Saba Journal of Humanities and Social Sciences
مجلة سبأ للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المنهج التاريخي في دراسات النقاد السعوديين للشعر الجاهلي: "دراسة في نقد النقد"

رشاد بن سعود الجابري

باحث دكتوراه في الأدب والنقد في كلية اللغة العربية والدراسات الإنسانية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

109641149r@gmail.com

The Historical Approach in the Studies of Saudi Critics of Jahili Poetry: "A Study in Critique of Criticism"

Rashad bin Saud AL- Jabri

PhD researcher in Literature and Criticism at the Faculty of Arabic Language and Human Studies at the Islamic University of Madinah

109641149r@gmail.com

تاريخ الاستلام: 7- 8- 2025 تاريخ القبول: 11- 8- 2025

Received: 7 -8- 2025 Accepted: 11- 8- 2025

DOI: https://doi.org/10.48185/sjhss.v1i2.1739 ISSN (online): 3080-1648

الملخص:

يُمثل هذا البحث عرضًا نقديًا لجهود النقاد السعوديين في قراءة الشعر الجاهلي على ضوء المناهج السياقية، وقد خُصصَ لبيان المنهج التاريخي في قراءات النقاد السعوديين المعاصرين التاريخية للشعر الجاهلي وتلقيهم له، بهدف تتبّع رؤاهم النقدية فيها، وتطبيقاتهم المنهجية، والكشف عن الأسس أو المرجعيات المعرفية والنظرية التي استند إليها النقاد السعوديون في قراءاتهم للنصوص الشعرية الجاهلية، وتفسيراتهم له، وذلك من منظور منهجي نقدي حديث هو "نقد النقد". وقد ارتأينا أن نقسّم البحث إلى مقدِّمة ومبحثين وخاتمة.

وقد توصّلت الدراسة إلى نتائج أبرزها: أنّ النقاد السعوديين في دراساتهم للشعر الجاهلي لم يخرجوا عن سياقاتهم التاريخية في النقد التاريخي، كما أن الموضوعات والقضايا التي سلكوها كالرواية الشفوية والصنعة والانتحال والنسيب والمراثي والوصف...إلخ، لم تكن مبتكرة إلا فيما يحدده الناقد من رأي أو تحديد حكم معين. وأن التأصيل التاريخي للشعر الجاهلي عند النقاد السعوديين كان مبني على افتراضات مختلفة إما دينية طقوسية أو افتراضات قائمة على الشك في نسبة الشعر لصاحبه أو جوانب أخرى غير ثابته في النص أو الظواهر الفنية عند السابقين من النقاد.

الكلمات المفتاحيّة: المنهج التاريخي، النقاد السعوديون، الشعر الجاهلي، التأصيل، نقد النقد.

Abstract

This research is a critical demonstration of Saudi critics "efforts to read ignorant poetry in light of contextual approaches. Devoted to the statement of the historical method in the readings and reception of Jahili poetry by contemporary Saudi critics, With the aim of tracking their critical insights, methodological applications, and uncovering the foundations or cognitive and theoretical references on which Saudi critics based their readings of poetic texts. Their interpretation of it, from a modern critical methodological perspective, is "critique criticism." We decided to divide the research into an introduction, two papers and a conclusion.

The study reached the most prominent results: That the Saudi critics in their studies of Jahili poetry did not depart from their historical contexts in historical criticism, and that the topics and issues they took such as workmanship, plagiarism, lineage, elegy, description, etc., were innovative only in what is determined by the critic of a particular opinion or determination of judgment. The historical rooting of Jahili poetry among Saudi critics was based on different assumptions, either ritualistic religious, assumptions based on doubts about the ratio of poetry to its owner, or aspects other than its consistency in text or artistic phenomena among former critics.

Keywords: Historical method, Saudi critics, ignorant poetry, rooting, criticism.

للاقتباس: الجابري، رشاد بن سعود. (2025). **المنهج التاريخي في دراسات النقاد السعوديين للشعر الجاهلي: "دراسة في نقد النقد"**، *مجلة سبأ للعلوم الإنسانية والاجتماعية*، مج1، ع(3): 1- 29

Cite this article as: **AL- Jabri**, **Rashad bin Saud.**. (2025). The Historical Approach in the Studies of Saudi Critics of Jahili Poetry: "A Study in Critique of Criticism". Saba Journal of Humanities and Social Sciences, Mg 1, p 3 : 1- 29

المقدِّمة:

إن الاتجاه التاريخي في النقد الأدبي من الاتجاهات النقدية التي تتناول النص خارجيًا، ويعني ذلك أنها تنطلق من الظروف التي نشأ النص في بيئتها، وهو المنهج التاريخي في النقد الأدبي، وهو "منهج يتخذ من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي وسيلة لتفسير الأدب وتعليل ظواهره أو التاريخ الأدبي لأمة ما، ومجموع الآراء التي قيلت في أديب ما أو فن من الفنون"(وغليسي، 2007: 15)، فالمنهج التاريخي يرتكز في دراسة النص على الظواهر التي لابست نشأته وكونته في مراحله الأولى، وتكمن أهميته في أنه يشكل المنطلق الأول لمعرفة مراحل تطور الأدب، فيتمكن الناقد من خلاله تحليل عناصر الأدب؛ إذ يعد التاريخ إحدى الأدوات المهمة في تقييم الأدب ورواده في كل مرحلة من مراحل الأدب العربي، وعلى إثره يتمكن الناقد من الحكم على الأدباء وفق دراسة مراحل نشأتهم، وقوة قريحتهم والظروف التي تشكلت من خلالها بُناهم العقلية. وتتضح وفق رؤية أحد النقاد أن النقد التاريخي يعتمد سلسلة من المعادلات السببية؛ و"يعتمد على ما يشبه سلسلة من المعادلات السببية، فالنص ثمرة صاحبه والأديب صورة لثقافته، والثقافة إفراز للبيئة، والبيئة جزء من التاريخ فإذن النقد تأريخ للأدب من خلال بيئته". (المسدي، 1994: 88)؛ وبذلك يتبين أن النقد التاريخي يدرس النص بوصفه ثمرة صاحبه، فهو صورة لثقافته، والثقافة تعد إحدى عصارات البيئة التي تتمخض من أفكار الشاعر، وبيئة الشاعر جزء من تاريخه؛ فلذلك يدرس الأدب البيئة الشعرية للشاعر، والمنهج التاريخي أو النقد التاريخي يمثل مفاتيح تلك الرموز التاريخية المضمنة في النص. وقد ظهر المنهج التاريخي في الدراسات الأدبية في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في فرنسا، وقد ذُكر أن أهم روارده (سانت بيف)، و"هو رائد المنهج التاريخي في الأدب فقد حدد الطرق التي يتم بها توثيق النصوص والمسالك التي تكشف السببية الأدبية" (المسدي، 1994: 84). وقد وجد عند العرب من تبنى هذا المنهج النقدي في الدراسات الأدبية في الربع الأول من القرن العشرين من أمثال: طه حسين في مؤلفه (ذكرى أبي العلاء)، وأحمد طه ابراهيم في كتابه (تاريخ النقد العربي)، وشوقي ضيف في كتابه (الفن ومذاهبه في الشعر العربي)، وغير ذلك من الدارسين الذين أثروا الدراسات الأدبية عن طريق الاتجاه التاريخي في النقد، وقد كان النقاد السعوديون من أولئك الذين أثروا الدراسات النقدية الحديثة فدرسوا الشعر الجاهلي في ضوء المناهج النقدية السياقية ومنها المنهج التاريخي؛ ولهذا ارتأيت أن يكون موضوع البحث هو: (المنهج التاريخي في دراسات النقاد السعوديين للشعر الجاهلي: "دراسة في نقد النقد").

وإن ما دفعني إلى دراسة هذا الموضوع هو حداثة الموضوع، وأهميتها العلمية؛ لكونها –حسب معرفتي– لم تُسبق بدراسة مماثلة لها، تناولتْ هذا الموضوع، إذ تعد الأولى في تناولها أحد مناهج النقاد السعوديين للشعر الجاهلي عند النقاد السعوديين؛ وقراءتهم له قراءة نقدية ذات رؤى تقويمية جديدة، وبذلك ستمثِّل إضافة نوعية للمكتبة الأدبية والنقدية العربية عامة، والسعودية على وجه الخصوص، ومرجعًا للدارسين بمشيئة الله تعالى. وإضافة إلى ذلك فإن أهمية البحث تتأتَّى من أن كل توجُّه نقدي تختلف الرؤى والتصورات، والمفاهيم والمصطلحات، التي تحاول ضبط رؤيتها في الحكم على الأعمال الإبداعية؛ وبذلك فإن النص لا يعيش إلا من خلال قارئ يمنحه الدلالة، ويحقق الجمالية. وبما أن الخطاب النقدي من الموضوعات المهمة في تقييم الدراسات الأدبية والنقدية الحديثة، فإن دراسته أيضًا من الدراسات المهمة التي تنتمي إلى مجال دراسات نقد النقد.

ويهدف البحث إلى الكشف عن الأسس أو المرجعيات المعرفية والنظرية التي استند إليها النقاد السعوديون في قراءاتهم للشعر الجاهلي قراءة نقدية تأصيلية تاريخية، وتلقيهم له، وفهمهم للمنهج النقدي التاريخي (الاتجاه التاريخي) وطريقة

تفكيرهم في تفسير الشّعر، وقدرتهم على التّحليل النّقدي الدّقيق من خلاله. والبحث عن الأبعاد الإجرائية للنص النقدي، والتنظيم الداخلي لتلك النصوص. ولتحقيق هذه الأهداف اعتمد الباحث على أليات نقد النقد في قراءة خطاب النقاد السعوديين النقدي للشعر الجاهلي وتحليله. وقد اقتضى موضوع الدراسة أن يُقسم البحث في مقدمة ومبحثين ثم خاتمة.

أما الدراسات السابقة فبعد البحث والتقصي لم يجد الباحث–حسب اطلاعه– دراسات تناولت بالدراسة والتحليل النقدي المنهج التاريخي في دراسات النقاد السعوديين للشعر الجاهلي: "دراسة في نقد النقد"، أو تلقيهم له وفق المناهج السياقية.

المبحث الأول: المنهج التاريخي في تأصيل الشعر الجاهلي في دراسات النقاد السعوديين المعاصرين

يمثل المنهج التاريخي إحدى الوسائل الفنية التي تناول بها النقاد الأدب في العصور الأدبية ابتداءً من العصر الجاهلي، وقد أقيمت الدراسات المختلفة على ذلك المنوال، والنقاد السعوديون قد أثروا العصر الجاهلي دراسة كغيرهم من النقاد العرب، وقد جاءت دراستهم التاريخية في تأصيل الشعر الجاهلي، إما بتتبعهم ودراستهم للحياة العامة في العصر الجاهلي في مجالاتها الثقافية والسياسية والدينية، وما يتصل بهذه الحياة من عادات وأعراف وأسلاف، وبيان ذلك فيما يأتي.

المطلب الأول: التناول التاريخي للحياة العربية

تمثل الحياة العربية مصدرًا مهمًا في الدراسات الأدبية التاريخية منها خاصة وما من ناقد إلا ونظر إليها في استهلال دراسة الأدب، فنجد النقاد بشكل عام قديما وحديثًا اهتموا بذلك، ولم يكن النقاد السعوديين بمعزل عن طريقة النقاد السابقين لهم.

ولا يخفى أن أي قضية من القضايا النقدية المتصلة بالشعر عامة والجاهلي خاصة تحتم على الناقد ربطها السياق التاريخي حتى يبين نشأتها، وكيف تكونت مع التطور الفني والثقافي والفكري مع مرور الوقت المتعاقب عليه، ومن أبرز هذه الفروع التي سلكها النقاد في دراساتهم النقدية: الدينية، والثقافية، والسياسية، والفكرية، ولم يكن النقاد قد تناولوها مفصلةً، وإنما تناولوها وفق الحاجة في الدراسة أو القضية المتناولة.

وقد أسهب النقاد السعوديون –أمثال العماري والفيفي والسيف وغيرهم– في العرض التاريخي، ويُعد بالذكر فضل العماري أكثر النقاد السعوديين عرضًا للدراسة التاريخية، على امتداد مؤلفاته، كما أن تقديمه على غيره في أثناء دراسة في هذا الفصل؛ لأمور تميز بها عن غيره منها: تقدمه على غيره من النقاد، ولكثرة مؤلفاته، ولعنايته بالجانب التاريخي عند دراسته في بداية القضايا المعروضة في كتبه، وسأعرض جانبًا تفصيليًا لما تناوله فضل العماري في الجانب التاريخي عند دراساته للشعر الجاهلي، التي اهتمت بالجانب الديني غالبًا، كما في مؤلفاته، إذ جعل الدين المحور الأساس في السرد التاريخي الذي سار عليه.

وانطلق فضل العماري في تأصيل الشعر الجاهلي من منطلقات كثيرة، وأكثر هذه المنطلقات ذات ارتباط بالحياة الدينية، فألف كتبًا خالصة في ذلك منها: كتاب (العلاقات الأدبية بين العرب واليهود)، وكتاب (الدم المقدس عند العرب)، كما أفرد مؤلفاتٍ أخرى جعلها لتأصيل الشعر في البحث عن أسسه وموضوعاته، منها: (الأسس الموضوعية لدراسة الشعر الجاهلي)، وكتاب (الأدب الجاهلي أسسه وموضوعاته)، وكتاب: (تأصيل الشعر الجاهلي).

وقد استثمر فضل العماري طريقته الإبداعية في البحث عن تأصيل الشعر الجاهلي، فجعل من مصدر التشكيك في الشعر الجاهلي أحد طرق التأصيل بحيث جعل الرواية الشفوية سبيلًا لتأصيل الشعر الجاهلي، فأقام دراستين إحداهما في كتاب أسماه: (الشعر والغناء في ضوء نظرية الرواية الشفوية)، والأخرى في كتابٍ أسماه: (كتابات غربية في تاريخ الشعر الجاهلي وشفويته)، وكتاب آخر يعد مصدرًا مكملًا لتلك الدراستين، وهو (التاريخ السياسي الشفهي للجزيرة العربية قبل الإسلام)، ومن خلال هذا الكتاب جعل الشعر أصلاً في الرواية الشفهية فكان الشعر أوفر أصول الرواية الشفهية.

وانطلق عمر عبد العزيز السيف في تأصيله للشعر الجاهلي عبر دراسات عدة، هي: (بيض الأداحي: رحلة نحو فهم الشعر وتفسيره وتأويله)، وكتاب: (بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية)، في حين نجد عبد الله الفيفي قد أصّل للشعر الجاهلي في مؤلفاته: كتاب (مفاتيح القصيدة الجاهلية حول رؤية نقدية جديدة)، وكتاب (ألقاب الشعراء بحث في الجذور النظرية لشعر العرب ونقده)، وبحث تحت عنوان: (الشعر الجاهلي بين الغنائية والموضوعية)، ووفق هذه المدونة النقدية ستتم دراسة النقاد السعوديين للشعر الجاهلي، وسأتتبع ما وصل إليه الناقد في عرض الجوانب التاريخية للأدب، وكيف أثرت في تطور البنية الأساسية للقصيدة الجاهلية، وكيف أثر التركيب الفكري في التحولات داخل المجتمع الجاهلي مما أدى إلى التأثير في الأدب بشكلٍ عام، وهي على النحو التالي:

أولاً: المنهج التاريخي في تأصيل الشعر الجاهلي عند فضل العماري من خلال التناول التاريخي للحياة العربية.

