فهم الشعر الجاهليّ
وتفسيره وتأويله

د. عمر بن عبدالعزيز السيف

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربيّة في كليّة الآداب بجامعة الملك سعود،
وقسم العلوم الإنسانيّة والدراسات الاجتماعيّة في كلية العلوم والدراسات العامة
في جامعة الفيصل

خلاصة

يسعى هذا البحث إلى وضع أساس قرائي لفهم الشعر الجاهلي وتفسيره وتأويله في ضوء المعطيات التاريخيّة والثقافيّة، ولاسيّما أنّ الدلالات اللغويّة التقريريّة والإيحائيّة للألفاظ والتراكيب الأدبيّة مرتبطة بإطاريها الزماني والمكاني. فالتأثير الجغرافي والبيئي باق، والتأثير التاريخي والثقافي يتغيّر لكن ببطء. كما أنّ الطبيعة الشفهيّة تَسِمُ المجتمعين الجاهلي والحديث؛ والمقصود بالحديث هو بيئات الجزيرة العربيّة قبل تكوّن الدولة السعودية الحديثة، وهي الثقافة التي ينبغي مساءلة تراثها الأدبي والإنساني، وفهم علاقة هذا التراث بالشعر الجاهلي، بما يمكّن الباحث في الشعر الجاهلي من إعادة قراءته واستنباط دلالاته في ضوء نتائج الدراسات الأنثروبولوجيّة والسوسيولوجيّة عن بادية الجزيرة العربيّة وحاضرتها. كما يسعى البحث إلى الحدّ من فوضى الدلالة بتحديد حدود التأويل بالاحتمال الممكن أو الحقيقة المحتملة، لئلا يكون النصُّ وعاء لما يريد المؤوّل أن يصبّه فيه ويقولبه عليه. ولا شكّ أنّ تفكيك المسلّمات التي وقرت في الدرس الأدبي يتطلّب بحوثًا ودراسات تطبيقيّة في نقد النقد، دون الانضواء تحت سلطة شُرّاح الشعر ومحلّليه ممن أبعدوا النجعة في تفسير الشعر واستكناه دلالاته.

الكلمات المفاتيح

الشعر الجاهلي؛ التراث الشفهي؛ التفسير؛ التأويل؛ الشعر النبطي؛ نقد النقد.

Understanding, Illustration, and Interpretation of the pre-Islamic poetry

Abstract

This study strives to establish a foundation for the understanding, illustration, and interpretation of the "Jahili" (pre-Islamic) Arabic poetry based on the interrelationships between the linguistic and inspirational influences of its lexis and literary structures, and the referential frames of the time, and place in which it was created. For the geographic and environmental effects are lasting, while the historical and cultural frames changes creep in incrementally. The basic premise of this work is that the oral literary culture of pre-Islamic Arabia was still dominant in the pre-modern Saudi State of the Arabian Peninsula. Thus it must of great value to mine the social and literary cultures of this environment for ties to the Jahili poetry in ways which could empower the modern researcher to elucidate its true meaning. This must be done through applying the tools of the sciences of anthropology, sociology, and linguistics to the cultures of the rural and urban communities of Arabia. Another goal of this research is to establish a theoretical basis to delineate the boundaries interpretations to prevent the continuation of the chaotic previous interpretation based

on probabilities on what was possible in pre-Islamic Arabia. The deconstruction of the so far established principles of interpretations requires much research on the criticism of the critical theory, especially in the field of traditional literary principles which were established in the past two centuries, with the goal of freeing the modern critic of the authority of those who delved in interpretation while removed from the environments in which the poetry was created.

Keywords

Pre-Islamic Poetry; Oral Heritage; The illustration; The interpretation; criticism of criticism; Nabati Poetry.

فهم النصّ وتفسيره

تقتضي دراسة النصّ الأدبي ثلاثة مستويات للتحليل (الفهم- التفسير- التأويل)، وتتكامل هذه المستويات الثلاثة لإبداع قراءة منتجة للنصّ الأدبي. فلا يمكن أن يُؤوَّل النصّ وتُنتج القراءات دون فهمه، وفهم النصّ يستلزم تفسيره. فالقراءة الظاهريّة للنصّ الأدبيّ غير ممكنة التحقّق بشكل تامّ بسبب طبيعته الأدبيّة. فمستويا الشرح والتفسير -دلاليًّا- يقتضيان ملء الفراغات الدلاليّة بما يساعد في الوصول إلى مقصد المبدع، وهذه الغاية تلاقي الكثير من الاعتراض ممّن يرى أنّ النصّ الأدبيّ ليس رسالة تصدر من مرسل ويتلقّاها مستقبِل سلبي يبحث عن المعنى الكامن في بطن المبدع. والفهم والتفسير عمليّتان متداخلتان في تحليل النصّ الأدبي. فالفهم -حسب مفهوم الناقد والمؤرخ الأدبي الألماني هانز روبرت ياوس (H. R. Jauss) يتضمّن دائمًا بداية التفسير، والتفسير هو الشكل الظاهر للفهم،[1]مما يعني أنّ تفسير النصّ مستوى لا ينفصل عن فهمه. وفهم النصّ يتطلّب استحضار سلطة المبدع وسلطان مجتمعه، فلغة الشاعر تختزن اللاوعي الفردي والجمعي، مما يحتّم فهم السياقات الاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمع العربي آنذاك. بيد أنّ قصد المؤلِّف يثير الكثير من المشكلات، منها التفريق الذي يطرحه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricoeur) بين المعنى الذي يريد قائل الخطاب أن ينقله، والمعنى الذي ينقله الخطاب.[2] إضافة إلى ذلك، تجعل قراءةُ النصّ قراءةً ظاهريّة النصَّ الأدبيّ مجموعة من الأكاذيب، ولا يمكن أن ينال النصّ أدبيّته إلا بعمليّة تفاعليّة بينه وبين القارئ، يستحضر القارئ فيها ما يسميه ياوس "أفق التوقع" (Horizon of Expectation) عبر ثلاثة شروط، أهمّها استعداد المتلقّي الذهني لاستيعاب النصّ بأفق تلقٍّ جمالي مسبق بناء

(١) خضر، ناظم عودة: **الأصول المعرفيّة لنظريّة التلقّي**، دار الشروق، عمّان، ١٩٩٧، ص١٣٦. ياوس، هانز روبرت(ت١٩٩٧م): "علم التأويل الأدبي: حدوده ومهماته"، ترجمة بسام بركة، **العرب والفكر العالمي**، ع٣، ١٩٨٨.

(٢) انظر ريكور، بول (ت٢٠٠٥م): **نظريّة التأويل الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ٢٠٠٣، ص١٤. (من مقدّمة المترجم)

على المعايير المألوفة للجنس الأدبي.[١]ولذا يمنح المتلقّي الأدبيّةَ للنصّ بالتواطؤ مع المؤلِّف الذي يرسم فضاءات فارغة تتطلّب كفاءة نصيّة من قبل القارئ[٢] ليملأها بالدلالة. ولكن، علاماتيًّا، لا يمكن أن يُقبل انفصال الفهم والتفسير عن مستوى التأويل بسبب ما يُعرف بلا نهائيّة التأويل. فالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (Michel Foucault) يرى أنّ التأويل لا يمكن أن يكتمل لعدم وجود ما يمكن أن ينطلق منه، فهو يعدّ كلّ العناصر تأويلاً، والتأويل يتأسّس على تأويل سابق[٣]، فهو لا يرى ما يُسمّى تفسيرًا إلا تأويلًا، مع التأكيد أنّ فوكو لم يتطرّق قطّ في مشروعه إلى التأويل الديني الذي أسّس مفهوم الفهم والتفسير، واستحضر مراد القائل. وتوضّح سبب موقفه القائل بلا نهائيّة التأويل عبارةٌ وردت في إحدى إجاباته عن أحد الأسئلة بعد محاضرة له، فقد ذكر أنّه لم يهتمّ "بالدلالة وإنّما بالدلائل والعلامات"[٤]، وهو ذاته التمايز الذي يطرحه ريكور للتمييز بين علم الدلالة والسيمياء أو العلامة والجملة[٥]، لكنّ ريكور لا يرى تعارضًا بين الفهم والتأويل، "إذ كيف يمكن التأويل ما لم ننجز معرفة عن الموضوع، وكيف نعرف ما لم نجر تأويلاً مناسبًا؟"[٦].

---

(١) Jauss, Hans Robert, and Elizabeth Benzinger: "Literary History as a Challenge to Literary Theory", **New Literary History**, Vol. ٢, No. ١, ١٩٧٠, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, P ١٢.

(٢) حبيبي، ميلود: "النصّ الأدبي بين التلقّي وإعادة الإنتاج من أجل بيداغوجيا تفاعليّة للقراءة والكتابة"، ضمن كتاب **نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٣، ص١٧٤.

(٣) فوكو، ميشيل (١٩٨٤م): **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبدالسلام بنعبدالعالي، ط٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص٥١.

(٤) فوكو: **جنيالوجيا المعرفة**، ص٥٦.

(٥) ريكور، **نظريّة التأويل**، ص٣١.

(٦) الزواوي بغورة: "العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد)"، **مجلّة عالم الفكر**، ع٣، مج٣٥، يناير–مارس ٢٠٠٧، ص ١٢١.

فعزل النصّ عن سياقه يجعل تلقيه ممارسة لغويّة عبثيّة، والفهم يؤسّس قاعدة دلاليّة للتأويل وإنتاج المعنى. فالفهم والتفسير منطلَقان للتأويل، وأساسان للدلالة المباشرة التي يسعى الشارح والمُفسِّر إلى الوصول إليها، فما تقوله القصيدة يرتبط بما توحي به، وما تقوله مباشرة يُتلقّى في ضوء الوحدة القصديّة للخطاب. ففهم النصّ لا يعني فهم المؤلّف بأفضل مما فهم نفسه، بل استيعاب ما تقتضيه اللغة، مما يستوجب فهم اللغة النصّية كما قيلت لا كما تُلقّيت، ولن يتأتّى ذلك باستحضار قصد المؤلّف البعيد عنّا، لكن بأن نحدس معنى النصّ في ضوء المعطيات التاريخيّة، ولاسيّما أنّ الدلالات اللغويّة التقريريّة والإيحائيّة للألفاظ رهن إطارها الزمكاني. فالمعنى ليس منعزلاً عن شروط إنتاجه(١). ولا يقدّم المعطى التاريخي والاجتماعي نفسه في النصّ بشكل مباشر، وإنّما هي أفق توقعات تصلح أن تكون ضوابط للأحكام والقيم المختلفة، وشفرات للتأويل(٢). لقد أعلن البنيويون موت المؤلّف(٣) ليكون النصّ الأدبي لعبًا لغويًّا يتغيّا غاية جمالية، مؤمنين بانفصال النصّ عن إطاره الزماني والمكاني للتخلص من سلطة المؤلّف وسلطان المدلول، بيد أنّ هذه الرؤية لا يمكن أن تكون الأنسب في تلقّي الشعر الجاهلي؛ فالنصّ العربي القديم ليس مجرد لعب لغوي، بل نتاج فردي اجتماعيّ يحوي معارف العرب وثقافتهم وقيمهم وطرق تفكيرهم واعتقاداتهم، وعزل النصّ عن سياقه تمامًا يسلب منه سحره، بل قيمته الأدبيّة والثقافيّة. لذا يتعاظم دور السياق التاريخي، حسب هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer)، الذي يدعو إلى انصهار الآفاق؛ أي أفق النصّ وأفق القارئ.

---

(١) العبسي، محمد موسى: "خطاب المقدّمات وميثاق القراءة في شروح حسن كامل الصيرفي على الشعر الجاهلي"، **المجلّة الأردنيّة في اللغة العربيّة وآدابها**، عمّان، جامعة مؤتة، مج٣، ع٢، نيسان ٢٠٠٧، ص٢١٢، ٢١٣.

(٢) العبسي، **خطاب المقدمات**، ص٢١٢.

(٣) Barthes, Roland: "The Death of the Auther", In **Modern Criticism and Theory: A Reader**. Ed. David Lodge. London: Longman, ٢٠٠٨, p ٣١٣-٣١٦.

فانتقال الذات القارئة لأفق المتن المؤوّل بوعي تاريخي يخلق انصهار آفاق[١]، وهذا الانصهار يقود إلى منطقة بين التفسير والتأويل، يُحلّل فيها النصّ في ضوء المعطيات التاريخيّة والثقافيّة للبحث عما يقوله النصّ. فالتفسير –في نظر الباحث– يُعنى بملء الفراغات الدلاليّة في النصّ بمنطقيّة تسهم في وحدة النصّ وانسجام أجزائه، والتأويل إعادة لإنتاج المعنى، فإذا كانت الغاية من التحليل ملء الفراغات النصيّة بما يسمح بإنتاج معنى يحتمله النصّ ولا يتصادم مع دوالّه ولا يتناقض مع السياقات التاريخيّة والثقافيّة؛ فهي المنطقة التأويليّة المُقترحة.

لا يمكن تحليل النصّ بوصفه وثيقة تعكس دواخل الإنسان أو مجتمعه، ومن العبث محاولة "إعادة المعنى الأصلي للنصّ"[٢]، كما أراد الشاعر قوله، فهذا المعنى مات في اللحظة التي صاغها المؤلّف ليصبح منوطًا بالقارئ الذي يفصل بينه وبين النصّ مسافة زمنيّة واختلافات ثقافيّة. وفي الشعر الجاهليّ، مكث النصّ زمنًا ينتقل شفاهة قبل أن يُكتب، ثم دُوِّن بعد أن اعتورته نقائص الرواية الشفهيّة. وبعد أن أحيي في العصر الحديث، أصبحنا مرهونين بفهم المحقّق الذي قرأ المخطوطة، وحدسَ معناها فأعاد كتابتها في ضوء أفق توقعه، وكان هاجسه البحث عن معنى النصّ كما أراد الشاعر أن يقوله، فالنصّ كُتب وفق فهم المحقّق وفي ضوء أفق توقّعه، مما يعني أنّ المحقّق يمارس سلطة على القارئ، لا بشرحه وتفسيره وحسب، بل أيضًا بكتابته النص كما فهمه.

وفي المقابل، لا يمكن تحليل النصّ العربيّ القديم بمعزل عن بيئة إنتاجه، لأنّ للإبداع طابعًا اجتماعيًّا[٣]، والقيم "الفكريّة الحقيقيّة لا تنفصل عن الواقع

(١) ابن حديد، عارف: **التأويل عند هانز جورج غادامير**، مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، قسنطينة، جامعة منتوزي، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، قسم الفلسفة، ٢٠٠٨–٢٠٠٩، ص٦٧–٦٩.

(٢) ابن حديد، **التأويل**، ص٦٩.

(٣) باسكادي، بون: "البنيويّة التكوينيّة ولوسيان غولدمان"، ترجمة محمد سبيلا، من كتاب **البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي**، ط٢، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨٦، ص٤٤.

الاجتماعي والاقتصادي"[١]، ممّا يؤسّس ما يسميه الفيلسوف الفرنسي لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) رؤية العالم World–View، وهي "نسق من التفكير يفرض نفسه في بعض الشروط على زمرة من الناس توجد في أوضاع اقتصاديّة واجتماعيّة متشابهة، أي على بعض الطبقات الاجتماعيّة"[٢]، وهذا النسق يضعف مع التباعد الزماني أو المكاني، مع بقاء مشترَكات تجمع البشر كلَّهم تُسمّى الأنماط العليا (Archetypes)، فما المقصود بالأنماط العليا؟ أنشأ الأنثربولوجي البريطاني جيمس فريزر (J.G. Frazer) الأسس الأولى لمفهوم نقد الأنماط العليا في السنوات الأولى من القرن العشرين (١٨٩٠–١٩١٥) في كتابه الغصن الذهبي (The Golden Bough) حينما بيّن الأنماط المتشابهة في العقل البشري، لكنّ التأسيس الحقيقي للمفهوم كان على يد عالم النفس السويسري كارل يونج (C. G. Jung) الذي بيّن أنّ رموزًا معيّنة تَرِد في الأحلام والأساطير ليست إلا رواسب من ذاكرة الأسلاف، وبقيت في اللاشعور الجمعي (Collective Unconscious). ثم طبّق الناقد الكندي نورثروب فراي (Northrop Frye) هذه النظريّة في كتابه تشريح النقد (Anatomy of Criticism)[٣]، وبيّن فيه أنّه يُقصد بالنمط العنصر الذي "يشتغل في العمل الأدبي، سواء كان شخصية، أو صورة، أو صيغة سردية، أو فكرة، يمكن امتصاصها في نوع شمولي أكبر"[٤]. فالجنس البشري يتشارك ثيماتٍ متوارثة من العصور البدائيّة خلقت مشترَكاتٍ ثقافيّة بين البشر، ومشترَكات بين المجتمعات المتجاورة والمتقاربة وكذلك المتعاقبة. واللاشعور الجمعي (Collective Unconscious) والأنماط العليا (Archetype) "هما الجزءان

(١) غولدمان، لوسيان: "الماديّة الجدليّة وتاريخ الأدب"، ترجمة محمد برادة، من كتاب **البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي**، ط٢، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨٦، ص١٣.

(٢) غولدمان، "الماديّة الجدليّة"، ص١٥.

(٣) BALDICK, CHRIS: CONCISE **DICTIONARY OF LITERARY TERMS**, Oxford University Press, London, ٢٠٠١, p٢٣–٢٤.

(٤) سعد البازعي، **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث**، ط١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص١٦٣.

المؤسِّسان للنظام اليونجي" الذي يتغيّا تحقيق التوازن لفهم تأثير الأنماط العليا المُحدّدة في حيواتهم(١)، فهي الرواسب النفسيّة لتجارب الإنسان البدائي التي تعبّر عنها الأساطير والأحلام والأديان، وكذلك الأعمال الأدبيّة(٢). إذن، رؤية العالم التي يطرحها غولدمان واللاشعور الجمعي عند يونج تجعلان النتاج الأدبيّ عمليّة اجتماعيّة دون أن يُسلب من المبدع خصوصيّته وتفرّده داخل الدائرة الاجتماعيّة التي تحتّمها اللغة، فغولدمان لا يُعنى بنوايا المؤلف، بل "بالدلالة الموضوعيّة التي يكتسبها النتاج"(٣).

