

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

لعدد الخامس مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة
1988 م

- المعارف اللازمة للداعية
- المحاولات الإنشعاريّة لتقويض الإسلام في الجزائر
- منهج الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في أصول التعليم الإسلامي
- الفكر التربوي بين الأصالة والتّغريب
- جامعة الزّهاء جامعة علميّة تحسرها العالم الإسلامي

رسالة التواضع والزواضع

وعلاقتها بموضوع الإلهام الشعري

لعل تناول موضوع الشعراء
والإلهام الشعري يعد من أمتع
وأطرف الموضوعات الجديرة بالبحث
والنقاش عند المهتمين بالأدب
والدراسات الأدبية. وربما يرجع
السُر في متعتها وطرافتها إلى أنها لا
تعكس فقط مذهباً أدبياً، أو رأياً
نقدياً في تفسير النبوغ الشعري
والأدبي عند من أوتوا حظاً في هذا
المجال. ولكن البحث فيها يعكس
كذلك مواقف بعضها سياسية،
وبعضها دينية، وبعضها الآخر قد
يكون نفسياً.

الدكتور

المحدي سفيان (أبيريس)

إن الجذور التاريخية لموضوع الإلهام الشعري أو لموضوع وجود جنة تلك الشعراء وتقذف الكلام على ألسنتهم ليس موضوعاً جديداً في الأدب العالمي الحديث، وإنما يمكن أن يرجع أساسه إلى ما قبل ذلك بكثير.

ففي العصر اليوناني مثلاً - كانت هذه النظرية ذائعة الانتشار، رائجة في تفكير العامة، وفي تفكير المثقفين والنقاد على السواء ولعل أول من أشار إليها من منطلق نقدي الفيلسوف والمفكر اليوناني أفلاطون صاحب الآراء النقدية والسياسية التي لا زال بعضها منبعاً يستقي منه كثير من المفكرين آراءهم في السياسة وتنظيم المجتمعات. فكما هو معلوم فإن أفلاطون أشار في كتابه الجمهورية في الفصل العاشر إلى موضوع الشعر والشعراء حيث رفض أن يكون للشعراء مكان في مدينته الفاضلة التي أساسها العقل والحكمة، ذلك أن هذا الأساس يتعارض مع وجود الشعراء على حد تعبيره⁽¹⁾.

فجمهورية أفلاطون التي يكون على رأسها الفيلسوف هي مدينة تتعارض مع وجود هؤلاء الذين يقولون ما لا يعلمون، ولا يبدعون إلا إذا وصل أحدهم مرحلة من الانفعال العاطفي والهيجان، وهذا بخلاف الفيلسوف الهادئ العميق التفكير الذي لا ينطق إلا حقاً ولا يلفظ إلا صواباً. وما دما في مجال التعرف عن أفلاطون فلا بد أن نشير إلى نظرية (المثل) عنده وذلك لما لها من علاقة بهذا الموضوع. فعند أفلاطون أن العالم عالمان: عالم الحس وهذا عالم الوهم، وعالم الحقيقة وهو عالم المثال وهو الغاية المنشودة.

على أن أفلاطون يعود فيعترف بأن عالم الحس أو عالمنا ليس سوى صورة من عالم المثال فكل مشهد حي في عالمنا هذا له مثيله وما يضارعه في صورته الكاملة في عالم المثال ومن هنا فهو يرفض الشعر لأنه وهم ولأنه يقصر موضوعه على عالم الحس بل ربما يكون أكثر إيغالاً في الوهم والبعد عن الحقيقة.

فعلى سبيل المثال، فإن السرير الذي ننام عليه الآن ما هو إلا تقليد لسرير في عالم المثال جاء النجار فصنعه بهذا الشكل. أي أن السرير يكون والحال كذلك قد ابتعد عن الحقيقة بدرجة، فيأتي الرسام مثلاً فيرسم هذا السرير فيكون

(1) بدوي طبانة النقد الأدبي عند اليونان، ص 47.

قد ابتعد عن الحقيقة بدرجتين، ثم قد يأتي الشاعر بعد ذلك فيصف لنا الصورة التي رسمها الفنان فيكون قد ابتعد عن الحقيقة بثلاث درجات، ومن هنا يكون الشاعر وفق هذا الترتيب موعلاً في الوهم إلى أبعد غايات الإيغال إضافة إلى ذلك فإن الشعراء لا يصدر عن أدبهم إلا عن حالة من الغضب والانفعال سببها سيطرة قوى على الشاعر تجعله يقول ما لا يعي ولا يفهم، على أن هذا ليس العامل الوحيد لمهاجمة أفلاطون للشعر وإنما هناك عوامل أخرى تمثل وجهة نظر أفلاطون المعارضة للشعراء ومنها العوامل الأخلاقية، والعوامل النفسية والعوامل الدينية والتي لا أرى ضرورة لذكرها لعدم تعلقها بموضوع البحث⁽²⁾.

فإذا انتقلنا إلى عالمنا العربي في عصر ما قبل البعثه فإننا نجد نظرية تملك اللجنة للشعراء من النظريات التي كانت مقبولة عند الشعراء أنفسهم، وربما كانت تمثل عندهم وضع اعتزاز وافتخار، بالإضافة إلى قبولها من قبل الجمهور مستمعين ونقاداً. ولا زال تاريخنا الأدبي يحمل لنا تلك الخرافة القديمة (لوادي عبقر)، ذلك على الوادي المليء بالجنة التي تملك الشعراء وتقذف على ألسنتهم روائع الألفاظ، ودرر المعاني. إن إرجاع شعر الشعراء إلى مسألة الشيطان أو الجني الذي يصاحب الشاعر مرجعها في تقدير الشخص إلى عامل نفسي، وأقصد بالعامل النفسي أن الإنسان عندما يعجز عن تفسير ظاهرة ما من الظواهر، فإنه يرجعها إلى قوة خفية كي يريح نفسه من الأسئلة الكثيرة التي يخلقها حب الاستطلاع والمعرفة عنده كخريزة فطرية في الإنسان⁽³⁾.

ومن هنا فلا عجب أن نراهم ينسبون هذا النبوغ وتلك القدرة الفنية التي يمتاز بها بعضهم ويعجز عنها أغلبهم وإن حاولوا، إلى قوة خفية تسيطر على هؤلاء الشعراء وتملك زمام ألسنتهم.

والشعراء أنفسهم لا يرفضون ذلك بل ويرونه شرفاً لهم لأمر نفسي كذلك، فاعتراف الآخرين بوجود شياطين تسيطر على ألسنة الشعراء يعطي للشاعر مكانة تميزه عن غيره باعتباره يملك وسيلة للبيان غير مرئية تمكنه من هذا

(2) موجز تاريخ النقد الأدبي، ص 13.

(3) تحتاج نظرية الإبداع والعبقرية وربطها بهذه النظريات وغيرها إلى بحث مفصل.

