

د. فهد العرابي الحارثي

قائه أبن عباس.. محدثنا عائنتنا

(فصول في تأخي «الأدبي» و«الشرعي»
في الثقافة العربية)

قاله ابن عباس .. حدثتنا عائشة

ح) فهد العرابي الحارثي ، ١٤١٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

الحارثي ، فهد العرابي

قال ابن عباس حدثتنا عائشة .

٤٠٤ ص ؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك ٩٩٦٠-٢٠-١٤١-٤

١- ابن عباس ، عبد الله بن عباس ، ت ٦٨هـ

٢- الصحابة والتابعون ٣- الحديث - رواية

أ- العنوان

١٥ / ٣٦٦١

ديوي ٩ ، ٢٣٩

رقم الإيداع : ١٥ / ٣٦٦١

ردمك ٩٩٦٠-٢٠-١٤١-٤

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ / ١٩٩٥م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى المرأة التي حاصرت وحيدها بالحب،
والدفع، والدعاء المبارك...
إلى أمّي !

تمهيد
هذا
التصور..
لفكرة التأخي

تمهيد

هذا التصور.. لفكرة «التآخي»

فيما هو متصل ببعض المصطلحات الواردة في هذا الكتاب، يمثل «الأدبي»: البشري، التقليدي، الموروث، في ثقافة العرب. وبالذات الشعر.

يقابله متصادماً أو متواشجاً معه «الشرعي» الذي يمثل هنا: الوحي، الجديد، المقدس. ثم فيما بعد، ما تفرع عنه أو ما اقتضاه من علوم ومعارف وتجارب. أما المقصود بـ «التآخي» فليس المفهوم الذي يفترض الحلول مكان التنافر أو التناقض أو القطيعة، بل هو المفهوم الذي يتضمن تجاوز دواعي «الاختلاف» أو المغايرة التي هي غالباً: الجدة، المفاجأة، والتنافس على المكان المتقدم من وجدان العرب واهتماماتهم. فالتآخي يعني بالتحديد، هنا، صقل دواعي التزامل والترافق والتعاون، في حدود المتاح والمباح من فرص «الثقافي» في شموله وخصوصه، وفي تشكّله، وما ينتج عنه.

هذا في الوقت الذي لا تعني فيه «المواجهة» مصادرة الطرف الآخر أو جديد محاربته، بل تعني بالأحرى التحدي والمنافسة و«المزاحمة» لا سيما في بداية

الوحي ، إذ جاء الإسلام في الوقت الذي كان فيه «الأدبي» يشغل أغلب المساحة المتاحة للثقافي في مختلف صوره وأنواعه وأنماطه .

أما بعد هذا التوضيح الذي رأيناه ضرورياً لبعض المصطلحات ، فنقول : إن الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم هو: في عناصره ومكوناته وتأثيراته ، فكرة خصبة وثرية بالنسبة إلى اللغة العربية . فهذه الفكرة تجعل من اللغة العربية جزءاً أصيلاً في قرآنية القرآن . فالقرآن ليس قرآناً إلاّ عندما يكون في العربية ، أما في غيرها فهو ترجمة للقرآن ، أو تفسير له .

لقد تكلم الله إلى عباده في هذه اللغة ، ولقد اختار عز وجل أن يضع كلامه في أرقى أدائها . ولا شك أن نتيجة كهذه من شأنها أن تضيء على اللغة العربية قدسية خاصة . فاللغة ، أو الإعجاز البلاغي ، لم يعودا في هذه الحالة «وسيلة» لا أكثر، من الوسائل المهادنة المحايدة ، التي لا تعدو أن يكون غرضها مجرد نقل الأفكار، أو مجرد العمل على تحقيق غاية «الاتصال» في مفهومه البسيط ، بين الأرض والسماء ، أو بين الوحي والناس . بل إن اللغة أو الإعجاز البلاغي ، هنا ، هما «غاية» محددة واضحة . وهي مقصودة ، وترتبط أساساً بقيمة الكتاب الكلية . فالكتاب هو «الرسالة» نعم ! ولكن الله سبحانه وتعالى أراد لهذه الرسالة أن تكون ، أيضاً ، في أداء خاص (معجز) إظهاراً لعظمتها ، وتأكيذاً لقيمتها ، ودعماً لنفوذها ، ودليلاً على «نبوة» حاملها . فذلك الأداء هو ، إذن ، من مقومات الكتاب ، ومن أسسه ، ومن أبرز خصائصه التي لا تتحقق غايته ، ولا يستقيم هدفه بدونها . ولهذا فقد كان — أي ذلك الأداء — سبباً في دخول بعض المسلمين إلى

الإسلام. وفي التاريخ روايات وقصص تدعم هذه الحقيقة. فقد اتضح لهؤلاء، أن الكلام الذي يتفوه به محمد بن عبد الله، هو كلام فوق إمكانات البشر، وهو أبعد من متناولهم.

إن «جدة» القرآن، أو نقول «فجائته» البلاغية الخارقة، مما لم يألفه الناس فيما عرفوا من «منجز» البلغاء والفصحاء، كانت الدليل على أنه ليس إنشاء بشرياً، لا سيما وأن حامله أو مبلغه صلى الله عليه وسلم «أمي» ولم تعرف عنه رغبة في مزاحمة أرباب الكلام، أو سادة البلاغة.

فالقرآن هو «كلام الله» وهو «المعجز». فهو تبليغ بعقيدة ومنهج (التشريع) وهو في الوقت ذاته دليل على «نبوة» ورسالة (البلاغة).

والكلام، هكذا، يكون قرآناً، عندما يكون مضطجعاً بهاتين المهمتين: «التبليغ» و«البلاغة» الخارقة، أو هي الخارجة عن كل ما هو مألوف، المتفوقة على كل ما ينجزه الناس مما هو متلائم مع قدراتهم أو إمكاناتهم، الموصوفة بالمحدودية مهما علا شأنها.

وهذا هو، في كلمة واحدة، الإعجاز.

إن القرآن لا يكون بليغاً أو معجزاً إلا عندما يتلى، أو يقرأ، في لغته التي نزل بها. فهذا أمر مرهون بخصائص اللغة ذاتها. وهو أيضاً مرهون بالقدرة الألهية العليا التي أعادت إنتاج تلك الخصائص، أو هي أقامت بينها من العلاقات ما جعل الناس يجدون أنفسهم أمام «نص» يتفوق على أي تجارب بشرية أخرى.

إن القرآن على هذا النحو «نص» لا نستطيع أن نفصل آياته (اللغة في أداءاتها المتفوقة) عن مضموناته (الدعوة والتشريع).

ولقد كان واضحاً، منذ البداية، أن كلام النبي المبلغ نفسه، على الرغم من أنه قد أوتي جوامع الكلم، كان، حتى هو، يختلف، في مستوى بلاغته، أو في درجة أدائه، عن «الوحي» المنزل من عند الله، فهو دون هذا وأقل منه (١).

إن فكرة «التأخي» بين الشرعي والأدبي في الثقافة العربية هي، إذن، في مستوى أول من مستوياتها، فكرة قديمة اشترعها القرآن نفسه. فهي أصل في الخطاب القرآني، أو أساس في بنية الكتاب الشكلية والموضوعية. ولعل هذا هو الذي جعل من النص القرآني مجالاً خصباً لأدبيات متنوعة، وغير منقطعة، إلى يومنا هذا (حركة التفسير مثلاً) فاستكناه النص أو استقرأه، أو تعدد محاولات اكتشافه، هي، بالتحديد الأمور التي دفعت إلى قيام حركة التفسير، وإلى استمرارها، وإلى تواصل تناميها.

إن الجانب البلاغي نفسه هو الذي أعطى لعلماء المسلمين الفرصة المثل، والمساحة الأوفى، في محاولات الاستكناه والاستنباط، وفي محاولات الفهم

(١) الجاحظ (البيان والتبيين، ص ٢٢١) يصف كلامه صلى الله عليه وسلم قائلاً: «هو الكلام الذي قل عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة، ونزّه عن التكلف، استعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصود في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن المهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حُفّ بالعصمة، وسُدّد بالتأييد، ويُسرّ بالتوفيق. ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أصدق لفظاً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح من معناه، ولا أبين عن فحواه من كلامه صلى الله عليه وسلم».

والفهم والفهم، منذ بزوغ الإسلام وحتى أيامنا هذه. فالمفسرون الأوائل كأبي بكر وعمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وغيرهم، لم يغنوا، على الرغم من صحبتهم، ومن قريتهم من منابع الدين الأولى، عن مفسرين متأخرين كالبيضاوي وابن العربي والقرطبي وغيرهم. وهؤلاء لم يكن ما قدموه كافياً للتخفيف من حماس المتأخرين، أو اندفاعهم، إلى محاولة الاستزادة من اكتشاف كنوز القرآن الثرة اللانهائية. ولا شك أن هناك أجيالاً أخرى من العلماء ستأتي، لا محالة، وستقول في شأن الآيات البيّنات أشياء جديدة لم تقل بعد.

إن الحوار مع «النص» خلال تلك القرون الطويلة هو حوار مع اللغة، أو مع البلاغة، أو مع قيم الإعجاز، وفضاءاته الخصبة. وإلا، في عصرنا الحديث هذا، ما الذي أوحى بتجليات عالم جليل كالمرحوم سيد قطب، في كتابه «في ظلال القرآن»؟ وما الذي جعل الناس يتحلقون حول تأويلات وتفكيكات شيخ فاضل كمحمد متولي الشعراوي، في كتبه وفي برامجهِ المتلفزة؟! المتلفزة؟!

لقد ظل وسيظل «النص» القرآني مصدر إلهام، وحقل اكتشاف ثراً، ينطوي على الكثير من الأسرار. فهو التشريع، وهو المنهج، وهو اللغة في بلاغيتها وشفافيتها وعمقها وشمولها وإيجاءاتها المتعددة. و«القرآن - لهذا - حمال وجوه» كما يقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

إن من الجدير بالملاحظة أن فكرة «التآخي» في مستوى ثان من مستوياتها، لم تكن نشأتها القرآنية بالفكرة البسيطة، بل كانت بالأحرى فكرة مركبة معقدة، تضمنت في الآن ذاته معنى «المواجهة».

فهي في ذات النص القرآني (في داخله) تحقق علاقة مثالية من التكامل المقصود بين مهمة التبليغ (الشرعي) ومهمة الأداء البلاغي الخارق (الأدبي)، فهنا تتوافر شروط التزامل والترافق والتعاون. فالإعجاز البلاغي هو دليل «النبوة» وهو الحجة على «الوحي»، وهو طريق الاتصال الأكثر فاعلية وتأثيراً، وهو المضطلع بحمولات التبليغ في مجملاتها، وفي تفاصيلها، وهو مصدر الثراء والإخصاب في الحوار المستمر مع «النص» على طول القرون والعصور.

أما موقف تلك العلاقة نفسها مما هو (خارج) النص القرآني، فهو مختلف، إذ تترد الفكرة إلى معنى «المواجهة» لا سيما في الفترة الأولى من البعثة، عندما قال المشركون: إن القرآن شعر، وإن النبي شاعر، وإن ما جاء به ليس سوى «سحر» أو هو «أضغاث أحلام» إنكاراً للوحي، ودحضاً لواقع النبوة، وتعطيلاً لأهداف الرسالة. فهنا تحول التأخي بين التبليغ والبلاغة في (داخل) النص إلى مواجهة لما هو (خارج) النص من المنجز البلاغي البشري. فالإعجاز نفسه إنما جاء، في بعض غاياته أو مدلولاته، لـ «تحدي» العرب ومنجزهم البلاغي، ما دام أن هناك من بينهم من يعتقد أن القرآن شعر، أو أنه إنشاء بشري. أي أنه، بمقتضى زعمهم، ليس من عند الله، بل هو من أقوال محمد نفسه. ولا ريب في أن هذا التحدي يراد له أن يفضي، في حالة العجز عن التصدي له أو الظفر به، إلى الإيمان بالرسول والرسالة، وإلى الإقرار بأن القرآن كلام الله، فهو الوحيد القادر على إنشائه.

﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ الإسراء، الآية ٨٨.

إن هذا التحدي هو الذي وضع «الشرعي» الوحي، الجديد، المقدس، في مواجهة «الأدبي» البشري، القديم، التقليدي، وهذا الوضع المنطوي على صورة من صور التجهم، ضمن سياق المنافسة التي يستوجبها التحدي ذاته، كأحد شروطه، ظل قائماً وباقياً، إلى عصور متأخرة، كلما سنحت المناسبة لمقارنة «البشري» بـ «الإلهي» أو «المنجز» الوضعي بـ «الوحي» المنزل. ولا ريب في أن القرآن قد أقصى، ضمن سياق تلك المنافسة، الشعر مثلاً، عن المنزلة المتقدمة التي كان لا يضاهيه فيها أي خطاب آخر قبل الإسلام. فأضحى القرآن بعد ذلك يستأثر بالمكان الأرحب في الوجدان العربي، ليأتي الشعر في الدرجة التالية من بعده. ولعل هذه النتيجة هي النتيجة الحتمية، أو المتوقعة، لصراع، لا بد أن يكون حاسماً، بين نصوص غير معجزة (أقوال العرب وأشعارهم) مع نص يتوافر على جميع شروط الإعجاز (القرآن).

أما في حالات تلاشي «المواجهة» أي في حالات الإقرار بإعجاز الوحي، والاعتراف بتفوق القرآن على كل ما سواه (على الشعر بالذات)، فإن فرص التآخي والتفاهم كانت أكثر مؤاتاة. فالأدبي والشرعي يشرعان معاً في تعبيد الأرضية الجديدة للثقافة العربية الجديدة هي الأخرى.

أي أنه في حين هدوء ظروف التحدي أو المواجهة، لم يكن هناك ما يمنع من قيام تأخٍ مثمر منتج بين الطرفين. فقد كانت هناك أسباب كثيرة تدعو إلى قيام ذلك النوع من التآخي، وتلح عليه. وأهمها الرابط الراسخ القوي الذي يربط بين الأدبي والشرعي، وهو رابط اللغة، معجمياً: في مؤداهما البسيط. واللغة، بلاغياً: في معناها المركب، الأكثر شفافية، أو الأكثر تعقيداً.

وانطلاقاً من هذه الفكرة بالذات ، نصل إلى مستوى ثالث من مستويات التأخي ، وهو المستوى الذي يستند فيه الشرعي إلى الأدبي ، ويعوّل عليه ، ويفيد من إمكاناته . فنحن ندرك الدور الكبير والمهم الذي لعبه الأدبي (الشعر بالذات) في فهم الوحي ، والدور الآخر ، الذي لا يقل أهمية ، الذي لعبه في تأكيد الإعجاز . ففي مجال فهم الوحي كان الشعر حاضراً يساعد على التفسير والتأويل والاستنباط (نموذجاً عبد الله بن عباس في تفسيره) فكان من الصعب إغفال دور الشعر في حفظ لغة العرب ، وكان أصعب من ذلك إغفال دوره ، بالتالي ، في فك بعض مغاليق النص القرآني (شرح الغريب) .

أما فيما يتصل بتأكيد الإعجاز ، فنحسب أن الشعر ، هنا أيضاً ، لم يكن من الممكن أن يغيب أو يتوارى . فهدف الإعجاز كان المنجز البلاغي العربي ، والمنجز البلاغي العربي هو الشعر بالدرجة الأولى . وليس عجز الشعر عن مواجهة التحدي إلا التأكيد القوي للإعجاز نفسه . فإذا دلفنا إلى التفاصيل ، فإن موضوع الإعجاز ، على هذا النحو ، كان يشكل ، بلا مبالغة ، تراثاً ضخماً مستمراً متصلاً في ثقافة العرب ، بلغ الأمر به في القرنين الرابع والخامس الهجريين إلى أن أصبح من مجالات النقد والبلاغة الثرة . فصدر عدد من المؤلفات التي تبحث موضوع «الإعجاز» مستقلاً ، وتحمل اسمه .

إن القرآن الكريم لم يكن مضموناً أخلاقياً ، أو تشريعياً فقط ، فيكتفي بتوضيح الحلال والحرام ، أو يشير إلى الأوامر والنواهي فحسب . بل إنه أيضاً «كلام الله» وهو «البليغ المعجز» ، فهو إذن العقيدة والفكر والتصور الحضاري . وهذه قيم كبيرة وسخية في ذاتها .

ولقد أمر الله المؤمنين ، وهم يبنون حضارتهم الجديدة ، أن يقرأوا القرآن ، وأن يتلوه ، وأن يتدبروه ، من أجل أن يتشربوا مبادئه السمحة ، ومن أجل أن يتفقهوا في تعاليمه وشرائعه . وهو أمرهم بذلك أيضاً كي يتأملوا أسرار إعجازه ، وكي يتبينوا قوى التحدي الكامنة فيه ، وكي يستلهموا منه مقومات البناء .

إن الله عندما أمر المؤمنين بأن يفعلوا ذلك ، قرن فعله بالإيمان ، ووعد من يفعله بالثواب . ولهذا فبعد أن أخذ القرآن مكانه في وجدان العرب ، وبعد أن أصبح الإسلام حياة يومية ، يلتحم التحاماً شديداً بالوعي واللاوعي فيهم ، كان يزداد ، أكثر فأكثر ، التحام اللغة بالدين . بل أعمق من ذلك كانت تتشكل لدى المؤمنين نظرة جديدة للكون والحياة والأشياء . وهي نظرة كانت تقوم عليها فلسفة المشروع الحضاري الذي جاء يطرحه الإسلام . وهي نظرة أيضاً كانت تنعكس على الفكر ، وعلى الإبداع ، وعلى الثقافة العربية برمتها . إن ذلك الفكر ، وذلك الإبداع ، وتلك الثقافة مهما تنوعت ، فهي منذ الآن لا بد أن تمر عبر قنوات قرآنية ، محققة بذلك مستوى رابعاً متقدماً من مستويات التأخي : وهو مستوى «التأثير» أو إنتاج المعرفة وإعادة إنتاجها .

فالمنجز الثقافي العربي ، فكراً وإبداعاً ، محتوى ومنهجاً ، هو أيضاً مدين للوضع الجديد الذي جعل من رابطة «اللغة» مسوغاً قوياً يجمع بين قديم موروث ، وجديد مقدس . وهذا الجمع بين الاثنين تطور من حالة «المواجهة» إلى حالة التفاهم والتعاون . لكن قوّة رسوخ «الوحي» في وجدان الناس دفعت بالقديم الموروث إلى النزول نحو درجة أدنى ،

تكون قوة التأثير وشدة النفوذ، للجديد المقدس . فأضحى المنجز الثقافي، هكذا، محكوماً بالواقع الجديد: فلم يعد من اليسير فهم ذلك المنجز أو تحليله، بدوره، بدون الإحاطة بكامل الأدوات الضرورية اللازمة لذلك، ومنها، دون أدنى شك، معرفتنا الثقافة القرآنية الجديدة نفسها .

إن مرحلة ما بعد الإسلام الثقافية لا يميزها فقط تدخلات القرآن اللغوية في صناعة الشعر مثلاً، ولكن يميزها، فوق ذلك، وأهم من ذلك «الرؤية» الجديدة لعلاقات الإنسان بالكون والأشياء . ولا شك أن بلوغ نتيجة كهذه احتاج إلى وقت لا بد أنه كان كافياً لكي تأخذ الثقافة العربية بالإيقاع الجديد الذي اقترحه الإسلام، أو أنه ساعد على وجوده .

إن الرباط الذي يربط بين لغة العرب والدين الجديد، هو، إذن، رباط أصيل، له عمقه المعرفي والدلالي والتاريخي . وله، فوق ذلك، قدسيته المتصلة بإيمان المؤمنين . ولهذا فإنه يمكننا أن نقول إن المشروع الحضاري في الإسلام اقترن بأداة لغوية، أضحت على قدر من الشمول والقدسية . لقد ارتبط مصير «اللغة» بـ «الكتاب» نفسه . فهي محفوظة ما دام ذلك الكتاب «محفوظاً» كما وعد الله عز وجل . ونظراً لارتباط المشروع الحضاري بالكتاب أيضاً، فلا بد أن تكون اللغة، بناء عليه هي «أداة» ذلك المشروع الشرعية، كما كانت قبل ذلك هي أداة الكتاب الأصلية .

وهكذا فقد كانت الخطوة الأولى في ذلك المشروع الحضاري، الذي شرع في إنجازه العرب، أصحاب الرسالة، وأهل اللغة، هي، في هذا المستوى الخامس من مستويات «التأخي» توحيد الجزيرة العربية سياسياً ولغوياً .

فاللغة التي تكلم بها الله، وأودع فيها شرعه، وجعلها في الوقت ذاته بليغة خارقة معجزة، هي التي التف حولها العرب في كل أنحاء الجزيرة، فانكبوا على ما حملته من فكر وتشريع.

ثم لما انطلق الإسلام إلى خارج الجزيرة، حمل معه اللغة، وحمل معه أيضاً فكرة «الوحدة»، فهو لم ينطلق عقيدة مجردة، بل انطلق حضارة لها فكر، هو المضمون القرآني. وانطلق أيضاً ثقافة لها لغة، هي اللغة العربية. إن مسألة اللغة، هنا ترتبط مباشرة بفكرة «الأمة» التي أخذت، في مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام، تشمل العرب وغير العرب. فالأمة هي أمة القرآن، ولغة القرآن هي لغة العرب، أي بالتالي -تصوراً وطموحاً- لغة الأمة.

إن القدسية التي أحاطت باللغة العربية عظمتها في نفوس أهلها، وساعدتها على الانتشار عند غير أهلها، لا سيما من المسلمين الذين يريدون، بعد أن آمنوا، أن تكون صلتهم مباشرة بكتاب الإسلام في مضمونه حتماً، ولكن أيضاً في أدواته الأخرى، ومنها اللغة.

إننا نتحدث هنا عن مستوى سادس من مستويات التأخي، وهو انتشار اللغة العربية، خارج الجزيرة العربية. فارتباط اللغة بالدين هو الذي أسهم إسهاماً كبيراً في ما تحقق لها من انتشار خارج جزيرة العرب، إن الهجرات العربية التي سبقت الإسلام، وإن نظام الولاء الذي جاء بعد الإسلام، لم يكن لهما، أو لغيرهما من العوامل الأخرى، ما لارتباط اللغة ذاتها بالدين الجديد ذاته من الفضل في نشر العربية في خارج الجزيرة.

ولا شك أن الفتح الإسلامي ، وهو فتح مشهود ، كان له دوره في إنجاز مشروع «الوحدة» فوق الخريطة الجغرافية . أما في داخل الضمائر المؤمنة ، في ساحة الثقافة الفسيحة ، فقد ترك هذا الأمر للقرآن ، الذي أنجز ، من جهته ، وحدة الاعتقاد ، ثم لم يلبث أن شرع في بناء لبنات الوحدة الثقافية في تكاملها وفي شمولها .

لقد وضع الفتح اللغة العربية ، من حيث هي أنساق ثقافية وفكرية وإبداعية ، في مواجهة مباشرة مع لغات وثقافات أخرى كالفارسية والقبطية والبربرية واللاتينية . وهنا حانت الفرصة الجديدة للتآخي كي يعبر عن نفسه في مستوى سابع من مستوياته ، وهو مستوى المواجهة مع الثقافات الأخرى . ولقد اتسمت تلك المواجهة ، بثلاث ملاحظات مهمة :

أولها : أن الغلبة على العموم كانت للثقافة العربية . ليس فقط لأن لغتها هي لغة «السلطة» الجديدة ، ولكن بالأحرى لأن الثقافة الفاتحة هي ثقافة الكتاب (كلام الله المعجز) .

أما ثانية الملاحظات ، فهي أن الفتح في ذاته ، منطلقاً وغاية ، لم يكن مجرد «إقامة» تحددها مصلحة سياسية ، أو تتطلبها حسابات استراتيجية معينة ، ومن ثم تنتهي بانتهاء تلك المصلحة ، أو تتلاشى بتلاشي تلك الحسابات ، كما هي حال الاستعمار ومفهومه . بل إن الفتح الإسلامي خرج إلى العالم يقدم نفسه دعوة إلى «عقيدة» دائمة مستقرة ، وتصوراً لـ «حضارة» قوامها فكرة «الوحدة» ، ومشروعاً ، أخيراً ، لـ «ثقافة» كاملة جديدة ، وهي راسخة وباقية .

أما آخر الملاحظات ، فهي أن احتكاك الثقافة العربية بالثقافات الأخرى في المناطق المفتوحة ، قد أتاح لها فرصتها الأثمن في أن تستعير أو تقتبس ، من طرق التفكير ، أو أدوات التحليل ، أو مناهج الفكر ، ما سيساعدها على إنجاز مشروعها العلمي الخاص . وعندما نتحدث عن مشروع خاص في الثقافة العربية فنحن نتحدث بالأحرى عن النهضة العلمية التي بزغ نورها أثناء الاستقرار الحضاري في عصر بني أمية ، وفي العصور الأولى التي تلت ذلك العصر .

أجل لقد كان الإسلام ، بالمنظور الموضوعي لسياق تطور الثقافة العربية ، قاسماً مشتركاً في كل مناهل تلك الثقافة ، وفي كل منجزاتها . فهي مرتبطة به ارتباطاً عضوياً وموضوعياً ، سواء كان ذلك في وسائلها ومادتها ولغتها وأهدافها (التكوين والإنجاز) ، أو كان في حركة سياقها التاريخي المتصاعد (التطور والتراكم) .

وهنا نصل إلى المستوى الثامن من مستويات التأخي ، وهو مستوى التأخي في إنتاج المعرفة الجديدة . فلقد شهدت عصور الاستقرار الحضاري ، كما يلاحظ أحد مؤرخي الأدب ، نوعين من النشاط العلمي ، أولهما : وهو المتعلق بالأدب القديمة (العربية الصرفة) كالشعر والخطابة والأمثال في العصر الجاهلي . وثانيهما : وهو المتعلق بما سمي بالأدب الحادثة ، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين ، الأول : ويمثله ما اقتضاه التمدن الإسلامي من العلوم التي نقلت عن اليونان والفرس وغيرهم . الثاني : ويمثله ما اقتضاه الإسلام والقرآن نفسه ، كعلوم القرآن والحديث والفقه والبلاغة والنحو وغيرها .

وهذه الإشراقة العلمية، ضمن التصور المنهجي التاريخي لتطور ثقافة العرب، إنما بزغت بفضل الإسلام. فهي حيناً فعل سياسي ثقافي: الفتح واتساع الإمبراطورية، والاحتكاك المباشر بثقافات الأمم الأخرى، والنقل عنها، والتلاقح معها. وهي في حين آخر فعل فكري وإبداعي ذاتي، يستمد قوته، ويستوحي سلطته، من مقوماته الكامنة فيه: جمع التراث الجاهلي والاحتفاء به، ومن ثم تفجير ينابيع المعرفة الإسلامية التي اقتضاها العكوف على مناقشة النصوص وتأويلها والاجتهاد في استقراءها وتقييدها.

والمتتبع للحركة العلمية في تلك العصور، سيلاحظ أن الجهود التي كرس لها إنما كانت غايتها الأولى خدمة ثقافة القرآن الجديدة. فالقرآن هو الشرع، وهو إطار المنهج الفكري، وهو اللغة، وهو البلاغة. وهو لهذا موجود في الفلسفة، وفي الإبداع، وفي الفقه، وفي أبحاث اللغويين. وهذه المعارف، وغيرها من المعارف الأخرى، إنما نمت في ظلاله، وإنما تصاعدت حول عموده الشاهق. فهو موطن الاستنباط، وهو مظنة القاعدة، وهو في الوقت ذاته هدف تلك النهضة العلمية كلها: تشرحه، وتكتشفه، وتستكنهه، وتؤكد إعجازه، وليس هناك مقدمة لكتاب من كتب القدماء، في اللغة أو البلاغة فضلاً عن علوم القرآن أو الثقافة الشرعية عموماً، إلا وهي تشير إلى أمر كهذا بكل الصراحة والوضوح.

إن فكرة «التآخي» المركبة، التي تضمنت، في الوقت ذاته، كما مر بنا، معنى «المواجهة» كانت هي اللحمة الأساسية في «تكوّن» الثقافة العربية، أو تشكيلها، في صورتها الجديدة. ومن الانصاف أن نؤكد هنا أنه في الوقت

الذي كان القرآن فيه حاضراً، بل قوي الحضور، في الحركة العلمية التي نشأت وتساعد نموها على مختلف العصور التي تلت عصر البعثة، كان الشعر الذي يمثل الأدبي بامتياز في تلك الأحقاب، حاضراً، هو من جهته، بل قوي الحضور. فبالقدر الذي تكرست فيه الجهود لمناقشة النص القرآني والحوار معه، كانت هناك جهود موازية لجمع تراث العرب القديم وتدوينه ودراسته. وبالقدر الذي لعب فيه القرآن دوره الذي يليق به في الإفصاح عن العلاقة الجديدة للإنسان بالكون والحياة والأشياء، وفي الاستنتاج والاستنباط والتعديد للمعارف الجديدة، دينية أو فلسفية أو لغوية، فقد كان الشعر (الأدبي هنا) هو الآخر موجوداً، فللشعر أيضاً رؤيته في علاقات الأشياء، وللشعر مهمته في حركة الاستنباط والتعديد. ولقد ظلّ الشاهد القرآني والشاهد الشعري يتسابقان دائماً في هذه الميادين تحت سنان أقلام المفكرين والباحثين والمبدعين، والمثقفين على وجه العموم.

إن ذلك المستوى من التأخي، في آلياته المتنوعة، هو الذي ساهم في إثراء الحركة العلمية الجبارة في عصور الإسلام الأولى، ونحسب أن العصور التي توالى بعد ذلك لم تكن لتحمل سوى التأكيد على الالتحام الشديد بين اللغة والدين، أو بين ما هو أدبي وما هو شرعي في الثقافة العربية.

وإن كانت اللغة هي الفكر بمعنى ما، فما من شك أن الإسلام وحضارته قد تغلغلا تغلغلاً شديداً داخل تلك اللغة، فتوسعت، وتوالدت، لتغطي «الجديد»، وتكثفت وتعددت وجوهها واحتمالاتها وإيجاءاتها وأبعادها، «جديد» لتحيط بالحسي والمعنوي، أو بالعقلي والمجازي... إلخ، وهكذا تضخم،

وما انفك يتضخم، معجم اللغة . وهكذا نهضت اللفظة نفسها بمهمات إضافية جديدة متعددة، إن صح التعبير، فهي لها معناها اللغوي، ومعناها الاصطلاحي، ومعناها المجازي . إنها مثلاً قد تعبر، في وقت واحد، عن معنى لغوي، وآخر شرعي، وثالث أدبي أو نقدي . . إلخ . ونحسب أن هذا أمر يصدق على واقع اللغة إلى أيامنا هذه . فاللغة ظلت تنوء بحمولات ثرة، تنهل من منابع الإسلام، أو مناهل التمدن الجديد الذي استدعاه أو استحثه التصور الحضاري الجديد أيضاً . وهو تصور رسم أسسه، وحدد مقوماته الإسلام نفسه . ولو أعدنا كثيراً من الألفاظ أو التعبيرات، اليوم، إلى بعض من ماضي تاريخها لوجدنا أنها لا بد تنطوي على فكرة دينية . ولو تتبعنا اللغة العربية، حتى في استعمالات غير المسلمين، فستلاحظ أنها لا تقوى على الانفكاك عن مرجعيتها الإسلامية . فالألفاظ مشحونة بثقافة الإسلام، والتعابير مغموسة غمساً في فكر له عمقه الديني . وفي الكثير من الأحيان يكون من الصعب التمييز بين شاعر مسلم وآخر مسيحي يكتبان كلاهما في اللغة العربية . فاللغة نفسها هي لغة متديّنة . وفي بعد آخر، فلا نعرف لغة تتكرر فيها، بصفة تلقائية، شفاهة وكتابة، ألفاظ دينية محضة كالله، والنبي، أو تعبيرات كالقسم والأدعية، بمثابة يحدث هذا في اللغة العربية . ويستوي في ذلك المسلمون وغير المسلمين ممن يستخدمون هذه اللغة في مخاطباتهم اليومية، أو ممن يلجأون إليها في إبداعاتهم، وفي ممارساتهم الثقافية .

لقد توطد على هذا النحو تأخي الأدبي والشرعي في الثقافة العربية، فلم يزد توالي العصور وتتابعها إلا مزيداً من الثبات، ومزيداً من النمو . فنحن

هكذا أمام تراث ثقافي متصل، يتداخل فيه الأدبي مع الشرعي تداخلاً شديداً. وليس يشبهه في ذلك أي تراث ثقافي آخر عند أي أمة أخرى من الأمم. فصحيح أن للمسيحية أو اليهودية، مثلاً، أثرهما في الإبداع والفكر القريب إليهما، ولكن تأثيرهما، في الأغلب الأعم، نسبي، أو هو غير مطلق، إذ يختلف من زمن إلى زمن، ومن جيل إلى جيل، ومن شخص إلى شخص، ومن لغة إلى لغة. وهذه الأخيرة هي كل أصل الاختلاف بين الإسلام وثقافته من جانب، وبين الأديان الأخرى وثقافتها من جانب آخر. فالإسلام له لغته «الواحدة» وثقافته مرتبطة ارتباطاً شديداً ووثيقاً بتلك اللغة. فهي معجونة بها، وليس من دم يتدفق في شرايينها وعروقها أقوى من دمها. ولهذا السبب بالذات قلنا قبل قليل إن اللفظة العربية أضحت في معظم الأحيان تنطوي على فكرة دينية، لشدة التحام اللغة نفسها بالإسلام، ولأنهما، هو وهي، يشتركان سوياً في بناء تراث ثقافي عريق متصل يتداخل فيه الأدبي والشرعي تداخلاً فريداً، وهو فريد لأنه أصبح في الثقافة العربية أصلاً، ولأنه أضحي في الإبداع والفكر العربيين أساساً.

شخصياً، ما فتئت فكرة التآخي تلح عليّ سنين طويلة، فهي تغريني دائماً بالاقتراب منها، أو الالتصاق بها، أو الالتحام معها في سجال مديد ثرّ. وكثيراً ما قفز إلى ذهني طموح القيام ببعض الأبحاث في سياقها الميتدولوجي، إذ تكون فكرة التآخي تلك هي النقطة المركزية التي أنطلق منها في اختيار موضوع الدراسة وفي بناء عناصرها. أو لعلها تكون هي الفكرة المحورية التي أدور حولها في التحليل ونتائجه. وهكذا كانت تجربتي الأولى في هذا الكتاب. وهي تختص ببدايات الإسلام، في عصره الأول، إذ كانت

تشكل بذرة التآخي في صورتها الأولى، أي في نموذجها المباشر: البلاغة والتبليغ، وفي نموذجها الآخر المركب، عندما تلتف حول نفسها، لتصبح بمعنى ما «مواجهة» وتحدياً لكل ما هو غير النص المقدس. ففي النص القرآني تتجسد - كما قلنا - أقوى أشكال التآخي: التشريع والإعجاز. وبالنص القرآني نفسه تتم المواجهة والتحدي ليتأكد الوحي، ولتحقق النبوة. والتحدي مسوق لكل الناس، في كل العصور. والإعجاز هو صفة دائمة وغير منقطعة. ومع هذا كله فبدايات الإسلام (أيام البعثة بالذات) والعرب الأوائل (أول من تلقى الدعوة) كانوا هم المقصودين عنوة بالتحدي. فهم غاية الإعجاز المباشرة، وهم هدف المواجهة العاجل. إننا، إذن، بصدد أكثر عصور الإسلام خصوبة فيما يتصل ببعض مستويات تآخي الأدبي والشرعي في الثقافة العربية. فهذا عصر التنزيل. وعصر اختبار مقومات الدعوة. وعصر الفتح. وعصر دخول الناس في دين الله أفواجاً. وعصر ولادة المجتمع الجديد. وعصر تهيؤ الفضاءات الثقافية الجديدة. وهذا هو ما يجعل للحديث عن الأدبي والشرعي في ذلك العصر حساسية خاصة، بالنظر إلى ظروف «المواجهة» وملابساتها، وبالتحديد أكثر، بالنظر إلى موقف الشعر من القرآن إن صح التعبير (دعوى قريش بأن القرآن شعر وأن الرسول شاعر) وإلى موقف الإسلام من الشعر بالمقابل (وصف من اتبع منشئيه بالغواية. ووصف الشعراء بأنهم يقولون ما لا يفعلون. ثم إن الشعر نفسه يلهي عن ذكر الله).

في ظل مثل هذه الظروف الخاصة يكون من الشيق أن نعكف على دراسة شخصيتين من أبرز شخصيات ذلك العصر: عبد الله بن عباس وعائشة بنت

أبي بكر الصديق - رضي الله عنهم أجمعين - وكلاهما لهما علاقة وطيدة ولصيقة بالوحي .

إن ابن عباس وعائشة هما نموذجان فريدان مبكران لفكرة التآخي ضمن الإطار الذي حاولنا أن نشرح تصورنا له آنفاً .

ابن عباس هو ابن عم الرسول ﷺ . وقد تربى في بيته ، وهو حبر الأمة ، وترجمان القرآن : ثقافة الإلهي ، الوحي ، الجديد ، المقدس . وهو أيضاً أحد أبرز المهتمين بالشعر متابعة وحفظاً ورواية : ثقافة الـ «ما مضى» أو الموروث ، القديم ، التقليدي . وهو ، بعد ذلك كله ، تتجسد في نموذجه أهم آليات التآخي التي مرّ ذكرها : (التكوين) ، فالأدبي والشرعي معاً هما لحمة التكوين الثقافي عند ابن عباس ، وهما سداه . ثم يأتي بعد ذلك النتاج أو (الإنجاز) ، إذ استطاع ابن عباس ، بفضل ذلك التآخي في لحمة التكوين ، أن يشيد المنهج الخاص به في التفسير ، وهو المنهج الذي ارتبط باسمه فيما بعد ، وفحواه : اللجوء إلى الشعر في تأويل الغريب .

أما عائشة - رضي الله عنها - فهي : زوج النبي ، وحبيبته . أخذت عنه صلى الله عليه وسلم العلم بالشرع (الحديث والفقه والفتيا) وأخذت عن والدها أبي بكر الصديق تراث العرب : الشعر على وجه الخصوص . وقد كانت - رضي الله عنها - مبرزة في العلم بالثقافتين : الموروثة القديمة ، والجديدة المقدسة .

في ظل ظروف التآخي ، التي قد تبدو معقدة أحياناً ، استطاعت هاتان شخصيتان أن تقدما تجربة شيقة في مجال التآخي .

إن غير ابن عباس وعائشة، من بعض معاصريهما، كانوا يجدون حرجاً في الجمع بين الثقافتين، أو أنهم لم يكونوا يفصحون عن ذلك، أو أنهم إذا أفصحوا، كما ينبغي الإفصاح، فصلوا بين الثقافتين، أو منعوا الجمع بينهما (مثال ذلك خصوم منهج ابن عباس في التفسير كما سيأتي).

إن ابن عباس وعائشة هما من القلائل الذين، في بدايات الإسلام، جمعوا بين الموروث التقليدي، والجديد المقدس. ثم بالتالي لم يتحرجوا من إعلان ذلك، بل إنهم ذهبوا إلى ما هو أبعد، فجعلوه جزءاً أصيلاً في رسالتهم الثقافية اليومية، أو في نشاطهم العلمي المعتاد.

ضمن هذه الخطوط العامة قمنا بدراسة هاتين الشخصيتين. وعدا ما هو مشهور عنهما كان علينا أن نتتبع أخبارهما المتعلقة بهذا الجانب، وهي متناثرة بين كتب الحديث والتاريخ والأدب. فلما تحقق لنا ذلك كان لا بد أن نحدد موقفنا من المصادر التي اعتمدنا عليها، وبالتالي موقفنا من تلك الأخبار نفسها، محاولين، ما أمكن، أن يحكم خطوات بحثنا، بما في ذلك تطورات تحليلنا واستنتاجاتنا، نسق أوفر من الموضوعية والعلمية. وما من شك في أن أهم نتيجة وضعنا عليها أيدينا هي أن ابن عباس وعائشة كانا أهم شخصيتين، في ذلك العصر، تجسد فيهما، تكويناً وإنجازاً، تآخي الأدبي والشرعي. وهما لم يذهبا إلى النقطة التي بلغها المتحرجون، كما سيأتي، في فهم المواجهة على أنها تعني التنافر، أو التناقض، أو القطيعة. أو هي تعني استحالة الالتقاء أو عدم شرعيته.

لقد استغرقت هذه الفكرة بالذات، مساحة شاسعة في هذا الكتاب . فلعلها هي الفكرة التي شغلت أهل ذلك العصر: الحرج من الانكباب على الثقافة القديمة، والحرج من التعويل عليها في فهم الثقافة الجديدة (دور الشعر في فهم الوحي) وابن عباس وعائشة كانا على خلاف ما يمكن أن يقال بأنه السائد، فهما ينكبان على الثقافة القديمة، وهما (لا سيما ابن عباس) يستلهمانها، ويلجآن إليها، في الحوار مع نصوص الثقافة الجديدة، ومعطياتها المختلفة . ولقد كان ذلك هو أقصى ما يمكن أن تنجم عنه التجارب المبكرة في ذلك العصر المبكر.

لقد وجدنا في أخبار هاتين الشخصيتين ما يدفعنا إلى أن نجعل منهما نموذجين متميزين صالحين لتأصيل فكرة التآخي التي خدم تطورها مستقبل الثقافة العربية بعد الإسلام . وهو خدمها لأن التناقض أساساً لا ينطوي بطبيعته على أية إمكانية لإيجابيات حيوية مقبولة . بل إن التآخي كان هو مصدر الثراء الحقيقي في الثقافة العربية كما ألمحنا في مكان سابق .

إن هاتين الشخصيتين هما اختيارنا من عصر الإسلام الأول، عصر المواجهة الشديدة بين الثقافتين، وعصر بدايات التآخي بينهما في الوقت نفسه . وإنني لأتمنى، أن أجد من الوقت والقوة إن شاء الله ما يمكنني من مواصلة الطريق : ربما باختيار شخصيات أخرى من عصور أخرى . وربما بوضع تصورات جديدة، لموضوعات مختلفة، تخدم فكرة التآخي بين الشرعي والأدبي في ثقافة العرب .

فإحساسي الشديد بهذه الفكرة يجعل من الصعب عليّ تصور أحد من العرب أو من غيرهم ، يستطيع أن يزعم لنفسه أنه يفهم الحضارة العربية ، أو يقوى على تقويمها ، دون أن يكون مدركاً للمعطيات القرآنية التي تنطوي عليها تلك الثقافة . إن أحداً لا يستطيع أن يعطي حكماً نزيهاً وصادقاً حول تلك الحضارة وهو لا يعرف الكتاب الذي نمت حوله ، وترعرعت في كنفه ، ونهلت من مائه ، وعلّت من فكره وقيمه .

لقد تدخل الإسلام في تلوين سلوكيات الناس وتصرفاتهم ، وهو تدخل أيضاً في بناء فكرهم الجديد ، ورؤيتهم الجديدة ، للحياة ، والمستقبل ، وعمارة الأرض .

إن الفصول الثلاثة التي يضمها هذا الكتاب ، هي نتاج أبحاث أجريت في أوقات مختلفة ، تجمعها فكرة موضوعية واحدة ، وينتظمها منهج بحثي واحد أيضاً .

ولا يفوتني هنا أن أشكر الأساتذة الأجلاء الذين حكموها ، وأوصوا بنشرها . وأنا لا أعرفهم طبعاً ، عملاً بسرية التحكيم في مثل هذه الأمور .

كما أشكر كل من قدم لي مساعدة أثناء البحث ، أو أثناء المراجعة . فلقد أفدت من كل الأصدقاء الذين اطلعوا على هذه الأبحاث قبل نشرها ، وأنا مدين لهم بكل ما يتوجب في مثل هذه الحالات من ثناء وعرفان .

وأعتقد أنه ما يزال هناك مجال رحب لمن يريد أن يسدي إليّ ملاحظات أو مساعدات أخرى . فلا أبرئ نفسي من التقصير ، ولا أزكي جهدي ، فأنفي

عنه الحيف أو الخطأ. فالشكر لكل من سيحاول أن يكمل تقصيري، أو يرشدني إلى أخطائي.

د. فهد العربي الحارثي

٢٢ شعبان ١٤١٥هـ / ٢٣ يناير ١٩٩٥م

نقد المصادر

يجدر بنا أن نلقي بعض الضوء على موقفنا من القيمة التاريخية والفكرية للمادة العلمية التي شكلت نواة هذه الفصول . وسنضطر، في هذا السبيل، إلى تحديد نظرتنا إلى مصادر البحث نفسها، وطريقة تعاملنا مع رواياتها وأخبارها ونصوصها عموماً.

إننا، في الواقع، ننظر إلى تلك المصادر نظرتين: الأولى، وتتعلق بكتب الحديث الموثوقة . والثانية وهي الخاصة بكتب التراجم والتاريخ، وبالذات الأدب . فنحن نسلّم بموثوقية الأولى إجمالاً، نظراً للمنهج العلمي الدقيق الحذر المعتمد في التثبت مما تورده حول الأشخاص والمواقع والأحداث، وفي الذهن حتماً الروايات ذات الأسانيد الصحيحة، أو ذات المضامين التي لا تتناقض مع عقل أو نص من القرآن الكريم أو عموم السنة الصحيحة . أما فيما يتعلق بالثانية، فإننا نأخذ بما يجيء فيها على وجهين: وجه لا يذهب بروايات كتب الأدب - مثلاً - إلى الاحتجاج بها لذاتها في مسائل تتعلق بمصالح الأمة ومنافعها، أو عباداتها وعقائدها، مما قد يترتب عليه حكم،

أو استنتاج يتعارض مع مصلحة مؤكدة، أو يناقض ثوابت قاطعة. أما الوجه الثاني: فهو الوقوف من تلك الروايات عند حدود اتخاذها مؤشرات، فحسب، إلى ملامح مناخ، وإلى سمات «مزاج» عام ذي ظواهر خاصة به. فلا مجال، فيما يتعلق بتلك الروايات، إلى التأكد من سلامتها التامة من الزيادة أو النقصان، أو من نقائها الخالص مما يعتور الروايات عادة من بعض العلل أو العيوب.

إنه لا نهمنا، عموماً، حرفية تلك الروايات، ولكن يهمننا أن لا تكون شاذة عن روح زمانها، وأن لا تتناقض - تناقضاً مخلاً - مع السياق العام لمضامين العصر. فهي على هذه الحال، وقائع أو أحداث أو أقوال، إن لم تحدث فعلاً فهي ممكنة الحدوث. وهذا أقصى ما يمكن أن نصل إليه في التساهل مع التعامل مع روايات كتب الأدب. وقد نرى أحياناً أنه من المباح الذهاب إلى هذا المستوى في المنهج، لا سيما عندما يكون الهدف هو قياس مناخ عام، وليس الاحتجاج بالرواية أو الخبر لتأكيد قاعدة، أو تثبيت حكم قاطع، وموقف حاسم. إن هذا المنهج في التعامل مع روايات كتب الأدب مبني على افتراض أسوأ الاحتمالات. وحساسيته إنما تظهر بوضوح أكثر عندما يكون الحديث حول شخصية مهمة يمكن بوهجها التاريخي أو الروحي، أن تحاك حولها الروايات، أو ينسب إليها ما هو غير صحيح بحسن نية أحياناً: لزيادة الوهج. وبسوء طوية أحياناً أخرى: للتشويه أو التزيّد واستغلال منهج القدوة. ولا شك أن ابن عباس وعائشة - رضي الله عنهما - هما شخصيتان محرضتان على مثل هذه الممارسات، نظراً لموقعهما العظيم من تاريخ الإسلام، كمصدر باهر من مصادر الثقافة الجديدة.

والروايات التي أوردناها في هذه الفصول ، مهما كان الأمر، هي إما من مصادر موثوقة ، وإما من مصادر أخرى ليس فيها ما يناقض ما هو مشهود به في الصحاح لحبر الأمة ولأم المؤمنين . كما أنها لا تتعارض في شيء مع مكانتهما أو منزلتهما من الرسالة أو التاريخ الجديد .

لهذا حرصنا على توضيح منهجنا ، وتحديد موقفنا ، من القيمة التاريخية والفكرية لمادة هذه الفصول ولمصادرنا المختلفة .

الفصل الأول

«التأخي» في حالة ابن عباس

إطار
عام

يقدم هذا الفصل قراءة لأخبار ابن عباس التي تلحّ على جمعه - رضي الله عنه - بين الثقافتين : القديمة الموروثة، والجديدة المقدسة . فلقد كان مرجعية رئيسة في الاثنتين معاً، ولم تكن علاقته بهما ساكنة جامدة، بل كانت متداخلة ومتفاعلة، وبالتالي منتجة .

فلا شك أن إحاطات ابن عباس بتراث العرب (الشعر بالذات) ستسعفه بأهم ما يحتاج إليه من الأدوات لتأكيد مشروعه في التفسير . كما أن حيازاته المتفوقة في الشرعي، في مجال التأويل بالذات، ستمنحه الأحقية في أن «يجترئ»، فيقترح مشروعه ذاك، وهو المشروع الذي عرف فيما بعد باسمه، وكان أساسه التقاء القرآن بالشعر في مجال اللغة، أو هو اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب .

لقد كان لمشروع ابن عباس قيمة خاصة في ذاته، من حيث اكتمال أدواته، وتفاعل عناصره، ومن حيث اعتباره «اجترأ»، فجّر «الكامن»، وبعث المستكين، فكان رائداً في مغامرته وجدته؛ فهو الشرارة الأولى التي أذنت بميلاد وجه جديد لثقافة عربية جديدة يتآخى فيها الأدبي والشرعي

بعد الظرف الحرج الذي مرت به العلاقة بين الطرفين حين البعثة، أو في أثناء الوحي .

سنلاحظ أن تجربة ابن عباس أعادت إلى «الأدبي» الاعتبار الذي يليق به، وأنها أيضاً فتحت آفاقاً جديدة لثقافة أصيلة متميزة .

مدخل

حدود التجربة

المعنيون بالدراسات الأدبية، يلفت انتباههم في حياة عبد الله ابن عباس العلمية، نهوضه - رضي الله عنه - بالمشروع الذي عرف باسمه فيما بعد، وحتى يومنا هذا، وهو المشروع الذي يتضمنه منهجه في التفسير. حيث يلتقي القرآن الكريم بالشعر، في مجال شرح الغريب، ويعد ذلك المشروع، في تاريخ الثقافة العربية، أول مشروع «علمي» منهجي منتج، كان من مقتضياته الكبرى عقد أولى المحاولات «المنهجية» الجادة للتأخي المطلوب، والمتوخى، بين الشرعي والأدبي في تشكُّل الثقافة العربية، وفي نتاجاتها الجديدة؛ فقد أنتج ذلك التأخي بالفعل، فيما بعد، ثقافة عربية متدفقة، ذات ملامح خاصة، تميزها عن كل ما سواها.

ولعل من البذور التي أسهمت، إلى حد كبير، في بلورة ذلك التأخي ومباركته وتأييده، أن القرآن الكريم نفسه كان معجزة بلاغية وأدبية كما مرر بنا، مما زاد في إظهار أوجه أخرى من المشترك المباح بين الأدبي والشرعي. كما

أن الرسول ﷺ وصحابته الكرام، في عمومهم، احتفلوا بالشعر من حيث هو فن بلاغي، ومن حيث إمكانية جعله وعاء للخير، ومكارم الأخلاق، والدفاع عن الدعوة. وللرسول والصحابة مواقف معروفة ومشهودة في هذا (ليس هنا مكان ذكرها).

وهذا الوجه الإيجابي لعلاقة الإسلام بالشعر لا ينفي تماماً «المواجهة» التي حدثت بين الطرفين، ضمن المفهوم الذي حددناه في مكان سابق، وسنشرح ذلك هكذا:

ففضلاً عن الأهمية الخاصة التي يكتسبها مشروع ابن عباس في ذاته، وفي مقوماته ونتائجه، فإنه - أي المشروع - شهد تطوره في الوقت الأكثر ملاءمة لفرص قبوله، وإمكانية نموه، أي مرحلة الجيل الثاني من الصحابة (جيل ابن عباس نفسه) وهو الجيل الذي، بحكم ظروف الوحي المختلفة، كانت فرصه أكبر في مسألة الاهتمام بـ «الأدبي» الشعر بالذات، على الرغم من اشتداد زخم «الشرعي». وهو الأمر الذي لم يكن متيسراً، بنفس القدر، للجيل الذي سبق جيل ابن عباس، إذ زاحم الشرعي، يومها، الأدبي مزاحمة شديدة، بل لقد احتل كل مكانه، فأقصاه عن منزلته المتميزة التي كان يتبوأها في وعي الناس ووجداناتهم. ولم يحدث هذا بمجرد التحدي الذي أشهره الشرعي/ القرآن في وجه الأدبي/ الشعر، ولكن أيضاً بما فهم من تجهم ظاهر كان يصطبغ به موقف الأول من هذا الأخير. ففضلاً عن وصفه لمن يتبع الشعراء بالغواية (مهما كان نوع الاستثناء الذي اقتصر على الشعراء المدافعين عن الدعوة)، فإن القرآن جاء يطرح نفسه، إلى جانب غاياته وأهدافه السامية الأخرى، بديلاً بلاغياً لا يضاهيه شيء من إنتاج البشر. هذا

إضافة إلى ما كان يمثل من إيذان جديد، بحياة جديدة، مختلفة كل الاختلاف عما سبقها في تاريخ العرب قبل الإسلام: روحاً وعقيدة وحضارة ومصيراً.

إن ظروف الدين الجديد، مهما يكن من أمر، ليست بحال هي نفسها ظروف ما قبل الإسلام التي كان الأدبي / الشعر ينعم فيها بما ينعم به من حظوة وشرف. فعدا كون هذا الشعر لم يعد هو المتسيد على الساحة المتاحة لـ «الثقافي»، فإنه ما عاد بالضرورة محموداً على إطلاقه، وذلك لما يوصف به الشعراء، لا سيما في ظل القيم الجديدة، من السفه والكذب والبهتان والمبالغات، وهذا ما لاحظته العديد من المفسرين في بعض مواقف القرآن من الشعر. هذا فضلاً عن أن ظهور الإسلام نفسه شكّل، بمعنى ما، تحدياً واضحاً لكل أنماط الحياة الجاهلية وأدواتها ونماذجها ونتائجها، حتى وإن لم يصادرها كلها، بل أبقى على ما يتلاءم منها مع روحه ومبادئه ولا يتناقض مع أهدافه وغاياته.

إن أهمية تأخي الأدبي والشرعي في إنتاج الثقافة العربية بعد الإسلام تنبع، إذن، من أن هذا التأخي جاء بعد «المواجهة» التي حدثت بين الطرفين، وبعد الإقرار بالإعجاز، وبعد اعتدال زخم الشرعي (انقطاع الوحي مثلاً)، وبعد «تهذيب» الشعر فلم يعد، عموماً، متعارضاً أو متنافراً مع الدين.

لقد كان مشروع ابن عباس المتبلور في منهجه في التفسير هو أول مشروع «علمي» منهجي يسهم بدوره إسهاماً فعالاً في جعل الأدبي والشرعي أساساً لإنتاج ثقافة ما بعد الإسلام.

على أن ذلك لم يكن يعني خلّو الطريق أمام ابن عباس، في تفسيره، من جديد بعض الصعوبات أو العقبات التي تدرجت ما بين التحفظ الحذر والرفض

القاطع ، بحيث سهل ذلك للكلام عن «اختلاف» صريح بينه هو ومن يقف معه أو يرى رأيه من جانب ، وبين الآخرين الذين كانوا لا يرون ما يراه من جانب آخر.

إن الإنجاز الذي حققه ابن عباس ، لا سيما في تفسيره ، لا يقف عند حدود اللجوء إلى الشعر في تفسير الغريب ، بل يمتد إلى ما هو أكثر من ذلك :

أولاً: إنه ، منذ ظهور الإسلام ، أو منذ نزول الوحي ، الميدان الأول الذي التقى فيه الأدبي والشرعي في المجال المباح من «البلاغي» وتصاريح اللغة ، وكان ذلك اللقاء لقاءً علمياً منهجياً.

ثانياً: إنه يأتي في مقدمة الأمور التي أعادت إلى الأدبي (الشعر بالذات) كامل الاعتبار الذي يليق به . فقد أسهم مشروع ابن عباس في نفص الغبار الذي علق بالشعر ، كما أسهم في أن يهيئ للأدبي أن يمارس دوره المتوخى في صياغة الشكل الجديد للثقافة العربية الجديدة التي التقى فيها القديم المتوارث بالجديد المقدس ، والتي تحولت فيها «المواجهة» إلى تواشج ، والتحدي إلى محك للإعجاز . فازدادت عناية العرب بتراثهم ، فلم يقطعوا صلتهم بكل ما سبق إسلامهم ، مما لا يناقضه ، أو يتعارض معه .

ثالثاً: فضلاً عن السياق المنهجي الواضح الذي انتظم فيه تأخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس ، فإن ذلك التأخي ، موضوعاً وأسلوباً ، كان دائماً الأساس في الكثير من التجليات التي استلهمها العرب في ثقافتهم ، كما أنه كان حاضراً قوياً الحضور ، في العديد من المناهج التي لجأوا إليها في التعقيد لبعض علومهم ومعارفهم .

نحن لسنا معنيين هنا بدراسة مشروع ابن عباس ، أو نقده ، من حيث مضموناته ، وأدواته وآلياته . فذاك موضوع بحث آخر . لكننا سنقصر اهتمامنا ، في هذا الفصل ، على متابعة الظروف والتطورات والمؤثرات التي مرَّ بها «التأخي» عند ابن عباس منذ مرحلة التشكُّل أو التهيؤ الثقافي ، أو ما أسميناه بـ «التكوين» إلى «مرحلة الإنجاز» . فنتناول في المستوى الأول تأخي الأدبي والشرعي في تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس - رضي الله عنه - إذ اشتهر عنه أنه كان شديد الاحتفال بالموروث العربي ، إلى جانب اهتمامه المتميز بالثقافة الجديدة . كما اشتهر عنه أنه ، في ممارساته اليومية ومجالسه ، يعطي «الشرعي» مكانه اللائق ، لكنه لا يبخل «الأدبي» حقه ، من الاهتمام به ، والإفصاح عن عمق إحاطاته في مجاله . وهذا المستوى من التكوين ، أو تشكُّل البنية ، هو الذي جعل ابن عباس يظهر ، بين معاصريه ، حجة معتبرة في «الشرعي» وسلطة مرموقة في «الأدبي» . وهو ، في الوقت نفسه ، الذي مكَّن ابن عباس من تحقيق إنجاز لم يسبقه إليه غيره حجماً وعمقاً وانتشاراً وتأثيراً . وهنا يأتي الحديث عن المرحلة الثانية ، وهي «مرحلة الإنجاز» إذ يتحول «الأدبي» إلى عنصر حاسم في كل تفاصيلها ، فتمتد العلاقة الجديدة بين الأدبي والشرعي من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ، إلى «معرفة أساليب الكلام» وفهم الوحي وتأويله ، إلى أن يصبح الأدبي نفسه محكّاً لإعجاز الشرعي ، واختباراً له ، وتأكيداً عليه .

وهكذا يتضح أننا لسنا معنيين أيضاً بمتابعة تطور العلاقة بين الإسلام والشعر ، سواء كان ذلك من خلال النصوص ، أو من خلال الرجال . فلقد اعتورت تلك العلاقة بعض أسباب السلب ، كما شهدت ، في الوقت نفسه ،

بعض عوامل الإيجاب . ففي الوقت الذي تحفّظ فيه الإسلام حول «بعض»
الشعر، كان هذا الإسلام نفسه هو الذي جعل من الشعراء خطأً دفاعياً أولاً
عنه وعن رجاله . لا بل إن الإسلام الذي يهاجم الشعراء المشركين والكذابين
والسفهاء والمبالغين ، هو نفسه الإسلام الذي يستثني الشعراء المؤمنين
والصالحين والمدافعين عنه . وفي مواقف الرسول ﷺ ومواقف صحابته من
هذا الفن ، سلباً وإيجاباً ، ما يدعم هذه المبادئ العامة ويؤكددها ، وليس هنا
مكان التفصيل في كل ذلك .

إن ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى ، في هذا الفصل ، هو الحديث عن
«تآخي» الأدبي والشرعي من حيث اشتراكهما في «تكوين» الشخصية العلمية
لأحد الصحابة الأجلاء ، هو عبد الله بن عباس ، ثم بالتالي من حيث
اشتراكهما في «إنتاج» ثقافة ما ، هي ، على يد ابن عباس نفسه ، ثقافة التآخي
الجديدة .

نموذجية ابن عباس

إن ما يهمننا في حالة ابن عباس، ابتداءً، هو أنه كان الأمثل، بين معاصريه، بالنسبة إلى مسألة كانت من أعقد المسائل وأدقها، وهي بلورة الإيجابي في تأخي «الشرعي» و«الأدبي» في الثقافة العربية، وقبل ذلك وبعده استثمار ذلك الإيجابي والعكوف عليه.

ونموذجية ابن عباس تأتي تحديداً، من جهات ثلاث:

الأولى: وتتمثل في السيطرة بنفس القوة والمقدار تقريباً، على قطبي الثقافة العربية (الأدبي والشرعي).

الثانية: إنه كان من نتاج تلك السيطرة، عند ابن عباس، أن تجاوز التأخي بين «الأدبي» و«الشرعي» لديه نقطة الجمود أو السكون، أو التجاور السلبي، إلى مستوى التفاعل والتنامي المثمر. مما هيأ لعقلية تركيبيه استقرائية كعقلية ابن عباس أن تمضي إلى أبعد نقطة ممكنة وقتذاك في بلورة الإيجابي في جديد ذلك التأخي، وتطويره، ورعايته، والدفاع عنه. وكانت أبعد نقطة ممكنة

هي أن يشترك - رضي الله عنه - طريقه بعزم وثبات وثقة، ووضوح في الرؤية، ليرز ملامح مدرسة مهمة في «التفسير» أو تأويل التنزيل. وقد عرفت هذه المدرسة، فيما بعد باسمه. كما أخذها عنه عدد من الصحابة والتابعين. وهي بالتحديد المدرسة التي جعلت من الشعر أحد المصادر الرئيسة في فهم غريب القرآن، ومن ثم تأويله.

فابن عباس على هذا، منهجاً وتطبيقاً، أول من استثمر فعلاً لقاء الأدبي بالشرعي، فـ «وظف» الأول (الشعر بالذات) لخدمة الثاني، (القرآن تخصيصاً).

الثالثة: أن غير ابن عباس من الصحابة الذين انكبوا على الثقافة الجديدة (وقوامها القرآن والحديث)، واشتغلوا بها بالقدر نفسه من الاهتمام الذي كان عند ابن عباس، كانت علاقتهم بالثقافة القديمة (الشعر والخطابة والتاريخ) علاقة افتراضية تلقائية محسومة؛ إذ اقتحم الإسلام وجداناتهم وهي آهلة سلفاً بقليل أو كثير من تلك الثقافة، فهم على الأرجح، بعد نزول الوحي، لم يجتهدوا في طلبها لذاتها، أو لإدراجها ضمن أغراضهم العلمية، بل قد نقول إنهم ربما تنكبوا عنها، أو انشغلوا بغيرها، أو لم يعودوا يقبلون عليها بنفس التطلعات التي سبقت نزول الوحي، وذلك على خلاف ابن عباس الذي يبدو واضحاً مما وصل إلينا عنه من أخبار أنه قد أفسح مجالاً رحباً في عقله ووجدانه لتلك الثقافة، وما هي إلا موروثات العرب في الشعر والتاريخ وغيرهما.

إن هذا كله كان يفعله، إذن، ابن عباس، في المرحلة التي خفت فيها وهج القديم، التقليدي، الموروث، الموصوف من اتبعه، أو من اتبع منشئه، بالغواية، الشعر تحديداً. حيث (أحياناً) الكذب والسفه والمجون والمبالغات، ووصف المرء بما ليس فيه مدحاً أو هجاء، كما هي النظرة العامة لما يقترفه بعض الشعراء، ولا يستثنى من ذلك إلا الشعراء المؤمنون الذين سخروا مواهبهم للدفاع عن الدعوة وعن النبي ﷺ وعن صحابته.

ولا شك أن ما أنجزه ابن عباس في هذا الجانب، ثقفاً أو توظيفاً واستقراء، لن يفضي إلا إلى نتيجة مؤكدة، وهي أن هذا الصحابي الجليل قد سخر جهداً مرموقاً، للعناية بتراث العرب، والتكريس عليه، لإثراء وجدانه من ناحية فنية، وفي الوقت نفسه، للإفادة منه في أغراضه العلمية. وهو تصميم ملموس، وإرادة ظاهرة، وسلوك كانت له أدواته وآلياته ووسائله التي تميز فيها جميعاً ابن عباس عن كل من سواه.

إن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - لم يعرف الجاهلية؛ فلقد ولد في الإسلام^(١). وما كانت، هكذا، علاقته بمظاهر الحياة قبل الإسلام،

(١) قال مسلم بن خالد الزنجي المكي، عن نجيع عن مجاهد عن ابن عباس قال: «لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشعب، جاء أبي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: يا محمد! أرى أم الفضل قد اشتملت على حمل، فقال: لعل الله أن يقر أعينكم، قال: فلما ولدتني أتى أبي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا في خرقة فحنكني بريقه» قال مجاهد: فلا نعلم أحداً حنكه رسول الله صلى الله عليه وسلم بريقه غيره. والواقدي يدعي عليه الإجماع. وقال عن طريق شعبة عن ابن عباس أنه قال: ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ونحن بالشعب، وتوفي رسول الله صلى =

بها في ذلك الثقافة القديمة نفسها، إلا تطلعاً شخصياً، وعكوفاً ذاتياً مقصوداً، والأبلغ في هذا كله أن تلك العلاقة لم تكن العلاقة العابرة، أو السطحية، أو المرتجلة، بل كانت واعية في مسؤوليتها، ممعنة في عمقها، مدركة في مقارناتها واستقراءاتها. وهي في تطوراتها المختلفة تمضي في خطين متوازيين:

خط تذوقي إمتاعي، فهو يولع بالشعر في ذاته، وفي مقوماته وإمكاناته. وخط علمي استشرافي، إذ يقرن «الشرعي» أي الوحي هنا، من حيث هو متضمن للغريب، بـ «الأدبي» أي الشعر، من حيث هو مشتمل على شرح الغريب وتفسيره. يقرنهما، هكذا، في تزاوج متجاوب، متفاعل، وبالتالي منتج.

لهذا كله كانت حالة ابن عباس - رضي الله عنه - غير الحالات الأخرى في الصلة بالقديم، وفي العمل على قرّنه بالجديد.

= الله عليه وسلم وأنا ابن ثلاث عشرة سنة. ثم قال الواقدي: وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل العلم. راجع ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٩٥، وابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٠ والخن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ط ٣، ص ٢٢، يذكر عدداً من الروايات حول تاريخ ولادة ابن عباس، وهي جميعاً تدور في فلك الفترة نفسها، هي ظهور الإسلام، أو قبل الهجرة بخمس سنين، أو أحياناً بثلاث.

التكوين

«الأدبي» و «الشرعي» في تشكيل بنيته الثقافية

حول شهادة لسعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - تلتف أكثر آراء معاصري ابن عباس فيما يختص بإمكاناته الذهنية، أو استعداداته العقلية الفطرية.

يقول سعد بن أبي وقاص: «ما رأيت أحداً أحضر فهماً، ولا ألب لباً، ولا أكثر علماً، ولا أوسع حليماً من ابن عباس»^(١).

وعن طلحة بن عبيد الله - رضي الله عنه - قال: «لقد أعطي ابن عباس فهماً ولقناً (أي سرعة فهم) وعلماً»^(٢).

(١) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ٤٨ - ٤٩ وج ٣، ص ٢٥٩، وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٩.

(٢) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩، وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٧٠.

وعن محمد بن أبي بن كعب قال : سمعت أبي بن كعب - رضي الله عنه - يقول وكان عند ابن عباس - رضي الله عنه - فقام فقال : « هذا يكون حَبْرَ هذه الأمة ، أوتي عقلاً وفهماً . . . إلخ » (١).

فصفات الإدراك ، والفهم ، والقوة الذهنية ، والحلم : أي ، بمعنى آخر ، الصبر ، والأناة ، والجلد ، هي المعاني التفصيلية التي اشتملت عليها شهادة سعد بن أبي وقاص وغيرها من الشهادات . وهي ، دون أدنى شك ، العناصر التأهيلية الأولى لمن يروم موقعاً علمياً فذاً ، متقدماً ، متفوقاً ، كالذي أدركه ابن عباس . وليس هناك من معاصريه من يمكن أن يخرج أثناء الحديث عنه ، رضي الله عنه ، عن إطار تلك الشهادات وفحواها ، وقد لاحظنا أن سعد بن أبي وقاص يختار لشهادته صيغة « النفي » المطلقة ؛ كيلا يدع مجالاً للظن بوجود « أحد » آخر يضاهي ابن عباس فيما ذكره .

ويبدو أن هناك شخصيات ثلاثاً ، على وجه التحديد ، كان لها تأثيرها الواضح في مسار التطور العلمي عند ابن عباس .

الأولى : الرسول صلى الله عليه وسلم ، على الرغم من أنه توفي وابن عباس لا يزال في الثالثة عشرة من عمره .

الثانية : عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فقد قرب به إليه ، وقدمه على غيره ، وجعله مستشاراً له ، فتأثر به ، وهياً له ذلك أن يشتد عوده ، وأن تتأكد

(١) الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج ٣ ، ص ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، وابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ .

ملاحم شخصيته ، وأن يصعد إلى ما هو أبعد في علمه ، وفي التمكن من أدوات ذلك العلم .

الثالثة : علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - الذي لم يكن يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ، وقد تتلمذ عليه ابن عباس وأخذ ما عنده من تفسير .

إن الصلة الحقيقية لابن عباس بـ «الشرعي» تبدأ ، إذن ، منذ أن أخذ يتعرع في بيت خالته ميمونة زوج الرسول ﷺ . إذ قضى سنه الأولى في كنف الوحي ، أو بيت النبوة . ولا نستطيع أن نقول إنه أخذ شيئاً كثيراً مباشراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لحداثة سنه ، إذ توفي صلى الله عليه وسلم وابن عباس في الثالثة عشرة من عمره .

عن يحيى بن بكير قال : «توفي عبد الله بن عباس وسنه ثنتان وسبعون سنة ، وكان يصفر لحيته . قال : ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ، ونحن في الشعب ، وتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وأنا ابن ثلاث عشرة» (١) .

فصحبة ابن عباس للرسول صلى الله عليه وسلم لم تطل ، بعد أن هاجر ، إذ لم يصحبه إلا نحواً من ثلاثين شهراً (٢) ، ولكنه طيلة هذه المدة كان ملازماً

(١) الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج ٩ ، ص ٢٨٥ ، انظر ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ١ ، ص ٣٧٩ ، وانظر أيضاً ابن حجر ، الإصابة ج ٤ ، ص ٣٠ ، والتهذيب ، ج ٥ ، ص ٢٧٨ ، وابن الأثير ، أسد الغابة ، ج ٣ ، ص ٢٩٤ .

(٢) انظر سير النبلاء للذهبي ، ج ٣ ، ص ٢٢٤ .

لِلرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشَدَّ الْمُلَازِمَةِ ، حَتَّى اسْتَطَاعَ أَنْ يَرْوِيَ لَنَا بَعْضاً مِنْ حَيَاةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ^(١) ، كَمَا أَنَّهُ قَدْ تَلَقَّى مِنْهُ دُرُوساً عَمَلِيَّةً مُبَاشِرَةً فِي عِبَادَةِ اللهِ وَالْإِخْلَاصِ لَهُ .

وَلَعَلَّ رَابِطَةَ النِّسْبِ الَّتِي تَرَبَّطَ ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - بِبَيْتِ النَّبِوَةِ كَانَ لَهَا هِيَ الْآخَرَى تَأْثِيرَهَا فِي تَوْجِيهِ مَسَارِ حَيَاتِهِ ، سِوَاهُ مِنْ حَيْثُ الْمَسْئُولِيَّةُ الدِّينِيَّةُ ، أَوِ الشُّعُورُ بِالْحَنُوِّ عَلَى الثَّقَافَةِ الْجَدِيدَةِ وَالْإِرْتِبَاطِ الشَّدِيدِ بِهَا . وَلَكِنْ التَّأْثِيرُ الْأَبْلَغُ وَالْأَقْوَى عَلَى سَلُوكِ ابْنِ عَبَّاسٍ الْعِلْمِيِّ ، لَا سِوَاهُ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْحَدِيثِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَعِلْمِهِ ، يَتَجَلَّى وَاضِحاً فِي عُنَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ نَفْسَهُ بِدَعَا الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَشْهُورِ الْمُتَكَرِّرِ لَهُ ، إِذْ تَحَوَّلَ ذَلِكَ الدَّعَاءُ إِلَى تَكْلِيفٍ وَمَسْئُولِيَّةٍ فِي ضَمِيرِ الصَّبِيِّ ذِي الثَّلَاثَةِ عَشَرَ عَاماً ، فَقَدْ كَانَ يَقُولُ مُلَمِحاً ، فِي زَهْوٍ وَاعْتِدَادٍ ، إِلَى ذَلِكَ التَّكْلِيفِ ، وَتِلْكَ الْمَسْئُولِيَّةُ الَّتِي أَوْكَلَهَا إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «رَأَيْتَ جَبْرِيلَ مَرَّتَيْنِ ، وَدَعَا لِي رَسُولُ اللهِ بِالْحِكْمَةِ مَرَّتَيْنِ» ^(٢) .

وَيَقُولُ : «دَعَانِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِي ، وَقَالَ : اَللّٰهُمَّ عَلِّمَهُ الْحِكْمَةَ وَتَأْوِيلَ الْكِتَابِ» ^(٣) .

(١) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٢٩٦ .

(٢) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٥ ، ص ٣٧٠ ، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٧٩ ، وتجد معناه في ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج٥، ص ٢٧٨ ، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠ ، وابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص ١١١ .

(٣) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٥ ، ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣١ ، فتح الباري ج١، ص ١٣٥ . لقد دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم في مناسبات عدة . انظر =

ويقول: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يده على كتفي أو على منكبي ثم قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل». قال الهيثمي^(١) هو في الصحيح غير قوله «وعلمه التأويل» رواه أحمد والطبراني بأسانيد، وله عند البزار والطبراني «اللهم علمه تأويل القرآن»، ولأحمد طريقان رجالهما رجال الصحيح.

وعن عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الخلاء فوضعت له وضوءاً، فقال: «من وضع هذا؟»، فأخبر، فقال: «اللهم فقهه في الدين»^(٢).