(١) Paul D Rudman, **Explain the importance of the archetype and the collective unconscious in** the **Jungian system**, ١٩٨٣. Available from: file:///C:/Users/Omar/Downloads/Explain_the_importance_of_the_archetype_and_the_c.pdf [استُخرج بتاريخ ٢٠١٦/٦/١٣م]

(٢) انظر: الرويلي، ميجان، وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا**، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ٢٠٠٢، ص٣٣٧.

(٣) وقد أنَّرت الرؤية الاجتماعية لغولدمان وأستاذه جورج لوكاتش في نظريّات التلقّي، وإن كان ياوس يعيب عليها المغالاة في الاعتماد على نظريّة الانعكاس (Reflection). بخوش، علي: "تأثير جماليّة التلقي (الألمانيّة) في النقد العربي"، مداخلة ضمن محور: **استقبال المقاربات النقديّة الغربيّة**، ضمن ندوة عقدتها جامعة محمد خيضر، ٢٠٠٨، بسكرة، الجزائر، ص٦. البحث متاح على الرابط: http://lab.univ-biskra.dz/Labreception/images/labreception/doc_pdf/seminaire_ztt alaqi_istiqbal.pdf [استُخرج بتاريخ ٢٠١٥/٨/١٣م]

نحو فهم النصّ الجاهلي وتفسيره

ألحّت علي تساؤلات في أثناء إعداد أطروحتي "بنية الرحلة في القصيدة الجاهليّة الأسطورة والرمز"، منها أنّ الشاعر يركب ناقته في بنية الرحلة، في حين تركب الظعينة جملًا[1]، فكان من المهم استقصاء الأسباب، فكانت أكثر الإجابات التي تتردّد بأنّ الناقة مرتبطة بطور الأمومة أو أنوثة الآلهة. ولم أجد تفسيرًا واقعيًّا حتّى توجّهت إلى مُلّاك الإبل الذين يعرفون سلوكها، فبيّنوا أنّ قيادة الناقة تتطلّب شخصًا قادرًا على قيادتها؛ لأنّ الناقة محطّ أنظار الفحول التي قد تؤذيها وتطرحها أرضًا ولاسيّما في فصل الشتاء وقت هياج فحول الإبل، ولا تستطيع المرأة والطفل الصغير التصرّف في مثل هذه المواقف. كما أنّ الناقة أخفّ وأصبر من الجمل على التعب وأسرع، وأنسب لارتياد المهمات الطويلة، ويمكن الاستغناء بحليبها، في حين أنّ الجمل أقدر على حمل "الحمول الثقيلة"، ومن ثمّ أصبح أنسب لحمل المرأة وهودجها[2]، فكان السبيل الأفضل للبحث عن تفسير هو مساءلة مُلّاك الإبل الذين خبروا الإبل وتوارثوا معارفها وأسرارها في هذه المنطقة. وبعد الإجابات المقنعة، بدأت أعيد قراءة دواوين الشعر الجاهلي وأستنبط دلالاته بمنأى عن سلطة شُرّاح الشعر ومحلّليه ممن أبعدوا النجعة في

(١) ثمة مواضع قليلة رحل الشاعر فيها على الجمل؛ فالأعشى –على سبيل المثال– يقول:

وَمَهْمَهٍ نَازِحٍ، قَفْرٍ مَسَارِبُهُ، كَلَّفْتُ أَعْيَسَ تَحْتَ الرَّحْلِ نَعَّابَا

الأعشى، ميمون بن قيس (ت ٧ هـ/٥٧٠ م): **ديوانه**، قدّم له وشرحه وضبطه ووضع فهارسه محمد أحمد قاسم، ط١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ)، ص٦٦.

(٢) وقد سألت عبدالرحمن النواش السهلي، وهو أحد مُلّاك الإبل في منطقة الرويضة (١٩٠كم غرب الرياض)، وهو من أكّد ذلك. ويرى الدكتور خالد الحافي، وهو من العارفين في الإبل، أنّ الإناث في الإبل بل في كل الحيوانات أكثر من الذكور، فالراحلة مؤنثة وقت تكون ذكرا لا أنثى، وأهل الإبل قد يفضلون أن تكون الراحلة ذكرا حتى لا تلقح، وقد يخصى الذكر حتى لا يُضرِّب فيكون هزيلا. والذلول تكون ناقة وتكون جملا، وأحيانا يسمونها (ركبي) وهي ناقة، ويسمونها مطية وهي جمل، ومن ثمّ فثمّة تبادل في الأدوار على مستوى اللغة بين الجنسين، ولا يمكن الركون لتحديد الجنس إلى علامات التذكير والتأنيث، بل إلى مجموع الصفات.

البحث عن إجابات لأسئلتهم، فقد سلكوا الطُرق التي لا تُفضي إلى إجابات، ثم تبنّوا الكثير من الآراء التي تناقلها نقّاد الشعر حتّى غدت مسلّمات لا ينبغي الخروج عليها.

وحين تناولت شعر الصعاليك وحياتهم الاجتماعيّة، كان مصدري الأساس الباحث يوسف خليف ومن اقتفى أثره. ومع يقيني آنذاك من فهم خليف الخاطئ إلا أنّي استصعبت إفراد هذه الظاهرة ببحث مستقلّ لم تكن عناصره قد نضجت في ذهني بعد. يقول خليف: "وانفصمت تلك الرابطة الاجتماعيّة التي تربط بين الفرد ومجتمعه، وانحلّ ذلك العقد الاجتماعيّ الذي يجعل من الفرد عضوًا عاملًا لمجتمعه متوافقًا معه، دائرًا في فلكه، ورأى المجتمع في هؤلاء الصعاليك "شذّاذًا" خارجين عليه، غير متوافقين معه، فتنكّر لهم، وتخلّى عنهم، وتركهم يواجهون الحياة دون أيّ حماية منه أو ضمان اجتماعيّ، ورأوا في مجتمعهم مجتمعًا مختلًّا، يسيطر عليه ظلم اجتماعي، وتسوده أنانيّة اقتصاديّة جائرة، وتنقصه عدالة اجتماعيّة تسوّي بين جميع أفراده، وتكافؤ في فرص العيش يهيّئ لكلّ فرد أن يأخذ بنصيبه من الحياة كما يأخذ سائر الأفراد. وكانت النتيجة الطبيعيّة لهذا كلّه أن فرّ هؤلاء الصعاليك من مجتمعهم النظاميّ ليقيموا لأنفسهم بأنفسهم مجتمعًا فوضويًّا، شريعته ''القوّة''، ووسيلته الغزو والإغارة"[(١)].

فالصعاليك، حسب هذا المفهوم، فئة مهمّشة خارجة عن الجماعة، تحاول أن تقيم مجتمعًا بديلًا أكثر عدلًا، اجتماعيًّا واقتصاديًّا، وهم محتقرون في مجتمعهم، منبوذون مطرودون من القبيلة. والصعلوك تدفعه ثورته إلى "مهاجمة الأغنياء البخلاء ليوزّع ما يغنمه منهم على الفقراء"[(٢)].

مما لا شكّ فيه أنّ هذا الرأي الذي أصبح مسلّمة علميّة غير دقيق، فخليف –كما يبدو– يريد تحسين صورة الصعلوك والبحث عن مسوّغات لسلوكه لئلا تستقرّ الفكرة المتوارثة عن العربيّ بأنّه لصّ، وهذه غاية أخلاقيّة لكنّها غير علميّة،

(١) خليف، يوسف (ت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م): الشعراء **الصعاليك في العصر الجاهلي**، ط٣، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص٥٥.

(٢) خليف: **الشعراء الصعاليك**، ص٣٨.

فالصعلوك فقير يسعى لأن يسرق ليبقى حيًّا، بيد أنّ بعض الصعاليك يفضّلون أن يسرقوا البخلاء(١)، وهذا لا يعني نقمتهم على التقاليد، بل امتثالهم لها وكراهيتهم لمن لا يؤدّي واجبات المجتمع. فالصعاليك ليسوا فئة مُهمَّشة خارجة على الجماعة كما بيّن خليف وتبعه الباحثون العرب، واللصوصيّة والنهب ليستا مرفوضتين اجتماعيًّا عند القبائل العربيّة قديمًا كما ظنّ بعض النقّاد العرب، ولا يمكن فهم موقف القبائل قديمًا إلا بدراسة موقف قبائل الجزيرة العربيّة في العصر الحديث من هذه الظاهرة(٢).

إنّ قيمة الرجل المثال في الشعر الجاهلي لا تكمن في وهب الخير والامتناع عن الشرّ كما دعا الدين الإسلاميّ، بيد أنّ الرجل المثال هو من يقدر على أن يهب الشرّ لأعدائه والخير لأحبّته، فهو يقترب من صورة الإله وقدرته. [٣]والعربيّ يقسّم النّاس إلى عدوّ/قوم أو صديق، ومن الشرف والمروءة أخذ أموال العدوّ، إغارة أو

---

(١) يقول شليويح العطاوي:

يالله طلبتك من حلال البخيلين اللي على الماجوب ما شبّ ناره

ويقول جار الله ابن قويفل:

صديق صعــلوكٍ قليل زمايله وعـدوّ مــالٍ كثّر البخل موقـــه

الصويّان، سعد العبدالله: **الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور قراءة أنثروبولوجيّة**، ط١، الشركة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٦٧٤.

(٢) للباحث بحث عنوانه "بين الحنشل والصعاليك: مقاربة اجتماعيّة ودراسة فنيّة"، وهو تحت الإعداد. واللافت أنّ بعض الباحثين في التراث الشعبي تبنّى رأي خليف حينما تحدث عن الصعاليك، فبيّن أنّهم مخلوعون من قبائلهم، لكنّه لم يستطع أن يضرب أمثلة من القبائل البدويّة الحديثة فلجأ إلى التاريخ القديم. آل مبارك، خلف بن حديد: **من وقائع وأحداث البدو**، مطبعة القحص الحديثة، الكويت، د.ت، ص١٥.

٣ ويوضّح هذا المعنى ما نقله ابن هشام في السيرة النبويّة: قال هاشم بن حرملة لعامر الخصفي: قل فيّ بيتا جيدًا أثبك عليه؛ فقال عامر البيت الاول، فلم يعجب هاشما: ثم قال الثاني، فلم يعجبه، ثم قال الثالث، فلم يعجبه:

أحيا أباه هاشم بن حرملة يــوم الـهـبات ويـوم اليعملـة

ترى الملوك عنده مـغربلة يقتل ذا الذنب ومن لا ذنب له

فلما قال الرابع "**يقتل ذا الذنب ومن لا ذنب له**" أعجبه فأثابه عليه. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري البصري (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م): **السيرة النبويّة**، حقّقها وضبطها وشرحها مصطفى السقّا وإبراهيم الإبياري وعبدالحفيظ شلبي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت، ج١، ص١٠١.

سرقة أو نهبًا، ومن الخزي سرقة الصديق الذي يرتبط بالبدويّ بقرابة أو حلف أو جوار أو ممالحة، وما عدا الصديق يعدّ عدوًّا يمكن أن يُغنم منه، يقول مشاري ابن ربيعان(١):

أدرج الدنيا بالأفعال وقياس نسعد عيونٍ وعين نسحن دواها

وثمّة اختلاف بين الغازي الذي يتسنّم أعلى درجات الشجاعة، والحنشولي والحايف اللذين يخاتلان ليسرقا، وهما صعلوكان فقيران، وبين الغادر الذي يسرق بالخيانة دون أن يراعي الأعراف القبليّة التي تحمي الدخيل والجار، ومن أمّنه أو آكله طعامه، بل ومن آكل أحد أفراد قبيلته، يقول زبن بن عمير يمدح قبيلته عتيبة:(٢)

على النِّقا ما هُم بالبوق سِرْقان ولا قطّ قيل انّ العميل غدروا به

فالغادر رجل مرفوض اجتماعيًّا، في حين أنّ الصعلوك فقير شريف يتمنّى أن يملك جملًا ليغزو، ويضطرّ للحيافة بسبب فقره. ولم يكونوا يعدّون الغزو أو الحيافة مخالفة لعاداتهم وتقاليدهم، بل لم يظنّوا أنّها محرّمة دينيًّا؛ يقول المستشرق والمستكشف الألماني يوليوس أويتنغ في رحلته إلى الجزيرة العربيّة: في السنين الجيدة يظهر الغزاة مثل البرق، دون اهتمام بالزمن أو المنطقة ولا الجوع أو النوم، ومجهزون بأسوأ المعدّات –فقط الأسلحة وحيوانات الركوب يجب أن تكون جيدة قدر الإمكان– يجرّبون حظّهم، ينهبون المواشي ويعرّون البشر، ويأخذون ما ييسّره لهم الله ثم يختفون معبّرين عن رضاهم بقولهم "الحمد

---

(١) الفهيد، منديل بن محمد بن منديل (ت ١٤٢٥هـ/٢٠٠٦م): **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربيّة قصص وأشعار**، ط٢، شركة مطابع نجد، الرياض، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٢٠٢. ومنه قول الشاعر بندر بن سرور:

حلحيل حلو مر زراع حصاد كبد يداويها وكبد لهدها

ابن سرور، **بندر: ديوان مخطوط**، ص١١.

(٢) الفهيد، **من آدابنا الشعبيّة**، ج٣، ص٢١٥.

لله".[١]فالصعلوك فقير يغزو وحده في عتمة الليل، أو مع رفقة قليلة، ثم يتغافلُ أفرادَ قبيلة أخرى ليسرق بعيرًا أو أكثر. وحين يكسب مرّة واثنتين، يكثر معه من "يحوفون" معه حتى "يرَكْبِن" أي يتبعه الركبان ثم "يتعيقد" أي يصبح عقيدًا، ويتحوّل عمله من حنشلة إلى معيار؛ وينقل سعد الصويّان عن مخطوطة محمد العلي العبيد "النجم اللامع للنوادر جامع" قوله: "وكان أوّل ما تبتدئ به زعامة الزعماء من البادية أنّهم يغزون رِجلًا بلا ركوب، ثم بعدها يمتطون الركاب المذلّلة من الإبل ويسمّونه (معيار) فيقال عيّر فلان إذا كان ركب قليل من عشر الركاب أو أقلّ فلا يسمونهم (غزو)؛ لأنهم ما يدركون غارة النهار بل إنّهم يكمنون بالنهار ويهدفون على أعدائهم بالليل فيجدون فيها غفلة ينهبون أو يسرقون، وإذا كثر أتباع الزعيم مع قيام حظّه، غزا بخيل وجيش وصبّحوا عدوّهم في رابعة النهار، فتارة يغنمون، وتارة يؤخذ جيشهم الذي هم عليه وتُذبح خيلهم"،[٢]فالصعلكة مرحلة من مراحل الترقّي في الشرف، ولا تعيب صاحبها، ويظلّ تحت حماية قبيلته إلا إذا كان مخلوعًا "مجَنًّى"[٣] أو "مِثْرِب"،[٤]والخلع له أحكام مختلفة، فالقبيلة القويّة لا تخلع إلا من ارتكب أعمالًا منافية للأخلاق، وتظلّ تحمي أبناءها حتّى لو ارتكبوا الجنايات،[٥]وقد يخلع الرجلَ ذووه وأقاربه،

(١) أوينتغ، يوليوس (ت ١٩١٣م): **رحلة إلى داخل الجزيرة العربيّة**، ترجمة محمود كبيبو وعماد غانم، مراجعة ناصر محمد العليوي، ط١، الورّاق للنشر، بغداد، ٢٠١٤، ص١٥٦.

(٢) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٦٥٨.

(٣) يبدو كأنّه يقترب من عبارة "طريد جنايات" للشنفرى:

طَرِيدُ جِنَايَاتٍ تَيَاسَرْنَ لَحْمَهُ عَقِيرَتُهُ لأَيِّها حُمَّ أَوَّلُ

السدوسي، أبو فيد مؤرج بن عمرو (ت ١٩٥هـ /٨١٠ م): **شعر الشنفرى الأزدي**، تحقيق وتذييل علي ناصر غالب، راجعه عبدالعزيز بن ناصر المانع، ط١، دار اليمامة للبحث والطباعة، الرياض، ١٤١٩هـ، ص١٨.

(٤) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٦٥٨.

(٥) ولذلك يضيق الشنفرى بالقبيلة التي تتخلّى عن أبنائها وتخذلهم بسبب الجنايات التي يرتكبونها، ويُفضّل مرافقة الوحوش عليهم؛ يقول:

هُمُ الأَهْلُ لا مُسْتَوْدَعُ السِّرِّ ذائعٌ إذا عَرَضَتْ أُولَى الطَرَائِدِ أَبْسَلُ

فالخَليعُ، في لسان العرب، هو "الرجل يَجْني الجِناياتِ يُؤْخذ بها أَولياؤُه فيتبرَّؤُون منه ومن جنايته، ويقولون: إنّا خلَعْنا فلاناً فلا نأْخذ أَحداً بجناية تُجْنى عليه، ولا نؤَاخَذ بجناياته التي يَجْنيها"،[1]وسبب ذلك أنّ الرجل قد يؤخذ بجناية أحد ذويه، فإذا كانت القبيلة غير قادرة على حمايته وحماية أنفسهم خلعوه، وقد يجد حلفًا مع قبيلة أقوى تحميه. والخليع قد يكون صعلوكًا يسرق ويغير، وربّما اجتمع بعض الخلعاء ليكوّنوا عصبة. أمّا الحايف والحنشولي فهما شريفان، ويسعيان للترقّي في مراتب الشرف، وهو خُلُق محمود عند البدو؛ ترثي دبشة الضوية الشمريّة أخاها:

واخوي لى منّه نصا البيت ما خاف يـجـيـبـها من عند نـاسٍ مـطـالـيـق

كم عَزْبةٍ طوّى صميلـه ليا حـاف يسوقها من بين الاطناب تطليـق

فهي تمدحه بسرقة العَزْبة من الإبل حتى يدع أصحابها بلا لبن، ويطوون صميلهم ليأسهم من استردادها.[2] ويوضّح أويتنغ مفهوم الغزو عندهم كما رآه في رحلته؛ يقول: "يمكن أن يقوم بعض أفراد البدو بالغزو، وبذلك فإنّهم يجتمعون من تلقاء أنفسهم ويتحمّلون الخطر بذاتهم، بحيث يرتكبون أعمال السلب والنهب على أموال وممتلكات قبيلة غريبة. مثل هؤلاء يتفادون أن يسفكوا دمًا طالما كان ذلك ممكنًا بأيّ شكل من الأشكال؛ لأنّ عمل الغزو المجرّد يُنظر إليه بأنّه مشرّف تمامًا، لا بل إنّه بالنسبة لمعظم الفقراء الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بموجبها الحصول على قميص جديد أو معطف أو سلاح ودواب ركوب"[3]. فالغزو بهذه الصورة لا يختلف عمّا كان يفعله الصعاليك، فهم يغزون قبيلة غريبة، لا ترتبط معهم بحلف أو جوار أو "خوّة" أو عهد، ويتفادون سفك الدماء قدر ما يستطيعون، وهو مصدر الرزق وسبب الحياة الوحيد. ولا يمكن أن نفهم

السدوسي، **شعر الشنفرى**، ص١٦.