الإبداع وهذا التفوق. إن هذا القول الذي أحلل من خلاله جانب الاعتراف بوجود شياطين وجنة تلهم الشعراء لا يمكن إرجاعه فقط إلى العصور القديمة بل حتى عصورنا الحديثة وإن كان الداعي له واحد في كل الأحوال وهو الجهل بتفسير الظواهر الغريبة من النبوغ والتفوق، ولنا أن نذكر على سبيل المثال ما تم في أوروبا في عصور النهضة وما تلاها من إعدام وقتل وتحريق بالنار لعلماء ومفكرين لأنهم جاءوا بأراء ربما لم يستطع الناس فهمها أو ربما لأنها كانت تمثل خطراً على رجال السياسة والدين في ذلك الوقت فاتهموا أصحابها بالجنون والمهرطقة وأعدم من أعدم منهم تحت هذا شعار.

فالعرب كما أوضحنا سابقاً قد عرفوا موضوع الجنة ملهمة الشعراء وهذا النابغة أحد شعراء ما قبل الإسلام في شطر لبنت من أبيات إحدى قصائده: يصف قصائده بأنها قصائد محكمات والسبب كما يقول فالغوى وهو الشيطان هو الذي يمر بها على لسان النابغة، فدور النابغة والحال كذلك الوسيلة التي يتم بها نقل أبيات هذه القصائد.

ظهر الإسلام وهذا الاعتقاد على أشده وجاء الرسول ﷺ بالقرآن كدليل على صدق رسالته، بل هو أساس معجزته سواء في جانبها اللغوي أم في جانبها المعنوي، وما زاد في ضخامة وقع هذا القرآن على نفوس أهل البيان والمعرفة وفي مقدمتهم الشعراء والخطباء، وعلى نفوس العامة هو هذا الإعجاز الواضح والتحدي لهم أن يأتوا بمثله.

ولقد تدرج هذا التحدي به غاية في التساهل أربكت ألسنتهم وحيرت عقولهم، فهم قد رفضوا القرآن بحجة أن الرسول قد افتراه. يقول الحق تبارك وتعالى على ألسنتهم في سورة الفرقان ﴿وقال الذين كفروا إن هذا إلا افك افتراه﴾⁽⁴⁾ وفي سورة السجدة ﴿أم يقولون افتراه بل هو الحق من ربك﴾⁽⁵⁾. فالله تعالى يرفض قولهم بأن الرسول قد افترى هذا القرآن، ويؤكد أن هذا القرآن هو من عند الله، ولكن للسلوك معهم مسلك التحدي وإظهار مدى ادعائهم وكذبهم. يقرر الله منذ البداية استحالة الإتيان بمثل هذا القرآن جملة وتفصيلاً،

(4) الفرقان 25 - آية 4.

(5) السجدة 32 - آية 3.

فيقول في سورة الإسراء ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾⁽⁶⁾.

ثم يزيد في التحدي لهؤلاء المعاندين فيقول الحق تبارك وتعالى في سورة هود ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾⁽⁷⁾. ثم يتدرج أسلوب التحدي فيطلب منهم أن يأتوا بسورة واحدة يقول تعالى في سورة البقرة ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾⁽⁸⁾.

إن هذا الإعجاز والتحدي كما يرى الدكتور عرفان شهيد يعكس حقيقة مرحلة تاريخية كانت تمر بها مكة أثناء البعثة توضح لنا ذلك الصراع الذي كان على أشده بين الرسول وجمهرة أهل الأدب والبيان من الشعراء والخطباء في ذلك الوقت⁽⁹⁾.

إن هذا التحدي الإلهي أوقفهم حيارى أمام حقيقة هذا القرآن فلا بد أن يلجأوا بعد أن أعيتهم الحيلة إلى محاولة إيجاد تعليل لهذه الظاهرة، وأقصد بها ظاهرة الإعجاز القرآني. فكانت تهمة أن هذا القرآن هو من عند شاعر يقول الحق تبارك وتعالى لسانهم ﴿أم يقولون شاعر نربص به ريب المنون﴾⁽¹⁰⁾ قل تربصوا فلأي معكم من المتربصين⁽¹¹⁾.

وهنا يرد عليهم الحق تبارك وتعالى ﴿وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون﴾⁽¹²⁾، ثم يرفض أن يكون هذا النبي شاعراً ﴿وما علمناه الشعر، وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن﴾⁽¹³⁾.

وهنا تبلغ الحيرة بالكفار عموماً وبأهل البيان خاصة فتختلط عليهم

(6) 88 الإسراء 17.

(7) 13 هود 11.

(8) 23 البقرة 2.

(9) محاضرات في جامعة جورج تاون.

(10) 52 - الطور - 30-31.

(11) 69 الحاقة - 41.

(12) 36 يس - 69.

الأحوال ويسجل الله عليهم هذا الارتباك في إسناد التهم إلى الرسول. ﴿بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراء، بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون﴾⁽¹³⁾.

فإذا أعجز هؤلاء على أن يجدوا تفسيراً مقنعاً يوضح حقيقة هذا الإعجاز القرآني بعد أن عجزت تهمة الافتراء أن تكون جواباً لأن الله على سبيل التحدي قد طلب منهم أن يحاولوا الافتراء فعجزوا وبعد أن عجزت اتهاماتهم له بأنه شاعر، ذلك لأنه جاء في عصر الشعر فيه بضاعة (رائجة وفي الجزيرة فحول الشعراء وجهابذة الشعر فلا بد إذا أن يلجأوا إلى التهمة المألوفة تهمة كونه شاعراً مجنوناً.

إن الجنون الذي اتهم به الرسول ﷺ، ليس الاختلال العقلي وعدم القدرة على التفكير. فهذا مستبعد جداً لأنه لا أحد يقبل هذه التهمة، وهم يعرفون رجاحة عقل الرسول و صواب رأيه، وكيف لا وهم يهتفون عند ما يرونه يدخل الباب إلى الكعبة والخلاف على أشده على من يضع الحجر الأسود في مكانه، وقد اجتمعت قبائل العرب لبناء الكعبة مهللين قائلين (هذا الأمين رضينا به حكماً).

إن المقصود بالمجنون هنا كما يرى الدكتور عرفان شهيد هو ذلك الشخص الذي سيطر عليه جنى، فأخذ يقذف القول على لسانه وليس الإنسان الذي فقد عقله فعجز عن التفكير.

وما أن حسنت عندهم هذه الفكرة حتى أخذوا يحاربون الرسول بها ويعلنون الحجة على ذلك بقولهم ﴿ويقولون إننا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾⁽¹⁴⁾. فالرسول إذاً شاعر وليس هذا فقط بل شاعر يتولاه جنى فهو شاعر مجنون، وهنا قد يعترض معترض قائلًا: إن هذا يتعارض مع الجانب النفسي الذي سبق وأن أشرت إليه في هذه الصفحات، وهو أن الشعراء كانوا يعتزون بأن على ألسنتهم اللجنة، فكيف تكون تهمة الرسول هنا بأنه شاعر مجنون تهمة غريبة وخاصة من هؤلاء الذين يعتزون بالشعر ويعتزون بالشعراء الذي تلهمهم اللجنة؟.

