Arab Journal of Sciences and Research Publishing
Volume (8), Issue (4) : 30 Dec 2022
P: 88 - 110

ISSN: 2518-5780

المجلة العربية للعلوم ونشـر الأبحـاث
المجلد (8)، العدد (4) : 30 ديسمبر 2022 م
ص: 88 - 110

The development of love literature and Adoring in medieval culture Arabic classical

Mahmoud Jamal Rayyan
Almotanabbi School || Tamra || Palestine

Abstract: This article comes to look for love poetry and literature, as a literary genre that has its beginning and continuity; and through exposure to several fundamental themes related to this literary jener. So that we deal with love as an idea and as a behavior, and the relationship of love to love through literary studies, stories of love, and above all we will see the relationship of love literature and poetry to the theory of love according to a historical hierarchy; the roots from the first Islamic times, and then extend to centuries late, according to what researchers and orientalists have dealt with about the theory and literature of love.

Its importance comes in the need to reveal the relationship of theory with literature and poetry, in their dialectical attachment and the themes covered, and we have shown that there is a relationship between love literature and theory in the period we have chosen specifically.

Keywords: love literature, adoration, love theory, classical culture, woman, A virgin yarn, wassaa.

تطوّر أدب الحبّ والعشق في العصر الوسيط (الثّقافة العربيّة الكلاسيكيّة)

محمود جمال ريّان
مدرسة المتنبي || طمرة || فلسطين

المستخلص: يأتي هذا المقال للبحث عن شعر الحبّ وأدبه، كنوع أدبيّ له بدايته واستمراريّته؛ ومن خلال التّعرّض لعدّة ثيمات جوهريّة تتّصل بهذا الجانر الأدبيّ. بحيث نتناول الحبّ كفكرة وكسلوك، وعلاقة الحبّ بالعشق من خلال الدّراسات الأدبيّة، وقصص من الحبّ، وفوق ذلك سنتبيّن علاقة أدب وشعر الحبّ بنظريّة الحبّ وفق تراتب تاريخيّ؛ فالجذور منذ العصور الإسلاميّة الأولى، وتمتدّ بعد ذلك وصولًا إلى قرون متأخّرة؛ وفق ما تناوله الباحثون والمستشرقون حول نظريّة وأدب الحبّ.

هذا المجال جدير بالبحث، ويجب إعطاؤه الاهتمام الكبير كما هو الشّأن في الأدب النّسويّ على سبيل المثال. ومن هنا تأتي أهمّيّته وضرورة كشف علاقة النّظريّة فيه بشكل جدليّ استقرائيّ مع الأدب والشّعر؛ فهما مرتبطان ارتباطًا متلازمًا لا يعرف الواحد إلّا بالآخر، كتلازم الجسد للرّوح بمعيّة ومصافاة وشعور وحدويّ. نميط اللّثام عن مواصفات وثيمات في أدب الحبّ والعشق، تحتاج إلى إبانة من خلال التعرّض لهذا الجانر وتوضيح تطوّره الزّمنيّ واتّجاهاته، وتبيان اهتمام الأوائل من الأدباء فيه بشكل يثير الاهتمام وجادّة البحث؛ لاستكناه أدب الحبّ الدّنيويّ خاصّة، والنّظريّة الّتي تبلورت حوله في الثّقافة الكلاسيكيّة تحديدًا.

الكلمات المفتاحيّة: أدب الحبّ-عشق-نظريّة حبّ-ثقافة كلاسيكيّة-حديث العشق-المرأة- غزل عذري- التّقليد الأدبيّ والرّومانسيّ-ابن داود الأصفهانيّ-الوشّاء.

1- مدخل.

شغل البحث في ماهيّة الحبّ أو حقيقته مكانًا واضحًا في عدد من الدّراسات، ولكنّ الجديد فيها محدود للغاية. ولعلّ من المهمّ أن نُبدي الغاية الفائقة من بداية الاهتمام بأدب الحبّ، وذلك تجاه ابن داود وكتابه "الزّهرة"

(ابن داود، 1985). إذ يُعتبر هذا الفقيه الأديب الظّاهريّ رائدًا في البحث عن مفهوم الحبّ، وكاشفًا عن رؤية خاصّة، يمكن أن نقول فيها أنّها جوهر النّظريّة العربيّة في الحبّ، وأنّها في عمقها ورصانتها غير قابلة للتّعميم أيضًا.

من المُهمّ أن نُوضّح أنّ الامتداد التّاريخيّ لنظريّة الحبّ وأدبه في الثّقافة العربيّة الكلاسيكيّة يزيد عن ثمانية قرون متواصلة من الإبداع والتّأصيل والمحاورة والاقتباس والتّأثّر. كانت البدايات الأولى للتّأليف في موضوع الحبّ وماهيّته، وتحديد أعراضه وعلاماته في أرجوزة حمدان اللّاحقيّ المنظومة في القرن الثّالث الهجريّ/ التّاسع الميلاديّ، ثمّ توالت المؤلّفات في الظّهور انطلاقًا من بعض رسائل الجاحظ (الجاحظ: 1972)، وكتاب الزّهرة لابن داود الظّاهريّ، واعتلال القلوب للخرائطيّ، وكتاب المُوشّى للوشّاء، مرورًا بمرحلة ابن حزم ورسالته "طوق الحمامة في الأُلفة والأُلّاف" في القرن الخامس الهجريّ/الحادي عشر الميلاديّ، وبعدها استمرّ مجهود العلماء في دراسة الحبّ وظواهره بالاستناد إلى مناهج فكريّة مختلفة ومذاهب فقهيّة متعدّدة، وختامًا بمؤلّفات ظهرت في القرنين الخامس عشر والسّادس عشر الميلاديّين، أمثال كتاب غواني الأشواق ومعاني الأشواق لابن البكّاء البلخيّ، وكتاب "أسواق الأشواق" لإبراهيم بن عمر البقاعي، وكتاب "تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشّاق" لداود الأنطاكيّ الطّبيب.

1- الجوانب الرّئيسيّة للعلاقة بين شعر الحبّ ونظريّة الحبّ في الأدب العربي الكلاسيكيّ:

هناك دراسات حديثة تعرّضت للمحبّة أو الحبّ، وقد أشارت كذلك إلى العشق كجانب متمّم لثيمة الحبّ كمضوع مركزيّ عند تناول قضيّة الحبّ بشكل مؤسّس ومُسهب. ومن أبرز الدّراسات نذكر دراسة جيفن (Giffen, 1972) ثمّ دراسة بل (Bell, 1979)، وهما دراستان تتتبّعان تطوّر الكتابة عن الحبّ عند العرب والمسلمين وإبراز المذهب الحنبليّ في هذا الاتّجاه؛ ثمّ دراسة مستفيضة مختلفة عن سابقتها بالمنهجيّة والأسلوب لرجاء بن سلامة (2003)، ثمّ أطروحة ماجستير متخصّصة بكتاب الواضح المبين لِمُغَلطاي بن قليج، قدّمتها دعاء سمحات (2012) في جامعة حيفا.

ومن الصّحيح ما لاحظته الباحثة الأمريكيّة "لويس أنيتا جيفن"، Lois Anita Giffen في كتابها أعلاه، من أنّ نظريّة الحبّ الإلهيّ قد نالت على مرّ السّنين ولا تزال تنال اهتمامًا أكبر ممّا نالته نظريّة الحبّ الإنسانيّ، وهي تُرجع هذا التفوّق الكمّيّ في عدد الكتب ونوعيّتها وجدّيّتها وَعمق مادّتها، يضاف إلى ذلك أنّ الدّافع الدّينيّ بالنّسبة للثّقافة العربيّة، كانت له الغلبة في العالم الإسلاميّ كلّه، وقد ظهر أثره هذا أيضًا في الكتابات الّتي تُعالج الحبّ الإنسانيّ؛ حيث لا تخلو من اعتبارات أخلاقيّة ودينيّة، بل وصوفيّة. ولكنّنا مع هذا التّسليم بأنّ الحبّ الإنسانيّ لم ينل ما يستحقّ من اهتمام الباحثين، وإذا ما قيس إلى الحبّ الإلهيّ فإنّنا نجد سيلًا دافقًا من المؤلّفات أجادت فأفاضت في معرفة ماهيّة الحبّ وأحواله وتجلّياته في قصص المحبّين والعشّاق. هذا من شأنه أن يعطي للموضوع بعدًا حداثيًّا، في التطرّق لثيمات الحبّ بحيث يلائم أرواح واحتياجات النّاشئة، خاصّة وأنّها تتّبع المنهج الإنسانيّ التّفسيريّ في طروحاتها.

ويشير أحد الباحثين (إغباريّة، 2015: 158) إلى أنّ هناك دراسة منفردة لم تتطرّق إليها أيّة دراسة عن المحبّة والحبّ، على حدّ علمه؛ ألا وهي دراسة دينيّة في علم الحديث، عن حديث العشق فقط، وهو "من عشقَ فعفّ فَكتمَ فمات ماتَ شهيدًا". هذه الدّراسة صاحبها أبو الفيض الغماري الحسني (ت 1960) المتخصّص بعلم الحديث، صدرت في كتاب اسمه: دَرءُ الضّعف عن حديث مَن عشق وعفّ سنة 1996. وقد اِعتبر الباحث إغباريّة أنّ دراسته حول حديث العشق رائدة وتضيف معلومات جديدة، فيما لم تذكره الدّراسات السّابقة، وذلك في انتهاجه وطريقة البحث الفيلولوجيّة في تحليل النّصوص ومقارنتها.

وقد رأينا من المناسب، أن نتطرّق بشيء من التّفصيل، اعتمادًا على دراسة أخرى للويس جيفن (Giffen, 1973). فيها تتّبع جيفن الجوانب الرّئيسة للعلاقة بين شعر الحبّ ونظريّته في الأدب العربيّ في الثّقافة الكلاسيكيّة. ونعني بِ **"نظريّة الحبّ"** الموضوع المتعلّق بذلك الفرع الخاصّ بالأدب والّذي يضمّ ما يُقارب إحدى عشرة مقالة وكتابًا بقيت موجودة بعد اندثار الكتابات المتعلّقة بنظريّة الحبّ الدّنيويّ، الّذي تمّت الكتابة عنه على مدى تسعة قرون وذلك في العصر الوسيط.

وترى الباحثة "جيفن" (ص 108) بأنّ هذا النّوع الأدبيّ الّذي يدرس نظريّة الحبّ قد وصل ذروته الطّبيعيّة في مناحٍ متعدّدة في كتاب روضة المُحبّين لابن القيّم الجوزيّة الدّمشقيّ، والّذي توفّي عام 751هـ/1350م. فلا يمكننا التّغاضي عنه في نقاشنا هذا. وهذا الأدب المتعلّق بنظريّة الحبّ الدّنيويّ يمكن تسمية الكتابات حوله بشكل يتّسم بالنّوع الطّويل والمتأخّر الازدهار، الّذي بدأ في القرن التّاسع الميلاديّ واستمرّ حتّى ما يُقارب القرن السّابع عشر. وترى جيفن بأنّه قبل استكشاف العلاقة بين شعر الحبّ ونظريّة الحبّ، يجب أوّلًا تفسير ما ينطوي عليه "شعر الحبّ" أو "نظريّة الحب"، وهي تدمج بين المصطلحين على اعتبار أنّ كلّ واحد مؤدٍّ إلى الآخر في سيرورته وتطوّره التّاريخيّ الدياكرونيّ، Diachronic.

إنّ ما تشير إليه الباحثة من علاقة هي أنّها تتمحور بشكل أساسيّ حول الحبّ الدّنيويّ و"النظريّة". ما يعنيه "الحبّ" الدّنيويّ" هنا هو حبّ شخص لشخص آخر، ويقابله الحبّ الرّوحانيّ؛ وهو حبّ الله أو الحبّ المتبادل بين الله ومخلوقاته. وتعالج النظريّة مضمونين؛ أوّلهما مناقشة طبيعة الحبّ وجوهره وأسمائه ومسبّباته وأنواعه والاختلافات بين هذه الأنواع، وثانيهما ما يُعرف بِ "أحوال" المحبّين أو "حالاتهم" أو "أوضاعهم" أو "طباعهم".

إنّ أحوال المحبّين هي أنواع وتغيّرات الحبّ المُقدّم في قصص الحالات والنّوادر والشّعر لتوضيح الموضوع أو لتوثيقه. يمكن أن تشمل الأحوال على تحليل للوسائل المتعدّدة الّتي تُظهر كيف يقع المحبّون في الحبّ، والحالات المزاجيّة والعاطفيّة المتنوّعة الّتي يمرّ بها المحبّ، والمساعدات والعقبات الّتي يُقابلها. ويمكن أيضًا تخيُّل الأحوال على أنّها فئات من المُحبّين؛ الرّسل والخلفاء والأصدقاء الحميمين والظّرفاء من النّاس والأشخاص الأتقياء والنّبلاء والشّعراء. ويمكن أن تكون أحوال المحبّين القَدر الّذي يُقابلونه؛ هؤلاء الّذين يقتلهم الحبّ الطّاهر النّقيّ، الّذين يصبحون مجانين الّذين يرتكبون أفعالًا إجراميّة. وقد أورد ابن حزم في معرض حديثه عن الضّنى ثبتًا سجّل فيه عددًا من الّذين أزال الهوى عقولهم وأخفى أسماء آخرين ذاكرًا أحوالهم، ولمّح إلى غير أولئك وهؤلاء. فهو إذ يتحدّث يقول: "حدّثني أبو بكر بن محمّد بن بقي الحجريّ، وكان حكيم الطّبع عاقلًا فهيمًا عن رجل من شيوخنا لا يمكن ذكره" (ابن حزم، 2005: 166). ويذكر أنّه أحبّ جارية فرّت منه، "ورام أن يراجعها فلم يمكنه ذلك، فاختلط عقله وأقام في المارستان يعاني مدّة طويلة (م.ن.، ص 167).

وأورد أحد الباحثين عن القالي في كتابه الأمالي أنّ قال "إنّ مساورًا الورّاق تحدّث مع مجنون شاعر، كان له بنت عمّ يحبّها فذهب عقله عليها. وأورد في ذات السّياق أنّ مجنونًا بالبصرة كان يردّد بيتين من الشّعر، لأنّه كان تعلّق ابنة عمّه، إلّا أنّ رجلًا من أهل الطّائف تزوّجها ونقلها فاستولَهَ ابن العمّ عليها" (خصخوصي، 1993: 109-110).

ويحدث أن يكون العاشق امرأة، فقد تحدّث صاحب النّشوار عن امرأة في بليدة فيد، كانت عاشقًا تقول شعرًا، فما حالَ عليها الحول الثّالث حتّى أضحت مقيّدة فاقدة العقل. (التّنوخي، 1971؛ 5: 160-161). ومّما يذكر أيضًا أنّ خالدًا الكاتب قد زال عقله لتعلّقه بجارية لبعض الوجوه ببغداد، ولم يحدث له ما حدث إلّا لأنّه لم يقدر عليها (الأصفهاني، 1970؛ 20: 234).

