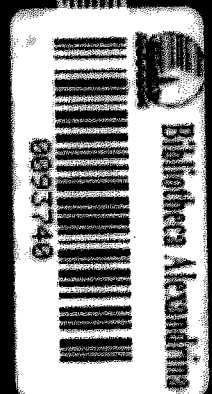


نظرات جديدة
في تاريخ الأدب

الدكتور
أحمد لواساني
رئيس قسم الآداب الشرقية
في جامعة اللبنانية

منشورات
ثقافة المعاصرة



إِلَى أَوَّلِ مَنْ أَقْرَأَنِي فِي كَفَنِهِ «إِقْرَأ»
إِلَى مَنْ غَذَانِي حُبَّ الْعِلْمِ وَنَشَأَنِي عَلَيْهِ
إِلَى مَنْ كَانَ يُجَلِّسُنِي فِي أَمَاسِي الصَّيْفِ بِجَوَارِهِ عَلَى الْأَرْضِ
يُلَقِّنُنِي عِلْمًا مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ
إِلَى مَنْ جَعَلَنِي فِي حِدَائِي رَفِيقَهُ فِي تَنْقُلَاتِهِ، يَخْتَصِرُ عَلَيَّ الطَّرِيقَ
بِالْأَجَابِي اللَّغَوِيَّةِ وَ«يَحْمِلُنِي» بِالطَّرَائِفِ الْفِقْهِيَّةِ وَالتَّحْوِيَّةِ
إِلَى صَاحِبِ الْفَضْلِ فِي تَنْشِئَتِي وَمُتَجَهِّي وَكَرَامَتِي، وَأَفْضَالِ
غَيْرِهَا كَثَارَ
إِلَى وَالِدِي الْحَبِيبِ، الْعَلَّامَةِ

السَّيِّدِ حَسَنُ الْوَاثِقَانِي

أَقْدَمُ هَذَا الطَّلَعَ، عَلَى ضَعْفِ جَنَاهِ .

الحمد

.. وَكَلِمَةٌ فِي الطَّبْعَةِ الثَّانِيَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أعترف ان هذا الكتاب لم يُؤَلَّ ما يستحق من تقدير ،
واعترف انني ، انا نفسي ، كنتُ ذا سهم في الغبن الذي لحقه . قد
يستغرب هذا القول بعضُ الذين تتبَّعو الكتاب آونةَ صدوره ،
لانه تحدثتُ عنه معظم الصحف في لبنان والعالم العربي ، وكُتِبَ
عنه وفيه أدباءُ مرموقون ، وعُقِدَت له وحوله ندواتان تلفزيونيتان
مشبعتان ، ونوقش وحُضِرَ فيه ، وتناولوه عدد من الاذاعات
العربية والاجنبية في برامجها الثقافية .. ومع ذلك اقول انه لم
يَنَل ما يستحق من تقدير .

أخاف ان يُحمَلَ قولي على العُجْب والادعاء ، لذا أبادر الى
القول انني أقصد ان الجانب الأهم في الكتاب ، وهو الآراء
والاحكام الجديدة التي تضمَّنها ، تجاوزها معظمُ الذين تناولوا
الكتاب ، ليتوقفوا عند التعديلات الاملائية الجديدة المطبقة فيه
فقط ، وكانت مناقشاتهم وابحاثهم وتأييداتهم ومعارضاتهم - في
معظمها - تدور في فلك تلك التعديلات الاملائية وحدها ، ولذا

قال أحد الادباء الكبار : ان الجانب الاملائي فيه نال من الاهتمام
ما حجب الجانب الادبي ، وصرف دارسيه وناقديه عن الجانب
الفكري .

وانا لا انكر أن التعديلات الاملائية ، مطبقة عملياً في
الكتاب يصدُر بها ، أمر كان - وما يزال - جديراً بالاستحواذ
على اهتمام مَنْ يشهد ذالك اول مرة ، ولاكن الموضوع الادبي ،
بجوانبه الفكرية والتاريخية والحضارية والدراسية والتحقيقية ،
كان اهلاً لتوقف اكثر ، ونقد اكثر ، ومناقشة اكثر ، مما حدث .

. . . .

أحسُّ بهاذا الآن بصورة جدية وعميقة ، بعد أن قرأت
الكتاب مجدداً بعين القارئ الحيادي ، وبعين الدارس الناقد ،
قبل ان أدفعه ثانية الى الطبع ، استجابة لرغبة الأنسباء الاعزاء
في « منشورات لواسان » ، فشعرت ان الدراسات الثلاث التي
احتواها الكتاب ، والتي تضمنت - كل منها - جديداً وتعديلاً
في المفاهيم ، كان يجب ان اعيد طبعها حالما نقد الكتاب منذ
اكثر من اربع عشرة سنة ، وان « أعرضها للشمس » اكثر ،
اعني ان أعرضها اكثر لانظار الادباء والدارسين والنقاد
والطلاب الجامعيين وعامة القراء ... وهو ما تهاونتُ في فعله ،
وهو ما جعلني اقول - فوق - اني « كنتُ ذا سهم في ما لحقه
من غبن » .

. . . .

وبعد ..

أمن الواجب ان 'تكتب - وحيانا : 'تصطنع - مقدمة
لكتاب يعاد طبعه ؟ لا ! ولا كني وانا اعيد بصورة خاصة قراءة
بحث 'الشعوبية' الذي تناولت فيه ظاهرة تحطيم المجتمعات
والدول من داخل (بإثارة عناصر الاختلاف المذهبي أو القومي
أو الطبقي أو العنصري .. فيها) ، والذي انتهت فيه الى ان
اصابع الاتهام في افتعال تلك الظاهرة تتجه نحو النّفس التلمودي
اليهودي التاريخي (الذي يُطلق عليه اليوم اسم : الصهيونية) ،
تجسّمت أمامي مأساة البلد الصغير المظلوم الذي صدر فيه هازا
الكتاب ' وأفكاره وأحكامه ، أعني لبنان المذبذبي الذي يعاني من
ظلم الاغراب والابناء منذ اكثر من إحدى عشرة سنة ، مأساته
التي رأيت فيها شعوبية جديدة لا تختلف في شيء عن شعوبية
القرون الاسلامية الاولى .

فلئن كان المجتمع الاسلامي الأول ذا طابع ديني شكّل
التضاد القومي 'شعوبيته' ، أي 'سوسه' الذي نخر شجرته ، فان
المجتمع الحديث - على الضد - ذو طابع مدني اتحادي يشكّل
الصراع الطائفي المذهبي أو اللون الاقليمي شعوبيته والسوس
الذي ينخر شجرة كيانه ووجوده ، ولئن كانت الدوافع
والمسببات في الشعوبية الأولى خفية جهلها الناس المتلاعب بهم
يومذاك ، فان الناس اليوم كلهم يصرحون علنا بمسببي الشعوبية
الحديثة المعاصرة ، ويتهمون الصهيونية وتلمودية اسرائيل صراحة

بافتعال خلافهم ، ومأساتهم العظما أنهم - رغم معرفتهم ذالاً وإعلانهم له - يندفعون في اللعبة التي ترمي الى تحطيمهم ويستجيبون لنداءاتها وعوامل التدمير فيها .

هل هذا كلام سياسي بعيد عن موضوع الكتاب الادبي والتالي هل هو إزال للدراسة من رصانة البحث العلمي المجرد ا الانفعال بالتأثيرات الآنية الخارجية و - قل - الى مستوا المقاطعة الطرفية ؟؟

لهذا التساؤل جوابان :

الأول: أن تناول وضع سياسي او اجتماعي في دراسة ادبية لا يهبط قط بالدراسة من رصانة الى رخص ، وبخاصة اذا كان لذلك الوضع السياسي او الاجتماعي انعكاسات تعبيرية تخفف قصيدة او مقالة او كتاباً أو لوحة أو فيلماً او سمفونية . فالادب الذي هو تعبير الاديب عن احساسه وافكاره ، انما هو انعكاس لانفعالات الاديب بمحيطه وظروفه ، بكل وجوهها ومناحيها والسياسة هي أحد موم المجتمع التي ينفعل بها الاديب ، بل قد تكون احياناً الابرز في مومه .

إن الآداب التي ندرسها او ندرسها ، انما هي في معظم انعكاس لسياسة ، فهي اذا سياسة : المفاخر والاهاجي والملاحم والردود بين شعراء المسلمين وشعراء المشركين في عهد الرسول (ص) وقبل الفتح ، انما هي تصوير لصراع سياسي ، خطب الامام علي (ع) وخطب الحجاج وزيد وامثالهم ، عمل سياسي ، نقائص

الشعراء، القبلية وغير القبلية، في العهد الاموي كلها سياسة، العهد الذي كتبه ابن المقفع على الخليفة المنصور، ورسائله في الصحابة وتعاليمه المبطنة في مقدمة كلية ودمنة وفي آدابه، كلها سياسة، اشعار مهبّار، ودعبل، والسيد الحميري، وأبي تمام، والمتنبي، وأبي فراس، ونعيمة، والجواهري، ومحمود درويش.. وباقي الذين عبروا ونظموا وكتبوا، في أمثال السقيفة، وكربلاء، والبرامكة، والأفشين، وعمورية، وملطية، ومنبج، وسقوط بغداد، والبوسفور، وفلسطين، والسويس... كلها سياسة، شعر الجدل المعتقدي بين أموية وهاشمية، وبين علوية وعباسية، وشعر الدفاع عن زيدية وشيعة وسنة وإسماعيلية وقرامطة، وكذا الكثير الكثير - إذا لم أقل الأكثر - من الكتابات الفكرية من تاريخية ومعتقدية وفلسفية، تنبع من سياسة وتنتهي الى سياسة، وهاذه الكتابات وتلك الاشعار وهاتيك الافكار... هاذه وتلك «السياسات» كلها، ندرسها ادباً، وندرسها ادباً، وننقدّها ادباً، ونحلّلها الصدارة من كتبنا وجامعاتنا ونوادينا ومجامعنا ومناقشاتنا ودراساتنا، أدباً ومادة حياة وتعبير مؤثر وفاعل !!

إذاً ليس في تناول مثل الحرب اللبنانية حرج أو إزال من قيمة الدراسة الادبية التحليلية، ولا كفي أعطف الى القول انني بادرت الى تناول هاذا الموضوع في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب، لا بسبب انه «يعدّ» - إذا - مادة ادبية رصينة، بل بسبب الجواب

الثاني - التالي - على التساؤل المتقدم .

اما الجواب الثاني فهو ان الحرب الاهلية اللبنانية جاءت نموذجاً آخر صارخاً بل مصداقاً عملياً لما ذكرناه في بحث الشعوبية من لجوء الاسلوب التلمودي اليهودي الى اثاره نمرات الخلاف والتباين بين فئات المجتمع الواحد، لضربها بعضها ببعض، وتحطيم ذلك المجتمع من داخل. إنني في بحثي الذي كتبت عن الشعوبية قبل هاذة الحرب بسنوات ، كأني كنت أتنبأ ، لكأني كنت أقرأ الغيب ، وما كنت أدري - وأأسفي وشديد حزني - ان المثال الضخم التالي ، للاسلوب التدميري الحقي المتهم به اليهود ، سيكون بعد سنوات قلائل جداً من صدور الكتاب (سنوات لا تتجاوز عدد اصابع اليد الواحدة) ، في الارض نفسها التي كتبت فيها البحث ، اجل ! حولي ، عندي ، في " علي " وعلى بيتي واولادي وجيراني و"مضيفي" واصدقائي واحبائي والمجتمع الطيب الذي عايشته واحببت ، وما أدري - بعد - ألاماساته المفجعة هاذة قريب نهاية وحسن نهاية ؟ ام ... لا سمح الله !!

. . .

والسؤال مرة اخرا : امن الواجب ان تكتب مقدمة ثانية
لكتاب يعاد طبعه ؟

لا ، ولا كنني في هاذو الكتاب بالذات ، وبعد ان قامت المقارنة امام عيني على اثر قراءته قراءة ثانية ، رأيتني مضطراً ، إكمالاً للبحث على الاقل ، إلى أن ألفت القارئ الى هاذة الحقيقة ،

وان اطلب في قراءته على الاخص لبحث الشعوبية المشار اليه ،
 ان يضيف الى النماذج التي صوّرت التفكير اليهودي في الدخول
 في الدول والمجتمعات المخالفة او المتعارضة مع مصالحهم ، وفي
 العمل على اثارة نزعات الخلاف بينهم ، توصلاً الى صراع داخلي
 يحطمهم ، من نموذج استير اليهودية ، الى السبّيين المظنونين في
 حرب صفين ، الى وصية حاخام الآستانة الموجهة الى يهود
 فرنسا واوروبا ، الى الامبراطورية العثمانية وبعث حركة التتريك
 فيها .. ان يضيف الى هاذة وامثالها ، الحرب الاهلية اللبنانية
 المؤلة ، نموذجاً آخر لا يقل عن تلك النماذج - إن لم يزد - سوءاً
 وضرراً .

. . .

ليس حتماً ان تنجح اللعبة دائماً. لقد نجحت أحياناً وأحياناً
 لم . ا. أملي ، رغم الكبير الكثير الذي توصلت اليه من دمار ،
 ان تخيب هنا مرة أخرى ، وان يخرج الوطن الجريح الجميل ، من
 ليله العاصف الطويل ، متمسكاً قوياً - ثانية - وناصعاً ، بل ان
 تكون اللعبة هاذة المرة سبباً لعبرة ، ووسيلة لبعثه أفضل وأجمل
 وأكمل .

الجامعة اللبنانية
 رجب ١٤٠٨
 آذار - مارس ١٩٨٨
 ا.ل.

تأملات وكلمات *

إذا أنت جثت هاذا الوجودَ وغادرتَه ، دون أن تفعلَ غيرَ أن تأكل
وتلِدَ وتروح ، فما أنتَ إلا جَمَدٌ ، إلا حِجَرٌ ، حبة رمل ، خشبةٌ للنار !!
بل لعل الحِجَر أن يَسندَ بناءً ، وحبّة الرمل أن تسهم في تقوية جدار ،
والخشبة أن تدفئَ مقروراً ، أو أن تقوم شيئاً من مُتَكَأٍ لمريض ... أما أنت ،
فلست - عندئذٍ - سوا فمٍ مَفغور ، سوا حاجةٍ تتطلب ، سوا عِبءٍ على
الوجود والموجودين .

ملايينٌ وملايين ، عبرَ قرونٍ وأجيال وآماد ، تولد وتنمو وتَسعا وتشيخ
وتموت .. ما الفرق بينها وبين نملة ، عملها دائمٌ دائم رتيب ، تظن نفسها في
سعيٍ لغاية متطورة ، وهي إنما تدفعها غريزة صماء ، لعملٍ لم يتغير عبر ملايين
ماضية من السنين ، ولن يتغير أبداً ملايين قادمة من السنين ؟!

ملايينٌ وملايين ، عبر القرون والأجيال والآماد ، تأتي وتذهب ، فتُنسا إذاً
ما تذهب ، كأنها ما أنت ولا ذهبت .. فيمَ ؟! .. هاذه العملية المتكررة المعادة ،

ألا غاية لها أو سبب أو معنا؟!!

إذا كانت لهذه الموجودات مُوجد - وهذا ما أو من به - مُوجدٌ يعلن من خلال الذرة الدقيقة الواهية التي ضمت سرّ الوجود وجبروت القُوى، ومن خلال الافلاك العظيمة التي يكشف العلم كل يوم جديداً ومزیداً من عظمتها ومدّياتها وجمال نظامها ، بل يعلن من خلال النفس الإنسانية التي هي أعمق غوراً من الذرة وأبعد رحابة من الافلاك وما بعد الافلاك ، يعلن أنه عقلٌ وأنه قدرة ، إذا كان لهذه الموجودات مثلٌ هذا الموجد ، فهو لا بدّ بإيجادها هادف، والتالي لا يمكن لذلك العقل الكل ، أن ينشئ جميع هذه المخلوقات عن عبث !!

ما هي الغاية من هذا الخلق كله ؟

ان هذه الملايين البائسة من أمثال النمل ، عاصرها وجاورها وعایشها دائماً قلائل ، أفراد ، فكروا وابتكروا واخترعوا وتقننوا وأبدعوا ما به كانوا في درب الحقيقة وخدمة الإنسان وتطوير البشرية .. شيئاً ، شيئاً ذا قيمة ، شيئاً يختلف عن الحجر والرمل والخشب والحشرة ، شيئاً ذا دور في تعديل المقاييس ، وتطوير آلة العيش ، وترفيه الإنسان ، وإعلاء الفكر ، وترقيق الأحاسيس ، واعطاء الحياة لوناً آخر ، أجمل وأرفع وأكثر فائدة .

هذه القلة المنتجة ، لا يمكنها أن تعيش وتنتج وتلعب دورها لولا وجود تلك الملايين . تلك الملايين تهيم عملية التناسل لظهور هذه القلة ، تخلق حولها البيئة والوسائل والظروف للنمو والغذاء والتفكير والعمل المساعد على الانتاج ، بل ان وجود تلك الملايين هو سبب لعطاء هذه القلة وإبداعها ، إذ أن هذه إنما تنتج من أجل هذا المجموع ، من أجل الإنسان ككل ، ولولا الملايين حولها ، ولولا حاجة الملايين ، لما فكرت القلة وما أبدعت ، لما أحسست ولا بكنت ولا طربت ولا شجعت ولا غنّست ، ما كتبت ولا رسمت ولا لحت .. ولما حدث - بعد - هذا التطور نحو أبداعٍ وأحلا ، في طريق الكمال .

نُرا ، هل هذه هي الغاية إذاً من خلق تلك الملايين العابرة ؟!

أتراها تكون إذاً ، تلك الملايين ، كالأحجار الخامدة الباهتة التي قامت من مجموعها اسطوانة عالية عالية ، لتحمل في الذروة من رأسها مناراً يشامخ السماء ، ويوزع النور والضياء ، ويبث الجمال في كل ناحٍ من الأنحاء ؟!

فكما سُخِّرَ اللَّيْبَسُ لأعلاء المنار ، وكما غدا الجُحْدُ المنطفئ ذا دور في بث النور ، كذا كان خَلْقُ تلك الملايين لغير ما عبث ، كان لإعلاء المنائر ، لخدمة القلة من سدنة الحق والفكر والجمال والإنسان ؟!

إذا كان هذا التقدير صائباً أو ممكناً ، فإنني أطلب أثب أكون مناراً لا حجراً ، نوراً لا اسطوانة تحمل النور ، إنساناً لا حبة رمل أو خشبة أثون !!
أثانية ؟!

فلتكن !! ألا إذا كانت هذه أثانية ، فأكرم بها أثانية تدفعني لأن أعمل ، لأن ابتكر ، لأن انتج ، لأن أعطي الإنسان !!
أم هو غرور ؟!

إني لأرضاه !! ألا بورك الغرور الذي يجعلني أحس بانسانيتي ، هذا الذي يجعل لوجودي تبريراً ومعناً وقيمة .

الانتاج تحقيق لمعنا الإنسانية ، فالإنسان هو الوحيد بين الموجودات الذي يُعدّل حياته ، يطور مداركه ، يبدل مفاهيمه ، ويرفع مستواه .. ويجب أن يقتتال الانتاج ، ليتتالا التطور .

هذا الانتاج الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان ، هو على نوعين :

انتاج قد يستطيعه كل الناس أو معظم الناس ، وانتاج لا يستطيعه أو لا يُنتج إلا ائلك القلة التي قلناها منائر أو نور منائر ..

الانتاج الأول هو الخير الذي يأتيه أي فرد لخدمة أي فرد ، أو لخدمة مجموع ، هو العمل في شق طريق ، في تنظيف شارع ، في شفاء مريض ، في معالجة حيوان ،

في مواسة مكلام ، في إضحاك طفل ، في برّ أم .

في القرآن الكريم : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » !!

وقد قدرنا قبل سطور غايةً لخلق الموجودات ، وأن موجدنا لم يخلقها عن عبث .. إذاً فالله خلقها لتعبده ؟!

ما مفهوم العبادة التي من أجلها خلق الله جنسه وإنسه ؟!

أهي فقط صلاةٌ وتراثلُ ومناسكٌ ليس المعبود بحاجة إليها ؟!

إن تكن هي هاذة ، فما أرخص الغاية من خلق كل هاذة الخلائق !!

أم أن في شفاء المريض ومعالجة الحيوان وتنظيف الشارع وإضحاك الطفل عبادةٌ لله وقرباً إليه ؟! أيكون في ذلك الخير الذي فيه سموٌ بالإنسان إلى فوقية أعلا ، وفي ذلك الارتفاع البشري في مدارج كمال يسما إليه أو يجب أن يسما إليه ، معنا العبادة ، وروح العبادة ، وروعة العبادة التي خلق الله الجن والإنس من أجلها !!

يجب أن يكون .

أما الانتاج الآخر ، الانتاج الذي لا يُتاح إلا للنائر القلة ، فهو الابتكار الذي يعطي البشرية جديداً ، الابداع الذي ينتقل بالإنسان درجة أو أكثر في ارتفاعه نحو مثاله الافلاطوني الاكمل ، العطاء البِدْعُ الذي يتقدم به خطوة في طريق شوقه الى الكمال ، وشوقه لاشباع حسه بأنه فوق الحيوان الأعجم ، بل فوق الملاك المجرّد من نزعات المادة المقيّدة المرهقة !!

أول من طبخ تراباً حتى غدا خزفاً ، أول من حاول صقل الزجاج ليصير شفافاً ، منشىء العربية ، صانع الإطار ، صانع الحربة أداة صيد ، صانع الدرع ثوب وقاية ، مقيم العقد اساساً لبنيان ، حافر البشر ، مبتكر الابرة ، ساجح الخشب ، مزقق الصفائح ، مبتدع الايجدية ، أول جراح في الطب ، مطور مبضع

الجراح ، مركّب الدهان ، عاجن الكبريت ، منشئ السكة الحديد ، مخترع المولد الكهربائي ، مبتكر التلفون ، مبتدع السيارة ، مبتدع تهوية السيارة ، مبتدع مساح زجاج السيارة ، العامل على استيلاد نبات البحار طعاماً لبني البشر ، الصانع سماداً يضاعف إنتاج الزرع ، مدام كوري ، پاستور .. اول من سيوجد علاجاً للسرطان ... كل من هؤلاء وأضرأُهم ، له من شرف الخدمة الانسانية ما يكاد يكون للرسل الربانيين من كرامة العطاء ، بل لعل هؤلاء - كرسل الله - أحب خلق الله الى الله ، أليس انهم كانوا انفعهم لعياله ؟!

من هؤلاء الرادة أريد ان اكون .. من هؤلاء الرسل اريد ان يكون اولادي .. والى ان اكون من هاذة الطبقة المتميزة يجب ان أرنو !! لانني لا أريد أن أكون تجّداً ، أن أكون حجراً ، لا أريد لهم أن يكونو حبة رمل ، وأن نكون خشبة أتون !!

فإذا لم أَسْطِيع ، إذا لم يُتَح لي شرف مثل هاذا العطاء ، فلا أقلّ من أن أكون « عابداً » صالحاً خالق الجن والانس ، لا اقل من ان احب الناس حولي ، ان اخدم البشرية ، ان أسهم في التخفيف عن يحتاج إلى التخفيف ، ان أعين من يحتاج إلى العون ، حتى لو جهل الناس لي هاذا النبل ، وحرمت رضا الثناء والتقدير .

أقول لو جهل الناس ، لان المعروفين بالعطاء في تاريخ الانسان ليسو جميع الذين أعطو ، بل ان كثيراً من الجنود المجهولين في تحقيق الخدمات الانسانية ، قد يكونون أصحاب فضل أكثر من قِيض لهم أن تظهر هاذة الخدمات على أيديهم ، ألائك الذين شهرو وقدرو بين الناس على أنهم هم وحدهم ذوو الايدي فيها وأصحاب الفضل .

كل الذين يسقطون دون تحقيق علاج للسرطان ، لهم فضل يساوي أو يقل او - أحياناً - يزيد عن فضل المحظوظ الذي سيروض هاذا العدو الرهيب !.. كل الذين أسهمو في استيلاد طعام صناعي من نبات البر أو حشائش البحر أو تفاعلات

الكيمياء ، لهم فضلٌ ، بل كبير فضل ، سواء عُرفو بين الناس بهاذه اليد أو لم يُعرفوا .. كل الذين حاولو او يحاولون عملاً وفي نيتهم الخدمة والخير ، لهم فضل ، وفقو او لم يوفقو ، بل إنهم ذوو فضل هم فيه والذين وصاو بعد محاولتهم تلك سواء ! وطالما كان في المحاولات السابقة جوانبُ مساعدة في التوفيقات اللاحقة ، او تجارب وفرت على من تلتو جهوداً وأمدت بمعلومات !!

ليس النجاح شرطاً للانتاج .. إذا نجحتُ وشهرتُ وقدرتُ ، فرحا !! مَنْ منا لا يعشق التقدير ويهوا الثناء ؟! ولاكن اذا لم أنجح ، فليس معنا هذا أن أتوقف . المحاولة في حد ذاتها عمل مجيد . المهم أن أنتج ، أن أعطي ، أن أحاول ، أن أجتهد ، أن أرسم ، أن ألحن ، أن أقول ، أن أكتب .. أن أفعل أي شيء في محاولة خدمة الانسان ، أو خدمة فكره ، أو علمه ، أو حسه ، أو فنه !!

* *

هاذه ، قارئى ، محاولة متواضعة على طريق مثل هذا العطاء .

وهي ، على تواضعٍ ايضاً ، أعدّها إنتاجي الاول الذي يستحوذ مني على بعضِ رضا .

انتاجي الاول هاذا ، إذ أتقدم به اليوم وقد نيفتُ على الخامسة والثلاثين من عمري ، أنا مبكر به ، ام انا متأخر ؟

كثيرون يبدأون في مطلع العقد الثالث ، وآخرون يبدأون قبل ذلك ، ولاكن آخرين غيرهم ايضاً يبدأون بعد الاربعين ، فهل انا متأخر او مبكر ؟

انا لا ارا انني تأخرت ! بل لعلني ان اكون مبكراً ايضاً ! انا من انصار التريث والتأمل . انني اتوخا الجودة ! اذا تطلبتُ مني او من سواي الانتاج ، فعلى ان يكون انتاجاً ذا قيمة وذا جدوا ، والانتاجُ القيمُ مع ارتباطه بالموهبة ، منوطٌ بعمر ، وبثقافة ، وبتجارب .

لست انتقد الذين يبكرون . لكل اجتهاده ونهجه ، فالتبكير وما يستتبع

من إكثار ، يهيء للمنتج مهمَنٌ كان ، شهرة تتيح له مجالات وظروفاً ما كانت لنتاج له لولاها . اعترف بهاذا . إلا ان هاذة الشهرة من جهة ثانية ، تتوفر لكل مكثّر، اي لكل مَنْ صدمَ اسمهُ العيون باستمرار، وتكرّر ذكره على الألسن، وترددت مشاهدُهُ بين الناس ، سواء كان مُجيداً او لم يكن ، وهي شهرة تموت غالباً بموت صاحبها، وانا لا اريد هاذة الشهرة الآنية الطبّلية . انا لا ارضا حق شهرة تترك لي :

... في الدنيا ذَوِيّاً كأنما تداوَلُ سَمْعَ المرءِ أَغْلُهُ العشرُ

اذا لم تكن بسبب عمل انساني صحيح القيمة ، او بسبب انتاج رصين قيم جدير بالاحترام ، بل بالخلود .

إذا اردت الشهرة فأكثر الانتاج ، وإذا اردت الخلود فأحسن الانتاج .
وانا - لو نأح لي - أفضل الأخير .

لا نكران ان للموهبة دورها ، فالبعض يحس في نفسه الطاقة على الانتاج والعطاء والابداع في سن مبكرة ، وكثيرون هم الذين يعطون في الثلاثين او قبلها ما يعطي غيرهم في الاربعين او ما فوق الاربعين، ولهاذا قلت اني لا انتقد المبكرين ، ولاكنني من ناحية اخرا ارا ان من اعطا شيئاً في الثلاثين ، كان سيعطيه افضل في الاربعين ، لأن لما ذكرتُ من عمر وثقافة وتجربة ، دورها في إنضاج المرء وتعميق فكره وتجويد عطاء .

صحيح ان الانسان في تطور مستمر، وان انتاجه بدوره يتطور تبعاً لعمره وثقافته وتجاربه ، اي ان عطاءه في الاربعين سيتطور كذلك بعد الاربعين ، ولاكن ثمة حداً ادنا من الفكر او الفن يجب ان يكون عليه هاذا الانتاج لتكون له قيمة تُقدر ، وهاذا ما آمل ان اكون استطعتُه بعد هاذة السنوات ، وبعد هاذا التمهّل ، وفي هذا الكتيب ، الباكورة .

* * *

ولقد درج الاكثرون في اخراج بواكيرهم الطباعية الى دنيا الادب والثقافة عامة ، على الاتكاء على بعض ذوي الاسماء والالقباب من العلماء او الادباء المرموقين لكتابة مقدمات لكتبهم ، واذا كان لبعضهم دوافع مقنعة ، فان الاكثر منهم يرمون من ذلك - كما هو واضح - الى استجلاب اهتمام القراء ، او الى اضعاف هالة من التقدير على انتاجهم او على اشخاصهم .

انني اربأ بنفسي عن استجداء مثل هذا المجد المصطنع .

إذا كان للانتاج المقدم قيمة حقيقية تفرض احترامها وتكتسب تقدير القارئ لذاتها ، فيا حبذا !! والا فمن الاكرم ان يعطا الانسان قيمته التي هو في الواقع عليها ، ولا كان احترام كذوب مستجلب من عوامل خارجية عن نطاق النتاج الفني نفسه !

انا اسينغ ان 'يرفق كتاب ما بدراسة ناقدة' ، لان الكتاب الصادر يقدم رأياً جديداً او اجتهداً مهماً او نظرية غريبة في موضوع يكون حوله خلاف في الرأي ، فيأتي التعليق المرفق من قلم اختصاصي في الموضوع ، يناقش آراء صاحب الكتاب او اجتهاداته ، فيعلق ، ويوضح ، ويعارض ، او يؤيد ، بالحجة العلمية وبالاسباب المنطقية ، و - التالي - يكون بحثه تحقيقاً آخر مستقلاً ، قد يساوي الكتاب نفسه اثرأ وقيمة ، ولا يهم بعدئذ ان تضعه في بداية الكتاب وتسميه مقدمة ، او ان تجعله في آخره وتسميه ملحقاً او ذيلاً او تعقيباً .

اما هاذو الأسطر الرخيصة التي تؤلف ثلثي صفحة او صفحة ونصفاً او قدراً مشابهاً من اسطر وصفحات ، تحشا بعبارات الجاملة وجل المديح المتكلف ، ثم 'تجعل في مفتتح كتاب لتمكن المؤلف بعدئذ من ان يخط على الفلاف عبارة' من مثل 'قدم له ...' ، فاني افضل ان التزم جانب التأدب واحتفظ برأيي فيها . انه لرأي جارح .

انني اؤمن ان صاحب اية دراسة رصينة ، حتى لو لم يكن على شهرة عند الناس ، هو اكثر فهماً لموضوعه من اي شخص يراه منه ان يكتب مقدمة لتلك الدراسة (الا ان يكون هذا الشخص بدوره متخصصاً في الموضوع نفسه) لأن من صرف شهوراً او سنوات في التعمق في موضوع معين ، وفي تحري جنباته وتقصي كل ما كُتب فيه وعنه وحوله ، ومتابعة المناقشات والآراء المتباينة والمختلفة بشأنه ، لا بدت متشبعاً من مادته اكثر من آخر ، وقف على الموضوع من خلال ثقافته الادبية الاطلاعية العامة ، وإن يكن هذا الآخر اعلم واعمق وانضج في موضوعات اخرا كثيرة ، جعلت له بين الخاصة والعامة تقديراً ومكانة وشهرة هو بها جدير .

أما البحوث التي اتقدم بها في تضاعيف الصفحات التالية ، فهي ملاحظات او تحليل او درس لقسم من نقاط غامضة - او سمها : علامات استفهام - كانت تعرض لي اثناء تدريسي الادب العربي سنوات في بعض ثانويات بيروت وضواحيها ، او بعدئذ خلال مطالعاتي الخاصة في تاريخ الادبين الفارسي والعربي اثناء تحضيري بحوثي في الجامعة اللبنانية . وها انا اقدم اليوم في هذا الكتاب بعضاً منها ، وفي املي ان اقدم في مرحلة تالية بعضاً آخر ، وصل اجتهادي في قسم منها الى أحكام او ما يشبه الاحكام ، وفي قسم آخر الى تعليقات تتضمن - في نظري - جديداً او تعديلاً او توضيحاً او تفصيلاً لمعلومات سابقة استقرت عليها معارف الادباء والدارسين .

كم اتينا بعد خروج هذه الصفحات المتواضعة ، ان اشد لها نقداً صادقاً

ثم ان مما لا بد من تسجيله في هذا التمهيد : ان القارىء - كما لاحظ في ما تقدم من صفحات - سيجد تعديلاً لما هو سائد من قواعد الاملاء العربي . لقد نال موضوع الاملاء منى في السنوات الاخيرة - كما نالت موضوعات شقيقة له كالخط العربي وشكله وإكمال نواقص الحروف المفقودة في العربية - اهتماماً وجهداً وتأملات ادت بي الى اجتهاد بعض التعديل فيها ، تعديل لا لمجرد التعديل ، بل لاقتناعي بأنه افضل ، بل أنه واجب ، لمصلحة ضبط القراءة ، ولمصلحة تبسيط التعليم ، ولمصلحة منطقية الخط وجماله الفني .

وعندي ان الانسان اذا اقتنع بشيء بعد تمحيص وإشباع ، وجب ان ينفذه ويعمل به دونما إبطاء .

لذا ، لم اتردد في محاولتي الأولى للخروج بانتاج لي الى القارىء والمكتبة ، في ان أُملي وأطبع بالصور الجديدة التي انتها إليها اجتهادي ، والسبب .. انني اقتنعت بها .

إلا انني لم اضمن كتابي هذا كل التعديلات التي ارتأيتها وانتها إليها اجتهادي ، لانني - من جهة اخرا - اقدر ان هذا الخط ليس لي وحدي ، ولست انا الذي اقرر لأمة ولثقافة وللايين أمة تعديلات جذرية في اداة تعبيرهم ، ذلك انني اعتقد ان لهذا ارباباً من مجامع لغوية أو علمية ، ومن جامعات يُفترض ان تبادر هي الى التحسين والتطوير ، ووزارات للثقافة والمعارف تلتم تبني مثل هذه الخدمات ، ثم علماء وفقهاء لغة ومربين ومجتهدين آخرون يجب ان تُسمع كلمتهم ، ولاكن بعد أن ينال الموضوع من اهتمامهم شعوراً بأهمية دوره ، وقسطاً وافياً من الدرس والتمعن والتمحيص .

ان ما اكتفيت بإيراده من القواعد الاملائية المعدلة في هذا الكتاب ، هو ما كان بسيطاً مقبولاً ومرتكزاً على قواعد مماثلة معمول بها ، بل ان بعض الذين بحثوا هذا الموضوع في مقالات او كتب سابقة اقترحوا بعضها ، لذا قدرت

واقدر ان هاذة التعديلات ليست بالبعيدة عن ذوق السواد الاعظم من المثقفين واقتناعهم ، فأنا فيها - اذاً - غير متنكب طفرة مرهقة فيها عليهم تحميل ، بل لعلمهم أو لعل أكثرهم سيشعرون بعد قليل من القراءة ، انني صورت حاجة من حاجاتهم اكتشفوا انهم كانوا يحلوونها ، وانني فعلت في الواقع شيئاً يريدونه هم . أما التعديلات الأخرى التي هي أكبر تطوراً وابعداً في التبديل أقرأ ، فإنني أنظرها - مع بحوث الخط وأشكاله واللفظ والحروف - الى مرحلة تالية ، او على الأرجح الى كتاب آخر يكتب فيها خاصة .

ان التعديلات المعتمدة في هاذو الكتاب هي حول كتابة « الالف » وتصوير لفظها إملائياً . ان الالف في اللغة العربية تكتب أحياناً ولا تُقرأ (هتفوا) ، وتُلفظ أحياناً دون ان تُكتب (هذه) ، كما انها أحياناً تكتب بشكلين (يحيا يحيى) . إن هاذو لشيء مستهجن ، بل خطأ ، يجب تصحيحه سريعاً .

لقد اعتمدت منذ أكثر من عشر سنوات ، في كتاباتي الخاصة الى اصدقائي وخاصتي وفي يومياتي ، ان اثبت الالف هاذو أو أسقطها تبعاً للفظها . والذي اعتمدته قبلاً واعتمدته الآن هنا وادعو اليه ، يتلخص تحديدأ بما يلي :

١ - ان إملاء كلمة « ذهبوا » مع الألف خطأ ، حتى لو كانت هاذو الالف ترمز الى شيء في أصل الكلمة محذوف - كما يزعم البعض خطأ - والصواب ان تكون « ذهبوا » أي دون ألف .

٢ - إملاء « هذا » « ذلك » « لكن » وأمثالها خطأ ، وصوابها « هاذو » « ذاك » « لاكن » الخ . اني لأعجب ، كيف نهضم ان نكتب « هاتين » بألف ومثيلتها « هذين » بلا ألف !!

٣ - لا موجب للتمسك بالألف المقصورة . لم هاذو الارهاق لأحداثنا الصغار ، ولدارسي اللغة العربية من الاجانب ، وكذا للشعوب الشرقية التي تعتمد الخط

العربي في كتابتها؟! لو كان في هذه المقصورة فائدة أو أثر لتمسكت بها، ولا كنتي لا أراها اليوم أي دور في تمييز معنا أو في الدلالة على شيء خاص . لقد انتهيت في محاولاتي الدراسية اللغوية الى تعليل استقرائي لظهور هذه الألف المقصورة في الكلمات المنتهية بها ، ولاكنه تعليل يقوم على التقدير ، ويذهب - من خلال أمارات في العربية وسواها - الى ان لفظ الالف المقصورة كان يختلف قديماً عن لفظ الالف الممدودة ، (وهذا مطلب مكانه البحوث اللغوية التي نزمع العودة إليها قابلاً) ، فإذا صح حدسي باختلاف لفظ الألفين في الاصل ، حكمت - مع ذلك - بوجوب توحيد شكلها لتوحيّد لفظها اليوم ، وإذا كنت مخطئاً ، ولم يكن بينها اختلافٌ ما في اللفظ أو سواء حق في الزمن القديم ، فما هو الموجب لهذا التمييز الشاذ ؟ التوحيد في هذه الحالة أو لا .

هناك تخوف من اللبس في معاني بعض الكلمات المتباينة شكلاً عندما يتوحد املاؤها ، الا ان هذه الكلمات هي من القلة بحيث يجب ان لا تشكل عائقاً في طريق تطوير الخط مثل هذا التطوير الجذري ، وتسهيّله الى هذا المدا المهم ، وحتى اللبس - لو صح قيامه - يدفعه سياق العبارة ومعنا الكلام . أليس ان عندنا الآن في اللغة كلمات كثيرة تحتمل باملائها الواحد اكثر من معنا ، أليس ان السياق أو معنا الجملة العام هو الذي يجعلنا ندرك دوغماً توقف أو طول تفكير ان كلمة «سائل» مثلاً هي اسم فاعل من «سأل يسأل» أو من «سأل يسأل» ؟ وانني عندما اقول «عاد اخي جاره في المستشفى» فالفعل «عاد» ليس معناه «رجع» ، بل «زار» المريض ؟

من اجل هذا كتبتُ وما ترددت «أمسى» و «مصطفى» و «أولسى» وامثالها بالالف الممدودة الطبيعية «أمسا» و «مصطفا» و «أولاً» !.. الا اربع كلمات هي : «حق» ، «مق» ، «الى» ، «على» أبقيتها (مع اسم الجلالة : الله) على املائها القديم الخاطيء .

لماذا ؟

لكي يبقا القارىء المعاصر المتأخر على صلة بكتب التراث السابقة التي اعتمدت الالف المقصورة في كتابتها ، فالتطور والاصلاح والتحسين يجب ان لا تنسينا واجبنا الحضاري الكبير في التمسك بالكنوز الثرية التي حواها تاريخنا الفكري ، ورغبتي في تدارك خطأ يجب ان لا تعينني لدرجة ان اقع في خطأ آخر ، وإنه لخطأ كبير جداً ان يصل القارىء العربي يوماً الى ان يُمسك كتاباً قديماً ، او حق مخطوطة ، فلا يُحسن قراءتها ، او يحتاج الى اختصاصي يستعين به - وكأنه مترجم - ليستطيع قراءة متن سابق بلغته ، لذا وَجَبَ إبقاء الالف المقصورة - كنموذج - ولو في بضع كلمات ، لكي لا تكون تلك الالف غريبة على عيني قارىء الاجيال التالية .

اما لمَ كانت هاذة الكلمات البضع هي هاذة الاربعة بالذات ، فلانني رأيتُها خفيفة الوزن ، معتدلة العدد ، كثيرة الاستعمال ، سهلة التعلم على الحدث ، فتعلمُ واحدة منها قد يَعِدِلَ تعلمُ خمسين كلمة غيرها ذات الف مقصورة ، لكثرة تردد تلك وقلة تردد هاذة ، واربعة كلمات ليست بالعدد المرهق تعلمُا للحدث الصغير ، او للغريب المقبل على العربية ، وبخاصة اذا كانت قليلة الحروف متشابهة الصيغة متساوقة الوزن ، وهي - بعدُ - انتقاءٌ باجتهادٍ شخصي ، قابل للتعديل .

وامس - أخيراً - ان القارىء بعد مروره بصفحة واحدة او صفحتين فقط من هاذة الطريقة في كتابة الاملاء ، ستألف عينه سريعاً هاذو التعديل ، بل ستعتاده ولن ترا فيه شيئاً مستهجناً او غريباً ، وهاذا يدل على انه تعديل معتدل ، لا يشترط حق يبعد عن روح القراءة الموهودة ، مع انه يَتَدَارَكُ تسعين بالمئة من الخطأ الشائع الآن في القراءة العربية باملاء اليوم ، ويخفف تسعين بالمئة من الجهد الذي يجب ان يبذله تلميذنا ليتعلم إملاء لفته .

وبعد ..

إذا كان لي على هاذة التعديلات تعقيب أخير ، فهو اني أتمنا ، بعد عرضي لها وإخراجها عملياً في هاذو الكتاب ، أن أشهد تطبيقها لا في كتاباتي فقط ، بل

في كتابات كل الذين سيسبقونها ويرون أصلحيتها . اذا آمن الكتاب والادباء والمربون والزملاء والصحافيون والطلاب الجامعيون وسوا هاؤلاء من عامة المثقفين بصواب هذا العمل وجدواه وأفضليته ، وجب ان يبادرو الى تطبيقه وتعميمه في كتبهم ومقالاتهم ورسائلهم ، بل ان يعتادوا هذه الصور الكتابية حتى تغدو لديهم عفوية تلقائية .

ان ذوي الشخصية الذين يحترمون افكارهم ، لا يرضون ان يؤمنوا بشيء ويعملوا بضده ، أو ان يؤمنوا به ولا يطبقوه .. كما ان ذوي النفوس الكبيرة يترفعون ان يفكرو بمستوى الذين يتنكرون لجديده لانه ليس صادراً منهم أو ممن يرضي نزعة إعجابهم . العالم العالم والحكم الاهل الحكم ، هو الذي ينظر موضوعياً لذات النتائج أياً كان صاحبه ومهما كانت جهته ومصدره .

لا يكفي لتعميم فكرة جديدة دفاع قوي وحجة مقنعة او اسلوب جزل بليغ ، كما انه على صعيد الفكر والادب والفنون ، لا يكفي في الغالب حتى أوامر وقرارات ، بل يجب أولاً ان تكون الفكرة صالحة صائبة ، ثم ان تبث وتعمم ، ان تعاد وتكرر ، أن تصدم العيون باستمرار ، وان تتردد بكثرة ، حتى تشيع وتنداول وتعم .

قديماً ، كانت كلمة « صلاة » مثلاً ، تكتب « صلو » بالواو مع علامة فوقها للألف المحذوفة ، وكانت « ما أدراك » تكتب « ما أدريك » ، ومثلها كانت كثير من الكلمات التي يختلف إملاؤها عن املاء اليوم ، فهل ذكر لنا التاريخ حكماً - مثلاً - من خليفة ، أو درساً من لغوي ، أو مقالاً من أديب ، جاء فيه الأمر بوجوب تعديل املائها الى الصورة التي نكتبها عليها اليوم حتى تعدلت ؟ من اين اذاً ، وكيف ، ومتى ، بدأ هذا التطور الذي نراه اليوم هو الصحيح ؟

هل إلا لأن أديباً أو كاتباً سابقاً ، استصوب او اجتهد وارتأ أن تكتب على هذه الصورة الجديدة ففعل ، واستحسن ذلك آخرون خلو من عقد الحس الاناني او من ضعف تقديس الماضي بكل صورته (ما استحق منها التقديس وما

لم يستحق) ، فطبقوا ما استحسنوا ، وجارواهم سواء في ما طبقوا ، ولحقوا هؤلاء
غيرهم الى ما سبقوا ، حتى شاع التعديل وعم ، بل حتى نحنا الصور السابقة ؟ !

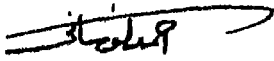
.

واخيراً ، لعله كان من الأنسب لي وانا اقدم كتابي الأول - ليستطيع على
الاقل ان يجد مكاناً له بين الكتب وفي نفوس عامة القراء - أن أتخاشاً فيه ما
يمكن بعضاً من تقليب شفة ، وان لا اضمنه ما يتناقض مع اعراف الناس
وموازينهم .. ولاكني فعلت مع ذلك وانا غير نادم ، بل لا يهمني بعد هذا ما
سيترتب على هذه الخطوة من اثر ، لا يهمني راج الكتاب او كسده ..

أليس ان قناعتي الوجدانية بصواب عملي هي الاصل وفيها الكفاية ؟

بلا !

.. ولذا فعلت .



ربيع الاول ١٣٨٧

حزيران - يونيو ١٩٦٧

الجامعة اللبنانية ،

١

في التاريخ كثير من الصفحات التي تحتاج الى تحقيق ؛ صفحات فيها غموضٌ او تناقض ، او فيها افتعالٌ أحسن احياناً تخريجه فبدا طبيعياً منطقياً ، أو قصّر « الفن » احياناً أخرًا في تلفيقه ، فلم يخرج بصورة تبعد عنه الشك .

وفي تلك الصفحات الكثر الغوامض ، كم من حقائق ضاعت ، وكم من وقائع زورت ، وكم من صفات او مواقف بُدلت الى العكس تماماً منها .

لقد حدث في التاريخ ، تاريخ الآداب والتاريخ السياسي عامة في الاسلام ، ان اختلق كثيرٌ من الرواة كثيراً من الروايات ؛ وكان لهاذا الاختلاق دوافعٌ طبعاً ومسببات ؛ اما الدوافع فمنها - او من اهمها على الأصح - العمل على تثبيت قوائم الحكم تحت بعض الذين كانوا دخلاء عليه ، فكانوا يفتشون عن سند معنوي يجعل عملهم مشروعاً ومقبولاً في نظر العامة (وهل سندٌ افضل من تزكية لهم او لبعض آبائهم تنقل عن لسان رسول الله «ص» مثلاً ؟) ، ومنها فتح الطريق امام الساعين الى السلطة او المراكز العليا المعنوية او المادية ، بادعاء مواقف مشرفة لهم ، او كرامة مزعومة لبعض آبائهم ، او بانتحال مثل التزكية

النبوية المتقدمة ؛ كما ان من الدوافع - على العكس مما تقدم احيانا
اخرا - الحط من شأن آخرين يشكّل وجودهم او إجلال الناس لهم او
لآبائهم وانسابهم خطراً على اهداف البعض وغاياتهم السياسية .

ومن مسببات الاختلاق 'بعد' الزمن واختلاط الوقائع في الذاكرة
فنسيان التفاصيل ، كما ان من مسبباتها احياناً اخرا مبلغاً من المال
يُدفع ، او منصباً 'يؤلا' ، او زواجا يعقد ، او ترضية تفعل فعل
السحر في فتح الأفواه او كتمها ، فوضع من الأخبار كثير ، ونفي
كثير ، ونقض ونقض كثير ، وبين هاذو وتلك وتيك ، ضاعت
حقائق وتداخلت ، وتجنّى على التاريخ كثيراً وعلى الحقيقة .

ولو ان الاختلاق في الاحاديث اقتصر على الميدان السياسي لهان
الأمر ، ولاكن حديثاً موضوعاً لغاية سياسية كان احياناً يحر وراءه
حكماً دينياً او اجتهاداً فقهياً ، لان تصرفات الرسول كانت دستوراً
دينيّاً للناس في حياته ومن بعده ، بل ان تصرفات بعض الصحابة
اتخذت بعدهم قياساً كذلك لقواعد شرعية او فقهية ، لذا تناولت
جراً بعض المغرضين حق على مقام الرسول نفسه - استغلالاً لمكانته
واستفادة من اجلال الناس لصحابته - فنسبو اليه اشياء كثيرة لم يقلها ،
وعزو اليه اعمالاً او تصرفات لم يقم بها ، كما ذكرت عن السنة الصحابة
اقوال لم تصدر عنهم ، وقد كثرت هاذو الاحاديث المزورة حتى كادت
ترخص الكبار الذين تنسب اليهم ، وحتى نسبت الى الرسول (ص) ما
لا يليق بمقامه ، فظهرت الحاجة الملحة الى غربلة هاذو الأخبار والاحاديث
ووزنها وتمحيصها ، والى تصنيف الرواة بين ثقة وضعيف ومردود . الخ ،
وتولّد من ذلك - للتمييز بين الصحيح والمفترى - تلك الاخبار
والاحاديث - علم كامل واسع ، له قواعده واصوله وحدوده ، هو

علم الحديث ، او مصطلح الحديث .

ولم يتوقف هذا المد الجائر في الاختلاق على شاطئ السياسة او الدين ، بل ان العصبية القبلية الجاهلية التي أُحييت منذ اواسط العهد الراشدي وفي صدر العهد الاموي ، والخصومات المذهبية وصنوف الصراع العقائدي التي ظهرت بعد ذلك ، جعلت ذلك المد يصل حتى الى حيوات الناس ، الى سير الاشخاص وتواريخ الاسر ، وولدت اخباراً ملفقة او مجسمة كثيرة تناولت احياناً بالطعن او بالثناء ، حتى افراداً عاديين ، ارضاء لهم أو لسواهم ، لسابق بر منهم بالحدث ، او انتقاماً منهم ، لسابق عداوة سلفت منهم له او لاصدقائه او لسياده ، اعلاء او تشويهها ، ثمناً لاجرٍ دفع مقدماً ، او وعد بدفعه بعد التحديث .

وهاكذا 'مني التاريخ السياسي وتاريخ الادب وتاريخ الفقه وسير الرسول والصحابة والحديث الشريف بالكثير من الاخبار او الاحاديث المغلوطة او المفتعلة المتسلسلة الى «ذاكرات» بعض المحدثين الانتهازيين ، أو ألسن بعض النقلة الابرياء ، او كتب بعض المصنفين الذين نسخو دونما تمن او درس وتمحيص ، وغدا كثير من صفحات التاريخ بحاجة الى التحقيق والتثبت واعادة النظر .

ليس هذا الكلام تقديرأ او رأياً شخصياً ، ولاكنه حقائق يقول بها المؤرخون والعلماء ، ويؤكدها الدرس العلمي الحديث ؛ الا ان ما يلفت النظر ان الجميع اذ يتفقون على هذه المقدمات ويسلمون بها ، يختلفون في تطبيقها على التفاصيل ، اي انهم لا يتفقون على الحديث الذي ينطبق عليه مثل هذا الشك ، فامتداد التيارات القديمة من عصبية ومذهبية وعاطفية شخصية في النفوس حتى اليوم ، ولو في صورة

مختلفة ، يجعل مقاييس الناس متفاوتة ، بل يجعل استعداداتهم لتقبل الحقائق مختلفة وأحياناً متباينة ومتضادة ، هاذا اذا لم نقل من جهة أخرى ان الافتعال يصعب اكتشافه في بعض الاحاديث ، وإذا لم نلاحظ أن 'حسن التقدير والحصافة وسعة الثقافه لا يمكنها كلها كشف' حديث طمرته الالهواء مثلاً ، او واقعة مشرفة او مزرية اخفتها الميول الخاصة لغاية في النفس .

ويعرقل سير التحقيق العلمي أحياناً ما للقديم من قدسية وجلال في بعض النفوس ، اذ يصعب على بعض الناس أحياناً ان يصدقو امكانية الشك في معلومات الكتاب الفلاني او اقوال المحدث فلان ، ويستنكرون مجرد التفكير باستبعاد الكرامة الفلانية عن صحابي كبير يحلونه ، أو إمام معظم يقدسونه ، او خليفة للمسلمين وامير للمؤمنين 'عرف في التاريخ بالحماد والمكارم والفضائل ، بل يستبعدون حق ان تكون التهم المنسوبة الى شخص نشأوا على كرهه والنفرة منه ، تهماً كاذبة او على الاقل مبالغاً فيها .

من هنا وجب ان تقوم الدراسات على اسس علمية مجردة ، بعيدة عن التأثير بالعوامل الخارجية او النزعات الشخصية او العاطفية التي غالباً ما تكون امتداداً عفويّاً غير واعٍ لهو متخمر عبر اجيال مديدة .

٢

في دراسة - مثلاً - لخبير ما ، او في محاولة التثبت من حكم ما ، او في تحقيق حديث ما ، يجب الالتفات الى الراوية او المحدث ، والى النص ، والى الظروف التي تجعل الخبر ممكناً او بعيداً عن التصديق .

اما الراوية فقد يكون ذا مصلحة أو ذا هوا ، واذا لم يكن كذلك فقد يكون غير مثبت ينقل كل ما بلغ مسامعه من قول صحيح او موضوع ، وقد لا يكون هاذا ولا ذاك ، قد يكون منصفاً مثبتاً ، ولا كنه يخطيء في بعض المواقع - وجل من لا يخطيء - وعلى الناقد إذا ، ان استطاع ، ان يتحرراً المواقع التي كبا فيها ويكتشفها . اصف ان الخبر قد ينقله عديدون على التسلسل ، فالاطمئنان العلمي يقضي بان يكون كل من هاؤلاء ثقة ، ويكفي ان يكون بينهم واحد يشك في امانته او في دقته وثبته ، حتى تصبح الرواية محلاً للشك وجديرة بالتأمل .

واما النص فله بدوره دور في تقويم الخبر او الحكم او الحديث . يجب اولاً ان يُدرس النص لغوياً بمختلف الصور التي ورد فيها (ذلك لان الخبر الواحد قد يرد على عدة صور) ، فقد يكون مستواه الادبي مشككاً بصدوره عن نسب اليه ، وقد لا يكون بالمستوا البلاغي للمرحلة الزمنية او للبيئة الجغرافية التي جعل صادراً منها ، كما قد يكون في اختلاف النصوص ثغرة او ثغرات تضعف بعض الروايات - واحياناً كل الروايات - الناقلة للخبر . كذلك يجب ان يُقارن النص باقوال او كتابات او اشعار او خطب اخرا مماثلة صادرة عن الشخص نفسه الذي نسب اليه ، لمعرفة مدا انطباق هاذا النص على الاسلوب التعبيري لذلك الشخص من جهة ، ومدا انسجامه مع افكاره ومع ما هو ثابت من آرائه او اقواله ، من جهة اخرا .

اما الظروف التي قصدنا فهي شيء يكاد لا يمكن حصره ؛ لكل رواية ظروفها واطرافها . قد تتشابه ظروف حديث وحديث ، ولا كنها تظل ظروفها خاصة لا تشمل كل الاحاديث المغايرة . الا ان

مما تمكن الإشارة إليه مثلاً ان لا تكون الافكار الواردة في خبر ما اهلاً للصدور عن من نسبت إليه ، او الاعمال التي تعزوها الرواية إليه مما لا يصدق نقله عنه ؟ فرواية تنسب الى أعما مثلاً مشاهدته لواقعة حدثت في عصره ، او مشاركته في حرب خاضها قومه ، شيء يصعب تصديقه ؛ ورواية يجري فيها حديث عن بياض عنزة بن شداد شيء يتناقض مع الواقع التاريخي المأثور عن عنزة الاسود ؛ حديث يتضمن تعاليم تتناقض مع روح الاسلام او تخالف احكام آية قرآنية ، لا يمكن ان يصدر عن نبي المسلمين ؛ خبر ينقل تأسفاً من عبد الحميد بن يحيى الكاتب على صديقه ابن المقفع بعد موته ، خبر كاذب من اساسه لان عبد الحميد مات قبل ابن المقفع ، وهاكذا .

. . .

هاذه القواعد التي عدتها ليست دستوراً انتطع لوضعه في سبيل دراسة تاريخ الأدب وتاريخ الحياة السياسية والعقلية دراسة علمية كاملة ، فأنا لم ازمع لنفسي هاذا الدور ، ولا كنها خطوط كبرا لمنهجية علمية رصينة في مثل تلك الدراسة ، وقواعد كلية عامة ترسم الطريق - في نظري - لتحقيق تاريخي موزون للروايات والاحاديث المشكوك بافتعالها - وهي كثيرة - أو لتلك المسلم بصحتها ، ولاكن التحقيق العلمي يكتشف ضعفها بل تزويرها .

انا لا أقول طبعاً بإعادة كتابة التاريخ كله من جديد ، فليس التاريخ كله مغلوطاً او مشوباً بالشك ، ولاكن الذي يبدو لي أن جوانب منه غير قليلة تحتاج إلى إعادة نظر ، ولعل دراستها من جديد ، تجعل الدارس ينتهي باكثرها إلى الصورة الاولى التي بدأ بها ، أي الصورة

نفسها التي وصلتنا عليها عبر التاريخ، ولا كني على يقين كذلك من ان مثل هاذة الدراسة ستعدل كثيراً من المعلومات ، وستبدل كثيراً من الحقائق ، وستعطي كثيراً من صفحات الأدب والتاريخ وجهاً جديداً ومفاهيم جديدة .

٣

ان الذي جعلني اطلق هاذا الحكم ، خبر بسيط كنت قرأته في سيرة الشاعر حسان بن ثابت يقول إنه كان جبناً حتى لم يكن يجرؤ على « رؤية » قتال ، وكان الخبر مُرفقاً بروايات تتحدث عن واقعتين أو ثلاث كان لحسان فيها مواقف مخزية زرية . الا أني استشففت في بعض جوانب الروايات وهنأ يوهيها ويشكك بها، فلما رحت اقلب صفحات المراجع والمآخذ القديمة تفتيشاً عما يعزز او ينقض هاذة التهمة التي وُصم بها حسان، وجدتني ازداد اهتماماً بالموضوع وإحافاً في ملاحقته وتقصيه، أولاً لأنني وقفت على أحاديث وأخبار قوت شكي ونبهتني إلى جوانب أخرا من حياة الشاعر وواقع عصره تجعل اصبع الاتهام يبدل اتجاهه نحو متهميه (وإن اختلف هنا كُنه التهمة ونوعها)، ثانياً لأن هاذة النتيجة التي رأيتُني مقوداً إليها جسّمت امام عيني خطر التشويه الذي لحق بجوانب من تاريخ الأدب وتاريخ السياسة وبالحدِيث وسواها ، واعطتني فكرة عملية عن أثر الروايات الموضوعية - بخاصة في صدر الاسلام وبُعیده - في تغيير الوقائع وتبديل قيم الاشخاص ، كما وقفتني على نموذج صارخ للتزوير الكثير الذي يُنسب إلى بعض المحدثين المأجورين ذوي العصبية في تلك الفترة ، والذين صدرو في احاديثهم ورواياتهم عن هوأ من عقيدة ، أو عن غرض من سياسة او نفعية .

أن يكون حسان بن ثابت جباناً أو لا يكون، فليس بالشئ المهم بالنسبة الى أحاديث تُنسب إلى الرسول أو أعمال تُعزى إليه أو إلى الصحابة ، وتترقب عليها احكام شرعية أو حلول فقهية ؛ بل ان الموضوع نفسه (مجرداً ودون موازنة بأحاديث اخرا) قد لا يكون قط في نظر البعض بالشئ المهم الذي يؤبه له، فماذا يهم ان كان حسان بن ثابت جباناً أو كان شجاعاً ؟ هذا صحيح حتى حد ، ولذا فان البحث قد لا يكون على الصعيد الموضوعي بالشئ القيم الذي يستحق تحرياً وتقصيلاً وتفرغاً ، ومع ذلك فان دراستنا التي سنعقدها في ما يلي عن هاذة النقطة بالذات ، عن جبن حسان بن ثابت ، تظل على الصعيد العام مهمة في نظري من جانبين على الأقل :

اولاً : تعطينا - في حالة اثبات كذب الخبر عن جبنه - نموذجاً واضحاً للاخبار المفتعلة التي كانت تُفترا اندفاعاً مع المصالح والاهواء ، أو للاخطاء التي كانت تنجم عن جهل أو تأويل شخصي أو تسامح في التثبت والتدقيق في نقل الاخبار أو التحديث بها .

ثانياً : قد تقدم صورة اخرا - وربما جديدة من بعض الجوانب - للاسلوب الواجب اتباعه في دراسة مماثلة . قد تكون محاولة لتطبيق المنهجية العلمية على الدراسة التاريخية والتحقيقية ، وتقديم نموذج للكيفية التي يجري عليها البحث ، وبها تمحص الاخبار .

٤

على أني لا استطيع مع ذلك التسليم - حتى على الصعيد الموضوعي الصرف - بأن موضوع جبن حسان ليس شيئاً مهماً ذا بال ، ان هاذا الأمر يمكن تقريره بعد دراسة الموضوع واستيفاء جوانبه حقها من

التمعن والتفحص والتثبت ، فقد نخرج منه بشيء جديد مهم ما كان يخطر لنا على بال ، كما أن البحث قد لا ينتهي إلى نتيجة ذات خطر ، اما قبل ذلك فلا يمكن الحكم على موضوع ما - رغم بساطة ظاهره - بأنه مهم او غير مهم .

ان الواجب العلمي يقضي بالأ نهمل أي جانب من جوانب سيرة الشخص المدروس مهما بدا هاذا الجانب ثانوياً تأفها ؛ بل علينا أن نفي كل دقيقة من دقائق أخباره حقها من التمحيص والاشباع والتثبت ، لأن صفة بسيطة ما ، قد تكون احياناً ذات دور كبير في فهم نفسية الشخص المدروس وتعليل مواقفه وتحليل شخصيته ، ففهم النفسيات وتعليل المواقف وتحليل عناصر الشخصية كثيراً ما يُكتشف سرها من الخبر الصغير ، او الحادثة العارضة ، او الصفة الشخصية ، جسمية مادية كانت هاذة الصفة او خلقية معنوية ، لأن هاذة الصفات التي تبدو تأفها في ظاهرها ، بها يكتشف التحليل العلمي والنفسي الحديث مفتاح شخصية الفرد المدروس ؛ تماماً كما يتحرا الطبيب النفسي ان يكتشف من خلال الحادثة او الواقعة او حتى الكلمة سرّ مرضاه ومفتاح شخصياتهم .

لا استهانة إذاً بأي خبر من اخبار أديب يُدرّس ! ليس في الدراسة العلمية شيء يمكن التجاوز عنه او يجوز التسامح فيه ، او - التالي - أن محاولة التثبت من خبر كخبر جبن حسان ، ليس فقط مستحباً غير مستهجن ، بل لعله أن يكون شرطاً من شروط دراسة علمية وافية لسيرة هذا الشاعر وشخصيته .

٥

وقبل أن نوغل في بحث موضوع الجبن هاذا في شخصية حسان بن ثابت ، لا بد لنا من أن نلاحظ ان الجبن صفة نفسانية لا يمكن اكتشافها الا بعد واقعة او وقائع نمت عنها ، فالصفات النفسانية الخلقية من بخل أو كرم أو جبن أو حسد أو نجدة ، ليست كالصفات المادية الظاهرة للعيان التي لا يمكن ادعاؤها أو نكرانها ، فإذا وُصف عنتره مثلاً بالسواد ، وبشار بالعبا ، والجاحظ ببروز العينين ، وأبو العلاء بالوجه المجذور ، فإن هاذة الاوصاف سمات مادية ظاهرة عاينها معاصروهم وتحققوها ، لم يكن الرواة والمؤرخون ليجرؤو على نسبتها إليهم لو كانوا منها برآء ، بل إن نقل هاذة الصفات لا يتضمن — في الغالب — مذمة أو مديحاً ، ولا تُذكر بعامة لغاية من زراية أو تعيير أو إعلاء ، بل تقريراً لواقع ، واستزادة للمعرفة عن الشخص الموصوف .

أما جبروت الحجاج وإيمان ابن المقفع وشجاعة المتنبي مثلاً ، فصفتان نفسانية 'خُلُقِيَّة' معنوية ، 'يُحكم' بها أو بعدمها من خلال الوقائع والتصرفات والآراء ، لا استناداً إلى ظاهري مادي محسوس ، فالحكم بها استنتاج واجتهاد سواء في عصور اصحابها أو ما بعد عهودهم ، ويظل في أمر تصديقها أو نفيها مجال للشك والدرس والجدل والنقاش والرد واختلاف التعليل والتفسير ، وتهمة الجبن عند حسان بن ثابت — لو صح أن نسميها تهمة — هي من نوع هاذة الصفات النفسانية الأخيرة .

٦

أما قصة جبن حسان ، فهي ان بعض المصادر القديمة أوردت أقاصيص تصور شاعر الرسول جباناً كما اسلفنا ، وقد نقلت هاذة الأقاصيص عنها مصادر أخر قديمة أو متأخرة أو معاصرة ، فتردد حديث جبن حسان وتكرر حتى امتلأت به كتب التراجم والأدب وتاريخه ، وشاعت هاذة السمة له حتى غدت في المراجع المختلفة حقيقة مسلماً بها . إن هاذذا التعدد للروايات ليس طبعاً بالشيء الذي يؤبه له ما دام معظمه تكراراً وإعادة لتقديم ينقله اللاحقون عن السابقين ، فإذا أردنا مناقشة تهمة الجبن عند حسان ، فيجب ان نتحرا الروايات الأولى لكل واقعة نجد فيها حديثاً عن جبنه لنزنها - طبقاً للنهج الذي اسلفنا - نصوصاً وظروفاً ورواة .

. . .

أما أقدم ما نعهد من المصادر التي ورد فيها حديث عن جبن حسان ، فهو « السيرة النبوية » لابن هشام الذي أثبت فيها أحاديث الراوية محمد بن اسحاق ، ففي السيرة نقرأ قصة عن جبن حسان يقول انها حدثت في حرب الاحزاب المعروفة بيوم الخندق ، وهاذه القصة هي المستند الاول والابرز في اتهام حسان بن ثابت بالجبن ، وقد نقلتها معظم المصادر التالية التي نقلت قصصاً في جبنه - ان لم نقل كلها - وأضافت إليها غيرها ، فالواجب العلمي يقضي ، اذا أردنا درس هاذة الروايات أن ننقلها بنصوصها التي وردت بها عن متونها الاصلية ، قبل درسها وبحشها بتفصيل .

. . .

جاء في السيرة لابن هشام اثناء الحديث عن يوم الخندق :

« قال ابن اسحاق : وحدثني يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير ،
عن ابيه عباد قال :

كانت صفية بنت عبد المطلب في «فارغ» - حصن حسان بن ثابت -
قالت : وكان حسان بن ثابت معنا فيه مع النساء والصبيان . قالت صفية :
فمر بنا رجل من يهود ، فجعل يطيف بالحصن ، وقد حاربت بنو
قريظة وقطعت ما بينها وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس
بيننا وبينهم احد يدفع عنا ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون
في نحور عدوهم ، لا يستطيعون ان ينصرفوا عنهم اليانا ان انا آت .
قالت : فقلت يا حسان ، ان هاذا اليهودي كما ترا يطيف بالحصن ،
واني والله ما آمنه ان يدل على عوارتنا من وراءنا من يهود ، وقد شغل
عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ، فانزل اليه فاقتله ؛ قال :
يغفر الله لك يا بنت عبد المطلب ، والله لقد عرفت ما انا بصاحب
هاذا . قالت : فلما قال لي ذالك ولم أر عنده شيئاً احتجرت ^١ ، ثم
اخذت عموداً ، ثم نزلت من الحصن اليه ، فضربتة بالعمود حتى قتلتة .
قالت : فلما فرغت منه رجعت الى الحصن ، فقلت : يا حسان انزل
اليه فاسلبه ، فانه لم يمنعني من سلبه الا انه رجل ؛ قال : مالي بسلبه

١ - احتجرت : شددت وسطى . ورؤيت « اعتجرت » ومعناها لبست المعجر ،
والمعجر ثوب أو عمامة لرأس المرأة من غير ادارة تحت الحنك .

من حاجة يا بنت عبد المطلب « ١ .

.

وقد اورد ابو الفرج حادثة قتل اليهودي هاذه ايضا ، ولاكن بنصين مختلفين ، اولهما هو النص المتقدم الذي رواه ابن اسحاق على لسان صفية بنت عبد المطلب ، بكلماته وعباراته نفسها ، والنص الثاني ينقله ابو الفرج عن لسان ابن الزبير - حفيد صفية - ولاكن مع خبر آخر اورده قبل ذالك النص ، وهاذا الخبر الآخر لا يقل طمعا به وثلباً له عن خبر تمنعه عن سلب اليهودي .

قال أبو الفرج :

« واخبرني الحسن بن علي قال ، حدثنا احمد بن زهير قال ، حدثنا الزبير قال ، حدثنا علي بن صالح عن جدي عبد الله بن مصعب ، عن ابيه قال :

كان ابن الزبير يحدث انه كان في فارع - أطم حسان بن ثابت - مع النساء يوم الخندق ، ومعهم عمر بن ابي سلمة . قال ابن الزبير : ومعنا حسان بن ثابت ضارباً وتداً في آخر الاطم ، فاذا حمل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على المشركين حمل على الوتد فضربه بالسيف ، واذا اقبل المشركون انحاز عن الوتد كأنه يقاتل قرناً ، يتشبه بهم كأنه يرا انه مجاهد حين جبن .

... قال ابن الزبير :

وجاء يهودي يرتقي الى الحصن ، فقالت صفية له : اعطني السيف ؛

١ - السيرة النبوية لابن هشام ، طبعة مصطفى الباني الحلبي واولاده بمصر ، حققها وضبطها وشرحها مصطفى السقا و ابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلي ، القاهرة

فأعطاهما ، فلما ارتقا اليهودي ضربته حتى قتلتته ، ثم احتزت رأسه فأعطته حسان وقالت : طوَّح به ، فإن الرجل اقوا واشد رمية من المرأة ؛ تريد ان ترعب به اصحابه «^١ .

. . .

وفي الاغاني ايضاً حول جنبه :

«قال الزبير : وحدثني علي بن صالح عن جدي ، انه سمع ان حسان بن ثابت انشد رسول الله صلى الله عليه وسلم :

لقد غدوتُ امام القوم منتطقاً بصارمٍ مثل لون الملح قَطَّاعٍ
تحفز عني نجادَ السيف سابعةً فضفاضة مثل لون النهي بالقاع^٢
قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فظن حسان انه ضحك من صفته نفسه مع جنبه «^٣ .

. . .

الى هاذي القصص الثلاث التي تقدمت ، يجب ان نضيف سبباً آخر ساعد على تعزيز تهمة حسان بالجبن ، هو أننا لا نجد اسمه في كتب السير بين الذين شهدوا المعارك وشاركو فيها ؛ ولعل البعض استندوا في تفسير هاذي الأمر إلى ما جاء في هاذي القصص من اخبار جبن حسان ، فَمَزَوْ

١ - الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني ، طبعة دار الكتب المصرية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٣١ ، ج ٤ ص ١٦٤ و ١٦٥ .

٢ - انتطق : شد وسطه - مثل لون الملح : يقصد انه شديد البياض - سابعة ، اي درع سابعة - شاملة - فضفاضة : واسعة - النهي : الغدير ، يريد ان يقول ان درعه بيضاء ، حتى لكأنها في بياض الغدير الشفاف الذي يكشف قاعه .

٣ - الأغاني ، ج ٤ ص ١٦٦ و ١٦٧ .

غيابه عن مشاهد الرسول وحروبه الى السبب نفسه - ابي الى الجبن -
لا الى شيء آخر ، وأدت هاذة الاخبار عنه الى ان يقول ابن قتيبة مثلاً
في ترجمته في « المعارف » و « الشعر والشعراء » : « وهو متقدم
الاسلام ، الا انه لم يشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم مشهداً لانه كان
جباناً »^١ ، وتبعه في هاذو القول كثير ممن نقلو عنه من القدماء
والمؤخرين .

هاذا كل ما ورد - او ما وصلنا علمه على الاقل - من مستندات
وقرائن في تهمة الجبن التي تلبست حسان بن ثابت عبر تاريخ الادب ؛
وقد نقلت هاذو الوقائع في كتب كثيرة قديمة ومتأخرة ومعاصرة ،
نقلها البعض بمجموعها ، ونقل بعض آخر قسماً منها ، كما كان بعض
يلخصها أو يشير اليها ، ولا كن تلك الكتب لم تخرج بمجموعها عن
دائرة هاذو الوقائع ، ولم تتضمن جديداً يختلف عنها .

فعناصر التهمة التي يوجهها المحدثون الى حسان - أو ما نسميه
بلغة الحقوقيين « أدلة الاتهام » - تتلخص اذاً بما يلي :

- ١ - لم يحارب في صفوف المسلمين .
- ٢ - تمنع عن قتل يهودي عدو ، او ان صفية عمبة النبي - على
الاقل - هي التي قتلته مع انه كان يحوارها .
- ٣ - كان يهاجم وتداً ضربه في ارض الحصن كأنه عدو .
- ٤ - تبسم النبي لانه قال شعراً حماسياً ، فظن حسان انه ضحك

١- كتاب المعارف لابن قتيبة ، طبعة وستفلد ، غوتنغن ١٨٥٠ ، ص

١١٤ - الشعر والشعراء لابن قتيبة ، طبعة المكتبة التجارية لصاحبها مصطفى محمد ،

ط ٢ ص ١٠٤ .

منه .

وسنحاول تمحيص كل من هاذة التهم تسلسلا ومناقشتها ، قبل الانتقال الى بحث الظروف المحيطة بالشاعر ، والى موضوع نقلة هاذة الاخبار ومدا الثقة بهم .

٧

١ - أما بشأن الدليل الأول ، أي عدم مجاربتة في صفوف المسلمين ، فيجدر ان نشير اولاً الى ان احداً لم يذكر ان حسانا كان يختبئ مع النساء والصبيان في الحصون والآطام في حرب غير حرب الخندق يوم الأحزاب ، ولا يعني هاذا طبعاً ان وضعه في الحروب الاخرى كان يختلف عن وضعه في هاذة الحرب ، ولاكن لعل قصتي صفيه والوقد اللتين ابرزتا وضعه في يوم الخندق خاصة ، لفتتا النظر إلى عدم اشتراكه في حروب النبي ، وجعلتا ابن قتيبة يقول « انه لم يشهد مع الرسول مشهداً » . أما أن يستنتج من قصتي الخندق هاتين ان حسانا لم يشهد مشاهد الرسول ، فيبدو أنه امر ينطبق على الواقع ، و-التالي- انه يبدو استنتاجاً منطقياً ومقبولاً ، لأن اسم الشاعر لم يرد - كما أسلفنا - في الغزوات والسرايا أو الحروب الاخرى بين المحاربين الذين فصل بعض المؤرخين والمحدثين في تعدادهم واحصائهم (كما فعل ابن اسحاق في السيرة) ولكن ما ليس منطقياً ولا مقبولاً ، وما يتناقض مع اصول البحث العلمي ، أن يضيف الكاتب إلى الخبر الذي ينقله ، استنتاجاً شخصياً له وكأنه جزء من الخبر واستمرار له ، فجملة « لأنه كان جباناً » (في قول ابن قتيبة : انه لم يشهد مع النبي (ص) مشهداً) (لانه كان جباناً) هي تفسير شخصي للخبر الذي نقله ، وتعليل منه

ان يتساءل الانسان : هل يحق لأحد ان يمتنع عن حرب العدو « لأنه جبان » ؟ وهل سمح الاسلام لأحد بالامتناع عن الجهاد ومحاربة اعداء الدين بسبب الجبن؟؟ إني لا تساءل واعجب كيف يحيز ابن قتيبة - والذين نقلوه عنه كابن الأثير وابن عساكر وعبد القادر البغدادي - وسواهم من المتأخرين والمعاصرين - لمسلم ان يتخلف عن الجهاد بغير عذر من الاعذار الشرعية التي اقرها الاسلام ؟ لاشك في ان الرسول لم يكن ليسمح لحسان بالتخلف عن الحرب لهاذا السبب ، لأن الجبن لم يكن يوماً ، لا في الاسلام ولا في سواه ، عذراً مشروعاً للامتناع عن القتال ، فلا بد من سبب آخر غير الجبن « يتعملل » به الرجل ، حتى يكون امتناعه مشروعاً وحق « يرتاح » من ويلات الحرب ومخاطرها .

أما الاسباب المشروعة في الاسلام للاعفاء من الجهاد فقد عددها الآية الاخيرة من آيات ثلاث تناولت المخلفين عن الحرب ، حيث جاء قوله تعالى : « ليس على الأعما حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ، ومن يتولّ يعذبه عذاباً أليماً » ٢ . فحدود الإعفاء من القتال العما او العرج او المرض ، وشاعر الرسول لم يكن أعما ٣ ولم

١ - ابن الأثير في « أسد الغابة » ، طبعة جمعية المعارف ، ج ٢ ص ٦ - ابن عساكر في تاريخه ، مطبعة روضة الشام ١٣٣١ هـ ، ج ٤ ، ص ١٤٠ - عبد القادر بن عمر البغدادي في « خزائن الادب ولب لباب لسان العرب » ، طبع دار العصور للطبع والنشر ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ج ١ ص ١٥٧ .

٢ - سورة الفتح ، الآية ١٧ .

٣ - عمي حسان في اواخر عمره وبعد وفاة الرسول بسنوات طوال .

يكن أعرج ، فهل كانت له حجة مشروعة من مرض ؟

. . .

ونعود إلى تصفح اخبار حسان تفتيشاً عن سبب امتناعه عن الحرب يوم الخندق ، فنفاجأ بنجر صغير ، ولاكنه يتضمن التفسير المنطقي المقبول لعله امتناعه عن الحرب ومجاورته للنساء والصبيان في ذلك اليوم المشهود .

يقول أبو الفرج في أغانيه :

« قال الزبير ، وحدثني عمي عن الواقدي قال : كان أكحل^١ حسان قد قطع ، فلم يكن يضرب به^٢ . »

إذاً فهنا مفتاح السر ، رجل مريض ، وعلمته في الذراع الضاربة ، فإذا ثبت هذا ، فما ترا يبقا من قيمة لحجة امتناعه عن حضور القتال ، بل ما يبقا من قيمة للاقاصيص الموردة ادلة على جبنه ؟

إذا كان حسان مريضاً حقاً ، وإذا كانت علمته في ذراعه حتى أنه « لم يكن يضرب به » - وسر القوة « في الساعد لا في السيف » كما يقول المثل - فمن الطبيعي ألا نرا حساناً بين المقاتلين وفي حلبات الصراع ، بل من غير الطبيعي الا يكون بين النساء والاطفال ، فما في ذلك عليه معرة او شين ، وما فيه دليل على فزع منه او جبانة .

١ - الأكحل : عرق في وسط الذراع . قال ابن سيده : يقال له عرق النساء في الفخذ ، وفي الظهر الأبر ، ويسمى عرق الحياة ونهر البدن .

٢ - الأغاني ، ج ٤ ص ١٦٦ .

ان صفة الأكحل المقطوع هاذة هي من نوع تلك الصفات المادية التي تحدثنا عنها في مطلع البحث والتي ذكرنا أنها مما يصعب ادعاؤه أو إنكاره ، لأنها مما يعاينه الآخرون ويحسونه ، والتي 'تنقل' - غالباً - لا انتصاراً أو تجنباً ، بل تقريراً لواقع ، واستزادة للاحاطة بأوصاف الأديب المدروس ، تماماً كصفات اخرا نسبت لحسان بن ثابت ، منها أنه كانت له ناصية يسدها بين عينيه وأنه كان يخضب شاربه وعنفقته بالحناء^١ .

ولاكن ، قد يسأل سائل : إن هاذا يكون صحيحاً فيما لو لم يؤد إلى نتيجة سلبية أو إيجابية ، أي فيما لو لم يكن لأحد في اذاعة هاذا الخبر مصلحة ، أما وان نشر هاذا الخبر يؤدي إلى نفي التهمة عن حسان وإلى أن يعلل تعليلاً مشروعاً تخلفه عن مشاركة الرسول والمسلمين في حروبهم ، فما يمنع أن ينشئه مغرض متحيز لحسان ما دام اصطناع الاحاديث لغايات خاصة امراً وارداً وواقعاً ، ولم لا يكون الحديث الأخير قد أنشئ تغطية لاختبار جبنه خاصة ، وتبرئة له من وصمة شاعت عنه ووُسم بها ؟

والسؤال وجيه وفي محله ، ولاكن الذي يدعو إلى الدهشة ويؤدي إلى إنصاف الشاعر ، أن الزبير - ناقل خبر الأكحل المقطوع هاذا - هو في الوقت نفسه احد الرواة الذين نقلو قصة ضربه الوتد في أرض الحصن وحمله عليه ، والذين لم يكتفوا له بهاذة الزراية وهاذا السفه ، بل اكملو الشوط ففسرو السبب في عمله ذاك بالجبن ، بصورة صريحة .

مستبعد إذاً من الزبير الذي يقول عن حسان في سياق روايته

١ - تجد هاذا في معظم المراجع التي وصفت حساناً وترجمت له .

الاولا « يتشبه بهم كأنه يُرا أنه مجاهد حين جبن » ان يختلق له صفة مادية محسوسة كقطع الاكحل ليدافع بهـا عنه ويبرر امتناعه عن الحرب والتالي انه ينفي عنه تهمة الجبن !! والطريف في الأمر أنه لم يكتف بنقل خبر الاكحل المقطوع ، بل زاد أنه « لم يكن يضرب به » ، فأوضح بجلاء أن الرجل – شجاعاً كان أو جبناً – كان يتعذر عليه ان يكون مقاتلاً من أرباب العراك والضراب .

