

الثقافة والشعر مصطلح ومفاهيم

يجدر بي قبل أن أخط أي كلمة في موضوع هذا البحث أن أتناول مصطلحه الرئيس وأحدد مقصودي منه والهدف من استخدامه، إذ بذلك أستطيع أن أقف مع القارئ على أرضية مشتركة تفيدني في تقبل مسالك هذا البحث ونواتجه، وهو أولى بالتحليل في هذا البحث، فهو بدايته وركيزته، والشيء الذي ظننت أن له أثراً يمكنني أن ألمسه وأن أقف على أثره في بناء القصيدة الجاهلية إنه مصطلح "ثقافة".

والبداية عادة تكون مع المعاجم، وفي لسان العرب⁽¹⁾: ثَقَفَ الشيء: حذقه، ورجل ثَقَفٌ وَثَقْفٌ وَثَقْفٌ: حاذق فهِمٌ، وقال ابن السكيت: رجلٌ ثَقِفٌ.. ثَقَفٌ: إذا كان ضابطاً لما يحويه، ويقال: ثَقَفَ الشيء: وهو سرعة التعليم، وَثَقِفَ الشيء: ظفر به، وفي التنزيل {واقتلوهم حيث ثقفتموهم}⁽²⁾.

والثِّقَاف: حديدة تكون مع القواس والرماح يقوم بها الشيء المعوج⁽³⁾.

وهذه المعاني قريب بعضها من بعض = بمعنى الشيء المهذب المسوّى الذي يصل في النهاية إلى الحذق والفتانة واللباقة فالمدلول اللغوي إذن يعطينا حالين:

(1) اخترناه لأنه معجم شامل ومستوف للمعاجم التي قبله.

(2) سورة البقرة، الآية (190).

(3) انظر: ابن منظور، لسان العرب المحيط، تصنيف خياط، ومرعشي، ص 264، ص 265، مادة (ث ق ف)، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، د.ت.

الحال الأولى: وهي حال الشيء قبل التسوية و "التعليم" أي ما قبل الثقف والثقاف وما يحوي ذلك من اعوجاج.

والحال الثانية: وهي حالة بعد الثقف، وهي الحذق والفتانة والفهم.. وغيرها.
فالثقافة بالمدلول اللغوي تشير إلى حالة التعليم أو الاستواء أو النضج أو الخبرة الحياتية والعملية، وهي حالة تغير على افتراض أن الإنسان أو المجتمع يتطلع لذلك.
والثقافة باعتبارها استواءً وتغيراً = هي بأبسط المعاني بيت قصيدنا في هذا البحث.

وإن كنا لا نستطيع أن ننكر بحال أن "الثقافة" من حيث هي مصطلح عام قد تغير في المعجم اللغوي الحديث وأضيف إليه كثيرٌ من الأعباء والأحمال التي لا يمكننا تجاهلها، فليس بمقدورنا أن نكتب بحثنا في عزلة عن مجتمعنا وعن بيئتنا وواقعنا، ولهذا وجب علينا أن نتناول المصطلح من حيث وجوده الحديث:

والواقع أن مصطلح "ثقافة" مصطلح حديث جاءنا من أوروبا، ترجمةً لكلمة (Culture) التي جاءت "ثمرة من ثمار عصر النهضة عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن والأدب والفكر"⁽¹⁾.

وهذا بالطبع يدخل في إطار البحث عن المصطلح من حيث هو مصطلح لا أكثر - أي من ناحية الوجود اللغوي المحض.

والثقافة من هذه الناحية تعني: "أسلوب الحياة السائد في أي مجتمع بشري من حيث سلوكه وتفكيره ونشاطه العقلي ومعارفه العلمية والإنسانية، كل أولئك في نماذج حضارية ملموسة تتمثل في جوانب روحية مادية شبيهة"⁽²⁾.

أما من حيث الدلالة والمعنى العام؛ فإن الثقافة شيء وجد بوجود الإنسان، وارتبط به منذ بداياته " فهناك ظاهرة تثقيف تلقائي لأي مجتمع في أي وضع كان، وبهذا المعنى يستطيع

(1) ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ص 25، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1979.
(2) الخطراوي، د. محمد العيد، المدنية في العصر الجاهلي، ص 188، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط (1) 1982.

علماء الأجناس أن يتحدثوا عن ثقافات المجتمعات البدائية"⁽¹⁾.

والثقافة بالمفهوم الأنف الذكر تعني: وسيلة التواصل بين أفراد المجتمع، فالاشتراك الثقافي يتضمن نوعاً من الانسجام الفكري واللغوي، وفي إطارنا البحثي - المجتمع الجاهلي - فإنها⁽²⁾ توحد عوالم البدو وتبرر منطقهم وتجمعهم في صعيد واحد.

التجربة المشتركة والظروف المتشابهة في كل أنحاء الجزيرة العربية تجعلنا نجزم بأن ثقافة العصر كانت أيضاً متشابهة إن لم تكن واحدة.

ولو تخيلنا مجتمعاً إنسانياً يعيش في أقصى الأرض في ظروف المجتمع العربي وبيئته نفسها لجاز لنا أن نفترض قيام نوع من التشابه بين العادات والتقاليد وطرق التفكير.

ذلك أن الثقافة ما هي إلا أفكار وأفعال إضافة إلى ما ينتج الإنسان من أدوات ثقافية يستعين ببعضها على إعادة إنتاج ثقافته.

عند الحديث عن المعنى اللغوي للثقافة قلنا إنها حالة اكتساب، فهي إذن مرحلة تالية لمرحلة سابقة عليها. وفي هذا الإطار يقول د. عبد الغفار محمد أحمد: "تعتبر الثقافة متغيراً أو عاملاً وسيطاً يتداخل بين النظام العام والبنى الاجتماعية السائدة.. وبين السلوك الفعلي في الحياة اليومية وهو المتغير الناتج"⁽³⁾.

وإذا سلمنا بأن الثقافة هي نقلة "ما" في حياة مجتمع، فإن ذلك يضع تساؤلاً وجيهاً بين أعيننا، وهو: هل الثقافة هي فقط حالة التغير المرصود؟ وهل نجرد الأمم التي بقيت بدون تغير ملحوظ في ثقافتها من الثقافة؟ وأين هو التغير في المجتمع العربي في العصر الجاهلي؟

وأظننا أمام إحراج هذه الأسئلة مضطرين إلى أن نبحث عن مفهوم آخر للثقافة، لا يرتبط بالتغير فحسب، بل يدخل أشياء أعم من ذلك وإن كان رصد التغير الناتج جزءاً من أهدافه "إن تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخوده وركوده كل هذه الأمور ذات

(1) ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 23.

(2) أي الثقافة.

(3) من مقال للدكتور عبد الغفار محمد أحمد بعنوان "أثر الموروث الشعبي في السلوك والأنماط الفكرية"، ص 35، منشور في مجلة الآداب البيروتية، العدد 3، سنة 35، يناير - مارس 1987.

علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعدل في نفس الاتجاه"⁽¹⁾.

ويتجه الباحثون في مفهوم الثقافة إلى إسباغ نوع من الشمولية على هذا المفهوم بحيث يتضمن سائر نشاطات الحياة ومضامينها إلى درجة أن تصبح الثقافة مرادفاً لمفهوم الحياة نفسها. وهذا ما جعل د. الكيالي يقول عن الثقافة: "إنها الإرث الاجتماعي ومحصلة النشاط المادي والمعنوي للمجتمع، ويتكون الشق المعنوي من حصيلة الناتج الذهني والروحي والفكري والفني والأدبي والقيمي ويتجسد في الرموز والأفكار والمفاهيم والنظم وسلم القيم والحس الجمالي..."⁽²⁾.

ولا يقف د. الكيالي عند هذا الحد فقط في تضمينه وتحليله لمفهوم الثقافة بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك ليعم الحياة بكل نشاطاتها وتنوعها: ويتكون الشق الثاني من مجمل الناتج الاقتصادي والتقني والأدوات والآلات والبيوت وأماكن العمل والسلاح... إلخ، أما الإطار الاجتماعي الذي سيحقق من خلاله هذا الإرث المستمر فهو المؤسسات والطقوس والجماعات وأنماط التنظيم الاجتماعي"⁽³⁾.

ومهما يكن اتفاقنا أو اختلافنا مع د. الكيالي فإنه من دون شك أن لا شيء خارج نطاق المعرفة وخارج نطاق الإنسان بوصفه مجموعة معقدة من الأفكار والقيم والموروثات التي يصعب جداً ضبط منشئها وتحليل عناصرها ومن هنا نجد العذر للباحث في توسعه هذا وإن كان محل استغراب في ظاهر الأمر.

وعلى كل حال فإن هناك "ميلاً عاماً إلى تضمين مفهوم الثقافة القومية كل المعاني والقيم الروحية والأخلاقية والاجتماعية وكل ما أبدعته عبقرية الأمة في ميادين الفكر والفن"⁽⁴⁾.

(1) ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 11.

(2) نقلاً عن مقال منشور بالأدب البيروتية، سنة 36، العدد 9، 15 - 1988، بعنوان ثقافة النص الأدبي، ثقافة النص النقدي لباقر جاسم محمد، نقلاً عن د. الكيالي موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 1، ص 844، ورد بالمقال في ص 51.

(3) د. الكيالي، موسوعة السياسة، مرجع سابق، ج 1، ص 844.

(4) د. كفاي، د. محمد عبد السلام، الحضارة العربية طابعها ومقوماتها العامة، ص 9، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

ويبدو أن هذا الرأي هو محل إجماع أو شبه إجماع بين علماء التربية وعلماء الانثربولوجي، فالثقافة تعني عندهم كما يقول د. عبد الغني عبود: "كما تستخدم الآن في العلوم الاجتماعية بمعنى طريقة الحياة الكلية للمجتمع، وقد تتضمن أسلوب تناول الطعام أو ارتداء الملابس أو استخدام اللغة أو تبادل الحب أو الزواج أو دفن الموتى أو لعبة كرة القدم.. وتشمل أيضاً قراءة الأدب أو سماع الموسيقى أو مشاهدة أعمال الرسامين أو الأنواع الأخرى من النشاط"⁽¹⁾.

فالثقافة إذن هي الحياة، بكل ما فيها من معرفة أو أفكار أو رؤى أو طريقة العيش أو حتى طرق الأكل والنوم واللباس والعادات والتقاليد والقيم وغيرها..، وأمام هذا الكم الهائل. أو لنقل أمام هذه الحياة الصاخبة من أية الطرق ندرس الثقافة العربية وأين نجدها وأين نميزها عن غيرها من المتغيرات والمؤثرات؟.

يقول: إدوارد هيريو⁽²⁾: الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء⁽³⁾.

ولهذه العبارة أهمية كبيرة فهي المنقذ لنا من هذا الزخم الهائل من التراكمات المعرفية والاجتماعية فالذي يبقى بعد كل التفاصيل الدقيقة إنما هو الأشياء العامة والخصائص التي تتميز بها الأمة والتي ميزتها عن الآخرين وصبغت أدها بشيء من الخصوصية لا يتأتى إلا لمن عاش في تلك البيئة وانطبع بهاتيكا الثقافة.