(١) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ/١٣١١م): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت، مج٨، ص٧٧.

(٢) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٦٥٦.

(٣) أويتنغ، **رحلة**، ص٢٦١.

الغزو دون أن نفهم سلوك الذئب الذي يعدّ مركزيًّا في حياة أولئك الأعراب، فالعرب نظروا بإعجاب إلى هذا الكائن الذي استطاع أن يتسيّد صحراءهم، وهو حيوان جمع بين الشراسة والشجاعة والذكاء والمهارة، وقدّروا فيه كلّ هذه الصفات، بل واحترموا لصوصيّته وهو يخاتلهم ليسرق أغنامهم، ولذلك تماهى ابن الصحراء مع الذئب الذي أصبح مثالًا للحنشولي والحايف. فالصعلوك يسرق وينهب حتّى الحجّاج، والسرقة فعل شريف يغني صاحبه عن الاستجداء، ويُقال إنّ البدويّة كانت ترقّص طفلها الرضيع بقولها:(١)

يا بو عويناتٍ لجلاج تكبر وتسرق الحاج

ولذلك، أصبح بعض الحنشل سادة في قبائلهم، مثل شليويح العطاوي من قبيلة عتيبة، الذي تقرأ في شعره معاني عروة بن الورد(٢). ولو كانت الصعلكة عارًا لمّا قال الخليفة عبدالملك بن مروان: ما كنت أحب أنّ أحداً ولدني من العرب إلا عروة بن الورد(٣).

ولقد تتبّع الباحث فضل العماري في دراسة "الحيافة والحنشلة قبل تكوين الدول المعاصرة" ظاهرة الحيافة والحنشلة في القبائل البدويّة، مستشهدًا بالشعر النبطي

---

(١) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٦٣٧.

(٢) من أشهر أبيات شليويح العطاوي قوله:

يا مل قلبٍ عانق الفطر الفيح كنّه على كيرانهن محزومي
ما أخلف وعدهن كود ما تخلف الريح وإلا يشد الضلع ضلع البقومي
يا ناشدٍ عني تراني شليويح قلبي على قطع الخرايم عزومي
إن قلّت الوزنة وربعي مشافيح أخلي الوزنة لربعي واشومي
واليا رزقنا الله بذود المصاليح يصير قسمي من خيار القسومي

بكر هذال، " ابن الصحراء.. وشاعر الوفاء والشجاعة"، **جريدة الرياض**، خزامى الصحارى، ع ١٤٠٩٩، ٣٠ يناير ٢٠٠٧م. ويقول سعد الصويّان عنه: تحوّل شليويح من حنشولي إلى بطل شعبي. الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٦٨٧.

(٣) علي، جواد (ت ١٩٨٧م): **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٢، ساعدت جامعة بغداد على نشره، بغداد، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ج٤، ص٤١٢-٤١٣.

وبالمرويّات الشفهيّة، وخلص إلى أنّ هذه الظاهرة لم يقم بها أفراد خرجوا عن عرف المجتمع وتقاليده، بل كان ذلك ضمن السلوك العام للمجتمع العشائري في البوادي والمناطق البدويّة.(١)والسؤال: لماذا وقع يوسف خليف، وغيره، في بعض الأوهام في فهمه ظاهرة الصعاليك حتى تحولت تلك الأوهام إلى مسلّمات؟

من أهمّ الأمور التي تساعد القارئ على فهم المجتمعات العربيّة القديمة لبناء أفق توقع منهجيّ لفهم النصّ الشعريّ القديم وتفسيره دلاليًّا؛ دراستُها اجتماعيًّا ولغويًّا ودينيًّا، وقد يكون ذلك غير متحقّق بشكل فاعل في ضوء الانفصال الزمني وشُحّ المصادر الناقلة عن تلك الفترة، لكن يمكن أن يساعد على تحقيق ذلك دراسة امتداداتها البشريّة، مما يعني ضرورة الاقتراب والتقريب الزمني والمكاني والثقافي بين النصّ والقارئ. ويُلحظ أنّ معظم الذين تناولوا الشعر العربيّ القديم في بدايات العصر الحديث كانوا من المستشرقين الذين حقّقوا المخطوطات ووجّهوا دراسات الشعر الجاهلي وشرحوا معانيه، ثم أعقبهم بعض العرب في الحواضر العربيّة البعيدة نسبيًّا عن مواطن الشعر في الجزيرة العربيّة، فكان فهم الشعر وتحليله ينبني بالدرجة الأولى على الشروح والمعجمات، مما أنتج حالة اللافهم. فالقراءة التي تركّز على النص وتستبعد العناصر الأخرى قد تنتج معاني جديدة في تأويل النصّ، لكن فهم النصّ وتفسيره لتأسيس أساس قرائيّ يتطلّب إلمامًا ببيئته وجغرافيّته وآدابه وثقافته والعادات الاجتماعيّة لساكني بيئاته.

لقد نبّه طه حسين في بحثه "الحياة الأدبية في جزيرة العرب" إلى أنّ قلب الجزيرة العربيّة وداخليّتها لم يتغير إلا قليلًا(٢)، وذلك بسبب العزلة التي عاشتها الجزيرة العربيّة، فالبادية العربيّة لم تتغيّر حياتها(٣)، بل عادت إلى جاهليّتها قليلًا قليلًا،

(١) فضل بن عمّار العماري، "الحيافة والحنشلة قبل تكوين الدول المعاصرة"، **مجلة الآداب**، جامعة الملك سعود، مج ٢٦، ع٣، سبتمبر ٢٠١٤م/ ذو القعدة ١٤٣٥هـ، ص٤٨.

(٢) حسين، طه (ت١٩٧٣م): **الحياة الأدبيّة في جزيرة العرب**، مكتب النشر العربي، دمشق، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥، ص١٢.

(٣) حسين، طه: **الحياة الأدبية**، ص٢٤.

واحتفظت الحواضر بشيء ضئيل من الحضارة والأدب والعلم[١]، وكانت بنية القصيدة العربيّة الشعبيّة مشابهة لبنية القصيدة العربيّة القديمة[٢]، وطريقة الرواية الشفهيّة هي التي كانت سائدة في العصر الجاهلي[٣]. وجاء بعد طه حسين تلميذُه محمد النويهي ليعلن أنّه بعد دراسته الشعر الجاهلي مدّة ثلاثين سنة اكتشف أنّ معظم المؤلفين في الشعر الجاهلي اصطلحوا على أقوال يقرؤونها ويرددونها، فلا يأتون فيها إلا بالمعاد والمكرور دون تمحيص، وأن تراثنا الأدبي الجسيم لا يزال مجهولًا في معظم مناحيه، ولا يزال الحديث عنه قائمًا على الافتراض والحدس والتعميم الذي لا يستند على جزئيات كافية[٤]. ثم أوضح المنهج المقترح، فالشعر الجاهلي تعبير أنتجه قوم عاشوا في حقبة معينة من التاريخ، في بيئة جغرافية محددة الطبيعة الطبوغرافية والأحوال المناخيّة والعناصر الأحيائية والنباتية والحيوانية، ومن ثم ستكون أيّ دراسة محض تخريف وهجس إذا لم تربطه ربطًا وثيقًا بهذه الأحوال والظروف والعناصر، ومن ثم يقرّر حقيقة مهمّة، وهي أنّ الدراسة المكتبية مهما كان سعتها وإحاطتها لا تغني عن الخبرة الميدانية المباشرة [٥]. لقد وضع النويهي يده على محلّ الخلل في دراسة الشعر الجاهلي، فأقسام اللغة العربية تقدّم العديد من الدراسات سنويًّا، لكنّها دراسات لا تُكتب عن الشعر، بل تكتب بالشعر عن غيره؛ أعني أنّ القصيدة مجرّد مدوّنة إمّا لإعادة كلام مكرور، كما بيّن النويهي، أو لتطبيق نظريّة جديدة، وبقي الشعر بعيدًا عن الدرس الحقيقي. يطالب النويهي الباحثين في الشعر الجاهلي بألا يبقوا في مكاتبهم في القاهرة وبغداد ودمشق، بل يرتادوا صحارى الجزيرة، ويشهدوا بأعينهم وهادها ونجادها وحيواناتها ونباتها ثم يتحدثوا إلى أهلها ويتعرفوا على عاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم، وهذه الأمور ضرورة لازمة

(١) حسين، طه: **الحياة الأدبية**، ص١٨.
(٢) حسين، طه: **الحياة الأدبية**، ص٢٤.
(٣) حسين، طه: **الحياة الأدبية**، ص٢٥.
(٤) النويهي، محمد (ت ١٩٨٠م): **الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه**، ج١، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص٢٨-٢٩.
(٥) النويهي: **الشعر الجاهلي**، ص٣٠-٣١.

لمن أراد أن يفهم الشعر القديم، فهؤلاء امتداد لأسلافهم(١). لا يمكن عزل أدب نتج في بيئة عن إنسان تلك البيئة، حتى وإن اختلف الزمن، فالتأثير الجغرافي والبيئي لا شكّ في بقائه، والتأثير التاريخي والثقافي لا يتغيّر بسهولة، ولاسيّما أنّ الطبيعة الشفهيّة تجمع بين المجتمعين الجاهلي والحديث، وأقصد بالحديث ما قبل تكوّن الدولة السعوديّة الحديثة. واللافت أنّ الكثير من الدارسين العرب المعروفين وشُرّاح الشعر كتبوا عن أمكنة الشعر والشعراء في الجزيرة بناء على معجمات الأماكن دون معاينة، فأنتج ذلك حالة من اللبس التي لا تزال باقية عند كثير من شُرّاح الشعر الجاهلي(٢)، يقول محمد بن عبدالله ابن بليهد في مقدّمة كتابه صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار: "وإنّك لترى العجب العجاب حين ترى ما وقع فيه بعض رجالات الأدب وتاريخ الحضارة العربيّة من أغاليط، سببها الثقة البالغة بما سطّره أصحاب معاجم الأمكنة والبقاع"(٣)، على أنّ ابن بليهد استثنى أربعة معجمات لم يتسنَّ له الاطّلاع على معظمها. لقد تحوّل المكان عند دارس الشعر الجاهلي إلى مجرّد أسماء لا قيمة لها، مع أنّ تحقيق الأماكن والوقوف عليها وفهم طبيعتها يسهم في فهم الشعر الجاهلي وتأسيس أساس معرفي واضح.

وكثيرًا ما أُصيب الباحثون العرب باضطراب لا يمكن أن يحدث لباحث اقترب من بيئات الجزيرة، يقول الباحث يحيى محمد نبوي خاطر: "يصاب الباحث بالحيرة من أبي فراس الحمداني الذي نصّ على أنّ أخواله بنو تميم، ونصّ في

(١) النويهي: **الشعر الجاهلي**، ص٣٢.

(٢) انظر –على سبيل المثال– إلى استدراكات الباحث فضل العماري على شوقي ضيف. العماري، فضل بن عمّار: **الأدب الجاهلي أسسه وموضوعاته**، مطابع الحميضي، الرياض، ٢٠٠٥، ص١٥٣. ثم انظر إلى استدراكاته وآرائه في الأمكنة في موسوعته المكوّنة من أربعة عشر جزءًا. العماري، فضل بن عمّار: **موسوعة مواطن القبائل وطرق القوافل في الجزيرة العربيّة**، ط١، د.د، الرياض، ١٤٣٧هـ.

(٣) ابن بليهد، محمد بن عبدالله (ت ١٣٧٧هـ): **صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار**، ط٣، د.د، الرياض، ١٤١٨هـ، ج١، ص٤.

مكان آخر على أنّ أخواله الروم"[١]، فالباحث يتعجّب كيف يصرّح أبو فراس بأنّ أخواله من قبيلة تميم، ويصرّح في موضع آخر بأنّ الروم أخواله، والصحيح أنّ معظم قبائل الجزيرة يعنون بالخال أخا الأمّ أو أحد المنتمين إلى عشيرتها، فعندما يُقال إنّ زيدًا خال عمرو فقد يعني ذلك أنّ زيدًا ابنًا من أبناء قبيلة أمّ عمرو وربّما من قبيلة أمّ والد عمرو، وكذلك الحال في العمومة. ولقد خلق الشُرّاح بين معظم الشعراء الجاهليّين المتفرّقين في أجزاء الجزيرة العربيّة صلات قرابة بسبب عدم فهم لغة القبائل العربيّة، فمعروف أنّ طرفة خاله المتلمّس وعمّاه المرقّشان، وبشامة بن الغدير خال زهير بن أبي سلمى، وتأبّط شرًّا خال الشنفرى[٢]، والمثقّب العبدي خال الممزّق، ومهلهلاً خال امرئ القيس، وجدُّ عمرو بن كلثوم...إلخ، ففهم الشُرّاح للمباشرة في القرابة خلق تلك الصلات غير المنطقيّة التي زادت الشكّ في الشعر الجاهلي وشعرائه، وكأنّ معظم الشعراء الجاهليّين ينتمون إلى أسرة واحدة أو أُسر متقاربة.

ويصدر الكثير من الباحثين الأحكام التي تُبنى على العاطفة، ففي تحليله ظاهرة الكرم؛ يقول علاء جاسم جابر: "فمن رحمة الله تعالى وحكمته في تدبير شؤون عباده أن جعل سبحانه نفوس العرب طيبة سمحة منفتحة"[٣]، والصحيح أنّ الكرم

(١) خاطر، يحيى محمد نبوي: "عصي الدمع قراءة معايرة" **مجلة كلية الآداب**، جامعة بنها، مصر، ع ٢١، ج ١، يوليو ٢٠٠٩، ص٥٠٩.

(٢) هناك من ظنّ أنّ أمّ الشنفرى سبيّة، وأوّل من قال بذلك ابن الأنباري في شرح المفضليّات: الضبّي، أبو العبّاس المفضّل بن محمد (ت ١٧٨هـ / ٧٩٤م): **ديوان المفضليّات**، مع شرح وافر لابن الأنباري، أبي محمد القاسم بن محمد بن بشّار: عُني بطبعه وتذييله بحواش وروايات لعدّة لغويّين وعلماء الفقير إلى ربه كارلوس يعقوب لايل: مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت، ١٩٢٠، ص١٩٥. في حين أنّ بعض المصادر بيّنت أنّ تأبّط شرًّا خاله (أي من قبيلة أخواله): البغدادي، عبدالقادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ/ ١٦٨٢م): **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق وشرح هارون، عبدالسلام محمد: ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٠، ج٨، ص٣٥٦.

(٣) جابر، علاء جاسم: "كرم العرب في الشعر الجاهلي واستقرار المجتمع"، **مجلة كليّة التربية**، جامعة بغداد، ع٢، ٢٠٠٨، ص٧٦.

استجابة لحاجة طبيعيّة استوجبتها البيئة القاسية التي يعيشونها، فانعكس ذلك على معتقدات العرب وأديانهم حتّى قبل الإسلام، إضافة إلى أنّ حياة البداوة تحدّ من إمكانيّة التكديس، فالبدويّ يكون أغنى حين يملك الأذواد من الإبل، وكلّما ارتفع عددها زادت احتماليّة نهبها من قبل آخرين،(١) فهي "أسلاف" يحتفظ بها البدويّ حتّى يُغزى أو يُنهب أو يُسرق، فهي عبء على صاحبها. ولا يقوم التمايز بين البدو على عدد ما يملكه أحدهم من أموال؛ بل على حسن فعاله وفعال آبائه وعشيرته، ومن ثمّ يصبح من الحصافة إنفاق هذه الإبل في كسب المدح والسمعة ومن ثمّ المكانة. وهذا التفسير لا يستبعد أهميّة ما طُبع عليه الشخص من سجايا، وما تخلّق عليه من أخلاق، فالبخيل يظلّ بخيلًا حتّى لو ملك الأذواد، والكريم يمكن أن ينحر وإن لم يملك غير راحلته، وبينهما درجات يعلو فيها الشخص أو يهبط. ولا يختلف أبناء الحاضرة كثيرًا عن أبناء البادية، فهم ينتمون إلى ثقافة واحدة، بيد أنّ غِنى أهل المدر يتأسّس بالدرجة الأولى على عدد النخل الذي يملكونه، ومن ثمّ يصبح المال أشدّ ثباتًا.

