الباب الثاني

القضايا الموضوعية

الفصل الأول

قضية النسب

ـ أنـا ابن من بعضـه يفـوق أبـا الـ ـبـاحـث والنجـل بعض من نجله
ـ أنـا الـذي بيّن الالـه به الـ ـأقـدار والـمـرء حيثـمـا جعـله
ـ انّ الـكـذاب الـذي أكـاذبـه أهـون عنـدي من الـذي نقـله
(البرقوقي ٣/٣٨٣ ـ ٣٨٤ ـ ٣٨٥).

(النجل بعض من نجله) يقول أبو الطيب. وقد سكت عن نسبه، فكان سكوته ـ طوعاً أو كرهاً ـ بابا اندلعت منه الخصومة حول نسب الشاعر، كما اندلعت حول كل فرع من فروع هذه الشجرة الباسقة.

ولقد دأب الناس، منذ القديم، على أن يسوقوا لأبي الطيب نسباً، غير راضين كل الـرضى، ولا مطمئنين كل الاطمئنـان، بأن جعلوه: أحمـد بن الحسين... الجعفي الكندي اليمني: أو شيئاً قريباً من ذلك.[1]

حتى اذا كان العصر الحديث، أثار الدراسون ـ عرباً ومستعربين ـ قضية النسب في شيء من الحدة، وكان أول من بحث هذه القضية بقدر غير قليل من الجد والعمق محمود محمد شاكر، في بحثه الذي نشره عن المتنبي بعنوان (أبو الطيب المتنبي) في

(١) انظر الخلاف في نسب المتنبي في وفيات الأعيان (١/ ١٢٠) وفي مواطن مختلفة من (أبو الطيب في آثار الدارسين). وفي كتاب (المتنبي) لمحمود محمد شاكر ص: ١٣. وفي (المتنبي يسترد أباه) لعبد الغني الملاح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٨٠ ص ص. ٧١ ـ ٧٢.

مجلة (المقتطف).[1] وكان أن انتهى به البحث الى أن أبا الطيب علوي النسب صليبة.[2]

وكان بلاشير قد أصدر قبل ذلك سنة (١٩٣٥) كتابه (شاعر عربي من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: أبو الطيب المتنبي)، وعرض في مواضع مختلفة منه لنسب أبي الطيب، ثم جاء من بعده طه حسين فأثار حول نسب الشاعر شكا عظيماً.[3]

ولعل النتيجة التي انتهى اليها شاكر في بحثه، واطمأن بها، في قضية النسب، قد فتحت لهيّ بعض الباحثين ممن أراد اسعاف أبي الطيب في استرداد أبيه فاذا هو مضيع له الى الأبد، وكأن لسان حاله يقول ما قاله عن سواه:

ولـو كنـتـم ممـن يدبـر أمـره لمـا صرتم نسل الذي ما له نسل[4]

منـذ القـرن التـاسـع عشـر نبّه المستشرقون على أهمية دراسة حياة المتنبي، وشخصيته، لمعرفة الأوضاع الأدبية العربية في القرن الرابع، اذ لا شيء أقدر على أن يعطينا فكرة أدق، ولا أن يهبنا مثلاً أنصع عن وضع شعراء البلاط وطبيعته في تلك الفترة، من حياة المتنبي.[5]

ان من أقدم ما نجده عن سيرة المتنبي في الدراسات الاستشراقية، ما كتبه ديربلو DHerbelot في (المكتبة الشرقية).

جاء في مادة: المتنبي Motanabbi من هذا الكتاب: «هذا الاسم يعني بالضبط من ادعى أنه نبي.[6] انه لقب أبي الطيب أحمد بن الحسين من قبيلة جعفة Giofah ولد

---

(١) المقتطف: ع ـ ٨٨ ـ القاهرة ـ ١٩٣٦. عدد خاص بعنوان (أبو الطيب المتنبي) بقلم محمود محمد شاكر، قدم له الدكتور فؤاد صروف. وصدر هذا العدد الخاص بمناسبة الاحتفال بانقضاء ألف سنة على وفاة المتنبي. (انظر: كتاب محمود شاكر «المتنبي» السفر الأول ـ المقدمة، وكذلك« رائد الدراسة عن المتنبي» (٢١٩).

(٢) المتنبي: ١/٤١، ٥٤.

(٣) مع المتنبي: ١٢ وما بعدها. وطه حسين لم يشك في عروبة المتنبي كما فعل بلاشير. ولكنه يشك في نباهة أصله.

(٤) البرقوقي: ٣/٣٧٩.

(٥) Jules Mohl. 27 ans d'histoire des études orientales. Paris 1859. P. 241

(٦) في الأصل: « من ادعى انه شاعر» Celui qui fait ou contrefait le poéte ويبدو أنه سبق قلم.

بالكوفة في محلة كندة، ولذلك يعرف بالجعفي الكندي الكوفي. ويلقب أيضاً المتنبي، لأنه ـ لجنونه ـ ادعى صفة النبوة، وهو أكثر شهرة بهذا اللقب.

ولد المتنبي عام ٣٠٣ للهجرة، وحمل وهو صغير من الكوفة الى دمشق، حيث تلقى الآداب، وأصبح شهيراً في الشعر العربي حتى أن كثيراً من الناس يفضلونه على أبي تمام، الشاعر الوحيد الذي ينازعه المكانة الأولى. والحق أن ديوانه أكسبه شهرة كبيرة، وقد شرحه وفسره أربعون شارحاً. وهذا الديوان موجود، مع تعليقات هامشية في مكتبة الملك تحت رقم ١١٦٥.

ان هذا الشاعر ـ ان نحن صدقنا بعض حاسديه ـ كان ابن سقاء بالكوفة، بالرّغم من أنه شديد الفخر بنفسه وبنبله وشرفه، مما دفع بعض الشعراء الى أن يهجوه قائلاً:

أي فضل لشاعر يطلب الفضـ ـل من الناس بكرة وعشيا
عاش حيناً يبيع بالكوفة الما ء وحيناً يبيع ماء المحيا[1]

وقد اكتسب هذا الشاعر، رغماً عن شانئيه، فضلاً كبيراً بشعره، الذي كان يثيبه عليه بسخاء، الأمراء الذين كانوا متعلقين به.[2] ثم يتتبع الكاتب مراحل حياة أبي الطيب، راسما خطوطها العريضة، في ايجاز، من مولده حتى مقتله، غير بعيد عن النعمانية، علم ٣٥٤هـ[3].

وقد وقع ديربلو في بعض الهفوات استدركها عليه مواطنه دوساسي، الا أن بعض المتأخرين لم يلتفت لذلك الاستدراك، وعاد متشبثاً بالوهم.

فقد ذكر ديربلو أن الشاعر ينتمي الى قبيلة «جعفة»، ولعله غرته الياء من (جعفي) فظنها ياء النسب. وقد صحح دوساسي هذا الوهم فقال: «يعرف المتنبي بالجعفي، لأنه ينتمي الى أسرة عربية اسم جدها جعفي Djofi ، لا جعف Djof ، المنتهي نسباً الى سبأ، عبر كهلان.[4] معتمداً في ذلك على ما ذكره ابن خلكان في ترجمة المتنبي. وقد ذكرنا أن بعض المتأخرين لم يهتم بهذاالتصحيح.[5]

---

(١) راجع البيتين في وفيات الأعيان لابن خلكان ـ تحقيق احسان عباس ـ ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨ ـ بيروت ١/ ١٢٤.

(٢) Bibliothéque orientale, Tome IV, P. 370

(٣) Ibid: 370-372

(٤) Chrestomathie arabe: 33

(٥) -Biographie Universelle (Michaud)-Paris et Leipzig T. 29, PP. 417-418. -A. Kahn: littérature arabe, 165 =

واذا كان ديربلو قداكتفى في النسب بالوقوف عند والد المتنبي (أحمد بن الحسين)، ولعله فعل ذلك هروباً من الاختلاف،[1] فان دوساسي رضي أن يسوق نسبه كالتالي: «أبو الطيب الجعفي، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد».[2]

ومما يستوقفنا في ترجمة ديربلو، سوقه ما ينسبه الى والد أبي الطيب من أمر السقاية سوق غير المطمئن، اذ هو لا يستبعد أن يكون من صنع «بعض حاسدي المتنبي». وهذا احتراس جيد منه، وان كان لم يقف متدبراً البيتين اللذين أوردهما في الموضوع، ولو فعل لأدرك أنهما ينسبان السقاية للشاعر لا لأبيه!

ومهما يكن، فان هذا الاحتراس جعل ديربلو أكثر توفيقاً من أولئك الذين جاءوا من بعده، ثم ساقوا الخبر سوق تسليم، دون نقد أو تمحيص مثل موهل J. Mohl [3] ودرمنكهام E. Dermenghem [4] وهوار C. Huart [5] وفييت G. Wiet [6] وادريس H. J. Idriss [7] وكاهن A. Kahn [8]. ويبدو أن اولئك جميعاً لم يؤكدوا الأمر تأكيد بلاشير في أكثر من موضع، من دراساته عن المتنبي.[9]

ولعل من الغريب حقاً أن يتواطأ كل من ديربلو[10] ودوساسي[11] على تاريخ صحيح

= ومن المؤسف حقاً أن يتكرر ورود هذا الخطأ عند بعض المحدثين من العرب أنفسهم. أنظر مثلاً لذلك، أحمد الجندي: قصة المتنبي ـ ط. طلاس للدراسات والترجمة والنشر ـ دمشق، د. ت، ص: ٣٦، حيث يقول:

«أنا أخطأت يا بن (جعفة) فاسمع عذر قلبي ومقلتي ولهاتي».

وقد أخطأ فعلاً.

(١) ذكروا أنه: ـ أحمد بن الحسين عبد الصمد الجعفي.

ـ أحمد بن الحسين مرة بن عبد الجبار الجعفي.

(٢) OP. cit. 2

(٣) Jules Mohl: OP. cit-241

(٤) Emile Dermenghem: les plus beaux textes arabes, éd. la colombe, Paris-1951-P 103

(٥) Clément Huart: La littérature arabe-Paris 1902. P.91

(٦) Gaston Wiet: Introduction a la littérature arabe, 148

(٧) H. J. Idriss: Saif al-daufa, émir d'Alep, et son panégyriste Mutanabbi. I. B. L. A, vol XIII, 1950-P. 210

(*) Hadey - Rogen Jdrix (1912-1978)

REI, Tome: XLVI (46) 1978- Pasc.2.pp 155- 161.

(٨) Armand Kahn: la littérature arabe, éd. Louis-Michaud, Paris. P. 165.

(٩) -un poète arabe: 24 -la vie et l'ouvre de Mutanabbi: 1 -le poéte al-mutanabbi et l occident musulman: 127

(١٠) OP. cit 370, 372

(١١) OP. cit. P. 2

لميلاد المتنبي ووفاته (٣٠٣ ـ ٣٥٤) ثم يضل من جاء بعدهما من المستشرقين في ذلك التاريخ ضلالاً بعيداً.[١]

لم تكد الجهود الاستشراقية، بين عهد دوساسي وبلاشير، تقدم شيئاً جللا على الرغم من بعض التفصيل الذي حظيت به ترجمة المتنبي، كالذي نجده عند هوار، مما يدل على أن هذا المستشرق كان على صلة مباشرة بالمصادر العربية.[٢]

ثم وقف دومينار B. de Meynard، في مقاله (الكنى والألقاب في الأدب العربي)[٣]، عند اللقب الذي نبز به أبو الطيب معتمداً في ذلك ما ذكره ابن خلكان في (وفيات الأعيان) خاصة، مشيراً الى بعض مصادر ترجمته كاليتيمة، والخزانة.

ورغم قصر الترجمة التي قدمها دومينار، الا أنه لم يفته اصدار حكم نقدي خطير: «أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي، أشهر ممثلي الانحطاط الأدبي، المداح المفرط في مدحه».[٤]

لقد اجتهد دومينار في جمع كنى وألقاب الشعراء والكتاب والأنباه في الجاهلية والإسلام، مع ذكر أصل كل لقب أو كنية، ومن هؤلاء «المسيب»[٥] والممزق العبدي[٦] وعبد الله الأعور الحرمازي «الملقب بالكذاب[٧] وكان مما قاله عن هذا الشاعر:

---

(١) وقع الخلاف بين المستشرقين في التاريخين الهجري والميلادي، مولدا ووفاة.
راجع في ذلك ما يلي:

-De Logrange: Anthologie, 101

-De Meynard: Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe.

(Journal asiatique-extrait des numéros de mars-avril, a septembre-octobre, 1907) Paris, imp. nationale- 1907-P. 207.

-F. de Martino et A. bey Saroit: Anthologie de l ámour arabe, 3'éd. Paris-P. 192

-C. Huart: OP.cit. 91-92

-A. Kahn: OP. cit. 165

-Duval-Destains: Mercure Etrange, n IX-T. II, Paris 1813, P. 132

-F. Garcia-Gomez: Mutanabbi et Ibn Hani, (Mélanges offerts aw. Marcais) Paris-1950. PP. 147-153.

-Blachére: Mutanabbi et l öccident Musulman, 127-128 un poéte arabe, 24

(٢) OP. cit. 92-94
(٣) OP. cit
(٤) Ibid, 207
(٥) Ibid, 225
(٦) Ibid, 237
(٧) Ibid, 191-192

«انّ أصل لقبه من قوله:

لستُ بكذّابٍ ولا أثّامِ ولا بجَثّامٍ ولا مِصْرَامِ
ولا أُحِبُّ خُلّةَ اللئام».

الجثامة: البليد المُصْرِمُ: القليل المال

وانما أوردنا هذا، لتبيين ولوع الناس بنبز الشعراء، استناداً الى بعض ما قالوه، ولو بالعدول عن مراد الشاعر. فقد أراد الحرمازي دفع صفة «الكذب» عن نفسه، فاذا بهم لا يختارون لقباً ينعتونه به غير الصفة التي أراد أن يبرأ منها.

أفلا يقوي هذا ما قيل من أن المتنبي انما نبز بلقبه ذاك لشعر قاله؟ ولكن دومنار لم يلتفت الى شيء من ذلك.

وفي عام ١٩٢١م، أصدر كارادوفو كتابه (مفكرو الإسلام).[١] خص فيه أبا الطيب بحديث موجز، لم يهتم فيه بنسب الشاعر، بقدر ما اهتم بذكر بعض خصائصه الفنية والفكرية، مع الاشارة الى ثورته التي انتهت بسجنه.[٢]
ثم جاء بلاشير.

ان دراسة بلاشير على قدر من الخطورة، وهي تدل على بحث مضن، وعمل دؤوب. وتنبع خطورتها من أنها قيدت الدارسين من بعده، فاذا المتنبي ضائع النسب حيناً، علوي حيناً ثانياً، وابن الامام الغائب حيناً ثالثاً!

ويستوقف الناظر في البحث المفصل الذي وضعه بلاشير عن المتنبي: «شاعر عربي من القرن الرابع...» انه يستند في بحثه الى كثير من المصادر العربية المتعلقة بأخبار أبي الطيب وأشعاره، الا أنه لا يقوم بنقد علمي لهذه المصادر، على تباينها، وربما عمد الى نوع من الانتقاء، وربما اعتمد أحياناً على بعض الأخبار المهزوزة، يتخذها سلماً الى اقرار قضايا، يعتبرها يقينية.

يبدأ بلاشير بحثه في نسب أبي الطيب، بالاشارة الى أن أسرته كانت مستقرة بالكوفة، وإن كان من المتعذر علينا تحديد الفترة التي قدم فيها أسلاف الشاعر للاستقرار بالعراق.[٣] ونحن لا نملك عن أسلافه، من جهة أبيه، أخباراً ترقى الى ما

---

(١) Baron Carra de Vaux: Les penseurs de l'Islam-Paris 1921

(٢) Ibid, 333-334

(٣) Un poéte arabe, 15

فوق أبيه الحسين، الذي كان يرد أصله الى عرب الجنوب، ويدعي الانتماء الى قبيلة جعفي باليمن، بطن من بطون مذحج، التي استقر قسم منها بالهلال الخصيب، بعد الفتح الإسلامي.

وقد عاش الحسين، والد المتنبي، عيشة متواضعة مع أهله في محلة كندة، حيث كان بها ـ كما قيل لنا ـ «ثلاثة آلاف بيت من بين رواء ونساج»[1] وقد تعاطى هو نفسه حرفة السقاية، حيث تصوره لنا الاخبار وهو في أزقة الكوفة يقود جملاً محملاً قرباً ترشح بالماء، وقد كلفه ذلك، اللقب الذي عرف به بين مواطنيه: عيدان السقاء.[2]

لقد كان الحسين اذن، يدعى أنه جعفي. أفكان صادقاً في ذلك كما كان يؤكده القاضي ابن أم شيبان،[3] الذي كان على معرفة به؟[4] لعل من المجازفة البت في الأمر، وان كان الحسين يملك عن أرومته اليمنية يقيناً راسخاً، مما يمكن أن يكون له أثر على معتقداته الدينية، فقد كان، كمعظم الكوفيين الذين هم من أصل جنوبي، انفصالياً (= خارجياً).

أما عن آباء أبي الطيب من قبل أمه، فنحن نملك معلومات أقل. فاسم المرأة التي وهبت الحياة أحد مشاهير شعراء العربية بقي مجهولاً. فنحن نكاد نحدس، بصعوبة، أن هذه المرأة المجهولة، تنتمي نسباً الى أسرة كوفية شريفة، يؤكدون أنها من همدان، احدى قبائل الجنوب أيضاً، التي استقر كثير من فروعها بعد الفتح في العراق.

لقد ولد للحسين ولد، يبدو أنه وحيد أبويه، حوالي عام ٣٠٣هـ وقد سمى ولده أحمد، وكناه أبا الطيب، هذه الكنية التي طوفت في الآفاق، ثم ألصقت بها فيما بعد صفة (جعفي) تحقيقاً لنسبه، وصفة (الكندي) نسبة الى محلة كندة التي ولد بها.

ولا يبدو أن المتنبي عرف أمه «التي لا يستبعد أن تكون قد ماتت بعيد مولده وربته جدته، وكانت من صلحاء الكوفيات».

وعلى الرغم من المكانة الاجتماعية المتواضعة لأبائه، أدخل الى (كتاب فيه أولاد

---

(١) راجع مناقشة شاكر لهذا الخبر في المتنبي ١/١٨.

(٢) Un poete arabe,: 24

(٣) قارن، فيما يتعلق بنسب ابن أم شيبان بين بلاشير (Ibid XVII) وشاكر (١/١٤).

(٤) سنرى أن هذا غير ثابت.

أشراف الكوفة)، . وقد تحمل، بلا ريب، الكيد الذي كان ينتظر طالب علم فقيراً، ضائعاً بين لدات له، هم أيسر حالاً منه. ولا ينبغي المبالغة في أهمية هذا الاتصال الأول بالناس، ولعله كان أصل ما عرف عن الشاعر من كره البشر.[1]

ان أطروحة بلاشير هذه عن نسب المتنبي تستدعي جملة من الملاحظات. فهو يشك، من جهة في انتساب أبي الطيب الى جعفي، وهو من جهة أخرى يطمئن الى أن والـده كان سقاء، ومع ذلك كان من حظ أبي الطيب الالتحاق بكتاب فيه أولاد أشراف الكوفة.

ان معظم ما ذهب اليه بلاشير يستند الى رواية ترتد الى القاضي التنوخي، وهي رواية تحتاج منا الى أن نقف عندها، متناً وسنداً فعليها اتكأ بلاشير ليبني أحكامه.

«قال الخطيب: أخبـرنا علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه قال، حدثني أبو الحسـن محمـد بن يحيى العلوي الـزيدي قال: كان المتنبي وهو صبي، ينزل في جواري بالكوفة وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يستقي لنا ولأهل المحلة، ونشأ هو محباً للعلم والأدب صحبـة الأعراب في البادية، فجاء بعد سنين بدوياً قحاً، وقد كان تعلم الكتابة والقراءة، فلزم أهل العلم والأدب، وأكثر من ملازمة الوراقين، فكان علمه من دفاتره.

وقال أبو الحسن: كان عيدان والد المتنبي، يذكر أنه من جعفي، وكانت جدة المتنبي همدانية صحيحة النسب لا أشك فيها، وكانت جارتنا وكانت من صلحاء الكوفيات.

قال التّنوخي، قال أبي: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفه من فارس، فذاكرته بأبي الحسن، فقال: تربي وصديقي وجاري بالكوفة! وأطراه ووصفه. وسألت المتنبي عن نسبه فما اعترف لي به، وقال أنا رجل أخبط القبائل وأطوي البوادي وحدي، ومتى انتسبت لم آمن أن يأخذني بعض العرب بطائلة بينها وبين القبيلة التي أنتسب اليها، وما دمت غير منتسب الى أحد، فأنا أسلم على جميعهم ويخافون لساني.

قال: واجتمعت بعد موت المتنبي بسنين مع القاضي أبي الحسن بن أم شيبان الهاشمي الكوفي، وجرى ذكر المتنبي فقال: كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يسمى

---

(١) Un poete arabe: 24-25

عيدان، يسقي علي بعير له، وكان جعفياً صحيح النسب، قال: وقد كان المتنبي لما خرج إلى كلب وأقام فيهم، ادعى أنه علوي حسني، ثم ادعى بعد ذلك النبوة، ثم عاد يدعي أنه علوي، إلى أن أشهد عليه بالشام بالكذب في الدعويين وحبس دهراً طويلاً وأشرف على القتل، ثم استتيب، وأشهد عليه بالتوبة وأطلق»[1].

ولنتمعن قليلاً في هذه الرواية، لنلاحظ ما يلي:

أولاً: المتن.

١ ـ «كان عبدان (أو عيدان) والد المتنبي يذكر أنه من جعفي وكانت جدة المتنبي همدانية صحيحة النسب، ولا أشك فيها، وكانت جارتنا، وكانت من صلحاء النساء الكوفيات».

ومعنى هذا أن الشك لا يحوم حول صحة نسب جدة المتنبي، وان كان الراوي لم يتحقق من صحة نسب الحسين، والد أبي الطيب.

٢ـ «كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يسمى عبدان يستقي على بعير له، وكان جعفياً صحيح النسب».

فهنا يظهر الشاعر جعفياً صحيح النسب، لا يرقى الشك الى هذه الصحة.

٣ ـ «وسألت المتنبي عن نسبه فما اعترف لي به. وقال: أنا رجل أخبط في القبائل...».

فلماذا يكتم أبو الطيب نسبه؟ وكيف يكتمه وقد عرفه هذا الذي يزعم أنه كان له تربا وصديقاً وجاراً بالكوفة؟

أكبر الظن أن الذين بنوا هذه الرواية انما نظروا الى بعض شعر المتنبي، وذلك قوله:

---

(١) بغية الطلب لابن العديم. ملحق بكتاب شاكر (المتنبي: ٢/٢٥٤ ـ ٢٥٦) والخبر موجود عند الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد، أو مدينة السلام) المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة، د. ت. الجزء الرابع ص. ١٠٢ وما بعدها. والذي عند البغدادي (عبدان) بالباء الموحدة. وكذلك ورد في تاريخ الإسلام للذهبي والمنتظم لابن الجوزي «أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٤٢ ـ ١٦٩/١٩٦» وصححه شاكر بجعله عيدان بكسر العين والياء المثناة، استناداً الى القاموس المحيط «مادة: عود» أول من قال بهذه الرواية. والذي في تكملة تاريخ الطبري: عبدون السقا. (أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢) وورد عن البديعي في (الصبح المنبي: ٢٠) ابن عيدان، بالمثناة.

ومُـذْقِـعِـينَ بسُـبْـرُوتٍ صَحِـبْـتُهُمُ عَارِينَ مِنْ حُلَلٍ كَاسِـينَ مِنْ دَرَنِ
خُرَّابُ بَادِيَةٍ غُرْثَـى بُطُونُـهُـمُ مَكْـنُ الـضِـبَـابِ لَهُمْ زَادٌ بِلَا ثَمَنِ
يَسْتَخْبِـرُونَ فَلَا أُعْـطِيهُمُ خَبَـرِي وَمَـا يَطِيشُ لَهُـمْ سَهْمٌ مِنَ الـظُّنَنِ
وَخِـلَّةٍ فِي جَلِيسٍ أَتَّـقِـيهِ بِهَـا كَيْمَـا يُرَى أَنَّنَـا مِثْـلَانِ فِي الـوَهَنِ
وَكِلمَـةٍ فِي طَرِيقٍ خِفْتُ أُعْـرِبُهَـا فَيُهْتَـدَى لِي فَلَمْ أَقْـدِرْ عَلَى اللَّحَنِ
قَدْ هَوَّنَ الصبـرُ عِنْـدِي كُلَّ نَازِلَـةٍ وَلَيَّنَ العزمُ حَدَّ المَرْكَبِ الخَشِنِ.(١)

فما هذا الذي كان يستخبرون عنه فلا يعطيهم خبره؟ أهو النسب؟ نزعم أنه ليس كذلك. ويقوي هذا الزعم هذه الثقة التي يركبها أبو الطيب: «كيما يرى أننا مثلان في الوهن». ولعلهم انما كانوا يطلبون معرفة «السر» الذي يحمله بين جوانحه، فهو مندفع في هممه العالية، وطموحاته الكبيرة، وذلك من قبيل ما قال في الميمية:

يقولون لي: ما أنـت في كل بلدة وما تبتغي؟ ما أبتغي جل أن يسمى(٢)

٤ ـ «وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يستقي لنا ولأهل المحلة».

ان ما قيل من أن والد أبي الطيب كان سقاء يبيع الماء بالكوفة، لا يجد له سنداً قوياً من الرواية ولا من التاريخ، وهو لا يعدو أن يكون أثراً من آثار الخصومة التي أثيرت حول المتنبي، وادّعاء من الادّعاءات التي ولدتها عداوة الشاعر، ولا سيما في مرحلته الأخيرة، عند مروره ببغداد، في طريقه الى عضد الدولة.

لقد شمر شعراء السخف، كابن الحجاج وابن سكرة، وشعراء القرامطة، كابن لنكك، عن سواعدهم، وشحذوا ألسنتهم للنيل من الشاعر، تقرباً إلى الوزير المهلبي وزلفى، وتنفيساً عن أنفسهم المريضة، ولذلك وجدناهم يتضاغنون في أتون الحسد، ويتهافتون على وصم أبي الطيب بتهم لم نسمع لها من قبل ذكراً.

قال صاحب اليتيمة، نقلاً عن الخوارزمي، ولم يكن ممن ينتصرون لأبي الطيب:

«قال: ولما قدم أبو الطيب من مصر الى بغداد، وترفع عن مدح المهلبي الوزير، ذهاباً بنفسه عن مدح غير الملوك، شق ذلك على المهلبي، فأغرى به شعراء بغداد، حتى

(١) البرقوقي: ٤/٣٤٣ ـ ٣٤٤.
(٢) البرقوقي: ٤/٢٣٣.

نالوا من عرضه، وتباروا في هجائه، وفيهم ابن الحجاج وابن سكرة (محمد بن عبد الله الزاهد) الهاشمي، والحاتمي، وأسمعوه ما يكره، وتماجنوا به، وتنادروا عليه، فلم يجبهم، ولم يفكر فيهم، وقيل له في ذلك فقال: اني فرغت من اجابتهم بقولي لمن هم أرفع طبقة من الشعراء:

أَرَى الـمُـتَـشَـاعِـرِينَ غَرُوا بِذَمِّي ومَنْ ذَا يَحْمَـدُ الـدَّاءَ العُضَـالاَ[1]
ومِـنْ يَكُ ذَا فَمٍ مُرٍّ مَرِيضٍ يَجِـدْ مُرّاً بِهِ الـمَـاءَ الـزُّلاَلاَ

قال: بلغ أبا الحسين بن لنكك بالبصرة ما جرى على المتنبي من وقيعة شعراء بغداد فيه، واستحقارهم له، وكان حاسداً له طاعناً عليه، هاجياً اياه، زاعماً أن أباه كان سقاء، بالكوفة فشمت به وقال:

قُولاَ لأهْـلِ زِمَـانٍ لاَخَـلاَقَ لَهُـمْ ضَلُّوا عَنِ الرُّشْدِ مِنْ جَهْلٍ بِهِمْ وَعَمُوا
أَعْـطَيْتُمُ الـمُـتَنَبِي فَوْقَ مُنْيَتِـهِ فَزَوِّجُـوهُ بِرَغْـمٍ أُمَّـهَـاتِـكُـمُ
لَكِـنَّ بَغْـدَادَ جَادَ الـغَيْثُ سَاكِنَهَـا نَعَالُهُـمْ فِي قَفَـا السَّقَّاءِ تَزْدَحِمُ[2]

وأورد له شعراً آخر في هذا المعنى.

فلو صح أن نرمي الناس، دون بينة، بما به يتهمون، لنال الشعراء، وغير الشعراء من قَبْل أبي الطيب ومن بعده، أذى كثير.

جاء في (تاج العروس):[3]

«وعيدان السقاء بالكسر، لقب والد الامام أبي الطيب، أحمد بن الحسين بن عبد الصمد المتنبي الكوفي الشاعر المشهور، هكذا ضبطه الصاغاني وقال: كان أبوه يعرف بعيدان السقاء بالكسر، قال الحافظ: وهكذا ضبطه ابن ماكولا أيضاً. وقال أبو القاسم بن برمان هو أحمد بن عيدان بالفتح، وأخطأ من قال الكسر، فتأمل».

ويعلق الجبوري على هذا الكلام فيقول: «وهذه الرواية تنفرد عن جميع الروايات التي تنص على أن لقب والده (عبدان السقاء) بالباء المفردة، والسقاء مشددّة القاف. وفرق عظيم بين اللفظين... ومعنى: عيدان السقاء، كناية عن رفعة نسب والده: تشبيها بامتداد عيدان السقاء».[4]

---

(١) في الأصل: يحمل: وأثبتنا رواية الديوان ـ البرقوقي: ٣/٣٤٤.

(٢) يتيمة الدهر: ١/١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) تاج العروس: مادة (عود).

(٤) أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢ ـ هـ ١.

وقد قرأها بلاشير أيضاً عيدان السقاء Bois dóutres[1] الا أنه لم يقف عند دلالة اللقب، وان كان يقرّ أنه لقب وليس اسماً.

ثانياً: السند.

من هو القاضي التنوخي؟
تحدثنا كتب الرجال بما يلي:

«القاضي أبو علي المحسّن بن أبي القاسم علي بن محمد التنوخي، وله كتاب (الفرج بعد الشدة) وكتاب (نشوار المحاضرة)... سمع بالبصرة من أبي العباس الأثرم وأبي بكر الصولي والحسين بن محمد بن يحيى بن عثمان النسوي، وطبقتهم، ونزل ببغداد وأقام بها، وحدّث الى حين وفاته، وكان سماعه صحيحاً، وكان أديباً شاعراً أخبارياً، وكان أول سماعه الحديث في سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة...» «وأما ولده أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي، فكان أديباً فاضلاً له شعر لم أقف منه على شيء، وكان يصحب أبا العلاء المعري وأخذ عنه كثيراً، وكان يروي الشعر الكثير، وهم أهل بيت كلهم فضلاء أدباء ظرفاء، وكانت ولادة الولد المذكور في منتصف شعبان سنة خمس وستين وثلاثمائة بالبصرة، وتوفي في يوم الأحد مستهل المحرم سنة سبع وأربعين وأربعمائة، رحمه الله تعالى... وكان قد قبلت شهادته من الحكام في حداثته، ولم يزل على ذلك مقبولاً الى آخر عمره، وكان متحفظاً في الشهادة، محتاطاً صدوقاً في الحديث».[2]

وأما ابن شاكر الكتبي فيقول عنه: أي (عن أبي القاسم علي) «وكان شيعياً معتزلياً، وكان ساكناً وقوراً، وكان يدخله في نيابة القضاء ودار الضرب وغيرهما كل شهر مائة دينار فيمر الشهر وليس معه شيء، وكان ينفق على أصحاب الحديث، وكان الخطيب والصولي وغيرهما يبيتون عنده، وكان ثقة في الحديث متحفظاً في الشهادة محتاطاً صدوقاً».[3]

فلعل هذا مما يقوي الاطمئنان الى رواية الرجلين.
على أننا اذا تابعنا منهج المحدثين، جاز لنا أن نتساءل عن طبيعة ذلك (الظرف) الذي

---

(١) Un poéte arabe, 24

(٢) وفيات الأعيان: ٤/١٥٩ ـ ١٦٢.

(٣) فوات الوفيات: ٣/٦٠.

وصم به أهل بيت التنوخي، فاذا نحن تتبعنا الأخبار المتعلقة به، وجدنا في أخلاق التنوخيين ما يعد من (خوارم المروّة) ويدفع الى الاحتياط في قبول شهادتهما، ان لم يسقطها.[1]

ولقد استبعد محمود شاكر الرواية، لأن القاضي التنوخي كان من جلساء الوزير المهلبي، عدو أبي الطيب الذي أغرى به شعراءه وكانت له به صلة قريبة. «ولا عجب أيضاً أن يسند التنوخي روايته أو «كذبه» الى بعض شيوخه لئلا يفتضح. وكذلك زعم... أن القاضي ابن أم شيبان حدثه فقال: «كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يقال له عيدان... ألخ» والقاضي ابن أم شيبان يحتاج أمره الى بعض النظر، اذا حدث عن المتنبي، لأني أخشى أن تكون صلته قريبة جداً بحياة المتنبي وما لقيه من العلويين...»[2]

ثم ان شاكراً يرى أن تباعد السن بين التنوخي والشاعر مما يطعن في الرواية، اذ «كان اذّاك شاباً في السابعة والعشرين وكان المتنبي قد نيف على الخمسين فلا يجرؤ لذلك، ولصلته بالمهلبي، أن يسأل الشاعر. ثم ان المتنبي ما كان ليخفي نفسه وهو الذي أوعد الملوك وجاهرهم بالعداوة في عصر كانت تذهب فيه الأرواح مع كلمات الوشاية والدسيس والمكر السيء».[3]

أما ما قيل من العداوة المستحكمة بين الشاعر والتنوخيين، فلا نميل اليه، ولكننا نرجح أن عداوة أبي علي التنوخي لأبي الطيب لم تكن مستحكمة، بل كانت ظرفية فرضتها على أبي علي لحظة ضعف حين طمع في رضا الوزير المهلبي، كما يحدث لبعض النفوس حين تغلبها الأهواء وحب المصالح. وعلى الرغم من أن التنقيب عن جذور تلك العداوة قد كشف عن بعض الأسباب الوجيهة،[4] الا أننا نجد في مدحيات أبي الطيب للتنوخيين، ومرثياته أيضاً، ما يبين أنه يجعل نفسه واحداً منهم.[5]

---

(١) راجع حديث أبي القاسم مع بعض الشعراء، ومع الاسكاف، في ابن شاكر الكتبي: ٣/٦١ ـ ٦٢.

(٢) المتنبي: ١/٢٠.

(٣) نفسه: ١/٢١.

(٤) نفسه: ١/٢٤ ـ العوامل السياسية في شعر المتنبي: ٧٨.

(٥) انظر قصائده:

ـ اني لأعلم واللبيب خبير (البرقوقي: ٢/٢٣١). =

ونعود الى بلاشير:

١ ـ فقد ذكر أننا لا نجد في أي مصدر أثراً لأخوة أو أخوات لأبي الطيب المتنبي، مما يبيح لنا أن نقول انه وحيد أبويه[١]. وفي هذا الجزم منه مجازفة، فنحن لا نستطيع الا أن نسكت عن هذا الأمر ما سكتت المصادر، فعسى أن تكشف الأيام مخبوءاً. وقد وجدنا عند ابن العديم، في بغية الطلب[٢]، ما يلي: «(عن أبي الحسن علي بن عيسى الربعي) قال: اجتزت أنا وأبو الحسين محمد بن عبيد الله السلّامي الشاعر على الجسر ببغداد، وعليه من جملة السؤال رجل مكفوف. فقال لي السلامي: هذا المكفوف أخو المتنبي فدنوت منه فسألته عن ذلك فصدقه، وانتسب هذا النسب (أي: ابن الحسين بن مرة بن عبد الجبار الجعفي) وقال: من هنا انقطع نسبنا».

كما نجد عنده خبراً مفاده أن للمتنبي أختاً، وقد رثته لمّا قتل بقولها:

يا حَازِمَ الـرأي الا في تَهَـجُّـمِـهِ ... على المَكَارِهِ غاب البُدْرُ في الطَّفَلِ
لَنِعْمَ مَا عَامَلَتْـكَ المُـرْهَفَـاتُ بِهِ ... ونِـعْمَ ما كنت تُوليهَـا من العَمَـلِ
الأرضُ أُمٌّ أَصَـبْنَـاهَـا بِوَاحِـدِهَـا ... فاسْتَـرجَعْتَـهُ وَرَدَّتْـهُ إِلى الحَبَـلِ[٣]

والخبر نفسه عند المقريزي في (المقفى)[٤].

وفي تكملة تاريخ الطبري للهمداني: «وقال أبو الحسن محمد بن يحيى الزيدي العلوي، وأقام بمعسكر مكرم، كان المتنبي ينزل بجواري بالكوفة, , , وكان أخوه الضرير يتصدق ببغداد». [٥]

٢ ـ أما عن نسب أبي الطيب من جهة أبيه، فهو يؤكد أن الحسين كان «يدّعي» الانتماء

= ـ غاضت أنامله فهن بحور (٢/٢٣٥).
ـ الآل ابراهيم بعد محمد (٢/٢٣٨).
ـ لأي صروف الدهري فيه تعاتب (١/٢٣٤).
ـ هو البين حتى ما تأنى الحزائق (٣/٨٢).
ـ أتنكر يا ابن اسحق اخائي (١/١٣٨).

(١) un poéte arabe, 24

(٢) محمود شاكر: المتنبي ٢/٢٥٢.

(٣) نفسه ٢/٣٠٩.

(٤) نفسه ٢/٣٥٩.

(٥) أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢.

الى قبيلة جعفي اليمنية، ولكنه لا يطمئن الى هذا الادّعاء.

وقد رأينا أن مصدر بلاشير هو القاضي ابن أم شيبان.

٣ ـ ان المتنبي جعفي النسب، يعرف ذلك أهل الكوفة، كما عرفه ابن أم شيبان، ومع ذلك يسأل أبو الطيب عن نسبه فيكتمه.

٤ ـ وأما عن نسب الشاعر من جهة أمه، فيفترض بلاشير ان هذه الأم قد ماتت بعد مولد وحيدها، ومع ذلك فهو يستعظم ألا يذكر الشاعر اسم أمه، وكأنه في ذلك بدع بين الشعراء.

فما الذي يمكن أن يذكره الشاعر عن أم ماتت وهو صغير؟

أما يكفيه أن يذكر تلك التي ربّته ورعته فأحبها أخلص الحب وأعمقه؟

ثم أن بلاشير يقول اننا ـ بصعوبة ـ نكاد نعرف، بالحدس، ان هذه المرأة المجهولة تنتمي الى أسرة كوفية شريفة، يؤكدون أنها من همدان.

ان هذا مما لا يدرك بالحدس، وانما هو خبر صريح يذكره المؤرخون، بقولهم عن جدة المتنبي انها «كانت همدانية صحيحة النسب لا أشك فيها، وكانت جارتنا، وكانت من صلحاء نساء الكوفة» كما جاء على لسان أبي الحسن.

٤ ـ ويبقى هذا الذي يذكره من أن أبا الطيب، على الرغم من ضعة نسب آبائه، أدخل كتاباً فيه أولاد أشراف الكوفة.

أو لم يكن من الواجب الوقوف قليلاً عند هذا الخبر للتوفيق بين طرفيه؟ ألا يحتاج الأمر الى تفسير؟ وكيف يعقل أن تكون هناك مدرسة خاصة بطبقة الأشراف، ثم يلتحق بها فتى ضائع النسب؟

إلّا يكن المتنبي قد دخل ذلك الكتاب لأنه من (أولاد الأشراف) فلا أقل من البحث عن سبب وجيه يبيح له ذلك.

لن نغالي فنقول أن أبا الطيب هو أحمد بن المهدي، الامام الثاني عشر من أئمة الشيعة،[1] ما دامت فرق الشيعة نفسها ليست متّفقة في أمر الحسن العسكري، ولا في أمر السرداب حتى ان منهم من ينكره.[2]

---

(١) المتنبي يسترد أباه.

(٢) راجع تعليق العلامة محمد جواد مغنية، على قول هنري ماسيه H.Mass'é في كتاب (الإسلام). =

ولن نقطع الآن بالقول: انه علوي صليبة.[1]

ولكن كونه علوياً بالرضاع أصبح أمراً ثابتاً لا يحتاج الى مزيد بيان، بعدما وجد بين أيدينا من نصوص قاطعة، فقد ذكر ابن العديم خبراً يسنده الى ياقوت عن الربعي قال: «وكان مولده بالكوفة في كندة، سنة ثلاث وثلاثمائة، وأرضعته امرأة علوية من آل عبيد الله».[2] فهذا النسب وحده كفيل بأن يفسر لنا التحاقه بكتاب فيه أولاد أشراف الكوفة، اذ يترتب على الرضاع شرعاً ما يترتب على الأصلاب.

وكان من حق بلاشير ـ وهو يتحدث عما لحق أبا الطيب من الأذى وهو في الكتاب ـ أن يقف عند اعتداده الكبير بنفسه الذي ظهر في شعره مما قاله وهو ما يزال في المكتب.

قال في صباه وهو في المكتب، وقد قيل له (ما أحسن هذه الوفرة):[3]

لا تحسنُ الوَفْرَةُ حتى تُرَى ... منشورةَ الضِّفْرَيْن يَوْمَ القِتَالْ
على فتًى مُعْتَقِلٍ صَعْدَةً ... يَعُلُّهَا مِنْ كُلِّ وَافِي السِّبَالْ

أفيكون هذا الذي يجيب هذا الجواب فتى ضائعاً، بين فتية هم أكثر منه حظاً في الجاه، فهو يتحمل منهم الكيد والأذى؟

بقي أمر آخر لا بد من استنطاقه في أمر النسب، وهو شعر المتنبي.

لقد خدع أبو الطيب بفخره كثيراً من الناس، عندما اتبع مذهباً يفخر فيه بنفسه لا بآبائه، فغر ذلك بعضهم، وظنه دليلاً على ضعة نسب الشاعر وخمول ذكر قومه، حتى لقد خرقوا له أساطير تدعم ما خيل اليهم، ولو تأملوا لأدركوا أن أبا الطيب الشاعر العربي المزهو بعروبته وعربيته، يجري في ذلك على سنن مرسوم، وخطة متبعة، غير خارج على مذهب العرب الذي يوجزه قول القائل: «أبى الله أن أسمو بأم ولا أب».[4]

= ترجمة بهيج شعبان ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ باريس ـ ط٢ ـ ١٩٧٧، ص٢٢٩.

(١) محمود شاكر: المتنبي ١/٤١ وما بعدها.

(٢) المتنبي: ٢/٢٥٢.

(٣) البرقوقي: ٣/٢٧٩.

(٤) من أبيات عامر بن الطفيل:

وانـي وان كنـتُ ابـنَ سيّدِ عَامِـرٍ ... وفـارسَـهَـا الـمـشـهـورَ في كل موكـب =

الا ان الشاعر لا يقنع بما دون النجوم، فهو يريد، بالاستدارة الأسلوبية، أن يجمع المجد من طرفيه، فيثبت لأهله مجداً وشرفاً عظيمين، ثم يثبت لنفسه مكاناً، فاذا هو في الذؤابة من ذلك المجد وذلك الشرف.

وقد ظهر هذا الشعور في قصائده الأولى وصاحبه منذ صباه ولازمه حتى الموت. فمما قاله في صباه:[1]

لا بقومي شرفت بل شرفوا بي ... وبنفسي فخرت لا بجدودي
وبهم فخر كل من نطق الضا ... د، وعوذ الجاني وغوث الطريد
ان أكن معجباً فعجب عجيب ... لا يرى فوق نفسه من مزيد
أنا ترب الندى ورب القوافي ... وسمام العدا وغيظ الحسود
أنا في أمة - تداركها الله ... - غريب كصالح في ثمود

وسمع بعضهم قول المتنبي في ميميته:[2]

ولو لم تكوني بنت أكرم والد ... لكان أباك الضخم كونك لي أما

فظن أبا الطيب يشكك في نسبه بعض التشكيك «بهذا البيت الذي أملاه الغرور وصاغته الكبرياء، ووضعه جموح الشاعر في غير موضعه من الرثاء».[3]

وليس هذا غير صياغة جديدة لقول بلاشير، كما سنرى.

وان يكن هذا البيت تشكيكاً في النسب، فكيف يكون الفخر بالأنساب؟ ثم ان أبا الطيب ساعة الغضب يعرّض بالأنساب تعريضاً صريحاً لا مواربة فيه، فهل يكون من العقل أن يعمد رجل مغموز النسب فيتّهم أعداءه بالضعة والخمول، ويصمهم بأنهم (أدعياء)[4] و(أولاد الزنا)[5] و (نجل اليهود)[6] ألخ . . .؟

أيكون سكوت أبي الطيب عن ذكر أبويه دلالة على ضعتهماوخمولهما؟أما بلاشير فقد وقف عند موت والد أبي الطيب ليقول انه لا ينبغي أن نبالغ في تقدير الحزن الذي

= فما سَوَّدَتْني عَامِرٌ عَنْ وِرَاثَةٍ ... أَبِيَ اللهُ أَنْ أَسْمُو بأُمٍّ ولا أب
ولكنني أَحْمِي حِمَاهَا وأَتَّقِي ... أَذَاهَا وأَرْمِي مَنْ رَمَاهَا بِمَنْكِب

(ابن عبد ربه: العقد الفريد - ط٢ القاهرة - ١٣٧٨هـ - ١٩٨٢م - م٣ - ص٤١٠).

