الغزل العذري - رؤية سوسيولوجيّة

عبد المجيد زراقط

لبنان

الغزل الخالص: تفرد الحجاز به وتميّزه

تفرّدت منطقة الحجاز، ابتداء من أواخر العصر الجاهلي، بظاهرة شعرية أطلق عليها اسم «الغزل الخالص»، وقد تطورت هذه الظاهرة في العصر الأموي، وتبلورت في اتجاهين: أوّلهما الغزل العذري وثانيهما الغزل المتحرر.

والمقصود بالغزل الخالص، باتجاهيه، ذلك الشعر الذي جسد تجارب حياتية -شعرية مثلت المرأة فيها قضية الحياة- العمر وجدوى العيش، فجميل العذري وصل بقضيته إلى مستوى «القدر الإلهي» الذي يعد الخضوع إليه/طاعته عبادة، وعمر المتحرر ما انفك يحلم بعالم يتفوّق فيه، ويغدو أميرا مؤمّرا ...

بهذا يتميز «الغزل الخالص»، فالغزل في القصيدة الجاهلية كان إحدى حركاتها، وكانت المرأة بعض أشياء/قضايا

الحالم، ثم صار الغزل، بعد أن احترف الشاعر النظم، وراح يصوغ معاني جاهزة /مواقف آخرين، مديحا وهجاء، حركة من حركات القصيدة، توظف، في بناء القصيدة، أداة لشد الأسماع، ويستجيب الشاعر في نظمها لشروط المجتمع اللغوية والاجتماعية والشعرية ... ليكسب شعره رضى وإقبالا ورواجا هو ضروري لها ...

ويمثل «الغزل الخالص»، باتجاهيه، تجارب شعراء ألجئوا إلى زاوية معيّنة، وراحوا يعانون فيها من تحكم قوى قاهرة: اقتصادية واجتماعية وسياسية لا يستطيعون حيالها عملا، فكان اللجوء إلى عالم آخر متخيّل /شعري. وهذه التجارب هي تجربة مجتمع تمثل رؤية الفرد المبدع المتميز إليها رؤية الجماعة، وهذا ما سوف نحاول تبيّنه في ما يأتي في أحد اتجاهي الظاهرة، وهو الغزل العذري.

الغزل العذري ظاهرة اجتماعية عامة

الغزل العذري ظاهرة اجتماعية عامة عرفتها بادية الحجاز في حقبة زمنية متميزة بخصائصها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، ويجد الباحث الكثير من النصوص التي تؤكد هذه الحقيقة، ومن هذه النصوص نذكر ما يأتي:

- جاء في «الأغاني» «أن عبد الله بن العجلان، وهو شاعر جاهلي وأحد المتيّمين من الشعراء، وممن قتله الحب منهم. وكانت له زوجة يقال لها هند فطلّقها، ثم ندم على ذلك، فتزوجت غيره، فمات أسفا عليها. وكان سبب طلاقه لها أن أباه كان من أكثر آل نهد مالا، وأنها بقيت سبع سنوات ولم تلد، فلم يزالوا به حتى طلقها، وهو سكران. وينسب لعبد الله هذا أنه قال:

ألا أن هندا أصبحت منك محرما وأصبحت من أدنى حموّتها حما

وأصبحت كالمقمور جفن سلاحه يقلّب بالكفيّن قوسا وأسهما

ثمّ مدّ بها صوته فمات ...».

ويعلق أبو الفرج على هذا الخبر، فيقول: «وهذا الخبر عندي خطأ، لأن أكثر الرواة يروي هذين البيتين لمسافر بن عمرو بن أمية، قالها لما خرج إلى النعمان بن المنذر يستعين في مهر هند بنت عتبة بن ربيعة، فقدم أبو سفيان بن حرب، فسأله عن أخبار مكة، وهل حدث بعده شيء، فقال: لا، إني تزوجت هند بنت عتبة، فمات مسافر أسفا عليها»(1).

ويقول أبو الفرج عن مسافر هذا، في مكان آخر: «مسافر بن عمرو كان من أكثر فتيان قريش جمالا وشعرا وسخاء، عشق هند بنت عتبة وعشقته، وخرج إلى النعمان بن المنذر يتعرض لإصابة مال ينكح به هندا»(2).

وجاء في خزانة الأدب:

«باللّه، يا ظبيّات القاع قلن لنا: ليلاي منكنّ أم ليلى من البشرا؟

روى العباس أنه من أبيات لبعض الأعراب، أو أنه أول أبيات ثلاثة لبدوي اسمه كامل الثقفي. وقال العيني: إنه من قصيدة للعرجي. وهذا البيت يروى للمجنون ولذي الرمّة وللحسين بن عبد اللّه، والله أعلم»(3).

يلاحظ، في هذين الخبرين، وأوّلهما يعود إلى العصر الجاهلي وثانيهما إلى العصر الأموي، نسبة النص الشعري إلى غير واحد من الشعراء، ولا يعود هذا إلى طبيعة الرواية الشفوية وخلط الرواة فحسب، وإنما، وفي سبب أساس، إلى اشتراك شعر هؤلاء الشعراء بخصائص مشتركة كانت وليدة معاناة تجربة حياتية

عامة مشتركة، فجاء الشعر ليمثل هذه التجربة، ويرى إليها من منظور الفرد المبدع الذي يمثل منظور الجماعة المعانية.

وطبيعي أن تجد هذه الظاهرة، وطالما أنها ظاهرة اجتماعية عامة، تفسيرها في المسار التاريخي الذي تكوّنت في سياقه.

نشوء الظاهرة وتطوّرها

تفيد كتب تاريخ الأدب العربي أن هذه الظاهرة نشأت في أواخر العصر الجاهلي، فكل من عبد اللّه بن العجلان ومسافر بن عمرو، كما مرّ بنا، شاعر جاهلي، كما أن علقمة المتيّم بحبيشة جاهلي، وهو القائل:

لو قلتِ ما قالوا لزدتُ جوى بكـــم ... على أنّه لم يبق سترُ ولا صبرُ

ولم يكُ حبّي عن نوالٍ بذلتِـــــــه ... فيُسليني عنه التهجُّم والهجـرُ

وما أنسى م الأشياء لا أنس دمعها ... ونظرتها حتّى يغيّبني القـبـر(4)

فالمرأة من منظور علقمة هي قضيّة العمر، ليس بوصفها أنثى/جنس، وإنما بوصفها حبيبة لا تُنسى نظرتها الدالة على المعاناة ...، ومثله كان المرقّش، وقد جاء في الأغاني عنه: «أتى رجل من مراد يقال له قرن الغزال، وكان موسرا يملك عبيدا للرعي، فخطب أسماء وخطبها المرقّش، وكان مملقا، فزوجها أبوها من المرادي سرا، ومات المرقش في طلبها(5). وقد غنى كل منهما تجربته كأي شاعر عذري آخر.

