سرديّة أيّام العرب

الآليّات ومجالات الدلالة

سلسلة مرايا السرد

يديرها:

محمّد القـاضي

كان السرد منذ غابر العصور أحد أقدم الأشكال التي اعتمدها البشر للتواصل والتعبير عن مواقفهم ومخاوفهم وأحلامهم. ولعل تلك السرود الشفوية والمكتوبة والمصوَّرة والمجسَّدة كانت صورة من صور التجربة الإنسانية ونمطاً من أنماط إنتاج المعرفة وتداولها في بيئة اجتماعية معلومة.

ومع انفجار المشهد السردي على الصعيد العالمي، بدأت معرفتنا بمختلف أبعاد المنتجات السردية تتشكل وتتقنن سعياً إلى اكتشاف الآليات التي تقوم عليها تلك التجليات السردية وتحسُّس المجالات الدلالية التي تحوم حولها.

وفي هذا السياق تسعى سلسلة «مرايا السرد» إلى أن توفّر للباحث والطالب والراغب في إدراك رهانات الخطاب السردي أدوات منهجية ومعرفية لاستيعاب الطرائق الحديثة لتحليل الإبداع السردي وارتياد آفاق قراءاته الممكنة.

الهيئة العلمية للسلسلة:

أ.د. محمد أبو هاشم محجوب
أ.د. رفيق بن حمودة
أ.د. لطفي عيسى
أ.د. محمد القاضي
أ.د. محمد كمال الدين قحّة

د. محمّد القاضي

سرديّة أيّام العرب

الآليّات ومجالات الدلالة

كلمة للنشر والتوزيع
تونس 2022

الفهرسة أثناء النشر

عنوان السلسلة: **مرايا السرد**

مدير السلسلة: **الأستاذ محمّد القاضي**

عنوان الكتاب: **سرديّة أيّام العرب - الآليّات ومجالات الدلالة.**

المؤلّف: د. محمّد القاضي

رقم الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2022

عدد الصفحات: 167

المقاس: 24X16 سم

الترقيم الدولي: ISBN: 978-9938-750-40-9

جميع الحقوق محفوظة لكلمة للنشر والتوزيع تونس 2022

الناشر: كلمة للنشر والتوزيع - تونس

«كلمة» للنشر والتوزيع – تونس

تقسيم رقم 20A1 نهج زغوان، المنطقة الصناعية بالمغيرة 3 – بن عروس – تونس

رقم الهاتف القار: 71.409.758(+216)

البريد الالكتروني: info@kalima - edition.com

الصفحة على الفايسبوك: kalima Editions

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها كلمة للنشر والتوزيع

المقدّمـــة

أيّام العرب من الأدب المهمّش، اهتمّ به المعاصرون من زاوية تاريخيّة. وبالنظر إلى ندرة النصوص الجاهليّة، اعتبروا أيّام العرب مَعينا ثرّا لدراسة الأحوال الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والعقديّة، والثقافيّة بإجمال في العصر الجاهليّ. ولكنّ أيّام العرب قلّما دُرِست بوصفها نتاجًا أدبيًّا ذا خصائص ينفرد بها.

ثمة دراسات ذاتُ توجّه تاريخيّ اهتمّت بأيّام العرب من قبيل «الشعر وأيّام العرب في الجاهلية» لعفيف عبد الرحمن؛ وهي ترى أنّ أيّام العرب منهل غزير لمعرفة أحوال العرب في جاهليتهم.

وقد تعامل أغلب الدارسين مع هذه المدوّنة تعاملاً جزئيًّا، فغضّوا الطرف عمّا تنطوي عليه من إبداع تخييليّ في جانب منها، واعتبروها نصوصًا تغلب عليها الوظيفة المرجعية الإخبارية، إذ هي تنقل جملة من الوقائع الحربية التي كانت تدور بين القبائل العربية وتضطلع بها شخصيات واقعيّة.

ومن شأن هذا الوضع أن يدفع الباحثَ المحقِّق إلى أن يطرح جملة من الأسئلة، لعلّ أوَّلها وأهمَّها سؤال النشأة، أي كيف كانت بداية أيّام العرب؟ وكيف وصلتنا؟ يُعتبَر كتابُ «شرح نقائض جرير والفرزدق» لأبي عبيدة (ت حوالي 210هـ) أقدمَ مدوَّنة عن أيّام العرب. وإضافة إلى ذلك، حاول «عادل جاسم البياتي» أن يتقصّى أيّام العرب المبثوثة في المصادر القديمة، ويجمعها، ويُصدرها في كتاب عنوانه: «أيّام العرب لأبي عبيدة». وهذا الكتاب، رغم الجهد المبذول فيه، لا يُمكن اعتباره من تأليف أبي عبيدة، وإنّما هو جمع

ولصق للنصوص المنسوبة إلى أبي عبيدة، وزعْمٌ بأنها تمثّل كتابا منسوبا إليه بهذا العنوان يضمّ ألفا ومائتي يوم من أيّام العرب[1].

أما كتاب «شرح نقائض جرير والفرزدق» فهو أصل الأيّام؛ لأنّ جريرًا والفرزدق تحدّثا في نقائضهما عن الأيّام، ففخر كلّ منهما بانتصار قومه، وعيّر قوم خصمه. وفي «شرح النقائض» تمّ الحديث عن تلك الأيّام بتوسّع، وذِكْرُ ما جاء فيها من شعر ومغامرات، وما تقاطع في كل يوم من روايات.

تطرح علينا دراسة أيام العرب مسألة في غاية الأهمية وهي **«قضايا الجنس الأدبي، ومسألة المؤلّف في أدب الأخبار»**. فخلافًا لما هو معروف في أجناس الأدب الأخرى نجد أنّ أيّام العرب جزء من أدب الأخبار، وهو أدب مجهول المؤلّف، يسمّيه المستشرق الألماني «ستيفن ليدر» الأدب الذي لا مؤلّف له أو المجهول المؤلّف[2].

يندرج هذا البحث في سياق شاغلين كبيرين، أوّلهما: دراسة التراث النثري العربي في عصوره المتقدّمة، والاعتناء منه خاصة بالنصوص السردية التي لم تحظ إلا بالنزر اليسير من عناية الدارسين إلى عهد منّا قريب. ذلك أنّ نصيب الشعر من الدرس أوفر، والقوم إليه أميل. أمّا النثر فهو عندهم مقصور على أجناس محدّدة من قبيل «المقامات»، و«الأمثال»، و«الرسائل»، في حين ظلّ أدب الأخبار مهملاً، أو يكاد[3]. أمّا أيّام العرب فقد طوى ذكرها باحثون جرّدوا أقلامهم لدراسة التراث السردي العربي، فـ«موسى سليمان» مثلاً في كتابه

---

1 - عادل جاسم البياتي، كتاب أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة، ملتقطات من الكتب والمخطوطات، القسم الأوّل، مطبعة دار الجاحظ للطباعة والنشر، بغداد، 1976، ص 18.

2 - Stefen Leder, *Authorship and Transmission in unauthored Literature. The Akhbar attributed to al – Haytham ibn Adi*. In **Oriens**, Vol. 31, 1988.

3 - انظر على سبيل المثال: شوقي ضيف: الفنّ ومذاهبه في النثر العربي، فهو لا يعدّ فيه الأخبار ضمن التراث الأدبي العربي.

«الأدب القصصي عند العرب»، و «عبد الله إبراهيم» في كتابه «السردية العربية» لم يوليا أيّام العرب أهميّة.

والشاغل الثاني الذي يندرج فيه هذا البحث هو ازدهار السرديّات وإسهامها في توفير أدوات تحليل للدارسين تمكّنهم من دراسة الظاهرة السردية واستخلاص المقوّمات التي تنهض عليها في أي نظام من النظم الدالّة، وخاصة منها النظام اللغوي الذي يُعدّ الأدبُ فرعا منه. ومن ثمّ، فإنّ السرديات غدت وسيلة من أهمّ الوسائل التي تتيح للدارس أن يقف على خصائص الأجناس السردية والأجناس الفرعية، سواء على الصعيد الآني (synchronique) أو على الصعيد الزمني (diachronique).

إنّ التقاء هذين الشاغلين في نقطة تقاطع واحدة هو الذي دعانا إلى النظر في أيّام العرب لا باعتبارها وقائع حدثت في حيّز زماني ومكاني معلوم، واضطلعت بها شخصيات تاريخية محددة، بل من حيث هي كلام مُنجَز يُنمَى إلى شخص أو مجموعة من الأشخاص، وقد دُوّن وتداولته الأيدي، وتعاوره الرواة، واحتلّ من النظام الأدبي عند العرب منزلة مخصوصة. غايتنا أن نفيد من الرصيد النظري الجديد في تجديد النظر في تراثنا السرديّ، وكشف مغاليقه وتبيّن أنساقه.

معتمدنا في هذا البحث كتاب «نقائض جرير والفرزدق» لأبي عبيدة، وهو اختصار لعنوان كتاب «شرح نقائض جرير والفرزدق». وأبو عبيدة من رجال القرن الثاني توفي سنة 210هـ، ولهذا الاختيار مسوّغان:

أوّلهما، أنّ هذا الكتاب أقدم ما لدينا من نصوص الأيّام، وإن كانت المصادر القديمة تذكر أنّ أبا عبيدة أفرد لأيّام العرب كتابًا تحدّث فيه عن ألف ومائتي يوم، إلا أنّ الكتاب ضاع فيما ضاع من مؤلفات القدامى. قد ينهض شاهدًا على ذلك أنّ المؤلفين اللاحقين من أمثال ابن عبد ربّه في «العقد الفريد»، وأبي الفرج الأصبهاني في «الأغاني»، وابن الأثير في «الكامل»،

والميداني في «مجمع الأمثال»، والنويري في «نهاية الأرب» قد عوّلوا على أبي عبيدة في كثير من أخبار الأيّام التي أوردوها.

وأما المسوّغ الثاني لاختيار كتاب «النقائض» عمدة في درس أيّام العرب، فهو الرغبة في حصر المدوّنة في نص واحد، وعلى هذا النحو نتجنّب الدخول في مسائل تعدّد الروايات واختلافها، وتعاور المؤلفين للأيّام واجتهاد كلّ منهم في تركيبها، وترتيبها. ومن شأن هذه المسائل أن تقودنا إلى تاريخ الأدب، وحركة النصوص في الزمان، وهي وجهة بعيدة عمّا نريده. ولقد أُغرينا في وقت ما باعتماد كتاب «أيّام العرب في الجاهلية» الذي صنّفه محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، إلا أننا سرعان ما انصرفنا عنه حين تبيّن لنا أنه لا يعدو أن يكون تلفيقًا للنصوص ووصلا بينها بطريقة ينشأ عنها حتما نصٌّ جديد هو من بعض جوانبه نصٌّ متأخر يعكس وجهة نظر مصنّفه وعصره أكثر مما ينهض بتقديم صورة عن زمن نشأة تلك النصوص.

وسنعتمد تحقيق «أنطوني أشلي بيفان» (Anthony Ashley Bevan) المطبوع بـ«ليدن» في ثلاثة أجزاء صدرت بين سنتي 1905م و1912م. وتكمن أهمية هذا العمل في إفراده الجزء الثالث من الكتاب للفهارس التي تيسر على الباحث استغلال مادة الكتاب، والإفادة منه على أحسن الوجوه. وإلى جانب تحقيق بيفان، توجد للنقائض تحقيقات أخرى، نذكر منها خاصة: «شرح نقائض جرير والفرزدق»، تحقيق وتقديم محمد إبراهيم حور، ووليد محمود خالص، وهو من إصدارات المجمع الثقافي في أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى سنة 1994م، والطبعة الثانية سنة 1998م.

نضيف إلى هذين العملين عملاً ثالثًا هو كتاب «النقائض، نقائض جرير والفرزدق»، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1998م. وهذه الطبعة تجارية لم يعتمد صاحبها مخطوطة، ولم يجاوز جهده فيها

في أغلب الأحيان الشرح اللغوي والتاريخي وردّ الشعر الوارد في الكتاب إلى مصادره. والتحقيقان الأخيران عالة على تحقيق بيفان مع تغييرات طفيفة. لذلك آثرنا أن نعتمد طبعة ليدن، ومن قصد البحر استقلّ السواقيَ.

على أنّ اتخاذنا كتاب «النقائض» مصدرًا أساسيا لدراسة أيام العرب سيضطرنا إلى أن نلمّ بعدد من القضايا المتصلة بتاريخ الأدب. فالفترة التي عاش فيها أبو عبيدة مهمّة لفهم التحول الخطير الذي شهدته الثقافة العربية في مستوى تناقل المعرفة من طور المشافهة إلى طور التدوين. كيف حصل هذا التحوُّل؟ وهل تجلت آثاره في هذا الكتاب، وفي غيره من المؤلفات التي تنتمي إلى ذلك العصر، وإلى العصور التالية؟ وإذا كان من المسلّم به أن أيام العرب جزء لا يتجزأ من التراث السردي العربي إجمالاً، ومن الأدب الأخباري تحديدًا، أفلا يحسن بنا أن نتساءل عن منزلة الأيام من الأخبار الأدبيّة، وعن أوّلية الأيام وخاصة منها ما اتصل بالجاهلية؟ هل الأيام أدب جاهلي، أم أدب إسلامي؟

إذا تمت لنا تلك الإلمامة عدنا إلى كتاب «النقائض»، فتحدثنا عن صاحبه ومختلف الجوانب التي أخرجتها لنا من صورته العلمية والخلقية والفكرية كتبُ التراجم القديمة، تمهيدا للحديث عن سيرورة الكتاب ورواته، والنظر في بنيته، وما تمثله الأيام فيه من حيث علاقتها بأشعار جرير والفرزدق، وهي قطب رحاه، ناهيك أنه استمدّ منها عنوانه.

وبهذا ينفتح لنا مجال آخر مداره على دراسة الأيّام من حيث هي نصوص سرديّة، بحثا عن مقوّمات الحكاية فيها، وسعيا إلى استخلاص السمات الأساسيّة التي يتميّز بها خطابُها. وفي هذا السياق سنهتمُّ بالمقومات السردية للأيام، ونتساءل عن مدى وجود بنية أو عدد من البنى التي تسير وفقها الأحداث، وعن سمات الشخصيات التي تضطلع بها، ومميزات الخطاب الذي جاءت من خلاله في مستوى أساليب القص، وزمن السرد، وأنماط الرؤية.

ومن ثمّ ندلف إلى الموضوعات الرئيسة التي تطرحها أيّام العرب، ولن نهتمّ بهذه الموضوعات من حيث هي تصوير لظواهر اجتماعية، أو سلوكية. بل من حيث هي عناصر تسهم في تشكيل ملامح النص، وإضفاء مقروئية (lisibilité) مخصوصة عليه. ومن هذه الزاوية سننظر في موضوعات ملازمة لتلك النصوص، مشكِّلة لمجالها المعنوي من قبيل الحرب والبطولة والمرأة والخوارق وظاهرة التثليث وغيرها.

وليس من شك في أنّ هذا البحث لن يكتمل إلا إذا اهتممنا بالنظر في دلالات أيّام العرب. وهنا –أيضًا- لن نتّخذ الأيّام وثائق عن العصر الجاهلي أو الإسلامي، وإنّما ننظر فيها باعتبارها عملاً فنّيًّا يندرج في نسق أدبي له بمختلف الأنساق المحيطة به آن إنشائه أو آن قراءته علاقات أخذ وعطاء. ويترتّب على ذلك أننا لن نعتبر الأيام صورة وفية من الحياة الاجتماعية، أو السياسية، أو الدينية، أو الاقتصادية لعرب الجاهلية، وإن كانت فيها منها أصداء، بل سننظر فيها من حيث هي عمل يريد أن يفعل في التاريخ من خلال دعم تلك الأنساق أو خلخلتها، أو إصلاحها، أو الانتقاض عليها.

وقد اعتمدنا في هذا البحث طائفتين من المراجع: عامّة وخاصّة.

أ – **المراجع العامّة:** هي تلك التي تطرّقت إلى أيّام العرب، ولكنّها لم تفرِد لها أو لكتاب «النقائض» حيّزا مخصوصًا، ومنها:

1 – **كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي.** وقد تحدّث في الجزء الأول عن أولية النثر العربي، وعن الفرزدق، وعن جرير. وتحدّث في الجزء الثاني عن أبي عبيدة ضمن علم العربية، وخاصة مدرسة البصرة، باعتبار أبي عبيدة أحد أعلامها.

2 – **ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، وقد طبع مرارًا، منها طبعة الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية

للكتاب، الجزائر، سنة 1986م. هذا الكتاب يفيد في دراسة المراحل الأولى لتشكل ملامح الكتابة النثرية في الأدب العربي.

3 – **فيليب حتّي: تاريخ العرب**. نقله إلى العربية محمد مبروك نافع، وقد صدر باللغة الإنجليزيّة سنة 1937م، وظهرت ترجمته العربية الأولى سنة 1946م. وهذا المؤلَّف هو في ثلاثة كتب، الكتاب الأوّل: عصر ما قبل الإسلام، ويهمُّنا فيه الفصل السابع: الحجاز عشية ظهور الإسلام. والكتاب الثاني: ظهور الإسلام ودولة الخلافة. والكتاب الثالث: الدولتان الأموية والعباسية. هذا الكتاب هو بالدرجة الأولى كتاب تاريخ لا كتاب أدب. لكنّه عيّنة من المؤلّفات التي اهتمّ أصحابها بالأيّام من زاوية تاريخيّة صرف.

4 – **طه حسين: من حديث الشعر والنثر**، دار المعارف بمصر، د. ت. هذا الكتاب هو جملة من الفصول، يهمّنا منها فصل مداره على النثر الفني في القرنين الثاني والثالث للهجرة. وجاء حديثه عن النقائض في معرض تساؤله عن أثر الفرس واليونان في النثر العربي. ويرى طه حسين أنّ النقائض نموذج من الأدب الذي لا أثر فيه للعقلية الفارسية أو اليونانية، ويعتبر بناء على ذلك أنّ أيّام العرب من القصص العربيّ الخالص.

5 – **عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، سنة 1960م. أكثر من ثلثي هذا الكتاب نصوص. ويهمنا منه الفصول الأولى خاصة، ومدارها على نشأة التاريخ عند العرب وتطوُّرِه من خلال القرون الثلاثة الأولى، وما يسمّيه الدوري بداية القصص التاريخيّ.

6 – **فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد سنة 1963م. ورغم ما يوحي به عنوان هذا الكتاب فإنّ «روزنتال» أكّد فيه القيمة الأدبيّة للأيّام.

7 – **جورجي زيدان: العرب قبل الإسلام**، طبعة جديدة علّق عليها حسين مؤنس، صدرت عن دار الهلال، دون تاريخ. هذا الكتاب فيه تمهيد عن مصادر تاريخ العرب قبل الإسلام. ويرى زيدان أنّ الحديث عن هذا المجال يقتضي التمييز بين طبقات، سمَّى الطبقة الأولى العرب البائدة، والطبقة الثانية دول اليمن أو الجنوب، والطبقة الثالثة العدنانية أو الإسماعيلية، وضمن هذه الطبقة –الثالثة- جاء الحديث عن أيام العرب.

8 – **جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، كتاب ضخم صدر في عدة أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت، بين سنتي 1967م1970-م. وهو ينظر إلى أيام العرب بوصفها أحد مصادر التاريخ العربي.

9 – **عمر رضا كحّالة: معجم قبائل العرب**، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1985م. وهو مهمّ في معرفة القبائل العربية التي يتعذّر علينا أن نقرأ الأيّام دون أن ندرك الصلات القائمة بينها.

10 – **حسين نصّار: نشأة التدوين التاريخي عند العرب**، الطبعة الثانية، منشورات اقرأ، بيروت، 1980م. وقد أُفرد الفصل الأوّل منه لظهور التدوين التاريخي، وينكر صاحبه وجود نثر في الجاهلية، ويرى مع ذلك أن الأيام صورة من صور التاريخ الشفوي.

11 – **إحسان النُصّ: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي**، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1973م. وهذا الكتاب يهتمّ أساسا بالشعر، إلا أنه تطرّق إلى الأيّام التي ورد ذِكرُها طيّ تلك الأشعار.

12 – **ابن النديم: الفهرست**، تحقيق رضا تجدّد المازندراني، دار المسيرة، بيروت، 1988م. وفيه ترجمة لأبي عبيدة، وسرد مفصل لآثاره. وقد تحدث عنه ضمن النحويين، واللغويين البصريين.

13 – **ياقوت الحموي: معجم الأدباء**، تحقيق مارجليوث، دار إحياء التراث، بيروت، دون تاريخ. وفي الجزء التاسع عشر من هذا الكتاب ترجمة لأبي عبيدة أكثر تفصيلاً من ترجمة ابن النديم.

ب – **المراجع الخاصّة:** هي تلك المصنَّفات التي اهتمّ أصحابها بأيّام العرب تحديدا، وأبرزها:

1 – **أيّام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة معمربن المثنى التيمي**، جمع وتحقيق ودراسة: عادل جاسم البياتي، صدر عن عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، بيروت، 1967م، في جزءين يضمان ألف صفحة تقريبًا. خصّص الجزء الأول لمصادر الأيّام، ورواتها، وحقيقة الأيّام، وشعر الأيّام. وضمّ الجزء الثاني نصوصًا للأيّام مستلّة من مظانّ مختلفة، جمع فيها البياتي ثمانية وثمانين يومًا من أيام العرب.

2 – **أحمد الشايب: تاريخ النقائض في الشعر العربي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ولكنّ مقدمة الكتاب مؤرخة في شهر يناير سنة 1946م. وهذا الكتاب مركّز على نصوص النقائض بين الشعراء، إلا أنّ صاحبه عرّج فيه على أيام العرب لورودها في تلك الأشعار، وهذا مكمن الأهمية فيه بالنسبة إلى بحثنا.

3 – **عفيف عبد الرحمن: الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي**، الطبعة الأولى، دار الأندلس، بيروت، سنة 1984م. والكتاب فيه ثلاثة أبواب:

الباب الأول: دراسة تاريخية. تحدّث فيها عن المجتمع القبلي الجاهلي، ودوافع الحرب في العصر الجاهلي، وأيّام العرب في العصر الجاهلي: طبيعتها

ومصادرها، ومشاكل دراستها، ومجموعات الأيّام الكبرى. والباب الثاني: خصّصه لدراسة شعر الأيّام. والباب الثالث: نماذج متميزة من شعر الأيام.

4 – **محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي**، دراسة في السردية العربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، وكلية الآداب بمنوبة، تونس، 1998م. وفيه بحث عن أولية أدب الأخبار، وتحليل لآليات الخبر سندا ومتنا.

5 – **نوري حمودي علي: دراسة في السيرة وأيام العرب**، مجلة كلية الآداب، بغداد، عدد28، 1980م، ص ص: 407-447. وهذا المقال لا يخلو من فائدة وإن كان يفتقر إلى المنهج العلمي ويعكس نزعة قومية تمجيدية.

6 – **محمد اليعلاوي: أدب أيّام العرب**، حوليات الجامعة التونسية، عدد20، 1980م، ص ص: 57-135. وهو دراسة سعى صاحبها إلى النظر في أيّام العرب مركّزًا على أدبيتها، وإن كانت المقاربة السردية فيه تقليديّةً.

وأمّا المراجع الأعجمية فلعل أهمّها:

A - F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant & G. R. Smith, **Arabic Literature to the end of Umayyad period**, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge University Press, 1983.

Régis Blachère: *Regards sur la littérature narrative en arabe au 1er siècle de l'Hégire (VIIe s. J.-C.)*, ANALECTA, Damas, 1977, pp 175-188.

Muḥammad al-Qāḍī, *La composante narrative des «Journées des Arabes» ('Ayyām al-'Arab)*, ARABICA, 46, (1999), pp. 358-371.

E. Mittwoch, *'Ayyām al-'Arab,* E.I.2, T.1, 1960, pp. 816-877.

ومهما يكن من أمر، فإنّ دراسة أيّام العرب لا تخلو من صعوبات، منشأها من جهة أنّها تخضع لقوانين مخصوصة لا يمكننا أن نكشف عن سماتها السردية إلا بتجديد آليّات التحليل ومراجعة الجهاز النظري الذي نفكك به تلك النصوص. أما من الجهة الأخرى، فإن قراءة أدب أيّام العرب لا تتيسّر لصاحبها إلا إذا ألمّ بعدد من المعارف التي قد يتعذّر من دونها فهم الحركة السردية في الأيّام، ومن أبرزها المنزلة التي تحتلها في كتاب «النقائض»

بمكوّناته الشعرية واللغوية والسرديّة، وثقافة الأنساب التي تتخلّل مسامّ تلك النصوص، والمعطيات التاريخيّة التي دارت في فلكها.

وختاما فإنّ هذا العمل ليس في نظرنا إلا محاولة للنفاذ في عالم أيّام العرب، قد تكون منقوصة من وجوه، ولكنّ أملنا أن تستنهض باحثين آخرين للتصدّي لتراثنا السرديّ الثري، والإفادة من المنجز العلمي الحديث في مجال السرديات، ومحاولة تطويره في ضوء الخصوصيّة التي تنطوي عليها الأشكال السرديّة العربيّة.

الفصل الأوّل

المؤلِّف والكتاب:
مقدّمات في آليّة التأليف

أبو عبيدة، الذي إليه يُعزَى تأليفُ كتاب «شرح نقائض جرير والفرزدق» وهو المدوّنة الأولى لأيّام العرب، هو معمربن المثنى، وهو من رجال القرن الثاني للهجرة. وحين ننظر فيما ذكرته المصادر القديمة، وكتب التواريخ، وكتب التراجم عن أبي عبيدة لا نلبث أن ندهش لما بين المعلومات التي تسوقها من تباين اتّصل بمختلف جوانب الرجل، سواء منها الجوانب الشخصية، أو العلمية. وسنحاول أن نستعرض هذه الجوانب كما تبدو لنا من خلال تلك النصوص.

سنبدأ بما يتّصل بشخصية أبي عبيدة. وأوّل ما يطالعنا أنّ التواريخ المثبتة لميلاده تتراوح بين سنتي 108هـ و114هـ، وتصل أحيانًا إلى سنة 116هـ. وإذا كان ابن النديم (ت380هـ) في «الفهرست» يؤكد أنّ أبا عبيدة ولد سنة 114هـ[1]، فإنّ الخطيب البغدادي (ت463هـ) يذكر في «تاريخ بغداد» أنّه ولد سنة 110هـ في الليلة التي مات فيها الحسن البصري[2]. ويورد ياقوت الحموي أنّ ولادة أبي عبيدة كانت في رجب سنة 110هـ[3]. وفي «تاريخ بغداد» أنّ أبا عبيدة توفي سنة 213هـ وله ثمان وتسعون سنة[4]، فيكون قد ولد سنة

1 - محمد بن إسحق النديم، الفهرست، تحقيق رضا – تجدّد، دار المسيرة، 1988، ص 59.

2 - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001، ج 15، صص 338-339.

3 - ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، 1993، ج6، ص 2708.

4 - تاريخ بغداد، ج 15، ص 346.

115هـ. وفي رواية أخرى أنّه توفي سنة 209هـ وهو ابن ثلاث وتسعين سنة فيكون قد ولد سنة 116هـ[5]. وفي «معجم الأدباء» لياقوت الحموي خبر مرويّ عن الصولي أنّ أبا عبيدة توفي سنة 207هـ[6]. وفي «تاريخ بغداد» أنّه توفي سنة 208هـ، وعن الصولي أنّه توفي سنة 209هـ. وذُكر أنّه توفي سنة 211هـ. وقيل بل مات في سنة 210هـ، وفي رواية أخرى أنّ وفاته كانت سنة 213هـ[7].

إنّ هذا الاختلاف في تاريخ ميلاد أبي عبيدة بين سنتي 108هـ و116هـ يمكن أن يُقبل إذا ما قورن بالاختلاف في سنة وفاته، ذلك أنّ أبا عبيدة إن ولد نكرة فإنّه كان حين توفي عَلَما من أعلام التاريخ، والأدب، والعلم.

هذا الاختلاف في تواريخ المولد والوفاة يعضده اختلاف آخر في أصل الرجل. فالمصادر القديمة تكاد تجمع على أنّ أبا عبيدة كان مولى لبني تيم «تيم قريش»، إلا أنّها تفترق بعد ذلك. فقد جاء في «فهرست» ابن النديم أنّ أبا عبيدة كان مدخول النسب، وأنّه يُلقَّب بسَخن من أهل فارس، أعجمي الأصل[8]. إلا أنّ الجاحظ يورد في «البيان والتبيين» أبياتًا لابن مُناذر يقول فيها:

إذا أنت تعلّقتَ بحبْـ
ـلٍ من أبي الصلتِ
تعلّقتَ بحبل وا
هِنِ القوّة منبتِّ
فخذ من شعر كيسانٍ
ومن أظفار سُبُّختِ

5 - م. ن. ص. ن.

6 - معجم الأدباء، ج6، ص 2708.

7 - تاريخ بغداد، ج 15، ص 346.

8 - الفهرست، ص 59.

ويذكر عبد السلام هارون في الهامش أنّ «سبُّخت» لقب أبي عبيدة كما في اللسان. وأضاف أنّ الأصبهاني ذكر في «الأغاني» أنّ «سبُّخت» اسم من أسماء اليهود، لُقّب به أبو عبيدة تعريضًا بأنّ جده كان يهوديًّا[9]. ويورد ابن النديم في «الفهرست» هذا الخبر: «قال رجل لأبي عبيدة، يا أبا عبيدة قد ذكرتَ الناس، وطعنتَ في أنسابهم، فبالله ألا تعرّفني من كان أبوك، وما أصله؟ فقال: حدثني أبي أنّ أباه كان يهوديًا بباجروان»[10]. غير أنّ ياقوتا يورد خبرًا يناقض هذا، جاء فيه: أنّ أبا عبيدة ردّ على أبان اللاحقي الذي ثلبه وقال عنه: إنّه يقدح في الأنساب ولا نسب له، فوصفه أبو عبيدة بأنّه وأهله من اليهود الذين يتعيّن على السلطان أن يطالبهم بالجزية[11]. فهل كان أبو عبيدة مولى لقريش، أم كان فارسيًّا، أم يهوديًّا؟

هذا التناقض نجده أيضًا في وصف الرجل. فالمصادر تذكر أنّه قدم بغداد سنة 188هـ وجالس الرشيدَ، والفضلَ بن الربيع، وإسحاقَ الموصلي. ولكنّ المراجع تذكر أيضًا أنّه كان وسخًا[12]. ويذكر الجاحظ في «الحيوان» أنّ أبا عبيدة كان من لاطة الرواة[13]، ويروي بعضهم في ذلك بيت أبي نواس:

صلّى الإلـــه عـلى لـــوطٍ وشـيـعـتـه

أبـــا عـبـيـدة قـــل بـالـلـه آمـيـنـا

9 - الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج2، ص 214.

10 - الفهرست، ص 59.

11 - معجم الأدباء، ج6، ص 2705.

12 - الفهرست، ص 59.

13 - الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1943، ص 150.

ويورد الخطيب البغدادي خبرًا مفاده أنّ أبا عبيدة كان بخيلاً، ونهمًا، وأنّه مات لإفراطه في أكل الموز حين استضافه محمد بن القاسم بن سهل النوشجاني[14].

إنّ هذه الصورة الشخصيّة المضطربة المتناقضة تتجلّى-أيضًا- في مستوى المعرفة. فالمصادر القديمة تقدّم لنا صورتين من أبي عبيدة على طرفي نقيض. فالجاحظ، وهو ممن تتلمذ على أبي عبيدة، يقول عنه في «البيان والتبيين»: «لم يكن في الأرض خارجيٌّ ولا جماعيٌّ أعلمُ بجميع العلم منه»[15]. ويعدّه مع الأصمعي المثل الأعلى في «معرفة اللغات، والعلم بالأنساب»[16]. ويقول الجاحظ: «من أراد الأخبار فليأخذها عن مثل قتادة، وأبي عمرو بن العلاء، وابن جعدبة، ويونس بن حبيب، وأبي عبيدة»[17]. ويذكر الخطيب البغدادي أنّ لإسحاق الموصلي أبياتًا منها قوله:

عليكَ أبا عبيدة فاصطنعه
فإنّ العلمَ عند أبي عبيدة

ويذكر أنّ علي بن عبد الله بن عبد البربن جعفر المديني كان يحسن ذكر أبي عبيدة ويصحح روايته، ويقول: «كان لا يحكي عن العرب إلا الشيء الصحيح»[18]. ويذكر ابن العماد في «شذرات الذهب» أنّ أبا عبيدة كان أحد أوعية العلم[19]. ويورد ياقوت قول يزيد بن مرّة: «كان أبو عبيدة ما يُفَتَّشُ عن علم من العلوم إلا كان من يفتِّشه عنه يظنّ أنّه لا يحسن غيره، ولا يقوم

14 - تاريخ بغداد، ج 15، ص 345.

15 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 347.

16 - الجاحظ، الرسائل، ذم أخلاق الكتّاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1964، ج2، ص 192

17 - الجاحظ، الرسائل، كتاب البغال، ج2، ص 226-227.

18 - تاريخ بغداد، ج15، ص 343.

19 - ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، داربن كثير، دمشق، بيروت، 1988، ج3، ص 50.

بأجود من القيام به»[20]. مما يعزز هذه الصورة ما يُذكَر من أنّ أبا عبيدة أخذ العلم عن أبي عمرو بن العلاء، وهشام بن عروة. وأنّ من تلاميذه الجاحظ، وأبا حاتم السجستاني، وابن سلام الجمحي، وأبا عثمان المازني، وعمر بن شبّة وغيرهم.

أمّا الوجه الثاني لأبي عبيدة فنجده عند هؤلاء أنفسهم، فالجاحظ يقول في «البيان والتبيين»: «ولقد تتبَّع أبو عبيدة النحوي، وأبو الحسن المدائني، وهشام بن الكلبي، والهيثم بن عَدِي أخبارًا قد اختلفت، وأحاديث قد تقطّعت فلم يدركوا إلا قليلاً من كثير، وممزوجًا من خالص»[21]. ويذكر الجاحظ أنّ أبا عبيدة كان يفضّل قصيدة امرئ القيس في الغيث على قصيدة عبيد بن الأبرص، ويعقّب على ذلك بقوله[22]: «وأنا أتعجّب من هذا الحكم». ويأخذ عليه في «البيان والتبيين» قوله: إنّ قبائل العرب من ثمود، فيقول: «فأنا أعجب من مسلم يصدّق بالقرآن يزعم أنّ قبائل العرب من بقايا ثمود، وكان أبو عبيدة يتأوّل قوله تعالى: ﴿**وثمودًا فما أبقى**﴾ أنّ ذلك إنّما وقع على الأكثر، وعلى الجمهور الأكبر. وأيُّ شيء بقي لطاعن أو متأوِّل بعد قوله: ﴿**فهل ترى لهم من باقية**﴾؟ فكيف يقول ذلك إذا كنا نحن قد نرى منهم في كل حيّ باقية؟ معاذ الله من ذلك»[23].

وينقل الخطيب قولاً للفرّاء هو: «لو حُمِل إليَّ أبو عبيدة لضربتُه عشرين في كتاب المجاز»[24]. ويذكر أنّ الأصمعي كان يعيب عليه تأليفه كتاب «المجاز في القرآن»، وأنّه كان سيئ العبارة. ويورد ياقوت قول أبي حاتم السجستاني عن أبي عبيدة، وهو شيخه: «كان مع علمه إذا قرأ البيتَ لم يُقِمْ إعرابَه، وينشده

20 - معجم الأدباء، ج6، ص 2705.

21 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 366.

22 - الجاحظ، الحيوان، ج6، ص 132.

23 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 188.

24 - تاريخ بغداد، ج15، ص 340.

مختلفَ العَروض»[25]. ويذكر ابن قتيبة في كتاب «المعارف» أنّ أبا عبيدة كان «يخطئ إذا قرأ القرآن نظرًا»[26].

إنّ هذه الصورة ربما اكتملت بشيئين تلحّ عليهما هذه المصادر، أوّلهما: أنّ أبا عبيدة كان خارجيًّا، وهو عند الجاحظ خارجيّ صفريّ[27]، وعند ياقوت خارجيّ إباضيّ[28]، وعند ابن النديم نقلًا عن ثعلب أنّه كان يرى رأي الخوارج[29]. وثانيهما: أنّه ألف فيما يقال كتابًا في «مثالب العرب»، يقول ابن النديم: «إنّه كان يطعن فيه على بعض أسباب النبي عليه السلام»[30]، ولذلك اتُّهم بالشعوبية. وقد ربط ياقوت بين هذا وذاك فقال عن أبي عبيدة «إنّه كان شعوبيًا يطعن في الأنساب»[31]. وقال ابن قتيبة: «إنّه كان يبغض العرب وألف في مثالبها كتابًا»[32].

إنّ اتساع معارف أبي عبيدة، وكونَه مولى، وخارجيًّا، هو الذي يكمن، فيما يبدو، وراء هذا التعظيم له تارة، والقدح فيه والطعن عليه تارة أخرى. ولعلّ خصومته مع الأصمعي أذكت حميّة أعدائه فكانت صورته لذلك متقلّبة مهتزّة إلى أبعد الحدود. واختلاف المصادر القديمة في حياة أبي عبيدة، وصورتِه العلميّة والأخلاقيّة ليس مردُّه إلى أنّ أبا عبيدة كان يجمع بين تلك الصفات المتناقضة، وإنّما هو متأتٍّ من طبيعة الأخبار نفسها، مما يقطع بأنّ هذا الأدب ليس انعكاسًا أمينًا للوقائع، وإنّما هو صدى لها، يعتريه

25 - معجم الأدباء، ج6، ص 2705.

26 - ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف بمصر، 1981، ص 543.

27 - الجاحظ، الحيوان، ج3، ص 402.

28 - معجم الأدباء، ج6، 2705.

29 - الفهرست، ص 59.

30 - م. ن. ص. ن.

31 - معجم الأدباء، ج6، ص 2705.

32 - ابن قتيبة، المعارف، ص 543.

التجميل والتقبيح كما يخضع لغايات التخييل، ولمتطلبات الإيديولوجيا. ومن ثمّ فإنّنا حين نقرأ هذه النصوص وما جرى مجراها يتعين علينا أن نلم بالقضايا التي اتصلت بها وأثّرت فيها، ووجّهتها وجهة مخصوصة. ذلك أنّ أبا عبيدة عاش الجزء الأكبر من حياته خلال القرن الثاني للهجرة. فهل ألّف حقا «كتاب النقائض»؟ لقد تناول الدارسون وضع التأليف عند العرب في تلك الفترة، وكان لهم من هذه المسألة موقفان على طرفي نقيض.

الموقف الأول:

يرى أصحابه أنّ التأليف كان قائمًا في ذلك الطور، لا بل إنّهم يقرّون بوجوده حتى في العصر الجاهلي، ولعلّ أهمّ من يجسّم هذا الاتجاه ناصر الدين الأسد في كتابه «مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية». فهو يرى «أنّ تدوين الحديث، والتفسير، واللغة، والأنساب، والشعر قد بدأ منذ عهد مبكّر جدًّا، وأنّه ليس صحيحًا ما ذُكر من أنّ التدوين لم يعرفه العرب إلا في آخر القرن الثاني، ومطلع القرن الثالث. [...] لقد كانت هذه الموضوعات الثلاثة: الحديث، والتفسير، والسير والمغازي إسلاميّةً في مادّتها، وقد دلّت بما لا يقبل الشكّ أنّ تدوين الموضوعات في كتب مهما يكن حجمها قد بدأ في عهد مبكّر جدًّا، منذ عهود الرسول والصحابة، وأنّ هذه الموضوعات لم تنقل بالرواية الشفهية قرنًا أو يزيد حتى دُوِّنت كما يذهب إليه الكثيرون»[33].

ويعزّز رأيّه هذا بدليل مادّيّ اقتصاديّ هو وفرة الصحف في الأسواق، وزهادة أثمانها. يقول: «يبدو لنا، مما عثرنا عليه من روايات ونصوص، أنّ الصحف كانت منذ الصدر الأول كثيرة شائعة، وأنّه كانت لها أسواق أو متاجر خاصة، تباع فيها ويقوم على بيعها رجال يختصون بهذا الضرب من التجارة، ويعرفون به، ويلقَّبون بالوراقين. ويبدو كذلك أنّ هذه الصحف كانت أثمانها

33 - ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط5، دار المعارف بمصر، 1978، صص 142 و150-151

زهيدة يستطيع الناس أن ينالوا منها ما يريدون من غير أن يتكلفوا من أمر مالهم رهقا»[34]. ويرى ناصر الدين الأسد أنّ توفر ألفاظ من قبيل «الدفتر، الكراسة، الكتاب، المصحف» دليل لغوي يشهد على وجود التأليف منذ عصور مبكرة.

الموقف الثاني:

وهو على نقيض سابقه، إذ يرى أصحابه أنّ ظاهرة التأليف عند العرب متأخرة. ودافع عن هذه الفكرة عدد من المستشرقين ومن الباحثين العرب. وقد برز في هذا السياق صوت «طه حسين» في كتابه «في الأدب الجاهلي»، الذي سعى فيه إلى الاستدلال على أنّ العرب لم يعرفوا التأليف إلا في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة أو في ربعه الأخير. ويرى «طه حسين» أن ما ينسب إلى الجاهليين من نثر لا يمكن أن يكون نثرًا جاهليًا، وإنّما هو في أحسن الحالات نثر صيغ في صورة قريبة مما كان يُفترَض أن ينشئه الجاهليّون، فهو إذن نثر إسلامي. يقول: «كل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذي يضاف إلى الجاهليين إنّما هو شيء واحد، وهو أنّ من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلاً أو كثيرًا تقليد ما كان للعرب في جاهليتهم من نثر، فحفظ لنا صورة من ذلك النثر الجاهلي دون أن يحفظ لنا نصًّا من نصوصه»[35].

إنّ نفي النثر الجاهلي يهمنا في الموضوع الذي نعالجه. ففي كتاب «النقائض» نصوص تصوّر العصر الجاهلي، وتتضمن شعرًا ونثرًا يُنسبان إلى الجاهليين. فهل إنّ تلك النصوص تعكس بأمانة أقوال عرب الجاهلية أم إنّها مجرد محاكاة لها؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال متّصل بمعرفة الحدود الزمانية التي ظهر فيها التأليف عند العرب بوصفه نشاطًا عامًّا، وممارسةً

34 - م. ن. ص 135.

35 - طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر، د. ت، ص 333.

منتشرة في نقل المعارف. نثير هنا ثلاث مسائل ربما ساعدتنا على أن نتقدم في توفير جواب عن هذا السؤال، وهي:

المسألة الأولى: مسألة الخط العربي.

لئن كانت أصول الخط العربي قديمة ممتدة الجذور في التاريخ فإنّ صورته النهائية لم تُضبط إلا في أواخر القرن الأول. كل هذا يثبت أنّ الخط العربي كان يمرّ طوال القرن الأوّل للهجرة بمرحلة انتقاليّة، وأنّ محاولات إصلاحه كانت متواصلة.

المسألة الثانية: الورق.

إنّ تداول الكتب لا يمكن أن يُتصوَّر في غياب الورق. ويذكر «ناصر الدين الأسد» أنّ العرب في الجاهلية كانوا يستخدمون موادّ كثيرة للكتابة منها: الجلد، الأديم، القماش، العسيب، الكرنافة، الخشب، القتب، السهام، العظام، الحجارة، وأيضاً وجد الورق كما يقول الأسد في شكل ما يسمَّى البردي، ويسمَّى القرطاس المصري والطومار المصري[36]. هذه الأدوات ربما أثبتت أنّ العرب في الجاهلية كانوا يكتبون. ولكن إن دلّت هذه الأدوات على شيء فهي تدلّ على أنّ النشاط الكتابي عندهم كان محدودا؛ لأن الجاهليين كانوا يقتصرون فيه على الموادّ التي توفرها الطبيعة، وهي كتابات من العسير علينا أن نتصوّر أنها أدّت إلى ظهور كتب.

ولم يظهر الورق بمفهومه الحالي إلا في أواخر القرن الثاني. ويردّ الدارسون هذا التحوّل إلى انتصار المسلمين على ملك فرغانة الذي كان حليفًا لملك الصين (133هـ)، وأَسْرِ المسلمين لعدد كبير من الصينيين الذين كانوا يتقنون

36 - ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، صص 77-83.

صناعة الورق. والنصف الثاني من القرن الثاني هو الذي صار فيه الورق متوفّرًا، ممّا حدَّ من التناقل الشفوي، وفتح المجال للتناقل الكتابي.

المسألة الثالثة: التدوين.

الروايات متواترة عن أنّ العرب كانوا يدوّنون آيات «القرآن الكريم» منذ عصر الوحي في حياة الرسول –صلى الله عليه وسلم– ولكن –أيضًا– وُجدت أحاديث تؤكّد أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان ينهى أصحابه عن تدوين أقواله. يروي مسلم والدارمي وابن حنبل عن الرسول –صلى الله عليه وسلم– قوله: «لا تكتبوا عني شيئًا غير القرآن، ومَن كَتب عنّي شيئًا غير القرآن فليمْحُه»[37]. ولعلّ من نتائج ذلك أنّ أقدم كتب الحديث النبوي التي وصلتنا هو «موطأ مالك»، (المتوفى سنة 179هـ). كما أنّ مصنفات الأحاديث الستة المعروفة بالمسانيد وضعت في القرن الثالث للهجرة.

ومهما يكن من أمر، فثمة فرق بين الكتابة والتدوين، إذ الكتابة عمل مادي مداره على رسم الحروف على مَحْمَل محدَّد، أمّا التدوين فهو عمليّة منظّمة مرتبطة بالدولة، يعرّفه محمد عابد الجابري بكونه «عملية تمت بإشراف الدولة ابتداء من عهد المنصور العباسي الذي ولي الخلافة ما بين سنة 136هـ وسنة 158هـ، والتي طبعت الحياة الفكرية، والاجتماعية، العربية الإسلامية بطابعها فترة من الزمن امتدّت نحو قرن أو يزيد»[38].

تتآزر هذه العناصر الثلاثة: الورق، والخط، والتدوين لتثبت أنّ العصر الذي شهد تأليف الكتب عند العرب يقترب من النصف الثاني من القرن الهجري الثاني. غير أنّ ظهور التدوين لم يضع حدًّا نهائيًّا لعصر المشافهة.

---

37 - صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، الحديث رقم 3004؛ ضُبط نص الصحيح ورُقّمت كتبه وأبوابه وأحاديثه على الطبعة التي حققها محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء السابع عشر، ص 101.

