المنحى الوجودي في الشّعر الجاهليّ
صراع القيم وحبّ البقاء

د. فاطمة السويدي(*)

المقدمة :

المفهوم والرؤية

واحدة من مهام الشّعر كامنة في الكشف عمّا استتر من لواعج النّفس وخلجاتها، يخرجها من حالة اللاشعور المبهم الغامض إلى وضح الحقيقة، تمتزج فيه التجربة الفرديّة الذاتيّة بالرؤية الإنسانيّة، وكلّما كانت الدوافع الاستشرافيّة قلقة، حفّزت العمليّة الإبداعية خطوات، وفتحت آفاقا أخرى للمعرفة والفكر، فكلاهما يبحثان عن الوصول إلى الحقّ. والشّاعر أكثر إحساسًا واستجابة لهذه المعطيات، وهو أكثر التصاقا بوجوده وعشقا لحياته، ممّا يجعل البحث في المنحى الوجودي للشعراء مغرياً وجذابا.

والسؤال الذي تطرحه هذه الدّراسة: هل يفقد الشّاعر الجاهليّ ذاته أو وعيه الوجودي حين يرتبط بالقبيلة ارتباطاً مصيرياً، ارتباط حياة ووجود؟ هل تنطبق عليه النظرة الهيجيلية التي ترى أنّ الذات تفقد حقيقتها في الذات المطلقة، كالدولة أو الحضارة(١)؟.

وهل يمكن أن نعدّ القبيلة فكرة مطلقة كالدولة، فيدرك الشّاعر الجاهليّ ذاته من خلالها؟ وهل يضع الشّاعر الجاهليّ ذاته موضع تساؤل وشكّ؟ هل تساءل عن وجوده وعن نهايته ومصيره؟ أو امتنع عن ذلك بانصهاره في فكرة القبيلة

(*) أستاذ مشارك بقسم اللغة العربية كلية الآداب والعلوم – جامعة قطر .

(١) عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ط٢، ص١٥-١٦.

والجماعة التي ينتمي إليها، وإلى أيّ مدى يدرك هذا الشّاعر القديم ذاته عبر الآخرين ؟

هذه أسئلة لا بدّ من اختبار فاعليتها في تكوين الشّاعر الجاهليّ وقد تدفع إلى معرفة حدود فلسفة هذا الشّاعر، وقد تكتفي عند وضعه في سياق وجوده الإنسانيّ فقط مثله مثل أيّ إنسان يمثل نسقاً من التّفكير الذي ينتمي إلى نخبته. وقد تعمّدت الدّراسة طرح مشكلة البحث في شكل أسئلة تجنباً للتعسف والاستباق، فالأسئلة السابقة ذات طابع فلسفيّ وجوديّ دون شك، لكنّها ليست حكراً على نخبة من المشتغلين بالفلسفة، إنّها أسئلة الإنسان منذ بدء الخليقة وبداية الوعي الذاتي أو الوعي الوجودي، ومنذ الأساطير الأولى التي صاغت أسئلة الموت والخلود (أسئلة البطل البابلي جلجامش مثلاً[1]). وأسئلة أبطال الملاحم اليونانية القديمة كلّها موضع مكاشفة لأعماق النفس الإنسانية، ولا يشذّ الشّاعر الجاهليّ عن هذا، بل تمتدّ إليه رغم اختلاف ظروف الحياة وامتداد وجود الزمان.

ولعلّ حياة الشّاعر العربيّ في العصر الجاهليّ، وطبيعة ارتباطها بغموض الصحراء وقساوة العيش، وكونها أيضاً فضاءً لم ينغلق كلية عن الآخر المجاور من الفرس والروم، ولا عن المراكز الحضريّة العربيّة في الشمال والجنوب، ولعلّ الإرث الكبير من المعتقدات والثقافات السامية التي يختزنها عرب الجزيرة العربية – لا يباعد الشّاعر الجاهليّ في نسق أسئلته المعبّرة عن حقيقة وجوده، وهو المختلف عن غيره من البشر الآخرين، مهما وشحتها حياة البدواة والجماعات القبلية المتنازعة بأفكار هي قرينة لنسق قبلي معروف بقواعده ونظمه المقيدة.

(١) انظر: ملحمة جلجامش، ترجمة: فراس السواح، دار الكلمة للنشر، بيروت ١٩٨٣، ط٢، المقدمة.

ومن هذا المنطلق لا بدّ من التأكيد على ما ذهب إليه زكريا إبراهيم من أنّ البحث عن الوجوديّة كرؤية للحياة وتأكيد على الوجود المتعين للإنسان، لا يعني خطراً داهماً، فالوجوديّة مذهب إنساني خصب أحدث تطوراً بعيدا فيما بعد في الفكر المعاصر، ولكنّه في كلّ الأحوال يعني فلسفة الوجود(١). بمعنى كونها تجربة ذاتية حيّة لا تقدّم إلا على ما تنتهي إليه تجربة الذات من مُثل أو ماهيات.

وليس من أهداف هذه الدّراسة التعمّق في عرض فلسفة الوجود، ولا في مذهب محدّد بعينه ففي ذلك مؤلفات معروفة تغني عما يمكن أن نقوم به؛ ولكن من الضروري أن ندرك النسق العام لفلسفة الوجود في الإنسان من حيث هو موجود فرديّ. وهكذا بدأت تُطرح فلسفة الإنسان لا فلسفة الأشياء أو فلسفة الأفكار، حتى أعادت للوجود حضوره بعد أن همشته الفلسفات المثالية عندما ركزت على "الماهية" أو عالم الفكر.

ونعنى بالوجوديّة هنا ذلك المعنى الذي أراده هيدغر «وهو من أهم الفلاسفة في الوجودية الحديثة الذي حدّد فكرة الوجود ومفهومه تحديداً دقيقاً، معتمداً الأصل اللغويّ اللاتيني لهذه الكلمة مقيماً عليها أصول فلسفته. فأصل الفعل sister يوجد في اللاتينية Existere مكون من مقطعين ومعناه الخروج والانبثاق Existere ففكرة الوجود ومعناه وفلسفته عنده جاءت اعتماداً على هذا الأصل ب "الوقوف خارج الذات" الذي يعني به قدرة الذات على تجاوز نفسها دائماً وتجددها وإلقائها في حيز الممكن الأفضل، وعدم الثبات والسكون والوقوف على هيئة وحالة وجود واحدة الذي به موت الذات.

وإلى ذلك احتكم هيدغر وبعض الوجوديين في تحديد تحقيق وجود الموجودات من عدمه؛ فوجد أنّ الإنسان وحده الذي يصدق عليه تحديد مفهوم

(١) زكريا إبراهيم، فلسفة الوجودية، دار المعارف، مصر، ١٩٥٦، ص ٥ وما بعدها .

الوجود بإمكانية تجاوز ذاته دائماً، أمّا الموجودات الأخرى فهي إمّا موجودات غيبية لا نعرف كنه وجودها، وإمّا مجرد كائنات كالحيوانات والجمادات، وكلاهما لا يمتلك تجاوز ذاته باستمرار كالإنسان. لذلك خصّ«هيدغر والوجوديون الوجودَ بالإنسان وحده. ويسمي هيدغر هذا الوجود "الوجود الماهوي" أي أنّ الماهية الحقيقية لوجود الإنسان هي بتجاوز ذاته المستمر دائماً نحو الممكن، كما يسميه الوجود الأصيل، فمن يحقق ذلك من الناس يحقّق وجوده الماهوي، والوجود الأصيل هو المعيار لتحقيق الوجود، ومن لا يحقّق ذلك لا يحقّق وجوده ويعيش كائناً فقط كما الحيوانات والجمادات، وهو ما يسميه "الوجود الزائف" ممّا سمّاه نيتشه إهانةً وجود "القطيع"[١].

وفي الوجود الفعلي الذي يعيشه الإنسان يضع هيدغر مصطلح "الوجود المتعيّن أو الآنيّة ، ويقصد به قياس وجود الموجود في أي آن من آنات وجوده، وقياس تحقيقه لوجوده، بحسب اقترابه أو ابتعاده من الوجود الماهوي. والوجود الآني عند هيدغر له معنيان: الأول: " الوجود هناك" أي أنّ الإنسان يجد نفسه ملقى في هذا الكون دون إرادة منه في كلّ ما هو حوله من ظروف. والثاني: "الوقوف هناك" أي: ضرورة ألا يبقى الإنسان مستسلماً لهذا الإلقاء في الكون، فيعمد إلى تجاوز نفسه وظروفه نحو الممكن، ونحو تحقيق وجوده الماهوي، وإنسانيته. وهذا ما يسميه هيدغر والوجوديون "التعالي" أو "العلو" أي: تجاوز الذات الفعلي والمستمر لذاتها نحو ما هو أسمى وأعظم من الوجود، مما يصل به نيتشه إلى الإنسان المتميِّز[٢] .

---

(١) باسم إدريس قاسم :الشاعر الجاهلي والوجود دراسة فلسفية ظاهراتية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٤م ص١٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٣ وما بعدها .

ومن ذلك كلّه نقول: إنّ فلسفة الوجود وعيّ إنساني ممتدٌّ، وليس نظرية فلسفية واضحة المعالم؛ إذ يصعب تمييزها في الفترات المبكرة من التفكير البشري، ثم أخذت تتشكل بالتدريج حتى أصبحت في القرن العشرين أحد الأشكال الرئيسية في الفلسفة(١)، وتتمثل في الحرية التّامة في التفكير دون قيد أو شرط، وتؤكد تفرد الإنسان بهذا الجوهر الذي يعطي لحياته سحراً ومعنى. وهذه الطريقة الفرديّة للتّعبير عن الوجود، هي الطريقة الوحيدة لمواجهة الحالات المفتقرة إلى المعنى المقْنع، كالمعاناة، والموت والفناء، يلوذ بها الإنسان كلّما وجد أنّ أمنه قد أصبح مهدداً، وأنّ وضعه عابر في هذه الدنيا، وأحاط الإبهام واللبس والقلق بعوالمه.

١-الشّاعر والمعنى الوجودي لمكانته في القبيلة

ينظر الشّاعر الجاهليّ إلى الشّعر بوصفه مجموعة قيم وتقاليد، فالشّعر عند العرب مؤسسة قارة راسخة القواعد، ترتبط بقيم القبيلة، وأن يكون الفرد شاعراً في العصر الجاهليّ يعني أن يكون صانعاً لحياة ولقيَم، وهذا ما يؤكد ما ذهبنا إليه في المقدمة من أن فلسفة الوجود الإنساني تعني إمكانية خلق الإنسان لمصيره ولحياته وفقا لما يتمتّع به من حرية. وذلك أنّ مكانة الشّاعر فيما يقرّره النّقاد العرب القدماء من الرسوخ والدّلالة ما يجعلها بمثابة القيد الصّارم على حريته. وحريّة الشّاعر – كما أوضحنا – أولى معاني فلسفة الوجود، فهل يفقد الشّاعر الجاهليّ حريته بوصفه لسان الخطاب لقبيلته أو يكتسبها؟ وقبل الإجابة على ذلك سنعرض لرأي نقادنا القدماء في هذه المسألة:

تميز الشّعر في الثقافة العربية بالمكانة الرفيعة والتقدير الجليل للشاعر، فهو يمثّل مطلق القدرة للقوة الشّعريّة الخلّاقة والغامضة والغيبيّة التي يتفرد

(١) جون ماكوري، الوجودية، عالم المعرفة، العدد٥٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر١٩٨٢، ص٦٧.

