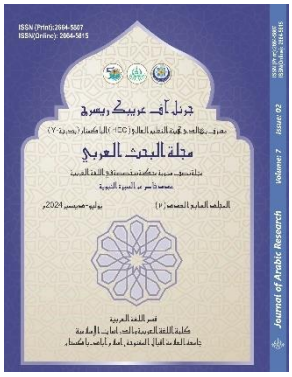

Journal of Arabic Research
EISSN: 2664-5807, PISSN: 26645815
Publisher: Allama Iqbal Open University, Islamabad
Journal Website:
https://ojs.aiou.edu.pk/index.php/jar

Vol.07 Issue: 02 (July - Dec 2024)
Date of Publication: 01-Jan 2025
HEC Category: Y

https://ojs.aiou.edu.pk/index.php/jar

Article	**سيرة الرسول (ص) مع الشعراء وتفاعله مع الشعر قصيدة البردة نموذجا** **The biography of the Prophet with poets and his interaction with poetry.The poem Burdah is an example**
Authors & Affiliations	**Professor Dr. Kazem Hamad** Mharrath Wasit University /Republic of Iraq
Dates	Received: 09-09-2024 Accepted: 10-12-2024 Published: 01-01-2025
Citation	Professor Dr. Kazem Hamad , 2024 سيرة الرسول (ص) مع الشعراء وتفاعله مع الشعر قصيدة البردة نموذجا [online] IRI - Islamic Research Index - Allama Iqbal Open University, Islamabad. Available at: https://ojs.aiou.edu.pk/index.php/jar
Copyright Information	سيرة الرسول (ص) مع الشعراء وتفاعله مع الشعر قصيدة البردة نموذجا Professor Dr. Kazem Hamad, is licensed under Attribution-ShareAlike 4.0 International
Publisher Information	Department of Arabic, Faculty of Arabic & Islamic Studies, Allama Iqbal Open University, Islamabad

Indexing & Abstracting Agencies

IRI	Australian Islamic Library	HJRS	DRJI

ABSTRACT

This study aims to rehabilitate the reader, and put him before a new cultural understanding regarding the performative symbol performed by the opening stanza in the immortal poem “Bant Souad" The answer to the question is: Was the construction of the text determined by a methodology in which the poet wanted to create a meaning other than the apparent meaning, and what meaning did the poet want to produce? Have critical analysis methods left a problem in this text unresolved satisfactorily related to the dilemmas existing between the method of reception associated with the recipient and the method of response or influence associated with the textual aspects Therefore, admiration for him comes as a collective awareness and commitment, and a reaction to the mental and literary developments in the Arabian Peninsula? Then is it true that the recipients’ fascination with this poem is the culmination of the experience of the poet and the recipient derived from the procedures for understanding the style of artistic performance followed in ancient poetic production So that Kaab bin Zuhair, the Messenger (may God bless him and grant him peace), and the present companions had an aesthetic experience resulting from all of them obtaining critical insight gained from the usual artistic performance emanating from poetry produced during the recent decades preceding the dawn of Islam?

تهدف هذه الدراسة إلى إعادة تأهيل القارئ ، ووضعه أمام فهم ثقافي جديد بإزاء الرمز الأدائي الذي يؤدّيه مقطع الافتتاح في قصيدة "بانت سعاد" الخالدة ، والإجابة على تساؤل مفاده :هل تم تحديد بناء النص بمنهجية يريد الشاعر إنشاء معنى آخر سوى المعنى الظاهري ، وأي معنى أراد الشاعر إنتاجه ؟ وهل تركت مناهج التحليل النقدي مشكلةً في هذا النص غير محلولة بشكل مُرْضٍ تتعلق بالمعضلات القائمة بين طريقة الاستقبال المرتبطة بالمتلقي وطريقة الاستجابة أو التأثير المرتبطة بالأوجه النصية ، وبالتالي يأتي الإعجاب به بمثابة وعي والتزام جماعي ، ورد فعل للتطورات العقلية والأدبية في الجزيرة العربية ؟ ثم أيصح

أن يكون انبهار المتلقين بهذه القصيدة هو تتويج لخبرة الشاعر والمتلقي المشتقة من إجراءات فهم نمط الأداء الفني المتبّع في النتاج الشعري القديم ، بحيث صارت لدى كعب بن زهير والرسول (ص) والصحابة الحضور خبرة جمالية متأتّية من حصولهم جميعاً على بصيرة نقدية مكتسبة من الأداء الفني المعتاد والمنبثق من الشعر المنتَج خلال العقود القريبة السابقة لبزوغ فجر الإسلام ؟

