

تجليات ظاهرة الاختلاف والتنوع في مضمار الأدب

الدكتور سمير كتّاني
أكاديمية القاسمي

فلسطين 2012

توطئة

يعتبر "الأدب" بمفهومه الشموليّ الواسع ميداناً بارزاً اشتمل على شتى صنوف المعارف والفنون والممارسات الاجتماعية والفكرية في الحضارة العربية- الإسلامية. إنّ اتّخاذ المصطلح "أدب" لنفسه إطاراً معنوياً فضفاضاً كثيراً ما جعله يحتوي على المتناقضات، وذلك من خلال اهتمامات المفكرين على اختلاف مشاربهم وتنوّع ميولهم وتعدّد ثقافتهم.

فقد ظهرت في ميدان الأدب مجموعة من الفقهاء وعلماء الشريعة ومفكرّي الإسلام يُدلّون بدلوهم فيه، وذلك كمؤلفين لكتب ورسائل وكأصحاب أشعار، إلى جانب دورهم المعروف في وضع مؤلّفات ورسائل في مجال علوم الدين وما يتّصل بها.

سنتعرّض إلى نماذج لهؤلاء الأدباء العلماء مسلّطين الضوء على ظاهرة التعدّدية في مؤلّفاتهم، كما سنتطرّق إلى دوافعهم للكتابة في المجالات التي تبدو متناقضة: مجال شؤون الدين ومجال شؤون الدّنيا، وهو ما يمكن أن يشير إلى رواج التسامح الفكريّ وتقبّل الآخر في الحضارة الإسلامية الوسيطة.

وقد اخترنا كلاً من: ابن قتيبة (276هـ/889م)، ابن أبي الدّنيا (281هـ/894م)، الماورديّ (450هـ/1058م)، ابن عبد البرّ (463هـ/1071م)، الراغب الأصبهانيّ (502هـ/1108م) والسّيوطيّ (911هـ/1505م) ليكونوا مدار بحثنا.

مفهوم المصطلح "أدب" في الحضارة الكلاسيكية، وعلاقته بالتعدّدية والتّسامح

إنّ المصطلح "أدب" - كما يظهر في المؤلّفات العربيّة الكلاسيكية- يبدو بأنّه اتّخذ له إطاراً معنوياً فضفاضاً، يجعله ذا صلة وطيدة بمجالات معرفيّة وفكريّة

متنوعة ومتباينة. وتعدّ لفظة "أدب" من الألفاظ العربيّة التي كثر فيها تغيير للمعنى الأصليّ بفعل التطوّر الزمنيّ والفكريّ. فقد كان انتقال العرب من دور البداوة إلى دور المدنيّة أحد العوامل التي ساهمت في تطوّر معنى "الأدب"¹. ويذكر "الرافعيّ" أنّ مدلولات لفظة "أدب" في العصر الجاهليّ كانت أقلّ اتّساعاً ممّا كانت عليه في العصور الإسلاميّة، وأنّ هذا الاتّساع كان تدريجيّاً، وقد أخذ يكتسب مساحات معنويّة وثقافيّة جديدة انبثقت من طابع الحضارة العربيّة الإسلاميّة الآخذ في التطوّر².

أمّا في عصرنا الرّاهن فإنّ كلمة "أدب" تحمل معنى الكلام الجميل المتوسّم بالمحسنات البلاغيّة، الذي يقصد به إلى الجمال الفنّي، والذي من شأنه أن يحدث في النّفس لذة وتأثيراً. ولذا، فالكلام الذي يصحّ اعتباره "أدباً" هو الكلام الذي يشتمل على معانٍ تؤثر في عواطف القارئ أو السّامع. وجودة "الأدب" متعلّقة بمدى ملاءمة الألفاظ للمعاني³.

ههنا المعنى الحديث للمصطلح "أدب" يتوافق مع اللفظة الإنجليزيّة Litera- ture ومع اللفظة الفرنسيّة Belles- Lettres (التي تعني "الأدب الجميل") بصورة خاصّة⁴.

1- . ضيف، شوقي، العصر الجاهليّ، 7. وانظر كذلك: جريس، إبراهيم، «الأدب والأجناس الأدبيّة»، الكرمل، العدد 6 (1985)، ص 46-48، وكذلك: 55-58، وقد تطرّق الكاتب من خلال بحثه في «الأجناس الأدبيّة» الخاصّة بالأدب العربيّ إلى أدب «الأدب» وخاصيّته الشّموليّة.

2- . انظر: الرافعيّ، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، 1/ 23-25.

3- . انظر: كحّالة، عمر، الأدب العربيّ في الجاهليّة والإسلام، 5.

4- . انظر: سدان، يوسف، الأدب العربيّ الهازل ونوادير الثّقلاء، 9 حاشية 1، 24 حاشية 33: البستانيّ، أفرام، دائرة معارف أفرام البستانيّ، 2/ 62 (مادّة «أدب»): بلّاء، شارل، «تبين الآراء في مفهوم الأدب عند العرب»، المورد، المجلّد 8، العدد 1، 130-131؛ نالينو، تاريخ الآداب العربيّة، 54؛ جيب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، 304-309؛ S. A. Bonebakker، «Adab and the Concept of Belles- Lettres»، in: Cambridge History of Arabic Literature (II): «Abbasid Belles- Lettres, Early Arabic Literature and the Term Adab», Jerusalem Studies in Arabic and Islam، 5، (1984)، pp. 389- 421. هذا، ويكثر استخدام معنى «الأدب» الحديث المشار إليه أعلاه خصوصاً في المؤلّفات الحديثة التي تحمل في الغالب عنوان: «تاريخ الأدب». وقد اشتهرت كتب كثيرة في هذا الموضوع، أبرزها: تاريخ الآداب العربيّة لنالينو، وتاريخ الأدب العربيّ لبروكلمان، ومن تاريخ الأدب العربيّ لطف حسين، وتاريخ الأدب للفاخوريّ، وغير ذلك.

ولعلنا إذا استعرضنا أبرز دلالات هذا المصطلح التي تظهر في التراث العربي الفكري الكلاسيكي، فقد نتمكّن من تحديد الإطار العام للمادة حول التعددية الفكرية في الإسلام- موضوع دراستنا -، إذ أنّ موضوعنا يتناول جانباً من جوانب الحضارة العربية الكلاسيكية، الذي يتّصل في طبيعة ظهوره في المادة التراثية العربية بهذا المفهوم الشمولي للأدب.

وتعدّ الدراسة التي قام بها "كارلو نالينو" في استعراض المعاني الكلاسيكية للمصطلح "أدب" أبرز دراسة في هذا المضمار، وقد أصدر كتابه حول تاريخ الأدب العربي بالإيطالية¹، وقد ترجم إلى العربية تحت الاسم "تاريخ آداب العربية"². وكما ذكر آنفاً، فقد تباينت المعاني الكلاسيكية للفظ "أدب" تبايناً واضحاً، ورغم ذلك، فإنّه لا يوجد في المعاجم تعريف كاف وجامع لهذه اللفظة، وذلك لأنها كانت من الألفاظ المألوفة والشائعة الاستخدام. فقد كانت المعاجم تهتمّ بجمع وشرح الألفاظ الغريبة، ولا تهتمّ بإدراج الألفاظ المعروفة التي لا تحتاج إلى حفظ أو شرح³.

ومن أبرز المعاني التي تتّصل بلفظة "أدب" في المؤلفات اللغوية والأدبية القديمة: الظرف وحسن التناول⁴؛ وقد ورد التعبير "أدبته أدباً" بمعنى "علّمته رياضة النفس ومحاسن الأخلاق"⁵. "فالأدب" هنا يتّصل بتربية أخلاقية لما يمكن أن يساهم

1- . وقد تعرّض فيه «نالينو» إلى المفهوم الشمولي الواسع الذي كان للفظ «أدب» خلال العصور الوسطى. انظر: 1 pp. 1948, C. A., la letteratura araba, Roma, 20- Nallino, C. A., وقد ترجم Charles Pellat الكتاب إلى الفرنسية تحت عنوان: la littérature arabe. وقد أضاف المترجم قائمة مفيدة لمعاني «الأدب» بالمفهوم الكلاسيكي لا نجدها في الكتاب الأصلي. وقد أورد Bonebakker, S. A تحفّظاته على بعض ما جاء في هذا الكتاب. انظر: Ashtiany, J., et al., The Cambridge History of Arabic Literature (II): Abbasid Belles- Lettres, pp. 16- 30. غير أنّ افتراضات «بونيباكر» لم تحظ بقبول غالبية الباحثين، بل حتّى إنّها لم تحظ بأيّ اهتمام نقدي. انظر: J. Sadan, Review of Ashtiany et al. Cambridge History of Arabic Literature, in: I.O.S, vol. 13, 1993 pp. 268-288.

2- . كان هذا الكتاب في الأساس عبارة عن المحاضرات التي ألقاها «نالينو» في جامعة القاهرة. وقد قام «طه حسين» بترجمة الكتاب إلى العربية. فقد كان تلميذاً «لنالينو». ويعتبر هذا الكتاب أوّل كتاب تعرّض إلى موضوع معاني «الأدب» الكلاسيكية. فقد تعامل «نالينو» مع «الأدب» كمصطلح له دلالات خاصّة.

3- . انظر: نالينو، كارلو، تاريخ الآداب العربية، -21 22: 17, S. A. Bonebakker, Ibid,

4- . انظر: ابن منظور، لسان العرب، 1/ 206.

5- . انظر: الفيومي، المصباح المنير، 1/ 12 ؛ الزبيدي، تاج العروس، 2/ 12 مادة «أدب»، 1: EI2, vol. 1, F. Gabrieli, «Adab»,

في صقل شخصية الإنسان. وقد ذكر هذا المعنى منسوباً إلى ”أبي زيد الأنصاري“ في قوله: ”الأدب يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل“¹. فالتأديب هو التهذيب. وفي ذلك يروى عن الرسول قوله: ”أدبني ربي فأحسن تأديبي“². كما أنه يروى عنه قوله: ”ما منح والد ولده خيراً من أدب حسن“³.

فلفظة ”أدب“ ترد في الكلام مرادفة أحياناً للفظ ”خلق“ (وجمعها أخلاق)، بحيث أن الواحدة منهما تنوب عن الأخرى، وذلك رغم أن بينهما فرقاً ما لا يدرك لأول وهلة⁴.

السنة والطريقة: والمقصود بذلك طريقة التصرف والعمل التي سنها الأولون، فصارت منهاجاً لمن بعدهم⁵. ويدخل ضمن هذه ”السنة أو الطريقة“ كل العادات والتقاليد والقيم التي تعتبر من الواجبات الملزمة للفرد في المجتمع الجاهلي⁶. ويبدو أن هذا المعنى هو من أقدم معاني لفظة ”الأدب“ المعروفة⁷.

p 175

1- . انظر: نالينو، ن.م، 22: التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ، 1 / 127؛ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 178 / 1.

2- . ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1 / 3؛ السيوطي، الدرر المنتثرة، 31 (رقم 8)؛ السخاوي، المقاصد الحسنة، 29 (رقم 45)؛ الحوت، أسنى المطالب، 37 (رقم 86)؛ الصقلي، ابن ظفر، سلوان المطاع، 165 بلفظ: «إن الله أدبني...»؛ ابن عربشاه، فاكهة الخلفاء، 220؛ السلمي، آداب الضحبة، 124؛ العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، 1 / 72 (رقم 164)؛ ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، 7؛ الزاغي، تاريخ آداب العرب، 1 / 23؛ السيوطي، الدرر المنتثرة، 31 (رقم 8)؛ ابن الذبيعي، تمييز الطيب من الخبيث، 12؛ السيوطي، الجامع الصغير، 1 / 51.

3- . انظر: ابن عبد ربه، بهجة المجالس، 1 / 109.

4- . الجابري، محمد، العقل الأخلاقي العربي، 31.

5- . نالينو، ن.م، 24؛ F. Gabrieli, «Adab», EI2, vol 1, p 175.

6- . انظر: بللا، شارل، تاريخ اللغة والآداب العربية، 159- 160؛ 19-S. A. Bonebakker, Ibid, pp. 17.

وقد ورد هذا المعنى في الشعر العربي الكلاسيكي، ومن ذلك بيت للبيد بن ربيعة في معلقته:

من معشر سنت لهم آباؤهم
ولكل قوم سنة وإمامها

وفيه يتباهى لبيد بالخصال الحسنة التي ورثها عن قومه، ويذكر أن الشرف متأصل فيهم. انظر: التبريزي، الخطيب، شرح

القوائد العشر، 257. وبيت آخر:

كذاك أدبت حتى صار من خلقي
إني وجدت ملاك الشيمة الأدبا

انظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، 3 / 1146.

7- . انظر: نالينو، ن.م، 24- 28؛ F. Gabrieli, Ibid, 175.