= البخاري. Les Traditions islamiques ج ٢، ص ٦٢٢. والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠. وروي أن جبريل رآه عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: «إنه كائن خبر هذه الأمة فاستوص به خيراً». انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٥٣٠ وتجد معناها في ابن حجر، تهذيب التهذيب ج ٥، ص ٢٧٩ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٦. ويبيت ابن عباس أحياناً عند خالته ميمونة - رضي الله عنها - فيضع لرسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وضوءه، فيقول «من وضع هذا؟» فتقول ميمونة: «عبد الله» فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل» انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٢، ص ٣٦٥، ابن حجر، الإصابة ج ٢، ص ٣٣١، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٩٦، وورد بنحوه، بدون «وعلمه التأويل» في كتاب «اللؤلؤ والمرجان فيا اتفاق عليه الشيخان» ج ٢، ص ٢١١ وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس فقال: «اللهم بارك فيه وانشُر منه» ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠، وجلال الدين السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣٠، وابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣١.

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٦ وانظر في هذا المعنى الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠.

(٢) البخاري، الصحيح، ج ١، ص ٤٥، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٩٧، وسير النبلاء، ج ٣، ص ٢٢٥.

وعن ابن عباس قال : «دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : نعم ترجمان القرآن أنت . ودعا لي جبريل عليه السلام مرتين» (١).

وعن عكرمة عن ابن عباس قال : «ضمني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : «اللهم علمه الكتاب» (٢).

إن هذا الدعاء من الرسول صلى الله عليه وسلم ، يمثل بالنسبة إلى مستقبل ابن عباس العلمي النقطة الحاسمة التي وضعت وجهاً لوجه أمام ما هو متظر منه : الحكمة والتفقه في الدين ، وقبل ذلك وبعده التفسير أو تأويل الكتاب . وهذا بالفعل ما اشتهر به ابن عباس فيما بعد من بين كل مواهبه الجمّة الأخرى .

فلا شك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بما أوتي من فراسة وإلهام ، قد أحس في ذلك الصبي الذكي قدرة على الفهم و«التأويل» ، فأراد له أن يكرس جهده لصقل هذه الموهبة ، وشحذها ، وتطويرها ، فدعا له ذلك الدعاء ، وكأنه يظهر لابن عباس طموحه فيه ، أو كأنه يختار له الطريق التي يجب أن يسير فيها . ولا ريب في أن تلك الكلمات قد أخذت ، بالفعل ، موقعها اللائق من وجدان ابن عباس وضميره ، فعكف على تطوير أدواته من أجل إنجاز المهمة التي اختير لها .

(١) الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج ٩ ، ص ٢٧٦ .

(٢) ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ١ ، ص ٣٧٩ ، أخرجه الترمذي وابن ماجه وورد بلفظ «اللهم علمه الحكمة» انظر في هذا الحافظ الأصبهاني ، حلية الأولياء ، ج ١ ، ص ٤١٥ ، وابن حجر ، فتح الباري ، ج ٧ ، ص ١٠٠ ، وابن الأثير ، أسد الغابة ، ج ٣ ، ص ١١١ .

لقد ظل يتردد في مسمع ابن عباس ذلك التكليف، وتلك المسؤولية حتى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومَن؟ من أحد خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم الراشدين الذين جاؤوا بعده لحمل راية الدولة والدين. فهذا عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - (الشخصية الثانية القريبة من ابن عباس) يدعو ابن عباس، بمقتضى رواية عبد الله بن عمر، ويقربه إليه ويقول: «إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاك يوماً فمسح رأسك، وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(١).

وكان عمر - رضي الله عنه - بتريده هذه القصة على مسامع ابن عباس، يريد أن يذكره بالتكليف الذي أنيط به، والمسؤولية التي أوكلت إليه، أو كأنه يُقرُّ بها له بعد أن حقق فيهما ابن عباس من المكانة العالية والمنزلة الرفيعة ما هو منتظر منه.

والحق أن عمر قد أخذ بيد ابن عباس، وقربه إليه، وشجعه وقدمه مع الأشياخ وهو شاب^(٢)، وكان يقدر فيه مواهبه، فكان يقول له - كما يروي سعيد بن جبير: «لقد علمت علماً ما علمناه»^(٣)، وكان يجعله في مجلس الشورى^(٤).

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج ١، ص ١٣٥.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠.

(٣) الذهبي، سير النبلاء، ج ٣، ص ٣٤٤.

(٤) قارن: ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٦، وقارن أيضاً: ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٧٩.

دخل على عمر يوماً، فسأله عن مسألة كتب بها إليه يعلى بن أمية من اليمن، وعندما أجابه فيها ابن عباس امتلأت نفس عمر إعجاباً به، وتفتحت أساريه، وقال: «أشهد أنك تنطق من بيت نبوة»^(١).

وعن سعد بن أبي وقاص قال: «لقد رأيت عمر بن الخطاب يدعوه للمعضلات ثم يقول: قد جاءتك معضلة، ثم لا يجاوز قوله، وإن حوله لأهل بدر من المهاجرين والأنصار»^(٢).

وقال عطاء: «وكان عمر إذا عضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال له: أنت لها ولأمثالها. ثم يأخذ بقوله ولا يدعو لذلك أحداً سواه»^(٣).

وعن ابن عباس قال: «كان عمر رضي الله عنه يأذن لأهل بدر ويأذن لي معهم، فقال بعضهم: أتأذن لهذا الفتى ومن أبنائنا من هو مثله؟ فقال: فإنه ممن قد علمتم»^(٤).

وطلحة بن عبيد الله يقول: «ما كنت أرى عمر بن الخطاب يقدم عليه أحداً»^(٥).

(١) انظر ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٩، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.

(٢) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ٢٥٩، ومثل هذا في ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٠.

(٣) انظر ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣، والزركلي، خير الدين، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

(٤) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠ وتجده معناه في ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٥ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٧، وابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢ والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.

(٥) ابن سعد، الطبقات، ج ١، ص ٣٧٠، وانظر في هذا المعنى، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠.

ويروي الشعبي : « قال عبد الله بن العباس : قال لي أبي : يا بني ! إني أرى أمير المؤمنين قد اختصك دون من ترى من المهاجرين والأنصار، فاحفظ عني ثلاثاً : لا يجربن عليك كذباً ، ولا تغتب عنده مسلماً ، ولا تفشي له سراً . قال : فقلت يا أبة كل واحدة منها خير من ألف ، فقال : كل منها خير من عشرة آلاف » (١) .

إن قرب ابن عباس من عمر قد بلغ مداه في التأثير، بل لقد طال ذلك التأثير التشكل ، أو التكوين الثقافي عنده رضي الله عنه ، وبالتالي فقد انعكس فيما بعد على إنجازاته العلمي ، وبالذات من حيث الجانب الذي يهمننا هنا وهو التأخي بين الأدبي والشرعي ، فلقد عرف عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه كان يشجع على اللجوء إلى الشعر في مسائل التفسير (٢) ، ولعل هذا هو أحد أسباب دعوته للمحافظة على الشعر الجاهلي وصيانتها من الضياع ، إذ كان يقول : « يا أيها الناس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية ، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم » (٣) .

إن هذا الملمح من ملامح منهج عمر بن الخطاب في تأويل الكتاب ، أو شرح غريبه ، ليقدم بين أيدينا بعض حدود الفضاء العلمي الذي التقى فيه

(١) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ٣٤٤.

(٢) راجع قصة عمر مع شيخ من بني هذيل في تفسير قوله تعالى : ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾ في القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠ ص ١١٠ - ١١١، أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١١.

(٣) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ١١١.

ابن عباس بالخليفة الراشد الثاني . فالعلاقة الشخصية بينهما هي ، كما أوضحنا آنفاً ، على درجة من القوة والثبات والتفاعل ، ولا جدال في أن علاقة على ذلك المستوى من الرسوخ ستفسح هامشاً رحباً للتشاقف ، والحوار ، وتلاقح الآراء والأفكار . ووجود ابن عباس على هذه الدرجة من القرب من عمر يعني أن أمام الصحابي الصغير فرصة نادرة ليأخذ عن الخليفة ، الذي يتقدم عليه في السن والخبرة الدينية ، أموراً كثيرة ، ربما كان في مقدماتها تعميق فكرة تآخي الأدبي والشرعي ، أو بمعنى آخر الاستفادة من الشعر في شرح الغريب . فمهما كانت شهادات عمر المتكررة في حق ابن عباس ، من حيث علميته وألمعيته ، إلا أن ذلك ليس له أن يؤدي إلى غمط مكانة عمر نفسه العلمية والثقافية . لا بل إن الخليفة هو من بين أبرز الصحابة الذين عرفوا بعمقهم الشديد في مسائل «الشرعي» كما عرفوا بثقافة واسعة في ما هو متعلق بالأدبي ، أي الشعر على وجه الخصوص . فعمر الذي يدعو الناس إلى اللجوء إلى الشعر؛ لأن فيه معاني الكتاب ، لا نحسبه هو نفسه إلا من أبرز المطبقين لهذه الدعوة الممثلين لها . هذا فضلاً عن الروايات المتعددة التي تلح دائماً على إظهار علاقة مميزة لعمر بن الخطاب بالشعر: حفظاً ، واستشهاداً ، ونقداً .

وما من شك في أن هاتين الشخصيتين (الرسول صلى الله عليه وسلم وعمر) كان لهما بالغ التأثير في التكوين الثقافي ، وتشكل المنابع عند ابن عباس ، ثم فيما بعد في تطور مساره العلمي : الأول بوضعه إياه أمام المسؤولية التي تنتظره (التفقه في الدين وتأويل الكتاب) . والثاني بتقريبه له ،

وتشجيعه ، والمساهمة في فتح الطريق أمامه لاكتشاف الأرضية المشتركة ،
المباحة ، التي يمكن أن يلتقي عليها الإلهي (القرآن) بالإبداع البشري
(الشعر) .

ولقد أشار ابن عباس في بعض المناسبات إلى «أنه قد أخذ ما عند علي بن
أبي طالب من تفسير»^(١) ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن علياً نفسه كان لا يرى
حرجاً في اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن ، بل ربما فعل ذلك هو نفسه ،
استطعنا في هذه الحالة أن نضع أيدينا على الشخصية الثالثة التي كان لها
تأثيرها على ابن عباس .

إن علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - يحتل هو الآخر، موقعاً خاصاً في
التأثير على التشكل الثقافي ، وبالتالي التطور العلمي عند ابن عباس ، لا سيما
في مسألة التفسير واللجوء إلى الشعر في شرح الغريب .

ونعتقد أن ابن عباس كان في حاجة إلى أن يكون أمثال عمر بن الخطاب
وعلي بن أبي طالب إلى جانبه ، وفي صفّه ، وهو يجرب مشروعه الذي يركز
على فكرة تآخي الأدبي والشرعي . إن في وجودهما معه ، أو قريباً منه ، ما يشد
من أزره ، وما يعطيه ما يحتاج إليه من قوة في التصميم والاستمرار ، لا سيما في
مواجهة الفريق المناهض لطريقته (كما سنأتي على ذلك فيما بعد) . فلقد كان
هناك من الصحابة أنفسهم من ينكر على ابن عباس اللجوء إلى الشعر في
تفسير القرآن ، ويرى أن في ذلك «جرأة» لا تجد كل القبول . ولقد كان يقف
في مقدمة هؤلاء «أورع الناس» عبد الله بن عمر ، (وسياأتي ذكر ذلك) .

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣، وانظر هذا المعنى الزركشي، البرهان، ج ٢،

لقد مرّ بنا في بعض أخبار عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - شهادات متعددة تكشف الأبعاد الحقيقية لإمكانات حبر الأمة الذهنية ، وقدراته العقلية ، واستعداداته العلمية . فإذا ما انشينا هنا نحو المذخر العلمي عنده - رضي الله عنه - لا سيما فيما يتعلق بثقافة عصره بوجهيها : «الشرعي» و«الأدبي» ، وجدنا أن ما يقال من أخبار ومرويات في هذا الشأن يمكن أن يتصف - هو الآخر - بالتعدد والكثرة ، كما أنه له ، فوق ذلك ، دلالاته الموحية العميقة .

إن النظر إلى مسألة الجمع عند ابن عباس بين وجهي الثقافة ، أو قطبيها المذكورين ، وإن التفكير في مدى تمكنه - رضي الله عنه - منهما بالدرجة نفسها من القوة والسيطرة ، أمران من شأنهما أن يساعدا على استقصاء بعض إمكاناته ومؤهلاته التي مكنته من تحقيق إنجازه العلمي الذي اشتهر به ، بل التفوق فيه . فلولا أنه كان متمكناً من الثقافة القديمة بالقدر نفسه الذي كان عليه بالنسبة إلى الثقافة الجديدة لما استطاع أن يفكر فيما فكر فيه ، أو بالأحرى ، لما تمكن من الوصول إلى ما وصل إليه من مقتضيات ونتائج .

هذا فضلاً عن أن مجرد الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس ، بالقدر الذي كان عليه ابن عباس ، في الجانبين ، وذلك في ذاكرة واحدة ، ووجدان واحد ، يضعنا أمام شخصية مغايرة لما سواها كما سبق أن أشرنا . وما هذا الذي تحقق لابن عباس إلاّ وجه واحد من وجوه مشروع التآخي بين الأدبي والشرعي ، أو هو الطريق إلى تحقيقه وتجسيده وإعادة إنتاجه . وليكن ذلك ، هذه المرة ، على مستوى تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس نفسه ، وليكن في مرة أخرى لاحقة على مستوى ممارسات الصحابي الفذ

العلمية في مجالسه ، وفي ندواته ذات الإيقاع اليومي ، والصلة بجمهور الناس . كما سنرى فيما بعد .

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما : «ابن عباس أعلمنا بما مضى ، وأفقهنا فيما نزل ، مما لم يأت فيه شيء . قال عكرمة : فأخبرت ابن عباس بقوله ، فقال : إن عنده لعلماً ، ولقد كان يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحلال والحرام»^(١).

وهنا إشارة إلى الموروث العربي الذي سبق الإسلام/ الجاهلي : «ما مضى» . وإشارة أخرى إلى الثقافة الجديدة المقدسة ، بكل شعبها وفروعها ، وقد رمز لها بـ «ما نزل» .

إن «ما مضى» ، و«ما نزل» ، في عبارة عبد الله بن عمرو بن العاص يشملان في الواقع التاريخي للحقبة التي نتحدث عنها ولما سبقها ، كامل الفحوى الثقافية في ملامحها العامة . فـ «ما مضى» يتضمن بالضرورة : التاريخ والأيام والوقائع والأنساب والخطابة والأمثال . . والشعر بالذات . و«ما نزل» يعني حتماً ما عرف - في فترة ابن عباس - من أدوات الثقافة الإسلامية الجديدة ، وقوامها القرآن والحديث ، ومن عناصرها : التفسير أو التأويل ، والفقه إلخ . . .

فبعد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً - حتى نفسه إذ يختار صيغة المتكلمين - في عدم مضاهاة ابن عباس ، فما بالك بالتقدم عليه في العلم بـ «ما مضى» أو الفقه في «ما نزل»؟! والطريف هنا ليس في قدرة ابن عباس العلمية في ذاتها ، أي من حيث هي قوة واستعداد وإمكانات ، وإنما الطريف

(١) الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج ٣ ، ص ٢٦١ ، وابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٧١ .

هو في الجمع، في آن واحد، بين الثقافتين: القديمة والجديدة، ومن ثم التفوق في كليهما بنفس المقدار.

ربما كان هناك من معاصري ابن عباس، أي ممن هم في مواقع شبيهة بموقعه من حيث العلم بـ «الشرعي»، مَنْ هم على درجة من التمكن في معرفة هذا أُلـ «ما مضى» والإحاطة به، لكنهم في كل الأحوال لا يقدمون أنفسهم - كابن عباس - مرجعية حقيقية واضحة وبارزة، في هذا الجانب من المعرفة، فقد ظل لديهم العلم بـ «ما مضى» متوارياً خلف الاهتمام الكبير، والتركيز الأمكن، على «ما نزل» أو العلم الشرعي، لأهميته حتماً، ولتفرده واقعاً، بالمركز المتقدم على كل ما سواه من المعارف الأخرى، في تلك الفترة التاريخية بالذات. هذا فضلاً عن الانتقاصات التي كانت تتعرض لها مظاهر الحياة التي سبقت الإسلام والشعر بالذات كان له نصيبه الأوفر من تلك الانتقاصات. إضافة إلى الوضع الجديد الهامشي الذي وجد الشعر نفسه فيه بعد نزول الوحي (القرآن).

ويجمل ابن جني الرأي في إمكانات ابن عباس بالنسبة للقديم، واللغة بالذات هكذا: «ينبغي أن يحسن الظن بابن عباس؛ فيقال: إنه أعلم بلغة القوم من كثير من علمائهم»^(١).

القديم «الموروث» والجديد «المقدس» في ممارساته اليومية

هكذا كان ابن عباس في الشرعي «أعلم الناس»، وإن مما ساعد على أن يتهيأ له كل ذلك الظروف والصلات التي أشرنا إليها سابقاً.

(١) ابن جني، المحتسب في تبين شواذ القراءات، ج ٢، ص ٣٤٢ (نقله د. بكار، ابن عباس، ص ٢١).

لقد كان ابن عباس أيضاً في «الأدبي» بمكان لا يستهان به من حيث القوة والثراء والتفاعل، إذ شكل الأدبي جزءاً أصلياً في ثقافته، وبالتالي في إنجازه العلمي حيث يتصل الـ «ما مضى» بالـ «ما نزل»، أو يتواشج «القديم» مع «الجديد»، أو يلتقي القرآن بالشعر ضمن ساحة الممكن، وفي هامش المباح، أو فيما لا يتعارض مع قدسية الوحي أو يناقضها. وقد ساعده على المضي في هذه السبيل تلك الظروف نفسها، وتلك الصلات ذاتها، إذ فتحت الآفاق أمامه، وإذ مهدت الطريق لخطواته.

إن الجمع بين الشرعي والأدبي في ثقافة ابن عباس هو آلية متفاعلة تتدخل في التشكيل الثقافي نفسه عنده رضي الله عنه، فتطبع تفكيره ومنهجه، وبالتالي تنعكس على إنتاجه وإنجازه ونظامه الخاص في العلاقة بالثقافة والآخرين.

ولا شك أن الأرضية الصلبة التي يقف عليها ابن عباس بين الشرعي والأدبي هي التي مكنته من أن يكتشف المناطق التي يمكن أن يلتقي فيها أو حولها هذان القطبان: الجديد المقدس والقديم الموروث.

إن تلك الأرضية نفسها هي التي جعلت ابن عباس الأكثر استعداداً من غيره للقيام بالمهمة التي قام بها، أي بلورة المشترك المباح بين القرآن والشعر، بل لقد كان الأكثر حظاً من كل من سواه في ضمان نجاح تلك المهمة والإتيان على ثمارها.

فابن عباس، إذن، لم يتميز عن معاصريه بإحاطاته الواسعة فحسب، **جديد** ولكنه تميز - فوق ذلك - بمزج الثقافتين داخل وعيه الواحد، ووجدانه

الواحد، ذلك المزج الذي لا يعني الخلط بينهما، لكنه يعني بالأحرى تقريبهما من بعضهما البعض، ووضع اليد على المشترك المباح بينهما، ومن ثم بلورته وتطويره.

ذلك في كل الأحوال ما كان من أمر تشكّل البنية الثقافية عند ابن عباس، إذ تحقق فيها، هي نفسها، كما لاحظنا، تآخي الأدبي والشرعي، أما من حيث الممارسة اليومية، والصلة بجمهور الناس، فيقول عمرو بن دينار «ما رأيت مجلساً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام، وتفسير القرآن، والعربية والشعر والطعام»^(١).

فإذا كان عمرو بن دينار يجمل بعض عناصر الثقافة الجديدة في «الحلال والحرام» كناية عن التشريع الذي شمله القرآن والحديث. فإن شهادة عبد الله بن عتبة التالية تعمد إلى إيراد تفاصيل أكثر دقة فيما يتعلق بإحاطات ابن عباس العلمية، وفيما يتعلق أيضاً بنوعيات المعارف التي تدور حولها أحاديثه في مجالسه وندواته.

يقول عبد الله بن عتبة: «كان ابن عباس قد فاق الناس بخصال: بعلم ما سبق إليه، وفقه ما احتيج إليه من رأيه، وحلم ونسب ونائل. وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث النبي صلى الله عليه وسلم منه، ولا بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه، ولا أفقه في رأي منه، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا تفسير للقرآن، ولا بحساب ولا بفريضة منه، ولا أعلم فيما مضى ولا أثقب

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، والزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

رأياً فيما احتيج إليه منه ، فلقد كان يجلس يوماً ما يذكر فيه إلا الفقه ، ويوماً ما يذكر فيه إلا التأويل ، ويوماً ما يذكر فيه إلا المغازي ، ويوماً للشعر ، ويوماً أيام العرب ، ما رأيت عالماً قط جلس إليه إلا خضع له ، ولا وجدت سائلاً سألته إلا وجد عنده علماً^(١).

عبد الله بن عتبة يذكر هنا : الحديث والفقه والتفسير والفرائض من علوم الثقافة الجديدة ومعارفها . كما يذكر : العربية والشعر والمغازي وأيام العرب (التاريخ) من عناصر الثقافة القديمة التقليدية . ولا ينسى أن ينوه برأي ابن عباس الثاقب ، دون أن يهمل الإشارة إلى أنه في ممارساته وندواته اليومية هذه الـ «أعلم» ، فهو محيط بتلك المعارف مجتمعة ، وهو يشبع جلساءه وسائليه فيها كلها ، فما جلس إليه عالم قط «إلا خضع له» ، فهو المتفوق في النوعين : الجديد المقدس ، أو الـ «ما نزل» ، والقديم الموروث ، أو الـ «ما مضى» .

إن ابن عباس ، كما مربنا ، هو وحده ، من بين جميع معاصريه من علماء «الشرعي» أو الـ «ما نزل» الذي يقدم نفسه ، بجرأة ووضوح ، مرجعية حقيقية في «الأدبي» أو الـ «ما مضى» . بل إنه يفرد له ، من برنامج العلم ، كما في شهادة عبد الله بن عتبة السابقة يوماً أو أياماً ، فلا يتكلم إلا فيه ، ولا

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠١، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ص ٣٦٠ - ٣٦١، ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٨، ابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ص ١١١ - ١١٢.

يذكر سواه . فالشعر بالذات له يومه الخاص ، فضلاً عن المغازي وأيام العرب . ولا نعرف أحداً من معاصري ابن عباس فعل مثل هذا أو شيئاً منه . ويبدو أن هذه المسألة كانت تشغل حيزها في ذاكرة الرواة والمهتمين بأخبار ابن عباس ، ربما لطرافتها ، وشذوذها ، وتفرد ابن عباس بها ، فهي تتكرر في روايات أخرى ، إذ يقول عطاء في إحدى تلك الروايات : « كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب ، وناس يأتونه لأيام العرب ووقائعهم ، وناس يأتونه للفقهِ والعلم ، فما من صنف إلا يقبل عليهم بما يشاءون ، وكان كثيراً ما يجعل أيامه يوماً للفقهِ ، ويوماً للتأويل ، ويوماً للمغازي ، ويوماً للشعر ، ويوماً لوقائع العرب » (١) .

وهذا السلوك التنظيمي ، الذي تصطبغ به الحياة اليومية العلمية عند ابن عباس على الرغم مما هو جدير به من اهتمام وملاحظة ، إلا أن الذي يهمننا أكثر هو أنه - رضي الله عنه - في مجالسه وندواته يجعل لـ « الأدبي » ، أو الثقافة القديمة ، أيامها الخاصة ، وبالتساوي - كما يبدو - مع أيام العلم الجديد ، أو الثقافة المقدسة ، على أهميتها ، وقيمتها الفدّة ، وتمكنها الأمثل من وجدانات الناس عموماً واهتماماتهم .

والظاهر أن ابن عباس قد اشتهر - فعلاً - في عصره ، من حيث كونه مرجعية حقيقية أولى في الثقافتين ، فهذا هو مجلسه يكتظ بطلاب المعرفتين : يقول عطاء أيضاً : « ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس ، أكثر فقهاً ،

(١) الزركلي ، الأعلام ، ج ٤ ، ص ٩٥ .

وأعظم خشية . إن أصحاب الفقه عنده ، وأصحاب القرآن عنده ، وأصحاب الشعر عنده ، يصدرهم كلهم من واد واسع»^(١).

ولكن القصة التي وردت في «البداية والنهاية» وفي غيره من المصادر^(٢)، هي الأبلغ في تحوّل مجلس ابن عباس إلى مدرسة مهمة للتثقف في «الأدبي»، والتفقه في «الشرعي». فهو موئل لكل طلاب المعرفة في هذين الحقلين من أهل زمانه . ولا نعدم في تلك القصة أيضاً الروح التنظيمية نفسها التي يتسم بها سلوك ابن عباس مع مريديه ورواد مجلسه . يقول صاحب «البداية والنهاية» عن أبي صالح : «لقد رأيت من ابن عباس مجلساً لو أن جميع قريش فخرت به لكان لها الفخر. لقد رأيت الناس اجتمعوا على بابه حتى ضاق بهم الطريق ، فما كان أحد يقدر أن يجيء ولا أن يذهب (من شدة الزحام!) قال : فدخلت عليه فأخبرته بمكانهم على بابه ، فقال لي : ضع لي وضوءاً ، قال : فتوضأ وجلس ، وقال : اخرج فقل لهم : من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه وما أريد منه فليدخل . قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم عنه ، وزادهم مثل ما سألوا عنه وأكثر. ثم قال : إخوانكم! فخرجوا. ثم قال : اخرج فقل : من أراد أن

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد. ج ١، ص ١٧٤. وانظر أيضاً ابن حجر، الإصابة، ج ٢،

ص ٣٣٣ وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠١.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١،

ص ٣٢٠، ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١،

ص ص ٣٨١-٣٨٢.

يسأل عن تفسير القرآن وتأويله فليدخل . قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوا عن شيء إلا أخبرهم عنه وزادهم مثل ما سألوا أو أكثر . ثم قال : اخرج فقل من أراد أن يسأل عن الحلال والحرام والفقهاء فليدخل . قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به ، وزادهم مثله وأكثر . ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا . ثم قال : اخرج فقل : من كان يريد أن يسأل عن الفرائض وما أشبهها فليدخل ، فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به ، وزادهم مثله أو أكثر . ثم قال : اخرج فقل من كان يريد أن يسأل عن العربية والشعر والغريب من الكلام فليدخل . فخرجت ، فأذنتهم ، فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به ، وزادهم مثله وأكثر . ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا . قال أبو صالح : فلو أن قريشاً فخرت بذلك لكان فخراً ، فما رأييت هذا لأحد من الناس .

وعلى الرغم مما قد تبدو عليه هذه القصة ، لأول وهلة ، من تكرار ، في بعض عباراتها ، وفي بعض أحداثها ، وهو تكرار قد يدفع القارئ العجل إلى الملل ، إلا أننا نرى أن في ذلك التكرار نفسه قيمة خاصة ، إذ إنه الإلحاح على بعض الفواصل المهمة في الحياة العلمية اليومية عند ابن عباس رضي الله عنهما .

فهو «عموماً» يخصص يوماً لكل نوع من أنواع المعارف في عصره كما مربنا .

وهو «أحياناً» يقدم كل تلك المعارف في يوم واحد، ولكن ليس في آن واحد، كما هي قصة أبي صالح هذه.

والمهم هنا، أيضاً، هو الكشف عما يوحى بنظام خاص في نشاط ابن عباس العلمي اليومي، فدخل تلك المجموعات إلى داره، وخروجها منها، ثم طريقة أدائه معها، ترغماً على أن نستعير لذلك النظام ما يلائم من أنواع الأداءات الثقافية في زماننا الحاضر هذا: إنها شيء شبيه بالمحاضرات العامة أو الندوات، وكل محاضرة أو ندوة في علم خاص، وهو إما «شرعي» أو «أدي». وابن عباس لا يكتفي بالإجابة عن ما يسأله عنه الحضور، لكنه دائماً «يزيدهم مثله وأكثر».

كما أن ذلك الاحتشاد الضخم على بابه من أجل العلم (في الشرعي والأدي) ما رآه أبو صالح «لأحد من الناس» غير ابن عباس. ولا غرابة في ذلك، لأن هذا أمر يتحدث به كل من يخوض في سيرة ابن عباس، وقد ذكر صاحب الطبقات^(١) أن ابن عباس غدا محط أنظار الناس، يقصدونه من كل حذب وصوب، لمختلف العلوم، فهؤلاء يأتونه للشعر، وأولئك للأنساب، وآخرون لأيام العرب ووقائعها، فما منهم من صنف إلا يقبل عليهم بما شاء.

فالقديم التقليدي موجود، والجديد المقدس موجود أيضاً، وهما متعايشان معاً جنباً إلى جنب، في وجدان ابن عباس وعقله، وفي تصرفه وممارسته، أو في مجالسه وندواته.

(١) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧.

الإنجاز

موقعه من ثقافة التأويل

للتوغل في مسألة تأخي «الأدبي» و«الشرعي» عند ابن عباس، رضي الله عنه، وعلى مستوى آخر هو مستوى الإنجاز العلمي، لا بد من الحديث، ابتداءً، عن ابن عباس المفسّر، والعالم بأمور التأويل وقضاياه. فهو، من جانب، لم يكن كالبقية ممن اشتغلوا بهذه المسألة إنجازاً ومنتزلة، إذ تأكد له دون غيره لقب «ترجمان القرآن»^(١). وهو، من جانب آخر، ليس كأحد ممن سواه من معاصريه كشفاً وتجريباً ومغامرة، إذ استخدم منهجاً عرف به، وهو بالتحديد المنهج الذي يلتقي فيه القرآن والشعر (شرح الغريب)، وهو

(١) الميمني، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٦، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠، ابن حجر، التهذيب، ج ٥، ص ٣٧٨، والإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٩٥، السيوطي، الإتيقان، ج ٢، ص ٥٣٠.

النموذج الأمثل والأقوى لتآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس تطبيقاً منهجياً، وإنجازاً علمياً، كانت له مقتضياته الكبرى على مستقبل الثقافة العربية برمتها.

فما دمنّا بصدد الوصول، في النتيجة، إلى هذا المستوى من مستويات تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس، فإنه يتعين أن نتعرض له، رضي الله عنه، من حيث الفضاء الذي استوعب تجربته، والميدان الذي جرت فيه خيوله، فكان من الظافرين، ونعني التأويل، على منهجه وطريقته، أي حين يلتقي الوحي بالإبداع البشري على الأرضيات الممكنة وبالمساحات المحتملة.

إن موقع ابن عباس المتفوق من ثقافة التأويل (أو الحركة العلمية التي جعلت الوحي محوراً أساساً لها) هو أبرز الأمور التي دعمت موقف ابن عباس، وعززت آراءه وأفكاره، وهو يقدم للناس مشروعه الذي يؤاخي بين «الأدبي» و«الشرعي» أو يلتقي فيه القرآن بالشعر (في مجال المباح من فضاء اللغة).

لقد اختار له الرسول صلى الله عليه وسلم - كما مر بنا - المهمة العلمية التي كان عليه أن يضطلع بها، وذلك منذ أن سماه «ترجمان القرآن»^(١)، ومنذ أن دعا له بالتفقه في الدين وتأويل الكتاب. ولا شك أن الله سبحانه وتعالى قد أجاب دعوة نبيه، ففتح قلب ابن عباس للوحي الكريم، بل لقد أضحت تسميته بترجمان القرآن تنتقل إلى جميع الأفواه، حتى بين أولئك الذين عرفوا برسوخهم في العلم، وبتكريسهم للقرآن الكريم، وقراءاته،

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٦.

وتفسيره، وعلومه الأخرى، إذ لم يكن أمام هؤلاء إلا الإقرار لابن عباس بكل ما تحويه تلك التسمية من مضامين عميقة.

وهذا عبد الله بن مسعود نفسه، على ما له من منزلة من القرآن وعلومه وتفسيره، لا يتردد في القول: «لو أدرك ابن عباس أسناننا ما عشره^(١) منا رجل»^(٢)، وكان يردد دائماً: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس»^(٣).

لقد كان إمامه - رضي الله عنه - واسعاً بلغة القرآن ومعانيه وحتى أنه هو نفسه قال: «كل القرآن أعلم إلا أربعاً، غسيلن^(٤)، وحنانا^(٥)، والأواه^(٦)، والرقيم^(٧)»^(٨).

(١) أي ما بلغ أحد منا عُشر ما عنده.

(٢) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٦، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٠، ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢، والتهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، وفتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١، ص ١٧٤، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٠.

(٣) ابن سعد، الطبقات ج ٢، ص ٣٦٦، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠، ابن حجر، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠.

(٤) في قوله تعالى: ﴿ولا طعام إلا من غسلين﴾ سورة الحاقة، الآية ٣٦.

(٥) في قوله تعالى: ﴿وحناناً من لدنا وزكاة وكان تقياً﴾ سورة مريم، الآية ١٣.

(٦) في قوله تعالى: ﴿إن إبراهيم لأواه حلیم﴾ سورة التوبة، الآية ١١٤. وفي قوله تعالى: ﴿إن إبراهيم لحليم أواه منيب﴾ سورة هود، الآية ٧٥.

(٧) في قوله تعالى: ﴿أم حسب أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا﴾ سورة الكهف، الآية ٩.

(٨) السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ١٩٢، السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣١٤، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣، السيوطي، الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٧٥.

ولعمق ما يدرك من أسرار التأويل ، وما يبذل من أجل أن يوصل ذلك إلى الناس ، كان يقول عن نفسه أيضاً : «إني لآتي على الآية في كتاب الله فلوددت أن جميع الناس يعلمون ما أعلم» (١).

وروي عن شقيق أنه قال : «خطب ابن عباس وهو على الموسم - أي الحج - فافتتح سورة البقرة ، فجعل يقرأ ، ويفسر ، فجعلت أقول : ما رأيت وسمعت كلام رجل مثله ، ولو سمعته فارس والروم لأسلمت» (٢).

لم يكن هناك من أحد يستطيع أن يماري في تفوق ابن عباس في تأويل الكتاب . لقد كان بالفعل «ترجمان القرآن» ، وهذا هو لقبه العلمي الذي توارثته الأجيال ، وتناقله الصحابة والتابعون ، وجميع أهل التفسير ، ومؤرخو الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا .

لقد نجح ابن عباس في المهمة التي أنيطت به ، واضطلع بالمسؤولية التي اختير لها ، ونهض بالعبء الذي ألقي عليه . «لقد بلغ شأواً لم يبلغه غيره» (٣).

وهذا علي بن أبي طالب ، وهو من هو في العلم بالقرآن ، لا يتردد ، هو الآخر ، في الشهادة لابن عباس بما هو أهل له من موهبة وعلم استطاعا أن يمكناه من استكناه أسرار التنزيل وخفايا التأويل . لقد كان عليّ يسمع

(١) المهيمني ، مجمع الزوائد ج ٩ ، ص ٢٨٤ ، ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ١ ، ص ٣٨٣ .

(٢) ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ١ ، ص ٣٨٢ ، وانظر في هذا المعنى الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج ٣ ، ص ٢٦٠ ، ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ٨ ، ص ٣٠٣ ، ابن حجر ، فتح الباري ، ج ٧ ، ص ١٠٠ .

(٣) الخن ، د . مصطفى ، عبد الله بن عباس ، ص ١١٠ .

تفسيره ويقول: «كأنها ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»^(١) كناية عن ذكائه، وفهمه، ونفاذ بصيرته، ورهافة حسه، وشفافية رؤيته، فهو في نظر عليّ قادر على تحسس ما لم يستطعه غيره، واكتشاف ما لم ينله سواه من معاني القرآن الكريم ومضموناته الثرة. إنه يستطيع أن يمتح من هذا النبع ما لا تصل إليه دلاء الآخرين، فكأنه بما أودع الله فيه من قدرات، وما هيا له من إمكانات، الأقرب إلى روح الكتاب، والألصق بلغته، والأدنى إلى استلهام بلاغته.

يقول ابن عمر: «ابن عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد»^(٢).

وروي عن ابن عمر أيضاً أنه سئل عن شيء فقال: «سل ابن عباس، فإنه أعلم من بقي بما أنزل الله على محمد»^(٣).

فلا مراء بعد هذا أن يكون ابن عباس «أعلم الصحابة بتفسير القرآن»^(٤). وعن أبي بكر الهذلي، قال: دخلت على الحسن فقلت: «إن ابن عباس من القرآن بمنزلة»^(٥).

(١) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨. وانظر في هذا المعنى ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٢) ابن حجر، التهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، وفتح الباري - بلفظ آخر - ج ٧، ص ١٠٠.

(٣) ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠.

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٧، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨، والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١. وفي البيان والتبيين للجاحظ (ج ١، ص ٨٥) أنه قيل للحسن يا أبا سعيد، إن قوماً زعموا أنك تدم ابن عباس، قالوا: فبكي حتى اخضلت لحيتي، ثم قال: «إن ابن عباس كان من الإسلام بمكان، إن ابن عباس كان من القرآن بمكان... إلخ».

إن إحدى القراءات الممكنة لهذه الجملة في صيغتها الاسمية التأكيدية ليس لها إلا أن تقصر «المنزلة» المتقدمة من القرآن وعلومه وتفسيره على ابن عباس وحده .

وهي لا تصادر الآخرين ، ولا تنفيهم ، ولكنها تضمن لابن عباس التقدم على الجميع . هذا فضلاً عما يمكن أيضاً أن يتحملة تركيب آخر للجملة من «مجاز» يبعث على نوع من الحميمية والقرب والالتصاق بين القرآن الكريم وابن عباس .

ويحلون لنا في هذا الصدد أن نعيد إنتاج تلك الجملة بطريقة أخرى ، كأن نقول : كان «لابن عباس منزلة (عند) القرآن» . . وأي منزلة !

لقد كان عمر يقول : «ذاكم فتى الكهول ، إن له لساناً سؤولاً ، وقلباً عقولاً . كان يقوم على منبرنا هذا (أحسبه قال عشية عرفة) ، فيقرأ سورة البقرة وآل عمران يفسرهما آية آية ، وكان متجهاً نجداً غرباً»^(١) .

وقال أبو مليكة : «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواح ، فيقول له ابن عباس : اكتب ! قال : حتى سأله عن التفسير كله . وعن مجاهد قال : عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات ، من فاتحته إلى خاتمته ، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»^(٢) .

(١) في الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج ٩ ، ص ٢٨٠ . «كان ابن عمر» وليس عمر ، أما في الحافظ

الأصبهاني ، حلية الأولياء ، ج ١ ، ص ٣١٨ فعمرو . ونظن أن الأليق تاريخياً رواية الهيثمي . الجديد

(٢) الطبري ، التفسير ، ج ١ ، ص ٩٠ ، نقله الحن ، د . مصطفى ، عبد الله بن عباس ، ص ١١١ .

لقد كان الصحابة - رضي الله عنهم - علماء «كل منهم مخصوص بنوع من العلم كعلي - رضي الله عنه - بالقضاء، وزيد بالفرائض، ومعاذ بالحلال والحرام، وأبي بالقراءة، فلم يسم أحد منهم حبراً إلا عبد الله بن عباس، لاختصاصه دونهم بالتفسير وعلم «التأويل»^(١).

وصدور المفسرين من الصحابة: علي، ثم ابن عباس «وهو تجرد لهذا الشأن، والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي»^(٢).

لقد كان ابن عباس، هكذا، يتزعم، دون منازع، حركة التفسير كلها، على الرغم من القول السابق بتقدم علي عليه، وعلى الرغم مما يقال أيضاً من أنه أخذ التفسير في الأصل عن علي. لقد تحققت لابن عباس منزلة من حركة التفسير لم تتحقق لغيره، تلك الحركة التي اعتبرت، إلى جانب أهميتها في تأويل النص القرآني، نقطة البداية في تدفق أنواع «الأدب الحادثة» كما يسميها بعض الباحثين^(٣).

إن ابن عباس يعد، في الوقت نفسه، خارجاً عن المعهود في التفسير، وذلك من قبل معاصريه من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -^(٤)، إذ كان يفسر القرآن بالرأي أحياناً، وكان يستعين بالشعر في شرح الغريب،

(١) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨.

(٢) الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٥٧.

(٣) جورج زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج ١، ص ٢٣٧.

(٤) قارن: جولد تسهير، المذاهب الإسلامية في التفسير، ص ٦٩ نقله سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٢.

ولكن على الرغم من هذا ، فقد كان الجميع يقرون له بالتقدم والسبق . وإن طرأت هناك بعض التحفظات على طريقته ، فهي - أي تلك التحفظات - لا يمكن أن تطال قدراته وعلمه ، كما أنها لم تستطع أن تصدر كلية منهجه ومشروعه .

إن هذه المكانة التي يحتلها ابن عباس في مجال التأويل ، هي التي أعطته الحق في أن يمضي في تجربته ، في المؤاخاة بين الأدبي والشرعي على مستوى الإنجاز العلمي ، ونموذجه هنا لقاء الشعر بالقرآن في الساحات المباحة من ساحات التفسير .

إن تلك المكانة هي التي هيأت له أن يطور تلك التجربة وأن يتابعها ، فيلتف حولها المريدون والمؤيدون ، بحيث يشكل ابن عباس ، ومن ورائه هؤلاء ، تياراً جديداً متفرداً في أول علم شرعي مستقل عرفه العرب بعد الإسلام وهو التفسير .

وكان من أشهر رجال مدرسته وأوعية العلم فيها من تلاميذ ابن عباس : سعيد بن جبير ، ومجاهد ، وطاووس بن كيسان اليماني ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن رباح^(١) .

إن أهلية ابن عباس العلمية ، أو كونه مرجعية رئيسة في التفسير وشؤون القرآن هي التي أضفت على إنجازاته شرعية ومصادقية وقوة ومضاء ، بحيث مكنته بالتالي من الصمود والبقاء والاستمرار .

(١) سلقيني ، د . عبد الله ، عبد الله بن عباس ، ص ١٠٧ .

التفسير عنصراً حاسماً في فهم «الوحي»

صحيح أن القرآن نزل ﴿بلسان عربي مبين﴾^(١)، وصحيح أن الله - سبحانه وتعالى - قال أيضاً: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾^(٢)، وصحيح أنه - عز وجل - قال كذلك: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾^(٣)، ولكننا لا ندري ما هو نصيب قول أبي عبيدة (معمربن المثنى)^(٤) من الصحة، أي القول الذي يرى فيه أنه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم «لم يحتج السلف الصالح، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعمما فيه مما في كلام العرب مثله».

إن المعروف هو أن أول مفسر للقرآن الكريم كان الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه، وعائشة - رضي الله عنها - تقول: «ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر القرآن والآيات إلا بعد علمه إياهن من جبريل»^(٥) دليلاً على أنه صلى الله عليه وسلم كان يباشر هذه المهمة بنفسه. وكان يقول صلى الله عليه وسلم: «أعربوا القرآن والتمسوا غرائب»^(٦)، فمع منهج «تفسير

(١) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٣) سورة إبراهيم، الآية ٤.

(٤) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ٨.

(٥) سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

(٦) أبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ٨. والمقصود بإعراب القرآن هنا تفسيره وفهمه. جديد والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج ٣، حديث ١٣٤٥. يضع هذا الحديث في خاتمة الأحاديث الضعيفة.

القرآن بالقرآن يجيء منهج «تفسير القرآن بالسنة»، إذ إن الحديث الشريف هو المصدر الثاني من مصادر تأويل الكتاب. ولقد «كان المفسرون من الصحابة والتابعين ينتهجون منهجاً يتلخص في الاسترشاد بحديث رسول الله»^(١).

ومفسرو الصحابة العشرة المشهورون^(٢) - رضوان الله عليهم - هل كانوا يفسرون القرآن إلا للسلف على الرغم من أنهم - أي السلف - أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى الرغم من أنهم كانوا عرب الألسن، فلم يستغنوا عن المسألة عن معانيه ومقاصده.

ولماذا - يا ترى - كانوا إذن يتميزون في فهمه، وتأويله، واستكناه أسراره، حتى يُضطر إلى وصف ابن عباس بـ «ترجمان القرآن»^(٣)، وحتى يقول علي ابن أبي طالب في ابن عباس أيضاً: «كأنها ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»^(٤)، وحتى تقبل وفود العرب، على ابن عباس كذلك، يقفون ببابه، يسألونه عن القرآن وحروفه وتأويله وتفسير غريبه؟!^(٥).

إنه لمن الثابت أن السلف، والذين أدركوا وحيه، كانوا في حاجة، حتى هم، إلى السؤال عن معانيه.

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، ج ١، ص ٢٣٦.

(٢) انظر السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٢٩.

(٣) انظر ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٦، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ص ٤٠.

(٤) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨، ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٥) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١،

ص ٣٢٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.

وفهم القرآن ليس فهم ألفاظه فقط ، على ما يجده بعض العرب والصحابة أنفسهم أحياناً من صعوبة في فهم تلك الألفاظ ^(١)، ولكن فهم القرآن هو أيضاً الإطلالة إلى «الغيب من ستر رقيق» كما هو وصف علي بن أبي طالب لابن عباس أو لتفسيره . وهذا أمر لم يحظ به إلا الموهوبون ^(٢)، و«الراسخون في العلم» . والقرائن كلها تقول إنه ليس كل العرب كانوا كذلك ، بل ليس كل السلف والصحابة الأخيار أنفسهم كانوا كذلك .

إن واقع الأمر، إذن، يفيد أن حركة التفسير إنما قامت لسببين مهمين :
الأول : وهو ما يتعلق بجانب اللغة ، فمن الباحثين من يرى «أن الناس كانوا يتكلمون في الجاهلية وصدر الإسلام على ثلاثة مستويات :
١ - اللغة المثالية : وهي التي كانت تستعمل في الشعر والخطب .

٢ - اللغة البدوية : وهي التي كانت تستخدم في بوادي نجد وتهامة والحجاز .

٣ - لغة الحواضر : وهي التي كانت تستخدم في المدن كمكة والمدينة والطائف والحيرة وأطراف الشام ، وهذه ليست على مستوى واحد ، بل

(١) ابن عباس نفسه لا يخفي ذلك حين يقول : «كل القرآن أعلم إلا أربعاً، غسلين، وحنانا، والأواه، والرقيم» . انظر السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ١٩٢ ، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣ .

(٢) يقول أحمد أمين (فجر الإسلام، ص ١٩٦) . «فوق ذلك، ففي القرآن آيات كثيرة لا يكفي في تفهمها معرفة ألفاظ اللغة وأساليبها، مثل : ﴿والعاديات ضبحاً﴾ ، ﴿والذاريات ذروا﴾ ، وما المراد بالليالي العشر في قوله تعالى : ﴿والفجر وليال عشر﴾ ؟ وما المراد بلبلة القدر؟ إلى كثير من أمثال ذلك» إلى أن يقول : «ليس يكفي في فهمها معرفة اللغة» ، ثم يقول : «الحق أن من البديهي أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفة معانيه» .

يختلف بعضها عن بعض وتفاوت حظوظها في القرب من اللغة المثالية»^(١).

ولا شك أن العرب الذين نزل الكتاب بلسانهم هم هذه المستويات جميعاً، وعليه فلا بد أن أفهامهم، بالنسبة إلى لغة القرآن، ستتفاوت بتفاوت تلك المستويات، وبتفاوت انتماءاتهم إلى تلك اللغات. وليس بينهم من يحيط بها جميعاً.

فهذا عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يسأل أصحابه عن معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾^(٢)، فيقوم إليه شيخ من «هذيل» فيقول له: هذه لغتنا، التخوف التنقص. فيقول عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول له: نعم، ويروي قول الشاعر:

تحول الرحل منها تامكا قردا كما تحوَّف عود النبعة السِّفنُ^(٣)

وهذا ابن عباس نفسه يقول: «كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها»^(٤).

(١) الحلواني، د. محمد خير، الفصل في تاريخ النحو، ص ١٩ - ٣٠.

(٢) سورة النحل، الآية ٤٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨٧ - ٨٨، وانظر أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١١.

(٤) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، والسيوطي، الإنقان، ج ١، ص ٣١٤.

ويقول أيضاً: ما كنت أدري ما قوله تعالى: ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾^(١)، حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: أنا أفتحك، يعني: أقاضيك^(٢).

الثاني: ما يتعلق بـ «الستر الرقيق» الذي أشار إليه علي بن أبي طالب في حديثه عن ابن عباس. وهو ما يعني بعبارة أخرى أسرار التأويل، التي نحسبها تتطلب، فيما تتطلب، إلى جانب الموهبة والبصيرة الثاقبة والقدرة على الاستقراء والاستنباط، شروطاً موضوعية من أهمها: معرفة القرآن كله، والإحاطة بالحديث الشريف، مما يعني «رسوخاً» في العلم الشرعي، يهيئ لبلوغ تلك الأسرار.

ولقد كان كثير من العلماء يجمعون عن التفسير خوفاً من أنهم لا يتمكنون من الأدوات الضرورية لبلوغ الغاية، فهم يعترفون، بأن هناك في القرآن «أسراراً» ليست سهلة المنال وهي غير متيسرة لأي أحد.

فالخطابي^(٣) يقول: تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه، حذراً أن يزلوا، فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين. فكان الأصمعي - وهو إمام أهل اللغة - لا يفسر شيئاً من غريب

(١) سورة الأعراف، الآية ٨٩.

(٢) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، السيوطي، الإنقان، ج ١، ص ٣١٤.

(٣) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص ٣٤، الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥، وانظر في موضوع الأصمعي هذا السيوطي، الزهر، ج ٢، ص ٣٢٦ وما بعدها.

القرآن، وحكي عنه أنه سئل عن قوله سبحانه: ﴿قد شغفها حباً﴾^(١)، فسكت وقال: هذا في القرآن، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شغاف^(٢)؟! ولم يزد على ذلك أو نحو هذا الكلام.

بل إن الأصمعي كان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، روي أنه سئل عن قول الشماخ:

طوى ظمأها في بيضة القيظ بعدما جرى في عنان الشَّعْرَيْنِ الأماعز فأبى أن يفسر في عنان الشعرَيْنِ^(٣).

وتدخل في هذا الباب المقولة الشهيرة بأن القرآن «حَمَل ذو وجوه»، ولعل هذا يحدث لحكمة.

والسؤال هو من الذي يحدد تلك الوجوه، أو يصح له التأوّل فيها؟ إنه لا بد، هنا أيضاً، من توافر الشروط الموضوعية لمن يعطي نفسه للتفسير. يروون أن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - حين بعث ابن عباس لمحااجة الخوارج وإرشادهم إلى الصراط السوي قال له - من حيث

(١) سورة يوسف، الآية ٣٠.

(٢) أما ابن عباس فقد بيّن ما يراه من معنى ﴿شغفها حباً﴾ لاجئاً في ذلك إلى الشعر، فقد روي أن نافعاً ابن الأزرق قال له: «يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿قد شغفها حباً﴾ قال: الشغاف في القلب في النياط، يقول قد امتلأ قلبها من حب يوسف. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت نابغة بني ذبيان وهو يقول:

وفي الصـدر حب دون ذلك داخل دخول الشغاف غيته الأضالع

انظر السامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، ص ٤٢. الجديد (٣) السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٣٢٥.

أخرج ابن سعد عن عكرمة عن ابن عباس - : « اذهب إليهم فخاصمهم ، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ، ولكن خاصمهم بالسنة » .

وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس قال له : « يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم ، في بيوتنا نزل - أي فأعرف فيم نزل - قال : صدقت ، ولكن القرآن حمّال ذو وجوه ، تقول ويقولون . ولكن خاصمهم بالسنن ، فإن لم يجدوا عنها محيصاً . فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن ، فلم تبق بأيديهم حجة » (١) .

ويدخل في هذا الباب أيضاً ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي أنه قال : « خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونبیها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل ، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأي ، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا ، فإذا اختلفوا اختلفوا . قال : فزجره عمر ، وانتهره . فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال أعد عليّ ما قلت ، فأعاده عليه فعرف عمر قوله ، وأعجبه » (٢) .

وابن عباس المحيط بجسامة مهمة التفسير ، وتعقيد طرقه ودرويه ، المدرك لعمق أسرار الوحي ومجاهيله ، قسم موقف الناس من تفسير القرآن الكريم

(١) السيوطي ، الإتقان ، ج ١ ، ص ١٤٢ .

(٢) الشاطبي ، الموافقات ، ج ٣ ، ص ٣٤٨ .

إلى أربعة أقسام، حيث «روى عبد الرزاق في تفسيره عن سفيان الثوري عن ابن عباس أنه قد قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته، يقول: الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب»^(١).
والنتيجة، أن القرآن قد نزل فعلاً «بلسان عربي مبين»، ولكن ذلك لا يعني أن العرب كانوا يستونون في فهمه، ومعرفة غريبه، وبالتالي تفسيره وتأويله، لقد كانوا في حاجة دائمة إلى السؤال عن معانيه وأسراره.
وابن قتيبة يقول: «العرب لا تستوي بالمعرفة بما في الغريب والمتشابه»^(٢).

«الأدبي» عنصراً حاسماً في تفسير الوحي (التأخي في ساحة اللغة)

إن الناس، هكذا، لا بد أن تتفاوت مستويات فهمهم القرآن وتأويله، وذلك لاختلافهم في حيازة الشروط اللازمة لذلك، وهي شروط يقع جانب منها في «الشرعي» ويقع الجانب الآخر في «الأدبي» بالتحديد.
إن مستوياتهم تلك تتفاوت ليس فقط لتفاوت قدراتهم في العلم بالشرعي، بحيث يغوصون بالمستوى نفسه، في أسرار الوحي وأبعاده، ولكن أيضاً لاختلاف مدى إلمامهم ومعرفتهم «بأساليب الكلام»، وبالشعر، ولغة العرب وعاداتهم. فهم ليسوا في ذلك سواء حتى الصحابة أنفسهم.

(١) الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٦٤. وفي المصدر نفسه (ج ٢، ص ٧٤)، «أن ابن عباس قال: أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحد جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله».

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «فسر» مقال: أمين الخولي.

فمن كان منهم أكثر إلماماً بهذا، أو بعضه، كان أكثر معرفة، وأوسع فهماً، لمعاني القرآن، وغريب ألفاظه^(١).

وهذا هو بالتحديد الذي يظهر الموقع المتميز لابن عباس بين المفسرين الآخرين، والصحابة جميعاً، من حيث فهم القرآن والقدرة على تأويله.

فهو ذو موقع متميز في العلم بالشرعي.

وهو، في الوقت نفسه، على معرفة واسعة بـ «الأدبي»، وإدراك عميق لأساليب الكلام، والشعر، ولغة العرب.

فالجمع بين الثقافتين الجديدة والقديمة، المقدسة والتقليدية، إضافة إلى الموهبة والاستعداد الذاتي، كلها أمور أفاد منها ابن عباس أيما إفادة، بل إنها من أبرز الأمور التي انعكس من خلالها تحديد مدى قدرته الفائقة على التأويل.

فبقدر ما هو، إلى جانب الشروط الأخرى، عالم بالشعر وبلغه العرب بقدر ما برز في التفسير وأدرك أسرار التنزيل.

وبعبارة أخرى، بقدر ما نرى إجادته في التفسير يمكننا أن نقيس، ببسر أكثر، إحاطته بالشعر، ولغة العرب، و«أساليب الكلام».

إن «الأدبي»، يتحول إذن، عند ابن عباس إلى أحد العوامل الحاسمة في إنجازه العلمي.. أي التفسير، على طريقته بالذات، وحسب منهجه.

(١) قارن: أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ص ١٩٥-١٩٦.

فالشعر يعينه على فهم الغريب ، وهو يساعده على معرفة «أساليب الكلام» ، لأنه في ذؤابتها .

والشعر أيضاً يمكنه من الحوار مع التراكيب والصيغ ؛ لأنه نموذج متقدم من نماذجها .

وبمقتضى هذه المعالجة تظهر «حاجة» القرآن إلى التفسير وإلى التأويل ، في كل زمان ومكان ، أيام الصحابة أنفسهم ، وفي الأيام التي جاءت بعد ذلك ، وإلى يومنا هذا ، فهو الطريقة الوحيدة لتقريب كلام الله إلى الأفهام المتفاوتة ، وهو الوسيلة الفريدة لكشف أسرارهِ وخفائهِ .

يوازي ذلك ، ويسير معه بنفس الأهمية ، «حاجة» التفسير نفسه إلى أدوات ضرورية من بينها معرفة اللغة وأساليب الكلام . . أي باختصار شديد في حالتنا هذه : معرفة «الأدبي» وفي مقدمة ذلك ، حتماً ، الشعر ، فهو النموذج الأمثل للغة العرب وبلاغتهم وأساليب كلامهم .

لقاء القرآن والشعر

عند ابن عباس

إن الشعر - بالتحديد - في هذه العملية المركبة (القرآن - التفسير - الشعر) يأخذ مكاناً فسيحاً في فضاء الثقافة الجديدة، فهو ضروري لها، بل إنها لا تستوي بدونه، لأنه جزء من ديناميتها، وعنصر مهم في آلية إنتاجها، أو إعادة إنتاجها والحوار معها.

وإن أول من رسم خطوط هذه العملية المركبة، وأقامها، وجربها، وأكدها هو ابن عباس رضي الله عنه. ولجوؤه إلى الشعر في شرح الغريب ما هو إلا صورة دقيقة من صور تأخي الأدبي والشرعي في إنجازه العلمي، إذ استطاع أن يجسد ذلك التأخي من خلاله خير تجسيد.

لقد استطاع - رضي الله عنه - أن يحول القول بأن القرآن نزل «بلسان عربي مبين» إلى منهج واضح المعالم في تأويل الكتاب. وهذا المنهج يتضمن التقاء

الوحي «المعجز» مع أفضل ما في اللغة من نموذج للفصاحة والبلاغة (الشعر) أو هو - أي المنهج - يتضمن توثيق الصلة بين أعلى ما في قمة الثقافة العربية من فكر وبلاغة (القرآن)، وبين الشعر الذي يمكن أن يساعد في فهم أسرار التنزيل، وفك مغاليقه. وإن تلك المساعدة، هكذا، لا تقف عند حدود شرح الغريب، بل إنها تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو القدرة على الحوار مع الصيغ والتراكيب والصور: «أساليب الكلام».

ابن عباس نفسه لا يفتأ يردد: «ما أرسل الله عز وجل من نبي إلا بلسان قومه»^(١)، ولكنه لم يجعل من «عربية» القرآن مبرراً لعدم العناية بالتفسير والتأويل، بحجة أن العرب أخرى بفهمه، فهو إنما نزل بلغتهم، بل على العكس فلقد جعل من ذلك دافعاً إلى الانقطاع للتفسير والإخلاص له، مستمداً من التأكيدات القرآنية نفسها على «عربية» القرآن ما يشجعه على الاستناد إلى «الأدبي»، أو لغة العرب، وأساليب كلامهم، جاعلاً الشعر في كل هذا، مصدراً حاسماً من مصادره.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن القرآن كثيراً، فيقول هو كذا وكذا، أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا»^(٢).

(١) ابن فارس، الصحابي، ص ٤٣.

(٢) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧.

وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة ، عن ابن عباس : «أنه كان يسأل عن القرآن فينشده فيه الشعر»^(١).

وعن عكرمة أن ابن عباس قال : «إذا سئلتهم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر»^(٢).

لقد التقى القرآن بالشعر على يد ابن عباس كما لم يحدث لذلك مثيل على يد غيره من معاصريه . فهو لم يلتفت إلى مناهضي مشروعه هذا ، كما سيأتي . كما أنه لم ير في لقاء القرآن بالشعر ، ضمن المباح والمتاح ، أي حرج على الرغم من المزاج العام الذي قد يوحي ببعض التجهم تجاه الشعراء وإنتاجهم .

بل لقد صار من الذائع عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه^(٣) . وقد أورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول : إنه «ما سأله - أي نافع - عنه : ﴿الم ذلك الكتاب﴾ فقال ابن عباس : تأويله : هذا القرآن هكذا جاء . قال : أبو عبيدة : ولا أحفظ عليه شاهداً عن ابن عباس ، وأنا أحسبه لم يقبله إلا بشاهد»^(٤).

(١) السيوطي ، الإتقان ، ج ١ ، ص ٣٢٦ ، و عبد الباقي ، محمد فؤاد ، معجم غريب القرآن ، ص ٢٣٥ ، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله انظر أبا تراب الظاهري ، شواهد القرآن ، ج ١ ، ص ١٠ .

(٢) السيوطي ، المزهج ج ٢ ، ص ٣٠٢ ، الزركشي ، البرهان ، ج ١ ، ص ٢٩٣ ، وأبو تراب الظاهري ، شواهد القرآن ج ١ ، ص ١٠ .

(٣) انظر بكار ، د . عبد الكريم الحسن ، ابن عباس مؤسس علوم العربية ، ص ١٢٦ .

(٤) المبرد ، الكامل ، ج ٣ ، ص ١١٤٩ .

هذا هو موقع الشعر من منهج ابن عباس في التفسير، وهذا هو موقع الشعر أيضاً من مشروع التأخي بين الأدبي والشرعي في الوجه الجديد لثقافة العرب بعد الإسلام.

وصحيح أن الشعر كان أسهل للحفظ من النثر، فهو أكثر علوقاً بالذاكرة، وبالتالي فهو أكثر المحفوظ عند العرب^(١)، ولكن ليس لهذا السبب وحده كان يلجأ ابن عباس إلى الشعر. لقد كان يلجأ إلى الشعر، ويعول عليه، لما يتمكن منه من إمكانات ذاتية محضة، فهو الشاهد الأول على بلاغة العرب وفصاحتهم. وهو النموذج الأمثل لهما، وهو - غير القرآن - مصدر لغتهم ووعاؤها القديم.

إن ابن عباس لم يخف أبداً، اعتداده بالشعر وانحيازه إليه، من حيث هو فن وإبداع وتعبير، ظهر ذلك في ممارساته العلمية، وفي إنتاجه الخاص، وفي معرفته بـ «أساليب الكلام»، وفي قدراته البلاغية المشهودة.

قال مسروق: «إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل الناس، فإذا نطق قلت أفصح الناس»^(٢).

وقال الجاحظ^(٣) عن فصاحته وبلاغته: «ومن الخطباء الذين لا يضاھون ولا يجارون عبد الله بن عباس».

(١) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢. ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣.

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٣٠.

وقالوا: «خطبنا بمكة - وعثمان رضي الله عنه محاصر - خطبة لو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا» (١).

وقال الحسن عن ابن عباس: «كان والله مَثَجًا يسيل غرْبًا»، ثم يعرف الجاحظ المَثَج بالوسائل الكثير وهو من الشجاج، ويقول: الغرب ها هنا: الدَوَام» (٢).

وفي «الحلية» أن عمر بن الخطاب كان يقول عنه: «كان مثجة نَجْدًا» (٣) غربًا» (٤).

وحين ندرك المعنى الصحيح، لأن يصبح ذائعاً عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه، نستطيع أن ندرك الأبعاد الحقيقية للمدى الذي بلغته إحاطة ابن عباس بتراث العرب الشعري، ونستطيع بالتالي أن نتصور الحجم المناسب لأهمية مشروعه في زَج «الأدبي» على «الشرعي»، وفي تعزيز فرص المؤاخاة بينهما، وفي بلورة علاقتهما المتفاعلة المثمرة وتطويرها، وهي علاقة لا تتחדش «الشرعي»، بل تتخذه، ولا تضعف من «الأدبي»، بل تدعمه وتعيده إلى مكانه الذي يليق به.

(١) انظر في هذا المعنى الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠. وانظر أيضاً ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٣، والكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٨٥ وانظر المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٣) النجد (محركة) من نجد الماء إذا سال.

(٤) الحافظ الأصهباني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.

إننا نستطيع أن نفهم مبررات انتشار تلك السمعة عن ابن عباس بين اللغويين عندما نتابع بدقة ما قيل عنه رضي الله عنه، وما روي من أخباره حول مسيرته الطويلة في التأويل، حيث كان الشعر، في تلك المسيرة، كما قلنا آنفاً، أحد مصادره الرئيسة.

ولعل من أبرز ما يرد في أخبار ابن عباس مدعماً لهذه الفكرة، وشاهداً قوياً من شواهد ما قصته المشهورة مع نافع بن الأزرق^(١)، وهي قصة سؤالات يوجهها نافع ليجيب عنها ابن عباس، ماراً على «نحو مئتين وخمسين موضعاً من الذكر الحكيم»^(٢) دون أن يخل بمنهجه المعروف، وهو الاستناد إلى الشعر في شرح الغريب وتفسيره.

ولا شك أن لتلك السؤالات أهميتها بالنسبة إلى الأدبي ومركزه، والمكانة التي يمكن أن يتبوأها في فضاء الثقافة العربية في صورتها الجديدة، كما أن لتلك السؤالات قيمتها العلمية والتاريخية بالنسبة إلى تجربة ابن عباس. فهي النموذج الأوضح والأمثل لتلك التجربة وهي تظهر، إلى حد ما، أوجهها من المضاعفات التي مرت بها التجربة، واستطاعت أن تتجاوزها، فهي لم تعرقلها أو تقف في طريقها.

لقد أخرج بعض تلك السؤالات ابن الأنباري في «الوقف والابتداء»^(٣)،

(١) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحروري، وكان رأس الأزارقة، وإليه نسبوا. وقد توفي سنة ٦٥ للهجرة. راجع المبرد، الكامل، ج ٢، ص ص ١٧٢ - ١٨١، والأصبهاني، الأغاني، ج ٦، ص ١٤٢، انظر السامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع...، ص ٥.

(٢) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ٦٣.

(٣) ابن الأنباري، الوقف والابتداء، ج ١، ص ص ٧٦ - ٩٨.

وأخرج بعضها الآخر الطبراني في معجمه الكبير^(١)، وكذلك السيوطي في «الإتقان»^(٢)، والمبرد في «الكامل»^(٣)، والهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»^(٤). كما حقق مخطوطة عنها^(٥) د. إبراهيم السامرائي، ونشرها في كتاب تحت عنوان «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس»^(٦)، وأجرت دراسة حولها د. عائشة عبد الرحمن^(٧)، وألحقها محمد فؤاد عبد الباقي في آخر «معجم غريب القرآن»^(٨). وتعرض لها أبو تراب الظاهري في كتابه «شواهد القرآن»^(٩).

(١) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦.

(٢) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦، وما بعدها.

(٣) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٦، ص ٣٠٣، وج ٩، ص ٢٧٨.

(٥) يقول السامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع...، ص ٦: «وقد أثرت أن أنشر هذه المسائل لمكانها التاريخي في علم التفسير، ولأنها لم تنشر كلها (...). ومن أجل ذلك عمدت إلى نشر المسائل كلها كاملة كما وردت في الأصل المخطوط المحفوظ في دار الكتب المصرية ١١٦ مجاميع م (انظر فهرس الكتب العربية الموجودة في الدار لغاية سنة ١٩٢١ م الجزء الثاني)، ولقد اعتمدت على مصورة هذا الأصل المخطوط الموجود في خزانة المجمع العلمي العراقي وهو ضمن مجموع برقم ٩٦/م».

(٦) نشر في بغداد (مطبعة المعارف) ١٩٦٨ م.

(٧) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ٦٣.

(٨) انظر بكار، د عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ٦٣. والسامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع...، ص ٦، حيث يقول: «ومن المفيد أن أشير أن صاحب المعجم قد غير في نظام المسائل كما وردت في الأصل المخطوط، وكما وردت في «الإتقان» فقد أثبت الألفاظ التي سأل عنها نافع ابن الأزرق في المتن وأحال على الحاشية التي استشهد بها ولم يبق في النص صورة السؤال والجواب».

(٩) طبع سنة ١٤٠٤ هـ في جدة.

وليس من الضروري أن نورد هنا، فهي، لكثرتها وتعددتها، ستستغرقنا طويلاً. وسنورد بعض شواهداها في فصل آخر من هذا الكتاب.

وستظل إجابات ابن عباس عن تلك السؤالات أول تجربة تطبيقية منهجية في الثقافة العربية للقاء الأدبي بالشرعي، وتعاونها وتفاعلها المثمر. وهي في الوقت نفسه، التجاوب الطبعي مع ضرورات فهم الوحي الفهم الصحيح، ابتداء من تلمس معاني الغريب وانتهاء بمعرفة «أساليب الكلام»، إذ تصبح الإحاطة بـ «الأدبي» مطلباً من متطلبات إدراك أبعاد «الشرعي»، وشرطاً من شروطه كما ألمحنا قبل قليل.

فلقائهما أو تأخيها، هكذا، ضرورة لا محيد عنها، وهي ضرورة تفرضها طبيعة بنية الشرعي نفسه، ومكوناته، وأدواته.

الاختبار

إن أول ما نلاحظه فيما يتعلق بسؤالات نافع بن الأزرق هو السياق الذي انتظمت فيه، وكذلك المقدمات التي مهدت لها. فهي كلها، تكشف أحياناً - عند نافع - عن موقف «متحرج» حيال مشروع ابن عباس. هذا من جانب، أما من الجانب الآخر فيظهر أن الهدف الأصلي من تلك السؤالات لم يكن معرفة التأويل بقدر ما هو «اختبار» المشروع، في صدقه وفي منهجيته، وبقدر ما هو أيضاً «فحص» القدرة عند ابن عباس نفسه على معرفة الشعر، وعلى المقارنة والاستقراء.

ثم نقول أيضاً إن من الغايات الأصلية لتلك السؤالات «قياس» الشعر

نفسه، من حيث مدى قدرته، هو من جهته، على التجاوب مع غريب القرآن، ومن حيث مدى استطاعته على التوحد معه في لغة معجمية واحدة.

فعلى خلاف ما يراه الكثيرون في شأن هذه السؤالات، من حيث إن فكرتها المركزية التي تدور حولها هي شرح بعض الغريب، فإننا نرى نحن أن السياق الذي ينتظم القصة، والمقدمات التي تمهد لها، تؤكد بالأحرى، المعاني الأخرى التي ألمحنا إليها آنفاً، وليس شرح الغريب فقط.

ولتوضيح ما تقدم، هذا عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - «جالس بفناء الكعبة وقد أسدل رجله في حوض زمزم، إذ الناس قد اكتنفوه من كل ناحية يسألونه عن تفسير القرآن، وعن الحلال والحرام، وإذا هو لا يتعايا بشيء يسألونه عنه»^(١)، وفي خضم هذا الحشد الدرامي المكثف (الكعبة. زمزم. القرآن. الناس يتدفقون بالأسئلة، ابن عباس يتدفق بالإجابات)، يقول نافع بن الأزرق لنجدة بن عريم، الذي كان يشهد معه هذا المنظر: «قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به!»^(٢) (الموقف المتحرج). والذي «لا علم له به» يحدد المقصود به السؤال التالي الذي وجهه نافع ونجدة إلى ابن عباس بعد أن اقتربا منه، إذ قالوا: «يا ابن عباس ما يملكك على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم لك به، شيئاً سمعته

(١) سؤالات نافع، ص ٨، وانظر معنى قريباً من هذا في الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٨.

(٢) سؤالات نافع، ص ٨، وانظر الانتقان، ج ١، ص ٣٢٧، وعبد الباقي، محمد فؤاد، معجم

غريب القرآن، ص ٢٣٦.

من رسول الله صلى الله عليه وسلم أم هذا منك تحرصاً؟»^(١)، (الموقف المتحرج أيضاً) فهما لم يسمعا منه «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وإنما سمعا «اجتهاداً بالرأي» وشرحاً للغريب بالشعر. إذ ما يلبثان أن يستعيرا، بوضوح أكثر، صوت «المتحرجين» من هذه الطريقة في التفسير، فيتابعان: «فإن كان هذا منك تحرصاً، فهذه والله الجرأة على الله عز وجل!»^(٢).

إن نافعاً ونجدة بن عريم يضعان نفسيهما هكذا في صف المحتجين على مشروع ابن عباس، أو المتحرجين منه، وهم فريق من كبار الصحابة «الورعين» الذين كانوا ينكرون على ابن عباس الاجتهاد بالرأي، واللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، وهذا مما يعني، بشكل ما، اتساع دائرة المعارضة لمشروع ابن عباس، ومن ثم ازدياد توغُّر الطريق التي كان يمشي فيها رضي الله عنه. وهو في موقف كهذا لا يتهاون في الدفاع عن مشروعه، فما هو إلا «فهم يعطيه الله رجلاً في القرآن»^(٣) - كما هي كلمة علي بن أبي طالب - بل إنه يجيب نافعاً ونجدة بن عريم هكذا: «لا والله ما هذا مني تحرصاً لكنه علم علمنيه الله»^(٤) معيداً إلى الذاكرة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم له «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(٥).

(١) سؤالات نافع، ص ٨.

(٢) سؤالات نافع، وحسب الهيثمي، مجمع الزوائد (ج ٩، ص ٣٢٧). يقول نافع: «ما أجرك يا ابن عباس!».

(٣) البخاري، الصحيح، ج ٤، ص ٣٠، نقله الحن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ص ١١٣.

(٤) سؤالات نافع، ص ٨.

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٦، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠.

وينتقل انتظام السياق تلقائياً بعد ذلك، أي بعد تلك اللهجة الاحتجاجية (الإنكارية)، إلى تأكيد فكرة أخرى هي فكرة «اختبار» المشروع و«قياس» قدرة ابن عباس وقدرة الشعر على النجاح فيه .

فإن نجدة بن عريم يعود، فيقول لابن عباس : «فإنك تريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله عز وجل ، فتفسره لنا ، وتأتينا بمصداقه من كلام العرب»^(١).

ومن هذه النقطة المركزية تحديداً تنثال السؤالات ويمتد خيطها الطويل : أي السؤال عن آيات من القرآن ، تفسيرها ، فالإتيان بـ «مصدق» ذلك من كلام العرب . . . أي الشعر .

وإضافة إلى ما تقدم ، فإنه مما يدعم فكرة أن هذه السؤالات لم تأت ، في الأساس ، من أجل معرفة التأويل فحسب ، بل هي أشبه بالاختبار لمشروع ابن عباس ، الصيغة الوحيدة الرتيبة التي كانت ترد فيها غالبية تلك السؤالات (الإيقاع الواحد) ، وهي صيغة تعتمد على بنية استفهامية متداخلة ، من جملتين ، أو على مرحلتين : «أخبرني عن قول الله عز وجل . . .» (المرحلة الأولى) . . ثم «هل تعرف العرب ذلك؟» (المرحلة الثانية) . . بحيث تبدأ المرحلة الأولى بـ «أخبرني» ، وهو وإن كان «فعل أمر» ينتظر الاستجابة الفورية من الملقى عليه ، إلا أنه يبدو أقل صرامة من الأداة «هل» التي تُستهل بها المرحلة الثانية . فهو في ظاهره ، يتيح مساحة أرحب

(١) سؤالات نافع ، ص ٨ .

للاختيار أو الانتقاء في فضاء «المستفهم عنه» مهما كان تأثير السياق الذي ينتظمه، وذلك على عكس الأداة «هل» التي في تكوينها الخاص تلغي ذلك التماهي وتصادره، وهي تضيق المساحة في الاختيار والانتقاء، فالإجابة عنها هي إما بـ «نعم» إيجاباً أو بـ «لا» سلباً. وكأن الجملة الأولى (المرحلة الأولى) ما هي إلا مقدمة/ تمهيد للجملة الثانية (المرحلة الثانية) الأساس أو «المركز» في تلك البنية الاستفهامية. أي أن المطلوب الأولي (أو المحك في كسب المواجهة) هو إيجاد مصداق ذلك من «كلام العرب». . أي الشعر تحديداً بمقتضى ما تضمنته «جميع» إجابات ابن عباس عن «جميع» أسئلة نافع التي لحقت «مئتين وخمسين»^(١) موضعاً في القرآن الكريم.