كعب بن زهير ممن اشتهر في الجاهلية بانتمائه إلى مدرسة شعرية له فيها ما لم يكن لغيره ، إذ كان جده أبو سُلمى وأبوه وأخواله وإخوانه وبعض أبنائه وأحفاده وأعمامه وعمّاته الخنساء وسلمى شعراء جميعاً، وهو من الفئة التي تنظم القصيدة في شهر، وتهذّبها وتنقّحها في سنة، حتى سُمِّيت قصائدهم بالحوليات، وتكاد الحكمة تغلب على مضامين شعره وشعر أبيه قبله .

ويروى أنه حين ظهر الإسلام هجا الرسول (ص) وأقام يتغزل بنساء المسلمين ، فهدر النبي دمه ، فجاءه مستأمِناً على حياته ، والنبي وأصحابه في المسجد عند صلاة الفجر ، وأنشد القصيدة التي أولها :

بانت سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ مُتيّمٌ إثرها لم يفدَ مكبولُ (1)

فأشار النبي إلى الناس أن يسمعوا القصيدة ، ثم كساه بردته إعجابا بالنص وتشجيعاً لكعب بوصفه شاعراً عالي الطبقة (2).

ولو أعدنا قراءة اللوحة الافتتاحية الغزلية في القصيدة، وتوصَّلنا إلى مسك صور مفاتن سعاد التي بثها فيها، لكان لزاماً علينا الالتفات إلى مقارنة مضامينها مع أفكار دارت هي أيضاً في فلك ظروف إنشاد النص نفسه :

خبر تشبيب كعب وتغزله بنساء المسلمين قبل إسلامه ، وتوافق المضمون الذي أهدر دمه بسببه مع مضمون الغزل في افتتاح قصيدة الاعتذار التي جاء بها الآن .

وقت إنشاد القصيدة (الفجر)، حين يؤدَّى طقس الصلاة المقدس .

جمهور مستقبلي النص ، الرسول (ص) والصحابة .

مكان إنشاد النص ، المسجد بيت الله .

ونحن هنا لسنا في حاجة إلى إعادة صياغة عبارات الأقدمين ، وآراء المحدثين فيما يخص نمط الرسوم التقليدية التي استقرت عليها القصيدة العربية القديمة منذ افتتاحها بالوقوف الباكي في الطلل ومروراً بوحدات تُوصِل إلى الغرض الأصلي لها حتى انتهائها بتلاوة معاني الحكمة والإرشاد، إذ أننا لو أذعنا، كما أذعن بعض النقاد ؛ قدامى ومحدثين ، إلى أن الوحدات التي تسبق لوحة غرض القصيدة الأصلي لا ارتباط لها في الغرض، وإنّ كل لوحة في القصيدة ذاتها تجئ بمعزل عنه ، لصار لزاماً علينا أن نصدِّق إن وصف كعب بن زهير لمحاسن سعاد وتغزله الحسي بجمالها بمرأى الرسول ومسمعه هو مضمون قائم بذاته، ومنفصل تمام الانفصال عن المضامين اللاحقة في القصيدة ، أو أن ننتهي كما انتهى ابن قتيبة في تحليله القائم على عمدية الشاعر في إشهار معاني التشبيب بقصد استحضار جوٍّ نفسي بهيج يثير جمهور المتلقين ويحفزهم للاستقبال (3) ، و نقتنع في أن بثّ هذه الأوصاف في النص ثم إشاعتها أمام الرسول (ص) والصحابة لا تجئ إلا بقصد التشويق وإثارة اهتمام المتلقين، ويمكن أن يأتي أحد هذين التأويلين أو كلاهما متّسقاً تمام الاتساق مع المضمون الذي قال فيه كعب بن زهير حين تغزل بنساء المسلمين و أهدر الرسول دمه بسببه، ويُظْهِر بالتالي تناقضاً مكشوفاً في طريقة تعامل الرسول (ص) نفسه في الموقفين كليهما ، فتارة يعاقب وأخرى يكافئ