وقد تطورت هذه الظاهرة وبلغت أوج تجلها في العصر الأموي، ومثلها شعراء كبار مثل جميل بن معمر وقيس بن الملوح (مجنون ليلى). ثم حدث ما يحدث عادة

في تاريخ الأدب، فعندما تتبلور خصائص ظاهرة شعرية وتروج وتسود، تُتبع، فاتبع كثيرون خطى الرواد، ولعل من أبرز هؤلاء كثير عزة الذي كان شعره في الغالب وليد تجربة شخصية فريدة لم يكن العشق العذري مكوّنها الأساس، ولهذا أُخذ على كثير من نماذج شعره التكلف والمبالغة بوصفهما نتاج المعاناة الذهنية.

تجسيد لغوي/شعري لتجربة اجتماعية عامة فريدة

آراء في تفسير الظاهرة

في تفسير هذه الظاهرة تحدث الرواة عن عقدة مفادها أن الأهل كانوا يرفضون تزويج ابنتهم لحبيبها بحجة أن أمر علاقته بها قد افتضح، ويزوجونها لآخر ...(6).

ويرد د. شكري فيصل هذه الظاهرة إلى التحرُّج والتُّقى والعفّة، فيقول: «فالغزل العذري تعبير عن وضع طائفة من المسلمين كانت تتحرج وتذهب مذهب التقى...، ومن العفة التي كان يواكبها الدين، ومن الحب الذي كانت تواكبه الغريزة، من هذا كله كان الحب العذري. وكان لا بد للمؤمنين الأعفة الذين أخفقوا في حبّهم من أن يعبروا عن هذا الإخفاق وأن يتحدثوا عنه»(7).

ويتحدث د. عبد القادر القط عن «نقلة حضارية» عانى الشعراء من آثارها، ومثلوا معاناتهم في شعر متميز عُرف باسم الشعر العذري(8).

في نقاش هذه الآراء

قد تكون هذه الآراء أهم ما قيل في تفسير نشوء هذه الظاهرة وتطوّرها، وفي نقاش هذه الآراء يمكن القول:

في صدد التفسير الذي يعيد رفض زواج الحبيب من حبيبته إلى الأعراف القبلية، يقول د. شوقي ضيف: «وفي رأينا أن هذه العقدة التي فسر بها الرواة هذا الحب العذري الطاهر المحروم إنما هي عقدة اصطنعوها، اصطناعا فإن الإسلام لا يحرم زواج الحبيب من حبيبته».

ويبدو لنا أنّ من اصطنع هذه العقدة هم الأهل الذين كانوا يرفضون الزواج لسبب آخر، وكانوا يريدون لأمرهم مخرجا، فصاروا يتدبرون الأمر بالأنفة للعرض والحمية للكرامة، فالشاب يحب الفتاة، ولا بد من أن يشيع أمر هذا الحب، وبخاصة إن كان الحبيب شاعرا، وهنا تأتي فرصة الأهل، إن كانوا غير راضين، فيرفضون بحجة أن أمر علاقته بابنتهم قد افتضح. وقد عمم الرواة هذا التفسير في رواياتهم جميعها لعجزهم عن تقديم التفسير الصحيح.

وفي صدد التفسيرين: الديني والحضاري نرى أن حالات العشق العذري التي عرفها العصر الجاهلي تجعلهما تفسيرين غير كافيين، فعبد اللّه بن العجلان ومسافر بن عمرو والمرقّش، لم يتحرّجوا ويتقوا لأنهم لم يدركوا الإسلام، وإن كان علقمة قد أدرك الإسلام فإنه لم يسلم، وقد صرح بذلك، فسأل المسلمين: «ما أنتم صانعون بي إن لم أسلم»(9). كما أن هؤلاء الشعراء لم يعانوا النقلة الحضارية، لأنهم كانوا لا يزالون في جزيرتهم، ولم يشاركوا في إحداث ما أراده اللّه، سبحانه وتعالى، على يد رسوله الكريم (صلى الله عليه وسلم)، وإنما عانوا من مشكلات الانتقال إلى مرحلة تاريخية جديدة في أواخر العصر الجاهلي، ففي هذه المرحلة ينبغي أن نبحث عن تفسير الظاهرة من منظور سوسيولوجي.

الظاهرة من منظور سوسيولوجي

عرف العرب، في العصر الجاهلي، أشكالا متعددة من علاقة الرجل والمرأة ... وفي أخريات هذا العصر، شأنهم شأن المجتمعات الأخرى التي مرّت بمثل تلك المرحلة، كانوا يتجهون، بفعل تطورات اقتصادية واجتماعية، إلى تشكيلة اجتماعية من ظواهرها الأساس، على صعيد علاقة الرجل والمرأة، أولا: الوحدانية، أي رجل واحد، من دون أن يمنع هذا تعدد الزوجات من نحو أول ومظاهر الخروج عليها من نحو ثان، وثانيا: الحب الجنسي الذي أخذ يعم، ويمارس دورا فاعلا في اختيار الشريك في مؤسسة الزواج–الأسرة.

وصرنا نقرأ أخبارا تتحدث عن قيام صراع بين طرفين: أوّلهما المُحب وثانيهما الأسرة، فالأولى يرى، لدى اختيار الشريك، من منظور الحب، والثاني من منظور «المصلحة»، والخبر الآتي هو أحد هذه الأخبار الدالة:

«خطب دريد بن الصمة الخنساء بنت عمرو بن الشريد [الشاعرة المعروفة]، فأراد أخوها معاوية أن يزوّجها منه، فأبت، وقالت: لا حاجة لي به، فأراد معاوية أن يكرهها، فقالت:

أتُكرهني، هُبِلتَ على دريدِ وقد أُحْرِمْتُ سيّد آل بدر ...»(10)

أراد أن يزوجها منه /منها، فأبت /أبى، فأراد أن يكرهها /يكرهه، – أتُكْرِهُني!؟ ... أُحْرِمْتُ!

لعله الحوار الأبدي بين الأهل، بوصفهم مؤسسة اجتماعية تنظر إلى الزواج من زواية المصلحة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ...، وبين ذلك الميل الطبيعي إلى إنسان ما. والأخبار التي مرت بنا تفيد أن عبد الله بن العجلان غدا متيّما بعد أن طلق زوجته استجابة لطلب الأسرة التي كان يرأسها أكثر آل نهد مالا، وأن

مسافرا لم يكن ينقصه لا الجمال ولا الشجاعة ولا الكرم ولا الشاعرية ... ولا عشقها له، وإنما كان ينقصه «مال ينكح به هندا»، أي المهر، ولما زُوجت من غيره تُيّم بها ومات أسفا عليها، وأن المرقش كان «مملقا» في حين كان «قرن الغزال» موسرا، فحظي الموسر بالعروس، ومات المملق في طلب الحبيبة.

ولكن الأهل ما كانوا قد أصبحوا، بعد، في حكم «السلطان» المقرّر الذي لا مرد لقراره: عرفا وشرعا وإمكانية، فقد كانت هناك وسائل للتملص عديدة منها: الزنا، السبي، الخطف.