ومن هنا فإن تعاملنا مع الحياة الجاهلية لن يكون عن تفصيلاتها الدقيقة والمملة وإنما نحاول أن نعرف مسارها العامة وصياغتها المتبعة للفكر ومنها إلى تأثير هذه الصياغة في معالجة العواطف والأحاسيس عبر ديوان العرب وحافظ قيمها وثقافتها: الشعر.

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا لا نريد أن نماري بعض المثقفين⁽⁴⁾ فنجعل للعقلية العربية مميزات

(1) عبود، د. عبد الغني، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة، ص 12، 13، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1981.

(2) مؤرخ ورجل سياسة فرنسي (ت سنة 1957).

(3) نقلاً عن: الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص 38، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة السادسة، يناير 1994.

(4) الإشارة هنا إلى: د. محمد عابد الجابري ومحاولته القيمة للبحث عن تكوين العقل العربي والسلسلة التي صدرت في هذا الإطار.

ذاتية، ونفترض كما افترضوا أنها مثقلة بأعباء الماضي وتقاليده وقيمه، فالفاحص للتراث الثقافي العربي والشعري منه خاصة لا يمكن أن يغفل المعالجة الفكرية الفائقة الموضوعية لبعض الموضوعات الشعرية مما يتنافى تماماً مع تلك الآراء فلم تكن العقلية العربية قط عاجزة عن الخلق والإبداع ولم تتخلف أبداً عن النبوغ والتفوق إلا أن ظروفها أخرى حالت بينها وبين الانطلاق وتحسيد أفكارها على الأرض.. وأخرى بنا أن نعالج تلك الظروف لا أن نزعج أن العيب في عقليتنا أصلاً.

يختلف الناس في درجات معارفهم وطرق تفكيرهم اختلافاً طبعياً وكذلك في رؤيتهم للأشياء ودرجة استيعابهم للمحيط، وفي فهمهم للحياة من حولهم ولمجتمعهم، ولهذا فإنه من الصعب البحث في داخل كل أمة عن الفرد "النموذج" الذي يمثل ثقافة الأمة ويحمل رؤيتها للحياة والكون والطبيعة، بل أننا نعجز أيضاً عن إيجاد أفراد مثاليين يمثلون ثقافة الطبقة التي ينتمون إليها فضلاً عن المجتمع أو الأمة ذلك أن "الثقافة بالنسبة للفرد مرادف للشخصية، والثقافة بالنسبة للمجتمع مرادف للشخصية القومية التي يتميز بها هذا المجتمع عن غيره من المجتمعات، إنها ذلك النسيج الكلي المعقد من الأفكار والمعتقدات.. أو هي جميع طرائق الحياة.." (1).

ويبقى على كل حال للفرد ميزة خاصة مضافة إلى شخصيته التي هي جزء من شخصية المجتمع، غير أن ذلك لا يعني مستوى معيناً من المعرفة أو الامتياز العقلي أو الفكري، وهذا ما أكدته د. عبد الغني عبود حيث يقول: "إن الثقافة على النقيض من العلم لا يمكن أن تفهم على أنها تعني مستوى عالياً للامتياز العقلي والفني في شخص أو مجموعة، إذ هي ملك للجميع، فلا يوجد إنسان مثقف وآخر غير مثقف على النحو الذي نستخدمه في حياتنا العادية خطأ إذ لكل إنسان ثقافته صغيراً كان أم كبيراً متعلماً أم جاهلاً، ولكل مجتمع من المجتمعات ثقافته مهما كان الظروف المحيطة بهذا المجتمع" (2).

ولكن هناك سمات عامة وخصائص منفردة لا بد لكل فرد ينتمي إلى الأمة أن يحملها وأن تميزه عن غيره من أبناء الأمم الأخرى.

(1) عبود، د. عبد الغني، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة، ص 21، مرجع سابق.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 20.

فليس صعباً على الناقد المتخصص أن يميز مثلاً بين أدب أنتجه أديب عربي عاش في بيئة عربية وبين أدب أنتجه أديب أمريكي عاش في بيئة أمريكية، إذ لا بد لكل منهما أن يعبر بقدر "ما" عن بيئته وعن طبيعته، بل إن طريقة التفكير قد تختلف جذرياً بين الاثنين، وإن كان أمرهما لا يخلو من أن يحمل طابعاً إنسانياً مشتركاً يتفقان فيه بحكم الضرورة وبحكم تشابه المشاعر الإنسانية جميعاً. ولولا هذا القدر المشترك من الثقافة بين أفراد الأمة لما جاز لنا أبداً أن نختار فئة معينة من المجتمع "الشعراء" أو فرداً من المجتمع "الشاعر" لنصبه للناس مثلاً نتبين فيه أثر ثقافة الأمة وأهم مميزاتها.

وفي هذا يقول د. كفاي: "لا بد لأبناء الأمة الواحدة من قدر مشترك من الثقافة يهيء لهم القدر الكافي من الانسجام الذي يجب أن يتوفر لأبناء الأمة الواحدة"⁽¹⁾.

ثقافة العرب في العصر الجاهلي والثقافات الأخرى:

وما دام حديثنا - رغم عمومياته - منصباً على الثقافة العربية بشكل خاص، فإن الأمة العربية برغم بيئتها الصحراوية الصعبة المنعزلة لم تكن يوماً بمنأى عن الأمم الأخرى، ولم تفقد الاتصال بهم منذ أقدم العصور⁽²⁾.

ولا ننصوّر أن تكون ثقافة الأمة بمعزل عن التأثير في غيرها، والتأثر بها حولها، بحكم طبيعة الثقافة ومقتضياتها.. وليس عيباً أن تتأثر الأمة بها حولها وتصطبغ بصبغة من صبغات جيرانها، كما أنه ربما لا يكون ميزة كبرى أن تؤثر الأمة فيما جاورها؛ فالتأثير والتأثر موجودان، وهما سمتان لكل ثقافة حية متفاعلة.

إذ إن أبناءها لا بد لهم أن يأخذوا مما حولهم ليطوروا حياتهم وليعدلوا في مفاهيمهم والثقافة الجامدة هي الثقافة التي تموت سريعاً ولا يبقى لها أثر فيما حولها، يقول الدكتور كفاي: "لكي تكون للثقافة قدرة على الحياة لا بد لها أن تعطي وتأخذ وتؤثر وتتأثر، كما أنه من

(1) كفاي، د. محمد عبد السلام، الحضارة العربية طابعها ومقوماتها العامة، مرجع سابق، ص 12.

(2) انظر: علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص 53 وما بعدها، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1971.

هذه الاحتكاكات ومن التبادل والتفاعل بينها يمكن أن ينشأ قدر من الحضارات الإنسانية يصبح ملكاً لأبناء البشرية جميعاً⁽¹⁾.

غير أن المذموم في هذا الإطار هو ما يكون مغالً فيه بشكل كبير، فنحن لا يهمننا أن يكون كثير من مفردات لغتنا مثلاً منقولاً أو منحوتاً من ألفاظ أمم أخرى، ولكن الذي يهمننا هو توظيف هذه الألفاظ في البيئة والأفكار. والحالة هذه تنطبق أيضاً على الأفكار والأساليب المنقولة من الأمم الأخرى، فالذي يعنيننا منها هو: كيف أثرت في حياة الأفراد وتفكيرهم؟

ومن هنا فإن الاحتكاك بالأمم الأخرى ما هو إلا مؤثر واحد من مؤثرات عدة يمكن أن تكون عوامل مسهمة في تكوين ثقافة المجتمع منها: البيئة والمناخ والدين وغير ذلك، كما أن الثقافة ليست خصيصة لجنس دون غيره من الأجناس "فليست الثقافة بأي وجه من الوجوه ميزة عرقية كما أنها ليست نتيجة حتمية للبيئة"⁽²⁾. فاليثبات المتشابهة لا يكون من الضروري أن تنتج ثقافات متشابهة.

ولا يقتصر التأثير الثقافي بين الأمم بشرط أن تكون أمة ما متقدمة علمياً وحضارياً في أمة أقل منها في ذلك فإن لكل أمة ثقافتها ومميزاتها الخاصة مهما كانت درجة تقدمها أو تخلفها وهذا ما رصده الأستاذ عبد الفتاح محمد أحمد إذ يقول: "إن علماء الأنثروبولوجيا الذين اهتموا بدراسة المجتمعات الإنسانية على اختلاف ثقافتها وبيئاتها وأنصبتها من التحضر أو التخلف من قبله متبعين في ذلك المنهج التطوري المقارن قد تجمعت لديهم كميات هائلة من المواد والموروثات المتماثلة تتضمن العادات والتقاليد والأنظمة والأفكار تشبه فيها أكثر الشعوب بدعوة أرقاها تحضراً"⁽³⁾.

الثقافة والحضارة:

عندما نسمع كلمة حضارة فإن ما يتبادر إلى أذهاننا مباشرة هو مظاهر التقدم المادي

(1) كفاي، د. محمد عبد السلام، الحضارة العربية، مرجع سابق، ص 24.

(2) كفاي، د. محمد عبد السلام، الحضارة العربية، ص 10، مرجع سابق.

(3) أحمد، عبد الفتاح محمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ص 73، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.

والفني في المجتمع بجميع مناحيه، وخاصة العمراني والاقتصادي، والازدهار الاجتماعي والاستقرار السياسي والتقدم العلمي، وكثير من هذه الأمور أدخلناها سابقاً في المفهوم العام لمعنى كلمة "ثقافة".

فبين اللفظين إذن علاقة تداخل وثيق يقول الدكتور كفا في "كلمة الثقافة تدل على قسم كبير من المعاني التي تدل عليها كلمة حضارة. لكن الحضارة قد تنفرد ببعض المعاني التي لا تعتبر عادةً ضمن مفهوم الثقافة، ومن ذلك بعض مظاهر التقدم المادي"⁽¹⁾.

وليس في وسع الباحث الذي يسعى لدراسة ثقافة أي عصر أن يتجاهل حضارته، بل إن دراسة مظاهر الحضارة هو أول ما يبحثه في إطار تجميعه لثقافة ذلك العصر ورؤيته له ومن هنا فإنني أميل إلى أن العلاقة بين لفظي ثقافة - وحضارة هي علاقة اشتغال، أي اشتغال الثاني للأول، كالعلاقة بين العام والخاص، وجدير بالذكر أن بعض الباحثين يستخدم لفظ حضارة بمعنى ثقافة وأقصد هنا د. حسين الحاج حسن الذي يشير في إطار تعريفه لنموذجه الحضاري "وقد أصبح سهلاً الآن تحديد معنى الحضارة.. فهي تعني جملة النشاطات الفكرية والفنية والصناعية والحربية والاجتماعية من أعراف وأخلاق.."⁽²⁾.

وتكاد الدراسات الحضارية لأي أمة متحضرة تنحصر في الجوانب الآتية:

أولاً: نظم الحكم وما ارتبط بها من مثل عليا وتطبيق للعدالة.