لكنّ قراءتَي النص ؛ الشكلية (قائمة على جعل الغزل منفصلاً عن باقي القصيدة)، والنفسية (قائمة على جعل الغزل مدخلاً يهيئ نفوس المتلقين لاستقبال القصيدة) تفصلان النسج الفكري الذي يربط سداه ولحمته ، وتجعلان المضمون الغزلي القائم على الحسيَّة مضموناً أدائياً يؤدي معنىً جمالياً عند المتلقين بوصفهم الإنساني المتماثل في الميل إلى مفاتن المرأة ووصالها بصرف النظر عن أن يكون المتلقي نبياً يمتلك أداة تمايز أو ثقافة فاصلة تبرر الفوارق بإرغامها مختلف الثقافات أن تتحدد بمدى ابتعادها عن الثقافة السائدة ، أم إنسانا آخر يحمل وعياً وثقافة سائدة مساهِمة في خلق تكتل ثقافي وهمي لأفراد المجتمع ، تعمل على تبرير نظام ثقافي غير قائم على فروق تبرر المراتب وتعمل على إنتاج ثقافة سائدة في مفعولها الأيديولوجي ، وذلك بتغليف وظيفة التقسيم الثقافي وإخفائها تحت قناع وظيفة توصيل واستقبال متماثلة.

وقبل ذلك كله ، يحسن بنا أن نتنفس الجو الثقافي المحيط بالعملية الشعرية في عقود سبقت هبوط الوحي، والتي لن يغيب عنها التقاء الشعراء ببعضهم في أسواق أدبية ومجالس تتسع وتضيق ، لتكون مثل المنتديات الأدبية في عصرنا الحاضر ، ينشد فيها الشعر ، ويحكم عليه بالرضا والقبول تارة ، وبالرفض والاستهجان تارات أخر ، وذلك نشاط لا يخلو أيضاً من نقود صالحة وسليمة تدفع الشعراء للأخذ بها

، وإن كانت بعض هذه الآراء خاضعة للأهواء الذاتية والميول الانفعالية والانطباعية ، لكنها بالتالي مثّلت درساً نقدياً سارت عليه العملية الأدبية ؛ شعراً ونثراً وبدا هذا النشاط الأدبي في حياة الثقافة عند عرب ما قبل الإسلام متداخلاً مع نشاط فكري يتأمل في الكون وفي الوجود وفي الخلق وفي الحياة والموت ... لم تكن مُكوّنات الديانات الإبراهيمية واليهودية والمسيحية فيه بعيدة عمن يتمعن في قراءة الفكر الديني في ذلك الزمن، وسيستنتج أن نشاط العقل الديني لم يكن دون مستوى نشاط الذوق الشعري والنقدي أبداً، إذ كثيراً ما اختلط هذان النشاطان عند أعلام الثقافة والفكر وقتئذ . فأمية بن أبى الصلت الشاعر هو نفسه الحنفي الذي تمنّى أن يكون هو نبي الأمة بدل محمد (ص)، وورقة بن نوفل الحنيفي هو شاعر أيضاً(4) ، وزهير بن أبي سلمى الشاعر هو نفسه داعية السلام والمصلح والحكيم ، وجمهور الصعاليك الذين خرجوا على القبيلة وعلى نظامها هم أنفسهم الذين تفاءل الرسول (ص) بجهادهم لاحقاً فهم ثوار وهم متمردون وهم شعراء . وبين أيدي الباحثين اليوم أخبار وروايات من هذا القبيل تشكّل أمثلةً تفوق إمكانية العرض في دراسة مركّزة ، وتمنحنا كثرتُها عذراً نتجاوز به حصرها ، وتتيح لنا القول : أن جوهر ثقافة العقود القليلة الوسيطة بين الجاهلية والإسلام كانت حافلة بنمط نقدي على الشعر لم يُنَظَّر في مناهج واضحة ، بل سلك اتجاهات تتراوح بين نظرات ذاتية قائمة على مقولات انفعالية آنيّة ، وبين نظرات موضوعية ناظرة إلى النص الشعري بوصفه نصاً مبنياً على وحدة شكلية ، أو وحدة نفسية ، أو وحدة موضوعية قد لا يستبعد منها فهم رمزي أو تفسير عقيدي ، وتماثل الجميع في مجمل هذه النظرات دون أن يُصَرَّح بها باعتبار أن نموذج الإنجاز الشعري المطروح بين أيديهم يتضمن خبرة المنشئ والمتلقي المشتقة من إجراءات تداول النص الشعري عبر الأجيال على حد سواء ، وتنجم عند المتلقي خبرة جمالية يساعد تراكمها في الحصول على بصيرة في الخبرة المكتسبة .

