الشعر الجاهلي
ونظريات الأدب الشفهي

النتائج التي يقود إليها تطبيق نظرية الصياغة الشفهية على الشعر الجاهلي لا تختلف كثيرا عن نظرية الانتحال في أنها تلقي بظلال كثيف من الشك حول حقيقة وجود الشعراء الجاهليين وحول مصداقية الشعر الجاهلي وموثوقيته التاريخية، وفي الزعم بأن هذا الشعر الذي نطلق عليه مسمى الشعر الجاهلي لا يعود أصلا إلى العصر الجاهلي وإنما إلى عصر التدوين الذي ابتدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة. ولكن على الرغم من اتفاق النظريتين في النتائج التي توصلتا إليها فإن كلا منهما يعزو ذلك إلى أسباب مختلفة. ترى نظرية الانتحال أن الرواة الإسلاميين تعمدوا بوعي وعن قصد انتحال هذه الأشعار ونسبتها لشعراء جاهليين يحدوهم إلى ذلك دوافع عديدة مختلفة، أهمها الدوافع الدينية والسياسية والقبلية والشعوبية. أما أصحاب نظرية الصياغة الشفهية فهم يرون أن ما حدث هو نتيجة حتمية تعود أساسا إلى طبيعة النظم الشفهي كما حددتها النتائج التي توصلت لها نظرية الصياغة الشفهية oral formulaic theory التي استحدثها العالم الأمريكي ميلمان باري Milman Parry من خلال الأبحاث التي أجراها على الشعر الملحمي في يوغوسلافيا ثم طورها من بعده تلميذه ألبرت لورد Albert Lord وروج لها في كتابه *The Singer of Tales*. تطبيق نظرية الانتحال أو نظرية الصياغة الشفهية على الشعر العربي تقوم على تقويض جهود اللغويين العرب في دراستهم وفهمهم لطبيعة هذا الشعر وتفترض عدم إدراكهم لخصائصه الشفهية.

نظرية الانتحال

يفترض أصحاب نظرية الانتحال من أمثال فلهلم ألفرت Wilhelm Ahlwardt وإغنتس غولدتسيهر Ignace Goldziher وديفيد مرغوليوث David Samuel Margoliouth وطه حسين أن الدين الإسلامي أحدث تغيرا جذريا في جزيرة العرب وقطيعة بين الماضي والحاضر أصبح معها من المستحيل أن يكون هناك أي نوع من الاستمرارية بين العصر الجاهلي وصدر الإسلام، لا في اللغة ولا في المفاهيم والمصطلحات الدينية. يقول مرغوليوث إن "وجود أفكار إسلامية في أعمال واضحة الوثنية هو دليل واضح على أنها زائفة منحولة، كذلك فإن استعمال اللهجة التي جعلها القرآن كلاسيكية يدعو إلى ارتياب شديد" (مرجوليوث ١٩٨٦: ١٢١).

هذا الموقف يفترض أن الدعوة المحمدية هي نقطة الصفر والبداية التي منها انطلقت لاحقا فجأة ودفعة واحدة كل التطورات الروحية واللغوية التي طرأت على الجزيرة العربية مع بداية القرن السابع الميلادي، أو كما يقول مرغوليوث "لقد كانت

رسالة محمد حدثا هائلا في بلاد العرب وكانت تتضمن قطعا للصلة بالماضي، مما لا نجد له إلا نظائر قليلة في التاريخ" (مرجوليوث ١٩٨٦: ١٠٩). كما يستشهد مرجوليوث على موقفه هذا بمقولة "الإسلام يجب ما قبله" والتي يبدو أنه فهمها فهما خاطئا. لكن الواقع أن الرسالة المحمدية جاءت نتيجة حتمية وتتويجا طبيعيا للتراكم التدريجي لهذه التطورات التي سبقتها ومهدت لها وهيأت لقبولها.

ولنبدأ بالمسألة الدينية. فهم من ناحية يقولون أن الشعر الجاهلي، على خلاف النقوش، لا يكاد يتضمن أية إشارات دينية، ولو كان هذا الشعر صحيحا لأعطانا صورة واضحة وصادقة عن ديانات العرب ومعتقداتها في الجاهلية، ثم يعودون من ناحية أخرى، وعلى النقيض من ذلك، يسوقون العديد من الشواهد الشعرية التي يزعمون أنها متشبعة بروح الإسلام ومصطبغة بصبغته الدينية ولا يمكن إلا أن تقوم دليلا على زيف هذا الشعر واختلاقه من قبل الرواة المسلمين، وحجتهم في ذلك أن هذه الشواهد تتضمن مفردات ومصطلحات وردت في القرآن الكريم مثل الله والرحمن والجنة والنار والجحيم وجهنم والحياة الدنيا والحياة الآخرة، وهلم جرا. ولكن إذا سلمنا بأن القرآن أنزل بلسان عربي مبين فما عساه أن يستخدم إلا مفردات شائعة بين العرب من قبل يعرفونها ويفهمونها! فالقرآن لم يأت بمفردات جديدة غير معروفة وإن كان في بعض الأحيان استخدم هذه المفردات بمعانٍ ودلالات جديدة. فالجنة مثلا لها معنى دنيوي معروف قبل الإسلام ويشير إلى الحديقة الغناء التي تُجن "تخفي" من في وسطها لكثافة أشجارها، كذلك النار تعني هذه النار التي نوقدها، وإن زاد توقدها وحرارتها عن الحد المعتاد سميت جحيما أو جهنما، لكن الإسلام استخدم هذه المفردات كمصطلحات دينية تشير إلى ما يناله الإنسان من ثواب أو عقاب في الحياة الآخرة جزاء على ما قدم في دنياه. ومن المعروف أن غالبية المفاهيم والشعائر الإسلامية من صلاة وحج وصدقة كانت موجودة من قبل لكن الإسلام هذبها وصرفها كلها خالصة لوجه الله. ومن المعروف أيضا أنه في زمن النبي محمد وقبله كان هناك الكثير من المصلحين والدعاة ومدعي النبوة من أمثال الأسود العنسي ومسيلمة وقس بن ساعدة وورقة بن نوفل وأمية بن أبي الصلت الذي ترد في شعره الكثير من المفردات والمفاهيم القرآنية لدرجة أن كليمان هوار اتهم النبي محمد باستعارتها منه (حسين ١٩٢٧: ١٤٢). ولا ننس أيضا أن الكثير من المفردات القرآنية ترد في الكتب السماوية التي سبقت الإسلام بعدة قرون والتي كان بعض العرب على علم بها. ثم إن كلمة مثل "الله" قد تستخدم للإشارة على وجه العموم إلى أي إله معبود. أما عبارة "قبلة القصاد" التي يستدل منها مرغوليوث أن البيت الذي وردت فيه منحول على عنترة (مرجوليوث ١٩٨٦: ١١٤) فلا حجة فيها لأن كلمة "قبلة"، وإن كانت في الإسلام تشير إلى الجهة التي يؤمها المصلي، كانت أصلا

تستخدم للإشارة إلى أي جهة يؤمها الشخص لغرض ديني أو دنيوي. وكذلك "ركوع" و "سجود" فالناس يسجدون لله الواحد القهار، كما يفعل المسلمون، لكنهم قد يسجدون لأي آلهة أو أي شخص عظيم.

ويصعب علينا أحيانا معرفة ما إذا كان هذا الشاعر الجاهلي أو ذاك بدويا أو حضريا، ولكننا في موضوع الدين يمكننا أن نستدل بالشعر النبطي ونقول بأن شعراء الحضر أكثر تعرضا للدين من شعراء البدو الذين من عادتهم ألا يكترثوا كثيرا بأمور الدين التي يجهلونها ولا يلقون لها بالا، خصوصا منهم الموغلون في البداوة، لأن الدين حضري، كما في القول المأثور. وهذا ما تشير إليه كتب الرحالة الذين جابوا الصحراء العربية في القرن التاسع عشر من أمثال والن (Wallin 1979: xxxi, 134, 311) وبوركهارت (Burckhardt 1831/I: 282) وبالغريف (Palgrave 1865-66/I: 10, 33) والليدي آن بلنت (Blunt 1879/I: 216) وموري Murray الذي يشبّه عدم اكتراث البدو بالدين بعدم اكتراث قبائل بني إسرائيل بتعاليم النبي موسي (Murray 1935: 147, 173, 200) وألاويس موزيل الذي يقول عن قبيلة الروله "لقد أدهشني ما وجدته من تحول البدو إلى الإسلام منذ عام ١٩٠٩. ففي عام ١٩٠٨ وعام ١٩٠٩ لم أر رويليا واحدا يقيم الصلاة لكن الأمر أصبح مختلفا في عام ١٩١٤" (Musil 1927: 426). وهذا أيضا ما تشير إليه أشعار البدو، كما في قول منديل الفهيد (فهيد ١٩٩٥: ٢٢٣):

> هذا خال ذيب ابن هدلان من أمراء الخنافر قحطان يدعى المزحم في وقت آل سعود يرغمون البوادي على تقويم دينهم والصلاة وكانوا على جهل عظيم وهو بدوي قال أبيات بنوع من الشرك ولكنه من بعدها بوقت حسن الله سيرته وكان من أطوع جماعته بالدين أما الأبيات:
>
> ياليت من ياخذ ورى العبر شدّه ... ما عاد نسمع بالمساجد ونين
> إن مت حطّوني مع المستردّه ... حاذور قبري لا يجى المسلمين[1]

وما أكثر النوادر التي تحكى عن جهل الأعراب بأمور الدين وقلة اكتراثهم بها. الحياة البدوية بطبيعتها معرضة للهلاك بسبب القحط والجوع والغزاة وأسباب أخرى، لذا فهي بحكم الضرورة حياة عملية دنيوية تستنفد طاقتها المحدودة للتشبث بالحياة والبحث عن البقاء في هذه الدنيا دون أن يكون لديها رصيد فائض من الطاقة للبحث في أمور الغيب والحياة الآخرة. وربما فسرت الإشارات الدينية في النقوش أن النقوش لا يرومها إلا الأمم التي نالت حظا من الحضارة والاستقرار والرخاء مكنها من توظيف الكتابة ومن بلورة عقيدة دينية واضحة. ولقد أصاب أ. بروينلش Erich Braunlich في قوله:

> لوحظ منذ وقت طويل أن قصائد العصر الجاهلي لا تفصح إلا قليلا جدا عن ديانة العرب القدماء، وهذا أمر غريب. وقد أرجع البعض هذا الأمر إلى كون العلماء المسلمين صدموا بالمضمون الوثني للمواضيع الدينية ولهذا استبعدوها وحذفوها. ومن المؤكد أن هذا الأمر

(١) **المستردّه**: المرتدون، ويقصد المسلمين من أبناء البادية الذين ارتدوا عن أعرافهم القبلية.

حدث في بعض الأحيان. لكنه ينبغي علينا ألا نبالغ في تقدير هذه التغييرات. ذلك أن حملة الشعر، البدو، كانوا في كل الأزمان قليلي الحظ من التدين، ولا يمكن في هذا المجال أن يوضعوا في نفس مستوى شعوب النقوش العربية الجنوبية.

. . . ولما كانت اللغة والوزن مشتركين بين اللهجات وثابتين جوهريا، فإن الموضوعات المطروقة مشتركة بين الشعراء وثابتة نسبيا. ولهذا السبب يميل جاسكل Gaskel ومعه الحق إلى افتراض أن "الأوثان الحاملة لخصائص القبائل" لم تكن أبدا مألوفة في الشعر، بعكس الاعتقاد في المصير وفي علائم البخت omina وهو اعتقاد كان ملكا مشتركا، وفي مقابل "الله" الذي كان، على الأقل من حيث الإسم، إن لم يكن أيضا في التصور، يسمو فوق كل القبائل في العصر الجاهلي. لهذا ليس بغريب أن يظهر اسم "الله" مرارا عديدة في الشعر الجاهلي. فمجرد ورود اسم "الله" ينبغي ألا يعد سببا كافيا للطعن في صحة بيت من الشعر (الجاهلي).

. . . وليس من الممكن أن نفحص هاهنا عن كل المواضع التي أوردها مرجوليوث وذكر أنها تحمل طابعا إسلاميا. وربما ينبغي علي أن أضيف هاهنا كلاما عاما، فأقول إن مجرد الإشارة إلى وقائع جاهلية، يرد ذكرها أيضا في القرآن، لا تدل على اعتماد هذه الأشعار على القرآن وعلى أنها إسلامية المصدر. فمن الممكن جدا أن تكون جزءا من "أساطير الأولين" الشائعة في الجاهلية والتي أخذ أهل مكة الكفار على النبي إدراجها في وحيه. وأُدرج من بين هذه ذكر عاد وثمود وإرم في الشعر (برويلنش ١٩٨٦: ١٣٨–٤٠).

ومع ذلك فإن الشعر الجاهلي لا يخلو من الإشارة إلى المعتقدات الوثنية والأصنام، عدا الإشارة إلى ممارسات وثنية أخرى لا يقرها الإسلام مثل الغزو والسلب والنهب والمفاخرات القبلية والحض على الثأر وشرب الخمر والقمار والاستقسام بالأزلام ووأد البنات والسبي وأمور أخرى يطول شرحها. وقد ألف ابن الكلبي كتابا كاملا عن الأصنام أورد فيه عشرات الشواهد الشعرية لشعراء معروفين يشير فيها قائلوها إلى الأصنام. وفي كتابه يتبين أن ابن الكلبي كان يبحث ويلح في البحث عن شواهد شعرية ليستشهد بها في كتابه لكنه في كثير من الأحيان لا يجد بغيته مما يدل على أن الأصنام والمواضيع الدينية لم تكن تشكل في ذاتها موضوعا شعريا خصبا كالأطلال مثلا أو الراحلة أو المطر أو الخيل أو غير ذلك من المواضيع المفضلة لدى الشعراء الجاهليين. كما أن محاولات ابن الكلبي في البحث والتي لم تكن دوما تكلل بالنجاح لدليل على أنه لم تكن هناك حملة منهجية منظمة من قبل اللغويين العرب لتنقية الشعر الجاهلي من المعتقدات الوثنية، كما يزعم أصحاب نظرية الانتحال، لأن عصر ابن الكلبي كان مبكرا (توفي عام ٢٠٦ هـ) وسابقا على الكثير من اللغويين الذين يفترض أنهم قاموا بتلك الحملات التطهيرية. ثم لماذا يطهر اللغويون الشعر من أي إشارة للأصنام والمعتقدات الوثنية ولا يفعلون ذلك في أسماء الأشخاص (تيم اللات، زيد مناة، عبد العزى، عبد مناف، الخ). وفي الأمثال وأيام العرب وقصصهم وأخبارهم التي وصلتنا من العصر الجاهلي والتي تزخر بتلك الإشارات، علما بأن تطهير النصوص النثرية أسهل من تطهير النصوص الشعرية المحكومة بقيود الوزن والقافية. وكانت عبادة العرب للأصنام في الجاهلية أمر مسلم

به ومفروغ منه بالنسبة للعلماء ولعامة الناس ولم يكن الخوض في ذلك يسبب حرجا ولا حساسية لأي أحد. والواقع أنه لو افترضنا أن اللغويين العرب عبثوا بمضامين الشعر الجاهلي مدفوعين إلى ذلك بدوافع التقوى والورع الديني لكان الأولى بهم أن يستزيدوا من ذكر الأصنام ويؤكدوا على تخبط الجاهليين في الممارسات الوثنية ليؤكدوا فضل الإسلام ودوره في انتشال العرب من ظلمات الجهل والشرك إلى نور التوحيد والإيمان. ولماذا يُعمل اللغويون أقلامهم لتنقية الشعر الجاهلي، الذي قيل قبل الإسلام، من ذكر الأصنام ويتركون خمريات الشعراء المسلمين وأشعارهم التي تترع بالمجون والغزل بالمذكر!

