

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بِقَضَائِهِ كِتَابٌ فِي السَّعْرِ الْجَاهِلِيِّ

تأليف

السيد محمد الخضر حنين

أحد علماء الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وأستاذ آداب
اللغة العربية بالمدرسة السلطانية في دمشق سابقاً

المكتبة الأزهرية للتراث

الحاج محمد محمد الميمني

٩ - رب الأوزار - خلف جامع الأزهر الشريف بالقاهرة

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

بِقَضَائِهِ

كِتَابٌ فِي السِّعْرِ الْجَاهِلِيِّ

تأليف

السيد محمد الخضر حنين

أحد علماء الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وأستاذ آداب

اللغة العربية بالمدرسة السلطانية في دمشق سابقاً

المكتبة الأزهرية للتراث

الحاج محمد محمد الميمني

٩ - باب الأزناك - خلف جامع الأزهر الشريف بالقاهرة

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس رأي

حضرة صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية في هذا الكتاب

اطلع على هذا الكتاب « تقص كتاب في الشعر الجاهلي » حضرة صاحب
الفضيلة العلامة التحزير، والقذوة الشهير، مولانا الاستاذ المحقق الشيخ عبد الرحمن
قراءة مفتي الديار المصرية فتفضل قلمه البليغ - أيده الله - بكتابة ما يأتي :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد رسول الرحمة ،
وناشروا الحكمة وقائد الخلق الى الحق ، وعلى آله وصحبه ومن تبتم
الله على الهداية بقوله الثابت الى يوم الدين ، فلا يضرهم من ضل ماداموا
من أهل العزم والبصيرة واليقين

وبعد فان الباطل مابرح يجارب الحقيقة الاسلامية بسيوفه المفلولة
وشبهاته الضئيلة ، ثم يرجع خائباً بغير جدوى . وقد عاد اليوم الى جولة
يدفعه اليها نفر من المتأثرين بكتب الداعين الى معاداة دين سيد المرسلين ،
سقطوا على ما فيها من تضليل فالتقطوا منه مارق لهم ، وظلوا يعرضونه
على أنظار قرائنا واسماع الطلاب من أبنائنا ، زاعمين انه بضاعة جديدة
هي نمرات قرائهم ونتائج أفكارهم ، محاولين بذلك تفويض بناء قامت
فضائله الشامخة على أساس متين من الحقائق الراسخة . فاستاء من عملهم

هذا أهل العلم الصحيح والادب الصريح . ومن هذه الكتب رسالة عنوانها
(في الشعر الجاهلي) عرف صاحبها بالتعصب لكل ما فيه كيد للإسلام وحوط
من جلاله وفضائل عظمائه وآله . وقد احتوت هذه الرسالة على مزاعم
وأباطيل يجمعها كلها وصف واحد هو الاستخفاف بالحقائق والتعصب
لعقيدة خاصة افتن مؤلف الرسالة بها . فأنبرى له حضرة العالم
المحقق والفهامة المدقق (السيد محمد الخضر حسين التونسي من علماء الجامع
الازهر بمصر وجامع الزيتونة بتونس) فخلل هذه الرسالة تحليلا علميا نزيها ،
رد فيه ما اتجله الى أهله ، وعاد به الى أصله ، ودحض الاباطيل بالادلة
الواضحة ، ونبه الى مغامز الكتاب المردود عليه ، ودل على المرامي التي
يرمي اليها ، وأبان عن مواطن ضعفه ومكامن سخفه . ولعمري إنه قد
خدم بهذا العمل الجليل العلم المتين والأدب الرفيع خدمة تحوّل بها
شر الكتاب المردود عليه الى خير . جزاه الله عن الدين والعلم والحق
أفضل . ويجزي به عباده الصالحين المخلصين . وآخر دعوانا أن الحمد لله
رب العالمين

عبدالرحمن قراعه



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهضت الامم الشرقية فيما ساف نهضة اجتماعية ابتدأت بطلوع
كوكب الاسلام ، واستوتقت حين سارت هدايته سيرها الخيث
وفتحت عيون هذه الامم في طريقة الحياة المثلى .

سادت هذه النهضة وكان لها الأثر الأعلى في الافكار والهمم
والآداب ، ومن فروعها نهضة أدبية لغوية جعلت تأخذ مظاهرها العلمية
لعهد بني أمية ، واستوتت على ساقها في أيام بني العباس

أمسك بيدك كتب التاريخ والادب ملتصقا الحقيقة بذكاء ووزون
وقلب سليم ، فلا أحسبك تصدر عنها الا بنفس مطمئنة لاجلال أولئك
الذين درسوا أدب اللغة وخاضوا في فنونه فامتعوا البحث ، وكانوا
القدوة الحسنة في حسن التصرف وحكمة البيان

تمتع الشرق بنهضتيه الاجتماعية والادبية حثبا ، ثم وقف التعليم عند
غاية وأخذ شأنا غير الشأن الذي تسمو به المدارك وتنمو به نتائج العقول ،
فاذا غفوة تذب الى جفون هذه الامم ولم تكدر تستفيق منها الا ويد
أجنبية تقبض على زمامها

هب بعض أولى الحكمة منا يقبلون وجوههم في العال التي مست

(و)

امم الشرق ففقدت بهم سنين عددا ، وبعثوا أقلامهم من مراقدها تصف
هذه العلة وتنذر الناس مودة اليأس والجبن والخمول ، وتلقى عليهم
دروسا في أسباب الحياة ووسائل الخلاص

التفت الشرق الى ما كان في يده من حكمة ، والى ما شاد من مجد ،
والى من شب في مبداه من أعظم الرجال . أخذ ينظر الى ماضيه ليمزأ بناؤه
بين ما هو تراث آباءهم وبين ما يقتبسونه من الغرب ، ويشعروا بما كان
لهم من مجد شامخ فتأخذهم العزة الى أن يضموا الى التالد طريفا ،
وليذكروا أنهم ذرية أولئك السراة فلا يرضوا أن يكونوا للمستبدين
عبدا

أنشأ أولو الاحلام الراجحة من الزعماء والكتاب يأخذون بهما
يظهر من جديد صالح ولا ينكثون ايديهم من قديم نافع ، فاستطاعوا
بهذه الحكمة والروية ان يسلكوا قلوب الامة في وحدة ، ويخطوا
بها الى حياة العلم والحرية والاستقلال

نظر الى هذه النهضة الزاكية من لا يرغبون في تقدم هذه الامم
الى خلاصها ولو خطوة ، وعرفوا أن بأيدي هذه الامم كتابا فيه نظم
اجتماعية وآيات تأخذ في شرط ايمانهم به الا ياتينوا لسلطة شأنها ان
توسمهم على غير أصوله ، فما كان من هؤلاء القوم الذين يستحلون
إرهاق الامم إلا ان يبتنوا الوسيلة الى فتنة القلوب وصرها عن احترام
ذلك الكتاب ، والغاية تهويض بناء هذه الوحدة السائرة بنا الى حياة

سامية وعز لا يلبس

(ذ)

فتت طائفة عن أدب الاسلام ، وأرهفت أقلامها لتعمل على هذه
الخطة الخائفة ، غير مبالية بسخط الامة ولا متحرجة مما سينطق به التاريخ
من وضع يدها في يد خفية لاشان لها الا نصب المكائد لامة كان
لها العزم النافذ والكلمة العليا

تلج هذه الطائفة باسم حرية الفكر وهي لا تقصد الا هذا الفن
الذي أكت عليه صباحها ومساءها وهو النيل من هداية الاسلام والنض
من رجال جاهدوا في سبيله بحجة وعزم واقدام . ويكفي شاهدا على
رياء هؤلاء الرهط انهم يقيمون ماتم يندبون فيها حرية الفكر ، ثم
ينصرفون ويقولون فيما يكتبون : للحكومة ان ترهق الشعب وترغمه
على ما تراه أمرا لا تقا . ولو سبق ظنك الى أن مؤلف كتاب في الشعر
الجاهلي هو عينهم الناظرة وسهمهم الذي يرمون به في مقاتل امتهم
العاقبة ، لخليت بينك وبين هذا الظن اذ ليس لي على هذه الظنون
الغالبية من سبيل

فالقلم الذي يناقش كتاب «في الشعر الجاهلي» انما يظاً موطناً يفيظ
طائفة احتفلت بهذا الكتاب وحسبته الطعنة القاضية على الاسلام
وفضل العرب «ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا»

محمد الخضر حسين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على
إبراهيم وعلى آل إبراهيم . إنك حميد مجيد

هذا طرز من نقد كتاب « في الشعر الجاهلي » طريف ، سيألفه الناس لهذا
العهد ، وسيألفه أبناء الاجيال القابلة من بعد ، وأكاد أثق بأن الدكتور طه حسين
سيلقاه ساخطا عليه ، وبأن فريقا من أشياعه سيزورون عنه ازورارا ، ولكني
على الرغم من سخط ذلك وازورار هؤلاء ، أريد أن اذيع هذا النقد ، فرضا
الحقيقة خير من رضا الناكب عنها ، وإقبال مريدها أجل من إقبال المظاهر عليها
وقع تحت نظري هذا الكتاب ، وكنت على خبرة من حذق مؤلفه في فن
اتهمك ولو بالقمر اذا اتسق ، والتشكيك ولو في مطلع الشمس الضاربة باشعتها في
كل واد ، فأخذت أقرؤه بنظر يزيح القشر عن لبابه ، ونفذ من صريح اللفظ
الى لحن خطابه ، وما نفذت يدي من مطالعة فصوله ، حتى رأيتها شديدة الحاجة
الى قلم ينبه على علامتها ، ويرد كل بضاعة على مستحقها . وما هو إلا أن ندبت
القلم لقضاء هذا المأرب وسداد هذا العوز فلم يتعاص عليّ

وقد ارتأيت ألا أقدر فقرة أو فقرات إلا بعد أن أقرأها بحروفها، وأحكيها
كما صدرت من منشئها، وإن كان موضع البحث يتوقف على جمل سلفت ولم
تعرض لمناقشتها، أتينا بها في تلخيص ضابط للمعنى الذي لا يتبها فهم المناقشة إلا
به، حتى يكون كتابنا هذا قائماً بنفسه، ويستقيم للقاري أن يدخل في البحث
وهو على استبانة من أمره

يحتوي الكتاب المعروض للنقد ثلاثة كتب، ويحتوي كل كتاب طائفة من
الفصول. وقد أبقينا كتبه وفصوله على نسقها، فنضع الكتاب والفصل بموضعه.
ثم نأخذ في فحص ما يدخل تحت عنوانه من فقرات

وإننا لا نغضب لذلك الكتاب في مقال ينهيه، أو غمز في الإسلام يستعذبه به.
فإن وجدنا نحاوره في نهب أو غمز فإنا لم نخرج عن دائرة نقده، ولم نتجاوز
حد الباحث عن مقتضيات لفظه، فإن كان في فمك ملام فحجة في سمعه، فهو الذي
ألقى على سمعك نحواً من حديث قوم لا يتدبرون



الكتاب الاول

رفع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تمهيد

قال المؤلف في ص ١ « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد، لم يألّفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً . ولكنني على سخط أولئك وازورار هؤلاء . أريد أن اذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أريد أن أعيده فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به الى طلابي في الجامعة ، وليس سرّاً ما تحدثت به الى أكثر من مائتين »

جِدَّةُ النحو من البحث لا تكفي لاعلاء شأن التأليف ، وإحرازه في نفوس القراء موقع القبول ، وإنما يرجح وزن الكتاب بمقدار ما يتجلى فيه من حكمة النظر وصدق المقدمات ووضوح النتيجة . ولو نعت المؤلف هذا البحث بكونه نافعاً أو صائباً لقلنا : تخيله نافعاً أو صائباً . فجرى في نعته على حسب ما وقع إلى ظنه ، ووجدنا لبراءته من تعدد الزور مخرجا ، ولكنه وصفه بالجدة ولم يأل جهداً في الاعتباط بهذا الوصف حتى ضاق به القلم ذرعاً وانزوت عنه نفوس القراء سامة

كنا نتمنى أن يهتدي المؤلف الى نحو من البحث « لم يألّفه الناس عندنا من قبل » وقد أبت الليالي أن تسمح بهذه الامنية ، فلم يكن منه الا أن أثار على كتب عربية وأخرى غريبة ، فالتقط منها آراء وأقوالاً نظمها في خيوط من الشك

والتخيل وقال : « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد ! »

قال المؤلف في ص ١ « ولقد اقمعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنى شعرت بمثله في تلك المواضع المختلفة التي وقفها من تاريخ الأدب العربي ، وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحليني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزور »

ينبئنا المؤلف بأنه قد وقع بنتائج هذا البحث ، وأن هذه اقتناعاً التي لا يعرف أنه شعر بمثله هي التي دفعت الى تقييد هذا البحث ونشره غير حافل بسخط ساخط ولا مكترث بازورار مزور ، وتنبئه بان هشام بن عمر الغوطي أنكر محاصرة عمان وقته (١) ، وأن هشاماً وعباداً أنكروا وقعة الجمل ومحاربة علي بن أبي طالب رضى الله عنه لمن خالفه (٢) وأطلقا ألسنتهما بهذا الانكار أو قيدها في الدفاتر غير حافلين بسخط ساخط ولا مكترثين بازورار مزور . فاعجاب الرجل ببخه ، وإيمانه به إيماناً لا يعرف أنه شعر بمثله ، لا يكسبان البحث ذرة من قوة ، ولا يدنياه من الحقيقة فتبلاً

قال المؤلف في ص ١ « وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الامر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد »

كم كتاب صنع ليطعن حقاً ، وم كتاب صنع ليمحو أدباً ، ولا يعجز أحد من صانعي هذه الكتب أن يقول : وأنا مطمئن الى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً فسيرضى هذه الطائفة المستنيرة . ويأتي في وصف هذه الطائفة على

(١) المواضع .

(٢) البحر المحيط للزركشي

كل ما تحمله اللغة من ألقاب المديح والاطراء ، ولكن الذي يعجزه ولا يهتدي إليه طريقاً أن يصدق اطمئنانه ويأخذ كتابه في نفوس الطائفة المستنيرة مأخذ الرضا فإن هذه الطائفة إنما تقاد بزمام الحجمة وصدق الأهجة ، لا بكلمات تحرف عن مواضعها ، وشبه من الباطل يخرج في غير براقعها

ذكر المؤلف تناول الناص لمسألة القديم والجديد وما أشد فيها من اللجاج بينهم ، ورأى أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، لأنهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب من نثر وشعر والاساليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني والالفاظ التي يعبر بها الكتاب أو الشاعر عن عواطف نفسه أو نتيجة عقله ، ثم قال في ص ٢ « ولكن للمسألة وجه آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعري ، وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه »

يذهب النظر في بحث الأدب إلى وجوه مختلفة ، ومرجع هذه الوجوه إما إلى الالفاظ وتأليفها ، وإما إلى المعاني وكيفية تصويرها ، وإما إلى غرض غير اللفظ والمعنى ، وهو البحث عن الأدب وتاريخ فنونه . وقد اعترف المؤلف بأن الناص تناولوا البحث في الغرضين الأولين ، وزعم أنهم لم يتجاوزوها إلى الغرض الثالث ، وسبب زعم أنه أول من خاض غماره ونفض بالقد غباره . والقائم على العلوم الأدبية يشهد بأن الناص لم يقصروا نظرهم على نقد الشعر من ناحية الالفاظ ومعانيه ، بل تجاوزوها إلى البحث في صلتها بمن يعزى إليهم ، وسيضطر المؤلف إلى نقل شيء من آثار بحثهم الذي تعدت به الظروف عن أن يتخطاه ويقول صواباً

قال المؤلف في ص ٢ « نحن بين اثنين : إما أن تقبل في الأدب وتاريخه

ما قال القدماء ، لا تتناول ذلك من التقدير لهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمعي ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى الكسائي أو ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أسيت ، فليست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك . أريد ألا تقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان »

مابرح الناس في التقديم والحديث يبحثون في العلوم ما استطاعوا ، ويقبلون أنظارهم في الفنون كيف أرادوا . وليس هناك خطة لا يلوي الباحث عنها ، أو حدود لا يتجاوزها . وما على العلماء النقاد إلا أن يكونوا لهؤلاء الكتاب بالمرصاد ، ويعرضوا أقوالهم على قانون العلم الصحيح ، فلما أن يرجح وزنها فيرفعوا لها ذكراً ، وإما أن يطيش وزنها فينسفوها بالحجج الرائعة نسفاً

فلمؤلف وغير المؤلف أن يقول : أخطأ الأصمعي ، ولم يوفق أبو عبيدة ، وضل الكسائي . وله أن يضع علم المتقدمين كله موضع البحث أو الشك ، على شرط أن يتحرى في بحثه أو شكه أدباً يشهد بأنه ينشد حقيقة ويسعى وراء علم . وستفضي إليك الفصول الآتية أن المؤلف حريص على إرضاء عاطفته ولو ذهب الأدب والمنطق إلى غير لقاء

« قال المؤلف في ص ٣ « المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء ولا يناله بتغيير ولا تبديل ، ولا يمس في جملته وتفصيله إلا مساً رقيقاً . أما المذهب الثاني فيقلب العلم رأساً على عقب ، وأخشى إن لم يبح أكثره أن يمحو منه شيئاً كثيراً »

هما مذهبان : مذهب المتابعة أو المناقشة في دائرة ضيقة وهي ماساه المؤلف

مسار فيقا ، ومذهب تقد النظرية أو الرواية حتى تقوم على وجهها الحق أو تسقط في جرف الباطل ، وهذا المذهب معروف لعلماء الشرق ، ولقوة فريق منهم على العمل به استطاعوا أن يزيحوا عن الفلسفة القديمة كثيراً من أوهامها ، وينقوا الشريعة من أقوال زائفة تخاط بمخائقتها ، وينقدوا آداب اللغة فيكشفوا عن نصيب وافر من مصنوعها . ولا مزية لمن يحدث الناس عن مذهب يقرب العلم رأساً على عقب ، وإذا وازنوه بمن لم يمسه في جلته وتفصيله إلا مساً رفيقاً ، وجدوه لا يرجع عنهم إلا بأنه يطلق حول كل مبحث بخاراً ، ويثير فوق كل صحيفة غباراً

قال المؤلف في ص ٣ « بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها إلى الحق ، فإما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة ، والامر عليهم سهل يسير . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأماص في العراق والشام وفارس ومصر والاندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من التصانيد والمقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدون في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا ؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها وقلوا لنا آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ ما قالوا راضين به مطمئنين إليه . فإذا لم يكن لاحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم »

لا مرأه في أن للامة الجاهلية قسطاً من الشعر ، فان الشعراء الذين اعتنقوا الاسلام كحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة ومتم بن نويرة والنابغة الجعدي وليد وكعب بن زهير لم يتدعوا هذا المنظوم ابتداءً بل اقتدوا فيه على اثر رجال سبقوم يحين من الدهر ، وكان هؤلاء الرجال على طبقات لا يزال الشعر ينتقل فيها من طبقة الى أخرى حتى بلغ المنزلة التي ظهر بها شعر هؤلاء الاسلاميين

ومما لا يحسن النزاع فيه أن يكون لأولئك الشعراء أسماء معروفة لدى قبائلهم وغير قبائلهم ، اذ لا يقف شعر الشاعر البليغ عند حدود قبيلته بل انشأن أن يتجاوزها الى قبائل أخرى ، فيسير الشعر ولا يكاد اسم قائله يتأخر عنه إلا قليلاً

ومن الثابت أن العرب في الجاهلية كانوا يفرغون عنايتهم في حفظ الأشعار وإنشادها ، ويرفعون مقام الشاعر الى ما ليس بعده مرتقى . وهذا ما يقتضي أن يبقى من قصائد أولئك الشعراء ومقطوعاتهم مقدار يحفظه الرواة وتتناقله عنهم الناس حرصاً على ما فيه من حكمة وبلاغة

واذا كان للجاهلية شعر وكان لشعرائهم أسماء ، وكانت عناية العرب بالشعر تستدعي حفظه وتداوله على السنة الرواة طبقة بعد أخرى ، لم يبق إلا النظر في نسبة الشعر الى شعراء باعينهم ، وفي مبلغ الثقة بهذه النسبة ، وذلك ما نحوض في بحثه عند ما يقع المؤلف في الحديث عنه

يدعي المؤلف أن ههنا فريقا يقال لهم : أنصار القديم ، وعزاليهم مذهباً قال عليه : إنه رسم للأدب دائرة وحجر على الباحث مجاوزتها . ونحن لاندرى ما هذا المذهب ، ومن هؤلاء الأنصار ، ولانهم إلا أن الرهط الذي وضع يده في يد المؤلف عرف أن بيانه يضيق عن قضاء ما في نفسه من مآرب ، فالتجأ

الى اختراع ألقاب بحسبها كافية في استدراج أبناء الشرق الى تلك المآرب ،
فقال « قديم » و « جديد » و « أنصار القديم » و « أنصار الجديد » ، حتى
سموا الداعي الى العفاف « رجعيا » وسموا الخلاعة « تجردا »

قال المؤلف في ص ٣ « فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف ،
وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت ، فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ،
ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولننقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، ووفق
المبرد ولم يوفق ثعلب . ولنذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد
أن أغلق باب الاجتهاد ، وهذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب الذائع في
مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضا ، ومضت عليه مدارس الحكومة وكتبها
ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف »

لانعرف في الأدب مذهباً يضع الباحث في قيد ، فللمؤلف أن لايقف عند
ترجيح رواية على رواية ، وإيثار ضبط على ضبط ، والحكم للبصريين على
الكوفيين ، والانتصار للمبرد على ثعلب ، وله أن يقول : كتبا الروايتين مصطنعة ،
وكلا الضبطين تحريف ، والبصريون والكوفيون جميعا في عمية ، والمبرد و ثعلب
كلاهما محروم من التوفيق ، وله أن يقطع الصلة بين كل شعر وقائله ، وأن ينفي
الشعراء قاطبة من الارض ، وليس عليه الا أن يأتي البحث من طرقه المعقولة
ولا ينسى حكمة القرآن في قوله (وفوق كل ذي علم عليم)

وأكد لاأثق بأن المؤلف يعتقد بوجود مذهب أدبي ينكر التوسع في البحث
الى ما يستطيع العالم التحريير ، ولا أراه إلا أنه صمم على أن يتنحى عن الأدب
في بعض المواضع ويقضي مأرب الطعن في الاسلام . وحيث عرف أن المؤمنين
يأبون أن يسموا صوت الجاهل على دينهم ، رأى أن يحمي تلك الاقوال

اللاذعة بما ينادي به في طالع كتابه من أن في الادب مذهباً لا يرضى عن حرية الفكر، وأن لهذا المذهب أنصاراً ينظرون الى كل بحث جديد نظراً شزرأ، حتى إذا لقي كتابه من أولي العلم حذراً، أمكنه أن يخيل للناس أن المحترسين منه إنما ينتصرون لمذهب الادب القديم ...

قال المؤلف في ص ٤ « ولا ينبغي أن تحذرك هذه الالفاظ المستحدثة في الادب، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي الى عصور، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم، فذلك كله عناية بالقشور والاشكال، لايس الباب ولا الموضوع »

يخال قراء هذه الجملة أن المؤلف سيقم الشاهد بهذا الكتاب على أن سبيل الكاتبين في آداب اللغة قبله لا يمر إلا بالقشور والاشكال، وأنه هو الذي غاص في البحث حتى مس اللباب والموضوع، فيقرأون الكتاب بقلوب مستبشرة وأذهان متيقظة، فإذا هو ينتقل من حديث استعاره من كتب ادعى عليها أنها لم تعد القشور والاشكال، أو من كتب حسب أن بينها وبين أدباء الشرق حجاً مستورا، الى حديث انقلت عن شرائط الانتاج، إلى نفي خبر الصادق نفياً ماله به من سلطان، وفي خلال هذا وذاك مكاء على أنصار القديم وتصدية لاحلاف الجديد. ذلك ما يسميه المؤلف لباب الادب وموضوعه، وهنالك اقلب رأس الادب على عقبه

قال المؤلف في ص ٤ « هم لم يغيروا في الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء، وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام »

من الحقائق مالا يسعى اليه الباحث الا على مسالك الظنون ، ولا يجد السبيل الى اخذها بما فوق الاحتمال الراجح ، وأكثر مباحث تاريخ الأدب من هذا القبيل ، فتغير الأدب على معنى البحث في نسبة قصيدة أو بيت الى شاعر ، لا يزال بابه مفتوحاً على مصراعيه وأما تغييره بقلب رأسه على عقبه فان الأقدام التي يمكنها أن تعمل في سبيله لم تثبت بعد

فلسنا ممن يدعي أن في مؤلفات الأدب تبياناً لكل شيء ، أو يبرئها من أن تكبو في بعض المباحث أو تنطوي بعض رواياتها على دخل ، فذلك مالا يستطيع الخلاص منه ، وهذا صاحب كتاب « في الشعر الجاهلي » على الرغم من قبضه على منهج « ديكرت » ونعيه الاطمئنان الى مايقوله القدماء ، قد اطمأن في كثير من هذا النحو الجديد من البحث الى ما رويته صاحب الاغانى وغيره ، وسنريك أن في تلك الروايات مالا يقبله الا ذو عاطفة تأثره

* * *

تحدث المؤلف عن أنصار الجديد ووصف الطريق أمامهم بأنها معوجة ملتوية ذات عقبات لا تكاد تحصى . وهم لا يكادون يمضون إلا في أناة وريث ، ثم قال في صه « ذلك لأنهم لا يأخذون أنفسهم بايمان ولا اطمئنان ، أو هم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان . فقد خلق الله لهم عقولا تجرد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا في الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها . وسواء عليهم واقفوا القدمات وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف ،

البحث في الرأي أو الرواية دأب كل عالم تقاد ، وما البحث إلا أثر الشك في صحة الرأي أو صدق الرواية ، والشك قد يكون ذريعة للعلم ، وقد ينحدر بصاحبه في جهالة ، وربما تلجلج فيه القلب فلا يجد متقدماً عنه ولا متأخراً . والاول مجرود العاقبة ، والثاني والثالث لاخير فيهما ، والانواع الثلاثة حرج في

الصدر وعنت للضمير ، وهيئات أن تجمد النفوس في واحد منها لذة ، إذ لالذة
الافي اعتناق الحكمة

قد نغض للمؤلف في زعمه أن في الشك لذة ، أو نحمل كلمته على أنها
ضرب من الشعر ، فقد يعتمد الخيال الى معنى يختص بحقيقة وينقله الى بعض
وسائلها . ولا نكتمه أننا منذ الآن لانعده في أنصار الجديد ، لأن هذه
النعوت التي شرح بها حالهم لا تنطبق على سيرته في البحث ، فأنصار الجديد
لا يكادون بمضون الا في أناة وريث ، وهو لا يكاد يضي إلا في عجل واندفاع ،
كأنه لا يحس بأن الطريق أمامه معوجة ملتوية ذات عقبات لا تكاد تحصى ،
وأنصار الجديد لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان ، وهو لا يهتر في رواية
تخدش سيرة رجل من عظماء الشرق أو ترمي أحداً بزيف العقيدة إلا قبض
عليها بكفأتيديه وآمن بها إيماناً جامداً ولو رواها مسيلة عن فاختة !