بها دون غيره من البشر، والقضية الأخرى للتقدير والإعجاب المجتمعي أنّ الشّاعر هو ممثّل القبيلة والحافظ لتاريخها والمعْلي لشأنها، وهو ممثّل للذاكرة الجمعية للقبيلة وأرشيف وقائعها وحياتها، ولذلك كانت "القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتتها القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر؛ لأنّه (الشّاعر) حماية لأعراضهم، وذبّ عن أحسابهم، وإشادة بذكرهم(١)".

لا ريب أنّ الشّواهد كثيرة في كتب الأدب تدل دلالات راسخة على أنّ للشعر والشّاعر مكانة عظيمة في نفوس العرب، فقد ذكر الجاحظ في(البيان والتبين): " كان الشّاعر أرفع قدراً من الخطيب، وهم إليه أحوج لرده مآثرهم عليهم وتذكيرهم بأيامهم" ويقول في موضع آخر: "كان الشّاعر في الجاهليّة يقدّم على الخطيب لفرط حاجة القبيلة إلى الشّعر الذي يقيد عليهم مآثرهم، ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم ومن غزاهم، ويهيب من فرسانهم ويخوف من كثرة عددهم ، فيهابهم شاعر غيرهم ويراقب شاعرهم(٢)".

والجاحظ في نصّه هذا يطرح قضيتين: الأولى أنّ الشّاعر هو لسان القبيلة الممثّل والمعلي لشأنها، والثانية أنّ للشعر منزلة عالية في النّفوس، والأمّة العربيّة ذات حسّ رفيع تقدّر الجمال، وتبهر العقول بهذا السّبك. وهذا ما يشير إليه–أيضا– أبو هلال العسكري بقوله: "أجود الوصف ما يستوعب أكثر معاني الموصوف، حتى كأنّه يصور الموصوف لك فتراه نصب عينك(٣)".

---

(١) ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل ،بيروت١٩٧٢، ط٤،ج ١، صـــ٤٩.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر : البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٥. ط٤ ، ج٤، ص ٨٣.

(٣) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين ، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٢، ص ١٢٨.

وفي المسألة ذاتها يؤكد ابن رشيق ذلك بقوله: "أبلغ الوصف ما قلب السمع بصراً[1] "فهذه القدرة العجائبيّة، وهذا فن الإدهاش ، ملتبساً بالعالم الغيبيّ، خلق للشّاعر مكانة روحية مثله مثل الكاهن، فكلاهما له رؤى، وكلاهما يمتلك العلم والحقّ والإدهاش بقدرة غيبية، وتسكنه قوى خفيّة. حتى تداخل الدين بالفن في رؤيتهم، فقد سأل عمر بن الخطاب برؤيته وبصيرته الثاقبة كعب الأحبار عن ذلك فقال: يا كعب ! هل تجد للشعراء ذكراً في التوراة ؟ فقال كعب: أجد في التوراة قوماً من ولد إسماعيل، أناجيلهم في صدورهم، ينطقون بالحكمة، ويضربون الأمثال[2]". وخلاصة القول أنّ العرب كانوا ينظرون إلى الشّعر كوحي من قوة غيبية تلهم الشّاعر، وللشعر كالكتب الدينية مكانة ورفعة.

ولا عجب أن تتّسم أسواقهم الشّعريّة بذات الصّبغة الدينيّة والقدسيّة المكانيّة، إذ يذكر الأصمعي[3] عن سوق عكاظ : "عكاظ نخل في واد، بينه وبين الطائف ليلة، وبينه وبين مكة ثلاث ليال، وبه كانت تقام سوق العرب بموضع منه يقال له الأثيداء، وبه كانت أيام الفجار، وكان هناك صخور يطوفون بها ويحجون إليها ... وقالوا: كانت العرب تقيم بسوق عكاظ شهر شوال، ثم تنتقل إلى سوق مجنّة، فتقيم فيه عشرين يوماً من ذي القعدة، ثم تنتقل إلى سوق ذي المجاز، فتقيم فيه إلى أيام الحج. "وهو دليل على ما تتميّز به هذه الأمكنة من الصفة القدسيّة، زيادة على أنّها كانت تُقام في الأشهر الحرم.

ولهذا النشاط الفكري الذي تقام فيه أسواق الشّعر ومهرجاناته في هذا المكان والزمان اللذين يتسمان بهذه القداسة والحرمة فهو (موسم للحج) دلالة عميقة على مكانة الشّعر والشّعراء قيمة وتقديراً. فيذكر الجمحي: فقد كانت

(١) ابن رشيق: العمدة ،ج ٢/٢٧٩.

(٢) ابن رشيق: العمدة، ج١، ص٢٥.

(٣) ياقوت الحموي: معجم البلدان، تحقيق: فريد عبد العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت)،ج٤ ، ص ١٦٠.

"العرب تحرم أربعة أشهر من السنة، كما كان بأيديهم من إرث إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وكانت توالي عليهم ثلاثة أشهر: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم"[١]، ويزيد الظن يقيناً بقوله: "وكان من الشّعراء من يتأله (يتنسّك ويتعبّد) في جاهليته ويتعفّف في شعره "[٢]. فالشّعراء هم أصحاب القوامة على علوم قومهم " كان الشّعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه "كما يقول عمر بن الخطاب، فهو ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون – كما أكّده الجمحي في طبقاته – ولهذا الشأن " عُلّقت أشعارهم على ركن من أركان الكعبة أيام الموسم"، ولهذه المنزلة العظيمة ضُربت القبة للنّابغة " فقد كان للنّابغة قبّة حمراء من أدم بسوق عكاظ[٣] ".

ولا شكّ أنّه لم تكن للنّابغة منزلته تلك، ولم تكن منزلة شعراء المعلّقات بحيث عُلّقت على الكعبة أو بحيث حُفظت ورويت أجيالاً عقب أجيال ليس إلّا لأنّها تضرب بجذورها في التّعبير عن الوجود الإنسانيّ العميق لحياة شعراء الجاهليّة. ولعلّ من يرجع إلى سياقات تلك القصائد الطوال وإلى نصوصها الشّعرية الفذّة، وما زخرت به من قيم الحياة العربيّة وأخلاقها وفلسفة شعرائها في الحب والحياة، والحرب والسلم، والفروسية والمروءة، والكرم والنخوة، ونحو ذلك من المعاني التي تشكل انتصاراً قوياً على أسئلة العبث والموت التي ضربت نفوس شعراء آخرين، لعلّ من يرجع إلى ذلك سيجد أنّ الشّاعر الجاهليّ كان على مقربة شديدة من فلسفة الوجود بمعناها الإنساني الشامل.

---

(١) الجمحي، محمد بن سلام: طبقات فحول الشعراء، شرح: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٧٤ ، ج١ ، ص ٧٣ .

(٢) المرجع السابق :ج١، ص ٤١ .

(٣) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج١، ص ١٦٧.

وهكذا التحم الشّاعر ومنذ الأزل بالنظام السياسي والاجتماعي للقبيلة يؤسّس له مرتكزاته القيميّة وعلاقاته الاجتماعية من جانب، ويستند إليه ويستمد منه سلطته ومكانته، فهو سيّد الحقيقة، وكما يقول أفلاطون[1]: "المفكّر يقع في الفراغ بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق" يصنع للمجتمع قيمه بوعيه لرسالته، تمتزج فيها–الرسالة–: المتيافيزيقا بالذوق الفني، والموسيقى بالأخلاق، وتتلاقى الأفكار بالجمال، يقدّم في خطابه ممارسات جديدة من التفكير، وطرقاً مثيرة من الحماس والإدهاش، يحطّم بها حواجز الرتابة والبساطة في حياة الجزيرة العربيّة ويطوّر ذائقتها.

هذه القدرة الميتافيزيقية التي تميّز بها الشّاعر دون غيره في صنع العالم، وصنع ثقافة فلسفيّة أخلاقيّة تساعد على تدبير حال النّفس لكي تحافظ على سموها وطمأنينتها، جعلت من الشّعراء نخبة ذات "قطرة فائقة".

٢–الشّاعر وجدليّة الصّراع بين الأيديولوجيا القبليّة والنّزعة الذاتيّة:

تدور الفلسفة الوجوديّة حول ذات الإنسان نفسه ؛ومن ثَمّ علاقته بالوجود في ذاته وعلاقته بالآخر[2]، ولكن تبقى مشكلة الإنسان الأزليّة – منذ الخلق الأول –ألا وهي الديمومة والخلود. والواقع أنّ فكرة الخلود هي فكرة مضللة ، فقد كان إحساس الإنسان بقصر الحياة وتهديدها الدائم حاداً عنيفاً، وقد أدرك الإنسان الجاهليّ ذلك وشقي به وبخضوعه المطلق للمؤثرات الماديّة في بيئته الصحراويّة القاسية، دون أن يكون لديه تفسير لعذابه غير المفهوم، ودون أن يكون لديه إيمان رفيع يملأ فراغ الروح من جانب، وقصور عقله وعجزه عن

(١) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٣٧٧ .

(٢) فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مصر، دار المعارف، د.ت، ص ١٩ وما بعدها.

إعطاء تفسير منطقي للوجود، من جانب آخر، وهو ما دفع بالشّاعر الجاهليّ إلى سلك مسلكين أو تيارين مدركاً أنّ المهمّ هو كيفية التعايش مع فكرة العبث :

أمّا التيار الأول فيتحدّى فيه الشّاعر قدره مع نفسه والآخرين، ويتحدّى مجتمعه بقيمه وقواعد تنظيمه، فيندفع إلى الانغماس في الملذات الحسية، وهو – لا شكّ– نوع من المجاهدة لإيجاد هدف في الحياة. فكما يقول جون كروكشانك: "في نطاق العالم الأخلاقي للعبث، تتساوى كلّ الأفعال من الوجهة الأخلاقية، بمعنى أنّها لا تخضع لأي معيار عن الخطأ والصواب" (١).