. . .

ثم ان التشبّع من تمن النص ، مُرفقاً بشيء من التذوق الادبي ، يكشف لنا وجهاً آخر من وجوه الموضوع : بم توحى عبارة « فلم يكن يضرب به » في اعقاب الخبر ؟ الا توحى أن موضوع المحاربة وارد مبدئياً في شخصية حسان ، وأنه كان سيكون محارباً عادياً لولا هذه العلة التي لحقته وعابت ذراعه ، فهي ، ولا سبب آخر سواها (من جبن أو غيره) كانت السبب في حرمانه شرف الجهاد وفخره !!

وهذا التشبّع نفسه من تمن النص ، مرفقاً أيضاً بشيء من التذوق الادبي ، يجعلنا نلاحظ كذلك من سياق الروايات الواردة في قصة قتل صفية لليهودي يوم الخندق شيئاً آخر ، هو أن روايتها اوردوها لابرار امتناع حسان عن قتل اليهودي او سلبه ، او لابرار واقعة هجومه على الوند كغلام حدث سخيّف ، فهم لا يتوقفون عند موضوع وجوده في الاطم بين النساء والصبيان ، مما يوحي ان مكثه في الاطم اثناء الحرب ، كان – عندهم – مشروعاً ولسبب مقبول ، فلم لا يكون السبب نفسه عذراً مقبولاً عن قتل اليهودي ، ولم لا تكون العلة التي منعتة عن قتال المشركين خارج الاطم ، هي نفسها التي منعتة عن قتل اليهودي داخل الاطم او لدن سوره ؟؟

ثم ان تصفح سيرة حسان يجبهنا بخبر آخر يعطي الشاعر عذراً مهماً في الامتناع عن الحرب ، ويكاد لا يقل اهمية عن خبر الاكحل المقطوع ، هو ان حسان بن ثابت كان عام دخل النبي يثرب بدعوته التوحيدية في الستين او الحادية والستين^١ من عمره ، أي أنه كان يوم الخندق في الخامسة والستين أو السادسة والستين ، فإذا صح هذا ، فلا عجب إذا فقتشنا عن شاعر الرسول يومئذ فلم نجد في صفوف المقاتلين حق لو لم يكن مقطوع الاكحل ، بل بين المتخلفين من الشيوخ والعُجُز ، بقرب صفة وسواها من النسوة ، ومع ابن الزبير واقرائه من الصبيان . لن يطعن في هذا القول طبعاً ان بعض المقاتلين حاربوهم في الستين بل وفوقها بكثير^٢ ، لان بعضاً آخرين يعجزون عن الحرب وهم دون هذه السن ايضاً ، فالغالب في أبناء الستين انهم معذورون عن قتال .

١ - جعلت الروايات القديمة عمر حسان مئة وعشرين سنة ، عاش منها ستين في الجاهلية وستين في الاسلام . وقد أورد أبو الفرج للتدليل على ذلك قصة عن عدد من الرواة ينتهون تسلسلاً إلى حسان بن ثابت نفسه ويقول فيها : « إني لغلام يفقه ابن سبع سنين أو ثمان » ، إذا يهودي يثرب يصرخ ذات غداة : يا معشر يهود ؛ فلما اجتمعوا اليه قالو : ويلك مالك ؟ قال : طلع نجم احمد الذي يولد به في هذه الليلة . قال : ثم أدركه اليهودي ولم يؤمن به . ثم علق أبو الفرج على هذه القصة بقوله : « فهذا يدل على مدة عمره في الجاهلية ، لأنه ذكر أنه أدرك ليلة وُلد النبي صلى الله عليه وسلم وله يومئذ ثمان سنين ، والنبي صلى الله عليه وسلم بُعث له أربعون سنة ، وأقام بمكة ثلاث عشرة سنة ، فقدم المدينة ولحسان يومئذ على ما ذكره ستون سنة أو إحدا وستون وحينئذ اسلم » . راجع الاغاني ج ٤ ص ١٣٥ و ١٣٦ .

٢ - مثل هلال بن أمية ، أحد «الثلاثة الذين خلفوا» في غزوة تبوك ، الذي كان يستطيع القتال وهو شيخ كبير ، يؤيد ذلك قول زوجته عنه لرسول الله (ص) حين أمر المسلمين بمقاطعته وزميليته : انه «شيخ كبير ضائع لا خادم له» . السيرة لابن هشام ج ٤ ص ١٧٩ وبداية هذه النصائح (كما في طبعة « كتاب فروش ابن سينا » ص ٤٥) :

ومع ان المراجع القديمة تنقل انه عاش ستين سنة في الجاهلية قبل ان يسلم ، دون ان يشكك احدها في هاذو المعنا ، فنحن نفضل الا نأخذ هاذو القول على انه من المسلمات المؤثقة ، ذالك لأن بعض المتأخرين ترددو في قبول هاذو الزعم ١ ، اذ ان الخبر الذي 'حسب عمر حسان بناء عليه ، والذي يقول ان حساناً كان ابن سبع او ثمانى سنوات حين سمع يهودياً في يثرب ينادى « طلع الليلة نجم احمد » يوحى بأن حساناً أُعطي هاذو العمر من بعض الرواة لغاية خاصة ، هي ان 'يضيفى على الرسول مسحة قدسية غيبية ، او ان يجعل الامم الاخرى تنتظر مجيئه من خلال كتبها وفعاليمها .

ونحن لا ننكر ان التهمة وجيهة (رغم ان نقضها لا يقوم على أساس مكن) ، ولاكن التشكيك في القصة التى كجعات حساناً يسمع التبشير بالرسول صغيراً ، لا يقوم دليلاً على ان حساناً لم يكن على ابواب الشيخوخة عام الهجرة ، فقد تكون القصة موضوعة فعلاً ، ويكون حسان كبير السن ايضاً في الوقت نفسه

ونحن اذ لا نستبعد وجود افتعال في حديث عمر حسان الطويل ، وبخاصة في هاذو الاتفاق الغريب الذي قسم عمره نصفين متعادلين ككفى ميزان ، فجعله يعيش ستين سنة في الجاهلية وستين في الاسلام ، والذي يتناقض مع أقوال الرواة أنفسهم حين يجعلونه يموت في السنة الاربعين

١ - راجع في ذلك مثلاً ما كتبه الاستاذ فؤاد أفرام البستاني في الجزء ٣٣ من سلسلته « الروائع » طبع المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٢ ، ط ٢ ص ٢٠٦ و ٢٠٧ وبخاصة حاشيته ص ٢٠٦ .

أو السنة الخمسين أو الرابعة والخمسين - لا الستين - من الاسلام ، لا يمكننا أن نجد في ذلك الافتعال دليلاً على انه كان صغير السن حين أسلم ، وإذا رأ البعض جواز وضع رواية العمر الكبير هاذا لحسان لظهار كرامة نبوية بتبشير اليهودي بالرسول ليلة ولادته ، فلم 'نسب هاذا العمر الكبير ايضاً الى ابيه وجده وابي جده جميعاً ' ، أي الى سلسلة من الاصلاب المعمرة التي عاش كل منها مئة وعشرين سنة أو اكثر ؟ وإذا كان لا بد من افتعال كرامة للرسول الاكرم (ص) أفلا يكون اختيار حسان بن ثابت لتتحقق على يديه هاذة الكرامة دليلاً على شيخوخته وتقدم سنه ، لانه لو لم يكن في سن من الشيخوخة تؤهله لسماع صرخة حدثت منذ اكثر من خمس وخمسين سلفت من سنين ، لكانوا اختاروا آخر غيره يعرفه الناس شيخاً مُعمرّاً ، ويصدقون فيه امكانية تحديسه بمثل خبر اليهودي المبشر في يثرب .

« دخل حسان بن ثابت في الجاهلية بيت خمار بالشام ومعه أعشا بكر بن وائل ، فاشترى خمرأ وشربا ، فنسام حسان ثم انتبه ، فسمع الاعشا يقول للخمار : كره الشيخ الغرم ؛ فتركه حسان حتى نام ، ثم اشترى خمر الخمار كلها ، ثم سكبها في البيت حتى سالت تحت الأعشا ،

١ - تجد ذلك في اسد الغابة وتهذيب التهذيب والنجوم الزاهرة ، حيث جاء ان حساناً عمّر مئة وعشرين سنة ، وكذلك عاش ابوه ثابت وجده المنذر وابو جده حرام ، ولا يعرف في العرب اربعة تناسلو من صلب واحد غيرهم (نقلاً عن حاشية الاغانى - ج ٤ ص ١٣٥) بل ان الاغانى زاد في عمر ثابت بن المنذر (والد حسان) فجعله مئة وخمسين سنة . راجع ج ٤ ص ١٣٥ .

فعلم انه سمع كلامه فاعتذر إليه « ١ .

فإذا كان حسان «شيخاً» في الجاهلية (في قول الاعشا : كره الشيخ الغرم) ، فأولاً به ان يكون اكثر شيخوخة في الاسلام واعجز عن قتال .

. . .

واذا نحن سلمنا بصحة التفاصيل الواردة في حادثة قتل صفية بنت عبد المطلب لليهودي يوم الخندق ، وان حسانا قال لصفية حين طلبت منه اولاً قتل اليهودي : « يغفر الله لك يا بنت عبد المطلب ، لقد عرفت ما انا بصاحب هاذا » ، فانت لا نرا في هاذا القول دليلاً على صحة التهمة ، بل على العكس تماماً ، نستشف فيه عذراً قوياً للشاعر في امتناعه عن القتال في صفوف المسلمين ، لان قوله : « لقد عرفت اني عاجز عن هاذا بسبب شيخوختي او لقطع الكحلي » اقرب إلى المنطق والعقل من ان يقول : « لقد عرفت اني جبان » .

. . .

إذا فواقعة امتناعه عن الاشتراك في حرب الاحزاب يوم الخندق ليست بالحجة التي يُعتدُّ بها او حتى يُؤَبَّه لها في موضوع اتهامه بالجبن ، لان هاذه الواقعة تنقلب حجة دفاع لمصلحة الشاعر ما دام ما كُشِّف في

١ - هاذه الحادثة ينقلها ابو الفرج الاصفهاني عن سندن ينتهيان إلى الزبير، الذي ينقلها بدوره عن بعض القرشيين . راجع الاغاني ، ج ٤ ص ١٦٧ و ١٦٨ .

الاطم بمعرفة الرسول بل وفي حمايته ، وما دام الجبن لا يُقبل عذراً
للتخلف عن القتال .

. . .

٢- فإذا انتقلنا الى حادثة قتل اليهودي - الدليل الثاني من أدلة اتهام
حسان بالجبن - رأينا إن هاذة الحادثة قد نقلت بنصين مختلفين ، اولهما
عن لسان صفية بنت عبد المطلب ، بطة الرواية نفسها (تحدث هي به
وينقله عباد ابن حفيدها عبدالله بن الزبير) ، والنص الثاني عن لسان
عبدالله بن الزبير (حفيدها ووالد عباد الذي نقل النص الاول) وفيه
يتحدث ابن الزبير عن الواقعة كشاهد عاينَ أحداثها . فإذا درسنا أولاً
رواية عباد المنسوبة إلى صفية - وهي الأشهر - رأينا أن هاذة الرواية
تنقصها في اسنادها حلقة مفقودة ، لان ناقلها عباد لا يقول عمن نقل لنا
رواية صفية ، بل يبدأها بعبارة تقريرية اخبارية صادرة عنه نفسه
« كانت صفية بنت عبد المطلب في فارع » ، ثم يقطع ليقول « قالت »
ولكنه لا يذكر لمن قالت ، أله هو أم لآخر سواء ؟ فإن كان لآخر
فمن هو هاذو الآخر ولم لم يذكره ؟ وان كان له هو ، فيجب ان نلاحظ
ان صفية كانت والدة جد عباد هاذو ، وان فارق السن بينهما كان كبيراً
لدرجة يكاد يُشك معها في ان يراها عباد .

فالمؤرخون يروون ان صفية واخواتها رثينَ أباهن عبد المطلب
يوم وفاته ، وقد توفي عبد المطلب قبل يوم الخندق بخمسين

سنة^١، فلو جعلنا صفية 'صغرا بنات عبد المطلب الرائيات'، وهن ست، ولو قدرنا لها من العمر حين وفاة أبيها خمس عشرة سنة فقط لتتمكن من نظم مثل رثائها في أبيها، فإنها ستكون عام الخندق في الخامسة والستين على الأقل. في ذلك العام كان حفيدها عبد الله بن الزبير (والد الراوية عباد) غلاماً في الاطم مع النسوة والصبيان ، فحتى بلغ عبد الله مبلغ الرجال وتزوج ، وحتى ولد له ابنه عباد ، وصار هاذا بدوره محدثاً وجامع اخبار يسمم من الناس ويروي عنهم ، لسنا نعلم إذا كانت صفية بنت عبد المطلب ما زالت في الاحياء ، ولا يعلم الا الله وحده ما يمكن ان تتعرض له ذاكرة آل الزبير من عوامل الزمن ، أو ما يمكن ان تتأثر به من دوافع السياسة ، وبخاصة لان حسانا أساء الى ابناء الزبير كما سنرا .

ومع ذلك ، ورغم هذا التفاوت في العمر بين صفية وابن حفيدها، فنحن لا ندعي استحالة ان تحدثه جدة ابيه بمثل هاذا الخبر، ولا كننا ونحن نلاحظ ضعف هاذا الاحتمال مع عمر صفية خاصة ، نتساءل : لم نقل عباد الحادثة بنصها الاول المنسوب الى جدة ابيه، ولم ينقلها بنصها الثاني المنسوب مباشرة الى ابيه عبد الله بن الزبير ما دام ابوه من شهود الحادثة العيان ، وما دام الاب أقرب إليه زمنياً ، والنقل عنه أبعد عن الشك ؟ هل لأن النص المنسوب الى ابيه لا يدين حسانا بالجبن كما يدينه

١ - كان عمر الرسول حين توفي جده عبد المطلب ثمانى سنوات، وكان عام الخندق في الثامنة والخمسين من عمره ، وعليه فتكون وفاة عبد المطلب قبل الخندق بخمسين سنة . أما المراتي المنسوبة الى صفية واخواتها في أبيهن فتعدها في السيرة النبوية ج ١ ص ١٧٩ - ١٨٣ .

النص المنسوب الى صفية ٢٢

كان الواجب العلمي يقضي ان يذكر لنا عباد عمن نقل حديث صفية بنت عبد المطلب، ولعل هاذة الحلقة الناقصة في سنده، خلافاً لما تقضي به المنهجية العلمية، هي التي جعلت بعض العلماء الناقدين يترددون في قبول رواية عباد هاذة، بل ينكرونها، وحجتهم الاولى انقطاع الاسناد، ثم لهم في هاذذا الانكار حجة اخرا سنتعرض لها بعداً، هي ان احداً من انصار حسان لم يرمه في اهاجيه بالجبن .

واول من انكر هاذة الرواية وردّها ابو عمر في كتاب الدرر^١؛ ثم علق عبدالرحمان السهيلي - العالم الناقد الدقيق، وصاحب «الروض الأنف» - على رواية عباد هاذة لحديث صفية بقوله: « وبجمل هاذذا الحديث عند الناس على ان حسان كان جباناً شديد الجبن، وقد رفع هاذذا بعض العلماء وأنكره، وذلك انه حديث منقطع الاسناد ». وبعد ان يشير الى ان احداً لم يهيج حساناً بالجبن يقول: « فدل هاذذا على ضعف حديث ابن اسحاق، وان صح فلعل حسان ان يكون معتلاً في ذالك اليوم بعلّة منعه من شهود القتال^٢، وعقب ابو ذر الحثني على الحديث نفسه بما لا يخرج عما ذكره السهيلي^٢ .

ولقد ادهشتني هاذة اللفتة الواضحة من هاؤلاء العلماء المتقدمين وفيها من وضوح الشك شيء كثير، وعجبت كيف ان المتأخرين لم يلحظوا ما لحظه هاؤلاء أو لم يتوقفوا عند شكهم مع انه وجيه، بل نقلوا

٢ - نقلاً عن حاشية السيرة، ج ٣ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ .

١ - تكرر في المتن التي نقلناها منع اسم « حسان » من الصرف، ولم نزله وحياً، فالتزمنا بمنعه في المنقولات، ولم نلتزم به في كتابتنا .

الرواية « العبادية » وفضلوا الأخذ بها ، ربما لأنها تضيف على سيرة حسان وعلى عرضهم التاريخي طلاوة أكثر ، وحيوية وطرافة .

ثم زاد عجيبي بعدئذٍ انني في تقليبي المراجع التي تناولت حساناً من بعيد أو قريب ، رأيت آخرين غير هاؤلاء - ولا كن متأخرين عنهم أو من كتّاب العصر الحاضر - يتجاهلون تهمة الجبن هاذة في سيرته ، أو يبررون امتناعه عن القتال بعذر صحي كما فعل السهيلي ، فهذا ابن عساكر بعد ان يورد القصص السابقة المتواترة في جبن حسان ، ينقل عن ابن الكلبي قوله : « ولم يكن الجبن من عادة حسان ، بل كان لسناً شجاعاً فأصابته علة احدثت فيه الجبن ، فكان بعد ذلك لا يقدر ان ينظر الى قتال ولا شهده »^١ . وهاذه طبعة حديثة من كتاب « المعارف » تسقط قصة صفة هاذة وقتلها لليهودي ، مخالفة بذلك الاصل الذي ألفه ابن قتيبة (مما جعل علامتنا الشيخ عبد الحسين الاميني يعتب في « الغدير »^٢ مستنكراً هاذو التجاوز للامانة العلمية) ، وهاذا الاستاذ الزركلي يتجاهل في « الاعلام » موضوع الجبن ويهمله ، بل ويبرر امتناع حسان في مشاركة الرسول في حروبه بقوله : « لم يشهد مع النبي (ص) مشهداً لعله أصابته »^٣ .

. . .

فاذا انتقلنا في موضوع حادثة قتل اليهودي من السند الى المتن

١ - تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٤٠ .

٢ - الغدير ، للشيخ عبد الحسين الاميني ، ج ٢ ص ٦٤ .

٣ - الاعلام ، لخبر الدين الزركلي ، ط ٢ ج ٢ ص ١٨٨ .

— أو من الشكل الى الاساس كما يقول الحقوقيون — رأينا انفسنا مرة
أخرى أمام نقاط تدعو الى بعض التوقف ، والى طرح بعض الأسئلة ،
وبخاصة في ما يتعلق بانطباق تفاصيل هذه الحادثة على الوقائع المعروفة
تاريخياً عن حرب الأحزاب المعروفة بيوم الخندق .

تميزت حرب الأحزاب دون سائر حروب الرسول ومغازيه بالخندق
الذي حفر حول المدينة وقام حاجزاً بينها وبين المشركين ، وقد كان
هذا الخندق بعيداً عن المدينة كما تذكر الاخبار وتوحي النصوص بـل
ويقضي منطق التنظيم الحربي . أما الاخبار فجاء في بعضها ان الخندق
كان يبعد عن المدينة مسافة فرسخين^١ ، وأما النصوص فنجدها في
القرآن الكريم وكتب السيرة ، فقد جاء في سورة الأحزاب عن وقائع
يوم الخندق قوله تعالاً : « وإذ قالت طائفة منهم يا اهل يثرب لا مقام
لكم فارجعوا ، ويستأذن فريق منهم النبي يقولون ان بيوتنا عورة وما
هي بعورة ، ان يريدون الا فراراً^٢ فعبارة « فارجعوا » من جهة ،
واستئذان بعضهم للعودة الى بيوتهم من جهة أخرى ، يوحيان ان البيوت
بعيدة ، ولو كانوا بينها أو بقربها ما استأذنوا من أجلها أو لتعللو بسواها ؛
وفي كتاب تاريخ النبي احمد (ص) ان النبي أمر أصحابه « بالخروج

١ - نقل عن : شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري ، لعبد الله انيس الطباع ،
منشورات مكتبة المعارف في بيروت ، حاشية ص ٣٤ . أما الفرسخ فقد جاء (في
لسان العرب) انه « ثلاثة اميال هاشمية او اثنا عشر ألف ذراع أو عشرة آلاف » ،
وقدر صاحب المنجد ذلك بحوالي ثمانية كيلومترات . هذا وان الايرانيين اليوم
يستعملون كلمة فرسخ لما يعادل ستة كيلومترات كاملة .

٢ - سورة الأحزاب ، الآية ١٣ .

خارج المدينة وحفر الخندق حولها من ناحية « أُحُد » الى ناحية « راتج » ، فحمل الناس المساحي والمعاول ، وخرجوا خارج البلد ^١ . وفي سيرة ابن هشام في عرضه لوقائع يوم الخندق ان الرسول « استعمل على المدينة ابن مكتوم » ^٢ فهاذا يدل على بعد الرسول عن المدينة ، ولو كان فيها لما أقام عاملاً له عليها . وأما منطق التنظيم الحربي فيقضي بأن يكون الخندق بعيداً على الأقل بمقدار يتعذر معه وصول السهام والنبال إلى ثغور المدينة .

وتحدث اخبار يوم الخندق ايضاً ان الرسول (ص) احكم تحصين المدينة حماية لها ولاهلها من الحملة القوية التي جردتها قريش وغطفان وبنو النضير ، فجعل « للخندق ثمانية أبواب ، وأوقف على كل باب رجلين من المهاجرين والانصار يحفظانه » ^٣ ، ولهذا الحذر المحكم كان الفضل في امتناع المدينة على كل عدو للمسلمين من ان يدخلها ، وهو الذي أدّى الى ان تعود القبائل الثلاث الكبرا خائبة فاشلة من حربها ، رغم ان أعدادها كانت اضعافاً من عدد المسلمين ، ورغم ان إعدادها للحرب كان أجيش وأقوا .

في مثل هذا الوضع يحق لنا ان نتساءل عن امكانية ما جاء في رواية عباد بن عبد الله بن الزبير من قولٍ ينسبه الى صفية : « فمر بنا رجل من يهود ، فجعل يُطيف بالحصن » ؛ فهل كان الحصن خارج المدينة

١- تاريخ النبي احمد (ص) ، للسيد حسن الحسيني اللواساني ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٣٥٩هـ (١٩٤٠ م) ، ج ٢ ص ٩٨ .

٢ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣١ .

٣ - تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١٠٢ .

وخارج الخندق قريباً من صفوف الاعداء ؟ إذا فلم وضع الصبيان والعُجُز والنسوة فيه ؟ فارت كان في المدينة دون الخندق ، فكيف استطاع ذالك اليهودي - بل لم حاول - ان يتسلل الى قلب ديار المسلمين ؟ فإذا جعلنا مؤخرة المدينة مكشوفة لليهود تساءلنا : كيف يجرؤ هاذا اليهودي على الاقتراب وحيداً من متجمع للمسلمين وهم وقومه على خلاف بل وفي حالة حرب ؟؟ ونتساءل أكثر : هل كان هاذا اليهودي مسلحاً أم كان غير مسلح ؟ فإن كان مجرداً من السلاح فهل من المعقول ان يبقا وحده قرب حصن الاعداء في جيئة وذهاب ؟ وان كان مسلحاً فهل تجرؤ صفية بنت عبدالمطلب ان تنزل إليه وحدها وكل سلاحها عمود ؟ هل وقف هاذا الرجل ساكناً يتلقا الضربات مستسلماً حتى قضت صفية عليه ؟ ما مدام ضعفت هاذا الرجل حتى تتمكن منه امرأة مجردة وهو مسلح ، وما مدا قوة هاذو العجوز المشرفة على السبعين ، حتى تقتل بعمود فقط رجلاً مدججاً بسلاح ؟ اما كان باستطاعته - حتى لو كان غير مسلح - ان يمسك على الاقل بيديها الضعيفتين ؟ اما كان باستطاعته أن يهرب - وهو على هاذو المقدار من الضعف والخور أو إذا كان غير مسلح - وهو يرا صفية تخرج من الحصن وتتقدم نحوه ؟ وما دام خطره ينحصر في ارشاده الأعداء إلى مكان الحصن - كما تقول الرواية - وما دام قد عرف هو مكان الحصن ، فلم لم يبادر إلى إخبارهم ، بل توقف حتى نزلت إليه صفية وقتلته ؟ أم لعله طاب له الموت في ذالك اليوم ، فانتظر من ينزل فيتكرم بقتله !!؟

ويقول عباد أيضاً في روايته : « ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون في نحور عدوهم ، لا يستطيعون ان ينصرفوا إلينا عنهم إن

اتانا آت «؛ وهذا القول يدعو لبعض التوقف ، ولا يمكن تجاوزه دون علامة تعجب او استفهام .

ان كتب السيرة تحدثنا ان كل ما جرا من حرب يوم الخندق كان مبارزة واحدة جرت بين الامام علي بن ابي طالب (ع) وبين عمرو بن عبد ود العامري ، حين تخطا عمرو هذا الخندق الذي أقامه النبي (ص) سوراً حول المدينة ، وكان يرافقه ثلاثة ^١ - وفي رواية اربعة ^٢ - من أبرز فرسان المشركين ، جازو الخندق بأفراسهم ، وقد انتهت المبارزة بقتل عمرو بن عبد ود على يد علي ، وانتهت حرب الخندق كلها بقتل مشرك آخر في صدام مباشر هو نوفل بن عبد العزّاء قصرت به فرسه في الانهزام (او في الاقتحام) فوقع في الخندق حيث لحق به المسلمون ، وقاتله الامام علي في الخندق وقتله ^٣ .

ولقد استشهد من المسلمين في حرب الخندق وحرب بني قريظة التي تلتها ستة نفر فقط ^٤ ذكرت كتب السير أسباب وفيات بعضهم دون بعض ، والارجح انهم جميعاً ماتوا بفعل السهام والنبال لعدم وقوع معارك عملية قط بين المسلمين والمشركين أو بينهم وبين اليهود ، كما حدث لأحد هاؤلاء الستة سعد بن معاذ الذي أصابه في حصار الخندق

١ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٥ .

٢ - تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١١١ .

٣ - ومات في هذه الحرب مشرك ثالث ولكن بسهم أصابه ، لا في صدام مباشر .
راجع السيرة ج ٣ ص ٢٦٥ ؛ وتاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١١٨ و ١١٩ .

٤ - السيرة ج ٣ ص ٢٦٤ .

سهم قطع أكجله ، ثم انفجر جرحه بعد حرب بني قريظة فمات ^١ .
 يوم الخندق الذي أطلق عليه أيضاً يوم الأحزاب ، كان من أشد
 الأيام هولاً على المسلمين ، ولا كنه في الواقع لم يزد على ان يكون حصاراً
 عاد المشركون أنفسهم ففكوه بعد ان طال خمسة وعشرين يوماً ، هلك
 خلالها الخُفّ والحافر ^٢ - كما قال ابو سفيان ^٣ - ، وبعد ان دب الخلاف
 بين قريش وبعض حلفائها ، فانقسمت صفوفهم ، وتأثرت معنوياتهم
 بقتل عمرو بن عبد ود وانهزام كبار فرسانهم ، وبعد ان هبت رياح
 عاصفة شديدة زلزلتهم ، فانقلبوا على أديبارهم وانقلبوا هاربين إلى
 أديبارهم .

الغريب ان ابن اسحاق نفسه الذي قال ناقلًا رواية عباد: « ورسول
 الله (ص) والمسلمون في نحور عدوهم » قال هو نفسه قبيل ذلك عن
 الخندق وحصاره : « فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقام عليه
 المشركون بضعا وعشرين ليلة ، قريباً من شهر . لم تكن بينهم حرب
 إلا الرمي بالنبل والحصار » ^٥ ؛ وقال بُعيد هذا الكلام قبل نقله
 لحديث عباد أيضاً عن أعمال الرسول والمسلمين في نحور عدوهم: « فأقام
 رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون وعدوهم محاصروهم ، ولم يكن
 بينهم قتال ، إلا ان فوارس من قريش منهم عمرو بن عبد ود ... الخ »

١ - السيرة . ج ٣ ص ٢٣٧ و ٢٣٨ و ٢٦٢ .

٢ - يريد بالخف الابل ، وبالحافر الخيل .

٣ - تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١٢١ ، والسيرة ج ٣ ص ٢٤١ .

٤ - الرمي (بكسر الراء والميم مشددتين وتخفيف الياء) أو الرمي (بفتح الراء
 وسكون الميم) : الرماة .

٥ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٣ .

ثم ذكر القصة التي اسلفناها ^١ وهي الصدام العملي الوحيد الذي وقع بين الفريقين .

فأين إذا ومتى كانت هاذة الحرب وهاذا الأعمال من رسول الله والمسلمين في محور عدوهم - كما يقول عباد - وكيف ومع من جرت هاذة المعركة التي نسب وصفها إلى صافية؟

يجب الا يلتبس علينا قوله في الرواية نفسها : « وقد حاربت بنو قريظة » ، فهو يعني بكلمة « حاربت » انها اعلنت الحرب ونقضت عهدها لرسول الله (ص) ، لا ان حرباً عملية وقعت بينها وبين النبي ؛ ولو ربما هنا بعبارة « حاربت » الى المعنا الموضوعي للكلمة ، اي انها خاضت معارك ، لانتهى اذا الى ارتكاب خطأ تاريخي آخر ، لان كتب السير والتاريخ تحدثنا ان بني قريظة نقضوا عهدهم لرسول الله ولا كنهم لم يحاربو ، والسبب ان خلافاً وقع بينهم وبين حلفائهم من المشركين لسوء ظن كل من الفريقين بنوايا الفريق الآخر ، فتحصن بنو قريظة اليهود في ديارهم دون ان يخرجو لقتال ، فلما انكفأت احزاب المشركين منهزمة عن المدينة ، انقلب المسلمون على ديار بني قريظة - كما تقول كتب السيرة كلها - وحاصروهم ليالي طويلة اخرا ^٢ انتهت بانتصار المسلمين .

لم تحدث اذا اية معركة عملية في حرب الخندق ، وهاذا الواقع التاريخي الواضح ، يهشم رواية عباد التي تصور النبي والمسلمين مثخنين

١ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٤ و ٢٣٥ .

٢ - في السيرة ان الحصار دام خمسا وعشرين ليلة ، وفي روايات اخرا انها كانت خمس عشرة او بضع عشرة ليلة . راجع السيرة وحاشيتها ، ج ٣ ص ٢٤٦ .

في نحور اعدائهم ، ويُفقدته الثقة بها .

. . .

ولاكن اذا كانت المسألة قضية في رواية عباد للواقع التاريخي تتمثل في حديثه عن وقوع معارك - او على الاقل معركة - بين المسلمين والمشركين ، فان في تاريخ ابن عساكر قولاً (عن حادثة قتل اليهودي هاذة على يد صفية) يوجب اعادة النظر في الرواية والتمهل في نقضها وتضعيفها ؛ ذلك ان ابن عساكر هاذا - وهو متأخر جداً - قد تفرد دون كل المؤرخين والناقلين ، بإيراد قول يذكر ان هاذة الواقعة حدثت في موقعه « أُحد » ١ لا في يوم « الخندق » ؛ فاذا ثبت هاذا ، فيجب الانستنكر قول عباد « ورسول الله (ص) والمسلمون في نحور عدوهم .. الخ » بل يجب بحث الموضوع اذاً على هاذا الاساس الجديد .

ولاكن ابن عساكر نفسه ، لا يلبث ان يصحح عن « الحافظ » الراوية ما نقله أولاً ، فيقول : « قوله (يوم احد) وهم ، إنما كان ذلك يوم الخندق » ١ . وحق لو لم يصحح ابن عساكر والحافظ هاذا القول الخطائي وينفيا وقوع الحادثة في احد ، فان الواقع التاريخي ينفيها نفياً باتاً ، لان اليهود لم يكونوا في أُحد على حرب مع المسلمين ، حتى يتجسس اعداهم على حصون المدينة او يحاول الوصول اليها لغاية سوء ، بل كانوا يزالون حلفاء للرسول وللانصار من اهل المدينة خاصة ، وهاذا واقع يؤكد ايضاً قول محمد بن اسحاق الزهري في

السيرة : « ان الانصار يوم احد قالو لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله ، ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ فقال : لا حاجة لنا فيهم » ١ .

فالواقعة حدثت - إن حدثت - في الخندق يوم قصد المشركون المدينة ومن فيها ، وامر الرسول بوضع النسوة والعجز والاولاد في الحصون والآطام ، ورواية عباد التي تزعم وقوع عراك حربي بين المسلمين والمشركين مناقضة اذاً للتاريخ وضعيفة ، - التالي - لا يمكن الاستناد إليها حجةً للحكم على جبن حسان .

. . .

على ان الشك في رواية عباد يجب الا يعنى الشك في حادثة قتل اليهودي ، الا اذا كانت روايته الرواية الوحيدة التي تذكر الحادثة ؛ فاذا كانت هناك رواية او روايات على صور اخرا ، فيجب تقصي تلك ودرسها بدورها ، فان شأنت تلك ايضاً سقطت الحادثة كلها ، وان ثبتت امام الدرس أخذ بها وبالحادثة ، وطرحت الرواية الضعيفة وحدها :

ومثل هذا الاختلاف البعيد بين الروايات المتعددة لحادثة واحدة غير مستبعد ، فقد يبذل راوية عن عمد او عن سهو في الوقائع التي تبلغ سمعه ، فيزيد فيها او ينقص ويعدل ، فتفاوته جوانب في الحبك ولا يحكم التأليف ، فتفضحه الثغرات والهفوات ، فيكون حاله كحال الجاني او الخاطيء الذي يتوقع التحقيق ان ينسا ولو نقطة في رسم خطه ، فينفذ التحقيق منها الى اكتشاف شخصيته ومعرفة

الحقيقة ! الا ان زيادة الراوية او إنقاصه او تعديله في الرواية لا ينفي وقوع الحادثة كلها . الحادثة تسقط وتطرح من الحساب اذا كانت الروايات الاخرى مصطنعة بدورها - كما ذكرنا - ومجعولة .

ولقد اسلفنا ان حادثة قتل اليهودي هاذو وردت في كتب السيرة وفي ترجمة حسان وكتب الادب وتاريخه بنصين لا بنص واحد ، اولهما نص عباد بن عبد الله نقلاً عن لسان صفية بنت عبد المطلب (وهو الذي ناقشناه حق الآن وكشفنا ضعفه) ، والنص الثاني يحدث به عبد الله بن الزبير (والد عباد) كمصدرٍ مخبرٍ شهد الحادثة وعاينها ، لا كراوية سمع الخبر فنقله . فلنعرج على النص الآخر ، فان كشفنا فيه بدوره ضعفاً طرحنا قصة حصن « فارغ » كلها من حسابنا ونفيناها ، وان وجدناه منطقياً سليماً من الثغرات المشككة ورايناه يُدين حساناً بالجن ، أدناه بدورنا وما ترددنا .

يقول ابن الزبير - كما اسلفنا - : « وجاء يهودي يرتقي الى الحصن ، فقالت صفية له : اعطني السيف ؛ فاعطاها ، فلما ارتقا اليهودي ضربته حتى قتلتها ثم احتزت رأسه فأعطته حسان وقالت : طوّح به ، فان الرجل اقوا وأشد رمية من المرأة ؛ تريد ان ترعب به اصحابه » .

فاول ما نلاحظ في هذا الحديث ان بينه وبين حديث (الابن) عباد اختلافاً واضحاً وتناقضاً من عدة وجوه :

١ - فالحصن في رواية عباد بعيد عن عيون الاعداء ، لان صفية تخاف ان يدل اليهودي قومه على الحصن ومن فيه من المسلمين ، وهو في رواية (الاب) عبد الله قريب ، لان صفية تريد ان تلقي برأسه

(بتطويحة من يد) في صفوف قومه .

٢ - ويتمثل خطر اليهودي في الرواية الاولى بطوافه بالحصن حتى ليُخاف من سعايته ، ويتجسم في الثانية بصعوده بنفسه الى الحصن ليقتمحه ويفتحه لصحبه ، او ليقتل من فيه من صبية ونسوة .

٣ - وفي الرواية الاولى تنزل صفية في سبيل قتل اليهودي الى خارج الحصن ، بينما هي في الثانية تتلقف اليهودي مرتقياً صاعداً فتضربه حتى يموت .

٤ - والقتل يجري في الاولى بعمود ، وفي الثانية بسيف .

٥ - ويتمثل طلب صفية الى حسان في الأولى في ان يسلب القتل وفي الثانية في ان يطوح برأسه .

وجوه التناقض هاذي بين رواية عباد ورواية ابيه (اذا صدقت نسبة الروايتين اليهما) تجعلنا نتحفظ تجاه صدق الرجلين او احدهما . اذا اختلفت روايتان لحادثة واحدة ، فاحداهما على الاقل كاذبة او 'معدل' فيها ، وليس يبعد ان تكون الروايتان جميعاً كاذبتين احياناً ؛ وقد رأينا ان معظم عناصر رواية (الابن) بعيدة عن المنطق و احياناً مناقضة للواقع التاريخي ، فاذا كانت احدا الروايتين خاطئة مفتعلة ، حكنا اذاً بأنها الرواية الاولى ، رواية عباد .

ولاكن سلامة رواية الاب من نقاط الضعف ، لا تعني حتماً ان القصة صحيحة وان الحادثة قد وقعت ، فقد يكون الحديث تأليفاً متخيلاً أحسن المحادث (او بعض الرواة) تلفيقه ، فيجب اذا اقتنعنا بإمكانية حدوث القصة وبمنطقية وقائعها وظروفها ، ان

نبحث في مدا الثقة بالحدث والرواية : نزاهة وتدقيقاً وحسن ذاكرة .

على اننا في رواية ابن الزبير هاذة خاصة عن قصة صفية واليهودي ، نستطيع ان نوفر على انفسنا الانتقال الى هاذة المرحلة ؛ فلو اننا جارينا متهمي حسان بن ثابت بافتراض صحة نسبة الحديث الى ابن الزبير ، وبافتراض نزاهة الرجل التامة ودقته وحسن ذاكرته ، رأينا - بعد شيء من التمعن - ان حديثه لا ينتهي بنا الى اي غمز من قناة حسان ، ولا يُوحى بأي مأخذ على الشاعر او اتهام له بالجبن .

لم تحاول صفية في هاذة الرواية ان تحيل على حسان مهمة قتل اليهودي ، فهي اذاً تعلم ان « الشيخ » « المقطوع الاكمل » « ليس بصاحب هاذا » والتالي انها تعذره ؛ ليس في هاذة الرواية تهرب يبيديه حسان من اية مسؤولية او مهمة تتطلب بعض الرجولة او بعض الجهد كسلب القتل أو عمل مشابه ، بل ليس في كل جنبات الرواية أي مس بحسان من قريب او بعيد ؛ فالانطباع السيء الذي قد تخلفه هاذة الرواية ، انما هو استمرار - أو على الاصح نتيجة - لاثر الرواية السابقة الطاعنة بحسان ، ولو كانت رواية الاب قرئت أولاً ، او لو كانت أُورِدَت وحدها مجردة ، لما خلفت اي انطباع ثالب مزير بحسان .

ماذا يبقا اذاً من قيمة لقصة قتل اليهودي في يوم الخندق كحجة لاتهام حسان بن ثابت بالجبن ؟ قصة ترد في نصين مختلفين ، احدهما مغلوط مرفوض لانه بادي الافتعال والتناقض ، والآخر لا يدين الشاعر ولا يمسّه ! افلا يحق لنا - بعد هاذا - ان نطرح هاذة الواقعة من حسابنا في « محاكمة » شاعر الرسول ، وان نفتش عن دليل آخر لا

لا يتضمن مثل هاذة الثغرات الكبيرة الفاضحة التي تضمنتها رواية عباد ؟ إلا أن هاذة الواقعة التي سنطرحها من لائحة « أدلة الاتهام » ، هي الحجة الاقوا والواقعة الأبرز في يد الادعاء ضد حسان ، فإذا انهارت ، فهل ترا يبقا كبير غنا في الحجبتين الاخرين - الحجة الثالثة والحجة الرابعة - في يد متهميه بالجبن ؟

. . .

٣- الحجة الثالثة في اتهام حسان بالجبن تتلخص - كما قدمنا - بأن حسانا كان في يوم الخندق نفسه قد ضرب وتبدأ في آخر اطمه فارع ، « فاذا حمل اصحاب رسول الله (ص) على المشركين حمل على الوند فضربه بالسيف ، وإذا أقبل المشركون انحاز عن الوند ، حتى كأنه يقاتل قرناً ، يتشبه بهم كأنه يُرا أنه مجاهد ، حين جبن » .

إذاً على بعدٍ يبلغ - في ما قيل - فرسخين ، ويمتد حتى يضطر البعض للاستئذان للعودة ، وحتى يُضطر الرسول معه إلى تعيين عامل له على المدينة ، تستطيع عينا حسان بن ثابت أن تشاهد تفاصيل المعركة من اقدام واحجام .. هل هاذذا ممكن ؟! ثم أين ومتى وقعت هاذة الحملات والانهزامات التي يزعم بين المسلمين والمشركون ، والتي كان يقلدها حسان كراً وفرأ ؟! أليس أن حرب الاحزاب لم تعرف - كما قدمنا - حرباً جماعية واحدة بين مهاجمي مكسة ومدافعي يثرب ، وان الخندق منع يومئذ تلاقي الفريقين وتلاحمهم ؟!

يبدو أن واضع هاذذا الخبر لم يكتف لحسان بالجبن تهمة ، بل زاد

عليه الجنون والسّفه ، وإلا ففي مثل ذلك الموقف العصيب لا يمكن أن يفعل ما عزي إلى حسان الا مجنون قاصر ، فلو سلمنا بامكانية الرؤية على ذلك البعد الذي تذكره الاخبار ، ولو ناقضنا التاريخ وافترضنا وقوع معارك حقاً يوم الاحزاب ، أليس المفروض في مثل هذه المعارك التي تتوقف عليها حياة الشاعر وقومه ، ومصير عقيدة تخصّص لها شاعراً وعنهما مدافعاً ، أنه قلق مضطرب غير مستقر الحال ، وان قلقه ذاك يوتر اعصابه ويرتفع بحالته النفسية إلى أعلا بكثير من هذا العبث الصبباني ، والتالي أنه يمنع عن أن يفعل شيئاً غير أن يتأمل الصراع والمصارعين ، وغير أن يتتبع بقلق شديد سير المعركة وتطوراتها .

على أن من الممكن من جهة أخرى أن يجعله القوم جباناً لدرجة ألا يستطيع النظر إلى المعركة ، لم يجعلوه جباناً لدرجة يخاف معها حق سلب القتل ؟ بل ان تاريخ ابن عساكر يصرح بجبنه عن مشاهدة المعارك والحروب حين يدافع عنه قائلاً : انه كان لسناً شجاعاً ثم اصابته علة احدثت فيه الجبن « فكان لا يقدر أن ينظر إلى قتال ولا شهده »^١ . إلا أن الأخذ بها اذا الخبر ينفي قصة الود من أساسها ، أليس أن هجومه على الود كان يحدث حين « يرا » المسلمين هاجمين ، وانحيازهم حين « يراهم » متراجعين ؟ كيف سيراهم ليقلداهم هجوماً وتراجعاً ، بينما سيمنعهم جبنه - في زعمهم - من التطلع إليهم ، وسيجعلهم يخفي رأسه كالنعامة لكي لا يرا « المشاهد المرعبة » التي قال الزبير انه كان يقلدها ؟

. . .

٤ - أما قصة تبسم النبي حين سمعه ينشد اشعاراً حماسية ، فهي لا شك أضعف هاذة الحجج المسوقة أدلة على جنبه ، فناقلاً الخبر - الزبير ١ - حدثه علي بن صالح ، أن جده (الذي وُلد بعد الرسول بسنين) « سمع » سماعاً - ولم يقل لنا ممن سمع - أن حسان بن ثابت أنشد الرسول (ص) :

ولقد غدوت أمام القوم منتطقاً الخ
فضحك رسول الله (ص) ، « فظن » حسان أنه ضحك من صفته نفسه مع جنبه .

الإسناد في هاذة الرواية مقطوع ، والاطمئنان العلمي لا يرضا من محدث أن ينقل خبراً على السماع المجهول المصدر - هاذا إذا صحت نسبة الرواية إلى جد الزبير - ومع ذالك ، فمن اعلم ناقلاً الخبر بما دار في ذهن حسان وبما ظنه الشاعر حين رآ الرسول (ص) يضحك ، هل أخبر حسان الناس بظنه وبالذي قدره من ضحك النبي حين أنشده بيتيه - أي أنه زاد من نشر التهمة بنفسه ولقت الانظار إلى صفة الجبن التي يتميز بها - ؟ أم أن الذي نقل الخبر لجسد الزبير كان من قراء الافكار حق عرف ما دار في ظن حسان ؟ !

كان حسان يتحدث في اشعاره عن شجاعة منه وعن مواقف له

يعتدّ بها ، ويعمل على أن يوحى للناس بأنه كثير الشجاعة جدير بالمفاخر ، والبيتان اللذان يدور حولهما هذا الحديث ، والسلمان قال عبد الله بن مصعب (جد الزبير) انه ألقاهما في حضرة الرسول ، يصوران هاذي الناحية من الاعتداد فيه ؛ فهل يمكن إذاً أن يحدث حسان الناس بظنه الذي ينال منه ، وان يفسر للناس ضحك الرسول بأنه كان سخرية من جنبه ؟

إذا كان ما علمه ناقل الخبر من ظن حسان حين رأى الرسول يضحك ، تقديرأ شخصياً منه ، فنحن نوفر له رأي شاكرين ولا نأخذ به ، لأننا لا نرتاح إلى خبر يقوم على السماع المجهول ، ونرا أن الروايات التي تقوم على « سماع » و « ظن » و « قدر » ، هي في ساحة الحكم العلمي - كما هي في ساحة الحكم القضائي - أوهها من بيت العنكبوت .

. . .

٨

إذاً ، وبعد هذا كله : هل كان حسان بن ثابت شجاعاً ؟ نحن لم نزع هذا ؛ فنفي الجبن عن حسان لا يعني أنه شجاع ، بل نحن لا نستبعد التهمة ولا نستنكرها ، ولا كننا نستضعف أدلة الاتهام ولا نرا فيها مقنعاً كافياً لا صدار هذا الحكم القاسي عليه .

نحن لسنا هنا محامي دفاع اتخذ لنفسه منذ البداية هدفاً ينحصر في تبرئة المتهم في هاذي « المحاكمة » ، بأي شكل وعن أي طريق ، ثم إضفاء غار البطولة عليه ؛ ولا كننا كالمحقق المفتش عن الحقيقة ، أو

كالقاضي الذي يريد أن يحكم مرتاح الضمير ، نتطلب أدلة أخرى - ولكن مقنعة - لنُدين الرجل ولا نرحم .

لسنا مع حسان ولسنا عليه ، بل نحن مع الحقيقة صرفاً حيثما كانت وعلى أية صورة ظهرت ؛ وكما تمنّعنّا عن قبول الروايات المتقدمة لأنها لم تكسب قناعتنا وثقتنا - لا لأنها ضد حسان - كذلك سنتمنع عن قبول أي دفاع عنه إذا لم يكسب قناعتنا وثقتنا ^١ . يجب في الشهادة أن تكون رصينة ممكنة منطقية مقنعة جلية الصدق بحكمة الجنبات ، حتى يمكن الاستناد إليها والحكم على أساسها ؛ وإذا كانت الروايات المتقدمة عن جنب حسان هي كل الأدلة التي استند إليها الادعاء - كما يقال في لغة الحقوقيين - لتوجيه التهمة ، فاننا لا نسمعنا إلا أن نبرىء الشاعر من تهمة الجنب « لعدم كفاية الأدلة » .

. . .

١ - كما هو حالنا مثلاً مع رأي ذهب إلى أن حساناً امتنع عن سلب اليهودي في حادثة صفية يوم الخندق اشفاقاً منه ورحمة ورأفة، لا لجنب منه ، أما السبب في اشفاقه هاذا فيمكن في أنه كان شاعراً حضرياً (راجع هاذا الرأي مفصلاً في ص ٣٥ من كتاب : شاعر النبي) . هاذا في نظرنا رأي عاطفي لعل ما حمل صاحبه عليه تحمسه لشاعر تغنا بمآتي المسلمين وسجاياء الرسول ، ولو انتبه صاحبه إلى أنه جعل حساناً بحكمه هاذا فوق الرسول والمجاهدين مستواً خلقياً ولبالة ، وأنه خفض من إنسانيتهم إلى ما دون إنسانية حسان ، فقلعه ما قال بالرأي الذي به قال .

وكذلك نظرنا أيضاً إلى رأي آخر ، آمن صاحبه بأن حسان بن ثابت كان جبائلاً ، ولاكنه برر له هاذا الجنب وعذره فيه ، وحجته أن الشاعرية اضعفت حماسه الحربية وذهبت بشجاعته (راجع مقدمة « شرح ديوان حسان بن ثابت » للاستاذ عبيد الرحمن البرقوقي ، منشورات المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ١٣٤٧هـ ، ١٩٢٩م . ص : ر) كأن ثمة تناقضاً بين الشاعرية والفروسية ، وكأنه لا يمكن ان يكون الشاعر شجاعاً أو الفارس شاعراً ، فما القول عندئذٍ بمثل عنزة بن شداد ؟

كيف قامت إذاً هذه التهمة ؟ قد يسأل هاذا سائل ؛ أمن المعقول أن يعلو كل هاذا الدخان دون أن تكون وراءه نار ؟ وهل من الممكن أن يلفق احداً امراً كهذا ، ثم يكون له كل هاؤلاء المصدقين وكل هاذا الرواج ؟ وما دامت القاعدة القانونية تقول ان المتهم بريء حتى يثبت العكس ، فلم نشكك في هاؤلاء الرواة ونظن فيهم الأعمال والاصطناع ؟ وجوابنا أن التاريخ مليء بالدخان المصطنع الذي انجلا عن كذب كثير . لقد لعن معظم المسلمين الامام علياً أربعين سنة على أنه قاتل الخليفة عثمان او مسبب قتله ، والمؤرخون جميعاً اليوم على أن هاذه التهمة غير صحيحة ، وان اعتقاد المصدقين الكثير لها لا يعطيها حق الحياة ومقوماتها . وأما القاعدة ببراءة المتهم حتى يثبت العكس فهي تنطبق على حسان اولاً وتفترض فيه البراءة من تهمة الجبن حتى يثبت العكس ، كما تنطبق هنا أيضاً قاعدة قانونية اخرا ، هي أن على المدعي إثبات مدعاه ، فعلى متهمي حسان إذاً إثبات تهمتهم له ، وليس عليه هو نفيها .

ولاكن ، إذا عجز متهمو حسان عن إثبات تهمتهم ، فهل نحكم بأن قصة جبنه هاذه هي خبر منفرد واختلاق مقصود من نوع تلك الافتراءات التي تحدثنا عنها في مطلع البحث ، والتي قلنا ان التاريخ السياسي وتاريخ الأدب والحديث وسواها عمرت بها ؟

ان تضعيف الروايات المتهمة حساناً لا يكفي دليلاً على نفي التهمة عنه . قد يكون حسان جباناً فعلاً ، وتكون الروايات ضعيفة في الوقت نفسه . لقد حكمنا بالبراءة « لعدم كفاية الادلة » ، أي لضعف الروايات التي استند إليها الادعاء ما دامت هي كل الحجج التي استند إليها ، لأنه ثبت لدينا أن الشاعر كان شجاعاً ، أو لأننا تأكدنا من

وجود افتعال مقصود في الروايات سببه الهوا أو الغرض . ان الحكم بوجود افتعال ، هو في الواقع اتهام جديد في اتجاه معاكس ، ولكي يكون هذا الاتهام معقولاً واهلاً للتصديق ، يجب أن يفسره سبب منطقي يقبله العقل ؛ إذ بعيد أن 'تختلق' الاحاديث أو الاخبار دونما داع من دفاع أو هجوم أو اعتداد أو تغطية . علينا أن نتساءل وأن نجيب : هل ثمة دافع لاختلاق التهم على حسان ؟ هل لأحد مصلحة في تشويه سمعته والازراء به ؟ وبعبارة اخرا ، علينا حتى يمكن الحكم باختلاق تهمة الجبن على حسان بن ثابت ان نلتمس في حياته أو ظروفه أو عصره أو اوضاع ابنائه مثلاً أو حلفائه ، دافعاً منطقياً لاختلاق تهمة الجبن هذه ، يفسر الغاية منها تفسيراً مقبولاً ، ويجعل افتعالها ممكناً ، بل مرجحاً .

ان من ابرز أسباب التحامل طبعاً الخصومة ؛ فهل كانت لحسان بن ثابت خصومات حتى يكون ثمة من يتحامل عليه ؟

ان الانطباع الأول في الأذهان عن حسان بن ثابت انه شاعر الرسول ، وصاحب الأشعار الايمانية العاطفية اللاهبة في التغني بسمو رسالته ، والمدافع المندفع المتفرغ للذب عن لواء الاسلام وحياض المسلمين . هذا صحيح عامة لمن يقرأ الاشعار صرفاً كإداة أدبية ؛ ولاكن المتصفح لسيرة حسان ولتاريخ صدر الاسلام عامة ، يدهش لكثرة العداوات التي كانت لهاذا الرجل ، وللخصومات المستمرة التي مارسها وحمل رايتها بشدة وعناد .

ان « شاعر الرسول » لم يقف نشاطه على الصراع العقائدي وعلى الدفاع اللساني الاذاعي الشعري ، بل يبدو انه كان ذا كيد كثير ،

وانه صادق وعادا ، وحالف وخالف ، وهاجم وهوجم ؛ ولئن كانت سيرته قبل الاسلام غامضة بعض الغموض ، فإن مراحل حياته واضحة بعد اعلانه اسلامه منذ ان هاجر الرسول إلى يثرب ، وهاذه المراحل تنطق كلها باستغراقه في حلبات الجدل والصراع ، وتصوره شاعر هجاء من خلال أبياته كشاعر عقيدة ، وتظهر الأعداء حوله كثيرين والمغيظين أكثر .

يبدو انه كان في حسان بن ثابت استعداد فطري للهجاء وطعن الناس ، وقد شاء له ربه أن يعيش في حُقبَة من حُقب الخاض التاريخي الحافلة التي تروج فيها بضاعته ، بضاعة الكلام واللسان القووال اللاذع ؛ ولو كان وقف هاذي الطاقة على الخير الصرف ، وعلى الهجاء في سبيل دفاع عقائدي مترف ، لأراح واستراح ، ولبقي رفيعاً علياً له الاحترام وله التقدير الكثير ؛ ولاكن أخباره الصغيرة تدل على انه كان يُرخّص نفسه أحياناً بالتوافه ، وانه كان يُستدرج لمسا قد يندم عليه من ذم أو هجاء ، حتى انه أغضب رسول الله نفسه مرة غضباً شديداً دونما داعٍ موجب أو سبب مهم ، ولدرجة أن الرسول رفض استقباله ثلاث مرات حين جاء يعتذر عن أشعار قالها في ذم المهاجرين^١ .

تقول اخبار حسان ان لسانه كان شيئاً غير عادي بين الناس ، وتنقل عنه في الافتخار بهذا اللسان الطويل — مادياً ومعنوياً — أقوال ، منها انه كان يضرب به « روثه^٢ انفه من طوله » ويقول : والله ما

١ - هاذي الحادثة تذكرها معظم المصادر التي نقلت سيرة حسان ، وتجد تفصيلها بخاصة في الاغانى ، ج ٤ ص ١٥٨ - ١٦١ .
٢ - روثه الأنف : ارنبته .

سرفني به مقول من العرب ! والله لو وضعته على شَعر حلقة أو على صخر لفلقه !^١ . وفي رواية أخرى انه أمسك بلسانه قائلاً لرسول الله (ص) حين دعا الانصار لنصرته باللسان كما نصره بالسيف : « أنا لها يا رسول الله ؛ والله ما يسرفني أن لي مغولاً بين بَصْرَا وصنعاء »^٢ ، والمغول السيف الدقيق ذو الحد الماضي .

هو إذأ فخور بهاذا اللسان ، متنطع لمعارك الكلام والصراع ، يعتد بمقدرته الهجائية ، بل ويزهو بالهجاء طابعاً له يتسم به ، ففيه يرا ميدان مفخرة 'يُجَلِّسِي' فيه ، ونحن نظن ان حسانا ما كان ليكون غير شاعر هجاء لولا ان الظرف السياسي الضخم الذي عايشه جرفه وفرض عليه أن يكون شاعر عقيدة ، وما كان ليتسم الا بسمه هجاء مرّ كجرير والفرزدق وأشباههما - لا رجل عقيدة أو سياسة أو شاعر مديح - مع فأرق مهم 'بينه وبين جرير وأمثاله ، هو أن الألك كانوا يهجون في الغالب عدواً واحداً أو طائفة واحدة ، أما هو فقد وزع « خيرات » هجائه على كل الناس ، وزرع « مآثره » في كل ساح وميدان ، على الصعيد الديني والسياسي وعلى الصعيد الشخصي الخاص ، على الصعيد الجماعي وعلى الصعيد الفردي معاً .

أما على الصعيد الجماعي ، السياسي أو الديني ، فقد كان شاعر الخزرج قبل الاسلام في خصوصتهم مع الاوس ، وفي أشعاره الخزرجية تلك - على قلتها بالنسبة الى باقي شعره - يبدو حسان كثير العنفوان

١ - الشعر والشعراء لابن قتيبة ، طبعة المكتبة التجارية ، ط ٢ ص ١٠٤ .

٢ - الاغانى ، ج ٤ ص ١٣٧ و ١٦٤ .

شديد الفخر قوي الدفاع عن قبيلته ، حتى ليُخيل إليك انه يعد نفسه المسؤول عن حماية حياض قومه وعن إعلاء مفاخرهم ودفع عادات أخصامهم ، وقد كانت له مع قيس بن الخطيم - شاعر الأوس - صولات وجولات ومواقف مشهودة ، حتى تعرض كل منها لنساء الآخر ، ويقال ان حسناً استعان الخنساء على هجاء قيس فرفضت .

فلما من الله على الانصار بالاسلام ، انصهر الأوس والخزرج في بوتقة جديدة ، ليصبحوا جميعاً أعداء لأعداء محمد (ص) ، وهنا انفسح المجال أمام حسان ، وتفتحت طاقاته كاملة ، فميدان المعركة هنا أرحب ، وغاياتها أبعد وأعلى ، وحدود القول وطرائقه أكثر ألواناً وأغناً عدة . وأعلنها ابن ثابت على قریش والمشرکین حرباً ضارية لا هوادة فيها ولا لين ، وانطلقت حمى الیثربی تنصب لهباً لاهباً على مكة وأرهاطها وشعرائها ، يسفسه معتقداتهم ، ويسخر من آلهتهم ، يثلب أعراضهم ، ويحطم أصنامهم ، يتناول كل سري فيهم وعزیز ، فما يغادره إلا شلواً مطعوناً ممزق الأوصال ، ويصطاد كل كريمة من حرائرهم ، فيمقذفها بالقذع ، ويمرغ أنوثتها بتراب ، أو يعيرها بولسد أو بوالد ، ثم يستعرض مفاخرهم واحدة واحدة ، فيشوه فيها ويشوه ، ويوهي منها ويوهن ، حتى تنقلب مثالب ونخازي ومعايب ، فإذا أبياته سيات تقض منهم المضاجع وتقلب الجنب ، وما تشجيع النبي له بقوله : « قل وروح القدس يؤيدك » وارساله إياه إلى أبي بكر ليوجهه في مطاعن المهجوين ، إلا دليل على ان شعره كان أثقل وطأة وأنفذ أثراً من شعري زميليه عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، وعلى انه كان أكثر - مما كانا - إيلاً للمشرکين ، وإثارة للنقمة والعداوة والغضبوت .

فلما قبض النبي (ص) وانشعبت بعده الأمة في خلافاتها - سواء في

موضوع الخلافة ، أو مقتل عثمان ، أو حرب الجمل ، أو ما بعد ذلك - خاض حسان خضم هاذة الخلافات جميعاً ، مشاركاً مساهماً متحيزاً ، يؤيد فريقاً ويخاصم فريقاً أو أكثر من فريق : مدح علي بن أبي طالب - كما يذكر بعض الروايات - في حجة الوداع يوم غدير خم ، ثم انقلب يؤيد أخصامه في موضوع الخلافة والامامة ، وطالب علياً بدم عثمان واستئثار المسلمين عليه ، ووالا في آخر أيامه معاوية بن أبي سفيان كما كان في الوقت نفسه شاعر قومه الأنصار الذين عارضو معاوية حتى هشمه الأخطل وهشمهم بأهاجيه بسبب هاذة المعارضة ؛ وهاكذا كانت حياته عداوة متصلة وخصومة مستمرة .

أما على الصعيد الفردي الشخصي ، فقد امتد لسانه إلى كثيرين ، ولم يتوقف على حدود الصراع المعتقدى أو الحزبي وحده ، لكأن حساناً رآ في وقفه الخصومة على تلك الحدود وحدها هدراً لطاقاته ، أو ان في تخصيص عداوته بميادين دون ميادين تقليل يس من شاعريته ، فعمل على أن يستغل مقدرته الهجائية حتى مداها الأبعد ، وأطلق لسانه يحول في كل ميدان ويقول في كل مناسبة ، مع الجماعات ومع الأفراد معاً ، ومع المشركين ومع المؤمنين على حد سواء .

لقد هجا ثقيفاً وعيّرهما يجدها أبي رغال قائلًا :

إذا الثقيفي فاخركم فقولوا هلمّ نعد شأن أبي رغال
أبوكم أخبث الآباء قدماً وأولاد الخبيث على مثال^١

١ - ديوان حسان بن ثابت ، طبعة ليدن ، ص ٣٦ ، وفي طبعة المكتبة التجارية الكبرى (تصحيح البرقوقي) : « وأنتم مشبهوه على مثال » ، ص ٣٠١ .

وندد - وهو شاعر الرسول - بالمهاجرين ، وهاجا - كما ذكرنا - قيس بن الخطيم ، وشاتم وناقض ضرار بن الخطاب الفهري وعبدالله بن الزبعرأ وأبا سفيان بن الحارث وعمرو بن العاصي والنجاشي وسواهم وسواهم ، ولم يتورع - كما لم يتورعو - عن ذكر محرم ، وافحش وافحشو ، ولا كن لسانه كان بينهم من أسلط الألسنة إلم يكن أسلطها ، لذا كانت أقواله أوجع ، والحقد عليه أعمق ، وتحشُّنُ الفرص لإيلامه والانتقام منه أكثر وأوفر ، ولذا كان كرهه عاماً تقريباً ، ولذا أيضاً رأينا رجلاً مثل الحارث بن عوف يستجير برسول الله من لسانه وهجائه وسطوة كلماته قائلاً : « لو مزج البحر بشعره لمزجه »^١ .

هاذه العداوة الممضة التي قلنا انها جعلت كرهه عاماً تقريباً ، يظهر أثرها في أخباره الصغيرة المتفرقة ، التي منها مثلاً : ان أناساً في مجلس ابن عباس قالو حين جاء حسان : « جاء اللعين » دون ان يذكرو اسمه أو يصرحو به^٢ ، كأن لا حاجة إلى تعيين المقصود بكلمة اللعين لأن جميع الناس يعرفونه بهاذا النعت ؛ ومنها أن نسوة كن يَطْفَن حول الكعبة فذكر اسمه ، فما أن سميَ حتى سبته امرأتان من بني مخزوم وشتمته^٣ ، ومنها أن عبد الرحمان بن أبي بكر استنكر من أخته عائشة مرة حتى استقبلها له^٤ ، وان صفوان بن المعطل ضربه بالسيف لاشعار أو لأشياء قالها حتى كاد يقتله^٥ ، وليست هاذة كل الاخبار التي

١ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٥٤ و ١٥٥ .

٢ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٤٥ و ١٤٦ ، وتاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٢٨ .

٣ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٦٣ .

٤ - تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٢٧ .

٥ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٥٥ - ١٦١ .

تصور نفرة الناس منه ؛ بل ان هاذة العداوات وهاذا الكره له منذ أدرك ، يصورها حسان نفسه بقوله متحدياً مستهيناً أو شاكياً :

وأن لم يزل لي منذ أدركتُ كاشحٌ

عدوٌ أقاسيه وآخرُ حاسدٌ ١

. . .

هل من المستبعد بعد هاذاء ، وفي كل هاذا البحر المتلاطم من عداوات وخصومات ، ان يظهر من هاؤلاء الناقمين والحاقدين والموتورين الكثيرين تهمة بل تهم للانتقام من هاذا السليط والتشفي منه بها ، ألم يكن بين هاؤلاء جميعاً ناقم واحد يهون عليه تلفيق الكذب ليصم حسانا بعيب يؤذيه ويأخذ به ثاره ؟

لعل أفضل جواب على هاذا التساؤل نجده في قول لابن سلام عن حسان في طبقات الشعراء ، هو انه « قد حمل عليه ما لم يحمل على أحد لما تعاضت ٢ قريش واستبَّت ٣ » .

إذاً ليس احتمال ذالك وارداً فقط وان العقل يصدقه ويرجحه ، بل ان الاخبار تؤكده أيضاً ، وقد جاءت كلمتا « تعاضت »

١ - ديوان حسان بن ثابت ، طبعة المكتبة التجارية الكبرى ، ص ١١٤ .

٢ - تعاضت : تشاقت .

٣ - استبَّت : تبادلت السباب . راجع العبارة في طبقات الشعراء لابن سلام الجمحي ، نشره حامد عجمان الحديدي الكتبي ، ص ٨٠ .

و « استبت » توضحان بجلاء أن المقصود من قوله « حمل عليه » الافتراء والتجني، لا ما قد يخيّل إلى بعض من وضع أشعار مثلاً ونسبتها إليه؛ ولم يكتب الخبر بأن يصدق ظننا في وجود تحامل عليه وفي تلفيق التهم له، بل جعله مظلوماً أكثر من كل الذين ظلموا، ومحمولاً عليه « ما لم يحمل على أحد » .

فمن أية جهة من هذه الجهات المعادية صدرت التهمة على حسان؟

لا أحد يستطيع أن يحكم . الكل أهل لأن يُتهم بها إذا الافتراء، ولا أحد ينزه عن ذلك؛ على أن اطلالة آل الزبير في إسناد كل من هذه الروايات المتهمة المتقدمة، يجعلني أميل إلى التفتيش عن مفتاح سر هذه التهمة في الموقف الذي وقفه حسان من أم المؤمنين عائشة (رض) في حديث الافك، أو في مساندته للأمويين في اعتقالهم سدة الخلافة بينا أبناء الزبير يعملون لتحويل قيادتها إليهم هم .

. . .

و خلاصة حديث الافك أن السيدة عائشة (رض) فقدت أثناء العودة من غزوة بني قينقاع عقداً لها، فتأخرت تفتش عنه، ولما أقفلت قافلة المسلمين - وكانت حاطة - لاستراحة - حمل المولجون بها هودجها ظانين انها فيه وسارو دون أن ينتبهو لتخلفها. وكان صفوان بن المعطل يتأخر عن المسلمين لينظر ما يتخلف عنهم ويجمع سيقطهم، فرآ عائشة متخلفة فأركبها بعيره وسار هو، فلما عاد بها أمام الناس ورأوها عائدتين وحيدتين، تأولو عليها وتحدثو فيها بالافك، حتى نزل

الوحي بتبرئة أم المؤمنين وتنزيهها^١ .

ولقد شغل حديث الإفك هاذي المسلمين أمدأ، ويرا بعض المؤرخين أن ذبوله امتدت إلى ما بعد عهد الرسول، لأنهم ذهبوا إلى أن حرب الجمل هي بعض نتائجها، ونحن لا نستبعد أن تكون تهمة الجبن لحسان من نتائج هاذي الحديث أيضاً .

ذالك أن حسان بن ثابت كان أحد ثلاثة تناولو أم المؤمنين بالسنتهم وتحاملو عليها، فتجنو وآلمو، حتى جلدهم الرسول حداً بعد ظهور براءة عائشة ثمانين ثمانين^٢، وهاؤلاء الثلاثة هم : مسطح بن أثانة، وحنينة بنت جحش، و.. حسان بن ثابت^٣.

أما مسطح بن أثانة فكان ذا قربا لأبي بكر الصديق، وكان مسناً ضعيف الحال، فكان أبو بكر يبره ويمده بإحسان، فلما أشاع في ابنته عائشة ما أشاع، أقسم أبو بكر ألا يعطيه شيئاً. ونزلت بعدئذ آية توصي بالعفو والغفران، فعفا أبو بكر وعاد إلى سابق رفته للرجل .

وإما حمنة بنت جحش فقد عللت عائشة (رض) موقفها منها في حديث الإفك فقالت : « ان اختها زينب بنت جحش كانت عند

١ - تجد تفاصيل حديث الإفك في كتب السيرة كلها، وقد اعتمدنا بخاصة على سيرة ابن هشام . راجع ج ٣ ص ٣٠٩ - ٣٢٩ .

٢ - اسد الغابة، ج ٢ ص ٦ .

٣ - وقيل ان من تجنو ايضاً عبد بن أبي بن سلول .

رسول الله صلا الله عليه وسلم ، ولم تكن بين نسائه امرأة تناصيني^١ في المنزلة عنده غيرها ، فأما زينب فعصمها الله تعالا بدينها فلم تقل الا خيراً ، واما حمزة بنت جحش فأشاعت من ذلك ما اشاعت ، تضادني لاختها ، فشقيت بذلك^٢ .

واما حسان بن ثابت فيبدو ان ام المؤمنين غفرت له زلته في الافك ، وكان لهاذا الغفران عدة عوامل مساعدة ، على رأسها ان حساناً مدحها معذراً مستقيلاً ، واثنا على عفتها وسجاياها ، ومنها انه التقا معها في الخط السياسي ، وبخاصة بعد مقتل الخليفة عثمان ، ومنها شيخوخة لحسان وانية عمياء ، استحق معها العطف والرثاء . بل ان الاخبار تجعل عائشة (رض) تصل بغفرانها الى ان تدافع عن حسان ، وان تذكر الناس بمذائحه للرسول ، وان تجلسه على وثير الوسائد أو في كريم المواضع^٣ . ومع ذلك ، مع كل هذه الاخبار التي تظهر ان السيدة عائشة طرحت من حسابها موقف حسان البعيد عن اللياقة ، فان هناك تعبيرات عفوية صدرت عن ام المؤمنين ، تتم عن ان جرح الكرامة كان اعمق في نفسها من ان ينسا قط ، فهي مثلاً تعبر مرة بما يشبه الشماتة بعماء^٤ ، وهي تعلق على شعر له ينزهها فيه عن الزلل ويمدحها ببعدها عن الغيبة والنهش في كرامات الناس بقولها : «ولا كنك انت لست كذلك»^٤ .

١ - تناصيني ، من المناصاة : المساواة . وقيل ايضاً : تناصبني .

٢ - السيرة ، ج ٣ ص ٣١٢ و ٣١٣ .

٣ - راجع أخبار تكريم عائشة لحسان ودفاعها عنه وثنائها عليه في الاغاني ،

ج ٤ ص ١٦٣ و ١٦٤ .

٤ - راجع تفصيل القصة في الأغاني ج ٤ ص ١٥٣ .

أراني الآن أصل الى ما يربط بين حديث الافك هاذا وبين تهمة الجبن التي لحقت حساناً في التاريخ ، والتي حدثت بأخبارها رواية ثلاثة من بيت واحد ، هم عبد الله بن الزبير ، وولده (عباد بن عبد الله) وابن اخيه (عبد الله بن مصعب) ؛ أما هاذا الرابط فهو ان ابناء الزبير كانوا أبناء أخت عائشة ، لان الزبير بن العوام كان متزوجاً من أختها اسماء بنت ابي بكر . هل بعيد من اسماء وابنائها ان ينقموا على حسان وزميله « مسطح » « وحنمة » هاذة الشائعة المؤلمة التي ألحقوها بعزيرتهم ام المؤمنين ؟ ألم تحدث عائشة نفسها بأن حمنة ضادتها انتصاراً لاختها زينب ؟ فما المانع من أن 'تضاد' اسماء حسانا والآخرين انتصاراً لاختها عائشة ، واذا كان والد اسماء يمنع رفده عن مسطح الفقير غيظاً وغضباً ، واخوها عبد الرحمان يستنكر حتى استقبالها لحسان الأعمى المتهدم شيخوخة ، افليس طبيعياً ان تنفعل لاختها - هي الانثى - انفعال ابوها واخيها واكثر ؟

ولقد حق لابناء الزبير ان ينقموا على حسان بن ثابت خاصة موقفاً آخر له زاد به زميله مسطحاً وحنمة « فضلاً » عندهم ، فاذا هم لم يضادوه لحالتهم ، ففي ذالك الموقف الآخر دافع كاف لعداوته والطعن فيه ، هو اندفاعه العنيف في تأييد الامويين بعد مقتل عثمان ، لان ابناء الزبير كانوا ايضاً من الطامعين في « نعيم » الخلافة والحكم - وقد كانت خلافة عبد الله بن الزبير في الحجاز ، وقيام اخيه مصعب بن الزبير بأمر العراق ، حقبة في التاريخ الاسلامي الأول حافلة بالاحداث الجسام معروفة - فلم يكن يوافقهم من شاعر كحسان ان يرسخ الحكم الأموي ويثبته ، جاعلاً من الامويين أصحاب حق شرعي في الخلافة .

هاذا ولا يمكن - في هذا الشأن - تجاوز ابناء الزبير دون التحدث عن « عروة » :

كان لعبد الله بن الزبير واخيه مصعب اخ يختلف عنهما نهجاً في العيش والتصرف ، هو عروة بن الزبير الذي لم تستهوه السياسة والحكم ، ولم يسمع كأخويه الى ملك أو سلطان - ولعله لجأ الى هذا السبيل لشعوره بالمعجز عن الوصول - بل تفرغ للرواية ونقل الاحاديث ، والذي ساعد على الأخذ بحديثه وروايته عند كثيرين من معاصريه والذين تلوهم - رغم وضوح الاختلاق والوضع في أحاديثه أحياناً^١ - انه كان من جهة الأب حفيداً صفية عمة النبي ، وابن الزبير بن العوام الصحابي المعروف المقاتل مع رسول الله ، ومن جهة الأم حفيد ابي بكر وابن أخت عائشة (رض) ، وانه عايش اعلام الجيل الصحابي الاول ، وعاين الاحداث الجسام في العهود الاسلامية الأولى ، وقد روا احاديث نسبها الى أبيه وإلى خالته أم المؤمنين ، ونقل عنه عدد من الرواة اللاحقين واكثرهم ، منهم : ابن اسحاق والواقدي والطبري وسواهم .

أليس غريباً ان عروة هذا رغم كثرة ما سمع وحفظ وحديث ، ورغم انه ذكر حسان بن ثابت في احاديثه ، « لم يسمع » حديث اخيه عبد الله عن ذكرياته يوم الخندق ، ولم يبلغه ما بلغ ابني اخويه^٢ من حديث جدته صفية عن موقف حسان في ذلك اليوم ، فلم يذكر في

١ - راجع ما كتبه الشيخ عبد الله نعمة في كتابه « روح التشيع » (ص ١٢٥ و ١٢٦) عن استعداد هذا « الفقيه » لوضع الكاذب .

٢ - عباد بن عبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن مصعب بن الزبير .

احاديثه قصة الوند ، ولم يشر الى حديث قتل صفية لليهودي ، بل ولم ينقل - عنها او عن سواهما - اية قصة اخرا او خبر يدل على جبن عن حسان بن ثابت ؟ !

هل هذا طبيعي ؟ عروة المختص بالتحديث ، والمتحري للاخبار والوقائع ، والذي حدث خاصة باخبار الهجرة وحروب الرسول مع المشركين ، فعرض التفاصيل ، وتقصا الصغائر ، يتجاهل قصة عامرة كهذه تتضمن مفخرة كبيرة لجده ؟ ! ماذا يعني هذا ؟ هل يعني الا واحداً من اثنين : إما أن عبد الله بن الزبير لم يحدث بهاذا الحديث وان الرواية المنسوبة اليه مكذوبة من اساسها (وكذا الرواية المنسوبة الى ابنه عباد نقلاً عن صفية) ، وإما أن عروة رأى في حديث اخيه السياسي عن وقائع أُطَمِّمَ « فارغ » يوم الخندق ، رواية « هشة بيّنة الضعف » اذا لم نقل كذبة مفضوحة ، فتجاهلها واملأها ؟ ؟ !

٩

وبعد هذا كله ...

دعونا نتجاهل كل النقاط والاحتجاجات المتقدمة ؛ لنفرض ان الروايات المنسوبة إلى آل الزبير صادرة حقاً عنهم ، ولنتجاهل مناقضة بعضها احياناً للواقع التاريخي كله ، ولنحسن الظن بأخصام حسان فننزههم عن امكانية اختلاق الاحاديث وافتعال التهم (للعين) حسان ؛ ولاكن ، أيكن - وحسان على كل هذا الجبن المعيب - ألا يعيره خصومه بهذا الصفة ؟ هل أبقا شاعر في مهجور خصلة شائنة فلم يستغلها ؟ أيكن إهمال عيب بارز كهذا في حين كانوا احياناً يخلقون المعاييب اختلاقاً ولو لم تكن ؟

مثل ' ذاك الشامت الجذلانِ مثلاً ، الذي قال في حسان وحننة
ومسطح يوم 'جلدو' حدثهم في حديث الافك :
لقد ذاق حسان' الذي كان اهله وحننة' ، اذ قالو هجيراً ، ومسطح'^١
أما كان جديراً أن يشهر بحسان جباناً ، وان يعيره ويضخم عيبه
ويحسمه ويكثر من ترداده ؟

مثل ابي سفيان بن الحارث الذي يقول لحسان :

ابوك ابو سوء وخالك مثله ولست بخير من ابيك وخالك
وإن احق الناس الا تلومه على الموم من ألفا أباه كذا لكأ^٢

كيف يعفيه في اهاجيه من عابة الجن ، فيتخلا عن سلاح ضخم
يستخدمه في تعيير خصمه حسان وتحقيره واغاظته اذا كان جباناً ،
والجن في ذالك المجتمع القبلي وفي تلك الحقبة الحربية من أشد التهم
وارذل المعاييب ؟

واقوال قيس بن الخطيم ، ونقائض عبد الله بن الزبعر ، واهاجي
ضرار بن الخطاب ، وتلك الحملات الشداد الكثار في اشعار النجاشي
وعمر بن العاصي والاخلطل وسواهم وسواهم - والتي لو اردنا كتابة
بعض ضئيل منها لشط بنا المدا وطال البحث - لم نخلت حق ولو من
اشارة عارضة الى خلة مزرية كهاذه في شاعر الرسول لو كانت حقاً
موجودة ؟؟ ام ان القصائد والابيات الكثيرة التي تعرض فيها هاؤلاء

١ - السيرة ، ج ٣ ص ٣٢١ .

٢ - طبقات الشعراء لابن سلام ، ص ٩٧ .

لجبن حسان ، ضاعت وحدها من اشعارهم ؟!

اذا آمننا - ومن حقنا ان نؤمن - ان اشعار اخصامه شاهد قوي على صحة التهمة او كذبها ، كان من حقنا ان نحكم بكذب التهمة ، لان اشعار هاؤلاء الاخصام - لسوء الحظ أو لحسنه - لم تتضمن هاذه الادانة للشاعر المقطوع الا كحل الغائب عن ساحات الحروب .

يعزينا حقاً عن ظهور الاخبار المختلفة في الحديث والتاريخ والادب ، ان التاريخ عرف الى جانب الاغاليط الكثيرة التي ظهرت ، علماء محققين ، ونقاداً عُرِفوا بالاناة والدقة والتمعن العلمي الرصين ، فنقلو - إذ نقلو - متبئين ، وحكمو - اذ نقلو - منصفين ، وتوخو - إذ تحرو - ان يتوصلو الى الحقيقة التاريخية صرفاً خالصة لا يأتياها الباطل .

وقد اسلفنا ان بعض هاؤلاء وفيهم ابو عمر والسهيلي والخشني قد شكّو في الحديث المنسوب الى صفية عن جبن حسان وقتلها اليهودي لانقطاع الاسناد ، ونضيف هنا ان النقطة الاخيرة التي اثرتها - أي عدم تعرض اخصامه لموضوع جبنه وعدم تعييرهم له به - لفتتهم ايضاً واثارت دهشتهم ، و- التالي - عززت شكهم بضعف الحديث ، بل حكمو باصطناعه . ولعل من المستحسن هنا نقل بعض اقوالهم في هاذا الموضوع للتدليل ولاعطاء فكرة ، وقد يكون افضل تلك الاقوال قول السهيلي (الذي نقلتُ قبلاً بعضه) لجمعه بين البساطة والاختصار . قال السهيلي في « الروض الانف » تعليقاً على القصة التي ينسبها ابن اسحاق الى صفية عن جبن حسان وقتلها اليهودي يوم الخندق :

« ومجمل هاذا الحديث عند الناس على ان حسان كان جباناً شديداً

الجبن . وقد رفع هاذا بعض العلماء وانكروه ، وذلك انه حديث منقطع الاسناد ، ولو صح هاذا لهُجِّي به حسان ، فانه كان يهاجي الشعراء كضرار وابن الزبعر وغيرهما ، وكانو يناقضونه ويردونه عليه ، فما غيرّه احد منهم يجبن ولا وسمه به ، فدل هاذا على ضعف حديث ابن اسحاق ؛ وان صح فلعل حسان ان يكون معتلاً في ذلك اليوم بعله منعته من شهود القتال ... »^١

وفي المعاصرين أيضاً دهش الأستاذ محمد خلف الله من أن احداً من اخصامه - وما أكثرهم - لم يعيره بالجبن ، فجعله ذلك يطالب بدرس هاذه الصفة وتحقيقها شاكاً بصحتها . إنه يقول بعد نقله قصص صفية والوتد وشعر حسان الذي أضحك الرسول : « وهاذه صفة تحتاج في الواقع إلى تحقيق ، ومن الغريب أن احداً من خصومه على كثرتهم لم يعيره بها ، وكان حقها أن تكون اولا القذائف ضد شاعر يتغنا ببلاء المسلمين في الحروب ويعير خصمه من المشركين^٢ بأنه

ترك الاحبة أن يقاتل دونهم ونجا برأس طميرةٍ وجامٍ »^٣ .

. . .

هناك تفسير طريف لسكوت الشعراء عن تعيير حسان بالجبن ، هو

١ - نقلاً عن حاشية السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ .

٢ - الخصم الذي يقصده الأستاذ خلف الله ، والذي قال حسان فيه هاذا البيت معيراً إياه بالفرار ، هو الحارث بن هشام الذي فرّ من المعركة في يوم بدر .

٣ - مجلة الثقافة ، السنة ٥ العدد ٢١١ ص ٢٧ .

٤ - نقلاً عن حاشية السيرة ، ج ٣ ص ٢٤٠ .

قول ابن السراج : « سكوت الشعراء عن تعبيره بذلك من أعلام النبوة ، لأنه شاعره صلا الله عليه وسلم »^٤ ، فهذا قول عاطفي ساذج لا أراني عليه بحاجة الى تعليق كثير ، لأن كثيرين ممن خاصمو حسانا وكانوا اهلا لتعبيره ، لم يكونوا يؤمنون بنبوة رسول الله (ص) ، وإذا كانوا يذمون حتى النبي نفسه ، فهل يمكن ان يتهيبوا أو يحترموا شاعره؟ إن المسلمين انفسهم لم يحترموا في حسان هذا المقام المعنوي الذي حظي به ، فهاجموه وهجوه في عهد الرسول وبعده ، بل ان صفوان بن المعطل حاول قتله مرة ، حين لحقه بالسيف فأدركه داخلا بيته وضربه حتى شق قفاه بالسيف ، وذلك بعد أبيات قالها طعناً بالمهاجرين ، فتعلل صفوان بها ذريعة لأخذ ثاره منه على ما تأوله عليه في حديث الافك^١ .

أما إذا أردنا أن نحمل كلام ابن السراج فوق ما يحتمل ، ونفسره بأنه يقصد أن هاذ « معجزة » خص الله بها حسانا لأنه كان شاعر الرسول ، فلم يلهم احداً أن ينظم فيها ، فإننا نتساءل : لم وقفت هاذ المعجزة على ناحية الجبن وحدها ، ولم تنقذه من إقذاع وإفحاش وحملات قاسية كان بعضها اشد عليه احياناً من أن يقال له « يا جبان » ، ومن اهاج موجعة ليس أزرها مثلاً قول الأخطل :

وإذا نسبت ابن الفريعة خلته كالجحش بين حمارة وحمار^٢.

. . .

١ - الأغاني ، ج ٤ ص ١٥٦ .

٢ - الفريعة : أم حسان بن ثابت ، وكان حسان ينادا بهاذه النسبة ، كما كان يصف نفسه بها أيضاً .

١٠

وبعد

ان الواجب العلمي يقتضي أن نفتش خلال أبيات الشاعر وعسير ديوانه عن مؤيد أو ناقض لظن وارد عنه أو رأي قيل فيه ، لأن الشعر هو المصور الصادق لشخصية الشاعر الحقيقية . الشعر ابن المناسبات وسجل العواطف والخلجات والأحوال ، والمعبر الاصدق عن واقع الأحاسيس وحقيقة الأفكار التي تعتمل في نفس الشاعر ، وتكوّن عناصر شخصيته ومقوماتها . وإذا كان الخبر خاضعاً للشك ، وإذا كان القول المنسوب إلى الشاعر عرضة للتصديق والتكذيب ، وإذا كان ما يُظن فيه هو تقديرات تحتل الخطأ والصواب ، فالشعر هو اعتراف الشاعر ، والقول الوحيد الثابت أنه صادر عنه ، بل هو الاعتراف الفاضح أحياناً حتى لما لم يشأ صاحبه ان يظهره . إن له من القوة إذاً فوق ما له منها الخبر المنقول ، لذا وجب في كل دراسة تتناول أديباً ما الرجوع إلى آثاره والمتون الصادرة عنه ، بل وأن يكون ذلك أحياناً قبل الرجوع إلى سيرته وظروف حياته .

وقد فعل هذا مثلاً الأستاذ محمد خلف الله - وحق له - في دراسته الاجمالية المسلسلة عن حسان ، فربط بين أشعاره وبعض الأخبار عنه ، وقال مثلاً في حديثه عن حروب الخزرج - رهط حسان - مع الأوس أو مع اليهود قبل الإسلام : « ومن الجدير بالملاحظة هنا أن شاعرنا لا يفتخر بلسانه فحسب ، ولا كن بسيفه أيضاً . يقول في قصيدته التي يعدها صاحب « الجمهرة » من « المذهبات » :

لساني وسيفي صارمان كلاهما ويبلغ ما لا يبلغ السيف مذودي^١
ويقدر من ذالك أن يكون لحسان سابق ماض في الوقائع
والحروب .

ومع ذالك، مع تسليمي بقوة دراسة النص الشعري مادةً للتحقيق،
ورغم إيماني بوجوب القيام بهاذة الدراسة ليكون التحقيق وافياً، فاني
فضلت أن اضرب هنا صفحاً عن هاذا النص ما دام الموضوعُ موضوعَ
تهمة يحاكم بها الشاعر ، وما دامت اشعاره التي تمثل رأيه لن تعدو أن
تكون افتخاراً قد يقوله الشجاع والجبان معاً . إن أبيات الشاعر اعتراف
« له من القيمة فوق ما للخبر » في محكمة أدبية حقيقية ، حين تصور هاذه
الأبيات إدانة للشاعر وتفضح نقصاً فيه ، أما وان حسان بن ثابت كان
— كما أشرنا — كثير التفاخر والادعاء في شعره ، وكان يصور نفسه بطلاً
مقدماً يفري الصفوف ويفرق الجموع و« يغدو امام القوم منتطقاً » بالصوارم
البيض ، فان أشعاره لن تكون لنا مستنداً ولن يؤخذ بها حجة . إنها
ادعاءات متهم لن يعترف على نفسه طبعاً بالجبن المزري ؛ هي رواية
لطرف في القضية وذو مصلحة ، فشهادته مجروحة واقواله ضعيفة
لا قيمة لها . من هاذه الزاوية ، رأيت تجاهل اقوال حسان وتجاوز
اشعاره الملاً بالافتخار الكثير ، لأنني لا أظن أن هاذه الاشعار ستمدنا
بدليل بعد « المرجحات » التي قدمنا لنفي التهمة عنه .

. . .

على اني استميتح القارئ عذراً إذا أجزت لنفسي أن اتوقف بصورة

خاصة عند هذا البيت الذي أحس بعطف خاص يعتمل في اعماقي على
قائله ، والذي يخاطب حسان فيه صاحبتة (شعناء) التي ذكرها
كثيراً في اشعاره :

لعمرو أبيك الخير « يا شعث » ما نبا علي لساني في الحروب ولا يدي
ان الذي استوقفتني لا قوله إنه جمع اليد إلى اللسان ، ولا كن هاذا
القسم الحار الذي يؤكد به مدّعا ، هاذه اللهجة العاطفية التي تم عن
تحرّق وألم ، لكن صاحبها لم يعد يجد ما يرد به عنه تجنياً ظالماً هو منه
براء ، فلجأ إلى القسم ، إلى العاطفة ، إلى استصراخ الوجدان ، ليحمل
على تصديقه !!

لعمرو أبيك الخير يا « شعث » ما نبا علي كلامها
ترا ، هل كان حسان بهاذا البيت ينفي هاذه الشائعة الجائرة
بالذات ؟ أهذا إذا نفي أم هو شكوا ؟ أم تراه يثور أحياناً حتى على
الشكوا ، فيتعالا على متهميه المتجنين لؤماً ، اللاحيه بظهر الغيب كذباً
وتخرصاً ، فيصرخ بغیظ :

ما أبالي أنب بالحزن تيس أم لحاني بظهر غيب لثم
وبماذا يلحون حساناً ؟ أبالجبن ؟ ولا كن حسانا ليس المهاجم
الوحيد في التاريخ ، ليس الأول وليس الأخير ! لقد اتهم غيره بدينه ؛
وهناك من قادته التهم إلى حتفه ، وهاذا بريء وذاك مظلوم ، والتاريخ
بأمثاله واشباههم مليء ، فما اصدقه فيهم وفي نفسه حين يقول وكأنه
لا يشير الا إلى تهمة الجبن هاذه بالذات :

وان امرء أيسى ويصبح سالماً من الناس - الا ما جئنا - إذا لسعيد

المصادر والمراجع

ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي) : اسد الغابة . طبعة جمعية المعارف .
ابن سلام ، المححي البصري (محمد) ، المتوفى سنة ٢٣٢ هـ : طبقات
الشعراء . نشره حامد عجان الحديد الكتي . مطبعة
السعادة بجوار محافظة مصر . بدون تاريخ .

ابن عساكر : الحافظ الكبير ثقة الدين (أبو القاسم علي بن الحسين بن
هبة بن عبد الله بن الحسين) الشافعي : التاريخ الكبير .
اعتنا بترتيبه وتصحيحه الشيخ عبد القادر افندي بدران .
مطبعة روضة الشام سنة ١٣٣١ .

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) : الشعر والشعراء . طبعة
المكتبة التجارية لصاحبها مصطفى محمد .

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) : المعارف . طبعة وستنفلد ،
گوتنگن ١٨٥٠ .

ابن هشام : السيرة النبوية . حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها
مصطفى السقا و ابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلي -
مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر . ١٣٥٥ هـ .
١٩٣٦ م .

أبو الفرج الاصبهاني : الأغاني . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .
الطبعة الأولى ١٣٥٠ هـ . ١٩٣١ م .

الأميني (الشيخ عبد الحسين) : الغدير . الطبعة الاولى . طهران .
البرقوقي (عبد الرحمان) : شرح ديوان حسان بن ثابت الانصاري .
وضعه وضبط الديوان وصححه . منشورات المكتبة
التجارية الكبرى . القاهرة ١٣٤٧ هـ . ١٩٢٩ م .

البستاني (فؤاد افرام) : حسان بن ثابت . سلسلة الروائع رقم ٣٣ .
الطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية ببيروت . ١٩٥٢ م .
حسان بن ثابت : الديوان . طبعة ليدن ، وطبعة المكتبة التجارية
الكبرى .

خلف الله (محمد) : دراسة متسلسلة عن حسان بن ثابت في مجلة الثقافة . السنة ٥ .
الزركلي (خير الدين) : الأعلام . الطبعة الثانية .

الطباع (عبد الله أنيس) : شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري .
سلسلة الشعراء الاعلام . دراسة ونقد ومنتخبات .
مكتبة المعارف ببيروت . ١٩٥٥ .

طلس (أسعد) والكيلاني (ابراهيم) : الادباء العشرة . منشورات
المكتبة العمومية . مطبعة الثبات بدمشق ١٩٤٠ م .

عبد القادر بن عمر ، البغدادي ، نزيل القاهرة ، المولود سنة ١٠٣٠ هـ .
المتوفى بالقاهرة ١٠٧٩ هـ : خزانة الأدب ، ولب الباب
لسان العرب . وهو شرح على شواهد شرح الكافية للرضي .

- الجزء الأول . صححه وعلق عليه جماعة من أفاضل العلماء وأشرف على طبعه ووضع فهارسه محمد محيي الدين عبد الحميد . منشورات « دار العصور للطبع والنشر » بمصر . أبريل ١٩٢٩ .
- الكناني (خلدون) : حسان بن ثابت . محاضرة مطبوعة . عنيت بنشره مكتبة عرفة بدمشق . مطبعة الترقى ١٣٦٢ هـ .
- ١٩٤٣ م .
- اللواساني (السيد حسن الحسيني) : تاريخ النبي احمد (ص) . مطبعة العرفان . صيدا ١٣٥٩ هـ (١٩٤٠ م) .
- نعمة (الشيخ عبدالله) : روح التشيع . منشورات دار الفكر اللبناني بيروت ١٤٠٥ هـ . ١٩٨٥ م .

١

ينسب الى عبد الله بن المقفع عدد من الكتب الاخلاقية والأدبية والفلسفية والسياسية والتاريخية والقصصية الرمزية ، أوردتها المصادر القديمة المختلفة ، كـ « الفهرست » لابن النديم ، و « مروج الذهب » للمسعودي ، و « اختيار المنظوم والمنثور » لابن طيفور ، و « وفيات الاعيان » لابن خلكان وسواها .

الا ان هاذة الكتب الكثيرة التي يرد ذكرها في تلك المراجع متعددة الاغراض متبانية الموضوعات ، مفقود معظمها اليوم ، وما بين ايدينا منها لا يعدو الثلاثة او الاربعة ، أشهرها طبعاً « كلیلة ودمنة » المعروف الذائع الصيت ، وبقايا كتب في المواعظ والكلمات الحكيمة البقصار ، طُبعت تحت اسماء « الادب الكبير » و « الادب الصغير » و « الدرة اليتيمة » و « رسالة الصحابة » . هاذا وقد ظهرت مؤخراً ، واول مرة بالعربية ، رسالة منسوبة الى ابن المقفع ، كانت تُرجمت الى الفارسية في القرن الهجري السابع بأسلوب الفيلسوف النجومى الشهير نصير الدين الطوسي ، ثم فُقد الاصل العربى ، وبقيت الترجمة الفارسية التي ظهرت مطبوعة في ايران أول مرة سنة ١٣٥٢ هـ (١٩٣٤ م) ، وعنها ترجمت - ثانية - الى العربية وظهرت (كما أُلحنا) أواخر العام ١٩٦٢ م ؛ واسم هاذة الرسالة

« الادب الوجيز للولد الصغير » .

وفي « اخبار عبد الله بن المقفع » في الفهرست ، يعد له ابن النديم ثمانية كتب ، منها في موضوع الادب - او الآداب - اربعة هي :

١ - كتاب آيين نامه في الآيين ١ .

٢ - كتاب الآداب الكبير .

٣ - كتاب الادب الصغير .

٤ - كتاب اليتيمة في الرسائل ٢

ويلاحظ في هاذة التسميات :

اولاً : أن ليس في هاذة المجموعة ذكر لكتاب « الادب الكبير » ، بل ان كلمة « الادب » جاءت بالجمع : كتاب الآداب الكبير .

ثانياً : ان اسم « اليتيمة في الرسائل » قد حُرِّف بعداً الى « الدرة اليتيمة » ، فأسقطت عبسارة « في الرسائل » التي تشير الى موضوع الكتاب ، وزيدت كلمة « الدرة » التي تترادف عادة مع كلمة « اليتيمة » في التعبير ، تدليلاً على تفرد كتاب أو أثر ما في موضوعه او حسنه .
ثالثاً : لم يأت في هاذة اللائحة اسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ولا اسم « رسالة الصحابة » .

١ - ظهرت في المتن بنسخة فلورنكل « في الأصر » ، ويذكر في الحواشي انها في إحدا النسخ « في الانس » ، اما في نسخة رضا تجدد (ص ١٣٢) فهي « الآيين » ، والراجع عندنا انها كما ذكرنا ، وستحدث بعداً عن هاذة الكلمة .

٢ - الفهرست ، طبعة فلورنكل ، ص ١١٨ . طبعة تجدد ، ص ١٣٢

٢

وقد لَفَتَ النظر الى الملاحظة الاولى ، المحققُ العالم المرحوم عباس اقبال ^١ ، فنبه الى ان المصادر القديمة لم تذكر كتاباً لابن المقفع باسم « الادب الكبير » ؛ وقال في حديثه عما سماه ابن النديم « الآداب الكبير » :

« لا نعرف السبب في ان جميع طابعي الكتاب في مصر والشام ، ضبطوا اسمه « الادب الكبير » خلافاً لما ضبطه ابن قتيبة وابن النديم اللذان يسميان الكتاب في كل الموارد (الآداب الكبير) و (الآداب) لابن المقفع » ^٢ .

ولعل السبب الذي تساءل عنه عباس اقبال هو ورود اسم « الادب الصغير » بعد الآداب الكبير ، مما جعلهم يعتقدون ان الاسم واحد لكتابين متماثلين ، احدهما مبسط او ذو حجم كبير ، والثاني مختصر او صغير الحجم ، وما دام الثاني هو الادب الصغير ، فالأول هو اذاً الادب الكبير . وبديهي ان كلمتي الكبير والصغير هنا وصف للكتاب ، لا للادب او الآداب .

والواقع ان اطلاق اسم واحد على كتابين كبير وصغير ، تقليدٌ قديم في دنيا التأليف والتصنيف باللغة العربية ، وكثيرة هي الكتب التي كتبت لها ملخصات بعد وضعها ، فميز بين الاصل وبين خلاصته بأن

١ - من المحققين البارزين في النصف الاول من هذا القرن . له عدد من الكتب التحقيقية والبحوث الدراسية العميقة ، وقد كان يُصدر مجلة ادبية رفيعة اسمها « يادگار » . توفي عام ١٩٥٥ .

٢ - شرح حال عبد الله بن مقفع فارسي ، ص ٥٧ .

أطلق على الأول وصف « الكبير » وعلى الثاني « الصغير » ، كما ان كتباً أخيراًُ شرحت او فصلت بعد وضعها مختصرة ، فسمي واحدها بعد التفصيل او التبسيط « المطول » او « المبسط » او « الكبير » او « الاكبر » بالتفضيل .. الخ .

ومن يتصفح « الفهرست » مثلاً ، أو سواه من المراجع القديمة ، يقف على الكثير جداً من الكتب التي تحمل نعت الكبير او الصغير او اشهاداً ، نذكر منها على سبيل المثال - لا الحصر - ما يلي :

بل هناك كتابان أكثر مطابقة لحالة الكتابين المحتملين هنا لابن المقفع، هما « كتاب الآداب الكبير وكتاب الآداب الصغير للمروزي »^١. كما ان ابن النديم يورد في مكان آخر عبارة تدل أكثر على رواج هذا النوع من التقسيم بين الكتب ، وذلك حيث يقول : « قال ابو موسى : ألفت ٢ ثلاثمائة كتاب في الفلسفة ، والف وثلاثمائة كتاب في الحيل ... و ألفت كتاباً ٣ صغاراً وكباراً »^٤.

هاذا الطباق او التضاد، يوحي ان الكتابين المذكورين لابن المقفع، كانا يحملان كعنوان، إحداهما الصورتين التاليتين: « الادب الكبير والادب الصغير » او « الآداب الكبير والآداب الصغير » .

ونظائر كلا الاسمين - اي الأدب او الآداب - كثيرة في لوائح الكتب والمصنفات العربية السابقة؛ ولا كن بما ان المراجع القديمة تذكر كلها « آداب ابن المقفع » بالجمع ، كما أن ايأ منها لم يذكر له كتاباً باسم الادب الصغير ، لذا فإننا لا نرا وجهاً لترجيح الصورة الأولى ، (اي بافراد كلمة الادب) بل ان جمع كلمة الادب أو لا ، لانها وردت بالجمع في عدة مصادر ؛ بينما ان كلمة الادب الصغير التي استند اليها المحققون المتأخرون لإفراد « الآداب » الكبير، لم ترد الا مرة واحدة قد يكون فيها خطأ من النساخ ، كما ان موردها نفسه - كتاب الفهرست - يجعل

١ - الفهرست ، ص ١٥٠ .

٢ الارجح انها ألفت للمجهول (أي بضم الهجمة وفتح الفاء وسكون التاء) ويرجح ان العدد (الف) بعدها مرفوع كنائب فاعل ، عدا أن المعنا يقتضي ذلك. لاكن اذا تناقض على ما يبدو مع كلمة (الفت) الآتية بعدها ، اذ تبدو تلك فعلاً معلوماً للمتكلم المفرد (بفتح الهجمة وسكون الفاء وضم التاء) .

٣ - كذا وردت العبارة ، والمفروض ان تكون الكلمة هنا « كتباً » بالجمع .

٤ - الفهرست ، ص ٣٥٧ .

الكتاب الأول الموازي لها « الآداب » بالجمع .

إذا ..

هل كان كتاباً ابن المقفع يسميان : الآداب الكبير والآداب الصغير .. ككتابي المروزي المذكورين في آخر اللائحة المتطابقة المتقدمة ؟

قبل الاجابة عن هذا السؤال يجدر ان نلاحظ ان المؤلفين الذين أشرنا الى انهم ذكروا اسم الكتاب بالجمع - أي الآداب - لم يضمنوا الاسم كلمة الكبير ، بل قالو « آداب ابن المقفع » فقط مجردة ؛ فيجب ان نتأكد أولاً من ان كلمة « الكبير » هي جزء من اسم الكتاب حتى نقرر قيام الطباق ووجود كتاب آخر إزاءها يحمل اسم « الصغير » ، أو ان اصل الاسم كان « الآداب » فقط ، وان ابن النديم اضاف كلمة « الكبير » منه تدليلاً على حجم الكتاب او تقديرأ لقيمتة مثلاً ، دون ان يقصد منها مقارنة او تضاداً او مقابلة مع كتاب آخر يحمل اسم الصغير ؟

ذالك ان كلمة « الكبير » ترد في الواقع في لوائح الفهرست بدلولين ؛ فمرة ترد من جملة اسم الكتاب طباقاً او مقارنة او تضاداً لكتاب آخر مختصر مثلاً يحمل اسم « الصغير » - كما مر معنا في لائحة الكتب الأزواج التي اوردناها - ومرة ترد كلمة « الكبير » نعتاً على الارجح يطلقه ابن النديم - لا مؤلف الكتاب - تقديرأ واكباراً منه للكتاب ، او وصفاً لحجمه ، دون ان يستدعي هذا الوصف وجود كلمة « الصغير » مقابلها ، أي كما يقول الواحد منا : الاديب الكبير ، او العمل الكبير ، او القلب الكبير .. الخ . لان ابن النديم يلحق بعض الكتب بعبارات او تعليقات منه وجيزة تدل على رأيه الشخصي

أحياناً في الكتاب ، أو تحدد موضوعه ، أو تصف محتواه ؛ ومن هاذا القبيل على الأرجح كلمة « الكبير » التي يلحقها بعدد من الكتب تقديراً منه لقيمة الكتاب أو دلالة على حجمه ، مثل كتاب معاني الشعر الكبير^١ وكتاب النحو الكبير^٢ وكتاب حدود الطرف الكبير^٣ .. الخ . فهذه الكتب ، وعدة كتب أخرى غيرها ، مذكورة في الفهرست دون ان يقابلها كتب أخرى موصوفة بكلمة الصغير .

وما يرجح ان كلمة الكبير في أسماء هاذه الكتب وصف من ابن النديم ، لا أنها من أصل اسم الكتاب ، أنه نفسه يصف كتباً غيرها في أماكن أخرى بالكبر ، بصورة اخبارية ، يوضح بها ان الكتاب كبير ، أو بعبارة يتضح من سياقها أو من وضعها نحويًا أو صرفياً أنها وصف للكتاب ومن قلم صاحب الفهرست نفسه ، كقوله في أخبار أبي حنيفة الدينوري وهو يعدد كتبه : « كتاب البلدان ، كتاب كبير »^٤ وقوله في أخبار ابن عبد الحميد الكاتب : « كتاب أخبار خلفاء بني العباس ، كبير »^٥ .

١ - الفهرست ، ص ٧٧ ، في سيرة ابن قتبية .

٢ - صاحبه ابن الخطيب ، الفهرست ، ص ٨١ .

٣ - للشاء ، الفهرست ، ص ٨٥ .

٤ - كتاب الفتوح الكبير ، لسيف بن عمر الأسدي التميمي (ص ٩٤) ، وكتاب التاريخ الكبير ، في أخبار الواقدي (ص ٩٩) ، وكتاب الفضائل الكبير (ص ١٠٠) في أخبار أبي البخترا ، وكتاب أخبار الخلفاء الكبير (ص ١٠٢) للمدائني .

٥ - الفهرست ، ص ٧٨ .

٦ - الفهرست ، ١٠٧ .

فهل كلمة الكبير في ذكر ابن النديم لكتاب « الآداب الكبير » هي من النوع الأول أم من النوع الثاني ؟ هل يقصد بها الطباق والتضاد مع كلمة الصغير في اسم الكتاب التالي ، أم يريد بها وصفاً منه يدل على قيمة الكتاب أو حجمه ؟؟

٣

ان هاذو الاسماء العديدة التي وردت لكتب « كبيرة » -قيمة او حجماً - دون وجود كتب صغيرة ازاءها ، يجعل من الممكن اتصاف « كتاب آداب » لابن المقفع بالكبير من قبل ابن النديم . هاذو صحيح ، ولاكن الامكانية ليست دليلاً على الحدوث . اننا نستطيع ان نحكم بان الكلمة وصف مزيد من قلم ابن النديم ، لا أنها جزء من اسم الكتاب ، حين ندرس كلمتي « الكبير » و « الصغير » في اسمي الأدبين المذكورين في الفهرست ، فنجد ان الطباق او التضاد بينهما لا يمكن ان يكون مقصوداً هنا ، اما إذا وجدنا امكانية لان يكونا متضادين متوازيين ، ووجدنا وجهاً للتقابل والطباق بينهما ، فستعذر عندئذ الحكم بأن كلمة « الكبير » ليست من اسم الكتاب ، بل لعل العكس سيكون الأرجح .

فما الذي تراه يقصد ابن المقفع - في حالة التسليم بصحة نسبة الكتابين اليه وبقيام الطباق بينهما - بتسمية أدبيه بالكبير والصغير ؟

١ - هل قصد بكلمة « الكبير » في عبارة « الادب الكبير » التقدير والإجلال ؟

في هاذو الحالة تصبح كلمة « الصغير » في الكتاب المقابل للتحقير

والزراية ، مع ان هاذا ليس وارداً ؛ هاذا عدا اننا لا نجد ان مطالب الادب الكبير اكثر جلالاً واهمية من مطالب الادب الصغير ، بل كلاهما في نوع واحد من الادب وعلى مستوا واحد من القيمة المعنوية والجمالية ، فهما يستحقان التقدير نفسه والاجلال نفسه .

ان صفة « الكبير » ممكنة على اساس التقدير المعنوي ، بل مستحسنة ، لو كانت جاءت صرفاً مجردة ودون ظهور لكلمة « الصغير » ازاءها بالمعنا المقابل أو المضاد ؛ أما وان اسم الكتاب الثاني يضم صفة « الصغير » ، فلا يجوز أن تكون كلمة « الكبير » عندئذ ازاءها على سبيل التقدير والاكبار الأعجاب ، بل يجب ان ترمي كلمتا الكبير والصغير اذاً الى غرض آخر غير القيمة المعنوية .

٢ - اترا كلمتي الكبير والصغير ترميان الى معنا المقارنة والطباق الذي ترميان اليه في الكتب الاخرى التي تحملهما في عنوانها ، ككتاب البلدان الكبير وكتاب البلدان الصغير مثلاً ، وسواءهما من الكتب المزدوجة المماثلة التي عددنا بعضها ؟؟

ان هاذا التفسير يبدو طبيعياً للوهلة الاولى ، ولاكن بعض التأمل في هاذين « الادبيين » المنسوبين الى ابن المقفع سرعان ما يكشف عن أنها يختلفان عن باقي الكتب « الكبيرة والصغيرة » بأمرين مهمين يجعلان من المستبعد جداً ان يسميهما ابن المقفع على هاذه الصورة الطباقية الازدواجية .

اول ذينك الأمرين حقيقة تاريخية مهمة يجدر أن نلاحظها ، هي ان الكتاب العربي لم يعرف في عصر ابن المقفع ، ولا حتى في حقبة قريبة تلتها ، هاذذا التقسيم للكتب بين كبير وصغير ، بل ان عناوين المصنفات التي ظهرت في عصر ابن المقفع وُبعيدَة ، على يده وأيدي من تَلَوْه ، كانت تتميز ببساطتها وبدالاتها غالباً على مضمونها وبتجردها من الأوصاف ، ككتب « الآيين » و « العين » و « الحيوان » و « البيان والتبيين » و « التاج » و « البخل » و « امثالها » (وهو ما يؤيد ان يكون كتاب ابن المقفع يحمل اسم « الآداب ») ، وان تقسيمات الكبير والصغير ، والاكبر والاصغر ، والبسيط والوسيط والوجيز .. الخ ، وكذا الأسجاع والأوصاف الطنانة في أسماء الكتب وعناوين الرسائل ، هاذه كلها لم تظهر الا بعد ابن المقفع بعدة عقود قد تزيد عن قرن كامل او أكثر ، فمن غير المستساغ أن يكون هاذذا التقسيم لادب كبير وأدب صغير من عصر ابن المقفع أو من عندياته .

بل انني اذهب الى أكثر من هاذذا ، الى الظن بأن ابن المقفع لو كان هو الذي اطلق اسمي الادب الكبير والادب الصغير - او الآداب الكبير والآداب الصغير - لكان قلده في تلك التسمية معاصروه وتالوه من المؤلفين ، ولكانت الكتب « الكبيرة والصغيرة » قد شاعت قبل الوقت الذي شاعت فيه بزمن طويل ، لأن ابن المقفع كان ذا مكانة رفيعة في نفوس القراء بعده جعلت المؤلفين الآخرين ، لا فقط يقلدونه في كتاباتهم ، بل ينحلونه كتباً يضعونها هم ، ثم يشيعون انها من مؤلفات

لتروج وتحظا بالاحترام^١ ، فهل اقل اذاً من ان يقلدوه في « التفنن » باطلاق الأسماء - لو كان تفنن - وان يقسمو كتبهم - كما قسم - الى كبير وصغير ؟ اقول هذا وأستعرض كتب العصر العباسي الأول ، فلا أجد بينها واحداً عرف هذا التقسيم المنسوب الى ابن المقفع ، غير ادبيه المزعومين .

أما الأمر الثاني الذي يختلف فيه « ادبا » ابن المقفع عن الكتب التي عرفت التقسيم بين كبير وصغير ، فهو ان تلك الكتب يكون واحداً عادة صورة مصغرة او مفصلة عن الآخر ، فالكبير منها - كما أسلفنا - شرح أو تبسيط للصغير ، أو أن صغيرها تلخيص أو اختصار لكبيرها . ذالك ان الواحد من المؤلفين القداما كان يضع مختصراً جامعاً في النحو مثلاً ، أو في المنطق ، أو الاحكام الفقهية ، أو سواها ، يحوي المطالب في جمل وفقرات قصار ، يفهمها الخاصة وأرباب الفن الموضوعية فيه ؛ ويكون حُسْنُ هذا النوع من الكتب في نظر الخاصة انها تحوي العلم كله في كمية قليلة من القول او الورق ، ولا كنها في نظر طلبة هذا العلم او العامة من القراء تكون غامضة لا يغني أصلها عن شرح وتوضيح ، لذا يضع المؤلف - وحياناً يضع آخر أو آخرون بعده - الكتاب نفسه مرة أخرى بصورة جديدة أكثر تفصيلاً وأوفر شروحاً يُميّز بينها وبين الأصل المختصر ، بأن يطلق عليها صفة « الكبير » او

١ - من هؤالء مثلاً الجاحظ ، الذي يقول انه كان يضع كتباً يلصق تأليفها الى ابن المقفع او الخليل او امثالهما من سابقه المعبرين عند الناس ، فيروج الكتاب ويُستنسخ ويُتدارس (راجع ذالك في مقدمة كتابه « المحاسن والاضداد » طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ . ص ٢)

« الأكبر » الخ ، وعلى الاصل صفة « الصغير » او « الأصغر » أو « الوجيز » وأشباهاها .. او ان العملية تكون معكوسة ، أعني ان المؤلف يضع كتابه أولاً مفصلاً ، ثم يحدث تلخيصه او ايجازه في مرحلة تالية للخاصة من المثقفين ، ويتميز الكتابان اسماً بعدئذٍ بصفتي الكبير والصغر ، ومن هاذن القليل كانت الكتب المزدوجة « الكبرى » و « الصغرى » التي عددنا قبلاً بعضها .

فهل ينطبق هاذن الوضع على الكتابين الموجودين بين ايدينا باسمي الادب الكبير والادب الصغير ؟

لا طبعاً . فالأول ليس شرحاً او تفصيلاً للثاني ، وليس هاذن تلخيصاً او ايجازاً للأول ، بل ان مطالبهما من النوع الذي لا يمكن تلخيصه ، لانها ليست علماً خاصاً مترابطاً ذا مشكلات تُشرح ، او معلومات تضغط وتوجز ، بل هي جمل وعظية اخلاقية ، أو حكم عملية ، أو تعاليم اجتماعية ، توضع بين يدي القارئ في جمل متفرقة تقصر او تطول ، فلا ارتباط بين واحدتها والاخرى في معظم الاحيان ، بل حتى ليس في الادب الكبير والادب الصغير أية أقسام أو موضوعات مشتركة او متماثلة يمكن ان توحي ان قسماً من احدهما هو تلخيص او تفصيل لقسم مما في الآخر .

لا وجه اذاً لتسمية الكتاب الأول بالكبير في مقابل الكتاب الثاني الذي يضم اسمه كلمة « الصغير » تشبيهاً لهما بالكتب الاخرى التي عرفت هاذن التقسيم ، لان هاذن الكتابين ليسا كذلك الكتب نهجاً ووحداً مطالب يتنازعها تفصيل و ايجاز .

٣ - فهل يُراد من صفتي « الكبير » و « الصغير » حجماً الكتابين وكثمة صفحاتهما وأوراقهما ؟ أي المعنا الموضوعي لكلمتي كبير وصغير ، أعني ان اولهما ضخيم كبير الحجم ، والثاني صغير الحجم قليل الصفحات ؟؟

ولا كن الادب الصغير يقارب الادب الكبير حجماً ؛ صحيح أنه اصغر منه ، ولا كنه من حيث الحجم يعادل ثلثيه تقريباً ؛ واذا كانت الكمية التي يضمها الاول تؤهله لان يتصف بالكبير ، فإن الثاني الذي يقاربه حجماً لا يعود بمسا فيه صغيراً البتة ، ويصبح على الأقل كتاباً عادياً لا تجوز عليه صفة الصغر .

ثم ما هي ، بعد هذا ، تلك الكمية الضخمة من الكتابات او الاوراق التي تخول « الادب » الأول ان يوصف بالكبير ؟

ان الكتاب المطبوع باسم « الادب الكبير » ليس في الواقع كتاباً ، بل هو كتيب ، أو قل هو رسالة يجب جمعها مع عدة رسائل اخرا حتى يمكن ان يتألف من مجموعها كتاب بالكمية والحجم المعهودين ، فهل يمكن ان يُسمّا مثل هذا كتاباً « كبيراً » ؟

لقد نقل ابن مسكويه ، في كتابه المعروف جاويدانِ خرد (الحكمة الخالدة) - كما سنرا ذالك بشيء من التفصيل بعد قليل - مجموعة التعاليم الخلقية والسياسية التي طُبعت باسم الادب الكبير ، كفصل من عدة فصول في باب واحد من عدة ابواب من الكتاب ؛ وبمقايسة الفصل هذا بمجموعة الكتاب ، يتضح ان كتاب الحكمة الخالدة الذي يعد كتاباً عادياً بين الكتب القديمة ، او انه على الاقل لا يعد من الكتب الكبرا ، يزيد من حيث الحجم عن عشرة اضعاف مما طبع باسم الادب الكبير ، فهل يمكن والحالة هذه أن يُقصد بكلمة « الكبير » معناها الموضوعي ، أي

ان يقصد بها كبر الحجم و كمية الورق ؟!
 بل ان « فهرست » ابن النديم ، الذي ورد فيه آداب - او ادب -
 كبير لابن المقفع ، يضم اسماء عشرات الكتب الضخمة ذات الاجزاء
 المتعددة التي قد يزيد حجم الواحد منها عن خمسين ضعفاً من حجم هاذا
 الكتيب الذي طبع باسم الادب الكبير ، ومع ذلك لم يسمها مؤلفوها
 كبيرة ، كما لم ينعتها ابن النديم بدوره بالكبر .. فهل معنا هاذا إلا ان
 الكتاب الذي ذكره ابن النديم منعوتاً بالكبر ليس هو الرسالة التي
 طبعت باسم الادب الكبير ، او ان المقصود بالكبر شيء آخر غير كمية
 الاوراق وعدد الصفحات ؟!

إذا ، ليس المراد من صفتي « الكبير » و « الصغير » حجمي هاذين
 الكتابين الصغيرين الموجودين بين ايدينا ، بالمعنا الموضوعي المستقل
 لكلمتي كبير وصغير .

٤ - فهل المراد اذاً حجمهما واحدهما بالنسبة الى الآخر ؟ اي ان
 الاول هو « الكبير » بالنسبة الى الثاني ، والثاني هو « الصغير » بالنسبة الى
 زميله ؟ او ان الاول هو « كبير » الكتابين ، والثاني هو « الصغير »
 منها ؟

الواقع ان هذا التفسير الوجيه هو ما يتبادر الى الذهن في الوهلة
 الاولى ، أو ربما ينتهي اليه الذهن ، وهو ما ذهب اليه بعض من تحدثو
 عن « ادبي » ابن المقفع^١ ! الا ان تأمل هاذين الادبين مرة اخرا ، يدفع
 الى بعض الشك بأن يكون ابن المقفع نفسه قد سما هاذين الكتابين على

١ - كاسعد طلس و ابراهيم الكيلاني في « الادباء العشر » ، ص ٢٢٦ و ٢٢٧

هاذه الصورة .

انه لمن الجدير ان تتساءل :

هل كتب ابن المقفع مجموعة حكمه وتعاليمه التي نجدها في « ادبيه » ،
على دفعتين زمانيتين منقطعتين ؟ ام انه كتبها كلها متعاقبة متتالية دفعة
واحدة دون توقف ؟؟

إن يكن كتبها في مرحلتين زمانيتين منقطعتين ، فمن اين كان له
ان يصف الذي انتها اولاً بالكبير او بالصغير في عنوانه ؟ ومن اين
كان له ان يعلم ان القسم التالي سيكون اصغر او اكبر حتى يحكم مقدماً
على حجم الاول بالنسبة لتاليه ؟ ان مثل هاذا العمل ممكن ومنطقي
من مؤلف يعتزم وضع كتابين « صغير » و « كبير » في موضوع
واحد ، يتمايزان - كما اسلفنا - بأن أحدهما مختصر يضم رؤوس
المطالب ، في حين ان الثاني مبسط يضم شروحاً وتعليلات وشواهد
وأمثلة على المطالب نفسها ؛ ففي هاذه الحالة ، يعرف المؤلف سلفاً بعد
فراغه من تأليف الأول منهما ، انه الصغير او الكبير .

يقول ابن مسكويه في كتابه « الفوز الاصغر » اثناء حديثه عن
بعض موضوعات ذالك الكتاب : « والدلالة في ما يحتاج الى بسط
وشرح الى اماكنه من كتاب الفوز الاكبر الذي نستأنف بعون الله
عمله »^١ ؛ فهاذا القول يدل على انه اكتفا في الكتاب الاول بالمطالب
المختصرة الجامعة الكلية ، تاركاً « البسط والشرح الى اماكنه » من

١ - طبعة بيروت ١٣١٩ هـ (١٩٠١ م) ص ١٢٠ - نقلاً عن مقدمة عبد
الرحمان بدوي لكتاب الحكمة الخالدة ، ص ٢٢ .

الكتاب الثاني الذي كان مصمماً على ان «يستأنف بعون الله عمله» ،لذا
امكنه ان يسمي الاول الذي هو الوجيز «الفوز الاصغر» ، بل وان
يسمى الثاني المتوسط حتى قبل البدء بكتابة شهر منه «الفوز الاكبر» .

بأن يقوم بهذا التقسيم أيضاً في كتبه الاخرى ، او على الاقل في بعض منها اكثر قابلية لهذا التقسيم من « آدابه » .

ان كتاب « الآيين » مثلاً ، الذي نجد منه منقولات في عدد من المصادر القديمة ^١ ، كان في عدة موضوعات منفصلة يمكن لكل واحد منها ان يستقل في كتاب او في رسالة . ذلك ان اسم الآيين لم يكن اسم كتاب خاص ، بل كان اسماً لطائفة من الكتب والرسائل تدور حول القواعد والاصول والرسوم المتبعة في عدد من موارد الادارة ، او البلاطات ، او الملاهي ، او المجالس الاجتماعية وأمثالها ، ولكل من هاذم الموارد اصول وقواعد ورسوم خاصة به تُسمّى « آيينه » ؛ ^٢ فكان هناك مثلاً « آيين للرمي » ، أي قواعد ورسوم تمارس ويُتقيد بها في هاذم اللعبة ، و « آيين للحرب » و « آيين للشرب » و « آيين للمملكة » عام و « آيين للصيد » او « للركوب » وهاكذا . وقد

٢ - توجد آثار منه في « رسالة تنسر » وفي « تاريخ سني ملوك الارض والانباء » لمزة الاصفهاني ، وكتاب « جوامع الحكايات » لمحمد العوفي - نقلاً عن « الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى » للدكتور محمد محمدي ، الجزء الاول كتب التاج والآيين ، ص ٢٣٣ . وتوجد منه كذلك عدة نصوص وافية في « عيون الاخبار » لابن قتيبة معظمها في الجزء الاول منه ، وتجد ارقام صفحاتها في فهرست العام بآخر الجزء الرابع ، طبعة دار الكتب المصرية ، وقد نقل الدكتور محمدي هاذم النصوص جميعاً في القسم الأخير (أي كتب الآيين) من كتابه « الترجمة والنقل .. » المذكور ، ج ١ ص ٢٣٥ فما بعد ، مع عرض وتعريف لها .

١ - لقد شرح أوضاع « الآيين » بصورة مفصلة الاستاذ الدكتور محمد محمدي في كتابه « فرهنگ ايراني وتأثير آن در تمدن اسلام وعرب » باللغة الفارسية ، ص ١٣٧ ، و « الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى » من سلسلة (الروافد الفارسية في الادب العربي - ١) بالعربية القسم الثاني الخاص بكتب الآيين ؛ وكذا في مقال مشبع له بالعربية مع نماذج منقولة من الآيين في مجلة « الدراسات الادبية » السنة الاولى ، العدد ٢ و ٣ ص ١٧ .

كُتِبَ في كل من هـاذه الاغراض كتاب او كتب ، كان يطلق على مجموعها ايضاً اسم « آيين نامه » او « كتاب الآيين » ، أي كما يقول اليوم مثلاً صاحب مكتبة او موزع كتب وهو يتحدث عن حركة البيع والشراء في السوق: « لقد راج احيراً الكتاب الرياضي اكثر من سواه » كذا بصورة مفردة وهو يقصد انواع الكتب الرياضية عامة ، أو « لم تلق القصة في الشهور الاخيرة ما لقيت قبلها من اقبال » الخ . ويبدو ان « الآيينات » الاساسية كانت مضمومة . بعضها الى بعض في مجموعة واحدة هي التي اطلق عليها « كتاب الآيين » ، لأن المسعودي يقول عن الآيين عندما يصفه انه « عظيم في الوف من الاوراق »^١ .

وقد ترجم ابن المقفع هاذا الكتاب «العظيم في الالوف من الاوراق» الى العربية ، كما مر معنا في ما ذكره ابن النديم في الفهرست عن كتب ابن المقفع في الادب ؛ فاذا كان كل آيين خاص من « كتاب الآيين » العام يمكنه ان يؤلف كتاباً تاماً او على الاقل يمكن ان يستقل في غرض خاص به ، أفما كان اجدر بابن المقفع - لو كان يريد التقسيم وزيادة تعداد كتبه - ان يجري هذا التقسيم على الآيين ؟

ان تعاليم الآيين مرتبط كل منها بغرض خاص كما قلنا ، أي إنه لا يمكن نقل قسم مما كتب في « آيين الحرب » مثلاً ، الى ضمن ما كتب في « آيين الشرب » ، فهاذه التعاليم مصنفة بطبيعتها ومهيأة للتقسيم اكثر من « الآداب » العامة التي لا تعرف على الإجمال حدوداً خاصة بموضوعاتها ، والتي تنطبق عامة على كل انسان ولا ترتبط بفئة

دون فئة من الناس ؛ اعني ان الآداب ، بمعناها الوعظي التعليمي الاخلاقي والعملي ، ليست موضوعاً ذا حدود له مقدمة وخاتمة ، يكمل بعضها بعضاً ويتوقف بعضها احياناً على عرض معلومات سابقة تمهيداً لها ، بل هي اقوال وتعاليم مستقلة وغير مستندة بعضها الى بعض ، حتى اننا نستطيع مثلاً ان ننقل فقرات وجلاً وحكماً كثيرة من « الادب الكبير » الى « الادب الصغير » او بالعكس ، دون ان يبدو اي من الكتابين ضاماً لمعلومات غريبة عن موضوعه ، ودون ان تبدو الفقرات والحكم المنقولة بدورها في غير موضعها الطبيعي ، فهل منطقي ان يقسم صاحب « الآداب » و « الآين » الاول وهو الصغير غير المبوب ، ويُبقي الثاني وهو « العظيم في الالف من الاوراق » والمبوب بطبيعته الى عدة ابواب محددة ، واحداً غير مقسم ؟

لم لم يقسم ابن المقفع « التاج » الذي تنسب اليه ترجمته ، والذي قد يكون اولاً من الآين والآداب بمثل تلك القسمة ؟ ان التاج (أو تاجنامه) كان - كالأين - كتاباً كبيراً جامعاً - او مجموعة من الكتب - حول ما يخص الملوك^١ ، من اخبارها او رسوم الدخول عليها ، الى قواعد مجالستها ومطاعمتها ، ورفع الالتماسات اليها .. الخ ؛ والقواعد الموجزة المحددة المتعلقة بالاتصال بهاؤلاء الملوك او بواجباتهم في أعمالهم كحاكمين ، كان يمكن أن يضمها « تاج صغير » ، كما ان سير الملوك ، والقصص الاسطورية او الواقعية المروية عنهم ، وكذا الاقوال

١ - الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى ، للدكتور محمد محمدي ، ج ١ : كتب التاج والآين ص ٢٥ و ٢٦ ، وكذا مقالته عن « كتاب التاج للجاحظ » وعلاقته بكتب تاجنامه في الادب الفارسي الساساني « في مجلة « الدراسات الادبية » ، ص ١ م ١ ص ٣٩ و ٤٠ .

والاحاديث المختلفة المنسوبة اليهم ، وامثال هاذه من تفاصيل تتعلق بالملوك وأبنائهم ، كان يمكن ان يضمها « تاج كبير » ، ومع ذلك لم ينقل عن ابن المقفع انه اقدم على مثل هاذا التقسيم الذي يجعلونه لما سموهما « الادب الكبير » و « الادب الصغير » .

لا مجال اذاً للظن بأن ابن المقفع اراد الاكثر من عدد كتبه ، كما انه لا سبب واضح او محتمل لان يسمي ابن المقفع مجموعتين في الادب صغيرتين ، ادباً كبيراً وادباً صغيراً ، لتجرد هاتين المجموعتين من السبب الذي يسمح بتسمية الكتب « الازدواجية » الاخرى بمثل هاذا الاسم المشترك ، الا وهو الشرح والتبسيط لأحد الأغراض في « الكبير » من الكتابين ، والايجاز والاختصار لهاذا الغرض ، في صغيرهما .

٤

في هاذا الاستعراض الذي تقدم للمعاني والمرامي المحتملة لكلمتي الكبير والصغير في افتراضهما متطابقتين في اسمي الادبين ، لم نجد وجهاً لان تكون التسمية صادرة عن ابن المقفع ، وعليه فليس مستبعداً ان تكون كلمة « الكبير » وصفاً من ابن النديم لكتاب كان يحمل مثلاً اسم « كتاب الآداب » ، وان يكون هاذا الكتاب ذا شأن لدى المؤلفين والقراء القدماء ، او أنه كان كبير الحجم ، حتى جاءت صفة « الكبير » بعده معرفة (مع أل) ، وبطور يوحي انه معروف لدى عامة المثقفين : « كتاب الآداب » الكبير .

اذاً ، فالنتيجة الاولى التي نرانا مقودين اليها في تحقيق اسمي الادب الكبير والادب الصغير ، او في تحقيق اسم الاول منها على الأقل ، بعد انتباهنا الى ورودهما في « الفهرست » مختلفين (احدهما مفرداً

والآخر بالجمع) ، هي ان ابن المقفع - خلافاً لما استقر في اذهان الادباء والمتأدبين اليوم بسبب طبعهما في مطلع النهضة الحديثة على هذه الصورة - لم يضع كتاباً باسم الأدب الكبير ، بل الارجح انه وضع او ترجم ، أو جمع وصنف كتاباً باسم « الآداب » .. كذا بالجمع ، وبدون أية صفة له بعده .

٥

واذا كانت هذه النتيجة مجرد احتمال ممكن ، فإن مما يؤيد هذا الاحتمال ، ليس فقط أن المصادر القديمة لم تذكر كتاباً لابن المقفع باسم « الادب الكبير » - كما اسلفنا - بل ان المؤلفين القداما الذين تعرضوا لكتب ابن المقفع او بعضها ، اشارو - كحال ابن النديم في الفهرست - الى رسالة او كتاب له في « الآداب » .. بالجمع وبجردة من صفة الكبير ، أو أية صفة غيرها .

من هاؤلاء مثلاً صاعد الاندلسي في كتابه « طبقات الامم » حيث يقول في حديثه عن ابن المقفع : « وله تأليف في الآداب والسياسة ، ومنها رسالته المعروفة باليتيمة »^١ . فنرا ان صاعداً استعمل كلمة الآداب بصيغة الجمع ، وبدون ان تكون مردوفة بصفة الكبير والصغير .

ومنهم ابن مسكويه الذي نقل في كتابه المعروف جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) طائفة من « آداب ابن المقفع » ووصاياه^٢ سنعود

١ - نقلاً عن كتاب « عبد الله بن المقفع » لمحمد غفراني ، ص ١٣٣ .

٢ - الحكمة الخالدة ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٩٣ .

اليها بعد قليل لننقل نماذج منها مع مقارنة وتطبيق بينها وبين متن « الأدب الكبير » .

ومنهم كذلك الفيلسوف النجومى الشهير والحكيم المعروف الخواجه نصير الدين الطوسي الذي ينقل في كتابه « اخلاق ناصري » عن « آداب ابن المقفع »^١ (بالجمع بدون صفة الكبير) .

ومنهم أيضاً ابن قتيبة الذي اورد في « عيون الاخبار » بعضاً من حكم ابن المقفع وقد قدمها بقوله : « قرأت في آداب ابن المقفع »^٢ . أو « وفي آداب ابن المقفع ... »^٣ ؛ وهذا التقديم خاصة يشير الى ان اسم الكتاب كان « كتاب الآداب » جمعاً ومجرداً من صفة الكبير (وقد اضافهُ الى ابن المقفع تمييزاً له من كتب اخرا لغير ابن المقفع تحمل اسم : كتاب الآداب)^٤ فعبارة « قرأت في آداب ابن المقفع » هاذِهِ يجدر ان نلاحظ معها شيئين : اولاً ان كلمة « في » بعد « قرأت » ، تدل على حيَـز يُقرأ فيه ككتاب (ولو كان يقصد بعبارة « آداب ابن

١ - اخلاق ناصري ، تأليف خواجه نصر الدين طوسي ، مقدمه وياورقي از وحيد دامغانى ، انتشارات مؤسسه مطبوعاتي قراهنائى ، ص ٣٦٧ و ٣٦٨ .

٢ - عيون الاخبار ، طبعة دار الكتب ، ج ١ ص ٢٠ و ٢٢ .

٣ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣١ .

٤ - هناك كتب كثيرة تحمل اسم الآداب مجردة ، مثل كتاب الآداب للحافظ احمد البيهقي (دائرة المعارف بإدارة فؤاد افرام البستاني ، ج ١ ص ١٠٠) آداب السمرقندي لشمس الدين السمرقندي (دائرة المعارف ، ج ١ ص ١٠١) كتاب آداب عافية بن يزيد القاضي (الفهرست ، ٣١٥) ، آداب ابراهيم بن المهدي (الفهرست ، ٣١٥) آداب كلثوم بن عمرو العتاني (الفهرست ، ١٢١ و ٣١٦) آداب عبدالله بن المعتز (الفهرست ، ٣١٦) ، كتاب الآداب للواقدي (الفهرست ، ٩٩) الخ .

المقفع « اقواله الحكيمة الادبية عامة لا اسم كتاب خاص ، لكان حرياً به ان يقول : وقرأت من آداب ابن المقفع (؛ ثانياً : ان ابن قتيبة يسقط عادة كلمة « كتاب » قبل اسماء الكتب المعروفة لدى القراء ، إما لانه يكون ذكرها قبلاً ، كحالها في قوله « وفي التاج »^١ بعد ان كان قال في اوائل كتابه « وقرأت في التاج »^٢ ، وإما لأن هاذي الكتب مشهورة معروفة لدى عامة المثقفين ، كقوله « وقرأت في اليتيمة »^٣ و « قرأت في الآيين »^٤ ، واليتيمة والآيين - كالأداب - معروفة مشهوران ، فلا حاجة الى ان يقول مثلاً « كتاب اليتيمة » و « كتاب الآيين » .. أو « كتاب الآداب » .

. . .

اذاً فالنتيجة التي قلنا ان البحث قادنا اليها آنفاً - وهي ان ابن المقفع لم يضع ادباً كبيراً وادباً صغيراً ، بل وضع كتاباً كبيراً في الادب اسماء « الآداب » - يزكيها هاذا الاجماع في الكتب السابقة على تسمية المصدر الذي تنقل عنه حكماً منسوبة اليه « آداب ابن المقفع » ، وعدم ذكر أي منها لكتاب له يُسَمَّى « الادب الكبير » .. ولعل مما يزكيها ايضاً بالاضافة الى ذلك ، تعدد الاسماء التي ظهرت بها مجموعة ابن المقفع ، سواء منها ما طبع ، أو ما كان مخطوطاً بين مخطوطات المكتبات العامة .

١ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ١٥

٢ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ١١

٣ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣

٤ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٦٢ و ١٥١

فالكتيب المسما « الادب الكبير » طُبع بهذا الاسم عدة مرات^١ على انه الاسم الاصلي للكتاب ، حتى شُهر به وطُبع ايضاً باسم « الدرة اليتيمة »^٢ ، وسماه الطرطوشي (في سراج الملوك ٧٩ س ٢٢) وابن القفطي (٢٢٠ س ٩) : « الدرة اليتيمة في طاعة الملوك »^٣ ، كما اننا نجد في مكتبة المعهد الديني بدمياط (مصر) نسخة مخطوطة منه (برقم ١٣ - اخلاق) مع بعض الاختصار فيها والتعديل ، معنونة باسم « الادب الجسامع »^٤ ؛ ومنه كذلك نسخة باسم « رسالة في الاخلاق »^٥ .

فلم هاذا الاختلاف ؟ هل حدث مثله في كتب ابن المقفع الاخرى او في كتب سواه حتى يكون طبيعياً غير مستغرب ؟ هل حدث تبديل لاسماء « كيلة ودمنة » مثلاً او « الحيوان » او « العين » او « البخلاء » او أضرابها من كتب العهد العباسي الأول او الثاني ؟ بل ان السؤال يجب ان يُطرح بصورة اخرا : هل ثمة داع موجب ، او سبب منطقي لأن يبدل احد اسماً لكتاب وضعه المؤلف بنفسه على صورة من

١ - طبعه بهذا الاسم احمد زكي باشا في القاهرة (عام ١٩١٢) ونشرته مكتبة البيان في بيروت مرتين ، اخرهما (عام ١٩٦٠) بإشراف الاستاذ يوسف ابى حلقة ، وسواهما .

٢ - مرتين على يد الامير شكيب ارسلان في القاهرة بيروت ، ومرة على يد محمد كرد علي في دمشق في كتابه رسائل البلغاء .

٣ - تاريخ الادب العربي ، لبروكلمان ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، ج ٣ ص ٩٩ .

٤ - عبد الله بن المقفع ، لمحمد غفراني ، ص ١٥٥ .

٥ - الظاهر في « نور عثمانية » ، نقلاً عن تاريخ الادب العربي ، لبروكلمان - نجار ، ص ٩٨ .

الصور ؟

ما هو التفسير اذاً لهذا الاختلاف — أو قل هذا التعدد — المشهود في اسم الكتاب « الأدبي » المنسوب لابن المقفع ، دون سواه من كتبه ؟

هل إلا انه كان لصاحب « كلیلة ودمنة » في هذا الفن من الفنون الكتابية — اعني فن الآداب الذي سنعرض له بعد قليل — كتاب كبير يضم اديباً كثيرة ، عرّج عليه عبر التاريخ معجبون عديدون ، وراح كلٌ يغترف غرفة منه ، او غرفات ، مختاراً منه ما يسيغه ويستهيويه ، او ما يوافق زمنه وأوضاعه ، في رسالة صغيرة تضم قسماً فقط من اقسام الكتاب ، ولما كان من غير الجائز — في هذه الحالة — ان يسما القسم المجتزأ باسم الكتاب الكبير نفسه ، فان الناسخ او الجامع او المختار (المغترف) كان يعطيه اسماً من عنده ، اسماً قد يدل على موضوع الكتاب (كتاب الادب) ، او قد يدل كذلك على تقدير الناسخ وإعجابه (الادب الجامع ، الدرة اليتيمة ..) !!؟

ان هذا التعدد لاسماء الرسالة التي شهرت باسم « الادب الكبير » ، لفت كذلك نظر المرحوم محمد حسن نائل المرصفي ، فذهب الى انه يدل على ان هذه التسمية لم تكن من قبل ابن المقفع ، بل من عمل من جاؤ بعده ^١ ، وعلى ذلك سمح لنفسه بإطلاق اسم آخر على الرسالة رآه اوفق لمضمونها من الاسم الشائع الذي اختاره لها جامعها او ناسخها ، هو اسم « الحكمة المدنية » ، وفعلاً طبعها ونشرها في القاهرة بهذا الاسم ؛ كما ان الرسالة نفسها طبعت بعدئذ مرة اخرا في القاهرة

باسم « الفلسفة المدنية »^١ .

وإذا قلنا ان تعدد اسماء الكتاب يعزز تقديرنا بأنه كان في أصله أكبر حجماً ، وان اسمه كان مختلفاً عما هو عليه الآن (أي كان : الآداب) ، فإن في العبارة التالية التي نجدها في تاريخ الادب العربي لبروكلمان تأكيداً قوياً جداً لتعزيز هذا التقدير . يقول بروكلمان : « ولكتاب الادب الكبير تنمة صنف محيي الدين بن عربي (المتوفى عام ٦٣٨ / ١٢٤٠) مختصراً منها بعنوان عظة الالباب وذخيرة الاكتساب ؛ ومنه مخطوط في باريس ... وهو قسم منه ، وفي طهران ... »^٢

بل ان احتمال ان الكتاب المطبوع باسم الادب الكبير كان في الاصل « كتاب الآداب » ، او من كتاب الآداب - بالجمع ودون صفة الكبير او غيرها - يقرب الى ان يصبح يقيناً لا يحتمل الشك ، حين نكتشف ان متون ما طبع باسم « الادب الكبير » هي نفسها منقولات ابن قتيبة في « عيون الاخبار » بعنوان « آداب ابن المقفع » ، وان ما نقله ابن مسكويه في « الحكمة الخالدة » (ضمن : حكم الاسلاميين المحدثين) بعنوان « آداب ابن المقفع ووصاياه » هو مجموع الادب الكبير نفسه ، وقد خُفِّفَتْ بعض عباراته وحكمه في عملية الاختيار التي أجراها ابن مسكويه ، والتي اسقطت منه حوالي عشرين بالمائة فقط في مواقع وفقرات مختلفة .

١ - عبد الله بن المقفع ، لغفراني ، حاشية ص ١٣٢ .

٢ - تاريخ الادب العربي لبروكلمان ، ترجمة النجار ، ج ٣ ص ٩٩ .

مصدق هذا القول واضح في تطبيق منقولات كل من « عيون الأخبار » و « الحكمة الخالدة » على متن « الأدب الكبير » ، وهو ما نفعله في الفقرات التالية ، حيث تركنا فراغاً مكان ما يبدو انه مُسَقَط أو مخفَّف في إحدا النسختين (المطبعة والمطبوع عليها) ، مع إظهار ما أُسقط أو ما لعله مزيد في النسخة الاخرى ، بإبقائه في العمود الآخر بإزاء الفراغ ، اي ان الاصل في كل من النسختين لا يعرف الفراغ الظاهر في كل من عمودي المقارنة ، بل ان المتن الموجود في كل عمود ، متصلٌ متتابع في الاصل لا فاصل بين اجزائه . هاذا والمأموس ان ابن قتيبة اسقط احياناً فقرات كاملة فلم ينقلها ، فاكتفينا حينئذٍ نصل في تسلسل المتن الاصيل الى هاذ الفقرات ، بالإشارة اليها بخط اصفر ، لنجتازها الى ما يتلوها من المنقولات المطبعة .

الادب الكبير

عيون الاخبار

- ١ -

وقرأت في آداب ابن المقفع :	
جانب المسخوط عليه	جانب المسخوط عليه
والظنين به عند الولاة	والظنين ' عند السلطان
ولا يجمعنك وإياه	ولا يجمعنك وإياه
مجلس	مجلس ولا منزل

الادب الكبير

عيون الاخبار

ولا تظهرن له عذراً
ولا تثنين عليه خيراً
عند أحد من الناس
فاذا رأيته قد بلغ
من الإعتاب^١
مما سخط عليه فيه
ما ترجو ان تُتلين له به
قلب الوالي
واستيقنت ان الوالي
قد استيقن بمباعدتك إياه
وشدتك عليه عند الناس
فضع عذره عند الوالي
واعمل في إرضائه عنه
في رفق ولطف^٣

ولا تظهرن له عذراً
ولا تثن عليه
عند أحد
فاذا رأيته قد بلغ
في الانتقام
ما ترجو ان يلين بعده
فاعمل في رضاه عنك
برفق ولطف^٢

فقرآن في الادب الكبير ، وبعدما :

١ - الاعتاب : الرجوع عن الاساءة الى المسرة .

٢ - عيون الأخبار، ج ١ ص ٢٢

٣ - الادب الصغير والادب الكبير ورسالة الصعابة، طبعة مكتبة البيان الثانية ،

الادب الكبير

ليكن مما تحكم من أمرك
أن لا تسار^١
احداً من الناس
ولا تهمس اليه بشيء
عند السلطان

فان السرار يخيل
الى كل من رآه
من ذي سلطان أو غيره
انه المراد به
فيكون ذلك في نفسه
حسيكة^٢ ووغراً^٣
بعد سبع فقرات :

اذا كلمك الوالي
فاصغ الى كلامه

عيون الاخبار

ولا تسار^١
في مجلس السلطان احداً

ولا توميء بجفئك وعينك
فان السرار يُخيّل
الى كل من رآه
من ذي سلطان أو غيره
انه المراد به^١

واذا كلمك
فاصغ الى كلامه

١ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٢٢

٢ - الحسيكة : العداوة

٣ - الادب الصغير والادب الكبير ورسالة الصحابة ، ص ٩٢

الادب الكبير

عيون الاخبار

ولا تشغل طرفك عنه
بنظر الى غيره
ولا اطرافك بعمل
ولا قلبك بحديث نفس^٢

ولا تشغل طرفك عنه
بنظر
ولا قلبك بحديث نفسك^١

*

*

— ٢ —

لا تقذفن في روعك
انك ان استشرت الرجال
ظهر منك الحاجة
الى رأي غيرك
فإنك لست تريد الرأي
للافتخار به

وفي آداب ابن المقفع :
لا يقذفن في روعك
انك ان استشرت الرجال
ظهر للناس منك الحاجة
الى رأي غيرك
فيقطعك ذاك عن المشاورة
فإنك لا تريد الرأي
للفخر به

عيون الاخبار

الادب الكبير

ولاكن لا انتفاع به	ولاكن تريده للانتفاع به
ولو انك اردت الذكر	ولو انك مع ذلك اردت الذكر
كان أحسن الذكر	كان احسنَ الذكرين وافضلهما
عند الالباء	عند اهل الفضل
ان يقال :	ان يقال :
لا ينفرد برأيه	لا يتفرد برأيه
دون ذوي الرأي من اخوانه	دون استشارة ذوي الرأي ^٢

وفي عيون الاخبار عدا هاتين القطعتين المطبقتين قطعة ثالثة أطول منهما ، ضربنا صفحاً عن نقلها اكتفاء بهما نموذجاً يماثلها . الا اننا نشير الى ان تلك القطعة تضم حكماً نجدها مثبتة في الكتاب المطبوع باسم الادب الكبير ، ولاكن لا بالترتيب الذي جاءت به فيه ، بل حدث في جملتها تقديم وتأخير ومزج وفصل .

أما ما نقله ابن مسكويه في كتابه جاویدات خرد (الحكمة الخالدة) ، فقد ذكرنا انه فصل يضم الكتاب نفسه المطبوع باسم « الادب الكبير » تحت عنوان « آداب ابن المقفع ووصاياه » ، مع تخفيفات واختصارات تكاد تشبه فعل ابن قتيبة في عيون الاخبار . ولما كان

١ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣١

٢ - ... الكفة ... ص ٧٠

هاذا الفصل من الحكمة الخالدة كبيراً ، فإننا نكتفي بنقل جزء يسير منه كنموذج للفصل كله ، تدليلاً على ان ما طبع باسم الادب الكبير ، هو نفسه « آداب ابن المقفع » الذي نقل عنه ابن مسكويه ، او قسم منه ؛ مع الاشارة الى ان منقولات ابن مسكويه مرتب معظمها بنفس الترتيب الذي نجدها به في ما سمي الادب الكبير ، فهو لم يأخذ مختارات متفرقة من مختلف جنبات الكتاب مع تقديم وتأخير في نصوصها ، كما فعل ابن قتيبة ، بل هو تدرج اجسالا في نقوله بالتسلسل نفسه الذي نشهده في فقرات الرسالة المطبوعة باسم الادب الكبير .

الادب الكبير

يا طالب الادب
اعرف الاصول
ثم اطلب الفصول
فإن كثيراً من الناس
يطلبون الفصول
مع إضاعة الاصول
فلا يكون دركهم .
ومن أحرز الاصول

الحكمة الخالدة

آداب ابن المقفع ووصاياه
واسمه داذبه بن حشنس
ويسما بعبد الله . قال :
يا طالب الآداب
اعرف الاصول
والفروع
فإن كثيراً من الناس
يطلبون الفروع
مع إضاعة الاصول
فلا يكون دركهم دركاً .
ومن أحرز الاصول

الحكمة الخالدة	الأدب الكبير
اكتفا بها	اكتفا بها عن الفصول
فإن أصاب الفرع	فإن أصاب الفصل
بعد إحراز الأصل	بعد إحراز الأصل
فهو أفضل	فهو أفضل
فأصل الأمر في الدين	فأصل الأمر في الدين
ان تعتقد على الإيمان	ان تعتقد الإيمان على الصواب
وتجتنب الكبائر	وتجتنب الكبائر
وتؤدي الفرائض	وتؤدي الفريضة
فالزم ذلك	فالزم ذلك
لزوم من لا غناء به عنه	لزوم من لا غناء به عنه
طرفة عين	طرفة عين
ومن يعلم أنه من حُرمة	ومن يعلم أنه إن حرمه
هلك	هلك
ثم ان قدرت ان تجاوز ذلك	ثم ان قدرت ان تجاوز ذلك
الى الفقه والعبادة	الى التفقه في الدين والعبادة
فهو أفضل	فهو أفضل
وأصل الأمر في إصلاح الجسد	وأصل الأمر في إصلاح الجسد
الا تحمل عليه	الا تحمل عليه

الحكمة الخالدة	الأدب الكبير
في المآكل والمشارب والباه الاحقاً	من المآكل والمشارب والباه الاخفاً
ثم ان قدرت ان تعلم جميع منافع الجسد ومضاره والانتفاع به ، فهو افضل ^١	وان قدرت على ان تعلم جميع منافع الجسد ومضاره والانتفاع بذلك ، فهو افضل ^٢
...	...
...	...
اخزن عقلك وكلامك الا عند اصابة الموضع ،	اخزن عقلك وكلامك الا عند اصابة الموضع ،
فإنه ليس في كل حين يحسن كل الصواب ، وإنما تمام اصابة الرأي والقول بإصابة الموضع فإن أخطأت ذلك	فإنه ليس في كل حين يحسن كل الصواب ، وإنما تمام اصابة الرأي والقول ، بإصابة الموضع فإن أخطأت ذلك

١ - الحكمة الخالدة ، ٢٩٣ و ٢٩٤

٢ - الأدب الصغير والأدب الكبير ... ، ص ٦٤ و ٦٥

الادب الكبير

الحكمة الخالدة

ادخلت المحنة على علمك
حتى تأتي به ان أتيت
في موضعه
وهو لا بهاء له ولا طلاوة^٢
.

...

اني مخبرك عن صاحب
كان اعظم الناس في عيني
وكان راس ما عظمه
عندي
صغر الدنيا في عينه
كان خارجا من سلطان بطنه
فلا يشتهي ما لا يجد
ولا يكتر اذا وجد

ادخلت الهجنة على علمك
حتى تأتي به إن أتيت به
في غير موضعه
وهو لا بهاء له ولا طلاوة^١
.

... وقال

اني مخبرك عن صاحب كان لي
وكان اعظم الناس في عيني
وكان رأس ما عظمه
في عيني
صغر الدنيا في عينه
كان خارجا من سلطان بطنه
فلا يشتهي ما لا يجد
ولا يكتر اذا وجد
كان خارجا من سلطان لسانه
فلا يقول في ما لا يعلم

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٣٠٩

٢ - الادب الصغير والادب الكبير ،... ص ١٠٥

الادب الكبير

الحكمة الخالدة

وكان خارجا من سلطان فرجه
فلا يدعوه اليه مروءته
ولا يستخف له رأيا
أو بدنا

ولا ينازع في ما علم
كان خارجا من سلطان فرجه
فلا تدعوه اليه مؤونة
ولا يستخف له رأيا
ولا بدنا

وكان خارجا
من سلطان الجهالة^٢ الخ...

كان لا يأسر عند نعمة
ولا يستكين عند مصيبة
كان خارجا
من سلطان الجهالة^١ الخ...

لا شك اذاً في ان ما طبع باسم الادب الكبير ، انما هو الكتاب نفسه الذي اسماه ابن قتيبة « آداب ابن المقفع » ؛ والذي عُنُوْنُه ابن مسكويه بعبارة « آداب ابن المقفع ووصاياه » ؛ وهذا دليل آخر على صحة ما قدرناه قبل من عدم وجود كتاب يحمل اسم « الادب الكبير » ، وان ما كان موجوداً في هذا الصدد لابن المقفع ، انما هو كتاب كبير الحجم كان يحمل على الأرجح اسم « كتاب الآداب » .
وهناك على هذا الأمر قرائن اخرا لا حاجة - بعد هذه الحجج - للتفصيل فيها ، بل نكتفي بالإشارة إليها اختصاراً .. منها اننا نجد في ما نقل في بعض المصادر القديمة عن ابن المقفع ، حكماً وتعاليم في

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٣٢٦

٢ - الادب الصغير والادب الكبير ... ، ص ١٤٥

الآداب لا نجد لها في الكتب والرسائل الموضوعة في الآداب، والمعروفة بنسبتها الى ابن المقفع^١ .. ومنها ان طبع ما سمي « الادب الكبير » بعنوان « الدرة اليتيمة » يدل على عدم التقيد بطباق او تضاد مع كتاب يحمل اسم « الادب الصغير » (اذ في هاذه الحالة يصبح هاذا الادب الاخير صغيراً بالنسبة لأي كتاب؟)، وهاذا دليل على انتفاء هاذا التقسيم الطباقى الازدواجي الذي طبعت الرسالتان على اساسه .. ومنها ان النويري الذي ينقل في « نهاية الارب » فقرات من الرسالة التي طبعت باسم الادب الكبير، لا يسمي المصدر الذي نقل عنه « الادب الكبير »، بل يقول : قال ابن المقفع^٢، رغم انه في مكان آخر من هاذا الكتاب يذكر مصدر منقولاته عن ابن المقفع بقوله : « وقال صاحب كلىة ودمنة »^٣ .. ومنها كذلك ان نصير الدين الطوسي يقول في

١ - يقول غفراني في مقارنة ينشئها بين « الادب الجامع » المخطوط و « الادب الكبير » المطبوع : « وردت في كتاب الادب الجامع فقرات لا توجد في كلا الادبين الكبير والصغير ، مثل قوله : ولا ينبغي للوالي ان يمن على رعيته ... الخ » - عبد الله بن المقفع ، ص ١٥٧ . وذكرنا في مكان آخر ما اورده بروكلمان في تاريخ الادب العربي ج ٣ ص ٩٨ في حديثه عن الادب الكبير، من ان له «تتمة» صنف محيي الدين بن عربي منها كتاباً باسم : عظة الالباب وذخيرة الاكتساب . وله كذلك حكم اخرا نشرت في رسائل البلغاء لمحمد كرد علي (ص ١١٨ - ١٢٠) كما نشرت في أماكن اخرا (راجع لوائحها وتواريحها عند بروكلمان - النجاشي ، ج ٣ ص ١٠٠) . ويقول بروكلمان ان الشك قائم حول بعض رسائل ايضاً نشرت في رسائل البلغاء في الصفحات ١٣٢ الى ١٣٨ (المصدر والصفحة نفسيهما) .

٢ - نهاية الارب في فنون الادب ، تأليف شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويري، طبعة دار الكتب المصرية، السفر السادس، ص ٤ و ١١ و ١٣ و ٧١ و ١٨ و ٧١٠ .

٣ - نهاية الارب ، السفر السادس ، ص ٦٤ وكذلك في العقد الفريد (نسخة الشيخ عبد العزيز عحاسن ، ج ١ ص ٦ ، كتاب اللؤلؤة) منقولات من الرسالة نفسها بمطلع « قال ابن المقفع » فقط .

مقدمة « الأدب الوجيز .. » : « ان أحد مشاهير الخدم عرض مجلد كتاب مشتمل على بضع رسائل من كلام عبد الله بن المقفع رحمه الله تعالى، مقصور على الآداب والمواعظ والأخلاق والنصائح »^١ ورسالة « الأدب الوجيز ... » التي يقول إنه ترجمها كانت الاولى من تلك الرسائل التي يقول إنه سيعود إلى ترجمة بقيتها ، مما يوحى بوجود مجموعة كبيرة له في عدة رسائل من حجم الادب الوجيز الذي هو يماثل في حجمه « الادب الكبير » ، مقصورة كلها - كما يقول الطوسي - على « الآداب والمواعظ والأخلاق والنصائح » .

٦

فاذا انتهينا الآن إلى أن الكتاب الذي ذكر في فهرست ابن النديم باسم « كتاب الآداب الكبير » قد ذكر على الأرجح بصورة صحيحة ، وأن الذين ظنوا في الأسم خطأً فعدلوه إلى الأدب الكبير طباقاً مع الأدب الصغير ، قد اخطأوا هم في الأغلب ، وأن كلمة الكبير صفة ملحقة من صاحب الفهرست لا أنها جزء من الاسم موضوع من قبل مؤلف الكتاب .. إذا انتهينا إلى هذا ، وجب أن نتوقف لنتساءل : فيم إذاً كلمة « الصغير » في اسم الكتاب التالي ؟ يمكن أن لا يكون ثمة طباق وتقابل بين كلمتي الكبير والصغير الواردتين متعاقبتين في كتاب واحد ؟
وبعبارة ثانية :

لو كان اسم الكتاب الأول « الآداب » مجزداً ، فهل يمكن أن يكون الثاني « الأدب الصغير » ؟ هل تأتي هاذ « الصغير » اعتباراً دوناً

تقابل او تضاد مع كلمة الكبير ؟

ثم :

إذا كان لابد من جمع الأدب إلى « آداب » - لأنها كذا جاءت في المراجع القديمة - وما دام من المستبعد أن تكون كلمة الصغير وحدها دونها طباق مع كلمة الكبير المضادة ، فما المانع من أن يكون اسما كتابي ابن المقفع « الآداب الكبير » و « الآداب الصغير » كما احتملنا في بداية البحث ، وأن يكون الادباء القداما من امثال ابن قتيبة وابن مسكويه هم الذين تسامحو في عدم إضافة كلمة الكبير إلى « الآداب » ؟

. . .

أما ان يحدث إجماع عفوي بين المصنفين القداما ، اتفاقاً ودون أي توافق بينهم ، على إسقاط كلمة الكبير من الكتاب الأول ، فهو صدفة عجيبة لا يرتاح إليها منطق ، كما انه لا مثيل لها في سابق او لاحق ، فلا يمكن تحميل الأمر هاذا التعليل الضعيف ، عدا أنه لا يقوم عليه دليل ...

وأما أن يكون مستبعداً اتصاف كتاب بالصغير « اعتباراً دوناً تقابل او تضاد مع كلمة الكبير » فهو قول منطقي وجيه ، نقول نحن به بدورنا ، ولاكنه (بناء على ما سبق درسه من استبعاد أن يكون ثمة طباق بين اسمي الكتابين « الادبيين » المنسوبين إلى ابن المقفع) لا يدفعنا إلى وجوب جعل كلمة « الكبير » جزءاً من اسم « كتاب الآداب » الذي نقل المصنفون منه لابن المقفع ، والذي وصفه ابن النديم قبله بالكبر (لحجمه أو لقيمه) ، هاذا عدا أن احداً قط من المصنفين

القداما لم يذكر لصاحب كلية ودمنة كتاباً يتضمن اسمه كلمة الكبير (لا في ادب كبير ولا آداب كبير ولا في سواهما) بل نقلوا - كما أسلفنا - عن « آداب ابن المقفع » ، والوحيد الذي وصف له كتاباً بالكبير - اعني ابن النديم - لم يذكره كما قدمنا بصورة مطابقة متضادة مع كتاب موصوف بالصغير ، بل جعل احدهما بصيغة الجمع (آداب) والآخر بصيغة المفرد (ادب) .

إن هاذنا الاشكال الناتج من ظهور صفة « الصغير » في اسم الكتاب الثاني ، يُحل بواحد من الأمور التالية :

أ - إما أن يستقيم لكلمة «الصغير» الواردة في اسم الكتاب الثاني معناً مستقلاً لا يستدعي وجود مقابل لها (كما استقام مثلاً لكلمة «كبير» في قولنا : الأديب الكبير والقلب الكبير ... الخ ، دون أن تستدعي ظهور مقابل لها) أي ان لا يكون المقصود بهما التقابل والتضاد مع كلمة الكبير .. وفي هاذه الحالة لا إشكال في عدم وجود كلمة الكبير في اسم الكتاب الاول .

ب - وإما أن يكون الكتابان اللذان طُبعا باسمي «الأدب الكبير» و «الأدب الصغير» مجتزءان في عملية اختيار من كتاب اكبر لابن المقفع - بعده وعلى يد سواه - وأن يكون ذالك الكتاب ضاماً لحكم وتعاليم خلقية وتوجيهية كثيرة ، اختار بعضهم قسماً منها على دفعتين ، وكان ما اختير في إحداها أكبر من المختار في الاخرى ، فأسمي اكبرهما حجباً « الأدب الكبير » ، وأسمي الثاني « الأدب الصغير » .

ج - وإما أن يكون ثمة تحريف أو خطأ في نسخ اسم الكتاب

الثاني ، أي أن لا يكون اسمه « الأدب الصغير » ، إذ في هذه الحالة لا يعود أمامنا أي اشكال في ظهور كلمة الصغير وحدها وبجردة من أي تقابل أو طباق .

. . .

ألف - في تحييص الاحتمال الأول ، أي أن يستقيم في اسم « الأدب الصغير » معناً مستقلاً لكلمة « صغير » ، لا مجال للشك في أنه لا يمكن أن يكون المقصود من الكلمة الزراية والاحتقار ؛ فعدا أن العقل يرفض هذا التفسير - كما أشرنا قبلاً - وعدا أنه من المستهجن وغير الطبيعي أن يصف مؤلف عمله بالصغر وأدبه بالحقارة ، يجب أن نلاحظ أن مطالب الأدب الصغير هي من نوع مطالب الأدب الكبير ، فهي مثلها وبمستواها اكباراً وقيمة معنوية .

فهل لنا - في تفتيشنا عن إمكانية أن يستقيم لكلمة « صغير » مجردة معناً مستقلاً - أن نذهب إلى أن المقصود بعبارة « الأدب الصغير » أدب العبارة القصيرة والكلمات القصار ؟!

إن هذا التأويل الذي يبدو غريباً في بادئ الأمر ، لا يلبث أن يصبح وارداً وممكناً بمد قليل من التمعن في حكم رسالة منسوبة إلى ابن المقفع ، ضمن مجموعة خطية بدار الكتب المصرية (تحت رقم ١١٩ مجاميع) ، يصفها الاستاذ محمد غفراني^١ بقوله انها « تحتوي فيما تحتوي على رسالة لابن المقفع عنوانها كتاب الأدب ، وتبدأ من الورقة الثامنة

إلى الورقة الخامسة عشرة .. وبصفحات الكتاب خطوط مذهبة على شكل مربعات أو مستطيلات .. أما المستطيلات فتحتوي على حكم قصيرة لابن المقفع .. ويقول الناسخ في آخر الكتاب : تم كتاب الأدب الصغير ، والحمد لله ... ، ثم يورد اربعاً من حكم هذا الكتاب يقول انها تملأ صفحة كاملة منه ، هي :

... عمل البر خير صاحب
... احقُّ ما صان الرجلُ أمرُ دينه
... الآلف للدنيا مغتر
... من ألزم نفسه ذكر الآخرة اشتغل بالعمل

فهاذه الجمل القصار قد تدعو إلى الشك في أن المؤلف (او الناسخ) قصد بالأدب الصغير أدب الجملة القصيرة ، والذي يشجع على هذا الظن أن الجملة القصيرة استهوت الناس عبر التاريخ ، لأنها تتضمن الحكمة المرغوبة في الاقل الألف من الكلمات الموسيقية الجرس الحسنة الوقع . وقد تحدث عن هذا الأمر حديثاً طلياً وعلمياً وافياً الدكتور عبد الرحمان بدوي في مقدمته القيمة لكتاب الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) ؛ وقد جمعت في العهود المتقدمة والمتأخرة طوائف من الحكم القصيرة لحكماء بارزين او لأعلام مرموقين في التاريخ ، ومن جمعت كلماتهم القصار النبي محمد (ص) والامام علي بن أبي طالب (ع) وكسرا انوشروان وغيرهم ، وفي المحدثين اكثر من هذا النوع من الادب جبران خليل جبران .

الا أن تصفح الكتاب الذي بين أيدينا باسم الادب الصغير ،

سرعان ما يُبعد هذا التأويل ، لأنَّ جُمْلَ الادب الصغير ليست كلها ، ولا حتى معظمها ، من نوع الكلمات القصار ، بل إننا قلنا نجد فيه جملة قصيرة على غط ما أوردناه نقلاً عن « كتاب الادب » المخطوط ، ونقلُ فقرة عادية من فقرات ما سمي « الادب الصغير » - كالتالية التي ليست أكبر الفقرات ولا مما يندر فيه - يقرر حالاً استبعادَ الظن بأن المقصود من « الادب الصغير » أدب العبارة القصيرة .