ومن هذا المفهوم، فقد عُدَّ الدِّين من ”السَّنة والطَّرَاق والعادات“ التي يجدر بالمرء الالتزام بها وعدم الحياد عنها. وفي هذا السياق يروى عن أعرابيِّ قوله في الأدب: ”الادب أدب الدِّين، وهو داعية إلى التَّوفيق، وسبب إلى السَّعادة، وزاد من التَّقوى، وهو أن تعلم شرائع الإسلام، وأداء الفرائض، وأن تأخذ لنفسك بحظِّها من النَّافلة، وتزيد ذلك بصحَّة النَّية، وإخلاص النَّفس، وحبِّ الخير، منافساً فيه، مبغضاً للشَّرِّ نازعاً عنه، ويكون طلبك للخير، رغبة في ثوابه، ومجانبتك للشَّرِّ رهبة من عقابه، فتفوز بالثَّواب، وتسلم من العقاب، ذلك إذا اعتزلت ركوب الموبقات، وآثرت الحسنات المنجيات“¹.

ومع هذا المعنى تتَّفَق كلمة ”دأب“، وهي تعني ”العادة والملازمة“. ويرى ”ناليانو“ أنَّ أصل كلمة ”أدب“ هو في الواقع ”دأب“. وقد وردت كثيراً في الشَّعر الجاهليِّ. وجمعه ”آداب“. واستخدم العرب صيغة الجمع هذه مخفَّفة الهمز، ومع مرور الزَّمن، اشتقَّ العرب منها صيغة المفرد، ولكن دون الانتباه إلى ترتيب الأحرف، فصار المفرد كلمة ”أدب“².

المعرفة بشيء ما: والتَّأديب هو ”الإخبار بشيء ما“، وهو أيضاً: ”التَّعليم“³. ويبدو أنَّ استخدام ”الأدب“ في هذا المعنى قد بدأ في الانتشار خلال العصر الأمويِّ، إذ أطلقت كلمة ”مؤدَّبون“ على طائفة من المعلِّمين، الذين كانوا يتولَّون مهمَّة تعليم أولاد الخلفاء كلِّ ما يتعلَّق بالثقافة والشَّعر والبلاغة والقرآن والحديث وأخبار العرب وحكمهم. وقد اشتهرت في التَّراث العربيِّ (والعربيِّ - الفارسيِّ) وصايا الملوك والخلفاء والأمراء لمؤدِّبي أولادهم، تتضمَّن طلبات بتثقيفهم من جهة، وإحسان تربيتهم من جهة أخرى، كما وردت في ذلك أقوال جرت مجرى الأمثال⁴.

1- . انظر: ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1/ 110- 111.

2- . انظر: ناليانو، ن.م، F. Gabrieli, Ibid: 28 27.

3- . انظر: ناليانو، ن.م، 26- 27؛ الرَّافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، 1/ 24؛ ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، 8- 10؛ الشَّاب، أحمد، أصول النَّقد الأدبي، 5- 7؛ الجابري، محمَّد، العقل الأخلاقيُّ العربي، 42- 45.

4- . انظر مثلاً: ابن قتيبة، عيون الأخبار، 2/ 182- 184؛ ابن عبد ربِّه، العقد الفريد، 2/ 242- 243. وانظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 1/ 178. ومثَّل لما ورد في ذلك من أقوال بما يلي: «قالت الحكماء: من أدب ولده صغيراً سرَّ به كبيراً»، «ما أشدَّ فطام الكبير، وأعسر رياضة الهرم». انظر: ابن عبد ربِّه، ن.م، 2/ 242. ومن وصايا الأمراء لمؤدِّبي أولادهم: «قال عتبة بن

ويميز "التهانوي" بين كل من "التعليم" و "التأديب"، فيقول: "والفرق بينه (أي بين التأديب) وبين التعليم أن التأديب يتعلق بالعادات، والتعليم يتعلق بالشرعيات"¹. وهذا التمييز بين "علم الدين" و "علم الأدب"، وفق محمد الجابري، ينسجم مع الميل القوي في التراث الإسلامي إلى الفصل والتمييز بين علم الدين وعلم الأدب².

وقد ارتكز علماء الشريعة والدين في تطرقهم إلى أهمية "الأدب" وعلومه في مؤلفاتهم على أنه يساهم في تفسير القرآن والحديث، ويساعد في فهم الشريعة وأصول الدين وعلومه³.

الأخذ من كل شيء بطرف⁴: وهذا المعنى يتوافق مع المفهوم الشمولي الكلاسيكي للفظ "الأدب"، وهو المفهوم الذي تعبّر عنه المؤلفات "الأدبية" العديدة، سواء بمضامينها المتميزة بالتنوع والتباين، أو بعناوينها المعبرة عن هذا المفهوم، كما سنفصل فيما يلي.

وفي هذا السياق يقول "ابن خلدون" نقلاً عن اللغويين⁵ في تعريف "الأدب": "هو حفظ أشعار العرب وأخبارها، والأخذ من كل علم بطرف، يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث، إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم

أي سفيان لعبد الصمد مؤدّب ولده: ليكن إصلاحك بني إصلاحك نفسك، فإن عيوبهم معقودة بعيبك، فالحسن عندهم ما استحسن، والقبیح ما استقبحت. وعلمهم سر الحكماء، وأخلاق الأدباء، وتهذّبهم بي وأدّبهم دوني، وكن لهم كالطبيب الذي لا يعجل بالدواء حتّى يعرف الداء. ولا تتكلّن على عذر منّي، فإنّي قد اتّكلت على كفاية منك». انظر: ابن قتيبة، ن.م، 2/182. ويشير Bonebakker إلى أنّ المعرفة التي كانت لفظ "أدب" تعنيها خلال العصر الأموي كانت عبارة عن معرفة بشيء مخصوص، انظر: Ibid، 19 وهذا المعنى ينطبق بشكل خاص على طبيعة الثقافة لدى الكتاب وموظفي الحكومة في البلاط الملكي.

1- . التهانوي، كشاف مصطلحات العلوم، 128/1.

2- . الجابري، محمد، العقل الأخلاقي العربي، 47.

3- . انظر: نالينو، ن.م، -45 49. وهو يستعرض بعض آراء العلماء في الأدب وعلومه من هذه الناحية. فيقول إنّ الغزالي يذكر أنّ النحو عبارة عن آلة لفهم كتاب الله. وابن خلدون يرى أنّ النّظر في القرآن والحديث يجب أن يتقدّمه علم اللسان، الذي يشمل النحو والبيان والآداب. أمّا البستاني فقد أفرد باباً للحث على تعلّم الأدب ولزوم الفصاحة، لأنّ في ذلك منفعة للمسلم الذي يريد أن يطّلع على حقيقة الدين. وهو يستشهد بعلماء ومؤلفين آخرين.

4- . أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 178/1.

5- . ويطلق عليهم «أهل اللسان»، ولعلّه يعني البلغاء وأصحاب المعاجم والمؤلفات اللغوية الذين وصلته مصنفاتهم.

بصناعة البديع من التورية في أشعارهم، وترسلهم بالاصطلاحات العلمية¹. وقد اتسعت كلمة "أدب" لتشمل أحياناً المعارف غير الدينية التي من شأنها أن ترقى بالإنسان ثقافياً واجتماعياً². فقد ورد على لسان "الحسن بن سهل" أن الآداب عشرة أصناف، وقام بتقسيمها حسب أصولها وطبيعتها³. أما "إخوان الصفا" فقد اعتبروا الأدب أحد أصناف العلوم التي تطلب للتكسب⁴. وفي العصور التالية صارت كلمة "أدب" جزءاً من عناوين بعض المؤلفات في المجالات المعرفية المختلفة، أو اسماً لفصول أو أبواب بعض آخر⁵. ويحدّد "القلقشندي" (ت821هـ/ 1418م) المجالات التي تخصّ "علم الأدب"، فيذكر أنّ هذا العلم ينقسم إلى عشرة "علوم"، وهي: علم اللغة، وعلم التصريف، وعلم النحو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وعلم العروض، وعلم القوافي، وعلم قوانين الخط، وعلم قوانين القراءة⁶. و"القلقشندي" يتركز هنا في المجال المعرفي التعليمي "للأدب"، وهو أحد معاني المصطلح البارزة، حيث يتطرق إلى الأمور التي يتعلّمها "طالب الأدب". إلا أنّ "القلقشندي" لا يميّز قدماً في تعريف

- 1- ابن خلدون، المقدمة، 2/ 257. ويشار إلى أنّ المعارف التي يجيدها الأديب من الناس في العصر الأموي كانت تقتصر على علوم الحضارة العربية، من حفظ لأشعار العرب الجاهليين، ومعرفة بأيام العرب. وهي معارف ضئيلة بالمقارنة مع المعارف التي يتقنها الأديب في العصر العباسي، إذ اتسعت هذه المعارف لتشمل كلّ ما يتعلق بالحضارة الإنسانية، وخصوصاً من ورد عن الحضارات القريبة من الدولة الإسلامية، كالحضارة الفارسية والحضارة اليونانية. انظر: F. Gabrieli, Ibid, pp. 175- 176.
- 2- نالينو، ن.م، 33- 35؛ ضيف، شوقي، ن.م، 9. ومن الفوائد التي ترقى بالإنسان المتأدّب أن يكون فصيحاً عذب اللسان. وفي هذا الإطار يروى عن عائشة قولها: «علّموا أولادكم الشعر تعذب ألسنتهم». انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 6/7. كما ينسب قول مشابه لعمر بن الخطّاب: «...ورؤوهم ما يجمل من الشعر». انظر: المبرّد، الكامل، 219/1.
- 3- يقول: «الآداب عشرة، ثلاثة شهرجانية، وثلاثة أنوشروانية، وثلاثة عربية، وواحدة أربت عليهنّ. فأما الشهرجانية ف ضرب العود، ولعب الشطرنج، ولعب الصّالاج. وأما الأنوشروانية فالطبّ والهندسة والفروسيّة. وأما العربية فالشعر، والنسب، وأيام الناس. وأما الواحدة التي أربت عليهنّ فمقطعات الحديث والسمر وما يتلقاه الناس بينهم في المجالس». انظر: الحصريّ، زهر الآداب، 1/ 193. وانظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 1/ 178- 179.
- 4- ورد في الرسالة السابعة أنّ العلوم التي يتعاطاها الناس ثلاثة أجناس: «فمنها الرياضيّة.. وهي علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش وصلاح أمر الدنيا، وهي تسعة أنواع». وهي: «علم الكتابة والقراءة، وعلم اللغة والنحو، وعلم الحساب والمعاملات، وعلم الشعر والعروض، وعلم الرّجز والفأل، وعلم السحر والعزائم والكيمياء والحيل، وعلم الحرف والصناعات، وعلم البيع والشراء والتّجارات والحرف والنّسل، وعلم السّر والأخبار». انظر: رسائل إخوان الصفا، 1/ 266- 267.
- 5- مثل «الأدب الصّغير» و «الأدب الكبير» لابن المقفّع، و«أدب الكاتب» لابن قتيبة، و «أدب النّديم» لكشاجم، و«كتاب الأدب» لابن المعتز، «الكامل في اللغة والأدب» للمبرّد، و«زهر الآداب» للحصريّ، وغيرها الكثير.
- 6- انظر: القلقشنديّ، صبح الأعشى، 1/ 538- 543.

فروع علم الأدب الآنفه الذكر، بل يكتفي بذكر نماذج لمصنّفات تدخل في كلّ فرع¹. ويقوم "القنّوجي" (1307 هـ/1890م) بعمل مشابه في كتابه "أبجد العلوم"، حيث يقسم "الأدب" إلى أقسام عدّة، مستعرضاً في ذلك آراء سابقه، وهي أقسام تتشابه إلى حدّ كبير مع الأقسام التي وضعها "القلقشندي"².

الدّعوة إلى طعام: وهو مشتقّ من المأدبة، أي الوليمة³. ومن هذا المعنى استخدمت اللفظة "مأدبة" بصورة مجازيّة في الحديث: "إنّ هذا القرآن مأدبة الله في الأرض، فتعلّموا من مأدبته"⁴.

كما أنّ "الأدب" ذو صلة بـ "الأدب"، وهو الدّعاء، ومن هذا المعنى سمّيت المأدبة بهذا الاسم، نظراً إلى أنّها تتضمن دعوة النّاس إلى الطّعام⁵. ويستخدم "الأدب" بمعنى جمع النّاس للمشاورة في أمر ما، حيث ورد التعبير: "إيدب جيرانك لتشاورهم"⁶.