(١) البرقوقي: ٢/٤٦ - ٤٨.
(٢) نفسه ٤/٢٣٣.
(٣) طه حسين: مع المتنبي ١٧.
(٤) البرقوقي: ١/٢٧٨.
(٥) نفسه: ١/١٤٠.
(٦) نفسه: ١/٢٣٦.

خلّفته في نفس الشاعر هذه الخسارة: فهو من دون شك غير عميق، لأن هذه المصيبة لم توح له ولو ببيت واحد. ومهما يكن فان غياب ذاك الذي كان رفيقه ورائده سينمي شعوره بالعزلة. وإن غياب الشعور بحفظ التوازن خاصة، حدّد ـ فيما يفترض بلاشير ـ تحولاً في سلوكه: بما أن الشعر وحده لا يمكنه من الهيمنة التي يطمح اليها، وبما أن الكبراء يعاندون بعدم منحه المنزلة التي تؤهله لها عبقريته، فانه سيطلب من العنف أن يحقق أحلامه، وسيحاول أن ينتزع بالقوة نصيبه الذي حجبته عنه الحياة.(١)

قد يكون هذا التفسير الذي يتقدم به بلاشير غير مقنع كل الاقناع، إذ قد يلجم الحزن العميق الألسنة أحياناً، الا أنه يبقى تفسيراً أكثر قبولاً وواقعية مما ذهب اليه بعض النقاد العرب من أن «هذا يشهد بما اتفقت عليه الروايات من أن والد أبي الطيب لم يكن رجلاً نابه الشأن».(٢) أو أن نلفّ هذا الموقف نفسه في سياق من الأسئلة فنقول: «أكان ذلك لأن المتنبي لم يعرف أباه؟ أم كان ذلك لأن المتنبي عرف أباه ولكنه لم ير له خطراً، ولم يَرَ في ذكره ما يرفع من شأنه ويرد عنه كيد الكائد وحسد الحسود؟ أم كان المتنبي يزدري أباه ويكبر شعره عن أن يقف عنده مادحاً أو هاجياً أو نادباً وراثياً؟»(٣)

انه اسلوب يكاد ينبيء عن كيد شبيه بذلك الكيد الذي صوره الشاعر في قوله:(٤)

أنـا ابنُ مَنْ بعضُـهُ يفُـوقُ أَبَـا الـ ... بَاحِـثِ والنَّـجْـلُ بَعْضُ مَنْ نَجَـلَهْ
وإنـمـا يَذْكُـرُ الـجُـدُودَ لَهُـمْ ... مَنْ نَفَـرُوهُ وأنـفَـدُوا حِيَلَه
فخْـراً لعَـضْـبٍ أَرُوحُ مُشْـتَـمِـلَهْ ... وَسَـمْـهَـرِيٍّ أَرُوحُ مُعْـتَـقِـلَه
ولـيـفـخـر الـفـخـرُ إذْ غَدَوْتُ بِهِ ... مُرْتَـدِياً خَيْرَهُ ومُـنْـتَـعِـلَه
أنَـا الـذي بَيّنَ الالَـهُ بِهِ الأَ ... قْدَارَ وَالـمَـرْءُ حَيْثُـمَـا جَعَـلَه
جوهـرةٌ يَفْـرَحُ الـكِـرَامُ بِهَـا ... وَغُـصَّـةٌ لَا تُـسِـيغُـهَـا الـسَّـفِـلَه
إنَّ الـكِـذَابَ الـذي أُكَـادُ بِهِ ... أَهْـوَنُ عِنْـدِي مِنَ الـذي نَقَـلَه
فَلَا مُبَـالٍ وَلَا مُدَاجٍ وَلَا ... وَانٍ وَلَا عَاجِـزٌ ولا تُكَـلَهْ

أو نحن بحاجة الى أن يقدم لنا الشاعر (بطاقة هوية) أنصع وأوضح من هذه الأبيات؟ أما يكفي والد أبي الطيب كرماً أن يكون ولده الذي (بيّن الاله به الأقدار) بعضاً منه، والنجل بعض من نجله؟

(١) un poète arabe, 57.
(٢) ذكرى أبي الطيب: ٣٤.
(٣) مع المتنبي: ١٢.
(٤) البرقوقي: ٣/٣٨٣ ـ ٣٨٥.

ويقف بلاشير وقفة متأنية عند ميمية أبي الطيب في رثاء جدته:[1]

ألا لا أري الأحداثَ حمداً ولا ذمّا فما بطشُهَا جهلاً ولا كفُّها حِلْما

فلا يرى فيها غير فن متكلف، وصنعة بلاغية. فالألم الذي عانى منه الشاعر، على صدقه، لم يبلغ أن يعبر عن نفسه بالبساطة التي كانت شائعة عند شعراء آخرين. ان هذا الشعور يتفاقم عندما يصل القسم الثاني من المرثية. «فهنا لا نوح ولا حسرات، ولكن تغنّ بكبرياء كنا قد وقفنا على نظيره من قبل».[2] ولذلك فان الشاعر عندما تلقى نبأ موت المرأة الوحيدة التي احتضنته طفلاً في الكوفة بحنان كبير: جدته لأمه، وجد نفسه «تبعاً للتقليد العربي القديم»[3] ينظم بهذه المناسبة مرثية مصنوعة باتقان.

لقد اتبع بلاشير في دراسته المنهج التاريخي الذي يخضع شعر الشاعر للتسلسل الزمني، مع ربطه بالأحداث التي تصاحبه أو تصاقبه، غير أن موقفه من مرثية أبي الطيب في جدته وحكمه عليها يوجب علينا التنبه الى أن هذا المنهج كان في بعض الأحيان مسطّحاً لا يتصل بواقع الشاعر النفسي والاجتماعي، ولا يرتبط باللحظة الحضارية التي كانت تجتازها الأمة العربية الإسلامية في القرن الرابع، تلك اللحظة التي كان أبو الطيب خير ممثل لها.

يرى بلاشير أن أبا الطيب وجد نفسه مدفوعاً إلى رثاء جدته، «تبعاً للتقليد العربي القديم». ومن حقنا أن نتساءل: ان صح ذلك، فما بال هذا التقليد لم يفرض نفسه على الشاعر عند موت أبيه؟ قد يكون سكوته عن موت أمه ـ جرياً مع هذا المنهج ـ ناتجاً عن عدم معرفته اياها، لأنه من الممكن ـ كما افترض بلاشير ـ أن تكون قد قضت بعد وضعها المتنبي، أما والده فالتاريخ يحدثنا حديثاً لا ينكره بلاشير، وهو أنه خرج بولده أبي الطيب الى البادية وطاف به بين الأعراب، وأنه «خلال عامين تقريباً، وبغير انقطاع، ظل الشاعر رفقة أبيه يطوف في المنطقة، مستقراً أحياناً بالحواضر، مقيماً أحياناً أخرى مع الأعراب، وقد قيل انه كان حريصاً على اخفاء قبيلته التي ينتسب اليها».[4]

ألا تكفي هذه الصحبة الطويلة والرفقة المستمرة بين الابن وأبيه، لزرع قلب الشاعر محبة واكباراً لهذا الوالد، بالاضافة الى الحب الفطري الذي يربط بين الانسان

---

(١) نفسه: ٤/٢٢٦.

(٢) un poéte arabe, 107

(٣) Ibid, 106

(٤) Ibid, 37

وأبيه، ولا سيما أن الشاعر كما قال عن نفسه:[1]

خلقت ألوفاً لو رحلت الى الصبا لفارقت شيبي موجع القلب باكيا

ان فيما ذكره بلاشير من أنه (الأب أم الابن؟) كان حريصاً على اخفاء نسبه، لا يستقيم مع ما قرره من قبل من أن الحسين كان يرد أصله الى عرب الجنوب، ويدّعي الانتماء الى قبيلة جعفي اليمينة. . .

وهذا الذي ينسبه الى مرحلة متقدمة من عمر الشاعر، أي سنوات البادية الأولى، تورده الروايات متصلاً بآخر حياة المتنبي، وقد شاع ذكره وجرى على كل لسان كما رأينا في رواية التنوخي. وغير حسن هذا العبث بالروايات، بنقلها من سياق الى سياق، فأبو الطيب لا يعدو اما أن يكون ـ كأبيه ـ خاملاً غير مذكور، ولا حرج عليه آنذاك من الانتساب، واما أن يكون ـ كأبيه أيضاً ـ نابه الشأن، ذا نسب خطير فهو يحذر حيث لا ينفع الحذر، اذ لا يحتاج النهار الى دليل، كما يقول المتنبي. «قال التنوخي: قال أبي: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفاً من فارس، فذاكرته بأبي الحسن. . . وسألت المتنبي عن نسبه، فما اعترف لي به، وقال أنا رجل أخبط في القبائل، وأطوي البوادي وحدي. . . إلىٰ آخر ما قال».

فلو كان الخبر متصلاً بأول حياة أبي الطيب لكان لنا أن نقبل التوجيه المقترح، أما وهو متصل بالمرحلة الأخيرة من عمر الشاعر، ساعة منصرفه من فارس الى الأهواز، فلا.

ثم اننا نجد التخرص على نسب المتنبي في حياته. «قال الربعي: رأيت عنده ـ أي المتنبي ـ بشيراز جزءاً من شعره بخط ابن أبي الجوع الوراق المصري، وعليه بخط آخر: «المتنبي السلمي البغدادي»، فقال: ما كفاه أن عزاني الى غير بلدي، حتى نسبني الى غير أبي».[2]

ومن مآخذ بلاشير على أبي الطيب في الميمية انصرافه عن الرثاء الى التبجح بخصاله وملء قصيدته بنبرة تهديدية لم تهدأ. بيد أن الرجل وقد أصبح حذراً، يقف

---

(١) البرقوقي: ٤/٤٢١.

(٢) بغية الطلب (شاكر: ٢/٢٥٣). والرواية صريحة في الرد على من قال ان الشاعر مجهول النسب، وفي الرد أيضاً على من أراد ان يجعل مولده ببغداد. (انظر عبد الغني الملاح: هوامش على نسب المتنبي ـ آفاق غربية ـ السنة الثانية ـ ع٤ ـ كانوا الأول ١٩٧٧).

عند بعض الحذلقات، دون أن يتجاوز ذلك الى الفعل.[1]

قال شراح الديوان:[2] «ورد على أبي الطيب كتاب من جدته لأمه تشكو شوقها اليه وطـول غيبته عنها، فتوجه نحو العراق، ولم يمكنه وصول الكوفة على حالته تلك، فانحدر الى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه فكتب اليها كتاباً يسألها المسير اليه، فقبلت كتابه، وحمت لوقتها سروراً به، وغلب الفرح على قلبها فقتلها، فقال يرثيها:

ألا لا أري الأحـداث حمداً ولا ذمّا فمـا بطشهـا جهـلاً ولا كفهـا حلما»

وقد كان رثاء جدته حوالي سنة ٣٣٥هـ أي في الفترة التي كان الشاعر فيها في الشام، وقد بدأ اتصاله ببعض الأمراء والأعيان يمدحهم، كبدر بن عمار الأسدي[3] ومحمد بن عبد الله الخصيبي، وكان يومئذ يتقلد منصب القضاء بأنطاكية. وتكشف تلك المدائح عما كان يضطرم بين جوانح الشاعر من محن والآم، وما كان يتعرض له من كيد، ولذلك نراه يتوعد أعداءه ويتهددهم في مثل قوله:[4]

مدحت قومـاً وان عشنـا نظمت لهم قصـائـداً من اناث الخيل والحُصُن
تحـت العَجَـاج قوافيهـا مُضَمَّـرَةٌ اذا تُنُـوشِـدْنَ لم يَدْخُـلْنَ في أَذُن
فلا أحـاربُ مدفـوعـاً الـى جُدُرٍ ولا أصـالـحُ مَغْـرُوراً عَلَى دَخَـنِ

فمـا سرّ عدم تمكن المتنبي من وصول الكوفة على حاله تلك؟ ما الذي يمنعه من دخولها وهو ما خرج الا اليها، الا أن يكون قد هدّد وأوعد؟ ومن هم أولئك الذين منعوه من لقـاء جدته؟ ولماذا منعوه؟ أسئلة كان يجب الوقوف عندها، حتى نفقه سرّ ذكر الأعـداء والشـامتين في المـرثية، وما صاحب ذلك من وعيد وتهديد وفخر، استكثر بلاشير على المتنبي أن يورده وهو في مقام الرثاء.

وهذه مرثية المتنبي، مع بيان الأبيات التي وقف عندها بلاشير، مع بعض التعليقات:[5]

---

(١) البرقوقي: ٤/٢٦٦ ـ اليازجي ١٧٥.

(٢) O.P. cit. 107

(٣) يخلط بلاشير خلطاً قبيحاً بين بدر بن عمّـار الأسدي وبدر الخرشني، فيجعل عنوان الفصل الخـامس من دراسته: (أبو الطيب وبدر الخرشني) وهو يعني بدراً الأسدي، ممدوح أبي الطيب، وسيأتي بيان ذلك.

(٤) البرقوقي: ٤/٣٤٥.

(٥) وقف محمود شاكر، في بحثه عن المتنبي، عند بعض ذلك. =

١ ـ ألا أري الأحداث حمدا ولا ذمّا فما بطشها جهلاً ولا كفّها حلماً[١]

٢ ـ إلى مِثْلِ ماكَانَ الفَتى يرجعُ الفتى يعودُ كما أُبْدِي ويُكْري كما أَرْمَى

٣ ـ لكِ اللهُ من مَفْجُوعَةٍ بحبيبها قتيلةِ شَوْقٍ غيرِ مُلْحِقِهَا وَصْمَا

٤ ـ أحِنُّ الى الكأسِ التي شربتْ بها وأَهْوَى لمثواها الترابَ وما ضَمّا

٥ ـ بكيتُ عليها خِيفَةً في حياتها وذاق كلانا ثُكْلَ صاحبه قِدْما

(ولو قتلَ الهجرُ المحبين كلُّهُمْ مَضَى بلدٌ بَاقٍ أجدَّتْ لَهُ صَرْما)[٢]

(منافعُهَا مَا ضَرَّ فِي نَفْعِ غَيْرِها تَغَذَّى وَتَرْوَى أَنْ تَجُوعَ وَأَنْ تَظْمَا)

(أتاها كتابي بَعْدَ يأس وتَرْحَةٍ فماتت سرورا بي، فمُتُّ بها غما)[٣]

٩ ـ عرفتُ الليالي قبلَ مَا صَنَعَتْ بنا فَلَمَّا دَهَتْنِي لم تزِدْنِي بِهَا عِلْمَا

١٠ ـ حرام على قلبي السرورُ فانني أَعُدُّ الذي مَاتَتْ بِهِ بَعْدَهَا سُمّا

(تعجَّبُ من خَطّي ولَفْظي كأنها تَرَى بحُرُوف السَّطْرِ أَغْرِبَةً عُصْمَا

وتَلْثُمُهُ حَتَّى أَصَارَ مدادُه مَحَاجِرَ عَيْنَيْهَا وَأَنْيَابَهَا سُحْمَا

ولم يُسْلِهَا إلا المنايا وإنما أشدُّ من السقم الذي أذهب السقما)[٤]

١٥ ـ طلبت لها حظا ففاتت وفاتني وقد رضيتْ بي لو رضيتُ بهاقِسْما[٥]

١٦ ـ فأصبحتُ أَسْتَسْقي الغَمَامَ لقبرها وقد كنت أستسقي الوغى والقنا الصما[٦]

البرقوقي: ٤/٢٢٦ ـ وفي (العرف الطيب: ١٧٥) بعض الاختلاف في الترتيب، وكذلك في (التبيان: ٤/١٠٢) بعض الاختلاف.

(١) يعلق بلاشير (١٠٦) على البيت تعليقاً يجعل فيه كلمة «الجهل» مناقضة لكلمة «العلم» وليس كذلك، وتنما الجهل هنا مناقض للحلم، كما يدلّ عليه البيت نفسه.

(٢) الأبيات غير المرقمة، والتي جعلناها بين قوسين، مما لم يورده بلاشير.

(٣) في التبيان: همّا ـ وهذا البيت لم يورده بلاشير، وهو منسجم تماماً مع الرواية المذكورة سلفاً، وهو من الأبيات التي تسقط استدلاله، ولنقارن هذا بقوله:

فلا تنكرن لها صرعة فمن فرح النفس ما يقتل (البرقوقي: ٣/١٩٤).

(٤) ابيات تستجيب لروح الخبر، ولم يقف عندها بلاشير.

(٥) يترجم كلمة (حظ) بكلمة (السعادة) أو (الحظ السعيد) أو ما شابه ذلك: Bonheur ولا يستقيم، وانما الحظ النصيب والقسمة مطلقاً. وللكلمة في البيت دلالة خاصة.

(٦) تضيع دلالة البيت في الترجمة:

Je demande au nuage de rafraichir sa tombe

moment où jevais faire appel à la guerre et au lances dures. (O P. cit. 106)

١٧ـ وكنت قبيل الموت أستعظم النوى فقد صارت الصغرى التي كانت العظمى[1]

(هبيني أخذت الثأر فيك من العدا فكيف بأخذ الثأر فيكِ من الحُمّى
وما انسدَّت الدنيا علي لِضيقِها ولكنَّ طرْفاً لا أراكِ به أعمى)
٢٠ ـ فوا أسفاً ألا أُكبَّ مُقَبِّلاً لرأسِكِ والصَّدْر اللَّذَيْ مُلِئا حَزْمَا
٢١ـ وأن لا ألاقي روحكِ الطيّبَ الذي كأن ذَكيَّ المِسْكَ كانَ لَه جسما
(ولو لم تكوني بنت أكرم والد لكان أبَاكَ الضخْمَ كَوْنُكِ لي أما)[2]
٢٣ ـ لئن لذ يوم الشامتين بيومها فقد ولدت مني لِأنْفِهِم رَغما
٢٤ ـ تغرب لا مستعظما غير نفسه ولا قابلا الا لخالقه حكما
(ولا سالكا الا فؤاد عجاجة ولا واجدا الا لمكرمة طعما
٢٦ـ يقولون لي : ما أنت في كل بلدة وما تبتغي؟ ما أبتغي جلّ أن يسمى
٢٧ ـ كأن بينهم عالمون بأنني جَلُوبٌ اليهم من معادنه اليتما
٢٨ ـ وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من أن أجمع الجد والفهما
٢٩ ـ ولكنني مستنصرٌ بذُبَابِهِ ومرتكبٌ في كل حالٍ به الغَشْما
٣٠ ـ وجاعلُه يوم اللقاء تحيَّتي والا فلست السيد البَطَلَ القَرْما
(اذا فلّ عزمي عن مدىً خوفُ بُعْدِهِ فأبعدُ شَيْءٍ مُمْكِنٌ لَمْ يجِدْ عَزْمَا
وانـي لمن قوم كأن نفوسنا بها أَنَفٌ أن تسكن اللحم والعظما)
٣٣ ـ كذا أنا يا دنيا اذا شئت فاذهبي ويا نفس زيدي في كرائهها قُدْما
٣٤ ـ فلا عبرتْ بي ساعةٌ لا تُعِزُّني وَلاَ صَحِبَتْنِي مُهْجَةٌ تَقْبَلُ الظُّلْمَا

ان هذه الحماسة التي تعلو القصيدة، وهذه النبرة الحزينة الممزوجة بروح الغضب والوعيد، وهذا الاستنصار بذباب السيف في معرض الرثاء، ليس يمثل ـ في رأي بلاشير ـ غير امتداد لفورات الشباب الطائشة التي لا تجد لها سنداً من الواقع، ولا تستجيب لسير التاريخ.

---

(١) كذلك Ibid .

(٢) أيجوز لنا أن نفترض أن بلاشير، خشية أن ينتقض عليه حكمه بوضاعة نسب المتنبي، أسقط هذا البيت؟

وقد رأينا أن ما قيل من أن أبا الطيب أراد التوجه الى زيارة جدته، لولا أنه «لم يمكنه وصول الكوفة على حاله تلك» منسجم مع روح القصيدة، فهو قد منع منعاً من دخول الكوفة، بل لقد أرغم على أن يعانق (المنفى) صبياً: «وذاق كلانا ثكل صاحبه قدما».

ولكن بلاشير يشك فيما قيل من أن المتنبي حين لم يمكنه وصول لكوفة، انحدر الى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه، فكتب اليها كتاباً يسألها المسير اليه، وحجته في ذلك أنها رواية انفرد بها اليازجي،[1] وان كان يقر بكتاب المتنبي الى جدته، مما تنطق به القصيدة.

ان من حقنا أن نتساءل: ما هو الحظ الذي تغرب من أجله الشاعر (ولا مستعظماً غير نفسه، ولا قابلاً الا لخالقه حكما)؟ وأي حظ يمكن أن يستقي له الوغى والقنا الصم؟

أفيمثل رجل غفل خامل، من نسب وضيع، يحترف أبوه السقاية، كل ذلك الخطر، فيهدد ويشرد ويمنع من دخول بلده، حين يفكر في العودة اليه؟ وها هو ذا الشاعر، بعدما وفق الى دخول بلده، الكوفة أواخر حياته يصرخ قائلاً:[2]

فلما أنخنا ركزنا الرما ح فوق مكارمنا والعلا
وبتنا نقبل أسيافنا ونمسحها من دماء العدا

أليس ذلك سبباً وجيهاً لاستقراء الخبر الذي يقول ان الشاعر كان مسترضعاً في العلويين استقراءاً جديداً؟ وما وجه الفخر بالآباء والأجداد؟ ومن أولئك الذين شمتوا بأبي الطيب لموت جدته؟

كل أولئك أسئلة تفرضها القصيدة، وجوها العام، وروحها المتوثبة، ولكن بلاشير لم يوقفه شيء من ذلك، لأنه كان مشغولاً عن كل ذلك بما تتضمنه القصيدة من «حذلقات» و «صنعة بلاغية».[3]

---

(١) un poéte arabe, 106
والرواية في اليازجي: ١٧٥، البرقوقي: ٤/٢٢٦.

(٢) البرقوقي: ١/١٦٥.

(٣) un poéte arabe, 106-107

الفصل الثاني

قضية الثورة

لم يكن كراتشكوفسكي Krachkovsky أول من شكك فيما نسب من دعوى النبوة الى أبي الطيب، كما ظن بلاشير.[1]

فقد ذهب ابن جني الى أن الشاعر انما لقب بذلك لشعر قاله، هو:

ما مقامي بأرض نخلة الا كمقام المسيح بين اليهود
أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود

وينسب ابن جنى هذا التفسير للشاعر نفسه، في بعض الروايات.[2]

وقد شك صاحب «اليتيمة» فيما نسب الى أبي الطيب وميز بين دعوى النبوة وبين ما يراه سبب خروج أبي الطيب من حب «الولاية والرياسة».[3]

«وقد نقل الوزير أبو القاسم المغربي أن المغاربة كانوا يسمون أبا الطيب «المتنبه»، وهذا يلتقي مع التعليل الذي نجده في الممتع للنهشلي: «قيل له المتنبي لفطنته» وأشار الى هذا الرأي ابن رشيق في العمدة».[4]

---

(١) يرى بلاشير في دراسته الموسعة عن المتنبي أن أطروحة كراتشكوفسكي جديدة كل الجدة ذلك بأن المستشرقين ظلوا الى مطلع القرن العشرين يقبلون الأطروحة الشرقية دون نقاش «ص ٦٦ ـ ٦٨»، وكان قد ذكر في «دائرة المعارف الإسلامية ـ المتنبي» أن كراتشكوفسكي في كتابه عن المتنبي وأبي العلاء، قد انتصر للروايات الشرقية المتعلقة بالموضوع من غير أن يلقي نظرة تفصيلية الى الاشارات الواضحة في ديوانه «ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦» من الطبعة العربية».

(٢) يتيمة الدهر: ١/١١٣.

(٣) نفسه.

(٤) انظر في ذلك محمد ابن شريفة: أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة. ص٩٥. دار الغرب =

ومثل هذا متوافر في كتب الأدب القديمة.[1]

ومن غرائب المنهج الاستشراقي، من موسوعة ديربيلو حتى دائرة المعارف الإسلامية المعاصرة، أن ينحرف البحث بشكل عجيب من قضية تنبؤ المتنبي الى تناول نبوة الرسول ﷺ تعريضاً وتشكيكاً. قال صاحب «المكتبة الشرقية»: «لقد ظن المتنبي أن باستطاعته ادراك النبوة بشعره، كما أدركها محمد بنثره. ولم يعدم رجالاً يتبعونه على جنونه، لأن قبائل بأكملها، من الصحراء العربية، ومنهم بنو كلاب، قد اتبعته. غير أن لؤلؤاً قد أوقف فجأة مسيرة هذه النحلة الجديدة، بسجنه وجعله يتبرأ من هذه المخرقة».[2]

وجاء في معلمة السير العالمية: «ان المتنبي، مأخوذا بعبقريته الشامخة، التبس عليه أمر طبيعة موهبته وظن أن روحاً سماوياً ينفخ في روحه، فطمع في النبوة، راغباً في اقتسام مجد محمد الذي كان طابع نبوته في أعين المسلمين أكثر اتصالاً بالجمال الفني النثري للقرآن منه بالرسالة نفسها، ولذلك خيل لشاعرنا أن الله اذا كان قد وهبه البيان فذلك دون شك لأنه أراده لرسالة جديدة».[3]

واذا كان أبو الطيب قد حبس، وحبسه بالشام مشهور كما يقول أبو العلاء[4] فقد اختلف الناس قديماً وحديثاً في سبب ذلك، وكانت للاستشراق في ذلك تأويلات، كما كان لغيرهم.

= الإسلامي ـ ط١ ـ ١٩٨٦.

(١) الأنساب للسمعاني ـ تهذيب الأسماء واللغات للنووي ـ اللباب لابن الأثير «وفيه تحريف». قال: «وقتل المتنبي لبيت قاله:

أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود. وانما هو:

وقيل له المتنبي لبيت قاله وهو: الخ».

مجمع ما استعجم للبكري. «انظر في كل ذلك: أبو الطيب في آثار الدراسين»

وفي رسالة الغفران (٤١٨): «وحدثت أنه كان إذا سئل عن حقيقة هذا اللقب قال: هو من النبوة أي المرتفع من الأرض».

(٢) La Bibliothéque Orientale, IV, 371

ونرى كيف تتحول الشرذمة القليلة، كما جاء في بعض الأخبار، الى قبائل بأكملها.

(٣) Biographie Universelle, T. 29, PP. 417-418 وانظر كذلك: A. Kahn: La Littérature Arabe, 165

(٤) رسالة الغفران: ٤١٨.

١ ـ الكوفة

يرى كثير من الدارسين ـ والمستشرقين خاصة ـ أنه كان للكوفة أثر كبير في شخصية المتنبي وتكوينه العلم، لغوياً وفلسفياً ومذهبياً[١]، ولذلك يحسن بنا الوقوف لتعرف شخصية الكوفة في خطوطها العريضة.[٢]

يصف المقدسي الكوفة في «أحسن التقاسيم» فيقول: «الكوفة قصبة جليلة حسنة البناء، جليلة الأسواق، كثيرة الخيرات... وكانت نظيرة بغداد»[٣]

وقد مصرت الكوفة على عهد عمر بن الخطاب، وكانت منطلقاً للفاتحين حتى سميت «كوفة الجند». وقد سكنتها بعد تمصيرها قبائل شتى، منها قيسيون ويمانيون، قال أبو الطيب:[٤]

أمنسي السكون وحضرموتا ووالدي وكندة والسبيعا

قال شراح الديوان: هذه أماكن بالكوفة سميت بأسماء قبائل كانوا ينزلون هذه المحال.[٥]

وكان أهل اليمن أكثر عدداً كما يظهر من كلام الشعبي: «كنا نعد ـ أهل اليمن ـ اثني عشر ألفاً، وكانت نزار ثمانية الآف»[٦]

وكانت لغة الكوفة أصح لغات العراق لقربهم من البادية، وبعدهم عن النبط.[٧]

وكان للكوفة مذهب في العربية ينسب اليهم، رأسه الكسائي، وقد تشرب أبو الطيب

---

(١) لا ينقض هذا، الرأي الذي يذهب الى أنه لم يكن للكوفة كبير أثر على المتنبي وشعره، بدليل قلة ما يذكرها في شعره.

(٢) سنقف عند ما كان قوي الدلالة على ما نحن فيه، وللتوسع في موضوع الكوفة يراجع: (تاريخ الكوفة للبراقي، ط٢ ـ النجف ـ ١٣٧٩ ـ ١٩٦٠ ودائرة المعارف الإسلامية «مادة: الكوفة» ودائرة المعارف الإسلامية الشيعية لحسن الأمين «الكوفة»، والقسم الأول من «حياة الشعر في الكوفة» «ليوسف خليف القاهرة ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨»، وفيه عرض واف للحياة السياسية والاجتماعية والحياة العقلية.

(٣) ظهر الإسلام: ١/٢١٨.

(٤) البرقوقي: ٢/٣٦٤.

(٥) البرقوقي: ٢/٣٦٤. العرف الطيب: ٨٦. التبيان: ٢/٢٥٧ وفيه الكنامس «بدل» «السكون».

(٦) معجم البلدان: ٧/١٩٦ ـ فتوح البلدان ٢٧٥ ط. مصر. (مدرسة الكوفة: المخزومي ٧).

(٧) ظهر الإسلام: ١/٢١٨.

فصاحة الكوفة، بالاضافة الى فصاحة الأعراب، والمذهب الكوفي في العربية: «فنشأ في خير حاضرة وقال الشعر صبياً، ثم وقع الى خير بادية»[1].

وقد عده بعض الدارسين علماً من أعلام المذهب الكوفي.[2] وكان العرب الأولون الذين سكنوا الكوفة، وهم الأداة العسكرية التي تمت بها الانتصارات، يتألف منهم عنصر الأشراف، ومنه طبقة زعماء القبائل وطبقة رؤساء الجيش وأصحاب الألوية ومنه طبقة الجند، فان عناصر عجمية خالطت أولئك العرب في الكوفة منها عناصر فارسية وسريانية ونبطية.[3]

وكانت الكوفة منذ القرن الأول مباءة للعلويين وموئلاً للشيعة وكانت بها محلات سنية[4] كما كان بها طائفة من أهل الكتاب ومعظمهم من اليهود[5] هذه الأمشاج من الأعراق والمذاهب والطوائف مما ظهرت آثاره في شعر أبي الطيب وسيرته، ولعل ذلك خير ما يفسر لنا ما ورد في شعره من تعريض باليهود وبمدعي العلوية، ومن الربط بينهما أحياناً.[6]

وقد تنبه بعض الدارسين لما كان بين العلويين وبين غلاة الشيعة من عداوة مستحكمة فلاحظ المحاسني أنه «قد كثرت الحزازات في الكوفة في هذا العصر بين الشيعة والعلويين ودامت الخصومة بينهما وحمي وطيسها».[7]

والحق أن أصل هذا الصراع قديم، اذ طالما رأينا غلاة الشيعة يزعمون حب آل البيت ونصرتهم، ويذهبون في ذلك مذاهب جعلت أئمة العلويين في كثير من الأحيان

---

(١) الخزانة: ٢/٣٤٧. والبغدادي ينقل عن الأصفهاني صاحب الايضاح.

(٢) مهدي المخزومي في: «مدرسة الكوفة».

(٣) مدرسة الكوفة: ٧ ـ ٨.

(٤) خص البراقي الكوفة بحديث عن محلاتها سماه «المعجم الهجائي لأسماء الكوفة وقراها ومحلاتها...» «تاريخ الكوفة ١٥٥ ـ ١٨٨».

(٥) يقول آدم ميتز «الحضارة الإسلامية ١/٨٢ ـ ٨٣» ان عدد اليهود بالكوفة بلغ سبعة آلاف. وقد ذكر مهدي المخزومي استناداً الى فتوح البلذان أن عناصر يهودية ونصرانية وفدوا على الكوفة بعد تمصيرها من نجران «اليمن» وأقاموا في الكوفة في محلة نسبت اليهم وهي النجرانية «مدرسة الكوفة ٩».

(٦) راجع مثلاً البائية «لأي حروف الدهر فيه نعاتب» البرقوقي ١/٢٣٤.

والدالية «أياخدد الله ورد الخدود» البرقوقي ٢/٦٣.

والبائية «أعيدوا صباحي فهو عند الكواكب» البرقوقي ١/٢٧٤.

(٧) المتنبي: «نوابغ الفكر العربي» ١٥ ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٦ ـ ص. ٨.

بستنكرون تلك الأضاليل والأباطيل ويبرأون من أصحابها. فقد تبرأ الإمام علي من عبد الله بن سبأ عندما قال له: أنت أنت. فنفاه الى المدائن.[1] وتبرأ محمد بن الحنفية من المختار الثقفي[2] وكان زيد بن علي يقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ويذكر أبا بكر وعمر بخير: «فلما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه، فسميت رافضة»[3]. وكذلك تبرأ الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق «مما كان ينسب اليه بعض الغلاة، وبرىء منهم ولعنهم، وبرىء من خصائص مذاهب الرافضة وحماتهم من القول بالغيبة والرجعة والهداء والتناسخ والحلول والتشبيه»[4] وعلماء الشيعة جميعاً يبرأون مما يذهب اليه الغلاة ويتهمونهم.[5] وقد شهدت الكوفة على عهد المتنبي ـ وقبله وبعده ـ حوادث دامية، ما كانت لتمر دون أن تخلف أثراً في نفس الشاعر. ففي سنة ٣١٢هـ، وكان عمر أبي الطيب تسع سنوات، أغار أبو طاهر القرمطي سليمان بن أبي سعيد الجنابي على الكوفة ودخلها. وبعد ذلك بثلاث سنوات وصلت الأخبار بمسير أبي طاهر القرمطي الى الكوفة مرة أخرى «ثم وردت الأخبار من البصرة بأنه اجتاز قريباً منهم نحو الكوفة، فأرسل الخليفة الى يوسف بن أبي الساج بالتوجه لمحاربة القرمطي، فسار الى الكوفة من واسط في آخر شهر رمضان، وأعدوا له الانزال ولعسكره، فلما وصلها أبو طاهر القرمطي هرب نواب السلطان عنها فاستولى على ذلك كله أبو طاهر القرمطي».[6]

ولم تكن الكوفة تعاني من غارات القرامطة واعتداءاتهم فحسب، وانما كانت تعاني أيضاً من هجومات الأعراب، ففي سنة ٣١٨هـ «خرج أعراب بني نمير بن عامر وبني كلاب بن ربيعة فعاثوا بظهر الكوفة واستطالوا على المسلمين وأخافوا السبيل،

---

(١) الشهرستاني: ١/١٧٤.

(٢) ن ـ م: ١/١٤٨.

(٣) ن ـ م: ١/١٥٥.

(٤) ن ـ م: ١/١٦٦.

(٥) من الشيعة القدماء:

ابن النديم في الفهرست، وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ومن المحدثين: حسن الأمين في «دائرة المعارف الإسلامية الشيعية» والشيخ محمد جواد مغنية «انظر تعليقاته على هنري ماسه في كتاب: الإسلام ص: ٢٢٨، ٢٢٩.

(٦) تاريخ أخبار القرامطة: ابن سنان «وابن العديم» وترجمة الحسن الاعصم القرمطي. حققه سهيل زكار ـ بيروت ١٩٧١ ـ ص. ٤٦. وورد الخبر في الطبري أكثر تفصيلاً «حوادث سنة ٣١٥».

فخرج اليهم أبو الفوارس محمد بن ورقاء أمير الكوفة في جمع من أشراف الكوفة وبني هاشم العباسيين والطالبيين ولم يكن معه جند سواهم فقاتل الأعراب بنفسه وصبر لمحاربتهم فأسروه وأسروا معه ابن عمر العلوي وابن عم شيبان العباسي من ولد عيسى بن موسى وصار بهم الأعراب الى اخبائهم ولم يجسروا على ايقاع سوء بهم فطلبوا منهم الفداء فأجابوهم اليه وفدوا أنفسهم وتخلصوا منهم». (١)

ويورد الطبري في حوادث سنة ٣١٩هـ خبراً له دلالة لصلته بواقع أبي الطيب وحياته أو بالأحرى موته وهو: «لعشر بقين من شعبان ورد الخبر بأن القرامطة صاروا الى الكوفة، ونزلوا المصلى العتيق وعسكروا به وأقاموا، وسارت قطعة منهم في مائتي فارس فدخلوا الكوفة وأقاموا بها خمسة وعشرين يوماً مطمئنين يقضون حوائجهم. وقتلوا بها خلقاً كثيراً من بني نمير خاصة، واستبقوا بني أسد، ونهبوا أهراء فيها غلات كثيرة للسلطان وغيره».

فلِمَ يستبقون بني أسد، لو لم يكن بعض بني أسد قد تقرمط؟

٢ ـ المتنبي والتشيع:

ما هو مشهور أن التشيع وجد في الكوفة موئلاً منذ اتخذها علي بن أبي طالب مقر حكمه.

الا أن الكوفة التي شهدت منطلق الدعوات الباطنية، اذ كان ابتداء أمر أبي القاسم صاحب دعوة اليمن من الكوفة،(٢) وكان أبو عبد الله الشيعي، الداعي الفاطمي الذي تولى توطيد الدعوة بالمغرب، من الكوفة، كان بها أيضاً سنة، كما كان بها شيعة معتدلة، ومن هؤلاء الزيدية. ومن الجائز أن نتساءل ـ كما تساءل غيرنا ـ عن صدق واخلاص شيعة الكوفة لآل البيت. فقد لاحظ المؤرخون القدامى تخاذل شيعة الكوفة عن نصرة آل البيت حين يجد الجد، فالمسعودي ـ على ميوله الشيعية ـ يؤكد أن جميع من حضر مقتل الحسين «من أهل الكوفة خاصة، لم يحضرهم شامي»(٣) وكان

---

(١) الطبري: حوادث سنة ٣١٨.

(٢) القاضي النعمان بن محمد: افتتاح الدعوة. تحقيق وداد القاضي. دار الثقافة، بيروت. ط١، ١٩٧٠. ص. ٣٣.

(٣) مروج الذهب: ٣/٦١. دار الأندلس ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٦٥.

الحسين قد أرسل الى أهل الكوفة، عندما سألوه المسير اليهم بمسلم بن عقيل، ابن عمه وقال له:

سر الى أهل الكوفة، فان كان حقاً ما كتبوا به عرفني حتى ألحق بك.[1] فخذل أهل الكوفة مسلماً ومنع الماء وقتل وحز رأسه[2] ثم خذلوا الحسين من بعده.

ان مثل هذا الخذلان هو ما دفع بعضهم الى أن يرى أن أولئك كانوا من الناحية النظرية شيعة، «ولكن المسألة من الناحية العملية فيها نظر، كما يقال، فلم تكن حياتهم العملية ـ في حقيقة الأمر ـ صدى صادقاً لهذه العقيدة النظرية التي آمنوا بها». ؟[3]

ألم تكن الأيادي الخفية التي تنسج خيوط المؤمرات المتتالية تهدف الى ركوب التشيع والانتصار لآل البيت، طلباً لاسقاط الخلافة الإسلامية، أو على الأقل لاسقاط السلطان العربي تحت لواء التشيع كما يورد ذلك ابن النديم نفسه عن بعض غلاة الشيعة وهو الشيعي المعتدل؟[4]

يقول نكلسون: «لقد كان يوم كربلاء كافياً ليجعل الأمويين يعضون أصابع الندم، اذ وحد من صفوف الشيعة، فصاحوا صيحة واحدة: يا لثارات الحسين! هذا النداء الذي دوى في كل مكان وعلى الأخص عند الموالي من الفرس الذين تاقوا الى الخلاص من نير العرب»[5]

---

(١) نفسه. ٣/٥٤.

(٢) نفسه ٣/٥٩ ـ ٦٠. وكتب عبد الله بن الحسن الى زيد بن علي يقول: «يا ابن عم! إن أهل الكوفة نفخ العلانية خور السريرة. هرج في الرخاء، وجزع في اللقاء، تقدمهم ألسنتهم ولا تشايعهم قلوبهم لا يبيتون بعدة في الأحداث، ولا ينؤون بدولة مرجوة ولقد تواترت كتبهم الي بدعوتهم فصمت عن ندائهم وألبست قلبي غشاء عن ذكرهم يأساً منهم واطراحاً لهم وما لهم مثل الا ما قال علي بن أبي طالب: ان أُهملتم خضتم، وان حوربتم خرتم وان اجتمع الناس على امام طعنتم، وان أجبتم الى مشاقة نكصتم».

ضحى الإسلام: ٣/٢٧٢. ومن قبل شكا منهم عمر بن الخطاب قائلاً: من عذيري من أهل الكوفة، ان استعملت عليهم القوي فجروه، وان وليت عليهم الضعيف حقروه. وقال وقد سأله المغيرة بن شعبة حين رآه نائماً في المسجد عن العظيم الذي نابه: «وأي نائب أعظم من مائة ألف لا يرضون عن أمير، ولا يرضى عنهم أمير» الطبري وغيره. «حياة الشعر في الكوفة» ١٢١.

(٣) حياة الشعر في الكوفة: ١٢٣.

(٤) الفهرست: باب الكلام على مذهب الاسماعيلية: ٢٦٤.

(٥) A literary history of the Arabs, 198 «ونقلنا النص عن: حياة الشعر في الكوفة ـ ٦٩».

ويقول السيد أمير علي : «ان مذبحة كربلاء قد أثارت موجة من الفزع في جميع البلاد الإسلامية، كما أثارت في بلاد فارس الشعور الوطني الذي ساعد العباسيين فيما بعد على تقويض دعائم الدولة الأموية»[1] فهذا يؤكد أن وراء التشيع الغالي شعوبية مستحكمة يمثلها «الفرس الذين تاقوا الى الخلاص من نير العرب» كما يقول نكلسون. ويتحدث يوسف خليف عن ثورة المختار الثقفي فيرى أنها «فتحت عيون الموالي على الوضع السيء الذي كانوا فيه، وأشعرتهم بأنهم قوى لا يستهان بها، وأنهم يستطيعون أن يهددوا الارستقراطية العربية التي تتحكم فيهم تهديداً خطيراً، وأنه أصبح لزاماً عليهم أن يشاركوا في ثورة ضد الدولة العربية التي أذلتهم، واغتصبت حقوقهم وحرمتهم المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب»[2]

غير أن هناك نصوصاً كثيرة، وفي مصادر مختلفة، تتعارض مع ما أشيع من اضطهاد الأمويين الموالي. وتؤكد هذه النصوص أن ثورة الموالي، التي كانت في كثير من الأحيان تظهر تحت طيلسان التشيّع، لم تكن ثورة مستضعفين ضدّ أرستقراطية، بقدر ما كانت ثورة شعوبية ضد سلطان العرب، ومن ورائهم القيم الإسلامية نفسها، دون أن ننفي عن بني أمية ما وقعوا فيه من انحراف عن الاصول. لقد كان من وراء اشاعة هذه الفكرة الخاطئة جماعة من المستشرقين من أمثال فان فلوتن Gerolf van VLOTEN (١٨٦٦ ـ ١٩٠٣)، وفون كريمر Alfred von KREMER (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩)، وبراون Eduard Granville BROWN (١٨٦٢ ـ ١٩٢٦)[3].

ان مصادر التاريخ تثبت أن الأمويين قد استعانوا بالموالي في الأمور السياسية والاقتصادية والعسكرية. «فقد عُيّن أبو المهاجر والياً على افريقية في عهد معاوية، بعد عزل عقبة بن نافع الفهري... وصار صالح بن عبد الرحمن رئيس الديوان في العراق لعهد الحجاج، ثم صار صاحب الخراج في عهد سليمان...»[4].

وتدل قائمة الأسماء التي أوردها الطبري لكتاب الدواوين في عهد بني أمية على أن أكثرهم من الموالي. وكذلك الأسماء التي ذكرها الجهشياري».[5]

---

(١) A short history of the Saracens, 87 «عن: حياة الشعر في الكوفة ـ ٦٩».

(٢) حياة الشعر في الكوفة ـ ٧٤.

(٣) للتوسع يراجع محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية. ط٤ ـ القاهرة ـ ١٩٧٧ ـ ص. ٢٦٢.

(٤) نفس المرجع: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٥) نفس المرجع: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

وكان زياد يقول: «ينبغي أن يكون كتاب الخراج من رؤساء الأعاجم العالمين بأمور الخراج». (١)

والـذي نرجح أن الغلو في التشيع لم يكن مذهب الكوفة، يدلّ على ذلك أن أهلها، سنة وشيعة، كانوا يتصدون جميعاً لغارات الغلاة التي كانت لا تفتر منذ نهاية القرن الثالث وطوال النصف الأول من القرن الرابع.

والحق أنـه يمكن التمييز بين نوعين من التشيع: تشيع عقيدة، وتشيع محبـة، ويوضح هذا الأمر قول الشعبي «أحب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ولا تكن شيعياً». (٢)

ـ فما موقع أبي الطيب من كل ذلك ؟

كان أبو الطيب علوياً، الا يكن بالنسب، فبالرضاع كما تقدم، ويبدو أنه تعرض لمؤامرة أرغمته على أن يكتم نسبه مكرهاً، كما أرغمته على عدم دخول الكوفة يوم أرادها ملبياً نداء جدته، ويقوي هذا الظن أن أبا الطيب، وقد تمكن في آخر حياته من دخوله الكوفة، قام يصرخ في وجه أعدائه:

فلمـا أنـخـنـا ركـزنـا الـرمـا ح فوق مكـارمـنـا والـعـلا
وبـتـنـا نقبّـل أسـيافـنـا ونـمـسـحـهـا من دمـاء الـعـدا
لتـعـلم مصـر ومـن بالـعـراق ومـن بالـعـواصـم أنـي الـفـتـى

(١) تاريخ اليعقوبي، بيروت ـ د. ت. ٢/٢٣٤
وانظر أيضاً فتوح البلدان للبلاذري، حققه رضوان محمد رضوان ـ بيروت: ١٣٩٨/١٩٧٨ ـ ص. ٢٨٨.