قال - مثلاً - صاحب الادب الصغير :

قد بلغ فضل الله على الناس من السعة ، وبلغت نعمته عليهم من السبوغ ، ما لو أن أحسَّهم حظاً وأقلهم منه نصيباً واضعفهم علماً وأعجزهم عملاً وأعياهم لساناً ، بلغ من الشكر له والثناء عليه بما خلص اليه من فضله ووصل اليه من نعمته ما بلغ له منه اعظمهم حظاً واوفرهم نصيباً وافضلهم علماً واقواهم عملاً وأبسطهم لساناً ، لكان عما استوجب الله عليه مقصراً ، وعن بلوغ غاية الشكر بعيداً !

وواضح ان في هذه العبارة الطويلة رداً على أن يكون الادب الصغير أدب الجملة القصيرة .

هاذا ولا ضرورة بعد للإشارة إلى احتمال آخر ينتج من هذا الاحتمال الأول ، هو أن يكون الأدب الكبير يعني عندئذٍ أدب الجملة الطويلة المشبعة ، فقد انهار الافتراض الأول كله ، هاذا فضلاً عن ان

حِكم الأدب الكبير لا تختلف نهجاً وطولاً او قصراً عن حكم الأدب الصغير ، بل ان بعضاً من حكم الأدب الكبير اقصر بكثير من حكم الأدب الصغير .

إذاً ، لا يمكن ان يقصد بكلمة الصغير معنا الازراء والمهانة ، ولا بعبارة الأدب الصغير أدب الجملة القصيرة . . . والتالي - لا يستقيم لهاذا الاسم مجرداً ، معنأ مستقل مقبول .

. . .

باء - اما الاحتمال الثاني الذي يحل إشكال ظهور كلمة « الصغير » في اسم الكتاب الثاني بعد « الآداب الكبير » قبله ، وهو ان يكون أديب - او أكثر - قد اجتزأ بعد ابن المقفع من كتاب كبير منسوب اليه ، قسمين متفاوتي الحجم كمختارات ، فأسمأ الأول الآداب الكبير والثاني الأدب الصغير ، فسينتهي بنا إلى التسليم بما قدرناه آنفاً من أن ابن المقفع - خلافاً لما هو اليوم شائع وذائع - لم يصنف كتاباً باسم الأدب الكبير وآخر باسم الأدب الصغير ، بل كان له « كتاب اداب » مجرد من اوصاف مثل « الكبير » او « الصغير » اللتين ألحقنا بعداً ، وان هاذو الكتاب كان كبيراً من حيث الحجم حتى أنه يستغرق الكتابين المعروفين بالأدب الكبير والأدب الصغير كليهما ، بل ويزيد عن مجموعهما ، لأن عملية الاختيار يفترض معها انتخاب قسم وإهمال آخر ؛ ولولم يكن ثمة قسم آخر مهمل ، فإن العملية لن تكون أكثر من تقطيع لكتاب واحد إلى جزأين متفاوتي الحجم ، وستغدو عندئذ عملاً غريباً لا موجب له ولا طعم ، إذ تنتفي فيه عملية الاختيار التي

هي المسوغ المنطقي للتقطيع والتجزئة .. وعلى هذا ، يكون اسما « الادب الكبير » و « الأدب الصغير » من عمل من جزأ أو كتابه بعد .
والواقع أن هذا التفسير هو ما يذهب اليه الظن حين يتبدا الشك في وضع ابن المقفع لادبين ، واعطائه إياهما اسمين متطابقين موصوفين بالكبر والصغر .. ولاكن هذا الاحتمال ، من جهة ثانية ، يُبرز أمامنا - حين نتأمل اللائحة التي ذكرها ابن النديم في « الفهرست » لكتب ابن المقفع الأدبية - الاسئلة والاشكالات التالية التي لا يمكن تجاهلها :

ان ابن النديم - بالاضافة إلى أنه ذكر « كتاب الآداب » الكبير لابن المقفع - تحدث في فهرسته عن كتاب « عيون الاخبار » الذي يضم كما رأينا فقرات قرأها ابن قتيبة في آداب ابن المقفع ، وهاكذا ، فان ابن النديم كان - من خلال كتاب « عيون الاخبار » على الأقل - عالماً بكتاب آداب لابن المقفع ، (هو الكتاب « الكبير » الذي يُفترض في احتمالنا هنا ان تكون الرسالتان اللتان أُسميتا الأدب الكبير والأدب الصغير مجتزأتان منه) .. فمن المنطقي ، في هذه الحالة ، بعد أن يذكر في فهرسته « كتاب الآداب » الكبير ، أن لا يذكر بعده (ومنسوباً إلى ابن المقفع) قسماً من الكتاب نفسه اسماء الآخرون الأدب الصغير . وإذا كان معقولاً أن يفعل ذلك ، فلمَ ذكر الأدب الصغير وحده ولم يذكر معه الأدب الكبير ؟

وقد يقال : لعل ابن النديم رآ « كتاب الأدب » الكبير ، ووقف أيضاً على رسالة واحدة مجتزأة منه اسميت الأدب الصغير ، أي أنه لم ير الرسالة التي اسميت الأدب الكبير ، أو ان هذه الرسالة اجتزئت بعده ...

في هذه الحالة التي تتناقض اصلاً مع الاحتمال الذي نناقشه ، والذي افترضنا فيه وجود اديبن مجتزأين ، لا واحداً صغيراً فقط ، نجابهُ بإشكالين لا بأشكال واحد : أولهما ان اسم الكتاب المجتزأ كان يجب ان يكون « الأدب الصغير » ، والثاني ان ابن النديم كان قميناً ان لا يعد الجزء المقتطع من كتاب كبير ، على يد شخص آخر بعد مؤلفه ، كتاباً آخر مستقلاً من مصنفات مؤلف الكتاب الكبير .. إذ ، في هذه الحالة ، يصبح الكتاب الواحد الذي تؤخذ منه مختارات عدة ، مجموعة كتب من نفس المؤلف ، لا كتاباً واحداً .

إذاً احتمال ان يكون هناك اجتزاء لقسمين من كتاب كبير لابن المقفع ، باسم الآداب ، أسمى القسم الأول منهما « الكبير » والثاني « الصغير » ، لا يصح مع الصورة التي جاء عليها اسماً « الآداب الكبير » و « الأدب الصغير » في لائحة ابن النديم التي اوردها في الفهرست لكتب ابن المقفع .

. . .

جيم - فهل ثمة تحريف في اسم « الأدب الصغير » ، أي ان يكون اسم الكتاب الذي أورده ابن النديم بعد « الآداب » الكبير ، شيئاً آخر غير الأدب الصغير ، وان هذه الصورة التي جاء عليها الاسم هي نتيجة خطأ في النسخ مثلاً ، او التباسٍ مع شيء آخر قريب ؟؟

هاذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات التي قلنا ان اياً منها - لو ثبت - يحل الاشكال القائم بوجود صفة «الصغير» بعد عبارة «الآداب الكبير» السابقة لها ، وهو احتمال لا يخلو - في نظرنا - من قوة وامكانية :

٧

وطبيعي قبل ان ننظر في اسم الكتاب واحتمال التحريف او عدم التحريف فيه ، ان نبدأ بنظرة في الكتاب نفسه .. أليس ان محتواهم من القالب ؟ ولقد لا حظنا في مرورنا بالرسالة السابقة المدعوة « الادب الكبير » تعدد الاسماء التي وردت لها في المصادر المختلفة ، ومع ذلك لم يؤثر هذا التعدد في قيمتها كمادة أدبية ، ولم يمنع من الاهتمام بها ودرسها والنقل من مضمونها إلى الكتب الاخرى .. فأهمية الاسم ، ان كانت له أهمية — على صعيد الدرس التحقيقي والتأريخي على الأقل — تأتي طبعاً بعد أهمية المسما نفسه .

بل إن دراسة المتن تساعد أحياناً على تحديد الاسم نفسه ، أو بالعكس . ان كلمة « البخلاء » لا يمكن أن تكون اسماً لكتاب يدور حول التصوف او علم التشريح أو الحساب النجومى ، كما ان محتويات كتيبة ودمنة لا يمكن ان تسمى « تاريخ بغداد » أو « تواريخ الوفيات » .

فاذا التمسنا في دراسة متن الرسالة المدعوة « الادب الصغير » دليلاً يساعدنا على اكتشاف اسمها أو مدا ارتباطها (من خلال كلمة « الصغير » على الأقل) بالرسالة السابقة المدعوة « الادب الكبير » ، اعجزنا ذلك للأسف ، لأن الكتاب موضوع في « الادب » (بصورة عامة) ، وليس محدد الموضوع كما هو الحال في « تاريخ بغداد » او « سيرة انوشروان » او « البخلاء » .

على ان النظر في متن الرسالة المدعوة « الادب الصغير » نظراً دراسياً

ناقداً ، يكشف لنا أمراً آخر ولاكن غريباً ، هو ان المصادر القديمة التي نقلت فصولاً ، أو فقرات ونبذاً ، أو حتى اقوالاً متفرقة لابن المقفع ، لم تنقل - لا الفارسية منها ولا العربية - شيئاً من هَذَا الذي سُمِّي « الادب الصغير » .

فهل هَذَا طبيعي ؟

أليس مستغرباً مع ما نال ابن المقفع من مكانة وشهرة ، ومع ما رأينا من اقبال المؤلفين على تقليد اسلوبه ، او استراق اسمه ، او تتبع مختلف كتبه للنقل عنها في مختلف كتبهم ، أليس مستغرباً مع هَذَا الوضع ان يهمل الاخذ عن هَذَا الكتاب الذي لا يبدو أقل قدراً من ما أُسمي الادب الكبير (الذي 'نقل كثيراً عنه') ، أو على اختلافٍ معه في العرض أو الغرض ؟؟

لست أدري إذا كان هَذَا الأمر نفسه هو الذي جعل رِشْتَر^١ يقول ان هَذَا الكتاب منحول لابن المقفع ، أو هو الذي جعل بروكلمان أيضاً يذهب معه هَذَا المذهب ، « فيقول : والراجع ما ذهب اليه رِشْتَر^٢ » .

ولعل هَذَا الافتقاد لنصوص « الادب الصغير » في المصادر القديمة التي نقلت في ثناياها حكماً وآداباً مختلفة من كتب ككتب ابن المقفع معروفة في هَذَا الفن ، هو الذي جعل عباس اقبال كذلك يشك - كما

١ - 281 - 278 , G . RICHTER , der Islam 91 - نقلاً عن

بروكلمان - نجار ٣ : ١٠٠ .

٢ - المصدر السابق ، الجزء والصفحة نفسيهما .

شك رشترو وبروكلمان بعده - في مادة الكتاب ؛ ولا كنه لم يذهب إلى ما ذهبوا إليه من نحل الكتاب إلى ابن المقفع (أي ما يفهم منه أن ابن المقفع لم يضع مثل هذا الكتاب) ، بل قدّر امكانية ان يكون الكتاب المنسوب إلى ابن المقفع في لائحة « الفهرست » باسم « الادب الصغير » ، كتاباً آخر غير هذا المتداول اليوم بين أيدينا بهذا الاسم^١ .

فشك رشترو وبروكلمان يقودنا إلى نفي ما ذكره ابن النديم من وجود كتابين لابن المقفع في الآداب أو الأدب ، وشك عباس اقبال 'يقر بوجود أدب صغير مقابل كتاب « الآداب الكبير » السابق له ، وهو ما رأيناه ضعيفاً - في صفحاتنا السابقة - بل وبعيداً .

أما شك رشترو وبروكلمان فتصعب مجاراتها فيه ، لأن قول وراق مدقق كابن النديم ، لا يمكن تجاهله ولا يستهان به . لقد كان ابن النديم وراقاً ، عمله بيع الكتب ونسخها وتصنيفها ، وفضلاً عن ان عمله هذا يتيح له - كما نشهد في باعة الكتب اليوم - اطلاعاً واسعاً على الكتب المؤلفة في عصره ، فان ابن النديم ، كان يمتاز من سائر الوراقين بأنه كان مؤلفاً ، قصد إلى وضع فهرست للكتب المؤلفة والمترجمة الى العربية حتى عصره ، فكان من أجل ذلك يتتبع الكتب واسماء مؤلفيها ويتجرا موضوعاتها ومواقعها ، ويتنقل في البلاد وبين الحواضر العلمية قصداً إلى مظانها وتقصيأ لحابثها ، وقد بلغ من الاطلاع والاحاطة في

١ - مقدمة اقبال لرسالة « الادب الوجيز للولد الصغير » ، ترجمة محمد غفراني ،

هاذا الشأن ما مكنه من أن يقول في بداية كتاب الفهرست :

« هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم ، الموجود منها بلغة العرب ، وقلها في اصناف العلوم ، وأخبار مصنفها ، وطبقات مؤلفيها ، وأنسابهم ، وتاريخ مواليدهم ، ومبلغ اعمارهم ، واوقات وفاتهم ، واماكن بلدانهم ، ومناقبهم ، ومثالبهم ، منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة »^١ .

وحينا يقول مثل هذا الوراق المتخصص المتقضي ما كذا لكل صغيرة وكبيرة ، إنه رأى لابن المقفع كتابين في الآداب ، فنحن إذا أميل' للأخذ بما يقول ، حتى يثبت لنا - لا بترجيحات تقديرية - عكس ما ذكره .

لابن المقفع إذا ، طبقاً لللائحة ابن النديم في الفهرست ، كتابان في الادب ، لا كتاب واحد ؛ وقد أسلفنا استبعاد ان يضع ابن المقفع كتابين كبيراً وصغيراً في موضوع كموضوع « الآداب » الذي يتعذر معه أن يوضع في احدهما شروح أو تلخيصات لما في الآخر ، وعليه يجب ان يكون كتابا ادب ابن المقفع في موضوعين مختلفين .. وفي الأدب مجال طبعاً لموضوعات متعددة .

هنا نصل إلى ان نتوقف بعض التوقف لذا شك" إقبال الذي تحرز من ان يحكم بأن الرسالة المطبوعة باسم « الأدب الصغير » هي نفسها ما

عنه ابن النديم في الفهرست . ولقد تقدم ان ثمة كتاباً آخر ينسب إلى ابن المقفع ، موضوعاً في « الادب » وفيه عبارة « الصغير » ، هو كتاب « الادب الوجيز للولد الصغير » ؛ وقد لاحظ اقبال بحق - ولاحظ غيره معه ١ - ان هذا الاسم المركب شبه المسجع لا يمكن ان يكون من وضع ابن المقفع ، لأن مثله لم يكن مستعملاً او متعارفاً في عهده ، ولأن من المستبعد في ظن اقبال « ان يسمي ابن المقفع كتابين له في موضوع (ادبي) واحد بمثل هذه العناوين المتقاربة : الادب الوجيز - الادب الصغير » ٢ ؛ ونضيف ان مثل هذا العنوان لو وُجد ، لكان ذكره ابن النديم في كتابه الشامل المحيط ، وبخاصة لان ابن المقفع لم يكن نكرة ، ولم تكن كتبه مما يُهمل او لا يؤبه له او مما لا ينتشر بكثرة . فاذا :

إذا كان لا بد من وجود كتابين في الادب لابن المقفع ، كما جاء في الفهرست ..

وإذا كان من الواجب ان يكون الثاني منهما في فرع من فروع الادب مغايراً للفرع الذي فيه الاول ..

وإذا كانت الرسالة التي ظهرت باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » تنسب إلى ابن المقفع ، وكان من غير الممكن ان يكون هو قد سُمّي بها هذا الاسم المركب المقطع .

فهل يمكن ان يكون الكتاب الثاني في لائحة ابن النديم لكتب ابن

١ - راجع مقدمة الادب الوجيز ... ، ترجمة غفراني إلى العربية ، ص ١٥١٤ حيث أيد المترجم رأي اقبال .

٢ - مقدمة الادب الوجيز ... الترجمة العربية ، ص ١٣ .

المقنع الأدبية ، هو نفسه الكتاب الذي ظهر باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ؟؟

ثم :

إذا كان « الادب الوجيز ... » مستبعداً كاسمٍ لهاذه الرسالة ..

وإذا كان ثمة احتمال للتحريف في اسم « الادب الصغير » .

فهل يمكن ان يكون التحريف الحاصل ناتجاً من إضافة « أل » التعريف مثلاً الى كلمة « أدب » إن كانت مجردة منها في اسم الكتاب الثاني، وذلك لجيئها بعد كلمة « الآداب » المعرفة بـ « أل » في اسم الكتاب السابق (الآداب الكبير) .. أي هل يمكن مثلاً للكتاب الذي ظهر في لائحة ابن النديم باسم « الادب الصغير » ، ان يكون في اصله : أدب الصغير ؟!

٨

نحن إذاً ، امام احتمالين علينا أن ندرسهما :

اولاً : أن يكون كتاب « الأدب الصغير » المذكور في الفهرست ، هو نفسه « الادب الوجيز للولد الصغير » ..

ثانياً : أن يكون اسمه في الاصل : « أدب الصغير » ، أي ان تكون كلمة صغير تعني الصبي والحدث ، لا وصفاً لكلمة « كتاب » .

وسنبداً بدرس الاحتمال الثاني ، لانه مبدئي عام ، يسدور حول

إمكانية (أو عدم إمكانية) وضع ادب للصغير ، ثم ننظر مدا انطباقه
- بعد - على كتاب الادب الوجيز .

. . .

وإذا بدأنا - كما لعل البحث العلمي يقضي - بكلمة أدب وحدها ،
فلن نتوقف عند « أصل » الكلمة (وهل هو عربي أم فارسي أم يوناني)
كما فعل عدد من الادباء والمحققين ^١ ، لأن الأمر لا يهنا هنا ، ولا أثر له
على نتائج بحثنا .

ولا كننا ننظر إلى « المفاهيم » والمعاني المحتملة لكلمة « ادب » فنرا
أنها تتلخص بثلاثة :

١ - يُقصد بكلمة « الادب » : 'حسن السلوك والتعامل ، ودمائة
الخلق أو التربية الفاضلة ، وربما 'حسن السمات والاحترام للآخرين في
القول والعمل .. فالأدب بهذا المعنا هو التهذيب وحسن الإعداد ،
وهو المقصود في الحديث الشريف المنسوب إلى الرسول (ص) : « أدبني
ربي فأحسن تأديبي » .

ونرا أن هناك ترابطاً واضحاً ، على صعيد فقه اللغة ، بين التأديب
والتهذيب ، وان « أدب » و « هذب » الدائرتان حول معنا واحد ،
قد جرا بينهما إبدال في الحروف ، لقرب مخارج اللفاظ .

١ - مثل الدكتور محمد محمدي (في فرهنگ ايراني وتأثير آن ... ، ص ٢٧٧ و
٢٧٨) ، وطاهما حسين (في الادب الجامعي ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٢ - ٣٦)
ومحيط الطباطبائي والاب انستاس الكرملي وسوام - راجع عبد الله بن المقفع ،
لغفراني ، ص ١٢٣ - ١٢٧ .

٢ - يقصد بكلمة « ادب » : الانتاج الكتابي أو الانشادي (من شعر ونثر) على صعيد الفكر والتعبير الفني ، *Littérature* ، وجمعها *Lettres* آداب (وهي التي تقابل اليوم بكلمة : علوم). وقد تعني الادب مجموع الانتاج التعبيري كله في لغة من اللغات ، أو خلال مرحلة من المراحل الزمنية ، أو بيئة من البيئات الاقليمية ، فيقال : الادب الفارسي والادب الايطالي .. الخ ، ويقال : الادب الجاهلي وأدب النهضة .. الخ ، كما يقال : الادب الأندلسي وادب المهجر .. والآداب الأوروبية .

وفي ظننا ان هذا المعنى للأدب ، قد يكون مسبباً عن المعنا السابقة او ناتجاً منه .. إذ من الممكن أن يُقصد بالادب (من شعر ونثر) أنه ما يجعل صاحبه ذا ادب بالمعنا السابق ، أي يجعله حسن الخلق والتربية والتصرف ، ويعينه في معترك الحياة .

٣ - كذلك يُقصد بكلمة « ادب » و « آداب » : القواعد والرسوم والعادات المتبعة او الواجبات المفروضة في عمل من الاعمال ، فيقال : « آداب الطعام » أي القواعد التي يليق او يجب ان تُتبع اثناء تناول الطعام ، و « آداب الحرب » و « آداب المعاشرة » الخ . كما قد يُقصد بها الواجبات والقواعد المفروضة على شخص من الاشخاص او فئة من فئات الناس ، مثل « آداب القاضي » ، أي ما يجب ان يتقيد او يلتزم به القاضي في عمله ، وربما ما يجب التقيد به في مجلس القاضي ، و « ادب الملوك » و « آداب الأساورة » الخ .

ولعل كلمة « ادب » بهذا المعنى الأخير ، تعني ما تعنيه تماماً كلمة

« آيين » الپهلوية التي سبق شرحها .

. . .

ولقد كُتبت في آداب الاعمال وآداب الاشخاص كتب كثيرة جداً
يحد القاريء اسماء بعضها في مطاوي المصادر القديمة وتضاعفها ، منها
على سبيل المثال :

- كتاب ادب السماع ، لابن خرداذبه ^١ .
- آداب الحمام وأحكامه ، ليوسف بن عبد الهادي ^٢ .
- آداب المناظرة ، لميرزا فخر الدين الاسترادباي ^٣ .
- آداب السلطان ، للمدائني ^٤ .
- آداب الاخوان ، للمدائني أيضاً ^٥ .
- كتاب تعبئة الحروب وآداب الاساورة ^٦ .

١ - الفهرست ، ص ١٤٩ .

٢ - توفي ٥٩٠ هـ . دائرة المعارف . بإدارة فؤاد افرام البستاني . ج ١ ص ١٠٠ .

٣ - فهرست كتابخانه اهدائي اقای مشکوة بدانشگاه تهران . نگارش محمد
تقی دانش پزوه ، ج ٣ بخش ١ ص ٥ .

٤ - الفهرست . ص ١٠٢ .

٥ - الفهرست ، ص ١٠٤ .

٦ - الفهرست ، ص ٣١٤ .

آداب العشرة ، لابن قتيبة ^١ .

وهناك حالات تحتل فيها كلمة ادب - كحالتها في كتاب « أدب الكاتب » ^٢ لابن قتيبة - معنيين : معنا المتاج التعبيري ، أو معنا ما يجب أن يلتزم به المتأدب (الذي أضيفت الكلمة إليه) .. ومثل ذلك ستكون عبارة « أدب الصغير » التي ذهبنا الى احتمال أن تكون اسم الكتاب (الثاني) المنسوب الى ابن المقفع ، ففي هاذو الحالة قد يكون معناها الفنون التي تُلقَّن للصغار والاحداث ، كما قد يكون ما يجب أن يلتزم به هاؤلاء اثناء دراستهم أو يتقيدو به في حياتهم أو في تعلمهم وتهذيبهم

ولاكن قبل هاذا : إذا كان يمكن إضافة كلمة « ادب » إلى اسم

١ - الفهرست ، ص ٧٧ . وهناك من امثال هاذو في الفهرست « ادب الملوك » للسرخسي (١٤٩) ، « أدب الموائد » و« ادب الناطق » وكلاهما لابن خلاد الرامهرمزي (ص ١٥٥) ، « آداب الملوك » لأحد بن الطيب (٢٦١) ، « أدب الحروب وفتح الحصون ... » (٣١٤) - وفي « فهرست كتابخانه اهدائي سيد محمد مشكوة .. » كثير جداً من امثال هاذو الكتب بالعربية والفارسية ، منها في (ج ٢) مثلاً « ادب الدنيا والدين » (ص ١٧٤) ، « آداب استخاره » (٧٢٨) ، « آداب الملوك » لميرزا رفيع الدين الطباطبائي التبريزي (٢٨١) - وفي « دائرة المعارف » للبستاني (ج ١) « آداب العبادات » لشقيق البلخي (ص ١٠٢) « آداب الصحبة » لمحمد بن الحسين النيسابوري ، في التصوف (١٠١) .. وغيرها .

٢ - كتاب معروف ذكره صاحب الفهرست (ص ٧٧) ؛ وهناك كتاب آخر بهذا الاسم نفسه لأبي سعيد عبد الرحمان ذكره ابن النديم أيضاً في الفهرست . (أنظر الصفحة ص ١٣٧) .

شخص ، مثل ادب الكاتب وآداب القاضي .. فهل هاذا دليل على حتمية اضافتها للصغير ؟ دعنا نرا اولاً هل مثل هاذه الاضافة منطقية مقبولة ؟

ثم هل لها سابقة أو مثيل ؟

أما على الصعيد المنطقي ، فلعل الصغير أولاً (من السلطان أو القاضي او الكاتب وأمثالهم) بوضع كتاب خاص به ، إما لأن صغر سنه يجعله مهياً لتعلم فنون دون فنون ، أي قاصراً عن ان يُلَقَّن - كالكبار - كل شيء ، فهي تختص به وهو يختص بها .. وإما لأنه في مرحلة من العمر تقتضيه أن يتعلم قواعد سلوكية وتربوية يجابه بها الحياة التي هو مقبل عليها ويتسلح بها في مواجهة اعبائها .

وأما على صعيد المِثْل ، فاننا نجد ، لا في الكتب العربية فقط ، بل ربما في آداب جميع الشعوب ، كثيراً من الكتب الموضوعة لتعليم الاحداث والصغار ، بل كثيراً من الكتب المترجمة (في هاذا الغرض) من لغة إلى لغة ، مما يدل على مدا اهتمام الناس بهاذا النوع من الادب ، ومدا استهوائه لهم .

ففي اللغة الپهلوية مثلاً قبل الاسلام ، نجد عدداً من الكتب او الرسائل او الوصايا او العمود التي وضعها كُتّاب او حكماء او ملوك لتعليم ابنائهم وارشادهم خاصة ؛ فمن هاذه الكتب التي نجد اسماء او اشارات لها في كتب التاريخ الاسلامي :

كتاب « زادان فرّخ » في تأديب ولده ١ .

كتاب عهد كسرا إلى ابنه هرمز يوصيه حين أصفاه الملك ٢ .

كتاب عهد كسرا إلى من أدرك التعليم من بيته ٣ ؛ وهذا النص (بهذا الوقف وهذا التحديد) يدل على تخصيصهم أحياناً معارف وآداباً للصغار من الابناء ، لا إطلاقها لعامة الابناء .

عهد اردشير بابكان إلى ابنه سابور ٤ .

كتاب عهد كسرا انو شروان إلى ابنه الذي يسما عين البلاغة ٥ .

كتاب ملك من الملوك الخالية إلى ابنه في التأديب ٦ . .

١ - جاء اسم هذا الاب في نسخة فلوكل من الفهرست « زاد الفروخ » (ص ٣١٥) ، ولعله الصورة المعربة لاسم زادان فروخ . او لعله محرف في النسخ . وجاء اسمه في كتاب « سبك شناسي » للمرحوم بهار « زادان فروخ » (ج ١ ص ١٥٥) .

٢ - الفهرست ، ص ٣١٥ .

٣ - الفهرست ، ص ٣١٦ .

٤ - كذا في الفهرست ، ص ٣١٦ . ولا ندري إذا كان عهداً آخر غير « عهد اردشير » المشهور الذي لم يرد فيه أنه إلى ابنه سابور ، والذي يبدأ بقوله « من اردشير ملك الملوك إلى من يخلف بعقبه من ملوك فارس » والراجع أنه هو نفسه ، تقديراً لأن « من يخلف بعقبه » هو سابور أبته ثم من سيليه ، وهذا العهد مشهور يقول صاحب الفهرست (ص ١٢٦) انه من الكتب المجمع على جودتها ، وقد طبعه مؤخرأ الدكتور احسان عباس (بيروت ١٩٦٧) طباعة تحقيقية مرفقة بمقدمة وتعليقات وصينة .

٥ - الفهرست ، ص ٣١٦ .

٦ - الفهرست ، ص ٣١٥ .

ذكره ابن النديم تحت عنوان « ومما لا يعرف مؤلفه » خلال تعداده للملوك الفرس الذين تركو عهوداً وكتباً لابنائهم ، وقد يكون منهم . كتاب ابرويز إلى ابنه شيرويه وهو في حبه ^١ .

ويذكر المرحوم بهار في المؤلفات الفارسية الپهلوية ، كتاباً بعنوان « پدری پسر خود را تعلیم میدهد » ^٢ (ومعناه : أب يعلم ابنه) .

وقد تعمداً هنا هذا التفصيل في تعداد الكتب الپهلوية التأديبية التربوية ، لنظهر مدداً رواج هذا النوع من الأدب في كتب العهد الساساني التي كان ابن المقفع على صلة وطيدة بها ، والتي ترجم قسماً كبيراً منها .

وفي الكتب اليونانية ، نجد بين ما جاء في « الفهرست » مما نُقل إلى اللغة العربية ، كتاباً في تأديب الأحداث والصبيان منسوباً لافلاطون ذكره ابن النديم ثلاث مرات ، مرة بقوله « كتاب تأديب الأحداث » ^٣ ومرة بقوله « وصية لافلاطن في تأديب الأحداث » ^٤ ، ومرة تحت عنوان « أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان

١ - قصته مشهورة ، وهو كتاب أرسله الوالد المعزول من السجن إلى ابنه الذي ملك بعده ، وقد نقل بعضه ابن قتيبة في « عيون الاخبار » ، ج ١ ص ٣٠٥ . راجع تفصيل قصته وروايات نصه في « الترجمة والنقل عن الفارسية » .. ج ١ ص ١٤٨ - ١٥٥ و ١٦٢ - ١٨٠ .

٢ - سبك شناسی ، الملك الشعرا محمد تقی بهار ، ج ١ ص ٤٨ .

٣ - الفهرست ، ص ٢٤٥ .

٤ - الفهرست ، ص ٢٧٠ .

العربي « حيث يعد أبا عمرو » يوحنا بن يوسف الكاتب أحد النقلة، ونقل كتاب فلاطون في آداب الصبيان «^١ .

وحتى من آداب مصر القديمة ، ينقل ويلسون John A . Wilson في كتابه « ثقافة مصر القديمة » The Culture of Ancient Egypt مقتطفات من وصية لطيفة تلقاها مري - كا - ري Meri - ka - Ré أحد ملوك مصر القديمة من أبيه (تجدها في الصفحة ١١٩ منه)^٢ . فهاذه وامثالها من مواعظ لقمان الحكيم وسواها تدل على اسبقية هاذو الفن الادبي في التاريخ القديم ، بل وربما في اقدم نصوص أدبية عالمية . اما في العهود الاسلامية ، فكثيرة هي الكتب التي وضعت ، بالعربية والفارسية ، لابناء صغار او كبار ، كتبها أو أوصاها آباء احبو ان يلقنو ابناءهم ما ثقفوه هم من تجارب الحياة ، وأن يسلحوهم بما دفعوهم من اعمارهم ثمناً لتعلمه امام ثقل مسؤولياتها واعباها ، او ادباء أرادو الخير لأبناء الناس كافة ، فكتبو للصغار والتلاميذ والمتدرجين عامة ، حتى لو لم يكونو ابناءهم هم ؛ بل ان التعاليم والوصايا للابناء انتقلت إلى ميدان الشعر ، فضمّن الشعراء منظوماتهم - حتى لو لم تكن منشأة لارشاد الابناء - نصائح وتعاليم وتوجيهات ابوية ، ومن هاؤلاء مثلاً الشاعر الفارسي المشهور نظامي الكنجوي^٣ ، الذي عقد في

١ - الفهرست ، ص ٢٤٤ .

٢ - نقلاً عن « اضرء على مسلك التوحيد ، الدرزية » ، للدكتور سامي نسيب مكارم ، ص ١٠٢ .

٣ - من كبار شعراء ايران في القرن الهجري السادس ومطلع القرن السابع ، اشتهر بالشعر القصصي ، وله خمس منظومات قصصية تسما في ايران « الكنوز الخمسة » وديوان شعر .

منظومته الشعرية « ليلي ومجنون » فصلا في نصيحة ولده محمد عندما كان في الرابعة عشرة من عمره ^١ . ومن أبرز الكتب التعليمية للابناء خاصة او للتلاميذ المتدرجين عامة ، المنسوبة إلى اعلام في الادبين الفارسي والعربي : « قابوسنامه » ، من تأليف كيكاووس بن اسكندر بن قابوس بن وشمكير ، الأمير الزياري المعروف ، و « ايهـا الولد » للامام ابي حامد محمد الغزالي ، و « آداب المريدين » المتدرجين في التصوف ، لعبد القاهر ^٢ السهروردي ^٣ .

بل ان ظهور « الادب الوجيز للولد الصغير » نفسه ، سواء كان لابن المقفع او كان لسواه ، دليل على تقبل الناس لهاذا الفن الادبي وعلى رواجه .

إذاً ، ليس مستغرباً او بعيداً ان يضع ابن المقفع ، او يترجم ، كتاباً لتعليم ولده ، او للولد الصغير عامة ، بل المستغرب في الواقع من ابن المقفع ، الذي كان كثير الاطلاع على الادب البهلوي خاصة والاضطلاع به ، ان لا يكون قد ترجم شيئاً من هذا النوع من الادب التعليمي الذي اسلفنا رواجه فيه ، او ان لا يكون وضع شيئاً على غرارهِ .

لقد نُسب إلى ابن المقفع كما تقدم ترجمة كتب كبيرة الحجم ، حتى

١ - وبداية هاذة النصائح (كما في طبعة « كتابفروشى ابن سينا » ص ٤٥) :

اي چارده ساله قره العين بالغ نظر علوم كونين

٢ - هو عم ابي حفص شهاب الدين السهروردي المعارف الشهير

٣ - دائرة المعارف ، بإدارة فؤاد افرايم البستاني ، ج ١ ص ١٠٢ .

قليل في بعضها انه كان عظيماً « في الوف من الاوراق » ، فهل من الطبيعي ممن ترجم تلك الاسفار الكبرا ، ان لا يترجم ولو بعضاً من العهود « الى من ادرك التعليم من بيته » ، وهي التي رأينا ترجمات بعضها (كعهد اردشير) ، فاذا هي صغيرة قليلة الصفحات قليلة الاعباء ؟

بل ان الذي يحذر ان يُذكر الى جانب موضوع كبر الحجم في الكتب التي ترجمها ابن المقفع عن الپهلوية ، موضوع النوعية التي كانت عليها هاذة الكتب ؛ إذ ان البعض مما يُنسب اليه ترجمته منها ، كالنتاج ، يتضمن اشياء بعيدة عن ذوق البيئة العربية ، بل ويخالف تركيبهاذا المجتمع وتنظيمه وتفكيره ، وربما يخالف ما يتقبله دينياً وخلقياً .. افليست العهود التعليمية وكتب التأديب للابناء ، وهي التي تتوافق مع الاديان عامة ، بل وتوافق مصلحة الآباء والابناء ، لانها تعلم هاؤلاء حسن التدبير والتصرف والسياسة ، اوفق مساعاً واكثر اغراء بالترجمة من تلك الكتب الغربية عن البيئة العربية ؟؟ بل أليس مثل ابن المقفع ، وهو الذي يحاول ان يزين للعرب ما في الادب الپهلوي من انتاج ، وان يقدم لهم افضل الصور المشرقة في هاذو الادب ، جديراً بأن يبدأ بهاذو النوع الخلقي الديني المقبول ، والذي كانت له في العربية سوابق مستساغة مقبولة من عظات وتعاليم وعبارات بلاغية قصيرة ، في حكم « قس » الجاهلية ، وعظات الامام علي (ع) لولده وخاصته ، وخطب الكوفة وسواها ؟؟

هل كانت قصص « كليلة ودمنة » الجديدة والغريبة ، قبل ان تنفذ في الاوساط الادبية والعربية وتصبح شيئاً معروفاً مقبولاً ، اقرب لعقلية العربي المسلم وأدعا واقرب لنجاح ، من تلك الكتب

التربوية التي تتناسب مع تعاليم الدين والاخلاق ، والتي تعلم الانبناء
السياسة العملية في الحياة ؟؟

الحق أنه ليسعيب قبول هاذا . وفي ظننا ان هاذه النقطة بالذات
تعزز نسبة كتاب مثل « الادب الوجيز للولد الصغير » إلى ابن المقفع ؛
فاذا لم يكن ما سترجه ابن المقفع من الكتب الپهلوية التعليمية ، او
ما سيضعه على غرارها ، هو هاذا الكتاب بالذات ، فقد يكون كتاباً
آخر سواه . المهم او الغالب الارجح ان الرجل لا بد وان يكون قد
أسهم بقسط في « أدب الصغير والحدث » ، وليس بعيداً ان يكون كتابه
المترجم ، هو الذي احتمله عباس اقبال^١ ، والذي هو أشهر هاذه الكتب في
هاذا الصدد ، واول الكتب التي عدّها ابن النديم في الفهرست من « ما ألف
في المواعظ والآداب والحكم للفرس والروم والهند والعرب مما يعرف
مؤلفه ولا يعرف »^٢ ، أعني « كتاب زادان فرخ في تأديب ولده »^٣.

. . .

والحديث عن الپهلوية يضعنا أمام نقطة مهمة اخرا في البحث ، قد

١ - راجع ترجمة مقدمته للادب الوجيز للولد الصغير ، في طبعة غفراني ،
ص ٢٣ .

٢ - الفهرست ص ٣١٥ .

٣ - يبدو أن زادان فرخ هاذا كان له ابن صار أديباً بدوره ، إذ أن ابن
النديم ينسب في اللائحة نفسها تأليف كتاب باسم « سيره نامه » إلى « حدهود بن
فرخزاد » ، واللغة الفارسية تحتمل التقديم والتأخير في جزأي الاسم (زادان فرخ -
فرخ زادان - فرخ زاد) .

يكون لها دور في ترجيح قناعتنا بوجود خطأ في نسخ الاسم ،
او ترجمته :

ان المفردات في الفارسية هي دائماً ساكنة الآخر مهما كان موقعها من
الجملة ؛ أي ان الإعراب - مثله في اللغات الاوروبية - لا ينعكس
اثره حركات على اواخر الكلمات^١ ، الا في حالتين فقط : أولاً إذا كان
الاسم موصوفاً ، مثل «كتاب مقدس» (وترجمتها : الكتاب المقدس ؛
لأن لا وجود في الفارسية لأل التعريف ، والاصل في الاسم المجرد انه
معرفة) ، ثانياً : إذا كان الاسم مضافاً ، مثل : «كتاب ابراهيم» ؛ ففي
هاتين الحالتين يُكسر آخر الاسم (كتاب مقدس ، كتاب ابراهيم) ..
وعلى هذا ، فإن « ابن الهارب » و « الابن الهارب » تكتبان وتلفظان
بنفس الاملاء ونفس النحارج ، وليس بينهما ، لا على اللسان ولا في
الاذن ، أي فرق او تفاوت ، وكثيراً ما يحدث هذا التماثل التباساً
يعانيه امثالنا ممن كُتِب لهم ممارسة الترجمة عن اللغة الفارسية .

ولعل من السائق هنا ، تخفيفاً من هذا الجفاف في البحث العلمي
الصرف ، ان أذكر أننا نجأ به خلال دروسنا الفارسية في الجامعة ببعض
هذا الالتباس ، فنحاول حله بترجيح من السياق ومغزا القطعة ، او
نضطر لترك الخيار فيه للطلاب (إذا لم يُعَيِّن السياق) بين ترجمة
المعنيين . من ذلك مثلاً قطعة كانت تمر مع الطلاب عنوانها : «دُخْستَر-
كهنسايه (دختر معناها : بنت - وهمسايه : جارة) ، والعبارة - كما هو
واضح - تحتل ان يكون معناها « البنت الجارة » او « بنت
الجارة » .

إذاً لا خلاف في الفارسية ، لفظاً او كتابة ، بين ثوب الطويل

١ - للمفعولية احياناً علامة من حروف ، لا من حركات .

والثوب الطويل ، بين العمل المخلص وعمل المخلص ، بين اليد السمراء ويد السمراء .. أو بين الادب الصغير وادب الصغير (في مثل كتاب ابن المقفع اذا كان مترجماً او جوريت في اسمه اللغة الفارسية) .

. . .

وبعد .. ان هبة الكلمة ، تجعلنا نتخرج من ان نحكم حكماً نهائياً بصحة كل هذا الذي نذهب اليه في هذا الاحتمال .. انها ترجيحات وتقديرات . الا أننا ، من جهة ثانية ، حين نقنع بكل هذه المقدمات : حين نقنع بوجوب ان يكون لابن المقفع اديب .. وان يكون الثاني في فرع غير فرع الأول الذي هو في الآداب عامة ، فالتسالي لا يكون اسمه الادب الصغير ، أي ان يكون فيه تحريف .. وحين نرا وفرة الامكانية ، بل نكاد نقول وجوب ان يكون ابن المقفع ترجم شيئاً من أدب الاحداث والصبيان عن اللغة البهلوية .. وحين نستشف الاثر المترتب على وحدانية القراءة لعبارتي ادب الصغير والادب الصغير في اللغة الفارسية التي نظن ان ابن المقفع ترجم عنها او قلدها في وضع كتاب للصغير .. حين نقنع بهذه المقدمات ، فاننا لا نرا لها نتيجة اقرب إلى الامكان والمنطق معاً ، من ان يكون التحريف المقدّر ، واقعاً في « أل » التعريف التي ذكرناها ، أي ان يكون اصل الاسم : أدب الصغير .

١٠

ولا بد قبل ان نختم ، من التعرّيج على ثاني الاحتمالين اللذين قصدنا

الى درسها ، أعني ان يكون الادب الصغير ، أو أدب الصغير ، هو نفسه كتاب « الادب الوجيز للمولد الصغير » المنسوب الى ابن المقفع ، والذي ترجمه نصير الدين الطوسي إلى الفارسية في القرن السابع .

وهنا يجب تقديم الكتاب إلى القاريء بتعريف وجيز ، لأنه لم يشتهر وينتشر بالمستوا وبالمدا اللائقين بكتاب لابن المقفع ، ولعل السبب الاول لهاذا أنه ليس باللغة الاصلية ، أي ليس بتعابير ابن المقفع ولغته الخاصة ، بل هو ترجمة عن ترجمة عن الاصل .

.

لا يزيد حجم رسالة « الادب الوجيز للمولد الصغير » بالعربية عن ما يقرب من خمس وخمسين صفحة فقط من القطع المتوسط^١ وبالخط الكبير^٢ رغم ما بين قطعها من بياضات كثيرة وما يلحق صفحاتها من حواش وشروح . ومعنا هذا أنها لو كانت طبعت بالحرف المتوسط العادي^٣ ، ومع هذه البياضات نفسها ، لما زاد حجمها عن سبع وثلاثين صفحة ، فهي تقارب كثيراً في حجمها الحالي الرسالة التي طبعت باسم « الادب الصغير » . ولاكن رسالة الادب الوجيز المترجمة تضم كثيراً من الاشعار الفارسية الاسلامية ، بل والاقاصيص والاقوال العربية من عهد ما بعد ابن المقفع ، زادها المترجم الطوسي على الارجح ، على طريقة الاقدمين في عدم التقيد بالاصل المترجم ، وفي زيادة ما يحلو لهم اثناء

١ - حجم الكتاب الحالي « نظرات جديدة في تاريخ الادب » .

٢ - جسم ٢٤ الذي طبعت به المتون المتقدمة في عمودين .

٣ - جسم ١٦ الذي طبعت به هذه الصفحة .

الترجمة وفاقاً لآذواقهم الخاصة أو لأوضاعهم ، وهاذه الطريقة اتبعها ابن المقفع نفسه ، الذي ضمّن مترجماته البهلوية مفاهيم وتعابير اسلامية نجدها خاصة في كليلة ودمنة .. فاذا طرحنا هاذة الزيادات المقدّرة تخميناً ، فلعل حجم الرسالة في الاصل ان يكون نصف حجم رسالة « الادب الصغير » .

وقد بدأ المؤلف كل فكرة بعبارة « أي بني » ، فاستند على هاذة العبارة في تقطيع الكتاب على أساسها إلى فقرات متميزة او وصايا وموضوعات مستقلة (مرقمة بتسلسل) ، ومبدوءة كل بهاذه العبارة ، فكان الكتاب مقسماً الى إحدا وخمسين وصية .

والقطع في معظمها ، كحال بقية الكتب التي تزعم أنها لتربية الصغير ، مجموعة حكم وتعاليم وارشادات عملية للحياة لا تختص في الواقع بالصغار ، فاذا اسقطت من مطلع كل وصية او فقرة عبارة « أي بني » ، لن تجد ثمة فرقاً بين القطعة وبين ما في باقي كتب التعاليم الموضوعة للكبار ، أي تصبح عندئذٍ مثل بقية « آداب » ابن المقفع ، (بل ربما كعبارات الادب الصغير نفسه المنسوب اليه) ، وكآداب ابن مسكويه ، وآداب أبي الحسن العامري ، وسواهم .

وفي ما يلي نموذج لتعاليم هاذة الرسالة واسلوبها في العرض والكتابة :
(القطعة المعطاة الرقم ٣٣) :

أي بُني : التزم ثلاث عادات في معاشرة الخلق :

اولاً : صداقة الخيار والعلماء وموافقتهم .

ثانياً : الوقار والاصطبار على أفعال الاشباه والاكفاء
واقوالهم .

ثالثاً : اجتناب مجالسة الاشرار والسفهاء ومخالطتهم لتزدان
وتتحل بصداقة العلماء والاتفاق معهم ، وحينما تعاشر الاتراب
والاكفاء بالمصاهرة وتسلك معهم طريق التحمل والتفضل ، يميلون
اليك ولا ينفرون (منك) ، ويحصل لك الاخوان والأعوان .
واجتنب الاشرار والسفهاء حتى لا تعرف ولا توصف بفعلهم
وطريقتهم ، لأن صحبتهم غرور وجهالة ، ومقارنتهم ومقاربتهم
مكروهة ومحدورة ، والناس يعرفون كل امرئ من ابناء جنس
قرنائه وجلسائه .

شعر :

عن المرء لا تسأل وأبصر قرينه فكل قرين بالمقارن يهتدي^١
أي لا تجالس قرين السوء فتصير مثله سيئ السمعة وعديم
الحياء .

١ - وفي رواية أخرى «عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه» وهو من البحر الطويل
وينسب لطرفة - م . غفراني .

إن أخا السوء لا يرا في شيء عاراً ، فاذا حملك على مشاكلكته
لم يخجل^١ .

. . .

وقد سبق الرسالة مقدمة وجيزة من مترجمها الى الفارسية
الفيلسوف الايراني الشهير نصير الدين الطوسي ، الذي لازم الاسماعيليين
امداً في قلعة « الموت » المعروفة وفي قلعة « قهستان » التي كان ناصر
الدين أبو الفتح عبد الرحيم بن أبي منصور محتشمها^٢ ؛ وقد ترك
الطوسي بالاضافة إلى كتبه الفلسفية والحسابية وسواها ، مؤلفات في
الحكم والمختارات الوعظية والكلمات القصار المشابهة لأدب ابن المقفع ؛
وكتابه اللذان وضعهما في الأدب والاخلاق وقدمهما لمحتشم قهستان
ناصر الدين المذكور - كما يتضح من اسميهما « اخلاق محتشمي »
و « اخلاق ناصري » - هما من كتبه البارزة الشهيرة . ويقول الطوسي
في مقدمته للأدب الوجيز للولد الصغير :

فاتفق ان عرض أحد مشاهير الخدم بخدمة ذالك المجلس
العالي^٣ ومعدن المجد والمعالي ، مجلد كتاب مشتمل على بضع رسائل

١ - السطر الاخير من القطعة ترجمة لشعر فارسي .. راجع « الادب الوجيز » .

ص ٧٠٦٩ .

٢ - الظاهر أنهم كانوا يعنون بهاذا اللقب : آمرها .

٣ - مجلس ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور نفسه .

من كلام عبد الله بن المقفع رحمه الله تعالى مقصور على الآداب والمواعظ والاخلاق والنصائح. فلما حظي بالرضا في نظر المجلس العالي، أشير على هذا الداعي بترجمة تلك الرسائل من اللغة العربية الى اللسان الفارسي .

... ولما تمت ترجمة الرسالة الاولى من ذلك المجلد ' وهي التي عملها ابن المقفع في تأديب ولده وتعليمه ' واسماها « الادب الوجيز للولد الصغير » ، نقلت لوقتها من السواد الى البياض لتعرض في خدمته ، فاذا ما شرفت بارتضاء النظر المبارك وسمحت بعد ذلك الايام وحالف التوفيق ' شرعت ان شاء الله تعالى في ترجمة بقية الرسائل ' وهو الموفق والمعين ' .

. . .

وقد نقل كذلك مترجم الرسالة الى العربية ، مع ما نقل من ترجمة الطوسي ، مقدمة دراسية قيمة للمرحوم عباس اقبال كان اعددها للرسالة عندما طبعت بالفارسية أول مرة . واهم ما جاء في هذه المقدمة :

١ - ملاحظته لما جاء في « الفهرست » من فرق بين اسمي الآداب الكبير والادب الصغير .

٢ - اقتناعه - مع الأدلة - بأن « اليتيمة » هي غير « الآداب »
او « الأدب الكبير » .

٣ - عدم مصادفته في كتب القدماء نصوصاً صريحة منقولة من
الرسالة التي 'طُبعت باسم « الادب الصغير » ، لذا لا يستطيع الجزم
بأن هاذي الرسالة هي نفسها ما ذكره ابن النديم لابن المقفع .

٤ - تردده في أن يقبل او أن يرفض صحة نسبة « الادب الوجيز . . »
لابن المقفع ، لافتقار الاصل العربي الذي يمكنه من المقارنة بينهما .

٥ - استبعاده لأن يكون ابن المقفع قد أسما رسالتين في الادب
بمثل هاذين العنوانين المتماثلين (الادب الوجيز . . الادب الصغير) ،
واحتماله ان يكون هاذي العنوان المتوازن لهاذي الرسالة « الادب
الوجيز » للولد الصغير « مما اخترعه النُسخ لتعريف الرسالة ، بل ان
تكون الرسالة كلها مما نُحل إليه . . كما انه يحتمل ان تكون رسالة
« الادب الوجيز . . » هي كتاب زادان فرُثخ في تأديب ولده .

٦ - ترجيحه لدرجة الاثبات ان المترجم الى الفارسية ،
هو الطوسي .

وقد ناقش غفراني بدوره بعض افكار اقبال ، فقطع (في موضوع
صحة نسبة الكتاب أو نَحله) بأنه من ابن المقفع نفسه ، واستند في
حكمه الى وجود فقرة مشتركة بين الادب الوجيز والادب الصغير
وكليّة ودمنة ، وعلى ان صاحب الادب الوجيز لم يذكر انها لابن
المقفع ، ومن المستحيل - كما يرا - ان ينسب شخص آخر لنفسه كلاماً

مشهوراً لابن المقفع يعرف الناس صاحبه الحقيقي .

ونحن - مع تقديرنا التام لامكانية ان يكون الكتاب لابن المقفع - نرا ان القطع بمثل هاذا اليقين شيء مستبعد ، فاشتراك الفقرات ليس بالدليل الوافي ، لأننا نرا مثيلاً له في نصوص تنسب الى الامام علي وإلى سواه ، وقد يكون متأدب دارس اختار مُلحاً وطرائف وحكماً استهوته لذاتها دون الاهتمام بشخص قائلها ، فجمعها في كتاب لحاجته الشخصية دون ان يسمي قائلها او واضعها .

كما ان كثيراً من الاقوال قد تُنسب الى ابن المقفع وهي ليست منه ، إما عن خطأ لعدم معرفة الناسخ لصاحبها (وقد كانت الحكم الجامعة المجهولة النسب تُلحق عادة بابن المقفع)^١ ، أو عمداً من قبل مَنْ كانوا يتعمدون - كالجاحظ - نسبة اشياء الى ابن المقفع لتروج .. فكيف لم يتخرج هاؤلاء من نسبة أشياء الى هاذا الكاتب الشهير إذا كانت كل كتاباته معروفة محصاة عند الناس ، لا تمكن الزيادة عليها او النقصان منها ؟!

. . .

أما شك اقبال في ان يكون ابن المقفع هو الذي سمّا الكتاب بهاذا الاسم أ - لعدم انتشار مثل هاذا الاسم في عهد ابن المقفع ب - لعدم استساغة ان يضع ابن المقفع لكتابين متماثلين في موضوعهما اسماً واحداً تقريباً (الصغير .. الوجيز) ج - لاستبعاد ان يكون ابن

٢ - راجع رأي اقبال هاذا مترجماً في مقدمة الادب الوجيز ، ص ٢٢ .

المقفع قد كتب لابن صغير هاذي المطالب العالية التي لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ .. فقد ناقشه الاستاذ غفراني كذلك ، وجارا الاستاذ اقبال في الشق الأول منه فقط ، الذي يقرر فيه عدم انتشار مثل اسمه في القرن الثاني للهجرة (وهو الذي بسطناه في بداية بحثنا واقبال في نظرنا بحق فيه) .. أما السبب الثاني لشك اقبال ، وهو استبعاده لأن يكون ابن المقفع أعطا اسمين متماثلين تقريبا لكتابين في موضوع واحد ، فقد ظن غفراني ان إقبال توهم كلمتي « الوجيز » و « الصغير » نعتاً للأدب ، و « صحح » ان كلا من هاتين الكلمتين صفة لكلمة « كتاب » ، إذ ان اصل الاسم « كتاب الادب الصغير » .

ونحن لا نرا اقبال متوهماً ولا نرا موجباً لهاذا الظن فيه ؛ فحق على اساس ان كلمة صغير هي صفة للكتاب لا للادب ، ليس من السائع ان يسمي أديب بوقت واحد كتابين او كتباً له باسماء متماثلة من مثل « الكتاب الصغير » و « الكتاب الوجيز » وربما « الكتاب المختصر » الخ .. وهاذا يعزز عندنا ان احد الاسمين - على الاقل - لم يضعه ابن المقفع .

وأما تعقيب غفراني (من اجل اثبات ان الكتاب لابن المقفع) على السبب الثالث من اسباب شك اقبال ، وهو الذي يستبعد فيه مطالب عالية كهاذي لابن صغير ، فهو تأويله معنا الصغير هنا بقوله : « ان ابن المقفع لم يكن يقصد بهاذي الوصايا ولداً صغيراً في السن ، إنما يقصد صغيراً في التجربة والخبرة » ويضيف تأويلاً آخر بقوله : « كما ان هناك رأياً آخر يقول : ان الصغير محرف : العزيز » وهو يقصد ان يكون اسم الكتاب : الادب الوجيز للولد العزيز ^١ .

وواضح كم في تفسير « الصغير » بالصغير في التجربة والخبرة من تحميل بعيد لا يقوم عليه دليل ! ترا ، هل هناك ولد صغير وولد كبير « في التجربة والخبرة » ، وهل يصبح هذا « الولد الكبير » إذا في غنا عن النصائح الخاصة « بالصغير في التجربة والخبرة » ؟؟

اما الظن بتحريف كلمة العزيز الى الصغير ، فلا يغير من واقع الشك شيئاً ولا يفي بحواب ، اذ يبقى السؤال هو هو : كيف يسمي ابن المقفع كتابين له باسمي « الصغير » و « الوجيز .. للعزيز » ؟

إن ما يُرَدُّ به - في نظرنا - على استبعاد المرحوم اقبال ان تكتب مثل هاذي المطالب العالية لصبي صغير ، هو أن مثل هاذي قد حدث فعلاً في كتب أخرى مشابهة للابناء الاحداث . ان افتراضه يبدو منطقياً من حيث المبدأ ، اذ المفروض في الخطاب الموجّه لصبي صغير ، أن يكون بمستوا خاص يتناسب مع عمره وطاقته الذهنية .. ولاكن هاذي الفرض يناقضه واقع قائم حدث في كتب غير هاذي وُضعت لتعليم الابناء ، وفيها نجد من التعاليم والتقاريرات و « الآداب » ما لا يختلف نصاً ومستواً عن ما نجد في كتب « الآداب » الموضوعة للكبار بل للشيخ .

في كتاب « قابوسنامه » مثلاً ، الذي وضعه عنصر المعالي كيكاووس بن اسكندر بن قابوس بن وشمگیر ، الأمير الزيارى الاديب المعروف في الفارسية ، لتعليم ابنه گيلانشاه وارشاده وقأديبه ، لا يكتفي الاب المؤلف بأن يضمّن كتابه تعاليم تصلح للكبار قبل الصغار فحسب ، بل انه - خلافاً لما يقضي به المنطق في مخاطبة شخص محدّد مقصود - يتصور ان يكون الابن المخاطب طبيباً ومنجماً ومهندساً واديباً وقائداً ووزيراً وندياً ومريباً وعاشقاً وفقيراً

ومدرساً و ... الخ ؛ أو بعبارة أخرى ، انه كتاب ظاهره لابن خاص مقصود ، وواقعه خطاب تعليمي للأبناء من مختلف الفئات ، أو حتى للكبار والكهول ، فهو أهل لأن يستفيد منه مَنْ كان - أو من أراد أن يصبح - طبيباً أو منجماً أو مهندساً أو ... الخ^١. ففي استعراض فهرست أبواب هذا الكتاب مثلاً ، نقرأ مثل الموضوعات المتباينة التالية (ترجمتها) :

« الباب الثاني والثلاثون : في التجارة وشروطها - الباب الثالث والثلاثون : في ترتيب سياق علم الطب - الباب الرابع والثلاثون : في علم النجوم والهندسة - الباب الخامس والثلاثون : في أصول الشعرية وآينها ... »^٢ الخ .

فهل طبيعي ان يحتل عنصرُ المعالي في ابنه گيلانشاه إمكانية أن يكون أو أن يصبح على كل هذه المعارف ؟

ثم ان عنصر المعالي ، بالإضافة إلى غرابة هذا التباين وهذا التباعد في الموضوعات الملقنة ، يضمن الكتاب من المعارف والتعاليم و« الآداب » ما يمكن ان يكون دستوراً للكبار ومرشداً للتعلمين في أية سنٍ كانوا .. أفليس في هذا - أيضاً - تناقضٌ مع ما يقضي به المنطق في

١ - يقول الدكتور امين عبد المجيد بدوي في كتابه « بحث در باره قابوس نامه » بسبب هذا التعدد والتباين للموضوعات (ما ترجمته) : ان ما يبدو للعين أولاً ان الكتاب هو مجموعة كتب أو رسائل مختلفة الموضوعات ، كتب كل موضوع منها شخص متخصص فيه . - ص ١٠٧ .

٢ - قابوسنامه ، انتشارات كتابفروشى حافظ ، چاپ ١٣١٧ ش ، ص ٧ .

كتاب موضوع لتعليم ابن متدرج؟ والمنطق - وهو الذي استند اليه المرحوم عباس اقبال - يقول بهاذا ، ومع ذلك ، فالتناقض مع هذا المنطق حادث واقع نشهده عياناً في هذا الكتاب الشهير .

إذا أن يضم كتاب ما « مطالب عالية لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ » ويكون في الوقت نفسه موجهاً إلى ابن متعلم أو مُعْتَمِدٍ باسم ولد صغير ، ليس شيئاً فريداً لا نجده إلا في « الأدب الوجيز .. » وحده حتى يستنكره أو يشك به إقبال .

ثم دعونا نقسم : عندما ينصح أب ، أي أب ، ابنه أو أبناء الناس ، فهاذا ينصح عادة ؟ أليس انه ينصح بأشياء عملية خبيرة في تجاربه وأراد أن يلقيها الابن الصغير ليستفيد منها عندما يجابه الحياة ، أي ليستفيد منها كبيراً ، لا في عهد الصبا فقط ؟ « يا ولدي .. لا تستدِنْ في حياتك ما استطعت .. لا تُفَضِرْ بكل أسراركَ إلى صديقك .. لا تطلب ما ليس في طاقتك .. احذر الصلَف فإنه ينفر منك الناس .. الخ » هاذي النماذج من الأقوال والتعاليم ، أليس مثلها ما يقوله الآباء والمؤدبون عادة للصغار ؟ ثم أليست هي نفسها تصلح أيضاً نصائح وتعاليم للكبار حتى الشيوخ ؟؟

بل لنأخذ نموذجاً أصرح وأجلاً ، نصائح لقمان الحكيم لولده - وهي التي أشرنا إليها أثناء حديثنا عن قدم آداب تعليم الابن وإرشاده - ومنها من ما جاء في القرآن الكريم : « وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه : يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بالله ، إن الشركَ لظلمٌ عظيمٌ .. » يا بني أقم الصلاةَ وأمرُ بالمعروفِ ونهَ عن المنكرِ واصبرْ على ما

أصابك ، ان ذالك من عزم الأمور . ولا تُصعّرْ خَدَّكَ للناس ، ولا تمشِ في الأرضِ مَرَحًا ، ان الله لا يُحبُّ كلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ . واقصِدْ في مَشْيِكَ واغضُضْ من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير ، ١ ؛ هاذو التعاليم الخلقية الرفيعة ، هل هي خاصة بالصغار وحدهم ؟ اذا أسقطنا من بدايتها عبارة « يا بني » وبدأنا القراءة من ما بعد هاذو الكلمة ، ألا تصبح تعاليم لأي انسان ، مهما كانت سنه ؟؟

جاء في كتاب « السعادة والاسعاد » للفيلسوف النيشابوري المعروف أبي الحسن العامري : « قال افلاطن واقول : الأدب الذي يُربّي به الصبيان وهم لا يعقلون ، هو الأدب الذي ينبغي ان يؤخذوا به وهم يعقلون . قال : وهو الذي ينبغي للكهل ان يستعمله ، وللشيخ ان يعقله ، لا فرق فيه إلا في وجه العمل ، وذالك أن وجهَ العمل في تأديب من لا يعقل ، خِلافُه مع من يعقل » ٢ .

إذاً ليس جديداً ، أو غريباً ، أو حتى مستهجنًا ، في كتب الأدب القديمة على الأقل ، ان نرى مجموعة تعاليم وآداب موضوعة لولد صغير ، تكون فيها « مطالب عالية لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ المحنكون » .. و- التالي- ليس مقبولا اجتهد المرحوم اقبال الذي استبعد ان يضمن مؤلف « الأدب الوجيز .. » رسالته مثل هاذو المطالب ، رغم انها « .. للولد الصغير » .

١ - سورة لقمان ، الآيات ١٣ و ١٧ - ١٩ .

٢ - السعادة والاسعاد ، طبعة مجتبا مينوى منسوخة بخطه ، ص ٣٥٥ .

هاذا ولا وجه طبعاً للذهاب في تفسير استبعاد اقبال ان يكتب ابن المقفع مطالب عالية كهذه لولد صغير انه يراهاذا الأمر بعيداً من ابن المقفع خاصة - دون غيره - ، فهذا التفسير ، حتى لو صح ان اقبال قصده ، لا يمكن قبوله أيضاً .. إذ لم يكون هاذا العمل ممكناً من غيره مستبعداً منه ؟؟ هل هناك موجب أو أمانة على تميز ابن المقفع بمثل هاذه الخاصة ؟

. . .

على اننا (ونحن نثبت ان كتابة المطالب العالية في أمثال هاذه الرسائل والكتب لا تمنع أن تكون موضوعة في الأصل للولد الصغير أو معنونة باسمه) نلمس في « الأدب الوجيز .. » بالذات - وربما دون غيره أو أكثر من غيره - قرائن (إن لم نقل أدلة) على ان الكتاب قصد من وضعه مخاطبة صبي صغير ، لا انه وُضع للعامة ثم ألبس بعد ذلك لباساً ثوب الصبيان والاحداث ، وذلك يجعل كلمة « الصغير » عنوانه ، وببدء كل فقرة من فقراته بعبارة « أي بني » .

ففي القطع الأول خاصة ، نجد ما يشير بوضوح إلى بنوة وأبوة ، وإلى بلوغ ولد صغير سنّاً تؤهله لسماع نصائح و « قبول أدب » . يقول الطوسي في مفتتح الرسالة :

هاذا هو مبدأ الكلام وفق ترتيب ابن المقفع في هاذه الرسالة:

ثم يبدأ القطعة الأولى بقوله :

« أي بني.. لما بشرني الله المولا تعالاً بوجودك ومن عليّ
بعطائك ، وقد أبلغك الى هاذي السنّ والدرجة والحد والمرتبة ،
بأن صرت مستعداً لقبول الأدب ، وقابلاً لعدة الفضل ، فقد
وجب عليّ أن أؤدي شكراً للخالق عز وعلا على هذه الموهبة
الهنية والعطية السنية ؛ وبمقتضا الكلام الرباني « لئن شكرتم
لأزيدنكم » اطلب بأداء الشكر مزيد الاستمتاع والانتفاع ببقائك ،
وأبدي نظراً شافياً وفكراً كافياً في الاجتهاد مع نفسي وبذل
المجهود من أجلك ، حتى تتعظ بأنوار آدائي وتكسب حظاً
تستطيع أن تنتفع وتتمتع به ، فيكون ذلك حجة إشفاق أبوتي
عليك ، وقضاء لحق بنوتك الذي أوجبه الله تعالاً عليّ كآب ،
ويكون في المستقبل داعياً وموجباً لأن تبرّ لي وتحسن إليّ جزاء
ذلك ، وتحترز وتجنب طريق العقوق والعدوان ، وتعمل بحكم
« هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » وتساعدني في أموري ، ولا
تضن بالمعونة والمؤاتاة والمساهمة والمواساة في كل ما يسنح
ويعرض »^١ .

ويقول في القطعة الرابعة :

« أي بني..إذا أوجبتَ على نفسك في صغر السن وعنفوان الصبا كسب الآداب وقمت بتعلمها ، فإنك عندما تكبر تصل إليك نتيجتها المحبوبة وثمرتها المطلوبة وتنتفع بها »^١ .

وفي آخر القطعة نفسها :

« واعلم باني لم ادخر أي جهد وسعي في تربيته وتربيتك وترشيحك وإثارة الخير من أجلك.وقد بلغتُ في هاذِه المعاني غاية الاستطاعة حسبما يقضي ضميري ، وانه لواجب فرض عليك ان تكافئني وتجازيني إزاء تربيته وسعيي وجزاء التوفيق الذي من الله عز وجل به عليّ في الاحسان إليك، وذلك بأن ترا قبول تعليم أدي لزاماً عليك ... »^٢ الخ

وهناك بالاضافة إلى هاذِه العبارات الصريحة ، عبارات يستشف منها الذوق الأدبي والنقد، ما أسمح لنفسي بتسميته « النَّفس الأبوي »، وهو يوحى إجماعاً شديداً بأنه من أبٍ لولد صغير حبيب عزيز على قلبه . من ذلك مثلاً (في القطعة الثانية) :

أي بني..ان اول شيء من آدائي وقبول قولي وحفظ وصيتي

١ - الأدب الوجيز... ، ص ٤٠ .

٢ - الأدب الوجيز... ، ص ٤١ و ٤٢ .

ينبغي ان يكون لك في اكتسابه وادخاره ... هو ان تجتهد في
أمر الله تعالى .. « النخ ^١

ومثله (في القطعة الرابعة) :

« حتى تكون خلفاً صادقاً بقى من سلف صالح ، ونسلاً
محموداً من أصل مختار ... » النخ ^٢ .

. . .

إذا ، إن وجود مطالب عالية في الرسالة التي ترجمها الطوسي ،
لا يمنع ان تكون موضوعة لولد صغير ، بل ان في هذه الرسالة ، أكثر
من ذلك ، ما يؤكد انها هي بالذات من الكتب المخصصة لتأديب صغير
فملاً ، وانها يجب ان يكون عنوانها شيئاً من مثل « أدب الصغير » أو
« الأدب .. للولد الصغير » .

على ان إثبات هذا ، لا يقدم دليلاً على ان الرسالة هي من قلم
ابن المقفع أو ترجمته . كل ما يمكن قوله هنا ، هو انه ليس في هذه
الرسالة ، أو في رسالة مماثلة تحمل أوصافها ، ما يمنع ان تكون الكتاب
الذي افترضنا ان يكون ابن المقفع قد ترجمه من الپهلوية الى العربية ،

١ - الأدب الوجيز ، ص ٣٩ .

٢ - الأدب الوجيز ، ص ٤١ .

أو وضعه على غرار آدابها في تعليم الصبيان والأحداث .

ولاكن ، ما مدا احتمال ان يكون ذلك الكتاب ، هو نفسه رسالة
« الادب الوجيز .. » هاذة ؟!

الواقع اننا نرا امكانية كثيرة لأن تكون هاذة الرسالة - كما يقول
غفراني - من آثار ابن المقفع ، ولاكن لا للتعليقات والاسباب التي
ارتأها هو ، بل للاعتبارات التالية :

١ - ان نصير الدين الطوسي نص^١ على ان الرسالة لابن المقفع . ونحن
إذ نعطي أهمية خاصة لشهادة الطوسي ، فليس لمكانته وشهرته في دنيا
الفلسفة والحكمة والنجوم ، بل لأن الرجل كان - كما يقول إقبال -
« على دراية تامة بمؤلفات ابن المقفع »^١ ، إذ كان بدوره من كتاب
« الآداب » ، وله - كما ذكرنا - مؤلفات فيها ، فكان مطلعاً على
كتب الآداب السابقة ينقل منها وينشيء على منوالها ، ومما نقل من
ابن المقفع في كتابه « اخلاق ناصري » ، مختارات من « كلية ودمنة »
ومن « الآداب » .

٢ - يجب ان يكون لابن المقفع - كما قدمنا - كتاب في تأديب
الأحداث وتعليمهم ، لا فقط لأن المنطق وصلة ابن المقفع خاصة بالآداب .
الپهلوي يقضيان بهاذ ، بل لأن ابن النديم نص^٢ على كتاب له يدور
عنوانه حول « أدب » و « صغير » ؛ ولما لم يظهر بعد في التراث

١ - في مقدمة الأدب الوجيز .. ، ص ٢٥ .

ومنسوباً إلى ابن المقفع ، كتاب غير هاذا في تأديب الصغير ، فقد انحصرت النسبة - حتى الآن - فيه ؛ ولو كان ثمة كتاب آخر في الموضوع نفسه ، منسوب إلى ابن المقفع ، لحق للدارس المحقق ان يتردد ويتساءل عما إذا كان « الأدب الوجيز .. » ، بالذات ، أو غيره ، هو ما وضعه ابن المقفع لتأديب الأحداث والصغار .

٣ - لا داعيَ أو مبرر لرد نسبة أي كتاب قديم إلى من سُجل اسمه على غلافه أو في بدايته أو منتهاه على انه المؤلف ، ما لم يقيم سبب أو شك لنقض هاذه النسبة أو نفيها ؛ بل إن هاذه « الانساب » القديمة مقبولة مبدئياً حتى يثبت العكس ، أو حتى يقوم على الأقل سبب للشك فيها ، وإلا - لو جاز النقض دونما داع أو سبب - لقليل إذا : ومن هو مثلاً صاحب « يتيمة الدهر » ما دام التسجيل في مطلعته انه للثعالبي لا يكفي ؟ وما الدليل على ان « الملل والنحل » هو للشهرستاني ، و « صبح الاعشا » للقلقشندي ، و « مروج الذهب » للمسعودي ... الخ . ؟

إذا ظهر في ثنايا الكتاب نفسه ، أو في الظروف حوله ، ما يدعو إلى الشك بمؤلفه ، جاز عندئذٍ طرح موضوع النسبة على بساط البحث ، وساغ البحث والتنقيب عن حقيقة مؤلفه .. أما قبل ذالك ، فالشك افتراض مفقود للأمر دونما موجب ..

.. وهاذا « الأدب الوجيز .. » ليس في موضوعه أو في تضاعيفه ما يسمح بمثل هاذا الشك ، فلا داعي لأن نستبعد كونه من ابن المقفع .. ولا أن نستبعد إذا - ما دام منه - ان يكون الكتاب نفسه المفترض ان يكون

قد ترجمته عن الپهلوية أو وضعه على غرارها .

١١

ولاكن ، هنا يقوم إشكال :

إذا احتملنا ان يكون « الادب الوجيز ... » هو نفسه « أدب الصغير » ، أو « الادب الصغير » ، الذي ذكره ابن النديم في الفهرست ، فما يكون إذا الكتاب المتداول اليوم بين أيدينا باسم « الادب الصغير » ؟ هل يكون له في أصله اسم آخر غير هاذا الاسم الذي طبع به ؟ أم تراه يكون كتاباً لشخص آخر غير ابن المقفع وقد نسب إليه خطأ ؟؟

الذي قدرته أولاً في تتبع هاذه النقطة ، هو ان ما طبع باسم « الادب الصغير » قد يكون قسماً من « كتاب الآداب » الكبير ، كما قد يكون ما طبع باسم « الادب الكبير » قسماً آخر منه ، وان يكون « الادب الصغير » اسماً اطلقه النساخ خطأ فيما بعد ، ظناً بأنه هو الكتاب الذي ذكره ابن النديم ، أو ربما تقدير أصغر حجمه بالنسبة للآداب الكبير (وفقاً للاحتال الذي درسناه قبلاً)^١ . ولاكني سرعان ما عدلت عن هاذا التقدير ، واستبعدت أن يكون هاذا الذي أسمى « الأدب الصغير » من جملة « كتاب الاداب » الكبير ، لا فقط

لما اثبتناه قبلاً من ضعف هذا الاحتمال^١ ، بل لعامل آخر لا نكران عندي لأهميته :

إذا تأملنا الكتب الأخرى - غير الأدب الصغير - المعروفة بنسبتها الى ابن المقفع ، نلمس فيها جميعاً - خلافاً للأدب الصغير - موضوعات محددة تدور الأفكار والتعاليم والفقرات حولها ، أي اننا نشهد فيها « وحدات » - لو صح التعبير - واضحة المعالم والحدود ، تشكل أقساماً أو فصولاً مستقلة ، أو - على الأقل - متميزة .

ففي « كلیلة ودمنة » نجد أبواباً مستقلة واضحة الحدود ، لا فقط بالموضوعات والأفكار التي يدور حولها كل باب ، بل حتى بعناوينها المجزأة التي تكرس استقلال كل منها ، فباب الأسد والثور غير باب الحمامة المطوقة ، وكلاهما غير باب القرد والغيلم ، وهاكذا . بل ان الباب الواحد من كلیلة ودمنة ، يضم بدوره عدة موضوعات ، ولاكن واضحة المعالم ومستقلة تقريباً ، يرافق الواحد منها عادة قصة^٢ أو أكثر ، للتدليل عليه أو لتوضيحه .

وفي رسالة الصحابة (التي نظن ان اسمها بدوره قد يكون محل شك ، لأنه لا ينسجم تماماً مع كل مطالبها) نجد شبه دستور أو برنامج عام للعمل الإداري أو السياسي في ذلك الظرف ، يضعه ابن المقفع بين يدي الخليفة المنصور ، متناولاً فيه شؤوناً معينة من أمور الدولة ، كشؤون الجند ، والخراج ، وصحابة الخليفة ، وأهل بيته ، وأهل العراق ،

وأهل الشام ، .. الخ . بتقسيمات واضحة شبه متسلسلة .

أما الرسالة التي طُبعت باسم « الأدب الكبير » ، فلنلمس فيها بوضوح ، ثلاثة أقسام متميزة مستقلة ، هي :

أولاً : تعاليم وآداب لمن كان والياً أو سلطاناً أو بمنزلتها .

ثانياً : تعاليم وآداب لمن نادم السلطان أو وَزَرَ له أو تقرب منه .

ثالثاً : تعاليم وآداب مختلفة يدور معظمها حول الصداقة والصديق .

وأما رسالة « الأدب الصغير » فلنلمس فيها هاذي الوحدات للمطالب والموضوعات ، بل انها - خلافاً لكل الكتب الأخرى المنسوبة إلى ابن المقفع - تتضمن عبارات متباينة الأغراض مختلفة الموضوعات ، قصيرة وطويلة ، لا رابط بينها ولا فكرة واحدة تجمعها ، أو تجمع - على الأقل - بعضاً من أقسامها إلى بعض .

وإذا أردنا إيضاح هاذي الفارق بين « الأدب الصغير » وبين باقي الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع ، بإيراد نموذج منه ونموذج آخر أو أكثر منها ، نرا ان افضل ما نفعل في هاذي الصدد ، هو انتقاء فصل صغير من ما أسمى « الأدب الكبير » ومقارنته بآخر من « الأدب الصغير » ، لأن موضوعهما واحد في الظاهر ، ولأن الصورة التي جاء عليها اسمهما ، توحي ان الكتابين متماثلان متطابقان بل متممان احدهما للآخر ، وتعمل منهما أولاً بالمقارنة مع زميله من أي كتاب آخر لابن المقفع .

جاء - مثلاً - في الرسالة المعنونة باسم « الادب الكبير » :

« ليعلم الوالي ان الناس يصفون الولاة بسوء العهد ونسيان الود، فليكابد نقض قولهم، وليبطل عن نفسه وعن الولاة صفات السوء التي يوصفون بها .

حق الوالي ان يتفقد لطيف أمور رعيته فضلاً عن جسيمها ، فإن للطيف موضعاً ينتفع به ، وللجسيم موضعاً لا يستغني عنه .

ليتفقد الوالي - في ما يتفقد من أمور الرعية - فاقة الأحرار منهم ، فليعمل في سدها ، وطغيان السفلة منهم ، فليقمعه ، وليستوحش من الكريم الجائع ، واللئيم الشبعان ، فإنما يصول الكريم إذا جاع ، واللئيم إذا شبع .

لا يحسُدَنَّ الوالي من دونه ، فإنه في ذلك أقل عذراً من السوقة التي إنما تحسد من فوقها ، وكل لا عذر له .

لا يلو من الوالي على الزلة من ليس بمتهم على الحرص على رضاه ، إلا لوم أدب وتقويم . ولا يعدلن بالمجتهد في رضاه البصير بما ياتي ، أحداً ، فإنها إذا اجتمعا في الوزير أو صاحب ، نام الوالي واستراح ، وجلبت إليه حاجاته ، وإن هدأ عنها ، وعمل في ما يهمه وإن غفل .

لا يؤلِّعُ الوالي بسوء الظن لقول الناس...^١ الخ .

أليس واضحاً في هاذة الفقرات التي نجد في بداية كل منها ذكر الوالي ، وحدة الموضوع الذي تدور حوله ، وهو الآداب أو التصرفات والأعمال التي يجب ان يمارسها الوالي حتى يُحسن الحكم ، او حتى يستجلب قلوب الناس ويوطد حكمه ، او حتى يكون مُرضياً لربه ولوجدانه وللعدالة صرفاً وللخُلُق ؟ وصحيح انه لا تسلسل بين هاذة الفقرات والافكار ، حتى ليمكنُ تقديم كل منها او تأخيرها ، لأن واحدتها لا تستند إلى سواها ، ولاكنها تدور جميعاً حول شخص واحد توخا المؤلف ان يجمع الآداب والتعاليم التي تتعلق به في وحدة جامعة ضمن كتاب واحد ، او في فصل واحد من كتاب !

أمّا الأدب الصغير ؟

.. هاذا الذي يُفترض ان يكون متمماً للأدب الكبير أو صورة عنه مصغرة ، فماذا نجد فيه ؟

نجد فيه مثل الفقرات المتتابعة التالية :

« حقٌ على العاقل ان يتخذ مرأتين ، فينظر من إحداها في مساوىء نفسه فيتصاغر بها ، ويُصلح ما استطاع منها ، وينظر من الأخرى في محاسن الناس فيحليهم بها ، ويأخذ ما استطاع منها .

احذر خصومة الأهل والولد والصديق والضعيف، واحتجج عليهم بالحجج .

لا يوقعنك بلاء تخلصت منه في آخر لعلك لا تخلص منه .
الورع لا يخدع ، والاديب^١ لا يخدع .

ومن ورع الرجل ان لا يقول ما لا يعلم ، ومن الإرب أن
يتثبت في ما يعلم ..^٢ الخ ...

فهل في هاذة العبارات ، مثل ما في المختارات السابقة المنقولة من
الرسالة المسماة « الادب الكبير » ، او ما في باقي كتب ابن المقفع ،
من وحدة في الموضوع ، او على الاقل من جامع يربط بينها ويجعلها
تدور حول غرض واحد ؟

ان فقرات « الأدب الصغير » ليست كلها على هاذا النمط الذي
أوردناه من التعاليم الادبية والخلقية المختلفة ، بل الغريب ان الكتاب
يجبهك أحياناً بأفكار كلية عامة يختصرها في جمل مضغوطة قصار ،
وأحياناً يسير بك هوناً بأفكار ذات تفاصيل وتقسيات ببعض التبسيط ..
ولاكن لا هاذة ولا تلك ، تمائل ما في الكتاب المسما « الادب
الكبير » وما في باقي كتب ابن المقفع من فقرات وفكر تلمس بينها
جامعاً يوحد أهدافها ويربط بين مراميها .

١ - لعلها الأريب .

٢ - الأدب الصغير ... ص ٣٩ .

هاذا الاختلاف الواضح بين الادب الصغير ، وبين باقي كتب ابن المقفع ، جعلني ، لا فقط أعدل عن الظن بأن يكون والرسالة المسماة « الادب الكبير » قسمين مجتزأين من كتاب واحد كبير هو « الآداب » ، بل احتمل ان لا يكون الكتابان من نفس المؤلف ، وان لا يكون الانشاءان من نفس القلم ^١ .

أجل ، ان العقلية التصنيفية الهادفة الى غاية محددة آونة تأليفها كتاباً ما ، والتي قدمت للمكتبة العباسية كليلة ودمنة ، و« الآداب » الكبير ، و« رسالة الصحابة » ، يجب ان لا تكون - في نظري - هي نفسها العقلية الجامعة اعتباطاً دوناً هدف محدد او إطار ملزم ، والتي قدمت هاذا « الادب الصغير » .

هاذا التباين الواضح بين الادب الصغير - من حيث « الاطار » أو الموضوع - وبين باقي الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع ، جعلني - تدريجاً - أعطي اعتباراً متعاضداً لاحتمال أن يكون هاذا الكتاب منحولاً إلى ابن المقفع ، و- التالي - لا يكون هو « الأدب الصغير » الذي عده الفهرست في جملة مؤلفاته الأدبية .