1- المنطلق الديني في التأصيل التاريخي للحياة العربية

التزم العماري طريقة التأصيل عبر بحث صلة الدين بالشعر الجاهلي ورغم أن هذه القضية ممتدة في جُلِّ ما كتبه فضل العماري إلا أنها جاءت بارزة في كتابيه: (العلاقات الأدبية بين العرب واليهود)، (الدم المقدس عند العرب). ففي تناوله للجانب الديني وصلته بالأدب انطلق فضل العماري من دراسة الأوزان والغناء التي استند إليه في الدين السماوي، فذكر أن اليهود لهم بُعْدٌ آخر غير البعد الحضاري والديني الإلهي الشرق أوسطي، وهو الأدب، مستندًا إلى ما ورد من مزامير آل داود، وهي نوع من أنواع التراتيل الدينية، التي كان يرددها داود عليه السلام، وأن اليهود سرقوا تلك الأناشيد وحولوها إلى أدب عبراني (العماري، 2004: 12)، وهذه الصلة التي أشار إليها العماري قائمة على علاقة الحضارة الدينية في الأصول الأدبية الأولى للأدب بصفة عامة. كما أشار أيضًا إلى صفة أخرى من صفات العبث في تراث الأمم بما يخدم مصلحة الفكرة الدينية لليهود بقوله: "وكان أن جعل ابن سلَّام لليهود شعراً، وجاء مَنْ بعده فأضافوا لهم ما أضافوه، وكانت أصابع اليهود تعمل بيقظة وحذر، حتى تراكم شعر نسبٍ لهم، وليس لهم فيه نصيب، والغريب أن كل هذا الشعر أو أكثره منسوب لبني قريظة"، (العماري، 2004: 12)، ومن خلال هذا القول الذي حكم به فضل العماري بأن شعر اليهود منسوب لهم، وليس ذلك على وجه الحقيقة، يتبين أن صلة الدين بالأدب صلة وثيقة، وهو جزء من الدراسات التاريخية للشعر -خاصة الشعر الجاهلي- وأن الحضارات التي ذكرها الشعر الجاهلي في شبه الجزيرة العربية قد انطلقت من معالم الحياة كلها وخاصة المعالم الثقافية التي يصب الشعر في قالبها القويم.

وقد اعتنى فضل العماري في التأصيل التاريخي لشعر الجاهلي بإيراد جوانب مختلفة من الأطر التي شكلت علاقة الشعر بالدين اليهودي في كتابه: (العلاقات الأدبية بين العرب واليهود)، فأورد كيف تكونت الصلة بين العرب واليهود، وذكر منها التهوُّد، والقرابة، والاستشفاء والتأثر بالدين. (العماري، 2004: 27- 30). وتتضح صلة الدين اليهودي

بالبيئة العربية في الشعر الجاهلي عبر نشر اليهود بعض تعاليم التوراة وما يتصل بها من شروح وأساطير في الجزيرة العربية مما أدى إلى تسربها إلى الشعر الجاهلي(الحوفي، 1952، 38، 40).

ومما يؤيد صلة الدين بالأدب الجاهلي وفق منظور فضل العماري أمور منها:

– تتبعه الأسطورة الدينية وأثرها في تكوين الجوانب الفكرية في المجتمع الجاهلي، فنجد العماري يفرد كتابًا في أسطورة الدم المقدس عند العرب، تجلى فيه ارتباط الدم بالديانة الوثنية، وتابع في تبين أنواع الدم المقدس، وكيف حصلت علاقة الدم بالدين الوثني الجاهلي، وكيف ظل الشعر الجاهلي يتغنى بهذا الدم. (العماري، 2002، 148 وما بعدها).

– وجود الأسطورة اليهودية في الشعر الجاهلية، كأسطورة داؤود، فقد جاءت على لسان كثير من الشعراء الجاهليين من أمثال: طرفة ابن العبد حين قال: (ابن العبد، 2002، 64)

وَهُمُ ما هُم إذا ما لَبِسوا نَسجَ داوُدَ لِبَأسٍ مُحتَضِر

وقول الأعشى: (الأعشى، 1983: 99)

وَمِنْ نَسْجِ دَاوُدَ مَوْضُونَةً تُساقُ مَعَ الحَيّ عِيرًا فعِيْرًا

ثم يعقب العماري بأن شخصية داؤد لم تحدد بأنها يهودية في الموروث الجاهلي بقول: "ولم يحدد الموروث الجاهلي شخصية داؤد في السياق بأنها يهودية، بل عدها شخصية عربية، ... والملاحظ أن هذا الخلط أدى إلى جعل شخصية داؤد مزجًا من التاريخ الأسطوري، ولكنها ليست لها علاقة دينية، أي لا أثر يهودي مباشرةً فيها، فقد غابت عن وعيهم شخصية داود الحقيقية، وأصبحت علمًا مبهمًا". (العماري، 2004: 124، 125)

– ما وجد من شعر منسوب لليهود عند ابن سلام وغيره، يؤكد صلة الدين اليهودي بالشعر الجاهلي، وإن كان ذلك الشعر منتحلًا برأي العماري. (العماري، 2004: 165)

يتبين مما سبق أن فضل العماري في تحديد الصلة بين الدين والأدب الجاهلي قد رسم أطرًا ومعالما واضحة في التأصيل التاريخي للشعر الجاهلي؛ لأن الشاعر ابن بيئته يحمل من ثقافتها وينطق بلسان حالها، وأكثر ما يصدر عن المرء معتقده، وقد أورد العماري الكثير من الشواهد على الصلة الوثيقة بين الشعر الجاهلي والمعبودات الجاهلية.

ومن خلال بحثي في تأصيله التاريخي للحياة العربية في الشعر الجاهلي يتبين أن المعبودات –الدين– وجدت أنه ينحو بالحديث نحو الجانب الأسطوري مما يؤكد أن الجانب الديني في المجتمع الجاهلي قائم على الصورة الأسطورية بشكلٍ عام وفق رؤية العماري.

2– المنطلق التأصيلي في البحث عن أسس الشعر الجاهلي وموضوعاته.

انطلق فضل العماري في البحث عن أسس الشعر الجاهلي وموضوعاته من أربع منطلقات رئيسة هي المكونات الفكرية والسياسية والاجتماعية والمهنية، وجعل هذه المكونات قائمة على ثلاثة محاور، وهي: اللغة، الدين، القبيلة. وضم جميع الأشكال المكونة للحياة العربية في الجاهلية ضمن هذه الأطر الثلاثة، وقد حقق الصلة في تأصيل أسس الشعر

وموضوعاته بهذه المحاور الثلاثة، وأفرد دراسات دقيقة في تحليل هذا المنطلق، وتحقيق الغاية في كشف الأسس والموضوعات الأساسية للشعر الجاهلي، وهذه الدراسات تنضوي تحت كتابين هما:

الكتاب الأول: (الأسس الموضوعية لدراسة الشعر الجاهلي).

الكتاب الثاني: (الأدب الجاهلي أسسه وموضوعاته).

وقد أثرى بهذين الكتابين موضوع التأصيل التاريخي للحياة العربية من خلال البحث في أسس الشعر الجاهلي وموضوعاته، وسأتناول ذلك وفق المنطلقات الرئيسة الأربعة: الفكرية، السياسية، الاجتماعية، المهنية، متخذا من الدين، واللغة والقبيلة أساسًا للعرض التاريخي لتلك المحاور.

حدّد فضل العماري منطلقات الكشف عن التأصيل التاريخي في دراسة الشعر الجاهلي بقوله: عن كتابه: الأدب الجاهلي أسسه وموضوعاته: "إن الهدف من هذا الكتاب هو وضع أسس ثابتة ويقينية حول موضوعات الشعر الجاهلي، فليس من العمل في شيء أن ينفرد كل أحد بخياله، أو أن ينجر وراء تفسيرات افتقدت أولى أبجديات البحث العلمي، وهي: الدليل، والمنطق، والواقع، فعندما يتحصل الدارس على ركائز صلبة، يستطيع بعد ذلك أن يتطوّر، وأن يتقدّم، دونما ارتباك أو مواربة، ..." (العماري، 2005: 6)، ويقول في موضعٍ آخر: "إن هذا الكتاب –مرة أخرى – دعوة إلى أن نبدأ في مشروع قراءة صادقة للأدب الجاهلي ، ليس أقلها من النظرة الكلية للقصيدة بوصفها ممثلة للشاعر، بيد أنها لا تخرج عن جو التفكير الوثني، والصياغة الأسلوبية، اللذين يعكسان الموروث الثقافي والحضاري للعرب قبل الإسلام"(العماري، 2005: 9)، ؛ ومن هنا فإن العماري لم يغفل أهمية التأصيل التاريخي في تناول الشعر الجاهلي؛ وذلك لأن البحث عن الأسس والموضوعات منطلقة من التطور الثقافي والحضاري والمجتمعي عند العرب.

وفي حديث العماري عن الأصل المشترك في أسس وموضوعات الشعر الجاهلي تحدث عن اللغة موردًا الكثير من الاستدلالات والشواهد من كلام العلماء مفندًا ما وقف عليه المستشرقون ورموا به العربية وأهلها، وفي خلاصة حديثه يذكر العماري أن اللغة العربية في الجاهلية تختلف عن لغة الخطاب في اللغة العربية، فقد كان لكل قوم لغة تمثلهم، وأن اللغة التي توحدهم والمشتركة بينهم هي لغة الأدب. (العماري، 2005: 28، 29).

وقد حاول العماري إيجاد أسباب منطقية لتوحد اللغة في الخطاب الرسمي بين القبائل وفي لغة الأدب، فحصر ذلك في ثلاث دوافع أو أسباب:

أولهما: اجتماع العرب في مكة حيث كانوا يحفظون فيها أصنامهم، ويحجون إليها للعبادة.

ثانيهما: مركز قريش المالي الذي جعل لها السيادة في الأسواق المالية.

ثالثهما: مساهمة الأسواق التجارية في تقريب اللهجات. (العماري، 1422هـ: 148).

هذه الأسباب التي توصل إليها العماري لم تكن وضعت ارتجالاً وإنما بناءً على دراسته وتتبعه نشأة اللهجات العربية ورصده لغة الأدب والخطاب السائد بين أفراد المجتمع في تلك الفترة الزمنية من حياة اللغة في العصر الجاهلي، وإن العرب لم ينطلقوا من لهجة واحدة في التعامل اللغوي، وإنما كان لكل قوم لغة تمثلهم، فتتبع العماري لهجات الجنوب، وكيف سيطرت اللغة العربية على لغتهم العامة، ثم تتبع لغة الجزء الشمالي من الجزيرة العربية فأثبت تعدد اللهجات، وأن اللغة بين

تلك الأوساط لم تكن وفق لغة الأدب التي نراها حالياً في الشعر الجاهلي، ثم إن دراسة نشأة اللغة وتطورها أثبت من خلالها العماري بأن اللهجات العربية كانت متقاربة، ولا يوجد فروق كبيرة بينها وبين اللغة العربية؛ مما سهّل من توحدهم في اللغة؛ مستعينًا بآراء الباحثين في تأصيل اللغة والبحث عن أساسياتها وموضوعاتها. (العماري، 1422هـ: 163)، ثم يؤكد أن لغة الأدب تختلف عن لغة الخطاب؛ لأن لغة الشعر الجاهلي لم يثبت أنها كتبت، وقد ناقش العماري آراء العلماء في ذلك ليخلص إلى أن الكتابة التي وجدت في الجاهلية لا تخرج عن الكتابة النثرية- الدينية، أو الرسمية، أو التجارية- ولا تمثل تلك الكتابة صورة عن كتابة الشعر. (العماري، 1422هـ: 81)؛ ومن هنا فإن الأساس الأول من أسس الشعر الجاهلي وموضوعاته، والذي أُصل به الجانب التاريخي -اللغة- قد كان معلمًا بارزاً في دراسة الحياة العربية، فاللغة هي العامل المشترك بين أفراد الأمة ووحدتها، ومن خلالها يتتبع الناقد مسارات التطور الثقافي والفكري والاجتماعي في المجتمع، وهو ما أثبته فضل العماري في عرضه للغة.

كما أن العماري تناول المنطلقات الأخرى – الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والمهنية- وفق مسار اللغة، فربط الجانب الفكري بالدين، وجعل سبب توحد اللغة أن العرب كانت تحفظ أصنامها عند الكعبة، فصارت لغة قريش هي لغة التخاطب، وأن لهجات القبائل الأخرى تلاشت في اللغة الموحدة، كما أن السياسة تحتم على المجتمع أن يخاطب بعضه بلغة موحدة يفهمها جميع طبقات المجتمع، وأن الحياة المهنية كالتجارة وغيرها تجمع شتات الأقوام والقبائل، فكانت اللغة العربية هي السبيل الأمثل لتحقيق التفاهمات بين جميع المشتركين في المهنة الواحدة. (العماري، 1422هـ: 148)، وبهذا يكون العماري قد تناول الأساس الرئيس في دراسة الشعر الجاهلي وضمن معه الأسس الأخرى التي شكلت محور دراسته في التأصيل التاريخي للشعر الجاهلي، وهذا لا يعني أنه قد أسهب في تتبع نشأة اللغة والشعر والإيقاع وغير ذلك من الموضوعات التي انطلق منها في ذلك التأصيل وحرص على تدعيم ما يقول بآراء العلماء والشواهد الشعرية التي لا تخدم ما أسعى إليه في دراستي لهذا المحور، فلم أورد منها شيئًا.

3- المنطلق من التشكيك إلى التأصيل عبر الرواية الشفهية للشعر الجاهلي.

لم يكن فضل العماري ليدع ما يثار حول الشعر الجاهلي من شبه دون النظر إلى استغلالها في إثبات أن العرب أهل دراية بموروثهم الثقافي والاجتماعي، فعمد إلى الرواية الشفهية التي كانت مثار طعنٍ بالنهج الذي حفظ فيه الشعر الجاهلي، وما وصل إلينا من محفوظات الأمة من شعرٍ ونثر، وقرآن وسنة، فجعل من مصدر ذلك التشكيك فيما روي من الشعر الجاهلي أحد طرق التأصيل، فقد جعل الرواية الشفوية سبيلًا لتأصيل الشعر الجاهلي، فأقام ثلاث دراسات:

أولها كتاب: (الشعر والغناء في ضوء نظرية الرواية الشفوية).

وثانيهما كتاب: دراسة أخرى في كتابٍ أسماه: (كتابات غربية في تاريخ الشعر الجاهلي وشفويته).

وثالثهما كتاب: في كتاب أسماه: (التاريخ السياسي الشفهي للجزيرة العربية قبل الإسلام).

إن علماء العربية قد أثبتوا بما لا يدع مجالًا للشك بأن الرواية الشفهية كانت إحدى الطرق التي حفظ بها الموروث الديني، كما تحققوا من كثير من المقطوعات الشعرية التي جاءت على لسان الرواة المتهمين بالانتحال والكذب في رواية

الشعر؛ وكان الهدف من ذلك السعي إلى تنقيح الشعر مما لحق به من شعر موضوع، والحرص على صحة المنقول إلينا وسلامته، وكان الهدف الأسمى في ذلك المحافظة على لغة العرب القرآن الكريم. (عثمان، 1991: 64)

ويعد ابن سلام الجمحي أكثر النقاد القدماء اهتمامًا بهذه القضية، وعزا أسباب الوضع إلى عاملين أساسيين: العصبية القبلية، والرواة الوضاعين، فقد رأى أن بعض القبائل كانت تتزيد؛ وذلك في قوله: "لما راجعت العرب رواية الشعر وذكر أيامها ومآثرها، استقل بعض العشائر شعر شعرائهم، وما ذهب من ذكر وقائعِهم، وكان قومٌ قد قَلَّتْ وقائعُهُم وأشعارُهم، وأرادوا أن يَلحقوا بِمَن لَهُ الوقائعُ والأشعار، فقالوا على ألسنِ شعرائهم، ثُمَّ كانت الرواة بعدُ فزادوا في الأشعار" (الجمحي، د.ت: 5/1)، وهذا النموذج من النقاد القدماء الذين عنوا بالرواية الشفهية ونقحو الشعر العربي مما شابه، وليس الحديث هنا خاص بقضية الانتحال –وسيأتي في المبحث التالي الحديث فيها مفصلاً– وإنما أوردتها هنا على سبيل التأصيل للرواية الشفهية التي انطلق من خلالها العماري في التأصيل التاريخي للحياة العربية.

