقع عن طريق إثارة تشويقه وفضوله، ودفعه إلى التأمل في واقعه، ما يفضي إلى حركة تالية تكشف هذا الواقع وتبيّن بؤسه، وضرورة السعي إلى تغييره.

ومن الأمثلة التي تبيّن وظيفة المقدّمة في إثارة شوق المتلقّي إلى المعرفة، وفضوله، مقدّمة الهاشمية الثانية، فقد جاء في الأغاني:

قال الكميّ للفرزدق: «نفث على لساني، فقلت شعراً، فأحببت أن أعرضه عليك، فإن كان حسناً أمرتني بإذاعته، وإن كان قبيحاً أمرتني بستره. وكنت أولى من ستره عليّ». فقال الفرزدق: «أما عقلك فحسن، وإني لأرجو أن يكون شعرك على قدر عقلك، فأنشدني ما قلت». فأنشده: «طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب». قال: فقال لي: فيم تطرب يا بن أخي؟ فقال: «ولا لعباً مثي وذو الشيب يلعب». فقال: بلى، يا بن أخي، فالعب، فإنك في أوان اللعب، فقال:

ولم يلهني دارٌ ولا رسم منزلٍ ولم يتطرّبني بنانٌ مُحَضَّب

فقال: وما يطربك يا بن أخي؟ فقال:

ولا السّانحات البارحات عشيّة أمرّ سليم القرن أم مرّ أعضب

فقال: أجل، لا تتطير، فقال:

ولكن إلى أهل الفضائل والنهي وخير بني حواء، والخير يطلب

فقال: ومن هؤلاء؟ ويحك، فقال:

إلى النفر البيض الذين بحبهم إلى الله في ما نابني أتقرب

قال: أرحني ويحك! من هؤلاء؟ قال:

بني هاشم رهط النبي فإتني بهم ولهم أرضى مراراً وأغضب

خففت لهم مني جناحي مودة إلى كنف عطفاه: أهل ومرحب

(..)

فقال له الفرزدق: «يا بن أخي، أذع ثم أذع، فأنت، والله، أشعر من مضى وأشعر من بقي».

يوصل الكميت متلقيه إلى القول: «أرحني ويحك! من هؤلاء؟»، فتؤدي المقدمة وظيفة إثارة الشوق والفضول، فيجيب، وينشئ الحركة الثانية بعد أن أخرج المتلقي من سكونه وركوده، وأيقظه من سباته.

رأينا مدى إعجاب الفرزدق بهذا النوع من الشعر، ونقرأ في كتب تاريخ الأدب أخباراً تفيد أن هذا الشعر انتشر وحفظ، ومن هذه الأخبار: «يروي عكرمة الضبي عن أبيه أدرك الناس بالكوفة من لم يرو: «طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب» فليس بشيعي».

وقد ابتدع الكميت حركة شعرية أخرى يهز بها السكون والركود ويدفع بالمتلقي إلى التأمل في واقعه، والخروج لتغييره، فقد بدأت هاشميته اللامية بهذه الحركة، فقال في مطلعها:

ألا هم عم في رأيه متأمل؟ وهل مدبر بعد الإساءة مقبل؟!

وهل أمة مستيقظون لرشدكم فيكشف عنه النعسة التزمّل

فقد طال هذا النوم واستخرج الكرى مساويهم لو كان ذا الميل يُعدّل

وعطّلت الأحكام حتى كأننا على ملّة غير التي نتنحلّ

يبدأ الكميت قصيدته بحرف استفتاح، يليه حرف استفهام يطرح سؤالاً

ينكر واقعاً يكون المتأمل، فيه، في حالة عمى.

ويكرّر الاستفهام، للمرة الثانية، لينكر واقعاً يكون فيه المقبل مدبراً بعد الإساءة. والاستفهام الإنكاري يتضمّن اتهاماً بالقبول وتحريضاً على الخروج.

يتكرر الاستفهام، للمرة الثالثة، ليحرّض على اليقظة إلى الرشد، والنهوض من حالة النوم، ثمّ يأتي تقرير الواقع في جمل خبريّة تصوّره. وهكذا تؤدي الحركة الأولى وظيفة خلخلة السكون القائم، وتشكيل حالة الإحساس بالفقد ما يدفع إلى الخروج والسعي، فتأتي الحركة الثانية لتكشف الواقع وتحدّد مسار السعي.