وإلى هذا المعنى ذهب الشّاعر الجاهليّ "طرفة بن العبد" في شعره: نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا نرى الأدب فينا ينتقر⁷
البلاغة والفصاحة: و"الأديب" وفق هذا المعنى "للأدب" هو من يملك المقدرة على تقليب وجوه الكلام، دون لحن أو عي. يقول "البستي" (354 هـ/965م) في معرض حديثه عن فضيلة الفصاحة وتعلّم "الأدب": الفصاحة أحسن لباس يلبسه الرّجل، وأحسن إزار يتّزر به العاقل، والأدب صاحب في الغربة، ومؤنس في القلّة، ورفعة في المجالس، وزين في المحافل، وزيادة في العقل، ودليل على المروءة. ومن استفاد "الأدب" في حديثه انتفع به في كبره، لأنّ من غرس فسيلاً يوشك أن يأكل

1- . فيذكر ضمن «علم اللّغة» كتباً مثل: «أدب الكاتب» لابن قتيبة، و«الفصيح» لثعلب، و«المجمل» لابن فارس، وغيرها. وكذلك يفعل في كلّ فرع من فروع «علم الأدب». انظر: ن.م.

2- . انظر: القنّوجي، أبجد العلوم، 44-47.

3- . نالينو، ن.م، 28: ضيف، شوقي، ن.م، 7.

4- . ابن منظور، لسان العرب، 206/1 مادة «أدب»؛ الزّبيدي، تاج العروس، 13/2 مادة «أدب»؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، 30.

5- . ابن منظور، ن.م، 1/ 206-207.

6- . الرّمخري، أساس البلاغة، 13.

7- . انظر: لسان العرب، 1/ 207؛ المصباح المنير، 12/1.

رُطِبَها، وما يستوي عند أولي النهى، ولا يكون سيّان عند ذوي الحجى رجلاً:
أحدهما يلحن، والآخر لا يلحن¹.

وقد وردت في مصنّفات "الأدب" أبيات شعريّة يظهر فيها معنى "الأدب" الأنف
الذكر، فمن ذلك:

أدب المرء كلحم ودم	ما حواه رجل إلاّ صلح
لو وزنتم رجلاً ذا أدب	بألوف من ذوي الجهل رجح ²
وكائن ترى من صامتٍ لك	زيادته أو نقصه في التّكلم
معجبٍ	

لسان الفتى نصف ونصف فلم يبق إلاّ صورة اللحم¹ والدم²
فؤاده

السّلوک، والمعارف العامّة غير الدّينيّة: وهذا ما يظهر من خلال كلّ من "الأدب
الصّغير" و"الأدب الكبير" الذّين وضعهما "ابن المقفّع". يذكر "ابن المقفّع" أنّه
أراد جمع حكم ونصائح للقارئ³، وأنّ "الأدب" هو عبارة عن قسم من الأخلاق
العملية⁴. لذلك، فقد كانت لفظة "أدب" أو "آداب" تعني في كتابيه طريقة التّصرّف
السّليم⁵. وهذا المعنى يتوافق مع ما تعنيه الكلمة الإغريقيّة Paideia⁶.

1- . البستي، روضة العقلاء، 206.

2- . ن.م، 207.

3- . ابن المقفّع، الأدب الصّغير والأدب الكبير، 15.

4- . يقول «ابن المقفّع» عن علاقة الأدب بالعقل: «وللعقول سجيّات وغرائر تقبل الأدب، وبالأدب تنمى العقول وتركو». ويقول عن علاقة الأدب بالتّعلّم: «زجلّ الأدب بالمنطق، وجلّ المنطق بالتّعلّم. ليس منه حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائه إلاّ وهو مروّي، متعلّم، مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب». ويقسم «العامريّ» الأدب إلى قسمين؛ فعليّ وعمليّ. ويرى أنّ أرسطوطاليس يسمّي الأدب الفعليّ «التّعقل»، وأنّ أفلاطون يسمّيه «الحكمة». انظر: السّعادة والإسعاد، 351.

5- . انظر: ابن المقفّع، الأدب الصّغير والأدب الكبير، 12-13؛ نالينو، ن.م، 29-32.

6- . انظر: T. Khalidi, Arabic Historical Thought, 83.

التربية والتعليم: كُنَّا قد أشرنا إلى أنَّ معنى اللَّفظة "أدب" في استخداماتها المبكرة كان يدور حول التربية (Paidea) عمومًا، غير أنَّ المعنى أخذ ينحو نحو التَّحديد شيئًا فشيئًا، وصار يدلُّ على نوع خاصٍّ من التربية والسلوك، يتَّسم بتهيئة الإنسان وفق خطة ثقافيَّة وأخلاقيَّة موجَّهة نحو طبقة عصريَّة، وتعكس احتياجات هذه الطبقة وتوجَّهاتها الاجتماعيَّة والحضاريَّة¹.

والتربية ضروريَّة جدًّا للنَّاشئ، فهي تصقل شخصيَّته وتهذِّب طباعه. ومن المجالات التي يجب أن يؤخذ بها الصِّبيان في التربية والتعليم، وفق ما ينقله لنا "العامريُّ": تعليمهم الرِّماية، والكتابة، والسَّباحة، واحترام الكبير، والاستئذان، وغير ذلك من الأمور الأخلاقيَّة والسلوكيَّة العمليَّة².

ولقد أُطلقت اللَّفظة "مؤدَّبون" على طائفة من المعلِّمين الذين ارتفعوا عن تعليم أولاد العامَّة إلى أولاد الخاصَّة، ومنهم أولاد الملوك والأمراء، وكان هؤلاء المؤدَّبون يعلِّمون تلاميذهم الشَّعر والأخبار والنَّحو، ولهذا فقد كانت هذه المعارف تسمَّى "علوم المؤدِّبين"³.

2. نشأة واكتمال الرِّوافد المعرفيَّة لـ "الأدب"

إنَّ المعنى الذي يتَّصل بموضوع دراستنا هذه من معاني الأدب هو: النَّوع الأدبيُّ المتعدَّد الفروع.

ولقد كان "الأدب" بمعنى النَّوع الأدبيُّ المتعدَّد الفروع يدلُّ على النَّثر غالبًا، فالشَّعر من حيث بنيته وأغراضه كان نوعًا مستقلًّا. مع أنَّ الكتابات النَّثريَّة قد تشتمل على الكثير من الأشعار والمقطوعات الشَّعريَّة، إنَّما بهدف إعطاء أمثلة نصيَّة

1- انظر: T. Khalidi, Ibid وللطبقة الحاكمة احتياجات خاصَّة سلوكيَّة، تتوافق مع طبيعة ثقافتهم ومكانتهم الاجتماعيَّة، ومن أمثلة الأقوال المأثورة حول ذلك قولهم: «الأدب صورة العقل، فمن لا أدب له، لا عقل له، ومن لا عقل له لا سياسة له، ومن لا سياسة له لا ملك له»، وقولهم: «الأدب عصمة الملوك، لأنَّه يمنعهم من الظُّلم ويردِّهم إلى الحلم، ويصدِّهم عن الأذيَّة، ويعطفهم على الرِّعيَّة، فمن حقِّهم أن يعرفوا فضله ويعظموا أهله». وقولهم: تأدَّبوا فإن كنتم ملوكًا سدتُم، وإن كنتم أوساطًا رفعتُم، وإن كنتم فقراء استغنيتُم»، إلى جانب أقوال كثيرة بصيغ مشابهة أو مختلفة. انظر: الشَّيزي، المنهج المسلوك، 169-175؛ ابن عبد البر، بهجة المجالس، 109-114.

2- . العامريُّ، السَّعادة والإسعاد، 370-373.

3- . انظر: الرَّافعي، ن.م، 1/29-30.

أو شواهد من كلام القدماء على الموضوع الذي تعالجه¹. يبدو أن "الأدب" المبكر، وذلك خلال نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي، كان شديد الاهتمام بمبدأين لغويين اثنين كان لهما حظ كبير من الرواج في تلك الفترة، وهما²:

تفوق الشعر الجاهلي على نظيره الإسلامي، كمثال يحتذى في كل من مجالي الأوزان والموسيقى الشعرية، والنحو.

اعتبار اللهجات البدوية معياراً ومثالاً يحتذى للفصاحة.

وكانت عملية تأسيس المبدأين الأنفي الذكر بمثابة تدريب على استرجاع التراث القديم، تم في نهايته "استرداد" مجموعة من النصوص الشعرية والنثرية المنسوبة إلى العصر الجاهلي، ما أثار نوعاً من الجدل غير المحسوم حول مدى صحة هذه الآثار الجاهلية. وهذا الجدل ساهم في إطلاق طاقات "الأدب" نحو مزيد من الخبرة والتعمق، وكذلك ساهم في تطوير "النزعة الإنسانية" Humanism المميّزة لـ "الأدب"، وهذه النزعة لم يمكنها التعايش بسلام - في بداية الأمر - مع تيار الحديث الآخذ في النضج والاكتمال في ذلك الوقت³، حيث ساد بين التيارين: تيار أهل "الأدب" وتيار أهل الحديث صراع حول حدود المرونة والنزعة الإنسانية الشمولية التي يمكن إبدائها من خلال التعامل مع النصوص والمعارف المختلفة⁴.

1- . انظر: سدان، يوسف، الأدب العربي الهازل، 24- 25. وانظر أيضاً: 19- pp. S. A. Bonebakker, Ibid,

2- . 87, T. Khalidi, Ibid, وحول خصائص الأدب العربي قبيل نهاية العصر الأموي انظر: A.F.L. Beeston, (et al.), «Arabic Literature to the End of the Umayyad Period», in The Cambridge History of Arabic Literature, 154-164, Cambridge, (Cambridge University Press), (1983), pp.

3- . 87- 88, Ibid, pp.

4- . انظر مثلاً ما يمكن اعتباره مشادة كلامية بين المحدث «أبو حنيفة النعمان» (ت 150/767) واللغوي «أبو عمرو بن العلاء» (ت 154/771)، حيث يتجادل الاثنان في مسائل، منها تحديد ملاسبات القتل القود، حيث سمع أبو عمرو بن العلاء أن أبا حنيفة كان يبطل القود إلا ما كان قتلاً بحديدة، فقال له أبو عمرو: «أرأيت إن ضربه بكذا؟» فقال له أبو حنيفة وهو يلحن: «لو ضربه بأبو قُبَيْس (جبل مَكَّة) لم يكن عليه قود». فعلق عليه أبو عمرو قائلاً: «هذا كلام شنع»، ثم يسأله أبو حنيفة: وما الشنع؟ فيجيبه: «ولا تعرف الشنع أيضاً؟». كما يروى أن أبا عمرو بن العلاء لما سمع أبا حنيفة يتكلم في الفقه ويلحن استحسّن كلامه واستقبح لحنه، وقال: «إنه لخطاب لو ساعده صواب»، وتوجّه إلى أبي حنيفة قائلاً: «إنك أحوج إلى إصلاح لسانك من جميع الناس». انظر: الزّجاجي، مجالس العلماء، 237. كما وقع مثل هذا الجدل بين أبي عمرو بن العلاء والأعمش، إذ يورد الزّجاجي أن الأعمش كان يروي حديثاً عن النبي، وذكر خلال ذلك ما لفظه: «أن النبي كان يتخولنا بالموعظة»، فيصحّحه أبو عمرو قائلاً «إنما هو يتخولنا بالموعظة»، وتحدث مشادة بين الزّجلين، إلى أن يقرّ الأعمش لأبي عمرو بالفضل بعد أن يعرف

وبصورة عامّة، حظيت الآثار الشعريّة والنثريّة المنسوبة إلى الفترة الجاهليّة باهتمام الأدباء وعنايتهم، وسرعان ما جعلها ذلك ترقى في أعين علماء الشريعة أيضاً كنماذج تحتذى من الناحية اللغويّة¹.

وكان حظّ النصوص النثريّة الحكميّة من عناية الأدباء كبيراً بصورة خاصّة، وأبرزها الأمثال والوصايا والحكم، حيث درج هؤلاء على الاستشهاد بها في ثنايا رسائلهم ومصنّفاتهم، وعدّت من عيون البلاغة العربيّة، إلى جانب أنّها ثمرة تجربة الأجداد². ومن هنا، فقد سارت النصوص الحكميّة التي تعكس الروح الجاهليّة جنباً إلى جنب مع تطوّر الرواية والتّصنيف الأدبيّ، وهو الأمر الذي ربّما يشكّل الوجه العلمانيّ لأدب "الأدب".

وإنّ "الأدب" بمعنى السّلوّك كان يشمل الكتابات المنطوية على وحكم ووصايا ونصائح عمليّة للسّلوّك الاجتماعيّ والحضاريّ المنشود، وهذه الكتابات وردت في ثنايا المجاميع الأدبيّة الكبرى، أو على هيئة رسائل خاصّة. وقد انتشرت "آداب" السّلوّك هذه في مجالات مختلفة، كآداب الطّعام والشّراب والمعاملة مع النّاس، والتّصرّف في المناسبات المختلفة. ويلاحظ انتشار هذه "الآداب" أيضاً بصورة بارزة في المؤلّفات الدّينيّة، إذ تعتمد هذه المؤلّفات على النّزعة الأخلاقيّة. فقد أفردت كتب الحديث فصولاً موسومة بـ "الأدب" تعالج موضوعات تحتّ على

مكانه في علم اللّغة. انظر: ن.م، 177، 238. ويروي «الجمحيّ» حكاية تمثّل هذا الصّراع الذي ساد العلاقة بين كلّ من الأدباء واللّغويّين من جهة، وبين علماء الحديث من جهة أخرى، فيروي عن أبي عوانة (محدّث من أهل البصرة، مات سنة 170/786): شهدت عامر بن عبد الملك يسأل قتادة (محدّث روى عن كبار التابعين، مات سنة 117) عن أيّام العرب وأنسابها وأحاديثها، فاستحسنه. فعدت إليه فجعلت أسأله عن ذلك، فقال: مالك ولهذا؟ دع هذا العلم لعامر، وعد إلى شأنك». انظر: الجمحيّ، طبقات فحول الشعراء، 62/1.