فالهاجس الأول الذي يلح على السائل هو الشعر. «كلام العرب» الذي هو، في الوقت نفسه، الملاذ الذي يحتمي به المسؤول، إذ لم يلجأ في إجاباته إلى أي نوع آخر من أنواع «كلام العرب»: الأمثال والخطابة مثلاً.

هذا هو «اختبار» المشروع، و«اختبار» صاحبه، و«اختبار» مادته. وأما ما تفضي إليه نتيجة تلك الإجابات المحكمة عن أسئلة نافع الكثيرة المتعددة - فهو - دون أدنى شك - نجاح المشروع، ونجاح صاحبه، ونجاح الشعر في التجاوب مع غريب القرآن، وبالتالي في الاستطاعة على التوحد معه في لغة معجمية واحدة.

ولقد أعد لذلك الاختبار إعداداً جيداً، إذ يبدو تعدد الأسئلة وكثرتها - بحيث شملت تلك المواضع المختلفة من القرآن - أمراً مقصوداً في ذاته،

(١) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ٦٣.

ولغايات واضحة في ذهن السائل، وهي إما فشل «المشروع»، ونفرض
اليدين منه، وإما التأكيد على أن لا موضع في القرآن (غريبه بالذات) - إلا
وله في الأغلب الأعم شاهده في «كلام العرب» أي الشعر.

أما بعد هذا، فيمكننا أن نتساءل هذا التساؤل المشروع: هل كان نافع
يجهل فعلاً «كل» الدلالات المعجمية للغريب الذي سأل عنه ابن عباس؟
وهل كان يجهل «جميع» الشعر الذي أنشده هذا الأخير، وهو الشعر الذي
يتضمن ذلك «الغريب»؟

نحن لا ننظر هذا الظن.

انطلاقاً من الفكرة نفسها بأن القرآن إنما نزل ﴿بلسان عربي مبين﴾^(١)،
وما نافع إلا عربي كالآخرين.

وانطلاقاً من أن الشعر متاح للناس أجمعين، وما نافع نفسه إلا واحد من
هؤلاء الناس، إن لم يكن في مقدمتهم بحكم موقعه اجتماعياً وثقافياً.

فهو إن لم يكن يعرف سلفاً تلك السؤالات «كلها»، فهو على الأقل يعرف
أكثرها. وهو إن لم يكن يحفظ ذلك الشعر الذي استشهد به ابن عباس، فهو
على أهون الاحتمالات يعرف أكثره. فالقاعدة هي أن جميع أهل ذلك الزمان
على إحاطة متفاوتة - قليلة أو كثيرة - بالشعر، وأنهم قريبو العهد بالوحي،
كثيرون الالتصاق باللسان النقي في فصاحته ومثاليته. هل نسينا قول أبي

(١) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

عبيدة: «لم يحتاج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله»^(١). فمهما كانت درجة الدقة، أو حتى الصحة، التي يحتاج إليها كلام أبي عبيدة هذا، إلا أننا لا نظن أن نافعاً كان يسأل سوالات الجاهل تماماً بما يسأل عنه، الغافل قطعاً عما يريد معرفته. ولكنه اختبار المشروع واختبار صاحبه.

هكذا نفهم الظروف الفكرية والنفسية التي انثالت فيها تلك السؤالات، وذلك بمقتضى السياق الذي انتظمت فيه، وبمقتضى المقدمات التي مهدت لها، وبمقتضى «صيغة» الحوار الوحيدة المقترحة، وبمقتضى تعدد السؤالات نفسها، وكثرتها، ومن ثم الإجابات عنها واقتصارها على شواهد الشعر وحده، وبمقتضى موقع نافع بن الأزرق، وموقع ابن عباس من الثقافة القديمة والأخرى الجديدة.

وتجدر الإشارة، أخيراً، إلى أن من الفقرات الموحية، ذات الدلالة الخاصة، والتي من شأنها أن تضيف بعض الظلال والتكثيف حول فكرة سوالات نافع كما نفهمها (أي الاختبار) أن نافعاً نفسه كأنه قد بدا أحياناً مغتبطاً بنجاح «المشروع»، ونجاح الشعر في الدور الذي أعطي له، فزال، على وقع إجابات ابن عباس «الخرج» من نفسه، فهو يظهر أحياناً طربه لـ «إنشاد» ابن عباس الشعر كما يتضح ذلك في هذا المثال.

(١) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ٨.

قال نافع^(١): يا ابن عباس أخبرني عن قول عمر بن الخطاب: «كذب عليكم الحجج»^(٢).

قال يعني بقوله: عليكم بالحجج. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الهذلي وهو يقول:

وذيانة أوصت بنيتها بأن كذب القراطف والقروف^(٣)

فيقول نافع، اغتباطاً بنجاح المشروع، وطرباً لما يسمع، أو إعجاباً بهذا المستوى لعلاقة ابن عباس بالشعر:

زدني يا ابن عباس. قال: وقال رجل آخر من هذيل:

كذب العتيق وماء شئٌ بارد إن كنت سائلة غبوقاً فاذهبي^(٤)

بل إن نافعاً - حسب إحدى الروايات - يعترف أخيراً بنجاح صاحب المشروع في قوة حافظته، وحضور ذاكرته، وإحاطته الموفقة المدهشة بأشعار العرب، إذ يقول في نهاية «الحوار» أو المواجهة، أو هي نهاية السؤالات التي

(١) سؤالات نافع، ص ٤٣.

(٢) لم ترد هذه المسألة في «الإتقان»، وجاء في «اللسان» مادة كذب: «وفي حديث عمر - رضي الله عنه -: كذب عليكم الحجج، كذب عليكم العمرة، كذب عليكم الجهاد. ثلاثة أسفار كذبن عليكم. قال ابن السكيت: كأن كذبن ههنا إغراء، أي عليكم بهذه الأشياء الثلاثة، قال: وكان وجهه النصب على الإغراء، ولكنه جاء شاذاً مرفوعاً. وقيل وجب عليكم الحجج، وهناك أقوال أخرى في شرح هذه العبارة». راجع السابق، هامش رقم ٣٣٤.

(٣) ورد في «اللسان» مادة (قرطف) البيت منسوب إلى معمر بن حمار البارقبي، والقراطف الفرش المخملة. القروف: جمع قرف، وهو وعاء من آدم.

(٤) وفي اللسان مادة (كذب) أن البيت لعنترة يخاطب زوجته وليس للهذلي.

وجد عند ابن عباس بغيته في الإجابة عنها بما تتطلب من أشعار: «ما رأيت أروى منك قط»^(١).

إن من الملاحظ أن الخطوات التي يتم بها طرح تلك السؤالات ومعالجتها تأتي على هذا النحو من الإيقاع: اختيار الغريب من القرآن (نافع)، ثم بسط معناه (ابن عباس)، ثم البحث عن الشاهد الشعري في «كلام العرب» (ابن عباس أيضاً). وعلى الرغم من أن هذه الخطوة بالذات تأتي «أخيرة» في التابع المنطقي للمعالجة، إلا أنها - كما ألمحنا سابقاً - الأولى، من حيث موقعها الموضوعي في قائمة غايات تلك السؤالات وأهدافها، (فالخطوتان اللتان تسبقانها هما تمهيد لها). ومثل هذه النظرة لا تهدف بحال إلى مصادرة الموحيات الأخرى التي تتضمنها الخطوتان الأخريان، بل إن العكس تماماً هو الصحيح، لأن تلك الموحيات من شأنها أن تدعم أطروحاتنا التفصيلية في هذا الفصل عموماً، وكذلك «الفكرة المركزية» في تلك السؤالات خصوصاً. فالخطوة الأولى اختيار (الغريب) أو اختيار ساحة «الاختبار» تشير إلى إحاطات نافع القرآنية. فهو يتنقل بين الآيات تنقل العارف لمجمل الوحي والمحتفي به. والخطوة الثانية (الشرح والتأويل) تشير إلى عمق صلة ابن عباس بـ «أساليب الكلام» وبالعربية، من حيث استيعابها كلغة ومعجم. كما تشير إلى صلابته علاقته بالتنزيل، إدراكاً وفهماً، وتفقهاً، فهذه الخطوة الثانية تمر بمرحلتين من المعالجة «المخبرية»: «يفهم» الغريب بدلالاته في

(١) انظر المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٥٤.

ذاته ، وأحياناً يذكر أسباب النزول ويستعين بها ، ثم «يشرحه» بقدر ما يتمكن منه من أدوات اللغة في بعدها المعجمي والدلالي . والشاهد الشعري (الخطوة الثالثة الأكثر أهمية بين أهداف السؤالات) يأتي لتأكيد معرفة العرب لذلك في لغتهم ، وهو بمعنى آخر تأكيد للدلالة أو المعنى المقصود ، وتأكيد لـ «المشترك» المباح بين القرآن والشعر ، وهو اللغة أو غريبها . وهذه الخطوة الأخيرة - كما نرى هنا - لها موحياتها المعرفية المهمة الواضحة ، وهي الإحاطة بالشعر وكون الشعر متضمناً لغريب القرآن ، فهذه أرضية مشتركة بينهما ، وهما قادران على التعاون والتفاعل في إطارها (نواة مشروع ابن عباس نفسه) .

إن الخطوات الثلاث التي تتم بها «معالجة» سؤالات نافع بن الأزرق إنما تتضمن ، في الواقع ، ثلاثة مستويات معرفية متداخلة : القرآن . العربية . الشعر . وابن عباس من حيث كونه ظاهرة ثقافية متميزة ومتفردة ، هو نفسه : القرآن والعربية والشعر في تداخلها وتفاعلها ونتائجها .

ويمكن أن نعطي الآن مثالاً من تلك السؤالات وهو المثال الذي يجسد الخطوات الثلاث التي أشرنا إليها : اختيار الغريب . بسط المعنى . الشاهد الشعري . مروراً بالمعالجات «المخبرية» : الفهم ، واقتراح الدلالة أو المعنى ، وصولاً إلى تأكيد الإحاطات المعرفية الثلاث : القرآن (نصاً وظروفاً وأسباب نزول) العربية (معجماً ودلالة) ، ثم الشعر (معجماً ودلالة أيضاً) .

«قال (نافع) ^(١): يا ابن عباس اخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ ^(٢) (اختيار الغريب/ اختيار ساحة الاختبار). قال (ابن عباس): نهر في بطنان الجنة، حافته قباب الدرر والياقوت (بسط المعنى. الشرح والتأويل. صلة ابن عباس بالعربية)، وهو يمر بالمرحلتين المخبريتين، أي اختيار ما يلائم من أدوات اللغة لشرحه وبسط معناه، ولكن قبل ذلك محاولة الفهم، حيث الإحاطة بـ (النص)، ثم الإحاطة بالظروف التي أنتج (أوحي) فيها النص (أسباب النزول)، إذ يستأنف ابن عباس قائلاً: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل باب المروة وخرج من باب الصفا، فاستقبله العاص بن وائل السهمي، فرجع العاص إلى قريش فقالت له قريش: من استقبلك يا أبا عمرو، آنفاً؟ قال: ذاك الأبترا! يريد النبي صلى الله عليه وسلم، فما برح رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أنزل الله هذه السورة ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾: نهر في بطنان الجنة، حافته قباب الدرر والياقوت، فيها أزواجه وخدمه، ثم قال: ﴿فصل لربك وانحر﴾ (البُذْن) ﴿إِنْ شَأْنُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ ^(٣) يعني أن عدوك هو العاص بن وائل السهمي الأبترا من الخير. لا أذكر مكاناً إلا ذكرت معي يا محمد، فمن ذكرني ولم يذكرني ليس له في الجنة نصيب». قال (نافع): وهل تعرف العرب

(١) سؤالات نافع، ص ص ٥٦ - ٥٧.

(٢) سورة الكوثر، الآية ١.

(٣) سورة الكوثر، الآية ٢، ٣.

ذلك؟ (البحث عن الشاهد الشعري، صلة ابن عباس بالشعر، وقدرة الشعر على الوفاء بالمنتظر منه). قال (ابن عباس): نعم! أما سمعت حسان بن ثابت وهو يقول:

وحباه الإله بالكوثر الأكبر فيه النعيم والخيرات (١)

وهذه ثلاثة مستويات متداخلة من المعرفة: القرآن (نصاً وظروفاً وأسباب نزول) العربية (معجماً ودلالة) والشعر (معجماً ودلالة أيضاً) وهي كلها - حيازات ابن عباس الواضحة، كما يؤكد ذلك إنجازه العلمي، أو مشروعه عموماً، ثم سؤالات نافع بن الأزرق هذه خصوصاً.

ويحسن بنا أن لا نغفل الإشارة هنا إلى نقطة مهمة تضمنتها عملية البحث عن الشاهد في المثال السابق. وهي أن الشاهد لشاعر إسلامي هو حسان، وهو شاهد كما يتضح من نصه، يتحدث عن معنى إسلامي، فلربما أن العرب قد عرفوا «الكوثر» قبل الإسلام، وأن حسان قد أخذه من قاموسه القديم، ولكن الأرجح هو أن الشاعر أخذ «المعنى»، وبالتالي أدواته الأخرى كاللغة (الكوثر) من القرآن نفسه. فكأنه إنما عرف «الكوثر» بعد الإسلام وبعد نزول القرآن. فهل «معرفة العرب لذلك في كلامها» تعني قبل الإسلام (من دون القرآن)؟ أو تعني مجرد جريانه على ألسنتهم بعد إجازة الشاعر له حتى لو كان ذلك بعد الإسلام (بعد القرآن)؟ إن ابن عباس ما دام أنه لم

(١) لم ترد المسألة في «الإتقان»، والبيت في «خزانة الأدب»، ج ٢، ص ٢٥٦، انظر سؤالات نافع، هامش رقم ٤٥٩.

يبحث عن الشاهد (أو لم يجده) فيما قبل الإسلام (الجاهلية) نحسبه يريد أن يقول: إن جريان اللفظ على ألسنة الشعراء، أو دخوله إلى قاموسهم هو عامل آخر مهم في «تأصيل» اللفظ، وتسهيل سريانه على ألسنة أهل اللغة من بلغائها، فهو قد أضحى بذلك، بشرياً، جزءاً مستعملاً وممارساً من تلك اللغة، فقد عرفه، هكذا، العرب وأقروه واستخدموه. أو أن ابن عباس من جهة أخرى، يريد أن يقول أيضاً، وهذا هو - عندنا - الأرجح: إن المهم هو أن الشعر (قبل الإسلام وبعده) يتضمن «الغريب»، وإن ما هو غامض أو مبهم في القرآن قد نجده في الشعر (جاهلي أو إسلامي)، فالغريب يشكل مساحة مشتركة، ممكنة ومباحة، بين القرآن والشعر، وهما، بعد هذا، المصدران الأساسيان للغة العرب، وإن تفوق القرآن الكريم في إعجازه البلاغي على كل كلام البشر.

وهذا التخريج يمكن أن ينطبق على بعض الشواهد الشعرية الإسلامية الأخرى التي وردت في بعض إجابات ابن عباس عن بعض سؤالات نافع بن الأزرق.

إن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع تتضمن بعداً آخر من أبعاد «النص القرآني» وهو القراءات. كأن ابن عباس يهتبل، من وقت لآخر، الفرص المواتية، في ساحة هذا الاختبار، ليؤكد لنافع، فيما يؤكد، إحاطته العميقة بالتنزيل، ومعرفته الراسخة بكل شؤون ومعارفه. فهو «لا يجترئ» على القرآن بما لا يعلم، بل إنه في ذلك، ودائماً، الأعلم. وهذه الحقيقة

هي التي تمنحه شرعية «الاجتهاد بالرأي»، وهي في الوقت نفسه التي تبيح له أن يعطي نفسه الحق بتبني مشروع لا يرى فيه، وهو صاحب تلك المنزلة من الوحي، ما يبعث على الحرج أو التردد.

«قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿من بقلها وقثائها وفومها وعدسها﴾^(١). قال (ابن عباس) الفوم الحنطة، قال (نافع) فهل تعرف العرب ذلك؟ قال (ابن عباس) أما سمعت أبا محجن الثقفي^(٢) وهو يقول:

قد كنت أحسبني كأغنى واحد قدم المدينة في زراعة فوم^(٣)
قال : يا ابن الأزرق ومن قرأها على قراءة عبد الله بن مسعود «الثوم»، فهو هذا المنتن، وقال أمية بن أبي الصلت:

كانت منازلهم إذ ذاك ظاهرة فيها الفراديس والفومان والبصل^(٤)
وقال أمية أيضاً:

(١) سورة البقرة، الآية ٦١.

(٢) نسب البيت في تفسير الطبري، وتفسير الطبرسي، وتفسير ابن حيان، لأحيحة بن الجلاح. أما في «اللسان»، فهو لأبي محجن. انظر سؤالات نافع ص ١٤ والهامش رقم ٥٥.

(٣) كذا ورد صدر البيت في «الإتقان» و«البحر المحيط» لأبي حيان. أما في «جامع البيان» للطبري و«مجمع البيان» للطبرسي: «قد كنت أغنى الناس شخصاً واحداً». انظر سؤالات نافع الهامش رقم ٥٦.

(٤) لم يرد في «الإتقان». أما في «اللسان» مادة (ف و م)، والديوان ص ٤٨: «وكانت لهم جنة إذ ذاك ظاهرة»، انظر سؤالات نافع، الهامش رقم ٥٨.

أنفى الدياس من القوم الصحيح أنفى من الأرض صوب الوابل البرقا^(١)

ومما يمكن ملاحظته أخيراً فيما يتعلق بالشواهد الشعرية التي أنشدها ابن عباس في إجاباته عن سؤالات نافع بن الأزرق، أن تلك الشواهد، من حيث زمانها، كانت تشمل الجاهلي الـ «ما مضى»، وهو الأغلب، والإسلامي وهو الأقل.

كما أنها كانت تنتمي، من حيث أغراضها، إلى أكثر أغراض الشعر رواجاً في القديم، كالمدح والهجاء والفخر والغزل، وحتى الخمريات. وهي لا تغفل حتماً المعاني الدينية التي لا يجد ابن عباس نفسه إلا فيها، فهو لا يمتح إلا من معينها.

ثم إن تلك الشواهد لم تقتصر على شعر الرجال كإنتاج هو في النتيجة الأكثر غزارة، بل لقد شملت أيضاً شعر النساء.

فأما غلبة الشواهد الجاهلية في إجابات ابن عباس، فذلك يعود إلى سبب بسيط، وهو كثافة المنتج الجاهلي في مجال الشعر مقارنة بما يقابله في ذلك الحين من شعر أنجزه الإسلاميون.

كما أن العودة، في لغة العرب، إلى الشعر الجاهلي كانت هي الأقرب إلى البداهة، وحضور الذاكرة، وتداعي الفكر. فقد ظل الشعر الجاهلي، حتى بعد الإسلام، هو المرجع الأمثل في لغة العرب: غنى وثناء ونقاء. وهذا عمر

(١) كذا في «الإتقان» وليس البيت في الديوان. انظر سؤالات نافع، الهامش رقم ٥٨.

ابن الخطاب يقول، وهو يخطب: «يا أيها الناس! عليكم بديوانكم شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم»^(١).

إننا لو حاولنا أن نتخذ من إجابات ابن عباس مؤشرات على ثقافته الشعرية، سنجد أننا أمام تنوع ملحوظ في تلك الثقافة، فمن الجاهلي إلى الإسلامي، ومن المعاني الدينية النبيلة إلى المديح والهجاء والغزل وذكر الخمر... إلخ، ومن شعر الرجال إلى شعر النساء. ولا نقول إن إحدى الغايات المباشرة لتلك الإجابات كانت الكشف عن تنوع ثقافة ابن عباس الشعرية، فهذه مسألة خدمتها، بالأحرى، الصدفة المحضة، أثناء الانتقال من إجابة إلى أخرى، وأثناء البحث عن مواقع الشواهد والتركيز عليها قبل أي شيء آخر، إذ إن مادة الشعر أو موضوعه، في هذه الحالة، لم تكن هي الأكثر أهمية بالنسبة إلى ابن عباس، ولا بالنسبة إلى نافع. لقد كان الأهم هو قيام الشاهد فيما يُشدد من شعر الشاهد على التأويل، والشاهد على أن الغريب موجود في لغة العرب. أما ما يأتي بعد ذلك، فيما يتعلق بزمان الشاهد أو تاريخه أو موضوعه، فهامشي بالنسبة إلى «الفكرة المركزية» للسؤالات والإجابات عنها.

إن الشعر عند ابن عباس هو الشعر، في قيمه الخاصة، وفي مقوماته الذاتية، فلا اعتبار كبير لموضوعه أو غرضه، أو هوية منشئه، ما دام يتوافر

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ص ١١٠-١١١.

على عناصر الشعر وجمالياته . فهو فن مطلق ، مستمر ، مشاع لكل المناسبات وكل الأزمنة . وهو باقٍ ومتداول بقدر ما يحمل في داخله من أسباب للحياة ، والاستمرار ، والبقاء ، والخلود .

إنه ، بمعنى آخر ، النتاج الجماعي لثقافة ماثلة ، قائمة ، لها «ماضٍ» ، ولها «حاضر» متصل بذلك الماضي ، إذ إن الإسلام في واقع الأمر لم يقطع جميع صلاته بالجاهلية ، فقد أبقي على العديد من مظاهرها ، وقيمها التي لا تناقضه أو تتعارض معه ، ومن ذلك طبعاً الشعر ، الذي ظل المرشح الوحيد القادر على أن يعكس حقيقة الوجدان العربي ، وما يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات ، وما ذلك إلاّ لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل والمتسبّد على كل ما سواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب ، وهي قليلة .

كل هذا على الرغم مما اعتور علاقة القرآن بالشعر من تحدٍ بلاغي (الإعجاز) ، وما اضطبغت به تلك العلاقة من تجهم أثناء تصاعد اتهام قريش للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر ، ومن ثم رمي القرآن الكريم بأنه شعر ، وما رافق ذلك وما تبعه ، فيما بعد ، من مضاعفات ، تظهر وتخبو من وقت لآخر ، حتى عصور متأخرة من عصور الإسلام ، حيث ظلت مسألة «الإعجاز» موضوعاً شيقاً ومثيراً لعلماء العربية وللمهتمين بالدراسات القرآنية .

ولا شك أن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع ، بل مشروع ابن عباس كله ، كان يريد أن يجعل الشعر في وضع مطمئن ، لأن غاية «الإعجاز» لم تكن بحال مصادرة للآخر . كما أن أبعاد التجهم ومبرراته المرحلية لم تكن نفيّاً كاملاً ، أو إلغاءً مطلقاً للشعر ومحاربتة والقضاء عليه . إن من مصلحة

«الإعجاز» أن لا يُصادر الشعر أو يلغى، لأنه هو «محك» الإعجاز، فهو نموذج البلاغة العربية في الإنتاج البشري، وبضدها تتميز الأشياء. كما أن موقف التجهم والإنكار ليس له إلا أن يقف عند حدود منع الخلط بين التنزيل والشعر. . أو بين كلام الله المعجز وما هو دون ذلك. . أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل» دفعاً لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمتها.

إن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع، بسرعتها، وتلقائيتها، وثرائها، وتنوعها، بل إن مشروع ابن عباس بكامله، وفي امتداداته المختلفة، تدفع - جميعها - إلى الاعتقاد بأن وضع الشعر كان على الرغم من كل شيء، وضعاً مطمئناً عند من اهتموا به، ومن فهموا العمق الإيجابي المثمر لعلاقة القديم بالجديد. . الـ «ما مضى» بالـ «ما نزل». . الوحي بالنتاج الجماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

ملاحظات على السؤالات

لدينا ما نقوله من الملاحظات والاستدراكات على ما تردد حول سؤالات نافع بن الأزرق، وظروفها وغاياتها. وهي ملاحظات بعضها زمنية تاريخية، وبعضها ظرفية منهجية، وبعضها، أخيراً، تتعلق بثبوتها، وصحة نسبتها (كلها) إلى نافع بن الأزرق.

فقد قال عنها د. إبراهيم السامرائي^(١) «إن ابن عباس قد اعتمد فيها

(١) سؤالات نافع، ص ٥.

منهجاً لم يسبق إليه ، وهو شرح ألفاظ القرآن والاستدلال عليها بما جاء في شعر العرب» ثم أضاف : «إن الاحتجاج بالشعر في تفسير وتوضيح مفردات القرآن لم يكن معروفاً قبل هذه الأجوبة التي أثرت عن ابن عباس» .

ونعتقد أن ما قاله د . السامرائي هنا يحتاج إلى بعض التدقيق . فالاحتجاج بالشعر في التفسير قال به عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قبل أن يتبلور مشروع ابن عباس^(١)، وكان يفعل مثل ذلك علي بن أبي طالب - رضي الله عنه . كما أننا نعتقد أن الاحتجاج بالشعر في شرح غريب القرآن كان يسبق - حتى عند ابن عباس نفسه - تلك السؤالات . فهو يتولى الإجابة هنا بهذه الطريقة ليعطي الدليل على أنه كان متمكناً تماماً من منهجه ، متهيئاً له . فتلك السؤالات إنما جاءت - في رأينا - بهدف «اختبار» ابن عباس ، واختبار مشروعه ، ثم ، في الأخير ، اختبار الشعر نفسه ، إن كان هو من جانبه يستطيع أن يتجاوب دائماً مع هذه المواجهة مع القرآن .

وهناك من يرى أن هذه السؤالات ليست جميعها لنافع بن الأزرق ، «وإنما المتصور أن يكون نافع قد ألقى على ابن عباس بعضها ، ثم جاء من ضم إليها ما يشبهها ، مما عثر عليه منسوباً لابن عباس ، فصارت تنسب جميعها إلى نافع»^(٢) .

ونحن لن نتوقف طويلاً عند هذه المسألة ؛ لأن الأهم بالنسبة إلينا وإلى

(١) راجع القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ص ١١٠ - ١١١ . والشاطبي الموافقات ،

ج ٢، ص ٨٧ . وانظر أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص ١٩٦ ، وأبا تراب الظاهري ، شواهد

القرآن ، ج ١، ص ١١ .

(٢) بكار ، ابن عباس ، ص ٦٣ .

الباحثين الذين سبقونا بالنظر في تلك السؤالات، هو ثبوت نسبتها، كمادة للتفسير، إلى ابن عباس نفسه، سواء وردت جميعها ضمن الحوار المعروف الذي دار بين نافع وابن عباس، أو أن هذا الأخير قال ببعضها في مناسبات أخرى غير تلك المناسبة.

وإذا كان لا بد أن نقول شيئاً في هذا، فإننا، على خلاف الرأي السابق، نجدنا ميالين إلى الاعتقاد بأن تلك السؤالات إنما كانت جميعها لنافع نفسه، فطولها، أو تعددها، أو كثرتها، ليست مبرراً كافياً أو مقنعاً للاعتقاد بأن من المحتمل، أو المتصور، أن لا يكون قد قالها نافع كلها. على العكس فإن بعض الأخبار التي تعرضت للقاء المشهور بين نافع وابن عباس كانت تنسب إلى ابن عباس «الملل» و«الضجر» اللذين إنما جاءا، تحديداً، نتيجة طول السؤالات أو كثرتها.

فبمقتضى تلك الأخبار أن نافع بن الأزرق أتى ابن عباس يوماً، «فجعل يسأله حتى أمّله، فجعل ابن عباس يظهر الضجر»^(١).

وإذا كان لا بد من الإذعان لفكرة فرط تعدد تلك الأسئلة وكثرتها، بحيث لا يمكن التسليم بأن لقاء واحداً بين نافع وابن عباس يستطيع أن يستوعبها، فإن هذا الأمر أيضاً ليس كافياً لدفعنا إلى الاعتقاد بأنها لم تكن جميعاً لنافع. إننا قد نفترض فقط أن نافعاً لم يلقها على ابن عباس دفعة واحدة، في لقاء واحد. فاللقاء الأول إنما استأثر بمعظمها حتى بعث «الملل» و«الضجر» في نفس ابن عباس، ثم كان هناك، بعد ذلك، لقاء أو لقاءات أخرى، نوقشت فيها بقية السؤالات، فهي جميعاً لنافع.

(١) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٥٢.

إن لغة تلك الأسئلة الواحدة، وفكرتها الواحدة أيضاً، وبنيتها التي لم يطرأ عليها أي تغيير أو تحول، وإيقاعها الواحد الرتيب المتواصل، هي من أهم الأسباب التي تعزز فينا الاعتقاد بأن قائلها شخص واحد لم يتغير. سواء قالها دفعة واحدة أو على دفعات.

الاختلاف والتحفظات

لقد وجدت تجربة ابن عباس هذه رواجاً بين من أدركوا ما أدركه من الإيجابيات العلمية للتآخي بين الأدبي والشرعي ممثلة، هنا، في أول شكل من أشكالها التطبيقية وهو لقاء القرآن بالشعر ضمن المباح والمتاح: شرح الغريب والمساعدة في «معرفة أساليب الكلام». ولكن الأمر لم يخل من اختلاف، ففي حين كان هناك من يؤيد تلك التجربة ويميز الاستشهاد بالشعر في التأويل^(١) كان هناك بالمقابل من لا يرى ذلك.

لقد واجه ابن عباس نفسه هذه المسألة في حياته.

فهناك فريق من الصحابة كانوا يشعرون بشيء من التخرج في التأويل، ومثلهم فريق من التابعين، إذ كانوا يحجمون عن القول في كلام الله بالرأي^(٢) أو تفسيره بالشعر، «تأديباً» أو خوف الوقوع فيما لم يكن القرآن يقصد

(١) انظر سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣-٣٤.

(٢) كالذي روي عن سعيد بن المسيب «أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً». وقال ابن سيرين: «سألت أبا عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله وعليك =

إليه^(١) ولا شك أن «تأدياً» هذه تعيد إلى الذاكرة مسألة المواجهة الأولى التي نشأت بين القرآن والشعر أثناء التحدي الإعجازي، أو جراء «تنزيه» القرآن نفسه عن أن يكون شعراً، و«تبرئة» الرسول صلى الله عليه وسلم من أن يكون شاعراً. كما تعيد إلى الذاكرة أيضاً مسألة وصف من اتبع الشعر أو الشعراء بالغواية (عدا شعر الدعوة وعدا الشعراء المؤمنين). وكلها مسائل عانى منها الشعر العربي والشعراء فيما بعد، ولسنين عديدة. وهي وحدها كان بإمكانها فيما يبدو أن تنفي، على الأقل في بدايات الإسلام، أي احتمال للتقارب بين القرآن والشعر، حتى في مجال اللغة، وحتى لو كان ذلك من أجل غايات علمية تفيد القرآن والشعر على حد سواء، كما أثبت ذلك ابن عباس نفسه في تجربته.

ففي الحين الذي كان فيه فريق من الصحابة - رضي الله عنهم - يصادر، حرجاً أو «تأدياً» كل ما يمكن أن يوحى بالجمع بين القرآن والشعر، أو الأدبي والشرعي، أو يؤدي إليه، كان ابن عباس يمضي في طريقه مهتماً كل ما ينبغي من فرص لتحقيق مشروعه الذي يركز على تآخي الأدبي والشرعي، ذلك التآخي الذي من أبرز وجوهه لقاء القرآن بالشعر على ساحة المشترك المباح بينهما وهو اللغة، أو بالتحديد غريبها.

لقد ظهر بين الصحابة في صدر الإسلام فريقان: فريق متحرج من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، ومن هؤلاء عبد الله بن عمر، فقد كان

= بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن»، وهذا الاجتهاد هو الذي سبب الاختلاف بين

الصحابة والتابعين في تفسيرهم لألفاظ القرآن وآياته. أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠. جديد
(١) انظر سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣١٥.

«يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر». والفريق الثاني: الذين لم يتحرجوا، وفسروا القرآن حسبما فهموا من الرسول، أو حسب فهمهم الخاص، ومن خلال معرفتهم بـ «أساليب الكلام» مقارنة بالشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما.

وقد وقف ابن عباس على رأس المفسرين الذين اتخذوا من شعر العرب وسيلة إلى كشف معاني القرآن، وكان علي بن أبي طالب يثني على ابن عباس ويقول: «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»، ومن هؤلاء أيضاً ابن مسعود، وأبي بن كعب وغيرهما، وتبعهم الحسن البصري، وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وقتادة والسدس وغيرهم^(١).

إن ما يتضح هنا، هو أن فيما كان يقوم به ابن عباس «اجتراء»^(٢) على السائد، وتجاوزاً للمألوف. فهو إنما يضع نفسه في المنطقة «الخرجة» فكيف يعقد هذا اللقاء بين الشعر والقرآن حتى ولو كان ذلك في مجال اللغة؟ إنها منطقة قد تفضي إلى ما لم يقصد إليه التنزيل.

(١) انظر سلام د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٣١-٣٢.

(٢) ممن وصف ابن عباس بهذه الصفة نافع بن الأزرق مخاطباً نجدة بن عريم قائلاً: «قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به». انظر السامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع، ص ٨، وعبد الباقي، محمد فؤاد، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٦ أو قوله: «ما أجرأك يا ابن عباس». انظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٧٨، وابن عمر كان يقول: «ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن» ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، والسيوطي، الإتيقان، ج ٢، ص ٥٣١.

إن عقد اللقاء بين القرآن والشعر غير ممكن، الآن على الأقل؛ لأن «المواجهة» بينهما ما تزال طرية، حارة، ساخنة، أما ما لم «يقصد إليه» القرآن، فهذا هو موضع الحذر الشديد من الأمان على الدعوة وعلى الإسلام. وقد قال أبو بكر الصديق حين سئل عن قوله تعالى: ﴿وفاكهة وأباً﴾^(١). أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ وفي ذلك رواية عن عمر بن الخطاب أيضاً. وأخرجهما أبو عبيد (القاسم بن سلام) في الفضائل^(٢).

وفي كل الأحوال فإن من الصعب أن يوصف هذا الحذر بغير ما هو أهل له، وهو أنه، حسب منطق الأشياء، موقف ضروري لا بد منه لحفظ توازن المعرفة الجديدة، أمام الاتجاه المقابل، الذي يبدو أكثر مرونة، والذي يقف على رأسه ابن عباس.

ولنا أن نتصور حجم المواجهة الفكرية بين هذين الاتجاهين: الاتجاه الذي يأخذ به ابن عباس، والاتجاه الذي يظهر فيه اسم «أورع الناس» عبد الله بن عمر. ولربما أن ابن عمر بالذات كان يوصف بالورع الشديد لأمر كثيرة منها تحديداً حذره وتشدده فيما يتعلق بعلمه بالشرعي. والفترة التي وجد فيها ابن عمر (فترة التأسيس) كان مزاجها العام يميل حتماً إلى أطروحات تتصف بالحدز والشدة حماية للبناء الذي يصعد. وقد يظهر ذلك المزاج الحدز مثلاً في لقاء نافع بن الأزرق بابن عباس نفسه وهو يفسر القرآن مستعيناً بالشعر

(١) سورة عبس، الآية ٣١.

(٢) راجع الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ٨.

إذ قال نافع لصاحبه نجدة بن عريم: «قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به»^(١).

ولكن ابن عباس، على الرغم من كل شيء، كان يمضي في مشروعه، مفيداً من موقفي عمر وعلي حتماً، ومفيداً أيضاً من منزلته من بيت النبوة، ومفيداً أخيراً من تفوقه الشديد في علمه بالشرعي. فكل هذه الأشياء كانت تعطيه القوة والتصميم والاستمرار، كما أنها تعطي أقواله وأفكاره شرعية خاصة مميزة تمنحها الثقل اللازم، والأهمية الضرورية، حتى وإن أثارت بعض الخلاف.

لا بد أن نتصور أن الخلاف بين ابن عباس والذين كانوا يرون غير ما يرى لم يكن خلافاً يسيراً أو سهلاً، بالنظر إلى موضوعه، وبالنظر إلى شخوصه، وبالنظر إلى غايته. فالموضوع هو القرآن، والشخص هم كبار الصحابة في كامل مسؤولياتهم الدينية والعلمية، أما الغاية التي يريد أن يصل إليها الجميع فهي تأويل النص القرآني، وهي أهم ما كان يواجه ذلك الجيل من مسؤولية يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بمستقبل الإسلام أو الدين الجديد.

إن قوة ابن عباس لا تظهر فقط في كونه قد ضمن النجاح لمشروعه، ولكنها تظهر أيضاً في أنه استطاع أن يقف بثبات أمام من اختلفوا معه وهم من هم في موقعهم بين الصحابة، وفي مكانتهم من الإسلام والعلم به.

(١) السامرائي د. إبراهيم، سؤالات نافع، ص ٨.

ويبدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتحرجين والمجيزين إلى ما بعد عهد الصحابة . فتجربة ابن عباس لم تسلم - كما يظهر - من الانتقاد المستمر، أو على الأقل إثارة الأسئلة .

فحتى نصل إلى القرن الثالث الهجري ما نزال نرى أن هناك مجموعة من الفقهاء «الورعين» ^(١) يرون عدم جواز الاستشهاد بالشعر على القرآن ^(٢)، ويصور ذلك ابن الأنباري حين يقول: «وإنما دعانا إلى ذكر هذا جماعة لا علم لهم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا معرفة لهم بلغة العرب، أنكروا على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن ^(٣). وقالوا أيضاً: كيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وقد قال الله تعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون﴾ ^(٤)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلئ شعراً» ^(٥).

وهي عودة أخرى إلى نفي إمكانية التقارب أو الالتقاء بين الشعر والقرآن، أو بين كلام الله والكلام الموصوف من اتبعه أو اتبع منشئيه بالغواية .

(١) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ص ١٢٦ - ١٢٧، وانظر سلقيني، د. عبد الله محمد، إذ يسميهم «المتورعين» .

(٢) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٣) انظر النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ١، ص ص ١ - ٦ (نقله سلقيني ص ص ١٠٦ - ١٠٧) .

(٤) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤ .

(٥) ابن الأنباري، الوقف والابتداء، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٠، وانظر أيضاً سلقيني، د. عبد الله محمد، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ - ١٠٧ .

كما أن «أصليّة» الشعر في هذا المنهج قد تعيد إلى الأذهان - في نظر هؤلاء - اتهام قريش النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر، و«ظنهم» بأن القرآن نفسه ما هو إلا صيغة من صيغ الشعر .

ولهذا فإن ابن الأنباري^(١) يعلق على رأيهم حول جعل الشعر أصلاً للقرآن قائلاً: «وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبين الحرف الغريب من القرآن بالشعر الذي هو من لغته، لأن الله تعالى قال: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾^(٢) وقال: ﴿بلسان عربي مبين﴾^(٣).

ففي مواجهة الاحتجاج على المشروع برمته، ومحاولة نفيه من أساسه، لم يجد ابن الأنباري غير أن يحصره مبسطاً في الغاية التي ذكر، ملتجئاً إلى القرآن نفسه الذي يؤكد انتماءه إلى اللسان العربي في أكثر من آية، وما الشعر إلا كذلك، فالمشترك هنا هو اللغة وليس أكثر.

إن روح «المواجهة» القديمة بين القرآن والشعر، من حيث ثنائية الأصل (كلام الله وكلام البشر)، لم تخفت، إذن، تماماً حتى في أذهان بعض المتأخرين، إذ ما زلنا لا نعدم الإشارة إليها حتى في القرن الثالث الهجري: فإلى جانب الخط الذي ما زال يرى بقاء واستمرار مبررات تلك المواجهة

(١) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٤، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٣) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

ومسوغاتها، كان هناك في الثقافة العربية - التي تشهد نموها المطرد المتتابع أفقياً ورأسياً - خط موازٍ آخر يرى - بعد ثبات الدعوة على قواعدها الراسخة - انتفاء الحاجة إلى التعويل على تلك المبررات والمسوغات .

ولا ريب أن الخط الأول كان يقف في مقدمته - كما لاحظنا - بعض الفقهاء «الورعين» أو «المتورعين» مستلمين الـرأية من الأجيال التي سبقت، والتي تمتد إلى عبد الله بن عمر. أما الخط الثاني فيقف فيه آخرون من العلماء، وبينهم كثير من اللغويين والنحاة^(١)، حيث إن هؤلاء (بالذات) قد لمسوا أكثر من غيرهم في نتائج بحوثهم وتجاربهم الثراء الممكن للثقافة العربية، والحضارة الإسلامية بشكل عام من جراء تدعيم تآخي الشرعي والأدبي أو التقاء القرآن بالشعر وتقاربهما وتفاعلهما ضمن المباح والمتاح . وأصحاب هذا الخط استلموا الـرأية، بدورهم، من الأجيال التي مضت، والتي تمتد إلى ابن عباس نفسه، وإلى تجربته التي كانت تحوم - كما يرى المتحرجون - حول المنطقة «الخرجة»، وكانت تعيد الوهج إلى «القديم» الذي «مضى» .

و«مضى» هنا، وضمن الإطار الواضح لنظرة المتحرجين، لا تعني سوى «القطيعة» الكاملة مع ما سبق الإسلام، حتى ولو لم يناقضه، أو يناهضه، أو يتعارض معه .

إن الطريق التي شقها ابن عباس «المجتري» لم تكن، إذن، طريقاً في مأمن من «الاختلاف» والنقد، وهذا يضيف إلى جرأة التجربة وريادتها وحيويتها

(١) انظر سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ - ١٠٧ .

وفعالياتها وثرائها قيمة أخرى هي التقابل مع الضد، مما يمنح المشروع نفسه قوة في الصمود، وطموحاً إلى إثبات الجدوى والوجود، كما يفضي به إلى نقاء في النتائج اتقاء للنقد واحتراراً من المآخذ.

وقد لاحظنا سابقاً أن مما أفاد ابن عباس في المضي في مشروعه، فضلاً عن مقدار علمه ومصادقية رأيه، وجود رجال من كبار الصحابة في صفّه، وقد كان في مقدمة هؤلاء عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما. ولعل نجاح المشروع - فيما بعد - هو الذي دفع بـ «أورع الناس» عبد الله بن عمر إلى أن لا يخفي اعتداده بإنجاز ابن عباس العلمي لا سيما في مجال التأويل، مما يمكن أن يفهم منه تراجعاً عن موقف قديم كان ينفي مشروع ابن عباس ويصادره، فلقد قال عبد الله بن عمر: «لقد كنت أقول: ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن، فالآن علمت أنه قد أوتي علماً»^(١).

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٣، ص ٣٨٢، السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.

ليس الشعر وحده

ولعل من الضروري الآن أن نكمل بقية الحلقات في منهج ابن عباس رضي الله عنه في التفسير. فتلک الطريقة لم تكن اللجوء إلى الشعر وحده، بل كانت أشياء أخرى إلى جانب ذلك :

أولاً: لقد كان ابن عباس كغيره من الصحابة الذين اشتهروا بالتفسير «يرجع في فهم القرآن إلى القرآن»، وهذه أصح الطرق في التفسير، فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر ^(١). قيل إن مجاهداً سأل ابن عباس عن السجدة التي في سورة (ص) فأجابه ترجمان القرآن: «أتقرأ هذه الآية: ﴿ومن ذريته داود وسليمان﴾ ^(٢)، وفي آخرها: ﴿فبهدهم اقتده﴾ ^(٣)؟ ثم أتبع يقول: أمر نبيكم صلى الله عليه وسلم أن يقتدي بدادود» ^(٤).

(١) عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم غريب القرآن، ص ٥، (مقدمة المؤلف).

(٢) سورة الأنعام، الآية ٨٤.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩٠.

(٤) انظر المسند للإمام أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ١٣١ (رقم الحديث ٣٣٨٨) ونقله ابن كثير =

ثانياً: فإذا لم يجد ما يفسر به القرآن في القرآن نفسه رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم: «فياخذ عنه تفسيره وبيانه للقرآن»^(١)، ومثال ذلك ما ورد عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾^(٢). . روى نافع بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له، فأما تكذيبه إياي، فزعم أني لا أقدر أن أعيده كما كان، وأما شتمه إياي فقول له لي ولد، فسبحاني أن أتخذ صاحبة أو ولداً»^(٣).

ثالثاً: ما تلقاه عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلا شك أن ابن عباس قد فاته الشيء الكثير من الرسول صلى الله عليه وسلم لصغر سنه، وقصر مدة ملازمته له. وقد كان يعوض ذلك بتلقيه عن الأكابر من الصحابة رضي الله عنهم^(٤).

ومن أشهر من كان يتلقى عنهم التفسير علي بن أبي طالب كرم الله

= في تفسيره ج ٧، ص ١٩٤، وعن البخاري من طريق محمد بن عبيد الطنافسي عن العوام، ونقله أيضاً في ج ٣، ص ٣٥٧ عن البخاري من طريق سليمان الأحول عن مجاهد بمعناه. (عبدالله سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ٩٠).

(١) والسنة هي أحد مصادر التفسير، وبعض العلماء أنكر صحة ما ورد في هذا الباب، فقد روي أن الإمام أحمد بن حنبل قال: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي»، انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٩٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٦.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج ٨، ص ١٦٨.

(٤) قارن: سلقيني، د. عبد الله محمد، عبد الله بن عباس، ص ٩٠.

وجهه . قال ابن عباس : « ما أخذت من تفسير فعن علي بن أبي طالب »^(١) ، وكذلك عمر رضي الله عنه ^(٢) .

وفي البداية والنهاية إنما كان له ذلك الشأن في التفسير؛ لأنه « قد أخذ ما عند علي من التفسير وضم إلى ذلك ما أخذه عن أبي بكر وعمر وعثمان وأبي ابن كعب وغيرهم من كبار الصحابة »^(٣) .

ويبيدي ابن عباس في الأخذ عن الصحابة تثبثاً منقطع النظر فيقول عن نفسه : « إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم »^(٤) .

وفي البخاري عن ابن عباس قال : « قال عمر - رضي الله عنه - يوماً لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم : فيم ترون هذه الآية نزلت؟ ﴿أَيُّوَدَّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ﴾ »^(٥) . قالوا : الله أعلم ! فغضب عمر ، فقال : قولوا نعلم أو لا نعلم . فقال ابن عباس : في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين . قال عمر : يا ابن أخي قل ولا تحقر نفسك . قال ابن عباس : ضربت مثلاً لعمل ، قال عمر : أي عمل ؟ قال ابن عباس : لعمل . قال عمر : لرجل غني

(١) البخاري ، الصحيح ، ج ٥ ، ص ١٤٩ ، نقله الحن ، د . مصطفى ، عبد الله بن عباس ، ص ص ١١١ - ١١٢ .

(٢) الحن ، د . مصطفى ، عبد الله بن عباس ، ص ص ١١١ - ١١٢ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ٨ ، ص ٣٠٣ .

(٤) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، ج ٣ ، ص ٣٣ نقله سلقيني ، د . عبد الله ، عبد الله بن عباس ، ص ٩٠ .

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٦٦ .

يعمل بطاعة الله عز وجل ، ثم بعث الله له الشيطان ، فعمل بالمعاصي ، حتى أغرق أعماله»^(١).

رابعاً: العودة إلى أهل الكتاب ، وما لديهم من حواش وشروح ، وقد دخل بعض اليهود إلى الإسلام ، فتسرب منهم إلى المسلمين كثير من الأخبار التي ولجت باب التفسير ، ولم يتخرج كبار الصحابة مثل ابن عباس من أخذ قولهم ، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم . . الحديث»^(٢) . وفي تفسير الطبري أن ابن عباس كان يجالس كعب الأخبار ويأخذ عنه^(٣).

خامساً: معرفته الواسعة وعلمه الجم باللغة العربية والشعر كما مر بنا .
سادساً: «التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع»^(٤)، أي بمعنى آخر «إعمال العقل والاجتهاد بالرأي ، حيث كان ابن عباس - رضي الله عنه - ممن يظهرون تفوقهم ونبوغهم في هذا المجال»^(٥)، وهذا النوع من التفسير هو الذي دعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس حيث قال : «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» ، وهذا هو الذي عناه عليٌّ بقوله : «إلا فهماً يؤتاه الرجل في القرآن»^(٦).

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج ٨، ص ٢٠٢، السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣ .
(٢) انظر ابن حجر، فتح الباري، ج ١٣، ص ٥١٦، وورد الحديث بلفظ آخر في المصدر نفسه ج ٨، ص ١٧٠ .

(٣) راجع أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٣ .

(٤) الخن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ص ١١٣ .

(٥) سلقيني، د. عبد الله، عبد الله بن عباس، ص ٩٠ .

(٦) انظر القاسمي، محاسن التأويل، ج ١، ص ٨ (نقله مصطفى الخن، ص ١١٣) .

وفي البخاري عن أبي جحيفة رضي الله عنه «قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله عز وجل؟ قال: لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسر، وأن لا يقتل مسلم بكافر»^(١).

إن هذه المصادر في التفسير تشمل القرآن نفسه، والتفسير بالمأثور، والحديث، وأقوال الصحابة، والأخبار، والسيرة، وعادات العرب وأخبارهم، مشفوعة ببعض الشواهد الشعرية^(٢)، كما تشمل الاجتهاد بالرأي، وما أخذ عن «أهل الكتاب». وهي مصادر معروفة عند «المفسرين» أو «أصحاب التفسير»، ومثال هذا النوع من الدراسات القرآنية واضح في تفسير الطبري، وهو مفيد من وجهة النظر الدينية وتاريخ التفسير^(٣).

وتكون الأدوات التي يجري عليها ابن عباس آيات القرآن في تفسيره هكذا مكتملة، فهو يفيد في قراءته «النص القرآني» من أدوات «المتحرجين»، فيأخذ بها، ولكنه لا يتردد في أن يضيف إليها ما يعتقد أنه مهم وفعال في فتح مغاليق النص، وكشف حجبه، والغوص إلى عمق أسرارهِ، ونعني «الاجتهاد بالرأي» والالتجاء إلى تراث العرب، لنجد أننا فيها بعد أمام نص ديني، تفسيري آخر، ميسر، مبسوط، اشترك في إنتاجه الـ «ما مضى» والـ «ما نزل».. أو القديم والجديد.

(١) البخاري، الصحيح، ج ٤، ص ٣٠ (نقله الحن، د. مصطفى، ص ١١٣) وانظر، بلفظ آخر، الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٦١.

(٢) قارن: سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦.

(٣) قارن: سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦.

من «المواجهة» إلى التفاهم

(التآخي في ساحة البلاغة)

القرآن، في حقيقة الأمر، ليس مجرد «كلام» في العربية، بل إنه، فوق ذلك، «إعجاز» فيها، فهو أنقى وأرقى ما فيها من نصوص.

أي أن «الإعجاز» هكذا أصل في «قرآنية» القرآن، فهو أحد أدلة وحيه ونزوله من عند الله. كما أنه تأكيد لـ «مرجعية» القرآن في لغة العرب و«أساليب كلامهم».

فالقرآن لم ينزل «بلسان عربي مبين» فحسب، بل إن اللغة العربية، أبعد من ذلك، «أصل» في القرآن نفسه. فهي الأخرى، على هذا، جزء أصيل من قرآنيته، لأن القرآن في غير العربية ليس قرآناً، بل تفسيراً للقرآن.

«وإن كان كذلك فلا وجه لقول من يميز القراءة في الصلاة بالفارسية،

لأنها ترجمة غير معجزة، وإذا جاز ذلك لجازت الصلاة بكتب التفسير، وهذا لا يقول به أحد» كما يقول أبو عبيدة (١).

مثل هذا الارتباط الوثيق بين لغة العرب والقرآن لا بد أن يضع العلماء - كما حدث مع الصحابي الجليل ابن عباس - أمام مسؤولية دينية وحضارية ضخمة، وهي العناية باللغة ذاتها، والحفاظ على تراثها، وإعطاء ذلك التراث الاعتبار الذي يليق به، لأنه - أي التراث - في حقيقته وواقعه، لن يساعد فقط على فهم القرآن، بل إنه - فوق ذلك - هو الذي على محكّه سيتبدّى «الإعجاز» ويتضح. فبدونه ستصعب عملية الفهم، كما قلنا سابقاً. وبدونه أيضاً لن تظهر حقيقة «الإعجاز» وحجمه وقيّمته، كما نقول هنا الآن.

إنه مهما كانت ظروف «المواجهة» التي نشأت بين الشرعي والأدبي، أو القرآن والشعر، حين إعلان التحدي. فإن «التفاهم» والتعاون والالتقاء بينهما، كلها، أمور كانت ضرورية، فيما بعد، لا سيما من أجل خدمة الشرعي نفسه، وبالتحديد من أجل اختبار الإعجاز، وإظهاره، ودعمه، وتأكيدّه.

إننا حين نتحدث عن بلاغة العرب وفصاحتهم، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن «الشعر» بالذات، لأنه لم يكن للعرب من شكل قولي آخر غيره يستطيع أن يتقدم عليه، أو أن يجسد فعلاً مقدار ما كان يتباهى به هؤلاء من قوة في الفصاحة، وتفوق في البلاغة. إن الأشكال القولية الأخرى (الخطابة

(١) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

والأمثال) تأتي دون الشعر في هذه المسألة . فيما أن التحدي البلاغي في القرآن ، كان موجهاً إلى البلاغة العربية أو إلى البلغاء العرب ، فهو بمعنى ما موجه إلى الأدبي ، أو إلى الشعر ذاته ، وإلى منشئيه . فالشعر لم يكن مجرد صيغة من الصيغ المتعددة في تلك البلاغة ، بل إنه هو سيدها ، وهو الذي يتقدمها ، ويقف على رأسها . والشعراء لم يكونوا مجرد فريق واحد من فرق مختلفة من البلغاء ، ولكنهم بالأحرى هم الذين كانوا يشغلون دائماً الصف الأول بين البلغاء والفصحاء .

إن القرآن حين يتحدى العرب في بلاغتهم وفصاحتهم ، فإن هذا يعني بطريق ما ، أن الشعر أيضاً معنيٌّ بهذا التحدي ، وكذلك الشعراء .

هذه المواجهة الأولى بين «الأدبي» و«الشرعي» أو بين القرآن الكريم والشعر ، على الرغم مما تبدو عليه من «تصادمية» عززتها في بداية البعثة فكرة اتهام الرسول صلى الله عليه وسلم بـ «الشاعرية» ورمي القرآن الكريم نفسه بـ «الشعر» كان لا بد لها أن تتحول فيما بعد - بفضل ابن عباس ومن جاء بعده ممن ساروا على نهجه - إلى مستوى من «التواشج» المستند إلى قيم علمية صحيحة ومفيدة .

لعل ذلك التحدي قد أفرغ من شحنة المواجهة منذ أن سلّم العرب ، ببلغائهم وفصحائهم ، بـ «إعجاز القرآن» ، ومنذ أن أدركوا أن لا أحد من البشر يستطيع أن يأتي بسورة من مثله . فكان لا بد إذن لتلك المواجهة «التصادمية» أن تنتقل إلى مستوى آخر سيكون له ما يليق به من إيجابية ، ونعني أن يكون البليغ من كلام العرب محكاً للإعجاز نفسه ، واختباراً له ، «الجديد» وتأكيداً عليه (الإقرار بالإعجاز ← التفاهم ← التعاون) .

إن العلماء الأقدمين قد عبروا بوضوح عن فكرة أن إدراك أسرار الإعجاز لا يتاح للإنسان إلا بمقدار ما يتقن من (الأدبي): الشعر والخطابة والكتابة^(١) كما أشاروا، بمعنى ما، إلى أن هدف التحدي هو بالدرجة الأولى البلغاء والفصحاء (وفي مقدمتهم، تلقائياً وضمنياً، الشعراء). يقول الباقلاني^(٢): «وقد علمنا تفاوت الناس في إدراكه (أي القرآن) ومعرفة أوجه دلالة؛ لأن الأعجمي لا يعلم أنه معجز إلا بأن يعلم عجز العرب عنه، وهو يحتاج في معرفة ذلك إلى أمور لا يحتاج إليها من كان من أهل صناعة الفصاحة (الأدبي) فإذا عجز أهل الصناعة حل محلهم، وجرى مجراهم في توجه الحجة إليه وكذلك لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في هذه الصناعة».

إن الأعجمي لا يستطيع أن يدرك بنفسه إعجاز القرآن (البلاغي)، لأنه لا صلة له أصلاً باللغة التي نزل فيها الكتاب. والعربي نفسه لا يستطيع أن يدرك من ذلك شيئاً إلا بقدر ما هو عليه من حس وتذوق ومعرفة ببلاغة العرب المتمثلة - بالدرجة الأولى - في فنون كلامها (الأدبي)، ويأتي في مقدمة ذلك الشعر. فالمتوسط من أهل اللسان لا يدرك من قوة إعجاز القرآن ما يدركه الفحل الخبير بدرجات البلاغة وأسرار البيان. وكلما ارتقى الإنسان في درجات إحاطته بأساليب العرب ارتقى بالمقابل في اكتشاف قوة الإعجاز في كلام الله سبحانه وتعالى. فشرط سبر الغور الحقيقي للإعجاز هو معرفة

(١) انظر بكار، د. عبد الكريم محمد الحسن، ابن عباس، ص ٥٧، وانظر أيضاً أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٣٤.

قيم الإبداع الصميمية في اللغة ، فلا يكفي أن يكون الإنسان عربياً كي
يكشف كل ما في القرآن من إعجاز.

إننا لنحسب أن المبدعين (والشعراء في أولهم) هم أولى الناس بالكلمة
الأخيرة في هذا الشأن ، فهم إما قادرون على أن يأتوا بمثله ، وهذا لم يحدث ،
ولن يحدث ، أو أنهم غير قادرين وهذا ما حدث . ثم يأتي بعد ذلك المتذوقون
القادرون على قياس قيم البلاغة والإبداع . فما دام كلام العرب (الأدبي) على
درجات في سلم البلاغة ، وحلاوة البيان ، فإن تفوق القرآن يجيء بقياسه على
تلك الدرجات أو بمقارنته بالسائد الممتاز . وحين يعجز عن الإتيان بمثله
جميع العرب ، ومنهم البلغاء ، فهذا أقصى ما يمكن أن يصل إليه التحدي
من غاية ، ولكن لكي توضع اليد على تفاصيل ذلك الإعجاز وتراكيبه فلا بد
من تفتيت الإبداع البشري الراقي ، من كلام العرب ، إلى عناصره الأولى ،
لمقارنة مكان القوة في كلام الله بمواطن الضعف ، أو المواطن الأقل قوة ، في
كلام البشر . وبعبارة أقرب وأبسط : لإظهار مدى الإعجاز في الآيات الكريمة
نحن مسوقون إلى فحصها على ضوء قواعد الكلام البليغ وقيمه ، ونحن
مدفوعون إلى مقارنتها بأرقى ما عرف أهل اللغة من درجات الكلام ، أو
مستويات التعبير . وهذا ما حدث بالفعل في محاولات التصنيف في البلاغة
وكتب الإعجاز . فتلك التصنيفات ، وتلك الكتب إنما كان الدافع الأول
إليها ، كما يعلن غالباً أصحابها ، تأكيد إعجاز القرآن ، ثم يجيء بعد ذلك
الدافع الثاني ، وهو غرض التعيد للبليغ من الكلام عموماً ، وقد ظل الشاهد
دائماً في كل هذه المسائل هو إما من القرآن أو من كلام العرب البليغ (الأدبي)

ويأتي في مقدمة ذلك الشعر)، أي من كلام الله المعجز في بلاغته أو من كلام العرب في أرقى فنونه ومثالاته .

وهكذا يلتقي الشرعي والأدبي (القرآن والشعر) مرة أخرى ولكن في ساحة غير ساحة اللغة والغريب، إنها ساحة البلاغة والبيان والإعجاز والتحدي .
وهكذا يصبح هذا اللقاء ضرورياً ومهماً ومفيداً؛ لأنه الطريق الأقرب والأمثل لإظهار الإعجاز والتأكيد عليه تأكيداً علمياً ومنهجياً، مدعوماً بالمثال والدليل، ومركزاً على المقارنة والاستنباط .

وبهذا يكون الأدبي في هذا اللقاء الجديد هو المحك الأول للإعجاز، وهو الدليل عليه، تماماً كما كان اللقاء الأول (على مستوى اللغة) محكاً لعربية القرآن وشرح غريبه .

فكرة «التأخي» وتفجر الثقافة العربية

إن ابن عباس، رائداً وصاحب مبادرة، لم يقصر الحوار، في مستوى ما، بينه هو نفسه، وبين القرآن فحسب، لكنه جعله حواراً يمتد بين «ما مضى» و«ما نزل» مباشرة، وبشكل عام.

إن الانتقال إلى هذا المستوى من التفكير في التواشج بين «ما مضى» و«ما نزل»، أو بين القديم التقليدي والجديد المقدس، له إيجابية أخرى واضحة، وهي التعزيز الدائم لامتداد القرآن إلى خارج الفضاء الديني أو التشريعي، إذ يطال ثقافة الناس في مختلف مظاهرها ووسائلها وصورها وأشكالها. فهو «مرجعية» أولى في البلاغة، كما أنه «مرجعية» أولى أيضاً في اللغة، وبالتالي فهو، على هذا النحو، لا بد أن يلتقي، ضمن المباح، مع المنجز البشري في مجالات اللغة والبلاغة ذاتها، فيتحول ذلك الالتقاء إلى تفاعل مثمر، لا تقف

تأثيراته عند المستوى «المعجمي» للغة، من حيث هي وعاء وشكل، ولكن تذهب - أي تلك التأثيرات - إلى المستوى الأبعد من ذلك، أي من حيث هي «فكر» وشفافية، وتسام في «التعبير» وتناسل في الإبداع، من داخله وفي صميمه.

إن الارتباط الوثيق بين لغة العرب وكلام الله هو مشيئة إلهية، وكان لا بد من تطوير هذا الارتباط، واستثماره الاستثمار الصحيح.

وتأخي «الشرعي» و«الأدبي» كما هو عند ابن عباس وفي تجربته، هو أصل في الثقافة العربية، بل الحضارة الإسلامية برمتها.

إن ابن عباس لم يكن فقط الأكثر توفيقاً بين معاصريه في إدراك الأبعاد الحقيقية للارتباط بين اللغة العربية والقرآن، أو بين تراث العرب وكلام الله سبحانه وتعالى، لكنه كان، فوق ذلك، الأجرأ في تطوير ذلك الارتباط وتطبيقه في منجزه العلمي.

وهكذا ظلت الثقافة العربية، منذ ابن عباس على الأقل، تمشي على ساقين متوازيتين: «الشرعي» و«الأدبي». ولسنا ندري ما المستقبل الذي كان من الممكن أن يصير إليه هذا الأخير بدون تجربة كتجربة ابن عباس، وبدون خطوته الأولى، في مواجهة التجهّم الذي كان يبيده «المتخرجون» إزاءها. إنها، لا شك، تجربة أسهمت في إعطاء الشعر خصوصاً قيمة كان قد أصابها بعض الاهتزاز أو الارتباك، حين ظهور الإسلام: حرجاً من دعوى التماثل بين الوحي والشعر، أو نتيجة الإهمال الذي تعرض له الشعر، نظراً لانشغال العرب عنه بالقرآن والفتوحات^(١).

(١) انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج ١، ص ٢٥، وابن جني، الخصائص، ج ١، ص ٣٨٦.

إن الشعر، إضافة إلى كل ذلك، لم يستطع، فيما يبدو، أن ينعتق تماماً من صفة «الغواية» التي التصقت بمن «يتبعه»، أو يتبع منشئيه، بمقتضى ما ورد في القرآن الكريم نفسه: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾^(١). حتى وإن كان المقصود هنا، حسب بعض الآراء، الشعراء المشركين في مكة، إلا أن الأمر لم يكن ليخلو من نفَسٍ ساخن يطال الشعر كله حسب آراء أخرى.

إن الأدبي، بمعنى أشمل، هو النتاج الجماعي لثقافة ماثلة، قائمة، لها «ماضٍ»، ولها «حاضر» متصل بذلك الماضي، والإسلام في واقع الأمر لم يقطع جميع صلاته بالجاهلية، فقد أبقي على العديد من مظاهرها، وقيمها التي لا تناقضه، أو تتعارض معه، ومن ذلك الموروث الأدبي، وفي مقدمته الشعر، الذي ظل المرشح الوحيد القادر على أن يعكس حقيقة الوجدان العربي، وما يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات. وما ذلك إلا لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل، والمتسيّد على كل ما سواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب، وهي قليلة.

وإن غاية «الإعجاز» لم تكن بحال مصادرة الآخر. كما أن أبعاد التجهم ومبرراته المرحلية، لم تكن نفيّاً كاملاً، أو إلغاءً مطلقاً، للأدبي، ومحاربتة والقضاء عليه.

إن من مصلحة «الإعجاز» أن لا يُصادر الشعر أو يضعف، فهو أبرز محكات الإعجاز - كما مر بنا - وهو النموذج الأمثل للبلاغة العربية في

(١) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤.

المنجز البشري، كما أن موقف إنكار الشعر في القرآن ليس له إلا أن يقف عند حدود منع الخلط بين التنزيل والشعر. . أو بين كلام الله المعجز وما هو دون ذلك. . أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل». . دفعاً لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمته.

إن التأخي، بمعنى ما، وفي نتائجه النهائية، أدى لا شك إلى حفظ القرآن وصيانتة، فظل متدارساً مفهوماً في بلاده التي نزل بلسان أهلها، وفي غير بلاده، لا سيما حين ابتعدت به الشقة عن الحجاز وقلب الجزيرة في العراق وفارس والشام وغيرها من الأمصار الإسلامية الجديدة. كما أن التأخي، في الوقت نفسه، حفظ العربية^(١)، لا سيما بعد الامتداد الكبير الذي عرفه الفتح الإسلامي، إذ اتسعت آفاق الإمبراطورية الجديدة، فاختلط العرب بغيرهم من الأعاجم، الذين أقبلوا بدورهم على الإسلام، وعلى كتابه، وعلى لغته، مما كان له حتماً إيجابيات كبيرة من حيث تعدد موارد الحضارة الفكرية، والنهضة الثقافية عند العرب. ولكن ذلك، بالمقابل، لم يخل من سلبيات كانت تنذر بأشد الأخطار، لا سيما فيما يتعلق بوضع اللغة العربية، وبمستقبلها، وما تتعرض له من انتهاكات واختراقات أعجمية، وتبدل.

لقد تعززت أكثر فأكثر، منذ ذاك، الحماسة للتفسير، وتأويل الكتاب. وشرعت تنامي أجيال المفسرين، أو أصحاب التفسير، الذين كان عليهم أن يقربوا «النص» القرآني إلى الأفهام الجديدة.

(١) سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

وكان لا بد أن تنبثق عن هذه الحركة أنشطة وعلوم أخرى مساعدة، تهدف إلى حفظ العربية من العجمة، وسلامة «الكتاب» من اللحن. فنهض جيل اللغويين والنحويين للجمع والاستقراء والتععيد.

إن من أول الرجال الذين يقفون في أصل هذه الحركة الثقافية، في تشعباتها المختلفة، ومن أبرزهم ابن عباس نفسه، ليس فقط بوصفه رائداً فذاً من رواد حركة التفسير، إذ أشعل جذوة العلم الجديد، ولكن أيضاً بما طبقه هو في منهجه: من توطيد اللقاء بين الشرعي والأدبي، ومن إحياء لـ «ما مضى» واهتمام به، إذ ظل هذا الأخير - فيما بعد - موضوعاً من الموضوعات الكبرى، التي تأخذ بالقدر الأكبر، من اهتمام الباحثين والعلماء القدماء^(١).

لقد كان لابن عباس الفضل الأول في شق الطريق أمام اللغويين في مقام الاستفادة من الأدبي (الشعر بالذات) في بناء منهج العربية بصورة عامة، وفي مجال الشرح المعجمي بصورة خاصة^(٢). بل «لقد صار الاستشهاد بالشعر بعد ذلك عاماً لدى كل المدارس النحوية، وعدد الشواهد الشعرية في كتب النحو أكبر من عدد الآيات القرآنية»^(٣).

لقد مهّد أمام هؤلاء ميداناً واسعاً لتطوير معارفهم وأبحاثهم، وها هم يتخذون من غريب ألفاظ القرآن، ولغته، وتراكيبه، ميداناً لهم. لقد حاولوا التعرف على ألوان الغريب في الألفاظ، فهي إما عربية أصيلة، أو دخيلة:

(١) راجع Encyclopedie de L'Islam مادة (ابن عباس) مقال: ك. فيكسيا فاجلياري.

(٢) قارن: بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ١٢٧.

(٣) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ١٢٧.

فارسية أو نبطية أو حبشية أو يمنية أو رومية ، أو غيرها من لغات البلدان المحيطة بجزيرة العرب ، إذ أثرت في لسانهم بحكم التلاصق والتجارة وغيرهما . وقد حاول جماعة علماء العرب أن يثبتوا عربية الألفاظ (١) .

إننا نلمس لقاء الأدبي بالشرعي ، في وقت متأخر ، في مصنفات البلاغة والنقد وكتب الإعجاز .

والإعجاز هو الموضوع الذي ظل الحديث عنه متواصلاً إلى أن ظهر في مؤلفات مستقلة بذاتها ، لا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين (٢) .

وفي كل تلك المصنفات والكتب ، إن لم يكن الشاهد البلاغي من القرآن ، فهو من الشعر . وكأن لقاء القرآن بالشعر ، هنا ، يكشف - كما أوضحنا سابقاً - عن مشترك آخر بينهما ، أو أنه يزيح الستار عن أرضية جديدة يلتقيان فوقها ، وهي «البلاغة» في صورتها المثلى المتناهية عند العرب ، دون مساس بإعجازية القرآن ، أو تفوقه الذي لا ينازع . بل لعل من الدوافع الرئيسة إلى البحث في هذه المسألة - كما مر بنا - هو تأكيد تلك الإعجازية ، إلى جانب التععيد لبلاغية عربية جديدة ، تحولت إلى علم

(١) انظر في هذا الزركشي ، البرهان ، ج ١ ، ص ص ٢٨٧ - ٢٨٨ . فقد قال أبو عبيدة فيما حكاه ابن فارس : «إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين ، فمن زعم فيه غير العربية فقد أعظم القول ، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول ، قال : ومعناه أي بأمر عظيم ، وذلك أن القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهّم متوهّم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله ؛ لأنه أتى بلغات لا يعرفونها وفي ذلك ما فيه» .

(٢) راجع سلام ، محمد زغللول ، أثر القرآن في تطور النقد العربي ، ص ص ٢٢٩ - ٢٦٦ .

يجوس في نقولات البلاغيين، ويتنقل في تنظيرات أهل النقد، وعلى السنة أصحاب الأدب.

لقد كان موضوع هؤلاء جميعاً هو القرآن. يشرحون غريبه بالشعر، والمثل، والكلام الفصيح، ليقاربوا بينه وبين كلام العرب^(١).

وإن موضوعهم أيضاً هو الشعر، إذ أفردوا له المصنفات الخاصة به، بعد أن جمعوه، فاعتنوا به وعكفوا على دراسته^(٢).

إن فكرة «التآخي»، مهما بدت على أنها، غاية أولى، لخدمة الشرعي (القرآن تحديداً)، إلا أنها في حقيقة الأمر كان لها مردودها الإيجابي على قيمة الأدبي (الشعر) ومنزلته من الحضارة والتاريخ. فهذا التآخي أعاد إليه، بالتأكيد، اعتباره، ووضعه حيث يستحق بين أوليات المعرفة الضرورية.

إنه مهما بدا الاهتمام بـ «الأدبي» أو القديم ثانوياً في هدفه أحياناً، إذ قد يظهر لأول وهلة على أنه لم يعتن به في بداية الأمر لذاته، بل لأنه يخدم الشرعي في المقام الأول، فإن الوضع لا يخلو أبداً من إيجابيات قطعية حاسمة، كان بعضها ما ألمحنا إليه آنفاً.

إن تجربة ابن عباس، لم تقف عند مستوى التأويل، بل تحولت في

(١) سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦.

(٢) راجع سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ١٥١-٣٢٥.

الثقافة العربية كلها، فيما بعد، إلى ملهم علمي، بل مصدر من المصادر المهمة في الإخصاب. وهذا هو أحد الأبعاد المهمة في تجربة ابن عباس الثرة الغنية.

إن فكرة تآخي الأدبي والشرعي لم تقتصر أهميتها على التفسير، ولم تتوقف تأثيراتها عند مرحلة ابن عباس، بل لقد أخذت تسري كلها في شرايين الثقافة العربية إلى عصور جد متأخرة. ولعل هذا الأمر نفسه هو الذي أكسب تلك الثقافة قوتها وثباتها، وهو الذي منحها مذاقها الفريد، وهويتها الخاصة.

وابن عباس، لا ينسب إليه الفضل في تجربته الأولى فقط، وهي التجربة التي عقد فيها اللقاء بين القرآن والشعر، ومن ثم بلور المشترك المباح بينهما (الغريب) وطوره، ولكن ينسب إليه الفضل أيضاً في أنه هو الذي، بفعله ذاك، أضاء السبيل، ومهد الطريق، أمام العلماء والباحثين، ليقطفوا، فيما بعد، ثمرات تآخي «الأدبي» و«الشرعي» ليس في مجال اللغة وغريبها فحسب، ولكن أيضاً في البلاغة والنقد والنحو والصرف، وغيرها من علوم العربية الأخرى.

إن التآخي، في امتداداته المختلفة، قد دفع إلى تعميق الفهم الإيجابي المثمر لعلاقة القديم بالجديد. . . الـ «ما مضى» بالـ «ما نزل». . . الوحي بالنتاج الجماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

وفي جملة ، لقد تحولت فكرة التآخي ، منذ ابن عباس على الأقل إلى محرك حقيقي وأصيل للكثير من التطورات التي شهدتها الثقافة العربية في معارفها المختلفة . . فالشرعي ، دائماً ، هنا . . وكذلك الأدبي .

هكذا يجب أن يحدد موقع ابن عباس من الثقافة العربية ، وهكذا يجب أن تفهم تجربته التي تجاوزت كل مضاعفات الاختلاف بين المؤيدين والمعارضين ، أو بين « المجترئين » والمحافظين « الورعين » .

الفصل الثاني

في علاقة ابن عباس بالشعر

إطار عام

ظل المشتهر في علاقة عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - بالشعر هو الجانب الذي يقع ضمن إطار منهجه في التفسير، وهو المنهج الذي كان الشعر فيه - كما مرّ بنا - مصدراً من مصادر شرح الغريب وتأويله . وهو، لا شك، منهج ثرّ يتسع لأكثر من رؤية . وهو أيضاً ما زال قابلاً لمزيد من الاهتمام والدرس .