ولا ريب أن ثقافة محمد (ص) السماوية جاءت بعد نزول الوحي ، أما قبل هذا الحدث فقد كانت ثقافته من الأرض وجذوره المعرفية متصلة بالواقع البشري ، إذ أنه حين سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل ، وهو من أبرز الأحناف ، قال إنه يبعث أمة وحدها ، وكان يتعبد في الجاهلية ، ويطلب دين إبراهيم الخليل ، ويوحد الله ، ويقول إلهي إله إبراهيم وديني دين إبراهيم(5) . فهو ابن البيئة والثقافة نفسها التي كوَّنت أبناء جيله ؛ شعراء ، ومتذوقي شعر ، ودعاة إصلاح ومتمردين ، ومتنبئين، وأحناف ، ومتدينين ، وهو وإن كان أكثرهم تأملاً في الخلق وفي الكون وفي الوجود وفي الموت والحياة والإرادة والخير والشر ... إلا أنه لم يكن منقطعاً تمام الانقطاع عن ثقافة عصره ، ولا منعزلاً عن جوهر النشاط الأكثر تطوراً من سائر

الثقافات في الجاهلية (اللغة والشعر) والذي سيتحدى به بأمر الله أبناء جيله بعد زمن قصير ، إذ ليس معقولاً أن ينشأ ناقص الخبرة بإزاء استقبال الفن الذي سيُتَّهم بأنه قد نبغ فيه (إنه شاعر أو مجنون)(6) ، بل لابد أن يفوق السابقين والمعاصرين واللاحقين إلى يوم الدين في مستوى الصياغة ومستوى التفسير والتحليل والتأويل ، وفي ضوء ذلك كله لابد أن تنطوي ثقافته على فهم إستراتيجيات رمزية تحاكي ما يرتبط بدلالات الأقاويل الظاهرية ؛ شعرية كانت أم نثرية، ويمتلك معطيات فنية تمنحه قدرة على التنبؤ المرتبط بالعبارات والأحكام الخطيرة حول المسائل المهمة .

إن فترة الانقطاع التاريخي عن حياة الرسول (ص) في عمره السابق للإسلام أحدث فجوةً في معرفة مجرى تطور ثقافته ، ولذلك شهدت الدراسات المتعلقة بتحليل شخصيته الثقافية نوعاً من الانتكاس . فالصورة التي رسمها الإخباريون وأصحاب السير عن حياته قبل الوحي لم تكن واضحة ، إذ أنها مطموسة في كثير من النواحي، والذي رواه المؤرخون لا يتعدى الناحية الخلقية والتسيير الإلهي الذي حظي به ، أما الناحية الدينية والفكرية والثقافية والميثولوجية فليس فيما نقلوه شيء يذكر عنها .بيد أن غياب الشواهد النقلية يدفعنا إلى الاتّكاء على شواهد عقلية تبين أن ثقافته قبل الوحي لم تكن محددة ، وان حياته لم تكن خالية من الاتصال بأفراد وجماعات من مختلف الاتجاهات الفكرية والدينية والثقافية ،يحمل بعضهم ثقافات متفاضلة مع ثقافة البعض الآخر أو متناقضة أو متماثلة ، وانه (ص) تعايش زمناً طويلاً مع التصورات الوثنية والأفكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم ، وشهد الجدل الشائع في مسائل الخلق والألوهية والبعث والقيامة ، والنبوة أيضاً، وقد فسر الطبري قوله تعالى { وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُم يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ ٱلذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌ مُبِيْنٌ }(7)تفسيراً يؤيد وجهة نظرنا . فالنفي الاستنكاري الوارد في الآية لم يكن موجهاً باتجاه أن الرسول (ص) لم يكن يحاور أو يجادل ويأخذ من الآخرين ،بل هو رفض لنفيهم نزول الوحي . وقد سمّى الطبري الأفراد الذين كان الرسول يتعلّم منهم ويتعلّمون منه قبل الوحي ، فهم : بلعام وهو أعجمي ، ويعيش وكان يقرأ ويكتب ، وجبر ويسار وهما غلامان يقرآن التوراة ، وسلمان الفارسي، وعبد ابن الحضرمي وهو صاحب كتاب (8) .