ولما جاء الإسلام تصدى لقضية تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة كتصديه لتنظيم غيرها من قضايا الانتقال إلى التشكيلة الاجتماعية الجديدة، فكرس الزواج الأحادي شكلا شرعيا وحيدا للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، وحرم الزيجات الأخرى، فجاء في القرآن الكريم: «يا أيها الذين آمنوا، لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ...) [النساء/ 18]، (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إن كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا» [النساء/ 22]. وجعل أمر إبرام الزواج بيد ولي المرأة، فجاء في الحديث الشريف: «لا نكاح إلا بولي»، وجاء أيضا: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل، باطل، باطل»(11). وقصة النوار مع الفرزدق شاهد على إمكانية تحكم الولي، إذ جعلت النّوار أمر زواجها لابن عمها الفرزدق الذي أفاد من ذلك، وزوجها لنفسه، فأرادت الطلاق، وسعت إليه بمختلف السبل، فلم تفلح إلا بعد أن تم الزواج ومرت بالزوجين سنون صعبة.

لم يكن الزواج ليتم إلا عن طريق ولي الأمر، وهذا صار ينظر ويعيد النظر لأن كريمته فلذة من كبده، ولا يريد أن «يُرقها» إلا لرجل كفء، وقد وصفت السيدة عائشة الزواج بقولها: «إنما النكاح رق فلينظر امرؤ من يرق كريمته»(12). وقد قال

أحد ولي الأمر: «لأمنعن النساء إلا من الأكفاء»(13) وكان قرار «الولي» نافذا من طريق «السلطان» وأولي الأمر..

ولم يكن الأمر ليستقر إلا بالقضاء على جميع الأشكال غير الشرعية، فتناول القرآن الكريم هذه القضية بكثير من الاهتمام الدال على خطورتها، فحرّم الزنا، وقرنه بالشرك، وحدد له عقابا جسديا ومعنويا صارما، وتطرق إلى مسائل فرعية، وتناولها بالتحديد، الأمر الذي لم يدع مجالا لأي تأويل، فقطع بذلك السبل المؤدية إلى حدوث الأشكال غير الشرعية(14).

وهكذا صار دون الوصول إلى المرأة أسوار، ولم تعل هذه الأسوار فجأة، وإنما كانت تتراكم شيئا فشيئا، واتخذت في النهاية شكلا شرعيا. وصارت محروسة من قوى تنال ممن يحاول تسلقها. والمعاني كان ذلك المحب الذي لم يكن يستطيع دخول البيوت من أبوابها، لأنه لا يملك مفاتيحها، إذ كان يبقى خارج الأسوار يتعامل وإياها، يحاول، ويحاول ... وصارت الحياة عنده هذه المحاولات...

وقد رأى القرآن الكريم إلى هذا الواقع، فعالجه، فجاء فيه:

- «وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله» (النور / 33).

- (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات، فمن ما ملكت أيمانكم، من فتياتكم المؤمنات، واللّه أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض، فانكحُوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن، فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب. ذلك لمن خشي العنت منكم، وأن تصبروا خير لكم واللّه غفور رحيم» (النساء / 25).

مما لا ريب فيه أن الوضع كان مهما، وإلا لما أولي هذا الاهتمام الذي قرر العفة حتى يغني اللّه، أو الزواج من أمة... ولكن ماذا لو أحب هذا الذي لا يستطيع طولا..!؟ أو ماذا لو أحبت ابنة الذي لا يملك شروى نقير...!؟

وكأن لم يكف هذا كله فقد جدّت أمور أخرى، وانفتحت خزائن الدنيا وغرفَت الثروات، وكان في توزعها زيادة لحدة هذا التفاوت وذلك التمايز. كما أنه كان في ضخامتها ارتفاع لقيمة المهر وتكاليف الزواج. ونمّى هذا كله طمع أولياء الحرائر الجميلات الذين رأوا في زواج بناتهم فرصة تُدخلهم إلى دنيا السادة الجدد الذين اغتنموا فجأة، وأقبلوا على مغريات الحياة ومن أشهاها الفتاة العربية، ابنة البادية الحرة الجميلة، هؤلاء السادة ازداد إقبالهم فازداد الطلب ...، وما كان الفقير بقادر على الجري في هذا الميدان... ولنقرأ شيئا عن هذا نطق به هؤلاء السادة. عن سعيد بن جبير قال: قال لي ابن عباس: ألك امرأة؟ قلت: لا. قال: فتزوج فإن خير هذه الأمة من كان أكثرها نساء(15)، «قال الحجاج يوما وعنده أصحابه: أما إنه لا يجتمع لرجل لذة حتى تجتمع أربع حرائر في منزله يتزوجهن»(16).

وكأنما لم يكف الغنى والطلب حتى ارتفعت قيمة المهر واكتسبت طابعا اجتماعيا. أو لعل الغنى والطلب هما السبب في إعطاء المهر هذه القيمة؛ إذ صار مما يهجى، أو يفخر، به:

- لقد جردت يوم الحداب نساؤهم فساءت مجاليها وقلت مهورها
- ترى قزم المعزى مهور نسائهم وفي قـزم المعزى لهن مهـور
- ومهور نسوتهم إذا ما أنكحوا غنويّ كل هبنقع تنـبال(17)

وصار مما يُمنّي الأدب نفسه به، كهذا الذي ناجى ابنته التي أعجبها جمالها:

إن تكن ستين فستون قمن وإلا أربعون يا ابنتي مهر حسن(18)

عندما نعلم هذا لا نعجب من أن يختلف والده ووالدها على ناقة واحدة تنقص المهر عن المئة، ولا يطيق هو هذا الوضع فيهرب. نعم يهرب عبد اللّه بن الصمة القشيري إلى الخليفة الذي عينه في الفرسان(19) ولكن ماذا يفعل السبريت(20)، كأبي البلاد الطهوي الذي لا يملك شيئا ويحب. يؤجر نفسه من والدها؟ لقد فعل، ورغم هذا، لم يرض الولي الذي صار ينظر جيدا إلى من يرق كريمته، أيقتلها ويرتاح؟ وهو ما فعله، لكن العذريين لم يفعلوا هذا، فعاش فتيانهم ذلك الحب الذي ندرس.

تجربة بني عذرة أنموذج دال

ولكن لم شُهرت هذه القبيلة بهذا اللون من الحب حتى سُمي باسمها؟

المعروف أن بني عذرة كانوا يقطنون وادي القرى، كما يقول ياقوت؛ وهو «واد بين الشام والمدينة فيه قرى كثيرة لأن الوادي من أوله لآخره قرى منظومة ومياهها جارية.. منازل لقضاعة ثم جهينة وعذرة وبلّي، وهي بين الشام والمدينة يمر بها حاج الشام. كانت قديما منازل ثمود وعاد ونزل بعدهم اليهود، استخرجوا كضائمها (قنوات) وأساحوا عيونها وغرسوا نخلها»(21). ومعنى قرى، كما جاء في معجم مقاييس اللغة: «أصل صحيح يدل على اجتماع، من ذلك القرية سميت لاجتماع الناس فيها»(22). ويتضح من هذا كله أن بيئة العذريين متحضرة ومنذ زمن قديم. وهي بيئة زراعية لتوافر الماء فيها والعمل على الاستفادة منه. وهذا يعني أنه كانت تتوافر لساكنيها فرص للاتصاف بالجمال الناتج عن الحياة المستقرة اللينة الظليلة (بياض، رقة، نعومة...) وللاتصاف بسلوك اجتماعي راق نسبيا (رقة ولطف، حسن تصرف ولباقة...).