ويتجلّى ذلك بوضوح في شعر امرئ القيس وطرفة بن العبد فقد كان وضوح الرؤية عند الاثنين يجسد عذابهما. يقول طرفة بن العبد(٢):

نَــدَامَايَ بِيْضٌ كَالنُّجُــومِ وَقَيْنَــةٌ تَرُوحُ عَلَينَــا بَيْــنَ بُرْدٍ وَمُجْسَــدِ
رَحِيْبٌ قِطَابُ الجَيْبِ مِنْهَا رَقِيْقَــةٌ بِجَــسِّ النُّــدامَى بَضَّةُ المُتَجَــرَّدِ
إِذَا نَحْــنُ قُلْنَا أَسْمِعِيْنَا انْبَرَتْ لَنَــا عَلَــى رِسْلِهَا مَطْرُوقَةً لَــمْ تَشَــدَّدِ
إِذَا رَجَّعَتْ فِي صَوْتِهَا خِلْتَ صَوْتَهَا تَجَــاوُبَ أَظْــآرٍ عَلَــى رُبَــعٍ رَدِ
وَمَــا زَالَ تَشْرَابِي الخُمُورَ وَلَذَّتِــي وَبَيْعِــي وَإِنْفَاقِي طَرِيْفِي وَمُتْلَــدِي
إِلَــى أَنْ تَحَامَتْنِي العَشِيْرَةُ كُلُّهَــا وَأُفْــرِدْتُ إِفْــرَادَ البَعِيْــرِ المُعَبَّــدِ
رَأَيْــتُ بَنِــي غَبْــرَاءَ لاَ يُنْكِرُونَنِي وَلاَ أَهْــلُ هَذَاكَ الطِّرَافِ المُمَــــدَّدِ
أَلاَ أَيُّهَــا اللائِمِي أَشْهَــدُ الوَغَــى وَأَنْ أَنْهَل اللَّذَّاتِ هَــلْ أَنْتَ مُخْلِــدِي
فَــإِنْ كُنْتَ لاَ تَسْطِيْــعُ دَفْعَ مَنِيَّتِــي فَدَعْنِــي أُبَادِرُهَا بِمَــا مَلَكَتْ يَــدِي
أَرَى المَوْتَ يَعْتَامُ الكِرَامَ وَيَصْطَفِــي عَقِيْلَــةَ مَــالِ الفَاحِــشِ المُتَشَــدِّدِ
أَرَى العَيْشَ كَنْزاً نَاقِصــاً كُلُّ لَيْلَــةٍ وَمَا تَنْقُــــص الأَيَّامُ وَالدَّهْــرُ يَنْفَــدِ

(١) جون كروكشانك: البير كامي وأدب التمرد ، ترجمة: جلال العشري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ ، ص ١١٩.

(٢) القرشي؛ أبو زيد بن محمد: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق: محمد علي الهاشمي، دار القلم ، دمشق،١٩٨٦. سمط طرفة بن العبد، ص٤٣٦.

لَعَمْرُكَ إنَّ المَوتَ مَا أَخْطَأَ الفَتَــى لَكَالطِّــوَلِ المُرْخَى وثِنْيَاهُ بِاليَــدِ

أمّا التّيار الثاني وهو التيار السائد فيتمثل في أنّ الشّاعر هو في جوهره ناقد اجتماعي، ينطق بلسان القبيلة ويذود عن حياضها، وبذلك يصبح ضميرها المسؤول أمام التاريخ؛ ويساهم في تعزيز نظامها القبلي، ويعزّز المثل ويحقّق الترابط ويحفظ للقبيلة/ المؤسسة أرشيفها وذاكرتها التاريخيّة.

وتعمل القبيلة من جهة أخرى على صهر هذا الكيان الإبداعي الفريد، الذي تتحدد من خلالها سماته الروحيّة والمعنويّة والعقليّة، تحتويه ولا يحتويها، ينطق بلسانها ويغوي بغوايتها، ويرشد مع غزية إن رشدت، ويغوي إن غوت. ففي كلّ أمره هو معنيّ بالذات الجماعيّة مقيّم لها ومراقب لشروطها.

وكثير من الشّعراء يمثل هذا التّوجه، يفنى في(نحن) وتتضاءل (الأنا) أمام هيمنة القبيلة، وخير من يمثّل هذا التيار عمرو بن كلثوم في نونيته (المعلقة)[1]:

ونحن غداةَ أُوقِدَ في خَــرازٍ رَفَدْنا فــوق رِفْدِ الرّافدينــا
ونحنُ الحابِسونَ بذي أُراطى تَسُفّ الجِلّةُ الخُــورُ الدَّرينا
ونحنُ الحاكمونَ إذا أُطعْنــا ونحنُ العازمُون إذا عُصِينا
ونحنُ التّارِكونَ لِمَا سَخِطْنــا ونحنُ الآخذُونَ لِمَا رَضِينَا

تختفي(الأنا) في خضم الجماعة حتى وإن تغيرت الصيغة، فالشّاعر لا يعبر عن ذاته إلا من خلال المجموع، وهو يؤمن بهذا الاتجاه يتبناه ويؤسّسه في نفوس الآخرين، يبني في كلّ شطر مجداً جماعيّاً ما بين نحن والواو الجماعية

(١) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر١٩٨٠، ط٤، ص٤٠٩. وترد برواية أخرى في جمهرة أشعار العرب، للقرشي، سمط عمرو بن كلثوم، ص٣٨٨. خزاز: مكان. الرفد: العون والعطية. أراطى: مكان. الجلة: الأبل. تسف: تأكل. الدرين: حشيش يابس. ومعناه: حبسنا أبلنا صبراً حتى ظفرنا بعدونا.

تتلاحق الأفعال(الحابسون والحاكمون والتاركون والآخذون...)، فالشّاعر يفند ويثبّت تأريخاً لغزوات القبيلة وتأكيداً لانتصاراتها، ففي كلّ شطر مشهد تتحرك فيه جموع الأفراد وتتعالى صيحة القوة القبلية (فنحن الحاكمون) ويأتي الشرط مباشرة بعدها (إذا أُطعنا) ويعلو الصوت في الشطر الثاني بالعزم والأخذ رغماً عمن ارتدّ أو خالف، وهي تقنيّة فنيّة ودراميّة متماسكة ما بين زحف جيش القبيلة بقوة سلاحها وبطولة شبابها، وبشكل متوالي في صدر الأبيات وعجزها (فنحن التاركون ونحن الآخذون) لا يردّه رادّ عمّا أراد وارتضى؛ فالشّاعر والقبيلة صوت واحد وجسد ملتحم. ثم تتغيّر الصّيغة، أو هو تنويع في الصرخة المدوية الغاضبة، وكأنّها سيمفونية تتعالي بانتظام وانسجام في الأبيات التالية؛ حيث تظهر فيها(أنّا) التوكيديّة في كلّ شطر من الأبيات ثماني مرات تحفز وتؤكد قيماً اجتماعية متوارثة، فلا يسمح لهذه (أنّا) بالانفلات، بل ويفخر ويزهو بها[1] :

بأنّا العاصمــون إذا أُطعْنـــا وأنّا العازمــونَ إذا عُصينــا
وأنّا المنْعمـــونَ إذا قَدَرنـــا وإنّا المُهلكـــونَ إذا أُتِينــا
وأنّا التاركــون إذا سَخطْنـــا وأنّا الآخــذون إذا هوينـــا
وأنّا النـــازلون بكــلِّ ثغْـــرٍ يخافُ النازلون به المنونــا
ونشربُ إنْ ورَدْنا الماءَ صفّواً ويشربُ غيرُنا كَدَراً وطينا

والشّاعر هنا لا يأبه بالجانب التخييليّ للقصيدة كالتّشبيه والاستعارة عمداً، فهو من الزهو والاستعلاء القبليّ يصوّر في كلّ شطر من هذه القصيدة مشهداً متكاملاً، وتكرار أنّا وواو الجماعة وحروف المد تمدّه بهذه الموسيقى المتصاعدة، وأمّا الأفعال فهي تبني المشهد بحركة المجموع القبلي المتلاحم،

(١) وترد الأبيات في جمهرة أشعار العرب للقرشي، ص٤١٠، ولم يروه الأنباري بهذه الرواية.

فكأنّه يحكي عن كيان واحد متماسك، يرص به بنيان الجانب القيميّ الذي يتبناه، فهذا الإرث القومي هو ما تحرص عليه القبيلة:

ورِثْناهنَّ عنْ آباءِ صدْقٍ ونُورثُهـــا إذا مُتنا، بَنِينا

وهكذا تتضاءل ذاته الفردية إلى حدّ كبير؛" فجوهر الذات في الحريّة، وماهيتها في الإمكانية "[١] وأنّى للشاعر الجاهليّ، المقيد بالقبيلة، ذلك !

ويدعو للأمر نفسه دريد بن الصمة فقد أفنى عمره المديد في الإعلاء من قيم القبيلة والتفاني في تنفيذ شروطها [٢]:

أعَاذِلُ إنّمـــــا أفنَـــى شَبَابي رُكُوبي في الصَّريخِ إلى المُنادِي
أعَاذلُ عُدّتَـــي بَدَني ورُمْحي وكُلّ مُقَلّـــصٍ سلِـــسِ القِيـــــادِ
ويبْقى بعـــد حلْمِ القوم حِلْمي ويَفْنَـــى قبْلَ زادِ القـــومِ زادي

ومن أشهر أبياته قوله[٣]:

وهل أنا إلا من غَزَيَّةَ إنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وإنْ ترشَدْ غَزِيَّةُ أَرْشَدِ

بينما يمثّل زهير بن أبي سُلمى تيار المنطق والعقل الملتزم بالدعوة إلى السّلم ورفض الغزوات والحروب التي لا تنتهي إلا لتبدأ من جديد، ولكن مع إصراره واعتزازه بالقوة القبلية الجماعية ورفضه للانهزامية، وإن حبّذ السلام[٤]:

---

(١) موسوعة الفلسفة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ج١، ص٣٠٧.

(٢) ديوان دريد بن الصمة، تحقيق: عمر عبدالرسول، دار المعارف، مصر١٩٨٥، ص١٧٦.

(٣) ديوان دريد بن الصمة، ص٦٢.

(٤) الإمام ثعلب ؛ أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني: شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة. ط٢،١٩٩٥. ص١٩. تضرم: تشتعل. تعرككم: يعني الحرب. الثفال: جلدة تكون تحت الرحا. كشافاً: إذا لقحت الناقة وهي في دمها. فتتئم: تأتي باثنين، والصورة المجازية تحذير من الحرب .

وما الحَربُ إلاّ ما علمتُمْ وذقْتُمُ وما هُوَ عنها بالحديثِ المُرَجَّمِ
متى تَبْعَثُوها ، تَبْعثُوهَا ذَمِيمــةً وَتَضْرَ ّ إذا ضَرَّيْتُموها فَتَضْرَمِ
فَتَعرُكُكُم عَرْكَ الرَّحا بثِفالِهـــــا وتَلْقَــحْ كِشَافاً ثــمّ تُنْتَجْ فَتَتئَمِ

وفي القرآن الكريم رصد كبير لتلك الحياة الفكرية النشطة قبل الإسلام، يظهر فيها الاقتدار المتميز من شعراء تلك الحقبة على الجدال والنقاش والمحاجة في القيام بواجب الدفاع عن المؤسسة الدينية الوثنية في مواجهة الدين الجديد الذي أتى به محمد –صلى الله عليه وسلم– بل إنّ القرآن لم يكن ليخاطب العرب بتلك الصور البيانيّة الساحرة والمعاني السامية والحجج العقلية الكثيرة، لو لم يكونوا قادرين على التعامل معها فهماً واستيعاباً، ولو لم يكن العرب ذوي ثقافة في مستوى متقدم لما جادلوا القرآن[1] .

