

الفصل الثاني المجتمع وثقافة العصر

نهضت الدعوة الإسلامية على أساس ترسيخ وحدة الجماعة، بدلا من وحدة الجنس والقبيلة، وأنكر الإسلام على الجاهلية - فيما أنكره - عصبيتها الهوجاء ونظرتها العرقية والعنصرية الضيقة، وكان من بين ما نادى به أن أكرم الناس عند الله أتقاهم، وأن أخلاقيات الإيمان هي وحدها مقياس التفاضل فيما بينهم، وفيما عدا ذلك فالمسلمون جميعاً سواسية في المصدر والمصير، كلهم لآدم، وآدم من تراب^(١).

وكان معنى ذلك أن يتضاءل الاعتبار القبلي، ويفسح الطريق أمام الاعتبار الجماعي والإنساني العلم، ومن ثم لا عجب أن نرى الرسول ﷺ يهجر أهله وذويه من قريش إلى أنصار له من الأوس والخزرج لا تجمعهم وإياه سوى وحدة العقيدة، بل لا عجب كذلك أن نرى القبيلتين المذكورتين - وقد احترقتا بنار العداوة الضارية في الجاهلية - تمتزجان معاً في وشيجة روحية جديدة، هي وشيجة الإسلام، التي محت من بينها رواسب الصراع القبلي القديم.

وقبل أن نسترسل في تعقب هذه الوشيجة ومدى ما تعرضت له إبان العصر الأموي من مزاحمة قبلية وسياسية، وهي مزاحمة نبعت في الأصل من المفارقة بين نموذج القيم الذي أرساه الإسلام، وواقع الرواسب الاجتماعية الموروثة عن العصر الجاهلي، يجدر بنا أن نلمح - في إجمال - أثر هذا الوضع الجديد في شعر الصدر الأول من تاريخ الدولة الإسلامية، عتينا شعر تلك الفترة التي استطلت بجناح الرسول الكريم وخلفائه الراشدين، والتي اصطلاح بعض الباحثين على النظر إليها باعتبارها عصرًا مستقلاً من الناحيتين السياسية والأدبية، وهو اصطلاح لا يسلم على إطلاقه؛ لأن هذه الفترة إن تميزت بخصائصها السياسية وأسلوبها في الحكم والإدارة ونوعية النماذج البشرية العليا التي شهدتها، قد لا يكون لها نفس هذا القدر من التميز من حيث ما قيل فيها من شعر، ومن حيث ما اصططح به هذا الشعر من سمات تصويرية وأسلوبية وموسيقية؛ ومن ثم قد يكون خليقاً أن ينظر إلى هذه الفترة - من وجهة الشعر

(١) اقرأ - على سبيل المثال - الآية رقم ١٣ من سورة الحجرات، فهي تشير في دقة وإيجاز إلى فلسفة الإسلام في بناء الجماعة.

خاصة - لا باعتبارها عصرًا أدبيا كامل الاستقلال عما قبله وبعده، بل باعتبارها مرحلة انتقال بين العصرين الجاهلي والأموي، أو باعتبارها - على الأقل - مقدمة لعصور الشعر الإسلامي.

والشأن في مراحل الانتقال أن تكون رجاجة متحركة بطبيعتها، لأنها مراحل هدم القديم وتأصيل الجديد، ومن ثم فإنها تقترب بالعمل أكثر مما تقترب بالقول، وتنصرف فيها الجهود إلى إحداث التغيير المنشود أكثر مما تنصرف إلى التغني بهذا التغيير، فإذا أضفنا إلى ذلك ما صدرنا به هذا الحديث من نقل مركز الثقل إلى الجماعة المسلمة في عمومها وشمولها، بدلا من القبيلة في ذاتيتها وخصوصها، كان لنا - ترتيباً على هذه المقدمات - أن نزع أن رياح القول قد ركبت في تلك الفترة ركوداً جزئياً يركود أحد محاورها الأساسية، ونعني بذلك حماية الإحساس القبلي وما يقترب بها من صراع يبدأ طوراً فتكون وسيلته اللسان، ويشد أطواراً فيستخدم اللسان والسلاح معاً.

ولا ينال من صحة هذا الزعم ما روى من شعر ينتمي تاريخياً إلى الصدر الأول من الإسلام، سواء منه ما يحمل طابع المحاجة أو ما يجنح إلى التهاجي والفخر المتبادل بين المسلمين في المدينة والمشركون في مكة، فالحق أن هذا الشعر - على قلته النسبية - لا ينفي وجهة نظرنا في ركود ربح القول، بقدر ما يؤكد اقتناعنا بأن الشعر يغذي الصراع ويحركه، لأنه يعني أن شعر الصراع القديم بين القبائل قد أخلى مكانه لشعر الصراع الجديد بين المسلمين والمشركون، وإن كان هذا الصراع الجديد يختلف في نوعه ويقل في حدته عن ذلك الصراع القديم؛ لأن الإسلام كان يعتمد في نضاله من أجل الحق على الإقناع بالفكر والمقارعة بحد السيف - إذا اقتضت الضرورة - أكثر من اعتماده على المنازلة بالشعر، والتغني بمنظوم الكلام.

ولقد فطن إلى هذه الناحية الأخيرة بعض رواة الأدب ومؤرخيه من الأقدمين، فقال محمد بن سلام الجمحي في طبقاته، معلقاً على قلة العطاء الشعري في صدر الإسلام مقارناً بما سبقه وما لحقه من عصور: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلو بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهيت عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمن، راجعوا رواية الشعر فلم يثلوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب، فألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه أكثره»^(١).

وحديث ابن سلام واضح لا يحتاج إلى تبيان، وهو - على وضوحه - يتناول فكرتين لا فكرة واحدة، فهو - أولاً - يعلل لانشغال العرب عن الشعر بمقتضيات الجهاد ونشر

الدعوة وأعباء الفتوح، ويعمم هذا الانشغال على «الشعر وروايته»، أى على نظم الشعر من ناحية، وروايته من ناحية أخرى، فهو في هذا الجانب لم يقصر حديثه على الرواية، بحيث يظن أن العرب إن انشغلوا عن رواية الشعر، فلم ينشغلوا عن إبداعه، بل إن استغراقهم في ترسيخ دعائم الدين الجديد قد صرفهم عن النظم والرواية جميعاً.

ثم هو - ثانياً - يتخذ من هذا التشاغل تفسيراً لقلّة ما وصلنا من الشعر العربي القديم، فقد كان هذا الشعر يعتمد في نقله على الرواية والمشافهة، وقد هلك في الغزوات ومسيرات الفتح من روايته وحفظته كثيرون، ومن ثم ذهب جله، ولم يبق إلا أقله.

وربما كان رأى ابن خلدون في هذا المقام أكثر وفاء وتفصيلاً، فهو بعد أن يلحظ ازدهار الشعر في الجاهلية ووفرة الاهتمام به، يقارن ذلك بما آل إليه أمره في صدر الإسلام قائلاً: «... ثم انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحى، وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه، فأخرسوا عن ذلك، وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زماناً، ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملّة. ولم ينزل الوحى في تحريم الشعر وحظره، وسمعه النبى ﷺ وأثاب عليه، فرجعوا حينئذ إلى دينهم منه....»^(١).

وابن خلدون يتعقب خطى ابن سلام في ربطه بين انشغال الرعيّل الأول بأمر الدين وانصرافهم عن الشعر، وهو لا يخص بحديثه شعراء المسلمين، حتى يفهم منه أن هذا التشاغل كان مقصوراً عليهم، وأن سواهم من شعراء قريش كانوا في فسحة من ألسنتهم يقولون ما يشاءون كما كانوا يقولونه في الجاهلية؛ لأن أمور «الدين والوحى والنبوة» لم تكن مشغلة للمسلمين وحدهم، بل كانت كذلك بالنسبة للمشركين أيضاً، فالمسلمون مهتمون بهذه الأمور اهتماماً إيجابياً، بالدعوة إليها، والمنافحة عنها، والمقارعة بالسيف في سبيلها، والمشركون مهتمون بها اهتماماً سلبياً مضاداً، يرفعون دين آبائهم في مقابلة هذا الدين الإسلامى الجديد، ويضعون وثيتهم تجاه ما يدعو إليه من وحدانية، ويتصدون للنبوة والوحى بالتسفيه والتجهيل والمكابرة. لقد أحدثت الدعوة الجديدة دوياً لم يقلت من آثاره الأنصار والأعداء، على حد سواء.

ثم إن ابن خلدون لا يقنع بما قنع به سابقوه من تفسير، بل يضيف إلى ذلك تعليلاً آخر لا يخلو من وجاهة، وهو انبهار المسلمين بالبيان القرآنى وإحساسهم بالقصور إزاء بلاغته العليا، وقناعتهم بمتعة قراءته ومدارسته وحفظه، وهى متعة أغنتهم عن كل متعة أخرى.

أما إشارته إلى أن الوحى لم ينزل بتحريم الشعر وحظره، فليس فيها تناقض حقيقى مع

ما قدمه من تشاغل العرب عنه، بل هي محاولة لإثبات أن جماعة المسلمين الأوائل إن كانت قد انصرفت عن الشعر، فلم يكن ذلك لموقف مبدئي اتخذته الدعوة الجديدة إزاء هذا الفن من فنون القول؛ بل كان خضوعاً لمنطق الظروف والملايسات الموقوتة، واستجابة لمتطلبات الجهاد، وقياماً بأعباء الفتح ونهوضاً برسالة الله إلى الآفاق. لقد كان المقام مقام عمل أكثر منه مقام قول.