وفي العصر الحديث انطلق التشكيك بالرواية الشفهية من قِبَلِ المستشرقين وبعض العرب، ومن هؤلاء مرجليوث الذي "كتب عددًا من المقالات حول التشكيك في الشعر الجاهلي، كانت مقالته الأخيرة التي نشرها بعنوان «نشأة الشعر العربي» سنة ١٩٢٥م – وإن كانت متأخرة بالنسبة لغيرها – من أعمق دراسات المستشرقين في اتهام الرواية الشفهية" (الشهري، 2010: 222). وبهذا فإن التشكيك في الرواية الشفهي للشعر العربي قد اتخذت مناحي مختلفة عبر العصور، وكان وأكثرها جرأة على الموروث الديني والثقافي الإسلامي هو الطعن بأصل اللغة المروية عن أهم مصدر لها، وهو الشعر العربي؛ مما جعل النقاد يتسابقون في تفنيد تلك المزاعم، ومنهم: فضل العماري الذي أخذ جانب التشكيك في الرواية الشفوية؛ لينطلق منه في تأصيل الحياة العربية، وهذا ما سيتم الكشف عنه خلال الصفحات التالية.

إن النظرة للرواية الشفهية تتمحور في تناول التأصيل للقضايا المتعلقة بها، فنجد العماري قبل الخوض في الرواية الشفهية، فتناول الانتحال الذي يعد محور التشكيك في الرواية الشفهية؛ فخلص إلى أن الانتحال قضية ترعى صحة المنقول، في حين أن النظرية الشفوية هي نظرية تدعو إلى الإقبال على مفهوم الرواية التي مرت بها الشعوب الأمية، ليخلص من ذلك إلى أنما أثارته نظرية والانتحال يعد مصدرًا جديدًا في كسر الجمود الذي أصاب الدراسات الأدبية، وأعاد أصحاب الفن نحو التنقيب في الدراسات الأدبية والشعر الجاهلي. (العماري، 1997، 48، 49)

ولإثبات التأصيل في الشعر الجاهلي وارتباطه بالحياة العامة والأدبية في العصر الجاهلي قارن العماري بين الشفوية الغنائية والشعر العربي واليوناني؛ فكانت النتيجة التي توصل إليها العماري تثبت أن الشعر العربي له طابعه الخاص الذي يجعله متميزًا بين لغات العالم، ويتركز ذلك بإيقاعه وقافيته المطردة في كل قصيدة، كما أن الشعر العربي في أساسياته تعبيرٌ عن العواطف، وهذا ما جعله أكثر ارتباطًا بالحياة العربية. (العماري، 1997، 84، 85)

كما أثبت أن منابع الشعر العربي، وأثر اللغات الأخرى والموروث الشعبي شكّلت عوامل احتفاء المجتمع به، وخاصة في فترة الأمية والرواية الشفوية، فقد كانت القبائل العربية تعمد إلى الشعر في وصف المعارك والغزوات التي تحصل فيما بينها؛ حتى أن القبيلة تقيم الأفراح في نبوغ شاعر فيها. (العماري، 2006: 77، 99)

وما أورده العماري في التاريخ السياسي للجزيرة العربية يؤكد وجود دراسات عدة تناولت الظاهرة السياسية معتمدةً على الرواية الشفوية في كتب الأدب والتراث، حيث حاولت –من خلال إخضاع الشعر للتحليل والمناقشة– الوقوف على

التاريخ السياسي والوقائع التاريخية، والمادة الشعرية المنقولة شفهيًا، وقد بين العماري أنها مادة موثوقة ومقبولة إلى حدٍ كبير لتسليط الضوء على ما قبل الإسلام، وخاصة المادة التاريخية الكبيرة التي احتشدت فيها الدواوين الشعرية للأفراد والقبائل. (العماري، 2016: 1، 2)

يتبين للباحث من خلال ما سبق عرضه من جهود العماري في تأصيل الشعر الجاهلي عبر التناول التاريخي للحياة العربية الآتي:

1- أن فضل العماري لم يغفل أثر الموروث الديني في كشف المنطلقات الأولى للشعر الجاهلي من التأصيل التاريخي؛ ولأن كون المعاني والألفاظ والمعتقدات شاركت في تكوين القواعد للتفكير في المجتمع؛ لأن الشعر ابن بيئته، كما أن الأديان الوثنية أو السماوية قد قامت على تراتيل أسست للأذن الموسيقية في المجتمع العربي فأثرت الجانب الإبداعي فيه.

2- أن البحث في الأسس والمنطلقات التي شكلت الحياة العربية في العصر الجاهلي كانت عاملاً رئيسًا في تأصيل الشعر العربي، فنجد فضل العماري يتتبع تلك الأسس والموضوعات التي أسهمت في تشكيل الشعر الجاهلي، فيورد الشواهد ويحدد النقول التي أثرت جانب التأصيل في دراسة الشعر الجاهلي.

3- تتبع العماري ما كتب عن الشعر الجاهلي وقضاياه في الدراسات العربية والأجنبية؛ ليثبت أصالة الشعر وحركة المقارنة بينه وبين الآداب العالمية الأخرى بما يحقق الغاية من الدراسات الأدبية؛ موضحًا أن ما أثارته الدراسات والآراء حول الأدب العربي والشعر الجاهلي خاصة كلها عوامل أدت إلى دراسة الشعر الجاهلي بطريقة أكثر عمقًا، وكشفت عن مكنوناته وخفاياه المتميزة؛ وبهذا فإن تأصيل الشعر الجاهلي وفق المنهج التاريخي لدى العماري، وتتبعه للحياة العربية مكنه من تعميق رؤيته النقدية الفاحصة للنقولات والأحكام النقدية السابقة.

ثانيًا: المنهج التاريخي في تأصيل الشعر الجاهلي عند عمر السيف، عبد الله الفيفي، ومحمد السديس من خلال التناول التاريخي للحياة العربية.

عند تأمل ما تناوله عمر السيف في دراسته لتاريخ الأدب وتأصيل الشعر من خلال الحياة العربية نجد أننا أمام نزر من الالتفاتات نحو هذا المنطلق، وكل ذلك جاء في كتابيه: (بيض الأداحي: رحلة نحو فهم الشعر وتفسيره وتأويله)، وكتاب: (بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية)، فمن خلال الكتابين ظهرت عنايته بتتبع الجوانب الفنية وأعماق النص الأدبي، ففي النظر إلى الرحلة مثلاً بأنها رمزًا أسطوريًا، وإن الدين الذي كان يعتقده الوثنيون من العرب قائم على تلك الرموز الأسطورية، وهذه النظرة النقدية القائمة على الافتراض لم تمكن الناقد من البحث عن الأصل الحقيقي في الحياة العربية، كما أن الشعر العربي في هذه الحالة ناقل لما تركته الأسطورة في أعماق المجتمع فصور لنا الشعر تلك الرموز على شكل قوالب يفرغ فيها الناقد تأويلاته.

وقد ألمح عمر السيف في دراسته إلى موضوع الرواية الشفهية وطريقة اعتمادها في المجتمعات البدائية في نقل موروثهم وتراثهم الديني والثقافي والتاريخ السياسي للمجتمعات البدائية، مستعرضًا بعض آراء النقاد المستشرقين، وما أثارته من لفتة نحو الماضي، وكان من ضمن ذلك الالتفات العودة إلى التراث العربي القديم. (السيف، 2009، 21، 22) أما عبد الله الفيفي فقد أصل للشعر الجاهلي في كتابه (مفاتيح القصيدة الجاهلية حول رؤية نقدية جديدة) من ناحية الكشف عن

مصدر الصورة في الشعر الجاهلي ومراعاتها، إذ قال: "إنَّ مراعاة جذور الصور الميثولوجية في القصيدة الجاهلية يُمدها بشبكة روابطها الإشارية، فيستطاع بوساطتها تأمل الدلالات الشعرية، إضافة إلى أنها تكشف البيئة التي صدر عنها الشاعر، والفكر الذي كان ينتمي إليه؛ وذلك ما يمنح القصيدة في المستوى المعرفي، قيمتها المفتاحية لدرس الثقافة الميثولوجية لعصر الشاعر، تلك الثقافة ذات الطابع الوَثَنِي السائد، وقد لا تخلو من ملامح مجوسية، وأخرى نصرانية، وربما يهودية، ومن هذا المنطلق فللدارس أن يربط الجاهلية الأخيرة بالجاهليات العربية الأولى"(الفيفي، 2014: 151)، فالفيفي سعى من خلال مراعات رؤيته للصورة التي يشكلها الشاعر في بنائه الإبداعي إلى الكشف عن البيئة العربية والمكونات الفكرية التي ساعدت في تشكيلها الحياة الثقافية في فكر الشاعر، كما أن الملامح الدينية والبُنى الفكرية تظل بارزة من خلال رؤيته للصورة الكلية في القصيدة العربية.

ومن هنا يتبين أن الفيفي في دراسته للقصيدة الجاهلية يبحث عن الدلالة العميقة في الكشف عن مآلات النظر في الصورة؛ للكشف التأصيل التاريخي لحياة العرب في الجاهلية، ومن البديهي أنه لما ربط الصورة بفكر الشاعر ومعتقده، فقد عنى بذلك الكشف عن الحياة العربية عامة؛ لانتماء الشاعر لها، كما ينظر نحو التغيرات الفكرية التي يمر فيها الشاعر في حيادة الخاصة وتقلباته في البيئة العربية.

وبعد الوقوف على المدونة لم أجد فيما تناوله محمد السديس إشارة في دراسته لتاريخ الأدب وتأصيل الشعر من خلال الحياة العربية.

المطلب الثاني: حياة الشعراء

إن لدراسة حياة الشعراء عند النقاد السعوديين أثر في الكشف عن المؤثرات في نتاج الشعراء العرب الجاهليين، وتنوع إبداعاتهم، خصوصًا وأن المناهج السياقية تنطلق من المؤثرات الخارجية على النص، والتحولات التي غالبًا ما تطرأ على النص تكون عائدة للمؤثرات المحيطة بالشاعر.

والشعراء في العصر الجاهلي كانوا لسان قبيلتهم، فعظم قدرهم، وعلا كعبهم عن غيرهم من أفراد القبيلة، وقد كانت القبيلة إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها بذلك، كما تقام الولائم، وتقدم الأطعمة، وتجتمع النساء يلعبن بالمزاهر مثلما يصنعن في الأعراس، وأيام كانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ، أو فرس تنتج. يقول ابن رشيق القيرواني: "كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تنتج" (القيرواني، 1981: 1/ 81)، وقد "كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيّد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم ومن غزاهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم". (الجاحظ، 2002: 203/1)

ومن خلال عرض أهمية الشاعر في المجتمع الجاهلي اتضحت الصورة في إفراد هذا المطلب، حيث إن الناقد حين ينظر إلى المؤثرات الخارجية في النص فإنه يراعي جوانب الحياة الخاصة بالشاعر، وكلما تجلت شخصية الشاعر حَسُن التعامل النقدي معه؛ فلذلك تعدد الرؤى النقدية تجاه بعض الشعراء، إذا عدَّتْ شخصيات بعضهم بكونها غير حقيقة،

فتحولت مع امتداد الزمن، وتعاقب الرواة إلى شخصيات أسطورية انتحل الرواة الشعر باسمهم، واختلف النقاد حول مادتهم الشعرية. فشخصية السموأل في دراسة العماري لها أنها أسطورة والشعر المنسوب له شعر قاله عربي، وقد أورد له ابن سلام أبياتًا، لا على سبيل التحقيق بأنها له، وقد عمل اليهود على ضم أشعاراً له، كما ضموا الحائية المنسوبة سعية، وهي للسموأل في ديوانه. (الجمحي، د.ت، 241/1: 242)

ثم يذكر العماري أن السبب الذي جعل ابن سلام "وقع في مشكلة السموأل الأسطوري هي أنه وجد إيقاعات متشابهة، وتراكيب متقاربة، وغلبت توقع الراوي على أذنه فضم أبا فيس بن رافعة إلى اليهود". (العماري، 2004: 177)

ثم يؤكد العماري بعد عرضٍ للأشعار المنسوبة للسموأل، قائلاً: "وهكذا بدا لنا السموأل على حقيقته، ليس شخصية واحدة، وإنما شخصيات متباينة". (العماري، 2004: 196)

يتبين مما سبق أن العماري لما تناول شخصية السموأل بحث في الجانب الديني الذي يحدد المكانة الذاتية للسموأل في اليهود، فوجد أن اليهود ينظرون إلى شخصية السموأل بوصفه الأثر الوحيد الذي يمكن أن يضاف إليه ما يؤسس لتراثهم الشعري، فقيل على لسانه أشعار كثيرة، مما جعل السموأل يتحول وفق الرؤى النقدية من شخصية حقيقية إلى أسطورة تتسابق الرواة في التأليف على لسانها.

وقد تناول العماري بعض شعراء الجاهلية على سبيل النقد، وتبين ما نسب إليهم؛ هادفًا إلى الكشف عن المرحلة التاريخية التي تنتمي إليها تلك النص الشعري، فمثلاً حين تتبع أخبار عبيد بن شرمة وجد بيتين لا ينتميان إلى فترة الجاهلي وهما: (مصطفى، 2007: 448)

غَبَتِ اليَهُودُ وَدِيْنُهَا لَكَ نَافِعٌ أَيْضَاً يَفُوْزُ بِهِ الحِسَابِ المؤْنَقُ

دِيْنُ ابْن عِمْرَانَ وَيُوْشَعَ بَعْدَهُ مُوْسَى وَهَارُوْنَ النَّبِي المؤْثَقُ

فقال العماري: "ولا شك أن هذين البيتين لن يقولهما جاهلي، فلا توجد قط مثل هذه المشاحنات في الجاهلية" (العماري، 2004: 199)، وهذا يبين أن العماري يُثبت أن البيتين منحولان؛ لعدم توفر تلك المشاحنات في الجاهلية.