ومن الغريب جدا أن يزعم طه حسين أن ما ورد في الشعر الجاهلي عن الجن وأخبارهم والاعتقاد بوجودهم كله وضع بعد الإسلام لتبرير سورة الجن ولمجاراة ما تفرضه العقيدة الإسلامية من الاعتقاد بوجودهم (حسين ١٩٢٧: ١٣٣-٥). الأمر الطبيعي أن نزعم أن سورة الجن وما ورد من ذكر لهم في سور القرآن الأخرى يفترض وجود الاعتقاد بالجن ورسوخه عند عرب الجاهلية. أليس الاعتقاد بالجن والأرواح موجود لدى كل الشعوب وفي كل الأزمنة والأمكنة؟ ولدينا في الشعر النبطي العديد من القصائد التي يقال أن الجن قالتها أو أوحت بها إلى قائلها، مثل القصيدة التي مطلعها (ثميري ١٩٧٢: ٣٣):

ياقارع الدمام سم اقرعه ... قم عَزّ من لا طول ليله ينام
سقوى سقى الله وادي المجمعه ... من رايحٍ يوضي بجنح الظلام

كما روى لي شخصيا محمد ابن حويل ابن علي العصيمي سالفة طويلة عن والده حينما كان نازلا على بنبان مع اثنين من جماعته المصابين بالجدري "مجدّر" منها قوله:

يوم جا ليلةٍ من الليال، الركايب ضْعاف والبيت صغير والزمان واطيهم وفي الشتا وربعه عنده مْجَدَّر وهو، يعني والدي، مْقَلّط دلاله على النار ويصب ويتقهوى وانا لحقت عليه ما ينام من الليل الا الربع. قال: والله لْيا الرجّال اللي يوم جا وجلس مرتكيٍ له على مِشْعاب وعليه بِشْتٍ مْرَقّعه برْقَعٍ حمر، لِباید، بْشيتٍ وْشيقرْ يقولون مرقّعه بْلبايدٍ حمر، ويرتكي على المشعاب والنار مجذوي[1] والدلال عليها. قال اللي جلس على الرماده، اللي هو من الجن:

سمعت نجْرك دنّ وانته تْغَنّي ... وجيتك على حسّ الغنا والدنين
والليل ظلما والذيابه حَدّنّي ... وسمعت نجرٍ يقعد النايمين[2]

استقعد أبوي وهو مرتكي على النجر حاطّه تحت كوعه قال:

وابوي لو يَمْحَنْك ما مِمْتِحنّي ... لو ان عندك من يجرّ الونين
ما يجتمع في المجلس انسي وجني ... لكن انت قم عن مجلسي يااللعين

---

(١) مجذوي: أي جمر يتلظى بدون لهب.

(٢) يعتقد أهالي نجد أن الجن باستطاعتهم التخفي والتستر عن بني الإنسان ولكن الجني إذا تقمص جسد حيوان ورآه الذئب في تلك الحال لا يستطيع الجني أن يعود إلى أصله فيأكله الذئب، يقول ابن لعبون:

في صَحْصَحٍ كِنّه قِفا الترس مقلوب ... فرحٍ به الجني على فِقْده الذيب

نفَضْ بِشْتِه الجني وقال: أعرا منك وابرا، وسرى حدر ظلام الليل.

هذا بالنسبة للدين، أما بخصوص اللغة فإن المشككين بصحة الشعر الجاهلي يزعمون أن من الدوافع التي كانت وراء انتحال الشعر الجاهلي رغبة اللغويين في إيجاد شواهد من الشعر العربي القديم لشرح وتفسير المفردات والألفاظ القرآنية والأحاديث النبوية. ويرد السير تشارلز ليال Sir Charles James Lyall على هذه الادعاءات قائلا بأن

> الشعر القديم مليء بألفاظ كانت غريبة على العلماء الذين كانوا أول من عرض هذا الشعر على محك النقد. فقد كانت تنتمي إلى مرحلة لغوية أقدم من عصرهم، وكانت غير مستعملة في الزمن الذي كتبت فيه القصائد وجمعت الدواوين. ولا بد من أن يتنبه كل من اتصل بالشروح القديمة وعرفها (وهي المادة التي جمعت منها المعاجم الكبيرة فيما بعد) إلى أن الشراح –الذين يختلفون اختلافا كبيرا فيما بينهم– توصلوا إلى شرح الصعوبات بمقابلة عبارة بأخرى، وبالجدل والنقاش، لا بالرجوع إلى لغة الخطاب التي لم تعد تحوي الألفاظ التي يبحثون عن معناها. وتعتمد المعاجم كل الاعتماد على الشعر القديم وعلى القرآن والحديث، وتفترض صحة الشعر الجاهلي كما تسلم بصحة القرآن والحديث (أسد ١٩٥٦: ٣٧٣–٤).

وهذا يتفق مع أ. بروينلش في قوله:

> ولو كانت "كل الأشعار الجاهلية وربما كل الأشعار السابقة على العصر الأموي" منحولة، وأنها صنعت على الأبكر في العصر الأموي، فإنه لن يكون مفهوما لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في نفس العصر، باعتبار اللغة أداة مساعدة لتفسير القرآن، نقول لماذا فضلوا أخذ شواهدهم من الشعر الجاهلي على أخذها من الشعر الأموي، لأنه لن تكون لغة الشعر الجاهلي أقرب إلى القرآن من لغة الشعر الأموي (بروينلش ١٩٨٦: ١٤١).

ويستبعد المشككون في الشعر الجاهلي وجود لغة أدبية مشتركة قبل نزول القرآن تنتظم كافة القبائل العربية من شمال الجزيرة إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها. يقول مرغوليوث:

> فكل هذه القصائد نظمت بلغة القرآن، وإن عثرنا هاهنا وهاهناك على كلمة أو شكل يقال إنه ينتسب إلى قبيلة بعينها أو منطقة من المناطق. فإن افترضنا أن فرْض الإسلام على قبائل شبه الجزيرة العربية قد وحد لغتهم، لأنه زودهم بنموذج لسلامة اللغة لا نزاع فيه وهو القرآن، فإن ثم نظائر لهذا، فالفتح الروماني فعل الشيء نفسه في إيطاليا وبلاد الغال (فرنسا) وأسبانيا. لكن من الصعب أن نتصور وجود لغة مشتركة قبل مجيء الإسلام بهذا العامل الموحد، لغة تختلف عن لغات النقوش وانتشرت في كل أرجاء شبه الجزيرة العربية. فلا بد أنه كانت بين القبائل المختلفة، أو على الأقل مجموعات القبائل، اختلافات واضحة في النحو والألفاظ (مرجوليوث ١٩٨٦: ١١٨–٩).

ويكرر طه حسين نفس المقولة بإسهاب وإطناب ويؤكد أن القرآن فرض لغة قريش وجعلها لغة موحدة على قبائل العرب بعد أن كانت قبل الإسلام تتحدث لغات ولهجات مختلفة، وأن القبائل العربية قبل الإسلام كانت متقاطعة متنابذة "وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات" (حسين ١٩٢٧: ٩٣)، ثم يتساءل:

> كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات، وإذا لم يكن نظم القرآن، وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر، وهو مقيد بما تعلم من القيود، أن يستقيم لها؟ وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة، وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟ (حسين ١٩٢٧: ١٠٣).

ولقد تصدى عدد من الباحثين للرد على هذه التساؤلات والشكوك منهم أ. برويلش الذي يتفق مع طه حسين ومرغوليوث في تأكيدهم على اختلاف عربية الجنوب عن عربية الشمال لكنه لا يستبعد احتمال أن بعض الأفراد من جنوب الجزيرة العربية، وليس كل أهل الجنوب، كانوا يتقنون لغة الشمال لدرجة تمكنهم من نظم الشعر بها، كما أن البعض من قبائل الجنوب كانت أصلا قد تركت موطنها الأصلي وهاجرت واستقرت بين القبائل العدنانية. وطه حسين يشكك في هذه الهجرات أو أنه ينفي حدوثها مع العلم أن تدافع القبائل العربية من جنوب الجزيرة العربية ووسطها نحو الشمال ظاهرة معروفة وموثقة وكانت مستمرة حتى وقت قريب، وآخر هذه الهجرات هجرة شمر الجربا وعنزة إلى العراق وبلاد الشام وهجرة الضياغم إلى الجبلين. أما بالنسبة لعرب الشمال فإنه على الرغم من اختلاف لهجاتهم وجدت لديهم لغة أدبية مشتركة ينظمون بها شعرهم، كما أن الفروق اللهجية في النطق يمكن أن تظهر في هذه اللغة الأدبية المشتركة لو أن الكتابة لم تطمسها وتوحد نطقها (برويلش ١٩٨٦:١٣٢-٣). أما فلهلم ألفرت فيقول بأن اختلاف اللهجات ينحصر غالبا في اختلاف الألفاظ والمفردات أو معانيها، لكنه لا يطال الأشكال النحوية والاشتقاقية التي يقوم عليها الوزن والقافية "ولو كان الأمر بخلاف ذلك، لكان علينا أن نفترض أن النحويين قاموا بتعديل أشعار الشعراء غير القرشيين من أجل أن يصبوها في قالب الوزن وهذا أمر غير ممكن" (ألفرت ١٩٨٦ : ٤٦). ومن المستبعد أن تستطيع قريش أن تفرض لغتها على العرب، كما يزعم طه حسين (حسين ١٩٢٧ : ٨٩)، بهذه السرعة التي تمت بها بعيد البعثة وانتقال الأمة العربية من عصر ما قبل التاريخ والتدوين إلى عصر التاريخ والتدوين. الأحرى أن وجود لغة مشتركة بين القبائل العربية هو الذي سهل انتشار الإسلام وسهل على العرب في كل أصقاع جزيرتهم فهم الرسالة القرآنية. ولا ننس أن شتى القبائل العربية من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب ومن أقصى الشرق إلى أقصى الغرب كانت ترسل وفودها إلى الرسول لمبايعته وكان التفاهم معها يتم بكل سهولة ويسر ودون أدنى مشقة. وقبل ذلك كان الشعراء من نجد والحجاز يفدون على المناذرة في العراق والغساسنة في الشام ويمدحونهم وينالون عطاياهم. ثم أنه لو كانت هناك أشعار أو آداب بلغات القبائل الخاصة في العصر الجاهلي فلماذا لم يصلنا منها شيئا ولم

يسجلها اللغويون الذين صرفوا جزءا من اهتمامهم لتسجيل وتوثيق ظواهر اللهجات القبلية؟

ومن أوجه القصور في الدراسات العربية التي تحول دوننا ودون فهم هذه المسائل عزل الأبحاث اللغوية والأدبية عن الاعتبارات الإثنوغرافية وعدم قدرتنا على الانسلاخ من هويتنا الحضرية والتحرر من ربق العيشة المدنية لنتقمص الشخصية البدوية ونتمثل تحديات الحياة الصحراوية ونتخيل المعيشة الرعوية بكل أبعادها. حركية القبائل العربية التي أتاحها استئناس الإبل وتنقلاتها في غزواتها وبحثها الدؤوب عن المراعي لأذوادها وحياتها البدوية المتنقلة خلف قطعانها تكثف عمليات التواصل والاختلاط فيما بينها مما يضطرها إلى إيجاد وسيلة للفهم المشترك مهما تباعدت المسافات، وهذا بدوره يؤدي إلى تقارب اللهجات. ولكل قبيلة تحالفات أو علاقات سياسية ودبلوماسية وقانونية معقدة ومتشعبة مع القبائل الأخرى التي لا يدرك أبعادها إلا من سبر غور حياة القبائل البدوية، وهذا موضوع لا يتسع المقام هنا للخوض فيه بالتفصيل. فقط علينا أن نتذكر بأن القبيلة ربما تقضي فصل الربيع على ضفاف وادي الرمة ثم تقضي فصل الصيف على ضفاف الخابور أو البليخ أو على مشارف حلب الشام، بحثا عن الماء والمرعى. تمعّن هذه السالفة التي سجلتها من عبطان ابن برجس ابن هيكل الربع وذعار ابن مجول الربع:

> هيكل الربع ولد عم سند الربع، واحد ولد عبهول والثاني ولد عبيهيل. هيكل صار به زْعَلْةٍ على عبدالله ابن رشيد. رِكِب ذلوله وسير على مقحم، هو بِنْعَجِه ومقحم بخب التمياط. قال: يامقحم، ركبان التومان يقولون القاع الفوقي طيّبه ونبي نزوع هالسنة عن ديرة ابن رشيد، نبي نروج يم هكالديار الشماليه هذيك، نْغَرّب. قال مقحم: لا ياهيكل، البل عطتنا راس حوار، ولاد –مِعُه خمس قطعان مقحم– ولا نقوى نشيل، نصبر هالسنة ياراع العليا وانشا الله الدايره نغرّب، هالسنة قضبنا الوقت، ولا من شيٍّ يغضب حيل على ابن رشيد، وابن رشيد شيخ شمر، حنا وغيرنا. جا لْهَلُه بِنْعَجِه. ويغرّب هيكل معه الوجعان ومعه ابن درعان الثابتي ومعه ابن معبهل. الربعة بينهم هم والهذال عيافه وعرافه، ما ياكلوننا الهذال ولا ناكلهم، جلينا عندهم قبل ومْنَه صارت صحبةٍ بيننا، متعاملين حنا واياهم على إن جهامتكم يالتومان ومظهوركم هو رِكْبَكم، بيننا صِحْب، عِمْلَه. يوم جوا شنق المات، قرّبوا لابن هذال وازعج له هيكل هكالركاب اننا حنا التومان جيناكم واننا نزلنا وزنكم حسب العملة اللي بيننا قبل. قال: والله اما الربعه مطلّعين، الربعه مطلعين، واما اللي معهم عليهم العقال مثني. يوم جوه ابن درعان وابن معبهل والوجعان ذبح لهم الذبيحه وقال لهم: والله اما رفيقكم بدّل لي النيه، يبي العقال مثني عليكم، هذا هو مرسلٍ لي رجّالُه ابن مقيحيط، وش انتم شايفين؟ قال ابن معبهل: ياراع العليا من قاد الذيخ يبعّره. قال: ايه انتم شيلوا على اباعركم بسكوت ويجينن المِسيكي اللي عند الفلان، راعيٍ عندهم من المسكا، يجينن. المسكا من عنزه، سبعه. يوم جا قال: ترى لك بعير انت، بِدَل ما شرطك حوار أو لقاح نبي نعطيك بعير ونبيك ترفقنا عن ربعك، نبي ترانا قْصَرا، جيرانٍ لك، على شاتنا. قال: انا رجل هذلوفي براسي ما افكّكم انا. قال: انت وراك عرب يفكوننا حنا واللي غيرنا، وانت نبيك سَنَع مَخْيول معنا نتعلّث بك. مشّاهم المِسيكي لين وصلوا المسكا. قبل ما يمشون، يوم هم بديرة الهذال ورجال ابن هذال