وعلى الرغم من أن الرسول (ص) اتهم بأنّه كان يعتمد في نظم القرآن على قوم آخرين (9) ، وان آياتٍ نزلت في تأييد إيمان بعض أهل الكتاب بمحمد (ص) وبرسالته واندماجهم بدعوته (10) ، فإن القرآن دفع تهمة اعتماد الرسول (ص) على الأنس والجن في نظم القرآن ، لكنه لم ينفِ دعوى اتصالات الرسول(ص) ومصاحباته لبعض أهل الفكر وأصحاب الديانات ، والذي يبدو أن الكفار لم يكونوا

ليقولوا ما قالوه لو لم يروا أو يعرفوا أنه كان للنبي (ص) حلقة أو رفاق يجتمعون إليه ويجتمع إليهم ويتحدثون في الأمور الدينية ، وليس من المستبعد أن هذا قبل البعثة ثم أمتد إلى ما بعدها.

وحين أتهم المشركون الرسول (ص) بأنه يستمد قوة نسج القرآن وعمق دلالاته وفصاحته من الجن والشياطين التي ترافق العمل الإبداعي في الشعر ، فإنهم يستمدون فحوى هذه التهمة من أمرين ؛ أولهما : إن هذا الكلام جاء منظوماً بصياغة تفوق صياغة البشر ويرقى إلى النتاجات الراقية التي تتصل بشياطين الشعر كما يزعمون ، وثانيهما: أنهم يرون أن النبي الكريم (ص)نفسه لم يكن ببعيد عنهم ، وأنه يتساوى معهم في معرفة الافتراضات الثقافية القائمة على تراكم المعلومات المتوافرة من حيث المضامين والأشكال ، وهو مرشح عندهم بأن يكون من الفئة التي تتأمل في الكون والخلق والوجود ، وتمتلك قدرة على تفهم سلطة النص الشعري والمقولات النقدية بآن ، من جهة أخرى .ولذلك ، فإنه حين قدم سويد ابن الصامت مكة حاجاً أو معتمراً ، وأن النبي تصدى له ودعاه إلى الإسلام ، قال سويد : لعل الذي معك مثل الذي معي ، فقال النبي : وما الذي معك؟ قال سويد : مجلة لقمان ، يعني حكمة لقمان . فقال (ص) : اعرضها عليّ ، فعرضها عليه سويد ، فقال : إن هذا الكلام حسن ، والذي معي أفضل منه ، قرآن أنزله الله عليّ (11) .

وإذا كان هذا هو حال الرسول (ص) حين يتعاطى الفكر ويمارس التّديُّن ،فإنه ليس ببعيد عن هذا المنهج وهذا السلوك حين يتلقى الشعر ويتعاطى النقد بفعّالية ذهنية تنهمك بعمق في معرفة عناصر العمل وأشكاله الموضوعية، ثم تميل إلى نبذ تلك الأشكال ، وتتعالى عليها بمعرفة مركزية مهمة .

ففي "بانت سعاد" ، تجاوز الرسول (ص) مادية العمل وجزئيته ، وحضرت في ذهنه قدسية ورؤية صوفية من خلال إذعانه لوعي متأصل وخصب وفعّال ولّدته القصيدة فشغل الواجهة الأمامية ، واتصل بوضوح بعالمه النبوي الخاص وبموضوعات الرسالة التي هي موضوعاته .ولذلك فإن تلقيه مقطع الغزل يفارق تلقينا نحن (الآخرين) . نحن نستقبل المعنى القريب الذي يفصح عن سرورنا نحن بصوت سعاد الغَنِج المثير (أغنّ) ، وعن سحرنا بحور عينيها الأخّاذ (غضيض الطرف مكحول) ، وانغماسنا بإقبالها الشهي (هيفاء مقبلة) وأدبارها الفتّان (عجزاء مدبرة) وانبهارنا ببريق أسنانها (تجلو عوارض ذي ظلم إذا ابتسمت) ، وارتمائنا في عطر فمها الشذي (كأنه منهل بالراح معلول) . وهو (ص) خرج من سجن وعي الشاعر ، وكشف أن تأثره بالنص إنما هو بيّنة على حضور المعنى الرمزي وليس الشعري ، واستجابة لنقطة معينة منه

ربما كانت عند الآخرين ليست مكوناً له. ولذلك فإن زحزحة الانتباه من القصيدة باتجاه الرسول بقصد اتخاذ معرفته (ص)وسيلة لإنتاج نوع جديد من التحليل ، ينبغي أن ينظر إليه على أنه جزء من عمليات أوسع في النقد الناظر إلى هذه القصيدة والذي يشتمل على محاولة لمعرفة ثقافة الرسول (ص) قبل الوحي بشكل خاص .