ثانياً: النشاط الفني بمختلف نواحيه.

ثالثاً: العادات والتقاليد والتراث الشعبي.

رابعاً: النشاط الأدبي والفكري.

وهنا نطرح تساؤلاً وهو: هل الحضارة هي حالة من التقدم المادي والفني فقط؟ أم أن لها انعكاسات إنسانية على نفسية الفرد وأثراً في أخلاقه وتصرفاته؟ وهل المتحضر هو الإنسان

(1) د. كفا في، الحضارة العربية، ص 9، مرجع سابق.

(2) حسن، د. حسين الحاج، حضارة العرب في عصر الجاهلية، ص 19، المؤسسة الجامعة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.

المهذب؟ وكأن التحضر معناه: التغير من حالة البداوة ثم تعليم الأخلاق والسلوكيات والعادات والقوانين ثم نقل الإنسان من الهمجية أو التخلف إلى التنوير؟!.

يحيينا على ذلك د. عبد الغني عبود: "إن الحضارة ليست الكرسي الذي نجلس عليه والقلم الذي نكتب به والإناء الذي نشرب فيه الماء، وإنما هي "الشخص" الذي يستعمل هذا أو ذاك لغرض خاص وعاطفة خاصة وروح لا تنفك عنه لأي لحظة من اللحظات"⁽¹⁾. ولهذا فإن التقدم المادي والفني هو مرحلة تالية لمرحلة التحضر الذاتي للمجتمع أو للفرد، بل هو مرحلة أخيرة من مراحل.

فقبل أن ندرس التحضر المادي لأي مجتمع يجب علينا أن ندرس أولاً تحضره النفسي والفكري؛ فلا بأس أن يتخلل المجتمع عن الحضارة المادية ويزهد فيها في مقابل أنه تحضر نفسياً، وترقى عقلياً، يقول وول ديورانت: "إن الهمجي هو أيضاً متمدن بمعنى هام من معاني المدنية لأنه يُعنى بنقل تراث القبيلة إلى أبنائه، وما تراث القبيلة إلا مجموعة من الأنظمة والعادات الاقتصادية والسياسية.. التي هذبتها أثناء جهادها في سبيل الاحتفاظ بحياتها على هذه الأرض والاستمتاع بتلك الحياة، ومن المستحيل في هذا الصدد أن نلزم حدود العلم لأننا حين نطلق على غيرنا من الناس: اسم الهمجي أو المتوحش فلا نعبر بمثل هذه الألفاظ عن حقيقة موضوعية قائمة بل نعبر عن حينا لأنفسنا لا أكثر. ومن يدري فلعلهم كذلك كانوا يوماً متحضرين ثم نفضوا عن أنفسهم تلك الحضارة لما لمسوه فيها من شقاء النفس"⁽²⁾.

وأمام هذه الموضوعية الفائقة من هذا العالم الكبير لا يمكننا إلا أن نتفق معه، ونبدأ من حيث بدأ الإنسان غير مغترين بحالنا هذه اليوم وغير هازئين بحياة البدو البسطاء من قبلنا، فإن لهم فضل الأولوية علينا ونحن لا نقدر فضلهم إن حكمنا عليهم الحكم الأبدي بالجهل والتخلف والهمجية، ومهما يكن من أمر، فإن حضارة الأمم لا تولد فجأة وبلا مقدمات وإنما هي في واقع الأمر "نتيجة لتطور طويل جداً، ولمفاهيم نفسية أخلاقية تترتب في نفسية

(1) عبد الغني، عبود، الحضارة الإسلامية، ص 11، مرجع سابق.

(2) ديورانت، وول، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، الجزء الأول، ص 5، ص 9، لجنة التأليف من الترجمة والنشر، القاهرة، 1949.

الجماعة جيلاً من بعد جيل، فتؤهلها للقيام بدور حضاري معين"⁽¹⁾.

فالحضارة كما أسلفنا تبتدئ ببدء الإنسان في هذا الوجود وترتبط بحياته بداية وازدهاراً واضمحلالاً.

يقول د. عبد الغني عبود: "مولد الحضارة في أي مجتمع من المجتمعات يبدأ بمولد الإنسان في ذلك المجتمع"⁽²⁾.

ومن هنا فإننا نرفض القول بأن العرب الذين ظهر فيهم الإسلام كانوا قوماً من الهمج رفضاً باتاً ذلك بأن "القول بأن الشعب الذي ظهر فيه الإسلام والذي حمل رسالته التمدنية إلى العالم بكل أمانة وحكمة كان قبل ذلك شعباً همجياً، وأنه ترقى في عشرين سنة، وأخذ على عاتقه ترقية شعوب أكثر منه حضارة أمرٌ ضد الطبع وضد سياق التاريخ"⁽³⁾.

نعم كان للعرب من مظاهر القوة النفسية والتهيؤ العقلي ما كان يكفي لتلقي الرسالة الخاتمة، وحمل مشعل الحضارة إلى البشرية بأكملها ولولا أن العرب كانوا على هذا القدر الكافي من التهيؤ لما أنزل المولى - عز وجل - رسالته إليهم في هذا الوقت بالذات ولفشلوا في فهمها، ونقلها إلى العالمين، فقد "اتصف العرب.. بصلاية أخلاقية ومكارم نفسية هي في واقع الأمر الأساس الذي يقوم عليه تقدم الشعوب وتتأسس به الإمبراطوريات والدول القوية والمجتمعات الناضجة الفتية"⁽⁴⁾.

وقد صورهم القرآن الكريم قوماً مجادلين يقول تعالى: {بل هم قوم خصمون} ⁽⁵⁾. مما يدل على قوة منطق وذكاء وشدة حجة لا تتأتى إلا لمن كان له منطق قولي صائب وحياة عقلية مزدهرة.

والمصادر القديمة لا تسعفنا بتصوير دقيق للحياة الجاهلية ومظاهر التقدم المادي فيها وذلك لأسباب عديدة، وظروف كثيرة منها:

(1) مظهر، جلال، حضارة الإسلام وأثرها في الترقى العلمي، ص 195، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1974

(2) عبود، د. عبد الغني، الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 43.

(3) مظهر، جلال، حضارة الإسلام، مرجع سابق، ص 90.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 87.

(5) سورة الزخرف، الآية (58).

انعدام التدوين وقلة الرواية، ومنها ضعف الحفريات الأثرية، وأسباب أخرى اجتماعية وسياسية ودينية.

ولهذا فإننا لن نضيع وقتنا في ليّ أعناق النصوص وفي تجميع الشذرات وتحليل الإشارات لنصور حياة راقية مادية مزدهرة فنية في العصر الجاهلي، ونكتفي بما بين أيدينا من شعر نظن أنه يعطينا صورة كاملة عن تلك المدنية والحضارة.

وقد بذل بعض الباحثين في هذا الموضوع قدراً كبيراً من أوقاتهم وجهدهم كما فعل ناصر الدين الأسد في كتابه (مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية) حين حاول بكل السبل إثبات شيوع الكتابة في الجزيرة العربية، والخطراوي في كتابه (المدنية في العصر الجاهلي) وآخرون غيرهما وأظن أن الأستاذ الجليل العلامة جواد علي في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام)⁽¹⁾ قد أعطى الموضوع حقه ووفاه أو قُرب، بيد أننا هنا سوف نقصر دراستنا على الشعر ديوان العرب وجامع حضارتها.

الثقافة والبيئة:

البيئة العربية بما تحويه من صحارى شاسعة، وكثبان، ورمال، وبها فيها من وديان، وسهول، وجبال، وشعاب...

كل هذه البيئة أُلقت بظلالها الكثيفة على ثقافة الشاعر، وعلى تصوراته للحياة، والناس والمجتمع... بل إن أثرها امتدّ إلى ما وراء ذلك ليصطبغ في فنه خاصة. فإن تنوّع الحياة العربية وخصبها أثر فنياً على تفكيره في قصيدته، فامتدّت لتطول أولاً، ورصد النقاد هنا أن البحور الطويلة هي البحور الأكثر شيوعاً في الشعر الجاهلي.. ثم إن موضوعات هذه القصائد تنوّعت وتعددت، وربما كان ذلك بسبب أن البيئة العربية جمعت ألواناً من التضاريس الطبيعية منها المفازات، والبيد، والسهول، والحزون.. ولم تخلُ من الوديان والمرايع.. فهناك تنازع بيئي مستمر بين الخصب والجذب، وبين الفقر والغنى.. هذا التنازع أضاف تلويناته الخاصة للحياة العربية.

(1) الكتب المذكورة سبقت الإشارة إليها في الصفحات الماضية من هذا الفصل، ومصادر الشعر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الأسد، دار الكتب المصرية، القاهرة.

والشاعر لم يكن في منأى عن كل ذلك، بل كان في ممسائه ومصباحه يتأمل فيها يجاوره من الطبيعة وتجول ناظره فيها حوله من تغيّر طبيعي، هذا التغيّر لم يكن ليمضي في حياته هكذا سهلاً.. بل كانت آثاره تمس حياة الشاعر مباشرة، فالمطر يرتبط بالنبات والخصب والدعة والسلم، ترتع الحيوانات، وتستقر القبيلة في مرابعها ومواطنها، وهذا يلذ للشاعر الحب والغزل والسعادة.. والجذب يبعث على الأسى والحزن، ويرتبط بالرحيل والفراق والحرب والغارات والثرات..

فالبينة إذن جعلت عاطفة العربي متقدة دائماً، ومستفزة باستمرار ولهذا الاستفزاز آثاره الفنية والأدبية التي سيتناول هذا البحث بعضاً منها.

نخلص مما سبق إلى أننا لا نقصر مفهوم الثقافة والمصطلحات المتداخلة معها "المدنية - الحضارة" على الجانب المعرفي، الأبستمولوجي - ولا على الجانب المادي العمراني فقط بل إننا نحاول أن نجد ثقافة أعم من ذلك هي ثقافة الإنسان العربي بوجه عام.

الثقافة التي من منظورها تلونت الحياة في عيني العربي، وفي ظل هديها فهم الكون والحياة، وعبد الآلهة، وقرب لها القرابين، ونذر لها النذور، الثقافة التي تباينت وتنوعت حتى لندهش عندما نرى بعضهم أليفاً للحيوان صديقاً له كما يقول الشنفرى الأزدي:

ولي دونكم أهلون سيدّ عمّلسٌ وأرقط زُهْلُولٌ وعرفاءٌ جيّالٌ
هُمُ الرَّهْطُ لَا مُسْتَوْدَعُ السَّرِّ شائعٌ لديهم ولا الجاني بها جَرَّ يُحْذَلُ⁽¹⁾

نتبع الجاهليين في رؤيتهم للفناء وصدمتهم بالموت، في تقديرهم للحياة، في فرحهم بالمولود، وفي نظرهم للمرأة والحب، ومعاييرهم الجمالية الحسية منها والعذرية، في تقديرهم للفن والأدب، في فرحتهم بنبوغ شاعر القبيلة، في تقديرهم لقيم القتال، والصبر، والشجاعة، والكرم في تهوّرهم وسماحتهم وصبرهم ومقاومتهم الأبدية للصحراء والعطش والجذب كل

(1) انظر: مختارات شعراء العرب، لابن الشجري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ص 74، ص 75، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

سيد: ذئب، عمّلس: قوي، أرقط زهلول: حية رقطاء، عرفاء: عظيمة العرف، جيال: ضبع، المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

هذه الأمور هي مرادنا⁽¹⁾ وغايتنا والشعر هو مصدرنا.