إن هذا الفصل يعالج جانباً آخر من علاقة ابن عباس بالشعر، وهو الجانب الذي يقع خارج إطار منهجه في التفسير . فهو يتناول ابن عباس من حيث كونه ولعاً بهذا الفن وكلفاً به ، لا سيما من الوجهة الإمتاعية والتذوقية . فلقد كان - رضي الله عنه - على صلوات ببعض شعراء عصره ، ولقد كان يجعل للشعر «يوماً خاصّاً به ، فلا يقال فيه إلا الشعر وما يتعلق بالشعر . فهو، إذن، يستمع إلى الشعر ، وهو يتمثل به ، ويحفظه ، ويرويّه ، ويقوّمه ، ويحكم فيه ، وهو - فوق كل ذلك - يعد بين معاصريه ، «أعلم الناس» بهذا الفن دون منازع . بل إن حميمية العلاقة هنا قد ترتفع - أحياناً - إلى مستوى دقيق وحاد ، فلا نعدم بعض الأخبار

والمرويات التي تشير إلى أن تلك العلاقة لم تقف عند الحدود السابق ذكرها، بل لقد تجاوزت إلى ما هو أبعد، إذ كان يحدث أن يتحول ابن عباس، هو نفسه، إلى منشئ للشعر.

لقد كان - رضي الله عنه - منحازاً دائماً إلى الشعر من حيث هو تعبير، وصوت وجدان، وصدى عاطفة، ومصدر معلومة، فيما يتعلق بالتاريخ والأيام والمواقع وغيرها. لكن ذلك لم يمنعه من أن يتحفظ - رضي الله عنه - تحفظاً شديداً على بعض الأغراض الشعرية، كالهجاء الذي رفضه أحياناً، بل عاقب بعض شعرائه بالسجن والنفي أحياناً أخرى.

إن هذا الفصل يناقش جميع الأمور التي سبق ذكرها من خلال الأخبار والروايات التي تعرضت لهذا الجانب من حياة الصحابي الجليل.

وإن هذا الفصل يغير، هكذا، المسار المؤلف لاستحضار النموذج المشتهر لعلاقة ابن عباس بالشعر. فمن المسار المعتاد لعلاقة قامت لأغراض علمية بحتة، أي اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، إلى المسار الآخر لعلاقة إمتاعية تذوقية تنصب على الشعر، من حيث هو مخزون يشتمل على قيم ثقافية وإبداعية وفنية متعددة. وهذا المسار يمكن، لا شك، أن يسهم في كشف المساحة الحقيقية التي كان يحتلها هذا الفن في عقل ابن عباس ووجدانه. ويمكن، في الوقت نفسه، أن يلقي مزيداً من الضوء على علاقة الإسلام بالشعر بشكل عام.

مدخل

منهج وصعوبات

إن كان هناك أحد من علماء الصحابة، يتميز في علاقته بالشعر عن كل من سواه من هؤلاء فهو، لا بد، عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وذلك من عدة وجوه، أبرزها:

أولاً: ريادته منهجياً لموضوع اللجوء إلى الشعر في تفسير الغريب. (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب). فقد كان الشعر عنده مصدراً من مصادر التفسير، موجداً بذلك أرضية مشتركة مباحة لالتقاء القرآن الكريم بالشعر، وتلك الأرضية هي اللغة المعجمية الواحدة على الأقل!

ثانياً: اهتمامه بالشعر سماعاً وحفظاً ورواية ومتابعة وتقويماً. فقد كان هذا الفن القولي من أبرز اهتمامات ابن عباس الثقافية. وإذا كان العلم الشرعي بمختلف صنوفه وفروعه يشغل حيزاً فسيحاً في عقل ابن عباس ووجدانه، فلا شك أن الشعر لم يكن دون ذلك، من حيث الاهتمام به، ومن حيث منحه الدور الذي يليق به.

وليس هناك من الصحابة من يضاهي ابن عباس في الجمع بين الثقافتين :
القديمة المتوارثة والجديدة المقدسة ، بل لعله أول من اضطلع بوضع اللبنة
الأولى في صرح التعاون بينهما في مشروع تأخيها في ثقافة العرب بعد الإسلام .

وفي كل الأحوال ، فإن من اللافت للانتباه أن أخبار ابن عباس على
الوجهين السابقين - على الرغم من أهميتهما واعتداد الرواة بهما - لا تنقل إلينا
من المعلومات ، في تنوعها ، ما يتلاءم فعلاً وحجم السمعة الكبيرة التي
يتمتع بها ابن عباس بين معاصريه ، من حيث صلته بالشعر . فهي فيما يتعلق
بمشروعه في التفسير وتأويل الكتاب ، لا تركز في الأغلب ، إلا على قصة ابن
عباس في إجاباته عن سؤالات نافع بن الأزرق المشهورة ^(١) ، وهي - أي تلك
الأخبار - بالنسبة إلى اهتمامه بالشعر ، من حيث هو فن وتعبير تقف غالباً عند
حدود التنويه بذلك الاهتمام والتأكيد عليه في شكل شهادات مكررة ، تفتقر
عموماً إلى الأمثلة أو الأحداث أو المواقف المتنوعة . فالشهادات التي تلح
على عمق علاقة ابن عباس بالشعر ، قد تكون كثيرة ومتعددة ، وهي تجعل
منه مرجعية مهمة في هذا الحقل ، مما يؤكد أنه لا خلاف بين معاصريه ، أو
من تولوا متابعة أخباره ، حول هذه المسألة . ولكن الصعوبة الحقيقية إنما
تكمن في عدم وجود «مادة» متنوعة في أحداثها أو مواقفها أو شواهداها ،

(١) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن ، ابن عباس مؤسس علوم العربية ، ص ٦٣ . وتلك

السؤالات تتعرض لنحو مائتين وخمسين موضعاً في القرآن الكريم وشواهد الغريب فيها - كما هو
معروف - هي دائماً أشعار العرب .

بحيث تتلاءم مع توالي تلك الشهادات ، أو تواترها أو تكررها . أو تنسجم حقاً مع ضخامة ما اشتهر به ابن عباس ثقافياً وتاريخياً .

إننا لا نظن أن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع بن الأزرق هي كل ما قاله ابن عباس فيما يتعلق بموقع الشعر من إنجاز العلمى ، الذي كان رائداً فيه . بل إن ما نعتقده هو أن الرواة إنما قصروا اهتمامهم على لقاء نافع بن الأزرق بابن عباس ، لأنه كان أبرز الأمثلة وأظهرها فيما يتعلق بمنهج هذا الأخير وطريقته . أما ما عدا ذلك ، فإنه ربما كان يدخل - في نظرهم - في باب «الاعتیادی» أو التلقائي المتكرر الذي لا يحمل في ذاته ما يثير أو يضيف جديداً ، وإلا فكيف نفهم أنه قد أصبح من الذائع عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه ^(١) ، في ظل غياب أمثلة متعددة أخرى غير ما ورد في إجاباته عن سؤالات نافع تلك .

إن هذا الوضع يمكن أن ينطبق أيضاً على ما يتردد ، وبإلحاق ، حول علاقة ابن عباس بالشعر خارج مشروعه في التفسير . فالأخبار في هذا الصدد ، في عمومها ، لا تنقل لنا أحداثاً متنوعة ، تتلاءم مع عمق مدلولات الشهادات التي تجعل من ابن عباس صديقاً كبيراً للشعر ، ومتذوقاً له ، ومهتماً به ، متفرداً في كل ذلك عن جيله أو الجيل الذي سبقه من الصحابة .

ومن تلك الأخبار أو الشهادات ، مثلاً ، ما يقوله عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - : «ابن عباس أعلمنا بما مضى وأفقهنا فيما

(١) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ١٢٦ .

نزل مما لم يأت فيه شيء^(١)، وفي هذا إشارة إلى الموروث العربي الذي سبق الإسلام (ما مضى) وفي مقدمته الشعر حتماً. وعبد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً حتى نفسه - إذ يختار صيغة المتكلمين - في عدم مضاهاة ابن عباس في العلم بهذا الـ «ما مضى»، وفي الفقه فيما نزل.

ويقول عمرو بن دينار: «ما رأيت مجلساً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام، وتفسير القرآن والعربية والشعر والطعام»^(٢).

ويقول عطاء: «ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس، أكثر فقهاً، وأعظم خشية. إن أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع»^(٣).

فابن عباس يشهد له معاصروه بعلمه بالشعر. ولاهتمامه به كان يجعل له يوماً بذاته، لا يذكر فيه علم آخر غيره. وما جلس إليه عالم قط إلا خضع له، ولا سأل سائل إلا وجد عنده علماً^(٤).

(١) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٢، ص ٤٨ - ٤٩، وج ٣، ص ٢٥٩، وابن سعد الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٩.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، ج ٤، الزركلي، الأعلام، ص ٩٥.

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج ١، ص ١٧٤. وانظر أيضاً ابن حجر، الإصابة، ط ١، ج ٢، ص ٣٣٣، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠١.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠١، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٣٦٠ - ٣٦١، ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٨، ابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ١١١ - ١١٢.

و«كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب، وناس يأتونه لأيام العرب ووقائعهم، وناس يأتونه للفقہ والعلم، فما من صنف إلا يقبل عليهم بما يشاؤون، وكثيراً ما يجعل أيامه يوماً للفقہ، ويوماً للتأويل، ويوماً للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب»^(١).

ونلاحظ أن أمثال هذه الشهادات لا تقدم لنا تفاصيل أكثر حول ثقافة ابن عباس الشعرية، أو حول علاقاته بالشعراء الذين يرتادون مجلسه، أو حول ما كان يدور في «يوم الشعر» من حوارات، أو مساجلات، أو تناشد للشعر. ونظن أنه لو بلغنا ما كان يلقي على ابن عباس من أسئلة حول الشعر في مجلسه، أو لو وصلتنا أخبار «يوم الشعر» الذي كان يلتقي فيه حتماً الشعراء ومحبو الشعر، لوجدنا أنفسنا أمام ثروة لا يستهان بها من الأفكار والآراء والمواقف. ولكنه - مرة أخرى - ربما دخل الكثير من أخبار «يوم الشعر» وأخبار مجلس ابن عباس، في باب «الاعتیادي» والمألوف، مما لم يكن ليثير الرواة بما كان ينبغي لهم من الإثارة في تلك الأيام. هذا فضلاً عن أن نشاط ابن عباس في جانب القرآن وعلومه، والحديث وشؤونه، والفقہ وشجونه، هو الذي كان لا بد أن يجد الاهتمام الأكبر، والعناية الأمثل، لدى الرواة. وذلك لما لهذه العلوم والفنون من فضل، وتقدم، على كل ما سواها من العلوم والفنون الأخرى. هذا فضلاً عن أنها هي العلوم الجديدة، وهي لهذا كانت، فيما يبدو، الأقدر على إثارة شهوة المتعلمين، بل الناس أجمعين.

(٢) الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

وفي كل الأحوال ، فإن ابن عباس كان ، بالنسبة إلى جيله ومعاصريه ، محسوباً على الثقافة الشرعية أكثر مما هو محسوب على ما عداها .

إن ما تقدم ليمثل وجه الصعوبة الأوضح فيما يصادف الباحث ، الذي يتصدى لموضوع ابن عباس والشعر .

نحن لن نتعرض في هذا الفصل لمسألة الشعر في منهج ابن عباس في التفسير ، فذلك وجه آخر من وجوه علاقة ابن عباس بالشعر ، وهو الوجه الموضوعي ، الذي كان وراءه أغراض علمية بحثة بالدرجة الأولى .

إننا ، بالأحرى ، سنقصر متابعتنا واهتمامنا هنا على ولع ابن عباس بالشعر ، وعلى عنايته به ، من حيث هو تعبير ، وصوت وجدان ، وصدى عاطفة ، حفظاً ، وسماعاً ، ورواية ، وتقويماً . . . إلخ .

فسنحاول إذن بما توافر لدينا من أخبار وروايات تحمل بعض الأحداث والشواهد والتفاصيل ، أن نبني تصوراً معقولاً ومقبولاً ، عن صلات ابن عباس بالشعر ، وعن مواقفه من أغراض الشعر ، وعن حقيقة تطورات وتفاعلات موقع هذا الفن في ثقافته ووجدانه ، مستنديين في بعض الآراء ، أو الاستنتاجات التي توصلنا إليها ، إلى ما توحى به تلك الأخبار والروايات نفسها من تمكن راسخ لعلاقة ابن عباس بالشعر . ونظن - بناء عليه - أن ما عثرنا عليه من روايات وأخبار في هذا المجال كاف إلى الحد المعقول لبناء ذلك التصور المطلوب ، في الحدود المتوخاة أو المتوقعة .

وما دام أن الشعر كان يشغل ، فعلاً ، حيزاً كبيراً من اهتمامات ابن عباس العلمية ، ومن نشاطاته وممارساته اليومية ، فإننا سنفترض أن تلك الأخبار

والروايات التي بين أيدينا، ما هي سوى عينات ضيقة النطاق، لما هي عليه واقعاً، حقيقة تطورات وتفاعلات علاقة ابن عباس بالشعر. فهي - أي تلك الأخبار والروايات - مجرد مؤشرات لها إمكاناتها المحدودة، ولكنها في الوقت ذاته إمكانات مقبولة، من حيث الدلالة على واقع أكثر ثراء. أي أنه قد حدث في حياة ابن عباس، لا شك، كثير مما هو مثلها، أو أهم منها، ولكننا اتفقنا قبل قليل على أنه لم يصل إلينا كل شيء.

هذا الموقف نفسه سنطبقه على نظرنا إلى ما استخدمناه في هذا الفصل من تلك الأخبار والروايات، من حيث صحتها وثبوتها. فلأنه من المتعذر منهجياً التحقق تماماً من صحة تلك الروايات، أو بعضها على الأقل، فإننا سنأخذ بها من جانب أنها، على أهون الاحتمالات، مؤشرات إلى مزاج معقول اتسمت به علاقة ابن عباس بالشعر والشعراء، وهو مزاج يتهاون مع الشهادات المتواترة، المتكررة، عن علم ابن عباس بالشعر واهتمامه به، ولا يتناقض أبداً معها. فالروايات والأخبار التي سنلجأ إليها إذن، هي روايات وأخبار منسجمة مع ما هو معروف عن ابن عباس بالتواتر، وهي أيضاً متفقة مع الملامح العامة لما هو مشهود به له، وهذا هو - في نظرنا - شفيعها الأول، في عمومها، من حيث قيمتها العلمية.

وليس في حدود علمنا أن أحداً قد أفرد لعلاقة ابن عباس بالشعر، في الإطار الذي ذكرنا، بحثاً مستقلاً بذاته، محاولاً أن يستقصي ما روي أو نقل في هذا المجال، بهدف الخلوص إلى صورة نهائية، أو شبه نهائية، عن أبعاد تلك العلاقة، في حدودها، وملاحمها المتوخاة. ونستثني من ذلك ما يرد

أحياناً في بعض المؤلفات - الحديثة بالذات - من ذكر لبعض أخبار ابن عباس مع الشعر والشعراء ، مما يخدم أغراضاً أخرى غير أغراض استقصاء علاقة ابن عباس بالشعر والشعراء .

إننا ، هكذا ، سنحاول في هذا الفصل ، أن نستقصي ما أمكن الأخبار والروايات المتاحة التي تتناول علاقة ابن عباس بالشعر ، أو تتعرض لصلاته بالشعراء ، أو تشير إلى بعض مواقف من أغراض الشعر وفنونه .

سنحاول تلك الأخبار والروايات ، وسنمضي معها إلى أقصى ما يمكن أن تفضي بنا إليه من استنتاجات واستقرارات .

ديمية الصلة

ووشائج أخرى

لا شك أن الملمح الأكثر وضوحاً في علاقة ابن عباس رضي الله عنه بالشعر، هو تسخير هذا الفن أو توظيفه إياه في خدمة التأويل (مشروعه في التفسير)، حيث اللجوء إلى الشعر في تأويل الغريب.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن القرآن كثيراً فيقول: هو كذا وكذا، أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا» (١).

وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس: «أنه كان يسأل عن القرآن، فينشد فيه الشعر» (٢).

(١) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧

(٢) السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٢٦، عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٥، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله. انظر أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠.

وعن عكرمة أن ابن عباس قال : « إذا سئلت عن شيء من غريب القرآن ، فالتمسوه في الشعر »^(١).

ويورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول : « إنه مما سأله - أي نافع بن الأزرق - عنه : ﴿ ألم ذلك الكتاب ﴾ فقال ابن عباس : تأويله : هذا القرآن هكذا جاء . قال أبو عبيدة : ولا أحفظ عليه شاهداً عن ابن عباس ، وأنا أحسبه لم يقبله إلا بشاهد »^(٢).

أجل ! . . لقد ظهرت الملامح الأوضح لعلاقة ابن عباس بالشعر في هذا النوع من الممارسات العلمية المنهجية .

والعلاقة على هذا النحو تبدو علاقة موضوعية ، وهي ربما اتسمت ، لأول وهلة ، بالجفاف ، فهي لا تشترط بالضرورة أية حميمية في الصلّة ، فإنما تستدرجها أغراض علمية محضة .

إن أخبار ابن عباس المتصلة بالشعر ، وإن الشهادات التي تدور حول علاقته به ، إنما تصب ، في غالبها ، في هذا الجدول ، أو هي تتجه هذا الاتجاه . فأكثر ما كان يهم الرواة ، فيما يبدو هو هذا الجانب الموضوعي ، أو هذا الوجه الجاف من علاقة ابن عباس بشعر العرب . وهم في ذلك غير ملومين ، نظراً لما دار من جدل وخلاف حول هذه المسألة في حياة ابن عباس

(١) السيوطي ، المزهري ، ج ٢ ، ص ٣٠٢ ، والزركشي ، البرهان ، ج ١ ، ص ٢٩٣ ، وأبو تراب الظاهري ، شواهد القرآن ، ج ١ ، ص ١٠ .

(٢) المبرد ، الكامل ، ج ٣ ، ص ص ١١٤٩ - ١١٥٠ .

وبعد مماته ^(١) ونظراً للأهمية الخاصة التي تكتسبها الأخبار المتعلقة بذلك، بحكم علاقتها بمنهج ابن عباس في التفسير، وبعلم القرآن الأخرى، وبحكم ما نتج عن كل ذلك من تداخل وتفاعل بين «الأدبي» و«الشرعي» انعكست إيجابياته على مستقبل الثقافة العربية برمتها. فهذا الجانب من علاقة ابن عباس بالشعر هو الجانب الذي شرع في إقامة الجسور بين الثقافتين القديمة التقليدية والجديدة المقدسة.

إن ما يهمننا هنا هو العلاقة ما فوق الموضوعية، أو ما فوق العلمية، أي العلاقة العاطفية، التذوقية، الذاتية، التي لم تقم بالضرورة لأغراض علمية محضة.

ولا يمكن أن ننظر أن علاقة ابن عباس بالشعر، مهما استأثر بمعظم وهجها مشروعه العلمي في التفسير، كانت مجرد علاقة جافة، خالية من أية وشيجة عاطفية إنسانية ذاتيية، هي التي كان لها أصلاً دورها الذي لا يحدد

(١) لقد انقسم الصحابة في صدر الإسلام - كما مرّ بنا - إلى قسمين: متخرج من القول في القرآن، ومن هؤلاء أبو بكر وعمر وعبد الله بن عمر، وغيرهم، وكان عبد الله بن عمر يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر. والقسم الثاني الذين لم يتخرجوا، وفسروا القرآن حسب ما فهموا من الرسول صلى الله عليه وسلم، أو حسب فهمهم الخاص بالمقارنة إلى الشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي ابن أبي طالب وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما (قارن: سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣١ - ٣٢ وص ٣٣ - ٣٤، وص ٣١٥). وانظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠. ويبدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتخرجين والمجيزين إلى ما بعد عهد الصحابة، إلى القرن الثالث الهجري، إذ نلاحظ أن هناك من الفقهاء من يرون عدم جواز الاستشهاد بالشعر على القرآن. (انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ١٢٦-١٢٧).

في خلق الخيط السحري الذي ربط ، في الأساس ، الصانع في ذلك المشروع (ابن عباس) بالأداة (الشعر). وهو ما أثرى فيما بعد ذلك المشروع ، وساعد في التهيئة لإنجازه .

إن من منطق الأشياء ، إذن ، أن تكون تلك الوشيجة العاطفية الإنسانية الذاتية ، بين ابن عباس والشعر ، في أحسن أوضاعها وأفضل مستوياتها . إن الشعر عند ابن عباس لم يكن في هامش وعيه ، بل ظل دائماً في البؤرة منه . وهذا وضع يفترض - بدوره - أن يكون هناك قدر من الحميمية الخاصة التي تربط بين الطرفين ، وتصبغ العلاقة بينهما ، وتلونهما ، وتهبها مذاقها الخاص . فإذا أضيف إلى ذلك مستوى النتائج التي توصل إليها ابن عباس في «مشروعه» العلمي ، كان ذلك يعني تعزيزاً تلقائياً إضافياً لحميمية الصلة .

«الشعر ديوان العرب»

لقد كان ابن عباس من أجدر من يعطي الشعر العربي المنزلة التي هو قمين بها : فهو «ديوان العرب»^(١) ومجمع علمهم ؛ لأنه إلى جانب القيم الفنية والجمالية التي تشكل جزءاً أساساً في بنيته ، ومبرراً أصيلاً لوجوده ولتمييزه عما سواه من أشكال القول الأخرى ، يُعد بالنسبة إلى العرب بالذات ، باعتبارهم أمة لم تعرف التاريخ المكتوب عموماً قبل الإسلام ، سجلاً حافلاً

(١) وهكذا كان يفعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إذ كان يقول : «عليكم بديوانكم لا تضلوا . قالوا : وما ديواننا؟ قال : شعر الجاهلية ، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم» . انظر القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة : ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م ، ج ١٠ ، ص ص ١١٠ - ١١١ .

للأحداث التي مرت بهم، فهو الحافظ لوقائعهم، وأيامهم، ولغتهم،
وأحسابهم وأنسابهم، ولهذا قيل:

الشعر يحفظ ما أودى الزمان به والشعر أفخر ما ينبي عن الكرم
لولا مقال زهير في قصائده ما كنت تعرف جوداً كان في هرم^(١)

فالشعر إذن «علم قوم لم يكن لهم من علم سواه»، ولقد استطاع مشروع
ابن عباس في التفسير أن يؤكد هذه الحقيقة ويدعمها، لا سيما في مجال
اللغة. إذ كان ابن عباس نفسه خير من أدرك أن الشعر هو، بالفعل، وعاء
اللغة في صفائها ونقائها ومثالياتها. وانطلاقاً من جهوده، وتجاربه، ونتائجه
التي توصل إليها، زاد تنبّه العرب إلى هذه الحقيقة فجمعوا الشعر، ودوّنوه،
وعكفوا على دراسته^(٢).

لقد ظل ابن عباس يحض على شيء من هذا في أقواله حول الشعر، أي
حين يردد في مناسبات مختلفة أن «الشعر ديوان العرب»، ويزيد فيضيف:
«فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى
ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه»^(٣)، وحين يقول أيضاً: «إذا تعاجم شيء
من القرآن، فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي»^(٤)، وحين يقول كذلك:

(١) السيوطي، المزهري، ج ١، ص ٣٤٤.

(٢) راجع: سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

(٣) السيوطي، الإتيان، ج ١، ص ٣٢٦، أبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠.

وانظر هذا بلفظ آخر في الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٤.

(٤) جولد تسهير عن الطبراني، ج ٧، ص ١٢٩ نقله سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد
العربي، ص ٣٢.

«إذا سألتكم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب»^(١).

إنه هنا، إلى جانب أنه يكشف لنا عن مفتاح منهجه في التفسير، يعطي لشعر العرب المنزلة، لا سيما العلمية، التي هو حري بها، فيحرض على تعلّمه، والمحافظة عليه، والعودة إليه. فهو قاموس العرب الأول، ومعجمهم الفريد، في وقت لم يكن لهم فيه من قاموس آخر غيره، أو معجم سواه.

الشعر لغير التفسير

إن ابن عباس الذي يدرك حقيقة ذلك الثراء في شعر العرب، لم يفد منه، أو يلجأ إليه، في مسألة التأويل أو التفسير فحسب، على الرغم من استئثار هذا الجانب بالنصيب الأوفر من اهتمامه وجهده، بل لقد كان يلجأ إلى الشعر في غير ذلك الأمر. فهناك بعض الأخبار التي تشير إلى أنه - رضي الله عنه - كان يجعل من الشعر مرجعاً مهمّاً، له مصداقيته في التاريخ، وفي غيره. ليس فقط بالنسبة إلى أمور ذات صلة بالجاهلية التي لم تعرف الكتابة، في صورتها النشطة على الأقل، بل حتى في أمور ذات صلة ببدايات الإسلام الأولى التي ما زال يعيشها الناس، ومنهم ابن عباس نفسه.

(١) مشكل القرآن - مخطوط - ٤٧، نقله سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٢، والسيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٣٠٢، وأبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠. وانظر هذا بلفظ آخر في الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣.

ومن ذلك أن الشعبي يقول : «سألت ابن عباس : أي الناس كان أول إسلاماً؟ قال : أبو بكر الصديق . ألم تسمع قول حسان :

إذا تذكرت شجواً من أخي ثقة فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا
خير البرية أتقاهما وأعد لها إلا النبي ، وأوفاهما بما حملا
والثاني التالي المحمود مشهده وأول الناس منهم صدق الرسلا^(١)

إن ابن عباس يلجأ إلى الشعر هنا في مسألة تاريخية بحثة ، فهو يبحث فيه عن الشاهد أو الدليل . أو أنه بمعنى آخر ، يترك للشعر ذاته مهمة نقل المعلومة التي احتاج إليها الشعبي . إنه هكذا يدعم الشعر إذ يعطيه حق الكلام قبل أي شيء آخر . والشعر من جانبه يدعم ابن عباس ، ويسعفه بما يريد ، فيمنحه الشاهد ، ويقدم بين يديه الدليل ، على أمر يعرفه حتماً سلفاً ، وهو من كان من الأولين إسلاماً بين الناس .

ومثل هذا اللجوء إلى الشعر يتكرر عند ابن عباس في أمور تتعلق بما هو فوق التاريخ ، وما هو فوق الطبيعة ، ونعني مسألة العرش ، وعند مَنْ؟ عند من هو أعلم من الشعر ، ومن ابن عباس نفسه ، ونعني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذي لا ينكر ذلك بل «يبتسم كالمصدق له» .

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٣، والطبري، تاريخ الرسل والملوك ج ٣، ص ١١٦٥ . والمعروف عند أهل الحديث أن علي بن أبي طالب هو أول من أسلم من الناس بعد خديجة . وربما كان مراد حسان بن ثابت على تقدير (مَنْ) .

ففي رواية أن ابن عباس - رضي الله عنه - قال : «أنشدت النبي صلى الله عليه وسلم أبياتاً لأمية بن أبي الصلت يذكر فيها حملة العرش ، وهي :

رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى وليث مُرصد (١)
والشمس تطلع كل آخر ليلة فجراً ويصبح لونها يتوقد
تبدو فما تبدو لهم في وقتها إلا معذبة وإلا تجلد
فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم كالمصدق له» (٢).

وفي خبر آخر، قال السيوطي : (٣) «دخل ابن عباس على معاوية وعنده عمرو بن العاص ، فقال عمرو: إن قريشاً تزعم أنك (أي ابن عباس) أعلمها ، فلم سميت قريش قريشاً؟ قال : بأمرين . قال : فسر لنا . ففسره . قال : وهل قال أحد فيه شعراً؟ قال : نعم . قال : سميت قريش بدابة في البحر ، وقد قال المشمرخ بن عمر الحميري :

وقريش هي التي تسكن البحر بها سميت قريش قريشا
تأكل الغث والسمين ولا تتـ رك فيك لذي الجناحين ريشا

(١) قال الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٦ ، ص ٦٨) ، وقد جاء في الخبر أن من الملائكة من هو في صورة الرجال ، ومنهم من هو في صورة الثيران ، ومنهم من هو في صور النسور ، ويدل على ذلك تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لأمية بن أبي الصلت . ثم ذكر البيت . انظر تعليق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري محققى العقد الفريد لابن عبد ربه ج ٥ ، ص ٢٧٧ .

(٢) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٥ ، ص ٢٧٧ . وانظر رواية أخرى في الأصبهاني ، الأغاني ، ج ٤ ، ص ١٣٤٢ .

(٣) السيوطي ، المزهرة ، ص ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

هكذا في البلاد حيّ قريش يأكلون البلاد أكلاً كميّشاً
ولهم آخر الزمان نبّي يكثر القتل فيهم والخموشا
تملاً الأرض خيله ورجال يحشرون المطيّ حشراً كشيّشا

فعلى الرغم من أن عمرو بن العاص كان يقف أمام رجل يزعم قومه أنه أعلمهم ، وأن ما يقوله - بناء عليه - يفترض فيه الصدق والصحة ، فهو موثوق به للثقة في علمه ، إلا أن عمراً لم يجد بداً من استدراج ابن عباس إلى ساحة الشعر، ربما لأنه كان يريد أن يسمع في ذلك غير ما قاله ابن عباس . أي إن كان شعر العرب قد احتفى بهذه التسمية فسجلها وخلدها . وربما لأنه كان يطلب فعلاً الدليل أو الشاهد في الشعر كي يزداد قلبه اطمئناناً إلى ما قاله ابن عباس . وقد فعل هذا ما أرادته منه عمرو بن العاص .

ولا ندري إن كان ابن عباس يحفظ ذلك الشعر دليلاً أو شاهداً على معلومة يعرفها سلفاً من دون الشعر، أو أن الشعر نفسه كان هو مرجعه الأصلي الذي استقى منه تلك المعلومة ، فهو لم يكن يعرفها قبل أن يستمع إلى شعر المشمرخ بن عمر الحميري .

وفي كلتا الحالتين ، فإن الشعر هكذا عند ابن عباس ، «ديوان العرب» ، وعلمهم الذي لم يكن لهم من علم سواه . فهو لم يطلق عليه صفة «ديوان العرب» دون اختبار مباشر لصحة تلك الصفة ، ولمدى مطابقتها لواقع الشعر بالنسبة إلى العرب ، وإلى حضارتهم وتاريخهم ولغتهم .

إن الشعر، على هذا النحو، لم يكن يلجأ إليه ابن عباس في مجال التفسير،

وتأويل غريب القرآن فحسب ، ولكنه كان يلجأ إليه في معارف أخرى غير ذلك .

فهو يتعامل معه ضمن الإطار الذي وضعه فيه أهله العرب . وابن عباس هو أحد مثقفي عصره الكبار، وما دام أنه في حكم الثابت قد نجح في الأخذ بالقديم الموروث ، وبمقدار لا يقل عن المستوى الذي بلغه في ما هو متصل بالجديد المقدس ، فلا بد أن تكون إحاطة ابن عباس بالشعر إحاطة شاملة ، ومن المحتم أن يكون تعامله معه تعاملًا رحبًا ، فهو يتذوقه ، وهو يلجأ إليه غالبًا ، بصفته خطابًا ذا حمولات حضارية وتاريخية مختلفة .

ينشئ الشعر ويتمثل به ويسمى إلى تعلمه

إن القيمة العلمية للشعر، هي موضوعياً، من أبرز الأمور التي شددت ابن عباس إليه ، ودفعته إلى الخوض على رعايته ، وصيانته ، وحمايته من الضياع . تسندها دون أدنى شك - كما ذكرنا سابقاً - عاطفة خاصة راسخة ، ووشيجة إنسانية محضة ثابتة ، تتعلق بذائقه ابن عباس نفسه ، من حيث هو ولع بالشعر، كلف به ، منساق إليه . تلك الذائقة التي يذهب البعض في تصويرها إلى درجة الاعتقاد بأن ابن عباس نفسه كان منشئاً للشعر .

ففي رواية أن ابن عباس رضي الله عنه حين فقد بصره ، في أخريات عمره ، أنشأ شعراً حوّل فيه تلك المصيبة ، التي حلّت به ، إلى نعمة ، إذ يقول :

إن يأخذ الله من عينيّ نورهما ففي لساني وقلبي منهما نور
قلبي ذكي وعقلي غير ذي دخل وفي فمي صارم كالسيف مأثور^(١)
وفي قصة أخرى أن ابن عباس أنشأ شعراً آخر هو:

إذا طارقات الهم ضاجعت الفتى وأعمل فكر الليل والليل عاكر
وباكرني في حاجة لم يجد بها سواي ولا من نكبة الدهر ناصر
فَرَجْتُ بهالي هم من مقامه وزايله هم طروق مسامر
وكان له فضل عليّ بظنه بي الخير إني للذي ظن شاكر^(٢)

وقيل إنه، وهو في طريقه من البصرة إلى مكة، كان يحذو الإبل ويقول:

أولي إلى أهلك يا رباب أولي فقد هان لك الإياب^(٣)
إن البتّ القاطع في صحة نسبة هذه الأبيات إلى ابن عباس من عدمها يبدو، من وجهة نظر منهجية علمية، أمراً صعباً. لكننا لا نرى بأساً في أن يُقاد النظر إليها، أو الحوار معها، ضمن السياق البسيط التالي: وهو أن إنشاء مثل تلك الأبيات، بالنظر إلى تواضع فكرتها، وبساطة صورها وأخيلتها، واعتيادية بنائها العام، لا يتطلب موهبة فذة، أو استعداداً فطرياً

(١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٨٧. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٥، ابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٩٤. انظر «نكت الهميان» ٧١ (نقل ذلك د. مصطفى الحن، عبد الله بن عباس، ص ٣٩).

(٢) ابن رشيق، العمدة، ص ٣٦-٣٧.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٨٧.

خاصاً، فهو ليس بالعسير على أي عربي، فما بالك بابن عباس، وهو المشهود له بالبلاغة والفصاحة، والعلم بالشعر وحبّه وتذوقه. هذا فضلاً عن أن الأبيات المذكورة، لا تتضمن أي شيء مما يمكن أن يتناقض مع القيم المعروفة في شخصية ابن عباس، أو ما يتعارض مع موقعه من فكر الإسلام وتاريخه.

ليس هناك، إذن، ما يمنع أن يكون ابن عباس هو قائل تلك الأبيات، في زمن كان الشعر فيه هو المتسيد على أنواع التعبير الأخرى. إننا، في النتيجة، لسنا أمام نص شعري بالغ التعقيد، حافل بالصراع، بحيث لا يتأتى إلا لذي باع، أو صاحب ذراع، في صناعة الشعر.

يمكن الإشارة هنا أيضاً إلى سياق آخر لا يقتصر على حالة ابن عباس وحده، بل يشمل حالات أخرى لمن هم في مثل وضع ابن عباس في علاقته للصيقة الدائمة بالشعر. فهؤلاء جميعاً، وابن عباس معهم، يتداخل في الروايات التي تدور حولهم، ما يتمثلون به من شعر، مع ما يمكن أن يكونوا قد أنشأوه هم أنفسهم فعلاً.

ويأتي ذلك في الغالب نتيجة لغزارة ما يتدفق على ألسنتهم من أشعار، بحيث يختلط على الناس، وربما على الرواة خصوصاً، ما هو مجرد تمثيل لا أكثر، مع ما هو إنشاء جديد بالفعل.

إن هذا النوع من اللبس وارد جداً سواء في حالة ابن عباس، أو في حالات غيره من الآخرين. وهو لبسٌ قد لا يظهر بالنسبة إلى القدماء على المستوى نفسه من الغموض الذي يواجهه الباحثين المحدثين اليوم، وذلك لقرب

القدماء من عصر الشعر المروي، ومن مناخه وأدواته ولغته وظروفه الأخرى، فيكون الوضع هكذا أقل غموضاً بالنسبة إليهم، مما يسهل مهمتهم في معرفة صحة نسبة الشعر إلى قائله، أو على الأقل نفيه عن الذي تمثل به مجرد تمثل.

فهنا يصبح البيتان السابقان اللذان يتضمنان معنى «العمى» ليسا، لهذا السبب، بالضرورة، من إنشاء ابن عباس نفسه، فمن الجائز أنه تمثل بهما مجرد تمثل.

وسواء أنشأ ابن عباس هذه الأبيات فعلاً أو أنه لم يكن هو منشئها، فإن الذي يهمننا هنا أكثر فأكثر، هو المتخيل من حميمية ابن عباس مع فن الشعر، وهو مستوى متقدم من مستويات العلاقة، أو الوشيجة الشخصية التي تربط ابن عباس بالشعر، صدى لعاطفة، وصوتاً لوجدان. فهذا المتخيل لم يدفع أحداً، فيما نعرف، إلى إنكار قول الشعر على ابن عباس، مهما كان حجم ما روي عنه في هذا الشأن، ومهما كان وزنه. وإنما ظل ينطبق عليه - رضي الله عنه - ما ينطبق على بقية كبار الصحابة، بمقتضى ما أورده القرطبي، من أنه «ليس أحد من كبار الصحابة، وأهل العلم، وموضع القدوة، إلا وقد قال الشعر، أو تمثل به، أو سمعه، فرضيه ما كان حكمة أو مباحاً، ولم يكن فيه فحش ولا خنا ولا لمسلم أذى»^(١).

إن هذا المتخيل أيضاً من حميمية الرابطة بين ابن عباس والشعر هو الذي في نوع آخر من العلاقة، ينسجم تمام الانسجام مع ما عرف عنه - رضي الله

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الشعب ج ٦، ص ٤٨٦٣.

عنه - من تأثر بالشعر، وتفاعل معه . فمن أقل ما يمكن أن يلاحظ في هذا السياق أن ابن عباس كان من شدة تأثره بالشعر يحزن ويضطرب له .

ففي رواية عن أبي مليكة قال : « رأيتهم (يعني بني أمية) يتتابعون نحو ابن عباس ، حين نفى ابن الزبير بني أمية عن الحجاز، فذهبت معهم ، وأنا غلام ، فلقينا رجلاً خارجاً من عنده ، فدخلنا عليه ، فقال له عبيد بن عمير: ما لي أراك تذرف عيناك؟ فقال له : إن هذا (يعني عبد الرحمن بن الحكم) قال بيتاً أبكاني وهو:

ما كنت أخشى أن ترى الذل نسوتي وعبد مناف لم تغلها الغوائل

فذكر قرابة بيننا وبين بني عمنا بني أمية ، وإننا إنما كنا أهل بيت واحد في الجاهلية حتى جاء الإسلام ، فدخل الشيطان بيننا أيما دخل . . . » (١).

وليس هذا بأقل من تمثل ابن عباس بالشعر . والمقصود هو حالة اللجوء إلى ذاكرة الشعر، أو بعبارة أخرى ، المحفوظ منه ، للروح ، أو لتجسيد حالة موقف ، بحيث يستعير المرء صوت الشاعر ، فيأخذ من فنه ما يراه كفيلاً بالتعبير عما في نفسه ، أو على الأقل الكناية عنه . وهو أسلوب عرفه العرب منذ القديم ، إذ كثيراً ما يلجأون إلى ما يحفظون من الشعر لإنابته عنهم فيما يريدون قوله . وهم يفعلون ذلك أيضاً بغرض البحث عن قرينة أو شاهد يدعم الرأي ، أو يقوي الحجة . وكأن اللجوء إلى الشعر - عندهم - يعطي

(١) الأصبهاني، الأغاني، (القاهرة: دار الكتب) ج١٣، ص ٢٦٤ .

وهجاً خاصاً للتعبير عن الحالة أو الموقف، أو أنه يهب «مصادقية» بعينها للرأي والحجة.

وفي هذه المسؤولية التي يتحملها الشعراء ما يجعل لرؤيتهم، حول العلاقة بالكون والحياة والأشياء، ثقلاً خاصاً يبرر - عند العرب - الرجوع إلى أقوالهم، أو اللجوء إليها.

وابن عباس كان - طبعاً - واحداً من هؤلاء العرب، وليس له إلا أن يفعل ما يفعله العرب. فهو يتمثل بالشعر في بعض المواقف تعبيراً عن حالة، أو بحثاً عن قرينة، أو طلباً لشاهد، يضيء الحالة أو يدعم الرأي، أو يقوي الحجة، معطياً للشعراء هو الآخر حقهم في تميّز الرؤية، ونقائها، بصفاتهم من الموهوبين، ومن أصحاب الشفافية والإبداع. وهو بهذا، يكرس، هنا أيضاً، صورة من صور وشيخته الشخصية بالشعر، وشكلاً من أشكال الحميمية التي تربطه به. فهذا الشعر إنما يعيش في ذاكرته، وإنما يتحرك حياً نشاطاً في وجدانه. إنه حاضر حين يطلبه، موجود حين ينوي اللجوء إليه، في طربه وفي حزنه، كما في تطلعه، أو توقه، أو طموحه.

فمن أخبار ابن عباس في هذا الصدد، ما يرويهِ المدائني من أن عبد الله ابن عباس «وفد إلى معاوية، فأمر معاوية ابنه يزيد أن يأتيه فيعزيه في الحسن ابن علي، فلما دخل على ابن عباس رحب به وأكرمه، وجلس عنده بين يديه، فأراد ابن عباس أن يرفع مجلسه فأبى وقال: إنما أجلس مجلس المعزي لا المهني، ثم ذكر الحسن، فقال: رحم الله أبا محمد أوسع الرحمة وأفسحها،

وأعظم الله أجرك، وأحسن عزاءك، وعوضك من مصابك ما هو خير لك ثواباً وخير عقبى. فلما نهض يزيد من عنده قال ابن عباس: إذا ذهب بنو حرب ذهب حلما الناس! ثم (تمثل):

مغاض عن العوراء لا ينطقوا بها وأصل وراثات الحلم الأوائل^(١)
أما موقفه من ابن الزبير فإن الرواية تقول: «بأنه قد تمنى أن يكون له الملك على أرض الحرمين، عندما ضمه مجلس - بقدر الله - مع عبد الله بن الزبير وأخويه مصعب وعروة ابني الزبير عند الكعبة، وطلب كل منهم من الله ما يتمناه، ولكن أنى لهذه الأمنية أن تتحقق، وهو لا يستطيع أن يطلب هذا الأمر لنفسه، والحسين بن علي معه في مكة، لذلك رأيناه يحاول إقناع الحسين بعدم الخروج إلى الكوفة، وعندما يخرج ترجمان القرآن من عند الحسين، وهو يائس من إقناعه، مدرك لهذه الحقيقة يمر بابن الزبير فيقول له: «قرت عينك يا ابن الزبير» ثم يتمثل:

يالك من قنبرة بمغمـر خلا لك الجو فيبضي واصفري

ونقري ما شئت أن تنقري

هذا حسين يخرج إلى العراق، وعليك بالحجاز»^(٢).

ويروى أن ابن عباس اختلف وعمرو بن العاص عند معاوية. فقال ابن عباس: ألا أغنيك. قال: بلى! فأنشده:

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) انظر ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج ١ ص ٣١٧، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٦٠. والأبيات لطرفة.

والشمس تغرب كل آخر ليلة في عين ذي خُلب وثأط حَرْمَد^(١)
 إن في لجوء ابن عباس إلى الشعر، للإيجاء، أو الكناية، أو إضاءة الحالة،
 تأكيداً لرؤيته الخاصة المتعلقة بالشعر. وإنه لا يختلف في ذلك - كما قلنا - عن
 غيره من العرب الآخرين الذين يتمثلون بالشعر، ويلجأون إليه حين تقتضي
 الحاجة ذلك. ولكن إذا ما تذكرنا الأبعاد العميقة للصلة التي تربط ابن
 عباس بالشعر، لم نستطع أن نفلت من أن ننسب هذا اللجوء المتكرر إلى
 الشعر إلى المستوى المتقدم لحميمية تلك الصلة. وإذا وضعنا في الاعتبار حدة
 بصيرة ابن عباس، ونفاذ حاسته، وقوة ذائقته، وقدرته على نقد الشعر
 وتقويمه، كان لذلك التمثل، منه بالذات، طعمه الخاص، وقيمه الخاصة
 أيضاً. فهو لا بد أن يكون قد جاء في مكانه الملائم، وهو لا بد أن يكون قد
 أتى محملاً بالعديد من المعاني والدلالات، بعد أن يكون قد مرّ في خياله -
 رضي الله عنه - بما يستحقه من اختبار وانتقاء. وهذا كله يضاف إلى رصيد
 ابن عباس في سلطته على الشعر: تقويماً، واختباراً، وانتقاءً، وسرياناً على
 اللسان. فهو ينظر إليه من خارجه، عندما ينقده ويفاضل بين شعرائه، كما
 سيأتي، وهو يعيشه من الداخل، عندما يلجأ إليه، ويتمثل به.

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الشعب) ج ٤، ص ١٣٤٥. الخُلب: الطين بلغة حير، والثأط:
 الطين الحمأة (أي الأسود) وقيل: الطين حمأة كان أو غير حمأة. والحرمد: الأسود من الطين ورواية
 هذا الشعر في اللسان مادة (ثأط):

بلغ المشارق والمغارب يتغيى أسباب أمر عن حكيم مرشد
 فأتى مغيب الشمس عند مآبها في عين ذي خلب وثأط حَرْمَد
 وقد رواه صاحب اللسان لأمية بن أبي الصلت، ثم قال: وأورد الأزهري هذا البيت مستشهداً به
 على الثأطة والحمأة، وكذلك أورده ابن بَرِّي وقال إنه لتتبع يصف ذا القرنين.

إن ابن عباس الذي يطرب للشعر ويحزن له، ويحبه، ويتذوقه، ويتمثل به، سيكون من القلائل، في تلك المرحلة، الذين عبروا عن ذلك بالسعي إلى تعلمه والسؤال عن جديده.

لقد نقلت إلينا بعض الأخبار أنه كان يسأل عن شعر عمر بن أبي ربيعة، فهو دائم القول: «هل أحدث هذا المغيري شيئاً بعدنا»^(١).

وفي حالة القبول بهذا الخبر لا بد أن نتوقع أن ابن عباس كان يفعل مثل ذلك بالنسبة إلى شعراء آخرين غير عمر بن أبي ربيعة، فيسأل عن جديدهم، يحاط به علماً، ويستزيد، من خلاله، معرفة بتطور الشعر والشاعر. ولا بد، بعد هذا أن نلاحظ ما نعدّه أمراً مهماً في صيغة سؤال ابن عباس عن «جديد» عمر بن أبي ربيعة، فهو يسأل عما أحدثه الشاعر «بعده»، أي أنه كان على علم بما كان قبل ذلك، وهو ما يعني أن ابن عباس كان من المتابعين لإنتاج الشاعر، ومن الحريصين على تقصيه، هذا فضلاً عما يمكن أن يتضمنه كل ذلك من معاني الإعجاب بالموهبة والإبداع عند ابن أبي ربيعة، وهذا ما سيأتي ذكره بعد قليل.

أما في مسألة تعلّم الشعر تحديداً، فقد أخرج الحاكم عن يحيى بن سعيد قال: «سمعت عجزوا من الأنصار تقول: رأيت عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - يختلف إلى صرمة بن قيس يتعلّم منه هذه الأبيات:

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الكتب) ج ١، ص ٧٣.

ثوى في قريش بضع عشرة حجة يذكّر لو ألقى صديقاً مواتيا
ويعرض في أهل المواسم نفسه فلم ير من يؤوي ولم ير داعيا
فلما أتانا واستقرت به النوى وأصبح مسروراً بطيبة راضيا
وأصبح ما يخشى ظلامة ظالم بعيد وما يخشى من الناس باغيا
بذلنا له الأموال من حل مالنا وأنفسنا عند الوغى والتأسيا
نعادي الذي عادى من الناس كلهم بحق وإن كان الحبيب المواتيا
ونعلم أن الله لا شيء غيره وأن كتاب الله أصبح هاديا^(١)

ولا ندري أي شيء بالتحديد كان يريد أن يتعلمه ابن عباس وهو يختلف إلى صرمة بن قيس . فلا عدد الأبيات المذكورة أعلاه ، ولا حجم قيمتها الشعرية ، يدعوان إلى كل ذلك أو شيء منه . وما نظنه بالأحرى ، هو أن ابن عباس ، إذا تأكدت بالفعل مسألة زيارته لصرمة بن قيس ، لم يكن ليكتفي بتعلم تلك الأبيات فقط ، بل إنه في الأرجح ، قد تعلم من صرمة هذا الشعر وغيره من الأشعار . أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك ، فإن هذا يعني أن الرواية نفسها يشوبها بعض الغموض . فيكفي هنا معنى أن ابن عباس كان يتجشم الانتقال إلى صرمة ، ويعوده في داره ، ولو لمرة واحدة ، من أجل أن يتعلم منه هذه الأضمومة الشعرية القليلة ، أو هذا «النص» الشعري القصير . وهو نص ، مهما كان متواضعاً فنياً ، إلا أنه ، في كل الأحوال يحمل معاني لها أهميتها بالنسبة إلى ابن عباس ، وبالنسبة إلى الصحابة من المهاجرين

(١) الكاندهلوي ، حياة الصحابة ، ج ١ ، ص ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

والأنصار، وبالنسبة إلى المرحلة كلها . فهو يعرض لقصة الرسول صلى الله عليه وسلم مع مشركي مكة ، وما كان من هجرته إلى المدينة ، ومن ثم انتصار أهلها له . إن ابن عباس يدرك ما لهذا الشعر من قيمة تاريخية ، وأبعاد نفسية وعاطفية ، فهو يسجل لإحدى نقاط التحول المهمة والحاسمة في مسيرة «الدعوة» ، وهي هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة . وهو في الوقت ذاته يكشف ما واجهه النبي من عناء ، وما لقيه صحابته رضوان الله عليهم من أذى ، ثم تحديداً ما قدمه الأنصار من بذل وتضحية من أجل احتضان الدعوة وتعظيمها .

إن ابن عباس يعرف ما لمثل هذا الشعر من قيمة تاريخية بالنسبة إلى الدعوة ، ومن بعد عاطفي ووجداني بالنسبة إلى الرجال المؤمنين الذين كابدوا ، وجاهدوا ، ولاقوا المحنة والأذى .

ويتضح ، أكثر فأكثر ، موقفه هذا من ذلك النوع من الشعر حين نرى ما كان منه - رضي الله عنه - حيال شاعر مثل حسان بن ثابت الأنصاري ، ففي رواية عن سعيد بن جبير أنه قال : «كنا عند ابن عباس فجاء حسان فقالوا : قد جاء اللعين ! فقال ابن عباس : ما هو بلعين لقد نصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسانه ويده» (١) .

(١) الأصهباني ، الأغاني ، (طبعة دار الكتب) ج ٤ ، ص ١٤٦ ، وانظر ذلك بلفظ آخر في الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج ٩ ، ص ٣٧٧ . وهناك رواية شبيهة في تاريخ ابن عساكر ، تاريخ دمشق الكبير ، ج ٤ ص ١٣١ . وللسيدة عائشة كلام شبيه بهذا ، فقد روي عن عروة عن أبيه ، قال : «ذهبت أسب حسان عند عائشة ، فقالت : لا تسبه فإنه كان ينافع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم» . انظر البخاري ، الجامع الصحيح ، ج ٣ ، ص ١٠٥ ، والمحـب الطبري ، السمـط الثمين ، ص ١٠٧ .

لا شك أن ابن عباس من خير من يقدر ثقل حسان بن ثابت وأهميته ،
وقيمة شعره وتأثيره ، سابقاً ، حين كان الصراع محتدماً مع المشركين ، وحين
كانت المواجهة في حاجة إلى الهجاء . ولاحقاً : حين يظل شعر حسان يتردد في
أحياء العرب وهو الشعر الذي يطري النبي وصحابته ، منوهاً بكفاحهم ،
مشيداً بصبرهم ، وجهادهم ، وبالبلاء العظيم الذي أبلوه .

إن ابن عباس ، في موقفه هذا ، لا يريد فقط أن يذكر الناس بحق حسان
ابن ثابت وفضله في جهاد المشركين إلى جانب رسول الله صلى الله عليه وسلم
أيام الحرب والمحنة ، ولكنه يريد أيضاً أن يكرس أهمية الشاعر ، وأهمية شعره ،
فلا ينصرف الناس عنه حتى بعد انجلاء الغمة ، وحتى بعد ذهاب دواعي
الحرب والفتنة ، وذلك لما لهذا الشعر من قيمة وتأثير مستمرين لا
ينقطعان ، وهما القيمة والتأثير اللذان كان يدركهما ويقدرهما حق قدرهما
الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه وهو يكون فريقه من الشعراء ، وفي
مقدمتهم حسان نفسه ، للتصدي للمشركين وللترويج للإسلام ومبادئه .

أجل لقد كان ابن عباس ، يعرف المدى الحقيقي لتأثير الشعر في العرب ،
ولسريانه في عقولهم ووجدانهم . وهو يريد لمثل هذا الشعر الذي يذكر مراحل
الدعوة الدقيقة ، والذي يصرح ببذل الباذلين ، وجهاد المجاهدين ، البقاء
والاستمرار . ومن هو ابن عباس غير ابن عم رسول الله ، وأحد فقهاء الدين ،
والأمناء عليه ؟ فالدعوة جزء أساس من ذاته ، وهي كل عاطفته وإحساسه .

هكذا يجب أن نتصور السياق الأصيل الذي يندرج فيه تطلع ابن عباس
إلى تعلم ذلك الشعر من صرمة بن قيس ، وهكذا ، بالتالي يجب أن نحدد

القياس الأولي لبعض مقومات ذائقة ابن عباس الأدبية، وبعض عناصر الوشيجة الخاصة التي تربطه بالشعر.

يحفظ الشعر ويرويه

إن تذوق ابن عباس الشعر، وولعه به، وحبه له، لا يدفعه، كل ذلك، إلى تعلُّمه والدفاع عن القيم المتضمنة فيه فقط، بل يجعل منه - هو نفسه - راوية من روايته. ورواية الشعر هي، في ذاتها، علم، وهي - فوق ذلك - فن خاص له شروطه ومتعته، وما تلك المتعة إلا بعض أنواع التعبير عن حميمية الصلة بين ابن عباس و«كلام العرب»، أو تراثهم، أو فنهم الشعري.

فقد اشتهر عن ابن عباس، بالفعل، روايته الشعر. فكان يعرف بين أهل زمانه بأنه من أبرز من يضطلع بهذا العلم أو هذا الفن الخاص.

وفرق بين أن يستحضر ابن عباس ذاكرته، ويستحضرها، من أجل غاية علمية في التأويل، بحثاً عن الشاهد في تفسير الغريب، وأن يستحضر تلك الذاكرة لأغراض أخرى، كالمتعة المحضّة، أو الاستجابة لطلب من يقدر فيه علمه بالشعر، وقدرته على حفظه وروايته.

لقد كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يعرف كل ذلك في ابن عباس، فلا ينكره عليه، بل على العكس، يطلبه منه، فهو يستنشده من شعر الشعراء الذين يأخذون باهتمامه وإعجابه.

ومن ذلك، الخبر الذي يرويه ابن عباس عن نفسه، إذ قال له عمر: «أنشدني لأشعر شعرائكم؟ قلت (أي ابن عباس): ومن هو يا أمير المؤمنين؟»

قال زهير، قلت : وكان كذلك؟ قال : وكان لا يعاظم بين الكلام، ولا يتبع حوشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه» (١).

وبغض النظر عن «ثقافة» هذا النوع من الحوار النقدية، فإننا نلمس فيه معرفة عمر أصلاً لما يسأل ابن عباس عنه، ولما يرجو طلبه عنده. والشاهد على أية حال ليس هنا، وإنما هو في أن عمر كان يريد بالأحرى أن يستنشد ابن عباس بعض شعر زهير؛ لأنه كان يرى فيه - رضي الله عنه - راوية مجيداً للشعر عموماً، وربما لشعر هذا الشاعر بالذات.

وقد قال عبيد الله بن عتبة، في مناسبة أخرى، بعد أن عدّد خصال ابن عباس، وأطرى علمه في الفقه والتأويل والمغازي والشعر: «وربما حفظت القصيدة من فيه ينشدها ثلاثين بيتاً» (٢).

ولا نظن أن عمر بن الخطاب كان الوحيد الذي يطلب إلى ابن عباس أن يروي له الشعر. فهو حتماً يواجه بأسئلة مماثلة من آخرين غير عمر؛ لأن من طبيعة الأمور ألا يكون ما حدث له مع عمر حادثة فريدة، بل حادثة تتكرر، نظراً لسمعة ابن عباس، وصيته الذائع في حفظ الشعر وروايته، والعلم به.

أما قصة ابن عباس مع نافع بن الأزرق، وسؤالاته، فهي من أقوى الشواهد على إحاطاته - رضي الله عنه - الشعرية، أي على حفظه وروايته، وعلى «تنوع» ما يحفظ وما يروي من أشعار من حيث أزميتها، ومن حيث

(١) السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٤٨٢، ثم يذكر السيوطي أن ابن سلام قال : قال أهل النظر: «كان زهير أحصفهم شعراً وأبعدهم من سخف، وأجمعهم لكثير من المعاني في قليل من المنطق» انظر أيضاً ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج ١، ص ٦٣.

(٢) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٥٤.

أغراضها . وقد قال المبرد : « وروى الزبيريون أن نافعاً قال له (أي لابن عباس في نهاية تلك السؤالات) ما رأيت أروى منك قط . فقال له ابن عباس : ما رأيت أروى من عمر ، ولا أعلم من علي » (١) .

وهكذا نلاحظ من هذا القول ، ومن مجمل ما سبق من أقوال ، أن مفهومي « الرواية » و« الحفظ » يتداخلان تداخلاً شديداً ، بحيث يمكن أن يأخذ أحياناً معنى واحداً ، وذلك تجاوباً مع تداعي النسق المنطقي لما يمكن أن يفضيا إليه من دلالات ، فالرواية تقتضي بالضرورة الحفظ . والحفظ يحرض غالباً على الرواية . فكل راوٍ للشعر هو حافظ له بالضرورة ، وكل حافظ له يرويه في أغلب الأحيان . وهذه في النتيجة هي حال ابن عباس مع الشعر ، فهو يحفظه ، وهو يرويه .

ولن نهتم هنا ، إذن ، فيما يخص سؤالات نافع إلا بما ينسجم مع أطروحتنا المركزية في هذا الفصل ، فلا يعنينا ما هو متعلق بأهميتها ، أو قيمتها ، أو مركزها ، في منهج ابن عباس في التفسير ، أو في طريقته في اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ، فذاك موضوع آخر ، وسنقصر اهتمامنا في السطور التالية على ما يمكن أن يلقي مزيداً من الضوء على حفظ ابن عباس الشعر وروايته فقط (٢) ، وذلك من حيث تنوع مصادر الإجابات عن تلك السؤالات ، ومن حيث تنوع أزمته ، ومن حيث ، أخيراً ، شموليتها لأغراض الشعر المختلفة .

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠١ .

(٢) ليس من الضروري أن نورد هنا جميع تلك السؤالات ، فهي لكثرتها وتعددتها ستستغرقنا طويلاً ، كما أننا لن نفعل بذكرها كلها أكثر من تكرارها وإعادة ما سبقنا إليه غيرنا . وقد أخرج بعض =

إن الهدف هنا هو التدليل على قوة حافظة الشعر عند ابن عباس ،
والتأكيد على مدى شموليتها واتساعها . فهذه الحافظة لم تحذله قط رضي الله
عنه ، فهي دائماً ما تسعفه بما يريد عندما يستنجد بها أو يلجأ إليها . ولعل مما
يؤكد ذلك سؤالات نافع هذه نفسها فهو يجد دائماً لكل سؤال جوابه ، وهو
يعثر دائماً على غطاء شعري لكل غريب في القرآن الكريم ، وما هذا إلا تأكيد
على غزارة ما تحتزنه تلك الحافظة من أشعار العرب .

ولسنا محتاجين إلى سرد قصة نافع بن الأزرق مع ابن عباس ، فهي قصة
معروفة مشهورة ، ويمكن العثور عليها في مظانها .

وإنما سنكتفي هنا بإيراد ما له صلة بحافظة ابن عباس ، وبسرعة تذكره
واستحضاره لما هو في حاجة إليه من شعر .

إن الشواهد الشعرية ، مما يرويه ابن عباس في إجاباته عن سؤالات نافع ،
تنتمي فعلاً ، إلى أزمنة تاريخية وحضارية مختلفة ، ففيها - مثلاً - الجاهلي ،
وفيهما - مثلاً - الإسلامي أيضاً . كما أنها تنتسب ، من حيث أغراضها إلى أكثر

= تلك السؤالات - كما مر بنا - ابن الأنباري في الوقف والابتداء (ج ١ ، ص ٧٦-٩٨) وأخرج
بعضها الآخر الطبراني في معجمه الكبير (انظر السيوطي ، الاتقان ، ج ١ ، ص ٣٢٦) وكذلك
السيوطي في الإتقان (ج ١ ، ص ٣٢٦ وما بعدها) والمبرد في الكامل (ج ٣ ، ص ٢٢٢) والهيتمي في
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج ٦ ، ص ٣٠٣ ، وج ٩ ، ص ٢٧٨) كما حقق مخطوطة عنها د .
إبراهيم السامرائي ، ونشرها في كتب تحت عنوان «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس
(نشر في بغداد ، مطبعة المعارف ١٩٦٨م) ، وأجرت دراسة حولها د . عائشة عبد الرحمن (انظر
بكار ، د . عبد الكريم الحسن ، ابن عباس مؤسس علوم العربية ، ص ٦٣) وألحقها عبد الباقي ،
في آخر معجم غريب القرآن ، وتعرض لها أبو تراب الظاهري في كتابه شواهد القرآن .

أغراض الشعر رواجاً، كالمديح والهجاء والفخر والغزل، وحتى الخمريات .
وهي حتماً لا تغفل المعاني الدينية التي لا يجد ابن عباس نفسه، بحكم ثقافته
الأساسية وبحكم موقعه من الدعوة، إلّا فيها، فهو لا يمتح إلّا من معينها .

ثم إن رواية ابن عباس للشعر، بمقتضى تلك الإجابات، لا تقتصر على
شعر الرجال، بل لقد شملت أيضاً شعر النساء .

وعليه فإن من أمثلة الشواهد الجاهلية :

قال نافع : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿وابتغوا إليه
الوسيلة﴾^(١) . قال (ابن عباس) : الحاجة، قال : أو تعرف العرب ذلك؟
قال : نعم، أما سمعت عنتره العبسي وهو يقول :

إن الرجال لهم إليك وسيلة أن يأخذوك تكحلي وتخضبي^(٢)

وقال (نافع) : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿القانع
والمعتر﴾^(٣) .

قال ابن عباس : القانع الذي يقنع بما يعطى، والمعتر الذي يعترض
الأبواب، قال : وهل تعرف العرب ذلك؟ قال : نعم، أما سمعت الشاعر
وهو يقول : (زهير بن أبي سلمى) :

(١) سورة المائدة، الآية ٣٥ .

(٢) سؤالات نافع، ص ٩ .

(٣) سورة الحج، الآية ٣٦ .

على مكثريهم حق من يعتريهم وعند المقلين السماحة والبذل^(١)
وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وجفان
كالجواب﴾^(٢). قال: جفان كالحياض تتسع الجفنة للجزور، قال: وهل
تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت طرفة بن العبد وهو يقول:
كالجوابي لا تنبي مترعة لقرى الأضياف أو للمحتضر^(٣)
ومن أمثلة شعر الإسلاميين:

أن نافعاً قال: يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿شرعة
ومنهاجا﴾^(٤).

قال: الشريعة: الدين، والمنهاج: الطريق. قال: وهل تعرف العرب
ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وهو
يقول:

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى وبين للإسلام ديناً ومنهجاً
قال: يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٥).

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿فأجاءها
المخاض﴾^(٦).

(١) سؤالات نافع، ص ١٢.

(٢) سورة سبأ، الآية ١٣.

(٣) سؤالات نافع، ص ص ١٥ - ١٦. وانظر ديوان طرفة، ص ٦٦.

(٤) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٥) سؤالات نافع، ٩.

(٦) سورة مريم، الآية ٢٣.

قال : فألجأها المخاض إلى جذع النخلة . قال : وهل تعرف العرب ذلك؟
قال : نعم ، أما سمعت الشاعر (حسان بن ثابت) وهو يقول :

إذا شددنا شدة صادقة فأجأناكم إلى سفح الجبل ^(١)

وقال (نافع) : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿والله يؤيد
بنصره من يشاء﴾ ^(٢) ، قال : يقوي بنصره من يشاء ، قال فهل تعرف العرب
ذلك ؟ قال : نعم ، أما سمعت حسان بن ثابت وهو يقول :

برجال لستم أمثالهم أيدوا جبريل نصراً فنزل ^(٣)
وعلونا يوم بدر بالتقى طاعة الله وتصديق الرسل
أما أغلب الأغراض التي تنتمي إليها تلك الشواهد فهي :

من المدح :

قال (نافع) : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿يكاد سنا بركة
يذهب بالأبصار﴾ ^(٤) . قال : السنا الضوء الذي يدخل في الكوة ، قال : وهل
تعرف العرب ذلك ؟

قال : نعم ، أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وهو يقول :

يدعو إلى الحق لا يبغي به بدلاً يجلو بضوء سناه داجي الظلم ^(٥)

(١) سؤالات نافع ، ص ١١ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٣ .

(٣) سؤالات نافع ، ص ١٣ .

(٤) سورة النور ، الآية ٤٣ .

(٥) سؤالات نافع ، ص ١٠ .

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ (١).

قال: في قلبه الفجور وهو الزنى، قال: فهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

حافظ للفرج راض بالتقى ليس ممن قلبه فيه مرض (٢)
ومن الهجاء:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿شَوَاطِرُ مِنْ نَارٍ﴾ (٣).

قال: الشواطىء اللهب الذي لا دخان له، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت أمية بن أبي الصلت يهجو حسان بن ثابت وهو يقول:

ألا من مبلغ حسان عني	مغلغلة تدب إلى عكاظ
أليس أبوك فينا كان قيناً	لدى القينات فسلاً في الحفاظ
يمانيئاً يظل يشب كيراً	وينفخ دائباً لهب الشواطىء

فأجابه حسان بن ثابت:

أتاني عن أمي ثنا كلام	وما هو في المغيب بذي حفاظ
-----------------------	---------------------------

(١) سورة الأحزاب، الآية ٣٢.

(٢) سؤالات نافع، ص ١٦.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٣٥.

ستأتيه قصائد محكمات وتنشد بالمجاز إلى عكاظ

همزتك فاخضعت بذل لفظ بقافية تأجج كالشواظ (١)

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿بينها وبين حميم آن﴾ (٢). قال: الآن الذي انتهى طبخه وحره، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت نابغة بني ذبيان وهو يقول:

وتخضب لحية غدرت وخانت بأحمر من نجيع الجوف آن (٣)
ومن الفخر:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿إذ تحسونهم بإذنه﴾ (٤). قال تقتلونهم بأمر محمد. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

ومنا الذي لاقى بسيف محمد فحس به الأعداء عرض العساكر (٥)
وقال أوس بن حجر:

فما غضبوا أنا نحس عليهم ولكن رأوا ناراً نحس وتسفع (٦)

(١) سؤالات نافع، ص ١٣.

(٢) سورة الرحمن . الآية ٤٤ .

(٣) سؤالات نافع، ص ٢٣ . وانظر ديوانه، ص ١٤٩ .

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٥٢ .

(٥) سؤالات نافع ٢٠ . والبيت لحسان . انظر شواهد القرآن لأبي تراب، ص ١٥٥ .

(٦) انظر الديوان، تحقيق محمد يوسف نجم، ص ٢٨ .

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿فِي الْفَلَكَ الْمَشْحُونِ﴾^(١). قال: السفينة الموقرة الممتلئة، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

شحننا أرضهم بالخييل حتى تركناهم أذل من الصراط^(٢)
ومن الغزل:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾^(٣).

قال: نضجه وبلاغه، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

إذا ما مشت وسط النساء تأودت كما اهتز غصن ناعم النبت يانع^(٤)

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَأَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾^(٥). قال: لا تعرق فيها من شدة حرّ الشمس، قال: فهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول الشاعر وهو يقول: (عمر بن أبي ربيعة).

(١) سورة الشعراء، الآية ١١٩.

(٢) سؤالات نافع، ص ٢٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩٩.

(٤) سؤالات نافع، ٩.

(٥) سورة طه، الآية ١١٩.

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت فيضحى وأما بالعشي فيخصر (١)

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿ولات حين مناص﴾ (٢). قال: ليس بحين فرار، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

تذكرت ليل حين لات تذكر وقد بنت عنها والمناص بعيد (٣)
وفي الأيام والمواقع:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿إن عذابها كان غراماً﴾ (٤). قال: عذاب جهنم بلاء ملازم شديد كلزوم الغريم للغريم. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت بشر بن أبي خازم وهو يقول:

ويوم النصار ويوم الجفار كانا عذاباً وكانا غراماً (٥)
وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وجوه يومئذ باسرة﴾ (٦). قال: كالحة قاطبة، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

(١) سؤالات نافع، ص ١٢.

(٢) سورة ص، الآية ٣.

(٣) سؤالات نافع، ص ٤٦.

(٤) سورة الفرقان، الآية ٦٥.

(٥) سؤالات نافع، ص ٤٤.

(٦) سورة القيامة، الآية ٢٤.

صبحنا تيمناً غداة النار بشهباء ملمومة بأسره (١)

ومن الشعر الذي ورد فيه ذكر للخمر:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ (٢). قال: يقول: ليس فيها نتن ولا كراهية كخمر الدنيا، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت امرأ القيس وهو يقول:

رب كأس شربت لا غول فيها وسقيت النديم منها مزاجاً (٣)

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ (٤). قال: الحوراء: البيضاء المنعمة، وقال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

وحور كأمثال الدمى ومناسف وماء وريحان وراح يُصنَّع (٥)

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿بِعَجَلٍ حَنِيزٍ﴾ (٦). قال: الحنيز: النضيج ما يشوى بالحجارة، وقال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

لهم راح وفار المسك فيهم وشاويهم إذا شاءوا حنيذا (٧)

(١) سؤالات نافع، ص ٤٧.

(٢) سورة الصافات، الآية ٤٧.

(٣) سؤالات نافع، ص ١٥.

(٤) سورة الواقعة، الآية ٢٢.

(٥) سؤالات نافع، ص ٤٤.

(٦) سورة هود، الآية ٦٩.

(٧) سؤالات نافع، ص ٤٥.

ومن شواهد المعاني الدينية :

قال (نافع) : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿جَدُّ رَبِّنَا﴾^(١). قال : ارتفعت عظمة ربنا ، قال : وهل تعرف العرب ذلك؟ قال : نعم ، أما سمعت أمية بن أبي الصلت وهو يقول :

لك الحمد والنعماء والملوك ربنا فلا شيء أعلى منك جدًّا وأمجداً^(٢)
ملك على عرش السماء مهيمناً لعزته تعنو الوجوه وتسجد
عليه حجاب النور والنور حوله وأنهار نور حوله تتوقد

وقال (نافع) : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(٣). قال : ما غاب عنهم من أمر الجنة والنار. قال : وهل تعرف العرب ذلك؟ قال : نعم . أما سمعت أبا سفيان بن الحارث وهو يقول :

وبالغيب آمنا وقد كان قومنا يصلون للأوثان قبل محمد^(٤)

وقال (نافع) : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا﴾^(٥). قال : الأنداد : الأشباه والأمثال ، قال : وهل تعرف العرب ذلك؟ قال : نعم ، أما سمعت لبيداً وهو يقول :

(١) سورة الجن ، الآية ٣ .

(٢) سؤالات نافع ، ص ٢٢ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٣ .

(٤) سؤالات نافع ، ص ٥٨ .

(٥) سورة فصلت ، الآية ٩ .

أحمد الله فلان دله بيديه الخير ما شاء فعل^(١)

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ﴾^(٢). قال: البأساء: الخطب. والضراء: الجذب. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت زيد بن عمرو وهو يقول:

إن الإله عزيز واسع حكم بكفه الضر والبأساء والنعم^(٣)
ومن شواهد الأحكام:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ﴾^(٤). هل كانت العرب تعرف الطلاق ثلاثاً في الجاهلية؟ قال: نعم، كانت العرب تعرف ثلاثاً باتاً، ويحك يا ابن أم الأزرقي أما سمعت قول الأعشى وقد أخذه اختانه، فقالوا: والله لا نرفع عنك العصا أو تطلق أهلك، فإنك قد أضرت بها. فقال:

يا جاري بيني فإنك طالقة كذاك أمور الناس غاد وطارقة^(٥)
فقالوا: والله لا نرفع عنك العصا أو تشني لها الطلاق، فقال:

بيني فإن البين خير من العصا وإن لا تزال فوق رأسي بارقة

(١) سؤالات نافع، ص ١٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٤٢.

(٣) سؤالات نافع، ص ٢١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٥) سؤالات نافع، ص ١٧. وانظر ديوان الأعشى، ص ٢٦٣.

فقالوا: والله لا نرفع عنك العصا أو تثلك لها الطلاق، فقال:

وبيني حصان الفرج غير ذميمة وموموقة فينا كذاك ووامقة
وذوقي فتى حـي فيني ذائق فتاة أناسٍ مثل ما أنت ذائقه
ومن شعر النساء:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾^(١). قال السمود اللهو والباطل. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت هزيلة بنت أبي بكر تبكي قوم عاد وهي تقول:

ليت عادًا قبلوا الحق ولم ييـدوا الجحودا^(٢)
قيل قم فانظر إليهم ثم ذر عنك السمودا
لن تراهم آخر الدهـ ر كما كانوا قعودا

وإكباراً لهذا التدفق الملحوظ في رواية الشعر عند ابن عباس، أو هو إعجاب بذلك التدفق، قال نافع - كما مر بنا -: «ما رأيت أروى منك قط». والسؤالات تمرّ على نحو مائتين وخمسين موضعاً في القرآن الكريم^(٣). وفي كل موضع من هذه المواضع يلجأ ابن عباس إلى ذاكرته، وإلى موهبته في رواية الشعر وحفظه، فلا تخونه تلك الذاكرة، ولا تخذله تلك الموهبة. فهو ينتقل

(١) سورة النجم، الآية ٦١.

(٢) سؤالات نافع، ص ص ١٤ - ٢٥.

(٣) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ٦٣.

من الجاهلي إلى الإسلامي ، ومن شعر الرجال إلى شعر النساء ، ومن المدح ، إلى الهجاء ، إلى الغزل ، إلى الفخر ، إلى بقية الأغراض الأخرى ، دون عناء يذكر . فالتعدد في أزمنة الشعر التاريخية والحضارية موجود ، والتنوع في أغراض الشعر وفنونه موجود كذلك .

وإن تجاوب المخزون الشعري عند ابن عباس مع سؤالات نافع بن الأزرق ليس له ، هكذا ، إلا أن يدل على ثراء ذلك المخزون ، وعلى حيويته . وإن توالي تلك الشواهد وتعددتها ليسا بالأمر الهين ، كما قد يبدو ذلك لأول وهلة ؛ لأنهما يمران ، في واقع الأمر ، بمرحلة حادة من المهارة في الانتقاء من رصيد شعري لا بد أن يكون ضخماً . إن منطق التأهيل لمهمة كهذه المهمة يشترط تلك الضخامة ، وإن منطق الممارسة ، في الوقت نفسه ، يفضي إلى الإقرار بها . فلا يمكن أن نظن أن ذاكرة ابن عباس تتوقف عند مجرد اختزان تلك الشواهد ، وحدها ، بل هي ، حتماً ، عملية أكثر تعقيداً ، ولعل من أبسط آلياتها الاختزان نفسه . ولا شك أن من أرقى تلك الآليات ذكائية الفرز بين ما يلائم الغريب من المخزون الشعري ، الأوسع أو الأكبر ، وما لا يلائمه .