قال المؤلف في ص ٥ « هم لا يطمثون الى مقال القدماء وإنما يلتقونه
بالتحفظ والشك ، ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة
واطمئناناً »

نسي المؤلف ميزة أنصار الجديد الذين « لا يكادون بمضون إلا في
أناة وريث » فيمر في البحث على عجل ويخطو فيه الخطوة قبل أن يتبين موضعها.
من مبالغ « ديكرات » عن أنصار مذهبه أن « أشد ما يملكهم الشك حين
يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً » !

ان المؤلف ينساب في مبالغات يغبطه عليها الشعراء ، ولا أدري كيف
يخف شك الباحث في الامر حيث يرى القدماء على شيء من التردد فيه ، ويشدد
شكه حين يجدهم على ثقة منه واطمئنان له . من المحتمل أن تكون ثقهم بالامر

نازلة في نظر الباحث منزلة العدم ، فتكون حال شكه عندها مساوية لحال شكه عند ترددهم في الأمر أو إهمالهم النظر فيه ، وليس من المعقول أن تكون ثقتهم واطمئنانهم للأمر علة لاثارة شك فوق الشك الذي يجده عند ترددهم في الأمر أو انصراف أذهانهم عنه

* *

قال المؤلف في ص ٥ « هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي ، فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهنالك شعر جاهلي ؟ فان كان هناك شعر جاغلى فما السبيل الى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ وبمضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة والى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد »

لانصار الجديد أن يتجاهلوا ما أجمع عليه القدماء ، أو يتساءلوا عن أنباء الشعر الجاهلي حتى يصوغوا من حلقات أسئلتهم سلسلة لا يأتي النظر على آخرها . ولا بدع في الاسئلة فانها معان يقرب مأخذها وألفاظ يسهل النطق بها ، وانما فضل الكاتب أن يتفقه في المسائل ويمتلك بالجواب عنها حتى تطمئن وترضى . ونحن لم نر المؤلف - وهو اللهج بالمدح الجديد - قد حل شيئاً من هذه الاسئلة ما خلا السؤال الاول وهو قولهم : أهنالك شعر جاهلي ؟ فانه حرر في بعض الفصول الآتية أن للجاهلية شعرا يتلى ، ولم يبحث في سائر المسائل فيرينا السبيل الى معرفة الشعر الجاهلي أو يشرح حقيقته أو يفصل مقداره أو يأتي على مميزاته . وكانه رأى الطريق دونها مثوية فانكر هذا الشعر الجاهلي حتى لا يجهد نفسه في حل هذه الاسئلة ويشقى ...

* *

قال المؤلف في ص ٥٥ « هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أولئك من جرم، وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرء القيس وطرفة وابن كاثوم قالوا هذه المطولات، ولكنهم يعرفون ان القدماء كانوا يرون ذلك، ويرون أن يتبينوا أكان القدماء مصيين أم مخطئين »

عنى القدماء بشئون العرب وذهبوا بالبحث عنها في كل ناحية، فاذا القرآن يلقى شيئاً من أنبيائهم، واقائمون على الاخبار يتناقلون الحديث عن أنسابهم وبعض وقائعهم، ووعاة الأدب يحملون قسماً من منظومهم ومشورهم، فاخذوا ماتلقوه وهم على بينة من مصادره المتفاوتة المراتب، فانزلوا هذه المصادر فيما يليق بها من يقين أو ظن أو شك أو وضع، ولشدَّ ماسردوا أسانيدهم وفتحوا بصرك في طرق روايتهم ووقفوا بك على منتهى علمهم، ولم يكتسوك وجوه تقدم فمن الميسور عليك أن تعرف أن هذا يوثق به في التاريخ واللغة وذلك يعول عليه في اللغة دون التاريخ، والآخر لا يقضي في التاريخ ولا علوم اللغة. وانكار اتقسام العرب الى بائدة وباقية، وعاربة ومستعربة، مما عثر عليه المؤلف في « ذيل مقالة في الاسلام » وستمع كلام الذيل وبمحث الباقية والبائدة والعاربة والمستعربة في فصل غير بعيد

قال المؤلف في ص ٦ « والتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر، فهي الى الثورة الادبية أقرب منها الى أي شيء آخر، وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه »

الثورات الفكرية من الحوادث التي عرفها التاريخ في أطوره، وقد أرانا

ثواراً راشدين وآخرين مبطلين، فداعى الامة الغاوية الى حكمة قائم بثورة فكرية ، ومخاتل النفوس الغافلة ليجعل مكن رشدها غيباً عامل على ثورة فكرية . واذا كانت الثورة الفكرية تحسن تارة وتسيء تارة اخرى ، وجب ان تتساءل عن الثورة التي يرمي اليها المؤلف : هل هي ثورة أدبية خالصة ، أم هي ثورة تضع رأسها تحت راية الأدب وتكُن في صدرها ما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ؟ واحتفال المؤلف بالشك فيما يراه الناس يقينا ، وعده في جملة الغنائم التي يسوقها المذهب الجديد ، يُشعر بان الغرض صرف الناس عما يرونه يقينا ولو الى الشك الذي لا يغني عن العلم شيئاً

قال المؤلف في ص ٦ « فهم قد ينتهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . وهم قد ينتهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها » من الجائز على الثقافة الجديدة ان تلد بشراً سوياً فينتهي الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . واذا كان مبلغها في ابتداء طريق البحث ما يمثل المؤلف في هذا الكتاب ، رأينا أنفسنا مضطرين الى اعتقاد أنهم لم تبلغ اشدها ولم يأن لها أن تلد ذلك البشر القدير على تغيير ما اتفق الناس على أنه تاريخ . أستغفر الله ! لست ممن يقضى بحكم الفرد على الجماعة ، فقصور يد المؤلف عن تغيير ما اتفق الناس على أنه تاريخ ، لا يكفي شاهداً على ان تلك الثقافة مقضي عليه بالافلاس ، أو أن مذهبها مضروب على غير أساس ، فان كثير آمن درسوا القياس المنطقي لا يهتدون الى تأليف أقيسة ذات مقدمات محكمة ونتائج صادقة ، ولعل المؤلف قتل المذهب الجديد خبرة ولم يبرزق القوة والحذق في تطبيقه

قال المؤلف في ص ٦ « أحب أن أفكر وأحب ان أبحث وأحب أن أعلن

الى الناس ما انتهى اليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن آخذ نصيبى من
 رضا الناس عني أو سخطهم على حين أعلن اليهم ما يحبون أو يكرهون »
 يعرف كل من قرأ كتاب « في الشعر الجاهلي » ان ليس فيه ما يثير سخط
 الناس سوى ما كان طعناً في الاسلام صراحة او غمزا ، وما عدا هذا انما هو
 الخطأ أو الشذوذ الذي اعتاد أهل العلم سماعه في طائفة ، وتقويمه برفق وأناة ،
 اذن فالآراء التي يقول المؤلف : انه سيمثلها الى الناس على الرغم من سخطهم
 انما هي آراء الطعن والغمز ، وأما ما هو عائد الى الأدب وتاريخه فقد سبقه اليه
 أو الى أمثاله كتاب آخرون ، ولم يروا أنفسهم في حاجة الى التبجح باحتمال
 الأذى في سبيل إعلان الرأي ، ولا إلى اتهام الناس باتهم يسخطون لتحقيق
 المباحث الأدبية ، ومن الناس من تلقى مؤلفاتهم بالرضا ، ومنهم من ناقشها
 في سكينه ونفس مستريضة

قال المؤلف في ص ٧ « واذن فلا أعمد على الله ، ولأحدثك بما أحب أن
 أحدثك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولأجتنب في هذا الحديث هذه الطرق
 التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس مالم يألفوا في رفق وأناة
 وشي من الاحتياط كثير »

كأنني بالمؤلف يتسم لقوله : فلا أعمد على الله ، وكأنني بك يتسم لقوله :
 ولأحدثك في صدق وأمانة ، ونحن نتسم لقوله : ولأحدثك في صراحة ، وادعائه
 أنه اجتنب طرق المهرة من الكتاب حيث يدخلون على الناس مالم يألفوا في رفق
 واحتياط ، والواقع أنه سطا حول القرآن ومقام النبوة بلسان غليظ ، واني قلته ان
 يسلو حرفة الغمز فسلك في كثير من المواضع طرق المهرة من الكتاب في صوغ
 عبارات ظاهرها البحث في الشعر الجاهلي وباطنها الدعاية الى غير سبيل المؤمنين ،

ولو صح أن تعصر هذه العبارات لتناظر من خلالها قذف فاحش وفسوق كبير

قال المؤلف في ص ٧ « وأول شيء أفهؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الشعر الجاهلي ، وألححت في الشك ، أو قل ألح على الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر حتى انتهى بي هذا كله الى شيء الايكن يقينا فهو قريب من اليقين ، ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء »

كان الدكتور مرغليوث قد ادعى أن الشعر الجاهلي مزور ومصنوع ، وتعرض لهذا البحث في مجلة الجامعة الاسيوية الملكية سنة ١٩١٦ ص ٣٩٧ وفي مادة « محمد » من « دائرة معارف الأديان والعقائد » وفي كتابه « محمد » المطبوع سنة ١٩٠٥ ص ٦ : وممن تصدى للرد عليه السرتشارلس جيمس آيل في مقدمة ترجمة المفضليات المطبوعة سنة ١٩١٨ ثم عاد الدكتور مرغليوث وكتب في مجلة الجامعة الاسيوية الملكية الصادرة سنة ١٩٢٥ مقالة مسهباً أتى فيه على الشبه التي جرت الى نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، فابتدأ بقوله « بدأ المسلمون في حوالى نهاية العصر الأموي يدعون وجود شعر جاهلي عربي ، ولم يكتفوا بذلك حتى زعموا أنهم جمعوا الجزء الأعظم منه » وأنهاه بقوله : أما الجواب عن الشعر الجاهلي : هل هو يرجع الى عهد عتيق أو أنه إسلامي ، فخير ما يسلك الأحكام عنه لان الأدلة الموجودة أمامنا موقعة في حيرة

فالمؤلف أشار على نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، ولم يفرق عن مرغليوث الا في تسليمه بأن هناك شعراً جاهلياً ، فأخذ أصل النظرية وأقوى الشبه التي استند اليها « مرغليوث » وجعل يقول لك : هو أنني شككت في الشعر الجاهلي ،

ويداعبك بقوله: ألححت في الشك ، أو قل ألح علي الشك . والحديث في صدق
وأمانة خبير من هذه المداعبة

قال المؤلف في ص ٧ « إنما هي متحلة مختلفة بعد ظهور الاسلام ، فهي
إسلامية تمثل حياة المسلمين وميوهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين »
وقال الدكتور مرغليوث بعد أن ساق من الشعر الجاهلي أمثلة تحتوى معاني
دينية « والحقيقة أن الدين الوحيد الذي كان هؤلاء الشعراء يدينون به إنما هو
الاسلام » وقال في موضع آخر « إن الشعراء لم يكونوا السنة الوثنية بل كانوا
مسلمين في كل شيء وليسوا بجاهليين إلا اسما »

توارد المؤلف ومرغليوث على هذا المعنى بيد أن المؤلف يفوق على الثاني
بنسبة وهي أنه سيقول : إن هذا الشعر الجاهلي يمثل الجهل والغباوة والغلظة
والخشونة ، والعرب في الجاهلية كانوا أصحاب علم وذكاء ، وعواطف رقيقة ،
وقال هنا : إن هذه الأشعار إسلامية تمثل حياة المسلمين . إذاً تكون حياة العرب
قبل الاسلام في نظر المؤلف أرقى من حياتهم بعد أن صاروا مسلمين . وليس لهذا
معنى سوى أن المؤلف قد يمسح الحقائق لا عن خلل في التفكير ولا عن اندفاع
مع العاطفة ، وإنما يمسحها ليضحك القراء حتى لا يسأموا

قال المؤلف في ص ٧ « أكاد لا أشك في أن ما من الشعر الجاهلي
الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي ا اعتماد عليه في
استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي »
سيعقد المؤلف فصلاً مطولة بزعم أنها مقدمات تنتج أن الشعر الجاهلي أو

كثرت المطلقة لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء ، وسناقشه في تلك الفصول حتى لا يبقى بيده سوى أن في الشعر الجاهلي تزويراً وهو ما لا يختلف فيه القديم والجديد ، أما أن يكون التزوير قد استحوذ على الشعر الجاهلي بأسره أو أتى على السكثرة المطلقة بحيث يكون الصحيح قليلاً جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، فدعوى لا تنكيء على رواية ولا يقوم بجانبها برهان

قال المؤلف في ص ٧ « وأن أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أردد في إثباتها وإداعتها »

ليس لهذه النظرية من نتائج خطيرة لو أن المؤلف تحدث عن نشأتها وأتى على الوجوه التي لفتت نظر مرغليوث إليها ، ثم إن شاء زاد عليها ما يراه مؤكداً لها ، أو منقحاً لبعض أطرافها . والدليل على أن النظرية في نفسها لا تأتي بنتائج خطيرة أن إنكار الناس لم يتوجه إلى أصلها ، وإنما هو إنكار حاجته أقواله المقنضه لمس شعور الأمة المسلمة ، ونوع آخر من الانكار أثاره في نفوس بعض الكتاب أن رأوا المؤلف يضع يده على نظرية لم يهبها له مخترعها

قال المؤلف في ص ٧ « ولا أضعف أن اعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن ككثوم أو عنزة ليس من هؤلاء الناس في شيء »

يقول المؤلف هنا : إن ما يقرأ على أنه شعر هؤلاء الشعراء الذين من جملتهم امرؤ القيس ليس منهم في شيء ، ثم تمضى في الكتاب إلى أن يدخل بك في الحديث عن امرؤ القيس فإذا هو يقول : « إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس ليس من امرئ القيس في شيء » فلا تدري : أهو ينكر

شعر امرئ القيس برمته كما هو الظاهر من قوله هنا: إن ما تقرؤه على أنه شعر
لامرئ القيس ليس منه في شيء، أو هو ينكر أكثره فقط على ما يصرح به
قوله فيما بعد « إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس
ليس منه في شيء » وستقف فيما تقرؤه من فصل (الشعر الجاهلي واللغة) على
ما يحكم بأن المؤلف ابتلى بالتناقض في شعر امرئ القيس ، حكما مسطّما

قال المؤلف في ص ٨ « وستسألني كيف اتهمى بي البحث إلى هذه النظرية
الخطرة ، ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما
أكتب إلا لأجيبك عليه ، ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث
إليك في طائفة مختلفة من المسائل »

صوّر المؤلف شخصاً ماثلاً بين يديه وأنطقه بسؤال لا يخطر إلا على بال
النائم عن الحركة الأدبية ونشأة نظرية الشك في الشعر الجاهلي نوماً عميقاً ، ثم
جعل إجابته المقنعة في أن يتحدث إليه في طائفة مختلفة من المسائل . وقد تحدث
بعد تلك الفقرة عن هذه الطائفة المختلفة من المسائل في نحو صحيفة ، وهي ملخص
المباحث المعقود عليها كتابه ، وقد فاته أن يذكر أعظم وسيلة ابتغائها إلى هذه
النظرية الخطرة ، وهو إلمامه بمقالاتي مرغليوث وما دار بينه وبين خصومه من
المناقشة

انبرى المؤلف في إجابتي المقنعة ، وطفق يحدثك ببعض ما يحشره في
الفصول الآتية من مباحث حتى قال في ص ٨ « ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد
العرب قبل الإسلام وبعده ، وما بين اليهود هؤلاء . وبين الأدب العربي من صلة ،
ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد

العرب قبل الاسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة »

نفهم من هذه الفقرات أن المؤلف سيتحدث عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام ، ولا تدري ما ذا يريد أن يأتي في حديثه عنهم ، لانه أجمل في العبارة إجمالاً ، وتفهم منها أنه سيتحدث عن المسيحية وأن حديثه عنها من جهة انتشارها وتأثيرها في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، ولا تكاد تشك في أنه سيمشي في هذا البحث خطوات ان لم تكن واسعة فمقتصدة ، واذا بلغت في مطالعة الكتاب موضع الحديث عن اليهود والنصارى في بلاد العرب قبل الاسلام وجدت الحديث عنهما متقارباً ، فقد ذكر أن اليهود استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز ، وأن اليهودية تجاوزت الحجاز الى اليمن واستقرت حيناً عند سراتها ، وانها استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران . ثم ذكر أن المسيحية انتشرت انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان المناذرة ، وفي نجران من بلاد اليمن . وقال « تغلغات النصرانية اذن كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب » فلم يزد في حديثه على أن كلا من اليهودية والمسيحية انتشر في جزء غير قليل من بلاد العرب ، ولم يرك كيف أثرت المسيحية في حياة العرب العقلية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الأدبية ، حتى تدرك الوجه في إجماله عنوان الحديث عن اليهود ، وتفصيله عنوان الحديث عن المسيحية

فالمؤلف إما أنه لا يلتفت الى ما وراهه ونسي ما وعدك به في هذه الفقرات من أنه سيحدثك عن تأثير المسيحية في بلاد العرب عقلياً واجتماعياً واقتصادياً وأدياً ، وإما أنه لم يهتد في ذلك الى شواهد يسوقها على منهج ديكرت ، وإما أن يكون له في الاحتفال بعنوان المسيحية مأرب لو شئت أن تسميه تملقاً لذي

سلطان لم تكن مخطئاً

قال المؤلف في ص ٩ « ولكني مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ، لأنني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها ، وأريد أن أجاوزها معك الى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهمض حجة من المباحث الماضية كلها . ذلك هو البحث الفني واللغوي »

يعترف المؤلف على وجه الظن بأن هذا البحث الفني اللغوي أقوى دلالة وأنهمض حجة على عدم امكان أن يكون هذا الشعر المنسوب لامريء القيس وغيره هو منهم في شيء ، وسنريك أن هذا البحث الفني اللغوي أخذه برمته من مقال « مرغليوث » ولولا أن المؤلف بمضى في التعسف الى غير أجل لتصرنا المناقشة على هذا البحث الأقوى وأريناه مصرعه ، لعله يلوى على غيره من المباحث الضعيفة فيقتل أعناقها من وراء ستار ، ولكنه امرؤ لا يرمي الشبهة من يده ولو آثنتها الحججة الدامغة ، فلا بد من أن تأتي على قويه وضعيفه حتى تشهد « هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الامر عدة المستقبل » أن المؤلف كثيراً ما يهوده الخيال أسراً ، وتسيطر عليه العاطفة فلا يعصي لها أمراً

قال المؤلف في ص ٩ « وينتهي بنا البحث الى نتيجة غريبة وهي أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله »

لم تكن هذه النتيجة غريبة الا عند من يتناول البحث خطفاً ولا يمشي فيه على روية وأناة ، وقد أنكر بعض أهل العلم فيما سلف على من يتوقف من التحويين في تقرير ألقاظ القرآن على شاهد عربي ، ومن هؤلاء فخر الدين الرازي حيث يقول في تفسيره الكبير « اذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول

عن قائل مجهول فجاوز إثباتها بالقرآن العظيم كان أولى ، وكثيراً ما أرى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن ، فإذا استشهدوا في تقريرها بيت مجهول فرحوا به . وأنا شديد التعجب منهم ، فأنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وقفه دليلاً على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلاً على صحته كان أولى »

وانكر أبو محمد بن حزم على من لا يمضي في الاحتجاج بظاهر القرآن فقال في كتاب الفصل « ولا عجب أعجب ممن إن وجد لأمرئ القيس أو لزهر أو جرير أو الخطيئة أو الطرماح أو لأعرابي أسدي أو تميمي أو من سائر أبناء العرب لفظاً في شعر أو نثر جعله في اللغة وقطع به ولم يعترض فيه ، ثم إذا وجد لله تعالى خالق اللغات وأهلها كلاماً ، لم يلتفت إليه ولا جعله حجة وجعل يصرفه عن وجهه »

وسياتي هذا البحث في فصل آخر ونذكرك بالمواضع التي يحق للمفسر أن يستشهد فيها بالشعر العربي جاهلياً أو اسلامياً

قال المؤلف في ص ٩ « أريد أن أقول : إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت وسيلة إليه من علم بالقرآن والحديث فهي إما تكلفت واخترت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه »

ادعى المؤلف آنفاً أن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس وغيره من شعراء الجاهلية ليس منهم في شيء ، وقال : إن البحث سينتهي به إلى أن هذا الشعر لا ينبغي أن يستشهد به على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، واتسع في الكلام حتى قال في هذا الموضوع : إن تلك الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ونفى أن يتخذ وسيلة إلى علم القرآن والحديث ، وعلل هذا بأنها اخترعت

ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه
اندفاع المؤلف في البحث على هذا النحو المتخاذل ناشئ، عن عدم الرسوخ
في أصول اللغة من جهة، وعدم أخذ البحث بضبط وانتباه من جهة أخرى
سيذكر المؤلف أن لاتتحال الشعر الجاهلي أسبابا غير التعصب للدين مثل
السياسة والقومية والتعصب للقبيلة . والاتحال للاستشهاد على تفسير القرآن
وتأويل الحديث إنما هو ضرب من التعصب للدين
فلماذا يُنفى عن الشعر المتحل للسياسة أو القومية أو التعصب للقبيلة أو
لفرض ديني غير الاستشهاد في علم القرآن والحديث ، أن يثبت شيئا أو
يدل على شيء !

إن الشعر الذي يصطنعه عربي محتج بكلامه لما يستشهد به في علوم اللغة وتقرير
أصولها وأحكامها ، ومثل هذا أن المؤلف سيلقي على الفرزدق تهمة اصطناع أبيات
من معلقة امرئ القيس ، والفرزدق ممن يصح الاستشهاد بشعره في المسائل
اللغوية . فمن المعقول والمنقول صحة التمسك بمثل تلك الأبيات في تحقيق عبارة
لغوية وإن فاتها أن تدل على شيء من حياة امرئ القيس ونزغته الأدبية ، بل
يصح الاستشهاد بها في تفسير القرآن وتأويل الحديث حيث لم تنتحل من أجل
هذا الاستشهاد ، وستجد مزيداً على هذا البحث حيث تدعو إليه مناسبة أخرى.