هذه الطفرة الدينية التي أتى بها هذا الدين الجديد، دين محمد –صلى الله عليه وسلم– تصدّى لها أصحاب السلطة السياسيّة وأصحاب السلطة الثقافيّة (الشّعراء والمفكرون) وتكاتف الجميع لوقف التّغيير الذي يهدد السلطتين السياسيّة والثقافيّة .

هذا التّهديد الذي سيؤدي حتماً إلى تحوّل نظرة المجتمع إلى هاتين القوتين (الشّعراء والمفكرين) وقد رصده القرآن في تسع آيات مكيّة تتّهم محتوى الدّين الجديد بالأساطير وخرافات الأولين التي تكررت في القرآن تسع مرات، قال تعالى:﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾(الأنعام:٢٥).

وقال تعالى :﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَا،إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (الأنفال:٣١). ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (١)، ط٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص ٥٨ .

أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (النحل:٢٤). وكذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾(المؤمنون:٨٣). وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾(الفرقان: ٥).

وقوله: ﴿ لَقَدْ وُعِدْنَا هَٰذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (النمل: ٦٨). وقوله تعالى: ﴿ .. إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأحقاف: ١٧). والآية الثامنة ﴿ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (القلم:١٥) . أمّا الآية التاسعة فهي في سورة المطففين: ﴿ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾(آية ١٣).

ويدخل في الغرض نفسه اتّهامهم للرسول (ص) بالشّعر وقوله، يرد ذكرها في القرآن في قوله تعالى:﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾(الأنبياء:٥).﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴾ (الصافات : ٣٦) هذه الآيات وغيرها لا تحمل غضاً من قيمة الشّعر، ولكن تشير إلى رغبة الكفار في تفكيك محتوى القرآن وهدم أركانه. والأهمّ من ذلك أنّ معظم هذه الآيات القرآنية تنقل إلينا موقفاً وجودياً من الإنسان العربي في العصر الجاهليّ، ويمكن تلخيص هذا الرأي في الملامح الآتية:

١- الملمح الأول: عدم استعدادهم لقبول قصص الأولين، وعدم اعترافهم بتحكيمها في حياتهم الحاضرة، وربّما أحبوا تداولها والاستماع إليها في حكايات من مضى. ولكنّهم تمسّكوا بحجة أنّ عقولهم لا تقبل أن تعبّدها سير الأولين، ولا يدّل ذلك في نظرنا إلا على أنّ فكرة الحريّة حاضرة في جدلهم حول ما جاء به القرآن الكريم، وخاصة حول سير الأولين.

٢- الملمح الثاني في جدل "الوجود" عند الجاهليّين، وهو أنّهم ردّوا كلام الله الذي نزل على سيدنا محمد (ص) إلى الشّعر، أو إذا شئنا الدقة إلى الشّاعر في

النبي نفسه، وفي ذلك دلالة قويّة على يقينهم بذاتية الشّاع، وفرديته، وكأنّ دهشتهم بما وجدوه من سحر بيانيّ، ومن تعقّل وعلم وأخلاق ومعرفة في هذا القرآن لا يمكن رده إلاّ إلى ما يعرفونه عن مكانة الشّاعر وحريته في عصرهم.

٣- الملمح الثالث نجده في أن ما صوّره القرآن من جدل الجاهليّين يؤكد نظرتهم وفلسفتهم المادية. فهم لا يريدون تصديق الغيب ولا الخلق ولا البعث ، ويفرطون في إنكار ذلك إلى درجة السخرية. قال تعالى في التّعبير عن ذلك: ﴿ يَقُولُونَ أَإِنّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ، أَإِذَا كُنّا عِظَامًا نَخِرَةً ، قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ ﴾ (النازعات: ١٠-١٢).

ويتكرّر جدلهم هذا بما يؤكّد تمسكّهم بوجودهم في ذاته حسب تعبير الوجوديين. ويمكن أن نضيف أنّ الوجود الحقيقيّ لدي الجاهليّ هو في الوجود المتعيّن أو المشخّص ففكرة الغيب هي من الأفكار اللامعقولة بالنسبة له، ومن ثم لا يمكن قبولها بأي حال من الأحوال، وكأنّ الوجود الحقيقيّ لدى الجاهليّ في الماديّ المتعيّن حتى لو كان هذا الماديّ ألفاظ الشّعر ذاته.

يظهر هذا الجدل سلطة أهل الفكر في حمل راية مقاومة التّغيير والتّصدي له، وهم يدركون الرسالة التي يحملون أمانتها في الحفاظ على النمط الفكريّ والسياسيّ والدينيّ لهذا المجتمع، ولذلك تتّسم نبرة أصواتهم بالقوة في مواجهة هذه المتغيّرات المجتمعية. ففي خبر النّضر بن الحارث: قال ابن إسحاق: كان النّضر بن الحارث من شياطين قريش، وممن كان يؤذي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة وتعلّم بها أحاديث ملوك

الفرس ورستم واسفنديار، فكان إذا جلس رسول الله مجلساً خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: والله يا معشر قريش أنا أحسن حديثاً منه(١) .

وقد عرف الجاهليّون أعلاماً من أشرف الرجال فكرا وذكاء وشجاعة وكرما، وتفوقاً في فنون القول والشّعر، نذكر منهم: أكثم بن صيفي وجبير بن مطعم، وورقة بن نوفل، والسموأل بن عادياء ، وهرم بن سنان وعديّ بن زيد، وعُرف من بين شعراء العصر الجاهليّ شعراء لا تنقصهم المعرفة والتجربة، ولا يردّ إحساسهم بالحرية ملك ولا شيخ قبيلة. وإنّما يصدرون وعيهم عن إحساس عميق بوجودهم الإنساني، ومن هؤلاء؛ زهير بن أبي سلمان، وطرفة بن العبد البكري، والشنفرى، والنابغة الذبياني. وفي شعر النّابغة هذا اعتداد كبير بذاته الإنسانيّة الشّاعرة، وثقة كبيرة بأنّ حريته فوق كل شيء. يقول في مدحه للملك النعمان(٢):

ولكنّني كنت امرأً لي جانب منَ الأرض فيه مستراد ومذهبُ
ملوكٌ وإخوانٌ إذا ما أتيتهم أحكّمَ في أموالهم وأقرّبُ

وكذلك عمرو بن كلثوم الذي قطع رأس عمرو بن هند(٣) :

أبا هنْدٍ فلا تعجَلْ علينا وأنْظرْنا نُخَبِّرْكَ اليَقينا
بِأنّا نُوردُ الرّاياتِ بيضاً ونُصْدرُهُنَّ حُمْراً، قدْ رَوينا
وأيّامٍ، لنا،غُرٍّ، طِوالٍ عصَيْنا المَلْكَ فيها أنْ نَدينا

(١) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، ط٢، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥، القسم الأول ١/ ٣٥٨ .

(٢) النابغة الذبياني: الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل، ط٣، القاهرة، دار المعارف (د.ت)، ص ٧٣ .

(٣) القرشي: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق، محمد علي الهاشمي، سمط عمرو بن كلثوم ، ج١، ص ٣٥٩ .

وممّن ذكرت من هؤلاء جميعاً من كان متنصّراً، أو يهودياً أو من الحنفاء. ومنهم مَن قُتل كافراً في يوم بدر، كما يذكر الكلبي في جمهرة الأنساب "وطعيمة بن عدي، قتل يوم بدر كافراً، وجبير بن مطعم ... أعلم قريش في زمانه"(١).

هؤلاء وغيرهم هم قادة الفكر في مجتمعهم، وهم على وعي بدورهم القويّ والحاسم في عملية الريادة والتغيير الاجتماعيّ والسياسيّ الذي يعوّل عليه في مواجهة المدّ الدينيّ الجديد الذي يشكل تهديداً لوحدة النظام القائم، ولحريتهم وقيمهم التي تراكمت خبرتهم وتجربتهم.

ويتصدى الشّعراء للدور نفسه في العملية التحريضية، وهي عملية إستراتيجية فعالة لما تحمل في مضمونها من كتل وشحنات وجدانية مؤثرة، في مجتمعات تحمل الاعتزاز بهذه الأصوات المفعمة بجمالية الفن بالمعنى البلاغي العربيّ للكلمة. ولذا لم تُحفظ الشواهد من شعر المشركين بسبب نبذها والتخويف من حفظها وروايتها، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله (ص): "لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يَريَهُ خيرٌ من أن يمتلئ شعراً"، وعن جابر "لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً أو دماً خير من أن يمتلئ شعراً هُجيت به(٢)" ومن ثم كان اندثارها .

أمّا في الجانب الآخر من شعر المسلمين، فسنجد الشّعراء يتسابقون في هذا الالتزام الدينيّ للعقيدة الجديدة ولنيل شرف مهمة الدفاع عن الدين والمساهمة في

(١) هشام الكلبي: جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٦، ص ٦.
(٢) أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقّم أحاديثه محمد عبد السلام عبدالشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، مسند أبي هريرة، ج٢، ص ٦٢٩، رقم الحديث: ١٠٢٠٧.

التصدي لأعدائه، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله (ص) دخل مكة في عمرة القضاء، وعبد الله بن رواحة يمشي بين يديه، ويقول:

خلّوا بني الكفار عن سبيله اليوم نضربكمْ على تنزيله
ضرباً يُزيلُ الهام عن مقيله ويُذهلُ الخليل عن خليلــه

فقال له عمر: يا ابن رواحة، بين يدي رسول الله (ص)، وفي حَرَم الله تقول الشّعر؟ فقال الرسول(ص): {خلّ عنه يا عمر فلهي أسرعُ فيهم من نضح النبل [١]"، وشاعر الرسول (ص) حسان بن ثابت خير شاهد في هذا المقام [٢]:

عَدِمْنا خَيلنَا إنْ لم تَروْهــا تُثيُر النَقْعَ موْعدها كَــداء
يُبارينَ الأعنّةَ مُصْعِــدات على أكْتافِها الأسل الظِمَاء
تَظلُّ جيــادنا مُتَمطــرات تُلَطمهنَّ بالخُمُــرِ النِســاءُ
-ألا أبلغ أبا سفيان عنّــي فأنتَ مجوّفٌ نخبٌ هــواء
هَجوتَ مُحَمداً فأجبتُ عنْهُ وَعندَ الله في ذاكَ الجَــزاءُ
أتَهْجُوهُ ولستَ لهُ بكــفءٍ فشرّكمــا لِخَيركما الفِــداء
هَجوتَ مُبارَكاً بَرّاً حَنِيفــاً أميــن الله شِيمتــهُ الوفــاء
-لِسَانِي صَارِمٌ لا عَيْبَ فيهِ وَبَحْري لا تكــدّرهُ الــدِلاءُ

فالوقوف بباب الله خير من الوقوف بباب قريش، وهذا ما أدركه كثير من الشّعراء بعد ذلك ودخلوا في دين الله أفواجا، في ظلّ السّلطة والفكر الإسلاميّ.