يستخدم الدّارسون المعاصرون عددًا من المصطلحات غير مصطلح "نظريّة الحبّ" لكَ "فلسفة الحبّ" و"سيكولوجيا الحبّ" و"ظاهرة الحب"... لقد ناقشت "جيفن" هذه المصطلحات وميّزاتها وقيودها في مقال آخر (Giffen, 1972). تُميّز "جيفن" ثلاث مراحل في تطوّر الأدب العربيّ حول نظريّة الحبّ؛ **فالمرحلة الأولى** الممتدّة من القرن التّاسع وحتّى القرن الحادي عشر بعد الميلاد. تتميّز بظهور التميّز الكبير في الشّكل والمضمون. على قدر معرفتنا فإنّ هذه المرحلة بدأت بمقالتين للجاحظ (ت 869م)؛ أديب وفطين البصرة وبغداد، وهما رسالة في العشق والنّساء ورسالة القيان. بعد ذلك جاء كتاب الزّهرة لمحمّد بن أبي داود (ت 910م) وبعده بفترة قليلة من المحتمل أنّه ظهر كتاب المُوشّى للوشّاء، وكتاب اعتلال القلوب للخرائطيّ (ت 939م). وبعد ذلك ما يقارب خمسين سنة أو في منتصف القرن العاشر جاء كتاب الرّياض في أخبار المتيّمين للمرزبانيّ (ت994 م). لقد فُقدت هذه الأعمال إلّا من بعض الأجزاء الموجودة في أعمال أخرى. في القرن الحادي عشر كتب الحصريّ القيروانيّ (ت 1022م) كتاب "المصون في سرّ الهوى المكنون"، وكتب ابن حزم الأندلسيّ (ت 1064م) "طوق الحمامة في الألفة والألّاف" المعروف على نطاق واسع في الغرب، والّذي تمّ ترجمته إلى عدّة لغات. ثمّ بعد ثلاثة وخمسين عامًا أنجز جعفر بن أحمد مجموعة أعمال حول مصير العشّاق الّتي تتميّز بتداولها الكبير وشُهرتها في العالم الإسلاميّ.

أمّا **المرحلة الثّانية** من التطوّر الأدبيّ حول الحبّ، فيمكن تأطيرها فيما بين القرن الثّاني عشر والرّابع عشر بعد الميلاد. لقد وصل أدب الحبّ في هذ المرحلة إلى نضوج ذاتيّ، حيث أُثبِتت اتّجاهاته الأساسيّة في الشّكل والمحتوى، والظّاهرة في أعمال القرون الثّلاثة وضوحًا كبيرًا. ولكنّ الآراء المتباينة بين المؤلّفين أثارت ظهور نوعين من العمل: النّوع الّذي ينتمي إلى الأدب المباشر الصّريح، أو تقليد أدب أسلوب الحنبليّة الّذي يأخذ منحى العمل العِرقيّ والرّوحيّ.

إنّ الصّراع القائم بين كلا المنهجين أصبح صريحًا مكشوفًا، حيث أنّ ابن الجوزي (ت 1203م) في كتابه "ذمّ الهوى" في القرن الثّاني عشر (ابن الجوزي، 1998) تبنّى مُعتقد الحنبليّة بدلًا من الحبّ العاطفيّ أو الهوى أو العشق، مُمسكًا بذلك بشعلة الخرائطيّ (ت 939م) الّذي كتب قبل ذلك بثلاثمئة عام. وبعد ذلك فإنّ مُغَلطاي (ت 1361م) في كتابه "الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبّين" والّذي يتحدّث عن شهداء الحبّ، دافعَ عن مبدأ الحبّ الطّاهر العفيف، لكنّه الدّنيويّ العاطفيّ، وبعد ذلك بقليل أجاب ابن القيّم بشكل واضح وجليّ على المَغلطاي والآخرين في أُطروحته "روضة المُحبّين ونزهة المشتاقين" (ابن قيّم الجوزيّة، 1973)، والّتي امتاز بتنسيقها وتأمّلاتها الدّقيقة، والّتي تشكّل مبدأً حنبليًّا وإسلاميًّا متناسقًا حول الحبّ البشريّ المؤيّد لوجهات النّظر الّتي عرضها الخرائطيّ وابن الجوزي.

أمّا **المرحلة الثّالثة** والأخيرة من التطوّر في الأدب حول نظريّة الحبّ الدّنيويّ، فتمتدّ من القرن الخامس عشر إلى السّابع عشر بعد الميلاد. تشمل هذه المرحلة على حدّ معرفة الباحثة "جيفن" خمسة أعمال ما زالت على قيد الحياة بعد اندثار الأعمال الأخرى. يمكن أن نطلق على هذه المرحلة "المقتطفات الرّائعة" أو مقتطفات المقتطفات الّتي تُعيد صياغة مضمون كتابات المرحلة السّابقة[1]. هذه الأعمال هي تقليد الأدب الصّريح المباشر لنظريّة الحبّ، ولها صفة التّصنيف أكثر من أيّ شيء كُتب سابقًا. لقد تُجُنّبت القضايا المُتجادل عليها والّتي تمّ عرضها في السّابق، من قبَل ابن الجوزي والمُغَلطاي وابن القيّم. وقد يحسبُ أحدنا أنّ هذا التّقليد مستمرّ حتّى القرنين التّاسع عشر والعشرين. ولذلك وبهدف اعتبار نظريّة الحبّ وعلاقتها مع شعر الحبّ متوائمة وجدليّة، فقد صوّرتها الباحثة "جيفن"

(1) . إنّ "المقتطفات الرّائعة" هي عمل البقاعي (ت. 885/ 1480)، أسواق الأشواق في مصرع العاشقين. وعمل داود الأنطاكيّ (ت. 1008/ 1599)، تزيين الأشواق بتفصيل أشواق العشّاق. والعمل الأدبيّ: أسعار الأشواق في أشعار الأشواق لكاتب غير معروف، وعمل مرعي بن يوسف (ت. 1033/ 1624)، منية المحبّين وبغية العاشقين. وعمل السّلطي في فترة الازدهار (ت. 1692)، صبابة المُعاني وصبّابة المَعاني.

على أنّها مُجسّدة في مضمون الكتب الخاصّة، كما ركّزت اِهتمامها على تلك الأعمال الّتي يعود تاريخها للفترة الممتدّة من القرن 9إلى 14 الميلاديّ.

يمكن وبكلّ تأكيد إيجاد موادّ حول الحبّ والمحبّين في كتب أخرى غير مُخصّصة بالذّات لذلك الموضوع، كما في كتاب "الأغاني" للأصفهاني، وابن قتيبة في "الشّعر والشّعراء"، وإبراهيم الحصريّ في "المصون في سرّ الهوى المكنون"...

كثيرًا ما يتمّ إيجاد النّوادر والقصص أيضًا في كتاب أو أكثر مختصّ بالنّوع الأدبيّ الخاصّ بنظريّة الحبّ. كما أنّ هناك أعمالًا أخرى تعاملت مع موضوع الحبّ بشكل مختلف، ويجب اعتباره شيئًا منفصلًا عن هذا النّوع الأدبيّ. فأُطروحة ابن سينا (ت 1037م)، "رسالة في ماهيّة العشق الفلسفيّة" تتعامل مع الحبّ على أنّه مبدأ عالميّ، يُظهر الحبّ الإنسانيّ بمظهر وضيع. لن نتطرّق إلى رسالة ماهيّة العشق في موسوعة إخوان الصّفا، لأنّها وقبل كلّ شيء أطروحة فلسفيّة حول الحبّ على الرّغم من أنّها تناقش بعض المواضيع الموجودة في الأعمال الّتي تنتمي إلى هذا النّوع الأدبيّ. إنّ هدفها ونيّتها؛ أي الرّسالة هذه، هو تقديم وجهة نظر الإسماعيليّ حول الحبّ الدّنيويّ، وبشكل أساسيّ ذلك الموضوع الثّابت والخاصّ بالحبّ الرّوحيّ المتوقّد، ألا وهو حبّ الخالق الّذي جعل باقي المواضيع في قصص المحبّين عاثرة مؤقّتة.

2- الحبّ سلوكٌ ونهج اجتماعيّ: ابن داود والوشّاء نموذجًا:

لقد ظلّت أدبيّات الحبّ ومتعلّقاته مبثوثة بين مصادر شتّى، منذ عهد الجاحظ وما بعده، فلم يشأ أن يؤطّر هذا الموضوع بشكل موضوعيّ خالص، بحيث لا نلمس تقعيدًا فنّيًّا أنطولوجيًّا إلّا عندما جاء رائد هذا النّهج الموسوم بالحبّ وأخلاقه وآدابه؛ وهو المتأدّب الرّائد محمّد بن داود صاحب كتاب "الزّهرة". فقد تفرّد ببحث موضوع الحبّ، نظريًّا وأدبيًّا واستطاع أن يجيب عن كثير من الأسئلة الّتي طرحها الباحثون خلال فترة العصر الوسيط، حول هذا الجانر. فقد ظلّت قضايا كثيرة تؤرّق هاجس المهتمّين بأدب الحبّ من حيث تشكّله وماهيّته الإنسانيّة والوجوديّة وصولًا إلى التّنظير حوله. وستكون لنا وقفات من خلال كتاب الزّهرة.

1-2 الحبّ سلوك اجتماعيّ، عشق وظرف:

يعتبر ابن داود هذا الفقيه الظّاهريّ رائدًا في البحث عن مفهوم للحبّ، وكاشفًا عن رؤية خاصّة يمكن القول إنّها جوهر النظريّة العربيّة في الحبّ، وأنّها في عمقها ورصانتها غير قابلة للتّعميم أيضًا.

"الحبّ في حال التّمام" هو جوهر نظريّة الحبّ عند صاحب الزّهرة. والتّمام هنا وصف لحال المُحبّ، وليس المحبّ والمحبوب، وليس وصفًا لعاطفة الحبّ المشتركة بينهما. وقد جاء بعد ابن داود من حرص على هذا التصوّر المجرّد لهذه العاطفة البشريّة، "وجاء بعده أيضًا من شاركه القول بالعفّة والدّعوة إلى التّسامي بالغريزة، ولكن ليس بالصّورة الجامدة الخالية من التّفاعل بين طَرفي هذه العاطفة الّتي لا تقوم إلّا بين شخصين. وأقرب كتّاب الحبّ إلى ابن داود هو الوشّاء؛ صاحب كتاب الموشّى أو الظّرف والظّرفاء، وقد توفّي ابن داود سنة 910م عن اثنتين وأربعين عامًا، وتُوفي الوشّاء سنة 937م وهذا يعني أنّهما تعاصرا. وقد سبق لابن داود أن وصف المُحبّ بالظّرف، وألزمه بخلال حميدة لأنّها تليق بأهل الظّرف، ودعاه إلى نبذ اضدادها. وسيتولّى الوشّاء توضيح ما يعني هذا الوصف..." (عبد الله، 1980: 84). ولعلّ إشارات ابن داود هي الّتي فجّرت الفكرة عن الحبّ، فراح يرسم معالمه كسلوك اجتماعيّ، لم يُشغل نفسه بأسبابه البعيدة، وإنّما راح يرقب تقاليد وأعراف مَن سمّاهم بأهل الظّرف، ومن ثمّ راح يضع قواعد السّلوك العامّ (إتيكيت) للمُحبّين، وهم في أغلب الظنّ أهل اليسار والفراغ من الطّبقة المتوسّطة، الّتي

يُمثّل التجّار عمادها، وتضمّ إليهم بعض العلماء والشّعراء وَمن في رُتبتهم، ممّن يتطلّع إلى الطّبقة الأعلى ويتعامل معها ويتوق إلى التخلّق بآدابها.

ولعلّه ليس من المبالغة أو التّجافي أن نقول: إنّ الحبّ الّذي يتكلّم عنه ابن داود هو حبّ طبقيّ، وأن تكون طبقيّة ثقافيّة، أو يوشك أن يكون كذلك؛ إذ هو حبّ تحرسه آداب مُقرّرة وتقاليد صارمة، تحول بين المحبّ ووصف المحبوب، وتفرض عليه قبول الذلّ وترى فيه لباقة وأدبًا، لأنّه يعتمد على ضبط النّفس وقوّة البيان.

وإذا كان الجاحظ قد رأى أنّ الفقير مشغول عن الحبّ بطلب الرّزق، وأنّ ذوي السّلطان مشغولون بسلطانهم عنه، وهو بهذا التّعليل يرتكز على النّاحية النّفسيّة، والعمليّة الّتي تستأثر بالشّخص؛ فإنّ **الوشّاء** يجعل الفقر نفسه سببًا. فمع إقراره بأنّ أسباب الهوى ليست مبنيّة على اليسار والنّفقات الغزيرة والصّلات الكثيرة، فإنّ الصّبا والتعرّض للهوى-في رأيه- لا يحسن من المُفلس وإن حسُن منه التظرّف: "بلى إنّ الظّرف بذي التقلّل مليح، ولكنّ الهوى والعشق بهم قبيح، وذلك أنّ الفقير إن طلب لم ينل، وإن رامَ بلوغًا لم يصل، وإن استوصل لم يوصَل...وقد يجوز أن يكون ظريفًا بغير عشق، كما كان عاشقًا بغير فسق؛ لأنّه لا يتهيّأ له إقامة حدود العشق والظّرف بلباقته ونظافته وتخلّقه وتملّقه ومداراته ومساعدته، ولا يتهيّأ له القيام بحدود العشق إذ لا مال له فَيعينه على هواه، ولا مقدرة له فتُبلغه رضاه، وإن بُلي بمن يستهديه ويستكسبه ويطلب برّه، ويريد فضله، وهو لا يقدر على ذلك، فهي الطّامّة الكبرى" (الوشّاء، 1965: 78).

"حدود العشق" تلك العبارة الخطرة الّتي تتكرّر مرّتين في هذا الاقتباس تعني الكثير جدًّا، وتعني لنا أنّ العشق الّذي يتحدّث عنه الوشّاء صار جزءًا من السّلوك الاجتماعيّ في طلقة بعينها تقدر على نفقاته الماديّة أوّلًا، وترتفع إلى مستوى آدابه وتقاليده ثانيًا. وقد أشار ابن داود إلى الشّرط الثّاني وسكت عن الأوّل، وهذا فارق بين رجلين عاشا العصر نفسه تقريبًا، يتحدّث أحدهما عن العشق كعاطفة حميمة ينبغي أن تُعامل بالكتمان ورياضة النّفس لترقية الذّوق والشّعور، ويتحدّث الآخر عن العشق كنمط اجتماعي، له حقوق تتناول المظهر وما يتطلّبه المظهر من أنواع الإنفاق والآداب الواجبة. فعند الوشّاء صار الحبّ صفة من صفات الظّرف وشارة من شارات السّلوك الاجتماعيّ المهذّب. في حين أنّ ابن داود جعل من الحبّ موقفًا وفكرة، يمكن إجمالها في قول يحيى بن معاذ: "حقيقة المحبّة ما لا يزيد بالبرّ ولا ينقص بالجفاء" (عبد الله، 1980: 71). وفي كلتا الحالتين؛ حالة الفكرة وحالة السّلوك لا يشار إلى الميل الجنسيّ أيّة إشارة، فهو مسكوت عنه تمامًا، وكأنّ الحبّ لا يتضمّنه، بل لعلّ الحبّ يرفضه. وتلك قضيّة سنناقشها الآن.

وقد كتب المستشرق الإسبانيّ "جرسيا جومس" بحثًا طيّبًا عن "الموشّى" وتأثيره في "طوق الحمامة" ودرجة التّشابه بين الكتابين، وقد ترجمه الدّكتور الطّاهر مكّي ضمن كتابه: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة. (انظر: عبد الله، 1980: 67).

وقد أحصى المستشرق الإسبانيّ أنواعًا من التّشابه في الاقتباس والأسلوب واللّغة، وفي التّعليق على بعض الوقائع، وفي الملاحظات النّفسيّة، وفي الأفكار فضلًا عن التّقسيم وعناوين الأبواب، وهذا كلّه في رأينا يجنح بالظنّ إلى اليقين، وهذا التّرجيح يعتمد على ملاحظات وشواهد صاحب البحث، الّذي لم يُرد-رغم وضوح الدّليل-أن يقرّ بأنّ "درّة الأندلس" مسبوق برجل مشرقيّ أقلّ منه شهرة، أخذ عنه ولم يُشر إليه!