عند هيكل يبي ياخذ منه العقال مثني على اللي معه من غير التومان، قامن حريمه، حريم هيكل يشيلن على الزمل وما حمّلوا من الزمل يْطَرّ بعيد لا يشوفه رجال ابن هذال. بيت هيكل مخومس، كبير. رجال ابن هذال عندهم قاعدٍ يْتَعَشّى. يوم ثار: الله يخلف عليهم، يا والله الكتبان يشوفهن. قال: انت اخلفت النية ياراع العليا! قال: اخلفته، مد رجليك، ويحط بهن الحديد، حدّد رجال ابن هذال لا ينهج يم معزّبُه، ابن مقيحيط اللي جاي يم هيكل يبي ياخذ العقال مثني. وانزلوا يالتومان على المسكا بالعلمه، شمالي سوريا من شرق، بالقعره. وانزلوا عليهم وحيّوا بهم وهذا. يوم وصلوا المسكا هدّوا ابن مقيحيط، رجال ابن هذال. يوم هدّوه جاك ونوخ على بيت ابن قْلادان، كبير المسكا. قال: وش جايبك؟ قال: جايبن مرسلن ابن هذال يبي المثني. قال: المثني بين الحنايا والثنايا لعن الله آبو فرِّتك انت وابن هذال؟! يوم هم بديرتك ما قويت تاخذ عليهم شيّ، واليوم يوم جونا وقاصرونا تبي تاخذ عليهم العقال مثني، ما تْخَسا أنت وابن هذال. تَوَنّس هيكل عند المسكا ويوم انه جا عاد بالصفري واعبر طال عمرك من عند حويقة ابن مهيد حول حلب من جاي، ومنه يعبر للجزيره ويصير منزله يم طابان وحرّان هناك، من دون ماردين، يم ديرة الترك. ومنَه عبر من عند الزاغور وولدن نياقه بالمعيزيله. غرّب من الجبل قبل الربيع وصيّف عند المسكا بحلب وصفّر يم حران وماردين وولدن نياقه نكس بالمعيزيله بشنق لينه، بِسْنِتَه، فَرّ هالديار كلَّه ما دارت عليهم السنه، وهم رحيل على اباعر.

ويقول دونالد كولDonald Cole الذي أمضى عامين يتنقل بصحبة قبيلة المرة في الربع الخالي أن القبيلة تقطع مسافة لا تقل عن ١٢,٠٠٠ ميلا في تجوالها في العام الواحد (Cole 1975: 39). ومن ناحية أخرى فإن الغزوات عادة لا تتم بين قبائل متجاورة وإنما بين قبائل متباعدة. وكلما بعدت المسافة كلما ضمن الغزاة عدم وجود ثغرات في القوانين القبلية "**سلوم العرب**" تلزمهم برد المنهوبات وكلما ضمنوا صعوبة الثأر لمن سقطوا قتلى في القبيلة التي هاجموها. وعادة ما تستغرق الغزوات ثلاثة أشهر، وقد ينطلق الغزاة من الأحساء في أقصى الشرق لغزو قبيلة حجازية في أقصى الغرب، مثلما كان يفعل العقيد فهد الدامر من قبيلة العجمان. ويقول ديكسون H. R. P. Dickson إن فيصل الدويش في أحد مغازيه انطلق من هجرة الأرطاوية في وسط نجد باتجاه الغرب مرورا بقْبِه ثم حائل واتجه مسرعا إلى الوجه على البحر الأحمر ومنها اتجه شمالا وهاجم قبيلة بلي ثم هاجم قبيلة بني عطية شمالا منها وأخيرا عاد بما كسبه عن طريق لينه ثم الرخيمية ثم حفر الباطن ثم الصمان عائدا إلى نقطة انطلاقه بعد أن أمضى أربعة أشهر وقطع ما لا يقل عن ١٥٠٠ ميلا (Dickson 1949: 354). وبعض ألقاب عقداء البدو تدل على بُعد مغازيهم مثل تركي ابن مهيد شيخ الفدعان من عنزه الذي كان يلقّب **الهذّاب** ودهام ابن قعيشيش أحد مشائخ الفدعان أيضا الذي كان يلقب **مسواط بقعا**، والمسواط (من الفعل يسوط) يكنى به عن كثرة الحركة وعدم الاستقرار، وصنيتان ابن شميلان من بني رشيد الذي يلقب **لوفان**، كناية عن أنه يحذف "**يلوف**" نفسه في كل اتجاه بحثا عن الكسب. وكل هذه أمور سوف نفصل الحديث فيها حينما نتطرق إلى الحروب القبلية والغزوات، ولكن لا بأس من إيراد بعض الشواهد السريعة لتوضيح بعد المسافات التي يجتازونها في

غزواتهم. يقول ساجر الرفدي من قصيدة يصف فيها بعد غزواته التي تصل من نجد وحايل إلى جبل سنجار وإلى دير الزور:

كم عـــزبةٍ زحناه مع نوضـــة الطيـــر وكم شـــيخ قـــومٍ عِنْدهن جـــادعـــينه[1]
من حَـــدّ حـــايل لين سنجـــار والدير كم خَـــيّـــرٍ بارمـــاحنا عـــاثرينه
ومن نجـد جـبنا الصـفـر هن والمغـاتـيـر والذيب من عـــدواننا مـــشـــبـــعـــينه
مَـــرٍّ مِـــســـانـيـــد ومَـــرٍّ مـــحـــادير وكم جَـــــوّ قـــــومٍ نـاثرينٍ قطينه

ويقول ساجر أيضا يعدد الأماكن التي وطأتها خيله من أبا الهيل إلى شبيح إلى قفار إلى حايل إلى الشعَب إلى بيضا نثيل إلى الحفر:

على النضـــا والخـــيل دايم مـــشـــاويح مـــا نِتّـــقي برد الشـــتـــا والقـــوايل
يامـــا عـــدينا يم ابا الهـــيل وشـــبـــيح ويامـــا وطن فـــينا قـــفـــارٍ وحـــايل
ومن الشّـــعَب جـــبنا حـــلال المصـــاليح وردّن واغـــرنا يم بيـــضـــا نثـــايل
وْهَل الحـــفـــر فـــاجـــيـــتـــهم بالمصـــابيح وجـــبنا حـــلال الطيـــبين الحـــمـــايل

وهذه بعض أبيات من قصيدة لسليمان الْيْمِني يصف فيها جرأة ساجر الرفدي ويصف بعد غزواته وأنه في غزوة واحدة، وعلى الرغم من بعد المسافات، هاجم الدويش شيخ مطير ثم شن الغارة على ابن لامي، زعيم آخر من زعماء مطير، وبعد أربعة أيام شربوا من جو خضرا وبعدها انقلبوا لمهاجمة ابن علي من شيوخ عبده من شمر وابن طواله من شيوخ الأسلم:

غنّام هام ويَمّ طِلعـــــه جِـــــذَبْنا طيـــر الحـــبـــاري لابرق الريش عَـــفّـــار
شِـــفنا واغَـــرْنا فـــوقـــهن وانتـــدبنا وشـــالن ابن لامي على الوجـــه حِـــدّار
وْهَـمْـنـا الـدويـش بـديرتـه وانـقـلـبـنـا جِـيّـانهم مـا تروي الجـيش وعْـسـار
وصـبح اربعٍ من جَـوّ خـضـرا شِـربنا وْتِشـــاوَرَوا للراي صلبين الاشـــوار
والصـــبح من فـــوق الركـــايب ركـــبنا ومَـــرّن رِجمٍ لِلـهـــيـــازع وسِنّار
ولابن علـي وابـن طـوالـه ضـــــربـنـا واقـــفن بريّاد العـــشـــاشـــيق عـــبّـــار

والأعداء، مثلهم مثل الأصدقاء، مضطرون للتواصل والتخاطب مع بعضهم البعض وإيجاد أولا لغة مشتركة للتفاهم وثانيا صيغة يسهل حفظها وتذكرها وتداولها في ظل غياب الكتابة والتدوين. ومما يسهل وجود هذه اللغة المشتركة والصيغة الموحدة والمفاهيم العامة بين هذه القبائل أنها كلها تقطن نفس البيئة الإيكولوجية وتمارس نفس الحياة الرعوية وتواجه نفس التحديات التي تتطلب نفس الحلول. منذ نشأة البداوة العربية وحتى أفولها في القرن العشرين كان الشعر هو لغة التخاطب المشتركة بين القبائل البدوية، مهما كان موضوع التخاطب، من رد المنهوبات إلى افتداء الأسرى إلى التهديد والوعيد إلى طلب الصلح أو التحالف إلى طلب الجوار، وهلم جرا. يسجل الباحث الهولندي مارسيل كوربرسهوك P. Marcel

(١) **عزبه**: إبل عازبة في المرعى. **زحناه**: نهبناها. **عندهن**: الضمير يعود للإبل. **نوضة الطير**: نهوضه من عشه في الصباح وطيرانه طلبا للرزق.

Kurpershoek انطباعاته عن الشعر البدوي بعد أن أمضى بعض الوقت يدرسه دراسة ميدانية مباشرة:

> في بيئة الصحراء العربية نجد أن أي قصيدة أو سالفة تقدح أخرى غيرها –إما كمجاراة لها أو معارضة أو مناقضة– يصبح الفضاء القبلي بكامله جراء ذلك مفروشا بشبكة متداخلة الخيوط من الموروثات القولية. تتحول هذه الموروثات وبطرق لا حصر لها إلى أصداء يُرجّع بعضها البعض عبر الزمان والمكان وتشكل نصا شعريا تتجادل خيوطه التي لا ينتهي نسجها. لا ينطبق هذا على القصائد فقط بل أيضا على الرواة أنفسهم الذين قد يتماهى أحدهم في مرحلة من مراحل النقل مع النص ويصبح هو ذات البطل الذي يخلده النص (Kurpershoek 1995: 4).

لربما يصعب على المرء في ظل الاختلافات القائمة بين مختلف لهجات القبائل ومناطق الجزيرة العربية في عصور العامية أن يتصور وجود ذلك الانتظام والاتساق اللغوي في عصور الفصاحة كما تحاول أن تصوره كتب النحو واللغة. التقعيد والتقنين في كل شيء، وليس في اللغة وحدها، يميل دوما نحو التنسيق والتشذيب والتهذيب والقفز على الفروقات والتمايزات والتركيز على العموميات والعوامل المشتركة بحثا عن الاطراد والاتساق والانتظام والابتعاد عن التشتت والشذوذ. وكتابة النصوص الشفهية تؤدي حتما إلى تسوية الفروق الصوتية واللفظية وطمس الاختلافات في النطق. التفاوت الذي كان موجودا في لغة عرب الجاهلية المحكية وكما كانوا يتخاطبون بها لا يقل عن التفاوت الموجود في لغة أهل الجزيرة ولهجاتهم في عصور العامية المتأخرة. لكن مع ذلك تبقى بين لهجات الجاهلية قواسم مشتركة وسمات مميزة توحدها وتجعل منها جميعها ما نسميه باللغة الفصحى، مثل حركات الإعراب ووجود صيغة المثنى وما يتعلق بالضمائر وأسماء الإشارة وغيرها من الظواهر الصرفية والصوتية. ومع ذلك لا بد من الإقرار بأن اللغة العربية التي كان يتكلمها العرب الأوائل لم تكن بذلك الانتظام الذي أضفته عليها الكتابة فيما بعد وجهود اللغويين العرب وأن الفروقات اللهجية في النطق والتلفظ كانت تتسرب إلى اللغة الفصحى المشتركة. لكن الانتباه لهذه الحقيقة لا يعني أن اللغويين العرب فبركوا ما نسميه باللغة الفصحى أو أن الحقائق النحوية والصرفية والصوتية التي تشكل في مجموعها ظاهرة الفصاحة لم تكن موجودة في عصر الجاهلية وصدر الإسلام. هذه اللغة الفصحى التي نتعلمها في المدارس ليست بالتحديد الدقيق ما كان يتكلمه العرب الأوائل ولكنها في نهاية المطاف شيء مؤسس على العربية التي كان يتكلمها أولئك الأوائل بنحوها وصرفها وأصواتها لأن القرآن الكريم وأشعار تلك الفترة تفترض ذلك. القواعد النحوية والصرفية والصوتية التي صاغها اللغويون العرب تسندها النصوص التي وصلتنا من تلك الحقبة. أشعار الجاهلية وصدر الإسلام وأمثالها ومجمل نصوصها الأدبية لا تستقيم معنى ومبنى ووزنا إلا بحركات الإعراب وغيرها من مظاهر الفصاحة. التشكيك في الحقائق اللغوية التي تشكل في

مجموعها ظاهرة الفصاحة سوف يترتب عليه تداعي البناء اللغوي لمجمل النصوص الشعرية والأدبية التي وصلتنا من تلك الحقبة، أو رفض هذا الإرث الأدبي جملة وتفصيلا على أنه مختلق من اللغويين العرب الذين كانوا يحيكون مؤامرة تضليلية ليوهموا الناس أن عرب الجاهلية وصدر الإسلام كانوا يتكلمون لغة وينتجون أدبا وفق القواعد التي زورها أولئك اللغويون والنصوص التي دلسوها (صويان ٢٠٠٠: ٨٨-٩١).