وليس هذا مجرد استنتاج، فالروايات تشير إلى هذه الحقيقة كالذي يروى عن رجل من عذرة أثاره رجل من فزارة. «قال رجل من فزارة لرجل من بني عذرة: أتعدّون موتكم من الحب مزية، وإنما ذاك من ضعف المنة وعجز الروية، فقال العذري: أما إنكم لو رأيتم المحاجر البلج ترشق بالأعين الدعج فوقها الحواجب الزج وتحتها المباسم الفلج. والشفاه السمر تفتر عن الثنايا الغر كأنها برد الدرّ لجعلتموها اللات والعزى ورفضتم الإسلام وراء ظهوركم»(23). قد يشك في نسبة هذا الكلام لصاحبه، غير أن في تأليفه ونسبته ما يفيد ما نريده منه.

والاستقرار القديم، في حياة وادعة، وفي منطقة جميلة مريحة، يغري بالركون إليها. ولم يكن إنتاج البيئة الزراعية شيئا بالنسبة إلى غنى الفتوح، كما هو حال البيئات العربية الزراعية، في هذه الأيام، إزاء غنى النفط. ولهذا عرفت عذرة الفقر بالنسبة لمستوى الغنى الطارئ. ولم ينل شبانها الذين بقوا في ديارهم شيئا من خيرات الفتوح. يقول قلهوزن: «أما الأعراب الذين لا يعملون شيئا فبقوا في ديارهم ومع قطعانهم، فلم يكونوا يعتبرون مواطنين بالمعنى الكامل، وكادوا ألا يعتبروا مواطنين على الإطلاق»(24). ويضيف المترجم، في الهامش، أن ليس لهم في الفيء والغنيمة.

وربما أفادنا النخار العذري في تقرير ما نذهب إليه. سأل معاوية النخار العذري عن قضاعة فقال: «كلب سادتها وأوتادها، والقين فرسانها وأسنتها، وجهينة خيرها في الإسلام، وعذرة شعراؤها وفتيانها»(25). والواضح أنه لم يصف العذريين بالسيادة ولا بالقوة ولم يفضلهم على الآخرين إلا بالشعر والجمال.

وهذا كله يعني أنه، في ظل المجتمع الجديد، صارت زيجات فتيات هذه القرى، وهن متميزات، تتم لرجال أثروا وحصلوا مكانة اجتماعية مرموقة، وبإمكانهم أن

يؤمنوا للفتاة وأهلها حياة فيها لين العيش وارتفاع المستوى المالي والاجتماعي. وكان هذا يترك آثاره على فتيان هذه القرى الذين يكونون، أثناء فترة الصبا، قد عقدوا أواصر علاقات حب مع الفتيات. وما كان بمقدور الفتى العذري القابع في واديه منافسة الخاطب الميسور الحال، في ظل الظروف التي ذكرنا. وفي أحيان، كان يحدث أن يكون والد الخاطب مرموق المكانة فلا يرضى لابنه أن يرتفع بآخرين إلى مرتبته الاجتماعية، والأهل الذين كانوا يريدون لأمرهم مخرجا صاروا يتدبرون الأمر بالأنفة للعرض والحمية للكرامة. فالشاب يحب الفتاة ولا بد من أن يشيع أمر هذا الحب. وهنا، تأتي فرصة الأهل، فيرفضون المحب بحجة أن أمر علاقته بابنتهم قد افتضح(26) ويزوجونها لآخر، كما ذكرنا آنفا...

لم تكن تلك العقدة سوى حجة، فالوليّ يريد لابنته حياة سعيدة ومركزا مرموقا يشارك فيهما جميعا. ويجب ألا ننسى هنا أهمية المصاهرة عند العرب، فقد كانت كالنسب، كما يجب أن نلاحظ أن الأزواج، غالبا، كانوا غرباء عن القبيلة، وأن الفتيات عشن معهم حياة معقولة ما كانت تنغصها إلا زيارات الحبيب وغناؤه حبها شعرا يتناقله الركبان.

عروة بن حزام أنموذج محدّد

نقرأ أخبار عروة بن حزام(27). يربى عروة في حجر عمه الذي يعده بابنته، وعندما يحين موعد الوفاء يوسط عمته التي تسمع من أخيها: «ما عنه مذهب ولا هو دون رجل يُرغب فيه، ولا بنا عنه رغبة، ولكنه ليس بذي مال وليست عليه عجلة» ... «وتريد الأم لابنتها ذا مال ووفرة»... ثم قال العم لابن أخيه: «يا بني أنت مُعدَم وحالنا قريبة من حالك، ولست مخرجها إلى سواك، وأمُّها أبت ألا تزوجها إلا بمهر

غال، فاضطربْ واسترزقْ اللّه تعالى». ورحل عروة إلى ابن عم موسر بعد وعد مطمئن. وقد كان رجل من أهل الشام من أسباب بني أمية نزل في حيّ عفراء فنحر ووهب وأطعم. وكان ذا مال عظيم، فرأى عفراء فأعجبته وخطبها فاعتذر والدها فعدل إلى أمها التي رحبت وأرضت الوالد وخُطبت عفراء.

ولم لا تحصل هذه الحادثة، وفي كل يوم تتزوج «عفراء» من غير «عروة» بتدبير من الأم أو من الأب أو...؟ وهذا يدعونا إلى التفتيش عن الأسباب داخل العلاقات الاجتماعية الملموسة التي تتشكل بفعل عوامل اقتصادية واجتماعية ودينية .. لا خارجها. ولم نغمض أعيننا عن هذه الأخبار!؟ ولم نغمض أعيننا عن الشعر الذي يتحدث صراحة عن الأسباب!؟

لنقرأ هذه الأبيات من نونية عروة(28):

فيا عمُّ، يا ذا الغدر، ما زلت مبتلى ... حليفا لهمّ لازم وهوان

غدرت وكان الغدر منك سجية ... فألزمت قلبي دائم الخفقان

... يكلفني عمي ثمانين ناقة ... ومالي، والرحمن، غير ثمان

فيا عم لا أسقيت من ذي قرابة ... بلالا فقد زلت بك القدمان

ومنيّتني عفراء حتى رجوتها ... وشاع الذي منيت كل مكان

إن عروة يقول، وبكل وضوح: إن غدر عمّه كان سبب ما لزم قلبه، وأن هذا الغدر إنما نتج عن تلك النوق الثمانين، وأن هذا العم هو الذي أسهم في إشاعة قصة الحب. لعل عروة لا يدع مجالا للشك في حقيقة الأسباب من ناحية، وفي حقيقة تلك العقدة المصطنعة من ناحية ثانية، وما أظن أحدا يشك في أن عروة كان إمام العذريين وأنه كان يفوقهم جميعا في حدة الإحساس بالقهر والمقدرة على التعبير عنها في صورة غامضة تكتسب صفة الرمز الدال والموحي.