وعلى النقيض من هذا يحاول بعض الباحثين أن ينفي عن فترة صدر الإسلام شبهة الحرج في قلة ازدهار الشعر خلالها، حيث لا حرج ولا مظنة حرج في واقع الأمر، إذ ليس ثمة تلازم مطرد بين ازدهار الدعوة الدينية وازدهار الشعر. ويمضي هؤلاء الباحثون فيبرهنون على وجهة نظرهم بأن من عاشوا تحت جناح الإسلام من الشعراء «كانوا يعيشون من قبله في الجاهلية، وكانوا قد انحلت عقدة لسانهم وعبروا بالشعر عن عواطفهم ومشاعرهم، فلما أتم الله عليهم نعمة الإسلام ظلوا يصطنعونه وينظمونه، وقرأوا في كتب الأدب والتاريخ مثل الأغاني والطبى وسيرة ابن هشام وكتب الصحابة مثل الإصابة والاستيعاب فستجد الشعر يسيل على كل لسان، وقرأوا في المفضليات والأصمعيات فستجد المفضل الضبي والأصمعي يحتفظان في كتابيهما بغير مطولة للمخضمين، وقد عقد ابن قتيبة في الشعر والشعراء تراجم لكثيرين منهم، وسلك ابن سلام في كتابه «طبقات فحول الشعراء» طائفة من مجوديهم البارعين»^(١).

وهذا برهان على الشيء بما يحمل اعترافاً ضمناً بضده؛ لأن الربط بين المخضمين وازدهار الشعر يعني أن هذه الحقبة - بظروفها التاريخية - لم تلد شاعراً عملاقاً يمكن التدليل به وبشعره، وأن الشعر آنذاك كان يمضي بقوة الدفع ليس أكثر، وشتان بين قوة الدفع وقوة البدء والإنشاء.

ولا يعني هذا أى تناقض مبدئي بين الدعوة الجديدة كدعوة، وفن الشعر كفن، نقول هذا رغم أن العلاقة بين الجانبين تعرضت لنوع من الالتباس، اقتضى - في بعض الأحيان - قدرًا من التحمس - ولا نقول المبالغة - في إزالته، عن طريق التأكيد بأن مجتمع الدولة الإسلامية الجديدة كان مجتمع ازدهار حقيقى للشعر والشعراء، فراح الشعر «يسيل على كل لسان». وقد جاء هذا الالتباس نتيجة تلك الحملة الصريحة التي حملتها إحدى سور القرآن الكريم على الشعراء ومن يلوذ بهم من الغاوين؛ «ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون مالا يفعلون»^(٢). وبغض النظر عن أن صريح الآية يحدد النوعية المرفوضة من الشعراء، فإن

(١) الدكتور شوقي ضيف: العصر الإسلامى - الطبعة الخامسة - دار المعارف ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) سورة الشعراء - الآيات ٢٢٥ - ٢٢٦.

مواقف الرسول الكريم قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك، أن الإسلام كدعوة لم يشجب الشعر كفن، بل رد منه هذا الذى يحرض على الرذيلة، ويشجع على الغواية، ويدافع عن الشرك، ويشذ عن الطبع السليم، ولقد سمع الرسول شعر حسان بن ثابت فى مناقضة قريش والرد عليهم، كما طابت نفسه بسماع قصيدة كعب بن زهير المشهورة، وبلغ من إعجابه بها أن خلع على صاحبها بردته، وغفر له سابق خوضه فى الإسلام وتجنیه عليه^(١).

وإذا كانت الدعوة الجديدة لم تحظر الشعر باعتباره فناً رفيعاً من الفنون التى ينهض عليها بناء الذوق الاجتماعى، فلقد كان ثمة من الظروف ما حال بين الشعراء وأن ينطلقوا إلى المدى الذى بلغه أقرانهم - أو بلغوه هم - فى الجاهلية؛ فبالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه من ضعف حدة الصراع القبلى، وانشغال المسلمين بالجهاد وترسيخ دعائم العقيدة، نرى مؤرخى الأدب يربطون عادة بين التحولات الاجتماعية الكبرى واهتزاز مستوى الإبداع الأدبى، فهذه التحولات الكبرى - لا يشذ عن ذلك ما أفضى إليه الإسلام من تغيير فى البنية الفكرية والاجتماعية - تقتضى من الأدباء بعض الوقت لكى يدركوا كل آثارها، ثم لكى يعبروا عن هذا الإدراك شعراً أو نثراً؛ ذلك أنه أحداث التغيير فى داخل المجتمع تكون سريعة عاصفة، بحيث تصعب ملاحقتها أو الإبانة عن جزئياتها المختلفة، بالإضافة إلى أن هذه الأحداث تودى بالضرورة إلى خلق مناخ جديد يحتاج فى فهمه والتكيف معه إلى بعض الوقت، بل وإلى ما هو أهم من الوقت، ونعنى بذلك وعى الأدباء بأهداف تلك التحولات الكبرى.

إن الأديب المبدع فيض من المشاعر والانفعالات والعواطف، وهو كيان تاريخى شديد الإحساس بتلك الجذور التى تشده إلى ماضيه، وتلك الروافد التى تصله بواقعه وبيئته، كما أن العمل الأدبى فى حد ذاته موقف وإدراك ورؤية، ومن ثم يصعب التصور بأن هذا الكيان التاريخى قادر على الانسلاخ من جذوره تلك بين يوم وليلة، كما يتعذر القول بأن هذا الموقف يمكن تكوينه تكويناً تلقائياً دون وقت أو جهد، ومن هنا لا نعجب حين نرى قيم الدعوة الجديدة ومبادئها يتجلى تأثيرها أولاً فى نطاق ما يمس عقيدة الشاعر وحياته الروحية، ثم يتسع هذا التأثير بعد ذلك، حتى يستوعب كل علاقات الشاعر ومواقفه ورؤاه الاجتماعية.

أما الاحتجاج بالمخضرمين الذين كانوا يقولون الشعر قبل الإسلام، فلما أتم الله عليهم نعمة الدين الجديد «ظلوا يصطنعونه وينظمونه»، فينبغى أن لا يسلم على إطلاقه، لأن بعضهم احتفظ فى شعره بشخصيته الجاهلية رغم إسلامه، مثل الحطيئة الذى ظلت قيمه الفنية، كما ظلت بعض قيمه الخلقية والاجتماعية، تدور فى إطار جاهلى خالص، حتى اضطر عمر بن الخطاب إلى

حبسه، بغية أن يكف لسانه وأذاه عن حرمان الناس، قائلاً له تلك العبارة التي لا تخلو من دلالة: «يا خبيث.. لأشغلنك عن أعراض المسلمين^(١)».

وبعضهم الآخر قد سكت - أو كاد - عن قول الشعر بعد إسلامه، مثل لبيد بن ربيعة الذي عاش في الإسلام أكثر من أربعين سنة لم يقل خلالها سوى بيت واحد كما يروى ابن قتيبة، وهو قوله:

الحمد لله إذ لم يأتني أجلى حتى كساني من الإسلام سربالاً

وقال بعضهم بل هو قوله:

ماعاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه الجليس الصالح

وقد قال له عمر بن الخطاب: «أنشدني من شعرك، فقرأ لبيد سورة البقرة، وقال: ما كنت لأقول شعراً بعد إذ علمني الله سورة البقرة^(٢)».

وهي إجابة لا تكاد تخرج عما أوردناه فيما سبق من انبهار المسلمين بأسلوب البيان القرآني وإحكامه، وإحساسهم في تلاوته بمنعة روحية دونها متعة رواية الشعر أو نظمه.

أما حسان بن ثابت الذي اعتبر أبرز ألسنة الدعوة وأعلاها صوتاً فمن الإنصاف أن نلاحظ أن كثيراً من شعره الإسلامي قيل إبان احتدام الصراع بين المسلمين والمشركون في حياة الرسول ﷺ، وهو في ردوده على شعراء قريش لا يكاد يخرج عن مواضع الهجاء الموروثة من تعبير بالسلبيات والنقائص، وذكر للوقائع والأيام، وإشادة بالمفاخرة والمآثر، بالإضافة إلى أنه من حيث المستوى الفني ونسيج القصيدة لا يبلغ درجة القوة التي يتميز بها شعره الجاهلي، لتغيير البيئة عليه، وارتجاله، وتقيد به حدود الدين، وترك معايير القديمة. وقد فطن الأصمعي إلى نحو من هذا قديماً، حين قال قولته المشهورة: الشعر نكد بابه الشر، هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره^(٣).

ومعنى هذا أن الشعر الذي قيل في صدر الإسلام ظل - رغم قلته النسبية - محكوماً بمقاييس الصياغة الجاهلية، سواء فيما يتعلق ببناء القصيدة أو أوزانها أو صورها الشعرية، ولكن هذا الحكم العام يحتاج إلى بعض التقيد، إذ لم يكن معقولا أن يمر هذا الشعر الذي قيل تحت

(١) السابق ص ١٤٤.

(٢) السابق - ص ٨٨-٨٩.

(٣) السابق - ص ١٠٤، وانظر في هذا المقام: تاريخ الشعر السياسي - ص ٧٤.

جناح الإسلام وفي كنفه، دون أن يتأثر بهذا المناخ الجديد على نحو من الأنحاء، ومقولة الأصمعي الآتفة الذكر تؤكد هذه الحقيقة وتدعمها، لأنه جعل أطوار حسان مرهونة بالشر والخير في حالتيه، وما الشر إلا مرادف للجاهلية وقيمها، وما الخير إلا الإسلام ومثله العليا.