يوظّف الكميت تقنيات فنيّة لمسنا منها التكرار، وخروج الاستفهام إلى الإنكار والتحريض، وتنوّع الأساليب، ونلمس الثنائيات الضديّة بين عم/متأمل، مدبر/مقبل، استيقاظ/النعسة المتزمل، الاستيقاظ/النوم والكرى. ونلاحظ أن الاستيقاظ نوع من كشف الغطاء، ما يتيح للإنسان أن يرى ويتحرّك. وهذا جميعه يفضي إلى الاقتناع بأنّ النوم قد طال وباتت اليقظة ضرورية.

٢ - للرّحلة وظيفة السّعي إلى الهدف. يبدأ الكميت قصائده بحركة تخرج النّاعس المتزمل من نومه إلى الاستيقاظ للرشد - الوعي، فيخاطب العقل الذي كشف عنه الغطاء في حركات القصيدة التالية التي تنتهي بالرحلة على ناقة تجتاز الصّعاب، ويخوض ممتطيها صراعاً ينتصر فيه، وهذه الرحلة تؤدي وظيفة في بناء القصيدة العام؛ إذ إنها سعي إلى الهاشميين أنفسهم. والشاعر، هنا، يستجيب للجوّ الشعري السائد، الذي يطلب طليّة ورحلة في القصيدة، وينافس بذلك الشعراء المحترفين، لكنه يجعل هذه الحركة في نهاية القصيدة، ليجبر المتلقي الراغب في سماعها، على سماع القصيدة بكاملها، في الوقت الذي تكون فيه هذه الحركة موظفة في سياق البناء العام؛ إذ إنها رحلة إلى من بدأت القصيدة بهوهم، فهي حثّ على السعي إليهم، سعياً يحقق هدف النفس الوالهة.

يقول الكميت في الهاشمية الأولى:

ولها حال دون طعم الطّعام	ولهمت نفسي الطّروب إليهم
أم يحولنّ دون ذاك حمامي	ليت شعري هل ثمّ، هل آتينهم
ء تنفي لغامها بلغام	إن تشيع بي المذكرة الوجنا

ثُمَّ يَصِفُ النَّاقَةَ وَالرَّحْلَةَ. وَيَقُولُ فِي الْهَاشِمِيَّةِ الثَّانِيَةِ :

أُولَئِكَ إِنْ شَطَّتْ بِهِمْ غَرَبَةَ النَّوَى أَمَانِي نَفْسِي وَالْهَوَى حَيْثُ يَشْعُبُ

فَهَلْ تَبْلُغْنِيهِمْ عَلَى بَعْدِ دَارِهِمْ نَعَمْ بِبَلَاغِ اللَّهِ وَجَنَاءِ ذِعْلَبِ

ثُمَّ يَصِفُ النَّاقَةَ وَالرَّحْلَةَ، وَصِرَاعاً يَدُورُ تَنْتَصِرُ فِيهِ الرَّاحِلَةُ عَلَى الْكَلَابِ الْمُدْرَبَةِ، مَا يُشِيرُ إِلَى ذَلِكَ الصِّرَاعِ الدَّائِرُ فِي الْوَقَاعِ الْاجْتِمَاعِيِّ بَيْنَ قَوَى الْخَيْرِ مُمَثَّلَةً بِالْهَاشِمِيِّينَ، وَقَوَى الشَّرِّ مُمَثَّلَةً بِأَرْبَابِ الْحُكْمِ الْقَائِمِ، وَإِلَى أَنَّ النِّصْرَ كَائِنٌ فِي نَتِيجَةِ الْمَطَافِ لِقَوَى الْخَيْرِ.

وَهَكَذَا يُوظِفُ الْكَمِيتَ حَرَكَةَ الْقَصِيدَةِ الْآخِرَةِ، وَهِيَ وَصْفٌ لِلرَّحْلَةِ وَالرَّاحِلَةِ، فِي بِنَاءِ الْقَصِيدَةِ الْعَامِ، فَيَبْلُغُ مِنْ «الدَّهَاءِ الْفَنِيِّ» مَرْتَبَةً كَبْرَى، فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ الَّذِي نَافَسَ فِيهِ الْمُحْتَرِفِينَ فِي مَوْضُوعٍ خَاصٍّ بِهِمْ وَتَفُوقٍ عَلَيْهِمْ، كَمَا يَبْدُو لِلْقَارِئِ الْمَطْلَعِ.