لو تفحصنا ما وصلنا من دواوين الشعر الجاهلي لوجدنا أنها، مقارنة بما فقد من الدواوين والمجموعات المثبتة في المصادر القديمة، لا تمثل إلا نسبة قليلة من مجموع الدواوين التي تمكن العلماء العرب من جمعها في القرن الثاني الهجري والتي كانت بدورها، وبشهادة أولئك العلماء، لا تمثل إلا قدرا ضئيلا من الشعر الجاهلي الذي فقد جله، أو كما يقول أبو عمرو بن العلاء "ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير". ومع ذلك فإن القصائد التي بين أيدينا والتي يربو عددها على ١٥,٠٠٠ بيتا تشكل كما لا بأس به. هذا الموروث الشعري الضخم يشكل في مجموعه قصائد متناصة يفترض بعضها بعضا ويفسر بعضها بعضا، صهرتها الرواية والتداول على مر العصور وتعاقب الأجيال، كلها تشترك في نفس الخصائص الفنية والشكليات والمضامين والأغراض وفي الذخيرة اللغوية وأسماء الأشخاص والمواقع، وغير ذلك من السمات التي تجعل منها إرثا أدبيا متماسكا متناصا رغم تنوعه وامتداده عبر الزمان والمكان. يضاف إلى ذلك أن اللغويين العرب وجهوا عنايتهم، إضافة إلى الشعر والأدب، إلى جمع اللغة والأنساب والمواقع ونباتات الصحراء وحيواناتها والخيل والإبل وأيام العرب ومواردهم وديارهم وفرسانهم وشيوخهم، وغير ذلك من المباحث التاريخية والإثنوغرافية التي تتقاطع وظيفيا مع المباحث الشعرية والأدبية وتستلهمها وتعتمد عليها وتُستخلص منها، مثلما أنها تفسرها وتشرحها. هذا التماسك الطبيعي والتلاحم العضوي والانصهار بين مكونات الموروث الشعري الجاهلي الضخم من جهة، وبينه وبين مجمل المعارف الغزيرة المتعلقة بحياة الجاهلية وتاريخها من جهة أخرى، يجعل من الصعب علينا أن نتصور أن الشعر الجاهلي في غالبيته مزيف ومختلق، مهما كانت الدواعي والأسباب. كل علماء العربية الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري والذين لا تفصلهم عن أقدم نص جاهلي أكثر من ثلاثة قرون كانوا متيقنين ومتفقين على أن ما جمعوه ودرسوه هو شعر جاهلي صحيح في جملته، وإن كان لا يخلو من شوائب الانتحال. هل من الممكن لأولئك العلماء، على كثرتهم وعلى اختلاف أهوائهم وتوجهاتهم ومشاربهم ومذاهبهم، والكثير منهم مشهود له بالنزاهة والأمانة ورجحان العقل، أن يتفقوا جميعا على تدبير وحبك هذه الخطة المحكمة

للتزوير والتدليس وأن يختلقوا هذا الموروث الشعري الضخم من لا شيء؟ محال.

وعلينا أن نتذكر في هذا الصدد أنه بينما تقوم أوزان الأشعار اللاتينية والأغريقية مثلا على النبر stress فإن أوزان الشعر العربي وتفاعيله وتقطيع أبياته تقوم على البنية المقطعية للكلمات syllabic structure والتي بدورها تقوم على علاقة السواكن consonants بالحركات vowels الطويلة منها والقصيرة. وطالما اتفقت اللهجات في بنيتها المقطعية فإنه لا عبرة في هذا الشأن باختلافات النطق الأخرى من تفخيم أو إمالة أو تلتلة أو كشكشة أو كسكسة أو عنعنة، فكل هذه الظواهر لا تأثير لها على الوزن ما دام النطق والإيقاع اللفظي هو هو في حركاته وسكناته. وعلينا أيضا أن نتذكر بأنه توجد داخل النسق اللغوي الواحد لأي أمة أو مجتمع تفاوتات في مستويات الخطاب تختلف باختلاف الغرض الفني والوظيفة الاجتماعية. وينتقل المتكلم بين هذه المستويات بحرية تامة حسب الظروف والمناسبات الاجتماعية والسياقات اللغوية. وهذه حقيقة لغوية لم تحظ بما تستحقه من الاهتمام من قبل اللغويين العرب ولم يتم التنبه لها إلا في العصور المتأخرة على يد المختصين في علم اللغة الوظيفي وعلم اللغة الاجتماعي، وبمساندة من أحدث الدراسات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية. فلو نظرنا إلى أي لغة لوجدنا أن الأسلوب المستخدم في الأحاديث العابرة غير ذلك المستخدم في المناسبات الدينية أو الرسمية. واللغة الأدبية التي تستخدم في نظم الأشعار وصياغة الأمثال وحبك الحكايات وسرد السوالف أرقى من تلك المستخدمة في التخاطب اليومي أو في تبادل النكت. ولذلك فإن الأسلوب اللغوي الذي كان يستخدمه عرب الجاهلية في نظم الشعر كان بطبيعة الحال أرقى من الأسلوب الذي كانوا يستخدمونه في أحاديثهم العادية، وإن كان الأسلوبان ينتميان إلى نفس النسق اللغوي الفصيح، مثلما الأسلوب اللغوي الذي يستخدمه الشعراء العاميون في نظمهم أرقى من الأسلوب الذي تلجأ إليه العامة في أحاديثها اليومية، بما فيهم الأطفال والنساء وبقية مكونات الشرائح الاجتماعية التي تتوسل بتلك اللغة في تخاطبها اليومي. الفرق بين هذه المستويات اللغوية في الجاهلية وصدر الإسلام تستوي درجته مع الفرق بين اللغة الأدبية التي يستخدمها الشعراء العاميون وبين الكلام العادي الذي يلجأ إليه عامة الناس ويتخاطبون به في يومنا هذا. تختلف اللغة الفنية المستخدمة في الشعر والأدب عن لغة التخاطب اليومي سواء عند عامة الناس في العصر الجاهلي، عصر الفصاحة، أو عند العامة في العصور المتأخرة، عصور تفشي العاميات. وكانت هناك اختلافات بين لهجات القبائل والمناطق المختلفة في العصر الكلاسيكي، كما هي الحال الآن، لكن لغة الشعر والأدب الذي يتداوله عامة الناس آنذاك على اختلاف قبائلهم ومناطقهم كانت لغة متجانسة إلى حد بعيد تسمو فوق اللهجات ويفهمها الجميع، وهي بهذه الخاصية لا تختلف مثلا عن لغة الشعر النبطي التي يفهمها جميع أبناء القبائل والمناطق في وسط الجزيرة العربية

وشمالها ويجيدون استخدامها على اختلاف لهجاتهم.

نظرية الصياغة الشفهية

نظرية الصياغة الشفهية من النظريات الأدبية التي شاعت في النصف الثاني من القرن العشرين ولقيت رواجا في الأوساط العلمية في بلاد الغرب ومنها استمد بعض المستشرقين أحدث آرائهم عن الشعر الجاهلي بعدما هدأت الزوبعة التي أثارها مرغوليوث وطه حسين وغيرهم حول قضية انتحال هذا الشعر والشك في حقيقة وجوده. ولكن ما هي بالتحديد نظرية الصياغة الشفاهية؟

كان ملمان باري مهتماً أساسا بدراسة ملاحم الأغريق وفهم الوظيفة الفنية للصيغ اللفظية التي يكثر ترددها في تلك الملاحم لدرجة تسترعي الانتباه. وحيث أنه لا يوجد موروث شعري حي يمثل الملاحم الإغريقية المنقرضة رأى أن الخيار المنطقي المتوفر له هو الالتفات إلى الشعر الملحمي في يوغوسلافيا والذي كان حينها ما زال تقليدا معاشا. ذهب باري وتلميذه لورد إلى الميدان لدراسة الشعر الملحمي في يوغوسلافيا وهناك لفت انتباههما ما لاحظاه على نصوص الملاحم من مرونة لفظية وكثافة في استخدام الصيغ والعبارات المكررة. واكتشف باري من خلال الملاحظة الميدانية ودراسة أداء المنشدين اليوغوسلافيين أن التكرار له وظيفة أساسية تتمثل في مساعدة المنشد على النظم أثناء الأداء لا قبله وفي إعفاء ذاكرته من حفظ نص الملحمة حفظا حرفيا صما نظرا لطولها الذي قد يتعدى ١٣,٠٠٠ ثلاثة عشر ألف بيتا يستغرق إنشادها كاملة ما لا يقل عن ١٦ ساعة. لذلك فإنه بدلا من حفظ النص الملحمي كلمة كلمة وبيتا بيتا يرتجل المنشد الملحمة أثناء الإنشاد بسرعة تصل إلى عشرين بيتا في الدقيقة، كل بيت منها طوله عشرة مقاطع صوتية. أي أن الشاعر – وهو في الغالب أمي– لا يحفظ الملحمة من نص مكتوب وإنما يتلقنها مشافهة ويتمثلها من خلال سماعها تنشد من عدد من المنشدين في مناسبات مختلفة حتي يستوعب بالتدريج ما تتضمنه من أحداث ومواقف وصور وأفكار ومواضيع، كما يحفظ عبارات وصيغ ومقاطع لفظية مناسبة وجاهزة يستخدمها لينظم الملحمة "على الطاير" بسرعة فائقة أمام المستمعين حينما يحين له الوقت لاحقا لممارسة الإنشاد بنفسه. أي أن عملية النظم تتم خلال عملية الإنشاد أو الأداء، وليس قبلها. لذا فإن كل مرة ينشد فيها الشاعر ملحمته لا يترتب على ذلك تذكر نص محفوظ وجاهز للملحمة وإنما نظم جديد لنص يختلف عن النصوص التي ألقاها في زمن سابق أو التي سيلقيها في زمن لاحق، مما يلغي دور الحفظ والذاكرة. أو بعبارة أخرى، فإن نص أي ملحمة لا يختلف فقط من شاعر لآخر، بل حتى من أداء لآخر عند نفس الشاعر الذي بإمكانه أن يسهب أو يوجز حسب نشاطه ومزاجه وحسب ظروف الأداء وسياقه والوقت المتاح ورغبة المستمعين ونوعيتهم وتجاوبهم. فالشاعر لا يحفظ

الملحمة حفظا صما عن ظهر قلب ويستظهرها ليعيدها طبق الأصل في كل مرة يلقيها أمام المستمعين، بل إنه يعيد إبداعها من جديد. ونتيجة لذلك، فإنه لا يجوز أن نفترض أن الملحمة لها نص أساسي معتمد أو مؤلف أصلي، حيث أن الشعر الملحمي يتصف بالتغير الدائم وعدم الثبات ونصوصه في تشكل مستمر.

وقد وجدت نظرية الصياغة الشفاهية متحمسين دفعهم حماسهم إلى تطبيقها على الشعر الشفاهي بجميع أجناسه وفي كل المجتمعات، وذهبوا إلى أن مجرد وجود صيغ اللفظ الشفاهية المكررة oral formulas والاختلاف في الرواية أو في نسبة القصيدة في أي موروث شعري شفاهي يكفي في حد ذاته للتدليل على أنه شعر ينظم ويؤدّى بنفس الطريقة المتبعة في شعر الملاحم في يوغوسلافيا وفي بلاد اليونان قديما. وبذلك وضعوا أي موروث شعري شفاهي يقال في أي مجتمع أمي على طرف نقيض من الشعر المكتوب منكرين أن يكون هناك أي تداخل أو تشابه أو علاقة بين الإثنين (Lord 1960: 129). يقول هؤلاء إنه بينما نجد أن القصيدة المكتوبة لها نص أصلي ومؤلف معروف ويتم نظمها قبل الأداء وبصورة مستقلة عنه وأداؤها ليس إلا تذكرا أو قراءة للنص الأصلي المحفوظ أو المدون، فإن القصيدة الشفاهية ليس لها نص أصلي ولا مؤلف معروف، ويرى هؤلاء أنه على الرغم من ادعاء المؤدين بأنهم يلقون على أسماع الجمهور نصا تلقنوه وحفظوه عن ظهر قلب فهم في الحقيقة ودونما يعون ذلك يعيدون نظم القصيدة من جديد. ومع عدم وجود نص أصلي ثابت مستقر فإنه لا يجوز القول بأن القصيدة الشفاهية تروى بروايات مختلفة لأن كل أداء جديد للقصيدة هو في حقيقته نص مستقل وليس رواية مغايرة لنص أصلي يمكن تحديده والعثور عليه.

وممن تحمسوا لنظرية الصياغة الشفاهية اثنان من المستشرقين هما جيمز مونرو James Monroe ومايكل زْويتلر Michael Zwettler الذين حاولا تطبيقها على الشعر الجاهلي. وبما أن الشعر الجاهلي شعر شفاهي يتسم بتكرار العبارات والصيغ اللفظية ويتسم باختلاف واضح بين روايات القصيدة من مصدر لآخر والاختلاف في نسبتها أحيانا، لذا يرى هذان المستشرقان أنه لا يجوز لنا أن نتصور أن هناك نصاً أصلياً لمعلقة امرئ القيس مثلاً، كما لا تصح نسبة هذه المعلقة لهذا الشاعر الذي يحتمل أنه لم يوجد أصلا. فكل من روى هذه القصيدة أو أنشدها هو في الواقع لا يسترجع نصا حفظه عن ظهر قلب بل هو مؤلف جديد لنص جديد، إذ ليس هناك نص أصلي ولا مؤلف أصلي لتلك القصيدة. ويمكن قول ذلك عن جميع القصائد الجاهلية مما يعني أن ما بين أيدينا من قصائد يفترض أنها تعود للعصر الجاهلي هي في حقيقة الأمر ليست كذلك. أما ادعاء علماء العرب الأوائل بصحة هذه النصوص الشعرية ونسبتها إلى قائليها المزعومين في العصر الجاهلي فهذا يرجع في نظر زْويتلر ومونرو إلى أن أولئك العلماء لم يكونوا قد توصلوا بعد للنتائج

التي توصلت لها نظريات النقد الأدبي الحديثة وإلى عدم وعيهم بخصائص النظم الشفاهي نظرا لانغماسهم وتأثرهم بالبيئة الحضرية الكتابية التي نشأوا فيها والتي تفصل في الشعر بين النظم والأداء وتفترض حفظ النص الشعري وتداوله طبقا لأصله المكتوب الذي ألفه شاعر بعينه (Monroe 1972: 10, 31; Zwettler 1978: 88). لذا يمكن إغفال معظم ما كتبه الأقدمون عن الشعر الجاهلي على أنه يفتقر إلى الموضوعية والروح العلمية. ويصدر زويتلر حكمه على الشعر الجاهلي قائلا بكل ثقة إن "العملية الشعرية المزدوجة والمتمثلة في النظم الشفاهي والرواية الشفاهية تتحد في عملية واحدة هي عملية الأداء الشفاهي" (Zwettler 1976: 199). ثم يعود لينكر وجود عملية نظم تسبق عملية الإنشاد وينفي دور الذاكرة في حفظ القصيدة وروايتها ونسبتها لقائلها وذلك في تأكيده على أن "الكثير -إن لم يكن الغالبية العظمى- من القصائد أضيفت لها أسماء قائلين في وقت لاحق ومتأخر عن العصر الذي يفترض أنها قيلت فيه أو تم تدوينها فيه" (Zwettler 1976: 204). وعلى هذا الأساس لم تعد قضية الانتحال في نظر زويتلر ومونرو مسألة ذات بال لأن الشعراء والرواة الجاهليين كانوا أصلا يعيشون الحالة الشفاهية وكانوا يرتجلون النظم ارتجالا دون الاعتماد على الذاكرة (Monroe 1972: 37).