وقد كان هذا التأثير يتجلى تارة في الأسلوب وطرق التعبير وكيفية انتقاء الأنماط اللفظية، بما يعكس التشبع بروح البيان القرآني والامتلاء به، ومن نماذج ذلك قول كعب بن مالك - أحد البارزين من شعراء الصدر الأول - يذكر إجلاء بنى النضير، وقتل كعب بن الأشرف:

نذير صادق أدّى كتابا	وآيات مبينة تُنيرُ
فقالوا ما أتيت بأمر صدق	وأنت بمُنكر منا جدير
فقال بلى لقد أديتُ حقاً	يصدقني به الفهمُ الخبير
فمن يتبعه يُهد لكل رشيد	ومن يكفر به يُجز الكفور
فلما أشربوا غدرًا وكفرًا	وحاد بهم عن الحق النُفور
أرى الله النبيّ برأى صدق	وكان الله يحكم لا يُجور
فأيده وسلّطه عليهم	وكان نصيره ، نعم النصير ^(١)

«فالنذير الصادق» و «الآيات المبيّنة» و «نعم النصير»، جميعها وحدات لغوية مستمدة من المعجم القرآني، كما أن البيت الرابع اقتباس صريح من قوله تعالى في سورة الكهف: «من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلّ فلن تجد له ولياً مرشداً»، أما البيت الخامس فإيماء إلى شأن بنى إسرائيل - والأبيات فيهم - الذين «أشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم».

وحسان بن ثابت يلجأ إلى آيات سورة الأحزاب، يستمد من فيضها التعبيري، حين يتحدث عن الموقعة التي دارت بين المسلمين والمشركين تحت هذا الاسم:

فكفى الإلهُ المؤمنين قتالهم	وأثابهم في الأجر خير ثواب
من بعد ما قنطوا ففرّق جمعهم	تنزيلُ نصر مليكتنا الوهاب ^(٢)

فالإشارة هنا صريحة إلى قوله تعالى: ﴿ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيراً، وكفى الله المؤمنين القتال، وكان الله قويا عزيزاً﴾.

(١) الأبيات منقولة عن: السيرة النبوية لابن هشام، بتصحيح مصطفى السقا وآخرين - طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٩٣٦م - ج٣ - ص ٢٠٩
(٢) المصدر السابق ص ٢٧٠

وتارة أخرى كان هذا التأثير يعكس نمطا جديدا فريداً من العلاقة بين نبي الدعوة وأتباعها، وهى علاقة دعامتها الشورى ومحورها الطاعة القائمة على الرضا والاقناع، ومن ثم تختلف جذريا عن تلك العلاقة العرقية اللامتوازنة، التى كانت تربط بين رئيس العشيرة وذويه فى الجاهلية. يقول كعب بن مالك:

وفينا رسول الله نتبع أمره إذا قال فينا القول لا نتطلع
تدلى عليه الروح من عند ربه ينزل من جو السماء ويرفع
نشاورة فيما نريد، وقصرنا إذا ما اشتهى أنا نطيع ونسمع
وقال رسول الله لما بدؤا لنا ذروا عنكم هول المنيات واطمعوا
وكونوا كمن يشرى الحياة تقرباً إلى ملك يحيا لديه ويرجع^(١)

فبالإضافة إلى ما يعكسه هذا النص من نوعية الوشيجة القائمة بين الرسول ﷺ وجماعة المسلمين، نراه لا يخلو كذلك من مؤثرات أسلوبية مصدرها الكتاب العزيز، إذ لا يخفى ما فى البيت الأخير خاصة من استلھام لنقض الآية الكريمة: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾.

وطورا ثالثا يرحب هذا التأثير ويعمق مداه، حتى يكشف لدى الشاعر عن فلسفة جديدة فى الوعي بالوجود والإيمان بالقضاء فى مقابلة النظرة الجاهلية القائمة على العشوائية والمصادفة:

لنا القَدَم الأولى إليك، وخلفنا لأولنا فى ملة الله تابع
ونعلم أن الملك لله وحده وأن قضاء الله لا بد واقع^(٢)

بل إن صوت الشاعر يتحول - فى التحليل الأخير - ليضحى لساناً من ألسنة العقيدة، ينطق بمبادئها، ويلهج بما دعت إليه من هدم الوثنية والإيمان بوحداية الخالق المعبود، ويصدع بما صدعت به من التسليم بالرسالة والوحي والبعث والحساب والجنة والنار:

نبى أنانا بعد يأس وفتره من الرسل، والأوثان فى الأرض تغبد
فأمسى سراجا مستنيرا وهاديا يلوح كما لاح الصقيل المهند
وأنذرنا نارا، ويشر جنه وعلمنا الإسلام، فاه نحمد

(١) لا نتطلع: لا ننظر إليه إجلالا وهيبه، والروح: جبريل عليه السلام، قصرنا: غابتنا. المصدر

السابق - ص ١٤٠

(٢) القدم الأولى: السبق إلى الإسلام، خلفنا: آخرنا، والبيتان من قصيدة لحسان بن ثابت - المصدر -

السابق - ص ٢٨٢

وأنت - إله الخلق - ربى وخالقى بذلك ماعَمرتُ فى الناس أشهد^(١)

ولعل هذا الوجه الأخير هو أوضح وجوه التأثير فى شعر تلك الفترة وأشدّها بروزًا وأسبقها وجودًا، فأصداء الإسلام فى عقيدة الفرد وقيمه الروحية، تسبق أصداءه فيما يمس ارتباطات هذا الفرد وعلاقاته الاجتماعية، لأن أصداءه الأولى فورية عاجلة، وبها يتحقق الحد الأدنى مما يصبح به المسلم مسلمًا، أما أصداءه الأخرى فليس لها نفس هذا القدر من الفورية، وهى بحاجة إلى بعض الوقت والجهد لكى يتم تكوينها وتشكلها من خلال التطورات السياسية والاجتماعية المتجددة، وفى كلتا الحالتين تتنوع استجابة الشعراء لهذه الأصداء، كما تتنوع درجات تعبيرهم عنها، طبقًا لاختلاف مقوماتهم الفكرية والمزاجية والنفسية.

ويدلك على اختلاف مناهج الشعراء فى هذه الفترة، وتنوع أساليبهم فى المناقشة عن الدعوة ونشرها وتفاوت قصائدهم فى التعبير عن قيم المجتمع الجديد، ما ترويه كتب الأدب من أن أبرز شعراء قريش الذين كانوا يسددون سهام شعرهم إلى الإسلام ورسوله الكريم تمثلوا آنذاك فى: عبد الله بن الزبير وأبى سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وعمر بن العاص، فقال قائل لعل بن أبى طالب: أهجّ عنا القوم الذين قد هجونا، فقال على رضى الله عنه: إن أذن لى رسول الله ﷺ فعلت، فقال رجل: يارسول الله، ائذن لعلّى كى يهجو عنا هؤلاء القوم الذين قد هجونا، قال ليس هناك، أو ليس عنده ذلك، إشارة إلى أن عليًا قد تنأى به دماثة الخلق وعفة اللسان عن أن يخوض فيما كان يخوض فيه شعراء قريش، وإذا فعل فقد لا يستطيع أن يجاريهم فيما كانوا بسبيله من الذم بالأعراض وطعن الأحساب والأنساب، ومن ثم نرى الرسول ﷺ يقول للأَنْصار: ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم؟ فقال حسان بن ثابت: أنا لها، وأخذ بطرف لسانه وقال: والله ما يسرّنى به مقول بين بصرى وصنعاء، فسأله رسول الله ﷺ: كيف تهجوهم وأنا منهم؟ فقال حسان: أنا أسلك منهم كما تسلك الشعرة من العجين.

بيد أن حسانًا لم يكن وحده فى الساحة، فبجواره من شعراء المسلمين وقف كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، وإذا كان ثلاثتهم قد اتفقوا فى الهدف فقد اختلفوا فى الطريقة، فعلى حين كان حسان وكعب يعارضان قريشا وشعراءها بمثل قولهم، أى بالوقائع والأيام والمآثر، ويعيرانهم بالمثالب، كان عبد الله بن رواحة يعيرهم بالكفر فكان فى ذلك الزمان أشد القول عليهم قول حسان وكعب، وأهون القول عليهم قول ابن رواحة، فلما أسلموا وفقهوا الإسلام، كان أشد القول عليهم قول ابن رواحة^(٢).

(١) ديوان حسان بن ثابت - بيروت سنة ١٩٦١ - ص ٤٧

(٢) الأغاني - طبعة دار الكتب - ج ٤ - ص ١٣٧، ١٣٨

ومعنى هذا أن الشعر الإسلامى فى تلك المرحلة كان يتفاوت فى حظه من استخدام المبادئ الدينية الجديدة فى مهاجمة الخصوم، فكان كل من حسان وكعب يحارب شعراء قريش بسلاحهم من ذكر الأيام والمآثر والتفاخر بالأحساب والأنساب، فكان أشد وقعا على قريش وأكثر إيلاها؛ لأن جمهرتها كانت ما تزال جاهلية مشركة، تعنيها قيم الأصل والحسب أكثر مما تعنيها أية قيمة أخرى، أما ابن رواحة فكان أكثر انكاء على قيم الدين، وكان يهجو خصوم الإسلام بالكفر والضلال والغواية، فلم يكن لهذا فى نفوسهم من أثر؛ لأنه لم يتجاوز الحقيقة فى وصف واقع حالهم، فلما تبدلت الأمور ودخلت قريش فى الإسلام انعكست الآية، فأصبح شعر ابن رواحة أشد إيلاها لهم مما كان يقوله كعب وحسان.