هذا، ومن الانصاف الاشارة الى أن بعض المستشرقين لم يتابع الاطروحة الاستشراقية التي وجدت من يروجها من العرب أنفسهم، بل تصدى لها مناقشاً المنهج خاصة لتبيين زيفها. ومن هؤلاء دانييل دينيت الذي رد مزاعم فلهاوزن، باعتباره أول من صاغ نظرية عن سقوط الدولة العربية، خاصة، وان كان هو نفسه لاحظ بعض تجاوزات ولاة بني أمية الا أنه حاول أن يقدم لها تفسيراً بمثل قوله: «قرر الحجاج أن يستخدم أساليب العنف والصرامة مع الموالي حتى يضع نهاية لخطرهم السياسي على الدولة». راجع (الجزية والإسلام) ترجمة وتقديم فوزي فهيم جاد الله، ومراجعة احسان عباس ـ دار الحياة ـ بيروت ـ د. ت. ص. ٧٤.

فهذا يدل على أن القضية، بالنسبة للعرب، ليست عرقية كما أراد المستشرقون، وانما كانت ذات وجه سياسي واضح، مرده الى استغلال الحركات الباطنية للموالي، من أجل قض مضاجع السلطة.
(٢) طبقات ابن سعد: ٦/١٧٣. «حياة الشعر في الكوفة: ٣١٦».

وأنـي وفـيت وأنـي أبـيت وأنـي عتـوت على من عتـا
ومـا كل من قال قولاً وفـى ولا كل من سِيم خسـفـا أبـى[1]

وقد كان عدواً للأدعياء، وكان عدواً للغلاة من الباطنية، ويتفق مؤرخو السنة والشيعة جميعاً أن أئمة الباطنية كانوا يدعون لأنفسهم نسباً الى العلويين، ويتخبطون في ذلك تخبطاً شديداً، حتى كان بعضهم كما قال أبو الطيب:

ولـو كنـتـم ممـن يدبِّـرُ أَمْـرَهُ لمـا صرتم نسل الذي ما له نسل[2]

قال ابن النـديم، نقـلاً عن أبي عبد الله بن رزام، في كتابه الذي رد فيه على الاسماعيليين وكشف مذاهبهم: «ان عبد الله بن ميمون ويعرف ميمون بالقداح، وكان من أهـل قوزح العبـاس بقـرب مدينة الأهواز، وأبوه ميمون الذي تنسـب اليه الفرقة المعروفة بالميمونية التي أظهرت اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي دعا الى الاهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه... وادعى عبد الله أنه نبي مدة طويلة، وكان يظهر الشعابيذ...

وصار الى البصرة فنزل على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب فكُبس هناك وهرب الى سلمية بقرب حمص... ولم يزل عبد الله وولده بعد خروجهم من البصرة يدعون أنهم من ولد عقيل، وكانوا قد أحكموا النسب بالبصرة»[3]

وكان الفاطميون يدعون أنهم من نسل فاطمة، ولم يثبت ذلك.

ذكـر ابن حزم في «جمهـرة الأنسـاب» عنـد الحديث عن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ما يلي: «ولا عقب لمحمد الا من جعفر بن محمد فقط، الا أن بني عبيد ولاة مصـر الآن، قد ادعـوا في أول أمـرهم الى عبد الله بن جعفر بن محمد. فلما صح عندهم أن عبد الله هذا لم يعقب الا ابنة واحدة، تركوه وانتموا الى اسماعيل بن جعفر بن محمد. فولدُ جعفر بن محمد بن علي بن الحسين: اسماعيل، مات في حياته، وامامته تدعي القرامطة والغلاة من الرافضة».[4]

وكثيراً ما تهكم المصـريون بالفـاطميين ونسب أئمتهم، ومن ذلـك أن الامـام الاسماعيلي العزيز بن المعز لدين الله صعد المنبر في أول ولايته على مصر فوجد رقعة كتب عليها:

---

(١) البرقوقي: ١/١٦٥. (٢) البرقوقي: ٣/٣٧٩.

(٣) الفهرست: ٢٦٤ ـ ٢٦٥. دار المعارف ـ بيروت. د. ت.

(٤) جمهرة أنساب العرب: تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ دار المعارف بمصر ـ ط ٤ ـ ص ٥٩.

انا سمعنا نسباً منكراً ... يتلى على المنبر في الجامع
ان كنت فيما تدعي صادقاً ... فاذكر أبا بعد الاب الرابع
وان ترد تحقيق ما قلته ... فانسب لنا نفسك كالطائع
أو فدع الانساب مستورة ... وادخل بنا في النسب الواسع
فان انساب بني هاشم ... يقصر عنها طمع الطامع

فقرأها العزيز، ولم ينبس ببنت شفة.[1]

ولقد كان هجوم أبي الطيب على الادعياء عظيماً، وهو يقرنهم باليهود.[2] ولكننا نجد بعض المتقدمين يقول بتشيع أبي الطيب استناداً الى بعض ما ينسب اليه، من أشعار مما ليس في ديوانه، كهذه الأبيات:

يا سيف دولة ذي الجلال ومن له ... خير البرية والانام سمي
انظر الى صفين حين أتيتها ... فانجاب عنها العسكر الغربي
فكأنه جيش ابن هند رعته ... حتى كأنك يا علي علي[3]

وقال الشريف العلوي: «وأخبرني القاضي أبو محمد أحمد بن ناصر بن محمد... عن والدي رحمه الله أن أبا الطيب كان يتحقق بولاء أمير المؤمنين تحقيقاً شديداً وأن له فيه عدة قصائد سماها: العلويات، وانما حذفت من أكثر نسخ ديوانه لشدة العصبيات في المذاهب. فهكذا ذكرته، ويقوي ذلك أنه كوفي، والكوفة احدى

(١) محمد كامل حسين: طائفة الاسماعيلية: (تاريخها، نظمها، عقائدها) القاهرة ـ ط١ ـ ١٩٥٩ ـ ص ٢٧.

(٢) انظر مثلاً قوله:

فلا تسمعن من الكاشحين ... ولا تعبأن بمحك اليهود «البرقوقي: ٢/٨٢»

وقوله: أليس عجيباً أن بين بني أب ... لنجل (يهودي) تدب العقارب «البرقوقي: ١/٢٣٦»

وقوله: وتنكر موتهم وأنا سهيل ... طلعت بموت أولاد الزناء «البرقوقي: ١/١٤٠»

وقوله: يشينها جريها على بلد ... تشينه الادعياء والقزم «البرقوقي: ٤/١٨٩»

وقوله: وانه المشير عليك فيّ بظنة ... فالحر ممتحن بأولاد الزنا «البرقوقي: ٤/٣٣٧»

وقوله: أتاني وعيد الأدعياء وأنهم ... أعدوا لي السودان في كفر عاقب «البرقوقي: ١/٢٧٨»

(٣) اليازجي: الزيادات ٦٣٨. العلوي: نسمة السحر ـ مخطوط (أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٨٩).

مدائن الشيعة، وفي شعره اشارات الى ذلك، فمن ذلك ما قاله في قصيدة كتبها الى سيف الدولة وهو بفارس في حضرة عضد الدولة يجيبه عن كتاب:

فهمت الكتاب أبر الكتب فسمعا لأمر أمير العرب

والمقصود فيها:

مبارك الاسم أغر اللقب كريم الجرشى شريف النسب

والجرشى: النفس، وانما كانت بركة اسمه لموافقه اسمه اسم علي عليه السلام»[1] وجاء في لسان الميزان: «أبو الطيب المتنبي الشاعر المشهور ذكره ابن الطحان في ذيل الغرباء، وقال كان يتشيع وقيل كان ملحداً»[2].

وهذه النصوص كلها ليست قطعية الدلالة، وأنا أزعم أن ما صح له من شعر يظهر فيه تحققه بولاء أمير المؤمنين، انما كان نتيجة علويته، لا نتيجة تشيعه، ويمكن أن نعتبر أباالطيب مثالاً لتشيع المحبة، الذي ميزناه عن تشيع العقيدة وذلك أمر وارد عند كثير من أهل السنة. ودليل عدم تشيع أبي الطيب تشيع عقيدة، سخريته الواضحة في شعره من الأصول الأساسية للتشيع، التي هي العصمة والتقية والمهدية والرجعة[3].

أما الغلاة فقد ظل يناصبهم العداء طوال حياته، وأحدث في كيانهم ثغرة لم يسدّها غير رأسه الذي احتزوه عند دير العاقول.

أما بلاشير فقد وقف عند الخبر الذي يقول أن أبا الطيب «اختلف إلى كتّاب فيه أولاد أشرف الكوفة، فكان يتعلم دروس العلوية شعراً ولغةً وإعراباً»[4].

---

(١) نسمة السحر «أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٨٦»

(٢) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ج١ ص ١٦٠ «أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٤٣».

(٣) يقول مثلاً:

- فان يكن المهدي من بان هديه فهذا، والا فالهدى ذا. فما المهدي؟ (البرقوقي ٢/١٧٠)
- فلا تغرك السنة موال تقلبهن أفئدة عوادي (البرقوقي ٢/٨٣)

وفي بغية الطلب لابن العديم: «وسنذكر... حكاية عن الخالديين تدل على أن المتنبي كان مخالفاً للشيعة». (المتنبي: محمود شاكر. ٢/٢٩٦).

(٤) الخزانة: الشاهد الحادي والأربعون بعد المائة. ٢/٣٤٧. والبغدادي ينقل الخبر عن (ايضاح المشكل لشعر المتنبي، للأصفهاني) وقال محمود شاكر معلقاً على النص: «ويخيل الي أن صواب =

فجزم أن والد أبي الطيب كان شيعياً، وأن ابنه كان كذلك. فالعلوية عند بلاشير تعني التشيع ضربة لازب.[1]

وهو يرجح أن أبا الطيب كان زيدي المذهب، اذ كانت نظريات الزيدية معروفة بالكوفة الى حد كبير.[2]

فللكوفة اذن على شخصية أبي الطيب أثر كبير. واذا كانت الكوفة مع نهاية القرن الثالث بدأت تشهد انحطاطاً ملحوظاً، بسبب الانتفاضات الاجتماعية والغارات القرمطية، بعدما رأيناها تهز الشرق بالطرافة الفكرية، فانها قبل انطفائها الفكري ستهب العالم في شخص أبي الطيب أحد ممثلي (اللامبالاة الدينية) الأفذاذ في الإسلام.[3]

واذا كان بلاشير يركز على التأثير الباطني، الذي كان من ورائه الأعاجم كما رأينا، فان أ. ميكال، على ما يكنه لبلاشير من اعجاب شديد، يخالف أستاذه، اذ يرى أن ما أثر على أبي الطيب انما هو شخصية الكوفة العربية.

صحيح أن هذه الشخصية كان قد بدأ يصيبها الأفول في القرن الرابع، ولكن «الكوفة أرادت أن تؤكد نفسها عربية بتاريخها الثقافي «وأرادت البقاء» المدينة الأكثر عروبة من جميع مدن العراق... ان الاخلاص للتشيع، وان اضطراب الكوفة وثوراتها المعروفة جيداً... ليست شيئاً آخر سوى ردود فعل مدينة ظلت معتبرة مصراً صنع تاريخاً معروفاً بأنه عربي، ثم راح التاريخ يفلت شيئاً فشيئاً من يديه في صالح غير العرب، ولا سيما الفرس «فـ» كيف يشك اذن أن يكون هذا التمجيد للقيم العربية بالتخصيص، والتي كانت من القوة بحيث انه لم يكن مجال للجدال حولها، أن يكون هذا التمجيد قد لعب دوراً حاسماً في حياة المتنبي الشاب؟»[4]

= هذه العبارة: وكان يتعلم دروس العلوية وحذق العربية شعراً ولغة واعراباً» المتنبي: ١/ ٤١.

(١) Un poéte arabe, 25

(٢) Ibid

(٣) Ibid., 20

(٤) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات ص. ٢٢٨ (راجع ص. ٢٥ من هذا البحث).

الا أنه يقر أيضاً أن المتنبي «منحدر من أبوين يمانيين، ولد في حي كندة، وتلقى تربية ذات ميول شيعية حتى في ما يتعلق منها بجانب الشعر وفقه اللغة وقواعدها»[1] وواضح أنه يعتمد رواية ابن النجار التي اعتمدها بلاشير. فكيف حدد بلاشير أن أبا الطيب كان زيدياً؟

انه يرى أن العناية التي أولاها لأبي الطيب وأسرته علوي من هذا المذهب يسمى أبا الحسن محمداً[2] تدفعنا الى تأكيد هذا الأمر. والمهم هو تسجيل الآثار الخارجية التي ستعمل على هدم المعتقدات الدينية خاصة. والحق أنها ستهيىء لأبي الطيب حقلاً مناسباً لتفتح اعتقادات واضحة «الهرطقة».

درس أبو الطيب في مدرسة الأشراف العلويين، وفيها تلقى القراءة والكتابة «وغالباً ما يكون قد درس القرآن أيضاً، كما هو شأن المسلمين جميعاً، فان هذا الكتاب المنزل سيؤثر في تكوينه الثقافي والخلقي»[3]. والراجح أن ذهنه قد انصرف منذ وقت مبكر الى الدراسات الأدبية واللادينية... ان ولي الأسرة العلوي أبا الحسن كان يتفكه بايراد الحكاية التالية:

«قال أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي (. . .) أخبرني وراق قال: ما رأيت أحفظ من ابن عيدان قط، فقلت له كيف ذلك؟ فقال: كان اليوم عندي وقد أحضر رجل كتاباً نحو ثلاثين ورقة ليبيعه، فأخذ ابن عيدان ينظر فيه طويلاً. فقال له الرجل: يا هذا أريد بيعه وقد قطعتني عن ذلك، فان كنت تريد حفظه فهذا يكون ـ ان شاء الله ـ بعد شهر، قال: فقال له ابن عيدان: فان كنت حفظته

---

(١) نفسه.

(٢) اسم هذا الشخص غير مؤكد، فالسمعاني يسميه أبا الحسن محمد بن يحيى الزبدي، بينما هو في نزهة الألباء: أبو الحسن محمد بن علي العلوي. أما الخطيب في «تاريخ بغداد» فيشير الى علوي من الكوفة، ولد عام ٣١٥/٩١٧ ومات في بغداد ٣٩٠/١٠٠٠ واسمه أبو الحسن محمد بن عمر بن يحيى... ابن زيد بن علي. فهل هو نفسه؟

انظر: Un poéte arabe, 26

كل هذا يوهم أن جميع هذه المصادر متفقة على أن هذا العلوي كان كفيل أسرة أبي الطيب. وسنرى أن ذلك كله لا أصل له.

(٣) Ibid.

في هذه المدة فمالي عليك؟ قال: أهب لك الكتاب. قال: فأخذت الدفتر من يده، فأقبل يتلوه، حتى انتهى الى آخره.[1]»[2]

فمن هو أبو الحسن العلوي هذا؟ وما حقيقة علاقته بأبي الطيب حتىٰ يكون راعيه يكفلـه ويكفل أسرته.

لقد رأينا الخلاف في نسبه قائماً. وبلاشير يرضى بأن يجعله «أبا الحسن محمد بن عمر بن يحيى العلوي الزيدي، ولد بالكوفة عام ٣١٥/٩٢٧، ومات ببغداد عام ٣٩٠/١٠٠٠. ـ وهذا منقول عن تاريخ بغداد ـ وكان يعرف شخصياً أسرة المتنبي، والمتنبي نفسه، وهي معلومات مستقاة من علي التنوخي، عن أبيه المحسن».[3]

وقال محمود محمد شاكر: «كنت ظننت في الطبعة الأولى أنه هو محمد بن عمر بن يحيى، ينتهي نسبه الى زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم. كان من أهل الكوفة ثم سكن بغداد، وكان المتقدم على الطالبيين في وقته، والمنفرد في علو محله مع المال واليسار وكثرة الضياع والعقار.

ولد سنة ٣١٥هـ، وتوفي ببغداد في ١٠ ربيع الأول سنة ٣٩٠هـ، ثم حمل بعد ذلك لسنة أو أقل الى الكوفة فدفن بها. ولكني أرجح الآن أن هذا خطأ، ولعل هذا المذكور محمد بن يحيى، هو عم محمد بن عمر بن يحيى، ولكن أعياني أن أجد ذكره فيما بين يدي من الكتب».[4]

فليس بين أيدينا ـ ولا بين يدي بلاشير ـ ما يكشف عن حقيقة هذا الشخص غير ما قيل من أنـه زيدي، وليس لنـا عن علاقتـه بأبي الـطيب غير الرواية التي يرويها التنـوخي، ممـا سبق أن وقفنـا عنـده ونـاقشناه متناً وسنداً، ومنها هذه الفقرة: «قال

---

(١) البديعي: الصبح المنبي، ٢٠ ـ ٢١.

(٢) Un poéte arabe, 27

(٣) Ibid., P. XVII قلت: هو إذن حسب التاريخ الذي أثبته بلاشير، أصغر سناً من المتنبي، فكيف يكفله؟

(٤) المتنبي: ١/١٤. ويذكر الشهرستاني من أئمة الزيدية (يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي) ١/١٥٩. وعلى هذا يكون أبو الحسن ـ حسب ما ذهب اليه بلاشير، والوجه الأول الذي ذهب اليه شاكر ـ أخاً للامام الزيدي.

التنوخي، قال أبي: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفاً من فارس فذاكرته بأبي الحسن، فقال: تربي وصديقي وجاري بالكوفة! وأطراه ووصفه». وفي خبر آخر: «علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه قال، حدثني أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي الزيدي قال: كان المتنبي وهو صبي ينزل في جواري بالكوفة، وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يسقي لنا ولأهل المحلة».

فأبو الحسن اذن، من خلال الخبرين ـ اذا نحن سلمنا بالرواية، وقد سلم بلاشير وعليها اعتمد ـ لا يعدو أن يكون تربأً وصديقاً وجاراً لأبي الطيب بالكوفة، جاء ذلك على لسان الرجلين معاً.

فكيف يتحول الترب والصديق والجار ولياً وراعياً وكفيلاً؟ ان ذلك الا تخرص وادعاء لا يقوم عليهما شيء، حتى تقوم البينة. ويسقط تبعاً لذلك ما يظن من أن هذا العلوي الزيدي لقن أبا الطيب أصول المذهب الشيعي، مما هيأ له من بعد حقلاً مناسباً لتفتح اعتقادات واضحة الهرطقة.

لقد كان زيد بن علي، رأس المذهب الزيدي، تلميذاً في الأصول لرأس الاعتزال واصل بن عطاء «مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب رضي الله عنه، في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه». [1] وكان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، [2] ولذلك صحح خلافة الشيخين، ولم يتبرأ منهما، فرفضته شيعة الكوفة، ولذلك كان «أكثر المحدثين على هذا المذهب مثل سفيان بن عيينة، وسفيان الثوري وصالح بن حي وولده وغيرهم». [3]

وكان زيد يشترط الخروج شرطاً في كون الامام اماماً، حتى قال له أخوه الباقر محمد بن علي يوماً: على مقتضى مذهبك والدك ليس بامام، فانه لم يخرج قط، ولا تعرض للخروج. [4]

والزيدية ـ كما قال أحمد أمين ـ أقرب الى أهل السنة، فلا يقولون بالتقية، ولا يتبرأون من أبي بكر وعمر ولا يلعنونهما، ولا يقولون بعصمة الأئمة ولا يقولون

---

(١) الشهرستاني: ١/١٥٥.

(٢) نفسه.

(٣) ابن النديم: ٢٥٣.

(٤) الشهرستاني: ١/١٥٦.

باختفائهم[1]! ولذلك «لم يجتمع حوله الشيعة كلهم لنصرته لما ذكرنا من أخلاق أهل الكوفة، ولأن كثيراً من أهل الشيعة كانوا يقولون بامامة أخيه محمد الباقر، ثم لابنه جعفر الصادق، ولانه كان معتدلاً في تشيعه اعتدالاً لا يرضي الغلاة»[2]! فهذا كله يقوض ما بناه بلاشير، على زعم أن أبا الطيب كان زيدي المذهب، من أن المتنبي وجد في هذا المذهب ما يقوي في نفسه اعتقادات بينة الهرطقة.

٢ ـ المتنبي وأبو الفضل:

شخصية أخرى تلزمنا أن نقف عندها لنلقي عليها الضوء، فنعرفها ونحدد علاقتها بأبي الطيب، وهذه الشخصية هي: أبو الفضل الكوفي.

قال بلاشير: «كان ـ أبو الطيب ـ يرى أن الشعر وسيلة محققة للوصول الى الثروة والسلطان، ولهذا سرعان ما تقرب الى أبي الفضل الكوفي الذي مدحه بقصيدة قصيرة... ويلوح لنا أن هذا الرجل قد أثر تأثيراً كبيراً في عقيدة المتنبي وفلسفته... ذلك بأنه كان فيما يظهر من الذين اعتنقوا مذهب القرامطة، أو قل انه كان على أي حال لا أدرياً صميماً، نلمح ذلك من المدائح التي كان يسره أن توجّه اليه، وقد جعل المتنبي اتصاله بمولاه، بعد أن هيأته البيئة الشيعية التي قضى فيها صباه والصلات التي كانت بينه وبين القرامطة، ينبذ العقائد الدينية التي كان يرى أنها أداة روحية للظلم، واعتنق المتنبي في ذلك الوقت فلسفة رواقية متشائمة ظهر صداها في شعره».[3]

وقد ذهب بعيداً، اذ نسب الى «نكرة» كل ذلك الأثر، وقد عاد من بعد ليقر بأن أبا الفضل، بالنسبة الينا، «وجه غامض»[4] لا نعرف عنه غير خبر شارد في «خزانة الأدب» واشارة جاءت في القصيدة التي مدحه بها أبو الطيب. أما ما جاء في الديوان فهو: «وقال يمدح انساناً، وأراد أن يستكشفه عن مذهبه، وهي من قوله في صباه»[5]! وأما خبر الخزانة فقد نقله البغدادي عن الأصفهاني في الايضاح: «وهو في الجملة خبيث الاعتقاد، وكان في صغره وقع الى واحد يكنى أبا الفضل بالكوفة من المتفلسفة، فهوسه وأضله كما ضل»[6].

فاذا كان أبو الفضل هذا مجهولاً نكرة لا نعلم حتى اسمه ولا نجد عنه شيئاً غير الخبرين

---

(١) ضحى الإسلام: ٣/٢٧٦.
(٢) ن ـ م: ٢٧٤.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٦٤.
(٤) Un poéte arabe: 30
(٥) البرقوقي: ٤/١٤٣.
(٦) الخزانة: ٢/٣٤٨.

المذكورين، فكيف يجوز بعد ذلك أن ننسب اليه ذلك الأثر العظيم، ونعزو اليه ما قيل عن أبي الطيب من تأثره بالفلسفة الهيلينية، ولا سيما الأرسطية[1]. ويقف بلاشير من القصيدة عند هذه الأبيات[2]:

١٣ ـ يا أيها الملك المصفى جوهرا ... من ذات ذي الملكوت أسمى من سما[3]
١٤ ـ نور تظاهر فيك لاهوتيه[4] ... فتكاد تعلم علم ما لن يعلما
١٦ ـ أنا مبصر وأظن أني نائم ... من كان يحلم بالإله فاحلما

وينتقد ما حاول الشراح من تغطية ما في هذه الأبيات من وقاحة عن طريق التأويل، في حين أن أبا الطيب لا يعدو أن يسلك في هذه الأبيات مسلك المبالغة في المدح مما نجد له عنده شبيهاً[5].

وهذا تفسير حسن من بلاشير، ويقويه ما نراه في مدحيات أبي الطيب من مبالغات، ولا سيما عندما لا يضمر الشاعر للممدوح حباً حقيقياً، فيميل الى تعويض فتور العاطفة وتأجج الشعور بتلك المبالغات السخيفة، كقوله في مدح محمد بن زريق الطرسوسي:

بشر تصور غاية في آية ... تنفي الظنون وتفسد التقييسا
وبه يضن على البرية لا بها ... وعليه منها لا عليها يوسى
لو كان ذو القرنين أعمل رأيه ... لما أتى الظلمات صرن شموسا
أو كان صادف رأس عازر سيفه ... في يوم معركة لأعيا عيسى
أو كان لج البحر مثل يمينه ... ما انشق حتى جاز فيه موسى
أو كان للنيران ضوء جبينه ... عبدت فصار العالمون مجوسا[6]

فهذا من ذاك. وهو استخفاف بالممدوح، وقلة ورع من الشاعر.

ولعل هذا ما جعل شاكرا يقول عن الميمية: «ومن قرأ القصيدة كلها، ألقاها كلها،

---

(١) un poéte arabe, 30

(٢) البرقوقي: ٤/١٤٦ ـ ١٤٧.

(٣) يجعلها بلاشير: يا أيها الأمير: ! ô Prince ص: ٣١.

(٤) هكذا على التمييز في البرقوقي «٤/١٤٧» والعكبري «٤/٣١» ويروى: لاهوتيه «العرف الطيب: ١١».

(٥) Un poéte arabe 31

(٦) البرقوقي: ٢/٣٠٧.

فما فيها بيت واحد من الشعر، ولفظها وكلامها ومعانيها غث كله . . . والظن عندنا أنه لقي أبا الفضل هذا، وكان يدعي الفلسفة، ويتبجح بذكرها، ويظن بنفسه العلم بها . . . فقال أبو الطيب هذه القصيدة تندراً به وعبثاً وسخرية»[1] وأما عصام السيوفي فيرى أن «المتنبي لا يمدح أبا الفضل وانما يثلبه ويتهدده ويتوعده، هذه القصيدة في نظرنا من المدح الموجه الذي برع فيه أبو الطيب وكان وسيلته الفضلى في المداراة والتلميح الى ما لا يريد التصريح به»[2].

بقي أن نذكر بأن الخبر الذي يجعل أبا الطيب يقع في صباه الى واحد يكني أبا الفضل «بالكوفة من المتفلسفة، فهوسه وأضله كما ضل» لا يطمأن اليه من ثلاثة جوانب:

أولها أنه خبر شاذ، لم نجد ما يدعمه ويقويه لا من الشعر ولا من الخبر.

ثانيها أن راويه الأصفهاني كان مقرباً من البلاط البويهي، ومنه انطلقت كثير من السهام التي أصابت أبا الطيب حتى «تكسرت النصال على النصال».

ثالثها أن لأبي الطيب قصيدة هجاء في أبي الفضل مما لا يستقيم أن يوجهه شاعر الى من أحسن اليه، فضلاً عن أن يوجهه مريد الى شيخه، كما يراد لنا أن نفهم، وهذا الهجاء مرير لاذع يقول فيه أبو الطيب:

أبى الرحمان الا أن أسودا ... وحيث حللتُ لم أعدم حسودا
أفكر في ادعائهمُ قُريشاً ... وتركِهمُ النصارى واليهودا
وكيف تَكَاوَنُوا من غير شيء ... وكيف تَنَاوَلُوا الغرض البعيدا
أما من كاتبٍ في الناس يأخذْ ... ضياعَهُمُ ويشبعْهُمْ ثريدا
ومن يحمي قُرُونَهُمُ بنَارٍ ... ويجعلُها لأرجلهم قيودا
كذبتم ليس للعبَّاس نَسْلٌ ... لأن الناس لا تلد القرودا
أَنُكْذِبُ فيكمُ الثقلين طُرّاً ... ونقبلُكُمْ لأنفسكم شهودا
أتاني عن أبيّ الفضل قولٌ ... جعلتُ جوابه عنه القصيدا
وآنف أن أجازيه ولكن ... رأيت الحلم لا يزع العبيدا[3]

---

(١) المتنبي: ١/٦٣.

(٢) العوامل السياسية: ٢١٦.

(٣) وردت هذه الأبيات في زيادات شعر المتنبي، الراجكوتي ص ١٧ ـ ١٨، الديوان نسخة عزام =

لقد جاء هذا النص ليكشف لنا أمراً آخر، وهو أن أبا الفضل هذا كان من «الأدعياء» الذين طالما عرّض بهم أبو الطيب، لا بل هجاهم أمرّ الهجاء وأقبحه. فقد كان يدعي لنفسه نسباً في آل العباس، ولكنه لا يجد شهادة غير «شهادة نفسه» وهي عند أبي الطيب مردودة بشهادة الثقلين. ثم ما هذا القول الذي أتى أبا الطيب عن «أبيّ الفضل» هذا، فجعل «جوابه عنه القصيدا»؟ أيجوز لنا أن نفتح أبواب الاحتمال، كما فتحت من قبل، فنجعل «أبيّ الفضل» من المتآمرين على أبي الطيب، فلذلك ما رضي له الا أن يكون من العبيد؟ وسواء أصحّ هذا الاحتمال أم لم يصح، فان هذه الدالية ترفع كل مراء، وتسقط كل زعم يجعل أبا الطيب يلقن الآراء الفلسفية، والمبادىء القرمطية، والباطنية بصفة عامة، من قبل أبي الفضل، هذا النكرة المجهول.

٤ ـ المتنبي والتنبوء:

في نص لأبي العلاء أن المتنبي «كان طلوعه الى الشام سنة احدى وعشرين، فأقام فيه برهة ثم عاد الى العراق ولم تطل مدته هنالك والدليل على صحة هذا الخبر أن مدائحه في صباه انما هي في أهل الشام الا قوله:

كفي أراني ويك لومك ألوما[1]

ويبدو أن طلوع أبي الطيب الى الشام سنته تلك لم يكن أول خروج له من الكوفة، اذ الثابت أنه خرج مرتين على الأقل: احداهما الى البادية، حيث صحب الأعراب، وعاد الى الكوفة بعد سنين بدوياً قحاً. والثانية الى بغداد.

وقد شهد منذ صباه ما أصاب بلده من فتن واضطرابات، واصطبغ وجوده بالدم، فقد طالما رمت القرامطة الكوفة بغاراتها، وكان للأعراب غاراتهم أيضاً، ولعلّ أبا الطيب رحل عن الكوفة هروباً من تلك الغارات التي لم تكن تتوقف الا ريثما يتم الاعداد لغارات أخرى.

ويرجح بلاشير أن رحيله الأول عن الكوفة كان نتيجة غارة القرامطة عام ٣١٢هـ، وأن رحيله الى بغداد وتركه الكوفة عام ٣١٦هـ «ربما كان نتيجة لنهب القرامطة لهذه

= «باستثناء البيت الرابع» ص ٣٧ ـ ٧٨. انظر عصام السيوفي. ص: ٢١٩.

(١) رسالة الغفران: ٤٢٥.

المدينة ثانياً»[1] واذا كان هذا الترجيح وارداً، وليس هناك ما يرده، صحّ أن يكون أبو الطيب حذراً من حركات أولئك الذين زرعوا الرعب والفزع في بلده، دون أن يمنع ذلك من البحث عن وسائل تحقيق حلمه الذي برز في شعره وهو ما يزال صبياً في المكتب، قبل مغادرة الكوفة كقوله:[2]

لا تحسن الوفرة حتى ترى ... منشورة الضفرين يوم القتال
على فتى معتقل صعده ... يَعُلُّها من كل وافي السبال

وقوله: [3]

محبّي قيامي ما لذلكم النصل ... بريئاً من الجرحى سليماً من القتل
أرى من فِرِنْدي قطعةً في فِرِنْدِهِ ... وجودةُ ضَرْبِ الهَامِ فِي جَوْدَةِ الصقل
وخضرةُ ثوب العيش في الخُضْرة التي ... أرتك احمرارَ الموت في مَدْرَجِ النمل
أمط عنك تشبيهي بما وكأنه ... فما أحد فوقي وما أحد مثلي
وذرني وإياه وطرفي وذابلي ... نَكُنْ واحداً يَلْقَى الورى وانظرنْ فعلي

وقوله أيضاً: [4]

الى أي حين أنت في زي محرم ... وحتى متى في شقوة والى كم
والا تمت تجت السيوف مكرماً ... تمت وتقاس الذل غير مكرم
فثب واثقاً بالله وثبة ماجد ... يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الضم

ان هذه الروح المتوثبة الطموحة الى القيام، ستجد في الشام بيئة صالحة، ليقوم أبو الطيب «بثورته» التي ستفضي به الى السجن.

ان بلاشير يقدم صورة المتنبي في هذه المرحلة على أنه متكبر شاك، وفي الوقت ذاته حريص على أن ينال من الدنيا حظا قبل مفارقتها.[5]

ويورد ما قيل من أنه كان في أبي الطيب ثلاث خصال محمودة، وهي أنه

---

(١) Un poéte arabe, 28 ـ دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٦٤.

(٢) البرقوقي: ٣/٢٧٩.

(٣) البرقوقي: ٢٨٠.

(٤) البرقوقي: ٤/١٥٠.

(٥) OP. cit.,: 55-56

ما كذب ولا زنى ولا لاط. وكانت فيه خصال مذمومة: وهي أنه ما صام ولا صلى ولا قرأ القرآن.[1]

والتسليم بهذا الخبر صعب، لأننا وجدنا من الأخبار ما يناقضه، فأما أنه لم يقرأ القرآن، فيرده ما ذكره بلاشير من قبل من أن أبا الطيب كان قد حفظ القرآن صبياً. ثم ان شعره ينبىء عن ثقافة قرآنية. وأما الصلاة فان المعري قال في رسالة الغفران: «وحدثت أن أبا الطيب أيام كان اقطاعه بصف، رئي يصلي بموضع «بمعرة النعمان» يقال له «كنيسة الأعراب»، وأنه صلى ركعتين وذلك في وقت العصر، فيجوز أن يكون أنه رأى على سفر وأن القصر له جائز».[2] وليس بين أيدينا خبر ـ غير هذا القول الشارد ـ يدل على أنه كان لا يصوم.

يمكن أن نقبل ـ اجمالاً ـ بالقول الذي ذهب اليه بلاشير من أنه الى مطلع القرن العشرين، ظل المستشرقون يسلمون بما يسميه «الأطروحة الشرقية» في قضية تنبؤ المتنبي على ما رأينا عندهم من انحراف في الطرح والتفسير.[3]

وقد توسع بعضهم في هذا الأمر، فقال جول موهل «J. Mohl» ان أبا الطيب ابتدع نحلة «secte»[4] وتناهى كارادوفو فقال ان أبا الطيب كان قد حلم في شبابه بأن يؤسس ديناً: «Fonder une religion»[5] لقد كانت حركة أبي الطيب في صدر شبابه، وسجنه، منطلق افتراضات وتأويلات شتى، عند العرب والمستشرقين على السواء.

وعندما حاول بلاشير تفسير هذه الحركة، عرض رأيين، قال انهما متعارضان: الرأي الأول قديم، ويرجع الى عشرة قرون خلت، وهو رأي العرب

---

(١) Ibid.,: 56 والخبر في بغية الطلب «شاكر: ٢/٢٩٦».

(٢) رسالة الغفران: ٤٢٢.

(٣) لم يسلم بلاشير من هذا الانحراف، كالذي رأيناه عند ديوبلو، فهو مثلاً عندما يتحدث عن «القرآن المزعوم» لأبي الطيب، يقول انه «حسب السنة، فان القرآن كان قد أنزل ـ هو أيضاً ـ جملة واحدة على محمد، ولكن الله انتزعه منه، ولم ينزله من بعد الا منجماً» ص ٦٦.

(٤) Jules MOHL, op. cit.,: 241

(٥) Les Penseurs de l'Islam, I,334

«الشرقيين»، والرأي الثاني جديد وهو رأي كراتشكوفسكي، المستشرق الروسي.

يقوم الرأي الأول على ثلاث روايات متعاصرة: هي رواية معاذ اللاذقي، ورواية القاضي ابن أم شيبان ورواية أبي علي بن أبي حامد.[1]

فأما رواية معاذ اللاذقي فقد وردت في «الصبح المنبي» كما يلي:[2] «قال أبو عبد الله معاذ بن اسماعيل اللاذقي: قدم أبو الطيب المتنبي اللاذقية في سنة نيف وعشرين وثلاثمائة، وهو كما عذر[3] وله وفرة الى شحمتي أذنه فأكرمته وعظمته لما رأيته من فصاحته وحسن سمته. فلما تمكن الأنس بيني وبينه وخلوت معه في المنزل اغتناما لمشاهدته واقتباساً من أدبه، قلت: والله انك لشاب خطير تصلح لمنادمة ملك كبير.

فقال: ويحك أتدري ما تقول؟ أنا نبي مرسل!. فظننت أنه يهزل ثم تذكرت أني لم أسمع منه كلمة هزل قط منذ عرفته، فقلت له: ما تقول؟ فقال: أنا نبي مرسل. فقلت له: مرسل الى من؟ فقال: الى هذه الأمة الضالة المضلة. قلت: تفعل ماذا؟ قال: أملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً. قلت بماذا؟ قال: بأدرار الأرزاق والثواب العاجل لمن أطاع وأتى وضرب الرقاب لمن عصى وأبى. فقلت له: ان هذا أمر عظيم أخاف منه عليك وعذلته على ذلك فقال بديهة:[4]

أبا عبدِ الإله معاذُ إني ... خفيٌّ عنك في الهيجا مَقامي
ذكرت جسيم مطَّلَبي[5] وأنا ... تخاطر فيه بالمهج الجسام
أمثلي تأخذ النكبات منه ... ويجزع من ملاقاة الحمام
ولو برز الزمان الي شخصاً ... لخضب شعرَ مفرقه حُسامي

(١) يجعل بلاشير هذه الروايات متكاملة، على ما بينها من تعارض. وهو يسمى ابن أبي حامد، أبا علي بن حامد. ص ١٤٣ «وانظر ص ص: ١٥. ١٦ من كتابه».

(٢) البديعي: ٥٢ ـ ٥٤. وأورد بلاشير الرواية، حاذفاً أسئلة اللاذقي، قائلاً انها غير ذات معنى. وقد ذكر الخبر قبل البديعي ابن العديم «شاكر: ٢/ ٢٦٠».

(٣) وفي رواية وهو لا عذار له «المتنبي: شاكر. ١/ ٧٨».

(٤) الأبيات في البرقوقي: ٤/ ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٥) في البرقوقي: ما طلبي.

ومـا بلغـت مشـيئَتَـهَـا الـليالـي ولا سارت وفـي يدهـا زمـامـي
اذا امـتـلأت عيونُ الـخيل منـي فويلٌ في الـتـيقظ والـمـنـام

فقلت: ذكرت أنك مرسل الى هذه الأمة، أفيوحى اليك؟ قال: نعم. قلت: فاتل علي شيئاً مما أوحي اليك، فأتاني بكلام ما مر بسمعي أحسن منه، فقلت: وكم أوحي اليك من هذا؟ فقال: مائة عبرة وأربع عشرة عبرة. قلت: وكم العبرة؟ فأتى بمقدار أكبر الآي من كتاب الله تعالى.

قلت: في كم مدة أوحي اليك؟ قال جملة واحدة.(١) قلت: أسمع في هذه العبرات أن لك طاعة في السماء، فما هي؟ قال: أحبس المدرار لقطع أرزاق العصاة والفجار، قلت: أتحبس في السماء مطرها؟ قال: أي والذي فطرها أما هي معجزة؟ قلت: بلى والله! قال: فان حبست المطر عن مكان تنظر اليه ولا تشك فيه هل تؤمن بي وتصدقني على ما أوتيت من ربي؟ قلت: أي والله. قال سأفعل ولا تسألني عن شيء بعدها حتى آتيك بهذه المعجزة، ولا تظهر شيئاً من هذا الأمر حتى يظهر، وانتظر ما وعدته من غير أن تسأله.

ثم قال لي بعد أيام: أتحب أن تنظر المعجزة التي جرى ذكرها. قلت: أي والله. فقال لي اذا أرسلت اليك هذا العبد فاركب معه ولا تتأخر، ولا تخرج معك أحداً. قلت: نعم. فلما كان بعد أيام تغيمت السماء في يوم من أيام الشتاء، واذا عبده قد أقبل. فقال: يقول لك مولاي للموعد، فبادرت الى الركوب معه، وقلت: أين ركب مولاك؟
قال الى الصحراء. واشتد وقع المطر. فقال: بادر بنا نستتر من هذا المطر مع مولاي. فانه ينتظرنا بأعلى تلّ لا يصيبه فيه المطر. قلت: وكيف عمل؟ قال: أقبل الى السماء أول ما بدأ السحاب الأسود، وهو يتكلم بما لا أفهم، ثم أخذ السوط، فأدار به في موضع ستنظر اليه، واذا هو على تل بعيد عن البلد نصف فرسخ، فأتيته فاذا هو على التلّ، ولم يصبه من ذلك المطر شيء، وقد خضت في الماء الى ركبة الفرس، والمطر في أشد ما يكون، ونظرت الى نحو مائتي ذراع في مثلها من ذلك التل ما فيه قطرة مطر، فسلمت عليه فرد عليّ السلام. فقلت: أبسط يدك أشهد أنك رسول الله... فبسط يده فبايعته بيعة الاقرار بنبوته ثم قال:(٢)

---

(١) راجع الحاشية «٢» فيما سبق، ص ١٩٢.

(٢) في بغية الطلب: ثم قال لي: ما قال هذا الخبيث لما دعابك؟ ـ يعني عبده ـ فشرحت له ما قال لي في الطريق لما استخبرته، فقتل العبد وقال... الأبيات. «شاكر: ٢/٢٦٣» والأبيات في =

أي محـــل أرتـــقـــي أي عظيـــم أتـــقـــي
وكـــل مـــا قـــد خلـــق الـــلـــه ومـــا لـــم يخـــلـــق
محـــتـــقـــر فـــي همـــتـــي كشـــعـــرة فـــي مفـــرقـــي

وأخذت بيعته لأهلي، ثم صحّ بعد ذلك أن البيعة عمت كل مدينة في الشام وذلك بأصغر حيلة تعلمها من بعض العرب وهي صدحة المطر يصرفه بها عن أي مكان أحب بعد أن يحرّى بعصا، وينفث في الصدحة التي لهم.

قال أبو عبد الله: وقدرأيت كثيراً منهم بالسكون وحضرموت والسكاسك من اليمن يفعلون هذا، ولا يتعاظمون، حتى ان أحدهم يصدح عن غنمه وابله وعن الّرية فلا يصيبها شيء من المطر، وهو ضرب من السحر، وسألت المتنبي بعد ذلك: هل دخلت السكون؟ قال: نعم. أما سمعت قولي من قصيدتي التي أولها:

ملت القـــطر أعـــطشهـــا ربـــوعـــا والا فاســـقـــهـــا الـــسـم الـــنـــقـيعـــا
أمـــنـــيَّ الســـكـــونَ وحضـــرمـــوتـــا ووالـــدتـــي وكـــنـــدة والـــسـبـيعـــا[1]

فقلت: من ثم استفاد ما جوزه على طغام أهل الشام.

وأما رواية القاضي ابن أم شيبان، فهي ما رواه عنه التنوخي من أنه قال: «وقد كان المتنبي لما خرج الى كلب وأقام فيهم ادعى أنه علوي حسني[2] ثم ادعى بعد ذلك النبوة، ثم عاد يدعي أنه علوي، الى أن أشهد عليه بالشام بالكذب في الدعويين، وحبس دهراً طويلاً وأشرف على القتل، ثم استتيب وأشهد عليه بالتوبة وأطلق»[3].

ورواية أبي علي بن أبي حامد منقولة أيضاً عن القاضي التنوخي، وهي متعلقة بقرآن أبي الطيب المزعوم «قال: وكان قد تلا على البوادي كلاماً ذكر أنه قرآن أنزل عليه وكانوا يحكون له سوراً كثيرة، نسخت منها سورة ضاعت وبقي أولها في حفظي وهو: «والنجم السيار، والفلك الدوار، والليل والنهار، ان الكافر لفي أخطار، امض

= البرقوقي: ٣/٨١.

(١) البرقوقي: ٢/٣٥٧.

ومن دلائل جهل واضع القصة أنه ظن أن هذه الأماكن التي ورد ذكرها في الشعر، هي باليمن، وانما هي محلات ومواضع بالكوفة ويذكرها الشاعر حانا الى بلده.

(٢) جعلها بلاشير: حسيني Un Alide de la branche d'al-Hosain (P. 67)

(٣) بغية الطلب لابن النديم «شاكر: ٢/٢٥٦» وكذلك: تاريخ بغداد: ٤/١٠٤.

على سننك واقف أثر من كان قبلك من المرسلين فان الله قامع بك زيغ من ألحد في دينه وضل عن سبيله». قال: وهي طويلة لم يبق في حفظي منها غير هذا». [1]

فهذه الروايات الثلاث التي يجعلها بلاشير تمثل «الأطروحة الشرقية» ترتد جميعاً الى شخص واحد، هو القاضي التنوخي، وكل من ذكرها بعد ذلك انما عنه أخذ، وعليه توكأ، وقد عرفنا من قبل من هو القاضي التنوخي وما صلته بأبي الطيب، وما مكانته عند الوزير المهلبي، الخصم اللدود للمتنبي. على أن هناك روايات «شرقية» أخرى تناقض الروايات السابقة، وتفند تلك المزاعم، لم يعرها بلاشير اهتماماً كافياً، ليجعل بعد ذلك كرتشكوفسكي أول من ناقش تلك الروايات وشكك فيها. أما «الشرقيون فقد ظلوا يقبلونها دونما انجذاب الى فحص قيمتها كالمستشرقين تماماً». [2]

وخلاصة القول، فيما يرى بلاشير، أن أبا الطيب حسب الأطروحة الشرقية ـ بدعاوته الثورية ـ قد ألقى وراء ظهره العقيدة الإسلامية التي تجعل محمداً، ﷺ، آخر الأنبياء، وأنه قد اكتسب لقب «المتنبي» بادعائه النبوة. [3]

لقد سبقت الاشارة الى شك صاحب اليتيمة فيما نسب للشاعر من أمر التنبؤ وأنه يرى أن دعوة الشاعر كانت طلب الرياسة والسلطان، . كما رأينا تفسير ابن جني لهذا اللقب، الذي لم يلحق الشاعر الا لشعر قاله.