إنّ دراسة الشعر القديم تتطلّب مراجعة إبستمولوجيّة شاملة للمتون المدروسة وفق استيعاب الطبيعة الشفاهيّة للشعر العربيّ قبل الإسلام، ووفق فهم اجتماعي ثقافيّ لغويّ لسلوك أهل المدر والوبر في الجزيرة العربيّة في العصر الحاضر؛ لأنّ المعجمات والشروح لم تحوِ كلّ عادات العرب وتقاليدهم ولغاتهم وأشعارهم على اختلاف بيئاتهم وقبائلهم، ولأنّ عادات سكّان الجزيرة العربيّة ولغاتهم في العصر الحديث امتداد لأسلافهم، وتتضمّن الرواسب الثقافيّة للمجتمعات العربيّة القديمة، فلا يمكن فهم الشعر الجاهلي وشرحه وتفسيره بدون تحقيق ذلك، ولا ينبغي أن يتأسّس التأويل على فهم مغلوط. وهذا لا يعني المطالبة بألا يدرس النصّ الأدبي الجاهلي إلا من كان ينتمي إلى بيئاته، بل المطلوب هو ربط نتائج الدراسات الأنثربولوجيّة والسوسيولوجيّة عن المجتمعات البدائيّة في الجزيرة العربيّة في العصر الحديث بمناهج تحليل النصّ الأدبيّ الجاهليّ التي تستهدف فهم هذا الشعر وتفسيره، إضافة إلى أهميّة وعي الناقد بطبيعة هذه المجتمعات واستيعابه لفنونها وآدابها وعاداتها وتقاليدها التي قد تشرح أو تفسّر ما يرد في

(١) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٤٠٧.

التراث العربي قبل الإسلام، وهذا الوعي يحمي الناقد من الشطط في التحليل. مع التأكيد أنّ القراءة من متلقٍّ خارجيّ يمكن أن تسهم في تأسيس الصورة الكليّة والهيكل العام للآداب الشعبيّة، ويكتشف أوجه التلاقي والافتراق بينّ النصّ الشعري العامي والنص الجاهلي، فالمنتمي إلى مجتمع لا يتنبّه إلى الكثير من تفصيلاته، وقد يعتقد أنّ سلوكًا ما سلوكٌ بشريّ عامّ، أو أنّ ظاهرة أدبيّة ما ظاهرةٌ لا تخصّ أدبًا دون آخر، في حين أنّ الذي يقرأ الأدب من الخارج يستطيع أن يتنبّه لذلك.

وإذا كان للشعر العربيّ الجاهلي تأثير واضح وجليّ على الشعر في العصور التالية له، وفيها ما يُسمّى بالشعر النبطي، فإنّ هناك علاقة عكسيّة مهمّة للشعر الجاهلي، فالشعر النبطي في البيئات التي أُنتج فيها الشعر الجاهليّ يمكن أن يشرح مفردات ذلك الشعر وأبنيته ومعماريّة القصيدة، مع الأخذ في الحسبان التطوّر الدلالي والتغيّر الفنّي. كما أنّ الموروث الاجتماعي للمجتمعات البدائيّة في مواطن الشعر الجاهلي يمكن أن يفسّر بعض الدلالات الغامضة الواردة في الشعر قبل الإسلام، مع التأكيد أنّ العلاقة بين الشعر الجاهلي والنبطي لا تتأسّس على العلاقة العِرْقيّة بقدر ما ترتكز على العلاقة الثقافيّة اللغويّة، فالقبائل العربيّة في حالة حراك وترحال، لكن للمكان ثقافته ولغته، حتّى وإن تغيّرت اللغة، وهذا التغيّر ليس انقطاعًا بل تطوّرًا منطقيًّا يقتضيه منطق اللغة، وليس التطوّر هو التحوّل من مجتمعات كانت تتحدّث لغة موحّدة معربة (الفصحى) إلى لهجات مختلفة. وهنا لا بدّ أن يحرّر البحث رؤيته للعلاقة بين الفصحى واللهجة حتّى يتّضح المقصود ممّا يُسمّى التراث الشعبي.

يتأسّس التفريق بين اللغة العربيّة الفصحى وما يُسمى اللهجات العاميّة عند كثير من الباحثين على وهم مقتضاه أنّ العرب كانوا يتحدثون لغة واحدة في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، بيد أنّ ألسنتهم تبلبلت وأصابها الانحراف بسب اختلاط العرب الأقحاح بغير العرب. وبدأت النظرة المستدنية لكلّ ما لا ينتمي للغة الفصحى، مما تسبّب في إهمال كثير من اللهجات قديمًا، وامتدّ هذا الإهمال حتى العصر الحاضر. وزاد المشكلة تعقيدًا أولئك الذين يظنون أنّ الاهتمام باللهجات يقتضي إهمال الفصحى، مما خلق نظرة شكّ وريبة تجاه أيّ محاولة لدراسة اللهجات أو الاهتمام بها، فعزف كثير من الباحثين عن هذا المجال، على

الرغم من إدراكهم لأهميّة دراسة التراث الشعبي بما يتضمّنه من لهجات. وربّما حاول بعض دارسي الشعر النبطي واللهجات أن يسوّغوا لدراساتهم ويقدّموا التأكيد تلو التأكيد أنّهم ينظرون باستدناء للهجات، وكأنّ مجرّد الدراسة لغير الفصيح تهمة ينبغي مدافعتها(١). والصحيح في زعمي أنّ اللغة الفصحى هي اللغة الأدبيّة الدينيّة التي كانت سائدة في الجزيرة العربيّة، لكنّها ليست لغة الحياة اليوميّة بجميع تفصيلاتها، فلكلّ مجموعة بشريّة نظام لغوي صوتي ونحوي ودلالي يختلف باختلاف الزمان والمكان، فكانت كلّ قبيلة تختلف في نظامها اللغوي عن القبيلة الأخرى(٢)، ويختلف كلّ بلد عن الآخر، يقول تمام حسان: "فادّعاء نحو واحد وصرف واحد ومعجم واحد لهذه اللهجات المختلفة خطأ في المنهج لا شكّ فيه. لقد درس النحاة الفصحى المشتركة، على زعم أنّها ما دامت لغة العرب أجمعين فالعرب جميعًا مطالبون أن يتكلموها بنفس الطريقة وبثبات واطّراد، وهم قد فعلوا ذلك وكان ينبغي أن يظلّوا يفعلونه لولا لعنة اللحن التي جاء بها الموالي وتسبّبوا فيها، وما أبعد هذا الزعم عن الصواب وعن العقل وطبائع الأمور(٣)." والصحيح أنّ العرب كانوا يتحدثون بلهجاتهم المحليّة داخل مجتمعاتهم الصغيرة، فإذا اضطروا إلى مخاطبة من هم خارج حدود الجماعة اللغوية من أهل القبائل الأخرى استعملوا لغة مشتركة، وهذه اللغة المشتركة رسّخها الخطابان الشعري والديني، فأصبحت متداولة، ولاسيّما في الأغراض الدينية والأدبيّة. ولا شكّ أنّ مركزيّة قريش ومكانتها الدينيّة خلقتا للغتها سيرورة وتأثيرًا، بيد أنّ التأثير الأكبر كان لأولئك الوافدين إلى الحج وأسواق العرب من وسط الجزيرة بعيدًا عن تأثير غير العرب، منافرين بفصاحتهم ومفاخرين

(١) انظر على سبيل المثال: ابن خميس، عبدالله بن محمد (ت ١٤٣٢ هـ/٢٠١١ م): **رموز من الشعر الشعبي تنبع من أصلها الفصيح**، ط١، دار الخضرمة، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٢، ص٨.

(٢) يقول ابن فارس "ونحن – وإن كنا نعلم أنّ القرآن نزل بأفصح اللغات– فلسنا ننكر أن يكون لكلّ قوم لغة". ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت٣٩٥ هـ/١٠٠٤ م): **الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، علق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧، ص٣١.

(٣) حسان، تمام (ت٢٠١١م): **اجتهادات لغوية**، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٨.

بأشعارهم، حتى غدت أشعارهم وخطبهم نماذج أدبيّة، وتأثّرت بهم قريش أدبيًّا. ولذلك، حدّد مدونو اللغة أهمّ القبائل التي تؤخذ منها اللغة، فقد ورد في المزهر للسيوطي(١):

"والذين عنهم نُقِلت اللغة العربية وبهم اقْتُدِي، وعنهم أُخِذَ اللسانُ العربيٌّ من بين قبائل العرب هم: قيس، وتميم، وأسد؛ فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثرُ ما أُخِذ ومعظمه، وعليهم اتُّكل في الغريب وفي الإعراب والتَّصْريف؛ ثم هذيل، وبعض كِنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم.

وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضَريٍّ قطّ، ولا عن سكَّان البَرَاري ممن كان يسكنُ أطرافَ بلادِهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم؛ فإنه لم يؤخذ لا مِنْ لَخْم، ولا من جذَام؛ لِمُجاوَرتهم أهل مصر والقِبْط؛ ولا من قُضاعة، وغَسَّان، وإياد؛ لمجاورتهم أهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية؛ ولا من تغلب واليمن؛ فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان؛ ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس؛ ولا من عبد القيس وأَزْد عُمَان؛ لأنهم كانوا بالبحرين مُخالطين للهِند والفُرس؛ ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة؛ ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة، ولا من ثقيف وأهل الطائف؛ لمخالطتهم تجّار اليمن المقيمين عندهم؛ ولا من حاضرة الحجاز؛ لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدؤوا ينقلون لغةَ العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت أَلسِنتهم"(٢).

---

(١) السيوطي، عبدالرحمن جلال الدين (ت ٩١١ هـ/١٥٠٥ م): **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه: المولى بك، محمد أحمد جاد: ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط٣، مكتبة التراث، القاهرة، د.ت، ج١، ص٢١١-٢١٢.

(٢) والنص الأصلي للفارابي، أبي نصر: يقول عن اللغويين العرب (ص ١٤٧) : " وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم ، أهل الكوفة والبصرة ، من أرض العراق، فتعلموا لغتهم والفصيح منها، من سكان البراري منهم، دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري من كان في أوسط بلادهم، ومن أشدهم توحشا وجفاء، وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم: قيس، وتميم، وأسد، وطيئ، ثم هذيل؛ فإن هؤلاء هم معظم من نقل عنه لسان العرب، =

ولعلّ أفضل سبيل لتوضيح شموليّة اللغة الفصحى هي لغة الشعر النبطي اليوم، إذ يمكن لأيّ راء تابع القصائد النبطيّة التي عُرضت في برنامج "شاعر المليون"(١)، على سبيل المثال، أن يلحظ أنّ المتسابقين كانوا ينتمون إلى قبائل مختلفة وأماكن متباعدة، فهناك العراقي والعماني والحجازي والنجدي واليمني، لكنّ اللغة التي ينظمون بها أشعارهم هي لغة الشعر النبطي المشتركة التي تأخذ من اللهجة البدويّة في نجد معظم خصائصها دون أن تُحصر فيها(٢)، ومن البدهيّ أن يُقحم الشاعر كلمات من لهجته على قصيدته، مثلما نجد كلمات تخصّ لهجة قبيلة في أشعار أحد شعرائها في العصر الجاهلي، دون أن يكون شعره كلُّه ممثّلًا للهجته. ويمكن لمشاهِد ذلك البرنامج أن يميّز الاختلاف بين المتسابقين بناء على مخارج حروفهم وطرق أدائهم، تمامًا كما نميّز بين المغربي الذي يتحدث الفصحى والعراقي والحجازي وغيرهم. ولا يمكن تمييز اللهجات عند

=والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء؛ لأنهم كانوا في أطراف بلادهم، مخالطين لغيرهم من الأمم، مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم، من الحبشة والهند والفرس والسريانيين، وأهل الشام، وأهل مصر. الفارابي، أبو نصر (ت ٣٣٩ هـ/٩٥٠م): **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، ضمن سلسلة الفكر العربي والإسلامي، بإشراف كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القديس يوسف في بيروت، ع٤٦، دار المشرق، بيروت، د.ت، ص١٤٧.

(١) برنامج تلفزيوني متخصص في مسابقة الشعر الشعبي، انطلق من دولة الإمارات العربيّة المتحدة، ولقي متابعة جماهيرية واسعة في العالم العربي في نسخته الأولى سنة ٢٠٠٧، ثم استمر في سبعة مواسم.

(٢) حين يقول الشاعر عبدالله بن حمود ابن سبيّل في قصيدته:

رَدَّوا عليهم رَدّةٍ تعجب العين كلٍّ يبا النّوماس قِدْمٍ محبوبه

كمال، محمد سعيد (ت١٤١٦هـ/١٩٩٥م): **الأزهار النادية من أشعار البادية**، ج٤، مكتبة المعارف الطائف، د.ت، ص٣٢. فكلمة "يبا" تحوّل عن "يبي" التي تعني "يريد"، وهي مذهب بعض أهل البادية في نطق كلمة "يبي"، ولاسيّما قبيلة عتيبة التي تجاور الشاعر.

قراءة النبطي، فأهل البادية والحاضرة "يستخدمون لغة واحدة مشتركة، تغيب فيها الفوارق اللهجيّة "[١].

ويبدو أنّه كان هناك تداخل في النظرة إلى الخطأ اللغوي، بين من ارتكبه بسبب قياس خاطئ أو اختلاط بالأعاجم وغير العرب وإدخال كلمات وتراكيب جديدة على العربيّة، وبين عرب يتحدثون بلغة عربيّة قد تختلف عن اللغة المعياريّة التي قرّرها النحاة، ولاسيّما البصريّون، وحرّموا الخروج عنها، مع أنّها لغة عربيّة فصيحة متجذّرة في تراب المنطقة، فاللغات العربيّة الأخرى التي رويت شاذة أو أُهملت ولم تُدوّن كانت بسبب استقراء ناقص اضطلع به مجموعة محدودة من المهتمين الذين بذلوا جهودًا مضنية لجمع التراث الشفهي العربي، حيث دخلوا مناطق نجد وبوادي الحجاز بحثًا عن لغات العرب[٢]، وكان هدفهم الأساس خدمة لغة القرآن الكريم، لكنّه مشروع ضخم لا يمكن أن ينهض به أفراد

(١) العماري، فضل بن عمّار: **الذئب في الشعر النبطي والتراث الشعبي السعودي**، كتاب تحت الطبع، ص١٩.

(٢) قال الكسائيّ للخليل: من أين علمك هذا؟ فقال: من بوادي الحجاز ونجد وتهامة. فخرج الكسائي وأنفد خمس عشرة قنينة حبر في الكتابة عن العرب، سوى ما حفظه. الأنباري، أبو البركات عبدالرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله (ت ٥٧٧هـ/١١٨١م): **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ط٣، (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٥هـ)، ص٥٩. ونقل الأنباري عن ثعلب أنّ أبا عمرو الشيباني دخل "البادية ومعه دستيجتان من حبر، فما خرج حتى أفناهما بكتب سماعه عن العرب". الأنباري، **نزهة الألباب**، ص٧٨. وقيل إنّ الشيباني جمع أشعار نيّف وثمانين قبيلة. الزركلي، خير الدين (ت ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م): **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢، ج١، ص٢٩٦. وقال النضر بن شميل "أقمت في البادية أربعين سنة"، الأنباري، **نزهة الألباب**، ص٧٣. وروى الجاحظ أنّ ابن العلاء، أبا عمرو: كانت "كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتًا له إلى قريب من السقف، ثم إنّه تقرّأ فأحرقها كلّها". الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨م): **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، ج١، ط٧، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ، ص٣٣١.

معدودون، مهما كانت درجة اجتهادهم، وإنّما هو عمل مؤسسي ضخم. وقديمًا كان الفقهاء يقولون "كلام العرب لا يحيط به إلا نبي"(١)، مما يبيّن أنّنا نعاني من فقدان تراثنا الشفهي في تلك الحقبة أو الجزء الأكبر منه(٢). ففقد الكثير من التراث جعلنا أمام مهمّة أخرى لوضع معايير جديدة ومختلفة في دراسة ذلك التراث، فاللهجات تغيّرت تغيّرًا جذريًّا بحكم تكوّن المجتمعات الحديثة مما خلق لغات مستويات لغويّة جديدة يسهل على أفراد المجتمع من مختلف الأطياف أن يتواصلوا بها، وبقي الشعر النبطي الذي يمثّل مرحلة ما قبل تكوّن الدولة الحديثة الثروة التي يمكن أن نفهم من خلالها البنية الذهنية لإنسان المنطقة وتاريخه وعاداته وتقاليده وقيمه، ويمكن أن تُستكنه منه سمات الشعر العربي قبل الإسلام وخصائصه وبنيته ولغته.

لقد سعى اللغويون القدماء إلى تبيّن خصائص الفصحى لدراسة الشعر الجاهلي، ففتحوا المدى الزمني لعصور الاستشهاد لمئات السنين، ومن قبائل مختلفة، مع أنّ اللغة كائن يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وهذا المنهج يعني أنّ أولئك العلماء استخرجوا اللغة الفصحى من لغات مختلفة وفي أزمنة متباينة. ومع أنّ هذه الطريقة لا تعطي توصيفًا حقيقيًّا ودقيقًا للغة بسبب الطبيعة المتغيرة لها، إلا أنّها كانت المنهج الممكن لدراسة اللغة آنذاك، ولاسيّما أنّ تلك الجماعات اللغويّة بقيت في مناطقها دون اختلاط بغيرهم، فكان التغيّر اللغوي منضويًا تحت قوانين

---

(١) ابن فارس، **الصاحبي**، ص١٤.

(٢) يشمل التراث الشفهي **الأداء اللغوي الشفهي**، كالآداب واللهجات والأساطير والتقاليد الشفهية والتأريخ الشفهي والحكايات؛ **والفنون الأدائيّة**، كالرقصات والموسيقى والألعاب والأناشيد والمهرجانات؛ و**الممارسات الاجتماعيّة**، كالطقوس والتظاهرات الاحتفاليّة؛ **والمعارف والممارسات**، كالأعراف والرؤى الكونيّة والطرق التقليديّة للاستشفاء والدين والمعتقدات الروحيّة والقِيَم والطرق التقليديّة لحلّ النزاعات.

Deaco, Harriet, Luvuyo Dondolo, Mbulelo Murbata and Sandra Prosalendis: **The Subtle Power of Intangible Heritage: Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage**, Human Sciences Research Council, Cape Town, ٢٠٠٤, p١.