إننا نحصر أنفسنا في مثل هذه الدلالات فيما يتعلق بإجابات ابن عباس عن سؤالات نافع ؛ لأنها هي الدلالات التي تهمنا في هذا الفصل ، من حيث التأكيد على رواية ابن عباس الشعر وحفظه له ، أو من حيث اتساع مخزونه من الشعر ، وبالتالي تنوع ذلك المخزون وتعدد أزمته .

وحقاً إن استخدامات الشعر عند ابن عباس في مثل هذه الحالة تتم **تجديداً** لأغراض علمية منهجية محضة ، مما قد يدفع إلى الظن ، أول وهلة ، بأن اهتمام

ابن عباس بالشعر إنما هو مقصور على ما يخدم تلك الأغراض ، أو ما يصب في قنواتها المحددة ، ولكن فرضية كهذه لا تستقيم بحال مع التطورات المختلفة لعلاقة ابن عباس بالشعر في أوجهها المختلفة كما مر بنا وكما سيمر . وإذن فإن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع ليس لها إلا أن تؤخذ دليلاً إيجابياً على ثراء المخزون الشعري عموماً عنده - رضي الله عنه . فهو يتعلم الشعر ، ويحفظه ، ويشكل جزءاً مهماً من ثقافته ، فيوظفه للبوح حيناً ، ويستمد منه الشاهد حيناً آخر . هو صوت العاطفة ، وصدى الوجدان مرة ، وهو الدليل ، والمرجعية ، الصادقة مرة أخرى .

إن الشعر عند ابن عباس ، هكذا هو الشعر في قيمه الخاصة ، وفي مقوماته الذاتية ، فلا اعتبار كبير لموضوعه ، أو غرضه ، أو هوية منشئه ، ما دام يتوافر على عناصر الشعر وجمالياته ، وما دام لا يتناقض مع قيم المجتمع الجديد ، « ولم يكن فيه فحش ولا خنا ، ولا لمسلم أذى » .

إن الشعر عند ابن عباس ، باختصار هو إحدى لغاته في التعبير ، وهو إحدى وسائله في استخداماته العلمية ، ولهذا ظل أحد مدخراته الثقافية المهمة بلا منازع .

الشعراء الثلاثة

في جملة أخبار ابن عباس المتعلقة بالشعر، نستطيع أن نعثر على ما يشير إلى أنه - رضي الله عنه - كان على صلة مباشرة ببعض شعراء عصره: يجالسهم، ويستنشدهم، ويحاورهم حول الشعر وبعض شؤونه وقضاياها. ونستطيع أن نميز، بمقتضى النظر إلى تلك الأخبار، ثلاثة شعراء كانت لهم صلة واضحة بابن عباس. وهم من مشارب شعرية مختلفة، إذ اشتهر كل واحد منهم في غرض شعري بعينه: إما من حيث وجه الإجابة فيه، أو من حيث إن معظم نتاجه المأثور عنه كان يصب فيه، أو أنه على الأقل عرف تاريخياً به، بالنظر إلى طبيعة الدور الذي لعبه حسب مقتضيات مرحلته. فهذا عمر بن أبي ربيعة شاعر الغزل، وهذا الخطيب شاعر الهجاء. وهذا حسان بن ثابت شاعر الحماسة، أو الدفاع عن الإسلام. وثلاثتهم من أبرز شعراء زمانهم، كل في فنه الذي عرف به. وقد كشفت لنا أخبار ابن عباس

عن صلات ما ربطته بهم ، وهي في ظاهرها صلات أدبية محضة ، تتمحور حول الشعر ومسائله وشؤونه .

وما تلك الصلات بهؤلاء الشعراء ، ذوي المشارب الشعرية المختلفة ، إلا تعبير آخر عن تنوع الثقافة الشعرية عند ابن عباس نفسه ، وذلك من ناحية تذوقية وموضوعية . وهو تنوع يمس ، على حد سواء ، مصادر ذلك الشعر ، وأغراضه ، فهو - مرة أخرى - يعدد في شعرائه الذين يهتم بهم ، وهو مرة أخرى أيضاً - يأخذ بالغزل ، ويأخذ بالهجاء ، ويأخذ بالحماسة ، وبما قيل في الدفاع عن الإسلام . والمهم قبل هذا وبعده هو «الشعر» نفسه ، من حيث هو فن ، وتعبير ، وشاهد على العصر والتاريخ والأحداث .

وسنرى ، فيما بعد ، أن هناك بعض التحفظات التي أعلنها ابن عباس ، حول بعض أنواع الشعر أو أغراضه ، ولكن تلك التحفظات ، كما هو واضح من أخبار صلته بالشعراء الثلاثة المذكورين ، لا تصدر أهمية الشاعر ، أو تلغي شاعريته ، أو تنفي قدراته ومؤهلاته الفنية التي تميزه .

إن تلك الأخبار المتعلقة بصلة ابن عباس ببعض الشعراء ، إضافة إلى ما تفضي إليه من تصور واضح لحجم الخطوة التي ينالها الموهوبون من الشعراء عند ابن عباس ، فإنها تشير صراحة إلى مدى تقديره لفنهم ، واعتداده بآرائهم في الشعر . وهذا في حد ذاته ، موقف من الصحابي الجليل له وزنه وأهميته بالنسبة إلى الشعر ، وبالنسبة إلى الشعراء ، في وقت كان فيه الشعر ، وكان فيه الشعراء ، في أمس الحاجة إلى المزيد من مواقف كهذه . فالشعر ، على الرغم

من كل شيء، كان ما يزال، في تلك المرحلة، يتقاذفه بينهم «المجيزون» و«المتخرجون» إيجاباً وسلباً^(١). أما الشعراء عموماً فما زالت صفة السفه الملحقة بهم، وصفة «الغواية» الملصقة بمن اتبعهم^(٢)، تطاردانهم، لا سيما حين تكون المسألة مسألة غزل أو هجاء. وسيتضح شيء من هذا، فيما بعد، أثناء حوار نافع بن الأزرق مع ابن عباس حول شعر عمر بن أبي ربيعة.

وأيضاً فإن طبيعة الحوار الذي كان ينشأ بين ابن عباس وأولئك الشعراء تفضي، فيما تفضي إليه، إلى نتيجة واضحة، وهي رغبة ابن عباس في «التعلم» من هؤلاء الشعراء، أو بعبارة أخرى: الأخذ مباشرة، فيما يتعلق بالشعر وشؤونه، عن «أهل الصناعة» أنفسهم، سواء بالاطلاع على

(١) لقد أصاب الشعر أضرار كثيرة جراء اتهام قريش الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه «شاعر»، والقرآن الكريم بأنه «شعر»، فكان في تصدي القرآن لهذا الاتهام ما أفضى إلى الإحساس بموقف متجه من القرآن حيال الشعر، بينما ظل هناك من يحصر موقف القرآن ذاك ضمن مساحته المعقولة، وهي «تبرئة» الرسول من أن يكون شاعراً، و«تنزيه» كلام الله عن أن يكون شعراً، وذلك، كما مر بنا، من أجل التأكيد في نهاية الأمر على حقيقة السوحي، وصدق النبوة، وهما المسألتان اللتان كان من أغراض قريش دحضهما ومناهضتهما.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون﴾ سورة الشعراء، الآية ٢٢٤. فحتى إن كان المقصود، حسب بعض الآراء، الشعراء المشركين في مكة، إلّا أن الأمر لا يخلو من نفس ساخن يطال الشعر كله حسب بعض الآراء. وانظر مثلاً القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ١٥١، والرازي، مفاتيح الغيب، ج ٧، ص ٧٦ والطبري، تفسير، ج ١٩، ص ٧٣، والزمخشري، الكشاف، ج ٣، ص ٣٤٤، فيرى هذا الأخير أن المقصود هو: «ألا يتبع (الشعراء) على باطلهم وكذبهم وفضول قوهم وما هم عليه من الهجاء وتمزيق الأعراض والقدرح في الأنساب والنسب بالحرم والغزل والابتهاج ومدح من لا يستحق المدح ولا يستحسن ذلك منهم ولا يطرَب على قوهم إلّا الغاؤون والسفهاء، والشطّار...».

إنتاجهم، وتلقيه، دون وسيط، منهم، أو بمعرفة آرائهم حول بعض مسائل الشعر وقضاياها. وابن عباس في كلتا الحالين لن يجد بالفعل من يروي عطشه في هذا وذاك، أكثر من الشعراء أنفسهم. فالشعر هو حرفتهم الأولى. هم يبدعون، وهم ينشئون. وآراؤهم فيه لها قيمتها، ولها مشروعيتها، ولها بعدها الخاص، بصفتهم أصحاب الكلمة الأولى في هذا الشأن.

وما هذا المستوى من الصلة المباشرة بين ابن عباس والشعراء إلا انعكاس طبعي، في الوقت نفسه، لحميميته القديمة مع الشعر ذاته، فهو - كما سبق أن ذكرنا - يعيشه في وجدانه وعقله. وهو ما ينفك يلجأ إليه في بوحه وتجلياته وإمتاعاته.

لقد نقلت إلينا بعض أخبار ابن عباس صلته بعمر بن أبي ربيعة، وإقباله على شعره، فلقد كان - رضي الله عنه - فيما تفيد تلك الأخبار، يسأل عن شعر هذا الشاعر: «هل أحدث هذا المغيري شيئاً بعدنا»^(١). إن الكلمة المفتاح في تساؤل ابن عباس هذا هي كلمة «بعدنا» فابن عباس يستفسر بالتحديد عن جديد الشاعر، فهو على علم بقديمه. كما أن صيغة التساؤل في مجملها لا تكشف فقط عن رغبة ابن عباس في معرفة ما أنشأه عمر من جديد، ولكنها تكشف أيضاً عن رغبته في أن يصل الجديد بالقديم، تأكيداً لمتابعته إنتاج الشاعر نتيجة جودة تثمينه.

إن تلك الكلمة المفتاح: «بعدنا» تقودنا أيضاً، كما يهمننا هذا بالتحديد، إلى تأكيد صلة ابن عباس بعمر بن أبي ربيعة، فهو يسأل عما أنتجه الشاعر

(١) انظر الأصهباني، الأغاني (طبعة دار الكتب) ج ١، ص ٧٣.

«بعده»، أي بعد انقطاعه عنه بغياب أو سفر أو ما شابه ذلك، مما يؤكد أن صلتها أو لقاءاتها، بعيداً عن هذا الطارئ، كانت متصلة وغير منقطعة. ولكن هناك مواقف أخرى لابن عباس، مع هذا الشاعر، تتجاوز حدَّ السؤال عن إنتاجه، وحدَّ سماعه والإصغاء إليه، إلى مستوى حفظه عن ظهر قلب، وذلك بطريقة كانت تدعو معاصري ابن عباس إلى الدهشة والعجب، ليس فقط لسرعة حفظه ذلك الشعر، ولكن حتماً لما يعكسه ذلك، في شكل ما، من إعجاب شديد بعمر وبها ينشئ من شعر. فمهما كانت قوة الحافظة التي يتمتع بها ابن عباس، إلا أن الإعجاب نفسه يعد عاملاً حاسماً في إذكاء درجة الحفظ سرعة وإتقاناً.

يروى المبرد^(١) أن نافع بن الأزرق أتى ابن عباس يوماً، فجعل يسأله حتى أمّله، فجعل ابن عباس يظهر الضجر، فطلع عمر بن أبي ربيعة عليه، وهو يومئذ غلام، فسلم وجلس، فقال له (ابن عباس) ألا تنشدنا شيئاً من شعرك؟ فأنشده:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر غداة غد أم رائح فمهجر^(٢)
حتى أتمها، وهي ثمانون بيتاً. فقال له ابن الأزرق: لله أنت يا ابن عباس! أنضرب إليك أكباد الإبل، نسألك عن الدين فتعرض، ويأتيك غلام من قریش فينشدك سفهاً فتسمعه؟! فقال: تالله ما سمعت سفهاً. فقال ابن الأزرق: أما أنشدك:

(١) الكامل، ج ٣، ص ١١٥٢-١١٥٣. وانظر الرواية بلفظ آخر في الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الكتب) ج ١، ص ٧٢، والزركلي في الأعلام (ج ٤، ص ٩٥) يشير إلى هذه القصة.

(٢) الديوان.

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت فيخزي وأما بالعشي فيخسر فقال ابن عباس: ما هكذا قال، إنما قال: «فيضحي وأما بالعشي فيخسر» قال: أو تحفظ الذي قال؟ قال والله ما سمعتها إلا ساعتها هذه، ولو شئت أن أردّها لرددتها! قال: فارددها. فأنشده إياها كلها.

إن في هذه القصة، إجمالاً، بعض الدلالات التي تحسن الإشارة إليها هنا: أولاً: إن عمر بن أبي ربيعة «الشاعر» هو من رواد مجلس ابن عباس وهو على صلة به، وهذا من أكثر ما يهمننا في هذه المرحلة من سياق فصلنا هذا.

ثانياً: إنه قد يبدو، لأول وهلة، أن ابن عباس إنما التجأ إلى عمر بن أبي ربيعة يستنشده شيئاً من شعره تخلصاً من نافع بن الأزرق، أو هروباً منه، بعد أن «أملّه وأضجره»، فهو هكذا لم يطلب الشعر حباً في الشعر، ولكنه فعل ذلك ليشغل بشيء آخر غير حوار نافع وأسلته. ولكن مثل هذا الظن لا يستقيم مع باقي سياق القصة، لأن ابن عباس لو لم يكن ولعاً بالشعر في ذاته، وفي جمالياته لما انتهى بحفظ قصيدة عمر بن أبي ربيعة عن ظهر قلب.

ثالثاً: الإنكار الصريح من نافع بن الأزرق على ابن عباس أن يعطي وقتاً للاستماع إلى شعر عمر بن أبي ربيعة، أو «سفّهه» على حد تعبيره، وفي هذا ما يوحي ببعض التذمر، والاستخفاف، اللذين كان يواجههما الشعراء وشعرهم من بعض معاصري ابن عباس، مما يدل على أن وضع الشعر، ووضع الشعراء، بالتالي لم يستقر بعد، تمام الاستقرار في مجتمعهم الجديد.

رابعاً: لكن ابن عباس، صديق الشعر، يردّ على نافع مقسماً: «تالله ما يد سمعت سفّها!» معلناً بذلك دفاعه الصريح عن الشعر والشاعر.

بل يزيد فيزيل «التشويه» الذي طال أحد أبيات القصيدة على لسان نافع .

بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في تبني قضية الشعر أمام نافع بن الأزرق، فيعيد إنشاد القصيدة على مسامعه كاملة، مؤكداً من جديد انحيازه لـ «الشعر» عموماً، من حيث هو فن وتعبير، ومعزراً إعجابه بشعر عمر بن أبي ربيعة خصوصاً، من حيث إنه - في نظره - ليس بـ «سفه»، بل إبداع وموهبة، كاشفاً عن حافظة كانت مشار دهشة نافع بن الأزرق، وهي حتماً، كذلك بالنسبة للآخرين ممن كانوا بالمجلس غيره .

ودفاع ابن عباس عن الشعر يرد مرة أخرى في مناسبة شبيهة، فهو إذ ينفي عن الشعر «السفه» في القصة السابقة، نراه يدفع عنه التهمة بأنه «من رفث القول» في قصة أخرى . فقد روي أن ابن عباس سئل : هل الشعر من رفث القول؟ فقال : إنما الرفث عند النساء، ثم أحرم للصلاة^(١).

وبالعودة إلى قوة الحافظة عند ابن عباس، فإن المشهود به، هو أنه بالفعل يحفظ الشعر عموماً بدرجة لافتة للانتباه، فلتذكر أن نافعاً نفسه يقول عنه، كما مر بنا : «ما رأيت أروى منك قط»^(٢). وقد كانت تأخذه - هو نفسه - الغرابة ممن يسمعون (الشعر) فلا يحفظونه، فيقول : «أومنكم من يسمع شيئاً ولا يحفظه»^(٣)، والمقصود هنا، بحكم موضوع الرواية التي وردت فيها هذه العبارة وسياقها، هو الشعر.

(١) قارن : ابن رشيقي، العمدة، ج ١، ص ٣٠.

(٢) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٥٤.

(٣) القالي، ذيل الأمالي، ص ١٤١، وقيل «إنه كان إذا سمع النوادر سدّ أذنيه بأصابعه خافة أن

يحفظ أقوالهن» الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

ومسألة حفظه رائية عمر بن أبي ربيعة المذكورة آنفاً، وردت في أكثر من مصدر مثل : «صفة الصفوة»^(١)، و«حلية الأولياء»^(٢)، و«نكت الهميان»^(٣)، فهذه المصادر كلها تجمع على أنه حفظها في مرة واحدة.

وهناك قصة أخرى، فيما يروى من صلة ابن عباس بعمر بن أبي ربيعة، تشير - إن صحّت - إلى مستوى أبعد وأبعد في العلاقة بينهما. فهي، فضلاً عما يمكن أن توحى به من محاولة لابن عباس في تجريب نظم الشعر، حتى وإن لم يتعد ذلك عجزاً لبيت واحد، تكشف في جانب ما، التقاء الاثنين (ابن عباس وعمر) عند نقطة حادة جداً من الحدس الشعري، إن صح التعبير، وفي قراءة ما قد يتخذ ذلك مؤشراً إلى اكتشاف متابعة لصيقة محتملة من ابن عباس لكيفية الولادات الشعرية، وهيئتها، وشكلها، عند عمر بن أبي ربيعة. أو ربما، بمعنى آخر، يتخذ ذلك شاهداً على معرفة ابن عباس، معرفة دقيقة، لتقنيات الشعر عند هذا الشاعر، أي «نفسه» في الفكرة، وبالتالي وسائله في اللغة، وفي البناء، وفي التركيب.

تقول القصة : «أقبل (ابن عباس) على ابن أبي ربيعة فقال : أنشد! فأنشده :

تشط غداً دار جيراننا

وسكت ، فقال ابن عباس :

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٧١ ص ٣١٤.

(٢) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٤.

(٣) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، نكت الهميان، ص ١٨٠.

وللدار بعد غد أبعدُ

فقال له عمر: كذلك قلت أصلحك الله، أفسمعته؟! قال: لا، ولكن كذلك ينبغي!«^(١).

إنه مهما توافر للصدفة المحضة من دور في تهيئة هذا الالتقاء بين ابن عباس وعمر، إلا أن ذلك لا يُقضي بحال ما توحى به هذه القصة من مستوى متقدم في العلاقة. وهذا، في شكل ما، يمكن أن يعد أيضاً وجهاً من وجوه الوشيجة الشخصية الداخلية التي تربط ابن عباس بالشعر عموماً، وشعر عمر بن أبي ربيعة خصوصاً. إنها حميمة متقدمة مع الشعر فناً، ومع عمر بن أبي ربيعة شاعراً.

أما الخطيئة، فأول ما يصادفنا من أخباره مع ابن عباس، ويبدو أنه أول لقاء بين الاثنين، «أنه رآه في مجلس عمر، وقد قرع بكلامه. فقال: من هذا الذي نزل على القوم بسنه وعلاهم في قوله، فقالوا: هذا ابن عباس. فأنشأ يقول:

إني وجدت بيان المرء نافلة يهدي له ووجدت العي كالصمم
المرء يبلى ويبقى الكلم سائرة وقد يلام الفتى يوماً ولم يلم»^(٢)
وهو، هكذا، لقاء اتسم بالإعجاب بمواهب ابن عباس، مما سيساعد حتماً، لاحقاً على تهيئة أرضية مناسبة للصلة.

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الكتب) ج ١، ص ٧٣.

(٢) ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٤.

فلقد كان الخطيئة بالفعل ممن التقاهم - رضي الله عنه - وناقشهم ، وحاوورهم ، وسألهم ، كما يتضح ذلك - مثلاً - من القصة التالية : «عن ابن عباس أنه سأل الخطيئة من أشعر الناس من الماضين والباقيين فقال : إذن من الماضين فهو الذي يقول^(١) :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه يفره ، ومن لا يتقي الشتم يشتم وما الذي يقول^(٢) :

ولست بمستبق أخا لا تلمُّه على شعث ، أي الرجال المهذب بدون ذلك ، ولكن الضراعة أفسدته ، كما أفست جرولاً - يعني نفسه - والله يا ابن عباس لولا الجشع والطمع لكنت أشعر الماضين ، فأما الباقيون ، فلا شك أني أشعرهم^(٣) . وحسب ابن رشيق^(٤) ، يقول له ابن عباس : «كذلك أنت يا أبا مليكة» أي أن الخطيئة كان بالفعل أشعر الباقيين في نظر ابن عباس أيضاً . وهذا مما يشير إلى أن صلته به ، أثناء حدوث هذه القصة ، لم تعد صلة طارئة أو عابرة ، ولكنها بالأحرى ، صلة متابعة ، فهو يقدر الخطيئة تقدير العارف لمواهب الشاعر فيه ، وتقدير المدرك لإمكانات الإبداع

(١) زهير بن أبي سلمى .

(٢) النابغة الذبياني .

(٣) الجرجاني ، الرسالة الشافية ، ص ١٣١ . وانظر هذه الرواية بلفظ مشابه في الأصبهاني ، الأغاني ، (طبعة دار الكتب) ج ٢ ، ص ١٩٣ ، وابن رشيق ، العمدة ، ج ١ ، ص ٩٧ .

(٤) ابن رشيق ، العمدة ، ج ١ ، ص ٩٧ ، وكذلك السيوطي في المزهري ، ج ٢ ، ص ٤٨١ .

في إنتاجه ، إذ يقدمه على غيره من معاصريه من الشعراء ، رغم تحفظه على غرض الهجاء الذي عرف الخطيئة بقوته وإقذاعه فيه ، كما سيأتي .

إن حوار ابن عباس مع الخطيئة هو حوار المعتد بآراء محاوره ، فهو «أشعر الباقين» ، وابن عباس يريد أن يستمع إلى رأيه فيمن يجد أنهم الأشعر في الماضين ^(١) . إن حكمه ستكون له أهميته الخاصة عند ابن عباس ، فهو لم يكن مجرد واحد بين كثيرين من أصحاب «صناعة» الشعر ، بل إنه من أكثر هؤلاء تمكناً في تلك الصناعة ، ومن أشدهم رسوخاً فيها .

إنه على الرغم مما قد يعترض بعض شعر الغزل من شبهات ، وعلى الرغم من تحفظ ابن عباس على بعض شعر الهجاء ، لم يمنعه ذلك - رضي الله عنه - من أن تكون له صلة ببعض الشعراء الذين باتوا محسوبين على هذين الغرضين من الشعر . فالانحياز هو ، بالأحرى ، إلى «الشعر» من حيث هو فن ، وتعبير ، وصدى لعاطفة ، وصوت لوجدان . وهذان الشاعران (عمر والخطيئة) هما ، في النتيجة ، من أصحاب الموهبة ، والقدرة على الإبداع ، ولا يمنع إيغالهما في الهجاء ، أو الغزل ، أن يقدر فيهما رجل كابن عباس موهبتهما في الشعر ، وقدرتهما على الإبداع ، ولهذا تراه - رضي الله عنه - قبل

(١) يبدو أن الخطيئة ، لمكانته ولقيمة الاحتجاج برأيه ، كان يسأل دائماً هذا السؤال ، حتى من غير ابن عباس . وقد قيل إنه سئل مرة : من أشعر الناس ؟ فقال أبو دؤاد حيث يقول :
لا أعُد الإتيار عَندَما ولكن فقد من قد رزّته الإعدام
ويعلق السيوطي : وهو وإن كان فحلاً قديماً ، وكان امرؤ القيس يتوكأ عليه ، ويروي شعره ، فلم يقل فيه أحد من النقاد مقالة الخطيئة ، انظر المزهر ، ج ٢ ص ٤٨١ .

قليل ، يقسم معلقاً على قصيدة عمر ابن أبي ربيعة ، وهو يرد على نافع بن الأزرق : «تالله ما سمعت سفهاً» ، فالتقدير في نهاية الأمر هو لحس عمر بن أبي ربيعة ، ولعبقرية الإبداع عنده . وكذلك الحال بالنسبة إلى الخطيئة ، فعلى الرغم من انقياده للهجاء ، وتغلبه عليه ، لم يمنع ذلك ابن عباس - رضي الله عنه - من أن يؤكد ما قاله الخطيئة عن نفسه من أنه «أشعر الباقين» ، وأكثرهم مهارة ، وحقاً ، وذكاء في صناعة الشعر .

إن صلة ابن عباس بشعراء من صنف عمر بن أبي ربيعة والخطيئة ، لم تكن لتعارض أو تتناقض مع صلته بشاعر الإسلام حسان بن ثابت ، فالقاسم المشترك بين هؤلاء الثلاثة هو ، في النهاية ، «الشعر» الموهبة ، و«الشعر» الإبداع ، قدرة واستعداداً وإمكانات . على أننا لا نشك في أن حسان ، بالذات كان يتمتع عنده - رضي الله عنه - بمنزلة خاصة تميزه عن غيره ، وذلك بالنظر إلى موقعه المهم من تاريخ الدعوة ، وتطور الرسالة . فهو الذي جاهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم بسيفه ولسانه . وهو الذي كان لشعره أشد الوقع على نفوس المشركين ، وأبلغ الأثر في قلوب المؤمنين الذين نصروا الدين .

فابن عباس يدافع عنه - كما مر بنا - عندما قالوا عنه «اللعين»^(١) ، إذ يرد هذا الشتم ويدحضه ، منوهاً بفضل «شاعر الرسول» ، مؤكداً ذلك الفضل ، فلا يدع مجالاً لأحد بالتشكيك فيه .

(١) انظر الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج ٩ ، ص ٣٧٧ . وانظر الرواية بلفظ مشابه في الأصبهاني ، الأغاني ، (طبعة دار الكتب) ج ٤ ، ص ١٤٦ . وابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ٤ ، ص ١٣١ .

وهنا أيضاً أنحياز إلى «الشعر» الموهبة، و«الشعر» الإبداع عند حسان، ولكننا نلمس - فوق ذلك - الوشيجة القوية التي تربط ابن عباس بنوعية إنتاج حسان، من حيث غاياته وأهدافه.

إن الموقع الذي يحتله شعر حسان من وجدان ابن عباس لمختلف، حتماً وبالضرورة، عن موقع شعر عمر بن أبي ربيعة وشعر الحطيئة.

ولكن ليس هذا وحده الذي يجعل من حسان شاعراً بارزاً في نظر ابن عباس، فبعيداً عن هذا كان حسان دائماً من أبرز شعراء العصر، ولقد اشتهر ببراعته في هذه الصناعة في الجاهلية والإسلام. وهو في نظر مؤرخي الشعر ونقاده من الفحول^(١).

ومما بلغنا من أخبار ابن عباس مع حسان هذه القصة: «قال حسان: كانت لنا عند عثمان أو غيره من الأمراء حاجة، فطلبناها إليه بجماعة من الصحابة، منهم ابن عباس، وكانت حاجة صعبة شديدة، فاعتل علينا، فراجعوه إلى أن عذروه، وقاموا إلا ابن عباس، فلم يزل يراجعه بكلام جامع حتى سد عليه كل حاجة، فلم يربداً من أن يقضي حاجتنا، فخرجنا من عنده وأنا أخذ بيد ابن عباس، فمررنا على أولئك الذين عذروا وضعفوا فقلت: كان عبد الله أولاًكم بهم. قال: أجل. فقلت أمدحه:

إذا ما ابن عباس بدا لك وجهه رأيت له في كل أقواله فضلاً
إذا قال لم يترك مقالاً لقائل بمنتظمت لا ترى بينها فصلاً

(١) انظر المرزباني، الموشح، ص ٢٧٠ وابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٣٩.

كفى وشفى ما في الصدور ولم يدع لذي إربة في القول جداً ولا هزلاً
سموت إلى العليا بغير مشقة فنلت ذراها لا دنيا ولا وغلاً
خلقت حليفاً للمروءة والندى بليغاً ولم تخلق كهاماً ولا خيلاً^(١)
ولم يكن أمراً استثنائياً أن نجد رجلاً كابن عباس موضوعاً لشعر مديح،
فقد مدح غيره من الخلفاء والصحابة، ومدح الرسول ﷺ نفسه، ولكن
شاهدنا هنا، هو أن ابن عباس كانت له صلته بشعراء آخرين ممن عرفوا
بغير الغزل والهجاء. فقد كان يقدر فيهم شاعريتهم، ونقاء فنهم، وفوق
ذلك كان يقدر فيهم عفتهم، ونبل غاياتهم، وهو ما ينطبق على شاعر
كحسان بن ثابت - رضي الله عنه - الذي دافع عنه حينما شتمه من يريدون
النيل منه.

فكما أن الخطيئة التقى ابن عباس، وأن عمر بن أبي ربيعة كان ممن يفدون
إلى مجلسه، فإن حسان أيضاً كانت له صلته بابن عباس، وكان ممن يختلفون
إلى داره.

إن مثل تلك الصلات، في عمومها، أمر متوقع، وهي حدث منتظر من
رجل كابن عباس، أثبت سلوكه العلمي، المتمثل في منهجه في التفسير، كما

(١) انظر الإصابة ج ٤، ص ٩٠، والهيتمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٨٥. إذ يضيف: «فقال
الوالي: والله ما أراد بالكهام غيري والله بيني وبينه»، ترد رواية عجز البيت الأخير هكذا: «بليغاً ولم
تخلق كهاماً ولا حلاً» وانظر رواية الجاحظ لهذا الشعر في البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٣٠، وانظر
أيضاً ابن حجر، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٠، والكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ١،
ص ص ٤٠٦-٤٠٧.

أثبت تصرفه الشخصي، من حيث إحساسه وتذوقه، أنه منحاز إلى «الشعر» صدى العاطفة، وصوت الوجدان. بل هو كلف به.

ولا نستبعد أن تكون لابن عباس صلات أخرى بشعراء آخرين من معاصريه، فما وصلنا من أخباره لم ينقل لنا بالضرورة كل شيء، بل لعله قد أهمل ما يندرج في حكم الاعتيادي وغير الطريف، وما لا يضيف شيئاً جديداً إذا أهمية بالنسبة إلى أبعاد شخصية ابن عباس العلمية أو الاجتماعية.

وعلى سبيل المثال فنحن لا نظن أن مجالسه كانت تخلو من الشعراء الذين ربطتهم به بعض الصلات، لا سيما تلك المجالس التي كان يخصصها - كما أشرنا سابقاً - للشعر (يوم الشعر) فالطبعي والبدهي أن يكون في مجلس ابن عباس في ذلك اليوم شعراء، فهذا يوم لفنهم، وهو يوم يعينهم، وما يدور فيه يمسه، ويتعلق مباشرة بهم، فهو حتماً يستمع إليهم، وهم، بالضرورة، يتبادلون معه الآراء، والأفكار، حول الشعر، وإنشاده، وروايته، وشؤونه وشجونه. ومن ذلك ما رواه أبو بكر الأنباري، قال: «أتى أعرابي إلى ابن عباس فقال:

تخوفني مالي أخ لي ظالم فلا تحذلني المال يا خير من بقي

فقال (ابن عباس): تخوفك: تنقصك؟ قال (الأعرابي): نعم، قال: الله أكبر، ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾^(١)، أي على تنقص من خيارهم»^(٢).

لا بد أن هذا كله يحدث في مجلس ابن عباس، وفي اليوم الذي خصصه للشعر بالذات. فهو أصلاً لم يكن ليخصص يوماً للشعر ما لم يشكل هذا

(١) سورة النحل، الآية ٤٧.

(٢) السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٣١١.

الفن، بالفعل، همّاً ثقافياً متمكناً يعمر ذاكرته وحسه وعقله، وهو لكي يكون كذلك لا بد أن يكون متفاعلاً مع الشعر، تذوقاً وتقويماً وحكماً.

ولعل مما تجدر ملاحظته، فيما أوردنا قبل قليل من صلوات لابن عباس ببعض الشعراء (ابن أبي ربيعة والحطيئة بالذات) أن صلته - رضي الله عنه - بأولئك الشعراء لم تكن، فيما يبدو صلة «محايدة» سلبية الجانب - إن صح هذا التعبير - فيكون موقفه فيها مقتصرّاً على موقف المتلقي المستهلك الساكن، الذي يكتفي بالاستنشاد والاستماع، فلا تدخّل ولا حوار، إننا نظن أن ابن عباس كان على العكس من ذلك، فقد لاحظنا أنه - رضي الله عنه - يتدخل، ويحاور، وقد كان في كل ذلك، لا بد، محسوب الجانب. وهذا ما يجعلنا نصف صلته تلك بأنها صلوات مشاقفة، فهو يتابع إبداع الشعراء. والشعراء - أو المهتمون بالشعر عموماً - يقدرون آراءه في الشعر وعلمه به.

العلم بالشعر، ونقده

يحلو لابن عباس أحياناً - كما مر بنا - أن يقف أمام أصحاب الصناعة موقف طالب الاستزادة من المعرفة ، أو موقف المؤيد لحكم نقدي ، حول بعض الشعر ، أو بعض الشعراء . فتراه يسأل ويستطلع آراء هؤلاء ، مبدعي الشعر ، الخبيرين في تقنيته ، ولكن ابن عباس هذا لا تخلو تدخلاته ، وسؤالاته نفسها ، من الإفصاح عن ذائقة حية ، وعلم بالشعر .

إن ابن عباس بعيداً عن كل شيء ليعد - في نظر أهل زمانه - من ذوي الرأي الشاقب ، والحكم المطلوب المنتظر ، في مسائل الشعر . فلقد كان من المتعالم الذائع بين الصحابة رضوان الله عليهم أنه - رضي الله عنه - قد مُتّع بملكة نقدية تمكنه من تمييز جيد الشعر من رديئه . وهذا أقل ما هو منتظر من رجل شغل الشعر كل ذلك الحيز في عقله وقلبه ووجدانه . فسعى إلى تعلّمه ، وحفظه ، وروايته ، وإنشاده ، وجعل منه فوق ذلك ، أحد المصادر

الرئيسة في ثقافته (منهجه في التفسير)، إنه، والحال هكذا، لم يعد له أن يختار الموقع المحايد في النظر إلى الشعر.

إن علاقة ابن عباس الواعية الوطيدة بالشعر، وولعه به، وتطلعه إليه كفيل - كل ذلك - بأن ينمي فيه علمه بهذا الفن، فتطور مداركه، وتسمو ذائقته، إلى مستوى يبرر، فيما يبدو، للناس من معاصريه، ومن غير معاصريه، أن يعطوا آراءه في الشعر الاعتبار اللائق بها.

ونعود مرة أخرى، فتذكر أن الحوار حول الشعر وقضاياها كان يستغرق «يومه الخاص» الذي أفرد له ابن عباس ضمن برنامجه أو نشاطه العلمي اليومي، فماذا يمكن أن يقال في ذلك اليوم غير إنشاد الشعر، ومناقشة قضاياها، والحديث عن حسنه وقبيحه. وذكر الشعراء، ونقدهم، وإبداء الرأي فيهم، والمفاضلة بينهم.

ونحسب أنه لو نقلت إلينا أخبار ابن عباس كل ما كان يقال في ذلك اليوم، لكننا - كما سبق أن قلنا - وضعنا أيدينا على علم كثير، وأفكار لها قيمتها، وآراء لها وزنها، في مسائل الشعر. والعرب أنفسهم، وهم من هم في الإحساس بالشعر وتذوقه والعلم به، لم يقصدوا ابن عباس، أو يلتفتوا حوله في يوم الشعر المشهود، إلاّ اعترافاً منهم بعلمه - رضي الله عنه - به، وإلا اعتداداً بأفكاره وآرائه وأحكامه في هذا الشأن. وبدون ذلك فإنهم لن يقصدوه. وإلا لكانوا فعلوا ذلك مع الكثيرين غيره. وبدون ذلك أيضاً ما كان له هو ذاته أن ينصب من نفسه مرجعية من مرجعيات الشعر في زمانه،

فيجعل للناس يوماً من أيام مجلسه ، لا يذكر فيه إلا الشعر، تماماً كما يفعل بالنسبة للتأويل ، وبالنسبة للفقهاء والفتوى . . . إلخ .

فكما أن لكل علم من هذه العلوم يومه ، فإن للشعر ، هو الآخر ، يومه . والناس الذين يرون في ابن عباس حجة في الفقه والفتوى والتأويل ، بما آتاه الله من ذكاء وفهم وعلم ، كما هو الدور الذي تهيأ له منذ دعاء الرسول ﷺ بأن يفقهه في الدين ويعلمه التأويل ^(١) ، هم أنفسهم الذين يرون فيه كذلك حجة في معرفة الشعر والعلم به ، فيقصده من أجله ، كما كانوا يقصدونه من أجل إحاطاته العلمية الأخرى .

إنه على الرغم من شح الأخبار التي تعنى بتلك التفاصيل في هذا الجانب ، فإن قصته التالية مع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يمكن أن تؤخذ مؤشراً له دلالاته الخاصة على سمعة ابن عباس وصيته في مجال الشعر ، والعلم به ، وتقويمه . ونظن أن مثل هذه القصة قد حدث كثيراً ، ولكنه لم يجد من عناية الرواة واهتمامهم ما يحفظه حتى يبلغنا ، وذلك لاعتيادته بالنسبة إلى هؤلاء . وربما أن اهتمامهم بهذه القصة على وجه الخصوص إنما جاء لاقترائها بعمر بن الخطاب ، وبدون هذا فربما كانت ستلاقي مصير القصص الأخرى التي حدثت ، كما نظن ، لابن عباس ثم أهملت ، ونسيت ، واندثرت .

(١) الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج ٩ ، ص ٢٧٦ . وانظر في هذا المعنى الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج ١ ، ص ٤٠ .

تقول القصة :

«قال ابن عباس : بينما عمر بن الخطاب وأصحابه يتذاكرون الشعر، فقال بعضهم : فلان أشعر، وقال بعضهم : بل فلان، قال : فأقبلت، فقال عمر : قد جاءكم أعلم الناس بها، مَنْ أشعر الشعراء؟ قال : قلت : زهير بن أبي سلمى . فقال : هلم من شعره ما تستدل به على ما ذكرت، فقلت : امتدح قوماً من غطفان، فقال :

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم	قوم بأولهم أو مجدهم قعدوا
قوم أبوهم سنان حين تنسبهم	طابوا وطاب من الأولاد ما ولدوا
إنس إذا أمنوا، جن إذا فزعوا	مرزأون بهاليل إذا حشدوا
محسدون على ما كان من نعم	لا ينزع الله منهم ما له حسدوا

فقال عمر: أحسن والله! وما أعلم أحداً أولى بهذا الشعر من هذا الحَيِّ من بني هاشم، لفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقرابتهم منه (١)» .

ونحن في حوارنا مع هذه القصة سننطلق من النقطة نفسها التي افترضنا أن الرواة انطلقوا منها حين اهتموا بها وتناقلوها : أي من نقطة اقترانها بعمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - وكونه أحد أبطالها، بكامل ثقله السياسي والاجتماعي والديني . ففي مجلس عمر، كان الناس يتذاكرون الشعر، ويبدو أنهم كانوا يختصمون في مسألة نقدية، هي المفاضلة بين الشعراء . وكتب

(١) ابن الأثير، الكامل، ج ٣، ص ٣٣ - ٣٤ (نقله الحسن بكار، ص ١٢٥) .

النقد والأدب القديمة كثيراً ما تحفل بالأخبار المتصلة بهذه المسألة، مما يدفع إلى جعلها في مقدمة المسائل النقدية التي كانت تشغل الناس والمهتمين بالأدب والشعر في تلك الأيام^(١). وقد صادفتنا نحن هذه المسألة في أخبار ابن عباس، حتى الآن، مرتين على الأقل، مرة في حوار مع الخطيئة، وكانت - أي هذه المسألة - من أهم ما نقلته إلينا أخبار ابن عباس فيما يتعلق بصلته بهذا الشاعر. ومرة قبل قليل، في قصته مع عمر بن الخطاب، إذ كانت لها أهميتها في رأي الرواة، إذ إنها قد تسهم في كشف بعض ما نحتاجه حول ذائقة ابن عباس الشعرية، وقدرته على النقد والحكم والتقويم. إن هذه المسألة إذن (المفاضلة بين الشعراء) كانت من المسائل النقدية الحاسمة والمهمة في القديم. وهي تناقش الآن - حسب قصتنا هذه - في مجلس عمر بن الخطاب. وما كان الموقف يحتاج إلا لقدم ابن عباس لينجلي الخلاف، وتسوى الخصومة، فما سيقوله ابن عباس هو القول الفصل، وهو الرأي الأنسب والأصوب! ومن ذا الذي يرى هذا الرأي في ابن عباس؟ إنه عمر بن الخطاب نفسه. بل إنه يعبر عن ذلك صراحة حين يقطع فجأة حديث الآخرين، أي منذ أن أقبل ابن عباس، أو منذ أن رآه، ويقول: «قد جاءكم أعلم الناس بها» كأنه، هكذا، يقدمه على كل من سواه، في شأن الشعر، وتذوقه، والحكم على جيده ورديئه. وهو إن لم يكن يقصد إلى تقديم ابن عباس على جميع معاصريه، فهو على الأقل يقدمه على من في المجلس. ومن

(١) المفاضلة بين شاعر وشاعر، والحكم بأفضلية هذا على ذاك، من صميم النقد الأدبي. انظر الزهيري، محمود غناوي، نقائص جرير والفرزدق، ص ٢٠٤.

سيكون في مجلس عمر، غير نخبة المجتمع، وعلمائه، وبلغائه، وفضلائه؟ ومن سيجرؤ على الحديث عند عمر في مسألة لا يجيدها أو يتقنها، وبالذات حين يكون السؤال هو سؤال الشعر؟

لقد أعطى عمر - رضي الله عنه - رأيه، صراحة، في قدرات ابن عباس ومواهبه: «قد جاءكم أعلم الناس بها» وهو لم يفعل ذلك إلا وهو مؤمن تمام الإيمان بذلك الرأي، فيعتقد في سداده، ولا يشك لحظة في صوابه، لا سيما في حضرة النوعية المتوقعة ممن ضمهم مجلسه.

ولكأننا نحس في عمر بأنه يعرف في هؤلاء أنهم، هم أيضاً، يقاسمونهم الرأي، وأنهم يشتركون معه في ذلك القدر من الإيجابية في الحكم على ذائقة ابن عباس، وعلمه بالشعر. فدون أن ينتظر ما سيقولون، نراه يوجه السؤال مباشرة إلى ابن عباس: «من أشعر الشعراء؟» ليقول هذا الأخير قولته، ثم ينتهي الكلام!

يمكن أن نتوقف قراءتنا لهذه القصة عند هذا الحد. فهي، هكذا، غنية بما يوصل إلى المقصود.

لكننا إذا أردنا أن نمح تلك القراءة انسياباً أكثر، فسنلاحظ أن عمر، كيلا يبدو حكم ابن عباس «النقدي» حكماً مرتجلاً وغير منهجي، يطالبه بالشاهد، أو الدليل على حكمه، من شعر زهير، فيختار ابن عباس، فعلاً، أبياتاً من أحسن ما قال الشاعر في المديح - في نظره ونظر عمر على الأقل - لدرجة أن هذا الأخير، وإعجاباً بذلك الشعر، يرى أن آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم هم الأحق به، فيضن به على من سواهم، مبتدئاً بهذا القسم الذي لا يقصده، بالضرورة، القسم: أحسن (الشاعر) والله!!

ولعلنا، بالمناسبة، نتذكر رأي عمر نفسه في زهير، إذ يقول: «كان لا يعاظم في الكلام، ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل إلا بما فيه»^(١)، فهو يلتقي مع ابن عباس أصلاً في رأيه في زهير وشعره، وهو حين يعطي ابن عباس موقعه المتقدم في العلم بالشعر والحكم عليه، يفعل ذلك وهو نفسه القادر على التقويم والحكم، فهو حين أقر بحكم ابن عباس على زهير، وحين أعجب بشعره لم يكن يهادن ابن عباس أو يجامله، بل كان ينصفه ويعطيه حقه.

إن ابن عباس، بمعنى آخر، لم يخلف ظن عمر. فهو قد رشحه، عندما أقبل للفصل في هذه المسألة، اعتداداً بعلمه، وتقديراً لمواهبه الرائجة بين الناس. وهو بعد أن أعطى حكمه، وجرب ذائقته، واختبر علمه، أيده فيما ذهب إليه. فكان ابن عباس بهذا، هو قاضي الشعر عند عمر. ولعلنا نعتقد أنه كان كذلك عند غير عمر أيضاً.

ففي خبر آخر أنه:

«قام رجل إلى ابن عباس فقال: أي الناس أشعر؟ فقال ابن عباس: أخبره يا أبا الأسود الدؤلي. قال الذي يقول:

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المتأى عنك واسع»^(٢)
يعني النابغة الذبياني:

فالناس - كما نرى - يدركون، هم أيضاً، في ابن عباس علمه بالشعر، فيستفتونه في أي «الناس أشعر»، فهو في تقديرهم من خير من

(١) السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٤٨٢.

(٢) الأصبهاني، الأغاني (طبعة دار الكتب) ج ١١، ص ٥.

يستطيع أن يعطي حكماً في هذه المسائل ، فهماً وعلماً وإحاطة وذائقة أدبية . يسألونه عن ذلك على الرغم من وجود أبي الأسود الدؤلي في المجلس نفسه ، دون أن يفكروا في تقديمه على ابن عباس بتوجيه السؤال إليه ، وهو العالم باللغة والأدب والشعر . وابن عباس نفسه يدرك مدى رواج آرائه ، هو شخصياً ، في الشعر والشعراء ، حتى بين المختصين في الشعر والأدب والعلم بهما ، فيطلب إلى أبي الأسود أن يقول للناس ما يعرفه من رأيه ، أو هو ، ربما ، ما يلتقي معه فيه ، حسب الظاهر من الرواية ، وهذا ما فعله أبو الأسود .

ومن الأخبار الأخرى التي نقلت إلينا بعض ما يكشف عن رؤية ابن عباس النقدية ، وعلمه بالشعر ، ما روي عن سفيان الثوري عن ليث بن طاووس عن ابن عباس قال : «إنها لكلمة نبي» يعني قول الشاعر :

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تُزود^(١)

وذلك لما يحويه هذا البيت من حكمة ظاهرة .

ولا شك أن تلقائية الأشياء ، بحكم موقع ابن عباس من بيت النبوة ، وبحكم المسؤولية التي ألقاها عليه رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم ، لا تدفع إلى ما يمكن أن يعد مثيراً فيما يتعلق بعلمه «الشرعي» . فكل الشروط المحيطة بمراحل تكوينه العلمي تهيم لتفوقه وتفضي إليه ، فهو بلغ المنزلة

(١) انظر هذه الرواية في البخاري ، الأدب المفرد ، ص ٢٠٦ ، وانظر ابن عبد ربه العقد الفريد ، ج ٥ ، ص ٢٧٦ ، وفي مكان آخر من العقد الفريد (ج ٥ ، ص ٢٧١) هي حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم : «هذا من كلام النبوة» .

العالية التي تحققت له في وقت لاحق ، وهو وصل إلى المكانة الرفيعة التي تبوأها فيما بعد ، نتيجة أيضاً لاستعداداته الفطرية الخاصة ، ولمشايرته ، وإخلاصه لعلمه .

إن ما قد يبدو مثيراً ، وخارجاً عن تلقائية الأشياء ، وشاذاً عنها ، بالنظر إلى المعطيات الظاهرة للدور المنتظر من ابن عباس ، هو أن يكون على نفس المستوى ، وبنفس الدرجة ، من التمكن في علمه بـ «الأدبي» .

ولا شك أن تحقيق غاية كهذه قد استغرق جهداً قد لا يقل عن الجهد الذي استغرقه التفقه في «الشرعي» . وهذا هو ما يميز ابن عباس عن الكثيرين من معاصريه من الصحابة والتابعين الذين كان توجههم العلمي ، أساساً ، توجهاً شرعياً .

شعر «البهتان»

ما دام الخبر الذي مرَّ ذكره قبل قليل يكشف لنا، من جهة ما، ميل ابن عباس الممكن إلى شعر الحكمة، بالإضافة إلى بعض أغراض الشعر الأخرى كما ذكرنا، فإنه من الحريّ بنا أن نقف عند بعض الأخبار التي ميزت موقفاً خاصاً لابن عباس من شعر الهجاء، على الرغم من صلته بأبرز شعراء هذا الغرض في ذلك الزمان (الخطيئة) وعلى الرغم من إقراره بموهبته وقدراته الإبداعية.

لقد كان ابن عباس من خلال دفاعه عن حسان بن ثابت - كما مر بنا - يميز بين هجاء وهجاء. فهو، ضمن مفارقة لها منطقها، يهاجم هجاء، ويدافع عن هجاء، إنه يهاجم هجاء يفضي إلى الظلم والأذى والبهتان بين المسلمين، وهو في الوقت نفسه يدافع عن هجاء استدعته ضرورات مرحلية في تطور الدعوة، وقد قيل في «الدفاع» عن الحق والدين، بعد أن تألب المشركون لدحض ذلك الحق ومحاربة ذلك الدين.

إن ابن عباس الذي يدافع عن هذا اللون من الهجاء ، ممثلاً في شخص أبرز شعرائه وهو حسان بن ثابت ، يتخذ هو نفسه ، موقفاً آخر من الهجاء على إطلاقه ، أو من ألوان الهجاء الأخرى . فهو لا يخفي إدانته للهجاء «الظالم» ، ولا يوارى تحفظاته على «البهتان» وأهله .

وموقف ابن عباس هذا ينطلق من قيم مبدئية ، ألزم نفسه بترديدها ، والإعلان عنها كلما وادت المناسبة . وهو ، في جانب من تلك القيم ، يستلهم روح القرآن الكريم نفسه . وهو ، في الجانب الآخر ، ينطلق من فلسفة أخلاقية خاصة ، لها معناها ودلالاتها .

يقول في قول الله عز وجل : ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(١) ، أي «لا يطعن على بعض»^(٢) ، وهدف هذا التوجيه القرآني الكريم ، كما يفهمه ابن عباس ، هو المؤمنون ، وهو من أخرى الناس في الأخذ به ، وتمثُّله والخض على اتباعه ؛ لأنه «ترجمان القرآن» في أقواله ، ولا بد أن يكون كذلك في أفعاله ، وسلوكه ، وطريقة تفكيره ، وأسلوب تعامله مع الأشياء والناس .

ويقول ابن عباس : «إذا أردت أن تذكر عيوب صاحبك فاذكر عيوب نفسك»^(٣) .

وعن سعيد الجريري عن رجل قال : «رأيت ابن عباس رضي الله عنه أخذ بثمره لسانه (طرفه) وهو يقول : ويحك قل خيراً تغنم ، واسكت عن شر

(١) سورة الحجرات ، الآية ١١ .

(٢) البخاري ، الأدب المفرد ، ص ٩١ .

(٣) البخاري ، الأدب المفرد ، ص ٩٠ .

تسلم . فقال له رجل : يا ابن عباس مالي أراك آخذاً بثمرة لسانك تقول كذا؟ قال : إنه بلغني أن العبد يوم القيامة ليس هو على شيء أحق منه على لسانه»^(١).

هذه هي فحوى الفلسفة الأخلاقية الخاصة التي ألزم ابن عباس نفسه بها، عفة اللسان، وعدم العمد إلى الأذى . فالمؤمن قبل أن يتتبع عيوب الآخرين عليه معالجة عيوبه، والناس لهم، دون شك، عيوب يدارون افتضاحها في الملاء، وهي غالباً تظل مستورة، أو مغفلة، إلى أن يأتي الشعراء، المأخوذون بالهجاء، فيفضحونها، كشفاً للعورات، وتسقطاً للهنات، وإصراراً على الإضرار بالآخرين، وإمعاناً في إيذائهم، والنيل من كرامتهم وكبريائهم .

إن فيما تقدم اعتراضاً من ابن عباس على اللمز، وذكر العيوب، من ناحية مبدئية، شعراً كان ذلك أو نثراً، أدباً كان ذلك أو تعاملًا يوميًا في علاقات الناس بعضهم ببعض الآخر: «إن الله لا يحب الفاحش المتفحش» كما يعود فيقول ابن عباس نفسه^(٢) في مناسبة أخرى . فعكرمة يحدث فيقول : «لا أدري أيهما جعل لصاحبه طعاماً، ابن عباس أو ابن عمه . فبينما الجارية تعمل بين أيديهم إذ قال أحدهم لها : يا زانية! فقال : مه ! إن لم تحبك في الدنيا تحبك في الآخرة . قال : أفرايت إن كان كذلك؟ قال : إن الله لا يحب الفاحش المتفحش»^(٣).

(١) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣٢٨ .

(٢) البخاري، الأدب المفرد، ص ٩١ .

(٣) البخاري، الأدب المفرد، ص ٩١ .

أما فيما يتعلق بموقفه - رضي الله عنه - من شعر الهجاء تخصيصاً، فيصادفنا هذا الخبر: «بينما ابن عباس جالس في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي مكان كان يجلس) بعدما كف بصره، وحوله أناس من قريش، إذ أقبل أعرابي يخطر وعليه مطرف وجبة وعمامة خز. حتى سلم على القوم، فردوا عليه السلام. فقال: يا ابن عم رسول الله أفنتي. فقال في ماذا؟ قال: أتخاف علي جناحاً إن ظلمني رجل فظلمته، وشتمني فشتمته، وقصر بي فقصرت به؟ فقال: العفو خير. ومن انتصر فلا جناح عليه. فقال يا ابن عم رسول الله أرأيت امرأ أتاني فوعدني وعزني ومناني، ثم أخلفني، واستخف بحرمتي، أيسعني أن أهجوه؟ قال: لا يصلح لهجاء؛ لأنه لا بد لك من أن تهجو غيره من عشيرته، فتظلم من لم يظلمك، وتشتم من لم يشتمك، وتبغي على من لم يبغ عليك. والبغي مرتع وخيم، وفي العفو ما قد علمت من الفضل. قال: صدقت وبررت. فلم ينشب أن قدم عبد الرحمن ابن سيحان المحاربي، حليف قريش، فلما رأى الأعرابي أجلسه وأعظمه، وألطف في مسألته، وقال: قرب الله دارك يا أبا مليكة! فقال ابن عباس: أجرو؟! قال: جرول!. فإذا هو الحطيئة^(١)»، وتخلص القصة إلى أن ابن عباس قد رحب بالشاعر بعد أن عرفه. ولا ندري سبب عدم معرفته إياه أول وهلة، هل لأن ذلك اللقاء كان الأول بينهما، أو لأن ابن عباس كان قد فقد بصره، فلم يكن يدري تماماً من الذي كان يتحدث إليه. وفي كلتا الحالتين

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الكتب) ج ٢، ص ١٩٢، وج ٢، ص ٦١٠ (طبعة دار الشعب).

فإن ذلك لا يخل بفكرة الحديث الذي سقناه قبل قليل عن علاقة قامت ، أو كانت قائمة ، بين ابن عباس والخطيئة ، والفرق إنما هو في كونها - أي تلك العلاقة - إما قديمة فتجددت ، وأما حديثة فتثبتت .

والمهم هنا هو أن ابن عباس قد كرر في هذه القصة مسألة «العفو» مرتين ، محبباً ومشجعاً ، ومنوهاً بما لذلك من فضل . فهو يقدمه على الانتقام ، أو الانتصار للنفس ، ما دامت هناك فسحة للتسامح .

كما وردت كلمة «البغي» مرتين في سياق التكريه والتنفير ، أما في الثالثة فقد وصف البغي صراحة بأنه «مرتع وخيم» معطياً بذلك حكمه النهائي على الأذى ، وعلى من يريد بالناس الأذى .

أما الهجاء فإنه ، حسب رأي ابن عباس : «لا يصلح» لأنه قد يطال ما هو أبعد من المهجو ، فـ «يظلم» الشاعر من لم يظلمه ، من أهل المهجو وعشيرته . فابن عباس يدرك أن مادة الهجاء الأولى ، عند العرب ، هي «الأحساب والأنساب» ومفاخر العرق والأرومة ، فلا مندوحة من الطعن في هذه الأشياء ، وإعلان مثالبها ومعاييبها ، لأنها المنطقة الأكثر إيلاماً في وجدان العربي . وكيف للشاعر ، وهو في عنفوان الغضب ، وجنون شهوة البطش أن يتحاشى ذلك ، أو يتجنبه أو يتعد عنه . وفي هذا ، دون ريب ، ظلم كبير يرفضه ابن عباس ، وينهى عنه .

وها هو نفسه يقول للخطيئة ، في المناسبة نفسها : «والله لو كنت عركت بجنبك بعض ما كرهت من أمر الزبرقان لكان خيراً لك ، ولقد ظلمت من قومه من لم يظلمك وشتمت من لم يشتمك . قال (الخطيئة) : إني والله

بهم يا أبا العباس لعالم! فقال: ما أنت أعلم بهم من غيرك. قال: بلى والله! يرحمك الله! ثم أنشأ يقول:

أنا ابن بجدتهم علماً وتجربة فسل بسعد تجدني أعلم الناس
سعد بن زيد كثير إن عددهم ورأس سعد بن زيد آل شماس
والزبرقان ذناباهم وشرهم ليس الذنابي أبا العباس كالرأس
فقال ابن عباس: أقسمت عليك أن لا تقول إلا خيراً. قال: أفعل! (١).

وفي هذه القصة أيضاً يردد ابن عباس فكرة «الظلم» فيجادله الشاعر، ويحاول إقناعه بموقفه نثراً وشعراً، ولكن ابن عباس لا يتزحزح، فيقسم عليه أن يدع ذلك وأن «لا يقول إلا خيراً»، وقول الخير هنا لا يشمل بالتأكيد الهجاء، ولا يتضمنه.

إن الخطيئة الذي - كما ذكرنا سابقاً - يعجب ابن عباس بموهبته، وبإمكاناته الإبداعية، ثم يعتد - رضي الله عنه - بآرائه في «المفاضلة» بين الشعراء، فيسأله، ويحاوِّره، ويقره على ما يقول، هو ذاته الخطيئة الذي يجد نفسه في موضع النقد والمؤاخذه من ابن عباس ذاته. وقد قلنا إن ابن عباس إنما يكبر الموهبة في ذاتها، وإنما ينحاز إلى الشعر في إمكاناته ومقوماته، فهو يتحفظ هنا على «الشتم»، وعلى «الفحش»، وعلى ما يفضي إلى «الظلم»، حتى وإن صدر ذلك عن الخطيئة نفسه، وهو الشاعر المجيد، والموهبة الفذة كما يرى ذلك ابن عباس.

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الشعب) ج ٢، ص ٦١٠ - ٦١١.

ومن أين لإعجاب ابن عباس بالخطيئة، مهما عظم، أن يمنع رجلاً مثله من أن يهتبل الفرصة المواتية للإعلان عن موقفه من «بعض» الشعر، وللتعبير عن «بعض» مؤاخذته على الشاعر الذي هو محط إعجابه. إن ذلك - على العكس - سيكون أظهر لحيازة وموضوعية أحكامه وآرائه.

إن هذا الموقف من الهجاء يظهر أكثر وضوحاً، مع شاعر آخر غير الخطيئة، هو عتيبة بن مرداس، الملقب بابن فسوة^(١) وهو هجاء خبيث اللسان.

فأول ما يصادفنا من أخبار ابن عباس مع هذا الشاعر ما أورده الجاحظ^(٢) من أنه لما مدحه قال: «لا أعطي من يعصي الرحمن، ويطيع الشيطان، ويقول البهتان»، وهو هكذا يمنعه نواله لفحشه في هجائه.

وروي أن ابن فسوة قال في ذلك^(٣):

أتيت ابن عباس أرجى نواله	فلم يرُجُ معروفٍ ولم يخش منكري
وقال لبواييه لا تدخلنّه	وسدّ خصاص الباب من كل منظر
وتسمع أصوات الخصوم وراءه	كصوت حمام في القليب المعور

(١) عتيبة بن مرداس أحد بني كعب بن عمرو بن تميم، شاعر مقل، غير معدود في الفحول، ممن أدرك الجاهلية والإسلام، وابن فسوة لقب لمزحه في نفسه، ولم يكن أبوه يلقب بفسوة وإنما لقب هو بهذا. انظر الأصبهاني، الأغاني، دار الكتب، ج ٢٢، ص ٢٣٢، وانظر ابن حجر، الإصابة، ج ٣، ص ١٠٣.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٧٥.

فلو كنت من زهران قضيت حاجتي ولكنني مولى جميل بن معمر^(١)

وكان ابن عباس تزوج امرأة بالبصرة من زهران، يقال لها شُميلة، وقوله مولى جميل بن معمر أراد أنه وليه ومن قومه، وكان جميل مريضاً^(٢).

أما القصة التالية، مع ابن فسوة نفسه، فهي تظهر بجلاء الجانب الأكثر صلابة من موقف ابن عباس مع هذا الشاعر ومع شعره الهجائي البذيء، فقد روي أنه «أتى عبد الله بن العباس عليهما السلام، وهو عامل لعلي بن أبي طالب على البصرة (. . .) فاستأذن عليه، فأذن له، وكان ما يزال يأتي أهل البصرة فيمدحهم فيعطونه، ويخافون لسانه، فلما دخل على ابن عباس قال له: ما جاء بك إليَّ يا ابن فسوة؟ فقال له: وهل عنك مقصر أو وراءك معدى؟ جئتك لتعينني على مروءتي، وتصل قرابتي. فقال ابن عباس: وما مروءة من يعصي الرحمن، ويقول البهتان، ويقطع ما أمر الله به أن يوصل؟ والله لئن أعطيتك لأعينتك على الكفر والعصيان. انطلق، فأنا أقسم بالله لئن بلغني أنك هجوت أحداً من العرب لأقطعن لسانك، فأراد الكلام، فمنعه من حضر، وحبسه يومه ذاك، ثم أخرجته من البصرة»^(٣).

(١) قال هذه الأبيات «عندما وفد إلى المدينة بعد مقتل علي عليه السلام، فلقي الحسن بن علي عليه السلام، وعبد الله بن جعفر عليهما السلام، فسألاه عن خبره مع ابن عباس عليه السلام فأخبرهما، فاشترى عرضه بها أرضاه» الأصبهاني، الأغاني (طبعة دار الشعب) ج ٢٦، ص ٨٩٥٢.

(٢) انظر رواية أخرى لهذه الأبيات في الأصبهاني، الأغاني (طبعة دار الشعب) ج ٢٦، ص ٨٩٥٢-٨٩٥٣.

(٣) الأصبهاني، الأغاني، ج ٢٢، ص ٢٣٤.

ونحن نقول : هل الهجاء «عصيان الله»؟! أم أن ابن عباس كان قد عرف عن الشاعر أموراً أخرى ، فجعل ذلك مقدمة لما سيأتي ، وهو قول «البهتان» ، وما البهتان هنا إلا الهجاء؟

إن كانت الأولى ، فهذا يعني أن ابن عباس يظهر هنا أكثر وضوحاً وصلابة في موقفه ، فهو يضع الهجاء صراحة في منطقة المحذور والمحرم ، فهو سلوك من «يعصي الرحمن» ، وابن عباس قد استلهم في هذا روح الإسلام وأخلاقه ، إذ ينهى عن أن يلزم المؤمنون بعضهم بعضاً ، كما أنه لا يحب الفاحش المتفحش ، كما مر بنا .

وإن كانت الثانية ، بحيث لا يتعلق بالهجاء من قولة ابن عباس تلك سوى وصفه بـ «البهتان» ، فإن الموقف لا يقل صلابة عنه في الحالة الأولى ، إذ إن قول البهتان يضع - عند ابن عباس - مروءة المرء ، بكافة معانيها ، في موضع التساؤل : «ما مروءة من يقول البهتان؟» .

ثم يطبق - رضي الله عنه - في حق الشاعر ، إضافة إلى تأنيبه ، عقوبتين أخريين : السجن يومه ذاك ، والنفي عن البصرة .

لقد عرف ابن فسوة بفحشه ، وخبث لسانه ، فهو «يبهت» المسلمين ، و«يظلمهم» ، ويؤذيهم في أنفسهم ، ويبتزهم في أموالهم ، وقد رأى ابن عباس ، «العالم» بأمور الدين ، أن في ذلك عصياناً لله ، فأنب الشاعر ، وأنكر عليه أفعاله ، وامتنع عن أن يعطيه . كما رأى ابن عباس «الحاكم» أن من حقوق المسلمين عليه أن يحميهم من الأذى والظلم والبهتان ، فتوعد الشاعر الجديد بقطع لسانه ، وسجنه ، ونفاه .

إننا هنا أمام موقف صلب ومتشدد، فهو يُتخذ في حق شاعر بذيء، وفي حق شعر اشتهر بالفحش، وانتهاك الحرمات.

إن موقفاً كهذا هو الموقف المنتظر من حاكم بيده أن يحمي الناس من الأذى، فاختر تلك العقوبات جميعاً تجاوباً مع مسؤولياته التي أنيطت به، وتناغماً مع الأمانة التي تقلدها.

الوضع هنا، بكل ظروفه وشروطه ومعطياته، لم يعد يحتمل أن يتخذ ابن عباس موقفاً كالذي اتخذه مع الخطيئة، فيكتفي بعبارة كهذه: «أقسمت عليك أن لا تقول إلاّ خيراً»، أو جملة كهذه «في العفو ما قد علمت من الفضل».

إن ابن عباس - مرة أخرى - حين ينحاز إلى «الشعر» والموهبة لا يعني ذلك، بأي حال، قبوله كل ما يقوله الشعراء، لا سيما حين يكون ما يقولونه هجاءً يحمل «الظلم»، أو يتضمن «البهتان» أو يفضي إلى الأذى.

وابن عباس الذي قبل الهجاء بين مؤمنين ومشرّكين في حالة حرب، واقتتال، وصراع بين الحق والباطل، لا يمكن أن يقبله أو يقره، لا سيما في صورته المقذعة أو المتفحشة داخل جماعة واحدة أضحت الآن في أمس الحاجة إلى حماية وحدتها، وصيانة تضامنها، ورعاية تأخيها. فلعل الهجاء مما يفسد تلك الوحدة، ومما يضعف ذلك التضامن، ومما يشرح ذلك التأخي ويوهنه، لما يثيره من عصبيات وثورات وإحن وفتن. كما أن الإسلام نفسه، الذي أضحي نظام حياة في المجتمع الجديد، كان عليه أن يضمن للمسلمين من المنتمين إليه، حقوقهم في الكرامة والاستقرار والاطمئنان، بحيث لا «ظلم» ولا «بهتان»، ولا أذى يستنزف مشاعرهم وأموالهم. والظلم والبهتان

والأذى كانت، كلها، من الأمور المعتادة التي لا يتورع عنها شعراء الهجاء، لا سيما المحترفون منهم، ممن ظهروا في وقت متأخر من عصر الإسلام الأول (عصر بني أمية بالذات)، حيث تفشى الهجاء، وأمعن في الفحش، والتهتك، والابتذال، وذكر العورات، وانتهاك الأعراض والحرمات^(١)، وحيث ازدهرت النقائص التي كانت بشكل ما، إحدى الصيغ المعقدة للهجاء التقليدي. ولنا أن نقدر فداحة ما كانت تتضمنه تلك الأهاجي - في صيغها المختلفة - من فحش، وبذاءة، بالنظر إلى موقف بعض الرواة منها، ثم - فيما بعد - بعض مؤرخي الأدب، إذ كانوا يستحون من روايتها أو ترديدتها أو تضمينها مصنفاتهم^(٢).

ولا شك أن الفترة التي التقى فيها ابن عباس بابن فسوة هذا كانت قريبة، بل شديدة القرب، من فترة الهجاء المر الذي نتحدث عنه، بل لعلها كانت إحدى مقدماتها، أو إحدى المراحل التي مهدت لها، فليس لابن عباس، والحال هكذا، إلا أن يبدو متبرماً بما يحدث، متجهماً في وجه هذا النوع من الشعر، مواجهاً منشئيه وأربابه بتلك الصلابة، أو تلك القوة في الموقف، فيصفهم بعصيان الله، ويتوعدهم بقطع ألسنتهم، ثم يقذفهم في السجن، ويخرجهم من البصرة (ابن فسوة في حالتنا هذه).

(١) انظر في هذا، على سبيل المثال، ابن رشيقي، العمدة، ج ٢، ص ١٧٥، بيفان، كتاب النقائص/ نقائص جرير والفرزدق، ج ١، ص ٢١٩ - ٢٢٠، ودواوين الشعراء جرير والفرزدق والأخطل، وانظر أيضاً أحمد الشايب، تاريخ النقائص في الشعر العربي، ص ٤١١ وغيرها.

(٢) انظر في هذا، على سبيل المثال، أحمد الشايب، تاريخ النقائص في الشعر العربي، ص ٤١٢ وما بعدها.

وليس لنا أن نظن ، لحظة ، أن موقف ابن عباس هذا ، من شعر الهجاء ، متناقض مع الصورة التي سبق أن كوناها عن حميميته مع الشعر فناً وتعبيراً ، إذ يظهر هنا مثلاً ، صلباً عنيفاً يسجن الشعراء ، وينفيهم ، ويتوعدهم بقطع ألسنتهم . إننا نقول ، بالأحرى ، إن تلك الحميمية بالذات هي واحدة من الأسباب التي دفعته إلى اتخاذ موقف متشدد صلب كهذا الموقف ، فهي قد تأخذ شكل التعبير عن غيرته على «الشعر» نفسه ، إذ لا يريد أن يتحول من نبع للجمال والحرية إلى عصا غليظة تهوي على رقاب الناس ، فتؤذيهم في أنفسهم وأموالهم . كأن ابن عباس يريد أن يحمي الشعر ، وكأنه يطمع في أن ينقذه مما هو منساق إليه على أيدي السفهاء ممن لا يستنكفون عن معصية الله ، ومخالفة أخلاق الإسلام ، وإيذاء المسلمين .

وفي خبر له دلالاته ، أورده القرطبي ، عن ابن عباس أنه قال : «إن النبي صلى الله عليه وسلم لما افتتح مكة رنَّ إبليس (أي صاح) رنة وجمع إليه ذريته ، فقال : ائسوا أن تريدوا أمة محمد على الشرك بعد يومكم هذا ، ولكن افسوا فيهما - يعني مكة والمدينة - الشعر» (١) .

وهو خبر - كما نلاحظ - يتضمن ، ظاهراً ، ذماً للشعر (كله) وإنكاراً له . وهو ، في كل الأحوال ، خبر لم يمر بنا في أخبار ابن عباس مثله . إذ لم يصل إلينا عن ابن عباس في علاقته بالشعر ، في عمومته ، إلا كل ما هو إيجابي ، وإلا كل ما هو منحاز إلى هذا الفن القولي ، من حيث هو صوت وجدان ، وصدى عاطفة . ولكن مهما يكن من أمر ، فإن هناك احتمالات

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٣ ، ص ١٥٢ .

ممكنة لفهم هذا الخبر، والتحاور معه . ومن تلك الاحتمالات : أن المقصود إنما هو شعر الهجاء الذي دارت رحاه بين قريش في مكة ، وأهل المدينة . أو بين المشركين والمؤمنين من المهاجرين والأنصار قبل الفتح ، وذلك لما يتضمنه ذلك الشعر من أهاج تبعث الثارات ، وتحيي الإحن ، وتشر العصبيات ، وتذكى الأحقاد ، وتقسم المسلمين على أنفسهم بعد أن توحّدوا ، وبعد أن ائتلفوا تحت راية الدين الجديد ، فأصبح مشركو الأمس هم مؤمنو اليوم ، وأضحى أعداء الماضي هم إخوة الحاضر . إن في إحياء سيرة الأهاجي التي دارت رحاها بين الفريقين ، أيام الخصومة والحرب ، ما يمكن أن ينشر الفتنة بين المسلمين في مكة والمدينة ، وربما أعادتها ، تلك الأهاجي ، جذعة بين قريش وأهل المدينة .

لم يعد هناك مجال لعودة الشرك إلى قلوب الذين ذاقوا طعم الإيمان ، ولكن إثارة الأحقاد ، وبعث الضغائن ، عبر الشعر مثلاً ، هما الطريق الأمثل إلى تفتيت هذا البناء الذي صعد ، وإلى توهين تلك القوة التي تكونت وسمقت .

ومن الاحتمالات الأخرى الممكنة لفهم الخبر السابق ، أن المقصود هو إفشاء الشعر لدرجة انشغال الناس به عن ذكر الله ، وعن القرآن الكريم ، كلام الله الذي انكب عليه الناس ، وانشغلوا به عن أي شيء سواه .

فكان ابن عباس يحذّر من تجديد الصراع بين القرآن والشعر ، ويحذر من عودة الشعر إلى محاولة استئناف منزلته القديمة (قبل الإسلام) من قلوب حديد العرب ووجداناتهم ، فيقصي القرآن عن المكانة التي تبوأها ، وهي المكانة التي

لا يتقدم فيها عليه أي شيء، لا سيما الشعر نفسه. فلو أتاحت هذه الفرصة، وشاع الشعر تداوياً وتذكراً وانكباباً، كما هي الحال من قبل، فإن ذلك سيكون هو السبيل إلى زحزة القرآن عن سلطته على الناس، وعلى أوقاتهم، وعلى اهتماماتهم الأولى. فالشعر هو المرشح الوحيد، في ذلك العصر، لمثل هذه المهمة، وهو القادر على إنجازها: فيشغل المؤمنين عن ذكر الله، وهم ما زالوا قريبي عهد بالزمن الذي كان فيه سلطان الشعر مطلقاً. وقد يعود هذا السلطان إلى سابق عهده، وهذا ما لا يريده ابن عباس، وما لا يريده الإسلام.

وابن العربي، مثلاً، يقول: «فلا ينبغي أن يكون الغالب على العبد الشعر حتى يستغرق قوله وزمانه، فذلك مذموم شرعاً. قال النبي ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعراً»^(١)، والقرطبي يذكر أن أحسن ما قيل في تأويل هذا الحديث: «أنه الذي قد غلب عليه الشعر، وامتلأ صدره منه، دون علم سواه، ولا شيء من الذكر، ممن يخوض به في الباطل، ويسلك به مسالك لا تحمد له، كالمكثر من اللغظ والهذر والغيبة. ومن كان الغالب عليه الشعر لزمته هذه الأوصاف المذمومة (...). وهذا المعنى هو الذي أشار إليه البخاري في صحيحه لما بَوَّبَ على هذا الحديث «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر»^(٢).

فلا شك أن ابن عباس لا يريد للإسلام أن يصبح ثانوياً في حياة المسلمين، فيغلب عليهم الشعر الذي كان لا يغيرهم شيء آخر سواه قبل الإسلام.

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٤٤٧.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الشعب د. ت) ج ٦، ص ٤٨٦٧.