والحقّ أنّ الوشّاء يوافق ابن داود فيما هو من صميم مفهوم الحبّ باعتباره شعورًا رقيقًا مهذّبًا يعتنقه الرّجل السّويّ المثقّف، يستكمل به دماثته ويزاول من خلاله رياضة الرّوح ورهافة الإحساس وأدب التّعامل مع الآخرين، وذلك حين يشير الوشّاء أكثر من مرّة إل العفّة والوفاء وكثرة الخيانة والغدر، "واستعمل النّاس في العشق شيئًا ليس من سنّة الظّرف، ولا من أخلاق الظّرفاء، وذلك أنّ أحدهم متى ظفر بحبيبه، وأصاب الغفلة من رقيبه، لم

يعقّب دون طلب المعنى، فهذا من فساد الحبّ ودمار العشق، وبطلان الهوى وتكدير الصّفاء" (عبد الله، م.س.: 87). وقد سبق الوشّاء ابن داود إلى ترديد الحديث: "الأرواح جنود مجنّدة" والحديث: "من عشق فعفّ فَكتم فماتَ فهو شهيد"[(2)]. وردّدهما الوشّاء في باب: "اتّفاق القلوب على مودّة الصّديق، وقلّة الخلاف على الرّفيق". ومن بعده ابن حزم أيضًا، وإن لم يصف ثانيهما بأنّه حديث ضعيف.

وتظهر صلة الوشّاء بالجاحظ أكثر وضوحًا وتحدُّدًا، وقد تطرّق الوشّاء إلى المرأة ووصفها بالغدر وقلّة الوفاء، وليس من الممكن الزّعم بأنّ كلّ من تكلّم عن غدر النّساء قد تأثّر بآراء الجاحظ في القيان مثلًا، وإن يكن الوشّاء قد هاجم القيان ووصف عشقهنّ بأشدّ ممّا وصفه به الجاحظ وأكثر شناعة، ولكنّ التّعميم هو الأشدّ خطرًا، لأنّه يدخل الوشّاء في موقف المناقض لرأي ابن داود، وكأنّه يتحدّث عن نوع آخر من الحبّ. لقد اتّفقا-ابن داود والوشّاء-على ضرورة الوفاء، ولكنّ الأخير رفض مبدأ الخضوع للمحبوب، واعتبار أنّ التذلّل للحبيب من شيم الأديب كما يرى ابن داود، بل تبدو معارضة الوشّاء لهذا القول بشكل مباشر في استعمال صفة "الأديب" دون غيرها من الصّفات، يقول: "اعلم أنّه يقبح بالرّجل الأديب، والعاقل اللّبيب، أن يستخذي في هواه، ويملك قلبه سواه، ويكون خادم قلبه وأسير حبّه، لا سيّما مع تغيّر الزّمان وغدر الأحباب والخلّان. ثمّ أنّ أجهل الجهالة، وأضلّ الضّلالة صبر الفتى الأديب على غدر الحبيب، فإنّ الصّبر على الخيانة والغدر يضع من المروءة والقدر" (الوشّاء، الموشّى: 49). والوشّاء يرفض هنا مبدأين من أهمّ مبادئ نظريّة الحبّ عند العرب وهما: أنّ التذلّل للمحبوب لا يشين الرّجل، بل هو دليل على كرم الطّبع واكتمال روح الفروسيّة؛ والثّاني أنّ الوفاء للمحبوب لا يتوقّف على وفاء ذلك المحبوب، فليس الحبّ علاقة تبادليّة تقوم على المساواة، ويصير المُحبّ فيها مجرّد صدًى أو ردّ فعل لما يُبديه المحبوب؛ بل هو عقيدة قائمة على الوفاء والإجلال للمحبوب، وإن لم يكن على شيء من ذلك. ومهما يكن من شيء فقد كان الوشّاء يكتب لنفس المجتمع الّذي كتب له ابن داود، ويتّخذ من أخباره وأخبار القرون السّابقة مادّة لكتابه، غير أنّه كان أكثر مراعاة للتغيّر الاجتماعيّ وتطوّر القيم، وما حدث لها من بلبلة نتيجة اختلاط الأجناس وتزعزع العقائد وقلق الحياة الأمنيّة. وقد ظهر أثر هذا الواقع المتحرّك في كتابه، وقد نزع به هذا نحو الجاحظ أكثر ممّا اقترب به من مفاهيم ابن داود.

(2). أثارت نسبة هذا الحديث إلى الرّسول جدلًا. وقد اهتمّت به الكتب الّتي ألّفت عن الحبّ، فرواه المرزبانيّ في كتاب "الرّياض" من عدّة طرق عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّ النبيّ قال: (من عشق فعفّ فكتم فمات مات شهيدًا). كما أورده الخرائطيّ في "اعتلال القلوب". ولم نجد هذا الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ، والمعجم يعتمد على الكتب الستّة ومسند الدارميّ وموطّأ مالك ومُسند ابن حنبل. وقد سجّله ابن القيّم بسند ولفظ مختلف: (من عشق وكتم وعفّ وصبر، فمات فهو شهيد). و (من عشق وكتم وعفّ وصبر غفر الله له وأدخله الجنّة) ثمّ نقل تعقيب الحاكم عليه، وهو يطعن في بعض رواته، وعبارة ابن القيّم عن الحاكم: "إنّما أتعجّب من هذا الحديث، فإنّه لم يُحدّث به غير سُويد، وهو وداود بن علي وابنه أبو بكر ثقات". أمّا السبكيّ فإنّه يروي هذا التّعقيب عن الحاكم أيضًا، ولكن بطريقة مختلفة، وهي:" أنا أتعجّب من هذا الحديث، فإنّه لم يُحدّث به عن سويد بن سعيد ثقة، وداود وابنه ثقتان". ثمّ يقرّر ابن القيّم أنّ هذا الحديث باطل، وأنّه لا يشبه كلام الرّسول، وقد صحّ عنه أنّه عدّ الشّهداء ستّة، فلم يذكر فيهم قتيل العشق شهيدًا، ومن جانبنا نقول: سواء أصحّ هذا الحديث أم لم يصحّ، فقد تردّد معناه في دراسات الحبّ، وأخذت العفّة مكانًا مرموقًا في مفهوم الحبّ، وصارت تسمية العشّاق بشهداء الحبّ أمرًا مقبولًا. راجع عن هذا الحديث: حديث: "من عشق فعفّ فكتم فمات مات شهيدًا": بين الكتب الأدبيّة وكتب الحديث في مجلّة الحصاد، العدد 5، ص 157-175 للباحث موسى إغباريّة. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ. منازل الأحباب ومنازه الألباب لشهاب الدين محمود بن سليمان الحلبيّ. روضة المحبّين ونزهة المشتاقين، ص 179-181. طبقات الشّافعيّة للسبكيّ؛ ج2 ص 288.

3- الموقف من المرأة عند المتأدّبين وعلاقتها بالحبّ:

تظهر المرأة أزمة العصر الأخلاقيّة، والنّظر إليها كجنس ضعيف وهذا يظهر في كتابات الأوائل والمتأخّرين في أدب الحبّ. وتبدو النّزعة الهجائيّة على أشدّها عند الوشّاء حين تصل إلى وسمها أخلاقيًّا، ليس في مجال الحبّ فحسب "وأكثر من في النّساء وفاءً؛ أسرعهنّ خيانة وجفاء، وأعطاهنّ حلفًا وأيمانًا؛ أسرعهنّ خبثًا وسلوانًا. وهذا كلّه يقترب به من الجاحظ، الّذي لم يستطع أن يُداري ميوله الهجائيّة للنّساء، حتّى وإن تكلّم عن محاسن غدرهنَّ وَوفائهنَّ، حتّى وإن عتب على غدر النّساء بالإشارة إلى غدر الرّجال. وتكاد تكون هذه النّزعة قاسمًا مشتركًا حيث تحمل المرأة وحدها عبء الخطيئة، أو الشّطر الأكبر منها. وسنجد ابن القيّم يروي بعض أخبار الطّهر والنّقاء ومقاومة الهوى، ثمّ يقول: "وهذا ليس بعجيب من الرّجال، ولكنّه من النّساء أعجب" (ابن قيّم الجوزيّة، روضة المحبّين ونزهة المشتاقين: 464).

وقد ذكر الحُصري القيرواني عن تأثير الشّوق وعدم مقاومته، "وقال عليّ بن عبيدة الرّيحاني يومًا، وقد رأى جارية يهواها: لولا البُقيا على الضّمائر لَبُحنا ممّا تُجنّه السّرائر، لكنّ نيران الحُبّ تُتدارك بالإخفاء، ولا تُعاجَل بالإبداء؛ فإنّ دوامها مع إغلاق أبواب الكتمان، وزوالَها في فتح مصارع الإعلان. وقال محمّد بن يزيد الأمويّ:

لا وحبّيك لا أُصا فِحُ بالدّمع مَدمعا

مَن بكى حبّه اسْتَرا حَ وإن كان مُوجَعا (الحُصري: زهر الآداب؛ ج1: 204).

وفضلًا عن الميل إلى هجاء النّساء وطعن وفائهنّ؛ فهناك ذمّ عشق القيان، على نحو ما فعل الجاحظ في رسالته. وقد وجّه الوشّاء إليهنّ ضربات مباشرة في باب عقدَهُ صراحة لذلك: "باب صفة ذمّ القيان ونفوذ حيلتهنّ في الفتيان"، ووصفه لعشقهنّ واستنزافهنّ أموال المُغرمين بهنّ أكثر تفصيلًا ودقّةً. ويستطرد من القيان إلى الغلمان، ويوازن بين عشق هؤلاء وعشق أولئك، وهو دليل آخر على تأثّره الواضح بالمفاخرة الّتي أجراها الجاحظ بين أصحاب كلّ من الفريقين، فإذا أضيف إلى ذلك كلّه إنكاره على الفقير أن يكون عاشقًا-وقد بيّنا ذلك-وتنسّمنا الرّوح العامّة في الكتاب، رأينا أنّ الوشّاء قد أفاد من المحاولتين السّابقتين، بقدر ما أفاد منه، صاحبُ طوق الحمامة، ولكنّه استطاع أن يمزج بين الاتّجاه العذريّ الخالص، والاتّجاه الاستمتاعيّ الصّريح بطريقة لبقة، هي من صميم دعوته في كتابه؛ وهي أنّ الحبّ نوع من اللّباقة والذّكاء الاجتماعيّ والظّرف والسّلوك المهذّب والحديث الكيّس، وأنّه لهذا "ينبغي أن يُعبّر عن ذوق وثقافة وعفّة ومظهر في الوقت نفسه، وأنّ هذا وحده ما يضمن له الاستمرار على مستوى العلاقات الصّريحة من حيث الأنس ومبادلة الحديث، وبهذا يرتفع عن الجنس، وما يتهدّده من الجفاء والانقطاع" (عبد الله، 1980: 90).

3-1 علاقة المرأة بالحبّ العذريّ وتشابه القصص فيه:

وهنا لا بدّ أن يتساءل القارئ: ما علاقة الحبّ وما كتب عنه بالمرأة؟ ولنجيب على ذلك؛ لا بدّ أوّلًا أن نذيّل هذه الملاحظة: إنّ المرأة تلعب دورًا هامًّا في موضوع العشق وقصصه، وكأنّها تمثّل الطّرف الثّاني في هذه القصص، وأحيانًا تلعب أدوارًا أخرى ثانويّة، وهذا متعلّق بوظيفتها بالقصّة؛ فأحيانًا تلعب دور الأمّ وأحيانًا دور العجوز، وأحيانًا دور الجارية، وأحيانًا دور الملكة...

وإذا طالعنا وراجعنا ما ورد عن المرأة في قصص العشق فإنّنا نلاحظ أنّها تكشف أحيانًا عن شرف العربيّات وكرامتهنّ (مثلًا: قصّة قيس وليلى في الأغاني، ج2: 93). وتكشف أحيانًا عن وفاء العاشقات وإخلاصهنّ في الحبّ. وأحيانًا عن بلاغة بعض العاشقات، فمثلًا: ليلى الأخيليّة كانت بليغة فصيحة، وكم من موقف أدبيّ لها أمام

الحجّاج[3]. وكذلك بُثينة كانت ناقدة حصيفة تتذوّق أشعار جميل[4]. وأحيانًا تظهر المرأة على طرف نقيض ممّا ذكر أعلاه؛ "فمثلًا صورة بلقيس الّتي كانت تقود الجيوش، وتحكم الرّجال، ولها من الحيلة والمكر والدّهاء والقوّة ما يثير الرّعب والهول. وأمّا شخصيّتها في كتاب ألف ليلة وليلة، فهي قريبة إلى شخصيّة الجارية؛ سواء أكانت ملكة أم جارية. وهناك من نظر إلى شخصيّات هذه القصص بأنّها رموز كعبد الحميد إبراهيم بقوله: إنّهم شخصيّات قصصيّة ونماذج بشريّة، وإنّهم نتاج بيئة واحدة وظروف متشابهة، ولهذا تشابهت أخبارهم واختلف الرّواة في إسناد القصّة لأيّ منهم، هل هي لقيس بن الملوّح أو قيس بن ذُريح أو قيس بن جعد؟ أو هل لعروة بن حزام أو عروة بن قيس. وخلاصة ما أعنيه أنّ اسم المجنون أو قيس لبنى أو عروة ما هي إلّا رموز تشفّ عن حالة خاصّة (مرجيّة، 2005: 122). ويقول طه حسين:" لقد كان المجنون رمزًا لطائفةٍ من الآراء، وألوانٍ من العواطف وفنٍّ من فنون الشّعر والنّثر، ظهر في العصر الأمويّ وكاد ينتهي إلى غايته، لولا أنّ العصر العبّاسيّ، أقبل بِلهوه وشكّه ومجونه، فأفسد على النّاس كلّ شيء" (حسين، 1991، ج1: 485). ويُضيف قائلًا "ولست أدري أوُجدت ليلى العامريّة حقًّا أم لم توجد؟ " (نفسه: 502). ولكنّنا نعلم أنّ ليلى عند العرب في ذلك العصر كانت شيئًا يشبه "هيلانة" عند اليونان في عصر الأبطال، كذلك قيل في لبنى وبثينة وعزّة وريّا وغيرهنّ من النّساء اللّاتي ألْهَمن هؤلاء الشّعراء المجهولين غزلهم ونسيبهم.