إن الإجابة على هذا السؤال هنا هي أنهم لا يرفضون أن يكون الرسول شاعراً، ولا يعترضون أن يكون على لسانه الجن بل الاعتراض هو أن يكون

(13) 21 - الأنبياء - آية (5).

(14) 37 - الصافات - آية (36).

محمد رسولاً وأن يكون هذا القرآن من عند الله. على أن سؤالاً آخر قد يبدو أكثر وجاهة في هذا الصدد وهو كيف يعجز هؤلاء أن يأتوا بمثل هذا القرآن ويتهمون الرسول بأنه شاعر ومجنون رغم أن الكثير منهم كانوا يعتزون إن يكونوا شعراء لهم توابع من الجنة؟

وهنا تكون الإجابة راجعة إلى طبيعة هؤلاء الجن ذاتهم فحيث أنهم مخلوقات لا ترى ولا يعرف كنهها ولا سر قوتها، فهنا ربما يكون هذا الجنى الذي يقذف القرآن من طراز فريد قل أن يحوزه أحد. وهذه الإجابة تنسجم تماماً مع تحدي الآية الكريمة الأولى التي يقول الحق تبارك وتعالى فيها ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾⁽¹⁵⁾.

ففي هذه الآية رفض لهذه الفكرة من أساسها. رفض أن يكون الذي يأتي بهذا القرآن جنى مهما كان نوعه ورفض أن تكون الجنة جميعاً بل والانس جميعاً بقادرة على ذلك وكمزيد في الرفض والتحدي أن يأتي بمثله الجن جميعاً والإنسان جميعاً وقد اجتمعوا يظهرون بعضهم بعضاً على ذلك.

وما دمننا في استعراض لهذا الصراع الدائر بين الرسول والشعراء أو بين الرسول والمعارضة بعامة فلا بد من الوقوف عند آيات وردت في سورة الشعراء ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الموضوع، والوقوف عندها لما لها من أهمية، ذلك لأن تفسيرها على غير ما اقتضته هذه الآيات انعكس على موقف بعض المسلمين من الشعراء والشعر، وظهر من بعض القاصرين من يرفع شعار أن القرآن يحارب الشعر، وأنه ضد الشعراء وقد لاقت هذه الدعوى رواجاً لدى المستشرقين فرددوها في مؤلفاتهم، وأكدوا عليهم في أبحاثهم. قال تعالى في سورة الشعراء ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل إفاك أئيم. يلقون السمع وأكثرهم كاذبون. والشعراء يتبعهم الغاؤون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً. وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾⁽¹⁶⁾.

(15) 17 - الإسراء آية (88)

(16) 26 الشعراء آية (227)

فهذه الآيات كما يرى بدأت بقوله تعالى ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين﴾⁽¹⁷⁾ هنا تكون الطائفة التي تنزل عليها الشياطين واضحة ومفصلة حتى يتبعدها منها الرسول بمعنى أن ليس من صفهم. ﴿إن الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم﴾، هذه الشياطين تلقى السمع، ولكن أكثرها كاذبة فيما تنقل، فهنا الحديث يعود على الشياطين، وليس على كل أفاك أثيم، ذلك أن صيغة أفاك أثيم صيغة مفردة، ويلقون السمع وأكثرهم كاذبون صيغة جمع تليق بالشياطين، ومما يؤكد على هذا التفسير هو الآية الكريمة التي أوضحت حالة هؤلاء الجنة الذين كانوا يساعدون الأنس في التطلع على أسرار السماء ﴿وأنه كان رجال من الأنس يعمدون برجال من الجن فزادوهم رهقاً، وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً. وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً. وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً﴾⁽¹⁸⁾.

فهؤلاء الجنة هم الذين يلقون السمع، وهم الذين يكون أكثرهم كاذبون لأنه لا مجال للاستماع الآن بعد أن ملأ الله السماء بالحرس والشهب. أما التعبير عن الشياطين بالجن، والجن بالشياطين فهذا أمر وارد في القرآن لتشابه قرائن الوسوسة والإيحاء في كل. ولهذا نجد أن الله يطلب منا أن نلتجئ إليه ﴿من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾⁽¹⁹⁾ إن الشياطين لا تنزل على الأفاك الأثيم فقط بل والشعراء كذلك، هؤلاء الذين يتبعهم الغاوون على رأي الدكتور شهيد باعتبار الغاوين هم الشياطين (شياطين الشعر كما يسميهم البعض).

إن السر في أن هؤلاء الشعراء يتبعهم الغاوون لأنهم يقولون ما لا يفعلون فهم مثل الطائفة الأولى وهي طائفة الأفاك الأثيم. ولكن لا بد أن نفهم هذه الآية في إطارها التاريخي الذي نزلت فيه وليس على إطلاقها، ذلك أن هؤلاء الشعراء (حتى وإن اعتبرنا على رأي الدكتور شهيد) أن المقصود بقوله تعالى

(17) 26 - الشعراء (221)

(18) 72 - آية الجن (9)

(19) 114 - آية الناس (6)

﴿يقولون ما لا يفعلون﴾⁽²⁰⁾ بمعنى الكذب، فإنه يكون هنا بمعنى أنهم يكذبون على أنفسهم وليس على الغير أي أنهم يقولون - أن الرسول شاعر ورغم أنهم شعراء فلا يستطيعون أن يأتوا بمثل هذا القرآن، فهم يقولون والحال كذلك ما لا يفعلون. وهذا التفسير ينسجم تماماً مع آية الاستثناء ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾⁽²¹⁾ فهذه الطائفة تخرج من دائرة الاتهام الأولى لأن هذه الطائفة تؤمن بالله وتعترف بأن محمداً رسول وليس شاعراً تقذف الجن على لسانه ما يقول ولأن هذه الطائفة لا يتبعها الشيطان، لأنها بالإضافة إلى إيمانها فإن تقرر ذلك بالعمل الصالح وبذكر الله، وهذا لا يجتمع وسيطرة الشيطان على الإنسان.

إن عدم قدرة الشيطان على السيطرة على قلب الإنسان المؤمن جاءت اعترافاً من إبليس ذاته، هذا الاعتراف الأزلي الذي يصدق في كل زمان وفي كل مكان كان فيه إيمان ومؤمنون، قال تعالى في سورة الحجر على لسان إبليس ﴿قال رب فانظرنى إلى يوم يعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم. قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين﴾⁽²²⁾.

فالشيطان هنا لا يمكن أن يصاحب الإنسان المخلص المؤمن ولا سلطان عليه، أما الذي يخلو قلبه من الإيمان أو الذي لا يذكر الله كثيراً كما سبق وأن تقدم، فهذا هو الذي يقع تحت دائرة السيطرة الشيطانية، وقد أكد الله تعالى في سورة الزخرف حيث يقول تعالى: ﴿ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقبض له شيطاناً فهو له قرين﴾⁽²³⁾ وهنا يتسق المعنى تماماً، فالطائفة الأولى من الشعراء لم تذكر الله، وبالتالي عشى قلبها عن ذكره فقبض الله لها شيطاناً قريناً يصاحبها أينما حلت. أما الطائفة الثانية أي طائفة الاستثناء فهذه ذكرت الله وبالتالي فإن الشيطان لا يمكن أن يتبعها فهي لا تقع تحت دائرة سلطانه لإيمانها ولذكرها الله، ولعملها صالحاً.