● التَّحَرُّكُ إِلَى كَشْفِ الْوَقَاعِ

أ - الثَّنَائِيَّةُ الضَّدِّيَّةُ، تَتَحَرَّكُ وَحَدَاتِ الْقَصِيدَةِ إِلَى اكْتِمَالِ التَّشْكِلِ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي تَتَحَرَّكُ فِيهِ إِلَى اكْتِمَالِ كَشْفِ الْوَقَاعِ.

تُخْرِجُ الْحَرَكَةُ الْأُولَى الْمُتَلَقِّيَّ مِنْ نِعَاسِهِ إِلَى رَشْدِهِ، وَتُوصِلُهُ الْحَرَكَةُ الْآخِرَةُ إِلَى مَنْ يَنْبَغِي حَثُّ السَّعْيِ إِلَيْهِمْ، وَتُكْشِفُ الْحَرَكَاتُ الَّتِي تَلِي الْحَرَكَةَ الْأُولَى وَتَسْبِقُ الْحَرَكَةَ الْآخِرَةَ لِلْمُسْتَقْبَظِ الثَّابِتِ إِلَى رَشْدِهِ، الْوَقَاعِ، فَنَلْحِظُ، فِي كُلِّ هَاشِمِيَّةٍ مِنَ الْهَاشِمِيَّاتِ، ثَنَائِيَّةً، ضَدِّيَّةً، يُمَثِّلُ طَرَفُهَا الْأَوَّلُ، الْحُكَّامَ وَالْوَقَاعِ الْقَائِمِ الَّذِي يَنْشُئُونَهُ، وَيُمَثِّلُ طَرَفُهَا الثَّانِي، الْهَاشِمِيُّونَ وَالْوَقَاعِ الْبَدِيلِ الَّذِي سَيَقَامُ. وَقَدْ جَاءَ، فِي الْهَاشِمِيَّةِ الْأُولَى، فِي بَيَانِ صِفَاتِ الْهَاشِمِيِّينَ :

لِلْقَرِيبِينَ مِنْ نَدَى وَالبُعِيدِ مِنْ الْجُورِ فِي عَرَى الْأَحْكَامِ

وَالْمُصِيبِينَ بِأَبْ مَ أَخْطَأَ النَّأ سَ، وَمَرْسِي قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ

وَالْحِمَاةَ الْكَفَاةَ فِي الْحَرْبِ إِنْ لَفَّ ضَرَامٌ وَقُوْدُهُ بِضَرَامِ

وَالْغِيُوْثَ الَّذِيْنَ إِنْ أَحْمَلَ النَّأ سَ، فَمَاوَى حَوَاضِنِ الْأَيْتَامِ

وَالرُّوْيَا الَّتِي بِهَا يَحْمِلُ النَّأ سَ وَسُوقِ الْمَطْبَعَاتِ الْعِظَامِ

غَضِبَ الْهَاشِمِيُّونَ، الْمُتَصَفِّينَ بِالْكَرَمِ وَالْعَدْلِ وَالْعِلْمِ، وَإِرْسَاءَ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ، وَالشَّجَاعَةَ وَالْإِهْتِمَامَ بِالنَّاسِ، حَقَّهُمْ فِي الْحُكْمِ حُكَّامٌ يَرُونَ النَّاسَ وَ«الْأَنْعَامَ» سِوَاهُ،

فما يعينهم سوى جزّ الصوف وانتقاء النعجة السّمينة. فيقول الكميت في الهاشمية نفسها، إن الهاشمين:

ساسة لا كمن يرعى النّأ	س سواء ورغية الأنعام
لا كعبد المليك أو كوليد	أو كسليمان، بعد، أو كهشام
رأيه فيهم كراي ذوي الثلة	في الثائجات جنح الظلام
جزّ ذي الصوف وانتقاء لذي	المخّة نعقاً ودعدعاً بالبهام

وجاء في الهاشمية اللامية، في وصف الواقع الذي أوصل الأمويون إليه المسلمين:

وعظّلت الأحكام حتى كأننا	على ملّة غير التي نتخلّ
كلام النّبیین الهداة كلامنا	وأفعال أهل الجاهليّة نفعل
رضينا بدنياً لا نريد فراقها	على أننا فيها نموت ونقتل
لهم في كلّ عام بدعة يحدّثونها	أزّلوا بها أتباعهم ثمّ أوجلوا
تحلّ دماء المسلمين لديهم	ويجرّم طلع النّخلة المتهدّل