ومما نجده في ذلك أيضاً:

١ ـ لم يسجن أبو الطيب لنبوة ادعاها وانما لشعر قاله.

«أخبرنا أبو الدرياقوت بن عبد الله الحموي، قال: ذكر أبو الريحان محمد بن يحيى البيروني، ونقلته من خطه: أن المتنبي لما ذكر في القصيدة التي أولها: «كفي أراني ويك لومك ألوما»

. . . النور الذي تظاهر لاهوتيه في ممدوحه، وقال:

«أنا مبصر وأظن أني حالم»

ودار على الألسن، قالوا: قد تجلى لأبي الطيب ربّه، وبهذا وقع في السجن، و«الوثاق» الذي ذكره في شعره:

«أيا خدّد الله ورد الخدود». [4]

---

(١) تاريخ بغداد: ٤/١٠٤ ـ بغية الطلب «شاكر: ٢/٢٥٩».

(٢) Un poéte arabe: 68

(٣) Ibid

(٤) ابن العديم «شاكر: ٢/٢٥٧».

٢ ـ «ولم يذكر سبب لقبه ـ على صدقه ـ وانما وجه له وجها ما، كما حكى عنه أبو الفتح عثمان بن جني أن سببه هو قوله:

أنا في أمه تداركها الله غريب كصالح في ثمود.

وانما هو أن الخيوط في رأسه كانت تديره وتزعجه، فتحين غيبة سيف الدولة في بعض غزواته، وقصد أعارب الشام، واستغوى مقدار ألف رجل منهم، واتصل خبره بسيف الدولة فكر راجعاً وعاجله، فتفرق عنه أصحابه، وجيء به أسيراً، فقال له: أنت النبي؟ قال: بل أنا المتنبي حتى تطعموني وتسقوني، فاذا فعلتم ذلك فأنا أحمد بن الحسين! فأعجب بثبات جأشه وجرأته في جوابه، وحقن دمه، وألقاه في السجن بحمص الى أن قرّر عنده فضله، فأطلقه واستخصه.

ولما أكثروا ذكره بالتّنبي تلقب به كيلا يصير ذماً اذا احتشم أخفي عنه، وشتما لا يشافى به، واستمر الأمر على ما تولى التلقب به». (١)

وقد تولى ابن العديم نفسه نقد هذا الخبر الغريب فقال: «قلت: قول أبي الريحان أنه تحين غيبة سيف الدولة في بعض غزواته، الى آخر ما ذكره، ليس بصحيح، فان أهل الشام وغيرهم من الرواة لم ينقلوا أن المتنبي ظهر منه شيء من ذلك في أيام سيف الدولة ومملكته في حلب والشام، ولا أنه حبس منذ اتصل به، وانما كان ذلك في أيام لؤلؤ الاخشيدي أمير حمص». (٢)

٣ ـ «. . . أخبرنا علي بن أيوب قال: أنشدنا أبو الطيب لنفسه، وكان قوم في صباه وشوابه إلى السلطان وتكذبوا عليه، وقالوا له: قد انقاد له خلق من العرب، وقد عزم على أخذ بلدك! حتى أوحشوه منه، فاعتقله وضيق عليه، فكتب اليه يمدحه:

أيا خدد الله ورد الخدود وقدّ قدود الحسان القدود «الأبيات» (٣)

٤ ـ «وقد اختلف في تسميته بالمتنبي، فقيل انه ادعى النبوة في حداثته، وقيل غير ذلك». (٤)

٥ ـ قال أبو العلاء: «وحدثت أنه كان اذا سئل عن حقيقة هذا اللقب، قال: هو من النبوة أي المرتفع من الأرض، وكان قد طمع في شيء قد طمع فيه من هو دونه». (٥)

---

(١) نفسه: ٢٥٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٤) المقريزي: المقفى «شاكر: ٣٤٣/٢».

(٥) رسالة الغفران: ٤١٨.

فتلك روايات تدل جميعها على أن ما «نبز به من فضول» كما قال الأصفهاني في ايضاح المشكل، لم يكن له عند القدامى تفسير واحد.

أما أطروحة كراتشكوفسكي، كما يعرضها بلاشير، فتقوم على خلخلة الروايات الشرقية، التي رأينا بلاشير يكاد يحصرها في ثلاث، وسوق جملة من الأسئلة حول محتواها.

فمن هو معاذ اللاذقي؟ انه مجهول. وما قيمة شهادته التي أفسدتها في الغالب الرواية الشفوية؟ انها شهادة مرسومة بالسذاجة الظاهرة. وما قيمة المعلومات التي يبلغها الينا أبو علي بن أبي حامد؟ وما اسطورة هذا «القرآن المزعوم »الموجود ـ الضائع؟ ألا يمكن أن يكون نموذجاً لتلك الكتابات المزيفة التي تنسب بأريحية، في الإسلام، الى أولئك الذين يشك في صفاء عقيدتهم «كما يرى كولد تسيهر»؟ ألا يمكن الشك في نزاهة القاضي ابن أم شيبان؟ ألا يجد المؤرخ نفسه مدفوعاً الى الحذر، حين يجد أبا العلاء المعري لا يقدم على تحديد دعوى أبي الطيب، وهو الجدير بأن يفعل ذلك؟

وبكلمة واحدة: أمن الصواب قبول «الأطروحة الشرقية» كما هي دون وضعها بعمق، موضع الشك؟ ان كراتشكوفسكي ـ في رأي بلاشير ـ كان أول من أجاب عن هذه الأسئلة، مسجلاً عدم قبول تلك الرواية التي لا تمكننا ـ لسذاجتها ـ من معرفة الحقيقة التي هي بطبيعتها أكثر تعقيداً مما يظن[1].

يستند كراتشكوفسكي في البداية الى أن الديوان لا يتضمن أي اشارة صريحة الى دعوى التنبؤ هذه، وأن لا أحد من شراح الديوان يصدقها، كما أن الذين اهتموا بسيرة أبي الطيب لا يسوقونها بيقين.

وان كان الأمر كما يذكر المستشرق الروسي، وانه لكذلك، فكيف سلم بلاشير بوجه واحد من الرواية الشرقية، واعتبره الرأي الوحيد؟ وقد كان أبو الطيب نفسه ينكر ما نسب اليه من ادعاء النبوة، وأنه بالاستناد الى صديقه ابن جني انما لقب بذلك اللقب لبيتين من الشعر وهما:

ـ ما مقامي بأرض نخلة الا كمقام المسيح بين اليهود[2]

---

(١) Un poéte arabe. 68

(٢) البرقوقي: ٢/٤٤.

ـ أنـا في أمـة تداركـهـا الله غريب كصـالـح في ثمـود[1]

وقـد لا يدل هذا اللقب الا على المكـانـة الأدبية الـرفيعـة التي يحتلها الشاعر بين الشعراء، والتي تؤكدها مرثية أبي القاسم المظفر الطبسي في أبي الطيب:

كان في لفـظه نبـياً ولـكـن ظهـرت معجـزاتـه في المعـاني[2]

وخـلاصة القول أن كراتشكوفسكي يميل الى أن الأطروحة الشرقية ذات أصل شعبي، وهي تضخيم الأسطورة مبنية على سجن أبي الطيب والفضول الذي نبز به. وسـواء أصحت هذه الأطروحة أم لم تصح فانها لم تغير قط من الرأي الذي ينبغي معرفته عن مشاعر أبي الطيب الدينية. فان صحت دعوى النبؤة، لم يزد ذلك على أن الشاعر قد ضرب عرض الحائط بالعقيدة الإسلامية التي تجعل محمداً، ﷺ، آخر الأنبياء، وان لم تصح فان هذه الحادثة المختلفة تعكس شعور الجيل التالي مباشرة لأبي الطيب عن استخفاف بأمور الدين.[3]

ويعلق بلاشير على أطروحة كراتشكوفسكي ـ التي رأينا أنها ليست جديدة كل الجدة، بقدر ما هي صياغة جديدة لبعض آراء القدماء ـ بقوله انها تطابق تمام المطابقة أطروحة الناقد المصري عباس محمود العقاد، الذي يبدو أنه لم يطلع على أطروحة المستشرق الروسي.[4] فان لم نقل ان قول بلاشير هذا كان نتيجة سوء فهم لمقولة العقاد، قلنا انه نتيجة تسرع في اطلاق الأحكام وعدم تدبر. فاذا كان كراتشكوفسكي يبني رأيه على نفي دعـوى النبـوة، متوسلاً بما رأيناه من نقد، أو نقض، للروايات العربية، فان العقاد لا يستبعد مطلقاً هذه الدعوى ـ دعوى التنبؤ ـ بل هو يكاد يستنكر موقف أولئك الذين ينكرونها.

وكلامه في هذا شديد الوضوح. فهو يقول:[5] «غير أني والحق يقال لا أستبعد دعوى النبوة على المتنبي ولا أجدها غريبة منه، ولو أنها ثبتت عليه لما رأيت في ذلك ما يدعـو الى دهشة أو غرابة ويحمل على حيطة أو زيادة تنقيب، والمتنبي في هذه

---

(١) البرقوقي: ٢/٤٨.

(٢) يتيمة الدهر: ١/٢٢٤.

(٣) OP. cit. 69

(٤) Ibid. وهو يحيل الى «مطالعات» العقاد، الصادر عام: ١٣٤٣/١٩٢٤. ص. ص: ١١٨. ١٢٣.

(٥) مطالعات: ١٧٥. دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ـ ٣ ـ ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦.

القضية من المتهمين الذين يكفي لتسجيل التهمة عليهم أن يسمع القاضي شاهداً أو شاهـدين ثم يصـرف بقية الشهود اكتفاء بما سمع واختصاراً للوقت، فالتهمة لاصقة لافقة، ولئن كانت باطلة لا أساس لها ولا نار لدخانها ليكون الذي رماه بها من شياطين المفترين. . . ».

ويقول في مكان آخر في نفس المقال:[1] «ولا ننس غيظ المتنبي ممن كان يذكر له دعوة النبوة وسكوته عن الخوض في هذا الحديث ورغبته في دفن الخبر ونسيانه.

فربما كان ذلك كأقوى ما تقدم في تعزيز الشبهة عليه. . . فاذا كان حبسه في فتنة أثارها فقد بقي على الذين يجزمون ببراءته من دعوى النبوة أن يبينوا لنا كيف أطاعه بنو كلب وكيف استطاع هو أن يحركهم الى الفتنة بغير الشعوذة والحيلة الدينية. . . » فهذا يقوم دليلاً على أن مقولتي العقاد وكراتشكوفسكي على طرفي نقيض، بله أن تكونا متطابقتين تماماً. فدعوى النبوة عند العقاد وجه قوي من الأوجه التي يفسر بها ما ذهب اليه من ارادة القوة عند أبي الطيب.

ولكن العقاد لا يجزم الأمر، بل يصرح أن هنالك من قال ببراءة أبي الطيب مما نبز به. فمن هم هؤلاء؟

انهم قطعاً ليسوا كراتشكوفسكي ولا سواه من المستشرقين، ولكنهم نقاد العرب القدماء، فاقدم المصادر التي ترجمت لأبي الطيب لا تجزم في ذلك الأمر بشيء، بل قد يأتي الخبر في صيغة الشك.

فصاحب اليتيمة مثلاً يؤكد قومة أبي الطيب لأخذ البيعة على الناس، الا أنه يميز بين هذا الذي كان سببه «حب الولاية والرياسة» وقد قال عنه: «ترعرع أبو الطيب وشعر وبـرع، وبلغ من كبر نفسه وبعد همته أن دعا الى بيعته قوماً من رائشي نبله، على الحداثة من سنه والغضاضة من عوده».

وحين كاد يتم له أمر دعوته، تأدى خبره الى والي البلدة، ورفع اليه ما هم به من الخروج، فامر بحبسه وتقييده[2] فهذا كان لطلب الملك. وأما أمر النبوة فيسوقه سياق شك بقوله: «ويحكى أنه تنبأ في صباه، وفتن شرذمة بقوة أدبه، وحسن كلامه»[3] ثم يعقب ذلك بتفسير ابن جني للقب.

---

(١) ن ـ م. ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) اليتيمة: ١/١١٢ ـ ١١٣.

(٣) ن ـ م: ١ ـ ١١٣.

ان بلاشير، وقد مضى ليناقش كراتشكوفسكي، قد أثبت الأهمية الكبرى لمقولة المستشرق الروسي، وأن هذه الأهمية تكمن في الايحاءات والفروض التي تطرحها أكثر مما تكمن في اليقينيات التي تحملها، ذلك أن العناصر التي تشتمل عليها ليست متكافئة القيمة قطعاً، بل أن بعضها ليتطلب فحصاً جديداً.

فالقول بأن شراح الديوان رفضوا دعوى النبوة لا يقوم على برهان متعذر نقضه، اذ أن هؤلاء العلماء الورعين الأصوليين «الأورثوذكسيين» لم يستسيغوا أن يكون شاعرهم المفضل ملحداً «هرطقياً: Heretique» ولذلك كانوا يعملون على تلطيف أو تأويل ثورته على العقيدة الصحيحة، فهم اذن يظلون مخلصين لنسقهم المعتاد بعدم تصديقهم الخبر. وغير أكيد، عند بلاشير، أن الذين اهتموا بسيرة أبي الطيب كانوا يرفضون اتخاذ موقف في هذه القضية، اذ أن اثنين منهم على الأقل، خلافاً لما يذكره كراتشكوفسكي، يثقون بالروايات المتصلة بهذه الدعوى، وهما ابن خلكان والبغدادي، وأخيراً نحن نملك شهادة كل من معاذ اللاذقي والقاضي ابن أم شيبان، وأبي علي بن أبي حامد، وهن شهادات في موضع شك حقاً، الا أنه لا ينبغي اغفالها.

أما انكار أبي الطيب مانسب اليه، فهو أمر طبيعي من شاعر «متكبر» كما يرى بلاشير، وهو لم يكن يملك غير ذلك. واذن فقد سقطت هذه الحجة، بالرغم من أن أبا الطيب كلما ووجه بهذه التهمة تنصل منها بجواب، فمرة يقول انه نبز من الأعداء لا يملك رده، ومرة أخرى يقول: «ذلك شيء كان في الحداثة» وقد يجيب أحياناً بأنه من «النبوة» أي ما ارتفع من الأرض. أو يقول انما لقب بهذا اللقب «لأنه أول من تنبأ بالشعر».

وكل هذه الأجوبة فيما يرى بلاشير غامضة أو متناقضة تبين الصعوبة التي تحيط بمحاولة كشف الحقيقة.

أما تفسير ابن جني، فمردود، لأنه يرتد الى الشاعر نفسه، ويدخل في باب الدفاع عن النفس، ثم انه أسلوب من الأساليب الشائعة عند العرب، اذ لتفسير لقب شاعر ما، ضائع الأصل، يساق بيت من شعره له صلة ـ ولو واهية ـ بحقيقة هذا اللقب، ويتخذ حجة. وأما قولنا بأن لقب «المتنبي» لا يدل الا على مكانته الأدبية، فان أبيات الطبسي لا تعدو أن تكون نوعاً من التلاعب بالكلمات، وكما لاحظ كبريلي: «ان هذا لا يلغي التفسير التقليدي تماماً ومثلما احتفظت لنا خزانة الأدب بهذه الأبيات، احتفظت لنا كذلك بأبيات الهجاء التي جرتها على أبي الطيب مغامرته» حيث وسم

الشـاعـر حقيقة بأنه «متنبىء». وهكذا يصل بلاشير الى القول: وعلى كل حال فان عنصراً من أطروحة كراتشكوفسكي يظل غير قابل للنقاش: وهو أن لقب المتنبي قد لحق بأبي الطيب بعد السجن الذي تعرض له الشاعر، وهنا يكمن الخيط الهادي الى الحق. ويبدو من الممكن أننا بتتبع هذا الخيط ـ الخط قادرون على الاقتراب من الحقيقة، ان لم نبلغ درجة اليقين.[1]

ان هذا الـذي أبقـاه بلاشير من أطـروحة كراتشكوفسكي، وكأنه فتح في عالم المعرفة، «اذ هو يعتبر المـستشرق الروسي صاحب أطروحة جديدة» ليس بشيء فهو أول ما يطفو على السطح، عندما تعرض هذه القضية منذ عشرة قرون، وكأنما ينطبق على بلاشير هنا قول المتنبي:

«اذا رأى غير شيء ظنه رجلاً».

لقد اتهم بلاشير شراح الديوان جميعاً بأن جعل «ورعهم» يدفعهم الى رفض ما نسب الى أبي الطيب من دعوى النبوة، تعصباً للشاعر، وهذا الحكم العام مما لا يمكن قبوله بغير بينة.

أما ما ذكره من أن اثنين على الأقل من المهتمين بسيرة أبي الطيب، وهما ابن خلكان والبغدادي، يسلمان بالروايات المتصلة بدعوى نبوءة المتنبي، فيحتاج الى فحص جديد. فصـاحب الخـزانـة انما ينقل جزءاً من الرواية التي أوردها صاحب «ايضاح المشكل لشعر المتنبي» ومعلوم أن الأصفهاني قد ساق الخبر عن القاضي التنوخي ومع ذلك فصاحب الخزانة لم ينقل ما يجزم بدعوى النبوة، وانما نقل ما يلي: «واختلف الى كتاب فيه أولاد أشراف الكوفة، فكان يتعلم دروس العلوية شعراً ولغةً واعراباً، فنشأ في خير حاضرة. وقال الشعر صبياً، ثم وقع الى خير بادية... فادعى الفضـول الذي نبز به، فنمى خبره الى أمير بعض أطرافها الخ...»[2] فما هو هذا الفضول الذي ادعاه فنبز به؟ قد يفهم منه أنه «النبوة» بالظن الا أن الرواية لا تصرح.

وأما ابن خلكان فيرى أن أبا الطيب «انما قيل له المتنبي لأنه ادعى النبوة في بادية السماوة... وقيل غير ذلك، وهذا اصح. وقيل: انه قال: أنا أول من تنبأ بالشعر»[3]. وأما شهادة معاذ اللاذقي فهي تحمل في ذاتها ما يردها.[4]

---

(١) OP. cit. 71

(٢) الخزانة: ٢/٣٤٧.

(٣) وفيات الأعيان: ١/١٢٠.

(٤) ناقش محمود شاكر هذه الرواية بما فيه الكفاية، فأغنانا عن التكرير. «المتنبي ١/٧٨ ـ ٩٢».

وقد ذكر بلاشير أن في «الصبح» رجلاً مجهولاً يشهد أنه يملك رواية قطعية على أن الشاعر قد ادعى النبوة، ولكن هذه الشهادة هشة.[1] والذي عند البديعي، زيادة على رواية معاذ اللاذقي، روايتان لابن جني والمعري، ثم روايتان أخريان: «قال أبو علي: قيل للمتنبي على من تنبأت؟ قال على الشعراء، فقيل: لكل نبي معجزة فما معجزتك؟ قال: هذا البيت:

ومن نكـد الـدنيا على الحـر أن يرى عدواً له ما من صداقـتـه بدّ

. . . وقال له بعض الأكابر وهو في مدينة السلام: أخبرني من أثق به أنك قلت: أنا نبي! فقال: الذي قلته: أنا أحمد النبي[2] «ولا ندري أي الروايتين يقصد بلاشير، وقد رجح محققو الصبح أن «أبا عليْ» هو أبو علي الفارسي. والروايتان فيما نرى تتوجهان توجهـا بعيداً، يتصـل بالنفي أكثر مما يتصل بالاثبات، وحسبنا أن بلاشير قد اعتبر الرواية التي يشير اليها هشة.

وأما تفسير ابن جني فوجيه جداً، لا يطعن فيه أن يكون مرتداً الى الشاعر نفسه، وما لاحظه بلاشير، من أنه من الأساليب الشائعة عند العرب، يقوي تلك الرواية ولا يدحضها، بل يقوم لها حجة.[3] واذا كانت الروايات الشرقية مردودة، وكانت أطروحة كراتشكوفسكي غير مقنعة، فبأي تهمة أدخل أبو الطيب السجن؟

يرى بلاشير أن أمامنا جملة من الاحتمالات هي:[4]

١ ـ الثورة السياسية.

٢ ـ الالحاد «الهرطقة».

٣ ـ ادعاء النبوة.

٤ ـ القرمطية.

ليس في الديوان اشارة الى دعوى النبوة «بالمعنى المعهود عند الشرقيين!» في حين أنه يشتمل على مقطعات، طويلة غالباً، تشهد بدعاوة ثورية. وكان من الممكن العثور على اشارات أكثر لو لم يعمل أبو الطيب على اسقاط قسم من شعره، ويمكن

---

(١) OP. cit. 70

(٢) الصبح المنبي: ٦٥ ـ ٦٨.

(٣) انظر مثلاً لقب المرقش والمستوغر وغيرهما في مينار: B. DE MEYNARD: Surnoms etsobriquets. فلم لا يطبق هذا نفسه على أبي الطيب؟

(٤) Un poéte arabe: 81-82

أن نعتقد أن حركة الشاعر كانت ـ ككل الحركات الثورية في الإسلام ـ تصاحبها دعوة دينية، وانكار ذلك يجعلنا نخالف القاعدة العامة، لنستند الى احتمال واه. وهكذا يجد بلاشير نفسه يعيد طرح أسئلة العقاد.[1] كيف استطاع أبو الطيب أن يحرك البدو الى أطماعه السياسية بغير الشعوذة والحيلة الدينية: أكان من زعمائهم أم كان من ذوي الكلمة المسموعة في قبائل العرب جميعاً، أم كان بنو كلب عمياً عن الفتنة حتى جاء الطارق الغريب فهداهم اليها؟

أبسلطته الخاصة وهو لم يتجاوز التاسعة عشرة من عمره؟ أبعبقريته الشعرية وهو لم يكن قد علا كعبه بعد؟ اننا نستطيع وبيقين، أن نجعل الشاب الثائر قد أصابته في عمر المراهقة، تأثيرات قرمطية لا جدال فيها، بل يبدو أنه لا تثريب علينا اذا نحن ذهبنا الى أبعد من ذلك، وقلنا ان المبادىء القرمطية هي التي صبغت ثورة أبي الطيب، كما يظهر من هذين البيتين اللذين قالهما الشاعر عام ٣٢١هـ /٩٣٣م، حيث كان يبدو مأخوذاً بجرأة دعاة القرامطة الكبار، ويكاد يشارك في ثورتهم:

بكل منصلت ما زال منتظري حتى أدلت له من دولة الخدم[2]
شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم.

وكأن بلاشير كان يحس بأنه ذهب بعيداً، ولذلك يحترس من هذا الاطلاق حين يقرر أن مما لا شك فيه أن من التهور أن نرى هنا انخراطاً كلياً في النظرية القرمطية. فهذان البيتان لا يدلان الا على رغبة في الاستفادة من المبادىء القرمطية لبلوغ الأهداف.

وهكذا لم يكن أبو الطيب كاذباً عندما كان ينفي عن نفسه تهمة «ادعاء النبوة» ويتبين لنا لماذا كان يتضايق من أولئك الذين يريدونه على تفسير لقبه، اذ لم يكن يجرؤ على التصريح بقرمطيته. ويظهر لنا أخيراً لماذا كانت سذاجة الجهمور من جهة، وكراهية الأعداء لأبي الطيب من جهة أخرى، سبباً في القبول السريع لهذا «الزعم» المنطلق من حدث واقعي، حرفة أولئك الذين يجهلون جوهر طبيعته القرمطية. وهكذا يبدو ـ في نهاية الأمر ـ أن من الممكن جداً، أن نجد في هذه الروايات صدى لحقيقة الحركة السياسية الدينية لأبي الطيب.[3]

فهل كان أبو الطيب قرمطياً؟

---

(١) Ibid. 71 ـ العقاد: ١٨١.

(٢) البرقوقي: ٤/١٥٩.

(٣) Un poéte arabe 72

٥ ـ المتنبي والباطنية:

ينبغي ونحن نقبل على معالجة هذا الجانب الشائك، التمييز بوضوح بين الشرح والوصف، وبين التأويل. فهذا التمييز لا بد منه لتحديد موقف أبي الطيب من الباطنية.

لقد لاحظ الدارسون قديماً وحديثاً ولوع أبي الطيب بألفاظ الفلاسفة والمتصوفة وتعبيراتهم، مما يلتقي فيه مع بعض المذاهب الباطنية. وقد تسعفنا المعاجم، بنوع من التأمل والتأني، اسعافاً أولياً في التمييز بين اللفظتين، الا أن التمييز الواضح لا يتم الا بفحص بعض الآثار الأدبية، وما عرض لها من شرح أو تأويل عبر تاريخنا الأدبي الطويل.

ففي «اللسان»[1]: الشرح: الكشف.

شرح الشيء يشرحه شرحاً وشرّحه: فتحه وبينه **وكشفه**.

قال ابن الأعرابي: الشرح: الحفظ، والشرح: الفتح، والشرح: البيان، والشرح: الفهم...

وفيه[2]: «أول الكلام وتأوله: دبره وقدره. وأوله وتأوله: فسره. وقوله عز وجل: ﴿**ولما يأتهم تأويله**﴾ أي لم يكن معهم علم تأويله...

وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد. قال أبو منصور يقال: أَلْتُ الشيء أَؤُولُهُ، اذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه... الليث: التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ الا ببيان غير لفظه».

وفي الصحاح:[3]

«تأويل: تفسير ما يؤول اليه الشيء. «وعند الجرجاني:[4]» التأويل في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة. مثل قوله تعالى ﴿**يخرج الحي من الميت**﴾. ان اراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد اخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلاً.

---

(١) لسان العرب: مادة «شرح».

(٢) لسان العرب: مادة «أول».

(٣) الصحاح: مادة (أول).

(٤) التعريفات: الدار التونسية للنشر: ١٩٧١ ـ ص ٢٨ ـ باب التاء.

فهم اذن قد يجعلون التأويل والتفسير شيئاً واحداً. وأما الشرح فهو وان كان يلتقي معهما في البيان، الا أنه ـ من خلال ما أوردناه ـ ليس واياهما شيئاً واحداً. ونص الجوهري يفرق بين التأويل والتفسير، حين يجعل التأويل «تفسير ما يؤول اليه الشيء»، فكأن هناك معنى ظاهراً، يكمن خلفه معنى باطن لا نصل اليه الا بالتأويل.

ان الشرح والوصف أشد التصاقاً بمعنى النص المباشر وما عسى أن يساعد في فهم المعنى وبيانه مما يحيط بالنص وصاحبه. وأما التأويل فقد يذهب بعيداً وقد يفتح للمعاني آفاقاً واسعة قد لا تكون مما أراده صاحب الأثر.

ومع ذلك، كما يقول تودوروف، فـ «ان الفرق بين تأويل المعنى: Interpretation ووصفه: Description، فرق في الدرجة وليس في الطبيعة».[1]

ونحن حين نواجه نصاً أدبياً، لسنا ملزمين بتعطيل طاقاتنا «الابداعية» في تفسير النص وتأويله، شرط أن يظل التأويل مستجيباً لروح النص. أما عندما نريد أن نحاكم «لحظة حضارية ما» من خلال نص بعينه، فينبغي أن نكبح قليلاً من أشواقنا الباحثة عن مواطن الجمال داخل النص، بمعزل عن كل ما يمس تلك اللحظة الحضارية التي تظل العلاقة بينها وبين النص علاقة جدلية، وقد تبلغ أحياناً درجة التوحد والاتصال الكامل. إن التأويل قد ينقل النص من عالم له خصوصياته، الى عالم مناقض له تماماً. إن أبا نواس مثلاً ـ تبعاً لمنهج التأويل ـ ليس ذلك الشاعر المتهتك الخليع الذي عرفناه، بل هو قطب رباني، بلغ من العرفان الدرجة العليا. وهو علم من أعلام الثورة الشيعية في العصر العباسي. «ان المبالغة في مجاهرته باقتراف المعاصي والتهتك والابتذال من قبيل (التقية) التي كانت تشكل غطاءً واقياً لمواقفه السياسية، والتي تبعده عن مخاطر البطش التي كان يتعرض لها كل من له انتماء سياسي أو مذهبي يتعارض مع الانتماء السياسي السائد آنذاك»[2].

«لقد كان أبو نواس واحداً من شعراء الشيعة الذين حملوا لواء الثورة، وعبروا عنها، كل بما يتناسب وطاقته الروحية والابداعية»[3] وكذلك كان الشأن بالنسبة لأبي

---

(١) Qu' est-ce que le structuralisme?-2-Poétique, 18

(٢) احلام الزعيم: أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرد. ص ٨ ـ ط١. دار العودة (١٩٨١) بيروت.

(٣) نفسه: ٤٧ ـ ٤٨. وقد ذكرت أحلام الزعيم أنها تمكنت من العثور عند المطلعين من فئات الشيعة الباطنية على مخطوط لشعر أبي نواس، مما يؤكد، مكانة أبي نواس الروحية لدى الشيعة الباطنية =

الطيب، فقد وجه شعره توجيهاً صوفياً، وأولت قصائده تأويلاً يستجيب لذلك التوجه. وهذا ليس بغريب (فقد جرت عادة أهل التصوف أن يؤولوا بعض الغزليات والخمريات ويصرفونها الى الحب الالهي والخمرة الصوفية، وقد وجدناهم يستشهدون بشعر المتنبي في مقامات ومناسبات صوفية كما في «التشوف» للتادلي و «روضة التعريف» لابن الخطيب)[1].

(ولعل أطرف الشروح الأندلسية التي وقفنا على خبرها هو شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة المعافري الأوريولي الذي فسر شعر المتنبي تفسيراً صوفياً، وقد سمى هذا التفسير «شرح الأبيات الكندية، على الطريقة الصوفية»...)[2].

وقد علل د. ابن شريفة فعل ابن فضيلة بقوله: «وكأني بهذا الأديب المتصوف أراد أن (يوظف) شعر المتنبي ـ بما له من سلطان ـ في خدمة طريقته الصوفية ويحول معانيه الدنيوية الى معان دينية». [3]

ثم اننا نعرف في القديم والحديث أن هناك أمرين لا ينبغي الخلط بينهما، فالتعبير الصوفي مثلاً قد يكون نابعاً من تجربة صوفية، فيكون بذلك معبراً عن تلك التجربة في وجهها الباطني، بيد أنه قد يكون أحياناً طريقة فنية ارتضاها الأديب ـ الشاعر ـ للتعبير عن رؤية معينة للكون والوجود والانسان. ولعل التجربة الشعرية المعاصرة تبين لنا هذا الأمر بوضوح. ان شاعراً مثل أدونيس مثلاً، تعمق في التراث الصوفي ـ بغض النظر عن انتمائه الباطني الذي قد يكون يسر له الوصول الى بعض الآثار الباطنية التي يتعذر على من لم يكن باطني المذهب الاتصال بها ـ يتخذ التعبير الصوفي وسيلة فنية يجسد من خلالها موقفه الفني والفلسفي من قضايا الانسان والحياة والوجود، الا أن مواقفه، في الواقع الحي، وكتاباته النقدية في كثير منها، ترفض الغيب بمفهومه الديني

= «ص: ٧ ـ ٨».

وقد جاء في الصفحة الأولى من المخطوط: «بسم الله الرحمن الرحيم. ديوان القطب الرباني حسن بن هاني عليه صلاة الفرض الصمداني شرف الله العلي مقامه وأعلا قدره وشأنه، وهو يشتمل على مائة واثنتين وسبعين قصيدة من منظوماته، نفعنا الله بهم، وهو هذا الديوان المبارك وبالله المستعان يسر ولا تعسر، رب تمم بالخير، يا الله يا كريم» ص ٢٤٢ من الكتاب السابق ذكره.

(١) محمد ابن شريفة: أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٨٦ ـ ص ص. ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) نفسه: ١٢٥.

(٣) نفسه: ١٢٦.

ـ الصوفي لتحل محله غيباً من نوع جديد يتمثل في المستقبل الذي ينبغي أن يحقق فيه الانسان وجوداً جديداً غير مرتبط بالسماء.

فالى أي الوجهين يميل أبوالطيب؟

نزعم أن ما يظهر في شعره من تعابير، هي أقرب الى التصوف والفلسفة، ليست غير أثر من آثار ثقافته الواسعة، ووسيلة من وسائل التعبير التي أحسن أبو الطيب ركوبها أيما احسان، حتى عرف بها فصارت له وساماً، وأما موقفه من الباطنية ولا سيما من القرامطة وسواهم من الإسماعيلية، فقد كان موقف عداء لم يفارقه منذ كان صبياً في الكوفة حتى الساعة التي وضعت فيها سيوف القرامطة حداً لحياته الدنيا في دير العاقول.

فكيف فهم الاستشراق نزوع أبي الطيب الى التعبير الصوفي؟ منذ طرح بلاشير احتمال قرمطية المتنبي، والمستشرقون «يلوكون» هذه القضية، ان صح القول، دون أن يأتوا فيها بجديد. «فكاستون فييت» مثلاً يأخذ برأي ماسنيون، فيجعل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) قرناً اسماعيلياً، ومع ذلك يجعل الزحف السني (= التقليدي) يتتابع فيه بتشجيع من السلاجقة.[1] وهذا وحده كفيل بأن يجعل مصطلح (القرن الاسماعيلي) عند فييت فضفاضاً جداً. وقد اختلط عليه الأمر فظن القرمطية تهمة قديمة يرمي بها أبو الطيب، ناسياً أنها افتراض افترضه شيوخه، ولذلك راح يقول: «ان تواطؤ فكرته مع المذهب القرمطي ليس مستحيلاً، ولكن ينبغي أخذ الحذر على كل حال، اذ لما كان كل ذي فكر حُرٌّ يُتَّهَمُ قديماً، بأنه مانوي، صار من المعتاد رمي من يراد انتقاده أو يراد التخلص منه، بالقرمطية».[2]

ومن سوء حظ فييت أن أبا الطيب، على كثرة خصومه ووفرة حساده، الذين اجتهدوا جميعاً في رميه بكل نقيصة تنال منه، لم يرم قط بالقرمطية.

بل ان في شعره هجوماً على الباطنية، وعداوة لمعتقداتهم، ومنها المانوية، التي زعم فييت أنها تهمة كانت توجه لكل ذي فكر متحرر. يقول أبو الطيب:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب[3]

ان كل من قال بقرمطية المتنبي كَلٌّ على مستشرقين اثنين هما: بلاشير وماسينيون.

---

(١) G. WIET: Introduction,: 12

(٢) Ibid.: 148

(٣) البرقوقي: ١/٣٠٢.

فأما بلاشير فقد عالج الموضوع مراراً، وأول ما قال بأثر القرمطية على فكر أبي الطيب في عام ١٩٢٩م[١]، وقد فصل القول فيه في دراسته المطولة عن المتنبي. واذا كان أغلب الدارسين يميل الى أن بلاشير لا يجعل أبا الطيب قرمطياً خالصاً، بل يكتفي بجعله متأثراً بهم مستفيداً من مبادئهم، (وقد استغل أبو الطيب مبادىء القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم)[٢] فان الذي يتتبع دراسته والمواطن التي ورد فيها ذكر للقرامطة، لا يشك في أن هذا الالحاح انما يدل على أن بلاشير يقول بقرمطية المتنبي، على الأقل في المرحلة الأولى من عمره الممتدة الى زمن الثورة وما تلاها من اخفاق. ذلك أن الحوادث التي تلت بعد ذلك، منذ اتصال الشاعر بسيف الدولة، فرضت على بلاشير أن يميل الى أن الشاعر قدارتد عن مبادئه القرمطية التي كان يؤمن بها. ونجد لهذا الرأي صدى جهيراً عند بعض الكتاب العرب.[٣]

«يمكننا اذن أن نقول بيقين كبير أن الشاب الثائر (المتنبي) قد أصابته في صباه (= مراهقته) تأثيرات قرمطية، مما لا يقبل الجدل».[٤]

هكـذا يقول بلاشير في القسم الأول من الدراسة وهكذا كان على أبي الطيب الخاضع في تلك الفترة للعقيدة القرمطية أن يتحرك مطابقاً لتلك العقيدة، أراد أم لم يرد. ومن الممكن أنه وجد نفسه متفقاً مع القرامطة اتفاقاً تاماً في قضية الامامة، وربما لم يكن يرى الامامة امتيازاً يختص به آل علي وحدهم بحق الوراثة بل هبة ربانية يمكن أن تمنح لاي فرد من الناس.[٥] وعندما أراد بلاشير أن يسوق ما يراه دليلاً على قرمطية المتنبي ظل يزمزم ولا يجد غير أبيات تقبل من الاحتمالات ما يقوم شاهداً على القضية وينقضها في الوقت ذاته.[٦]

---

(١) Le poéte arabe al-Mutanabbi et l'occident musulman: 128 وانـظر كذلك: دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٦٦.

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب طه حسين (مع المتنبي) ص ٢١٧ حيث يقول: (ونحن نقف وقفة قصيرة عند لاميته التي قالها في ثورة القرامطة بعامل الأمير في حمص، لنرى كيف تحول المتنبي عن مذهبه الذي كان يراه في الشباب، وأخذ يذم الآن ما كان يحمده أمس، ويحرض الأمير على قوم لم يزيدوا على أن ساروا سيرته التي دفعته الى السجن ولم يكد يتجاوز العشرين من عمره).

(٤) Un poéte arabe: 71

(٥) Ibid.: 74

(٦) راجع تعليقه السابق على قول المتنبي:

فمن أين استقى بلاشير أطروحته هذه التي فتن بها نفراً من العرب والمستشرقين على السواء؟

لقد سطا سطوا قبيحاً على نص لناقد عربي طالما اعتمد عليه مشيراً اليه محيلاً عليه، الا في هذه النقطة، ولعله أساء فهم النص. ولعله فهمه فهماً جيداً ثم صرفه عن وجهه، وقد يكون هذا الاحتمال الثاني هو الصواب ما دام لم يشر الى مصدره.

فأما الناقد العربي المسلوب فهو العقاد، وأما النص فهو مقاله الذي نشره في (البلاغ) بتاريخ ٤ ديسمبر سنة ١٩٢٣ بعنوان « هل تنبأ المتنبي». ثم أعاد نشره في كتاب (مطالعات).

ونورد نص العقاد المتعلق بالقرمطية لاهميته:

«نشأ المتنبي بالكوفة وهي يومئذ مقر الشيعة ومباءة المشاغبين على خلفاء بني العباس من أولاد علي وغيرهم من دعاة النحل وطلاب المغانم، وكانت الكوفة في تلك الأيام التي ولد فيها المتنبي لاتقر على قرار ولا تنقطع منها الفتن ولا سيما من شيعة القرامطة، فظهر حولها شأنهم وعظمت شوكتهم وملكوا البحرين وغزوا البصرة وقطعوا طريق الحج أعواماً، ولما كان المتنبي في نحو الثانية عشرة من عمره غزوا الكوفة ودخلوها وأسروا قائد الخليفة المقتدر وشتتوا جيشه، ولم تمض سنتان على ذلك حتى أغاروا على مكة ونقلوا منها الحجر الأسود الى هجر وألقوا جثث القتلى في بئر زمزم.

وهؤلاء القرامطة قوم كانوا يعلنون الإسلام ويدعى عليهم أنهم كانوا يعتقدون أن روح الله وأرواح أنبيائه تحل في أئمتهم وصلحائهم، وحكى عنهم المعري في رسالة الغفران نقلاً عن بعض محدثيه أن لهم بالأحساء بيتاً يزعمون أن امامهم يخرج منه ويقيمون على باب ذلك البيت فرساً بسرج ولجام ويقولون للهمج الطغام «هذا الفرس لركاب المهدي يركبه متى ظهر».[1] وانما غرضهم بذلك خدع وتعليل وتوصل الى المملكة وتضليل. ومن أعجب ما سمعت أن بعض رؤساء القرامطة في الدهر القديم لما حضرته المنية جمع أصحابه وجعل يقول لهم لما أحس الموت: «اني قد عزمت على النقلة وقد كنت بعثت موسى وعيسى ومحمداً، ولا بد لي أن أبعث غير هؤلاء...». ولا بد أن المتنبي قد سأل عن أصل هذه النحلة فأخبر بمنشئها وعرف

= بكل منصلت ما زال منتظري حتى أدلت له من دولة الخدم
شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم

(١) في الغفران ٤٤٢: يركبه متى ظهر بحق بديّ.

كيف بدأت وكيف استطاع رجل مثل «كرمتية» الذي تنسب اليه على جهله وقصور عقله أن يجمع اليه أولئك الطغام وأن يحدث في دولة الإسلام هذه الأحداث الجسام، ولا شك أن ذلك مما يهون عليه دعوى النبوة اذا حدثته نفسه بهذا المطمع.فاذا صح أنه جهر بهذه الدعوة وأنه مع هذا كان ينتسب الى علي رضي الله عنه فلا تناقض في الأمر، فربما ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة وطائفة من الشيعة الامامية وتحل روح الله وأرواح أنبيائه فيه».[1]

ثم يقول قولاً ظهر أثره واضحاً فيما ذهب اليه بلاشير: (فانظر الى هذه البيئة التي فشا ضلالها وترادفت فتنهاوسقطت هيبة الدين فيها: ألست تراها صالحة لاختمار المطامع وظهور الأدعياء وتربية الخوارج في الدين والسياسة)[2].

فالعقاد يجعل المتنبي اذا، يسخر من القرامطة وزعيمهم «كارميتة» الجهول، الا أنه استغل دعوتهم حين «ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة».

أما «ماسينيون»، فقد وجد في القول بباطنية المتنبي ما يسعفه في منظومته الفكرية التي تسعى إلى أن تفسر تاريخ الإسلام تفسيراً باطنياً، يقوم العرفان فيه مقام القلب من الجسد.

ففي عام ١٩٣٥، تقدم الى المؤتمر العالمي للمستشرقين الذي عقد بروما، ببحث عنوانه (عناصر اسماعيلية في شعر المتنبي).[3] ثم نشر بحثه عام ١٩٣٦م، ضمن البحوث التي نشرها المعهد الفرنسي بدمشق، احتفاء بذكرى أبي الطيب، بعنوان: (المتنبي أمام العصر الاسماعيلي للإسلام)[4] في هذا البحث يكمل ماسينيون ما بدأه، معلناً قرمطية المتنبي، وقد انطلق من أن الفكر الاسماعيلي الذي (تسرب الى الفكر الأدبي العربي بأسره في تلك الحقبة) وجد طريقه الى المتنبي لأنه ولد بالكوفة، الوسط اليماني الشيعي وأتم «تشكله» القرمطي في البادية، ثم كانت ثورته القرمطية التي انتهت بانحسار حركته (في الظاهر دون الباطن)، فلقد ظلت الباطنية الاسماعيلية

---

(١) مطالعات: ١٧٦/١٧٧.

(٢) المصدر السابق: ١٧٨.

(٣) ATTI del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti. ROMA-Settembre 1935. XIII, 23-29.

(٤) L. Massignon: Mutanabbi devant le siécle ismaëlien de l'Islam. Mémoires de l'institut francais de DAMAS, 1936-PP. 1-17.

وقد ترجم المقال د. أكرم فاضل بعنوان: المتنبي إمام العصر الاسماعيلي للإسلام. (المورد: م٦ - ع٣ - ١٣٩٧/١٩٧٧. ص ص ٦١ - ٦٦.

تتحكم في علاقة الشاعر بممدوحيه، ويستند الى بعض أشعار المتنبي التي تنم عن رقة في الدين، فيرى أن هناك استخفافاً بالإسلام في قوله:

ان كان مثلك كان أو هو كائن فبرئت حينئذ من الإسلام[1]

وبحواء في قوله:

لو لم تكن من ذا الورى اللذ منك هو عقمت بمولد نسلها حواء[2]

وبالمهدي وموسى وعيسى، في قوله:

- فان يكن المهدي من بان هديه فهذا والا فالهدى ذا فما المهدي[3]
- أو كان لج البحر مثل يمينه ما انشق حتى جاز فيه موسى[4]
- وكأنما عيسى بن مريم ذكره وكأن عازر شخصه المقبور[5]

ان هذه الأبيات تفضح قرمطيا قديماً، فيما يرى ماسينيون، وان البيت الأخير خاصة يفضح مريدا قديماً، فالمسلم السني، بل حتى الشيعي العادي يجهل اسم عازر . ان القرامطة وحدهم قد حفظوه ليكلوا اليه دوراً في عقيدتهم.[6]

ثم ان معجم المتنبي أيضاً يحمل دلالات اسماعيلية، فكلمة (شيخ) في قوله:

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم

يراد بها امام القرامطة . . و (قدس الله روحه) و (الفلك الدوار) من تعابير اخوان الصفا، وكلمة (الثقلين) تعني القرآن والعترة، لا الجن والانس!

والمتنبي عندما يصرح بأنه لا ينبغي وضع الشمس (المؤنثة) تحت الهلال (المذكر) في قوله:

وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال[7]

فانه ينوي - في الحقيقة - حسم المعركة القديمة بين شيعة الكوفة حول أولية الميم (محمد = الشمس) أو العين (علي = القمر).

ثم ان أبا الطيب قد انجر الى الأوساط الحضرية السورية بفعل صداقاته البدوية (والقرمطية) فانغمر في ظل مدن ظل للشيعة فيها القدح المعلّى حتى الحروب الصليبية

---

(١) البرقوقي: ٤/١٢٤.
(٢) البرقوقي: ١/١٥٥.
(٣) نفسه: ٢/١٧٠.
(٤) نفسه: ٢/٣٠٧.
(٥) ٢/٢٣٤.
(٦) OP. cit. 8
(٧) ٣/١٤٦.

كاللاذقية وأنطاكية، وحلب وطبرية.

وفي البيئة ذاتها سيحيى المتنبي خارج سورية، ففي مصر يجد الى جانب كافور، ابن الفرات (القرمطي سراً!؟). وفي فارس يلتقي في سنتيه الاخيرتين (٣٥٣/٣٥٤) بوزراء بويهيين.