وهذا يقودنا إلى التطرّق لموضوعة التّشابه في القصص في ارتباطها بما ذكرناه آنفًا، وذلك أنّ من يقرأ قصص الحبّ فلا بدّ أن يلاحظ عمليّة التّشابه بين أحداث القصص المختلفة، والّتي إن دلّت على شيء فإنّها تدلّ على تتابع هذا النّوع من القصص بين العصور المختلفة. وإذا قرأنا هذا النّتاج القصصيّ لوقفنا على كلّ التّغييرات أو التطوّرات الّتي حدثت على هذه القصص عبر العصور المختلفة. لنأخذ مثالًا على هذا التّشابه الكائن بين قصّة عروة بن حزام (شاعر مخضرم، أدرك صدر الإسلام وأوائل العصر الأمويّ، وضُرب بعشقه الأمثال). (الأنطاكيّ، 1972؛ ج1: 86)، وقصّة المرقّش الأكبر الّتي حدثت في العصر الجاهليّ (مرجيّة، 2005: 123). وملخّص قصّة عروة: أنّه أحبّ عفراء، وخرج يطلب مهرًا لها، وفي غيابه تزوّجها رجل أمويّ وحملها إلى الشّام. ولمّا عاد عروة أخبره عمّه أنّها قد ماتت؛ فبحث عن الحقيقة فأخبرته الجارية بالخبر، فتوجّه إلى الشّام. ولمّا عرف مكان عفراء، طرح خاتمه في قعب اللّبن، فعَرفته عفراء وأخبرت زوجها الأمويّ فزاده إكرامًا. فهذه القصّة تشبه قصّة المرقّش الّذي أحبّ أسماء، وخرج لينال الجوائز، وفي غيابه تزوّجها رجل من مراد، وحملها إلى بلاده، فقام إخوته، وذبحوا كبشًا ولفّوه وقبروه. ولمّا عاد المرقّش قال له إخوته، إنّ هذا قبر أسماء؛ فبحث عن صحّة الخبر فعرف الحقيقة من صَبيّين كانا يلعبان، فرحل إلى المرادي، ولمّا وصل اتّصل براعيه وأعطاه خاتمه وطلب منه أن يُلقيه في إناء أسماء؛ فتعرّفت على الخاتم وأخبرت زوجها فزاده إكرامًا. وهكذا فلو حاولنا أن نتعرّف على خيوط التّشابه بين هاتين القصّتين لوجدناها واضحة، وإن دلّ هذا التّشابه على شيء، فهو يدلّ على التأثّر والتّأثير والتّتابع بين هذا النّوع من القصص، رغم الفروق الزّمنيّة الشّاسعة بين أحداثها. ومثال آخر على هذا التّشابه، بين قصّة عبد الله بن العجلان وصاحبته هند (الأصفهانيّ، م.س.، ج9: 102). وقصّة قيس بن ذُريح وصاحبته لبنى (الأصفهانيّ؛ ج9: 180). فعبد الله بن العجلان رأى هندًا على ماء غسّان فعشقها؛ لأنّها كانت جميلة جدًّا، وفي النّهاية يتزوّجها، وكان سعيدًا بها. وظلّ على هذا الحال، إلى أن فرّق أبوه بينهما وذلك لأنّ هندًا كانت عاقرًا (وكان العجلان سيّدًا في قومه، ولم يكن له غير عبد الله)، فأمر ابنه أن يطلّق هندًا ويتزوّج بأخرى تلد له؛ فطلّقها ثمّ حزن وبكى، ولمّا علم بزواجها من بني نُمير؛ سقم وضعف وَنحُلَ. وقد عُرض عليه فتيات الحيّ فأبى، واستمرّ في بكائها وقول الشّعر إلى أن مات. وهذه القصّة تشبه قصّة قيس الّذي أحبّ لبنى،

(3) . انظر: مصارع العشّاق، ص15. تزيين الأسواق، ج1، ص 119. الشّعر والشّعراء، ج1، ص419.

(4) . انظر: مصارع العشّاق، ص 204. الزّهرة، ص 369. الشّعر والشّعراء؛ ج1، ص 409.

وذلك بعد أن ذهب إلى حياضها يستسقي ماءً، فعشقها لأنّها كانت جميلة، ويتزوّجها في النّهاية بفضل الحسين رضي الله عنه. وكان سعيدًا بها وظلّ على هذه الحال إلى أن فرّق أبوه بينهما، وذلك لأنّ لُبنى عاقرًا، وكان أبوه سيّدًا في قومه، ولم يكن له غير قيس، فيتزوّج بأخرى تلد له رغمً عنه، لكنّه يأسف ويحزن ويركبه الهمّ. وهناك أمثلة كثيرة على هذا التّشابه، ولكنّنا نكتفي بذلك، لنبيّن أنّ قصص العشق واكبت العصور المختلفة من ناحية، وقد أثّرت وتأثّرت هذه القصص ببعضها البعض من النّاحية الأخرى، ومن هنا ظهر التّشابه والتّتابع فيما بينها. فهذه قصص عربيّة نشأت نشأة طبيعيّة لا تحتاج إلى أن تنقل من فُرس أو روم[5].

من الملاحظ أنّ هناك من نظر إلى الرّوايات العربيّة حول الحبّ والعشق، بكثير من الحذر والرّيبة. صحيح أنّ قسمًا كبيرًا من الشّعر المنسوب إلى العذريّين ليس إلّا من عمل المنتحلين المتأخّرين، ولا سيّما قيس بن الملوّح، أو مجنون ليلى المشهور، قد اخترعهم الخيال الرّوائيّ. "ومع ذلك فإنّ هذا لا يقلّل من شأن هذا الشّعر المنحول في قسم منه، ولا من شأن هذه الشّخصيّات الأسطوريّة الّتي جرى تخيّلها دائمًا على هيئة شعراء. وأهمّ من ذلك أنّ ما يدعى انتحالًا كلّيًا، ليس سوى تأويل جماعيّ لهذا العالم الشّعريّ. وهو تأويل تزداد أهمّيّته، بالنّسبة لنا بمقدار ما يبتعد أو يجانب النّقد الرّسميّ الّذي يركّز اهتمامه الأساسيّ على الجانب البلاغيّ، ممّا يعني أنّ الجوّ الرّوائيّ يمكنه أن يهيّئنا أو يقرّبنا من الشّعر نفسه.

ويرى بلاشير Blachere أنّ تحوّل الشّخصيّة الواقعيّة إلى شخصيّة روائيّة يبدو وكأنّه بدأ في الحجاز، وإن برز بوضوح في البصرة والكوفة، ثمّ في بغداد (أي بعد عام 145هـ-762م) في الأوساط الّتي عرفت فيها الشّخصيّة الرّوائيّة العذريّة ذيوعًا كبيرًا. وفي هذا الحين، وفي هذه المراكز العراقيّة نفسها على الأرجح أضيف أبطال آخرون، مثل مجنون ليلى، إلى أولئك الّذين كان أصلهم من الحجاز. وقد تكون هذه المعلومات ذات وزن كبير لو أنّ بإمكاننا معرفة كيف ولماذا أنشأ كلّ جيل، حسب مطامحه وطريقته، هذه الرّوايات، وما هي الأسباب الّتي جعلت بعض الشّخصيّات مثل عمر بن أبي ربيعة، أو العرجيّ، أو نُصيب شخصيّات تاريخيّة، على حين أنّ آخرين وخاصّة شخصيّات العذريّين، جرى مسخُها؟ هذه أسئلة، من بين أخرى كان في وسع أجوبتها أن تنقلنا من المنحول إلى الأنثروبولوجيّ، نقلةً حُكم عليها حتّى الآن بالاستحالة من طرف جيل بلاشير والنقّاد التّقليديّين في الشّرق والغرب" (لبيب، 1994: 84).

ولأنّنا مقتنعون بأنّ "روايات" الحبّ تتضمّن الموضوعات الأساسيّة في شعر الحبّ، فقد وقع اختيارنا على قصّة عروة بن حزام تمثيلًا، بدل أن يقع على مجموعة من القصص، على ما يمكن أن نفعل بفائدة أكبر، فذلك لكي تُظهر كيف حاول العرب تكثيف العناصر الّتي يعتبرونها ثابتة في قصّة بالغة الاختصار مثل هذه. ويجب أن نضيف أنّ عروة قد اعتُبر مع مثيله ابن عجلان النّهديّ، المثل الأعلى للمحبّ العذريّ، وخاصّة من قبل الشّعراء الأمويّين. وقد قيل أنّ "عروة هو أوّل عاشق مات بالهجر"، وكثير من الشّعراء يتّخذونه نموذجًا لهم، انطلاقًا ممّا ينسب إلى قيس حين قال: وفي عروة العذرى إن متُّ أسوةً = وعمرو بن عجلان الّذي قتلت هند (الأنطاكيّ، 1972: 130).

أو حين يقول شاعر آخر، وقد ذكره بلاشير: فَعروةُ سنّ الحبّ قبلي إذ شقى = بعفراء، والنّهديّ ماتَ على هند (Blache`re,R., 1939- 1941: P, 89). وبعيدًا عن النّقاش حول علاقة الغزل الغربيّ (الكورتيزيا) بالشّعر العذريّ من حيث النّوع، وهو نقاش من المرجّح أن ينتهي إلى قسر الظّاهرة الثّقافيّة على أن تتبع في الزّمان والمكان حركة

(5) . يقول الدّكتور عبد الحميد إبراهيم "لو نظرت إلى كتاب الزّهرة (لأبي بكر محمّد بن داود الفقيه الظّاهريّ، ت 297هـ-910م)، لوجدته يحوي خمسين بابًا في العشق وما يتّصل به، وفي كلّ باب مائة بيت على الأقلّ لشعراء مختلفين، منهم الجاهليّ ومنهم الأمويّ ومنهم العبّاسيّ، ممّا يدلّ على أنّ هذا الباب كان يتّبع فيه بعض الشّعراء أثر البعض الآخر، متّخذين في المعاني، مقتدين في الخواطر، فهم يقلّدون بعضهم البعض، ولا ينتظرون حتّى تأتيهم نماذج أجنبيّة فيقلّدونها وينشئون على مثالها. (انظر: قصص العشّاق النّثريّة في العصر الأمويّ، 1987، ص 118).

متصاعدة وحيدة الاتّجاه، فيرى أحدهم أنّ "شخصيّة العذريّ تتقمّص واحدًا من أقدم جهود التّجريد أو التّجاوز لبعض القيم الّتي سادت في ظروف العصر الأمويّ الجديدة. فهو الإنسان المماثل لذاته دومًا، وهو ما يفسّر مثلًا، لماذا كان العذريّون لا عمر بن أبي ربيعة ولا أمثاله من شعراء البلاط الأمويّ، ممسوخين، أي جرى تبنّيهم وتقمّص شخصيّاتهم في مختلف العصور، بما في ذلك عصرنا، حيث لا تزيد الأغنية العربيّة على تكرار شقاء جميل وقيس (اللّذين يغنّيهما المطرب محمّد عبد الوهّاب فعلًا). (لبيب،1994: 86).

4- الحبّ من البداية إلى النّهاية: تقليد واتّباع

4-1 القول في المشاكلة: إنّ محاولة اكتشاف نظريّة للحبّ عند العرب تحديدًا، ستقودنا إلى نقطة لا محيص عنها، وهي ما يمكن أن يُعتبر سببًا بعيدًا أو عميقًا للحبّ، فليس الحبّ علاقة سلوكيّة عمليّة مؤقّتة، أو موجّهة يلعب العمدُ فيها دورًا أساسيًّا. إنّ جانبًا لا يمكن تعليله بسهولة يؤدّي إلى نتائج مؤثّرة، وهو صعب التّعليل، لأنّه صعب الانضباط، ليس من المستطاع رصده أو مراقبته.

فالقدماء لجأوا إلى بعض الاقتباسات والتصوّرات، الّتي لا تعين على القول بنضوج فكرتهم عن سبب الحبّ. وفي أكثر من مكان يُتتابع الاستشهاد بقول الرّسول عليه السّلام: "الأرواح جنود مجنّدة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف". وما روي عن "أبقراط" حين وصف له رجل من أهل النّقصان يحبّه؛ فاغتمّ لذلك وقال: ما أحبّني إلّا وقد وافقته في بعض أخلاقه!! (عبد الله، 1980: 124). وليس حديث الرّسول حين نتأمّل دلالته الدّقيقة ممّا تدلّ عليه عبارة أبقراط، ولا يستدعيها، كما أنّ عبارة أبقراط ليست صحيحة من الوجهة العلميّة. إنّ الحديث الشّريف يحدّد التّعارف والتّناكر، وصِيغ التّفاعل؛ كالتّخاطب والتّشارك والتّقاتل تدلّ بتركيبها على تعدّد الأطراف القائمة بالفعل، ولا يُتصوّر وجود تخاطب أو تشارك في حال انفراد الشّخص. والخلاصة أنّ الرّوح تعرف ذاتها في أرواح أخرى تُشاركها صفاتها فتكون الألفة، فإذا أحسّ بالغرابة والغُربة كان الإنكار، ومن ثمّ الاختلاف. ونقول إنّ القول بالتّعارف والتّناكر هو أساس نظريّة الحبّ عند العرب. ولكن لماذا يتمّ هذا التّعارف أو لا يتمّ؟!

وقد رأينا من قبل كيف فتح صاحب الزّهرة كلّ الأبواب، ولم يغلق منها شيئًا، وترك باب الحوار على مصراعيه حول ما أثار من قضايا. وبالنّسبة لأسباب الحبّ فقد أشار إلى ما دعوناه التّعليل الميتافيزيقيّ حين استعار أسطورة إغريقيّة عن المخلوق المدوّر الشّكل؛ إيروس (Eros)، كما أشار إلى تأثير النّجوم، وتأثير الغُدد ونشاط المُخيّلة أمام مثير معيّن. وكلّ هذه التّعليلات مُقتبسة عن فلاسفة وأطبّاء يونان. على أنّ ابن داود اهتمّ بالتّعليل الأوّل فأتبعه بأبيات من الشّعر الجاهليّ والأمويّ، وبالحديث النبويّ السّابق؛ ممّا يعني أنّ المعنى المجرّد للأسطورة له ركائز سابقة وأساسيّة في الوجدان العربيّ، ثمّ في العقيدة الإسلاميّة، كانت معروفة قبل عصر التّرجمة عن اليونان، ثمّ زاد الأمر تفصيلًا مع ترادف الدّراسات، ونموّ الملاحظة والتّجربة بالنّسبة للواقع المُشاهد في حالات الحبّ (عبد الله، م.س.، 132). إنّ الحديث الشّريف يحدّد "الأرواح"، وكذلك فعل الشّاعر في قوله:

تعلّق روحي روحَها قبلَ خلقِنا == وَمن بعدِ ما كنّا نطافًا وفي المهدِ

فهل يعني هذا استبعاد "الصّورة" تمامًا في قضيّة الحبّ؟ إنّ ذكر سبب لا يدلّ على أنّه السّبب الوحيد، بل قد يكون السّبب الجوهريّ، أو السّبب الأعمق غَورًا، ولكنّه يحتاج إلى مسالك تقود إليه قد تكون "الصّورة" من بينها، أو هي بدايتها. ومهما يكن من أمر فقد أطلق ابن داود كافّة الاحتمالات الغيبيّة والواقعيّة والمحتملة، وترك النّتيجة مُعلّقة. وقد أُخضعت كلّ هذه الاحتمالات لمناقشة مستمرّة بدأها ابن حزم، وجدير بنا أن نذكر أنّ نقطة الجذب القويّة كانت ماثلة في أسطورة الإيروس، الّتي تمخّض الحوار حولها عن مصطلح جديد هو "المشاكلة"، أمّا بقيّة التّعليلات فإنّها لم تحظَ بمثل تلك العناية. وابن حزم يناقش هذا القول تحت عنوان: الكلام في ماهيّة الحبّ، وليس

سبب الحبّ أو علّته. فيقول ابن حزم: "وقد اختلف النّاس في ماهيّة الحبّ، قالوا وأطالوا، والّذي أذهب إليه: أنّه اتّصال بين أجزاء النّفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرّفيع، لا على ما حكاه محمّد بن داود-رحمه الله-عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكرٌ مقسومة؛ لكن على سبيل مناسبة قواها في مقرّ عالمها العلويّ ومجاورتها في هيئة تركيبها: وقد علمنا أنّ سرّ التّمازج والتّباين في المخلوقات، إنّما هو الاتّصال والانفصال والشّكل دأبًا يستدعي شكله، والمثلُ إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد والتّنافر في الاضدّاد، والموافقة في الأنداد، والنّزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا، فكيف بالنّفس وعالمها العالم الصّافي الخفيف، وجوهرها الجواهر الصعّاد المعتدل..." (ابن حزم الأندلسيّ، 2005: 21).وقد رفض ابن حزم فكرة ابن داود عن الرّوح المدوّرة، وأخذ عنه القول بالمشاكلة الطّبعيّة، بل ردّد نفس المصطلح دون أن يشير إلى أنّه مسبوق إليه.