ففي هذا الواقع يفزع الناس إلى مخلص، يتمثل في الهاشمين:

ألا يفزع الأقوام ممّا أظّلهم	ولمّا تجبهم ذات وذقين ضئبل
إلى مفزعٍ لن ينجي الناس من عمى	ولا فتنةٍ إلا إليه المتحوّل
إلى الهاشميين البهايل إنهم	لخائفنا الرّاجي ملاذ وموئل
إلى أيّ عدلٍ أم لأية سيرة	سواهم يؤمّ الظاعن المترحل

وفيهم نجوم النّاس، وهم للناس في ما ينوبهم غيوث حياً، وأكف ندى، وعري ثقة ومصابيح تهدي.

ب - التكرار - المحور، يلاحظ تكرار «الناس» مرّات عديدة ما يدلّ بوضوح على أنهم محور اهتمام الشاعر، وهو يريد أن يخرجهم إلى الثورة من طريق كشف الواقع وتقديم البديل، ومن طريق الإقناع، ليس العقلي فحسب، وإنّما ما سمّاه هو «الرّشد».

يريد الكميت من الناس أن يستيقظوا لرشدهم، أي أن يعوا واقعهم وعياً كيانياً

يفضي إلى سعي قد يكلف الإنسان حياته، ولهذا كان لا بد من إيصال المتلقي إلى بلوغ حالة «الاستيقاظ للرشد». واستخدم الكميت وسائل كثيرة، أبرزها الجدل الذي كان يدور في صفوف الكلاميين، فمثّل شعر الكميت التطور الذي صار إليه العقل العربي في هذه المرحلة.

ج - الجدل الكلامي، عرض الكميت، في سياق إيصال متلقية إلى يقظة للرشد تفضي إلى اتخاذ قرار الخروج، نظرية الأمويين في الحكم، وناقشها، وبين تفاهتها وأنها تتضمن مفارقة كبرى، فكان بهذا يهز السائد والراكد، ويجرّس على التفكير. يقول الأمويون إنهم يتولّون الخلافة بحكم قرابتهم من النبي (ﷺ) وآله، فإن يكن الأمر هكذا، فالأولى أن يتولى الخلافة آل بيت النبي (ﷺ)، فإن يكن النبي (ﷺ) وآله لا يورث، كما يزعم الأمويون مناقضين ادعاءهم الأول، فإن القبائل الأخرى لها حق بالخلافة، وخصوصاً الأنصار الذين آووا رسول الله (ﷺ) وآله ونصروه. يقول الكميت في نقاش قضية الحق بالخلافة، مخاطباً الهاشميين:

بخاتمكم غصباً تجوز أمورهم	فلم أر غصباً مثله يُتغصّب
وجدنا لكم في آل حاميم آية	تأولها منا تقي ومُغرب
وفي غيرها آياً وآياً تتابعت	لكم نصّب فيها لذي الشك منصب
بحقكم أمست قريش تقودنا	وبالفدّ والرديفين منها نركب
إذا اتضعونا كارهين لبيعة	أناخوا لأخرى، والأرمة تجذب
رادفاً علينا فلم يسيما رعية	وهمهمو أن يمتروها فيحلبوا

(...)

ولكن مواريث ابن آمنة الذي	به دان شرقي لكم ومُغرب
---------------------------	------------------------

(...)

يقولون لم يورث، ولولا تراثه	لقد شركت فيه بكيل وأرحب
وعكّ ولخمّ والسكون وحمير	وكندة والحيان: بكر وتغلب

(...)

ولا كانت الأنصار فيها أدلة	ولا غيباً عنها إذا الناس غيب
----------------------------	------------------------------

يثبت الكميت تناقض نظرية الأمويين، وبين أنهم مغتصبون، ويثبت حق

الهاشميين بتولي الخلافة، استناداً إلى ما جاء في القرآن الكريم من آيات، منها ما جاء في سورة «حم»: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِلَّا المودة في القربى﴾^(١٣)، ومنها ما جاء في آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتِ ذَا القربى حقه﴾^(١٤)، و﴿إِنَّمَا يريد الله ليزهد عنكم الرّجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾^(١٥)، و﴿اعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسهُ وللرسول ولذي القربى﴾^(١٦).