أما عمر السيف في دراسته للشعراء فيتناول الجانب الفني، وما يتعلق بالموضوعات، كما يتتبع الرموز التي يودعها الشاعر بالنص على وفق الرؤية الأسطورية التي يقرأ النص من خلالها، وصلة ذلك بالحياة الجاهلية، فلما تناول الخنساء تتبع الشعر الجاهلي المتضمن لبعض الأساطير الدينية كما في قولها: (الخنساء، 2006: 66)

يُذَكِّرُنِي طُلُوعُ الشَّمسِ صَخْرًا وَأَذْكُرُهُ بِكُلِّ مَغِيبِ شَمْسِ

لقد تساءل السيف ما علاقة الشمس بتذكرها لأخيها صخرًا، أكانت الشمس معبودة؟ وأرادت الشاعرة أن تشبهه بها لقداستها؟ فهي تطلع وتذكرها حياة صخر، وعندما تغيب تذكرها مونه فهو بهذه القدسية التي تشبه الشمس المعبودة، أو على رأي (فراي) الذي يرى أن حياة الأنسان مربوطة بصورتين: الأولى الصورة الكوميدية، والثانية: الصورة الترجيدية المأساوية، التي تمثل دور الشمس في غروبها، فالحياة تمثل طلوع الشمس ، والوفاة تمثل غروبها (شاهين، 1996: 26)، ثم يتساءل السيف ما قصدته الخنساء، فيذكر أنها تسترجع مع كل شروق شمس محاربة صخر لأعدائه؛ لكون تلك المصاولة

تكون في النهار، ثم تستحضر موته عند غروب الشمس فتندبه، وهذا الندب في أول النهار وآخره يؤكد استمرارية الاستحضار وديمومة الحزن لدى الشاعرة الخنساء. (السيف، د.ت، 215: 216)

وغاية الصورة التي رسمها السيف في تحليل الأبيات هي الكشف عن الحالة الأدبية التي عاشتها الشاعرة في العصر الجاهلي، وهذا نوع من أنواع التأصيل التاريخي للحياة العربية الجاهلية، إذ إن الخنساء تحكي حالة أخيها في الجاهلية على ضوء فعاله وأنها تندب غيابه الذي جعلها تتذكر صولاته مع الأعداء وفقده، وتلك الحالة التي عاشتها الخنساء جعلتها تعمد إلى الشمس كونها رمزًا أسطوريًا ومعبودًا جاهليًا –كما زعم النقاد وفق المنهج الأسطوري وتسمي صخرًا بها.

توصل الباحث من خلال النظر في دراسة النقاد لحياة الشعراء إلى نتيجتين هما:

الأولى: أن النقاد السعوديين تناولوا الاتجاه التاريخي من ناحية علاقة الشاعر ببيئته، وعلى أساس ذلك تتبعوا مفردات شعره وما قيل حولها، فكانت الدراسة التاريخية للشعراء تعتمد على دراسة أساليبهم، وطرق تفكيرهم والمفردات المستخدمة، وهذا ما تعمدت إيراده في المثال السابق المتعلق بالخنساء في وصف أخيها صخر.

الثانية: تناول النقاد السعوديون للشعراء الجاهليين على سبيل النقد وتبيين حقيقتهم، ومصداقية انتمائهم إلى البيئة الجاهلية أم لا؟، وذلك عبر تتبع القضايا المتعلقة بشعرهم، كالانتحال والصنعة، والرواية الشفهية وغيرها من القضايا التي تهدف إلى الكشف عن صدق ما نُسب للشاعر من أشعارٍ، كما سبق في دراسة العماري لشخصية السموأل.

المطلب الثالث: القضايا النقدية والأدبية وطريق دراستها بين النقاد السعوديين

إن ممارسة الأدب والفن أسبق من معرفة مصطلحاته ومفهومه، والنقد بصورة عامة مستندًا في غالبه إلى الذوق؛ لأن الفكر البشري في منطلقات حياته لا يبحث عن تبريرات أو تأويلات تخدم ردة فعله لما يجده في نفسه من رأي وانطباع قائم على الذوق الفني لديه، وهذا ما جعل النقد العربي غير محدود في بداياته؛ ولذلك نجد بعض النقاد من أرجع بدايات النقد الأدبي إلى بواكير التشكيل فيقول: "فانه يمكن إرجاع البدايات الأولى لنقد النقد إلى زمن بواكير التشكل الأول للنقد نفسه". (محمد، 2009: 107) ولم يكن النقد الأدبي منفصلًا عن نشأة الأدب وهذا ما كرسته النظريات الأدبية، وَمثّلهُ واقع النقد الأدبي، فنجد "نظرية أرسطو في المحاكاة البذرة الجنينية الأولى التي وصلتنا مما يمكن عده نوعًا من نقد النقد النظري غير المباشر على نظرية أستاذه أفلاطون في المثل، التي وردت في كتابه (الجمهورية)، إذ يجعل الصفتين (النظري)، و(التطبيقي) بين قوسين؛ لأن الفكر النقدي في تلك المرحلة التاريخية المبكرة لم يكن قد عرف نقد النقد ناهيك عن تصنيفه إلى نظري وتطبيقي". (محمد، 2009: 127)

يتبين مما سبق أن النقد بصفة عامة قبل أن يتشكل كقضايا ومصطلحات، فإنه كان ملاصقاً في نشأته للأدب؛ ولهذا يذكر أرسطو أن المحاكاة هي البذرة الأولى للنقد قبل تشكله في القوالب النظرية والتطبيقية، والقضايا الأدبية تحمل الشقين التطبيقي والنظري، هذا في حال النظر إلى النقد بصفته غير العربية، وإن الجوانب الفلسفية قد شاركت تكون الأطر الأولى للنقد، وسرت في جسم قضاياه المختلفة، وقد أفاد منها العرب في وقت لاحق، كما أفاد من الفلسفات الطبيعية المختلفة. أما النقد بصفته نقدًا عربيًا، فيتمثل في كونه "نشاطا فكريا نوعيا، فهو قديم في مادته حديث في مصطلحه، له علاقة بكثير مما دارت حوله مناظرات العرب القدامى ومساجلاتهم، من قضايا أدبية وبلاغية ونقدية نظرية وتطبيقية لم نشك في دلالتها". (القسطنطيني، 2009: 51)، ومن خلال اعتبار النقد العربي نشاطًا فكريًا ونوعيًا يتبين أنه لا يمكن

أن يكون منفصلًا عن جسم الأدب؛ لكونهما قائمان على النشاط الفكري، ومن هنا تتضح الجذور الأولى للنقد العربي المتصلة بنشأة الأدب.

ومع تبلور النقد العربي عبر الزمن في أطر ومسارات مختلفة، وتشكل الكثير من القضايا الأدبية نجد النقاد يسارعون في مناقشة ما استجد من تحولات في مسار النقد العربي، فظهرت كثير من المؤلفات التي تعالج الشعر العربي وتنقحه، فمع جمع الشعر والشعراء في العصر الجاهلي ظهرت جملة من القضايا التي جعلت النقاد يولونها الاهتمام الأبرز، كقضية تصنيف الشعراء، فجاء كتاب طبقات الشعراء، ولما تحدر الرواة في جلب العلم الأدبي والمنقولات عن الشعراء، وضع النقاد ضوابط؛ ليميزوا الصحيح من المنقول وغير الصحيح، فظهرت قضيتان رئيستان متصلتين ببعضهما البعض، وهي الرواية الشفهية، الانتحال، وهي من القضايا القديمة التي أُفْرِطَتْ بحثًا، وتتجدد مع تجدد النقد وهدف الناقد.

وقد تناولتُ الحديث عن قضايا النقد عند النقاد السعوديين وفق ما وجدتُ من دراساتهم، وعرضهم للقضايا النقدية في نقدهم وفق المنهج التاريخي حسب فرعين، هما: الرواية الشفوية، وقضية الانتحال.

الفرع الأول: الرواية الشفوية (الشفهية).

يعد النقاد السعوديون من النقاد الذين ساروا على نهج القدماء والمحدثين، فعالجوا كثير من الموضوعات التي ثار النقاش حولها، وفي مقدمة هؤلاء النقاد فضل بن عمار العماري الذي أناخ رحال نقده في قضية المشافهة في جملة أبحاثه وكتبه من أمثال: (الشعر والغناء في ضوء نظرية الرواية الشفوية)، وكتاب: (كتابات غربية في تاريخ الشعر الجاهلي وشفويته)، وكتاب (التاريخ السياسي الشفهي للجزيرة العربية قبل الإسلام)، وكتاب (الشعر المنحول قضاياه ونصوصه)، ويعد العماري من أبرز النقاد السعوديين الذين أثروا هذه القضية، وسأتعرض لما تناوله على سبيل العرض والتفصيل فيما يحتاج إلى ذلك، والتعقيب وفق مبادئ البحث العلمي، كما سأعرض لما أورده عمر السيف، في هذه القضايا مناقشًا طريقة العرض التاريخي وفق المبحث الحالي.

لقد تناول العماري الرواية الشفهية متصلة بقضية الانتحال، وهو أمر طبيعي لاتصال الرواية الشفهية بالانتحال؛ كون الانتحال قائم على ما انتحله الرواة في رواياتهم الشفهية من منقولات، لا يعلم بها غيرهم.

وما يلفت النظر في كتابات العماري خاصة في كتابه: (كتابات غربية في تاريخ الشعر الجاهلي وشفويته) أنه أطلق في غمار تاريخ الجزيرة العربية ونواحيها، خاصة في جنوبها لعلمه أنهم أكثر مجتمعات الجزيرة تحضرًا؛ ليوضح أن التحضر الاجتماعي لم يدفع تدوين الشعر وكتابة الأدب منتقلاً بعدها إلى موطن الشعر العربي في البداوة التي كانت ضاربة في الأمية والبعد عن القراءة والكتابة إلا فيما ندر من الذين كان عندهم بعض من فنون الكتابة والقراءة، مبينًا اعتماد العرب على المشافهة والرواية.

كما عالج العماري كثيرًا من الأخطاء التي وردت ضمن أطروحات المستشرقين والعلماء الغربيين، مبينًا جانبًا من المغالطات والأخطاء فيقول: "أرى أن أطروحة (زويتلر) القائلة: إن شعر القصيدة الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي، يمكن فهمه باستعمال مفاهيم نظرية الشعر الشفوي (ولو أنها معدلة ومكيفة) هي أطروحة خاطئة تمام الخطأ، وسأحاول توضيح ذلك فيما يأتي:

1- أقيمت هذه الأطروحة مثلها مثل مثيلاتها من الأطروحات التي طبقها أتباع باري -لورد - على نصوص متباينة من العصور القديمة، وفي القرون الوسيطة، لم تنقل إلا في شكل مكتوب - على مقدمات استدلالية خاطئة.

2- أخفقت الأطروحة إخفاقاً ذريعاً في فهم تميز القصيدة في الشعر العربي القديم.

3- إن غنى القصيدة العربية القديمة بالروايات المتعددة، وما سواها -ومن السخرية أن يتحدث زويتلر عن حالة التشويه في النصوص التراثية - يأتي في صلب النظرية من حيث الأهمية، وليس هو الحقيقة الخصيصة الوحيدة للقصيدة في الشعر العربي «الشفوي» القديم، بل هو واضح حتى في الشعر العباسي المنتمي إلى ثقافة مكتوبة". (العماري، 2006: 150)

وبعد أن بين العماري هذه الجوانب التي أخفق فيها أصحاب الأطروحات من الحديث عن الرواية الشفهية عاد ليثبت البون الشاسع بين المرويات من الأدب العربي وبين ما بنوا عليه أطروحاتهم، حيث أن القصيدة العربية لا يمكن أن تطبق عليها الافتراضات التي بنوا عليها تلك الاطروحات، كما أن الرواية الشفهية احتلَّتْ دورًا كبيرًا في المسار الذي عبرت فيه القصيدة الجاهلية حتى صدر الإسلام. (العماري، 2006: 151: 152).

يتبين مما سبق أن الرواية الشفهية في نقل الشعر العربي أوثق منها في غيره، وأن المقارنة بين ما ورد عند الأمم الأخرى من روايات شفهية وأخطاء وتصورات حولها لا تنطبق على ما ورد عند العرب من الروايات الشفهية، فالعرب الأميين وُهبوا ذاكرة حفظ ونقل لا توجد عند غيرهم من الأمم، فنجد لكل شاعرٍ راويًا أو رواة ينقلون عنه، كما أن القبيلة يفرغون طاقتهم في حفض شعرائهم، وروايتها جيلاً بعد جيل، مما يزيد في تثبيت المناقلة الشفهية بين عدد كبير من الناس للشعر.

وقد أورد العماري بعد الفراغ من الحديث عن الرواية الشفهية أهم فائدة من وجهة نظره، فقال: " إذا كان من ثمرة لنظرية الرواية الشفوية فهي أنها حركت البحث العلمي حول الشعر الجاهلي، بعد أن مر بفترات جمود، راح الدارسون فيها يدورون حول القضايا التي أثارها طه حسين عن الانتحال، وما يتعلق بالحياة الجاهلية فيما يتصل بالدين والسياسة والاجتماع ... إلخ، فيما قبل مجيء الإسلام. ومع تكدس الكتب على الرفوف، إلا أن أغلبها في واقع الأمر يعاود تكرار ما قاله الآخرون، إما نقلاً، وإما جدلاً". (العماري، 1997: 155)

وهنا؛ يتبين أن العماري بعد أن ناقش الشعر والغناء في ضوء نظرية الرواية الشفوية عاد إلى الرواية الشفهية بالنظر إلى الجوانب الإيجابية التي حققتها في إطار الدراسات الأدبية؛ وذلك أنها أعادت الروح للبحث في قضايا الأدب، وحركت المياه الراكدة في جنبات العلم بعد جموده، ولا يخفى اتصال الرواية الشفوية بالقضايا الأدبية الأخرى من أمثال الشعر المصنوع على ألسنة الرواة، وقضية الانتحال التي كلما خمدت جذوتها أثيرت، فكثر التأليف، وقامت عليها المناقشات العلمية، وأثريت الجوانب المختلفة فيها بالبحث والدراسة.

وقد أشار العماري في دراسته للرواية الشفهية إلى وجود عدد من الدراسات التي تناولت الأصداء الشعرية لعلاقة القبائل العربية، معتمدة على الروايات الشفوية التي ورد كثير منها في كتب الأدب والتراث. (العماري، 2016: 1، 2)؛ وبهذا يكون العماري قد اتخذ من الرواية الشفوية مجملاً أساسًا لعرض قضية الانتحال من خلاله، كما ربط الرواية الشفوية بالتأريخ وطريقة نقله في الجزيرة العربية، كما عالج النظرة القاصر في الحديث عن الرواية الشفوية في ضوء نظرية الرواية

الشفوية، مفندًا ومعالجًا موضع الاختلال في الحكم على الرواية الشفوية عند العرب، ومبينًا البون الشاسع بينها وبين الرواية الشفوية عند الأمم الأخرى.

وللعلم فإن للعماري أبحاث أخرى تتحدث عن الرواية الشفوية، وبعد استقراءها وجدت أن رأيه فيه وطريقة عرضه لا تخرج عما أورده في الكتب الواردة آنفًا؛ وهذا ما جعلني أكتفي بما أورده من نقاش وآراء مكتملة في كتبه السابقة، أما عمر السيف قد تعرض لقضية الرواية الشفوية في دراسة بعنوان: "إشكاليات الشفهي"، ولم يتناول ذلك بصورة جلية واضحة، ودون مناقشة لأبعاد القضية مكتفيًا بإيراد الأقوال دون الاستشهادات، في حديث موجز (السيف، 2019: 18،22)، ولم أقف لدى بقية النقاد كعبد الله الفيفي والسديس في حديث أو رأي عن قضية الرواية الشفوية، وهذا ما جعلني أعتمد ما أورده العماري؛ لكونه هو من أثرى هذا الجانب في الدراسة والعرض والمناقشة.

الفرع الثاني: قضية الانتحال.