قال المؤلف في ص ١١ « أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس
ما أريد أن أقول لهم دون أن أضطرم الي أن يتأولوا أو يتمحلوا ويذهبوا
مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها »
شق المؤلف للقراء عن صدره وأراهم مافيه من نية الخروج عن الأدب الى
الطعن في الاسلام ، وقد عرف أن من الصراحة مالا يجدي في النفوس منفذا ،

فجرح في كثير من المواضع الى استعمال الجمل التاريخية أو الأدبية في قضاء ما أرب
الدعاية ، ونشر فيها روح التنكر للحق ، لكيما تسلك هذه الروح في قلوب
المستضعفين من الناس وتبقي بها أثراً ، دون أن يشعروا بما ينويه المؤلف في
نشرها

فالمؤلف قد اضطر الناس بما يبثه في كتابه من أرواح غير طيبة الى أن
يفتقدوا ويكشفوا عن الأغراض التي يرمي اليها ولو احتملوا هذا اللون من
التعب وحلوا عليه وزر الرد والدفع والمناقشة

قال المصنف في ص ١١ « أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي
الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر
الحديث »

من التحزبين لمنهج ديكارت « من استخرج منه نتائج على هوى ذوقه ،
وبنى عليه مذاهب بعيدة عنه مثل « مالبرنشي » و « سبينوزا » و « فُردلآ »
ومنهم من اقتصر على التمسك أفكار « ديكارت » والاعتماد على نظامه ليحاموا
عن الحقيقة الدينية والأدبية مثل « أرنود » و « بوصويه » و « فلون » وبعضهم
أخذ عثرة في سبيل العقائد مثل « بايل »^(١) »

وإذا سبق لانا أن أشربوا حبّ منهج « ديكارت » واستخرجوا منه
نتائج على هوى أذواقهم ، أو أخذوه عثرة في سبيل العقائد ، وجب علينا ألا
نتخذع لما وعد به المؤلف من أنه سيصطنع هذا المنهج الفلسفي ، وحق علينا أن
نحترس من أن يتبع خطوات « سبينوزا » فيفرغ لنا نتائج في قالب شهواته ،
أو يقتدى على آثار « بايل » فيمدّ في طريق العقائد الصحيحة أسلاكاً شائكة

(١) دائرة المعارف للبستاني ٨ : ٧٢٨

قال المؤلف في ص ١١ « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً »

إذا كان منهج ديكرت يرجع الى أن الشك أساس الفلسفة وتعرف الحقائق أولاً يسلم بشيء الا بعد أن يفحص العقل ، فإن هذا المنهج ليس بالتهريب عند علماء الشرق ، فالذين يدخلون في المباحث النظرية لا يستعملون الا عقولهم غير قليل ، وممن صرح بهذا المسلك أبو حامد الغزالي حيث قال في المنقذ من الضلال « إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأمة في المذاهب وكثرة الفرق ، بحر عميق غرق فيه الا كثرون ... ولم أزل في عنقوان شبابي - منذ راهقت البلوغ الى الآن وقد أناف السن على الحسين - أقتحم لجة هذا البحر ... وأنفحص عقيدة كل فرقة واستكشفت أسرار مذهب كل طائفة ، لامتيز بين محقق ومبطل ومسني ومبتدع . . . وقد كان العطش الى درك الحقائق دأبي وديديني ... وحتى انحلت رابطة التقليد وانكسرت عني أعتنائد الموروثة » وقد أفصح عن مثله الفيلسوف ابن خلدون وحث على العمل عليه في التاريخ بوجه خاص حين قال في مقدمته^(١) « فهو (التاريخ) محتاج الى ما أخذ متعددة ، ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق ، وينكبان به عن المزالات والمغالط ، لان الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذهاب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم . والحيد عن جادة الصدق ، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة

النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميماً ، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشبابها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط »

وقال فيها أيضاً ^(١) « فإذا يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبانيء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها واحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، والا زيفه واستغنى عنه »

ولا بدع أن ينبت الشرق رجالاً لا يستقبلون المطالب الهية الا بعقولهم فان من يتلو القرآن ولو بغير تدبر ، يعرف أن من مقاصد الاساس بعث العقول من مرافد الخمول ، وتخربرها من أسرار التقليد ، فتراه يدعو بالبر وبيان الحكمة غير مقتصر على الموعظة والمعجزات المشهودة ، ويطالب ذوي راء المبتدعة بالحجة . ويذم كل من قلد في عقيدة ما له بها من سلطان

والآيات المتضاربة في هذا المعنى قد نفخت في العقول روح التفكير وانطلقت بها تخوض في كل علم وتبحث في كل واقعة . فاللذهب الذي يرى للباحث أن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه ، لا يسخط عليه رجال

الدين الذي كان بالعقل حقيقياً ، ورفق العلم والحكمة مكاناً علياً ، وانما يزدرون
 الكتاب بحسب أن تصور هذا المذهب يكفي وسيلة الى التهجيم على كل علم
 فيمتشي في غير سبيل ، ويدلج بغير دليل ، ثم يزعم بملء فيه أنه أحاط بما لم يحيط
 به أحد من قبله

قال المؤلف في ص ١٢ « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا
 العربي القديم وتاريخه ، وقد يرأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قبل وخلصنا من
 هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ بأيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا
 وبين الحركة الجسمية الحرة ، ونحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً »
 ليس في الادب العربي اغلال تشد على طلابه فتحول بينهم وبين حركاتهم
 الحرة جسمية كانت أو عقلية ، وطالما تناولته أنظار ذهبت في البحث كل مذهب
 فأماطت عن طريقه أذى كثيراً ، ثم أبقته باب القدم وراثتها مفتوحاً على مصراعيه ،
 فمن ساعده قانون البحث على طرح قسم آخر من حساباته بسطوا له وجهاً رحباً ،
 ونسجت له السنتم الصادقة شكراً خالداً . فللمؤلف أن يحرك جسمه وعقله كيف
 يشاء ، وله أن يتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ،
 وله أن يستقبلها بعد أن يبريء نفسه من كل ما قيل فيها من قبل ، وما عليه
 إلا أن يعلم أن للبحث في العلوم قوانين لا يسع « ديكرات » إلا أن يؤمن بها ،
 وأن من وراء جدران الجامعة المصرية أقلاماً تغار على الحقيقة أكثر من غيرته
 على الشك فيما يراه الناس حقاً

قال المؤلف في ص ١٢ « يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي
 تاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا ، وننسى ديننا وكل ما يتصل به ، وأن

نسى ما يصاد هذه القومية وما يصاد هذا الدين . يجب ألا تقيد بشيء ولا ندعن
لشيء الامتياز البحث العلمي الصحيح .

قال المتنبى :

عجباله حفظ العنان بأنمل ما حفظها الاشياء من عاداتها
فتقد هذا البيت عبد القاهر الجرجاني في دلائل الاعجاز حيث قال : كان
ينبغي أن يقول : ما حفظ الاشياء من عاداتها ، لان المعنى على أنه ينبغي الحفظ عن
أنامله جملة ، وإضافته الحفظ الى ضميرها في قوله « ما حفظها الاشياء » يقتضي
أن يكون قد أثبت لها حفظاً . فنقول على هذا المثال كان ينبغي للمؤلف أن يقول
ونسى الاديان ، لانه يريد أن يضم في أذهان القراء أنه أصبح عن الدين في
ناحية ، والاضافة في قوله « ديننا » تقتضي ان يكون قد أثبت لنفسه ديناً .
ولا نتجاوز هذا الى تعدد الاضافة في قوله « قوميتنا » لاننا لا نريد تعدد المؤلف
وانما نريد تعدد كتاب « في الشعر الجاهلي »

قال المؤلف في ص ١٢ « ذلك أننا اذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل
بهما فنسظر الى المحاباة وإرضاء هذه العواطف »
لو نسي المؤلف قوميته ودينه لما تطوَّح في البعد عن الحقائق الى هذه الغاية
ولكنه ربط قلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر الى محاباتها
وارضاها ، وستناجيك الفصول الآتية بسطوة هاتيك العواطف وما نفشت فيه
من أدب وتاريخ

قال المؤلف في ص ١٢ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم
القدماء شيء غير هذا ؟ »

للقدماء عواطف دينية وأخرى قومية وقد تأخذ عاطفة العقيدة أو القومية من خف وزنه فيقول ما ليس بحق ، أما الذين أوتوا العلم الراسخ والاستقامة فإن الذي يتقصى أثرهم بذكاء ، وإنصاف يقف على أنهم كانوا يطلقون أعنة النظر في كل بحث ويأخذون أنفسهم بالأدلة من محسوس العقل
وهذه مؤلفاتهم في العلوم النظرية من إلهيات وكونيات ، أوفى العلوم السمعية من شريعات وأديان ، تشهد بأنهم كانوا في حرية الفكر والتحرري في الرواية بالمرئلة التي يجعلهم أساتذة العالم ونجوم هدايته

كانوا يستقبلون البحث بعقولهم ولم يروا أنفسهم في حاجة الى التجرد من دينهم لان حقائقه الناطقة لا يعترضها العلم في كبير أو صغير ، ولو فرضنا أن إتيان البحث يتوقف على التجرد من الدين وصنعوا ما صنع المؤلف عند أخذه في هذا النحو الجديد من البحث ، لعادت بهم أحلامهم الراجحة الى لباس التقوى ، ولم يرزأهم العلم من دينهم شيئا ، ولم يرزأهم دينهم من العلم تقيرا

قل المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجماء يتعصبون على العرب ، فلم يبرأ علمهم من الفساد . لان المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ، ولان المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضا »

خذ مثلا من الأمثلة التي يضر بها المؤلف للدلالة على أن عاطفته استولت على قلبه ، واذا ظهرت العاطفة على القلم ، فلا تسمع الا غلوا في القول وجحوداً لكثير من الحقائق . هل رأيت كتابا شرقيا أو غربيا ، بقي على دينه أو تجرد منه ، احتفظ بهوميته أو تبرأ منها ، يساعده قلبه وقد تصدى لبحث علمي أن يقول : كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجماء يتعصبون على العرب

ألا يقوى عقله أمام هذه العاطفة على أن يزحزح القلم قليلا ولو الى أن يقول :
كان من القدماء عرب ، وكان منهم عجم
في القدماء عرب يتعصبون للحقيقة أكثر مما يتعصبون لقوميتهم ، وفي
القدماء عجم يتعصبون على الزور والبهتان أكثر مما يتعصبون على العرب ،
وهذان الفريقان لم يسرفوا على أنفسهم أو على العلم ، ولم يفلوا في تمجيد العرب
وما هموا بتحقيهم ، وهم معظم من قاموا ببحث العلوم وتدوينها . ولنا في
حاجة الى سرد أسماء هؤلاء ، وبسط القول فيما قدموه للشرق من علم قيم وعمل
صالح ، إذ لا بد لهذه الطائفة المستتيرة من أن يدرسوا تاريخ سلفهم ، ويدركوا
مغزى الكلمات التي يصحبها أمثال المؤلف في آذانهم

قال المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء مخلصين في حب الاسلام ، فأخضعوا
كل شيء لهذا الاسلام وحبهم اياه ، ولم يعرضوا للبحث علمي ولا لفصل من
فصول الأدب أو لون من ألوان الفن الا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلى
كلمته ، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه وما نافرته انصرفوا عنه انصرافا »
درس القدماء من المسلمين علوما شتى ولم يتلقوها كما يتلقاها الامعة من
الرجال بمتابعة وتقليد ، فحاضوا غمارها وسابقوا واضعيا في الوقوف على
أسرارها وأبصروا فيها حقاً وباطلاً ولم يقتصروا في علمهم بالحق حقاً على
دليل موافقته للدين ، ولا في معرفتهم للباطل باطلا على دليل مخالفته له ، بل كانوا
يترسمون في ذلك منهج المنطق الصادق ويقرعون الحججة النظرية بمثلا ، وعدم
ارتدادهم عن الاسلام لا يدل على أنهم أخضعوا له كل شيء ، وإنما هو الدين القيم
ينحضع له الحق بنفسه ولا يحوم الباطل في ناحيته
وأما العلوم الأدبية فربما كان الباعث لهم على وضعها وتدوينها تمهيد الوسائل

إلى فهم الكتاب والسنة ، ثم انطلقوا في فتونها الى مالا تمس اليه حاجة الاسلام في حال . وأخذها من حيث أنها تؤيد الاسلام وتعزه وتعلي كلمته لا يستدعي تحريفها عن مواضعها أو خلطها بما ليس من قبيلها ، فان في الحقائق المؤيدة للاسلام اغتناء عن محاولة تأييده بالزور والاتحال

وعلى المؤلف حرج فيما رمز اليه بقوله « لهذا الاسلام » فان الناس يعتقدون - وما اعتقدوا الا حقاً - أن من خدم الاسلام خدم السياسة الرشيدة والمدنية المبصرة والانسانية الكاملة

قال المؤلف في ص ١٣ « أو كان القدماء غير مسلمين يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر المسلمون الصادقون ، تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحوثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة »

العلوم إما عائدة الى العقل وما كان المسلمون ليقلدوا فيها يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً أو ملحداً أو مسلماً ولو كان ناسكاً تقياً ، وإما عائدة الى الشرع ، وهذه إما أن تكون رواية ، والرواية لا يتلقونها إلا من مسلم بلوا سيرته فكانت مظهر الصدق والعدالة ، وإما أن تكون استنباطاً ، والدين استنبطوا وتقلد الجمهور مذاهبهم كانوا على ذكاء واستقامة بحيث لا يدرج بينهم تعصب على الاسلام ينحو نحو الغض منه والتصغير من شأنه . وقد وضعوا فوق هذا موازين يعرف بها صحيح الرواية من سقيمها ، ويميز بها خالص الآراء من رديثها . وإما أن تكون أدباً أو تاريخاً ، وهذه الفنون وإن أخذ منهم قدها وتمحيصها أقل مما أخذ من العلوم الشرعية ، قد أقاموا لها معالم تهندي بها الأجيال المقبلة وتكفيهم شر أولئك

المتصين ، وهذا شيخ الاسلام ابن تيمية والحافظ ابن الجوزي قد نقدا صاحب
الآغاني الذي يستمد منه المؤلف أدبه وعمقوا الأجيال المقبلة أنه لا يوثق بروايته
ولا يعول عليه في تحقيق علم أو تاريخ

ولا أحسب أمة يوجد فيها أمثال هؤلاء النبغاء ، يروج بينها ما يضعه المتصبون
على الاسلام للتصغير من شأنه دون أن يجد ناقداً ومفنداً

قال المؤلف في ص ١٣ « ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم
وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون ، لا يتأثرون في ذلك
بقومية ولا عصبية ولا دين ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء ، تركوا لنا أدبا
غير الادب الذي نجده بين أيدينا ، ولا راحونا من العناء الذي تكلفه الآن »
كأن لم يبق في المؤلف رمق من احترام التاريخ فأخذ يتحدث عن القدماء
في هذه النزعة المتناهية غلواً يشبه غلو اللعائين في الاسواق في القدماء من استطاعوا
أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم ، وفي المحدثين من تضاء لت عقولهم حتى تفانت
تحت سلطان أهوائهم ، ولكن المؤلف لا يصدق أن أحداً فرق بين قلبه وعقله
حتى يخرج على الدين ولو في كل بحث مرة او مرتين

وليس من اليسور أن تجادله بالتي هي أحسن ما دام قانعا بأن كل من يعتقد
دينا قامت الآيات البيّنات على صحته ، لم يضع بين عقله وقلبه حاجزاً ، وأن من
يسوق الشاهد من الآغاني ونحوه دون أن يبحث في روايته ويدري صحة
طريقه ، فذلك الذي جعل بين عقله وقلبه سداً لا تستطيع العاطفة أن تظهره ،
ولا تستطيع له تقباً

قال المؤلف في ص ١٣ « فلندع لوم القدما، على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم »

حكى التاريخ أن أفراداً قصر في الفهم باعهم أو قل من أدب النفس نصيبهم فأساءوا التصرف في العلم لأهواء شتى ، وشهد قبل هذا بأن الجهابذة من القدما نظروا فأحكوا النظر ، ورووا فصدقوا في الرواية ، وأتهم تصدوا بأنفسهم الى إصلاح ما يلحق العلم من آفة الاحتيال أو سوء التأويل

فلا تريب على القدما، وإنما التريب على تلك الفئة التي لا تخلو من أمثالها العصور ، حتى العصر الذي أزيد فيه كتاب (في الشعر الجاهلي) وأرغى

قال المؤلف في ص ١٣ « ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . لنجتهد في أن ندرس الأدب غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترئين بنصر الاسلام أو النعي عليه »

بعد المؤلف قراء كتابه بأنه سيجتهد في ألا يتأثر كما تأثر القدما، وفي ألا يفسد العلم كما أفسدوه ، وقد خانته قلمه ولم يستطع أن يجنى لنا من حديثه المسهب ثمرة .

قال المؤلف : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بتمجيد العرب ولا مكترث بنصر الاسلام ، وقد صدق القراء وقال مالا يخطر على قلوبهم سواه . وقال : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بالغض من العرب ولا مكترث بالنعي على الاسلام ، وهذه الجملة لا تكاد تلتقي مع الواقع ، فإن المؤلف احتفل بالغض من العرب منذ خلعوا الجاهلية من أعناقهم ، واكثر بالنعي على الاسلام والجف في هذا النعي حتى ركب من التعسف ما أفسد عليه علمه ، وجعله يتشبث بقصص لا يسيغها المذهب الجديد

قال المؤلف في ص ١٤ « ولا معنيين بالملازمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي »

يرمز المؤلف بهذا الى ما يكتبه صراحة من أن الدين والعلم على خلاف ، وهي كلمة يضاهي بها قول فئة تجادل بغير بينة وتقضي على غير نظام للعقل أحكام قاطعة وهي ما تستند الى يقينيات كالمشاهدات والمتواترات ، وللعقل أحكام غير قاطعة وهي ما تستند الى ظن ، وقد رفع الله الظنون بعضها فوق بعض درجات ، فمن الظن ما يقوى فيوشك أن يكون علما ، ومن الظن ما يضعف فيكون شكاً ، وقوة الظن وضعفه يرجعان الى تفاوت الامارات والدلائل التي توجده وتربيته في النفس

وليس في قبيل العلم أو الظن الذي يكاد يكون علما ما يعترض نصوص الدين في قليل أو كثير ، واذا وجد في الظنيات البعيدة عن حدود العلم ما يعترض قرآنا أو سنة ، آثرنا العمل على ما في القرآن والسنة الثابتة وتركنا أمثال هذه الظنون بموج بعضها في بعض ، وبقلب فيها أصحابها الى يوم الفصل . وما تسميه هذه الفئة البائسة علما وترغم أن الدين على خلافه ، لا يخرج عن هذا الظن الذي لا يغنى من الحق شيئا

ومن المكاييد التي تنصبها هذه الفئة لاقتناص المستضعفين من الناس ، أن يقولوا في غير خجل : إن الدين يتلقنه القلب ، أما العلم فهو رده العقل ، والقلب غير العقل ، ويمكن في زعمهم اطمئنان الانسان الى عقيدتين متناقضتين ، يطمئن الى احدهما بقلبه لانها وارده من ناحية الدين ، ويطمئن الى آخرها بعقله لانها انسافت اليه بالدلائل العلمية . ولا يلتبس على ذكي أو غبي أن مرعى حديثهم هذا إنما هو سلخ النفوس من كل ما أرشد اليه الدين من علوم إلهية أو أدبية أو اجتماعية

قال المؤلف في ص ١٤ « فإن نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي الى نتائج لم يصل الي مثلها القدماء »
 وقع لنا أن من مريدي (ديكارت) من توسل بمذهبه الى استخراج نتائج على هوي ذوقه ، ومنهم من اتخذه عثرة في طريق العقائد . ونزعة المؤلف ترمي الى أنه ري على هذا الأثر ولا ينشد إلا هذه الغاية ، وها هو ذا قد أسهب في كتابه ماشاء أن يسهب ، ولم يضع يده على نتيجة ، ما خلا عثرات يلقيها في سبيل العقائد ، وأقوال يفصلها على قياس أهوائه ، وموعذك ببحث الفصول القادمة وما أنت من بحث هذه الفصول بعيد

قال المؤلف في ص ١٤ « فانت ترى أن منهج «ديكارت» هذا ليس خصبا في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً »

إن منهج «ديكارت» كمثل منطق «أرسطو» لا يخرج العقل من غسق الجهالة أو الحيرة الى وضوح اليقين أو الرجحان ، وإنما يرسم خطة التفكير . والسير في هذه الخطة موكول الى ذكاء الباحث وأماتته ، فاذا كان عقيل الباحث غير موزون ، أو كان حظه من الاخلاص هضبا ، لا بروع الناس إلا أن يقول ما يستعيز منه «ديكارت» ويتهافت^(١) منه الذين أوتوا الحكمة «الجديدة» وحسبك شاهداً على أن هذا المنهج لا تصلح له إلا البصيرة الخالصة النافذة أن أحد دعائه وهو «سينوزا» قد ابتغاه وسيلة الى نظرية «الحلول» وهي نظرية ذاهبة في السخافة الى مكان سحيق

قال المؤلف في ص ١٤ « وأنت ترى أنني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والاهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول . فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً »

إني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين يستطيعون أن ينقدوا الجديد ويخلصوا من أغلال التقليد حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه أن يقرأوا تلك الفصول ، فقد تفيدهم قراءتها إذ يجدون فيها المثل الأجلى لتهافت الديكارتيين على ما يسميه المناطقة تناقضا أو تخيلاً

والوجه الذي يخرج منه مقلدة هذا المنهج الى ما يؤاخذهم عليه العلم هو أن واضعه يجعل من أركانه عدم التسليم بشيء إلا أن يكون واضحاً لدى العقل ، ومن هنا يمكن لغير الخالص ، إنكار بعض الحقائق بزعم إبهامها وعدم إيضاح أمرها ، كما يمكنه تقرير شيء من الباطل بإبهام أنه فحصة فكان حقيقة واضحة فمنهج ديكارت لا يحمي المؤلف من أن يناقشه الأحرار حقاً ، فيوضحوا حقيقة أنكرها أو يفضحوا زوراً ادعى أنه حق لاغبار عليه

٢

﴿ مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلمس في القرآن ﴾

« لافي الشعر الجاهلي »

افتتح المؤلف هذا الفصل بمؤانسة الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ، فأخذ يؤاخذهم من الخوف على الحياة الجاهلية ، ويعدهم بأنه لا يقطع الطريق بينهم وبين هذه الحياة التي يجدون في درسها لذة علمية وافية ثم قال في ص ١٥ « فأزعم أنني سأنتكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة

جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهلين .

لا عجب أن يجئ الى المؤلف أن الناس سيلاقون ذلك البحث باعجاب وتقليد ولا يلبثون أن يلتقطوا كل شعر جاهلي حواه كتاب لغة أو أدب ويضربوا به ثبج هذا البحر ، ولا عجب أن يرق لحال الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويهديهم على الحياة الجاهلية بما يادرم به من أن كتابه لا ينوي محو أثرها وحرمانهم من التمتع بمشاهدتها

وإن تعجب فعجبه يدعي في غير مزاح أنه استكشف للحياة الجاهلية طريقاً جديدة ، ثم لا يكون منه إلا أن يذكر في بيان هذه الطريق الجديدة كتاب الله الذي درسه أولو حكمة لم يأت المؤلف حتى الآن بأثر قيم يجمله شيئاً مذكوراً في حسابهم . ماذا صنع علماء العربية ومن أفرغ قريحته في تفسير القرآن منهم ، ألم يتفقه أولئك الحكماء في معاني الكتاب العزيز ! وهل كانت الحياة الجاهلية المتعبسة من القرآن غير المعاني التي يفصلها هؤلاء العلماء عند تفسير آية تحكي شيئاً من شؤون أولئك الجاهلين أو ترد عليهم بعض أقوالهم

فعلما الشرق درسوا الحياة الجاهلية فيما صح من أشعارهم وفيما يقصه القرآن من أقوالهم وأفعالهم - نعم ، هم لم يعرفوا الحياة الجاهلية في الصورة التي سيلفها المؤلف ، ولا يريدون أن يعرفوها إلا أن تنقلب عقولهم شهوات ، وعلومهم شكوكاً ونخرصات

قال المؤلف في ص ١٥ « فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس والتابفة والأعشى وزهير ، لأنني لا أثق بما ينسب إليهم ، وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لاسبيل الى الشك في صحته ، أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي »

احتوى القرآن نبذة من أنباء الجاهلية جاءت في سبيل النعي على بعض عقائدهم الضالة كالشرك بالله ، ومبتدعاتهم الخاسرة كعبادة الاوثان ، وعوائدهم للمقوتة كواد البنات ، وآرائهم الجامدة كقولهم « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون »

وما جاء عنهم في هذا الصدد لا ينبغي أن يكون فيهم ذكاء وبلاغة وحكمة وشي من مكارم الاخلاق ، لان القرآن لم ينزل لتمجيدهم أو ليكون مرآة لحياتهم ، وإنما هو كتاب نزل لتقويم العقائد وتهذيب الاخلاق وتنظيم الصلة بين الخالق والمخلوق ، وإمطة الاذى عن طريق الحياة الاجتماعية الراقية . وهذا يستدعي توجهه الى مفي الامم من قص ليكله أو فساد ليصلحه ، وهذا يقتضي ألا يعرج على ما يدل أو يشعر بشي من محاسن العرب الا قليلا

فالمقتصر في تاريخ العرب قبل الاسلام على القرآن إنما يؤخذ صورة خالية من تلك المزايا التي لم يهملها القرآن إنكاراً لها وإنما سكت عنها لانه لم يأت مؤرخاً ولا مادحاً . فدعوى أن القرآن يمثل « حياة جاهلية قيمة مشرقة » إنما يهجم عليها من لا يدري أن للباحث العلمية وقارا ترتجف أمامه كل لاغية

قال المؤلف في ص ١٦ « وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا

النبي وجادلوه »

الشعراء الذين شهدوا عصر النبوة أربع طوائف ، منهم من كان يهجو النبي ^{صلى الله عليه وسلم} أو يحث على محاربه ، وهذه الطائفة صنفان : صنف استمر بحالته الجاهلية كأبي عزة الجحفي ، وصنف عاد الى الاسلام كهبد الله بن الزبيرى

ومنهم من لم يسمع عنه شعر في هجاء النبي صلى الله عليه وسلم أو الاغراء

عليه ، وهذه الطائفة صنفان أيضاً : صنف لبس هدى الاسلام كحسان بن ثابت ،
وصنف لم يعرف له إسلام كالأعشى ميمون بن قيس

وعبارة المؤلف صريحة في أنه يتق شعر الذين جادلوا النبي صلى الله عليه
وسلم فتناول الصنفين الأولين فقط ، ومقتضى هذا أنه يعتمد في حياة الجاهلية
شعر أبي عزة الجحفي وعبد الله بن الزبيري ، ولا يعتمد فيها شعر حسان والأعشى ،
وهذا من تصفاته التي لا يجد لها القاري راحة ولا طعماً . ثم إن درسه الحياة
الجاهلية في شعر الذين جاءوا بعد النبي ﷺ يقضي عليه بأن يدرسها في شعر
المخضرمين كحسان ولييد والنايفة الجعدي ، بالأحرى . ولعل كلمة « وجادلوه »
إنما زينها له الماطفة ودفعها على حين غفلة من الفكر ، فأخذت في الفقرة موقفاً
لا يليق بها

قال المؤلف في ص ١٦ « وفي شعر هؤلاء الشعراء الذين جاءوا بعده ولم
تسكن قلوبهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آبائهم قيل ظهور الاسلام ،
بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه ، فليست أعرف أمة من الأمم القديمة استمكت
بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالامة العربية »

من الشعر ما يشتمل على وصف أمر أو حكاية واقعة ، ومنه ما يعبر عن
معان في نفس الشاعر كالحزن والسرور والبغض والفرح والاشواق في الشيء
والنفور منه . وله بعد هذا المعنى الذي تطلق عليه الالفاظ بحسب وضعها معنى
آخر يذهب اليه الناظر من طريق الاعتبار كطرز تفكير الشاعر ومبلغ جودة قريحته
وقوة خياله وسمو بلاغته وآداب خطابه

وهذا القسم بسائر مدلولاته لا يستفاد من الشعر الا أن تكون نسبه

وهناك معنى ثالث وهو أن الناظر في شعر كثير يعزى الى شعراء أمة في عصر أو عصور ، يمكنه أن يستفيد من مجموع هذه الأشعار معاني عامة ويثبتها للامة في جملتها ، ومثل هذا آداب خطابها ومبلغ فصاحتها وقوة تفقها وسعة تخيلها ، وكيفية تنقلها من معنى الى معنى ومن غرض الى غرض ، الى ما يشاكل هذا من تصرفها في الكلام بنحو الرقة والجزالة والايجاز والاطناب . وإذا كان الشعر الأموي أهلاً يمثل من حياة الجاهلية هذا المعنى الدائر حول آداب اللغة ، فإن الشعر الذي ينسب للأعشى وزهير والنايفة وطرفة ويدعى المؤلف أو غيره انتحاله ، يمثل هذا المعنى أيضاً بمقدار ما يمثله شعر الفرزدق وجربير ، حيث كان مصطنعوه من شعراء العهد الأموي