فلا شك أن هناك أشياء مشتركة بين القوم وحدث فكرهم وإن لم يلتقوا، فالبينة والعرف وطبيعة القيم التي كانت موجودة بينهم تعطينا دلالات وإشارات إلى ما يشبه شيئاً بإمكاننا أن نجازف ونقول: إنه العقلية المشتركة..

وقد قامت بحوث علماء الاجتماع منذ زمن ليس بالقصير ببحث هذا التشابه (متأثرين في ذلك بفلسفة "كانت" وخاصة شتراوس الذي يتمسك بفكرة الترابط بين كل الظواهر التي تجمع بينها آلية ذهنية واحدة، فسعى إلى كشف العلاقات الباطنة بين مختلف مظاهر الحياة في المجتمع البدائي، ويرى أن السلوك اليومي للناس في هذا المجتمع وطريقة أدائهم لشعائهم وطقوسهم الروحية وتنظيمهم للعلاقات بينهم كل هذه تكشف عن بناء واحد..⁽²⁾).

وإن كانت هذه البحوث قد جرت في إطار خارج إطارنا وهو الشعر العربي خاصة إلا أن هذه الدراسات الاجتماعية تعطينا دلالات قوية على الوحدة الاجتماعية وتشابهها في المجتمعات القديمة.

فإذا نظرنا من بعيد إلى الكائن البشري، وتصورنا وجوده في أي بقعة من هذا الكون، فإننا سنفترض أن له علاقات قد تتجاذب أو تتنافر مع كل من حوله: علاقات بالبيئة، علاقات ببني جلدته من البشر لضرورات التواصل الاجتماعي الطبيعي الإنساني، علاقات مع ذاته وكيانه لتفسير وجوده ولاستنباط القيم التي ينبغي أن يسير عليها في هذه الحياة. ولا بد للإنسان أن يتخذ موقفاً "ما" من كل ما حوله. ونقف قليلاً قبل أن نستأنف لنقول: إن هذا الموقف إما أن يكون إيجابياً أو سلبياً "بمعنى ضد الشيء"، أو موقفاً حائراً أي موقف "اللاموقف".

ومن هذا الموقف نستنتج نحن ثقافته، أو لنقل رؤيته، ومن ثم عقليته، إذن فالحياة كلها بتناقضاتها وتآلفاتها ووحدتها هي مادة.. والقصد أنها مادة ثقافية وجدت ليتفاعل معها الإنسان، ولتصوغ عقليته، وفهمه للكون، وربما توجه بالتالي منطقاً أيضاً.

(1) بمعنى أنها تمثل الثقافة بالمفهوم العام.

(2) أحمد، عبد الفتاح محمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص 53، 54.

وإذا ابتعدنا شيئاً ما عن فلسفة "فسيولوجية" الإنسان وتركيبته العضوية، وكيف يتفاعل مع الأفكار ويحللها.. ابتعاداً قسرياً.. تفرضه ما وصلت إليه البحوث العلمية من تأكيد أن الإنسان واحد في أصله، ومتشابه في تكوينه العضوي.. وأن محاولات إيجاد فروق فسيولوجية جوهرية بين بني البشر على اختلاف ألسنتهم وألوانهم هي محاولات باءت بالفشل باعثها دوافع عنصرية عرقية.

وإذا ابتعدنا عن هذا المسلك لعدم جدواه عملياً، فإننا لا نستطيع بحال أن نتجاهل أن البيئة بمختلف ظروفها تأثيراتها على الإنسان في مسلكه، وفي طريقة تفكيره، وعلى سبيل المثال: فالذي يعيش في الغاب بين الحيوانات المفترسة التي تعيش على أكل لحوم بعضها هو غير من يعيش في بيئة الواحة أو الصحراء المهجورة أو المدينة العامرة بالناس. ولعل هذا الخلط هو ما دفع مفكراً عربياً كبيراً هو العلامة عبد الرحمن بن خلدون إلى وصف العرب بالهمجية وعدم ألفة الحضارة وبمحدودية الذكاء بمعنى أنه بسيط يعتمد على السرعة دون الدقة والتعقيد، يقول ابن خلدون: "العربي عصبي المزاج، سريع الغضب، يهيج للشيء التافه، ثم لا يقف في هياجه عند شيء، وهو أشد هياجاً إذا جرحت كرامته، أو انتهكت حرمة قبيلته، وإذا احتاج أسرع إلى السيف واحتكم إليه، حتى أفتتهم الحرب، وحتى صارت الحرب نظامهم المألوف، وحياتهم المعتادة، والمزاج العصبي يستتبع عادة ذكاءً، وفي الحق أن العربي ذكي يظهر ذكاؤه في لغته، فكثيراً ما يعتمد على اللمحة الدالة والإشارة البعيدة، كما يعتمد على حضور بديته.

... ولكن ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر، فهو يقلب المعنى الواحد على أشكال متعددة، فيبهرك تفننه في القول أكثر مما يبهرك ابتكاره للمعنى.. وإن شئت، فقل إن لسانه أمهر من عقله"⁽¹⁾.

وقد يكون لابن خلدون أسبابه ومبرراته لإطلاق هذه الأوصاف القاسية على العرب، ولكن ذلك لا يعني بحال صحة استنتاجاته وصواب أحكامه وما ذهب إليه وكل مقصدنا من إيراد هذا القول هو لفت الانتباه إلى أن دور البيئة الطبيعية في تكوين العقلية هو دور فاعل

(1) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 125 - 126 - 127، نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي وشركاه، 1962.

ومؤثر بحق. وهذا أمر ليس محل جدل من أحد فيما أعلم.. ولكن علينا أن لا نسرف في إصدار الأحكام، ونقع في خطأ التعميمات القاسية.. فالنظرة الكلية للأشياء ربما تعيقنا عن إدراك الحقيقة في صفاتها وتفرداتها في بعض الأحيان.. والذي ينبغي علينا اتباعه هو قياس الأمور بمقاديرها، وإعطاء كل ذي حق حقه، فقد يكون كلام ابن خلدون صحيحاً من بعض الوجوه، ولكنه ليس كذلك في وجوه أخرى عديدة، كما بينه كثير ممن تصدى له بالرد.. مما ليس ها هنا موضوع استعراضه⁽¹⁾. ولكننا نريد في نهاية هذه البسطة أن نؤكد على أن التباين بين الصفات الأخلاقية والنفسية، وبعض العادات والتقاليد والأمور الأخرى بين الأمم، إنما يكون مرجعه في بعض الأحيان إلى البيئة أو إلى ظروف أخرى وقد أدرك العرب أنفسهم هذا الطعن عليهم في معيشتهم وأمور حياتهم من الأمم الأخرى، فلم يتركوا ذلك دون أن يردوا عليه ويبينوا أفضليتهم وتقدمهم، كما في المناظرة التي رواها ابن عبد ربه في العقد الفريد بين كسرى والنعمان ابن المنذر ووفود العرب⁽²⁾، وكما في رد الجاحظ في البيان والتبيين على الشعوبية ومطاعنهم على العرب⁽³⁾.

ومهما تميزت حياة العرب بالقسوة أو الشدة، فإن لها جوانب إنسانية عديدة، وتراثاً أخلاقياً سامياً لا يرقى إليه الشك، وليس من العدل أن نحاسب الأمة على مظهر واحد من مظاهر حياتها دون تقدير للظروف القاسية التي اضطرتها أن تنتهج هذا المنهج وتسلك ذلك السبيل.

هنا نصل الآن إلى تقرير أمرين هامين:

- 1- إن كل موجود، وكل تفاعل بين الموجودات جميعها الحية منها وغير الحية يصلح لأن يكون مادة ثقافية في حياة الإنسان عموماً والعربي خصوصاً.

(1) لمناقشة ابن خلدون، كتب د. محمد هاشم عطية في كتابه الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، ص 12 دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ونشير هنا إلى الرد الموجز للدكتور جواد علي في كتابه المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 1، ص 265، فقد كان على ابن خلدون حسب رأيه التمييز بين طبقات عدة من العرب.

(2) ابن عبد ربه، أحمد، العقد الفريد، تقديم خليل شرف الدين، ج 1، ص 37، دار مكتبة الهلال، بيروت، د.ت، انظر أيضاً الألوسي، محمود شكري، بلوغ الأرب، ج 1، ص 147، منشورات دار الشرق العربي بيروت، ج 1، ص 147.

(3) الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، ص 35 وما بعدها، دار صعب، بيروت.

2- إن لبعض هذه الأشياء أثراً فاعلاً في توجيه عقلية العربية وفي صنع آرائه ومعتقداته بصفة مميزة وفي التأثير في أخلاقه وفي عواطفه.

ونذكر هنا للتدليل على الرأي السالف تعليل بعض النقاد لظاهرة الكرم عند العرب بأنها ظاهرة قسرية اضطر إليها العربي اضطراراً بحكم ظروف البيئة القاسية، وهي باب من أبواب المجاملة، والمعاملة بالمثل.. فهذا السائر في الصحراء دوماً إن لم يجد من يستضيفه فيها ويرشده إلى الطريق ويقيم من أوده، فإنه هالك لا محالة، ولذا حض الناس بعضهم بعضاً على إكرام الضيف، والقيام بحقوقه، وتزويده بالزاد والراحلة..

وربما كان ذلك مقبولاً من هذه الناحية لتعليل ظاهرة الكرم ولكن غير المفهوم والمحير فعلاً في هذا الإطار هو الإصرار الواضح من العربي على المبالغة الزائدة في الكرم إلى حد الإسراف فهو لا يطعم ضيفه الذي يجيئه من لحم ذبحه لضيف جاء أمس، وإن كان اللحم عنده كثيراً طيباً.. فلا بد من الذبح لكل ضيف، ولو تعدد الضيوف في اليوم الواحد، وجاؤا زرافات ووحداناً..

وغير ذلك من مظاهر الإسراف والمباهاة.. التي لا بد أن شيئاً خفياً يدفع العربي إليه.. إذا اقترضنا أن له سبباً خارجياً وليس بسبب نظري ذاتي⁽¹⁾.

ووراء هذين الأساسين: أساس عام يؤثر بلا شك، ولكن لا يتضح لنا مدى تأثيره بسهولة، بل نحتاج إلى إمعان النظر والمقارنة بين الأسباب، والمواد الثقافية المختلفة بين كل ذلك وبين السلوك أو الخلق الناتج في ذهن العربي ونفسيته ومن ثم في رؤيته وفي عاطفته.. ومن بعد في تعامله الفني الراقي معها عن طريق الشعر.