1- T. Khalidi, Ibid, 88.

2- . فقد تمّ جمع الأمثال العربيّة التي تعود إلى العصر الجاهليّ في مصنّفات عدّة، مثل مجمع الأمثال للميدانيّ، وجمهرة الأمثال للعسكريّ، والمستقصى في أمثال العرب للزمخشريّ، والأمثال للمفضّل الضّبيّ، وغيرها. كما عني الأدباء أيضاً بجمع الوصايا، ومن بين المصنّفات في ذلك كتاب المعمرين والوصايا للسّجستانيّ. وقد تضمّنت المجاميع الأدبيّة المشهورة كمّا كبيراً من هذه الأمثال والحكم والوصايا، كالبيان والتّبيين للجاحظ، وعيون الأخبار لابن قتيبة، والكمال في اللّغة للمبرّد، وزهر الآداب للحصريّ وغيرها.

مكارم الأخلاق والمعاملة الحسنة وما إلى ذلك¹. كما ظهرت لفظة "أدب" كذلك في عناوين بعض الرسائل الأدبية في الفترات الإسلامية الوسطى².

ويمثل لنا الكتاب الذين كانوا يشغلون مناصب إدارية رسمية في الدولة الإسلامية، بدءًا من فترة حكم الدولة الأموية، تأثيرًا للحضارات الأجنبية في أدب "الأدب". فقد كان هؤلاء الكتاب ينحدرون في الأصل من أصول غير عربية، وبعضهم لم يكن أيضًا مسلمًا، وجميعهم تمّ استخدامهم في الدولة الأموية نظرًا إلى خبرتهم في مجال العمل البيروقراطي الإداري تحت حكم الممالك والقوى التي تكوّنت دولة الإسلام على أنقاضها، كالفرس والروم. وقد قام هؤلاء بنقل النظم الفارسية واليونانية إلى الحضارة العربية الإسلامية، مضيفين بذلك بعدًا علمانيًا حادًا إلى أدب "الأدب". وهنا، ظهرت أول ملامح "التعايش السلمي" بين المعارف العربية التقليدية (كالشعر الجاهلي، وعلوم اللغة والنحو، وأيام العرب، وغيرها)، وبين العلوم الأجنبية (كالفلسفة، والحكمة، والنصائح السياسية، وغيرها)، وصار "الأدب" يتسم بمفهوم الإنسانية. ونتيجة لذلك، ظهرت مجاميع "ثقافية" تعترف بالتعدد الثقافي، وهي التي سميت فيما بعد بكتب "الأدب". وبما أنّ القيم الإنسانية موجودة بشكل عام في جميع الديانات بصورة أو بأخرى، فقد اتخذت بعض مؤلفات "الأدب" هيئة إصلاحية تعتمد على إصلاح كلّ من اللسان (اللغة، الفصاحة، وما إلى ذلك) والنفس (الأخلاق والقيم الإنسانية العامة)³.

وقد كانت الحضارة الإسلامية في هذه الفترة، بعد حوالي قرن من ظهور الإسلام، لا تزال في حالة من الاستعداد لاستقبال واكتساب الأعراف والتقاليد والمعارف الخاصة

1 - انظر مثلاً: كتاب الآداب في صحيح مسلم، وكتاب الأدب في صحيح البخاري، وآداب المتعلّم في إحياء علوم الدين، وآداب العلم وآداب الدين وآداب النفس في أدب الدنيا والدين للماوردي، وغيرها.

2 - انظر: F. Gabrieli, Ibid, p 175.

3 - انظر: الجابري، محمّد، العقل الأخلاقي العربي، 198. ويشار إلى أنّ القدماء أطلقوا على العلوم التقليدية تسمية «علوم العرب»، وعلى العلوم الدخيلة: «علوم الأوائل». يشار إلى أنّ الفيلسوف «الكندي» (ت حوالي 252هـ/866م) أطلق على العلوم الدخيلة تسمية «العلوم الإنسانية». وهي تسمية تتوافق إلى حدّ كبير مع المفهوم الحديث للشمولية الفكرية والثقافية. انظر: J. L. Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, 10. وانظر كذلك: دي بوار، تاريخ الفلسفة، 40-41.

بالحضارات الأخرى، إذ لم تكن الحضارة الإسلامية مكتملة المعالم بعد. ولكنّ القناة الأساسية التي تمّ بواسطتها استقبال هذه الموادّ الحضاريّة الأجنبيّة كانت اللّغة العربيّة، فكانت تشكّل القناة الوحيدة المخوّلة بصبّ الرّوافد الحضاريّة الأجنبيّة¹. وقد أمدّت هذه الرّوافد الأجنبيّة أدب "الأدب" العربيّ بثقافتها بصورة أكثر غزارة، وذلك بعد انتقال الحكم من الأمويّين إلى العبّاسيّين. فمن ناحية، كان "الأدب" في العصر الأمويّ عبارة عن ظاهرة ثقافيّة حضاريّة ذات صلة بالخواصّ من خلفاء وأمراء وأصحاب النّفوذ من العمّال، أمّا في العصر العبّاسيّ، فقد صار "الأدب" أكثر عموميّة من حيث التّلقي، فصار الجمهور المستقبل للأدب أكبر حجمًا وأكثر تنوعًا، وصار ينزع إلى النّزعة التّعليميّة العامّة. فقد ظهرت المدارس النّحويّة المتنافسة، وعقدت المجالس الأدبيّة والمناظرات اللّغويّة. وكان للمدن العبّاسيّة الناشئة؛ الكوفة والبصرة وبغداد، دور في خلق مزيج طائفيّ وقوميّ ساعد في توجيه "الأدب" نحو قطاعات واسعة في المجتمع الإسلاميّ.

ومن ناحية أخرى، كان "الأدب" العبّاسيّ أكثر انفتاحًا على الحضارة الفارسيّة والهنديّة والهيلينيّة من نظيره الأمويّ، ومن أسباب ذلك أنّ الحكم لم يكن خالصًا للنّخبة العربيّة، كما كان الحال أيّام الحكم الأمويّ، وإمّا كان يتربّع على عرش الحكم خليط من العرب والفرس والتّرك، حسب التّطوّرات السّياسيّة المتعاقبة. كما أنّ الخلفاء العبّاسيّين الأوائل لم يكونوا في حال من الاستقرار الأيديولوجيّ، بل شهدوا متغيّرات فكريّة واعتقاديّة (ثيولوجيّة) وطائفيّة بشكل متتابع. وهذه الأمور ساهمت في تصميم شكل وطابع أدب "الأدب" العبّاسيّ، وغدّت نزعة هذا "الأدب" نحو إثارة نوع من الجدل والمقابلات بين الأهواء والآراء والمذاهب المختلفة، وكان هذا بتشجيع من الخلفاء العبّاسيّين أنفسهم، الذين أرادوا إجراء مقارنات مع النّظام الأمويّ البائد، من خلال التّركيز على فكرة التّغيير السّياسيّ الذي يحمله العهد الجديد، والمتمثّلة بالعدل والخير والعظمة الدّينيّة والسّياسيّة.

1- . سنتعرّض إلى دور هؤلاء الكتّاب في صقل وصياغة «الأدب» وما يتعلّق بكتابات مرايا الأمراء في الفصل الأوّل من هذه الدّراسة.

وهنا لعبت الكتابات "الأدبية" والتاريخية دوراً هاماً في نشر هذه الفكرة وتعميمها. ولهذا السبب، كان "الأدب" يشكّل، بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، ما يمكن تشبيهه بميدان، نشب فيه الجدل بين تيارات فكرية متناقضة، منها: أنصار القديم وأنصار الجديد¹، وأنصار التخصص وأنصار الشمولية في العلوم والمعارف²، وأنصار العرب وأنصار الشعوبية³، ونشأة الكتابات والتأليف في نقد الشعر

1- . تمركز الجدل الذي دار بين كل من أنصار القديم وأنصار الجديد (أو بين القدماء والمحدثين) حول الجاهلية وحضارتها ولغتها. وقد رأى أنصار القديم أنّ الشعر الجاهليّ والشعر البدويّ يتفوّقان كثيراً على الشعر الذي وضعه أهل الأمصار (الحواضر). وقد رويت أخبار وأقوال حول فضل مآثر العرب وأشرفهم قبل الإسلام. ومثال ذلك ما يروى عن عائشة «أمّ المؤمنين» أنّها كانت تمتدح الشاعر المخضرم «لبيد بن ربيعة»، وتردّد له بيتين حول يقارن بينهما بين تراث الأجداد التليد وما بقي من شرور الأحفاد، تقول: «رحم الله لبيداً ما أشعره في قوله:

ذهب الذين يُعاش في أكنافهم وبقيت في خلف كجلد الأجر
لا ينفعون ولا يرجى خيرهم ويُعاب قائلهم وإن لم يشغب

ثمّ قالت: كيف لو رأى لبيد خلّفنا هذا! ويقول الشعبي: كيف لو رأت أمّ المؤمنين خلّفنا هذا! وهذا الخبر يشير إلى تأييد القديم لقدمه. انظر: القرشي، جمهرة أشعار العرب، 57. كما أنّ الشاعر الأمويّ «الفرزدق» قام بربط الحكاية المجازية التالية بتاريخ الشعر: «... إنّ الشعر كان جملاً بازلاً عظيماً فنُحر، فجاء امرؤ القيس فأخذ رأسه، وعمرو بن كلثوم سنامه، وزهير كاهله، والأعشى والتابعه فخذه، وطرفة وليد كركرته، ولم يبق إلاّ الدّراع والبطن فتورّعناهما بيننا». انظر: القرشي، ن، م، 45.

وقد رأى فريق أنصار الجديد أنّ لكل عصر رجاله وفنونه، وأنّ المحدثين يتفوّقون على القدماء في أمور. ومثال على نظرة هذا الفريق ما يذكره «ابن فارس» في رسالته في المفاضلة بين أشعار الجاهليين وأشعار المولدين، ومما جاء فيها: «وهل الدّنيا إلاّ أزمان لكلّ منها رجال؟! وهل العلوم بعد الأصول المحفوظة إلاّ خطرات الأفهام ونتائج العقول؟ ومن قصر الآداب على زمن معلوم ووقفها على وقت معدود؟ (ولولا ذلك) لما جاز أن يقال بعد أبي تمام مثل شعره وأن يؤلّف مثل تأليفه... ولو اقتصر الناس على كتب القدماء لضاع علم كثير، ولذهب أدب غزير». ويقوم بعد ذلك بإدراج اشعار لبعض المولدين بين أنّها فاقت أشعار القدماء في بعض نواحيها وأضفت عليها جديداً. انظر: ابن فارس، الصّاحبي، هـ-ك. كما بالإمكان أن نجد عند أدباء آخرين مثل هذه الموقف الذي يخرج على سلطان أنصار القديم ويفضّل «الأدب» المحدث، كابن عبد ربّه مثلاً، إذ يقول: «فإنّ أهل كلّ طبقة وجهابذة كلّ أمة قد تكلموا في الأدب وتلفسوا في العلوم على كلّ لسان ومع كلّ زمان، وإنّ كلّ متكلم منهم قد استفرغ غايته وبذل مجهوده في اختصار بديع معاني المتقدّمين... ثمّ إنّي رأيت آخر كلّ طبقة وواضعي كلّ حكمة ومؤلفي كلّ أدب أعذب ألفاظاً، وأسهل بنية، وأحكم مذهباً، وأوضح طريقة من الأوّل، لأنّه ناقض معقّب، والأوّل باديء متقدّم...». انظر: العقد الفريد، 2-1/1.

2- . أيّد أنصار الشمولية التوسّع في العلم والأدب، ومثّل قول «ابن قتيبة» الذي يورده «ابن عبد ربّه» في هذا الاتجاه: «من أراد أن يكون عالماً فليطلب فنّاً واحداً، ومن أراد أن يكون أدبياً فليتنفّس في العلوم». انظر: العقد الفريد، 66-65/2. وقد عرف عن مدرسة البصرة نزوعها إلى التخصص، بينما عُرِفَت مدرسة الكوفة بنزوعها إلى التوسّع. انظر: T. Khalidi, Ibid, pp. 100.