وإذا كان المسلمون قد شغلوا فى عهد الرسول ﷺ بحمل الدعوة وإعلانها، فإن عهد الخلفاء الراشدين يعتبر من هذه الناحية امتدادا له، ففيه انصرف هم الجماعة الإسلامية إلى تثبيت دعائم المجتمع الجديد، ونقل مبادئ الإسلام إلى خارج الجزيرة العربية، وحماية هذه المبادئ من ضفاف النفوس الذين انتقضوا عليها بعد وفاة الرسول ﷺ، ومن ثم فليس لنا أن نتوقع كبير اختلاف بين حالتي الشعر فى العهدين، وليس لنا أن نتوقع مثل هذا الاختلاف بين نط الشعر الذى كان يقال تحت ظل الراشدين، وذلك الذى قيل فى السنوات الأولى من بدء الرسالة، فقد حرص الراشدون على أن تسود روح الوحدة ووشيجة التراحم التى كانت سائدة فى عهد الرسول، ووقفوا بحزم ضد أية محاولة لاستغلال الشعر فى قسم عرى هذه الوحدة أو النيل منها، بل إن بعضهم جهد فى طمس معالم الصراع الأول الذى دار بين المسلمين والمشركين عن طريق تقييد رواية الشعر الذى قيل فى ذلك الصراع، حتى لا تؤدى روايته إلى إثارة ذكريات راقدة، تؤدى يقظتها إلى وهن البناء الاجتماعى وإضعاف تماسكه، ونشير هنا بخاصة إلى ما ورد فى كتاب «الأغاني» من أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد نهى الناس - أثناء خلافته - أن ينشدوا شيئا من مناقضة الأنصار ومشركى قريش، وقال: «فى ذلك شتم الحى بالميت وتجديد الضغائن، وقد هدم الله أمر الجاهلية بما جاء من الإسلام»^(١).

بل إن تحكيم معيار الدين والأخلاق فى أمر ما يُقبل من الشعر وما يرفض يصل بالخليفة الثانى إلى درجة الزج بالحطيئة فى السجن لأنه اجترأ على الزبرقان بن بدر بهجاء مر ساخر، ولم يطلق سراحه إلا بعد أن استعطفه الشاعر بأبيات ضارعة يقول فيها:

ماذا أردت لأفراخِ بذي مَرخٍ حُمِرَ الحواصِل، لا ماء ولا شَجَرٌ
أَلقيتَ كاسِبَهُمْ فى قَعَرٍ مُظْلِمَةٍ فاغفر، عليك سلام الله يا عُمَرُ^(٢)

(١) المرجع السابق - ص ١٤٠.

(٢) الشعر والشعراء - ص ١١٤.

ومع أن عمر قد عفا عن الشاعر بعد أن عاهده على عدم العودة إلى الهجاء، فإن لنا أن نفهم من هذا الموقف المعنى المباشر الذى يدل عليه، وهو تخرج الراشدين إزاء كل عمل شعري يخدش وجه الأخلاق أو يصدع ركن الجماعة الذى أرسى الإسلام أساسه، وقد صنع عثمان رضى الله عنه ما صنعه عمر؛ إذ حبس ضائب بن الحارث البرجمي، لأنه أقدم على هجاء قوم من الأنصار، فى قصة طويلة ليس هنا مجال التفصيل فيها.



وإذا كنا قد اعتبرنا عهد الراشدين امتدادا للعهد النبوى من حيث الظروف والملابسات التى حكمت عملية الإبداع الشعري، فإن الانقلاب الأموى بمقوماته السياسية والاجتماعية التى أشرنا إليها فى مطالع هذه الدراسة قد أفضى إلى مناخ يختلف كثيرا عن نظيره فى صدر الإسلام؛ ذلك أن استيلاء معاوية على مقاليد الأمور كان على المستوى السياسى ارتدادا عن مبدأ الشورى والديمقراطية الذى ظل يحكم عملية اختيار الخلفاء طيلة عهد الراشدين، كما كان إيدانا بتحول الحكم إلى ملكية وراثية يتلقفها صاغر عن كابر، وبداية مباشرة لظاهرة التحزب السياسى، بين شيعة يرون حبس الحكومة الإسلامية فى بيت واحد هو بيت على وأولاده من بعده، وأمويين يخالفونهم فى الرأى ويظنون أنفسهم أحق بها، استمراراً لخلافة عثمان واستغلالا لنتيجة التحكيم، وزبيريين يرون الخلافة لقريش عامة دون الناس جميعا، ويشترطون مع ذلك أن يختار لها من القرشيين أصلحهم وأتقاهم وأقدرهم على التصدى، وليس كعبد الله بن الزبير - فى نظرهم - من يجمع بين كل هاتيك السمات، ثم خوارج يرونها حقا مشتركا بين الأمة جمعاء، يتولاه أكثر المسلمين كفاءة للنهوض به، بغض النظر عن انتمائه طبقة أو عنصرا أو قبيلة.

أما على المستوى الاجتماعى، فلعل أهم وجوه الاختلاف بين العصر الأموى والفترة التى سبقتة، هو بروز العصبية القبلية من جديد، وعودة ذلك الصراع الحاد الذى عمل الإسلام على إطفائه وتحويل تياره ضد أعداء الجماعة الإسلامية، حتى إذا قبض بنو أمية على زمام الخلافة ساعدوا بسياساتهم وبأسلوب حكمهم على إحياء هذه العصبية وإذكاء نارها، فتعصبوا لذويهم من بيت أمية بن عبدشمس ضد أبناء عموماتهم من بنى هاشم بن عبد مناف، ثم تعصبوا لقريش من بين سائر العرب، ثم اعتدوا بالعنصر العربى خاصة فى مقابلة الأجناس الأخرى الداخلة فى الإسلام، وأفضت هذه العصبية الحادة إلى عصبية مضادة، تمثلت فى ثورات الموالى على سلطة الأمويين كلما سنحت لهم الفرصة، كما تمثلت فى استقطاب القبائل على

نحو لم يدع للأمن والسكينة مجالا، «فافتخرت نزار - كما يقول المسعودي - على اليمن، وافتخرت اليمن على نزار، وأدلى كل فريق بماله من المناقب، وتحزبت الناس، وثارَت العصية في البدو والحضر...»^(١).

على أن اعتداد الأمويين بالعنصر العربي، وخاصة فيمن كانوا يعهدون إليه من ولاية الأقاليم وقادة الجيوش، كان يحمل في بعض بواعثه نزعة إلى الماضي تجلت في محاولة الحفاظ على الطابع العربي القديم بكل موروثه من العادات والتقاليد، رغم تغير الظروف وتطور البيئة الاجتماعية وسعة الدولة وثراء مواردها، وقد كانت هذه الصبغة العربية من الواضح بحيث دفعت الجاحظ إلى اعتبارها السمة المميزة للعصر الأموي كله، حتى ليقول في التفرقة بين الدولتين الأموية والعباسية: «دولة بني العباس أعجمية خراسانية، ودولة بني مروان عربية أعرابية»^(٢)، ولا معنى لهذا إلا أن بني أمية قد ارتكزوا في سياستهم على العنصر العربي واعتدوا به، كما حاولوا الرجعة إلى النمط «الأعرابي» - أو قل نمط البداوة القبلية - في السلوك والبواعث وبعض التقاليد الاجتماعية.

وتعبرنا بالرجعة إلى «النمط الأعرابي» يعني أن ثمة قدرا من الثبات والاستمرار العضوي بين المجتمع العربي قبل الاسلام والمجتمع العربي تحت حكم بني أمية، ويعني كذلك أن بعض التغيرات السياسية والاجتماعية التي كانت تتم في هذه الفترة إنما كانت تتم نتيجة لبواعث ونزعات تضرب بجذورها في تاريخ سحيق يسبق الاسلام وما أرساه من مبادئ الوحدة الاسلامية، ودليلنا على هذا أن الصراع بين الأمويين والهاشميين حول مقاليد الخلافة لم يكن سوى حلقة في سلسلة المنافسة التقليدية الطويلة المدى بين الأسرتين، وهي منافسة بدأت منذ العصر الجاهلي، وتركزت في محاولة كل من الطرفين الاستئثار بزعامة قريش وسيادتها، وقد أشرقت شمس الإسلام ولكليهما من هذا المجد نصيب، فعلى حين كان اللواء في بني أمية، كانت سقاية الحجيج من حظ بني هاشم.

ولم ينس الأمويون في ظل الاسلام ما كان بينهم وبين بني عمومهم في الجاهلية، واستمروا يرقبون صولجان الخلافة أين يستقر به المطاف، فلما آلت الأمور إلى الخليفة الثالث - عثمان بن عفان رضى الله عنه - رأوا أن اللواء قد عاد إليهم من جديد، وأنهم ينبغي أن

(١) مروج الذهب للمسعودي - طبعة المطبعة البهية، ج٢ - ص ١٩٧.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - البيان والتبيين - تحقيق حسن السندوي - ط ٢ سنة

يحرصوا عليه مهما كانت الوسائل، ولم يتكلف أبو سفيان بن حرب - والد معاوية - إخفاء هذه الحقيقة حين دخل دار عثمان عقب بيعته ومعه بنو أمية، فقال أبو سفيان - وكان قد كف بصره - : أفيكم أحد من غيركم؟ قالوا: لا، قال: يا بني أمية تلقفوها تلقف الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم ولتصيرن إلى صبيانكم وراثته^(١).

ومعنى ذلك أن عيون بني أمية كانت مسلطة على صولجان الخلافة منذ أن تمت البيعة لعثمان، بل ربما كانت مسلطة على هذا الصولجان حتى قبل أن تتم هذه البيعة، وتكمل عناصر الصورة حين نعلم أن نوايا بني أمية لم تكن خافية على كثير من العالمين ببواطن الأمور من أهل الحل والعقد، ففي «مروج الذهب» أن قالة أبي سفيان هذه حين بلغت مسامع أهل السبق من المهاجرين والأنصار ساءهم ما سمعوا، ونهض المقداد قائلاً في وجه الجماعة من قريش: «لو أجد على قريش أنصاراً لقاتلتهم كقتالي إياهم مع رسول الله ﷺ يوم بدر»^(٢)، وهو قول إن دل على فظنته إلى مطامع بني أمية ونواياهم، فإنه - في الوقت ذاته - إقرار بصعوبة التصدي لهذه المطامع، لأنه لجأ إلى صيغة الامتناع إطاراً لمقالته.