قراءة في نماذج شعرية

قال المرقّش الأصغر، وهو أحد عشاق العرب المشهورين في الجاهلية:

ألا يا أسلمي لا صرْم في اليوم فاطما ولا أبدا ما دام وصلك دائما
رمتك ابنة البكري عن فرع ضالة وهدّ بنا خوض يخلن نعائما
صحا قلبه عنها خلا أن روعه إذا ذكرت دارت به الأرض قائما
أفاطم لو أن النساء ببلدة وأنت بأخرى لاتبعتك هائما
متى ما يشأ ذو الود يصرم خليله ويغضب عليه لا محالة ظالما
وآلى جناب حلفة فأطعته فنفسك ولّ اللوم إن كنت نادما
أمن حلم أصبحت تمكث واجما وقد تعتري الأحلام من كان نائما(29)

رمت ابنة البكري المرقّش بقوسها فأجهد، وغدا وصلها قضية العمر... لذا هو يتبعها هائما من دون النساء في أي بلد تكون...، وقد ملكت عليه نفسه، فغدا في مظهره الخارجي واجما، وهو في حقيقته يحلم بها يقظا. فهنا تضاد /ثنائية بين سكون الخارج وتحرك الداخل وإن يكن القدماء أخذوا عليه التناقض بين «صحا قلبه» و«دارت به الأرض» قائما، وبين «أمن حلم...» «وقد تعتري الأحلام من كان نائما»، فهذا التناقض /الثنائيات المتضادة يمثل الحالة التي يعيشها، فهذه الحالة الممتلكة شعوره ولا شعوره تجعل الدنيا تدور به لدى ذكرها، وإن كان قلبه قد صحا عنها، وهي تجعله يغيب (الحالة نفسها) عن عالم الآخرين، وإن كان بينهم ليحيا في عالمها الذي تبدعه الأحلام في اليقظة، فدنياه عالم يصنعه الحلم، وهو يخرج إليه بوصفه عالما بديلا من عالم لم يستطع تحمُّل العيش فيه، ويعود ذلك إلى طاعته شخصا يسميه جناب، ولعله أحد أفراد الأسرة...

- وفي صدر الإسلام، في عهد الخلافة الراشدة، استجاب حميد بن ثور لدعوة الخليفة عمر بن الخطاب للشعراء بألا يشبّب أحد بامرأة، فلجأ إلى الرمز كي يفلت من درة الخليفة. ولجأ إلى اللّه، سبحانه وتعالى، كي يفلت مما به من معاناة، وقد مر بنا أن المرقّش لجأ قبل الإسلام إلى الحلم ليفلت من معاناته، وهذا اللجوء هو لجوء العاجز غير القادر على مواجهة القوة القاهرة ...، ولكنه ينتهي إلى رفع صوته بتساؤل فريد يحتج، يعجب، ينكر، يرغب... يريد طريقا...، يريد أن يعلل النفس فحسب... فلم تسد هذه الطريق أيضا!؟ يقول حميد بن ثور:

أبـــى اللّه إلا أن ســـرحة مـــالك على كل أفنان العضاة تـــروق
فقد ذهبت عرضا ومـــا فوق طولها من السرح إلا عشة وسحـــوق
فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من بعد العشي تذوق
فهل أنا إن عللت نفسي بسرحـــة من السرح مسدود على طريق!؟

لا أظن أن هذا الشعر يحتاج إلى من يظهر جماله، فهو يتسلل إلى النفس ويمتلكها. وقد كان ممكنا لهذا الشكل من التعبير أن يستمر ويتطور لولا أن لم تعد الطريق مسدودة أمام تعليل النفس ببهكنة.

- وفي العصر الأموي، أُرخي من عناق الشعراء، وصار ممكنا لهم أن يعلّلوا النفس ليس بـ«سرحة»، وإنما بـ«بهكنة»، وذلك بعد أن وُضعت درة الخليفة عمر، وتسنم الأمويون سدة الخلافة، غير أن الأسوار أمام الوصول إلى الحبيبة صارت، كما مرّ بنا، شاهقة، كما أن حرّاسها صاروا غلاظا... ولعل هذا ما جعل اللغة الشعرية تختلف، وفي ما يأتي نماذج تفيد ذلك:

أوّلها نونية عروة بن حزام:

نلاحظ، في هذه النونية، قافيتها، «ان». أليست هذه القافية صرخة ممتدة مستمرة والألم، بهذه الألف، وتلك النون المكسورة؟ ولنقرأ له هذا الموقف من الوشاة، أهو ضيق بهم أم تلهف على الحبيبة؟ أهو رجاء لهم أم نقمة؟ أم.. ولعله جميع هذه الإحساسات، بل لعله إحساس خاص يعاش ولا تعبّر عنه الكلمات:

«فيا واشيي عفرا دعاني ونظرة تَقَرُّ بها عيناي ثم كلاني؟»

هذه الأمنية التي يلجأ فيها، إلى قوة من خارج العلاقات الاجتماعية، تمكنه من نيل حبيبته... يريد الهرب من هذا المجتمع إلى رعاية اللّه. إنه إحساس بالقهر والضعف معا، ثم يود لو يشارك العالم كله في هذا النعيم. هذا الحب كم هو مطهر باعث على طلب الوحدة. ولهذا أظن أنّ أبيات كثير المشابهة تقليد يصل بالرغبة في طلب البعد عن الناس إلى أقصى مستوى، أو لعلها نابعة من قهر أعمق لم يكن فيه من عطف على الشاعر من قبل المجتمع، وإنما كان فيه احتقار له، وإحساس بأنه لا يستطيع نيل بغيته إلا بأن يكون أجرب وتكون جرباء.

وأبيات كثير مشهورة.

أما عروة فيقول:

.. فيا ليت كل اثنين بينهما هوى من النـاس والأنعـام يلتقيان

فيقضي حبيب من حبيب لبانـة ويرعاهـما ربـي فلا يُـريـان

«ويرعاهما ربي فلا يريان..» الإحساس بالاضطهاد وبالضعف والعجز يدعو إلى الاختفاء واللجوء إلى سلطة لا مردّ لحكمها. أرأيت أقدر من هذا التعبير عن هذه العلاقة بين «السلطان» القاهر والشاعر العاجز اللاجئ إلى الأمل بتدخل إلهي كي يعيد توازنه. إنه يعيد تنظيم تجربته في حلم معبر عن معاناة لواقع معين.