إن الحديث عن قضية الانتحال من جانب تناول النقاد لها يسري وفق التطور التاريخي للقضية، فلذلك لا نجد ناقدًا تناول تلك القضية بمعزل عن السرد التاريخي لها، وقد وجدتها من أهم القضايا التي أَفرغ النقاد جانبًا من كتاباتهم فيها قديمًا وحديثًا، كما أن قضية الانتحال من القضايا الحية المنبعثة عبر الزمن، فانخمدتْ جذوتها أحيانًا لتعود أشدّ وأعتى، وهذ الأمر جعل النقاد في كل مرحلة من مراحل الحياة الأدبية ينظرون إليها من منظور التمحيص والمراجعة لتحقيق إثراء الدرس النقدي، ومعالجة الاختلالات التي دائمًا ما يرنوا إليه المثيرون لهذه القضية، فضلًا عن أن هذه القضية قضية مقدمة على غيرها؛ لأنها ميزت السقيم من الصحيح من منقولات الرواة والنقلة للنصوص الشعرية، كما صارت معيارًا للجرح والتعديل، فميز الرواة بين موثوق بروايته، ومجروحٍ منتحل في روايته. وقد اعتمد الشعر الجاهلي في نقله على الحفظ، والرواية لبثه ونشره في الناس فيقول المسيب بن علس: (الضبي، د.ت: 62)

فَلأَهْدِيَنَّ مع الرِّياحِ قصيدةً مِنِّي مُغَلْغَلَةً إلى القَعْقَاعِ

تَرِدُ المياهَ فما تَزالُ غَريبةً في القوم بينَ تَمَثُّلٍ وسَماعِ

فالشاعر يؤكد أن الرواة سيتناقلون شعره في شتى المواطن التي يزدحم فيها الناس، وهذا التأكيد يبين لنا مدى فعل الرواية في تناقل الأخبار، ونقل الشعر في أوساط البيئة العربية، وهذه الطريقة التي سار عليها العرب ظلت على تلك الحالة مئات السنين، والشعر يتداوله الرواة حتى جاء عصر التدوين، وشاعت الكتابة، فدون الشعر، وظهر بعض الخلط وانتحال الرواة لبعض الشعر لدوافع مختلفة، فسعى النقاد إلى الكشف عن صحيح الشعر وتمييزه عن رديئه، فبرزت قضية الانتحال في الأدب الجاهلي التي أثارت جدلا واسعا عند الباحثين، وقد "أشار إليها القدماء مرارا وتكرارا، وحاولوا جاهدين أن ينفوا عنه الزيف، وما وضعه الوضّاع، وبلغ من حرصهم في هذا الباب أن أهمل ثقاتهم كلّ ما روي عن المتّهمين أمثال حمادة الراوية وخلف الأحمر، وكان الأصمعي خاصة لهم بالمرصاد، كما كان المفضل الضبي من قبله ، وتتابع الرواة الأثبات بعدهما يحققون ويمحصون في التراث". (ضيف، 1995: 164)

وفي العصر الحديث أشار المستشرقون إلى قضية الانتحال بشكل أوسع وتعمقوا في الحديث عنها؛ بغية الوصول إلى نفي الشعر الجاهلي المنقول بالروايات؛ مما دفع العلماء والنقاد إلى التصدي لهذا المد الهادر من الشبه التي ألقتها جحافل

الاستشراق والغاية منها الطعن بثوابت الأمة، وظلت القضية منفتحة على الدارسين، وكان النقاد السعوديون من بين أولئك النقاد الذين تناولوا القضية وفق مسارها التاريخي وعرضها العلمي. فالدكتور فضل العماري يعد من أهم النقاد الذين تناولوا قضية الانتحال إذ أفرد كتابًا خاصًا بها، أسماه: (الشعر المنحول قضاياه ونصوصه)، وكتابًا آخر أسماه (حماد الراوية بين الوهم والحقيقة) بالإضافة إلى ما كتب في أبحاثه الأخرى عن الانتحال، كما في كتاب: (الدم المقدس عند العرب)، وكتاب: (الأسس الموضوعية لدراسة الشعر الجاهلي)، وكتاب (الأدب الجاهلي أسسه وموضوعاته)، وكتاب: (تأصيل الشعر الجاهلي)، وغير ذلك من الدراسات والأبحاث التي أفاض بها في الحديث عن قضية الانتحال.

يذكر العماري أن قضية الانتحال في الشعر الجاهلي ظلت محصورة بين يدي الدارسين في ثلاثة مراجع أساسية، هي: كتاب (طبقات فحول الشعراء) لابن سلام، وكتاب (الشعر الجاهلي) لطه حسين، وكتاب (مصادر الشعر الجاهلي) لناصر الدين الأسد، مؤكدًا أن جميع الكتب التي تناولت قضية الانتحال قائمة على هذه المراجع الثلاث، ويغلب في الحديث عن قضية الانتحال عند عامة الدارسين التكرار، فيحدد أن الدارس لقضية الانتحال إذ لم يكن له هدف في دراستها فستكون تكرارًا للآراء التي سبقه من الباحثين.

كما ألمح العماري إلى أن الدراسات في الأدب حول قضية الانتحال، وإن كان فيها تعدد للآراء في جانبها التنظيري، فواجب أن ننقلها إلى الجانب التطبيقي، وهو ما سعى العماري إليه في دراساته عن قضية الانتحال، مع أنه يورد في كثير من الأحيان بعض الجوانب النظرية موغلاً فيها، مبوّبًا لها تحت عناوين مستقلة. (العماري، 1996: 7- 9)، وقد حاول العماري في تتبع السرد التاريخي لتناول النقاد للشعر، وتشكيكهم فيما يرونه منحولاً، فمثلا يذكر عن ابن طباطبا أنه في تناوله بعض القصائد استخدم تعبيراً مشككًا ،كما في قصيدة الأعشى: (الأعشى، 1983: 221)

بانَت سُعادُ وَأَمسى حَبلُها اِنقَطَعا وَاحتَلَّتِ الغَمرَ فَالجُدَّينِ فَالفَرعا

إذ مدار شك ابن طباطبا متعلق بنواحي الأسلوب والصياغة الفنية، إذ قال معلقًا على البيت: "ومن الأشعار الغثة الألفاظ، الباردة المعاني، المتكلفة النسج، الغلقة القوافي، المضادة للأشعار التي قدمناها قول الأعشى" (ابن طباطبا، د.ت: 110). لقد تتبع العمار مثل هذه اللفتات التطبيقية للنقاد القدماء في سياق دراستهم الفاحصة للشعر الجاهلي، فأورد شواهد جمّة، لابن طباطبا والأصمعي وأبي هلال العسكري، وأبي الفرج الأصفهاني وغيرهم من النقاد ذاكراً جملة من الشواهد التي أوردوها مبينًا طريقة عرضهم للشواهد المنحولة، وكيف تعاملوا مع تلك الشواهد(العماري، 1996: 24-44).

يتبين مما سبق أن العماري حاول إيراد ما يعد تطبيقًا للشواهد عند القدماء من النقاد، ولم ينظر للانتحال أو يؤصل بل درس الشواهد التي استخدمها القدماء أو شككوا في صحتها، ولم يلتزم العماري في عرض الشواهد أو تتبع العلماء والاقتصار على السبق التاريخي للناقد، وإنما أشار إلى الشواهد، فذكر ابن طباطبا قبل الأصمعي، مما يؤكد أن الغاية في دراسته كانت البحث عن الجانب التطبيقي لدى النقاد القدماء، ولم يقتصر في تتبعه التطبيقي على حصر مفردات (الانتحال)، بل عن الألفاظ الأخرى التي تفيد معنى الانتحال.

كما تناول الانتحال عند المحدثين من المستشرقين على أنهم رأس الحربة في التجديد في إثارة قضية الانتحال، فذكر عددًا من المستشرقين وتطبيقاتهم على الشعر الجاهلي، مبينًا مدخلهم الذي شككوا عبره بالشعر الجاهلي عامة، وذلك أنه وجد في بعض دواوين الشعراء الجاهليين قصائد إسلامية. (العماري، 1996: 44- 46- 96)

ومن التطبيقات التي بحثها العماري في دراسة الانتحال، دراسة حماد الراوية حيث يراه شخصية مظلومة بنسبة النقاد تهمة الانتحال له، وأن هذه التهمة لم تكن مبنية على دراسة علمية رصينة، أو معايير نقدية صحيحة، وإنما وقعت نتيجة أحكام مطلقة ترشحت عبر الأجيال، وأن حمادًا لم يكن بهذا القدر من السوء الذي وصف به. فيقول العماري عن تهمة حماد الراوية بالانتحال: "أما تهم الانتحال التي فُهمت على غير حقيقتها، فهي تهم لا تخضع للنقد والدرس، ولو أن النقاد تخلصوا من ريب الماضي، لاستدلوا على حقيقة روايته؛ فالرواية الشفوية ذات مظاهر شتى، أهمها التداعي والاختلاط والتداخل والنسيان، والتوهم وكل هذا كان يعرض له؛ لأن ذلك جزء من الطبيعة البشرية، فإذا ما انتقل الإنسان إلى مرحلة الكتابة والتدوين، ضعف الاعتماد على الذاكرة، وبدأ التحليل والترجيح، وحماد كان من رجال المرحلة الأولى، وهكذا تلقاها، وشاءت الظروف أن يمتد به الأجل، حتى مرحلة متأخرة، نافسه فيها رجال من المرحلة الثانية، فكان البون بين المرحلتين جدًّا بعيد". (العماري، 1416هـ: 8)، كما سعى العماري الانتحال إلى تحليل بعض الأحكام النقدية التي أصدرها النقاد القدماء، مثل حكم ابن سلام حول شعر السموأل حيث قال العماري أن ابن سلام "وقع في مشكلة السموأل الأسطوري هي أنه وجد إيقاعات متشابهة، وتراكيب متقاربة، وغلبت توقع الراوي على أذنه فضم أبا قيس بن رافعة إلى اليهود" (العماري، 2004: 177)، ثم يؤكد العماري بعد عرضه للأشعار المنسوبة للسموأل قائلًا: "وهكذا بدا لنا السموأل على حقيقته، ليس شخصية واحدة، وإنما شخصيات متباينة". (العماري، 2004: 196)، وبذلك يتبين أن العماري حاول تطبيق الانتحال على النصوص المنتحلة، مبينًا حال من اشتهر بالنحل كحماد الراوية، وممن نسب إليه الشعر المنحول كالسموأل، وطريقة الكشف عن الشعر المنحول، إذ يتبين الشعر المنحول من الإيقاع أو المعاني التي تدل على مرحلة غير مرحلة الشعر الأصلي، كما يتبين في قصائد الشعراء الجاهليين التي تتضمن تراكيب لغوية عرفت بعد الإسلام ونزول القرآن الكريم.

وبعد استقرائي لما أورده العماري من حديث حول الانتحال يتبين أنه أورد الكم الهائل من الشواهد، وربما ألمح إلى بعض الصور الجمالية في البيت الشعري على سبيل الإجمال، كما أن التطبيقات التي أوردها لم تكن لغاية التحليل، وإنما كشف ما أورده العلماء من الحديث عن القصيدة أو البيت المنحول، كما أن الانتحال الذي تتبعه قد يرد بأي لفظ دال على الانتحال، ولا يشترط نص الناقد على أن البيت منتحل بلفظ النحل.

وقد تتبعتُ قضية الانتحال عند النقاد السعوديين الآخرين–السيف والفيفي والسديس– فما وجدت أحدًا منهم أفرد لها هامشًا وحديثًا في نقده، فكان العماري النموذج في دراسته لهذه القضية، وربما كان سبب قلة تناوله هؤلاء النقاد لقضية الانتحال كثرة المؤلفات والدراسات حول قضية الانتحال، راغبين عن تكرار الأقوال الأخرى، فكان مبررًا لهم لعدم دراستها؛ لكونها قد أوسعت بحثًا، ولم يتفطن إلى العرض التطبيقي لهذه القضية سوى فضل العماري، وهذا الجانب لا يزال يفري لنا عن كوامن البحث ودرر الفكر، وهو موضوع حري بالدراسة، فالعماري مع تناوله للجوانب التطبيقية للانتحال عند النقاد إلا أن جهده فتح أبوابًا للبحث في أعماق هذه القضية الممتد جسرها بين النقد القديم والحديث.

بذلك يمكن إجراء دراسات تطبيقية على نظرية الانتحال من نواحي مختلفة وفق ما أشار إليها العماري في تطبيقاته، منها: تحول الشاعر إلى أسطورة من خلال تتبع أثر الانتحال فيما ينسب إليه، كما أن الألفاظ المستخدمة للدلالة على الانتحال لم تُجْمعَ وُتحصر تحت مسمى ألفاظ الانتحال بين النقاد، وغير ذلك مما أورده العماري في دراسته لموضوع

الانتحال في الشعر؛ والغرض من ذلك الوصول إلى ما وضعه النقاد من الشعر تحت قضية الانتحال، وهذا سيسهل على الباحث الوقوف على النماذج التطبيقية عند النقاد.

وخلاصة ما تقدم فإنه من خلال المنهج التاريخي في تأصيل الشعر الجاهلي يمكن القول أن الجوانب التاريخية هي محور دراسة المبحث، فالتسلسل التاريخي في دراسة الأدب يُلقي بظلاله على دراسة الأدب من زاوية تاريخية، كما أن العرب لهم جوانب حياتية أخرى –كأي أمة من الأمم– فدراسة الفكر والدين والحياة اليومية تُوصل الناقد إلى نتيجة حتمية: أنه لا يمكن دراسة الأدب بعيدًا عن المؤثرات الاجتماعية والحياتية المختلفة، ومما سبق نجد العماري وغيره ينحو بالدراسة نحو البناء المتراكم على ضفة الحياة العربية، فالدين والتعاقب بين أبناء الأمة العربية، واستفادة الشعراء من سابقيهم وغير ذلك هو ميدان الدراسة التاريخية للأدب من الزاوية النقدية عند النقاد السعوديين.

كما أن دراسة النقاد للقضايا الأدبية التي تعلقت في نقل التراث الأدبي الجاهلي، ظلت في ميدان التاريخ تتقاذف بها رياح الفكر المتقلب، ففي بادئ الأمر وجدنا أطر واضحة للوراية الرواية الشفهية والانتحال غايتها إرادة التصحيح والوصول إلى الموروث الصحيح، إضافة إلى غاياتٍ أخرى للرواة تمثلت في الفخر والمكاثرة في أشعار قبائلهم، وكسب المال، وغير ذلك من الغايات الآنية أو الحالية، في حين نجد أن الغاية في إثارة الانتحال في النقد الحديث كانت لأغراض رفض الشعر والتشكيك بالموروث العربي الديني والأدبي، فلذلك نجد النقاد السعوديين تناولوا ما أثير حول تلك القضايا بطريقة تاريخية مفصلين فيها جانبي النقد الحديث والقديم، وكيف تعامل النقاد مع تطور تلك القضايا الأدبية، كما تبين عبر الدراسة تقدم فضل العماري على النقاد السعوديين بعنايته ودراسته التفصيلية لكثير من قضايا تأصيل الشعر الجاهلي.