اللغة ومنطقها. واللغة إذا بقيت دون تأثير خارجي قويّ؛ فإنّها تمتلك الآلية لتوليد الألفاظ وصناعة التراكيب الجديدة، بما لا يخالف بنية اللغة، ومن ثمّ يمكن دراسة امتداداتها لا على أنّ اللغة لم تتغيّر، وإنّما على أنّ تغيّرها موافق لمنظومة اللغة ومنطقها، ومن ثمّ يمكن استكناهه. وقد حاول بعض الباحثين اكتشاف معايير لتفصيح اللهجات، فذكر أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري أنّ أهمّ هذه المعايير هي: كثرة الاستعمال؛ وجودة اللغة والبعد عن اللحن؛ وما دُوّنت مادّته في المعجم أو ما كان بخلاف العاميّة(١). وربّما أزيد بنية الكلمة، ومناسبتها لمنطق اللغة حتّى إن لم تدوّنها المعجمات وكتب اللغة، مثل كلمة "سنع" بمعنى حاجة، وكلمة "لطس" بمعنى طمس، فقد تكون غير مدوّنة لكنّها فصيحة وعربيّة، وربما نتيجة تطوّر دلالي من مجاز اللغة، أو لتغيرات صوتيّة في بنية كلمة ما. ومن العوامل الجانب الجغرافي، فالكلمات التي تنتمي إلى بيئات لم تختلط بغير العرب، كبادية نجد مثلًا، أدعى لأن تُؤخذ لغاتهم. وكذلك ما سمّاه أبو عبدالرحمن ابن عقيل كثرة الاستعمال، فحينما يستعمل النجدي والحجازي والمصري والعراقي والشامي كلمة "شاف" بمعنى رأى، ثم لا نجد الكلمة في المعجم، فلا يمكن الحكم بأنّ هذه الكلمة غير عربيّة.

إنّ تلك الجهود الحثيثة من قبل العلماء لحفظ اللغة وتقعيدها أثمرت عن نحو تعليمي يساعد من يبتغي الحديث بفصاحة، فقد سُكبت اللغة في قوالب منطقيّة ابتغاء تحويل لغات العرب إلى لهجة واحدة، وهي جهود علميّة عظيمة قدّمت خدمات جليلة إلى العرب، دون أن يعني ذلك خلوّها من السلبيّات، لكنّ ما تحقّق كان أفضل ما يمكن أن يتحقّق. فالفصحى التي تكوّنت واستقرّت هي اللغة الأدبيّة والدينيّة التي أخذت خصائصها من بعض أقاليم جزيرة العرب دون أن تنحصر فيها. وهنا نطرح تساؤلًا مهمًّا في هذا المبحث: ما اللغة الفصحى التي رسّخها القرآن الكريم، وهل هي لغة قريش كما يُشاع؟

(١) الظاهري، أبو عبدالرحمن بن عقيل: "من أصول لغة الشعر العامي في نجد"، **مجلة الخطاب الثقافي**، جمعيّة اللهجات والتراث الشفهي، جامعة الملك سعود، الرياض، ع٣، خريف ٢٠٠٨، ص١٨٤.

تأخذ الفصحى معظم خصائصها من لغات نجد والحجاز، ولاسيّما نجد[١]، مع لغات بعض قبائل الجزيرة العربية ممّن كان بعيدًا عن التأثّر بغير العرب، ويبدو أنّ السبب الرئيس هو طغيان البداوة على الحضارة في مناطق نجد، وبعدهم عن التأثر بغير العرب، وهذا الأمر كان قبل الإسلام وبعده، ويدلّ على ذلك ويؤكّده أنّ شعراء المعلّقات كلّهم[٢] أو جلّهم، كانوا من نجد. يقول ابن قتيبة عن عديّ بن زيد: "والعرب لا تروي شعره؛ لأنّ ألفاظه ليست بنجديّة"[٣]. أمّا لغة الحجاز فلم تلق من اللغويين عناية تذكر، إلا قبيلة واحدة وهي هذيل، فلا يكاد اللغويون يصرّحون بأنّهم أخذوا من قبيلة حجازية بدويّة سواها، بل ورحلوا إليها، وهم يشيرون إليها مستقلّة عن لغة الحجاز[٤]، وربما قُصد بلغة الحجاز لغة قريش وبعض بطون كنانة وخزاعة والأنصار[٥]، أما لغة قريش فليست ما نسميه اليوم بالفصحى، مع أنّ الكثير من العلماء نقل أفضليّة قريش اللغويّة، يقول ابن فارس: "أجمع علماؤنا بكلام العرب، والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيّامهم ومحالّهم أنّ قريشًا أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة...فكانت وفود العرب من حجاجها وغيرهم يفدون إلى مكة للحج، ويتحاكمون إلى قريش في أمورهم...وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقّة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود

(١) المقصود بنجد هنا المنطقة الممتدة من جنوبي وادي الدواسر جنوبًا حتى بادية الشام شمالًا، ومن صحراء الدهناء شرقًا حتّى عالية نجد على حدود جبال السراة غربًا. ويشترك مع نجد القبائل الحجازيّة البدويّة، والقبائل البدويّة في بادية الشام التي دأبت على الانتقال من شمالي نجد إلى الشام، والقبائل البدويّة التي تسكن جنوب العراق والكويت حتّى جنوبي إقليم البحرين أو المنطقة الشرقيّة في السعودية.

(٢) ذكر ابن بليهد أنّ شعراء المعلقات العشرة كلّهم من نجد ما عدا امرأ القيس، الذي كانت أكثر إقامته في نجد. ابن بليهد، **صحيح الأخبار**، ج١، ص١٤.

(٣) ابن قتيبة، بو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم الدينوري (ت ٢٦٧هـ/ ٨٨٩ م): **الشعر والشعراء**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ج١، ص٢٣٠.

(٤) الغوث، مختار: **لغة قريش**، ط١، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ١٤١٨هـ/١٩٩٧، ص٢١.

(٥) الغوث، **لغة قريش**، ص٢٣.

من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم. فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طُبعوا عليها"[١]. ويبدو أنّ بعض العلماء غلّب هذا الرأي لاعتبارات دينيّة لا علميّة، فابن فارس يرى أنّهم "ينتقون" من اللغات، في حين أنّ تأثّر اللغات فيما بينها لا يخضع لقانون الانتقاء، والتطور اللغوي "لا يجري تبعًا للأهواء والمصادفات، أو وفقًا لإرادة الأفراد، وإنّما يخضع في سيره لقوانين جبرية"[٢]، كما أنّ قريشًا مجتمع مختلط الطوائف والأعراق، ومكة تقصد للحج والتجارة وغيرهما، ومجتمع كهذا "لا بدّ أن تكون لغته عامة شاملة فيها الكثير من محاسن اللغات ومساوئها"[٣]، فاللغة التي تُستعمل في التجارة لا تتوخّى الغاية الجماليّة والبلاغيّة، بل تنحو إلى الدقة والمباشرة. والمجتمع القرشي ليس مجتمعًا منغلقًا، بل هو مجتمع منفتح على أقطار العرب وقبائلهم، بل ومع غير العرب من الروم والأحباش وغيرهم[٤]، وهو مجتمع تجاري، والاحتكاك التجاري ينقل إلى اللغة آثار اللغات الأخرى[٥]. ويرى إبراهيم السامرائي أنّ انحياز العلماء للغة قريش متأتٍّ من فهمهم للحديث الشريف "أنا أفصح العرب، بيد أنّي من قريش"، وروي "أنا أفصح من نطق بالضاد، بيد

(١) ابن فارس، **الصاحبي**، ٢٨. وفي مجالس ثعلب قوله: ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجّع قيس...". ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت٢٩١هـ/٩٠٤م): **مجالس ثعلب**، ج١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ص٨٠-٨١.

(٢) وافي، علي عبدالواحد: **اللغة والمجتمع**، شركة مكتبات عكاظ، جدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٧٧.

(٣) السامرائي، إبراهيم (ت ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): **العربيّة تاريخ وتطوّر**، ط١، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص٢٩٠.

(٤) ذكر جواد علي: أنّه كان في مكة عند ظهور الإسلام جماعة من النصارى الغرباء النازحين إليها لأسباب مختلفة، فمنهم الأسود من أفريقيا والأبيض من أوروبة أو من أقطار الشرق الأدنى. علي، **المفصّل**، ج٦، ص٦٠٣. وقد بيّن جواد علي أنّ جماعة الأحابيش كانت كثيرة العدد، وأنّهم تركوا أثرًا في لغة مكة. علي، **المفصل**: ج٦، ص٦٠٦.

(٥) عبدالواحد، **اللغة والمجتمع**، ص١٠٢.

أنّي من قريش، وربّيت في بني ساعدة"، وأنّهم حملوا "بيد" على معنى "لأنّني" في حين أنّ معناها "غير"، ومن ثمّ فمغزى الحديث انتقاص للغة قريش، واستحسان بعض العلماء للغة قريش قادهم إلى انتقاص لغات القبائل الأخرى(١). ويظهر أنّ ثمّة انحيازًا للغة قريش، وربما كان السبب الحديث السابق الذي لا أصل له(٢)، مع يقيننا أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم كان غاية الفصاحة، لكنّ القرآن تضمّن لغات مختلفة عن لغة قريش. ومن أهمّ الأمثلة التي تثبت هذه الحقيقة وأوضحها عدم تسهيل الهمزة في المصحف موافقة للغة تميم في نجد ومخالفة للغة قريش، يقول أحمد الجندي: إنّ النسّاخ كتبوها "تأثّرًا باللغة النموذجيّة الفصحى"(٣)، بل ربّما تجنّب الرسول صلى الله عليه وسلم لغة قريش واختار اللغة الأنموذج.(٤) والقرآن نزل باللغة الفصحى، وأخذت لغة قريش منه حيزًا كبيرًا، بيد أنّ اللغويّين حينما أرادوا أن يرسموا سمات الفصحى أخذوا من غير القرآن الكريم، يقول القشيري: "هو في القرآن ما هو فصيح، وفيه ما هو أفصح منه"(٥). والقرآن الكريم معجز بفصاحته، وهو أفصح ما نُطق به، لكنّ المراد هنا تبيّن سمات ما سمّي باللغة الفصحى كما ذكرها اللغويون، فالعلماء ولاسيّما البصريون كالفرّاء

(١) السامرائي، **العربيّة، ص**٢٩١.

(٢) لم يرد الحديث بجميع صوره في كتب الصحاح، وأورده ابن الأثير مع غريب الحديث، وذكر فيه أنّ معنى "بيد" هو "غير". ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت٦٣٠هـ): **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق أحمد بن محمد الخراط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، د. ت، ص٤١٠.

(٣) الجندي، أحمد علم الدين: **اللهجات العربية في التراث في النظامين: الصوتي والصرفي**، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ج١، ١٩٨٣، ص٣٢٤.

(٤) الجندي، اللهجات العربيّة، ص٣٢٣.

(٥) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان**، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، شارك في تحقيق هذا الجزء محمد رضوان عرقسوسي وخالد العواد ومحمد معتزّ كريم الدين، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ج١٢، ص١٣٠.

والمازني والمبرّد وبعض الكوفيّين[١] رفضوا بعض القراءات لأنّها لا توافق لغة المشهور من قبائل العرب، فهي خارج الفصحى، ووصفوا بعض القراءات بأنّها "ليست بمضبوطة" أو "شاذّة" أو "رديّة"، وكان سبب انتقاص علماء البصرة لتلك القراءات منهجيًّا بسبب الاستقراء الناقص الذي اعتمدوا عليه، فقد اكتفوا بالقبائل المشهورة واستبعدوا ما عداها[٢]. واللافت أنّ بعض القراءات التي لم تقبل توافق لغة النبيّ صلى الله عليه وسلم في رأي بعض العلماء[٣]، مما يبيّن أنّ ملامح الفصحى التي بحث عنها أهل اللغة لم تكن ماثلة في لغة مكة، وكانت اللغة الأنموذج تتمثّل في التراث الشفهي البدويّ الذي ينتشر في أرجاء الجزيرة العربيّة، فهي اللغة التي كان اللغويون يختارونها ويفضّلونها معيارًا للفصحى، بغضّ النظر عن سلامة هذا الأمر أو خطئه[٤].

ولذلك، يبقى للمكان أهميّته، وتبقى سماته الجغرافية وطبيعة أهله الشفهيّة مشابهة لما كان عليه الحال قبل الإسلام، ومن ثمّ يمكن العودة إلى المكان وساكنيه لمساءلة تراثهم الشفهي ومذاكرته واستنطاقه لفهم اللغة والشعر، ولاسيّما أنّ هذا المجتمع الذي أنتج المعلّقات وعيون الشعر عاد مجتمعًا شفهيًّا بدويًّا كما كان في العصر الجاهلي، وغاب عن الاهتمام السياسيّ والإعلامي، وبقي في الهامش قرونًا عديدة، ومن ثمّ "لا يستغرب أن يلعب الشاعر النبطي دورًا سياسيًّا

(١) من مقدمة المحقّق: المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٦ هـ/٨٩٩ م): **المقتضب**، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، مطابع الأهرام، القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤، ج١، ص١١٩.

(٢) الجندي، **اللهجات العربية**، ج١، ص١٩١.

(٣) الجندي، **اللهجات العربية**، ج١، ص١٩٠.

(٤) وقد قاد هذا الأمر محمد عابد الجابري إلى كتابة الفصل الشهير "الأعرابي صانع العالم العربي" في كتابه تكوين العقل العربي، وبيّن أنّ استقاء اللغة من البدو وتجنّب لغة قريش المتحضّرة كانت له آثار رجعيّة على اللغة، ممّا قلّل من إمكاناتها الحضاريّة. الجابري، محمد عابد (ت٢٠١٠م): **تكوين العقل العربي**، ط١٠، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ٢٠١٠، ص٧٥-٩٣.

واجتماعيًّا لا يقلّ عن نظيره في العصر الجاهلي"[١]، ويمكن التمثيل بالشاعر محمد العوني الذي كان يهجو ويؤلّب، ويؤثر عنه أنّه كان يقول: ليست العبرة بالذي يدبّر الجيوش، ويقودها ويحارب في الميادين، بل العبرة بالرجل الجالس أمام موقد قهوته، ويستطيع وهو في جلسته هذه أن يشعلها حربًا ضروسًا بين من يشاء من القبائل[٢]. فالشعر في ذلك المجتمع الشفهي بقيت له مكانته وأهميّته ووظيفته في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة.

ولا يمكن القول إنّ عاميّة نجد اليوم هي ذاتها قبل أكثر من ألف عام حيث استقيت منها الفصحى، فاللغة كائن يتغيّر وتختلف باختلاف الزمان والمكان، لكنّ لهجات نجد والمناطق المحيطة بها اليوم امتداد للهجاتها التي كوّنت الفصحى قديمًا، ومن ثمّ يمكن أن تكون رافدًا لدراسة اللغة الأنموذج وفهم نصوصها.

لقد أوقع اضطراب مفهوم الفصحى والتسليم بأنّ العرب في العصر الجاهلي والعصور الإسلاميّة الأولى كانوا يتحدثون لغة واحدة بعضَ الباحثين الجادين في مجال التراث الشعبي في ارتباك في دراستهم للأدب الشعبي، فالباحث غسان الحسن يقرّ ابتداء بأنّ العرب عرفوا الازدواجيّة اللغوية منذ القدم، وأنّ الظواهر اللهجيّة التي نقلها العلماء، كالكشكشة والاستنطاء وغيرهما، تكشف عن تنوّع لهجي، وأنّ الفصحى ليست لغة لأيّ قبيلة، لكنّه لا يلبث أن يجعل الفصحى اللغةَ الأمّ التي تناسلت منها اللهجات[٣]، فهو يرى أنّ اللغة الفصحى أصل تفرّعت منه جميع اللهجات، وهذا الأمر أراه مستبعدًا، فالفصحى لغة أدبيّة ارتفعت عن لهجات القبائل وأصبحت تضمّ خصائص لغويّة مأخوذة من لغات الجزيرة العربيّة البعيدة عن التأثّر بغير العرب، ولاسيّما نجد، وغدت لغة شعبيّة، بيد أنّها تعود مع بقيّة اللهجات إلى أصل لغويّ مشترك. يقول أرنست رينان

(١) الصويان، **الصحراء العربيّة**، ص١٦١.

(٢) ابن خميس، عبدالله بن محمد (ت ١٤٣٢هـ/٢٠١١): **الأدب الشعبي في جزيرة العرب**، ط٢، د.م: د.د، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص١٨.

(٣) الحسن، غسان حسن أحمد: **الشعر النبطي في منطقة الخليج والجزيرة العربيّة**، ج١، ط١، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٠، ص٢١-٢٦.

(Ernest Renan): "إن وسط شبه الجزيرة العربية هو موطن العرب الأصلي، لم يظهر في تاريخ الشرق القديم إلا متأخرًا، ومع ذلك فإنه هنالك بالتحديد تستمر بفضل الحياة البدويّة الميزات الأصليّة للجنس السامي"(١)، فرينان يرى وسط الجزيرة العربيّة موطن العرب، والبيئة التي تمثّل أصل الجنس السامي بسبب انغلاقهم وبقائهم في منطقة منعزلة. كما أنّ الحسن يبني رأيه عن الإعراب في اللهجات على ما وقر في قضيّة الاحتجاج، فهو يرى أنّ الإعراب زال عن اللهجات في القرن الثاني عند الحواضر والقرن الرابع عند البوادي(٢)، وهذه قضيّة ظنيّة يستحيل إثباتها، فكيف يمكن أن تتواطأ الحواضر في مختلف أرجاء الجزيرة العربيّة على التخلّي عن الإعراب في وقت واحد، ثم تتبعهم البادية بالطريقة ذاتها، دون منطق لغويّ يسوّغ ذلك ما عدا قضيّة التأثّر بالأعاجم.