38 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، صص62-63.

فقد تميزت الثقافة العربية في القرون الهجرية الأولى بقيامها على ركيزتين متآزرتين حينًا، متصارعتين حينًا آخر، هما المشافهة والتدوين.

ولكي ندرك أبعاد هذا الوضع، يتعيّن علينا أن نعود إلى كتاب «النقائض». فهذا الكتاب يُستهلّ بإسناد هو «قال: أبو عبد الله محمد بن العباس اليزيدي، قال: الحسن بن الحسين السُكّري، قال: أبو جعفر محمد بن الحبيب، حُكي عن أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي، من تيم قريش مولى لهم فغلب عليه نسبهم قال:[39]». إذا تأملنا السلسلة وجدناها قائمة على أربعة رواة أولهم ذكرًا في النص آخرهم وجودًا في الزمن. وإذا كان أبو عبيدة قد توفي حوالي سنة 210هـ، فإنّ محمد بن حبيب قد توفي سنة 245هـ، وتوفي السُكّري سنة 275هـ، في حين توفي اليزيدي سنة 310هـ، فبين وفاة أوّل الرواة وهو أبو عبيدة، ووفاة آخرهم وهو اليزيدي قرن ينقص أو يزيد، أي ثلاثة أجيال كاملة. فماذا تعني هذه السلسلة؟ وهل إنّ استهلال «النقائض» بسلسلة سند أمر يقتصر على هذا الكتاب أم إنّه يجاوزه إلى مؤلفات أخرى؟

إنّ النظر في عدد من مصنّفات التراث العربي في القرون الهجرية الأولى يكشف لنا عن أنّ هذا التقليد ليس مقتصرا على كتاب «النقائض»، وإنّما هو سنّة من سنن التأليف عند القدامى نجدها في مؤلّفات كثيرة من قبيل كتاب «التيجان» لوهب بن منبّه (ت114هـ)، وكتاب «الأصنام» لابن الكلبي (ت204هـ)، وكتاب «الاشتقاق» للأصمعي (ت216هـ)، وغيرها كثير. وهذه السنّة تعني أنّ عددًا من الكتب التي أُلِّفت في القرون الهجرية الأولى لم تأتنا مباشرة من المؤلّفين الذين تُنسَب إليهم، وإنّما جاءتنا عبر رواة لاحقين.

إنّ وجود هذه السلسة في مفتتح كتاب «النقائض» يعني أنّه ظلّ يُتناقل من راوٍ إلى آخر حتى أواخر القرن الثالث، وأوائل القرن الرابع الهجريين. فهل كان هؤلاء الرواة يتناقلون نصًّا مكتوبًا أم روايات شفوية؟ إن كان النص

39 - أبو عبيدة، النقائض، ج1، ص 1.

الأول مكتوبًا فلا بدّ أن يترتب على ذلك سؤال هو: لِمَ احتاجَ هذا الكتاب إلى راوية آخر غير مؤلفه؟ وإن كان النصُّ غيرَ مكتوب فهل إنّ تَعاوُرَ الرواة إياه يغيّر من صورته الأصلية؟ وإلى أي مدى؟ إنّ سعيَنا إلى معرفة كتاب «النقائض» والإلمام بمختلف خصائصه، حتى نتسلّل إلى ما فيه من سرد مداره أساسا على أيّام العرب، يستوجبان منا أن نجيب عن هذه الأسئلة، وما يمكن أن يتفرع عنها. ويثير هذا مسألتين يحسن بنا أن نلمّ بهما:

تتعلّق المسألة الأولى بالتعايش الذي كان سائدًا في القرون الهجرية الأولى بين المشافهة والتدوين. فالنص يُروَى مشافهة ثم يُدوَّن، ثم يعود إلى المشافهة، ومنها إلى التدوين، وهكذا دواليك. تُلخِّصُ هذا التعايُشَ أبياتُ محمّد بن يسير الرياشي (ت210هـ) الذي يقول:

وَأُحْصَرُ بِالْعِيِّ فِي مَجْلِسِي
وَعِلْمِيَ فِي الْكُتْبِ مُسْتَوْدَعُ
فَمَنْ يَكُ فِي عِلْمِهِ هَكَذَا
يَكُنْ دَهْرَهُ الْقَهْقَرَى يَرْجِعُ
إِذَا لَمْ تَكُنْ حَافِظاً وَاعِياً
فَجَمْعُكَ لِلْكُتْبِ لاَ يَنفَعُ[40]

وأما المسألة الثانية فتتعلّق بالمرحلة التي عاش فيها أبو عبيدة، وهي مرحلة لم يظهر فيها ما يُسمَّى بالملْكيّة الأدبية للكتاب، ولذلك فقد كان أمرًا طبيعيًا أن يخضع الكتاب لضروب لا حصر لها من التغيير دون أن يكون في ذلك ما يمسّ من شخصية مؤلّفه.

وفي هذا السياق، يمكننا أن نعود إلى كتاب «النقائض» لننظر فيه من حيث المصادر التي تكوّن منها أو عاد إليها، إذ إنّ هذه المسألة وثيقة الصلة بمسألة التأليف. فكتاب «النقائض» ينتمي إلى ضرب من ضروب التأليف

40 - الجاحظ، الحيوان، ج1، ص 59.

يسمَّى أحيانًا بـ«أدب الاختيارات»، وهو نمط كان سائدًا في القرنين الثاني والثالث الهجريين، من قبيل المختارات المعروفة بـ«السموط» لحمّاد الراوية (ت155هـ)، و«المفضليات» للضبّي (ت164هـ)، و«الأصمعيات» للأصمعي (ت216هـ). فموضوع كتاب «النقائض» هو القصائد والمقطّعات التي تهاجى بها جرير والفرزدق، وشرحُ ما تضمنته تلك الأشعار من غريب، والتعريف بما ذكر فيها من أسماء الأعلام، والأماكن، والوقائع. ومن ثمّ، فإنّ «النقائض» يقوم على الرواية، أي على الكلام الذي يُتناقَل من راوٍ إلى آخر.

ومن شأن هذا أن يثير طائفتين من القضايا يجمع بينهما أنهما تنطلقان من مسألة العلاقة بين كتاب «النقائض» ومؤلِّفه، ويفرّق بينهما أنّ الطائفة الأولى مدارها على مصادر أبي عبيدة، والطائفة الثانية مدارها على البحث عن أصول أخرى غيرِ أبي عبيدة كان لها دور في جمع المادّة التي يتألّف منها هذا الكتاب.

إنّ كثرة أسماء الرواة والمخبرين التي يحفل بها كتاب «النقائض» – كما يحفل بها غيره من كتب الاختيارات والأخبار- تقودنا إلى أنّ هذا الأدب قد أسهم في نحت ملامحه عدد من الناس. ومن ثمّ، فإنّ له بالأدب الشعبيّ – بوصفه تعبيرا عن عمل جماعي متحوّل – صلات وثيقة. إنّ هذا الوضع يجعل علاقة الكتاب بصاحبه معقّدة متنوّعة الأوجه والأبعاد. فإذا أضفنا إلى ذلك مسألة التداخل بين المشافهة والتدوين أدركنا أن النصّ لا يصلنا حتى يمرّ بقنوات متنوّعة يتغيّر منه في كل منها جانب. فلا غرابة حينئذ أن نجد في الكتاب الواحد خبرين مختلفين وإن عُزِيا إلى شخص واحد، ووردا عبر سلسلة واحدة. إننا ندرس هذا الأدب لا باعتباره وليد قريحة شخص واحد أبدعه، بل بوصفه مصبّا لجهود متظافرة زمانا ومكانا وأشخاصا بلغت به الصيغةَ التي بين أيدينا.

والناظر في كتاب «النقائض» يلاحظ أنّه يحفل بأسماء الرواة والمخبرين؛ مما يرجّح لدينا أنّه نتاج أصوات متعددة، وهو ما يجعل علاقة هذا الكتاب بأبي عبيدة معقّدة. فإذا أضفنا إلى ذلك مسألة التعايش بين المشافهة والتدوين أدركنا أنّ النصّ لا يصلنا حتى يمرّ بقنوات متنوّعة لا يسلم خلالها من التغير. وربما قمنا بعملية بحث أولي نتساءل فيها عن المصادر التي اعتمدها أبو عبيدة في جمع مادة هذا الكتاب.

لئن وجدنا في عدد كبير من سياقات كتاب «النقائض» إحالات على أبي عبيدة يبدو لنا من خلالها أنّه النهاية التي يسعى إليها القول، فإنّ سياقات أخرى تشهد على أنّ أبا عبيدة لا يعدو أن يكون واسطة عقد بين مجموعة من الرواة أخذ عنهم، ومجموعة أخرى أخذت عنه. فالأسانيد المنقولة عن أبي عبيدة تقتصر أحيانًا على ذكر شيوخه، يقول مثلاً: «هكذا سمعته من مشيختنا»[41]. وفي حالات أخرى يذكر اسم الراوي، ويردفه براوٍ نكرة، يقول: «حدثني أدهم العبدي - وهو ختَن لابن الكلبي وكان عالما بأيام الناس، ذا سنّ وتجربة - عن رجل أراه من بني سعد[42]». ويوالي أبو عبيدة -أحيانًا- بين الرواة المعارف والرواة النكرات، الأفراد والجماعات، يقول مثلاً: «حدثني قيس بن غالب بن عباية بن أسماء بن حصن بن حذيفة بن بدربن عمرو الفَزَاري، وشيخٌ علاّمة من بني قتيبة بن معن بن باهلة، وأبو مرهب رتبيل الدبيلي من بني أسد بن خزيمة، وغيرواحد من علماء قيس وبني أسد»[43]. إلا أنّه في حالات أخرى يثبت اسم من أخبره الخبر مقتصرًا عليه، مثلاً: «حدثني أبو منيع الكليبي

41 - النقائض، ج1، ص240.

42 - م. ن. ج1، ص 497.

43 - م. ن. ج1، ص 238.

قال»[44]، و«حدّثني أبو عمرو بن العلاء قال»[45]، و«حدّثنا فراس بن خندق، قال»[46]، إلى غير ذلك.

ويقرب مجموع الرواة الذين نقل عنهم أبو عبيدة من الخمسين، بين معروف ومجهول. ويدلّ هذا على أنّ أخبار أيّام العرب كانت رائجة في أوساط كثيرة، وأنّ فضل أبي عبيدة يتجلى في إلمامه بتلك الأخبار التي استقاها من الأعراب، ومن رواة القبائل. إلا أنّ هذا لا يفسر لنا انعدام الخطة المنتظمة في تلك الأسانيد، وهو أمر نلمسه في حضور الإسناد الدقيق حينًا، وحضور الإسناد العامّ حينًا آخر، وغياب الإسناد غيابًا تامًّا في حالات أخرى. حسبنا الآن أن نفيد من هذه الظاهرة إفادة تاريخية تكشف لنا عن أصول المادّة التي صُنِع منها كتاب «النقائض».

وإذا أنعمنا النظر في تلك الأسانيد وجدنا أنّ أغلبها يحيل على أشخاص غير معروفين يحيط بهم الغموض، ومن ثمّ، فإنّ الوظيفة الأساسية التي تضطلع بها الإحالات إليهم إنّما هي ربط الصلة بين الوقائع والمرويات على نحو يوحي بأنّ حرية أبي عبيدة محدودة ويبرئه من الكذب والوضع. فيبدو أبو عبيدة مصبًّا للروايات يكاد دوره ينحصر في إعادتها، ومن شأن هذا أن يعزز من جهة الوظيفة المرجعية للأخبار، ويدل من جهة أخرى على سعة علم أبي عبيدة وامتداد معارفه.

على أنّ هذا الذي ذكرنا لا يمثّل إلا جانبًا من مصادر كتاب «النقائض»، هي المصادر المتّصلة بأبي عبيدة. غير أنّ هذا الكتاب وصلنا -كما ذكرنا- عبر رواة ظهر أمرهم في السند الافتتاحي هم: أبو عبيدة، ومحمد بن حبيب، والسكّري، واليزيدي، يربط بين هؤلاء الرواة فعل «قال»، وهو فعل لا يدلّ

44 - م. ن. ج1، ص 30

45 - م. ن. ج1، ص 197.

46 - م. ن. ج1، ص 305.

على مرتبة التحمُّل التي تمّ من خلالها تَناقُل الكتاب. إلا أنّ فعل «حُكي» في قوله «قال أبو جعفر محمد بن الحبيب، حُكي عن أبي عبيدة» يوحي بوجود فجوة بين ابن حبيب وأبي عبيدة. ويدلّ هذا الفعل على شيء من الشكّ في رواية أبي عبيدة، وفي سماع من سمع عنه. إنّ انقطاع هذا السند في حلقته الأخيرة ربما دفعنا إلى الشكّ في حقيقة نسبة الكتاب إلى أبي عبيدة. فما هي الحلقة المفقودة بين محمد بن حبيب وأبي عبيدة؟

حين ننظر في كتاب «النقائض» نعثر فيه على ملحوظات يدلّ السياق على أنها زيادات يعود بعضها إلى محمد بن حبيب، وبعضها الآخر إلى السكّري، وقسم ثالث إلى اليزيدي، وإن كان حظ اليزيدي أكبر من حظ ابن حبيب والسكّري. غير أنّ الكتاب يورد في مناسبات كثيرة ذكرًا لراوٍ آخر لم يوجد في السلسلة هو أبو عثمان، واسمه سعدان بن المبارك (ت 220هـ). يقول ياقوت في «معجم الأدباء» عن ابن سعدان إنّه «نحوي [...] من رواة العلم والأدب، كوفي المذهب، روى عن أبي عبيدة»[47]. وقد ساق سعدان روايات كثيرة تنتهي إلى أبي عبيدة منها: «حدثنا أبو عثمان سعدان بن المبارك قال: سألت أبا عبيدة عن قوله»[48]. ومنها: «قال أبو عثمان: سمعت أبا عبيدة يقول»[49]. ومنها «قال سعدان: قال لنا أبو عبيدة»[50]. ومنها «قال سعدان: وأمّا أبو عبيدة فزعم»[51].

إنّ هذه الحالات وما جرى مجراها يمكن أن تُثبِت أنّ لسعدان بن المبارك دورًا رئيسًا في كتاب «النقائض»، إمّا من خلال تحمّله وروايته إن كان قد سُطّر قبله، وإمّا من خلال تسطيره إياه، وإمّا من خلال الإضافات الكثيرة التي

47 - معجم الأدباء، ج11، ص 189.

48 - النقائض، ج2، ص 811.

49 - م. ن. ج1، ص 157

50 - م. ن. ج1، ص 404.

51 - م. ن. ج1، ص 407.

ألحقها به. ومهما تكن حقيقة هذا الدور، فإنّنا نجد فيه بعض الجواب عما يثيره فعل «حُكِي» من تساؤل.

على أنّ الطريف أنّ سعدان بن المبارك لا يقتصر في مروياته على أبي عبيدة، بل ينقل عن الأصمعي فيقول: «قال أبو عثمان، حدّثنا الأصمعي قال»[52]، و«قال أبو عثمان: حدّثني الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء قال»[53]. وينقل سعدان عن الكسائي: «قال أبو عثمان: سمعت الكسائي وغيره يقول»[54]. كما ينقل سعدان عن أبي عمرو الشيباني، والحرمازي، وابن أبي الوثيق، وعمارة بن عقيل، وأبي الحسن المدائني[55] وغيرهم.

إنّ هذه الإحالات المختلفة تثبت حقيقة لا تخلو من طرافة وهي أنّ أبا عبيدة لا يعدو أن يكون أحد المصادر التي أسهمت في توفير مادّة الكتاب على صورته التي بين أيدينا اليوم، وليس هو المصدر الوحيد. نعم، ربما كان أبو عبيدة أهمَّ تلك المصادر، ولكن ذلك لا يكفي ليجعلنا نقرّ بأنّه هو الذي صنّف كتاب «النقائض» وصاغ بالتالي أيّام العرب التي تضمّنها. والأرجح لدينا أنّ هذا الكتاب تظافر على تأليفه عدد من الرواة عاش أغلبهم في القسم الأخير من القرن الثاني والقسم الأول من القرن الثالث الهجريين. ويمكننا أن نولي سعدان بن المبارك منزلة مخصوصة في هذا العمل، إذ أنّ دلائل كثيرة تدلّ على أنه هو الذي آلت إليه في وقت ما مختلف تلك الروايات، وهو الذي تولى التنسيق بينها.

---

52 - م. ن. ج1، ص 11. وانظر أيضا صص 223، 352، 382، 430.

53 - م. ن. ج1، ص 182.

54 - م. ن. ج2، ص 623.

55 - م. ن. ج1، صص 372، 395، 408، 430، 554، ج2، صص749، 750.

ولعلّ مما يدعو إلى التأمل في هذا المجال ما أورده ابن النديم في ترجمته لسعدان، إذ ذكر أنّه صنّف من جملة ما صنّف كتابًا عنوانه «النقائض»[56]. وقد تابعه على ذلك ياقوت[57]. فهل إنّ كتاب سعدان هو هذا الكتاب الذي بين أيدينا أم إنّه كتاب آخر؟

لا يمكننا أن نجزم بجواب؛ لأنّنا لا نملك وثيقة صريحة بذلك، وإن وجدنا في غضون كتاب «النقائض» إشارات إلى نسخة أبي عثمان سعدان بن المبارك أو نسخة عثمان[58]. إلا أنّ التأمل في الكتاب يفضي بنا إلى استبعاد هذه الفكرة لسببين، أولهما: أنّ ما نقل عن سعدان جاء عن طريق راوٍ آخر، مثلاً: «حدّثنا أبو عثمان سعدان بن المبارك قال: سألتُ أبا عبيدة»[59]، أو «خبّرنا سعدان قال: حدّثَنا أبو عبيدة»[60]، أو «كذا رواه سعدان وهو خطأ»[61]. وثانيهما: أنّنا نعثر في هذا الكتاب على أقوال لعلماء ورواة وُجدوا بعد سعدان بن المبارك من قبيل ابن حبيب، والسكري، واليزيدي. فإذا افترضنا أنّ الراوي الأخير الذي عن طريقه جاءتنا رواية سعدان، وهو محمد بن حبيب، هو من أسقط اسم سعدان عمدًا، لأنّه لا يريد أن يظهر في صورة الناقل الصرف، ولأنّه أضاف فعلا إلى رواية سعدان أمورًا أخرى، بدا لنا أنّ هذا الطرح لا يستقيم تمام الاستقامة؛ لِتضَمُّن كتاب «النقائض» أقوالا لرواة عاشوا بعد محمد بن حبيب كثيرًا ما يتدخلون لتصحيح عبارة، أو التعليق على رأي، أو إضافة شرح لغوي، أو تدقيق حالة نحوية، أو توضيح مناسبة تاريخية. وقد تنشأ بين أولئك الرواة مناوشات وغمزات، من ذلك: «وهذا من ابن حبيب

56 - الفهرست، ص 77.

57 - معجم الأدباء، ج3، 1347.

58 - النقائض، ج1، ص 432، ج2، 744 وغيرهما.

59 - م. ن. ج2، ص 811.

60 - م. ن. ج2، ص 587

61 - م. ن. ج2، ص 921.

خطأ بيّن»[62]، أو تخطئة ابن حبيب لسعدان في شأن أغربة العرب[63]. وقد ينص الرواة على مصادر أخرى اعتمدوها من قبيل: «وجدت بخط أبي عبد السلام على النسخة أنّه وجد في نسخة أبي سعيد السيرافي (ت368هـ) زيادة على ما في النسخة التي لأبي أحمد»[64]، و«قال ابن حبيب: من هاهنا روى المفضل [ت170هـ]»[65]. و«قال أبو عبد الله: حدثنا أبو عبد الله محمد بن عيسى الواسطي، قال: حدثنا محمد بن خالد بن عبد الله، قال: حدثني أبي عن سعيد [بن أبي عروبة المتوفى سنة 156هـ] عن قتادة [ت 117هـ] أنّ النبي –صلى الله عليه وسلم- قال»[66].

إنّ هذه الروايات دليل ساطع على أن كتاب «النقائض» على صورته هذه التي وصلتنا لا يمكن أن يكون من وضع أبي عبيدة. على أنّ هذه النتيجة لا ينبغي أن تدفعنا إلى إنكار أيّ صلة بين أبي عبيدة وهذا الكتاب. فالواضح أن القسم الأكبر من الأخبار الواردة في «النقائض» منقولة عن أبي عبيدة على نحو لا يمكننا أن نبتّ في شأنه على وجه الدقة: فهل هذه الروايات حرفية منقولة باللفظ، أم إنّها نُقولٌ شفوية تَصرّف فيها ناقلوها؟

إنّ هذه المسائل تؤول بنا إلى إثبات الخصوصية التي تتميز بها كتب الأخبار العربية القديمة. ولن نزعم أنّنا وفّقنا في حلّ إشكالات «النقائض» ما لم نحلّ إشكالات هذا الضرب من الكتابة عند العرب القدامى. لم يبق لنا إذن إلا أن نعتبر هذا الكتاب أثرًا جاهزًا مكوّنًا من تضافر عدد من المؤلفين، ونتعامل معه باعتباره عملاً جماعيًّا، ونتاجًا لجهد تراكبت طبقاته بمرور الزمن، ولم يثبّت في صيغة نهائية إلا في أواخر القرن الرابع الهجري. وهذه جهود لا نعلم

62 - م. ن. ج1، ص 18.

63 - م. ن. ج1، ص 372.

64 - م. ن. ج1، ص 17.

65 - م. ن. ج1، ص 37.

66 - م. ن. ج1، ص 403.

يقينا مصدرها، فهي تضمّ الشيوخَ الذين كانوا يملون هذا الكتاب في حلقات درسهم، والتلاميذَ الذين كانوا يكتبون عنهم، والوراقين الذين كانوا يُدخلون على المصنَّفات ضروبا من الزيادات والحذف والتصحيف والتحريف لغايات تجارية أو مذهبية أو لدوافع معرفية أو بسبب الغفلة والسهو.

* * *

إنّ الخصوصيّة التي يتوفّر عليها كتاب «النقائض» تدعونا إلى التعامل معه وفق منهج قد لا يقود إلى النتائج المرجوّة إن نحن أغفلنا ما يتميّز به هذا الكتاب من سمات كانت في القسم الأكبر منها ملازمة للتأليف في القرون الهجرية الأولى. فهو كتاب مختارات يحتلّ فيه الشعر، متمثلا في النقائض التي تبادلها جرير والفرزدق، المحلَّ الأرفع. ولكنه يضمّ إلى ذلك ضروبا من الأجناس والمعارف، لئن كان اهتمامنا منصبًّا على السرديّ منها على وجه الخصوص، فإنه يجدر بنا أن نذكّر بأنّ السرد ليس المكوّن الوحيد في الكتاب. لذلك رأينا أن ندخل الموضوع من باب وسيع فنتقصّى مختلف المكوّنات التي يقوم عليها كتاب «النقائض»، لعلنا بذلك نستطيع أن ننزّل ما فيه من سرد في سياق التأليف عند العرب القدامى.

إنّ المتأمّل في هذا المصنَّف لا يعييه أن يلاحظ ما تقوم عليه مادّته من تنوّع يمكننا أن نردّه إلى مكوّنات أساسية ثلاثة هي: **المكوّن الشعري، والمكوّن اللغوي، والمكوّن السردي**. وبين هذه المقومات علاقات معقدة تحتاج إلى التحليل والتقصي، وبينها أيضًا مراتبية لا بدّ من أن نكشف عنها النقاب حتى نتمكن من فهم الصلات الداخلية بين هذه العناصر، تمهيدًا لإدراج هذا الكتاب في المنظومة الأدبية التي ينتمي إليها.

1. **المكوّن الشعري:** سنبدأ بأظهر المكوّنات وهو المكوّن الشعري، وهو يتألّف أساسًا من النقائض، وهي القصائد التي قيلت في الهجاء ابتداءً وردًّا، ويبلغ عددها في الكتاب ثلاث عشرة ومائة بين قصيدة، ومقطوعة.

هذه النصوص الشعرية التي تتفاوت طولاً وقصرًا هي العمود الفقري لهذا الكتاب، وما تسميته بكتاب «نقائض جرير والفرزدق» إلا دليل على أهمية تلك المقطعات والقصائد التي تندرج في غرض الهجاء، ويراعِي فيها المجيبُ أن يكون شعره على البحر والروي اللذين اختارهما خصمه، حتى يبزَّه ويتفوَّق عليه. ولعلّ هذا النوع من النظم هو الأساس الذي قامت عليه المعارضات الشعرية لاحقًا. وبديهي أن تتراوح هذه النصوص بين إظهار معايب الخصم وقومه، وإبراز فضائل المتكلم وقومه. فهي تعيير للأعداء، وفخر بالذات وبالمجموعة التي ينتمي إليها المتكلم من منطلق قبلي.

وقد انطلق التهاجي أوّل أمره بين غسّان بن ذهيل وجرير والبعيث المجاشعي. وأوّل قصيدة منسوبة إلى الفرزدق هي القصيدة الحادية والثلاثون، وهي موجّهة إلى البعيث المجاشعي. ولم يبدأ التهاجي بين جرير والفرزدق إلا بالقصيدة الرابعة والثلاثين، وهي أوّل قصيدة هجا بها الفرزدق جريرا وبدايتها:

ألـم تـر أنّـي يـوم جـــــوّ سـويقــة
بكيت فنادتني هنيـــدة ما ليـــا
فـقـلـت لـهـا إنّ الـبـكـــاء لـراحـة
بـه يشـتـفي مـن ظـنّ أن لا تـلاقـيـا[67]

فأجابه جرير بقصيدة مطلعها:

ألا حـيِّ رَهْـبَى ثـم حـــيّ المطاليـــا
فـقـد كـان مـأنـوسـا فـأصـبـح خاليـا[68]

غير أنّ استحكام الهجاء بين الرجلين ابتدأ من القصيدة التاسعة والثلاثين.

67 - النقائض، ج1، ص 167.

68 - م. ن. ص 172.

غير أنّ المكوّن الشعري في هذا الكتاب لا يقتصر على النقائض، وإن كانت النقائضُ مرتكزَهُ الأساسيّ، وإنّما يتألف أيضًا من تلك الأبيات التي يقولها أبطال القصص أو شعراء القبائل تعليقًا على حدث، أو تعقيبًا على إحدى الشخصيات. ومن شأن هذه الأبيات أن ترد ضمن المقاطع القصصية أو على هامشها.

وواضح أنّ بين النقائض وتلك الأبيات فارقًا زمنيًا مهما. فالأبيات تُقدَّم على أنّها قريبة العهد من زمن وقوع المعارك، يتصل قسم منها بتفاصيل تلك المعارك أثناء حدوثها، ويتصل قسم آخر بالانطباع الذي تتركه الهزيمة أو النصر في النفوس بعيد انتهاء المعارك. أمّا النقائض فإنّها تَذكُر الأيام بعد مرور فترة على حدوثها، وإنّما تورد ذكرها تعزيزًا للغرض الأصلي الذي تُنظَم فيه القصيدة وهو الفخر أو الهجاء. وبذلك تكون الأيام أحد العناصر التي يلجأ إليها الشاعر تأكيدًا لمعاني الفخر، أو تشديدًا لمعاني الهجاء.

وقد سعى أحمد الشايب في كتابه «تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني» إلى تصنيف الشعر الوارد ضمن الأيّام فرده إلى أبواب أربعة:

«1. شعر يقال في تأييد القبيلة، والتحفّي بها، وبكاء موتاها، ووصف مرابعها، ونحو ذلك مما هو تاريخ حياتها الخاصة.

2. شعر يقال في الثورة عليها والهجاء؛ إذا قصّرت في رعاية الفرد أو في الاحتفاظ بمكانتها وشرفها.

3. شعر هو فخر بالقبيلة وهجاء لأعدائها، وتوعّدهم بالويل والثبور، ثم تأييد مكانة القبيلة عند الاحتكام أو المفاخرة.

4. شعر هو ثورة على النظام الاجتماعي كله، ولا سيما ذلك النظام الاقتصادي الذي كوّن في النفوس الفقيرة تبرّمًا فكان منهم الصعاليك»[69].

---

69 - نقلًا عن: عفيف عبد الرحمن: الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984، ص 233.

وجلي أنّ هذا التقسيم يراعي المواقف المختلفة للشاعر من فرح وحزن ونخوة ونقمة وامتثال وتمرد، إلا أنّه لا يتعرض لوظائف هذا الشعر، ولا يبين منزلته من الأحداث. ذلك أنّ شعر النقائض يُعدّ هامشًا على الأيّام، إذ هو يستغلها بعد مرور زمن على وقوعها، ويوظفها للهجاء أو الفخر. أمّا الشعر الآخر فهو يواكب الأيّام ويُعدّ أحيانًا جزءًا منها لا يتجزأ. وفي هذه الحالة يمكن اعتباره عملاً سرديًا يسهم في توجيه الأحداث. ولهذا القسم من الأشعار أهمية بالغة في دراسة الأيّام.

وقد اختلف دارسو هذا الشعر في تصنيفه، فمنهم من اعتبره شعرًا غنائيًّا مثل «بطرس البستاني»، و«أحمد حسن الزيات»، و«شوقي ضيف»، و«حسين نصار». ومنهم من عدّه شعرًا قصصيًّا شأن «طه حسين»، و«سليمان البستاني»، و«عبد الحليم يونس». ورآه فريق آخر شعرًا ملحميًّا شأن «أحمد كمال زكي»، و«زكي المحاسني»، و«سعد الدين الجيزاوي»[70]. ولا بدّ للدارس المتمعن في هذه المدوّنة من أن يميز بين تلك الأشعار، ويتجنّب التعميم في الحكم عليها، إذ هي لا تخلو، بحسب الحالات، من ملامح غنائية أو قصصية أو ملحمية. إلا أنّ ذلك لا يجيز لنا أن نذهب في وصفها إلى أنّها جميعًا مندرجة في أحد هذه الأجناس دون سواه. ومهما يكن من أمر، فإنّ هذا المكوّن الأول - وهو الأشعار- رصيد أساسي يتعين علينا أن نعتني به إذا شئنا الإلمام بأدبيّة أيام العرب.

أمّا من حيث الوظائف التي تضطلع بها القصائد والمقطعات والأبيات الشعرية المضمنة في «كتاب النقائض»، فبإمكاننا أن نصنفها صنفين كبيرين بحسب علاقة الشعر بأخبار الأيّام. صنف أوّل تمثله النقائض. ونجد هاهنا وظيفتين متصلتين بالغايات التي يريد الشاعر تحقيقها بالإشارة إلى

70 - انظر استعراض آرائهم في: عفيف عبد الرحمن: الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي، صص 390-400.

الأيّام، وهاتان الوظيفتان تنحصران في غرضين من أغراض الشعر هما الفخر والهجاء، وكلاهما يندرج اندراجًا صريحًا في أدب النقائض. وعلى هذا النحو، فحين يقول جرير مفتخراً:

وعـمّي رئـيـس الـديـريـوم قـراقـر
فـكـان لـنـا مِـرْبـاعُـه ونـوافـلُـه

يسوق أبو عبيدة حديث يوم «قراقر» أو يوم «ذي قار»[71]. وحين يقول في القصيدة نفسها يهجو بني دارم:

ولـسـنـا بـذِبْـحِ الجـيـش يـومَ أوارة
ولـم يـسـتـبـحـنـا عـامـر وقـنـابـلـه

يورد أبو عبيدة حديث يوم «أوارة»[72]. وعلى هذا النحو، جرت أشعار جرير والفرزدق في علاقتها بأخبار الأيّام.

أمّا الصنف الثاني فمداره على شعر الأيّام، وهو من حيث الكم غزير المادّة، له في قصص الأيّام وفي غيرها حضور بارز. وأصحاب هذا الشعر مختلفون: بعضهم من الشعراء المعروفين كالأعشى، والنابغة، والحطيئة، والخنساء، وأكثرهم أغمار رُوِيَت عنهم أبيات في مناسبات محددة. ولهذا القسم الثاني من الشعر وظائف أهمّها:

– **التحريض** وهنا يكون الشعر جزءًا من **الحركة السرديّة** في أخبار الأيّام. من ذلك ما نجده في يوم «ذي قار» الذي تغلّبت فيه بَكر على الفُرْس من شعر تحريضي يرد في المواقف الحاسمة، ومنه: «فتقدّمت عِجْل ثم حملت بَكْر، فوجدت عجلا ثابتة تقاتل وامرأة منهم تقول:

71 - النقائض، ج2، ص 638.

72 - م. ن. ج2، ص 652.

إن يـظـفـروا يـحـرّزوا فـيـنـا الـغُـرُلْ
إيـــهٍ فِـــدًى لـكـم بـنـي عِـجِـــلْ

وتقول أيضاً تحرّض الناس:

إن تَـــهْـــزِمـــوا نـعـانـق
ونـــفـــرش الـــنَّـــمـــارق
أو تُـــهـــزمـــوا نـــفـــارق
فـــراق غـــيـــروامـــــق»[73]

والناظر في خبر هذا اليوم-يوم ذي قار- يجد فيه احتفاء كبيرا بهذا الضرب من الشعر، كما يجد العلاقة وثيقة بين شعر التحريض هذا وما ينجرّ عنه في ساحة المعركة من صمود المقاتلين، واستماتتهم في الدفاع عن حماهم.

– **الإثبات**، وهذا شأن المقطوعات التي يُختَم بها الحديثُ عن اليوم. من ذلك يوم «جدود» الذي ما إن خُتِم حتى قال أبو عبيدة: «وقال قيس بن عاصم في ذلك:

جـزى الـلـه يـربـوعًـا بـأسـوإ سعيها
إذا ذُكِـرت في الـنـائبات أمـورُهـا» [...]

وقال سوّاربن حيّان المنقري:

ونـحـن حـفـزنا الـحـوفـــزان بطعنـــة
تمجّ نجيعًا من دم الجوف أشكلا [...]

وقال سلامة بن جندل السعدي:

ومـــن كـــان لا تُـعـتـدّ أيّـامـــه لـه
فـأيـامـنـا عـنّـا تـجـلّي وتُـعـرب [...]

وقال سلامة أيضًا:

73 - م. ن. ج2، ص 641.

فسائلْ بسعدَيَّ في خِنْدِفٍ

وقيسٍ وعندك تبيانها [...]»[74]

وهذه المقطوعات التي تطول أحيانًا حتى تغدو قصائد، تضطلع في ظاهر الأمر بوظيفتي الفخر والهجاء، إلا أنّ الحقيقة غير ذلك. فهذه الأشعار يؤتى بها لإثبات ما جاء في القصة النثرية؛ إذ فيها من التفاصيل المتعلقة بالمقاتلين، أو بالمعركة ما يدل على أنّها كانت المصدر الذي منه مَتَح الرواة في قصص الأيام. ومن ثمّ فإنّ تلك الأشعار دليل على صحة المرويات. ومما ينهض شاهدًا على ذلك ما جاء خلال حديث يوم «النسار» من أنّ «حصن بن حذيفة كان رئيس الأحاليف، ولم يرأسهم أبوه حذيفة؛ لأنّ حذيفة لو كان حيًّا لم يرأسهم حصن ابنُه، والدليل على أنّ حصنًا كان رئيس الأحاليف قولُ زهير بن أبي سلمى، حيث يقول:

ومن مثل حصن في الحروب ومثله

لإنكار ضيم أو لأمرٍ يُحاوله

إذا حلَّ أحْياءُ الأحاليفِ حولَه

بذي نَجَبٍ هَدّاتُه وصواهِلُهُ»[75]

- **الشرح**: وهنا يؤتى بالبيت أو البيتين في سياق شرح مفردة، أو عبارة. ومن ذلك قوله: «الشَّمْل، الشَّمال. يقال: ريح شَمال، وشَمْل، وشمأل، وشأمل. وشَمَل، وشَمول، ويقال: شَيْمل. وأُنشِد لمالك بن الريب:

ثوى مالكٌ ببلاد العَدُ

وٍ تَسفى عليه رياحُ الشمَل

وأُنشِد للمرّار:

---

74 - م. ن. ج1، صص 1146-148.

75 - م. ن. ج1، ص 239.

بـكـفِّـكَ صـــارم وعـلـيـك زَغْـــفٌ
كـمـاءِ الـرَّجْـع تَـنـسِجه الـشَّـمـول»[76]

وتكثر هذه الحالات في شرح الغريب الذي تضمنته النقائض خاصة. كما نجده في شرح ما يرد ضمن أخبار الأيام من غريب.

- **التوسّع والتجميل**: وأكثر ما نجد ذلك في أعقاب الأيّام. فما إن تنتهي الأحداث التي تساق في قالب سردي حتى يُردِفَها الراوي بردود الفعل المختلفة التي انجرّت عن المعارك. إلا أنّ ذلك لا يرد للتوثيق أو للشهادة على صحة ما رُوِي في الخبر، وإنّما يأتي من باب الاستئناس بالشعر والرغبة في تجميل القصة به. ولنا في نهاية حديث يوم «النسار» شاهد على ذلك مبين، إذ أورد الراوي في ختام سرده للأحداث ستة وعشرين بيتًا لستة من الشعراء، هم: سلمى بنت المحلَّق، ورجل من بني ذبيان، والفارعة بنت معاوية، وبِشْر بن أبي خازم، وسهم الأسدي، وعبيد بن الأبرص[77]. إنّ تلك الأشعار وإن كانت تبدو هامشًا للخبر يمكن الاستغناء عنه، فإنّها غاية من الغايات التي يسعى إليها السرد النثري، تندرج في سياق الاستجابة لأفق انتظار القراء والسامعين، وإمتاعهم بمأثور الشعر، وإطرافهم بجيّد المقطعات والقصائد.

هذه أبرز الخصائص التي يتّسم بها المكوّن الشعري في كتاب النقائض. وهذه أظهر الوظائف التي يضطلع بها. ولعلّ أهمية هذا المكوّن تكمن في جانبين، أوّلهما: وفرة حضوره في هذا الكتاب. وثانيهما: تعدُّد وظائفه. ولعلّ وجه الطرافة في تلك الوظائف أنّ الشعر يبدو من ناحية محورًا تدور عليه الأخبار فتشرحه، وتوضّح مغاليقه. إلا أنّه من ناحية أخرى يبدو حاشية على الأخبار يدور في فلكها، ويؤيد ما جاء فيها، ويتوسَّع فيما تُقدّمه من معلومات. ولا يتيسر لنا أن نستَكْنِهَ هذه المراوحة بين الشعر والنثر إلا إذا أدرجناها في

76 - م. ن. ج1، ص 133.

77 - م. ن. ج1، ص 242.

منظومة الأشكال والأجناس في الأدب العربي القديم، وما يتحكم فيها من ضروب الصراع، خصوصًا في غضون القرون الثاني والثالث والرابع التي شهدت انقلابًا واضحًا في منزلتي الشعر والنثر، إذ انتقلنا فيها من هيمنة الشعر واستقطابه النثر، إلى نهضة النثر وتفوّقه على الشعر واستيعابه إيّاه.

2. المكوّن اللغوي: نعني بالمكوّن اللغوي التفاسير التي ترد عقب الأبيات، أو في غضون الأخبار. والقسم الأكبر من هذه التفاسير غير مسند إلى شخص بعينه، غير أنّ «بيفان» محقق «كتاب النقائض» ذكر أنّ أكثر تلك التفاسير من وضع أبي عبيدة. في حين كان نصيب محمد ابن حبيب، والسكري منها ضئيلاً، أمّا إسهامات اليزيدي فأظهر وأوفر. وهذه التفاسير تتفاوت طولاً وقصرًا، وتختلف موضوعًا ونسبة وغاية.

– الموضـــوع:

أكثر هذه التفاسير شروح لغوية لألفاظ يعتبر الراوي أنّها غريبة، ويرى أنّها بحاجة إلى التوضيح. وتكون أحيانًا شروحًا للمعنى الذي يُراد التعبير عنه. وقد عمد «بيفان» إلى جعل الشروح اللغوية الواردة ضمن الأخبار النثرية بين قوسين أو بين معقفين؛ حتى لا ينقطع مساق القول. من ذلك مثلا: «فورد جرير على أهله ذات يوم بإعجالتهم وذلك على عِدَّان مُلك ابن الزبير (والإعجالة: اللبن يتعجّل به الراعي إلى الحيّ المقيم في الدار من المرتبع، والعِدّان: الوقت) فإذا هو بجماعة»[78]. أمّا الشروح المعنوية فإنّها تنحصر في التعليق على الأبيات الشعرية، ونجدها عادة عقب البيت الذي غمض معناه في نظر الراوي فأردفه بما يعتقد أنّه مقصد الشاعر. ومثل هذا كثير في الكتاب منه ما ذُكر بعد بيت جرير:

«وقـــد قـعِـسـتْ ظـهـورهـمُ بـخـيـل
تُـجـاذبـهـم أعـنّـتَـهـا جِـذابـا

78 - م. ن. ج1، ص 2.

يقول يريدون الانهزام والتأخّر القهقرا، والخيلُ تريد التقدُّم وهي تجاذبهم أعنّتها»[79].

ومن هذا القبيل أيضًا ما يعمد إليه الراوي من إخراج لمقصد المتكلم من الإشارة والتلميح إلى البيان والتصريح. ففي خبر يوم «الغبيط»: «قال بسطام: وأنا معطيك من المال عَائرةَ عينين (يعني كثيرًا. تذهب العين فيه وتجيء)»[80].

على أنّ هذه التفاسير تتصل – إضافة إلى اللغة- بالمعطيات التاريخية والجغرافية. ويتجلّى ذلك خاصة في أسماء الأعلام والمواضع. فيوم «الوقيظ» يبدأ على هذا النحو: «قال أبو عبيدة: حدثنا فِراس بن خندق قال: تجمّعت اللهازم (واللهازم: قيس، وتيم الله ابنا ثعلبة بن عُكابة، وعجلُ بن لُجيم، وعَنَزَةُ بنُ أسد بنِ ربيعة بن نزار) لتُغير على بني تميم»[81]. ومن الأمثلة ما جاء في حديث الكُلاب الثاني: «وأقبل أهل اليمن [...] حتى إذا كانوا بتَيْمَن (وتَيْمَنُ ماء بين نجران إلى بلاد بني تميم) نزلوا قريبًا من الكُلاب»[82].

إنّ هذه التفاسير تقطع النص السردي، وربما دلّ ذلك على أنّها لم تنشأ معه، وإنّما اصطُنِعت بعده، والأرجح أنّها ظهرت في زمن الكتابة. وهذا الأمر عينه يمكن أن نستخلصه من علاقة الشروح بالأشعار.

ومن الطريف أنّ هذه التفاسير تدور أحياناً على القراءات المختلفة للأشعار وما يكمن في كل قراءة من وجوه المعاني. وربما وُظّفت فيها المعطياتُ اللهجيّة أو اللغات التي تميز بين نطق هذه القبيلة وتلك: «الهَدِيُّ ما أهديْتَ إلى بيت الله الحرام. أهل العالية يخفّفون الهَدْيَ إلى بيت الله عزّوجلّ، وأهلُ نجد

79 - م. ن. ج1، ص 439.

80 - م. ن. ج1، ص 315.

81 - م. ن. ج1، ص 305.

82 - م. ن. ج1، ص 150.

يحرّكونه ويثقّلونه»[83]، والمعطياتُ الصرفية كقوله: «يستثبْتْنَ يستفعلْنَ من الثبات، كأنهنّ يستزدن الظلّ ويستبطئنه»[84]، والمعطياتُ النحوية، كقوله تعقيباً على بيت جرير:

يـا ضـبَّ إنّ هـوى الـقـيـون أضـلّـكـم
كـضـلال شـيـعـةِ أعـــورَ الـدجّـال

قال أبو عبد الله [اليزيدي]: «جعل أعورَ اسمًا فلم يَصْرفه، وجعل الدجّالَ مِنْ نَعْتِه لأنّه معرفة»[85].

إنّ هذه التفاسير، على اختلاف الأنواع التي ذكرنا، لا تبدو صلتُها بخبر اليوم وثيقةً، وإنّما هي تعبّر عن شواغل الرواة المتتابعين وهمومهم. ففي شرح كلمة «وانِيًا» نجد: «وانيا يعني فاترًا ضعيفاً، يقال: ونَى يَني وَنْيًا ووُنِيًّا إذا فتر، قال أبو عبد الله [اليزيدي] سألت أبا العبّاس [المبرّد] عن ونى هل يكون مِن فتور في خِلقة الإنسان أم يفتُر قاصدًا، فأجازه فيهما جميعًا»[86].

إنّ أهم ما نخرج به من هذا العرض لمواضيع الشروح هو كثافتها من حيث الكم، وشمولها من حيث الكيف. فهي ترافق الشعر والنثر، وتتصل بالألفاظ والمعاني، والمعطيات الجغرافية والتاريخية، والمعلومات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية؛ مما يجعلها إحدى غايات الكتاب الأساسية.

– النسبـــة:

لئن كانت أغلب الشروح والتعاليق منسوبة إلى أصحابها، فإنّ قسمًا كبيرًا منها جاء غفلاً. ولعل ذلك هو ما جعل محقق «كتاب النقائض» يقول إنّ أكثر

83 - م. ن. ج1، ص 101.
84 - م. ن. ج1، ص 8.
85 - م. ن. ج1، ص 323.
86 - م. ن. ج1، ص169.

الشروح من وضع أبي عبيدة. غير أنّ ما ذكرناه في نسبة الكتاب ينطبق على نسبة الشروح. ذلك أنّ أسماء الشراح تكشف عن الطبقات المتراكبة في الكتاب، وتنمّ عن سيرورته في التاريخ. فلئن وجدنا تفاسير تُنسب إلى أبي عبيدة بمفرده، فإنّنا نجد تفاسير أخرى يُذكَر فيها اسمُه، ولكنها تردنا عن طريق غيره. من ذلك مثلاً: «قال سعدان: قال لنا أبو عبيدة معنى البيت...»[87]. وربما جُمع بين أبي عبيدة وبين غيره، كما في قوله: «كذا فسّره أبو عبيدة والأصمعي»[88]. وأحيانًا يُروَى البيت من أبيات النقائض ويُنَصُّ في هامشه على قراءة أبي عبيدة، مما يدل على أنّ رواية أبي عبيدة ليست الأصل المعتمد. وهذا ما نجده مثلاً في قول جرير:

وعــاوٍ عــوى مــن غـيـر شـيء رميـتُـه

بـقـارعـةٍ أنـفـاذُهـا تَـقـطُـر الـدمَـا

وقد جاء في شرحه: أنفاذُها: جماعة نَفَذٍ، ورُوي: إنفاذُها، وإنفاذها مصدر. وروى أبو عبيدة أقطارُها تَقطُر الدما»[89]. وفي حالات أخرى تكون رواية أبي عبيدة هي الأصل، وحين يُفرَغ منها يقال: «وروى غير أبي عبيدة»[90]. وإذا نحن تتبّعنا أسماء الشرّاح وجدنا الأصمعي[91]، والكلبي[92]، وأبا عمرو

87 - م. ن. ج1، ص 404.