وإذا نحن احتملنا أن لا يكون هاذا الكتاب لابن المقفع ، بل مما 'نحل إليه ، فإننا لا نكون قد أتينا بدعاً ما سبقنا إليه أحد ؛ فقد سلفت الإشارة إلى أن « رشت » يذهب الى أن « الأدب الصغير » هاذا

١ - بل ليس يبعد ان يكون القسم الاخير من الادب الكبير - وهو قديم لان ابن مسكويه ينقل منه في الحكمة الخالدة (ص ٣٠٩ - ٣٢٧) - ملحقاً بدوره إلحاقاً بالكتاب ، لانه كذلك يختلف نهجاً وتبويباً عن القسمين السابقين له والدائرين حول آداب الوالي وآداب المقربين ، والتالي يختلف عن باقي كتابات ابن المقفع .

منحول إلى ابن المقفع ؛ وما أظن الرجل حكم بذلك دون حجج وأدلة أقنعتة ؛ ثم جاء « بروكلمان » بعده يرجع صحة نظرية « رشت » دون أن يفصح عن الدوافع التي أقنعتة بذلك وجعلته يقول : « والراجح ما ذهب إليه رشت »^١ .

وما دمنا نتحرا نسب الكتاب المتداول بين أيدينا باسم « الأدب الصغير » - بعد أن جعلتنا مطالب « الأدب الوجيز ... » وتصريح الطوسي باسم مؤلفه نرجح أنه الكتاب الذي ذكر صاحب الفهرست أنه لابن المقفع في « أدب » و « صغير » - فلا بد من الإشارة الى ملاحظة مهمة تتكشف أثناء دراسة هذا الكتاب ، هي انه يضم مطالب تماثل تماماً ما نجده في كتب الحكمة الهندية والفارسية من تقسيمات ذات أرقام ، وأحياناً ذات أضداد طباقية ، تعرض في الكتاب بصورة تعدادية ، أو أحياناً بصورة أسئلة ، تليها أجوبتها ، وهي ميزة بارزة في تلك الكتب .

ولعله من الافضل هنا ، أن أترك النماذج والأمثال نفسها ، تشرح الفكرة التي نعني ، وتجسمها عملياً للقارئ .

جاء مثلاً في كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) ، في باب حكم الفرس ، في جملة الاقوال المنسوبة الى الملك اوشهنج :

... أعمال البر على أربع شعب : العلم ، والعمل ، وسلامة الصدر ، والزهد ...

... جماع أمر العباد في أربع خصال : العلم ، والحلم ،
والعفاف ، والعدالة ...^١

... العلم على أربعة أوجه : أن تعلم أصل الحق الذي لا
يقوم إلا به ، وفروعه التي لا بد منها ، وقصده الذي لا يقع إلا
فيه ، وضده الذي لا يفسده إلا هو .

... طرق النجاة ثلاث : سبيل الهدى ، وكمال التقا ، وطيب
الغذاء .

... الغنى الأكبر في ثلاثة أشياء : نفس عالمة تستعين بها على
دينك ، وبدن صابر تستعين به في طاعة ربك وتتزود به لمعادك
ويوم فقرك ، وقناعة بما رزق الله ...^٢

... ثلاث لا يستصلح فسادهن بشيء من الخيل : العداوة
بين الأقارب ، وتحاسد الأكفاء ، والركاكة في الملوك .

وثلاث لا يستفسد صلاحهن بنوع من المكر : العبادة في
العلماء ، والقناعة في المستبصرين ، والسخاء في ذوي الأخطار .

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٦ .

٢ - الحكمة الخالدة ، ص ٧ .

... وثلاث لا يُشبع منهن : العافية ، والحياة ، والمال ^١ .

... ستة أشياء تعدل الدنيا : الطعام المريء ، والسيد الرؤوف ، والولد البر ، والزوجة الموافقة ، والكلام المحكم ، وكال العقل ^٢ .

ومثل هذه التقطيعات التعدادية ذات الأرقام كثيرة في تلك الأقوال ، بل هي الطابع الغالب عليها .

ومن الأقوال المنسوبة إلى « بزرجمهر » في باب آداب الفرس :

خمسة أشياء من سجايا العلماء : ألا يأسو على ما فاتهم ، ولا يحزنو لما لم يصبهم ، ولا يرجو ما لا يجوز لهم فيه الرجاء ، ولا يستكينو ويفشلو في الشدة ، ولا يببطرو في الرخاء .

وقال أيضاً : سبع خصال من طباع الجهال : الغضب في غير شيء ، والإعطاء في غير حق ، وقلة المعرفة بأنفسهم ، ولا يفرقون بين عدوهم وصديقهم ، والتصنع للإشرار ، وكثرة الكلام في غير نفع ، وحسن الظن بمن ليس لذلك باهل .

وقال أيضاً : خمسة أشياء تقبح بأهلها : ضيق ذرع الملك ،

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٩ .

٢ - الحكمة الخالدة ، ص ١١ .

وسرعة غضب العلماء ، وبذاءة النساء ، ومرض الاطباء ، وكذب القضاة^١ .

ومما ينسب إلى أنوشروان في صورة أسئلة يجيب عليها :

... قيل : سمعناكم تقولون ثلاثة أشياء لم نرها كاملة في أحد فقط^٢ ، فما هي ؟ قال : اليقين والعقل والمعرفة^٣

... قيل : ما أربع خلالٍ قلتم ليس ينبغي ان يُرتاب بهن ؟ قال : طاعة الله تعالى ، وإيثار الآخرة على الدنيا ، وطاعة الملك فيما يوافق الحق ، وان لا يشك في ثواب الحسن ، ويفوض أمر المسيء الى خالقه .

.. قيل : سمعناكم تقولون من كره العار فليجتنب خمس خصال ، فما هي ؟ قال : نعم ! الحرص ، والشح ، واحتقار الناس ، واتباع الهوا ، والمطل بالعدة^٤

بعد أن وضعت لنا هذه العقلية في تقطيع الحكيم أو تقسيمها إلى أجزاء تعدادية أو ذات أرقام ، دعنا نلاحظ هذا التماثل العظيم لها

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٣٧ .

٢ - نظنها : قط .

٣ - الحكمة الخالدة ، ص ٥٣ ،

٤ - الحكمة الخالدة ، ص ٥٧ .

في هذا الكتاب الذي طبع بعنوان « الأدب الصغير » والذي يدل بوضوح تام على ينبوعه أو على الأقل على مصدر قسم كبير منه .

جاء في « الأدب الصغير » :

... وعلى العاقل - ما لم يكن مغلوباً على نفسه - ان لا يشغله شغلٌ عن أربع ساعات : ساعة يرفع فيها حاجته الى ربه ، وساعة يحاسب فيها نفسه ، وساعة يقضي فيها الى اخوانه ... عن عيوبه ، وساعة يخلي فيها بين نفسه وبين لذتها . .

... وعلى العاقل ان لا يكون راغباً إلا في إحدا ثلاث خصال : تزود لمعاد ، او مَرَمَّة لمعاش ، او لذة في غير محرم ^١ .

... من أفضل أعمال البر ثلاث خصال : الصدق في الغضب ، والجود في العسرة ، والعفو عند المقدرة ^٢ .

... خمسة مفرطون في خمسة اشياء مندمون عليها : الواهن المفرط إذا فاته العمل ، والمنقطع من اخوانه وصديقه اذا نابت النوائب ، والمستمكن منه عدوه لسوء رأيه اذا تذكر عجزه ، والمفارق للزوجة الصالحة اذا ابتلي بالطالحة ، والجريء على الذنوب

١ - الأدب الصغير ... ، ص ١٦ .

٢ - الأدب الصغير ... ، ص ٣٦ .

إذا حضره الموت ^١.

... الرجال أربعة: جواد، وبخيل، ومسرف، ومقتصد ^٢.

إن هاذه الدراسة النقدية للنصوص، تشير بوضوح كثير الى المصدر الذي استقا منه الكتاب الموسوم بالأدب الصغير مادته، وتدل على أن مؤلف هاذا الكتاب (إن كان واحداً) هو من المدرسة الادبية الفارسية الساسانية، وأن عقليته هي من نوع العقلية التي سجلت بحكم بزرجمهر وأنوشروان وآذرباد وأمثالها، فجذوره تمتد الى عهد ما قبل ابن المقفع؛ وإذا لم يكن الكتاب منحولاً الى ابن المقفع، فإن الرجل ليس اكثر من مترجم له.

ولاكن، رغم هاذا التماثل الواضح للموس في الادب الصغير والحكم الفارسية (وكذا الهندية التي نقلها ابن مسكويه) قد لا يقتنع البعض بأن الكتاب فارسي^٣ النسب (او هنديته) استناداً الى ان كتاب كلیلة ودمنة الذي قدمه ابن المقفع الى قراء العربية يضم باباً - هو باب ايلاذ وشادرم وايراخت - نجد فيه كثيراً من هاذه التقطيعات المرقمة ذات « الاثنينات » و « الثلاثات » و « الاربعات » الخ.

وجواباً على هاذا القول الوجيه، نلفت النظر الى ان هاذا الباب - كباقي كتاب كلیلة ودمنة الذي يؤلف هو قسماً منه - مترجم عن الفارسية، وأصلاً عن الهندية، أي ليس لابن المقفع فيه اكثر من دور

١ - الأدب الصغير ...، ص ٤٠

٢ - الأدب الصغير ...، ص ٤٥.

المترجم ، فهذا التماثل بين الادب الصغير وباب ايلاذ وشادرم وايراخت المترجم ، ينقلب دليلاً معكوساً ، أي دليلاً مؤيداً لكون الادب الصغير بدوره كتاباً فارسياً مترجماً ، سواء كان مترجمه ابن المقفع أو كان سواه .

وقد لا يرتاح بعض آخر الى فكرة أن يكون الادب الصغير منحولاً الى ابن المقفع ، استناداً — من جهة اخرا — الى ان الحكم فيه مُرسلة متعددة ، والآداب أفكار شتتاً متباينة ، والتعاليم جمل — طوال او قصار — غير مستندة بعضها الى بعض ، بحيث يمكن تقديم البعض منها او تأخيرها دون ان يبدل ذلك شيئاً من أثر الكتاب او قيمة أفكاره ، وهذا شيء نجده كذلك في الكتاب الذي طبع باسم « الادب الكبير » ، والذي نص في عدد من المصادر على أنه لابن المقفع ، وإن كان تحت عنوان آخر (هو : الآداب) .

إن هذه الميزة المشتركة بين تعاليم « الادب الصغير » و « الآداب » الكبير صحيحة ، ولاكن هناك — الى جانب هذه — فرقاً يشير من طرف خفي الى شخصية المؤلف في كلا الكتابين ، او الى نوعية التفكير الذي أملا هذه الحكم هنا ، والذي أملا تلك هناك ، هو ان في تعاليم « الآداب » الكبير — كما أسلفنا — جامعاً مشتركاً يربط بينها ، وهدفاً واضحاً أن واضع هذه الحكم والتعاليم كان يقصده من وضعها ، فكأنما هو كان يجمع من الحكم والتعاليم المختلفة المتباينة المستقلة ما كان يتعلق بالموضوع او المواضيع التي يقصدها ، ثم يسجلها بعضها يحوار بعض ، لا سيما ما كان منها قبل وما كان بعد ، ، لأن كلاً منها يمكن ان يستقل بحكمة او فكرة تدور حول الهدف الواحد الجامع ، بينما نرا صاحب الادب الصغير لا يتقيد بهدف يرمي إليه من صوغ الحكم ورفضها ، ولا

يفكر - كما يقول الاستاذ يوسف ابو حلقة - « في ايجاد الارتباط بين
حكمة وحكمة ... ففي الصفحة الواحدة يختلط المثل الاجتماعي
بالفكرة الاقتصادية ، وتمزج التجربة النفسية بالحكمة الخلقية او
الدينية ، وهاكذا دواليك »^١ ، فالعقلية التي أملت الادب الكبير
هي - كما أسلفنا - عقلية هادفة من جمع الحكم وتنسيقها وتصنيفها ،
وقاصدة منذ البداية الى غاية دفعتها الى الجمع والتنسيق والتصنيف ،
بينما العقلية التي أملت الادب الصغير لا ترمي الى شيء من ذلك ، بل
تصوغ ما تستملحه مما يعرض لها ، مهما كان مداره وأية كانت نوعيته ..
وهاذا دون شك فرق مهم يجب تسجيله للحكم بأن من المستبعد
ان يكون الكتاب الثاني من انتاج المؤلف نفسه الذي صنف
الكتاب الاول .

ثم ان دراسة أخرا لهاذا « الادب الصغير » ، دراسة تطبيقية
لنصوصه على النصوص المنسوبة في الادب العربي الى الفرس ، تجبهنا
بمفاجأة تدهشنا ، وتجعلنا نحكم بما يشبه اليقين ، بأنه منحول الى ابن
المقفع ، والتالي انه ليس هو كتاب أدب الصغير (أو الادب الصغير)
الذي عناه ابن النديم في الفهرست :

لقد ذكر المرحوم عباس إقبال في مقدمته لكتاب « الادب
الوجيز » انه في ما انتها اليه بحشه ، لم يصادف في كتب القدماء نصوصاً
صريحة منقولة عن الادب الصغير حتى يقارنها بنص الرسالة المعروفة
بين ايدينا بهذا الاسم ، لذا لا يستطيع أن يجزم اذا كانت هاذو الرسالة

« هي عين الرسالة التي ذكرها ابن النديم لابن المقفع ، أو هي رسالة أخرا »^١ . ولم يشير أحد آخر - في ما نعلم - الى وجود أي نص من نصوص الادب الصغير في أي من تلك الكتب .

لذا أدهشني في دراستي للنصوص المختلفة في الآداب المنسوبة الى ابن المقفع ، وسواها من كتب الآداب المماثلة ، انني رأيتني في كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) امام مجموعة كبيرة من الادب الصغير منسوبة - كما سنرا - لا الى ابن المقفع ، بل الى سواه .

ان عبارة « جاويدان خرد » هي في الاصل اسم لكتاب صغير منسوب الى احد الملوك الپيشداديين القداما في التاريخ الايراني ، هو الملك هوشنگ (في العربية : اوشهنج) ، وهو يضم حكماً ومواعظ وتعاليم خلقية . ويقول ابن مسكويه ان الذي ترجم جاويدان خرد الى العربية من الپهلوية (التي كان تُرجم اليها من اللسان القديم) هو الوزير الاديب المعروف الحسن بن سهل ، والد « بوران » زوجة المأمون ، وأخو الفضل بن سهل ذي الرياستين ؛ كما ينسب ابن مسكويه الى الجاحظ انه ذكر جاويدان خرد هاذا في كتاب له اسمه « استطالة الفهم » ، ناقلاً فيه قصة طويلة لواقعة ترجمة الكتاب الى العربية .

وقد جعل ابن مسكويه هاذا الكتاب المنسوب الى الملك هوشنگ مادةً لكتاب اكبر ، بدأه بجاويدان خرد القديم ، وضم اليه حكماً ورسائل اخرا في الحكمة والآداب والتعاليم ؛ وعُرف (الكتاب الجديد الكبير) في المصادر الادبية باسمين : « جاويدان خرد » ايضاً ،

وكتاب « آداب العرب والفرس »^١ .

ويُقسم كتاب ابن مسكويه ، الذي حققه وطبعه الدكتور عبد الرحمان بدوي باسم : الحكمة الخالدة (وهو ترجمة لعبارة : جاويدان خرد) الى الابواب التالية : حكم الفرس ، حكم الهند ، حكم العرب ، حكم الروم ، حكم الاسلاميين المحدثين ، خاتمة .

وفي استعراض آداب الفرس ، يلمس القارىء بوضوح ، النهج الفارسي في الحكمة والآداب ، ويجد مَشاهاً لما في باب « ايلاذ وشادرم وايراخت » من « كليلة ودمنة » .. ولاكن الذي سيدهشه ان قسماً كبيراً جداً (لعله يزيد عن النصف) من الكتاب المتداول بين أيدينا باسم « الادب الصغير » يحده في فصلين مختلفين من جملة « حكم الفرس » في بداية الكتاب ، لا في « حكم الاسلاميين المحدثين » في اواخره حيث كان يجب ان يضعه لو كان لابن المقفع ، لأن ابن مسكويه يعد ابن المقفع من الاسلاميين المحدثين ، وفي باب « حكم الاسلاميين المحدثين » هؤلاء أورد « آداب ابن المقفع ووصاياه » (التي ذكرنا قبلاً انها طُبعت في مطلع النهضة الحديثة باسم : الادب الكبير) .

هاذا ولا بد - إثباتاً لهاذا القول من جهة ، ولاعطاء القارىء فكرة عن التماثل بين الكتابين من جهة اخرا - من تطبيق غماذج ، ولو قليلة ، من الاقسام المشتركة بين رسالة الادب الصغير وبين ذينك الفصلين من الحكمة الخالدة (اللذين يحوي كل منهما آداباً تختلف عما يحوي زميله ، كما انها يحويان اشياء لا نجدها في رسالة الادب الصغير ، وتحوي الرسالة

١ - وربما سماه بعض الدارسين اثناء الحديث عنه « آداب العرب والفرس والروم » لأنه يضم طرفاً من آداب هذه الشعوب ، ومن آداب الهند .

بدورها اشياء لا نجدها فيها) .

ونبدأ بتطبيق بعض من القسم المشترك الذي يتضمنه اول الفصلين ، وهو فصل يورده ابن مسكويه في جملة « آداب الفرس » التي ينقلها بعد كتاب جاويدان خرد (القديم) ، والتي يضمّنها حكماً وتعاليم وآداباً من بعض الاكاسرة ، كقباذ وانوشروان وبهمن ، ومن بعض الحكماء كبنرجمهر .. ويجعل عنوان هذا الفصل « فصل من كلام حكيم فارسي آخر » :

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر:	
وعلى العاقل ان يتفقد	وعلى العاقل ان يتفقد
محاسن الناس ويحصىها	محاسن الناس ويحفظها ويحصىها
ويصنع في توظيفها	ويصنع في توظيفها
على نفسه وتعهدا	على نفسه وتعهدا بذلك
مثل الذي وصفنا	مثل الذي وصفنا
في اصلاح المساوىء	في اصلاح المساوىء
وعلى العاقل ان لا يخادن	وعلى العاقل ان لا يخادن
ولا يصاحب ولا يجاور	ولا يصاحب ولا يجاور
من الناس — ما استطاع —	من الناس — ما استطاع —
الاذا فضل في الدين	الاذا فضل في العلم

الحكمة الخالدة	الأدب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر	
والعلم والاخلاق لياخذ عنه ^١	والدين والاخلاق فياخذ عنه ^١
...	...
وليس لذي الفضل	وليس لذي الفضل
قريب ولا حميم	قريب ولا حميم
هو أقرب اليه	هو أقرب اليه وأحب
من وافقه	من وافقه
على صالح الأعمال	على صالح الخصال
فزاده أو ثبته	فزاده وثبته
ولذلك قال بعض الأولين :	ولذلك زعم بعض الأولين :
ان صحبة بليد	ان صحبة بليد
نشأ مع العلماء	نشأ مع العلماء
أحب اليهم من	أحب اليهم من
صحبة لبيب ذكي	صحبة لبيب

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٧١ .

٢ - الأدب الصغير ... ، ص ١٤ و ١٥ .

الحكمة الخالدة

فصل من كلام حكيم فارسي آخر

نشأ مع الجهال^١

...

وعلى العاقل ان يجبن

عن المضي على الرأي الذي

لا يجد عليه موافقاً

وإن ظن انه على يقين

الادب الصغير

نشأ مع الجهال^٢

...

وعلى العاقل ان يجبن

عن الرأي الذي

لا يجد عليه موافقاً

وان ظن انه على يقين

وعلى العاقل ان يعرف

ان الرأي والهوا متعاديان

وأنَّ من شأن الناس

تسوية الرأي وإسعاف الهوا

فيخالف ذلك

ويلتمس ان لا يزال

هواه مسوفاً ورأيه مسعفاً

١ . الحكمة الخالدة ، ص ٧١

٢ — الادب الصغير .. ص ١٥ .

هاؤلاء والأئمة ، لأننا لسنا في مورد تأريخ حركة الشعوبية أو دراسة تطوراتها ومظاهرها دراسة "موضوعية" داخلية ، بل ان ما نرجو التوصل إليه هو الجواب عن أمرٍ خارج نطاق الحركة نفسها ، وهو إمكانية أن تكون هاذة الحركة فتنةً افتُعلت افتعالاً مقصوداً لتحطيم الدولة الإسلامية وتمزيق المجتمع الإسلامي ؛ وإذا نحن قنارلنا الفرس في هاذا المجال بالدرس ، فمن هاذة الزاوية فقط ، أي من زاوية احتمال أن يكونو هم الذين رَمَوْا إلى القيام بهاذ العمل المدمر ، ودق هاذ الاسفين الكبير في كيان الدولة الإسلامية ووجودها !!

ان القول بأن الفرس كانوا يأترون بالاسلام ودولته ، يعني انهم لم يكونو يؤمنون بهاذ الدين ، ويتحينون الفرص للانقضاض عليه والإطاحة به ؛ فهل الوقائع التاريخية تؤيد هاذ الاتهام ؟

لا نعتقد ذالك ، بل ان العكس هو الصحيح . ان في التاريخ من الوقائع الصارخة ما يشهد على أن الإيمان الذي عرفته شعوب فارس وعجم الشرق بالدين الجديد ، كان من القوة والعمق ، ومن الصفاء والخلوص ، بحيث يعد ظاهرة جديدة بالدرس والتحليل ، لأن تخلي شعب عن ديانتهم القديمة وحضارته الأثيلة ، بهاذ الصورة المندفعة الممعنة ، وفي مدا الزمن الوجيز الذي تم به ، لأمر غير مألوف في تطور الأديان وتبديل مفاهيم الشعوب . ومن الغريب في عامة الذين تعرضو لموضوع الشعوبية خاصة ، في قديم أو حديث ، انهم كانوا يتناسون ، أو أنهم كانوا يغفلون عن هاذة الوقائع التي فيها من الدلالات الواضحة والمعاني العميقة ، ما يستحق التمعن والتقدير ، بينما كانوا يتوقفون طويلاً عند هنات صغيرة جانبية تصدر من أفراد من الفرس كانوا ضعيفي

الإيمان ، أو عاطفيين سذجاً جرفهم تيسار المؤامرة التي جرفت العرب معهم أيضاً، فإذا الكل في صراع مرّ حاقده يعتصرهم جميعاً طوال قرون ، ولعله لا يزال مستمراً فيهم حتى اليوم .

من هاذة الوقائع التاريخية الكبرا ، الحقائق التالية :

١ - نفرة الفرس بصورة عامة من وضعهم الديني والاجتماعي قبل الاسلام :

ان الفرس عامة لم يكونو يحنون الى دينهم القديم حتى يعملو على العودة إليه ، وحتى يأتمرو بالدين الجديد الذي يمنهم من هاذة العودة . ذلك أن الزرادشتية كان لحقها في أواخر العهد الساساني كثير من القشور التي بعدت بها عن وجهها الانساني النبيل ، وقلبتها الى تنظيم أو جهاز مكرس لخدمة طبقتين متميزتين في المجتمع الساساني، هما طبقة الكهنة، وطبقة النبلاء .

فقد ارتفع نفوذ رجال الدين الزرادشتيين في العهد الساساني إلى درجة ان مؤبذان مؤبذ (قاضي القضاة ، أو كبير الكهان) كان يُبعد بعد الملك أهم شخص في البلاط ، وكان أحياناً مقدماً على الملك نفسه ... وكان يستطيع - إذا أراد - أن يبعد الملك عن البلاط ؛ بل لقد بلغ من نفوذه انه ، بعد وفاة كل ملك ، اذا لم يكن يقبل بابنه أو خليفته ، وإذا لم يكن يضع التاج بيده على رأسه ؛ لم يكن هاذا المرشح يصل الى الملك ،^١ . وقد استغل رجال الدين هاذة المكانة

١ - تاريخ تمدن ايران ساساني ، ج ١ ص ٢٣٦ و ٢٣٧ .

استغلالاً سيئاً حتى كوتو طبقة متفردة بميزات تختص بها ، وتسخر طبقة العامة لتنفيذها وتكريسها ، فغدت الطبقة الدينية طبقة تعالٍ وجشع واستغلال ، بدل أن يكون أفرادها رسل محبةٍ وخير ودعوة إلى المساواة والبر بالناس ، كل الناس .

وكحال رجال الدين كان حال النبلاء من فرسان المملكة وأشراف الأسر الذين يذكروننا بحال نبلاء أوروبا في القرون المتأخرة ، فقد أرهقوا كواهل الطبقات الشعبية بالاعباء المالية ، وبلغ من نفوذهم—مثل ما بلغ من نفوذ رجال الدين — أن الامبراطور خسرو الثاني (كسرا أبرويز) ، مثلاً ، الذي كان (خلافاً للتقاليد التي كانت تفرض على الملك أن يتزوج من الاميرات أو من بنات سبع أسر فقط كانت أشرف الأسر وأرفعها) تزوج فتاة من الطبقة الشعبية ، قاطعه رجال الدين والنبلاء ثلاثة أيام ، لم يدخل عليه فيها واحد منهم ، وفي هذا الحادث دلالة بعيدة على مدا نفوذ هاتين الطبقتين وجرأة رجالهما ، في ذلك العهد الاوتوقراطي الذي لم يكن فيه لسلطة الملك حد .

هاذا النفوذ الذي كان دُبرِفقاً باستغلال سييء ، صورته بعض كتب التحقيقات التاريخية^١ بما يُظهر وضع الطبقات الشعبية سيئاً زريعاً تتمنا الخلاص منه . وقد رأ أكثر من محقق ودارس في باب بعثة برزويه من

١ - انظر خاصة مآثره كريستنسن L'Iran sous les Sassanides ، الترجمة العربية « إيران في عهد الساسانيين » من يحيا خشاب ، الفصل الثاني ، وبخاصة منه ص ١٠٤ و ١٠٥ ، والفصل السادس ، ومنه ص ٢٤٦ و ٢٤٧ ، والفصل السابع ، وبخاصة ٣٠٥ و ٣٠٦ .

مقدمات كتاب كلية ودمنة ، المنسوب إلى بزرجمهر بن البختسكان ، لمحات نقمة على الوضع الديني الذي كان يسود العهد الساساني ، وشكوا من التيه الذي يجبه 'الانسان الفاضل في ذلك العهد' ، حين يلتمس لنفسه خلاصاً من دنياه وطريقاً لأخراه ، فلا يجد في الأديان والمذاهب والعلوم التي حوله ، لما فيها من فسادٍ مستشرٍ واستغلالٍ مقيت ، سبيل خلاص تقنع ذاته وروحه ، فينطوي على عزلة يائسة تنسأ به عما حوله ، ويلجأ إلى الزهد طريقاً للخلاص الروحي والرضا الوجداني ^١ .

هاذا الوضع الذي يسند رجل الدين فيه الحاكم المستغل والطبقة المتعسفة ، ماذا يغري ابن الطبقات الشعبية ، دافعة الثمن ، بالعودة إليه ؟

أليس في هاذا الوضع الطبقي السيئ ، تفسير ذلك الانهيار التام والسريع للدولة الساسانية التي أدهش المؤرخين والدارسين أكثر ما أدهشهم في سقوطها ، تلك السرعة المذهلة التي تم بها ؟ أليس في هاذا تفسير ذلك الاقبال الجماعي من جماهير فارس على الاسلام « يدخلون في دين الله أفواجا » ، هاذا الدين الجديد الذي يقول بزوال الطبقات ، ويساوي بين الناس حتى يجعلهم « سواسية كأسنان المشط » ولا يجعل لأحد على أحد فضلاً إلا بالتقوا ؟ ان تخلي الطبقة الشعبية عن كل

١ - كلية ودمنة ، ص ١١٥-١٢٤ من طبعة دار الاندلس ببيروت ، تحقيق الياس خليل زخرياء ، و ص ٤١-٥٠ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ، وبخاصة (في ص ٤١) الفقرة التالية : « عدت للبحث عن الأديان والناس العدل منها ، فلم أجد عند أحد جواباً عما سأله عنه ، ولا في ما ابتدأتني به شيئاً يحق عليّ في عقلي أن أصدق به فأتبعه ، فقلت لما لم أجد ثقةً آخذ منه .. »

الرموز التي تمثل الحضارة الساسانية، من امپراطور و كهنوت وأشراف، إنما هو ثورة سلمية طبقة البروليتاريا - بلغة اليوم - على الطبقة والتميز والتعسف .

دعوة "متعصبة" على دين جديد، أو داعية "لوضع ديني أو سياسي غابر" ليست بالشيء الذي يؤبه له إذا كانت صادرة عن فئة قليلة من بقايا الطبقات التي كانت تستأثر بخيرات حرمها إياها الدين الجديد، أو عن المتعصبين الذين يزيد أثر العصبية العنصرية والقومية فيهم على أثر النزعات الانسانية والحاجات البشرية والاقتصادية من عدالة وكفاف؛ وإنما "يحبس" لأمثال هذه الدعاوات الغريبة حساب، حتى ولو كانت صادرة عن قلة، إذا كانت تلتصقاً هوائاً في نفوس الطبقات التي تشكل الرأي العام، واستجابة وتأثراً من الكثرة الغالبة من الناس .

والحركات والنزعات التي ظهرت في المجتمع الاسلامي من الفرس، في حوادث فردية ومن فئات ضعيفة، داعية لعصبية من نتائجها الانتقاص على الاسلام، لا تمثل إطلاقاً جماهير الفرس الذين لم يكونوا يجدون في الديانة السابقة ومجتمعها الطبقي ما يغريهم بالعودة إليها، والذين دخلوا الاسلام دين عدالة ومساواة وزكاة تدفع للمعوز من مال الثري؛ ولو صح الحكم على الكثرة الغالبة من خلال مواقف الافراد أو الفئات القليلة ذات الغرض أو العصبية العمياء، لكان العرب هم الشعوبيين الاولين، وهم الأعداء السابق للاسلام، أليس انهم عرفو فيهم، أعداء عنيفين للاسلام، ولدولته التي عزها للعرب كيان ووجود، في حياة الرسول وبعد وفاته؟!

٢ - موقف « الابناء » في اليمن من حروب الردة :

تحدثنا كتب التاريخ الاسلامي جميعاً ، أن « الابناء » من الفرس في اليمن ، حينما وقعت حروب الردة بعد وفاة الرسول (ص) ، كانوا الانصار الاولين للاسلام ، والمنافحين الصادقين عنه ، ضد المرتدين .

من هم الابناء ؟

هم من سلالة القادة والجنود الفرس الذين حكموا اليمن منذ عهد كسرا الاول (أنوشروان) . ففي عهد كسرا غزا الاحباش اليمن ، فاستجار به ملكها سيف بن ذي يزن يطلب نصرته عليهم . فجرد كسرا حملة طردت الاحباش من اليمن وأرجعت لسيف عرشه . ولاكن الاحباش بعد جلاء الفرس إلى بلادهم ما لبثوا أن قتلوا سيفاً ؛ فلما بلغ ذلك كسرا غضب لحليفه ، فجهز حملة ثانية احتلت اليمن وحكمتها باسم كسرا بعد أن انتقمت لسيف^١ .

وتزوج هاؤلاء الفرس من قادة وجنود في اليمن من زوجات عربيات في الغالب ، وأنسلوا أبناء وحفدة عُرفوا في اليمن وخارجها ، وفي التاريخ بعدئذ ، باسم « الابناء » .

ولما ظهر الاسلام ووصلت دعوته إلى اليمن ، أسلم الابناء في من أسلم منها ؛ ووثق الرسول (ص) ثقة كبرا باسلامهم وبصدق إيمانهم ، والدليل

١ - راجع قصة سيف بن ذي يزن وحملة جنود كسرا على اليمن والاحباش في الطبري (طبعة دار المعارف) ، ج ٢ من ص ١٣٩ حتى ص ١٤٨ .

انه ولا باذام الديلمي (وهو من الابناء) على اليمن ، و « جمع له عمل اليمن كلها ، وأمره على جميع مخالفيها ، فلم يزل عامل رسول الله صلا الله عليه وسلم أيام حياته ، فلم يعزله عنها ولا عن شيء منها ، ولا أشرك معه فيها شريكاً حتى مات باذام . فلما مات ، فرّق عملها بين جماعة من أصحابه ، ١ .

ولما خرج باليمن الاسود العنسي وقتل ملكها وأفسد الناس وانقلب أناس عن الاسلام إليه ، كان الذي قتله واحداً من الابناء ، هو « فيروز » الديلمي ؛ وقد قال الرسول (ص) فيه حين بشر أصحابه بقتل الاسود : « ان الله قتل الاسود الكذاب العنسي ، قتله على يد رجل من اخوانكم ، وقوم أسلمو وصدقو ، ٢ . وقد ولا الرسول فيروز هاذاً صنعاء ، يسنده « داذويه » الفارسي (وهو أيضاً من الابناء) ، وقيس بن المكشوح ٣ .

فلما قبض الرسول (ص) إلى ربه ، ارتد كثير من العرب ، في اليمن وفي غيرها ، عن الاسلام ، وامتنعو عن دفع الزكاة ، وعاد كثير منهم إلى عبادتهم الجاهلية . أما الابناء فظلوا متمسكين بإيمانهم ، لم يتخلوا عن إسلامهم ؛ ليس هاذاً فقط ، بل كانوا هم الذين قادوا حملة إرجاع المرتدين في اليمن إلى حظيرة الاسلام ، وتمكنوا فعلاً من إخضاع المنافقين وضعفاء

١ - الطبري ، ج ٣ ص ٢٢٧ و ٢٢٨

٢ - الطبري ، ج ٣ ص ٢٣٩

٣ - الطبري ، ج ٣ ص ٣١٨

الإيمان ، ينصرهم في ذلك أخوالهم وغير أخوالهم من العرب المسلمين .
وبادئ أن إيمانهم بدينهم الجديد ، كان من العمق والوضوح بحيث انهم
كانو مستحوزين على ثقة الخليفة أبي بكر (رض) كما حازو قبله ثقة النبي
(ص) ، لأن أبا بكر لما وَلِيَ « أَمْرَ فيروز... هو ودادويه وجشيش
وقيس »^١ بن المكشوح (والثلاثة الأولون من الابناء) ، وكتب إلى
عدد من بطون اليمن وقبائلهم : « أما بعد ، فأعينوا الابناء على من
ناوأهم ، وحوطوهم ، واسمعوا من فيروز ، وجدّو معه ، فإنني قد
ولّيتُهُ »^٢ .

هاذه الواقعة الضخمة في تاريخ الاسلام ، ألا تدل على صدق من
الابناء في إيمانهم؟ وموقفهم الواضح هاذا ولم يمض على إسلامهم غير زمن
وجيز لعله لا يتجاوز السنة الواحدة^٣ ، هل يدع مجالاً للشك في
تحرّهم نهائياً من دينهم القديم وإقبالهم نهائياً وباقتناع كلي على الدين
الجديد؟!

فإذا كان هاؤلاء الذين هم أقرب عهداً إلى دينهم الذي فارقه،
و - التالي - أكثر تأثراً بنزعات الحنين إليه فيما لو كان إسلامهم
ضعيفاً ، يُظهرون كل هاذا التمسك بالاسلام ، ويتخلون بهاذه الصورة

١ - الطبري ، ج ٣ ص ٣٢٣

٢ - المصدر السابق ، ص ٣٢٣

٣ - أسلمت اليمن في السنة العاشرة للهجرة ، وكانت وفاة الرسول وحروب الردة
في السنة الحادية عشرة .

العنيفة عن الزرادشتية ، فكيف نقبل أن تفسر حركات الصراع والنقمة من الفرس وغير الفرس في عهود متأخرة (آونة اضطرام الشعوبية في المجتمع الاسلامي) ، بعد قرون من انهيار المجوسية والمانوية وسواهما ، وعقب أجيال متراكمة نشأت على الاسلام ، بأن دافعها كان الرغبة في تحطيم الاسلام ، من أجل العودة إلى الديانات السابقة ؟!

٣ - حصر الفرس الامامة بالهاشميين ، أي بالعرب :

هاذه النقطة نوليها أهمية . لقد انقسم المسلمون بعد الرسول (ص) في أمر الخلافة : فريقاً يراها حقاً لقريش دون سائر العرب والمسلمين ، وفريقاً يراها من قريش في الهاشميين وحدهم ، وفريقاً قال بها من الهاشميين للامام علي بن أبي طالب (ع) وأبنائه ، وفريقاً لم يخص بها أحداً ، بل رآها حقاً لكافة المسلمين .

ان تكون الخلافة وقفاً على قريش العربية ، أو على قسم منها ، فهذا شيء لا يتفق مع الهوا العنصري القومي لغير العرب ، والمفروض أن لا يقبله أي من الأعاجم . أليس هو السد الذي يمنعهم من أن يكونوا شركاء كاملين في منافع الاسلام وخدمته ؟! ومع ذلك ، فإن بلاد فارس لم تذهب مذهب القائلين باشتراك جميع المسلمين في الخلافة (وهم الخوارج عامة) ، بل أخذت في معظم مراحلها التاريخية وفي أكثر بقاعها غالباً ، بالمذهب الذي يقول يجعل الخلافة في علي (ع) وأبنائه (الشيعة) ، أو على الأقل في الهاشميين (العباسيين) ؛ أي انهم حَكَمُوا بأن تكون الخلافة أبداً في أيدي العرب وحدهم ، لأن هاؤلاء ولأنك من العرب .

هل في هذا الموقف عنصرية ؟ هل فيه تعصب قومي أو إقليمي ؟
أليس فيه ذوباناً في العقيدة الجديدة واستغراقاً ينسي حتى تراث الآباء
واللون الشخصي والمصلحة (القومية) الخاصة ؟! أيمكن في دولة تضم
شعوباً كثيرة وأقواماً عديدين ، أن يُتَّهم من يدعو لجعل قيادة هاذة
الدولة في قوم غير قومه ، بتقديمه قوميته وهواه العنصري على مصلحة
هاذه الدولة ، وبأنه يأتمر بكيانها ووجودها سعياً لسيادة القومية التي
ما أقر لها - في إيمانهم - بحق في القيادة والشرف !!

لقد ذهب بعض المفسرين في تأويل هذا الموقف انه بدوره عمل
عنصري صرف ، وقفه الفرس تعصباً منهم وتحيزاً لقوميتهم ، لأن الفرس
بموالاتهم علياً (ع) إنما والو أبناءه الذين هم من نسل ملوك الفرس . ذلك
أن الحسين بن علي (ع) كان قد تزوج من الاميرة « شاه زنان » بنت
الملك « يزدجيرد » آخر ملوك الفرس الساسانيين ، حين وقعت في سبي
العرب إثر فتح بلاد فارس ومقتل أبيها الامبراطور ؛ فأحفاد الامام
علي من ولده الحسين (ع) هم أحفاد الملك يزدجرد أيضاً ، وموالاته أبناء
علي (ع) ، إنما هي موالاته في الوقت نفسه لأسياهم القداما .

هاذا التعليل الذي قبله حتى متأخرون ، مرفوض قطعاً . فعدا أن
الانسان لا يبيع إيمانه ودينه له اعتنقه وآمن به لمثل هذا السبب ،
وعدا أن من الدوافع الكبرى لدخول عامة الفرس الاسلام تخلصهم من
الطبقية العائلية ومن هاذة الفئة بالذات التي يُشكك بأن موالاته كانت
من أجلها ، نستبعد أن يكون المفسرون لموقف الفرس هاذا جاهلين
أن ما وقع في سبي العرب من بنات الملك يزدجرد بعد فتح فارس ، كان

ثلاث بنات لا واحدة فقط^١، وان كبار الصحابة، بدل أن يملكوهن ويبيعوهن، زوجوا أبناءهم إياهن، صوناً لعفتن، ورعاية لكرم أصلهن، وعملاً بالحديث الشريف: «ارحموا عزيز قوم ذل». ومن الصدف الغريبة حقاً أن الصحابة الثلاثة الذين دخلت هاته الاميرات بيوتهم زوجات لابنائهم، وهم أبو بكر وعمر وعلي، قد أصبحوا خلفاء للرسول (ص) بعد وفاته؛ فأحفاد هؤالء الثلاثة جميعاً من نسل الاميرات، لا أحفاد علي وحده، هم أحفاد للملك الساساني^٢.

١ - وقد تزوج الثلاثة الحسين بن علي (ع) ومحمد بن أبي بكر وعبد الله بن عمر بن الخطاب. وقد ولدت الأولى للحسين نجله الأكبر الامام علي بن الحسين (ع) المعروف بلقب زين العابدين. وهو الذي مدحه الفرزدق أمام هشام بن عبد الملك في موسم الحج بقصيدته المشهورة «هاذا الذي تعرف البطحاء وطأته...». وقد ماتت في نفاسها؛ وولدت الثانية لمحمد بن أبي بكر ولده القاسم، وولدت الثالثة لعبد الله بن عمر ولده سالم.

وجاء في العقد الفريد عن الأصمعي قوله: «كان أكثر أهل المدينة يكرهون الاماء، حتى نشأ منهم علي بن الحسين، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله، ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً. فرغب الناس في السراري». (نقلًا عن ضحا الاسلام، ج ١ ص ١٢)

هاذا وان «المفيد» قد جعلهم في الارشاد اثنتين فقط، هما الأوليان اللتان تزوجهما الحسين ومحمد بن أبي بكر (راجع: المدخل الى العتبات المقدسة، ص ١٩٣ و ١٩٤).

٢ - وإذا أخذنا برواية المفيد في الارشاد، أي أن عدد المسيبات من بنات الملك يزدجرد كان اثنتين فقط، ولم يكن ثمة ثالثة تزوجها عبد الله بن عمر بن الخطاب، فإن الوضع بالنسبة لولاء الفرس وموقفهم من خلافة الرسول لن يختلف، أي ان عامل التحيز لعلي في أمر الخلافة بسبب مصاهرته للملك الفارسي لا يزال منتقضا، لأن الخليفة الذي انقسم ولاء المسلمين بين علي وبينه، أي أبا بكر (رض)، يماثل علياً (ع) في منزلة المصاهرة، ويوازيه «قرّباً» للملك يزدجرد.

أليس في تجاهل هذه الحقيقة ، وفي إبراز مصاهرة علي (ع) وحده ليزدجرد ، نوع من سوء النية ، ومساهمة أخرا في تمزيق الروابط العاطفية بين المسلمين بعضهم والبعض ، وإعمال أكثر في إبعاد هذه العنصريات القومية واحداً عن الآخر ، تشتيتاً للمسلمين وإضعافاً للدولة الإسلامية !!؟

٤ - إن الدويلات الفارسية لم تتخل ، بعد استقلالها ، عن الاسلام :

ولئن ظن أن الفرس والو الهاشميين أو نزعات أخرا في الاسلام ، لأن لم يكن لهم إلى سوا ذلك سبيل ، أي لأنهم لم يكن لهم مجال للوصول إلى حكم خاص بهم أو ولاء يرتبط بعنصريتهم ، ففضلوا بين الولاءات المفروضة عليهم والمقبولة وحدها في ذلك المجتمع ، أقربها إلى اقتناعهم ، فإن الفرس عرفوا الاستقلال السياسي والعسكري عن الخلافة الإسلامية وعن الدولة ذات القيادة العربية الوجه منذ أوائل القرن الثالث الهجري . وتمثل هذا الاستقلال في عدة دول وليتتها أسر أو طوائف في شرقي عاصمة الخلافة ، تماماً كما وليت أسر أو طوائف أخرا ، عربية وغير عربية ، دولاً مثلها في غربها . وأهم هذه الأسر والطوائف في الشرق الطاهريون والصفاريون والسامانيون والخوانساريون والغزنويون والبويهيون والسلجوقيون ... الخ . ففي هذه الدول ، ألم يكن باستطاعة الفرس ، لو كانوا حقاً يتربصون بالاسلام وينزعون إلى العودة إلى تراث الأكاسرة ، أن يخلعوا الاسلام الذي كتابه عربي ، وصلاته عربية ، ونبيّه عربي ، ووجهه كله عربي ؟

قد يرا البعض أن الحكم لم يقدموا على هذه الخطوة لا لإيمانهم شخصياً ، بل خوفاً على عروشهم من الرأي العام الذي يحكمونه ، والذي لم يكن ليجارهم في مثل هذه الخطوة ^١ . ولاكن ممن يتألف الرأي العام في دويلاتهم ؟ أليس هو فارسياً مؤمناً — إذاً — بالإسلام إيماناً لا يسمح بالرضا عنه وعن نبيّه وكتابه ولغته وأي من مظاهره بديلاً ؟!

أن تكون هذه الدويلات استجابة لنزعة عنصرية أو حس قومي ، فشيء معقول ^٢ ؛ بل ومقبول أيضاً أن تكون قد شاركت وبجهاض في

١ — حين استولوا البويهيون على بغداد لم يخلعو الخليفة العباسي ، ولم يسلموا الخلافة إلى العلويين رغم أنهم كانوا من الشيعة . ويذكر ابن الأثير في « الكامل » أن معز الدولة فكر في الاقدام على هذا الأمر ، ولكن أحد أنصاره نصحه بالمدول عنه قائلاً ، « إنك اليوم مع خليفة تمتد أنت وأصحابك انه ليس من أهل الخلافة ، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحليين دمه ، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته ، فلو أمرهم بقتلك لفعلوا » . (راجع : مهيار الديلمي ، ص ١٣) .

وهذه القصة التي تشير إلى ضعف معز الدولة أمام اغراء الحكم ، إذا لم تكن تدل على تقيد البويهيين بالامام العلوي ، وعلى شدة تأثير أوامر الامام ونواهيه عليهم ، فإنها تدل — على الأقل — على مدا إيمان الناس بالامام ومبلغ طاعتهم لأوامره حتى ولو بقتل ملكهم ، ابن عنصريتهم وعصبيتهم .

٢ — ماذا ما يدفع إليه ظن البعض ، ولاكننا نحن نرا أن هذه الدويلات لم تقم إلا لأن فرصة تاحت لأسر أو أفراد كي يستأثرو بحكم ويستقلوا بسلطان ، ففعلوا ؛ والدليل أن هذه الدويلات كانت وهي من عنصرية واحدة ، تصطرع في ما بينها وتلتهم واحدها الأخرى ، كما كانت تصطرع في المنطقة الغربية من دار الاسلام الدويلات العربية والكردية والمملوكية على الحكم في ما بينها أيضاً ، ودافعها الملئك والملئك وحده ، لا عنصرية — قد تكون استغللتها سنداً — ولا عنصرية قومية أو اقليمية .

الصراع العنصري الذي دفعت بها وبالعرب إليه تلك اليدُ الخفية التي عملت على تمزيق المجتمع الاسلامي بضرب قومياته بعضها ببعض؛ ولاكن أن تكون هاذة الديلات التي أخضعت قومياتها لأحكام الاسلام ولغته وطابعه المتنكر لسابق تراثها، هي المتهم بتحريك نزعة الشعوبية توصلاً إلى تحطيم الاسلام ومجتمعه ودولته من داخل ، فهاذا ما لا تقره قرائن التاريخ التي ارتناهم ينشرون الاسلام في شبه القارة الهندية وفي الشرق (الغزنويون) ، وينشئون المدارس للنشر تعاليم الاسلام والدفاع عنها (السلاجوقيون) ، ولا تصدق به مظاهر الايمان العنيف الذي عرفته شعوبها وكرسته طويلاً بالشهادة وبالدماء ، عبر القرون المديدة .

هـ - كثرة الذين خدموا الاسلام ، بل ولغة العرب ، من أعلام

الفرس :

هاذا موضوع طاف حوله كتاب ودارسون، فأشارو إليه أو فصّلوا فيه ، إما عصبيةً لإظهار محامد قوم وأيادهم وكثرة الاعلام منهم ، وإما لغرض آخر. لذا لا نريد أن ندخل كثيراً في تفاصيله حق لا نكون بدورنا منجرّفين ، ودون أن نشعر ، في معركة الاعتداد والمفاخرة أو الطعن والثلب والتعيير التي جرفت العرب والأعاجم في سابق، ولا تزال تجدد هوأ واستجابة في نفوس كثيرين .

ونحن إذ نخرج عليه تعريجاً عاماً - رغم انه موضوع يستحق أن يقف المرء عنده ، وأن يقارن فيه ، ويستنتج منه - فلنخلص منه إلى غرض آخر ، بعيد جداً عن هدف التفاخر أو الثلب أو المقارنة .

ان الاعلام الذين برزوا من الاعاجم في خدمة الاسلام ، بنائهم وفكرهم ، كانوا من الكثرة بحيث يعجز الانسان حقاً عن احصائهم ، وبحيث يدهش لهذا الذوبان التام منهم في الدين الجديد وهذا العطاء الجهم فيه ، دهشته من كثرة الميادين الفكرية أو الإيمانية أو المادية ، المدنية والحربية ، التي عملوا وأبدعوا له فيها .

وأكثر أهمية من عدد الذين خدموا الاسلام من أعلام الأعاجم ، نوعية العطاء الذي قدمه هاؤلاء الاعلام ، والدور الذي كان لهذا العطاء في الحضارة الاسلامية عامة . ففي الفلسفة ، والأدب ، والصناعة ، والتاريخ ، والفن ، وفي الحرب ، والقيادات السياسية ، والادارة ، وفي اللغة ، والفقه ، والعمارة ، ومختلف الميادين التي تزدهر بها حضارة الاسلام ، يطل في القمم منها علماء ورواد وشهداء وعباقر من الأعاجم الذين بذلوا للاسلام باخلاص ، وأعطوا فيه بسخاء ، وساهموا في خدمته بجد وبعمق . وقد كان من هاؤلاء الأعاجم من يمثلون في هذه الحضارة ركائز ضخمة ، ومن أفكارهم واجتهاداتهم ونزعاتهم ما كانت تيارات فعالة كبرى ، وفي تاريخ الفكر الانساني ، وفكر الشرق الاوسط خاصة ، مفترق طرق ، وعاملاً مهماً جداً في تكييف المتجهات وتطوير المفاهيم والمقاييس المدنية والحضارية ، ومنهم من ظلت كتبهم تُدرس في جامعات أوروبا حتى القرن التاسع عشر .

ولاكن ، إلى جانب هاؤلاء ، ظهر أيضاً من الأعاجم نفر ممن عادوا الاسلام واثتمرو به وأرادوا تحطيمه ، بل وقاموا بمحاولات لذلك . أليس في هذا غرابة أو هجنة ؟ ! قطعاً ! بل ان الأمر في نظرنا لطبيعي جداً ،

لأننا لا نؤمن أن جميع الفرس قد آمنوا بالدين الجديد ، أو أن جميع الذين اعتنقوه قد أخلصوا فيه وله . هل نتوقع من شعب كبير ذي حضارة وديانة ، انفتح على ديانة جديدة وثقافة جديدة ، أن تزول شخصيته كلها بين عشية وضحاها ، وأن تمسحي نزعاته الخاصة ، العنصرية والدينية والمحلية ، محوآ تماماً في سنوات قلائل ؟ ان العرب والرسالة قد انطلقت من أرضهم ، والرسول (ص) كان منهم ، وكتابه بلغتهم ، وكعبة صلاته في بلادهم ، ورغم أنهم لم يكن لهم ما كان للفرس قبل الاسلام من مستوا ديني واجتماعي ، لم يؤمنوا جميعاً . ولقد كان منهم في حياة الرسول وبعيد وفاته ثم طوال قرون بعده ، منافقون نص القرآن في حياة الرسول على نفاقهم ، ونصت المصادر التاريخية فيما بعد على استهانتهم بأحكام الشريعة ، بل على شك البعض منهم أو سخريته بها وبصاحبها .

والسؤال الآن هو: هل نحكم من خلال هاؤلاء بأن العرب جميعهم ، أو بعامتهم ، لم يسلّموا أو لم يؤمنوا ؟ هل تقاس العامة الغالبة على القلة التي تمثل نزعات خاصة ، أو أهواء شخصية ، أو عصبية عنصرية ، تغاير تفكيراً واقتناعاً اتجاهات المجموع الغالب ؟

ولاكن هاذا ما حدث - ويحدث - مع الذين درسو ويدرسون الشعوبية في قديم وحديث . انهم يتوقفون طويلاً عند أسماء قليلة لبعض الأعاجم الذي قامو بنشاط معاد للاسلام - ومن خلاله للعرب - ، أو عند أقوال لا ينعكس لها ، على ضخامة جماعتها ، أثر في مجتمعيها ، تنفثها فئات عنصرية ورثت من قومها وتراثها عصبية جعلتها تنقم على الاسلام ، أو عند نزعات فكرية أو فلسفية ، ليست بالشيء الخطر أمام خضم المد الاسلامي العارم ، بل انها لتبدو تافهة أمام الفكر الضخم

المسيطر تفكيراً وإيماناً في مجتمع الاسلام ، على عقول المسلمين وعلى قلوبهم .

تلك الأسماء ، وتلك الأقوال ، وهاذه النزعات التي يتوقفون عندها ، يدرسونها ، ويمحصونها ، ويصدرون من خلالها وبناء عليها أحكاماً عامة في الغالب على الفرس ومجموع الأعاجم ، يفتشون تفتيشاً عن مثيلات لها وأشباه ، ليؤكدوا أحكامهم ويتخذوا منها أدلة تثبت تلك الأحكام ، غافلين أو متغافلين عن ذلك الجيش الضخم من اعلام المؤمنين بالاسلام وشريعة القرآن من الفرس والأعاجم عامة ، الذين يبلغ تعدادهم ، عشرات الاضعاف بل مئاتها ، من عدد المتهمين من الأعاجم بعداوة الاسلام والتآمر عليه .

تلك الأسماء أولاً ، ما عددها ؟ لعله لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة . إسأل أي مثقف ثقافة عامة مُرضية أن يسمي لك أعلام الأعاجم الذين حاربوا الاسلام من خلال تأمرهم على العرب ، فسيفاجأ وفقاجأ بأن ذاكرته لم تحتفظ منهم إلا بأسماء عدد ضئيل جداً - والذاكرة لا يعلق بها إلا البارزون ذوو التأثير فقط - وان هاذا الدخان الكثير عن تأمر ومتأمرين ، وحقد ، وثورات ، ومحاولات انقلابية ، لا ينبجلي عن أكثر من نفر قليل جداً ممن يصور المؤرخون حقدهم على الاسلام أو العرب عنيفاً : بابك الخرمي ، الأفشين .. ثم من ؟ قد تتذكر واحداً أو اثنين أيضاً ، ولاكنك مضطر إذا أردت الاستزادة أن تعود إلى بطون الكتب ، أو إلى أن تستنطق المحققين الدارسين من أهل الاختصاص ، لتتوصل إلى بضعة أسماء أخرا ، كسنباذ مثلاً ، أو المازيار ، أو اسحاق الترك ، أو المقنع وأمثالهم ،

من كان أثرهم أو دورهم من الضلالة بحيث يصعب أن تبقا أسماؤهم في
حافطة المثقف العادي.

على صعيد المقابلة ، إسأل المثقف ثقافة عادية مُرضية ، أن يعدد
لك أعلام الاعاجم الذين ساهمو في خدمة الاسلام ، وفي خدمة العربية
- لغة كتابه - فسيجد أمامه الكثير الكثير منهم ، وفي الميادين
المتعددة المتباينة ؛ والقصة التي أوردها ابن عبد ربه في عقده الفريد ،
عن ذلك العربي الذي كاد ينفجر غيظاً حين رآ أن فقهاء الامصار في
عصره ، جميعهم تقريباً من الفرس ^١ ، لئن كان أوردها كمشال على شدة

١ - جاء في العقد الفريد : « وقال ابن أبي ليلا : قال لي عيسا بن موسا وكان
ديّاناً شديد العصية (أي للعرب) : من كان فقيه البصرة ؟ قلت : الحسن بن أبي
الحسن . قال : ثم من ؟ قلت : محمد بن سيرين . قال : فما هما ؟ قلت : موليان . قال :
فمن كان فقيه مكة ؟ قلت : عطاء بن أبي رباح ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير ، وسليمان
ابن يسار . قال : فما هاؤلاء ؟ قلت : موال . قال : فمن فقهاء المدينة ؟ قلت : زيد
ابن اسلم ، ومحمد بن المنكدر ، ونافع بن أبي نجيح . قال : فما هاؤلاء ؟ قلت : موال ؛
فتغير لونه . ثم قال : فمن أفقه أهل قباء ؟ قلت : ربيعة الرأي وابن أبي الزناد . قال :
فما كانا ؟ قلت : من الموالي ؛ فأربد وجهه . ثم قال : فمن فقيه اليمن ؟ قلت : طاووس
وابنه وابن منبه . قال : فمن هاؤلاء ؟ قلت : من الموالي ؛ فانتفخت أوداجه وانتصب
قاعداً . قال : فمن فقيه خراسان ؟ قلت : عطاء بن عبدالله الخراساني . قال : فما
كان عطاء هاذا ؟ قلت : مولا ؛ فازداد وجهه تريداً وابود اسوداداً حتى خفته . ثم
قال : فمن كان فقيه الشام ؟ قلت : مكحول . قال : فما مكحول هاذا ؟ قلت : مولا .
قال : فتنفس الصعداء ، ثم قال : فمن كان فقيه الكوفة ؟ قلت : فوالله لولا خوفه
لقلت الحكم بن عتبة وعمار بن أبي سليمان ، ولاكن رأيت فيه الشر ، فقلت : ابراهيم
(النخعي) والشعمي . قال : فما كانا ؟ قلت : عربيان . قال : الله أكبر . وسكن جأشه .
(نقلاً عن فجر الاسلام ، ص ١٥٤ و ١٥٥) .

العصبية وعنف الصراع بين العرب والفرس ، فإننا يمكننا أن نتجاهل فيها جانب العصبية أو الكيد أو التفاخر ، لنرا فيها إلى سعة علم القوم ، ومبلغ تبهرهم في الفقه وإلى مدا عطائهم فيه ، حتى غدو محل احترام الناس وثقتهم في كل الأمصار الإسلامية ، ومراجعهم الموثوقة في معضلاتهم الفقهية .

وكحالهم في الفقه ، كان حالهم في باقي الميادين العلمية الكثيرة وقد برزو فيها جميعاً ، حتى أنك لتجد العشرات من أسماء البارزين منهم في كل ميدان ، وتجد بينهم من قفزت المعارف الانسانية أو قيم الحضارة على يده مراحل كبيرة إلى الأمام . يقول ابن خلدون في مقدمته (ص ٤٧٧) : « ان حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم المعجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية ، إلا في القليل النادر » ٢ .

والواقع أن هاذة الحقيقة واضحة أمام الدارس لتاريخ الإسلام وتاريخ معارفه ، وقد أشار إليها أو تحدث بتفصيل عنها معظم الذين درسوا هاذو التاريخ وهاذو المعارف - إن لم يكن كلهم - وسجلوا هاذو الواقع بوضوح . ولاكن الغريب في الكثيرين منهم أنهم حين يدرسون الشعوبية خاصة كموضوع مستقل ، يغفلون عن هاذو الحقيقة ، ويفوتهم

١ - يقصد « سواء من ... ومن » وهو تعبير خاص بأسلوب ابن خلدون تجده في كتاباته .

٢ - نقلا عن ضعا الإسلام ، ج ١ ص ١٩٠ .

أن ينشئوا - ولو بإيجاز - هاذة المقارنة العامة التي تزول معها كل أهمية لظهور هاذا العدد القليل من المناوئين - وفي مجتمع كل حركة وفلسفة ودين تجد حتى في صفوف أبنائها مناوئين ومخالفين في الرأي - ويتوقفون - كما أسلفنا - عند تلك الأسماء المحدودة القليلة ، فيعطونها أهمية كبيرة ، مشددين على إبراز عنصريتهم الأعجمية التي ينتسبون إليها ، متجاهلين أو ناسين ، ان هاذة العنصرية نفسها قد قدمت للإسلام عشرات - إن لم يكن أكثر - من الأسماء البارزة التي كان لها دور عظيم في كل ميدان من ميادين البناء .

. . .

وكما يتوقفون عند تلك الأسماء ، يتوقفون - كما أشرنا - عند أقوال أيضاً أو كتابات صدرت عن فرس أو عن أعاجم آخرين ، وفيها يرون مجالاً كبيراً للحكم على عدم إخلاص أصحابها للإسلام ، أو حقدهم على العرب .

هاذه الأقوال التي يتوقف عندها دارسو الشعوبية ليستمدون منها الحجج ويصدروا على أساسها الأحكام ، إما أنها أقوال تمس بالإسلام وتُستشف من خلالها نوايا من أصحابها لتحطيمه ، أو أنها تطعن بالعرب وتثلبهم وتحط من شأنهم .

أما النوع الأول منها ، أي تلك التي توحى بحقد على الإسلام كدين ، فإنها تصدر عن تلك الطائفة من الناقمين على الإسلام ، الذين قلنا إنهم قلة ليس في وجودهم ظاهرة غريبة ، وانهم لا يمثلون الشعب الذي ينتسبون إليه ، لأنهم لا يجدون في صفوفه استجابة لدعواتهم أو بحاراة

لتبارهم الذي هو في الواقع نشاز في ذالك المجتمع . بل لم لا نقول ان الردود الأولى على تلك الأقوال إنما كانت من أبناء قومهم أنفسهم ، وان أشد المقالات والكتابات دفاعاً عن الاسلام وحرارة في الذب عنه وفي نشر تعاليمه وترسيخ قواعده ، إنما كانت مقالات الأعاجم وكتاباتهم .

وأما النوع الثاني من الأقوال التي يقف عندها طويلاً دارسو الشعوبية من كتاب العرب خاصة ، أي الأقوال التي تهاجم العرب وتندد وتزري بهم ، وتعيّرهم وتحط من شأنهم ، أو تلك التي يجد بها كتاب الفرس قومهم وعصبيتهم ، ويبدلون بها على العرب مفاخرين متعاليين ، فتجتمع المصادر القديمة على كثرتها . صحيح اننا لا نجد اليوم كتاباً واحداً من الكتب التي تعددها تلك المصادر مما وضع في الطعن بالعرب ، ولا كن المصادر القديمة تنقل بعضاً من مضامين تلك الكتب ، أو تلخص أفكارها ، وتفصل في حججها ، وتحدث عن ردود عليها ؛ وهي أقوال وردود تدور في فلك العصبية القومية والكيد العنصري ، ولا تتجاوز الى الاسلام الذي كان مقدساً عند طرفي الصراع ، عند أصحاب الأقوال والكتابات الطاعنة بالعرب ، وعند أصحاب الردود عليهم .

إلا أن هاذة الأقوال ، وإن كانت في الأصل غير متعرضة للاسلام كدين ، بل إلى العرب كملة وعصبية وقوم ، ورغم ان أصحابها كانوا مسلمين صادقين في إسلامهم ومخلصين له ، نرا انها كانت هي المعول الأكبر في تحطيم الاسلام ، ونخر دولته ، وتفسين مجتمعه ، وإفساد أفراده ؛ كما نرا أن جريمة هاذا التخريب لم تكن جريمة أصحاب تلك

الأقوال والكتابات وحدهم ، بل كانت كذلك وبالمقدار نفسه من الوزر والمسؤولية ، جريمة الذين كانوا يردون عليهم بعنف مماثل ، ويبادلونهم الطمن والتلب والتعير والإثارة ، والذين غرقو معهم في صراع حاد لاسن ، شحن النفوس بالأحقاد ، وأبعدها عن صفاء الإيمان السمح ، وأنساها روح الأخوة في الدين الواحد. لقد كانت جريمة الفرس المتعصبين وجريمة العرب المتعصبين جميعاً . جريمتهم وقد استجابوا لاغراء العصبية المقيت ، واستسلموا - بغفلتهم وسذاجتهم - للبرنامج الصامت الحاطم الذي خططت له يد غريبة ، عرفت كيف تعود بمستوياتهم من مرحلة الارتباط الفكري الذي رفعهم الاسلام إليه ، إلى مرحلة الارتباط النسي أو القومي الذي كانت عليه عصبية الجاهلية ، جاهلية العرب وجاهليات الشعوب الأعجمية الأخرى قبل الاسلام .

هل تشكل هاذة الأقوال والكتابات والنقائض إدانة للفرس في دينهم ؟ إنها لتشكل - إذاً - إدانة للعرب كذلك. ان هاذة النقائض قد صدرت عن الفريقين ، عن العرب وعن الفرس ، فيجب أن ينظر إليها عندهما بالعين الواحدة ، وان توزن عند كليهما بالمعيار نفسه .

لقد كان في العرب وفي الفرس جميعاً ، اناس يهتمون بالدين وحده ، لا يأنسون في مقاييسه بعنصريات أو قوميات ؛ فالمسلم أخو المسلم ، عربياً كان أو أعجمياً ، والكافر أو المستهين بأوامر الاسلام ونواهيه ، مارق في نظره وبعيد عن هواه ، سواء كان من قومه أو كان من أقوام

بعيدين . ألم نر إلى عرب مؤمنين ، يوالون في مذاهبهم الشرعية علماء من الفرس أو عامة الأعاجم ، دون أن يأبهوا في ذلك لاختلاف بينهم وبينهم في العنصرية والقومية ؟ وهل كان أبو حنيفة - مثلاً - إلا فارسياً ، وكانت الكثرة الغالبة من أتباعه إلا عرباً ؟ ألم نر إلى فرس يوالون في مذاهبهم الشرعية عرباً دون أن يتوقفوا عند التبائن في قوميات كل منهم ؟ وهل كانت الثورات التي قامت من بلاد فارس ، إلا انتصاراً في معظمها لعرب ، من أئمة وخلفاء وأصحاب مذاهب ؟؟

قد يذهب البعض إلى اتهام الأعاجم بأن انتصارهم لبعض أصحاب الحقوق ومدعيها في الخلافة أو الإمامة أو الحكم ، إنما كان للتفرقة أو التآمر أو لغرض آخر ، وانهم إنما كانوا يتظاهرون بالايان تظاهراً ، سعياً إلى التخريب ، وعملاً على تحطيم العرب والعربية ، دون احتفال بإسلام ولا بمذاهب . وهذا الاتهام الذي يقوم على سوء الظن وحده ، والذي ينطلق من حالات فردية للحكم على ملايين ، يدعو إلى التساؤل بحق : هل يصل التظاهر إلى حد الموت أو القتل ؟ هل يقدم أحد حياته أو أبنائه ثمناً للتظاهر ولاقناع الآخرين بشيء لا يؤمن به ؟

وكما كان في العرب وفي الفرس جميعاً ، اناس يهتمون بالدين وحده ، دون مبالاة بالقوميات والعنصريات ، كان في العرب وفي الفرس كذلك ، فئات أثارت النزعات العنصرية ، فانفعلت بالأقوال وبأضدادها - وهي بمثابة الشتائم يتبادلونها - وغرقت في لجج معمرة عنيفة دارت لغرض رخيص ؛ فإذا كان في الأزراء بالعنصرية العربية سوء ، كان في الأزراء

بعنصرية الفرس - إذا - سوء مماثل. وإذا كان المأخذ إنما هو في الانتصار للهوا القومي خلافاً لأوامر الاسلام وروحه ، وإذا كان الوزر إنما هو في انصراف المتلاحين المتطاعنين عن الدين نفسه ليستغرقوا في الاهتمام أمر آخر سواء ، فإن العرب والفرس الذين كتبوا تلك النقائض والردود والمفاخر والمثالب ، هم جميعاً بمنزلة واحدة في البعد عن روح الاسلام ، بل والعمل - دون أن يدرو - على تحطيمه .

إذا ، هاذو الأقوال والكتابات التي يتوقف عندها دارسو الشعبية طويلاً ، يحذر أن يتوقفوا عندها وعند نقائضها ، لا ليناقشوا حججها ويحددوها ، بل ليدرسوها كظاهرة بارزة ، ليدرسوا وجودها ككل: لم ظهرت ؟ لم كانت بهاذا العنف ؟ هل أثرت لغرض مقصود ؟ ما أو من الذي أثارها ؟ ومن الذي استفاد أو تضرر منها ؟؟ أجل بهاذه العين وحدها يجب أن ينظروا إلى تلك الأقوال والكتابات والملاسنات والمشاحنات ، أي إلى فلسفتها ، وإلى ما ترتب ويترتب عليها ؛ وبعبارة أخرى ، يجب أن ينظروا لا إلى الصحة أو الكذب في ما تقول ، بل إلى العوامل التي أوجدتها وغذتها ، وجعلت آثارها تستمر في الاعقاب ، وربما حق الجيل الحاضر .

. . .

وكمثل الأسماء القليلة من أعلام الأعاجم التي يتوقفون عندها ويولونها أهمية ، وكمثل الأقوال والكتابات المتعصبة العنصرية التي يروى فيها إلى كتابات فريق واحد فقط - وكلها متماثلة سواء - يقف دارسو

الشعوبية أيضاً ، وطويلاً ، لذا حركات أو نزعات دينية مذهبية أو سلوكية تحررية ، عرف مثلها كل دين ، وظهر مثلها في كل مجتمع .

ولست أقصد بالنسبة إلى الإسلام ودولته بقايا الديانات الضعيفة التي تحركت في الإسلام مرة أو مرتين ، وبضعف ، كحركة المحتضر ينتفض حتى ليببدو وكأنه قد شفي وصار 'جتماع حياة' ، ثم لا يلبث أن يستسلم لانطفائه النهائية ، فهذه الحركات - كالبابكية المزدكية - كانت أضعف من أن يؤبه لها أو يحسب حساب ، ولاكني أقصد بخاصة الزندقة التي تطور مفهومها من ديانة سابقة روحية مثالية^١ إلى مفهوم آخر يتلبور تارة بتهمة محاربة الإسلام كدين ، وتارة بتهمة محاربة العرب كقوم وكنعصرية ، وطوراً بتهمة الاتحاد أو التفكك من كل قيد خلقي .

ولسنا هنا بصدد تعريف مفهوم كلمة الزندقة - أو مفاهيمها - ، لأن كتب التاريخ والدراسات الأدبية قد تناولت هذا الأمر بتفصيل ،

١ - الزندقة في الأصل هي الديانة المانوية التي ظهرت في إيران في العهد الساساني ، متأثرة بالديانة المسيحية من جهة ، وبتيار الثنوية الزرادشتي من جهة ثانية . وهي ديانة روحانية تدعو إلى التنسك حق الترهيب والتبتل ، وتتمحور من إيذاء أي مخلوق ذي روح ، حتى ولو كان حشرة مؤذية ، مخالفة بذلك فلسفة الزرادشتية التي ترا الفضيلة ومساندة الروح في نصرته الخير وفي محاربة الشر وكل موجود مؤذٍ بكل سلاح . راجع مقال المرحوم حسن تقي زاده « ماني ودين او » المترجم في مجلة الدراسات الأدبية ، ص ٤ ع ٢ و ٣ و ٤ بعنوان « ماني ودينه » .

كما اننا من جهة ثانية ، وكما أشرنا في بداية البحث ، لا نتوخا هنا دراسة مثل هاذة الموضوعات دراسة داخلية تفصيلية ، لذا سنتخطا هاذة التفاصيل ، كما سنتجاهل الأخبار التي تصور لنا كيف استغلّت الزندقة من قبل الحكام وسواهم تهمةً لضرب الأخصام في المذاهب الدينية وفي السياسة ، سنتجاوز كل ذلك لنعرض للزندقة من زاوية ثانية : هل كانت الزندقة ، بالمفهوم العام الذي انتهت اليه ، رابطةً تنتظم اتباعاً ، وتقوم - كالنحل الدينية مثلاً - على تعاليم محددة ومثاليات إيمانية ، أو تُنظَّم وتُدار - كالأحزاب السياسية - من قبل رئيس أو هيئة تخطط لها وتسوسها ؟؟

لم تكن الزندقة شيئاً من هاذا. انها تيار فكري منطلقه التحرر من كل قيد ديني أو اجتماعي أو حق خلقي أحياناً، ومظهره الاستخفاف بكل ما يتمسك به الناس ويحولونه من أعراف وتقاليد ، والسخرية مما يلتزمون به من روابط وقيود ؛ وأبرز هاذة الأعراف والقيود طبعاً في مجتمع الخلافة الاسلامية ، معتقدات وآراء ومقاييس دينية إسلامية ، أو عادات وتقاليد ومظاهر قومية عربية .

والفرق بين التيار الفكري وبين النحلة الدينية أو الحزب السياسي ، أن الأول يعتنقه مجموعة من الناس بصورة فردية ، دون أن يجمعهم وأمثالهم نظام معين بقيود محدودة ، أي انهم مهما كثرو عدداً، يظلون أفراداً ينطلقون في تفكيرهم أو طريقة معيشتهم من اقتناعهم الفردي الشخصي ، لذا قد يتصرف واحد منهم في حالة من الحالات ، بصورة تختلف عما يتصرف فيها آخر ؛ في حالة أن النحلة المذهبية أو الحزب السياسي ينتظمان أفراداً يلتزمون ويتقيدون بقواعد دينية أو بتعاليم

تنظيمية إدارية توجههم وتسوسهم. وعليه فإن أي تيار فكري جديد، ما لم يعرف تنظيمياً أو إدارة أو قيادة ، كإمامة أو كنيسة أو أسرة مرشحة لحكم ، لا يشكل خطراً جدياً على التنظيمات القائمة ، سواء كانت هذه التنظيمات دولة ، أو تشكيلات دينية ، أو أنظمة سياسية .

والزندقة في الواقع لم تكن شيئاً غير هذا ؛ لم تكن غير تيار فكري فردي ، أي فلسفة للعيش فردية ، بصرف النظر عن نسبة عدد الذين كانوا يعيشون هذا التيار .

بقي أن التيار الفكري يصبح خطيراً بالكثافة العددية ، أي أن ازدياد المعتنقين له قد يؤدي إلى كثرة ترتفع نسبتها حتى خطر تبديل طابع الأمة . هذاذا صحيح ؛ ولاكن ذلك التبديل ، إذا حدث ، لا يكون نتيجة لتخطيط هادف قصد أناس قصداً وسعوا بالتفكير وبالتدبير إلى الوصول اليه ، بل نتيجة لاستعداد الأمة ، ولأنها تكون قد أصبحت مهياة لهذا التبديل ، إما بسبب أن الأوضاع السائدة لم تعد تنسجم مع حاجات الأمة ، وإما لأن التيار الجديد أكثر تمثيلاً لنزعاتها وتطلعاتها وروحيتها ، وأكثر استجابة لمقتضيات التطور .

وتيار الزندقة لم يكن يلعب هذا الدور ، لم يكن التيار الذي يمثل روحية الأمة ونزعاتها، أو يمثل دعوة لتطور نحو وضع حضاري أفضل؛ ولو كان كذلك لنجح وعم ، ولما كانت قيود الحكم وتشديدات السلطة وصنوف البطش لتستطيع منعه من انتشار ، بل من

نجاح وسيطرة .

ماذا كان يمثل إذا تيار الزندقة في الاسلام ؟

هل كان تجسيدا لعنصرية عنصرية خاصة تعمل على استرجاع أمجادها وشخصيتها ، هي مثلا العنصرية الفارسية ، أم كانت تحقيقا لنقمة على دين خاص بالذات ، هو الدين الاسلامي ؟

في نظرنا ان الزندقة لم تكن شيئا من هاذا كله . إنها تيار ترف ، نتج وينتج مثله عن وضع اقتصادي مزدهر ، ونجد مثله في كل مجتمع مرفه مماثل .

إن الزندقة بالمفهوم الذي انتهت اليه في الأذهان ، مفهوم التفلت من كل التزام اجتماعي أو خلقي أو ديني ، والاستهانة بكل ما يكبره الناس من تقاليد وحرمانات ، إنما هي نزعة تتولد في المجتمعات الرافهة التي بلغت مرحلة متقدمة من التطور المدني والمعيشي ، و - التالي - الترف الفكري ، وإن حملت في المجتمعات الأخرى أسما آخر غير الزندقة . ففي مجتمعات الحرب ، وفي مجتمعات الدعوات الدينية الحارة ، وفي مجتمعات الأزمات الاقتصادية الخانقة ، حيث تستحوذ على الناس مشكلة أو مشكلات ضاغطة عامة ، لا يبقا مجال للمور يشجع على الاستهانة بالحرمانات ، أما حيث يسود استقرار سياسي ، يردفه ازدهار في الاقتصاد ، فتجد النفوس الميالة إلى رغد العيش وماديات المتع ، مجالا رحبا للتمتع ، وينتج من التلذذ بتلك المتع ارتياح لها وتطاول على كل قيد يقف دونها ، بل واقتناع صادق بوجوب الاستفادة منها ؛ فإذا سخریات لاذعة من تلك القيود التي يرا الناس لها

قدسية، وإذا دعوات جادة تتلبس أحياناً لباس الفلسفة تنادي بالعيش الذي يَحمِلُ للانسان الحياة ومادياتها .

وهذا التيار الذي تجدد مثله في كل مجتمع اكتملت فيه هاذه الشروط، قد تجده بنسب متفاوتة بين مجتمع ومجتمع، كما قد تجده بنسب متفاوتة في المجتمع الواحد بين زمان وزمان، إلا أنه موجود على كل حال، حتى لو تبطن أحياناً خفايا النفوس، خوفاً من موانع اجتماعية لا تمكن أصحابه من إظهاره .

إذاً هو ليس وقفاً على شعب دون شعب، ولا على بلاد دون بلاد، فالانسان هو الانسان في كل صقع ومصر، والنزعات الانسانية بضعفها وقوتها متاثلة عند بني البشر، فحركة متجددة في الزمان أو الفلسفة أو المعيشة أو الفن في بلد من البلدان، تستهوي أناساً كثيرين في بلدان أخرى، وكما تجدد في بلدها مستهجنين إلى جانب المعجبين، تجدد في بلدان الأغراب الذين استهوتهم بالذات، آخرون يستنكرونها ويستهجنونها أيضاً .

وعليه فالتيار الانفلاقي الذي أعطي في الاسلام اسم « الزندقة »، ليس انعكاساً قومياً أو دينياً، بقدر ما هو نتيجة تطور مدني أو اقتصادي، أو حرية فكرية أدّا إليها فراغ بال من حروب، واستقرار سياسي في مجتمع، وانتعاش عام لاقتصاد . هو نزعة طَبِيعِيَّة واستعداد غرزي في تركيب البشر كبشر، ليس خاصاً بالفرس، ولا هو غريب عن العرب . قد يكون الفرس في دولة عربية الطابع أكثر استعداداً من العرب لاعتناق المبادئ المستخفة بالتراث، ما دام هاذاً

التراث مرتبطاً بالعرب أو يحمل طابعهم ، لأن الروابط التي تشترك مع إغراءات المتع المادية في تجاذب الانسان ، هي أقل تأثيراً على الفارسي الذي لا يرا علاقة له بقسم منها ، ولا كن هاذا لا يعني أن الحياة الرخصة إنما تستهوي عنصراً دون عنصر ، أو أن شعباً من الشعوب يعلو عن التأثير بإغرائها والاستجابة له ، بل ان الانسان كبشر ، ليضعف دائماً أمام دعوتها ، مهما يكن لون هاذا الانسان ، أو عنصريته ، أو جنسه ، أو دينه ؛ وإنك لو اجد بين العرب كما تجد بين الفرس ، وربما أحياناً أكثر مما تجد بين الفرس ، من يستهينون بالتراث ، ويسخرون من التقاليد ، ويستمزئون بمفاهيم الناس ، كما تجد عند هاؤلاء وأولئك جميعاً ، من يتمسكون بذلك التراث وتلك التقاليد وهماذه المفاهيم . أنا شخصياً لا أجد سخرية من تقاليد العرب الشعرية في الوقوف على الاطلاع ، أوجع من هاذا القول البسيط الكلمات لأبي نواس العربي :

قل لمن يبكي على طلل درّس

واقفاً ، ما ضرّ لو كان جلّس ؟

هل قال أبو نواس هاذا البيت كعربي يرمي الى تطوير المفاهيم عند قوم أبيه ، أو قالها كشاعر متعاطف مع الفرس تعصباً لقوم أمه الاهوازية ؟ عندي أن أبا نواس لم يقل هاذا البيت والعشرات من أمثاله من الأبيات والمعاني الساخرة ، لا كعربي ولا كفارسي ، بل قالها أولاً كإنسان مستجيب لنداءات غريزته ، قالها كشاعر ماجن ، كخليع لإباحي ، وكسادر مستهتر ، يبيع قوميات الدنيا كلها وعنصرياتها وأديانها وتقاليدها برشفة من كأس ، أو بساعة من طرب ، أو بلحظة

من متعة جسد ، سواء كانت هاذة القوميات والعنصريات والأديان والتقاليد ، ترتبط بقوم أبيه ، أو بقوم أمه ، أو بسواهم من الأقوام . ومثل أبي نواس العربي ، كان ابان الفارسي ، وكان والبة ، ويحيى ، ومطيع ، وحامد ، وأضرابهم .

هاذه هي الزندقة الاباحية التي حملها دارسو الشعوبية فوق ما تحتمل ، ورأوا في أقوال أصحابها وأشعارهم وسخرياتهم أهدافاً سياسية وأهواء عصبية ومرامي قومية عنصرية ، بل وكذلك تأمرأ دينياً ، وهي إنما خاصتها الكبرا في أنها تطلت كل سياسة ، وتتجاهل كل ارتباط عصبي ، وتستخف بكل دين !

أما الفعاليات السياسية التي أعطيت - زوراً - اسم الزندقة ، والتي من أجلها وبسببها وقعت في الاسلام أحداث مفعجة ومشينة ، من قتل صبراً ، وسجن بلا قوت ، وطبخ في تنانير ، وتقطيع أوصال حية ، وصلب وتنكيل واضطهاد ، فلم يكن للزندقة منها إلا الاسم ، وهي إنما كانت خصوصيات شخصية أو مذهبية أو عائلية أو عرسية ، جعل الدين ستاراً لتصفيتها ، والزندقة ذريعة للاطاحة بأصحابها . أبو نواس ، مثلاً ، يسفت سنوات في أشعاره تقاليد عربية ، من مثل « واقفاً ، ما ضرر لو كان جلس » ، ويحاضر عمرأ بمعاصر يعلن معرفته بتحريم الاسلام لها وتمسكه مع ذلك بها

فإن قالو : حرام ؟ قل : حرام .

ولاكن اللذائذ في الحرام

بل ويشكك حق لبيدو أنه يكذب بمعتقدات غيبية يرا المسلمون في تكذيبها كفرة ، ويعلم انه « لا قَدَرٌ صح عنده ولا جبر » ، ويرا صراحة أن تَعَجُّلَه من طيب هاذة الدنيا

أحرا وأحزم من تَنْظُرٍ آجل.