(20) 26 الشعراء آية (226)

(21) 26 الشعراء - آية 227

(22) 15 - الحجر - آية (40)

(23) 43 - الزخرف - آية (36)

الشیطان أو التابعة أو الجنی باعتبارہ غوی دور یعترف به الشعراء الأقدمون كما

إن الشیء الملفت فی هذه الآیات بالإضافة إلى ما تقدم هو قول الشیطان «لأغوينهم» فالشیطان هنا یصف عمله بأنه غواية - وهو نفس دور التوابع فهم الغاؤون الذین یكون دورهم فی غواية هؤلاء الشعراء وهذا الدور، أي دور جاء على لسان التابعة فی قوله «یر بها الغوی على لسانی».

إن النقطة الأخيرة التي أقدمها بین یدی هذه المقالة هي موضوع الوحي وجبریل وعلاقته بما تقدم ذكره. فالرسول ﷺ جاء لیقول ﴿إن هذا القرآن ما هو إلا وحي یوحى إلیه﴾، وهذا ما أكدته أكثر من آية فی القرآن، وأن هذا الوحي يأتي عن طریق جبریل ومن هنا، فإن اتهام الکفار بأن ما یقوله الرسول هو شعر وبأن الذی یلفظه على لسانه هو جنی أو شیطان هي تهمة كما یراها الدكتور عرفان تقع فی الصمیم، أي لیست جانباً عارضاً بل هو طعن مباشر فی مادة الوحي ووسيلة الوحي كذلك، وبالتالي فلا عجب أن يأتي هذا الرد الإلهی على هذا الإدعاء، ثم يأتي التحدي والإعجاز ولا عجب كذلك أن نرى الشعراء المسلمین یرفضون استعمال مصطلح الوحي على ما یقولون، من الشعر رغم اعترافهم بتأيید جبریل لهم.

إن جبریل باعتبارہ مؤيداً للشعراء يأتي إضافة إلى دوره باعتبارہ الوسيلة التي ينقل الله عن طریقها الوحي. ومن هنا يأخذ جبریل هذا الدور الجدید وهو دوره باعتبارہ ملهماً للشعراء المسلمین ومقوياً لجانبهم فی التصدي لشعراء الکفار والرد على أباطيلهم، ولقد اعترف الشعراء المسلمین بمساعدة جبریل لهم بعد أن أذن الرسول بذلك، أي بعد أن قال الرسول (لحسان بن ثابت) شاعر الرسالة «أهْجُهم ومعك روح القدس» وروح القدس هو جبریل.

ومن يومها بدأ حسان وتبعه غيره فی الاعتزاز بهذا النصیر الجدید الذی يؤيد المسلمین والشعراء منهم فی شعرهم بعد أن تخلصوا وإلى الأبد من سيطرة الجنة ومن غواية الشیاطین للأسباب التي سبق ذكرها. فجبریل أمين الله يؤيد الرسول بالوحي، والمسلمین فی معاركهم فتكون الغلبة لهم فی النهاية على الکفار الذین یغويهم الشیطان وكذلك على شعرائهم الذین تؤيدهم الجنة والشیاطین.

على أن الشعراء المسلمين وأخص بالذكر شاعرين من أشهرهما - حسان بن ثابت وكعب بن مالك. لا يقتصران فقط على ذكر جبريل بل ويذكر أن معه ميكائيل كذلك، وأن كانت مهمة هذين بشكل عام تقتصر غالباً على مساندة المسلمين في حربهم مع الكفار. فحسان بن ثابت يشير إلى تأييد جبريل للمسلمين وبأنه دائماً معهم بقوله:

وجبريل أمين الله فينا وروح القدس ليس له كفاء
وقوله مخاطباً الرسول:

ميكال معك وجبرائيل كلاهما مدد لنصرك من عزيز قادر
وقوله مشيراً إلى وقعة يوم بدر:
ويوم بدر لقيناكم لنا مدد فيرفع النصر ميكال وجبريل
في رثاء حمزة رضي الله عنه:

أرذاهم حمزة من أسيرة يشون تحت الحلق الفاضل
غداة جبريل وزير له نعم وزير الفارس الحامل
على أن حسان يتعدى أحياناً جبريل وميكائيل ليذكر أن الملائكة جميعاً مع المسلمين تؤيدهم وتشد في أزرهم يقول:
فأنزل ربي للنبي جنوده وأيده بالنصر في كل مشهد
وقوله:

ماذا تقول إذا قال النبي لكم حين الملائكة الأبرار في الأفق
فإذا تعدينا ذلك إلى الوظيفة التاريخية التي نحن بصددتها وهي وظيفة جبريل ملهم الشعراء فإننا نجد حسان يقول في قصيدته التي مطلعها: الله أيدنا بنصر نبيه...

من كل معترك تطير سيوفنا فيه الجماجم عن فراخ الهام
يتتابنا جبريل في أبياتنا بفرائض الإسلام والأحكام

وعلى ذكر حسان بن ثابت والجن والشعراء لا بد من الإشارة إلى القصة

التي رواها ابن الكلبي على لسان حسان تحكي صراع حسان بن ثابت مع السعلاة (ساحرة الجن ومثل الغول) وخلاصتها أن السعلاة لقينته في بعض أزقة المدينة فصرعته وقعدت على صدره قائلة: أأنت الذي يأمل قومك أن تكون شاعرهم؟ وعندما أجابها بالإيجاب قالت: والله لا ينجيك مني إلا أن تقول ثلاثة أبيات على روي واحد فقال حسان:

إذا ما ترعرع فينا الغلام فما أن يقال له من هُوَ
فقلت: ثنه. فقال:

إذا لم يسد قبل شد الإزار فذلك فينا الذي لا هُوَ
فقلت ثلثه: فقال:

ولي صاحب من بني الشيصبان فطوراً أقول وطوراً هُوَ
وهذه القصة إن صحت دليل على اعتراف حسان بقضية الجنة ملهمة الشعراء (والشيصبان: قبيلة من الجن) (راجع: شرح وديون حسان بن ثابت الأنصاري ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرتومي، دار الأندلس للطباعة، بيروت. ص 483- 484- 1978).

إن الشيء في رسالة التوابع والزوابع التي ألفها أبو عامر بن شهيد المولود بالأندلس سنة 383 هـ هي تناوله لموضوع التوابع والزوابع الذي له علاقة مباشرة بالموضوع الذي نحن بصدده وهو موضوع توابع الشعراء من الجن والشياطين.