قال المؤلف في ص ١٦ « فحياة العرب الجاهلين ظاهرة في شعر الفرزدق وجربير وذوي الرمة والاختل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب الى طرفة وعنترة والشماخ وبشر بن أبي خازم »
إذا جعل المؤلف موضوع كتابه البحث عن الشعر الجاهلي ، فما خطبه يذكّر الشماخ بن ضرار وقد أدرك الاسلام وشهد وقعة القادسية وتوفي في غزوة موغان لعهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ؟

فإن كان عذر المؤلف في التعرض للشماخ أنه نشأ في الجاهلية ، أفسد عليه هذا الاعتذار تصريحه بأنه يدرس الحياة الجاهلية في شعر الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم وجادلوه ، وشعر الشعراء الذين جاءوا بعده ، والشماخ عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه لم يجادله ، ولا أحسب عدم مجادله علة تقتضي رفع الثقة بشعره إلا في رأي الفاسق عن أمر ديكارت ، ومن ذا الذي يقبل

الفرق بين الشماخ وأبي عزة الجمحي فلا يثق بما ينسب الى الاول ويضع ثقته فيما ينسب الى الثاني . ولا ينفذ المؤلف أن يوجد أشخاص يدعون بهذا الاسم ولهم شعر ، فالشماخ بن ضرار هو صاحب الديوان وهو المشهور في كتب الادب والتراجم ، وليس لغيره أثر في الأدب يهيوه الى أن يذكر في جانب عنزة وبشر بن أبي خازم

أخذ المؤلف بصور نظرية أن القرآن أصدق مرآة لحياة الجاهلية وجعل يورد أشياء ألفها الناس من قبل ، وعلى الرغم من وضوحها لم تستطع أن تعقد صلة بينها وبين هذه الصورة التي انساب فيها قلبه وطقى

ذكر المؤلف أن العرب أعجبا بالقرآن لأنهم فهموه ووقفوا على أسرارها ، وإنما فهموه لما بينهم وبينه من الصلة وهي كونه كتاباً عربياً ، وانصرف من هذا الى أن في القرآن رداً على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ، وأن لاصحاب هذه الملل والنحل فرقاً في بلاد العرب تمثلهم ، وأن هذه الفرق هي التي كانت تعارض القرآن حين هاجم دياناتهم ، وخرج من هذا الى أن القرآن حيث يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب ، وكان يلقي من المعارضة والتأييد بقدر ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس ، إذا القرآن « يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها الى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل » وادعى بعد هذا أن القرآن يمثل الأمة العربية في حياة عقلية قوية الى حياة سياسية متصلة بالسياسة العامة ، الى حضارة راقية . ولنعد الى مناقشته فيما عرضناه عليك ملخصاً ، واليك المناقشة :

قال المؤلف في ص ١٦ « قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية ، وهذه القضية غريبة حين تسمعها ولكننا بديهية حين تفكر فيها قليلاً »

يعرف كل من قرأ القرآن أو استمع الى قراءته أنه تحدث عن قوم جاهلين ،
 يأخذ في نفسه صورة حياة أولئك القوم على قدر ما دلت عليه الآيات صراحة
 أو إيماء ، مطابقة أو اقتضاء . فان أراد المؤلف أن في القرآن ما يدل على شيء
 من حياة الجاهلية ، فالتقصية بديهية ، ولا حاجة الي أن نفكر فيها قليلا أو كثيرا ،
 وان قصد أن في القرآن حياة جاهلية مشرقة ممتعة فالتقصية خيالية لا تماز في إدراك
 سرها الاذكياء عن الاغبياء

قال المؤلف في ص ١٦ « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق
 أن القرآن كان جديداً كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه
 ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ، إنما كان
 القرآن جديداً في أسلوبه ، جديداً فيما يدعو اليه ، جديداً في ما شرع للناس من
 دين وقانون ، ولكنه كان كتاباً عربياً ، لغته الادبية التي يصطنعها
 الناس في عصره »

شأن هذه الفقرات أن توضع في كتاب يبعث به الى قوم لا يدرون ما اللغة
 العربية ولم يسمعوا من القرآن ولو آية ، ومن المحتمل أيضاً أن يقال على وجه
 التنبيه للأطفال الذين أخذوا يترددون على المكاتب الأولية . أما أنها تلقى في
 كلية الآداب أو تدرج في « نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد »
 فذلك ما لا يجد له الذوق مسانعا

ثم إن قول المؤلف « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن
 القرآن الخ » يضع في ذهن القاريء أن أحداً من الناس قال : كان القرآن جديداً
 كله على العرب ، وأن هذا القائل هو الذي وثب عليه المؤلف بالتكذيب

وطعنه بحجة أنه لو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولم يقل أحد : إن القرآن جديد كله على العرب ، فإن كان المؤلف يريد أن يوهم طلابه في الجامعة أنه القوي على دحض أقوال القدماء ، فخير له من هذا أن يريهم الطعن في أقوال حقيقية وآراء لا تزال قائمة

ذكر المؤلف أن القرآن يرد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ثم قال في ص ١٧ « وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وخدم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها »

يضع المؤلف بعض الكلام في غير مواضعها فتكبوها الجملة في ليس أو تدافع ، كما قال في هذه الجمل : إن القرآن لا يرد على يهود فلسطين ونصارى الروم وصابئة الجزيرة وخدم ، وهذه الفقرة تقتضي انه يرد عليهم ولا يخصهم بالرد بل يتناول به غيرهم . ثم قال : وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية ، وهذه الفقرة المصدرة باداة الاختصاص تدل على أن الرد مقصور على الفرق التي كانت تمثلهم في البلاد العربية . والحقيقة أن القرآن اذا تحدث عن أهل ملة فحديثه عائد الى ما يتقلدونه من عقائد أو شعائر ، وسواء عليه أكان الظاهرون بهذه التقاليد عرباً أو غير عرب ، واذا ورد بعض الآيات خطاباً لفریق من العرب فلأمر اقتضى خطابهم ، كان يعترضوا الدعوة بأذى أو يجادلوا على غير بينة

قال المؤلف في ص ١٧ « ولولا ذلك لما كانت له قيسة ولا خطر ، ولما حفل

به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا في سبيل تأييده بالأموال والحياة .

لا يتجاسى المؤلف من أن ينشر في أذهان طلابه بالجامعة ظنوناً غير صادقة ، يفرض خصومة ناشبة ، ويمثل قلمه في موقف الهجوم والظعن . يخيل الى قاري، هذا البحث أن الناس لا يفقهون أن في بلاد العرب فرقاً من اليهود والنصارى والوثنيين داخلون فيما يتحدث به القرآن عن أصحاب هذه الديانات ، حتى يحسب أن المؤلف انفرد بمعرفة هذه الفرق حيث أخذ يستدل على وجودها بمثل قوله : ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه .

لماذا لا تكون للقرآن قيمة إلا حيث يرد على فرق في البلاد العربية تمثل هذه النحل والديانات ؟ أفلا تكون له قيمة لو اتفق أن الأمة العربية كلها من الدهريين الذين يقولون - فيما ينبتنا القرآن - « إن هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » فيدعو أصحاب هذه النحلة ثم يتعرض لاصلاح ما في غيرها من النحل والديانات التي لا يوجد في بلاد العرب من يمثلها ؟ بلى ! ولكن المؤلف يريد أن يناجي الذين في قلوبهم مرض بأن ليس للقرآن قيمة ولا شأن الا حيث يرد على الفرق التي تقيم في البلاد العربية وما معنى أن مؤيديه لم يحفلوا به إلا لأنه رد على فرق في البلاد العربية تمثل

هذه النحل والديانات ؟

أليس من الممكن بل من اليسير أن يحفلوا به لأنهم أولو فطر سليمة وبصائر نيرة ، والقرآن نور يمشي بين أيدي أوليائه ؟ ولماذا حفلت به الامم غير العربية كالفرس والترك والمهنود والبربر وقسم عظيم من أوربأ ؟ فهل احتفلوا به وجاهدوا في سبيله لانه يرد على فرق في البلاد العربية أو فرق في أقطارهم تمثل هذه النحل

والديانات ؟ كلا ! إنما يحفل بالقرآن من يحفل به ، لانه برهان هداية وسعادة ،
ولأن في حججه ما يقف في لهامة المعاند للحق « لا يرتقي صدر منها ولا يرد »

قال المؤلف في ص ١٧ « أقرى أحداً يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية
أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكني أغيظ النصارى
حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين
حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد
مقاومة الافراد ثم الجماعات ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء »
يقتضب المؤلف هذه الجمل وأمثالها ليزدروها كالرماد في عيون السذج
ويخيل اليهم أنه لم يهاجم الاسلام بأشد ما يهاجم به دين تعتقه أمة ذات عزة
وحجة وبيان

هل يترصد فرصة تمكنه من أن يطعن في الاسلام بأكثر مما طعن فيه اليوم ؟
وهل فوق تكذيب القرآن وقذف مقام النبوة بالاحتيال على عقول العرب هجوم !
وهل بعد الغمز في نسب الرسول الاعظم شيء يخوض قلوب المسلمين بالحفيظة
والامتعاض !

قد أخذ اسم البحث العلمي كستار يعمل من ورائه مالا يسوغه قانون
الاجتماع ، وسدله على جانب من البحث وبقي جانب آخر مكشوقا حتى عجز
رهطه أن يمدوا عليه طرقا من ذلك الستار المستعار . وستراه كيف يهاجم الاسلام
على طريق يسببه بحثاً وما هو يبحث وإنما هو الطعن الذي يدع في النفوس
ألماً ، ولا نجد له في العلم أو الادب أثراً

قال المؤلف في ص ١٨ « فانت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب »

نحدث القرآن عن أمم من غير العرب كلقبط ويهود مصر وفلسطين وذكر قوم نوح وقوم إبراهيم وقوم لوط، وقد تعرض لنحل هؤلاء الاقوام وقص علينا جدا لهم لرسلهم ، ومحاجة الرسل عليهم السلام لتلك الأمم التي ليست من العرب في قبيل

فالتقرآن لا يراد منه إصلاح حال العرب وحدهم ، وليس من نحلة باطلة أو عقيدة مبتدعة الا وفي أصوله ما يمحوا أثرها ويقطع دابرها . ويكفي الكتاب الذي يخاطب البشر جميعا أن يتحدث عن أصول الديانات والنحل بجديث يعرف به حال ما يشتق منها أو يتمثل في بعض صورها

قال المؤلف في ص ١٨ « فاما هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي العاطفة الدينية المساطة على النفس والسيطرة على الحياة العملية ، والا فإين تجد شيئاً من هذا في شعر امرؤ القيس أو عنزة ! أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ! »

هذه الشبهة مما استلبه المؤلف من مقال مرغليوث - حيث يقول « نجد في هذه الاشعار ما يعث على الدهشة ، فشعراء كل أمة يشرحون دينهم وعقائدهم شرحاً واضحاً ، والمخطوطات العربية مملوءة بذلك ، ففي كل مخطوطة نجد اسم معبود أو أكثر واشياء تتعلق بعبادتهم ولما نعتز في هذه الاشعار على شيء يتعلق بالدين الا نادراً »

وقد تعرض جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية ^(١) الى هذه الشبهة وما يدفها فقال « اما العرب فيخالفون العبرانيين من حيث الشعر الديني لانه لم يكن عندهم في الجاهلية كما كان عند العبرانيين ، ولا يعقل أنهم خالفوا إخوانهم فيه ولا بد أنهم نظمووا الأشعار وخطبوا بها هبل واللات والعزى وغيرها واستعطفوها وصلوا اليها وتخشعوا لها ، ولكن منظوماتهم في هذا الموضوع ضاعت في ثنايا الاجيال لعدم تدوينها ، ولاشغالهم عنها بالحاسة والفخر بسبب الحروب التي قامت بينهم قبل الاسلام . فلما جاء الاسلام أغضى الرواة عنها لأنها وثنية ، والاسلام يحرم ما كان قبله »

وقال الاستاذ « أدور براونلش » في رده ^(٢) على مرغليوث « لاحظ العلماء ان الشعر الجاهلي قلما دل على شيء من دين العرب قبل الاسلام : وقد ذكر بعضهم في سبب ذلك ان علماء المسلمين يرفضون من الشعر ما يخالف الدين الاسلامي ويروون سائره ، وهذا مما يثق الانسان بوقوعه »

وخلاصة الجواب ان معظم شعر العرب كان في الفخر والحاسة ، وأن المسلمين صرفوا عنايتهم عن رواية الشعر الذي يمثل دينا غير الاسلام ، ولا سيما دين اللات والعزى ، وعلى الرغم من هذا كله وصلت الينا بقية من الشعر الذي يحمل شيئاً من الروح الديني ، تجده في كتاب الاصنام لابن الكلبي وغيره .

قال المؤلف في ص ١٩ « ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لأنجدها في هذا الشعر الجاهلي ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة على الجدال والحصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً ، ليس القرآن

قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المحاوره »

دلالة القرآن على ما عند العرب من دهاء وبراعة في الكلام مما تعلمه المؤلف من القدماء ثم اقلب يرميهم بسبة الجبل به، وهذا الجاحظ يقول في كتاب البيان^(١) (وذكر الله تعالى حال قريش في بلاغة المنطق ورجاحة الاحلام وصحة العقول وذكر العرب وما فيها من الدهاء والتكراء والمكر ومن بلاغة الألسنة واللدد، عند الخصومة فقال « فاذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حديد » ثم ذكر خلافة ألسنتهم واسألتهم الاسماع بحسن منطقتهم فقال « وإن يقولوا تسمع لقولهم » ثم قال « ومن أناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » مع قوله « واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) .

فهذا مما يرفع الثقة بزعم المؤلف أنه صاحب نظرية « أن في القرآن مرآة للحياة الجاهلية »

قال المؤلف في ص ٢٠ « وفيما كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون؟ في الدين وفيما يتصل بالدين في هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوقفوا الى حلها: في البعث، في الخلق، في إمكان الأتصال بين الله والناس، في المعجزة، وما الى ذلك »

تظهر قوة العقل من ثلاث جهات: (أولها) طريق الجدل في الآراء العلمية المستندة الى التجارب أو قياس النظير على النظير (ثانيا) طريق الجدل في الآراء المستندة الى حجج العقل كالبحث فيما وراء الطبيعة (ثالثها) الحديث في شؤون الافراد والجماعات . ونحن نعلم أن ذكاء الناس ونبوغهم يختلف في هذه الطرق

اختلافا كثيرا ، فمنهم من يجيدون النظر في الطريق الاول أو الثاني حتى اذا أخذوا بالحديث في الطريق الثالث كانوا بمنزلة قوم لا يبصرون ، ومنهم من تظهر أعميتهم في الطريق الثالث ولا يكادون بصرفون أنظارهم في الطريق الاول أو الثاني الا رأيتهم كالانعام أو أضل سبيلا

والقرآن يصف أولئك الجاهلين بشيء من العلم بهذه الحياة فقال « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » وقال تعالى « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » وهذا العلم يرجع الى بعض شؤون الافراد والجماعات وما دخل تحت تجاربهم من السنن الكونية . ويصفهم مع هذا بسعة العارضة والمدد في الخصومة اللذين هما أثر من آثار المهارة في هذا الفن من العلم ، وقد يستحق هذا الوصف من يأخذ الشبه التي تعرض لمن له حظ من النباهة الفطرية ، ويلقيها في زخرف من فصاحة وحلية من بيان ، حتى اذا طلعت الحجة ذهب زخرف الفصاحة وحلية البيان وبقي قصر النظر أو حطل الرأي مكشوقاً بارزاً . وصف القرآن أولئك الجاهلين المجادلين بشيء من العلم بهذه الحياة والمهارة في فن الجدل ، ونعى عليهم الجهل بامر البعث والخلق والصلة بين الخالق والمخلوق وضعف بصيرتهم عن إدراك المعجزة ، وما الى ذلك من مذاهب مطموسة الاثر ، وآراء لا منشأ لها الا الأذواق المعتلة والشهوات الطاغية ، ومثل هذا تجده لا يصفهم بخلاصة البيان أو العلم بظاهر من هذه الحياة الا نهم عليهم حطل الآراء فيما لا يقع تحت أبصارهم أو تجاربهم ، ونعى عليهم سفهها في تزين بعض قبائحهم ، وضعفها عن تقويم أهوائهم كما قال تعالى « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » وقال « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » وقال تعالى « واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب

مسندة يحسبون كل صيحة عليهم »

ففي الجاهليين المجادلين ذكاء، وفيهم حذق في صناعة البيان ولكنهم لم يتجاوزوا
بها ظاهراً من هذه الحياة

قال المؤلف في ص ٢ « أفتظن قوماً دلون في هذه الاشياء جدالاً يصفه
القرآن بانقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة
والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ! كلا !
لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ؟ وإنما كانوا
أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لبين ونعمة »

لولا أن الشعر الجاهلي من الذائع الذي يعترض القارئ في كل سبيل ،
لقلنا : إن المؤلف تصدى للبحث فيه ولم يستمع الى شيء منه سوى قطع ذات
نسج مرذول ومعان مرمية على قارعة الطريق ، ولا غترفنا من موارده الصافية
رأدنا على قراء هذه الصحائف كأساً دهاقاً

في الشعر الجاهلي معان سامية وحكمة صادقة ، ومن يقرؤه خالي الذهن من
كل ما قيل فيه ، يقضي العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم ، وإقصائهم النظر
في تأليف المعاني والتصرف في فنون الكلام

يخش المؤلف قيمة الشعر الجاهلي ويريد أن يجعله مثال الجهل والغباوة
والخشونة ، وهذا جرجي زيدان وهو عربي لا يقل في تذوق الشعر عن هذا المؤلف
قد عرف كيف يستدل بهذا الشعر على أن العرب لم يكونوا أصحاب جهالة
وهمجية فقال في تاريخ آداب اللغة العربية ^(١) (وقد يتبادر الى الذهن أن أولئك
البدو كانوا أهل جهالة وهمجية لبعدهم عن المدن وانقاطهم للغزو والحرب ،

ولكن يظهر مما وصل اليان من أخبارهم أنهم كانوا كبار العقول ، أهل ذكاء ، ونباهة واختبار وحسنة وأكتر معارفهم من ثمار قرأهم وهي تدل على صفاء أذهانهم وصدق نظرهم في الطبيعة وأحوال الانسان مما لا يقل عن نظر أعظم الفلاسفة فان قول زهير بن أبي سلمى في معلقته :

« رأيت المنيا خيط عشواء » الى قوله « وان خالها تخفى على الناس تعلم »
لا يقل شيئاً على أحكم أكار الفلاسفة)

وان كنت ترغب في أن تنظر الى العاطفة كيف تتقلب بالافكار والاذواق تتقلب الرياح بخفيف الزنة يقع في مهبها ، فهذا المؤلف يقول : إن الجاهليين أرقى عقولا وأوسع علما وارق عاطفة وألين عيشا من أن يمثلهم هذا الشعر الجاهلي ، وذلك الدكتور مرغليوث يرى أن هذا الشعر أحكم صنعة وأعلى بلاغة من أن يقوله أولئك الرعاع حيث قال في المقال المشار اليه آنفاً « فهل من المعقول أن البدو الجهلاء غير المتمدنين يكون لهم شعر بهذه الدرجة من البلاغة والرقي ! »

والحقيقة أن هذا الشعر لم يكن بادئ من منزلة الجاهليين في العلم والذكاء. والعاطفة ولين العيش كما يقول المؤلف ، ولم يكن بالمنزلة التي تقصر عنها قرأهم ولا تبلغها فصاحتهم كما يقول مرغليوث ، بل هو الشعر الملائم لحالتهم من كل ناحية وقد رد الأستاذ (ادور براونلش) على مرغليوث في هذا المعنى وسنسوق وجوه رده عليه في غير هذا المقام

بعد أن احتاط المؤلف في وصف الجاهليين بالعلم والذكاء والعواطف والعيش اللين ، ونبه القراء على أن هذا الوصف لا يقع على جميعهم ، وأنهم كثيرهم من الأمم القديمة وكثير من الامم الحديثة ينقسمون الى طبقتين قال في ص ٢٠ مينا هاتين الطبقتين « طبقة المستعيرين الذين يتمازرون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة

العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ .

أتى المؤلف في بيان الاستنارة على أربع مزايا : الثروة والجاه والذكاء والعلم وقد يقف القاريء في فهم الاستنارة ولا يدري : أهي هذه الامور الاربعة بحيث لا استنارة الا لذي ثروة وجاه وذكاء وعلم ؟ ومقتضى هذا أن العالم الذي اذا لم تكن له ثروة نزل الى طبقة العامة وحُرم الدخول في طبقة المستنيرين ، أم الاستنارة محصورة في هذه المزايا فمن تجرد منها كان من طبقة العامة ، ومن حاز قسطاً منها كان من طبقة المستنيرين ؟ ومقتضى هذا التأويل أن صاحب الثروة والجاه القائم عليها مستنير ولو هوى به الجهل والغباوة الى درك سحيق . والصواب أن الاستنارة إنما هي العلم وحصافة العقل ، أما الثروة والجاه فلا يدخلان في حقيقتها ولو أتياها على منهج ديكارت وطرق لها مرغليوث أبوابها باليمين والشمال

قال المؤلف في ص ٢٠ « واتقرآن يحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان واتدين . أليس هو الذي يقول « الأعراب أشد كفرةً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله »

يشير المؤلف في هذه الفقرة الى المكيدة التي نصبها رهطه لهدم الايمان وشرائع الاسلام حيث يزعمون أن الايمان والدين تلتفاه العواطف ، وأن العلم تتناوله العقول ، ويقولون دون أن نحمر وجوههم خجلاً : إن الواحد منهم يحمل اعتقادين متناقضين : أحدهما ديني تعنته العاطفة . وثانيهما علمي ينضوى تحت لواء العقل ، يقولون هذا وهم لا يريدون الا جحود حقائق الدين ومحو أثره من النفوس جملة

ألا ان الدين الذي يخاطب العقل ، ويدعو خصومه الى تحكيم العقل والعلم

وبرفع شأن العقل والعلم ، لا يقبل ذلك التأويل في حال ، ولا ترضى عقائده
وأحكامه وآدابه الا أن تأخذ أرسخ مكانة في العقل . اقرأوا إن شئتم قوله تعالى
« فاعتبروا يا أولي الابصار » وقوله « ولكم في التماس حياة يا أولي الالباب »
وقوله « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » وقوله « لعلمكم
تعقلون » وقوله « قل هاؤوا برهانكم إن كنتم صادقين » وقوله « تلك حجتنا
آتينها ابراهيم على قومه » وقوله « ومن الناس من يجادل في آيات الله بغير علم »
وقوله « إن يتبعون الا الظن والظن لا يعني من الحق شيئاً » وقوله « ولا تقف
مالميس لك به علم »

هذا ما يصرح به القرآن ، وهذا ما يعتقده المسلمون قاطبة ، وهذا ما تشهد به
العقول التي تميز العلم من الظن وتفرق بين الحق والباطل ، فمن سمي نفسه
مسلماً ثم قال : إن في القرآن ما يخالف العلم الصحيح ، فقد غس لسانه في حماة النفاق
لكي يستطيع العبث بالدين واختلاس العقيدة السليمة من قلوب أبناء المسلمين
وهم لا يشعرون

قال المؤلف في ص ٢١ « فالقرآن إذا يمثل الأمة العربية على أنها كانت
كغيرها من الامم القديمة فيها المتنازرون المستنبرون الذين كان النبي يجادلهم
وبجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة أو امتياز والذين
كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان النبي يتألفهم بالمال أحياناً »
قال المؤلف آنفاً : إن المستنبرين هم أصحاب الثروة والجاه والعلم والذكاء ،
ثم عاد الى التقسيم وجعل مناطه الامة العربية ووصف المستنبرين بأنهم الذين كان النبي
صلى الله عليه وسلم يجادلهم وبجاهدهم ، وجعل العامة هم الذين كانوا موضوع النزاع
بين النبي عليه الصلاة والسلام وخصومه ، والذين كان النبي عليه الصلاة والسلام

يتألفهم بالمال أحيانا .