وفي المقابل أحيطت مكانة الشّعر بالتبجيل والإجلال في العصور الإسلاميّة الأولى، تتواتر الأحاديث عن الرسول العظيم تقديراً وإجلالا للشعراء، فقد وضع منبره (ص) لحسّان بن ثابت، وأهدى بردته الشريفة لكعب بن زهير ...

---

(١) الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة: سنن الترمذي، إشراف: عزت عبيد الدعاس، دمشق، مطابع الفجر الحديثة، ١٩٦٧، ج ٨، ص٦٤ .

(٢) حسان بن ثابت: الديوان، شرح عبد الرحمن البرقوقي ، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨، ص ٢٢.

هذا التّقدير يعود إلى كون الإسلام يقوم على كتاب، وفي هذا إشارة تحمل في مضمونها دوراً فاعلاً للمفكر خطيباً كان أم شاعراً، فهم النّخبة التي تحمل دائماً وجداناً يعلو على واقعهم، وبإبداعهم صارت العقيدة مادة للفن بدافع الرغبة والولاء للدين الجديد.

وهو ما يؤكد بأنّ مكانة الشّاعر الذاتيّة لم تتزعزع، ولم يذهب الإسلام إلى محوها تماماً في عهد الرسول (ص)، بل عزّزت وجود الإنسان في ذاته، ينظر إليها (أي إلى ذاته) من خلال ما يراه في الآخرين من أخلاق أو مُثل أو معانٍ. وهذه الصفة هي قلب الوجودية ومركزها كما يقول سارتر[١] .

وبعد كلّ ما تقدم فإنّ مكانة الشّاعر في قبيلته لم تكن تحول دون أن يفكر في وجوده الذاتي، وأن يعزّز إحساسه بتجربته، ولعلّه استطاع أن يذيب انتماءه القبلي في فلسفة وجوده الإنسانيّ، بحيث غدت القبيلة بأخلاقها ونظامها وجوداً ذاتياً موازياً، يخترق وجوده في ذاته، وهو الأمر الذي شقّ صفوف شعراء الجاهليّة إلى شعراء منتمين إلى الجماعة ونظمها، وشعراء منقطعين عنها، متمردين عليها سواء أكانوا من الصعاليك الذين اكتشفوا بوعيهم المبكر العوامل الاجتماعية للتكوين القبلي، أم كانوا من الشّعراء الذين التزموا بفلسفة وجود متمردة منتقمة، كامرئ القيس وطرفة بن العبد، ولكن تظهر النزعة القبلية في شعرهم بين حين وآخر لا يستطيعون الانسلاخ من قيمها ومسؤوليتهم المجتمعية تجاهها فهذا طرفة بن العبد رغم تمرده واستشعاره بحريته لم يستطع الانفصال عن قيم الجماعة، فهو يظهر الولاء للقبيلة[٢]:

إذا القومُ قالوا مَنْ فتىً؟ خِلْتُ أنّني عُنيــتُ، فلمْ أكْسَلْ ولمْ أتَبَلَّدِ

(١) سارتر، جان بول: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم حفني، القاهرة، الدار المصرية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ٤٩.

(٢) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص٤٣٤.

وكذلك الأمر مع الشنفرى الذي انفصم عن علاقته المجتمعية وبتر كل ما يربطه بالقبيلة، إلاّ أن القيم التي يفتخر بها، ويؤكدها في ذاته هي القيم التي تحرص الجماعة في تثبيتها في نفوس الأفراد(١):

وكــلُّ أبيٌّ باســلٌ غــير أنّنـــي إذا عرضتْ أولى الطَّرائدِ أبْسَلُ
وإن مُدّتِ الأيدي إلى الزادِ لم أكنْ بأعْجَلِهِم إذْ أجشَعُ القوم أعْجَــلُ
ولستُ بمهيــافٍ يُعشّي سَــوَامَــهُ مُجدّعةً سُقْبانُها وهــي بُهـــلُ

تمرد الشّنفرى طويلاً وندم كثيراً وما بين المكابرة والحنين لم يستطع الانسلاخ من قيم القبيلة، يقول جان بول سارتر: "إن الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه، وهذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية أو ما يسمى بالذاتية، والثاني وهو المعنى الأعمق في الوجودية هو الإحساس بالمسؤولية الكاملة تجاه شخصه وتجاه الآخرين(٢). وهذا ما ضلّل الشنفرى وغيره من المتمردين على أنساق القبيلة، وتاه بهم في مجاهل القلق والمعاناة بكلّ ضروبها.

ولعلّ من يرجع إلى سياقات تلك القصائد الطوال وإلى نصوصها الشّعرية الفذّة، وما زخرت به من قيم الحياة العربية وأخلاقها وفلسفة شعرائها في الحب والحياة، والحرب والسلم، والفروسية والمروءة، والكرم والنخوة، ونحو ذلك من المعاني التي تشكل انتصاراً قوياً على أسئلة العبث والموت التي ضربت نفوس شعراء آخرين، فمن يرجع إلى ذلك سيجد أنّ الشّاعر الجاهليّ كان على مقربة شديدة من فلسفة الوجود بمعناها الإنسانيّ الشامل.

٣-شعراء الجاهليّة بين فكرهم ووجودهم

إنّ النّظر في الشّعر الجاهليّ، ينبئ بوعي الشّاعر بذاته وبمهمته، وبالدور الذي عليه أن يقوم به، ابتداء من صناعته هو، ومضمونه لخطابه وفنه، من

(١) أحمد راتب النفاخ: مختارات من الشعر الجاهلي، مكتبة دار الفتح، دمشق، ١٩٦٦، ص٢٥٥.
(٢) سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص ١٤ وما بعدها.

حيث الشكل الفني وأدواته التي يصوغ بها فكره ووجدانه. بدأ بالنسيب فحمّله مقاصد جديدة تحمل أيضاً وعيه الكونيّ بوصفه صاحب "رسالة" في التّغيير الاجتماعيّ والفكريّ .

يقول الحارث بن حلزة اليشكري بوعي المفكر في (الحدس) وهو من أهم مرتكزات نظرية المعرفة[١]:

فحبست فيها الركب أحدس فيها كل الأمــور، وكنت ذا حدس

هذا الجانب التفكريّ يظهر بشكل جلي في المقدمات الطللية [٢] وتداخل الحياة بالموت، فالموت[٣]؛ وإن كان واقعة ضرورية كلية لا بد من معاناتها يوماً ما، فإن الإنسان الجاهليّ أكثر عناء في الإحساس بالفناء واللاعودة، وأشعار الجاهليين تنبىء عن التفكر بالموجودات ومحاولة التعرف إلى كنه وجودها وطبيعته ، وهذا الوجود الشعري يقاس بمقياسين: الأول طبيعة الاختلاف ومدى الانزياح عن الواقع، والثاني هو طبيعة التمثل الشعري لدى كل شاعر بما يرسمه الخيال من وجود للموجودات[٤]، فالوجود الشعري ليس بالتمثل بالتشبيه والاستعارة فحسب بل يقوم على التأمل الفكري والوجودي الذي تعكسه اللغة بالحدس. يظهر عند امرئ القيس الذي كان من أكثر الشعراء تأملاً للوجود، وهو أيضاً أول من وقف على الديار وبكى واستبكى، وقال أبو

(١) المفضل بن محمد الضبي: المفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٧ ، مصر، دار المعارف،١٩٨٣ ، ص١٣٣ .

(٢) حسين عطوان: مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠،ص٢٧٢ وما بعدها .

(٣) انظر: دراسة محمد حسن الزير، الحياة والموت في الشعر الأموي، الرياض، دار أمية للنشر، ١٩٨٩،ص١٤ وما بعدها .

(٤) باسم إدريس قاسم : الشاعر الجاهلي والوجود، ص١٨.

عبيدة: إنّه أول من فتح الشّعر واستوقف وبكى في الدمن، ووصف ما فيها، ثم قال: دع ذا رغبة عن المنسبة (النسيب)[١]. يقول في معلقته[٢]:

قفَا نَبْكِ مِنْ ذكْرى حبيبٍ ومَنْزِلِ بسقْطِ اللّوى بين الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ
فَتُوضِحَ فالمِقْراةِ لمْ يَعْفُ رسمُها لِمَا نَسجتْها من جَنُــوبٍ وشمْأَلِ
ترى بَعَرَ الأرآمِ في عَرصَاتِهــا وقيعانِهــا كأنَّهُ حَــبُّ فُلفُــــلِ
كأنّي غــدَاةَ البَيْنِ يومَ تَحَمَّلُــوا لدى سَمُراتِ الحيِّ ناقِفُ حَنْظَــلِ
–وقوفاً بها صَحْبي عليّ مَطيّهمْ يقولون لا تَهْلِكْ أســىً وتجمَّــــلِ
وإنَّ شِفائي عَبْرةٌ إن سفحْتُهــــا وهل عند رســمٍ دارسٍ مِنْ مُعوّلِ
ففاضتْ دموعُ العينِ منّي صَبَابةً على النّحر حتّى بَلَّ دمْعيَ مِحْمَلي

الشّاعر –أي شاعر– وامرؤ القيس أوّلهم (فهو من وضع المنهج الذي سار عليه الشّعراء من بعده) أكثر انشغالاً بوجوده في المطالع الطللية، ولعل شعوره بالفقد والقلق الذاتيّ أقوى من شعوره بفقد من يحب ويهوى، فهو – بلا شك– يضع ذاته محوراً جوهرياً لينظر من خلالها إلى الوجود بأكمله، هو يعشق ويتغزل، ويشكو ويبكي، يعاين الموجودات من حوله، وكلها في ديمومة خالدة؛ فالمكان شماله وجنوبه في ثبات مستمر، وحركة الرياح تحفر وتدفن بعبثية عجيبة، والإنسان وحده إلى زوال، هذا الوعي الوجودي وإن كان نزعة إنسانية فلن يستطيع الشّاعر الإعراب عنه إلاّ بإحالته إلى آخر؛ إذ إن هذا الوجود ليس وجوداً مستقلاً بذاته، إنما هو يعرب في كل هذا عن ذاته كما تبدو للآخرين، وكما تتفاعل مع معاينات الحياة من حوله .

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٩٨٢. ج١. ص١٢٨

(٢) امرؤ القيس: الديوان، ط ٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ١٩٨٤ ، ص٨.