ولكون هذا الأساس العام يتضمن كل الحياة العربية، فإنه لا بد من عرضها مفصلة بإجمال - إن صح التعبير - في الفصل التالي على أن نكشف في الفصول اللاحقة (الثالث والرابع والخامس) عن الأسس الثقافية من خلال بدايات الشعر الجاهلي وموضوعه، ومن خلال التقنيات المعتمدة في القصيدة العربية حيث يصل البحث إلى ذروته.

(1) انظر لمناقشة هذه المسألة، معاليقي، منذر، صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية، ص 65 وما بعدها، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1995.

الثقافة وشفاهية الشعر الجاهلي:

والشعر الجاهلي بحكم الظروف الحضارية أو بعضها يعتبر أدباً شفاهياً.. أي قائماً في إنتاجه وروايته وحفظه على المشافهة بين أفراد المجتمع، وهذه المشافهة أو الشفاهية مزاياها ومحاذيرها، بل ومخاطرها كما يعلم الجميع. أما المخاطر فمن حيث عرضة النتاج الأدبي للضياع وقيامه في أساسه أصلاً على التلقائية وانعدام الإتقان وكذا عرضته للتغيير بل وحتى التزوير والتزييف، مما يخرج القصيدة عن إطارها الثقافي والاجتماعي، الذي قيلت فيه ونمت بين رؤاه وواقعه.. وهنا نقع في مسألة الجدوى الفنية من القصيدة.. وكيف لنا أن نقيم صرحاً من الثقافة أو نهدمه على أسس واهية.. قابلة للتحويل والتغيير.

والحق أن هذا من الأمور التي تصعب البحث وتضع العراقيل أمامه، بيد أن ما يخفف من هاته المصاعب أننا نجد أرضية مشتركة يتفق عليها النقاد القدامى والمحدثون أيضاً حول بعض النتاج الجاهلي كالمعلقات والمفضليات ودواوين بعض الشعراء التي اهتم بها رواة الشعر ونقاده قديماً، فجمعوها ودرسوها، وشرحوا معانيها وألفاظها، كما فعل أبو العباس ثعلب مثلاً حين جمع ديوان زهير بن أبي سلمى المزني⁽¹⁾.

ومن خدم الأدب واللغة في هذا المجال النديم في فهرسته⁽²⁾، فقد ذكر كثيراً من دواوين الشعراء الجاهليين، وأرجعها إلى رواتها وقد أورد الدكتور ناصر الدين الأسد في كتابه (مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية)⁽³⁾ باباً كاملاً⁽⁴⁾، لبيان مصادر دواوين الشعر الجاهلي وإسنادها إلى رواتها، وطرق روايتها في منهج علمي يطمئن إلى حقيقة صحة الشعر الجاهلي، ويعطينا ثقة في كثير من أصوله.

ويحاول بعض النقاد أن يستثمروا هذه الشفاهية نقدياً مفيداً في ذلك من المنهج البنوي، كما فعل د. حسن البنا عز الدين في كتابه (الكلمات والأشياء والتحليل البنوي لقصيدة الأطلال

(1) انظر: شرح شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس ثعلب، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، مصدر سابق.

(2) انظر: النديم، الفهرست، ص 223 وما بعدها، دار المعرفة للطباعة، بيروت، د.ت.

(3) انظر: الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الجليل، بيروت، الطبعة الثامنة، 1996.

(4) انظر: الباب الخامس من الكتاب المشار إليه من ص 478 إلى ص 614.

في الشعر الجاهلي⁽¹⁾ فهو يحاول من خلال هذه الدراسة أن يثبت صحة فرضيته التي أقام عليها كتابه وهي "أن القصيدة الجاهلية تجسد مثلاً عميق الدلالة على أن المجتمع الذي أنتجها كان يمر بمرحلة انتقال جوهرية مما يسمى بمرحلة الشفاهية إلى ما يسمى بالمرحلة الكتابية"⁽²⁾.

ومنطلق هذا الفرض الذي قدمه الدكتور البنا هو النظرية الشفاهية لـ "باري" و "لورد" التي تدعي أن هناك "اختلافات أساسية بين طرق استيعاب المعرفة والصدور عنها في الثقافات الأولية الشفاهية من جهة وفي الثقافات المتأثرة بشكل عميق باستخدام الكتابة من جهة أخرى"⁽³⁾.

وفي ظاهر الأمر فإن هذا القول لا غبار عليه إذا كان يخص "المعرفة" من حيث هي جزء من تراكمات الثقافة، ولكنه يصبح موضع تساؤل إذا اعتبرنا أن المعرفة هي مرادف للثقافة أو وجه آخر لها. فاكساب المعرفة عن طريق الكتابة والدرس يمثل مزايا كبرى وعميقة الأثر للمجتمعات الكتابية بعكس تلك التي تنعدم فيها هذه الميزة.

هذا من حيث المعرفة، أما من حيث إن الشعر تجربة وجدانية وفكرة إنسانية ذات صبغة فنية تصنف خارج المعرفة وخارج العلم.. فإنها نظام متميز يسمى القصيدة. ونحن ننظر إليها من حيث قيمتها الفنية جميعاً، ولا نتناول عناصرها الجزئية المتفردة كالمعرفة أو التاريخ أو اللغة أو الأخبار إلا في إطار محدود مع إيماننا بأن كل هذه الأشياء تأتي عرضاً في القصيدة أو غير مقصودة لذاتها وإنما لخدمة أهداف وجدانية ولإغناء التجربة الشعرية عند المبدع الذي هو حصيلة معقدة من الأفكار والتفاعلات مع مجتمعه ومع الحياة.

والحديث هنا خاصة مقصور على الأدب الجاهلي. فالذي نراه أن الأدب الشفاهي أو الفن الشفاهي هو حالة من اللاوعي لدى المبدع الذي تكتمل الصورة الفنية في ذهنه ووجدانه أولاً قبل أن ينطق بها ويخرجها إلى عالم الوجود.

(1) عز الدين، حسن البناء، الكلمات والأشياء، التحليل البنيوي لقصيدة الإطلال في الشعر الجاهلي دراسة نقدية، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.

(2) المرجع السابق، ص 11.

(3) المرجع السابق، ص 12.

صحيح أن "الكتابة قوة تعيد بناء الوعي"⁽¹⁾ ولكن ليس صحيحاً أن "الشفاهية نقيض للكتابة ثقافياً ونفسياً"⁽²⁾. وذلك بسبب سابقة الشفاهية تاريخياً وذهنياً أيضاً على مرحلة الكتابة.

ومن هنا فإن دي سوسير كان يعتقد "أن الكتابة تمثل نوعاً من مكملات الكلام الشفاهي وليس مجرد أداة ناقلة للفظ. ولهذا فهو يرى أن الكتابة ببساطة تعيد تقديم اللغة في شكل مرئي"⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر فالذي لاشك فيه أن حرمان الشاعر الجاهلي من ميزة الكتابة لم تكن لتؤثر تأثيراً مغايراً لوعيه بالحياة والوجود من حوله لسبب بسيط وجوهري في آن، وهو أن ما لدينا من الشعر الجاهلي يعطينا وعياً حياً وعميق الدلالة بالحياة وصراعاتها المختلفة بالوجود والأخلاق والزمان والمكان.

ولذا فإن مسألة الشفاهية وتأثيرها مسألة لا يجب أن ننظر إليها خارج قيمتها الحقيقية ونعطيها أكثر من أثرها الفعلي في القصيدة الجاهلية، ونحاول أن نتصور - في خارج الحقيقة - إنساناً فقد ميزة لم نفقدها نحن، إذ لم نعرف التناج الأدبي الجاهلي إلا بتلك الميزة وهي الكتابة فدراستنا للشعر الجاهلي دراسة لأدب مكتوب، ومدون بينما هو في الحقيقة قد خرج إلى الوجود في إطار شفاهي، وها هنا مفارقة لا بأس بأن نعطيها شيئاً من الدراسة والنظر. فهل كان بإمكان الشاعر الجاهلي لو أتيحت له فرصة الكتابة أن يخرج إلينا شعره بأفضل مما وصل إلينا؟ وهل كانت الكتابة ستغير من قيمة أدبه؟.

لا أظن أن الفكر عموماً سيكون شديد التغير بالعوامل التي أثرت في عقلية الشاعر الجاهلي ولا أظن أن عامل الكتابة لو أتيح بشكل واسع للشاعر الجاهلي سيغير جذرياً من طبيعته وذوقه ويؤثر من ثم على بنائه الأدبي. وإلا فإن شعراء الجاهلية قد عرفوا الكتابة وذكروها في شعرهم.

(1) عز الدين، حسن البناء، الكلمات والأشياء، ص 12.

(2) المرجع السابق نفسه والصفحة نفسها.

(3) كتاب دي سوسير (دروس في الألسنية العامة)، نقلاً عن: عز الدين، د. حسن البناء، الكلمات والأشياء، ص 13.

يقول امرؤ القيس:

كخط زبور في عسيب يمان⁽¹⁾

لمن طلل أبصرته فشجاني

ويقول حاتم الطائي:

كخطك في رق كتابا منمنما⁽²⁾

أتعرف أطلالا ونؤيا مهدما

ويقول أبو ذؤيب الهذلي:

يزبره الكاتب الحميري⁽³⁾

عرفت الديار كرسم الكتاب

ويقول لبيد:

زبر تجد متونها أقلامها⁽⁴⁾

وجلا السيول عن الطلول كأنها

ويقول لقيط بن يعمر الإيادي:

لمن رأى رأيه منكم ومن سمعا⁽⁵⁾

هذا كتابي إليكم والنذير لكم

وهذا غيض من فيض من ذكر الكتابة في الشعر الجاهلي، والبحوث الحديثة أثبتت أن معرفة الكتابة في العصر الجاهلي كانت أمراً شائعاً معروفاً يقول د. عز الدين إسماعيل: "كان الاتجاه الغالب أن العرب لم يكونوا يعرفون الكتابة في العصر الجاهلي أو أنه لم يعرفها بينهم على أحسن تقدير إلا عدد ضئيل للغاية، لا يشكل ظاهرة عامة، ولكن الدراسات الحديثة استطاعت أن تجمع من الشواهد المادية والاستقرائية ما يقدم إلينا صورة مخالفة لهذا التصوير، ويؤكد لنا أن الكتابة كانت معروفة على نحو كاف منذ العصر الجاهلي وأنها قبل الإسلام وعند ظهوره كانت تنتشر في بقاع كثيرة من شبه الجزيرة العربية.." ⁽⁶⁾.

(1) ديوانه، مصدر سابق، ص 62.

(2) الطائي، حاتم، الديوان، ص 82، دار صادر، بيروت، د.ت.

(3) السكري، شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ص 327، ط المدني، القاهرة، 1965.

(4) لبيد، ديوانه، تحقيق: إحسان عباس، ص 214، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965.

(5) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ج 1، ص 215، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1927.