من السمات التي يتخذها زويتلر ومونرو دليلا يسند مزاعمهما، إضافة إلى اختلاف الروايات، تشبع النصوص الشعرية بالقوالب والصيغ اللفظية الجاهزة التي يكثر تكرارها وتداولها بين الشعراء، ويريان أن ذلك يضعه في مصاف الأشعار الملحمية التي شخصها باري ولورد. والصيغ اللفظية التي يتحدثون عنها قد تتألف من بيت كامل، وقد تقتصر على كلمة واحدة أو على صيغة مركبة من صفة وموصوف مثلا أو من مضاف ومضاف إليه أو جار ومجرور أو منادى وحرف النداء، أو غير ذلك من العبارات المؤلفة من كلمتين ملتحمتين معا بشكل لا انفكاك فيه وكأنما هما تكونان كلمة واحدة أو صيغة لفظية مجمدة وذلك لمناسبة هذا المركب اللفظي لمتطلبات الشكل الشعري من وزن وقافية مثل"يا أيها الراكب" أو "لمن طلل" أو "لمن الديار" أو "بانت سعاد" أو "ياصاحبَيّ" أو "يامن لقلبٍ" أو "يامن لعينٍ". ومن الأمثلة على الصيغ اللفظية قول طرفة بن العبد:

وقوفا بها صحبي عليّ مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجلّدِ

والذي يرد عند امرئ القيس في قوله:

وقوفا بها صحبي عليّ مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجمّلِ

ويمكننا إيراد المزيد من الشواهد من شعر امرئ القيس كما في قوله:

ضليعٌ إذا استدبرته سد فرجه بضاف فُويق الأرض ليس بأعزلِ
كأن دماء الهاديات بنحره عصارة حنّاءٍ بشيبٍ مرجّل

والذي يتطابق لفظيا مع قوله:

ضليعٌ إذا استدبرته سد فرجه بضافٍ فُويق الأرض ليس بأصهب
كأن دماء الهاديات بنحرِه عصارة حناء بشيب مخضب

ويمكن أن نقيس على ذلك قول جري الجنوبي:

يقول جري واشرف اليوم مرقب طويل الذرا للريح فيه زليل
طويل الذرا تهفى الحواويم دونه وللحر الاشقر في ذراه مقيل

والذي يتطابق لفظيا مع قوله:

يقول جريٌ واشرف اليوم مرقب طويل الذرا للريح فيه فنون
طويل الذرا تهفى الحواويم دونه وللحر الاشقر في ذراه زبون

لكن الكثير من المختصين في دراسة الأداب الشعبية يرون أن مثل هذه الصيغ اللفظية المكررة تعد سمة من سمات فنون القول التقليدية عموما دون أن يعني ذلك بالضرورة وفي كل الأحوال أنها ميزة تختص بها النصوص الشفهية دون التحريرية ولا يعني بالضرورة الارتجال في النظم وإلغاء دور الحفظ حرفيا عن نص أصلي لقائل معروف، كما تشهد على ذلك الكثير من الآداب والموروثات الشعرية في العديد من المجتمعات التي، كما يدل عليها اسمها، تتسم بالتقليدية والنمطية والتكرار. وأقرب مثال يمكننا الاستشهاد به الشعر النبطي الذي لا نشك أن عملية النظم فيه تتم بصفة مستقلة وسابقة على عملية الأداء التي تتم بعد نظم النص من قبل شاعر محدد وحفظه حفظا صما، كما لا نشك أنه في معظمه ليس شعرا منحولا ولا مختلقا. ويمكننا إيراد العديد من الأمثلة على الصيغ اللفظية المكررة في الشعر النبطي لكننا نكتفي بالأمثلة التالية على صيغة صاح الصياح والتي التقطناها على عجل. يقول سليمان اليْمِني:

أنذرتكم يابشر من عامنا العام عن طاري الفزعه ليا صاح صياح

ويقول عقاب العواجي:

في معتلجهن حاضرٍ حضرة ابليس صاح الصياح وحان وقت المثاري

ويقول مسلط الرعوجي:

صاح الصياح وقرّبوا كل مشوال المال يِحدى والملابيس دونه

ويقول ظاهر الشليخي الدهمشي:

صاح الصياح وفرّعن العذارى والمال هج وكثر الازوال حاديه

ويقول فهيد الفواري العمودي:

صاح الصياح وحين ثار المغيبِ وتسابقن ريع المغنّي جناديب

ويقول محدى الهبداني:

صاح الصياح وقيل ما من عوافي حتى جواب المنع ما يِدرْكونه

ويقول مشعان ابن هذال:

صاح الصياح وقيل ما من عوافي وقامت ثْرادي سابقي من سِكَرها

ويقول محدى الهبداني:

وان صـاح صـيـاحٍ من الضـد مـزحـوم تجـــيك دَقْـــلات الســـبـــايا فْـــزوعِ

ويقول دعسان ابن حطاب الدويش:

وان صـاح صـيـاحٍ من الضـد مـضـهـود غـــز اللوى والطرش جـــا له تِبِـرْجـــاد

ويقول باني ابن مشروع العوهلي:

وان صـــاح صـــيـــاحٍ ورا طارف النبـــا ثم اقـــبلت قـــحصٍ تَراثَع بقـــودها

ويقول سيف ابن غزيل العجمي من آل شامر:

وان صـــاح صـــيـــاحٍ ورا طارف الدبش زين المعـــــاني ســـــابقي دِنّي لـهـــــا

ويقول راكان ابن حثلين:

وان صـــاح صـــيـــاح ورا طارف النوق ركـبـوا على خـيلٍ جـذبهـا الصـيـاح

ويقول حسين ابن حريش:

وان صـاح صـيـاحٍ ورا النشـر خـايف يازين ضف عْنانهـــا مع رسنـهـــا

ويقول ضيف الله العفار:

وان صـاح صـيـاح الضـحى جن حـثلوم الخـــيل بالفـــرســـان عـــجلٍ همـــايم

ويقول آخر:

وان صـاح صـيـاح الضـحى واندبوني أنا احـمـد اللي جـاب لي بنت عـيـده

ويقول بصري الوضيحي:

وان صـاح صـيـاح الضـحى للمـجـيب عـصـلا عـامـودي مـا حـلا من لحنهـا

ويقول خضير الصعيليك:

لى صـاح صـيّـاح الضـحى بالطويلات يـفـــــرح بـهـم راعـى الـقـطـيـع المتـلّ

ويقول تركي ابن حميد:

لى صـــاح صـــيّـــاحٍ براس الغـــاره وغـــارت على حِصّ الوبر عـــدوانهـــا

ويقول فهيد ابن شغبان العجمي:

لى صـاح صـيّـاحٍ وكـثـر الكتـالِ يلكز جـواده صـوب ضِـدّه وينصـاه

ويقول راع النحيا جرمان العجمي:

والى مـــا صـــاح صـــيّـــاحٍ مـــريبِ وهجّ المال صـــايبـــه الجـــفـــالِ

لم يلتفت مونرو وزْويتلر في تطبيقهما لنظرية الصياغة الشفهية لا إلى تداخل الأدب الشفهي مع الأدب المكتوب، كما بيناها في الفصل السابق، ولا إلى نقاط الاختلاف بين طبيعة الشعر الجاهلي وطبيعة الشعر الملحمي من حيث البنية الفنية والوظيفة الاجتماعية وأنهما جنسان أدبيان مختلفان أحدهما عن الآخر تمام الاختلاف ولا يمت أحدهما للآخر بأي صلة أو نسب. يلجأ مونرو وزويتلر في إثبات نظريتهما عن الشعر الجاهلي إلى ما يبدو وكأنه مقاييس علمية صارمة وأدوات بحث دقيقة مثل الإحصاء والتعداد. الركون إلى هذا المنهج دون غيره لربما يقودنا إلى الاستنتاج الخاطئ بأن ذلك الموروث الشعري ينطبق عليه ما ينطبق على الشعر الملحمي، بمعنى أن النظم والإنشاد يندمجان في عملية واحدة مما يجعل البحث عن

نص أصلي أو قائل أصلي جهدا ضائعا وعبثا لا طائل من ورائه. من السهل جدا أن ننخدع بالإحصائيات وتعداد المرات التي تتكرر فيها الصيغ اللفظية في القصيدة الواحدة أو الموروث الشعري ككل. هذه المقاييس المطاطة (مثلا: كيف نحدد نسبة التكرار اللازم لتدخل أي عبارة في عداد الصيغ اللفظية؟) تقف ضعيفة أمام شواهد أخرى أقوى منها وأصدق دلالة. الشواهد التي نستطيع الركون إليها هي الشواهد التي نحصل عليها حينما نحول أنظارنا إلى عمليات الإبداع والأداء والتداول ونبحث في النصوص الشعرية عن رؤية الشعراء والرواة حيال هذه القضايا وندعم الأدلة التي نحصل عليها بهذه الطريقة بالأدلة التي نحصل عليها من استجواب الشعراء والرواة ومن ملاحظة هذه العمليات ملاحظة مباشرة عن طريق العمل الميداني. فقد أثبتت الأبحاث الميدانية واستقصاء آراء الشعراء والرواة والنقاد وتحليل مضامين مطالع القصائد أن الوضع بالنسبة للشعر العربي على العكس تماما مما يراه أصحاب نظرية الصياغة الشفهية. الدرس الذي كان يمكن أن يستفيده مونرو وزْويتلر من منهجية باري ولورد هو أننا نستطيع عن طريق توظيف المنهج المقارن أن نعكس النتائج التي نتوصل إليها من دراستنا لتقليد شعري حي نابض على سلفه المنقرض أو على الأقل على شعر ينتمي إلى نفس الجنس الأدبي، مثلما درس باري ولورد الشعر الملحمي في يوغوسلافيا لفهم ملاحم هومر. ومن هنا كان الأولى لنا كي نفهم الطبيعة الشفهية للشعر الجاهلي وكيفية نظمه وأدائه وحفظه وتداوله دراسة الشعر البدوي في العصور المتأخرة، وهو ما يسمى بالشعر النبطي، الذي هو سليله المباشر ومثاله الحي المعاصر. دراسة الشعر النبطي دراسة ميدانية إضافة إلى تحاليل مضامينه ومضامين الشعر الجاهلي وما تحتويه من إشارات لعمليات النظم والرواية والأداء كلها تؤيد استنتاجات علماء العربية الأوائل في أن نظم القصيدة عمل شاق مضن يسبق عملية الرواية والأداء، وهذا ما يدحض فرضيات مرغوليوث وطه حسين وزْويتلر ومونرو.

لا اعتراض على تطبيق فرضية باري ولورد على أشعار السيرة الهلالية وغيرها من السير والملاحم في الأدب العربي والتي تتشابه إلى حد كبير مع الملاحم الهومرية واليوغسلافية من حيث الشكل والمضمون والوظيفة. شاعر الربابة الذي ينشد السيرة الهلالية منشد محترف يرتاد المقاهي وغيرها من التجمعات في مناسبات معروفة مثل ليالي رمضان لينشد السيرة التي يستغرق إنشادها لمدة قد تصل شهرا كاملا أمام جمهور يدفع له أجرا مقابل أدائه. وقد يدفع أجره صاحب المقهى الذي يأتي به من أجل جلب الزبائن لمحله. وتتحدث السيرة عن أحداث وقعت في الزمن الغابر وتستمد مادتها من الخرافات والأساطير، ولا أحد من المستمعين يدقق في مدى تاريخية وصحة الأحداث التي يرويها المنشد لأن وظيفة السيرة في المقام الأول وظيفة ترويحية، لذا يغلب فيها عنصر الدراما والإثارة والتشويق والبطولات الخارقة.

وجميع السير والملاحم أينما وجدت غالبا ما تنحى هذا المنحى وتؤدي هذه الوظيفة، وهي بذلك تختلف تماما عن القصيدة وما ينطبق عليها لا ينطبق بالضرورة على القصيدة بواقعيتها التاريخية والاجتماعية ومضامينها الجادة ووظائفها السياسية الخطيرة، ناهيك عن مشقة النظم الذي تفرضه صعوبة الوزن والقافية.

والعديد من الباحثين المختصين في مجال الأدب الشفهي والتاريخ الشفهي ممن لهم اطلاع وثيق على آداب الشعوب البدائية والأمية والمجتمعات التقليدية في آسيا وأفريقيا يعترضون على تطبيق نظرية الصياغة الشفاهية بشكل متعسف على كل أجناس الشعر الشفاهي، وقد استعرضنا بعض هذه الآراء بشيء من التفصيل في موقع آخر (Sowayan 1985: 183-90) . يرى هؤلاء أن التقاليد والموروثات الشعرية التي تؤدي أدوارا سياسية أو اجتماعية أو دينية والأشعار التي تتحدث عن حوادث التاريخ أو توثق الأنساب أو سلالات الملوك وكل الأشعار التي تسجل مواضيع جادة وتتناول قضايا خطيرة، يتم تداولها وروايتها بواسطة الحفظ الصم والاستظهار من الذاكرة (Chadwick & Chadwick 1940: 3, 867-8; Vansina 1961: 42) . ورغم اعتراضات هؤلاء على التطبيقات الخاطئة لنظرية الصياغة الشفاهية تحديدا فإن أحدا منهم لا ينكر أن الأدب الشفاهي الذي يوجد بين جماعات تغلب عليها الأمية يختلف على وجه العموم في طبيعته عن الأدب المدون الذي يوجد في مجتمعات قطعت أشواطاً بعيدة في مضمار الثقافة والتعليم (Finnegan 1982: 10-12) . لا ينكر هؤلاء وجود بعض الفروق بين الشعر الشفاهي والشعر المكتوب ولا يعترضون على النتائج التي توصل إليها باري ولورد بخصوص الشعر الملحمي في يوغسلافيا وبلاد الإغريق ولا ينكرون أنها تنطبق على الأشعار الملحمية أينما وجدت، كما هو الحال مثلا بالنسبة لأشعار السيرة الهلالية وغيرها من السير في الأدب الشعبي العربي. فهم يرون أن طول القصائد الملحمية المفرط يجعل حفظها صما أمرا متعذرا، كما أن متطلبات الوزن والقافية في الأشعار الملحمية ليست بنفس الصرامة التي هي عليه في الأجناس الشعرية الأخرى مما يجعل عملية الارتجال فيها أمرا ميسورا. لكنهم يعترضون على من يريدون أن يطبقوا فرضية باري ولورد بحذافيرها على كل أجناس الشعر الشفاهي مهما اختلفت أشكاله ومضامينه ووظائفه وأن يلغوا تماما دور الحفظ والذاكرة والنظم الذي يسبق الأداء (Finnegan 1977: 18, 74-5, 83) . .