والتوابع كما يوضحها الدكتور زكي مبارك في كتابه (النثر الفني في القرن الرابع) استناداً إلى القاموس المحيط للفيروزابادي. جمع تابعة والتابعة وهو الجنى والجنية يكونان مع الإنسان يتبعانه حيث ذهب، والزوابع جمع زوبعة وهو اسم شيطان أو رئيس الجن ومنه سمي الإعصار زوبعة إذ يقال (فيها شيطان مارد).

إن تعريف صاحب القاموس للتابعة بأنه جنى أو جنية وبأنه سمي تابعة لأنه يتبع الإنسان حيث ذهب تعريف ينسجم تماماً مع ما ذكره الله في سورة الشعراء في قوله ﴿يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ فهؤلاء الغاوون هم الجن الذين يتبعون الشعراء أينما ذهبوا ويغفونهم على قول يرغبون فيه أن يقال.

وتناول ابن شهيد لموضوع (التواضع والزواضع) بهذا الأسلوب يؤكد صحة الاعتقاد السائد في أذهان الكثيرين أن لكل شاعر وربما لكل خطيب تابعة له وأن الشاعر أو الخطيب هو نموذج للتابعة وهذا ما أوضحه ابن شهيد في هذه الرسالة المشهورة وحتى تنضج الفكرة فمن الضروري الوقوف عند هذه الرسالة محاولاً تناول بعض الأفكار التي وردت فيها سواء من حيث الآراء النقدية أم من حيث الظواهر التي لها علاقة بتفسير الحالة النفسية لابن شهيد نفسه .

ولقد أشار الدكتور مبارك في كتابه إلى أن الدكتور شوقي ضيف كان مخطئاً عندما ذكر أن ابن شهيد قلد المعري في رسالة الغفران المشهور وقد أورد رأياً لا يخلو من وجهة يؤكد فيه صدق ما ذهب إليه .

فقد أورد قول ابن شهيد عندما قال له الجن (قد بلغنا أنك لا تجازي في أبناء جنسك، ولا يمل من الطعن عليك، والاعتراض لك، فمن أشدهم عليك) فيرد ابن شهيد (جاران دارهما صقب، وثالث نابته نوب، فامتطى ظهر النوى وألفت به في سرقسطه العصا، فقالا: إلى أبي محمد تبشير، وإلى القاسم وأبي بكر؟ قلت: أجل. قالاً: فأين بلغت فيهم؟ قلت أما أبو محمد فانتهى على لسانه عند المستعين، وساعدته زرافة استهواها من الحاسدين...) .

فيشير زكي إلى أن المستعين (هو سليمان بن الحكم بن سليمان الذي عقدت له البيعة سنة 403 ومات سنة 407) ومن هنا فإن الرسالة لا بد أن تكون ألقت في هذا الوقت وابن شهيد لا زال مثلاً لموقف الحاسدين منه .

فإذا أكد الدكتور مبارك هذه الحقيقة فإنه يعود ليقول إنه لم يهتد في كل الكتب إلى التاريخ الذي ألقت فيه رسالة الغفران للمعري، ولكن هذه الكتب تذكر أن المعري ألف رسالته رداً على ابن القارح .

ويقول الدكتور زكي إنه عاد إلى ابن القارح وقرأ رسالته فقرة فقرة حتى انتهى إلى قول الأخير (وكيف أشكو من قاتني وعالني نيفاً وسبعين سنة) فهذا يشير إلى أنه قد تجاوز السبعين عندما كتبها فإذا عرفنا أنه ولد سنة 351 وأضفنا 70 سنة إلى هذا العدد فإن التاريخ سيكون سنة 422 أي أن رسالة الغفران ألقت بعد هذا التاريخ أي أن تاريخها يكون بعد تأليف رسالة ابن شهيد بحوالي

عشرين سنة. ومن هنا يكون المعري هو الذي احتذى أسلوب ومنهج ابن شهيد وليس العكس. أما بطرس البستاني في شرحه للتوابع والزوايع لابن شهيد فإنه يرجع الفرق بين تأليف الرسالتين إلى أقل من ذلك وإن كان يؤكد ما ذهب إليه الدكتور مبارك.

على أنه مهما يكن الأمر فإنه من الضروري أن نقف بشيء من الإيجاز عند الرسالة نفسها محاولين الاستعانة بالمنهج النقدي الذي وضعه الدكتور مبارك في إيضاح كثير من الحقائق التي تتعلق بها.

وأولى هذه القضايا هو عقد موازنة بين الرسالتين: رسالة أبي العلاء ورسالة ابن شهيد فالموضوع كما يرى زكي مبارك واحد وهو عرض المشاكل الأدبية والعقلية بصورة قصصية وإن كانت كل (منهما تعرض الجانب الذي يبرز فيه كاتبها فرسالة أبي العلاء تمتاز بالدرجة الأولى بعرض المسائل الفقهية والفلسفية على حين أن رسالة ابن شهيد تمتاز بعرض المسائل النقدية في صناعة الأدب وفنه.

كما أن المسرح الذي تدور عليه الأحداث يكاد يكون متشابهاً فهو عند ابن شهيد وادي الجن في الدنيا، وعند أبي العلاء وادي الأنس في الآخرة، أي كل منهما يتحدث عن مكان غير مرأى وإنما يدخل في عداد السمعيات.

على أن هناك فرقاً بين الرسالتين في الأبطال فهم عند أبي العلاء أنس تسخرهم الملائكة والجن. وعند ابن شهيد جن يسخرون شعراء الإنسان⁽²⁴⁾ أي أن رأي ابن شهيد أقرب إلى الموضوع الذي نحن بصدد.

يقدم ابن شهيد لموضوع رسالته التي وجهها إلى ابن حزم بقوله أنه كان في حديثه يحن إلى الآداب ويصبو إلى تأليف الكلام وأن هذا الحنين قد أخذ عليه ليه فجعله يبتاع الدواوين ويجلس إلى الأساتيد (فنبض فيه عرق الفهم، ودر له شريان العلم).

إن هذه المقدمة تنسجم تماماً مع الرأي النقدي الذي يؤمن به ابن شهيد

(24) زكي 319-320.

وهو أن ملكة البيان لا تكتسب اكتساباً ولا تأتي عن طريق المعرفة فهو قد كان منذ حداثة سنة يحن إلى الآداب ويصبو إلى تأليف الكلام وإنما كانت الدواوين والأساتيد عاملاً مساعداً في عرق الفهم ينبض فيه، وشريان العلم يدر عنده. وحتى يصل إلى موضوع الرسالة يختلق قصة مفادها أن صديقاً عزيزاً عليه أدركته المنية وأن ابن شهيد حاول أن يؤلف قصيدة في رثائه فيبدأها بقوله:

نولى الحمام بظبي الخدور وفاز الردى بالغزال الغرير
إلى أن يصل إلى الاعتذار من ملله بقوله:

وكنت مللتك لا عن قلى ولا عن فساد جرى في ضميري
ثم ارتج عليه فإذا بفارس على باب المجلس على فرس أدهم قد اتكأ على
رعمه وصاح به (أعجزاً يا فتى الأنس).