علمي به رجم من الأخبار

ومع ذلك فلا يُقتل بزندقة ، بل ويظل نديماً للخلفاء ومقرباً إلى الحكام ؛ لماذا ؟ لأن أقواله لا تشكل خطراً سياسياً على كيان الدولة أو حق البيت الحاكم ؛ أما ابن المقفع فإنه يتصرف في سلوكه مع الخلق عيال الله كما يحذر أن يتصرف الانسان الخلق الأمثل ، ويسير في حياته الشخصية العامة سيرة المسلم الملتزم ، ويحسم في آدابه مكارم اخلاقية إنما إلى مثلها دعا الاسلام ، ومع ذلك حين يُكتشف انه هو الذي كتب عهد الامان لعبدالله بن علي بن أخيه الخليفة المنصور^١ ، يُتذكر فجأة انه زنديق ، وان الانتصار للاسلام وحفظ بيضة العربية

١ - قصة ثورة عبدالله بن علي ، على الخليفة أبي جعفر المنصور ابن أخيه ، تجدهما في كل المصادر التاريخية التي دونت سيرة المنصور ، كما تجدهما في المصادر الأدبية التي درست ابن المقفع . وقد كان من نتائج فشل عبدالله بن علي في ثورته أن لجأ إلى أخيه سليمان بن علي الذي كان والياً على البصرة من قبل المنصور ؛ فلتشفع سليمان لأخيه عند المنصور ، فوافق هاذا على العفو عن عمه . ولاكن ابن علي خاف أن ينكث المنصور بعهده ويغدر بعمه ، فعهد إلى ابن المقفع أن يُعِد على الخليفة عهداً لا يحتمل أي تأويل ينفذ المنصور منه إلى ذريعة تمكثته من العم ، ففعل ابن المقفع وتشدد في عهده ، مما أثار حفيظة المنصور ، ودفعه - على الأرجح - لأن يجمل ابن المقفع يدفع حياته ثمناً لذلك .

وحماية الاخلاق الحميدة توجب إخفات صوت هاذا « الزنديق الشعبي اللعين » ، فيوحا الى من يجب أن يوحا اليه بوجوب قتله ، ويُقتل .

ومثل هاذه الحالة عشرات أو مئات ؛ ففي حين ترا الزنادقة الساخرين المشككين ، بل حتى الاحاديين ، يمرحون ويعيشون ، ترا آخرين ، عرباً وأعاجم ، يُقتلون بالزندقة أو يُضطهدون بها . وقد أشرنا إلى أننا لن ندخل في تفاصيل هاذه الحالات لأننا لسنا بصدد دراسة تفصيلية داخلية لها ، لذا سنجتازها مكتفين بالإشارة اليها ، وبالإلماح الى أن هاذا النوع من الزندقة الذي خلط المؤرخون أحياناً بينه وبين الشعوبية العنصرية ، ليس من الزندقة المستهتره الاحادية ولا الزندقة الحقيقية ، أي المانوية ، في شيء ، وإنما هو عمل سياسي بحت ، وصراع شخصي أو عائلي أو مذهبي على السلطة ، لا أكثر ولا أقل .

وأما الزندقة الحقيقية ، الزندقة التي أخذ اسمها خطأً أو تضليلاً للحركتين الاخرين ، فهل كان لها دور في تهمة الشعوبية كحركة عنصرية لمحاربة العرب ، أو كحركة سياسية تسعا إلى إرجاع مجد الأكاسرة ، أو كحركة دينية تعمل على تحطيم الاسلام ؟؟

أما على الصعيدين العنصري والسياسي - في رأينا - فلا ؛

وأما على الصعيد الديني فنعم .

ما هي الزندقة ؟ ألامّ تدعو ؟

هي ديانة " أولاً وآخرأ ، أي لا نزعة عنصرية ولا حركة سياسية .

انها تدعو ، كما النصرانية والزرادشتية والاسلام وأمثالها قدعو ، الى مبادئ دينية ومعتقدات إيمانية ، بصرف النظر عن قومية المؤمن أو جنسه أو لونه . مفتاح الصداقات والعداوات عندها ، إن تكن لها صداقات وعداوات ، هو الدين ، ومنطلق فعاليتها ومدار نشاطاتها الارتباطُ المعتقدى الإيماني ، لا الارتباط العنصري ولا التحالف السياسي . المانوي - الذي كان يطلق عليه أيضاً : الزنديق - لم يكن يرا ، ولم يكن يحب أن يرا دينه خاصاً بشعب من الشعوب ، أو وقفاً على بلاد دون بلاد . صحيح ان اتباع المانوية قبل الاسلام كانوا بصورة عامة من غير العرب ، وبصورة أدق من شعوب الامبراطورية الساسانية من فرس وغير فرس ، وذلك بسبب انها ظهرت في بلاد فارس ولم تصل دعوتها قبل الاسلام الى العرب ، ولاكن هذا لا يعني أن المانويين لم يكونوا يتمنون أن يرو دينهم يعم العرب والعجم جميعاً ، وان ينتشر في كل بقعة من بقاع الأرض ، أو يعني انهم كانوا يفضلون أن يكون اتباعهم من عنصرية معينة أو من بلاد خاصة . لذا لم يكن يهم المانوية في قليل أو كثير ، أن يعلو عرب أو عجم ، أو أن تنخفض للخلافة دولة أو للأكسرة ، ما دامت ديانتهم ليست بقومية ولا بذات دولة خاصة ، ولاكن الذي كان يهمهم ، أو المفروض انه كان يهمهم ، ان تقوا الديانة المانوية وتعم حتى تمنحني ما عداها ، وان تضعف الديانات الأخرى من إسلام وزرادشتية ونصرانية ويهودية وسواها .

والظاهر ان المانوية قامت في الاسلام بنشاط فعال في الدعوة لها منذ أواخر العصر الأموي وبخاصة في أواسط العصر العباسي الأول ، ولعل هذا النشاط الذي لم تعرف مثله في مجتمع الاسلام ديانة أخرى

في تلك الحقبة ، هو الذي جعل هذا اللفظ كثيراً حول الزندقة ، وهو الذي مكّن من استغلال اسمها لتصفية خصومات شخصية والاطاحة بأعداء سياسيين . وطبيعي أن ظهور دعوة لدين آخر في دار الاسلام ، يعني انها تتعرض ، من قريب أو بعيد ، للاسلام ، دين الدولة الرسمي ودين الكثرة الغالبة للأمة ؛ لذا حوربت الزندقة ، المانوية ، بشدة وجدّ ، وبخاصة في عهدي الخليفين المهدي وولده الهادي ، أي في أواسط القرن الثاني للهجرة ، لدرجة ان المهدي أنشأ منصباً خاصاً لمحاربتهم ، أطلق على متولييه لقب « صاحب الزنادقة » .

ولاكن :

إذا كانت هذه الدعوة تتعرض في معرض فعاليتها للاسلام كدين ، فهل يمكن القول انها كانت موجهة ضد العرب كعنصر وقومية ؟

لا . لأنها كانت تتوجه في دعائها للعرب وللعجم جميعاً ، من فرس وغير فرس ، ومساائلها التي تطرحها في أسّ دينها - من مثل الثنوية ، واصل الوجود ، وامتزاج النور والظلمة ، والامتناع عن أكل اللحوم ، واذلال الجسد ، وصعود الأرواح إلى السماء ، وأشباهاها ^١ - مسائل غيبية أو سلوكية ، لا علاقة لها بعصبية خاصة ، ولا تحمل طابعاً قومياً ينتصر ويعمل لعنصرية معينة .

فإذا كانت المانوية تتعرض للاسلام كدين ، فهل يعني هذا ان الفرس

١ - راجع تفاصيل عقائد المانوية في مقال مشيع المرحوم العلامة حسن تقى زاده ، نشرته من ترجمتنا مجلة « الدراسات الأدبية » بعنوان « ماني ودينه » ، في العدد المشترك ٢ و ٣ و ٤ من السنة ٤ .

كانو يعملون لاعادة عرش الالكاسرة و احياء تراث بني ساسان ؟

للإجابة عن السؤال ، بل قبل الإجابة عن السؤال ، دعنا نرا :
هل كان الزنادقة يمثلون الفرس ؟

هناك حقيقتان كبيرتان يتجاهلهما أو يغفل عنهما عادة مؤرخو الشعوبية الذين تحدثوا عن الزندقة ، ورأوا في الدعوة لها محاولة من الفرس لحياء دينهم القديم ، وسعيًا منهم لارجاع مجد الالكاسرة وتجديد تراثهم :

أولاهما : ان ديانة الغالبية الساحقة من الفرس التي انقلبوا عنها إلى الإسلام ، لم تكن المانوية ، أي الزندقة ، بل الزرادشتية التي تختلف كثيرًا عن المانوية وتستنكرها بل وتحاربها بلا هوادة . ولعل الزرادشتيين الذين كانوا يعيشون في كنف الخلافة الإسلامية ان لا يقلوا رضًا - ان لم يزيدوا - عن المسلمين بمحاربة الزندقة الدينية والبطش بأتباعها .

إدًا فالمانوية لا يمثلون الفرس ، وعملهم على احياء دينهم وهم قلة ، لا يعني ان الفرس الذين كانوا بعامتهم يخاصمونهم ، كانوا يأثمرون بالإسلام وبدولته .

الحقيقة الثانية : ان الالكاسرة الذين ظن ويظن دارسو الشعوبية والزندقة ، ان المانوية كانوا يعملون لاعادة ايجادهم ، كانوا هم أعداء المانوية . هم الذين قتلوا ماني ، وهم الذين نكلوا باتباعه ، وتبعوا أنصاره ، وحاربوا بشدة دينه ، لانهم كانوا يرون أنفسهم حماة

الزرادشتية ودعاتها^١ ؛ فأبي مصلحة الزندقة بتجديد مجد الأكاسرة وإعادة عروشهم وعهودهم ؟ بل ان المانوية يجب ان تكون أكثر تمسكاً بالعهد الاسلامي في أوضاعه التي تحركت لها فيها رؤوس ، منها بعهود بني ساسان ، لانها قد عرفت من الحرية والتحرك في الاسلام ما لم تعرفه قبله ، ولانها لقيت في الأوضاع الاجتماعية التي شاعت في أواخر العهد الأهوي وأوائل العصر العباسي ، متنفساً ومنطلقاً وحياة ما لقيت مثلها في عهد الأكاسرة الغابر .

. . .

إذاً هاذي هي الزندقة التي يقف عندها طويلاً دارسو الشعوبية ويرون فيها تآمراً خطراً على الاسلام ، وعملاً على تحطيم العربية ، وسعيًا لارجاع أبحاد الأكاسرة :

١ - نزعة استهتارية اباحية أو إلحادية ، نتجت من انصباب انهار الخراج على العواصم والحوضر ، ومن انصراف الدولة عن حرب في خارج إلى عمران وتمدن في داخل ، يعتنقها أو يمارسها أفراد لا يشكلون خطراً مهماً كثرو ، لانهم لا تجمعهم قيادة أو إمامة أو مركزية .

٢ - أو صراع كتابي خطابي غرق فيه بعض العرب وبعض الفرس

١ - راجع سيرة ماني ومقتله وتاريخه وديانته بتفصيل في مقال « تقي زاده » ، الدراسات الأدبية ، ص ٤ ع ٢ و ٣ و ٤ .

لاهمين عن الاسلام الذين يتفقون على التمسك به ، وغافلين عن انهم إنما يدمرون حضارتهم المشتركة بأيديهم إذ ينهشون بعضهم لحوم بعض ، وتسييرهم عصبية حقود لم يستفد منها إلا خصم للفريقين جميعاً .

٣ - أو ديانة ضعيفة تتحرك بوجل ، وعدد أفرادها من القلة بحيث يقام الرصد لاكتشافهم والبحث عنهم^١ ، ولاكن الاخبار تضخم دورهم - على تفاهته - وتعظمه حتى ليصور وكأنه يكاد يدك أركان الخلافة ويطيح بحضارة الاسلام كله .

ومع ذلك ، هب ان هاذ « الزندقات » كلها شيء متعاون متكامل متآلف ، وان دعائها ومعتقداتها ، على ما بينهم من اختلاف في التفكير والاعراض والمستويات والنوعية ، متفقون على الاستمرار بالاسلام والتأمر على العربية ، والعمل على تحطيم الخلافة توصلًا إلى ارجاع عهد الاكاسرة ودولة الساسانية ، فماذا يمثل هاؤلاء ؟ ماذا يمثلون من قيمة عددية ، وماذا يمثلون من قيمة معنوية ؟

أما من حيث العدد فقد كانوا بمجموعهم ، كما أشرنا ، من القلة بحيث لا يجدر أن يوازنو بمجموع الامة ، لا بمجموع المسلمين كلهم ، بل ولا حتى بمجموع الفرس وحدهم .

وأما من حيث القيمة المعنوية ، فقصارا ما يمكننا أن نقول فيهم انهم كانوا يمثلون تياراً - وهو مهم - من تيارات هاذا الوجود

الحضاري الذي كان رابطته الاسلام ، ووجهه وطابعه لغة القرآن ، العربية .

ولاكن ، هل كان هذا التيار ، هو التيار الوحيد الذي ظهر في الاسلام ، حتى نحصر القيم كلها - سلبية أو ايجابية - فيه وحده ، ونحكم من خلاله على معتقدات الأعاجم ، وعلى غاياتهم وفعالياتهم ؟؟

لقد ظهر في الاسلام ، في ميادين الفكر وفي ميادين العاطفة ، في الآداب ، وفي الحياة المدنية ، تيارات وفعاليات وآثار كثيرة ، كالفلسفة ، والتصوف ، والفقه ، والاحاد ، والزهد ، والادارة ، وعلوم اللغة ، والفنون ، النخ ، فلهذا حين يدرس المؤرخون الشعوبية ، يعرضون للدور الذي 'يتهم به' الأعاجم في ميدان الزندقة وحده ، ولا يعرضون لدوارهم في الميادين الاخرى ، حتى تكون الدراسة أكثر انصافاً على الأقل ؟ لقد ظهر من الأعاجم اعلام كان للواحد منهم أحياناً من الدور المعنوي ، ومن القيمة في الاسلام ، بل ومن التأثير العملي في الحياة ، أضعاف ما كان للزندقة من دور وأثر . كان واحدهم أحياناً يمثل بمفرده تياراً كاملاً يعدل الزندقة ويزيد . والغريب ان الكثيرين ممن درسوا الشعوبية ويدرسونها ، لا يذكرون أو يتذكرون أن هؤلاء هم من العنصرية نفسها التي ظهرت منها ديانة الزندقة ، المتهممة بمحاربة العربية ومحاولة تخريب الاسلام ، من أجل ارجاع ايجاد الفرس وأكاسرتهم .

وإذا كان الانصاف يقتضي أن نذكر ، إلى جانب الاعلام الذين ذكرنا في ميدان الزندقة من العنصر الأعجمي ، اعلام التيارات الاخرى من العنصرية نفسها ، فإن "تَحَرُّجْنَا - كما ألحنا في أوائل البحث -

من أن نكون منجرفين بدورنا في تيار الانتصار والتفاخر والطمع الذي جرف العرب والفرس ، في ماضٍ وحاضر ، يمنعنا من ولوج هذا الباب الذي لم ينتج منه إلا كيد وتطاحن وشق صفوف ، ثم نفور وكره وحقد بين الاخوة الذين أخلصوا للدين الواحد ، وبين الشعبين اللذين أعطتا تعاونهما اينس الثمار لحضارتهما المشتركة . وإذا كانت الالتزام بالقواعد العلمية المفروضة لدراسة أدبية أو تاريخية يوجب أن نسدع الاعتبار العاطفية جانباً ، ويقتضينا أن نقيم هذه المقارنة ، فاننا نكتفي - لنظهر جسامه الدور الحضاري الذي كان للاعاجم في خدمة الاسلام واللغة العربية - بالاشارة ، اشارة فقط ، إلى عدد منهم ، كابن سينا ، والغزالي ، وابي حنيفة ، وأحمد بن حنبل ، وسيدويه ، والطبري ، والشعالبي ، وابن قتيبة ، والصاحب بن عباد ، وأبي الفرج الاصفهاني ، ونظام الملك ^١ ، ومحمود الغزنوي ^٢ ، وصلاح الدين الأيوبي ، والرازيين (الطبيب والحكيم) ، واخوان الصفاء ، وجلال الدين المولوي المعروف بجلال الدين الرومي ، وفريد الدين العطار ، ونصير الدين الطوسي ، وآل نوبخت ، وأمثالهم .

اننا لا نريد أن ننظر إلى هؤلاء كمجرد أفراد ساهموا في موضوعات آمنوها واعتمقوها . انهم في نظرنا تجسيم لروح الأمة وعنوان

١ - نظام الملك هو الوزير السلجوقي المدير الذي أنشأ سبع مدارس كبرا لتدريس الفقه والمعارف الاسلامية في حواضر اسلامية كثيرة كبغداد والبصرة واصفهان ونيسابور وهرات وبلخ وفي أقصا بلاد الروم . وقد عرفت هذه المدارس في التاريخ باسم المدارس النظامية ، نسبة لمؤسسها نظام الملك .

٢ - هو السلطان محمود الغزنوي الذي فتح الهند وذيقل الاسلام إلى شبه القارة الهندية على يده .

لشخصيتها . انهم يمثلون نفسيته ومفاهيمها الايمانية واتجاهها الفلسفي ، أي التيار الفكري والسياسي العام الذي كانت تعيشه وتؤمن به ، وانهم ما كانوا لينجحوا ويبرزوا ويلقوا الاتباع والمعجبين والتأييد والشهرة ، في الأوضاع الاجتماعية التي عايشوها ، بل وتلك التي خلدت أسماءهم في العصور التي تلتهم كذاك ، لو لم يكونوا يمثلون تفكيرها العام وخواطرها وآمالها وأمانها وأحاسيسها ونزعاتها الايمانية . الذين كانوا 'يقتلون' أو 'يضطهدون' في مجتمع من المجتمعات ، وبخاصة من كانوا في المجتمعات الاسلامية السالفة ، لما اذا كانوا ينتهون إلى تلك المصائر ؟ هل إلا لانهم لم يكونوا يمثلون مجتمعاتهم ؟ لم يكونوا يمثلونها ، إما لانهم كانوا أعلا مستواً منها ، كالفلاسفة وبعض الافذاذ الذين سبقوا أزمنتهم ، فلم تكن تلك المجتمعات تدرك مستوياتهم ، لذا لم تحتمل عبقرياتهم ، وإما لانهم كانوا يخالفون تلك المجتمعات في أسس معتقداتها وفي نفسيته ومسير تفكيرها السياسي والروحي العام ، كالزنادقة والحركات الالحادية والنحل المشتطة ، لذا فشلوا ولم تنجح دعواتهم وحرركاتهم .

ثم دعنا نلتساءل ، من ناحية ثانية : هل انتج هؤلاء الأفذاذ الذين عددنا بعضاً منهم ، ما انتجوه ، كفرس أم كعرب ؟ في رأينا أنهم ما كانوا لا هاذا ولا ذاك ، بل انهم كانوا يتصرفون كمسلمين فقط ، كمسلمين أولاً وآخرأ ، تماماً كما تصرف أبو ذر ، وابن عباس ، وعمر بن عبد العزيز ، والشافعي ، والكندي ، وسواهم من العرب الذين ترفعوا عن عصبية ضيقة ، وذابوا في رسالة سمت عن حدود الجنس واللون والعنصر .

فالشعب الذي ظهرت منه كتب « إحياء علوم الدين » وصحيح البخاري ورسائل اخوان الصفا ونجاوا جلال الدين الرومي في واجب الوجود وفي يتم بطحاء مكة ، وأمثالها من عظيم الاسفار وأبكار الأفكار وعيون الآداب ، لا يمكن أن يُشكَّ في اخلاصه للاسلام ؛ والبلاد التي انجبت للغة العربية خدمةً ومتخصصين من أمثال الكسائي والفراء وأبي علي الفارسي ، وتقبلت وشجعت كتاباتهم ، لا يمكن أن يُتهم أبناؤها بانهم كانوا يأترون بالعربية ويحاربونها ويعملون على تقويضها من أجل ارجاع أمجاد قومية تناوئها .

بل لنذكر الحواضر العلمية البعيدة آلاف الأميال عن حدود أقرب أرض عربية لها ، كم قدمت للاسلام ، وكم رعت العربية ، لغة كتسابه ، وعززتها وأرست قواعدها وأعلت من لغويتها وشعرائها وكتّابها والمصنفين فيها : اصفهان التي شجعت ابن العميد والصاحب بن عباد وابن مسكويه والكثير من أمثالهم ، ونيسابور التي حضنت الثعالي واما الحسن العامري وبديع الزمان الذي هاجر اليها من همدان حتى يكمل فيها ثقافته العربية والاسلامية ، وطوس ، وهرات ، وغزنة ، وسمرقند ، وبخارا ، وأمثالها ، التي خرجت لغويين كانوا أركاناً في خدمة اللغة العربية ، رغم ان بعضاً منهم لم تطل قدم له أرضاً عربية ، أو علماء رضعوا لبان المعرفة في احضانها ، واغتدو لب الحكمة من رحباتها السباح .

والمساجد الجوامع التي لا تزال منائرهما في ديار الاعاجم منذ القرون السحيقة تشهد لله بالوحدانية ولنبي الاسلام بالرسالة ، وحلقاتها التي

قلّبت الفكر الاسلامي عبر الاحقاب وأغنّته وعمّقته ، والمدارس التي كانت تقدم لطلابها مع العلم مسكناً وطعاماً ، والخانقاهات^١ والزوايا التي عمّت اقطار آسيا المركزية ، جنوبيّها وقلبها وشمالها ، ترقّ فيها نفوس المريدين شوقاً إلى الوصول إلى الأحد ، وتعلو وتعلو وتجدّأ برسالة العربي وسيدها ، وقوافل الحجيج إلى مكة من الارباح البعيدة ، عبر الاخطار ومشاق الاسفار ، يواكبها الآتون رجالاً وعلى كل ضامر ، ليطوّفوا بالبيت العتيق ويحاربوا بين يدي صاحبه : كلبّيك لبّيك ، والاشعار العاطفية الحرّاً تغزلاً بالاسلام أو لهفاً عليه ، في قصائد شعراء الفارسية الكبار من أمثال ناصر خسرو والعطار والسنائي وجلال الدين وحافظ شيراز وزميله سعدي الذي يقول مثلاً من قصيدة طويلة في رثاء عاصمة الخلافة الاسلامية بعد سقوطها في أيدي المغول :

نسیمُ صبا بغداد بعد خرابها تمنيت لو كانت تمر على قبري^٢

وافواج المجاهدين أمام حملات الغزاة دفاعاً عن ديار الخلافة أو ثغورها ، بل الجيوش التي جُيِّشت ، والكتائب التي عُيِّت ، والحملات التي جُرِّدت ، والملايين التي هُدرت ، وأمثالها من فداءات وتضحيات

١ - خانقاه : مجمع الصوفية والدرائش ، وهي معربة ، فارسيّتها « خانِگاه » المخففة من « خانه گاه » ، ومعناها : مركز البيت ، أو البيت المركزي - راجع : فرهنك عميد .

٢ - نسیم كانت قديماً مؤنثة . يقول فيها دوزي : Etait anciennement féminin راجع : Supplément au dictionnaire Arabe

وفعاليات من أجل نشر الاسلام وتوسيع رقعته ، كلها تُنسى وتُسقط من حساب ، أو يُستهان بها ويُشكّك أو يُشكّك بإيمان شعوبها أو اخلاصهم ، لان زنديقاً منحدرأ من عنصرية تلك الشعوب جدّف على الرسالة الاسلامية وهاجم العرب ، أو لأن قلة من المتعصبين المحدودين - ومثلهم تجد في كل ملة وجماعة ، ومثلهم تجد بين العرب كذلك - كانت عصبيتهم القومية أقوا في نفوسهم من اسلامهم؟؟ إذاً فكل تلاميذ السيد المسيح كانوا خونة لان يهوذا الخائن كان له تلميذاً ١٢ إذاً فكل مسلمي العهد الأول الذين عاصرو الرسول وعاشوه منافقون ، لأن بعضاً منهم كانوا منافقين ؟!

صدق هاذة الملايين في اسلامها ، واخلاصها لدينها الذي ما أحلت في حياتها غيره طوال طوال من قرون ، حقيقة واضحة تبهر أمامها هاذة الانحرافات الصغيرة ، أما الظاهرة التي أشرنا إليها قبلاً ، وهي تجاهل هاذة الحقيقة الكبرى من قبل معظم الكتّاب ومدرسي الأدب حين يتعرضون لموضوع الشعوبية بصورة مستقلة ، واستغراقهم في جزئيات صغيرة لا أهمية لها أمام المعاني الكبرا الماكسة لها ، بل تحريهم وتبعمهم لأخبار وتفاصيل كأنهم يفتشون عن أمثالها ويصطادونها اصطيداً ، فهي الجانب الأكبر في مأساة الاسلام ، ديناً وحضارةً ومجتمعاً ودولة ، بل مأساة كل دين وكل حضارة وكل مجتمع ... مأساة الاسلام حين يفرق أبناءه في صراع بين سنة وشيعة ، بين موال وعرب ، بين انصار الخلق القرآن وأنصار لقدمه ، بين تصوف وتفلسف ، لدرجة ان الواحد منهم تعمّر نفسه بالنفور بل

بالحق والكراهة لابن دينه المختلف معه في الاجتهاد، اكثر بكثير جداً من نفوره من غريب ليس من هاذن الدين ، متناسياً أنها جميعاً ينهلان من ينبوع واحد ويعودان لمنطلق واحد ويجهدان اخلاصاً لمبدأ واحد... مأساة المسيحية بين نساطرة وبعاقبة أو - في مرحلة تالية - بين كنيسة شرقية وكنيسة غربية ، وبين كنيسته وپروتستانتية ، الخ . لدرجة ان الواحد منهم ، من شدة غيظ أو فرط كيد، يرا نفسه أبعد عن ابن دينه الذي يختلف معه في الفرع ، من الغريب الذي يختلف معه في الأصل ... مأساة المجتمعات والدول التي عرفت تأمر الاسر المتصارعة على الحكم ، والتي وصل الكيد ببعضها ، أو يصل ، لتفضيل الأجنبي على مواطنه الذي ينافسه، رغم ان هاذن المناقش هو أخوه، أو ابن عمه، أو ما قارب .

والشعوبية إنما هي تجسيم هاذن الظاهرة في الاسلام . أمتان عظيمتان ، بل أمم تذوب في وحدة ايمانية وفكرية واجتماعية ، وتعاون ، وتعطي ، وتخدم الانسان وتاريخ البشرية والفكر الحضاري الرفيع، ثم على الجوانب من الأمتين، أو من الركنين اللذين قامت عليهما حضارة مشتركة لتلك الامم، إثارات صغيرة، أو نعرات حاكمة، عنصرية ، ما أعجب ما تلقوا دعاءاتها وإغوائاتها من استهواء واهتمام واستجابة ، حتى انها تستحوذ تماماً على عديد من النفوس ، وتمسد غشاوات على العيون، وتعمي عن كبريات الحقائق !

غريب كيف يولي كثير من دارسي الشعوبية أهمية بارزة لقومية القلة التي تكتب ضد عنصريتهم، ولا يولون هاذن الأهمية نفسها، لقومية

الكثرة التي تخالفها من العنصرية ذاتها. عندي أن مَثَل هاؤلاء الكتاب والدارسين ، كمثل مَنْ يشكك في إسلام رجل قَامَ يَتَهَيَّأ للصلاة ، وتشكيكه في إسلام الرجل متأت من انه تَوْضُأً بطريقة لا تماثل طريقته التي يراها هو أصْلَح للوضوء (وقد كنتُ شخصياً شاهداً لحالة مماثلة) ؛ فهذا الرجل الذي ضاق نظره حق انْخِصَر في رؤية الاختلاف الطفيف في الطريقة ، عَمِيَ عن المبدأ العام كله ، مبدأ أن هذا الرجل إنما قام للصلاة بسبب إيمانه ، وانه إنما يتجشم جهداً ، أو يحرم ذاته راحة ، أو يؤخر عن نفسه متعة ، أو انه يذربيعاً ، ليسعأ إلى ذكر الله ، وليعمل بأوامر هذا الدين الذي يُلْزِمه بصلاة ووضوء ، فهل مثل هذا النوع من الأحكام على الأعمال صائب أو عادل ؟ أيمثل حقيقة مواقف أصحابها ؟؟

نُرا ، هذا الدارس المحقق من كِتَاب العربية ، الذي يتوقف عند مثل هاذة الصغائر ، ويوليها أهمية ويحسبها ، متجاهلاً أو غير آبهٍ للكبريات التي تصرخ بالحقائق المعاكسة ، هل هو أقل إضراراً بالإسلام وبمجتمع المسلمين ، أو بتراث العرب ، من الاعجمي العنصري المتعصب الذي يحمل على العرب وعلى الإسلام ؟ ! أليس انها متماثلان في العمل ، وانها ينتهيان إلى المنتهى نفسه من تقطيع الشائج ، وتمزيق الروابط والصلات ، وإثارة النعرات ، والتذكير بعوامل الخلاف التي تباعد بين الاخوة الأقربين ، أو الجيرة المتعاطفين ، من أبناء الملة الواحدة ؟ !

ذالك النَّفْس العنصري المتعصب الذي يحد من انطلاق الفكر ، ويقلص مجال التعاطف الانساني بين الشعوب ، والذي كان السوس الذي نخر شجرة الاسلام وحضارة الشرق ، تساوا العرب والمعجم في إيقاده

والمساهمة فيه ، في قديم وفي حديث ، فلم يكن هاؤلاء فيه خيراً من
ألائك ، ولا ألائك أفضل من هاؤلاء . بل نحن نذهب إلى أن
الكتابات العنصرية الشعوبية القديمة ، على كثرة ما كتب حولها وما
نقل من متونها والردود عليها ، كانت أقل تأثيراً في مسير الأمة وإنتاجها
ككل ، وأقل إضراراً بوشائج الجوار والتاريخ والدين والمصلحة التي
ربطت وتربط بين العرب وأعاجم الشرق ، من الكتابات القومية
العنصرية التي ظهرت في القرون المتأخرة ، وبخاصة في العهود الحديثة ،
والدليل أن العلماء استمروا في الظهور وفي العطاء وخدمة الاسلام
والعربية في قديم ، آونة اضطرار حركة الشعوبية وطوال قرون ثلثتها ،
أي أن الكتابات تلك ، لم تستطع أن تفرض لونها التعصبي الحاقدي على
مجمل الأمة وان تطبعها بطابعها العام ، بينما نرا بوضوح ، أن الكتابات
القومية العنصرية في العهود الحديثة ، سواء منها الكتابات الهادفة
الحاذقة ، أو تلك الانفعالية الضالة المضلّة ، تساعدها عوامل أخر
عدة ، أدت عند العرب وفي بلاد الأعاجم ، إلى توليد أجيال نشأت
على العصبية العنصرية ، وربيت وفي اللاوعي من نفوسها اقتناع عميق ،
تخمس عبر السنوات الطوال ، بأن الفريق الآخر لا يضم لها غير سوء ،
ولا يريد لها أي خير !! بل ان النفور وسوء الظن عند الفريقين بلغا
من المقت والشدة شاطئاً غدت تفسر عليه دعوات التعاطف بين الشعوب
التي كوّنت حضارة هاذا الشرق الاثيلة - رغم انه لا يزال بين الواحدة
والواحدة منها جوار ، وصلات تاريخية ، وروابط عاطفية ، ومصالح
مشتركة - بأنها دعوات ضارة بمصلحة كل من القوميتين وشعوبها !
هاذا إذا لم تكن المصيبة أكبر بتفسير أسوأ !!

أفليس هذا الذي كان يريد ، ولا شيء غيره كان يريد ، مفتعلو فتنة الشعوبية في الاسلام ؟

وأليس هذا الذي يريد ، ولا شيء غيره يريد ، من لا يزالون يريدون أن تبقا شعوب هذه الحضارة متباعدة متناحرة ، فلا يعرف العرب لهم تواداً أو صداقات بين الأعاجم ، ولا يعرف الأعاجم قُرْباً لهم أو تعاطفاً بين العرب ، أو بين بعضهم والبعض !!؟

إن هذه الأجيال التي نشأت في العهود المتأخرة على العصبية العنيفة عند الطرفين ، وربيت ، بسبب تلك الكتابات الهادفة أو الانفعالية ، وكل منها سعى الظن بالطرف الآخر ، كان لها كتابها ودارسوها الذين يمكنون تفكيرها وأحاسيسها ، والذين ينطلقون في دراساتهم وأبحاثهم ومقالاتهم من المعطيات التي خلفتها قلة قلنا إنها غرقت في صراع جانبي لا يمثل وجدان الأمة وروحها العامة ، فهل يكفيننا كي نغفر لهاؤلاء الكتاب والدارسين هذا النوع من الكتابات - وهم الذين يوجهون تفكير شعوبهم ويدفعونها نحو مجارٍ تاريخية مصيرية - انهم نشأوا على كتابات مضللة ، وانهم حسنوا النية لا يريدون لأمتهم سوا الخير وحده ؟ ألم يأنٍ لكتاب الجيل الحاضر ، وقد وقفوا في الابحاث الادبية والتاريخية على قواعد ومقاييس جديدة ، وفي تحليل الأمور وتفسير الأعمال والمواقف على جوانب نفسية واجتماعية وسياسية ومصلحية ، لم يكن يدرك أمثالها كتّاب الشعوبية الأوائل ، أن يخرجوا من الحدود الضيقة التي وضعهم فيها ألائك الكتاب ، سواء سيئوا النية منهم أو ضيقوا الافق ، والتي تجعلهم في كتاباتهم وأبحاثهم

متحيزين لعصبيتهم ، ودون أن يدرو ، حتى قبل أن يبدأ أو تلك الكتابات والابحاث؟؟ أما حان لهم ، وقد تقاربت الشعوب ، وتلاقحت الحضارات ، ومالت الفوارق بين النحل الى الزوال ، واتجهت المذاهب نحو التوحيد ، بل حتى الأديان جنحت نحو التداني والتعاطف ، أن يرتفعوا عن هاذة السفوح التي استبقاهم يتصارعون فيها عدو مشترك ، ليُطْلَوا من على القنن فوقها على معان انسانية وحضارية أجمل ، ويستشفرو عناصر اخوة وتعاطف ومصلحة جمعهم في ماض ويمكن أن تجمعهم في آت ؟! أما آن لهم أن يدركوا أنهم بكتاباتهم التي تذكر بالسواد وتحذر من سواد ، وتدعو الى سواد ، إنما يحددون تلك الشعبوية التي اضررت بتأريخهم كل الضرر ، وأن محاربة تلك الفتنة لا تكون بمهاجمة وانتقاد وتحريك بؤر كرهية الروائح ، لان المهاجمة ستُبادَل بمهاجمة ، والانتقاد سيقابل بانتقاد ، والمقت بمقت أشد ، والثمرة ؟ كره متجدد ، وتباعد بين الاخوة متجدد ، وضرر بمصالح الامتين متجدد ، وفي مرحلة اكثر ايجاباً لتأمين صداقات وأصدقاء للعرب

لقد حان لهم أن يدركوا أن الشعبوية لم تكن غير أذايا ومتاعب للأعاجم وللعرب جميعاً ، وان الفريقين كليهما قد تضررا منها بالغ الضرر . فالأعاجم جعلتهم يدفعون الجزية وهم مسلمون ، وخفضتهم في دولة الإسلام - خلافاً لما يقضي به الإسلام - طبقة دنيا حتى يُمنع الواحد منهم أحياناً عن الصلاة على جنازة ولو كان بتقوا سلمان ، إذا حضر عربي ، ولو من الفساق ^١ ، وحتى يُبحث يجد ، في صلب

الشريعة وأحكامها ، إن كان في التزاوج بينهم وبين العرب تكافؤ^١ ،
حق ولو كان الزوج دِهقاناً في قومه أو شيخاً من أطهار الزهاد ،
وكانت الزوجة من آخر قبيلة من قبائل العرب ، أو بنت بائع للسملك
في أسواق البصرة .

والعرب جعلت الشعوبية دولتهم تحت عرشٍ دائمٍ الاهتزاز ،
وجعلت المؤامرات على كياناتهم متصلة ، وأوجدت بين العناصر التي
كوّنت اسرة الخلافـة نفرة - والخلافة انما راس مالها توادُ العنصريّات
المختلفة في مجتمعاتها ، ونسيانها ذواتها لتتوحد وتذوب فروقها تدريجياً
لمصلحة كيان الخلافـة المشترك - فإذا تلك العناصر متباعدة ، وإذا
حماسها لكيانٍ يحمل طابع واحدةٍ منها تطفن بها يفتن ، وإذا الأواصر
التي تشدُّ عمودَ الخلافـة تهن وتنهحل ، وإذا هذا كله يعجل بقيام
الدويلات التي كان قيامها إيداناً بأفول شمس الحضارة في الشرق كله .

لقد حان لدارسي التاريخ وللمحققين المعاصرين من كتاب العرب
والاعاجم ، ان يلتفتوا الى هذه الحقيقة ، وان يحكموا على المرحلة
التي ظهرت فيها الشعوبية بالموازين التي تناسب تلك المرحلة ، لا أن
يقيسوها على المرحلة الزمنية المتأخرة التي يعايشونها هم ، فالعمود
المتأخرة تختلف بان الدارس يجد فيها بين يديه ، في ما يجد من عناصر
لدراسة الشعوبية ، أقوالاً وكتابات وأعمالاً ومواقف تاريخية لدعاة
العنصرية ، تساعد على شحن النفوس بالحقد ، وتذكر بالفوارق العنصرية

١ - مسألة التكافؤ أو الكفاءة في زواج العرب والاعاجم من المسائل البارزة في
الفقه الاسلامي ، ولعظم المذاهب فيها رأي أو أحكام .

أو المصلحية بين الشعوب التي كوَّنت في الماضي مجتمع الاسلام ، بينما لم تكن هاذة الاقوال والكتابات والاعمال والمواقف في المرحلة الاسلامية الأولى قد ظهرت بعد ، حتى تكون السبب - أو واحداً من الاسباب - في ظهور الشعوبية . كذلك تختلف العهود المتأخرة بأن الصراع فيها بين العنصريات والقوميات المختلفة ، كحالها في أي مجتمع عادي آخر ، ظاهرة طبيعية وأمر يمكن توقعه ؛ بينما الأمر لم يكن كذلك في المجتمع الاسلامي الأول ، لأنه كان من المجتمعات الانقلابية الثورية العاطفية التي تشكلها أجيال شديدة الإيمان بالشعارات الجديدة ، ولم يكن طبيعياً - في نظرنا - في المجتمع الذي تقبل سلمان الفارسي سيداً كريماً ثم حاكماً مرموقاً في دولة الاسلام ، بعد إذ هو عبد يباع ، أن يأبى لتباين العنصر ويقف عند اختلاف القوميات ، لو لم يكن ثمة من يثير فيه هاذة النعرات ، ويحسم عوامل التفرقة ، ويذكر الناس بعنصرياتهم التي تميز بعضهم من بعض بفروق.. تماماً كما لم يكن طبيعياً أن تظهر عصبيات قبلية في ذاك المجتمع الثوري العاطفي نفسه الذي نسي فيه الاوس والخزرج - مثلاً - خلافاتهم وسنوات صراعهم ليصبحوا وحدة جديدة متكاملة متعاطفة اسمها « الانصار » ، كما نسبت بكر وتغلب وتميم وكلب - مثلاً - وباقي القبائل قبليتها أمام الشعار المنادي بأن « لا عصبية في الاسلام » ، ليصبحوا جميعاً مسلمين أو غير مسلمين ؛ فلماذا ظهرت تلك العصبيات القبلية التي ظهرت بعد سنوات قلائل من عهد الرسول ، والتي تُفسخ المسلمين قبائل قبائل ، وتذكرهم بأنهم أسديون أو ثقيفيون أو كنانيون أو هذيليون... هل إلا لأن حاكماً ، أو أسرة ذات سلطان ، كان له ، أو لها ، مصلحة في اختلاف هاذة القبائل ، فعمل على أن تختلف ، حتى يشغلها بعضها ببعض عن الدولة ، وعن حق

البيت الحاكم أو عدم حقه في الحكم؟؟

أما الذين جددو العصبية القبلية وأذكوها ودفعو القبائل دفعاً إلى أوارها المحتدم ، أما أصحاب المصلحة في تناحر القبائل وانشغالها عنهم ، فقد دل عليهم التاريخ وأشار اليهم المؤرخون ، وتحدث عنهم الكتّاب والدارسون ، وهم بنو أمية الذين كانوا يشجعون أصحاب النقائض بين شعراء العهد الأموي ، ويحضنون مشيري النزعات بين القبائل ، ويوجهون من وراء ستار ، معركة التلاسن والتحارب والتنافر والتمزيق بين عرب وعرب ...

وأما الذين أثارو العصبية العنصرية بالشعبوية ، ودفعو العرب والمعجم فريقيّ صراع إلى أتونها الفائر ليحطم بعضهم بعضاً ، أما أصحاب المصلحة في أن يتفكك كيان المجتمع الديني الكبير الذي ضم العرب والاعاجام ركنين ركنين لحضارته ، ألائك الذين غرّرو بكتّاب النقائض من مؤلفي العهد الإسلامي ، وأثارو فتن الاقليم والعنصر بين الشعوب ، والذين كانوا يوجهون من وراء ستار ، معركة التلاسن والتحارب والتنافر والتمزيق بين عرب وعجم ، فقد تجاهلهم التاريخ ، ولم يتساءل عنهم المؤرخون ، وغفل عنهم كذلك المحققون والدارسون ، السابقون منهم واللاحقون ، قداماهم والمعاصرون ؛ لماذا؟ لأنهم لم يدركوا سر اللعبة الدينية العنصرية. الخطرة التي دمرت كيان دولتهم ، ونخرت وجودهم المعنوي ، وعصفت بروح الود والتعاطف والتعاون التي عليها قامت حضارتهم المشتركة .

فمن هم أصحاب تلك اللعبة ؟

من هم مفتعلو حركة الشعوبية في الاسلام؟؟

٥-٤

نصل بذلك إلى السؤال الذي طرحناه قبلاً ، بعد أن لاحظنا أن ظهور الشعوبية في الفترة التي ظهرت فيها ، ليس ظاهرة طبيعية ، وقدّرنا أن تكون هاذة النزعة قد أثّرت بصورة متممة ولغرض مقصود ؛ ثم تساءلنا عن صاحب المصلحة في تمزق الدولة الاسلامية كدولة دينية ، وعن مَنْ يمكنه أن يقوم في ذلك المجتمع بهذا الدور ، فقدّرنا انه دين سابق ، لم يكن يستطيع أن يغزو الدين الجديد بمعتقداته الإيمانية ، فلجأ إلى العنصرية القومية ، في مجتمع تعددت فيه العنصريات ، يثيرها ويذكّيها - والانسان ضعيف أمام نزعتها قريب الاستجابة لإثاراتها - وبدأها بإثارة العربي أولاً ، وإشعاره بالافضلية في الدولة التي تحمل طابعه ، مما دفع العنصريات الاخرى لردة فعل ، كانت تيار الشعوبية بآسيه وعميق دوره في الاسلام .

وفي استعراضنا للديانات التي كانت في المجتمع الاسلامي ، وهي المانوية والزرادشتية والنصرانية واليهودية ، لثرا مَنْ منها أقرب لأن يكون صاحب هاذو الدور ، استبعدنا ، على الصعيد المنطقي النظري ، أن يُشير اتباع الديانتين الأوليين الذين لم يكونوا من العرب، نزعة تقول بتفضيل العربي عليهم ، وقدّرنا أن مفتعلي هاذو الحركة يجب أن يكون ولاؤهم الديني لغير الاسلام ، لأنهم إنما يرمون إلى تحطيمه ، ولاؤهم العنصري أو القومي لغير الاعاجم ، لأن المنطلق العنصري

للسعوبية (وهو تفضيل العربي) ، ستنعكس نتائجها اضراراً عليهم
هم بالذات .

فلما توقفنا - قبل أن ندرس احتمال أن يكون ذميو الجزيرة من
نصارا أو يهود هم الذين افتعلوا هذه الحركة - لنمحص موقف الفرس
خاصة على الصعيد التاريخي ، لأنهم هم الذين اتهموا أولاً وعامة
بهاذه الحركة ، ولينزّن الروايات والاخبار الكثيرة التي تدور
حولهم ، لاحظنا أن الواقع التاريخي أيضاً - بالاضافة إلى المنطق
النظري الذي أسلفنا - يُبعد عن القوم احتمال أن يكونوا هم مفتعلي
السعوبية وسيلةً لتحطيم الاسلام من داخل ، لأن إيمانهم لم يكن يقل
إطلاقاً عن إيمان العرب بهاذا الدين ، ولأن أحوال الفرس الاجتماعية
قبل الإسلام ، ومواقفهم ووفرة الاعلام الذين خدموا الدين واللغة
منهم في الإسلام ، تشهد بغيرتهم على دينهم الجديد وتمسكهم به وعلى
عدم رضاهم بالاضرار بدولته وكيانه . أما الذين اتهموا من الفرس
أو سواهم من الأعاجم بالقيام بنشاط عملي في الاسلام لتحطيمه ،
وكذلك النزعات المناوئة التي ظهرت ضد الاسلام أو العربية ، فلم
يكونوا - ولم تكن - يمثلون طابع الغالبية من عنصريتهم ، وكانوا من
الضعف بحيث لا يجدر أن يقارنوا بتلك الغالبية ؛ وأما الأقوال والمثالب
والنقائص والردود العنصرية التي تمثلت في مؤلفات ، أو نقلت الاخبار
تفاصيل أو خلاصات لها ، فقد اشترك العرب والأعاجم فيها بمنزلة سواء ،
وتضرر فيها ألائك بمثل ما تضرر هاؤلاء ، وكانوا جميعاً ضحايا اللعبة
التي خطط لها - في ما نقدر - ألائك الذين أرادوا تحطيم الإسلام من
داخل ، والذين عرفوا أن أفضل السبل إلى ذلك إنما هو في ضرب

عنصرياته بعضها ببعض ، ففعلوا .. ونجحوا .

٦

فإذا جئنا نناقش ، على الصعيدين النظري والواقعي ، احتمال أن يكون النصارا أو اليهود من العرب ، هم الذين افتعلوا هذه الحركة المدمرة في الإسلام ، نرا قرائن كثيرة تشير إلى أن اليهود - لا النصارا - هم الاهل للقيام بمثل هذا الدور الخفي .

والمقصود بالمناقشة على الصعيد النظري أن نرا : هل يمكن من حيث المبدأ ، أن يقوم أي من هاؤلاء بمثل هذا الدور ؟ هل وضعه الديني ، أو نزعته القومية ، أو عقيدته الإيمانية - مثلاً - قدفعه الى مثل هذا التصرف ؟ وعلى الصعيد الواقعي : أن نرا إن كان ثمة في تاريخ هذه الملة أو تلك ، سوابق أو تصرفات مماثلة تزكي - أو تنفي - عنها التهمة .

أما على الصعيد النظري ، فيتساوا النصارا واليهود العرب بأدىء ذي بدء ، كما أسلفنا ، بأن مثل حركة الشعوبية - إذ تضر بالإسلام كدين - لا تضر بهما هما دينياً ، بل وربما تنفعهما أيضاً ، وانها - إذ تنعكس أضراراً مادية على الأعاجم من اتباع الزرادشتية أو المانوية - لا تضر بآتباعهم بصورة عامة . ولاكن إلى جانب هذا العامل المشترك ، نجد عوامل أخرى مختلفة تعزز حصر التهمة باليهود وحدهم :

١ - ففكرة وجود شعب متميز يَفْضُل باقي الشعوب - وهي العامل الأول في ظهور الشعوبية حين رأيناها ردة فعل لنزعة تقوم على تفضيل العربي - فكرة "نجدتها في اليهودية دون الديانات الأخرى . لعل اتباع كل ديانة يرون أن دينهم - كدين - هو الحق أو هو الأصوب ، ولاكن فكرة أن الله يميز جنساً بشرياً - كجنس - ويفضل شعباً من الشعوب ، فيقفه على نفسه ، ويجعله شعبه المختار ، فلا نجد مثلها إلا عند اليهود وحدهم .

فهم يؤمنون أولاً بأنهم من عنصر يختلف عن عناصر البشر الآخرين ^١ ، وان عنصرهم ذاك أسما وأفضل ، ثم أن الله اختص نفسه بهاذا العنصر ، فهم خاصته الأحباء وشعبه المختار بل المقدس ^٢ . وما يُقدَّر من ان الله تعالى في العهود الوثنية قد فضّل اليهود على الشعوب الأخرى المشتركة الوثنية المجسمة ، بسبب عبادتهم دونها للاله الواحد المجرد، فسره اليهود لا بأنه تقدير للمستوا التجريدي الغيبي الذي ارتفعت

١ - انهم يؤمنون أن « الفرق بين الانسان والحيوان ، هو بقدر الفرق الموجود بين اليهود وباقي الشعوب » - الكنز المرصود في قواعد التلمود ، ط ٢ ، ص ٦٧ .

٢ - هاذا التفسير ناتج من تكرار عبارة « الشعب المختار » في العهد القديم ، التي فسرها اليهود بأن الله اختارهم كجنس - لا كأتباع - لدين - شعباً خاصاً به وحده . مثال ذلك ما جاء في سفر الخروج (٥: ١٩) من قول الله لليهود في برية سيناء: « والآن ان امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي ، فإنكم تكونون لي مملكة أحرار وشعباً مقدساً . ومثله أيضاً في سفر اشعيا (٢٠: ٤٣) « أجعل مياهاً في البرية وأنه - أرا في القفر لأسمي شعبي المختار » الخ ... - رجعنا في نصوص الكتاب المقدس إلى ترجمة اليازجي .

اليه العبادة في الشريعة الموسوية الأولى ، بل انه تمييز عنصري لجنسهم هم بالذات ، وان باقي الاجناس لا يمكن لها أن تصل إلى مرتبتهم حتى لو عرفت التوحيد وآمنت بالإله الغيبي المجرد ؛ فالتمييز من قبل الله هنا يختص بالعنصر البشري الذي كان منه اليهود وحدهم ، والتمييز عندهم ليس - كما يذهب اتباع الديانات الأخرى بشأن دياناتهم - للعقيدة كعقيدة ، بصرف النظر عن جنس صاحبها أو عنصريه أو لونه ، بل للجنس البشري ، المتميز ، الذي ينحدرون منه .

وهاكذا فالناس في نظر اليهود على درجتين : درجة أولا أرفع وهم اليهود ، ودرجة ثانية أدنا هم باقي الناس ، ويسمونهم « الأمم » أو « الشعوب »^١ ؛ والفرد البشري هو إما يهودي ، وإما - وفقاً للنسبة التي صارت متداولة اليوم - « أممي » أو « شعوبي » . أليست هاذي الطبقة العنصرية بالذات ، هاذي « الافضلية » و « الشعوبية » اليهودية ، هي الفكرة التي وسوس بها للعربي ، فأدت إلى ظهور الشعوبية في الاسلام ؟ فإذا كان هاذي الداء قد أوحى به للعربي إحياء ، فمن تراه جديراً بالإحياء به ؟ أليس شخصاً يعرف مثل هاذي النوع من التمييز في حياته أو في تفكيره على الأقل ؟ أهو - مثلاً - النصراني

١ - في سفر التثنية (٢١: ١٤) من العهد القديم : « ولا تأكلوا شيئاً من النبائل ، وإنما تعطونها للغريب الذي في مدنك فيا كلها ، أو تبيعها ، لأنك شعب مقدس للرب إلهك » . وفي اشعيا (٤٥: ١٩-٢٠) : « أنا الرب .. اجتمعوا وهاؤوا وتقدموا جميعاً يا أيها الناجون من الأمم » . وفي المزمير (١١٠: ٤-٦) : « الرب رؤوف رحيم .. أبدا لشعبه قوة أعماله ، إذ أعطاهم ميراث الأمم » . وفي حزقيال (٣٧: ٢٨) : « فتعلم الأمم أني أنا الرب المعطس لاسرائيل » الخ ...

الذي لا يؤمن إطلاقاً بأفضلية عنصرية لبشر على بشر ، أم اليهودي الذي يعيش هاذة الافضلية في فكره وحسه وأحلامه الإيمانية ؟؟

. . .

٢ - إلى جانب هاذة القرينة التي ترجح أن يكون اليهود - لا النصارا - هم الذين دسّو بفكرة الافضلية إلى أذهان العرب ، قدفعوهم إلى المزلق الذي جرفهم والاعاجم ، يحذر أن نلاحظ نتيجة ثانية لفكرة الشعب المختار التي يؤمن بها اليهود ، هي ان الاختلاف الذي يقولون به لعنصرهم عن عناصر باقي البشر ، منعهم من الاندماج في الشعوب الأخرى التي يعيشون بينها ومشاركتها أحاسيسها القومية ، ولم يعد اليهودي يستطيع أن يشعر انه هو والذين حوله من قومية واحدة ما دام يختلف عنهم نوعية وما دامو أدنا منه عنصرية ، وغدا يشعر أن قومه الوحيدين ، إنما هم الذين يماثلونه ويوازونه في النوعية والدرجة و « المختارية » عند الله ، والذين يشترك معهم عبر الأمصار المتباينة المتباعدة الكثيرة ، وعبر الازمان والآماد والعصور ، في حلم واحد ، هم اجتماعهم في تكتل بشري موحد ، وضمن نظام رمو طويلاً إلى إقامته . والنتيجة الطبيعية لهاذا التفكير ، أن المشاركة العاطفية بينه وبين من يعايشهم من غير اليهود باتت مفقودة ، وغدا الذين يعيش معهم في بلد واحد وبيئة واحدة ، ألائك الذين يلد أولاده بينهم ويتكلم بلغتهم ويبادلهم المنافع الاقتصادية ويشاركهم خيرات الطبيعة وكوارثها ، لا يختلفون في نظره عن باقي الشعوب ، وصار جيرانه ومواطنوه هم والاغراب سواء بالنسبة إليه ، ما دام الجميع من « الشعوب »

أو « الأمم » ، وليسو - مثله - من الشعب المختار .

إذا لا رعاية خاصة في نفسه لمواطنيه وجيرانه وللدولة التي تجمعهم وإياهم في كنفها الواحد ؛ بل ان هاذه الدولة ليست دولته في الواقع ، وشعبها ليس هو شعبه ، و- التالي - لا يهم عمرت هاذه الدولة أو خربت ، وسلم ذالك الشعب أو باد ؛ بل لا جرح من التآمر على هاذه الدولة إذا رأ في وجودها حائلاً دون قيام دولته هو ، وعلى شعبها إذا رآه يضاده ويستنكر منه تفردده وعدم اندماجه فيه ، بل ما أجل أن يصطرع الشعب الذي يعيش اليهودي بين ظهرانيه ، مع شعب آخر أو شعوب عدة من « الأمم » التي تحجب شعبه المختار ، فيحطم بعضها بعضاً ، وتتمزق وقتاً كل حق تضعف وتهن وتهون ، وتلتحقا عقبة من طريق تجمع شعبه وقيام دولته .

معننا هاذا أن اليهودي ، وقد أصبحت اليهودية له ديانة وقومية في آن ، لم يعد يهمه رقي أو سلامة لغير شعبه اليهودي ، بل إنه لسيتمنا أن ينخلد أي شعب آخر غير ذاك الشعب ، ومعناه أيضاً أن اليهودي ، عربياً كان أو أعجمياً ، لم تكن تزعجه آونة ظهور الشعوبية ، حركة ينتج منها للعجم تنكيل واضطهاد ، أو للعرب اضطراب وتقويض دولة .

وبعبارة ثانية :

إذا كنا قد استبعدنا نظرياً أن يلجأ الزرادشتيون أو المانويون أو سواهم في محاربتهم للاسلام ، إلى سلاح النزعة العنصرية وتفضيل

العربي في دولة عربية الطابع ، لأن ذلك سينعكس أضراراً على أبناء قومهم الفرس ، فإن ذلك ليس مستبعداً من اليهود حتى لو كانوا من يهود فارس ، لأنهم لا يرون أن قوميتهم فارسية وأن الفرس هم شعبهم ، بل كان يسرهم أن يضطرع العرب والأعاجم جميعاً ، من فرس وغير فرس ، وأن ينهار الدين الجديد ، دولة وأتباعاً وعقائد وحضارة .

وهاكذا نجد أمامنا فئة أخرا يمكن أن تلعب دور الفتنة بين العرب والأعاجم في دولة الاسلام ومجتمعه ، هم بقية اليهود إلى أي شعب انتسبو - لا يهود الجزيرة فقط - لأنهم الوحيدون الذين ينطبق عليهم الوصف الذي أوردناه قبل أن يمكن أن يكون ذا مصلحة في افتعال فتنة الشعوبية ، أو يمكن أن يلعب هذا الدور في المجتمع الإسلامي ، وهو من يكون ولاؤه الديني لغير الإسلام ، ولاؤه القومي - أو السياسي - لغير الأعاجم الذين سيكونون ضحايا ما ينتج من الشعوبية من تنكيل .

إذاً قد يكون مفتعلو الشعوبية بعضاً من يهود بلاد فارس^١ ، ممن

١ - كما قد يكون منهم أيضاً مطلقو اسم الشعوبية . بل لا يبعد أن يكون مفتعلو الحركة هم أنفسهم من أعطوها الاسم أيضاً، تكريساً وعلا على تكوين موضوع أو مشكلة ، منطلقين من كلمة «الشعوب» التي يجدونها في كتبهم تقابل الشعب المختار ، وإذا صح هذا الاحتمال ، فإنه يفسر ورود اسم الشعوبية منسوباً إلى «الشعوب» بالجمع - خلافاً للقاعدة - وليس إلى «الشعب» بالمفرد ، وينسجم مع شكنا الذي -

يعدمهم الناس فُرساً لأن مَواطنهم ولغتهم وظاهر تصرفاتهم كلها فارسية ، وهم في الواقع يهود لا يوالون في أعماقهم ما يوالي الفرس من دين ورابطة سياسية ؛ كما قد يكون مفتعلو الشعبوية هاؤلاء ، من يهود العربية ، ممن يعدمهم الناس عرباً ، وهم في الواقع يهود أولاً وآخرأ ، لا شيء غير يهود. بل نحن نذهب إلى أن أصحاب هاذة اللعبة لا يُستبعد أن يكونو من الفريقين معاً ، من يهود الأعاجم ويهود العرب في وقت واحد ، بتعاون صامت بينهم ، وبتفاهم ضمني غير مكتوب وربما غير مقول ، يدركه الفريقان المتأثران في التفكير والهدف والاسلوب ، دونما حاجة إلى الافصاح عنه ، لأن اليهود ، كما أن فلسفتهم القائمة على تميز شعبهم جعلتهم مرتبططين ارتباطاً عضوياً بقومية دينية واحدة تتجاوز كل القوميات العنصرية والجغرافية ، كذلك فإن تعاملهم جعلتهم - عبر تاريخهم الطويل - متماثلين في نظرهم إلى الشعوب الأخرى ، وفي كيفية معاملة هاذة الشعوب والعمل على تزييقها وإضعافها لإزالتها عائقاً من طريق وحدتهم المرجوة . وهم يدركون طبعاً أن من أهم شروط التأثير في جماعة يريد شخصٌ ما أثارها ، أن يستحوذ هاذا الشخص على ثقتها ؛ أي أن تشعر انه منها ، أو انه يشاركها في الإحساس ، ويخلص لها في الغرض والعمل ، أو - على الأقل - يلتقي معها في المصلحة ؛ وبعبارة أخرا يجب أن يكون شريكاً لها في العنصر أو الدين أو الهَوّ السياسي. وعليه فإن اليهودي

حـأسلفناه حين بحثنا تركيب اسم الشعبوية بقولنا: هل يمكن أن ننطلق من هاذا الخطأ الى الحكم بأن مبتدع نسبة الشعبوية ليس من العرب الصرحاء ذوي السليقة السليمة الخالصة ؟ - راجع الصفحة ٢٤١ .

يتظاهر باعتناق الإسلام - وإذا اقتضا الحال بغيره أيضاً - فيصبح مع العربي المسلم عربياً مسلماً ، ومع الأعجمي المسلم أعجمياً مسلماً ، ويتحدث هاذا «العربي» هنا وذاك «الأعجمي» هناك ، كلٌ بين بني «قومه» ، بما يثيرهم على الطرف المقابل ، أو يذكّرهم بشاراتهم وبأخطاء الآخرين معهم ، وقد يبدأ هو نفسه من فرط «غيرته» و«حماسه» و«حبه لقومه» معركة اتهام فتلاسن فشتائم ، فيتلقف تلك في الطرف الآخر زميلٌ له لا يقل عنه غيرةً وحماساً وحباً لقومه الآخرين ، وينبري للدفاع عنهم ، وليرد الصاع بثله وأكثر ، فيحدث بدوره ويذكر ويشاتم ، ويهب المتذكرون والمشتومون والعاطفيون من الفريقين ، مستجيبين ، مستنكرين ، رادّين ، مهاجمين ، وينتهي وئام أو تعاون أو تعاطف ، وتبدأ معركة ، وعداوات ، وتمزق .

في الكذبة الكبرى التي اختلقها سيف بن عمر^١ حين خلق شخصية

١ - سيف بن عمر ، محدث بغدادي أو كوفي ذكر بعض المراجع انه توفي في زمن الرشيد ، والأرجح انه توفي قبل ذلك ، وربما كانت وفاته في العهد الأموي . عد له ابن النديم كتابين في الفتوح والخبار ، نقل عنها الطبري (ت ٣١٠ هـ) في تاريخه ، وعنه نقل كثيرون ، رغم أن العلماء والنقاد ضعفوه واتهموه صراحة بالكذب والزندقة وبوضع الأحاديث ونسبتها إلى الإثبات الثقات من الرواة (راجع عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ، ص ٦٢ و ٦٣) ؛ وقد شك في أخباره عدد من المعاصرين مثل الدكتور طاهما حسين والدكتور حامد حفي محمود من أدباء مصر ومحققها .

أما السيد مرتضا العسكري ، عميد كلية أصول الدين ببغداد ، الذي أصدر حق الآن كتابين من سلسلة كتب حول أحاديث سيف بن عمر هاذا ورواياته ، فقد أثبت بدراسته لأحاديثه ورواياته ومقارنتها مع أحاديث الذين شهدوا الأحداث التي يؤرخها ، -

وهية أسمائها « عبدالله بن سبأ » واتباعاً له « دُعُو السبثيين » ، نجد حالة مماثلة تماماً تصور لنا العقلية التي يمكن أن تخطط لمثل هذا التدبير ، وتتوصل إلى مثل هذه النتائج . ففي جملة أخباره التي لا تفسج مع الواقع التاريخي ، والتي لا تنطبق مع أي من المصادر الإسلامية السابقة أو المعاصرة له ، يحدث سيف بن عمر في ما يحدث عن حرب الجمل بين الإمام علي (ع) والسيدة عائشة (رض) ، « ان المسلمين بعد أن بايه علياً وخرج « طلحة » و « الزبير » لحرب الجمل ، رأ السبثيون أن رؤساء الجيشين أخذو يتفاهمون ، وأنه إن تم ذالك ، سيؤخذون بدم عثمان . فاجتمعوا ليلاً وقررو أن يندسو بين الجيشين ويشيرو الحرب بكرة دون علم غيرهم ؛ وانهم استطاعوا أن ينفذوا هذا القرار الخطير في غلس الليل قبل أن ينتبه الجيشان المتقابلان . فناوش المندسون من السبثيين في جيش علي ، من كان بإزائهم من جيش البصرة ، والمندسون منهم في جيش البصرة من كان بإزائهم من جيش علي ؛ ففزع الجيشان وفزع رؤساؤهما ، وظن كل بخصمه شراً ... وان حرب البصرة

—ومع روايات المؤرخين الثقات الذين كانوا سبق منه، ان الرجل لم يكن يكتفي بنسبة الاحاديث الموضوعة إلى رواة اثبات أو شخصيات تاريخية معروفة ، بل كان يختلق هو شخصيات وهمية ينسب إليها أفعالاً أو يضع على ألسنتها أخباراً وأحاديث توافق أهواء حكام أو فئات مذهبية أو سياسية خاصة .

وأبرز الشخصيات التي اختلقها شخص أسماء « عبدالله بن سبأ » ، جعله يهودياً وجعل له أتباعاً ونشطاء في نظر الناس ، وبذا جعل أخصامه الذين أظهرهم متأثرين به إذا الرجل ، مشبهين في نظر الناس ، ولعله بذلك كان يسترضي الأمويين الذين يزكهم ويعلي منهم في أخباره . راجع في هذا خاصة « عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى » و « خمسون رمالة صحابي مختلق » .

المشهوره بحرب الجمل وقعت هاكذا ، دون أن يكون لرؤساء الجيشين فيها رأي أو علم ، ١ .

فإذا لم يكن سيف بن عمر هاذا يهودياً أظهر الإسلام ، كما فعل كثير من غيره ، من أجل افتعال الأحاديث وخلق الفتنة - وأحاديثه وأخباره تؤيد هاذا الظن - فهو على الأقل يفهم نفسية اليهود ويدرك أساليبهم . وهو حين أراد أن يلوّث أخصامه الذين صوّروهم متأثرين بعبد الله بن سبأ ، قال إن ابن سبأ هاذا كان يهودياً من صنعاء ، وجعل تصرفاته وتصرفات أتباعه يهودية الطابع والطريقة ؛ وهاذا أوفق طبعاً الرواية وأكثر قوة لها ؛ أولاً : لأن اليهود لهم سوابق في دخول الإسلام لأجل الإفساد فيه ، وهناك أسماء كثيرة نقلتها الروايات وكتب التاريخ لليهود أظهر الإسلام ، ووضعوا فيه كثيراً من الأحاديث ، وأشاعوا كثيراً من البدع ، وحرّفوا كثيراً من الروايات ، وأشعلوا كثيراً من الفتن ، فلأن تكون الشخصية التي أراد سيف ، أن تظهر عقائد الأخصام وكأنها بدع من وحيها ، يهودية أظهرت الإسلام نفاقاً ، يجعل روايته أقرب إلى الامكان وأدعا للتصديق . ثانياً : لأن اليهود مكروهون جداً ، فهاذا يجعل رواية سيف بعيدة التأثير ، لأنه ينفر عامة المسلمين من أخصامه بعد أن جعلهم متأثرين بعبد الله بن سبأ ، وجعل عقائدهم تلفيقات وتوابع من وحيه ، وهاكذا يمكن تشويه هاؤلاء الأخصام - أخصامه مذهبياً أو أخصام أسياذ له سياسيين كان يريد إرضاءهم -

١ - التلخيص المنقول لرواية سيف عن هذه الواقعة ، من نص السيد مرتضى العسكري في كتابه « عبد الله بن سبأ ، وأساطير أخر » ، ط ٣ ص ٣٠ و ٣١ .

ويمكن تشكيك الناس بمعتقداتهم وإبعادهم عن التأثير بهم و - التالي -
عن مشاركتهم في محاربة السلطات ، مثلاً ، واجتهاداتها المصلحية .

قصة اندساس السبئيين هاذة بين الفريقين يوم الجمل ، رغم انها
مختلفة ، تصور عقلية اليهود وأساليبهم أدق التصوير ؛ فاليهود - من
خلال وقائع تاريخية كثيرة سنورد بعضاً منها في ختام هاذو الفصل -
يخفون حقيقة دينهم ويتظاهرون بأنهم من أتباع الديانات أو العقائد
أو الجماعات الأخرى التي يريدون تحطيمها ، إبعاداً للشبهات عنهم وتغطية
لأعمالهم الرامية إلى الاضرار بالآخرين . فأصحاب هاذو النمط من
التفكير أو هاذو الاسلوب في العمل ، أجدر أن يكونو هم المفكرين
بافتعال مثل فتنة الشعوبية في الإسلام ، وأن يتجه الظن بالاتهام إليهم
أكثر من غيرهم . وهاذو الظن لا يؤيده المنطق المبدئي المستمد مما هو
معروف أو شائع عن عقليتهم وأسلوبهم فقط ، بل ان ثمة روايات تنص
بصرامة على أن الكثيرين من الذين يُشكك بصحة إسلامهم والذين
يُتهمون بأنهم كانوا يعملون على هدم الإسلام - وفيهم عرب وفيهم
عجم - كانوا يهوداً أظهروا الإسلام ، أو كانوا من أصل يهودي . بل اننا
نجد كذلك أخباراً تنص بوضوح على وجود مسلمين من أصل يهودي بين
الذين قدرنا أن كتاباتهم وردودهم العنصرية كانت مأساة الإسلام
الكبرى ومأساة حضارته ومجتمعه ، تلك الكتابات التي كانت حطب
الشعوبية ووقودها .

فالصحابي عبد الله بن سلام الذي أسلم على اثر هجرة الرسول (ص)
إلى المدينة ، وصاحب الخليفة عمر (رض) إلى الشام ، ووقف أمام المتألمين

على عثمان يدافع عنه ، والذي تجمع حول اسمه كثير من الأحاديث والخبار المشكوك بأنها مدسوسة على الإسلام، كان يهودياً من العرب، ومن المتضلعين في الثقافة اليهودية ، وقد عدّه المفسرون في طليعة الذين عنتهم الآية الكريمة التي فيها «... ان يعلمه علماء بني اسرائيل»^١ .

وكعب بن ماتع ، المعروف بكعب الاحبار ، الذي انتقل بعد إسلامه في عهد أبي بكر - أو في عهد عمر - من اليمن إلى المدينة ، لنجده قرب الخليفة عمر يخبره قبيل مقتله بأنه سيقتل بعد ثلاثة أيام ، ثم يحدد في اليوم التالي خبره الذي يدّعي انه قرأه في التوراة قائلاً انه سيقتل بعد يومين، ثم يُنذره ويصنّدق نذيره بتحقيق مقتل الخليفة عمر، مما يدل على انه كان على علم بمؤامرة كانت تدبر - ولعله هو نفسه كان مديرها - لقتل الخليفة^٢ ، كعب الاحبار اذا كان يهودياً من عرب

١ - فجر الاسلام ، ص ١٥٠ .

٢ - قضية مقتل الخليفة عمر (رض) فيها جوانب تحتاج إلى تحقيق ؛ إذ اننا نجد فيها أساء فارسيين وعربي ورومي. والفارسيان أحدهما « أبو لؤلؤة » الذي طعن عمر ثم طعن نفسه بعد ان قتل جماعة من المسلمين ، وثانيها يُدعى « الهرمزان » . أما العربي فيدعى « جفينة » ؛ وأما الرومي فهو « صهيب » الذي نال اسمه ذكراً ولباهة في المراجع الاسلامية القديمة ؛ وهذا الاخير أثار عمرو بن العاص وربما كذلك سعد بن أبي وقاص على عبيد الله بن عمر بن الخطاب ، لقتله الهرمزان وجفينة بعد علمه بوفاة أبيه الخليفة متأثراً بحراجه .

أما سبب قتل عبيد الله للرجلين ، فهو ان عبد الرحمان بن ابي بكر قال بعد ان طعن عمر، انه مر ليلة مقتل الخليفة على ابي لؤلؤة ومعه «جفينة والهرمزان وم نجى» -

اليمن ، وكان أبرز المتهمين بتسرب أخبار وتأويلات يهودية إلى الإسلام على يده ^١ .

وهب بن منبّه الذي يأتي في أوائل الذين ألفتو كتباً من تلك التي أدخلت في الإسلام أخباراً كثيرة وقصصاً « تتعلق بأخبار الأول وقصص الانبياء » والذي كان يقول : قرأت من كتب الله اثنين وسبعين كتاباً ^٢ ؛ كان كذلك يهودياً من اليمن ؛ ويقال انه كان من « الأبناء » أي يهودياً من سلالة الفرس الذين كانوا في اليمن ^٣ .

— فلما رهقهم نارو، فسقط منهم خنجر» ذكر عبدالرحمان ما كان رآه من اوصافه؛ فلما أتى بالخنجر الذي طعن به عمر ، رُئي انه هو نفسه .

ونجد في بعض المراجع ان الرواة قد توقفوا في ديانة ابي لؤلؤة (راجع « سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين » تأليف محمد سعيد العرفي رئيس المجلس الاسلامي الاعلا بدمشق وعضو الجمع العلمي العربي ، ص ١٨) . هاذا وان المرء ليتساءل عن الرابط المشترك الذي جمع عربياً وفارسياً و - ربما - رومياً على موضوع قتل الخليفة عمر .. ايكون ان الثلاثة أعضاء في رابطة خفية كانت تتوزع عضويتها في الشعوب الثلاثة - مثل ديانة واحدة تجمعهم - وانهم كانوا يتخفون في مجتمع عاصمة الخلافة « المدينة » بانتظارهم بأنهم من اتباع الدين الجديد ، توصلوا إلى غاية - او غايات - تخريبية ، خاصة واننا نقرأ في سير بعضهم (مثل ابي لؤلؤة) انه سافر إلى المدينة من مكان بعيد ، وسما سعيًا حثيثاً لا يقبل المنطق بسهولة اسبابه الملعنة ، للتوصل إلى الخليفة عمر (رض) ^{١١}

١ - فجر الاسلام ، ص ١٥٠ .

٢ - المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

٣ - فجر الاسلام ، ص ٢٠٥ .

واللغوي الشهير أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي كان صَنَوَ الاصمعي ومنافسه ونَدَّه في المكانة العلمية وفي الشهرة وتقدير الناس، والذي ساهم في معركة الشعوبية بتأليف كتب عنصرية مثيرة، كان أصله يهودياً من فارس، وفيه يقول ابن النديم: وألّف أبو عبيدة معمر بن المثنى - وهو من أشهر العلماء في النحو والاعخبار، وكان أصله من يهود فارس - كتباً كثيرة تعرض فيها للعرب، منها كتاب «لصوص العرب» وكتاب «أدعياء العرب»، كما ألّف كتاب «فضائل الفرس» الخ^١.

وأمثال هؤلاء كثيرون - لمن شاء - في مصادر التاريخ والادب والحديث والفقه وسواها، وهم ليسوا جميع الذين أظهر الإسلام وكان لهم فيه دور، لأن ثمة كثيرين طبعاً بين الذين تظاهروا نفاقاً بالإسلام استطاعوا أن يخفوا واقعهم ويكتتموا حقيقة عواطفهم ومعتقدهم. كما انه، من جهة ثانية، لا يمكن القول بأن جميع اليهود الذين أسلموا قصدوا إلى التخريب في الإسلام، فهناك من تؤكد أخبارهم وأحكام العلماء فيهم أنهم كانوا ممن حسن إسلامهم وأخلصو لدينهم الجديد - مثل «مُخَيَّرِيق» - ومنهم من كانت سيرتهم مثلاً يُحتذى في الخلق والتقى والتحرز من أي عمل أو قول قد يكون به تأويل أو تفسير لآية قرآنية أو حديث نبوي - مثل طاووس - ولاكن الذي

١ - الفهرست، طبعة فلوجل، ص ٥٣ و ٥٤. ويقول المسعودي في مروج الذهب، ج ٣ ص ٤٤٩: «وله مصنفات حسان في أيام العرب وغيرها، منها كتاب المثالب، ويذكر فيه أنساب العرب وفسادها ويرميهم بما يسيء الناس ذكره ولا يحسن وضعه».

قصدا إلى إظهاره أن اليهود الذين ولدت فكرة ' « الشعب المختار » بينهم رباطاً قومياً خاصاً بهم ، ليسو فقط غير بعيدين عن الائتار بالاسلام ، بل انهم أقرب من أية فئة أخرا غيرهم في المجتمع الإسلامي لأن يتهموا بافتعال الشعبوية ، لا لأن عقيدتهم العنصرية الطبقية ، ونظريتهم الحائقة على الشعوب الأخرى العائقة لقيام مجتمعاتهم ودولتهم ترجحان هاذا وتحكمان به من حيث المبدأ فحسب ، بل لأن ثمة - بالاضافة إلى ذلك - أخباراً وأقوالاً في المصادر التاريخية تنص بصراحة على وجود أشخاص بين المسلمين من أصل يهودي ، 'عرفوا بأعمال أو كتابات أو أحاديث ، عادت على الإسلام والمسلمين بالضرر الكثير ، مما يزكي التهمة بدور رئيسي لهم في افتعال فتنة الشعبوية .

٣ - وإذا كانت فكرة وجود شعب أعلا وشعوب أدنا ، وكذا فكرة القومية اليهودية التي يلتزم بها اليهود في مختلف بقاع الارض منذ أزمنة بعيدة ، تدفعان إلى الظن بأن يكون اليهود هم الذين أوجدوا في الاسلام فتنة الشعبوية ، فإن تعاليم التلمود وما يماثله ، لا تقل عن الفكرتين السابقتين أثراً في توجيه هاذة التهمة نحو اليهود .

ما هو التلمود ؟ وما هي تعاليمه ؟؟

التلمود كتاب ديني يقدسه اليهود ، بل قيل انهم يعتبرونه أعظم من التوراة ^١ . ويقول الدكتور « روهلنج » الذي كان مدرّساً في

١ - « الكنز المرصود .. » ، ط ٢ ، ص ٤٤ .

مدرسة « براغ » والذي فصل مضامينه في كتاب له أسماه « اليهودي على حسب التلمود » ، ان هذا الكتاب هو شروح لتعاليم التوراة كتبها حاخامات اليهود القداما وفقاً لمفاهيمهم الخاصة ؛ وأقدم شرح مكتوب من هذه الشروح ، كان بعد المسيح بمئة وخمسين سنة على يد حاخام يُدعى « يوزاس »^١ .

وأما تعاليمه فكثيرة وغريبة . وهي تنطلق - أيضاً - من فكرة أن اليهود هم شعب خاص يَفْضَلُ باقي الشعوب ويختلف عنها . والغريب في هذه التعاليم ليس الشعور بالافضلية ، لأن مثل هذا الشعور عرفته في الواقع شعوب أخرى كانت تؤمن بتفوقها أو بتميزها عن سواها ، ذهناً أو لونا أو جسماً أو حتى كرامة عرقية ، ولاكن الغريب هذا الحقد الذي تتضمنه تعاليم التلمود على الآخرين والدعوة التي تنادي بها لإيذائهم والإضرار بهم . قد يعتقد الانسان انه أرقا من سواه وأسمى ، ولاكن ذلك لا يوجب كرهاً منه للآخرين وعملاً على أذيتهم وتدميرهم ، بل لعل مثل هذا الشعور - إذا وُجد - أن يُؤَلِّد لديه إحساساً بالمسؤولية نحوهم ، يوجب عليه إرشادهم ومساعدتهم والعمل على ترقية تهم ؛ وفي ظني شخصياً أن هذه التعاليم ، أو قل هذه التفاسير لأحكام الشريعة الموسوية ومعتقداتها الواردة في التوراة ، إنما كانت عملية سياسية ترمي إلى منع اليهودي من الانسجام مع الشعوب الأخرى من أجل أن لا يذوب فيها ، ولكي يبقا في جو التفكير بالعودة إلى أرض الميعاد ؛ ولا يبعد كذلك أن تكون عملية اقتصادية أو اجتماعية

٢ - راجع تفاصيل ذلك في « الكنز المرصود .. » ، ص ٤١ فما بعد .

ترمي إلى الابقاء على الولاء لطبقة خاصة ، هي طبقة الحاخامات التي تعظمها هاذة التعاليم كثيراً .

تعاليم التلمود على نوعين : نوع يدور حول معلومات غيبية هي أقرب إلى الاسطورة أو الخرافة منها إلى المعلومات العقلانية ، مثل ان الله يلعب نهاراً مع الحوت ملك الاسماك ، ويشغل ليلاً مع الملائكة بتعلم التلمود ، وانه يبكي دائماً ندماً على إتهامه للشعب اليهودي . ومما في هاذا القسم من الاخبار الغريبة ان الله - مثلاً - اختلف مرة مع الحاخامات ، فاحتكم واياهم إلى حاخام آخر ، فحكم هاذا بصواب رأي زملائه وخطأ الرب ، فرضخ الإلاه لحكم الحاخام واعتذر إليهم ؛ ومعلومات من هاذا القبيل حول الملائكة والشياطين وأرواح إلهية وأرواح شيطانية وأخرى حيوانية الخ الخ^١ . وفي هاذا القسم أيضاً أن كل يهودي سيدخل الجنة ، فإذا أخطأ في الدنيا ، تدخل روحه فترة بعد موته جسده حيوان أو نبات ، أو تعذب مدة ، ثم تعود ثانية إلى جسده يهودي ، لتخلد بعد فيه بنعيم الجنة الابدية^٢ .

والنوع الثاني من تعاليم التلمود يدور حول علاقة اليهود بباقي الشعوب ؛ وفي هاذا النوع من التعاليم تتجسم فكرة الافضلية بصورة قبيحة غير خلقية . وصايا الديانات السماوية من قبيل : لا تسرق ، لا

١ - الكنز المرصود...، الصفحات ٤٩ حق ٦٥

٢ - الكنز المرصود...، ص ٦١

تزن ، لا تشهد بالزور . . ، والتي توصي بالامانة والرأفة والبر بالناس
 وخدمة البشر ، هاذة التعاليم وأمثالها ، تتبناها جميعاً تعاليم التلمود ،
 ولاكن على أن تُطبَّق على « الشعب » وحده ، أي على اليهود دون
 سواهم ، لأن هاؤلاء هم البشر الذي نزلت هاذة التعاليم بشأنهم ، أما
 من عداهم فحيوانات خلقها الله على صورة الانسان لتخدمه ^١ . إذاً
 فاليهودي يصدق ويفي ويتعفف ، ولاكن مع الانسان فقط ، أي مع
 اليهودي ، ونتيجة ذلك ان اليهودي أصبح لا يأمن إلا لليهودي ، لأن
 هاذا يعمده إنساناً ؛ أما الخارجون عن دين اليهود فسرقتهم جائزة ^٢
 ومقاربة نسائهم لا تعد زناً ^٣ وغشهم والكذب عليهم مسموح به ^٤ ،
 لذا فإن اليهودي ينتحل غير صفته ، وقد يتظاهر باعتناق دين من
 الاديان ليغش اتباعه ويتمكن من إيدائهم عن طريق ظنهم انه منهم ،
 كما انه يحلف ألف يمين كاذبة لإنقاذ يهودي في محاكمهم ، ولاكنه لا يحلف
 كذباً في محكمته ^٥ ، والربا من أموالهم جائز بل مفروض ^٦ وعدم وفاء
 ديونهم لا مسؤولية فيه ، بل ان وفاء ديونهم - كرد أشياءهم المفقودة -

١ - المصدر السابق ، ص ٦٦ - ٦٩

٢ - المصدر نفسه ، ص ٧٣

٣ - الكنز المرصود ، ص ٨٩

٤ - الكنز المرصود ، ص ٧٥ و ٧٦

٥ - المصدر نفسه ، ص ٩٤ و ٩٥

٦ - أيضاً المصدر نفسه ، ص ٧٩-٨٣

ممنوع^١ ، والشفقة عليهم لا تجوز^٢ ، بل ان دمهم مباح وقتلهم واجب^٣ ، إلى أمثال هاذة التعاليم المفحشة في الحقد وكره البشر والقسوة عليهم .