العمل الميداني عند العرب

يتلخص موقف زْويتلر ومونرو في أن اللغويين العرب بحكم معيشتهم في الحواضر بعيدا عن البادية وبحكم انغماسهم بالتقاليد الكتابية في النظم والتلقي بعيدا عن المشافهة ومتطلباتها، كل ذلك ألقى على أعينهم غشاوة حجبت عن

بصيرتهم إدراك السمات الشفهية التي تميز الشعر الجاهلي عن الشعر المكتوب، خصوصا فيما يتعلق بعمليات النظم والرواية والأداء. وهذا يتفق مع موقف مرغوليوث الذي يقول عن رواية اللغويين العرب للشعر الجاهلي "إننا على أرض راسخة حين نتعامل مع النقوش، ويمكن الاعتماد على القرآن فيما يتعلق بأحوال العرب الذين توجه إليهم في زمن النبي. أما فيما يتصل بتاريخ الشعر العربي فعلينا أن نلجأ إلى مصادر أخرى، معظمها يعالج أزمنة وأحوالا ليست لهم خبرة بها، وتكوينهم (العقلي) جعلهم يفترضون أشياء كثيرة أضلتهم سواء السبيل" (مرجوليوث ١٩٨٦: ١٢٩). ويجهل أو يتجاهل زْويتلر ومونرو ومرغوليوث أن اللغويين العرب لم يتوصلوا لما توصلوا إليه من نتائج وهم متكئين على مقاعدهم الوثيرة في أبراجهم العاجية بل إنهم اعتمدوا بشكل أساسي على الملاحظة الميدانية والمعايشة والاحتكاك المباشر. هذه العلوم الجمة والمعارف الغزيرة التي خلفها لنا أولئك اللغويون لم تتأت لهم إلا بشد الرحال في الفيافي والقفار الموحشة وتكبد مشاق السفر في المفازات والصحاري الشاسعة بحثا عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع من العرب الأقحاح ليستقصوا أخبارهم وليدونوا شعرهم ويفسروا ما استغلق عليهم من معانيه وألفاظه ويستقصوا ما تضمنه من أيام ووقائع. ويواليتنا نقتدي بهم ونحذو حذوهم ونستفيد من الأسس النظرية والأصول المنهجية التي بلوروها في جمع ودراسة آدابنا ومأثوراتنا الشفهية. والواقع أن ادعاءات زْويتلر ومونرو تنطبق عليهما هما أكثر مما تنطبق على اللغويين العرب كما سنوضحه الآن.

لا أحد ينكر أن علماء العرب الأوائل هم أول من مارس العمل الميداني في جمعهم الشعر الجاهلي من مصادره الشفهية إما بشد الرحال إلى البوادي أو عن طريق مقابلة الرواة والإخباريين الذين كانوا يتوافدون من البادية إلى البصرة والكوفة. وعلى الرغم من أن هؤلاء العلماء لم يخصوا العمل الميداني بمؤلفات مستقلة تبين منهجهم في الجمع ولم يكتبوا بشكل مباشر عن طريقتهم في استجواب الرواة وفي جمع واستقصاء المادة اللغوية والأدبية من مصادرها الشفهية إلا أنه يمكننا استنباط ذلك عن طريق تتبع الأدلة غير المباشرة والمتناثرة في ثنايا أمهات الكتب. ولعل أول من حاول جمع هذه الشواهد والأدلة ولم شتاتها عبدالرحمن جلال الدين السيوطي في كتابه **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** الذي كرس فيه ما لا يقل عن فصلين لهذا الغرض، عنوان أحدهما "معرفة من تقبل روايته ومن ترد" (سيوطي د. ت./١: ١٣٧–٤٤) ويضم عدة عناوين فرعية مثل "اللغة تؤخذ سماعا" و"الأخذ عن الصبيان" و"رواية أشعار المجانين" . . . الخ. وعنوان الفصل الآخر "معرفة آداب اللغوي" (سيوطي د. ت./٢: ٣٠٣–٤١) ويضم عدة عناوين فرعية منها "الرحلة" و"الرفق بمن يؤخذ عنهم" و"ذكر كيفية العمل عند اختلاف الرواة" و"امتحان القادم" . . . الخ. ومن المؤلفات المعاصرة التي سدت فراغا كبيرا ولبت حاجة ملحة كتاب **رواية اللغة** للدكتور

عبدالحميد الشلقاني الذي تطرق فيه بشيء من التفصيل لمناهج البحث الميداني عند علماء البصرة والكوفة. ولا يفوتني أن أنوه بمقالتين كتبهما الدكتور طه الحاجري، الأولى نشرها في مجلة **الكاتب المصري** بعنوان "أبو عبيدة" (حاجري ١٩٤٦)، والثانية نشرها في مجلة **كلية الآداب** بجامعة الأسكندرية بعنوان "الرواية والنقد عند أبي عبيدة" (حاجري ١٩٤٩).

قام البحث الميداني عند الجيل الأول من علماء البصرة والكوفة في بدايته على الأخذ من الأعراب الذين يفدون من البادية لقضاء حوائجهم في سوق المربد عند البصرة أو الكناسة عند الكوفة. ومن العلماء الذين اشتهروا بالأخذ عن أولئك الأعراب الوافدين إلى المدن أبو عمرو بن العلاء وأبو عبيدة والأصمعي والجاحظ. وكان الأصمعي يكتب عن الأعراب في المربد في ألواح (حموي ١٩٠٦/٢: ٢٠٢). ويقول ياقوت إن الجاحظ "تلقّى الفصاحة عن العرب شفاها بالمربد" (حموي ١٩٣٨/ ١٦: ٧٥). وأخذ أبو عبيدة عن ابن داود بن متمم بن نويرة شعر أبيه متمم. يقول أبو عبيدة عن ذلك الإخباري "قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي من الجلب والميرة، فنزل النحيت، فأتيته أنا وابن نوح العطاردي، فسألناه عن شعر أبيه متمم، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته، فلما نفد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمم، وإذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهدها. فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله" (جمحي ١٩٧٤/١: ٤٧). وقد ذكر الشلقاني أسماء ما يقرب من أربعين أعرابيا وأعرابية أخذ عنهم علماء البصرة (شلقاني ١٩٧١: ٧٢-٧).

بعد هذه المرحلة الأولى اتجه البحث الميداني عند العرب وجهة أخرى، إذ أخذ العلماء يشدون الرحال إلى جوف الصحراء ويتغلغلون في أعماق المجتمع البدوي لجمع اللغة والشعر والأمثال من فصحاء العرب الأقحاح. وقد احتد التنافس بينهم في هذا الأمر حتى أن علماء البصرة كانوا يفخرون على علماء أهل الكوفة بقولهم "نحن نأخذ اللغة عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع (أي البدو الأقحاح) وأنتم تأخذونها عن أكلة الشوارير وباعة الكواميخ (أي المقيمين في الحواضر)" (حموي ١٩٠٦/٢: ٢٠٥). ويقول أبو عبيدة "أخذنا اللغة من الأعراب البوالين على أعقابهم" (زبيدي ١٩٥٤: ١٩٤).

وفيما ذكره البصريون عن الكوفيين شيء من المبالغة، فقد رحل علماء الكوفة من أمثال الكسائي وأبي عمرو الشيباني وعبدالله بن سعيد الأموي إلى البادية وأخذوا عن العرب الخلص. يقول ياقوت عن الكسائي "خرج ورجع وقد أنفد خمس عشرة قنينة حبرا في الكتابة عن العرب، سوى ما حفظ" (حموي ١٩٣٨/١٣: ١٦٩). ويقول ثعلب "دخل أبو عمرو إسحاق بن مرار البادية ومعه دستيجتان من حبر فما خرج

حتى أفناهما يكتب سماعه عن العرب" (أنباري ١٩٦٧: ٦٣).

ومن علماء البصرة الذين رحلوا إلى البادية أبو عمرو بن العلاء الذي قال عنه أبو عبيدة "كانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتا له إلى قريب من السقف . . . وكانت عامة أخباره عن عرب قد أدركوا الجاهلية" (جاحظ د. ت./١: ٣٢١). والأصمعي لا يشق له غبار في هذا المجال. يقول الشلقاني "وأكثر من جال في البادية عبدالملك بن قريب الأصمعي. وهو يكاد يذرع البادية فتراه في حمى ضرية يستمع إلى غلام من بني أسد وفي بلاد بني عامر يستنشد رجلا من أهلها ويناقش أعرابية في منى وفي أودية بني العنبر" (شلقاني ١٩٧١: ٨٢). ويقول الأصمعي عن تجربته في البادية "سمعت صبية بحمى ضرية يتراجزون فوقفت وصدوني عن حاجتي وأقبلت أكتب ما أسمع إذ أقبل شيخ فقال: أتكتب كلام هؤلاء الأقزام الأدناع؟" (سيوطي د. ت./٢: ١٤٠). ويقول في مناسبة أخرى "كنت أغشى بيوت الأعراب وأكتب عنهم كثيرا حتى ألفوني وعرفوا مرادي. فأنا يوم مار بعذارى البصرة قالت لي امرأة: ياأبا سعيد إئت ذلك الشيخ فإن عنده حديثا حسنا فاكتبه ان شئت. قلت: أحسن الله إرشادك. فأتيت شيخا همٌّا فسلمت عليه فرد علي السلام وقال: من أنت؟ قلت: أنا عبدالملك بن قريب الأصمعي. قال: ذو (الذي) يتتبع الأعراب فيكتب ألفاظهم؟ قلت: نعم، وقد بلغني أن عندك حديثا حسنا معجبا رائعا، واخبرني باسمك ونسبك. قال: نعم، أنا حذيفة بن سور العجلاني . . . " (سيوطي د. ت./٢: ٣٠٧–٨). ويروى عن الأصمعي قوله:

> سهرت ليلة من ليالِيّ بالبادية، وكنت نازلا عند رجل من بني الصيداء من أهل القصيم، وكان –والله– واسع الرحل، كريم المحل. فأصبحت وقد عزمت على الرجوع إلى العراق، فأتيت أبا مثواي فقلت: إني قد هلعت من الغربة واشتقت أهلي ولم أفد في قدمتي هذه إليكم كبير علم، وإنما كنت أغتفر وحشة الغربة وجفاء البادية للفائدة. فأظهر توجعا ثم جفاء ثم أبرز غداء له فتغديت معه، وأمر بناقة له مهرية كأنها سبيكة لجين فارتحلها واكتفلها، ثم ركب وأردفني وأقبلها مطلع الشمس. فما سرنا كبير مسير حتى لقينا شيخ على حمار له جمة قد ثمغها كالورس فكأنها قُنّبيطة وهو يترنم. فسلم عليه صاحبي وسأله عن نسبه. فاعتزى أسديا من بني ثعلبة. فقال: أتنشد أم تقول؟ فقال: كلا. فقال: أين تؤم؟ فأشار إلى ماء قريب من الموضع الذي نحن فيه. فأناخ الشيخ وقال لي: خذ عمك فأنزله عن حماره. ففعلت. فألقى له كيسا قد كان اكتفل به ثم قال: أنشدنا رحمك الله وتصدق على هذا الغريب بأبيات يعيهن عنك ويذكرك بهن. فقال: إي هاالله إذا. ثم أنشدني . . . (قالي ١٩٨٠/١: ١٦٩–٧٠).

ومن أساتذة الأصمعي الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي الذي أمضى فترة طويلة في البادية جمع خلالها أشعار زهير وامرؤ القيس وجرير وغيرهم وقد أخذ عنه الأصمعي أشعار الهذليين وأشعار تأبط شرا. ويقول الشافعي عن نفسه "خرجت عن مكة فلزمت هذيلا في البادية أتعلم كلامها وآخذ طباعها، وكانت أفصح العرب. فبقيت فيهم سبع عشرة سنة أرحل برحيلهم وأنزل بنزولهم. فلما

رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار وأذكر الآداب والأخبار وأيام العرب" (حموي ١٩٣٨/٦: ٣٦٩).

ونستطيع أن نستخلص من هذه الشواهد منهج العرب في العمل الميداني وطريقتهم في استجواب الإخباريين والتعامل معهم. فنلاحظ مثلا أن الأصمعي كان بالإضافة إلى جمع النصوص اللغوية والأدبية حريصا على تحديد مكان جمع المادة وتحديد عمر الإخباري واسمه وهويته واسم قبيلته وغير ذلك من المعلومات التوثيقية التي تعد من أساسيات العمل الميداني. وكانت لهم مهارة في استجواب الرواة والإخباريين الذين يأخذون عنهم وخبرة في استدراجهم للحديث. فقد مر بنا تودد الأصمعي إلى أحدهم بقوله "بلغني أن عندك حديثا حسنا رائعا" ليستحثه على الإدلاء بما لديه، كما أخذ بيد أحدهم ليساعده في النزول من على حماره، كما مر بنا كيف كان أبو عبيدة يقوم بحاجة ابن داود بن متمم بن نويرة ويكفيه ضيعته. ويبدو أنه كانت لديهم طرقا مدروسة في الاستجواب. يقول الشلقاني عن الرواة "كان طلاب اللغة يتعلقون بهم ويستمعون إليهم ويكتبون عنهم أو يهيؤون لهم الأسئلة بطريقة يفهمها الأعرابي، وقد يتكلفون في السؤال وضعا خاصا يتطلب إجابة خاصة، وقد يحملونهم على مجرد الكلام" (شلقاني ١٩٧١: ٧٠-١). ويتضح لنا ذلك من هذا الموقف "سئل أبو عمرو بن العلاء عن اشتقاق الخيل فلم يعرف. فمر أعرابي محرم فأراد السائل سؤال الأعرابي، فقال له أبو عمرو: دعني فأنا ألطف بسؤاله وأعرف" (زبيدي ١٩٥٤: ٤٩). وفي موقف آخر يناقش أبو بكر بن دريد أبا زيد في مسألة لغوية ويمر بهما أعرابي محرم فأراد ابن دريد أن يسأله فقال له أبو زيد "دعني فأنا أعرف بسؤاله منك" (قالي ١٩٨٠/١: ٩٧).