ومن المصطلحات الباطنية التي يستعملها الشاعر كلمة (الفتى) التي كانت تعني في القرن الثاني المتآمر الشيعي!

وعندما كان المتنبي ينقب على الكلمة النادرة، لم يكن ذلك منه حرصاً مبتذلاً على القافية الثرية، بل كان يهدف إلى النسيج الباطني للبيت.

ثم ان الوضوح الغريب الذي تتمتع به لديه الصور يلوح كذلك أنه من فاعلية أسلافه القرامطة.

ومن مظاهر قرمطيته أنه، وهو شاعر البلاط المزعوم، لا يتغنى بالخمرة ولا يصف الجمال الحسي للأجسام.

ثم ان الشاعر قد وضع في مستهل قصائده بيتاً حسابياً (= أرتماطيقياً) عجيباً للغاية، وهو قوله:

أَحَادُ أَمْ سُدَاسُ فِي أُحَادِ لُيَيْلَتُنَا الْمَنُوطَةُ بِالتَّنَادِي

١ + ٦ = ٧

ان التأويل الباطني الذي اتبعه ماسينيون، يسقط شعر المتنبي نفسه كثيراً من أسسه. ومن سلامة المنهج أن لا نتعلق بما هو داخل في باب التأويل على حساب ما هو واضح الدلالة، فبغض النظر عن البيت الذي رأى فيه ماسينيون بيتاً حسابياً عجيباً، ورأى طه حسين هذا الشرح طريفاً،[1] ورآه مارون عبود سماجة وبلادة،[2] فان البيت مطلع قصيدة يمدح بها عليّ بن ابراهيم التنوخي، واذا كان في القصيدة بعض من ملامح (المزاح القرمطي) الذي لا يغيب عن شعر أبي الطيب كقوله:[3]

أفكر في معاقرة المنايا وقود الخيل مشرفة الهوادي

---

(١) مع المتنبي: ٨٥ حاشية ٢. وطه حسين يرى أن هذا البيت سخيف.

(٢) الرؤوس: ١٩٢.

(٣) البرقوقي: ٢/٧٤ ـ ٨٥.

الخ . . . فان فيها ما ينقض على الباطنية مذهبهم، ويخالف مبادئهم وحسبك قوله في الممدوح:

كأن سخاءك الإسلام تخشى اذا ما حُلْتَ عاقبة ارتداد

وكان قوم قد خرجوا على الممدوح، باللاذقية، فخرج اليهم وردهم الى الرشاد، فقال أبو الطيب:

ـ وحام بها الهلاك على أناس لهم باللاذقية بغي عاد

ـ وقد مزقت ثوب الغي عنهم وقد ألبستهم ثوب الرشاد

ثم هو يحذرهم من موالاة الألسنة، ولذلك يدعو الى استئصال الأعداء:

فلا تغررك ألسنة موال تقبلهن أفئدة أعادي

وكن كالموت لا يرثي لباك بكى منه ليَرْوَى وهْوَ صَادَ

فان الجُرْحَ يَنْفِرُ بَعْدَ حِينٍ اذا كان البناءُ على الفساد

وأما ما ذهب اليه ماسينيون من تأويل بعيد للشمس والبدر في قول أبي الطيب:

فما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال[1]

فكان يكفي النظر الى البيت في موضعه من القصيدة، لتبين أن هذا من مذهب أبي الطيب الذي يشفع كل حكم بمثل، وليست هذه الموازنة بين الشمس والبدر مما يخالف مذهب العرب، وقد قامت باحثة بعملية احصائية لورود لفظي الشمس والبدر، فخرجت بما يلي:[2]

«في معظم استعمالات الشاعر للفظ الشمس تتكرر ألفاظ البدر والقمر والنور وما يماثلها. ولفظ البدر يرد دوماً موازياً للشمس كقوله:

أحبك يا شمس الزمان وبدره وان لامني فيك السها والفراقد

. . . ويرد لفظ الهلال في صورة معاكسة لصورة الشمس، كما في قوله في رثاء أم سيف الدولة:

وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال

ومما قد يلمح الى اهتمام الشاعر بفكره النقص والتمام، ولكن هذا يتعارض مع

---

(١) البرقوقي: ٣/١٤٩.

(٢) سعاد عبد العزيز المانع: سيفيات المتنبي ـ الرياض ـ ١٤٠١ ـ ١٩٨١ ـ ص ٩٢.

كونه يلح على صورة النور أيضاً.

فان نحن سلمنا بأن الشاعر يجعل الشمس دوماً فوق القمر، وهو أمر غير مطرد كما رأينا، لم يعد أبو الطيب أن يكون متبعاً طريقاً شعرياً معروفاً منذ الجاهلية، فقد فضل النابغة الشمس لا على القمر وحده، بل على الكواكب جميعاً، حين قال:

فانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهن كوكب[1]

وأما القول بأن أبا الطيب قد وجد في حضرة كافور، قرمطياً يخفي قرمطيته وهو ابن الفرات، فانه ان ثبت أن ابن الفرات كان قرمطياً، صار ذلك حجة لا لماسينون بل عليه، فقد ناصب ابن الفرات أبا الطيب عداءً عظيماً، وقد ظل العداء بين الرجلين قائماً ما بقي الشاعر بمصر، ذلك بأن الوزير كان يطمع في مدح الشاعر الذي ترفع عنه، وعن كبراء مجلس كافور، غير المجنون فاتك أبي شجاع، الذي أحبه ومدحه بقصيدته.

لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم تسعد الحال[2]

ثم عندما مات ظل وفياً له فرثاه في مصر، ثم رثاه بعد رحيله عن مصر. أما استعمال المتنبي كلمة «الفتى»، والقول بأن في ذلك دلالة قرمطية، فدعوى بغير بينة. ولعل تتبع اللفظ في شعر أبي الطيب كفيل بأن يوضح القضية.

وحسبنا أن نشير الى أن هذا اللفظ منتشر انتشاراً واسعاً في شعر أبي الطيب، في جميع مراحل حياته الشعرية، ومن المؤكد أن استعمال الشاعر هذا اللفظ، كان أحياناً يناقض في وضوح كاشف ما ادعاه المستشرق الفرنسي. فهو يقول مثلاً في سيف الدولة:

فظل يخضب منها اللحى فتى لا يعيد على الناصل

وهذا البيت من قصيدة مطلعها:

الام طماعية العاذل ولا رأي في الحب للعاقل[3]

وقد قالها يمدح سيف الدولة، ويذكر استنقاذه أبا وائل تغلب بن داوود من أسر

---

(١) ديوان النابغة الذبياني بتحقيق د. شكري فيصل، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٦٨ ـ ص ٧٨.

(٢) البرقوقي: ٣/٣٩٤.

(٣) البرقوقي: ٣/١٥٢.

القرمطي الذي نجم في بني كلاب وقد سماه بلاشير: «ابن هرة الرمادة»[1].

والقصيدة شديدة الدلالة، كما سنرى فيما بعد، على عداوة أبي الطيب للقرامطة حتى أن أشد الناس إيغالاً في قرمطية المتنبي لم يجد غير أن يعترف بأن الشاعر قد ارتد عن مذهبه، كما ألمعنا من قبل. وقد تسربت دعوى القرمطية من الاستشراق الى النقد العربي الحديث الذي انقسم من هذه القضية فريقين:

فريق يسير في ركاب الاستشراق ويرى أبا الطيب متوغلاً في المبادىء القرمطية، بل إماماً قرمطياً.

وفريق يرى أنها تهمة ألصقت بالشاعر زوراً وبهتانا.

فمن الذين قالوا بقرمطية المتنبي: طه حسين[2] وأحمد أمين[3] ومصطفى الشكعة[4] ونفى القرمطية من العرب: عبد الوهاب عزام[5] ومارون عبود[6] ومحمود محمد شاكر[7] ومحمد عبد الرحمن شعيب[8] وشوقي ضيف[9]. ولم يكتف محمد

---

(١) Un poète arabe, 150

ويتفق معظم الدارسين - بل جميعهم - من قال بقرمطية أبي الطيب ومن لم يقل، ان هذا الشاعر كان قرمطياً.

(٢) مع المتنبي.

(٣) المهدي والمهدوية: ص ٥٤٩ «عن كتاب محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبي بين ناقديه ص ٣٣١».

(٤) أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين: عالم الكتب «١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ» ص. ٣٥ وما بعدها والدكتور الشكعة أيضاً يجعل أبا الطيب ينقلب على القرامطة في آخر حياته.

(٥) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: ٢٤٢ وما بعدها. حيث يقول: «وأقل ما في الأمر أنه دعوى يعوزها الدليل».

(٦) الرؤوس: فصل «رأس ضخم».

(٧) المتنبي: ١٤٦/١ وفي مواطن أخرى من الكتاب. وفيها يقول عن طه حسين انه (اهتبل من بلاشير فكرة «القرامطة» اهتبال الصائد، وجعل يردد لفظ «القرامطة» و «قرمطية المتنبي» ترديداً غليظاً الخ...)

(٨) المتنبي بين ناقديه: ٣٣٢ حيث يقول: «انا لا نجد من الأدلة القاطعة ما يسند هذا الاتجاه».

(٩) الفن ومذاهبه في الشعر العربي. والحق أن شوقياً كان يقول بقرمطية المتنبي ثم تراجع عن هذا القول بعدما تبين له وجه الحق. قارن بين طبعتي كتابه: السادسة والعاشرة «منقحة»، ولا سيما ما يقوله عن قرمطية المتنبي وآثارها في شعره. ٣١٢ - ٣١٣ من الطبعتين، حين يضيف الى الطبعة الأخيرة «فالمتنبي لم يكن يوماً قرمطياً ولا متأثراً بالقرمطية».

محمد حسين بنفي القرمطية عن المتنبي بل ذهب الى أنه كان عدواً لدوداً للباطنية.[1]

والحق أن ما قدمه القائلون بقرمطية المتنبي من حجج على دعواهم لا يثبت أمام شعر المتنبي، ولا أمام سيرته، ولا أمام التاريخ. وأكبر ما يقدمونه في ذلك أبيات يتيمة أقواها دلالة ما سبق أن استند اليه الاستشراق. على الرغم من أن هذه الأبيات ليست صريحة الدلالة.

لقد ظهر القرامطة[2] في منتصف القرن الثالث، وما كان القرن الرابع حتى كان لهم من الأثر والسلطان على واقع الناس ما لم يمكن أن يظل معه الانسان محايداً... كان لا بد أن يكون المرء معهم أو عليهم... فأين كان يقف أبو الطيب؟ يقول عبد الله الطيب: «وكان أبو الطيب عارماً، في مزاجه قرمطية»[3] وهذا المزاج القرمطي هو الذي حير القدماء وأضل المحدثين: لمس القدماء ما في شعره من عنفوان وتوثب وشغف بالخروج، فوسموه بالجنون، ورموه بالحمق[4]! لقد كان أبو الطيب، كما قيل عنه، من نفسه الكبيرة في جيش، فعاش مؤرقاً معذباً يحاصره الأعداء، حتى قال:[5]

---

(١) المتنبي والقرامطة. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٢) للتوسع في معرفة مذهب القرامطة والأحداث التي كانوا وراءها تراجع الكتب التالية:

- صلة تاريخ الطبري - دار الفكر - ١٩٧٩ - م٦ - ج١٢ - ص ٧٠ وما بعدها.
- تاريخ ابن الأثير - دار صادر - بيروت - ١٣٩٩/ ١٩٧٩. حوادث ٣١٧ خاصة.
- فضائح الباطنية: الامام الغزالي. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي - الكويت - د. ت.
- الملل والنحل: الشهرستاني. حققه محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- تاريخ أخبار القرامطة: ثابت بن سنان وابن العديم - سهيل زكار - بيروت ١٩٧١.
- افتتاح الدعوة: القاضي النعمان بن محمد. تحقيق وداد القاضي - دار الثقافة - بيروت ط١ - ١٩٧٠.
- الفهرست: ابن النديم. دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٨/١٩٧٨.
- قرامطة العراق في القرنين ٣ و٤ الهجريين - محمد عبد الفتاح عليان. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - ١٩٧٠.

(٣) مع أبي الطيب: ٩٨.

(٤) راجع ما يقول صاحب التبيان: ٤/٩٥، في قول المتنبي:

أقرارا ألذ فوق شرار ومراما أبغي وظلمي يرام

دون أن يشرق الحجاز ونجد والعراقان بالقنا والشام

(٥) البرقوقي: ٢/٢٤٧ - ٢٤٨.

عَدُوّي كلُّ شيء فيكَ حتى لخِلْتُ الأكْمَ مُوغَرَةَ الصُّدُور
فلو أني حُسِدْتُ على نَفيسٍ لَجُدْتُ بهِ لِذي الجَدِّ العَثُور
ولَكِنِّي حُسِدْتُ عَلَى حَيَاتِي وَمَا خَيْرُ الحَيَاةِ بِلَا سُرُور

«حسدت على حياتي» يقول أبو الطيب. وما ذلك المزاج القرمطي غير حب الخروج الذي ملأ عليه نفسه، وقد وجهه ضدأعدائه، ومن أعدائه القرامطة. لم يكن أبو الطيب لسان نفسه، بل كان ضمير أمة، وقد كان يرى ويحس ما يتهدد كيان الحضارة العربية الإسلامية، فوقف يتصدى لذلك الانهيار الحضاري، مجرداً لسانه غالباً، وسيفه أحياناً، وقد كان ما يتهدد الحضارة ثلاثة أمور:

١ ـ ضعف الحكم المركزي: فقد ضعف الخليفة الشرعي، وتسلط عليه أقوام من أجناس غير عربية، وقد كان أبو الطيب ساخطاً، لا على الخليفة بل على ضعف الخلافة، هذا الضعف الذي جعل كل زعيم «أحق بضرب الرأس من وثن»[1] يطمع فيها، ويستضعف أهل الفضل، ولذلك سمى الشاعر بني العباس دولة الخدم في قوله:[2]

بكل منصلت ما زال منتظري حتى أدلت له من دولة الخدم

أما الخلافة نفسها فقد كان يدافع عنها وينافح، ويراها رمزاً لوحدة الأمة، وسبباً من أسباب دعم الكيان الحضاري، على ضعفها، وما أشبه موقف أبي الطيب ذاك في القرن الرابع، من الخلافة العباسية، بموقف بعض رجال الاصلاح، من دعاة الجامعة الإسلامية، من الخلافة العثمانية في القرن الماضي، فقد كانوا يرون الخلافة على ضعفها رمزاً يمكن أن يوحد الأمة الإسلامية، فتبقى عزيزة الجانب تنكسر على صخرة وحدتها أطماع الطامعين.

٢ ـ الخطر الخارجي: ويتمثل في غزوات الروم خاصة. فقد كان الروم يرصدون ما يجري في قلب الخلافة، ويعملون على اضعافها وزعزعة استقرارها بالنيل من أطرافها، وكان للحمدانيين أثر محمود في كسر شوكة البزنطيين، ودحر أطماعهم، ولو الى حين، وقد وجد أبو الطيب في شخص سيف الدولة، علي بن حمدان، الأمير العربي المسلم الذي يجسد آمال الأمة، ويقف معه ضد الانهيار الحضاري فأحبه وأخلص له، وقال فيه قلائده التي غارت وأنجدت في البلاد.

(١) البرقوقي: ٤/٣٤٢.
(٢) البرقوقي: ٤/١٥٩.

وفي الفترة التي قضاها الشاعر مصاحباً سيف الدولة، استطاع نشر رسالته وتحقيق بعض ما يريد، وأن يجاهد بلسانه ويده، حتى أنه لم يكن يثبت في الميدان، في بعض الغزوات، غير اثنين: الأمير والشاعر. وقد ظل أبو الطيب يمن على الخلافة بسيف الدولة:

ان الخليفة لم يسَمِّك سيفها حتى ابتلاك فكنتَ عَيْنَ الصارم[1]

وهو يريد أن يقطع الطريق على الكائدين:

فيا عجباً من دائل أنت سيفه أما يتوقى شفرتي ما تقلدا
ومن يجعل الضرغام بازاً لصيده تصيده الضرغام فيما تصيدا[2]

قال صاحب التبيان: «المعنى: يتعجب من عظيم همة الدولة أن تقلدته، والدولة في الحقيقة الخليفة، وفي هذا تفضيل له على الخليفة بالقوة، وضرب لهذا مثلاً».

٣ ـ الخطر الداخلي: ويتمثل في الثورات الداخلية التي كانت تنشب هنا وهناك. وكانت الباطنية أشدها خطراً وأبعدها غوراً. لأنها كانت حركة سرية دقيقة التنظيم، استطاعت بأساليبها الخاصة، أن تبعث الرعب في النفوس، وأن تنتزع من أرض الخلافة بعض أجزائها، وأن تقيم لنفسها، دولاً خاصة بها كالقرامطة في البحرين والفاطميين في مصر وافريقية.

كان أبو الطيب، وهو عند سيف الدولة، يقول:

وسوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أي جانبيك تميل[3]

فهو يتحدث عن «هؤلاء» حديث خبير. وكانت لسيف الدولة مع القرامطة، كما كانت لآبائه من قبل، حروب متصلة، فاستحكمت بينهم العداوة، وأبو الطيب الذي ولد في الكوفة وعاش فيها ردحاً من الزمان، رأى بعينيه ما كان يلحق أهل الكوفة من ضيم وخسف وقتل وتشريد على يد القرامطة خاصة، فتولد لديه رد فعل عنيف تجسد في دفع «الدم بالدم». ومن هنا منشأ ذلك «المزاج القرمطي» الذي صار كأنه طبع له.

هذه العناصر الثلاثة مجتمعة استطاعت أن تكون في نفس أبي الطيب موقفاً فكرياً

---

(١) البرقوقي: ٤/٦٨.

(٢) البرقوقي: ٢/١٠ ويروى: يصيره «التبيان: ١/٢٨٧».

(٣) البرقوقي: ٣/٢٧٧.

وسياسياً من الكون والحياة والناس. أبرز صورة ما سميناه «التصدي للانهيار الحضاري».

ان طبيعة المنهج تفرض علينا عدم اصدار القول الفصل في هذه القضية قبل فحص شعر المتنبي. ولو كان الهدف من النص الشعري قيمته الجمالية فحسب لجاز أن تكون لكل قراءته الخاصة، اذ «أن معنى النص الشعري لا يكمن أبداً خارجه».[1] وبما أن المنهج الذي ارتضيناه لا يرى في الجانب الجمالي من النص الشعري غير وسيلة من وسائل امتلاك الحقيقة، صارت الاستعانة بالتاريخ هنا أمراً ضرورياً.

ويمكن تقسيم المراحل الكبرى في حياة أبي الطيب أربعة أقسام:

١ ـ المرحلة العراقية الأولى.
٢ ـ المرحلة الشامية.
٣ ـ المرحلة المصرية.
٤ ـ المرحلة العراقية الثانية «العراق وفارس».

وسأقف عند نص واحد من كل مرحلة من المراحل الأربع، مركزاً البحث على علاقة الشاعر بالباطنية = القرامطة.

المرحلة الأولى:

ولد أبو الطيب بالكوفة وعاش بها صباه وصدر شبابه، وقد غادر الكوفة في هذه الفترة بضع سنين ثم رجع اليها. وكانت الكوفة، كما رأينا موطناً للعلويين من جهة، والشيعة وغلاتهم من جهة أخرى، وكانت قد تعرضت مراراً لغارات الغلاة، تلك الغارات التي كان يتصدى لها أهل الكوفة وأشرافهم.

وكان محمد بن عبيد الله العلوي المعروف بالمشطَّب قد واقع قوماً من العرب بظاهر الكوفة، وهو شاب دون العشرين، فقتل منهم جماعة، وجرح في وجهه، فمدحه أبو الطيب بداليته التي مطلعها:

أهـلاً بدارٍ سَبَـاكَ أَغْـيَدُهَـا أَبْـعَـدُ مَا بَانَ عَنْـكَ خُرَّدُهَـا[2]

ويذهب بلاشير،[3] دون حجة، الى أن الشيء المؤكد هو أن أبا الطيب في بغداد

---

(١) J. L. Joubert: La poésie, 102

(٢) البرقوقي: ٢/١٧.

(٣) Un poéte arabe. 36

تابع مهنة الشاعر المداح، ومما لا ريب فيه أنه بعد وصوله بقليل الى هذه المدينة، نجده في خدمة علوي من الكوفة، هو محمد بن عبيد الله، نبيل وغني، ومن المحتمل أن يكون قد عرفه من قبل وهذه الدالية هي التي يجعلها بلاشير في بغداد ويجعلها دليلاً. على أن الشاعر قد تابع مهنة الشاعر المداح. ان ما يراه بلاشير مؤكداً، ليس مؤكداً، فالشاعر لم يخرج الى بغداد لمدح العلوي وانما خرج الى ظاهر الكوفة.

فمن هؤلاء الأعراب الذين حاربهم المشطب العلوي حتى استحق مدحية الشاعر؟ ليس لنا أن نجزم بشيء، وان كان غير مستغرب ولا مستبعد أن يكونوا من القرامطة، وذلك اعتماداً على ما في كتب التاريخ من أن هذه الفترة قد شهدت غارات متتالية للقرامطة على الكوفة وضواحيها.[1] وقد اختلف في تاريخ القصيدة، ورجح شاكر أن ذلك كان سنة ٣١٨هـ. فاذا نحن أخذنا بهذا التاريخ، جاز أن يكون محمد بن عبيد الله من أولئك الهاشميين وأشراف الكوفة الذين قاتلوا الأعراب الكلابيين بظهر الكوفة عام ٣١٨هـ[2]، وقد كانت القرمطية ناجمة في بني كلاب.

تـ توقفنا في القصيدة جملة ملاحظات:

فالمتنبي يمدح العلوي بنسبه:

غير فيه [illegible] وأمجدها أكثرها نائلاً وأجودها

[illegible] لا يمدح أحداً بالعلوية الا اذا اطمأن الى صدق النسب، ولذلك [illegible] المشطب غير رجل واحد، وهو أبو القاسم طاهر بن الحسين،

[illegible] مثل طاهر فما هو الا حجة للنواصب

[illegible] الاعياء الذين قال فيهم من نفس القصيدة:

[illegible] ياء وأنهم أعدُّوا ليَ السُّودَانَ في كَفْرِ عَاقِبِ
[illegible] مْ لحذرْتُهُم فهل فِيَّ وَحْدِي قولُهُمْ غَيْرُ كَاذِبِ
[illegible] سيب كَأَصْلِهِ فَمَاذَا الذي يُغْني كِرَامُ المَنَاصِبِ

[illegible] قصيدة أخرى:

[illegible] ٣١٦ ـ ٣١٨ ـ ٣١٩.

[illegible] ٢.

وفـارقتُ شر الأرض أهـلاً وتـربـة بهـا عَلَوِيٌّ جَدُّهُ غَيْرُ هَاشِـم[1]

قال ابن جني: هي طبـرية، وفيهـا أعداء أبي الطيب الذين قال فيهم: أتاني وعيد الأدعياء... البيت.[2]

ثم يقول أبو الطيب في الدالية السالفة الذكر:

يا ليت بي ضربـةً أُتـيحَ لَهَـا كَمَـا أُتـيحَـتْ لَهُ مُحَـمَّـدُهـا
أَثَّـرَ فِيهَـا وَفِـي الـحَـدِيدِ وَمَـا أَثَّـرَ فِي وَجْـهِـهِ مُهَـنَّـدُهَـا
فاغْـتَـبَـطَتْ إذْ رَأَتَ تَزَيُّنَـهَـا بِمِـثْـلِهِ وَالـجِـرَاحُ تَحْسُـدُهَـا
وأَيْقَـنَ الـنَّـاسُ أَن زَارِعَـهَـا بِالـمَكْـرِ فِي قَلْبِـهِ سَيَحْصِـدُهَـا

لم يستوقف الشراحَ، من هذه الأبيات، غيرُ غرابة الصورة التي جاء بها الشاعر، فجعل الضربة، وهي عرض لا يصح فيه التأثير، تتأثر بالممدوح فيزيدها حسنا، وان كان يريد أن يقول: انها كسته حسنا. واقترب الواحدي من غرض الشاعر حين أعرض عن الزخرفة الظاهرة، وقال: «يجوز أن يكون الممدوح أتاح وجهه للضربة حيث أقبل للحروب، وثبت حتى جرح، فتمنى أبو الطيب رتبته في الشجاعة... وأضاف «محمداً» الى الضربة اشارة الى أنها كسته الحمد، فأكثرت، حتى صار هو محمداً بها»[3] ولكن الشاعر لا يقف عند الشجاعة، بل هو يسعىٰ الى أن يحقق ما حققه هذا العلوي الشريف من رد الغزاة عن الكوفة، وليس حسد الجراح لهذه الضربة، الا لأنها كانت في هدف عظيم... هدف يكاد يقال عنه: «جل أن يسمى».

المرحلة الثانية:

وفيها أنشد الشاعر بحضرة سيف الدولة قصيدة لا تدع مجالاً للشك في عداوة الشاعر للحركات الباطنية.

ففي شعبان من سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة، قال أبو الطيب لاميته التي يمدح بها سيف الـدولـة، ويذكر استنقاذه أبا وائل من أسر القرمطي،[4] كما أشرنا آنفاً، وهي

---

(١) البرقوقي: ٤/٢٤٣.
(٢) التبيان: ٤/٢٤٣.
(٣) البرقوقي: ٢/٣١. الواحدي: ص. ١٢.
(٤) يذكر أبو فراس الحادثة في بيتين له وهما:

وأنـقـذَ مِنْ مَسِّ الـحَـدِيدِ وثِـقْـلِهِ أَبَـا وَائِـلٍ والـدهـرُ أَجْـدَعُ صَاغِـرُ
وآبَ ورأْسُ «الـقَـرْمَـطِي» أمَـامَـهُ لَهُ جَسَـدٌ مِنْ أَكْـعُـبِ الـرُّمْـحِ ضَامِـرُ

قال صاحب اليتيمة: وهذا من أحسن ما قيل في الرأس المصلوب على الرمح. ١/٢٥.

القصيدة التي لم يجد أنصار «القرمطية» الا أن يعترفوا بعداوة أبي الطيب للقرامطة في هذه القصيدة.[1]

ومما يقوله أبو الطيب في القصيدة ساخراً من امام القرامطة:[2]

وجَـيْشَ إمَـامٍ على نَاقَـةٍ صَحِيحِ الإمَـامَـةِ فِي البَـاطِـلِ
فأقـبـلْنَ يَنْـحَـزْنَ قُدَّامَـهُ نَوَافِـرَ كَالـنَّـحْـلِ والـعَـاسِـلِ
(. . .) وإنـي لَأعْـجَـبُ مِنْ آمِـلٍ قتـالاً بكُـم علىٰ بَازِلِ
أقـالَ لَهُ اللهُ لا تَلْقَـهُـمْ بمَـاضٍ عَلَى فَرَسٍ حَائِـلِ

ويجد الشاعر الفرصة مناسبة لذكر الخلافة وعلاقتها بسيف الدولة، فيقول:

أمـا للخـلافـة من مُشْـفِـقٍ عَلَى سَيْفِ دَوْلَـتِـهَـا النَّـاصِـلِ
يَقُـدُّ عِدَاهَـا بِلَا ضَارِبٍ وَيَسْـرِي إلَـيْهِـمْ بِلَا حَامِـلِ

فعدو الخلافة وعدو سيف الدولة واحد، وهذا يقوي ما سبقت الاشارة اليه، من أن أبا الطيب كان ما يزال يرى في الخلافة، على ضعفها، الاطار الشرعي الذي ينبغي درء المفسدين عنه.

المرحلة الثالثة:

رأينا كيف أن بعض المستشرقين ذهب الى أن أبا الطيب نزل مصر، وبها بعض الأعيان ممن كان يضمر القرمطية، كابن الفرات، وقلنا: ان ذلك ان صحّ انما يؤكد عداوة أبي الطيب للقرامطة، فقد كانت العلاقة بينه وبين ابن الفرات علاقة عداء متواصل.

ومهما يكن، فنحن واجدون لأبي الطيب في هذه المرحلة قصيدة واضحة الدلالة على موقف أبي الطيب من القرامطة.

ففي سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة خرج شبيب العقيلي القرمطي على الأستاذ كافور، فقتل بدمشق، قال صاحب التبيان:[3]

«وشبيب هذا هو ابن جرير العقيلي من قوم كانوا من القرامطة، وكانوا مع سيف الدولة، وولي شبيب معرة النعمان دهراً طويلاً، واجتمع اليه جماعة من العرب، فوق

(١) Un poéte arabe,: 150

(٢) البرقوقي: ٣/١٥٧، ١٦٠.

(٣) التبيان في شرح الديوان: ٤/٢٤٣. وانظر بلاشير: ٢٠٩.

عشرة آلاف وأراد أن يخرج على كافور، وقصد دمشق فحاصرها فيقال: ان امرأة ألقت عليه رحى فصرعته، فانهزم من كان معه لما مات، ويقال انه حدث به صرع من شرب الخمر، فحدث به تلك الساعة فصرع، فتركه أصحابه ومضوا، فأخذه أهل دمشق فقتلوه».

فشبيب اذن كان قرمطياً. ولكننا لا ندري ماذا يريد صاحب التبيان بقوله انه وقومه كانوا مع سيف الدولة، فقد عرفنا أن عداوة آل حمدان للقرامطة مشهورة، الا أن يكون مستأمناً.

وقد سجل لنا أبو الطيب مصرع شبيب في نونيته، ولكنه كدأبه يتخذ التاريخ سلماً لاعلان موقفه والدعوة الى مبادئه.

وقد عرف في هذه القصيدة كيف يسخر من شبيب وقرمطيته، ولكنه في الوقت ذاته يضمن بعض أبياته تعريضاً بالأستاذ، لم يغب عن كافور، وذلك أن أبا الطيب قال:

وقد قتل الأقران حتى قتلته بأضعف قرن في أذل مكان

قال ابن جني لما أنشد أبو الطيب هذا البيت بحضرة كافور قال كافور: لا والله الا بأضعف قرن في أخس مكان.[1]

[illegible] أننا اذا حذفنا من القصيدة تلك الأبيات التي أرغم الشاعر [illegible] هانه لا يبقى غير أن الشاعر يتغنى بالثائر الشامي.

[illegible] شبيب وكافور الا أن جرح كافور [illegible] بالمتنبي، علم بوقائه بالمعهود [illegible]

ضبة بن يزيد العيني[1]، وقد أحست الارستقراطية في الكوفة، ضرورة كسر شوكة هذا الثائر، وقد تصدى أبو الطيب وصحابته لضبة الذي ولى هارباً. ثم قامت خصومة كلامية بين الفريقين، وهكذا دخل أبو الطيب في هذه الخصومة، ونظم هجاءه المر في ضبة. وقبل انصرام سنة ٣٥٣هـ، تعرضت ضواحي الكوفة لغارة القرمطي، فخرج أبو الطيب مع عبيده، ممتطياً جواده الى ضاحية قطوان حين دارت معركة انهزم فيها القرامطة مولين الأدبار، وقد عاود المهاجمون الكرة، فخرج أبو الطيب مرة أخرى مشاركاً في صد المغيرين الذين انسحبوا نهائياً الى قلب الصحراء. وكانت تهديدات القرامطة قد تركت في العراق ذكريات مرة لا يمكن أن تظل معها سلطة بغداد في غفلة عنها، وهكذا سارع السلطان البويهي، معز الدولة، الى ارسال الفائد: دلّير بن لشكروّز الذي وصل الكوفة بعد انصراف القرامطة عنها.[2]

وقد تقدم أبو الطيب بين يدي دلير بمدحية أثنى فيها عليه ثناءً كبيراً، وسخر فيها من بني كلاب، الذين كانوا يمثلون معظم القرامطة المغيرين، فكان مما قال:[3]

أرادت كلابٌ أن تفوز بدَوْلَةٍ ... لمن تركَتْ رَعْيَ الشُّوَيْهَاتِ والإبْلِ
أبَى رَبُّهَا أن يَتْرُكَ الوَحْشَ وَحْدَهَا ... وأن يُؤْمِنَ الضَّبَّ الخَبيثَ من الأَكْلِ
وقادَ لَهَا دِلّيرُ كُلَّ طِمِرَّةٍ ... تُنِيفُ بِخَدَّيْهَا سَحُوقٌ من النخلِ
وكلَّ جَوَادٍ تَلْطِمُ الأرضَ كَفُّهُ ... بأغْنَى عَنِ النَّعْلِ الحَدِيدِ مِنَ النَّعْلِ
فولَّتْ تُريغُ الغَيْثَ والغَيْثَ خَلَّفَتْ ... وَتَطْلُبُ مَا قَدْ كَانَ فِي اليَدِ بالرِّجْلِ
تُحَاذِرُ هَزْلَ المالِ وهْيَ ذَلِيلَةٌ ... وأشهد أن الذل شر من الهزل
وأهدَتْ إلَيْنَا غيرَ قَاصِدَةٍ به ... كَرِيمَ السَّجَايا يسبق القول بالفعل

وفي القصيدة توحيد لله تعالى، واضفاء صفات على الممدوح، وهي مما يناقض ما عرف عن القرامطة، كقوله:

عفيفٌ تروق الشمسَ صورةُ وجهه ... ولو نَزَلَتْ شَوْقاً لحَادَ إلى الظِّل

---

(١) Ibid: 231

(٢) Ibid 231-232 . البرقوقي . ٤/٣ ـ التبيان: ٣/٢٨٩ . اليازجي: ٥٥٩ . ويلاحظ أن الرواية عند بلاشير أكثر تفصيلاً. وانظر أيضاً: ـ شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده، ١٠٣ ـ محمد حسين: المتنبي والقرامطة: ٩٤.

(٣) البرقوقي: ٤/١١ ـ ١٢.

شجـاعٌ كأن الـحـربَ عاشقـةٌ له اذا زارَهـا فَدَّتْـه بالخَيْل والـرَّجْـلِ
وَرَيَّانُ لا تَصْـدَى إلى الخَمْـرِ نَفْسُـهُ وعـطشـانُ لا تَرْوَى يَدَاهُ مِنَ البـذْلِ
فَتَـمْـلِيك دِلّـيرٍ وتَـعْـظِيمُ قَدْرِه شهـيدٌ بوَحْـدَانِـيَّةِ الـلَّهِ والـعَـدْلِ

فتلك العفة التي يتحدث عنها، وذلك العزوف عن الخمر، ليس مما يتناسب مع المبـادىء القـرمـطية التي يسجلهـا أحـد زعمائهم في شعره، وهو علي بن الفضل القرمطي الذي يقول:

الخمر:

١ ـ ومـا الخمـر الا كمـاء السحاب حلالاً فقـدّسـت من مذهـب

العفة:

٢ ـ فكيف تحـل لهـذا الغـريب وصـرت محـرّمـة للأب
ألـيس الـغـراس لمـن ربَّـه وسَـقَّـاهُ في الـزمـن الـمـجـدب

وهذه الأبيات من قصيدة «تبدأ بمخاطبة امرأة مجهولة ودعوتها الى الغناء والطرب احتفالاً برحيل نبي بني هاشم وقدوم نبي القرامطة، صاحب الشرائع الجديدة التي ألغت الصلاة والصـوم والحـج، وسنت سنناً جديدة للزواج بين الأقـارب وحللت الخمر»[1] وأين هذا مما يخلده أبو الطيب في شعره من مبادىء؟

خاتمة المطاف:

يبدو لنا أن الذين يجعلون وراء مقتل أبي الطيب قصيدة سخيفة قالها الشاعر في هجاء نكرة اسمه ضبة، يعملون على طمس الحقيقة، على غير ارادة منهم، فما كان لهذه الشعلة المتقدة التي كانت تهز العالم هزا، أن تطفئها ضربة سيف يرسلها روح موتور، في قضية تافهة.

ولعـل هذا ما جعـل بعض الـدارسين يلتمس لمقتل أبي الطيب تعليلاً يتجاوز الروايات التقليدية التي تظل، على ما بينها من خلاف، عاجزة عن تفسير ذلك الحدث الكبير الذي وضع حداً لحياة أكبر شاعر عرفته العربية.

واننا نرى أن أبا الطيب الذي عادى القرامطة منذ صباه، وظل على موقفه ذاك طوال

(١) رأس يجحد العنق «الصورة الفنية في الشعر القرمطي» محمد محي الدين اللاذقي. كلمات: العدد المزدوج «الخامس والسادس» ـ ١٩٨٥ ـ البحرين.

حياته، قد ركب مركباً صعباً بمعاداة تلك الجماعة المنظمة الخطيرة التي ظلت تترصده الى أن ظفرت به، عند دير العاقول. ان الروايات المختلفة التي تتنبأ بمقتل أبي الطيب، قبيل وقوع الحادث، كأنها توحي جميعاً بأن هناك مؤامرة مدبرة باحكام، أريد لها أن تعلوها بعض التفسيرات الخرافية كقول عضد الدولة وقد سمع بيت أبي الطيب:

وأيا شئت يا طارقي فكوني أذاة أو نجاة أو هلاكا

قيل أن عضد الدولة قال: تطيرت عليه من تركه النجاة بين الأذاة والهلاك[1]. وقد رأينا كيف هجا أبو الطيب ضبة هجاء مقذعاً.

«ويرى بعض المعاصرين أن المتنبي بذلك تتم خيانته للقرامطة، ولم يكن المتنبي قرمطياً يوماً من الأيام بل ان ذلك تتمة الأدلة على أنه لم يكن قرمطياً». [2]

وقد ثبت أن ضبة هذا كان قرمطياً. [3] وكان بنو أسد قومه حلفاء القرامطة، وقد رأينا من قبل كيف كان القرامطة يعرضون عنهم، في غزوهم الكوفة، كما كان أخواله الكلابيون ممن نجمت فيهم القرمطية، فما الذي يمنع من أن تكون حادثة «القصيدة الملعونة» مفتعلة، تغطية للأهداف الحقيقية التي كانت وراء مقتل المتنبي؟

---

(١) البرقوقي: ٣/١٣٣.

(٢) فصول في الشعر ونقده: ١٠٣.

(٣) راجع بلاشير، وشوقي ضيف، ومحمد محمد حسين، فيما سبق.

الفصل الثالث

صورة سيف الدولة

سيف الدولة والمتنبي : اسمان مقترنان يطلان شامخين من وراء القرون، يدلّان على المجد بالسيف والقلم. ولا يكاد يذكر أحدهما الا ذكر الآخر. تسع سنوات من عمر الزمن جمعت بينهما فوحدت مشاعرهما واهدافهما، فكانت تلك التسع السنوات أزهى فترات الشعر عند المتنبي، وأنصع مراحل الجهاد في حياة سيف الدولة. لم يجد أبو الطيب بعد رحيله عن حلب ركناً شديداً يأوي اليه، وكأن جوار سيف الدولة كان لشعره، ولحياته أيضاً قمة الهرم، فهو من بعد يمضي لملاقاة مصيره، حتى انه يروى عنه أنه قال وهو بفارس بعد مغادرة سيف الدولة: «الشعر على قدر البقاع»[1]وهذه الكلمة ـ ان صحت ـ لا تدل على تعلق بنؤي وأحجار، بقد ما تدل على ان أبا الطيب كان قد خلف قلبه هناك عند سيف الدولة، ويقوي هذا الزعم كثرة اشاراته الى سيف الدولة بعد مفارقته، حتى انه زجر قلبه، كما يفعل العاشق الذي لم يعديملك من أمره شيئاً، وقال:

حبيتك قلبي قبل حبك من نأى وقد كان غداراً فكن أنت وافيا[2]

وكذلك لم تسعف الأيام سيف الدولة بعد رحيل شاعره، وتوالت الأحداث لتفتح في وجهه جبهات شتى تؤذن بالنزول من قمة الهرم، وقد ظل وهو على حاله تلك، يحن الى أبي الطيب، ويراسله ما أمكنه ذلك، فيصله الشاعر بقصائد جياد غرر، كلاميته التي مطلعها:

ما لنا كلّنا جو يا رسول أنا أهوى وقلبك المتبول

---

(١) قالها بعدما بلغته مقالة عضد الدولة: «ان المتنبي كان جيد شعره في الغرب».

(٢) البرقوقي: ٤/٤١٨.

وقد أنشدها بعدما أنفذ اليه سيف الدولة ابنه من حلب الى الكوفة، ومعه هدية، وكان ذلك بعد خروجه من مصر ومفارقته كافور[1]. وفيها يقول:

انت طول الحياة للروم غاز ... فمتى الوعد أن يكون القفول
وسوى الروم خلف ظهرك روم ... فعلى أي جانبيك تميل
قعد الناس كلهم عن مساعيـ ... ـك وقامت بها القنا والنصول
ما الذي عنده تدار المنايا ... كالذي عنده تدار الشمول

وكبائيته الشهيرة:

فهمت الكتاب أبرّ الكتب ... فسمعا لأمر أمير العرب

وكان سيف الدولة أنفذ اليه كتاباً بخطه الى الكوفة يسأله المسيرَ اليه، فأجابه بهذه القصيدة وأنفذها إليه في ميافارقين[2].

فليس عجيباً بعد، ونحن نرى هذا التلاحم القلبي بين الأمير والشاعر، أن نجد أعلام الاستشراق الذين تناولوا هذه الفترة من تاريخ الإسلام لا يتحدثون عن أحد الرجلين الا مقروناً الى صاحبه، وهكذا يخصص بلاشير، في دراسته المطولة عن المتنبي، الفصل السابع[3] من تلك الدراسة للحديث عن المتنبي والوسط الأدبي لحمداني حلب، وهو فصل يتضاءل فيه الحديث عن الأدب ليطغى التاريخ وليحتل سيف الدولة من ذلك الحديث المكانة الأولى.

وعندما خص كنار M. Canard سيف الدولة بكتاب قيم، كان لأبي الطيب منه حظ وافر.[4]

ولم تخل المقالات القصيرة من هذا الربط بين الرجلين.[5] ان هنالك ثلاثة مصادر يمكن ان نستقي منها أخبار سيف الدولة نكون من خلالها صورته، وهي:

١ ـ شعر المتنبي.

٢ ـ أقوال المؤرخين المسلمين.

٣ ـ أقوال مؤرخي الغرب، منذ القرن العاشر (ومنها كتاب نقفور فوكاس نفسه، الخصم اللدود لسيف الدولة) حتى العصر الحاضر.

---

(١) البرقوقي: ٣/٢٥٤.

(٢) نفسه: ١/٢٢٥.

(٣) Un poete arabe: 123-143.

(٤) M. Canard: Sayf al-Daula: Alger 1934.

(٥) « Mutanabbi et les raisons de sa gloire: P: 7»

وليس من غرضنا الوقوف على المصدرين الأولين الاّ بالقدر الذي يساعدنا على جلاء وفهم صورة سيف الدولة، كما تبدو عند الغربيين.

وأول ما يلاحظه الدارس أن الاستشراق يقدم لنا عن سيف الدولة صورتين متناقضتين، احداهما مشرقة. ويمكن أن نمثل لها بدراسة Schlumberger[1] عن (نقفور فوكاس: Nicephore Phocas) والثانية كابية ويمثلها بلاشير خير تمثيل.

ولكي نقرأ صورة سيف الدولة الاستشراقية قراءة سليمة، ينبغي استكناه طبيعة الصراع الذي كان قائماً في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، بين العالم الإسلامي وبيزنطة. والدارس المتأمل يتبين أنه لم يكن تصارعا على شبر من الأرض، ولكن كان صراعاً حضارياً تضافرت كثير من الأسباب على جعله كذلك، تدلنا على ذلك كتابات الشرقيين والغربيين على السواء.

وعلى الرغم من أن كثيراً من تلك الأقلام كانت مهتمة بسوق أخبار الغزوات والحروب، دون الوقوف المتأني عندما وراء ذلك من أسباب عميقة، يستطيع الباحث عن طريق المقارنة والتمحيص والاستقراء ان يصل الى أن الصراع كان في جوهره حضارياً.

لقد كان سيف الدولة ـ كما يقول Schlumberger ـ يقضي حياته على صهوة جواده،[2] ولذلك فان متابعته في غزواته وحروبه جميعاً مما يعز في هذا الموضوع، وحسبنا ان نقف منها على بعض الجوانب التي تجلو لنا ما نهدف اليه من هذا الفصل.

لاحظ بعض الغربيين[3] ان معظم الدارسين الذين عالجوا أمر الحروب الصليبية عالجوا المسألة من وجهة نظر جد ـ «غربية» un point de vue tres occidental في محاولة لجعل الامبراطورية البزنطية كبش الفداء الذي عليه ان يحتمل اوزار الصليبيين.

ان وجهة النظر هذه، التي هي جد «غربية» تزداد استفحالاً كلما تعلق الأمر بالمواجهة بين الحضارتين: الإسلامية والغربية.

لقد نظر بعضهم الى هذه المواجهة في القرن الرابع على انها تمثل جذور

---

(١) G. Schlumberger: un empereur Byzantin au X siécle, Nicephore Phocas

(٢) Ibid: 122

(٣) هومان شالندون، في مقدمة كتاب: Ferdinand Chalandon, Histoire de la prémiere croisade, jusqua l'éléction de Godefroi de Bouillon. Paris-1925, P 1.

الحروب الصليبية،وفي هذا كثير من الحق، ذلك بأن الامبراطورية البيزنطية في مواجهتها الإسلام شهدت كثيراً من التحولات العميقة التي مست كيانها في العمق، وكان للتحدي الإسلامي دور كبير في ذلك. ان النفس الإسلامي واضح في شعر أبي تمام «القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي» وفي شعر أبي الطيب «الرابع الهجري/العاشر الميلادي».

وبيت أبي الطيب

ولست مليكاً هازماً لنظيره ولكنك التوحيد للشرك هازم[1]

شديد الدلالة على ما نحن فيه.