المبحث الثاني: تلقي موضوعات الشعر الجاهلي المشتركة عند النقاد السعوديين

تمثل موضوعات الشعر الجاهلي كنه الشعر الجاهلي؛ إذ هي ذلك التقسيم الذي يبين تنوع الشعر الجاهلي، وقد حرص النقاد على تقسيم الشعر الجاهلي على نحوها، فنجد شوقي ضيف في تفصيله وتتبعه للسرد التاريخي لموضوعات الشعر الجاهلي، ويذكر أن أبا تمام أقام حماسته على عشرة موضوعات من موضوعات الشعر الجاهلي والإسلامي، وهي الحماسة، والمراثي، والأدب، والنسب، والهجاء، والأضياف ومعهم المديح، والصفات، والسير، والنعاس، والملح، ومذمة النساء. كما أن قدامة بن جعفر أورد ستة أغراض من موضوعات الشعر العربي في نقد الشعر، وهي: المديح والهجاء والنسيب والمراثي والوصف والتشبيه، كما حاول أن يَرُدّ الشعر إلى موضوعين، هما: المديح والهجاء. فأبو هلال العسكري يقول: "وإنما كانت أقسام الشعر في الجاهلية خمسة: المديح، والهجاء، والوصف، والتشبيه، والمراثي، حتى زاد النابغة فيها قسمًا سادسًا، وهو الاعتذار فأحسن فيه، وهو تقسم جيد، غير انه نسي باب الحماسة، وهو أكثر موضوعات الشعر دورانا على لسانهم". (العسكري، د.ت: 91/1) أما ابن رشيق في حديثه عن موضوعات الشعر في كتابه العمدة جعلها تسعة، وهي: النسيب، والمديح، والافتخار، والرثاء، والاقتضاء والاستنجاز إلى المديح، والوعيد والإنذار إلى الهجاء، وأن يضم العتاب إلى الاعتذار؟ (ضيف، 1995: 195، 196)

وهذه الموضوعات المتعلقة بالشعر العربي عامة –وهي التي استخلصها النقاد من الموروث الأدبي العربي– أصبحت معلومة للدارسين على مر العصور الأدبية المتعاقبة، فلا يكاد يختلف فيها ناقد عن ناقد، ولكن النقاد يسيرون فيها وفق توجهاتهم في دراساتهم النقدية، فيتفاوت تناولهم لتلك الموضوعات.

أما النقاد السعوديون فقد اجتمعوا حول موضوعات مشتركة اشتركوا فيها بالتحليل والتأويل والتفسير أسهبوا في بعضها وبعضها لم يُذكر إلا اليسير فيها، وكانت من بينها رحلة الظعائن التي تعد موضوعًا واسعًا ممتدًّا من النقد القديم حتى النقد الحديث، وكذلك النسيب والمدح والهجاء، والوصف، فهي من الموضوعات المشتركة بين النقاد السعوديين، وإذا خلا منها ناقد فقد أشار إليها آخر، من خلال القراءات المختلفة للنص الأدبي، فربما وجدنا قراءته أسطورية وتأويلية، وناقدًا يرمي الحديث عنها دون تفصيل، وهذا التنوع في الطرح يعطي القارئ تنوعًا في الإدراك، وبُعدًا في الفهم للقضايا المطروحة بين يديه، كما أن الناقد يبين من خلال تناوله لها.

أما الموضوعات المشتركة بين النقاد السعوديين لم تكن تلك هي الموضوعات التي وردت في كتب النقد العربي كاملة بل إن النقاد السعوديين تناولوا بعضها وفق ما دعت الحاجة إليه في التأليف؛ وهذا ما جعل الحديث عن الموضوعات المشتركة في الشعر الجاهلي تحتد بحدود ما تناوله النقاد السعوديين من الموضوعات، فجاءت عندهم تلك الموضوعات على مطلبين:

المطلب الأول: رحلة الظعائن

كانت رحلة الظعائن تقليداً شعرياً فاض بثروة كبيرة من معاني التغرب والغياب، فرحلة الظعائن في الشعر الجاهلي منتشرة في كثير من القصائد كوجود تلك الظعائن ذاتها في صحراء شبه الجزيرة العربية (رومية، 1982: 20، 22). فنجد الشاعر يراقب هذه الظعائن على امتداد الوقت، ثم يرسم وداعها، فيودعها في منعرجات الطريق، ويعود إلى نفسه ملتفتًا، وهي ذاتها تكابد ما ألم بها من الحزن والجزع، وعيناها قد أسبلتا دمعًا كاللآلئ في تلك البيداء القاحلة الجرداء، فكأنها مزن يروي ظمأ تلك الفيافي، وتوقد في قلب الشاعر تلك الحرارة التي تتفجر شعراً ينابيعه تسيل على جانبي الخدينِ، فيندفع الشاعر خلف هذه الظعائن البائنة متودد لنفسه أن لا يذهب على ناقته الصلبة؛ فإذا لحق بها استوقف ذاته على مقربة من تلك النساء ينازعهن الحديث، ويقول فيهن ما يقول العشاق في محبوباتهم كلاماً طيباً جميلاً (رومية، 1982: 22).

وتمثل رحلة الظعائن في الشعر العربي وخاصة الجاهلي أبرز أهم الموضوعات التي ناقشها النقد الأدبي، والقصيدة الجاهلية في مقدمتها كانت أكثر احتفاءً بالحديث عن الظعائن، واختلاف مقدمات مطالع القصائد الجاهلية حسب ما تتبعه النقاد فيذكرون أنه قد تكون بكاءً على الديار ووقوفاً على الأطلال، أو غزلاً بالأحباب وحنيناً إليهم وتشوقاً إلى ظعائنهم، أو وصفاً لهذه الظعائن التي تحمّلت أو همّت، وبكاءً خلفها أو قصاً لما كان من أمرها وأمر الشاعر(رومية، 1982: 9)، وقد دأب النقاد على تتبع تلك الأحاديث حول الظعائن وأثرها في إبداع شعراء العصر الجاهلي، وما تلاه من تقليد عند الشعراء، ومع تمايز تلك النظرة من شاعر إلى آخر جاءت على إثر ذلك قراءات خاصة يستند إليها النقاد في قراءة ما جادت به القرائح، فكانت هناك القراءة الأسطورية لوصف الظعائن ورحلتهن، كما أن النسيب يعد الظعائنَ جزءًا منه، فتارة تُدْرَس نسيبًا، وتارة تُدْرَس أسطوريًّا، وتارة يأتي النقاد عليها كعرض لتقاليد الشعر الجاهلي، وهكذا تتنوع القراءة لذلك الجانب الإبداعي، وهذا ما نجده في دراسات النقاد السعوديين النقدية للشعر الجاهلي.

يُعد فضل العماري من النقاد السعوديين الذين أفردوا كتبًا جمعت في دراستها بين النسيب والظعائن فمثالاً على ذلك: كتابه (الحب عند العرب) المكون من مجلدين، تحدث فيه بإسهاب عن الظعائن، وشرح جملة من أشعار العرب في الحديث عن الظعائن، وفي كتاب (الهة العرب قبل الإسلام) تحدث عن الظعائن بمنظور أسطوري، وفي كتابه (استحضار

الذات في مقدمة القصيدة الجاهلية) تحدث فيه بفيض عن الظعائن، كما أن النقاد الآخرين صالت رؤاهم النقدية في الحديث عن الظعائن بصفات مختلفة، أما عن النسيب أو عن الرحلة بصفة عامة، ورحلة الظعائن لها وقع في نفس الناقد والقارئ؛ لكونها تحاكي صورة الوداع والألم والفراق، فيظل الشاعر ماكثًا يحاور ذاته، ومن يظهر من خيالات وأطياف تجوب في خاطره عند الوداع.

وفي مطلع حديث العماري عن الظعائن نجده يتحّدث عن نشأة الظعائن قائلاً: "كانت رحلة الظعائن موضوعًا تقليديًا سبق امري القيس، ورده امرؤ القيس، وفي الديار كانت النشأة الأولى، وكان التفتح على المرأة التي رحلت في أبهى حللها، كانت المرأة الجمال والمثال، ولم تكن إلا جمال ذلك الأمس، ومثاله الذين تتحسر عليهما النفس، كما بين أيدينا من شعر ليس لشعراء شباب، وإنما شعراء أحسوا بدنو المصير" (العماري، 2009: 9/1)، وبهذا فإن العماري يرجع نشأة رحلة الظعائن إلى حتى قبل امرؤ القيس، تعود إلى الديار نفسها، وهذا ما يؤكد وقوف الشاعر على الديار، فيرثي أطلالها وظعائنها، ويصف ذلك بوصف الديار، كما أن العماري ألمح إلى بعد نفسي يختلج وجدان الشاعر في حديثه عن رحلة الظعائن فيبين أن الظعائن التي يقصدها الشاعر ربما ترمز إلى ما يراه الشاعر من رحلة العمر وغياب الشباب، فكل الشعراء الذين وصفو الظعائن ورحلتهن لم يكون شباباً؛ وبهذا فإن رحلة الظعائن رمز على غياب العمر وفقدان الأمل في الحياة غالبًا.

وقد أفرد العماري دلالة أخرى على رحلة الظعائن، والغرض من ورودها في القصيدة، فأبان بأن البكاء الذي يعتري الشاعر لم يكن بكاءً على حبيب مفقود، وإنما هو بكاء على شبابٍ أمسى غير موجود. (العماري، 2009: 10/1).

وقد استشهد العماري على ذلك بقول الشاعر زهير بن أبي سُلمى: (ابن أبي سلمى، د.ت: 342)

لعمركَ والخطوبُ مغيراتٌ وَفي طُولِ المعاشَرَةِ التّقَالي
لقَدْ باليْتُ مَظْعَنَ أُمّ أوْفَى ولكِنْ أُمّ أوْفَى لا تُبالي
فأمّا إذْ ظعنتِ فلا تقولِي لذي صهرٍ أذلتُ ولم تذالي
أصبتُ بنيَّ منكِ ونلتِ مني منَ اللّذّاتِ والخُلَلِ الغَوَالي

نجد من خلال هذه الأبيات العماري يفرق بين الظعائن والظعن، رابطًا ذلك بالجانب النفسي للشاعر، فيذكر أن المفارقة كبيرة بين موضوع الظعائن المتعلق بالشباب، والظعن في هذه الأبيات لا يعكس تلك العلاقة الضدية، وإنما يعكس حالة المشيب وارتباط وإنجاب، فالأبيات لا تدل على حالة التصابي، وإنما تدل على الكبر وغياب الشباب. (العماري، 2009: 601/2).

ونجد العماري في موضعٍ آخر يبين أن صور الظعائن ما هي إلا وسيلة يحاول من خلالها الشعراء الخروج عن إنكار المجتمع عليهم تصريحهم بعواطفهم الجياشة، فاختاروا الظعائن وسيلةً للتعبير عما أرادوا من العواطف والتغزل تحت مسمى الظعائن(العماري، 2009: 594/2)، وبهذا لم يكن التعبير بالظعائن مقصودًا لذاته، وإنما هو رمز من رموز الشعر الجاهلي التي لم يكن العرب على قصدٍ في إيرادها، وهذا من صلف النقاد العرب الذي يتجنون به على الموروث العربي القديم. فنجد النقاد عنده قد أجمعوا وفق رؤية فضل العماري على بيان أن حديث الشعراء عن الظعائن لا يخرج عن كونه حديثًا عن المكان الذي تجمعوا فيه مع غيرهم من القبائل أثناء سعيهم إلى البحث عن الماء والكلأ، فإذا عاد كل إلى قبيلته

وموطنه ساءهم ذلك، فأنشد الشعراء ذلك الوجد في أشعارهم، وكانت الظعائن إشارة إلى موطن الاجتماع (العماري، 2009: 219/1)، ويقول سعدي ضناوي: "ما من شاعر جاهلي وصف الظعائن لمجرد وصفها أو لأن شكلها جميل، وإنما كان الحديث عنها دائمًا حديث ذكرٍ لا حديث مشاهدة، فهو يقف على الديار فيتبادر إلى ذهنه ساعة الرحيل"(ضناوي، 1993: 251)، هذا تفسير القدماء للظعائن وفق رؤية العماري، ولم يعقب العماري على ما أوردوا من تفسيرهم.

كما عرض العماري لرؤى النقاد المحدثين وتفسيرهم للظعائن، فجعلهم على ثلاثة أصناف، معرضًا بتفسيراتهم للظعائن، ومبينًا فساد ما استندوا إليه من تفسير الظعائن؛ وذلك على النحو الآتي:

الصنف الأول: وهم النقاد الأسطوريون من أمثال، مصطفى ناصف وعلي البطل ونصرت عبد الرحمن، وأحمد كمال زكي، وغيرهم ممن تبنى تفسير الظعائن تفسيرًا أسطوريًا، وأهم التفسيرات الأسطورية للظعائن التي عرض لها وفندها:

– أن رحلة الظعائن كلها تكون من الشرق إلى الغرب (زكي، 1981: 123)، وقد لاحظ العماري على هذا التفسير ملاحظتين:

الأولى: أن هذا التفسير غير صحيح على إطلاقه، فمواكب الظعائن تخترق الجزيرة العربية في جميع الجهات، وليست موجة توجيهًا واحدًا، كما زعم أحمد كمال زكي.

الثانية: أن رحلة الظعائن كانت متجهة نحو الشمس –الإله المعبود– فباطل أيضاً وأي افتراضات أخرى تصبح باطلة أيضًا (العماري، 2009: 292/1)، وقد تناول جملة من النقاد مثل أحمد زكي واورد ما أوردوه من تفسير للظعائن، فيذكر أن الأسطوريين في تفسيرهم للظعائن "لا يكلفون أنفسهم عناء المتابعة والمراجعة فهم يستعجلون طرح النتائج، وسيتجزؤون من الإشارات ما هو في صالحهم؛ لأن في أذهانهم تصورات خاصة يسعون إلى تسطيرها"(العماري، 2009: 404/1)، وهذه النظرة التي تناول بها العماري هذا الصنف تبقى موقوفة على مدى تصور الناقد للقراءة الحديثة للنصوص العربية العتيقة.

الصنف الثاني: وهم النقاد الذين يتناولون الشعر الجاهلي تناولا خارجيًّا للبنية الشعرية، من أمثال: كمال أبو ديب الذي عرض لظعائن طرفة، فذكر أن الأطلال تبدأ باهتة عامة متدرجة محددة، ثم تبدأ صورة الراحلين بالظهور مُشَكِّلة صورة مغايرة في ذهن الشاعر بعد اندثارها في الواقع، فيؤكد العماري أن أبو ديب لم يأتي بجديد؛ غير إنه نظر إلى المكان والظعائن فوحّدها ولم يراعِ المتناقضات الواردة في النص من حيث الزمان والفناء والحياة، كما عرض للبنيوية ومن ساروا في تفسير الظعائن تفسيرًا بنيويًا، فأكد أن الطرق التي سلكوها للوصول إلى المعنى لا تخرج عن النتيجة النهائية التي توصل إليها النقاد القدماء. (العماري، 2009: 226/1– 246)

وهذه القراءة من رؤية العماري غير صائبة في أساسها؛ لأنها تبحث عن معنى خارج عن مدلول النص، كما أنها لم تراع المتناقضات داخل النص من حيث تقلب الحياة والبقاء والفناء، وأن قراءة النص من الداخل –كما فعلت البنيوية– لا يعدو عن كونها طريقة أخرى موصلة إلى ما جاء في نتيجة النقد العربي القديم، وأن النتيجة لا تنفك أن تكون هي النتيجة ذاتها عند النقاد القدماء.

الصنف الثالث: وهم أقرانه من النقاد العرب ومن السعوديين كعبد الله الفيفي، وهو أحد مواضع الدراسة الحالية.