ومن ثم، تبقى رؤية ابن قتيبة في هذا الشأن جزئية، ترصد الموضوع من زاوية ضيقة وإن كانت مباشرة؛ إذ يرى النّسيب ويفسره باعتباره جزءاً من قصيدة الشّاعر يجذب بها انتباه سامعيه. يقول ابن قتيبة في كتابه الشّعر والشّعراء: "ثم وصل بالنسيب، فشكا شدة الوجد وألم الفراق ... ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي إليه إصغاء الأسماع؛ لأنّ التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب... فإذا استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له عقب بإيجاب الحقوق ... وصف ما يريد أن يصفه[1]".

إنّ إمعان النظر بوجه خاص أو الاستبصار إلى الآخر الذي يشترك معه في الوجود الإنساني، وهو المرأة والمربع والأطلال، والذاكرة البعيدة المرتبطة بالماضي هو تصور لمواصلة الحياة أو البقاء تعزّز مصداقيتها رؤية طرفة بن العبد في قوله[2]:

فَلَوْلاَ ثَلاثٌ هُـــنَّ مِنْ عِيشَةِ الفَتَى ... وَجَدِّكَ لمْ أَحْفِلْ متى قامَ عُوَّدِي
فمنهــنَّ سَبْقــي العاذِلاتِ بشَرْبَــةٍ ... كُمَيْتٍ متَى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ
وَكَرّي، إذا نادى المُضــافُ، مُحَنَّباً ... كَسِيدِ الغَضَا، نَبَّهْتُهُ، المُتَــوَرِّدِ
وتَقْصيرُ يومِ الدَّجْنِ، والدَّجْنُ مُعْجِبٌ، ... ببَهْكَنَــةٍ تحتَ الخِبــاءِ المُعَمَدِ

أولاً : شعر في مواجهة أسئلة الموت

لقد كان للزمان والمكان وجهان في حياة الشّاعر الجاهليّ، وجه إيجابي والآخر سلبي. يقول برديائف: إنّ الزمان لا يجلب التّغير، وإنّما التغير هو الذي

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج١، ص ٧٥ .

(٢) المرجع السابق، ص١٩١، المضاف: الذي أُحيط به في الحرب. السيد: الذئب. الغضا: شجر. المتورد: الذي يطلب ورود الماء. الدجن: الندى ويقصد بأن يوم اللهو قصير. البهكنة: الجارية اللطيفة. المعمد: البيت ذو العمد.

يجلب الزمان، فالزمان موجود لأنّ هناك نشاطاً ما، وفعلاً خالقاً، وعبوراً مستمراً من العدم إلى الوجود(١).

أمّا الزمن عند الجاهليّ، فهو عامل هدم، وعامل بناء في الوقت ذاته. والذي جعل للزمن هذه الأهمية، طبيعة الحياة في الصحراء، وشعور الإنسان بتهديد الحياة المستمر مما يجعل حياته جملة من التحديات، والصمود لكلّ معوقات المكان المهدد دائماً والمنذر بالموت. وتراكم داخلي بأنّ الحياة هشة، سريعة العطب، وأنّها ثوب مستعار أفسدها الموت، وأنّ الإنسان رهين بلى، هذه المشاعر المتراكمة بأنّه وإن شارك الأشياء وجودها فإنّه الوحيد بينها الذي يعيش فيها وقتياً، وهذا هو الطابع التفجعي في حياة الجاهليّ، يقول دويد القضاعي مشيرا إلى موته(٢) :

اليوم يُبنى لدُوَيدٍ بيتُهُ
لو كان للدّهْرِ بِلىً أبْلَيْتُهُ

وفي موقف آخر:

القى عليّ الدهر رِجْلاً ويَدَا
والدهرُ ما أصلحَ يوماً أفسدا
يُصلِحُهُ اليومَ ويُفْسِدُهُ غَدا

ولنتبين معالم التحول في فكر الشّاعر ووجدانه، سنتوقّف عند هذه الروح الفلسفية التي يقصد إليها الشّاعر، وإن كانت من قبيل التأمل المجرد، وكلّما ازداد الشّاعر اقتراباً من الموت أو "فاصل الألم"- كما يسميه كولن ولسن(٣)،

(١) نيقولاي برديائف: العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ ، ص ١٢١.

(٢) الجمحي، ابن سلام : طبقات فحول الشعراء، ج١، ص٣٢.

(٣) كولن ولسن: المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، ترجمة: أنيس زكي، ط٣، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧٤، ص٦٩ .

ازدادت الهوة اتساعاً، وظلّ "قلق السؤال" يحمل تهديد الزمان والمكان أو عبثية الواقع ومحدودية الإدراك (الخراب/ الموت) فاستعصى على الحل والتفسير، يقول تميم بن أبيّ بن مقبل[١]:

إن ينْقُصِ الدهر منّي فالفتى غرضٌ للدهرِ مِنْ عُودِهِ واف ومثلومُ
ما أطيبَ العيش لو أن الفتى حجرٌ تنْبُو الحوادث عنهُ وهو ملموم

ويتأمل قس بن ساعدة الزمن وسرعة انقضاء ساعاته ما بين طلوع للشمس وانحدارها فيقول[٢]:

منَع َالبَقاء تَقلَــب الشّمــْس وطلوعهــا من حيثُ لا تُمْســي
وطُلُوعها حَمْراء صَــافية وغروبها صَفــْــراء كالْــوَرس
تجري علــى كَبْدِ السَمــاء كما يَجْري حِمامُ الموتِ في النَفْسِ

الموت هو دائماً إشكالية خارج عن نطاق القدرة على الفهم، والمبحث هنا يقدم حواراً بين أصوات متعددة ، لن يكون القصد منه تقديم رؤية هيجل أو غيره من الفلاسفة، بل يبحث عن إضاءة لإسهامات هؤلاء الشّعراء في مفهومهم للموت والفناء البشري الشخصي في تصورهم، هل دفعت بهم هذه الحيرة إلى القلق والإحساس باللاجدوى أم دفعت بهم إلى المعرفة ؟

تحمل الأبيات السابقة حالة من التأمل والتفكّر في هذا العالم الطبيعي المحسوس من حولهم، يتغيّر كلّ شيء فيه بشكل غير منقطع، فليس هناك شيء دائم فكلّ موجود إلا وسينقضي وجوده .

وباستسلام للموت والقدر، يرثي الأفوه الأودي نفسه[٣]:

---

(١) ابن مقبل، تميم بن أبي مقبل: الديوان، تحقيق: عزة حسن، بيروت، دار الشرق، ١٩٩٥، ص ١٩٨.

(٢) الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمرة الألباب، تحقيق: يوسف علي الطويل، بيروت ، دار الكتب العلمية ،١٩٩٧ ،ج٢، ص١٦٤ .

(٣) الأفوه الأودي : الديوان، تحقيق: محمد التويجي، بيروت، دار صادر، ١٩٩٨، ص ٧١.

ألا عللانـــي واعلمـــا أنّني غَـــرَر وما خِلتُ يجديني الشفـــاقُ والحـــذر
وما خلتُ يجديني أساتي وقد بدَت مفاصلُ أوصالي وقد شَخصَ البصر
وجاء نساءُ الحيّ من غيـــر أمرةٍ زفيفاً كما زفّـــت إلى العطنِ البقـــر
وجـــاؤوا بمـــاء باردٍ وبغســـــلةٍ فيالك مـــن غُسلٍ سيتبعـــهُ عِبَـــــر
فنائحـــةٌ تبكـــي وللنـــوحِ درسـةٌ وأمـــر لها يبـــــدو وأمرٌ لها يُســـر
ومنهنّ من قد شقّق الخمش وجهها مُسلّبةً قد مـــسّ أحشاءهـــا العِبَـــــر
فرمّوا لهُ أثوابَـــهُ وتفجّعـــــــوا ورنّ مرنّـــــاتٌ وثـــــار به النفـــر
إلى حفرةٍ يـــأوي إليهـــا بسعيه فذلك بيت الحق، لا الصوفُ والشّعر
وهالوا عليه الترب رطباً ويابســـاً ألا كلُّ شـــيءٍ ما ســـوى تلك يُجبر
وقال الذين قد شجَوتُ وساءَهُـــــم مكاني وما يُغـــي التأمـــلُ والنظر
قفوا ساعـــة فاستمتعوا من أخيكمُ بقربٍ وذكرٍ صالـــحٍ حيـــن يُذكـــر

إنّها فكرة انفصال البدن والروح التي لم تتمكن أنفسهم من استيعابها فتملكهم الخوف والجزع أمام موتها الذي لا مفر منه مع انقضاء كل الأشياء الطبيعية من حولهم وتلاشيها. فالأفوه الأودي يقدم مشهداً متكاملاً للحظات الأخيرة، وهو تعبير حقيقي لمدى تعلق الشّاعر بالحياة وحسرته على عدم مواصلة البقاء فيها، حتى أنّه ينأى بنفسه عن استخدام ضمير المتكلم، ويتحدث عن مراسم الدفن وغسل الميت والبكاء عليه وكأنه شخص آخر، وتتلازم صورة المرأة في كل مشهد من مشاهد الموت عند الشّعراء بكل حالاتها التفجعية من لطم ونواح لفقد هذا الرجل الذي لم يبق له من سعيه الحثيث في هذه الدنيا سوى حفرة هالوا عليها التراب رطباً ويابساً .

إنّ عبثية الحياة والمتناقضات تفضح قوالب التفكير والالتزام عند شعراء النزعة الوجودية، يقول بشر بن أبي خازم الأسدي[١]:

أسائلةٌ عُميــرةُ عن أبيهــا خلال الجيش تعترف الركابا
تؤمّل أن أؤوب لها بنهــبٍ ولم تعلم بأنّ السهمَ صابــا
فإن أباك قــد لاقــى غلاماً مــن الأبناء يلتهب التهابــا
إنّ الوائلــيَّ أصابَ قلبــي بسهــمٍ لم يكن يُكسى لُغابــا
فمن يك سائلاً عن بيتِ بشرٍ فإنَّ له بجنــبِ الردهِ بابـــا
ثوى في مُلحَدٍ لا بدّ منـــه كفى بالمــوتِ نأياً واغترابا
رهينَ بِلى وكلٌّ فتى سيَبلى فأذري الدمع وانتحبي انتحابا

وهذا الإحساس بالخواء يواجهه حاتم الطائي[٢]:

أماوي ما يغني الثراء عن الفتى إذا حشرجت نفس وضاق بها الصدر
إذا أنا دلاني الذين أحبهـــم لملحودة زلــج جـــوانبهــا غبــر
وراحوا عجالاً ينفضون أكفهم يقولون قد دمّــى أناملنــا الحــفــر
أماوي إن يصبح صداي بقفرة من الأرض لا ماء هناك ولا خمــر

ويقول عبيد بن الأبرص[٣]:

كان الشبـــاب يُلهّينا ويعجبنا فمــا وهبنا ولا بعنـــا بأربــاح
ولا محــالة من قبر بمحنيــةٍ وكفــنٍ كســراة الثور وضــاح

(١) بشر بن أبي خازم الأسدي: الديوان، تحقيق: عزة حسن، بيروت، دار الشرق العربي، ١٩٩٥، ص ٧٥ .