كان قد رحل إلى اليمن وأتى بالنوق، ولكن ها هو ذا يرحل إلى الشام وراء عفراء، خيبة أمل، شوق، لا، شوقان: شوق هذه النوق إلى وطنها وشوقه.. كل هذا تحمله هذه الناقة:

متى تجمعي شوقي وشوقك تظلعي ومالك في العبء الثقيل يدان

ويصيبه إعلان العَرّافان عن عجزهما بحالة هي إلى سقوطه النهائي أقرب منها إلى أية حالة أخرى:

«فقالا: شفاك اللّه، واللّه ما لنـــا بما ضُمّنت منك الضلوع يدان

فرحت من العراف تسقط عِمّتي عن الرأس مـا ألتاثها ببـــنان»

اللجوء إلى اللّه، والعجز الإنساني يلجئ إلى اللّه...، ولكن هذه العمّة التي تسقط ولا يستطيع لها ببنانه. هذه الصورة تعبر عن فقدان الاهتمام، عن الزهد..؟ ربما، ولكني أرى فيها رمزا معبرا عن انتهائه، وعن إحساسه بهذا الانتهاء، وعدم استطاعته إنقاذ نفسه. إنها رمز لإحساسه بالشلل إزاء تهدُّمه، ولعدم مبالاته بهذا التهدُّم...

هذا الموقف يتطور إلى موقف آخر، ليصبح رغبة في الفناء حيث يلتقي بها، إذ تنتفي، هناك، الأسباب المانعة من وصوله إليها: «بلى إني لأهوى الحشر إذا قيل: إنني وعفراء يوم الحشر ملتقيان». وإنه ليرغب في الفناء في التفاني، من أجل أن يظل «النحيب» على عفراء قائما. إنه يريد أن يزدرده الغرابان إن كانا ينحبان عليها. وكأنه يود بهذا أن تكون فيهما طاقة دائمة تحيي النحيب عليها:

ألا يا غرابي دمنة الـــدار بيّنا أبا لهـجر من عفراء تنتحبان

فإن كان حقّا ما تقولان فاذهبا بلحمي إلى وكـريكما فكـلانـي

كلاني أكلا لم ير الناس مثلـــه ولا تهضما جنبي وازدرداني

ولا يعلمن الناس ما كان قصتي ولا يأكلن الطين ما تـــذران

صورة فريدة غريبة، إنها رمز فريد للتعبير عن هذه العلاقة بين الشاعر وعالمه الذي أفقده كل شيء. وبين الشاعر والغربان. يتمنى لو يظل ينفخ النحيب عليها وعلى لسان هذين الغرابين، في مناحة أبدية، لعلها نقمة على العالم.. الواقع أن الرمز كاف لخلق الإحساس وإلا لما لجأ الشاعر إليه.. بعد أن صار خير معبر عن أحاسيسه. وإننا لنلتقي في نهاية القصيدة برمز فريد أيضا. يعبر وبشكل هائل عن الحزن والاضطراب، الحزن الأبدي، لعله القلب هو جناح الغراب هنا:

«وقد تركت عفراء قلبي كأنه جناح غراب دائم الخفقان»

ما كان مستحيلا أن يسعد عروة، بل إن هذا كان ممكنا لو نال عفراء. وقصة ذلك الفتي العذري الذي كان «لا مؤيسا فيُهمل ولا مرجوا فيُعلل»، وصار سعيدا بعد تدخل مكانة ابن أبي ربيعة المالية والقرشية في الأمر مشهورة»(30).

وربما كان في قصة قيس بن ذريح(31) مصداق لهذه الأمور جميعها. فقد عاش الحالتين، سعادة الحب الملبّى، وشقاء الحب المقموع.

وثانيها دالية جميل بن معمر، كان جميل قد ضاق بحبّه، فصرخ:

عدمتك من حبّ، أما منك راحة وما بك عنّي من توان ولا فتر

ولجأ إلى الحلم:

فيا ليت شعري هل أبيتنّ ليلة كليلتنا حتى نرى ساطع الفجر

حلم بحل، وقد عبر عنه بطريقة «رمزية»؛ إذ عبر عن الحل السريع بالمبيت، وحصره به وحده، وعبر عن الانفراج بالفجر، وأشركها معه في رؤيته، وهو يريد

لهذا الفجر أن ينبلج عليهما معا... إنه حلم، ولكن كان له موقعه عند الشاعر وإنه ليطلبه من اللّه، سبحانه وتعالى:

فيا ليت ربي قد قضى ذاك مرة فيعلم ربي عند ذلك ما شكري

إنه العجز الإنساني أمام القهر، الممثل بتلك القوى التي حالت دون الوصول.. يلجأ إلى الحلم وإلى اللّه، ويرى أنه قدّر له هذا:

«أبى القلب إلا حب بثنة لم يـرد سواها، وحب القلب بثنة لا يجـدي
تعلق روحي روحها، قبل خلقنـا ومن بعد ما كنا نطافا وفـي المهـد
وقـد لامنـي فيها أخ ذو قـرابة حبيب إليه، فـي ملامته، رشـــدي
فقلت له: فيها قضى اللّه ما ترى علي، وهل في ما قضى اللّه من رد؟
لقد لجّ ميثاق مـن اللّه بيننـا وليس لمن لا يفي اللّه مـن عهـد»

يدرك جميل أن الأمر غير إرادي، كما صار يدرك أن الحبّ لا يفيد وحده.. وكان قد صارع طويلا، وإنه ليستسلم في النهاية إلى هذا الواقع فيراه إرادة من اللّه تتحقق، وأنه إنما يطيع... فيعطي لسلوكه معناه وقيمته، يعطيه معنى الطاعة للّه، والوفاء بعهده، فيحس أنه إنما يقوم بعبادة، ويرى في هذه العبادة كثيرا من القداسة. وبهذا الشكل، يرد على اللّوام، ويقتنع بأنه إنما يعيش حياة قدّرت له ومن الضروري أن يحياها بكل ما فيها من ألم لذيذ ولذة مؤلمة.

وثالثها قصيدة فرح الواشون لجميل بن معمر.

فرح الواشون.. وينصح المشفقون، يقسم، يثور... صرم الحبل وفقد الأمل. لقد تزوجت، وهنا ملحظ جدير بالانتباه، إنه لا يسميها عند ذكر الزواج وإنما يصفها، والمحاسن التي نسبها لها محاسن اعتاد الشعراء وصف حبيباتهم بها، إلا أنها

تمثل الصورة المثالية للمرأة العربية في ذلك الوقت؛ وهذا ما يريده، إنه لا يريد وصفها وإنما يريد إيضاح «الجرم» الهائل الذي ارتكب في تزويج هذه المرأة الكاملة، لهذا «النُّبَيّه» وقد صغّره احتقارا، إنه يريد، إقناع الآخرين بهذا «الجهل» عن طريق نعتها وتصغيره، إنه يريد أن يجعل هذا العمل صارخا لهؤلاء الذين ارتكبوه، ولهؤلاء الذين أسهموا فيه أو لم يسهموا وانصتوا...