ولا نرى تخريجاً آخر لهذا الخبر غير ما ذكرنا، وهو بغير هذا المستوى من الفهم والحوار لا يستوي مع السياق العام المعروف لسيرة ابن عباس - رضي الله عنه - مع الشعراء، ولا ينسجم مع النسق المنطقي لعلاقته بالشعر، سواء بالنظر إلى الأخبار التي تنوه صراحة بحميميته مع الشعر حفظاً وتمثلاً ورواية وتقويماً، أو بالنظر إلى مشروعه العلمي في التفسير، إذ كان الشعر فيه - كما عرفنا - أحد العناصر الرئيسة. فلا يمكن أن يكون ابن عباس الذي ربطته تلك الصلة بالشعر هو ابن عباس نفسه الذي يرى في الشعر هذا الرأي الذي تضمنه الخبر السابق، في ظاهره، من حيث هو ذم للشعر (كله) وإنكار له.

وإذا كان لا بد لنا من ترجيح أحد الاحتمالين السابقين في فهم الخبر المذكور، فإننا نرجح الاحتمال الأول. أي أن المقصود هو شعر الهجاء، وذلك لما يلي:

أولاً: لأن الخبر في ذاته، لا ينسجم إلا مع موقف واحد بعينه من مواقف ابن عباس من الشعر، وهو موقفه من الهجاء كما مر بنا. فالهجاء هو نوع الشعر الوحيد الذي نقلت إلينا أخبار ابن عباس بأنه تحفظ عليه، بل رفضه، وأنكره، وذمه، وعاقب عليه، وتوعد شعراءه. فهذه الروح في موقف ابن عباس من الهجاء هي الروح التي تُقَرَّب إليها الخبر السابق، وتشده نحوها.

ثانياً: إن السياق التاريخي للأحداث في تطور الدعوة يجعل من فتح مكة نقطة تحول كبيرة في تاريخ الإسلام، إذ اتحدت القريتان، وهذا كان أحد الأهداف الكبرى للدعوة نفسها. فإنقاذ مكة من الشرك هو غاية لا تعادها،

أو توازيها أية غاية أخرى غيرها . هذا فضلاً عن أن ذلك ، في حد ذاته ، يعني انطفاء أقوى الخصومات التي كانت تواجه الإسلام في ذلك الحين . وما الذي سبق ذلك الاتحاد ، وما الذي سبق ذلك الائتلاف ، وهو ما زال ندياً طرياً ، غير الخصومة نفسها ؟ ولقد كان من أدواتها شعر الهجاء نفسه . إنها الشيء الوحيد الذي ما زال في الإمكان إثارتة واستغلاله من أجل الهدم وتقويض البناء . إن ذلك السياق التاريخي في تطور الدعوة هو الذي يجعل من الهجاء المرشح الوحيد لذلك الذم ، وذلك الإنكار ، اللذين صبهما ابن عباس على الشعر . فإبليس إنما رنّ رنته تلك ، وإنما قال قوله ذاك ، بعد أن «افتتح الرسول صلى الله عليه وسلم مكة» ، فهو لم يفعل ذلك - عند ابن عباس - في مناسبة أخرى ، بل فعله في هذه المناسبة بالذات .

ثالثاً : إن تعيين مكة والمدينة ، بالاسم ، في سياق الخبر ، لا يعيد إلى الذهن إلا الخصومة ذاتها ، وما الهجاء - كما قلنا - إلا إحدى أدواتها . فإبليس لم يقل «افشوا الشعر» بين المؤمنين ثم وقف ، بحيث يمكن أن يفهم من ذلك : الشعر كله (الهجاء وغير الهجاء) لكنه قال : «افشوا الشعر» . . «فيهما» أي مكة والمدينة تحديداً .

فإذا احتسبنا هذا الخبر ضمن موقف ابن عباس المعروف من الهجاء ، لم يزد ذلك إذن على كونه تأكيداً على ذلك الموقف ، والتزاماً لازماً به ، فهو لا يناقضه ، بل ينسجم معه ويدعمه . وقد رأينا أن ابن عباس - رضي الله عنه - كان من أكثر الناس تقديراً للأضرار والمخاطر التي يمكن أن يسببها الهجاء - على الأفراد وعلى الأمة الجديدة كلها .

... أخيراً

إن علاقة ابن عباس بالشعر، هكذا، لم تنشأ استجابة لأغراض علمية بحتة فحسب، ولكنها، إلى جانب ذلك، بل ربما قبل ذلك، كانت علاقة ولع بهذا الفن في ذاته .

لا شك أن الشعر يشكل عنصراً أساساً في ثقافة ابن عباس، ولا شك أنه يمثل هماً ثقافياً له مساحته المعتبرة في عقله ووجدانه : يستنشده، ويتابعه، ويتطلع إلى جديده . يحفظه، ويرويهِ ويقوِّمه، ويحكم فيه، بل إنه ليعد، بين معاصريه، «حجة» في مسأله وشؤونه . لقد جعل ابن عباس للشعر «يومه الخاص»، ولقد ربطته بشعرائه صلات كانت في أغلبها إيجابية ومتفاعلة : فهو يتدخل، ويحاور، ويناقش، ويأخذ، ويرفض، مستهدياً في كل ذلك مرة بعلمه في الشعر، ومرة بأخلاق الدين الذي يعد - رضي الله عنه - أحد أبرز علمائه وفقهائه .

إن إمعان النظر في هذا الوجه من علاقة ابن عباس بالشعر يسهم لا شك في إلقاء مزيد من الضوء على الموقف الحقيقي للإسلام من الشعر . فالشعر في النتيجة، كلام، ما كان منه حسن فهو حسن، وما كان منه قبيح فهو قبيح^(١)، ولقد كان ابن عباس، إذن، يُقبل على جميع أغراض الشعر دون

(١) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١١، ص ٧٢١ ولفظه : «هو (أي الشعر) كلام حسنة حسن وقبيحة قبيح» وهو حديث شريف . انظر أيضاً الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٧، ص ١٢٢ . ويقول : رواه أبو يعلى، وفيه عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان . وثقه رحيم وجماعة، وضعفه ابن حصين وغيره، وبقية رجاله رجال الصحيح . ويرد هذا الحديث بلفظ آخر في البخاري : =

استثناء، ولكنه حين يحس أن في ذلك ما يناقض أهداف الدعوة، أو يتعارض مع غايات الدين الجديد، فإنه لا يتردد في أن يرفضه، بل يدينه، ويعاقب أصحابه أو منشئيه.

= «إن الشعر بمنزلة الكلام، وقيحه كقبيح الكلام». انظر الأدب المفرد، ص ٢٢٣. انظر أيضاً: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ١، ص ٣٢١، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٧، ص ١٢٢. ويقول: رواه الطبراني في الأوسط. وقال لا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا بهذا الإسناد. وإسناده حسن. ومحقق الأدب المفرد يقول في الهامش: «ليس في شيء من الكتب الستة». وحسب ابن رشيقي وغيره، فإن هذا من أقوال السيدة عائشة، انظر العمدة، ج ١، ص ٢٧، والجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٧١. أما ابن العربي وآخرون فيرون أن القول السابق هو خلاصة رأي الإمام الشافعي في الشعر، انظر أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٤٢٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ١٥١، وهذا الأخير (ج ١١، ص ٢٧١) يعلق قائلاً: «وأصحاب الشافعي يأترون هذا الكلام عن الشافعي، وأنه لم يتكلم به غيره، وكأنهم لم يقفوا على الأحاديث في ذلك».

الفصل الثالث

«التأخي»

في حالة

السيدة عائشة

إطار عام

يُعنى هذا الفصل بمعالجة نقطة أساسية في حياة السيدة عائشة العلمية، وهي المزاوجة، عندها - رضي الله عنها - بين قسمي الثقافة في عصرها: الأدبي والشرعي. إذ لم تصطدم هذه الفكرة بأية عوائق أو تناقضات تذكر. بل على العكس، فإن تلك المزاوجة كانت مفيدة ومثمرة. فالسيدة عائشة لها

مكانتها الكبرى في الحديث والفقه والفتيا والتعليم والوعظ والسياسة والأمر العامة. وقد مكنتها من كل ذلك صلتها المتميزة الفريدة بالوحي والنبوة، فهي «الحبيبة» وهي التي تقدمت على جميع نساء الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الأمر، وفي كثير من الأمور الأخرى. وبقدر ما كانت السيدة عائشة - على هذا النحو - متقدمة ومتفوقة في «الشرعي»، فقد كانت كذلك، وبالحجم نفسه تقريباً، في «الأدبي» على الرغم من أن سمات الشرعي في حياتها، كانت بمقتضى ما وصلنا من أخبارها، كمّاً ونوعاً، أكثر وضوحاً من سمات الأدبي.

إن المشهود به عند المؤرخين والرواة وأهل الحديث، هو أن السيدة

عائشة - رضي الله عنها - كانت محيطة بالكثير من العلوم والمعارف في عصرها ، ومنها بالتحديد أيام العرب وأنسابها وأشعارها .

إن هذا الفصل معني بكشف هذا الجانب في حياة السيدة أم المؤمنين ، لا سيما الجزء المتعلق منه بالشعر: مفتاح علاقتها بهذا الفن ، موقعه عندها ، روايتها له ، تمثلها به ، صلتها المباشرة ببعض شعراء عصرها .

لقد كانت متذوقة للشعر، مهتمة به . لا بل إنها من أبرز حفاظه . وهو يتدخل في بعض مواقفها ، شاهداً وحكمة ومثالاً . وهي تقرر بأهميته ، وبالمسؤولية الجماهيرية التي يضطلع بها . وهي تعترف بالتأثير الذي يتهيا للشاعر ، وبالمكانة التي يحتلها في مجتمعه .

مدخل

منهج وأهداف

لا شك أن شخصية السيدة عائشة - رضي الله عنها - من الشخصيات المثيرة للاهتمام في تاريخ الثقافة العربية، ليس فقط بحكم موقعها من الوحي والنبوة، ولكن أيضاً بالنظر إلى المكانة التي شغلتها في الفضاء الثقافي في عصرها. فهي لم تكن محدثة وفقهاء ومعلمة وواعظة فقط، بل كانت أيضاً من المشهود لهم بالفصاحة والبلاغة وتذوق الأدب، والإحاطة بالشعر، حفظاً ورواية واستشهاداً وتمثلاً. فأهل الحديث والمؤرخون وأصحاب الأدب يتفقون على أن علم السيدة عائشة بالشعر، واهتمامها به، لا يقلان كثيراً عما توليه - رضي الله عنها - للعلوم والمعارف الأخرى من رعاية، وعناية.

ولا ريب أن ذلك الوجه الأول (الشرعي) في ثقافة أم المؤمنين كان هو الذي يستأثر بالاهتمام الأكبر لدى الباحثين والدارسين، القدماء والمحدثين، ممن عنا بحياة السيدة عائشة، مما أفضى بالضرورة إلى التغافل عن الجانب الأدبي عندها، وبالتالي الإثقال عليه. فقد ظلت - رضي الله عنها - عند هؤلاء جميعاً محسوبة على الشرعي، أكثر مما هي محسوبة على الأدبي.

إن من أهدافنا الرئيسية في هذا الفصل ، إذن ، إلقاء الضوء على الجانب الأدبي عند أم المؤمنين وإظهاره ؛ لأن من الفائدة استكمال جميع جوانب الصورة الثقافية لشخصية كشخصية السيدة عائشة . وليس في علمنا أن أحداً قد تعرض لهذه المسألة قبلنا بمثل ما ستعرض لها .

ذلك من جانب ، أما من الجانب الآخر ، فإن السيدة عائشة مثلها مثل ابن عباس ، هي واحدة من القليلين في عصرها الذين زاجوا في ثقافتهم بين العلم بالشرعي والإحاطة بالأدبي . فالتجربة ، في ذاتها ، هي تجربة غنية وثرية ، إذ لا شك أن علمها بالشرعي قد أسهم - عموماً - في تشكيل نوع علاقتها بالكون والحياة والأشياء ، كما ساعد - خصوصاً - في طبع ذائقتها الأدبية بطابعه .

هذه مسألة شغلت حيزها من تفكيرنا ، فكان لا بد ، في مثل هذه الحالة ، من التعرض لموقع السيدة على خريطة الثقافة الدينية الجديدة ، وهو موقع متقدم ومتفوق دون شك ، فاقترضنا على أن نتقي من سجل حياتها ، الحافل بالمكانة والعلم ، ما نعتقد أنه يخدم أطروحتنا في هذا الفصل ، فتناولنا عمق وصلابة علاقتها بالوحي والنبوة ، مما مكنها من الوصول إلى معلومات لم تيسر لأحد سواها . وإلى جانب إمكاناتها الذاتية الفطرية في الذكاء والألمعية ، والقدرة على الاستيعاب ، والفهم والمقارنة والاستقراء ، استطاعت أن تكون بمنزلة رفيعة في كل ما له علاقة بالثقافة الجديدة ، أو العلم الشرعي : الحديث والفقه والفتيا ، كما كان لها تأثيرها المشهود في الأحداث السياسية في عصرها ، وفي الأمور العامة الأخرى .

كان لا بد من التعرض لهذه المسألة في دراستنا هذه لأن الحديث عن السيدة عائشة مرتبط، إذن، أشد الارتباط بالكشف عن طبيعة علاقتها بالأدبي، ومرتبطة أيضاً بمدى قوة وتأثير آرائها ومواقفها وأحكامها في هذا الجانب. بل إن الثقل الحقيقي لعلاقة أم المؤمنين بالشعر، والوزن الصحيح لآرائها ومواقفها وأحكامها حوله، إنما تستمد - كلها - وجاهتها من مكانتها هي من تاريخ الوحي وعلم الرسالة.

لهذا كان النظر إلى المزاوجة - عند السيدة عائشة - بين الأدبي والشرعي (فكرة التأخي)، على هذا المستوى تحديداً، هو الدافع الآخر الذي شجعنا على المضي في هذا البحث.

فضلاً عما تتركه تلك المزاوجة من تأثير واضح على الذائقة والرؤية والموقف - كما ألمحنا - فإنها تضيف إضاءة أخرى إلى موقف الإسلام في مجمله من الثقافة والإبداع عموماً، ومن الشعر والشعراء خصوصاً.

لا بد أن نتعرض كذلك إلى مكانة السيدة في الفصاحة والبلاغة، ليس فقط من أجل الكشف عن حجم ملكاتها وإمكاناتها في هذا الجانب، ولكن أيضاً لئلا تبدو علاقتها بالشعر، وانتقاؤها فيه، وحكمها عليه، أموراً قادمة من خارج فضائه العام (الفصاحة والبلاغة)، بل تكون، كما هو الواقع الصحيح، نابعة من عمق ذلك الفضاء، أو سابحة في بحبوحته.

وفي سبيل البحث في القضايا المتعلقة بالشعر خصوصاً سنتناول كذلك موقع الشعر عند السيدة. ثم صلاتها المباشرة ببعض شعراء عصرها. ثم روايتها الشعر، وتمثلها به. ثم مفتاح علاقتها بهذا الفن.

هناك بعض الصعوبات التي تعترض من يعنى بالبحث في موضوع كهذا، وسنلمح إليها في خاتمة هذا الفصل.

لماذا عائشة؟

أولاً: صلتها بترات العرب

إن عائشة - رضي الله عنها - قبل أن تأتي إلى بيت النبي صلى الله عليه وسلم ، وقبل أن تأخذ منه ما أخذت من فقه الشرع وعلومه ومعارفه ، كانت في بيت أبي بكر الصديق ، حيث ولدت ، وتربت ونشأت نشأتها الأولى . ولقد كان والدها - رضي الله عنه - إلى جانب منزلته في الإسلام ، ومعرفته العميقة بالوحي ، على نصيب معتبر من المعارف الأخرى ، ذات القيمة في عصره كأيام العرب ، وأنسابها ، وأشعارها^(١) .

(١) كان من الثابت معرفة أبي بكر بأيام العرب وإحاطته بأنسابها ، لا سيما أنساب قريش . انظر السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٤٢ . والطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٤ ، ص ٢١٣٢ ، القرشي ، جبهة أشعار العرب ، ص ٣٠ وابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ٤ ، ص ١٣٢ . ومحمد حسين هيكل ، الصديق أبو بكر ، ص ٢٩ . وعن الرسول ﷺ أنه قال لحسان : « لا تعجل فإن =

ومهما قيل حول صغر سن عائشة، حين غادرت منزل والدها لتلتحق بزوجها النبي الكريم، فإن من الصعب جداً، بل من غير الموضوعي، أن نغفل أو نستبعد تأثيرات أو مكتسبات النشأة الأولى. فلا نظن، تأسيساً عليه، إلا أن عائشة قد أخذت عن أبيها بعض اهتمامه بتراث العرب، ومن ذلك الشعر. فإذا لم يكن الأمر كذلك، فمن أين لها، وهي الصبية الصغيرة، أن تنمي مثل ذلك الاهتمام، أو تشحذه، أو تغذيه؟ إن الوضع في بيت النبوة كان مختلفاً إلى حد بعيد، فالغلبة هناك للوحي وعلومه. ولا نستطيع أن نتصور أنها كانت تأخذ عن النبي صلى الله عليه وسلم الشعر أيضاً.

إنها في بيت أبي بكر، بالأحرى، على ذلك تربت ونشأت. ثم كان لا بد لها أن تستقر، ويكتمل نضجها العقلي والعلمي في بيت النبوة، ومنزل الوحي بعد ذلك.

لقد ظلت الأبصار تتطلع إلى عائشة لما تم لها من المكانة الكبيرة في العلم والأدب والدين^(١).

= أبا بكر أعلم قريش بأنسابها. . الحديث» انظر الجماعيلي، أحاديث الشعر، ص ٣٨. أمّا أشعار العرب، فهو بالضرورة، من العلمين بها ما دام يهتم بأيام العرب والأحساب والأنساب. وقد روي عنه - رضي الله عنه - أنه كان يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في المناسبات بصحة ما يمثّل به من أشعار. انظر مثلاً ابن هشام، السيرة، ج ٢، ص ٤٩٤. وأبا الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج ١٤، ص ٣٠٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٥، ص ٥١، وابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٦٠٢. والرازي، مفاتيح الغيب، ج ٥، ص ٣٣١.

(١) الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٥١.

ثانياً: صلتها بالوحي

عائشة بنت أبي بكر الصديق ، لم تكن مجرد امرأة توافرت لها فرص الثَّقُف في معارف عصرها ، فأحسنت استغلالها ، فتقدمت بذلك على من سواها من النساء . لقد كانت - رضي الله عنها - أكثر من ذلك . إذ استأثرت بمعلومات لم يعرفها ، أو لم يدركها ، أحد سواها ، سواء من الرجال أو النساء .

فالصلة بمصادر تلك المعلومات (الوحي والنبوة) تميزت فيها عائشة - رضي الله عنها - عن كل مَنْ عداها من الأقربين أو المقربين ، حتى لو كان المقصود نساء النبي صلى الله عليه وسلم أنفسهن ، من أمهات المؤمنين الأخريات . فعائشة «لها خصائص كثيرة لم يشاركها فيها أحد من أزواجه»^(١) .

ولهذا فقد خلص الزهري إلى النتيجة التالية : «لو جمع علم عائشة إلى علم جميع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلم جميع النساء لكان علم

(١) الزركشي ، الإجابة ، ص ٣٧ . وأزواجه صلى الله عليه وسلم هن أفضل النساء عدا فاطمة ، فإذا سلمنا بالخلاف في فاطمة وعائشة ، تبقى أفضلية فاطمة على بقية أزواج النبي أمراً لا خلافه عند أهل السنة إلا ابن حزم . وقد قال الله تعالى : ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء﴾ ، وإذا كان المقصود في الأصل اختصاصهن بتأكيد الحجاب ، فإن الآية لا تخلو من معنى تقديمهن على من سواهن . وقد أنزل الله على نبيه : ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾ فصرن بهذا النص أمهات لكل من كان مؤمناً على الإطلاق ، «وأصبح الخلفاء من بعده يحترمونهن احترامهم لأمهاتهم ، حتى صار أبو بكر نفسه ينادي بنته السيدة عائشة : يا أمه» . وانظر في هذا سعيد الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ٨٢ . وكان عمر بن الخطاب يقدمهن على نفسه في فرض العطاء ويقول : «أضع نفسي حيث وضعها الله وأبدأ بآل رسول الله صلى الله عليه وسلم» . انظر الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ٩٦ . كما أن الإمام ابن حزم الظاهري قد ألف رسالة في المفاضلة بين الصحابة ذهب فيها إلى «أن أزواج النبي صلوات الله عليه أفضل الخلائق بعد الملائكة والنبيين» . انظر الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ١٠٥ .

عائشة أفضل»^(١). وذلك إنما حصل نتيجة لخصوصية الصلة التي تفردت بها عائشة دون كل من سواها .

ولقد تتعدد الأحاديث في كتب الصحاح في فضل عائشة - رضي الله عنها^(٢) وفي قربها من فؤاد النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم ، والتصاقها به .

وكثير من أهل السنة فضل عائشة على سائر نساء العالمين^(٣) . واحتج من فضلها بتأثيرها في آخر الإسلام «فلها من التفقه في الدين ، وتبليغه إلى الأمة ، وانتفاع بنيتها بما أدت إليهم من العلم ، ما ليس لغيرها»^(٤) .

(١) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١٢، ص ٤٣٥، الزركشي، الإجابة، ص ٤٩، وفي الهيثمي، مجمع الزوائد (ج ٩، حتى ٢٤٣)، حديث للرسول صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى . انظر ج ٩، ص ٢٤٣ . وعند الزركشي والهيثمي لا يرد ذكر أزواج النبي .

(٢) انظر، على سبيل المثال، البخاري، الجامع الصحيح، ج ٢، ص ٦٢٥ . وانظر أيضاً «خصائصها الأربعين» في الزركشي، الإجابة، ص ٣٨ وما بعدها .

(٣) الزركشي، الإجابة، ص ٥٦ . وبعض أهل السنة على تفضيل فاطمة ثم خديجة ثم عائشة، انظر ابن حجر، فتح الباري تحقيق بإشراف عبد العزيز بن باز، ج ٧، ص ١٠٩ . يقول: «وقيل انعقد الإجماع على أفضلية فاطمة، وبقي الخلاف بين عائشة وخديجة»، ونقل عن السبكي الكبير: «الذي ندين الله به أن فاطمة أفضل ثم خديجة ثم عائشة، والخلاف شهير، ولكن الحق أحق أن يتبع». وقال ابن تيمية: «جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقاربة». وقال ابن القيم: «إن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله، فذاك أمر لا يطلع عليه (...). وإن أريد كثرة العلم، فعائشة لا محالة، وإن أريد شرف الأصل ففاطمة لا محالة، وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير أخواتها، وإن أريد شرف السيادة، فقد ثبت النص لفاطمة وحدها» .

(٤) الزركشي، الإجابة، ص ٥٧ .

قال السهيلي: «وأصح ما روي في فضلها على النساء حديث: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»^(١).

إنها «أم المؤمنين» زوج رسول الله . وإنَّ لها حق الصحبة له كسائر الصحابة، إلا أن لها من الاختصاص في الصحبة، ووكيد الملازمة له عليه السلام، ولطف المنزلة معه، والقرب منه، والحظوة لديه، ما ليس لأحد غيرها، فهي الأعلى درجة. ولقد أقامت في صحبته ثمانية أعوام وخمسة أشهر. وتوفي عليه الصلاة والسلام وهي ابنة ثمان عشرة سنة^(٢).

لقد حفلت سنوات إقامتها معه بالحب الذي لا يشترك معها في قدره أحد. وقد كان، لهذا السبب ولغيره، حفيماً بها، كثير الاهتمام بتعليمها وإرشادها^(٣).

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٥٧، وانظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٤٣، وابن حجر، التهذيب، ج ٢، ص ٤٣٥، وفتح الباري، ج ٧، ص ١٠٦، الترمذي، السنن، رقم ٣٨٧٦، ومسلم، الصحيح، ج ٧، ص ١٣٨، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢، ص ١٠.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٣٢. وعن عائشة - رضي الله عنها - أن النبي تزوجها وهي ابنة ست، وأدخلت عليه وهي ابنة تسع، ومكثت عنده تسعاً. انظر المحب الطبري، السمط الثمين ص ٥٨. وانظر البخاري، الصحيح، ج ٤، ص ٩. وأبدا داود، السنن «كتاب الأدب» رقم ٤٩٣٣، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢، ص ٩. ويذكر الذهبي، في تذكرة الحفاظ (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت)، ج ١، ص ٢٧ أن النبي صلى الله عليه وسلم بنى بها في شوال، بعد وقعة بدر فأقامت في صحبته ثمانية أعوام وخمسة أشهر. ويذكر (ج ١، ص ٢٩) أنها توفيت سنة سبع وخمسين، وقيل في سنة ثمان وخمسين، وابن حجر في التهذيب، ج ١٢، ص ٤٣٥ لا يذكر إلا التاريخ الأخير في رمضان.

(٣) طهراز، عبد الحميد، السيدة عائشة، ص ١٧٧.

فعن أنس قال: أول حب كان في الإسلام حب النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها (١).

وعن عمرو بن العاص: «أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي الناس أحب إليك يا رسول الله؟ قال: عائشة. قال: من الرجال؟ قال: أبوها. قال: ثم من؟ قال: عمر» أخرجاه، وأحمد، والترمذي. وقال: حديث حسن (٢).

وروي أن أم سلمة سمعت الصرخة على عائشة، فأرسلت جاريتها: انظري ما صنعت، فجاءت فقالت: قد قضت. فقالت: يرحمها الله والذي نفسي بيده لقد كانت أحب الناس كلهم إلى رسول الله إلا أبوها (٣).

وعن عائشة أنه كان يشبه حبه لها بعقدة الحبل، فكنت أقول له: «كيف العقدة يا رسول الله؟ قالت: فيقول: هي على حالها» (٤).

لا، بل إن السيدة عائشة هي زوجه في الجنة، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «يا عائشة إنه ليهوّن عليّ الموت أني رأيتك زوجتي في الجنة». أخرجه الحافظ أبو الحسن الخلعي والحافظ الدمشقي، ولفظه: «ما أبالي بالموت منذ علمت أنك زوجتي في الجنة» (٥).

(١) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٢، ص ٤٤.

(٢) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ٦٢. والزركشي، الإجابة، ص ٤٤. ابن حجر،

التهذيب، ج ١٢، ص ٤٣٥. ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢، ص ١٠.

(٣) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٢، ص ٤٤.

(٤) انظر الزركشي، الإجابة، ص ١٨، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ص ٤٤.

(٥) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ٥٩، وانظر أحاديث أخرى في الزركشي، الإجابة، ص ٦٢.

وروي أن رجلاً وقع في عائشة فقال عمار: «اسكت مقبوحاً منبوحاً، أنتقع في حبيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنها لزوجته في الجنة» (١).

وأبلغ من ذلك، وأكثر قرباً من اهتمامنا هنا، أن الوحي كان ينزل في بيتها، فلم يكن لينزل وهو في لحاف امرأة من نسائه غيرها. أخرجه البخاري في المناقب، ورواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه بلفظ: «ما نزل الوحي عليّ وأنا في بيت امرأة من نسائي غير عائشة» (٢).

لقد كانت تتوافر لعائشة إذن كل الشروط التي من شأنها أن تجعلها، من دون من عداها، متميزة في ثقافتها، لاسيما الدينية. فهي من جانب، الأكثر قرباً من الوحي، والأكثر قرباً من روح الرسول وقلبه وتفكيره. وهي من جانب آخر، تُعدّ بحق أكثر الصحابة تلقياً مباشراً منه ﷺ. إذ تمتاز عن غيرها، بأن معظم الأحاديث التي روتها قد تلقتها مباشرة من صاحب الوحي، أما غيرها من الصحابة، فقد روى بعضهم عن بعض كثيراً من الأحاديث، وقُلّ أن روت السيدة عن غير النبي صلى الله عليه وسلم (٣).

إن السيدة، إذن، لم تكن مجرد واحدة من زوجات النبي فحسب، بل كانت، فوق ذلك، الزوجة الأكثر حظوة عنده، والأكثر قرباً منه.

-
- (١) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٢، ص ٤٤. الزركشي، الإجابة، ص، ص ٦ و ٥٢.
- (٢) الزركشي، الإجابة، ص ٤٨، وانظر المحب الطبري، السمط الثمين، ص ٧٠، وانظر أيضاً الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٤١، وابن حجر، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٧، وابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج ٢، ص ١٢. وفي رواية قالت عائشة: «نزلت هذه الآية ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...﴾ الآية (سورة القصص، الآية ٥٦) على رسول الله ﷺ وأنا معه في اللحاف. ونزل عليه أكثر القرآن نهاراً». انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ١٩٨.
- (٣) قارن: طهراز، عبد الحميد محمود، السيدة عائشة، ط ٤، ص ١٨٧.

وهي، بناء عليه، لم تكن، بما توافر لها من تلك الفرص، مجرد مطلعة، اطلاعاً عابراً، على معارف عصرها الجديدة، بل كانت، أهم من ذلك، على علاقة خاصة ومتميزة، وربما متفردة، بتلك المعارف، التي هي الإسلام عقيدة وفكراً ونظماً. الإسلام الذي جاء يبلغه للناس زوجها وحبيبها محمد ابن عبد الله. فهي المرأة التي «كتبت لها الرعاية في دين من الأديان، والتي اشتركت في سيرة النبي المرسل بذلك الدين»^(١).

وهي التي ظلت تورد على الرسول صلى الله عليه وسلم من الأسئلة في كل ما يمر بها من موضوعات: في الفقه، والقرآن، والأخبار، والمغيبات وأمور الآخرة، وفيما يعرض لها من أحداث وخطوب.

وبعد وفاة النبي كان علم عائشة قد بلغ ذروة الإحاطة والنضج في كل ما اتصل بالدين^(٢).

ثالثاً: مكانتها في السياسة والأمور العامة

فمن بين نساء عصرها كانت السيدة عائشة الألع اجتماعياً وسياسياً. فقد خاضت - رضي الله عنها - السياسة، واقتحمت الأمور العامة، وأوغلت فيها أيما إغفال^(٣). وأما غيرها من نساء النبي، فلم يكن كذلك. بل إن

(١) العقاد، عباس محمود، عائشة، ص ١٩.

(٢) الزركشي، الإجابة (مقدمة المحقق)، ص ٤.

(٣) قام سعيد الأفغاني منذ أكثر من ثلاثين عاماً بإخراج كتاب تناول فيه الجانب السياسي من حياة السيدة عائشة. هو «عائشة والسياسة» صدر عن «لجنة التأليف والترجمة والنشر» بالقاهرة عام ١٩٤٧ م. «وقد أتى فيه بالكثير الطيب، ولكن الكتاب لم يخل - كما يقول عبد الحميد طهراز - من بعض الظالمات التي وجهها المؤلف للسيدة» طهراز، السيدة عائشة، ص ٣٧.

أم سلمة قد أنكرت عليها هذا الخوض . أما البواقي فقد اعتزلن السياسة - أصلاً - سلباً وإيجاباً ، واشتغلن بعبادتهن^(١).

ولعل من أخطر ما واجه الخليفة الرابع من أمره ، كون عائشة أضحت خصماً له . ولولا أنها خرجت عليه ما استجابت الجماهير لطلحة والزبير ، فإنهما لم يصنعا ما صنعا يوم الجمل إلا بعائشة . لقد زعزعت - رضي الله عنها - بناء خلافته بها لها من نفوذ في نفوس الجماهير^(٢).

ومكانتها في مجتمعها لا ينكرها أحد ، بل يعترف بها الجميع . ففي البخاري «أن مروان بن الحكم كان على الحجاز، فخطب يذكر يزيد، لكي يبايع له بعد أبيه ، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر - رضي الله عنه - شيئاً ، فقال : خذوه . . فدخل بيت عائشة فلم يقدرُوا له» أخرجه البخاري^(٣).

إن السيدة عائشة ، بكل المقاييس السابقة الذكر ، هي أحد الشهود الأقوياء على عصرها ، فكراً وتاريخاً وحضارة . ولا يمكن أن نغفل لحظة عن أن عصرها ذاك كان عصر التأسيس لحضارة الإسلام وتاريخه وفكره . ومن هنا تأتي الأهمية الكبرى لأحداثه وشواهد وشخصه .

(١) الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ٩٥ .

(٢) سعيد الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ١٠٤ . ولقد ندمت عائشة على خروجها ، وانتهى تأثيرها

بانتهاء معركة الجمل ، واستمرت خلافة علي ، وبايعه الناس كلهم إلا أهل الشام ، فكانت تجيئ الجديد الأموال ، وترسل البعث إلى الثغور ، ويقاوم الخوارج .

(٣) انظر المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

ولعل من الأمور المثيرة أو اللافتة علاقة الإسلام بالإبداع ، لا سيما في مجال الشعر، الشكل القولي المنفرد عند العرب في تلك الأحقاب .

ولا شك أن الباحث سيجد نفسه ، من هذا المنطلق ، وحين يكون الموضوع هو موضوع السيدة عائشة ، أمام شخصية غير عادية ، وذلك بحكم موقعها من الوحي ، وبحكم صلتها الوثيقة بتراث العرب ، وبحكم مكانتها فوق الخريطة الاجتماعية والسياسية في عصرها .

مصادر ثقافتها

لو أردنا، في حالة السيدة عائشة، حصر مصادر الحس الثقافي، وعناصر تكوينه، والوعي به، لأمكن بسهولة أن نقصر الحديث على قناتين رئيسيتين: الأولى ذاتية: وتتمثل في ذكائها، ومواهبها، واستعداداتها الفطرية في الفصاحة والبلاغة، والتذوق، والمقارنة، والاستقراء. أما الثانية فخارجية: إذ توافر للسيدة مصدران أساسان مهمان، هما من أغنى المصادر وأثراها:

- والدها (الشعر والأنساب).

- النبي صلى الله عليه وسلم (الوحي).

وعليه فقد كانت - رضي الله عنها - المحدثثة والفقيهة والمعلمة والمفتية والواعظة، كما كانت من الضليعين في الإحاطة بالأنساب، وفي معرفة الشعر، الذي كان بلا منازع، رأس الفصاحة، وعنوان الثقافة في عصرها، بعد القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

قال علي بن مسهر، أخبرنا هشام عن أبيه قال: «ما رأيت أحداً من الناس أعلم بالقرآن، ولا بفريضة، ولا بحلال وحرام، ولا بشعر، ولا بحديث العرب، ولا النسب من عائشة - رضي الله عنها»^(١).

إن من الضروري أن نلمح إلى موقع السيدة من الفصاحة والبلاغة، وهما (إن صح أن نفرق بينهما) من أشد الأمور صلة بالذائقة الأدبية، ومن أقربها تمهيداً لعلاقة أم المؤمنين بأقوال الفصحاء والبلغاء، وفي مقدمتهم، حتماً، الشعراء. كما أن من الضروري أن نعرض بعد ذلك، إلى بعض ملامح علم السيدة «الشرعي»؛ لأنه أساس في ثقافتها، ولأنه سيلقي بظلاله على أفكارها ورؤيتها، ولأنه سيفضي إلى تحديد حجم أهمية مواقفها من حياة عصرها بعامة، ومن مسألة الشعر بشكل خاص.

فالاطلاع على مصادر ثقافة السيدة عائشة أمر غاية في أهميته، وذلك لما يمكن أن يقدمه من إسهام يبين في تحديد أهمية مواقفها وآرائها من ثقافة عصرها، ومن موضوع بحثنا هذا على وجه الخصوص.

فصاحتها وبلاغتها

لقد شهد للسيدة عائشة من لقيها من أهل عصرها بالفصاحة. بل لقد كانوا يقدمونها في ذلك على من سواها. فلا نعدم أن نجد رجلاً كموسى بن طلحة، لا يستثني أحداً وهو يشهد لها بأنها الأفصح، إذ يقول: «ما رأيت أحداً أفصح من عائشة» أخرجه الترمذي وقال: «حسن صحيح غريب»^(٢).

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٨.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٥٠.

ومهما أفضى إليه تحليل هذه العبارة، ضمن سياقها المجازي والبلاغي العام، من حثٍّ على عدم الأخذ بحرفيتها بالضرورة، إلا أنها تنسجم تماماً مع ما هو معروف عن السيدة عائشة من حيازتها مكاناً متقدماً جداً بين فصحاء عصرها. إذ يحق القول بأنه ما من أحد استمع إلى السيدة عائشة، أو قرأ كلامها، إلا وبهرته فصاحتها، وأخذت بلبّته بلاغتها.

وهذا معاوية بن أبي سفيان، وهو نفسه أحد فصحاء العرب وبلغائهم، وكان قد التقى السيدة، ثم خرج عنها يتكئ على عبدها ذكوان، يقول: «والله ما سمعت قط أبلغ من عائشة، ليس رسول الله»^(١).

وفي رواية أنه كان يقول: «والله ما هبت الكلام عند أحد هبتي عند عائشة وما سمعت كلامها إلا ذكرت كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم» رواه الطبراني^(٢).

وفي رواية أخرى أنه قال: «والله ما رأيت خطيباً قط أبلغ ولا أفصح ولا أفطن من عائشة» رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح^(٣).

وعن موسى بن طلحة قال: «ما رأيت أحداً كان أفصح من عائشة رضي الله عنها» رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح^(٤).

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء. نقله طهراز، السيدة عائشة، ص ٢٢١.

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٤٣.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٤٣.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٤٣.

ويؤكد هذا أيضاً الأحنف بن قيس الذي يقدمها، دون أي تحفظ، على فضلاء الصحابة، ورجال الدولة والخلافة، إذ يقول: «سمعت خطبة أبي بكر الصديق^(١) وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - والخلفاء هلم جرا إلى يومي هذا، فما سمعت الكلام من فم مخلوق أفخم ولا أحسن منه من في (أي فم) عائشة رضي الله عنها أخرجه الحاكم في مستدركه.

وساق أبو الفرج في التبصرة كلاماً طويلاً لها موشحاً بغرائب اللغة والفصاحة^(٢).

وهي - رضي الله عنها - لشدة اهتمامها باستقامة اللسان، وقوة البيان، ولأنها، كما هو دأب أهل زمانها، تجد في تعثر اللغة على لسان المتكلم منقصة، تخلّ بالوقار، وتطعن الهيبة، فقد عُرف عنها أنها تغضب أشد الغضب، إذا سمعت أحداً يلحن في كلامه. فهي لا تتورع عن زجره، ولا تتردد في تأنيبه. فيبلغ بها الضيق باللحن حدّ الأذى، فلا تحتمله نفسها، ولا تتقبله ذائقته. وهذا موقف لا يتيح لها إلا منزلة رفيعة في الفصاحة، وإلا مكانة مرموقة فوق عرش اللغة والذراية.

فقد قال ابن أبي عتيق: تحدثت أنا والقاسم عند عائشة حديثاً، وكان القاسم رجلاً لحانة، وكان لأم ولد، فقالت له عائشة: ما لك لا تتحدث كما

(١) وفي ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١، ص ١٩١ ما يفيد بأن الأحنف روى عن عمر وعلي وعثمان وسعد وابن مسعود وأبي ذر وغيرهم، ولم يذكر أبا بكر.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٥٠، وانظر أيضاً الحاكم في المستدرک، نقله طهناز، السيدة عائشة، ص ٢٢١، وانظر كذلك ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢، ص ٢٤.

يتحدث ابن أخي؟ أما أنا فقد علمت من أتيت، هذا أدبته أمه وأنت أدبتك أمك. قال: فغضب القاسم وأضب عليها - أي حقد - فلما رأى مائدة عائشة قد أتي بها قام، قالت: أين؟ قال: أصلي. قالت: اجلس عُذْرُ، إني سمعت رسول الله صلى عليه وسلم يقول: «لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافعه الأخبثان» (١).

فهذه حضرة من حضرات العلم والحوار، تفضي إلى تصور معقول عن مكانة السيدة عائشة في مجتمعها، وهي تلاحظ، وتؤاخذ، وتعلم. بل أكثر من هذا، فهي تطرح نفسها نموذجاً للمرأة المعتدة بالفصاحة وباستقامة اللسان.

أما البلاغة (برغم تداخلها في ثقافتنا التقليدية مع الفصاحة)، فإن حواراً كالذي دار بين معاوية بن أبي سفيان وزيد بن أبيه يعود فيؤكد لها أم المؤمنين، بغض النظر عن كل ما يمكن أن نتصوره مما يكنه معاوية من عواطف خاصة تجاه عائشة، لا سيما لقاء موقفها السياسي من علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فلقد قال زيد بن أبيه في عائشة لما سأله معاوية وعزم عليه: «أي الناس أبلغ؟ قال: إذا عزم عليّ عائشة فقال معاوية: ما فتحت باباً قط تريد أن تغلقه إلا أغلقته، ولا أغلقت باباً قط تريد أن تفتحه إلا فتحت» (٢).

(١) أخرجه مسلم، انظر طهراز، السيدة عائشة، ص ٢٢٦.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢، ص ٢٦.

والشهادة التي تضمنها هذا الحوار تُقرأ قيمتها، وتقاس أهميتها، من عدة وجوه:

- العلاقة بين زياد ومعاوية قبل الخلافة وبعد الخلافة .

- مكانة معاوية في الفضاء الثقافي لذلك العصر .

- ثم ، أخيراً ، ذكاء الرجل ودهاؤه وحنكته وأهمية موقعه الاجتماعي والسياسي .

ولا شك أن مسألة البلاغة والفصاحة هذه ، هي الأكثر ارتباطاً بموضوع علاقة السيدة عائشة بآداب عصرها ، (الشعر على وجه الخصوص) ، فكلمها راق الحديث عن هذه المسألة ، كلما قفز الشعر إلى مقدمة الرؤية ، أي يكون في أول التداعيات التي يجرّضها ذلك الحديث . وما هذا إلا لما كان للخطاب الشعري من تسيّد واضح وصريح على كل ما سواه من أجناس الأدب الأخرى الماثلة (الخطابة والأمثال) بل إن الشعر هو الخطاب المتفرد بالوجدان العربي منذ الجاهلية .

ومهما قيل من أن الفصاحة أو البلاغة فطرة وموهبة ، فإنه من الملح أن تدعّم بروافد ثقافية أخرى من شأنها أن تزيدها ثباتاً وألقاً . ومن تلك الروافد ، في حالتنا هنا ، الشعر ، ولكن منها أيضاً أدوات ثقافية أخرى ، يأتي في مقدمتها القرآن ، وما تطلبه من علوم ومعارف ، ثم السنة الشريفة وما استدرجته من قيم ثقافية جديدة . وهذا - كما سيتضح معنا أكثر فأكثر - ما حدث فعلاً بالنسبة لأم المؤمنين ، زوج الرسول وبنت خليفة الرسول . فقد صقل مواهبها ، وشحذ ملكاتها ما نهلته من تلك الينابيع الثرة مجتمعة ،

فكانت بذلك الأبلغ والأفصح ، وكانت لذلك إحدى القدرات المعتبرة في الفهم والاستيعاب والمقارنة والاستنتاج .

وحيث إن موضوع الشعر سيحتاج إلى شيء من التفصيل ، فإنه يحسن بنا أن نبحث قبله بعض مصادر ثقافة السيدة عائشة الأخرى مما سيزيد في إضاءة الأفكار السابقة المتعلقة بطبيعة تكوين السيدة ، ومما سيخدم بعض ما نتوخى من غايات ستتلور فيما سيأتي من سطور .

الحديث

«المحدثة» . . هي أبرز الصفات العلمية للسيدة عائشة ، و«الحديث» هو المحور الرئيس في ثقافتها . فلقد انصب اهتمامها - رضي الله عنها - على العناية بأقوال زوجها المصطفى صلى الله عليه وسلم وأفعاله . ومكانها من حياته وقلبه كان يتيح لها ، في هذا الصدد ، ما لم يتحه لغيرها من أصفائه وأقربائه . هذا فضلاً عن أنها ، بمقتضى تكوينها العقلي ، وتهيتها الثقافي ، لا بد أن تكون مأخوذة بكل ما هو وثيق العلاقة بالتحولات التي كانت تجري في محيطها ومجتمعها ، تلك التحولات التي يحققها الدين الجديد . وما أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله إلا ركيزة أساسية من ركائز تلك التحولات . فهو «لا ينطق عن الهوى» ، وكل ما يليقه من تعليقات وتوجيهات ، وكل ما يسنه من تصرفات وسلوكيات ومواقف ، إنما هي جزء رئيس من هذا الدين .

«ولم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم امرأة أكثر منها . ونقل الماوردي في

الأفضية من الحاوي عن أبي حنيفة: «أنه لا ينقل من أحاديث النساء إلا ما روته عائشة وأم سلمة»^(١).

لا، بل إن السيدة عائشة على هذا، تعد من كبار حُفاظ السنة من الصحابة. وهي تأتي في المرتبة الخامسة في حفظ الحديث وروايته.

وهي لم يسبقها في ذلك من الصحابة سوى أربعة رجال، ليس بينهم امرأة واحدة، وهم: أبو هريرة وابن عمر وأنس بن مالك وابن عباس رضي الله عنهم «ومتاز السيدة عنهم بأن معظم الأحاديث التي روتها قد تلقتها مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم، أما غيرها من رواة الصحابة فقد روى بعضهم عن بعض كثيراً من الأحاديث، وقُلَّ أن روت السيدة عن غير النبي صلى الله عليه وسلم، فهي تعد بحق أكثر الصحابة تلقياً من النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك انفردت برواية أحاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يروها عنه غيرها بينما اشترك رواة الصحابة في رواية أحاديث كثيرة عنه صلى الله عليه وسلم»^(٢).

وهي تتميز عن سواها من الصحابة من رواة الحديث في أن هؤلاء قد يخطئون في الرواية، وكثيراً ما يرجع ذلك الخطأ إلى أنهم حضروا آخر الحديث وفاتهم أوله. والسيدة حين تستدرك عليهم ترى صحة النظر، وصواب النقد، وحضور الحفظ، وجودة النقاش^(٣).

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٥٦.

(٢) طهراز، السيدة عائشة، ص ١٨٧.

(٣) قارن: الزركشي، الإجابة، ص ٥.

وهذا يعود حتماً إلى علاقتها الخاصة المتميزة بالنبي نفسه ، وهو يعود أيضاً إلى طبيعة شخصيتها ، إذ يصبح الهمّ الثقافي جزءاً من تلك الشخصية . فالسيدة لم تكن زوجة فحسب ، بل إضافة إلى ذلك كانت شاهدة متميزة على عصرها ، وكانت عنصراً مهماً في حركة مجتمعتها .

ولقد أخرج ابن سعد عن محمود بن لبيد قال : « كان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً ولا مثلاً لعائشة وأم سلمة » .

« وكان الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عمر وعثمان بعده ، يرسلان إليها فيسألانها عن السنن » (١) .

وهذا أبو موسى يقول : « ما أشكل علينا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث قط ، فسألنا عائشة ، إلاّ وجدنا عندها منه علماً » (٢) .

وهي بمقتضى قول أبي موسى هذا تمثل ، بين أهل زمانها ، « مرجعية » معتبرة في السنة المطهرة ، بحيث تتقدم على كثيرين غيرها . وهذا أمر يسري حتى على أصحاب رسول الله الذين عكفوا على الثقافة النبوية ، وجعلوا منها ومن مصادر الدين الأخرى اهتمامهم الأول . إن هؤلاء ليعطون السيدة عائشة مكانها في التقدم على غيرها . ولا يترددون أبداً في سؤالها عما يشكل عليهم في هذا الحقل الخصب من حقول المعرفة الجديدة .

(١) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ٢ . ص ٣٧٥ . نقله طهناز ، السيدة عائشة ، ص ٩٢ .

(٢) المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ١٠٩ ، الزركشي ، الإجابة ، ص ٥١ . (أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح) ، ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ٢ ، ص ٢٤ . وفي تذكرة الحفاظ للذهبي (ج ١ ، ص ٢٨) « روى أبو بردة بن أبي موسى عن أبيه » . وانظر أيضاً : ابن حجر ، التهذيب ، ج ١٢ ، ص ٢٣٥ .

قال الحافظ أبو حفص عمر بن عبد المجيد القرشي المياثني : « اشتمل كتاب البخاري ومسلم على ألف حديث ومائتي حديث من الأحكام ، فروت عائشة من جملة الكتابين مائتين ونيفا وتسعين حديثاً ، لم يخرج عن الأحكام منها إلا يسيراً »^(١).

وقال أبو حفص : « وروينا بسندنا عن بقي بن مخلد رضي الله عنه : أن عائشة روت ألفين ومائتي حديث وعشرة أحاديث ، والذين رووا الألوفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة : أبو هريرة ، وعبد الله بن عمر ، وأنس ابن مالك ، وعائشة رضي الله عنها »^(٢).

أما عدة من روى عن السيدة ، فقد بلغوا نحو المائتين . وخير ما يصور مكانتها ، سمو نفوس الرواة إلى شرف الأخذ عنها حتى استسهل بعضهم الكذب ليعد في جملة الرواة عنها^(٣).

الفقه والفتوى

وعلم عائشة بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بد أن يأتي مقروناً بعلمها العظيم في فروع الشرع الأخرى . وهذا حق يقربها لها كل من لقيها ، أو اختبر حجم ثروتها العلمية .

(١) الزركشي ، الإجابة ، ص ٥٢ .

(٢) الزركشي ، الإجابة ، ص ٥٢ .

(٣) سعيد الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ١٠٢ .

فأبو سلمة بن عبد الرحمن يتحدث عن أم المؤمنين هكذا: «ما رأيت أحداً أعلم بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أفقه في رأي إن احتيج إليه، ولا أعلم بآية فيما نزلت، ولا فريضة من عائشة» (١).

وقال عطاء بن أبي رباح «كانت عائشة أفقه الناس، وأعلم الناس، وأحسن الناس رأياً في العامة» (٢).

وفي «تهذيب التهذيب» (٣)، أنها كانت تكنى «أم عبد الله الفقيهة».

وعن مسروق «كان يحلف بالله: لقد رأيت الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألون عائشة - رضي الله عنها - عن الفرائض»، أخرجه أبو عمر (ابن عبد البر) (٤).

ويروى عن قبيصة بن ذؤيب قال: «كانت عائشة أعلم الناس يسألها أكابر الصحابة» (٥).

وعليه فإنه لا يجب أن تؤخذ معرفة السيدة عائشة بالسنة في معزل عن علاقة السنة نفسها بعلوم الشرع الأخرى. فالسياق الصحيح الذي يجب أن تدرج فيه معرفة السيدة عائشة بالسنة، هو السياق الذي ينتظم جميع عناصر

(١) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٧٥ نقله طهناز، السيدة عائشة، ص ١٩٢.

(٢) ابن حجر، التهذيب، ج ١٢، ص ٤٣٥.

(٣) ابن حجر، التهذيب، ج ١٢، ص ٤٣٥.

(٤) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١١٠، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢، ص ٢٤.

وانظر بلفظ آخر الزركشي، الإجابة، ص ٥١، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٤٢، وابن

حجر، التهذيب، ج ١٢، ص ٢٣٥.

(٥) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٨.

«الثقافة الجديدة» كلها . فلقد «بلغ علمها ذروة الإحاطة والنضج في كل ما اتصل بالدين من قرآن وتفسير وحديث وفقه ، حتى ذهب الحاكم في مستدركه إلى أن ربع أحكام الشريعة نقلت عنها» (١) .

وبغض النظر عن مدى دقة هذه النسبة فيما نُقل عن السيدة من أحكام الشرع ، فهي مهما كان الأمر تتضمن دلالة ذات معنى عميق حول موقع عائشة من الخريطة الثقافية ، أو بالتخصيص الخريطة الشرعية في عصرها . وقد مرّ بنا أن الأكابر من الصحابة (بمقتضى رواية أبي موسى السابقة) ، إذا أشكل عليهم الأمر في الدين يستفتونها ، فيجدون علمه عندها . ويصل إلى سمع السيدة عن بعض العلماء من الصحابة «روايات وأحكام على غير وجهها ، فتصحح لهم ما أخطأوا فيه ، أو خفي عليهم حتى عرف ذلك عنها ، فصار من شك في رواية أتى عائشة سائلاً ، وإن كان بعيداً كتب إليها يسألها .

ورجع إلى قولها كبار الصحابة كأبيها أبي بكر وعمر وابنه وأبي هريرة وابن عباس وابن الزبير .

وصار معاوية في خلافته يكتب إليها سائلاً عن حكم أو حديث أو شيء من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يطمئن إلى يقين مما يسمع من غيرها ، حتى يرد عليه جوابها فيبرد صدره» (٢) .

(١) الزركشي ، الإجابة ، ص ٦ ، ٥٢ ، وانظر أيضاً الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ١٠٢ .

(٢) الزركشي ، الإجابة ، (مقدمة المحقق) ص ٥ ، وانظر الأفغاني ، الإسلام والمرأة ، ص ٥٠ - ٥٢ .

لم نجد فيما تتبعنا من مصادر الحديث ما يفيد أن أبا بكر قد رجع في أية مسألة إلى قول ابنته عائشة رضي الله عنها . أما رجوع غير أبي بكر إلى قول عائشة ، عمر بن الخطاب وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم ، فموجود ومعروف .

وكان عمر بن الخطاب يحيل عليها كل ما يتعلق بأحكام النساء، أو بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم البيئية، لا يضارعهما في هذا الاختصاص أحد على الإطلاق (١).

وليس هذا فحسب، بل لقد ذكر القاسم بن محمد أن عائشة قد استقلت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان إلى أن توفيت رحمها الله (٢).

والإمام الذهبي يقول عنها: «كان فقهاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجعون إليها. تَفَقَّه بها جماعة» (٣)، ويقول أيضاً: «أم عبد الله، حبيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بنت خليفة رسول الله، من أكبر فقهاء الصحابة» (٤).

وفي هذا القول الأخير للإمام الذهبي إشارة لها دلالتها الخاصة. وقد تضمنتها مقدمة العبارة، إذ تركز على البيئة التي ترعرعت فيها أم المؤمنين: فهي «بنت خليفة رسول الله»، وهي «حبيبة رسول الله!». وهذان رافدان ثقافيان خاصان، قل أن يحظى بهما غير عائشة.

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٥.

(٢) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٧٥. والأثر من طريق الواقدي عن عبد الله بن عمر بن حفص، وهما ضعيفان كما في ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٣١٤ وص ٤٩٨. والقاسم بن محمد لم يدرك عصر الخلفاء الثلاثة، فقد ولد بعد عام ٣٥هـ كما تقضي ذلك ترجمته في ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٨ ص ٣٣٥، وهذا مرسل والمرسل ضعيف جملة عند المحدثين. أما الواقدي فهو متروك.

(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٧.

(٤) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٧.

ويشير إلى مثل هذه الدلالات مسروق، حينما يحدث عن عائشة، فهو يقول: «حدثني الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله»^(١) ملمحاً إلى مصدري ثقافتها الأصليين.

وذكرها الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في طبقاته، في «جملة فقهاء الصحابة».

«ولما ذكر ابن حزم أسماء الصحابة الذين رويت عنهم الفتاوى في الأحكام، على مزية كثرة ما نقل عنهم، قدم عائشة على سائر الصحابة»^(٢).

ومن فضل عائشة أن تأثيرها في آخر الإسلام، «فلها من التفقه في الدين وتبليغه إلى الأمة، وانتفاع بنيتها بما أدت إليهم من العلم ما ليس لغيرها»^(٣).

والعقاد^(٤) يقول عنها: «فما هي إلا أن هدأت نائرة الفتنة بعد وفاة النبي عليه السلام، وتوفر المسلمون على تحصيل مراجع الدين، حتى كانت هي المرجع الأول، فيما حفظ عندها من آي القرآن، وما حفظته من السنن والأحاديث، وحتى كان بيتها مثابة الزوار من أبنائها وبناتها يدعونها يا أمه، ومنهن من هي في سن بناتها الصغيرات».

(١) الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٢، ص ٤٤.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٥١.

(٣) الزركشي، الإجابة، ص ٥٧.

(٤) العقاد، عائشة، ص ٦٣.

التعليم والوعظ

وقد زادت مكانة السيدة في الأمة رفعة واحتراماً وإجلالاً في عهد عثمان، وتقاطر الناس إلى حجرتها من جميع أقطار الإسلام. فقد أصبحت «أعظم مدارس الإسلام الفكرية»^(١). وقد تخرج في هذه المدرسة كبار علماء التابعين وساداتهم، وكذا «مشيخة المهاجرين والأنصار من كل حبر وعالم وفقه وقارئ وراوي»^(٢)، فكانت السيدة بحق معلمة العلماء ومؤدبة الأدباء.

وكانت - رضي الله عنها - تحتجب عن تلاميذها غير المحارم، وربما نهتهم بتصفيقها من وراء الحجاب، قال مسروق: «سمعت تصفيقها بيديها من وراء الحجاب»^(٣).

وما دورها في التعليم وتفقيه الناس بأمر الدين إلا وجه واحد من أوجه حضورها الفعال المباشر في مجتمعتها، أي من حيث العلاقة بالناس والتأثير على تشكيل وعيهم وضمائرهم.

فإذا كانت المهمة التعليمية في تلك الأحقاب، على قوتها وفعاليتها، ليست بذات صفة جماهيرية واسعة، فإن مهمة «الوعظ» التي اضطلعت بها أم المؤمنين تكمل بقية حلقات الدائرة في الحضور الاجتماعي الفعال المؤثر. ومهمة الوعظ تلك هي وجه آخر من وجوه دورها الاجتماعي. بل إنه، نظراً

(١) طهماز، السيدة عائشة، ص ١٢٤.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٦، وانظر سعيد الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٥٠.

(٣) انظر، طهماز، السيدة عائشة، ص ١٧٨.

لنشاطها الكبير في هذا المجال ، فقد كان لها منهجها المميز الذي لا شك أنها استمدته من منهج الدعوة القرآنية نفسه ، وكذا من منهج الرسول صلى الله عليه وسلم . فلقد كانت ترى الجمع بين أسلوب الترغيب والترهيب ، وهي تنصح غيرها من الوعاظ بالالتزام بهذا الأسلوب . «دخل عبيد بن عمير على السيدة، فسألت : من هذا (فقال : أنا عبيد بن عمير، قالت : عمير بن قتادة؟ قال : نعم يا أمتاه، قالت : أما بلغني أنك تجلس ويجلس إليك؟ قال : بلى يا أم المؤمنين، قالت : «فإياك وتقنيط الناس وإهلاكهم» (١) .

والخلاصة هنا هي ما قاله عطاء : «كانت عائشة أفقه الناس وأحسنهم رأياً في العامة» (٢) .

(١) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ج٣، ص ٢٢٠، (نقله عن طهراز، السيدة عائشة،

ص ص ١٧١ - ١٧٢) .

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٤٩ .

«الأدبي» و«الشرعي» عند السيدة

بما أنه يجوز لنا أن نقسم ثقافة العصر الإسلامي الأول إلى قسمين : الثقافة الشرعية، أو الدينية الجديدة، والثقافة الأدبية، أو التقليدية القديمة، فلا شك أن السيدة عائشة - كما مرّ بنا - كانت إحدى المرجعيات الكبرى والمهمة في القسم الأول من تلك الثقافة . وهذا وضع يهيئ لها، دون شك، القدرة على بناء علاقتها الخاصة المتميزة مع الكون والحياة والأشياء، كما أنه يسهم إلى حدّ بعيد في تلوين ذائقتها العامة، ومن ثمّ ذائقتها الأدبية بشكل خاص .

إن الثقافة، بمعنى ما، هي موقف من الحياة والإبداع . ولا شك أن تعدد مصادرها وتنوعها من شأنهما أن يزيدا «الذائقة» ثباتاً وألقاً، وهذا ما حدث فعلاً بالنسبة لعائشة (القرآن، الحديث، الفقه، تراث العرب، الشعر بالذات) .

إن علاقة السيدة بالشعر، وكذلك موقعها من الفصاحة والبلاغة، لن

يخرجنا عن حدود هذه النظرة. أي أن ثقافتها في مصادرها المختلفة،
ستمكنها من علاقة أكثر مسؤولية ونبوغاً بالإبداع، وهي أيضاً ستسهم إلى
حدّ بعيد في بعث بذرة الفصاحة أو البلاغة، وبالتالي ستساعد على نموها
وصقلها.

ومن اللافت للنظر، أن العلاقة بين القسمين الافتراضيين، اللذين
ذكرناهما آنفاً، لثقافة العصر الإسلامي الأول: (الشرعي الجديد المقدس،
والأدبي التقليدي القديم) هي علاقة خاصة، ومجالها هو المباح في ساحة
اللغة والبلاغة. فالقرآن أساساً، روح الثقافة الشرعية وعمودها وملهمها،
هو، كما مر بنا، معجزة السماء (الأدبية خصوصاً) والرسول صلى الله عليه
وسلم نفسه قد أوتي «جوامع الكلم» ولهذا فإن أقواله ترتقي، أو تتسامى، إلى
درجة رفيعة جداً في البلاغة والفصاحة. فهي تأتي في هذا بعد القرآن مباشرة.
ومن شأن نظام بلاغي كهذا، أن يسهم إلى جانب أغراضه السامية الأخرى،
في إثراء الميل الأدبي وإذكائه لدى الناس بشكل عام. بل لا بد أنه سيلتقي،
في ساحة المباح من البلاغي، مع طرف الثقافة الآخر، أي الإنتاج البشري في
الآداب، وبالذات في ميدان الإبداع الشعري. إذ إن الشعر بالذات كان هو
الصيغة المثلى، أو النموذج الأوفى، للبلاغة العربية قبل مجيء القرآن، وقبل
مجيء السنة. وقد ظل، بعد الإسلام أيضاً، يحتفظ بمنزلة متقدمة، وإن كان
يأتي في القيمة البلاغية، والأهمية الروحية بعد ذينك المصدرين التشريعيين:
القرآن والسنة (العقيدة والنظام، والمنهج والمعجزة) فهما المتفوقان في
فصاحتها وبلاغتهما.

إن نظرة كهذه تجسد، في المقام الأول، وشيجة قوية استثنائية بين مصدري
الثقافة الإسلامية العربية في وجهها الجديد (الأدبي والشرعي). وهذه

الوشيجة هي «البلاغية» نفسها . فالشرعي (القرآن هنا) يقدم نفسه في ثقافة العرب مرجعية متفردة، بل معجزة . والأدبي بطبيعته إنما يستمد وجوده وخلوده من «البلاغية» ذاتها . على أن تلك «الوشيجة» أو ذلك «التآخي» قد يتحول، بمفهوم ما، وكما مربنا، إلى مساحة لـ «المواجهة» . فالشعر هو رأس بلاغة العرب، والقرآن إنما جاء متحدياً - صراحة - لمقومات تلك البلاغة ونماذجها، وفي مقدمتها الشعر . ومن عمق علاقة «التآخي» التي هي في الوقت نفسه علاقة «مواجهة» ينبجس مذاق الثقافة العربية الخاص، وكذلك هويتها الخاصة، ثم بعد ذلك استثنائيتها من بين كل ما سواها من الثقافات البشرية الأخرى .

إن هذه «التزاوجية» في الثقافة العربية (علاقة الأدبي بالشرعي) لا يوجد لها مثيل في الثقافات البشرية المرتبطة بأديان سماوية . فليس هناك من «كتاب» آخر نزل بالهيئة أو الطريقة التي نزل بها القرآن الكريم، من حيث جانب البلاغة، أو جانب التحدي كما سبق أن أوضحنا .

ولا شك أن تلك العلاقة المشار إليها، هي التي سهّلت أمام السيدة عائشة كبعض أهل عصرها، إمكانية المزاوجة بين قسمي ثقافة العصر، فلم تصطدم هذه الفكرة بأية عوائق أو تناقضات تذكر، بل على العكس، فإن تلك المزاوجة كانت مفيدة ومثمرة، وذات منافع متبادلة .

فـ «الشرعي» إضافة إلى وهجه الأدبي الذاتي، لا بد أنه أسهم في تحديد موقف نقدي ما من أقوال الشعراء . وتظهر أولى ملامح ذلك الموقف في الجانب التقويمي، من وجهة أخلاقية وتهذيبية خصوصاً .

أما «الأدبي»، أو الثقافة القديمة، فقد ترسّخت - كما مر بنا - لخدمة «الشرعي» لا سيما كمصدر لغوي وبلاغي، يستعان به في فهم النص الديني، وشرحه وتبسيطه: (حركة التفسير عند ابن عباس ومن سار على منهجه من أهل مدرسته في التفسير) كما أن «الأدبي» كان يستعان به في تذوق «القرآني»، وإدراك بلاغته، أو تأكيد تفوقه وإعجازه. وما ذلك إلا شكل من أشكال «التأخي» والوشيجة الإيجابية.

وعليه فإننا نظن أنه بقدر ما كانت السيدة عائشة ذات مكانة متقدمة ومتفوقة في «الشرعي» فهي كانت كذلك أيضاً، وإن لم يكن بالحجم نفسه، فيما يتعلق بمكانتها في «الأدبي» أو الثقافة القديمة.

لقد مر بنا أنها لم تكن مجرد راوية للحديث، فتكتفي بحفظه وترديده، لكنها كانت، إلى جانب ذلك، فقيهة ومفتية وواعظة، وذات حضور نابه في شؤون مجتمعها المختلفة، حتى السياسية منها.

وإذا كانت سمات «الشرعي» أو الثقافة الدينية عمومًا، تظهر عندها، بمقتضى ما وصلنا من أخبارها، على شكل أكثر وضوحاً مما هي عليه الحال بالنسبة إلى سمات «الأدبي»، فربما يعود ذلك بالدرجة الأولى إلى موقعها المتميز من بيت النبوة (زوج الرسول) وربما يعود أيضاً إلى موقعها من تاريخ الرسالة (بنت خليفة الرسول)، فالناس كانوا يريدون أن يروا في عائشة هذا الجانب أكثر مما كانوا يريدون أن يروا غيره. أو لعله، بعبارة أخرى، كان يهمهم أكثر مما كان يهمهم ما عداه. ولهذا كان لا بد أن يطغى وأن يتسيد تصور الناس.

بل إننا لنظن أن «الأدبي» عند عائشة قد تعرض لبعض الأضرار نتيجة لذلك ، فلم يوله المؤرخون والرواة الاهتمام نفسه الذي حظي به «الشرعي» أو جانب الثقافة الدينية الجديدة .

ومن خلال استقراء منصف للروايات التي سنعرض لها بعد قليل ، يمكن أن نعتقد أن جزءاً مهماً من هذا الجانب (الأدبي) في حياة السيدة كان مغيباً ، أو أنه كان مسكوتاً عنه . ويبدو أنه سيبقى كذلك في معظمه ؛ لأنه من المؤسف جداً أن تكون قد ضاعت أو أهملت ، فعلاً ، أكثر نصوصه ووثائقه . ويمكن أن نعد ذلك شكلاً من الأشكال التي عبر عن نفسه فيها أحياناً التجهم بين الأدبي والشرعي في عصور الإسلام الأولى .

لقد كان من المشهود به أن السيدة عائشة كانت محيطة بالكثير من العلوم ، والمعارف في عصرها ، ومن ذلك بالتحديد أيام العرب وأنسابها وأشعارها .

فعن عروة أنه قال : «ما رأيت أحداً أعلم بالقرآن ولا بفرائضه ، ولا بحلال ولا بحرام ، ولا بشعر ولا بحديث العرب ، ولا بنسب من عائشة رضي الله عنها» أخرجه أبو عمر (ابن عبد البر) (١) .

وعنه قال : «ما رأيت أعلم بفقه ولا طب ولا شعر من عائشة رضي الله عنها» ، أخرجه أبو عمر وأبو القاسم الدمشقي (٢) .

(١) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١١١، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٢، ص ص ٤٩ - ٥٠، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٨ .

(٢) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١١١، وانظر أيضاً الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٤٢ (رواه الطبراني وإسناده حسن) . وابن حجر، التهذيب، ج ١٢، ص ٤٣٥ .

وذكر أبو عمر بن عبد البر رحمه الله : « أنها كانت وحيدة عصرها في ثلاثة علوم : علم الفقه ، وعلم الطب ، وعلم الشعر » (١) .

وعروة بن الزبير كان يمتلكه العجب من إحاطة السيدة بكل هذه العلوم ، فيقول لها متعجباً : « إني لأتفكر في أمرك فأعجب ، أجذك من أفقه الناس ، فقلت ما يمنعها ؟ زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم وابنة أبي بكر ، وأجذك عالمة بأيام العرب وأنسابها وأشعارها فقلت وما يمنعها وأبوها علامة قريش ؟ ولكن إنما أعجب إن وجدتكَ عالمة بالطب فمن أين ؟ » فتجيبه السيدة - رضي الله عنها - جواب المعلمة الواثقة ، بعد أن تأخذ بيده ، وتقول : « يا عُرَيَّة - تصغير عروة - إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثر من أسقامه ، فكان أطباء العرب والعجم ينعتون له فتعلمت ذلك » (٢) .

وإشارة عروة بن الزبير إلى علم السيدة بأنساب العرب وأشعارها ، ليست وحدها الدليل على حقيقة المزاوجة عندها بين قسمي ثقافة العصر (الشرعي والأدبي) ولعلنا نعثر، فيما سيأتي على أدلة أخرى إضافية، تضيء بعض جوانب «الأدبي» في شخصية أم المؤمنين الثقافية .

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٤٩ .

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٤٩ ، والمهيمني، مجمع الزوائد، ج ٩ ، ص ٢٤٢ ، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٢ ، ص ٢٤ . وانظر رواية بلفظ آخر في المحب الطبري، السمط الثمين، ص ص ١١١ - ١١٢ . والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٢ ، ص ٥٠ .

موقع الشعر منها

ألمحنا فيما تقدم إلى أن السياق الذوقي العام، في عصر السيدة، من حيث القيم الأدائية في التعبير، يتجه في مجمله نحو «البلاغي». فالقرآن الكريم ذاته هو، في بعض غاياته، معجزة إلهية بلاغية. والسنة النبوية المطهرة هي «جوامع الكلم». والشعر والخطابة والأمثال هي، واقعاً ماثلاً، مجمع علوم العرب وفحوى ثقافتهم. وهل الفصاحة والبلاغة إلا أقصى غايات أهل ذلك العصر ومنتهى مقاصدهم؟ وعليه، فإنه لمن مكرور القول التأكيد على أن العرب القدماء كانوا يرون في «قوة التعبير» معقد زمام المجد، ومحط الجاه العريض والسؤدد. ولهذا، فقد ظل السيد والفارس والخطيب والشاعر هم الذين يستأثرون دون غيرهم، بواجهة تاريخ القبيلة، أو المجتمع الصغير، أيّاً كانت مقوماته.

ولم تكن السيدة عائشة إلا بنت زمانها بمختلف ظروفه وشروطه. فكان لا بد أن تعبر أبرز غايات تربيته من خلال حقيقة عصرها التي مرّ ذكرها. فهي قد ثقفت تراث العرب، وهي قد فقهت علوم السماء، ومن شأن ذلك

كله ، أن يفضي إلى إرهاف الإحساس بالبلاغة ، وإلى الوعي الكامل بشروطها ، وبتأثيراتها على الوجدان ، وعلى الشعور العميق بالجمال .

من المحتم أن السيدة عائشة قد عملت دائماً على تطوير استعداداتها الفطرية الذاتية ، وكذلك إمكاناتها الأخرى المكتسبة ، في هذا المجال ، ولذا كانت من أبلغ العرب وأفصحهم ، ولذا كانت من أقدر أهل زمانها على التذوق أو النقد أو التقويم .

لقد كانت واعية بهذا الأمر أشد ما يكون الوعي ، فهي إلى جانب موقعها المهم فوق الخريطة الثقافية العربية في وجوهها المتعددة المختلفة ، وإضافة إلى كونها مشهوداً لها بالتقدم في البلاغة والفصاحة ، تحاول - فعلاً - أن تؤصل لتلك الحقيقة تربوياً ، فلا تتردد بالتوصية الصريحة بتعليم الأولاد الشعر، فتقول : «رووا أولادكم الشعر تعذب ألسنتهم» (١) .

فالشعر هو سيد تراث العرب ، والشعر هو التاريخ والأيام والأنساب والخيال والطموح ، والشعر هو رأس بلاغة العرب ، وأساس فصاحتهم . وهو «النتاج» وفي الوقت نفسه «المنتج» . إنه ثمرة الفصاحة والبلاغة وإنه أيضاً أقصر الطرق إليهما لكل من ابتغى نحوهما من سبيل .

والشعر فضلاً عن أغراضه الفنية (رؤية وخطاباً) هو من مقومات اللسان الفصيح ، المهذب ، الذي يخلو من الشوائب ، ومعايب التعبير .

إن اللسان، بصفات كهذه، هو غاية تربوية مثلى عند العرب القدماء. لا، بل إنه عند هؤلاء عنوان «التفوق» وأساسه وخلاصته. لهذا أراد - سبحانه وتعالى - للقرآن أن يكون معجزاً في فصاحته، وبلاغته، ليتحقق «تفوقه» على كل ما سواه. كما أراد، في الوقت نفسه، للرسول صلى الله عليه وسلم أن ينال «جوامع الكلم» فيكون أفصح الناس، أي أقواهم وأشدّهم، و«المتفوق» عليهم.

ووصية السيدة عائشة، التي مرّ ذكرها، إضافة إلى بعدها التربوي المتجاوب مع قيم عصرها، هي بمعنى ما تؤكد على «قيمة» البلاغة والفصاحة، وبالتالي قيمة الشعر نفسه. هي تعترف له بالتقدم على كل ما سواه من أنواع الخطاب الفني الأخرى (الخطابة والأمثال مثلاً)، وهي أيضاً تشير صراحة إلى موقعه المتميز عندها، وعند أهل عصرها. وهي أخيراً تعلن بطريقة ليست مباشرة، عن مدى اهتمامها به شخصياً تعلماً ومتابعة، رواية وحفظاً واختباراً.

تؤكد هذا نصوص كثيرة في أخبار السيدة، وتؤكد أيضاً رواية أبي عمر بن عبد البر من أن السيدة كانت «وحيدة عصرها في ثلاثة علوم: علم الفقه، وعلم الطب، وعلم الشعر»^(١).

وإشارة ابن عبد البر، في عبارته السابقة، إلى أن السيدة كانت «وحيدة عصرها» في هذه العلوم الثلاثة، لا تثيرنا بالقدر الذي يمكن أن يفعله، بالتحديد، اختياره مصطلح «علم الشعر». فأكثر ما يمكن أن نأخذ به من وصفه السيدة بأنها «وحيدة عصرها» هي أنها كانت - رضي الله عنها -

(١) الزركشي، الإجابة، نقلاً عن طهّاز، السيدة عائشة، ص ١٩٧.

على ثقافة شعرية ممتازة. وابن عبد البر، على هذا، لا يقصد بالضرورة حرفية ذلك الوصف، بحيث لا يمكن أن يرى في زمن السيدة عائشة - رضي الله عنها - من هو في مثل معرفتها الشعر. أما فيما هو بشأن قوله «علم الشعر» فنفهم منه أن علاقة عائشة بالشعر لم تكن علاقة بسيطة، تلقائية، حفظاً ورواية. بل إنها تمضي إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق، وهذا ما قد يتضح معنا فيما بعد.