ولقد كُتبت حول تعاليم التلمود وسواه - مثل كتاب « كبالا » - مما ينسب إلى اليهود تقديسه ، جملة يُعتمد بها من الكتب كانت سرعان ما تختفي من الأسواق ، مما يدل على أن اليهود لا يريدون أن تُعرف عنهم هاذة المعلومات ، أو انهم ينكرونها . أما الرغبة في عدم إشاعتها عنهم فأمر طبيعي ، لأنها تولد نحوهم في المجتمعات التي يعيشون ضمنها موجة من الاستنكار والكراهية والعداء ؛ وأما بشأن إنكارها ، فهم - اذا كانوا يدعون انها ككتب مصنفة انما هي موضوعة عليهم - لا يستطيعون أن ينكروا ان تعاليم هاذة الكتب المصنفة تمثل أفكارهم ، لأننا نجد في التوراة ، منذ الاسفار الأولى في العهد القديم ، تعاليم مثلها ومواقف لليهود تنسجم تماماً مع روحها وأوامرها ، كما اننا لا نستطيع أن نشك في ان هاذة التعاليم ، أو بعضها ، كانت متداولة شائعة بين اليهود آونة ظهور الإسلام في أوائل القرن الميلادي السابع ، لأن ثمة آيات قرآنية تناقض بصراحة هاذة الآراء فلتستنكرها أو تسفها .

١ - الكنز المرصود ، ص ٧٧

٢ - الكنز المرصود ، ص ٨٤ و ٨٥

٣ - المصدر السابق ، ص ٨٥

أما في العهد القديم فإننا نجد مثلاً لجواز سرقة «الأمم» من قبل اليهود وعدم إرجاع أماناتهم ، في سفر الخروج ، حيث يأمر موسى اليهود قبل مغادرتهم مصر سرّاً بأن « يطلب الرجلُ من صاحبه والمرأة من صاحبها أمتعةَ فضةٍ وأمتعةَ ذهبٍ »^١ ليأخذوها معهم في مغادرتهم البلاد سلباً وسرقةً^٢. واعتقاد اليهود بتفردهم بحب الله وانهم شعبه الخاص المختار وان سواهم لا يستطيعون أن يصبحوا مثلهم حتى لو دخلو ديانتهم (بالزواج مثلاً أو الاقتناع) وعبدوا رب بني اسرائيل ، والسبب انهم ليسوا مثلهم من روح الله ، بل من نطفة الحيوانات .. هاذا الاعتقاد نجده واضحاً في سفرى عزرا ونحميا ، فعزرا الذي كان « كاتباً ماهراً في توراة موسى » حين عاد إلى اورشليم مع جماعة من أبناء السبي ، رأى أن كثيرين من قومه أغضبوا الله لأنهم « لم ينفروا عن شعوب الارض ورجاساتهم » ، فقد تزوجوا من غير اليهود و « اختلط النسل الطاهر بأمم الارض »^٣. ورغم ان الزوجات يتبعن أزواجهن ، وأولادهن يكونون يهوداً بالطبع كأبائهم ، فإن عزرا أمر الأزواج جميعاً - إرضاء للرب وتكفيراً عن اثمهم - بطلاق زوجاتهم غير اليهوديات « وكان منهن من ولدن بنين »^٤ رغم ما في هاذا العمل من

١ - سفر الخروج ٢: ١١

٢ - كما يتبين من الفصل التالي ١٢: ٣٥-٣٧

٣ - سفر عزرا ٩ : ١٠

٤ - عزرا ١٠: ٤٤

قسوة وبُعد عن الانسانية . وأمرَ بمثل هذا أيضاً « نحميا » الذي ترأس بعثة يهودية من السبي إلى اورشليم ، فإنه حين رآ بعض قومه قد تزوجوا من الامم ، استنكر ذلك بشدة قائلاً : « أفنسكت لكم على فعل هذا الشر العظيم كله والتعدي على إلهنا بتزواج النساء الاجنبيات ؟ »^١

ونموذج آخر في العهد القديم من الكتاب المقدس لتعاليم التلمود الذي يوصي بقتل الامم — مما أمكن — ويمنع الشفقة عليهم ، هذا التغزل بالدم والتدمير والتأديب الذي نجده في مثل هذه العبارات : « ليبتهج بنو صهيون بملكهم .. تعظيم الله في أفواههم ، وبأيديهم سيف ذو حدين لاجراء الانتقام على الامم والتأديب على الشعوب .. »^٢ الخ .

ومثل هذه الكتابات والإيجاءات التي تمثل تعاليم التلمود ، والتي تصور التمييز العنصري وتوصي بالحقد والقسوة وتعليم اليهود العمل على تدمير الشعوب الأخرى ، نجده في أماكن أخرى من العهد القديم من الكتاب المقدس .

وأما في القرآن الكريم ، فنجد أيضاً عدة معتقدات تلمودية من خلال آيات تناقش — كما أشرنا — هذه المعتقدات وتسفّسها ، مما يدل بصورة لا تدع مجالاً للشك على ان اليهود كانوا يقولون بهذه المعتقدات في عهد الرسول ، أي قبيل ظهور الشعوبية في الإسلام ، مما يجعل تهمة

١ - سفر نحميا ١٣: ٢٧

٢ - سفر المزامير ١٤٩: ٢-٧

افتعالهم لمثل هذه الحركة واردة ، من حيث المبدأ ، ومثل هذا العمل منهم ممكن .

فادعائهم الأفضلية من حيث العنصر ، وانهم وحدهم ودون سائر البشر يختصون بالله تعالاً ، واضح في الآية الكريمة : « قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم انكم أولياء لله من دون الناس ، فتمنوا الموت إن كنتم صادقين »^١.

وادعائهم ان كل يهودي له نصيب من الحياة الأبدية في جنات النعيم ، وان الخطاة المذنبين منهم يقاصصون بالعذاب فترة وجيزة فقط بعد موتهم لتعود أرواحهم بعدها إلى أجساد يهودٍ في الجنة .. ظاهر في الآية الكريمة : « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة »؛ قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده ، أم تقولون على الله ما لا تعلمون؟^٢؛ وكذا في الآية التي تراها هذه المعتقدات منهم أمانى باطلة ، وتهـدد المشركين واليهود جميعاً بأن كل انسان سينال جزاء أعماله دون تمييز بين عنصر من البشر وعنصر : « ليس بأمانيتكم وأمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءاً يُجْزَ به »^٣.

١ - سورة الجمعة، الآية ٦

٢ - سورة البقرة ، الآية ٨٠ . وفي سورة آل عمران : « ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ، وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون ».

٣ - سورة النساء ، الآية ١٢٢

وأما غشهم الآخرين والتظاهر بأنهم منهم لإفسادهم ، فبيّن في الآية الكريمة : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون »^١ .

جاء في تفسير هاذي الآية : « قال الحسن والسدي : تواطأ اثنا عشر رجلاً من أحبار يهود خيبر وقرا عريضة وقال بعضهم لبعض : ادخلو في دين محمد أول النهار باللسان دون الاعتقاد ، واكفروا به آخره وقولوا : انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمداً ليس ذاك الموعود به ، وظهر لنا كذبه وبطلان دينه ؛ فإذا فعلتم ذلك شك أصحابه في دينه ، وقالوا : انهم أهل الكتاب وهم أعلم منا ؛ وبهاذه الجهة يرجعون عن دينهم إلى دينكم »^٢ .

وعدم ثقتهم إلا بمن كان منهم ، ففي الآية التي تلي الآية السابقة ، والتي تنقل عن لسانهم قولهم بعضهم لبعض : « ولا تأمنوا إلا بمن تبع دينكم »^٣ ؛ وفعل « آمن » حين يُعدّ باللام ، يعني الاطمئنان والثقة ،

١ - سورة آل عمران ، الآية ٧٢

٢ - تفسير مجمع البيان ، طبعة دار الفكر ودار الكتاب اللبناني ، المجلد ٢ ج ٣ ص ١١٥ . وتجد هاذي المعنا ايضاً في تفسير « مقتنيات الدرر » ، ج ٢ ص ٢١٦ ، وفي تفسير « في ظلال القرآن » ، ج ٣ ص ٢١٥ (= ٦١٣ متسلسلة) .. وسواها .

٣ - آل عمران ، الآية ٧٣

أي لا تطمئنوا إلا لمن تبسعون دينكم^١ .

وأما تجويزهم لأنفسهم عدم رد أمانات أبناء «الأمم» و«الشعوب»، بسبب ان أبناء الأمم لا ذمة لهم ولا حق وفاء على اليهودي ، فواضح في الآية الكريمة : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً ؛ ذلك بأنهم قالو : ليس علينا في الأميين سبيل . ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون »^٢ . وعبارة « قالو : ليس علينا في الأميين سبيل » توضح بجلاء ان سبب هذا الموقف إنما هو المبدأ التلمودي الذي يحصر الوفاء بالديون لليهود ؛ أما الأميون ، أي غير اليهود ، فليس على اليهود سبيل فيهم ، أي لا حق على اليهود تجاههم ولا مسؤولية عليهم نحوهم .

وهنا نتوقف قليلاً عند كلمة « أميين » الواردة في الآية السالفة وفي خمسة مواقع أخرى غيرها من القرآن الكريم ، تارة بالجمع « الأميين » ، وتارة بالمفرد « الأمي » ، لنلاحظ أن النسبة إلى « الأمم » جاءت في القرآن « أميين »^٣ لا « أميين » ؛ ولو كان القرآن اعتمد الوصف الآخر الذي يطلقه اليهود على من عداهم ، أي كلمة « شعوب » ، لجاءت النسبة إذاً « شعبي » لا « شعوبي » ، فهو ما كانت تعبر به السليقة العربية

١ - في ظلال القرآن ، ج ٣ ص ٢١٦ (= ٦١٤ متسلسلة) .

٢ - آل عمران ، الآية ٧٥

٣ - كل التفسيرات — كالمعجم اللغوية — تفخر كلمة « الأمي » أولاً بأنه الذي « لا يقرأ ولا يكتب » ، ويعتق بعضنا بأنه « الذي لا يقرأ الكتاب » . وفي بعض —

الصحيحة في عصر نزول الآيات ، وهو ما تقضي به القاعدة المستمدة من طريقة العرب في النسبة ، وواضح انه مغاير للطريقة التي صيغت بها نسبة « الشعوبية » في مرحلة تالية بعد عهد الرسول والعهد الراشدي ؛

— التفاسير الحديثة — مثل « في ظلال القرآن » — اشارة إلى نسبتها إلى « الامم » . وواضح ان تفسيرها بأنها في الآيات القرآنية صفة لمن « لا يقرأ ولا يكتب » ضعيف . عدا انه لا ينسجم مع المنطق والواقع التاريخي ؛ فقد ذكرت التفاسير ، نقلاً عن الرواة السابقين أو عن الشروح السالفة ، ان المقصود بالاميين هو العرب الذين « لا يقرأون الكتاب .. المقدس » . اما عدم انسجام التفسير الأول مع المنطق والواقع التاريخي فلأن العرب لم يكونو جميعهم يجهلون القراءة والكتابة ، ولا كان اليهود كلهم يحسنونها ، حتى تجوز صفة « الاميين » بذلك المعنا على العرب ، و « القارئين » أو « المتعلمين » مثلاً على اليهود ، بل الأرجح ان الاكثية الغالبة من اليهود في الجزيرة كانت ايضاً تجهل القراءة ، كبقية العرب في ذلك المجتمع الصحراوي البدوي . هاذا ولا تأخذ برأي من يذهبون الى ان النبي (ص) كان يحسن القراءة والكتابة (راجع « محمد عند علماء الغرب » للشيخ خليل ياسين ، ص ٧١ - ٧٤) رغم ان رأيهم يزي ان المراد بالأمي كونه من « الامم » ، فالقرآن ينقض هاذا الرأي بصراحة « وما كنت تتلو قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك » (العنكبوت ٤٨) ، والمقل يرفضه ، لان القرآن لن يقول عن النبي شيئاً يعرف معاصروه انه غير صحيح .

اما شرح « الاميين » في التفاسير بأنهم العرب ، مع ان المفروض حسب مفهومنا ان يكون جميع الذين ليسو يهوداً « أميين » ، لا العرب وحدهم ، فلأن المجتمع الحجازي آنئذ ، وبخاصة مكة ويثرب ، لم يكن يضم إلا يهوداً وعرباً ، او كثرة ساحقة من العرب بازائهم ، فانحصرت الامية في ذلك المجتمع بالعرب ، وغلبت صفة الكثرة فصارت صفة المجموع ، تماماً كما غلبت مع الزمن في أذهان العامة صفة « المعجم » للفرس ، مع ان المعجم هم جميع من ليسو عرباً ، وليسو الفرس وحدهم ، ولاكن الفرس في المجتمع الاسلامي ، كانوا يشكلون الكثرة الكاثرة الساحقة من المعجم إزاء العرب ، فغلبت صفتهم على المقصود من الاسم .

وهذه النسبة تزيكي تساؤلنا عن السبب في ظهور النسبة إلى « الشعوب » بالجمع ، وتمعزز الشك بأن تكون التسمية من دخلاء كانوا أغراباً عن اللغة العربية العفوية السليمة .

ويُظهر القرآن عقيدة أخرى كان اليهود يعتنقونها أو يبشرون بها عند ظهور الإسلام ، هي ان الانبياء والرسل يجب أن يكونوا من بني اسرائيل وحدهم . أما الأميون فلا يظهر فيهم رسل أو أنبياء ، وبذا يكذبون نبوة محمد (ص) ، لأنه ليس من بني اسرائيل . ومثل هذا التفكير طبعي في شعب يؤمن انه من روح الله ، وان باقي الشعوب ليسوا بشراً حقيقيين ، بل حيوانات على صورة بشر ، وهل يمكن أن يكون الرسول من الحيوانات ، أو أن يكون الحيوان رسولاً للبشر ؟؟

ففي بداية سورة الجمعة ، جاء بعد الآية الأولى التي هي تسميح الله تعالى : « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم ... »^١ . ويظهر أن هذه العقيدة قد تأثر بها العرب « الاميون » أنفسهم ، ورأوا أن هذه « الكرامة » خاصة باليهود وحدهم ، لذا نراهم يعجبون من ظهور رسول فيهم ، وهو ما يبدو واضحاً في سورة « ق » في قوله تعالى : « بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم ، فقال الكافرون هاذا شيء عجيب »^٢ .

١ - الجمعة ، الآية ٢

٢ - سورة « ق » ، الآية ٢ ؛ وكذا في سورة « ص » : « وعجبوا ان جاءهم منذر منهم ، وقال الكافرون هاذا ساحر كذاب » ، الآية ٤ ؛ ومثلها في سورة « يونس » : « اكان للناس عجباً ان اوحينا الى رجل منهم » ، الآية ٢ .

هذه المعتقدات اليهودية التي يناقشها القرآن، لا تختلف - كما نرا - عن التعاليم التي يضمها كتاب التلمود. وحق لو كان ثمة من ينكر صحة كتاب التلمود ، أو ينفي عن اليهود تقديسهم له أو تسليمهم بتعاليمه ، فإن أحداً - من خلال الآيات القرآنية السالفة ومثيلات لها - لا يستطيع أن ينكر أن اليهود كانوا يعتنقون هذه التعاليم نفسها آونة ظهور الإسلام ، وإلا ما كان القرآن تعرض لها ، ولكان لقي بسببها انتقاداً أو سخرية من قبل الذين نزل بين ظهرانيهم . فاعتناقهم لهذه الأفكار في تلك الحقبة - أي قبيل ظهور الشعوبية - واعتقادهم بأنهم ليس عليهم في الامين والإضرار بهم سبيل ، بل أن العمل على تحطيم الامين هاؤلاء واجب ديني يثابون عليه ، يجعل اتهام اليهود بافتعال الشعوبية لتحطيم الإسلام ومجتمعه ودولته ممكناً من حيث المبدأ ، بل ومرجحاً لأنه عمل ديني يقصدون قصداً إليه ، وهو ما لم تلقن الديانات الأخرى اتباعها مثله .

وقبل مفارقتنا لحديث التلمود ، لا بد من أن نخرج - ما دمنا نبحت من حلال كتب اليهود إمكانية أن يقوم مثلهم بافتعال حركة الشعوبية - على كتاب آخر يضم تعاليم أخرى منسوبة إلى اليهود، يمكنني أن أسميه تلمود العصور الحديثة ، عنيت به « بروتوكولات حكماء صهيون » .

هذه التعاليم التي أعطيت اسم « بروتوكولات » ، هي تقارير يبدو أن يهودياً كبيراً ألقاها - في أكثر من جلسة - على طائفة من كبار مخططى اليهود في المؤتمر الصهيوني الاول عام ١٨٩٧ ؛ وهي تدور

حول الاساليب الواجب اعتمادها لإخضاع العالم أجمع لمصلحة اليهود ونفوذهم ، و - التالي - لإنشاء مملكة عالمية يحلمون بإنشائها . وقد ظهرت هاذة التعاليم مطبوعة لأول مرة في روسيا عام ١٩٠٢ ، وقال ناشرها « سرجي نيلوس » ان سيدة فرنسية اختلستها من زعيم صهيوني في مركز ماسوني بفرنسا ، وأعطتها لصديق له سلمها بدوره إليه ^١ . وقد أعقبت طبعة « نيلوس » تلك ، طبعات عدة بالروسية وسواها من اللغات الأوروبية ، وكانت نسخ تلك الطبعات ، في كل اللغات ، تختفي من الاسواق بسرعة غريبة .

وقد ناقش كتّاب كثيرون صحة نسبة هاذة البروتوكولات أو عدم صحتها ، لان اليهود استنكروها وهالهم ما فيها من كشف أو من تهم لنواياهم ونفسياتهم ؛ فالذين شكّو في صحتها ، رأوا شهاً بينها وبين كتب سبقت ظهورها بنحو أربعين سنة ^٢ ؛ وفي رأينا أن هاذا التشابه لا يقوم حجة ما دام اليهود يُتهمون بهاذة الافكار والاساليب منذ عهد أسبق بكثير من وضع البروتوكولات . وأما المرجحون لصحتها فيبدون على انها تنسجم مع تعاليم التلمود وسواء من كتب السنن اليهودية . وعلى أية حال ، فحق لو كان الكتاب مزوراً ، إلا أنه

١ - مقدمة « الخطر اليهودي » لمحمد خليفة التونسي ، ص ٣٤

٢ - راجع مقالة « عباس محمود العقاد » حول الترجمة العربية الاولى للبروتوكولات ،

مقدمة الخطر اليهودي ، ص ١٤ .

يصور بصدق كثير أوضاع اليهود وتحركاتهم في الدول والمجتمعات التي يعيشون فيها ، ونفوذهم الذي تدعو هذه البروتوكولات إلى تقويته وتعلمهم كيف يرسخونه « قائم ملموس الوقائع والآثار » كما يقول شستر تون A. K. Chesterton^١ ، مما يدل على انسجامها مع أهدافهم ومراميهم ومسايعهم . إلا أن ما يعطي هذه البروتوكولات أهمية ويدفع إلى الثقة بصحتها أن الأحداث الكبرى التي وقعت بعد ظهورها تتفق تماماً مع الخط الذي رسمه ، ويمكن تفسيرها من خلال الأهداف التي تدعو إليها والبرامج التي تنادي بها ؛ وهذه البرامج هي التي درسها نيلوس « دراسة دقيقة كافية » وقارن بينها وبين الأحداث السياسية الجارية ، في عهده ، فرفع صوته محذراً وداعياً العالم كله ، وبخاصة المسيحية ، للوقوف في وجه المطامع اليهودية ، وتنبأ منذ ١٩٠٢ بتحطم القيصرية وقيام الشيوعية في روسيا ، وبسقوط الخلافة الإسلامية العثمانية على أيدي اليهود ، وبسقوط الملكيات في أوروبا ، وبإثارة حروب دولية عالمية يخسر فيها الغالب والمغلوب ، ليظفر اليهود بمغانها ، وبعودة اليهود إلى فلسطين وتأسيسهم دولة إسرائيل^٢ . 'تراء' هل كان تحقق هذه الأحداث كلها ، وكذا ما نشهده اليوم من تعمق نفوذ اليهود في المجتمعات العالمية ، وبخاصة على صعيد الإعلام والمال كما توحي هذه البروتوكولات ، من قبيل الصدفة وحدها ؟!

ولاكن ، هنا ، قد يسأل سائل : أيجوز أن نستند إلى وثائق

١ - نقلاً عن مقالة العقاد في مقدمة « الخطر اليهودي » ، ص ١٤

٢ - الخطر اليهودي ، ص ٣٤ للمترجم محمد خليفة التونسي ، و ١١٠ و ٢١٧ للناسخ الأول نيلوس ، وبخاصة قوله : « وتظهر القسطنطينية كأنها المرحلة الأخيرة لطريق الأفما قبل وصولها إلى اورشليم » .

متأخرة حديثة ، مهما تكن موثوقة ، للحكم على حركة متقدمة سابقة كالشعبوية ؟

الجواب هو طبعاً : لا ؛ إلا إذا كانت هاذة الوثائق وسيلة لفهم تيار فكري أو إيماني أو اجتماعي ، تمثل المرحلة السابقة واحدة من مراحل ؛ فهي لا تعرض للأحداث كأحداث ، بل تلقي أضواء على العقلية التي كانت تلك الأحداث انعكاساً لها ، وتعطي صورة جديدة لمعتقد إيماني غيبي قديم لا يتغير بتغير الأزمان والمجتمعات والامكان ، وتمثل الوثائق المتأخرة هاذة امتداداً للعمل به .

وبروتوكولات حكماء صهيون ، بما فيها من دعوات للخديعة والفساد وتدمير حضارات الشعوب غير اليهودية وإذلالها وشق صفوفها وضربها بعضها ببعض ، الخ .^١ تمثل عقلية ليست فقط لا تتورع عن افتعال

١ - لا يمكن نقل الشواهد الكثيرة التي تظهر هاذة المبادئ ، فالبروتوكولات ملأ بها . لذا نكتفي بهاذة النماذج القليلة لاعطاء فكرة عامة عن القاعدة الخلقية التي تنطلق منها هاذة التعاليم ، دون أن يغني هاذذا عن الرجوع إلى البروتوكولات نفسها للاحاطة ببداية إيماءاتها :

« هاذة السياسة ستساعدنا أيضاً في بذر الخلافات بين الهيئات ، وفي تفكيك كل القوا المتجمعة ، وفي تثبيت كل تفوق فردي ربما يفوق أغراضنا ، بأي أسلوب من الأساليب » - البروتوكول ٥ ، الخطر اليهودي ، ص ١٣٦ .

« ولقد خدعنا الناشء من اليمين (الاميين) وجعلناه فاسداً متعفنًا بما علمناه من مبادئ ونظريات معروف لدينا زيفها التام . ولاكننا نحن أنفسنا الملقنون لها » - البروتوكول ٩ ، الخطر اليهودي ، ص ١٤٧ .

« سنتركهم يركبون في أحلامهم على حصان الآمال العقيمة ، لتحطيم الفردية الانسانية بالأفكار الرمزية لمبدأ الجماعة » - البروتوكول ١٥ ، الخطر اليهودي ، ص ١٧٦ .

« يجب أن يكون شعارنا : كل وسائل العنف والخديعة » - البروتوكول الأول ، الخطر اليهودي ، ص ١١٨ .

حركة كالشعبوية في أي عصر من الأعصر ، بل إنها توصي بشدة بافتعال مثلها . لذا فإن هذه البروتوكولات تقدم في رأينا تأييداً آخر لنظرية أن يكون اليهود هم الذين افتعلوا حركة الشعبوية في الإسلام ، لأن أصحابها القائلين بأفكارها كان يعيش فريق منهم في المجتمعات الإسلامية الاوولا ، ولم يكن لسواهم من الشعوب هاذا النوع من التخطيط الهادف .

وما دام الاعتقاد قائماً بصحة نسبة هاذة البروتوكولات إلى اليهود ، فنحن نذهب إلى أكثر من أنها تقدم على الصعيد النظري ومن خلال ملاحظة العقلية العامة لأصحابها ، مؤيداً لتهمة افتعالهم هم هاذة الحركة ؛ إننا نراها فيها إقراراً صريحاً واعترافاً يُدين ، في أكثر من مكان ، بأنهم يتآمرون على « الشعوب » و « الأمم » ، بناء على تخطيط هادف وغاية مرسومة ، منذ قرون طويلة تسبق كثيراً تاريخ كتابة هاذة البروتوكولات في أواخر القرن الميلادي الفائت ، بل تسبق حتى عصر الشعبوية نفسها ؛ مما يجعلنا نظن أن ثمة وراء الأستار الظاهرة هيئة قيادية خفية سرية ، تتناول من جيل لجيل ، الخطط والأسرار والتعاليم والاساليب المقررة منذ ما قبل ظهور المسيحية لتحطيم الشعوب الاخرى التي يراها « الشعب المختار » عدوة له ، وتصيغها وتطورها وفقاً لمقتضيات كل عصر وبيئة ومكان .

فعدا الاعترافات الواضحة التي تصرح بأدوار وتخطيطات لهم في أحداث تاريخية كبرا سابقة ، مثل قولهم : « تذكر الثورة الفرنسية التي نسميها « الكبرا » ؛ إن أسرار تنظيمها التمهيدي معروفة لنا

جيداً لأنها من صنع أيدينا ،^١ مما يزي أن تخطيطاتهم المترابطة في ما بينهم دولياً ، قديمة جداً ولا تبدأ مع هذه البروتوكولات فقط ، نجد ، بالإضافة إلى أمثال هذا الاعتراف ، جملاً تكاد تقول لنا بصراحة صارخة : إن الشعوبية أيضاً وأيضاً من صنع أيدينا .

ففي البروتوكول الخامس ، جاء مثلاً :

« لقد بذرنا الخلاف بين كل واحد وغيره في جميع أغراض الأميين الشخصية والقومية ، بنشر التعصبات الدينية والقبلية خلال عشرين قرناً ،^٢ .

وجاء في البروتوكول الثالث عشر حيث الحديث عن المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تثير قلق الإنسانية ، والتي يُفرقون فيها الشعوب تمهيداً لقيام الحكم اليهودي الذي يملحون به ويعملون له :

« ونحن نستحوذ على السلطة ، سيناقش خطبائنا المشكلات الكبرى التي كانت تحير الإنسانية ، لكي ينطوي النوع البشري في النهاية تحت حكمنا المبارك . من الذي سيرتاب حينئذ في أننا نحن الذين كنا نثير

١ - البروتوكول الثالث ، الخطر اليهودي ، ص ١٢٩

٢ - الخطر اليهودي ، ص ١٣٤ . وهنا يمكن التساؤل : ترا لو كانت هذه البروتوكولات مزورة وموضوعة على اليهود من قبل خصم لهم لاتهمهم ظلاماً بأعمال أو بأفكارهم براء منها ، هل كان يعلم واضعها منذ ١٩٠٢ على الأقل ، أي آتية ظهور طبيعتها الأولى ، أن بعضاً سيشتك بأنهم كانوا أصحاب الدور الأبرز أو الأول في فتنة سياسية أو اجتماعية ظهرت في الاسلام باسم الشعوبية ، فأضاف مثل هذه المبارات ليساعده ويذكر تقديراته وظنونه ؟

هاذه المشكلات وفق خطة سياسية لم يفهمها إنسان طوال قرون كثيرة^١،

هاذه التوجيهات والتعاليم في « بروتوكولات حكماء صهيون » وفي « التلمود » وأشباههما ، وقبلها فكرة شعب مختار وشعوب دونه أدنا منه ، وكذا فكرة القومية الدينية التي تجمع اليهود ، لم تعرف النصرانية - ولا غير النصرانية - مثلها ؛ لذا رأيناها - في مناقشتنا النظرية لاحتمال أن يكون اليهود والنصارا هم الذين افتعلوا حركة الشعوبية في الإسلام - قرائن على أن اليهود هم الأهل أكثر من النصارا للعب هاذا الدور ؛ وبخاصة لأنها أوضحت لنا أن عملا كافتعال حركة الشعوبية في الإسلام ، ليس فقط مما لا يتناقض مع مفاهيم اليهود الخلقية والإيمانية ، بل ان تعاليمهم الدينية تأمرهم بمثله .

. . .

وبعد هاذه المناقشة النظرية لدور الذميين المحتمل - أو بعضهم - في إيجاد هاذه الفتنة ، أي لامكانية أن يقوموا من حيث المبدأ أو لا يقوموا بهاذا العمل ، نرا أن دراسة واقعية لهاذا الاحتمال ، أي تتبع السوابق التاريخية واستعراض الحالات المماثلة أو المشابهة في التاريخ ، تؤيد بدورها الظن بأن يكون اليهود هم أصحاب هاذه اللعبة ؛ فالدس ، والتآمر السري ، والتظاهر بغير العدا المضمرة ، واعتماد مبدأ « فرق تسد » ، وإشاعة الأفكار المثيرة أو النزعات العنصرية أو الدينية أو السياسية في المجتمعات الاخرى ، لم تعرفها المسيحية إلا مع النهضة الأوروبية الحديثة بتحركها التوسعي لاستعمار اقتصادي أو سياسي ؛

أما قبل ذلك ، فكانت عداوات المسيحيين حق في أعنف فعالية الحروب الصليبية في الشرق ، وفي أحلك عهود محاكم التفتيش في أوروبا ، سافرة واضحة الشعارات والاشخاص ، ومكشوفة التحرك والاهداف . أما اليهود فنجد تاريخهم مليئاً بالأحداث التي تصور أفكار التلمود والپروتوكولات ، من ائتثار بالأمم ، ووجوب القسوة عليهم ، وعدم التحرج دينياً أو خلقياً من العمل على تدميرهم ؛ ونراهم في تلك الأحداث التاريخية ، يعتمدون في التصرف الاسلوب نفسه الذي تدعو إلى اعتماده تلك الكتب التعليمية ، من كتمان حقيقة مذهبهم الديني ، وإظهار الانتساب - كذباً - إلى الديانات أو الجماعات الاخرى ، واللجوء إلى أساليب الخديعة والغش ، وإثارة النزعات التي تهيج الناس وتدفعهم ليحطم بعضهم بعضاً ؛ ففي المجتمعات القومية تثار النزعات المذهبية والدينية التي تذكر كل طرف بأنه من الطائفة الفلانية ، بعكس الآخر ، وفي المجتمعات الدينية تثار النزعات العنصرية والقومية التي تذكر أتباع كل جنس عنصري بخلافاته وثارته مع الجنس المخالف ، وهذا القسم الأخير بالذات هو المظهر الذي تجسم في الشعوبية . وهاذه الاحداث التاريخية التي تشير بصراحة أو بقرائن كثيرة إلى دور أول أو دور أبرز لليهود فيها ، هي في تواريخ الشعوب والديانات المختلفة قديماً وحديثاً ، في الشرق وفي الغرب ، من الكثرة بحيث يتوجب على كل من يريد أن يتتبعها، كلها أو جلها، أن يُبعد نفسه لإخراج كتاب ضخم ، إن لم نقل أكثر من كتاب .

لذا نرا لزماً ، والشواهد التاريخية المذكورة هي على تلك الكثرة ، أن نكتفي بلفت النظر إلى بعض منها ، تحقيقاً لما أشرنا إليه في بداية

هاذا الفصل من المقال ، من وجوب إجراء مناقشة نظرية وأخرى عملية لفكرة أن يفتعل الذميون فتنة الشعوبية ، أولاها ما تُظهر ، من حيث المبدأ وانطلاقاً من التعاليم الدينية أو الخلقية عندهم ، إمكانية أن يقوم اليهود والنصارا بمثل هذا الدور - وقد أجرينا مثل تلك المناقشة ، ووجود مثل هذه الامكانية متوفر في تعاليم اليهود - وثانيتها ، وهي المناقشة الواقعية ، تُظهر إن كان ثمة سوابق تاريخية واقعية تدل على أنهم يُقدمون على خلق فتنة كالشعوبية ؛ لأن وجود تعاليم نظرية لا يكفي للدلالة على أنهم عملوا بها ونفذوها ، وبخاصة إذا كانت قاسية غير خلقية ؛ أما وقوع أحداث واقعية تكرر هذه التعاليم ، فذلك يزيك كثيراً تهمة أن يكونوهم الذين افتعلوا تلك الحركة المدمرة التي ظهرت في الإسلام باسم الشعوبية .

أما الوقائع القليلة التي اخترناها ، فمن تواريخ متباينة ومن عهود مختلفة ، بعضٌ منها حدث قبل حركة الشعوبية ، وبعض آخر بعد ظهورها ، نماذج أو أدلة على أن اليهود قد قامو عملياً في الديانات والمجتمعات الأخرى ، وفي مختلف مراحل التاريخ ، بأعمال من نوعية افتعال حركة الشعوبية :

* في التوراة ، منذ الأسفار الأولى من الكتاب المقدس ، نجد وقائع عدة يمكن أن نصفها بأنها تلمودية النَفَس أو الفلسفة ؛ نعني أنها من مدرسة الأفكار والتعاليم التلمودية وأشباهاها . وفي ظننا أن واضعي التلمود إنما استندوا على أحداث من هذا القبيل وردت في العهد القديم ، فحوّروا تفسيرها وأوتوا أحداثها تأويلاً يجعلها خاصة بمصلحة الشعب اليهودي دون جميع الناس ؛ أو أنهم استغلوا وقائع وأعمالاً لعلها

كانت مقبولة في مفاهيم القرون السالفة ، ليجعلوها قواعد خلقية ودينية دائمة للشعب « المختار » .

وفي المناقشة النظرية التي أجريناها لدور اليهود المحتمل في فتنه الشعوبية ، أوردنا بعض التعاليم التي وردت في العهد القديم ، مما ينسجم مع روح التلمود وفلسفته « المختارية » غير الخلقية . ونحن نجد أن تلك التعاليم لم تبق تعاليم فقط ، بل إن اليهود نفذوها وعملو بها ، فهي سوابق تاريخية يُقرونها حتى اليوم ، وشواهد على مدا استعداد القوم دائماً ، ومنذ عهود سحيقة تسبق عهد التلمود ، للعمل بالتعاليم القاسية التخريبية التي جسّمها التلمود ودعا إليها .

فحيث التوصية للebraانيين من قبل موسى قبل مغادرتهم مصر سرّاً « بأن يطلب الرجل من صاحبه والمرأة من صاحبها أمتعة فضة وأمتعة ذهب »^١ ليسرقوهم - كما أسلفنا - نجد في الفصل التالي أن بني إسرائيل صنعوا « كما أمر موسى ، فطلبوا من المصريين أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثياباً . وآتا الرب الشعب حظوة في عيون المصريين ، فأعاروها لهم وسلبوا المصريين . ثم ارتحل بنو إسرائيل .. »^٢ ؛ وجواز سرقة الأميين غير اليهود وعدم إرجاع أماناتهم ، هما من تعاليم التلمود ، كما تقدم .

ومبدأ خديعة الأميين ، وجواز اعتماد أي أسلوب معهم لاستغلالهم والاستفادة منهم ، وكذا أن مقارنة اليهودي للاميات أو مقارنة الأميين لليهوديات لا يعد زناً ، لأن الأميين هم بمثابة حيوانات وإن

١ - الخروج ١١ : ٢

٢ - الخروج ١٢ : ٣٥ - ٣٧

كانت لهم صورة بشر ، نجدها في قصة نزول إبراهيم لمصر وإخفاؤه حقيقة شخصية زوجته الجميلة « سارة » ، التي تظاهر بأنها أخته لكي تَحْسُنَ في عيون المصريين و « يُحَسِّنَ إليه بسببها » ؛ وقد أخذت بسبب هذا الادعاء الكاذب إلى قصر فرعون زوجةً (مرة ثانية) أو خليلة ، « فأحسن إلى إبراهيم بسببها » ، فصار له غنم وبقر وحير وعبيد وإماء وأتن وجمال ^١ .

ومبدأ القسوة على الأمم وعدم جواز الشفقة عليهم - وهو مبدأ أوردنا نصوصاً توصي بني إسرائيل به - نجد تطبيقاً عملياً له في أحداث واقعية عدة من العهد القديم ؛ من أبرزها موقفهم من مدينة « أريحا » حين دخلوها ، فقد « أبسكو جميع ما في المدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ ، حتى البقر والغنم والحير بجذ السيف » ^٢ . وبعد هاذة المجزرة الجماعية ، يبدو أن وحشية نفوسهم وأفكارهم لم ترقو ، فأحرقو « المدينة وجميع ما فيها بالنار » ^٣ . وكذا موقفهم من « الشعوب » الذين كانوا يعيشون معهم في ظل الامبراطورية الأخيمنية ، حين سلطهم عليهم الامبراطور الأخيمني « أحشويروش » ملك بلاد فارس في القرن الخامس قبل المسيح (٤٨٦-٤٦٥ ق م) . فهذا الامبراطور الذي كان

١ - سفر التكوين ١٢: ١١-١٦

٢ - سفر يشوع ٦: ٢١

٣ - يشوع ٦: ٢٤

وزيره « هامان » قد حرضه على اليهود في امبراطوريته ، حين اكتشف أن زوجته « استير » التي يحبها هي يهودية ، غضب على هامان ، وسمح لليهود بالانتقام من أخصامهم من الشعوب لمدة ثلاثة أيام متصلة . فماذا فعل « شعب الله » بأبناء الأمم الذين لا ذنب لهم سوا أنهم لم يُخلَقوا يهوداً ؟ يقول سفر استير : « فضرب اليهود جميع أعدائهم ضربة سيف وقتل واهلاك ، وفعلوا بمبغضهم كما شاؤوا . وفي « شوشن » العاصمة ، قتلت اليهود وأهلكت خمس مئة رجل »^١ عدا أبناء هامان العشرة . أما في اليوم الثاني ، فعلقوا أبناء هامان على خشبات ، « وقتلوا ثلاث مئة رجل في شوشن »^٢ . وأما في اليوم الثالث ، فقد « اجتمع سائر اليهود في أقاليم الملك ... وقتلوا من أعدائهم خمسة وسبعين ألفاً »^٣.

إلا أن ما يهمننا من مبادئ التلمود وتعاليمه في موضوع الشعوبية أكثر مما يهمننا من المبادئ والتعاليم التي أوردناها ، هو مبدأ الدخول في الديانات أو الجماعات الأخرى ، والتظاهر بأنهم من اتباعها ، للتوصل إلى أغراض لهم خاصة ؛ فهذا النوع من التصرف ، هو ما نقدّر في اتهامنا أن يكون اليهود قد أقدموا عليه في حركة الشعوبية التي افتعلت افتعالاً في الإسلام ، وهذا النوع من التصرف بالذات ، هو ما

١ - سفر استير ٩: ٦٥

٢ - استير ٩: ١٥

٣ - استير ٩: ١٦

نجدته في القصة التي يدور حولها السفر الاخير نفسه الذي تحدثنا عنه ،
أي سفر استير .

ما هي قصة استير ؟

خلاصة هاذة القصة أن الملك احشويروش غضب يوماً على زوجته
الملكة « وشقي » ، فأمر بنقل أجمل حسناوات الامبراطورية إلى قصره
في « شوشن » ليعتار من بينهن ملكة جديدة . وبعد تمحيص و « غربلة »
من قبل رجاله مدة طويلة ، وقع الاختيار على سبع منهن ، ثم على
واحدة من السبع هي « استير » التي كانت يهودية . ولاكن استير التي
كان يرعاها ويوجهها ابن عم لها يُدعى « مردخاي » لم تخبر بحقيقة « شعبها
وأقاربها » ، لأن مردكاي أوصاها بأن لا تخبر ،^١ . وبقيت سبع سنوات
في بلاط الامبراطور ، ملكة وزوجة أولاً مقدّمة ، وهم يظنونها
منهم ، حتى اضطرت أخيراً إلى أن تكشف حقيقتها وتستغل حب
الامبراطور لها ، حين رأت انه بتحريض الوزير هامان يكاد يبيد
شعبها ، وقد استجاب احشويروش لها وحول نغمته من اليهود إلى
هامان ، مطلقاً يدهم في رقاب الشعوب ثلاثة أيام ، كما تقدم .

سبع سنوات تعيشها هاذة المرأة متظاهرة بغير حقيقتها اليهودية ،
وتعفّفيتها إنما يكون بناء على توصية من ذاك الولي الذي انتقل معها
إلى القصر ليكون يحوارها ويوجهها ، والذي لعله كان حبراً أو حاخاماً

أو رأساً من الخاصة الذين يخططون ويوجهون ويدبرون .. أليس هذا التخفي بالضبط ، والتظاهر بعكس الحقيقة ، ما نشك بأنه كان آفة المجتمع الاسلامي ، والاسلوب الذي كان شرارة الشعوبية ووقودها ؟؟

هاذه الاحداث التي أوردناها وأشبابها في العهد القديم ، وهي أعمال يقرها اليهود ويرون أشخاصها أمثلة يُقتدا بها ، تدل على أن الأفكار التلمودية يعرفها اليهود ويعيشونها قبل الإسلام الذي جاءت الحركة الشعوبية سوساً ينخر كيانه ، بل قبل المسيحية ، بقرون ، وان اليهود لهم قبل ظهور الشعوبية سوابق تاريخية في العمل بمدرسة التلمود وأفكاره .

* وفي تاريخ المسيحية ، سواء في عهودها المتقدمة أو المتأخرة ، نجد لليهود أدواراً مماثلة يتهمهم المؤرخون بلبسها . وقد كُتبت في هذا المضمار كتابات عدة ليس نطاقها هذا البحث ؛ ولاكننا نرا من مكملات الدراسة أن نشير إلى بعضها ، وان نحيل المتابع إلى المظان التي يجد أمثالها فيها ، سواء على صعيد تشويه العقيدة وإفسادها ، أو على صعيد التخريب الاجتماعي والكنسي .

أما على صعيد العقيدة ، فالمؤرخون ، وبخاصة مسيحيون منهم ، يتهمون اليهود بأنهم حاولو الإفساد فيها منذ عهد مبكر ، وان الخلافات المذهبية بين الطوائف النصرانية لم تكن تخلو من أصبع لهم في تعزيزها بل وفي توليدها أحياناً ، حتى ليصعب التمييز تماماً بين الاصول

والزيادات العقدية . هاذا وان في أعمال الرسل مثلاً ، ما يدل على أن ثمة مَنْ كانوا يُظهرون المسيحية ليضلّو المقبلين على اعتناقها وبعدهم عن قواعدها السليمة المفروضة ، وهاذا يُستشف من مثل ما لقيه « بولس » مثلاً ، حين كان ينتقل للتبشير بالدين الجديد ، فإنه حين اجتاز في النواحي العالية « بلغ أفسُس » وصادف هناك بعضاً من التلاميذ فقال لهم : هل نلتُم الروح القدس لما آمنتم ؟ فقالوا له : لا ، بل ما سمعنا بأنه يوجد روح قدس . قال : فبأية معمودية اعتمدتم ؟ ...^١

فأي إيمان آمنه هؤلاء ؟ ومن الذي لقنهم ديانتهم قبل وصول بولس ؟ وما هي هاذة العقيدة المسيحية التي اعتنقوها وفيها لم يسمعو بروح قدس . هو في الأس الأول من أركان المسيحية ومعتقداتها؟؟ أليس في هاذا دليلاً على أن ثمة مضلّين كانوا « يبشرون » بالرسالة الجديدة ، متظاهرين بأنهم من تلاميذ المسيح ومن دعاة المسيحية ، ليلقنوها الاتباع بصورة خاطئة ، بعد أن رأو إقبال الجماهير على الدين الجديد ، ويشسو من صرفهم عنه ؟!

هاذا في المسيحية قبل الاسلام ، أي قبل حركة الشعوبية ، أما بعد الشعوبية فنجد حالات مماثلة متعددة ، مما يدل على أن تصرف اليهود إنما يصدر عن فلسفة عامة قديمة مستمرة مع الاحقاب والاجيال ، وعن مبادئ تمتد أصولها حتى عهود سحيقة من التاريخ ، وتمتد فروعها حتى العصور الحديثة ، بل حتى الازمان القادمة ، مروراً بالعصر الذي

ظهرت فيه الشعبوية .

من هاذة الحالات بعد عهد الشعبوية ، الرسالة التي أجاب بها المجمع اليهودي العالمي في القسطنطينية على رسالة كان بعث بها إليه «شامور» حاخام اليهود بمدينة «ارل» بفرنسا في ١٣ كانون الثاني (يناير) ١٤٨٩ ، وفيها يستشير به باسم اتباعه حول ما يجب عمله أمام تهديد الفرنسيين في «اكس» و «ارل» و «مرسيليا» لمعابد اليهود، وتخيير ملك البلاد لهم بين اعتناق المسيحية أو مصادرة أموالهم وطردهم من البلاد ؛ وقد جاء في رسالة المجمع ليهود «ارل» :

« تقولون ان ملك فرنسا يجبركم على اعتناق الديانة المسيحية ، فاعتنقوها ، لأنه ليس بوسعكم أن تقاومو . لاكن يجب عليكم أن تبقو شريعة موسا راسخة في قلوبكم .

... وبمقتضا قولكم انهم يهدمون معابدكم ، فاجعلوا أولادكم كهنة واكبريين ليهدمو كنائسهم »^٢ الخ .

أي الاسلوب نفسه والطريقة ذاتها في معالجة روابطهم مع الشعوب

١ - في النص الذي نقله الدكتور كمال يوسف الحاج في كتابه « حول فلسفة الصهيونية » ان هاذا الملك كان ملك فرنسا ، وفي النص الذي نقله ايليا أبو الروس في كتابه « اليهودية وحرها المستمرة على المسيحية » (ص ١٨٨) ان هاذا الملك كان فرديناند ملك اسبانيا .

٢ - حول فلسفة الصهيونية ، ص ٣٧ ؛ مع الاشارة إلى أن مصدره الذي يذكره للرسالة هو مجلة « الدروس اليهودية » التي نشرتها عام ١٨٨٠ م .

الأخرا . ووفقاً لمنطق هذا المجمع وتفكيره ، ألم يكن سيجيب ، فيما لو كان منمقدراً في القرن الإسلامي الأول واستشير من قبل يهود يعيشون في المجتمع الإسلامي في كيفية التصرف مع المسلمين ، بأن يقول : « اعتنقوا الديانة الإسلامية ، لاكن يجب عليكم أن تبقو شريعة موسا راسخة في قلوبكم .. واجعلو أولادكم شيوخاً وفقهاء ليهدمو جوامعهم ويُفسدو جماعاتهم » ١٢

ليت شعري ، أليس هذا بالضبط ما نقدّره من علة للشعبوية ومن اسلوب لإشاعتها ١٢

إننا نجد في تاريخ المسيحية اعلماً من رجال الكهنوت ممن كانوا من أصل يهودي ، يُشكّ بأنهم كانوا يحفظون ولاءهم الحقيقي لدينهم السابق ؛ وهذا التهم يسوقها أحياناً نفر من المؤرخين المتدينين في المسيحية نفسها .^٢ على اننا لسنا بحاجة إلى إيراد أمثلة مفصلة على ذلك ، لا فقط

١ — وبمعنا آخر انهم كانوا لا يزالون يهوداً ، وان تظاهرو باعتناق المسيحية . على أن هذه الشكوك لا يمكن الحكم بصحة أكثرها ، لصعوبة إثبات نوايا البشر ، عدا أن المفروض أن يكون هاؤلاء بارعين في إخفاء حقيقة معتقدتهم .

٢ — كالكاردينال الألماني هرگنروتر الذي كتب « تاريخ الكنيسة » بالألمانية في ثمانية مجلدات في أواخر القرن التاسع عشر ، والذي يشتمّ انه يعلّل موقف أحد كبار الذين يراهم السبب في شق الكنيسة الواحدة إلى كنيسيتين يونانية ورومانية (شرقية وغربية) بأن أمه كانت يهودية . راجع منه تاريخ المرحلة المتعلقة بأواسط القرن الحادي عشر الميلادي ، في المجلد الثالث من ترجمته الفرنسية للاب بيليه :

L'Histoire de l'Eglise , par S.E. le Cardinal Hergenroether. Trabuction de l'abbé P. Bélet, Tome 111 .

لأن هاذة الأمثلة تحتاج إلى تحقيق، بل كذلك لأنها ليست محور دراستنا في هاذو البحث . وفي ظني أن ما ذكرناه يعطي فكرة كافية لا عن نوعية تفكير اليهود فحسب ، بل عن مدا استعدادهم للاقدام على أي عمل فيه تدمير للمعتقدات والجماعات والمجتمعات المخالفة (كالمجتمع الإسلامي آونة ظهور الشعوبية) ، ولا حاجة - من أجل إثبات استعدادهم هاذو مرة أخرا - إلى الحديث عن المذابح الهائلة التي اتهمو بالاقدام عليها وأدينو بها في الشرق وفي الغرب ، وهي طبعاً جد كثيرة ^١ .

* أما في الاسلام فدورهم التخريبي في ميدان العقيدة لم يكن يقل - إن لم يكن يزيد - عن دورهم في المسيحية . وإنك لو اجد في المراجع القديمة وفي الدراسات الحديثة جميعاً ، شكوا من لعب اليهود ، وشكوكاً في تأثيرهم في العقائد الاسلامية وأتباعها، والأسماء التي وردت في المصادر القديمة ليهود يشك بأنهم تظاهرو كذباً بالإسلام ليفسدو

١ - أبرز ما يذكر منها في الشرق، استنزاف دم البادري توما، الراهب الكبوشي الايطالي ، وخادمه ابراهيم قهارة، بعد ذبحها في حارة اليهود في دمشق يوم ١٥ شباط (فبراير) ١٨٤٠ ، وكذا استنزاف دم الطفل هنري عبد النور في دمشق أيضاً يوم ٧ نيسان (ابريل) ١٨٩١ . وقد نقلت وقائع هاتين الحادثتين المفجعتين عن سجلات حكومية دونتها فيها محاضر تحقيق رسمية ، وتحدثت عنها بتفصيل جميع المراجع التي تعرضت لليهود تقريباً . وهناك مذابح أخرا كثيرة في انطاكية وطرابلس وحماة ورودس والاسكندرية وأزمير وبورسعيد والآستانة ودبر القمر وغيرها ، تحدث عنها ايليا أبو الروس في كتابه « اليهودية العالمية .. » (ص ٧١-٧٤) كما عدد في كتابه المذكور (ص ١١٧-١٢٦) عشرات المذابح التي جرت كذلك في الغرب .

عقائده وناسه ، والذين عددنا قبلاً بعضهم ، ككعب الاحبار ، ليست هي أسماء جميع الذين تلبسوا من اليهود لبسوس الاسلام لتمزيقه ، بل لعل عدد الذين لم تُكشف حقيقتهم ، هو أضعاف مضاعفة لعدد الذين افتضح أمرهم منهم . فمصيبة الإسلام مع اليهود - كمصيبة الديانات الأخرى - هي في التخفي المدمر الذي يلجأون إليه ^١ ، حتى يُعمّما على المؤمن تمييز الصواب ، من الخطأ الذي أظهر في صورة قريبة من الصواب ؛ وهذا الأمر هو الذي أرهق المحققين في تراجم الرجال ، والمؤرخين المتتبعين لحقائق الأحداث ، والفقهاء المتحررين للاحكام ، والنقاد الممحصين للاحاديث النبوية وللروايات ، وهو الذي كرّر قديماً وحديثاً ، وأعاد إلى اللسان والاقلام ، أمثال هاذة الشكوك المرة التي أبداهها محمد خليفة التونسي في قوله : « ان تخليص الكتب الاسلامية الجليلة من الاسرائيليات ^٢ ، لتنوء به كواهل عشرات الجماعات من أولي

١ - ان العامة في مجتمعات إسلامية متباينة وفي عهود مختلفة ، كانت تتحدث عن أشخاص عاشوا وعرفوا بين الناس كقضاة أو فقهاء ورجال شريعة في الديانة الاسلامية ، ثم تكشف انهم كانوا في واقعهم يهوداً يظهرّون غير حقيقتهم . على أن أمثال هاذة الأقوال أو التقديرات لا يمكن الاستناد اليها علمياً ، لأن في إثباتها صعوبة كثيرة أحياناً ، عدا أن الشائعات - حتى لو ثبتت صحة بعضها - تلحق أبرياء أحياناً بغير أبرياء ، مما يتعذر معه التمييز بين الصحيح وغير الصحيح من تلك التهم . ولعل من السائغ أن نضع بوازاة تلك الأقوال والتقديرات ، ما يذكره بعض المسيحيين أيضاً مع علامة استفهام من أن من توصلوا حيناً إلى أعلا سدة في التنظيمات الكنسية المسيحية الغربية وهم من أصل يهودي ، واحد على الأقل من يُشكك بأنهم كانوا في أعماقهم على ولاء لدينهم الأصلي .

٢ - « الاسرائيليات » أخبار أو أحاديث أو روايات نفذت إلى التواريخ ←

٣٥٤ في الإسلام « اسرئيليات » وليس فيه « نصرانيات » أو « مجوسيات »

العزم ، ١ ؛ بل ان هاذا الاسلوب بالذات في التظاهر بغير الحقيقة المبطنة ، وفي دس الاخبار والعقائد الزائفة الذي لجأوا إليه في ميادين أخرا كثيرة ، هو الذي جعلنا نشك بأن مدته قد وصل إلى شاطئه الشعبي ، وان هاذه الحركة لم تكن إلا بعضاً آخر من نشاطهم الخفي والكثير في تخريب الاسلام والمجتمع الاسلامي .

ثم ان ظهور « اسرئيليات » في الاسلام ، وعدم ظهور « نصرانيات »^٢ مثلاً أو « مجوسيات » ، الأمر له في نظرنا دلالات بعيدة . انه يشير إلى أن اليهود وحدهم الذين كانوا يدسون - أو انهم وحدهم اتهموا بالدس - في الاسلام ؛ فإذا رأينا في الشعبية عملية مفتعلة ومشكلة مدسوسة

→ وإلى الكتب التي تصور المعتقدات الايمانية الاسلامية وهي مستمدة من التوراة ومعتقدات اليهود ، او موضوعة لتلقيح العقائد الاسلامية بمعتقدات يهودية تؤدي إلى أن ينظر المسلمون باحترام إلى معتقدات اليهود ، أو انها موضوعة لتشويه عقائد المسلمين أنفسهم وابعادها عن أصلها الذي «لن للناس» ، فبهت الايمان بها وتضعف الثقة بقوتها .

١ - مقدمة « الخطر اليهودي » ص ٧٥

٢ عكس القرآن الكريم بعض معتقدات النصرانية قبله ، مثل قصة « أهل الكهف » ، كما ان بعض الأفكار الفلسفية الجدلية التي عرفت المسيحية انتقلت إلى العلوم الاسلامية ، وهو انتقال طبيعي لأن الفكر الانساني - وهو واحد - يجابه في كل الفلسفات والأديان تقريباً نفس المشكلات . إلا أن هاذا الانتقال لم يكن له طابع الدس الخفي بل كان شيئاً واضحاً تطورياً . أما الذي يقصد بكلمة « اسرئيليات » فالأشياء التي أدخلت دساً وتضليلاً في الاسلام ، وهو ما لم تنهم المسيحية بمثله .

على هذا الدين واتباعه ، وإذا كنا نفتش بين اتباع الديانات الأخرى عن هوية المقتعل لهاذه المشكلة ، فظهور الاسرائيليات وعدم ظهور « مذهبيات » غيرها في الاسلام ، يقودنا مرة أخرى إلى بني اسرائيل ، إلى اليهود ، إلى الذين يسجل تاريخهم منذ عهد احشويروش واستير قبل خمسة وعشرين قرناً ، أنهم يُظهرون غير ما يبطنون ، وانهم يتظاهرون كذباً باعتراف ديانات أخرى ليتوصلوا إلى أهداف لهم خاصة بهم .

على أن ثمة مثالا في اليهود الحديثة ، هو عندي أهم من كل الأمثلة التي أوردتها على نشاط اليهود الحثفي في الديانات والمجتمعات المخالفة لهم ، لأن تلك الأمثلة فردية تُظهر نشاط أفراد من اليهود في ميادين معينة محدودة ؛ أما هذا المثال ، فيصور تخطيطاً عاماً طويل النفس بعيد المدا ، لتدمير مجتمع ديني كامل ، أي تماماً كالحال الذي يذهب ظننا إليه في موضوع الشعوبية .

هذا المثال الذي يشكل في نظرنا قرينة تقرب من الدليل ، هو وضع الدولة العثمانية :

كانت الدولة العثمانية دولة دينية ؛ بمعنى أنها لم تكن تتميز بمبدأ بين قومية وأخرى من القوميات العديدة التي كانت تابعة لها^١ ، فكانت

١ - افتخار العثمانيون بالاسلام ، سواء قبل دولتهم أو في عصرهم ، وبالساميين تركا كانوا أو غير ترك. ويتحدث ساطع الحصري عن مسرحيات كتبت في العهد العثماني ←

مجلس المبعوثان (مجلس النواب) يضم على قدم المساواة أعضاء من قوميات متباينة ، من أتراك ، وعرب ، وارانأوط ، وشركس ، وأكراد ، ويونان ، وأرمن ، وصرب ، الخ . بل ومن مختلف الديانات أيضاً ، رغم إسلامية الدولة ، وفقاً لنسبة أعداد طوائفهم التي كانوا يمثلونها . وكان حسن الارتباط بالدولة حيماً لدرجة أننا نجد مبعوثان (نواباً) من غير المسلمين ، يدافعون عن الدولة وكيان الخلافة بجرارة واندفاع^١ .

ولاكن الحال اختلف فجأة بعد أن تأسست « جمعية الاتحاد والترقي » ، وتبدل الوضع الداخلي إلى حالة من الاضطراب الشديد ؛ فقد ظهرت مع ظهور هاذه الجمعية دعوة إلى تمييز العنصرية التركية الطورانية ، وإلى « تتركك » الثقافة والشعارات والمظاهر وحق التعاليم الدينية لو أمكن .

فماذا نتج من ذالك ؟ نتج - كما نتج في الاسلام بعد تجلي نزعة الاستعلاء العربية - ان القوميات والعنصريات الاخرى ، هبت لإثبات شخصيتها وحفظ حقوقها بل و - تدريجاً - للمطالبة باستقلالها ، أي

→ ويترجم - للنموذج - بعض الأشعار التي نظمت في ذالك العهد، وفيها يفتخر الكتاب والشعراء بأجداد « الأجداد » في بدر وحنين والأندلس . - راجع « محاضرات في نشوء الفكرة القومية » ، ص ١٤٨ - ١٥٢ .

١ - من هؤولاء مثلاً سليمان البستاني الأديب اللبناني المعروف ، مترجم الياذة إلى العربية ، وقد كان مبعوثاً يمثل جبل لبنان في مجلس المبعوثان .

لتمزق الدولة إلى دول ، وبدأت منذئذٍ في دولة الخلافة العثمانية المتاعب العنصرية التي لا تزال تواريخ الاتراك والشعوب التي كانت قبل استقلالها تابعة لهم مليئة بالشكوك منها ، والاعمال المستنكرة غير الانسانية وغير الديموقراطية التي سادت أوضاع الدولة « العلية » ، والنفس التمييزي - القومي العنصري ، والديني ، والمذهبي - الذي شحن النفوس بالكراه والنفور ، وملأ القلوب بالاحقاد ، وضرب عنصريات الدولة الواحدة بعضها ببعض ، ومهد - من ثم - للانتهيار التام الذي انتهت إليه دولة « الرجل المريض » . ولو تأملنا قليلا تاريخ السلطنة العثمانية والشعوب التي كانت مرتبطة بها قبل الاستقلال ، للاحظنا أن أكثر ما كانت الشعوب الاخرى تشكو منه على صعيد الإساءات المباشرة ، من سجن ونفي واضطهاد وتشريد وشنق وكبت حريات الخ ، إنما كان في اليهود التي تلت ظهور « الاتحاد التركي » ، أما قبل ذلك فكانت سيئات الدولة العثمانية - وهي سيئات اجتماعية وإنسانية تشكو منها المجتمعات المتخلفة - عامةً جميع عنصريات السلطنة وأجزائها ؛ فالجهل ، وتدني المستوا العمراني والاجتماعي ، والتخلف الصحي ، وانخفاض المستوا الاقتصادي الخ ، كان الأتراك يشتركون فيها مع الشعوب الاخرى ، أي أن الدولة نفسها كانت متخلفة ككل ؛ فالتخلف الذي شهدته « الولايات » التابعة لهم ، لم يستثن العثمانيون أنفسهم منه ، ولم يتعمدوه في الولايات تمييزاً لأنفسهم من سواهم . أما في عهد « الاتحاد والترقي » ، فقد هُدم « الاتحاد » بتوليد النزعة الطورانية ، وحورب « الترقي » بالدعوة التمييزية التي كانت ترا الأولوية في التطور والاستفادة من الاصلاحات العمرانية والثقافية والسياسية

للجنس التركي وحده .

و «جمعية الاتحاد والترقي» هاذة ؟

هي جمعية سياسية تأسست بعد أن اجتمع «هرتزل» رئيس المؤتمر الصهيوني الاول - الذي انعقد في ٣٠ آب (أغسطس) ١٨٩٧ في مدينة «بال» بسويسرا وتقرر فيه مباشرة العمل على إنشاء وطن قومي لليهود - بالسلطان عبد الحميد الخليفة العثماني، طالباً منه إعطاء فلسطين لليهود لإنشاء وطن لهم فيها ، وعارضاً عليه ، مقابل ذلك ، دفع ديون الدولة العثمانية الباهظة ، ومعها بضعة ملايين من الجنيهات منحة شخصية للسلطان نفسه ؛ ولاكن السلطان رفض العرض بشدة وغضب غضباً عنيفاً للفكرة .

وقد تألفت هاذة الجمعية اثر ذاك - سرية في أول الأمر ثم علنية بعد ذلك - من «يهود من سلانيك تظاهروا بآبائهم بالاسلام ، وبعضهم ممن بقي على يهوديته» مع نفر من الشبان الاغرار الاتراك المتحمسين...^١ ، وقد كان يهود «الدونغه» من أشد الداعين في الدولة إلى الطورانية ، وكان النائب اليهودي «قره صو» الذي أبلغ - مع اثنين من زملائه النواب - السلطان عبد الحميد قرار عزله^٢ من أبرز أعضاء جمعية

١ - سعيد الانغاني ، في مقال له بمجلة «البيان» الكويتية ، العدد ٣٥ ، فبراير - شباط ١٩٦٩ ، ص ٦٤ .

٢ - لم يكن عزل عبد الحميد الثمن الوحيد الذي دفعه لرفضه إنشاء الوطن القومي لليهود ، بل كان الثمن الآخر ، ولعله الأفذح ، سمعته التي شوّهوها ، فقد صورته الدعايات في عهده وبعده سفاحاً دمويّاً ، ووضعت عنه أخبار بولغ كثيراً في تضخيمها —

الاتحاد والترقي^١ .

هل نحن بحاجة إلى مقارنة واسعة لإظهار وجوه الشبه، بين العوامل التي أدت إلى انهيار الدولة العثمانية ، وتلك التي أدت إلى تفسخ الدولة الإسلامية ومجتمعها بالشعبوية ، وهي جميعاً ، في كل من المجتمعين الدينيين ، عنصرية قومية متماثلة ؟!

أظن أن إشارة إلى خطوط الشبه الكبرى تكفي :

دولة دينية هناك ، ذات مجتمع يضم قوميات عنصرية متعددة ، عربية وفارسية وتركية الخ ، ودولة دينية هنا ، ذات مجتمع يضم قوميات عنصرية متعددة ، تركية وعربية وشركسية وارانواوطية الخ ..

نزعة عربية هناك ، ونزعة طورانية هنا، أي تمييز — هناك وهنا — لعنصرية الدولة الحاكمة ، وإشعار للأمة التي آلت الخلافة إليها ، بأنها

« وتجسيمها، بحيث جعلت جميع الناس يتمتعون زوال عهده؛ ولذا قال حافظ ابراهيم فيه بعد عزله :

فرح المسلمون قبل النصارا فيك ، قبل الدروز ، قبل اليهود

٣ - مقدمة « الخطر اليهودي » ، ص ٧٣ ؛ ومجلة « البيان » ، العدد ٣٥

ص ٦٤ .

سيدة هاذة المؤسسة الكبيرة وحاميتها ورائدة أمجادها ، ومقدمة على الشعوب التابعة لها ...

تؤكد الشعوبية هناك ، ويقظة القوميات هنا ، كرد فعل طبيعي للتمييز العنصري المخالف لسياسة الدولة المعلنّة ولروح الأسرة الواحدة التي تجمع شعوبها ..

والنتيجة ؟

تنافر بين العنصريّات في كل مجتمعٍ منها ، وتنازع ، فحقّـد ، فاصطراع ، فمؤامرات وثورات ، ثم .. تفسخ فانهيار ، وأخيراً، وهاذا هو الأهم ، سوء ظن وحذر وشكوك دائمة بل عداوة بين الأبناء الذين كانوا يشكلون أسرة واحدة :

سوء ظن وشكوك وعداوة بين شعوب الخلافة الإسلامية العربية ، بين الذين اکتوو بنار الشعوبية وعانوا صراعتها ، بين العرب والأعاجم ؛ وهاذه الظنون والشكوك والعداوة التي بدأت منذ القرون السالفة المديدة ، ما تزال مستمرة حتى اليوم ، وقد تستمر - ما لم تُتدارك - آماداً أخرا حتى تسكاد تصبح أبدية ، لأن أبناءها هم الذين يغذونها بغفلتهم ويعززونها .

وسوء ظن وشكوك وعداوة بين شعوب الخلافة العثمانية ، بين الذين اکتوو بنار الطورانية وعانوا أذايا نزعَة التتريك ، بين الأتراك وباقي الشعوب التي كانت تابعة لهم ، لأن الذين أرادوا زوال تلك الدولة

بسبب موقفها الذي كان عائقاً أمام أحلامهم الدينية والقومية، والذين استغلوا تخلف الحكم العثماني وضعفه الإداري والاجتماعي ومساوئه الكثيرة، شوّهوا منذ الخطوة الأولى روابط الفريقين العاطفية، وزوّرو الحقائق التاريخية، وجسّموا دائماً في أذهان الفريقين أعمال كلٍّ في آخر العهد العثماني فقط، حتى غدا التاريخ العثماني المديد وتاريخ كلٍّ من الشعوب الأخرى، مجسّماً في أعين كل فريق بالسنوات الأخيرة فقط من تاريخهما المشترك، وهي سنوات عمرت بالمساوىء التي كانت لهم في افتعالها يد، أي يد، ذات طول كثير، ومخالب.

أيظن أحد أن انهيار دولة أو دول لا يؤمل اليهود بأن تعقبها لهم دولة، هو أهم وأغلا عندهم من هاذا الحقد الذي يريدونه بين «الأمم»، ومن ان يرو «الشعوب» ينهش بعضها بعضاً، ويُضعف بعضها بعضاً، وينمو ويتضاعف مع الزمن كرمها بعضها لبعض، لتبقا - حين يحين اليوم الذي يؤملون - متنافرة متحاربة متعادية منشقة منصرفة عنهم، وليتقوا ويتفرد «شعب الله المختار»، ويقرب أكثر فأكثر من تحقيق حلم له قديم، بتجديد دولة داوود؟!

٧

وبعد ..

إذا كانت هاذه الأقوال والوقائع التي أوردناها، قد دلت نظرياً وعملياً على إمكانية أن يكون اليهود هم أصحاب الدور الذي ذهب تقديرنا إلى أن يكونوا لعبوه في افتعال فتنة الشعوبية، فالإمكانية - كما

أسلفنا مرة - لا تعني الحدوث. ورغم كل القرائن التي قدمنا، فالأطمئنان العلمي - ما لم نقف على دليل حسي يكون من القوة بمثابة الاعتراف أو الحجة الدامغة - لا يسمح لنا بإصدار حكم نهائي في الموضوع . كل ما يمكننا قوله ان هاذة القرائن التي نراها نحن مهمة ، 'ترجح التهمة التي تنتصب مشيرة إليهم ، وبخاصة لان الاوصاف الممكنة لمفتعلي هاذة الفتنة في الإسلام ، تنطبق عليهم أكثر من سواهم - بل بعضها ينطبق عليهم دون سواهم - من اتباع الديانات المخالفة أو العناصر غير الاسلامية التي كانت تعيش مثلهم في دار الاسلام .

ولا نكران ان هاذة القرائن التي قدمنا، تفتح الباب عريضاً لبحث موضوع الشعوبية في الاسلام من زاوية جديدة جديدة بالبحث ، وتمد الدارس بمعطيات مختلفة ومهمة للتحقيق ؛ ونحن إذ نضع هاذة القرائن بين يدي القارئ ، لنعلم أن اليهود لحقهم في تاريخهم المديد كثير من التهم التي لم تكن كلها صحيحة ، ونعلم أن شروراً كثيرة 'نسبت -حقاً أو باطلاً - إليهم ، فكان أخصامهم 'يلحقون بهم كل نقيصة ، ويتجنون عليهم بسيء التهم . ومع أن لهاذا في نظرنا دلالة مهمة أخرى ، هي الاجماع على كرههم من قبل الشعوب جميعها ، وهو إجماع ناتج من تفردهم وشعورهم بالمختارية وربما إقدامهم على أعمال تلمودية في مختلف المجتمعات ، إلا أننا لم نجعل للعامل العاطفي أي دور في توجيه البحث هاذة الوجهة ، كما أننا لم نتأثر إطلاقاً في طرق الموضوع من الأساس بظرف مكاني أو بظرف زماني .

ونريد من التأثر بالظرف المكاني أن يكون الموضوع متأثراً بعاطفة سلبية ضد اليهود ، لأنه أعيد في منطقة هي واليهود على تنافر وعداء ؛

فهاذا الموضوع علمي صرف ، لا يركز على اعتبارات عاطفية شخصية أو اقليمية ، وقد يتوصل فيه إلى النتائج التي توصلنا إليها ، محققاً من شمالي أوروبا ، أو دارس في جنوبي الهند ، لأنه أمر يتعلق بالتاريخ صرفاً .

ونريد من التأثر بالظرف الزمني أن يكون الموضوع متأثراً بتلك العاطفة السلبية نحو اليهود ، لأنه كُتِبَ في حين من الدهر كان العداء السياسي فيه نحوهم بالغا درجة عالية من الحرارة والانفعال ، بسبب خصومة كيانية بينهم وبين العرب أو المسلمين ؛ فمثل هـاذه النتائج القائمة على دراسة معتقدات اليهود القديمة ، وعلى مراجعة توارخهم في العصور الغابرة وفي الأزمنة المتأخرة ، كان يمكن التوصل إليها نفسها قبل قيام دولة لليهود ، بل ربما قبل قرون من الزمان .

ثم اننا ممن يؤمنون بأن البشر بشر في كل زمان ومكان ، وبأن فيهم دائماً خير وشر ، وخير وشرير ، فليس ثمة مجتمع كل أبنائه صالحون ، وليس ثمة دين كل أبنائه طالحون ؛ وقد يكون بين اليهود أنفسهم ، بل يجب أن يكونوا ما داموا بشراً ، من يستنكر هـاذا التعالي اللا انساني ولا يؤمن به ؛ ولا كن افتعال فتنة كحركة الشعوبية ، لا يوجب أن يكون الكل أشراراً ، بل يكفي أن يكون ثمة من يؤمن بهـاذا العمل ويحسن التخطيط له حتى تحدث المحاولة لتحقيقه ، ونحن لا نؤمن أن جميع اليهود كانوا دائماً صالحين .

هو إذآ باب نفتحه أمام الدارسين والمحققين . ولا نستبعد أن يجد سوانا في قادم الايام أدلة جديدة تؤيد ، أو لا تؤيد ، تقديرنا بأن

اليهود، «شعب الله المختار»، من أجل إفساد الاسلام وتصديق مجتمعه من داخل، هم الذين افتعلوا فيه فتنة الشعبوية .

. . .

وختاماً .. فإن مشكلات كثيرة ظهرت في الاسلام وأنشأت خلافاً بين أرباب الفكر ثم بين أتباعهم ، كمشكلة خلق القرآن ، وحدوث العالم أو قدمه ، والجبر والاختيار ، وسواها ، ولا كنها اليوم جميعاً قد ماتت أو تجمد البحث فيها منذ قرون ، رغم انها مشكلات فكرية أو إيمانية بحتة ، لا ترتبط بزمان معين أو مجتمع إقليمي خاص في الاسلام . أما الشعبوية فلا تزال 'تحيا اليوم' وتثار ، لا أقصد كموضوع تاريخي وأدبي يُدرّس في الجامعات والمعاهد ويناقش في المصنفات الأدبية والتاريخية ، بل كموضوع يطرح حين تبحث موضوعات فكرية وجدلية من هموم العصر الحديث ، كالقومية والأمة الخ ، رغم ان الشعوب التي قامت فتنة الشعبوية بينها قد استقلت واحدها عن الاخرى منذ قرون ، ولم يعد بينها اليوم أي احتكاك عنصري مباشر على الصورة التي كان عليها في المجتمع الاسلامي الواحد خلال القرون الاسلامية الاولى . لماذا ؟ أليس لذلك أية دلالة ؟

عندي ان السبب يكن في أن ثمة تعزيزاً دائماً وإيقاداً مستمراً لهذه المشكلة ، لأنها قديمة بأن 'تبقى الخلاف مستمراً' ، وان تزيده عمقاً بين القوميات التي يضر تألفها وتعاونها بشعب الله المختار . وأبناء هذه الشعوب الذين استُدرجوا إلى لجة الحق والتنفير والطمع والتهميم

على الآخرين ، حين يتابعون الخوض في طريق الكره هاذة ، إنما يسهمون - ببراءة - في خدمة التخطيط العميق المدمر الذي رُسم للايقاع بين قومياتهم وشقائهم ، ولابعادها بعضها عن بعض ، وتقطيع ما بينها من روابط تاريخية وعاطفية .

وفي هاذة المرحلة التي تتعاطف وتتقارب فيها الديانات السمجة ، وتدعو إلى محبة صرفٍ للإنسانية وتعاون واقعي بين الشعوب والأفراد ، حق ان المسلم الحقيقي يرضيه - مثلاً - أن يرا تقارباً بين الكنائس المسيحية ، كما ان المسيحي الحقيقي لا يسره أن يرا تفسخاً بين المسلمين ومجتمعاتهم ، لا يجوز أن تستمر هاذة النزعة العنصرية التي لم يستفد منها أحد من فرقاء الصراع المسلمين .

ولئن كان في التهجم على العرب والظعن بهم والتنفير منهم شعوبية بالمفهوم الذي اكتسبته الكلمة في مرحلة متأخرة ، لأنها تثير على العرب عداوات وأعداء ، فإن في الردود على التهجم والظعن والتنفير بشيء من مستواها ، وفي تعنيف الحس العنصري لدرجة يشعر المرء معها بأنه أعلا من سواء من أبناء الشعوب المغايرة ، شعوبية كذلك ، لأنها تؤدي الغرض نفسه الذي تؤديه الحملات السابقة ، وهو التذكير دائماً بما بين العرب وجيرانهم من ثغرات وفجوات ، والتعميق لنفور ولتده في الماضي بـ"خطيئة" عدوٍ أو جهلٍ صديق ، و"برادله" أن يصبح ، بين العرب وسواهم ، عداً أبدياً .

كل عمل من هاذا النوع هو إضرار بالمتخاضمين جميعاً ! إضرار بالعرب وبمن يخاضعونهم ؛ وهو خدمة صرف لمن رأوا أنهم وحدهم شعب الله المختار . انه لمخالف أيضاً للأفكار الفكرية الفلسفية النبيلة التي

المصادر والمراجع

ابن المقفع (عبد الله) : كليلة ودمنة . طبعة جديدة مدرسية ، عني بتنقيحها ونشرها مع شرح ألفاظها الأب لويس شيخو اليسوعي . المطبعة الكاثوليكية . بيروت .

— دقق فيها وعلق عليها ونسقها الشيخ الياس خليل زخريا (معتمداً فيها نسخة عزام أصلاً ومراجعاً سواها) . منشورات دار الاندلس . بيروت ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣ م .

ابن النديم (محمد بن اسحاق) : الفهرست . نسخة مصورة عن طبعة المرحوم كوستاف فلوغل المطبوعة في ليبزيك ١٨٧٢ م :

KITAB AL - F1HRIST

mit Anmerkungen Herausgegeben von Gustav Flügel , nach Dessen Tode Besorgt von Dr. Johannes Roediger und Dr. August Muelier .

أبو الروس (إيليا): اليهودية العالمية وحربها المستمرة على المسيحية.
منشورات دار الاتحاد . بيروت ١٩٦٤ .

الافغاني (سعيد) : مقال بعنوان « تاريخ مُفتَرَا للسلطان عبد الحميد » .
مجلة البيان الكويتية . العدد ٣٥ . فبراير - شباط ١٩٦٩

اقبال، آشتياني (عباس): مقال بعنوان « إيران وممالك عربي زبان » .
مجلة يادگار الفارسية . سال سوم ، شماره پنجم (السنة
٣ ، العدد ٥) . طهران دى ماه ١٣٢٥ ش (كانون الاول
= دسامبر ١٩٤٦ - كانون الثاني = يناير ١٩٤٧ م) .

أمين (أحمد) : ضحى الاسلام . ج ١ . الطبعة السادسة . ملتزمة الطبع
والنشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦١ .

أمين (أحمد) : فجر الاسلام . الطبعة العاشرة . ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٥ .

تقى زاده (حسن) : محاضراتان وملحق لهما بالفارسية نُشرت ترجمتها
العربية بعنوان « ماني ودينه » . مجلة الدراسات الادبية
السنة ٤ العدد المشترك ٢ و ٣ و ٤ . الصيف والخريف ١٩٦٢
والشتاء ١٩٦٣ .

الجندي (الدكتور عبد الحميد سند) : ابن قتيبة العالم الناقد الأديب .
سلسلة « أعلام العرب » . الرقم ٢٢ . وزارة الثقافة
والارشاد القومي . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٣ .

حائري ، طهراني (الحاج مير سيد علي) المعروف بالمفسر : تفسير
مقتنيات الدرر . منشورات الشيخ محمد الآخوندي ،
دار الكتب الاسلامية . مطبعة الحيدري . طهران ١٣٣٧ -
١٣٤١ هـ ش ، ١٩٥٨ - ١٩٦٢ م .

الحاج (الدكتور كمال يوسف) : حول فلسفة الصهيونية . بيروت
١٩٦٧ .

الحصري (ساطع) : محاضرات في نشوء الفكرة القومية . الطبعة
الخامسة . دار العلم للملايين . مطابع دار العلم للملايين .
بيروت ١٩٦٤ .

خليفة التونسي (محمد) : الخطر اليهودي ، بروتوكولات حكماء
سهيون . الطبعة الرابعة . الناشر دار الكتاب العربي .
بيروت ، بدون تاريخ .

الخليلي (جعفر) : المدخل الى موسوعة العتبات المقدسة . ألفها
وجمع بين أجزاءها جعفر الخليلي . منشورات دار التعارف
ببغداد . بيروت ١٩٦٥ .

الدوري (الدكتور عبد العزيز) : الجذور التاريخية للشعبوية .
الطبعة الأولى . منشورات دار الطليعة . بيروت ١٩٦٢ .

دوزي (ر .) : « ملحق بالمعجم العربي » بالفرنسية :

Dozy (R.) : Supplément au dictionnaire Arabe ,
tome II , Leyde , E. J. Brille , Maiso-
nneuve et Co., Paris, 1881 .

الزرقا (الشيخ مصطفى) : مقدمة كتاب الكنز المرصود في قواعد
التلمود . الطبعة الثانية . بيروت ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

الشهرستاني (محمد بن أبي القاسم) : الملل والنحل . صححه وذيله
بهوامش مفيدة عبد الرحمان خليفة . الطبعة الأولى .
مكتبة محمد علي صبيح . القاهرة ١٣٤٧ هـ .

الطبرسي (الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن) : مجمع البيان في تفسير
القرآن . منشورات دار الفكر ودار الكتاب اللبناني .
بيروت ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م .

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) : تاريخ الرسل والملوك . تحقيق
محمد ابراهيم أبو الفضل . طبعة دار المعارف بمصر . القاهرة
ابتداء من ١٩٦٠ .

العبادي (عبد الحميد) : الاسلام والمشكلة العنصرية . الطبعة الأولى .
دار العلم للملايين . بيروت ١٩٦٩ .

عبد الباقي (محمد فؤاد) : المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم .
كتاب الشعب . دار مطابع الشعب . بدون تاريخ .

العرفي (السيد محمد سعيد) : سر انحلال الامة العربية ووهن المسلمين .

طبعة ثانية . مطبعة عبد الله الملاح . دمشق ١٣٨٦ هـ -
١٩٦٦ م .

العسكري (مرتضا) : خمسون ومائة صحابي مختلف . القسم الأول .
منشورات كلية أصول الدين ببغداد . الطبعة الأولى .
مطبعة دار الكتب . بيروت ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م .

العسكري (مرتضا) : عبد الله بن سبأ ، وأساطير أخرى . منشورات
كلية أصول الدين ببغداد . طبعة ثالثة منقحة . مطبعة
دار الكتب . بيروت ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

العقاد (عباس محمود) : مقدمة الخطر اليهودي ، بروتوكولات حكماء
صهيون . الطبعة الرابعة . الناشر دار الكتاب العربي .
بيروت ، بدون تاريخ .

علي (أحمد) : مقال بعنوان « عبد الله بن المقفع » هل كان شعبياً
وزنديقاً ؟ . مجلة الطريق . السنة ٢٨ العدد ٦ ، تموز
(يوليو) ١٩٦٩ .

عميد (حسن) : فوهنك عميد . چاپ هفتم . انتشارات جاويدان .
طهران ١٣٤٦ ش .

الغلاييني (الشيخ مصطفى) : جامع الدروس العربية . ج ٢ . الطبعة
الحادية عشرة . لناشره شريف الانصاري . المطبعة
العصرية للطباعة والنشر . صيدا ، لبنان ١٣٨٥ هـ -
١٩٦٦ م .