لقد تناول عبد الله الفيفي في كتابه: (مفاتيح القصيدة الجاهلية) موضوع الظعائن والغزل على حدٍ سواء، وفسر الظعائن تفسيرًا أسطورياً من ناحية، ومن ناحية أخرى ذكر أحكامًا تحدد ما ورد من الحديث عن الظعائن وأسماء النساء، بوصفها إشارات، فهو يأخذ تلك الإشارات، ثم يجمعها، ويضم بعضها إلى بعض، إذ تمثل تلك الأماكن التي يقرأ من خلالها الشعر الجاهلي، فلذا يقال عن الأماكن التي ذكرها امرؤ القيس في معلقته مثلًا: "هذه الأمكنة كانت قريبة العهد تحت حكم أبيه الملك حجر بن الحارث؛ لذلك هو يبكي هذا الملك الضائع وهذا الأمل المنشود"(عبدالله، 1985: 151)، ومن خلال هذا التصور الذي أورده الفيفي، وغيره من تصورات النقاد في الحديث عن الضعائن والأماكن والأسماء الواردة في الشعر الجاهلي، نجد العماري يعترض على طريقة الفيفي في التحليل، فيقول: "وإذا كان قد مرت بنا آراء نصرت، وأحمد كمال زكي، وسواهما، ... ومن ثم، فما حقيقة أمر قول الفيفي دالاً، معاداً مكروراً، حسبما قال اليوسف وغيره".(العماري، 2009: 453/1)

ثم يبين العماري أن موضوع الظعائن موضوعًا مستقلًا عن كافة الحقائق والافتراضات؛ ليصل بذلك إلى نقد الفيفي إذ يقول: "إن امرأ القيس يتعامل بالأسماء في شعره حسب تقليد شعري راسخ في عصره". (الفيفي، 2014: 74)

وحقيقة قول الفيفي في الحديث عن الأطلال نراها متجلّية في صور متفاوتة، فهو وإن ذكر أن هناك إشارات إلا أنه تفطن لجوانب نفسية عميقة، والتحامل عليه بالنقد لا يكون صائبًا، فهو وإن نحى في جانبٍ من التحليل منحى أسطوريًا إلا أنه لم يكن في غالب حديثه عن النسيب أو الظعائن أسطوريًا، فقوله مثلاً: "ليس الوقوف على الأطلال في النهاية إلا وقوفاً على أطلال الذات الشاعرة".(الفيفي، 2014: 61)

ثم ذهب العماري يسرد ما يراه من القراءات الإشارية والأسطورية التي تنحو نحو الفيفي أو ينحو هو نحوها، بأنها قراءة لا تستقيم، وقد تتبعتُ ما تناوله الفيفي في كتابه: (مفاتيح الشعر الجاهلي) من الحديث عن الظعائن، أو الأسماء، أو الأماكن، فوجدته لا يخرج عن حالين وكلاهما لهما وجه من الصحة:

الأول: أن تناوله للقراءة العامة للشعر وصور الأسماء أو الأماكن أو الظعائن تعود إلى ما يجول في خلد الشاعر، وهذه القراءة لها وجه من الصحة؛ لأن الشاعر عندما يتحدث فهو ينطق عن أحاسيسه ومشاعره، والكلمات التي تسري بين أفكاره تحمل تلك المشاعر، فيتولد لدى المتلقي ربطًا بين حال الشاعر وبين الموضوع المطروق الذي وُجدت فيه تلك العبارات ذات الإشارات النفسية، فربط التحليل بواقع الشاعر ونفسيته أصيل في إدراك مفهوم الشعر، ويمثل ذلك قول الفيفي: "ليس الوقوف على الأطلال في النهاية إلا وقوفاً على أطلال الذات الشاعرة".".(الفيفي، 2014: 61)

الثاني: أن ذكر الشار للأسماء والأماكن والظعائن لم تكن إلا تقليدًا شعريًا سار عليه الشعراء العرب الجاهليين، فلذا نجدهم في مطالع قصائدهم يلتزمون طريقة موحدة في بيان مرادهم، مع محاولتهم تغيير الأسماء والأماكن وفق رؤاهم الفكرية والنفسية المتفاوتة، فحديث الفيفي عن القصيدة الجاهلية ووصفه لها بأنها نسجت على طريقة المعلقة الأم، يظهر بقوله: "تقاليد القصيدة الجاهلية التي استمرت تنسج على منوال المعلقة الأم وتحذو حذوها، أو تنوع على غرارها ... بوصفها مدرسة شكلت القصيدة الجاهلية وطبعتها بطابعها". (الفيفي، 2014: 22)

وقد أفرد السيف كتابًا عن الرحلة في الشعر الجاهلي أسماه (بنية الرحلة في الشعر في القصيدة الجاهلية)، وقد عرج على الظعائن، فذكر أن بحثه في الرحلة خاص برحلة الشاعر، وليس رحلة الحبيبة (الظعينة)؛ لأن المحبوبة أحد المواضيع الدالة على أفكار مكررة؛ ليبين أن دراسة الرحلة والظعينة دراسة في الأسطورة، فهو يقصد أن تحليله سيكون تحليلاً أسطوريًا (السيف، 2009: 9)، ولم أجد حسب استقرائي لما كتبه السديس من حديث حول موضوع الظعائن؛ فلذلك لم أورد حديثًا له في هذا الجانب.

وهناك تقارب بين موضوع الظعائن والنسيب حتى أن القارئ لا يكاد يفرق بينهما، فالشواهد التي تناولت الظعائن تجري مجرى النسيب في الشعر الجاهلي. وبهذا يمكن تمييز النقاد السعوديين وفق دراستهم لرحلة الظعائن وفق فئتين اثنتين كما يأتي:

الأولى: يمثلها العماري، وقد تناول النقاد العرب المعاصرين حول موضوع رحلة الظعائن، وفند رؤاهم، واعتمادهم على التحليل القائم على التأول؛ مما جعله يرفض ذلك التحليل حتى من أقرانه النقاد؛ وذلك لأنها رؤية اعتمدت على إخراج النص عن سياقاته ودلالاته الجلية الواضحة.

الثانية: يمثلها عبد الله الفيفي الذي جمع بين التأويل الأسطوري، ومقاربة الحالة النفسية للشاعر عند كتابة الأدب.

والذي يراه الباحث أن موقف فضل العماري في رفضه التحليل على إطلاقه وفق أي مذهب أو طريقة أدبية ضرب من التعصب المذموم، ومحاولة الاستفراد بالنص، وتهميش الجهود المبنية على أطر منهجية وافتراضات منطقية، ثم أن الجزم عند بعضهم بالتأويل المطلق للنص، وإخراجه عن سياقاته فيه من الإجحاف الشيء الكبير.

المطلب الثاني: النسيب

يحتل النسيب أهمية كبيرة في الشعر العربي من خلال ما يعبر به الشاعر عن أحاسيسه ومشاعره، وله بذلك أغراض أخرى منها ما يتعلق بالمتلقي من جذبه نحو النص، ومنه ما يكون تقليدًا لمن سبقه من الشعراء، وقد سعى النقاد إلى إثبات آرائهم في موضوع النسيب في الشعر العربي وخاصة الجاهلي منه. فمن ذلك قول ابن قتيبة: "إن مُقَصِّد القصيدة إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والزمن والآثار فبكى، وشكا وخاطب الربع، واستوقف الرفيق؛ ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين منها ... ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الوجد، وألم الفراق، وفرط الصبابة، والشوق؛ ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه؛ لأن التشبيب قريب من النفوس لحائط بالقلوب؛ لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء، فإذا علم انه استوثق من الإصغاء إليه ... بدأ في المديح ..."(ابن قتيبة، 1423: 1/74-76)؛ وبهذا لم يعد النسيب في رأي ابن قتيبة غرضًا مقصودًا لذاته، وإنما هو غرض يراد به إما استمالة النفس، وإما حرص الشاعر على تتبع ما سلفه من الشعراء والالتزام بطرائقهم، وهذا الخروج عن الغاية في النسيب يرجع إلى ما توصل إليه ابن قتيبة من مطالعة الشعر العربي وخاصة النسيب منه.

وتمتد رؤية ابن قتيبة تجاه موضوع النسيب إلى النقاد المعاصرين إذ عد عزيز فهمي أن: "الغزل وليد العاطفة، ولكن الغزل الجاهلي كان مقدمة لفنون أخرى كالمدح والهجاء والفخر" (فهمي، 1998: 71)، وهذا القول لم يكن بمعزل عما

ذهب إليه ابن قتيبة بأن النسيب والغزل هو وسيلة في القصيدة الجاهلية؛ ليتوصل به إلى غيره من الأغراض الشعرية التي تتكون منها القصيدة. (ابن قتيبة، 1423: 1/74-76).

والنقاد السعوديون لم يكونوا بمعزل عن دراسة موضوع النسيب في العصر الجاهلي، فكل قد ألقى بدلوه في تفنيد ما ورد من النسيب والغزل في الشعر الجاهلي، وبيان موقفهم كما يأتي:

يمثل النسيب في نظر العماري جزءًا من الحياة العربية، فهو صورة من ألوان تلك الحياة، إذ يقول: "يرتبط النسيب بالطلل ارتباطًا عضويًا، فما إن يتحدث الشاعر عن أماكن محبوبة حتى ينتقل بطريقة أو بأخرى إلى وصف محبوبته"(العماري، 1992: 165)، كما يؤكد ما ذكره التبريزي من أن النسيب غالباً ما يكون وصفًا للمظاهر المادية من المحبوبة، وبالذات أعضائها وتقسماتها الجسدية ووسائل الزينة، وغيرها مما له صلة مباشرة بالذات المحبوبة (التبريزي، 1977: 1/153)، إنه غير دقيق في وصف النسيب بأنه متعلق في الأجزاء المادية من المحبوبة. (التبريزي، 1977: 1/166)؛ وبهذا فإن العماري يؤمن بأن النسيب يجب أن يكون جزءًا لا يتجزأ من الحياة العربية، والعربي بحد ذاته لا يترك النسيب لتعلقه بالمرأة، كما أن الشاعر الجاهلي لا يقصد امرأة بذاتها، وإنما يقصد بعض صفاتها، وما يرمي إليه من هدف نبيل، ولذلك خرّج العماري ما ورد من وصف المرأة عند حاتم الطائي بقوله: "لا يصف امرأة أصلاً، وإنما يصف قدراته المادية حين يلجأ إلى التصوير، وإضفاء النعمة والرفاهية على تلك المحبوبة، كما يصف قدراته الشخصية بالتمتع بيسر وسهولة مع ربات الحسن والجمال"(العماري، 1992: 167)، وهذا من التأويل الذي يخرج النص عن سياقاته، وقد أورد العماري أمثلة أخرى لهذا التأويل في مواضع متعددة في كتبه.

ومما يؤخذ على العماري من وجهة نظر الباحث أنه نقم على من سبق من النقاد العرب والمعاصرين له كما ورد في حديثه عن الظعائن والتحليل الأسطوري والرمزي بأن النقاد أخرجوا النص عن سياقاته وبحثوا عن المعنى المطروق في إشارات خارجة عن التركيب الأساس للقصيدة، وها هو العماري في حديثه عن النسيب يبحث في إشارات خارجة عن بنية النص فيذكر أن حاتم الطائي لم يكن يقصد بوصفه المرأة بذاتها وتقاسيمها المادية، وإنما يرمي إلى معنى قائم بصفاته من الجود والكرم، كما أنه لما تحدث عن زوال الأطلال بزوال المياه، وحينًا آخر في النسيب بزوال المرأة التي هي رمز للخصوبة والحياة.(العماري، 1992: 167).

يتبين مما سبق أن العماري تناول مبادئ المنهج الأسطوري في النظر إلى المرأة بأنها رمز للخصوبة مثلاً، كما جعل الوصف المتعلق بجسد المرأة هو رمز من الرموز التي يضعها الشاعر في قصيدته؛ ليحقق بذلك توافقًا مع التحليل الأسطوري والرمزي الذي لم يوافق النقاد فيه عند دراستهم للشعر الجاهلي، والذي يبدوا أن العماري لما بدأ التحليل للقصيدة الجاهلية أراد أن يدفع الشاعر إلى التعلق بالقيم النبيلة، وما ورد في شعره من الحديث عن معاني الأخلاق والقيم يتنافى مع ما يجده الناقد في شعره من التبسط والحديث عن المرأة ووصف محاسنها، وهي رؤية نقدية تغيب النظر إلى الطبيعة الإنسانية في شخصية الشاعر، وما يحيطها من أحاسيس ونزوات تختلجه كما تختلج غيره من عامة الناس.

وقد درس عمر السيف موضوع النسيب، وقسمه أقسامًا، منها: الأطلال، والظعينة، والتغزل بالحبيبة، والخمرة...، مؤكدًا وفق رؤيته أن المرأة والزمن هما الموضوعان الأساسيان الذي تتكون منها عناصر بينت النسيب، وهما من أركان تكوين القصيدة الجاهلية، فالأطلال من أهم العناصر المكونة للنسيب في القصيدة الجاهلية، نافيًا أن تكون الأطلال جزءًا لاستجابة الطبيعة البيئية لهجرة القبائل، وإنما هو وقفة طقوسية تأملية في نظرة الإنسان للوجود (السيف، 2019: 98،

99)؛ وبهذا فإن عمر السيف يرى أن النسيب من مكونات القصيدة الجاهلية، وليست مجرد مقدمة توصل الشاعر إلى غرضه الأساس وفق رؤية ابن قتيبة ومن تبعه، وأن النسيب إحدى البواعث التي تدفع الشاعر للتأمل في الحياة من حوله، فهو بهذه الرؤية ينحرف بالنسيب منحًا أسطوريًا، وقد أورد الكثير من الشواهد التي تربط بنية القصيدة الجاهلية بالنسيب وغف رؤيته الأسطورية، وهو تحليل رفضه العماري كما أوردت ذلك في حديثه عن الظعائن.

وخلاصة دراسة موقف النقاد السعوديين في دراسة موضوعات النسيب والظعائن أنهما موضوعان متصلان بصورة موحدة، وقد وضح أكثر النقاد تناولاً لموضوعات الشعر الجاهلي –تحديدًا موضوع رحلة الظعائن وموضوع النسيب– هو العماري، وأن الفيفي أفاض في تناول موضوع رحلة الظعائن وفق الرؤية الأسطورية، وأن السيف درس موضوع النسيب وفق الرؤية الأسطورية، وأن العماري قد اتخذ موقف المعارضة لرؤية المنهج الأسطوري إلا أنه في دراسته التطبيقية قد وقع في بعض الجوانب الموضوعية في إطار المنهج الأسطوري الرمزي مما يتبين أنه التباس بين التنظير والتطبيق.

الخاتمة:

توصل البحث إلى نتائج عديدة، أبرزها ما يأتي:

– إنّ النقاد السعوديين في دراساتهم للشعر الجاهلي لم يخرجوا عن سياقاتهم التاريخية في النقد التاريخي، كما أن الموضوعات التي سلكوها لم تكن مبتكرة إلا فيما يحدده الناقد من رأي أو تحديد حكم معين.

– إن النقاد تناولوا الاتجاه التاريخي من ناحية علاقة الشاعر ببيئته، وعلى أساس ذلك تتبعوا مفردات شعره وما قيل حولها، فكانت الدراسة التاريخية للشعراء تعتمد على دراسة أساليبهم وطرق تفكيرهم والمفردات المستخدمة في شعرهم.

الثانية: إن تناول النقاد السعوديين للشعراء الجاهليين في دراساتهم النقدية التاريخية كان لغرض تبيين حقيقتهم، ومصداقية انتمائهم إلى البيئة الجاهلية؛ وذلك عبر تتبع القضايا المتعلقة بشعرهم، كالانتحال والصنعة، والرواية الشفهية وغيرها من القضايا التي تهدف إلى الكشف عن صدق ما نُسب للشاعر من أشعارٍ.