ورواية ابن عبد البر السالفة الذكر لا تختلف كثيراً في غاياتها عن رواية أخرى للمقداد بن الأسود الذي يقول: «ما كنت أعلم أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بشعر ولا فريضة من عائشة رضي الله عنها»^(١). فهو ألمح إلى تراث العرب بالشعر، وألمح إلى الثقافة الدينية الجديدة بالفريضة. فالشعر هو أبو التراث القديم وجده، والفرائض هي روح الدين وتعاليمه. فكأنه يريد أن يشهد لعائشة بتفوقها في الإحاطة بمعارف عصرها كلها. ولا شك أن مما يعيننا في شهادة المقداد بن الأسود هذه أنه أكد مقام الشعر ومنزلته حتى في عصر التحدي القرآني (الإعجاز) ثم إنه في الوقت نفسه أعطاه مكانه الفسيح في ذاكرة أم المؤمنين ووجدانها.

والفضل يعود في ذلك إلى نشأتها - كما مر بنا - في بيت أبي بكر، وإلى ترعرعها في بيئة كانت الثقافة الشعرية فيها، قبل الإسلام، هي الثقافة السائدة. ثم إذا أضفنا إلى ذلك كله أنها حتى بعد انتقالها إلى بيت النبوة لم

(١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٧٤.

تنقطع عن ترسيخ علاقتها تلك بالشعر، نكون بهذا، قد أقمنا سياقاً منطقياً معقولاً لعلم السيدة «الشعري» الذي ذكره أبو عمر بن عبد البر والمقداد بن الأسود.

فمن الثابت أن بيت النبوة لم يخل من رواية الشعر، والتمثل به، ومن ذلك ما روي عن عكرمة قال: «سألت عائشة - رضي الله عنها -: هل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثل شعراً قط؟ فقالت أحياناً إذا دخل بيته يقول: ويأتيك بالأخبار من لم تزود»^(١).

وفي رواية أخرى للمقداد بن شريح عن أبيه أن عائشة قالت: «كان (أي النبي صلى الله عليه وسلم) يتمثل بشيء من شعر عبد الله بن رواحة»^(٢).

فهاتان الروايتان قد لا تعطيان صورة محددة للمساحة التي كان يشغلها الإنشاد الشعري ضمن النشاط اليومي الثقافي لبيت النبوة، ولكنها على أية حال تدلان على أن مسألة التمثل بالشعر من لدن النبي صلى الله عليه وسلم، وفي منزله هي من حيث الأصل، واردة.

وبما أن السيدة عائشة تحتفي بهذا وترويه، فكأنها تريد أن تؤكد أن بيت النبي صلى الله عليه وسلم، لا يختلف عن بيت أي عربي آخر في سماته الثقافية العامة.

(١) البخاري، الأدب المفرد، ص ٢٠٨، ٢٢٤، وانظر الترمذي (كتاب الأدب) ص ٤١، وفي كتاب ما جاء في إنشاد الشعر) والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٧، ص ٢٦٤. وهذا الشعر عجز بيت من معلقة طرفة.

(٢) البخاري. الأدب المفرد. ص ٢٢٤.

إلا أن هاتين الروایتين نفسيهما تبيينان أن الشعر الغالب في بيت النبوة هو شعر الحكمة، وهو الشعر الأقرب إلى روح الثقافة الدينية الجديدة.

فبالنسبة إلى ما ورد في الرواية الأولى، على الرغم من جاهلية منشئ الشعر المذكور، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم، في رواية أخرى، يصف ذلك الشعر بأنه من «كلام النبوة»^(١)، وعن ابن عباس: «إنها كلمة نبي»^(٢). أما شعر عبد الله بن رواحة فقد ظل، من دون أشعار غيره من شعراء الدعوة الآخرين في زمن الرسول، هو الأقرب إلى السياقات الإسلامية الجديدة، وهو الأمكن في الحديث عن الإيمان والكفر^(٣).

أما الأحاديث التي وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم في تبغيض الشعر، فلا يمكن تحريجها - في نظرنا - إلا على أحد وجهين: الأول، أن بعضها ضعيف. أما الثاني، فإن المقصود بها الشعر الذي لا يستقيم مع مبادئ الإسلام، وتعاليمه، وأخلاقياته.

ويأتي في مقدمة تلك الأحاديث الحديث المشهور: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلئ شعراً»^(٤). فقد قيل إن المقصود هو المكثّر من اللغظ والهذر، والغيبة وقبيح القول.

(١) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٧١.

(٢) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٧٦.

(٣) الشويعر، د. محمد بن سعد، عبد الله بن رواحة، ص ١٣٣ وما بعدها.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج ١٣، ص ١٥٠. وانظر البخاري، الأدب المفرد، ص ٢٢٢-٢٢٤ الجمايلي، عبد الغني بن عبد الواحد بن علي، أحاديث الشعر، ص ٤٦، والهيثمي ص ٤٦. مجمع الزوائد، ج ٨، ص ١١٩، وفي ص ١٢٠ رواية بلفظ آخر تنتهي =

ويقول القرطبي (١): «أما الشعر المذموم الذي لا يحل سماعه، وصاحبه ملوم، فهو المتكلم بالباطل، حتى يفضلوا أجبن الناس على عنتره، وأشحهم على حاتم، وأن يبهتوا البريء ويفسقوا التقى، وأن يفرطوا في القول بما لم يفعلوه المرء، رغبة في تسليّة النفس، وتحسين القول».

ويدخل في باب تبغيض الشعر مسألة أن يتحول إلى شغل شاغل فيستأثر باهتمام المؤمنين، ويلهي عن ذكر الله.

قال القرطبي أيضاً: «من غلب عليه الشعر، لزمه بحكم العادة الأدبية الأوصاف المذمومة وعليه يحمل الحديث». وقال النووي: «هذا الحديث محمول على التجرد للشعر بحيث يغلب عليه، فيشغله عن القرآن والذكر». وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: «وجهه عندي أن يمتلئ قلبه من الشعر حتى يغلب عليه فيشغله عن القرآن وعن ذكر الله، فيكون الغالب عليه، فأما إذا كان القرآن والعلم الغالبين عليه، فليس جوفه ممتلئاً» (٢).

= هكذا: «هجيت به» والمقصود الشعر الذي هجي به الرسول صلى الله عليه وسلم. ولكن هذه الزيادة «هجيت به» هي زيادة منكرة، وضعيفة جداً لا يستقيم بها سند. راجع الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، حديث ١١١١، ج ٣، ص ٢٣٦. أما ما قيل في هجاء النبي صلى الله عليه وسلم فهو من كبائر الذنوب، نثراً كان أو شعراً، قليلاً أو كثيراً. قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «والذي عندي في هذا الحديث أن الذي هجي به النبي صلى الله عليه وسلم لو كان شطرب بيت لكان كفراً، فكأنه إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب منه أنه قد رخص في القليل منه»، ويقول محقق «أحاديث الشعر» المراد به الشعر المذموم (ويمتلئ) إشارة إلى كون الشعر المذموم مستولياً عليه بحيث يشغله عن القرآن والعلم وغير ذلك.

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ١٤٨.

(٢) انظر الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ١، ص ٥٩٥.

ولعل هذا هو المقصود بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من قرض بيت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلك الليلة» رواه أحمد والبخاري والطبراني، وفيه قزعة بن سويد الباهلي. وثقه ابن معين وضعفه غيره، وبقية رجاله ثقات^(١). فهنا إشارة إلى تخصيص الليل للذكر والصلاة.

ونحن نميل إلى التخريجات السابقة، لأن أكثر ما روي من أحاديث في تبغيض الشعر، لا يتفق مع ما هو مشهود به في علاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بالشعر، وما هو معروف عنه عليه السلام من استماعه له، واستنشاده، والتمثل به، وتشجيع شعرائه (شعراء الدعوة)، والدعاء لهم، والتعويل عليهم في الدفاع عن شرف المؤمنين وكرامتهم، وصد الأذى عنهم، في مواجهة شعراء مكة من المشركين.

وإذا كان لا بد من أن نشير هنا إلى بعض تلك الأحاديث التي وردت في تبغيض الشعر، فلا بأس أن نفعل ذلك، ولكن ضمن السياق الفكري والمنهجي الذي ألمحنا إليه آنفاً.

عن كيسان مولى معاوية قال خطبنا معاوية فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن سبع، وأنا أنهاكم عنهن، ألا إن منهن: النوح والغناء

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٨، ص ١٢٢. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يذم الشعر مطلقاً، وإنما الإكثار منه. الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ١، ص ٥٩٥. والبخاري ترجم لحديث: «لأن يمتلئ...» في صحيحه فقال: «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصد عنه ذكر الله»، وكذلك فعل في الأدب المفرد، ص ٣٢٣.

والتصاوير والشعر والذهب والخز والسروج والخنزير. رواه النسائي باختصار - رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات (١).

وعن مالك بن عمير أنه «شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وحنين والطائف، وكان رجلاً شاعراً، فقال يا رسول الله افتني في الشعر. فقال: لأن يمتلئ ما بين لبتك إلى عانتك قيحاً خيراً من أن يمتلئ شعراً، قلت: يا رسول الله امسح على رأسي، فوضع يده على رأسي، فما قلت بعد ذلك بيت شعر. ولقد عمّر مالك حتى شاب رأسه ولحيته وما شاب موضع يد رسول الله صلى الله عليه وسلم. رواه الطبراني في الكبير والأوسط باختصار وقال قيحاً صديداً، وفيه من لم أعرفهم» (٢).

وعن أبي أمامة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن إبليس لما أنزل إلى الأرض. قال: يا رب أنزلتني إلى الأرض، وجعلتني رجيماً أو كما ذكر. فاجعل لي بيتاً! قال بيتك الحمام. قال: فاجعل لي مجلساً! قال: الأسواق ومجامع الطرق. قال: اجعل لي طعاماً! قال: طعامك ما لم يذكر اسم الله عليه. قال: اجعل لي شرباً! قال: كل مسكر. قال: اجعل لي مؤذناً! قال: المزامير. قال: اجعل لي قرآناً! قال: الشعر. قال: اجعل لي كتاباً! قال:

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٨، ص ١٢٢، فالرسول ﷺ لم يذم الشعر مطلقاً، وإنما الإكثار منه. الألباني، الأحاديث الصحيحة، سلسلة ج ١، ص ٥٥٥ والبخاري ترجم الحديث: «لأن يمتلئ...» في صحيحه فقال: «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصده عن ذكر الله». وكذلك فعل الأدب المعروف، ص ٣٢٣.

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٨، ص ١٢٠.

الوسم . قال : اجعل لي حديثاً ! قال : الكذب . قال : اجعل لي مصاديد !
قال : النساء» رواه الطبراني وفيه علي بن يزيد الألهاتي . وهو ضعيف (١) .

أما الروايات الأخرى في علاقة الرسول صلى الله عليه وسلم الإيجابية
بالشعر، فهي كثيرة ومتنوعة ، وليس هنا مكان ذكرها جميعاً ، أو الوقوف
عندها كلها . وقد مرّ وسيمّر بنا بعضها في ثنايا هذا الفصل .

وما من شك أن السيدة عائشة كانت على اطلاع على كل ذلك . فهي
تهتدي به ، وهي تتخذ منه قدوة .

على أن ما سبق ذكره لم يكن الملمح الوحيد لصلة عائشة بالشعر في بيت
النبوة ، فقد شهدت حجرتها الملاصقة للمسجد ، وفود العرب الذين يلتقون
الرسول صلى الله عليه وسلم ، يستطلعون خبر النبوة . وكان فيهم الشعراء
والخطباء ، الذين يتناظرون مع شعراء الرسالة وخطبائها (٢) في حضرة
الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذي يحدثهم ويخطب فيهم هو من
جهته (٣) .

(١) الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج ٨ ، ص ١١٩ .

(٢) قارن ، طهراز ، السيدة عائشة ، ص ص ٢٢٣ - ٢٢٧ .

(٣) انظر ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ص ٥٦٠ ٥٦٧ قصة لقاء الرسول وفد تميم .

وانظر ابن حجر ، الإصابة ، ج ٣ ، ص ٣٥٦ قصة لقائه عليه السلام وفد همدان .

صلاتها بالشعراء

تفيد بعض الروايات أن أم المؤمنين كانت على صلوات ببعض الشعراء في عصرها ، فهي تجالسهم وتحاورهم . ولا شك أنها ، خلال لقاءاتها تلك ، تستمع إلى أشعارهم .

ونحسب أن هذا أمر جدد طبعي ، فهي - رضي الله عنها - المتذوقة للشعر ، والمتتبعة لأخباره ونوادره . فلا غرابة أن تكون لها صلوات ببعض الشعراء في زمانها ، بل إن ما يمكن أن يكون موضوعاً للاستغراب هو عكس ذلك ، فلا يكون للسيدة أية صلة بالشعراء في عصرها .

لا شك أن ما يروى من أخبار السيدة في هذا الصدد قليل ، ونحسب أن ذلك إنما يعود ، في المستوى الأول ، إلى أن لقاء الشعراء في حد ذاته ليس مما يثير الرواة ، أو أصحاب الأخبار ، ما لم يتضمن الحدث نفسه ما يدخل الخبر في باب النوادر مثلاً . أما في المستوى الثاني ، فإن عصر السيدة نفسه لم يكن زاخراً بشعراء مشهورين معروفين ، بحيث تتدفق أخبارهم على ألسنة الرواة

والمؤلفين. فالمعروف، بالأحرى، أن عصر صدر الإسلام كان أقل عصور العرب زهواً بفحول الشعر وكبار منشئيه. ومن القليلين المعروفين الذين التفتهم السيدة عائشة حسان بن ثابت، والخنساء كما سيمر بنا.

ولعلها قد التقت غيرهما من الشعراء الأقل شأنًا، فأهمل الرواة ذلك، لعدم فريدة مثل هذه الأخبار في ذاتها، فهي لا تحمل أحداثاً أصيلة، وهي تتصل بشعراء دون حسان والخنساء شهرة وذكرًا.

إن الأحداث التي زحرت بها حياة السيدة، وإن موقعها على الخريطة الثقافية في عصرها، يحتمل أن تكون لها صلات برموز الثقافة والإبداع، أي ببعض من الشعراء من الذين عاصروها وعاشوا في زمانها. وإن قلة الأخبار، في هذا المجال لا تخرج عن دائرة الاحتمال على المستويين اللذين أشرنا إليهما آنفًا.

ففيما يختص بصلتها بالخنساء، يروي البغدادي^(١) أن الخنساء دخلت على عائشة، «وعليها صدار من شعر، فقالت لها: ما هذا؟! فوالله لقد مات رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم ألبس صداراً عليه، (أي حزنًا وحداداً). قالت: إن له حديثاً. قالت: وما هو؟ (قالت: زوجني أبي سيداً من سادات قومي متلاًفاً معطاء، فأنفد ماله، وقال لي: إلى أين يا خنساء؟ قلت إلى أخي صخر، فأتيناه، فقاسمنا ماله وأعطانا خير النصفين، فأقبل زوجي يعطي ويهب ويحمل حتى أنفده، ثم قال لي: إلى أين يا خنساء؟! قلت إلى أخي صخر، فأتيناه وقاسمناه ماله، وأعطانا خير النصفين إلى

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ج ١، ص ٣٩٣. وانظر هذه القصة، في رواية أخرى في المبرد،

الكامل، ج ٢، ص ص ١٣٩٦ - ١٣٩٧.

الثالثة، فقالت له امرأته : أما ترضى أن تقاسمهم مالك حتى تعطيهم خير النصفين؟! فقال :

والله لا أمنحها شرارها — وهي التي أرحض عنها عارها
ولو هلكت قدّدت خمارها — واتخذت من شعر صدرها (١)

فذاك الذي دعاني إلى لبس الصدر.

فمن سياق هذه القصة، يتبين أن هذا اللقاء بين عائشة والخنساء هو الأول، إذ إن أم المؤمنين تتساءل عن لبس الخنساء الصدر، فهي تراها للمرة الأولى؛ لأن حزن الخنساء على صخر سابق لكل هذا، فهي تلبس الصدر منذ ذاك. وهذا اللقاء الأول لا يعني أنه لم يكن بعده لقاءات أخرى، فالعكس هو الصحيح، أو هو الأكثر احتمالاً. فالقصة السابقة لم تذكر سبباً محدداً للقاء الخنساء مع عائشة. فكأن ما حدث يدخل في باب الطبعي والتلقائي، والقابل للتكرار، وليس هناك، في الظاهر، ما يبرر اهتمام الرواة بهذا اللقاء من بين اللقاءات الأخرى، عدا كونه اللقاء الأول من جهة، وعدا ما تتضمنه القصة نفسها من قيم الوفاء، ودلالات الأريحية ومعاني الأثرة من جهة أخرى. وهي أمور كان يؤثرها العرب وكانوا يمجدونها.

وعن مسروق قال : دخلنا على عائشة وعندها حسان بن ثابت ينشدها شعراً يشبب (٢) بأبيات له قال :

حصانٌ رزانٌ ما تُزَنُّ برييةً — وتصبح غرثي من لحوم الغوافل

(١) الصدر «كتاب» ثوب رأسه كالمقنعة، وأسفله يغشى الصدر. والمقنعة . ما تقنع به المرأة رأسها.

(٢) ابن رشيقي، العمدة، ج ١، ص ٢٤ يرى أن هذا إنما قيل في الاعتذار لعائشة من قوله في الإفك.

وهي أبيات يقول فيها :

فقال له عائشة لكنك لست كذلك (١). قال مسروق: فقلت لها: لم

= حليمة خير الناس ديناً ومنصباً
عقيلةٌ حيٌّ من لؤي بن غالب
مهذبةٌ قد طيب الله خيمها
فإن كنت قد قلت الذي قد زعمتم
وقوله «خيمها» أي أصلها. ثم يقول:

فإن الذي قد قيل ليس بلائط
وقوله «ليس بلائط» معناه: ليس بلازم ولا لاصق. والماحل: الذي يمشي بالنميمة ويسعى إلى السلطان.

وانظر أيضاً المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٧، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٢٣٥، ديوان حسان، ص ١٨٨. وهذه الأبيات، بمقتضى رواية أخرى، قيلت في رثاء بنت للشاعر (انظر العقاد، عائشة، ص ٣١-٣٢) والصحيح، حسب ديوان حسان، ص ١٩٩، أن ما قاله الشاعر في رثاء ابنته هو أبيات أخرى مطلعها:

علمتك والله الحسيب عفيفة
من المؤمنات غير ذات غوائل
ويقول فيها:

حصاناً رزان الرجل يشبع جارها
وتصبح غرثي من لحوم الغوافل
وربما أن التشابه الشديد هنا هو الذي دفع إلى الخلط بين ما قاله الشاعر في الاعتذار لعائشة وما قاله في رثاء ابنته.

(١) إشارة إلى تورط حسان في قصة الإفك. قال عروة: لم يُسمَّ من أهل الإفك إلا حسان بن ثابت ومسطح بن أثانة وحننة بنت جحش في ناس آخرين لا علم لي بهم إلا أنهم عصبه، وكان كبر ذلك عبد الله بن أبي بن سلول المنافق (المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٦).
ويزعمون أن حسان هو القاتل:

لقد ذاق عبد الله ما كان أهله
وحننة إذ قالوا هجيراً ومسطح
(انظر المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٧) وهو ليس في ديوانه.

وروى ابن إسحق البيت المتقدم على خلاف ما مضى وقال قاتل المسلمين:

لقد ذاق حسان الذي كان أهله
وحننة إذ قالوا هجيراً ومسطح
(انظر المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٨).

تأذنين له أن يدخل عليك ، وقد قال الله : ﴿والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم﴾ (١) .

قالت : «وأي عذاب أشد» من العمى . فقالت : «إنه كان ينافع أو يهاجي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم» (٢) .

وفي رواية أخرى : «دخل حسان على عائشة ، فوضعت له وسادة ، فدخل عبد الرحمن بن أبي بكر فقال : أجلسته على وسادة ، وقال ما قال (يعني قصة الإفك)؟ فقالت : دعه فإنه كان يجيب عن رسول الله ويشفي صدره وقد عمي ، ولأني لأرجو أن لا يعذب في الآخرة» (٣) .

إن الروايات السابقة . . تفضي إلى أن عائشة كانت على صلة ببعض شعراء عصرها ، تجالسهم ، وتحاورهم ، وتستمع إلى أشعارهم . ولم لا ؟ فالخسنة امرأة ، وشاعرة عفيفة . أما حسان بن ثابت فما هو إلا صحابي ، وشاعر الرسول صلى الله عليه وسلم . ولم ينف فضله في الإسلام أنه أخطأ في حق

(١) الآية نزلت في حسان في آيات الإفك . [النور، الآية ١١] وقيل في عبد الله بن أبي بن سلول وهو الأرجح .

(٢) البخاري ، الجامع الصحيح . ج ٣ ، ص ١١٠ . وانظر رواية شبيهة في أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر ، تاريخ دمشق الكبير ، ج ٤ ، ص ١٣١ . وعن عائشة قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول لحسان : إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافحت عن الله ورسوله» انظر الجمايلي ، أحاديث الشعر ، ص ٣٩ .

(٣) ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، ج ٤ ، ص ١٢٩ . وعنها قالت : «سمعت رسول الله يقول : هجاهم حسان فشفي وأشفي» الجمايلي ، أحاديث الشعر ، ص ٣٩ .

عائشة في قصة الإفك . بل إن أم المؤمنين نفسها أول من يعترف له بذلك الفضل باستقباله واحتفائها به ، على الرغم من استنكار بعض الصحابة لتصرفها حياله . وكان ذلك من جانب آخر ، تأكيداً منها - رضي الله عنها - على أهمية الشاعر ضمن الفعاليات الثقافية المؤثرة ، كما أنه إلحاح على قيمة الشعر ، وعلى المسؤولية الاجتماعية والسياسية التي كان يضطلع بها الشاعر في تلك الأحقاب .

فهي تقول عن حسان نفسه : «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عنه : لا يحبه إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق»^(١) ، وما ذلك إلا للدور الذي لعبه الشاعر في جهاده بلسانه ، حين الدفاع عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعن دعوته ، وعن صحابته الذين وقفوا معه ، ونصروه ، وشدوا من أزره .

وعن هشام عن أبيه «أن حسان بن ثابت كان ممن كثر على عائشة فسببته ، فقالت : يا ابن أختي دعه ، فإنه كان ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٢) .

(١) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ٤، ص ١٢٥، ١٢٧ نقله عن محمد طاهر درويش، حسان بن ثابت، ص ٢٠٩. العقاد، عائشة، ص ص ٣١-٣٢. ولم نجد هذا الأثر في مصادر الحديث إلا بلفظ «حسان حجاز بين المؤمنين والمنافقين لا يحبه منافق ولا يبغضه مؤمن»، وهو حديث ضعيف بمقتضى الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، حديث ٢٠٨، ج ٣، ص ٣٥١.

(٢) صحيح مسلم، شرح النووي، ج ١٦، ص ٤٦.

وقد روي «أن حسان بن ثابت استأذن على عائشة - رضي الله عنها - وقد كف بصره، فأذنت له، فدخل عليها، فأكرمته. فلما خرج عنها قيل لها: أما هذا في القوم؟!» (إشارة إلى أصحاب الإفك) قالت: هو الذي يقول:

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء
بهذا البيت يغفر الله له كل ذنب، خرج ذلك كله أبو عمر بن عبد البر^(١).

وروي عن عروة عن أبيه قال: «ذهبت أسب حسان عند عائشة فقالت: لا تسبه، فإنه كان ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٢).
وفي البخاري أن عائشة «كانت تكره أن يُسبَّ عندها حسان وتقول إنه الذي قال:

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء»^(٣)
وروي أن «عائشة طافت ثلاثة أسبع كلما طافت سبعاً صلت بين الباب والحجر حتى أكملت لكل سبع ركعتين، ومعها نسوة، فذكرت حسان بن ثابت فوقعن فيه وسببته، فقالت: لا تسبوه، فقد أصابه ما قال الله: ﴿لهم عذاب أليم﴾ [النور، الآية ١٩]. وقد عمي، وإني لأرجو أن يدخله الله الجنة بكلمات قاهن لمحمد صلى الله عليه وسلم، حيث يقول لأبي سفيان بن حارث:

(١) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٨.

(٢) البخاري. الجامع الصحيح، ج ٤، ص ١٣٨، والمحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٧. الجديد

انظر رواية أخرى في ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٦، ص ٤٤٤.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، ج ٣، ص ١٠٥، المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٧.

هجوت محمداً فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

وفي رواية بعد هذا البيت :

هجوت محمداً براً حنيفاً رسول الله شيمته الوفاء

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

أتهجوه ولست له بكفاء فشركما لخيركما الفداء» (١)

وروى الواقدي «أن عائشة ما كانت تذكر حسان إلا بخير» (٢).

ومن مجمل الروايات السابقة ، لعلنا نلاحظ أمرين مهمين :

الأول : أن تعدد الروايات حول صلة السيدة عائشة بحسان ما هو إلا دليل واضح على أن اهتمام الرواة لم يكن منصباً على مجرد التعرض لذكر علاقات السيدة بشعراء عصرها ، وإلا فإن رواية واحدة ، أو اثنتين تكفيان للوفاء بغرض كهذا . إن تعدد تلك الروايات ، في سياقاتها المختلفة ، إنما يعني أن الاهتمام كان منصباً ، بالأحرى ، على طبيعة العلاقة المعقدة التي ربطت بين الشخصيتين المهمتين منذ حادثة الإفك ، وما واكبها أو تبعها من تطورات . وبمعنى آخر ، فإن الأطروحة المحورية ، أو الفكرة المركزية ، في تلك الروايات

(١) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ٤ ، ص ١٣٠ ، والأبيات ترد في ديوان الشاعر، (ص ٩) هكذا :

هجوت محمداً فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

أتهجوه ولست له بكفاء فشركما لخيركما الفداء

هجوت مباركاً براً حنيفاً أمين الله شيمته الوفاء

فمن يهجو رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

(٢) ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ٤ ، ص ٤٤٤ .

ليست مجرد لقاءات عائشة بحسان بوصفه شاعراً، بل هي، قبل ذلك كله، تعنى بتطورات علاقة أم المؤمنين بالمنافع عن زوجها، النبي الأمين، صاحب الرسالة، صلى الله عليه وسلم، وتعنى أيضاً بالمستوى النهائي الذي بلغته تلك العلاقة، موسوماً بالتسامح والعقل، وعدم جحود الدور الكبير الذي لعبه، في تاريخ الرسالة شاعر كبير بحجم حسان. وهذا كله يعني أنه لو لم تحفل علاقة السيدة بحسان بتلك التطورات الخطيرة المعروفة لما كانت لقاءاتهم موضوعاً لروايات متعددة، وتكاد تكون مكررة. فنحن من جهة نحسب أن هناك لقاءات أخرى قد حدثت بين السيدة والشاعر ومع هذا لم يتعرض لها الرواة. ونحن، من جهة أخرى، نعتقد أن لعائشة لقاءات أخرى مع شعراء آخرين من الرجال، ولكن لم يكن في تلك اللقاءات ما هو غريب، أو نادر، مما يثير الرواة، أو يحرك شهيتهم للكلام، أو الرواية.

الثاني: أنه، على الرغم من مرارة الموقف الذي اتخذته حسان من أم المؤمنين في قصة الإفك، وعلى الرغم من موقف القرآن الكريم من الشاعر في إشارته إليه في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فإن السيدة عائشة نفسها هي التي تدفع عنه الأذى، وهي التي تنهى عن أن يسبه أحد، وهي التي تدعوه بالجنة. ولم يكن ذلك من باب التسامح أو الصفح فحسب، ولكن أيضاً لأن حسان هو الرجل الذي سخر موهبته للمنافحة عن النبي، وعن الإسلام.

والسيدة عائشة تعطي الدليل هنا على أنها من خير من يدرك تأثير الشعر، وخير من يدرك قيمة حسان نفسه في هذا المجال. أليست هي التي قالت قبل قليل: «بهذا البيت يغفر الله له كل ذنب»^(١).

(١) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٨.

فلا مشاحة في أن الشعر قد ظل هو الأقوى ، وهو الأمكن في التأثير على الناس : كسباً وتأييداً ، أو ذباً ودحضاً وتفنيداً . ولا مرأى في أن حسان كان في مقدمة شعراء زمانه (في الجاهلية والإسلام) .

وحسان هذا بالذات ، لقوته ، ولتمكنه من صناعته ، وللبلاء الحسن الذي أبلاه ، لُقّب هو وحده من دون أقرانه الآخرين من شعراء النبي ، بـ «شاعر الرسول» .

وفي هذا الموقف إلى جانب نزعة التسامح والصفح ، إقرار بأهمية الشعر وبالمسؤولية الجماهيرية التي يضطلع بها . كما أن الموقف نفسه يتضمن الإشارة إلى حجم التقدير الذي كان يحظى به الشاعر ، والعرفان بالمكانة التي كان يحتلها . ولو لم يكن لحسان ذلك التأثير ، الذي خدم النبي صلى الله عليه وسلم ، وخدم دعوته ، لما سمي - أصلاً - بشاعر الرسول ، ولما نال عند عائشة هذه المنزلة التي جعلتها تقف في مركز المدافع عنه على الرغم من كل الذي حدث منه .

إن مجرد استقبال السيدة لحسان ، بعد تورطه في قصة الإفك ، إنما يعكس في بعض وجوهه أيضاً ، الرغبة الواضحة في عدم صرف الناس عن الموروث الشعري الضخم الذي قاله هذا الشاعر في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفي تمجيد الدعوة ، وفي الرد على هجاء المشركين . فكأنها تريد أن يستمر التأثير ، وأن يتواصل الفعل الذي كان يحققه الشعر في وجدانات الناس وعقولهم .

فموقف السيدة عائشة هو من شعر حسان ، أكثر مما هو من حسان نفسه . ولذا فقد كانت ، بمقتضى الروايات السابقة ، تذكر دائماً بالعبء الذي اضطلع به في الذب عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن صحابته ، وعن دعوته أي ، بالتحديد ، شعره الذي سخره للمنافحة والمكافحة .

وبعض الصحابة الذين كانوا حول أم المؤمنين، كانوا ينسون ذلك، أو يتغافلون عنه، وهي وحدها التي كانت تذكر به وتعيده إلى الأذهان في كل مناسبة.

ولا بأس أن نبيح لأنفسنا أن نقول إن صلة السيدة بشعر حسان هي أول شفاء حسان لديها، وذلك لا يمكن أن يحدث إلا مستنداً إلى عناصر داخلية، سريعة التجاوب مع هذا الفن، ومع رؤاه وقيمه.

إن عائشة التي تستمع إلى الشعر في بيت النبوة: يتمثله النبي نفسه، أو يلقي من قبل شعرائه، أو وشعراء الوفود التي تؤمه، هي نفسها التي تستقبل الشعراء، وتستمع إلى أشعارهم. وكل ذلك إنما يعني أن علاقتها بالشعر كانت متصلة، وغير منقطعة، منذ بيت أبيها أبي بكر، وإلى أن توفيت رضي الله عنها. وهي في كل الأحوال، صلة مسؤولة ومدركة.

وتبدو بعض ملامح تلك المسؤولية، وذلك الإدراك، في عفاف الخنساء، وصحبة حسان، وقربه من الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا يفضي إلى إمكانية استقراء نوع الشعر الذي تميل إليه السيدة، فضلاً عن صنف الشعراء الذين تستقبلهم وتستمع إليهم.

هذه هي بعض سحنات موقع الشعر عند السيدة! وهذه هي بعض ملامح مفتاح علاقتها به.

فأبوها علمها كيف تتذوقه، وكيف تبني علاقتها به. وزوجها المصطفى، قولاً وتصرفاً وسلوكاً، طور تلك العلاقة ووجهها وهذبها.

أما الإسلام ومكانها فيه، فهو الذي دفعها إلى أن لا تقطع صلتها به، وأن ترى أن الخير هو في توظيفه لما هو في مصلحة المجتمع والدعوة الجديدة.

هكذا تروبي الشعر

إن أقل ما يمكن أن يقال عن امرأة يحظى الشعر عندها بذلك الموقع المهم، وتلك العشرة المتصلة، هو أنها، حتماً، من مرجعياته المعتبرة في العصر الذي عاشت فيه .

وما دمنا قد اتفقنا على أنها - رضي الله عنها - كانت تحتل مكانها المتقدم في مجتمعها، قدرأً ووجهة وتأثيراً. وما دمنا قد اتفقنا أيضاً على أنها في طليعة النخبة الثقافية والعلمية في محيطها، بل في أمتها . وبما أن الشعر هو عمود علوم العرب، وهو أداتهم في الفصاحة، ووسيلتهم إلى البلاغة، فلا شك أن ما هو متوخى من امرأة كالسيدة عائشة، وفي منزلتها، هو أنها ستكون في طليعة المهتمين بشعر العرب، وفي مقدمة الحاديين عليه .

إن الاهتمام بالشعر في زمن عائشة هو دليل الثقافة، وهو دليل الوعي بقيم التراث، وعطاءات التاريخ .

وإن ذلك الاهتمام هو، في الوقت ذاته، عنوان البلاغة، وهو سرّ جديد الإحساس بها .

وأم المؤمنين كانت المثقفة، وكانت البليغة. إذن فإن الشعر عندها كان يأخذ مكانه الفسيح في العقل والوجدان. فهي تتابعه، وهي تحفظه، وهي ترويّه وتتمثل به. وهي، في سياق هذه الآليات، لم تكن بدعاً في زمانها. فالشعر هو ثقافة العصر الشفوية، فمكانه هو صدور الرجال، ولا وسيلة للإبقاء عليه أفضل من هذه الوسيلة. ثم إن الناس يلجأون إليه، أو يتسامرون معه، أو يتحلقون حوله، يروونه ويتمثلون به، بحثاً عن عظة تاريخية، أو حكمة عقلية، أو رؤية لمستقبل ما، أو تصور لحياة ما أيضاً. ومن مجمل ما سنورده هنا من روايات، تتعرض لإمكانات السيدة، أو قدراتها، في رواية الشعر، سنلاحظ مدى ما كانت تتمتع به - رضي الله عنها - من علاقة قوية تربطها بهذا الفن.

لقد أشرنا في بعض ما تقدم إلى أن السيدة قد حملت من بيت أبيها، مذ كانت صبية يافعة، الكثير من أخبار العرب وأنسابها ومفاخرها. ونضيف هنا أنه قد قيل عنها إنها كانت تروي القصيدة ستين بيتاً^(١).

وفي الأدب المفرد للبخاري^(٢) عن عائشة - رضي الله عنها - أنها كانت تقول: «الشعر منه حسن ومنه قبيح، خذ بالحسن ودع القبيح، ولقد رويت من شعر كعب بن مالك أشعاراً منها القصيدة فيها أربعون بيتاً، ودون ذلك».

وفي العمدة^(٣) أن عائشة «كانت - رضي الله عنها - كثيرة الرواية للشعر. يقال إنها كانت تروي جميع شعر لبيد».

(١) طهراز، السيدة عائشة، ص ٢٢٢.

(٢) البخاري، الأدب المفرد، ص ٢٢٣.

(٣) ابن رشيقي، العمدة، ج ١، ص ٣٠.

وفي العقد الفريد ^(١) أنها كانت تترحم على لبيد وتقول «إني لأروى ألف بيت له ، وإنه أقل ما أروى لغيره» .

وقال أبو الزناد : «ما رأيت أحداً أروى للشعر من عروة بن الزبير . فقليل له : ما أرواك للشعر! قال : وما روايتي من رواية عائشة له ، ما كان ينزل بها شيء إلا أنشدت فيه شعراً» ^(٢) .

وقال المقداد بن الأسود : ما كنت أعلم أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بشعر ولا فريضة من عائشة رضي الله عنها» ^(٣) .

وما بين رواية البخاري السابقة ، والروايات الأخرى التي مرّ ذكرها ، مما أورد بعض مؤرخي الأدب ، نلاحظ أن هناك اتفاقاً على الموقع البارز الذي تتسمنه أم المؤمنين في مجال رواية الشعر . فهي ، حسب البخاري ، تحفظ وتروي أشعاراً منها القصيدة فيها أربعون بيتاً . وهي ، بمقتضى الروايات الأخرى في كتب الأدب ، تروي «جميع» شعر لبيد ، أو هي تروي له وحده ألف بيت ، «وهذا أقل ما تروي لغيره» . وإذا لزمنا اعتماد رواية البخاري ، التي قد نكتفي منها بمجرد تأكيد رواية السيدة للشعر ، فإنه لا يتناقض مع ذلك أن نتأمل الروايات الأخرى ، وأن نقرأ ما بين سطورها ، وأن نتفحص ما توحى به ، بغض النظر عن مدى دقتها من حيث حرفية ما ورد فيها .

(١) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٥ ، ص ٢٧٥ .

(٢) ابن عبد البر ، بهجة المجالس وأنس المجالس ، ص ٣٧ ؛ وانظر المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ١١١ .

(٣) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج ٥ ، ص ٢٧٤ .

نحن متفقون على أن المناخ الثقافي والاجتماعي - بشكل عام -
يفسح للشعر مجالاً رحباً عند أهل العصر، وذلك ما لا يتوافر لأي جنس من
الأجناس الأدبية الأخرى على قلتها .

ونحن متفقون أيضاً على أن طبيعة نشئة السيدة، لا سيما في كنف
والدها، تعطي الشعر عندها منزلة متقدمة .

ثم نحن متفقون أخيراً على أن موقع الشعر عند عائشة هو موقع المتابعة
والاهتمام، وإدراك القيمة والأهمية والتأثير.

إذن، فإن عموم مظاهر علاقة أم المؤمنين بالشعر، تؤيد، جميعها، أن
تكون - رضي الله عنها - في مقدمة حفاظه ورواته .

إن بعض ما يرد في أخبار عائشة من روايات لا تكتفي بمجرد الإشارة إلى
غزارة ما تحفظ أو ما تروي من الأشعار، بل إنها تذهب إلى ما هو أبعد من
ذلك، وهو تنصيب السيدة راوية للشاعر لبید، فهي حيناً تروي «جميع»
أشعاره، وهي حيناً آخر، تروي له ألف بيت . ولا يجب أن يؤخذ هذا الرقم
على أنه رقم صحيح أو دقيق، فالمقصود هو الكثرة أو التدفق، والمقصود
أيضاً هو الإحاطة بشعر الشاعر.

والحق أننا لا نعرف أن أحداً من الصحابة قد وصف بهذا الوصف حتى
عند أهل الأدب ومؤرخيه . ففيهم، رضي الله عنهم، من شهد لهم بغزارة
المعرفة في الشعر وعلومه : حفظاً ورواية وتقويماً، ولكن لم يقل عن أحد منهم
قط، في حدود علمنا، إنه يحفظ «جميع» ما أنتجه شاعر بعينه، فهو
راوية له .

لقد حدث هذا لعائشة فقط، وهذا ما يجعل حالتها متميزة عن سواها،
لا سيما فيما يتعلق برواية الشعر.

إن عائشة، هكذا، ربما كانت معدودة من رواة الشعر المعروفين في عصرها.

إن هذا هو بعض ما تفضي إليه رواية البخاري نفسها، وإن هذا هو، في الوقت ذاته، ما نخلص إليه من مجمل الروايات الأخرى، فهي تشير إلى ذلك، تارة تصريحاً، وتارة أخرى تلميحاً.

إن مجرد استرجاع أسماء الشعراء الذين مرّ ذكرهم فيما تقدم من الروايات سيعطي بعض المؤشرات ذات المعنى الخاص على نوعية الشعر الذي كانت السيدة تحفظه وترويه. (وقد مرّ بنا ذكر نوعية الشعراء الذين كانت أم المؤمنين تجالسهم وتحفي بهم).

فحتى الآن ورد في تلك الروايات اسم كعب بن مالك، ولبيد بن ربيعة. والأول، هو أحد شعراء الإسلام الثلاثة (إلى جانب حسان وابن رواحة). والثاني، هو الشاعر الذي عُرف بالعفة، وشريف القول، ثم الانشغال بالقرآن عن الشعر بعد أن أسلم^(١) دليلاً على ورعه وتقواه.

فكونها تحفظ الشعر وترويه، فهذا لا شك، أمرٌ له دلالة المثمرة، ولكن تلك الدلالة تتحدد بشكل أوضح، وتكتسب أبعاداً أعمق وأبلغ، حين نعرف نوعية ما تحفظ وما تروي رضي الله عنها.

وفي كل الأحوال فهي نوعية لا يمكن لها أن تتناقض أبداً مع المخزون الوجداني أو العقلي الذي يتغذى - لدى السيدة - بـ «الشرعي» في المقام

(١) انظر Encyclopedie de l'Islam (مقال: بروكلمان). وانظر أيضاً البغدادي، خزانة الأدب،

ج ٢، ص ٢١٣-٢١٨، وابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، والأصبهاني، الأغاني،

ج ٢١، ص ٣٢-٣٣، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٥٤.

الأول . وتلك النوعية لا يمكن لها في الوقت ذاته أن تتعارض مع موقع أم المؤمنين من تاريخ الإسلام، أو تاريخ الرسالة .

وما دام الأمر كذلك، فإن الشعر، في النتيجة، ليس أكثر من أنه «كلام» وهو ليس عيباً في ذاته، ولكن العيب قد يأتي في حمولاته الأخلاقية، أو مضامينه الفكرية . وفي رواية البخاري السابقة نفسها إشارة مباشرة من السيدة عائشة إلى هذا المعنى، حينما قالت : «الشعر منه حسن ومنه قبيح خذ بالحسن ودع القبيح . . »، ومعيار تمييز الحسن من القبيح - بالنسبة للسيدة - هو طبعاً الإسلام، وهو أيضاً موقعها من تاريخه .

لعلنا نستطيع أن نتلمس المعنى نفسه، والنوعية العامة نفسها للشعر الذي يستأثر باهتمام السيدة، من خلال ما سنورد بعد قليل من روايات متعددة عن إنشادها الشعر، أو عن تمثلها به في بعض المواقف والمناسبات .

الشعر في حوارها مع زوجها.. (الرسول)

التمثل بالشعر تقليد اجتماعي وأدبي، عرف عند العرب منذ القديم . إذ يستعان بالشعر لتقديم الشاهد أو الدليل ، أو لشرح الفكرة وتأكيد المعنى . فالرؤية الشعرية تمدّ أجنحتها إلى ما هو أبعد من فضاءاتها الخاصة التي قيلت فيها ، فهي تلقي بظلالها على مختلف شؤون الحياة وصروفها ، مُشكّلة بذلك مرجعية ذهنية وشعورية بالغة الأهمية .

وبما أن التمثل بالشعر يأتي صدى لحالة ، أو استجابة لموقف ، فإن نوعية الحالات أو المواقف التي تجد السيدة عائشة نفسها فيها ، هي التي يحق لها أن تستدرج الذاكرة إلى ما يناسب الحالة ، أو يتفق مع الموقف ، من الأشعار . وليس لنا أن نتصور حالات أو مواقف تشذ عن طبيعة تكوين السيدة النفسي أو الثقافي ، بل إنها لقريبة دائماً من مكانة عائشة في مجتمعها ، وإنها لمتسقة أبداً مع دورها البارز فيه ، ولهذا فلن نكون مطلقاً أمام مفاجآت تخرج أو تبتعد

عن هذا الإطار. فالشعر الذي تمثلت به السيدة هو، طبقاً لما وصل إلينا من روايات، شعر عفيف نظيف، ليس فيه ما يחדش خلقاً، أو يسبب حرجاً من أي نوع. وهو متفق مع طبيعة اهتمامات السيدة وطبيعة تشكلها الفكري.

إن لجوء السيدة عائشة إلى الشعر، لتدعيم حجتها، أو لتأكيد موقفها، أو لتوضيح رأيها، أو حتى لمجرد التعبير الأبلغ عما يجيش في صدرها، أو يعتلج في خاطرها، ما هو في حقيقة الأمر إلا صورة من صور الاعتداد بما يطرحه الشعر من رؤى أو تصورات أو احتمالات. فالشعر جزء رئيس في ثقافة السيدة، وهو موجود في ذاكرتها، مقيم في وجدانها، حاضر في كل ساعات إلهامها.

إن السيدة تلجأ إلى الشعر، تتمثل به، لأنها تعرف أنه جماع العقل العربي، في ذلك العصر. فهو التاريخ، وهو الأيام، وهو الأنساب، وهو الحكمة، وهو تصورات الممكن، وهو تهيئات الآتي.

إن ما عثرنا عليه من روايات في هذا الشأن لا يمثل، في نظرنا، إلا القليل مما هو متوقع أو ممكن، قياساً إلى ما عرفنا عن أم المؤمنين من إمكاناتها المشهودة في حفظ الشعر، ونظراً إلى ما أدركنا من اعتدادها بهذا الفن، ومن اهتمامها به.

فالمتصور هو أن السيدة، ما دامت على هذا القدر من القرب من الشعر، فهو لا بد أن يكون دائم التدفق على لسانها، إنشاداً واستشهاداً وتمثلاً.

إن ما تناقله الرواة، مما يدخل في هذا الباب، هو ذلك الشعر الذي لجأت إليه عائشة في مواقف أو أحداث كانت، في قياس أولئك الرواة أنفسهم، لافتة أو جذيرة بالتداول. أما ما هو غير ذلك فقد أهملوه، أو هم عدّوه من التلقائي والمعتاد وغير المثير.

ولقد كانت صلة عائشة الوثيقة بالإسلام هي التي، في الغالب، تحدد أهمية ما تقوله، وما يتناقله الرواة عنها. ولهذا فإن ما وصلنا من أخبار تمثلها بالشعر كان، في أكثره، ذا صلة بموقعها من الإسلام: زوجة «الرسول» حيناً، وابنة «الخليفة» حيناً آخر.

إن مما وصل إلينا من أخبار السيدة في هذا المجال، أنها كانت تتمثل بالشعر في حضرة الرسول ﷺ (زوجها) نفسه، وهو لا ينكر عليها ذلك.

فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصف نعله، وكنت أغزل، قالت: فنظرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعل جبينه يعرق، فجعل عرقه يتولد نوراً، فبهت، فقال: مالك بهت؟! فقلت: يا رسول الله نظرت إليك فجعل جبينك يعرق، وجعل عرقك يتولد نوراً، فلو رآك أبو كبير الهذلي لعلم أنك أحق بشعره. قال: وما يقول يا عائشة أبو كبير الهذلي؟ فقالت: يقول^(١):

(١) إن الرسول صلى الله عليه وسلم هنا هو الذي استنشدها الشعر، انظر حلية الأولياء للحافظ الأصبهاني، ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦.

ومبرأ من كل غُبْر حيضة وفساد مرضعة وداء مغيل (١)
وإذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت بروق العارض المتهلل
قالت: فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان في يده، وقام إليّ
فقبل ما بين عيني وقال: جزاك الله يا عائشة خيراً، ما سررت مني كسروري
منك» (٢). تقديرًا لإكبارها له، وإعجاباً بظرفها وأدبها. ويدخل في ذلك
حتماً تفاعله مع روايتها للشعر، لا سيما حينما يكون جميلاً، ونظيفاً، وملائماً،
كبيتي أبي كبير الهذلي هذين.

لا شك أن أول ما يتبادر إلى الذهن، بعد الفراغ من قراءة هذه الرواية، أن
حالة كهذه - أي تدخل الشعر في الحوار بين عائشة وزوجها صلى الله عليه
وسلم - ليست مستبعدة التكرار، أو الحدوث في مناسبات أخرى متعددة.
فعائشة تحفظ الشعر، والرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يكن ضد شيء من
هذا، فما الذي يمنع أن تتكرر هذه الحالة أكثر من مرة، بل كلما سنحت
الفرصة أو تطلّب الموقف اللجوء إلى الشعر؟

لقد نقلت إلينا رواية أخرى أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يكن
ليقف عند حدود سماع ما تتمثل به عائشة من أشعار للمرة الأولى، بل إنه
كان لا يتردد أبداً في الطلب إليها أن تعيد على مسامعه ما يثير اهتمامه.

(١) الغُبْر بتشديد الباء: بقية الشيء، أي لم تحمل به بقية حيض ولا حملت بغيره حالة رضاعة فيفسد
رضاعه.

(٢) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٢، ص ص ٤٥ - ٤٦.

فعن عائشة قالت: «دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أتمثل بهذين البيتين [لغريض اليهودي^(١)]:

ارفع ضعيفك لا يحربك ضعفه يوماً فتدركه العواقب قد نما^(٢)
يجزيك أو يثني عليك فإن من أثنى عليك بما فعلت فقد جزي^(٣)

فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: ردّي عليّ قول اليهودي قاتله الله! لقد أتاني جبريل برسالة من ربي: أيما رجل صنع إلى أخيه صنعة فلم يجد لها جزاء إلاّ الشاء عليه والدعاء له فقد كافأه...»^(٤).

فلم يمنع عائشة من أن تتمثل بهذين البيتين أنها لليهودي. لا، بل إن ذلك لم يمنع الرسول - صلى الله عليه وسلم - نفسه، من أن يطلب إليها إعادتهما مرة أخرى على مسامعه، ما دام لا يناقضان الوحي، بل إنها، على العكس، يأتیان، من باب الصدفة أو الحكمة العامة، متطابقين معه. فهو صلى الله عليه وسلم يعلّق على هذين البيتين، في رواية أخرى قائلاً: «صدق يا عائشة، لا يشكر الله من لا يشكر الناس»^(٥).

ولا يخرج عن التمثيل بشعر غير المسلمين، ممن لا يتناقض شعرهم مع القيم الثابتة في الإسلام، التمثيل بشعر المخضرمين الذين قالوا جلّ شعرهم في

(١) هو أيضاً، حسب ما أورده ابن عبد ربه، العقد الفريد (ج ٥، ص ٢٧٥) زهير بن أبي جناب.

(٢) حسب رواية ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٧٥، الشطر الثاني هو هكذا: «يوماً فتدركه عواقب ما جنى».

(٣) انظر رواية أخرى في: العقد الفريد لابن عبد ربه، ص ١١٩، «باب فضائل الشعر».

(٤) الأصبهاني، الأغاني، ج ٣، ص ١١٧.

(٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٧٥.

الجاهلية، كمثل الشاعر لبید . ففضلاً عما ذكر عن السيدة عائشة من روايتها للكثير من أشعاره كما مر بنا، فهي تقول عنه : «رحم الله لبیداً حيث يقول :
ذهب الذين يعاش في أكنافهم وبقيت في خلف كجلد الأجر (١)
لا ينفعون ولا يرجى خيرهم ويعاب قائلهم وإن لم يشغب (٢)
ثم قالت : فكيف لو أدرك زماننا؟!» (٣) .

وهذا الشعر، سواء قيل في الإسلام أو قبله، إنما يمس مشاعر بشرية عامة، وأفكاراً هي أقرب إلى الحكمة . وهو حتماً يجيء متفقاً مع بعض أحاسيس السيدة، أو متوائماً مع حالة نفسية بذاتها . إنه شاهد مطابق لموقف، لجأت إليه السيدة للمساعدة في تجسيد ذلك الموقف، وتقريبه أكثر فأكثر إلى وجدان المتلقي .

وإذا أردنا أن نستزيد حول مسألة تكرار تدخل الشعر في حوار السيدة مع زوجها صلى الله عليه وسلم، فهناك ما روي عنها - رضي الله عنها - من أنها قالت : «وكان عامر بن فهيرة (أصيب، مع من أصيب، بالبوءاء في المدينة أثناء هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إليها) يقول :

وقد رأيتُ الموتَ قبل ذوقه إن الجبانَ حتفه من فوقه

كالشور يحمي جلدَه برُوقه

(١) الخلف - يسكون اللام - النسل الطالح، وبفتح اللام : النسل الصالح .

(٢) الشغب، بالتحريك : تهيج الشر .

(٣) البغدادي، خزائن الأدب، ج ٣، ص ٢١٦، وانظر الأغاني، للأصبهاني، ج ١٧، ص ٢٣، والقرشي، جبهة أشعار العرب، ص ٦٩ وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٧٥ .

قالت عائشة: فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته (والحالة لا تنفي أن تكون قد أخبرته بكل شيء.. لا سيما الشعر) فقال: اللهم حبّب إلينا المدينة كحبنا مكة وأشد، وصححها وبارك لنا في صاعها ومدها، وانقل حماها، فاجعلها بالبحفة»^(١).

إن هذه الرواية كما يسوقها العقاد أيضاً^(٢) توحى بأن السيدة عائشة قد نقلت أو روت للرسول صلى الله عليه وسلم كل شيء (حتى الشعر الذي قيل)، هذا إضافة إلى تفاصيل أخرى تتعلق بمسألة الشعر نفسه، فالرسول، حسب رواية العقاد، لم يستمع فقط إلى الشعر الذي قاله عامر بن فهيرة، ولكنه استمع إلى أشعار أخرى تمثل بها أو قالها أبو بكر وبلال، ولهذا فإنه يحسن أن نورد الرواية هنا كما هي:

«قالت السيدة عائشة: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهي أوبأ أرض الله، أصاب أصحابه منها بلاء وسقم، وصرف الله ذلك عن نبيه، وأصاب أبا بكر وبلالاً وعامر بن فهيرة. فاستأذنت رسول الله في عيادتهم، وذلك قبل أن يضرب علينا الحجاب، فأذن لي، فدخلت عليهم وهم في بيت واحد. فقلت: كيف تجددك يا أبت؟ فقال:

كل امرئ مصبح في أهله والموت أدنى من شرك نعليه
فقلت والله ما يدري أبي ما يقول ثم دنوت من عامر، فقلت: كيف تجددك يا عامر؟ فقال:

(٢) الجحفة: كانت قرية كبيرة على طريق المدينة من مكة، وهي ميقات أهل مصر والشام. إن لم يمرّوا على المدينة (عن معجم البلدان)، وانظر هذه الرواية في العقد الفريد ج ٥، ص ٢٨٢. وهي مذكورة بلفظ آخر في ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٤١٤.
(١) العقاد، عائشة، ص ٥٦-٥٧.

لقد وجدت الموت قبل ذوقه إن الجبان حثفه من فوقه
كل امرئ مجاهد بطوقه كالثور يحمي أنفه بروقه
قلت : والله ما يدري عامر ما يقول . وكان بلال إذا أقلعت عنه الحمى
يرفع عقيرته يقول :

ألا ليت شعري هل أبين ليلة بوادٍ وحولي إذخر وجليل^(١)
وهل أردن يوماً مياه مجنة وهل يدنون لي شامةً وطفيل^(٢)

قالت عائشة فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبرته فقلت : إنهم
ليهدون وما يعقلون من شدة الحمى . فقال : اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا
مكة أو أشد ، وصححها ، وبارك لنا في صاعها ومدها ، وانقل حماها ،
فاجعلها بالجحفة» .

وفي تلقائية تدخل الشعر في هذه الرواية ، مع أن الحدث نفسه أو الموقف
لا يتطلب كل ذلك ، ما يجعلنا نعود إلى الإلحاح على الفرضية التي سقناها
قبل قليل ، وهي أنه ليس هناك ما يمنع أن يتكرر مثل هذا الموقف ، بين
الرسول وزوجه ، في مناسبات متعددة ، بل لعل الاعتيادية في ذلك هي التي
لم تجعل منه حدثاً يستحق أن يكون موضع الاهتمام الأول عند الرواة .
فالتعريب عليه ، من هؤلاء ، إنما يأتي عندما يكون مقترناً بتوجيه أو تشريع ، أو
عندما يدخل ضمن أهداف الرسالة الكريمة . وبناء عليه فإن الموضوع
الرئيس أو المحوري في الرواية السابقة ليس الأبيات التي قالها عامر بن فهيرة
أو غيره من الصحابة ، وليس رواية عائشة لها ، بل إنه بالأحرى ، دعاء النبي
صلى الله عليه وسلم للمدينة ، وابتهاله من أجلها .

(١) نباتان في وادي مكة أحدهما وهو الإذخر: طيب الرائحة والآخر الثمام .

(٢) جبلان بمكة . وهذه الرواية في ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٤١٤ .

الشعر في حوارها مع أبيها .. (الخليفة)

ومثلما كان يتدخل الشعر في بعض حوار عائشة مع زوجها، كان هذا يحدث، دون أدنى شك، مع أبيها، فهذا أمر أخرى بأبي بكر، وأقرب إليه، من الرسول صلى الله عليه وسلم، نظراً لاهتمام الصديق الخاص بتراث العرب: الأحساب والأنساب والأيام.. وحتماً الأشعار، فهناك الارتباط الشديد الذي كان يجمع بين مجمل هذه العناصر في الثقافة القديمة.

ولقد ذكرنا في مكان سابق أن ولع السيدة بالشعر، وأن علاقتها بتراث العرب، إنما يعود الفضل فيهما، في مستوى أول، إلى بيت أبيها، حيث نشأت وترعرعت. ولقد عرف رضي الله عنه لدى قومه بضلوعه الشديد في مثل هذه الأمور، فهو العالم بالأنساب، وهو العارف، بالتالي بالأيام والأشعار. فمن الطبيعي، في هذه الحالة، أن يتكرر، وأن يكثر تدخل الشعر

في حوار عائشة مع أبيها، ومما نذكر هنا من أخبارها في هذا الصدد «أن عائشة قالت وأبوها يغمض [أي يموت]:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ربيع اليتامى عصمة للأرامل^(١)

قالت عائشة فنظر إليّ وقال: ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢)، ثم أغمي عليه فقلت:

لعمرك ما يغني الثراء عن الفتى إذا حشرت يوماً وضاق بها الصدر

فنظر إليّ كالغضبان وقال: قولي ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد﴾ [ق، الآية ١٩] ^(٣).

وفي رواية أن عائشة أنشدت أبا بكر في مرضه هذا البيت:

من لا يزال دمه مقنعاً فإنه في مرة مدفوف

لكن أبا بكر يطلب إلى عائشة تلاوة الآية السابقة. وفي رواية للمزني أنها تمثلت على الأرجح بهذا البيت:

وكل ذي إبل يوماً سيوردها وكل ذي سلٍ لا بد مسلوب^(٤)

وقيل إنها، لما ثقل جلست عند رأسه وتمثلت:

(١) هذا البيت لأبي طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم من قصيدة له يدافع بها عن الرسول صلى الله عليه وسلم انظر السيرة لابن هشام، ج ١، ص ٢٩١-٢٩٩ (طبعة الحلبي)، وانظر أيضاً الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٦٦.

(٢) إلى هنا يرويه الإمام ابن حنبل في مسنده، ج ١، ص ٢٧.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٤، ص ٢٦٤.

(٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٨٤.

وكل ذي إبل — وروث وكل ذي سلب — سلوب

وكل ذي غيبة — وؤوب وغائب الموت لا — وؤوب

وقيل إن أبا بكر نفسه هو الذي تمثل بهذين البيتين، وإن آخر ما تكلم به :

﴿... توفي مسلماً وألحقني بالصالحين﴾ [يوسف، الآية ١٠١] (١).

فهنا أيضاً يأتي تدخل الشعر تلقائياً، وهو ليس مقصوداً لذاته، بل إنه يخدم غرضاً آخر، أو يضيء فكرة أخرى. فالذي أريد به من هذه الرواية، هو تأكيد بعض صفات النبي صلى الله عليه وسلم، وهو أيضاً تأكيد حتمية الموت.

وحريٌّ بنا أن نلاحظ هنا لقاء القرآن بالشعر، فالروايات نفسها تفضي إلى إدراك أنها الحاضران أبداً في الذاكرة العربية القديمة.

فعائشة تتمثل بالشعر، لكن أبا بكر يجد أن القرآن أليق وأنسب، ليس فقط لأنه الأبلغ والأمثل، ولكن أيضاً، لأنه الأقرب إلى ظروف الاحتضار وحالة الموت. وهذا الاستدراك من أبي بكر، على الرغم من أنه يفعله «كالغضبان» كما ورد في الرواية الأولى، فهو لا يعني المؤاخذه للسيدة عائشة بقدر ما يعني ترجيح أبي بكر للقرآن في حالة محددة، يجد أنها، في نظره، أدعى إلى استحضار الذكر الحكيم واستحثائه. والمسألة هنا لا تتعدى التماعة البديهة، وبريق اللحظة، وتداعي الذاكرة. فبينما كان الشعر، في حالتنا هذه، أسرع إلى استخدام السيدة، كان القرآن في المقابل، أسبق إلى لسان أبي بكر.

(١) هيكمل، محمد حسين، الصديق أبو بكر، ص ٣٢٩.

وهنا أيضاً نذكر مرة أخرى أن مسألة تدخل الشعر في حوارات السيدة مع أبيها، أو مع زوجها، أو مع غيرهما، هي مسألة ممكنة الحدوث غالباً. وليس هناك ما يدفع إلى إقصائها أو استبعادها. وإن عدم تكرار ورودها في الروايات، بالحجم الذي يتفق مع ما عرف عن السيدة من تميزها في حفظ الشعر، وروايته، إنما هو مرتبط، في الأساس، بالسياق الذي يمكن للشعر أن يخدمه. وهو في الغالب سياق اجتماعي أو شرعي أو سياسي.

ولا يمكن أن نتصور أن يكون اهتمام الرواة - كما ألقينا في مكان سابق - إلا بما هو ضمن هذا الإطار العام. أما ما عدا ذلك، فهو لا يغري بالمتابعة، بل لعله قد أهمل، إما لاعتياديته، وإما لأن ما كان يبحث عنه هؤلاء في سيرة السيدة هو شيء آخر أوضح وأقوى من مجرد التمثل بالشعر أو روايته. فهي في ضمير المهتمين بها شيء آخر غير رواية الشعر أو حافظته.

الشعر في السياسة والأمور العامة

سبق أن قلنا بأنه كان للسيدة حضور مؤثر وفعال في أحداث عصرها، لا سيما السياسية منها، فهي كانت تقيم الدنيا، وهي كانت تقعدُها، ككل الكبار ممن هم في حجمها وحجم تأثيرها.

ولا شك أن عائشة من خير من يدرك أهمية الشعر وتأثيره في محيط السياسة أو الأمور العامة عند العرب. بل لعل من أكثر ما تعلمته السيدة عند أبيها الشعر ذا السحنة الجادة أو الصارمة، مما له صلة بالأيام والأنساب والتاريخ. فنحسب أنه، لهذا السبب، الأكثر مسارعة إلى اختراق ذاكرتها، والأكثر تدفقاً على لسانها.

إن السيدة عائشة، في مثل هذه المواقف تضطر إلى أن تلجأ إلى أشعار لا تجد

سيما في الحروب التي لم تكن لها مسوغات شرعية واضحة. فالشعر هنا هو صاحب الكلمة الأولى، أو هو صاحب القول الفصل.

ومن الأمثلة على السياقات السياسية التي روي عن السيدة عائشة أنها استلهمت فيها ذاكرتها الشعرية: وقعة الجمل، إذ «قالت عائشة - رضي الله عنها - لمن عن يسارها: مَنْ القوم؟! قال صَبْرَة بن شيمان: بنوك الأزْد. قالت: يا آل غسان حافظوا اليوم جلادكم الذي كنا نسمع به. وتمثلت:

وجالَد من غسان أَهْل حِفاظِها وهنَّبْ وأوسُ جالَدت وشيب
وقالت لمن عن يمينها: من القوم؟! قالوا: بكر بن وائل، قالت: لكم
يقول القائل:

وجاؤوا إلينا في الحديد كأنهم من العزة القعساء بكر بن وائل^(١)
إنها هنا تلجأ إلى الشعر في أكثر المواقف مناسبة له في حضارة العرب
وثقافتهم، وهي الحرب. فالحرب، عند هؤلاء، هي الأقدَر، وهي الأمكن،
في إذكاء نار الشعر، وفي استحثائه، وفي تحفيز إلهامه^(٢).

ومثلما أن السيدة تلجأ إلى الشعر، لبعث همة المحاربين، واستشارة
نخوتهم، وتذكيرهم ببطولاتهم، فهي تفعل شيئاً قريباً من هذا في مناسبة
أخرى؛ إذ يكون الحديث هذه المرة موجهاً إلى بعض سراة القوم، وليس إلى

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٦، ص ٣١٩٥.

(٢) انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ص ١٠٢، والشريف المرتضي، غرر الفوائد، ج١، ص ٢٦٩.

محاربين عاديين، أي إلى مؤثرين في الموقف السياسي بمجمله، وليس إلى مجرد مقاتلين ليس لهم أي تدخل فعلي في قرار الحرب. فقد روي «أن عائشة لقيت طلحة والزبير بعد عودتهما من المدينة. فقالت: ما وراءكما؟! فقالا: وراءنا أنا تحملنا بقلبيتنا هُراباً من المدينة من غوغاء وأعراب، وفارقنا قوماً حيارى، لا يعرفون حقاً، ولا ينكرون باطلاً، ولا يمنعون أنفسهم. قالت: فأتمروا أمراً ثم انهضوا إلى هذه الغوغاء. وتمثلت:

لو أن قومي طاوعتني سراتهم لأنقذتهم من الحبال أو الحبل^(١)
لقد كان الشعر في حالة المحاربين في موقعة الجمل، مقصوداً لذاته؛ فهو يأتي في مقدمة الصورة، إذ المقصود هو استنفار هؤلاء المحاربين، ودفعهم إلى مزيد من التضحية، تأكيداً للشجاعة، وتدعيماً لصفة الإقدام. والسيدة عائشة كانت، من جهة أخرى، تحاول أن تعكس موقفها الشخصي الحاسم من المعركة، ومن مسؤولية نتائجها. أما الشعر في قصة طلحة والزبير، فهو يعود من جديد إلى خلفية الصورة. فهو ليس مقصوداً لذاته. إذ لم يكن من أهداف السيدة، الأكثر وضوحاً، توظيف ذلك الشعر للتأثير على طلحة والزبير، بقدر ما كان الهدف الواضح هو إضاءة فكرتها عن الموقف الذي يجب أن يتخذ، والتصرف الذي لا بد أن يُلجأ إليه.

وإنها لتمثل بالشعر في مرات أخرى، لمجرد أن تعكس بعض ما يستقر في وجدانها تجاه التفاعل السياسي في محيطها. وما الشعر هنا إلا للبوح والشجن. وهو في هذه الحالة أكثر التصاقاً بالانفعال والعاطفة الذاتية

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٣٠٩٩.

المجردة. فيروون أنه لما قدمت عائشة البصرة، ومعها الأمويون بعد بيعة علي، وبعد المناداة بطلب دمه، كان العام عاماً خصيباً فتمثلت:

دعي بلاد جموع الظلم إذ صَلَّحت فيها المياه وسيري سير مذعور
تخييري النبت فارعي ثَمَّ ظاهرة وبطن وادٍ من الضمار ممطور^(١)

هذا وجه من وجوه العلاقة بالشعر، أي عندما يكون بوحاً وشجناً ومناجاة، أو عندما يجيء صيغة من صيغ التفاعل النفسي والوجداني، فيقصد لذاته.

ولعل من الأمور العامة، التي تستجد فيها السيدة ذاكرتها الشعرية، ما يدخل في باب التحديات التي تمرّ بشخصيات مرموقة في عصرها. وهي شخصيات لها من التأثير على تطورات الأحداث ما يجعلها موضع عناية عائشة ومحط اهتمامها. ومن تلك الشخصيات أخوها عبد الرحمن والخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فقد روي عنها أنها تمثلت بما قاله متمم بن نويرة في رثاء أخيه مالك، وذلك عندما وقفت على قبر أخيها عبد الرحمن^(٢) الذي مات بالحُبْشي (جبل من مكة على أميال)، فحمل ودفن بمكة:

وكنا كندماني جذيمة حقة من الدهر حتى قيل لن يتصدعا
فلما تفرقنا كأي ومالكاً لطول اجتماع^(٣) لم نبت ليلة معا^(٤)

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٦، ص ٣١٠٥.

(٢) القسطلاني، إرشاد الساري إلى صحيح البخاري، ج ٣، ص ٣٦٠.

(٣) حسب القسطلاني، إرشاد الساري (ج ٣، ص ٣٦٠) «افتراق» وليس اجتماعاً.

(٤) قارن: الأصبهاني، الأغاني، ج ١٥، ص ٣٠٩، وج ١٧، ص ٢٧٦. وانظر المبرد، الكامل،

ج ٣، ص ١٣٩١.

إن عبد الرحمن بن أبي بكر، هو، من جانب، شخصية عامة لها حجمها ووزنها في خضم تفاعل آليات المجتمع الجديد ومقوماته. كما أنه، من جانب آخر، أخو عائشة وحبيبها، فهي تحزن من أجله لهذين السبيين.

لعلنا، من جهة أخرى، نحس بأن هذا المستوى بالذات من مستويات التمثل بالشعر هو الأكثر تحويلاً لقياس حميمية العلاقة ورسوخها بهذا الفن. فمن جهة، نلاحظ درجة الإحساس بالشعر ذاته، ودرجة الوعي بإمكاناته. ومن جهة أخرى، نلمس في وضوح نقاء الصلة بلغة الشعراء، فهي صلة لا تخدم أي غرض يتجاوز جغرافية وجدان الممثل نفسه.

لم يأخذ هذا الشعر مكانه في الذاكرة نظراً لمخزونه التاريخي أو السياسي أو الاجتماعي، بل إنه احتل ذلك المكان، في هدوء متناه، نظراً لحمولته من الشعور بالفقد والإحساس العميق بفداحة الفراق. . فراق عبد الرحمن الأخر. . وعبد الرحمن أحد شهود العصر.

إن هذا المستوى من العلاقة هو الأدق، وهو الأعمق حساسية، وهو الأكثر شفافية. فالشعر، في هذه الحالة، محتفى به، لأنه شعر. وليس لمبرراته القديمة الأخرى أي أثر، فهو لا يقدم تاريخاً ولا حساباً ولا نسباً، إنه يقدم مستوى عجباً متفوقاً من الحزن، وهذا في ذاته شعر صرف.

لقد روي عن السيدة عائشة أنها قالت أيضاً: «لما كان آخر حجة حجها عمر بأمهات المؤمنين، إذ صدرنا عن عرفة، مررت بالمحصب، فسمعت رجلاً على راحلته يقول: أين كان عمر أمير المؤمنين؟ فسمعت رجلاً آخر يقول: ههنا كان أمير المؤمنين، فأناخ راحلته، ثم رفع عقيرته، فقال:

عليك سلام من إمام، وباركت يد الله في ذاك الأديم الممزق
فمن يسع أو يركب جناحي نعامة ليدرك ما قدّمت بالأمس يُسبق
قضيت أموراً ثم غادرت بعدها بـوائق في أكمامها لم تُفتّق
فلم يتحرك ذلك الراكب، ولم يدر من هو. فكنا نتحدث أنه من الجن .
فقدم عمر من تلك الحجة، فطعن بالخنجر، فمات» (١).

ونعود فنقول: إن من طبيعة الأمور أن لا يكون تدخّل الشعر عند السيدة
عائشة أو لجوؤها إليه، في مثل هذه المناسبات جميعاً، حدثاً نادراً، أو مبادرة
شاذة. فالأرجح، بمقتضى كل ما مر بنا، أن هذا أمر كان متعدد التكرار
بحسب الظرف والمناسبات، وبحسب ما تتدفق به الذاكرة المحتفية بالإبداع
الشعري، والقريبة إلى التجاوب مع الدواعي إلى ذلك .
«ما كان ينزل بها شيء إلا أنشدت فيه شعراً» (٢).

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ١٤٤ .

(٢) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، ص ٣٧ .

مفتاح علاقتها بالشعر

إن علاقة السيدة عائشة بالشعر، على النحو السابق، لتبدو في واقع الأمر، علاقة سهلة وواضحة، إذ يحكمها ما يحكم علاقة المتذوقين جميعاً، احتفاء ومراجعة وذكراً. لكن المحور الذي تدور حوله فلسفة علاقة السيدة بالشعر، هو هذا القول: «إن الشعر بمنزلة الكلام، حسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام»^(١). وهو حديث شريف بمقتضى رواية البخاري في

(١) البخاري، الأدب المفرد، ص ٢٢٣، انظر الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ١، ص ٣٢١ والهيتمي، مجمع الفوائد، ج ٧، ص ١٢٢، رواه الطبراني. وقال إسناده حسن، وانظر أيضاً الجماعلي، أحاديث الشعر، ص ٥٥، وانظر كذلك القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١١، ص ٢٧١ وفي لفظ آخر، حسب هذا الأخير: «هو (أي الشعر) كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح». وهذا اللفظ نفسه في الهيتمي، مجمع الفوائد، ج ٧، ص ١٢٢. ويقول وثقه دحيم وجماعة، وضعفه ابن حصين وغيره وبقيّة رجاله رجال الصحيح. وفي ابن رشيّق، العمدة، ج ١، ص ٢٧، عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه». وقال عليه الصلاة والسلام «إنما الشعر كلام، ضمن الكلام خبيث وطيب».

الأدب المفرد^(١). وهو من أقوال السيدة عائشة نفسها طبقاً لابن رشيقي^(٢). وهو خلاصة رأي الإمام الشافعي في الشعر حسب ابن العربي^(٣). حيث يعلق هذا قائلاً: «يعني أن الشعر ليس يكره لذاته، وإنما يكره لمتضمناته، وكان عند العرب عظيم الموقع».

وفحوى هذا التعليق أن هناك شعراً لا بأس ولا حرج في حفظه أو روايته أو ترديده. وأن هناك ما هو على خلاف ذلك، أي ما هو قبيح، فهو على الأقل لا يليق بمسلم، فما بالك بالسيدة عائشة أم المؤمنين. والنماذج الشعرية التي مرت بنا، مروية عنها - رضي الله عنها - هي مما ليس بالقبيح، بل هي بالأحرى من الحسن.

ومهما كان الغموض الذي يعتري هذين المصطلحين: «القبيح والحسن»، من حيث المقياس النقدي الصريح، ودرجة الدقة فيه، إلا أنه من البدهي أن يكون المعول عليه، بالدرجة الأولى، هو المقياس الأخلاقي لا سيما من منظور الإسلام نفسه. فالشعر القبيح، كلما كان مخالفاً لقيم الدين الجديد ولبادئه ولتعاليمه. وهو حسن، كلما كان مطابقاً لتلك التعاليم متوائماً مع تلك القيم والمبادئ. أو على الأقل كلما كان داخلياً في قاعدة: «الأصل في الأشياء

(١) محقق «الأدب المفرد» يقول في الهامش: ليس في شيء من الكتب الستة.

(٢) ابن رشيقي، العمدة، ج ١، ص ٢٧، وانظر أيضاً الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٧١. والسيوطي، المزهر، ج ٢، ص ٣٠٩. أما القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ٨٦٤، فينسبه أحياناً إلى ابن سيرين.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٤٢٧. انظر أيضاً القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ١٥١ وهذا الأخير في ج ١١، ص ٢٧١ يعلق قائلاً: «وأصحاب الشافعي ياثرون هذا الكلام عن الشافعي، وأنه لم يتكلم به غيره، وكأنهم لم يقفوا على الأحاديث في ذلك».

الإباحة». فليس من الضروري، على هذا، أن يكون وعظيماً أو محرضاً أخلاقياً.