88 - م. ن. ج1، ص 277.

89 - م. ن. ج1، ص 62.

90 - م. ن. ج1، ص 110.

91 - م. ن. ج1، صص 59، 138.

92 - م. ن. ج1، صص 77-83 ويتعلّق الأمر هنا بحديث داحس الذي رُوي برمّته عن الكلبي.

[الشيباني][93]، وابن الأعرابي[94]، والمبرد[95]، وابن أبي زيد[96]، ومحمد بن حبيب[97]، والسكري[98]، واليزيدي[99] وغيرهم.

إنّ انتماء هؤلاء الشراح إلى عصور مختلفة يؤكد لنا أمرين أولهما: أنّ الكتاب على صورته الحالية ليس من وضع مؤلف واحد. وثانيهما: أن تغير آفاق الانتظار وتنوع الشواغل المعرفية هما اللذان يسوغان هذا التعدّد في التفاسير، ومن شأن هذا أن يثبت أنّ رحلة «كتاب النقائض» في التاريخ طويلة، وأنّ غاياته متعدّدة.

– الغايـــات:

إنّ الملاحظات التي سقناها تؤكد أنّ تلك الشروح التي يتضمّنها «كتاب النقائض» لا تخدم غاية واحدة، لأنّها متعددة الأصول والمواضيع والأعصر. ومع ذلك، فبإمكاننا أن نحدّد أبرز الغايات التي تساق من أجلها تلك التفاسير في ثلاثة مجالات:

الغاية الأولى: التفسير: وقد رأينا نماذج منه في باب المواضيع. وهذا التفسير يكاد يكون محايدًا، لأنّ هدفه الأوّل أن يفكّ مغاليق النص الشعري أو النثري، من حيث اللغة، أو المعنى، أو التاريخ. وبهذا، فإنّ التفسير هو واسطة بين النصّ والقارئ ينحصر دوره في خدمة النص الأصلي وتعزيز الوظيفة الإفهامية.

---

93 - م. ن. ج1، صص 168، 334

94 - م. ن. ج1، صص 92، 407.

95 - م. ن. ج1، صص 319، 407.

96 - م. ن. ج1، ص 136.

97 - م. ن. ج1، صص 98، 162.

98 - م. ن. ج1، ص 233.

99 - م. ن. ج1، ص

الغاية الثانية: التوسّع: ويتجلى في مجاوزة الشارح للنص وعمله على استعراض معلومات قد يوحي بها السياق، ولكنّ فهم النص لا يتوقف عليها. وهذا التوسع على نوعين:

أ – توسّع لغوي، وهنا يكون النص مطية لإيراد جملة من الفوائد اللغوية التي تُثبت سَعةَ علم الراوي، وتهدف إلى إغناء رصيد القارئ. ومن نماذج ذلك التعليقُ على قول حُكَيم بن مُعَيّة: «عرفْتُ أنّه بحرٌ لا يُنكَش (يقال هو بحر لا يُنكَش، ولا يُفتَج، ولا يُؤْبِي، ولا يَتغضغض، ولا يُغرَّض، ولا يُنكّف، ولا يُنزَح، بمعنى واحد، ولا يَمكَل، ولا يُنال عَرَبُه. وأُنشِد لطُفيل بن عوف الغنوي:

ولا أقــول وقَــعْــرُ الــمــاء ذو عَــرَبٍ
من الحرارة إنّ الماءَ مشغول)»[100].

وربما وقع التنصيص على اسم الشارح إبرازًا لسعة علمه وإن لم يكن للشرح المذكور صلة مباشرة بالنص. ومن ذلك، ما جاء تعقيباً على بيت الفرزدق:

«متقاعسين على النواهق بالضحى
يَــمْــرونــهــن بــيــابــس الأجـــذال

(أي متأخرين عن الناس لأنهم على حمير لا تُلحِقُهم. والمَرْيُ السَّوْقُ، والجِذْل ما غلُظَ من الخشبة يعني العصا. قال أبو سعيد: يقال للخشبة التي أحدُ طرفَيْها جمرةٌ والآخَرُ ليس كذلك شهاب. فإن كانت أغلظَ من ذاك فهي الجذوة. وأما القبَسُ فمثلُ الفتيلة تُستشْعَلُ فيها أو الشمعة. فأما إذا أخذتَ نارًا في شيحة أو قصب أو سعف فهو ضَرَمٌ كلُّه)»[101].

وقد تُتَّخذ الصيغة الصرفية وسيلة للتوسع. فقول الشاعر «كاتم السّرّ» يتيح للشارح أن يحدّثنا عن دلالة اسم الفاعل على اسم المفعول، فيقول:

---

100 - م. ن. ج1، ص 6.

101 - م. ن. ج1، ص 294.

«السرّ الكاتم: المكتوم، وهذا ضدّ. يقال سرٌّ كاتم وشعرٌ شاعر وماء دافق، ويقال للناقة: الراحلة وهي مرحولة، فجعلوا المفعول فاعلا»[102].

ب – توسّع تاريخي، وهنا تغدو العلامة النصية منطلقًا لاستعراض معلومات الراوي في موضوع تاريخي محدد. والمثال على ذلك ما جاء في شرح بيت الفرزدق:

وقَبْلك عجَّلنا ابنَ عَجْلَى حِمامه
بأسيافنا يَصْدَعْن هامَ الجماجم

«قولُه ابن عجْلى يعني عبدَ الله بن خازم، وأمُّه عجْلى وكانت حبشية. قال: وابن خازم أحدُ أغربة العرب. قال: وأغربةُ العرب أربعة، منهم عنترة بن شدّاد العبسي وأمّه زبيبة سوداء، ومنهم خُفاف بن نَدبة وأمه نَدبةُ سوداء، ومنهم سُليْك بن السُّلكة وكانت سوداء. قال أبو عثمان سعدان بن المبارك: وأما أبو عمرو الشيباني فقال خُفاف بن نَدبة مكان أبي خازم. قال أبو جعفر [محمّد بن حبيب]: عبد الله بن خازم إسلامي لا يُعَدُّ في الأغربة، ولو عددناه لوجدنا مثله في الإسلام كثيرا، ولكنهم عنترة، وخُفاف بن نَدبة، وسليك بن السلكة، والمنتشر بن قاسط الباهلي»[103]. فهذا الحديث عن أغربة العرب لا يقتضيه السياق، ولا يتوقّف عليه فهمُ النص، وإنما تدعو إليه رغبة الراوي في التوسّع.

الغاية الثالثة: النقد: إنّ القسم الثاني من الشاهد السابق يكشف لنا عن غاية أخرى من غايات هذه التفاسير، هي النقد. ذلك أنّ تعدُّدَ الرواة في الكتاب أدّى أحيانًا إلى صراع بينهم يخفى ويظهر، ويرقّ ويعنف بحسب الحالات. وجليّ أنّ محمد بن حبيب مال، في الشاهد السابق، إلى رأي الشيباني وقدّمه على رأي أبي عبيدة، إلا أنه تميّز منهما بذكر رابع الأغربة. وقد يكون هذا

102 - م. ن. ج1، ص 43

103 - م. ن. ج1، ص 372.

النقد غير مباشر من قبيل شرح أبي عبيدة لفظَ غَذَوي (ما في بطون الحوامل) وتعليق اليزيدي: «لا أعرفه إلا غدوي بالدال غير المعجمة»[104]. ومن هذا الغمز الخفي ما ورد تعليقًا على قول أبي عبيدة: «الذكاء من الفهم ممدود، وذَكَا النار مقصور، وهو ضوؤها، قال أبو عبد الله: لا أحفظ هذا»[105]. ومن النقد الصريح تخطئة ابن حبيب في شرحه لأحد أبيات جرير بصريح العبارة: «وهذا من ابن حبيب خطأ بيّن»[106]. وقد يظهر النقد في المفاضلة بين الشروح، ومنه ما جاء في التعليق على بيت البعيث:

أترجو كليب أن يجيء حديثُها
بخيرٍ وقد أعيى كليبا قديمُها

«يقول: أترجو كليب أن يكون لها حديث من المجد ولا قديم لها. وقال غيره: أترجو كليب أن يأتي أخيرُها بشرف ولا شرف لها. والتفسير الأخير أجود»[107].

إنّ هذا النقد يلتقي ومختلف الجوانب التي بيّنّا عند حديثنا عن المكوّن اللغوي موضوعا ونسبة وغاية، من حيث إنّها تكرّس تاريخية الكتاب، وتثبت أن إيراد الشعر وأيّام العرب يندرج في إطار مفهوم التأليف عند العرب القدامى، وهو ينهض على التحوّل المستمرّ للمادّة والصراع الدائب بين المركز والهامش. وقد تجلى ذلك في المكوّن الشعري، وظهر أمره في المكوّن اللغوي الذي يكون تارة في خدمة غيره، وتارة أخرى غاية في ذاته، وهدفًا من أهداف الكتاب. وليس بغريب في هذه الحالة أن يكون الشعر وأخبار الأيّام مطيّةً للشرح. لذلك يعمد الراوي إلى الإغراب ما أمكنه ذلك حتى يسوّغ دوره، وحتى يقنع القارئ والسامع بأنّ تلك النصوص لا تُفهَم إلا من خلال ما يثبته هو في هامشها من تفاسير وتعاليق.

---

104 - م. ن. ج1، ص 280.

105 - م. ن. ج1، ص 260.

106 - م. ن. ج1، ص 18.

107 - م. ن. ج1، ص 109.

3. المكوّن السرديّ: إنّ وقوفنا فيما سلف من حديث عند المكوّن الشعري، والمكوّن اللغوي في «كتاب النقائض» قد أملاه علينا أمران، أولهما: الأهمية الكمية التي حظيا بها في هذا الكتاب. وثانيهما: اتصالهما الوثيق بأدب أيّام العرب؛ مما يجعل دراستنا لهذا اللون من الإبداع مستحيلة أو تكاد ما لم نتبين مختلف العلاقات القائمة بين هذه المكوّنات.

أمّا المكوّن السردي فمصطلح نستخدمه للدلالة على الأخبار التي مدارها على الوقائع التي كانت تحدث بين القبائل والبطون والأفخاذ، وتَتَّخذ هذه الوقائع في الغالب طابعًا حربيًا عنيفًا، إلا أنّ بعضها لا يعدو أن يكون مناوشات. من ذلك أنّ أبا عبيدة ذكر في يوم «الشيّطين» بين بكر بن وائل وتميم أنّه «لم يكن فيه كبير قتال»[108]. وقد أطلق على هذه الوقائع اسم الأيّام لأنّها كانت تقع في النهار. وجاء في «لسان العرب» أنّ اليوم «مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها»[109]. إلا أنّ بعضها كان يقع في الليل، من ذلك يوم «رحرحان» الذي كانت فيه الغلبة لعامر بن صعصعة على دارم، وفيه يقول جرير:

ولـيـلـة وادي رحـرحـان رفـعـتـمُ
فـرارا ولـم تَـلْـوُوا زفـيـفَ الـنـعـائـم[110]

ويقول أيضًا:

ولـيـلـةَ رحـرحـان تـركـتُ شِـيـبـا
وشُـعْـثًـا في بـيـوتـكُـمُ سِـغـابـا[111]

إلا أنّنا لا نعثر في خبر اليوم على ذكر لوقت الغزو. أمّا يوم «بشر» الذي انتصرت فيه قيس على تغلب فقد ذُكر أنّ الهجوم كان فيه ليليًّا، وذلك

108 - م. ن. ج 2، ص 1020.
109 - ابن منظور، لسان العرب، مادّة: ي و م.
110 - النقائض، ج1، ص 426.
111 - م. ن. ج1، ص 442

أنّ الحجّاف بن حكيم السُّلَمي «شدَّ على بني تغلب بالبشر ليلاً وهم غارّون آمنون، فقتل منهم مقتلة عظيمة»[112].

إنّ هذه الاختلافات بين الأيّام حجمًا وزمنًا لا تعدو أن تكون مؤشّرًا على المنحى الذي ينبغي أن يُتَّخذ في دراستها. ذلك أنّ نص «النقائض»، إن صحت نسبته أو نسبة قسم منه على الأقل إلى أبي عبيدة، يمكن أن يُعدَّ أقدم ما لدينا من روايات الأيّام. ومن ثم فإنّه يتعيّن علينا أن نبحث في الإطار المناسب لتحديد المقوّمات السردية للأيام، وضبط أبعادها الدلالية. ولا يتأتّى لنا ذلك إلا إذا نظرنا في مسألتين هما: **تسمية الأيّام، وزمنية الأيّام**.

أ. تسميــة الأيّــام:

تواجه دارس الأيّام أول ما تواجهه قضية الأسماء التي تطلق على الأيّام. فلبعضها اسم واحد من قبيل يوم «أوارة»، ويوم «جَدود»، ويوم «سفوان»، ويوم «فيف الريح» وغيرها. ولبعضها اسمان من قبيل يوم «الرغام» ويوم «الجونين»، ويوم «الصرائم» ويوم «ذات الجرف»، ويوم «الكُلاب الأول» ويوم «الشُعيبة»: اسمان ليوم واحد. وفي حالات أخرى تتعدّد الأسماء حتى تبلغ سبعة، وهذا شأن يوم «ذي قار»، وسُمّي يوم «البطحاء»، ويوم «الجبابات»، ويوم «الجِنو»، ويوم «قراقر»، ويوم «ذات العجرم»، ويوم غذوان». وقد تبلغ ثمانية شأن يوم «نقا الحسن»، ويطلق عليه-أيضًا- يوم «نقا الحسنين»، ويوم «النقا»، ويوم «الحسن»، ويوم «الحسنين»، ويوم «الفلك»، ويوم «الأميل»، ويوم «الشقيقة».

إنّ هذا التعدّد يدلّ على السمة الشعبية التي ظلت عالقة بهذا الأدب وعلى تعدُّد رواته. وفي هذا السياق يمكن أن نشير إلى تعدُّد أسماء الأيّام الذي ينتج عن وضع المشافهة، من قبيل يوم «الدفينة» ويوم «الدثينة»،

112 - م. ن. ج1، ص 401.

ويوم «خزاز» ويوم «خزازى»، ويوم «ذي نجب» ويوم «النجبة». وإذا كان هذا التنوع في الأسماء ربما أدخل بعض التردد والارتباك على القراء والسامعين، فإنّ رواة الأيّام أنفسهم لم يسلموا منه؛ من ذلك أنّ الاسم الواحد يمكن أن يطلق على يومين مختلفين شأن يوم «الغول» وهو يستخدم تارة مرادفًا ليوم «قادم» وتارة أخرى ليوم «كنهل»، وشأن يوم «رحرحان» ولم يتفق الرواة على اعتباره يومًا واحدًا أو يومين مختلفين. وربما أدى ذلك إلى شيء من الاضطراب في المطابقة بين العنوان والخبر. فيوم «خزاز» –مثلاً- خُلط بينه وبين يوم «طخفة»[113]، ويوم «الغبيط» خُلط في إحدى الروايات بينه وبين يوم «إياد»[114]. وربما زاد الأمرُ تعقّدا حين يشترك الشعر في بسط غشاوة الغموض على تسمية الأيام. ومثاله قول الفرزدق:

وتـقـتـيـلُ الـمـلـوك وإنّ منهم
فـــوارسَ يـــومَ طـخـفـة والـنـسـار

الذي علّق عليه الشارح بقوله: «أراد بطخفة والنسار يوم «ضريّة» فلم يمكنه بالشعر، فجعله يوم «طخفة» و«النسار» لقربهما من ضريّة»[115].

إنّ هذا الوضع المخصوص -وإن سعينا إلى تفسيره من خلال إنماء الأيّام إلى الأدب الشعبيّ والإقرار بتداخل الروايات فيه- يدفعنا إلى أن نتعامل مع هذه النصوص بكثير من الحذر، فنتوقّع في كل لحظة اختلال الذاكرة، وأخطاء التصحيف. ولعلّ الأهم من ذلك كله ألا نبحث في أيّام العرب عن الحقيقة التاريخية بل نكتفي بتتبع الصورة الأدبيّة.

113 - م. ن. ج1، ص 448.

114 - م. ن. ج 2، ص 1068.

115 - م. ن. ج1، ص 237.

ب. زمنيّــة الأيــام:

إنّ انصرافنا عن المرجع التاريخي الذي تدور في فلكه أيّام العرب لا ينبغي أن يجعلنا نقطع الأواصر بينها وبين التاريخ. وحتى إن نزعنا إلى ذلك فإنّ النصوص تشدّنا إلى الإطار التاريخي الذي وقعت فيه الأيّام شدّا، ولا تني تذكّرنا بأنّ تلك الأحداث إنّما تُقدَّم لنا على أساس أنّها وقائع دارت في إطار مكاني ينم عنه غالبًا اسم اليوم، وفي إطار زماني نجد الإشارة إليه أحيانًا في غضون الحديث، وذلك خاصة عند محاولة الراوي تنزيل اليوم منزلته من حدث تاريخي هام. من ذلك ما جاء عند الحديث عن يوم «جبَلة» الذي انتصر فيه بنو عامربن صعصعة وبنو عبس على تميم وذبيان. قال الراوي: «وكان جبَلة قبل الإسلام بسبع وخمسين سنة، قبل مولد النبي –صلى الله عليه- بسبع عشرة سنة. ووُلد النبي –صلى الله عليه- عام الفيل، ثم أوحي إليه بعد أربعين سنة، وقُبِض وهو ابن ثلاث وستين سنة، وقَدِم عليه عامربن الطفيل في السنة التي قُبض فيها – صلى الله عليه – وعامر ابن ثمانين سنة يومئذ»[116]. ويُزعَم أنّ أمّ عامر وضعته يوم فرغ الناس من القتال في يوم جبَلة[117]. وفي مثال آخر، يتحدث الراوي عن يوم «الكُلاب» فيقول: «أمّا كُلاب بني تميم فكان بعد مبعث النبي – صلى الله عليه وسلم –»[118].

على أنّ المتتبع للإشارات التاريخية في أيّام العرب لا يعدم تناقضًا بينها. ولعلّ يوم «جبَلة» يصلح أن يكون شاهدًا على ذلك. فقد ذُكر أنّ هذا اليوم «كان قبل الإسلام بخمس وأربعين سنة في قول المكثّر، وذلك عام ولد النبي -صلى الله عليه وسلم-، وفي قول المقلّل أربعين سنة»[119]. وقد رأينا في شاهد سابق أنّ يوم «جبَلة» كان قبل الإسلام بسبع وخمسين سنة. فهل كان يوم

116 - م. ن. ج 2، ص 676.

117 - م. ن. ج2، ص 659.

118 - م. ن. ج1، ص 448.

119 - م. ن. ج1، ص 230.

جبَلة قبل الإسلام بأربعين سنة، أم بخمس وأربعين، أم بسبع وخمسين؟ إنّ ما نملك أن نستنتجه من هذه الإشارات التاريخية أنها تقريبية تعتمد الذاكرة التي يدعمها عدد من القرائن، وهذه سمة من سمات القصص الشعبي. غير أنّ هذه الإشارات التاريخية قليلة في أدب الأيّام. وهي لا تقتصر على الفترة الجاهلية، وإنّما تجاوزها إلى عصر الإسلام الذي غدا فيه التاريخ ممكنًا. فقد ذُكر أنّ يوم «هراميت» كان «بين الضِّباب وجعفر في فتنة ابن الزبير»[120]. ومعلوم أن عبد الله بن الزبير بويع بالخلافة سنة 64هـ وقُتل سنة 73هـ. فكأنّ الغاية من تلك الإشارات ليست التأريخ الدقيق للأيام، بل هي تنزيلها في سياق تاريخي عام.

فإذا تركنا الأحداث التاريخية الخارجية جانبًا، وجدنا في «كتاب النقائض» اهتمامًا بإبراز تاريخية داخلية بين الأيّام يمكن أن نصطلح عليها بالترتيب. وهو يتجلّى في إنشاء علاقات بين الأيّام تقوم على إثبات السابق واللاحق، والفارق الزمني بينهما. ومما يدعو إلى ذلك أنّ الأيّام يتصل بعضها ببعض في سلسلة من الأفعال، وردود الأفعال، والثارات والأحلاف، فكأنّها على هذا النحو فصول في رواية واحدة. فقد ذُكِر -مثلاً- أنّ يوم «رحرحان» سبق يوم «جبَلة»: «قال: فلما انقضت وقعة رحرحان جمع لقيط بن زرارة لبني عامر، وألّب عليهم. وبين يوم رحرحان ويوم جبلة سنة كاملة»[121]. كما ذُكر أنّ يوم «جبلة» سبق يوم «ذي نَجَب» الذي تغلّب فيه بنو يربوع على بني عامر. قال أبو عبيدة: «إنّ بني عامر بن صعصعة أتوا معاوية بن الجَوْن الكندي فاستنجدوه على بني تميم وأخبروه بوقعة جبلة بهم، وهو بَعد جبلة بحول»[122].

---

120 - م. ن. ج2، ص 927.

121 - م. ن. ج1، ص 230.

122 - م. ن. ج1، ص 302.

وربما ورد ذكر الترتيب في بداية الحديث عن اليوم على غرار ما نجده في يوم «ذي نجب» الذي افتتح بـ«خبّرنا سعدان قال: حدثنا أبو عبيدة قال: وكان من حديث يوم ذي نجب، وكان على قرن العام التابع من يوم جبلة، أنّ بني عامربن صعصعة لما قَتَلوا مَن قَتَلوا يوم جبلة من بني حنظلة، رجوا أن يستأصلوا غابرهم، فأتوا حسان بن كبشة الكندي، وكان ملكًا من ملوك اليمن، فدعوه إلى أن يغزو معهم بني حنظلة»[123]. وهذا التمهيد يؤكد أنّ رواية اليوم تتوقف في عدد من الحالات على ذكر الأحداث، أو الأيّام، أو الوقائع التي سبقته.

وقد نجد في «النقائض» أصداء من اختلافات الرواة في ترتيب الأيّام. وقد تجلّى ذلك في يومي «النسار» و«جبلة»، إذ جاء في الرواية الأولى: «وفيه أقاويل وادعاء من الرباب، ومن قول بني أسد وغطفان وغيرهما من قيس عيلان. قال أبو عبيدة: هو عندي باطل، مختلط، أُخذ عن جهال، وجاء الشعر الثابت الذي لا يُرَدُّ بغير ذلك»[124]. وقد ذُكرت هذه المسألة مرة ثانية في إطار أشمل. وهنا نُسب إلى أبي عبيدة قوله: «كان حاجب بن زرارة على بني تميم يوم النّسار، ويوم الجِفار. قال: وبينهما سنة. قال: والنسار قبل الجفار، وكانا بعد جبلة؛ ولذلك رأَسَهُم حاجب بن زرارة. قال: وذلك لأنّ لقيطًا قُتل يوم جبلة. ولو كان حيًّا لما تقدّمه حاجب [...]، وكانا قبل مبعث النبي-صلى الله عليه وسلم- بسبع وعشرين سنة، وكان عامُ جبَلة مولدَ النبي - صلى الله عليه وسلم-»[125].

بهذا يتضح لنا أنّ الهاجس التاريخي لا يهيمن على الأيّام، وإنّما هو في أغلب الحالات وسيلة تُعتمَدُ لإيجاد مسوّغات للأحداث، أو أدلّة على صحتها أو

123 - م. ن. ج2، ص 587.

124 - م. ن. ج1، ص 238.

125 - م. ن. ج2، ص 790.

خطئها، أو لإقامة ضرب من الاتساق والانسجام بين روايات الأيّام حتى تبدوَ حلقاتٍ متّصلةً في سلسلة واحدة.

ومن شأن هذا الترتيب – وهو غير منتظم في كتاب «النقائض» – أن يساعدنا على درس العلاقات بين الأيّام من حيث بنيتُها السردية، ودلالاتُها الاجتماعية، والاقتصادية، وأبعادُها الإيديولوجية. ولئن كان من العسير علينا أن ننزّل كافّة الأيّام في سياق تاريخي واضح دقيق، فإنّ عددًا من القرائن التاريخية تمكّننا من التمييز بين الأيّام الجاهلية والأيّام الإسلامية. فقد ذُكر أنّ يوم «بشر» بين بني سُلَيم وبني تغلب وقع على أيام عبد الملك بن مروان. وكذلك شأن يوم «جِزْع ظلال» الذي أغار فيه «عيينة بن حصن على بني جعفر واستحفّ أموالهم وأموال المسلمين المجاورين»[126]. ومن الأيّام الإسلامية أيضاً يوم «هراميت» الذي ذُكر أنه وقع خلال فتنة ابن الزبير. على أنّ قلّة الأيّام الإسلامية في «النقائض» لم تَحُلْ دون إيراد أخبار كثيرة حدثت في الإسلام، كما أنّ الظاهرة البارزة هاهنا هي أنّ تلك الأيّام لو خلت من الإشارات التاريخية لما وجدنا فيها ما يدلّ على أنها إسلامية. ذلك أنها في دوافعها وطرائقها ونتائجها لا تختلف في شيء عن الأيّام الجاهلية.

ولعلّ هذه الشذرات التاريخية، وهذه الإشارات إلى ترتيب الأيّام هي التي أغرت بعض القدامى بإيراد قصص الأيّام حسب التسلسل التاريخي. ويمثّل هذا الاتجاهَ ابنُ الأثير (ت 632هـ) في «الكامل في التاريخ» قديمًا، ومحمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم في «أيام العرب في الجاهلية» و«أيام العرب في الإسلام» حديثًا.

إنّ هذه الزمنية تفيدنا في دراسة الأيّام التي تضمّنها «كتاب النقائض» من جهتين، أولاهما: أنّها تؤكد أنّ هذه الوقائع لا تقدَّم على أنّها من ابتداع الرواة، وإنّما هي تلامس الخطاب التاريخي من حيث تعلُّقُها بأطر وشخصيات وأحداث

126 - م. ن. ج1، ص 320.

تاريخية. إلا أنّ ذلك لا يبلغ بهؤلاء الرواة أن يقدّموا التاريخ على الأدب، أو الإفادةَ على الإمتاع. والدليل على ذلك أن تلك التقييدات الزمنية قليلة. وأمّا الجهة الثانية: فهي أنّ هذه الزمنية تنير لنا بعض جوانب الأيّام من حيث الصلة الرابطة بينها؛ مما يدل على أنّ هذا الأدب قد تطوَّر، وأصبحت فيه النصوص تتولّد من النصوص. ولعلّ هذا الجانب الأدبي هو الذي صرف بعض المؤرخين عن اعتبار الأيّام جزءًا من التاريخ العربي. يقول عفيف عبد الرحمن في كتابه «الشعر وأيّام العرب في العصر الجاهلي»: «إنّ الطبري (234-310هـ) لم يذكر منها إلا يوم ذي قار، وجذيمة والزبّاء، وطسم وجديس. وربما اكتفى بهذا القدر [إمّا] لأنّه اهتمّ بأيام الملوك فأوردها، وإمّا لأنّه دخلها كثير من المبالغة، فلم يقبل أن تدخل ضمن مادّة كتابه. ونحن إلى الاحتمال الثاني أميل»[127].

إنّ دراسة **المقوّمات السرديّة** لأيّام العرب كما جاءتنا في «كتاب النقائض» لا تستقيم لنا إلا إذا أخذنا في الاعتبار مسألتي **التسمية**، و**الزمنيّة**، وهما تشدّان هذا النمط من الكتابة إلى الأدب الشعبي. فلا ينبغي لنا أن نقف في هذه النصوص على مظاهر التناقض أو الاختلال، وإنّما ننظر فيها باعتبارها وجوهًا متعدّدة من ممارسة قديمة ضاعت جذورها التاريخية، وتلاشت مسالكها الروائية، ولم يبق منها إلا تلك الشذرات التي تشهد على أنّها تدخل في إطار سنّة أدبيّة ناشئة تنزع إلى أن تختصّ بسمات محدّدة، وتروم أن تندرج في سياق المنظومة الأدبيّة التي تشدّها إلى الأنساق الاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية ضروب شتى من العلاقات.

127 - عفيف عبد الرحمن، الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي، صص 105-106.

الفصل الثاني

سرديّــة الأيّــام

ليس من همنا في هذه المرحلة أن نفصل القول في أيّام العرب، وإنّما نريد أن نقف على أبرز ما تختص به من حيث هي نصوص سردية، تقوم على مادّة أوّليّة نصطلح عليها **بالحكاية**، وترد في قالب لغوي يتوسل بجملة من الآليات نصطلح عليها **بالخطاب**.

1 – الأيّـام حكايــة

أيّام العرب هي قصص مدارها على مواجهات تقع بين القبائل في أزمنة غير محددة تحديدًا دقيقًا، وفي أمكنة ترتبط بها - عادة- أسماء الأيّام، من قبيل: طخفة، وصحراء فلج، وفيف الريح، وأعشاش، والبطحاء، وذات الجرف، وغيرها.

والناظر في الأيّام يرى أنّ الثنائيات الرئيسة التي عبرها تتقدّم السردية قليلة أبرزها: الفعل ورد الفعل، والطلب والاستجابة أو عدم الاستجابة، والمحاولة والنجاح أو الفشل، والرغبة والتحقق أو عدم التحقق. ومن شأن هذا أن يقودنا إلى نتيجة هي التشابه بين الأيّام من هذه الناحية، وغلبة الأعمال فيها. وهذه السمة عينها تجعل المقاطع الجزئية كثيرة، في حين تظلّ المقاطع التامّة محدودة من حيث العدد.

والسرّ في هذه المفارقة الظاهرية بين كثافة المقاطع الجزئية، وقلة المقاطع التامّة أنّ اليوم يسير بنا عادة من الاستقرار إلى الاستقرار، مركّزا على التأزّم الذي يتجلّى عادة في المواجهة بين الطرفين المتنازعين. فتقوم البنية المقطعيّة على تقابل بين التعميم في ذكر الوقعة، والتفصيل في ذكر مكوّناتها

ونتائجها. ولربما كانت هذه الخصوصية وليدة المشافهة، وما يترتّب عليها من إضافات، وتراكم في القصص الدنيا التي تحوم حول نواة اليوم الثابتة.

إنّ هذا الوضع هو الذي يؤدّي أحيانًا إلى ظهور التضمين، ويؤدّي أحياناً أخرى إلى ظهور مقاطع سردية فرعية ينطوي كلّ منها على قصة، وإن كانت تندرج عمليًّا في سياق المقطع السردي الرئيس. والنتيجة التي نصل إليها من ذلك أنّ البنية المقطعية للأيام تقوم أساسًا على مبدإ النظم، دون أن ينجم عن ذلك تَعاقُبٌ زمنيّ أو منطقيّ. وأكثر ما يبدو ذلك في ذكر الوقائع، ومَن قُتل فيها، ومن جُرح، ومن أُسر، مما يمثّل لوحات متجاورة هي جوانب من المعركة ليس يحكمها منطق ولا ترتيب.

وإذا كان هذا ديدن الأيّام عامّة، فإنّنا يمكن أن نجد في بعضها بنية معقدة يتوفر فيها أكثر من مقطع سردي تام. وهذا شأن يوم «الكُلاب الثاني» بين مذحج وأحلافها وتميم، وفيه مقطعان تامّان، يتّصل أحدهما بالوقعة الرئيسة، ويصوّر الآخر قصّةَ عبد يغوث بن وقّاص بن صلاءة الحارثي القائد الشاعر الأسير. ومن ذلك -أيضًا- يوم «رحرحان» بين دارم وعامر. وفيه قسم للمعركة، وقسم لمصير معبد بن زرارة الذي قضى في الأسر.

وربما وجدنا شكلاً آخر من أشكال هذه البنية يجسّده الجمع بين أيّام عديدة في نصّ واحد. وهذا شأن حديث «داحس»، وفيه أيّام «المُعْنِقة» و«الخاثرة» و«ذي حُسَى» و«عُراعر» و«الفَروق» و«جَبَلة». وهو يمثل نموذجًا متقدمًا من نماذج البحث عن شكل جامع بين الأيّام يقترب من شكل الملحمة. وبهذا فإنّ التعقيد الذي يتجلّى أمرُه في الوحدات السرديّة شبهِ المستقلّة يؤول إلى بنية تغلب عليها البساطة. وهذا مظهر من مظاهر الإطراف الذي تنزع إليه قصص الأيّام.

أما من حيث **الشخصيّات** فإنّ السمة الغالبة على الأيام هي المواءمة بين الشخصيات الجماعية التي تمثلها القبائل والبطون والأفخاذ، والشخصيات

الفردية التي تأتي غالبًا موسومة بنَسب مفصّل يشدّها إلى مجموعة أو إلى فئة اجتماعية محددة. ومن ثمّ فإنّ الجماعات هي التي تحدّد السياقَ العامّ للحركة السردية؛ فيكون الأفراد بمثابة الجوانب المختلفة التي تصوّر فعْلَ الجماعة ومصيرها. وكثيرًا ما يضطلع الأفراد بالوحدات السردية الجزئية، في حين تضطلع الجماعات بالمقاطع التامة الكبرى. ومن هذا الوضع تنشأ مفارقة أخرى في بنية الأيام هي أنّ تعدُّد الشخصيّات يخفي قلّةَ عدد الفواعل. وعلى هذا النحو، فإنّ الوحدات السردية الفرعية تنطوي على برامج سرديّة جزئيّة تضطلع بالبطولة فيها شخصيات فردية، وتندرج غالبًا في محور الصراع الذي يحظى بأهمية مخصوصة في أدب الأيام. ذلك أنّ هدفَ المعركة كثيرًا ما يُحسَم بيسر، في حين تسترسل أذيال الواقعة في بيان مصائر الأبطال: فعلا أو انفعالا، إيجابا أو سلبا.

2 – الأيّـام خطـــابا

إذا انتقلنا إلى الجانب الثاني من جوانب السردية أي **أيّام العرب بوصفها خطابًا** واجهتنا قضايا متعدّدة، أهمُّها اندراج هذه النصوص في أدب الأخبار الذي يقوم على نقل الوقائع إلى حيز الكلام بواسطة راوٍ أو مجموعة من الرواة. وتتميّز الأيّام بتداخل الرواة فيها، وتَنازُعهم القصَّ أحيانًا، فتنشأ عن ذلك ظاهرة **البدائل السرديّة** التي يغدو القصُّ معها متعدّدَ الأصوات.

ولمسألة روايات الأيّام جانبان يتعلّق أوّلهما بعملية الرواية نفسها، ويتعلّق الآخر بما ينتج عن تلك العملية وهو النصّ. فالجانب الأوّل، وهو عملية الرواية، يقودنا إلى تأكيد السمة الشعبية لهذه النصوص، اعتماداً على تعدُّد رواتها الأصليين، وضياع أسماء أكثرهم، وتداخل أصوات الرواة في النص الواحد وفي النصوص المتعدّدة. والسمة الغالبة على قصص الأيّام من هذه الجهة أنّها لا تُنسَب إلى راوٍ محدَّد، وإنّما يرد الخطاب فيها منسوبًا إلى راوٍ لا يشارك في الأحداث، وينقل لنا الوقائع بضمير الغائب، وكأنّها جزء لا

يتجزأ من التاريخ. وفي هذه الحالة يكون الراوي عليمًا وغير محتاج إلى الكشف عن مصادره. على أنّ هذه السنّة تنقطع أحيانًا، فيُستهَلُّ اليوم بالإسناد الدال على الطريق التي سلكها باعتباره قولاً جاريًا على الألسنة. ونجد هذا في بداية خبر يوم «أعشاش ويوم صحراء فلج». يقول: «وكان من قصة هذا اليوم ما حكاه الكلبي عن المفضّل بن محمد عن زياد بن عِلاقة التغلبي، أنّ أسماء بن خارجة الفزاري حدّثه بذلك قال»[1]. وتؤول بنا آخر حلقات هذا السند إلى أسماء بن خارجة، وهو راوٍ مندرج في الحكاية، إذ إنّ أمّه سباها بسطام بن قيس، حين أغار ببني شيبان على بني مالك بن حنظلة «وأسماء يومئذ غلام شابٌّ يذكر ذلك»[2]. ولئن كان الصوت هنا خارجيا – أي أنّ الرواية لا تتمّ بصوت أسماء – فإن التبئير داخلي يجسّمه فعل التذكّر الذي لا يمكن أن يصدر إلا عن أسماء نفسه.

وقد يُستهلّ الخبر بإسناد إلى شخص ينتمي إلى أحد الشقّين المتخاصمَيْن، وهو ما نجده في يوم «رحرحان» الذي بدئ بـ: «قال أبو الوثيق أحدُ بني سلمى بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة: لما التحفت بنو دارم على الحارثِ بن ظالم قاتلِ خالد بن جعفر بن كلاب، وأبوا أن يُسلموه أو يُخرِجوه من عندهم، غزاهم ربيعة الأحوص بنُ جعفر بن كلاب بأفناء عامر طالبًا بدم أخيه»[3]. وأبو الوثيق هذا معاصر لأبي عبيدة، ويبدو أنّه كان من الرواة الذين نَقل عنهم أبو عبيدة. يظهر هذا في: «قال أبو الوثيق: قال عامر بن الطفيل يذكر ميتة معبد (قال أبو عبيدة: فقلت له: أَوَ أدركَ عامرُ يومئذٍ؟ فقال: لا، إنّما ركضت به أمُّه يومَ جبّلة، ولكنّه فخر بعد ذلك فقال»[4]. وربما بدئ الخبر بذكر راوٍ

1 - النقائض، ج1، ص 75.

2 - م. ن. ج1، ص ن.

3 - م. ن. ج1، ص 226.

4 - م. ن. ج1، ص 229.

خارجيّ لا يُفصح عن أسماء مخبريه، على غراريوم «الشقيقة»، ويوم «الكُلاب الأوّل»، وقد استُهلّا بـ: «قال أبو عبيدة»[5].

على أنّ اختلاف الرواة في شأن الأيّام يتّضح لنا في تصريح الراوي الأخير بمصادره، وإبرازه ما بين الروايات من تضارب. ويتجلّى هذا في يوم «النسار»، وفيه يرفض أبو عبيدة أقوال من يصفهم بـ«الجهّال»، ويواجهها بما حدّثه به «قيس بن غالب بن عباية بن أسماء بن حصن بن حذيفة بن بدربن عمرو الفزاري، وشيخ علّامة من بني قتيبة بن معن بن باهلة، وأبو مُرهِب رتبيل الدبيري من بني أسد بن خزيمة، وغير واحد من علماء قيس وبني أسد»[6]. ويُعَدُّ يوم «النسار» مثالاً جيّدًا لاختلاف الرواة والمقابلة بينهم بما يشبه عملية التحقيق التاريخي. على أنّ هذه العملية لا تشهد على تاريخية الأيّام، وإنّما تشفّ عن انتمائها إلى الأدب الشعبي ذي الجذور الشفوية، وفي ذلك ما يدلّ على أنّ الحقيقة التاريخية في الأيّام محجَّبة، لها وجوه متعدّدة وأقنعة شتّى.

يقودنا هذا الوضع إلى تبيّن ظاهرتين، أولاهما: ما نصطلح عليه **بالبدائل السردية** في النص الواحد. وهي ظاهرة كثيرة الورود في الأيّام، وتتجلّى في اختلاف الروايات في مقطع من مقاطع النّصّ. ولنا في يوم «رحرحان» مثالٌ على ذلك واضح. إذ حدث فيه أنّ معبد بن زرارة أُسِرَ، فأبى أخوه لقيط ابنُ زرارة أن يفتديَه حتى مات في الأسر. وهذا المشهد مثارٌ لاختلاف الرواة، ولذلك كثرت فيه **البدائل السردية**. فوجدنا: «وأمّا درواس بن هني- أحد بني زرارة- فزعم [...]، وأمّا أبو ثعلبة العدوي فقال: [...]، وأمّا أبو الوثيق فقال: [...]»[7].

---

5 - م. ن. ج1، صص 234، 452.

6 - م. ن. ج1، ص 238.

7 - م. ن. ج1، صص 227-228.

وأمّا الظاهرة الثانية فتتمثل في اضطلاع راويين أو أكثر برواية أحد الأيّام من بدايته إلى نهايته. وهذا شأنُ يومِ «جَدود» الذي جاء على لسان راوٍ نكرة أوّلَ الأمر، ثم رواه اليربوعي بعد ذلك[8]. وبين الروايتين وجوه شبه ووجوه اختلاف. ولعلّ أهمَّ ما يسوّغ الاختلاف أنّ الراوية الثاني يربوعي، وبنو يربوع طرف من طرفي النزاع. لذلك وجدنا صورة الحوفزان -وهو المهاجم- قد أصابها الكثير من التشويه في الرواية الثانية. وهذا أيضًا شأن يوم «إراب» الذي رواه أبو عبيدة ثم رواه اليربوعي[9].

إنّ هذه الظاهرة المتمثلة في احتواء نص واحد على روايات متعدّدة، أو في ورود أكثر من رواية لليوم نفسه في الكتاب الواحد تدلّ على أنّ النّصّ لم يولد مكتوبًا، وعلى أنّ الذاكرة تضطلع بدور هام في تشكيل ملامحه. وبهذا نكون في خضمّ الجانب الثاني من المسألة، وهو المتصل بنصوص الأيّام. ذلك أنّ «كتاب النقائض» لا يقدّم لنا صورة واحدة من الأيّام، وإنّما هو يعمد حينًا إلى الإيجاز الذي يكاد يبلغ حدود الإخلال، ويعمد حينًا آخر إلى الإسهاب فيمتد النّصّ على صفحات طويلة. ومن الإيجاز قولُه عن يوم «ذات الجُرف»: «إنّه كان لبني يربوع على بني جَذِيمة بن رواحة بن ربيعة بن مازن بن الحارث بن قُطيعة بن عبس، وذلك أنّ مروان بن زنْباع العبسي كان غزا بني يربوع فأسروه وهزموا جيشه»[10]. وجليّ أنّ الراوي اقتصر في هذا النّصّ على الوظائف الأساسية، واستغنى عن كل الأدوات والأساليب القصصية، فكان السرد أداة الاقتصاد الأولى، والوسيلةَ المعتمدة لتقديم الهيكل الأصلي للخبر مجرّدًا عن الزوائد والتفاصيل. وهذا الإيجازُ يَسِمُ بعض الأيّام فلا يُتدارك أمرها، على غرار يوم «الحِدَاب» الذي قُدّم على هذا النحو: «وكان هذا اليوم

8 - م. ن. ج1، صص 144، 326.

9 - م. ن. ج1، صص 473-474.

10 - م. ن. ج1، ص 248.

لبكربن وائل على سليط، فسَبَوْا منهم نساءً، فأدركتهم بنو رياح وبنو ثعلبة ابني يربوع، فاستنقذوهنّ من أيدي بكر»[11].

غير أنّ المتأمل في «النقائض» يلاحظ أنّ عددًا كبيرًا من الأيّام وردت في مواضع متعدّدة، وبروايات متنوّعة. ومثال ذلك يوم «الفَروق»، أو يوم «الفَروقَيْن» الذي انتصرت فيه عبس على سعد بن زيد مناة. وقد جاء أوّلَ الأمر موجزًا، إذ ذُكِر أنّ بني عبس «حلّوا على بني سعد بن زيد مناة وهم بالفَروق، وقد آمنتهم بنو سعد ثلاث ليال، فأقاموا. ثم إنّهم شخصوا عنهم، فاتّبعهم ناسٌ من بني سعد، فقاتلهم العبسيّون، فامتنعوا، حتى رجع بنو سعد وقد خابوا ولم يظفروا منهم بشيء»[12]. وبعد ذلك جاء ذكر يوم «الفَروق» أو «الفَروقين» في رواية مسهبة خبرًا وخطابًا[13]. إلا أنّنا نعثر منه على رواية أخرى مفصّلة تختلف عن الروايتين الأوليين اختلافًا يكاد يكون تامًّا، شخصيّاتٍ وأحداثًا، وخطابًا[14]. وهذه الظاهرة عينها نجدها في يوم «نقا الحسن» أو «الشقيقة». ونلاحظ هنا أنّ ملخص هذا اليوم[15] اقتصر على الأحداث الكبرى التي تشترك فيها الروايتان اللاحقتان[16]، في حين اختصّت كلٌّ من الروايتين الموسّعتين بأحداث وتفاصيل لا أثر لها في الأخرى. وهذه صورة من قانون التضخيم الذي يتحكّم في المرويات الشفويّة، إذ هي تزداد تفصيلا بتقدّم الزمان.

ومن خلال تعدُّد الرواة تتعدَّد الوقائع المتحدَّثُ عنها. وليس من شكّ في أنّ هذا التعدُّد يدلُّ على أنّ الأيّام تندرج في إطار أدب جماعي يتميّز الخطاب

11 - م. ن. ج1، ص 14.

12 - م. ن. ج1، ص 98.

13 - م. ن. ج1، صص 420-421.

14 - م. ن. ج2، صص 1071-1072.

15 - م. ن. ج1، ص 190.

16 - م. ن. ج1، صص 190-191، 234-235.

فيه بسماتٍ أهمُّها التكسُّر، والسيرُ في وجهات شتّى، حتى إن القصَّ يصبح هو أيضاً صورةً من صور المغامرة. ويتجلّى لنا ذلك في **الزمن** فهو لا يراعي خطًّا تصاعديًا وإنّما يستبق الأحداث تارة، ويرتدُّ إلى ما سبقها تارة أخرى، حتى إنّ الأيّامَ نفسَها تبدو متواشجة في نسيج غير منتظم. وهذا الإكثار من الاستباق والارتداد يضطلع بوظائف كثيرة منها: التفسير، والتسويغ، والتشويق، والاستدراك، والربط، إذ هو متولد من رحم المشافهة التي تعتمد اعتماداً أساسيًّا على الذاكرة. وهذه السمة تجعل قراءة الأيام عسيرة؛ لأنّها تقوم على تقليد في القصّ لا يتواءم مع **المناويل السرديّة** الحديثة.

على أنّ تعدُّد الرواة والروايات في الأيّام، سواء في النصّ الواحد أو في النصوص المختلفة، لا يؤدّي إلى تضخّم الخطاب وامتداده. وهذه مفارقة أخرى من مفارقات الأيّام. فالخطاب فيها مقتصد كأشدِّ ما يكون الاقتصاد. ولنا روايات للأيّام يبلغ فيها الراوي حدًّا من الإيجاز يقتصر فيه على الوظائف الأساسيّة، فيكاد الخبر أن يكون عنوانا لليوم. وقد تجلّى هذا الاقتصاد في اختصار زمن الأحداث، واتخاذ الانتقاء وسيلةً لحذف ما لا يُحتاج إليه. وهذا الانتقاء يناسب خطة الأيام المعتمدةَ على الوحدات السردية الفرعية المستقلّة.