أمّا أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهريّ فقد وصل إلى طريق مسدود حينما درس تغريبة بني هلال الذين هاجروا في القرن الرابع، ولحظ تشابه مفرداتهم مع مفردات البيئة النجديّة التي خرجوا منها، وتبيّن له أنّ شعرهم مماثل للشعر النبطي في نجد، مما يبيّن أنّ هذه اللهجة كانت متداولة شعبيّة في نجد في القرن الرابع أو قبله، لكنه اختار نتيجة أخرى وهي أنّ "الشعر العامي بلهجة أهل نجد وليد الشعر الهلالي العامي"(٣)، ويؤكّد أنّ الشعر العامي وفد "إلى نجد ولم يصدر منها"(٤)؛ لأنّ "بني هلال رحلوا في القرن الرابع وهم عرب فصحاء"(٥)،

---

(١) ظاظا، حسن: **الساميون ولغاتهم تعريف بالقرابات اللغويّة والحضاريّة عند العرب**، ط٢، دار القلم، دمشق، الدار الشاميّة، بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص١٣٤. نقلًا عن:
Ernest Renan, **Histoire Generale et Systeme Compare des Langues Semitiques**, à l'Imprimerie imperial, Paris, ١٨٥٥, p ٣٢٠.

(٢) غسان الحسن، **الشعر النبطي**، ص٢٦.

(٣) الظاهري، أبو عبدالرحمن ابن عقيل: **ديوان الشعر العامي بلهجة أهل نجد**، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ج١، ص٥٢.

(٤) الظاهري، **ديوان الشعر العامي**، ج١، ص٥١.

(٥) الظاهري، أبو عبدالرحمن بن عقيل: عبدالحليم عويس، **بنو هلال أصحاب التغريبة في التاريخ والأدب**، النادي الأدبي، الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٩. ويماثل هذا الرأي =

وسبب هذا الموقف كما هو واضح رؤيته للفصحى واللهجة، فهو يرى أنّ "ما سوى الفصيح من استعمال العامة فهو كلام عربي انحرف عن الفصحى: إما لفساد التصريف، وإما لاختلال التركيب والنطق من ناحية النحو، وإما لاختلال المعنى بسبب تغييره أو توسيعه أو تضييقه"(١)، في حين أنّ علماء اللغة يؤكّدون أنّ كلّ لهجة لغة لها نظام صوتي ونحوي ودلاليّ مستقلّ، وهي تتقارب مع اللهجات المقاربة داخل حقل العربيّة حسب قربها الزمني والمكاني، وهي تتغيّر وفق منطقها الخاصّ دون أن يُسمّى هذا التغيير انحرافًا. أمّا الفصحى، فقد حفظها الله سبحانه وتعالى بالقرآن الكريم فبقيت معجزة خالدة، مما قيّض لها أسباب بقائها، فكان التغيير فيها محدودًا، وبقيت أسسها مع تقييد للمتاح اضطلع به النحاة لغاية تعليميّة لا علميّة.

أمّا عبدالله ابن خميس، وهو أحد أبرز من خدم الموروث الشعبي، فيظنّ أنّ الحاضرة هم أوّل من قرض الشعر النبطي، لأنّ البدوي أكثر تمسكًا بلغته(٢)، وأنّ الشعر النبطي "نشأ في الجزيرة العربيّة وغيرها، في عتمة الجهل، حينما تضعضع سلطان اللغة"(٣)، فالشعر النبطي تنازل عن الفصحى وانحراف عنها. والحقيقة أنّ بعض هذه الأحكام تُشعر الباحث أنّ الكثير ممّن درسوا الموروث الشعبي يشعرون بالإثم والخوف من أن يُتهموا بحماية العاميّة فيلجؤوا إلى القسوة عليه، فابن خميس يرى أنّ الشعر النبطي نشأ في عتمة الجهل، مع أنّ ظروف نشأته مشابهة لظروف لنشأة الشعر العربيّ الفصيح، وهو يجعل نشأة النبطي بعد أن تبلبلت الألسنة وضاع سلطان اللغة، في حين أنّ كتب **لحن العامّة** والمؤلّفات عن **لغات العرب** تؤكّد أنّ لغات العرب لم تغب يومًا.

=رأي عبدالله ابن خميس الذي يرى أنّ شعر بني هلال فصيح، وأنّ ما يتضمّنه من مفردات عاميّة ليس إلا بسبب أخطاء الرواة والنُّسّاخ. ابن خميس، **رموز من الشعر الشعبي**، ص٨.

(١) الظاهري، "من أصول لغة الشعر العامي في نجد"، ص١٨٠.

(٢) ابن خميس، **الأدب الشعبي**، ص٧٨.

(٣) ابن خميس، **الأدب الشعبي**، ص٦٨.

ويضطرب الباحث الأنثربولوجي سعد الصويّان حينما يصل إلى هذه المعضلة، فهو يرى أنّ ما نسمّيه اليوم الفصحى كانت هي لغة الخطاب بين عامة الناس في العصر الجاهلي وصدر الإسلام(١)، ولكنّ لغة الشعر أرقى من لغة الحديث(٢)، وأنّ الشعر النبطي والشعر الفصيح لم يتعايشا ولم يتزامنا بين القبائل البدويّة قطّ، إذ كان سيدوّنه أولئك الرواة الذين لم تفتهم شاردة ولا واردة(٣). ثم لا يلبث أن يبدي وعيًا بالدور التشذيبي لعلماء اللغة والنحو بحثًا عن الاتّساق والانتظام(٤)، حتى نأوا باللغة عن الأصل(٥). ثم تتّضح حيرته وتشكّكه حين يقول: إنّ صعوبة قواعد اللغة العربيّة الفصحى قد تدفع بالواحد إلى الشكّ في قدرة عرب الصحراء وأبناء البادية الأميين على التحدث بهذه اللغة، ولكن لا بدّ أنّ عرب الجاهليّة وصدر الإسلام كانوا يتكلمون اللغة الفصحى لأنّ لغة القرآن والشعر تفترض ذلك(٦). ويقرّر فى موضع آخر أن "شمس الفصاحة عند البدو بدأت بالأفول في نهاية القرن الرابع".(٧) فالصويّان يؤسّس موقفه على أنّ الفصحى كانت اللغة المستعملة في جميع مناطق العرب، لكنّها فصحى أوسع ممّا وصلنا، ثم مال العرب إلى اللحن. وإذا كان الرواة واللغويون نقلوا كلّ شاردة وواردة، كما يقول الباحث، فلا بدّ أن نتساءل: لِمَ لم تُدوّن بعض الظواهر اللهجيّة في نجد كقلب الكاف إلى حرف بين السين والتاء، والقاف إلى حرف بين الدال والزاي، مع أنّ ناطقيها يمتدّون من شمالي نجران إلى بادية الشام؟ هل يمكن أن تكون ظاهرة مستحدثة طرأت فجأة على كلّ تلك القبائل والأقاليم؟ ولِمَ نرى اتّفاقًا بين اللهجات العربيّة من المحيط إلى الخليج على كلمات مثل "شاف" بمعنى رأى، ولا نجدها في أيّ لغة نقلها اللغويون؟ وكيف رأينا ظواهر نحويّة، مثل لزوم

(١) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٩١.
(٢) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٨٨.
(٣) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٨٦.
(٤) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٨٩.
(٥) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٩١.
(٦) الصويّان، **الصحراء العربيّة**، ص٩١.
(٧) الصويّان، سعد عبدالله، **الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النصّ**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٠م، ص١٠٦.

النصب للمثنى في معظم لهجات العرب اليوم، إن لم يكن جميعها، ولا نجدها منتشرة عند القبائل قديمًا؟ لقد عمل أولئك اللغويّون عملًا مميزًا، وقدّموا عملاً علميًّا متكاملًا في اللغة والنحو، واستطاعوا أن يوجّهوا العلم توجيهًا منهجيًّا لم يكن معروفًا في تلك البيئة، لكنّ أيّ عمل سيعتوره القصور، فهو جهد بشريّ، وإذا طالبنا بأن نقف عند جهودهم لأنّهم لم يتركوا شيئًا؛ فستنغلق الدراسات اللغويّة، وسنجد أنّنا نستمرّ في الجناية على اللغة بتجميدها وتشذيبها.

لقد كانت اللغة الفصحى قبل تقييدها اللغة الشعبيّة، وهي لغة الدين والأدب، وقد سعى العلماء إلى جمع ما يمكن جمعه من لغات القبائل العربيّة البعيدة عن الاحتكاك بغير العرب على أساس أنّ لغاتهم نقيّة ينبغي الأخذ منها، كما سبق، وكان تركيز أولئك العلماء على لغات نجد وبوادي الحجاز حتّى استبعدوا شعراء جاهليّين كانوا متاخمين للأعاجم، بيد أنّ قدرات أولئك اللغويّين الأفراد أقلّ من أن تضطلع بمشروع يصعب على مؤسسات علميّة حديثة أن تؤديه، فضلًا عن أفراد يدخلون تلك البلاد بأوراق محدودة ليدوّنوا، فضاع قدر ضخم من المفردات والظواهر اللغويّة الصرفيّة والتراكيب بل والتراث الشفهي، وبقي بعض ما فُقد في اللغة الحديثة لذات المنطقة، وأصبح من المهمّ مساءلة التراث الشفهي لهذه المناطق واستنطاق أشعارهم وآدابهم، ولاسيّما أنّ المجتمع العربي في معظم مناطق الجزيرة عاد إلى الهامش وبقي معزولًا ثقافيًّا منكفئًا على تراثه، يتعاطى ثقافته مشافهة، مثلما كان المجتمع نفسه قبل الإسلام. وعادت وظيفة الشعر كما كانت عليه في العصر الجاهلي، وأصبح الشعر علمهم الذي يدوّنون به مآثرهم وأيامهم(١)، إلا أنّ لغة الشعر اختلفت، فبعد أن كانت لغة الشعر قريبة مما نسميه الفصحى؛ فقدت هذه اللغة خاصيّة الإعراب وتحريك أواخر الكلمات. ولا يمكن

(١) تناول خير الدين زركلي وظيفة الشعر عند البدو المتأخرين: "أما الشعر فهم مضطرون إلى حفظه على الخصوص، لأمور: منها أنّ فيها ما يذكّرهم بوقائعهم، وأنّه موضوع سمرهم في كثير من مجالسهم وأوقات فراغهم. وأنه غناؤهم الذي به يترنمون، وحداؤهم الذي تحنّ إليه إبلهم وتشتد في جريها، وأنّه لا ينشر في كتاب أو صحيفة، فإن لم يقيد في أدمغتهم ضاع ونُسي". خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م): **ما رأيت وما سمعت**، المطبعة العربية ومكتبتها، القاهرة: ١٩٢٣، ص١٨٠.

التصديق بأنّ هذا الأمر حدث دفعة واحدة عند العرب جميعًا داخل الجزيرة العربيّة وخارجها فجأة في القرون الإسلاميّة اللاحقة، دون أن يكون له أصل في الجاهليّة.

تدرّس أقسام اللغة العربيّة الشعرَ العربي الحديث بوصفه الامتداد الفني للشعر الجاهلي، ومن يقرأ أشعار محمود درويش وأدونيس وغيرهما يدرك أنّ هذه الأشعار امتداد لشعر غير عربي، سواء في البنية أو المضامين أو الموسيقى، لكنّ قصائدهم لم تخرج عن حدود ما اختطّه النحاة مما أكسبها الانتماء إلى الشعر العربي. وحين تقرأ قصائد عبدالله ابن سبيّل ودغيّم الظلماوي فستشعر بأنفاس البيئة العربيّة قبل الإسلام، فستشاهد قرني الثور وتسمع حنين الناقة وتستشعر ذعر الظليم، بيد أنّ أشعار هؤلاء أُبعدت وأُقصيت وجُرّم من يدرسُها تحت ذريعة حماية الفصحى، مع أنّ العناية بها من أهمّ أسباب فهم الطبيعة الجاهليّة.

تفسير الشعر وتأويله

عندما يتطلّب المنهج أن ينتقل الناقد من مستويي الشرح والتفسير إلى مستوى التأويل؛ فإنّ الأدوات تتغيّر، ويظهر السؤال القديم المتجدّد: ما حدود التأويل؟ ومناقشة هذا السؤال ستنقل البحث من الممارسة التطبيقيّة التحليليّة للنصّ المدروس إلى الدرس الهرمنيوطيقي (Hermeneutics) الذي ناقش هذه الإشكاليّة باستفاضة، غير أنّ ما يُبتغى تأصيله في هذا البحث هو رسم حدود التأويل التي سيقف عندها الباحث في قراءته، وخطّ حدود مقتَرحة لقراءة الشعر الجاهليّ، ولاسيّما أنّ ثمّة قلقًا ممّا يُسمّى "الانفلات الدلالي" الذي يجعل النصّ أفقًا يحتمل كلّ التحليلات والتخمينات والتهويمات، دون أن يملك أحدٌ الحقّ في كبح جموح الدلالة التي تتفجّر، لا من قبل النصّ بل من قبل قارئه. ولا بدّ أن يتأسّس التأويل على أساس متين من فهم النصّ، وهذا الأساس لا يتحقّق بدون العودة إلى قراءة أكثر واقعيّة وقربًا من النصّ، ولا بدّ من التفريق بين مستويات الفهم والتفسير والتأويل.

ارتبط مفهوم التأويل في الفكر الإسلامي بالخلاف حول المُحكم والمُتشابه في القرآن الكريم، وبتناول صفات الله ﷻ، فانقسمت المدارس الإسلاميّة وتباينت آراؤها إزاء مفهوم التأويل من جهة، وإزاء درجة قبوله من جهة أخرى، وكان من الفقهاء من يتحاشى التأويل خشية "الاجتراء على التأويل"[1] الذي يبيّنه قول الله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به﴾ (سورة آل عمران، الآية ٧). ومع أنّ تعريف الإمام أبي حامد الغزّالي يتناول التأويل الديني بعيدًا عن الأدبيّ، إلا أنّه –في نظر الباحث– تعريف يمكن أن يُتبنّى في الدراسات الأدبيّة، إذ يقول: "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر. ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص للعموم: يردّ اللفظ عن الحقيقة إلى

(١) ابن عيّاد، محمد: "مقوّمات الخطاب التأويلي"، ندوة **القراءة وإشكاليّة المنهج**، جامعة نزوى ٢٨–٣٠ مارس ٢٠١٠، جمعها وقدّم لها الهادي الجطلاوي، **كنوز المعرفة**، عمّان، ٢٠١١، ص٦٩.

المجاز" [١]. فهو يُبقي التأويل "احتمالاً" وإن غلب هذا الاحتمالُ المعنى الظاهرَ على الظنّ بسبب اتّكائه على دليل، وهو يقسّم الاحتمال لا إلى صحيح وخاطئ، بل إلى قريب وبعيد[٢]، ويربط التأويل بالمجاز. وفي المقابل يرى الغزالي أنّ "التأويل وإن كان محتملاً فقد تجتمع قرائن تدلّ على فساده. وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، لكن يخرج بمجموعها عن أن يكون منقدحًا غالبًا."[٣] فالغزالي يبني نظريّته في التأويل على تسويغ الانتقال من الحقيقة إلى المجاز في فهم معنى النصّ إذا عضّد دليلٌ هذا الانتقال، وهو لا يصف التأويل بالصحة والخطأ، بل بالقرب والبعد من الحقيقة، ثم هو يبني منهج إبطال التأويل باجتماع قرائن تدلّ على فساده. والغزالي في تعريفه يُنضج ما قاله أبو منصور محمد بن محمد الماتُريديّ (ت٣٣٠هـ) من أنّ التأويل "ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"؛ لأنّ الماتريديّ يفرّق بهذا التعريف بين التأويل والتفسير الذي هو "القطع على أنّ المُراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنّه عني باللفظ هذا. [٤]" فالماتريديّ يبني مفهومه على التأويل بالتفريق بينه وبين التفسير، فالتفسير قطع بالرأي والتأويل ترجيح لأحد الاحتمالات، وهو ينهى عن القطع بالرأي إن لم يقم دليل[٥]. ومن المهمّ وضع مفهوم التأويل عند الغزالي والماتريديّ في سياقهما المنهجي والتاريخي، فأبو حامد عاش في القرن الخامس الهجري، والقرنان الرابع والخامس الهجريّان شهدا انتشار التشيّع في البلدان العربيّة والإسلاميّة[٦]،

(١) الغزّالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ/١١١١م): **المُستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧، ج٢، ص٤٩.

(٢) الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص٤٩.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص٥٠.

(٤) السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر(ت ٩١١ هـ/١٥٠٥ م): **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد، المدينة المنوّرة، د.ت، ج٦، ص٢٢٦٢.

(٥) السيوطي، **الإتقان**، ج٦، ص٢٢٦٢.

(٦) يقول المقريزي: "فانتشرت مذاهب الرافضة في عامّة بلاد المغرب ومصر والشام وديار بكر والبصرة وبغداد وجميع العراق وبلاد خراسان وما وراء النهر مع بلاد الحجاز واليمن والبحرين". المقريزي، تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن علي: **المواعظ والاعتبار بذكر** =

وانتشار مذاهب التأويل الباطني "التي تميّز بين ظاهر الآيات والأحكام الدينيّة وبين باطنها، ويفصلون بين المعنى اللفظي والظاهري للشريعة الإسلاميّة وبين معناها الباطنيّ وحقيقتها الروحانيّة، ويحصلون على المعنى الباطن من خلال التأويل والاستنباط الباطني من الظاهر،"[١] فالإسماعيليّة ترى وجوب التأويل، وترى أنّ للدين ظاهرًا من حيث التكاليف الشرعيّة...وله باطن وعلم عرفاني حقّاني من حيث التأويل وما يشمله من نظريات وآراء عقلانيّة تنهد إلى الكشف عن خفايا ورموز وإشارات وردت في القرآن الكريم. والباطن هو جوهر الدين، وهم يذهبون إل تكفير من يعتقد بالظاهر دون الباطن، أو بالباطن دون الظاهر. بل إنّ لكل فريضة من فرائض الدين تأويلاً باطنيًّا[٢]. و"جعلوا الظاهر يدلّ على الباطن، وسمّوا الباطن ممثولاً والظاهر مثلاً،"[٣]فنظريّة المثل والممثول تبيّن العقيدة الباطنيّة بأنّ المثل لا ينال أهميّته إلا من دلالته على الممثول، ولا يمكن الوصول إلى الممثول بدون المثل؛ فالنصوص الدينيّة المقدّسة "رموز وإشارات تدلّ على حقائق مخفيّة وأسرار مكنونة،"[٤] ولن يتأتّى كشف هذه الأسرار بالوقوف على ظاهر النص، فهم يقتربون –نظريًّا– من رؤية بول ريكور الذي يرى أنّ "التأويل يقتضي تحليل المعنى الخفيّ من خلال المعنى الظاهر"[٥]. وهم يستشهدون على موقفهم من الباطن بأنّ معجزة محمد اللغويّة (اللفظيّة) يمكن أن تكون مقبولة لو أنّ الرسالة للعرب وحدهم، بيد أنّ القرآن الكريم للناس كافة، ومن ثمّ كانت حجيّة النبوّة على الأمم كافّة هي الحجج العقليّة الموجودة في معاني

=**الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزيّة**، ط٢، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ١٩٨٧، ج٢، ص٣٥٨.