وقد صح ما توقعه أبو سفيان، فبعد مقتل عثمان استغل بنو أمية مصرعه لإبقاء الزمام في أيديهم، وقام معاوية بالشام يزاحم علياً رضي الله عنه على الخلافة، محتجاً بأنه أولى الناس بالتأثر لعثمان، وأن علياً فرط في حقه، وتشب نار الفتنة ويمتد لظاها ليصيب بعض الأطراف التي لم تكن أصيلة فيها، وتتعاقب الأحداث حتى تنتهي إلى موقعة «صفين» الشهيرة بين علي ومعاوية، ثم تكون خدعة التحكيم الذي يستغله معاوية لصالحه مستعيناً بعمر بن العاص، ويخرج الناس من صفين أحزاباً ثلاثة متميزة: شيعة وأمويين وخوارج، ثم يقتل علي ويتنازل ابنه الحسن عن الخلافة فضاً للنزاع وحققنا لدماء المسلمين، وبذلك يستقر الأمر - أو يكاد - لبني أمية، ويقف معاوية قائلاً وقد انتشى بالنصر الكبير: «أنا أول الملوك»، ولا يقنع بذلك بل يحتال لكي يجعل الخلافة في بيته من بعده، فيوعز إلى أحد جلسائه أن يجهز في محفل كبير بالدعوة لمبايعة ابنه يزيد، فينهض هذا المجلس قائلاً على الملأ: أنت أمير المؤمنين، فإذا مت فأمير المؤمنين يزيد، فمن أبي هذا فهذا! وأشار الرجل إلى قائم سيفه، فيجيبه معاوية وقد سرتة مقالته: أقعد فأنت من أخطب الناس^(٣)!!

وبقية القصة معروفة، فقد تلقف معاوية دعوة جليسه ووعد بالنظر فيها، ثم أرسل إلى رجاله

(٣) مروج الذهب ج ٢ - ص ٧٠.

(١) مروج الذهب - ج ١ - ص ٤٤٠.

(٢) المصدر السابق - الصفحة ذاتها.

بالأقاليم فزوجوا لها بشق الحجاج والمبررات والوسائل، ولكنها حجج لم تكن تنهض على قدم؛ ولم تكن لتقنع جمهرة المسلمين التي رأت في مبدأ الوراثة خروجاً على كل ما أرساه الإسلام من نظم الحكم والخلافة، ولم يتحرج عبد الرحمن بن أبي بكر من التعبير عن رأى هذه الجمهرة حين وقف مروان بن الحكم يخاطب أهل المدينة قائلاً: «إن أمير المؤمنين قد اختار لكم فلم يأل، وقد استخلف ابنه يزيد من بعده»، فواجهه عبد الرحمن بملء فيه: «كذبت والله يا مروان وكذب معاوية، ما الخيار أردتما لأمة محمد، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل قام هرقل^(١)».

وهي مقولة لا تكاد تختلف عما قاله الشاعر عبد الله بن هشام السلولى تعقيباً على هذه البيعة المفروضة كرها أو طواعية:

فإن تأتوا بِرَمْلَةٍ أو بِهِنْدٍ نباعها أميرة مؤمنينا
إذا ما مات كسرى قام كسرى نَعَدَ ثلاثة متناسقيناً^(٢)

وهو تلميح يغنى عن كل تصريح، وفيه من التهكم بقدر ما فيه من التسليم بما لا حيلة في دفعه، فليس سوى التسليم من جواب، حين يكون في قائم السيف - الذى هدد به صاحب معاوية - فصل الخطاب!!

لقد أردنا بهذه الإشارات المختصرة إلى طبيعة المجتمع الأموى وتكوينه القبلى والسياسى أن نصل إلى تلك الحقيقة البسيطة والهامة في الوقت ذاته: صحيح أن الاسلام قد أثر تأثيراً جذرياً في هذا المجتمع، وأرسى قيمه الروحية والعقلية على أساس من رفض الوثنية الجاهلية والاحتكام إلى سلطة التفكير العاقل والإيمان الرشيد، كما أرسى علاقاته العامة على مبادئ التعاون في البر والتكافل الكريم في السراء والضراء، ونظم هذه العلاقات في مجالات حيوية وضرورية بالنسبة للفرد والجماعة، كالزكاة والميراث والعقود وشق أنماط المعاملات التجارية والاقتصادية، غير أن هذا التأثير - على خطورته وعظيم قيمته - لا يشكل سوى جانب من جوانب الصورة في ذلك العهد، ففي الجانب الآخر كانت مزاحمة الواقع للمثال، وكانت النعرات الدفينة التي نجح الصدر الأول في طمس معالمها تطل بين الحين والآخر شائنة كربة الشكل والمذاق، وكان الصراع السياسى والتنافس القبلى المستتر وراء شعارات عامة - كان كل هذا يمارس دوره بغير قليل من الحدة والضاوة التي كان عليها قبل الاسلام؛ كذلك ظلت بعض قيم البداوة ثابتة

(١) الكامل لابن الأثير - دار صادر - بيروت سنة ١٩٦٥م - ج ٣ ص ٥٠٦.

(٢) الصدر الأسبق - ص ٧٠.

تتجلى بين الحين والآخر في أشكال مختلفة؛ مثل الاحتفاء بالأنساب والاعتداد بالعناصر والأجناس واتباع كل الوسائل لتحقيق المآرب الذاتية والاحتيايل بالترغيب المباشر والتهديد السافر لتأليف الأنصار وقمع الخصوم؛ وجميعها مظاهر لم يكن الاسلام ليرضى عنها، خاصة وأنها كانت تفضى في بعض حالاتها إلى سفك الدماء وإزهاق الأرواح البريئة.

ومعنى ذلك أن عناصر الثبات في المجتمع الأموى كانت تسير جنباً إلى جنب مع دوافع التطور والتغيير، وإن تفاوتت حجم الثابت والمتغير فيه، فقد كانت بواعث التغيير أكثر رجحانا وأشد قوة بحكم تطور الظروف الثقافية والاقتصادية للدولة الإسلامية، ولكن هذه البواعث كانت بحاجة إلى بعض الوقت لكي تنتج آثارها المتوقعة، ولم يتهيأ لها المناخ المناسب إلا مع غروب شمس الدولة الأموية وقيام دولة بنى العباس، وأنداك تكون مقتضيات التغيير الاجتماعى قد نضجت وبدأت تؤتى ثمارها: نهضة ثقافية وعمرانية، وحضارة إنسانية تفيض بالعطاء والمعرفة على كل المجتمع البشرى.

ولا شك أن هذه العناصر الباقية والمتغيرة في المجتمع الأموى كانت ذات أثر مباشر في شعر ذلك العهد، ففيه كذلك من مظاهر التقليد والمتابعة بقدر ما فيه من سمات التطور والتجديد، وقبل أن نتقدم لنبرهن على هذه الحقيقة من واقع الشعر العربى في هذه الفترة، سوف نقف وقفة قصيرة مع بعض المؤثرات الأجنبية التى تفاعلت مع البيئة العربية الأموية عقليا واجتماعيا، والتي أسهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تشكيل الخلفية الثقافية لذلك العصر، وشاركت بالتالى في تكوين الذوق الفنى لدى جماعة الشعراء والمبدعين.



اندفع المسلمون من شبه الجزيرة العربية يحملون لواء الدعوة نحو حدود بلاد العرب الشمالية والشرقية، وسرعان ما أصبحت أرجاء الشام والعراق ضمن أقاليم الدولة الإسلامية الفتية، وقد كانت لكل من ٣ الأقليمين حضارته الراقية منذ أقدم العصور، كما كانت له مقوماته الاجتماعية والعقلية، وبذلك وجد العرب أنفسهم وجها لوجه أمام رواقد فكرية وثقافية يصعب الإفلات من تأثيرها.

أما الشام فقد كان قبل الإسلام يخضع لحكم الغساسنة، وهؤلاء بدورهم كانوا يتحركون في فلك السياسة البيزنطية حركة مباشرة، ونظراً لأن الحضارة الرومانية البيزنطية كانت في طابعها العام حضارة مسيحية متميزة بأمشاج من الفلسفة الإغريقية، فقد كان طبيعياً أن نرى كثيراً من العرب الخاضعين لإمارة الغساسنة المذكورة يعتنقون المسيحية بكل ما تسرب إليها من عناصر

الفلسفة اليونانية، حتى إذا جاء الاسلام أقبلوا عليه بكل موروثهم الحضارى والثقافى، وبكل ماوصل إليهم من آثار التفكير الفلسفى عند الإغريق والرومان. وقد لاحظ المستشرق الألمانى «فون كيرير» هذه الناحية من نواحى التأثير فى العقلية العربية حين قال: تعلم العرب أولاً التفكير الفلسفى باتصالهم برجال الدين الأغريق الذين كانوا يعلمون حق العلم فن المناقشة المنطقية وقدره أخيراً تقديرًا عظيمًا، ومنهم أيضًا تلقوا أول درس لهم فى وقائع الأمور المذهبية، وهى فن انغمس فيه رجال العلم البيزنطيون^(١).

بل إنه يمضى إلى أبعد من ذلك، فيربط بين هذا التأثير وبعض مبادئ الفرق الإسلامية، مثل طائفة المرجئة التى تنكر التخليد فى عذاب النار بالنسبة للمسلمين، وهو إنكار لا يكاد يختلف عما صرح به آباء الكنيسة الاغريقية من أنهم ضد القول بالخلود فى النار، مخالفين فى ذلك الكنيسة الغربية.