إنّ هذا الاقتصاد يشدّ الأيّام إلى الخطاب التاريخي من جهة الأسلوب لا من جهة المحتوى، إذ التاريخ يروي أخبار الخاصّة، في حين لا تهمل الأيام أخبار العامّة والمجاهيل. وهنا نلاحظ أن الراوي في الأيام يتوخى خاصة **أسلوب السرد** الذي يسجل الأعمال. ولئن كان خطاب الأيّام غير تعليمي فيما يبدو، إذ إنّها لا تغلّب الخطاب على الحكاية، وإنّما تجعل الخطاب ظلاًّ للحكاية، وصدى تابعًا لها، فإنّ هذه السمة تتزعزع، فتنشأ مفارقة أخرى تتجلى في المسحة الذاتية التي تتّصف بها نصوصُ الأيّام. وهي تتجلّى في إسلام القِيَاد للشخصيات وجعْلها تتكلم شعرًا ونثرًا، وتفصح عن رؤية خاصة للأحداث وقت وقوعها أو بُعَيْده. وإذا كان السرد المقتصد وغياب الوصف غيابًا يكاد

يكون تامًّا يؤسّسان لموضوعيّة الخطاب في الأيّام، فإنّ الأقوال المأثورة والأشعار تعبّر عن انفعال الشخصيات، وتجسّد هذا البعد الذاتيّ في خطاب الأيّام.

ولعلّ **الرؤية** مجال يوضّح لنا هذه السمة. فنحن، من جهة، إزاء رواة خارجين عن الحكاية، لا يشاركون في الأحداث، ولكنّهم يعرفون ظواهرها وخوافيها، وما مضى وما لم يقع. ولكنّنا، من جهة أخرى، نشهد انكسار هذه السطوة حين تصبح الشخصيّةُ هي الراوي. ومثال ذلك يوم «ذي طلوح»، وفيه اضطلع عُمَيْرةُ بنُ طارق برواية قسم من الوقائع، فأصبح الخطاب مجالاً للمراوحة بين الرؤية من خلف والرؤية المصاحبة. وكلّما أوغلنا في الموضوعيّة مع الراوي الخارجي نَفَذْنا إلى الذاتيّة مع الراوي المندرج في الحكاية، فتصبح قصةُ اليوم إطلالةً على الحكاية من زوايا متعدّدة، وإحداثًا لآثار في القارئ أو السامع متنوّعة.

وبهذا تبدأ صورة أدب الأيّام في التشكّل. فهذا الذي كشفته لنا الحكاية من تعدُّدٍ في الوحدات السرديّة، وكثرةٍ في الشخصيّات يقودنا إلى أن نتبيّن انشدادَ هذه النصوص إلى المنظومة الأدبيّة، وانفصامَ العُرى بينها وبين الظاهرة التاريخية. إنّ قيام هذه النصوص على جملة من المقومات والخصائص يبوّئها منزلة متميزة في عملية الإبداع عند العرب بوصفها حلقة وصل بين المشافهة والتدوين، والتاريخ والأدب، والإفادة والإمتاع.

الفصل الثالث

مواضيــع أدب الأيّــام

إنّ بيان المنزلة التي تحظى بها رواية أيّام العرب في منظومة الأدب العربي، والوقوفَ على أهم خصائصها الفنية يفتحان للدارس باب الخوض في الأيّام من حيث هي عبارة أدبية عن عالم يتنزّل في إحداثيّات زمانية ومكانية، وتقع فيه أحداث، وتتحرك شخصيات في سياق رهانات متنوّعة لا تكتمل صورة الأيّام إلا بالنظر فيها وتقصّي سماتها الكبرى.

إنّ احتفاء أدب الأيّام بالشعر، والأمثال، والخطب، والأقوال المأثورة يؤكد أنّ الوظيفة الإنشائية الجمالية مقدَّمة فيه على الوظيفة المرجعية الإخبارية. ويتجلّى لنا هذا الحرص على الإمتاع في إيراد روايات متباينة للحدث الواحد، وفي تطويع الغاية الإعلامية للغاية الإمتاعية. ولعلّ من أحسن الشواهد على ذلك خبر يوم «الوقيط» الذي انتصرت فيه اللهازم على دارم. وقد حظي بالاهتمام فيه ذلك الخطاب المعمَّى (discours codé) الذي بعث به ناشب بن بشامة إلى قومه، وكان أسيرًا، لينذرهم بقرب الهجوم عليهم. وقد سمعه أعداء قومه فلم يفقهوا منه شيئًا، لأنّ له معنى ظاهرًا، وآخر باطنًا. فلما بلغ الحديثُ قومَه ظنّوا به الاختبال، حتى قام أحدهم فحلّ الرموز، وكشف الرسالة الخفية التي قصدها ناشب[1]. وقد أخذ عقدُ الرسالة وحلُّها من خبر اليوم القسطَ الأوفر، حتى إنّ القتال غدا ثانوي الأهميّة.

إنّ هذا المثال وغيره من الأمثلة تشهد على أنّ أيّام العرب نوع فرعي من أنواع الأخبار، ومن ثمّ فإنّ اتخاذه مصدرًا من مصادر التاريخ لا يخلو من

1 - النقائض، ج1، صص 305-307.

مجازفة. ولمّا كان هذا اللون الأدبي غير محدَّد المصدر، إذ اشترك في وضعه عدد كبير من الرواة، ومرّ بمراحل متعدّدة عفّى الزمن على بعض آثارها، وأبقى على البعض الآخر، فإنّه يتعين علينا أن نبحث فيه عن رؤية للعالم جماعية. فهو، وإن لم يكن وثيقة تاريخية، يتضمّن أصداء من واقع ما. وقد رأينا أن نحلل هذا الجانب من زوايا أربع هي: الحرب، ورهانات القتال (اقتصادا واجتماعا)، والعصبيّة، والغيبيّات.

1 – الحــرب في أيّــام العــرب.

يُجمع الدارسون على أنّ أيّام العرب هي الوقائع الحربية التي كانت تجري بين المجموعات القبلية في جزيرة العرب، وعلى تخومها. فما هي صورة الحرب وما منزلتها في أدب الأيّام؟

كان محمّد اليعلاوي من السبّاقين إلى درس هذه الظاهرة، ففصّل القول في الدوافع إلى الحرب، وتبسّط في ذكر الحيل الحربية في الإنذار والمكائد، وانتهى من ذلك إلى نتيجتين، أولاهما قوله: «إنّ هذه الخطط الحربية بأنواعها لعلّها هي العنصر «الواقعي» في أيّام العرب، أي إنْ هي لم تُستعمَل فعلاً كما رُوِيَتْ، لعلّها صورة من وقائع مماثلة بقيت في الخيال الشعبي فاستخدمها الرواة بصفة تراجعية، وصعدوا بها إلى الجاهلية الأولى»[2]. وثانية النتيجتين قوله: «إنّ هذه العمليّات المختلفة قسم هامّ من القصص، لأنّها تشكّل العنصر الوصفيّ في الروايات، ولا وصف سواها عادة»[3].

أمّا الرأي الأول، فلئن سلمنا بصحته في مسألة «الواقعيّة» التي تصطبغ بها رواية الحروب في الأيّام، فإنّنا لا نذهب مذهب أستاذنا في حصر واقعية الأيّام

2 - محمد اليعلاوي، **أدب أيّام العرب**، حوليّات الجامعة التونسية، عدد 20، 1980م، ص 102.

3 - م. ن. ص. ن.

في الحروب. لا، بل إنّنا نرى أنّ مجافاة الواقع، وعدم مشاكلته كثيرًا ما تقعان أثناء الحديث عن الحروب.

وأمّا الرأي الثاني، فهو لا يصحّ إلا في قسم ضئيل من نصوص الأيّام. فقد لاحظنا أنّ حظّ الوصف فيها قليل، وأنّ السّرد يغلب عليه النزوع إلى الاقتصاد. وبإمكاننا أن نضيف أنّ الحرب في هذه النصوص مجرّد تعلّة، لأنّها لا تُقصَد لذاتها، وإنّما يرد ذكرها تمهيدًا للأقوال المأثورة التي تقال خلالها وعلى هامشها. فمكمن الطرافة في أيام العرب ليس الحرب، وإنّما هو ما تفرزه من مأثور القول، وعميق الحكمة، ومستطاب الشعر.

ولئن وجدنا أحيانًا في أخبار الأيّام تفاصيل تتعلّق بوصف خطط المعركة ومراحل القتال فإنّ الغالب عليها التعميم، إذ يقتصر الراوي على ذكر لمحة مختصرة، وإشارة مقتضبة. فيقول –مثلاً- في يوم «الكلاب الثاني»: «واختلط القوم، فاقتتلوا قتالاً شديدًا»[4]. ويقول في يوم آخر وهو يوم «جدود»: «فأكبّوا عليهم الخيل كبًّا، فاقتتلوا قتالاً شديدًا، ثم إنّ بكر بن وائل انهزمت، وأوجعوهم قتلاً وأسرًا، واستنقذوا النسوةَ والنَّعم، وقُتِلت قتلى كثيرة»[5]. وفي يوم «إراب» وُصِفت المعركة بهذه الطريقة: «أغار [الهُذَيل بنُ هُبَيرة الأكبر التغلبيّ] على بني يربوع بإراب فقتل منهم قتلاً ذريعًا، وأصاب نَعَمًا كثيرًا، وسبى سبيًا كثيرًا»[6].

وعلى هذا النحو من الإجمال تُقدِّم لنا أخبار الأيّام صورًا عن المقاتلين تتراوح بين الإبهام والتدقيق المبالغ فيه. ففي يوم «جبَلة» يذكر الراوي أنّ بني تميم «تبعهم غثاء من غثاء النّاس يريدون الغنيمة، فجمعوا جمعًا لم يكن

4 - النقائض، ج1، ص 151.

5 - م. ن. ج1، ص 145.

6 - م. ن. ج1، ص 473.

في الجاهلية مِثْلُه قطّ أكثرَ كثرة»[7]. ثم يقول بعد ذلك: «فبلغ جمعُهم ثلاثين ألفا»[8]. وهذه المراوحة نفسها نجدها في خبر يوم «البِشْر» حيث يقول: «إنّ الجحّاف قتل منهم [أي من بني تغلب] مقتلة عظيمة»[9]. ثم يردف ذلك بقوله: «قتل الجحّاف منهم ثلاثة وعشرين ألفًا»[10]. إنّ هذه الأمثلة تشهد على أنّ الحرب في الأيّام مجرّدُ أرضيّةٍ تُشكِّل إطارًا عامًّا تندلع فيه الأقوال. فثمة معارك حربيّة، ومعارك قوليّة. وأخبار الأيّام لا تؤرّخ للمعارك الحربيّة بقدر ما تحتفل بالمعارك القوليّة.

هذا الوضع هو الذي يفسّر لنا سرّ إهمال رواة الأيّام تفاصيلَ المعارك. ففي يوم «ذي طلوح» ينصبّ الاهتمام على الظروف التي مهّدت للمواجهة: المناسبة والتحدّي والخطة والاستعداد. فإذا بلغنا لحظة التصادم وجدنا الراوي يقول: «ثم إنّهم التقوا فأُسر الجيشُ إلا أقلَّهم»[11]. لا، بل إنّنا نجد أيّامًا لا تعدو أن تكون مناوشات، ومنها: يوم «الشيّطين» الذي يقرّ الراوي بأنّه «لم يكن فيه كبير قتال»[12]، ويوم «نقا الحسن» الذي استأسر فيه بنو شيبان حين هُريق ماؤهم[13]. وما أكثر ما نجد في أخبار الأيّام لوحات مفردة، يورد فيها الرواة قصصًا قصيرة هي مقاطع من المعركة، أو شذرات مما آلت إليه من قتل أو جرح أو أسر.

ولئن كانت أيّام العرب تتّخذ الحرب إطارًا، فإنّ ذلك لم يمنع من ظهور مواقف كثيرة فيها يُستهجَن القتال، ويُدعَى إلى السلم، ويُسعى إلى الوساطة

---

7 - م. ن. ج2، ص 657.

8 - م. ن. ج2، ص 660.

9 - م. ن. ج1، ص 401.

10 - م. ن. ج1، ص 402.

11 - م. ن. ج2، ص 784.

12 - م. ن. ج2، ص 1020.

13 - م. ن. ج1، ص 191.

والتحكيم. ومن المفارقات أن نجد يومًا هو يوم «إراب» مداره على الصلح. يقول: «فالتقيا [يعني بني يربوع وبكربن وائل] على إرابٍ فاصطلحا مع اتّفاق على ردّ السبايا والغنائم»[14]. ونجد في يوم «الكلاب الأوّل» ترغيبًا عن القتال، يقول: «وكان نُصَحاء شُرحبيل وسلَمة قد نهوهما عن التفاسد والتحاسد، وحذَّروهما الحربَ عثراتِها وسوءَ مغبّتها»[15].

ولهذا، كان قسم كبير من أخبار الأيّام يُبرز الضوابطَ التي توضَع لكبح جماح الحرب، ومن أهمّها: **الإجارة، والمفاداة.** والإجارة ضرب من ضروب العهد يَجعل شخصًا أو مجموعة في حمى شخص آخر، أو مجموعةٍ أخرى. ولها سُننٌ دقيقة مضبوطة: «فقد كانت بجيلة إذا جاورهم جار عمدوا إلى ماله فأحصَوْه، ودفعوه إلى ثقة، فإن مات له شاة أو بعير أخلفوه عليه، حتى ينصرف موفورًا، فإن مات قبل أن يصير إلى وطنه وَدَوْه، وإن قُتِل طلبوا بدمه، وإن حُرِب أخلفوا عليه»[16]. وهذه السنن تُطبَّق وإن لم يقع التصريحُ بالإجارة، أو حتى لم تُقصَد. ففي يوم «جبلة» سأل الأحوصُ بنُ جعفر ربيعةَ بنَ شَكَل متحدّثًا عن بني عبس: «أظلّلتهم ظلّك، وأطعمتهم طعامك؟ قال: نعم. قال: قد والله أجرتَ القوم»[17].

أمّا **المفاداة** فإنّها تقع عند الأسر تجنّبًا لقتل الأسير؛ وهي ضرب من العتق مقابل الإبل عادة. وإن لم يتقاطع قانونُ العصبيّة ممثَّلاً في الثأر، وقانونُ الاقتصاد ممثّلاً في الكسب، فإنّ إطلاق سراح الأسير يتمّ حال التعاقد مع آسريه وتوفير الفدية. إلا أنّ المفاداة يمكن أن تقع «على الثواب»، وهذه صيغة كثيرة التردُّد في أخبار الأيّام، وتتجسّم في اكتفاء الآسر بأن يجزّ ناصيةَ أسيره ثم يطلق سراحه. وحين تتهيّأ له الظروف يأتيه مستثيبًا، أي مطالبًا

14 - م. ن. ج2، ص 882.

15 - م. ن. ج1، ص 457.

16 - م. ن. ج1، ص 142.

17 - م. ن. ج2، ص 655.

إيّاه بإيفاء دَيْنه. ففي يوم «جبَلة» يقول عمرو بن عمرو لقيس بن المنتفق: «هل أنت محسنٌ إليَّ وإلى نفسك، تجزّ ناصيتي وتجعلها عندك في كنانتك، ولك العهد لأفِيَنَّ لك، ففعل»[18]. وفي يوم «عاقل» استبطأ الجعدُ بنُ الشمّاخ فديةَ أسيره، «فجزّ ناصيته على الثواب، ثم أتاه مستثيبًا»[19].

إنّ هذه الضوابط وغيرها مما تحفل به أخبار الأيّام تؤكد أنّ هذه القصص ليست تمجيدًا للحرب، وإنّما هي إعلاءٌ لأخلاقيّةٍ للحرب مخصوصةٍ، وتغنٍّ بمثُلٍ عليا تجتمع في حيّز المروءة لتغدو تعبيرًا عن ثوابتِ الروح من خلال تحوّل المادّة، وجمالِ المثُل من خلال بشاعة الحرب.

2 – العصبيّــة في أيّــام العــرب.

إنّ قيام المجموعات البشرية التي كانت تعيش في الجزيرة العربية على نظام محدَّد ينهض على القبائل، فالعشائر، فالبطون، فالأفخاذ كان موضوعًا لعلم مستقلّ هو **علم الأنساب** الذي اهتمّ أصحابه بضبط الصلات الرابطة بين تلك المجموعات، وتحديد سلاسل النسب التي تندرج ضمنها. وقد ازدهر هذا العلم أيما ازدهار في القرون الهجرية الأولى، وكان له رجاله، ومصنّفاته. وليس يعنينا أن نفحص عن هذا العلم، ومناهجه، وخصائصه، ومضامينه، والدوافع إلى ظهوره، وتطوّره. وإنّما يعنينا أن ننظر في هذه العصبية من خلال أيّام العرب، وإن كان من العسير علينا أن نلمّ بكثير من المعطيات التي تتضمّنها هذه النصوص دون أن يكون لنا رصيد كافٍ من المعلومات التي يوفّرها لنا **علم الأنساب**، على الرغم من أنّ قسمًا كبيرًا من تلك المعلومات لا يخلو من اضطراب. وللتوسّع في هذا الموضوع يمكن العودة إلى كتاب إحسان النصّ

18 - م. ن. ج2، ص 671.

19 - م. ن. ج!، ص 119.

«العصبيّة القبليّة وأثرها في الشعر الأموي»، وخاصة في الفصل الموسوم بـ«لمحة في الأنساب العدنانيّة والقحطانيّة والقبائل المختلَف في نسبها»[20].

وعلى الرغم من هذه الاختلافات فإنّ العصبيّة القبليّة تظلّ عنصرًا ثابتًا يحدّد سلوك الفرد والجماعة في المجتمع القبلي. يقول إحسان النصّ في تعريف العصبية القبلية: «العصبيّة في تعريف أهل اللغة هي أن يدعوَ الرجلُ إلى نصرة عصبته، والتألُّبِ معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين. وهي مشتقّة من التعصّب أي التجمّع. والعصبيّة في المجتمع القبلي لا تكون لقرابة الرجل وذوي رحمه الأدنَيْن فحسب، وإنّما تكون للقبيلة بأسرها، على تفاوت في شدّة هذه العصبية تحدّده درجاتُ القرابة في إطار القبيلة الواحدة»[21].

وبإمكاننا أن نَعُدَّ أيّام العرب أحد المجالات الرئيسة التي تتجلّى فيها العصبيّة القبليّة، لا، بل إنّنا لا نستطيع أن نُلمّ بهذه الأيّام، وأن نفهم دوافعَ الأحداث فيها وأسبابَها، وتطوُّرَها ما لم نصلها بالعصبية؛ ذلك أنّ اليوم لا يتّصل بالأفراد مهما كانت منزلتهم، أو بطولتهم، وإنّما يتّصل بالمجموعات؛ ولهذا كانت الأيّام تُنسَب إلى الجماعات لا إلى الأفراد. فيوم «الصرائم» «يوم أغارت فيه بنو عبس على ربيعة بن مالك بن حنظلة»[22]. ويوم «الصمْد» «لبني يربوع خاصة»[23]. و«يوم «فلَك الأميل» لبني ضبّة على بني شيبان»[24]. و«يوم «ذات الجرف» كان لبني يربوع على بني جذيمة[25].

---

20 - إحسان النصّ، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1973م، صص35-52.

21 - م. ن. ص 107.

22 - النقائض، ج1، ص 336.

23 - م. ن. ج1، ص 73.

24 - م. ن. ج1، ص 190.

25 - م. ن. ج1، ص 248.

ويجوز لنا أن نصنّف أيّام العرب اعتماداً على صراع العصبيّات فيها، فنقول: إنّها تصوّر صراع العرب والفرس على غرار ما نجده في يوم «ذي قار»، أو صراعَ عرب الشمال العدنانيّين وعرب الجنوب القحطانيّين شأن يوم «فيف الريح» بين بني عامربن صعصعة وبني الحارث بن كعب، أو صراعَ العدنانيّين فيما بينهم شأن حربِ «البسوس» بين بكر وتغلب، وكلاهما من وائل بن ربيعة. وحربِ «داحس والغبراء» بين عبس وذبيان، وكلاهما غطفاني قيسي.

على أنّ هذا التصنيف غير ممكن في غالب الحالات، وخاصة منها تلك التي تختلف فيها الروايات أو المعلومات المتّصلة بالمجموعات الفرعيّة، وحقيقةِ انتمائها إلى هذه القبيلة أو تلك. وفي كتاب عفيف عبد الرحمن «الشعر وأيّام العرب» جدول يحاول فيه المؤلف أن يرتّب الأيّام بحسب انتماء الأطراف المتصارعة فيه إلى هذه القبيلة أو تلك[26].

وتوفّر لنا نصوص الأيام صورًا تتركّب فيها على العصبيّة القبليّة ضروبٌ أخرى من التقارب بين المجموعات أهمّها: **الحِلْف**. وقد يتّخذ هذا الحلف وضعًا ينسف العصبيّة الدموية، من ذلك ما نجده في يوم «ذي نُجُب» من أنّ بني عامربن صعصعة وهم عدنانيّون مضريّون قيسيّون، تحالفوا مع قحطانيّين في شخص «حسّان بن كبشة الكندي، وكان ملكًا من ملوك اليمن [...]، فأقبل معهم بصنائعه ومَن كان معه[27]، وذلك على بني حنظلة وهم عدنانيّون تميميّون. إلا أنّ بني مالك بن حنظلة حين بلغهم النبأُ نزلوا من أعلى الوادي إلى أسفله، وجعلوا بني يربوع بن حنظلة بينهم وبين المغيرين. فصمد بنو يربوع وتغلّبوا على بني عامربن صعصعة وحلفائهم القحطانيين. وبعد أن تمّ لهم النصر أخذوا يعيّرون بني مالك بأنّهم خذلوهم. إنّ هذا اليوم

26 - عفيف عبد الرحمن، الشعر وأيّام العرب، صص 579-588.

27 - النقائض، ج2، 587.

يبيّن لنا أمرين متناقضين أحدهما: أنّ العصبيّة أقوى من الحلف، والدليل على ذلك انتصار بني مالك وبني يربوع التميميّين على أعدائهم من القحطانيّين والعدنانيّين مجتمعين، وفي ذلك مغزى أخلاقي بيّن. والأمر الثاني: أنّ الخلافات مع القوى الخارجة عن القبيلة يمكن أن تَدفع مختلف الأطراف إلى التكتّل، على أنّ ذلك لا يحول دون تفجّر الصراع بينها بعد الفراغ من الصراع الخارجي.

إذا كان الحلف قانونًا يدخل في علاقة مع العصبيّة ويوجّه الأحداث في عدد من قصص الأيّام، فلدينا في تلك النصوص ما يؤكّد أنّ التحالفات لا يمكن أن تقع في جميع الحالات. فإذا تعارض الحلف مع العصبية انتفَى أو حيل دونه ودون التحقّق. ولنا في يوم «جبَلة» مثال على ذلك، فهو من أيّام القيسيّة فيما بينهم، طرفاه الرئيسان هما: عبس وذبيان. وقد كان لكل طرف حلفاء، فمرّ حلفاء عبس، في طريقهم إلى بني عامربن صعصعة، ببني سعد. يقول الراوي: «فجاؤوا حتى مرّوا ببني سعد بن زيد مناة، فقالوا لهم: سيروا معنا إلى بني عامر. فقالت بنو سعد: ما كنّا لنسير معكم ونحن نزعم أنّ عامرَ بنَ صعصعة ابنُ سعد بن زيد مناة»[28].

وهذه المراتبيّة بين القوانين هي التي على أساسها تقوم المفاضلة بين القبائل. ذلك أنّ القبائل التي لم تحالِف أحدًا أرفعُ درجة من تلك التي حالفت. والمثال على ذلك **جمرات العرب.** يقول أبو عبيدة: «جمرات العرب في الجاهليّة ثلاث: بنو ضبّة بن أُدّ، وبنو الحارث، وبنو نميربن عامر. فطفئت منهم جمرتان، وبقيت واحدة. طفئت ضبّةُ لأنّها حالفت، فصارت رِبّة من الرِّباب، وطفئت بنو الحارث لأنّها حالفت مِذْحج، وبقيت نمير لم تُطفأ لأنّها لم تحالف». إنّ استعارة النار في هذه التسمية «الجمرات» تحيل على فكرة النقاء، لأنّ النّار تطهّر بالإحراق.

28 - م. ن. ج2، ص 657.

ومن مظاهر المراتبية –أيضًا- أنّ **الحلف** أقوى من **العهد**. وقد ظهر ذلك في يوم «الجونين» حين خالف أنَس بن عبّاس الأصمّ العهدَ الذي كان بين قومه من بني رعل وبني ثعلبة بن يربوع حفاظًا على الجوار الذي كان يربطه ببني كُلاب. كما أنّ **العصبيّة** أقوى من **العهد**، ففي يوم «جبلة» أنّ المغيرين على بني عامر «لقُوا كَرِبَ بنَ صفوان بنِ شِجنة بن عُطارد بنِ عوف بنِ كعب بنِ سعد بنِ زيد مناة، فقالوا: أين تذهب؟ أتريد أن تُنذرَ بنا بني عامر؟ قال: لا. قالوا: فأعطنا عهدًا ومَوْثقا ألا تفعل، فأعطاهم. فخلّوا سبيله»[29]. إلا أنّه ذهب إلى بني عامر، الذين يرجعون بنسبهم إلى سعد بن زيد مناة، وترك لهم رسالة معمّاة هي ترابٌ في صرّة، وشوْك قد كُسِرَ رؤوسُه، وخُرِّقَ جِهتُه، وإذا حنظلةٌ موضوعةٌ، وإذا وَطْبٌ معلّقٌ فيه لبن، ففهم القوم أنّ أعداءهم بعدد التراب كثرةً، وأنّ شوكتهم كليلة، وهم متفرّقون، وأنّ فيهم بني حنظلة، وأنّهم قريبون منهم. لقد فضّل كَرِبَ بنَ صفوان العصبيّة على العهد، وإن حافظ على العهد في الظاهر فلم ينطق بسرّ المغيرين على بني عامر، ولكنّه لم يخرق الرابطة القبليّة، فأعلم بني عامر رمزًا بما بيّته لهم أعداؤهم.

وهذه العصبيّة هي التي تمكّن من ربط الصلة بين الأيّام اعتداءً وثأرًا. إلا أنّ المتأمّل في نصوص الأيّام يلاحظ كثرة ما تتضمّنه من ضروب العصبيّات والتحالفات والمواثيق التي تبلغ حدّ التناقض أحيانًا. وبإمكاننا أن ندرس هذه العصبيّات من جهتين:

أولاً: من حيث دلالتها في سياق الأيّام: فهي من هذه الجهة مسوّغ أساسيّ من مسوّغات التنازع والصراع المستمرّ. ولئن اعتبر بعض الدارسين، ومنهم عادل جاسم البيّاتي، أنّ العصبيّة تعبير عن وجود النزعة القوميّة عند العرب منذ الجاهليّة، فإنّ البعض الآخر، ومنهم إحسان النصّ، اعتبرها ظاهرة

29 - م. ن. ج2، ص 660.

شوفينيّة «تنافي الشعور القوميّ [...]، وتنافي [...] الشعور الإنسانيّ»[30]. وبين هذا وذاك يمكننا القول إنّ العصبيّة تضطلع في الأيّام بوظيفة نصّيّة أكثر مما تضطلع بوظيفة إيديولوجيّة، إذ هي عنصر موحّد بين الأيّام يمكن اعتبارُه مصطلحًا قرائيًّا أساسيًّا.

ثانيًا: من حيث دلالتها في سياق التاريخ: إنّ أيّام العرب، وإن ذُكر أنّها كانت محلّ تداول شفويّ بين الرواة، إنّما دُوّنت في أوائل العصر العباسي. ومن ثمّ، فإنها كانت صدى لشواغل الناس في العصر الأموي وبداية العصر العباسي. ويرى إحسان النصّ أنّ العصبيّة الضيّقة كانت موجودة في العصر الجاهليّ: «أمّا العصبيّة القبليّة في نطاقها الواسع، كالعصبيّة لقيس كلِّها أو لمضر، أو لربيعة، وكذلك العصبية الشاملة للجِذْم: لعدنان أو لقحطان، فهي لم تُعرَفْ في العصر الجاهليّ، وإنّما ظهرت بواكيرها مع الإسلام، ثم تبلورت واتّضحت معالمها عند وقوع الشقاق بين المسلمين أيّام علي –رضي الله عنه- وما لبثت أن بلغت غايتها من العنف والقوّة في العصر الأموي»[31].

إنّ هذا الرأي بالِغُ الأهمّيّة في نظرنا، لأنّه يجعل العصبيّة في الأيّام صورةً أدبيّةً لا تاريخيّة. وإذا كان لا بدّ لنا من الإقرار بوجود بذرة تاريخيّة لها، فإنّ هذه البذرة قد تضخّمت بمرّ الأيّام، وزادتها الرواياتُ المتلاحقة أهمّيّةً بما أحاطتها به من ضروب التهويل والمبالغة.

3 – رهانات القتال في أيّام العرب

تقوم أيّام العرب على تصوير حركة القبائل العربية واضطرابها في الأرض، ومن خلال ذلك نشهد مقوّماتِ عيشها وسلّمَ القيم لديها ومظاهرَ ثقافتها. ولئن سلّمنا بأنّ هذه النصوص لا تعكس الوقائع التاريخيّة على نحو دقيق وصارم،

30 - إحسان النصّ، العصبيّة القبلية وأثرها في الشعر الأمويّ، ص 108.

31 - م. ن. ص 143.

فإنّه يتعين علينا أن نقرّ بأنّها تسعى إلى إقامة عالَم مخصوص بين مكوّناته من التضامن والانسجام، ما يجعل منه عالما يمكن للقارئ أو السامع أن يتصوَّره، ويتمثَّل المرتكزاتِ التي ينهض عليها.

وإذا أردنا أن نفهم أهمّ سمات هذا العالم فإنّ المسلك الموفي على ذلك هو النظر في هذه النصوص نفسها؛ لأنّ ما يهمنا ليس العالم الكائن قبل النصوص، وإنّما هو العالم الذي ينشأ من النصوص. وقد كان العنصرُ الثابت في أدب الأيّام هو القتال والتناحر بين المجموعات. ولكنّ هذا القتال ليس غاية في ذاته، وإنّما هو وسيلة لإشباع ما نقص من حاجات، وإصلاح ما اختلّ من توازنات. فما هي أهمّ الرهانات التي قام من أجلها القتال في قصص أيّام العرب؟

يكشف لنا عدد من الأيّام عن أنّ غاية الحروب متّصلة كأوثق ما يكون الاتّصال بالاعتبارات الاقتصادية. ذلك أنّ القبائل العربية في قسمها الأكبر كانت كما يقول إحسان النصّ: «تعيش على البداوة، تنزل حيث تجد الماء والكلأ والمرعى الخصب. فإذا ضنّت السماء بالغيث، وأمحلت الأرض ارتحلت ظاعنة إلى مواطئ أخرى ترعى فيها سائمتها»[32].

وهذه الاعتبارات الاقتصادية تُذكَر في الأيّام أحيانًا على سبيل التلميح، على نحو ما نجده في يوم «مليحة»، وقد استُهلّ بالإشارة إلى أنّ «بسطام بن قيس خرج مغتزيًا وذلك حين ولّى الربيع، واشتدّ الصيف»[33]. وتُذكَر أحيانًا أخرى صراحة في مثل قول الراوي: «وكان الذي هاج الحرب يوم النسار، وما كان فيه أنّ أرضَ مُضَر أجدبت زمانًا، وأخصبت بلادُ بني سعد والرباب وجادَها الغيث»[34]؛ أو قوله: «كانت أصابتْ بلادَ بكربن وائل سَنَةٌ فانتجعت قبائل

32 - إحسان النصّ، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، ص 57.

33 - النقائض، ج 1، ص 73.

34 - م. ن. ج2، ص 1064.

منهم فيمن كان بينهم وبينه معروف من الناس»[35]؛ أو قوله: «إنّ بلاد حنظلة أجدبت، فانتجعوا بلاد كلب، فنزلوا على ماء لهم يدعى صوأر»[36].

إنّ هذا الوضع الذي نعتبره إطارًا لوقوع الأيّام لا يعني أنّ القبائل دائمة الترحال، وإنّما يعني أنّ الترحل - وهو أرضيّة للصراع - له حدود إذا جاوزها اندلع القتال. ولذلك تحفل قصص الأيّام بالإشارات إلى أراضي القبائل أي دوائر نفوذها. ففي يوم «جبَلة» أنّ الربيع بن زياد العبسي «خرج حتى نزل مصيفًا من بلاد بني عامر»[37]. وفي يوم «إراب» أنّ بني رياح «انتهوا إلى بعض مياه بني تميم»[38]. وفي يوم «قارة أهوى» ذِكْرٌ لـ"أرض بني نميربن عامر»[39]. وفي يوم «الفروقين» حديث عن «أرض غطفان»[40]. ولئن كنّا لا نجد ضبطًا دقيقًا لحدود تلك المناطق، فإنّ الأمر يفسَّر من جهة بعسر تحديدها، ومن جهة أخرى بتعمُّد الرواة إلقاءَ غشاوة من الغموض عليها؛ لأنّ الأيّام وليدة الحركة في المكان الفسيح، لا الانشداد إلى الحيّز المحدود.

إنّ هذه الحركيّة التي ولّدتها الحاجةُ الاقتصاديّة تترتّب عليها جملة من القوانين ذكرنا منها **الإجارة**، وهي تمكين الشخص الذي يقيم في منطقة نفوذ القبيلة بإذنها من الحقوق التي يتمتّع بها أفرادُها. ومن تلك القوانين: **التبادل**، فقد «أصاب النّاس سنةٌ، فخرج كِدامُ التيمي، وبدربن حمراء الضبّي، والمساوِرُ بن نعمان بن جِساس التيمي، فاستجاروا في بني تيم اللات بن ثعلبة فأجاروهم. فرَعَوْا بلادَهم حتى أخصبت بلادُ بني تميم. فرجعوا ووَفَّوْا لهم. ثم

35 - م. ن. ج2، ص 1058.

36 - م. ن. ج2، ص 1070.

37 - م. ن. ج2، صص 654-655.

38 - م. ن. ج1، ص 474.

39 - م. ن. ج1، ص 405.

40 - م. ن. ج1، ص 420.

أصاب بلادَ بني تيم اللات سنةٌ، فقال بنو تميم لجيرانهم: تعالَوْا فارْعَوْا بلادَنا، فأنتم في جوارنا حتى تَبْسطَكم سماءٌ، ففعلوا»[41].

وإذا كان التبادلُ هاهنا يتمثَّل في تَناقُلِ موضوع واحد هو السماح بالرعي والإقامة، فإنّه يتجسّد في حالات أخرى في تقديم بضائعَ مادّيّة مقابل عهدٍ أو حلفٍ أو صلحٍ. وهو ما حدث في يوم «جَدود» حين أراد بنو يربوع أن يفْتِكوا بالحوفزان فقال لهم: «والله ما إيّاكم أردتُ ولا لكم سَمَوْتُ، وإنّما أردت بني سعد بن زيد مناة. فهل لكم في خمسمائةِ جُلَّة، وفَضْلِ ما معنا من ثوب، ولكم الله أنّا لا نروّع حنظليًّا ولا نقاتله، وخلُّوا بيننا وبين بني سعد، فخلُّوا له وجهَهُ، وصالحوه ثلاث سنين، وأخذوا منه جِلالَ التمر»[42].

ومن القوانين التي تترتّب على هذه الاعتبارات الاقتصاديّة **قانونُ العصبيّة**، ويظهر خاصّة في افتداء الأسرى. وهنا يُقدَّم عادة قانونُ العصبيّة على قانون الاقتصاد. ففي يوم «جبلة» اشتُري أحد الأسرى بألف بعير حتى يقدَّم فداءً لرجل آخر قُتِل في المعركة[43]. وكذلك الشأن في يوم «إياد» حين اشترى السليطيّون رجلاً من بني شيبان قَتَل شخصًا منهم، وقد كان القاتل وقع أسيرًا في يَدِ لَأْمِ بن سلمة. فجاء السليطيون إلى لَأْم وقالوا له: «بِعْنا نصيبَك منه فإنّه ثأرُنا. قال: أبِيعُكُمُوهُ بمائة من الإبل. فقالوا: لا نبالي ألا تَبيعَنَاه، نَقْطَعُ نصيبَنا منه فنذهبُ به إلى أهلنا، وتذهب أنت بنصيبك إلى أهلك. قال: كذبتم والله لا تقتلون أسيري. فلما رأى الشرَّ باعهم نصيبَه بتسعة أبْعِرة»[44]. وهنا تغلَّبَ الثأرُ على المفاداة، لأنّ العصبيّة مقدَّمةٌ على الاقتصاد.

---

41 - م. ن. ج1، ص 197.

42 - م. ن. ج1، صص 144-145.

43 - م. ن. ج1، ص 407.

44 - م. ن. ج2، صص 583-584.

وعلى هذا النحو يمكن أن نلاحظ أنّ الرهان الاقتصادي، وإن كان يقدَّم على أنّه سبب من أسباب النزاع بين القبائل، يندرج في إطار منظومة القيم الجاهلية، ويتّخذه الرواة مطيّةً لإذكاء الصراع، أو لإعلاء أحد القوانين المنظِّمة لحياة العرب الاجتماعية على آخر. غير أنّ هذا القانون كثيرًا ما يوجد ليُخرَق. فما أكثر الأسرى الذي يُطلَقون على الثواب، وما أكثر الغنائم التي تُردّ إلى أهلها، وما أكثر العهودَ والتحالفاتِ التي تقف عرضة في سبيل الغارة والنهب. ولما كانت **أيّام العرب أدبًا** بالدرجة الأولى فإنّ المعطيات المادّيّة، مهما بولغ في إبرازها، تصبح فيها مجرَّدَ إطار يؤتَى به ليكون نقيضًا لقيم الروح التي تحفل بها هذه القصص.

وإلى جانب القتال نجد في قصص أيّام العرب رهانًا آخر لا يقلّ شأنًا عن رهان القتال هو **المرأة**. ذلك أنّ الغارات بين القبائل كثيرًا ما يترافق فيها الحديث عن الغنائم والحديث عن السبي. ففي يوم «الفروقين» أنّ بني سعد بن زيد مناة «أتوا الجَوْن وهو مَلِك هَجَرَ ومَلِكهم، فقالوا هل لك في مهرة شوهاء (يعني حسنةً تُرفع إليها العين)، وناقةٍ حمراء، وفتاةٍ عذراء»[45]. وفي يوم «جَدود» أنّ الحوفزان «مضى إلى بني سعد فأغار على بني رُبَيع بنِ الحارث فأصاب نسوة وهم خلوف وأصاب إبلاً»[46]. وفي يوم «قارة أهوى» أنّ بني شيبان «أغاروا فاستاقوا النَّعم، وأصابوا نساءً من بني نمير فانطلقوا راجعين»[47].

إنّ **السبي** متوقّف على النساء، وهنّ يمثّلن جانبًا من المكاسب، في حين يتعلق **الأسر** بالرجال. وإذا كان أسْرُ الرجال يُستخدَم للثأر أو للمفاداة، فإنّ سبي النساء يقع للمفاداة أو للاستغلال الجنسي، وهو ما حدث في يوم «رحرحان» على سبيل المثال حين أصاب «بنو عامر امرأة من بني تميم وجدوها تحتطب

45 - م. ن. ج1، ص 420.

46 - م. ن. ج1، ص 145.

47 - م. ن. ج1، ص 405.

[...] وكان الذي أصاب تلك المرأة رجلا من غنيّ [...] فدفعها الأحوص بن جعفر إلى الغنويّ وقال اكْفِتْها الليلةَ وإيّاك أن تُفلت، فوطئها الغنويُّ ثمّ نام، فذهبت على وجهها، فلما أصبح دعَوْا بها فوجدوها قد ذهبت»[48]. وقد وجدنا في هذا اليوم حديثًا عن سبيّة تتزوّج في أعداء قومها، وفيه يقول جرير:

وبـرحـرحـان غـــداةَ كُـبِّـلَ معـبـدٌ

نُـكِـحـتْ نـسـاؤكـمُ بـغـيـر مـهـور[49]

ومعنى هذا أنّ المرأة تُعَدُّ من الممتلكات. وفي يوم «عاقل» أنّ مُرارةَ سَلَّم أسيرَ خاله إلى بني يربوع ليقتلوه، وبعد ذلك «أعطى مُرارةُ خالَه سبعين بكرة، وجارية بيضاء مولَّدة»[50]. والمعنى الضمني هاهنا أنّ الجارية تساوي ثلاثين بكرة.

وقد لاحظ الأستاذ محمد اليعلاوي أنّ مشاركة المرأة في أيّام العرب قليلة، وأنّ قصص الغرام منعدمة. إلا أنّه رأى مع ذلك أنّ «الصورة الغالبة للمرأة في الأيّام صورةُ كائن محترَم صنوٍ للرجل في حدبه على مناعة الحي، وشرف القبيلة، وخلوص النسب. والمرأةُ مشارِكةٌ للرجل في الأيّام بصورة فعلية أو في خلفية الأحداث»[51]. ولئن صحَّ هذا الاستنتاج في عدد من الأيام فإنّه لا يصحّ فيها جميعًا. ففي كتاب «النقائض» أيّام لا حضور فيها للمرأة إطلاقًا من قبيل يوم «أعيار»، ويوم «بزاخة»، ويوم «الشقيقة»، ويوم «الجونين» وغيرها. أمّا الحالات التي نجد فيها للمرأة دورًا فهي تكشف غالبا عن أنّه دور سلبي لا يُفهم إلا من خلال ما سمّاه محمّد اليعلاوي «وظيفة الحريم الذي

48 - م. ن. ج2، ص 1061.

49 - م. ن. ج2، ص 1053.

50 - م. ن. ج1، ص 120.

51 - محمد اليعلاوي، أدب أيّام العرب، ص 87.

يمثّل الحمى، وبيضة الدار، وبالتالي يجب حمايته من كل ضرر وتحصينه من كل اعتداء»[52].

بهذا نفهم ما وقع في يوم «الإياد» حين مرّ فرسان سليطيون فلما «طلعوا على الثنيّة رأوا أمّ درداء السليطية عُريانة تعدو. قال: فألقى قعنب بن عصمة عصابة كانت فوق بيضته عليها، وهو على فرسه البيضاء، وقال: ارفعوا خيولكم»[53]. وتلتقي هذه الصورة وتلك التي تنبري فيها المرأة تحضّ الرجال على الصمود في وجه الأعداء من قبيل يوم «ذي قار». فإذا نحن أمعنّا النظر في هذا الدور وجدنا فيه المرأة تكرّس صورتها متاعًا للاستهلاك، ومن ثم فإنها تَعتمد محور الجنس لتدفع بالرجال إلى الاستبسال حفاظًا على الشرف ودفعًا للعار. فتقول امرأة من بني عجل:

إن يظفــروا يحـرّزوا فينا الغُـــــرُلْ
إيـهٍ فـــدًى لكم بني عِجِـــلْ[54]

وتقول بنت القرين الشيبانيّة:

وَيْـهًـا بـني شـيـبـان صـفًّـا بـعـد صـفّ
إن تُهـزَمـوا يصبّغوا فـينـا القُلَـفْ[55]

إنّ النظر في صورة المرأة في أيّام العرب يكشف لنا في سياقات معيَّنة عن صورة للجنس متّصل بالمرأة يجتمع فيه حدّان متباعدان، أحدهما فردي، والآخر جماعي. فالحدّ الفردي قائم على محور المادة واللذة، والحدّ الجماعي قائم على محور العصبية. غير أنّ المستغرب هاهنا أنّ الحلقة الوسطى بين الفرد والقبيلة وهي الأسرة لا وجود لها، وشعر المرأة الوارد في الأيّام لا يعبأ بالأسرة، وهو ما نجده في ذينك البيتين:

52 - م. ن. ص 85.
53 - النقائض، ج2، ص 583.
54 - م. ن. ج2، ص 641.
55 - م. ن. ج2، ص 643.

إن تَهْزِموا نعانق
ونفرش النَّمارق
أو تُهزموا نفارق
فراق غير وامق[56]

والمرأة هنا تقول على لسان غيرها من النساء إنّهنّ يفارقن أزواجهنّ إن هم هُزِموا. وهذه الصورة الكاريكاتورية قد لا تدلّ على حقيقة المرأة الجاهلية، وإنّما تدلّ على حقيقة صورتها في مخيال الرواة وجمهور المتلقين. كما أنّها توظّف هنا لإثارة الحميّة ودفع الرجال إلى الاستبسال.

إنّ حضور المرأة في الأيّام موظَّف في اتجاهين متقابلين أحدهما: سلبيّ، تظهر فيه بمظهر الحرم الذي يمكن أن يستباح، فيَلحقَ بأهل المرأة العار. ولذلك يسعى الرجل إلى حماية المرأة فيقطعُ وُضُنَ الهوادج حتى لا يفرَّ المقاتلون. وحين يتهيأ للقتال يضع النساء إلى جانب الأطفال والأموال في مكان منيع. وفي هذا الإطار يضيَّق الخناقُ على المرأة تضييقًا، فيغدو الحب عيبًا وسبّة، وهذا ما وقع في يوم «مجزِّل الأمرار» حين تنبّهت جارية من بني شيبان إلى وجود خطر على قبيلتها فأنذرت أباها، فقال: «يا بنية إني لأُبغض الفتاة الكَلوءَ العين. قالت: والله ما كذبتُك. فصاح في قومه فأنذرهم. فقالوا: ما نبَّه ابنتَك في هذه الساعة إلا أنّها عاشق، فاستحيى الشيخ فانصرف»[57].

على أنّ قمة الإدانة للمرأة تظهر حين تتَّخذ موقفًا مناوئًا لقانون العصبية القبلية. ولنا في يوم «الفروقين» مثال على ذلك، فقد استقرّرأي بني سعد بن زيد مناة على أن يغزوا بني عبس. وكانت امرأةٌ سعدية متزوجةً في بني عبس، «فأتاها أهلها ليضمّوها وأخبروها الخبر، فأخبرت به زوجها، فأتى زوجُها قيسًا [بنَ زهير] فأخبره، فأجمعوا على أن يرحّلوا الظعائن وما قوي من الأموال من

56 - م. ن. ج2، ص 641.