(١) حيدري، فاطمة: "دراسة معاصرة للجد، والفتح، والخيال في نتاجات ناصر خسرو"، **دراسات الأدب المعاصر**، جامعة آزاد الإسلاميّة في جيرفت، ع١٠، ص٣٣.

(٢) ابن الوليد، عليّ: **دامغ الحقّ وحتف المناضل** (ت ٦١٢هـ): تقديم وتحقيق مصطفى غالب، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ج١، ص١٠-١٤.

(٣) ابن الوليد، **دامغ الحقّ**، ص١٤.

(٤) حيدري، **دراسة معاصرة**، ص٣٣.

(٥) الزواوي بغورة، **العلامة والرمز**، ص١٢٠.

القرآن دون ظاهر لفظه[١]. ومن أمثلة التأويل الباطني، تأويل قوله تعالى: ﴿إنّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ (سورة البقرة، آية٦). فالمعنى الظاهر "نعت الكافرين الذين هم على غير الملّة، وباطنها نعت من سار بسيرتهم من أهل القبلة، كفروا بولاية وليّهم ودليلهم، وحجّة الله عليهم بعد رسولهم"[٢]، فالمعنى الباطن لا يستند إلى أيّ دليل عقليّ أو منطقيّ يمكن أن يقبله المحايد، فلا ضابط له إلا رسوخ المؤوّل في العلم، وهذا الرسوخ لا يُبنى على منهجيّة علميّة وإنّما يُبنى على قواعد تُرسِّخ المذهب وتسوّغ أطروحاته بمفهومات لا تُبنى على قراءة للغة أو استنباط من خفاياها، وإنّما إسقاط لمعان على لفظ القرآن، فهم يؤوّلون آيات القرآن الكريم "تأويلاً بعيدًا انتحلوا القول به بدعًا ابتدعوها بأهوائهم فضلّوا وأضلّوا عالمًا كثيرًا"[٣] كما يقول المقريزي. وهذا البحث لا يتغيّا محاكمة المنهج الباطني محاكمة عقديّة، بل المراد تبيان المنهج وتوضيح خصائصه، ففهم الظاهر منوط باللغة وأحكامها ودلالاتها، أمّا الباطن فمنوط بمّا يُسمّى القارئ الأنموذج، وهو عليٌّ رضي الله عنه والأئمة من ذريّته، فهم "الذين اختصّوا بتأويل القرآن دون غيرهم من الناس"[٤]. ومن ثمّ أصبح تفسير القرآن قراءة منتجة للنصّ، وهذه القراءة هي مصدر مختلف من مصادر المعرفة، يختلف عن القرآن الكريم.

هذه الفوضى في التأويل أبعدت قراءة النصّ الديني عن مراد قائل النصّ، فهو وعاء لما يريد المؤوّل أن يصبّه فيه ويقولبه عليه، مما جعل أبا حامد، وهو شافعيّ أشعريّ، يؤلّف كتاب "فضائح الباطنيّة"[٥]، ويبيّن فيه أنّ الباطنيّة قالوا

(١) الشيرازي، **المجالس**، ص٢٥.

(٢) الشيرازي، المؤيّد في الدين هبة الله (ت٤٧٠هـ): **المجالس المؤيديّة**، حقّق وعلّق محمد عبدالغفار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٦٣.

(٣) المقريزي، **الخطط**، ج٢، ص٣٥٧.

(٤) الشيرازي، **المجالس المؤيّدية**، ص١٤. (من مقدّمة المحقّق محمد عبدالغفّار).

(٥) والداعي الأهمّ لتأليف هذا الكتاب هو "استفحال أمر الباطنيّة. أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م): **فضائح الباطنيّة**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، د.ت، ص٦ (من التصدير العام للمحقّق).

"كلّ ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهيّة فكلّها أمثلة ورموز إلى الباطن"(١)، وهو يواجه مشكلة الفوضى الدلاليّة، وسبُبها الأساس انفلات الدوالّ عن عقال المدلولات.

وبعد أبي حامد بثلاثة قرون، تناول العالم الحنبلي أحمد ابن تيمية (ت٧٢٨) قضيّة التأويل تناولاً يوافق منهجه الحديثي، الذي يحرص على اقتفاء أثر السلف وانتهاج نهجهم، فرفض فكرة الظاهر والباطن عند فرق الباطنيّة وبيّن خطورتها، ولم يقرّ التأويل الذي أقرّه الأشاعرة والماتريديّة، فهو لا يقبل فكرة التقسيم إلى حقيقة ومجاز (كما فعل الغزالي)؛ لأنّ التقسيم إلى حقيقة ومجاز "اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة"(٢)، وهو يرى بأن يُحمل النصّ على الظاهر؛ "لأنّ الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظواهرها، ولم يتعرّضوا لتأويلها ولا صرفها عن ظواهرها"(٣). كما أنّه يجعل أهل التأويل من المنحرفين عن طريق السلف، إذ يقول: "وأما المنحرفون عن طريقهم [أي عن طريق السلف] فهم ثلاث طوائف: أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل"(٤)، وهو يردّ تعريف الغزالي(٥)، ويحدّد التأويل المردود بأنّه "صرف الكلام عن ظاهره إلى

(١) الغزالي، **فضائح الباطنيّة**، ص٥٥. وردّ على أبي حامد علماء الإسماعيليّة، ومنهم علي بن محمد ابن الوليد القرشي في كتابه "**دامغ الحقّ وحتف الباطل**" الذي أكّد فيه أهميّة التأويل بالمفهوم الباطني.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م): **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، **كتاب الإيمان**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، مج ٧، ٢٠٠٤، ص٨٨.

(٣) مجموع الرسائل

(٤) ابن تيمية، تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م): **الفتوى الحمويّة الكبرى**، دراسة وتحقيق حمد بن عبدالمحسن التويجري، ط٢، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠٠٤، ص٢٧٧.

(٥) ابن تيمية، تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م): **الإكليل في المتشابه والتأويل**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، إسكندريّة، د.ت، ص٢٧.

ما يخالف ظاهره"[١]، وهو في الوقت نفسه يجعل فهم بعض المغاربة الذين يقولون "إنّا نسمّي الله الرحمن العليم القدير علمًا محضًا من غير أن نفهم منه معنى يدلّ على شيء قطّ" غلوًّا في الظاهر يقابل غلوّ الباطنة[٢]. فابن تيمية لا يحكم بالظاهر المطلق بل ويخطّئه، بيد أنّه يردّ التأويل بالمجاز الذي يقول به أبو حامد وينزّه القرآن عنه، ملتقيًا في هذه الجزئيّة مع الباطنيّة الذي يستبعدون المجاز أيضًا. يقول العالم الإسماعيلي علي بن محمد بن الوليد القرشي في كتابه "دامغ الحقّ وحتف الباطل" الذي ألّفه في الرد على كتاب "فضائح الباطنيّة للغزالي: "لا مدخل للمجاز على كلام الله تعالى، ولا على كلام رسله كما زعم هذا المارق [يقصد أبا حامد الغزالي]، ولم يسمِّ كلام الله تعالى مجازًا إلا هذا المارق ومن تعصّب له من فرق الضلال...ولم يشعروا لعمى قلوبهم أنّ المجاز هو عين الكذب وحدّه"[٣]. فالمجاز هو الطرف المناقض للحقيقة حسب التقسيمات التي استقرّت آنذاك، ومن ثمّ لم يُقبل المجاز في القرآن من قبلهم لأسباب تتعلّق بمفهوم المجاز.

وقد يكون لرفض ابن تيمية لتعريف الغزالي وأهل الباطن للتأويل ما يسوّغه في النصّ الديني، ولاسيّما أنّ بعض الباحثين يرى أنّ "ابن تيمية وعى الفكر الباطني، وعاين آثاره على أرض الواقع"[٤]، فآثر أن يسدّ الذرائع، رغبة في توحيد الأمة بالعودة إلى فهم السلف[٥]، كما يرى أهل الحديث، بيد أنّ تعريف الغزالي للتأويل مناسب للتعامل مع النصّ الأدبي الذي يتّصف بالطبيعة المجازيّة التي

(١) ابن تيمية، **الإكليل**، ص٣٦.
(٢) انظر ابن تيمية، **الإكليل**، ص٣٦.
(٣) ابن الوليد، علي: **دامغ الحق**، ج١، ص١٤٩.
(٤) زرزور، عدنان محمد: **التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي**، بحث علميّ غير منشور، ص١٣٦. متاح على الرابط: http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/١٠٥٧٦/٨٧٧١/٠٩٩٤٠٧-٠٠٠٣-fulltext.pdf?sequence=٤&isAllowed=y [استُخرج بتاريخ ٢٠١٥/٥/١٣]
(٥) زرزور، **التأويل عند ابن تيمية**، ص١٣٧.

تقتضي التأويل بدليل يحتمله النصّ. وإذا كنّا لا نملك أن ننسب القراءة –أيّ قراءة– إلى الحقيقة، فإنّنا يمكن أن ننسبها إلى ما يمكن تسميته بـ"الحقيقة الممكنة" أو المحتمَلة، وهذا هو القيد الذي يمكن أن يضبط حدود التأويل لقراءة الشعر. وقد يقودنا هذا القيد إلى سؤال عن حدود "الممكن" المقصود، مما يستلزم التأكيد على مرجعيّة النصّ الذي يولِّد الدلالات ولا يقيّدها، وينضبط داخل المنهج المُحدَّد آنفًا. كما أنّ التأويل الباطني يولِّد قراءة منتجة للنصّ الأدبي، وذلك لاعتماده على الرمز وارتباطه بالمؤوّل/ القارئ وليس بالنصّ؛ فسيكون مناسبًا للتأويل في النصّ الأدبي إذا كان منضبطًا داخل حدود منهجه، ولاسيّما أنّ "ارتباط التأويل بالنصّ الأدبيّ ارتباط تاريخي ومعرفيّ، إذ إنّه النصّ الأكثر شحنًا بالدلالات وأفعال التخييل والترميز وانفتاح الذات"(١)، وهو يتغيّا فكّ رموز اللغة(٢)، وانفتاح الذات يُعطي المؤوّل الحقّ في امتلاك الدلالة، ويمكّنه من إبعاد المؤلّف أو استحضاره حسب ما يقتضيه المنهج.

إنّ أكثر ما يُسبّب فوضى الدلالة في النصوص الأدبيّة –في نظر الباحث– هو تحرّك القراءة من خارج النصّ إلى داخله وليس العكس؛ فالموضوع لا يكون النصّ ودلالاته بل يبقى النصّ مجرّد أداة للقراءة، مما يجعل النصّ فضاء لا جسم فيه، والقارئ يرسم ما يقتضيه منهجه من الدلالات، أو كما يقول توردوروف: "النصّ نزهة يقوم فيها المؤلّف بوضع الكلمات ليأتي القرّاء بالمعنى"(٣)، وقد يكون القارئ الأنموذج للنصّ الأدبي هو الناقد الذي يماثل الإمام المعصوم عند الباطنيّة، فيكون النصّ رهينًا لفهم قد لا يمتُّ لمنطقه أو سياقه بصلة، ويصبح غريبًا بيد قارئ يمارس لعبًا دلاليًّا بدوالّ النص. ومن ثمّ، فالتأويل الذي يخدم النصّ ويفتّق دلالاته الظاهريّة أو المجازيّة، في نظر الباحث، هو التأويل الذي يبحث عمّا يقوله الخطاب، سواء كان المقول في

(١) الناصر، عمارة: **اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتأويل العربي الإسلامي**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، والدار العربيّة للعلوم–ناشرون، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٢.

(٢) الناصر، **اللغة والتأويل**، ص٢١.

(٣) إيكو، إمبرتو (ت٢٠١٦م): **التأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة**، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢٢.

الوعي أو اللاوعي الفرديّ والجمعي، ولن تكتفي القراءة التأويليّة بأن تنطلق من داخل النصّ بل من أعماقه عبر أركيولوجيا لغويّة تحفر الدلالة اللغويّة لتمتح من أمواه اللغة وتستخرج من دلالاتها المترسّبة في اللاوعي للجماعة اللغويّة، ولن يتأتّى ذلك إلا بأن تكون المرجعيّة الأساس للقراءة هي اللغة، دون إهمال للسياق. والسياق المقصود ليس الأخبار والقصص التي سُكّ معظمها ليفسّر القصيدة ويقرّبها إلى القارئ، بل السياقات الدينيّة والتاريخيّة. وإضافة إلى أركيولوجيا اللغة، يتطلّب تأويل الرموز والدلالات استحضار المنهج الأسطوري (Mythology) ليكون مرجعيّة تأويليّة للنصّ الجاهليّ بالذات، انطلاقًا من أهميّة الدين في تكوين الهويّة الفرديّة والجمعيّة للفرد في ذلك العصر ولمجتمعه. ويساعد ذلك استحضارُ ما عرّفه كارل يونج باللاشعور الجمعي Collective (Unconscious) على أساس أنّ الشعر ليس نتاجًا فرديًّا لذاتٍ شاعرة، بل يمثّل قريحة الشاعر وثقافة مجتمعه، ومن ثمّ ثقافة الجنس البشري بأكمله كما سبق.

هذا المنهج المُقترَح لقراءة الشعر هو إستراتيجيّة لقراءة الشعر الجاهليّ وتأويله، فهو ليس إلا محاولة لصوغ منهج تأويليّ يناسب طبيعة القصيدة العربيّة وعلاقتها بإنسان المنطقة آنذاك، مع التأكيد أنّ الشعر الجاهلي قرئ بطرق كثيرة، أثمر كثير منها في تلقيح النصّ بأفق توقّع مثاليّ وفق منهج منضبط، وكان تأويل الشعر الجاهلي يسير عبر اتجاهين: ينزع أولهما إلى القراءة النصيّة التي تعزل النصّ عن سياقاته الاجتماعيّة والثقافيّة، ويُعنى الآخر بتحديد منهج تأويلي، نفسيّ[١] أو اجتماعيّ[٢] أو ثقافيّ أو أسطوريّ أو أنثربولوجيّ[٣]...إلخ. وأهمّ تهمة

(١) انظر: اليوسف، يوسف: **مقالات في الشعر الجاهلي**، ط٢، دار الحقائق بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ١٩٨٠. براونه، فالتر: "الوجودية في الشعر الجاهلي"، **مجلة المعرفة**، دمشق، ع٤، ١٩٦٣.

(٢) انظر: لبيب، طاهر: **سوسيولوجية الغزل العربي..الشعر العذري نموذجا**، ترجمة حافظ الجمالي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨١م.

(٣) انظر: ستيتكيفيتش، سوزان بنكي: **أدب السياسة وسياسة الأدب التفسير الطقوسي لقصيدة المدح في الشعر العربي القديم**، ترجمة عزّ الدين، حسن البنَّا: (بالاشتراك مع المؤلِّفة) الهيئة المصريَّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨. "القراءات البنيويَّة في الشعر =

يمكن أن تُوجّه للاتجاه الأوّل هو تفريغ النصّ من دلالته بعزله عن سياقه، ويُتّهم الآخر بأنّ ألأدب يتحوّل إلى وثيقة غير أدبيّة، فهو متنٌ تطبّق عليه مناهج لا تفتّق دلالات النصّ ومضامينه، لأنّها تعدّ العمل الأدبيّ تعبيرًا عن شيء آخر، فالمؤوّل يهمل الطبيعة الفنيّة للنصّ، بل إنّ النصّ ينال قيمته من إشارته إلى ما هو خارج النص، فالمنهج الأسطوري –على سبيل المثال– ينطلق في تطبيقاته الأولى من خارج النصّ ليبحث في النصّ الشعري الجاهليّ عن تمثيلات للأساطير والمعتقدات التي سادت في تلك الحقب[1]، فتبتعد قراءة النصّ عن التحليل ويكون النصّ مجرّد وثيقة تثبت ما تقوله الدراسات الأنثربولوجيّة والميثولوجيّة والنفسيّة والاجتماعيّة عن الدين عند العرب قبل الإسلام.

=الجاهلي نقد وتوجيهات جديدة"، **مجلة علامات**، ترجمة: الرحيلي، سعود بن دخيّل: ج١٨، م٥ (رجب ١٤١٦هـ). "القصيدة العربيَّة وطقس العبور دراسة في البنية النموذجيَّة"، **مجلة مجمع اللغة العربيَّة**، م٦٠، ج١ (كانون الثاني ١٩٨٥).

(١) انظر: البطل، علي (ت١٤١٨هـ/١٩٩٧م): **الصورة في الشعر العربي**، ط٣ دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م. عبدالرحمن، نصرت (ت٢٠٠٠م): **الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث**، ط٢ مكتبة الأقصى، عمّان،١٩٨٢م. زكي، أحمد كمال: "التفسير الأسطوري للشعر القديم"، **مجلة فصول**، م٤، ع٢، مارس (١٩٨٤).