(6) إسماعيل، عز الدين، المكونات الأولى للثقافة العربية، ص 105، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية"، الطبعة الثانية، بغداد، 1986. وانظر أيضاً: حسين نصار، نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي، ص 23.

وإن كان القصد بالكتابة: ممارسة الإبداع الفني باعتباره صنعة وعملاً شاقاً يحتاج إلى الجهد والوقت والتدبر والإحكام، فإننا نجد في شعراء الجاهلية من احترف صنعة الشعر بل والنثر أيضاً⁽¹⁾.

بل إن الجاهليين الأوائل كانوا ينتهجون طرائق عدة لتعليم أولادهم الشعر وروايته على الأقل إن لم يكونوا مطبوعين فيبدعون أو لم ينبغوا في الشعر فيعوضون ذلك بروايته.

وقد كانت القبيلة تقيم الاحتفالات إذا نبغ فيها شاعر وتهنئها بقية القبائل وتحشى قبائل أخرى من شر لسانه⁽²⁾. مما يدلنا على ما للشعر من أهمية في المجتمع، فقد كانت القصيدة تفعل فعلها بسرعة تعجز عنها أي وسيلة أخرى، فما يكاد الشاعر يلقي قصيدته حتى يذهب بها الرواة كل مذهب، وتذيع بين الناس، دون أن يبذلوا جهداً في إذاعتها، وهي إذا ظهرت بين الناس فلا يستطيع أحد أن يحول بينها وبين الانتشار وقد عبر عن ذلك عميرة بن جعيل حين هجا قومه ثم ندم، فقال:

ندمت على شتم العشيرة بعدما مضى واستتبت للرواة مذاهبه
فأصبحت لا أسطيع دفعاً لما مضى كما لا يرد الدرّ في الضرع حالبه⁽³⁾

وقال المسيب بن علس:

فلأهدين مع الرياح قصيدة مني مغلغلة إلى القعقاع
ترد المياه فما تزال غريبة في القوم بين تردد وسماع⁽⁴⁾

وقد لاحظ د. عز الدين إسماعيل آثار القصيدة على المجتمع الجاهلي فقال: "هناك عقيدة للناس منذ القدم في أثر الكلمة وما لها من قوة فعالة، ومن ثم كانت القبيلة ربما أثرت أن ينبغ فيها شاعر على أن ينبغ فيها فارس وذلك لإيمانهم بأن فعل الكلمة أقوى من فعل السيف، لقد

(1) وإن كان النثر ليس موضوع بحثنا، وانظر الفصل الرابع من هذا البحث.

(2) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 2، ص 161، المعارف، القاهرة، 1956.

(3) الجبوري، د. يحيى وهيب، الشعر الجاهلي، خصائصه وفنونه، ص 135، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1986.

(4) الضبي، المفضل، المفضليات، بتحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ص 62، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، 1983.

كانوا يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن للكلمة قوة سحرية كامنة فيها..⁽¹⁾. وإعادة الوعي والبناء الذي تتيحه الكتابة نجد شبيهاً له عند شعراء الجاهلية، فهذا زهير بن أبي سلمى المزني ينظم قصائده في حول كامل. ينظمها في أربعة أشهر، وينقحها في أربعة أشهر، ويقابلها ويعرضها على خاصته وعلماء الشعر في أربعة أشهر وكانت قصائده تلك تسمى بالحوليات.

أي أنه كان يارس الاحتراف الأدبي في صورة مثالية، ربما لا نجدها في عصرنا الحالي، ولا عجب في ذلك، فقد كان كسبه وماله من الشعر وعطايا هرم بن سنان له معروفة مشهورة، ومثل زهير في ذلك الأعشى صناجة العرب الذي لم يدع أميراً أو شريفاً أو كريماً إلا امتدحه، وقد كان لشعره أثر "لا يقاوم يتيح نفوذاً اجتماعياً هائلاً وقصته مع المحلق معروفة مشهورة⁽²⁾. وكذا قصة الخطيئة مع بني أنف الناقة ومع الزبرقان بن بدر⁽³⁾. وقصة النابغة الذبياني مع النعمان بن المنذر⁽⁴⁾. وقصة حسان بن ثابت مع بني عبد المدان⁽⁵⁾.

فالشعر كان - وخاصة في القرن الأخير قبل البعثة - شعر حرفة وصنعة كما ذهب إلى ذلك د. شوقي ضيف في كتابه الفن ومذاهبه في الشعر العربي⁽⁶⁾، وأدى في المجتمع القبلي آنذاك دور وزارة الإعلام في الذب عن حمى القبيلة والمنافحة عن أعراضها والفخر بأحسابها وهجاء أعدائها، فاكسب الشاعر بذلك هيبة في قومه لا تضاهي.

توظيف الثقافة في الشعر:

الشعر بطبيعته الخاصة ليس موضوعاً للمعارف والعلوم والتعليم.. وغير ذلك من العلوم الإنسانية أو الأشياء ذات الطبيعة العلمية.

والأرجاز أو الأشعار "المتون" التي نظمت في العصور المتأخرة لحفظ العلوم وتسهيل

(1) إسماعيل، د. عز الدين، المكونات الأولى للثقافة العربية، ص 41، مرجع سابق.

(2) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، مصدر سابق، ج 9، ص 114.

(3) انظر: الأغاني، المصدر السابق، ج 2، ص 189.

(4) انظر: الأغاني، المصدر السابق، ج 5، ص 320.

(5) انظر: ابن عبد ربه، أحمد، العقد الفريد، مصدر سابق، ج 5، ص 328.

(6) د. ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص 158، دار المعارف، القاهرة.

مدارستها والإحاطة بقواعدها للطلاب.. لم تكن تحظى بإعجاب النقاد أو باهتمامهم أصلاً، فهي خارج الفن والأدب الراقي عموماً. وهذا الرأي فيما أحسب محل إجماع من النقاد، ولكن الذي نريد أن نتناوله بالبحث هنا هو بعض التساؤلات التي تواجهنا في هذا البحث ومنها:

1- ما هي المساحة الشعرية التي يمكن للشاعر أن يبسط فيها ثقافته؟ وما مدى أثر ذلك على جماليات القصيدة وتناسقها؟

2- ما مدى مصداقية الشاعر في نقله لتلك المعارف والعلوم؟ وهل هي مقصودة لذاتها؟ أم إنها تأتي عرضاً فتكون خارج التقييم العلمي لا النقدي؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تكون حتماً خارج "الشعرية". أي أن كل هذه المقومات والمؤاخذات يمكن دراستها خارج المدى الجمالي للقصيدة.

وهذا شبيهه بالتقويم الديني أو الأخلاقي للشعر بل قد يقودنا في مرحلة لاحقة إلى ذلك. ومع أن الجمال شيء ذوقي نسبي يختلف بين القراء، وقد يكون في كثير من الأحيان ذاتياً نابعاً من وحدة القصيدة أو من تناسق أبياتها أو من صدقها أو من جمال تصويرها. إلى غير ذلك.

إلا أنه لا يمكن تحديد مساحات معينة قسرية نفرض فيها على الشاعر أن يستعين فيها بمعارفه وعلومه أو بأخباره الصادقة أو الكاذبة بمقياس الحقيقة لا بمقياس الجمال الشعري. وهذا يقودنا إلى الإجابة عن سؤال آخر وهو هل نستطيع أن نفصل بين الشاعر وبين ثقافته؟ وفي الحقيقة فإنه من الصعب جداً أن تفصل بين شخصية الشاعر وبين ثقافته بل إنه لا يمكننا تصور قصيدة تقال بدون رصيد معرفي وثقافي كبير أو قليل للشاعر.

ولكن هل الشعر هو ميدان تلك الثقافة، وهل هي تحتجني من الشعر؟ لا أظن ذلك والذي لا ريب فيه أن للثقافة أثراً ما على قدرة الشاعر على التصوير الأدبي.

وموضوع المعارف والثقافة في الشعر يشبه إلى حد ما موضوع الصدق الفني، فالمقياس لصدق الشاعر هو سلامة النقل وتوافق وانسجام المعنى، وإن كان الخبر كاذباً، وإن حصل تناقض بين وجهات نظر في قصائد مختلفة كما يقول قدامة بن جعفر: "إن مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئاً وصفاً حسناً ثم يذمه بعد ذلك ذماً بيئاً غير

منكر عليه ولا معيب من فعله إذا أحسن المدح والذم بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها"⁽¹⁾.

فالشعر في نظر النقاد القدامى عمل فني بحث لا يخضع لمقاييس الأخلاق أو الدين، ومن باب أولى باب العلم والمعرفة.. والثقافة.

ودليلنا على ذلك أن الخلفاء والأمراء وكبار الأدباء كانوا يستمعون أشعاراً فيها خروج كبير عن المألوف بل عن الدين والأخلاق، فهذا عبد الله بن عباس يوقف حلقة الدرس في المسجد النبوي ليستمع إلى قصيدة عمر بن أبي ربيعة:

أمن آل نعم أنت غادٍ فمبكر
غداة غدٍ أم رائح فمهجرٌ
وهم يستمعون كذلك إلى الفرزدق يصف إحدى مغامراته قائلاً:

هما دلياني من ثمانين قامة
كما انقض باز أقتم الريش كاسره⁽²⁾

وهذا التسامح الأدبي تجاه الفن ليس على إطلاقه على أي حال، ولكن الشعر خاصة انفراد بمزية التقدير والتأويل ربما لارتباطه أصلاً ببداياته الأسطورية ثم تطور إلى غاياته الترفيهية ثم تطورت نظرة المجتمع إليه فاعتبر قدرة فنية خارقة أو لنقل متميزة يباح لها أن تستعين بأي شيء في سبيل تحقيق الإثارة وحسن التصوير، ولعل مرجعهم في ذلك الآية الكريمة { وأنهم يقولون ما لا يفعلون.. }⁽³⁾.

ولهذا نجد ناقداً كبيراً مثل أبي هلال العسكري يقول: "والذي يراد من الشاعر هو حسن الكلام، وإن زخر شعره بقول الزور وقذف المحصنات"⁽⁴⁾.

ونجد القاضي عبد العزيز الجرجاني يقول: "فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان

(1) ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، نشر: كمال مصطفى، ص 14، 15، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1959.

(2) الفرزدق، ديوانه، بتحقيق أحمد الصاوي، ص 210، منشورات دار الهلال، القاهرة، 1975.

(3) سورة الشعراء، الآية ما قبل الأخيرة.

(4) العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين - الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، ص 103، المكتبة العصرية، بيروت، 1986.

سوء الاعتقاد سبباً في تأخر الشاعر لوجب أن يحذف اسم أبي نواس من الدواوين، والدين بمعزلة عن الشعر" (1).