57 - م. ن. ج1، ص 335.

أوّل الليل، وتُترَك النار في الرثة من منزلهم»[58]. وبهذا تكون المرأة محلّ العار ومكمن الغدر.

أمّا الاتجاه الثاني الذي وُظِّف فيه حضور المرأة في الأيّام **فإيجابي**. وقد رأينا طرفًا منه في إنذار الجارية الشيبانية قومها. وفي يوم «رحرحان» وجدنا حنطة ابنة أخي زرارة بن عدس الدارمي التميمي، أخذها العامريّون فاعتدى عليها أحدُهم، «ثم نام فذهبت على وجهها، [...] فأتت قومَها»[59] فحذرتهم الأعداء. ولما كانت لا تعرف أولئك الأعداء فقد اكتفت بوصفهم لعمّها جملة وتفصيلاً حتى عرفهم جميعًا. ومن مظاهر إطراء المرأة إبرازُ وفائها لقومها دون زوجها إن لم يكن من قومها، وبهذا تُقدَّم الرابطةُ الدموية على الرابطة الزوجية. وفي يوم «ذي طلوح» نموذج من هذه المرأة جسّدتْهُ سلمى بنت محضن، وهي تميمية من بني طُهَيّة، وقد كانت متزوّجة من أبجربن جابر العجلي من بكربن وائل. وحين جاءها عميرة بن طارق بن ديسق، وهو يربوعي تميمي مثلُها قائلاً: «يا سلمى، كيف أنتِ لو قد جاء غلمانُ بكربن وائل بنساء قومك يقودونهنّ، وإني رجل موكَّل بي، فإلا تعينيني على حيلتي أَبْرَمْ بها. قالت فإني أعينك بما أردتَ، وهي حبلى برافع بن أبجر مُتِمٌّ»[60].

إنّ الحديث عن حمل سلمى يضطلع بدورين. فهو من جهة يصف حالة المرأة وعسرها، وينوّه ضمنيًّا بشجاعتها ووفائها لقومها على الرغم من أنّها كانت قد حملت من زوجها. وهو من جهة أخرى يوظَّف سرديًّا لأنّ سلمى ستتعلل بالحمل وقُرْبِ المخاض حتى تتخلّف عن قوم زوجها وتنفّذ خطتها في إنذار قومها.

---

58 - م. ن. ج1، ص 421.

59 - م. ن. ج2، ص 1061.

60 - م. ن. ج1، ص 48.

إنّ تعايش هاتين النظرتين المتقابلتين للمرأة في أدب الأيام يدلّ على أنّ السياق السردي هو الذي يتحكّم في إبراز هذه الصورة أو تلك – ولئن كان دور المرأة باهتًا إجمالاً في هذه النصوص فإنّ المرأة استُخدِمت لتركيز منظومة القيم الجاهلية؛ فتعزَّزت عن طريقها العصبيّةُ القبليّة، وقيمُ التبادل، وتجلّت فكرة الشرف. غير أنّ أيّام العرب التي أفرزت أبطالاً كثيرين من الرجال جاؤوا يسندون المجموعات البشرية التي ينتسبون إليها لم تصوِّر لنا بطلة واحدة.

ولا شك في أنّ دوران البطولة في الأيّام على الحرب والقتال، واضطلاعَ الرجل بهذه المهمة قد أسهم في تقليص دور المرأة فيها. ولعلّ هذا النقص قد وقع تداركه بعض الشيء في بطولة القول التي لم تُحرَم منها المرأة؛ فظهر في قصص الأيّام عدد من النساء الشواعر منهن: العوراء أخت بني رياح[61]، وابنة مالك بن بدر[62]، ونائحةُ هَرِم بن ضمضم المُرّي[63]، وصفيّة بنت الخَرِع التيمية[64]، ونائحة عمرو بن الجعيد[65]، ونائحةُ ابن مُزَيْقِياء[66]، وسلمى بنت المحلّق[67]، وأخت قدامة الذائد[68]...

ومهما يكن من أمر فإنّ صورة المرأة في الأيّام الجاهلية تكاد لا تختلف عن صورة المرأة في الإسلام. فليس بعيدًا أن تكون أكثر مكوّنات تلك الصورة في أيّام العرب انعكاسًا لبيئة الرواة لا لبيئة الشخصيات.

---

61 - م. ن. ج1، ص 72.

62 - م. ن. ج1، ص 93.

63 - م. ن. ج1، ص 94.

64 - م. ن. ج1، ص 154.

65 - م. ن. ج1، ص 155.

66 - م. ن. ج!، ص 196.

67 - م. ن. ج1، ص 242.

68 - م. ن. ج1، ص 388.

4 – الغيبيّــات في أيّــام العــرب

لئن كانت أيّام العرب تحفل بالأحداث من غزو وقتال وأسر وسبي وثأر، فإنّها تكشف لنا أيضًا عن ثراء في الخلفية الغيبية التي تصدر عنها تلك الأحداث؛ مما ينمّ عن وجود عالَم منظَّم متكامل من العناصر تتحكّم في وقائعه الملموسة قوى خفيّة تضبط آلياتها وتحدّد مسارَها. وهذه القوى الخفية تَتّخِذ أحيانًا صورةَ الآلهة كاللات والعزّى في يوم «أعشاش»[69]، ولكنّها تظلّ في أغلب الأحيان غائمةً، لها حضور، ولكنّها غير مسمّاة. وبين عالم الغيب وعالم الشهادة تقوم الوسائط، فتكون بشريّة حينًا يجسّدها الكاهن في يوم «الكلاب الثاني»: «قالت مذحج للمأمور الحارثي الكاهن: ما ترى؟ فقال: لا تغزوا بني تميم فإنّهم يسيرون أغبابًا، ويَرِدون مياهًا جِبابا، فتكون غنيمتكم ترابًا»[70]. وتكون الواسطة بين العالميْن أحيانًا أخرى من الجنّ. فقد كان لناجية بنِ عقال «رَئِيٌّ من الجنّ فكان يشير على بني تميم يوم «النسار»[71]. و«كان مع عتيبة رئيّ له من الجنّ»[72] يوم «الغبيط» يكشف له المستور.

وإذا كانت أيّام العرب لا تحفل بتصوير هذا العالم الغيبي ومجاله الأسطوري ومقوّماته، ومختلف العلاقات القائمة ضمنه، لأنّها أدب يعبّر عن حركة الكائنات البشرية، فإنّها تحدّثت عن وجود علاقات بين عالمين: ظاهر وباطن، فاعل ومفعول به. ولذلك استُدعيت صورةُ الكائنات الغيبية لتفسّر مصائر البشر من خلال امتثالهم للقوى الخفية، أو تمرُّدهم عليها واستخفافهم بها. وفي يوم «الشقيقة» مظهر من هذه الرابطة بين العالمين. فقد أبى بسطام أن ينصاع لتحذير تلك القوى التي تقنّعت بالمنام فنال العقاب وقُتِل، في حين استجاب مالِكُ بنُ المنتفق لشروط تلك القوى فجعل

---

69 - م. ن. ج1، ص 76.

70 - م. ن. ج1، ص 147.

71 - م. ن. ج2، ص 790.

72 - م. ن. ج1، ص 316.

على جَمِله تعويذة تحصّنه، وتُحصّن غيره من الإبل ففقأ عينه: «وكذلك كانوا يفعلون في الجاهلية إذا بلغت إبل أحدهم ألف بعير فقأ عين فحلها ليردّوا عنها العين»[73]، فسلمت إبله وحالفه النصر. وإن نحن تساءلنا عن سرِّ فقء عين الجمل وجدنا الجواب فيما عرف عن العرب من رمزية الجمل واتصاله بالجن. وقد ذكر محمّد عجينة في كتابه «موسوعة أساطير العرب» أنّ «الناقة والجمل والثور والكلب قد اقترنت عند العرب من حيث دلالتها العقائدية بعالم الجنّ وبالشيطان»[74]. ومن ثمّ، يجوز لنا أن نرى في هذا العمل ضربًا من ضروب التقرّب إلى القوى الخيّرة للحدّ من سلطة القوى الشريرة.

وفي أيّام العرب صورة أخرى من هذه الجسور التي تمتدّ بين العالم المنظور والعالم غير المنظور تشهد على تبعيّة الأول للثاني، وتتجلّى في النذْر. ففي يوم «الصرائم» أنّ رجلاً من بني يربوع «خرج في طلب إبلٍ له، فمرّ ببني عبس، فأخذه شُرَيْح وجابر ابنا وهب فقتلاه. فنَذَرَ عِصْمَةُ بنُ حَدْرَة ألا يَطعَم خمرًا ولا يأكلَ لحمًا ولا يَقربَ امرأة، ولا يَغسلَ رأسه حتى يَقتُلَ به سبعين رجلاً من بني عبس. فقال لما قتلهم:

اللـهُ قـد أمْكـنـني مـن عـبـــــسِ
ســاغ شــرابــي وشَــفَــيْــتُ نـفـسي
وكــنــتُ لا أقـــرَبُ طُــهْــرَ عِــرسي
ولا أشـــدُّ بـــالــوِخــافِ رأســـــي
ولـم أكـن أشــربُ صَـفْـوَ الـكـأس»[75].

إنّ حضور الخمر واللحم والجنس والغُسل يؤكّد أنّ الماء في مختلف صوره (الخمر، والدم، والمني، والماء العادي) يحمل دلالة رمزيّةً أسطوريّة،

73 - م. ن. ج1، ص 234.

74 - محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، لبنان، العربية دار محمد علي الحامّي للنشر والتوزيع، تونس، 1994، ج1، ص 345.

75 - النقائض، ج1، ص 337.

إذ هو عنصر مقدّس يعود إليه منشأ الحياة. ومن ثمّ، فإنّ الامتناع عن تناوله واستخدامِه يُعَدُّ قربانًا لخالق الكون. ويغدو إنجاز المطلوب من النذر دليلاً على أنّ القربان قد تُقُبِّل، وأنّ الخالق رضي لعبده صنيعه. وهذا ما يفسّر لنا أنّ عِصمة بن حدرة اعتبَر نجاحَه في الثأر نعمةً من نِعَمِ الإله، فقال: «اللهُ قد أمكنني من عبس». وبهذا أخرج عمله من مساق الدنيا ومقوّماتها المادّيّة إلى مجال الغيب ومقوّماته الروحيّة.

وقد يغدو تحقيق المطلوب من النذر مدارَ قصّة، وهذا ما نجده في يوم «أوارة»، وفيه أنّه «لما بلغ عَمْرَو بنَ المنذر موتُ زرارة غزا بني دارم، وقد كان حلف لَيقتلنَّ منهم مائة. قال: فجاء حتى أناخ على أوارة، وقد نَذِروا به ففرّوا، فأقام حتى قتل تسعة وتسعين. قال: فجاء رجل من البراجم، شاعر ليمدحه، فقتله ليوفي به نذره، ويُتِمَّ به المائة. ثم قال: إنّ الشقيَّ راكِبُ البراجم، فذهبت مثلاً»[76]. والملاحَظ في هذه القصة أنّ التسعة والتسعين قتيلًا لم يُفصَّلِ القولُ فيهم، في حين توقّف الراوي عند القتيل الذي به تتمّ المائة، إذ هو يجسّد تمامَ الوفاء بالنذر. وقد بدا فيه أنّ عالم الغيب مقدَّم على عالم الشهادة، فثمة قوّة لا تُردّ تسوّغ قتل هذا الرجل الذي جاء مادحًا. وإن نحن احتكمنا إلى المواضعات الاجتماعية جاز لنا أن نعتبر قتله غدرًا وخيانة وظلمًا. أمّا إذا اعتبرنا نظام العلاقات من خلال المنظومة الغيبية فإنّ قتله يغدو وفاءً وتعبُّدًا وتواضعًا للقوى المسيّرة للكون، ومن ثم فإنّ القاتل لا يُدان بفعله، بل ينبغي أن يُشكَر عليه، ويُشادَ به.

إنّ هذه السطوة التي تتمتّع بها القوى الغيبية في أيّام العرب تتجلّى في الوسائط التي تملك القدرة على اختراق الحجب الحاجزة بين العالمين، وتغدو علاماتٍ تكشف المستور إيجابيًّا كان أو سلبيًّا. وفي هذا السياق يندرج الفأل والطيرة. ففي يوم «النِّباج وثَيْتَل» أنّ قيسًا بن عاصم المنقري التميمي

76 - م. ن. ج2، ص 654.

غزا بكربن وائل: «فلما أصبح سقى خيله، ثم أطلق أفواهَ الروايا، وقال لأصحابه: قاتلوا فالموت بين أيديكم، والفلاة من ورائكم. فلما دَنَوْا من القوم صُبحًا سمعوا ساقيًا من بكر يقول لصاحبٍ له: يا قيس، أَوْرِدْ. فتفاءلوا به الظفر»[77]، وكان النصرُ حليفَهم.

إنّ هذه الحادثة التي حضر فيها الماء مرّة أخرى تتّخذ بعدًا رمزيًّا، لأنّها تمثل صوت الإله، وقد تجسّد في صوت الرجل النكرة. فهي إذن آية ودليل على مساندة القوى الغيبية لتميم في غَزاتها. ومن ذلك -أيضًا- ما يُروَى في يوم «شِعب جبَلة» من أنّ بني تميم وأحلافَهم من بني أسد استقبلهم عند مسيرهم إلى بني عامر «جملٌ عَوْدٌ أجربُ أحدُّ أعصَلُ كاشر عن أنيابه، [ثم استقبلهم رجل أعسَرُ] فتشاءمت بذلك بنو أسد، وقالوا: ارجعوا عنهم وأطيعونا»[78]. وقد كان إصرار التميميين على الغزو سببًا في انهزامهم شرَّ هزيمة.

وإذا كانت الأيّام تصوّر لنا ضروبًا من الفأل والتيمّن، منها تيمّن بكربن وائل بحنظلة في حروبهم[79]، فإنّها تقدّم لنا ضروبًا أخرى من الطيرة، وجدنا طرفًا منها في يوم «فَيْف الريح» حين تطيّر عامرُبن الطفيل من اسم «صخربن أعيا»[80]. وفي يوم «الشقيقة» حين تطيّر لقيط الأسدي من رؤيا بسطام وتَعقُّرِ لحيته[81] – وهذه الحالات المختلفة تنبئ بأنّ أيّام العرب تتوفّر على مفردات أسطورية هي كما يقول محمّد عجينة: «نُبذٌ من أساطير كبرى تلاشى بعضها، ولم يبق منها سوى شذرات»[82]. وهذه الشذرات تدعونا إلى التساؤل عن سرّ وجودها في نص **شبه تاريخي**، وعن الغاية من ذلك الوجود.

---

77 - م. ن. ج2، ص 1024.

78 - م. ن. ج2، ص 661.

79 - م. ن. ج2، ص 640.

80 - م. ن. ج1، ص 471.

81 - م. ن. ج1، ص 234.

82 - محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص109.

إنّ الشق الأوّل من السؤال يقودنا إلى الفارق الزمني بين العصر الذي تحيل إليه الأحداث، والعصر الذي تتنزّل فيه الرواية. كما أنّ تَعاوُرَ الأحاديث مشافهةً أسهم بقدر كبير في تغيير صورة الكون الممثَّل على مدى مساره الطويل الذي قاده إلى مرحلة التدوين. وفي هذا المعنى يقول محمّد عجينة: «قد يكون من أسباب تحوّل الواقع التاريخي إلى خبر أسطوري التباعدُ ما بين زمن الحوادث وزمن السرد أو التدوين. ولا شكّ عند كثير من الباحثين في أنّ تدوين ما وقع من أحداث في «الجاهليّة»، أو في صدر الإسلام قد تعرّض بعد مدّة من حدوثه إلى ما تعرّض إليه من تغيير أو تحوير، لأنّ الذاكرة الجماعية تختلف عن ذاكرة الفرد من وجوه شتّى منها: أنّها تدمج ما هو «فردي» فيما هو عامّ، أي في شكل نموذج، أو نمط أو مثال. ومنها أنّها قد تختزل التاريخ، بل قد لا تقيم له وزنًا أو اعتبارًا. ولذلك فإنّ كل رواية جديدة للأسطورة إعادةُ صياغة لمادّتها الكلامية عن وعي، أو عن غير وعي»[83].

أمّا الشق الثاني من السؤال وهو المتعلّق بالغاية من وجود تلك الشذرات في أيّام العرب فإنّه يندرج في **سياق إيديولوجي**. ذلك أنّ الأيّام دُوِّنت في عصر طغى عليه المخيال الإسلامي، إلا أنّ رواتها انكبوا على تصوير الرؤية الجاهلية للكون أساسًا. وفي هذا سعي إلى دفع السامعين والقراء إلى اتخاذ موقف من هذا العالم القديم يوجّه نظرتهم الحديثة، ويحدّد معالم سلوكهم المستقبلي. ومن هنا نلاحظ أنّ عالم الغيب الجاهلي من خلال الأيّام يكاد يكون تكريسًا للمفهوم الإسلامي وانتصارًا للقيم التي يدعو إليها. فالجزء الأكبر من الأيّام من هذه الجهة لا يصلح أن يُعَدَّ وثيقة تاريخيّة عن العصر الجاهلي، وإنما يصلح أن يُعَدَّ تعبيرًا فنّيًّا عن الرؤية الإسلامية للكون.

83 - م. ن. ج1، صص 89-90.

الفصل الرابع

أيّام العرب ومجالاتها الدلاليّة

يروي أبو الفرج الأصبهاني في «كتاب الأغاني» الخبر التالي في سياق حديثه عن قيس بن الخطيم:

«جلس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في مجلس ليس فيه إلا خزرجي، ثمّ استنشدهم قصيدة قيس بن الخطيم، يعني قوله:

أتعرف رسمًا كاطّراد المذاهبِ
لِعَمْرةَ وَحشًا غيرَ موقفِ راكبِ

فأنشده بعضهم إيّاها. فلما بلغ إلى قوله:

أجالدهم يوم الحديقة حاسرا
كأنّ يدي بالسيف محراقُ لاعب

فالتفت إليهم رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: «هل كان كما ذَكَرَ؟». فشهد له ثابت بن قيس بن شمّاس وقال له: «والذي بعثك بالحقّ يا رسول الله، لقد خرج إلينا يوم سابع عُرسه عليه غلالة وملحفة مورَّسة، فجالدَنا كما ذكر». هكذا في هذه الرواية.

"وقد أخبرني الحسنُ بن عليّ قال حدّثنا الزبيربن بكّار قال حدّثني عمّي مصعب قال: «لم تكن بينهم في هذه الأيّام حروب، إلا في يوم بُعاث فإنّه كان عظيما. وإنما كانوا يخرجون فيترامَوْن بالحجارة ويتضاربون بالخشب». قال الزبير: «وأنشدتُ محمّد بنَ فَضالة قولَ قيس بن الخطيم:

أجالدهم يوم الحديقة سافرا
كأنّ يدي بالسيف محراقُ لاعب

فضحك وقال: «ما اقتتلوا يومئذ إلا بالرطائب والسعَف»[1].

يثير هذا النصّ الوارد في «كتاب الأغاني» عددا من القضايا التي تفتح لنا بابَ الخوض في أيّام العرب. **أولاها علاقة الشعر بالنثر**. والملاحظ أنّ الشعر في هذا النصّ هو المنطلَق الذي عنه يتفرّع الحديث وتساق الأخبار. ولا شكّ في أنّ هذا الوضع يسوّغه ما كان للشعر في منظومة العرب الأدبيّة من منزلة. فهو الأصل الثابت الذي تحوم حوله ضروب الكلام الأخرى، سواء ما كان منها فنّيّا أو غير فنّيّ. وهذه المنزلة هي التي تفسّر لنا، فيما تفسّر، اختيارَ أبي عبيدة نقائضَ جرير والفرزدق موضوعا للحديث، واتّخاذه تلك القصائد مطيّة لإبراز خلفيّة الصراع القبليّ التي تستند إليها. وما تناشُدُ القومِ تلك الأشعارَ إلا دليل على أهمّيّتها وصمودها رغم تقدُّم الزمن بها.

وتتّصل بهذه القضيّة الأولى **قضيّة ثانية تعزّز البعد الأدبي لهذا الموروث**. ففي هذا الشاهد يُرفَقُ الشعرُ بالأخبار، ويدور الحديث في سياق المجالس التي يحضرها عددٌ من الناس. ومن هنا نلاحظ أنّ الوظيفة الإمتاعيّة هي الأسّ الذي تقوم عليه تلك الاختيارات. ولعلّ هذه النتيجة تتأكّد من خلال وحدة النص الشعري – وهو بيت قيس بن الخطيم في هذا الشاهد – وتعدُّدِ الأخبار والروايات التي تحوم حوله. وفي «نقائض جرير والفرزدق» صورة من هذا الوضع جليّة، إذ إنّ الراوي يسوق القصيدة التي قالها جرير أو الفرزدق، إلا أنّه يقطع سياقَها بتعليقات مختلفة الأنواع أهمُّها – فيما نحن بصدده – ما جاء في صورة أخبار تروي لنا أيّامَ العرب التي ورد ذكرُها في الشعر.

ويقودنا هذا إلى **القضيّة الثالثة** التي يثيرها خبر «الأغاني»، وهي **الجانب التاريخي الذي تنطوي عليه أخبار أيّام العرب**. ويمكننا أن نعالج هذه المسألة من جهتين، تؤكّد أولاهما تَمَكُّنَ الهاجس التاريخي من جمهور الرواة

1 - أبو الفرج الأصبهاني، كتاب الأغاني، دار الكتب المصريّة، 1347هـ/1929م، ج3، صص 8-7.

والسامعين، ويتّضح هذا خاصّة في السؤال الذي طرحه الرسول صلّى الله عليه وسلّم حين أُنشِد بيتَ قيس بن الخطيم الذي يفخر فيه ببطولته يومَ الحديقة، وهو: «هل كان كما ذَكَرَ؟». وسواء أصحّ أنّ الرسول – صلّى الله عليه وسلّم - طرح هذا السؤال إم إنّه لأحد الرواة نَسَبَه إلى الرسول، فإنّ السؤال في حدّ ذاته يكشف عن حيرة مُمِضّة إزاء التطابق بين ما يقوله الشاعروحقيقةِ ما حدث في الواقع. ولهذا السؤال صدى في كتاب «النقائض» يتجلّى في الإلماعات التاريخيّة التي ترد أحياناً لضبط تاريخ يوم أو تحديد صلته الزمنيّة بيوم آخر. كما يتجلّى في اتّخاذ الشعر دليلا على ما يرد في الأخبار النثريّة.

أمّا الجهة الثانية التي يمكن أن نعالج من خلالها الجانب التاريخيّ في الأيّام فتتمثّل في تضارب الأخبار والروايات المتعلّقة بمدى واقعيّة أيّام العرب. ولنا في نصّ «الأغاني» مجال للخوض في هذه القضيّة وسيع. فهذا الخزرجيّ الذي تصدّى للإجابة عن سؤال الرسول صلّى الله عليه وسلّم لا يتردّد في إثبات حقيقة الوقعة مستخدما القسَم: «والذي بعثك بالحقّ يا رسول الله، لقد خرج إلينا [...] فجالدَنا كما ذكر». أمّا مصعب بن الزبير فإنّه ينفي صفة الحرب والجِلاد عن الأيّام، جاعلاً منها مجرّدَ مناوشات. وأما محمّد بن فضالة فإنه يسخر من هذا القول مركّزاً على يوم الحديقة بعينه، مؤكّدًا أنّ الاقتتال إنّما كان بالرطائب والسعَف.

وعلى هذا النحو، فقد خرجنا من إثبات صفة الحرب للأيّام إلى نفي هذه الصفة عنها. وفي هذه الحركة التاريخية للأخبار ما يؤكّد أنّ العلاقة بين النثر والشعر قد شهدت انقلابا تامّا. فبعد أن كان الخبر سنادا للشعر، على غرار ما يبدو في الخبر الأوّل، أصبح مشكّكا فيما حواه الشعرُ، وآل به الأمر في الخبر الثالث إلى الهزء منه. وفِعْل «ضَحِكَ» المنسوب إلى الراوي إنّما يخفي في الحقيقة هزؤا من الشعر لأنّه قائم على المبالغة وتحريف الوقائع – إذ

الشعراء يقولون ما لا يفعلون – في حين يبدو الخبر النثري ممسكا بالاعتدال، مدافعا عن الصدق في تصوير الواقع.

وبهذا نجد أنفسنا أمام القضيّة الرابعة التي يثيرها هذا النصّ وهي المصطلحات التي يمكن أن يُقرَأَ من خلالها أدب الأيّام. والملاحظ أنّ الخبر الأوّل يبدو أقرب الأخبار الثلاثة إلى التصديق: فسنده متين ينتهي بالصحابي أنس بن مالك، وبطله الرسول صلّى الله عليه وسلّم، والمتحدّث فيه ثابت بن قيس بن شمّاس وهو أحد من شهد يوم الحديقة، والتدقيق فيه شديد إلى درجة أنّ هذا اليوم يصادف سابع يوم عرس قيس بن الخطيم ويوصف لباسه بالتفصيل (غلالة وملحفة مورّسة). أما الخبران الآخران فسنداهما موجزان، وليس فيهما ما يدلّ على حضور البعد الديني القدسي. ومع ذلك، فإنّ الحذر واجب في قراءة هذه الأخبار، إذ إنّ راوي الخبر الأوّل أو صانعه فنّان متمرّس بصناعته، ولذلك جوّد في صنعة السند، وذكر أنّ الحاضرين كانوا جميعًا من الخزرج، وفي ذلك إشارة إلى أنّ قيس بن الخطيم أوسيّ، وإلى أنّ الخزرج هم الذين انهزموا يوم الحديقة. فإن كان الخزرج قد اعترفوا بمحضر الرسول وأقسموا على ذلك، فلم يعد ثمّة مجال للشكّ في صحّة شعر قيس بن الخطيم. إنّ المرجَّح أنّ صانع هذا الخبر الأوّل أوسيّ أو مُعَادٍ للخزرج، وهذا الانتماء القبلي هو الذي أملى عليه أن يوجّه الخبر وجهة إيديولوجيّة مخصوصة.

أمّا راويا الخبرين التاليين أو صانعاهما فلم ينمّقا العبارة، ولم يتحصّنا من تكذيب المكذّبين. فنفى مصعب أن تكون الأيّام بصفة عامّة حروبا حقيقيّة، ونفى محمد بن فضالة أن يكون يوم الحديقة تحديدا يومَ حرب وسيوف كما جاء في الشعر.

إنّ هذا التحليل يسمح لنا بأن نذهب إلى أنّ أخبار الأيّام متأخرة في الزمن عن وقائع الأيّام. ومن ثمّ، فإنّ نوازع الرواة وآفاق انتظار السامعين والقرّاء اضطلعت بدور أساسيّ في توجيه هذا اللون من الكتابة. ومن شأن هذه

المعطيات جميعا أن تدفعنا إلى قراءة أيّام العرب، كما وردت في «نقائض جريروالفرزدق»، قراءة متأنّية نسعى من خلالها إلى الوقوف على مظاهر الفنّ القصصي فيها للوصول إلى تحسّس مختلف التيّارات الخفيّة التي تحرّكها.

* * *

لقد سلكنا في دراستنا لكتاب «نقائض جريروالفرزدق» لأبي عبيدة مسلكا مخصوصًا، فجعلنا منطلقنا القضايا العامّة، ووقفنا منها تحديدا على ما اتّصل بمرحلة الانتقال من طور المشافهة إلى طور التدوين. فبدا لنا أنّ هذا الكتاب شاهد على ذلك الطور، لا، بل إنّه من المستحيل علينا أن نتنبّه إلى عدد من القضايا التي يثيرها وأن ندرك بعض الإلماعات والإشارات التي يتضمّنها ما لم نُحطْ بتلك الخصائص التي وسمت الثقافة العربيّة قبل ذلك العصر وبعده.

وحين تمّ لنا ذلك، اقتحمنا متن الكتاب. ولكن واجهتنا في هذه العملية صعوبة جوهرية هي أنّ أيّام العرب ليست إلا جزءا من كتاب «النقائض». فلا يمكن أن نزّلها منزلتها فيه دون أن نتحدّث عن المكوّنات الأخرى التي نالت فيه حظّا، وقامت بينها وبين الأيّام ضروب من العلاقات متنوّعة.

إنّ هذه المسيرة التي قطعناها مع كتاب «النقائض» هي التي قادتنا في المرحلة الثالثة إلى أيّام العرب نفسها، فسعينا إلى استخلاص مقوَماتها السرديّة من حيث هي حكاية ومن حيث هي خطاب، وعرّجنا في خاتمة المطاف على عدد من موضوعاتها.

إنّ هذه الإطلالة التي قمنا بها على كتاب «النقائض» كانت ضرورية. إلا أنّ الحيّز الذي خصّصناه لمعالجة القضايا التي تثيرها أيّام العرب لم يكن كافيا للإلمام بمختلف جوانب هذا الأدب. ولذلك، رأينا أن نعمّق معرفتنا بالأيّام من خلال الخوض في مسائل لم تنل نصيبا من العناية كافيا. ومن

خلال استقرائنا لهذا اللون الفريد من الإبداع بدا لنا أنّ المسائل التي يثيرها يمكن أن تبوَّب في مجالات ثلاثة: أدبيّ، واجتماعيّ، وإيديولوجيّ.

ففي المجال الأدبيّ يمكن أن نتطرّق إلى ما يتّصل برواة الأيّام. وقد كنّا رأينا طرفا من القضايا التي يثيرها رواة الكتاب بصفة عامّة. أمّا رواة الأيّام بصفة خاصة فهو موضوع حقيق بأن نتوقّف عنده لما ينطوي عليه من خصوصيّة وطرافة، ولما يوفّره من أجوبة تكشف عن سرّ العلاقة بين تلك النصوص ومن تُنسَبُ إليه من الرواة. فهل إنّ هذا الأدب شعبيّ اشترك في وضعه عدد من الرواة المجهولين أم إنّه يرتدّ إلى رواة محدّدين معروفين؟ وهل يمكن أن نمسك عن طريق الرواة بسمة من سمات هذا الأدب سواء في مستوى البنية أو في مستوى الدلالة؟

تتّصل بهذا الموضوع قضيّة أخرى هي تعدُّدُ روايات الأيّام. فما هي نسبة الأيّام التي توفّرت لها أكثر من صيغة؟ وما هي ملامح الروايات المتكرِّرة؟ ولِمَ تكرَّرت روايات أيّام دون أخرى؟ وما الثوابت وما المتغيِّرات في روايات الأيّام المعادة؟

على أنّ ظاهرة إعادة الروايات تقودنا إلى مسألة أخرى لا تخلو من طرافة يمكن أن نصطلح عليها بموتيفات الأيّام، ونعني بها تلك الوحدات السرديّة الدنيا التي نعثر عليها في هذا النصّ أو ذاك، وتتردّد في مواقف مختلفة، وفي أطر زمانية ومكانيّة متنوّعة. إنّ الأمر لا يتعلّق هاهنا بروايات متكاملة للأيّام، وإنّما يتعلّق بعناصر صغرى تدخل في أنسجة النصوص لأنّها أصبحت جزءا من صنعة الرواة حين يتصدّون لرواية أيّام العرب.

إننا حين نريد أن نتبيّن ملامح أدبيّة أيّام العرب مضطرّون إلى الوقوف على ما اندسّ فيها من شذرات الأدب السائد. ولئن كنّا نظرنا في المقوّم الشعري في الأيّام بصفة عامّة، فإنّه بإمكاننا أن نخصص حيّزا للفحص عن الأقوال

المأثورة من حكم وأمثال وعبارات جاهزة تُساق في أغلب الأحيان على ألسنة الشخصيات، ولكنّها تَرِدُ أساسا لتُنْمِيَ أخبار الأيّام إلى حيّز المنظومة الأدبيّة.

أمّا في المجال الاجتماعي فإنّ الأركان التي لا تزال بحاجة إلى الكشف كثيرة، يمكننا أن نذكر منها الأخلاقيّة التي تريد الأيّام أن ترسّخها من خلال الأحداث والمواقف والشخصيّات والأقوال. وتتّصل هذه الأخلاقيّة من جانب قريب بالمعتقدات الغيبيّة التي تشفّ عنها هذه النصوص. وبين الأخلاقيّة والمعتقدات أواصر متينة، إذ يستدعي كل طرف منهما الطرفَ الآخر وينطوي عليه، ومن ثمّ فإنّه يكرّسه ويسوّغ وجوده.

أمّا إذا نظرنا في الفئات الاجتماعيّة في الأيّام فإننا نلاحظ أنّ وجود الأسياد والملوك والقوّاد والرؤساء لم يمنع البطولة من أن تكون جماعية. إلا أننا لا نستطيع أن ندرك خصائص البنية الاجتماعية التي تصوّرها الأيّام ما لم نتعرّف على ملامح فئات أخرى هامشية أو مهمّشة، منها النساء، ومنها العبيد. ولئن كنا أولينا النساء بعض الاهتمام فإنّ للعبيد وغير العرب حضورا في هذه القصص يحتاج منّا إلى شيء من الفحص والتدقيق.

ولا شكّ في أنّ دراسة الأيّام لا تكتمل إن نحن لم نحاور مجالها الإيديولوجي. لقد تعرّضنا في غضون حديثنا السابق لبعض المسالك الموفية على ضبط المجالات الدلالية لهذه النصوص. إلا أنّ عددا من المسائل ما زال في حاجة إلى مزيد كشف، منها الأيّام الإسلامية، وهي وإن لم تكن كثيرة فإنّ لها حضورا في «النقائض» يدعو إلى دراستها. وممّا يتّصل بهذا المجال مسألة العصبيّة. وفي هذا السياق يمكننا أن ندرس صورة القحطانيين في الأيّام خصوصا أنّ هذا الأدب جاءنا أساسا من خلال رواة عدنانيّين. كما أننا يمكن أن نلتقط في هذا الأدب صورًا تتفاوت حجما وقيمة، وتُقدَّم لنا فيها شخصيّات غير عربية. فما هو الدور الذي يُناط بها؟ وما هو الغرض أو الأغراض من استحضارها في هذا الأدب؟

هذه بعض التساؤلات التي تثيرها أيّام العرب كما جاءتنا في كتاب «النقائض». وليس المقصود من إثارتها أن نستوفي القول في هذه النصوص، بل إنّ غايتنا الأساسية هي أن نبيّن ثراء هذا الأدب وقابليته للقراءات المتعدّدة والمتجدّدة.

1 – المجـــال الأدبيّ

إنّ الإلمام بحركة الرواية والتأليف التي طبعت بميسمها الثقافة العربية في القرون الهجرية الأولى أمر ضروري لإدراك الطبقات المتراكبة التي أسهمت في تشكيل ملامح كتاب «النقائض». وقد كنا أشرنا في مناسبات سابقة إلى السند الافتتاحي الذي تربط سلسلته بين رواة عاش أولهم في السلسلة - وهو أبو عبيدة - في القرن الثاني للهجرة، وتوفي في مطلع القرن الثالث، وعاش آخرهم - وهو محمّد بن العبّاس اليزيدي - في القرن الثالث، وتوفي في مطلع القرن الرابع. وحضور هؤلاء الرواة وغيرهم واضح في مختلف مراحل الكتاب، ماثل في مكوّناته الثلاثة: الشعريّ، واللغويّ، والسرديّ. والعلاقات القائمة بينهم قائمة على المراوحة بين التكامل والاختلاف والصراع.

وإذا كان من العسير علينا أن نحدد أسماء جميع الرواة الذين ورد ذكرهم في كتاب «النقائض» وأن نستشفّ ضروب العلاقات الرابطة بينهم، وما تنطوي عليه من مواقف ونزعات وعصبيات، فإنّ حصر المدونة في أيّام العرب على وجه الخصوص يمكن أن يساعدنا على الوقوف على طرف من مقوّماتها السردية، وسماتها الخطابية، ويَهدينا إلى التعرف على شيء من مجالاتها الدلالية.

ما يلفت الانتباه هو أنّ قسمًا كبيرًا من الأيّام الواردة في كتاب «النقائض» لا ينتمي إلى راوٍ بعينه، وإنّما هو حديث بضمير الغائب تُذكَر فيه الأحداث وتُقدَّم الشخصيات. إلا أنّ العون السردي الذي يضطلع بهذه المهمة غير محدّد. وهذا شأن يوم «الجونين»، ويوم «المرّوت»، ويوم «الصمْد»، ويوم

«طلحات حومل»، ويوم «السباقين»، ويوم «عاقل»، ويوم «نَقا الحسن»، ويوم «أعيار»، ويوم «بُزاخة»، ويوم «هَراميت» وغيرها.

إنّ الراوي الغائب في هذه النصوص متخفٍّ، ومع ذلك فإنّ تخفّيه لا يزيده إلا علما بظواهر الأمور وبواطنها. فإذا نحن تساءلنا عن السرّ الكامن في ترك هذه النصوص غير محدّدة المصدر استطعنا أن نمسك بشيء من الجواب في جانبين: أولهما **تاريخيّ**، يتّصل بأدب الأيّام الذي تشده إلى الأدب الشعبي أواصر متينة. وحين نردّ أيّام العرب إلى أصلها الشعبي فإنّنا نؤكد أنّها أدب جماعي تداولته الأفواه، واختلطت فيه الأصوات حتى أصبح رصيدًا مجهول المؤلف، يعسر على المرء أن يجازف بنسبته إلى راوٍ أو مجموعة من الرواة محدَّدين.

أمّا الجانب الثاني **فوظيفي**. ويتمثّل في أنّ ترك النصّ غُفلاً يجعل ما جاء فيه غير متوقّف على وجهة نظر معلومة، وإنّما هو حقيقة لا تحتاج إلى سند يدعمها، ولا إلى راوٍ يُضفي عليها مصداقية. إنّ ورود قسم من أيّام العرب دون ذكر لأسماء الرواة الذين أنشأوها أو تناقلوها، يجعلها تبدو في صورة الحديث المطلق. ومن ثمّ فإنّها خطابُ سلطة، إذ هي لا تقدِّم النسبيّ، وإنّما تنطق بلسان الحقائق التاريخيّة التي لا يتطرّق إليها الشكّ.

ومقابل هذا نجد أيّامًا يضطلع بروايتها أشخاص معيَّنون. فيوم «جَدود» يرويه اليربوعي، ويوم «الفَروقين» يرويه سعدان بن المبارك عن أبي عبيدة. ويوم «النباج وثيتل» يرويه أبو عبيدة. كما نجد أيّامًا أخرى يُثبَت في بدايتها سندٌ مفصّل متعدِّد الحلقات شأن يوم «أعشاش»، وهو يبدأ بقوله: «وكان من قصة هذا اليوم ما حكاه ابن الكلبي، عن المفضّل بن محمّد، عن زياد بن عِلاقة التغلبي، أنّ أسماء بن خارجة الفزاري حدّثه بذلك قال[...]»[2]. ويبدأ

2 - أبو عبيدة، النقائض، ج1، ص 75.

يوم «الغبيط» بـ«قال أبو عبيدة: وأمّا حديث يوم الغبيط فإنّ سليطًا وزَبّان الصُبَيري وجَهمًا السليطي قالوا: [...]»[3].

علينا أن نؤكّد أوّلاً قلّة هذا النوع من الأسانيد المدقّقة المضبوطة في بدايات الأيّام. كما أنّ هذه الطريقة في الإسناد لا يمكن أن يُنظَر إليها بمعزل عمّا راج في أدب الحديث النبويّ الذي كان رواته شديدي الحرص على تسمية مختلف الحلقات التي مرّبها الحديث، متشدّدين في أعيان الرواة، وفي ضروب العلاقات الواصلة بينهم. على أنّ هذه القلة لا ينبغي أن تقودنا إلى القول بأنّ تلك الأسانيد المدقّقة ليست سمة مميزة لأيّام العرب كما جاءت في كتاب «النقائض»، وإنّما هي يمكن أن تنهض دليلاً على أنّ هذا الضرب من الأدب قد أخذ يسعى شيئًا فشيئًا إلى أن يفيد من الأجناس السائدة، وأن يعمل على أن تكون له منزلة في المنظومة الثقافية في عصره.

إنّ عدم تمحّض الأيّام للتحرّر من الإسناد ولا للتقيّد به دليل، في رأينا، على أنّها كانت تمرّ بمرحلة انتقاليّة لم تتبلور فيها ملامحها بعد. على أنّ هذا الذي ذكرنا لا يمثّل إلا السمتين المتقابلتين المتطرّفتين في الأيّام. ذلك أنّنا نجد مناطق تماسّ كثيرة بينهما، يمكن أن نشير منها إلى حالات ثلاث:

الحالة الأولى: ينطلق اليوم من راوٍ مجهول، ثم يؤول إلى راوٍ معلوم، وهذا شان يوم «ذي طلوح»، ويتوسطه عُميرة بن طارق، وهو راوٍ مندرج في الحكاية[4]. ويوم «شِعْب جَبَلة» الذي انطلق بلا راوٍ، إلا أنّ السرد انتقل إلى بِشْربن عبد الله الكلابي، ثمّ آل إلى علماء بني عامر[5].

---

3 - م. ن. ج1، ص 313.

4 - م. ن. ج2، ص 782.

5 - م. ن. ج2، صص 655، 671.

الحالة الثانية: المحافظة على الإسناد شكلاً، وعدم الامتثال لشروطه واقعًا. وهذا كثير نلمسه في إحالات على علماء العرب في يوم «ذي قار»[6]، أو المشيخة في يوم «النسار»[7]، أو علماء بين عامر في يوم «شِعْب جَبَلة»[8]، وفي عبارات غامضة من قبيل: «زعمت بنو فزارة»[9] في حديث داحس والغبراء، و«زعمت بنو قيس»[10] في يوم «الوقيط»، و«زعمت بنو ثعلبة»[11] في يوم «الإياد»، و«قال أناس آخرون»[12] في يوم «الكُلاب».

الحالة الثالثة: تعدُّد الرواة في اليوم الواحد. شأن يوم «رحرحان»، الذي نجد في مواضع مختلفة منه ذكرا لعدد من الرواة: «قال أبو الوثيق[...]، وأمّا درواس[..]، وأمّا أبو ثعلبة[..]، وأمّا درواس[...]، وأمّا أبو الوثيق[...][13]». وفي يوم «النسار» ننطلق من «قال أبو عبيدة: حدّثني قيس بن غالب[...] وشيخ علامة[...] وأبو مرهب رتبيل [...]، وغير واحد من علماء قيس، وبني أسد»، ثم إذا تقدمنا وجدنا «وحدثني درواس»، ثم «وحدثني ابن شفاء المنافي»، ثم قال أبو عبيدة: قالوا [...]»، ثم «قال أبو الغراف الضبي»، ثم «قال أبو مرهب:[...]»، ثم قال أبو عبيدة: وحدثني قيس بن غالب»، ثم «قال أبو عبيدة: وزعم أبو الغراف الضبّي، وأبو نعامة العدوي، وأبو الذيال»، ثم «قال بنو أسد وغطفان»، ثم «زعمت بنو كعب»[14].

---

6 - م. ن. ج2، ص 639.

7 - م. ن. ج1، ص 240.

8 - م. ن. ج2، ص 671.

9 - م. ن. ج1، ص 86.

10 - م. ن. ج1، ص 48.

11 - م. ن. ج2، ص 583.

12 - م. ن. ج1، ص 455.

13 - م. ن. ج1، صص 226، 227، 228.

14 - م. ن. ج1، صص 238، 239، 240، 241.

وهذه الصورة التي تتداخل فيها الأسماء والأصوات هي أقرب صور الأيّام من حقيقتها المشدودة إلى المشافهة، والتي لا تخضع لمسار سرديّ محدّد، وإنّما هي مثال واضح من تزاحم **البدائل السردية** التي تدلّ من جهة على هيمنة الذاكرة على هذا الأدب، وتدلّ من جهة أخرى على سيطرة الاعتبارات العصبية فيه. ولعلّ هذا ما يفسر لنا طبيعة الرواة إذ يجمع بينهم في الغالب أمران: أحدهما الاندراج في الحكاية، والآخر الانتماء إلى مجموعة محدَّدة. وهاتان النقطتان تحيلان إلى وظائف الرواة وعلاقتهم بدلالات الأيّام.

أ. وظائف رواة الأيّام في كتاب «النقائـض»:

ليس من شكّ في أنّ الإسناد يضطلع في أيّام العرب بالدور الذي يضطلع به في الحديث النبويّ والأخبار، إذ إنّه يبعث على الإقرار بصدق الأيّام من حيث هي أقوال. ذلك أنّ الإسناد يُثبِت وجودَ اليوم باعتباره أقوالاً لا باعتباره حوادث. ومن هذه الناحية فإنّ ذكر الرواة، سواء أجاء في صورة مدققة أم في صورة عامّة مبهمة، يرمي إلى طمأنة السامع أو القارئ إلى أنّ هذا اليوم واقع بوصفه حديثًا متداولاً، وإن لم يكن هذا الحديث عاكسًا للوقائع على نحو أمين.

وتتجسّد هذه الوظيفة من خلال تعدُّد الرواة حين لا يلتقون في بؤرة واحدة بل تتقاطع أقوالهم مكوِّنةً جوانب مختلفة، أو حتى متناقضة لحدث يُفترَض أن يكون واحدًا إلا أنّه يصلنا في صيغ شتى تهزّ ما يمكن أن يستقرّ في الذهن من علاقة أحديّة بسيطة بين الخطاب والمرجع الذي يحيل عليه. ويمكن أن نتّخذ من يوم «رحرحان» شاهدًا على ذلك، ففيه روايتان عن أسر بني عامر معبدًا بنَ زرارة، تُنسَب أولاهما إلى أبي الوثيق، وتَذكر أنّ معبدًا جُرِح في المعركة، وتُنسَب الثانية إلى درواس بن هُنَيّ وفيها أن معبدا كان معتزلاً قومَه، ولم يشارك في المعركة[15]. أمّا موت معبد فيذكر درواس أنّ سببه

15 - م. ن. ج1، ص 227.

أنّ بني عامر «سقوا معبدًا الماء وضارُّوه [أي ضامُوه وضايقوه] حتى هلك هزلا»[16]. في حين يقول أبو الوثيق: «إنّ معبدًا هو الذي امتنع عن الأكل حتى هلك»[17].