فالشاعر رسم في القصيدة قطبين : قطب فني جمالي يرتبط بأصول الشعر الجاهلي ورسومه الكلاسيكية بصورة مساوية لكمال ما تمّ فعله في الشعر الجاهلي من قبل ، وخلق علاقة شكلية مباشرة بين مضمون النص وحياة صانعه . وقطب رمزي فكري يشير إلى الإدراك الذي أُنجِز في ذهن الرسول (ص) فوازن بين دوافعه في هجر الأخلاق القديمة ورغبته في تبني منهج الإسلام بطريقة تلقّي لا تغيب عن القصيدة نفسها . وبذا جاءت صور مفاتن سعاد المثيرة لتعبر أولاً عن الاكتمال الجمالي فيها ، وترمز ثانياً إلى المتعة واللذة التي تمنحها الجاهلية لمعتنقيها بلا حدود ، وغدت سعاد تعادل الجاهلية ، وأصبحت المقدمة الغزلية مكاناً للنظام الفني المتبع ، ولخلق التوازن في إشاعة القيم الجديدة بشكلٍ مرمز . وبدا ليس عسيراً إدراك الرمز الماثل في ذهن النبي (ص) والقائم على مبدأ الربط الطبيعي بين الدال والمدلول ، وعلى توافق قياسي أو تداعٍ يربط بين أفكار العالم الفيزيائية المحسوس في النص التي يرفضها الرسول (ص) (التغزل بسعاد) ، وبين أفكار تنتمي إلى عالم المعنويات (الجاهلية)، وهو (ص) مرسل لمحاربتها.

وعلى وفق هذا التلقي انتزع النبي(ص) اعترافاً مرمزاً أيضاً من الشاعر في المسجد، أمام الصحابة، وقت الصلاة بعدم جدوى الاستمرار في ممارسة ما تبيحه (سعاد= الجاهلية) من شهوات بلا حدود :

أخالها خلّةً لو أنها صدقت موعودَها أو لو أنّ النصحَ مقبولُ

لكنها خلةٌ قد سِيطَ من دمها فجعٌ وولعٌ وإخلافٌ وتبديلُ

فلا يغرنْكَ ما منّت وما وعدتْ إن الأماني والأحلام تضليلُ

وسُرَّ(ص) لشهادة كعب في أن ما منّته به طيلة حياته كان وهماً زائلاً وأباطيل وأكاذيب غرّت به الناس وبهرتهم زمناً طويلاً :

كانت مواعيدُ عرقوبٍ لها مثلاً وما مواعيدُها إلا الأباطيل

إن الرسول(ص) تجاهل عناصر العمل الموضوعي في المقدمة الغزلية ورفع نفسه إلى مستوى إدراك ذاتية تكشف نفسَها لنفسِها في تعاليها على ما ينعكس في ظاهر النص . فبفعاليته الذهنية وليس العاطفية ، أدرك أن نفس كعب انقطعت عن مفاتن (الجاهلية = سعاد) ومغرياتها بوصفها منهجاً سيئاً ، وان هواه لم ينقطع في أصحابه الباقين على الشرك ، فترك فيهم قبل رحيله عنهم وصية للانتهاء من الغيّ والقطيعة مع الآلام ، والانضمام إليه في العاجل ، وهي دعوة تنسجم مع مطامح الرسول (ص) :

أرجو وآملُ أن تدنو مودّتها وما لهنّ طوالَ الدهر تعجيلُ

ويتحقق للبنية الفنية الكلاسيكية منطلقُها العفوي في النص عند الانتقال من مقطع الغزل إلى مقطع الرحلة ، ويتحقق فَهْمُ الرسول حين يعبّر هذا الانتقال عن موقف دال بصدد مشكلة تتعلق به (ص) وبالفكر الجديد الذي يصارع فكراً قديماً ، وغدا يأس الشاعر من معايشة (سعاد = الجاهلية) حافزاً إلى مواجهة الواقع الذي يعيشه ، واشتمل من الناحية الذهنية على الاتساق الرمزي الممتد في نسج القصيدة والوحدة الموضوعية فيها . وانفتح أفق القصيدة لاستقبال صورة الناقة التي تغدو وسيلة الشاعر وأداته الشاخصة للتحول من حال إلى حال (من الشرك إلى الإيمان) ، فكان لها أن تفوز من جهده ما يمنحها سمات القوة والصلابة والصبر .