بل إن النقاد الأوائل استمروا أن يعمد الشاعر عمداً إلى تلوين شعره بالأمثال والحكم والأخلاق أو العلوم أو النواحي الثقافية النظرية التي موضوعها الحقيقي هو النثر بأنواعه من خطابة أو وعظ أو سجع أو أقوال مأثورة، يقول الجاحظ: "لو أن شعر صالح بن عبد القدوس... كان مفرقاً في أشعار كثيرة لصارت تلك الأشعار أرفع مما هي عليه بطبقات، ولسار شعرهما نواذر سائرة في الآفاق، ولكن القصيدة إذا كانت كلها أمثالاً لم تسر، ولم تجر مجرى النواذر، ومتى لم يخرج السامع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع" (2).

وتناول الشعراء لقضايا نظرية بصفة مباشرة وبوضوح أو سذاجة أحياناً يتنافى مع طبيعة الشعر الذي وينسج نسيجاً فنياً بحثاً بأدوات بلاغية وضحها لنا النقد فيما بعد من أمثال الرمز والمجاز والكناية وغيرها..

وهناك من النقاد الأوائل من غالى أكثر من ذلك فاعتبر أن من دواعي ضعف الشعر والهبوط بمستواه الفني هو تناوله لقضايا نظرية أخلاقية أو ثقافية يقول الأصمعي: "الشعر يكون بابه الشر، هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية فلما جاء الإسلام سقط شعره" (3). وينقل ابن قتيبة أن الشعراء المخضرمين عندما أسلموا تخرجوا من قول الشعر لكونه يتنافى مع آداب الدين حتى إن لبید بن ربيعة لم يقل سوى بيت واحد بعد أن أسلم وهو:

الحمد لله إذ لم يأتني أجلي
حتى كساني من الإسلام سربالا (4)

ولكن الصدق الفني والالتزام الأخلاقي ليسا هما الوسيلة الوحيدة لتحديد الأفق الثقافي للشعراء، فرغم أنه كان يمكن لنا أن نجد بعض الأدلة والمعلومات الأدبية القيمة

(1) الجرجاني، القاضي عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 62، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1979.

(2) الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، ج2، ص 206، مصدر سابق.

(3) المرزباني، أبو عبد الله، الموشح، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ص 64، 65، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت.

(4) انظر: ابن قتيبة، أبو محمد، الشعر والشعراء، ج1، ص 51، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1980.

حول الثقافة الجاهلية عن طريق الاستمساك بنصية القصيدة الجاهلية إلا أن هذه النظرة تجعلنا نصاب بشيء من التردد فالقوم لم يكن من دأبهم أن يصدقوا.. ولم يكن من عاداتهم أن يبينوا دياناتهم.. وعلى كل حال فإن أخلاق القوم أكثر ما تكون واضحة في قصائدهم.. وإنما المقصود بكل ما سبق أن الأخلاق ليست مقياساً فنياً محضاً.. وأما الثقافة واتساع المدارك فهي من مستلزمات الفحولة عندهم يقول الأصمعي: "لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم به إعرابه، والنسب، وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو ذم"⁽¹⁾.

وأمام هذا التشخيص النقدي للأصمعي نجد أنفسنا أمام عدة قضايا متنوعة منها: قضية أولية الشعر الجاهلي وقدمه..، وهذا الموضوع بالذات يفيدنا في معالجة الرؤية الثقافية لشعراء المعلقات وما بعدها الذين استفادوا بدون شك من محاولات سابقة لنظم الشعر كما تدل على ذلك آثارهم قال عنتره العبيسي:

هل غادر الشعراء من متردم
أم هل عرفت الدار بعد توهم⁽²⁾

وامرؤ القيس يطلب من رفيقه أن يصطبراً قليلاً ليقلد عادة الشعراء من قبله في بكاء الديار والوقوف على أطلالها:

عوجاً على الطلل المحيل لعلنا
نبكي الديار كما بكى ابن حذام⁽³⁾

وهذا التصور هو ما سنحاول بيانه في الفصل التالي لهذا الفصل بالتفصيل.

وعبارة الأصمعي لا تقف عند هذا الحد فهي تحيلنا على معلومات أخرى دقيقة يجب على المتميزين والمبدعين من الشعراء أن يلموا بها ويدرسوها دراسة وافية وهي الأخبار والنسب، والمناقب، والمثالب، وأيام الناس، ومعرفة المعاني الجيدة، والألفاظ الرائعة..

(1) البيان والتبيين، مصدر سابق، ج2، ص 108.

(2) ديوان عنتره، شرحه وضبطه علي العسلي، ص 117، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

(3) ديوانه، المصدر السابق، ص 97.

كل هذه التقنيات المساعدة لا غنى عنها لشاعر يريد أن يكون فحلاً أي مبدعاً متفوقاً ولو كانت موهبته عظيمة وسليقته في أحسن حالاتها وأتم وجوها.

يقول أحمد أمين: "يذهب بعض الباحثين إلى أن الشعراء في الجاهلية كانوا هم أهل المعرفة.. يعنون بذلك أن طبقة الشعراء في الجاهلية كانوا أعلم أهل زمانهم.."⁽¹⁾.

والسؤال هنا هو حول كيفية تلقي الشاعر لهذه الثقافة؟، وهل كان ذلك عن طريق الشعر مباشرة؛ أي بدراسة آثار الشعراء من قبله فقط أم هو بالسؤال والبحث والتعلم من الآخرين أقصد بالآخر أي في غير الإطار الشعري.

والظاهر من العبارة أن تحصيل هذه الثقافة يكون في جزء منها عن طريق التحصيل "أي خارج القصائد المروية" وهذه الثقافة "الخارجة عن الشعر" لا نجد إشارات واضحة حول محتواها ومدى تأثيرها في صوغ الشاعر لقصيدته وهذا بالتحديد دافعنا للبحث.

ونعود لنقول إنه كانت هناك نظرة عامة متفهمة لطبيعة الشعر وخصوصية ظرفه الفني المحض، وهذه النظرة كانت صفة غالبية على نقادنا القدامى آخذين ذلك من أسلافهم الجاهليين الذين لم يكن الشعر عندهم إلا وسيلة إعلامية فنية متنوعة لا تتقيد بضوابط أو ضرورات أو إسقاطات خارجية.

وقد وعى د. محمد غنيمي هلال هذه النظرة جيداً، وكان من أوائل من تنبه لذلك من النقاد المحدثين فنجده يقول: "ويتضمن ذلك أن الإسفاف في المعاني واتضاعها لا يحيط من وزن العمل الأدبي، بهذا فصل النقاد الأوائل بين الشعر والأهداف الخلقية والاجتماعية"⁽²⁾.

وما نريد أن نؤكد هنا - وهو خلاصة القول ونتيجة هذا العرض - أننا سنضطر أمام كل هذه المعطيات إلى التنقيب في كتب الأخبار والسير والتراجم والتاريخ الجاهلي لنستنبط ثقافة الأمة الجاهلية وربما لنفهم كثيراً من طرق البناء الفني للقصيدة الجاهلية، وهذه الإسقاطات الخارجية ليست تعسفية أو قسرية.. بل هي ضرورة لفهم المحيط الواقعي الذي هو شيء مهم

(1) أمين، أحمد، فجر الإسلام، ص 55، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1975.

(2) هلال، محمد غنيمي، ص 222، النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، 1986.

للوصول إلى المحيط الفني في ذات الشاعر وفي تفكيره ومن ثم في أسلوب قصيدته.. وكما ينطبق هذا على شعرائنا الجاهليين فإنه ينطبق على الشعراء جميعاً في كل عصر وحين.

الثقافة ومفهوم الجاهلية:

الجاهلية: لفظ إسلامي أطلق على عصر ما قبل الإسلام يقول السيوطي في المزهر: وفي كتاب (ليس) لابن خالويه: إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة⁽¹⁾؛ ويكاد يكون هذا القول محل إجماع من النقاد، ولكن الخلاف هو في مدلول كلمة "الجاهلية" بمعنيها اللغوي، والدلالي:

- 1- والذي يتبادر إلى الذهن من كلمة الجهل أنها نقيض العلم، والجهالة أن تفعل فعلاً غير العلم⁽²⁾.
- 2- والاستجهال: حمل الشخص على غير عادته وخلقه السوي وفطرته الطبيعية، وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه "من استجهل مؤمناً فعليه إثمه"⁽³⁾، قال ابن المبارك إن بقوله "من استجهل مؤمناً: أي حمله على شيء ليس من خلقه"⁽⁴⁾.
- 3- وقال تعالى: { يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف }⁽⁵⁾، يريد الجهل الذي هو ضد الخبرة⁽⁶⁾.
- 4- وفي الحديث (إن من العلم جهلاً) قيل هو أن يتعلم ما لا يحتاج إليه⁽⁷⁾.
- 5- والجاهلية: زمن الفترة قبل الإسلام، وفي الحديث: (إنك امرؤ فيك جاهلية) وهي الحال

(1) السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ص 301، تحقيق: محمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1987.

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج 1، ص 521، ن 1.

(3) البخاري، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ج 1، ص 524، ن 1، مؤسسة الجبلي للنشر والتوزيع، القاهرة، 304 هـ.

(4) المصدر السابق نفسه، ج 1، ص 524، ن 2.

(5) سورة البقرة، الآية (272).

(6) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 524، مادة (جـهـل).

(7) المصدر السابق نفسه، ج 1، ص 524، مادة (جـهـل).

التي كانت عليها العرب قبل الإسلام⁽¹⁾.

6- وفي التنزيل: { الجاهلية الأولى }⁽²⁾، قال الزمخشري يجوز أن تكون الجاهلية الأولى جاهلية الكفر قبل الإسلام، والجاهلية الأخرى جاهلية الفسوق والفجور في الإسلام.. ويعضده ما روي أن رسول الله ﷺ قال لأبي الدرداء رضي الله عنه (إن فيك جاهلية، قال أجاهلية كفر أم إسلام، فقال: بل جاهلية كفر)⁽³⁾.

وقد رصد العلامة ابن عاشور هذا الرأي من المفسرين فقال "ومن المفسرين من جعلوه وصفاً مقيداً، وجعلوا الجاهلية جاهليتين، فمنهم من قال الأولى: هي ما قبل الإسلام وستكون جاهلية أخرى بعد الإسلام يعني حين ترتفع أحكام الإسلام والعياذ بالله"⁽⁴⁾.

ويتضح لنا جلياً من هذا السَّوْق أنه لا علاقة للمعرفة والعلم بلفظ "الجاهلية"، والقصد من كلمة الجاهلية هنا هو إطلاق على الفترة والزمن الذي قبل الإسلام. أما المعنى العام فمن الممكن أن يتحمل معاني الجهل بمعنى ما هو نقيض العلم والمعرفة وغيرها. أما وأن الجاهلية لفظ إسلامي بحث أطلق بعد الإسلام على الفترة التي قبل البعثة المحمدية الميمونة كما يؤكد على ذلك ابن خالويه والسيوطي فإن معناه إسلامي يقتزن بعدم تهذيب الأخلاق والامثال لشرائع الإسلام والبعد عن الرذائل والفسوق والفجور.. وإلا "فما معنى أن يسأل أبو الدرداء رضي الله عنه عن جاهليته: أهى جاهلية كفر أم إسلام؟

وما معنى أن يذهب بعض المفسرين إلى أنه ستكون هناك جاهلية أخرى في عصر الإسلام، وقد أُلِفَ بعض المفكرين الإسلاميين كتاباً أسماه (جاهلية القرن العشرين)⁽⁵⁾.