إنّ الراوي يغدو في هذه الحالة صانعًا لقصة أو لفصل من فصولها لا مجرَّدَ سِلْك واصل بين الأحداث ومتلقيها. وبهذا نصل إلى نتيجة مهمّة هي أنّ حضور الراوي لا يعزّز الصبغة التاريخية للأيّام بقدر ما يؤكّد مسحتها الأدبية الإبداعية. وهذه السمة تجعل النص غير مغلق، أي إنّه معرّض أبدًا للتغيير والتنقيح والزيادة. فهو نصّ غير مستقرّ استقرارًا نهائيًّا. ومن جهة أخرى، فإنّ لنصوص الأيام خصيصة جوهرية هي أنّها **متعدّدة الأصوات**، أي أنّها لا تقدَّم لنا من خلال موقع واحد، ووجهة نظر واحدة، وإنّما تأتينا من منظورات متعدّدة، فتبدو في هيئات مختلفة.

إنّنا نطلّ على هذه الأيّام من خلال راوٍ مندرج في الحكاية تارة، خارجيّ تارة أخرى. إلا أنّنا لا نعثر على يوم واحد جاءنا كاملاً من خلال الراوي المندرج سواء أجاء بضمير المتكلم أم بضمير الغائب. وهذا التعدُّدُ في الأصوات يكوّن ما يشبه المرايا المتكسّرة التي لا يتجلّى دورها في عكس الوقائع بقدر ما يتجلّى في تقديم صورة عن هذه الوقائع فنيّةٍ تضطلع بوظيفة جمالية.

ب. علاقــة الرواة بدلالات الأيّــام:

إنّ هذا الذي بيّنّا لا يعني أنّ تعدُّدَ الرواة منقطعُ الصلة بدلالات الأيّام. فقد ذكرنا أنّ الأيّام تصوّر العصر الإسلامي الذي أُنتِجت فيه أكثر مما تصوّر العصر الجاهلي الذي تتّصل به الأحداث. ورددنا ذلك إلى سطوة المخيال الإسلامي عليها وعلى ناقليها. وفي هذا السياق فإنّ حيّزًا كبيرًا من الصراع القبلي والمذهبي في الأيّام يحمل أصداء من شواغل الرواة الذين تعاوروا تلك الأيّام

16 - م. ن. ج1، ص 228.

17 - م. ن. ج1، ص. ن.

وتداولوها. فلا شكّ إذن في أنّ تعدّد الرواة جاء استجابة لتعدّد السامعين والقرّاء، حتى إنّ الراوي الأخير يسعى إلى إيجاد نوع من التعادل بين مختلف الاتجاهات والانتماءات. ومن هذه الزاوية يضطلع الرواة بدور أساسيّ في الإيحاء بتلك الدلالات. فإذا عدنا إلى يوم «رحرحان» وجدنا أبا الوثيق ميّالاً إلى تبرئة ذمّة بني عامر وإدانة معبد بن زرارة وأخيه لقيط، إذ صوّر معبدا جريحا، وهذا يدلّ على مشاركته في القتال، ثم ذكر أنه هو الذي رفض الأكل احتجاجًا على امتناع أخيه عن مفاداته. في حين يجنح درواس بن هُنيّ إلى إدانة بني عامر فيجعل أسرهم معبدًا غير مشروع لأنّه لم يقاتلهم، ويجعل مقتل معبد ناتجًا عن تعسّف بني عامر عليه، إذ إنّهم لمّا رأوا عزوفه عن الطعام «عمدوا إلى شظاظ [أي عود أو خُشَيْبة عقفاء] فأولجوه فيه فشَحَوْا به فاه [أي فتحوه]، ثمّ أَوْجَروه [أي صبّوا في حلقه] اللبنَ رغبة في فدائه، وكراهية أن يهلك، فلم يزل حتى هَلَكَ في القِدّ»[18].

وإذا عدنا إلى شخصيّتَيْ الراويين وجدنا أنّ أبا الوثيق هو أحد بني سلمى بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة، وأنّ قائد بني عامر في هذه المعركة هو ربيعة بن الأحوص بن جعفر بن كلاب، وأنّ بني عامر هم بنو عامر بن صعصعة، وهم بطن من هوازن التي تنتمي إلى قيس عيلان. وأبو الوثيق هذا معاصر لأبي عبيدة، بدليل ما جاء في «النقائض»: «وقال أبو الوثيق: قال عامر بن الطفيل يذكر ميتة معبد (قال أبو عبيدة: أَوَ أدرَكَ عامرٌ يومئذ؟ قال: لا، وإنّما ركضت به أمّه يوم جبَلة، ولكنّه فَخَرَ بعد ذلك فقال»[19]. وأمّا دِرْواس بن هُنَيّ فنجد في يوم «أوارة» تحديدًا لانتمائه. قال أبو عبيدة: «فحدّثني درواس أحدُ بني معبد بن زرارة»[20]. ومعبد بن زرارة أحدُ بني دارم، وهم تميميون كانوا طرفًا

18 - م. ن، ص. ن.

19 - م. ن. ج1، ص 229.

20 - م. ن. ج2، ص 653.

رئيسًا في يوم «رحرحان». والشاهد السابق يدلُّ أيضاً على أنّ درواسًا كان معاصرًا لأبي عبيدة.

إنّ هذا المثال يبيّن لنا أهمّيّةَ رواة الأيّام، وضرورةَ أن نوليهم حقَّهم من البحث إن نحن أردنا أن نفهم التيارات الخفيّة المتحكّمة في هذا الضرب من الإبداع. وهذه الأهمّيّة تسمح لنا بأن نخرج بنتيجتين:

أولاهما: الاطمئنان إلى ما ذهبنا إليه من أنّ الأيّام أكثرُ دلالة على البيئة التي أُنتِجت فيها بوصفها خطابًا منها على البيئة التي يُزعَم أنّها تتحدَّث عنها بوصفها حكاية.

وثانيتهما: أنّ **أسانيد الأيّام** ليست عنصرًا زائدًا جيء به للتزويق، وإنّما هي **مصطلح قرائيّ** أساسيّ إن نحن تقصّيناه وقفنا على جانب من جوانب الدلالات التي تعبّر عنها الأيّام لا بوصفها تصويرًا ساذَجًا للحروب والمناوشات، بل من حيث هي تعبير دقيق عن مواقف مما كان يعتمل في البيئة الاجتماعية والفكرية التي أفرزتها.

ج. تعدُّد الروايات في أيّـام العـرب

تلفت انتباهنا ونحن نقرأ كتاب «النقائض» ظاهرة متكرّرة، هي أنّ الحدث الواحد يرد في روايات متعدّدة، وفي مواضع من الكتاب متقاربة أو متباعدة. وتختلف هذه الروايات طولاً وقصرًا، كما تتنوّع الدوافع التي تؤدي إليها والسياقات التي ترد فيها، والوظائف التي تضطلع بها. وأوضح مظاهر هذا التعدُّد ما كنّا أطلقنا عليه اسم **البدائل السرديّة**، وهي الحالات التي تلتقي فيها روايتان في الجزء الأكبر منهما، إلا أنّهما تفترقان في بعض التفاصيل. على أنّ تلك الفويرقات لا تكون في مواضع حاسمة يترتّب عليها اختلاف في المسار العامّ لليوم، فهي لا ترد في مواضع الخيار. ومن هذا النوع ما نجده في حديث يوم «الشقيقة» عند ذكر عاصم بن خليفة الصباحي قاتل بسطام: «فيقال له: ما تصنع بها [القناة] يا عاصم؟ فيقول: أقتل بها بسطامًا. (وقال بعضهم:

أقتل بها سيد بكر) [...]، فلحق وقد سبَقه الفرسانُ، وقد شَدَّ حديدةً على عارضة هودج، (وقال بعضهم: ركّبها في قناة)»[21].

ومن هذا النوع –أيضًا- ما يظهر عند الاختلاف في اسم الشخصية، والشأنُ في هذه الحالة أنّ الشخصيّة المختلَف في اسمها تكون ثانويّة، وهو ما نجده في يوم «الإياد» عند الحديث عن قتلى المعركة: «وقتَلَ الدَّعَّاءُ عَفَاقَ بنَ أبي مُليل (وقال آخر: بل قتله الضُّرَيْس بن مسلمة أخو بني أبي ربيعة)»[22].

على أنّ الاختلاف بين الروايات في النصّ الواحد يمكن أن يجاوز الحدثَ الجزئيّ أو كيفيةَ إنجازه واسمَ الشخصيّة التي قامت به إلى الحدث نفسه. ومن هذا ما جاء في حديث «داحس» من أمر قرواش بن هُنَيّ حين أسره بنو عبس: «فدفعوه إلى بني بدر فقتلوه، وكان قَتَل حذيفةَ. وزعم بعض النّاس أنّهم دفعوه إلى بني سُبَيْع فقتلوه بمالك بن سُبيع، وكان قَتَلَ مالكَ بنَ سُبيع الحكمُ بنُ مروان بن زِنباع»[23]. وكلّ خيار من هذين الخيارين يصل بين الحدث وقصّةٍ مخصوصة، ويوظِّفُ الأمرَ في سياق محدَّد.

إنّ هذا الاختلاف في الروايات وإن وُجِدَ في كتاب «النقائض» يظل ظاهرة محدودة إذا ما قورن بما حفل به الكتاب من تعدُّدٍ في روايات اليوم الواحد، وهذا شأن أيّام كثيرة منها: يوم «ذي طلوح»، ويوم «جَدود»، ويوم «نقا الحسن»، وحديث «النسار»، ويوم «أعشاش»، ويوم «الغبيط»، ويوم «الفَروقين»، ويوم «إراب»، ويوم «صوأر»، ويوم «شِعب جبَلة». ومن الطريف أن محقّق كتاب «النقائض» «أنطوني آشلي بيفان» جعل قسمًا من الجزء الثاني[24] في صورة ملحق بعنوان «الروايات الموازية» (Parallel

21 - م. ن. ج1، ص 23.

22 - م. ن. ج2، ص 583.

23 - م. ن. ج1، ص 101.

24 - م. ن. ج2، من ص 1056 إلى 1099.

Narratives)، جمع فيه ما انفردت به مخطوطة «لندن» دون مخطوطتي «أكسفورد»، و«سترازبورغ»، فكان مجموع هذه الأيام سبعة عشر يومًا.

وحين نُنعِم النظر في هذه الروايات نلاحظ أنّها تنقسم قسمين:

القسم الأول: تكون أوجه الاختلاف فيه بين الروايات قليلةً. وفي بعض الأحيان تتّفق الروايتان في العبارة إجمالاً، وينحصر الاختلاف في جوانب ضئيلة الأهمّيّة. ويمكن أن نتّخذ يوم «ذي طلوح» شاهدًا على ذلك[25]. ففي الرواية الأولى كان اسم الشخصية عَميرة بن طارق بن ديسق أحد بني ثعلبة بن يربوع. فأصبح في الثانية عَميرة بن طارق بن حَصَبة بن أزنم بن عبيد بن ثعلبة بن يربوع. فالاتّفاق حاصل في البداية والنهاية، أي في الاسم والنسب، مفقود فيما بينهما.

أمّا سبب الخصومة فهو في الرواية الأولى: «قال أبجر لعميرة وهما في بيت عميرة: إني لأرجو أن آتيك بابنة النَّطِف. فقال عَميرة: ما أراك تُبقِي عليّ من أن تحرُبني وتشيني». وفي الرواية الثانية: «فأتى أبجرُ أختَه مُرَيَّة امرأةَ عَميرة يزورها. وقال لها: إني لأرجو أن آتيك بابنة النطِف امرأةِ عَميرة، وسمعه عَميرةُ فقال: ما أراك تبقي عليّ حتى تحرُبني وتسلبني». وإذا كنا نرى آثار التصحيف بين «تسلُبَني، وتَشيني» فإنّ بين الروايتين اختلافًا أكبر في منطق الأحداث يدلّ على اضطراب واضح في أولاهما.

ومن وجوه الاختلاف بين الروايتين **الإضافة**. ففي الرواية الثانية أن عَميرة فرّ من حُرقُصة الذي وُكِّل به «فاستحيى حرقصة من أن يَذكُرَ أمرَه لأحد». وفي الأولى «فاستحيى حرقصة أن يذكر أمره لأحد حتى جَنّ عليه الليل، وتحدّث به الرجالُ من قِبَلِ النساء، فأقبلوا إلى حرقصة، فقالوا: ويلك ما صنع الرجل؟ قال: ما أظنُّه إلا ذَهَبَ. قالوا: إن تكن في شكٍّ فإنّا مستيقنون». إنّ المقارنة

25 - م. ن. الرواية الأولى ج1، ص 47، الرواية الثانية، ج2، ص 781.

بين الروايتين تؤكّد أنّ إحداهما تصرّفت في الأخرى. فإمّا أن يكون تناسلُ الخبرين حَدَثَ عن طريق التضخيم، وإما أن يكون حَدَثَ عن طريق الحذف.

ومن الاختلاف ما يذهب بمقروئية النص. فقد نام عميرة ثم قام فلم يَرَ ناقته «قال: «فسعيت يمينًا وشمالاً فإذا أنا بسواد من الليل عظيم». أمّا في الرواية الثانية فقال عميرة: «فقمت فسعيت ليلاً طويلاً فإذا سواد في الليل عظيم». إنّ هذا الاختلاف يبدو ناتجًا عن التصحيف الكتابي، وهو تصحيف يذهب بالمعنى، ويثبت أنّ صفة المشافهة في تَناقُل الأيّام قد اضمحلّت منذ أمدٍ، وقام مقامها تداوُل الروايات المكتوبة.

ورغم ما في هذه الروايات المختلفة من وجوه الاختلال أحياناً فإنّ النظر فيها يصبح ضروريًّا للتركيب بينها، والخلوص إلى النص الأصلي الذي أَخذت معالمه الأصليّة تغيب. ومما يؤكد ذلك ما يبدو من آثار سقط السطور. ففي الرواية الثانية: «تخففوا للغارة، واستقبلوا أسفلَ ذي طلوح». وفي الرواية الأولى: «تخفَّفوا للغارة، ثم أخذوا بطن المِذْنَبِ، فاتّبعناهم حتى وارى أثرَهُم عنّا الليلُ، واستقبلوا أسفلَ ذي طلوح».

إنّ الملاحَظ أنّ الاختلاف في هذه الحالات يسير، وهو ناتج عن تلقّي النص مكتوبًا. فهو وليد أدوات الكتابة وطرائقِ الضبط التي كانت في الطور الأول مفتقرةً إلى الدقة. ومهما يكن من أمر فالراجح أنّ الأصل في هذه الروايات واحد.

القسم الثاني: تكبر فيه الشقّة بين الروايات، مما ينهض شاهدًا على أنّ أصولها متعدّدة. والدرجة الأولى من هذا النوع هي ما نجده في تجاور الروايات في النص الواحد. ولعلّ حديث «داحس» يفيدنا من هذه الجهة، إذ إنّ الرهان الذي سبّب الخصومة بين قيس بن زهير العبسي وحذيفة بن بدر الذبياني، وأدّى إلى قيام حرب داحس قد اختُلِف في أمره، وجاءت روايات ثلاث تبدأ

بقوله: «وزعم بعضهم أنّ ما هاج الرهان»[26]. والناظر في هذه الروايات الثلاث يلاحظ بيسر أنها ترتدُّ إلى أصول مختلفة. **فالرواية الأولى** تجعل سبب الرهان أنّ قيسًا غضب على قينةٍ لحذيفة كانت تغنّي عند بعض الملوك، فشقَّ رداءَها وشتمها، ثم جاء حذيفةَ يسترضيه فنشب بينهما خلاف أدّى إلى الرهان. **والرواية الثانية** تجعل السببَ في شخص من بني جَوْشَن «وهم أهل بيت شؤم»، زار حذيفةَ فحطّ من قيمة خيله، ورفع من شأن خيل قيس. **والرواية الثالثة** تجعل الرهان بين شخصيْن آخريْن أحدُهما من بني عبس والآخر من بني بدر، وقد حضره قيسُ بنُ زهير، وحذيفةُ بنُ بدر.

وهذه الروايات تسير في اتّجاه واحد هو تبرئةُ ذمّة قيس، وتحميلُ الطرف الآخر المسئوليّةَ. إلا أنّ هذا الطرف الآخر كان تارة حذيفة، وتارة الجوشن، وتارة ثالثة الرجلين المنتميين إلى بني عبس وإلى بني بدر. وفي كل حالة تدور القصة على قطب دلالي مخصوص: جنسي طبقي تجسّده القينة، أو اجتماعي نفسي مداره على الشؤم، أو ثقافي أخلاقي يتجلّى في الحديث عن كره الرهان والتمسّك بالحياد؛ مما يؤكّد تعدُّد منابع هذه الروايات وأهدافِها.

إنّ تعدُّد الروايات الذي نهتمّ به هاهنا لا يشمل الحالات التي تتطابق فيها روايتان أو أكثر من قبيل يوم «ذي طلوح» الذي جاءنا في روايتين طويلتين متشابهتين[27]، ولا يشمل الحالات التي نجد فيها النص مسوقًا في صيغتين: إحداهما مختصرة، والأخرى مطولة. وهذا شأن يوم «نقا الحسن»[28]، ويوم «الفروق»[29]، ويوم «الصرائم»[30] وغيرها. إنّ تعدُّد الروايات الذي نصرف

---

26 - م. ن. ج1، صص 85-86.

27 - م. ن ج1، ص 47، ج2، ص 781.

28 - م. ن. ج1، صص 190-191.

29 - م. ن. ج1، صص 98، 420

30 - م. ن. ج1، صص 248، 336.

اهتمامنا إليه هو ذلك الذي يوفّر لنا صيغتين على الأقلّ تتّصلان بيوم واحد، ولكنّ بينهما اختلافًا في الخطة ينمّ عن اختلاف في المنطلقات وفي الأهداف.

وبإمكاننا أن نرصد جانبًا من هذا التعدُّد في صيغة نصطلح عليها **بالتكامل**. ولا نجد هنا تناقضًا بين الروايتين، وإنّما نجد اختلافًا، إذ تشترك الروايتان في أمور وتختلفان في أخرى. ويمثّل يوم «طخفة» نموذجًا أوّليًا مفيدا من هذه الجهة، فقد خُتِمت الروايةُ الأولى بقول الراوي: «وعادت الردافة إلى ابن عتّاب بن هَرْمي، فلم تزل لهم حتى مات الملك»[31]. أمّا الرواية الثانية فتضع الردافة في سياق عامّ، فتقول: «أوّلُ من رَدِفَ عتّاب بنُ هرمي بنِ رياح بن يربوع، ثم عوفُ بنُ عتّاب، ثم يزيدُ بنُ عوف، على عهد المنذربن ماء السماء [...]فلم تزل الردافة في بني يربوع حتى قَتَل كسرى أبَرْويزُ النعمانَ الأصغر، وهو النعمانُ بنُ المنذر بنِ المنذر بنِ النعمان بنِ امرئ القيس بنِ عمرو بن عديّ بنِ نصر. فأهلُ اليمن يقولون: نصربن ربيعة بن الحارث بن مالك بن عَمَم بن نُمارة بن لخم. وأمّا علماء أهل العراق فيقولون: نصربن الساطِرون بن السيطرون ملك السيريانيين، وهو صاحب الحَضْر جَرْمَقَانِيٌّ من أهل الموصل من رُستاقٍ يُدعَى باجَرمَى[...] قال: وكانوا عمّالَ الأكاسرة. لم يكن أحدٌ من العرب أكثرَ غارةً على أهل مملكتهم من بني يربوع. فصالحوهم على أن جعلوا لهم الرِّدافة، وأن يكفُّوا عن الغارة على أهل العراق. وكانت الردافةُ أن يجلسَ الملكُ ويجلسَ الردْفُ عن يمينه، فإذا شرب الملكُ شرب الردف قبل النّاس، وإذا غزا الملكُ جلس الردفُ في مجلسه، وخلّفه الملكُ على الناس حتى يرجع من غَزاته»[32].

ومن الجليّ أنّ الرواية الثانية تُخرِجُ إلى حيّز التصريح ما اكتفتِ الروايةُ الأولى بالإيماء إليه. من ذلك أنّ الإبهامَ في المدى الزمني للردافة، والغموضَ

31 - م. ن. ج1، ص 68.

32 - م. ن. ج1، صص 298-299.

في الحديث عن موت الملك في الرواية الأولى قد اتّضح أمرُهما اتّضاحًا تامًّا في الرواية الثانية. وأضيف إلى ذلك شيئان: الإشارةُ إلى الاختلافِ في نَسَبِ المناذرة، والتعريفُ المفصَّل بمهامّ الردْف. إنّ الرواية الثانية تبدو إكمالاً للرواية الأولى، وإيضاحًا لغوامضها، وإصلاحًا لبعض ما سيق فيها من معلومات. وقد يكون السببُ في ذلك اختلاف الجمهور المتلقّي للرواية الأولى عن الجمهور المتلقّي للرواية الثانية. وهذا دليل على أنّ أدب الأيّام متحرّك في التاريخ، متغيّر بتغيّر آفاق الانتظار.

على أنّ هذا التكامل ربما اتّخذ صورة أكثر تعقيدًا حين تصبح المعلومات المضافة فاعلةً في خطّة اليوم، ودالّةً على موقف الراوي. ويمكن أن نَعُدَّ يوم «جَدود» مثالاً واضحًا عن هذه الصيغة. فإذا نحن وقفنا عند القسم الأوّل من الروايتين رأينا أنّ الإضافات الكبرى ثلاث:

أولاً: اسم الحوفزان، وهو الحارث بن شريك الشيباني في الرواية الأولى[33]. والحارث بن شريك بن عمرو، وعمرو هو الصُّلْب بنُ قيس بن شراحيل بن مُرّة بن همّام بن مُرّة بن ذُهْل بن شيبان بن ثعلبة بن عُكابة بن الصعب بن علي بن بكر بن وائل في الرواية الثانية[34].

ثانيًا: منطلقات المعركة وغاياتها. فقد سكتت الرواية الأولى عن منطلقات المعركة ولم تدقّق أهدافَها. فقالت: «وأمّا يوم جَدود فإنّ الحَوْفَزان [...] أغار على بني تميم هو وأبجرُ بنُ جابر العجلي، خرجا متساندَيْن يريدان الغارة على بني تميم»[35]. أمّا الرواية الثانية فقد كشفت ما كان مستورًا فقالت: «وكان من حديث يوم «جَدود» أنّ الحوفزان [...] كانت بينه وبين سليط بن يربوع مُوادَعةٌ، فهمَّ بالغدر بهم، وجمع بني شيبان وذهلاً واللهازم وعليهم حُمْرانُ بنُ

33 - م. ن. ج1، ص 144.

34 - م. ن. ج1، ص 326.

35 - م. ن. ج1، ص 144.

عبد عمرو بن بشربن عمرو بن مرثد، [ثمّ] غزا وهو يرجو أن يصيب غِرَّةً من بني يربوع»[36].

ثالثًا: تفاصيل المواجهة الأولى. تكتفي الرواية الأولى بالإشارة إلى نتيجة المرحلة الأولى من الغزو فتقول: إنّ الحوفزان وأبجر «مرّوا ببني يربوع وهم بجَدود، فلما رأوهما نَهَدوا إليهما، وحالوا بينهما وبين الماء، وأرادوا قتالهما. فقال لهم الحوفزان: والله ما إيّاكم أردتُ ولا لَكُم سَمَوْتُ، وإنّما أردتُ بني سعد بنِ زيد مَناة، فهل لكم في خمسمائة جُلَّة، وفَضْلِ ما معنا من ثوب، ولكم الله أنّا لا نروّع حنظليًّا ولا نقاتله، وخلُّوا بيننا وبين بني سعد. فخلُّوا له وجهه، وصالحوه ثلاث سنين، وأخذوا منه جِلالَ التمر»[37].

أمّا الرواية الثانية فتقول: «حتى إذا أتى [الحوفزانُ] بلادَ بني يربوع نَذِرَ به عُتيبة بنُ الحارث بن شهاب، فنادى في بني جعفربن ثعلبة، فحالوا بين الحارث بن شريك وبين الماء، والحوفزان في جماعة من أفناءِ بكربن وائل، فقال الحارثُ لعتيبة: إنّي لا أرى معك إلا بني جعفر، وأنا في طوائف من بكربن وائل. والله لئن ظفرتُ بكم لا تعادُّون عِمارةً من بني تميم أبدا (والعمارةُ الحيُّ العظيم)، ولئن أنتم ظفرتم بي ما تقتلون إلا أقاصيَ عشيرتي. والله ما لكم سموتُ، ولا عرفتم الموادعة التي بيننا وبين إخوتكم بني سليط. فهل لكم أن تسالمونا، وتأخذوا ما معنا من التمر وتخلّوا سبيلنا. فوالله ما نروّع يربوعيًّا أبدا. فأخذ عتيبة ما معهم من التمر وخلّى سبيلهم»[38].

إنّ الناظر في هذه الفروق بين الروايتين يسترعي انتباهَه أنّ الثانية أكثرُ جنوحًا إلى التفصيل من الأولى. فهي تدقّق نسب الحوفزان، وتذكر العلاقة القانونية التي بينه وبين سليط بن يربوع، إذ هما يترابطان بعهد يقضي بعدم

36 - م. ن. ج1، ص 326.

37 - م. ن. ج1، صص 144-145.

38 - م. ن. ج1، ص 326.

اعتداء أحدهما على الآخر وهو **الموادعة**. كما أنّها تذكر المقصد الدفين للحوفزان وهو نقض الاتّفاق (الغدر). وكذلك الشأن في الاتّفاق الثاني الذي يقضي بترك السبيل مقابل الجزية وتجديد العهد، وقد استُخدِمت فيه طريقة للإقناع فيها الترغيب، وفيها الترهيب (تجسيد العدوان)، خلافًا للرواية الأولى التي اقتصرت على الترغيب.

إنّ هذه الأمثلة التي استقيناها من يومي «طخفة» و«جَدود» تدلّ على أنّ تتبُّع الروايات المختلفة لليوم الواحد يمكن أن يكون مفيدًا في معرفة خلفيات الأحداث، وطرائق تحقّقها. وهذه الجوانب جميعًا تقودنا إلى الكشف عن توظيف الرواة لتلك الزيادات التي تجعل أخبار الأيّام نصوصًا مفتوحة لضروب شتى من الإضافات. وهذه خصيصة من خصائص الرواية الشفوية ظلت عالقة بالأيّام حتى بعد تحوُّلها نصًّا مكتوبًا. لعلّ هذه السمة مما يميز أدب الأيّام الذي ظلّ في صيغته المكتوبة عاكسًا لمميّزات تحوُّله الشفويّ؛ لأنّه، وإن ثُبِّت في عصر التدوين، فإنّ نشأته وسيرورته ترتدّان إلى عصور المشافهة.

فإذا جاوزنا هذه الصيغة الأولى من تعدُّد الروايات، وهي التي اصطلحنا عليها **بالتكامل**، وجدنا صيغة أخرى نطلق عليها اسم **الاختلاف**. ولعلّ أوضح مثال من هذا الاختلاف ما نجده في القسم الأخير من كتاب «النقائض»، وهو القسم الموسوم بـ«الروايات الموازية»، وتخصيصا عند الحديث عن يوم «الغبيط»[39]. وفي هذا اليوم جمع الراوي - على سبيل الخلط - بين يومين هما يوم «الغبيط»[40] ويوم «الإياد»[41]؛ ولعلّ ما أوقعه في هذا الخلط أنّ اليومين دارا بين بني شيبان وهم من بكربن وائل بقيادة بسطام، وبين قبائلَ

39 - م. ن. ج2، صص 1068-1069.

40 - م. ن. ج1، صص 313-317.

41 - م. ن. ج2، صص 580-584.

وبطونٍ من تميم. إلا أنّ يوم «الغبيط» كان بموضع يقال له «بَطْنُ فَلْج»، أمّا يوم «الإياد» فدارت وقائعه في مكان يقال له «الحديقة». وما يميّز بينهما، رغم انهزام الشيبانيّين فيهما، هو أنّ عتيبة كان مشاركًا في يوم «الغبيط» إلى جانب بني مالك، إلا أنّه كان ميّتًا حين وقع يوم «الإياد».

ومن وجوه الاختلاف بين الروايات ما نجده عند تتبّع يوم «أعشاش»[42] ويوم «الغبيط» في روايته الأصليّة. فقد صُوِّرت المعركةُ في يوم «أعشاش» بين بني شيبان، وبني مالك بن حنظلة، وما اشتراك عتيبةَ بنِ الحارث بن شهاب فيها إلا لأنّه كان نَقِيلاً في بني مالك. يقول الراوي: «ليس معهم يربوعي غيره»[43]. أمّا يوم «الغبيط» فإنّه يجعل المواجهة بين الشيبانيّين، وبني مالك عَرَضيَّةً؛ إذ يبدأ على هذا النحو: «غزا بسطام بن قيس ومفروق بن عمرو والحارث الحوفزان بن شريك بلادّ بني تميم؛ فأغاروا على بني ثعلبة بن يربوع، وثعلبةَ بن سعد بن ضبّة، وثعلبة بن عديّ بن فزارة، وثعلبة بن سعد ذبيان، وكانوا متجاورين بصحراء فَلْج. فاقتتلوا، فهُزمت الثعالب وأصابوا فيهم، واستاقوا إبلا من نَعَمهم. قال ولم يشهد عتيبة ذلك اليوم لأنه كان نازلا في بني مالك بن حنظلة بن مالك. ثمّ امترُّوا على بني مالك (قوله امترّوا افتعلوا من المرور)، قال وهم بين صحراء فَلْج وغبيط المَدَرة، فاكتسحوا إبلهم. قال فرَكِبتْ عليهم بنو مالك وفيهم عتيبة بن الحارث بن شهاب اليربوعي، وفُرْسانُ بني يربوع تَأَثَّفُ البكريّين»[44].

والناظر في هذين اليومين يلاحظ بيسر أنّ الاختلاف القائم بين الروايتين واضح في مستوى الحكاية، إذ إنّ يوم «أعشاش» يجعل اليربوعيّين عنصرًا ثانويًّا، ويحصر البطولة في إحدى شخصيّاتهم، وهي عتيبة. أمّا يوم «الغبيط»

42 - م. ن. ج1، صص 75-76.

43 - م. ن. ج1، ص 75.

44 - م. ن. ج1، ص 313.

فهو يهمّش بني مالك، وهم وإن كانوا يرتدّون إلى تميم، فإنّهم يتّصلون بفرع من فروعها هو زيد مناة، ويمثّل بنو دارم بطنًا أساسيًّا من بطونها. ومقابل ذلك، يتصدّر اليربوعيّون بمختلف بطونهم وعشائرهم المشهدَ. ولا شكّ في أنّ هذا الاختلاف في الخبر وليد اختلاف في الرؤية والإيديولوجيا. وعلى هذا النحو، فإنّ اختلاف الروايات ليس ظاهرة عفويّة في أدب الأيّام، وإنّما هو سمة قارّة تتقاطع فيها الانتماءات والعصبيّات، وتغدو كلُّ وجهةٍ مولّدةً لصيغة، وقائمةً على استراتيجيّة مخصوصة.

وقد يبلغ الاختلاف بين الروايات شأوًا بعيدا حتى تختلط فيه العصبيّتان الكبريان: العدنانيّة والقحطانيّة. ومثال ذلك روايتا يوم «خَزازَى». فقد جاء في أولاهما: أنّ هذا اليوم كان «للمنذربن ماء السماء، ولبني تغلب وقضاعة على آكِلِ المُرار من كندة، وعلى بكربن وائل»[45]. أمّا في الرواية الثانية فإنّ الوقعة تمّت بين مذحج وقبائل اليمن من جهة، وبين ربيعة ومضر، وقضاعة من جهة أخرى[46]. وواضح أنّ الرواية الأولى تحمل آثار الصراع الداخلي بين العدنانيّين، لا بل بين بني ربيعة، وهم الأصلُ الذي يؤول إليه بنو تغلب المنتصرون، وبني بكربن وائل المنهزمين. أمّا الرواية الثانية فتحصر الهزيمة في القحطانيّين، وتصوّر العدنانيّين متكاتفين، مما مكّنهم من إحراز النصر.

على هذا النحو، يتبيّن لنا أنّ تعدُّد الروايات ظاهرة ملازمة لأخبار لأيّام، وأنّها متراوحة بين البديل السردي البسيط، والصيغة العامّة التي تندرج فيها الأحداثُ والشخصيّات. وقد تجلّى لنا أنّ هذا التعدّد لا تنحصر قيمته في الدلالة على الملابسات التاريخيّة التي مرّت بها نصوص الأيّام في مسار تشكُّلها وعبورها من طور المشافهة إلى طور التدوين، وإنّما تجاوز ذلك لتصبح **مصطلحًا قرائيًا** يتيح لنا، إن نحن ألممنا ببعض المعطيات الاجتماعية التي

45 - م. ن. ج2، ص 887.

46 - م. ن. ج2، ص 1093.

واكبت تحوُّل هذه النصوص، أن نقف على الصراعات الكبرى التي كانت تعتمل في البيئة العربيّة الإسلاميّة. ومن ثمّ، فإنّ أيّام العرب تجد موضعها في المنظومة الأدبيّة، وفي اصطراع الأنساق الفكريّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة في القرون الهجريّة الأولى.

د. الحِكَم والأمثال في أيّام العرب:

إنّ أيّام العرب نصوص متنازَع فيها: فهي عند شقّ من الباحثين منشّدة إلى الممارسة التاريخيّة، إذ هي تصوّر جانبا من حياة العرب في الجاهلية، وتنقُل لنا الأحداث التي وَجَّهت المجموعات في تنقّلاتها وغزواتها وثاراتها. ولكنّ أيّام العرب عند شقّ آخر من الباحثين، وإن قامت على مهادٍ تاريخيّ، لا تعدو أن تكون نصّا يندرج في إطار الممارسة الأدبيّة. ذلك، أنها جاءتنا في سياق أدبيّ، وكان الأساسُ فيها مأثورَ الأقوال لا مشهور الأعمال.

ولئن جاز لنا أن نقرّ بوجود عناصر تاريخيّة في أخبار أيّام العرب، وبوجود مسحة أدبيّة فيها، فإنه يتعيّن علينا أن نحسم مسألة انتماء هذا النصّ، فنميّزَ بين المركز فيه والهامش، وبين الجوهريّ والعَرَضيّ. فلماذا أنشئت هذه النصوصُ أصلا؟ إنّ الغاية التي من أجلها يأتي الخطاب هي التي تحدّد هويّتَه. والمتأمّل في كتاب «النقائض» – باعتباره أقدم مدوّنة بقيت لنا من أيّام العرب – يلاحظ بيسر أنّه كتاب أدب أوّلاً. فهو يحفل بالقصائد التي نظمها جرير والفرزدق وتهاجَيَا بها. وما أخبار الأيّام إلا توضيح لبعض ما تضمّنته تلك القصائد من إشارات وإحالات. وإلى هذا الحدّ يمكن لمعترضٍ أن يقول إنّ الغاية الأدبيّة في كتاب «النقائض» مقتصرة على تلك القصائد، أما الشروح – وتدخل ضمنها الأيّام – فهي ذات طبيعة نفعيّة لأنها تخدم النقائض وتحوّل ما جاء فيها مجازاً وإجمالاً نوعاً من التقييد الواقعي التاريخي المباشر الذي يجنح إلى التفصيل.

ولئن صحّ هذا القول في قسم من الهوامش التي ذُيِّلت بها النقائض، وخاصّة منها الإيضاحات المعجميّة واللغويّة والبلاغيّة، فلا يمكن إثباته في روايات الأيّام التي جاءت حافلةً بضروب من المعارك القوليّة التي كادت تمحو المعارك الفعليّة. وهذه السمة الأساسيّة تجيز لنا أن نقول إنّ الغاية الأولى التي تسعى إليها هذه النصوص ليست الإخبارَ وإنّما هي الإمتاع. وتتجلّى هذه الغاية الإمتاعيّة في ما تضمّنته الأيّام من شذرات مستمَدّة من المنظومة الأدبيّة في مقدّمتها الشعر.

وفي هذا السياق يمكن أن نلاحظ الحضورَ المكثّف لمقوّم آخر من مقوّمات هذه المنظومة الأدبيّة، هو الحِكَمُ والأمثال. ويدلّ على أهمّيّة الأمثال من الناحية الأدبيّة قولُ القالي (ت 356هـ) في مقدّمة «الأمالي» متحدِّثا عن كتابه: «استودعته فنوناً من الأخبار وضروباً من الأشعار، وأنواعاً من الأمثال وغرائب من اللغات. على أنّي لم أذكر فيه بابا من اللغة إلا أشبعتُه، ولا ضربا من الشعر إلا اخترتُه، ولا فنّا من الخبر إلا انتخلتُه، ولا نوعا من المعاني والمثل إلا استجدتُه»[47]. فهذا الكتاب الذي وُضع لتعزيز الرصيد اللغوي والأدبي يجعل الأمثال بإزاء الأخبار والأشعار. وهذه المقوّمات جميعُها ماثلة في أيّام العرب. وفي «العمدة» لابن رشيق (ت 456هـ) جمْعٌ للحِكَم والأمثال في باب سّماه «بابَ المثَل السائر»[48].

ولقد كنّا نظرنا في الأشعار والأخبار، أمّا الأمثال والحكم فإنّ حظها من الدرس ظلّ ضئيلا. ولذلك رأينا أن نخصّها بشيء من التحليل، لا من حيث مضمونها ودلالتها الاجتماعيّة، بل من حيث أشكال حضورها ووظائفها.

47 - القالي، الأمالي، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية، ج 1، ص3.

48 - ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل. بيروت، 1981، صص 280-286.

إنّ الظاهرة البارزة التي نلاحظها في الأمثال والحكم المضمَّنة في قصص الأيّام أنها لا ترد البتة على لسان الراوي، وإنما تُساق على لسان الشخصيّة. وهذه الطريقة تدلّ على نوع من الإيهام. ذلك أنّ العصر الذي دُوِّنت فيه الأيّام رُكّزت فيه الأمثال أيضاً. ولدينا منذ القرن الثاني كتابان في الأمثال يُنسَب أوّلهما إلى المفضّل الضبّي (ت170هـ)، ويُنسَب الثاني إلى مؤرّج بن عمرو السدوسي (ت195هـ). وبصرف النظر عن صحّة هذه النسبة أو عدم صحّتها فليس من شكّ في أنّ الأمثال الجاهليّة وتلك التي ترتدّ إلى العهد الإسلامي الأوّل حتّى نهاية الدولة الأمويّة قد جُمعت وغدت متداولة. فلماذا لا يستخدمها الرواة المتأخّرون إلا على ألسنة الشخصيات؟ إنّ الأمر يندرج في سياق الإيهام بأنّ هذه القصص تنتمي إلى العصور الأولى التي تشكّلت فيها ملامح الأدب العربي. ومن ثمّ، فإنّ الراوي ليس هو الذي يستدعيها، وإنّما تتولّى الشخصيّات ابتداعها، ويضطلع هو بدور الناقل المحايد الذي يُبْلغها جمهورَ السامعين والقرّاء، وفي ذلك إيحاء بأنّ تلك الشخصيّات تبدع الأمثال كما يبدع الشعراء القصائد.

أمّا هذه الحكم والأمثال فإنّها ترد مفردةً في بعض الأحيان. من ذلك ما جاء في يوم «أوارة»: «فلمّا بلغ عمْرَو بنَ المنذر موتُ زُرارة غزا بني دارم، وقد كان حلف ليقتلنّ منهم مائةً. قال فجاء حتى أناخ على أوارة وقد نذِروا به ففرّوا. فأقام حتّى قتل تسعة وتسعين. قال فجاء رجل من البراجم شاعر ليمدحه، فقتله ليوفّي به نذرَه وليُتِمّ به المائة. ثم قال إنّ الشقيَّ راكب البراجم، فذهبت مثلا»[49]. أو ما جاء في يوم «الإياد» عندما طلب بسطام من قومه أن يتراجعوا عن غزو بين يربوع إلى بني زبيد «فقالوا وما تغني بنو زبيد عنّا، لا يردّون رحلتنا.

49 - النقائض، ج2، ص 654.

قال إنّ السلامة إحدى الغنيمتين»[50]. وقد ذُكر أنّ العبارة الأولى ذهبت مثلا، في حين سُكِت عن العبارة الثانية لأنّها من مأثور القول.

وفي حالات أخرى يأتي المثَلُ أو الحكمة في شكل موزون، على نحو ما نرى في يوم «الشقيقة» حين رأى بسطام في المنام شخصا يقول له: «الدلْوُ تأتْي الغَرَبَ المزَلَّة». فلمّا قصّ على نقيد رؤياه قال له: «أفلا قلتَ: ثمّ تعود بادِنًا مبتلّة»[51]. وعقّب الراوي على ذلك فقال: «وذهب البيتان مثلا». وليس من شكّ في أنّ نسبة العبارة إلى زائر المنام وإلى الدليل المتكهّن مما يزيد في قوّتها وطاقتها التأثيريّة.

على أنّ آثار التعمُّل تظهر في عدد من النصوص، فتشي بأنّ الراوي يركّم الأمثال والحكم تركيما، مقدّما غاية التعجيب والإدهاش على ما تتطلّبه مقتضيات المشاكلة. ولعلّ يوم «الكُلاب الثاني» يفيدنا من هذه الجهة. ففيه أنّ ناسا من أشراف سعدٍ والرِّباب، لمّا علموا أنّ قبائل اليمن تريد أن تغزُوَهم، انطلقوا إلى أكثم بن صيفي، فاستشاروه فقال لهم: «أقِلُّوا الخِلافَ على أمرائكم، واعلموا أنّ كثرةَ الصياح من الفشل، والمرءُ يعجز لا محالة، تثبّتوا فإنّ أحزم الفريقين الركين، وربّ عجَلة تَهَبُ رَيْثًا، وابرزوا للحرب وادّرعوا الليل فإنّه أخفى للويل، ولا جماعة لمن اختلف»[52].

إنّ هذه الحكم التي جرت على الألسنة حتّى غدت رصيدا مشترَكا، جاءت هاهنا على لسان أكثم بن صيفي متعاقبة يمسك بعضها برقاب بعض. وعلى الرغم ممّا قد يوحي به هذا الاسم من مصداقيّة، إذ إنّ صاحبه معروف بكونه من حكماء الجاهليّة، فإنّ المقام السردي الذي سيقت فيه هذه الحكم، وتتابعها على هذا النحو، يُبعِدان النصَّ عن أيّ مشاكلة للواقع، ويُثبِتان أنّ

50 - م. ن. ج2، ص 581.

51 - م. ن. ج1، ص 234.

52 - م. ن. ج1، ص 149.

الراوي هو الذي أراد أن يُغْني النصّ بضروب الأقوال المأثورة، استجابة لأفق انتظار القرّاء والسامعين، باللجوء إلى العبارات المسكوكة والقوالب الثقافيّة الجاهزة.

على أنّ هذه الأقوال المأثورة تأتي في مناسبات أخرى متزاحمة في النصّ حتى تغدو محورَه الأساسيّ والغايةَ التي يسعى إليها. ففي «حديث داحس» حوار بين شخصيّتين في أوّل السباق، نقتطع منه ما يلي: «ثمّ إنّ حُذيفةَ بنَ بدر وقيسَ بنَ زُهير أتيا المدى الذي أُرْسِلْن منه ينظران إلى الخيل كيف خروجُها منه. فلمّا أرسِلَتْ عارَضاها، فقال حذيفة: خدعْتُكَ يا قيس. فقال: تَرَكَ الخداعَ مَنْ أجْرَى مِن مائة[53]، فأرسلها مثَلًا. ثمّ ركضا ساعةً، فأخذت خيلُ حذيفة تَنزِق[54] خيلَ قيس، فقال حذيفة: سُبِقْتَ يا قيس، فقال قيس: جَرْيُ المُذَكِّيات غِلاب[55]، فأرسلها مثلًا. ثمّ ركضا ساعة فقال حذيفة: إنّك لا تركض مركضا، فأرسلها مثلاً. ثمّ قال: سُبِقت خيلُكَ يا قيس. فقال قيس: رُوَيْدَ يَعلُون الجَدَد، فأرسلها مثلاً»[56].

يقودنا هذا الشاهد إلى جملة من الملاحظات:

1 – إنّ هذا الحوار صورة مخصوصة من صور المعركة. فقيس بن زهير يمثّل العبسيين، وحذيفة بن بدر يمثل الذبيانيين. وهذا شاهد على أنّ الأيّام لا تقتصر على الحروب الفعليّة، وإنّما هي، وعلى الخصوص، معارك قوليّة.

---

53 - المقصود مائة غلوة، والغلوة مقدار رمية سهم، وتُقَدَّر بثلاث مائة ذراع إلى أربع مائة، أي بين 150 مترا ومائتي متر. ومعنى هذا أنّ مائة غلوة تتراوح بين 15 و20 كلم.

54 - تنزِق أي تتقدّم.

55 - ذكّى الفَرَسُ أي أتى عليه بعد قروحه سنةٌ أو سنتان. وقَرِح الحيوان: كان في جبهته قُرحةٌ، وهي بياض بقدر الدرهم فما دونه.

56 - النقائض، ج1، ص 87. وتوجَد صيغة أخرى تُنسَب فيها الأمثال كلُّها إلى قيس بن زهير. انظر الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنّة المحمّدية، القاهرة، 1955، ج2، ص 110 وما بعدها.

2 – لقد كان الراوي مُدْرِكا لهذا الوضع، ولذلك أجرى الأمثال على لسان الشخصيّتين، وساقها في أسلوب الحوار، وهو أكثر الأساليب القصصيّة دلالة على الصراع.

3 – اختار الراوي أن يورد هذه الأمثال على لسان قائدين سيّدين، ممّا ينهض شاهدا على أهمّيّتها بوصفها شكلا أساسيّا من أشكال المواجهة.

فإذا بلغنا هذه الغاية جازلنا أن نقرّبأنّ للأمثال والحِكم وظيفة في روايات الأيّام مخصوصة. ذلك أنّها تأتي لشدّ النصّ إلى المنظومة الأدبيّة، ولكن بطريقة ارتجاعيّة، أي إنها تنطلق ممّا اشتهر في عصر الرواية لترتدّ إلى عصر الأحداث، وبذلك تجد تفسيرا أو تسويغا للنظام الأدبيّ السائد زمن الخطاب. ولنا على ذلك دليلان: أوّلهما عبارة «فأرسلها مثلا» التي تأتي بعد إنطاق الشخصيّة بالمثل. وهي عبارة لا علاقة لها بزمن الأحداث ولا بتطوُّرها. وإنّما علامة يرسلها الراوي إلى القارئ أو السامع، حتى ينبّهه إلى أنّ هذا القول قد جرى في التاريخ على الألسنة، وأصبح من مأثور الأقوال. وثانيهما ما تشير إليه بعض المعطيات الخارجة عن النصّ من اصطناع لهذه الحكم والأمثال. وقد عمدنا إلى كتاب «مجمع الأمثال» للميداني (ت518هـ) لنراجع فيه هذه الأقوال المأثورة، فوجدناها تؤول إلى ثلاثة أصناف:

– صنف موجود في كتاب الميداني، وتتطابق قصّتُه مع قصّة «النقائض». وهذا شأن «الدلو تأتي الغرَبَ المزلّة» على سبيل المثال[57]. وفي حالات أخرى نجد شيئاً من الاختلاف يصغر أو يكبر بين القصّتين، وهذا شأن «إنّ الشقيّ راكبُ البراجم». وقد جاء المثَلُ عند الميداني «إنّ الشقيّ وافد البراجم»، ورُوِيتْ قصّتُه في باب الصاد «صارت الفتيان حُمَما»[58] على

57 - الميداني، مجمع الأمثال، ج1، ص 269.