أضع هذه الفقرات في قوس القراء، أن النبي صلوات الله عليه كان في جانب وأن أولئك المستنيرين من العرب كانوا في جانب آخر ، وأن العامة كانوا ما بينهما يفالهم النبي عليه السلام في طائفة منهم فيأخذهم الى الاسلام ، ويفالونه في أخرى فيضعونها في حزمهم

ولامر ما رسم المؤلف للعرب في عهد النبوة هذه الصورة المختزلة . والواقع أن العرب كانوا - لعهد نزول القرآن - علي فريقين : الاول فريق استحب جاهليته على الاسلام ، وهؤلاء طبقتان : طبقة كانت على مهارة في تصريف الكلام والتقلب في فنون الخيل والخصام ، وطبقة لا تفهم من القول الا صريحا ولا تعي من الحجج الا ما كان عليه أباؤها الاولون . والآخر فريق ابتغى الاسلام دينا ، وهؤلاء طبقتان أيضا : طبقة ذات عقول راجحة ، وأخرى ذات فطر سليمة ، ولكنهادون الطبقة الاولى في قوة الحججة والخبرة بدقائق الاشياء ، والقرآن كما يمثل الطبقتين الاوليين يمثل هاتين الطبقتين أيضا في مثل قوله « واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ولا أراني في حاجة الى أن أسوق أسماء بعض الرجال الذين عرفوا باستنارة العقل لذلك العهد واعتنقوا الاسلام بسريرة تقية ، وكان لهم في حمايته والدعوة الى سبيله مواقف مشهودة وسيرة أصفى من طلعة القمر ليس دونها سحب

يحشر المؤلف قلمه في الحديث عن تاريخ عهد النبوة فيمشي في غير طريق ، ولاندرى : أصد هذا الانحراف ، أم هو ناشئ عن عدم درس ذلك التاريخ بروية وأناة ؟ يصف المؤلف العامة بأنهم الذين كان النبي ^{صلوات} يتألفهم بالمال ، والمعروف في تاريخ ذلك العهد أنه عليه الصلاة والسلام يتألف الفريق الذين يسميهم المؤلف

مستنيرين وممازين ، ومن هؤلاء أبو سفبان الذي يلقبه المؤلف بزعيم قريش وحازمها ، وابنه معاوية الذي أصبح مثلاً لبهاة الرأي والدهاء في السياسة ، وفي صحيح البخاري « بعث عليٌّ إلى النبي ﷺ بذهبية قسما بين أربعة : الأقرع ابن حابس ، وعيينة بن بدر الفزاري ، وزيد الطائي ، وعلقمة بن علاثة العامري ، فغضبت قريش والانصار ، قالوا : يعطي صنائيد أهل نجد ويدعنا ، قال (صلى الله عليه وسلم) إنما أتالفهم » ولم يقل احد من أهل العلم : إن التأليف بالمال كان لطبقة العامة الذين لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجاهدهم ، بل ترى بعضهم يجعل المؤلفة قلوبهم أشرف العرب كما قال صاحب الكشاف « هم أشرف من العرب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستألفهم على أن يسلموا » ومنهم من يجعلهم طائفتين كما قال الشهاب القسطلاني في شرح الجامع الصحيح « هم قوم أسلموا ونيتهم ضعيفة ، فيستألف قلوبهم ، أو أشرف يرقب باعظائهم ومراعاتهم إسلام نظرائهم »

قال المؤلف في ص ٢١ « والقرآن لا يمشط الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدعش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الإسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي »

ادعى المؤلف فيما سلف أنه استنبط من القرآن شيئاً خفي على القدماء وهو أن للامة العربية ديناً ، وفيها طبقة مستنيرة ، وادعى في هذا الموضع أنه انتزع من القرآن صورة أخرى ووصفها بأنها سدهش الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة الجاهلية ، وسيعرض هذه

الصورة المدهشة في قوله : إن العرب قبل الاسلام أصبحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

ابتداً في تقرير هذه النظرية بدعوى أن الذين همودوا أن يعتمدوا على الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب في جاهليتهم كانوا في عزلة وانقطاع عن العالم الخارجي لا يسمعون عنه خبراً ، ولا يعرف لهم شأناً وهل يصدق أحد أن من يدرسون الشعر الجاهلي يتصورون العرب أمة معزلة في صحراء من الأرض لا تعرف عما وراء حدودها من أحوال الامم شيئاً ؟ ومن أين يأتيهم هذا التصور وهم يجدون في هذا الشعر الجاهلي والاخبار المتصلة به ما يحدثهم بأن من الشعراء - وهم زعماء القبائل - من كانوا يسافرون الى الشام والى اليمن بل الى فارس والى القسطنطينية ، نجد هذا في شعر عمرو بن كلثوم وامريء القيس وأمية بن أبي الصلت والاعشى ميمون بن قيس هم يعرفون أشياء تبرههم من أن يتصوروا العرب أمة ملقاة في فلاة من الارض ، ألم يدرسوا قول عمرو بن كلثوم :

وكاس قد شربت ببعليك وأخرى في دمشق اللذ تلينا

أولم يدرسوا قول امريء القيس :

بكي صاحبي لما رأى الدرب دونه وأيقن أنا لاحقان بقيصرا

فقلت له لا تبك عينك إنما نحاول ملكاً أو نموت فنعدراً

أو لم يقرأوا أن أبا الصلت أو أمية بن أبي الصلت رحل الى سيف بن ذي يزن

ليهنته بالانتصار على الحبشة وأنشد بين يديه قصيدته التي يقول فيها :

فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفعاً في رأس غمدان داراً منك محلالاً

وقال فيها :

من مثل كسرى وسابور الجنود له أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صلا

بلى ! وقرأوا أن الاعشى كان « يفتد على ملوك فارس ، ولذلك كثرت
 الفارسية في شعره »^(١) وقرأوا أن النعمان بن المنذر وفد على كسرى بطائفة من
 فصحاء العرب : أكنم بن صيفي ، وحاجب بن زراراة ، والحارث بن عباد
 البكري ، وعمرو بن الشريد ، وخالد بن جعفر ، وعلقمة بن علانة ، وقيس بن
 مسعود ، وعامر بن الطفيل ، وعمرو بن معدى كرب ، والحارث بن ظالم .
 وقرأوا أن قابوس بن المنذر الأكبر بعث الى كسرى بن هرمز بعدي بن زيد
 وإخوته فكانوا في كتابه يترجمون

وإذا كان هذا الشعر والأخبار المتصلة به من قبيل المصطنع في نظر المؤلف
 فذلك بحث آخر لا يعنيه المؤلف في هذا المقام ، فهم على أي حال لا يتصورون
 العرب في ذلك الانتطاع البعيد كما يدعي عليهم ، ولا يستطيعون أن يتصوروهم
 في هذا الاتصال الشديد الذي يحاول تخيله الى قراء كتابه

قال المؤلف في ص ٢١ « وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون :
 إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الاسلامي ،
 لم يتأثر بحضارة الفرس والروم ، وأنى له ذلك ! لقد كان يقال في صحراء لاصلة
 بينها وبين الامم المتحضرة »

كأن المؤلف ينكر أن يكون الشعر في الاسلام أرقى من الشعر زمن الجاهلية
 ويحاول جحود المزية التي امتاز بها شعر الاسلاميين من كثرة إبداع المعاني
 والذهاب في الخيال الى ما تنجذب له الألباب سحراً أو تخفق به الأفتدة طرباً ، تلك
 المزية التي أحرزها الشعر الاسلامي لأسباب من أشدها أثراً هذه المدنية التي انقلب

اليها العرب بفضل أدب الاسلام واختلاطهم بالام وشهود الحواضر حيث يرحلون
وحيث يقيمون

وقد كتب علماء الأدب في وجوه ارتقاء الشعر وأسباب إحكامه وإبداعه
فأجادوا النظر وأمتعوا البحث. واليك صفة ما كتبوا، حتى يستبين لك
الفصل بين الشعر الجاهلي والشعر الذي انشئ في الاسلام

يهيء الناشر، الى إجادة النظم أن يعيش في بقعة جيدة الهواء أنيقة المناظر
وأن يشب بين قوم اتبذوا في الفصاحة مكاناً قصياً، «فقلما برع في المعاني من لم
تنشئه بقعة فاضلة، ولا في الألفاظ من لم ينشأ بين أمة فصيحة»^(١)
ثم هو لا يبرع في هذه الصناعة الا أن تكون له قوة حافظة وقوة مائزّة
وقوة صانعة.

بإحفاظة القوية يجد في نفسه صوراً كثيرة منتظمة واضحة فيتأني له أن يتناول
منها ما شاء بأقل ملاحظة «فان المنتظم الخيالات كالناظم الذي تكون عنده
أنماط الجواهر مجرأة محفوظة المواضع عنده فاذا أراد أي حجر شاء على أي مقدار
شاء عمد الى الموضوع الذي يعلمه فيه فأخذه منه ونظمه»^(٢)
وبالقوة المائزّة يتخير ما يلائم الغرض من تلك الصور والخيالات أو من

الألفاظ والأساليب

وبالقوة الصانعة يؤلف ما تخيره من الصور المناسبة والالفاظ اللائقة حتى
تجبيء المعاني أخذاً بعضها برقاب بعض، وتجيء الألفاظ والأساليب في
وضاءة وأحسن تقويم

تختلف طبقات الشعراء على قدر اختلاف حظوظهم في هذه المهيئات

(١) للناصح الادبية خازم (٢) للناصح الادبية

والاسباب ، فمن رزق جميعها كان بالمنزلة العليا ، ومن قل نصيبه فيها وجدته على قدر مافاته منها فاما في الوسط وإما في الدرجة الدنيا وإذا كانت هذه أصول إبداع الشعر وارتفاع شأن الشاعر فلنعتد موازنة بين العرب في الجاهلية والعرب بعد الاسلام

لا نتحدث عن المناخ من حيث هواؤه ومناظره الطبيعية فان مناخ العرب في الجاهلية هو مناخهم بعد الاسلام أو قريب منه ، ولا نتحدث عن القوة الحافظة أو المائزة أو الصانعة ، فلكل مزايا يتداولها الفريقان ، فلا فضل فيها لجاهلي على اسلامي ، ولا لأسلمي على جاهلي الا أن يشاء الله .

وإنما تلقى النظر في هذه الموازنة على أمرين يتفاضل بهما شعر الافراد والطبقات ، وهما غزارة مادة الفصاحة ، وكثرة ما يقع عليه نظر الناثيء من الصور الغريبة

إذا كان الشعراء يتفاضلون بما يملكون من مواد الفصاحة فان اللغة العربية أخذت بالاسلام هيئة غير هيئتها الاولى ، واتسع نطاقها لأسباب شديدة الأثر ، ومن هذه الاسباب ما رآه في القرآن من نظم رائع وأسلوب حكيم ، فالقرآن نهج في إرشاده ومواعظه أساليب لا يعدها الفصحاء من قبل ، وهذه حقيقة لا تستدعي إقامة شاهد فقد أقربها المؤلف نفسه في قوله « إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه » ومن خاض هذا البحث ونبه على تأثير القرآن والحديث النبوي في رقي الشعر العلامة ابن خلدون في مقدمته ^(١) فسد النظر وأصاب المرمى

ومما يدخل في هذه الاسباب أن اجتمع العرب على اختلاف قبائلهم في هيئة أمة واحدة جعل اللغة الأدبية التي هي لغة قريش تقتبس من لغات القبائل الأخرى أكثر مما كانت تقتبسه قبل الاسلام ، فالطفل الذي يشب في بيئة

هذه اللغة بعد امتلائها بالالفاظ الأنيقة والاساليب الفائقة يكون محفوظاً من موارد الفصاحة بأكثر مما يتقنه الطفل النابت في الجاهلية حيث لم يتسع نطاق اللغة الى هذه الغاية القصوى

وإذا كان الشعراء يتفاضلون بمقدار ما برتسم في نفوسهم من الصور الغريبة فإن العرب دخلوا بالاسلام في مدينة زاخرة وحضارة منتظمة ، ولا يستطيع أحد السبيل الى دعوى أن اختلاطهم بالامم وشهودهم الحواضر بعد الاسلام كحالها زمن الجاهلية الا أن يكون معتزلاً الأدب والتاريخ ، هو لا يعرفها وهما لا يعرفانه وإذا كان في شعراء الجاهلية من سافر الى بعض الحواضر واتصل بالأمم الأخرى ، فذلك لا يجعله بمنزلة الناشيء في مدينة منتظمة ، اذ الصور الغريبة التي تقع الى حافظه الناشيء في حضارة ونظام تكون أكثر وأوضح وأبقى

قال المؤلف في ص ٣١ « كلا ! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الامم بل كانوا على اتصال قوي قسمهم أحزاباً وفرقهم شيعاً ، أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيه العرب الى حزينين مختلفين : حزب يتابع أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ، أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتديء بهذه الآيات : « ألم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفلبون في بضع سنين لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء »

الذي تدل عليه هذه الآيات أن الروم غلبت أمة في حرب وأنهم سينتصرون على الامة التي غلبتهم ، ويغلبونها بعد قليل من السنين ، وفي اليوم الذي ينتصر فيه الروم على هذه الامة يفرح المؤمنون بنصر الله . ولو وقف المؤلف على حد

الآية لم يفهم أكثر من هذا ، ولكن الخطاب كان موجهاً الى قوم بلغهم نبأ تلك الحرب ففهموا أن الأمة التي غلبت الروم هي أمة انفرس ، وفهموا أنها ستقع في حرب معها ويكون الروم هم الغالبين

فالأية لا تدل بصريحها على أن الحرب وقعت بين الروم وفارس ، ولا تدل على أن العرب انقسموا الى حزينين مختلفين : حزب يشايح الروم وحزب يناصر الفرس ، وهذا كله انما يذكروه المفسرون أخذوا من سبب النزول . إذا لم يأخذ المؤلف معنى اتصال العرب بالامم الأخرى من القرآن مباشرة ، وانما أخذ من أيدي المفسرين . إذن يكون القدماء عرفوا هذا المقدار من الاتصال بين العرب وأممي الروم والفرس ، ولم يختص المؤلف في فهم الآية بشيء زائد على ما رووه أو فهموه

قال المؤلف في ص ٢٢ « لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معترلين ، فانت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الامم في السورة المعروفة « لا يلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف » وكانت إحدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم ، والأخرى الى اليمن حيث الحبشة أو الفرس »

يدل القرآن على أن لقريش رحلتين : إحداهما في الشتاء والأخرى في الصيف ، ومن وقف على فهم الآية وحدها لا يدري اين يرحلون في الشتاء ، ولأين يرحلون في الصيف ، ومن المحتمل ان تكون رحلتهم الى حيث تقم بعض القبائل الأخرى كقيس أو تميم . ولكن المفسرين بحثوا في طريق الرواية فعرفوا أن رحلتهم الشتائية كانت الى اليمن ، ورحلتهم الصيفية كانت الى الشام . إذا لم يفهم المؤلف من القرآن أن لقريش اتصلا اقتصادياً بالروم والحبشة أو

الفرس ، وإنما تلقته من المفسرين أو المؤرخين .
ثم إن الآية وردت على قدر الحكمة التي استدعت ورودها ، ودارسو الشعر
الجاهلي يعرفون ما دلت عليه الآية بتفصيل اذ يجدون في هذا الشعر وما يتصل به
من الأخبار أن هانئاً وعبد شمس والمطلب ونوفلاً كانوا يسمون المتجرين ، فهاشم
كان يؤالف ملك الشام فأمن به في تجارته الى الشام ، وعبد شمس كان يؤالف
الى الحبشة ، والمطلب كان يرحل الى اليمن ، ونوفل كان يرحل الى فارس ، وفي
هؤلاء الاخوة يقول شاعرهم :

يا بهما الرجل المحول رحله هلا نزلت بأكل عبد مناف
الآخذون العهد من آفاقها والراحلون لرحلة الايلاف

فإن عاد المؤلف وقال : إني لا أثق بهذا الشعر ولا بما يتصل به من خبر ،
قننا له : لا تخط قولاً بآخر ، فانك تقول عليهم في هذا الموضع : إنهم يتصورون
العرب في عزلة واقطاع لأن الشعر الجاهلي يمثلهم كذلك ، فارينك أن ما بين
أيديهم من الشعر يضع في نفوسهم الصورة التي ترميهم بجهلها ، أما كون الطريق
الذي جاءت هذه الصورة من ناحيته صحيحاً أو خراباً فذلك ما لم يخطر له
ذكر في هذا المقام

قال المؤلف في ص ٢٢ « وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب
المنذب الى بلاد الحبشة ، ألم يهاجر المهاجرون الاولون الى هذه البلاد اوهذه
السيرة نفسها تحدثنا بانهم تجاوزوا الحيرة الى بلادالفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام
وفلسطين الى مصر ، فلم يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير
الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم »
عنوان الفصل الذي بنحوض فيه المؤلف « مرآة الحياة الجاهلية يجب أن

تلمس في القرآن ، وقد ذهب فيه الى أنه اطلع في القرآن على أن العرب قبل الاسلام كانوا على دين ، وكانت فيهم طبقة ذات ثروة وجاه وذكاء ، وعلم ، أو طبقة كان النبي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجاهدhem ، ثم ادعى أن الذين يدرسون الحياة العربية في هذا الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب قبل الاسلام كانوا أمة معتزلة عن العالم الخارجي ، وادعى أن القرآن يعطي صورة سندهشهم وهي أن العرب كانوا على اتصال قوي بمن حولهم من الامم ، وأورد في بيان مأخذ هذه الصورة آية « ألم غلبت الروم » وآية « لا يبالف قريش »

فاذا كان موضوع الفصل « مرآة الحياة الجاهلية تلمس في القرآن » وكان موضوع البحث الاخير أن القرآن يعطي صورة يدesh لها الذين يعتقدون أن العرب كانت أمة معتزلة ، فما وجه الاستدلال بما في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وهي ليست بقرآن ؟ ثم لماذا يذكر في نتيجة البحث أن العرب لم يكونوا بنجوة من تأثير الهند ، ولم يأت ذكر للهند فيما استشهد به من القرآن أو السيرة أو أقوال المفسرين ؟

عجز المؤلف عن انتزاع هذه الصورة المدeshة من القرآن وحده فأضاف لها نبذة من السيرة وأخرى من أقوال المفسرين ، ولم يكفه هذا التصرف حتى زاد عليها شيئاً من عنده وهو قوله « والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم » اذاً منهج ديكرات لم يكن كمنطق أرسطو يحتم على الباحث أن يراعي المقدمات ويفصل النتيجة على قدرها ، بل يبيح له أن يقيم قنطاراً من النتائج على مثقال من المقدمات

قال المؤلف في ص ٢٣ « واذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب ثروة ووقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، فما

أخلفهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية »

قد عرفت أن المؤلف لم يزد في هذا الفصل على أن امتشق مقالة الجاحظ في دلالة القرآن على رجاحة أحلام العرب ودهائمهم وقوتهم في الجدل ، وتحدث عن دينهم فلم يزد على ما يعرفه كل أحد من أن في العرب وقت نزول الوحي أدیاناً مختلفة . ولم يأت في الاستشهاد على أنهم أصحاب سياسة متصل بالسياسة العامة إلا بآيتين مع ما يضاف اليهما من بيان أسباب النزول

(اولاهما) تدل على أن حرباً وقعت بين الروم والفرس بمقربة من بلاد العرب ولم يلبث نبأ هذه الحرب أن وقع الى قريش . وأنت تكاد تشق بأن الجماعات النازلة في أواسط إفريقية قد بلغها نبأ الحرب الناشبة بين إيطاليا وطرابلس الغرب ، ولم يخف عليها أيضاً نبأ الحرب القائمة بين الريفين وأسبانيا ، بله الحرب التي كانت تشتعل بين دول شتى . ويعلمون أن إيطاليا منسافة بمطامع الاستعمار ، وأن الريفين يريدون خلع ربة الاستعباد من أعناقهم . إذاً تكون هذه الجماعات كلها أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

(ثانيتها) آية يؤخذ منها أن قريش رحلتين احدهما الى اليمن والآخرى الى الشام . وهما رحلتان تجاريتان يوجد أمثالهما لتلك الجماعات المتوعدة في صحراء إفريقية ، وإنما ذكرهما القرآن في مساق الامتنان على قريش حيث إن جبل الأمن في الجزيرة مضطرب والسبل تكاد تفص بقطاعها ، وهم يتقبلون بأموالهم في البلاد جنوباً وشمالاً دون أن تمتد اليهم الأيدي بسوء .

إذاً لا نكسر ما بأيدينا من مرآة للحياة الجاهلية فان المؤلف وعدنا فأخلفنا ولم يستطع أن يستكشف للحياة الجاهلية صورة ممتعة أو مدهشة



﴿ الشعر الجاهلي واللغة ﴾

ذكر المؤلف في طالع هذا الفصل أن هناك شيئاً يمنعه من التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي ، وأن هذا الشيء أبلغ في إثبات ما يذهب إليه . ثم قال : إن هذا الشعر الذي لا يمثل الحياة النبوية والعقلية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه ، وخرج الى تعريف اللغة بمعناها المتردد على آذان المبتدئين من طلابها ، ثم عاد فقال في ص ٢٤ « إن هذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قيل فيه »

اعلمك تقرأ هذه الفقرة فيقع في ظنك أن المؤلف سيتعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، وسيتقف بك على جلية أمرها حتى تعرف ما إذا كانت في العصر الذي تزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه ، حتى إذا قايتها باللغة الأدبية المستعملة في صدر الاسلام ظهرت لك مميزات هذه عن تلك . والواقع أنك تقرأ هذا الفصل الموضوع في نحو ست صفحات فتجده لم يتعرف اللغة الجاهلية ، ولا يستطيع أن يتعرفها ، وقصارى ما فعل أن قال لك ما سمع الناس يقولون من أن البحث الحديث أثبت خلافاً قوياً بين لغة حمير ولغة عدنان ، وحكى قول أبي عمرو بن العلاء : ما لسان حمير بلسانتنا ولا لغتهم بلغتنا . ثم نكث يده من البحث ومدّها الى « ذيل مقالة في الاسلام » وقبض قبضة من أقواله المصطنعة لدعاية غير إسلامية وبثها في هذا الفصل يزعم أن لها صلة بهذا النحو الجديد من البحث ، وبعد أن صحا من نشوة الطعن والغمز تذكر أن الفصل معقود لبحث « الشعر الجاهلي واللغة » فالتقى كلمة سلبية زعم أنها نتيجة البحث.

وهي أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ، ثم رجع الى ما سمعه عن البحث الحديث وشهادة أبي عمرو بن العلاء وأعادها عليك تارة اخرى

فلم يتعرف المؤلف اللغة الجاهلية هذه ما هي كما زعم ، ولا ماذا كانت في العصر الجاهلي ، ولم يسمع طالب الآداب بالجامعة الا أن أبا عمرو بن العلاء والبحث الجديد قالوا : إن بين اللغتين اختلافاً ، وكان الاليق بقوله « ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي » أن يعرف أمثلة من مميزاتها ويضرب تلك الامثلة في هذا الفصل حتى يخلص طلاب الجامعة من تقليده ، فان طلاب الجامعات أرفع شأنًا من أن يعودوا على سيرة التلميذ الذي يثق بكل ما ينطلق به لسان محدثه ثقة عمياء

ذكر المؤلف أن الرواة يذهبون الى أن العرب ينقسمون الى قحطانية وعدنانية ثم قال في ص ٢٥ « وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً » لم يتفق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، فمن الرواة من يجعل شأنهم شأن العدنانية ، وهم الذين يذهبون الى أنهم من ولد اسماعيل عليه السلام ، ومن ذكر الخلاف ابن حزم في كتاب الجمهرة فقال « فعدنان من ولد اسماعيل بلا شك في ذلك الا أن تسمية الآباء بينه وبين اسماعيل قد جهلت ، وتكلم قوم بما لا يصح فلم تعرض للمالا يقين فيه ، وأما قحطان فمختلف فيه ولد من هو ؟ فقوم قالوا : من ولد اسماعيل عليه السلام ، وهذا باطل بلا شك . . . فصح بهذا أن من العرب من ليس من ولد اسماعيل »

وقال عماد الدين بن كثير في تاريخه « وقيل : إن جميع العرب ينتسبون الى

إسماعيل عليه السلام ، والصحيح المشهور أن العرب العاربة قبل اسماعيل »

ومن الرواة القائلين بأن قحطان من ولد اسماعيل الزبير بن بكار ، ففي فتح الباري للحافظ ابن حجر ^(١) «وزعم الزبير بن بكار أن قحطان من ذرية اسماعيل ، ومن هؤلاء الرواة ابن الكلبي قال المبرد في كتاب نسب عدنان وقحطان « ونسب ابن الكلبي قحطان الى إسماعيل عليه السلام »

ومن الرواة من يجعل يعرب بن قحطان كإسماعيل عليه السلام ، انتقل لسانه من السريانية الى العربية ، ففي مادة « يعرب » من كتاب الجهرة لابن دريد «وسمي يعرب بن قحطان لانه أول من انتقل لسانه عن السريانية الى العربية» وقال ابن خلدون في تاريخه ^(٢) « وليس بين الناس خلاف في أن قحطان أبو اليمن كلهم ، ويقال : إنه أول من تكلم بالعربية ، ومعناه من أهل هذا الجيل الذين هم العرب المستعربة ، اليمنية ، والافقد كان للعرب جيل آخر وهم العرب العاربة ، ومنهم تعلم قحطان تلك اللغة العربية ضرورة ، ولا يمكن أن يتكلم بها من ذات نفسه »

وإذا كان من الرواة من يذهب الى أن القحطانية كالعديانية من ولد اسماعيل ومنهم من يقول : إن يعرب بن قحطان أول من انتقل لسانه عن السريانية الى العربية ، ومنهم من يقول : إن أول من تكلم بالعربية قحطان نفسه ، فإين اتفاهم على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله !

قال المؤلف في ص ٢٥ « وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته : أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه اسماعيل بن إبراهيم »

هذا الخبر رواه ابن سلام الجمحي في طبقات الشعراء مع التردد في أن راويه دفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم أم لا . وأول ما يخطر بالبال أن مراد المؤلف من النظرية

التي أخذوا هذا الخبر أساساً لها ، قوله فيما يعزوه الى الرواة : « إن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فحيت لغتهم الاولى من صدورهم ، وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة »

وأنت قد قرأت هذا الخبر المروي في طبقات الشعراء وهو لا يدل إلا على أن اسماعيل نسي لغة أبيه ابراهيم ، ومقتضاه أن العدنانية الذين هم من ذريته قد خلقوا ينطقون بالعربية وليسوا هم الذين « محيت لغتهم الاولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة »

فإن قال المؤلف في تأويل حديثه : إن هذا من قبيل وصف القبائل بما جرى لأبائهم ، قلنا له : أنت إذن تريد من النظرية التي جعلت هذا الخبر أساساً لها ، أن اسماعيل عليه السلام عرف من لغة العرب ما لم يكن يعرف ، فنشأ أبناءه العدنانيون على النطق باللغة العربية ، ولكونهم نبتوا من أصل غير عربي سمو مستعربة

وتنحل هذه النظرية الى أن نسب العدنانية متصل باسماعيل ، وأن اسماعيل أول من تكلم بالعربية من آبائهم . والشطر الأول من النظرية قائم على أساس أوثق من هذا الخبر الذي لا يعرفه المحدثون ، وهو مجموع الآيات والأحاديث او ما استفاض على السنة العرب قبل الاسلام . أما الشطر الثاني منها وهو أن اسماعيل أول من تكلم بالعربية فهو جار على طبيعة اتصاله بقبيلة عربية وإقامته بين ظهرانيهم ، ومن الأحاديث الواردة في هذا المعنى ^(١) حديث « أول من فتق لسانه بالعربية المميّنة اسماعيل » والمراد بالعربية المميّنة هذه اللهجة الفصحى التي

(١) أخرجه الطبراني ، وقال الحافظ ابن حجر : اسناده حسن

نزل بها القرآن لا اللغة العربية . ومتى صح الحديث لم يمانع من أن تكون هذه اللغة المبينة نمت بعد عهد اسماعيل على سنة الرقي واتسعت حسب تجديد المعاني واختلاف الأذواق فيما تستحسنته من صوغ الجمل وابتداع الاساليب



قال المؤلف في ص ٢٥ « على هذا كله يتفق الرواة ، ولكنهم يتفقون على شيء آخر ايضاً أثبتته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهي العرب العاربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة) وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا »

أخذ المؤلف يذكر الشاهد الأقوى على اصطناع الشعر الجاهلي ، وهو أن اللغة القحطانية غير اللغة العدنانية ، والشعر المنسوب الى بعض شعراء اليمن لا يختلف عن شعر العدنانية ، وهذا مما استشهد به مرغليوث قبله ، وأكد أثق بأن المؤلف استعاره منه ، قال مرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجامعة الاسيوية « هنا دليل لغوي واضح من هذه الأشعار وهو أنها كلها مكتوبة بلهجة القرآن » وقال « اذا فرضنا أن الاسلام أرغم قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتقدمه مثالا أدبياً لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، فمن الصعب اعتقاد أن يوجد قبل هذا العامل الحيوي لغة عامة لقبائل الجزيرة تختلف عن لغات المخطوطات الأثرية ، إن لهجة كل قبيلة تمتاز بمفرداتها ونحوها ، وانا لنجد جميع المخطوطات في هذه الانحاء مرسومة بلغة أخرى غير لغة القرآن »

لا تنازع فيما دلت عليه الآثار المخطوطة من أن اللغة القحطانية كانت كلغة أجنبية عن العدنانية ، كما أن مرغليوث والمؤلف لا ينازعان في أن اللغتين اشتد الاتصال بينهما بعد ظهور الاسلام وأصبحتا كلغة واحدة . والذي راه قابلاً لأن يكون موضع جدال بيننا وبين مرغليوث والمؤلف هو حال الاختلاف بين

اللغتين في عهد يتقدم ظهور الاسلام بعشرات من السنين ، فنحن لانرى مايقف
 أمامنا اذا قلنا : إن الاختلاف بين اللغتين قد خف لذلك العهد وزال منه جانب
 من الفوارق ولم تبق القحطانية من العدنانية بمكان بعيد

والذي جعل اعتمادنا يدنو من هذه النظرية وهي خافضة جناحها أن قبول
 اللغة القحطانية لأن تتحد مع اللغة العدنانية بعد ظهور الاسلام لا يكون الا عن
 تقارب وتشابه هياهما لأن يكونا لغة واحدة ، فان انقلاب لغة الى أخرى
 مخالفا في مفرداتها وقواعد نحوها وصرفها ليس بالامر الميسور حتى يمكن حصوله
 في عشرات قليلة من السنين

يقولون : إن بعض هذه المخطوطات كان من آثار المائة الخامسة بعد المسيح ،
 وهذا لا يندش فيما نراه قريبا بل لا يقف في سبيلنا أن يكون هؤلاء المنقبون قد
 عثروا على أثر مخطوط في أواسط المائة السادسة بعد المسيح ، فاللغتان كانتا في
 تباعد ، والشواهد قائمة على أنهما قد اخذتا في التقارب من قبل أن يطلع في أفقهما
 كوكب الاسلام . ومن السهل علينا أن نفهم أن تقرب اللغة القحطانية من اللغة العدنانية
 لم يتبدى به قبائلها في عهد واحد ، بل سبقت اليه القبائل المجاورة للعدنانية ثم أخذ
 يتدرج فيما وراءها من القبائل رويداً رويداً الى أن أدركها الاسلام فخطا بهاتلك
 الخطوة الكبرى ، فالوقوف على أثر مخطوط قبل الاسلام بنحو مائة سنة أو مادونها
 إنما يدل على أن سكان الناحية التي انطوت على هذا الاثر لم يزالوا على لسان حمير
 القديم ، وهذا لا ينفي أن يكون غيرها من القبائل القحطانية قد ارتاضت ألسنتهم
 بلغة تشبه اللغة العدنانية في نحوها وصرفها وتختلف عنها في قسم من الألفاظ
 المفردة أسماء أو أفعالا .

ومن الممكن القريب أيضا أن يكون أهل المكان الذي عثرفه على
 هذه المخطوطات الأثرية ينطقون باللغة القريبة من اللغة العدنانية ، ولكنهم
 استمروا في الكتابة على لغتهم التي كانت اللسان الرسمي لسياستهم أو ديانتهم ،

وقد حكى التاريخ لهذا الوجه نظائر تسو به الى درجة القبول. فاللغة البابلية تفرعت الى عدة لغات من بينها اللغة الآرامية، وبقيت مع هذا الاختلاف لغة الكتابة الى أن قامت اللغة الآرامية مقامها في السياسة والتجارة. وكذلك يقول جرجي زيدان في الحديث عن الأنباط « أما لساهم الذي كانوا يتفاهمون به فانه عربي مثل أسماهم، ولا عبرة بما وجدوه منقوشاً على آثارهم باللغة الآرامية فانها لغة الكتابة في ذلك العهد مثل اللغة الفصحى في أيامنا وذلك كان شأن الدول القديمة بالشرق ولا سيما فيما يتعلق بالآثار الدينية أو السياسية (١) »

ومما يلائم هذا البحث أنك تجد في السيرة النبوية أمثلة من أقوال زعماء النمانين الوافدين على النبي ﷺ قراها قريبة من اللغة العدنانية أو مماثلة لها من جهة قواعد الصرف والنحو، ولا أريد بأقوال هؤلاء الزعماء ما يحكيه المؤرخ بقصد إفادة معانيه كما يحكي لك كلاماً أعجيباً بلفظ عربي مبين، بل أريد بها ما يحكيه الرواة قصداً الى بيان لهجتهم وأسلوب حديثهم

ومن هذه الأمثلة خطبة طرفة بن أبي زهير (٢) النهدي حين وفد على النبي ﷺ وقال يشكو اليه الجذب « يا رسول الله أتيناك من غوري تهامة بأكوار الميس (٣)، ترمي بنا العيس، نستحلب الصير (٤)، ونستحلب الخير (٥)، ونستعصد البربر (٦)، ونستحلب الزهّام (٧)، ونستحلب (٨) الجهام من أرض غائلة التّطاء (٩)، غليظة الوطاء، قد نشف المدهن (١٠)، ويبس الجعثن (١١)، وسقط الأملوج (١٢)، ومات العسلاج (١٣)، وهلك المهدي (١٤)، ومات

(١) العرب قبل الاسلام ص ٧٩ (٢) منسوب الى نهد قبيلة باليمن (٣) شجر صلب يعمل منه وحال الابل (٤) السحاب (٥) المشب، واستخلاه احتشاه بالخشب أي المنجل (٦) ثمر الاراك (٧) الامطار الضميقة أي تتخيل الماء في السحاب القليل (٨) السحاب الذي فرغ ماؤه والمعنى لا تنظر الى السحاب في حال الا الى جهام (٩) البعد (١٠) القدير (١١) أصل النبات (١٢) ورق الشجر (١٣) النصف (١٤) ما يهدي الى الحرم من النعم ثم أطلق على الابل وان لم تكن هدياً

الوَدِيِّ^(١) ، برثنا اليك يا رسول الله من الوثن والعنن^(٢) وما يحدث الزمن ،
لنادوة الاسلام وشرايع الاسلام ماطا البحر وقام تعار^(٣) ، وانا نعم هل
أغفل ماتبل ببال ، ووقير^(٤) كثير الرّسل^(٥) قليل الرّسل^(٦) ، أصابتها
سنة حمراء مؤزلة^(٧) ليس لها عطل ولا نهال »

وتجد خطاب مالك بن نمط الهمداني يجري على هذا النحو ، ويروي
أصحاب الحديث والسيرة أيضاً بعض كتب كان النبي ﷺ قد بعث بها الى
نواحي اليمن مصوغة في مثال كلامهم ، وهي لا تسكاد تخرج عن نمط هذه الخطبة
المضروبة مثلاً . وقد يسوق علماء اللغة شذراً من هذه الاحاديث ، كما حكى
الازهري في كتاب التهذيب عن وائل بن حجر أنه قال : كتب لي رسول الله
ﷺ « لا جلب ولا جنب ولا وراط ، ومن أجبى فقد أربى »

/ ومما يلفت نظرك الى أن لغة القبائل اليمنية أخذت تتصل باللغة العدنانية
قبل عامل الاسلام أنك تطالع تاريخ العهد المتصل بالاسلام أو الايام التي جعلت
القبائل اليمنية تفد على مقام النبوة ، فتفهم من روح التاريخ على اختلاف مصادره
وتباين طرقه أن العدنانيين والقحطانيين لم يكونوا في حاجة عندما يتحاورون
الى مترجم ينقل حديث أحدهما الى الآخر ، ولو كانت اللغتان مختلفتين في
المفردات وقواعد النحو والصرف لم يسهل على العدناني أو القحطاني فهم لغة
الآخر الا أن يأخذها بتعلم أو مخالطة غير قليلة

وأما ما حكاه المؤلف عن أبي عمرو بن العلاء فقدمسه بالتحريف مسأرفيتما ،
وعبارة أبي عمرو الواردة في كتاب الطبقات للجمحي « ما اسان حمير وأقاصي

(١) فيل النخل (٢) الباطل (٣) ا-م جبل (٤) القطيع من الغنم (٥) التفرق

(٦) اللين (٧) آتية بالازل أي القحط

اليمين لساننا ولاعريبتهم بعريبتنا « فملؤف حول قوله « ولاعريبتهم بعريبتنا » الى قوله « وما لغتهم بلغتنا » لتصد المبانعة في الفصل بين اللفتين وليصرف ذهن القاريء عن أن يفهم من قول أبي عمرو « ولاعريبتهم بعريبتنا » أن تلك اللغة عربية وإنما تختلف عن العدنانية اختلافاً يسوع له أن يقول « وما لسان حمير وأقاصي اليمين لساننا ». ومس المؤلف عبارة أبي عمرو بالتحريف مرة أخرى ، فقد حذف قوله « أقاصي اليمين » حتى لا يأخذ منها القراء ان لغة غير الاقاصي وهي القبائل المجاورة للقبائل المضرية ليس بين عريبتها وعربية مضر هذا الاختلاف

وصفة المقال في هذا البحث أن اللغة القحطانية تقربت من اللغة العدنانية في عهد قبل الاسلام وصارت تمازجها في أكثر أفرادها وقواعد نحوها وصرفها وانا في شعر القحطانيين نظرة أخرى سنلقبها اليك في أمد قريب

قال المؤلف في ص ٢٥ « إذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء ، إن يقول : إنهما لغتان متمايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالادلة التي لا تقبل شكاً ولا جدلاً »

انقاد المؤلف الى هذه الشبهة بما ادعه سابقاً من اتفاق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، ثم بتخيله أن اللغة العربية ذات لون واحد لا يمكنها أن تخرج في هيئات متقاربة أو متباعدة ، وهو في كلا الأمرين بعيد عن التحقيق . أما الأول فان كثيراً من الرواة يذهبون الى أن القحطانية تسمى الى أصل غير عربي ، ومن هؤلاء من يسميهم المستعربة ، ومنهم من يسميهم المستعربة

ويطلق هذه التسمية بأنهم صاروا الى حال لم يكن عليه أهل نسبهم وهي اللغة العربية^(١)

واما الثاني فانا لا ندعي أن طور اللغة العربية لأوائل عهد القحطانية هو طورها الذي تعرف به في السنة العدنانية ، فقد تكون هذه اللغة لعهد العرب البائدة وللعهد الاول للقحطانية لانزال في طورها الذي يمكن أن تتشعب به الى لغتين ذات فوارق في نحوها و صرفها ، والى لهجات لا تختلف الا بمفرداتها وكيفية النطق ببعض حروفها ، وليس في البحث الحديث ما يمنع أن تكون اللغة القحطانية شعبة من شعب العربية الأولى ، وليس في البحث الحديث ما يمنع من أن تأخذ اللغة العربية في السنة العدنانية شأناً أرقى وأبين من شأنها في السنة القحطانية ، فمن الممكن الميسور أن يتلقن إسماعيل عليه السلام من قبيلة قحطانية اللغة العربية التي لانزال قابلة للتشعب الى لغات ولهجات ثم تأخذ في السنة أبناؤه العدنانيين حياة غير هيأها القحطانية

قال المؤلف في ص ٢٦ « والامر لا يقف عند هذا الحد فواضح جدا لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة وبدرس الاساطير والاقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية »

في استطاعة كل أحد أن يأتي الى أي واقعة يقصها التاريخ ويتلو عليها هذه الكلمات لا ينقص منها حرفا ، فيدهى أنه ملم بالبحث التاريخي عامة وبالاساطير خاصة ، ثم يشير الى الواقعة بأنها نظرية متكلفة مصطنعة ، وينذهب في تعليل تكلفها واصطناعها ماشاء ، ولكن باحثاً غير المؤلف يقدر واجبات البحث

(١) تاريخ ابن خلدون ج ٢ ص ٤٦

العلمي ونتائجها، فلا تجده يمس واقعة بتهمة الاصطناع إلا بعد أن يملاً يده
بالدليل الطاعن في صحتها

يريد المؤلف من النظرية المتكفة المصطنعة مسألة اتصال نسب العدنانية
باسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام، وقد أخذ من هنا يتحفز ليعطن الطعن في
القرآن بكلام استرق سمعه من « ذيل مقالة في الاسلام »

قال المؤلف في ص ٢٦ « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل،
وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة
والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي
تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة »

ورود اسمي ابراهيم واسماعيل عليهما السلام في القرآن يكفي لاثبات
وجودهما التاريخي، واخباره عنهما بما يكفي للدلالة على وقوعه، وهو بالطبيعة
يكفي هذه الامم التي خالط قلوبها الايمان بان الرسول المؤيد بالآيات البينات
لا يقول على الله الا الحق، أما الذين لم يبصروا بدلائل نبوته، ولم يقبلوا
وجوههم في سيرته، فليس من شأنهم الاكتفاء بنجر القرآن ولأن يدلهم ورود
اسم شخص فيه على وجوده التاريخي، فلم يكن لهذه الكلمة المستعارة من
« ذيل مقالة في الاسلام » وجه يشفع لورودها في هذا النسق، فان المسلمين
حقاً يزدرونها، وغير المسلمين لا يتفغون بها، ولا يرى لها من شأن غير اغواء
النفوس التي لم تبلغ في إدراك الحقائق أشدها .

قصة اسماعيل و ابراهيم كانت تدور بين العرب أيام جاهليتهم، ثم ساقها
القرآن على وجه محكم وبيان ساطع، ومن حاول الجهر بانكار ماتداول نقله أمة
ويقره كتاب تدين بصدقه أمم، كان حقاً عليه أن يسلك مسلك ناقد التاريخ

فبين للناس كيف كان نبأ الواقعة مخالفاً للمعقول أو المحسوس أو التاريخ الثابت الصحيح ، ولكن المؤلف لم يسلك في إنكار هذه القصة طريقة نقد التاريخ ، فيحدثنا لماذا لم يسعها عقله أو كيف وقع حسه على ما يظنها ، أو من أين سمع أن مؤرخاً قبل صاحب « ذيل مقالة في الاسلام » قال ما يناقضها . إذن لم يكن مع المؤلف سوى عاطفة غير اسلامية تزوجت تقليداً لا يرى فحملت بهذا البحث وولدت على غير مثال

قال المؤلف في ص ٢٦ « ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الخيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى ، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبتشرون فيه المستعمرات »

قلنا لكم : إن يد المؤلف تجول في بعض كتب شرقية فيقطع منها ما يلائم ذوقه ويضعه في كتابه على أنه وليد فكره ونتيجة بحثه ، وهذا الحديث مما تعلق فيه المؤلف بذيل « مقالة في الاسلام » واليك ما قال صاحب الذيل (١) « وحقبة الأمر في قصة اسماعيل أنها دسيسة لفتتها قدماء اليهود للعرب تزلفاً اليهم وتذرعاً منهم الى دفع الروم عن بيت المقدس أو الى تأسيس مملكة جديدة في بلاد العرب يلجأون اليها ، فقالوا لهم : نحن وأنتم إخوة وذرية أب واحد »

لم يأخذ المؤلف في البحث مأخذ ذي أناة ينظر الى ما عنده من أدلة أو أمارات أو شبه مثيرة للشك ويفصل العبارة على مقداره ، فصاحب الذيل يقول وحقبة الأمر في قصة اسماعيل أنها دسيسة لفتتها قدماء اليهود ، والمؤلف يقول :

ونحن مضطرون الى أن في هذه القصة نوعاً من الحيلة ، وأنت اذا قرأت ما كتبه وفحصته الكلمة بعد الاخرى لم تجد لديه ما يساعده على دعوى أنه مضطر الى الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الحيلة ، فهذه القصة تعرض لها القرآن وكان لها ذكر عند العرب قبل نزوله ، فالذي يسهل عليه الحكم بكونها دسيسة أو حيلة ويدعي الاضطرار الى أن يراها حيلة هو الذي يجد في التاريخ الموثوق بصحته ، ما يصرح بان ابراهيم واسماعيل عليهما السلام لم يهاجرا الى مكة ، أو يصرح بأن العرب لم يكونوا ذرية اسماعيل عليه السلام ، أو يجد في سياق القصة ما يخالف حساً أو عقلاً أو سنة من سنن الله في الخليفة ، وكل ذلك لم يكن ، وغاية ما فعل المؤلف أنه اجتذب أصل البحث من كتاب الذيل ووقع اختياره على العلة الاستعمارية فتشبت بها وزاد عليها ملاحظة الحروب الغنيفة التي شبت بين اليهود والعرب ، وجعل أيام تلك الحروب أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه فكرة وضع القصة . هذا مبلغ علمه من التاريخ ، وهذا ما اكتفى به في دعوى اضطراره الى الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الحيلة . وقد نظر جرجي زيدان في المسألة من وجهتها التاريخية البحتة وتعرض في كتاب العرب قبل الاسلام^(١) لما جاء في التوراة والقرآن ثم قال « وليس لدينا مصادر أخرى تنافي هذه الرواية أو تؤيدها » وهذه الكلمة أقصى ما يقوله الباحث غير المسلم متى وقف على جانب من الانصاف ، ولكن المؤلف يقصد التشتيت من غيظه على دين لا يرضى عن الاباحية المنتهكة زعم المؤلف أن اليهود اخترعوا هذه القصة لتأكيد الصلة بينهم وبين العرب ثم قال : إن فيها نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة ، ويعنى بهذا أن محمداً عليه الصلاة والسلام اتخذها أيضاً وسيلة الى عقد الصلة بين الاسلام واليهودية . وبين القرآن والتوراة ليأخذ الامة اليهودية بزمام

الاحتياط الى اعتناق الدين الذي قام يدعو اليه ، وهو الاسلام . وسنرجع على هذا الرأي في مناقشة الفقرات الآتية ، لأن المؤلف أعجب به ووظف يعيده على قراء كتابه مرة بعد أخرى

قال المؤلف في ص ٢٦ « فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت الى شيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة . فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام » .

قد عرفت أن هذا الرأي غنمه المؤلف حين غزا « ذيل مقالة في الاسلام » غير أن صاحب الذيل يقول : إن اليهود قالوا للعرب نحن وأنتم اخوة وذرية أب واحد ، وكان المؤلف لم نرقة هذه العبارة فحولها الى زعم أنهم قالوا لهم : نحن وأنتم أبناء أعمام .

دخل اليهود البلاد العربية محاربين مستعمرين ، وبعد أن ألفت الحرب أوزارها وانعدت بينهم وبين العرب مسالمة ومحالفة ومهادنة ، اصطنعوا هذه القصة التي تجعل العرب واليهود إخوة كما يقول صاحب الذيل ، أو أبناء أعمام على ما يقول المؤلف !

يخطر هذا التعليل على قلب من لم يدرس طبائع الأمم عامة وطبيعة الأمة العربية خاصة ، أو درسها ولكنه يتغابي عنها في كل حين يدعو ذوقه وهواه الى أن يصطنع له حديثاً ولا يجد مندوحة من التغابي عنها أو الانسلاخ منها لم يكن العرب في زعم المؤلف أو صاحب الذيل يعرفون الاصل الذي يتمون اليه حتى حاربهم اليهود أو طعموا في نجدتهم فاصطنعوا لهم أصلاً ربطوا به

قبائلهم وهو إسماعيل أخو إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام.

نقل : إن العرب كانوا يجهلون الاصل الذي ينتمون اليه ، وإلتهم بانفوا في الغباوة أن تصنع لهم الجالية اليهودية نسباً فيقبلوه على اختلاف قبائلهم ولنا أن نتساءل : هل كان هؤلاء العرب يؤمنون بنبوة إبراهيم وإسماعيل قبل اتصالهم بهذه الجالية ؟ أم كانوا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ أم كانوا لا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ فان كانوا يؤمنون بها فلايمان إنما يكون عن علم شيء من تاريخ حياتهما وأقل واجب في هذا السبيل معرفتهم أين بعثا وأين كان مقامهما ، واذا كانوا يتلقون عن آباؤهم حديث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وفرضنا أن إسماعيل لم يكن نزل بمكة ولا عاش بها طول حياته أو أكثرها فن الصعب على تلك الجالية أن تعبت بعقول أمة كاملة وتحولها الى الاعتقاد بغير ما عرفته خلفاً عن سلف دون أن تأتيمهم بسطان مبين

وإن كانوا يسمعون بنبوتها ولا يؤمنون ، أو لا يسمعون بها ولا يؤمنون ، فمن الجلي الواضح أن شرف إبراهيم وإسماعيل وسمعتهما الفاخرة إنما اكتسبها من النبوة ، واذا كان العرب لا يؤمنون بنبوتها فهم لا يسلّمون لها هذا الشرف حتى يسرعوا الى قبول ماتزوره لهم الطائفة المستعمرة ، فلا بد من أن يضاف الى حديث الاحتيال أن الجالية اليهودية أفتتهم بصحة نبوة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام حتى وثقا بما لهما من شرف المنزلة وسمو القدر ، ورأوا أن ربط نسبهم بإسماعيل يزيد في فخريهم ورفع شأنهم

واذا كان في إمكان الجالية اليهودية أن تمنعهم بنبوة إبراهيم وإسماعيل فلماذا لم تمنعهم بما هي أحرص على اقناعهم به وهو نبوة موسى عليه السلام فتكون بينها وبينهم قرابة دينية وهي أشد صلة وأدعى الى التآلف والسكينة

ولاندرى لماذا لم يعد المؤلف هذه الحروب العنيفة أسطورة مع قيام رواية

بجانبها تقول : إن السريانيين واليونان طردوا اليهود من بلادهم قسابلهم بنو
إسماعيل بالترحيب ، وتهود منهم كثير لما رأوه في كتب اليهود القديمة من التعظيم
للإله الذي اهتدى إليه الخليل (عليه السلام) لعبادته ^(١) «

قال المؤلف في ص ٤٧ « ولكن الشيء الذي لاشك فيه هو أن ظهور
الاسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب
قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين
القديمتين : ديانة النصارى واليهود ، فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة ، فبين
القرآن والتوراة والأنجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض ، كلها ترمي
إلى التوحيد ، وتعتمد على أساس واحد هو الذي يشترك فيه الديانات السماوية
السامية . لكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى
مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب ، فما الذي يمنع أن تستغل
هذه القصة قصة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود »

يقول المؤلف فيما سلف : إن في القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين
الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة ، ويقول هنا : إن الخصومة بين الاسلام
والوثنية قد اقتضت اثبات صلة بين الدين الجديد والديانتين القديمتين ، ثم جعل
القصة مستغلة لعقد صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب . فالقصة جاءت في
القرآن على وجه الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، وجاءت في القرآن
لإثبات الصلة بين الدين الجديد وهو الاسلام والديانتين اليهودية والنصرانية ،
وجاءت في القرآن لإثبات صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب
هكذا يقول المؤلف ! ويقول صاحب ذيل مقالة في الاسلام « ولما ظهر

(١) خلاصة تاريخ العرب لسيدبو ص ٢٨ طبعة مصر ١٣٠٩

محمد رأى المصلحة في إقرارها فاقرها ، وقال للعرب : إنه إنما يدعوهم الى ملة جدم هذا الذي يعظمونه من غير أن يعرفوه »

تابع المؤلف صاحب الدليل في زعمه أن النبي ﷺ وجد أمامه هذه القصة المزورة دائرة على ألسن العرب فابتغها وسيلة في بث الدعوة الى هذا الدين الجديد ، غير أنها اختلفا في تصوير الغاية من تقريره لهذه القصة ، فصاحب الدليل يزعم أنه أقرها لاستمالة العرب بإراءتهم أنه يدعوهم الى ملة جدم الذي يعظمونه بقلوب لم تعرفه ، والمؤلف أراد التظاهر بأنه لا يمشی خلف صاحب الدليل في كل رأي فأخذ يتحسس لهه يلمس وجهاً غير وجه صاحب الدليل حتى وقع خاطره على تخيل أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بالقصة في القرآن لاستمالة أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث اشتدت الخصومة بينه وبين الوثنيين

لا يهنا كثيراً التفتيح عن مصادر الآراء ، والخوض في أن المؤلف اعتصرها بفكره أو تناولها على حين غفلة أو موت من أهلها ، والذي يعيننا كثيراً إنما هو نقد الآراء نفسها حتى ينجلي أمرها ويمتاز حتمها من باطلها

تعرضت التوراة لذكر إسماعيل عليه السلام ولم تأت على أبوته للعرب بصراحة وإنما جاء فيها خطاباً لإبراهيم عليه السلام « وأما إسماعيل فإني أجعله أمة لأنه نسلك » وجاء في حديثها عنه « وسكن في بركة فاران » وفاران جبال بالحجاز ، قال المرتضى في شرح القاموس : واليهما ينسب أبو الفضل بكر بن قاسم الفاراني المتوفى سنة ٢٧٧ و فرج بن سهل الفاراني المتوفى سنة ٢٣٨ . وغير العرب يقولون إنها بركة أو جبل عند العقبة في جزيرة سيناء . وقد سلك جرجي زيدان مسلك التوفيق بين القولين فقال في تاريخ العرب قبل الإسلام « ويسهل تطبيق الروايتين متى علمنا أن جبال مكة أو جبال الحجاز تسمى أيضاً « فاران » فيكون المراد أن البركة التي أقام فيها

إسماعيل بربة الحجاز أو أنه أقام حيناً في سيناء ثم خرج الى الحجاز وسكن هناك وتزوج ^(١)»

وذكرت التوراة أن إسماعيل حضر لدفن أبيه إبراهيم عليه السلام فقالت « ودفنه إسحاق وإسماعيل ابناه في مغارة المكفيلة » وليس في هذا ما يعترض قصة هجرته ونزوله بمكة ، لأن التوراة كما قال جرجي زيدان « لم تذكر إسماعيل بعد خروجه من بيت أبيه الا عند حضوره دفنه على عاداتها من الاختصار فيما يخرج عن تاريخ أمة اليهود أو ديانتها » ^(١)

وإذا لم يوجد في المنقول ما ينفي هجرة إبراهيم وإسماعيل الى الحجاز تبين أن المؤلف إنما دخل لانكار القصة من طريق العاطفة المضادة للاسلام وحدها ، ولم يزد على أن غمرها بالانكار وادعاء أن اليهود اصطنعها للعرب ، ولم يزد على أن أهم صاحب الرسالة عليه السلام باستغلالها واتخاذها حيلة لتأليف أهل الكتاب فحديث المؤلف عن هذه القصة يرجع الى معنى أن اليهود اصطنعوها احتيالا على العرب ، وأن الرسول الأمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله أتى بها في القرآن احتيالا على اليهود ، وإذا بُلي المؤلف باخراج القصة في ألوان من الخيل أفلا يعذر آخر إن قال : إن صيغ المؤلف للقصة بألوان الاحتيال نوع من الاحتيال على عقائد السذج من قراء كتابه أو طلاب دروسه في الجامعة !