ولم تكن حروب البيزنطيين، في بداية أمرها تتحكم فيها غير النظرة التقليدية المرتبطة بالتوسع المكاني المحدود الأثر، غير أن هذه النظرة بفعل الاحتكاك الحربي المستمر، وما تولد عنه أحياناً من اتصال حضاري بدأت في التحول، وبدأ الروم يشعرون بضرورة مواجهة «الفكرة الإسلامية» بفكرة اخرى، تجسدت في نهاية الأمر في «الفكرة المسيحية».ومنذ القرن التاسع الميلادي، فكر « ليون السادس Léon VI » (٨٦٦/٩١٢) امبراطور بيزنطة في ايجاد «أمة مسيحية» أو «دار المسيحية» مقابل «دار الإسلام».ورغم انه كان منصرفاً الى الشعراء، وكان هو نفسه شاعراً خلف وراءه أشعاراً دينية، الا أنه انشغل بفكرة المسيحية التي ينبغي أن تسود بيزنطة وكان أول من سمى الجنود «رفاق المعارك» وتحولت «أخوة العرق» عنده الى «أخوة الايمان»، وأضيفت في الحروب فكرة «حماية المسيحيين» الى فكرة «الموت من أجل القديسين والأباطرة». وسنرى كيف ستتقدم هذه الفكرة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) على يد نقفور فوكاس، الخصم اللدود لسيف الدولة، الذي قرر أن يطلق على لفظ الجنود القتلى اسم «الشهداء»،[2] صحيح أن بعض الدارسين يرى اننا لا نستطيع أن نتحدث عن حروب صليبية في ذلك الزمن المبكر، لانها كانت حروباً سياسية أكثر مما كانت حروباً ذات نزعة أخلاقية أو دينية.[3]

---

(١) البرقوقي: ٤/١٩٧.

(٢) لمزيد من التفاصيل يراجع: M. Canard, Byzance et les Musulmans du Proche Orient. London-1973. ولا سيما الباب الذي عنوانه: الحرب المقدسة (الجهاد) في العالم الإسلامي وفي العالم المسيحي: ص. ص. ٦٠٥ - ٦٢٣.

(٣) Paul Rousset: Les origines et les caractéres de la premiére croisade. Géneve. 1945. P. 30

على الرغم من أنها كانت تشتمل على بعض خصائص الحروب الصليبية، كمسير الرهبان مع الجيوش، ونفخهم في الجنود روح «الحرب المقدسة». «فالصليبية وقتال المسلمين ليسا شيئاً واحداً»[1] انها قد تكون حروباً مقدسة، ولكنها ليست صليبية.[2] ولكن بعضهم يرى أنها كانت «حرباً صليبية بيزنطية»[3]، ولا يكاد يرى فروقاً جوهرية بينها وبين الصليبية المتأخرة. ففي القسطنطينية، كان الشعب يصرخ بعد كل انتصار: تلك ارادة الله. وفي نفس الصرخة التي عرفت في الحرب الصليبية الأولى عام: ١٠٩٥.

ويؤكد هذه النظرة صاحب كتاب «تاريخ الحرب الصليبية الأولى» الذي يرى أنه قبل مجمع كليرمون، Clermont سعت البابوية، في مناسبات مختلفة، الى تنظيم الصراع ضد المسلمين.

ان أول نداء وجه للنصارى يدعوهم الى محاربة الكفار (= المسلمين) كان في القرن التاسع[4] بل لعلنا نجد أصولاً لهذه الدعوة عند بعض حكام بيزنطة، مثل ليون الرابع، المعروف بالخزري: Le Khasar (٧٤٩ ـ ٧٨٠) امبراطور بيزنطة (٧٧٥ ـ ٧٨٠) الذي يرى بعضهم أنه (سابقاً نقفور فوكاس) نظر الى الحرب مع المسلمين نظرته الى (حرب مقدسة) واعتبر قتلاها شهداء. وان كان بعض الدارسين ينكر ذلك، ويعتبره أمراً غريباً لأنه يعارض فكرة البيزنطيين الذين انتهوا الى رفض اعتبار الجنود الذين يقتلون في حروب المسلمين شهداء.[5]

ومهما يكن من أمر، وسواء أرضينا بتسمية حروب تلك الفترة، ولا سيما في القرن الرابع للهجرة «حروباً صليبية بيزنطية» أم امتنعنا عن ذلك، فاننا لا نستطيع أن ننكر أنه كان للدين فيها ولشعاراته مكان علي.

لقرون طوال ظل الغرب ينظر الى بيزنطة نظرته الى «بطل النصرانية» ضد الإسلام.[6]

---

(١) Ibid: P: 30

(٢) Ibid.

(٣) Grousset: Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem وفي المجلد الأول من هذا الكتاب فصل عن «الصليبية البيزنطية على عهد نقفور فوكاس» وآخر عن «الصليبية البيزنطية على عهد» يوحنا الشميشق«Jean Tzimisces» ويراجع: P. Rousset السابق الذكر: ٢٨ ـ ٢٩.

(٤) F. Chan landon. OP. cit. 9

(٥) Ibid, 11

(٦) Ch-Diehl: Les grands problémes de l'Histoire Byzantine Paris: 1943. P. 13.

لقد كانت القسطنطينية، في نظر البيزنطيين، مدينة الرب المحروسة ومن جهة أخرى فان الأمبراطور لم يكن خليفة الله في أرضه فحسب، بل كان قائده الرباني الذي كانت رسالته مقاتلة الكافرين أينما كانوا، ورد الملاحدة والوثنيين الى الدين الحق. . وبهذه الرسالة المزدوجة كان حكام بيزنطة يؤدون دائماً ما عليهم من حقوق، وقد تولت بيزنطة، لقرون عديدة قبل الحروب الصليبية، عبء ومتابعة الرسالة التي ستحرك الصليبيين.[1]

وكما كان للإسلام شعراؤه في هذه الملاحم، أشهرهم المتنبي، كان لبيزنطة شعراؤها الذين يشيدون بمآثر الامبراطورية. ومن هؤلاء شاعر من القرن العاشر الميلادي يسمى قسطنطين الرودسي Constantin le rhodien الذي تغنى «بمدينة قسطنطين، البلد الشهير المكرم الذي يهيمن على العالم، ويتألق تألقاً غريباً بعجائب عديدة، بروعة عماراته الشامخة، ومنظر كنائسه الرائعة، ومجازات أروقته الطويلة، وطول أعمدته المنصوبة إلى عنان السماء.[2]

وفي عام ٩٥٤م (٣٥٢ ـ ٣٥٣هـ) بعث نقفور فوكاس الى بلاط بغداد ببيان نظم شعراً، اعتبره بعضهم نوعاً من «التحدي الشعري»[3]. ويبدو أن هذا البيان، الذي كان حربياً ودعوياً في الوقت ذاته، كان اعلاناً للحرب المقدسة. ومما جاء فيه: ثم اني سأتوجه على جناح السرعة نحو مكة، ساحباً جيشاً جراراً كالليالي المظلمة. وسأحتل هذه المدينة. . . لأنصب عرشاً لخير مخلوق (المسيح). . . ثم أتوجه نحو القدس وسأغزو الشرق والغرب، وأنشر دين الصليب على كل مكان)[4].

وهذه الرؤية التي ترى في حروب تلك الفترة، تمهيداً للحروب الصليبية ان لم تكن هي نفسها حروباً صليبية، وان لم تسم بذلك، تجد ما يقويها عند المؤرخين المسلمين، وفي أشعار شعرائهم. فقد صور لنا المؤرخون المآسي التي كانت تلحق

---

(١) Alain Ducellier, Le Drame de Byzance Hachette-1976 : وللتفصيل في الموضوع انظر: Ibid: 13 ،

(٢) Ch. Diehl, OP. cit., 15

(٣) Rousset, OP. cit, 29

ولم أقف في المصادر العربية على هذا (البيان)، ولكني وجدت له ذكراً في كتاب محمود شاكر: (اباطيل وأسمار ـ ط. المدني ـ د. ت. ص: ١٤٠ وما بعدها، وكذلك ص: ٤٤٥ وما بعدها) وفيه يرد شاكر على بعض مزاعم لويس عوض. وفي ص: ٤٤٦ من الكتاب، بعض ذلك البيان، مما هو متفق مع النص الذي أوردناه.

(٤) Rousset, OP. cit

بالمسلمين، في أواخر أيام سيف الدولة اثر كل هزيمة تلحق بهم.

فقد ذكر لنا ابن الأثير (في حوادث سنة ٣٥٤هـ) ما صاحب استيلاء الروم على المصيصة وطرسوس من أهوال.[١]

وقد صور لنا مسكويه ما لحق بأهل عين زربة من أهوال، اثر سقوطها في يد الروم من ذلك أنه (كان في بعض الحصون التي فتحت بأمان حصن أمر أهله بالخروج منه فخرجوا فتعرض بعض الأرمن للنساء اللواتي خرجن منه، فلحق رجالهن غيرة عليهن فجردوا سيوفهم، فاغتاظ الدمستق منهم وأمر بقتل الجميع، وكانوا اربعمائة رجل، وقتل النساء والصبيان، ولم يترك الا جارية حدثة ومن يصلح أن يسترق»[٢]

وقد علق كنار Canard على هذا بأنه يظهر الموقف المتصلب الذي اتخذته ـ على يد نقفور فوكاس ـ منذ ذلك الحين الحرب ضد سيف الدولة. «لقد صارت صليبية حقاً»[٣]

وشبيه بذلك أو أشد ما وقع بعد سقوط حلب، كما نراه مسجلاً عند كل من الذهبي في (تاريخ الإسلام) ومسكوية في (تجارب الأمم)[٤].

ومن ذلك أيضاً ما ورد في (زبدة الحلب) لابن العديم، من أن نقفور فوكاس حين استولى على طرسوس خرب المسجد وأرغم المسلمين على التنصر ثم صعد المنبر وقال لمن حوله: أين أنا؟ قالوا: على منبر طرسوس. قال: لا، ولكني على منبر بيت المقدس، وهذه كانت تمنعكم من ذلك».[٥]

---

(١) ابن الأثير: ٨/٥٦٠ ـ ٥٦١. وفي حوادث (سنة ٣٥٨) ذكر ابن الأثير ما فعله الروم بالشام والجزيرة (٨/٥٩٦ ـ ٥٩٧). فكان مما قال: (وقصد ملك الروم حمص، وكان أهلها قد انتقلو عنها وأخلوها، فأحرقها ملك الروم، ورجع الى بلدان الساحل. فأتى عليها نهباً وتخريباً، وملك ثمانية عشر منبراً، فأما القرى فكثير لا يحصى وأقام في الشام شهرين، يقصد أي موضع شاء، ويخرب ما شاء ولا يمنعه أحد. ألخ...)

(٢) مسكويه: ٢، ١٩٠، ١٩١ (عن كنار: سيف الدولة: ص ١٣٩)

(٣) Canard: Sayf al-Daula: P. 139.

(٤) وقد جمع كنار تلك النصوص في كتابه عن سيف الدولة: ١٤١/١٦٠. وفي ص: ٢٠٣، نص لابن شداد عن تخريب نقفور مدينة حلب.

(٥) زبدة الحلب: ١٤٣/١ وقد أوردها أيضاً جاسم عبود في (التطلع القومي عند المتنبي ـ بغداد ١٩٧٧. ص: ٣٠) وعلق عليها بقوله: «وبدأت الحُروب الصليبية تسعر أوارها».

وأما الأشعار فيكفي أن نتصفح ديوان أبي الطيب لتبين تلك النزعة الصليبية، وذلك الشعور الديني الذي كان يهيمن على قادة بيزنطة. والحادثة الشهيرة المتصلة بهزيمة الدمستق وأسر ابنه قسطنطين ثم تنسك الدمستق بعد ذلك، مما هو مسجل في شعر أبي الطيب (ومما هو مذكور عند مؤرخي الغرب أيضاً) دليل على ذلك. قال أبو الطيب:[1]

وصولٌ إلى المستصعباتِ بخيله ... فلو كان قَرْنُ الشمس ماءً لأوردا
لذلك سمَّى ابنُ الدمْسُتُق يَوْمَه ... مماتاً وسمَّاه الدمستقُ مولدا
سَرَيْتَ إلى جَيْحَانَ مِنْ أَرْضِ آمِدٍ ... ثلاثاً لَقَدْ أدْنَاكَ رَكْضٌ وأَبْعَدا
فَوَلَّى وأعطَاك ابْنَهُ وجُيُوشَهُ ... جميعاً ولَمْ يُعْطِ الجَمِيعَ لِيُحْمَدَا
عَرَضْتَ لَهُ دُونَ الحَيَاةِ وَطَرْفِه ... وأَبْصَرَ سَيْفَ اللَّهِ مِنْكَ مُجَرَّدَا
وما طلبتْ زُرقُ الأسنَّةِ غَيْرَهُ ... ولكنَّ قسطنطينَ كان له الفدى
فأصبح يجتابُ المُسُوحَ مخافةً ... وقد كان يجتابُ الدلاَصَ المُسَرَّدا
ويمشي به العُكَّازُ في الدَّيْرِ تائباً ... وما كَانَ يَرْضَى مَشْيَ أَشْقَرَ أَجْرَدَا
وما تابَ حَتَّى غَادَرَ الكَرُّ وَجْهَهُ ... جَريحاً وخلَّى جَفْنَه النَّقْعُ أَرْمَدَا
فلو كان يُنْجي من عليٍّ ترهُّبٌ ... تَرَهَّبَتِ الأَمْلاكُ مَثْنى وَمَوْحِدَا
وكلُّ امرىءٍ في الشرقِ والغرب بَعْدَهَا ... يُعِدُّ لَهُ ثَوْباً من الشَّعْرِ أَسْوَدَا

اننا نرى أن تلك الروح «الصليبية» لم تفتر، بل ظلت توجه بعض الدارسين وتفرض عليهم أحياناً تلك النظرة «الغربية جداً» كما عبرت عن ذلك هزمان شلندون، ولذلك جاءت صورة سيف الدولة، من خلال مجموع الكتابات الغربية، صورة مشوشة لما ينسب اليها من صفات متضاربة، حتى ان مستشرقاً شهيراً، وهو بلاشير، لم ير في ذلك الاضطراب والتناقض وغرابة الأطوار التي كان يتصف بها سيف الدولة غير صورة لطبيعة الجنس العربي نفسه. وهذه النظرة العرقية التي توجه بلاشير هي التي جعلته يقدم لنا سيف الدولة باعتباره يجسد في وقته العرق العربي الذي كان في مرحلة الانهيار.

وهذه صورة سيف الدولة كما يراها بلاشير:[2]

---

(١) البرقوقي: ٢/٥ ـ ٧.

(٢) الفصل السابع من دراسته. Un poéte arabe

لقد كان سيف الدولة مثالاً لأولئك العرب، من ذوي العواطف المندفعة اندفاعاً غير معقول، كما شهدنا ذلك في القرون الإسلامية الأولى. قيل لنا أنه كان جميلاً جداً[1] ومن المؤكد أنه كان يمتلك ذلك الوقار العربي الذي يوجد عند معظمهم، فقيرهم وغنيهم على السواء.

لقد كان سيف الدولة خَلْقاً وخُلُقاً، يحمل طابع عرقه، وقد ألزم نفسه بالصفات التي تحقق سمو الانسان في أعين الأعرابي: الشجاعة، والنبل وعظم النفس.

كان محارباً، قد تأصل ذلك فيه وراثياً، ولكن بحسب المفهوم العربي. لا شيء فيه من مظاهر المحارب الحقيقي! فكلما اصطدم بخصم حقيقي انهزم.[2]

ان كل خطته ترتكز على مهاجمة العدو هجوماً متهوراً، ومفاجأته بما لا يتوقع من شجاعة فرسانه، ثم عودته محملاً بالغنائم.

أما قبل الغزو، فهناك استعداد ضعيف، وربما كان هنالك عدم استعداد. وأما بعد النصر، فهناك عناية قليلة بالحفاظ بالفوز أو بتأمين الانسحاب، وقد كان أكثر من ذلك عنيداً، كجميع القادة السيئين يصم أذنيه عن أدنى نصيحة: «لقد كان لا يصغي الا لنفسه» كما يقول لنا المؤرخون.

وكان معجباً برأيه، يحب أن يستبد ولا يشاور أحداً لئلا يقال أنه أصاب برأي غيره.[3]

ان ما لم يكن غير تنبل عند معظم العرب صار لديه حقيقة واقعية ويومية. وان ما

---

(١) يعتمد بلاشير على اليتيمة في ذلك، ثم على شروح الديوان. وليس في اليتيمة ما يقوى هذا الزعم، وإنما فيه عبارة عامة تحمل على المجاز: «كان بنو حمدان ملوكاً أوجههم للصباحة وألسنتهم للفصاحة وأيديهم للسماحة وعقولهم للرجاحة، وسيف الدولة مشهور بسيادتهم وواسطة قلادتهم» اليتيمة ١/١٥.

(٢) «انظر غزواته ضد التركي توزون في الجزيرة وضد كافور في الشام، وضد نقفور فوكاس»، وسنعلق على هذا.

(٣) ابن الأثير: في حوادث سنة ٣٤٩ (٨/٥٣١ ـ ٥٣٢) قال ابن الأثير« في هذه السنة غزا سيف الدولة بلاد الروم في جمع كثير فأثر فيها آثاراً كثيرةً وأحرق وفتح عدة حصون وأخذ من السبي والغنائم والأسرى شيئاً كثيراً، وبلغ الى خرشنة، ثم ان الروم أخذوا عليه المضايق، فلما أراد الرجوع، قال له من معه من أهل طرسوس: ان الروم قد ملكوا الدرب خلف ظهرك فلا تقدر على العودة منه، فالرأي أن ترجع معنا، فلم يقبل منهم، وكان معجباً برأيه يحب أن يستبد ولا يشاور أحداً لئلا يقال انه أصاب برأي =

يميزه عن بني جلدته، عناد نادر وجهل تام بفتور الهمة، انه ينفذ كل ما قرره مهما يكن الثمن. وفي أواخر حياته لم يكن للمآتم ولا الهزائم ولا الخيانات أن تنال من شجاعته.

ولقد كان له من العرب أيضاً ذلك التقلب الذي يضلل كل تقديراتنا: أكان فظاً أم شهماً؟ لا نستطيع أن نجيب، ذلك أن نفس القائد الذي يرد على نصارى حلب جثة أحد أبناء برداس فوكاس وكان قد مات سجيناً، هو الذي يأمر بقتل جميع أسرى الروم حالاً وقت أسروا في معركة. كما كان له من العرب ذلك التفكير القبلي الذي استحال عنده تقوى حقيقية (Piete veritable). وقد كان عنده لأخيه ولاء، هو ولاء شاذ في الشرق. وأخيراً، تقدم لنا حياته الشهوانية تلك المفارقات العجيبة التي ليست بكل تأكيد خاصة بالعرب وحدهم، بل هي تلحق معظم الشرقيين في القرون الوسطى.

ان هذا المحارب الذي كان يتحمل دون تأفف عناء الحرب في الجبال أو في الصحراء، يصبح حين يعود الى حلب صاحب بذخ مخنث، قادراً مع ذلك على استرجاع حيويته مرة واحدة، ان اقتضى الحال ذلك...

ويبدو أنه كان للنساء سلطان كبير عليه، ولا سيما جارية نصرانية ذات أصل روماني نبيل، أسرت في احدى الغزوات، وولدت في نفسه شوقاً عارماً.[1]

وكما تتبع بلاشير حياة سيف الدولة الحربية، مستنبطاً ما رآه من صفاته، وقف عندما يتعلق بالحياة الأدبية في بلاطه، ورأى أن سيف الدولة من أولئك الذين ساعدوا على دفع الشعر العربي الى الوضع العسير الذي رأيناه يتورط فيه في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي).

وأنه شجع أكثر من غيره من الممدوحين في ذلك العصر، هذا الاتجاه المشؤوم الذي سيجعل الشعراء يحلون الصنعة محل الموهبة.

وهكذا نذر أبو الطيب، لتسع سنوات طوال، موهبته الشعرية لخدمة هذا الأمير

= غيره، وعاد في الدرب الذي دخل منه، فظهر الروم عليه، واستردوا ما كان معه من الغنائم... ألخ...».

(١) خبر سيف الدولة مع الجارية النصرانية موجود في اليتيمة: ١/٣٢. ومما ينسب له فيها من شعر:

راقبتني العيون فيك فأشفقتُ ولم أخلُ قطُّ منْ إشْفاقِ
ورأيتُ العَذُولَ يَحْسُدُني فيـ ـكِ مُجِدّاً يا أنْفَسَ الأعْلاقِ
فتمنيتُ أن تكوني بعيداً والذي بَيْنَنا من الوُدّ باقِ
رُبَّ هَجْرٍ يَكُونُ مِنْ خَوْفِ هَجْرٍ وفراقٍ يكُونُ خَوْفَ فِرَاقِ

العربي الصغير الذي جعلته الظروف التاريخية ينتصب في وجه المارد البيزنطي الذي انتعش بجلوس الأباطرة المقدونيين على العرش.[1]

ان هذه الصورة التي يقدمها بلاشير عن سيف الدولة تمزج الحق بالباطل، ولا نكاد نجد لها مثيلاً حتى عند خصوم الإسلام المعاصرين لسيف الدولة، من البزنطيين، الذين كان مشتهراً بينهم بهذا الاسم البسيط: الحمداني، غير أنهم وهم يحرفون اسمه يلقبونه «شمدان أو شمداس» وربما لقبوه شيدان أو شبادان أو حتى أبو شوداس.[2]

ان الاسم الرهيب الذي كان يظهر في كل صفحة من كتابات المؤرخين النصارى في القرن العاشر الميلادي هو: الحمداني الكافر.[3] ولكن اطلاق هذه الصفة، على قساوتها، لم تكن لتحجب عن الروم فضائل سيف الدولة. وتحكم النزعة العرقية في أحكام بلاشير واضح، والا فكيف يمكن تفسير هذا الالحاح على حمل سيف الدولة طابع عرقه خَلْقاً وخُلُقاً؟

على اننا نريد أن نقف عند بعض الأحداث التي استقى منها بلاشير أحكامه. لقد سلب سيفَ الدولة مظاهر المحارب الحقيقي، وجرده من صفات القائد الموفق استناداً الى غزواته ضد توزون وكافور ونقفور فوكاس، كما نسب اليه شجاعة متهورة، هي من صفات العرب[4].

وبالرغم من أننا نعلم جيداً أن الحرب سجال، وأن الظفر في المعارك لا يمكن أن يكون أبدياً، وأن كبار القادة في التاريخ قد أصابتهم انكسارات، الا أنه لا بد من الوقوف لتبين حقيقة المعارك التي أشار اليها بلاشير. ان خبر سيف الدولة مع توزون، يعود الى الفترة التي كان فيها سيف الدولة ببغداد فتى يقاتل صحبة أخيه ناصر الدولة، اعداء الخلافة، وهي الفترة التي بدأ فيها نجم علي بن حمدان في اللمعان، بعد الانتصارات الباهرة التي حققها على أولئك الذين شغبوا على الخلافة، فأنعم الخليفة عليه بلقب سيف الدولة، وعلى أخيه الحسن بلقب ناصر الدولة.

---

(١) Un poéte arabe: 137

(٢) Chamdan, Chamdas, Chabdan, Chabadan ou Apochoudas. Schlumberger: 120

(٣) Ibid

(٤) عن طبيعة شجاعة العرب يحيلنا بلاشير على كتاب لامنس: مهد الإسلام ١٩١ وما بعدها «بلاشير ١٢٤هـ ـ ١».

ففي عام ٣٣٠هـ/٩٤١م، خرج الحمدانيون بقيادة الأخوين: الحسن وعلي، ابني حمدان، لنصرة الخليفة المتقي وابن رائق ضد البريدي وأصحابه، وأبليا البلاء الحسن فقربهما المتقي لله، وخلع عليهما، حتى انه أمر بكتابة اسميهما على الدنانير والدراهم (وهذه فضيلة لم يسبقهما أحد اليها).[١]

ثم سارا مع الخليفة متوجهين الى بغداد، مع الجيوش فلما سمع البريدي ذلك انحدر عن بغداد. ثم كانت له مع سيف الدولة وقعة هزمه سيف الدولة فيها «واستبشر الناس بما وهب الله تعالى لهم على يديه من الراحة من فتنة البريدي وأمنوا على أنفسهم وحرمهم وأموالهم وأكثروا الدعاء له في المساجد والطرقات»[٢]. وكانت المعركة بين سيف الدولة والبريدي في أواخر سنة ٣٣٠هـ وأوائل سنة ٣٣١هـ[٣]. وقد اتبع سيف الدولة فلول البريديين، فانحدر الى واسط فوجد البريديين قد انحدروا منها الى البصرة، وأقام بها ومعه الديلم والأتراك وسائر الجيش.[٤]

ولكن الأتراك من جند سيف الدولة بدأوا يشغبون عليه، ولا سيما وقد نجم توزون التركي وشق عصا الطاعة على الخليفة وكان الغدر من صفاته.[٥] وكان سيف الدولة يفكر في التوجه الى البصرة لاجتثات البريديين، (وهنا يتنبه حساده من القواد الأتراك الى خطر هذا القائد العربي الحمداني ويختلفون معه وهو في واسط متأهباً للمعركة

---

(١) عن ابن ظافر (كنار: ١١) وانظر ابن الأثير: ٨/٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٢) عن ابن ظافر أيضاً. وانظر نصاً مسكويه في نفس الأحداث (كنار: ١٤ ـ ١٥) (٢، ٢٦ ـ ٢٩) ـ (كذلك ابن الأثير: ٨/٣٨٤).

(٣) يحدد ابن مسكويه تاريخ المعركة بدقة فيجعلها (يوم الثلاثاء انسلاخ ذي القعدة ويوم الأربعاء مستهل ذي الحجة، ويوم الخميس ويوم الجمعة لثلاث وأربع خلون من ذي الحجة في القرية المعروفة بكيل أسفل المدائن بفرسخين) (٢، ٢٩ ـ كنار: ١٦) ويجعلها ابن الأثير ممتدة في السنتين: ٣٣١ ـ ٣٣٢ (٨/٣٨٤ ـ ٣٩٧).

وقد وهم ابن مسكويه، وكان من حقه أن يقول: لاثنتين وثلاث خلون من ذي الحجة. وسنرى أن ذيول المعركة قد استمرت الى عام ٣٣١هـ، ففيها كان خروج توزون.

(٤) مسكويه: (٢، ٢٩ (كنار: ١٧) ـ وانظر ابن الأثير: ٨/٣٩٦.

(٥) كان من خبره أنه لما قويت شوكته، اضطر الخليفة المتقي لله، وكان فيه ـ كما يقول ابن شاكر ـ دين وصلاح وكثرة صلاة وصيام، وكان لا يشرب الخمر، الى أن يفر من وجه أمير الأتراك توزون، الى أن خاطبه توزون، وحلف له أن لا يغدر به، (وزينت له بغداد زينة يضرب بها المثل، وضربت له القباب العظيمة العجيبة في طريقة، فلما وصل السندية على نهر عيسى قبض عليه توزون، وسمل =

الكبرى.ويحاول القائد الحمداني ملاينتهم واستصلاح أمرهم، لكن الحقد الشعوبي يأكل قلوبهم، ويحاولون أن يوقعوا بالأمير الشاب فيستعمل الحيلة حتى يستتر بجنح الليل ويعود الى بغداد. وتشتد شوكة الجنود والقواد الأتراك وعلى رأسهم توزون، فيضطر الأميران الحمدانيان الى مغادرة بغداد نهائياً والعودة الى الموصل)[1].

فلم يكن هروب سيف الدولة من وجه توزون التركي كما ظن بلاشير، لأنه لم يكن يملك من خصائص المقاتل الحقيقي شيئاً، بل لقد كان ذلك حزماً منه بعدما تضعضع جيشه من الداخل، وصارت قلوب الأتراك الذين بجيشه ـ وربما سيوفهم أيضاً ـ مع خصمهم العنيف الذي استضعف دار الخلافة، وكان سيف الدولة ـ وهو يشاهد تمزق الخلافة، واستقلال الأعاجم ببعض الامارات ـ قد بدأ يفكر في انشاء امارة تكون منطلقه لتحقيق أهدافه الكبيرة، ولذلك ولى وجهه شطر الشام بحثاً عن حلمه العريض، بعد الذي وقع بينه وبين أخيه ناصر الدولة.[2]

وأما أخبار سيف الدولة مع كافور خاصة، والاخشيديين عامة، فمجملها[3] أن سيف الدولة عندما توجه الى الشام، طالباً الملك، استطاع أن يفتح حلب ويجلي عنها القائد الاخشيدي يأنس المؤنسي، ويجعل منها منطلق امارته الفتية ويطمح الى توسيع رقعتها، فينطلق الى حمص، وهي ولاية أخشيدية، فيلتقي الجيشان، وكانت قيادة الأخشيديين الى كافور وفاتك وسواهما (ولأول مرة يلتقي جيش يقوده سيف الدولة الشاب المظفر بجيش يقوده كافور القائد الفارس المحنك، وتدور الدائرة على الاخشيديين، فيفرون أمام سيف الدولة الى دمشق وهو في أعقابهم)[4].

استطاع سيف الدولة أن يدخل دمشق، ويقيم بها مدة، ويجبي خراجها[5] فيخرج

= عينيه وبايع المستكفي من ساعته، الخ . . .) فوات الوفيات: ١/١٧ ـ ١٨ والخبر أيضاً في ابن الأثير. ٨/٤١٢ ـ ٤١٨ ـ ٤١٩.

(١) مصطفى الشكعة: سيف الدولة الحمداني. ص: ٦٠.

(٢) هنالك روايتان في تملك سيف الدولة حلب، احداهما لابن العديم في (زبدة الحلب) والأخرى للتنوخي في (نشوار المحاضرة) راجع كتاب الشكعة المذكور: ٦٨ ـ ٧١.

(٣) هذه الأخبار مفصلة في: (زبدة الحلب) لابن العديم: ١/١١١ ـ ١١٥، ١١٩ ـ ١٢٠ ـ المغرب في حلي المغرب لابن سعيد: ٤١ ـ ٤٢ (كنار: ٣٠ وما بعدها) ـ الكامل لابن الأثير: حوادث ٣٣٣، ٣٣٤. (٨/٤٤٥ ـ ٤٤٦، ٤٥٧).

(٤) مصطفى الشكعة: المرجع المذكور، ٧٢، والخبر في ابن سعيد: ٤١ (كنار: ٣٠).

(٥) زبدة الحلب: ١/١١٦.

الاخشيد بنفسه لملاقاة سيف الدولة، ويلتقي الجيشان وتدور الحرب أولاً على الاخشيد، ثم تميل الكفة لصالح الاخشيد، فيختار الاخشيد المسالمة، ويراسل سيف الدولة ـ الذي أبى أن يولى منكسراً رغم هزيمته ـ طالبا الصلح، موكلاً في هذه السفارة الحسن بن طاهر (على مال يحمله اليه وأن يكون لسيف الدولة من جوسية الى حمص الى سائر أعمالها وما وراءها، ويكون للاخشيد من دمشق وما بين يديها الى آخر أعمالها، وزوجه ابنته فاطمة)[1] ورضي سيف الدولة بذلك وأجاب الى السلم.

وحدثت بعد موت الاخشيد، أبي بكر محمد بن طغج، أن تولى الأمور من بعده، ابنه أبو القاسم أنوجور، فغلبه كافور على أمره، واستضعفه وتفرد بالولاية، ثم وقعت بعض المناوشات بين سيف الدولة والاخشيديين، (ثم إن الرسل ترددت بين سيف الدولة وابن الاخشيد وتجدد الصلح بينهما على القاعدة التي كانت بينه وبين أبيه، دون المال المحمول عن دمشق).[2]

فهذه هي أخبار سيف الدولة مع الاخشيديين، وهي أخبار لا تقوي ما ذهب اليه بلاشير.

وأما عن نقفور فوكاس، فعلاقته بسيف الدولة تعود الى زمن متأخر من ولاية الأمير الحمداني الذي كان من قبل قد واجه البزنطيين مواجهة شديدة زرعت الرعب في نفوسهم، وقد تولى قيادة الروم عدة رجال أشهرهم :ـ قبل نقفور ـ برداس فوكاس والده.

ويصف لنا كنار[3] القائد برداس فوكاس، فيرى أنه كان قائداً ممتازاً عندما كان مرؤوساً، أما عندما صار رئيساً فإنه لم يصنع شيئاً جديراً بمكانته تلك. ولقد كان بخيلاً، غير محبوب من جنده، ولم يستطع أن يمنع الأمير الحمداني من تحقيق مآربه العاجلة التي تمثلت في غزو مرعش والحدث ألخ . . . وقد وصفه ابنه نقفور نفسه بأنه كان لا يحب غير المال. ولكنه كان أيضاً قاسياً عنيفاً، سريع الغضب، فقد حدث ان ولد قسطنطين فوكاس، الذي كان قد وقع أسيراً (وذكر المتنبي ذلك في شعره كما أشرنا آنفاً) مات في الأسر، في خبر طويل تفصله كتب التاريخ[4]، فغضب لذلك برداس،

---

(١) ابن سعيد ٤١ ـ ٤٢ (كنار: ٣٠).

(٢) زبدة الحلب: ١/١١٩.

(٣) M. Canard. Histoire de la Dynastie Hamdanide 782 783.

(٤) على سبيل المثال: ابن شداد في الأعلاق الخطيرة (كنار: ١٠٦).

وتولدت في رأسه فكرة الانتقام، فجمع أقرباء سيف الدولة، ممن كانوا أسرى لدى الروم، فحز رؤوسهم.[1]

ويحس الامبراطور بسجز برداس فوكاس وكبر سنه، فيعفيه من مهمته ويولي مكانه نقفور دمستقاً[2]. ويستعين نقفور بأخيه ليون، لينهض بالمهمة المتمثلة في مواجهة الأمير الحمداني.

وكان مما قام به نقفور أن أعاد تنظيم الجيش، ونظر في النظام الجبائي نفسه، وسلح الفلاحين، وأوضح أن الحرب المستمرة لا تقبل النظام الاقطاعي، وقد كانت له أطماع في الملك، فاستطاع بعد موت رومانوس الثاني أن يقترن بأرملته تيوفانو، ولشعبيته في وسط الجيش سهل عليه أن يعلن نفسه امبراطوراً، باسم نقفور الثاني.[3]

---

(١) Canard: OP. cit... P: 778

(٢) يجعل فازليف ذلك عام ٩٥٤، ويرجح كنار عام ٩٥٥ (المرجع السابق ٧٨٣). و الدمستق (Domestique) ـ فيما يرى بعض الدارسين ـ هو لقب امبراطور القسطنطينية، ومعناه (الخادم الأعظم لجيش الشرق) أو (القائد الأعظم لجيش آسيا) Généralissim وكان لقب قسطنطين مالينوس السابع Constantin Mallinos ملك القسطنطينية، وهوالمعاصر لسيف الدولة، وقد حاز عاهل الروم هذا اللقب عقب ظفره الكبير على المسلمين، وهو أيضاً لقب نيقفور الروم Nikiphoros (نسفور فوكاس) امبراطور آسيا الوسطى، ولم يصر نسفور امبراطوراً على القسطنطينية الا بعد حروبه العديدة لسيف الدولة، فكان الدمستق قسطنطين هو الامبراطور ونسفور قائده الأعظم (زكي المحاسني: شعر الحرب في أدب العرب ـ ٢٦٩. وقد نقل هذا النص كما هو، السيوفي في: العوامل السياسية في شعر المتنبي: ٣٩٠) ولكن في هذا النص اضطراباً كبيراً فالدمستق ليس لقب امبراطور القسطنطينية، والراجح أن مرد هذا الخلط هو أن نقفور فوكاس كان دمستقاً، قبل أن يعتلي عرش بيزنطة بأسم نقفور الثاني. وانما الدمستق هو قائد الجيوش البيزنطية في الحدود الشرقية. وقال الذهبي: ومعنى الدمستق نائب البلاد في شرقي قسطنطينية. وعلق كنار على هذا بقوله: ان هذا التحديد خطأ، فالدمستق ليس نائب البلاد (كنار: ٨٧ ـ ٨٨) وفي نص لابن ظافر أن سيف الدولة فتح قلونية (فسار حتى نزل عليها وأحرق رساتيقها وسلب ضياعها، وكتب الى الدمستق وهو الى الملك (كذا) كتاباً ألخ).

وقد علق كنار بقوله: (ان النص يحمل هنا: وهو الملك) والدمستق (قائد كتائب الحرس الامبراطوري) (كنار: ١٧٥هـ ١). وأرجح أن في نص ابن ظافر تحريفاً، وأنه ينبغي أن يقرأ هكذا: (وكتب الى الدمستق ـ وهو والي الملك ـ كتاباً ألخ). وعند ابن الأثير أن الدمستق (عندهم الذي كان يلي بلاد الروم التي هي شرقي خليج قسطنطينية) ٦٠٦/٨ ـ ٦٠٧ وقد أغرب ابن الأثير حين ذكر أنه (لم يكن نصراني الأصل، وانما هو ولد رجل مسلم من أهل طرسوس ألخ . . .) ٦٠٧/٨.

(٣) Petit Robert des noms propres, P: 1293

وقد استطاع نقفور أن يحقق انتصارات على الحمدانيين، أحياناً بقيادته وأحياناً أخرى بقيادة أخيه ليون، حتى قال كنار: (ان المنتصر الحقيقي على سيف الدولة كان هو ليون فوكاس وليس نقفور فوكاس)[1].

وإذا كانت انتصارات نقفور أمراً محققاً، حتى أنه تحت قيادته سقطت كثير من الحصون والقلاع والمدن، حتى حوصرت حلب نفسها وسقطت (٣٥١هـ/ ٩٦٢م) فإن الأحداث الداخلية وما كان يواجهه سيف من ثورات قواده، عجلت بضعف الإمارة وسقوطها، إذ اضطر سيف الدولة إلى أن يقاتل في وقت واحد على جبهات عديدة. وهكذا ففي عام ٣٥٢هـ، شق نجا، غلام سيف وأحد قادته الكبار، عصا الطاعة على سيف الدولة، فسار هذا إليه ليقاتله على عصيانه، وخروجه عن طاعته، فلما وصل إلى ميافارقين هرب نجا من بين يديه[2].

وفي ٣٥٤هـ، توجه سيف الدولة الى الفداء، وولى على حلب غلامه وحاجبه فرغويه، فخرج على أعمال الدولة مروان العقيلي وكان من مستأمنة القرامطة[3].

وكذلك خرج عليه رشيق النسيمي، واستولى على حلب في غيبة سيف الدولة عنها، مشغولاً بحربه، وكان ذلك سنة أربع وخمسين وثلاث مائة. (وقرأوا كتاباً مختلقاً عن الخليفة بتقليد رشيق أعمال سيف الدولة)[4]. ان من شأن هذه الاحداث ومثيلاتها أن تهد العزم، وتفت في العضد، بيد أن سيف الدولة ظل محتملاً اللأواء، صابراً على البلوى، مجرداً سيفه في وجه الروم تارة، وفي وجه الخارجين تارة أخرى، وتابع ما عرف عنه من غزوات الشتاء والصيف وما وجد الروم راحة الا بعد موته، أما قبل ذلك فقد كان حريصاً، حتى في حالات مرضه كما سجل ذلك المتنبي في شعره، على بناء ما هدم الروم، وعمارة ما خربوه.

قال ابن شداد: لما خرجت حلب بمحاصرة نقفور ملك الروم لها في ذي القعدة سنة احدى وخمسين وثلاثمائة، وخرج منها سيف الدولة هارباً واستولى عليها نقفور وقتل كل من بها، ثم رجع اليها سيف الدولة وجدد أسوارها سنة ثلاث وخمسين

---

(١) Canard: OP. cit. P: 803

(٢) ابن الأثير: حوادث سنة ٣٥٢ (٨/٥٥١ ـ ٥٥٢).

(٣) زبدة الحلب: ١/١٤٧. ابن الأثير (٨/٥٦٦).

(٤) زبدة الحلب: ١/١٤٩، وكذلك ابن الأثير: ٨/٥٦١ ـ ٥٦٢، وفيه: (وفي هذه السنة عصى أهل أنطاكيه على سيف الدولة ابن حمدان ...).

وثلاثمائة، وكان اسمه مكتوباً على بعض الأبرجة.[1]

ولعله لهذه الهمة العالية قال بلاشير عن سيف الدولة: ان شجاعته لا تقهر.[2] وأما جمع سيف الدولة بين الشهامة والفظاظة، لكونه رد الى النصارى جثة أحد أبناء برداس فوكاس من جهة، وأمر بقتل جميع الروم من جهة اخرى، فهي موهمة ما لم نقف على حقيقة الموقف الذي اصدر فيه سيف الدولة أمره ذلك. يتعلق الأمر بالغزاة التي عرفت بغزوة المصيبة، وكانت عام ٣٣٩هـ، ويوجز ابن الأثير حديثها في قوله:

«وفي هذه السنة دخل سيف الدولة ابن حمدان الى بلاد الروم، فغزا، وأوغل فيها وفتح حصوناً كثيرة، وسبى وغنم، فلما أراد الخروج من بلد الروم أخذوا عليه المضايق، فهلك من معه من المسلمين أسراً وقتلاً، واسترد الروم الغنائم والسبي، وغنم أثقال المسلمين وأموالهم، ونجا سيف الدولة في عدد يسير».[3] وقد سجل المتنبي هذا الحدث في عينيته التي مطلعها:

غَيْري بأكثرِ هذَا النَّاسِ يَنْخَدِعُ إنْ قَاتَلُوا جَبُنُوا أَوْ حَدَّثُوا شَجعُوا[4]

وأما أمر الأسرى فقد ذكرته شروح الديوان، كما ورد خبره في مؤلفات الغربيين، ومجمله أن سيف الدولة غزا الروم فانتصر ونال من السبي، ثم قفل راجعاً، وسرى حتى جاز خرشنة، وانتهى الى بطن لقان ظهر الغد فلقي الدمستق في ألوف من الخيل يحاصرون الطريق (وعند كنار أن القائد هو ليون فوكاس)[5]. فأمطره العدو بوابل من الأسلحة المختلفة، بينما كان ليون يهاجم من الخلف، فسارع سيف الدولة الى حماية ممر كتائبه، ووفق إلى أن يبلغ قمة الجبل، بعدما عدل متياسراً في طريق وصفه بعض الأدلة، وتقاتل الجيشان الى أن أظلم الليل، ثم جعل سيف الدولة يستنفر الناس فلم ينفر أحد، ومن نجا من العقبة نهاراً لم يرجع ومن بقي تحتها لم تكن فيه نصرة، وتخاذل الناس وكانوا قد ملوا السفر،[6] وفي هذه الحال اضطر سيف الدولة ـ تخففاً من الأعباء ـ الى (أن يتخذ قراراً عنيفاً، بقتل الأربعمائة أسير ممن كانوا معه).[7]

واذ عجز عن حمل ما معه من الماشية، ولم يرغب في أن تضيع منه، طفق مسحاً

---

(١) (عن كنار: ٢٠٣).

(٢) Un poéte arabe: 127

(٣) ابن الأثير: ٨/٤٨٦.

(٤) الديوان: البرقوقي: ٢/٣٣٠.

(٥) Histoire de la Dynastie: 766

(٦) الديوان: البرقوقي: ٢/٢٢٩ ـ ٣٣٠. وكذلك Histoire de la Dynastie, 766-768

(٧) Hist. de la Dynasite: 768

Mutanabbi et la guerre Byzatino-arabe: 104-105.

بالسوق والأعناق، وأحرق ما معه من متاع، ودخل في معركة أخيرة يائسة، فاستطاع أن يشق لنفسه ممراً نحو حلب،[1] مع عدد قليل من جيشه.

ان هذا الموقف الذي وقفه سيف الدولة من الأسرى لا يختلف عن موقف أي قائد حربي قد يجد نفسه وقد تحول ما معه من أسرى الى عبء عليه، وربما تحولوا الى مقاتلين يسعون الى هزيمته، وإذاً كان سيف الدولة مدفوعاً الى مثل هذا التصرف، للأسباب التي المعنا اليها، وهذا أمر تسجله كتب الغربيين أنفسهم فضلاً عن كتب التاريخ الإسلامية[2]

وكثيراً ما كان هؤلاء الغربيون يقفون مشدوهين أمام سلوك بعض الأمراء المسلمين، حتى ان الصليبيين، وقد رجعوا مهزومين الى الغرب، قالوا عن صلاح الدين: (ان بالشرق أميراً عظيماً، ليس نصرانياً ولكنه جدير بأن يكون كذلك).[3]

أما شلومبرجر، فيقدم لنا عن سيف الدولة الصورة التالية: ان من ينقب أخبار التاريخ البيزنطي في منتصف القرن العاشر الميلادي وعلى مدى عشرين سنة (٩٤٥ ـ ٩٦٥) يجد اسماً وحيداً ـ وأكرر ذلك ـ يظهر في كل صفحة من صفحات ذلك التاريخ، يمثل عدو الامبراطورية البيزنطية الذي لا يكل، ولكن المخيف أيضاً، انه

---

(١) Schlumberger 133. Histoire de la dinastie hamdan. 768

ويلتمس شلومبرجر العذر لسيف الدولة في هذه الحادثة بقوله: (ان سيف الدولة بعد عودته، مجتازاً الجبال مثقلاً بموكبه الضخم المشتمل على الأسرى والابل المحملة بأسلاب الحرب، يباغته برداس فوكاس عند طريق بين جبلين وعندها وقد أمطر فرسانه بوابل من الحجارة، تفرق الفرسان بعدما ثأروا لأنفسهم بذبح معظم الأسرى:) ١٣٣.