ويضيف الكميت، في مكان آخر، حجة أخرى يوردها مقررراً حقَّ الإمام علي (عليه السلام) في الخلافة، فيقول، مشيراً إلى بيعة غدير خم:

وأصفاه النبيّ على اختيارٍ	بما أعياء الرّفوض له المذيعا
ويوم الدّوح دوح غدير خمّ	أبان له الولاية لو أطيعا
ولكنّ الرّجال تبايعوها	فلم أر مثلها خطراً مبيعاً
أضاعوا أمر قائدهم فضّلوا	وأقومهم لدى الحدثان ريعاً
تناسوا حقّه وبغوا عليه	بلا ترة، وكان لهم قريعاً

يرى الكميت أن الرّجال «تبايعوا» الخلافة، ولم يطيعوا أمر النبيّ فضّلوا، متناسين حقَّ الإمام علي (عليه السلام) باغين عليه.

د - الصّياغة الفنيّة للنظريّة، يسعى الكميت الذي أيقظ الناعس المتزمل، إلى إقناع متلقيه بنظرية في الحكم، تستند إلى النصّ القرآني، ووصيّة النبيّ محمد (ﷺ) وآله، وإلى نظرية الأمويين أنفسهم في الإرث، وكان قد بيّن قبلاً صفات الخليفة الهاشمي، وهي: العلم والعدل والشجاعة والزهد، ما يفيد أن الحكم يقوم على شرع الله الذي يقضي بالعدالة والمساواة. يناقش الكميت هذه القضية فيقول:

فيا ساسةً هاتوا لنا من حديثكم	ففيكم لعمري ذو أفانين مقول
أهل كتاب نحن فيه وأنتم	على الحقّ نقضي بالكتاب ونعدل
فكيف، ومن أتى، وإذ نحن خلفه	فريقان شتى تسمنون ونهزل

(...)

(١٣) القرآن الكريم، «سورة الشورى»، الآية ٢٣.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية ٢٦.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٣٣.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٤١.

كأن كتاب الله يُعنى بأمره وبالنهي فيه الكودني المُرْكَلُ
ألم يتدبر آية فتدله على تد رك ما يأتي أم القلب مقفل؟

● الخروج واجب ديني

يدعو الكميت الساسة الحاكمين إلى حديث ينشئ ثنائية تضاد، تبين التناقض القائم بين فئتين، وهذا يخالف ما أمر به القرآن الكريم الذي عطلت أحكامه، فغدا الخروج ضرورة دينية وواجباً شرعياً على حاكم يخالف كتاب الله، فتأتي الدعوة إلى الثورة نتيجة طبيعية، فيقول مستخدماً مثلاً يتداوله العرب:

فتلك ملوك سوء قد طال ملكهم فحتى م حتى م العناء المطول
رضوا بفعال سوء من أمر دينهم فقد أيتما طورا عداً وأثكلوا
كما رضيت بخلاً وسوء ولاية لكلبتها في أول الدهر حومل
نباحاً إذا ما الليل أظلم دونها وضرباً وتجويعاً خبالاً مخبل

● كربلاء: تبديد الخوف ونهج مقاوم

وإن يكن الخروج إلى الثورة يقتضي تبديد الخوف، فإن الكميت يوظف حادثة كربلاء، ليبين جور الأمويين من نحو أول، وليقدم نهجاً في المقاومة من نحو ثانٍ، فيقول:

يحلّثن عن ماء الفرات وظله حسيناً ولم يشهرز عليهن منصل
كأن حسيناً والبهايل حوله لأسيافهم ما يختلي المتبقل
(...)

تهافت ذبان المطامع حوله فريقان شتى ذو سلاح وأعزل
(...)

فلم أر موتورين أهل بصيرة وحق لهم أيدٍ صحاح وأرجل
كشيعة والحرب قد ثفت لهم أمامهم قدر تجيش ومرجل
(...)

فإن يجمع الله القلوب ونلقهم لنا عارض من غير مزين مكلل
يلاحظ تكرار كلمة سوء، وبيان طبيعة تعامل الأمويين مع الناس، فهم يروّهم

كالأنعام، وما أدّى إليه التخاذل، وأنّ الحلّ يتمثل بأن يجمع الله القلوب ويتم اللقاء المفضي إلى النصر.

● حديث الذات، الصراع مع نوازع النفس

يوصل الكميت، كما رأينا، متلقّيه إلى الاقتناع بضرورة الثورة المفضية، «إن جمع الله القلوب» إلى النصر، ويعرض إلى مسألة التضحية بالنفس، فيؤكد أن حياة كالتّي تعاش ليست بذات قيمة.