وكان مجلس العالم لا يضم تلامذته ومريديه فقط بل أيضا بعض الرواة والإخباريين الذين يرتادون هذه المجالس إذا قدموا من البادية إلى المدينة وكان العلماء يحتفون بهم ويشجعونهم على ارتياد مجالسهم للاستفادة منهم في تفسير المفردات وتصحيح اللفظ وتحديد المواقع التي ترد في القصائد وغير ذلك من المعلومات الضرورية لتفسير الشعر الجاهلي. وكان العلماء يحترمون آراء الإخباريين وتفسيراتهم ويأخذون بها ويحتكمون إليهم في المسائل المستعصية. تقول المصادر أن أحد الإخباريين وهو شبيل بن عزرة الضبيعي كان يألف حلقة أبي عمرو بن العلاء وكان أبو عمرو يجله ويحترمه ويلقي له لبد بغلته ليجلس عليه (زبيدي ١٩٥٤: ٤٩). ويقال عن الأصمعي أنه قرأ في أحد مجالسه قصيدة لأبي ذؤيب فلما وصل إلى قوله "بأسفل ذات الدير أفرد جحشها" قال أعرابي حضر المجلس "ضل ضلالك أيها القارئ، إنما هي ذات الدبر، وهي ثنية عندنا" فأخذ الأصمعي بذلك فيما بعد (قتيبة ١٩٦٦/١: ٨٣). وكان رؤبة بن العجاج يفسر شعر امرئ القيس ليونس بن حبيب

(جمحي ١٩٧٤/١: ٥٣).

ولا نغالي إذا قلنا إن المنهج الذي اتخذه أبو عبيدة منذ أكثر من اثني عشر قرنا يخوله لأن يحتل مركزا متقدما في صفوف علماء اللغة والفلكلور في عصرنا الحاضر. يقول طه الحاجري إن أصل أبي عبيدة الخزري مكنه من التحرر من ربقة الإلف للحياة العربية، هذا الإلف الذي يحيط بالعربي ويصد عنه شعور العجب الذي يعتبر من أكثر البواعث على أن ينتبه الرجل لما حوله تنبها قويا ويراه جديرا بالتسجيل (حاجري ١٩٤٦: ٢٨٤). كان أبو عبيدة راوية مدققا يسند الأخبار إلى أصحابها ويتحرى الصدق والدقة. وكان لا يتردد في إيراد الروايات المختلفة للخبر نفسه، ويروي في الموضع الواحد عن عدة رواة، وهو حريص على استيفاء تفاصيل الصورة بكل أجزائها ويؤديها كما رويت له في العبارة والمعنى، لذلك "كانت روايته لأيام العرب أصدق صورة وأدقها للحياة العربية، كما كان يتمثلها هؤلاء الأعراب، وهم أقرب الناس صلة بها، وأدناهم إلى تمثلها. فالعبارة عبارة بدوية، والسياق عربي بدوي، والصورة عربية بدوية خالصة" (حاجري ١٩٤٦: ٤٦٤). هذا الحرص على تمييز الروايات المختلفة وإفراد كل رواية على حدة وإسنادها إلى صاحبها وإيرادها بالعبارة نفسها التي رويت بها يؤكد على أن أبا عبيدة لا يختلف كثيرا في منهجه عن علماء الفلكلور المعاصرين.

ويتفق أبو عبيدة مع علماء الفلكلور المعاصرين أيضا من الناحية النظرية. فهو لا يجمع قصص العرب وأشعارهم كمادة أدبية ولغوية حسب، بل كانت من وجهة نظره مرآة ثقافية واجتماعية ومصدرا يعين الباحث على تمثل الحياة العربية قبل الإسلام. أي أنه كان حريصا على معرفة السياق الاجتماعي والإطار الثقافي للشعر العربي وذلك من أجل فهم هذا الشعر فهما سليما والتعرف على خصائصه الفنية. يقول الحاجري عنه:

> لم يكن من رواة الأخبار بالمعنى القريب اليسير، فيكفيه من القصة أن يروي حوادثها ويسوق أجزاءها كيفما اتفق له ويظفر من ذلك بإرضاء النزوع الساذج عند العامة. وإنما كان . . . يتعمق ويتغلغل ويستقصي لالتماس المقومات المختلفة للحياة العربية حتى يستطيع أن يتمثلها تمثلا صادقا شاملا ودقيقا، ويتعرف جو هذه الأقاصيص تعرفا مستبصرا دائبا حتى يحيط بوجوهه المختلفة. وقد يكون في تلك الأخبار، مع هذا التقصي، ما يتيح له بعض ذلك. ولكن هنالك –ولا ريب– ما لا يتيحه له غير شعر هؤلاء الشعراء الذين عاشوا في ذلك الجو وانطبعوا به، ولا يكاد يجد الوسيلة إليه في غير تلك الصورة الشعرية التي تعبر عنه تعبيرا دقيقا وتصوره تصويرا حيا نابضا. وبذلك كانت دواعي أبي عبيدة إلى رواية الشعر لا تقف عند المقتضيات القريبة لرواية الخبر، كما هو الشأن عند عامة الرواة. وجدير بمثل هذا الاعتبار أن يرفع من مكانته في رواية الشعر ويميزه فيها عن غيره من رواة الأخبار.
>
> وكما كان لهذا الاتجاه أثره على ذلك النحو في رواية أبي عبيدة للشعر، كذلك كان له أثره في مبلغ فهمه له وإدراكه لمعانيه. ذلك أن تمثله للحياة العربية الجاهلية هذا التمثل

> وإحاطته نفسه بصورها ومدركاتها واستغراقه في ذلك من شأنه أن يجعله أدنى إلى فهم الصور الفنية الصادرة عنها وأدق في إدراكها، إذ يجعل معرفته للغة بدلالاتها الإفرادية والتركيبية معرفة حية متصلة عنده بحقائقها، لا معرفة حفظ وتلقين فحسب (حاجري ١٩٤٩: ٦٦).

ومنذ الجيل الأول ولعدة أجيال لاحقة ظلت رواية الشعر وتدارسه وتناقله بين العلماء وتلامذتهم تتم مشافهة عن طريق السماع والتلقين "حتى لا يلحن فيه من ينشده، ولذلك كانوا ينبزون في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث من يلحن فيه بأنه صُحُفي يأخذ عن الصحف، ولا يأخذ شفاها عن مشيخة العلماء باللغة والشعر. ومن ثم ضعّفوا من يروي عن المدوّنات ولم يقبلوا روايته إلا أن يكون قد أخذها عن شيخ، ولذلك ضعّف ابن سلام رواية من يتداولون الشعر القديم من كتاب إلى كتاب، يقول: ليس لأحد أن يقبل من صحيفة ولا يروي عن صُحُفي" (ضيف ١٩٦٠: ١٦٠).

الرحلة إلى البادية مكنت اللغويين من التعرف على طبيعة الصحراء والمجتمع البدوي وبيئته الاجتماعية مما أعانهم على فهم وتذوق ما جمعوه من أشعار وأخبار. يقول الشلقاني "لم تقتصر الفائدة المرجوة من هذه الرحلات على مجرد الاطمئنان والنقل عن خلص الأعراب، ولكن الرواة تعرفوا على طبيعة هذه الأماكن وعلى طبائع ساكنيها، وعرفوا نبتها وجبالها ووديانها وأعانتهم هذه المعرفة على اكتشاف غوامض الشعر واكتشاف صحيحه من زائفه" (شلقاني ١٩٧١: ٨٤). كما تعرفوا "على البلدان والأماكن فعادوا يحملون علما غزيرا غير اللغة ومفرداتها، عادوا يعرّفون بالجزيرة وبمعالمها واستطاع رجل كالأصمعي بسبب توسعه في هذه الرحلات أن يلم إلماما كبيرا بطبيعة البادية وأن يضع فيها كتابا يسميه كتاب جزيرة العرب" (شلقاني ١٩٧١: ٨٦). ونتيجة لهذه النشاطات العلمية حدث تفجر معرفي هائل وألفت الكتب الكثيرة عن أيام العرب وأنسابهم وقبائلهم وديارهم ومواردهم وعن نباتات الصحراء وحيواناتها وتضاريسها وجغرافيتها وعن حياة البدو وطباعهم وغير ذلك من المواضيع التي كانت قد ألفت في الأساس كمراجع لتفسير الشعر الجاهلي ثم استقلت فيما بعد لتصبح مواضيع قائمة بذاتها.

خلاصة القول أن علاقة اللغويين العرب الأوائل بالشعر العربي لم تكن عن طريق القراءة والدواوين المخطوطة بل عن طريق السماع والمعايشة والملاحظة والاحتكاك المباشر والاختلاط من خلال العمل الميداني، والجيل الأول منهم أخذوا عن شعراء ورواة أدركوا العصر الجاهلي، مثل أبي عمرو بن العلاء الذي سبق أن ذكرنا أن "عامة أخباره عن عرب قد أدركوا الجاهلية". ولا يعقل أن يفوت على هؤلاء العلماء المتمرسين، الذين عايشوا ذلك الموروث الشعري وكانوا ألصق بأهله وأكثر دراية به من غيرهم من المتأخرين وأمضوا أعمارهم في تمحيصه وتحقيقه، لو أن الشاعر كان ينظم قصيدته ارتجالا أثناء إلقائها أو لو أن الشاعر أو الراوية غير في نص القصيدة

كل مرة يرويها لهم، كما يفعل منشدو الملاحم. بل إنهم ميزوا بوضوح بين الراوية والشاعر وأكدوا أن النظم عملية مستقلة ومنفصلة عن الإنشاد وسابقة له إلا في حالات الارتجال التي كانوا متنبهين لها ولكنها لم تكن في نظرهم هي طريقة النظم المعتادة والمتبعة في أغلب الحالات. ومع ذلك فإنهم كانوا واعين تماما لما يعتور الرواية الشفهية من اضطرابات مثل تعدد الروايات وتضاربها واختلاف نسبة القصيدة لأكثر من قائل وانتحال الأشعار. يقول الجمحي "وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه . . . وقد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر، كما اختلفت في سائر الأشياء، فأما ما اتفقوا عليه، فليس لأحد أن يخرج منه" (جمحي ١٩٧٤: ٤). وهو الذي يقول "نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام". ويقول أبو عمرو بن العلاء "لمّا راجعت العرب في الإسلام رواية الشعر بعد أن اشتغلت عنه بالجهاد والغزو، واستقل بعض العشائر شعر شعرائهم، وما ذهب من ذكر وقائعهم، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم، فأرادوا أن يَلحَقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم. ثم كانت الرواية بعد فزادوا في الأشعار التي قيلت، وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك، ولا ما وضعوا ولا ما وضع المولدون" (نقلا عن جواد علي ١٩٩٣/٩: ٢٦٠). وقد شكلت قضية الانتحال مبحثا من أهم المباحث التي أطال اللغويون الخوض فيها وأشبعوها تمحيصا وتدقيقا وبينوا الدوافع والعوامل التي تحدو إليها (ضيف ١٩٦٠: ١٤٨–٧٥). لكن ذلك لم يصل بهم إلى حد إنكار حقيقة عامة الشعر الجاهلي ونفي وجود الشعراء الجاهليين على الإطلاق كما فعل مرغوليوث وطه حسين، ولم يكن هناك ما يمنعهم من الإنكار لو قادتهم بحوثهم وقناعاتهم العلمية إلى ذلك. كل ما هنالك أنهم حاولوا ابتداع منهجية علمية ملائمة تعينهم في تمحيص الشعر الجاهلي وتحقيقه لإثبات الصحيح منه واستبعاد الزائف والمنحول وذلك عن طريق نقد المتن والرواية معا. وكان كتاب **طبقات فحول الشعراء** لمحمد بن سلام الجمحي من الأعمال الرائدة في هذا المجال. ويكفي أن المصطلح الفني الذي استخدمه طه حسين وغيره من المتأخرين للإشارة إلى هذه القضية، وهو مصطلح "الانتحال"، هو أصلا من ابتداع أولئك العلماء الأوائل، فهو في حقيقة الأمر لم يأت بشيء من عنده عدا الخروج بالقضية عن حدودها المعقولة. ولا يسعنا إلا أن نتفق مع يوسف خليف في قوله "أن الشعر الجاهلي قد لقي من عناية القدماء نصيبا موفورا، وأن نقاد هذا الشعر لم يشكوا في شيء منه إلا سجلوا هذا الشك، وحسبنا هذا الشك دليلا على عناية القدماء بأمر هذا الشعر. أما ما كان التزييف فيه بارعا إلى درجة خفيت على القدماء أنفسهم من النقاد والرواة، فما أظن أننا نبيح لأنفسنا الادعاء بأننا أدق حسا بالشعر الجاهلي من هؤلاء القدماء الذين كانوا أقرب منا عهدا بعصر هذا الشعر" (خليف ١٩٦٦: ١٧٠–١).

وهناك مفاصل في موروثنا الأدبي يتقاطع فيها الأدبي مع التاريخي، خصوصا ما يتعلق بحياة الشعراء والأحداث التي يخلدونها في أشعارهم والتي تحيلها الروايات الشفهية عبر القرون إلى مواد أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ. وقبل أن يكتب ابن خلدون مقدمته لم تكن كتابة التاريخ علما له مناهجه التي تضبطه وتحفظه من الزلل، وكانت كتابة التاريخ أشبه بالروايات الشفهية التي يتناقلها الرواة دون تدبر أو رؤية نقدية تمحّصها لتميّز صدقها من زيفها. ومثلما انبرى ابن سلام في ميدان الأدب لاستحداث منهجية نقدية في محاولة منه لتمييز الشعر الصحيح من المنحول فقد قام ابن خلدون بجهد مماثل في مقدمته فيما يخص كتابة التاريخ، والتي يمكن الاستفادة منها وتطبيقها على المعلومات التاريخية المنبثة في ثنايا المادة الأدبية. وقبل ابن خلدون كان التاريخ لا يختلف عن السوالف التي تروى شفهيا في المجالس كلون من ألوان المسامرة يهدف إلى المتعة والمؤانسة، مثله في ذلك مثل الأدب. وهكذا لم يكن النقاد والمؤرخون العرب غافلين عن مزالق التعاطي الشفهي مع المادة الأدبية والتاريخية. يستهل ابن خلدون مقدمته بتبيان الأسباب الواعية وغير الواعية التي تحدو بالرواة إلى ما يسميه "الكذب" في التاريخ وما يمكن أن نسميه نحن "الانتحال" والتي نرى أنها تنطبق على النص الأدبي مثلما تنطبق على النص التاريخي. والأسباب التي أوردها ابن خلدون في مقدمته لا تعدو أن تكون ملخصا لتلك التي يقول مارغوليوث وطه حسين أنها تدفع رواة الشعر للانتحال. يقول ابن خلدون:

> ولما كان الكذب متطرِّقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه؛ وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نِحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين؛ وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير؛ وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع؛ فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء؛ والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة؛ وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران؛ فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله؛ فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها؛ أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض. وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم (خلدون ١٩٨٨/١: ٤٦-٧).