وأخيرًا نشير إلى أنّ القول بالمشاكلة سببًا بعيدًا أو قريبًا للحبّ يبقى اجتهادًا عربيًّا أصيلًا صائبًا، له ما يؤيّده من آيات القرآن الكريم وحديث الرّسول، وله ما يصوّبه من النظريّات النّفسيّة والمشاهدات الواقعيّة. إنّ هناك سلسلة من الدّوافع والعوامل المركّبة؛ تتبادل الحركة بين المُحبّ والمحبوب، فيتداخل الصّوت والصّدى، ويمتزج الواقع بالمتخيّل، لتتولّد هذه العاطفة؛ عاطفة الحبّ الّتي "يصفها الأصمعيّ بأنّها مثل لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتزّ لإشراقه طباعُ الحياة. فتأمّل معي الجمع العجيب بين استضاءة العقل وإشراقة طباع الحياة!! وتوقّف بصفة خاصّة عند "طباع" الحياة، وكيف زاد عقل الحياة نورًا بالحبّ، أي استكملت معناها، واستوفت طبيعتها، فأعطت أبهى ما فيها وأشدّه فتنة وانسجامًا مع فطرتها" (عبد الله، م.س.: 132).

2-4 بين الاتّباع والرّؤية الجديدة في الحبّ:

إنّ التّقليد الظّاهريّ في ثِيَم الحبّ في الأدب، ظلّ مستحكمًا ومُستظهرًا على مدى العقود والقرون الأدبيّة الّتي رافقت هذه النظريّة، والّتي ظلّت تتجدّد ويضاف إليها قصص وحكايات ونوادر، بحيث أصبحت جميعها تبثّ ما فيها من موتيفات، وتروّجها في العصور الأدبيّة المتقدّمة من أدب الحبّ ونظريّته. ولا بدّ أن نشير أنّ امتداد الحديث عن الحبّ وموضوعاته، وخاصّة الاجتماعيّة والثّقافيّة ظلّت تواكبنا، بحيث أنّ القصص التّالية لها في العصور المتقدّمة، لم تأتِ بجديد في نوعيّة وثيَم الحبّ، بل كلّها كلاسيكيّة تناقلها الباحثون والمتأدّبون الأوائل، وصولًا إلى العلماء الّذين برعوا في الحديث عن الحبّ وأنواعه وأصوله بالالتزام بما يأتي في الحديث النبويّ وقصصه والقرآن الكريم، وهم أتباع المذهب الحنبليّ في هذا السّياق؛ خاصّة ابن الجوزي وابن القيّم والحصريّ.

وبما أنّنا ننقاد إلى تطوّر نظريّة الحبّ في الأدب بالعصر الوسيط، سنقف هنا عند التّقليد الرّومانسيّ الشّعريّ حول الحبّ والمحبّين، إذ يعتبر هذا التّقليد التيّار الرّئيس في كتب الأدب حول نظريّة الحبّ. ومع ذلك، فإنّ الأسلوب الفرعيّ ذا الاتّجاه العرقيّ والدّينيّ، حول أعمال نظريّة الحبّ والّذي تمّ تقديمه في كتاب اعتلال القلوب للخرائطيّ وذمّ الهوى لابن الجوزي، وروضة المحبّين لابن القيّم الجوزيّة، ما هو إلّا محاولة لمقاومة قبول التّقليد الأدبيّ حول الحبّ والمحبّين أو على الأقلّ لقبوله، ولكن بشكل مشكوك فيه وبتحفّظات كبيرة، كي يلائم حياة المسلمين الصّالحين. هؤلاء الكتّاب يشاركون في كتابة نظريّة الحبّ وفق تطوّرها عند العرب في العصر الإسلاميّ، وهم مدركون أنّهم من التّقليد الأدبيّ في هذا المجال، ولكنّهم يريدون مواجهة وتحدّي الأفكار الّتي تمّ تناقلها مع غيرها، معتمدين على ما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النّبويّة والحكايات الدّينيّة، ولكن في أحيان أخرى ممّا ورد في الفلسفة اليونانيّة. فابن الجوزي وابن القيّم، يشيران إلى أنّ خطّ الدّفاع الأوّل ضدّ الوقوع في الهوى وويلاته ومخاطره النّفسيّة، هو أن

يقاد الإنسان بالمنطق والعقل أو بروح رشيدة عاقلة[6]. وبذلك فهم يقفون في هذا الصّدد في صراع مباشر مع تقليد الأدب الرّئيس.

تقول الباحثة "لويس جيفن" بأنّها بدأت تحليلها "بأخذ منطق المؤلّفين الأوائل بعين الاعتبار، وباعتبارهم مراقبين باحثين، والانتقال إلى تقليد شعر الحبّ وحياة الشّعراء كمصدر أستقي منه المعلومات. وفي علاقته مع مادّته فإنّ الكاتب في نظريّة الحبّ كان في كثير من الحالات دارسًا ومحلّلًا يسعى إلى إيجاد دليل وبيّنة على الموضوع أقلّ من راوي الأخبار المفوّض بنقل المعلومات المتعلّقة بالموضوع. ويتكوّن العمل الأدبيّ النّموذجيّ بشكل جزئيّ-وفي حالة واحدة بشكل كلّيّ-من الأخبار حول الحبّ كالنّوادر والقصص، والقصص الممزوجة بالشّعر وأجزاء من النّصوص اليونانيّة الفلسفيّة والطّبيّة، بالإضافة إلى الأحاديث في بعض الكتب، يتمّ توثيق الأخبار فيها بشكل كامل مع إسنادها وسلسلة رواتها الّذين تناقلوها على مدى قرون حتّى وصلت إلى المؤلّف أو الجامع. هذا صحيح في كتب السّرّاج وابن الجوزي والبقاعي..." (Giffen, 1973: 115).

ومن الصّحيح ما لاحظته الباحثة جيفن من "أنّ دراسات الحبّ في تراثنا العربيّ تتمايز في خصائصها إلى حدّ ما، ولكنّها مع ذلك ترتبط فيما بينها بوشائج وراثيّة وكأنّها سلالة أدبيّة واحدة، وهذا واضح فيما يدركه مؤلّفو تلك الدّراسات من ضرورة الاهتمام بأقوال من سبقوهم في هذا المجال، ويستعيرون بعض مادّتهم الأدبيّة، وإن كانوا أحيانًا يهاجمونهم" (Giffen, 1972: 98). هذه مقولة صحيحة إلى حدّ كبير، شريطة أن نظلّ عند الدّلالات المباشرة لكلّ خبر أو قصّة أو اقتباس شعريّ على حدة، أمّا عندما نتعمّق في ذلك في إطار من السّياق، ومجموع الملابسات والإيحاءات والتّعليقات؛ فسيتبيّن لنا أنّ هذه المؤلّفات الكثيرة، وإن كانت تعتمد على مادّة مأثورة واحدة تقريبًا، قد اتّخذت أكثر من وجهة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ التّقليد الشّعريّ لعب دورًا كبيرًا في إثراء مفردات الموضوع. حاول شعراء العصر العبّاسيّ المبكّر التفوّق على سلفهم والتغلّب على بعضهم البعض في الأصالة والعذوبة والذّكاء، موسّعين بذلك احتمالات التّعابير الأدبيّة من خلال استخدام الرّموز الأدبيّة من كلّ الأنواع.

كان الغزل نوعًا أدبيًّا مستخدمًا بشكل كبير، وذلك ربّما لأنّه أكثر الأنواع الأدبيّة شهرةً وبسبب تقليد شعر الحبّ العذريّ. لقد بدأ الغزل في العصر الأمويّ في زمن الرّكود في مكّة والمدينة، ووجد إقبالًا في بغداد وخاصّة من قبل العبّاس بن الأحنف. وبحلول وقت أوّل ظهور للكتابة في شعر الحبّ، كان هناك مادّة شعريّة غنيّة مُتداولة حول الحبّ، تتراوح بين الأشعار الفظّة جدًّا إلى الأشعار المثيرة للشّهوة إلى المُرهفة والرّوحيّة. ولعلّه من المفيد ألّا نحدث خلطًا بين العذريّين والمتصوّفة العرب. فيمكن التّدليل على أسماء من المسلمين ذوي التوجّه الصّوفيّ؛ كالحلّاج (ت. 922م)، والسّهروردي (ت. 1191م)، وابن الفارض (ت. 1235م)، ولعلّه في البداية قد أكسبهم الحبّ العذريّ تجربة وحميميّة في علاقة المحبّ بالمحبوب على شاكلة العذريّين، لكنّهم لم ينقادوا لهذا الاتّجاه الّذي ساد في بداية العهد العبّاسي بل تحوّلوا إلى الاتّجاه الصّوفيّ العذريّ مع الذّات الإلهيّة وصولًا إلى المحبّة الفانية مع الله في أجلّ صورها وتوحّدها. ويرى الباحث الطّاهر لبيب "أنّ واقع التصوّف الإسلاميّ غالبًا ما نُظر إليه باعتباره إحدى النّتائج الخاصّة الّتي انتهى إليها الحبّ العذريّ. وهذا ما أكسب رؤية العالم العذريّة اتّساعًا عظيمًا؛ فالحبّ العذريّ تعبير ذو أبعاد

(6) . يتحدّث ابن الجوزي في الفصل الأوّل عن العقل وميّزاته وماهيّته. انظر ذمّ الهوى (بيروت، 1998)، ص 5-11. ويناقش ابن القيّم في مقدّمته العقل ونتائجه وكيف يهرب الإنسان من هواه إذا أطاع قوانين العقل. انظر روضة المحبّين ونزهة المشتاقين (القاهرة، 1973)، ص: 6-12.

عديدة يمكن لتحليلها أن يكشف عن أنّه ليس فقط مجرّد ما نعنيه بكلمة الجنس الأدبيّ أو الموضوع الأدبيّ، من النّاحية التّقليديّة..." (لبيب، 1994: 78).

وغالبًا ما يعرّف الحبّ العذريّ بأنّه قاتل، لأنّه عفيف. وهكذا فإنّ ماسينيون يرى "أنّ هذا الموضوع الأسطوريّ يمجّد قبيلة بدويّة يموت فيها العشّاق حبًّا، عن رقّة عاطفيّة وعهد على العفّة القصوى، على أن يمدّوا أيديهم إلى موضوع حبّهم، في نفس الوقت الّذي يدفعون فيه شعور الودّ إلى حدّه الأقصى" (Massignon, L., Op. Cit.)[7].

3-4 التّقاليد الشّعريّة والمؤثّرات ودورها في ترسيخ ماهويّة الحبّ/ العشق:

لقد دخلت عناصر متنوّعة فيما كتب في ماهيّة الحبّ، وهذه العناصر الأوّليّة مختلفة الأصل والهدف، وتمثّل أنهر الثّقافة والتّعاليم الّتي شاركت في قيام الحضارة والمدنيّة العربيّة الإسلاميّة بالإضافة إلى العديد من فروع المعرفة الّتي تطوّرت في داخلها.

لقد بحثوا منذ القديم عن الحبّ كحالة يمرّ بها القلب والعقل والرّوح، مع أنّه برع العرب من الشّعراء والفلاسفة والأطبّاء وعلماء الحديث والرّواة والوعّاظ والحكماء في بحث عناصر الموادّ الأوّليّة فيما يتعلّق بظاهرة الحبّ.

وقد احتوت أعمال المؤلّفين من شتّى التخصّصات المعرفيّة على موادّ وإشارات توحي بهذا النّوع من الحبّ والعشق، والّذي تواشج بقوّة في عهد الحاضرة الأمويّة والعبّاسيّة وحتّى قبلها في كثير من المجالات؛ الوجدانيّة والاجتماعيّة والدّينيّة، فتجرّد علماء الدّين وفلاسفتهم في دراسة هذا الجانر بقدر ما تتيح لهم أصول المعرفة آنذاك الضّاربة في أعماق التّراث العربيّ الإنسانيّ، وحتّى تراث غيرهم من الأمم الأخرى. لكن يظلّ للشّعر في كلّ عصر الدّور الأبرز في صقل نظريّة الحبّ والعشق، وصولًا إلى العصر الوسيط في الأدب العربيّ فقد تراكمت فيه أشكال المعارف بشكل يتنوّع التأويل والإحالات لهذه الظّاهرة على وجه الخصوص بفضل التّرجمات والمؤثّرات الأجنبيّة على المتأدّبين والكتّاب.

يمكننا الرّجوع إلى الوراء بعيدًا؛ في عصر الفراعنة للوقوف على ظاهرة الحبّ. إذ يطالعنا الباحث "محمّد الشّيخ" بحديث وتدعيم علميّ، حول اهتمامهم بشعر الحبّ فيقول: "حظي شعر الحبّ في مصر القديمة باهتمام وملاحقة كبيرة من الشّعراء الأمريكيّين في القرن العشرين. إنّ أعمال الكتبة الّتي كانت تحظى بالإعجاب منذ آلاف السّنين أثارت اهتمام مواهب أدبيّة مثل "والت ويتمان" Walt Whitman، "عزرا باوند" Ezra Pound وغيرهم ممّن أعادوا تقديم شعر الحبّ الهيروغليفيّ بالإنجليزيّة ولغات حيّة أخرى، متأثّرين بالبلاغة الأدبيّة غير المحدودة حسبما

(7) . في مقالته عن الحبّ العذريّ الّتي يذكر فيها بعض الأسماء، يرسم ماسينيون مسار هذا الموضوع الّذي يسمّيه "عقيدة" باعتبار ما أوحى به الحديث النّبويّ المشهور عن عفّة المحبّين: فنحن لا نكاد نجد هذا الموضوع عند الأصمعيّ (المتوفّى عام 828م)، في حين طوّرته جماعة "أهل الظّاهر"، وخاصّة منهم داود الأصفهاني (المتوفّى عام 910م) في مؤلّفه (كتاب الزّهرة)، ثمّ آخرون منهم ابن حزم (المتوفّى عام 1063م). وصيغ بعد ذلك في مؤلّفات كلاسيكيّة، مثل: (مصارع العشّاق) للسرّاج (المتوفّى عام 1107م)، و (روضة المحبّين) لابن الجوزيّة (المتوفّى عام 1335م)، و (تزيين الأسواق) للأنطاكي (المتوفّى عام 1599م). كما تمّ نقله إلى أعمال صوفيّة بحتة، على يد أبي حمزة البغدادي (المتوفّى عام 822م)، وأبو حامد الغزاليّ (المتوفّى عام 1126م). ويرى متصوّف آخر أحدث عهدًا، هو عبد الغنيّ النّابلسي (المتوفّى عام 1731م) في تعلّق النبيّ بزيد بن حارثة، نموذجًا مثاليًّا للحبّ العذريّ في كتابه (غاية المطلوب). وعلى ذلك فإنّ هناك طريقًا تمضي بنا من العذريّ إلى الصّوفيّ في غياب دراسة شاملة بأنّها روحيّة. والواقع أنّ بعض المتصوّفة "اعتبروا المحبّ العذريّ نموذجًا مقترحًا على المحبّ الصّوفيّ الّذي يتوجّه بحبّه إلى الله. وفي هذه الحال، فإنّ هناك نقلًا للحبّ: فكأنّ كلّ شيء يتمّ، كما لو أنّنا ننتقل من موضوع بشريّ إلى موضوع إلهيّ". انظر:.(Corbin, H. 1964 ,P. 280)

تقول الشّاعرة والباحثة الكنديّة سونيا دي بلاسيدو، Sonia Di Placido في دراستها "شعر الحبّ في مصر القديمة" (الشّيخ، 13.4.2019).