القرآن الكريم .

قطب (سيد): في ظلال القرآن . الطبعة السادسة ، مزينة ومنقحة ومفهرسة . بدون اسم ناشر ولا تاريخ .

الكتاب المقدس ، بمهدي . ترجمة الآباء اليسوعيين وتنقيح الشيخ ابراهيم اليازجي .

كريستنسن (ارثور) : ايران في عهد الساسانيين

L'Iran sous les Sassanides

ترجمة يحيا الخشاب ، مراجعة عبد الوهاب عزام . وزارة التربية والتعليم ، قسم الترجمة ، الادارة العامة للثقافة . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٧ .

محمدي (الدكتور محمد) : مقال بعنوان « كتاب التاج للجاحظ ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني » . مجلة الدراسات الادبية . السنة ١ العدد ١ ، الربيع ١٩٥٩ م .

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي) : مروج الذهب ومعادن الجوهر . طبعة دار الاندلس للطباعة والنشر . بيروت ١٩٦٦ م .

موسا (محمد علي) : مهييار الديلمي . أعلام الفكر العربي ١٧ . منشورات دار الشرق الجديد . بيروت ١٩٦١ .

نصرالله (الدكتور يوسف حنا) : الكنز المرصود في قواعد التلمود .
الطبعة الثانية . بيروت ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٦ م .

نفيسى (سعيد) : تاريخ تمدن ايران ساساني . ج ١ . انتشارات
دانشگاه تهران ، شماره ١٤٦ . تهران ١٣٣١ ش .

هر كنروتز (الكاردينال) : تاريخ الكنيسة . الترجمة الفرنسية :
HERGENRÆTHER (s. e. le Cardinal) : Hisioire de
l'Eglise ; tome III , tranduction de l'abbé
P. Bélet ; Société générale de Librairie
Catholique , Paris ; imprimé par Henri
TREMBLEY , Genève 1886 .

واكيم (سليم) : ايران والعرب . بيروت ١٩٦٧ .

ياسين (الشيخ خليل) : محمد عند علماء الغرب . الطبعة الأولى .
دار الاندلس للطباعة والنشر . بيروت ١٣٨٧ هـ -
١٩٦٧ م .

في هاذة الفهارس :

- أُهمِلت «أل» التعريف في حساب التسلسل الالفبائي .
- في أعلام الاشخاص ، اطلب اسم الاسرة أو الشهرة . مثلاً في « محمد كرد علي» اطلب : كرد علي (محمد) .
- أعلام الاشخاص المشتهرون بأكثر من الاسم (الكنية ، اللقب ، النسبة إلى البلاد ، الخ) - مثل « المعري » و « أبو العلاء » - تجدهم في كل صورة اشتهرو بها ، على أن تُدرَج أرقام الصفحات الوارد فيها ذكرهم أمام صورة واحدة فقط من تلك الصور ، ويُحال المُراجع في الصور الاخرى على الصورة التي تتضمن تفاصيل الأرقام .
- وُضع بين كل رقم ورقم فاصلة (،) . أما الخط الصغير (—) بين رقمين ، فيعني ان الاسم المفهرَس مذكور تسلسلاً فيهما وفي كل رقم بينهما .
- علامة المعادلة (=) تعني : راجع الكلمة التي بإزائها .

١

مراجع الكتاب

أوردنا بعد كل فصل من فصول الكتاب أسماء مصادره ومراجعته ، مرتبة وفقاً للتسلسل الالفبائي لأسماء مؤلفيها ، مع ذكر أوصافها وخصائصها (الناشر ، الجزء ، مكان الطبع ، تاريخه ، إلخ .) . لذا نكتفي هنا بتعداد مجموعة المراجع (للكتاب كله) ، مرتبة وفقاً للتسلسل الالفبائي لعناوينها ، ذاكرين مع كل كتاب منها رقم الصفحة التي وردت فيها أوصافه وخصائصه ، ليعود إليها من شاء الوقوف على تلك التفاصيل .

أ -		أسد الغابة	٩٧
ابن قتيبة	٣٦٨	الاسلام والمشكلة العنصرية	٣٧٠
ابن المقفع	٢٣٠	أضواء على مسلك التوحيد	٢٣٣
اخلاق محتشمي	٢٣٠	الدرزية	
اخلاق ناصري	٢٣١	الاعلام	٩٨
الادباء العشرة	٢٣٠ و ٩٨	الاغاني	٩٨
الادب الصغير والادب الكبير	٢٢٧	ايران في عهد الساسانيين	٣٧٢
ورسالة الصحابة		ايران والعرب	٣٧٣
الادب الوجيز للولد الصغير	٢٢٧		

١ - فهرست : مراجع الكتاب

٢٢٧	الحكمة الخالدة	- ب -	
٢٣٢	الحكمة المدنية ، كتاب	٢٢٩	بحث در باره قابوسنامه
	الادب الكبير	٣٦٨	البيان (مجلة)
٣٦٩	حول فلسفة الصهيونية	- ت -	
	- خ -	٢٣٠	التاج في أخلاق الملوك
٩٩ و ٩٨	خزانة الادب ولب لباب	٢٢٩	تاريخ الادب العربي ، لبروكلمان
	لسان العرب	٣٧٣	تاريخ تمدن ايران ساساني
٣٧١ و ٣٦٩	الخطر اليهودي ،	٣٧٠	تاريخ الرسل والملوك ،
	پروتوكولات حكماء صهيون		تاريخ الطبري
٣٧١	خمسون ومائة صحابي مختلّق	٩٧	التاريخ الكبير ، لابن عساكر
	- د -	٣٧٣	تاريخ الكنيسة
٢٢٩	دائرة المعارف ، لفؤاد	٩٩	تاريخ النبي أحمد (ص)
	افرام البستاني	٢٣٢	الترجمة والنقل عن الفارسية ،
٣٧٢ و ٣٦٨ و ٢٣٢	الدراسات الأدبية (مجلة)		في القرون الاسلامية الاولى
٩٨	ديوان حسان بن ثابت	٢٣٣	التنبيه والاشراف
	- ر -	- ج -	
٢٣٢	رسائل البلغاء	٣٧١	جامع الدروس العربية
٩٩ و ٩٨	روح التشيع	٢٢٧	جاويدان خرد
	- س -	٣٩٦	الجذور التاريخية للشعبوية
٢٣٠	سبك شناسي	- ح -	
٣٧١ و ٣٧٠	سر انحلال الامة العربية	٩٩	حسان بن ثابت (الخلدون
	ووهن المسلمين		الكناني)
٢٣١	السعادة والاسعاد	٩٨	حسان بن ثابت (لفؤاد
			أفرايم البستاني)

۱ - فهرست : مراجع الكتاب

۲۳۲	فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب	۹۷	السيرة النبوية، لابن هشام
			- ش -
۳۷۱	فرهنگ عمید	۹۸	شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري
۳۶۷ و ۲۲۸	الفهرست	۲۲۹	شرح حال عبدالله بن مقفع فارسی
۲۳۰	فهرست کتابخانه اهدائی	۹۸	شرح دیوان حسان بن ثابت الشعر والشعراء
	اقای سید محمد مشکوة بکتابخانه دانشگاه تهران	۹۷	- ض -
۳۷۲	في ظلال القرآن	۳۶۸ و ۲۲۹	ضحى الاسلام
	- ق -		- ط -
۲۳۲	قابوسنامه القرآن الكريم	۹۷	طبقات الشعراء
	- ك -	۳۷۱	الطريق (مجلة)
۳۷۲	الكتاب المقدس		- ع -
۳۶۷ و ۲۲۸	کلیلة و دمنه	۳۷۱	عبدالله بن سبأ، وأساطير اخرا
۳۷۳ و ۳۷۰	الكنز المرصود في قواعد التلمود	۲۳۱	عبدالله بن المقفع (لغفراني)
	- ل -	۲۳۱	عبدالله بن المقفع و کتاب کلیلة و دمنه
۲۳۳	لیلی و مجنون (منظومه گنجوی)	۲۲۷	العقد الفريد
	- م -	۲۲۹	عهد اردشير
۳۷۰	مجمع البيان في تفسير القرآن	۲۲۷	عيون الاخبار
۲۳۰	الحاسن والاضداد	۹۸	- غ -
۳۶۹	محاضرات في نشوء الفكرة القومية		الغدير
			- ف -
		۳۶۸	فجر الاسلام

٢

أعلام الأشخاص

الأفراد والشعوب والقبائل والطوائف
والأسر والجماعات واتباع النحل الخ .

ابن الأثير (أبو الحسن علي) ٤٨ ،
٢٦٧ ، ٩٧
ابن اسحاق (محمد) ٤١ - ٤٣ ،
٤٦ ، ٥٨ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٨٨ ،
٩٢ ، ٩١
ابن حنبل (أحمد) ٢٩٤
ابن خرداذبه ١٥٧
ابن خلدون ٢٧٣
ابن خلاد ، الرامهرمزي ١٥٧
ابن خلصكان ١٠٣
ابن الخطاط ١٠٨
ابن الزبير = عبدالله بن الزبير
ابن الزبير = عبدالله بن الزبير
ابن سبأ = عبدالله بن سبأ

الآباء اليسوعيون ٣٧٢
الآخوندي (الشيخ محمد) ٣٦٩
آذرباد ، الحكيم ١٩٨
آل البيت ٢٤٧ ، ٢٤٨
ابان ، اللاحقي ٢٨٥
ابراهيم = النخعي
ابراهيم (حافظ) ٣٥٩
ابراهيم (النبي) ٣٤٥
ابراهيم بن المهدي ١٢٤
أبرويز = كسرا أبرويز
الابناء ، في اليمن ٢٦٠ - ٢٦٢ ،
٣٢١
ابن أبي الزناد ٢٧٢
ابن أبي ليلا ٢٧٢

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

ابن مسكويه ١١٥، ١١٧، ١٢٣،	ابن السراج ٩٣
١٢٨، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨،	ابن سلام (محمد) ٨٣، ٩٠،
١٤١، ١٦٩، ١٩٢، ١٩٨،	ابن سيده ٤٩
٢٠١-٢٠٣، ٢١٠، ٢١٣-	ابن سينا ٢٦٩، ٢٩٤
٢١٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٩٦،	ابن طاووس (الفقيه) ٢٧٢
ابن المعتز ١٢٤	ابن طيفور ١٠٣
ابن المقفع ٣٦، ٤٠، ١٠١،	ابن عباس ٨٢، ٢٩٥
١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨،	ابن عبد الحميد، السكاك ١٠٨
١١٠-١١٣، ١١٦-١١٨،	ابن عبد ربه (أحمد) ٢٢٧، ٢٧٢
١٢٠-١٢٩، ١٣٢، ١٣٤،	ابن عربي (محيي الدين) ١٢٨، ١٣٩،
١٣٨-١٤٤، ١٤٦-١٤٨،	ابن عساكر (علي بن الحسين) ٤٨،
١٥٠-١٥٤، ١٥٨، ١٦١،	٥٩، ٦٦، ٧٢، ٩٧
١٦٣-١٦٥، ١٦٧-١٦٩،	ابن العميد ٢٩٦
١٧١-١٧٦، ١٨٠، ١٨٣-	ابن قتيبة (محمد بن مسلم) ٤٥ -
١٨٨، ١٩١-١٩٣، ١٩٨،	٤٨، ٥٩، ٧٩، ٩٧، ١٠٥،
٢٠٢، ٢١٠-٢١٥، ٢١٧-	١٠٨، ١١٩، ١٢٤، ١٢٥،
٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠،	١٢٨، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٤،
٢٣٢، ٢٨٦، ٣٦٧، ٣٧١،	١٣٨، ١٤١، ١٤٧، ١٥٨،
ابن مكتوم ٦١	١٦١، ٢١٥، ٢٢٧، ٢٩٤،
ابن منبه = وهب بن منبه	٣٦٨
ابن النديم (محمد) ١٠٣-١٠٥،	ابن القفطي ١٢٦
	ابن السكلي ٥٩

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

أبو سفيان ٦٤	١٠٧-١١٠ ، ١١٦ ، ١٢٠ ،
أبو سفيان بن الحارث ٨٢ ، ٩٠	١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٤٠-١٤٢ ،
أبو طالب ٢٤٦	١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١-١٥٤ ،
أبو عبيدة (معمر بن المثنى) ٣٢٢	١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٧٣ ،
أبو العلاء المعري ٤٠	١٨٤ ، ١٨٦ ، ٢٠٠ ، ٢٢٤ ،
أبو علي الفارسي ٢٩٦	٢٢٨ ، ٣١٦ ، ٣٢٢ ، ٣٦٧ ،
أبو الفضل (محمد ابراهيم) ٣٧٠	ابن هشام ٤١-٤٣ ، ٥٢ ، ٦١ ،
أبو عمر (صاحب كتاب الدرر)	٨٥ ، ٩٧ ،
٩١ ، ٥٨	أبو البخترا ١٠٨
أبو الفرج = الاصفهاني	أبو بكر (الخليفة) ٨٠ ، ٨٥ ،
أبو لؤلؤة ٣٢٠ ، ٣٢١	٨٨ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ، ٣٢٠ ،
أبو لهب ٢٤٦	أبو الحسن العامري = العامري
أبو موسى ١٠٧	أبو حلقة (يوسف) ١٢٦ ، ٢٠٠ ،
أبو نواس ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٨٤ ،	٢٢٧ ، ٢٢٩ ،
٢٨٥	أبو حنيفة (النعمان) ٢٧٧ ، ٢٩٤ ،
الابباري (ابراهيم) ٩٧ ، ٤٣	أبو حنيفة الدينوري ١٠٨
الأتراك = الترك	أبو ذر الغفاري ٢٩٥
الاحباش ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٦٠ ،	أبو رغال (جد ثقيف) ٨١
احشويروش (الملك) ٣٤٥ ،	أبو الروس (إيليا) ٣٥٠ ، ٣٥٢ ،
٣٤٧ ، ٣٥٥	٣٦٨
أحمد بن حنبل = ابن حنبل	أبو سعيد عبد الرحمان ١٥٨

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الاصفهاني (أبو الفرج) ٤٣ ،	أحمد بن زهير ٤٣
٤٤ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٩٨ ،	أحمد بن الطيب ١٥٨
٢٩٤	الاخطل ٨١ ، ٩٠ ، ٩٣
الاصمعي ٢٦٥ ، ٣٢٢	اخوان الصفاء ٢٩٤ ، ٢٩٦
الاعاجم = العجم	أردشير ، بابكان ١٦٠ ، ٢٢٩
أعشا ، بكر بن وائل ٥٤ ، ٥٥	أرسلان (شكيب) ١٢٦
الافشين ٢٧١	الارمن ٣٥٦
الافقاني (سعيد) ٣٥٨ ، ٣٦٨	الارناؤوط ٣٥٦
أفلاطون ١٦١ ، ١٧٩	الاسترابادي (ميرزا فخر الدين)
اقبال (عباس) ١٠٥ ، ١٥٠ -	١٥٧
١٥٣ ، ١٦٥ ، ١٧٢ - ١٧٦ ،	استير (الملكة) ٣٤٦ ، ٣٤٧ ،
١٧٨ - ١٨٠ ، ١٨٤ ، ٢٠٠ ،	٣٥٥
٢٢٩ ، ٣٦٨	اسحاق ، الترك ٢٧١
الاكسرة ٢٠٣ ، ٢٣٩ ، ٢٤٨ ،	الاسديون ، بنو أسد ٣٠٥
٢٦٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ -	الاسرائيليون ، امرائيل (بنو)
٢٩٣	٣١١ ، ٣٢٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٤ ،
الاكراد ٣٥٦	٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٥٥
الامم ، غير اليهود ٣١١ ، ٣١٣ ،	أسماء بنت أبي بكر ٨٧
٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ،	الاسماعيليون ١٧١
٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ،	الاسود ، العنسي ٢٦١
٣٦١	الاشوريون ٢٤٥

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

- ب -	الامميون ٣٣٢، ٣٣٨، ٣٤٠
بابك ، الحرمي ٢٧١، ٢٥١	أمين (أحمد) ٣٦٨، ٢٢٩
البابي الحلبي ، واولاده (مصطفيا) ٩٧، ٤٣	الاميبي (الشيخ عبد الحسين) ٩٨، ٥٩
باذام ، الديلمي ٢٦١ البخاري ٢٩٦	الاميون ٣٣٢ - ٣٣٤ ، ٣٣٨ ، ٣٤٤
بدران (عبدالقادر) ٩٧ بدوي (دكتور أمين عبدالمجيد) ٢٢٩، ١٧٧	الامويون ، أمية (بنو) ٨٤ ، ٣٠٥، ٨٨، ٨٧ الابياء ٣٣٤، ٣٢١، ١٣
بدوي (عبد الرحمان) ١١٧ ، ١٢٣ ، ١٤٤ ، ٢٠٢ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩	الانصار ٦١، ٦٧، ٧٩، ٨٠، ٨١ ، ٣٠٥، ٢٣٩
بديع الزمان = الهمذاني البربر ٢٤٥	الانصاري (شريف) ٣٧١ أنو شروان = كسرا أنو شروان
البرقوقي (عبد الرحمان) ٧٥ ، ٩٨، ٨١	أهل التسوية ٢٤٣
برزويه ٢٥٧	أهل الكتاب ٣٣٠-٣٣٢ أهل الكهف ٣٥٤
بروكلمان (كارل) ١٢٦، ١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٩٣ ، ٢٢٩	الاولس ٣٠٥، ٩٤، ٨٠، ٧٩ اوشهنيج (الملك) ٢٠١، ١٩٣ الايرانيون ٦٠

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

البويهون ٢٦٦، ٢٦٧	بزرجمهر (الحكيم) ١٩٥، ١٩٨،
بيدبا (الفيلسوف) ٢٢١	٢٠٣
بيليه (الاب) ٣٥١	بزرجمهر بن البختگان ٢٥٨
البيهقي (الحافظ أحمد) ١٢٤	البستاني (سليمان) ٣٥٦
- پ -	البستاني (فؤاد أفرام) ٥٣،
پاستور ١٨	٩٨، ١٢٤، ١٥٧، ١٥٨،
الميشداديون (الملوك) ٢٠١	٢٢٩، ١٦٣
- ت -	بشار بن برد ٤٠
تجدد (رضا) ١٠٤، ١٠٦، ٢٢٨	البغدادي (عبد القادر) ٤٨،
الترك ٢٤٥، ٣٥٥ - ٣٥٧،	٩٨
٢٦٠	بكر (قبيلة) ٣٠٥
تغلب (قبيلة) ٣٠٥	بلال، الحبشي ٢٤٨
تقي زاده (-سن) ٢٧٩، ٢٨٩،	البلخي (شقيق) ١٥٨
٢٩١، ٣٦٨	بنو اسرائيل = الاسرائيليون
تميم (قبيلة) ٣٠٥	بهار (ملك الشعرا، محمد تقي)
توفيق، الكتبي (محمود افندي)	٢٣٠، ١٦١، ١٦٠
٢٣٠	بهمن (الملك) ٢٠٣
توما (البادري) ٣٥٢	بوران، زوجة المأمون ٢٠١
التونسي (محمد خليفة) ٣٣٦،	بولس (تلميذ السيد المسيح)
٣٦٩، ٣٥٣، ٣٣٧	٣٩٤

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

- ث -

ثابت بن المنذر ٥٤
الثعالبي ١٨٥ ، ٢٤٠ ، ٢٩٤ ،
٢٩٦

الثقفون ، بنو ثقف ٣٠٥
ثقف (قبيلة) ٨١

- ج -

الجاحظ ٤٠ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٧٤ ،
٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٩ ،
٣٧٢

جبران خليل جبران ١٤٤
جرير ٧٩
جشيش ، الفارسي ٢٦٢
جفينة ٣٦٠

جلال الدين مولوي ، الرومي
٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧

الجواليقي ٢٤٠

- ح -

حائري ، طهراني ٣٦٩
الحاج (الدكتور كمال يوسف)
٣٥٠ ، ٣٦٩

الحارث بن عوف ٨٢
الحارث بن مشام ٩٢
الحافظ (الراوية) ٦٦
حافظ ، الشيرازي ٢٩٧

الحجاج ٤٠
حداهود بن فرخزاد ١٦٥
حرام (والد جد حسان بن ثابت)
٥٤

حسان بن ثابت ٢٩ ، ٣٧ - ٤٦ ،
٤٨ - ٥٩ ، ٦٧ - ٩٦ ، ٩٨ ،
٢٣٥ ، ٢٩٩

الحسن (المفسر) ٣٣١
الحسن بن أبي الحسن ٢٧٢
الحسن بن سهل (الوزير) ٢٠١
الحسن بن علي (المحدث) ٤٣

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

خلف الله (محمد) ٩٢، ٩٤، ٩٨	حسين (الدكتور طاما) ١٥٥،
خليفة (مفيدة عبد الرحمان)	٣١٦، ٢٣٠
٣٧٠	الحسين بن علي (ع) ٢٦٤،
خليفة ، التونسي (محمد) =	٢٦٥
التونسي	الحصري (ساطع) ٣٥٥،
الخليل بن أحمد ١١٣	٣٦٩
الخليلي (جعفر) ٣٦٩	الحكم بن عتبة ٢٧٢
الختساء ٨٠	حمزة (الدكتور عبد اللطيف)
الخوارج ٢٦٣	٢٣٠
الخوارزمشاهيون ٢٦٦	حمزة بن الحسن ، الاصفهاني
الخيّام (عمر) ٢١٧، ٢١٨	١١٩
- د -	حنة بنت جعش ٨٥ - ٨٧،
داذبه بن حشفس (ابن المقفع)	٩٠
١٣٤	- خ -
داذويه ، الفارسي ٢٦١، ٢٦٢	حماد ، عجرد ٢٨٥
دامغانى (وحيد) ١٢٤، ٢٣١	الخرزج ٧٩، ٨٠، ٩٤، ٣٠٥
دانش پژوه (محمد تقى) ١٥٧،	خسرو ، الثاني = كسرا أبرويز
٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١	الخشاب (يحيى) ٢٥٧، ٣٧٢
داوود (النبي) ٣٦١	الخشني (أبو ذر) ٥٨، ٩١

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الرسول، رسول الله (ص) = محمد،
النبي (ص)

رشت (ج. ١٥٠، ١٥١، ١٩٢،
١٩٣

الرشيد (هارون) ٣١٦
الرضي (صاحب شرح الكافية)
٩٩

الروم ٢٤٥، ٢٠٢، ١٦٥
الرومي (جلال الدين) = جلال
الدين مولوي

روهلنج (الدكتور) ٣٢٣

- ز -

زادات فرخ ١٦٠، ١٦٥،
١٧٣

الزبير (آل، أبناء) ٨٤، ٨٧ -
٨٩

الزبير بن البكار (المحدث) ٤٤،
٤٩، ٥٠، ٥٥، ٧٢-٧٤

دبشليم، الملك ٢٢١

الدروز ٣٥٩

دستگردى (وحيد) ٢٣٣
الدوري (الدكتور عبد العزيز)
٣٦٩

دوزي (ر.) ٣٦٩، ٢٩٧
دونه ٣٥٨

الدينوري = أبو حنيفة

- ذ -

الذميون ٢٥٣، ٣٠٧، ٣٤١،
٣٤٣

- ر -

الرازي (الحكيم) ٢٩٤
الرازي (الطبيب محمد بن زكريا)
٢٩٤

الرامهرمزي = ابن خلاد
ربيعة الرأي (الفقيه) ٢٧٢
الرسل = الانبياء

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الساسانيون ، ساسان (بنو)	الزبير بن العوام ٨٧ ، ٨٨ ،
٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٩٠ - ٢٩٢ ،	٣١٧
٣٧٢	
سالم بن عبدالله بن عمر ٢٦٥	زخريا (الياس خليل) ٢١٦ ،
السامانيون ٢٦٦	٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٥٨ ، ٢٦٧
السبثيون ٣١٧ ، ٣١٩	الزراذشتيون ٢٩٠ ، ٣١٣
السدتي (المفسر) ٣٣١	الزرقا (مصطفا) ٣٧٠
السرخسي ١٥٨	الزركلي (خير الدين) ٥٩ ، ٩٨
السريان ٢٤٥	زكي ، باشا (أحمد) ١٢٦ ،
سعد بن أبي وقاص ٣٢٠	٢٣٠
سعد بن معاذ ٦٣	الزنادقة ٢٧٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ،
سعدني ، الشيرازي ٢٩٧	٢٩٥
سعيد بن جبير ٢٧٢	الزهراء (ع) = فاطمة
السقا (مصطفا) ٩٣ ، ٩٧	زيد بن أسلم ٢٧٢
السلجوقيون ٢٦٦ ، ٢٦٨	زينب بنت جحش ٨٥ - ٨٧
سلمان ، الفارسي ٢٤٦ ، ٢٤٨ ،	زين العابدين = علي بن الحسين
٣٠٣ ، ٣٠٥	(ع)
سليمان بن علي (عم المنصور)	- س -
٢٨٦	
سليمان بن يسار ٢٧٢	سابور ، بن اردشير ١٦٠
	سارة ، زوجة ابراهيم ٣٤٥

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الشر كس ٣٥٦	السمرقندي (شمس الدين) ١٢٤
شسترتون (ا.ك.ا) ٣٣٧	سنائي (الشاعر) ٢٩٧
الشعب المختار ، شعب الله المختار	سنباذ ٢٧١
٣١٠ ، ٣١٢ - ٣١٤ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦	السنة ، سنيون ٢٩٨
٣٤١ ، ٣٣٩ ، ٣٢٨ ، ٣٢٦	السهروردي ١٦٣
٣٦٤ ، ٣٦١ ، ٣٤٦ ، ٣٤٤	سهل بن هارون ٢٢٢
الشعبي (الفقيه) ٢٧٢	السهيلي (عبد الرحمان) ٥٨ ،
شعثاء (صاحبة حسان بن ثابت)	٩١ ، ٥٩
٩٦	سيبويه ٢٩٤
الشعوب ، غير اليهودية ٣١١ ،	سيف بن ذي يزن ٢٦٠
٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٨ ،	سيف بن عمر ١٠٩ ، ٣١٦ -
٣٢٩ ، ٣٣٢ - ٣٣٤ ، ٣٣٨ ،	٣١٨
٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٥ - ٣٤٧ ،	
٣٦١	- ش -
شلمبي (عبد الحفيظ) ٩٧ ، ٤٣	الشافعي (الامام) ٢٩٥
الشهرستاني (محمد بن أبي القاسم)	شامور (الحاخام) ٣٥٠
٣٧٠ ، ١٨٥	شاه زنان ، بنت يزدجرد (الاميرة)
شيخو (الاب لويس) ٢١٦ ،	٢٦٤
٣٦٧ ، ٢٢٨	شداد ، العباسي ٢٤٩
شيرويه ، الملك ١٦١	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

صهيون (بنو) ٣٦٩، ٣٢٩	الشيعة ٢٩٨، ٢٦٧، ٢٦٣
-- ض --	-- ص --
ضرار بن الخطاب، الفهري ٨٢، ٩٢، ٩٠	الصاحب بن عباد ٢٩٦، ٢٩٤ صاعد، الأندلسي ١٢٣
-- ط --	الصاوي (عبد الله اسماعيل) ٢٣٣، ١٢٠
الطاهريون ٢٦٦	صبيح (محمد علي) ٣٧٠
طاووس (الفقيه) ٣٢٢، ٦٧٢	الصحابة ١٤٨
الطبائع (عبد الله أنيس) ٦٠، ٩٨	الصرب ٣٥٦
الطبباطبائي، التبزي (ميرزا رفيع الدين) ١٥٨	الصفاريون ٢٦٦
الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) ٣٧٠	صفوان بن المعطل ٨٢، ٨٤، ٩٣
الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ٨٨، ٢٦٠ - ٢٦٢، ٢٩٤	صفية بنت عبد المطلب ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٥١، ٥٢، ٥٥ -
٣٧٠، ٣١٦	٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٦
الطرطوشي ١٢٦	٦٨ - ٧٠، ٧٥، ٨٨، ٨٩
طرفة بن العبد ١٧٠	٩٢، ٩١
	صلاح الدين، الأيوبي ٢٩٤
	صهيب ٣٢٠

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

٢٣١، ٢٢٩	طلحة (الصحابي) ٣١٧
العباسيون ٢٦٣	طلس (أسعد) ٩٨ ، ١١٦ ، ٢٣٠
العبادي (عبد الحميد) ٣٧٠	الطوسي (نصير الدين) ١٠٣ ، ١٢٤ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٦٨ ، ١٧١-١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ ، ٢٩٤ ، ٢٣١
عبد الباقي (محمد فؤاد) ٣٧٠	-ع-
عبد بن أبي بن أبي سلول ٨٥	عائشة (أم المؤمنين) ٨٢ ، ٨٤ - ٣١٧ ، ٨٨
عبد الحميد (السلطان) ٣٥٨ ، ٣٦٨	عافية بن يزيد ، القاضي ١٢٤
عبد الحميد (محمد محيي الدين) ٩٩	العامري ، النيشابوري (أبو الحسن) ١٦٩ ، ١٧٩ ، ٢٣١ ، ٢٩٦
عبد الحميد بن يحيى ، الكاتب ٢٢٢ ، ٣٦	عباد بن عبدالله (المحدث) ٤٢ ، ٥٦-٥٨ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ - ٨٩-٨٧ ، ٧١ ، ٦٩
عبد الرحمن بن أبي بكر ٨٢ ، ٨٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢١	عباس (الدكتور احسان) ١٦٠ ، ١٦١
عبد الرحيم بن أبي منصور = ناصر الدين أبو الفتح ٩٢	
عبد الله بن رواحة ٨٠	
عبد الله بن الزبير ٧٢ ، ٩٠ ، ٩٢	
عبد الله بن الزبير ٤٣ ، ٥٢ ، ٥٣	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

العثمانيون ٣٥٧، ٣٥٥، ٣٥٠	٥٦، ٥٧، ٦٨، ٧٠، ٨٧ -
عيجان الحديد، الكتبي (حامد)	٨٩
٩٧، ٨٣	عبدالله بن سبأ ٣١٧، ٣١٨،
العجم ، الأعاجم ١٥٢ ، ٢٤٠	٣٧١
٢٦٨، ٢٦٣، ٢٥٥، ٢٤٦	عبدالله بن سلام ٣١٩
٢٧٨-٢٧٥، ٢٧٣-٢٧٠	عبدالله بن علي (عم المنصور)
٢٩٤، ٢٩٣، ٢٨٩، ٢٨٨	٢٨٦
٣١٥-٣١٢، ٣٠٨-٣٠٠	عبدالله بن عمر ٢٦٥
٣٦٠، ٣٣٣، ٣١٩	عبدالله بن مصعب ٨٧، ٧٤، ٤٣
العرب ٥٤، ٧٩، ١٥٢، ١٦٥	٨٨
-٢٤٤، ٢٤١، ٢٣٢، ٢٠٢	عبدالله بن المعتز = ابن المعتز
٢٥٦، ٢٥٤، ٢٥٢، ٢٤٦	عبد المطلب (جد الرسول)
-٢٦٨، ٢٦٤-٢٦١، ٢٥٩	٥٧، ٥٦
-٢٨٧، ٢٨٤، ٢٨٣، ٢٧٩	عبد النور (هنري) ٣٥٢
٢٩٥، ٢٩٤، ٢٩١، ٢٨٩	العبرانيون ٣٤٤
-٣١٢، ٣٠٩-٣٠٠، ٢٩٨	عبيد الله بن عمر بن الخطاب
٣٢٢، ٣٢٠، ٣١٩، ٣١٥	٣٢٠
٣٦٠، ٣٥٦، ٣٣٤، ٣٣٣	عثمان ، بن عفان (الخليفة)
٣٧٣، ٣٦٥، ٣٦٣	٧٦، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٣١٧
العربي (محمد سعيد) ٣٢١	٣٢٠
٣٧٠	

٢ - فهرست : أعلام الاشخاص

علي بن الحسين ، زين العابدين (ع) ٢٦٥	عروة بن الزبير ٨٨، ٨٩
علي بن صالح (المحدث) ٤٣ ، ٤٤ ، ٧٣	عزرا (الكاهن) ٣٢٨
عمر بن أبي سلمة ٤٣	عزام (عبد الوهاب) ٢١٦ ، ٢٢٨ ، ٣٧٢
عمر بن الخطاب (الخليفة) ٢٤٧ ، ٣٢١-٣١٩، ٢٦٥	العسكري (مرتضا) ٣١٦ ، ٣١٨ ، ٣٧١
عمر بن عبد العزيز ٢٩٥	عطاء بن أبي رباح ٢٧٢
عمرو بن العاص ٣٢٠	عطاء بن عبد الله الخراساني ٢٧٢
عمرو بن العاصي ٨٢، ٩٠	العطار (فريد الدين) ٢٩٤ ، ٢٩٧
عمرو بن عبد ود ، العامري ٦٣، ٦٤	العقاد (عباس محمود) ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٧١
عمار بن أبي سليمان ٢٧٢	علي (أحد) ٢٧١
عميد (حسن) ٣٧١	العلويون ٢٦٧
عنزة بن شداد العبسي ٣٦ ، ٤٠، ٧٥، ٢٤٧	علي بن أبي طالب (الامام) ٦٣ ، ٧٦ ، ٨١ ، ١٤٤ ، ١٦٤ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٣١٧
العنسي = الأسود	
عنصر المعالي = كيكاووس بن اسكندر	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

فاطمة ، الزهراء (ع) ٢٤٧	المعوفي (محمد) ١١٩
فرديناند ، ملك اسبانيا ٣٥٠	عيسا بن موسا ٢٧٢
الفرّاء ٢٩٦	عين البلاغة (ابن أنو شروان)
فروخ (الدكتور عمر) ٢٣١	١٦٠
الفرس ١٦١، ١٦٥، ١٩٣، ١٩٥،	
٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦ -	- غ -
٢١٠، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢٤،	الغزالي (محمد) ٢٩٤، ١٦٣
٢٤٥، ٢٥٣-٢٥٦، ٢٥٩،	الغزنويون ٢٦٨، ٢٦٦
٢٦٠، ٢٦٣-٢٦٦، ٢٦٨،	غطفان (قبيلة) ٦١
٢٧٠-٢٧٣، ٢٧٥-٢٧٨،	غفراني ، خراساني (محمد)
٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٨-٢٩٥،	١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٩،
٣٠٨، ٣١٤، ٣١٥، ٣٢١،	١٤٠، ١٤٣، ١٥١، ١٥٣،
٣٢٢، ٣٣٣	١٥٥، ١٦٥، ١٧٠-١٧٣،
القرزدي ٢٦٥، ٧٩	١٧٥، ١٨١، ١٨٤، ٢٠١،
فرعون ، مصر ٣٤٥	٢١٦، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٣١
الفرنسيون ٣٥٠	الغلاييني (الشيخ مصطفى) ٣٧١
فريد الدين العطار = العطار	
الفريعة (أم حسان بن ثابت)	- ف -
٩٣	الفارسي = أبو علي

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الفضل بن سهل ، ذو الرئاستين	٢٠١
فلوكل (گوستاف) ١٠٤ ،	١٦٠ ، ٢١٠ ، ٢٢٨ ، ٣٢٢ ،
٣٦٧	
فيروز ، الديلمي ٢٦١ ، ٢٦٢	
ق -	
القاسم بن محمد ، بن أبي بكر	٢٦٥
قباد ، الملك ٢٠٣	
القبط ٢٤٥	
القرشون ٢٤٦	
قره صو (النائب اليهودي) ٣٥٨	
قريش ٦١ ، ٦٤ ، ٨٠ ، ٨٣ ،	٢٤٦ ، ٢٦٣
قريظة (بنو) ٤٢ ، ٦٣ - ٦٥	
قس ، بن ساعدة ١٦٤	
قطب (سيد) ٣٧٢	
القلقشندي ١٨٥	
قماره (ابراهيم) ٣٥٢	
قيس بن الخطيم ٨٠ ، ٨٢ ، ٩٠	
قيس بن المكشوح ٢٦١ ، ٢٦٢	
قينقاع (بنو) ٨٤	
ك -	
الكتاب (أهل) = أهل الكتاب	
کرد علي (محمد) ١٢٦ ، ١٣٩ ،	٢٣٢
الكرملي (الاب انستانس)	١٥٥
كريستنسن (ارثور) ٢٥٧ ،	٣٧٢

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الكيلاني (ابراهيم) ١١٦ ، ٩٨ ، ٢٣٠	الكسائي ٢٩٦ كسرا ١٦٠ كسرا أبرويز ٢٥٧ ، ١٦١ كسرا أنوشروان ١٤٤ ، ١٦٠ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٣ ، ٢٥١ ، ٢٦٠ كعب الأحبار ، ابن ماتع ٣٢٠ ، ٣٥٣ كعب بن مالك ٨٠ كعب بن ماتع = كعب الأحبار كلب (قبيلة) ٣٠٥ كلثوم بن عمرو ، العتايي ١٢٤ الكناني (خلدون) ٩٩ الكنانيون ، كنانة (بنو) ٣٠٥ الكندي ٢٩٥ كوري (مدام) ١٨ كيكاووس بن اسكندر ، الزيارى (عنصر المعالي) ١٦٣ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ٢٣٢
- ج -	
گيلانشاه ، بن كيكاووس الزيارى ١٧٦ ، ١٧٧	
- ل -	
لقمان ، الحكيم ١٦٢ ، ١٧٨ اللواساني (السيد حسن الحسيني) ٥ ، ٦١ ، ٩٩ لواساني (أحمد) ٢٨	
- م -	
المازيار ٢٧١ المانوية ، المانويون ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٣١٣	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

محمد (مصطفى) ٤٥ ، ٩٧ ، ٢٣٢	ماني ٢٧٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٣٦٨
محمد بن أبي بكر ٢٦٥	المنني ٤٠
محمد بن الحسين ، النيسابوري ١٥٨	مجاهد (الفقيه) ٢٧٢
محمد بن سيرين ٢٧٢	محاسن (الشيخ عبدالعزيز) ١٣٩ ، ٢٢٧
محمد بن المنكدر ٢٧٢	محمد ، رسول الله ، النبي (ص)
محمد بن نظامي ١٦٣	٣١-٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٢ -
محمد محيي الدين = عبد الحميد	٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ - ٥٤ ، ٥٦ ،
محمدي (الدكتور محمد) ١١٩ ، ١٢١ ، ١٥٥ ، ٢١٨ ، ٢٣٢ ، ٣٧٢ ، ٣٣٩	٥٧ ، ٥٩ - ٦٧ ، ٧١ ، ٧٣ -
محمود (الدكتور حامد حفي) ٣١٦	٧٥ ، ٧٧ - ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٦ ،
محمود ، الفرنوي (السلطان) ٢٤٩	٨٨ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٤٤ ،
نخزوم (بنو) ٨٢	١٥٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ -
	٢٤٩ ، ٢٥٩ - ٢٦٣ ،
	٢٦٥ ، ٢٧٠ ، ٢٩٦ -
	٢٩٨ ، ٣٠٥ ، ٣١٩ ،
	٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ،
	٣٣٤ ، ٣٧٣

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

٨٥ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ ،	مخيريق ٣٢٢
٢٤٣ ، ٢٤٥ - ٢٤٧ ،	المدائني ١٠٨ ، ١٥٧
٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ،	مردخاي ، مردكاي (اليهودي)
٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ،	٣٤٧
٢٧١ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ،	المرصفي (محمد حسن نائل)
٢٩٢ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ،	١٢٧ - ٢٣٢
٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ،	المروزي (صاحب الآداب)
٣١٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢٣ ،	١٠٧ ، ١٠٨
٣٥١ ، ٣٥٤ - ٣٥٦ ،	مري كاري (الملك) ١٦٢
٣٥٩ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ،	مزدك ٢٥١
المسيح (ع) ٢٩٨ ، ٣٢٤ ، ٣٤٥ ،	مسطح بن ائاة ٨٥ ، ٨٧ ، ٩٠
٣٤٩	المسعودي (أبو الحسن علي)
المسيحيون ٢٥٣ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ،	١٠٣ ، ١٢٠ ، ١٨٥ ، ٢٣٣ ،
٣١٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ - ٣٤٣ ،	٣٢٢ ، ٣٧٢
٣٥٣ ، ٣٥٩	المسلمون ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٠ ،
مشكوة (سيد محمد علي) ١٥٧ ،	٥١ ، ٥٥ ، ٦١ - ٦٨ ، ٧١ ،
١٥٨ ، ٢٣٠	٧٢ ، ٧٥ - ٧٧ ، ٨١ ، ٨٤ ،

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

موسا (النبى) ٣٢٨، ٣٤٤، ٣٥٠، ٣٧٢، ٣٥١	المصريون ٣٤٥، ٣٤٤، ٢٤٥
مينوي (مجتبا) ١٧٩، ٢٣١	مصعب بن الزبير ٨٨، ٨٧، ٤٣
- ن -	مطر (محمد محمود) ٢٣٢
ناصر خسرو (الشاعر) ٢٩٧	مطيع ، بن اياس ٢٨٥
ناصر الدين أبو الفتح عبد الرحيم بن أبي منصور ١٧١	معاوية ٨١
نافع بن أبي نجيح ٢٧٢	المعري = أبو العلاء
النبى = محمد (ص)	معر الدولة ، البويهي ٢٦٧
النجاشي (الشاعر) ٨٢، ٩٠	معمر بن المثنى = أبو عبيدة
النجار (عبد الحليم) ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٩٣	المغول ٢٩٧
٢٢٩	المقنع ٢٧١
نحميا (الكاهن) ٣٢٩	مكارم (الدكتور سامي) ١٦٢ ، ١٣٣
النخعي (ابراهيم) ٢٧٢	مكحول (الفقيه) ٢٧٢
النساطرة ٢٩٩	الملاح (عبد الله) ٣٧١
النصارا = المسيحيون	المنذر بن حرام ٥٤
نصر الله (د. يوسف حنا) ٣٧٣	المنصور (الخليفة) ١٨٧ ، ٢٨٦
نصير الدين الطوسي = الطوسي (نصير الدين)	المهاجرون ٦١ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٩٣ ، ٢٣٩
النضير (بنو) ٦١	المهدي (الخليفة) ٢٨٩
نظام الملك ، الوزير ٢٩٤	مهيار ، الديلمي ٣٧٣
	الموالي ٢٧٢، ٢٩٨

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

هشام بن عبد الملك ٢٦٥	نظامي ، الكنجوي (الشاعر
هلال بن أمية ٥٢	الياس) ١٦٢ ، ٢٣٣
الهمذاني (بديع الزمان) ٢٩٦	نعمه (الشيخ عبدالله) ٩٩ ، ٨٨
الهند ، الهنود ١٦٥ ، ٢٠٢ ، ٢١٥	نقيسي (سعيد) ٣٧٣
هوشنگ (الملك) ٢٠١	نوبخت (آل) ٢٩٤
- و -	نوفل بن عبد العزا ٦٣
الواقدي ٤٩ ، ٨٨ ، ١٠٨ ، ١٢٤	النويري (شهاب الدين أحمد)
واكيم (سليم) ٣٧٣	١٣٩ ، ٢٣٣
والبة ، بن الحباب ٢٨٥	نيلوس (سرجي) ٣٣٦ ، ٣٣٧
وستنفلد ٤٥ ، ٩٧	- ه -
وشقي (الملكة) ٣٤٧	الهادي (الخليفة) ٢٨٩
الوشاء ١٠٨	الهاشميون ، هاشم (بنو) ٢٤٦ ،
وهب بن منبه ٢٧٢ ، ٣٢١	٢٦٣ ، ٢٦٦
ويلسون (جون) ١٦٢	هامان (وزير احشويروش)
- ي -	٣٤٦ ، ٣٤٧
اليازجي (الشيخ ابراهيم) ٣١٠ ،	الهذليون ، هذيل (بنو) ٣٠٥
٣٧٢	هرتزل (الصهيوني) ٣٥٨
اليازجي (الشيخ خليل) ٢٢٨	هرگنوتتر (الكاردينال) ٣٥١ ،
ياسين (الشيخ خليل) ٣٣٣ ، ٣٧٣	٣٧٣
يحيا بن زياد ٢٨٥	الهرمزان ٣٢٠
يحيا بن عبدالله (المحدث) ٤٢	هرمز بن أنو شروان ١٦٠

- ٣ -

الكتب

والصحف الدورية والصور والاسفار
وسلسلات المنشورات وامثالها

الآداب (للحافظ البيهقي) ١٢٤	الآداب (لابراهيم بن المهدي)
الآداب (للسمرقندي) ١٢٤	١٢٤
الآداب (لعافية بن يزيد) ١٢٤	الآداب (لابن المقفع) ١٠١ ،
الآداب (لعبد الله بن المعتز)	١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،
١٢٤	١١٢ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢١ -
الآداب (لكلثوم بن عمرو)	١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ،
١٢٤	١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٤٠ - ١٤٢ ،
الآداب (للواقدي) ١٢٤	١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١ ،
آداب الاخوان ١٥٧	١٥٢ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٨٤ ،
آداب استخاره ١٥٨	١٨٦ ، ١٩٢ ، ١٩٩ ، ٢١٢ ،
آداب السلطان ١٥٧	٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،
آداب الصحبة ١٥٨	٢٢٣
الآداب الصغير ، للمروزي ١٠٧	

٣ - فهرست : الكتب

أخلاق محتشمى ١٧١ ، ٢٢٧ ، ١٨٤ ، ٢٣٠	آداب العبادات ١٥٨
أخلاق ناصرى ١٢٤ ، ١٧١ ، ٢٣١	آداب العرب والفرس ٢٠٢
الأدب ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ ، ١٤٨	آداب العشرة ١٥٨
الأدباء العشر ٩٨ ، ١١٦ ، ٢٣٠ ، الأدب الجامع ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٩ ، ٢٢٥	الآداب الكبير (للمروزي) ١٠٧
أدب الحروب وفتح الحصون ١٥٨	آداب المريدين ١٦٣
أدب الدنيا والدين ١٥٨	آداب الملوك ، (لاحمد بن الطيب) ١٥٨
أدب السماع ١٥٧	آداب الملوك (لرفيع الدين الطباطبائي) ١٥٨
الأدب الصغير ١٠٣ - ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ - ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨٦ - ١٨٨ ، ١٩٠ - ١٩٣ ، ١٩٧ - ٢٠٠ ، ٢٠٢ - ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ - ٢٢٤ ، ٢٢٦	آداب المناظرة ١٥٧
	آل عمران (سورة) ٣٣٠ ٣٣٢
	الآيين ، آيين نامه ١٠٣ ، ١١٢ ، ١١٩ - ١٢١ ، ١٢٥ ، ٢٢٢
	ابن قتيبة ٣٦٨
	ابن المقفع (لعبد اللطيف حمزة) ٢٣٠
	الايواب الصغير ١٠٦
	الايواب الكبير ١٠٦
	الاحزاب (سورة) ٢٤٦ ، ٦٠
	احياء علوم الدين ٢٩٦
	أخبار الخلفاء ١٠٩
	أخبار خلفاء بني العباس ١٠٩
	اختيار المنظوم والمنثور ١٠٣

٣ - فهرست : الكتب

أدعياء العرب ٣٢٢	الأدب الصغير والأدب الكبير
الارشاد ٢٦٥	ورسالة الصحابة ١٣٠ ،
استطالة الفهم ٢٠١	١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ - ١٣٨ ،
استير (سفر) ٣٤٧ ، ٣٤٦	٢٢٩ ، ٢٢٧
أسد الغابة ٤٨ ، ٥٤ ، ٨٥ ، ٩٧	أدب الكاتب ١٥٨
الاسرائيليات ٣٥٣ - ٣٥٥	الأدب الكبير ١٠٣ - ١٠٥ ،
أسفار .. = اسم كل سفر نفسه	١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ - ١١٦ ،
الاسلام والمشكلة العنصرية ٣٠٣ ،	١١٨ ، ١٢١ - ١٤٠ ، ١٤٢ ،
٣٧٠	١٤٣ ، ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٤٩ ،
الاشراف الصغير ١٠٦	١٥٠ ، ١٧٣ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ،
الاشراف الكبير ١٠٦	١٩٠ - ١٩٢ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ،
أشعيا (سفر) ٣١٠ ، ٣١١	٢٠٢ ، ٢١١ ، ٢٢١ ، ٢٢٣
الاصول الصغير في الصنعة ١٠٦	أدب الملوك ١٥٨
الاصول الكبير في الصنعة ١٠٦	أدب الموائد ١٥٨
أضواء على مسلك التوحيد ،	الأدب الوجيز للولد الصغير ١٠٣
الدرزية ١٦٢ ، ٢٣٣	١٤٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ - ١٥٥ ،
الاعلام ٩٨ ، ٥٩	١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٧١ -
أعلام الفكر العربي (سلسلة)	١٧٥ ، ١٧٨ - ١٨٦ ، ١٩٠ ،
٣٧٢	١٩٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢١٠ ،
أعمال الرسل ، من الكتاب المقدس	٢١١ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٢ ،
٣٤٩	٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٣١

٣ - فهرست : الكتب

البلدان الصغير ١١١، ١٠٦	الاجاني ٤٤، ٤٩، ٥٢، ٥٤، ٥٥
البلدان الكبير ١١١، ١٠٦	٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٦، ٩٣
البيان (مجلة) ٣٥٨، ٣٥٩	٩٨
٣٦٨	الافك (حديث) = فهرست
البيان والتبيين ١١٢	الايام التاريخية
- پ -	اللياذة ٣٥٦
پدري پسر خود را تعليم ميدهد	ايران في عهد الساسانيين ٢٥٧،
١٦١	٢٧٢
پروتو كولات حكماء صهيون	ايران والعرب ٣٧٣
٣٣٥-٣٤٢، ٣٦٩، ٣٧١	أيا الولد ١٦٣
- ت -	- ب -
التاج ، تاجنامه (كتب) ٢٣٢،	بحث در باره قابوس نامه ١٧٧،
٣٧٢	٢٢٩
التاج ، تاجنامه (لابن المقفع)	البخلاء ١١٢، ١٢٦، ١٤٩
١٢١	بروتو كولات حكماء صهيون =
التاج ، في أخلاق الملوك (المذسوب	بروتو كولات ...
إلى الجاحظ) ١١٢، ١٢٥،	بروتو كولات حكماء صهيون
١٦٤، ٢١٨، ٢٣٠، ٢٣٣،	(كتاب) = الخطر اليهودي
٣٧٢، ٢٣٩	البقرة (سورة) ٣٣٠
	البلدان ١٠٩

٣ - فهرست : الكتب

- | | |
|--|-----------------------------------|
| تاريخ الكنيسة ٣٥١ ، ٣٧٣ | التاج والآيين ١١٩ ، ١٢١ ، ٢٣٢ |
| تاريخ النبي أحمد (ص) ٦٠ ، ٦١ ، ٩٩ ، ٦٤ ، ٦٣ | تأديب الاحداث ١٦١ |
| التثنية (سفر) ٣١١ | التاريخ (للقاقي) ١٠٩ |
| الترجمة والنقل عن الفارسية | تاريخ ابن الاثير = الكامل |
| ١١٩ ، ١٢١ ، ١٦١ ، ٢٣٢ | تاريخ الادب العربي (لبروكلمان) |
| تعبية الحروب وآداب الاساورة | ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٩٣ ، ٢٢٩ |
| ١٥٧ | تاريخ بغداد ١٤٩ |
| التكوين (سفر) ٣٤٥ | تاريخ تمدن إيران ساساني ٢٥٦ ، ٣٧٣ |
| التلوهود ٣٢٣-٣٢٥ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ | تاريخ الرسل والملوك (لطبيري) = |
| ٣٤٦ ، ٣٤٨ | الطبري (تاريخ) |
| التنبيه والاشراف ١٢٠ ، ٢٣٣ | تاريخ سني ملوك الارض والأنبياء |
| تهذيب التهذيب ٥٤ | ١١٩ |
| التوراة ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ | التاريخ الصغير ١٠٦ |
| ٣٢٨ ، ٣٤٣ ، ٣٥٤ | تاريخ الطبري = الطبري |
| ٣ - ث - | التاريخ الكبير ١٠٦ |
| الثقافة (مجلة) ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٨ | التاريخ ، الكبير (لابن عساكر) |
| ثقافة مصر القديمة ١٦٢ | ٤٨ ، ٥٩ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٨٢ ، ٩٧ |

٢ - فهرست : الكتب

- | | |
|---|--|
| <p>البستاني (٩٨</p> <p>الحكمة الخالدة ١١٥، ١١٧،</p> <p>١٢٣، ١٢٩، ١٣٣ - ١٣٨،</p> <p>١٤٤، ١٩٢ - ١٩٦، ٢٠١ -</p> <p>٢٠٩، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢٦،</p> <p>٢٢٩، ٢٢٧</p> <p>الحكمة المدنية ، كتاب الادب</p> <p>الكبير ١٢٧، ٢٣٢</p> <p>حول فلسفة الصهيونية ٣٥٠ -</p> <p>٣٦٩</p> <p>الحيوان ١١٢، ١٢٦</p> <p>- - - خ -</p> <p>الخروج (سفر) ٣١٠، ٣٢٨،</p> <p>٣٤٤</p> <p>خزانة الأدب ولب لباب لسان</p> <p>العرب ٩٨، ٤٨</p> <p>الخطر اليهودي ، بروتوكولات</p> <p>حكاء صهيون ٣٣٦ - ٣٣٨،</p> <p>٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٤، ٣٥٩،</p> <p>٣٦٩، ٣٧١</p> | <p>- ج -</p> <p>جامع الدروس العربية ٣٧١</p> <p>الجامع الصغير ١٠٦</p> <p>الجامع الكبير ١٠٦</p> <p>جاويدان خرد ١١٥، ١٢٣،</p> <p>١٣٣، ١٤٤، ١٩٣، ٢٠١،</p> <p>٢٠٣، ٢١٣، ٢٢٦، ٢٢٧،</p> <p>٢٢٩</p> <p>الجزور التاريخية للشعبوية ٣٦٩</p> <p>الجمعة (سورة) ٢٣٠، ٢٣٤</p> <p>الجمرة ٩٤</p> <p>جوامع الحكايات ١١٩</p> <p>ح</p> <p>الحجرات (سورة) ٢٤٦</p> <p>حدود الطرف ١٠٩</p> <p>حزقيال (سفر) ٣١١</p> <p>حسان بن ثابت (الخلدون</p> <p>الكناني) ٩٩</p> <p>حسان بن ثابت (لفؤاد أفرام</p> |
|---|--|

٣ - فهرست : الكتب

- ر - رباعيات ، الخيام ٢١٧ رسائل اخوان الصفاء ٢٩٦ رسائل البلغاء ١٢٦ ، ١٣٩ ، ٢٣٢	الحمائر الصغير ١٠٦ الحمائر الكبير ١٠٦ خمسون ومائة صحابي مختلف ٣٧١، ٣١٧
رسالة تنسر ١١٩ رسالة الصحابة ١٠٣ ، ١٠٤ ، ٢٢٢ ، ١٨٧ ، ١٩٢ رسالة في الاخلاق ١٢٦ الروائع (سلسلة) ٥٣ ، ٩٨ الروافد الفارسية في الأدب العربي (سلسلة) ١١٩ روح التشيع ٩٨ ، ٩٩ الروض الانف ٥٨ ، ٩١	- د - دائرة المعارف (بادارة فؤاد أفرام البستاني) ١٢٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ٢٢٩ الدراسات الأدبية (مجلة) ١١٩ ، ١٢١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٩ ٢٧٩ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٣٦٨ ، ٣٧٢
- م - سبك شناسى ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢٣٠ سراج الملوك ١٢٦ سر انحلال الأمة العربية ووهن	الدرر ٥٨ الدرة اليتيمة ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ، ١٣٩ ، ١٢٧ الدروس اليهودية (مجلة) ٣٥٠ ديوان حسان بن ثابت ٨١ ، ٨٣ ، ٩٨ ديوان نظامى كنجوى ١٦٢

٣ - فهرست : الكتب

فارسى ٢٢٩، ١٠٥	المسلمين ٣٧٠، ٣٢١
شرح ديوان حسان بن ثابت ٧٥، ٩٨	السعادة والاسعاد ، في السيرة الانسانية ١٧٩، ٢٣١
شرح الكافية (للرضي) ٩٨	سفر .. = اسم السفر نفسه
الشروط الصغير ١٠٦	سورة ، سورته = اسم السورة نفسها
الشروط الكبير ١٠٦	السياسة الصغير ١٠٦
الشعراء الاعلام (سلسلة) ٩٨	السياسة الكبير ١٠٦
الشعر والشعراء ٤٥، ٧٩، ٩٧	سيرة أنو شروان ١٤٩
الشمس الاصفر ١٠٦	سيره نامه ١٦٥
الشمس الاكبر ١٠٦	السيرة النبوية (لابن هشام) ٤١ - ٤٣، ٤٦، ٥٢، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٣-٦٥، ٦٧، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩٢، ٩٧
- ص -	- ش -
ص (سورة) ٣٣٤	شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري ٦٠، ٧٥، ٩٨
صبح الأعشا ١٨٥	شرح حال عبد الله بن مقفع
صحيح البخاري ٢٩٦	
- ض -	
ضحى الاسلام ٢٢٩، ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٩٢، ٣٦٨	

٣ - فهرست : الكتب

العمالة الصغير ١٠٦	ط -
العمالة الكبير ١٠٦	
عهد أردشير ١٦٠، ١٦٤، ٢٢٩،	الطبري (تاريخ) ٢٦٠ - ٢٦٢،
٢٣١	٣٧٠، ٣١٦
عهد أردشير بابكان إلى ابنه	طبقات الأمم ١٢٣
سابور ١٦٠	طبقات الشعراء ٨٣، ٩٠
العهد الجديد، من الكتاب	الطريق (مجلة) ٣٧١
المقدس ٣٤٩	
العهد القديم، من الكتاب	ع -
المقدس ٣١٠، ٣١١، ٣٢٧ -	عبد الله بن سبأ، وأساطير أخرى
٣٢٩، ٣٤٣ - ٣٤٥، ٣٤٨	٣١٦ - ٣٧١
عهد كسرا إلى ابنه هرمز ١٦٠	عبد الله بن المقفع (محمد غفراني)
عهد كسرا إلى من أدرك التعليم	١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٩،
من بيته ١٦٠	١٤٣، ١٥٥، ٢١٨، ٢٣١
عهد كسرا أنوشروان إلى ابنه	عبد الله بن المقفع وكتاب كلية
عين البلاغة ١٦٠	ودمنة ٢٣١
العين ١١٢، ١٢٦	عزرا (سفر) ٣٢٨
عيون الأخبار ١١٩، ١٢٤،	عظة الالباب وذخيرة الاكتساب
١٢٥، ١٢٩ - ١٣٣، ١٤٧،	١٢٨، ١٣٩
١٦١، ٢١٦، ٢٢٧	العقد الفريد ١٣٩، ٢٢٧، ٢٦٥،
	٢٧٢

٣ - فهرست : الكتب

١٩٣، ٢٠٠، ٢٢٤، ٣٢٢	- غ -
فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران ١٥٧، ١٥٨، ٢٣٠	الغدير ٩٨، ٥٩
الفوز الاصغر ١١٧، ١١٨	- ف -
الفوز الاكبر ١١٧، ١١٨	الفتح (سورة) ٤٨
في الأدب الجاهلي ١٥٥	الفتوح الكبير ١٠٩
في ظلال القرآن ٢٣١، ٣٣٢، ٣٧٢	فجر الاسلام ٢٧٢، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٦٨
- ق -	فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب ١١٩، ١٥٥، ٢٣٢
ق (سورة) ٣٣٤	فرهنگ عميد ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٧١
قابوسنامه ١٦٣، ١٧٦، ١٧٧، ٢٣٢	الفضائل ١٠٩
القرآن، الكريم ١١، ٦٠، ١٧٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٩٣	فضائل الفرس ٣٢٢
٢٩٨، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٦٤، ٣٧٢	الفلسفة المدنية ١٢٨
	الفهرست ١٠٣، ١٠٦، ١٠٩، ١١٦، ١٢٠، ١٢٢-١٢٤، ١٤٠، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١- ١٥٤، ١٥٨، ١٦٠-١٦٢، ١٦٥، ١٧٢، ١٨٦، ١٩٢

٣ - فهرست : الكتب

١٩٢ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ، ٢١٥ ،

٢١٦ ، ٢٢١ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ،

٢٥٨

الكنز المرصود في قواعد التلمود

٣١٠ ، ٣٢٣-٣٢٧ ، ٣٧٠ ،

٣٧٣

الكنوز الخمسة ١٦٢

- ل -

لسان العرب ٦٠

لصوص العرب ٣٢٢

لقمان (سورة) ١٧٩

الذهب (سورة) ٢٤٦

ليلي ومجنون (منظومه) ١٦٣ ،

٢٣٣

- م -

مانى ودين او ٢٧٩

- ك -

الكامل ، في التاريخ (لابن الأثير)

٢٦٧

كبالا ٣٢٧

كتاب أبرويز إلى ابنه شيرويه

وهو في حبسه ١٦١

كتاب افلاطون في آداب الصبيان

١٦٢

كتاب زاذان فرخ في تأديب ولده

١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٧٣

كتاب الشعب (سلسلة) ٣٧٠

الكتاب المقدس ٣١٠ ، ٣٢٩ ،

٣٧٢ ، ٣٤٣

كتاب ملك من الملوك الخالية إلى

ابنه ١٦٠

كليملة ودمنة ١٠٣ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،

١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٩ ، ١٦٤ ،

١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ،

٣ - فهرست : الكتب

المفيد ٢٦٥	المثالب الصغير ١٠٦
مقدمة ابن خلدون ٢٧٣	المثالب الكبير ١٠٦
مقتنيات الدرر (تفسير) ٣٣١،	مجمع البيان ، في تفسير القرآن
٣٦٩	٣٦٩ ، ٣٣١
ملحق بالمعجم العربي ٣٦٩	الحاسن والاضداد ١١٣ ، ٢٣٠
الملل والنحل ١٨٥ ، ٣٧٠	محمد عند علماء الغرب ٣٧٣
المنجد ٦٠	محاضرات في نشوء الفكرة
من حديث الشعر والنثر ٢٣٠	القومية ٣٥٦ ، ٣٦٩
مهيار الديلمي ٢٦٧ ، ٣٧٢	المدخل إلى موسوعة العتبات
	المقدسة ٢٦٥ ، ٣٦٩
- ن -	المذاهبات (القضايا) ٩٤
النجوم الزاهرة ٥٤	مروج الذهب ١٠٣ ، ١٨٥ ، ٣٢٢ ،
نحميا (سفر) ٣٢٨ ، ٣٢٩	٣٧٢
النحو ١٠٩	المزامير (سفر) ٣١١ ، ٣٢٩
النساء (سورة) ٣٣٠	المعارف ٤٥ ، ٩٧ ، ٥٩
نهاية الارب ، في فنون الأدب	معاني الشعر ١٠٩
١٣٩ ، ٢٣٣	المعجم المفهرس لألفاظ القرآن
	الكريم ٣٧٠

٤ - فهرست : النحل

٢٧٠، ٢٧٣-٢٧٥، ٢٧٨،

٢٧٩، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٠،

٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٨، ٢٩٩،

٣٠١-٣٠٨، ٣١١، ٣١٣-

٣١٥، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٣،

٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٨-

٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨-٣٥٥،

٣٥٦-٣٥٩

الشيعة ٢٦٣، ٢٩٨

الشيوعية ٣٣٧

- ص -

الصهيونية ٣٥٠

- ط -

الطورانية ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٠

- ك -

الكنائس ٢٩٩

الكنيسة الرومانية ٣٥١

الكنيسة الشرقية ٢٩٩، ٣٥١

الكنيسة الغربية ٢٩٩، ٣٥١

الكنيسة اليونانية ٣٥١

- ت -

التصوف ١٥٨، ١٦٣، ٢٩٣،

٢٩٨

التسوية (دعوة) ٢٤٣

- ث -

الثنوية (مذهب) ٢٧٩، ٢٨٩

- د -

الدرزية ١٦٢، ٢٣٣

- ز -

الزراذشتية ٢٥١-٢٥٣، ٢٥٦،

٢٦٣، ٢٧٩، ٢٨٨، ٢٩٠،

٢٩١، ٣٠٦، ٣٠٩

الزندقة ٢٥١، ٢٨٠-٢٨٣،

٢٨٥-٢٨٧، ٢٨٩-٢٩١،

٢٩٣

- س -

السنة (مذهب) ٢٩٨

- ش -

الشعبوية ٢٣٥، ٢٣٧-٢٤٤،

٢٥٠، ٢٥٣-٢٥٥، ٢٦٣،

٥

المواقع الجغرافية

البلاد ، المدن ، الجزر ، الجبال ، القلاع ،
وعامة الاماكن

الاندلس ٣٥٦	الآستانه ٣٥٢
انطاكية ٣٥٢	آسيا ٢٩٧، ٢٥٢
أورشليم ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٧	آلمان ، المانيا ٢٣١
أوروبا ٢٥٧، ٢٦٩، ٣٣٧	أحد (جبل) ٦١
٣٤٢، ٣٦٣	أرض الميعاد ٣٢٤
ايران ١٠٣، ١٦٢، ٢٧٩، ٣٦٨	ارل ، بفرنسا ٣٥٠
— ب —	أريحا ٣٤٥
بال ، بسويسرا ٣٥٨	أزمير ٣٥٢
بخارا ٢٩٦	اسپانيا ٣٥٠
براغ ٣٢٤	الاسكندرية ٣٥٢
برلين ٢٢٩	اصفهان ٢٩٦، ٢٩٤
بصرا ٧٩	افسس ٣٤٩
البصرة ٢٧٢، ٢٨٦، ٢٩٤	أكس ، بفرنسا ٣٥٠
٣٠٤، ٣١٧	العموت (قلعة) ١٧١

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

- ح -	بغداد ٢٣٩، ٢٦٧، ٢٩٤، ٢٩٧،
حارة اليهود ، بدمشق ٣٥٢	٣٧١، ٣٦٩، ٣١٦
الحجاز ٨٧	بلخ ٢٩٤
حماة ٣٥٢	بورسعيد ٣٥٢
- خ -	البيت العتيق = الكعبة
خراسان ٢٧٢	بيروت ٦٠، ٥٣، ٩٨، ٩٩، ١١٧،
خم (غدير) ٨١	١٢٦، ١٦٠، ٢٢٩ - ٢٣٣،
الحنديق ، بمدينة الرسول ٦٢	٢٥٨، ٣٦٧ - ٣٧٠، ٣٧٢،
خيبر ٣٣١	٣٧٣
- د -	- پ -
دمشق ٩٨، ٩٩، ١٢٦، ٢٣٠،	پاريس ١٢٨
٣٧١، ٣٥٢	پاكستان ٢٥٢
دمياط ١٢٦	پورسعيد :- بورسعيد
دير القمر ٣٥٢	- ت -
- ر -	تهران = طهران
راتج ٦١	تيسفو : ، المدائن ٢٣٩
رودس (جزيرة) ٣٥٢	- ج -
روسيا ٣٣٦	جبل لبنان ٣٥٦
الروم (بلاد) ٢٩٤	الجزيرة العربية ٢٤٥، ٢٤٧،
- س -	٢٥٣، ٣٠٨، ٣٣٣
سلانيك ٣٥٨	
سمرقند ٢٩٦	

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

- ع -	سويسرا ٣٥٨
العراق ١٨٧، ٨٧	سيناء (برية) ٣١٠
العربية (البلاد ، الحضارة ،	- ش -
الثقافة) ٢٥٤، ٢٨٦، ٢٩١	الشام ، الشام ٥٤، ١٠٥، ١٨٨
٢٩٢، ٣١٥	٢٧٢، ٣١٩
عريضة ، في الحجاز (قرا) ٣٣١	شبه القارة الهندية = الهند
- غ -	الشرق (بلاد) ٢٦٨، ٣٤٢، ٣٥٢
الغرب ٣٤٢، ٣٥٢	الشرق الاقصا ٢٥٢
غزفه ٢٩٦	الشرق الاوسط ٢٣٧
- ف -	شوشن (عاصمة الاخيمينين)
فارس (بلاد) ١٦٠، ٢٥٢، ٢٥٣	٣٤٦، ٣٤٧
٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٧٧	شيراز ٢٩٧
٢٨٨، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٤٥	- ص -
فارغ (حصن) ٤٢، ٤٣، ٥٦	صنعاء ٧٩، ٢٦١، ٣١٨
٨٩	صيدا ٦١، ٩٩، ٢٢٨، ٣٧١
فرنسا ٣٣٦، ٣٥٠	- ط -
فلسطين ٣٣٧، ٣٥٨	طرابلس ، الشام ٣٥٢
- ث -	طهران ٩٨، ١٢٨، ٢٢٨-٢٣٠
الثايتكان ٢٥٢	٢٣٢، ٢٣٣، ٣٦٨، ٣٦٩
- ق -	٣٧١، ٣٧٣
القارة الهندية (شبه) = الهند	طوس ٢٩٦
القاهرة ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٩٨	

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

مصر ٤٣، ٧٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٥،	١١٢، ١٢٦، ١٢٧، ٢٢٧ -
١٢٦، ١٥٥، ١٦٢، ٢٢٩،	٢٣٣، ٣٦٨ - ٣٧٠، ٣٧٢
٢٣٠، ٣٢٨، ٣٤٤، ٣٤٥،	قباد ٢٧٢
٣٧٠	القسطنطينية ٣٣٧، ٣٥٠
مكة ٥٢، ٧١، ٨٠، ٢٣٩، ٢٤٦،	قهيستان (قلعة) ١٧١
٢٧٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٣٣،	- ك -
الميعاد = أرض الميعاد	الكعبة ٨٢، ٢٧٠، ٢٩٧
- ن -	الكوفة ١٦٤، ٢٧٢
نيسابور ٢١٧، ٢٩٤، ٢٩٦	- ك -
- ه -	كوتنگن ٤٥، ٩٧
هرات ٢٩٤، ٢٩٦	- ل -
مزدان ٢٩٦	لبنان ٢٢٨، ٣٧١
الهند (بلاد، شبه القارة) ٢٦٨،	ليزيك ٢٢٨، ٣٦٧
٢٩٤، ٣٦٣	ليدن ٨١، ٩٨
- و -	- م -
ويسبادن، بالمانيا ٢٣١	المدائن ٢٣٩، ٢٤٨
- ي -	المدينة، يثرب ٥٢ - ٥٤، ٦٠ -
يثرب = المدينة	٦٣، ٦٧، ٧١، ٧٨، ٢٣٩،
اليمن ٢٦٠ - ٢٦٢، ٢٧٢، ٣٢٠،	٢٦٥، ٢٧٢، ٣١٩ - ٣٢١،
٣٢١	٣٣٣
	مرسيليا ٣٥٠

٧

المؤسسات

الدول، الوزارات، الجامعات والمعاهد، المجالس والادارات،
الجمعيات، المكتبات، دور النشر، المطابع، وامثالها

انتشارات جاويدان = جاويدان
ايران شهر (انتشارات) ٢٢٩

- ت -

التفتيش = محاكم التفتيش

- ج -

جامعة الدول العربية ٢٢٩
الجامعة اللبنانية ٢٢، ٢٨، ٢٣٢
جاويدان (انتشارات) ٣٧١
جمعية الاتحاد والترقي ٣٥٦-٣٥٩
جمعية المعارف ٩٧، ٤٨

- ح -

چاپخانه بيان ٢٣٢
چاپخانه خودكار ٢٣٠

الاتحاد والترقي = جمعية الاتحاد
والترقي

الاخمينية (الامبراطورية ،
الدولة) ٣٤٥

الادارة العامة للثقافة بوزارة
التربية ، القاهرة ٣٧٢

اسرائيل ٣٣٧

الاسلامية (الخلافة ، الدولة ،

المجتمع ، الملة ، دار الاسلام)

٢٤٣ ، ٢٥٠ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ،

٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ،

٢٨٠ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ ،

٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣١٤ ،

٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ،

٣٦٢

٧ - فهرست : المؤسسات

دار الفكر ٣٧٠، ٣٣١، ٩٩
الدار القومية للطباعة والنشر ٢٣١
دار الكتاب العربي ، بيروت
٣٧١، ٣٦٩
دار الكتاب اللبناني ، بيروت
٣٧٠، ٣٣١
دار الكتب ، بصر ٤٤ ، ٩٨ ،
١١٩ ، ١٢٤ ، ١٣٩ ، ١٤٣ ،
٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٢٣٣
دار الكتب الاسلامية ، طهران
٣٦٩
دار المعارف ، بصر ١٥٥ ، ٢٢٩ ،
٢٣٠ ، ٢٦٠ ، ٣٧٠
دار النشر الحديث ، القاهرة ٢٣٠
دار مطابع الشعب ، القاهرة ٣٧٠
دانشكده معقول ومنقول ، تهران
٢٢٨ ، ٢٣١
دانشگاه تهران ١٥٧ ، ٢٢٨ ،
٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٣٧٣
الدولة الاسلامية = الاسلامية
(الخلافة ..)
دولة داوود ٣٦١

- خ -
الخلافة الاسلامية = الاسلامية
(الخلافة ، الدولة)
الخلافة العثمانية ٣٣٧ ، ٣٥٥ -
٣٦١
- د -
دار الاتحاد ، للنشر ٣٨٦
دار الاسلام = الاسلامية
(الخلافة ، الدولة)
دار الاندلس ، بيروت ٢١٦ ،
٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٥٨ ، ٢٦٧ ،
٣٧٣ ، ٣٧٢
دار المعارف ، بغداد ٣٦٩
دار الشرق الجديد ٣٧٢
دار صادر ، بيروت ٢٢٩ ، ٢٣١ ،
٢٣٣
دار الصاوي للطبع والنشر
والتأليف ٢٣٣
دار الطليعة ، بيروت ٣٦٩
دار المنصور ، للطبع والنشر
٩٩ ، ٤٨
دار العلم للملايين ٣٦٩ ، ٣٧٠

٧ - فهرست : المؤسسات

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| ٢٢٩ ، ٢٣٣ | الدولة العثمانية = الخلافة العثمانية |
| كتابفروشى حافظ ١٧٧ ، ٢٣٢ | الدولة العلمية = الخلافة العثمانية |
| الكردية (الدولة) ٢٦٧ | - د - |
| كلية أصول الدين ، بغداد ٣١٦ ، | الرجل المريض (دولة) = الخلافة |
| ٣٧١ | العثمانية |
| الكنائس المسيحية ٣٦٥ | - س - |
| الكنيسة الرومانية ٣٥١ | الساسانيون ، الساسانية (الدولة) |
| الكنيسة الشرقية ٢٩٩ ، ٣٥١ | ٢٥٨ ، ٢٨٨ |
| الكنيسة الغربية ٢٩٩ ، ٣٥١ | السلطنة العثمانية = الخلافة |
| الكنيسة اليونانية ٣٥١ | العثمانية |
| - ل - | - ع - |
| لجنة التأليف والترجمة والنشر ، | عالم الكتب ، القاهرة ٢٢٨ ، ٢٣١ |
| القاهرة ٢٢٩ ، ٣٧٢ | العثمانية = الخلافة العثمانية |
| - م - | العربية (الدويلات ، الدولة) |
| المؤتمر الصهيوني الاول ، بال | ٢٦٧ ، ٣٠٤ |
| ٣٣٥ ، ٣٥٨ | - ف - |
| المؤسسة المصرية العامة للتأليف | القائمان ٢٥٢ |
| والترجمة ٣٦٨ | - ق - |
| مؤسسه مطبوعاتي فراهانى | القيصرية ٣٣٧ |
| ١٢٤ ، ٢٣١ | - ك - |
| مؤسسه وعظ وتبليغ اسلامى ، | كتابفروشى ابن سينا ١٦٣ ، |

٧ - فهرست : المؤسسات

- | | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| مطبعة العالم العربي ٢٣١ | تهران ٢٢٧ ، ٢٣١ |
| مطبعة عبد الله الملاح ٣٧١ | مبعوثان = مجلس المبعوثان |
| مطبعة العرفان ، صيدا ٩٩، ٦١ | المجلس الاسلامي الأعلى ، دمشق |
| المطبعة العصرية للطباعة والنشر ، | ٣٢١ |
| صيدا ٣٧١ | مجلس المبعوثان ٣٥٦ |
| مطبعة الفتوح الأدبية ، القاهرة | المجمع العالمي العربي ، دمشق ٣٢١ |
| ٢٣٠ | المجمع اليهودي العالمي ، |
| المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ٥٣ ، | بالقسطنطينية ٣٥٠ |
| ٩٨ ، ٢٢٨ ، ٢٥٨ ، ٣٦٧ | محاكم التفتيش ٣٤٢ |
| مطبعة لجنة التأليف والترجمة | مطابع دار العلم للملايين ، بيروت |
| والنشر ، القاهرة ٣٧٢ | ٣٦٩ |
| مطبعة محمد محمود مطر ٢٣٢ | مطابع الشعب ، القاهرة ٣٧٠ |
| المطبعة المخلصية ، لبنان ٢٢٨ | مطبعة الاعتماد ، القاهرة ٢٢٩ |
| مكتبة البيان ، بيروت ١٢٦ ، | المطبعة الأميرية ، القاهرة ٢٣٠ |
| ١٣٠ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ | مطبعة الترقى ٩٩ |
| المكتبة التجارية الكبرى ، مصر | مطبعة الثبات ، دمشق ٩٨ ، ٢٣٠ |
| ٤٥ ، ٧٥ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، | مطبعة الحيدري ، طهران ٣٦٩ |
| ٩٧ ، ٩٨ | مطبعة دار الكتب ، بيروت ٣٧١ |
| مكتبة سر كيس ، بيروت ٢٢٨ | مطبعة دار الكتب المصرية ٩٨ |
| مكتبة عرفة ، دمشق ٩٩ | مطبعة روضة الشام ٩٧ ، ٤٨ |
| المكتبة العمومية ، دمشق ٩٨ ، | مطبعة السعادة ، مصر ٩٧ |
| ٢٣٠ | مطبعة الظاهر ٢٣٢ |

٨

الايام التاريخية

المعارك ، الاحداث الهامة ، المؤتمرات ، واشباها

الحروب الصليبية = الصليبية	- أ -
حنين (معركة) ٣٥٦	أحد (معركة) ٦٧، ٦٦
- خ -	الاحزاب (حرب ، يوم) ٤١ ،
الخنديق (يوم ، حرب) ٤١-٤٣ ،	٦٤ ، ٦٥ ، ٥٥ ، ٤٦
٤٦ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٥-٥٧ ،	الافك (حديث) ٨٤-٨٧ ، ٩٠ ، ٩٣
٦٠ ، ٦٣-٦٧ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٥ ،	- ب -
٨٨ ، ٨٩ ، ٩١	بدر (معركة) ٩٢ ، ٣٥٦
- ج -	- ت -
الردة (حروب) ٢٦٠ ، ٢٦٢	تبوك (غزوة) ٥٢
- ص -	- ث -
الصليبية (الحروب) ٣٤٢	الثورة الفرنسية ٣٣٩
- ق -	- ج -
قريظة (حرب بني .) ٦٣ ، ٦٤	الجل (معركة ، حرب) ٨١ ،
- و -	٨٥ ، ٣١٧-٣١٩
الوداع (حجة) ٨١	- ح -
	حجة الوداع ٨١

٩

موضوعات الكتاب

- ٢٨-١٤ تاملات وكلمات .. مقدمة
- ٢٢-١٤ نظرات في الحياة والانتاج ، وتعريف ببحوث الكتاب
- ٢٨-٢٣ التعديلات الاملائية المعتمدة في الكتاب وتلخيص قواعدها
- ٩٩-٢٩ حول جبن حسان بن ثابت
- ٤٥-٣١ اختلاق الروايات في التاريخ، وإيراد بعض القواعد لدراسة أدبية
- ٧٤-٣٧ دراسة النصوص الواردة في جبن حسان ، وإظهار ضعفها
- ٩٦-٧٤ العوامل المساعدة على اختلاق التهم وإلماح إلى شعره
- ٢٣٣-١٠١ حول بعض كتب «الآداب» المنسوبة الى ابن المقفع
- ١٠٥-١٠٤ التوقف عند اسمي «الآداب الكبير» و«الادب الصغير»
- في الفهرست
- ١٢٢-١٠٦ المرامي المحتملة لصفقي الكبير والصغير في «أدبي» ابن المقفع
- ١٢٨-١٢٢ نصوص تزكي ان ابن المقفع وضع كتاباً واحداً باسم «الآداب»
- ١٣٨-١٢٩ تطبيق «الادب الكبير» على نصوص في عيون الاخبار
- والحكمة الخالدة
- ١٨٦-١٤٠ الارجح ان ابن المقفع وضع كتاباً في «أدب الصغير» لعله نفسه
- الذي ظهر حديثاً باسم «الادب الوجيز للولد الصغير»
- ٢١٨-١٨٦ الادب الصغير ليس لابن المقفع ، ولا حق من ترجمته

٩ - فهرست : موضوعات الكتاب

- عقلية ابن المقفع ، تنسيقية . انه يبوّب كتبه ٢٢٣-٢١٩
- الشعوبية ، هل هي حركة مفتعلة في الاسلام ؟ ٣٧٣-٢٣٥
- ظروف خارجية للموضوع . ملاحظة النسبة إلى «الشعوب» بالجمع ٢٤٢-٢٣٧
- أسباب ظهور الشعوبية ؟ أتكون مفتعلة ؟ من يمكن ان يفتعلها ؟ ٢٥٣-٢٤٢
- مناقشة دور الفرس في الشعوبية . نظرهم إلى الاسلام ٢٧٤-٢٥٣
- ومواقفهم فيه
- نقائض الشعوبية ، وتقويم نتائجها ٣٠٦-٢٧٤
- قرائن ترجح أن يكون اليهود مفتعلي الحركة . فكرة ٣٤١-٣٠٩
- الشعب المختار . نصوص من الكتاب المقدس .
- التلمود . القرآن الكريم . پروتوكولات حكماء صهيون .
- أدوار لليهود قبل المسيحية وفيها وبعد الاسلام تزيك اتهامهم ٣٥٥-٣٤١
- الدولة العثمانية مثال عملي على اثارهم العنصريات لتحيم ٣٦١-٣٥٥
- أصحابها
- عدم اصدار حكم نهائي ، وطرح الموضوع للمناقشة ٣٧٣-٣٦٧
- تصويبات ٣٧٤
- فهارس ٤٣٢-٣٧٥
- ١-مراجع الكتاب . ٢- اعلام الاشخاص . ٣-الكتب .
- ٤-النحل . ٥- المواقع الجغرافية . ٦-اللغات .
- ٧-المؤسسات . ٨- الايام التاريخية . ٩-موضوعات الكتاب