58 - م. ن. ج1، ص 394.

نحو مغاير لما جاء في «النقائض»[59]. وهذا أيضاً شأن الأمثال التي رُوِيَتْ عن قيس بن زهير وحذيفة بن بدر «يوم داحس». وقد جاءت في باب القاف في قوله: «قد وقع بينهم حربُ داحس والغبراء»[60]. وبين القصّتين اختلاف في الشخصيّات وفي منطق الأحداث وحتّى في الأمثال، وهو شأنُ «ربّ عجَلة تَهَبُ ريثا»، ولا علاقة لقصّتها بما جاء في «النقائض»[61].

– صنف لا أثر له في كتاب «مجمع الأمثال»، شأن كثير ممّا سِيقَ على لسان أكثم بن صيفي، من قبيل: «إنّ كثرة الصياح من الفشل»، و«أحزم الفريقين الركينُ».

– صنف نجده في كتاب الميداني، إلا أنّه يُدرَج ضمن الأمثال التي ابتدعها المولَّدون، شأن «السلامة إحدى الغنيمتين». والمقصود بالمولَّد الكلامُ المبتدَعُ بعد عصر الرواية، وهو آخر المائة الثانية لعرب الأمصار وآخر المائة الرابعة لأعراب البوادي[62]. ومن شأن هذا التصنيف أن يدفعنا إلى الشكّ في صحّة نسبة هذه العبارة إلى بسطام بن قيس.

إنّ المقارنة بين قصص الأمثال في «النقائض» ومثيلاتها في «مجمع الأمثال» تقودنا إلى تبيّن جدولين يمثّل أحدهما وجوهَ الاختلاف، ويمثّل الثاني وجوهَ التطابق. والملاحظ أنّ الجدول الأوّل أكثرُ اتّساعا من الثاني وأكثرُ تنوّعا، ممّا ينهض شاهدا على أنّ المثَلَ في ذاته هو المحور الذي يدور عليه القول، أمّا مناسباتُه وملابساتُه فمتغيّرةٌ بحسب ضروب توظيفه وغاياته. فإذا أضفنا إلى هذا أنّ جلَّ شخصيّات الأيّام التي تُساقُ على ألسنتها الأمثال غيرُ معدودة في

59 - النقائض، ج2، 654، 1085.

60 - الميداني، مجمع الأمثال، ج2، ص 110 وما بعدها.

61 - النقائض، ج1، ص 375.

62 - المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ط4، 2004، مقدّمة الطبعة الأولى (1960)، ص 25.

أهل الأدب والبيان، علمنا أنّ لإيراد الحكم والأمثال في قصص الأيّام غايتين أساسيّتين:

- أولاهما متّصلة بصورة الجاهليّة التي يريد الرواةُ إخراجها، وهي صورة تكاد تكون نمطيّةً، إذ إنّ تلك الشخصيّات التي تضطلع بالأعمال تتميّز بقوّة البيان، وذلك بصرف النظر عن منازلها الاجتماعيّة، وأصولها القبليّة، ومجالاتها المكانيّة. إنّ صورة الشخصيّة التي تستطيع أن تنظم الشعر على السليقة، وتنطق بالحكم والأمثال على البديهة تطابق تماما ما استقرّ في المخيال الجماعي من أنّ الجاهليّة حيّزا زمانيّا، والجزيرة العربيّة حيّزاً مكانيّا، تمثّلان الفصاحة والبلاغة، وتجسّدان عصر الاحتجاج خير تجسيد.
- وثانيتهما متّصلة بخطاب الأيّام نفسه. فهو خطاب يريده أصحابه جامعا لفنون الأدب السائدة. وهو، بهذه الطريقة، يجاوز صفة الهامشيّة ويمتّ إلى أدب المؤسَّسة بآصرة متينة. وبهذا، فإنّ الحكم والأمثال، وإن بدت لنا مزروعةً في أدب أيّام العرب زرعا، قد جاءت معزِّزةً لرصيد هذا الأدب حتّى يحتلّ موقعا له في منظومة الأجناس الأدبية السائدة زمن التدوين.

2 – المجـال الاجتمـاعيّ

إنْ سعينا إلى أن نقف على الدلالات الاجتماعية لأدب الأيّام فقد يطول بنا التحليل، وقد يذهب بنا مذاهب هي إلى علم الأنساب والأنثروبولوجيا أقرب منها إلى مجال الدرس الأدبيّ. ومع إدراكنا أهمّيّة الأيّام مصدرا للكثير من المعلومات التي قد تفيد في الكشف عن جوانب اجتماعية كثيرة يتعلّق بعضُها بزمن الحكاية، أي الجاهليّة، ويتعلّق البعضُ الآخر بزمن الخطاب، أي الإسلام، فإنّ تركيزنا على أدبيّة النصّ تدعونا إلى الإصغاء إليه، واعتباره منطلَق التحليل ومصدره الأوّل. لذلك رأينا أن ندخل هذا المجال الاجتماعي من باب الموتيفات.

للموتيف (motif) في تحليل النصوص السرديّة مفهوم محدَّد وتاريخ مضبوط. وقد انطلقت فكرة الموتيف من الرغبة في العثور على الوحدة السرديّة الدنيا التي يمكن أن تُتَّخذَ أداةَ قيس لاستخلاص مقوّمات النصّ السرديّ. ويعود الفضل في التنبيه إلى ضرورة تفكيك القصّة قبل دراستها إلى باحث فرنسيّ هو جوزيف بيديي (1864 - 1938) Joseph Bédier في كتاب له عنوانه «الحكايات الشعبيّة المنظومة» (1895) Les fabliaux. وقد حلّل تلك الحكايات فميّز فيها بين الثوابت والمتغيّرات، وأطلق على الثوابت اسم العناصر، وذكر أنّها بمثابة أعضاء القصّة التي لا يمكن أن نلمس منها واحدا دون أن تتداعى له سائر الأعضاء وتموت القصّة. وهذا العنصر هو الذي أطلق عليه الباحث الروسي ألكسندر فيسيلوفسكي (1836 - 1906) Alexander Veselovsky اسمَ الموتيف. وهو يعتبر أنّ كلّ قصّة تتكوّن من موتيفات هي النوى الأوّليّة التي تتألّف منها الحبكة. وقد عَرَّف الموتيف بكونه «الوحدة القصصيّة الدنيا». ثمّ جاء بعده ر. م. فولكوف R. M. Volkov فاعتبر في بحث له صدر سنة 1924 باللغة الروسيّة أنّ الموتيفات هي صفات الشخصيّات، وأعمال الأبطال، والمواضيع، وغيرها[63].

وقد اهتمّ الشكلانيّون الروس بهذا المفهوم، وذهب فيكتور شكلوفسكي (1893 – 1984) Chklovsky Victor إلى أنّ القصّة التي يقدّمها لنا البناء في شكل كلاميّ تقوم على وحدات دنيا أطلق على كلّ منها اسم الموتيف. ويقوم البناء عادة على التأليف بين هذه الموتيفات في نظام محدَّد قد يكون تدرُّجيّا أو لولبيّا أو دائريّا أو غير ذلك. وقدّم نماذج من الموتيفات، منها موتيف التقابل، وموتيف الاستحالة الزائفة، وبيّن أنّ التضادّ يجسَّد في موتيف الصراع بين

63 - لمزيد التوسّع انظر:
Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Éditions du Seuil, coll. Points, 1970, pp 9-27.

الأب وابنه، وموتيف المجرم الذي لا يمكن القبض عليه، وموتيف المجرم البريء[64].

وجليّ أنّ هذا التدقيق مفيد لأنّه لا يتعامل مع الموتيف في مستوى آنيّ (ينحصر في نصّ معيّن)، وإنّما ينظر إليه باعتباره عنصرا متحرّكا، يكوّن إلى حدّ ما سِمَةً مشتركة بين عدد من النصوص. ومن ثمّ، فإنّه يمكن أن يُسهم في تحديد معالم الجنس الذي تنتمي إليه تلك النصوص.

وفي ضوء هذا المفهوم سنحاول أن نفحص في قصص أيّام العرب عن عدد من الموتيفات البارزة.

أ. اللــبن والــدم:

تطالعنا في عدد من نصوص الأيّام صورة كثيرة التردّد تنهض على المقابلة بين اللبن والدم. والطريف أنّ هذه الصورة، شأنُها شأنَ الحِكَم والأمثال، لا ترد إلا على لسان الشخصيّات. ممّا يدلّ على أنّ الرواة كانوا يعتبرونها لصيقةً بالمجال الاجتماعي الجاهليّ، متوقّفةً عليه. وربّما وجدنا هذه المقابلة بطرفيها معًا في عدد من السياقات، من قبيل ما جاء في يوم «أعيار» من أنّ المثلِّم بنَ المشخِّرة الضبّي تقامر مع عمارة بنِ زياد العبسي، فقمره عمارة، وارتهنه ابنَه شِرْحاف بنَ المثلّم حتّى يأتي قومه ويبعث إليه بالذي له عليه. وأثناء إقامة شرحاف في بيت عمارة سمعه يذكر أنّه قتل شخصا اسمه معضال. فلمّا عاد شرحاف إلى قومه سأل أباه عن معضال، فأجابه بأنّه أحد بني عمّه. وصادف أن غزا عمارة بني ضبّة ومعه بنو عبس، وكان شرحاف قد شبَّ. «فلمّا نظر شرحاف إلى عمارة قال: يا عمارة أتعرفني؟ قال: ومن أنت؟ قال: أنا شرحاف بن المثلِّم. أدِّ إليَّ ابن عمّي معضالا مِثْلَه يومَ قتلتَه. قال عمارة:

64 - جماعي، معجم السرديات، إشراف محمّد القاضي، الرابطة الدولية للناشرين المستقلّين، تونس، لبنان، الجزائر، مصر، المغرب، 2010، مقال: موتيف، صص 428-429.

يا شرحاف اذكر اللبن. قال شرحاف: الدمُ أحبُّ إليّ من اللبن. ثمّ حمل عليه فقتله»[65]. وواضح من هذا الحوار أنّ المفاضلة قامت بين اللبن والدم.

وفي سياقات أخرى لا يُذكَر إلا أحدُ طرفَيْ المقابلة وهو اللبن. وهذا ما نجده في يوم «الغبيط»، حين أسر عتيبةُ بنُ الحارثِ بنِ شهاب بسطاما، فطلب منه بنو ثعلبة أن يقتله، فأجاب: «إنّي معيل وأنا أحبُّ اللبن»[66]. أمّا الطرف الثاني من هذه المعادلة فهو ضمنيّ ذُكِرَ في سؤال القوم عتيبةَ أن يقتل أسيره.

ومن الحالات التي يرد فيها طرف واحد من طرفي المقابلة ما جاء في أعقاب يوم داحس من أنّ العبسيّين والذبيانيّين اصطلحوا. إلا أنّ حِصْنَ بنَ ضمضم قتل رجلا من عبس أمّه فزاريّة ذبيانيّة اسمه ربيعة بن وهب «فغضب بنو عبس، فأرسل إليهم الحارث [بن عوف الذبيانيّ] ابنَه فقال: اللبن أحبُّ إليكم أم أنفسُكم، يعني ابنه، يقول إن شئتم فاقتلوه وإن شئتم فالديَة. قالوا: اللبن أحبّ إلينا. فأرسل إليهم مائة من الإبل دِيَةَ ربيعةَ بن وهبٍ، فقبلوا»[67]. وظاهر هنا أنّ طرف المعادلة الأوّل هو اللبن، أمّا الطرف الثاني فهو النفسُ بدل الدم، إلا أنّ تعليق الراوي يبيّن أنّ «أنفسكم» يعني ابنه، يقول: إن شئتم فاقتلوه.

ولئن كان معنى الدم الأوّلُ معروفا، ومعناه الرمزي القتل ثأرا، فإنّ كلمة اللبن غير محدَّدة المعنى بدءا. فهي تحيل من جهة على السائل الأبيض الذي يكون في إناث الآدميّين والحيوان، وهو ما نجده في يوم «الكُلاب» في جواب أبي حَنَش حين حَمَلَ «على شرحبيل [بن الحارث البكري] فأدركه، فالتفت إليه شرحبيل فقال: يا أبا حنش، اللبنَ اللبنَ، قال: قد هرقْتَ لنا لبنا كثيرا»[68].

65 - النقائض، ج1، ص 194.

66 - م. ن. ج1، ص 314.

67 - م. ن. ج1، ص 105.

68 - م. ن. ج1، ص 455.

إلا أنّها تحيل من جهة ثانية على معنى آخر يتّصل بالإبل. وفي الجزء الثالث من «النقائض» أنّ اللبن هو الإبل التي تُدْفَعُ دِيَةً[69]. أمّا في «لسان العرب» فإنّ اللَّبون هي الناقة ذات اللبن في كلّ أحايينها، وتُجمَع على لُبْن ولِبْن ولُبَّن. «وفي الحديث أنّ رجُلا قتل آخر فقال: خذْ من أخيك اللُّبَّن أي إبلا لها لبن»[70]. وهذا المعنى هو الموجود في قول عتيبة: «إنّي مُعيل، وأنا أحبُّ اللبن». وسواء أكان للكلمة معنيان، إم إنّ الأمر يتعلّق بتصحيف، فإنّ رواة «النقائض» تردّدوا في معنى الكلمة الأوّل، وإن اتّفقوا في معناها الرمزي وهو الديّة. وهذا التردُّد يدلّ، في رأينا، على أنّ العبارة لم تعد مستخدمةً زمنَ الرواية. ومن ثمّ، فإنّها موتيف يُكسِب النصَّ مرجعيّة مخصوصة، ويشدُّه إلى المجال الجاهلي بما فيه من إحالات على الطبيعة بمعناها الأنثروبولوجيّ، وهي تختزن هاهنا معانيَ البساطة والعفويّة والمقايضة (مقايضة سائل الدم بسائل اللبن، أو الكائن البشري القتيل بكائن حيوانيّ حيّ). على أنّ هذه القيمة المرجعيّة غير منفصلة عن القيمة الإنشائيّة التي يكرّسها هذا الموتيف. فاستحضار الرواة لهذه العبارة ليس شرطا من شروط الإبلاغ، وإنما هو عامل من عوامل الفنّ يتمثّل في الرغبة في الإطراف والإمتاع لإضفاء مسحة من الأدبيّة على روايات الأيّام.

ب. جَــزُّ الناصيـــة:

من الموتيفات التي نعثر عليها في نصوص أيّام العرب بشيء من التواتر موتيف جزّ الناصية. والناصية مقدّم الرأس، ومنبِتُ الشعَر في مقدّم الرأس، وقُصاصُ الشعر في مقدّم الرأس[71]. وترد هذه العبارة مرتبطة بالأسر، فلا تُجَزُّ إلا ناصيةُ الأسير. وقد تأتي العبارة مطلَقةً، وهو ما نجده في يوم «طِخفة»:

---

69 - م. ن. ج1، ص 544.

70 - ابن منظور، لسان العرب، مادّة ل ب ن.

71 - م. ن. مادّة ن ص ا.

«فخرج شهاب فوجد الرجلين [شهابَ ابنَ المنذربن ماء السماء وأخاه قابوس] حيَّيْن، قد جُزّت ناصيةُ قابوس»[72]. وقد ترد مرتبطة بعبارة «على الثواب»، من قبيل ما جاء في يوم «شِعب جبَلة»: «شدَّ عَوْفُ بن الأحوص على معاويةَ بنِ الجَوْن فأسره، وجزَّ ناصيته، وأعتقه على الثواب»[73]. ولئن جاء جزُّ الناصية هنا بعد الأسر مباشرة، فإنّه جاء في يوم «عاقل» بعد سنة من الأسر، إذ أسر الجَعْدُ بنُ الشمَّاخ الصمَّةَ الجشمي، ثمّ «منّ عليه، وجزَّ ناصيته بعد سنة. وكان الصمّةُ قد أبطأ فداؤه. وكان الجعدُ يأتيه كلَّ هلال شهر بأفعى، فيحلِفُ بما يُحلَفُ به لئن هو لم يَفْدِ نفسَه لَيُعِضَّنَّها إيّاه. فلمّا طال ذلك جزّ ناصيته على الثواب»[74].

ولهذا الموتيف في قصص الأيّام من الثراء ما له من التواتر. فهذا المعنى الأوّل الذي له، وهو قَصُّ الشعر الذي في مقدّم النص يفتح المجالَ أمام كثرة من المعاني الثواني التي تأتي لإغناء النصّ وتعديد قراءاته. فهو يأتي أحياناً وكأنّه غاية في ذاته، أي أنّ الأسيرَ تُجَزُّ ناصيتُه إهانةً له، وهو ما نجده في «حديث البراجم» حين شكا بنو عبد الله بن هوذة إلى عثمان بن عفّان هجاءَ ضابئِ بنِ الحارث أمَّهم: «فقضى عثمان رضي الله عنه لبني هوذة على ضابئ بجزّ شعره وخُمُس إبلِه»[75]. وممّا يؤكّد هذا المعنى ما نجده في يوم «الوقيط» من أنّ ضِرارَ بنَ القعقاع طعنه رجل من بني تيم اللات، ولكن أسَرَهُ الفَرْزُ الشيباني «فلمّا رأى ضرارُ الفرزَ قال لستُ أسيرَك، قال الفرزُ بلى. فاحتقَّا فيه. فجزّت بنو تيم اللات ناصيتَه، وخلّوا سِرْبَه تحت الليل مضادَّةً للفرز»[76].

---

72 - النقائض، ج1، ص 68.

73 - م. ن. ج2، ص 667.

74 - م. ن. ج1، ص 119.

75 - م. ن. ج1، ص 220.

76 - م. ن. ج1، ص 307.

إنّ بني تيم اللات لم يجزّوا ناصية الأسير لعجزه عن افتداء نفسه، بل فعلوا ذلك نكاية في الفِرز الذي استأثر به دونهم. وهذا ما يفسّر غضبَ الفِرز بعد ذلك، وردَّه الفعلَ بالإغارة على إبل غريمه بِشْرِ بنِ العوراء التيمي. إنّ جزّ الناصية موصول هاهنا بدلالة اجتماعيّة، إذ هو صنوُ الإهانة والإذلال، سواء أكان موجَّهًا إلى الشخص المَعْنيّ أم إلى آسره. وهذه الإهانة هي التي رفضها قابوس بن المنذر حين قال لآسره: «إنّ الملوك لا تُجَزُّ نواصيها»[77].

أمّا الدلالة الثانية لهذا الموتيف فهي اقتصاديّة. ذلك أنّ جزّ الناصية عمليّةٌ تُجرَى على الأسير الذي لا يملك ما به يفدي نفسَه. فتُجَزُّ ناصيتُه، ويطلَق سراحُه ريثما يتمكّن من أداء دَيْنِه لاحقا. ومن هنا، يكون جَزُّ الناصية مندرجا في سياق تبادل: يؤخَذ شعَرُ الأسير وتُسنَدُ إليه حرّيّتُه، على أنّها حرّيّة مرتبطة بدفعه الفداء. وكما أنّ الفداء يُدفَع بعد إطلاق سراح الأسير، فإنّ شعر الرأس يمكن أن ينبت من جديد بعد فترة زمنيّة. إلا أن الشخص الذي يعود إلى قبيلته وقد جُزَّت ناصيتُه لا يمكنه أن يخفيَ ذلك عمّن يراه. فتكون تلك العمليّة بمثابة الوصمة التي يتعيّن عليه أن يحملها معه حيثما ذهب في تلك الفترة، وهي وصمةُ مَن كان في الأسر وأَنْعَمَ عليه آسرُه بإطلاق سراحه قبل أن يدفع الفدية. وربّما كان جزُّ الناصية دليلا لا يُنكَرُ على أنّ صاحب الناصية المجزوزة كان أسيرا وأُطلِق سراحه قبل أن يفتدي نفسه. ونجد مصداق ذلك في يوم «جبَلة» وفيه سأل عمرُو بنُ عمرو الدارمي قيسًا بنَ المنتفق العقيلي أن يجزّ ناصيته، فقال: «هل أنت محسنٌ إليَّ وإلى نفسك، تجزّ ناصيتي وتجعلها عندك في كنانتك، ولك العهد لأفِيَنَّ لك، ففعل»[78]. والملاحظ أنّ الكنانة، وهي جعبة صغيرة من جلد أو نحوه توضع فيها السهام، تنطوي هاهنا على رمزية مخصوصة، وكأنّ شعرَ الناصية يغدو سهما يمكن أن يصيب الأسير

77 - م. ن. ج1، ص 68.

78 - م. ن. ج2، ص 671.

المُطلَقَ في مقتل إن هولم يَفِ بوعده. وبهذا، فإنّ جزّ الناصية يصبح مصطلحا اجتماعيا واقتصاديا ثابتا، لا يَشتَرِطُ قيامَ اتّفاقٍ مسبّق بين الطرفين. ففي رواية أخرى ليوم «جبَلة» أنّ قيسا بنَ المنتفِق والحارثَ بنَ الأبرص اشتركا في أسر عمرو بن عمرو، واختلفا فيه، فأراد الحارثُ قتلَه «فعصاه قيس وذلك طماعية منه في الفداء، فجزَّ ناصيته وخلّى عنه»[79]. إنّ جزَّ الناصية أوقف هاهنا مشروع القتل، فأخرج الأسيرَ من دائرة القتل قِصاصا إلى دائرة الفداء والدَّيْن المؤجَّل.

ويترتّب على هذا البعد الاقتصاديّ أنّ جزَّ الناصية يصبح جزءا لا يتجزّأ من منظومة المواضعات والقيم الجاهليّة. فهذا الإطلاق المشروط للأسير لا يتمّ معناه إلا إذا أدّى إلى الوفاء. وحين يغدر المجزوز الناصية بصاحبه ينال العقاب، وهو ما حصل للصمّة الجشمي بعد يوم «عاقل»، إذ جاءه آسره القديم الجعد بن الشماخ مستثيبا فقتله. ثم أُسر الصمّة من جديد. فخنس له أبو مرحب وطعنه بالسيف في بطنه فأصابه بجرح بليغ[80].

ولكن قد تتدخّل قوى أخرى فتَحول دون وفاء الطليق بدَيْنه. ولنا في يوم «جبَلة» شاهد على ذلك. فقد أسر عوفُ بنُ الأحوصِ بنِ جعفر عمرًا بنَ شراحيل، ثمّ جزّ ناصيته وخلّى سبيله «فمرّ ببني عبس فقتلوه. فغضبت بنو عامر من ذلك. قال وأتى عَوْفُ بني عبس فقال يا بني عبس قتلتم طليقي، وقد علمتم أنّه كان في جواري حتى يبلغَ مأمنه»[81]. وهذا الترابط بين جزّ الناصية والجوار يدلُّ على أنّ جزَّ الناصية علامةٌ ذات بعدين: أوّلهما فردي يقوم على إذلال الأسير ووصمه، والآخر جماعيّ يتمثّل في إشعار الطليق وغيره من الناس بأنه غير حرّ تماما، فلا يجوز أسره ولا مطالبته بافتداء نفسه ولا قتله قبل أن

79 - م. ن. ج2، ص 409.

80 - م. ن. ج1، ص 120.

81 - م. ن. ج1، ص 407.

يؤدّي ما عليه لآسره الأوّل، كما يقوم هذا الموتيف بالشهادة على كرم الآسر وسماحته.

ومن هنا نلاحظ أنّ هذا الموتيف يصبح مدخلا هامّا لدراسة أيّام العرب من جهتين: إحداهما متّصلة بدلالات الأيّام على البيئة الجاهليّة وما يسودها من مبادئ وقوانين وأنظمة مفارقة لما كان سائدا في العهد الإسلاميّ الذي يتنزّل فيه تداول الروايات، والأخرى متّصلة بالجانب الأدبيّ. فقد أصبح هذا الحدث موتيفا أدبيّا يَسِمُ النصوصَ، واجتهد الرواةُ في توظيفه حتّى جعلوا منه مقوّما من مقوّمات مقروئية الأيّام وأدبيّة أخبارها.

ج. التثليـــث:

حين نأخذ في قراءة أيّام العرب تلفتُ انتباهنا ظاهرةُ التثليث. ونعني بها حضورَ رقم ثلاثة في سياقات متنوّعة بصريح العبارة. وقد قادنا البحث إلى أنّ ظاهرة التثليث هذه لا تختصّ بأدب معيَّن ولا بجنس مخصوص، وإنّما هي ماثلةٌ في ضروب شتى من الإبداع وفي ثقافات أمم وشعوب كثيرة. وقد تحدّث فلاديمير بروب عن التثليث في الخرافات فقال: «حين نتحدّث عن أسلوب الخرافة، يتعيّن علينا أن نلمّ بمسألة التثليث. ففي الخرافة كلّ شيء يثلَّث. الأبوان لهما ثلاثة أولاد، والقيصر له ثلاث بنات، والأميرة تضع ثلاث مهمّات، والمعركة مع التنّين تتكرّر ثلاث مرّات، ولكل تنّين ثلاثة رؤوس أو ستة أو اثنا عشر رأسا وهلمّ جرّا. وهذا التثليث يوجد أحياناً في أجناس فولكلوريّة أخرى (النشيد الملحمي)، ولكنه نادر فيها، وهو يوجد عمومًا في القصص القديمة [...]. إنّ التثليث يرتبط بالقصص المغرقة في القدم، والخرافة قديمة. فالتثليث في ذاته دليل على إغراق في القِدَم. فما تفسيره؟ يجب أن أعترف بأنني لا أملك المفتاح. وعلينا أن نبحث عن التفسير في تاريخ نظم الترقيم والحساب [...]. وكما بيّنه ليفي برول Lévy-Bruhl في كتابه «الذهنيّة البدائيّة» فإنّ عددا كبيرا من اللغات يتوقّف عند رقم ثلاثة. فـ«ثلاثة» كان

يعني «كثيرا، أو أقصى ما يبلغه العدُّ». ثم أصبح رقم ثلاثة مقدّسا، واضطلع بدور مخصوص في ديانات العالم بأسره»[82].

إنّ هذا الرأي يؤكّد أنّ التثليث ليس أمرا من قبيل الصدفة، وإنّما هو تصوّر ضارب في القدم، وممارسة جماعيّة راسخة. ويتجلّى التثليث في أيّام العرب في مجالات متعدِّدّة أهمُّها ثلاثة:

أ. المجال الزمني: وهنا يرد رقم ثلاثة مرتبطاً بوحدات زمنيّة، منها ما يتّصل باليوم، من قبيل ما جاء في يوم «فيف الريح»: «التقى القوم فاقتتلوا قتالا شديدا ثلاثة أيّام»[83]، أو بالليلة، مثلما جاء في «حديث داحس»: «فسيّره ثلاث ليالٍ [...] فسار الربيع ثلاث ليال»[84]، أو باليوم والليلة، وهو ما نجده في يوم «الفروقين»: «فمضوا حتّى لحقوا الظُّعُنَ ثلاث ليالٍ بأيّامهنّ»[85]. ومن هذه الوحدات الزمنيّة ما يجاوز اليوم إلى السنة، على غرار ما جاء في يوم «جَدود»: «فخلُّوا له وجهَه وصالحوه ثلاث سنين»[86].

ب. مجال الشخصيّات: وفيه يرتبط رقم ثلاثة بالشخصيّات، من قبيل ما ورد في يوم «الكُلاب الثاني»: «فجعل قيسُ [بن عاصم] إذا أخذ منهم أسيرا دفعه إلى ثلاثة من بني تميم، فيقول أمسِكوا حتّى أصطادَ لكم زَعْبَلَةً أخرى»[87]. وفي يوم «الوقيط» إشارة إلى هذه الناحية في قول الراوي: «ومرّت اللهازم يومئذ بعد الوقعة على ثلاثة نفْر من بني عَديّ بن جندب بن العنبر:

82 - Vladimir Propp, *Le conte russe*, traduit du russe et présenté par Lise Gruel-Apert, IMAGO, Paris, 2017. pp 112-113 –

83 - النقائض، ج1، ص 470.

84 - م. ن. ج1، ص 90.

85 - م. ن. ج1، ص 421.

86 - م. ن. ج1، ص 145.

87 - م. ن. ج1، ص 152.

وَزَرٍ، وجَذْمَرٍ، وشريك [...] كانوا يرعَوْن نَقًا، فقاتلوا من دون إبلهم حتى طردوها فأحرزوها»[88].

ج. مجال الأحداث: وفي هذه الحالة يتّصل رقم ثلاثة بالخطاب الدائر بين الشخصيّات. ويتركّز في مستوى المسالك المتاحة للشخصيّة حتى تتصرّف وفقا لأحد ثلاثة خيارات. فمن ذلك ما نجده في يوم «أعشاش» حين قال عتيبةُ بنُ الحارث لعامر بنِ الطفيل متحدّثا عن بسطام بن قيس: «أنا مُخَيِّرُكَ فيه خصالاً ثلاثاً، فاخترْ أيَّهنّ شئتَ»[89]، وما جاء في يوم «داحس» في قول قيس بن زهير لحذيفة بن بدر: «أخيِّرُكَ ثلاث خِلالٍ، فإن بدأتَ واخترتَ فلي خلّتان ولك الأولى، وإن بدأتُ واخترتُ فلك خلّتان ولي الأولى»[90]. وحين قتل العبسيّون طليقَ عوف بن الأحوص في يوم «جبَلة» قال لهم عوف: «اختاروا منّي إحدى ثلاث: إمّا أن تردّوه عليَّ حيًّا كما كان، أو تدفعوا إليّ رجلا أقتله به، أو تعطوني ديَتَه»[91].

ليس من شكّ في أنّ حضور هذا الرقم بهذه الكثافة في أيّام العرب يُخرجه عن أن يكون ناشئا عن الصدفة البحت أو معبّرًا عن واقع عينيّ تواترت فيه الثلاثيّات. وإذا حاولنا أن نتبيّن الوظيفة السرديّة لظاهرة التثليث، وقفنا على حقيقة مفاجئة هي أنّ هذا الرقم لا يضطلع في أكثر الحالات التي يرد فيها بدور سرديّ محدَّد. فقول عوف بن الأحوص لبني عبس أن يختاروا إحدى ثلاث ليس إلا شكلاً خارجيّا يضمن التثليث. أمّا الخيارات فاثنان لا ثلاثة. ذلك أنّ عوفا بن الأحوص كان يعرف أنّ العبسيّين قتلوا طليقه عمرًا بنَ الجَون، فما معنى أن يخيّرهم بين ثلاث خصال أولاها أن يردّوا عليه القتيل حيّا؟ إنّ المنطق السرديّ يثبت أنّ الرجل خَيَّر العبسيّين بين أمرين: إمّا أن يعطوه رجلاً

88 - م. ن. ج1، صص 312-313.

89 - م. ن. ج1، ص 76.

90 - م. ن. ج1، ص 86.

91 - م. ن. ج1، ص 407.

حيّا يقتله بصاحبه، وإمّا أن يدفعوا له الديّة. فالخيار الأوّل يكرّس قانون الثأر قصاصا، والخيار الثاني يكرّس قانون التبادل. وبإمكاننا أن نقول إنّ بقيّة الشواهد تؤكّد هذه النتيجة. فحين نضع رقما آخر محلّ الثلاثة لا يتغيّر من المسار السرديّ شيء البتّة. فأن يقتتل القوم ثلاثة أيّام أو يومين أو أربعة أيّام، وأن يقدّم قيس بن عاصم كلَّ أسير إلى ثلاثة أنفار أو إلى نفرين أو إلى أربعة أنفار، وأن يُخَيِّرَ عتيبةُ بنُ الحارث عامرَ بنَ الطفيل في بسطام خصالاً ثلاثاً أو خصلتين أو أربع خصال، فإنّ البنية السرديّة تظلّ واحدة.

إنّ هذا الوضع المخصوص يدفعنا إلى التفكير في وظيفة هذا الرقم خارج البنية السردية للأيّام. على أنّ هذا لا ينبغي أن يجرّنا إلى الخوض في الأصول الدينيّة أو العقديّة التي تشكّلت في إطارها مسوّغات رقم ثلاثة ومعانيه، بل حسبنا أن ننظر في دلالاته على نحو ما تتجلّى بعضُ علاماتها في قصص الأيّام. إنّ هذه الحالات المتكرّرة المتنوّعة تدلّ على أنّ لرقم ثلاثة حضورا في الأيّام بارزا ارتقى به إلى مرتبة الموتيف الذي يقع تركيبه على أهمّ القيم المرتبطة بالجاهليّة، فيصبح أحياناً مرتبطاً بالثأر، ويكون هذا الرقم سلاحَ الموتور إزاء واتره، ويدلّ أحياناً على البطولة فيكون إلى جانب المنتصر، ويمسك بكلّ أسير ثلاثة أنفار، أو يعجز المعتدون على الانتصار على ثلاثة أنفار، ويرتبط أحياناً أخرى بقوانين الحرب والسلم، فيدوم القتال ثلاثة أيّام، ويستغرق الأمان ثلاثة أيّام، على نحو ما نجده في يوم «ذي حُسى»: «وقد آمنتهم بنو سعد ثلاثة أيّام»[92]، أو في يوم «الفروقين»: «ونزلوا ببني سعد بأمان ثلاث ليال»[93].

والطريف هاهنا أنّ رقم ثلاثة يوضع في الأغلب الأعمّ إلى جانب الشخصيّة التي سيقيَّض لها النصر، أو تلك التي تكون على حقّ. ومن هنا يكون لهذا الرقم مفعول غيبيّ، إذ هو بمثابة التعويذة التي تحمي صاحبها من الوقوع

92 - م. ن. ج1، ص 98.

93 - م. ن. ج1، ص 419.

في المهالك. ولعلّ ما يؤكّد ذلك أنّ هذا الموتيف دخل الشعرَ، وأصبح معبّرا عن مثَل أعلى، على نحو ما نجده في قول الراجز في هند بنت الحارث زوج المنذربن ماء السماء: «يا ليت هندا وَلدتْ ثلاثة»[94].

وبهذا، يتّضح لنا أنّ هذا الموتيف يمكن أن يقودنا إلى فهم كثير من المعطيات التي وسمت صورة المجال الجاهلي في نظر الرواة، وأكسبت نصوصَ الأيّام أدبيّةً مخصوصة. وهذه الأهمّيّة غير مقتصرة على الموتيفات التي ذكرنا، وإنّما هي تجاوزها إلى مختلف الموتيفات الأخرى، سواء منها تلك التي تشكّلت ملامحها وتبلورت وظائفها وتجلّت دلالاتها، أو تلك التي لم تبلغ هذا المبلغ وظلّت شذراتٍ مبثوثةً هنا وهناك، تُكسِبُ قصصَ الأيّام طرافتها، وتؤكّد أنّ المداخل إلى هذه النصوص متعدِّدة، ممّا يدلّ على تعدُّد الشبكات الدلاليّة وتقاطُعها في هذا الضرب من الأدب.

3 – المجــال الإيديولــوجيّ:

عُرِفت الأيّام في كتب الأدب والتاريخ باتّصالها بالعرب، ولذلك أُطلِق عليها اسم «أيّام العرب». ولئن كانت فضاءاتها وشخصيّاتها وأحداثها وما يعتمل فيها من ممارسات وقيمٍ دائرةً في حيّز جزيرة العرب وفي فترة غلب عليها ما يُعرَف بالجاهليّة، فإنّ البحث قادنا في مواضع كثيرة إلى تبيُّن مظاهر إسلاميّة في تلك الأيّام، لا بمعنى أنّها تحمل مضامين إسلاميّة، بل بمعنى أنّ صورتها إنّما تشكّلت في العصر الإسلاميّ، وعكست تصوّر المسلمين لتلك الفترة أكثر مما عكست الحقيقة التاريخيّة التي واكبت ظاهرة المعارك القبليّة التي كوّنت تلك الأيّام.

غير أنّ المتأمّل في هذه القصص، وإن بدا له أنّ مدارها على القبائل العربيّة ورؤيتها للكون، لا يعييه أن يشهد فيها حضورا لأجناس وحضارات

94 - م. ن. ج1، ص 267.

أخرى كاليهود والفرس والنبط والعبيد، كما أنّها لا تخلو من حديث عن عرب الجنوب أو القحطانيّين مقابلة بعرب الشمال أو العدنانيّين. ولا شكّ في أنّ تتبّع ملامح صورة الغير – سواء أكان عربيّا أم غير عربيّ – يمكن أن يكشف لنا جوانب هامّة في أيّام العرب، من حيث هي تعبير عن رؤية للمجتمع، وعن قيم معيَّنة، أو من حيث هي تعبير فنّيّ له من الأدبيّة حظّ موفور.

وقد رأينا أن نعالج هذا الجانب من خلال قضايا ثلاث هي صورة القحطانيّين، وصورة العبيد، وصورة الأجانب.

أ. صــورة القحطانيّين في أيّام العــرب:

ينبغي أن نذكّر في هذه المسألة بأنّ قصص الأيّام جاءتنا في «كتاب النقائض» بوصفها هامشا على القصائد التي تهاجى بها جرير اليربوعي والفرزدق الدارمي، وكلاهما تميميّ أي عدنانيّ. وهذا يعني أنّ الشاعرين كليهما يتغنّيان ببطولات القبائل العدنانيّة. ولكنّ هذا لا يعني أنّ عرب الجنوب القحطانيّين لا وجود لهم في قصص الأيّام. فكيف أُخرِجتْ صورة القحطانيّين في هذه النصوص؟

إنّ الصورة الطاغية على القحطانيّين في أيّام العرب سلبيّة. وهذا ما يفسّر لنا كثرة هزائمهم، على نحو ما نجده في يوم «نجران»، ويوم «الكُلاب الثاني»، ويوم «ذي نَجَب»[95] وغيرها. والباحث في مقوّمات هذه الصورة يجدها منبثَّةً في نصوص شتّى. فالهزيمة الحربيّة ليست إلا نقطة تتجمَّع عندها عناصر أخرى وتتكاثف لتُخرِجَ القحطانيّين في أسوإ مَخْبَر، إضافةً إلى إبرازهم في أسوإ مظهر. ومن أهمّ هذه المقوّمات إظهارُ عَجْزِهم في ساحات الوغى، وهذه النقطة جامعةٌ بين هزائمهم مسوّغةٌ لها.

95 - م. ن. ج1، صص 46، 149، ج2، ص 587.

وفي إطار البنية القبليّة الجاهليّة، يُعتبَر التكاتُفُ واجبا اجتماعيّا. ولذلك، فإنّ إبرازَ الرواة للصراع الدامي الذي داريومَ «الكُلاب» بين شُرَحْبيل وسَلَمة، وهما أخَوان، حين توفّي أبوهما الحارثُ الملكُ بنُ عمرو المقصورِ بنِ جُحْرٍ آكلِ المُرارِ الكِنْديّ، يندرج في إطار تهجين القحطانيّين لانعدام العصبيّة بينهم. «فلمّا هلك أبوهم الحَرِثُ بن عمرٍو تشتَّتَ أمرُهم وتفرّقت كلمتُهم. قال ومشتِ الرجالُ بينهم، فكانت المغاوَرَةُ بين الأحياء التي معهم، يُغيرُ بعضُهم على بعض. وتفاقَمَ أمرُهم حتى جمع كلُّ واحد منهما لصاحبه الجموعَ، وزحف بعضُهم إلى بعض بالجيوش [...]. وكان نُصَحاءُ شُرحبيل وسَلَمة قد نهَوْهما عن التفاسُدِ والتحاسُد، وحذَّروهما الحربَ وعثَراتِها وسوءَ مغبَّتِها. قال فلم يَقْبَلا ذلك وأبيا إلا التتايُعَ [أي الإسراع إلى الشرّ] واللجاجة [أي العناد في الخصومة]»[96].

إنّ عدم الاتّعاظ هذا والإصرارَ على الخطإ والعنادَ صفاتٌ للقحطانيّين نجدها أيضاً في يوم «الكُلاب الثاني» حين بلغ مَذْحِجَ، وهم قحطانيّون، هزيمةُ بني تميم، وهم عدنانيّون، فأرادوا أن يغتنموا تلك الفرصة للانقضاض عليهم. فـ«بعثوا الرسُلَ في قبائل اليمن وأحلافها من قضاعةَ. فقالت مذحجُ للمأمور الحارثي الكاهن: ما تَرى؟ فقال: لا تغزوا بني تميم، فإنّهم يسيرون أغبابا، ويرِدون مياها جِبابا، فتكون غنيمتُكم ترابا»[97]. ورغم وضوح النصيحة فقد خالفوها. وفي كلام حكيم بني تميم أكثمِ بنِ صيفي ما يدلّ على تفرُّق كلمة أهل اليمن. فقد بدأ بقوله مخاطبا بني مذحج: «أقِلُّوا الخلافَ على أمرائكم»، وختمه بقوله: «لا جماعةَ لِمَنِ اختلف»[98].

---

96 - م. ن. ج1، صص 452-453.

97 - م. ن. ج1، ص 149.

98 - م. ن. ص. ن.

إنّ ما بدا عليه أهلُ اليمن من تناحُر، وعدم اتّعاظ، ونزوع إلى الغدر، وعجز عن المواجهة يكتمل بإبراز سوء طويّتهم الذي يظهر في يوم «أوارة» حين وشى أحدُهم، وهو عمرو بن ملقط الطائي ببني تميم إلى عمرو بن المنذر اللخمي مضرّط الحجارة «فحرّق من بني تميم يوم أوارة تسعة وتسعين رجلا وامرأة تمَّ بها نَذْرُهُ»[99]. وتبدو الوشايةُ هاهنا مطيّةً إلى القتل الجماعي في شكل غريب عن أيّام العرب وهو الإحراق، مع ما يحيل عليه في المخيال الإسلامي من حسابٍ أخرويّ، بحيث يبدو عمرو بن المنذر ندًّا لله، والطائيُّ بمثابة الشيطان، وهذا يدعو إلى تأَلُّبِ السامعين والقرّاء على أهل اليمن وشماتتِهم بهم حين انتقم منهم بنو تميم بقوّة واقتدار يوم «طيء» حين «أغار عمرو بنُ عمرو بنِ عدس [الدارمي التميمي] على طيء [القحطانيّة] فقتل بشرًا كثيراً»[100].

إنّ صفة الهزيمة التي ارتبطت، عند رواة الأيّام، بأهل اليمن هي التي تفسّر لنا ظهورَ ما يشبه القانون الذي يتمثّل في أنّ الهزيمة تَلحَق بهم وبمن يحالفهم من قبائل الشمال. وفي يوم «جبَلة»، الذي يَعُدُّه أبو عبيدة من أعظم أيّام العرب[101]، مثال على هذا واضح. فقد انتصر فيه العبسيّون والعامريّون على التميميّين الذين تحالفوا مع ذبيان وأسد، كما انضمّ إليهم حسّان بن عمرو بن الجَون في جمع عظيم من كندة، ومعاوية بن شرحبيل بن أخضر بن الجون بن آكل المرار الكندي. ورغم قوّة هذا الحلف فإنّ الهزيمة لحقت بأهل اليمن وأصحابهم.

على أنّ هذه الهزيمة يمكن أن تصيب اليمنيّين حتى في عقر دارهم، وحين يكونون على أهبة الاستعداد. ويوم «خزازى» شاهد على ذلك. ففيه «أنّ ملكا من ملوك اليمن كانت في يديه أسارى من ربيعة ومضر وقضاعة. فوفد عليه

---

99 - م. ن. ج1، ص 45.

100 - م. ن. ج1، ص 46.

101 - م. ن. ج2، ص 654.

وفد منهم من وجوه مَعَدّ»، وسألوه أن يطلق الأسرى، فوهبهم إيّاهم. إلا أنّه احتبس عنده بعض الوفد رهينة «وقال للبقيّة إيتوني برؤسائكم لآخذ عليهم مواثيقهم بالطاعة، وإلا فاعلموا أنّي قاتلٌ أصحابَكم ومحارِبُكم». فاجتمعت ربيعة واتّجهت إلى خزازى. و«بلغ مذحجَ اجتماعُ ربيعة ومسيرُها. فأقبلوا بجموعهم واستنفروا مَن يليهم مِن قبائل اليمن [...]. وهجمت مذحج على خزاز [...] فاقتتلوا قتالاً شديدًا، فانهزمت جموعُ مذحج وانفضّت»[102].

إنّ هذا اليوم يثير عدداً من الملاحظات:

1 – إنّ الفاعل الأساسيّ في المعركة ظلّ – على مكانته وأهمّيّته – نكرة (ملك من ملوك اليمن).

2 – في سلوك الملك غرابة إذ هو يطلق الأسارى ويأسر الوفد.

3 – إنّ مذحج اليمنيّة هي التي بادرت بالهجوم، والموقع يمنيّ، ومع ذلك فقد هُزِمت.

إنّ صورة اليمنيّين – كما تبدو من خلال يوم «خزازى» – في أدنى الدرجات: لؤما وعجزا. وما ذلك إلا لإبراز صورة الربعيّين جرأة وحزما وشجاعة واقتدارا. وبهذا نصل إلى نتيجة لا تخلو من طرافة، هي أنّ صورة القحطانيّين ليست مقصودة لذاتها، وإنّما هي تضطلع بوظيفة مرآويّة يؤتَى بها ليُرَى من خلالها العدنانيّون الذين حازوا الفضائل جميعا.

ولهذا لم يتردّد العدنانيّون في إنطاق القحطانيّين بهجاء قومهم. وهذا ما نجده في بيت يُنسَب إلى عمرو بن معدي كرب يقول فيه:

فلو أنّ قومي أنطقتني رماحهم
نطقتُ، ولكنّ الرماحَ أجرّتِ

102 - م. ن. ج2، صص 1093-1094.

ويُروَى أنّه قال هذا البيت في يوم «نهد وجَرَم» حين هُزِم قومُه فلم يفخر بهم واتهمهم بالتراخي والمماطلة[103]. والذي يعنينا هاهنا أنّ الرواة العدنانيّين يحطّون من شأن القحطانيّين على ألسنة أبطالهم وفحول شعرائهم، وكأنّ لسان حالهم يقول: «وشهد شاهد من أهلها». ومن الطريف أن تُتَّخذ شخصيةُ عمرو بن معدي كرب المذحجي التي بلغت من علوّ الشأن ما كاد يجعلها أسطورةً مطيّةً لمدح العدنانيّين.