3- . تعرّض الأدباء من الفريقين: دعاة الشعوبية والمدافعين عن العروبة إلى مسائل حضارية تتعلّق بالمقارنة بين العرب من جهة، وبين العجم وسائر الشعوب من جهة أخرى. ومن أمثلة هذه المقارنات ما روي أنّ النعمان بن المنذر ملك الحيرة قدم على كسرى وعنده وفود من الرّوم والهند والصّين، فافتخر النعمان بالعرب وفضّلهم على جميع الشعوب، ما دفع كسرى إلى أن يستعرض ما يميّز كلّ أمة من الأمم من الفضل، معبّراً عن افتقار العرب إلى ما يفخرون به. ومن جملة ما ذكر به الأمم: عظمة سلطان الرّوم وكثرة مدائنهم ومثانة بنيانها واتّباعها لدين يضبط أحوالهم، هو دين النصرانية، وتفوّق الهند في الطبّ والحكمة، وتفوّق الصّين في الصّناعة والفروسية، واجتماع التّرك على ملك يحميهم. ومقابل ذلك، لا يعرف للعرب أيّ فضل في أمر دين أو

ونجد أن "القنوجي" (ت 1307 هـ/ 1890م) قد قسّم العلوم بدوره إلى أنواع، مستخدماً كلمة "آداب" للدلالة على حيثيات هذه الأنواع من العلوم، وتعني لفظة "آداب" في معرض تناوله لهذه العلوم السلوكيات الخاصة بمعرفة وممارسة أنواع العلوم المختلفة. فيذكر مثلاً علم آداب الأكل، وعلم آداب البحث، وعلم آداب السماع والوجد (أي الموسيقى)²، وغير ذلك³.

ولقد تعرّض "الماوردي" كذلك إلى "آداب" أخرى كثيرة، وهو مقسّم بصورة تدلّ بجلاء على أمرين:

1_ أن مفهوم "الأدب" في الفترة التي سبقت عصر "الماوردي" بقليل، أي القرن الثالث، كان قد اتسع "بما فيه الكفاية" ليكون إطاراً واسعاً لشتى ضروب التصنيف المعرفي (باستثناء المصنّفات الفقهية والمتصلة بالشريعة الإسلامية بمفهومهما الضيق).
2_ أن استخدام لفظة "أدب" بمعنى "فن" أو "سلوك مخصوص" كان من الشهرة والذّيوع، بحيث جاز أن توسم بهذه اللفظة فصول المؤلفات والكتب، فأضحت عناوين لها.

واتّسع "الآداب" في المعاني والمضامين اتّسع بين، وهو ما حدا بمؤلف مثل "الماوردي" لأن يصرح بأن "الآداب مع اختلافها بتنقل الأحوال وتغيّر العادات لا يمكن استيعابها، ولا يُقدر على حصرها، وإمّا يذكر كلّ إنسان ما بلغه الوسع من

دنيا. بل على النقيض من ذلك، فإنّ العرب يقتلون أولادهم من الفقر، ويتميّزون بأكل لحوم الإبل، وبطبيعة حياتهم القاسية. ويعارض النعمان هذه النظرة إلى شعبه، ويذكر للعرب فضلاً فيكرمهم وفي حفظ أنسابهم وفي حكمة كلامهم ووفائهم. إنّ هذه الحكاية تتبع في طابعها للجدل الشعوبي، الذي يتضمّن جدلاً حضارياً مقارناً يشير إلى ظاهرة تصادم الحضارات في المجتمع العباسي. حول هذا الخبر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 238-228/1. وقد استعرض «أحمد أمين» آراء كلّ من الشعوبية ومناصري العرب بشيء من التحليل والتفصيل، انظر: ضحى الإسلام، 65-54/1. وقد وضعت مؤلفات مخصّصة للنيل من العرب أو للدفاع عنهم، مثل «نقائض جرير والفرزدق» لمعمر بن المثنى، و«مناقب العرب» لابن قتيبة وغيرها.

1- . انظر: 104-T. Khalidi, Ibid, pp. 96

2- . وقد رأى أنّ الاستماع إلى الموسيقى غير محرّم، وهو يوافق بذلك آراء الصوفيّة كما يقول. انظر: القنوجي، أبجد العلوم، 39-38/2.

3- . انظر: ن.م، 44-34.

آداب زمانه، واستحسن بالعرف من عادات دهره¹.

إنّ كلام "الماوردي" هذا ينمّ عن أنّ "الآداب" من الكثرة، بحيث أنّه لا يمكن استقصاؤها، كما أنّه لا يمكن لأحد إجادتها كلّها، فيحسن به والحال هذه أن يتمكّن من أكبر قدر منها.

لا شك أنّ الأدب" إذن، إطار واسع جدّاً، يعتبر منطلقاً لسبر أغوار موضوعات حضاريّة متعدّدة، وبضمنها المادّة الإنسانيّة الحضاريّة حول التعدّديّة الفكريّة.

العلاقة ما بين "الكتابة الدّينيّة" (النّص الدّيني) و"الأدب":

إنّ ما ذكر آنفاً حول مفاهيم "الأدب" في التّراث العربيّ الإسلاميّ، وحول اتّساع مجالات الكتابة والتصنيف ضمنه، ينطبق كذلك على الكتابات ذات النّزعة الدّينيّة. فالمؤلّفات ذات النّزعة الدّينيّة تجمع بين طيّاتها نسيجاً معرفيّاً فضفاضاً، يشمل إلى جانب المادّة الدّينيّة المتمثّلة في آيات من القرآن، وأحاديث نبويّة (أو منسوبة إلى النّبي e)، أمثالاً شعبيّة دارجة على الألسنة، وأبياتاً ومقطوعات من الشّعْر العربيّ، وأقوالاً وحكمًا منسوبة إلى أعلام العرب والمسلمين أحياناً، وفي أحيان أخرى إلى أعلام لحكماء الفرس والهند واليونان.

لكن يشير بعض الباحثين إلى نشأة تيّارين متعارضين بين أوساط المشتغلين بالكتابة السياسيّة في الدّولة العبّاسيّة اعتباراً من القرن العاشر الميلاديّ، حيث يتميّز التّيّار الأوّل بالدّعوة إلى اتّباع التّقاليّد الإسلاميّة والعربيّة - البدويّة القديمة، والالتزام بالقرآن الكريم وبالسّنة النبويّة وبأقوال العلماء من الرّعيّل الأوّل المتعلّقة بتطبيق شرع الله في الأرض²، وهو تيّار محافظ سعى إلى "تنقية" الآثار والأقوال

1- . الماورديّ، أدب الدّنيا والدين، 347.

2- . حيث انتشر حديث نبويّ لم يحظ باتّفاق علماء الحديث على صحّته، يظهر خلاله التّعبير: «السّلطان ظلّ الله في أرضه»، مع تباينات لفظيّة وإضافات أخرى وفق الرّوايات المختلفة. ويشار أيضاً إلى أنّ هذا التّعبير يعدّ قولاً مأثوراً جرى على الألسنة عند بعض الأدباء. راجع تناولنا لهذا القول بالتّوضيح والتحليل المفصّلين في صلب دراستنا هذه، وخصوصاً في الفصل الأوّل، وكذلك في الفصل الثّالث، حيث ورد كأحد الأحاديث التي جمعها «الهيتمي» في مخطوطه الذي نبهته ضمن الدّراسة.

الحضاريّة من أيّ آثار أجنبيّة واضحة. أمّا التّيّار الثّاني، فيتميّز بالمجاهرة في التّأثّر بالحضارات الأجنبيّة (الفارسيّة- الهنديّة واليونانيّة) القديمة، ويقوم بدمجها بتعاليم الإسلام وبالحضارة العربيّة، ويتّخذ منها دعائم قويّة يستشهد بها في عرض نظريّاته السّياسيّة.¹ وقد ظهرت النّوازع إلى كلّ من التّيّارين الآنفي الذّكر في الكتابات التي تعود إلى تلك الفترة، فمثلاً نجد أنّ بعض الكتّاب يشيرون إلى أنّ أفضل ما يمكن للدّولة أن تستفيد منه هو إحياء المبادئ التي كانت سائدة في عهد الرّسول والخلفاء الأربعة الرّاشدين، بينما يشير بعضهم الآخر وبشكل صريح إلى أنّه من غير الممكن إحياء هذه المبادئ القديمة وإعادة تفعيلها على أرض الواقع، ذلك أنّ الواقع السّياسيّ قد تغيّر عمّا كان عليه في فترة صدر الإسلام.²

وإنّ هذا الخليط من الموادّ ”الأدبيّة“ مع المادّة ”الدّينيّة“ لهو خليط مثير للاهتمام، ذلك أنّ دراسة مثل هذه المصنّفات الدّينيّة تساهم في بحث عمليّة التّأليف عند العرب المسلمين من جهة، وكذلك في توضيح مبنى وإطار المصنّف الدّينيّ - الأخلاقيّ، فيمكن تتبّع الخيوط التي ينسج منها المؤلّف مادّته التي من المفترض أن تخرج إلى القراء ”بحلّة“ دينيّة، بغضّ النّظر عن أصول هذه المادّة التي قد لا تكون عربيّة أصلاً، أو إسلاميّة.

وكان من الواضح أنّ الدّين قد احتُضن من قبل النّاس من منطلق التّقليد الاجتماعيّ، وأنّ هذا التّقليد الاجتماعيّ لم يعد يقود إلى الحقيقة بالضرورة. ولذلك، قام ”الجاحظ“ كأديب بالتّعرّض إلى إجراء مقارنات حضاريّة تتضمّن التّطرّق إلى قضايا ثيولوجيّة اعتقاديّة، وذلك من خلال رسائله المتعدّدة، ومن خلال كتابه ”الحيوان“.

كما أنّ ”ابن قتيبة“ كأديب كان يشمل في اهتماماته مادّة ”الأدب“ جنباً إلى جنب مع الحديث والتّاريخ. ومع كونه محدّثاً، لم يكن يتحاشى استخدام المصادر

1 - . انظر: 98 . H. K. Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Adminstration, pp. 99;

2 - . 98 . H. K. Sherwani, Ibid, pp. 99;

والموروثات الحضاريّة الواسعة التي تشمل حضارات الهند وفارس واليونان. وكانت الموادّ المعرفيّة التي تشكّل مادّة كتابته خليطاً من أنواع أدبيّة ومعرفيّة متنوّعة، كالحديث النبويّ وتفسير القرآن والأخبار الأدبيّة والتّاريخيّة، والنّقاشات الجدليّة في اللّغة والحضارة¹. وفي مقدّمته لكتاب ”عيون الأخبار“، أحد أبرز المجاميع الأدبيّة الكلاسيكيّة، يتحدّث ”ابن قتيبة“ عن منهاجه التّأليفيّ الذي كان من وراء انتقائه للنّصوص².

إنّ استساغة مؤلّفي المصنّفات الدّينيّة- الأخلاقيّة لهذه المادّة غير العربيّة أو الإسلاميّة في منشئها، لتدلّ على الطّابع الإنسانيّ الشّموليّ للمادّة ”الأدبيّة“، التي لا تعتبر حكراً على نوع محدّد من المصنّفات أو المصنّفين. فالمادّة تكمن في تناول يد أيّ أديب، سواء كان من الذين يكتبون في ”الأدب“ أو في الدّين والأخلاق النّظريّة أو العمليّة.

- إنّما كان ما يجعل لكلّ مؤلّف أو عمل أدبيّ أو دينيّ - أخلاقيّ ميزته ما يلي:
- طريقة تعامل المؤلّف مع مادّة الأدب. (كيفية نسبتها إلى رواتها أو مبدعيها المفترضين).
 - طرق توظيف المادّة الأدبيّة لخدمة هدف المؤلّف.
 - مدى تعليق المؤلّف أو تدخّله في شكل المادّة المقتبسة³.

ولعلّ بعض ما تنقله مؤلّفات ”الأدب“ الكلاسيكيّة من أقوال وحكم، منسوبة تارةً إلى شخصيّات غير إسلاميّة (فارسيّة أو يونانيّة أو هنديّة)، وغير منسوبة إلى

1- . انظر: 109-T. Khalidi, Ibid, pp.

2- . يقول المؤلّف في مقدّمته: «فإنّ هذا الكتاب (أي عيون الاخبار) وإن لم يكن في القرآن والسّنة وشرائع الدّين وعلم الحلال والحرام، دالّ على معالي الأمور، مرشد لكرّيم الأخلاق، زاجر عن الدّناءة، ناهٍ عن القبيح، باعث على صواب التّدبير وحسن التّقدير ورفق السّياسة وعمارة الأرض، وليس الطّريق إلى الله واحداً، ولا كلّ الخير مجتمعاً في تهجّد اللّيل وسرد الصّيام وعلم الحلال والحرام، بل الطّرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة، وصالح الدّين بصلاح الزّمان...». انظر: عيون الأخبار، 42/1 وما بعدها.

3- . حول ذلك انظر: القاضي، محمّد، الخبر في الأدب العربيّ، 184 وما بعدها.

قائلين محددين أطواراً أخرى، يعبر عن هذا الانسجام الذي ذكرناه آنفاً، بين التوجه العلماني من جهة، والتوجه الإسلامي التقليدي من جهة أخرى.