رضينا بدنياً لا نريد فراقها على أننا فيها نموت ونقتل

وأن لا بدّ من تحرّك، يحقق الهدف فيعجل الله تعالى ما يؤمل :

فيا ربّ عجل ما يؤمل فيهم ليدفأ مقررور ويشبع مرمّل

وينفّذ، في راضٍ مقرّ بحكمه وفي ساخط منا، الكتاب المعطلّ

وكيف يتمّ التعجيل؟

يقول الشاعر :

تجود لهم نفسي بما دون وثبة تظلّ بها الغربان حولي تحجلّ

يبدو أن الشاعر يقول إنه يضحي بكل شيء إلا بالحياة، لكن ينبغي ألا يؤخذ هذا البيت مفرداً؛ إذ إن الشاعر يكمل حديثه مع نفسه، مشاركاً المتلقي في مناقشة الأمر، ويقول: «وقلت لها بيعي من العيش فانياً . . أتتني بتعليل ومُنّتي المنى، وقد يقبل الأمانة المتعلّل . .»، ثمّ يحسم الأمر، ويقول ما يريد الوصول إليه :

وإن أبلغ القصوى أخض غمراتها إذا كره الموت اليراع المهلّل

هذا هو الموقف الذي يريد الكميت إيصال متلقّيه إليه، ويتمثل في التهيؤ إلى الخروج باقتناع مطلق وبذل مطلق عندما تبلغ الأمور الدرجة القصوى، وقد بلغه من طريق حديث ذاتي، شارك المتلقي فيه، ووصلاً سويّةً إلى اتّخاذ الموقف. وهذا نوع من النقاش الداخلي، يتمّ بين الإنسان ونفسه، أو هو نوع من الصراع الداخلي، يتمكن فيه الإنسان من الانتصار على نوازع النفس، وهذه ميزة جديدة في شعر الكميت تتمثل في تصوير الصراع الداخلي. وقد تطوّرت في ما بعد، وبرزت ظاهرة في أدب الصوفيّين الذين جعلوا من الصّراع الداخلي مع نوازع النفس محوراً من محاور أدبهم.

حادي عشر: الهاشمية، بناء محكم ورؤية كلية

ونحن، إن كنا نريد قراءة هاشميات الكمية قراءة جديدة، يجب ألا نقتطع بيتاً ونقول: هذا يمثل موقف الكمية من القضية هذه أو تلك، أو هذا البيت يمثل ميزة فنية، معتقدين شأن كثير من النقاد، أن البيت يمثل الوحدة في القصيدة العربية، ذلك أن هذه الرؤية مخطئة بعامة، وخصوصاً في هاشميات الكمية، وإن كان من وجود مستقل للبيت، فهو وجود مختلف عن وجوده منتظماً في بناء القصيدة العام.

وفي سياق هذه القضية يمكن أن ندرج حديث د. النعمان القاضي عن البيت التالي:

فدى لك موروثاً أبي وأبو أبي ونفسي، ونفسي بعد بالناس أطيّب

يناقش د. القاضي رأياً ورد في كتاب أدب الخوارج للدكتورة سهير القلماوي، يقول: «إن هذا البيت يمثل مدى ما وصل إليه الإسفاف في شعر الكمية»^(١٧)، ويرى أن «هذا البيت الذي عُذَّ مثلاً للإسفاف قد قام في تقرير القضية التي ناظر الكمية فيها بني أمية مقام المقدمة الصغرى، من مقدمات المنطق التي انتزعها من خصومه، وبني عليها بمقدمة أخرى هي زعمهم أن النبي (ﷺ) لا يورث، ليخلص من ذلك إلى النتيجة المنطقية التي هدف إليها، وهي أن بني أمية متناقضون، وليتخذ من تناقضهم دليلاً على اغتصابهم حق غيرهم من الهاشمين.

نحن، إذاً، لا نحتكم، في هذا البيت، إلى مقاييس البلاغة أو النقد المألوفة في جمال التعبير ودقة التصوير، وإنما نحتكم فيه إلى مقياس آخر هو مدى ما قدمه هذا البيت إلى القصيدة في موضعه من دلالة فكرية، أسهمت في استكمال الاحتجاج وتقرير الفكرة التي استهدفت القصيدة تقريرها».