يحدثنا التاريخ أن رسول الله(ص) حين وصل إلى المدينة ركب ناقته وأرخى لها الزمام ، فجعلت لا تمر بدار من دور الأنصار إلا دعاه أهلها إلى النزول عندهم، فيقول لهم (ص) : خلّوا زمامَها فإنها مأمورة ، حتى انتهى إلى موضع مسجد المدينة اليوم فبركت فيه ، فأمر أن يُبنى المسجد(12) . كانت التفاتتُه (ص) واعية في جانبين؛ اجتماعي يخرج فيه من حرج مفاضلة الإقامة في بيت من بيوت الأنصار دون سواه ، وفكري يلامس ما يعرفه في عقلية العرب من احترام للناقة راسخ في اللاشعور الجمعي الذي يقدّسُها بوصفها معبوداً طوطمياً . ولذلك فإنه حين يستقبل قول كعب :

فقلتُ خلّوا سبيلي لا أبا لكمُ فكلّ ما قدَّرَ الرحمنُ مفعولُ

فهو يقوم بدور الاشتراك في إبداع الفكرة التي يحملها البيت ، والمرتبطة بمقولته السابقة " خلّوا زمامَها فإنها مأمورة " ، ويستكمل في ذهنه جزءاً غير مكتوبٍ في البيت ، لكنه جزءٌ موجودُ ضمنياً ، يلاقي فكرة الإيمان الإيجابي بالقدر التي أشاعها الفكر الإسلامي في العصور اللاحقة .

والخلاصة : فإن إعجاب الرسول (ص) وانبهاره بهذه القصيدة متأتٍ من أن معاني العمل كلها تمثّل تجربة في ذهنه وليست موضوعاً ، فتعامل معها بالطريقة نفسها التي تعامل بها مع تجاربه الثقافية ، وتَشَرّبَ بطريقة أو بأخرى المعطى الرمزي في النص وشيّده بفكره الخاص ، وحوّل تجربته في التأويل إلى شكل مقبول دينياً اتضح فيه أنه طوّر أسلوباً نقدياً معيناً في التعامل مع النصوص ، وترك بصماتِه على جوانب الفكر والثقافة بما في ذلك أفعال التأويل النصيّ التي تكشف عن نمط الإلهام الإلهي وعن هويته الثقافية التي شكّلت تعبيراته المعرفية الدائرة حول العالم والتي بثّها في أحاديثه الشريفة في حياته الإسلامية .

و"بانت سعاد" هي أيضاً تملك معنى ترميزياً يمكن أن يحدث في ذهن المتلقي ، وأن ثقافة الرسول (ص)هي التي منحته الاستجابة للتأويل وفهم الرمز ، بمعنى : أن تجربة الرسول الفكرية جاءت استجابة لمقاصد المؤلف التي تجسدها سمات النص الشكلية ، فالنصوص لا يقرؤها القراء وإنما يكتبونها مادامت سمات النص الشكلية ومقاصد المؤلف التي تتعهد تلك السمات بتمثيلها استراتيجيات القارئ التأويلية متوافقة على نحو متبادل كما تقول تومبكنز (13) .

الهوامش

1. جمهرة أشعار العرب ، نص القصيدة ص148 وما بعدها .

Jumharat Ash‘ār al-‘Arab, naṣṣ al-qaṣīda, p. 148 wa mā ba‘dahā

2. الإصابة في تمييز الصحابة ، ج3 ،ص295 .

Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah, vol. 3, p. 295

3. يقول ابن قتيبة :(إن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار ، فبكى وشكا ، وخاطب الربع واستوقف الرفيق ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها ، ... ، ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة والشوق ، ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه وليستدعى به إصغاء الأسماع ، لان التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء ، ... ، فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستمتاع له عقّب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره وشكا النصب والسهر وسُرَى الليل ، وحر الهجيرة ، وإنضاء الراحلة والبعير ، فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء ، وذمامة التأميل وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير بدأ في المديح فبعثه على المكافأة وهزه للسماح ... فالشاعر المجيد من سلك هذه أل أساليب وعدّل بين هذه الأقسام) ، ينظر الشعر والشعراء ، ص14-15 .