وخير ما يمكن أن يصلح لأن يكون مثلاً لذلك، ما يورده "ابن منقذ" فيقول: "قال الحكيم: الأدب أدبان: أدب شريعة، وأدب سياسة. فأدب الشريعة ما انتهى إلى قضاء الفرض، وأدب السياسة ما أعان على عمارة الأرض. وكلاهما يرجع إلى العدل، الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، وصلاح الرعية، وكمال المزية، لأن من ترك الفرض ظلم نفسه، ومن خرب الأرض ظلم غيره"¹.

و"ابن منقذ" بقوله هذا يحاول أن يقيم نوعاً من المقابلة بين المادة الأخلاقية (والتعليمية) الدينية من جهة، وبين المادة الأخلاقية (والتعليمية) النفعية غير الدينية، (ولا يبدو أنه بالإمكان إيجاد فكر علماني في ظل الإسلام، ومسألة دينية أو عدم دينية المادة الفكرية ضمن إطار "الأدب" هي مسألة نسبية لا غير).

لقد ذكر في تنوع مفاهيم الأدب وشموليته أقوال كثيرة من شأنها الإشارة بجلاء إلى العلاقة الوطيدة ما بين الكتابة في المجال الديني - الشرعي و"الأدب"، مثل ما ينقله لنا "ابن هزيل": "قيل: الأدب أدبان؛ أدب شريعة يؤدي به الفرض، وأدب سياسة تعمر به الأرض"².

فهذا القول يشير إلى وجود أكثر من نوع للأدب، وهو ما سلّمنا به في الصفحات السابقة بناء على المصادر والنصوص العربية الكلاسيكية، ولكنه يبين أن الشريعة نفسها قد تكون في إطار "الأدب"، وبشكل لا يقبل الشك، تماماً، كما يمكن أن تكون الكتابات السياسية أو التي تنزع إلى السياسة (النصائح السياسية والحكمة العملية) أدباً هي الأخرى.

وفي إطار تحديد ملامح "أدب الشريعة"، يروى قول أعرابي في مجلس المحدث

1- . انظر: لباب الآداب، 56. وانظر أيضًا قولاً آخر أورده «ابن هزيل»: «الأدب الأدبان: أدب شريعة يؤدي به الفرض، وأدب

سياسة تعمر به الأرض». عين الأدب والسياسة، 121.

2- . ابن هزيل، عين الأدب والسياسة، 121.

”معتمر بن سليمان¹“: ”أدب الدين هو داعية إلى التوفيق، وسبب إلى السعادة، وزاد من التقوى، وهو أن تعلم شرائع الإسلام، وأداء الفرائض، وأن تأخذ لنفسك بحظها من النافلة، وتؤيد ذلك بصحة النية، وإخلاص اليقين شافياً به، مبغضاً للشر نازعاً عنه. ويكون طلبك للخير رغبة في ثوابه، ومجانبتك للشر رهبة من عقابه، فتفوز بالثواب، وتسلم من العقاب..²“

ويبدو أنَّ محاولات جمع الحديث النبوي في الفترة المبكرة قد ألفت بشاكرها فوق شتى أصناف المعرفة في المجتمع الإسلامي، حيث تمَّ ظهور ما يمكن تشبيهه بحزمة كبيرة ومتنوعة من الأحاديث النبوية، تتفاوت فيما بينها في أهميتها الدينية وفي طبيعتها وموضوعاتها. وصارت هذه الأحاديث، بشكل تدريجي، وبنشجيع من علماء الحديث المتخصصين، تكتسب نوعاً من النفوذ والرواج، ولم تعد تختلف في نظر أبناء المجتمع عن الأحاديث التي وضعت في الفترات السابقة³.

ولئن كان تاريخ رواية الحديث وعلومه قد اعتمد في القرون الثلاثة الأولى للهجرة على عملية توسيع لرواية الأحاديث في البداية، ومن ثمَّ على عملية انتقاء وضبط للمضامين بما يتوافق مع الغرض الأسمى لعلماء الحديث، وهو خدمة القضايا الدينية، وذلك من خلال إنشاء قواعد صارمة لرواية الحديث، فإنَّ تاريخ جمع ”الأدب“ قد مرَّ بعملية معاكسة، إذ أنَّ النصوص التي جمعت في المرحلة المبكرة، وهي التي تتناول حياة العرب وحضارتهم قبل الإسلام، والثقافة والحضارة الأجنبية (الفرس، الهند واليونان) كانت تخضع لتصفية وغرلة من قبل علماء الحديث، لأنَّه هذه المواد الأدبية لا تتصل بالسيرة النبوية وسير الصحابة من الجيل الأول، بينما حظيت بعد ذلك بنوع من الحرية والانفتاح، بما يتوافق مع حاجات المجتمع العصري المستجدة، وأبرزها التعامل مع الحضارات التي دخلت إلى الإسلام

1- . هو محدث البصرة في عصره، كان حافظة ثقة. حدَّث عنه الكثيرون، وكان منهم «أحمد بن حنبل». توفي عام 187 هـ/ 803م. انظر: الزركلي، الأعلام، 265/7.

2- . ابن هذيل، ن.م، 121؛ ابن عبد البر، بهجة المجالس، 110/1-111.

3- . انظر: 83، pp. 84-T. Khalidi, Arabic Historical Thought.

واندمجت في ثقافته¹.

وابتداء من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، بدأت الكتابات التاريخية تتفاعل مع ازدياد تأثير "الأدب" في ساحة الفكر الإسلامي، وذلك من خلال انتقال تدريجي إلى استراتيجية جديدة لا- دينية، تتناسب مع البيئة "العلمانية" الجديدة، حيث لم يعد طابع الحديث النبوي هو الغالب في الكتابات ذات الطابع التاريخي - الخبري، في بيئة تتفاعل فيها الثقافات الأجنبية معًا، فصارت هذه الكتابات أكثر مرونة وحساسية تجاه المتغيرات الجديدة. وهنا أصبح "الأدب" الأداة الرئيسية التي تم من خلالها الانتقال المذكور من "الدينية" إلى "اللا دينية" في التعامل مع المادة التاريخية الخبرية، ومثال ذلك ما نجده من أخبار الخليفة الأموي "معاوية بن أبي سفيان"، حيث ورد عنه اهتمامه بمعرفة أخبار العرب وأيامهم قبل الإسلام، ومعرفة أخبار ملوك الفرس وسيرهم.² غير أنه يجدر بنا التنويه إلى أن العلمانية التي نتحدث عنها هي علمانية نسبية لا تقاس إلا بالمفاهيم السائدة في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى.³

وإذا تأملنا "كتاب الشكر" لابن أبي الدنيا (ت 281هـ) مثلاً، نجد أنه رغم انطلاق المؤلف من منطلق ديني في وضعه للكتاب (فهو رجل معروف بميله نحو الزهد

1- Ibid, 84 .

2- T. Khalidi, Arabic Historical Thought, 83 . وقد كان المسعودي أول من أورد هذا الخبر، حيث يذكر أن «معاوية» كان يستمتع يومياً بعد صلاتي الفجر والعشاء إلى قاصّ يحذّثه بأخبار العرب وأيامها وأخبار الملوك الغابرة وسياساتها. انظر: المسعودي، مروج الذهب، 39- 41. ويرى «طريف الخالدي» أن هذا الخبر بعيد عن الصواب، وهو لا يمكن أن يقدم إلينا دليلاً على مصداقية اهتمام الأمويين بنظرية السياسة العملية في إدارة الحكم، فجّل اهتمام الخلافة الأموية كان منصباً على كسب ولاء القبائل العربية التي لا يمكن تجاهلها في عملية إرساء قواعد حكم السلالة الأموية. وهذا الخبر لا يعدو أن يهدف إلى أن ينسب إلى أول خلفاء بني أمية اهتماماً بأخبار عرب الجاهلية وملوك الفرس الغابرين، من حيث أن الاهتمام بهذه الموضوعات نشأ في التاريخ الإسلامي في وقت متأخر. إذن تتجلى أهمية رواية خبر يعود بأثر رجعي إلى زمن الأمويين في إعطاء نوع من الشرعية لعملية تطور الكتابة التاريخية على أساس «الأدب» العلماني. وإن من شأن رواية سير وأخبار الملوك الغابرة وأخبار الأمم الماضية أن تشكل جزءاً هاماً من عملية إقناع المجتمع والرعية بواسطة عرض نوع من المقابلات التاريخية التي تكفل القيام بحملة دعائية لصالح نظام الحكم القائم، وقد ساهم في هذه الجهود الخلفاء وشعراء البلاط وكتاب الديوان وأدباء البلاط وحتى علماء الدين. انظر: 84-Ibid, 85.

3- . لقد كان الفلاسفة غير قادرين على نبذ الدين كلياً، بل على العكس من ذلك، فقد استخدموا الدين كشعار يغلف آراءهم ومبادئهم الفلسفية والسياسية التي نادوا بها، وصار الدين محوراً للجدل الذي قام به علماء الكلام. حول ذلك انظر: J. L.

15-Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, pp. 14

والتدوين، وبوضعه سلسلة من الكتب والرسائل في موضوع الزهد)، فإن كتابه ينطوي على قدر ما من الآثار والنصوص الأدبية، دون أن يخل ذلك بطابع الكتاب الديني – الزهدي¹. وكذلك تبدو غالبية مؤلفات ”ابن أبي الدنيا“². فزى إذن، أن المؤلفات الدينية تتكىء أحياناً على المادة الأدبية – الأخلاقية، التي تمتاز بالمرونة وبالقابلية للتطويع والتوظيف في أغراض المصنّف.

غير أنه لم تكن هنالك محاولة لإقامة الروابط ما بين ”الأدب“ و ”التاريخ“ و”الدين“ أو ”الشريعة“ فقط، بل كانت هناك محاولات جادة للربط بين ”الأدب“ والفلسفة أيضاً. فقد ظهرت محاولات ”العامري“ (ت381هـ/992م) للدمج بين المجالين، ومن ثمّ محاولات ”الراغب الأصبهاني“ (ت400هـ/1010م). كما يفهم أن ”الفارابي“ (ت339هـ/950م) أراد التوفيق بين الفلسفة والشريعة من خلال كتاباته، حيث شدّد على أن هدف الفلسفة الأسمى هو معرفة الله، ولذا فإنّ الفلسفة تسير مع الشريعة جنباً إلى جنب³.

غير أنّ هذه المحاولات لم ترق لبعض كبار الأدباء، ومنهم ”التوحيدى“ حيث اعترض على تقسيم العلوم إلى فضيلتين : شرعية وفلسفية؛ تؤدّي كلّ منهما إلى متانة الدين وصحة الاعتقاد. وذكر أن الفلسفة لا تنطوي على الروحانيات الموجودة في

1- . انظر على سبيل المثال حديث المؤلّف عن كفر الإنسان بالنعمة، فيورد الآية: «إنّ الإنسان لربّه لكوند»، ثمّ يستعرض أبياتاً من الشعر في الظلم:

يا أيّها الظالم في فعله	والظلم مردودٌ على مَنْ ظلم
إلى متى أنت وحتى متى	تشكو المصيبات وتنسى النعم

انظر: ابن أبي الدنيا، كتاب الشكر، 94-95.

2- . ففي كتاب «مكارم الأخلاق» مثلاً، يورد المصنّف أحاديث نبوية في فضل الحياء، ثمّ يورد شعراً في ذلك، ويورد أخباراً حول الصالحين وحياتهم. انظر: ابن أبي الدنيا، مكارم الأخلاق، 62-95.

3- . انظر: P. Crone, God's Rule, pp. 172, 175 وتبيّن الباحثة في هذه الصفحات العلاقة ما بين الدين والفلسفة في نظر الفارابي، وكيف أنّ الفلسفة قد تعدّ أحياناً فرعاً من فروع الدين أو العلم الشرعيّ. غير أنّها تبيّن الفروق ما بين العلمين (علم الفلسفة وعلم الشريعة)، وتتلخّص أهمّ الفروق في أنّ علم الفلسفة ثابت لا يتغيّر، بينما يتغيّر علم الشريعة باستمرار، وذلك وفق المتغيّرات الاجتماعية، السياسية، المكانية والزمانية. وانظر أيضاً: J. L. Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, pp. 233-241.

الشريعة، إضافة إلى أن الرّيعيل الأوّل من الصّحابة والتّابعين، والجماعات المتأخّرة منهم كذلك، لم تنظر في علم الفلسفة أبداً، وهذا يدلّ - في رأيه - على عدم إمكانيّة انسجام الشريعة مع الفلسفة، وكذلك على عدم جدوى هذه الأخيرة في حياة المسلم. كما أنّه نفى عن اليونانيّين اعتقادهم بالروحانيّات أو بدين سماويّ معروف. وأنّهم كانوا يعتمدون في تدبير شؤون حياتهم على حصيلة علم حكمائهم وفلاسفتهم فقط، حيث كان هؤلاء يبتكرون لهم قوانين ومناهج يسيرون عليها¹.