من الشواهد على ذلك ما جاء في «النقائض» من أنّ عمرو بن معدي كرب أتى «مجاشعَ بنَ مسعود السُّلَمي بالبصرة فقال له: احملني على فرس يشبهني، وأجزني جائزةً تشبهني. فأتاه بفرس، فأخذ عمرو بعكوته [أي أصل ذنَبه]، ثمّ غمزه فأخلده إلى الأرض. فقال لا يحملني هذا. فأتاه بفرس من خيل كلب، فغمزه فلم يتحلحل. وأمر له بخمسة آلاف درهم وسيف وكسوة. فقال لله أنتم يا بني سُلَيم، لقد شاعَرْناكم فما أفحمناكم، وقاتلناكم فما أجْبَنّاكم، وسألناكم فما أبخلناكم»[104]. والطريف في هذا الخبر أنّه انتقل في نهايته من شخصيّتَيْ عمرو ومجاشع إلى ضميرين جمعين تتراءى من خلالهما مقابلة بين الشمال والجنوب، وتتّخذ صورةَ القانون المتكرّر، وتعطي العدنانيّين شهادة قحطانيّة لهم بأنهم أهل القول الشعريّ المأثور، ومثال الشجاعة، ومعدن الكرم.

ولعلّ صورة القحطانيّين تبلغ أدنى درجاتها حين يعمد الرواة إلى السخرية منهم. ومعلوم أنّ للسخرية وظائف تجاوز مجرَّد الإضحاك، إلى إبراز الخصم في صورة العاجز عن الفعل وعن الإدراك، والخارجِ عمّا استقرّ لدى الجماعة من قوانين وقيم. ونجد هذا في أحد المشاهد الواردة في يوم «شِعب جبَلة»، يقول الراوي: «ونزل حسّان بن عمرو بن الجون وصاح يالَ كندة، فحمل

103 - م. ن. ج1، ص 52.

104 - م. ن. ج1، ص 129.

عليه شُرَيْحُ بن الأحوص، فاعترض دون ابنِ الجَون رجلٌ من كندة يقال له حَوْشب، فيضربه شريح بن الأحوص في رأسه، فيُكسَرُ السيفُ فيه، فخرج يعدو بقِصْدَةِ السيف، وكان ممّا رعّب الناسَ مكانُهُ»[105].

إنّ المفارقة تتمثّل في أنّ حوشبا محلٌّ تقاطعت فيه ثنائيتان: فهو من جهة جامع بين الشجاعة (النجدة والتصدّي والقوّة) والجبن (الفرار والضعف)، وهو من جهة أخرى جامع بين الحياة (العَدْو) والموت (قَصْدَةُ السيف في رأسه). وهذه الصورة التي أرعبت المقاتلين يوم «جبَلة» أصبحت تُضحك السامعين والقرّاء حين تحوّلت إلى الخطاب الأدبيّ. ويذكّرنا هذا بما قاله برجسون في كتابه «الضحك»: «المضحك في الإنسان هو هذا الجانب الذي يحاكي بتصلُّبِه الخاصِّ الآليّةَ المحضةَ البسيطةَ، أي الحركةَ من غير حياة. فهو يدلُّ إذن على نقصٍ فرديّ واجتماعيّ يقتضي عقابا مباشرا. وما الضحك إلا هذا العقاب»[106].

على أنّ صورة القحطانيّين في كتاب «النقائض» ربما أصابها شيء من التناقض. ولنا في يوم «نجران» شاهد على ذلك. ففيه أنّ الأقرعَ بنَ حابِس المجاشعي الدارمي التميمي «أغار على نجران وهو في ألفين، وفيها أخلاط من اليمن من حِمْيَر، وهم المتكلّعون بلغة حمير [...] ومنهم سَمَيْفعُ بنُ ناكور الكلاعي الوافدِ على عمرَ بنِ الخطّاب رضي الله عنه وله أربعة آلاف أهلِ بيتٍ قِنٍّ من العرب، مماليكَ أسرهم في الجاهليّة. فسأله عمرُ أن يبيعهم إيّاه على أن يكتب له بثلُثِ مالِهِ إلى الشام، وثلُثِه إلى العراق، وثلُثه إلى اليمن. فقال

105 - م. ن. ج2، ص 667.

106 - برجسون، الضحك بحث في دلالة المضحك، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، بيروت، 1983، ص 72. نقلاً عن محمّد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ص 102.

أمهلني أَرُحْ إليك. فلما راح قال ما صنعْتَ؟ قال قد أعتقتُهم لله. وقُتِل بعدُ مع معاوية بصفّين. [...] فهَزَم جمعَهم الأقرعُ بنُ حابس وغنِم وسبى»[107].

إنّنا نلحظ هاهنا صورتين لأهل اليمن على طرفي نقيض: فهم من جهة «أخلاط» يهزمهم في عقر دارهم عددٌ قليل من المقاتلة ويأخذون أموالهم ونساءهم، إلا أنّهم من جهة أخرى يضمّون رجالاً من قبيل سميفع الذي أسلم وصدُق إسلامُه حتى أصبح يقدّم الثواب الأخروي على الجزاء الدنيوي. ولكنّ هذا التناقض ليس إلا تناقضًا ظاهريّا لسببين: أوّلُهما أنّ إيجابيّةَ الفرد لا تلغي سلبيّةَ الجماعة، وثانيهما ذلك الخيط الإيديولوجيُّ الرفيع الذي يدلُّ على تغيُّر المصالح والولاءات بين زمن الأحداث وزمن الحديث، وقد تجلّى في ما ذكره الراوي من أنّ سميفع قُتِل بصفّين، وكان من رجال معاوية بن أبي سفيان. وفي هذا مصداق للحديث: «الإسلام يَجُبّ ما كان قبله»[108]، وإيماء إلى أنّ نشأة الرواية في العصر الأمويّ هي التي دفعت الراوي إلى الإعلاء من شأن شخصيات من اليمنيّين اعتنقت الإسلام ودافعت عن الدولة الأمويّة، دون أن يزيل ذلك شيئاً من الطبقات السفليّة التي ترسّبت من الصراع العدناني القحطاني الذي اندلع في بداية الدولة الإسلاميّة.

والحقّ أنّ هذا الصراع بين العدنانيّين والقحطانيّين الذي تحفل به روايات أيّام العرب يمكن أن يكون خاليا من أيّ أساس تاريخيّ، وإنّما هو وليد الطور الإسلاميّ لا الجاهليّ. وإلى هذا يذهب جواد علي في قوله: «الحقّ أنّ ما نسمّيه قحطانيّة أو عدنانيّة إنما هو صفحة من صفحات النزاع الحزبي عند العرب في الإسلام، شاء أصحابه ومثيروه رجعه إلى الماضي البعيد، ووضع تأريخ قديم له، فجعلوا له أصولا زعموا أنّها ترجع إلى ما قبل الإسلام بكثير، وروَوا في

107 - النقائض، ج1، ص 46.

108 - مسند الإمام أحمد بن حنبل، راجعه وضبطه على أصل المخطوط وعلّق عليه ووضع فهارسه محمد صدقي محمد جميل العطّار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، مج 4، ص 165.

ذلك شعرا لا يخرج في نظرنا عن هذا الشعر الذي يحفظه الرواة على لسان آدم وهابيل وقابيل والجنّ»[109]. وفي هذا ما يدعم الرأي القائل بأنّ صورة الجاهليّة في أيّام العرب محكومة بمتصوَّرات المخيال الإسلاميّ.

ب. صــورة العبيــد في أيّام العــرب:

تندرج الأخبار عامّةً وأيّامُ العرب خاصّةً ضمن أدب الهامش، إذ إنّها ظلّت في مرتبة ثانويّة مقارنةً بالشعر وبالأشكال النثريّة العالِمة (savantes) كالرسائل والمقامات. ولعلّ هذا ما يفسّر أنّها تُفرد مكاناً، ضمن الشخصيّات التي تستدعيها، لفئة اجتماعيّة هامشيّة هي العبيد. وسنحاول أن نعتمد نصوصَ الأيّام لنتبيّن خصائص هذه الفئة، ووظائفها، ودلالاتها. مع الإشارة إلى أنّنا لا نتعامل مع هذه النصوص بوصفها انعكاسا أمينا لحياة العرب في الجاهليّة، بل بوصفها إبداعًا سرديّا إيهاميّا ينقل لنا تصوُّرَ الرواة المتأخّرين لهذه الفئة وما تضطلع به من دور داخل العالَم المُمَثَّل.

1 – خصائــص العبيد في الأيّــام:

ترد فئةُ العبيد في أيّام العرب متَّصلةً بمعجم خاصّ يتميّزُ بالتنوُّع، ويدلّ على تعدُّد الأصناف المندرجة ضمن هذه الفئة في منظور الرواة. وإذا كنّا نعثر على كلمة «العبد» في سياقات قليلة، فإنّ ألفاظا أخرى تتردّد في هذه النصوص وتدلّ على تلك الفئة، ومنها «الغلام» و«الأمَة» و«الجارية»، و«المماليك» و«القِنّ» وهو «ابن العبد والأمَة»[110]. وربَّما جاءت اللفظةُ متبوعةً بوصف

109 - جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، نشر جامعة بغداد، ط2، 1993، ج1، صص 493-494.

110 - م. ن. ج1، ص 64.

من قبيل «عبد أسود»[111]، و«غلام مولَّد»[112]، و«أمَة مولَّدة»[113]، و«قَينة مغنّية»[114]. والملاحَظ أنّ هذه الفئة تضمُّ الذكورَ والإناث، والعبيدَ السود والبيض، غير أنّ السواد يرتبط بالذكور والبياضَ بالإناث. وقد ينصُّ الراوي على الصفة أو يشير إليها من طرف خفيّ، كأنْ يذكرَ اسم العبد، فإذا هو «سُحَيْم»[115]، مِن سحِم وسحُم: اسودَّ، أو «حُباشة»، والحبش جنس من السودان، والحُبْشيَّةُ الإبلُ الشديدة السواد، وضرب من النمل أسودُ عظيم. كما أنّ الأمَةَ تُنسَبُ أحياناً إلى موطنها، مثل وردة أمِّ البعيث وهي «من سَبْي إصبهان»[116]، و«أمُّ قُفَيْرة اسمُها المذبّة. وكانت المذبَّةُ وليدة لكسرى وهبها لزُرارةَ بنِ عُدُس بنِ زيد بن عبد الله بن دارم فوهبها زرارةُ لابنةِ أخيه يثربيّ بن عدس بن مرثد وزوجُها مرثدُ بنُ الحرِث أو زيادُ بنُ الحرث، فساعاها أخوه سُكَيْنُ بنُ الحرث فجاءت بقُفيرة، فجاءت بأجملَ من الشمس، فتزوّجها ناجيةُ بنُ عِقال [...] فنعاها عليه جرير»[117]. على أنّ هؤلاء العبيد ربّما وُصِفوا بأنّهم من المولَّدين. وفي هذه الحالة يُعهَدُ إليهم بمهامّ خاصّة تتّصل باستخدام اللغة العربيّة، شأن «الغلام المولَّد» الذي وفّره بنو سعد لأسيرهم ناشِب بنِ بَشامة العنبريّ حتى يُبْلِغَ عنه رسالةً إلى قومه في يوم «الوقيط»[118]، أو «الأمَة المولَّدة» أو «الجارية» التي أرسلها حُذيفة بنُ بدر في حرب «داحس» لتتنصَّت على الربيع بن زياد وزوجته[119].

---

111 - م. ن. ج1، ص 474.

112 - م. ن. ج1، 305.

113 - م. ن. ج1، ص 89.

114 - م. ن. ج1، ص 85.

115 - م. ن. ج1، ص 417.

116 - م. ن. ج1، صص 40، 63.

117 - م. ن. ج1، ص 219.

118 - م. ن. ج1، ص 305.

119 - م. ن. ج1، ص 89.

2 – وظائــف العبيــد:

نكاد لا نجد في الأيّام وصفًا لمهامّ العبيد في البيئة الجاهليّة، إلا عرَضًا من قبيل ما جاء في يوم «صوأر» من حديث عن غلام «يقال له سُحَيْم [كان] أبصرَ الناسِ بالإبل وأرعاهم»[120]. ومقابل ذلك تتردّد الإشارات إلى اضطلاع العبيد بوظائف أخرى أهمّها اثنتان هما: التنفيذ والوساطة. فالتنفيذ يظهر لنا في يوم «السباقين» حين أمر عوف بنُ القعقاع «غلامًا له أسود يقال له نُبَيْه بضرب عنق مزاد [بن الأقعس]، ففعل»[121]. وكان مزادُ قد دُفِع إلى بني دارم رهينةً بالرضا، إلا أنّ عوفاً أمر بقتله ثأراً من بني طُهَيَّة، لقتلهم ابنَه قيس بن عوف بن القعقاع. وأمّا الوساطة فتتّخذ صورًا مختلفة منها الاستخبار، ويتجلّى في حرب «داحس»، حين أرسل حُذَيفةُ بنُ بدرٍ «أمَةً له مولَّدة فقال اذهبي إلى معاذة بنتِ بدر امرأةِ الربيع [بنِ زياد العبسيّ]، فانظري ماذا ترَيْن الربيعَ يصنع. فانطلقت الجاريةُ حتى دخلت البيت، فاندسَّت بين الكِفاء والنَّضَد»[122] (أي بين ستارة البيت والسرير).

ومن لوازم الوساطة الإرسالُ، ونجد هذه الوظيفة في يوم «الوقيط» حين أوصى ناشبُ بنُ بَشامة، وهو أسيرٌ، غلاما مولَّدًا بأن يُبلِغ قومَهُ رسالةً معمَّاة يحذِّرهم فيها من غزو اللهازم لهم[123]. كما نجدها في صيغة أخرى في يوم «الغبيط» حين أراد عامرُ بنُ الطفيل أن يُنقِذَ بسطام بنَ قيس من الأسر. فوجّه إليه أمة له «قد حُشِي بطنُها دقيقا، ثم مُلَّ في النار، ثمّ بعث به سرًّا إلى بسطام ليأكلَه ثمّ يدَّعيَ جواره»[124].

---

120 - م. ن. ج1، ص 417.

121 - م. ن. ج1، ص 80.

122 - م. ن. ج1، ص 89.

123 - م. ن. ج1، ص 305.

124 - م. ن. ج1، ص 316.

إنّ هاتين الوظيفتين – أي التنفيذ والوساطة – تنشدَّان إلى صورة نمطيّة للعبيد قوامها أنّ العبد أداةٌ في يد مولاه من جهة، وأنّه قليل الخطر من جهة أخرى، لأنه لا يملك القدرة على اتّخاذ المبادرة. وهذا الوضع هو الذي يحصر دور العبد – سرديّا – في منزلة المساعد. وحين يخرج عن هذه المنزلة فإنّه يَلقَى العقاب. وهذا ما نجده في يوم «صوأر» حين رأى سحيم أنّ مولاه غالب بن صعصعة لا يكفُّ عن عقر إبله، «فذهب سحيمُ غلامُه يكفُّه عنه، فأهوى إليه السيفَ فأصاب رُكْبَتَه فقطع إحدى رجليه»[125]. إنّ هذا المشهدَ يؤكّد أنّ مجال حركة العبد محدود، وأنّ خروجه عن دوره يمكن أن يُلحِقَ به أكبرَ الضرر. على أنّ هذه الوظائف التي تجعل حضور العبد في الحركة السرديّة ضئيلا، تنطق بدلالات يتعيّن علينا أن ننظر فيها.

3 – دلالات العبيــد في الأيّــام:

إنّ استحضار العبيد في أيّام العرب ظاهرة محدودة. فلا نجدهم إلا في عدد قليل من الأيّام، ولم تُنَطْ بهم إلا أعمال ثانويّة. وتقودنا هذه الملاحظة إلى فكرة أوّليّة هي أنّ العبيد – وهم فئة هامشيّة في المجتمع – لم تُسنَدْ إليهم في الأيّام إلا أدوار هامشيّة. ولعلّ أولى دلالات حضورِ العبيد الإيماءُ إلى وجود مراتبَ يتصدّر العربُ منها المحلّ الأرفعَ، ويتنزّل العبيد في أسفلها. وتظهر هذه الصورة في يوم «الوقيط»، وفيه قدّم بنو سعد إلى ناشب بن بشامة عبدا مولَّدا ليُبْلِغ رسالتَه إلى قومه: «فقال أتيتموني بأحمق، قال الغلام والله ما أنا بأحمق. فقال الأعور [ناشب] إنّي أراك مجنونا. قال والله ما بي مِن جنون. قال فالنيرانُ أكثرُ أم الكواكب؟ قال الكواكب وكلٌّ كثير. قال إنّك لغبيّ أحمق، وما أراك مُبْلِغا عنّي»[126]. إنّ تواتُرَ ألفاظ «غبيّ» و«أحمق» و«مجنون» لوصف العبد دون مسوّغ يؤكّد هذه الصورة النمطيّة التي تجعل العبيد – من حيث هم عبيد – في منزلةٍ دونٍ بالنسبة إلى العرب.

---

125 - م. ن. ج1، ص 417.

126 - م. ن. ج1، ص 305.

وليس من شكّ في أنّ هذه الصورة التي أُخرِج فيها العبيد في الأيّام موافقة لما كان سائدا في المجتمع الإسلامي في العصر الأمويّ الذي اتّسعت فيه حركة الفتوح، واتّصل المسلمون بغيرهم من الأمم، وحسنت حالهم فاتّخذوا الجواري والعبيد. وكان من الطبيعيّ أن يحتلّ العبيد والموالي في تلك الحقبة أسفل درجات السلّم الاجتماعي. وبهذا يتأكّد لنا أنّ صورة الجاهليّة في الأيّام كانت عبر منظار إسلاميّ، مع ما ينطوي عليه ذلك من نزوع إلى تكريس قيمِ المجتمع الإسلامي من خلال تصوير المجتمع الجاهليّ.

وفي هذا السياق نفهم تلك الإشارة التي جاءت في غضون يوم «نجران» حين ذُكِرَ أنّ سميفع بنَ ناكور الكَلاعي القحطاني كان له أربعةُ آلافِ أهل بيتٍ قِنٍّ من العرب مماليك أسرهم في الجاهليّة، فلمّا سأله عمرُ بنُ الخطّاب أن يبيعهم إيّاه أعتقهم لوجه الله[127]. وهنا يوضَع الإسلامُ بإزاء الجاهليّة، ويُربَط بالتسامح، في حين تبدو الجاهليّة مجالا للعنف والعبوديّة، لا بين العرب وغيرهم وحسب، بل حتّى بين العرب وبني جلدتهم.

على أنّ العبيد كثيرا ما يؤتَى بهم في الأيّام تعزيزا للقيم الجاهليّة. ولنا على ذلك شاهدان: أحدهما في يوم «السباقين» حين أمر عوفُ بنُ القعقاع غلامَه بقتل مزاد بن الأقعس ثأرا لابنه قيس بن عوف. ونلاحظ هنا أنّ تكليف الغلام بالقتل يمكن أن يفسَّر على وجهين: إمّا أنّه إمعان في إهانة بني طهيّة لأنّ قاتِلَ فارسِهم عبدٌ، وإمّا أنّه حيلة للإفلات من الثأر، لأنّ القاتل غير مسؤول عن صنيعه أو لا ينتمي دمويّا إلى بني دارم[128]. والشاهد الآخر في حرب «داحس»، إذ ذُكِرَ أنّ من أسباب الرهان أنّ قيس بن زهير شقَّ رداء قينة مغنّية لحذيفة بن بدر وشتمها، فغضب حذيفة[129]. وقد ارتبط اندلاعُ الحرب بأمَة، ممّا يُحدث تقاطعا بين سلّمين: أحدهما نفعيّ أخلاقيّ تتّصل فيه الحربُ بالشرّ، والسلْمُ بالخير، والآخرُ جنسيّ طبقيّ يتجسّد الشرُّ من خلاله في المرأة، وفي الأمَة على وجه الخصوص.

---

127 - انظر م. ن. ج1، ص 46.

128 - انظر م. ن. ج1، ص 80.

129 - انظر م. ن. ج1، ص 85.

وعلى هذا النحو، فإنّ صورة العبيد في الأيّام تبدو لنا ذات جانبين: فهي من جهة صورةٌ مرآويّةٌ تُبرِز القيمَ الجاهليّة لتقابلها بالقيم الإسلاميّة، وهي من جهة أخرى تؤكّد خضوعَ الرواة للقيم الإسلاميّة، وصدورَهم عنها في إنشائهم قصصَ الأيّام.

ج. صــورة غير العــرب في الأيّــام:

يكتسي هذا الموضوعُ قيمةً مخصوصة من حيث إنّه يهتمّ بتتبُّع صورة غير العرب في نصوصٍ جاءت – في الظاهر على الأقلّ – لإبراز ما كان يدور بين العرب أنفسهم من قتال وبطولات. إنّ عبارة «أيّام العرب» يمكن أن تُفهَمَ على وجهين: أوّلُهما أنّها المعارك التي جرت بين القبائل العربيّة في جزيرة العرب قبل الإسلام وبُعَيْده، وثانيهما أنّها تسجيل لبطولات القبائل العربية بإطلاق، سواء أكانت على قبائل عربيّة أخرى، أم على أقوام من غير العرب. غير أنّنا، وإن وجدنا في كتاب «النقائض» أيّاما كانت المجابهةُ فيها بين العرب والفرس، مثل يوم «الصفقة» بين بني تميم والفُرس، ويوم «ذي قار» بين بكر بنِ وائل والفرس، لا نستطيع أن نعمّمَ الحُكْمَ، فنجعلَ الأيّامَ تخليدا لبطولات العرب على غيرهم، وإنّما يَحسُن بنا أن نَعُدَّ هذين اليومين وما جرى مجراهما جانبا من جوانب الصورة التي أراد الرواة أن يُخرِجوها للقبائل العربيّة في حركتها المستمرّة في جزيرة العرب.

إلا أنّ قلّةَ الأيّام التي واجه فيها العرب غيرهم من الأقوام لا ينبغي أن تمنعنا من أن ننظر في هذه المسألة، منطلقين من ملاحظتين: أولاهما متّصلة بالمدوّنة، ذلك أنّ حضور غير العرب لا يقتصر على الوقائع الحربيّة، وإنّما يجاوزها إلى أشكال أخرى، وإن كانت ضئيلةَ الشأن. وثانيتهما أنّ فحْصَنا عن صورة غير العرب في الأيّام لا يندرج في إطار هاجس تأريخيّ نسعى من خلاله إلى تبيُّن مظاهر الصلة بين العرب وجيرانهم، وإنّما يندرج في سياق البحث عن توظيف الشذرات غير الأدبيّة في النصّ الأدبيّ السرديّ، بعد اضطلاع المخيال بدور أساسيّ في تحويلها. فما هي ملامح صورة الغير في الأيّام وما دلالاتها؟

تقدّم لنا الأيّام معطيات متفرّقة تؤكّد حضورَ أقوام من غير العرب، من أهمّهم الفرس. وقد جاءت صورتهم متضاربة، إذ ذُكِر أنّهم انتصروا على بني تميم انتصارًا ساحقًا، فـ«أوقع كسرى ببني تميم يوم الصفقة بالمشقَّر، فقُتِلت المقاتِلةُ وبقيت الذرّيّةُ والأموال»[130]، كما ذُكر بعد ذلك أنّهم انهزموا شرَّ هزيمة في يوم «ذي قار»، إذ انبرى أبطال بَكْر وحلفاؤهم «فقتّلوا الفُرْسَ ومن معهم بين بطحاء ذي قار حتى بلغوا الراحضة»[131].

وعدا هذا، نجد الفرس يضطلعون بأدوار جزئيّة على نحو ما ذُكر في يوم «المربد»[132] الذي وقع في الإسلام سنة 64هـ بين تميم من جهة واليمن وربيعة من جهة أخرى. فقد ذُكر أنّ سلَمةَ بنَ ذؤيب الرياحي التميمي خرج في خمسمائة مقاتل «فلمّا كان في بعض الطريق لقيَهُ أربعُمائة من الأساورة [وهم قوم من العجم بالبصرة سكنوها قديماً] عليهم مافروردين [وهو رئيس الأساورة]. فساروا حتى انتهوا إلى أفواه السكك فوقفت الخيل. فقال لهم مافروردين بالفارسيّة: جوان مردان جبوذ كنشويذ. فقالوا بالفارسيّة: نَما هِلَنْدْ تا كارْزار كنيم. قال: دهادشان بنجكان (معناه ارموهم بخمس نُشَّابات كلّ رجل منكم)، فرموهم بألفي نشّابة. قال: ودخلوا [أي الحروريّةُ] المسجدَ ومسعود [بنُ عمرو العتَكيّ الأزْديّ] على المنبر يخطب، فأنزلوه، فضربوا عنقَه»[133]. ونلاحظ هاهنا أنّ دواعي المشاكلة والإيهام قد جعلت الراوي يُثبِتُ الحوارَ بالفارسيّة، ولا يفسّر منه إلا جزءا منه هو الجزء الوظيفي في سرد

130 - م. ن. ج1، ص 149.

131 - م. ن. ج2، ص 644.

132 - لم يرد في كتاب «النقائض» اسم هذا اليوم، بل وجدناه عند البغدادي في قوله: «الحامل: عبد الله بن حكيم، الذي حمَل الحَمَالات يوم المربد، يوم قتل مسعود بن عمرو العتكي»، عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط3، 1996، ج9، ص 115.

133 - النقائض، ج1، صص 113-115.

أحداث اليوم. وقد أُثبِتت في «النقائض» رواية أخرى لهذه الحادثة ورد الحوار فيها كله بالعربية[134].

وعدا الفرس، نجد إشارة إلى اليهود في أعقاب يوم «جبَلة»، وفيه أنّ رجلا من الضِّباب أُسِر «فاستودعَهُ الذي أسره يهوديّا ليغزُوَ ثمّ يعودَ، فاتّهمه اليهوديّ بامرأته فخصاه»[135]. وفي حديث مصعب بن الزبير لزعماء الفتنة في يوم البصرة تعيير لبعضهم بانتمائهم إلى أصول غير عربيّة. «قال [مصعب] لحُمْران بنِ أبَان: يا ابنَ الفاعلة، إنّما أنت نبَطيّ من عين التمر وزعمتّ أنّ أباك أبان وإنما هو أُبَيّ. وقال لزياد بن عمرو: يا ابن الكرمانيّ أزعمتَ أنّك من الأزد وأنت دهقان بنُ علج قَطَع أبوك على خشَبة من كِرمان إلى عمان»[136].

والمتأمّل في صورة غير العرب في الأيّام يلاحظ بيسر أنّها صورة سلبيّة: فهم إذا انتصروا قتلوا الرجال، وأدخلوا الفزع في النفوس، ودنّسوا المقدَّس (القتل في المسجد)، وخَصَوْا الأسير. وإذا انهزموا كانت هزيمتهم منكرة. وليس من تفسير لهذا إلا أنّ هذه النصوص كُتِبت بمخيال إسلاميّ يحرّكه التعالي القومي، ويعبّر عنه الخطاب التسويغيّ. ولذلك، كان الفرس أكثر الأقوام غير العربية حضورا في الأيّام لأنّهم كانوا أكثر الأقوام عددا من حيث الانتماء إلى المجتمع الإسلامي في عصر التدوين.

وإنّ لمن العسير علينا أن نتصوّر أنّ الرواة تناقلوا قول مافروردين بالفارسيّة، ولم يذكروا ما يقابله بالعربيّة إلا جزئيّا، لولا أنّ الفارسيّة كانت لغة متداولة في أوساط الرواة والسامعين والقرّاء، أو أنّ الرواية كانت مكتوبة أصلا، أي أنّها لم تنشأ في رحم المشافهة ثم ثُبِّتت بالخطّ في فترة لاحقة، وإنّما هي ظهرت مكتوبة، وإن اتّخذت هيئة الرواية الشفويّة. ولعلّ ما يسوّغ هذا الرأي أنّ يوم المربد الذي تمّت الإشارة إليه يعود إلى سنة 64هـ أي خلال حكم الدولة الأمويّة.

---

134 - م. ن. ج2، ص 733.

135 - م. ن. ج1، ص 99.

136 - م. ن. ج2، ص 751.

ومن هنا نلاحظ الخيط الرابط بين صورة الفرس في الأيّام الجاهليّة وصورتهم في الأيّام الإسلاميّة. فقد رأيناهم في يوم «الإياد» يفرّقون بين العرب، إذ «كانت بكر تحت يد كسرى وفارس، فكانوا يقوُّونهم ويجهّزونهم»[137]. ورأيناهم في يوم «المربد» يزرعون الفتنة بين أهل اليمن وربيعة من جهة وبين تميم من جهة أخرى.

وكذلك كانت صورة اليهود كما جاءت في أعقاب يوم «جبَلة» قائمة على إدانة متعدّدة الجوانب. فعمليّة الإخصاء تبدو محمَّلةً بشحنة رمزيّة، إذ هي تشير إلى رغبة في قطع النسل تجاوز شخصيّة اليهوديّ والضبّيّ الأسير إلى اليهود والعرب بصفة عامّة. كما أنّ سلوك اليهودي يجسّم خيانة للأمانة، لأنّه استُودِع الأسيرَ فألحق به ضررا. ومن الناحية الثالثة، نجد في هذه الرواية تعريضا باليهود من خلال التلميح إلى عدم وفاء نسائهم. إنّ هذه الصورة السلبيّة وليدةُ الصراع الذي نشب في العهد الإسلاميّ بالمدينة بين المسلمين واليهود، وهو الصراع الذي لخّصته الآية القرآنيّة: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِين آمَنُوا اليَهُودَ والَّذِينَ أَشْرَكُوا»[138]. ومن ثمّ، فإنّ الموقف الذي ينبغي أن يُتَّخَذَ من اليهود هو الذي نصّت عليه الآية: «يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا اليَهُودَ والنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ»[139].

إنّ هذا التحليل يقودنا إلى نتيجة مهمّة في قراءة أيّام العرب هي أنّ هذه النصوص لا تريد أن تُخبِر بوقائع ماضية، وإنّما تريد أن ترسّخَ في جمهور السامعين والقرّاء جملةً من القيم، وتدفعهم إلى ضروب من السلوك محدَّدةٍ في المستقبل. فهي لا تلتفت إلى ماضي العرب في جاهليّتهم، وإنّما ترنو إلى بناء مجتمع جديد من خلال أدبيّة جديدة. وهذه الأخلاقيّة هي التي يشير إليها ابن عبد ربّه (ت 327هـ) في مستهلّ حديثه عن أيّام العرب إذ يقول: «إنّها مآثر

137 - م. ن. ج2، ص 581.

138 - سورة المائدة، الآية 82.

139 - سورة المائدة، الآية 51.

الجاهليّة، ومكارمُ الأخلاق السنيّة. قيل لبعض أصحاب رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم: ما كنتم تتحدّثون به إذا خلوتم إلى مجالسكم؟ قال: كنّا نتناشد الشعرَ، ونتحدّث بأخبار جاهليّتنا. وقال بعضُهم: وددتُ أنّ لنا مع إسلامنا كرمَ أخلاق آبائنا في الجاهليّة، ألا ترى أنّ عنترةَ الفوارس جاهليّ لا دين له، والحسنَ بنَ هانئ إسلاميّ له دين، فمنع عنترةَ كرمُهُ ما لم يمنع الحسنَ بنَ هانئ دينُه؛ فقال عنترة في ذلك:

وأغـــضُّ طَـرْفي مـا بـــدتْ لي جـارتي
حـتى يـــواري جـارتـي مأواهـــــــا

وقال الحسنُ بنُ هانئ مع إسلامه:

كـــان الـشـبـابُ مـطـيّـةَ الجـهـل
ومُـحَـسِّـنَ الـضـحَـكـاتِ والـهـزْلِ
والـبـاعـثي والـنـاسُ قـد رقـدوا
حـتّى أتـيـتُ حـلـيـلـةَ الـبـعْـــل»[140].

وسواء أكانت هذه الأخلاقيّة قد وسمت المجتمع الجاهليّ فعلا، إم إنّها من اصطناع الرواة المتأخّرين، فإنّها تُثبتُ أنّ أيّام العرب تتوسّل بالسرد إلى تشكيل صورة مستقبليّة أكثر مما تطمح إلى نقل صورة ماضية.

140 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته ورتَّب فهارسه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت. نسخة مصوّرة عن طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ج5، ص 132.

الخاتمـــــة

بهذا نكون قد أدركنا نهاية هذه الإطلالة على أيّام العرب كما جاءتنا من خلال أقدم مدوّنة لها في الأدب العربيّ وهي «كتاب نقائض جرير والفرزدق» لأبي عبيدة. وقد رأينا أنّ دراسة هذا النوع من النصوص لا تخلو من صعوبات ومزالق مأتاها أساساً أنّها تخضع لسنّة في التأليف مخصوصة تشدّها إلى أدب الأخبار من جهة، وتتضمنّ إحالات تاريخية واجتماعية تستدعي عددا من الأنساق الاجتماعية واللغوية التي لا يستطيع القارئ أن يدرك مدار تلك الأيّام إن لم يلمّ بها من جهة أخرى.

ولئن كانت الأيّام نصّا سرديّا يقوم على تصوير التحوّل في الحالات، ومداره على المعارك والمناوشات المنسوبة إلى القبائل التي كانت تعيش في فضاء الجزيرة العربيّة الممتدّ قبيل ظهور الإسلام وبُعيده، فإنّها من هذه الجهة لا تجافي التاريخ الذي ثبت من خلال الدراسات الحديثة أنه خطاب سرديّ. غير أنّ الإشكال ينطلق من محاولة فكّ الارتباط بين الأيّام والتاريخ، لا بمعنى بتر الصلة بينهما أو إنكار الأصل التاريخي لعدد من الأحداث التي تصوّرها، بل بمعنى التسلّل بين الواقع التاريخي المعلَنِ للأيام وخطاب الرواة المتتابعين الذين حوّلوا الأيّام خطاباً إمتاعيّا يحتلّ من السلسلة الأدبية موقعًا مخصوصًا.

فالأيّام التي طالما حصر الباحثون أهمّيّتَها في دلالتها التاريخية على فترة الجاهليّة التي لم يبق لنا عنها من المعلومات إلا القليل تقف بسردها على برزخ بين التاريخ والأدب. والحقّ أنّ هذه النصوص قد لا تخلو من قيمة تاريخيّة. غير أنّ تلك القيمة لا ينبغي أن تصرفنا عن بعدها الآخر الثاوي خلف قناعها التاريخي وهو البعد التخييليّ.

ولعلّ أولى العقبات التي تواجه دارس الأيّام هي تخليصها ممّا داخلها من ضروب القول، وفي طليعتها الشعر، سواء منه ما يدخل ضمن النقائض أو ما يُنسَب إلى شعراء أقدم عهدا تغنّى بعضهم بأمجاد قومه، وبكى بعضهم الآخر ما قادت إليه المعارك من خسارات وأرزاء. كما أنّ اتّخاذ تلك الروايات مصدرا لفهم التراث اللغوي الجاهلي جعل المعلومات اللغوية مكوّنا آخر مهمّا تخلل تلك النصوص وكان هامشًا من هوامشها.

فإذا تمّ لنا ذلك، وجدنا أنفسنا أمام نصوص سرديّة تُقَدَّم على أنّها روايات لمعارك قامت بين القبائل العربية. ولكنّها روايات متعدّدة الأصوات، تظافر على إنشائها عدد من الرواة عاشوا في مراحل تاريخية مختلفة وتنوّعت أهواؤهم وغاياتهم. فكان من آثار ذلك أن تعدّدت روايات الأيّام وكثرت فيها البدائل السردية، لا بل إننا وجدنا لليوم الواحد أحياناً صيغتين أو أكثر تعكس كلّ منها وجوها من الصراع وحالات من التوظيف.

وقد كشف لنا التحليل سمة مهمّة من سمات السرد في الأيّام هي قيامه على القصص الفرعيّة التي تخضع لمنطق التجاور لا التتابع، ومن ثم فإنها لا تنشئ بنية زمنية متسلسلة بقدر ما تنشئ حبّات تتجاور كحبّات المسبحة. وكما أنّ تلك الحبّات يمكن أن تَحُلّ إحداها محلّ الأخرى، فكذلك القصص الفرعية التي تصدر كل منها عن راو تتداخل وتتكامل. وهذه سمة رئيسة من سمات القص الشفوي الذي ينمو باستمرار ويتكاثر، بحيث إنّ كلّ راو يزجّ بقصّته إلى جانب القصص الأخرى، فتنضمّ إليها وتتفاعل معها. لذلك يغلب على الأيّام التعميم والاختصار في ذكر الوقعة الحربية، في حين يغلب عليها التفصيل والتوسُّع في ذكر تداعياتها.

وإذا كان من المسلَّم به أنّ الأيّام نوع من أنواع الأخبار فإنّ السؤال الذي يتعيّن علينا أن نطرحه هو ما الموقع الذي تحتلّه في السلسلة الأدبيّة العربيّة. إنّ النظر إلى هذه النصوص يلاحظ أنّها تستمدّ خصائصها الشكليّة من أدب

الأخبار، ولكنها تنفرد بموضوعها وهو المعارك والمواجهات التي كانت تقع في الجزيرة العربية بين القبائل.

غير أنّ دراستنا لهذه المدوّنة قادتنا إلى التقاط ظاهرة طريفة هي أنّ الأيام وإن غلب عليها القِصرُ والاقتصاد، قد بدأت تنزع إلى التضامّ في بنية مركّبة هي في الحقيقة جمع بين عدد من الأيّام في قصّة واحدة ذات حلقات متتابعة، على نحو ما نجده في «حديث داحس»، الذي نعتقد أنّه كان إرهاصا بتشكّل جنس ملحميّ لأوّل مرّة في الأدب العربيّ.

ونحن نعتقد أنّ أدب الأخبار أفرز على الأقلّ جنسين هما أيّام العرب وقصص العشّاق في فترة زمنية واحدة هي فترة الدولة الأمويّة. ولئن توقّف جنس قصص العشّاق بسبب التحوّل الحضري والاجتماعي الكبير في هذا الطور بفعل قصور تلك القصص عن الاستجابة لحاجيات المجتمع الإسلامي المتحوّل، الذي لم يعد الحبّ العذري ببراءته وأفلاطونيته قادرا على التعبير عن واقعه الجديد، فإنّ أيّام العرب توقّفت بدورها عن أن تكون مولِّدة لنصوص تغذو هذا الجنس الملحميّ الوليد لسببين على الأقلّ:

أوّلهما تحرّك الأيّام في سياق التاريخ الذي بدأ يستقلّ بنفسه، واستطاع أن يرجّح كفّة السرد المرجعيّ على كفّة السرد التخييليّ، حتّى إنّ موضوع أيّام العرب الإسلاميّة بدا متنازَعا بين الأدب والتاريخ.

وثانيهما أنّ الملحمة تحتاج إلى بطل رئيس. ولئن وجدنا في الأيّام أبطالا من قبيل بسطام بن قيس الشيباني، ومعبد بن زرارة وأخيه لقيط بن زرارة الدارمي، والحوفزان الحارث بن شَريك الشيباني، وقيس بن زهير العبسي، فإنّ الانتماء القبلي لهؤلاء الفرسان، واقتصارَ دورهم على عدد محدود من المعارك حالا دون ارتقائهم إلى رمزية الأبطال «القوميّين». ولذلك، أخفقت الأيّام في «صناعة» الأبطال الجامعين، وكفّت عن أن تكون مولّدا لأعمال

أدبيّة كبرى. وسرعان ما ظهرت السيرة الشعبية لتملأ هذا الفراغ وتضطلع بهذه الوظيفة، من خلال سير كبرى كسيرة سيف بن ذي يزن وسيرة عنترة.

إنّ هذه النتيجة التي قادتنا إليها دراسة سرديّة أيّام العرب تؤكد لنا أنّ تراثنا السرديّ ما زال أرضا خصبة للتحليل، وأنّ أيّام العرب على وجه الخصوص نصوص سرديّة استطاعت أن تزاوج بين مرجعيّة التاريخ وتخييليّة القصّ بصيغة فريدة عبّرت عن قدرة على توليد الممكن من الكائن، والمُشاكِل من القائم، والمنشود من الموجود.

المصـــادروالمراجـــع

أ) - العربيّة:

- بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ج1، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، ط5، 1983.
- البغدادي (الخطيب)، تاريخ بغداد، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
- البغدادي (عبد القادربن عمر)، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط3، 1996.
- بلاشير (ريجيس): تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1986م.
- البياتي (عادل جاسم)، كتاب أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة، ملتقطات من الكتب والمخطوطات، القسم الأوّل: دراسة مقارنة لملاحم الأيّام العربيّة، مطبعة دار الجاحظ للطباعة والنشر، بغداد، 1976.
- الجابري (محمّد عابد)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998.
- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1943.
- الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1964.
- جماعي، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ط4، 2004
- جماعي، معجم السرديات، بإشراف محمّد القاضي، الرابطة الدولية للناشرين المستقلّين، تونس، لبنان، الجزائر، مصر، المغرب، 2010.
- حتّي (فيليب): تاريخ العرب. عصر ما قبل الإسلام، نقله إلى العربية محمد مبروك نافع، مكتبة السعادة، مصر، ط2، 1952.
- حسين (طه)، في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر، د. ت.
- حسين (طه): من حديث الشعر والنثر، دار المعارف بمصر، دون تاريخ (تاريخ مقدمة الطبعة الأولى يناير 1936).

– الحموي (ياقوت)، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993.
– ابن حنبل (الإمام أحمد)، المسند، راجعه وضبطه على أصل المخطوط وعلّق عليه ووضع فهارسه محمد صدقي محمد جميل العطّار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009.
– الدوري (عبد العزيز): بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1960.
– ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل. بيروت، 1981.
– روزنتال (فرانز): علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، 1963.
– زيدان (جورجي): العرب قبل الإسلام، طبعة جديدة علّق عليها حسين مؤنس، صدرت عن دار الهلال، مصر، دون تاريخ.
– الشايب (أحمد): تاريخ النقائض في الشعر العربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون تاريخ، (مقدمة الكتاب مؤرخة في شهر يناير سنة 1946).
– عبد الرحمن (عفيف): الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي، الطبعة الأولى، دار الأندلس، بيروت، 1984.
– علي (جواد)، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، نشر جامعة بغداد، ط2، 1993.
– علي (نوري حمودي): دراسة في السيرة وأيام العرب، مجلة كلية الآداب، بغداد، عدد28، 1980.
– ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، داربن كثير، دمشق، بيروت، 1988.
– العمري (محمّد)، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012.
– القاضي (محمّد): الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، وكلية الآداب بمنوبة، تونس، 1998.
– القالي، الأمالي، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية.
– ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف بمصر، 1981.
– كحّالة (عمر رضا): معجم قبائل العرب، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
– مسلم، الصحيح بشرح النووي، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، الحديث رقم 3004؛ ضُبط نص الصحيح ورُقّمت كتبه وأبوابه وأحاديثه على الطبعة

التي حققها محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء السابع عشر، ص 101.
– الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنّة المحمّديّة، القاهرة، 1955.
– ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد المازندراني، دار المسيرة، بيروت، 1988م.
– نصّار (حسين): نشأة التدوين التاريخي عند العرب، الطبعة الثانية، منشورات اقرأ، بيروت، 1980م.
– النُصّ (إحسان): العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1973م.
– اليعلاوي (محمّد): أدب أيام العرب، حوليات الجامعة التونسية، عدد20، 1980م، صص 57-135.

ب) الأعجميّة:

– B – F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant & G. R. Smith, **Arabic Literature to the end of Umayyad period**, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge University Press, 1983.
– Régis Blachère: *Regards sur la littérature narrative en arabe au 1er siècle de l'Hégire (VIIe s. J.-C.)*, ANALECTA, Damas, 1977, pp 175-188.
– E. Mittwoch, *'Ayyām al-'Arab,* E.I.2, T.1, 1960, pp. 816-877.
– Stefen Leder, *Authorship and Transmission in unauthored Literature. The Akhbar attributed to al-Haytham ibn Adi*. In **Oriens**, Vol. 31, 1988.
– Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Éditions du Seuil, coll. Points, 1970.
– Vladimir Propp, *Le conte russe*, traduit du russe et présenté par Lise Gruel-Apert, IMAGO, Paris, 2017.
– Muḥammad al-Qāḍī, *La composante narrative des « Journées des Arabes » ('Ayyām al-'Arab)*, ARABICA, 46, (1999), pp. 358-371.

فهرس الموضوعات

المقدّمـــة 5

الفصل الأوّل: المؤلِّف والكتاب: مقدّمات في آليّة التأليف 17

المسألة الأولى: مسألة الخط العربي. 25

المسألة الثانية: الورق. 25

المسألة الثالثة: التدوين. 26

أ. تسميــة الأيّــام: 53

ب. زمنيّــة الأيــام: 55

الفصل الثاني: سرديّة الأيّام 61

1 – الأيّـام حكايــة 61

2 – الأيّـام خطـــابا 63

الفصل الثالث: مواضيع أدب الأيّام 71

1 – الحــرب في أيّــام العــرب. 72

2 – العصبيّــة في أيّــام العــرب. 76

3 – رهانــات القتــال في أيّــام العــرب 81

4 – الغيبيّــات في أيّــام العــرب 91

الفصل الرابع: أيّام العرب ومجالاتها الدلاليّة 97
1 – المجـــال الأدبيّ 104
أ. وظائف رواة الأيّام في كتاب «النقائـض»: 108
ب. علاقــة الرواة بدلالات الأيّــام: 109
ج. تعدُّد الروايات في أيّــام العــرب 111
د. الحِكَم والأمثال في أيّام العرب: 122
2 – المجــال الاجتمــاعيّ 129
أ. اللــبن والــدم: 131
ب. جَـــزُّ الناصيـــة: 133
ج. التثليـــث: 137
3 – المجــال الإيديولــوجيّ: 141
أ. صــورة القحطانيّين في أيّام العــرب: 142
ب. صــورة العبيــد في أيّام العــرب: 149
1 – خصائــص العبيد في الأيّــام: 149
2 – وظائــف العبيــد: 151
3 – دلالات العبيــد في الأيّــام: 152
ج. صــورة غير العــرب في الأيّــام: 154
الخاتمـــــة 159

المصــادر والمراجــع 163
فهرس الموضوعات 167