ويحاول الباحث أن يجيب عن سبب حظوة شعر الحبّ عند الفراعنة بالأهميّة؟ وكيف كانت سماته؟ وفترة ازدهاره؟ ويرى أنّ ذروة التقدّم والحضارة الفرعونيّة كانت في الدّولة الحديثة (1570: 1070 ق.م) الّتي شهدت تطوّرًا في شتّى مناحي الحياة، وكان منها شعر الحبّ، خاصّة فيما يتعلّق بفترة الرّعامسة، نسبة إلى "رمسيس الأوّل، الثّاني حتّى رمسيس الخامس"، الّتي بنهايتها كانت نهاية الدّولة المصريّة، وانتهاء حضارة الفراعنة على يد الفرس. ويذكر الباحث محمّد الشّيخ أنّ من أبرز ملامح شعر الحبّ الفنّيّة؛

- من حيث الشّكل: حيث شملت قصائد الحبّ المصريّة الأغاني والأناشيد والتّرانيم، كذلك شملت النّصوص التّعليميّة أو ما يعرف بشعر الحكمة، تراتيل الصّلاة، الحكايات والأساطير.
- استخدم الشّاعر المصريّ القديم البيت الشّعريّ ذا الشّطرين المتماثلين تمامًا في الوزن والقافية، وكوّنت هذه الأبيات ثلاثيّآت ورباعيّآت شعريّة، ولكن كان يمكن فهم كلّ بيت بشطريهِ منفردًا.
- ومن السّمات الصّعبة في الشّعر عندهم أنّ قائله في أوقات كثيرة كان طرفًا ثانيًا أو ثالثًا، أي راويًا يتحدّث عن غيره، أو كان يضع نفسه موضع أبطال شعره؛ فمرّة نجد شعرًا بضمير المؤنّث وأخرى بالمذكّر، وفي كثير من الأحيان يتمّ الجمع بين الضّميرين في نفس القصيدة، ما يُحدث خلطًا وتعقيدًا في الفهم أحيانًا.
- وقد شاع في هذا الشّعر مناداة الحبيب بالأخ والحبيبة بالأخت، وتفسير ذلك ربّما يرجع إلى تشبيه بلاغيّ، أو ربّما يُشير إلى أنّ زواج المحارم كان مسموحًا لديهم.
- شهد الشّعر المصريّ إيروتيكيّة واضحة، بتعبير جنسيّة جريئة، لكنّها وُظّفت ببلاغة.

1- وقد عرّجنا على ذلك، لندلّل على أنّ شعر الحبّ وأدبه يأخذ اتّجاهًا سيرورِيًّا، وربّما لاحقًا تأثّرت به الشّعوب الأخرى بعد أن اطّلعوا وتأثّروا بأدبهم وموروثهم في باب الحبّ؛ فالقضيّة هنا تأثير وتأثّر ولا يمكن أن نُلغي مؤثّرات مهما كانت أهمّيتها في سياق الحضارات والشّعوب وموروثاتها فمن يأتِ بعدها يأخذ ويدرس منها ما يلائمه اجتماعيًّا ونفسيًّا وحتّى وجوديًّا، وهذا ممّا يُحدث تأثّرًا في سياق المفهوم والشّكل والأسلوب وحتّى العرف والدّين، لا يمكن دحضه مهما كان تأثيره وماهيّته فلسفيًّا ومعرفيًّا...

- ونعود في حديثنا عن التّقاليد الشّعريّة والموادّ الأوّليّة لنقتفي تأثيرها في تأصيل نظريّة الحبّ وأدب الحبّ والعشق.

ويُطالعنا الكاتب المبكّر "الجاحظ" في رسالته في العشق والنّساء، وكأنّه يشير إلى جانب تقليد الشّعر العذريّ عندما شرح عن سيكولوجيا الحبّ القاتل، فيقول: "الحبّ هو أصل الهوى والهيام ويتفرّع من الهوى العشق والحبّ الجيّاش، فيجعل العشقُ الرّجل يسير هائمًا على وجهه في شهوته، أو يموت محزون الفؤاد على فراشه. هذا له بدايته في إحداث الجروح لمشاعره الرّجوليّة ومروءته ولجعله مليئًا بمشاعر الإذعان والانصياع لأولئك المتواجدين مع محبوبته[8]. يصف الجاحظ ظاهرة العشق بطريقة تبدو وكأنّ المُحبّين، سواء كانوا حقيقيّين أم مختلفين يعيشون أو يتصرّفون بجنون شعر الحبّ الّذي تُغنّيه القيان. لا يوجد هناك حدّ بين الشّعر الخياليّ والتصرّفات العمليّة لأولئك المسحورين أو المتظاهرين بالعشق. فالفنّ يحاكي الحياة والحياة تحاكي الفنّ.

وقد أورد الجاحظ في البيان والتّبيين، قصصًا وروايات تصوّر أحوال العاشقين وما أصابهم من وله ومسّ ووسوسة وذهاب العقل. ومن الحكايات القصيرة ما جعل للشّعر منزلة لا تضاهى وتأثيرًا لا يشاكل، حتّى أنّه يكفي أن

(8) . رسالة في العشق والنّساء، في مجموعة رسائلي، القاهرة؛ 1905/1323، ص 161.

يسمع بعضهم منشدًا أو مغنّية تُغنّي، ليسقط مغشيًّا عليه ولا يفيق إلّا مختلطًا، ذلك ما يقال إنّه حدث لخالد الكاتب وقد سمع [من البسيط] :

من كان ذا شجن بالشّام يطلبهُ ففي == سوى الشّام أمسى الأهل والشّجنُ

ولعلّه لا يضارع هذا إلّا ما جرى لابن فهم الصّوفيّ عندما أشبه في فعله عبد الرزّاق المجنون، غير أنّ ذلك الفعل لا يلبث أن ينقطع بانقطاع المؤثّر وينتهي بانتهائه (الجاحظ، البيان والتّبيين؛ 3: 168).

- أمّا الشّخص الآخر الّذي أسّس لظاهرة الحبّ كجانر له امتداده التّاريخيّ، هو محمّد بن أبي داود الظّاهريّ الّذي وُلد في العام الّذي تُوفّي فيه الجاحظ (ت 255/ 869م). لقد بدأ بجمع وكتابة أشعار في الحبّ عندما كان طالب مدرسة. وفي كتابه الزّهرة تبدو الخمسون فصلًا حول الحبّ نموذجًا واضحًا على الطّريقة الّتي يستقي بها الكاتب الأفكار المتنوّعة هناك عندما يفكّر مليًّا بأفضل أشعار الحبّ، والّتي تعالج مجموعة الأفكار الخاصّة بظاهرة وسيكولوجيا الحبّ. يتمّ التّعبير عن هذه الأفكار بشكل حِكم مأثورة تُلخّص الخبرات المتوالية والحالات النّفسيّة ومعضلات المُحبّين (ابن داود الأصفهاني، 1985: 50).

وقد اقتطف ابن داود أشعارًا من أشهر الشّعراء العرب، بدءًا من امرئ القيس في فترة ما قبل الإسلام إلى الشّاعر المعاصر البحتريّ الّذي من الظّاهر أنّ الكاتب يعرفه[9]. مع ذلك فإنّه من الجدير بالذّكر أنّ الأعداد الكبيرة من مختاراته المستخدمة لتوضيح أفكاره وآرائه حول موضوع الحبّ نظمها شعراء القرن السّابق أو قبل ذلك.

إنّ رواج تأليف الشّعر المُلهم من أنواع الحبّ الوجدانيّة و"الرومانسيّة" و "الغزليّة" يبدو وكأنّ ذروته قد مرّت مبكّرًا، وهناك بعض الدّوافع للتّأكيد على

أنّه في الفترة الواقعة بين جميل بثينة العذريّ (تقريبًا 40/ 660) والعبّاس بن الأحنف (ت 190/ 806) كان هناك إلهام شعريّ لفكرة الحبّ الّتي تقع في جوهر أعمال نظريّة الحبّ.

إنّ النّموذج التّالي الّذي يمكن أن نأخذه، يتحدّث عن كيف أنّ كتابًا حول الحبّ يتمحور حول التّقليد الشّعريّ. هذا الكتاب هو كتاب "الرّياض في أخبار المتيّمين من الشّعراء الجاهليّين والمخضرمين والإسلاميّين والمحدثين" للمرزبانيّ(994م) الّذي ينتسب إلى الجيل الخلف لابن داود، والّذي كتب في القرن العاشر بعد الميلاد. وقد جمع في كتابه أولئك المستعبدين بالحبّ من شعراء ما قبل الإسلام والشّعراء الإسلاميّين والشّعراء المخضرمين الّذين عاشوا في كلا العصرين. وكما قال "ابن النّديم" أنّ المرزبانيّ ناقش موضوع الحبّ وعواقبه وبدايته ونهايته وما يقوله الفلاسفة عن أسمائه وضروبه واشتقاقات هذه الأسماء مع اقتباسات من شعراء ما قبل الإسلام وشعراء الإسلام كبيّنة نصّية (ابن النّديم، 2013: 132-133). فهذا الكتاب بقي حيًّا ببعض المقتطفات الّتي تمّ اقتباسها في أعمال أخرى. وترى الباحثة جيفن "أنّه لدينا دليل كاف لضمان ميزته وأهمّيّته في نواح عدّة لتاريخ الكتابة حول نظريّة الحبّ. إنّ هذا موضع اهتمام هنا؛ لأنّه يمثّل مثالًا أساسيًّا لطريقتين تظهران كيف أنّ شعراء الحبّ وشعر الحبّ، هما المادّة الأساسيّة لهذه الكتب حول النظريّة. ففي المقام الأوّل فإنّ الكاتب يختار شعراء الحبّ كمجموعة متميّزة من المحبّين لتسليط الضّوء عليهم. فالكتب اللّاحقة الّتي تناقش هوى المحبّين لم تتقيّد بفئة معيّنة من المحبّين، إلّا أنّ قصص الشّعراء استمرّت في لعب دور بارز. وكما يشير ابن النّديم، فإنّ المرزبانيّ قد استفاد من شعر الحبّ كشواهد على استخدام كلمات للحبّ. إذ كان لمفردات الحبّ الّتي قدّمها المرزبانيّ تاريخ طويل جدًّا واستعملها كلّ من أتى بعده..." (Giffen, 1973: 123). وبعد مئة عام، وبالتّحديد في شمال أفريقيا كتب الحصريّ كتاب "المصون في سرّ الهوى المكنون". وبعد أن أعطى الحصريّ قائمة بما لا يقلّ على ثمانين كلمة ترمز إلى أوصاف الحبّ وضروبه؛ قال بأنّ

(9) . يشير ابن داود إلى أنّ البحتريّ قد ألقى عليه بعض أشعاره. انظر الزّهرة، ص 279، 334 (يتبعه الأرقام على حاشية النّصّ).

هذه الكلمات مصدرها المرزبانيّ، وأنّها لا تمثّل لائحة كاملة وإنّما بعض المختارات فقط (الحصريّ، 1989: ص 29). "وبعد الحصريّ فإنّ قائمة المرزبانيّ لكلمات الحبّ تمّ استعارتها وتعديلها من قِبل مؤلّفي القرن الرّابع عشر الثّلاثة وهم؛ ابن فهد والمُغَلطاي وابن القيّم"[(10)].

وبشكل عامّ، فإنّ الشّعر الّذي يصف ظاهرة الحبّ النّفسيّة والرّوحيّة، هو ما يزوّد المادّة للتّحليل النّظريّ للأنواع والّذي يُنتج جملة المفاهيم المتعلّقة بالحبّ. ويأتينا ابن القيّم في "روضة المحبّين ونُزهة المشتاقين" ويزوّدنا في الفصلين السّادس والسّابع بنموذج حول الطّريقة الّتي يستخلص بها العقل المتبحّر والتّأمّليّ الدّروس والمبادئ من الشّعراء ليتمّ عرضها هنا منتجة لدينا ما يُسمّى بنظريّة الحبّ. يتحدّث ابن القيّم هناك عن المبادئ الّتي تحكم حركة العين والمتاعب الجمّة الّتي تسبّبها العين لصاحبها، كما يصوّر مناظرة خياليّة بين العين والقلب حول مقدار مسؤوليّة كلّ منهما في مصيبة العشق (ابن القيّم، 1973: 90-110). ونجد هنا أنّ ابن القيّم قد كتب حوارًا وناقشه نثرًا، مُرصّعًا هنا وهناك بالشّعر حول نفسيّة (سيكولوجيّة) النّظرات التّائهة الّتي تفتن الآخرين بالحبّ أو الّتي تفتنها نظرات الآخرين. "ويعرض ابن القيّم هذه العمليّة على أحسن ما تكون، حيث يقتبس بها عقل المتأمّل المثقّف الباحث في الشّعراء الدّروسَ والعناصر المميّزة للشّعر العربيّ، وحقيقة العلامة المنطقيّة بين سطر وآخر للقطعة الشّعريّة-وهذا يصدق على الشّعر القديم-الّتي لا تظهر دائمًا بسهولة أو ربّما لا توجد بالمرّة، يضع كلّ ذلك بعض المشاكل الخاصّة أمام أولئك المؤلّفين الّذين يعتبرون كبراهين أو صورًا للنّصوص، ويمكن لبيت شعر واحد جامع وموجز أن يعبّر عن مجموعة من الأفكار المعقّدة، ولهذا نراه يَرد عدّة مرّات في نفس المُؤلّف لتصوير هذه الأفكار، وإذا كان الموضوع لا يستمرّ من سطر إلى سطر شعريّ آخر بتتابع، ربّما يضطرّ عندها المؤلّف أن يقتبس سطورًا متداخلة قبل أن يصل إلى سطر ثانٍ يمضي في متابعة الموضوع" (غيفن، 1996: 77).

وترى غيفن أنّه ليس من السّهل إيجاد دليل حاسم على الأقلّ بقدر ما توصّلت إليه في أبحاثها، يُثبت وجود أي شاعر لديه تأثير محدّد على أفكار نظريّة الحبّ العربيّة. ويمكن الإشارة إلى أحد الشّعراء وقد ترك بصمته في أدب نظريّة الحبّ في بداياته وهو العبّاس بن الأحنف. فأشعاره تشمل على قائمة حقيقيّة مصوّرة لأفكار الحبّ، كما يُظهر تهذيبًا للعاطفة والفنّ المعتبر. لذلك فإنّه من المحتمل أنّ شعر الحبّ مدين أكثر للعبّاس بن الأحنف أكثر من أيّ شاعر آخر كما هو موثّق في الدّليل الّذي بين أيدينا (Giffen, 1973: 118). ويرى المستشرق غوستاف غرنباوم بأنّ العبّاس بن الأحنف "كان على وعي بالقيمة الخلقيّة للحبّ في قوله: *لا عار في الحبّ، إنّ الحبَّ مكرَمةٌ= لكنّهُ ربّما أزرى بذي الخطر*. وهو كثيرًا ما يشير في شعره إلى حرم الحبّ، والحبّ عنده اتّحاد الأرواح، وقد تفترق الأجساد لكن لا شيء يحول دون اتّحاد أرواح المحبّين وعقولهم، فيقول:

خلطَ الله بروحي روحَها == فَهما في جسدَينِ شيء أحد

فهوَ يحيا أبدًا ما اصْطَحبا == فإذا ما اِفْتَرقا مات الجسد

والحبّ يستخرج خير ما في المرء حتّى ليقول الشّاعر:

وما النّاسُ إلّا العاشقونَ أُولو الهوى == ولا خيرَ فيمَن لا يحبُّ وَيعشقُ

ومن جهة المضمون ذاته، فقد ذَكر غرنباوم بعض النّماذج الّتي يتّضح منها وجوه الشّبه ونواحي التأثّر بين الأدب العربيّ وأغاني التروبادور في جنوب فرنسا، فيذكر العبّاس بن الأحنف:

ما يصنعُ الصبُّ الحزي == نُ جفاهُ أهلُ صفائهِ

(10) . انظر في كتاب أنيتا جيفن (Theory Of Profance Love Among The Arabs, 1972)، ص 88-90. حيث الدّليل على ذلك بالإضافة إلى وجود دليل يُثبت أنّ كتاب ابن القيّم تمّ كتابته بعد كتاب معاصره المُغَلطاي.