وهنا يجيب ابن شهيد بما يمثل طبيعته النفسية والمتمثلة في إعجابه بنفسه
إلى حد الغرور كما يظهر من خلال هذه الرسالة، ولا عجب فغاية الرسالة من
أولها إلى آخرها هي إظهار نبوغ ابن شهيد وتفوقه في مجال الشعر والنثر.
(لا وأبيك للكلام أحيان وهذا شأن الإنسان).

فهو هنا رغم أنه ارتج عليه لا يعترف بالعجز ولكن يرجع ذلك إلى أن
للكلام أحياناً وهذا أمر بديهي وهو من طبيعة البشر عموماً وهنا يقول هذا
الفارس: قل بعده.

كمثل ملال الفتى للنعيم إذا دام فيه وحال السرور

وهنا يقبل ابن شهيد إجازة هذا الفارس ويسأله راجياً أن يعرفه بنفسه
فيقول (بابي من أنت) فيقول الفارس: زهير بن غمير من أشجع الجن، فيقول له
ابن شهيد (وما الذي حداك إلى التصور لي؟ فيقول الجن: هوى منك ورغبة في
اصطفائك).

وهنا يكشف ابن شهيد عن غروره، واعتداده بنفسه، ذلك أن الجني
زهير بن غمير هو الذي يعرض نفسه على ابن شهيد وذلك رغبة في صحبته ورغبة
550 _____ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (العدد الخامس)

في اصطفائه دون الآخرين ولا يشأ ابن شهيد إلا أن يقبل بهذا العرض ليقول:
(أهلاً بك أيها الوجه الوضاح: صادفت قلباً إليك مقلوباً، وهوى نحوك
مجنوباً).

وبعد أن وضع ابن شهيد الإطار القصصي لموضوع التوابع والزوابع ليصل
إلى غايته في إظهار آرائه النقدية والانتصاف لنفسه نراه يسأل زهير بن نمير أن
يحتال إليه في لقاء من اتفق من الشياطين، ثم يجعل تابعه يمضي ليأخذ الإذن من
شيخ الجن، ويأذن الأخير لابن شهيد لتبدأ الرحلة إلى وادي الجن.

وعندما يسأله صاحبه بمن يريد أن يبدأ هل بالشعراء أم الخطباء يعرض
ابن شهيد رأياً نقدياً في تفضيله الخطابة على الشعر فهو يقول (الخطباء أولى
بالتقديم ولكنني إلى الشعراء أشوق).

كما أن زكي مبارك يورد رأياً آخر يهم موضوع هذا البحث حيث يوضح لنا
أن هذه أول مرة (نسمع فيها أن للخطباء كذلك توابع من الجن).

وحتى يكمل ابن شهيد الإطار القصصي لرسالته يوضح لنا أنه (سار يجتاب
الجو فالجو ويقطع الدو فالدو حتى التمحت أرضاً لا كأرضنا، وجواً لا كجونا. .)
ولكن كيف أنها أرض ليست كأرضنا ولا جواً كجونا هذا ما لم نخبرنا به ابن
شهيد.

المهم إنه وصل إلى وادي الجن وأول من يلتقي به صاحب امرئ القيس
لأنه كما سبق وأن أوضحنا (إلى الشعراء أشوق) وهنا يصيح صاحب ابن شهيد
منادياً صاحب امرئ القيس بقوله (يا عتيبه بن نوفل بسقط اللوى فحومل، ويوم
دائرة جلعجل. . . ولا يفوت ابن شهيد هنا أن يضع إطار كل تابعة بما يتلاءم وما
عرف به صاحبه. فيبدأ صاحب امرئ القيس بالإنشاد وبعد أن ينتهي يطلب
من ابن شهيد الذي هم بالحليصة ولكن اشتدت قوى نفسه ليقول بعد ذلك
قصيدة بدأها بقوله:

(شجته مغانٍ من سليمي وأدؤر)

إلى أن انتهى إلى قوله:

ومن قبة لا يدرك الطرف رأسها تزل بها ريح الصبا فتحدر
وهنا يقول له صاحب امرئ القيس (اذهب فقد أجزتك) وهذا لب
الرسالة وما يبحث عنه ابن شهيد.

بعد أن تحصل على إجازة امرئ القيس يتجه إلى صاحب طرفة بن العبد
الذي جعل اسمه (عنتر بن العجلان) والذي يصوره لنا وقد توشح السيف،
واشتمل عليه كساء ويده خطى حيث يطلب من ابن شهيد أن ينشد، وهنا يقول
له ابن شهيد: الزعيم أولى بالإنشاد فينشد صاحب طرفة (لسعدى بحرّان الشريف
طلول⁽²⁵⁾ ثم ينشد ابن شهيد قصيدة مطلعها:

أمن رسم دار بالعقيق محيل

ثم يستمر في الإنشاد إلى أن يصبح عنتر لله أنت اذهب فإنك مجاز. وهنا
نلمح ملاحظة فنية لا بد من الإشارة إليها ونحن نستعرض انتقال ابن شهيد من
تابعة إلى تابعة تضاف إلى ما سبق قوله وهي أن ابن شهيد في قصائده لا يبحث
فقط عن إجازة التواضع بل إنه يعارض الشعراء الفحول ولهذا نراه يستعمل أحياناً
نفس الوزن ونفس الروي الذي ينشد به التابعة من قصائد الشعراء والفحول.

يسأله صاحبه عمن يرغب في رؤيته بعد ذلك فنراه يرغب في رؤية
المحدثين ولقد اختار منهم أبا تمام ولكن لا يفوته أن يصور لنا مشهداً قصصياً
ذلك أنها وهما يستعدان للبحث على صاحب أبي تمام يظهر لهما فارس يسألهم
بتعجب: أهكذا يجاد عن أبي الخطّار. . وأبو الخطّار هذا تابعه قيس بن الخطيم،
وهنا يعتذر صاحب ابن شهيد بقوله (علمناك صاحب قصص وخفنا أن نشغلك).
وهنا يطلب قيس من ابن شهيد أن ينشده قائلاً: (أنشدنا يا أشجعي) حيث
ينشده ابن شهيد قصيدة مطلعها:

منازلهم تبكي إليك عفاءها

ولما ينتهي يقول له مبتسماً (لنعم ما تخلصت اذهب فقد أجزتك).

(25) هذا صدر بيت لطرفة وعجزه (تلوح وادن عهدن محيل).

إن الشيء المثير في حوار مع صاحب قيس أن صاحب قيس يسأله: أشجعي، وكما ذكرنا في بداية الكلام أن صاحب ابن شهيد هو كذلك من قبيلة أشجع الجن وهذا ما يؤكد حرص ابن شهيد على الربط الكامل بين التابعة وضاحبه.

ويستمر ابن شهيد في اللقاء على النمط الذي سبق ذكره بتوابع الشعراء فيلتقي بصاحب أبي تمام والذي أسماه عتاب بن حبناء يقوم بطلب ابن شهيد أن يلقي أكثر من قصيدة من قصائده ليقول له في النهاية.