(٢) قال ابن الأثير في محاصرة حلب على يد الدمستق نقفور (٨/٥٤١ ـ ٥٤٢): (قال الدمستق ـ لابن أخت الملك: ـ انزل على القلعة فحاصرها، فانني مقيم بعسكر على باب المدينة. فتقدم ابن أخت الملك الى القلعة، ومعه سيف وترس، وتبعه الروم، فلما قرب من باب القلعة ألقي عليه حجر فسقط ورمي بخشب فقتل، فأخذه أصحابه وعادوا به الى الدمستق فلما رآه قتيلاً قتل من معه من أسرى المسلمين، وكانوا ألفا ومائتي رجلاً، وعاد الى بلاده ولم يعرض لسواد حلب وأمر أهله بالزراعة والعمارة ليعود اليهم بزعمه). وينطبق على موقف كل من سيف الدولة والدمستق قول أبي الطيب:

وقد يتقارب الوصفان جداً ... وموصوفاً هما متباعدان

وأنظر أيضاً: Schlumberger: 133

Histoire de la Dynastie 778-823.

(٣) Alain Decaux: Saladin, le Sultan chevalier "Historia-Mai 1980-P; 51"

أمير حلب سيف الدولة الحمداني. لقد كان المثال الكامل للأمير السارازاني (= العربي = المسلم) في العصر الوسيط: لقد كان قاسياً مزهواً، مأخوذاً بحب السلطة، يجمع - بكل وسيلة - الأموال الطائلة التي كان في أشد الحاجة اليها، للانفاق على جيوشه، التي تتكون أصلاً من المرتزقة! ولكنه مقدام ذو شجاعة فائقة الى حد المجازفة، لا يعرف الحذر ولا الخوف اليه سبيلاً. أبيّ متحضر، قادر على أشرف فعال وأكرمه، راع مستنير ومحب للآداب والفنون وكأنما خلق ليسكن قصور ألف ليلة وليلة، أو خيمة البدو الصعاليك، سواء بسواء.

وقد صوره لنا أحد معاصريه على أنه كان جميلاً، من بين أبناء بني حمدان[1]، «سيف الدولة مشهور بسيادتهم، ووساطة قلادتهم... وحضرته مقصِدُ الوفود ومطلعُ الجود، وقبلة الآمال، ومحط الرحال، وموسم الأدباء، وحلبة الشعراء.
ويقال أنه لم يجتمع بباب أحد من الملوك - بعدالخلفاء - ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر». [2]

ان ابن الصحراء الحر هذا، هذا الأمير المقدام الذي يهزأ بالأخطار، هذا الفارس الرائع الذي لا نظير له، الذي كان يقضي - متبوعاً بحرسه الذائع الصيت - حياته على صهوة جواده، وهو يقطع في يوم واحد مسافات شاسعة عبر كل طرق آسيا، ، هذا المحارب (السارازاني) الممتاز الذي كان منذ فتوته الأولى، يقود كل سنة بعض الغزوات المذهلة اما إلى بلاد النصارى واما ضد اخوة له في الدين، أو بعض الهجمات الخاطفة، هذا الحاكم العظيم الذي كان يستقبل السفراء الأجانب في زينة باهرة، رائعة ويعيش في وسط رفيع في زينة خيالية: يعجبه أن ينشط بنفسه الموهبة الشعرية لشعراء بلاطه. [3]
لقد كان هو نفسه شاعراً كاملاً، وأديباً رفيعاً، يعشق علم الشعر النبيل. لقد كان الشعر، بعد السلاح، عشقه الأكبر في الحياة. [4]
وقد نظم هو نفسه شعراً، أو على الأقل لقد نسب اليه بعض الشعر. [5] لقد كان فعلاً حاكماً من حكام ألف ليلة وليلة. [6]

(١) يراجع التعليق السابق على فهم بلاشير لنص اليتيمة، الهامش ١ ص: ١٠. (هـ ٢ - ص. ٢٤٩ من هذا البحث).

(٢) يتيمة الدهر: ١/١٥ - ١٦.

(٣) Schlumberger. 121-122

(٤) Ibid: 122

(٥) Ibid: 124

(٦) Ibid. 124

ان هذه الصورة التي يقدمها شلومبرجر عن سيف الدولة، «وهذا القول ـ كما يقول مصطفى الشكعة ـ لا يعدو الحقيقة في قليل أو كثير ان لم يكن يقصر دونها». [1]

انه يقدم سيف الدولة في مناقبه وفي مثالبه أيضاً، وهذا الذي يذكره من حرص سيف الدولة على جمع المال بكل سبيل، قصد انفاقه على الجيش يجد له سنداً فيما ذكره لنا المؤرخون العرب.

لقد كان سيف الدولة يقوم بأمر الجهاد، ويتصدى لغزوات الروم ويحمي الثغور، وينهض سداً منيعاً، وجبلاً شامخاً دون وصول ضربات العدو الخارجي الى دار الخلافة، ولعل هذه المهمة التي اضطلع بها أنسته في بعض الأحيان حقوق الرعية، فركب الاعتساف والجور في جباية الأموال، لتجهيز الجيوش أحياناً، وللانفاق على ما تتطلبه قصوره أحياناً أخرى.

بيد أن سيف الدولة، هذا السيف النزاري الذي جردته الأقدار لكسر شوكة البيزنطيين، لم يكن ليتعسف أو يجور لو وجد النصيح الأمين والعالم الورع القوي، والوزير المخلص الذي يعين على العدل، ويفتح بصر الأمير على موارد الهلاك.

وقد كانت سيرة سيف الدولة سني حكمه الأولى في الشام تتميز بالشدة.

ذكر ابن العديم أن سيف الدولة (كان في بعض الأيام يساير الشريف العقيقي بدمشق، في الغوطة بظاهر البلد، فقال سيف الدولة للعقيقي: «ما تصلح هذه الغوطة أن تكون الا لرجل واحد» فقال له الشريف العقيقي: «هي لأقوام كثير».
فقال له سيف الدولة: لأن أخذتها القوانين ليتبرأن أهلها منها». فأسرها الشريف في نفسه، واعلم أهل دمشق بذلك...)[2].

وكان سيف الدولة قد ولى رجلاً اسمه أبو حصين قضاء حلب، وكان قاضي سوء، يزين الظلم للأمير، ويفتح له أبواب الباطل وعندما خرج سيف الدولة الى غزوة مغارة الكحل ضد الروم عام ٣٤٩هـ وهي غزوة انكسر فيها جيش المسلمين، وقتل من أصحاب سيف الدولة كثير، كان أبو حصين ممن قتل في المعركة، فداسه سيف الدولة بحصانه وقال: «لا رضي الله عنك، فإنك كنت تفتح لي أبواب الظلم»[3]. ويدلنا الخبر

---

(١) سيف الدولة الحمداني: ١٢٣.

(٢) زبدة الحلب: ١/١١٦ ـ ١١٧.

(٣) نفسه ١/١٣١. وأورد الثعالبي ترجمة قصيرة لأبي حصين (اليتيمة: ١/٩٨).

التالي على أن سيف الدولة كان ينتصح ان وجد النصيح ولم يكن جباراً شقياً، فقد ولّى بعد قتل أبي حصين، أحمد بن محمد ابن ماثل قضاء حلب وكان قد عزله بأبي حصين حين ملك. «وذلك أنه لما قدم حلب خرج للقائه أبو طاهرابن ماثل فترجل له أهل حلب ولم يترجل القاضي لأحد، فاغتاظ سيف الدولة وعزله.

ثم قدم سيف الدولة من بعض غزواته فترجل له ابن ماثل مع الناس فقال له: ما الذي منعك أولاً، وحملك ثانياً؟ فقال له: تلك المرة لقيتك وأنا قاضي المسلمين، وهذه الدفعة لقيتك، وأنا أحد رعاياك» فاستحسن منه ذلك. فلما قتل أبو حصين أعاده الى القضاء.[1]

بيد أن الصورة المشرقة التي يقدمها شلومبرجر استناداً الى التاريخ لا تخلو من ظلال كابية، يكون مبعثها، كما يبدو، انتصار الكاتب لنصرانيته.

فهو ـ مثل بلاشير ـ يعجبه أن يقف وقفة متأنية عند هذه الجارية النصرانية التي حظي بها سيف الدولة أو حظيت به، حتى انه يرى (أن الحمداني لم يكن يحيى الا لحبيبته النصرانية) وحرصاً عليها (حمل أسيرته الغالية ليجعلها في مأمن داخل قصر في جبال الأكراد، حيث كان يمضي لزيارتها كبطل حقيقي من أبطال الروايات).[2]

ولعل تلك الظلال الكابية تبدو عند المقارنة بين سيف الدولة ونقفور فوكاس بصورة أشد جلاء، وقد لاحظ بعض الدارسين أن شلومبرجر «على ما عنده من تحوط في ايراد الحوادث الإسلامية قد يبدو منه حيناً بعد حين طيش المؤرخين الذين لا يملكون شعورهم. فقد كان يرخي زمام القلم وراء ألفاظ طاعنة حيناً، كما فعل وهو مأخوذ بسحر وصفه لظفر كسبه نقفور فوكاس على سيف الدولة بعد فتح حلب واحراقها وهدمها. فنكأ هذا المؤرخ الكبير جراحات صدره المكبوتة من ظفر سيف الدولة على الروم، وقد عجبت له، فانه حينما وصف ظفر سيف الدولة على نقفور

---

(١) المصدر السابق. اننا ونحن نقر بما كان يشوب حياة سيف الدولة من مظاهر الظلم. لا يسعنا الا أن نقارن ذلك بواقع بيزنطة، ولعل المقارنة تجعل سيف الدولة قياساً الى كبراء بيزنطة ولياً أو قديساً، دون أن يعني هذا أننا نلتمس له العذر على ظلمه، اذ الظلم ظلمات. راجع:

Alain Ducellier: Le drame de Byzance: P: 91-96.

(٢) Schlumberger: 125 والخبر أيضاً مستمد من التاريخ. وهو مذكور عند الثعالبي، بيد أن المستشرق يصوغه صياغة جديدة.

وجمعه سكب على سيف الدولة من بيانه الرائع صفات المجد والسؤدد التي لم يسكبها عليه مؤرخ من بني جلدته». [1].

ولكي تكتمل صورة سيف الدولة، اهتم الاستشراق بالعلاقات الإسلامية المسيحية خاصة، وبموقف المسلمين من أهل الذمة عامة.

وقد لاحظ سوفاجيه J. Sauvaget، في بحثه القيم عن حلب، أن (الطوائف الدينية المختلفة لم تكن آنذاك قد اعتصم كل منها في حي متميز، وكتلة ملتحمة: الى درجة أن الكاتدرائية كانت ملاصقة للجامع الأعظم، كان النصارى والمسلمون يتعايشون بلا خلاف في كل مدينة وعلى العكس من ذلك، اليهود الذين كانوا يميلون الى التكتل باستمرار حول بيعهم المشيدة في عهد البيزنطيين). [2]

أما سيف الدولة فكان ـ كما يقول كنار ـ متسامحاً مع النصارى الذين كانت تجمعه واياهم علاقات طيبة، ولم يعرف في عهده، وفي امارته حركات شعبية ضد الوجود النصراني، مثل الذي كنا نراه، في نفس الفترة، في كل من القاهرة والقدس. [3]

بيدو أن كنار يخطىء في تقديره حين يوهمنا أن موقف سيف الدولة هذا، نابع من عدم اهتمامه بالدين، وبالنزعات الشيعية خاصة، كما قد توهمنا بذلك بعض المصادر. [4] ان التسامح الديني في الإسلام هو القاعدة وسواه الاستثناء.

ويتساءل كنار: أكان سيف الدولة يمتلك سياسة عربية خالصة، نابعة من ردّ فعل ضد غزو الديلم والاتراك الخلافة العباسية؟

انه سؤال شغل كثيراً من المستشرقين من قبل ومن بعد، وهو ما نريد أن نقف عليه في الفصل التالي.

بيد أننا لا نريد أن ننهي هذا الفصل دون الحديث عن بعض أخلاق سيف الدولة حتى تكتمل الصورة في ملامحها الكبرى.

كانت حروب سيف الدولة تنتظم عالمين: العالم الخارجي من جهة، وتمثله بيزنطة. والعالم الداخلي من جهة اخرى، وتمثله القبائل والامارات العربية، والحركات «الثورية» كالقرامطة.

---

(١) زكي المحاسني: أدب الحرب: ٢٥٩.

(٢) J. Sauvaget: A-lep au temps de saif-ad-Daula, 25

(٣) Saif al-Daula: P. 201.

(٤) Ibid

فأما الروم، فقد كان شديداً عليهم شدة لا تحجب مواطن الرحمة على قلبه في مواضعها، قاسياً قسوة لا تغطي مشاعر العدل التي ينبغي أن تكون من أخلاق القائد الحق.

لقد أذاق الدمستق الأمرين، في جيشه وفي نفسه وفي ولده. وعندما أسر ابن الدمستق[1] أكرمه سيف الدولة وأعلى منزلته حتى ان الأسير (كتب الى أبيه الدمستق باكرام سيف الدولة، وهو الذي يخدمه في مرضه، فرأى منه الشفقة واللطف الذي فعله)[2]. ولنا في موته روايتان: احداهما تقول انه مات لمرض ألم به، والأخرى تقول انه مات مسموماً. فان أخذنا بالثانية فمن الذي سمه؟

الرواية العربية تقول: (ان قسطنطين المأسور كان في غاية الحسن فبذل أبوه فيه ثمانمائة ألف دينار وثلاثة آلاف أسير، فاشتط سيف الدولة، فسير الدمستق إلى عطار نصراني بحلب، وأمر أن يسقي ولده سماً ففعل ومات. وعدت هذه من غلطات سيف الدولة).[3].

وأما المؤرخون البيزنطيون، فيتهمون سيف الدولة بأنه هو من سم أسيره[4].

---

(١) يقول ابن الأثير في حوادث سنة ٣٤٨ هـ (٨/٥٠٨): (في هذه السنة، في شهر ربيع الأول، غزا سيف الدولة ابن حمدان بلاد الروم، فقتل وأسر، وسبى وغنم، وكان فيمن قتل قسطنطين ابن الدمستق... وأسر صهر الدمستق وابن ابنته وكثير من بطارقته وعاد الدمستق مهزوماً). وهذا الذي يذكره من قتل قسطنطين ابن الدمستق غريب، وانما حمل مأسوراً كما يشهد بذلك التاريخ العربي والبيزنطي على السواء، وكما هو واضح من دالية أبي الطيب (راجع: ص: ٩ من هذا البحث).
وعاد المتنبي فأشار الى الحادث في ميميته المشهورة التي منها:

أفي كل يوم ذا الدمستق مقدم ... قفاه على الإقدام للوجه لائم
أينكر ريح الليث حتى يذوقه ... وقد عرفت ريح الليوث البهائم
وقد فجعته بابنه وابن صهره ... وبالصهر حملات الأمير الغواشم...

شرح البرقوقي (٤/١٠٥ ـ ١٠٦)، وانظر خبر أسر ابن الدمستق أيضاً في (اليتيمة ١/٢٨).
وذكر لنا النامي أبو العباس ذلك أيضاً في شعره، فكان مما قال:

وقد سار في الروم الدمستق باغياً ... له ساعة نكراء في ثوب نُكْد
وكَمَّنَ قسطنطينَ تحت صليبه ... ومد القنا من فوق أرعنَ ممتدِّ
وأسلم قسطنطينَ للأسر فردسٌ ... وولى وقد خدته فوهاء في الخد

(٢) ابن شداد: الأعلاق الخطيرة: ١/٢٥٩ (كنار: ١٠٦).
(٣) نفسه.
(٤) كنار: ١٠٦.

ويضيف بعضهم انه انما فعل ذلك لرفض قسطنطين أن يصبأ.[1] ونحن نستبعد جداً هذه الرواية الثانية التي تجعل الأسير يكره على تبديل دينه، لما نعلمه من أن القرآن الكريم يؤكد أنه (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)[2]، وأننا لا نجد في التاريخ حالات مماثلة أكره الناس على تبديل دينهم فيها.

ومهما يكن من أمر، فقد سجل لنا الغربيون نبل سيف الدولة بعد موت قسطنطين، ولم يقف ذلك النبل عند تسليم جثة قسطنطين الى نصارى حلب، بل (ان سيف الدولة الأبي، ذي الروح الفروسي أبداً، كتب بخط يده رسالة مواساة الى الوالد المنكوب).[3]

تلك كانت بعض أخلاق سيف الدولة مع غرمائه البيزنطيين. أما حروبه مع مناوئيه من القبائل والامارات العربية، فقد كانت كما يقول أبو الطيب بحق:

وكيف يتم بأسك في أناس تصيبهم فيؤلمك المصاب[4]

وهذا البيت من قصيدة يقولها الشاعر في سيف الدولة بعدما «أحدث بنو كلاب حدثاً بنواحي بالس.وسار سيف الدولة خلفهم وأبو الطيب معه فأدركهم بعد ليلة بين ماءين يعرفان بالغبارات والخرارات فأوقع بهم وملك الحريم فأبقى عليه)[5] وكذلك كانت سيرته مع الاخشيديين، يتسامح معهم ويعفو عنهم، (ففي موقعة الرستن التي التحم فيها مع الجيش الاخشيدي بقيادة كافور، انهزم الاخشيديون وازدحم جماعة منهم في جسر الرستن، ووقع جماعة منهم في النهر، فرفع سيف الدولة السيف وأمر غلمانه وجنوده ألا يقتلوا أحداً من جنود الاخشيدين قائلاً: «الدم لي والمال لكم». وأسر نحو أربعة الآف من الأمراء وغيرهم، ثم لم يلبث الا قليلاً فأطلق سراحهم طائعاً مختاراً، فمضوا جميعاً شاكرين له صنيعه)[6].

وأما القرامطة فالعدواة بينهم وبين آل حمدان قديمة مستحكمة، وقد كان سيف الدولة ينكل بهم اذا ما شغبوا، أو عاثوا فساداً في مملكته أو ما يليها، كما رأينا من قبل موقفه مع الخارجي القرمطي الذي خرج في حمص وأسر واليها وابن عم سيف الدولة أبا وائل.

---

(١) Schlumberger: 133

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٣) Schlumberger: 134

(٤) البرقوقي: ١/٢٠٨.

(٥) نفسه.

(٦) زبدة الحلب: ١/١١٣.

ولكن بأس القرامطة كان شديداً، وكانت حروب سيف الدولة مع الروم متواصلة، ولذلك اضطر أمير حلب الى مهادنة القرامطة حيناً، وتأمين من استأمنوا اليه حيناً، ولعل شبيباً العقيلي، الذي خرج على كافور، كان من مستأمنة سيف الدولة.

وربما بلغ من حذر سيف الدولة جانب القرامطة، أن ركب في مهادنتهم عسف الرعية أحياناً، ففي سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة (استهدى الهجريون من سيف الدولة حديداً، فقلع سيف الدولة أبواب الرقة، وهي من حديد، وسد مكانها، وأخذ حديداً بديار مضر، حتى أخذ سبخات الباعة والبقالين، ثم كتبوا اليه:

انا قد استغنينا عن الحديد. فأخذ القاضي أبو حصين[1] الأبواب فكسّرها وعمل منها أبواباً لداره، ثم كتب الهجريون يلتمسون الحديد فأخذ الأبواب التي عملها أبو حصين وسائر ما قدر عليه من الحديد وحمله في الفرات الى هيت ثم منها إليهم في البرية)[2]؛ واستناداً إلى مثل هذه الأخبار رأى كنار أن الحمدانيين، في كثير من الأحيان كانوا على صلة طيبة بالقرامطة.

بيد أن هذه الصلات بين سيف الدولة والقرامطة لا ينبغي أن تخدعنا عما وراءها، من أن أمير حلب كان يرمي الى أن يتقي شرهم، فهو يداريهم حتى انه (عقد معهم ما يشبه الصداقة مع كرهه لهم في دخيلة نفسه، وتمنيه لو تمكن القضاء عليهم، كل ذلك صنعه سيف الدولة مع القرامطة لأنه لم يرد أن يفتح أكثر من جبهة، ولعلمه أن خطورة البيزنطيين أشمل، وأن حربهم أكثر ضرورة ووجوباً لأن القرامطة مهما عظم شأنهم، فالقضاء عليهم وحصارهم أمر غير مستحيل. أما البيزنطيون ففي اهمال شأنهم ضياع الوطن كله واحتلاله)[3]. وقد انتهت الحركة القرمطية بأن أكلت نفسها بنفسها، عندما قامت دولة الفاطميين الباطنية، واضطرت الى أن تعلن عداوتها جهاراً لما قام به الباطنية من العبث ببيت الله الحرام، وقتل الحجيج.[4]

---

(١) علق كنار (٢٢٤) على هذا بقوله: حسب هذا النص، يكون أبو حصين اذن ما يزال حياً في هذه الفترة. ولا ينبغي أن نخلط هنا بينه وبين ابنه أبي الهيثم الذي كان في ذلك الوقت أسير البيزنطيين، ولم يطلق سراحه الا في عام ٣٥٥.

(٢) ابن مسكويه: ٢، ٢٠٣ (كنار: ٢٢٣ ـ ٢٢٤).

(٣) مصطفى الشكعة: م ـ س: ١٠٨.

(٤) أنظر ذكر الحرب بين المعز لدين الله العلوي والقرامطة، في ابن الأثير في حوادث سنة: ٣٦٣ هـ (٨/٦٣٨ ـ ٦٣٩).

بيد أن مجد سيف الدولة لم يكن وليد السيف وحده، بل لقد كان لمناقبه الأدبية في ذلك شأن كبير.

لقد اكتسبت حلب بمآثر سيف الدولة الحربية ومحيطه الأدبي اللامع كما يقول سوفاجيه حظوة بلغ من علو كعبها أن صار اسمها يستحضر مع الحاضرتين الكبيرتين: بغداد في العراق، والفسطاط في مصر[١]. وقد كان ما أحيط به سيف الدولة من العظمة والمجد مما كون عنه صورة اعتبرها بعضهم (وجهاً يكاد يكون خرافياً)[٢]، وفي الوقت الـذي يشهد فيه الاستشراق لما كان لحضرة سيف الدولة من أثر عميق في خصوبة الآداب والفنون،[٣] تتنازعه فكرة (سلب اليسرى ما أعطت اليمنى) فاذا حضور سيف الدولة وبلاطه دون تأثير على تطور المدينة: حلب. ذلك بأن هذه المدينة لم يكن لها أن تنتظر شيئاً من هذا الأمير الذي يكاد يكون دائماً مشدوداً الى البعد عنها بسبب الحروب.[٤] واذا سيف الدولة مدين في شهرته لشاعرنا أبي الطيب، فبفضله دخل هذا المُلَيْك الشامي أسطورة الإسلام الذهبية.[٥]

فلتسع سنوات نذر أبو الطيب موهبته الشعرية لخدمة (هذا الأمير العربي الصغير) الذي جعلته الظروف التاريخية ينتصب في وجه المارد البيزنطي.[٦] هذا الأمير الذي كان يعمل على دفع الشعر العربي الى الاتجاه المشؤوم لدى الشعراء بجعل الصنعة تحل محل الموهبة.[٧]

ان نظرة الى الواقع الأدبي في القرن الرابع كفيلة بأن تكشف زيف هذه المزاعم. لقد كانت الامارات آنذاك متعددة، وكان أمراؤها متفاوتين كرماً وشحاً، وكانت الأقاليم مختلفة. ولم يشهد اقليم ما ولا حضرة ما، ما شهدته حلب، وحضرة سيف الدولة من تفجر ينابيع القول، ولم تشهد تلك الأقاليم شيئاً مما يمكن أن يكون سبباً في ذلك «الاتجاه المشؤوم». فما بال تلك الأقاليم لم تنبت غير الحصرم؟ وأين هم الشعراء

---

(١) Alep au temps de saif ad-Daula: 19

(٢) H. R. Idriss: Saif ad-Daula: Emir d Alep et son panegyriste Mutanabbi-IBLA XIII, 1950 P: 239 - Sauvaget: Alep...P: 20.

(٣) يقـول كنـار: «اننـا نعـرف أن الـدور الأدبي لأمير حلب الحمداني لا يقل عن دوره السياسي والحربي». Saif ad-Daula

(٤) Sauvaget, P: 27

(٥) H. R. Idriss, OP. cit-P. 245

(٦) un poéte arabe, P: 137

(٧) Ibid.

الذين يضارعون أبا الطيب وأبا فراس، وأضرابهما ممن كان في بلاط سيف الدولة؟

وكيف يمكن القول: ان أبا الطيب كبح شخصيته المتكبرة عند سيف الدولة،[1] وهو الذي اشترط عليه شروطاً دخل الأمير تحتها وكان يُدل على من بمجلسه دلالاً كبيراً لم يفت سيف الدولة نفسه. وأي شاعر قبل أبي الطيب، أو بعده، قال كقوله بحضرة الممدوح:

سيعلم الجمع ممن ضم مجلسنا بأنني خير من تسعى به قدم[2]

فان نحن رددنا الرواية التي تجعل أبا الطيب يشترط على سيف الدولة شروطاً، كما فعل محمود شاكر،[3] فان الشعر الذي أنشده أبو الطيب سيف الدولة منذ ميميته الأولى فيه (وفاؤ كما كالربع أشجاه طاسمه) حتى ميميته التي أنشده اياها قبيل رحيله عنه (واحرّ قلباه ممن قلبه شبم) ينطق بذات حاضرة، ويدل على روح عالية تكاد تكون مزهوة كبراً. ولكن في الميمية الأولى هذا البيت:

وفي صورة الرومي ذي التاج ذلةٌ لأبلجَ لا تيجانَ إلا عَمَائمُهُ[4]

وهو بيت لا يمكن أن يرضي بلاشير، ومن على شاكلته، لا لقصور فني، فالبيت تحفة فنية رائعة، ولكن لروحه العالي الذي يجعل تيجان الروم مرتبطة بالذل، وعمائم العرب عنوان العزة.

أثُمّ سيف الدولة من يقال عنه «الأمير العربي الصغير»؟ فمن من الأمراء العرب، بله العجم، كان يضاهيه مجداً وسؤددا؟

إن هذا اللقب انما خلع عليه لأنه كان شوكة في حلوق الروم، يعرف كيف يصد هجماتهم ضد دار الإسلام.

وما أرى صاحب «شعر الحرب في أدب العرب» الا مصيباً حين قال: «ان الشخصية العبقرية التي كانت لسيف الدولة، لا يستطيع التاريخ مهما جار كاتبوه أن ينقصوا في أطرافها شيئاً من مزاياها الرائعة ولو أن سيف الدولة كان جرمانيا أو من الرومان لنسج له مؤرخو تلك الشعوب سجل تاريخ مذهب الحروف، فان أمثاله في البطولة والذكاء وكرم الطبع وبسطة العلم كان نادراً عند الفرنجة».[5]

---

(١) Ibid: P. 137

(٢) العرف الطيب: ٣٤٢.

(٣) المتنبي: ١/١٩٢ وما بعدها.

(٤) البرقوقي: ٢/٥٣.

(٥) زكي المحاسني: شعر الحرب في أدب العرب. ص ٢٥٧.

الفصل الرابع

قضية العروبة

تهـاب سيوف الهنـد وهي حدائـد فكـيف اذا كانـت نزارية عربـا
(البرقوقي: ١/١٨٦)

أحـق عاف بدمـعـك الـهـمـم أحـدث شيء عهـداً بهـا القـدم
وإنـمـا الـنـاس بالـملوك ومـا تفـلح عرب ملوكـهـا عجـم
(١٧٩/٤)

ألا أيهـا السيف الـذي ليس مغمداً ولا فيه مرتـاب ولا منـه عاصـم
هنيئاً لضـرب الهام والمجد والعلى وراجـيك والإسـلام أنـك سالـم
(١٠٨/٤)

ما من شاعر قديم، تغنى بالعروبة وأشاد بالعرب فعل المتنبي. وككل زاوية من زوايا شخصية المتنبي، وكل حدث من أحداث حياته، وكل ظاهرة من ظواهر شعره، أثارت قضية العروبة في شعره وحياته كثيراً من الجدل، وتعددت محاولات الدارسين في تفسيرها، فمنهم من جعل «العروبة» مفتاح شخصية أبي الطيب، ومنهم من فسر ثورته بها، ومنهم من جعل الشاعر بطلاً قومياً.

بيد أن الحديث عن العروبة عند المتنبي لم يكن بمعزل عن أمر آخر هو: الإسلام. ومن هنا عالج بعضهم «حماسة المتنبي بين الحمية الدينية والحمية القومية»[1] كاشفاً عن الأسس الإسلامية في مواقف المتنبي.

ولم يغب كل ذلك عن الدراسات الاستشراقية التي سجلت لنا عروبة الشاعر أحياناً، والصراع بين الفكرة القومية والفكرة الدينية أحياناً أخرى، وقد ذهب

(١) محمد البجلاوي، مهرجان المتنبي - بغداد - ١٩٧٧ - منشورات وزارة الإعلام.

لمستشرقون في تفسير ذلك مذاهب شتى.

فاذا نحن راعينا الفترة الزمنية الفاصلة بين المحاولات الأولى والمحاولات الأخيرة في هذا المجال، ونظرنا الى ما شهدته أوروبا من مواقف فكرية متباينة ومذاهب مختلفة في تفسير التاريخ والحضارة، خلال فترة تمتد من زمن ارنست رينان حتى أندريه ميكال، تمكنا من رصد وتفسير ما لحق الرؤية الاستشراقية، في بعض ملامحها أحياناً، وفي أغوارها أحياناً أخرى، من تطور أو تعديل أو تبديل.

لقد هيمنت على الفكر الغربي، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نظرية رينان التي تقوم على تثبيت الرؤية الاستشراقية التقليدية، القائمة على جعل الحضارة اليهودية ـ المسيحية: Judeo-christianisme أم الحضارات، ومركز العالم، على الرغم مما أثارته آراء رينان ـ في هذا الباب ـ من رجات داخل الأوساط المسيحية، لكون رينان كان يسعى ـ في تصوره ـ الى عقلنة المفاهيم الدينية، حين أراد تصوير «يسوع، ابن الانسان» عن طريق النقد التاريخي، وأعلن أن «التاريخ الحقيقي للفلسفة هو تاريخ الأديان» وأن المنبع الحقيقي «لتاريخنا» هو اليهودية ـ المسيحية.[1]

ولكن نظرية رينان «العقلانية» قد انتهت به الى التقسيم العرقي للشعوب، اذ حين يصبح العالم المسيحي مهد الحضارة، وحامل مشعلها تصبح العوالم الأخرى ـ ومنها العالم الإسلامي ـ السامي ـ معزولة عن الفعل الحضاري، وهكذا (وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان، وما بناه عليها «جوتيه» من ادعاءات في أوائل هذا القرن، مثل ادعائه «ان العقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف».

أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بواسطة تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره، الا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحسن التنقل فيه، فهو عقل جمع ومزج).[2]

---

(١) E. Renan = Vie de Jesus, Presentation de Pierre de Boisdeffre. Marabout Universite-Vierves (Belgique) 1974-P. VIII

(٢) محمد عابد الجابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية ـ مقال منشور في كتاب: «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية». (ج. ١، ص. ٣١٣) طبع في تونس عام ١٩٨٥، باشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج =

صحيح أن هذه النظرية العرقية قد تداعت ـ نظرياً على الأقل ـ في الغرب نفسه، وأصبحنا نجد من الغربيين من يجهر بالبراءة منها معلناً أن العلم المعاصر كشف طابعها الخاطىء والخطير معاً[1]، الا أن آثارها قد امتدت زمناً طويلاً، وطالت باحثين من القرن العشرين، سواء أظهرت تلك الآثار من خلال الأحكام والنتائج المعلنة، أم ظهرت واضحة كاشفة، من خلال السعي التنظري.

لقد رأينا فيما سبق[2] كيف حاول بعضهم التشكيك في عروبة المتنبي، ليتهي الى رصد فخر أبي الطيب المفرط بأصوله العربية، ولا سيما أصوله اليمنية وكأن ذلك كان دفاعاً لما يمكن أن يحوم حول ذلك النسب من شك.

الا أن ذلك التشكيك لم يكن غير سحابة لم يقف عندها الاستشراق طويلاً، بل تجاوزها ليبحث أسباب هذا الكلف بالعربية والعروبة عند الشاعر. ولم تغب قبضة «النظرية العرقية» عن بعض التفسيرات التي قدمتها تلك الدراسات التي سعت الى تقديم أساس نظري «علمي» يمكن أن تستند اليه تلك التفسيرات.

وهكذا، فان العرب ـ كأبناء فصيلتهم العبرانيين ـ تعاطوا لفترة طويلة الحياة الرعوية. وهم يقدمون ـ في تركيباتهم الأولية ـ نمطاً من القيم الصارمة الشبيهة بقيم الكتب المقدسة. ولكن أسباباً مختلفة، عقلية وسياسية، عدلت من أمزجتهم وأعطت انتاجهم الأدبي ألواناً جديدة. لقد جعلتهم دراسة الفلسفة مماحكين، وأفسدتهم المغازي.[3]

ان كل حروب الغزو تبعث في المنتصرين تعميق الاحساس بالأصل «= العرق»، وتؤدي طبيعياً الى وضعية شبه عرقية، ذلك أن أبناء الغزاة يطالبون بهيمنتهم، كحق وراثي، وبهذا المعنى فان البشرية كادت تكون أبداً عرقية.[4]

= والكاتب يحيل الى مصطفى عبد الرازق، في كتابه:

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٦ والاحالة الى:

-E. Renan: Histoire Générale et systéme camparé de langues semitiques. Paris: 2 éd. P: 15-16 1

-L. Gautier: L'esprit sémitique et l'esprit aryen P. P 66-67 Paris, 1887.

(١) أ. ميكال: المتنبي شاعر عربي ـ بعض التأملات. ص ٢٢٥.

(٢) راجع قضية النسب.

(٣) A. Rémusat: Mélanges posthumes d'histoire et de la littérature orientales-Paris: 1843-P. 283

(٤) J. Lecerf: la signification historique du racisme chez Mutanabbi (Recueil, Institut francais de Damas, Beyroth =

وقد كان هذا الاقرار الاستشراقي مدخلاً لاقرار أمر آخر هو أن «الغزو الإسلامي» لم يكن استثناء في هذا القانون «التاريخي» على أن الفكر الكوني للإسلام Lésprit universaliste دخل ـ هنا ـ في صراع مع العرقية[1] الملازمة لكل غزو. فمن جهة، لم تكن خرافة المقاتل المسلم، الذي كان يفرض ايمانه بحد السيف، تمثل غير نمنمة خيالية للغرب.

لقد جاء المقاتل المسلم ليفرض هيمنة الإسلام، في وقت كان فيه الإسلام يختلط مع العرب والعروبة. ومن جهة أخرى لا يقل صدقاً أن الهيمنة العربية كانت تهيء الهدي الديني حتى في البلدان التي لم يكن رد فعلها القومي يسمح لتلك الهيمنة بالاستمرار، كفارس مثلاً.[2] واذا نحن أخذنا بعين الاعتبار كل شيء يتعلق بالحدث التاريخي في القرن السابع الميلادي، وجدنا أن الانتشار العربي لم يكن دينياً أساساً. انه هجرة شعوب وانفجار تسلطية عرقية، بالمعنى التجريبي وغير المحدد للكلمة، وهو المعنى الوحيد الذي يلائم التاريخ. ان الغزو الديني لم يأت الا بعد ذلك بزمن طويل.[3]

واذا كان من الصحيح حقاً أن الفكر الرسالي هو الذي كانت له الغلبة في نهاية

1936). =

وقد أعيد طبع هذا البحث كما أعيد طبع بحوث المجموعة كل على حدة، بصفة مستقلة، ونحيل الى هذه الطبعات المستقلة. هذا وقد ترجم بحث لسيرف هذا، د. أكرم فاضل، ونشر مع معظم بحوث المعهد الفرنسي بدمشق في مجلة المورد: م ٦ ع ٣/ ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧، وهذا العدد خاص بأبي الطيب المتنبي، الا أن أسرة تحرير المجلة رأت أن تحذف تلك المقدمة التنظيرية المتصلة بدلالة العرقية في الحضارة العربية كلها، وأن تسقط بعض فقرات البحث المترجم معللة ذلك بقولها: «ان هذا البحث رغم جودته حافل بما يتناكر وسياسة المجلة وقد شاءت هيئة التحرير أن تسقط منه ما يخدش المألوف المتواتر، كما استكفت بعنوانه الذي يراه القارىء (المغزى التاريخي للعروبة في شعر المتنبي) عن العنوان ـ الأصل الذي كان: «المغزى التاريخي للعنصر العربي في شعر المتنبي». وغني عن البيان أنه لا بد أن نقف في دراستنا عند تلك المقدمة التنظيرية التي تساعدنا ـ وان اختلفنامعها بطبيعة الحال ـ على كشف طبيعة الرؤية الاستشراقية.

(١) آثرنا ترجمة كلمة «Racisme» بـ «العرقية» بدل الترجمة المتداولة «العنصرية» ذلك أن جذر الكلمة الأخيرة لا يدل دلالة قوية على المدلول المستعمل في بحث لسيرف خاصة، وفي البحوث الغربية عامة.

(٢) J. le cerf: P: 1 (٣) Ibid. P: 2

المطاف، فانه لم يحقق ذلك بيسر، ولا دون التواء، ولا تنازلات مهمة. ان الشعور الإسلامي العام اليوم يتحمس لفكرة تقدم الإسلام في اليابان أو في أمريكا.

في حين كانت حركة الاهتداء الى الإسلام في العصر الوسيط تبعث أكثر من القلق عند الأرستقراطيين العرب ورجال الحكم. كان الأولون يدفعون قبول الصابئين الجدد عن قدم المساواة، وكان الآخرون يفكرون في خراج المملكة خاصة، حيث تسبب تلك الظاهرة نضوب أحد مصادره. ومع ذلك فان الحب القومي الذاتي نفسه يدفع العرب، ببعض الالتواء، الى أن ينصبوا أنفسهم دعاة للإيمان. أولا يبقى، بعد انصرام عهد البطولات، لقبهم الدال على النبل، وميراثهم الثقافي؟ وهكذا كان الغزو الروحي يستوحي من نفس الشعور القومي.وقد بقي في نتائجه أكثر من دلالة: فحتى بعد الانفصال الايراني، وضياع الأندلس، وابتعاد الهند وسواها من البلاد المنعزلة عن الإسلام، وحتى عندما سلبهم الغزو التركي السلطان، بقي للعرب بلاد شاسعة تأصل فيها نهائياً وجودهم اللغوي والثقافي. وفي هذه البلاد لم يعد الغزو العربي روحياً وثقافياً فحسب، بل عرقياً حيث ذابت الجماعات القديمة دون أن يبقى منها أي ذكرى.[1]

ان هذا المنهج التحليلي الذي يعتمده لسيرف يكشف وجهاً من وجوه المنهج الاستشراقي المعتمد على اختزال الوقائع والأحداث وعزلها عن الوسط الحضاري الذي تنتمي اليه ممن أجل اطلاق أحكام قطعية. ولن ندخل في مماحكات جدالية مع النص، بالرغم مما يتضمنه من تناقضات ومغالطات، ولكننا نكتفي بالاشارة الى أن كثيراً من الردود على تلك المزاعم نجدها في كتابات بعض الغربيين أنفسهم، بله الكتابات الإسلامية.

ان القول بأن المقاتل المسلم كان يفرض ايمانه وهيمنته بالقوة يرده التاريخ، وتفنده الوقائع فضلاً عن المبدأ الثابت الذي نجده في قوله تعالى:

﴿لا اكراه في الدين. قد تبين الرشد من الغي﴾.[2] وقد اهتم كثير من الغربيين بدراسة مفهوم الجهاد في الإسلام[3]، ولا سيما في علاقته مع مفهوم «الحرب المقدسة» في الغرب، ورغم أن بعضهم اجتهد في ردّ مفهوم «الجهاد» في الإسلام الى أصول

---

(١) Ibid

(٢) البقرة الآية: ٢٥٥.

(٣) مثلاً Alfred MORABIA: La notion de "Gihad" dans l'Islam médiévale. Lille, 1975.

يهودية[1]، مميزاً بين مسيحية غربية خرجت عن التعاليم الأصلية للنصرانية، بتبنيها مفهوم «الحرب المقدسة» لمواجهة «الجهاد الإسلامي» ومسيحية شرقية ظلت وفية لأصولها القائمة على السلام، الا أن الدراسة المتأنية لم تمنع من أن يظهر ـ على يد الغربيين أنفسهم ـ أن مفهوم «الجهاد» في الإسلام لا يطابق ما ذهب اليه لسيرف. ولا بد من التمييز بين حالتين: حالة الهجوم وحالة الدفاع.

«مبدئياً، لم يكن الجهاد الصيغة العادية الأقل بروزاً في العلاقات بين الإسلام والكافرين، انه يمثل فريضة اجتماعية ماضية ـ حسب الحديث الشريف ـ الى يوم القيامة.

إن هذه «الحرب المقدسة» صارت أكثر وجوباً عندما يكون الإسلام المعرض للغزوات من قبل الكافرين، كما كان الشأن في زمن الصليبيين». [2].

وقد حاول «سيفان» أن يقدم لنا دلائل من التاريخ، فكان من بين ما ساقه أنه «في الربع الثاني من القرن العاشر الميلادي» تحملت الامبراطورية البيزنطية، التي جدد شبابها الأسرة المقدونية، من جديد وبحيوية، الحرب ضد المسلمين، وحين قادت غزوة على نطاق واسع شملت أرمينية والجزيرة وقاليقلا. لقد ولدت هذه الصدمة العنيفة انتفاضة إسلامية، عسكرية أساساً ولكنها روحية أيضاً. [3]

وأما القول بأن اهتداء الناس الى الإسلام كان يثير القلق والاستياء، عند مسلمي العصور الوسطى، لأنه يساعد على نضوب مصدر من مصادر الخراج، فهو من باب تطبيق الشاذ على المطرد لا العكس.

وهي فكرة اذا قابلناها بالفكرة السابقة ناقضتها، اذ كيف يحمل الناس على الإسلام بحد السيف، فاذا أقبلوا طائعين يدخلون في دين الله أفواجا أثار ذلك قلقاً، طلباً لعرض زائل؟ وانما مصدر هذه الفكرة ما رواه المؤرخون المسلمون من أن كثيراً من أهل مصر، من القبط، اعتنقوا الإسلام طواعية، مما سبب نقصاناً في الخراج، وأصبح هذا الأمر (خلال خلافة عمر بن عبد العزيز ظاهرة تستحق التأمل والتفكير،

---

(١) M. Canard: Byzance et lesmusulmens du proche orient London, 1973. PP. 605-610

(٢) E. Sivan. L Íslam et la croisade. idéologie et propagande dans les réactions Musulmanes aux croisades. Paris, 1968. P:6

(٣) Ibid: P. 11

حتى ان والي مصر وهو أيوب بن شرحبيل بن أبرهة بن الصباح، اقترح ألا يعفى من يدخلون في الإسلام بعد ذلك من الجزية، ولكن الخليفة التقي أبى أن يجيب هذا الوالي الى طلبه قائلاً: ان الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جابياً). (١)

وأما القول بأن الفتح لم يكن دينياً أساساً، بل كان هجرة شعوب وانفجار تسلطية عرقية، فلا يحتاج اسقاطه الى جهد كبير، ونحن نعلم أن الإسلام منذ نشأته، وفي زمن الفتوح، كان يضم أجناساً مختلفة، فكان منهم بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي، رضي الله عنهم جميعاً، ولم يكن هؤلاء الساقة.

ولكن لسيرف لا يقف عندما سبق ذكره، بل هو يتقدم ليطرح خرافة أخرى تتمثل في معادلة: العربي مقابل المسلم. فلم يعد هناك قط مسلم في البلاد العربية لا ينحدر من أنقى عروق الجنس العربي. لقد حقق انتشار الإسلام اذن، هذه المعجزة، بمعزل عن الدين، هذا النموذج الناصع الذي يمنحنا اياه تاريخ غزو عرقي... وهكذا يحتفظ العامل العرقي بأهميته إلى جانب الحقيقة الدينية(٢) وهكذا أيضاً يصح الحديث من بعد، عن إسلام عربي، وإسلام غير عربي. «ان المتنبي أحد كبار شعراء الإسلام العربي»(٣).

ولعل مرد هذا التقييم يكمن، من ضمن ما يكمن فيه، في كون النفس الإسلامي واضح جداً في شعر أبي الطيب، اضافة الى ما يَنْضح به ذلك الشعر من حب العرب والعروبة.

ان أ. ميكال لا يرضى بالوقوف على الأرض التي كان يقف عليها مستشرق مثل لسيرف، فهو يرى أن مصطلح «العرقية» المستعمل من قبل لسيرف، قد أصبح متجاوزاً شيئاً ما «وأظنّ ـ يقول ميكال ـ أن لسيرف كان سيتحدّث اليوم عن القومية: Le nationalisme، باعتبار شعر المتنبي يدافع أقلّ بكثير عن القيم الإسلامية الخالصة مما يدافع عن الماضي والتقاليد العربية». (٤)

ان أ. ميكال، وهو يتحدث عن عروبة المتنبي، يحرص على تحديد المقصود

---

(١) مصطفى أبو ضيف أحمد: دراسات في تاريخ الدولة العربية ـ الدار البيضاء ١٩٨٣ ص: ٣٤٨. وهو يحيل الى طبقات ابن سعد الكبرى: ج ٥: ٢٨٣.

(٢) Lecerf: P. 3

(٣) G. Wiet: Introduction a la littérature arabe. P: 149

(٤) مراسلة خاصة، أشير اليها سابقاً.