كما أنّ المحاولات الآتية لم ترق أيضاً لبعض العلماء والمفكرين الإسلاميين، حتّى لو كانت لديهم خلفيّات فلسفيّة، كالغزاليّ، حيث رفض بعض جزئيّات علم الميتافيزيقا (ما وراء الطّبيعة) التي لا تنسجم مع روح العقيدة الإسلاميّة. غير أنّه أصرّ على أنّه لا مشكلة مع العلوم الرّياضيّة والطّبيعيّة، والمنطق، وكذلك مع السياسة. حتّى أنّه رأى أنّ بعض أجزاء هذه العلوم مفيد جدّاً وذو شأن في حياة المسلم².

وإذا أردنا أن نقارن بين مدرستي "الحديث" و "الأدب"، فيمكن القول إنّ "مدرسة الحديث" خلال القرن الثّاني أو الثّالث الهجريّين كانت مشغولة بعمليّات الجمع والتّقييم (الجرح والتّعديل) والتنّظيم للموادّ والنّصوص المعرفيّة بغية خدمة أغراض الدّين سواء على صعيد الإيمان (الاعتقاد) أو العمل. أمّا "مدرسة الأدب" فإنّها كانت تعنى خلال هذه الفترة بالسّعي وراء الموادّ المعرفيّة التي جُمعت بناء على ذوق الأدباء الخاصّ. فالمدرسة الأولى كانت تعنى ضمن اهتماماتها بما يسمّى "بعلوم العرب"، وهي العلوم التي من شأنها أن تخدم الدّين، من لغة ونحو وشعر وبلاغة، وما إلى ذلك. أمّا المدرسة الثّانية، فهي مدرسة إنسانيّة لم تنأ بنفسها أحياناً عن "علوم الأوائل"، وهي العلوم التي طرقها أسلاف المسلمين من الشّعوب غير العربيّة، وخصوصاً الشّعوب اليونانيّة، وكذلك الهنديّة والفارسيّة³.

1- . انظر: الإمتاع والمؤانسة، 2/ 23-13.

2- . انظر: المنقذ من الضّلال، 83-88.

3- . انظر: J. L. Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, pp. 10.

ومن هنا فإنَّ المحدث كان ينظر إلى الإسلام كنظام حضاريٍّ كامل ونهائيٍّ، بينما كان الأديب يعتبره نقطة بداية حضاريّة - ثقافيّة، ودعوة ثابتة لتأمّل وفهم عالم الإنسان والحياة. كما أنَّ الأوّل يعتبر المعرفة أمراً مفيداً وهدفاً أساسياً في حدّ ذاته، بينما يميل الأديب إلى اعتبارها نواة لفائدة قد تحصل في المستقبل من خلال توظيفها المتواصل في الفكر الإنسانيّ. ولذلك، قد يعتبر المحدث بعض الموضوعات المعرفيّة (كالفلسفة مثلاً) غير ذات صلة بالحياة الدنيويّة، وبالتالي فهو يراها غير جديرة بالبحث أو الاهتمام، أمّا الأديب فيظهر تسامحاً أكبر مع كلّ أنواع المعارف حتّى ولو كان ذلك فقط للاعتبارات الشكليّة¹.

يمكننا أن نعتبر المؤلّفات الدنيويّة مؤلّفات موجّهة نحو هدف هو في غاية الدقّة والتّحديد، مثل أن توضع لتفسير القرآن وشرحه، أو لشرح الحديث النبويّ، أو لمعالجة موضوعات ذات صلة بالفقه. أمّا المؤلّفات الأدبيّة، فتتميّز عن الدنيويّة بكونها فضفاضة وعامّة، حتّى إنّها تستطيع أن تحتوي على النصوص الدنيويّة التي نجدها في المؤلّفات الدنيويّة الصّرفة. والجانب الأخلاقيّ هو الذي يخلق صلة ما بين النصوص الدنيويّة والنصوص غير الدنيويّة، فمن جهة، ينظر الإسلام إلى الأخلاق كجزء لا يتجزأ من منظومة القيم الدنيويّة الأساسيّة، التي يقوم عليها الدّين، ومن جهة أخرى، ينظر الأديب إلى الأخلاق كإطار حيويّ وهامّ، من شأنه أن يثري المادّة المعرفيّة ويجعلها ذات أبعاد إنسانيّة.

ولهذا، فإنّ النّصّ الدّينيّ يعدّ أداة من أدوات "الأدباء"، شأنه كشأن أيّ نصّ غير دينيّ، إنّما المنطلق الفكريّ للأديب هو منطلق إنسانيّ شموليّ، كما تقدّم.

ومن المعلوم أنّ هناك مصنّفات وضعها مؤلّفوها في مجال الشريعة الإسلاميّة وعلوم الدّين، من حديث وأخلاق ومواظع، رغم أنّ هؤلاء المؤلّفين هم أدباء وضعوا مصنّفات أدبيّة معروفة، ليست من الشريعة وعلومها في شيء. انظر فيما يلي:

1 - انظر: T. Khalidi, Ibid, 85.

أدباء " ذوو توجهات دينية:

نلاحظ وجود ظاهرة مميزة في أدب "الأدب"، تتلخص في مساهمة بعض الفقهاء وعلماء الدين والمهتمين به في أدب "الأدب"، وذلك كمؤلفين لكتب ورسائل في هذا المجال، إلى جانب تخصيص مؤلفات أخرى لعلوم الدين وما يتصل به. وكنموذج لهؤلاء الفقهاء- الأدباء نورد القائمة التالية:

ابن قتيبة (ت 276هـ/889م)¹: كان "ابن قتيبة" ينتمي إلى مدرسة أهل الحديث في تصوّره الفكري العام. ويشار إلى أنه وضع عدّة مؤلفات في مجال علوم الدين والشريعة، منها: "تأويل مختلف الحديث"، و "غريب القرآن" و"كتاب جامع الفقه" وغيرها. ومع كونه محدّثاً، نشط الرّجل في أدب "الأدب"، فوضع مؤلفات عدّة، منها: "عيون الأخبار"، "الشعر والشعراء"، "أدب الكاتب"، "المعارف"، ورسائل في موضوعات "الأدب" المختلفة، إلى جانب مؤلفات ورسائل في اللغة وفقهها². وفي هذه المؤلّفات "الأدبية" لم يتورّع المؤلّف عن استخدام مصادر الحضارة الأجنبية، فارسيّة كانت أو يونانيّة أو هندیّة، واقتبس عن "أفلاطون" و"أرسطو" أقوالاً عدّة³. وقد نسب إليه بعض الباحثين باكورة النّظر في "الأدب"، كمنظومة للقيم الأخلاقيّة، من خلال كتابه "عيون الأخبار"، وهذا المجال لم يسبقه إليه إلا "ابن المقفّع" عندما ترجم الموادّ في الأخلاق من الفارسيّة⁴.

ابن أبي الدنيا (ت 281هـ/894م)⁵، حيث كتب في كلّ من "الأدب" و"الدين". تنتمي

1- . حول «ابن قتيبة» وأدبه ومؤلفاته انظر: الخطيب البغداديّ، تاريخ بغداد، 11/411-412؛ سركيس، معجم المطبوعات، 1/211-213؛ كحّالة، معجم المؤلّفين، 2/297-298؛ ابن النّديم، الفهرست، 85-86؛ البغداديّ، هديّة العارفين، 1/473؛ ابن خلّكان، وفیات الأعيان، 20/21-22؛ الزّركلي، الأعلام، 4/137؛ L. Gérard, Lecomte, Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, Ses idées, Damas, 1965.

2- . سركيس، يوسف، معجم المطبوعات العربيّة، 1/211-213؛ ابن النّديم، الفهرست، 85-86؛ ابن خلّكان، وفیات الأعيان، 20/21-22؛ الزّركلي، الأعلام، 4/137.

3- . في مقدّمته لكتاب «عيون الأخبار»، أحد أبرز المجاميع الأدبيّة الكلاسيكيّة، يتحدّث «ابن قتيبة» عن مناجاة التّأليف الذي كان من وراء انتقائه للنصوص. انظر: عيون الأخبار، 1/42 وما بعدها. وحول طبيعة «الأدب» لدى ابن قتيبة، وانتقاء الموادّ في كتابه «عيون الأخبار» انظر: 421 pp. Lecomte, Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées, pp. 477-G.

4- . انظر: الجابري، محمّد، العقل الأخلاقيّ، 198-210.

5- . انظر ترجمته وأخباره في: ابن النّديم، الفهرست، 236-237؛ الخطيب البغداديّ، تاريخ بغداد، 11/293-295؛ ابن الجوزيّ،

إلى المجال الأول مؤلفات مثل: "الفرج بعد الشدة"، "الشكر"، و"أخبار قريش"، و"كتاب العقل وفضله"، وغيرها. وتنتمي إلى المجال الثاني مؤلفات مثل: "قصر الأمل"، و"ذم الدنيا" و"العقوبات" و"الورع" و"من عاش بعد الموت"، وغيرها.

الماوردي (ت 450هـ/1058م)¹: ووضع كلاً من الأحكام السلطانية وتسهيل النظر، وينسب إليه أيضاً كتاب نصيحة المملوك. رغم الصورة المحافظة التي يتسم بها الماوردي من خلال كتابه الأول، حيث يركّز على ضرورة تطبيق المبادئ الإسلامية السياسية التي كان معمولاً بها في فترة الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة، ويركّز على الجانب الشرعي للسياسة، معتمداً على القرآن الكريم والحديث النبوي، وعلى أقوال العلماء ورجال الرّيعيل الأول من أعلام الصحابة والزّهاد²، فإنّ الماوردي يظهر متأثراً لروح المرونة المتّسمة بالأخذ عن الحضارات الفارسية - الهندية واليونانية، حيث يستشهد في مواضع من الكتاب بأقوال وحكم منسوبة إلى حكماء فرس أو يونانيين.

ابن عبد البر (ت 463هـ/1071م)³: عُرف "ابن عبد البر" كأحد أعلام الحديث والفقه والأدب في الأندلس، حيث وضع كتباً في موضوعات متباينة، منها ما كان في الفقه والحديث، ومنها ما كان في أدب "الأدب" والأخلاق والكنى والنسب، وما إلى غير ذلك من موضوعات. ومن أشهر مؤلفاته في "الأدب" كتابه: "بهجة المجالس وأنس المجالس"، وهو كتاب موسوعيّ يشمل إلى جانب الأخبار والنوادر الأمثال والنصائح والحكم العربية والإسلامية، متّبعاً نهج أسلافه من الأدباء كابن قتيبة

المنتظم، 253/7-254؛ الياضي، مرآة الجنان، 144/2؛ الزركلي، الأعلام، 118/4. وانظر أيضاً: M. Fakhry, Ethical Theories in Islam, p 158.

1- . حول عصر الماوردي وجهوده في السياسة وفي القضاء، انظر: Q.A. Akthar, «al-MÁwardi: A Sketch of his Life and Works», Islamic Culture, vol. 18, pp. 283 H.K. Sherwani, MÁwardi and KaikÁ'Us, in: Studies in Muslim Political Thought and Administration, pp. 87-112. وحول حياته انظر: الزركلي، الأعلام، 327/4.

2- . يرى «شبرواني» أنّه يمكن اعتبار الماورديّ لا شك ممثلاً للتّيار السياسي المحافظ في أوساط الكتاب في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين. ويبدو أنّه اعتمد في رأيه هذا على كتاب الأحكام السلطانية. انظر: H. K. Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, pp. 111-112.

3- . انظر ترجمته في: الأعلام، 240/8.

والجاحظ وابن عبد ربّه وغيرهم. وكتابه ”جامع بيان العلم وفضله“، وهو كتاب يتناول كلّ ممّا يسمّى بـ ”الآداب الشرعيّة“ والتّاريخ، إضافة إلى تراجم لعدد كبير من الفقهاء والشّعراء والأدباء.

أمّا كتبه في مجال علوم الشّريعة وما يمتّ إليها بصلة، فيشتهر منها كتابه ”الاستيعاب في طبقات الأصحاب“، وهو في أخبار وسير صحابة النّبيّ محمّد. وكتابه ”الدّرر في اختصار المغازي والسير“، وهو عبارة عن مختصر لسيرة ابن هشام¹.

الرّاغب الأصبهانيّ (ت 502هـ/1108م)²: الذي وضع ”الدّريّة إلى مقاصد الشّريعة“ و”تحصيل السّعادتين“، وهما كتابان في علوم الشّريعة والحكم الأخلاقيّة التي تنادي به تعاليم الإسلام، سواء كان ذلك في القرآن أو في السنّة. و”جامع التّفاسير“، و”النهاية في غريب الأثر“، والأوّل في تفسير القرآن، والثّاني في الحديث النبويّ. وكان يُقرن بالإمام الغزاليّ لما عرف عنه من نزوع نحو العلم والدين. غير أنّ المؤلّف نفسه اشتهر بمصنّفه ذي الطّابع الأدبيّ ”محاضرات الأدباء“، وهو كتاب شأنه كشأن سائر مؤلّفات ”الأدب“ الكلاسيكيّة، يتناول شتّى الموضوعات الدّينيّة وغير الدّينيّة. ومن مصنّفاته الأدبيّة الأخرى: ”محاضرات الأدباء“، و”مجمع البلاغة“، و”تفصيل النّشأتين..“. وقد عدّه البيهقيّ من ”حكماء الإسلام“ الذين جمعوا ”بين الشّريعة والحكمة“ في تصانيفهم³.