وما أنت إلا محسن على إساءة زمانك

وهنا يقبله ابن شهيد على رأسه حيث يغوص التابعة في العين. (محسن على إساءة زمانك) هذه هي الفكرة التي تدور عليها الرسالة والتي تعكس الجو النفسي الذي كتب فيه ابن شهيد رسالته، فهو يشعر بأنه مجيد مبدع ولكن يقابل من الناس بعدم الفهم ومحاولة الحط من القدر فإذا لم يعطه الناس حقه من الثناء والتكريم بالأولى أن يلتمس ذلك عند توابع الشعراء والكتاب وليس كل الشعراء والكتاب بل الفحول منهم والمجيدون.

بعد أن ينتهي من مقابلة صاحب أبي تمام ينتقل إلى صاحب البحري وهو انتقال يوضح عن وجهة نظر منطقية البداية بالأستاذ فالتلميذ، بالإضافة إلى العلاقة الأدبية حيث إنه إذا ذكر أبا تمام فلا بد وأن يذكر البحري.

وصاحب البحري يسميه ابن شهيد (أبا الطبع) وهو رأي ضمني لابن شهيد في البحري شاعر الطبع والسليقة وهنا تكون الخاتمة على غير ما تعودنا ذلك أنه بعد أن يلقي قصيدته عليه نجد صاحب البحري تعلو وجهه غشاوة لعلها غشاوة الغيرة وينصرف وفي نفسه شيء حيث إنه يرجع دون أن يسلم وهنا لا يدع صاحب ابن شهيد الفرصة تمر دون أن يأخذ منه رأيه في صاحبه فيقول: أجزته وهنا يرد عليه:

أجزته لابورك فيك من زائر ولا في صاحبك أبي عامر.

ثم ينتقل به إلى صاحب أبي نواس الذي يسميه أبا الإحسان حيث يرسم

رسالة التوابع والزوابع

لنا ابن شهيد الإطار الفني لصاحب أبي نواس بما يلائم أبي نواس في الحقيقة فهو يقول:

(وسرنا حتى انتهينا إلى أصل جبل ديرحنة، فشق سمعي قرع النواقيس، فصحت: من منازل أبي نواس ورب الكعبة العليا، وسرنا نجتأب أدياراً وحانات حتى انتهينا إلى دير عظيم تعبق روائحه وتصوك نوافحه).

ثم يصور لنا مظهر صاحب أبي نواس فهو في بيت (قد اصطفت دنائه، وعكفت غزلانه وفي فرجته شيخ طويل الوجه والسبلة، قد افترش أضغاث زهر واتكأ على زق خمر ويده طرّ جهارة، وحواليه صبية كأظب تعطو إلى عرّاره) وعندما يصبح به صاحب ابن شهيد نجده يجاوب بجواب لا يعقل لغلبة الخمر عليه. وهنا يطلب منه أن ينشد من خرياته فينشد ابن شهيد فيصبح صاحب أبي نواس: أشجعي؟ فيقول ابن شهيد: أنا ذاك.

ثم ينشد ابن شهيد جملة قصائد تجعل صاحب أبي نواس يرقص ويردد بيتاً لابن شهيد ثم يضيف: هذا والله شيء لم نلهمه نحن ثم استدناه فذنى وقبل بين عينيه وقال: اذهب فإنك مجاز.

وهنا لا أجدني في حاجة إلى توضيح مدى الغرور في قوله على لسان صاحب أبي نواس أشجعي، وفي قول صاحب أبي نواس (هذا شيء لم نلهمه نحن).

ينتقل بنا ابن شهيد بعد ذلك ليوضح لنا لقاءه مع صاحب أبي الطيب المتنبي الذي يجعل اسمه (حارثة بن المغلس) والذي يجعله صاحب قنص وفروسية ويصوره لنا وعلى رأسه عمامة حمراء قد أرخى لها عذبة صفراء ويده قنّاة قد أسندها إلى عنقه حيث ينشد ابن شهيد قصيدته التي أولها: أبرق بدا أم لمع أبيض فاصل.

فيقول صاحب أبي الطيب فيه (إن امتدت به طلعة العمر فلا بد أن ينث بدري، وما أراه إلا سيختصر بين قرمجة كالجمر، وهمة تضع أخضه على مفرق البدر ثم يميزه لنكتة يقولها ابن شهيد الذي يقبل رأسه وينصرف).

وابن شهيد لا يكتفي بالتفوق والتبوغ على الشعراء الجاهليين والمحدثين من المشاهير بل نجده يحاول أن يفعل ذلك للخطباء وأهل النثر الذي يذهب مع صاحبه ليزورهم كذلك.

حيث يبدأ بصاحب الجاحظ الذي يسميه (عتبة بن أرقم وهو شيخ أصلع جاحظ العينين يستدني ابن شهيد ليقول له (إنك لخطيب، وحائك للكلام مجيد لولا أنه مُغرَى بالسجع فكلامك نظم لا نثر).

وهذا القول كما هو معروف يوضح رأي الجاحظ في البيان وكرهيته لأسلوب السجع ولكن ابن شهيد لا يقبل هذا الاتهام باعتباره ضعفاً منه بل يعلل ذلك بأنه عدم ميله فرسان الكلام، وأنه دهمى بغاوة أهل الزمان وأنه (بالجرا أن يحركهم بالإزدواج)... وهنا يسأله صاحب الجاحظ أهذا على تلك المناظر وكبر تلك المحابر، وكمال تلك الطياليس فيرد عليه: نعم: إنها لحاء الشجر وليس ثم ثمر ولا عبق... وهذا كما هو واضح انتصاف لابن شهيد وتعريض بأهل عصره واتهام لهم بالقصور رغم التظاهر بالعلم والأدب فيقر له الجاحظ على هذا المنهج منهج السجع ويقول ارمهم يا هذا بسجع الكهان، فعسى أن ينفعك عندهم)، ولكن صاحب عبد الحميد لا يقبل هذا ويحذر صاحب الجاحظ من أن يغتر بكلام ابن شهيد أو أن يجاريه في مذهبه ويتهم ابن شهيد (بأنه من اللكن الذين ذكر، وإلا فما للفصاحة لا تهر وللأعرابية لا تومض).

وهنا يقول ابن شهيد في نفسه (طبع عبد الحميد ومساقه ورب الكعبة) ويتحداه بأن يقرأ له جملة من رسائله كرسائله في الحلواء التي يقول إنها استحسانها وضحكا عليها وقالوا له (إن لسجعك موضعاً من القلب، ومكاناً من النفس، وقد أعرتة من طبعك وحلاوة لفظك وملاحة سوقك ما أزال أفنه ورفع غينه. وقد بلغنا أنك لا تجازي في أبناء جنسك، ولا يمل من الطعن عليك والاعتراض لك) وهنا يكون ابن شهيد قد أحصن التخلص إلى نقد خصومه حيث يسأله عن أشد خصومه عليه فيوضح لهم أنهم الثلاثة الذين سبق ذكرهم، ليكشف لنا عن ألمه وما سببه كل منهم له من أذى فأبو محمد انتضى عليه بلسانه عند المستعين، وأما أبو بكر فإنه أقصر واقتصر بقوله إن له - أي ابن شهيد - تابعة تؤيده، أما إلا فليلي فإنه حامل عليه رغم الود والتقدير الذي يكنه له.