أنشأت تجربة الكمية الوجدية، كما يبدو، بناءً تنتظم فيه حركات القصيدة لتنطق برؤية إلى عالمها.

يبدو الكمية مقرر نظرية وجدلاً خطيباً يهدف إلى التأثير والإقناع، وصائغ فكر يمثل ما وصل إليه العقل العربي في عصره، من تطوّر.

(١٧) سهير القلماوي، أدب الخوارج في العصر الأموي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،

الحافز الحق للثورتين السياسية – الاجتماعية والشعرية

قد يكون في هذا شيء من الصحة، والصحيح هو أن الكميت كان داعية ثورة، وجسّد شعره هذه الدّعوة النابعة من إيمان عميق يقرب من الوجد الصوفي. كان الشّعر جديداً من حيث بناء القصيدة، وقد بيّنا ذلك من حيث بناء العبارة المنتظمة في سياق البناء العام، وسوف نبين هذا في ما يأتي:

لاحظ بعض القدماء تميّز شعر الكميت على هذا المستوى. يُروى أن أبا تمام سأل الخشاف عن الكميت بن زيد وعن شعره وعن رأيه فيه، فقال: «لقد قال كلاماً خبط فيه خبطاً من ذاك. [مما لا يجوز] لا يجوز عندنا ولا نستحسنه، وهو جائز عندكم. وهو، على ذلك، أشبه كلام الحاضرة بكلامنا وأعربه وأجوده، ولقد تكلم في بعض أشعاره بلغة غير قومه».

يقرّر الخشاف، أولاً، أن الكميت خرج على المذهب الشعري السائد وتكلم بلغة جديدة، غير قومه. وثانياً، أن الكميت يصنّف في الشعراء المحدثين الذين يمثلهم أبو تمام. وثالثاً، أن الكميت أقرب هؤلاء المحدثين إلى القدماء، ما يشير إلى أنه يمثل دور الحلقة الوسط بين القدماء والمحدثين.

وقد لاحظ النقاد، في العصر الحديث، ظاهرة فنيّة في شعر الكميت، تتمثل في توظيفه خصائص فنيّة في سياق قصيدته، ومن هذه الخصائص، استثارة المتلقّي، التكرار، التكرار المؤكد، المتمثل بألفاظ ذات معانٍ متقاربة والجناس التام، والجناس الناقص والتقسيم، واقتران الألفاظ بصفات توضح دلالتها، والإرصاد للقافية، والتضاد، واستخدام ألفاظ ذات صيغ واحدة أو متقاربة، والطباق، والترصيع والالتفاف لتأييد فكرة أو نفيها، وتكرار ألفاظ ذات إيقاع واحد متقاربة في معناها وإيحائها. ورأى د. القط أنه «يمكن أن نجد في تلك الصيغ الموقعة المشتركة بدايات واضحة لبعض مظاهر البديع التي يربطها الدارسون دائماً بالمخضرمين من شعراء الدولة الأموية والعباسية، ولبعض شعراء الدولة العباسيّة كمسلم بن الوليد وأبي نواس، ثمّ أبي تمام رأس هذا الاتجاه».

ويضيف د. القط: «وتؤكد هذه الظاهرة الملموسة في شعر الكميت، أن التطور الفني الذي عرف، في ما بعد، باسم «البديع»، كان تطوراً طبيعياً ممتداً متأثراً بطبيعة التجربة عند الشاعر وبحسه اللغوي والموسيقي».

وكان د. أحمد نجا قد انتهى، بعد أن استنفد وجوه المقارنة بين الكميت ومجدي

العصر العباسي إلى القول: «الكميت بن زيد هو الحافظ الحقّ للثورة الأدبيّة العباسيّة والسّباق للتحرر والتجديد».

وإنّهُ لمن الأمور ذات الدلالة أن يكون شعر الكميت الحافظ الحقّ للثورة التي أوصلت العباسيين، في ملابسات معروفة، إلى الحكم، وأن يكون في الوقت نفسه الحافظ الحقّ للثورة الأدبية العباسيّة، فهذا يفيد أن التجربة الحياتيّة الكيانيّة للشاعر الموهوب المتفرّد، تؤتي الجديد الذي يمثل عصره أصدق تمثيل، ولأنّهُ يمثل عصره بهذا الصدق، فهو شعر إنسانيّ عظيم يظل خالداً ومؤثراً ما بقي الإنسان يعيش الوجد والفكر، ويقول الشعر الذي ينطق بهما.