لا شيء إلّا صبره == حتّى يموت بِدائهِ

ثمّ يقول: مثل هذه الشّكوى يتردّد في شعر برناردي فنتادور (ت. 1150م).

(غرنباوم، د.ت.: 204، 210).

وعن هذه النّزعة نفسها يعبّر برناردي فنتادور، أحد شعراء التروبادور Troubadour أو ما تسمّى "الأشعار البروفنسيّة"، الّتي تأثّرت بالشّعر الأندلسيّ العربيّ؛ بقوله: من لم يصلحه الحبّ، فقلبه دنيء حقير حقًّا. فأحِبُّ أجمل النّساء وأشرفهنّ في صدق دون تساؤل، فقلبي يعلو بالتنهّدات وعيناي ترسلان الدّموع..." (عبد الواحد، ج2، 1972: 421).

ومن هنا نستطيع أن نُثبت تأثير الأدب العربيّ ولا سيّما الدّراسات كذلك، في موضوع العشق على الأدب الأوروبيّ، في شعر التروبادور الّذي نشأ في ظلّ وجود الأدب العربيّ في الأندلس. وقد تأثّر من كتاب طوق الحمامة لابن حزم والزّهرة لابن داود، ولا بدّ أنّ كتاب طوق الحمامة قد عرف طريقه إلى الأدباء والكتّاب الأوروبيّين الّذين نهلوا من الثّقافة العربيّة في الأندلس، فأثّر بمعانيه وأفكاره، وكان له صداه في تغيّر النّظرة إلى العاطفة والسّموّ بها في تلك الآداب.

وهناك من الباحثين أو الأئمّة الّذين تحدثوا ضدّ الحبّ وهو معاصر ابن داود؛ الإمام محمّد بن زكريّا الرّازي (ت 925م)، فالرّازي والّذي يعتمد في آرائه على الفلسفة يشجب الهوى لأنّه فاجعة ونائبة يجب على الرّجال الّذين لديهم أهداف عالية، والّذين تجاهلوا وتغاضوا عن هموم هذا العالم المُلحّة أن يتجنّبوه مهما كانت التّكاليف. "إنّ من يقع فريسة الحبّ هم الرّجال التّافهون المُخنّثون بسعيهم وراء شهواتهم، وأنّ هؤلاء المنغمسين بقراءة قصص المحبّين والقصائد الشّعريّة الغراميّة، والّذين يستمعون إلى الأغاني الحزينة يُعتبرون ضعفاء وعُرضة للسّقوط أكثر من غيرهم. كما أنّه يرفض؛ أي الرّازي أن يكون الهوى والعشق المتعة الملائمة على الأطلاق، وذلك لأنّها لا تتوافق مع تعريف المتعة كاستعادة طبيعة الحالة الأصليّة الّتي اقتحمها وكدّر صفوها الألم. وأضاف قائلًا بأنّ الحبّ أحمق لأنّ المحبّين يحزنون حين يظنّون أنّهم يفرحون ويألمون حين يظنّون أنّهم يتلذّذون. وأنّ آخر وأكثر الأحزان مرارة ألا وهو الانفصال عن المحبوبة؛ سيأتي يومًا لا محالة. إنّ آراء الرّازي وأطروحة إخوان الصّفا وابن سينا المتعلّقة بالحبّ، ما هي إلّا تذكير بأنّ المنطلق فيها هو الفلسفة، بدلًا ممّا كان يمكن لشعراء الحبّ كشفه والتوسّع فيه (Giffen, 1973). ومن هنا فهم لم يجدوا الرّواج؛ أي أصحاب النّظرة الفلسفيّة في التوجّه للحبّ كموتيف ومبدأ حسّي إنسانيّ، كما هو موجود في أعمال الأدب المعتمدة على التّقليد الشّعريّ. ولكنّنا عندما نتعمّق في مقولة الحبّ في إطار من السّياق ومجموع الملابسات والإيحاءات، فسيتبيّن لنا أنّ هذه المؤلّفات الكثيرة، وإن كانت تعتمد على مادّة مأثورة واحدة تقريبًا، فقد اتّخذت أكثر من وجهة. التّرفيه والتّوعية والوعي الجماعيّ لموضوعة حديثة قديمة كالحبّ، تظلّ وجهة مقرّرة لكثير ممّا كتب عن الحبّ، باعتبار أنّ هذه العاطفة يرغب النّاس في القراءة عنها وكشف خباياها. وإلى اليوم يلاحظ الرّوائيّ الإنجليزيّ "فورستر" أنّ "الحبّ من بين حقائق الحياة الأساسيّة يحظى-في مجال القصّة-بنسبة تزيد عن التّسعين في المائة، لا لأنّ الحبّ يحتلّ هذه الأهميّة في حياة النّاس الواقعيّة، وإنّما لأنّه موضوع مشترك محبوب، وهذه ناحية إنسانيّة، ولأنّ باستطاعة قصّة حبّ أن تصنع حبكة فنّيّة مشوّقة، عبر الموانع والمآزق الّتي يواجهها الرّاغبان في الاتّحاد تحت لواء الحبّ، كما أنّ باستطاعتها أن تمنح المؤلّف خاتمة مقبولة يرضاها النّاس لقصّته، وهذه ناحية فنّيّة لا يمكن تجاهلها" (Forster, 1966: 61).

- ظهر بعد موت ابن داود عمل أدبيّ آخر حول الحبّ الدّنيويّ، ممّا يُعطينا دليلًا آخر على الاختلاف المستمرّ في الآراء حول الاهتمام بالأفكار العامّة حول الحبّ. كتب الخرائطيّ (ت 327هـ-939م) كتاب "اعتلال القلوب"

الّذي يبدو وكأنّه ردّ على تأثير أدب الحبّ في كتاب الزّهرة ومقالَتي الجاحظ عن الحبّ[11]. إنّ كتاب الخرائطيّ على حدّ علمنا هو أوّل كتاب في الحبّ الدّنيويّ الّذي يعتمد على الحديث والأخبار. واستخدم المؤلّف كلمة هوى بمعنيين؛ أوّلهما المعنى الّذي يتمّ استخدامه في الأدب والتّقليد الشّعريّ منذ ما قبل الإسلام ليشير إلى الحبّ الجيّاش، وثانيهما المعنى الّذي يظهر بدلالة ضمنيّة غير محبّبة في الكتاب المقدّس والأحاديث، حيث يشير المعنى إلى الرّغبة الشّريرة أو النّزوة الّتي لا تُرضي الله، لأنّها تُلهي الإنسان عن حبّ وطاعة خالقه. ويحذّر الكتاب من الحزن والشّرّ الّذي يقود إلى الهوى ويوصي بالحبّ المعتدل ويناقش طبيعة الحبّ، ويقدّم دستورًا للتصرّف الأخلاقيّ لأولئك المحبّين، ويطلب الشّفقة والاستعداد لمساعدة أصدقائهم (الخرائطي، 2001: 55-56).

- بعد قرنين ونصف يأتينا ابن الجوزي بكتاب "ذمّ الهوى". واللّافت أنّ النّصف الأوّل من الكتاب يتكلّم عن الهوى بمعنى "الحنين المفرط" أو النّزوة مستندًا على الكتاب المقدّس والأحاديث والنّوادر الدّينيّة في شكل أخبار. أمّا النّصف الثّاني فيتحدّث عن العشق والهوى بالمعنى الشّعريّ ويوظّف معظم الموادّ الأدبيّة؛ كالنّوادر والقصص والشّعر وآراء الفلاسفة اليونان. وكما أشرنا سابقًا فإنّ كتاب ذمّ الهوى يعتمد بشكل كبير على الخرائطيّ وعلى محتوى كتاب مصرع العشّاق لجعفر بن أحمد السّرّاج، وهو مجموعة الموادّ المتعلّقة بالهوى وضحاياه، الّتي تمّ كتابتها في القرن السّابق في وقت ما بعد 455/ 1063م. وهذا الرّأي تراه الباحثة أنيتا جيفن (Giffen, 1973: 120).

أضاف ابن الجوزي على الأحاديث وموادّ النّوادر المجموعة حول المعركة ضدّ الهوى في كتاب الخرائطيّ، وأعاد طريقة عرضها وذلك للتّأكيد بشكل أقوى على أهميّة البصر كونه أقوى الحواسّ. ولكونه حنبليًّا ولاعتباره أحاديث أحمد بن حنبل مصدر سلطة في تفسير الشّريعة، فإنّه يقول وبشكل قاطع أنّ وصيّة الرّسول محمّد (ص) لغضّ البصر هي الشّريعة والقانون (ابن الجوزي، 1998: 582).

لم يُعط ابن الجوزي أولئك الّذين يقعون في الحبّ النّصائح لكيفيّة التّصرّف بدماثة دينيّة كما فعل الخرائطيّ؛ بل نهجه سلبيّ وبشدّة، فهدفه إخافة المؤمنين من العشق والهوى. ويتّبع في القسم الثّاني من الكتاب الّذي يتعلّق بالحبّ أسلوب كتب الأدب، فيعرّف القارئ بطبيعة الحبّ وأسمائه ومسبّباته وضروبه ودرجاته؛ وجدير بالقول أنّ ابن الجوزيّ رتّب سلّم التّصاعد العاطفيّ وفق ترتيب سابقه ابن داود، في سبع درجات فتتوالى على النّحو الآتي: الاستحسان-المودّة-المحبّة-الخلّة-الهوى-العشق-التتيّم، غير أنّه يُضيف في أعلى السلّم درجة ثامنة، "إذ يزيد التتيّم فيصير ولهًا؛ والولهُ الخروج عن حدّ التّرتيب والتعطّل عن أحوال التّمييز" (ابن الجوزي، 1998: 293). ولعلّ من الجدير أن نشير في هذا المقام إلى الباحث اللّغويّ أبي منصور الثّعالبيّ (ت. 1038م) فقد عقد فصلًا في ترتيب الحبّ وتفصيله، مأخوذًا عن الأئمّة السّابقين والمعاصرين في كتابه، "فقه اللّغة وأسرار العربيّة"، فيقول" أوّل مراتب الحبّ الهوى، ثمّ العلاقة؛ وهي الحبّ اللّازم للقلب، ثمّ الكَلف؛ وهو شدّة الحبّ، ثمّ العشق وهو اسم لما فضل عن المقدار الّذي اسمه الحبّ، ثمّ الشّعَف؛ وهو إحراق الحبّ القلب معَ لذّة يجدها. وكذلك اللّوعة واللّاعج. فإنّ تلك حرقة الهوى؛ وهذا هو الهوى المُحرق، ثمّ الشّغف؛ وهو أن يبلغ الحبّ شغاف القلب؛ وهي جِلدةٌ دونه. وقد قرئتا جميعًا "شَغَفها حُبًّا" ثمّ الجَوى؛ وهو الهوى الباطن، ثمّ التّيمُ؛ وهو أن يستعبده الحبّ. ومنه سُمّي تيم الله، أي: عبد الله. ومنه رجل مُتيّم، ثمّ التّبلُ؛ وهو أن يسقمه الهوى. ومنه رجل متبول، ثمّ التّدليه؛ وهو ذهاب العقل من الهوى. ومنه

(11) . يمكن أيضًا رؤية الاختلاف في الآراء بين ابن داود ومعاصره الوشّاء على الرّغم من أنّ كليهما له اعتبار لمفهوم ظريف. يمجّد كتاب الزّهرة الإفراط في الحبّ الغراميّ، بينما يتجهّم الوشّاء في كتابه الموشّى على الإفراط في الهوى، ليس من وجهة دينيّة وإنّما لكونه غير ملائم لسعادة الشّخص ومُعادٍ لمبادئ السّلوك المؤدّب المعتدل الأنيق.

رجل مُدَلّه، ثمّ الْهُيومُ؛ وهو أن يذهب على وجهه لغلبة الهوى عليه. ومنه رجل هائم." (الثّعالبيّ، 2000: 211). ثمّ يواصل ابن الجوزيّ حديثه في أحوال المحبّين، فيعرض قصصًا تؤكّد على ضعف أولئك الّذين يسمحون للهوى والعشق بالسّيطرة عليهم، كما يتحدّث على الأسى الّذي يسبّبه والجرائم والفواجع الّتي تتبعه كالمعصية الجنسيّة واعتلال الفؤاد المؤدّي للموت والقتل (ابن الجوزي، الفصل 42-48: 570-581).

وقد جعل ابن الجوزي للعشق تحديدات متنوّعة مختلفة حسب المعرفين لهذه الظّاهرة، لكنّه توّج ذلك بتعريف اعتبره حقيقة محقّقة إذ قال: "العشق شدّة ميل النّفس إلى صورة تلائم طبعها، فإذا قوي فكرها تصوّرت حصولها وتمنّت ذلك، فيتجدّد من شدّة الفكر مرض" (ابن الجوزي، ذمّ الهوى: 293).

وقد فصّل المؤلّف القول في مراتب العشق، وكان في ذلك قريبًا ممّا اهتدى إليه ابن حزم، إلّا أنّه زاد عليه بأن جعل لكلّ مرحلة معلومة اصطلاحًا معيّنًا يناسبها وصفًا وتعبيرًا، فقال في العشق أنّه "إذا زاد مرض الجسد، وإذا زاد جرح القلب وأزال الرّأي واستهلك العقل، ثمّ يترقّى فيصير ولهًا ويسمّى ذو الوله مدلّهًا ومستهامًا ومستهترًا وحيران، ثمّ بعده التتيّم فيدعى متيّمًا، والتتيّم نهاية الهوى وآخر العشق، ومن التتيّم يكون الدّاء الدوي والجنون الشّاغل" (ابن الجوزي: 293- 294).

وقد نظر الفكر اليونانيّ المستقرّ في المؤلّفات العربيّة هو أيضًا إلى ظاهرة العشق نظرة الطّبيب الحكيم، فقوّمها مبرزًا مراحلها رابطًا كلّ واحدة بسابقتها، معلّلًا ذلك الارتقاء تعليلًا طبيًّا فيزيولوجيًّا، وهنا يأتي الباحث عن ابن جلجل، بما قاله أبقراط في هذا الموضوع: "العشق طمع يتولّد في القلب وتجتمع فيه موادّ من الحرص، فكلّما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج واللّجاج وشدّة القلق وكثرة السّهر، وعند ذلك يكون احتراق الدّم واستحالته إلى السّوداء والتهاب الصّفراء وانقلابها إلى السّوداء، ومن طغيان السّوداء فساد الفكر ومع فساده، يكون الفدامة ونقصان العقل ورجاء ما لم يكن، وتمنّي ما لم يتمّ حتّى يؤدّي ذلك إلى الجنون" (خصخوصي، 1993: 112).

رغم أنّ ابن الجوزي أيضًا يبدو تحت تأثير سحر الجوانب الشّريفة في التّقليد العذريّ للحبّ الدّنيويّ الطّاهر، فلم يستطع إلّا أن يحتوي كتابه على فصل

حول "المحبّين العاطفيّين الّذين أصبحوا مثلًا في حبّهم". وتجدر الإشارة إلى أنّ الفصل يبدأ بالشّعراء الأكثر شهرة من المشهورين؛ فيبدأ بامرئ القيس ثمّ يتبعه قصص وقصائد عُروة بن حزام العذريّ ثمّ العبّاس بن الأحنف ثمّ ذي الرمّة ثمّ توبة وليلى الأخيليّة ثمّ جميل بثينة ثمّ كثيّر عزّة (م.س.، الفصل 41: 380-447). ويعرض في فصل طويل عشر روايات مختلفة للحديث حول شهداء الحبّ العفيف إلى جانب قصص الشّهداء؛ معظمهم من دون أسماء. لم يلفت أيّ من الفصلين الانتباه إلى الأخلاق، فهما مجرّد سرد للقصص. ومع ذلك فإنّه ينقد بعد مئة صفحة في فصل التّعامل مع العشق العُرفَ العربيّ القديم الّذي كان يعتبرُ نوعًا ما جلوسَ الرّجل وحده مع "امرأة

غريبة" أمرًا عاديًّا كما يمكنه التحدّث معها، وأن ينظر إليها طول الوقت، واثقًا بنفسه ألّا يرتكب معها معصية، مكتفيًا بالنّظر والحديث. ويُعقّب ابن الجوزي قائلًا، إنّ هذا التصرّف أدّى إلى أذًى متزايد لمجنون ليلى وغيره من هم على شاكلته، حيث أنّهم أصيبوا بالجنون وتدمّروا في نهاية المطاف؛ فهذا ضدّ الطّبيعة الإنسانيّة والشّريعة.