أجتال أطيب البرية سريرة وأبهرهم حجة على اليهود بقصة خرجت من مصنع تزويرهم ! كلاً ، إن القرآن ليدعو بالحكمة والموعظة الحسنة ، وليست القصة المزورة من الحكمة في شيء ، وليس في القصة المزورة موعظة حسنة ، ومن يتلو القرآن بتدبر وينظر السيرة النبوية في مرآتها الصادقة ، يعلم أن الاسلام

يرى من هذا السخف والهزل ، وما كان لمثل المؤلف أن يجعل سيرته
أوسريرته قياساً لرسول الله الأكرم .

نحن نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد وجد من قومه الذين يشاركونه
في آبائه الأقرين صدوراً مطوية على عدا ، وألسنة مبسوطة بالكيد والأذى ،
ووجد من قوم لا يتصل نسبهم بإسماعيل ولا بإبراهيم إيماناً وطاعة وتأيداً ، فلا
نستطيع أن نفهم كيف يخطر على باله أن يأتي في القرآن بقصة القرابة بين العرب
واليهود احتيالا على أهل الكتاب ، وهي قرابة قديمة العهد بعيدة الأثر ، تكاد
تشبه القرابة بين العرب وأكثر من في الأرض حيث يتفقان في جد أعلى هونوح عليه
السلام ، وليس يبعد من صاحب هذه الفلسفة الغريبة أن يقول : إن قصة آدم
الواردة في القرآن مستغلة لعقد الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد والديانات
وغير الديانات الكائنة على وجه البسيطة ، لأن في القصة صلة مأموسة أو كالمأموسة
وهي القرابة بين العرب وسائر البشر !

قال المؤلف في ص ٢٧ « وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول
مثل هذه الاسطورة في القرن السابع للمسيح . فقد كانت في أول هذا القرن قد
انتهت الى حط من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السعادة في مكة وما حولها
وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية ، وكان مصدر
هذه النهضة وهذا السلطان أمرين : التجارة من جهة ، والدين من جهة أخرى »
رأى المؤلف فيما سلف أن القصة مصنوعة بيد اليهود تأليفاً للعرب يوم عقدوا
معهم صلحاً بعد حروب عنيفة ، ورأى هنا أن قريشا مستعدة لقبول هذه
الاسطورة في القرن السابع للمسيح ، حيث إن نهضتها السياسية الاقتصادية
تدعوها الى البحث عن أصل تاريخي قديم متصل بالاصول التاريخية المأجدة ،

وزعم أنها لم تجد مانعا من قبول هذه الأسطورة واستنبط من هذا أن القصة
حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام

فالقصة صنعها اليهود للعرب يوم حروبهم العنيفة تأليفا لهم والقصة صنعت
قبيل الاسلام يوم قام العرب ييحثون عن أصل تاريخي قديم !

ولم يصرح المؤلف في حديث هذا الرأي بمن لقبها قريشا فلا ندري
هل اصطنعها قريش بانفسهم أم اصطنعها لهم اليهود المستعمرون مساعدة لأهل
دين « يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية » !

عرف المؤلف أن التاريخ طافح بالشواهد على أن لمكة بين بلاد العرب مميزة
ظاهرة ، ولها في قلوب العرب حرمة بالغة ، والناس يرون أن هذه المنزلة المحترمة
قد أحرزتها مكة من عهد اسماعيل و ابراهيم عليها السلام ، فبداله أن يضع لقصة
اسماعيل و ابراهيم عهداً قريبا ، ورأى نفسه مضطراً الى وضع يده على شيء يزعم
أنه السبب في اصطناعها ، فكث غير بعيد وجاءك يقول : إن قريشا كانت في
أول القرن السابع للمسيح على حظ من النهضة السياسية الاقتصادية ، وزعم أن
قصة اسماعيل و ابراهيم وليدة هذه النهضة ، ثم انطلق يتحدث عن مصدر نهضة
قريش ، وانظر ماذا ترى !

قال المؤلف في ص ٢٨ « فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشا كانت تصطنعها
في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة . وأما الدين فهذه الكعبة
التي كانت تجتمع حولها قريش ويحج اليها العرب المشركون في كل عام ، والتي
أخذت تبسط على نفوس هؤلاء المشركين نوعاً من السلطان قويا ، والتي أخذ
هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزا لدين قوى كأنه كان يريد أن يقف
في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية اخرى »

ندع المؤلف بسمي ذلك النوع من التجارة كيف يشاء ، وننظر فيما يذهب اليه بعد من أن الكعبة كانت موضع احترام العرب الوثنيين من قبل أن تصطنع لهم قصة اسماعيل و ابراهيم عليهما السلام ، لانه يجعل سيادة قريش الدينية من مصادر هذه النهضة السياسية ، ويجعل النهضة السياسية باعثاً على تليفق هذه القصة :

فاذا كان العرب المشركون يحجون إلى الكعبة في كل عام ، وليس لديهم شعور بقصة اسماعيل و ابراهيم ، فما هو الامر الذي بهت قلوبهم على احترام هذه البنية ؟ وما هو السائق لهم الى أن يؤثروا مكة في كل عام رجلاً وركبانا ؟ فسنة الله في الخليفة تقتضي ألا يتفق قبائل شتى على احترام بقعة و حط الرجال اليها في كل عام الا لعامل خطير يكون له هذا الاثر الكبير ، ولا بد أن يكون هذا العامل المذكورا على السنة تلك القبائل تتناقله أجيالهم طبقة بعد أخرى .

وإذا أطلقنا البحث في الروايات المحكرة أو الأساطير الملققة لم نجد بها سوى أن تلك الحرمة التي يحملها العرب لمكة تتصل بعهد اسماعيل و ابراهيم . فمن يدعي أن لتلك الحرمة سبباً آخر فعليه بيانه ، وعلينا حسابه . والمؤلف على الرغم من كونه يهاجم بهذا البحث دينا تفل السيوف القاطعات ولا تفل حججه ، لم يتعرض لسبب إقبال العرب على مكة بالاحترام والتعظيم ، ولم يزد على أن ذكر أن قريشا تجتمع حولها ، والعرب المشركون يحجون اليها

وإذا سلمنا أن الباعث للعرب في القديم على احترام مكة والحج اليها غير قصة اسماعيل و ابراهيم ، فما هو العامل القوي الذي استطاع التأثير على عقول تلك القبائل بأسرها حتى تحولت عما كانت تتصور من وجه احترام الكعبة الى اعتقاد أنها من بناء اسماعيل و ابراهيم ؟ فاقول قبائل من عقيدة الى أخرى

واقعة خطيرة ، وشأنها أن تلمح ولو في الأساطير والأسفار

قال المؤلف في ص ٢٨ « فقرئش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ونهضة دينية وثنية . وبحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجه في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية »

قال سيدي في تاريخ العرب^(١) « كان بين الاسماعيلية والقحطانية تنافس المعاصرة المؤدي الى اختلاف الكلمة ، ثم مالوا الى الوحدة السياسية لتوفر أسبابها من إغارة الحبشة عليهم بمكة وأحاديثهم في الأخلاق والعوائد » ولعلك تطالب المؤلف بأثر تاريخي يشهد بأن قريشا حاولت توجيه وحدة سياسية وثنية تقاوم تدخل الأمم المجاورة لها وديانتها ، فلا تجد لديه وثيقة على هذه النهضة سوى هذه الكلمة التي رماها سيدي في تاريخه . أما نحن فنتيقن أن العرب على اختلاف قبائلها تمقت السلطة الاجنبية وتطمح الى أبعاد غاية في الحرية ، ولكننا لم نجد في تاريخ الجاهلية ما يدل على أن قريشا أوزعماء قريش سعوا في وحدة عربية تقف في وجه السياسة الاجنبية . نعم ، قرأنا في ذلك التاريخ أن حروباً شبت بين قريش وهوازن قبل البعثة المحمدية بنيف وعشرين سنة وهي المسماة بأيام الفيجار ، ولعلها كانت في سبيل هذه النهضة العاملة على وحدة السياسة العربية !

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذا كان هذا حقاً - ونحن نعتقد أنه حق - فمن المعقول جداً أن تبحث هذه المدنية الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل

بالأصول التاريخية المأجدة التي تتحدث عنها الأساطير »

قد رأيت المؤلف كيف اقتدى بصاحب الذيل في دعوى أن القصة من صنع اليهود المستعمرين ، ثم بدا له أن يحدث طلاب الجامعة يباعث آخر على وضع القصة وهو أنها صنعت لقريش يوم نهضت نهضتها السياسية القائمة على نهضتها الاقتصادية الدينية ، وأخذت تبحث عن أصل قديم يتصل بالأصول التاريخية المأجدة ، وقد لبس الكتمان هنا فلم ينم على من أسر إلى قريش بهذه الضالة التي قاموا ينشدونها ، وقال لهم : إنكم من ذرية اسماعيل بن إبراهيم . وربما كان هذا من أسرار كتابه التي لا يفضي بها إلا إلى المتعلقين بأذياله ، فاسألوهم إن كانوا ينظفون

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الاسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وإبراهيم ، كما قبلت رومة قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة باينياس بن بريام صاحب طراودة »

يريد المؤلف أن يقابل الجذ بالهزل والحجة باللقو ، يريد من هذه الامم التي تعقل أكثر مما يعقل أن تضع قصة اليونان مع روما في وزان آيات تقوم بجانبها دلائل النبوة المتجلية في حياة أكل الخليفة من حكمة في التشريع إلى استقامة في الأعمال ، إلى بلاغة في الأقوال ، إلى عدل في القضاء ، إلى رشد في السياسة ، إلى صدق اللهجة ، إلى صرامة العزم ، إلى حسن السمات ، إلى رونق الخياء ، إلى ماجدع أنف الباطل ، إلى ماقوض عروش الجابرة ، إلى ماقلب العالم رأساً على عقب ، وموجز القول أن كل حلقة في سلسلة حياة محمد صلواته معجزة ، فإن أساليب دعوته ومظاهر حكته لا يربطها بالامية وغير الأمية إلا من له الخيرة

في أن يمنح البشر مالا تعهده البشرية

هذه النبوة الساطعة ، والهداية المحفوفة بالآيات من كل ناحية هي التي خطر

على بال المؤلف أن يزلزل أركانها بحكاية أسطورة يونانية ا

يجعلون لروما تاريخاً خرافياً ، وتاريخاً حقيقياً ، والحقيقي يتسدىء من سنة

٧٥٣ قبل المسيح ، وقصة أنياس داخلة في دور التاريخ الخرافي ، وقال ناقدوها

إنها صادرة من أرباب الخرافات والخزعبلات . وقصة اسماعيل لايسهل على

المؤلف أن يجعلها من هذا القبيل إلا اذا آانس في نفسه قوة على تقض الأساس

الذي قامت عليه وهي رسالة محمد بن عبد الله صلواته عليه ، وهو لا يستطيع أن

يسل من هذا الأساس لبنة مادام قلعه لايمشي الا وقع في كبوة ، ولا يطعن

الا رجع بنبوة « إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين سنسمه على الخرطوم »

قال المؤلف في ص ٢٩ « أمر هذه القصة اذن واضح . فهي حديثة العهد

ظهرت قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام لسبب ديني وقبلتها مكة لسبب ديني

وسياسي أيضا . واذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عند

ما يريد أن يعرف أصل اللغة العربية الفصحى »

أمر الطعن في هذه القصة اذن واضح ، فهو حديث العهد ظهر قبيل كتاب

« في الشعر الجاهلي » واستغله كتاب في الشعر الجاهلي لسبب اقتصادي وديني

غير إسلامي ، ولم تقبله الثقافة الشرقية لسبب ديني وسياسي أيضا ، واذن فيستطيع

التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل به عند ما يريد أن يعرف أصل اللغة

العربية الفصحى

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإذن فستطيع أن تقول ، إن الصلة بين اللغة

العربية الفصحى التي كانت تتكلم بها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة »

كنا وضعنا بين يديك أن الاختلاف بين العدنانية واللغة القحطانية لم يكن في العصر القريب من ظهور الاسلام بعيداً الى الغاية التي يجليها اليك المؤلف ، وقلنا لك : إن هضم اللغة العدنانية للغة القحطانية بعد الاسلام بأمد غير بعيد يدل على أن الفوارق بينهما أخذت تذوب منذ عهد الجاهلية وهذا لا يعترضه الآثار المخطوطة باللغة المخالفة للعدنانية في نحوها و صرفها ولو دلت بتاريخها على أنها رسمت قبل الاسلام بعهد قريب ، اذ قصارى ما تدل عليه أن لغة أهل المكان المنطوي عليه ذلك الأثر ، أو اللهجة التي جرت عليها عادة الكتابة لم تتخلص من مميزات الشديدة ، ولا يعترضه أيضاً قول أبي عمرو بن العلاء : « ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » فإنه يصدق حيث يكون بين لغة حمير وأقاصي اليمن وبين لغة عرب عدنان اختلاف في بعض المفردات وشيء يسير من القواعد النحوية ، وهذا الاختلاف سماه ابن جني في كتاب الخصائص ^(١) بعداً ، وأثبت مع هذا البعد أنها لغة عربية فقال « ويكفي من هذا ما تعلمه من بُعد لغة حمير من لغة بني نزار » ثم قال « غير أنها لغة عربية قديمة »

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل

العربية من جرم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه »
 من لغة العربية أقوام يدور حديثهم في الجزيرة ويتناقل المؤرخون أثراً من أخبار كعاد وعمود وطسم وجديس وجرم ، ولم يبق على وجه الجزيرة من

ينتمي الى هذه القبائل ، وقد ذكر القرآن بعضها كعاد وثمود وقال في شأنها
 « وأنه أهلك عاداً الأولى ، وثمود فما أبقى » وهؤلاء يسمونهم البائدة لعدم بقاء
 جماعة معروفة تنتمي إليهم في البلاد العربية

ويمتد بجنوب الجزيرة قبائل يقال لها القحطانية ، وبشمالها قبائل أخرى
 يقال لها : العدنانية ، ووجدوا في كل من هاتين الأمتين رجالا لهم عناية بانساب
 القبائل فأخذوا عنهم ما يذكرونه في أصل بنى قحطان وسموهم المتعربة ، وتلقوا
 منهم أن هذه القبائل العدنانية تتصل بإسماعيل فسموهم المستعربة ، وما تأيد من
 هذه الأخبار بقرآن أو بحث حديث يستند الى محسوس حل منا محل العلم ، وما
 كان حظه النقل عن أولئك الرواة فقط فإن ناقه حس أو عقل أو سنة كونية
 رددناه على ناقه خاسئا ، وإن لم يناف شيئاً من هذه الأصول قصصناه عالمين
 بمبلغه من الظن ، ودوناه الى أن نظفر بما نضعه في محله من أبناء هي أرجح منه
 وأقوى

قال المؤلف في ص ٢٩ « والنتيجة لهذا البحث كله تردنا الى الموضوع الذي
 ابتدأنا به منذ حين وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة
 الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحا ، ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين
 يضيفون اليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون الى عرب اليمن الى
 هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن والتي كان يقول عنها
 أبو عمرو بن العلاء : إن لغتها مخالفة للغة العرب ، والتي أثبت البحث الحديث
 أن لها لغة أخرى غير لغة العربية »

قد عرفت أن المؤلف نحا بعبارة أبي عمرو بن العلاء نحواً من التحريف
 ليجد فيها من الشاهد لرأيه مالا يجده حين يوردها على وجهها . وقلنا لك مرة بل

مرتين: إن أبا عمرو لا يريد إلا أن يبينها وبين العدنانية اختلاقاً، وذلك ما لا ينكره قديم أو جديد، ولم يقل: إن لغة اليمن مخالفة للغة العربية بل سعى لفهم عربية وقال: وما عريتهم بعريتنا، وخضنا فيما يدل عليه البحث الحديث وانتهينا إلى أنه لا يفترض الاعتقاد بأن فوارق اللغة القحطانية كانت حوالي القرن الأول قبل الإسلام خفيفة إلى حد أن قبلت الخروج في زي العدنانية بعده بسهولة.

هذا شأن الاختلاف بين اللغتين، أما تشابه الشعر القحطاني والعدناني فله سبيل غير هذا السبيل، والرأي الذي يوافق إجماع الروايات ويؤيده النظر ولا يفترضه البحث الحديث أن الشعراء في جنوب الجزيرة وشمالها أصبحوا من قبل الإسلام ينظمون الشعر بلهجة واحدة أو متقاربة، واليك البيان:

من الواضح الذي تستحي أن تعزوه إلى كتاب أو تقيم عليه شاهداً أن لغة قريش كانت أفصح لغات العرب قاطبة، وسبب هذا التفوق موقع سوق عكاظ وذو الحجاز ومجنة من ديارهم، إذ كانت القبائل تفقد عليها في موسم الحج وتتخذ فيها معرضاً لمصنوعات الفرائح ونوادي للتفاخر بالأحساب والأنساب، أو التنازف بالوعيد والهجاء، وهذا ما يضع لغات العرب بين يدي قريش فتلقط منها ما يستخفه السمع ويتسوغه الذوق، ومن المعقول أن تكون هذه المحافل الأدبية أفادت لغة قريش وزادتها فصاحة على فصاحتها، وتقدمت بها على سائر لغات العرب شوطاً بعيداً.

وإذا قامت في قلب الجزيرة لغة قبضت على أئمة الفصاحة، وكان للناطقين بها مظهر من مظاهر السؤدد، فمن سنة تقليد الأفضل والأجود أن تنزل القبائل إلى محاكاة لهجة قريش ونسج الكلام على منوالها، وأول من يسبق إلى هذا الشأن ذوو الفكر المتفتح والخيال الواسع والمعاني الغزيرة وهم الخطباء والشعراء.

فتقارب الشعراء في اللهجة جاء من جهة محاسنهم بالشعر أفصح لهجة وأشهرها بين القبائل وهي لغة قريش. قال أبو إسحاق الشاطبي في شرح الخلاصة^(١) « فإن المجازي قد يتكلم بغير لغته وغيره يتكلم بلغته ، وإذا جاز للمجازي أن يتكلم باللغة التميمية جاز للتميمي أن يتكلم باللغة المجازية بل التميمي بذلك أولى » وبما قال في توجيه هذه الأولوية : « ان المجازي أفصح واقبياد غير الأفصح لموافقة الأفصح أكثر وقوعاً من العكس »

فرغبة الشعراء في أن يكون لشعرهم جولة في البلاد العربية بأسرها ، ووجود لهجة تشهد القبائل موطنها وتألفها أسماعهم وترتاح لها نفوسهم مما يحمل هؤلاء البلغاء على أن يمتدوا في شعرهم حد هذه اللهجة الفاتحة المألوفة

فاذا قرأنا هذه المطولات ورأينا فيها مطولة لشاعر كندي ومطولات لشعراء من ربيعة ، ولم نشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة ، فالسبب ما لوحنا إليه من أن الاختلاف في أصله يسير ، وأن هناك ما يسوق الشعراء إلى أن يتحروا بالشعر أفصح اللهجات وأكثرها وقعاً على الاسماع

ونحن نعلم أن قبائل اعتنقت الاسلام وفيها بقية من حضارة وعلم بالكتابة فلا يصح أن يبلى شعرها الذي قيل في عهد جاهليتها ، فلا بد أن ترث منه نصيباً مفروضاً ، وأن يبقى في يدها ولو الشعر الذي قرب عهده ولم يتوغل في الجاهلية أكثر من مائة سنة ، ومن هؤلاء الذين تقلدوا الاسلام ويجب أن يكونوا عارفين بلهجة شعرائهم من شهدوا يوم أصبحت العرب أمة واحدة وحين بدأت القبائل تراجع مآثر شعرائها ومفاخر أحسابها

ولا يخلو هؤلاء اليمانون العارفون بلهجة شعرائهم إما أنهم اشتروا في هذا

السباق وقدموا للناس أشعار سلفهم بلهجتها الأولى ، ولو فعلوا ذلك لرأينا له في التاريخ أثراً ، أو يحدثنا عنه التاريخ وإن لم يرو لنا منه قافية ، كما حدثنا عن أسد بن ناعصه المشبب بختساء وقال إنه « كان صعب الشعر جداً وقلما يروى شعره لصعوبته ^(١) » وإما أن يكونوا قد طرحوا ما بأيديهم من الشعر القديم ودخلوا السباق بشعر صاغوه في لهجة قريش وعزوه الى شعراءهم الأقدمين ، ومن البعيد جداً أن يعدموا في هذا الحال من يعرفون لهجة اولئك الشعراء ويدرون الفرق بينها وبين لهجة قريش فيفسدون عليهم صنيعهم ويحشون في وجوههم الانكار بل أفواههم ، وواقعة أدبية أو لغوية كهذه لا تمر على الناس من غير أن يضعوها في يد التاريخ وتبدو لنا ولو في شبح ضئيل

ومما يتعذر قبوله أيضاً أن يضع غير اليمانيين أشعاراً في لهجة قرشية ويعزوها الى القدماء من شعراء اليمن دون أن يجدوا من اليمانيين أو ممن يعرف لهجة شعراء اليمانيين من ينكر صنيعهم ، ويناضلهم بحجة أن هذا الشعر غير منطبق على لهجة اولئك الشعراء .

وانصباب العرب في الحروب والفتوحات إنما يصلح أن يكون علة اضياع الكثير أو الاكثر من شعرهم ، أما انه يذهب بأثره جملة فواقعة لا يؤمن بها الا من يكون « على حظ عظيم جداً من السذاجة »

فالمعقول أن الاختلاف بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية قبل الاسلام بشرات من السنين لم يكن كحالها في العصور الغابرة ، وأن الشعر كان يظهر في لهجة يسير عليها شعراء القبيلتين للأسباب التي سقناها آنفاً ، واذا فرض أن ينحو شاعر نحو لهجته فأبسر شيء على الرواة تغييره الى اللهجة الأدبية العامة ، وسنعود الى البحث تارة اخرى

قال المؤلف في ص ٣٠ « ولكننا حين قرأ الشعر الذي يضاف الى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقا قليلا ولا كثيرا بينه وبين شعر العدنانية . نستغفر الله ! بل نحن لا نجد فرقا بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن . فكيف يمكن فهم ذلك وتأويله ؟ أمر ذلك يسير ، وهو أن هذا الشعر الذي يضاف الى القحطانية قبل الاسلام ليس من القحطانية في شيء ، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الاسلام لأسباب مختلفة سنبينها حين نعرض لهذه الاسباب التي دعت الى انتقال الشعر الجاهلي في الاسلام »

قد جئناك بتفصيل القول في أن للشعر لغة غير لغة الكلام وأقننا هذا الرأي على ما يتفق مع الرواية المتضاهية عليها في الصدر الاول ، وأومأنا الى أن البحث الحديث لا يعترضه في قليل ولا كثير ، وهذا الدكتور مرغليوث يقول في صدر مقاله المنشور في مجلة الجمعية الاسيوية الملكية « لا نجد في المخطوطات الاثرية شيئا من الشعر بالرغم من وجود مدنية عالية »

فلا موضع لعجب المؤلف اذا لم يجد فرقا قليلا ولا كثيرا بين شعر القحطانية وشعر العدنانية . وأما ما يقوله من أنه لا يجد فرقا بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن ، فإن أراد أنه يوافق لغة القرآن في قواعد نحوها وصرفها وكثير من مفرداتها ، فذلك مالا يناقشه فيه أحد ، وسره ما كنا بصدد الحديث عنه من أن الاختلاف بين اللغتين أصبح ضئيلا ، وأن لغة الشعر والخطابة بين العرب غير اللغة المستعملة في مخاطباتهم العادية ، ولا ننسى أن اللغة التي نزل بها القرآن وكان البلغاء في الجاهلية يتحدثونها ، هي لغة أساسها لغة قريش ، وسائر بناتها قائم من لغات شتى

﴿ الشعر الجاهلي واللهجات ﴾

قال المؤلف في ص ٣١ على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني إلى الشعر الجاهلي العدناني نفسه . فالرواة يحدوثونا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان ، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أي إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجريير ، ونحن لانستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا بأسمين ، لاننا لانعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، لاننا ننكر أو نشك على أي تقدير شكاً قوياً في قيمة هذه الأسماء التي تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي اتصل بين الشعر وبين أسماء هذه القبائل ، ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقيني يقول بعض الكتّاب في تاريخ الأدب كابن سلام المحمدي : كان الشعر في الجاهلية في ربيعة ، ثم تحول إلى قيس ، ثم آل إلى تميم واستقر بها يقولون هذا وهم يريدون أن أقدم من عرفوا بالشعر الجيد كانوا في ربيعة مثل مهلهل وعرفة والمنلىس والحارث بن حلزة والأعشى ، ثم ظهر في قيس شعراء فائقون كالتابعين الديلمي والجعدي وزهير بن أبي سلمى وليد والحطيئة ثم أصبح أكثر البارعين في الشعر من بني تميم إلى عهد الفرزدق وجريير ، وفي شعراء تميم أوس بن حجر وعلقمة بن عبدة ومالك ومتمم ابنا نويرة

سمع المؤلف هذا الحديث فعرض لنفسه حال لم يدر هل هو انكار أو شك ، وقد توجه هذا الانكار أو الشك إلى أن هناك قبيلة تسمى ربيعة وأخرى تسمى قيساً وثالثة تسمى تيمياً ، ثم توجه هذا الخال الذي هو انكار أو شك إلى قيمة الأنساب التي اتصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل أما الانكار أو الشك في أن هناك قبائل تسمى بهذه الأسماء فلا يمكنك علاجه

إذا استطعت أن تعالج أصم ينكر أن في الاصوات مزعجا وآخر لذيذا
وأما الإنكار أو الشك في نسبة هؤلاء الشعراء الى هاتيك القبائل فنشوه
أن المؤلف لا يقدر عناية العرب بالمحافظة على أنسابها ويضعها بالموضع اللائق بها
من البحث ، ولأنريد بهذا إغلاق باب البحث في أنساب الشعراء أو غيرهم بل
أعني أنه متى أجمع علماء التاريخ على ان الحارث بن حلزة - مثلا - من ربيعة ، أو أن
الاعشى من قيس ، أو أن الفرزدق من تميم ، وثقنا بهذا الطريق العلمي وليس لنا
أن ننكر أو ان نشك في هذه الانساب الا أن يقع في أيدينا ما يحل عقدة
ذلك الاجماع

أما سلسلة النسب التي تصل الشاعر باسم القبيلة فقد يحف بها من الشواهد
ما يلحقها بالظنون الراجحة ، وكثير من هذا النوع ما يذكره على أنه روي
وتحدث به ، فيدونونه وهم عارفون بقيمته التاريخية ، ويقرؤه الناس دون أن
يضلوا به أو يضعوه في سلك العلم أو الظن القريب منه ، لانهم لا يبنون عليه لإرثنا
أو مصاهرة أو مناصرة . فان أراد المؤلف أن يتعاطم أمام طلابه في الجامعة بأنه
يشك أو ينكر حيث يتيقن أهل العلم أو يتفقون ، فقد تصور هذه الطائفة القليلة
المستنيرة بمكان البله والغباوة

وإذا ضل عن المؤلف الطريق العلمي لمعرفة أنساب هؤلاء الشعراء فليمش
اليه على الطريق الذي عرف به أن في قبائل العرب قبيلة يقال لها كندة ، وأن
عبد الرحمن الأشعث هو ابن محمد الأشعث ، وأن محمد الأشعث هو ابن الأشعث ،
وأن الأشعث هو ابن قيس ، وأن نسب آل الأشعث يتصل بقبيلة كندة^(١) . ومن
بديع منطق المؤلف أن يتأمل الطريقان الى الغاية فيرضى عن أحدهما ويسخط على
الآخر ، كان إنكاره أو شكه اختياري يستدعيه متى يشاء ، ويصرفه في الوقت

ذكر المؤلف أن مسألة النسب لا تعنيه الآن ، وأنه سيعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن يعرض لها ، ثم قال في ص ٣١ « أما المسألة التي تعيننا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام) مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتها قبل ظهور الاسلام »

تختلف لهجات القبائل العربية اختلافاً لا يخرجها عن أن تعد لساناً واحداً ، وأن يكون هذا اللسان ذا قوانين تجري في هذه اللهجات بأسرها -
تختلف في معاني بعض الكلمات ، أو بتغاير بعض حروفها ، أو هيئتها من حركة وسكون ، أو صفتها كالمالة والتفخيم ، أو بقلبيها ، أو بالزيادة فيها أو النقص منها ، وتختلف في حروف معدودة بالأعراب والبناء ، وباعمال بعض الأدوات وإهملها .