– إن التأصيل التاريخي للشعر الجاهلي عند النقاد السعوديين كان مبني على افتراضات مختلفة إما دينية طقوسية أو افتراضات قائمة على الشك في نسبة الشعر لصاحبه أو جوانب أخرى غير ثابته في النص أو الظواهر الفنية عند السابقين من النقاد.

– أبانت الدراسة أن فضل العماري يُعَدُّ من أبرز النقاد السعوديين الذين تناولوا الشعر الجاهلي بالدراسة والتحليل، وأكثرهم تأليفًا وبحثًا فيه، وفقًا لما ورد في المدونة. وقد تميز بتوظيفه للمناهج السياقية عامة، وكان أبرزها المنهج التاريخي.

مصادر الدراسة ومراجعها:

ابن أبي سلمى، زهير. (د.ت). ديوان زهير بن ابي سلمى. (د.ط)، د.ت.

ابن العبد، طرفة. (2002). ديوان طرفة بن العبد. تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين. (ط3)، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن طباطبا، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. (د.ت). عيار الشعر. تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع. القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. (1423هـ). الشعر والشعراء. القاهرة: دار الحديث.

الأعشى، ميمون بن قيس. (1983). ديوان الأعشى. تحقيق: محمد محمد حسين. (ط6)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني. (1977). شرح المفضليات. تحقيق: علي محمد البخاوي. مصر: مطبعة النهضة.

الجاحظ، عمرو بن بحر. (2002). البيان والتبيين. تحقيق: عبدالسلام هارون، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الجمحي، محمد بن سلّام بن عبيد الله. (د.ت). طبقات فحول الشعراء. تحقيق: محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني.

الحوفي، أحمد محمد. (1952). الحياة العربية من الشعر الجاهلي. القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها.

الخنساء، تماضر بنت عمرو بن الحارث. (2006). ديوان الخنساء. تحقيق: عبد السلام الحوفي. بيروت: دار الكتب العلمية.

رومية، وهب. (1982). الرحلة في القصيدة العربية. (ط3)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

زكي، أحمد كمال. (1981). التفسير الأسطوري للشعر القديم. مجلة فصول، المجلد 1، ع(3).

السيف، عمر بن عبد العزيز. (2019). بيض الأداحي رحلة نحو فهم الشعر وتفسيره وتأويلية. (د.ط)، بيروت: دار النهضة.

السيف، عمر بن عبد العزيز. (د.ت). الرجل في شعر المرأة دراسة تحليلية للشعر النسوي القديم، وتمثلات الحضور الذكوري فيه. (ط1)، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

السيف، عمر عبد العزيز. (2009). بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية الأسطورة والرمز. (ط1)، مؤسسة الانتشار.

شاهين، محمد. (1996). الأدب والأسطورة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الشهري، عبد الرحمن بن معاضة. (2010). الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم – أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به. (ط1)، الرياض: مكتبة دار المنهاج.

الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم. (د.ت). المفضليات. تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون. (ط6)، القاهرة: دار المعارف.

ضناوي، سعدي. (1993). أثر الصحراء في الشعر الجاهلي. بيروت: دار الفكر اللبناني.

ضيف، شوقي. (1995). تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي. (ط1)، مصر: دار المعارف.

عبد الله، محمد صادق حسن. (1985). خصوبة القصيدة الجاهلية ومعانيها المتجددة، دراسة وتحليل ونقد. بيروت: دار الفكر العربي.

عثمان، عبد الفتاح. (1991). النقد العربي القديم: أصوله، مناهجه، قضايا: قراءة جديدة للتراث النقدي. دار العدالة للطباعة والنشر.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. (د.ت). ديوان المعاني. بيروت: دار الجيل.

العماري، فضل بن عمار. (1422هـ). الأسس الموضوعية لدراسة الشعر الجاهلي. (ط1)، المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة التوبة.

العماري، فضل بن عمار. (1992). حول كرم حاتم الطائي دراسة في قصيدة الدارة. الرياض: مجلة دارة الملك عبد العزيز، ج17، ع(4).

العماري، فضل بن عمار. (1996). الشعر المنحول قضاياه ونصوصه. (ط1)، الرياض: مكتبة التوبة.

العماري، فضل بن عمار. (1997). الشعر والغناء في ضوء الرواية الشفوية. الرياض: مكتبة التوبة.

العماري، فضل بن عمار. (2002). الدم المقدس عند العرب. الرياض: مكتبة التوبة.

العماري، فضل بن عمار. (2005). الأدب الجاهلي أسسه وموضوعاته. المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة التوبة.

العماري، فضل بن عمار. (2006). كتابات غربية في تاريخ الشعر الجاهلي وشفويته. (ط1)، الرياض: مكتبة التوبة.

العماري، فضل بن عمار. (2009). الحب عند العرب، دراسة في الشعر العربي القديم. (ط1)، الدار العربية للموسوعات.

العماري، فضل بن عمار. (2016). التاريخ السياسي الشفهي للجزيرة العربية قبل الإسلام. الرياض: مكتبة دار جامعة الملك سعود للنشر.

العماري، فضل. (1416هـ). حماد الراوية بين الوهم والحقيقة. (ط1)، الرياض: مكتبة التوبة.

العماري، فضل. (2004). العلاقات الأدبية بين العرب واليهود. (ط1)، الرياض: مكتبة التوبة.

فهمي، عزيز. (1998). المقارنة بين الشعر الأموي والعباسي في العصر الأول. تحقيق وتقديم: محمد قنديل البقلي. (ط1)، القاهرة: دار المعارف.

الفيفي، عبد الله بن أحمد. (2014). مفاتيح القصيدة الجاهلية نحو رؤية نقدية جديدة عبر المكتشفات الحديثة في الآثار والميثولوجيا. بيروت: عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع.

القسطنطيني، نجوى الرياحي. (2009). في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره. مجلة عالم الفكر، المجلد 38، ع(1).

القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. (1981). العمدة في محاسن الشعر وآدابه. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (ط5)، بيروت: دار الجيل.

محمد، باقر جاسم. (2009). نقد النقد أم الميتانقد، محاولة في تأصيل المفهوم. مجلة عالم الفكر، المجلد 37، ع(3).

المسدي، عبد السلام. (1994). في آليات النقد الأدبي. تونس: دار الجنوب.

مصطفى، أحمد أمين. (2007). أخبار عبيد بن شرية الجرهمي تحقيق ودراسة نقدية. (رسالة ماجستير)، جامعة عين شمس، كلية الألسن، قسم اللغة العربية.

وغليسي، يوسف. (2007). مناهج النقد الأدبي مفاهيمها وأسسها، تاريخها وروادها وتطبيقاتها العربية. (ط1)، جسور للنشر والتوزيع.

Romanization of references:

Ibn Abī Salmá, Zuhayr. (D. t). Dīwān Zuhayr ibn Abī Salmá. (D. Ṭ), D. t.

Ibn al-‘Abd, Ṭarafah. (2002). Dīwān Ṭarafah ibn al-‘Abd. taḥqīq : Mahdī Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (ṭ3), Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Ibn Ṭabāṭabā, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. (D. t). ‘Iyār al-shi‘r. taḥqīq : ‘Abd al-‘Azīz ibn Nāṣir al-Māni‘. al-Qāhirah : Maktabat al-Khānjī.

Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim al-Dīnawarī. (1423h). al-shi‘r wa-al-shu‘arā’. al-Qāhirah : Dār al-ḥadīth.

AL-A‘shá, Maymūn ibn Qays. (1983). Dīwān al-A‘shá. taḥqīq : Muḥammad Muḥammad Ḥusayn. (ṭ6), Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.

AL-Tabrīzī, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shaybānī. (1977). sharḥ al-Mufaḍḍalīyāt. taḥqīq : ‘Alī Muḥammad albkhāwy. Miṣr : Maṭba‘at al-Nahḍah.

AL-Jāḥiẓ, ‘Amr ibn Baḥr. (2002). al-Bayān wa-al-tabyīn. taḥqīq : ‘Abdussalām Hārūn, Bayrūt : Dār wa-Maktabat al-Hilāl.

AL-Jamḥī, Muḥammad ibn sllām ibn ‘Ubayd Allāh. (D. t). Ṭabaqāt fuḥūl al-shu‘arā’. taḥqīq : Maḥmūd Muḥammad Shākir. Jiddah : Dār al-madanī.

AL-Ḥūfī, Aḥmad Muḥammad. (1952). al-ḥayāh al-‘Arabīyah min al-shi‘r al-Jāhilī. al-Qāhirah : Maktabat Nahḍat Miṣr wa-Maṭba‘atuhā.

AL-Khansā’, Tumāḍir bint ‘Amr ibn al-Ḥārith. (2006). Dīwān al-Khansā’. taḥqīq : ‘Abd al-Salām al-Ḥūfī. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Rūmīyah, Wahb. (1982). al-Riḥlah fī al-qaṣīdah al-‘Arabīyah. (ṭ3), Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.

Zakī, Aḥmad Kamāl. (1981). al-tafsīr al-usṭūrī lil-shi‘r al-qadīm. Majallat fuṣūl, al-mujallad 1, ‘A (3).

AL-Sayf, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. (2019). Bayḍ al’dāḥy Riḥlat Naḥwa fahm al-shi‘r wa-tafsīruh wt’wylyh. (D. Ṭ), Bayrūt : Dār al-Nahḍah.

AL-Sayf, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. (D. t). al-rajul fī shi‘r al-mar’ah dirāsah taḥlīlīyah lil-shi‘r al-niswī al-qadīm, wa-tamaththulāt al-ḥuḍūr al-dhukūrī fīhi. (Ṭ1), Bayrūt : Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī.

AL-Sayf, ‘Umar ‘Abd al-‘Azīz. (2009). Binyat al-Riḥlah fī al-qaṣīdah al-Jāhilīyah al-usṭūrah wa-al-ramz. (Ṭ1), Mu’assasat al-Intishār.

Shāhīn, Muḥammad. (1996). al-adab wa-al-usṭūrah. Bayrūt : al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.

AL-Shahrī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ma‘āḍah. (2010). al-Shāhid al-shi‘rī fī tafsīr al-Qur’ān al-Karīm-ahammīyatuh wa-atharuhu wa-manāhij al-mufassirīn fī al-istishhād bi-hi. (Ṭ1), al-Riyāḍ : Maktabat Dār al-Minhāj.

AL-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad ibn Ya‘lá ibn Sālim. (D. t). al-Mufaḍḍalīyāt. taḥqīq wa-sharḥ : Aḥmad Muḥammad Shākir wa-‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. (ṭ6), al-Qāhirah : Dār al-Ma‘ārif.

Ḍinnāwī, Sa‘dī. (1993). Athar al-ṣaḥrā’ fī al-shi‘r al-Jāhilī. Bayrūt : Dār al-Fikr al-Lubnānī.

Ḍayf, Shawqī. (1995). Tārīkh al-adab al-‘Arabī al-‘aṣr al-Jāhilī. (Ṭ1), Miṣr : Dār al-Ma‘ārif.

‘Abd Allāh, Muḥammad Ṣādiq Ḥasan. (1985). Khuṣūbat al-qaṣīdah al-Jāhilīyah wa-ma‘ānīhā al-mutajaddidah, dirāsah wa-taḥlīl wa-naqd. Bayrūt : Dār al-Fikr al-‘Arabī.

‘Uthmān, ‘Abd al-Fattāḥ. (1991). al-naqd al-‘Arabī al-qadīm : uṣūlahu, manāhijuh, Qaḍāyā : qirā’ah jadīdah lil-Turāth al-naqdī. Dār al-‘adālah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.

AL-‘Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. (D. t). Dīwān al-ma‘ānī. Bayrūt : Dār al-Jīl.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (1422H). al-Usus al-mawḍū‘īyah li-Dirāsat al-shi‘r al-Jāhilī. (Ṭ1), al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (1992). ḥawla Karam Ḥātim al-Ṭā’ī dirāsah fī qaṣīdat al-Dārah. al-Riyāḍ : Majallat Dārat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, j17, ‘A (4).

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (1996). al-shi‘r al-manḥūl qaḍāyāhu wa-nuṣūṣuhu. (Ṭ1), al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (1997). al-shi‘r wa-al-ghinā’ fī ḍaw’ al-riwāyah al-shafawīyah. al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (2002). al-dam al-Muqaddas ‘inda al-‘Arab. al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (2005). al-adab al-Jāhilī ususuhu wa-mawḍū‘ātuh. al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (2006). Kitābāt Gharbīyah fī Tārīkh al-shi‘r al-Jāhilī wshfwyth. (Ṭ1), al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (2009). al-ḥubb ‘inda al-‘Arab, dirāsah fī al-shi‘r al-‘Arabī al-qadīm. (Ṭ1), al-Dār al-‘Arabīyah lil-Mawsū‘āt.

AL-‘Ammārī, Faḍl ibn ‘Ammār. (2016). al-tārīkh al-siyāsī al-shafahī lil-Jazīrah al-‘Arabīyah qabla al-Islām. al-Riyāḍ : Maktabat Dār Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd lil-Nashr.

AL-‘Ammārī, Faḍl. (1416h). Ḥammād al-Rāwiyah bayna al-wahm wa-al-ḥaqīqah. (Ṭ1), al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

AL-‘Ammārī, Faḍl. (2004). al-‘Alāqāt al-adabīyah bayna al-‘Arab wa-al-Yahūd. (Ṭ1), al-Riyāḍ : Maktabat al-Tawbah.

Fahmī, ‘Azīz. (1998). al-muqāranah bayna al-shi‘r al-Umawī wa-al-‘Abbāsī fī al-‘aṣr al-Awwal. taḥqīq wa-taqdīm : Muḥammad Qandīl al-Baqlī. (Ṭ1), al-Qāhirah : Dār al-Ma‘ārif.

AL-Fayfī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. (2014). Mafātīḥ al-qaṣīdah al-Jāhilīyah Naḥwa ru’yah naqdīyah jadīdah ‘abra al-muktashafāt al-ḥadīthah fī al-Āthār wa-al-mīthūlūjiyā. Bayrūt : ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīthah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

AL-Qusṭanṭīnī, Najwá al-Riyāḥī. (2009). fī al-Wa‘y bi-muṣṭalaḥ Naqd al-naqd wa-‘awāmil ẓuhūrihi. Majallat ‘Ālam al-Fikr, al-mujallad 38, ‘A (1).

AL-Qayrawānī, Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn Rashīq. (1981). al-‘Umdah fī Maḥāsin al-shi‘r wa-ādābuh. taḥqīq : Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. (ṭ5), Bayrūt : Dār al-Jīl.

Muḥammad, Bāqir Jāsim. (2009). Naqd al-naqd Umm almytānqd, muḥāwalah fī ta’ṣīl al-mafhūm. Majallat ‘Ālam al-Fikr, al-mujallad 37, ‘A (3).

AL-Masaddī, ‘Abd al-Salām. (1994). fī ālīyāt al-naqd al-Adabī. Tūnis : Dār al-Janūb.

Muṣṭafá, Aḥmad Amīn. (2007). Akhbār ‘Ubayd ibn shryh aljrhmy taḥqīq wa-dirāsat naqdīyah. (Risālat mājistīr), Jāmi‘at ‘Ayn Shams, Kullīyat al-Alsun, Qism al-lughah al-‘Arabīyah.

Waghlīsī, Yūsuf. (2007). Manāhij al-naqd al-Adabī mafāhīmuhā wa-ususuhā, tārīkhuhā wa-ruwwāduhā wa-taṭbīqātuhā al-‘Arabīyah. (Ṭ1), Jusūr lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.