«لقد أنكحوا جهلا نبيها ظعينة لطيفة طي الكشح، ذات شوى خدل»

وهنا، أرى أن الوصف الخارجي لبثينة أدى وظيفة فنية بشكل جيد، ما كان جميل يتغزل وما كان ينشد، وإنما كان يصور ما يحسه من ظلم في هذه الزيجة. وفي هذا الإدراك لوظيفة الوصف الخارجي، هنا، وهذا ممكن في كل قصيدة، ولكل قصيدة خصوصيتها، ردّ على من يقتطعون بيتا أو نصف بيت يتعلق بالمحاسن الخارجية وفق مقولتهم بوحدة البيت في القصيدة العربية القديمة، ويقولون: جميل تقليدي في وصفه للمرأة. هذا صحيح بشكل مجرد، أي إذا تناولنا القصيدة على أنها حجارة متناثرة، وهذا قد يجوز عندما يتهدم البناء ولا تكون هناك إمكانية لتصوّره كاملا، فكيف يجوز والبناء لا يزال قائما، ونحن نعرف أن الحجر وحيدا لا يملك الأهمية والمعنى اللذين يملكهما في البناء. أقول بتعبير آخر: إن جملة العناصر عندما تنظم في بنية متكاملة تكتسب صفات جديدة يضفيها عليها موقعها في هذه البنية، ولا يجب أن ننظر إليها، وهي منتظمة بوصفها عناصر، أو أبيات، وإنما بوصفها قصيدة متكاملة يعبر فيها الشاعر عن تجربته...

هنا يثور جميل، يرفض هذا القهر ولم يبق إلا هذا أمامه:

«أحلما؟ فقبل اليوم كان أوانه أم أخشى؟ فقبل اليوم أُوْعِدْتُ بالقتل»

ويريد من الآخرين موقفا، ويريد تسويغ موقفه، فيقذف في وجوههم صورة هذا «الجهل». وأشير هنا إلى استفظاعه للأمر إذ استعمل «أنكحوا». جميل لا يصف

محاسن بثينة الخارجية إلا في حالات يؤدي فيها الوصف حاجة، ولم يصف بثينة ومحاسنها!؟ أليس هو مقتنع تمام الاقتناع بحبه! وهل هو بحاجة لتسويغ اختياره!؟ وهل هو مساق للمباهاة أمام الآخرين بفوزه!؟ لا، إن الحب بالذات يستغرقه كليا، لا لأن بثينة بيضاء البشرة موردة الخد بل لأنها «بثينة». وكونها اتخذت هذه الصفة موضوع تحدّثنا عنه من قبل.

وكأنه أحس أن لا إمكانية لمقاومة هذا الواقع المفروض، فلربما كان في ظروف مختلفة يتصرّف... المهم أنه يرتد عن رفضه العملي إلى الماضي، فالوشاة كانوا «... كم قد رأينا ساعيا بنميمة...». وتعوده ذكرى عذبة حبيبة، ويحس أنه يسوغ بقاء تعلقه بها فيتأتيه جواب هو ابن وضعه، إنه يريد عقله... وهنا تتبلور فظاعة حالته أمامه، تصرخ بأصوات، تتلوّن بألوان وتتشكل أمامه، فيصرخ: «فيا ويح نفسي...». إنها حالة يحسها، يعيشها، ولكن هذه الحالة لا تلبث طويلا... إذ يعود إلى الماضي، ماضيه معها، ويا له من ماض ما كان إلا خوفا، وإنه ليبكي، وممن؟ من حب قاتله! وإنه ليبذل من أجلها وقد حاول النأي، ولم اللوم!؟ فما أجداه هذا: «ولم ألف طول النأي عن خلّة يسلي». ويعود إلى منطلق التجربة، فهذا الحدث ليس مهما لدرجة أن يؤثر على طبيعة حبه، فهو ومنذ الأصل مبني على الدلال والبخل، والجديد لا يغير من جوهر القضية شيئا:

ولست على بذل الصفاء هويتها ولكن سبتني بالدلال وبالبخل

كم هي معبرة «سبتني» هذه، وكم هو صريح في تحديد سبب بلواه. إلا أنه على يقين أيضا من مصير محتّم، فاليوم الذي سيظل فيه قادم، ولن يبقى منه إلا نعله دليلا على ضياعه. إنه إحساس من الشاعر أنه أُضيع. لم يقل «الموت»، صحيح إنها قضيته حتى الموت، إلا أنه إن لم يدرك فهو يحس وبوضوح أنه أضيع بأرض

مُضلّة، ولعلها هذه الأرض: «الحب» الذي صار بحكم قوى قاهرة أرض التيه التي لا يدري الإنسان كيف يتخلص منها، وهو يتوق إلى هذا الخلاص. ولن يبقى لهم، أو لن يتبقى لهم -يختلط الشعور باللاشعور إلا «النعل» هذه ليرميها... ليرفض من خلالها هذا القهر الذي أضاعه، إنه يحس بأن قوى رمته في صحراء التيه، ويحس أيضا أنه لا يستطيع حيالها سبيلا، ولهذا .. بنعله لها طالما أنه لا يستطيع أن يرميها بسيفه.

فإن وُجدت نعل بأرض مُضلّة من الأرض، يوما فاعلمي أنها نعلي

إن هذا البيت يخلق في القارئ إحساسات أرجو أن أكون قد وُفقت في التعبير عنها، وإلا فهو ابن هذه الحالات التي لا يمكن التعبير عنها بالكلمات. إنها مزيج من الإحساس بالواقع ورفضه وعدم المقدرة على تبنّي هذا الرفض والاستمرار في هذا التبني، والإحساس بعدم التمكن من الخلاص إلا بالانتهاء، وكم هو مرير هذا الانتهاء، إنه ضياع... وكم هو مرير الرضوخ، فلتبق النعل رمزا للرفض... صفعة بوجه العجز..

الرؤية الخاصة رؤية جماعة/رؤية إنسانية إلى العالم

أعتقد أنه صار ممكنا القول: إن ظاهرة الحب العذري التي لاحظنا بداياتها في أواخر العصر الجاهلي، والتي تبلورت في العصر الأموي، هي ظاهرة من ظواهر مرحلة تاريخية جديدة، كان المجتمع العربي، ينتقل فيها إلى تشكيلة اجتماعية جديدة صار فيها الاتصال بين الرجل والمرأة محددا بالزواج، وصار أمر الزواج يعود إلى الأهل الذين كانوا ينظرون إلى الموضوع من زاوية المصلحة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.. وقد رافق هذا ظروف خاصة بالفتح الإسلامي جعلت

الثروة الوافرة تتدفق على فئات من المسلمين من دون فئات أخرى فاستأثرت الفئة الثرية بالحرائر الجميلات، وبخاصة من بني عذرة لمزايا يتصفن بها...