(٢) شعر حاتم الطائي : ديوان المروءة، شرح يوسف شكري فرحات، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، ص٨٢، ودار صادر، ص ٥٠ .

(٣) عبيد بن الأبرص، الديوان: تحقيق: حسين نصار، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٧، ص ٣٤.

وبقيت بعد الإسلام فلسفة الموت مؤرقة لكثير من الشّعراء في إدراك ماهيتها والإحساس بخطرها، تسلب المرء السعادة والطمأنينة. فرواسب التجربة الجاهليّة تلقي بظلالها وإيحاءاتها في وعي الشّاعر ووجدانه، لتشكّل بذلك الوجه الآخر للوجوديّة الأزلية المجهولة التي تنغص وجودية الإنسان الأولى على وجه الأرض.

حتى هذه النظرة الأخلاقية للرؤية الإسلامية في إدراك الموت بالتسليم لقضاء الله وقدره والاحتساب لوجهه الكريم، أصبحت ظلاً أمام الحقيقة الأزلية وهي فجيعة الموت، تظهر شواهدها جلية في شعر متتم بن نويرة وأبي محجن الثقفي الإسلاميين. ومن عيون الشّعر وغرره رثاء مالك بن الريب لنفسه حين مرض وأحس بدنو الموت وهو في (مرو) بعيداً عن الأهل والأصحاب[1]:

تَذكرْتُ مَنْ يَبْكي عَليّ فلمْ أجِدْ سوى السيفِ والرمحِ الرديني باكيا
وأشقَر مَحْبوكٍ يَجُرُّ لِجامَـــه إلى الماءِ لمْ يتركْ له الموتُ ساقيا
يُقادُ ذليلاً بعدَ ما مــاتَ ربُّــهُ يُباعُ بِبَخْــسٍ بعد ما كــانَ غاليا
ولكنْ بأكنافِ السُّمَينــةِ نســوةٌ عَزيــزٌ عليهــنّ العشيــةَ ما بِيــا
صَريعٌ على أيدي الرجالِ بقَفْرةٍ يسَــوّون لَحدي حيثُ حُمَّ قَضائِيــا

إنّ انقضاء الزمن يصيب قلب الإنسان باليأس، ينذر حياته بالزوال وهذه الأسباب جعلت الشّعراء يتفكرون في الموت فهو مما لا يمكن تجاوزه أو عبوره، ولذلك كانوا يكرهون الشيب ويخشون المشيب، يقول عبيد بن الأبرص[2]:

إمّا قتيلاً و إما هالــكاً والشّيب شين لمــن يشب

(١) عبد المعين الملوحي: الشعراء الذين رثوا أنفسهم قبل الموت، دار الحضارة الجديدة، بيروت ١٩٩٢، شعر مالك بن الريب، ص٨٠.

(٢) عبيد بن الأبرص، الديوان: ص٣٢.

ويقول المزرد أخو الشماخ ويرد أيضاً ليزيد بن الخذاق[١]:

أفلا مرحباً بالشيب من وفد زائر متى يأت لا تحجب عليه الأداخل

إنّ حقيقة الموت ومواجهته يعجز الخيال عن تصويرها، ولذلك لا يُعنى الشّعراء بالصور والمجاز في الشواهد السابقة لتحل محلها المفردات الصادقة في دلالاتها وشحناتها العاطفية بكل عفوية وبصدق إحساس وإيمان وحسرة .

الموت إذن يقدّم هذا اللون من التّحدي الذي لا يمكن صده، والمتاح أمام هذا الشّاعر إمّا أن يبقى صابراً في مواجهة الموت وأحزانه، وإمّا أن يختار علاج الموت بتحقيق حياة جديدة وحرية أكبر؛ والحرية المقصودة وفي صورتها العليا هي القوة على مواصلة الاتصال والديمومة في مواجهة الموت وليس باستبعاد الموت، والاستجابة التي تحققها – ولكلٍّ استجابة مناسبة يتخذها؛ كالحب والفروسية والكرم – فهي وسيلة الاتصال والاستمرار لوجوده اللاحق أو بمعنى آخر هي الحريّة التي تشير إليها فلسفة الوجوديّة[٢].

ثانياً : شعر ينتصر على الموت

ثم يأتي في الجانب المقابل للزمان، الموقف الإيجابيّ، المتمثّل في ضرورة الانتصار على الموت، ويتحقق ذلك بتوكيد القيم الإيجابية في مواجهة الطبيعة، يخضعها لإرادته وسيطرته بالعمل والحركة، فالصحراء عدو لا يعطي إلا إذا جابهته وتحديته، ولذلك يتخلص من الوجه القاتم للموضوع –سريعاً – فمن يملك الشجاعة ليجابه خطر المكان هو الذي يستطيع أن يكون سيد مصيره.

---

(١) المفضل الضبي: المفضليات ، ص٩٤.

(٢) جيمس ب . كارس: كتاب الموت والوجود دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، ترجمة: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٨، صـــ٩ وما بعدها.

وهذا هو الوجه الآخر أو جانب الجذب للمكان؛ حيث تتحقق الفروسية وأبعاد الفارس الذي ينظر إلى حدود وجوده نظرة جريئة، تهزم الخوف والفزع، فتتكرر جملة "دع هذا " ليستأنف رحلته في الحياة:

يقول امرؤ القيس(١):

فدَعْ ذا وسَلِّ الهَمَّ عنكَ بجَسْرَةٍ ذَمُولٍ إذا صام النَّهارُ وهجَّـــرا
تُقطِّعُ غِيطاناً كـــأنَّ مُتُونَهـــا إذا أظهرتْ تُكسَـــى مُلاءً مُنَشَّرا
عليها فَتىً لَم تَحمِلِ الأرضُ مِثْلَهُ أبرَّ بميثـــاقٍ وأوْفَى و أصْبَـــرا

ويقول بشر بن أبي خازم(٢):

فسلّ همَّكَ عنْ سَلْمى بِنَاجيةٍ خَطّارة تَغْتَلي في السَبْسبِ القذفِ
وَجْنَاء مُجفرةَ الجنْبَين عَاسِفةً بكلِّ خَرقٍ مخـــوفٍ غيرِ مُعسّفِ

وقال عروة بن الورد العبسي(٣):

أقلّي علـــيّ اللوم يابنـــت منـــذر ونامي، وإن لم تشتهي النوم فاسهري
ذريني ونفسي، أم حسّـــان إنني بها ، قبل أن لا أملك البيع ، مشتري
أحاديث تبقى والفتى غير خالـــدٍ إذا هو أمســـى هامةً فـــوق صـــيّر
ذريني أطوّ فْ في البلاد ، لعلني أُخلّيكِ، أو أغنيك عن سوء محضري

إنّ العزم والعمل هو المنفذ – بالضرورة – لتجاوز حالة السكون والموات الذي لن تبلغ مداها إلا إذا أدرك الإنسان – وبوعي مسئول– أنّ وجوده في الحياة مؤقت ومحدود، فهي الحل الوحيد للخلاص النفسي، أو كما يقول

(١) امرؤ القيس: الديوان، ص ٦٣ .
(٢) بشر بن أبي خازم: الديوان، ص ١٧٤ .
(٣) الأصمعي، أبو سعيد عبدالملك بن قريب: الأصمعيات ،ط٥ ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، مصر، دار المعارف، ١٩٧٩، ص ٤٣ .

سارتر[١]: "إنه ليس ثم أمل إلاّ في الفعل، والأمر الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل" .

ثمة شيئان أساسيان في حياة العربيّ في الجاهليّة، يكادان يكونان ركيزتين تنهض عليهما الحياة العربية قبل الإسلام، وهما الفروسيّة والحبّ. فإذا كانت الفروسيّة ترفع الشّاعر الجاهليّ إلى مستوى المثال وتجعله ينتصر على الموت، فإن الحب يرفعه إلى مستوى الفرح والغبطة المثلى.

ولذلك كانت المرأة في الجاهليّة هي الجمال والفرح، وهي الطمأنينة المنشودة، هي بيضة خدر، كما يقول امرؤ القيس، هي الخصب والديمومة، ومن يسيطر عليها فكأنه سيطر على الطبيعة وعلى الموت، فهي القوة الدافعة للجاهلي، وغاية لغايات أكبر؛ إذ بواسطتها يقوى على خوض غمار الحياة، وبها يتحقق الوجود، ويظفر بالطمأنينة والسعادة، هي الحياة وسط الموت، كما يراها عنترة بن شدّاد [٢]:

ولقد ذكَرْتُكِ والرِمَاحُ نَواهلٌ مِنّي وبِيضُ الهِنّد تَقْطرُ منْ دَمِي
فَوَدَدتُ تَقْبِيل السيوفِ لأنَّها لَمعَتْ كبَــارِق ثَغْرُكِ المُتَبســمِ

فللمرأة قوة سحرية طقوسية تؤثر في الروح وفي الجسد معاً، وإلاّ صار العاشق غُفْلاً أو قطعة مهملة تترك وحيدة، تموت في البرية كأي حجر[٣]:

---

(١) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، ص ٥٦٧.
وانظر رأي سارتر هذا عن قيمة العمل والفعل في كتابه : الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم حفني. وفي هذا الكتاب تفنيد قوي للبعد الإنساني في الوجودية، وخاصة عبر معاني الحرية وقيم الفعل والعمل .

(٢) الأعلم الشنتمري، يوسف بن سليمان: أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ط٢، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١، ج٢، ص ١٢٩ .

(٣) الأحوص الأنصاري: الديوان، ط٢، تحقيق عادل سليمان جمال، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٠ ، ص ١٢١ .

إذا أنتَ لمْ تَعْشقْ ولمْ تَدرِ ما الهوى فكنْ حجراً منْ يابسِ الصَخْرِ جَلْمدا

وكما يقولون: العالم جسد ! لكن اجعله أيها الحب أكثر امتلاءً وحضوراً، هذه القدرة على التجريد الميتافيزيقيّ التي تميز بها الشّاعر دون غيره في صنع العالم، وصنع ثقافة فلسفية أخلاقية تساعد على تدبير حال النّفس لكي تحافظ على سموّها وطمأنينتها، جعلت من الشّعراء نخبة ذات " فطرة فائقة" وعفوية، تدرك قيمة الفعل في مقاومة مشاعر العبث وأسئلة الموت، وغموض الطبيعة.