وهنا ينادي التابعان على صاحب أبي القاسم الأفليلي الذي يعطيه ابن شهيد صورة مضحكة تحط من قدر ابن الأفليلي وقيمته (فهو جنى أشمط، ربه، واربم الأنف، يتطالع في مشيته، كاسراً لطرفه زاوياً لأنفه وهو ينشد:

قوم هم الأنف والأذنان غيرهم ومن يسوى بأنف الناقة الذنبا
وعندما يبدأ الأفليلي الحوار مع صاحبي عبد الحميد والجاحظ معللاً تحامله
على ابن شهيد بحجة أنه فتى لا يعرف على من قرأ...

يغناظ ابن شهيد قائلاً: وأنت كذلك لا أعرف على من قرأت...

غير أن صاحب الأفليلي يتحداه بأنه يعرف (كتاب الخليل) فيرد عليه ابن شهيد منهمكاً بأنه عنده في زنبيل ثم يطالبه صاحب الأفليلي أن يناظره في كتاب سيبويه فيقول ابن شهيد بنفس الأسلوب: خربت الهرة عليه. ونحن بالطبع لا نقبل من ابن شهيد هذه المبالغة في الخط من قدر الخليل وسيبويه إلا أن حالة الغضب هي التي قد تبرر له مثل هذا التطرف، هذا علاوة على أن لابن شهيد رأياً أدبياً سبقت الإشارة إليه فهو يرى أن البيان صفة يعطيها الله ولا تكتسب، وهو كي يحتج يذكر قوله تعالى ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾⁽²⁶⁾. وكي يظهر صدق ما يذهب إليه من الفصاحة والبيان يعرض قوله في وصف البرغوث، وفي وصف الثعلب. والذي يجعله مناسبة يقدم من خلالها صاحب البديع الذي يسميه (زبدة الحقب) والذي يذكر مقاله في وصف الماء الذي يعتبره من العقم ولكن ابن شهيد يتحداه بقطعه له في نفس الموضوع وهنا يغناظ زبدة الحقب حيث (ضرب الأرض برجله فانفجرت له عن مثل برهوث، وتدهدي إليها واجتمعت عليه، وغابت عينه وانقطع أثره).

فاستضحك الأستاذان من فعله، واشتد غيظ أنف الناقة على ابن شهيد.

وفي نفس الأسلوب يعرض إلى صاحب أنف الناقة الذي تعلوه كآبة بعد أن يسمع شعراً لابن شهيد وتظهر عليه مهابةً ويختلط عليه الكلام.

ثم يختتم لقاءه مع الخطباء بلقاء مع صاحب أبي اسحاق بن حمام جار ابن

(26) الرحمن - آية 1-2-3-4.

شهيد لنجد في النهاية صاحب الجاحظ وعبد الحميد يحاران في وضعه في قائمة الشعراء المجيدين أو الخطباء المبرزين ليقولا في النهاية (اذهب فإنك شاعر خطيب).

وابن شهيد لا يكتفي بكل هذه الشهادات لصالحه بل يصور لنا حالهم وهو يغادرهم فيقول (وانفض الجمع والأبصار إليّ ناظره، والأعناق نحوى مائلة).

بعد أن استعرض ابن شهيد لقاءه مع نوابغ الشعراء والخطباء يعرض لنا حضوره مجلساً من مجالس الجن وهم يتذكرون مواضع الشعراء من الإجابة وما تعاوروه من المعاني، ومن زاد منهم فأحسن الأخذ، ومن قصر وقد أنشد الحاضرون للناطقة، وأبي نواس، وأبي تمام، والمتنبي، وامرئ القيس، وعمر أبي ربيعة فيقوم ابن شهيد بإنشاد قصائد من شعر له ليقول الجني الذي يعارضه بعدها (والذي نفس فرعون بيده، لا عرضت لك أبداً أني أراك عريقاً في الكلام ثم قل واضمحل حتى أن الخنفساء لتدوسه فلا يشغل رجلها ولما يسأل ابن شهيد عن يكون هذا الجني يقول صاحبها (هذا فرعون بن الجون).

فيقول ابن شهيد: أعوذ بالله العظيم من النار ومن الشيطان الرجيم.

وهنا يتسم زهير ويقول: هو تابعة رجل كبير منكم.. فيفهمها ابن شهيد.

وتختتم الرسالة أو نختم ما عندنا من الرسالة بحديث ابن شهيد عن حيوان الجن وهنا يظهر لنا ابن شهيد عن معرفة وثيقة بأحوال الحيوان وطباعه، فهو يعرف لغة الحمير، فيحكم بين بغل وحمار، وهو يعرف لغة الطيور فيعارض أوزة هي تابعة شيخ من المشائخ في عهد ابن شهيد في أسلوب يدل عن رشاقة وفي منطق يدل على فهم وكل ذلك يجري في إطار الانتصار لنفسه وإثبات تبحره في المعرفة وسعة اطلاعه بما يخدم الغرض العام من الرسالة.

هذه بعض من الآراء أوردتها في رسالة التواضع والزوابع والتي تمثل كما سبق وأن أوضحت الجانب النفسي لابن شهيد المبني بالحسد والحساد كما تمثل لنا جانب الغرور فيه وتعرض لنا عن ثقافة واسعة له، كما أنها تفيد في معرفة رأي ابن شهيد النقدي وعلى الجملة فإن موضوعها فيما يتعلق بعرض الأفكار والآراء

الأدبية وفي حديثه عن توابع الشعر من الجن مما يعد من الظواهر الطريفة في الأدب العربي بالإضافة إلى أنها تنسجم مع الموضوع الذي ذكر في أول هذا البحث وهو موضوع الإلهام وشياطين الشعر.

المراجع

- (1) القرآن الكريم.
- (2) بطرس البستاني. تحقيق، وتصحيح، وشرح، وتبويب (التوابع والزوابع لابن شهيد). بيروت: دار صادر، 1967.
- (3) بدوي طبانة، النقد الأدبي عند اليونان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1969.
- (4) زكي مبارك. النثر الفني في القرن الرابع الهجري. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.
- (5) سامي مكّي العاني. تحقيق ودراسة ديوان كعب بن مالك. بغداد: مكتبة النهضة، 1966.
- (6) عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان حسان بن ثابت، دار الأندلس، بيروت، 1978.
- (7) علي بن بسام، أبو الحسن (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، تحقيق، د. إحسان عباس، القسم الأول، المجلد الأول، من ص 245: 278، الدار العربية للكتاب، 1981.
- (8) فيرنون هول، موجز تاريخ النقد الأدبي، ترجمة محمود شكري مصطفى، عبد الرحيم جبر، دار النجاح، بيروت، 1971.
- (9) وليد عرفات. تحقيق وتعليق على ديوان حسان بن ثابت. طبع سلسلة جب التذكارية.