وإذا صح مايزعمه فون كيرير فان علينا أن ننظر بمنظار جديد إلى هذه الآيات التى قالها **عائت بن قطنه** وهو أحد شعراء المرجئة، مفصلاً فيها أصول الإرجاء ومبادئه :

يا هَندُ فاستمعى لى إن سَيرتنا	أن نعبد الله لم نُشرك به أحدا
نُرجى الأمور إذا كانت مُشَبَّهة	ونُصدّق القول فيمن جَارَ أو عَنَدَا
المسلمون على الإسلام كُلَّهُم	والمشركون استووا فى دينهم قَدَدَا
ولا أرى أن ذنبًا بالغُ أحَدًا	م الناسِ شِرْكًا إذا ما وَحدوا الصمدا
لا نُسفك الدم إلا أن يُراد بنا	سَفْكُ الدماءِ طريقًا واحدًا جَدَا
من يتق الله فى الدنيا فإن له	أجرَ التَّقَى إذا وفَّى الحساب غَدَا
وما قضى الله من أمر فليس له	ردُّ، وما يَقْض من شيء يكن رَشَدَا
كلّ الخوارج مُخْطِ فى مقالته	ولو تَعَبَّد فيما قال واجتهدَا
أما على وعثمان فإنهما	عَبْدَان لم يشركا بالله مُذ عَبَدَا ^(٢)

علينا - فى ضوء ما ألمح إليه فون كيرير - أن ننظر إلى هذه الآيات باعتبارها واحدة من أقدم وثائق التأثير الأغريقى فى فكر الطوائف والفرق الإسلامية، فهى ترفض فكرة الخوارج فى تكفير من خالفهم، وهى ترى أن الذنب - مهما بلغت جسامته - لا يصل بصاحبه إلى

(١) فون كيرير: الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية - تعريب الدكتور مصطفى بدر - دار الفكر العربى - القاهرة - ص ٦٦.

(٢) الأغانى - ج ١٣ - تصحيح الشيخ أحمد الشنقى - ص ٥٠.

الشرك، ولا يفضى به إلى الخلود في عذاب النار، فإذا قرنا إلى هذا ما يذكره فون كيرير من رأى آباء الكنيسة الشرقية فيما يتعلق برفض التخليد في عذاب النار، استطعنا أن نتصور مدى التلاقى بين نظرتي الفريقين في هذا المقام.

ولعل مما شجع على هذا التأثير أن حملة الفلسفة الاغريقية من المسيحيين وغيرهم كانوا يقابلون بتسامح كبير من قبل خلفاء بني أمية، وقد بلغ بعضهم في بلاط هؤلاء الخلفاء مكانة قلما أتاحت لسواهم، مثل يوحنا الدمشقي الذي كان مقربا لدى عبد الملك بن مروان، وقد كان يوحنا هذا يتمتع بشهرة عريضة في عاصمة الأمويين، كما كان كثير النقاش في مسائل القدر والثواب والعقاب، وكان نقاشه هذا يتم بصفة علنية وبحضر من الخليفة في بعض الأحيان، مما يسمح بافتراض أن هذه المناقشات ربما خلفت صداها في الرؤية الفلسفية لدى بعض الفرق الإسلامية كالمرجئة والقدرية والمعتزلة، ثم في إبداع عدد من الشعراء يحملون هذه الرؤية وينظمون في ضوءها.

وننتقل من الشام إلى العراق فنلاحظ أن هذا الاقليم الواقع على الحدود الشرقية للجزيرة العربية قد شهد هو الآخر حضارات متعاقبة اتخذت من شواطئ دجلة والفرات مهداً خصيماً لها، وقد كانت هذه المكانة الحضارية والجغرافية التي يتمتع بها العراق سبباً في تحريك أطماع الامبراطوريتين الكبيرتين آنذاك: الامبراطورية الفارسية، والإمبراطورية الرومانية البيزنطية، وانتهى الصراع على هذا الجزء الحيوى من المنطقة إلى غلبة الفرس، الذين نجحوا في تكوين إمارة الحيرة بالعراق، وأقاموا عليها حكاما كانوا يختارونهم عادة من قبيلة لحم الكهلانية اليمنية.

ومن الثابت تاريخياً أن بعض القبائل العربية قد تحركت من شرق الجزيرة العربية وجنوبها واستقرت في الأراضي الواقعة تحت حكم هذه الإمارة التي كانت تتبع الفرس من الناحية السياسية، وطبيعى لذلك أن تنتقل إلى هذه القبائل العربية بعض مؤثرات الحضارة الفارسية، كما أنه من الطبيعى أن يتطرق إلى عدد منها تأثير اللاهوت المسيحى عن طريق المدارس الدينية العديدة التي أنشأتها الكنيسة النسطورية في العراق، ومن ثم نرى قبائل بكاملها تعتنق المسيحية مثل قبيلة تغلب التي ينتسب إليها الأخطل شاعر بني أمية^(١).

(١) ليس من ههنا التفصيل في هذا المقام ولن شاء المزيد أن يراجع : فون كيرير : الحضارة الإسلامية - ص ٧٣ وما بعدها.

د . شوقي ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - سنة ١٩٥٢م - ص ١٣ وما بعدها.

وقد دخلت كثرة هذه القبائل النصرانية في الاسلام بكل ماتسرب اليها من مؤثرات حضارية ودينية، كذلك دخل الفرس في الإسلام بكل مذكورهم التاريخي والثقافي، ومن هذا وذاك نتج تفاعل بعيد المدى بين المجتمع الاسلامي والتيارات الحضارية والثقافية التي أتيج له أن يحتك بها، ويعيننا هنا بخاصة أن نشير إلى نتيجة هذا التفاعل فيما يتعلق بشعر هذه الفترة، فلتن كان قد وجد في العصر الجاهلي من عرف اللسان الفارسي من عرب العراق كعدى بن زيد، فان الذين عرفوا هذا اللسان في العصر الأموي كانوا أكثر عددا، خاصة أن الفارسية كانت شائعة في البصرة والكوفة لهذا العهد، وتذكر كتب الأدب شاعرا عربياً هو يزيد بن مفرغ الحميري، كان يعرف الفارسية، وكان يخلط بعض أشعاره بها^(١)، كما تذكر هذه الكتب شاعرا آخر من الموالي هو زياد الأعجم الذي لم يلقب بهذا اللقب إلا لأن العجمة كانت تغلب على لسانه^(٢)، وإذا كان هذين النموذجين من دلالة، فهو أن الفارسية في العصر الأموي كانت معروفة لدى بعض الشعراء ولو على نطاق ضيق، وأن احتكاك الشعراء بالعناصر الثقافية الأجنبية لم يخل من تأثير في البناء اللغوي للقصيدة العربية في العهد الأموي.

وبإمكاننا أن نضيف إلى هذا التأثير الحضاري والثقافي تأثيرا آخر تجلي بصفة خاصة في انتشار الغناء وكثرة المشتغلين به في الأمصار الإسلامية المختلفة، وماترتب على هذا من ذبوع شعر الغزل واستقلال القصيدة الغزلية وميلها إلى القوالب الموسيقية القصيرة والمجزوءة. ومن أهم العوامل التي أدت إلى انتشار الغناء على هذا النحو ذلك الثراء العريض الذي بلغته الدولة الإسلامية نتيجة الفتوح، وازدهار العلاقات الاقتصادية بين أقاليم الدولة المختلفة، وقد كان هذا الثراء الواسع جديراً بأن يفتح عيون الأرستقراطية العربية في مكة ومدينة، والاستقراطية الأموية في الشام، على مناحي من الترف والرفاهية لم يكن للعرب بها من عهد قبل الإسلام، ولك أن تتصور مبلغ ما جد على البيئة العربية في هذا العصر من مظاهر البذخ والثراء الفاحش إذا علمت أن الخليفة الأموي الوليد الثاني كان يعلق حول عنقه سلاسل ذهبية مرصعة بالأحجار الكريمة يغيرها يومياً، وقد أخذ الأمويون عن البيزنطيين عادة لم تكن من قبل معروفة لدى العرب، وهي عادة اتخاذ الخصيان للخدمة داخل قصور الخلافة، كما أخذوا عن ملوك الفرس بعض تقاليد البلاط وشيئاً من عاداتهم في مجالس الشراب واللهو والغناء^(٣).

وقد أسهم الموالي من الفرس وغيرهم في صناعة الغناء العربي إسهاماً غير منكور. وحقا كان للعرب - حتى في الجاهلية - قدر من الإلمام بالحد الأدنى لهذا الفن، إذ اهتموا بفطرتهم إلى

(١) د. شوقي ضيف - العصر الاسلامي - ص ١٧١.

(٢) جرجي زيدان - تاريخ آداب اللغة العربية ١ / ٣٠٨.

(٣) الحضارة الإسلامية - ص ٩٤.

أهمية التناسب في الأصوات والمواءمة بين الإيقاعات متحركة وساكنة، ومن هذين انتقلوا إلى أنماط من الترنم والتطريب والحداء يتغنى بها الرعاة خلف إبلهم، والفتيان في فضاء خلواتهم، بيد أن هذه الألوان الأولية من الغناء والموسيقى لم ترق إلى مرتبة الصنعة المكتملة والفن التام في نظرياته ووسائله، بل كانت جميعها مما تنهدى له الطبائع من غير تعليم، وما تفتن إليه الأمزجة والأذواق دون تعقيد في القصد أو الأداة، « فلما جاء الإسلام واستولوا - أى العرب - على ممالك الدنيا وحازوا سلطان العجم وغلبوهم عليه، وكانوا من البداوة والغضاضة على الحال التي عرفت لهم مع غضارة الدين وشدته في ترك أحوال الفراغ وما ليس بنافع في دين ولا معاش، هجروا ذلك شيئاً ما .. فلما جاءهم الترف وغلب عليهم الرفق بما حصل لهم من غنائم الأمم، صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستحلاء الفراغ، وافترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى الحجاز، وصاروا موالى للعرب، وغنوا جميعاً بالعيدان والطناير والمعارف والمزامير وسمع العرب تلحينهم للأصوات فلحنوا عليها أشعارهم^(١) ».