السّيوطيّ (ت 911هـ/1505م)⁴: لقد كان السّيوطيّ أيضًا من المصنّفين الذين

1- . انظر: ابن خلّكان، وفّيات الأعيان، 448-445/3؛ سركيس، يوسف، معجم المطبوعات العربيّة، 160-159/1؛ الزّركليّ، الأعلام، 240/8. وانظر أيضًا: مقدّمة التحقيق لمحمّد مرسي الخوليّ في: ابن عبد البرّ، بهجة المجالس، 34-7/1.

2- . انظر ترجمته في: البيهقيّ، تاريخ حكماء الإسلام، 131-132؛ السّيوطيّ، بغية الوعاة، 297/2؛ سركيس، يوسف، معجم المطبوعات، 922-921/1؛ الزّركليّ، الأعلام، 255/2؛ كحّالة، معجم المؤلّفين، 643-642/1.

3- . انظر: البيهقيّ، ن.م، 131.

4- . انظر ترجمته وأخباره في: السّخاويّ، الصّوّ اللامع، 70-65/4؛ الغزّيّ، الكواكب السّائرة، 2231-226/1؛ البغداديّ، هديّة العارفين، 544-534/1؛ سركيس، يوسف، معجم المطبوعات، 1087-1073/1؛ كحّالة، معجم المؤلّفين، 85-82/2؛ الزّركليّ، الأعلام، 302-301/3.

كتبوا في شتى المجالات المعرفية. وهو يعدّ من المصنّفين الذين انطلقوا من علوم الدّين إلى "الأدب"، فجالوا في كليهما. ويعدّ السيوطي من أغزر الأدباء والعلماء إنتاجًا، فقد وضع في إطار علوم الدّين مصنّفات كثيرة لا يمكن استقصاؤها هنا، منها: "الإتقان في علوم القرآن"، "إتمام الدّراية لقراء النّفاية"، "أسباب النّزول"، "البدور السّافرة في أحوال الآخرة"، "تفسير الجلالين"¹، "الجامع الصّغير في حديث البشير النّذير"، "الدّرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة"، وغيرها. كما وضع في علوم اللّغة والأدب والتّاريخ مؤلّفات ورسائل عدّة، منها: "الأرج في الفرّج"، و"الازدهار فيما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار"، و"منهل اللّطائف في الكنافة والقطائف"، و"رشف الزّلال من السّحر الحلال"، و"الفاشوش في أحكام وحكايات قراقوش". وله في النّحو: "الاقتراح في أصول النّحو"، و"همع الهوامع وشرح جمع الجوامع"، و"بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة" في تراجم اللّغويين. وله في التّاريخ والتّراجم: "تاريخ الخلفاء"، "حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة"، "لبّ الألباب في تحرير الأنساب"، وغيرها².

وربّما يحتاج استعراض نماذج أخرى لأدباء صالوا وجالوا في ميداني "الأدب" و "الشّريعة"، أو علوم الدّين على اختلافها إلى دراسات أخرى، ذلك أنّ علماء الشّريعة الذين تميّزوا بهذه النّزعة الإنسانيّة التي ترى في التعدّدية أمرًا محمودًا بل وضروريًا كانوا من الكثرة.

1- . وهو عبارة عن تفسير للقرآن الكريم، وضعه كلّ من جلال الدّين المحليّ وجلال الدّين السيوطي، ونسب إليهما معًا.

2- . انظر: سركيس، يوسف، معجم المطبوعات العربيّة، 1/1073-1085؛ الزّركلي، الأعلام، 3/301-302.

خلاصة

وإجمالاً، إنّ المادّة الدّينيّة كالأيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة وأقوال السّلف الصّالح، تعدّ لبنة أساسيّة في صرح الكتابة في أدب "الأدب"، وهي بلا شكّ، مادّة خام تمّ توظيفها في موضوعات "الأدب" الإنسانيّة على تنوّعها. وقد رأينا كيف أنّ العلماء قد صالوا وجالوا في ميدان الأدب، دون أن يروا في ذلك أيّ تناقض أو عيب، ضاربين مثلاً في التعدديّة الفكريّة وفي تقبّل الآخر المختلف واحترامه.

المراجع

المراجع العربية:

1. الأبيشي، بهاء الدين أبو الفتح محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.
2. ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد، كتاب الشكر لله عز وجل، تحقيق: ياسين السّواس؛ عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1987.
3. _____، مكارم الأخلاق، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.
4. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1994.
5. ابن الأثير، مجد الدين أبو السّعد بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطنّاحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
6. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1995.
7. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تصحيح: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، د.ت.
8. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفیات الأعيان، فهرسة وإعداد: رياض عبد الهادي، دار التفائس، الرياض، 1997.
9. ابن الديبع، عبد الرحمن بن علي الأثري، تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
10. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، بهجة المجالس وأنس المجالس وشذ الذّاهن والهاجس، تحقيق: محمد مرسى الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
11. ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: محمد سعيد العريان، دار الفكر، بيروت، د.ت.
12. ابن عرب شاه، أحمد بن محمد، فاكهة الخلفاء ومفاكهة الطّرفاء، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحري، دار الآفاق العربية، الكويت، 1997.
13. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريّا، الصّاحبي في فقه اللّغة، المكتبة السّلفية، القاهرة، 1910.
14. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
15. ابن المقفّع، الأدب الصّغير والأدب الكبير، دار صادر، بيروت، د.ت.
16. ابن منقذ، أسامة، لباب الآداب، تحقيق: أحمد محمد شاکر، دار الكتب السّلفية، القاهرة، 1987.
17. ابن النّديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب الورّاق، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، دار المسيرة، بيروت، 1988.
18. ابن هذيل، علي بن عبد الرحمن، عين الأدب والسّياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
19. إخوان الصّفا، رسائل إخوان الصّفا، دار صادر، بيروت، د.ت.
20. أمين، أحمد، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، د.ت.
21. البستاني، فؤاد أفرام، دائرة المعارف - قاموس لكل فنّ ومطلب، دن، بيروت، 1956-1969.
22. البستي، أبو حاتم محمد بن حبان، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 2003.
23. البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، وكالة المعارف، استانبول، 1951.
24. بلّاء، شارل، "تباين الآراء في مفهوم الأدب عند العرب"، المورد، المجلد 8، العدد 1، (1979)، وزارة الإعلام، بغداد.
25. _____، تاريخ اللّغة والأدب العربيّة، تعريب: رفيق ابن ونّاس وزميله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.
26. البيهقي، إبراهيم بن محمد، المحاسن والمساوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
27. البيهقي، ظهير الدين، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، 1996.
28. التّبريزي، يحيى بن علي، شرح القصائد العشر، تحقيق: فخر الدّين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980.

29. التّهانوي، محمد أعلى بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دروج، تعريب: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، بيروت، 1996.
30. التّوحيدي، أبو حيان علي بن محمد، الإمتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، تصحيح: أحمد أمين وأحمد الزّين، د.م، د.ت.
31. الجابري، محمد، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
32. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.
33. جريس، إبراهيم، "الأدب" والجناس الأدبية، الكرمل، العدد 6، (1985)، جامعة حيفا، ص 43-69.
34. الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرة، د.ت.
35. جيب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، 1974.
36. المصري، أبو إسحق إبراهيم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، بشرح: صلاح الدين الهوارى، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 2001.
37. الحوت، محمد درويش، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
38. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
39. دي يوار، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، 1938.
40. الرّافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، المنصورة، 1997.
41. الزّبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1965.
42. الزّجّاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1984.
43. الزّركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1999.
44. الزّمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، 1994.
45. السّخاوي، شمس الدّين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1979.
46. _____، الضّوء اللامع لأهل القرن التاسع، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.
47. سدان، يوسف، الأدب العربي الهازل ونوادير الثّقلاء، جامعة تل أبيب، مكتبة السّروجي، تل أبيب - عكا، 1983.
48. سركيس، يوسف إلبان، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، مطبعة سركيس، (مصر)، 1928.
49. السّلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، آداب الصّحبة وحسن العشرة، منشورات الجمعية الشّرقية الإسرائيليّة، القدس، 1954.
50. السيوطي، جلال الدّين، الذّرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الاعتصام، القاهرة، د.ت.
51. _____، الجامع الصّغير في أحاديث البشير النّذير، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
52. _____، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، 1979.
53. الشّاب، أحمد، أصول النّقد الأدبي، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1994.
54. الشّيزري، عبد الرحمن، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق: عليّ الموسى، الزّرقاء، 1987.
55. الصّقلّي، ابن ظفر، سلوان المطاع في عدوان الأتباع، تحقيق: محمد دمج، مؤسسة عزّ الدّين، بيروت، 1995.
56. ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، دار المعارف، (مصر)، د.ت.

57. العامري، محمد بن يوسف النيسابوري، السَّعادة والإسعاد في السَّيرة الإنسانيَّة، فرانز شتيلر وبرلاج، ويسبادن، 1957.
58. العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الألباس عمَّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة النَّاس، تحقيق: أحمد القلاش، مكتب التراث الإسلامي، حلب- دمشق، د.ت.
59. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله ، ديوان المعاني، دار الجيل، بيروت، د.ت.
60. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضَّلال والموصل إلى ذي العزَّة والجلال، تحقيق: جميل صليبا، كامل عوَّاد، دار الأندلس، 1981.
61. الغزِّي، نجم الدِّين، الكواكب السَّائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق: جبرائيل سليمان جبَّور، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979.
62. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ت.
63. القاضي، محمد ، الخبر في الأدب العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.
64. القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطَّاب، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: عمر الطَّبَّاع، دار الأرقم، بيروت، د.ت.
65. القلقشندي، أحمد بن عبد الله، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرح: محمد حسين شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د.ت.
66. القنوجي، صديق بن حسن خان، أبجد العلوم أو الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، فهرسة: عبد الجبار زكَّار، وزارة الثَّقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978.
67. كخالة، عمر رضا، معجم المؤلِّفين، مؤسسة الرِّسالة، بيروت 1993.
68. الماوردي، علي بن محمد ، أدب الدُّنيا والدِّين، تحقيق: محمد صباَّح، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1987.
69. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللُّغة والأدب، تحقيق: تغاريد بيضون ونعيم زرزور، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1996.
70. المرزوقي، أبو علي بن أحمد بن محمد، شرح ديوان حماسة أبي تمام، تحقيق: أحمد أمين وعبد السَّلام هارون، مطبعة لجنة التَّأليف والنَّشر، القاهرة، 1952.
71. المسعودي، علي بن الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: شارل بللا، بيروت، 1965.
72. نالينو، كارلو، تاريخ الآداب العربيَّة، دار المعارف، دم، 1970.
73. اليافعي، عبد الله بن أسعد بن عليّ اليمني، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزَّمان، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1997.

ب. المراجع باللُّغات الأجنبيَّة:

1. Akthar, Qazi Ahmad, "Al- MĀwardī: A Sketch of his Life and Works", Islamic Culture, vol. 18 , New York – London , (1944), pp. 283- 300.
2. - Beeston, A.F.L., et al. (ed.), "Arabic Literature to the End of the Umayyad Period", in: The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge (Cambridge University Press), (1983), pp. 154164-.
3. - Bonebakker, S., A., "Early Arabic Literature and the Term Adab", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5, (1984), pp. 389- 421.
4. - _____, "Adab and the Concept of Belles Lettres", in : Abbasid Belles- Lettres, The Cambridge History of Arabic Literature, ed. by: J. Ashitany, Cambridge (Cambridge University Press), 1990, pp. 1630-.
5. Crone, Patricia, God's Rule: Government and Islam, New York (Columbia University Press), 2004.
6. - Fakhry, Majid, Ethical Theories in Islam, 2nd Edition, Leiden (E.J. Brill), 1994.
7. -Gabrieli, F., "Adab", EI2, vol. 1, pp. 175- 176.

8. - Khalidi, Tarif, Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge (Cambridge University Press), 1994.
9. - Kramer, L. Joel, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden (E.J. Brill), 1986.
10. - Lecomte, Gérard, Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées, Damas (Impr. Catholique), 1965.
11. Nallino, C. A., la letteratura araba, Roma, 1948.-
12. - Sadan, J., "Review of Ashtiany and Others, the Cambridge History of Arabic Literature", Israel Oriental Studies, vol. 13, (1993), pp. 283 – 288.
13. - Sherwani, Haroon Khan, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Porcupine Press, Philadelphia, 1977.