محدودية الذاكرة

ومع كل ما سبق أن قلناه لا مفر من الإقرار بأن أي شعر شفهي لا يقيد بالكتابة ويعتمد أساسا في روايته وتداوله على الذاكرة لا بد أن يطاله التغيير كلما ابتعدنا زمانا ومكانا عن منبعه الأصلي، مهما كان الحرص على حفظه والعناية به. القصيدة التي تعتمد في وجودها وتداولها على الرواية الشفهية تصبح، بحكم محدودية الذاكرة البشرية، عرضة للنسيان وللتحريف وللتغيرات اللغوية ولتعدد الروايات وللاختلاف في نسبتها إلى قائلها. وكلما ابتعدت القصيدة زمنيا ومكانيا عن قائلها الأصلي تراكمت التغيرات التي تطرأ عليها وأصبح تحقيقها وردها إلى أصلها أمرا متعذرا. وحدوث مثل هذه التغييرات في الأدب المكتوب مرده إلى العبث المتعمد والتلفيق المقصود، لكن حدوثه في الأدب الشفهي يعود أساسا إلى طبيعة الرواية الشفهية في حد ذاتها. وهذا هو ما نستفيده من معرفتنا بطبيعة الأدب الشفهي، كما أرشدتنا إلى ذلك الأبحاث الحديثة، وكيف يختلف في آليات نظمه وتداوله عن الأدب المكتوب، مما يجعل من الخطأ أن نفرض عليه نفس المعايير والمقاييس التي نفترضها في الأدب المحرر. كما لا يستبعد أن هناك تعديلات وتحسينات مقصودة من قبل الرواة التي لو أمكن للشعراء الاطلاع عليها فلربما استهجنوا بعضها ورفضوه ولربما حبذوا بعضها وأقروه. وينبغي أن لا نخلط، كما فعل عبدالرحمن بدوي في مقدمته لكتابه **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي**، بين مثل هذه المواقف المعتدلة التي اتخذها بعض اللغويين العرب القدامى وبعض المستشرقين والدارسين المحدثين، وبين مواقف الرفض المطلق التي ينادي بها المشككون في صحة الشعر الجاهلي. ويتخذ تيودور نيلدكه Theodor Noldeke موقفا متزنا في مجمله حيال الشعر الجاهلي عبر عنه في مقالة له كتبها سنة ١٨٦١ ونقلها إلى العربية عبدالرحمن بدوي في كتابه السالف الذكر:

> لا شك في أن شذرات الشعر العربي القديم كما هي عندنا الآن تختلف اختلافا شديدا عن صورتها الأصلية. فأدب شعب من الشعوب لا يمكن أن يبقى في صورته الأصلية وقتا طويلا بدون مساعدة الكتابة. وكلما ازداد انصهار مادة الأدب، فإن ما يبقى يزداد تغيرا؛ حتى تثبته الكتابة نهائيا. . . . وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب، فإنها كانت معرّضة لكل مصائر الأدب الشعبي. ذلك أنه مهما يكن من قوة الذاكرة عند العرب، كما هي الحال عند كل الشعوب الموهوبة التي تندر أو تنعدم فيها الكتابة، مما لا نستطيع أن نتصوره في عصرنا الحاضر الغارق في الكتابة، فإن أقوى الذاكرات لا تستطيع أن تحول دون حدوث تغييرات تدريجية قوية فيما تحفظ.
>
> وبسبب الثروة الهائلة التي تملكها اللغة العربية فكثيرا ما حدث أن استبدلت كلمات أو عبارات بكلمات أخرى أو عبارات أخرى، إما عن قصد ابتغاء تيسير الفهم، أو عن غير قصد. وذو الرمة يشكو من أن الناس كثيرا ما أفسدوا رواية قصائده، بأن وضعوا عبارة من نفس المعنى والوزن مكان عبارة سهر الليالي في الظفر بها، ولهذا أوصى باستعمال الكتابة لتأمين المحافظة على النص. ومن ناحية أخرى فإن تخلخل تركيب القصائد العربية ساعد على سقوط بعض الأبيات والمواضع أو التغيير في ترتيبها. فلو لم يكن ترتيب

الأجزاء اعتباطا ولو لم يكن بناؤها مفككا، كما يعتقد الناس عادة، فإن الشكل الحالي للقصائد -حيث يعوز كل خيط للاهتداء به في الترتيب- كان سيكون أكثر إحكاما ورسوخا. أما أن الترتيب الأصلي قبل التقييد قد اختلط فيدل على هذا وجود نصين لقصيدة واحدة بحسب رواية مدرستين نحويتين مختلفتين، ويرجعان إلى روايتين مختلفتين، ودائما تقريبا تتكونان من عدد من الأبيات متفاوت وترتيب مختلف.

. . . ولم يكن من النادر أن تضم إلى بعضها البعض قطع منعزلة ذات مصادر مختلفة، إذا سمحت بذلك القافية والوزن، وكان المضمون مناسبا (نيلدكه ١٩٨٦: ٢١-٣).

وينهي نيلدكه مقالته بالتأكيد على أنه "مهما يكن من التغييرات والتحريفات التي أصابت نصوص القصائد القديمة (الجاهلية)، ومهما تعرضت له روايتها من اضطراب، فإنه تفوح من هذه الشذرات روح منعشة تدل على أن قوة الشعر العربي البدوي وجماله لم يضيعا" (نيلدكه ١٩٨٦: ٣٩). وينسجم موقف نيلدكه هذا مع الموقف المعتدل الذي عبر عنه لاحقا هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb في رده على المشككين في صحة الشعر الجاهلي حيث يقول:

تروى العديد من الحكايات عن بعض الرواة المشهورين وقدراتهم الخارقة على الحفظ، حتى قيل أن أحدهم أنشد في إحدى المناسبات ٢,٩٠٠ قصيدة طويلة في مجلس واحد. لكن مثل هذه الحكايات تحمل في طياتها العديد من علامات الاستفهام. فهل من الممكن حقيقة، على افتراض حسن النية، أن يحفظ الرواة عبر هذه المدة الطويلة نصوصا أصلية موثوقة خالية من الأخطاء والتعديلات ومن بعض التهذيب هنا وهناك، أو من الحذف أو التبديل (خصوصا في ظل التركيب المهلهل نوعا ما للقصيدة العربية)؟ ألا يمكن أن يرتكب الرواة أخطاء حول نسبة القصائد وينسبوها لغير قائليها أو يبدلوا أبياتا من قصيدة إلى أخرى تشبهها في الوزن والقافية؟ معظم الشعر العربي القديم يتعلق بأحداث محددة أو شخصيات معينة ولا يمكن فهمها فهما تاما بدون معرفة هذه الأحداث والشخصيات التي ما أن تختفي من الذاكرة حتى تسقط القصائد المتعلقة بها من دائرة التداول أو تُلحق ببعض الحكايات التقليدية المتواترة وربما تُعدل لتتوافق مع هذا السياق الجديد. ولعل من أشد المعضلات التي نواجهها هو ما الذي يضمن عدم لجوء بعض الرواة الطموحين إلى تمرير قصائد من نظمهم أو من نظم شاعر مغمور على أنها من نظم شاعر مشهور من القدماء؟ ومع ذلك كان اللغويون الذي جمعوا الشعر القديم في القرن الثامن متنبهين لهذه الإشكاليات، لربما بشكل مفرط كما يبدو من الاتهامات بالنحل والتزييف التي كان يتبادلها الخصوم من الجماع والعلماء. وهناك فئة من النقاد المعاصرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وبناء على هذه الاتهامات المتبادلة أو فرضيات أخرى أنكروا حقيقة وجود الشعر الجاهلي برمته أو الكم الأكبر منه. لكن هذا نقد مفرط. سوف نرى لاحقا أنه كان من غير الممكن لرواة القرن الثامن، لو لم يكن لديهم عدا نتاج القرن السابع الذي لا يُشك في صحته، أن يتصوروا شعر ما قبل الإسلام المختلف تماما، وأن يتمكنوا من انتحال كل هذه التلوينات الفردية والمحلية. ومع الإقرار بأنه من الصعوبة بمكان إيجاد دلائل موضوعية للتأكد تماما من صحة أي قصيدة بعينها، إلا أنه (بالرغم من احتمالية مصادر الخطأ الممكنة، والتعديلات اللفظية وإعادة التركيب) ما من شك أن نواة الشعر المقبولة بوجه عام من جمهور العلماء والمنسوبة إلى شعراء القرن السادس هي صورة أمينة لنتاجهم الشعري ومنهجم وهي بذلك موثوقة فعلا. من المؤكد أن معظم النتاج الشعري الذي لا شك أنه كان غزيرا قد ضاع ولكن ما بقي منه يشمل على الأقل كل تلك الأعمال

التي كان كل جيل من الرواة ينظر إليها بإجلال (Gibb 1963: 20-1).

ومثلما تخون الذاكرة بعض الرواة فينسون بعض أبيات القصيدة ويسقطونها أو يغيرون في ترتيبها أو يستبدلون بعض الكلمات بأخرى غيرها، فإنهم أيضا ينسون في بعض الأحيان قائل القصيدة أو ينسبونها سهوا لغير قائلها الأصلي، إما بسبب الانتماء إلى نفس القبيلة أو المنطقة، أو للتشابه في الإسم أو في الأسلوب الشعري أو في الموضوع أو الوزن والقافية، أو ما شابه ذلك من الأسباب. وربما تعمد الرواة نسبة القصيدة إلى غير قائلها أو ربما أغار الشاعر على أبيات أو قصيدة ليست من نظمه. وتعد هذه قضية أساسية بالنسبة لمن يشككون في صحة الشعر الجاهلي من أصحاب نظرية الانتحال وأصحاب نظرية الصياغة الشفهية. لكن مجرد الشك أو الاختلاف في نسبة القصيدة أو سرقتها لهو دليل على اقتناع جمهور الرواة بأنه لا بد لكل قصيدة من قائل وإلا لما تنازعوا في الأمر، وهذا وجه الاختلاف بين شعر القصيد وشعر الملاحم. فلم نسمع مثلا أن أحدا حاول أن ينسب ملحمة من الملاحم إلى شاعر بعينه أو يدعي أنه قائلها. وإذا لم يساورنا شك في نسبة قصائد ذي الرمة وجرير والفرزدق والأخطل وغيرهم من شعراء صدر الإسلام الذين يمثلون امتدادا طبيعيا لأسلافهم الجاهليين، وإذا كان العرف السائد آنذاك نسبة القصيدة إلى شاعر بعينه، فما الذي يمنعنا من القول بإمكانية صحة نسبة القصائد التي سبقت عصر الإسلام بمدة وجيزة إلى قائليها وبأن لكل قصيدة جاهلية، مثلما لكل قصيدة إسلامية، قائل بعينه حتى وإن اختلف الرواة في تحقيق النسبة أو نسوها أو تعمدوا نحل القصيدة لغير قائلها؟ ومثلما أن اللصوصية لا تلغي نظام الملكية الفردية فإن السرقات الشعرية لا تنفي نسبة نظم القصائد إلى شعراء محددين، بل إنها تؤكد ذلك. فلولا ثبوت هذا الحق الأدبي والملكية الفكرية لما ساغ لنا أن نتهم من ينتحل قصيدة ليست له بالسرقة. ولولا الحرص على إثبات هذا الحق وهذه الملكية لما حرص الشعراء على نفي تهمة السرقة عن أنفسهم. يقول طرفة بن العبد:

ولا أغير على الأشعار أسرقُها ... عنها غَنيتُ، وشرّ الناسِ من سَرَقا

ويقول الأعشى:

فكيف أنا وانتحال القوا ... فيَ بعد المشيب كفى ذاك عارا

ويقول حسان بن ثابت:

لا أسرق الشعراء ما نطقوا ... ولا يوافق شعرُهم شعري

ويقول ابن هرمة:

ولم أتنحّل الأشعار فيها ... ولم تعجزنني المِدَحُ الجياد

ومن الشعر النبطي قول ابن محاسن:

أولّف النظم والقيفان والبنا ... ما هيب عاريّةٍ من كل قصّادِ

وقول عيادة ابن عبيكة:

قـــال الذي يبـــدع حليّـــات الامـــثـــال أبيـــات صَنْعٍ مـــا قـــمـــشـــهن عـــاريّه

ويقول الفرزدق مدعيا أن البعيث "ابن حمراء العجان" يسرق شعره:

إذا مـــا قلت قـــافـــيـــةً شـــرودا تنحّلهـــا ابن حـــمـــراء العـــجـــان

ومع جزع الفرزدق لسرقة البعيث منه إلا أنه هو مشهور بإغارته على الأبيات الجيدة لمعاصريه من الشعراء المغمورين ومن هم أدنى منه منزلة شعرية لأنه يرى نفسه أجدر بها منهم. نقرأ في كتاب الأغاني أن الفرزدق مر بابن ميادة الرماح والناس حوله وهو ينشد:

لو ان جـــمـــيع الناس كـــانوا بربوة وجـــئت بجـــدي ظالم وابن ظالم
لظلت رقـــاب الناس خـــاضـــعـــة لنا ســـجـــودا على أقـــدامنا والجـــمـــاجم

فسمعه الفرزدق فقال: يا ابن الفارسية، لتدعنّه لي أو لأنبشنّ أمك من قبرها. فقال له ابن ميادة: خذه لا بارك الله لك فيه. فقال الفرزدق:

لو ان جـــمـــيع الناس كـــانوا بربوة وجـــئتُ بجـــدّي دارمٍ وابن دارمِ
لظلت رقـــاب الناس خـــاضـــعـــة لنا ســـجـــودا على أقـــدامنا والجـــمـــاجم

ومر الفرزدق يوما بالشمردل وهو ينشد قصيدة له حتى بلغ إلى قوله:

ومـــا بين من لم يُعْطِ ســـمـــعـــا وطاعـــة وبين تميمٍ غـــيـــر حَـــزّ الغـــلاصم

فقال له الفرزدق: والله لتتركن هذا البيت أو لتتركن عرضك. قال الشمردل: خذه على كره مني. فضمنه الفرزدق في قصيدته التي مطلعها:

تحـن بـزوراء المـدينـة نـاقـــــتـي حنين عـــجـــول تتـــبع البـــوّ رائمِ

ومر الفرزدق بذي الرمة وهو ينشد قصيدة له من أربعة أبيات مطلعها:

أحـين أعـــاذت بـي تميمٌ نســـاءها وجُـرّدتُ تجـريد اليـمـاني من الغـمـد

فلما فرغ من إنشاد القصيدة طلب الفرزدق من راويته عبيد بن ربيعة بن حنظلة أن يضمها إلى شعره. فقال ذو الرمة: نشدتك الله يا أبا فراس. فقال دع ذا عنك، وانتحلها وادّعاها لنفسه. وكان الفرزدق يقول "خير السرقة ما لا يجب فيه القطع" يعني سرقة الشعر. فلو لم يكن مفهوم الملكية الشعرية أمر مسلم به ومتعارف عليه لما عد ما يفعله الفرزدق تسلطا على الآخرين وانتهاكا لحقوقهم.