كل هذه الإشارات تجعلنا نستبعد تماماً أن يكون لفظ الجاهلية هو بمعنى الأمية وانعدام المعرفة وقد تنبه غير واحد من البحاث المعاصرين إلى هذا المعنى، وطالبوا بإطلاق عصر ما

(1) المصدر السابق نفسه، جـ 1، ص 524، مادة (جـ هـ ل).

(2) سورة الأحزاب، الآية (33).

(3) الزمخشري، جار الله محمود، الكشاف عن حقائق الترثيل وعيون الأفاويل في وجود التأويل، جـ 3، ص 260، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، (4. ت. م).

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، جـ 22، ص 13، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

(5) هو الأستاذ محمد قطب.

قبل الإسلام على فترة ما قبل البعثة، بدلاً من لفظ الجاهلية، لما يثيره هذا اللفظ عند من لم يدرس الجاهلية، ولم يعرف قيمتها الأدبية من معاني التخلف والجهل والجمود..

يقول أحمد أمين: (والجاهلية ليست من الجهل الذي هو ضد العلم ولكن من الجهل الذي هو السفه والغضب والأنفة.. جاء في حديث الإفك: "ولكن اجتهلته الحمية" أي حملته الأنفة والغضب على الجهل..

وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأبي ذر وقد عير رجلاً (إنك امرؤ فيك جاهلية، أي فيك روح الجاهلية، وقد أطلق الرسول ﷺ على أبي الحكم أبا جهل لفضاضته وغلظته، وقريب من هذا المعنى استعملهم استجهله الشيء أي استخفه ومنه قول الشاعر: (وقاك الهوى واستجهلتك المنازل)⁽¹⁾.

وفي معلقة عمرو بن كلثوم:
ألا لا يجهلن أحدٌ علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا⁽²⁾⁽³⁾.

ويقول جواد علي في المفصل: "والرأي عندي أن الجاهلية من السفه والحمق والأنفة والغضب وعدم الانقياد لحكم أو شريعة أو إرادة إلهية، وما إلى ذلك من حالات انتقصها الإسلام"⁽⁴⁾.

ويبرر الدكتور جواد علي ذلك بمبررات قاطعة من القرآن الكريم الذي "وصف حالتهم وتفكيرهم وعقائدهم، ونصحهم وذكرهم بالأثم والشعوب العربية الخالية.. وتطرق إلى ذكر تجارتهم وسياستهم.. وقد مثلهم أناساً كانت لهم صلات بالعالم الخارجي واطلاع على من كان حولهم.. وفي كل ذلك دليل على أن صورة الجاهلية التي رسمها الإخباريون لهم لم تكن صورة صحيحة متقنة وأن ما زعموه من عزلة جزيرة العرب وجهل العرب وهمجيتهم في الجاهلية الجهلاء كان جهلاً لا يؤيده القرآن الكريم"⁽⁵⁾.

(1) البيت في اللسان، لابن منظور، مادة (جهل)، لم أجد له قائلاً.

(2) الزوزني، شرح المعلقات الشعر، مصدر سابق، ص 67.

(3) أمين، أحمد، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص 69، 72.

(4) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مصدر سابق، ج 1، ص 40.

(5) المصدر السابق نفسه، ج 1، ص 66، 67.

وهذا أيضاً ما لاحظته د. طه حسين واستنبطه من القرآن الكريم الذي: "يمثل لنا حياة عقلية قوية تدعو أهلها أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل فهو يمثل حياة عقلية قوية يمثل قدرة على الجدل والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً.." (1).

وهذا ما يجعله نهاية يرفض أن تكون الجاهلية حياة جهل بالمعنى المعرفي يقول: "كلام لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافة، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف جياشة رقيقة وعيش فيه لين ونعمة" (2).

وحاول بعض النقاد أن يلتمسوا اتجاهاً آخر للتدليل على انتفاء الجهل من الجاهلية، وذلك بالنظر إلى اللغة العربية والشعر الجاهلي كما ذهب إلى ذلك د. عمر فروخ: "لقد تمتع العرب في جاهليتهم بحضارة روحية لا تقل عن حضارات الأمم التي كانت تحيط بهم في عصرهم. فالمرأة التي يجب أن تتطلب فيها حضارة العرب في الجاهلية فهي اللغة العربية والشعر الجاهلي فإنهما كانا يدلان على حياة بلغت الذروة في الرقي" (3).

ومن النقد من سلك سبيلاً آخر مفاده أن العرب الذين تفاعلوا مع الشريعة الإسلامية الغراء ونشروها في بقاع الأرض وأقنعوا بها كثيراً من الأمم في مدة وجيزة لا بد أن يكونوا على قدر من التهيؤ النفسي والحضاري والفكري، مما يؤهلهم لأداء هذه الرسالة في هذه المدة القياسية، يقول جلال مظهر: "إن القول بأن الشعب الذي ظهر فيه الإسلام والذي حمل رسالته التمدينية إلى العالم بكل أمانة وحكمة، كان قبل ذلك شعباً همجياً وأنه ترقى في عشرين سنة وأخذ على عاتقه ترقية شعوب أكثر منه حضارة؛ أمر ضد الطبع وضد المنطق وضد سياق التاريخ" (4).

ويؤكد د. مظهر على التكوين العربي الحضاري الصرف مرة أخرى فيقول: "اتصف العرب.. بصلافة أخلاقية ومكارم نفسية هي في واقع الأمر الأساس الذي يقوم عليه تقدم

(1) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، ص 73، 74، مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، 1947.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 74.

(3) فروخ، عمر، العرب والإسلام في الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط من الجاهلية إلى سقوط الدولة الأموية، ص 78، منشورات المكتب التجاري، بيروت، 1966.

(4) مظهر، جلال، حضارة الإسلام وأثرها في الترقى العلمي، ص 90، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1974.

الشعوب وتتأسس به الإمبراطوريات والدول القوية والمجتمعات الناهضة الفتية"⁽¹⁾.

ولعل كثيراً من الباحثين قد اقتنعوا بازدهار حضارة العرب في الجاهلية على الأقل في جانبها الفكري والثقافي وإن اختلفوا في الجانب المادي بين مؤيد ومعارض.

وحاول بعض الباحثين نتيجة لهذا الاقتناع رفض مصطلح الجاهلية ومحاولة استبداله بلفظ "قبل الإسلام" أو "ما قبل الإسلام" كما فعل جرجي زيدان في كتابه (العرب قبل الإسلام)، وجواد علي في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام)، ورينيه ديسو في كتابه (العرب في سوريا قبل الإسلام).

بينما أبقى آخرون على التسمية الإسلامية "الجاهلية" وتفهموا مضمونها تفهماً علمياً كما فعل د. طه حسين في كتابه (في الأدب الجاهلي)، ود. عبد المنعم خفاجي (الحياة الأدبية في العصر الجاهلي)، ومحمد هاشم عطية في كتابه (الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي)، ود. إبراهيم عبد الرحمن في كتابه (الشعر الجاهلي وقضاياها الفنية والموضوعية)، ود. شوقي ضيف في كتابه (تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي)، ود. ناصر الدين الأسد في كتابه (مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية).. بينما حاول بعض النقاد دعوة الباحثين والدارسين للعصر الجاهلي إلى نبذ هذه التسمية واستبدالها بتسمية "عصر ما قبل الإسلام"، كما فعل د. علي البطل في كتابه (الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري).

"نريد أن نضرب صفحاً على استخدام هذا المصطلح المضلل "الجاهلية" مستبدلين به مصطلحاً آخر هو "مرحلة ما قبل الإسلام"، وإن كان أقل منه جاذبية وبريقاً"⁽²⁾.

ويبرز د. البطل هذه الدعوة بقوله: "مصطلح الجاهلية قد ارتبط بفكرة سائدة وغير حقيقية ترى في هذه الفترة من حياة العرب إظلاماً تاماً في كل نواحي الحياة فهي من الجهل والجهالة العمياء.. على حين أنه كان للعرب حضارتهم المتطورة قبل الإسلام بزمان طويل ؛

(1) المرجع السابق، ص 87.

(2) البطل، د. علي، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دراسة أصولها وتطورها، ص 33، هامش 1، دار الأندلس، الطبعة الثانية، 1981.

فالتسمية بالجاهلية تسمية دينية قصد بها التنفير من هذا العهد وليست تسمية علمية..⁽¹⁾

ويرى د. محمد عثمان علي أن تسمية الجاهلية قد "أثرت تأثيراً مباشراً في ضياع الصورة الكاملة لحضارة هذا العصر وأدبه"⁽²⁾.

ولكنه يعود بعد قليل في الكتاب نفسه ملتصقاً لنفسه العذر في استخدام المصطلح في ثنايا كتابه، لأنه يعتقد أن صفات السفه والحمق الأنفة والغضب مجسدة بكثرة في الأدب الجاهلي..

ثم يعود من حيث ابتدأ ليقول: "ومن أجل هذه الحاجة رأيت أن استخدام هذه المصطلح في ثنايا هذا الكتاب بالرغم من اقتناعي بعدم توافقه من وجهة علمية ليس لجاذبيته وبريقه ولكن لعدم جدوى تغييره بعد أن أصبح شائعاً على ألسنة المشتغلين بالأدب وفي بطون كتب السلف والخلف"⁽³⁾.

ولعل هذا السبب وهو انتشار المصطلح في كتب القدماء والمحدثين عند الناس كافة هو ما جعل كثيراً من الباحثين يبقون على التسمية رغم إيمانهم بعدم جدواها العلمي من جهة ولا احترامهم لهذه التسمية الدينية الإسلامية من جهة أخرى.

وفي اعتقادي أن هذا الاختلاف لا يعدو أن يكون شكلياً ما دام الجميع قد اقتصروا بفحوى الجاهلية وقيمتها، فلا بأس من إطلاقها اصطلاحاً زمانياً لا اصطلاحاً معرفياً لعدم جدوى تغييره ولصعوبة استئصال المسمى ولحرج الناس من مخالف التسمية الإسلامية.

فلا مفر إذن من إقرارها بشرط أن تحمل أذهاننا صورة مشرقة عن حياة أولئك العباقرة الذين وإن لم تتح لهم ظروف عدة تقدماً مادياً باهراً إلا أنهم ببصائرهم النافذة وعقولهم النيرة تركوا لنا آثاراً فريدة وجواهر رائعة من آدابهم الراقية وحكمهم السامية ربما قصرنا عنها نحن في هذا العصر رغم ما أتيج لنا من إمكانيات وعلم وتقنية.

(1) المرجع السابق نفسه والصفحة والهامش.

(2) علي، محمد عثمان، أدب ما قبل الإسلام، دراسة وصفية تحليلية، ص 16، المؤسسة العلمية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1983.

(3) المرجع السابق، ص 18.