Yaqūlu Ibn Qutaybah:

(Inna maqṣad al-qaṣīd innamā ibtada’a fīhā bi-dhikri al-diyār wa al-diman wa al-āthār, fabakā wa shakā, wa khāṭaba al-rub‘ wa istawqafa al-rafīq liyaj‘ala dhālika

sababān li-dhikri ahlihā al-ẓā'inīn 'anhā, …, thumma waṣala dhālika bi-al-nasīb fa-shakā shiddat al-wajd wa alam al-firāq wa furaṭ al-ṣabābah wa al-shawq, limayila naḥwahu al-qulūb wa taṣrīf ilayhi al-wujūh wa li-yastad'iya bihi iṣghā' al-asmā', li-anna al-tashbīb qarīb min al-nufūs lā'iṭ bi-al-qulūb limā qad ja'ala Allāh fī tarkīb al-'ibād min maḥabbat al-ghazal wa ilf al-nisā', …, fa-idhā 'alima annahu qad istawthaqa min al-iṣghā' ilayhi wa al-istimtā' lahu 'aqqaba bi-ījāb al-ḥuqūq faraḥala fī shi'rihi wa shakā al-naṣab wa al-sahar wa surā al-layl wa ḥarr al-hajīrah wa inḍā' al-rāḥilah wa al-ba'īr, fa-idhā 'alima annahu qad awjaba 'alā ṣāḥibihi ḥaqq al-rajā' wa dhimāmat al-ta'mīl wa qarrara 'indahu mā nālahu min al-makārih fī al-masīr bada'a fī al-madīḥ fabā'athahu 'alā al-mukāfa'ah wa hazzahu lil-samāḥ … fa-al-shā'ir al-mujīd man salaka hādhihi al-asālīb wa 'addala bayna hādhihi al-aqṣām).

Yunẓar: *Al-Shi'r wa al-Shu'arā', pp. 14–15*

4. حقق شعره د. أيهم عباس ونشره في مجلة المورد العراقية ، المجلد 17 ، العدد 2 ، 1988 م .

Ḥaqqaqa shi'rahu Dr. Ayyham 'Abbās wa nasharahu fī Majallat al-Mawrid al-'Irāqiyya, vol. 17, no. 2, 1988

5. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج6 ، ص475 .

Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabl al-Islām, vol. 6, p. 475

6. (وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ)، سورة الصافات ، 36.

“Wa yaqūlūna a-innā la-tāriku ālihatina li-shā‘irin majnūn” – Sūrat al-Ṣāffāt, 36

7. سورة النحل ، 103 .

Sūrat al-Naḥl, 103

8. جامع البيان في تفسير القرآن ، ج6 ،ص56 وما بعدها .

Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān, vol. 6, p. 56 wa mā ba‘dahā.

9. (وَقَالَ الّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوْرَاً) سورة الفرقان، 4 .

“Wa qāla alladhīna kafarū in hādhā illā ifkun iftarāhu wa a‘ānahu ‘alayhi qawmun ākharūn faqad jā’ū ẓulman wa zūrā” – Sūrat al-Furqān, 4

10. (قُلْ آَمِنُواْ بِهِ أَوْلاَ تُؤْمِنُوَا إِنَّ الذِينَ أُوتُوا العِلْمَ مِن قَبْلِهِ إذا يُتلَى عَلَيهِم يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدَاً) سورة الإسراء ، 107 ، (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ ...) سورة الأنعام ،20 ،(وَالذِينَ آتِيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ ...) سورة الرعد ،36 .

“Qul āminū bihi aw lā tu’minū; inna alladhīna ūtū al-‘ilma min qablihi idhā yutlā ‘alayhim yakhirrūna li-l-

adhqān sujjadā" – Sūrat al-Isrā', 107"Alladhīna ātaynahumu al-kitāb ya'rifūnahu kamā ya'rifūna abnā'ahum…" – Sūrat al-An'ām, 20. "Wa alladhīna ātaynahumu al-kitāb yafraḥūna bimā unzila ilayka…" – Sūrat al-Ra'd, 36

11 . المفصل ، ج8 ،ص288 .

Al-Mufaṣṣal, vol. 8, p. 288

12. تاريخ الأمم والملوك ، ج2، ص515 .

Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, vol. 2, p. 515

13. نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية ، ص35 .

Naqd Istijābat al-Qāri': min al-Shaklāniyya ilā mā ba'd al-Bināwiyya, p. 35.