بكلمة (عربيّ) فيقول: «ان ما نعنيه هنا بكلمة (عربيّ) كل كائن أرادأن يعرف نفسه بهذه الصفة، أعني كمساهم في حضارة كان العربيّ دلالتها ووسيلة نقلها، بصرف النظر عن الأصول العرقية والانتماءات القطرية، والقانونية، وحتى الدينية».[1]

ان هذا التعريف الحضاري الذي يقدمه أ. ميكال لكلمة (عربي) متقدم جداً، فهو من جهة يتجاوز التفسيرات العرقية، وهو من جهة أخرى يذكرنا بالتحديد النبوي لـ (من هو العربي)، اذ تجعل الأحاديث النبوية العربية اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربيّ.[2]

ومن الغريب حقاً أن بلاشير يرسل لمحات شاردة عن مفهوم العروبة، لعلها كانت هي التي أوحت الى ميكال ـ وهو شديد الاعجاب بأستاذه بلاشير ـ بذلك التعريف، ومن تلك اللمحات قوله: (انني مع ذلك لا أعطي كلمة «عربي» معناها العرقي «= الاثني» بل معناها اللغوي)،[3] ولكن هذا المفهوم كثيراً ما يخونه عند التطبيق وكأن قبضة ريتان لا ترحم.

ـ فما مظاهر العروبة في شعر المتنبي، وما أسبابها؟

تكاد الدراسات الاستشراقية كلها ـ من لسيرف الى ميكال «على ما بينهما من تباين» ـ تجمع على تضخم الشعور العربي في القرن الرابع على حساب الحس الإسلامي الذي كان يعرف تضاؤلاً ملحوظاً.

لقد كانت القرون السالفة واقعة تحت ميسم الصراع الشعوبي، اذ كانت الشعوب المغلوبة على أمرها (!) تطالب بالمساواة (وأحياناً بأكثر من المساواة، وذلك باسم الخدمات التي تقدمها للعلوم والفنون وباسم الفلسفة الاغريقية والطب الفارسي والفلك الهندي[4] أما في عصر المتنبي فقد أخذ الصراع مظهراً مختلفاً كل الاختلاف، وتحول الى مجال عرقي تماماً. . لقد أصبح الحديث عن الإسلام أقل بكثير مما كان

---

(١) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات. ٢٢٥.

(٢) روى ابن كثير عن معاذ بن جبل أن الرسول، ﷺ، قال: «ألا ان العربية اللسان، ألا ان العربية اللسان».

وروى الحافظ ابن عساكر بسنده عن مالك، قال عليه الصلاة والسلام: «ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وانما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربيّ».

(٣) Un poéte arabe, 263

(٤) لسيرف/ فاضل: المورد، العدد المذكور ـ ٨٤.

من قبل.[1] ولذلك كان المتنبي يدافع عن التقاليد العربية أكثر مما كان يدافع عن القيم الإسلامية الخالصة.[2]

ان الاشادة بالعروبة، والانتصار للعرب واضح عند المتنبي، ولكننا لا نحتاج الى جهد كبير لنعرف أن الحس الإسلامي في شعر أبي الطيب كان قوياً، وحسبنا أن نعود الى رومياته حيث يتجلى الصراع بين الشرك والتوحيد، والكفر والإسلام:

ولـســت مليكـاً هازمـاً لنـظيره ولـكـنـك التـوحيد للشـرك هازم

xxxxxxxxxx

ـ ألا أيها السيف الذي ليس مغمدا ولا فيه مرتـاب ولا منـه عاصـم
هنيئاً لضـرب الهام والمجد والعلى وراجـيك والإسـلام أنـك سالم[3]

وهذا أمر طبيعي في رومياته، فقد كان الصراع بين فكرتين، وبين عقيدتين، ولم يكن بين جنسين أو عرقين.

وقد ظل النفس الإسلامي واضحاً حتى في الأشعار التي وجهها أبو الطيب من العراق الى سيف الدولة بعدما فرقت بينهما الأيام، بل هو لا يقف عند الاشادة بما يتصف به الممدوح من صفات دينية حتى يسفه دين الصليب كما هو واضح في بائيته المتقاربية التى منها:

سَبَـقْـتَ إلـيـهـمْ منـايـاهُـمُ ومـنـفـعـةُ الغَـوْث قبـل العَـطَبْ
فخـرّوا لخـالـقـهـمْ سُجَّـداً ولـو لم تُغِـثْ سجـدوا للصُّـلُبْ
وكـم ذدت عنـهـم ردىً بالـردى وكـشَّـفْـتَ من كُرَبٍ بالـكُـرَب
وقـد زعـمـوا أنـه إن يعـدْ يَعُـدْ معـه الـملك الـمعـتـصِبْ
ويسـتـنـصـران الـذي يعـبـدان وعـنـدهـمـا أنـه قد صُلِبْ
ليَدْفَـعَ ما نَالَـهُ عَنْـهُـمَـا فيا لَلرّجـالِ لهـذا الـعـجـبْ

---

(1) Le cerf: P-7

(٢) أ. ميكال: الرسالة السابقة، ويعالج ميكال قضية اثبات الوجود العربي، في مواجهة العناصر غير العربية، ولا سيما الفارسية، من خلال تحليله لنص من ألف ليلة وليلة (قصة عجيب وغريب) وان كان التوحيد بين الإسلام والعروبة واضحاً، هنا.

A. Miquel:Quelques reflexions sur un conte des mille et une nuit (C.E.A.L) n 1-1976-PP 19-27

(٣) البرقوقي: ٤/١٠٧ ـ ١٠٨.

ثم هو يذهب بعيداً ، فيسخر من أولئك الذين يزعمون الانتساب للإسلام وما لهم منه غير الاسم:

أرى المسلمين مع المشركين اما لعجز واما رهب
وأنت مع الله في جانب قليلُ الرقاد كثيرُ التعب
كأنك وحْدَكَ وحّدتَهُ ودانَ البريَّةُ بابن وأب[1]

ولعل دوممبين أصاب كبد الحقيقة عندما قال، معلقاً على ذلك الحس الإسلامي: «ولقد ساهم دور المجاهد هذا بوضع المتنبي في عداد الشعراء الذين ساروا في طريق الملة السمحة»[2].

ومن مظاهر العروبة، ذلك التعصب العرقي لكل ما هو عربي عامة، وكل ما هو يمني خاصة لأن والد المتنبي «كان يدعي أنه من عرب الجنوب، من جعفي، القبيلة اليمنية».[3] وقد تعددت لبوسات ذلك التعصب، فهو قد يظهر حين تنغرس أفكار أبي الطيب في الماضي كتعصبه للشاعرين أبي تمام والبحتري، وكلاهما من طيء، من عرب الجنوب،[4] وقد كان هذان الشاعران (يمثلان بخاصة الكلاسيكية العربية في مواجهة المحدثين! الذين لم يحتفظ المتنبي من أعمالهم الا بما يبدو له متلائماً مع هذه الكلاسيكية).[5] كما يظهر في موقفه من معاصريه، لنزعته اليمنية.[6]

لقد كان يملك ذلك التفوق الذي لا يجادل فيه، بانتمائه الى العرق العربي، النبيل رغم انحطاطه، وهكذا ينتهي منطقياً الى أنه هو أيضاً قد ولد ليحكم الناس. ومع ذلك فان هذه الكبرياء العجيبة لم تكن قادرة على الزهو الحق، اذ كانت تتضاءل أمام ذوي النفوذ الجدد الذين كان يكرههم. لقد كان يتملقهم ويستجديهم[7]. وكم كان سعيداً عندما يوفق الى ممدوح عربي، كما كان الشأن عندما التقى بالأمير بدر بن عمار بن اسماعيل.

---

(١) نفسه: ١/٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) المتنبي وأسباب مجده: ص ١٧ (من النص الفرنسي)، ص ٧٣ (من الترجمة).

(٣) Un poéte arabe, 23

(٤) Ibid, 32 ـ ميكال: المتنبي شاعر عربي ـ ٢٢٩.

(٥) المتنبي شاعر عربي. ٢٢٩.

(٦) Un poéte arabe, 38

(٧) Ibid, 56

لقد كان هذا الأمير عربياً، (أو يزعم أنه كذلك. ولكن المؤرخين لا يعرفونه الا باسم بدر الخرشني).[1]

وترانا هنا مضطرين للوقوف، من أجل تصحيح وهم كبير، وقع فيه بلاشير. ان بلاشير يشك أولاً في عراقة نسب بدر بن عمار وعروبته، فهو يرى أنه (يزعم أنه كذلك) وهو يقول ان المؤرخين لا يعرفونه الا باسم بدر الخرشني. وهو قد عقد الفصل الخامس من القسم الأول من دراسته لعلاقة أبي الطيب ببدر بن عمار، وسماه: أبو الطيب المتنبي وبدر الخرشني.[2] لقد خلط هذا المستشرق الكبير خلطاً قبيحاً بين شخصيتين هما: بدر بن عمار الأسدي، ممدوح المتنبي، العربي صليبة، وبدر الخرشني.[3] بل ربما خلط بين هذين، وبين الخرشني المذكور في شعر أبي الطيب. فقط لاحظ بلاشير أن بدر بن عمار بن اسماعيل، ممدوح المتنبي، يلقبه شراح الديوان (الأسدي) و (الطبرستاني)، وعنده أن اللقب الأول يستند على قراءة بيت لأبي الطيب، قراءة قابلة للنقاش، وأما اللقب الثاني فهو دالّ على أصل بدر.

وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف جاز عند بلاشير أن ينسب هذا القائد الى طبرستان، ثم الى خرشنة (وخرشنة من بلاد الروم)؟[4] ويلاحظ بلاشير أن التشابه كبير بين بدر الخرشني، وبين بدر بن عمار ممدوح المتنبي[5]، مما يدل على أنهما شخص واحد.

فمن هو بدر بن عمار الأسدي؟ ومن هو بدر الخرشني؟

أما بدر بن عمار الأسدي، فان أبا الطيب يعرفنا به في شعره، فيقول:

الى البدر بن عمّار الذي لم يكن في غرة الشهر الهلالا

---

(١) Un poéte arabe, 95

(٢) Un poéte arabe, 95-104

(٣) ومن المؤسف حقاً أن كثيراً من الدارسين العرب تابعوا بلاشير في هذا الوهم. انظر: طه حسين (مع المتنبي) ص: ١٢٤، حيث يتابع بلاشير، ويجعل الشاعر يمدح بدراً وكان قد هجاه من قبل في قوله: فولى بأشياعه الخرشني كشاء أحسّ بزأر الأسود.

يوسف الحناشي: الرفض ومعانيه في شعر المتنبي، تونس ٢٠٣/٨٤/ محمد يوسف نجم: من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة (مهرجان المتنبي / بغداد ١٩٧٧. ص: ٥٢) هذا وقد خلط بلاشير أيضاً، في مكان آخر، بين جعفر بن كيغلغ واسماعيل بن كيغلغ، مستدلاً بذلك على تقلبات أبي الطيب في مدح مهجويه أو هجو ممدوحيه (انظر: ص ٨٢، ص ١١٤ من دراسته).

(٤) Un poete arabe, 95 ، وعن موقع خرشنة، انظر ص: ١٥٦هـ. ١.

(٥) Ibid, 95

ـ حسام لابن رائق المرجّى حسام المتقي أيام صالا
سنان في قناة بني معد بني أسد اذا دعوا النزالا[1]

فالممدوح اذن عربي صليبة، من بني أسد من معدّ، ولم يكن أبو الطيب يلقي القول جزافاً، وهو الذي طالما كشف خفايا الأنساب. وقد كان بدر عندما مدحه أبو الطيب بهذه القصيدة حساماً لابن رائق، يوم كان ابن رائق حساماً للمتقي. وقد كان المتقي خليفة بين سنتي (٣٢٩ ـ ٣٣٣هـ). ومنذ توليه الخلافة أنعم على ابن رائق بأن جعله أمير الأمراء،[2] وكان ابن رائق، قبل خلافة المتقي، وقد استولى على الشام عام ٣٢٨هـ، ودخل في حرب مع محمد بن طغج الاخشيد ثم اصطلحا (على أن تكون الرملة وما وراءها الى مصر للاخشيد، وباقي الشام لمحمد بن رائق)[3].

وفي هذه الفترة، ولى ابن رائق بدر بن عمار الأسدي حرب طبرية،[4] فمن هنا تتبين لنا مكانة بدر السياسية والحربية، وطبيعة الصلة التي كانت تربطه بكبراء عصره.

وأما بدر الخرشني، فهو قائد أعجمي (رومي) من قواد الخلافة، وكان من أنصار مؤنس المظفر، فكان من الذين خرجوا معه، يوم خرج مؤنس، وسار الى بغداد، يرجو عزل المقتدر، عام ٣٢٠هـ[5].

وكانت له مواقف مشهودة في ردع الخارجين من القرامطة، ومن الأرمن أيضاً[6]، وتولى الحجابة زمناً[7]، (ثم جرت له أمور، ببغداد، فصرف عن الحجابة سنة ٣٣٠هـ، وقلده المتقي طريق الفرات، فسار الى الاخشيد محمد بن طغج، أمير مصر، مستأمناً، فأمنه الاخشيد وولاه امرة دمشق، فوليها شهرين، ومات في ذي القعدة سنة ٣٣١هـ).[8] ويبدو أن هذا الخرشني هو غير الخرشني المذكور في دالية أبي الطيب

---

(١) البرقوقي: ٣/٣٤٢.
(٢) ابن الأثير: ٨/٣٧٥.
(٣) ابن الأثير: ٨/٣٦٤.
(٤) البرقوقي: ٢/٨٦ ـ اليازجي: ١٣٢.
(٥) صلة تاريخ الطبري: حوادث سنة ٣٢٠هـ.
(٦) نفسه: حوادث سنة ٣١٩هـ.
(٧) نفسه: حوادث سنة ٣٢٠هـ.
هذا ويسجل بلاشير نفسه أن الخرشني تولى الحجابة (ص ٩٦) وفي خبر الخرشني أيضاً ما يدل على أنه تولى الشرطة. (ابن الأثير: ٨/٣١٤).
(٨) محمود شاكر: المرجع المذكور: ١/١٢٣.
(من صفحات المقدمة: قصة هذا الكتاب).

التي مدح بها محمد بن طغج، فقال:

ولـو لم أخـفْ غيرَ أعـدائـه ... عليه لبـشَّـرتُـه بالـخـلود
رمـى حلبـاً ينـواصـي الـخيول ... وسُـمْـرٍ يُرِقْـنَ دمـاً في الـصـعيد
وبـيضٍ مسـافـرَة ما يُقِـمْـ ... ـنَ لَا فِي الـرقـاب ولا في الغُمُـود
يَقُـدْنَ الـفَـنَـاءَ غداة الـلقـاء ... إلـى كل جيش كثـير الـعـديد
فولَّـى بأشـياعـه الـخـرشـنيُّ ... كشـاءٍ أَحَسَّ بزَأْر الأُسُـود

على الرغم من أن بلاشير يرى أن الخرشني المذكور هو بدر الخرشنيّ، وأن بدراً الخرشني هو بدر الأسدي، ممدوح المتنبي!! فليس في سيرة بدر الخرشني ما يشير الى أنه دخل في صراع مع الاخشيد، واكتفت الشروح بالاشارة الى أن الخرشني، نسبة الى خرشنة، من الروم[1]. وقد ساق محمود شاكر أحداثاً وقعت بين المسلمين والروم عام ٣٢٢هـ، ورجح أن يكون المقصود بالخرشني (ملك الروم)[2].

ومهمـا يكن من أمـر الخـلاف حول شخصية الخرشني المذكور في شعر أبي

---

(١) التبيان: ١/٣٤٤. اليازجي: ٤٨. أما البرقوقي فقد قال: «والخرشني هو بدر الخرشني، أحد قواد الدولة العباسية، وقد كان والياً لحلب، وهو منسوب الى خرشنة بلد من بلاد الروم» ٢/٦٦ وقال قبل ذلك حين عرض لسيرة أبي الطيب في مقدمة الشرح: «والخرشني هو: بدر الخرشني والي حلب من قبل الخليفة العباسي، وثابت في كتب التاريخ أن الاخشيد استولى على حلب سنة أربع وعشرين وثلاثمائة بعد أن تركها الخرشني الى بغداد،فان كان أبو الطيب يقصد بهذا البيت (فولى بأشياعه الخ...) نزوح الخرشني الى بغداد قبل استيلاء الاخشيد على حلب، فيكون سجنه في هذه السنة أو التي تليها» ١/٣٠ وأخشى أن يكون هذا الذي ذكره البرقوقي وهما لحقه من بلاشير، فهو عندما أصدر الطبعة الأولى من الشرح (١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) لم يأت بشيء من هذه الأخبار، ولكنه عندما أصدر الطبعة الثانية (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م) بعد ظهور مقال بلاشير في دائرة المعارف الإسلامية، وبعد صدور كتابه عن المتنبي، آثر البرقوقي (لمناسبة هذا الشرح الجديد والاحتشاد فيه، والعمل على جعله مجدياً عما عداه) أن يتبسط شيئاً في سيرة المتنبي. فكان منه ما كان. وما يراه ثابتاً في كتب التاريخ غير ثابت. والذي في كتب التاريخ أن الخليفة الراضي في السنة ٣٢٤هـ، «قلد محمد بن طغج أعمال مصر مضافاً الى ما بيده من الشام، وعزل أحمد بن كيغلغ عن مصر» (ابن الأثير ٨/٣٢٨) وقد سبق أن محمد بن رائق نازع الاخشيد على الشام، وانتزع منه قسماً كبيراً منها، وقلد بدر بن عمار الأسدي حرب طبرية.

(٢) المتنبي: ١٠٧.

الطيب، فمن المؤكد قطعاً أن بدراً الخرشني هو غير بدر بن عمار بن اسماعيل الأسدي ممدوح أبي الطيب.

ونعود ـ بعد هذه الوقفة الاضطرارية ـ الى ما كنا فيه.

لقد كان أبو الطيب يرى أمامه انهيار الوجود العربي.

فما طبيعة هذا الانهيار؟

يرى لسيرف أنه كان انهياراً تدريجياً للسلطان الدنيوي.(١) ولكن المتتبع المتأني لسيرة أبي الطيب وشعره يرى أن هذا الانهيار حضاري، وقد وقف المتنبي حياته وشعره على التصدي للانهيار الحضاري، الذي كان من مظاهره غلو العجم في الفخر بمآثرهم، هذا الاتجاه الذي بلغ أوجه في القرن التالي، مع الشاعر الفارسي رودكي، ومع الفردوسي خاصة في الشاهنامة (كتاب الملوك)(٢).

وقد عالج الاستشراق عروبة المتنبي أو (تعصبه العرقي) من خلال جملة من المحاور أهمها:

١ ـ **الشعوبية**: لقد وقف أبو الطيب موقفه المتصلب من قضية العروبة، دفاعاً عن قيم كان العرب هم المجسدين لها حقاً. (فالمتنبي يمثل في الحقيقة نموذجاً «في عصر انتشرت فيه واتسعت أصداء المناهضات للعرب والمناقشات الشعوبية» للحمية العنيدة المنافحة عن عرقه، وهو يمثل روح القومية العربية بقدر ما يتسع لها زمانه وحالته الشخصية، لا بالطريقة التي كان سيكون عليها، بلا شك، لو كان يعيش بيننا اليوم).(٣)

وقد رأى بعضهم أن أبا الطيب المتنبي انما مدح سيف الدولة، ورآه جديراً بأشعاره، لأن سيف الدولة كان الأمير العربي الوحيد بين الطامعين الأجانب، وكان

---

(١) Lecerf: P: 9

(٢) وقد لاحظ مينار أنه رغم النزعة المناهضة للعرب في الشعر الفارسي، كان ذلك الشعر خاضعاً لا للذوق العربي فحسب، بل أيضاً للتعابير العربية، كما نرى ذلك عند منوت شهري، معاصر الفردوسي. B. de Maynard: la poesie en perse. P: 25 وسنفصل القول في هذا الموضوع، في فصل لاحق.

(٣) Lecerf: PP: 6-7 ـ الترجمة العربية: ص ٨٤.

وقد نبهت سابقاً الى أن الترجمة العربية تسقط بعض الجمل أو الفقرات، أراني مضطراً الى اضافتها أو تعديلها، راجياً ألا يعتبر ذلك مسّاً بمنزلة المترجم.

يبعث حماسة أعداء الشعوبية، وكان بطل الجهاد أيضاً.[1]

ونحن لا نشك في أن انتصار أبي الطيب للعرب كان واضحاً، ولكننا لا نميل أبداً الى تفسيره تفسيراً عرقياً، رغم تواطؤ الدراسات الاستشراقية والعربية على السواء، على هذا التفسير، حتى ان ناقداً أدبياً كمحمود شاكر، يعلل امتناع أبي الطيب عن مدح الوزير المهلبي بقوله:

«وكان السبب في سوء ردهم - يعني هؤلاء الذين رغبوا الى الشاعر أن يمدح الوزير - أن أبا الطيب، كما علمت، لم يكن يرضى أبداً عن هؤلاء الأعاجم الذين مزقوا الدولة العربية وتقاسموها بينهم - ونعني منهم هنا بني بويه - وكان المهلبيّ وزير معز الدولة البويهي، وكان مشايعاً لهم في كثير».[2]

فلو كان ذلك السبب ضربة لازب، لما مدح أبو الطيب كافور، ودلير بن لشكروز، وابن العميد، وعضد الدولة البويهي، وسوى هؤلاء من الأعاجم، واذا كان أبو الطيب قد انقض على مدحه ببعض هجائه، كما فعل مع كافور، فاننا لا نشك في أنه أخلص الودّ لبعض أولئك الأعاجم، كفاتك المجنون، الذي مدحه في مصر، ثم مات فرثاه رثاء مرّاً مرتين. ولذلك نرى أن التفسير العرقي هنا قاصر. فأبو الطيب لم يكن ينظر الى العروبة نظرة ضيقة، بل كان ينظر اليها باعتبارها مجموعة من القيم الحضارية، ولذلك قال في ابن العميد:

عربي لسانه فلسفي رأيه، فارسية أعياده[3]

ولذلك أيضاً عرض بالعرب الأعراب، عندما حادوا عن قيم الحضارة العربية الإسلامية، ومالأوا أعداء الخلافة، فقال في القصيدة التي مدح بها القائد الفارس دلير بين لشكورز:

أرادت كلاب أن تفوز بدولة لمن تركت رعي الشويهات والابل[4]
أبىٰ ربها أن يترك الوحش وحدها وأن يؤمن الضب الخبيث من الأكل

وهنا لا ينبغي أن يفوتنا التنبيه على ما لوحظ عند أبي الطيب من تمييز بين السادة والعبيد، ولا سيما في بيته الصارخ:

---

(١) G. Wiet: Intr P: 149
(٢) المتنبي: ١/٢٧١.
(٣) البرقوقي: ٢/١٥٠.
(٤) نفسه: ٤/١١.

ومـا في سطوة الأربـاب عيب ولا في ذلـة الـعـبدان عار[1]

وهو بيت خطير في فلسفة المتنبي ورأيه في الناس والحياة. وأين هذا من قوله:

بكـل أرض وطئـتـهـا أمـم ترعـى بعـبـد كأنـهـا غنـم[2]

إن كان يريد ببيته هذا التحريض؟!

لقد ذكر بلاشير أن أبا الطيب كان متأرجحاً بين كبريائه «النزقة» النابعة من كونه عربياً خالصاً، ورجلاً ذا شأن، وبين ما تملي عليه الأيام من الركوع بين يدي من كان يحتقرهم في قرارة نفسه. ولذلك كان من الممكن أن يسخر موهبته في بداية حياته الشعرية لخدمة كافور الذي كان يتباهى هو أيضاً بحماية «الفنانين» ولكنه لم يربط مصيره بمصير كافور ـ والاخشيديين ـ لسبب بسيط، وان كان ذا أثر قوي على هذا الفكر الملبد بالتفوق العرقي: لقد نشأت في شمالي سوريا امارة عربية بقيادة أمير لا يضاهي مزاياه الشخصية الا كرم أصله.[3] وهكذا ينصرف أبو الطيب عن العبد الزنيم الى الأمير العربي، ولكن الى حين، اذ ان كبرياءه ستنتهي الى الصمت بعد ذلك ببضع سنوات ليجد نفسه راكعاً بين يدي زنجي وعبد قديم.[4]

وقد كان يطمع أن يحقق له كافور بعض مآربه، فلما أخلف الوعد صب حممه عليه فاذا هو «يسب كافور، لا لقبح منظره فحسب، ولكن لقبح روحه وعرقه أيضاً».[5] وقد عمقت هذه النكسات احساس أبي الطيب بحقه المهضوم، فسيطر عليه التشاؤم. ولم يكن تشاؤم أبي الطيب ثمرة انعكاس ميتافيزيقي أو ديني، كما هو الحال عند شوبنهور، أو أبي العلاء المعري، بل كان سببه ذاته نابعاً من (ارادة القوة)[6]، أي تلك الغريزة الحيوية التي تنزع، قهراً، الى فرض سيطرتها على الناس لأن الشاعر يرى نفسه فوق كل الكائنات، ولكن حب الغلبة، الذي انتهى الى ثورة متشائمة جعل (ارادة القوة) عند أبي الطيب مزيجاً من الكبرياء، والأنفة، والكراهية، والنبل، والشجاعة،

---

(١) البرقوقي: ٢/٢١٦.

(٢) نفسه: ٤/١٧٩.

(٣) Un poéte arabe: 112

(٤) Ibid

(٥) Joseph Daher: Essai sur le pessimisme chez le poéte arabe Al-Mutanabbi-Arabica-IV-1957-P. 50.

(٦) Ibid: 42-45

ومن الأمور الدالة هنا، أن ضاهر وهو يتوسع فيما بدأه بلاشير، انما يكرر ما قاله ناقد عربي، كما كرره بلاشير من قبل، هو العقاد، الذي بين أن أبا الطيب يميز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، وقارن بينه وبين كل من نيتشه ودارون (مطالعات: ٢١٢ ـ ٢٥٧).

والخبث، التي تكاد تظهر في كل صفحات الديوان.[1]

ان اخفاق المتنبي جعله أمام اختيارين: اما الاستسلام واما ركوب القوة. أما المتنبي الذي لم يكن يملك شيئاً من خصائص الانسان الرزين، ولا الانسان المؤمن! فلم يكن بامكانه تحمل هذا الحكم القاسي ببرودة أعصاب ولا أن يستسلم عن طواعية... فقد كان مفهومه للحياة منحصراً في (النفعية الفردانية). إنه لا يحمل حياته الخلقية على قيمة موضوعية، وانما على القيمة الذاتية لشخصيته الموهوبة كل أنواع الكمال في نظره.

ان موقفه اذن سيكون هو الثورة ضد جميع الناس وكل الأشياء[2].

ان محاولة ضاهر، تبدو مغرية من حيث تسلسها المنطقي، فهي تبدأ بتسجيل ظاهرة التشاؤم، لتنتقل الى البحث عن الأسباب، منتهية الى نتيجة هذا التشاؤم الذي آل الى ثورة عارمة ضد الناس أجمعين: الحساد ـ الأمراء ـ كافور ـ المرأة الخ... ولكن تأمل الشواهد التي استند اليها الكاتب يؤول الى أن يسلب التجربة مصداقيتها، ذلك بأنه يستشهد على الثورة التي رآها نتيجة اخفاق أبي الطيب عند الأمراء، وآخرهم كافور، بأشعار يرجع معظمها الى مرحلة الصبا. كالميمية: «ضيف ألم برأس غير محتشم»، والرائية التي في مدح الأنطاكي علي بن أحمد بن عامر:

أطاعن خيلا من فوارسها الدهر وحيداً وما قولي كذا ومعي الصبر[3]

وهي من شعر الشباب الذي قاله قبل أن يتصل ببدر بن عمار. ثم انه يبالغ حين يلتمس التشاؤم في كل ما قاله أبو الطيب، كقوله في المرأة:

اذا غدرت حسناء وفت بعهدها فمن عهدها ألا يدوم لها عهد[4]

وعندما يخلص الى الجانب الفلسفي من تشاؤم المتنبي، يعود الى المقارنة بينه وبين نيتشه، ليؤكد أن (الانسان الأعلى) عند المتنبي ليس هدفاً ينبغي أن يدرك، كما هو الشأن عند الفيلسوف الألماني، عن طريق تجلي ارادة القوة، ذلك بأن أبا الطيب هو نفسه ذلك (الانسان الأعلى) بقضه وقضيضه.

انه من الصعب ـ في نظر ضاهر ـ تقدير تشاؤم المتنبي فلسفياً. ان القيمة الأدبية لديوانه قد تغطي، دون أن تحطم، ديمومة تناقض وجودة: احتقار أمور هذه الحياة

---

(1) Ibid: P: 44

(2) Ibid: P.P: 47-48

(3) البرقوقي: ٢/٢٥٢.

(4) نفسه: ٢/١٠٤.

الدنيا، والتأسف على عدم حصوله منها على ما يستحقه. وهكذا ينتهي الى أن أبا الطيب حين انتبه الى حقيقة الوضع الانساني، كان الأوان قد فات لتصحيحه المسيرة.

وهنا أيضاً يستشهد بقول الشاعر:

ما لمن ينصب الحبـائـل في ا لأر ض ومـرجـاه أن يصيد الهـلالا[1]

وهو بيت متقدم في الزمن نسبياً، اذ قاله الشاعر عام ٣٤٤هـ، أي في مرحلة سيف الدولة، وفي قمة مجده، وفي استواء عوده، (فقد كان في الأربعين). ثم انه يسلخ البيت من سياقه في القصيدة، اذ البيت تعريض بملك الروم الذي يريد أن يصيد الهلال: سيف الدولة.

٢ ـ **التبدي**: يقول دوممبين:

(أياً كانت الزواية التي ننظر منها الى المتنبي فاننا نعود فنتبين في شخصه العروبة. ولكننا قد لا نظل مطلقاً في كبد الحقيقة اذا عزوناها باديء الأمر الى احترامه للقصيدة الجاهلية، المطالبة بالتكييف لذوق العصر: انها بالأحرى من عمل الشعراء العرب، أسلافه المباشرين، وهو لم يصنع أكثر من تجويدها واضفاء الرونق والبهاء عليها. ان المتنبي هو الممثل الأعظم للشعر العربي الصميم، في خريف معركة الشعوبية).[2]

ويحدثنا هذا الباحث عن تسلط البويهيين الشيعة[3] على بغداد، في مقابل البيئة العربية الخالصة، في بلاط الحمدانيين، مشيراً الى أن كتاب بلاشير يغنينا عن الاشارة الى المظهر العرقي في أشعار المتنبي، هذا المظهر الذي يجمع بين العزة الشخصية والقومية، ومع ذلك لا تبدو عزة الشاعر أحياناً الا روسماً، وان كانت أحياناً أخرى تظهر في خيلاء:

واني لنجم تهتدي به صحبتي اذا حال من دون النجوم سحاب[4]

---

(١) نفسه: ٣/٢٦٤ ـ وانظر: J. Daher: P. 54

(٢) الترجمة العربية، ص: ٧٠ ـ النص الأصلي ص: ٩.

(٣) سقطت في الترجمة العربية فقرة تتحدث عن تشيع البويهيين الذين (انتهى تشيعهم الى «تعجيم» شكل ديني أدى ـ مع ذلك الى التقديس الخاص للأسرة المثال للعروبة، أي أسرة النبي ﷺ) ص. ١٠.

(٤) البرقوقي: ١/٣١٦.

ويتحول الاحساس بالعروبة الى عامل من عوامل تكريس (الاتباعية) في الفن. ان الحرص على المظاهر البدوية في شعر أبي الطيب ليس غير انتصار للعروبة، فهو عندما ينشد سيف الدولة:

بغيرك راعياً عبث الذئاب وغيرَك صارماً ثُلَمَ الضراب[1]

يشتد حرصه فيها على أن تكون فخمة (حيث صورت هذه الغزوة المتواضعة الخطورة بتشدق شديد البدواة).[2]

وقد كانت القصيدة تصويراً لغزو سيف الدولة العربي بني كلاب العرب، ولذلك (تسجل في هذه القصيدة آثاراً أخرى من آثار الصحراء: نغمة المصالحة التي استعملها المتنبي، ورغبته أيضاً في ألا يُذل المنهزمين، ومن تلك الآثار أيضاً أثر الشعر القديم).[3]

ولعل من آثار التبدي أيضاً، كوفية أبي الطيب، فقد كان أفول نجم الكوفة، في القرن الرابع، أهم الأسباب «في تضوع ماضي الكوفة العربي، في ارادتها البقاء بين الجميع، المدينة الأكثر عروبة من جميع مدن العراق»[4]. ولعلنا نستطيع أن نضيف الى هذا، تعصب أبي الطيب لمذهب أهل الكوفة اللغوي.

وقد بحث محمد يوسف نجم ظاهرة التبدي في شعر أبي الطيب، فاعتبرها (موقفاً حضارياً وقومياً اختاره أبو الطيب، منذ عاد من السماوة ولزمه في شعره، ونهج سلوكه حتى أواخر أيامه، حين أحس بغربته، غربة الوجه، واليد واللسان في عالم ليس له)[5]. ولعل هذا التفسير الحضاري يلتقي من بعض الوجوه مع ما ذهب اليه أ. ميكال الذي أكد الانتماء الحضاري للشاعر حين قال: «اذا كانت العروبة ليست شيئاً ملصقاً بهذا الشاعر، واذا كانت على العكس من ذلك هي أحد نوابضه ومحركاته، فان علينا أن نتقبل راغبين أن الشاعر عاش هذه العروبة قبل أن يقولها. وعلينا آنئذ أن نتعرف على المتنبي كانسان قبل أن نستنطقه كشاعر. ثم ان تعريف المرء نفسه بـ (عربي) يقتضي كما قلت الانتماء الى حضارة معبر عنها بهذه اللغة».[6]

---

(١) Un poéte arabe

(٢) نفسه: ١/٢٠٤.

(٣) Ibid.

(٤) المتنبي شاعر عربي. ٢٢٨.

(٥) من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة (مهرجان بغداد: ١٩٧٧ ص ٣٧).

(٦) المتنبي شاعر عربي. ٢٢٦.

ويتأكد هذا الأمر حين يعلن أ. ميكال أن ثورة الشاعر مأساة شخصية، الا انه في الوقت ذاته ممثل جماعة. ان مشاعره هي نفسها مشاعر العرب «الذين راحت مبادرتهم التاريخية تفلت من أيديهم لصالح الفرس والأتراك». (١)

بيد أن التفسير الحضاري لا تكتمل خيوطه ما بقيت العروبة وعاء يرتقب محتواه، وجسداً يصبو الى الروح. وقد حاول المستعرب الفرنسي تلافي هذا النقص عندما جعل أبا الطيب الذي كان يدعو العرب الي البعث يشعر بتوازٍ «بين المجد المعاش تاريخياً في القرن الأول للهجرة وبين المجد الذي كان يحلم به في القرن الرابع «ذلك بأن محاولته» كانت تستهدف أن تؤسس البعث المبشر به على المنطلق الأول للعرب وللإسلام». (٢)

ولذلك كان عندما يرى جهاد سيف الدولة وتصديه للكافرين «يحلم بتلك الحقبة الأولى التي حمل فيها العرب، مزودين بحرارة الإسلام الفتي الذي كان يضاعف من حماسهم عشر مرات، حملوا فيها عبء الحمية الحربية ضد الكافرين. ان عروبة المتنبي في هذه النقطة لا يمكن دحضها الا بصعوبة». (٣)

٣ ـ اللغة:

يقول شفيق جبري: «ان في لغة المتنبي وفي شعره شيئاً لا أدري ما هو، ولعل هذا الشيء انما هو صورة روحه، فإذا كانت هذه الروح انما هي روح ملك جبار فالصورة التي تستهوينا في شعر المتنبي وفي لغته انما هي صورة الشاعر الجبار». (٤) وصدق. فلغة المتنبي حيرت معاصريه فضلاً عن المتأخرين. ولأمر ما قال في شعره:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم (٥)

لقد كان أبو الطيب يعيد الينا بمواقفه في القرن الرابع الهجري ـ بعدما تأصلت قواعد العربية ـ روح الشاعر القديم الذي كان يقول: «عليّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا». ومعلوم أن أبا الطيب بدا في حداثة سنه، وعاد من البادية أعرابياً قحاً، ولعله

---

(١) نفسه. ٢٣١.

(٢) نفسه. ٢٣٢. (٣) نفسه. ٢٣٧.

(٤) المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس. (المحاضرات التي ألقاها شفيق جبري ـ عضو المجمع العلمي العربي ـ في كلية الآداب سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) مطبعة ابن زيدون ـ دمشق ـ ١٣٤٩/١٩٣٠ ـ ص ٢١٠. (٥) البرقوقي: ٤/٨٤.

لذلك صار في بعض شعره معقد الكلام، وعر الخطاب، (ومن شأن البداوة أن تحدث بعض ذلك، ولأجله قال النبي ﷺ «من بدا جفا» . . .).[1]

ولقد كان المستشرقون، في موقفهم من لغة أبي الطيب، طرائق قدداً. فهذا دوممبين وهو يبحث أسباب مجد المتنبي، ويرى (أن له أسباباً، دون ريب، على الصعيد اللغوي، لا يتيسر لنا معرفتها بيسر وسهولة، وأنها لا توقظ فينا على الاطلاق، نحن الأجانب، شعوراً قومياً عميقاً، فليس ثمة أيضاً أبأس من دراسات علم الأساليب العربية، في الشرق وفي الغرب على السواء. ولذلك فأنا أتردد في ركوب متن المخاطرة هنا ببعض الملاحظات من هذا النسق).[2]

ومجمل رأي دوممبين أن المتنبي لم يوغل في استخدام السجع المرصع عن طريق المصادفة والاتفاق، بل كان حريصاً عليه، كنمط استعمله الشعراء الأقدمون، كما كان حريصاً على (شعبنة) البيت العربي (أي جعله شعبياً)، فهو من جهة مرتبط بالشاعر السلفي القديم، يحافظ على الشكل الاتباعي للقصيدة، ويلجأ عمداً الى استعمال الرواسم، وبعث الحياة في (التراكيب الميتة)، امعاناً في الاتصال بالأصول، وهو من جهة أخرى يدرج في أشعاره شكلاً للتعبير يحفظ بسعة كافية رنين اللغة الدارجة، لكي يمنح العديد من أبياته الاشراق المزدوج المؤلف من ايقاع الوزن الشعري ومن أنبل شكل للغة الدارجة[3].

واذا كان الشاعر قد وجد نفسه مدفوعاً الى هذه السبيل، بوصفه المؤرخ الرسمي الشعري للأمير العربي، فان كبرياءه النابعة من عروبته البدوية تتصل باعتزازه بالعروبة التي كانت مطمح شطر من الرأي العام.[4]

ولكن لسيرف لا يقف عند هذا الحد، اذ الانتصار للغة، والحرص على احياء التراكيب الميتة، قد يكون ذا هدف أبعد، متصل برغبة الهيمنة العرقية، عن طريق تأصيل الوجود اللغوي والثقافي، ولذلك لم يعد الغزو العربي للبلاد المفتوحة روحياً وثقافياً فحسب، بل صار عرقياً، وذلك بتذويب الجماعات القديمة لهذه البلاد لغوياً، حتى أن كل مسلمي البلاد العربية الآن يشعرون ويعلنون أنهم عرب صلبية كما هم

---

(١) القاضي الجرجاني: الوساطة، ص ١٨.

(٢) Mutanabbi et les raisons de sa gloire

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

عرب ثقافة. واذا كان النزاع العرقي في الإسلام، نتيجة لذلك، قد انتهى، فان من الأهمية المضاعفة القاء نظرة الى الوراء، حيث كانت هذه الأماني العربية، منذ ألف سنة، تتجسد في عقل المتنبي، الشاعر القومي العظيم، وروحه الذي توج فيه الخلف أصفى ممثل للغنائية العربية.[1] ان موقفاً كهذا الموقف، وتفسيراً كهذا التفسير، لا يمكن أن يفهم فهماً سليماً، الا اذا نحن ربطناه باللحظة الحضارية التي تولد منها. لقد كان هنالك من جهة هيمنة تيار (الفلسفة العرقية) التي أصلها رينان، ورعاها من بعده آخرون من أمثال كَوتييه، وكان هنالك من جهة أخرى، المد الاستعماري الذي كان يرى لنفسه حقاً شرعياً في البلاد المستعمرة، ولما أحس بأن الأرض بدأت تميد تحت قدميه، كانت تلك المحاولات الرامية الى احياء دعوة منتنة متمثلة في العرقية والعصبية، والتمييز بين أبناء البلد الواحد، والحضارة الواحدة، مما هو معروف.

والا فكيف يمكن تفسير هذا الالحاح الذي يبديه لسيرف على بعض الظواهر التي تفلت من أصابع أطروحته، حين يتحدث عن حدود التطابق بين (العرق العربي) والإسلام، مشيراً الى الحالات الاستثنائية المتمثلة في البربر بالغرب، والأكراد والقوقازيين بالشرق.[2]

واذا كان لسيرف قد تحدث عن التطابق بين العروبة والإسلام الذي أفضى الى وضع حد للنزاع العرقي، لا بتكوين بنية حضارية جديدة تكون فيه كل جماعة لبنة من لبناتها، ولكن بتذويب تلك الجماعات والشعوب وخضوعها لهيمنة (عرق) واحد، هو العرق الغربي، فان المستعرب المعاصر أ. ميكال يعلن جهارة ضرورة تجاوز التفسير العرقي العقيم، اذ أن لسيرف نفسه، لو قدّر له أن يحيا بين أظهرنا اليوم، لكان سيتكلم عن القومية: Le nationalisme، لا عن العرقية: Le recisme.

وهكذا فان طلب اللغة في البادية، لا يرتبط بأمر أكبر من الفن، وما يتطلبه من اتقان. «ان عروبة اللغة التي يبحث عنها (المتنبي) في الصحراء ليست اذن ـ وبشكل دائم ـ درباً ضيقة ينحشر فيها المتمسكون بلغة بائدة. فقد يمكن أن تكون مستودعاً كبير السعة مفتوحاً للشعراء الباحثين عن الاكتشاف والخلق. وإلا فكيف يمكن أن نفهم شاعراً (حديثاً) مثل أبي نواس، مثلاً، الذي ذهب هو أيضاً الى الصحراء ليتكون هناك؟ ربما قيل دون ريب، ان شاعراً ما حديثاً، يرغب هو أيضاً في اثبات معرفته

---

(١) Lecerl: P: 3

(٢) Ibid: P: 3

بالعربية الصرف، ولكن هذا على ما أعتقد ليس سوى تفسير مجزأ لا يفتح الا مكاناً صغيراً لمتطلبات مهنة الشاعر نفسها».[1]

ويتأكد هذا التوجه الفني عندما يقرر أ. ميكال «أن الشعر هو قبل كل شيء لغة»[2]. ولذلك كان حرص المتنبي على اللغة ـ اكتساباً واستعمالاً ـ حرصاً على شعره، دون أن يعني هذا التقليل من أهمية (عروبة) التوجه، اذ أن عروبة الشاعر لا تجادل، وتتأكد تلك العروبة لغوياً بثلاثة أسباب:[3]

١ ـ البحث عن الكلمة غير المألوفة: ولا يعني هذا أن الكلمات التي شاخت اذا ما استعملت بهذا الشكل تكون أكثر عروبة من سواها، ولكن ما نورد قوله بكل بساطة هو أن إعادة عدد من الألفاظ التي غدت مجهولة أو معماة إلى هيكل اللغة هو استحضار لأكبر ذخيرة ممكنة من اللغة العربية، وهو توسيع لرقعة هذه اللغة، كما أنه تمديد لحدود العربية في اتجاه أكبر غنى.

٢ ـ ونتيجة لما سبق، فان شعر المتنبي يمد علم فقه اللغة نفسه... ان دفاعه عن العربية واستعماله اياها يفعلان أكثر من مجرد منح شعره أداة تعبيره، انهما يمنحان هذا الشعر من خلال علم فقه اللغة الخاص، نظاماً لغوياً، هو الأول حتماً بعد القرآن.

٣ ـ وأخيراً، ومن خلال هذا البحث عن الألفاظ، فان المتنبي ينتمي الى مذهب شعري يوحد بين العمل الشعري، ودراسة فقه اللغة، بجعل الشعر لغة قبل كل شيء. وهكذا فان الشعر (يفترض أن يكون بألفاظه وبتعابيره، وحتى بتراكيبه النحوية، تعبيراً ذا فرادة، وان فرادته يجب أن تستجيب لغرابة هدفه الذي هو اكتشاف الحقائق المخبوءة في العلم والعلائق السرية التي تظل مستعصية على اللغة كما هي مستعصية على المشاعر العامة.

لقد آمن الشعر العربي غريزياً بهذا، بزمن طويل قبل رمزيتنا، واذا كانت محاولات المتنبي لم تذهب بعيداً الى الأمام في هذه النقطة، كما فعل أبو تمام، لكنها تنضوي، مع ذلك، في الاتجاه نفسه الذي يعتبر من أكثر الاتجاهات ابتكاراً وصعوبة، وأنا أقر بذلك، على طريق بحث شعري استطاع العرب أن يسموه بميسمهم).

---

(١) المتنبي شاعر عربي. ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) نفسه. ٢٣٩.

(٣) نفسه. ٢٣٨ وما بعدها.

وكما لاحظ دومبين توزع أبي الطيب بين الارتباط الحميم بالشعر القديم، وبين ابتكار أساليب جديدة، لاحظ ـ كذلك ـ أ. ميكال تأرجح الشاعر بين موقفين: موقف الشاعر المرتبط بأكثر التقاليد العربية أصالة، وموقف الشاعر الباحث عن التفرد والغرابة. انه في الموقف الأول لسان الجماعة المعبر عن آمالها وآلامها، وهو في الموقف الثاني يكشف عن العبقرية الفردية، بيد أن الموقفين لا يمثلان انفصاماً في حياة الشاعر وواقعه.

وهكذا، فان المتنبي (شاعر عربي يتمخض ببساطة عن تسجيل هذه المهنة وهذا الدور المزدوج لديه)[1]، ولذلك فهو شاعر عربي (جدير بأن يحمل هذه الصفة بمقدار ما كانت التجلية في زمانه صعبة).[2]

---

(١) نفسه. ٢٤٠.

(٢) نفسه. ٢٤٠.