ولا يمنع هذا من تآزر جملة من العوامل على هذه الحالة. ولكن الأساس كان ذلك القمع الذي كان يمارس ضد تلك النبضات الفتية. وكانت هذه الظاهرة معقدة لدرجة أن المجنون قال:

خليلي والله لا أملك الذي قضى الله في ليلي ولا ما قضى ليا
فضاها لغيري وابتلاني بحبها فهلا بشيء غير ليلى ابتلانيا

وصلت الأمور إلى درجة من التعقيد لا يستطيع الشاعر أن يعيها فصار ردّها إلى قوة خارقة خارجية لا مرد لقضائها أمرا ضروريا..، ولنلاحظ هذا التركيز على «القضاء» بتكرار اللفظة مرات ثلاث، وذلك الاحتجاج عليه المتمثل بـ«هلاّ»، لأن الشاعر لا يملك تفسيرا معقولا لهذه الحالة، ولأنه مجبر أيضا على الركون إلى هذا الملجأ، فهذه القوة الجديدة (الوضع الاجتماعي الفارض للحالة والمحروس بقوى قاهرة) قوة هائلة لا يملك الشاعر مقاومتها فكيف بتغييرها، وربما ما كان يستطيع وعي فعلها وكيفية النفاذ منه، وإنما كان يحس هذا إزاء المجتمع الممثل بالوشاة، ويحس بالرغبة في الهرب منه. ويحس أن هذه القوة تسحقه فيرد الأمر لله عسى أن ينجيه، أو يوصله إلى مأربه طالما أنه لا يستطيع الوصول بقوته الذاتية. إنه العجز الفردي اللاواعي أمام «السلطان» وقهره، وربما كان العجز الواعي أكثر حقدا على القوة المسبّبة إن لم يكن ممكنا تجاوز الوضع عن طريق وعيه. وتصبح القضية قضية تسليم بالواقع كأنه قدر مرسوم. ويستجيب المعاني لهذا القدر. وكان الأمر كذلك في كثير من القضايا الأخرى، كالخلافة التي هي المظهر التنفيذي لهذا «السلطان». وعندما تغدو القضية قدرا مرسوما ويمسي الركون إلى

معاناتها فعل طاعة تصير محتملة بل ومريحة، تصير قضية حياة تجعل العيش ذا قيمة بمعاناة القدر المقدّر. وربما تصورنا كم كان مريحا لمن كان يعيش هذه الحالة:

كأن فؤادي في مخالب طـائر إذا ذُكرت ليلي يُشدّ بها قبضا

كأن فجاج الأرض حلقة خاتم عليّ فما تزداد طولا ولا عرضا

أن يرى في معاناته هذه قدرا إلهيا، وطاعة إلهية، فيصبح في الألم شيء كثير من اللذة وتصبح المعاناة قضية العمر وجدوى العيش...

ولعلنا نستطيع القول: إن الثروة بخاصة و«السلطان» بعامة تمركزت في أيدي فئة من الناس، فاستأثرت، وجعلت فئة أخرى تلهث محاولة تخطي الأسوار التي ارتفعت أمامها، في سبيل تحقيق الذات. وعندما صار التخطي، ولو قفزا، مستحيلا، رفضت هذا الواقع. ولما كانت لا تستطيع فهمه ومواجهته وتغييره، وكي تصبح الحياة ممكنة، وللوجود معنى، وكي لا تقع في مأساة معاناة العبث، كما حدث لـ«سيزيف» في مجتمع آخر، وجدت سبلا، منها الخروج على هذا العالم بالإنكار والاحتجاج والعجب كما فعل حميد بن ثور الهلالي، أو بالقتال كما فعل القتّال الكلابي في العصر الجاهلي وحريث بن عنّاب في العصر الأموي، أو الخروج من هذا العالم، والبحث عن عالم بديل، والعيش فيه من طريق الحلم، كما فعل المرقّش وعبد اللّه بن العجلان في العصر الجاهلي وجميل في العصر الأموي في مرحلة من مراحل عشقه، أو من طريق الجنون كما فعل مجنون ليلى في العصر الأموي.. ثم أرجعت نشوء هذه الأسوار، في نماذج منها بعد مجيء الإسلام، إلى إرادة إلهيّة...

وكانت تشعر، وهي تعيش تجربة الحب، بأنها تعيش في «أرض التيه»، أو في «صحراء مضلّة»، في فضاء تكوّنه رموز مثل: سقوط العمة لا يلتاثها باليدين، مناحة الغربان الأبدية، القلب جناح غراب دائم الخفقان.. وبدت معاناة هذا العيش، في معظم الحالات، للشاعر المتيّم طاعة للإرادة الإلهية التي قضت بذلك. وبدا للشاعر أن طاعته لهذه الإرادة هي عبادة.

وقد تطوّر هذا التوجه، في ما بعد، إلى ما سمي العشق الإلهي: العرفان أو التصوّف، وراحت هذه الفئة من الشعراء في معاناتها، توجه لمجتمعها وللعجز عن التحقق فيه، في آن واحد، صفعة اتخذت شكلا رمزيا هو بقاء النعل في الصحراء المُضلّة، كما قال جميل.

وقد مثل هذه الرؤية العامة إلى العالم شعراء كبار كان لكل منهم، في الوقت الذي ينطق فيه خطابه، برؤية عامة، تميّزه وفرادته. وقد تلمسنا شيئا من ذلك لدى قراءتنا النماذج الشعرية.

الهوامش:

(1) – أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، 22 / 237-242.

(2) – م. ن. 51/19.

(3) – عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، المطبعة السلفية بمصر، 1947، 98/1.

(4) – الأغاني، مرجع سابق، 288/7.

(5) – م. ن. 133/6.

(6) – ديوان جميل بثينة، بيروت، دار صادر، بيروت، 1966، ص 5.

(7) – د. شكري فيصل، تطور الغزل، دمشق، جامعة دمشق، 1959، ص 232.

(8) – د. عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي، بيروت، دارالنهضة، 1976.

(9) – الأغاني، مرجع سابق، 288/7.

(10) – القالي، الأمالي، القاهرة: مطبعة بولاق (مجلد واحد مع ذيل الأمالي)، 162/2.

(11) – د. أحمد الحوفي، المرأة في الشعر الجاهلي، القاهرة، دار النهضة، مصر، ص 147.

(12) – محمد بن يزيد المبرد، الكامل في الأدب، بيروت، مكتبة المعارف، 281/1.

(13) – م. ن. 278/1.

(14) – راجع على سبيل المثال، سورة النور، الآيتين: 2 و3.

(15) – ذيل الأمالي، مرجع سابق، 49.

(16) – م. ن. 48.

(17) – النقائض، دار الكتاب العربي، 14/1 و34.

(18) – أمالي اليزيدي، 78/1.

(19) – م. ن. 149/1، وخزانة الأدب، م. س. 55/2.

(20) – النقائض، 424، والسبريت من لا يملك شيئا.

(21) – ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة قرى، القاهرة، مطبعة السعادة، 1906، ص 338.

(22) – معجم مقاييس اللغة، 57/5.

(23) – إبراهيم الحصري القيرواني، زهر الآداب، مطبعة السعادة بمصر، 742/2.

(24) – ڤلهوزن، تاريخ الدولة العربية، لجنة التأليف والنشر، 1958، ص 5.

(25) – ذيل الأمالي، م.س. ص 72.

(26) – ديوان جميل بثينة، ص 5.

(27) – الأغاني، مرجع سابق، 146/24، وخزانة الأدب، م.س. 194/2.

(28) – ذيل الأمالي، م. س. 16.

(29) – عبد الله بن قتيبة، الشعر والشعراء، بيروت: دار الثقافة، 142/1.

(30) – الأغاني، مرجع سابق، 169/11.

(31) – م. ن. 170/9.