إن النماذج التي مرت بنا مما روته السيدة من شعر، تدل على طبيعة أو نوعية الأشعار التي تشغل ذاكرتها. فإذا أضفنا إلى ذلك الشعراء أنفسهم الذين احتفت بهم وبأشعارهم، رأينا كم كانت - رضي الله عنها - متمثلة لتلك الفلسفة التي تتمحور حولها علاقتها بالشعر: فهي تتعامل مع هذا الفن كمتذوقة وراوية. فالشعر، عندها كما هو عند غيرها، «كلام»، لكنه كلام لا يشبه الكلام! هو بالأحرى «كلام» نبيل: شكلاً وتركيباً وصوراً وأخيلة. والشعر في الوقت نفسه، عندها وعند من هو مثلها، معنى ومضمون ومحتوى، فلا يجب أن يكون مخالفاً للقيم المقدسة، ولا يجب أن يكون متتهكاً للأخلاق الجديدة أو المألوفة. الشعر، من هذه الناحية، يحكمه ما يحكم أنواع الكلام جميعاً، فهو كالنثر، بحيث يحظر في هذا ما يحظر في ذلك.

ونظن أن هذا المفتاح لعلاقة السيدة عائشة بالشعر، هو في النتيجة، مفتاح موقف الإسلام نفسه من الشعر. إذ إن هذا الدين يرفض كل ما كان متحدياً للقيم والمبادئ. ولعله قد اضطلع، فيما اضطلع به من مهمات، بتهديب حياة العرب بكاملها، ولا بد أن يكون من ضمن ذلك الشعر ذاته.

ويروي القرطبي^(١) عن أبي عمر ابن عبد البر قال: «ولا ينكر الحسن من الشعر أحدٌ من أهل العلم، ولا من أولي النهي، وليس أحد من كبار

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ١٤٧.

الصحابة، وأهل العلم، وموضع القدوة، إلّا وقد قال الشعر، أو تمثل به، أو سمعه فرضيه. ما كان حكمة أو مباحاً، ولم يكن فيه فحش ولا خنا، ولا لمسلم أذى، فإذا كان كذلك؛ فهو والمنثور من القول سواء لا يحل سماعه ولا قوله».

تصور.. وصعوبات

لم يحظ الجانب المتعلق بالأدب عند السيدة عائشة بما يستحق من متابعة وبحث .

ففي القديم : نحسب أن كثيراً من الأخبار المتصلة بهذا الجانب قد أغفلت ، أو أنها تعرضت للإهمال .

وفي الحديث : ليس في علمنا أن أحداً قد أفرد لهذا الموضوع اهتماماً خاصاً يعبر عن نفسه في شكل بحث متكامل أو دراسة مستوفية .

وقد يكون من أبرز الصعوبات التي وقفت في وجه مشروع ثقافي كهذا :

أ (قلة الروايات أو الأخبار المتعلقة بهذا الموضوع .

ب) ما قد يعتري تلك الروايات أو الأخبار أحياناً من ضعف في المضامين أو الدلالات التاريخية أو الفكرية الحاسمة .

ج) كونها - أي تلك الروايات - ترد في المصادر أحياناً ضمن سياق غير

منصف، أي في شكل أحداث ثانوية في حياة السيدة، بحيث يتقدم عليها الكثير من المكونات الأخرى لشخصية السيدة.

د (كونها - على قلتها - تأتي متفرقة، مبثوثة، في شكل نتف بسيطة في كتب الحديث، ومصادر التاريخ والأدب. فذكرها لا يأتي، غالباً لذاته، أو لاهتمام خاص بهذا الجانب تحديداً عند السيدة، بل إنه يرد عموماً حينما تدعو مناسبة أخرى إليه .

هـ) إن تلقائية تدخل الشعر في بعض المواقف، وتكرار ذلك واعتياديته أحياناً، قد لا تكون بالنسبة للرواة، من متابعي حياة السيدة، مما يستحق أن يكون موضع الاهتمام الأول. فالتعريج عليه إنما يأتي - كما ذكرنا في موقع سابق - عندما يكون مقترناً بتوجيه ديني أو تشريع .

يحدث هذا على الرغم من أن الرواة والمؤرخين وأصحاب السنن يتفقون جميعاً على أن السيدة كانت متذوقة للشعر، مهتمة به . لا، بل إنها كانت من أبرز حفاظه ورواته والمتمثلين به .

وللوهلة الأولى، وأمام الإلحاح الشديد على ما للسيدة من باع طويل في هذا المجال، وتجاه الشهادات المتعددة التي تؤكد تقدمها فيه على كثيرين غيرها، تتملك المرء الدهشة والاستغراب الشديدان، حيث لا نجد من النصوص أو الأخبار عموماً ما يتكافأ، حجماً ومعنى، مع التصور الواسع الذي يخلقه ذلك الإلحاح، وتهيته تلك الشهادات .

وحين نحاول تحليل هذه الحالة، طامعين في إعادتها إلى أبرز أسبابها، نرى - بدءاً - أن من المتفق عليه، عند أهل الحديث والمؤرخين

وأصحاب الأدب، أن علم السيدة بالشعر واهتمامها به، لا يقلان كثيراً عما هما عليه بالنسبة إلى العلوم والمعارف الأخرى. وليس هناك من شيء يدل على أن أمراً كهذا يتناقض مع واقع السيدة عائشة، زوجة للرسول صلى الله عليه وسلم، أو محدثة وفقهية، أو واعظة ومعلمة، أو خلاف ذلك. ولكن الظاهر هو أن الجوانب الأخرى في حياة أم المؤمنين، كانت هي الأكثر استثارةً بعناية المعنيين من الرواة والمؤرخين القدماء، مما أفضى إلى إهمال كثير لجانب الأدب، مما أثقل على هذه الناحية من حياة السيدة. فطبيعة موقع السيدة من الخريطة الاجتماعية والسياسية تجعلها، بالأحرى، موضوعاً للمهتمين بالمسألة الدينية وتاريخ المرحلة، أكثر مما هي الحال بالنسبة للمعنيين بالمسألة الثقافية عموماً أو الأدبية الصرفة خصوصاً.

وهي، على أي حال، في الوضع الأول، أشد تأثيراً، وأقوى حضوراً، وأمضى فاعلية. وهي أيضاً، في مجمل القول، محسوبة على «الشرعي» أكثر بكثير مما هي محسوبة على «الأدبي». وقد يزيد من حدة هذه الحالة تفوق ثقل «الشرعي» (أو العلم في المفهوم الإسلامي القديم) على كل ما سواه من المعارف الأخرى.

بل إن العصر نفسه قد شهد، على الرغم من كل شيء، ملامح مواجهة ما تحكم بعض علاقة الوحي بالشعر خصوصاً، على الرغم من بعض ظواهر القربى المباحة بين الاثنين (اللغة وشرط البلاغة).

بل إن الشعراء (الشعر بمعنى ما) قد عانوا، إضافة إلى ما سبق، من مآخذ أخلاقية تخصيصاً (اتباع الهوى)، انعكست دون شك عليهم، وعلى

فنونهم بوجه العموم . وهذه أمور ربما أسهمت في إضعاف الحماس للتكريس على هذا الجانب لدى السيدة عائشة ، كما هي الحال لدى الكثيرين ممن هم في مثل وضعها ، أو منزلتها من الإسلام .

خاتمة الكتاب

تاريخٌ معنيٌّ بالـ «ها نزل»

لم يتخلَّ العرب عن ثقافتهم التقليدية، بعد مجيء الإسلام، وما كان أمر كهذا مطلوباً منهم أصلاً. بل لعل العكس هو الصحيح، فمما عزز ثقة هؤلاء في تراثهم نزول «كلام الله» بلغتهم، في أرقى أدائها.

وقد يكون من أوجه الحكمة في نزول «كلام الله» بلغة العرب أنه سبحانه أراد أن يخاطبهم بما هو أقرب إلى قلوبهم ووجداناتهم. وهو أراد أيضاً أن تكون «معجزة» نبيه في ما هم الأقدر عليه، والأقوى فيه. فهكذا جاءت فرصة «المواجهة» أو هو الوجه الآخر لفكرة «التأخي» في بعض مستوياتها، كما أوضحنا في «تمهيد» هذا الكتاب.

لقد استطاع عرب صدر الإسلام أن يتعايشوا مع فكرة التأخي بهذين الوجهين: الوجه الاحتفالي، والوجه المتجهم المتحدي. وقد لاحظنا، بناءً عليه، أنه كان يوجد من يقبل على الثقافة الموروثة التقليدية بلا تردد أو

وجل، بينما يوجد، في الوقت ذاته، من كان يتحرج من ذلك، ترجيحاً للثقافة الجديدة، أو دفعاً لأي فرصة قد تتضمن إمكانية المقارنة بله المفاضلة .

ولعل مما أسهم في تصعيد حدة التجهم، أن التحدي لم يأت فقط استجابة لشروط «المعجزة» وظروفها، ومنها: تأكيد الوحي، وإثبات النبوة، بل لقد جاء ذلك التحدي أيضاً جواباً على اتهامات صريحة، كان هدفها القرآن، والرسالة نفسها، كما مرّ بنا .

إن فكرة التأخي، ضمن هذه الأبعاد المتداخلة المتقاطعة، هي التي على ضوئها يمكن تحديد شروط «المنجز» الثقافي في عصر الإسلام الأول، بل تبين ملامحه، ومن ثم الوعي به وتنميته .

إن من شأن فكرة الإعجاز البلاغي في الوحي أن تشجع على الإقبال على أي تجربة تدخل في هذا السياق، وهذا هو شيء مما حدث لعائشة وابن عباس، فقد أحبا الشعر، وحفظاه، وروياه، فهو رأس البلاغة، وهو في ذؤابة الفصاحة، عند العرب .

وإن من شأن تحدي الشعر، بل تحويله أحياناً إلى «تهمة» يجب دفعها، أن يحرض، كل ذلك، على النفور مما قد يشغل عن «ذكر الله» . والشعر، بمقتضى جانب من النظرة الجديدة إليه، هو مما يشغل عن ذكر الله .

إن المشترك المباح بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل» هو الذي أباح لابن عباس - مثلاً - أن يلجأ إلى الشعر في تأويل الغريب . وإن إنكار الشعر

ونفيه ، هما اللذان شجعا خصوم ابن عباس على أن ينكروا عليه ذلك ، وأن يتهموه بـ «الجرأة» على الله ، وعلى كلامه .

في هذه البيئة المحتدمة ، كان يقفجنباً إلى جنب الموروث التقليدي مع الجديد المقدس . فبينهما ما هو مشترك مباح ، وبينهما ما هو متعارض ومتناقض . ولقد كان هذا المستوى هو أصعب مستويات فكرة التأخي ، وأكثرها تركيباً وتعقيداً . ولقد كان من بين الجيل الذي عاش هذه التجربة ابن عباس وعائشة ، اللذان اقتربا من الشعر وأخذاه ، وكان من بين الجيل نفسه من هم مثل عبد الله بن عمر وغيره من «الورعين» الذين تحفظوا عليه لا سيما في بعض استخداماته . والذي يبدو واضحاً وجلياً هو أن الجديد المقدس كان هو المتسيد ، وهو الأكثر مثولاً في وجدان الناس ، فيهمون أمامه الموروث التقليدي . ولهذا كان ما يثير الرواة ، ويبعث شهوتهم واهتمامهم ، ما هو من صميم ثقافة الجديد المقدس ، أو ما يخدم تلك الثقافة ذاتها من الموروث التقليدي . وإلا فكيف يمكن أن نفهم ضعف التنوع في الروايات المتعلقة بالموروث التقليدي في حالتي ابن عباس وعائشة؟

إننا قد نفهم ذلك على أن الكثير من نشاطهما في هذا المجال كان ، في رأي الرواة ، مما يدخل في باب التلقائي أو الاعتيادي فلا يلفت نظرهم . وقد نفهمه أيضاً ، من جهة أكثر وضوحاً ، على مبدأ الإقرار بفكرة أن التعويل إنما كان على «الشرعي» فالاهتمام منصب عليه ، فهو الجديد ، وهو المقدس ، وهو الذي لا يتقدم عليه أي شيء آخر سواه .

إن مستوى التنوع في الروايات ، لهذين السبيين أو لأحدهما ، لا يتكافأ مع ما هو ثابت عن عائشة وابن عباس من رسوخ في ساحة الموروث التقليدي

(الأولى راوية للبيد مثلاً، والثاني قوة مذهلة في حفظ الشعر وروايته)، فتلك الروايات تغفل - مثلاً - الكثير جداً مما كان يحدث في مجالس ابن عباس، من تداول للشعر، وهي تقتصر غالباً عند عائشة، على ما هو مرتبط من الشعر بسيرة زوجها أو أبيها على سبيل المثال.

إن عناية الرواة، المهتمين بـ «الشرعي» بما يدور في مجالس ابن عباس، في سياق الثقافة الجديدة، هي التي أوصلت إلينا تراثه المرموق في الحديث والتفسير، وهي التي مكنتنا من علوم عائشة الثرة في الفقه والفتيا، وكذلك الحديث الذي تفردت في بعض خصائصه عن غيرها. وهذا ما لم يتيسر بالمقدار نفسه، بالنسبة إلى العلوم والمعارف الأخرى في حاشية ابن عباس وعائشة. وليس لذلك سوى دلالة رئيسة واحدة، وهي أن العصر كان معنياً - أكثر من أي شيء آخر - بـ «الشرعي» أو الـ «ما نزل». ومن الطبيعي أن ذلك كان يسير على حساب القديم أو الـ «ما مضى».

نعم. . فإن تسيد الجديد المقدس، واشتغال العرب به، أديا - دون أدنى شك - إلى إهمال الكثير مما يدور حول التقليدي، من شعر أو خلافة.

إن فكرة التآخي، كما أصلتها تجربة القرآن الكريم نفسه، هي التي جعلت من هذه الفكرة فكرة متصلة وغير منقطعة، فالإعجاز ما يفتأ قائماً وسيظل باقياً ومستمراً وراسخاً.

إن تجربة القرآن الكريم هي التي دفعت، مع مرور الزمن، إلى جعل لغة العرب، في النتيجة، لغة متديّنة. ويمكن أن يقال مثل ذلك عن الثقافة العربية كلها. فهي ثقافة قرآنية، ولا يمكن لها أن تكون على غير ذلك.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات
- فهرس الحديث الشريف
- فهرس الأشعار
- فهرس الأماكن والأمم والقبائل
- فهرس الأعلام
- المصادر والمراجع
- محتويات الكتاب

فهرس الآيات

الصفحة	المستشهد به	الآية	السورة
الألف			
١٩٣	﴿... إذا أثمر وينعه...﴾	٩٩	الأنعام،
١٩٢	﴿... إذ تحسونهم بإذنه...﴾	١٥٢	آل عمران،
١٩٦	﴿الذين يؤمنون بالغيب...﴾	٣	البقرة،
١٩٧	﴿الطلاق مرتان...﴾	٢٢٩	البقرة،
١٨٨	﴿... القانع والمعتز...﴾	٣٦	الحج،
١٦٤، ٩٣	﴿الم * ذلك الكتاب...﴾	٢، ١	البقرة،
	﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم	٦	الأحزاب،
٢٥٥	وآزواجه أمهاتهم...﴾		
	﴿أم حسبت أن أصحاب الكهف	٩	الكهف،
٧٥	والرقيم كانوا من آياتنا عجبا...﴾		
١٠٨	﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾	١	الكوثر،

السورة	الآية	المستشهد به	الصفحة
التوبة،	١١٤	﴿... إن إبراهيم لأواه حليم...﴾	٧٥
هود،	٧٥	﴿إن إبراهيم لحليم أواه منيب...﴾	٧٥
الزخرف،	٣	﴿إنا جعلناه قرآنًا عربيًا...﴾	٨١، ١٢٥
الفرقان،	٦٥	﴿... إن عذابها كان غراما﴾	١٩٤
القصص،	٥٦	﴿إنك لا تهدي من أحببت...﴾	٢٥٩
النحل،	٤٧	﴿أو يأخذهم على تخوف...﴾	٥٩، ٨٤، ٢١٥
البقرة،	٢٦٦	﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة...﴾	١٣١

الباء

الأنعام،	٤٢	﴿... بالبأساء والضراء...﴾	١٩٧
هود،	٦٩	﴿... بعجل حنيد﴾	١٩٥
الشعراء،	١٩٥	﴿بلسان عربي مبين﴾	٨١، ١٠٣
الرحمن،	٤٤	﴿... بينها وبين حميمءان...﴾	١٩٢

التاء

يوسف،	١٠١	﴿... توفي مسلما وألحقني بالصالحين﴾	٣٢٣
-------	-----	------------------------------------	-----

الجيم

الجن	٣	﴿... جد ربنا...﴾	١٩٦
------	---	------------------	-----

السورة الآية المستشهد به الصفحة

الراء

الأعراف، ٨٩ ﴿... ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾ ٨٥

الشين

المائدة، ٤٨ ﴿... شرعة ومنهاجا...﴾ ١٨٩
الرحمن، ٣٥ ﴿... شواظ من نار...﴾ ١٩١

الفاء

مريم، ٢٣ ﴿... فأجاءها المخاض...﴾ ١٨٩
الأنعام، ٩٠ ﴿... فبهذا هم اقتده...﴾ ١٢٩
الكوثر، ٣، ٢ ﴿فصل لربك وانحر* إن شانئك ١٠٨ هو الأبت﴾ ١١٩
الشعراء، ٣٢ ﴿... في الفلك المشحون...﴾ ١٩٣
الأحزاب، ﴿... فيطمع الذي في قلبه مرض...﴾ ١٩١

السورة	الآية	المستشهد به	الصفحة
--------	-------	-------------	--------

القاف

يوسف،	٣٠	﴿... قد شغفها حبا...﴾	٨٦
الإسراء،	٨٨	﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا...﴾	١٤

اللام

الصفافات،	٤٧	﴿لا فيها غول...﴾	١٩٥
النور،	١٩	﴿... لهم عذاب أليم...﴾	٣٠٣، ٣٠١

الميم

البقرة،	٦١	﴿... من بقلها وقثائها وفومها وعدسها...﴾	١١١
---------	----	---	-----

الواو

المائدة،	٣٥	﴿... وابتغوا إليه الوسيلة...﴾	١٨٨
الذاريات ١	١	﴿والذاريات ذروا...﴾	٨٣

الصفحة	المستشهد به	الآية	السورة
	﴿... والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم﴾	١١	النور،
٢٩٩			
١٢٤، ١٤٣، ٠٣	﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون﴾	٢٢٤	الشعراء،
٨٣	﴿والعاديات ضبحا﴾	١	العاديات،
٨٣	﴿والفجر * وليال عشر.﴾	٢، ١	الفجر،
	﴿... والله يؤيد بنصره من يشاء...﴾	١٣	آل عمران،
١٩٠			
١٩٨	﴿وأنتم سامدون﴾	٦١	النجم،
١٩٣	﴿وأنك لا تظماً فيها ولا تضحى﴾	١١٩	طه،
١٩٦	﴿... وتجعلون له أندادا...﴾	٩	فصلت،
	﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد﴾	١٩	ق،
٣٢٢			
١٨٨	﴿... وجفان كالجواب...﴾	١٣	سبأ،
١٩٤	﴿وجوه يومئذ باسرة﴾	٢٤	القيامة،
	﴿وحناناً من لدنا وزكاة وكان تقياً...﴾	١٣	مريم،
٧٥			
١٩٥	﴿وحور عين﴾	٢٢	الواقعة،
١٢٢	﴿وفاكهة وأبا﴾	٣١	عبس،
١٣٠	﴿وقالوا اتخذ الله ولدا...﴾	١١٦	البقرة،

الصفحة	المستشهد به	الآية	السورة
١٩٤	﴿...ولات حين مناص﴾	٣	ص،
٢٢٨	﴿...ولا تلمزوا أنفسكم﴾	١١	الحجرات،
٧٥	﴿ولا طعام إلا من غسلين﴾	٣٦	الحاقة،
	﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان	٤	إبراهيم،
٨١	قومه...﴾		
١٢٩	﴿...ومن ذريته داود وسليمان﴾	٨٤	الأنعام،

الياء

	﴿يا نساء النبي لستن كأحد من	٣٢	الأحزاب،
٢٥٥	النساء...﴾		
	﴿...يكاد سنا برقه يذهب	٤٣	النور،
١٩٠	بالأبصار﴾		

فهرس الحديث الشريف

الألف

الصفحة	الحديث
١٣٢	«إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم...» .
٨١	«أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه...» .
٥٥	«اللهم بارك فيه (يقصد ابن العباس) وانشر منه» .
٣٢٠ ، ٣١٩	«اللهم حبب إلينا المدينة...» .
٥٦	«اللهم علمه (يقصد ابن العباس) الحكمة...» .
٥٧ ، ٥٥	«اللهم فقهه (يقصد ابن العباس) في الدين وعلمه
١٣٢ ، ١٠٠	التأويل» .
١٢٩	«أمر نبيكم ﷺ أن يقتدى بـداود» .
	«إن إبليس لما أنزل إلى الأرض ، قال : يا رب أنزلتني إلى
٢٩٤ ، ٢٩٣	الأرض وجعلتني رجياً...» .
	«إن الشعر بمنزلة الكلام حسنه كحسن الكلام وقبيحه

- كفيع الكلام». ٣٣١ ، ٢٤٤
- «إن النبي تزوجها (عائشة) وهي ابنة ست . . .». ٢٥٧
- «إن النبي ﷺ لما افتتح مكة رن إبليس (صاح) رنة وجمع إليه ذريته . . .». ٢٣٨
- «أنشدت (ابن عباس) النبي ﷺ أبياتًا لأمية بن أبي الصلت فتبسم النبي ﷺ كالمصدق له». ١٧٠
- «إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن . . .». ٣٣١
- «إنما الشعر كلام، ضمن الكلام خبيث وطيب». ٣٣١
- «أنه (النبي ﷺ) كان يشبه حبه لها (عائشة) بعقدة الحبل». ٢٥٨
- «أي الناس أحب إليك يا رسول الله . . .». ٢٥٨

الحاء

- «حسان حجاز بين المؤمنين والمنافقين لا يحبه منافق ولا يبغضه مؤمن». ٣٠٠

الدال

- «دخل عليَّ رسول الله ﷺ وأنا (عائشة) أتمثل بهذين البيتين . . .». ٣١٧
- «دعاني رسول الله ﷺ فقال: نعم ترجمان القرآن أنت . . .». ٥٦
- «دعاني رسول الله ﷺ فمسح على ناصيتي وقال: اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب». ٥٤

الراء

«رأيت جبريل مرتين (قال ابن عباس) ودعا لي رسول الله ﷺ بالحكمة مرتين» .
٥٤

السين

«سألت عائشة - رضي الله عنها - هل سمعت رسول الله ﷺ يتمثل شعرا قط ؟ . . . » .
٢٨٩
«سمعت رسول الله ﷺ يقول عنه (حسان) لا يحبه إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق» .
٣٠٠
«سمعت (عائشة) رسول الله ﷺ يقول : هجاهم حسان فشفى وأشفى» .
٢٩٩
«سمعت (عائشة) رسول الله ﷺ يقول لحسان : إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نفحت عن الله ورسوله» .
٢٩٩

الصاد

«صدق يا عائشة (يعني غريض اليهودي) لا يشكر الله من لا يشكر الناس» .
٣١٧

الضاد

«قال ابن عباس : ضمنني رسول الله ﷺ فقال : اللهم علمه الكتاب» .
٥٦

الفاء

فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر
الطعام». ٢٥٧

القاف

«قال جبريل (عليه السلام) لمحمد ﷺ يوصيه على ابن
عباس : إنه كائن خبر هذه الأمة فاستوص به خيرا». ٥٥
«قال رسول الله ﷺ لحسان : لا تعجل فإن أبا بكر أعلم
قريش بأنسابها». ٢٥٤
«قال الله عز وجل : كذبني ابن آدم ولم يكن له
ذلك...». ١٣٠

الكاف

«كان النبي ﷺ يتمثل بشيء من شعر عبد الله بن
رواحة». ٢٨٩
«كان رسول الله ﷺ يخصف نعله وكنت أغزل
(عائشة)...». ٣١٥
«كيف العقدة يا رسول الله؟ (قالت عائشة) فيقول : هي
على حالها». ٢٥٨

اللام

- «لا صلاة بحضرة الطعام» . ٢٦٧
- «لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحا . . .» . ٢٩٠ ، ٢٤٠ ، ١٢٤
- «لأن يمتلئ ما بين لبتك إلى عانتك قيحا . . .» . ٢٩٣
- «لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وهي أوبأ أرض الله . . .» . ٣١٩
- «لما كان رسول الله ﷺ في الشعب ، جاء أبي (يقول ابن عباس) إلى رسول الله فقال له : يا محمد أرى أم الفضل قد اشتملت على حمل . . .» . ٤٩

الميم

- «ما أبالي بالموت منذ علمت أنك (عائشة) زوجتي في الجنة» . ٢٥٨
- «ما كان رسول الله ﷺ يفسر القرآن والآيات إلا بعد علمه إياهن من جبريل» . ٨١
- «ما نزل الوحي عليّ وأنا في بيت امرأة من نسائي غير عائشة» . ٢٥٩
- «من قرض بيت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلك الليلة» . ٢٩٢

النون

- «نعم ترجمان القرآن . . .» .

الهاء

- ٢٤٣ «هو (الشعر) كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح» .
- ٢٢٤ «هذا من كلام النبوة» .

الياء

- ٢٥٨ «يا عائشة إنه ليهون عليّ الموت أني رأيتك زوجتي في الجنة» .

فهرس الأشعار

الهمزة

الصفحة	الشاعر	عجز البيت	القافية
٣٠٢	حسان	... وعند الله في ذاك الجزاء	الجزاء
٣٠٢	حسان	... ويمدحه وينصره سواء	سواء
٣٠٢	حسان	... فشركما خيركما الفداء	الفداء
٣٠٢	حسان	... رسول الله شيمته الوفاء	الوفاء
٣٠٢ ، ٣٠١	حسان	... لعرض محمد منكم وقاء	وقاء

الباء

٣١٨	ليبد	... وبقيت في خلف كجلد الأجر	الأجر
١٧٣	ابن عباس	... أولي فقد هان لك الإياب	الإياب
١٨٨	عنتره	... أن يأخذوك تكحلي وتخضي	تخضي
٣٢٦	—	... وهنب وأوس جالدت وشيب	شيب
١٠٥	عنتره	... إن كنت سائلة غبوقاً فاذهي	قاذهي

٣٢٢	—	مسلوب . . . وكل ذي سلب لا بد مسلوب
٣٢٣	عبيد بن الأبرص	مسلوب . . . وكل ذي سلب مسلوب
٢١٠	النابعة الذبياني	المهذب . . . على شعث أي الرجال المهذب
٣١٨	ليبد	يشغب . . . ويعاب قائلهم وإن لم يشغب
٣٢٣	عبيد بن الأبرص	يؤوب . . . وغائب الموت لا يؤوب

التاء

١٠٩	حسان	الخيرات . . . فيه النعيم والخيرات
-----	------	-----------------------------------

الجيم

١٩٥	امرؤ القيس	مزاجا . . . وسقيت النديم منها مزاجا
١٨٩	أبو سفيان بن الحارث	منهجا . . . وبين للإسلام ديناً ومنهجا

الحاء

٢٩٨	—	مسطح . . . وحنّة إذ قالوا هجيراً ومسطح
-----	---	--

الدال

٢٠٩	عمر بن أبي ربيعة	أبعد . . . وللدار بعد غد أبعد
١٩٦	أمية بن أبي الصلت	أمجد . . . فلا شيء أعلى منك جدّاً وأمجد
١٩٤	الأعشى	بعيد . . . وقد بنت عنها والمتاص بعيد
١٩٦	أمية بن أبي الصلت	تتوقد . . . وأنهار نور حوله تتوقد
١٧٠	أمية بن أبي الصلت	تجلد . . . إلا معذبة وإلا تجلد

٢٢٤	الخطيئة	ويأتيك بالأخبار من لم تزود	تزود
١٩٦	أمية بن أبي الصلت	لغزته تعنو الوجوه وتسجد	تسجد
١٩٨	هزيلة بنت أبي بكر	ولم يبدوا الجحودا	الجحودا
١٧٩	أمية بن أبي الصلت	في عين ذي خلب وثأط حرم	حرم
٢٢٠	زهير	لا ينزع الله منهم ما له حسدوا	حسدوا
٢٢٠	زهير	مرزأون بهاليل إذا حشدوا	حشدوا
١٩٨	هزيلة بنت أبي بكر	ثم ذر عنك السمودا	السمودا
٢٢٠	زهير	قوم بأولهم أو مجدهم قعدوا	قعدوا
١٩٨	هزيلة بنت أبي بكر	الدهر كما كانوا قعودا	قعودا
١٩٦	أبو سفيان بن الحارث	يصلون للأوثان قبل محمد	محمد
١٧٩	أمية بن أبي الصلت	أسباب أمر عن حكيم مرشد	مرشد
١٧٠	أمية بن أبي الصلت	والنسر للأخرى وليث مرصد	مرصد
٢٢٠	زهير	طابوا وطاب من الأولاد ما ولدوا	ولدوا
١٧٠	أمية بن أبي الصلت	فجرا ويصبح لونها يتوقد	يتوقد

الذال

١٩٥	—	وشاويهم إذا شاءوا حنيذا	حنيذا
-----	---	-------------------------	-------

الراء

١٩٥	عبيد بن الأبرص	بشهباء ملموسة باسره	باسره
١٧٨	طرفة	ونقري ما شئت أن تنقري	تنقري
١٧٣	ابن عباس	بي الخير إني للذي ظن شاكر	شاكر

٢٩٧	صخر	... واتخذت من شعر صدارها	صدارها
٣٢٢	حاتم الطائي	... إذا حشرت يوما وضاق بها الصدر	الصدر
٢٩٧	صخر	... وهي التي ارحض عنها عارها	عارها
١٧٣	ابن عباس	... وأعمل فكر الليل والليل عاكر	عاكر
١٩٢	حسان	... فحس به الأعداء عرض العساكر	العساكر
٢٠٥	عمر بن أبي ربيعة	... غداة غد أم رائح فمهجر	فمهجر
٢٠٦	عمر بن أبي ربيعة	... فيخزي وأما بالعشي فيخسر	فيخسر
١٩٤	عمر بن أبي ربيعة	... فيضحى وأما بالعشي فيخصر	فيخصر
١٨٩	طرفة	... لقرى الأضياف أو للمحتضر	للمحتضر
١٧٣	ابن عباس	... وفي فمي صارم كالسيف مأثور	مأثور
٣٢٨	—	... فيها المياه وسيري سير مذعور	مذعور
٢٣٤	ابن فسوة	... ولكنني مولى جميل بن معمر	معمر
٢٣٣	ابن فسوة	... كصوت حمام في القليب المعور	المعور
١٧٣	ابن عباس	... وزايله هم طروق مسامر	مسامر
٣٢٨	—	... وبطن وادٍ من الضمار ممطور	ممطور
٢٣٣	ابن فسوة	... وسد خصاص الباب من كل منظر	منظر
٢٣٣	ابن فسوة	... فلم يرج معروفى ولم يخش منكري	منكري
١٧٣	ابن عباس	... سواي ولا من نكبة الدهر ناصر	ناصر
١٧٣	ابن عباس	... ففي لساني وقلبي منهما نور	نور
١٧٨	طرفة	... خلا لك الجو فيضي واصفري	واصفري

الزاي

- الأماعز ... جرى في عنان الشعر بين الأماعز الشهاخ ٨٦
جزى ... أثنى عليك بما فعلت فقد جزى غريض اليهودي ٣١٧

السين

- الرأس ... ليس الذنابي أبا العباس كالرأس الحطيفة ٢٣٢
شماس ... ورأس سعد بن زيد آل شماس الحطيفة ٢٣٢
الناس ... فسل بسعد تجدني أعلم الناس الحطيفة ٢٣٢

الشين

- الخموشا ... يكثر القتل فيهم والخموشا المشمخ بن عمر الحميري ١٧١
ريشا ... تترك فيك لذي الجناحين ريشا المشمخ بن عمر الحميري ١٧٠
قريشا ... بها سميت قريش قريشا المشمخ بن عمر الحميري ١٧٠
كشيشا ... يحشرون المطي حشرا كشيشا المشمخ بن عمر الحميري ١٧١
كميشا ... يأكلون البلاد أكلاً كميشا المشمخ بن عمر الحميري ١٧١

الضاد

- مرض ... ليس ممن قلبه فيه مرض الأعشى ١٩١

الطاء

- الصراط ... تركناهم أذل من الصراط عبيد بن الأبرص ١٩٣

الظاء

حفاظ	... وما هو في المغيب بذى حفاظ	حسان	١٩١
الحفاظ	... لدى القينات فسلا في الحفاظ	أمية بن أبي الصلت	١٩١
الشواظ	... بقافية تأجج كالشواظ	حسان	١٩٢
عكاظ	... وتنشد بالمجاز إلى عكاظ	حسان	١٩٢
عكاظ	... مغلغلة تدب إلى عكاظ	أمية بن أبي الصلت	١٩١

العين

الأضالع	... دخول الشغاف غيبته الأضالع	النابعة الذبياني	٨٦
تسفع	... ولكن رأوا نارا تحسّ وتسفع	أوس بن حجر	١٩٢
معا	... لطول اجتماع لم نبت ليلة معا	متمم بن نويرة	٣٢٨
واسع	... وإن خلت أن المتأى عنك واسع	النابعة الذبياني	٢٢٣
وامقة	... وموموقة فينا كذاك ووامقة	الأعشى	١٩٨
يانع	... كما اهتز غصن ناعم النبت يانع	—	١٩٣
يتصدعا	... من الدهر حتى قيل لن يتصدعا	متمم بن نويرة	٣٢٨
يصنع	... وماء وريحان وراح يصنع	الأعشى	١٩٥

الفاء

القروف	... بأن كذب القراطف والقروف	أبو كبير الهذلي	١٠٥
--------	-----------------------------	-----------------	-----

القاف

بارقة	... وإن لا تزال فوق رأسي بارقة الأعشى	١٩٧
البرقا	... أنفى من الأرض صوب الوابل البرقا أمية بن أبي الصلت	١١٢
بروقه	... كالشور يحمي أنفه بروقه عامر بن فهيرة	٣٢٠
بروقه	... كالشور يحمي جلده بروقه عامر بن فهيرة	٣١٨
بقي	... فلا تخذلني المال يا خير من بقي —	٢١٥
تفتق	... بوائقي في أكمامها لم تفتق —	٣٣٠
ذائقة	... فتاة أناس مثل ما أنت ذائقة الأعشى	١٩٨
طارقة	... كذاك أمور الناس غاد وطارقة الأعشى	١٩٧
فوقه	... إن الجبان حتفه من فوقه عامر بن فهيرة	٣٢٠ ، ٣١٨
الممزق	... يد الله في ذاك الأديم الممزق —	٣٣٠
مدفوق	... فإنه في مرة مدفوق —	٣٢٢
يسبق	... ليدرك ما قدمت بالأمس يسبق —	٣٣٠

اللام

الأرامل	... ربيع اليتامى عصمة للأرامل أبو طالب	٣٢٢
أنامي	... فلا رفعت سوطي إليّ أنامي حسان	٢٩٨
الأوائل	... وأصل وراثات الحلوم الأوائل —	١٧٨
باطل	... وطهرها من كل سوء وباطل حسان	٢٩٨
البذل	... وعند المقلين السباحة والبذل زهير	١٨٩
البصل	... فيها الفراديس والفومان والبصل أمية بن أبي الصلت	١١١

١٩٠	الجبيل	... فأجأناكم إلى سفح الجبل	حسان
٣٢٠	جليل	... بواد وحولي إذخر وجيليل	بلال
١٦٩	حملا	... إلا النبي وأفأها بما حملا	حسان
٣٢٧	الخبل	... لأنقذتهم من الجبال أو الخبل	—
٢١٤	خبلا	... بليغا ولم تخلق كهاما ولا خبلا	حسان
١٩٠	الرسل	... طاعة الله وتصديق الرسل	حسان
١٦٩	الرسلا	... وأول الناس منهم صدق الرسلا	حسان
٢٩٨	زائل	... كرام المساعي مجدها غير زائل	حسان
٣٢٠	طفيل	... وهل يدنون لي شامة وطفيل	بلال
٢٩٨ ، ٢٩٧	الغوافل	... وتصبح غرثي من لحوم الغوافل	حسان
١٧٦	الغوائل	... وعبد مناف لم تغلها الغوائل	عبد الرحمن بن الحكم
٢٩٨	غوائل	... من المؤمنات غير ذات غوائل	حسان
٢١٣	فضلا	... بمنتظمات لا ترى بينها فضلا	حسان
٢١٣	فضلا	... رأيت له في كل أقواله فضلا	حسان
١٩٧	فعل	... بيديه الخير ما شاء فعل	ليبد
١٦٩	فعلا	... فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا	حسان
١٩٠	فنزّل	... أيدوا جبريل نصراً فنزّل	حسان
٢٩٨	الفواضل	... نبي الهدى والمكرمات الفواضل	حسان
٢٩٨	ماحل	... ولكنه قول امرئ بي ماحل	حسان
٣١٦	المتهلل	... برقت بروق العارض المتهلل	أبو كبير الهذلي
٣١٦	مغيل	... وفساد مرضعة وداء مغيل	أبو كبير الهذلي

٣١٩	حكيم النهشلي	... والموت أدنى من شراك نعله	نعله
٢١٤	حسان	... للذي إربة في القول جدا ولا هزلا	هزلا
٣٢٦	—	... من العزة القعساء بكر بن وائل	وائل
٢١٤	حسان	... فنلت ذراها لا دنيا ولا وغلا	وغلا

الميم

٢١١	أبو دؤاد	... فقد من قد رزئته الإعدام	الإعدام
١٩٠	أبو سفيان بن الحارث	... يجلو بضوء سناه داجي الظلم	الظلم
١٩٤	بشر بن أبي خازم	... كان عذابا وكان غراما	غراما
١١١	أبو محجن الثقفي	... قدم المدينة في زراعة فوم	فوم
٢٠٩	الخطيئة	... يهدي له ووجدت العي كالصمم	كالصمم
١٦٧	—	... والشعر أفخر ما ينبي عن الكرم	الكرم
١٩٧	زيد بن عمرو	... بكفه الضر والبأساء والنعم	النعم
٣١٧	غريض اليهودي	... يوما فتدركه العواقب قد نما	نما
١٦٧	—	... ما كنت تعرف جودا كان في هرم	هرم
٢١٠	زهير	... يفره ومن لا يتقي الشتم يشتم	يشتم
٢٠٩	الخطيئة	... وقد يلام الفتى يوما ولم يلم	يلم

النون

١٩٢	النابعة الذبياني	... بأحر من نجيع الجوف آن	آن
٨٤	—	... كما تخوف عود النبعة السفن	السفن

الياء

١٨١	باغيا	... بعيد وما يخشى من الناس باغيا	صرمة بن قيس
١٨١	التأسيا	... وأنفسنا عن الوغى والتأسيا	صرمة بن قيس
١٨١	راضيا	... وأصبح مسرورا بطيبة راضيا	صرمة بن قيس
١٨١	داعيا	... فلم ير من يؤوي ولم ير داعيا	صرمة بن قيس
١٨١	مواتيا	... يذكر لو ألفى صديقا مواتيا	صرمة بن قيس
١٨١	المواتيا	... بحق وإن كان الحبيب المواتيا	صرمة بن قيس
١٨١	هاديا	... وأن كتاب الله أصبح هاديا	صرمة بن قيس

فهرس الأماكن والأسم والقبائل

الألف

آل غسان : ٣٢٦ .

الأزارقة : ٩٦ .

الأزد : ٣٢٦ .

الباء

بدر : ٥٨ ، ٢٥٧ .

البصرة : ١٧٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٣٢٨ .

بنو أمية (الأمويون) : ٢١ ، ١٧٦ ، ٢٣٧ ، ٣٢٨ .

بنو حرب : ١٧٨ .

بنو هاشم : ٢٢٠ .

التاء

الترك : ٩٥ .

تيم : ٢٩٤ .

تهامة : ٨٣ .

الجيم

الجحفة: ٣١٩، ٣٢٠.

الجزيرة العربية: ١٨، ١٩، ١٤٤، ١٤٦.

الحاء

الحبشي (جبل من مكة على أميال): ٣٢٨.

الحجاز: ٨٣، ١٤٤، ١٧٦، ١٧٨، ٢٦١.

حمير: ١٧٩.

حنين: ٢٩٣.

الحيرة: ٨٣.

الدال

الديلم: ٩٥.

الراء

الروم: ٧٦.

الزاي

الزبيريون: ١٨٦.

زهران: ٢٣٤.

الشين

الشام: ٨٣، ١٤٤، ٢٦١، ٣١٩.

الشعب: ٥٣، ٤٩.

الطاء

الطائف: ٨٣، ٢٩٣.

العين

العراق: ١٤٤، ١٧٨.

عرفة: ٧٨، ٣٢٩.

الغين

غطفان: ٢٢٠.

الفاء

فارس: ٧٦، ١٤٤.

الفرس: ٢١.

القاف

قريش: ٢٦، ٦٩، ٧٠، ١٠٨، ١١٤، ١٢٥، ١٧٠، ١٧١، ١٨١،

٢٠٣، ٢٠٥، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٨٤.

الكاف

الكعبة: ٩٩، ١٧٨.

الكوفة: ١٧٨.

الميم

المدينة: ٨٣، ١٨٢، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٣١٨-٣٢٠، ٣٢٧.

مصر: ٣١٩.

مضر: ٢٣٤.

مكة: ٨٣، ٩٥، ١٤٣، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٢، ٢٠٣، ٢٣٨، ٢٣٩،
٢٤١، ٢٤٢، ٢٩٢، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٨.

النون

نجد: ٨٣.

الهاء

هذيل: ٥٩، ٨٤، ١٠٥.

همدان: ٢٩٤.

الياء

اليونان: ٢١.

فهرس الأعلام

الألف

إبراهيم التيمي : ٨٧

ابن أبي عتيق (عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر) : ٢٦٦

ابن بري (أبو محمد عبد الله بن بري بن أبي الوحش المقدسي) : ١٧٩

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني) : ٢٥٦

ابن حبان (محمد بن حبان البستي أبو حاتم) : ٢٥٩

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : ٢٥٥ ، ٢٧٦

ابن حصين : ٢٤٣ ، ٣٣١

ابن روضة (عبد الله) : ٢٩٠ ، ٣١١

ابن الزبير = انظر عبد الله بن الزبير

ابن السكيت : ١٠٥

ابن سيرين (محمد) : ١١٩

ابن عباس : ١٣ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٣٩ - ٧١ ، ٧٣ ، ٨٢ ، ٨٩ ، ١٣٠ -

١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٩ ، ١٥٣ -

٢٤٣ ، ٢٥٠ ، ٢٧٠ ، ٢٧٤ ، ٢٨٢ ، ٣٤٠ - ٣٤٢ .

- ابن عمر = انظر عبد الله بن عمر
- ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين): ١٤٦
- ابن فسوة = انظر عتيبة بن مرداس
- ابن القيم (محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي): ٢٥٦
- ابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني): ٥٦
- ابن مسعود = انظر عبد الله بن مسعود
- ابن معين (يحيى بن معين بن عون الغطفاني): ٢٩٢
- ابنة ذي يزن الحميري: ٨٥
- أبو إسحق الشيرازي (إبراهيم بن علي أبو إسحاق الفيروزبادي الشافعي):
٢٧٦
- أبو الأسود الدؤلي (ظالم بن عمرو): ٢٢٣، ٢٢٤.
- أبو أمامة (صدي بن عجلان بن وهب الباهلي): ٢٩٣
- أبو بردة بن أبي موسى: ٢٧١
- أبو بكر الصديق: ١٣، ٢٧، ٦٦، ١٢٢، ١٣١، ١٦٥، ١٦٩، ٢٥٣ -
٢٥٥، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٤ - ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٤،
٢٨٨، ٣٠٥، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٣ - ٣٢٥، ٣٤٢.
- أبو بكر الهذلي: ٧٧، ١٠٥.
- أبو جحيفة (وهب بن عبد الله السوائي): ١٣٣.
- أبو حنيفة (النعمان بن ثابت): ٢٧٠.
- أبو دؤاد (الإيادي، حارثة بن حجاج؛ وقيل اسمه حنظلة بن شرقي):
٢١١.

- أبو ذر (الغفاري) (جندب بن جنادة): ٢٦٦ .
- أبو الزناد (عبد الله بن ذكوان): ٣٠٩ .
- أبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب: ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ٣٠١ .
- أبو سلمة بن عبد الرحمن: ٢٧٣ .
- أبو صالح (بازام مولى أم هانئ): ٦٩ - ٧١ .
- أبو طالب (ابن عبد المطلب): ٣٢٢ .
- أبو عبيد القاسم بن سلام: ٨٧ ، ٩٣ ، ١٢٢ ، ٢٩١ .
- أبو عبيدة (معمربن المثني): ٨١ ، ٩٣ ، ١٠٤ ، ١١٩ ، ١٣٦ ، ١٤٦ ، ١٦٤ .
- أبو القاسم الدمشقي (أو الحافظ الدمشقي المعروف بابن عساكر): ٢٨٣ .
- أبو كبير الهذلي: ٣١٥ ، ٣١٦ .
- أبو محجن الثقفي: ١١١ .
- أبو مليكة = انظر الحطيئة .
- أبو موسى (عبد الله بن قيس الأشعري): ٢٧١ ، ٢٧٤ .
- أبو هريرة: ٢٦٠ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ .
- أبو يعلى (أحمد بن علي بن المثني الحافظ صاحب المسند): ٢٤٣ .
- أبي بن كعب: ٥٢ ، ٧٩ ، ١٢١ ، ١٣١ .
- الأحنف بن قيس (أبو بحر): ٢٦٦ .
- أحيحة بن الجلاح: ١١١ .
- الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد بن طلحة بن نوح): ١٧٩ .
- الأصمعي (عبد الملك بن قريب): ٨٥ ، ٨٦ .

- الأعشى (ميمون بن قيس): ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧ .
 الإمام الشافعي (محمد بن إدريس): ٢٤٤، ٣٣٢ .
 امرؤ القيس (ابن حجر الكندي): ١٩٥، ٢١١ .
 أم سلمة (زوج النبي ﷺ): ٢٥٨، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٧١ .
 أم الفضل (زوج العباس بن عبد المطلب): ٤٩ .
 أمية بن أبي الصلت: ١١١، ١٧٠، ١٧٩، ١٩١، ١٩٦ .
 أنس بن مالك: ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٧٢ .
 أوس بن حجر: ١٩٢ .

الباء

- البزار (أحمد بن عمرو بن عبد الخالق): ٥٥، ٢٩٢ .
 بشر بن أبي خازم: ١٩٤ .
 بقي بن مخلد (ابن يزيد، أبو عبد الرحمن الأندلسي القرطبي): ٢٧٢ .
 بكر بن وائل (ابن قاسط من بني ربيعة): ٣٢٦ .
 بلال (ابن رباح): ٣١٩، ٣٢٠ .

التاء

- تبّع (الحميري): ١٧٩ .

الجيم

- جميل بن معمر: ٢٣٤ .

الحاء

- حاتم الطائي: ٢٩١ .

- الحافظ أبو حفص عمر بن المجيد القرشي المياثني : ٢٧٢ .
- الحافظ الدمشقي = أبو القاسم الدمشقي : ٢٥٨ .
- حسان بن ثابت : ١٠٩ ، ١٦٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢١٢ -
٢١٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٥٣ ، ٢٩٦ - ٣٠٥ ، ٣١١ .
- الحسن (ابن علي بن أبي طالب) ، أبو محمد : ١٧٧ ، ٢٣٤ .
- الحسن البصري ، أبو سعيد : ٧٧ ، ٩٥ ، ١٢١ .
- الحسين (ابن علي بن أبي طالب) : ١٧٨ .
- الخطيئة : ٧٨ ، ١٧٦ ، ٢٠٩ - ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ -
٢٣٣ ، ٢٣٦ .
- حملة بنت جحش : ٢٩٨ .

الخاء

- خديجة (زوج النبي ﷺ) : ١٦٩ ، ٢٥٦ .
- الخلعي الحافظ أبو الحسن (علي بن الحسن ، القاضي) : ٢٥٨ .
- الخنساء (بنت عمرو بن الشريد) : ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٥ .

الدال

- داود (عليه السلام) : ١٢٩ .

الذال

- ذكوان (مولى عائشة) : ٢٦٥ .
- ذو القرنين (الإسكندر الأكبر) : ١٧٩ .

الراء

رحيم : ٢٤٣ ، ٣٣١ .

الزاي

- الزبير (ابن العوام) : ٢٦١ ، ٣٢٧ .
 الزهري (محمد بن مسلم بن عبد الله ، أبو شهاب) : ٢٥٥ .
 زهير بن أبي جناب : ٣١٧ .
 زهير بن أبي سلمى : ١٨٥ ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ .
 زياد بن أبيه : ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
 زيد بن ثابت : ٧٩ .
 زيد بن عمرو : ١٩٧ .

السين

- السبيكي الكبير (علي بن عبد الكافي) : ٢٥٦ .
 السدي (إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة) : ١٢١ .
 سعد بن أبي وقاص : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٢٦٦ .
 سعيد بن جبير : ٥٧ ، ٨٠ ، ٩٢ ، ١٢١ ، ١٦٣ ، ١٨٢ .
 سعيد بن المسيب (أبو محمد) : ١١٩ .
 سعيد الجريري : ٢٢٨ .
 سفيان الثوري (ابن سعد ، أبو عبد الله) : ٨٨ ، ٢٢٤ .
 سليمان الأحول (ابن أبي مسلم) : ١٣٠ .
 السهيلي (عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد) : ٢٥٧ .
 سيد قطب : ١٣ .

الشين

- شعبة (مولى ابن عباس): ٤٩ .
 الشعبي (عامر بن شراحيل): ١٦٩ ، ٥٩ .
 شقيق (ابن سلمة الأسدي): ٧٦ .
 الشاخ (ابن ضرار بن حرملة بن سنان): ٨٦ .
 شميلة (زوج ابن العباس): ٢٣٤ .

الصاد

- صبرة بن شيان: ٣٢٦ .
 صخر (ابن عمرو بن الشريد، أخو الخنساء): ٢٩٦ ، ٢٩٧ .
 صرمة بن قيس: ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٣ .

الطاء

- طاووس بن كيسان اليماني: ٨٠ .
 طرفة بن العبد: ١٨٩ .
 طلحة بن عبيد الله: ٥١ ، ٥٨ ، ٢٦١ ، ٣٢٧ .

العين

- عائشة بنت أبي بكر الصديق (زوج رسول الله ﷺ): ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٨١ ،
 ١٨٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ — ٢٧٩ ، ٢٨١ — ٢٨٣ ، ٢٨٥ — ٣٠٥ ،
 ٣٠٧ — ٣٣٣ ، ٣٣٥ — ٣٣٧ ، ٣٤٠ — ٣٤٢ .
 عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ): ٩٧ ، ١٨٧ .
 العاص بن وائل السهمي (أبو عمرو): ١٠٨ .

- عامر بن فهيرة: ٣١٨-٣٢٠.
- عبد الرحمن بن أبي بكر: ٢٦١، ٢٩٩، ٣٢٨، ٣٢٩.
- عبد الرحمن بن الحكم: ١٧٦.
- عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان: ٢٤٣.
- عبد الرحمن بن سيحان المحاربي: ٢٣٠.
- عبد الرزاق (ابن همام الصنعاني): ٨٨.
- عبد الله بن أبي بن سلول: ٢٩٨، ٢٩٩.
- عبد الله بن جعفر (ابن أبي طالب): ٢٣٤.
- عبد الله بن الزبير: ١٧٦، ١٧٨، ٢٧٤.
- عبد الله بن رواحة: ٢٨٩، ٢٩٠، ٣١١.
- عبد الله بن عمر: ٥٥، ٥٧، ٦١، ٧٧، ١٢٠-١٢٢، ١٢٦، ١٢٧، ١٦٥، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٣٤١.
- عبد الله بن عمر بن حفص: ٢٧٥.
- عبد الله بن عمرو بن العاص: ١٦٣، ١٥٧، ١٥٨.
- عبد الله بن مسعود: ١٣، ٧٥، ١١١، ١٢١، ٢٦٦.
- عبيد الله بن أبي يزيد: ٥٥.
- عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: ٦٦، ٦٧، ٩٢، ١٦٣، ١٨٥.
- عبيد بن الأبرص: ١٩٣، ١٩٤.
- عبيد بن عمير بن قتادة: ١٧٦، ٢٧٨.
- عتيبة بن مرداس: ٢٣٣، ٢٣٦.
- عثمان بن عفان: ٦٦، ٩٥، ١٣١، ٢١٣، ٢٦٦، ٢٧٥، ٢٧٧.

عروة بن الزبير: ١٧٨، ١٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٩.

عطاء بن أبي رباح: ٥٨، ٦٨، ٨٠، ١٥٨، ٢٧٣، ٢٧٨.

عكرمة (مولى ابن عباس): ٥٦، ٦٣، ٨٠، ٨٧، ٩٢، ١٢١، ١٦٤، ٢٢٩، ٢٨٩.

علي بن أبي طالب: ١٣، ٥٣، ٦١، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ١٠٠، ١١٦، ١٢١، ١٢٣، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٣ — ١٦٥، ١٦٩، ١٨٦، ٢٣٤، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٦٧، ٣٢٨.

علي بن مسهر: ٢٦٤.

علي بن يزيد الألهاتي: ٢٩٤.

عمار (ابن ياسر): ٢٥٩.

عمر بن أبي ربيعة: ١٧٩، ١٩٣، ٢٠٣ — ٢٠٩، ٢١١ — ٢١٤، ٢١٦. عمر بن الخطاب: ١٣، ٥٢، ٥٧ — ٦١، ٦٦، ٧٨، ٨٤، ٨٧، ٩٥، ١٠٥، ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧، ١٣١، ١٦٥، ١٦٦، ١٨٤ — ١٨٦، ٢٠٩، ٢١٩ — ٢٢٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٢٨ — ٣٣٠.

عمرو بن دينار: ٦٦، ١٥٨.

عمرو بن العاص: ١٧٠، ١٧١، ١٧٨، ٢٥٨.

عنتر (ابن شداد العبسي): ١٠٥، ١٨٨، ٢٩١.

العوام (ابن حوشب بن يزيد الشيباني): ١٣٠.

الغين

غريض اليهودي (زهير بن أبي جناب): ٣١٧.

الفاء

فاطمة (بنت محمد ﷺ): ٢٥٥، ٢٥٦.

القاف

القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق: ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٥.

قبيصة بن ذؤيب: ٢٧٣.

قتادة بن دعامة السدوسي: ١٢١.

قزعة بن سويد الباهلي: ٢٩٢.

الكاف

كعب بن مالك: ٣٠٨، ٣١١.

كيسان (مولى معاوية): ٢٩٢.

اللام

لبيد (ابن ربيعة): ١٩٦، ٣٠٨ - ٣١١، ٣١٨، ٣٤٢.

ليث بن طاووس: ٢٢٤.

الميم

مالك بن عمير: ٢٩٣.

مالك بن نويرة: ٣٢٨.

متمم بن نويرة: ٣٢٨.

مجاهد (ابن جبر المكي): ٤٩، ٧٨، ٨٠، ١٢١، ١٢٩، ١٣٠.

محمد ﷺ: ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢١، ٤٢، ٤٦، ٤٩، ٥٢-٥٧، ٦٠.

٦٣، ٦٤، ٧٤، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٨٢، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٨، ١١٤.

١٢٠، ١٢١، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩-١٣٢، ١٦٩، ١٧٠، ١٨٢،
 ١٨٣، ١٨٩، ٢٠٣، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٠،
 ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥٣-٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٧-
 ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٧-٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٩
 - ٣٠٥، ٣٠٩، ٣١٥، ٣٢٤، ٣٣١، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٢.

محمد بن أبيّ بن كعب : ٥٢ .

محمد بن عبيد الطنافيسي : ١٣٠ .

محمد متولي الشعراوي : ١٣ .

محمود بن لبيد : ٢٧١ .

المدائني (أبو الحسن) : ١٧٧ .

مروان بن الحكم : ٢٦١ .

الزني : ٣٢٢ .

مسروق (ابن الأجدع الهمداني) : ٩٤، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٩٧،
 ٢٩٨ .

مسطح بن أثاثه : ٢٩٨ .

مسلم بن خالد الزنجي المكي : ٤٩ .

المشمر بن عمر الحميري : ١٧٠، ١٧١ .

مصعب بن الزبير : ١٧٨ .

معاذ (ابن جبل) : ٧٩ .

معاوية بن أبي سفيان : ١٧٠، ١٧٧، ١٧٨، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨،
 ٢٧٤، ٢٩٢ .

- معقر (ابن أوس) بن حمار (ابن الحارث) البارقي (الأزدي): ١٠٥ .
 المقداد بن الأسود: ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٣٠٩ .
 المقداد بن شريح: ٢٨٩ .
 موسى بن طلحة: ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
 ميمونة (زوج النبي ﷺ): ٥٣ ، ٥٥ .

النون

- نابغة بني ذبيان (النابغة الذبياني): ٨٦ ، ١٩٢ ، ٢١٠ ، ٢٢٣ .
 نافع بن الأزرق: ٨٦ ، ٩٦-١٠٠ ، ١٠٢-١١٧ ، ١٢١-١٢٣ ، ١٥٦ ،
 ١٥٧ ، ١٦٤ ، ١٨٥ - ٢٠٠ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥-٢٠٧ ، ٢١٢ .
 نافع بن جبير: ١٣٠ .
 نجدة بن عريم: ١٩٩ - ١٠١ ، ١٢١ ، ١٢٣ .
 نجيح (أبو معشر نجيح بن عبد الرحمن السندي): ٤٩ .
 النسائي (أحمد بن شعيب): ٢٩٣ .
 النووي (محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الله مري): ٢٩١ .

الهاء

- هزيلة بنت أبي بكر: ١٩٨ .
 هشام (ابن عروة بن الزبير بن العوام): ٢٦٤ ، ٣٠٠ .

الواو

- الواقدي (محمد بن عمر بن واقد الأسلمي): ٤٩ ، ٥٠ ، ٢٧٥ ، ٣٠٢ .

الياء

يحيى بن بكير: ٥٣ .

يحيى بن سعيد: ١٨٠ .

يزيد بن معاوية: ١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢٦١ .

يعلى بن أمية (ويقال ابن منية التميمي): ٥٨ .

يوسف بن مهران: ٩٢ ، ١٦٣ .

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، أبو الحسن عز الدين.
- أسد الغابة، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ومحمود عبد الوهاب فايد. القاهرة: دار الشعب، د. ت.
- الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر ١٩٦٥ م.
- ابن الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر.
- الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين رمضان. دمشق، ١٣٩١ هـ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان.
- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.
- المحتسب في تبیین شواذ القراءات، ط ٢. استنبول: دار سرکيس الجديد ١٩٨٦ م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن .

- صفة الصفوة، ط ١، تحقيق إبراهيم رمضان وسعيد اللحام . بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م .

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني شهاب الدين، أبو الفضل .

- الإصابة في تمييز الصحابة، ط ١ . القاهرة : مطبعة السعادة ١٣٢٨ هـ .

- تقريب التهذيب، ط ٣، تحقيق محمد عوامة . حلب : دار الرشيد ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م .

- تهذيب التهذيب . القاهرة : دار الكتاب الإسلامي د . ت .

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله ابن باز . الرياض : رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد د . ت .

ابن حنبل، أحمد .

- المسند، تحقيق أحمد محمد شاكر . القاهرة ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .

ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر البرمكي، أبو العباس .

- وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس . بيروت : دار صادر

١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م . وطبعة القاهرة، تحقيق محمد محيي الدين

عبد الحميد ١٩٤٨ م .

ابن رشيقي القيرواني، أبو علي الحسن .

- العمدة، ط ٤، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . بيروت : دار
الجيل ١٩٧٢ م .

ابن سعد، محمد .

- الطبقات الكبرى . بيروت : دار صادر، د . ت .

ابن سلام، محمد بن سلام بن عبيد الله الجمحي، أبو عبد الله .

- طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر . القاهرة : مطبعة
المدني ١٩٧٤ م . وطبعة ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي المالكي، أبو
عمر .

- بهجة المجالس وأنس المجالس، ط ٢، تحقيق محمد مرسي الخولي .
بيروت : دار الكتب العلمية ١٩٨٢ م .

- الاستيعاب في أسماء الأصحاب، في هامش الإصابة في تمييز الصحابة
لابن حجر، ط ١، القاهرة : مطبعة السعادة ١٣٢٨ هـ .

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، أبو عمر .

- العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري .
بيروت : دار الكتاب العربي ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله .

- أحكام القرآن، تحقيق البغدادى . القاهرة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م . وطبعة

القاهرة: دار الفكر ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م. تحقيق علي محمد البجاوي.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي.

- تاريخ دمشق الكبير. بيروت: دار المسيرة ١٩٧٩م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين.

- الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب، تحقيق أحمد صقر. القاهرة ١٩٧٧م.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد.

- الشعر والشعراء، تحقيق د. مفيد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨١م. وطبعة بيروت ١٩٦٤م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء عماد الدين.

- البداية والنهاية، ط ٤. بيروت: مكتبة المعارف ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

- عمدة التفسير. القاهرة: دار المعارف ١٩٥٦ - ١٩٥٨م.

ابن منظور، محمد بن كلام بن منظور الأفريقي الأنصاري الخزرجي، أبو الفضل جمال الدين.

- لسان العرب. القاهرة: دار المعارف د. ت.

ابن هشام، عبد الملك، أبو محمد.

- السيرة. القاهرة: طبعة الحلبي ١٩٣٦م.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الغرناطي الأندلسي الجياني.

- التفسير الكبير (يسمى بالبحر المحيط). القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٢٨هـ.

- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحق بن بشير.
- السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى.
- مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين. القاهرة: الخانجي ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.
- الأخطل، أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت.
- الديوان، تحقيق فخر الدين قباوة، ط ٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة ١٩٧٩م.
- الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد القرشي، أبو الفرج.
- الأغاني، تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتب، ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م. وطبعة دار الشعب ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- الأعشى، ميمون بن قيس.
- الديوان، تحقيق محمد حسين. مكتبة الآداب. د. ت.
- الأفغاني، سعيد.
- الإسلام والمرأة، ط ٣. د. م. : دار الفكر ١٩٧٠م.
- عائشة والسياسة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧م.
- الألباني، محمد ناصر الدين.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة. الرياض: مكتبة المعارف ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ط ٢. الرياض: مكتبة المعارف ١٤٠٨هـ.

أمين، أحمد.

- فجر الإسلام، ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٦٩ م.

أوس بن حجر.

- الديوان، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت: دار صادر ١٣٨٠ هـ/

١٩٦٠ م.

الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر.

- إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف ١٩٦٣ م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل.

- الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة ١٣٧٥ هـ.

- الجامع الصحيح، ج ٣-٤، تحقيق م. لودولف كرهل لي- بريل ١٨٦٢

- ١٩٠٨ م.

(Les Traditions Islamiques, Publications de l'Ecole des
Langues Orientales á Paris).

البغدادى، عبد القادر بن عمر.

- خزانة الأدب، القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤٨ هـ.

بكار، عبد الكريم محمد الحسن.

- ابن عباس مؤسس علوم العربية. جدة: مكتبة الوادي للتوزيع

١٤١١ هـ/ ١٩٩٠ م.

البيضاوي، عبد الله بن عمر ناصر الدين .

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل . القاهرة ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م .

بيفان، أنثوني أشلي .

- كتاب النقائض : نقائض جرير والفرزدق . بيدن ١٩٠٨ - ١٩١٢م .

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة السلمي، أبو عيسى .

- السنن، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت : دار الكتب العلمية

د . ت .

الجاحظ، عمر بن بحر، أبو عثمان .

- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون . بيروت : دار الجليل،

د . ت . وطبعة دار الفكر ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م .

- الحيوان، شرح عبد السلام هارون . القاهرة : مصطفى الباي الحلبي

١٣٥٦هـ .

الجرجاني، عبد القاهر .

- دلائل الإعجاز، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي - القاهرة

١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

- الرسالة الشافية، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام . القاهرة

١٩٦٨م .

جرير، ابن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر .

- الديوان، تحقيق محمد إسماعيل عبد الله الصاوي . بيروت : دار مكتبة

الحياة د . ت .

- الجماعيلي، عبد الغني عبد الواحد بن علي .
- أحاديث الشعر، تحقيق محمد جمال صوفان . دمشق ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م .
- الحافظ الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، أبو نعيم .
- حلية الأولياء، ط ٥ . القاهرة : دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- الحاكم، النيسابوري أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمويه .
- المستدرک علی الصحیحین . دکن : حیدر آباد ١٣٤٠ - ١٣٤٢هـ .
- حسان بن ثابت .
- الديوان . القاهرة ١٣٤٧هـ .
- الخطيئة، أبو مليكة جرول بن أوس بن مالك .
- السديوان . بيروت ١٩٥٣م . وطبعة القاهرة : الخانجي ١٩٨٧م (برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان أمين طه، ط ١) .
- الحلواني، محمد خير .
- المفصل في تاريخ النحو، ط ١ . بيروت : مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ .
- الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، أبو سليمان .
- بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف ومحمد زغلول سلام . القاهرة ١٩٦٨م .
- الخطيب البغدادي .
- تاريخ بغداد . بيروت، د . ت .

الخن، مصطفى.

- عبد الله بن عباس . دمشق : دار القلم ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

درويش، محمد طاهر.

- حسان بن ثابت . القاهرة د . ت .

الدمشقي، محمد منير.

- المعجم المفهرس لآيات القرآن . بيروت : دار القلم، د . ت .

الذهبي، شمس الدين محمد، أبو عبد الله .

- تذكرة الحفاظ . د . ن . : دار الفكر العربي د . ت .

- سير أعلام النبلاء، تحقيق صلاح الدين المنجد . القاهرة : دار المعارف

١٩٥٦ م.

الرازي، محمد فخر الدين .

- مفاتيح الغيب، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام . القاهرة

١٩٦٨ م . وطبعة القاهرة ١٨٧٨ م .

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله .

- الإجابة، ط ١، تحقيق سعيد الأفغاني . بيروت : المكتب الإسلامي

١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

- البرهان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . بيروت : المكتبة العصرية

١٣٩١ هـ / ١٩٧٢ م .

الزركلي، خير الدين.

- الأعلام، ط ٥. بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠ م.

الزغشري، أبو القاسم محمد بن عمر.

- الكشف، تحقيق مصطفى حسين أحمد. القاهرة: مطبعة الاستقامة

١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣ م.

الزهير، محمود غناوي.

- نقائص جرير والفرزدق. القاهرة ١٩٥٣ م.

زيدان، جورجى.

- تاريخ آداب اللغة العربية، مراجعة د. شوقي ضيف. القاهرة: دار

الهلal ١٩٥٧ م.

السامرائى، إبراهيم.

- سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس. بغداد: مطبعة المعارف

١٩٦٨ م.

سلام، محمد زغلول.

- أثر القرآن في تطور النقد العربي، ط ٣. القاهرة: دار المعارف ١٩٦٨ م.

سلقيني، عبد الله محمد.

- خبر الأمة عبد الله بن عباس ومدرسته في التفسير بمكة المكرمة.

القاهرة: دار السلام ١٩٨٦ م.

- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر.
- الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد شريف سكر ومصطفى القصاص . بيروت : دار إحياء العلوم ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة ١٩٥٩م .
- المزهر، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية د . ت .
- الشاطبي ، القاسم بن خلف بن أحمد ، أبو محمد .
- الموافقات في أصول الأحكام . القاهرة : المطبعة السلفية ١٣٤١هـ .
- الشايب ، أحمد .
- تاريخ النقائض في الشعر العربي ، ط ٣ . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦م .
- الشريف المرتضى ، علي بن الطاهر .
- غرر الفوائد ودرر القلائد . القاهرة ١٩٥٤م .
- الشويعر ، محمد بن سعد .
- عبد الله بن رواحة . الرياض : دار الرفاعي ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .
- الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أيبك .
- نكت الهميان في نكت العميان . القاهرة ، أسعد طرابزوني ١٩٨٤م .
- وطبعة المطبعة الجمالية . القاهرة ١٣٢٩هـ .

- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، أبو القاسم.
- المعجم الأوسط، تحقيق محمود الطحان، ط ١. الرياض: مكتبة المعارف ١٩٨٥ م.
- المعجم الكبير، تحقيق عبد المجيد الشافعي. وزارة المعارف العراقية ١٩٨٠ م.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن بن الفضل أمين الدين، أبو علي.
- مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: مكتبة الحياة ١٩٦١ م.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر.
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق م. آي. دوجوج. لندن ١٩٦٤ م.
- وطبعة القاهرة: دار المعارف ١٩٥٨-١٩٦٠ م.
- جامع البيان في تفسير القرآن. القاهرة ١٣٠٢ - ١٣٢١ هـ / ١٨٨٤ - ١٩٠٣ م.
- طرفة بن العبد.
- الديوان، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق: مجمع اللغة العربية ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م.
- طهماز، عبد الحميد محمود.
- السيدة عائشة، ط ٢. دمشق: دار القلم ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
- الظاهري، أبو تراب.
- شواهد القرآن. جدة: النادي الأدبي ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣ م.

عبد الباقي ، محمد فؤاد .

- معجم غريب القرآن ، ط ٢ . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية
١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م . وطبعة جدة ، ١٤٠٤هـ . وطبعة بيروت : دار
المعرفة د . ت .

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، ط ٢ . القاهرة : مطابع
الشعب د . ت .

- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ، القاهرة : دار إحياء الكتب
العربية ١٩٤٩م .
العقاد ، عباس .

- عائشة . بيروت : المكتبة العصرية د . ت .

الفرزدق ، همام بن غالب بن صعصعة التميمي ، أبو فراس .

- الديوان ، ط ١ ، شرح علي فاعور . بيروت : دار الكتب العلمية
١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .

القالبي ، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن عيسى بن محمد بن سليمان .

- ذيل الأمالي . القاهرة : دار الفكر د . ت .

القرشي ، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب .

- جهرة أشعار العرب . بيروت ١٩٦٣م .

القرطبي ، محمد بن أحمد الأنصاري ، أبو عبد الله .

- الجامع لأحكام القرآن . القاهرة : دار الشعب ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م .

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك شهاب الدين، أبو العباس .

- إرشاد الساري إلى صحيح البخاري . القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ١٣٢٣ - ١٣٢٧ هـ / ١٩٠٥ - ١٩١٠ م .

الكاندهلوي، محمد يوسف بن محمد إلياس .

- حياة الصحابة، تحقيق نايف العباس ومحمد علي دولة . دمشق : دار القلم ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، أبو العباس .

- الكامل، ط ١، تحقيق محمد أحمد الدالي . بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م . وطبعة القاهرة، تحقيق أحمد محمد شاكر ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م .

مجمع اللغة العربية (القاهرة) .

- معجم ألفاظ القرآن الكريم، تصدير الدكتور إبراهيم مذكور . القاهرة : ١٩٨١ م .

مجموعة من المؤلفين .

- دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية)، إعداد إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشتتناوي، عبد الحميد يونس وأمين الخولي . القاهرة : دار الشعب .

(النسخة الفرنسية : Encyclopedie de L'Islam) .

- المحب الطبري، محب الدين أحمد بن أحمد بن عبد الله .
- السمط الثمين . القاهرة: دار الحديث، د. ت. وطبعة ١٩٨٩م، تحقيق محمد علي قطب .
- المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمر بن موسى .
- الموشح، تحقيق علي محمد البجاوي . القاهرة: دار النهضة ١٩٦٥م .
- مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين .
- الصحيح، شرح النووي . القاهرة: ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م .
- النابعة الديباني
- الديوان، تحقيق شكري فيصل . بيروت: دار صادر ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .
- الهيثمي، نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . القاهرة: دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- هيكل، محمد حسين .
- الصديق أبو بكر، ط ٩ . القاهرة: دار المعارف د. ت .

محتويات الكتاب

الصفحة

٩	تمهيد: هذا التصور . لفكرة «التآخي»
٣٣	نقد المصادر

الفصل الأول

«التآخي» في حالة ابن عباس

٣٩	إطار عام
٤١	مدخل: حدود التجربة
٤٧	نموذجية ابن عباس
	التكوين:
٥١	«الأدبي» و«الشرعي» في تشكيل بنيته الثقافية
٦٤	«القديم» «الموروث» والجديد «المقدس» في ممارساته اليومية
	الإنجاز:
٧٣	موقعه من ثقافة التأويل

٨١	التفسير عنصراً حاسماً في فهم «الوحي»
	«الأدبي» عنصراً حاسماً في تفسير «الوحي»
٨٨	(التآخي في ساحة اللغة)
٩١	لقاء القرآن والشعر عند ابن عباس
٩٨	الاختبار
١١٥	ملاحظات على السؤالات
١١٩	الاختلاف والتحفظات
١٢٩	ليس الشعر وحده
	من «المواجهة» إلى التفاهم
١٣٥	(التآخي في ساحة البلاغة)
١٤١	فكرة «التآخي» وتفجر الثقافة العربية

الفصل الثاني

في علاقة ابن عباس بالشعر

١٥٣	إطار عام
١٥٥	مدخل: منهج وصعوبات
١٦٣	حميمية الصلة وشائج أخرى
١٦٦	«الشعر ديوان العرب»
١٦٨	الشعر لغير التفسير

الصفحة	الموضوع
١٧٢	ينشئ الشعر ويتمثل به ويسعى إلى تعلُّمه
١٨٤	يحفظ الشعر ويرويه
٢٠١	الشعراء الثلاثة
٢١٧	العلم بالشعر، ونقده
٢٢٧	شعر «البهتان»

الفصل الثالث

«التأخي» في حالة السيدة عائشة

٢٤٧	إطار عام
٢٤٩	مدخل: منهج وأهداف
٢٥٣	لماذا عائشة؟
٢٥٣	صلتها بتراث العرب
٢٥٥	صلتها بالوحي
٢٦٠	مكانتها في السياسة والأمور العامة
٢٦٣	مصادر ثقافتها
٢٦٤	فصاحتها وبلاغتها
٢٦٩	الحديث
٢٧٢	الفقه والفتوى

الصفحة	الموضوع
٢٧٧	التعليم والوعظ
٢٧٩	«الأدبي» و«الشرعي» عند السيدة
٢٨٥	موقع الشعر منها
٢٩٥	صلاتها بالشعراء
٣٠٧	هكذا تروي الشعر
٣١٣	الشعر في حوارها مع زوجها (الرسول)
٣٢١	الشعر في حوارها مع أبيها (ال خليفة)
٣٢٥	الشعر في السياسة والأمور العامة
٣٣١	مفتاح علاقتها بالشعر
٣٣٥	تصور .. وصعوبات
٣٤١	خاتمة : تاريخ معني بالـ «ما نزل»
٣٤٣	الفهارس العامة
٣٤٥	فهرس الآيات
٣٥١	فهرس الحديث الشريف
٣٥٧	فهرس الأشعار
٣٦٧	فهرس الأماكن والأمم والقبائل
٣٧١	فهرس الأعلام
٣٨٥	المصادر والمراجع
٤٠١	محتويات الكتاب