وهكذا استمرت مكانة الشّاعر بوصفه الإنسان المتحكّم في انتمائه بين القبيلة والحرية الفردية، والقصائد المعبرّة عن ذلك كثيرة لا يتسع لها هذا البحث، فمعظم شعراء المعلقات من ذلك القبيل الذي يجمع بين المحافظة على الآخر (القبيلة) والذات (حرية الشّاعر) كمعلقات؛ عنترة بن شداد، وعمرو بن كلثوم ، وعبيد بن الأبرص، والحارث بن حلزة ، والأعشى والنابغة وزهير بن أبي سلمى .. أمّا القصائد مثل لامية العرب للشنفرى ومعلقة طرفة بن العبد وامرئ القيس وكعب بن زهير، فقد عزّزت وبقوة كفّة حرية الفكرة عند الشّاعر إزاء الانتماء إلى القبيلة .. فتوغلت إلى وجود الصحراء وغواية الرحلة والمجهول، وارتأت مخاطبة ذاتها عبر مسئوليتها الذاتية، واختياراتها الخاصة بها مهما كلفها ذلك من ثمن.

**

الخاتمة

تفوق شعرية الوجود الإنساني

لم تكن وجودية الشّاعر الجاهليّ واعية بالمعنى الفلسفي لفكرة الإلحاد، وإلغاء فكرة الألوهية، وحتى حين دخل مشركو مكة في جدلهم الصعب مع محمد (ص) في بدء ظهور الإسلام لم يكونوا يرثون مذهباً فلسفياً في الإلحاد، فقد كانت لهم آلهتهم[1]؛ إذ كانوا يربطون اختيار قراراتهم في الرحلة والتجارة، والمصاهرة والغزو بالأقداح والمعتقدات، التي تدلّ على أنّ " ذات الإنسان" في العصر الجاهليّ لم تكن تدرك المعنى الوجوديّ للحرية المطلقة، ولم تكن تعيش هذه الحرية من أجل الحرية ذاتها، لكنّهم كانوا في مقابل ذلك يتحسسون وعيهم بالحرية عبر التجربة، والإحساس بأنهم لا طاقة لديهم على دين يحوّل منظومتهم الاجتماعية، ويعطي الفئة العريضة من الناس حرية تساوي حريّة أسيادهم، ولم تكن تجربتهم الفردية لتعترف – وبسهولة – بمفاهيم الدين الجديد؛ من بعث، وجنة ونار، وثواب وعقاب .. وغيره، كل هذه أفكار وقعت عليهم لتتجاوز خبرتهم الذاتية البسيطة.

مثل هذا الوعي ينطبق– أيضاً– على شعراء قبائل الجزيرة العربية في قلبها وشمالها وجنوبها وشرقها، وهم الذين لم يواجهوا بعد ظهور الإسلام، ولم يدركوا شيئاً يسبق التجربة الوجودية الذاتية، إلّا شيئاً قليلاً مما ورد من مفاهيم دينية موروثة من النصرانية واليهودية. غير أنّ ما تنتهي إليه هذه الدّراسة هو حيوية تجربة فلسفة الوجود عند الشّاعر الجاهليّ، كما تمثّلت في مواءمته بين تجربة الذات وتجربة الجماعة (الآخر) المتمثّلة في القبيلة التي ينتمي إليها .

---

(١) انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٦، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨، ج٦، ص ١٠٢ وما بعدها .

إنّ القبيلة عند شعراء الجاهليّة بُعد حيوي من أبعاد الوجود الذاتي، والآخر هذا أنّى كانت صورته مرآة يكتشف الشّاعر من خلالها مصدر حريته وقوته ومكانته. ومن أجل ذلك فسّرت هذه الدّراسة المكانة التقليدية الراسخة للشاعر، بكونها مكانة تجاوزت وتجاسرت حتى على مكانة الملوك، كما حدث ذلك مع شعراء مثل عمرو بن كلثوم والنابغة الذبياني وطرفة بن العبد، والشنفرى وغيرهم .

إنّ الشّعراء في هذه الحالة حسموا منزلتهم الشّعرية والذاتية، ومن ثمَّ ارتفعت درجة وعيهم بوجودهم الإنسانيّ .

واتصالاً مع ارتفاع نبرة الإحساس بالوجود الإنساني فقد واجه شعراء الجاهليّة أسئلة الحياة والموت، وعالم الجهل والصحراء، ووجود الآخر الغاشم من حولهم بفعلين وجوديين، يقابل ما نراه في الفلسفات الوجودية من متشائمين ومتفائلين .. فوجدنا شعراء لم يتخلصوا من أسئلة الموت والبحث عما يكون بديلاً عن فنائهم، فوقعوا في حيرة وتمرد دائم، وانفرط من حياتهم عقد المصالحة بين الذات والآخر(القبيلة)، وهناك شعراء قاوموا معضلة وجودهم أمام مصير الموت بأفعال ومُثل متسامية، تتجاوز اليأس ومرارة النهايات المفجعة! فنبغوا في الشّعر والفروسيّة والكرم، وبذلوا المال والوفاء والتضحية، وقدّموا معاني الشّرف والمسئوليّة والمروءة على أيّ معنى آخر يزري بالحياة الإنسانيّة .

وقد انتهت الدّراسة إلى أنّه في هذا الاتجاه بالذات كان إبداع العصر الجاهليّ لشعر المعلقات وشعر الشّعراء الفحول الذي يمثل الزهو الحقيقي لإبداع اللغة العربية في الجزيرة العربية في العصر الجاهليّ .

ثبت المصادر والمراجع

-**إبراهيم ، زكريا**:

فلسفة الوجودية ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٥٦.

-**الأحوص الأنصاري**:

الديوان، ط٢، تحقيق: عادل سليمان جمال، القاهرة، مكتبة الخانجي،١٩٩٠.

-**الأسدي : بشر بن أبي خازم**:

الديوان، تحقيق: عزة حسن، بيروت، دار الشرق العربي، ١٩٩٥، ص٧٥.

-**الأصمعي ، أبو سعيد عبد الملك بن قريب** :

الأصمعيات، ط٥، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، مصر، دار المعارف، ١٩٧٩.

-**الأعلم الشنتمري ، يوسف بن سليمان**:

أشعار الشّعراء الستة الجاهليّين، ط٢، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة ، ١٩٨١ .

-**أفلاطون**:

جمهورية أفلاطون ، ترجمة: فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥.

-**الأفوه الأودي**:

الديوان ، تحقيق: محمد التويجي ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٩٨.

-**امرؤالقيس**:

الديوان، ط ٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ،مصر، دار المعارف، ١٩٨٤.

-**الأنباري ، أبو بكر محمد بن القاسم:**

شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ط٤، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر١٩٨٠.

-**بدوي عبد الرحمن**:

*الزمان الوجودي ، ط٢ ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٧٣.

*موسوعة الفلسفة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،١٩٨٤.

-**برديائف : نيقولاي:**

العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

-**الترمذي ،أبو عيسى محمد بن سورة**:

سنن الترمذي، إشراف: عزت عبيد الدعاس، دمشق، مطابع الفجر الحديثة، ١٩٦٧.

-**الجابري**: **محمد عابد:**

تكوين العقل العربي (١) ط٧ ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨.

-**الجاحظ ، عمرو بن بحر**:

البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٤، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٥.

-**جلجامش**:

ملحمة جلجامش، ترجمة: فراس السواح، ط٢، بيروت ، دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣ .

-**الجمحي، محمد بن سلام**:

طبقات فحول الشّعراء، شرح محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٧٤.

-**حاتم الطائي**:

ديوان المروءة، شرح يوسف شكري فرحات، بيروت، دار الجيل ،١٩٩٢.

-**حسان بن ثابت :**

الديوان، شرح عبد الرحمن البرقوقي ، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨.

-**الحصري القيرواني، أبو اسحاق إبراهيم بن علي**:

زهر الآداب وثمرة الألباب، تحقيق: يوسف علي الطويل، بيروت ، دار الكتب العلمية ،١٩٩٧.

-**ابن حنبل ،الإمام أحمد بن حنبل**:

مسند الإمام أحمد بن حنبل ، رقّم أحاديثه محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

-**الحموي، ياقوت** :

معجم البلدان، تحقيق: فريد عبدالعزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).

-**دريد بن الصمة** :

الديوان، تحقيق: عمر عبد الرسول ،مصر ، دار المعارف ،١٩٨٥.

-**الذبياني** : **النابغة الذبياني:**

الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل ، ط٣ ، القاهرة ، دار المعارف (د.ت) .

-**ابن رشيق القيرواني، الحسن بن علي**:

العمدة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٢.

-**زهير بن أبي سلمى:**

الديوان: شرح الإمام ثعلب ؛ أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني، مطبعة دار الكتب المصرية ،القاهرة.ط٢ ،١٩٩٥.

-**الزير، محمد حسن**:

الحياة والموت في الشّعر الأموي ، الرياض، دار أمية للنشر ، ١٩٨٩.

-**سارتر** : **جان بول:**

الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم حفني، القاهرة ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤.

-**الضبيّ المفضل بن محمد** :

المفضليات ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٧، مصر، دار المعارف ،١٩٨٣.

-**عبيد بن الأبرص**:

الديوان، تحقيق: حسين نصار، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٧.

-**العسكري، أبو هلال** :

كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢.

-**عطوان ،حسين** :

مقدمة القصيدة العربية في الشّعر الجاهليّ، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠.

-**علي، جواد**:

المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٦، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨.

-**قاسم: باسم إدريس:**

الشاعر الجاهلي والوجود دراسة فلسفية ظاهرتية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.

-**ابن قتيبة الدينوري ، عبد الله بن مسلم**:

الشّعر والشّعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف ١٩٨٢.

-**القرشي ، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب**:

جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام ، تحقيق: محمد علي الهاشمي ، دمشق ، دار القلم ، ١٩٨٦.

-**كارس ، جيمس ب:**

الموت والوجود ، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي ، ترجمة بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٨.

-**كامل، فؤاد**:

الغير في فلسفة سارتر ، مصر ، دار المعارف ،د.ت.

-**كروكشانك ، جون** :

ألبير كامي أدب التمرد ، ترجمة: جلال العشري ،القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

-**ماكوري ، جون**:

الوجودية، عالم المعرفة، العدد ٥٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ١٩٨٢.

-**ابن مقبل ، تميم بن أبي مقبل**:

الديوان ، تحقيق: عزة حسن، بيروت، دار الشرق، ١٩٩٥.

-**الملوحي ،عبد المعين**:

الشّعراء الذين رثوا أنفسهم قبل الموت، بيروت، دار الحضارة الجديدة، ١٩٩٢.

-**النفاخ: أحمد راتب**

مختارات من الشعر الجاهلي، مكتبة دار الفتح ، دمشق ١٩٦٦.

-**ابن هشام** :

السيرة النبوية ، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين ، ط٢ ، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٥٥.

-**هشام الكلبي** :

جمهرة النسب ، تحقيق: ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب ، ١٩٨٦.

-**ولسن ، كولن** :

المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، ترجمة: أنيس زكي، ط٣، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧٤.

* * *