ولئن بالغ بعض المستشرقين فرجع بأصل الغناء العربى جملة إلى الفرس^(٢)، فإن الحقيقة المشتركة التي يمكن استخلاصها دون إسراف أو شطط، أن العرب قد عرفوا منذ العصر الجاهلي نمطاً فطرياً من أنماط الغناء يترغنون فيه ببعض أشعارهم، ويحدون به إبلهم، ويفرغون فيه مذخور أفراحهم وأتراحهم، وينفسون به عن تلك الطاقات البشرية التي لا يجد الإنسان لها متنفساً إلا في الفن على اختلاف ضروبه، فلما أفاء الله عليهم نعمة الإسلام واتسعت بهم وافتوحاتهم مناكب الأرض، واختلطت بهم أجناس وأمم شتى من المستظلين بلواء الدولة الجديدة، كان طبيعياً أن ينتقل هذا الفن نقلة كبرى، وأن يتطور من الفطرة إلى الصنعة، ومن البدائية إلى التعقيد، وفي هذه المرحلة يظهر حقا أثر الموالى من الفرس في تنمية هذا الفن والتهوض به، فلا يكاد ينبغ فيه نابغة إلا كان ممن يدلى يعرق إلى الفرس، أو كان تلميذاً لمعلمين منهم.

وسوف نزداد اقتناعاً بهذه الحقيقة الأخيرة إذا تذكرنا أن أعلام الغناء في هذا العصر مثل معبد وابن سريج والغريض وجيلة كانوا جميعاً موالى لبعض القبائل العربية، ولكنهم برزوا في الغناء فامتلاّت بعشاق فنهم مجالس الطرب في مكة والمدينة، وذاع صيتهم حتى استقدمهم خلفاء بني أمية وأمرؤهم وأغدقوا عليهم، وبلغ الأمر بيزيد بن عبد الملك حد النزول عن حلقته وخاتمه

(١) من كلمات ابن خلدون - انظر مقدمة الأغاني - ج ١ - طبعة دار الكتب المصرية - ص ١٢ - ١٣.

(٢) المستشرق فون كيرمر - انظر: الحضارة الإسلامية - ص ٩٣.

لابن سريج حين استمع إليه عرضاً في أحد مواسم الحج^(١).

ولم يكن التأثير الفارسي في مجالس الغناء مقصوراً على الناحية الفنية وحدها. بل كان بعض خلفاء بني أمية حريصاً على أن يحيط هذه المجالس بكل مظاهر الأبهة والنعيم التي كان يتخذها ملوك الفرس، ومن هذه المظاهر تعاطي الخمر وإقامة الأستار بين الخلفاء والمغنين، حتى إذا انتشى الجالسون من الشراب والطرب رفعت هذه الأستار وزال الحرج وتناثرت الهدايا والهبات على المغنين والشعراء، ومن ثم فإن لنا أن نستنتج من هذا أن انتشار الخمر في مجالس الطرب على العصر العباسي تعود مقدماته إلى أخريات العصر الأموي، وإن كانت هذه المقدمات بطبيعتها ضيقة النطاق ومحصورة في دائرة الطبقة الأرستقراطية ومن يلوذ بها، ويحكي صاحب «الأغاني» أن الخليفة الأموي الوليد بن يزيد اشتاق إلى سماع «معيد» المغني فاستقدمه من موطنه «بالمدينة» وبلغ الوليد قدومه فأمر ببركة بين يدي مجلسه فملئت ماء ورد وقد خلط بمسك وزعفران، ثم فرش للوليد في داخل البيت على حافة البركة، وبسط لمعيد مقابله على حافة البركة ليس معها ثالث، وجيء بمعيد فرأى سترًا مرخي ومجلس رجل واحد، فقال له الحجاب: يا معبد، سلم على أمير المؤمنين، واجلس في هذا الموضع، فسلم فرد عليه الوليد السلام من خلف الستر ثم قال له: حياك الله يا معبد، أتدري لم وجهت إليك؟ قال: الله أعلم وأمير المؤمنين. قال: ذكرتك فأحببت أن أسمع منك، قال معبد: أغنى ما حضر أم ما يقترحه أمير المؤمنين؟ قال: بل غنى:

ما زال يَعدُّو عليهم رَيْبٌ دَهْرُهُمْ حتى تَفَانُوا وَرَيْبُ الدَّهْرِ عَدَاءُ

فغناه، فما فرغ حتى رفع الجوارى السَّجَف^(٢)، ثم خرج الوليد فألقى بنفسه في البركة فغاص فيها، ثم خرج منها فاستقبله الجوارى بثياب غير الثياب الأولى، ثم شرب وسقى معبدًا، ثم قال له: غنى يا معبد:

يَا رَبُّعُ مَا لَكَ لَا تُجِيبُ مُتَيْمًا قَدْ عَاجَ نَحْوُكَ زَائِرًا وَمَسْلَمًا
جَادَتَكَ كُلُّ سَحَابَةٍ هَطَّالَةٍ حَتَّى تَرَى عَنْ زَهْرَةٍ مُتَبَسِّمًا
لَوْ كُنْتُ تَدْرِي مَنْ دَعَاكَ أَجَبْتَهُ وَبَكَيْتَ مِنْ حُرْقٍ عَلَيْهِ إِذَا دَمًا

فغناه معبد، ثم أقبل الجوارى فرفعن الستر وخرج الوليد فألقى بنفسه في البركة فغاص فيها، ثم خرج فلبس ثيابًا غير تلك، ثم شرب وسقى معبدًا، ثم قال له: غنى، فقال: بماذا يا أمير المؤمنين؟ قال غنى:

عجبت لما رأتنى أتدب الرّبع المّجّيلاً^(١)
 واقفاً فى الدار أبكى لا أرى إلا الطّولاً
 كيف تبكى لأناس لا يعلّون الذّمّيلاً^(٢)
 كلما قلت اطمأنت دارهم ، قالوا الرّجلاً

فلما غنى معبد رمى الوليد بنفسه إلى البركة مرة ثالثة، ثم خرج فصنعوا معه مثلما صنعوا في المرتين السابقتين، ثم أقبل على معبد فقال له : يا معبد، من أراد أن يزداد عند الملوك حظوة فليكنتم أسرارهم، ثم أمر غلمانه فحملوا إلى معبد عشرة آلاف دينار، وألفين آخرين لنفقة طريقه^(٣).

والذى يعنينا من هذه القصة الطويلة هو ذلك التفنن البالغ فى استخدام وسائل المتعة، والأناقة المشرقة التى تقتضى تغيير ملابس المرء ثلاث مرات فى وقت وجيز جدّاً، ثم الحرص على اقتران مجالس الغناء بتناول الخمر مع حظر الإسلام لها، ثم الحفاوة بالغناء والمغنين وإجزال العطاء لهم وإيثارهم بما لا يؤثر به الخلفاء غير خاصتهم، حتى ليطلب الوليد من معبد أن يكتم سره فلا يتحدث بما رآه.

ولم يكن تأثير الموالى فى الغناء سوى مظهر واحد من مظاهر وجودهم السياسى والحضارى فى الحياة العامة للمجتمع الإسلامى، ذلك أن انتشار الإسلام واتساع نطاق الفتوح الإسلامية قد أديا إلى وجود قطاعات عريضة فى المجتمع غير عربية الأصل، ومع أن الإسلام قد أكد مبدأ المساواة الكاملة بين أفراد الجماعة الإسلامية بغض النظر عن أجناسهم وانسابهم، إلا أن سياسة الأمويين لم تكن تخلو من تعصب للعرب ضد غيرهم من بقية الأجناس، وقد كانت هذه التفرقة فى المعاملة مبعث كثير من الاضطرابات والثورات الداخلية التى تعرض لها الحكم الأموى، كما كانت فى النهاية من بين العوامل التى ساعدت على قيام ماعرف فى التاريخ الإسلامى باسم «الشعبية»، وهى حركة لم تستهدف مساواة الموالى بالعرب فحسب، بل ذهبت إلى أفضلية الأعاجم مطلقاً، وقالت بأن الفرس أرفع منزلة من العرب، وذهبت تلتمس من حضارة فارس ومن نصوص القرآن الكريم والسنة ما يدعم هجمتها ضد العرب، ومن ثم وقعت هذه الحركة فى ذات الخطأ الذى وقع فيه الأمويون من محاولة إثارة التمرات العنصرية التى أدانها الإسلام وسعى للقضاء عليها.

(١) المّجّيل: الذى أتت عليه أحوال فقيرته.

(٢) الذّمّيل: السير اللين.

(٣) الأغاني: ج ١ طبعة دار الكتب - ص ٥٣ - ٥٥.

وقد تداخلت الشعوبية في بعض الثورات السياسية التي كانت تبدو من حيث الظاهر وكأنها بعيدة عن البواعث العنصرية، فقد تعاون الموالي مع حركة المختار الثقفي ضد الأمويين، مع أن هذه الحركة كانت ترمى في الظاهر إلى تأييد حقوق محمد بن الحنفية، كما اشتركوا بالآلاف في ثورة ابن الأشعث، رغم أن هذه الثورة لم تكن سوى حلقة من حلقات الصراع التقليدي بين الشام والعراق تحت حكم الأمويين، إذ كان كل إقليم منها يسعى دائماً إلى أن تكون له الصدارة بين بقية أقاليم الدولة.

وظلت نزعة التذمر ضد الأمويين والأرستقراطية العربية بعامة مصدر إزعاج دائم لحكام بني أمية حتى أرسلوا الحجاج بن يوسف الثقفي إلى العراق لإعادة النظام وتوطيد سلطانهم هناك، وقد نجح الحجاج في إعادة هذا النظام باتباع بعض الإجراءات الشديدة القسوة، فقد فرق الموالي حتى لا يتحدوا أو يتمردوا ضد الحكومة، وأمر بتوزيعهم على القرى وأن يوسم اسم كل قرية على يد كل مولى أرسل إليها؛ حتى لا يبرح هذه القرية، وقد وضع هذا الإجراء - ولو لبعض الوقت - حدا لحركات الموالي في العصر الأموي، وإن كانت روح التذمر مازالت باقية، حتى أسهمت في دفع العباسيين إلى سدة الحكم والإطاحة نهائياً بالدولة الأموية^(١).