- بعد مئتي سنة أي في القرن الرّابع عشر، كرّر ابن القيّم معركة الحنبليّ ضدّ الأفكار الخطيرة السّائدة في تقليد أدب نظريّة الحبّ الدّنيويّ. لقد بنى كتابه بعناية لصياغة دستور إسلاميّ متماسك للحبّ الدّنيويّ، آخذًا بعين الاعتبار حبّ الذّات الإلهيّة أيضًا. وأكّد على ضرورة الانصياع للعقل خشية النّفس الأمّارة بالسّوء الّتي تقود الإنسان إلى الوقوع في الهوى. كما أكّد أيضًا على ضرورة إدراك الأحاديث الّتي تحضّ على غضّ البصر، وعبّر عن الأهميّة الملحّة لهذا الأمر في العديد من الفصول القويّة الّتي يناقش فيها نظريّة أو سيكولوجيا الحبّ باستخدام الصّور الشّائعة في الشّعر-كما ذكرنا سابقًا-ومُبرهنًا على دور العين الرّئيس في جلب النّوائب

والمصائب في الحبّ. وبهذا فإنّه يتعرّض لمسألة تتكرّر عادة في كتب الحبّ، ألا وهي مسألة كون الحبّ اختياريًّا أم إجباريًّا (ابن القيّم، 1973: 143-149).

ولإغلاق هذه الكوّة من أجل دعوة المنتهكين الخارجين على القانون، فإنّ ابن القيّم الّذي استنبط مرّة أخرى دليله من صور الشّعر، يوضّح التّناظر بين أن تكون ثملًا بالحبّ وأن تكون ثملًا بالخمر، مبيّنًا التّشابه بين كلّ منهما في التّأثير الّذي يتركانه وطرق تجنّبهما (ابن القيّم، الفصل الثاني عشر: 151-155). إذ يمكن تجنّب سكر الخمر في اللّحظة الّتي يرفض فيها الشّخص أخذ الشّراب، وبنفس الطّريقة فإنّ الرّجل يختار ألّا ينظر نظرة ثانية إلى الشّخص، يقع عليه للحظات وبشكل غير متعمّد. في تلك اللّحظة فإنّه مسيطر بالكامل على مصيره، ولا يمكن القول بأنّ العشق أمر إجباريّ أو أنّ الشّخص غير مسؤول عن سُكره.

وهناك موضوع جدليّ آخر منبثق من المعنى المتضمّن في التّقليد الشّعريّ العذريّ، تتمثّل في التّساؤل حول ما إذا كان الوصال أو الاتّصال الجنسيّ أو حتّ إعادة الوصال مع المحبوب يفسد الحبّ ويطفئ الرّغبة بالمحبوب. هناك مجموعة كبيرة من الآراء تقول إنّ الوصال الجنسيّ الإيروتيكيّ (Erotic) يفسد الحبّ. هناك من يرى أنّ العشق الحقيقيّ موجود خارج إطار الزّواج أو قبله. فيناقش ابن القيّم عدم صحّة هذا المنطق، فالعشق الحقيقيّ ينمو بشكل أقوى وأكثر بهجة بعد الوصال الشّرعيّ. إنّ ما يطفئ العشق ويحوّله إلى مرارة وبغض ما هو إلّا الوصال الآثم، الّذي لم يجعله ربّ العالمين هكذا، إذ إنّ العلاج التّامّ للعشق يتمثّل في الوصال الكامل الّذي يسمح به الخالق (انظر: ابن القيّم، الفصل الثّامن عشر: 211-219).

5.خاتمة.

لقد استعرضنا في دراستنا أدب الحبّ الدّنيويّ وفق أطواره المختلفة تماشيًا مع وجود نظريّة لهذا النّوع الأدبيّ؛ باعتبارها فلسفيّة فكريّة والّتي اعتبر شاهدًا على وجود تطوّر واضح ديناميّ للحبّ بصنوفه المختلفة وبدخول العشق كذلك كمركّب جوهريّ لثيمات الحبّ وحالاته.

وجدنا أنّ تطوّر الأدب حول الحبّ الدّنيويّ تطوّر تاريخيّ تراكميّ، فالمؤلّفون اللّاحقون استمدّوا إلهامهم من سابقيهم باستخدامهم من موادّهم الأدبيّة والشّعريّة وتراثهم.

إنّ مضمون أدب الحبّ العامّ وروحه محدّدان بشكل أساسيّ في أوّل مئة عام من وجوده، أي في القرنين التّاسع والعاشر في الفترة العبّاسيّة. تمتدّ جذور هذا الأدب في التّراث الضّخم من الأشعار العربيّة في الحبّ والعادات والمشاهد الفكريّة في المجتمع العبّاسيّ الأوّل. فالشّعر والمجتمع يعملان يدًا بيد. وقد وجدنا أنّ هناك قصصًا خياليّة متشابهة حول الشّعراء والرّومانسيّين تمتدّ بجذورها إلى الشّعر الأمويّ، وظلّت مواكبة للتطوّر في شعر وأدب الحبّ العبّاسيّ.

وقد بيّنا في دراستنا، عن تأثير الأدب العربيّ ولا سيّما في الحبّ على الأدب الأوروبيّ كذلك، وخاصّة في أشعار التروبادور. فأصبح بالإمكان أن يتحدّث الباحثون في الأدب المقارن عن تأثير النّظرة العربيّة للعشق، وخاصّة كتاب الزّهرة لابن داود وطوق الحمامة لابن حزم. فهذا يشير إلى أنّ هناك إدراكًا جديدًا للحبّ قد طرأ فجأة على أدب العصور الوسطى في أوروبّا، ونظرتها إلى الحبّ وتقديرها للمرأة، فبعد أن ظلّت المرأة في أدب المجتمع الأوروبيّ في العصور الوسطى غير ذات قيمة حتّى القرن الحادي عشر، إذا بتحوّل مفاجئ حدث في النّصف الثّاني من القرن الثّاني عشر الميلاديّ.

نريد التّأكيد في الخاتمة على أنّ لا شيء من الأعمال حول الحبّ الدّنيويّ-حتّى الأطروحات الجدّيّة الّتي كتبها بعض الأدباء والمنظّرين؛ كالوشّاء وابن حزم وابن الجوزي وابن القيّم-يمكن تخيّلها بدون وجود الشّعر كمصدر للأفكار

والأدلّة الدّاعمة. لم تكن الشّهرة وذيوع الصّيت المبرّر وراء كتابة أدب الحبّ، مع العلم أنّ ابن حزم وابن داود هم الشّعراء الوحيدون تقريبًا الّذين يتمتّعون ببعض الشّهرة، لأنّهم جارَوا الأدب الشّائع آنذاك، وحاولوا التّجديد والانتقاء من هذا النّوع الأدبيّ بما يتلاءم وروح العصر والتطوّر الاجتماعيّ، وما يتماشى مع الذّوق والحضارة الجديدة، وما يتطلّبه من تغيّر جوهريّ وشكليّ فيما يخصّ نمط الحياة وترفها، والسّلوك الحضاريّ المتلائم مع صفاء العيش وتطهير الذّات بالانخراط مع المحبّين وشعراء الحبّ والصّفوة ممّن يتّصفون بالأناقة والإتيكيت.

لكن بنظرة عامّة نجد أنّ هذا النّوع من الأدب، ظلّ متجذّرًا في التّقليد الشّعريّ العربيّ، حول قصص الحبّ والمحبّين، ولذلك كان لأعمال وسلوك المحبّين التّأثير الكبير على عقول المتأدّبين والمفكّرين في فترة التّأليف والإبداع. وبالتّالي ظهرت حاجة لوجود نظريّة الحبّ الدّنيويّ بشكل خاصّ، كعلامة بالغة في تأثير شعر وأدب الحبّ على تكريس هذا الشّكل والجانر (Genre) في نمط الحياة في العصر الوسيط، كوجه حضاريّ يحفر في الذّاكرة ملامح الطّبقة المُترفة للوصول إلى الإشباع الحسّيّ والنّفسيّ في بيئة تحترم شعور المحبّ في تجلّيه الاجتماعي والثّقافي والأنطولوجيّ! ...

المصادر والمراجع (البيبليوجرافيا):

أولاً- المراجع بالعربية:

- ابن الجوزي، عبد الرّحمن.1998. **ذمّ الهوى**. بيروت-لبنان: مؤسّسة الكتب الثّقافيّة.
- ابن حزم، عليّ.2005. **طوق الحمامة في الألفة والألّاف**. ط1. عمّان، الأردنّ: دار الإسراء للنّشر والتّوزيع.
- ابن داود الأصفهانيّ، محمّد.1985. **الزّهرة**. الزّرقاء: مكتبة المنار.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم.1969 **الشّعر والشّعراء**؛ تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر. مصر: دار المعارف.
- ابن قيّم الجوزيّة، محمّد.1973. **روضة المحبّين ونزهة المشتاقين**. القاهرة: مطبعة الفجالة الجديدة.
- ابن النّديم. **الفهرست**. 2013. بيروت، لبنان: دار المعرفة.
- إبراهيم، عبد الحميد. 1987. **قصص العشّاق النّثريّة في العصر الأمويّ**. القاهرة: دار المعارف.
- الأصفهاني، أبو الفرج. 1979. **الأغاني**، تحقيق عبد الكريم الغرباوي. بيروت: د.ن.
- الأنطاكيّ، داود.1972. **تزيين الأسواق في أخبار العشّاق**. بيروت: د.ن.
- إغبارية، موسى. 2015. حديث: "مَن عشق فعفّ فكتم فمات؛ مات شهيدًا"، بين الكتب الأدبيّة وكتب الحديث. **الحصاد**، العدد5. المعهد الأكّاديميّ العربيّ للتّربية: الكلّيّة الأكّاديميّة بيت بيرل. 157-175.
- التّنوخيّ، محسن بن عليّ.1971. **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**. بيروت: دار صادر.
- الثّعالبيّ، أبو منصور عبد الملك. 2000. **فقه اللّغة وأسرار العربيّة** . ضبطه وعلّق حواشيه ووضع فهارسه الدّكتور ياسين الأيّوبيّ، ط2. صيدا، بيروت: المكتبة العصريّة.
- الجاحظ، عمرو بن بحر.1972. "رسالة في العشق والنّساء". **رسائل الجاحظ**. بيروت: دار النّهضة الحديثة.
- **البيان والتّبيين**؛ 1975. تحقيق محمّد عبد السّلام هارون، ط4. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- حسين، طه. 1991. **من تاريخ الأدب العربيّ: العصر الجاهليّ والعصر الإسلاميّ**. ج1. بيروت: دار العلم للملايين.
- الحصريّ القيروانيّ، **إبراهيم.1989 المصون في سرّ الهوى المكنون**. القاهرة: دار العرب للبستاني.
- **زهر الآداب وثمر الألباب. 1969**؛ حقّقه وشرحه علي محمّد البجاوي. ج1. مصر: دار إحياء الكتب العربيّة، ط2.
- الحلبيّ، شهاب الدّين محمود. 2000. **منازل الأحباب ومنازه الألباب**؛ حقّقه محمّد الدّيباجي. بيروت: دار صادر.
- الخرائطيّ، محمّد.2001. **اعتلال القلوب في أخبار العشّاق والمحبّين**. بيروت: دار الكتب العلميّة.

- خصخوصي، أحمد.1993. **الحمق والجنون في التّراث العربيّ من الجاهليّة إلى أواخر القرن الرّابع**، ط1. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع.
- السّرّاج، جعفر بن أحمد. 2004. مصارع **العشّاق**. عمّان: وزارة الثّقافة.
- سلامة، رجاء. 2003. **العشق والكتابة: قراءة في الموروث**. كولونيا: منشورات الجمل.
- السّلطي، أبو بكر بن تقيّ الدّين.2005.**صبابة المُعاني وصبّابة المَعاني**؛ تحقيق فاطمة بنت محمّد السويدي. الرّياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة.
- سمحات، دعاء.2012. **شهداء الحبّ في الأدب العربيّ: الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبّين نموذجًا** (أطروحة ماجستير). جامعة حيفا: قسم اللّغة العربيّة وآدابها.
- الشّيخ، محمّد حسين. 13.4.2019. "كم أنت أحمق يا قلبي": شعر الحبّ عند الفراعنة. **موقع رصيف 22.**
- عبد الله، محمّد حسين.1980. **الحبّ في التّراث العربيّ**. الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
- عبد الواحد، مصطفى.1972. **دراسة الحبّ في الأدب العربيّ**، ج2. القاهرة: دار المعارف بمصر.
- غرنباوم، غوستاف فون. د.ت. **دراسات في الأدب العربيّ**؛ ترجمة: إحسان عبّاس، وأنيس فريحة، ومحمّد يوسف نجم، وكمال يازجي بإشراف محمّد يوسف نجم. بيروت: دار مكتبة الحياة.
- الغُماري الحسني، أبو الفيض أ. 1996 **درء الضّعف عن حديث من عشق فَعفّ**. القاهرة: دار الإمام التّرمذيّ.
- غيفن، لويس أنيتا. **1996. نظريّة العشق عند العرب-دراسة تاريخيّة**. ترجمة: نجم عبد الله مصطفى. سوسة-تونس: دار المعارف للطّباعة والنّشر.
- لبيب، الطّاهر. 1994. **سوسيولوجيا الغزل العربيّ_ الشّعر العذريّ نموذجًا**، ترجمة وتقديم: د. محمّد حافظ دياب. ط1. القاهرة: سينا للنّشر.
- المرزبانيّ، محمّد بن عمران. **1976. الرّياض في أخبار المتيّمين من الشّعراء الجاهليّين والمُخضرمين والإسلاميّين والمحدثين**. بغداد: د.ن.
- مرجيّة، بشارة.2005. **شخصيّة المرأة في الأدب العربيّ القديم مع تحقيق كتاب العنوان في مكايد النّسوان لعليّ بن عمر البتنوني**، دراسة وتحقيق. كفر قرع: دار الهدى للطّباعة والنّشر كريم.
- الوشّاء، محمّد.1965. **المُوشّى أو الظّرف والظّرفاء**. بيروت: دار صادر.

ثانياً- المراجع بالأجنبية:

- Bell, J. 1979. Love Theory in Later Ḥanbalite Islam. Albany: State University of New York Press.
- Blache're, R., 1939- 1941. Annales de l'institut d'etudes Orientales, Université' d'Alger, Vol. v,
- Corbin, H. : Histaire de la Philosophie Islamique, Gallimard, Collection "Idées".
- Forster, E.M. 1973: Aspects of the Novel. Penguin Books.
- Giffen, L. 1973. Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature. In: G. Von Grunebaum(eds.), Arabic Poetry: Theory and Development. Germany: Otto Harrassowitz Wiesbaden .107-124
- Giffen, L.1972. Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre. London University of London Massignon, L., Encyclopédie de l'Islam, OP., Article (Udri).