خاتمة

إنّ انفتاح النصّ الأدبيّ لتعدّد القراءات يهبه الخلود بلا شكّ،[١] بيد أنّ فتح باب التأويل بلا ضابط يجعل معالم النصّ الأدبي وملامحه تختفي "في لجّة رغبة الإسقاط الذاتي والعاطفي والوجداني على الخطاب"،[٢] مما يبيّن الحاجة لرسم إستراتيجيّة للتأويل، ليضيء النصّ، ويعطيه أبعادًا دلاليّة تناسب طبيعته الرمزيّة التي لا تكتفي بأن تفتحه لمعانٍ (محتملة) وليست نهائيّة، كما عند الغزالي، بل قد تؤوّل الرموز والإشارات، كما عند الباطنيّة، ولكنْ انطلاقًا من النصّ وتفتيقًا لدلالاته، واستحضارًا لمنظوماته الرمزيّة، ببعدها الاجتماعي، التي تفجّر اللغة، لإنتاج قراءة لا تنكفئ على ذاتها ولا تبتعد عن النصّ.

ولا مناص عن القول إنّ المنهج المثالي –في نظر الباحث– لتحليل الشعر الجاهلي هو منهج يتأسّس على الفهم للطبيعة الشفهيّة للنصّ الأدبي والوعي التاريخي والثقافي للمجتمع الذي أنشأ هذا النصّ، وهذا الوعي يتطلّب استيعاب الموروث الشفاهي لامتدادات تلك البيئات، ومن ثمّ تتزايد سلطة المؤلّف وسلطان المدلول، مما يستدعي فهم سياقاتها التاريخيّة، قبل أن يُستنطق النصّ تأويلًا. وهذا الفهم والوعي يمكّن الذات القارئة من تحليل النصّ والوصول إلى دلالاته وقيمه الرمزيّة، فانتقال الذات القارئة لأفق النصّ المدروس بوعي ثقافي يخلق انصهار آفاق وتفتيق دلالات بوعي نصيّ وانضباط تأويلي يتناسب وطبيعة الشعر الجاهلي. ولعلّ أهمّ المشكلات التي واجهها الشعر الجاهلي هي أنّ الرواة الذين دوّنوه كان بعضهم بعيدًا عن بيئاته، ثم بقي ما جمعوه في بطون الكتب حتّى قُيّض لتلك المدوّنات والدواوين من يحقّقها من المستشرقين والعرب، وكانت علاقة هؤلاء بالشعر علاقة قراءة ومذاكرة لا علاقة تعايش واستيعاب، فبذلوا جهودًا يشكرون عليها في شرح تلك المدوّنات، وأصبحت تلك الشروح مسلّمات لا يستطيع الباحث أن يحيد عنها، فصانع المقدمة أو الشارح يضطلع "بسلطة

(١) عدمان، عزيز محمد، حدود الانفتاح الدلالي في قراءة النصّ الأدبي، **مجلة عالم الفكر**، الكويت، ع٣، مج٣٧، يناير–مارس ٢٠٠٩، ص٧٩.

(٢) عدمان، حدود الانفتاح الدلالي، ص٨٩.

توجيهيّة إكراهيّة، ويمارس سلطته على قارئ الأشعار وشروحها،"[1] مع ما فيها من فهم خاطئ، ومن ثمّ يدعو هذا البحث الباحثين إلى نزع تلك السلطة وتمزيق تلك الأستار التي حجبت القارئ عن فهم النصّ فهمًا حقيقيًّا، ولن يتأتّى ذلك إلا باستيعاب الموروث الشفهي المحلّي للبيئات التي أنتجت الشعر الجاهلي، ولاسيّما ما يُعرف بالشعر النبطي الذي ورث البقعة الجغرافيّة للشعر الجاهلي، وورث معها دلالاته ومضامينه وأساليبه وعناصره، ومن المهمّ مساءلة المكان وإنسانه وثقافته، وفهم طبيعته الجغرافيّة والبيئيّة.

(١) العبسي، خطاب المقدّمات، ص٢٠٩

المصادر والمراجع العربيّة

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت٦٣٠هـ): **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق أحمد بن محمد الخراط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، د. ت.
- الأعشى، ميمون بن قيس (ت ٧ هـ/٥٧٠ م): **ديوانه**، قدّم له وشرحه وضبطه ووضع فهارسه محمد أحمد قاسم، ط١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ).
- الأنباري، أبو البركات عبدالرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله (ت ٥٧٧هـ/١١٨١م): **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ط٣، (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٥هـ).
- أويتنغ، يوليوس (ت ١٩١٣م): **رحلة إلى داخل الجزيرة العربيّة**، ترجمة محمود كبيبو وعماد غانم، مراجعة ناصر محمد العليوي، ط١، الورّاق للنشر، بغداد، ٢٠١٤.
- إيكو، إمبرتو (ت٢٠١٦م): **التأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة**، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٤.
- باسكادي، بون: "البنيويّة التكوينيّة ولوسيان غولدمان"، ترجمة محمد سبيلا، من كتاب **البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي**، ط٢، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨٦.
- بخوش، علي: "تأثير جماليّة التلقي (الألمانيّة) في النقد العربي"، مداخلة ضمن محور: **استقبال المقاربات النقديّة الغربيّة**، ضمن ندوة عقدتها جامعة محمد خيضر، ٢٠٠٨، بسكرة، الجزائر.
- براونه، فالتر: "الوجودية في الشعر الجاهلي"، **مجلة المعرفة**، دمشق، ع٤، ١٩٦٣.
- ابن بليهد، محمد بن عبدالله (ت ١٣٧٧هـ): **صحيح الأخبار عمّا في بلاد العرب من الآثار**، ط٣، د.د، الرياض، ١٤١٨هـ، ج١.
- البغدادي، عبدالقادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ/ ١٦٨٢م): **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق وشرح هارون، عبدالسلام محمد: ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٠، ج٨.
- البطل، علي (ت١٤١٨هـ/١٩٩٧م): **الصورة في الشعر العربي**، ط٣ دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م.

- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م):
  - **الإكليل في المتشابه والتأويل**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، إسكندريّة، د.ت.
  - **الفتوى الحمويّة الكبرى**، دراسة وتحقيق حمد بن عبدالمحسن التويجري، ط٢، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠٠٤.
  - **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، **كتاب الإيمان**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، مج ٧، ٢٠٠٤.
- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت٢٩١هـ/٩٠٤م): **مجالس ثعلب**، ج١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠.
- جابر، علاء جاسم: "كرم العرب في الشعر الجاهلي واستقرار المجتمع"، **مجلة كليّة التربية**، جامعة بغداد، ع٢، ٢٠٠٨.
- الجابري، محمد عابد (ت٢٠١٠م): **تكوين العقل العربي**، ط١٠، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ٢٠١٠.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨م): **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، ج١، ط٧، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ.
- الجندي، أحمد علم الدين: **اللهجات العربية في التراث في النظامين: الصوتي والصرفي**، ج١، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.
- حبيبي، ميلود: "النصّ الأدبي بين التلقّي وإعادة الإنتاج من أجل بيداغوجيا تفاعليّة للقراءة والكتابة"، ضمن كتاب **نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٣.
- حسان، تمام (ت٢٠١١): **اجتهادات لغوية**، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٧.
- الحسن، غسان حسن أحمد: **الشعر النبطي في منطقة الخليج والجزيرة العربيّة**، ج١، ط١، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٠.
- حسين، طه (ت١٩٧٣م): **الحياة الأدبيّة في جزيرة العرب**، مكتب النشر العربي، دمشق، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥.
- ابن حديد، عارف: **التأويل عند هانز جورج غادامير**، مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، قسنطينة، جامعة منتوزي، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، قسم الفلسفة، ٢٠٠٨-٢٠٠٩.

- حيدري، فاطمة: "دراسة معاصرة للجد، والفتح، والخيال في نتاجات ناصر خسرو"، **دراسات الأدب المعاصر**، جامعة آزاد الإسلاميّة في جيرفت، ع١٠.
- خاطر، يحيى محمد نبوي: "عصي الدمع قراءة معايرة" **مجلة كلية الآداب**، جامعة بنها، مصر، ع ٢١، ج ١، يوليو ٢٠٠٩.
- خضر، ناظم عودة: **الأصول المعرفيّة لنظريّة التلقّي**، دار الشروق، عمّان، ١٩٩٧.
- خليف، يوسف (ت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م): الشعراء **الصعاليك في العصر الجاهلي**، ط٣، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- ابن خميس، عبدالله بن محمد (ت ١٤٣٢هـ/٢٠١١):
  - **الأدب الشعبي في جزيرة العرب**، ط٢، د.م: د.د، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
  - **رموز من الشعر الشعبي تنبع من أصلها الفصيح**، ط١، دار الخضرمة، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٢.
- الرويلي، ميجان، وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرًا**، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ٢٠٠٢.
- ريكور، بول (ت٢٠٠٥م): **نظريّة التأويل الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الرباط، ٢٠٠٣.
- زرزور، عدنان محمد: **التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي**، بحث علميّ غير منشور،
ص١٣٦. متاح على الرابط:
http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/١٠٥٧٦/٨٧٧١/٠٩٩٤٠٧-٠٠٠٣-fulltext.pdf?sequence=٤&isAllowed=y
- الزركلي، خير الدين (ت ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م):
  - **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢، ج١.
  - **ما رأيت وما سمعت**، المطبعة العربية ومكتبتها، القاهرة: ١٩٢٣.
- زكي، أحمد كمال: "التفسير الأسطوري للشعر القديم"، **مجلة فصول**، م٤، ع٢، مارس (١٩٨٤).
- الزواوي بغورة: "العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد)"، **مجلّة عالم الفكر**، ع٣، مج٣٥، يناير–مارس ٢٠٠٧.

- السامرائي، إبراهيم (ت ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): **العربيّة تاريخ وتطوّر**، ط١، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- ستيتكيفيتش، سوزان بنكي:
  - **أدب السياسة وسياسة الأدب التفسير الطقوسي لقصيدة المدح في الشعر العربي القديم**، ترجمة عزّ الدين، حسن البنَّا: (بالاشتراك مع المؤلِّفة) الهيئة المصريَّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.
  - "القراءات البنيويَّة في الشعر الجاهلي نقد وتوجيهات جديدة"، **مجلة علامات**، ترجمة: الرحيلي، سعود بن دخيّل: ج١٨، م٥ (رجب ١٤١٦هـ).
  - "القصيدة العربيَّة وطقس العبور دراسة في البنية النموذجيَّة"، **مجلة مجمع اللغة العربيَّة**، م٦٠، ج١ (كانون الثاني ١٩٨٥).
- السدوسي، أبو فيد مؤرج بن عمرو (ت ١٩٥هـ /٨١٠ م): **شعر الشنفرى الأزدي**، تحقيق وتذييل علي ناصر غالب، راجعه عبدالعزيز بن ناصر المانع، ط١، دار اليمامة للبحث والطباعة، الرياض، ١٤١٩هـ.
- السيوطي، عبدالرحمن جلال الدين (ت ٩١١ هـ/١٥٠٥ م):
  - **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد، المدينة المنوّرة، د.ت، ج٦.
  - **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه: المولى بك، محمد أحمد جاد: ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط٣، مكتبة التراث، القاهرة، د.ت، ج١.
- الشيرازي، المؤيّد في الدين هبة الله (ت٤٧٠هـ): **المجالس المؤيديّة**، حقّق وعلّق محمد عبدالغفار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٤م.
- الصويّان، سعد العبدالله:
  - **الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النصّ**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٠م.
  - **الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور قراءة أنثروبولوجيّة**، ط١، الشركة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- الضبّي، أبو العبّاس المفضّل بن محمد (ت ١٧٨هـ / ٧٩٤م): **ديوان المفضليّات**، مع شرح وافر لابن الأنباري، أبي محمد القاسم بن محمد بن بشّار: عُني بطبعه

وتذييله بحواش وروايات لعدّة لغويّين وعلماء الفقير إلى ربه كارلوس يعقوب لايل: مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت، ١٩٢٠.

- ظاظا، حسن: **الساميون ولغاتهم تعريف بالقرابات اللغويّة والحضاريّة عند العرب**، ط٢، دار القلم، دمشق، الدار الشاميّة، بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- الظاهري، أبو عبدالرحمن بن عقيل:
  - **ديوان الشعر العامي بلهجة أهل نجد**، ج١، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
  - "من أصول لغة الشعر العامي في نجد"، **مجلة الخطاب الثقافي**، جمعيّة اللهجات والتراث الشفهي، جامعة الملك سعود، الرياض، ع٣، خريف ٢٠٠٨.
  - وعبدالحليم عويس، **بنو هلال أصحاب التغريبة في التاريخ والأدب**، النادي الأدبي، الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- عبدالرحمن، نصرت (ت٢٠٠٠م): **الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث**، ط٢ مكتبة الأقصى، عمّان،١٩٨٢م.
- العبسي، محمد موسى: "خطاب المقدّمات وميثاق القراءة في شروح حسن كامل الصيرفي على الشعر الجاهلي"، **المجلّة الأردنيّة في اللغة العربيّة وآدابها**، عمّان، جامعة مؤتة، مج٣، ع٢، نيسان ٢٠٠٧.
- عدمان، عزيز محمد، حدود الانفتاح الدلالي في قراءة النصّ الأدبي، **مجلة عالم الفكر**، الكويت، ع٣، مج٣٧، يناير–مارس ٢٠٠٩.
- علي، جواد (ت ١٩٨٧م): **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٢، ساعدت جامعة بغداد على نشره، بغداد، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ج٤.
- العماري، فضل بن عمّار:
  - **الأدب الجاهلي أسسه وموضوعاته**، مطابع الحميضي، الرياض، ٢٠٠٥.
  - "الحيافة والحنشلة قبل تكوين الدول المعاصرة"، **مجلة الآداب**، جامعة الملك سعود، مج ٢٦، ع٣، سبتمبر ٢٠١٤م/ ذو القعدة ١٤٣٥هـ.
  - **موسوعة مواطن القبائل وطرق القوافل في الجزيرة العربيّة**، ط١، د.د، الرياض، ١٤٣٧هـ.

- ابن عيّاد، محمد: "مقوّمات الخطاب التأويلي"، ندوة **القراءة وإشكاليّة المنهج**، جامعة نزوى ٢٨-٣٠ مارس ٢٠١٠، جمعها وقدّم لها الهادي الجطلاوي، **كنوز المعرفة**، عمّان، ٢٠١١.
- الغزّالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ/١١١١م):
  - **فضائح الباطنيّة**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، د.ت.
  - **المُستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧، ج٢.
- الغوث، مختار: **لغة قريش**، ط١، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ١٤١٨هـ/١٩٩٧.
- غولدمان، لوسيان: "الماديّة الجدليّة وتاريخ الأدب"، ترجمة محمد برادة، من كتاب **البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي**، ط٢، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨٦.
- الفارابي، أبو نصر (ت ٣٣٩ هـ/٩٥٠م): **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، ضمن سلسلة الفكر العربي والإسلامي، بإشراف كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القديس يوسف في بيروت، ع٤٦، دار المشرق، بيروت، د.ت.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت٣٩٥ هـ/١٠٠٤ م): **الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، علق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧.
- الفهيد، منديل بن محمد بن منديل (ت ١٤٢٥هـ/٢٠٠٦م): **من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربيّة قصص وأشعار**، ط٢، شركة مطابع نجد، الرياض، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ج١.
- فوكو، ميشيل (١٩٨٤م): **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبدالسلام بنعبدالعالي، ط٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٨.
- ابن قتيبة، بو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم الدينوري (ت ٢٦٧هـ/ ٨٨٩ م): **الشعر والشعراء**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ج١.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان**، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن

التركي، شارك في تحقيق هذا الجزء محمد رضوان عرقسوسي وخالد العواد ومحمد معتزّ كريم الدين، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ج١٢.

- كمال، محمد سعيد (ت١٤١٦هـ/١٩٩٥م): **الأزهار النادية من أشعار البادية**، ج٤، مكتبة المعارف الطائف، د.ت.
- لبيب، طاهر: **سوسيولوجية الغزل العربي..الشعر العذري نموذجا**، ترجمة حافظ الجمالي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨١م.
- آل مبارك، خلف بن حديد: **من وقائع وأحداث البدو**، مطبعة القحص الحديثة، الكويت، د.ت.
- المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٦ هـ/٨٩٩ م): **المقتضب**، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، مطابع الأهرام، القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤، ج١.
- المقريزي، تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن علي: **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزيّة**، ط٢، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ١٩٨٧، ج٢.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ/١٣١١م): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت، مج٨.
- الناصر، عمارة: **اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتأويل العربي الإسلامي**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، والدار العربيّة للعلوم-ناشرون، بيروت، ٢٠٠٧.
- النويهي، محمد (ت ١٩٨٠م): **الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه**، ج١، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- وافي، علي عبدالواحد: **اللغة والمجتمع**، شركة مكتبات عكاظ، جدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ابن الوليد، عليّ: **دامغ الحقّ وحتف المناضل** (ت ٦١٢هـ): تقديم وتحقيق مصطفى غالب، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ج١.
- ياوس، هانز روبرت(ت١٩٩٧م): "علم التأويل الأدبي: حدوده ومهماته"، ترجمة بسام بركة، **العرب والفكر العالمي**، ع٣، ١٩٨٨.
- اليوسف، يوسف: **مقالات في الشعر الجاهلي**، ط٢، دار الحقائق بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ١٩٨٠.

المصادر والمراجع الأجنبيّة

- BALDICK, CHRIS: CONCISE **DICTIONARY OF LITERARY TERMS**, Oxford University Press, London, ٢٠٠١.
- Barthes, Roland: "The Death of the Auther", In **Modern Criticism and Theory: A Reader**. Ed. David Lodge. London: Longman, ٢٠٠٨.
- Deaco, Harriet, Luvuyo Dondolo, Mbulelo Murbata and Sandra Prosalendis: **The Subtle Power of Intangible Heritage: Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage**, Human Sciences Research Council, Cape Town, ٢٠٠٤.
- Paul D Rudman, **Explain the importance of the archetype and the collective unconscious in** the **Jungian system**, ١٩٨٣.
- Jauss, Hans Robert, and Elizabeth Benzinger: "Literary History as a Challenge to Literary Theory", **New Literary History**, Vol. ٢, No. ١, ١٩٧٠, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.