وقد كان طبيعياً أن تظهر أصداء النزعة الشعوبية في بعض نتاج العصر الأموي، وإن لم تبلغ من الوضوح والانتشار ما بلغته في عصور لاحقة، والقارئ لأشعار إسماعيل بن يسار ويزيد بن ضبة وزياد الأعجم وغيرهم من شعراء الموالي لن يجد صعوبة في اكتشاف المعاني الرئيسية التي تعكس هذه النزعة، من التغني بمجد الفرس والاعتزاز بدولتهم الزاهية وحضارتهم ذات الآثار الباقية، والتهوين من شأن العرب، ووصفهم بالجهالة والفقر، وقد كانوا أحياناً يجهرون بهذه المعاني حتى في مجالس الخلفاء، فقد دخل إسماعيل بن يسار على هشام بن عبد الملك فاستنشده الخليفة ظناً منه أن الشاعر سيمدحه، فإذا بأبيات الشاعر في مجملها تدور حول الفخر بالفرس والتمدح بأبجادهم:

إِنِّي وَجَدْتُكَ مَا عُوْدِي بِذِي خَوَرٍ عِنْدَ الْحِفَاطِ وَلَا حَوْضِي بِمَهْدُومٍ
أَصْلِي كَرِيمٌ وَمَجْدِي لَا يُقَاسُ بِهِ وَلِي لِسَانٌ كَحَدِّ السَّيْفِ مَسْمُومٍ
أُحِبِّي بِهِ مَجْدَ أَقْوَامٍ ذَوِي حَسَبٍ مِنْ كُلِّ قَرَمٍ بِنَاجِ الْمَلِكِ مَعْمُومٍ^(٢)

(١) انظر: الحضارة الإسلامية، ص ٨٦ وما بعدها.

(٢) القرم: السيد في قومه.

ثم يلجأ إلى التصريح بعد هذا التلميح:

مَنْ مِثْلَ كِسْرَى وَسَابُورَ الْجُنُودِ مَعَا وَالْهُرْمُزَانَ لِفَخْرٍ أَوْ لِسَعْدٍ عَظِيمٍ
أَسَدُ الْكَتَاتِبِ يَوْمَ الرُّوعِ إِنْ زَحَفُوا وَهُمْ أَذَلُّوا مَلُوكَ التُّرْكِ وَالرُّومِ

وقد فهم الخليفة ما ألمح إليه الشاعر وما صرح به، فصرخ في وجهه: أعلى تفخر، وإياي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك وأعلاج قومك؟ غطوه في الماء، فغطوه في البركة حتى كادت نفسه تخرج، ثم أمر به فنفي إلى الحجاز^(١).

ولم يكن العرب ليصمتوا إزاء هذا التباهي السافر، لقد أدركوا مرامي هذه النزعة وفطنوا إلى أن الفرس يحاولون بكل وسيلة استعادة سلطانهم المفقود، إن لم يكن مباشرة فبطريقة غير مباشرة، وهذا نصر بن سيار يخاطب عرب خراسان ويحثهم على ترك التناحر فيما بينهم وجمع الكلمة في مواجهة خصومهم المتربصين بهم:

أَبْلَغُ رَبِيعَةٍ فِي مَرَوْ وَإِخْوَتِهِمْ فَلْيَغْضَبُوا قَبْلَ أَلَّا يَنْفَعِ الْغَضَبُ
وَلْيَنْصَبُوا الْحَرْبَ، إِنْ الْقَوْمُ قَدْ نَصَبُوا حَرْبًا يُحْرِقُ فِي حَافَاتِهَا الْحَطَبُ
مَابَالَكُمْ تَلْقَحُونَ الْحَرْبَ بَيْنَكُمْ كَأَنَّ أَهْلَ الْحِجَا عَنْ رَأْيِكُمْ عَزَبُ
وَتَسْرُكُونَ عَدُوًّا قَدْ أَظْلَلَكُمْ مِمَّا تَأَشَّبَ، لَا دِينَ وَلَا حِسْبَ
قَدَمَا يَدِينُونَ دِينًا مَا سَمِعْتُ بِهِ عَنْ الرَّسُولِ، وَلَمْ تَنْزِلْ بِهِ الْكُتُبُ
فَمَنْ يَكُنْ سَائِلًا عَنْ أَصْلِ دِينِهِمْ فَإِنَّ دِينَهُمْ أَنْ تُقْتَلَ الْعَرَبُ

ولا يعني هنا تعقب مراحل الصراع بين الجانبين، فهو صراع لم يتوقف حتى بعد اندحار الأمويين وقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس. ويكفي أن نشير هنا إلى أن شعر الموالي يعكس - بصفة عامة - تكوينهم الحضاري المزدوج، ومزاجهم الفني الجامع بين أثر الثقافة العربية وأثر ثقافتهم الموروثة، وقد تجلّى هذا الأثر الأخير بصفة خاصة في امتداد النفس الشعري، وطول القصيدة نتيجة الحرص على استقصاء المعاني، وقصر الأوزان مع رقة التعبير وسهولة الألفاظ، هذا إلى تورط في بعض الأخطاء اللغوية أحياناً نتيجة لحداثة عهدهم باللغة العربية وقواعدها.

هذه المؤثرات الأجنبية الحضارية والثقافية والاجتماعية قد أدت - وكان لا بد أن تؤدي -

(١) يعقب صاحب الرواية على هذا الخبر بقوله: وكان اسماعيل بن يسار مبتلى بالعصية للعجم والفخر بهم، فكان لا يزال مضروباً محروماً مطروداً» وهي عبارة إن أشارت إلى ضراوة الشعبية منذ هذا العهد المبكر؛ فإنها لا تخلو من إجماع بوضع الموالي تحت صولجان الأمويين - الأغاني - ج ٤ - طبعة التقدم - ص ١٢٤.

إلى بعض التغيرات الكيفية في الشعر الأموى مما سنفضل القول فيه فيما بعد، واجتمع إلى كل هذه المؤثرات عامل آخر أفضى إلى وفرة هذا الشعر وازدهاره من الناحية الكمية إذا ما قورن بشعر صدر الإسلام؛ وهذا العامل الأخير يمكن اعتباره عاملاً محلياً يتعلق بموقف الطبقة الحاكمة من الشعر والشعراء، فقد كانت لبني أمية رغبة شديدة في إحياء لسان العرب، وكانت لهم عناية خاصة بالأدباء وأرباب القول، وقد عرف بعض خلفائهم بنظم الشعر مثل الوليد بن يزيد، وبعضهم كان يتمتع بذوق شعري مرهف وحاسة فنية بالغة الدقة، مثل معاوية بن أبي سفيان، وعبد الملك بن مروان، وهشام بن عبد الملك، وقد حدث معاوية عن نفسه قال: «اجعلوا الشعر أكبر همكم وأكثر دأبكم، فلقد رأيتني ليلة الهريز بصفين وقد أتيت بفرس أغر محجل بعيد البطن من الأرض وأنا أريد الهرب لشدة البلوى، فما حملني على الإقامة إلا أبيات عمرو بن اللطابة:

أَبَتْ لِي هِمَّتِي وَأَبَى بِلَاتِي وَأَخَذِي الْحَمْدَ بِالثَّمَنِ الرَّيِّحِ
وإِقْحَامِي عَلَى الْمَكْرُوهِ نَفْسِي وَضَرَبِي هَامَةَ الْبَطْلِ الْمُشِيحِ
وَقَوْلِي كُلَّمَا جَشَّاتُ وَجَاشَتْ مَكَانِكَ تُحْمَدِي أَوْ تَسْتَرِيحِي
لِإِدْفَعِ عَنْ مَآثِرِ صَالِحَاتٍ وَأُخِمِي بَعْدَ عَنْ عِرْضِ صَاحِبِ^(١)

ولم يكن معاوية بدعاً في هذا الهوى الدافق للشعر والتمثل به والاستئناس بمعانيه، فيزيد بن عبد الملك رد الأحوص من منفاه ببیت شعر له ترمّت به «جميلة» المغنية، وهو قوله:
كريم قريش حين يُتَسَبُّ والذي أَقَرَّتْ له بالملك كهلاً وأمردا
فطرب يزيد وقال: ويحك، من كريم قريش هذا؟ قالت: أنت، وقد قاله الأحوص وهو منفى، فأمر يزيد برده من منفاه وأجزل عطاءه وقربه إليه.

ومعنى ذلك أن الركود النسبي الذي طرأ على الشعر العربي في صدر الإسلام نتيجة انشغال المسلمين بالدعوة الجديدة، قد حل محله في العصر الأموى ازدهار كفي وكفى نتيجة الروافد الحضارية والثقافية والاجتماعية التي ألحنا إليها، وكذلك نتيجة احتفاء بني أمية بالشعر والشعراء، ومحاولتهم الدائبة لاسترضاء المبدعين وأرباب القول حتى يقفوا بجانبهم في مواجهة خصومهم، فقد كان الشعر آنذاك أحد الأسلحة الرئيسية في الصراع السياسي^(٢)، كما كان اللسان الناطق بمبادئ وأهداف التيارات الحزبية المختلفة في العصر الأموى.

(١) ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده - الطبعة الأولى - ج ١ ص ١٠.

(٢) لمزيد من التفصيل في هذا الوجه السياسي من وجوه العصر الأموى يراجع: الأستاذ أحمد الشايب: تاريخ الشعر السياسي - نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.
الدكتور أحمد الحوفي: أدب السياسة - دار نهضة مصر ط ٣ - القاهرة.