ولا تزال هذه الوجوه من الاختلاف محفوظة في كتب اللغة والنحو ، بيد أن علماء العربية قد يعزون الكلمة أو اللهجة الى القبيلة المختصة بها ، وربما ذكروا أنها لغة من غير عزو الى قبيلة بعينها .

ولم تشد عنايتهم بذكر اسم القبيلة عند كل كلمة ترد على وجبين أو وجوه ، لانهم أصبحوا ينظرون الى هذه اللهجات بمرآة عامة هي اللغة العربية ، فصارت تلك الحروف على اختلاف وجوها وأحوالها مندرجة تحت اسم هذا العنوان الشامل ، ولهذا تسمعونهم يجعلون للمتكلم الخيار في أن ينطق بأي حرف شاء وعلى أي وجه اتفق له ، وهو معدود في كل حال ناطقاً بالعربية . قال ابن فارس

بعد أن ذكر الوجوه التي تختلف بها لغات العرب : « وكل هذه اللغات مسماة منسوبة لأصحابها لكن هذا موضع اختصار وهي وإن كانت لغة قوم دون قوم فأنها لما انتشرت تعاورها كل^(١) » وقال ابن جنى في كتاب الخصائص « اللغات على اختلافها كلها حجة والناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير نخطيء »
وقال أبو حيان في شرح التسهيل « كل ما كان لغة لقبيلة صح القياس عليه »
فلغات العرب العدنانية تختلف على حسب الوجوه التي أوأنا إليها ، وهذا الاختلاف المعقول لا يجد فيه المؤلف دليلاً أو شبه دليل على أن الشعر الجاهلي مختلف وإن ساقه هنا بتوهم أنه قائم مقام مقدمتين صادقتين لا مرداً لهذه الدعوى عن أن تكون ولديهما ، وقد أريناك فيما سلف نوعاً من الأسباب التي تجعل هذا الاختلاف قليل الظهور في أشعار الفصحاء ، وسيوافيك البحث بعد هذا بما يدحر هذه الشبهة عن سبيلك

قال المؤلف في ص ٣٢ « ولا سيما إذا وضحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متباينين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجة »

أتدري ما هي نظرية العزلة التي أشار إليها آنفاً وودّ في هذا الفصل أن تصح وتستقيم له ؟ هي تلك النظرية التي رماها على آكتاف « الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي من درس الحياة العربية قبل الاسلام » وشن عليها الفارة بنكير لا هوادة فيه ، وكنا قد أمطناها عنهم ببيان أن في الشعر الجاهلي نفسه ما يدل على أنهم كانوا يتصلون بالأمم المجاورة لهم بمقدار

أنكر المؤلف نظرية العزلة العربية حين وأنها تقترض ما أراده من أن
للجاهليين اتصالاً بالعالم الخارجي أو ودّاً في هذا الفصل أن تستقيم له ، لأنها
تؤيد نظرية عدم التقارب بين لغات القبائل العربية !

ولعله يعود فيقول : إنما أنكر اعتزال العرب للأمم الأخرى ، وأما حالهم
فيما بينهم فالتقاطع والتباعد ، ويلزمه على هذا التأويل أن يكون العرب الواقفون
على سياسات الأمم الأجنبية إنما هم النازلون باطراف الجزيرة ، لأن القبائل النازلة
في أحشاء الجزيرة لا يمكنها أن تتصل بأهرس والروم والحبشة ومصر إلا أن
تجوس خلال من يجاورها أو يجيئ على طريقها من القبائل الأخرى

وليس بمستبعد على مثل المؤلف أن يقول لك في صراحة وعجل : إن تلك
القبائل كانت على مدنية شائقة ، وكانت تمتطي طائرات تمخرها في الجو حتى
تتصل بالأمم الأجنبية ولا تلتقي في سبيلها شخصاً من قبيلة أخرى عربية ، تفعل
ذلك حذراً من أن تتقارب لهجتها ويتماثل شعرها !

قال المؤلف في ص ٣٢ « فإذا صح هذا كان من المعقول جداً أن تكون لكل
قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام وأن يظهر
اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض
القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة ، ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك
في الشعر العربي الجاهلي »

هذه الشبهة علق بذهن المؤلف فيما علق من مقال مرغليوث ، وهي مطرودة
بنظرة وجود لغة أدبية يحتدبها الشعراء على اختلاف قبائلهم منذ عهد الجاهلية ،
وهذا لا يقوله أنصار القديم وحدهم ، بل يقوله كثير ممن هم أخلص لمذهب الجديد

وأعرق فيه من المؤلف ، هذا البستاني يقول في دائرة معارفه ^(١) « وكان أشد الخلاف بين أهل نجد والحجاز وأهل اليمن الحيريين ، وكانوا كلهم مولعين بقول الشعر ، وأرادوا أن تبقى الاتصالية في الاخبار والاحوال بين قبائلهم على اختلافها ، ولم يكن لهم كتب يدونون فيها الوقائع بحيث يفهمها الجميع فاجمع الشعراء على أن ينظموا شعرهم بألفاظ فصيحة مشهورة شائعة بين كل القبائل ، وبذلك اشتركت ألفاظ اللغة العربية وشاعت بمنطوق واحد وتقررت من الجميع » وهذا سيديو يقول في خلاصة تاريخ العرب ^(٢) « كان بين الاسماعيلية والقحطانية تنافس المعاصرة المؤدى الى اختلاف الكلمة ثم مالوا الى الوحدة السياسية ... ورأوا الاشعار وسيلة لا تتشاور فخارهم في بحيث جزيرة العرب وسبيل لا وصول أعمالهم العجيبة وما أثرهم الى ذرارهم فأحيوها وعكفوا عليها ، لكن كلام مؤانفي نجد والحجاز لم يفهمه مؤلفو اليمن ، بل لم تتفق قبائل بلد واحد على لغة واحدة ، إلا أن شعراء العرب الموكل اليهم اختراع لغة أهم من تلك اللغات رويت أشعارهم في كل جهة فتعينت الالفاظ المعدة للدلالة على الافكار والتصورات ، فان العشائر المستعملة للعبارات المختلفة للدلالة على فكرة واحدة متى سمعت قول الشاعر اختارته في ذلك الموضوع وفهمت مع ذلك فوائد التمنن ، فلذا قابلت الامة العربية هذه الابتكارات العقلية بالاعتبار ، وأنشأوا في عكاظ والمجنة وذو الحجاز للمفاخرة بالشعر مجالس حافلة خالية من التحكم على النفوس »

وقال الدكتور « تشارلس ليال » في مقدمة المفضليات بعد أن أمتع الرد على مرغليوث : « إنه مما لاشك فيه أنه وجد بجزيرة العرب قديماً كما يوجد اليوم في كثير من أنحاء الجزيرة لهجات وفروق عظيمة ، ولكننا نرى فرق اللهجات في لغة الشعر قليلاً - الا في أشعار طيء - ومعناه أن لغة الشعر في أنحاء الجزيرة

صارت واحدة ، ومجموعة لغات الشعر الجاهلي وكثرة المترادفات العظيمة إنما وجدت في الشعر بامتصاص تدريجي ، وبذلك نشأت لغة شعرية هضمت لهجات القبائل المختلفة . ولا محالة أن هذا يستغرق زمناً يكون المشتغلون فيه لوضع هذه اللغة الشعرية وأوزانها في أقصى ما يمكن من العزم والنشاط » ثم قال « ويظهر لنا أن هنالك أثراً من الصحة للرواية القائلة بأن سوقاً سنوية كانت تعقد في الأشهر الحرم بجوار مكة ويتنافس فيها الشعراء بماثر الفصاحة ، وأن مثل هذه المجتمعات والاسواق هي المدرسة التي رقت الشعر وأسلوبه وأحكمت قواعده »

وفي دائرة المعارف الاسلامية الانكليزية « تتساءل كيف أمكن الشعراء وأكثرهم أميون أن يوجدوا لغة أدبية واحدة ، فعلموا ذلك رغبة منهم في انتشار أشعارهم بين جميع القبائل ، وهم إما أن يكونوا قد استعملوا كلمات وجدت في جميع لهجات القبائل بسبب الصلات التجارية بين القبائل المختلفة فأتى الشعراء وهدبوها ، وإما أنهم اختاروا بعض لهجات خاصة فأصبحت هذه اللهجة لغة الشعر » وفيها « كان جميع شمال جزيرة العرب في أوائل القرن الخامس للميلاد لهم لغة واحدة وهي لغة الشعر ، ويمكننا القول بأنها نشأت تدريجياً بمناسبة واختلاطات بين القبائل المختلفة مثل هجرة القبائل في طلب المرعى ، وحجهم السنوي الى أماكنهم المقدسة أمثال مكة وعكاظ ، ويظهر أن هذه اللغة استقت من لهجات كثيرة »

وقد أخذ « أدوربراونلشر » في رد هذه الشبهة على مرغليوث بتسليم أن لغة الجنوب مخالفة للغة العربية ، وذهب الى أن اللغة الأدبية وحدث لهجات القبائل الشمالية ، ولم يمنع مع هذا أن ينظم أناس من القحطانيين أشعاراً بهذه اللغة لان كثيراً منهم يتكلمون باللغتين ، فقال « إن اختلاف الشعر العربي عن

نصوص المخطوطات الموجودة في جنوب بلاد العرب لا يدل الا على أمر واحد وهو أن سكان هذه الممالك الجنوبية لا نصيب لهم في صنع الشعر العربي ، على أن هذا لا ينفي اشتراك بعض أشخاص منهم في وضع الشعر لان كثيراً من سكان جنوب بلاد العرب كانوا يتكلمون باللغتين قباً أن يظهر عامل التوحيد الاسلامي بأزمان عظيمة » ثم قال « إن اختلاف لغة جنوب بلاد العرب عن لغة الشماليين ليست بالأمر المستغرب ، ولا سيما إذا علمنا أن لغة الجنوب ليست بلهجة عربية بل هي لهجة سامية ، بينما لهجات العربية الشمالية المختلفة أمكن توحيدها في لغة أدبية راقية »

فهؤلاء الباحثون المتمرنون على منهج ديكرت قد قرروا نظرية وجود لغة أدبية زمن الجاهلية ، إلا أن من هؤلاء من يجعلها للعرب قاطبة عدنانية وقحطانية ، ومنهم من يجعلها للقبائل العدنانية ، ولا يمنع مع هذا أن ينظم بعض القحطانيين في هذه اللغة أشعاراً حيث إن فيهم من هو قائم على اللغتين . وعلى أي حال لا يستقيم لأحد أن ينكر شعراً يعزى لقبسي أو دبعي أو كندي لمجرد ما يوجد بين لغات هذه القبائل أو لهجاتها من اختلاف

ذكر المؤلف المطولات أو المعلقات وأصحابها وقال في ص ٣٣ « تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام . البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في معانيها كما تجدها عند شعراء المسلمين والمذهب الشعري هو هو »

لا يشعر القاري في هذه المطولات بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة لان للشعر والخطابة منذ عهد الجاهلية واسعة النطاق بعيدة ما بين الاطراف

وليس كل ما تسمعه فيما يصرّوه الفصحاء من شعر أو نثر هو لغة قبيلة واحدة ، بل هو مستخلص من لغات شتى ، وفي هذه اللغة الضاربة في نواحي الجزيرة ميمناً ويساراً نزل القرآن وتفتت فيه سائر القبائل حتى القحطانية من غير أن يحتاجوا في فهمه الى ترجمان ، ومن يسمي هذه اللغات المهذبة لغة قريش فلان لغة قريش كانت المبدأ الذي شبت عليه هذه اللغة وأخذت تجتني من لغات القبائل ما يخف وقعه على السمع والذوق واللسان ، فأنت اذا قرأت قصيدة من هذه المطولات قد تمر على كثير من لهجات القبائل ولكنك لا تشعر بها لانها أصبحت بفضل هذه اللغة سائرة في شعر كندة وربيعة وقيس وتميم كبيرها في شعر قريش

ومن آثار وحدة اللغة الأدبية هذه المترادفات الفائقة كثرة ، وهذه الكلمات التي تنقلها من معنى الى معنى أو معان ، وهذه الالفاظ التي يحق لك أن تنطق بها في هيئات متعددة ، وقد تكون هذه الاوزان الشعرية متفرقة في لهجات القبائل ووقع اختيار الفصحاء عليها وأخذوا ينسجون في النظم على مثالها ، فلا عجب أن تظهر هذه المطولات في لهجة متماثلة وأوزان متشابهة وأن تكون ألفاظها مستعملة في معانيها كما نجدتها عند شعراء المسلمين

قال المؤلف في ص ٣٣ ، كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : اما أن نؤمن بانه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ، وإما أن نعرف بأن هذا الشعر لم يصدّر عن هذه القبائل وأما حمل عليها حملاً بعد الاسلام . ونحن الى الثانية أميل منا الى الاولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان

حقيقة واقعة بالقياس الى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبته البحث الحديث «

لتختلف اللغات ، لتباين اللهجات ، ليكون البعد بين اللغات واللهجات مثل ما بين مطلع الشمس ومغربها ، ليقم على اختلافها سبعون برهانا ، لتكون براهينها أجلى من الشمس في رونق الضحى . والذي لا يهتدي المؤلف الى نفيه سيلا هو قيام لغة أدبية باسطة أشعتها في كل ناحية ، ولا سيما بعد أن كانت قدومه القاسية إحدى الضاربات في أساس نظرية العزلة العربية

أما ما يدعيه من أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما ، فناشيء من قلة خبرته بحقيقة نوع يسمى المترادف ، وآخر يسمى المشترك ، وثالث يستعمل على وجهين أو وجوه ، والالفاظ المترادفة والمشاركة وذات الوجوه المتعددة موجودة في الشعر الجاهلي ، وهي من تأثير اختلاف القبائل ولغاتها ، لان « العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الامم ، بل كانوا على اتصال قوي » و « لم يكن العرب كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين » و « إذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب ثروة وقوة وبأس وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها فما أخلقهم أن يكونوا » على اتصال فيما بينهم وأن تربي على ألسنتهم لغة ينطق بها فصحاؤهم إذا ألقوا خطبة أو نظموا شعراً

قال المؤلف في ص ٣٣ « وهناك شي ، بعيد الأثر لو أن لدينا أولدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكذب تناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً »

ثم قال « ولسنا نشير هنا الى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط الحركات سواء كانت حركات بنية أو حركات إعراب . لسنا نشير الى اختلاف القراء في نصب « الطير » في الآية « يا جبال أوبي معه والطير » أو رفعها ، ولا الى اختلافهم في ضم الفاء أو كسرها في الآية « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم في ضم الخاء أو كسرها في الآية « وقالوا حجراً محجوراً » ولا الى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو المعلوم في الآية « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفليون » لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن فتلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا اتيج لنا أن ندرس تاريخ القرآن »

الكتاب عنوانه « في الشعر الجاهلي » ولكن مؤلفه أولع كثيراً بوثبات فجائية يتمع بها على الطعن في القرآن ، فيضاهي قول الذين نساقتوا على عدائه والبصد عن سبيله من قبل . هل من أدب الدرس أن يسوق المعلم بنفسه مسألة لم يضطره البحث الى ذكرها ثم يقول لطلابه : تلك مسألة معضلة نعرض لها من بعد ! وهل يليق بذي علم يؤلف في الشعر الجاهلي أن يكب على كتب الدعاة الى غير الاسلام وينبشها ليستخرج من شبهها ما يلصقه بأذهان هذه الناشئة قبل أن تشتد في الدفاع عن الحقائق قناتها .

إنك لاتجد اولئك الدعاة يتوسلون باختلاف القراءات الى قذف القرآن بالاختلاف أو التحريف ، وكذلك فعل المؤلف حيث تقر في القراءات ولم يبال أن تكون شاذة ، والتقط منها بعض آيات بدا له أن في اختلاف قراءتها ما يلبس حقائق الاسلام بالرؤية ، فأوردها في نسق ورمها بالأعضال ، وما هي بمعضلة على أحد ، ولكن المؤلف يعجب بالشبهة أكثر من الحججة ، ويؤثر هو الحديث على الحكمة ، والمسألة بمجتها العلماء وقرروها على وجه خالص من كل شائبة ، وهو اذا

عرض لما ولما ينشأ عنها من النتائج لا يقول فيها الا كما قال في الشعر الجاهلي .
 وأتم تعلمون أنه لم يزد على أن نهب واضرب ، ثم افتخر وهجا
 جاء في السنة الصحيحة ما يثبت تعدد القراءات لعهد النبي صلى الله عليه وسلم
 وبشهاد بان تلك الوجوه كانت تتلقى بطريق الرواية عنه ، ومن هذه الدلائل
 حديث الجامع الصحيح للإمام البخاري عن عمر بن الخطاب قال « سمعت
 هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستمعت
 لقراءته فاذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 فكذت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم غلبته بردائه فقلت : من أقرأك
 هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال : أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 فقلت : كذبت فان رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت ، فانطلقت
 به أقوده الى رسول الله ﷺ فقلت : إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على
 حروف لم يقرئها ، فقال ﷺ « أرسله » ، اقرأ يا هشام ، فقرأ عليه القراءة التي
 سمعته يقرأ ، فقال ﷺ « كذلك أنزلت » ثم قال « اقرأ يا عمر » فقرأت
 القراءة التي أقرأني ، فقال ﷺ « كذلك أنزلت » . ثم قال « إن هذا القرآن
 أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه » وفي الجامع الصحيح للإمام البخاري
 أيضاً « أن رسول الله ﷺ قال : أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل
 أستزيده ويزيدني حتى انتهى الى سبعة أحرف » .

فاحدث ناطق بتعدد القراءات وصریح في أن هذه القراءات المختلفة متلفاة
 من النبي ﷺ وموقوفة على السماع . وليس في هذا ما يعثر في قانون المنطق ، أو
 يضايق العقل في شبر من مجال الفسح ، وهل يصعب على الذي يؤمن بالله وملائكته
 وكتبه ورسله واليوم الآخر أن يفهم أن أحد اولئك الملائكة نزل على أحد
 هؤلاء الرسل بكتاب من تلك الكتب وبلغه بعض آياته على وجهين أو وجوه

مختلفة في أوقات متعددة ، و اختلاف القراءات على نوعين :

(أولهما) اختلاف القراءتين في اللفظ مع اتفاقهما في المعنى ، ومن هذا النوع ما يرجع الى اختلاف اللغات كقراءتي « اهدنا الصراط » بالصاد و « السراط » بالسين ، الى ما يشاكل هذا من نحو الاظهار والادغام والمد والقصر وتحقيق الهمز وتخفيفه . والحكمة في هذا تيسير تلاوته على ذوى لغات مختلفة « فلو أراد كل فريق من هؤلاء ، أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً ، اشتد ذلك عليه وعظمت المحنة فيه ، ثم لم يمكنه ذلك الا بعد رياضة للنفس طويلة ، وتذليل للبيان وقطع للعادة ، فأراد الله عز وجل بلفظه ورحمته أن يجعل لهم متسعاً في اللغات ومتصرفاً في الحركات » (١)

ومن هذا النوع ما لا يختلف فيه اللغات وانما هما وجهان أو هي وجوه تجري في الفصيح من الكلام نحو « وما علمت أيديهم » و « ما علمته أيديهم » وهذا النوع وارد على سنة العرب من صرف عنايتها الى المعاني ونظرها الى الألفاظ نظر الوسائل فلا ترى بأساً في إيراد اللفظ على وجهين أو وجوه مادام المعنى الذي يقصد بالخطاب باقياً في نظمه ومأخوذاً من جميع أطرافه ، وفي هذا توسعة على القارىء ، وعدم قصره على حرف ، ولا سيما حيث كان مجبوراً عليه أن يغير السكامة عن القرآن ويحيد بها عن وجهها المسموع (٢)

(ثانيهما) اختلاف في اللفظ والمعنى مع صحة المعنيين كليهما ، وحكمة هذا أن تكون الآية بمنزلة آيتين وردتا لأفادة المعنيين جميعاً ، كاختلاف قراءتي « مالك يوم الدين » بالألف و « ملك يوم الدين » بغير الهمزة ، فقد أفادت إحدى

(١) مشكل القرآن لابن قتيبة

(٢) من أثر تعدد القراءات حفظ كثير من طرق البيان وضروب اللهجات وان لم يكن

القصده من القرآن تعليم اللفظ وتقرير أساليب خطابها وفنون بيانها

القراءتين أن الله مالك يوم الدين يتصرف فيه كيف شاء ، وأفادت الأخرى انه ملكه الذي يحكم فيه بما يريد

اما اختلاف اللفظ والمعنى مع تضاد المعنيين فهذا لا أثر له في القرآن ، قال أبو محمد بن قتيبة في مشكل القرآن: الاختلاف نوعان: اختلاف تغاير واختلاف تضاد ، فاختلف التضاد لا يجوز ، ولست واجده بحمد الله في شيء من كتاب الله ، واختلاف التغاير جائز . ثم ضرب لهذا النوع من الاختلاف أمثلة من الآيات ، وأتى في بيان جوازه على ناحية أن كلاما من المعنيين صحيح ، وأن كل قراءة بمنزلة آية مستقلة ، ولا جرم أن يكون هذا الاختلاف فناً من فنون الایجاز الذي يسلكه القرآن في إرشاده وتعليمه

والآيات التي سردها المؤلف ، منها ما يرجع الى اختلاف اللغات كآية « وقالوا حجراً محجوراً » ومنها ما يفيد معنيين كل منهما مستقيم كآية « من أنفسم » ومنها ما جاء على وجهين كل منهما فصيحٌ عربيةً كآية « يا جبال أوّبي معه والطير » أما آية « غلبت الروم » فنكتفي في الجواب عنها بان قراءتها بالبناء للمعلوم شاذة ، والشاذ ليس بقرآن ، وما علينا إلاّ يكون له معنى مستقيم

قال المؤلف في ص ٣٤ « إنما نشير الى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ويسيفه النقل ، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرآته كما كانت تتكلم ، فأما حيث لم تكن نيميل قريش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل . فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في

أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام»

كل نوع من اختلاف القراءات الثابتة يقبله العقل ويسغه النقل، وقد أريناك أن مالا يقبله العقل وهو اختلاف القراءتين المؤدي الى تنافي المعنيين، غير موجود في القرآن، ولا يستطيع المؤلف وشركاؤه أن يظفروا له بمثل (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وأماما يقوله من أن لهذه اللهجات أثرها الطبيعي اللازم في أوزان الشعر وتقاطيعه وقوافيه فقتضى اتقان البحث أن يضرب مثلاً من هذه اللهجات وترى طلابه بالجامعة كيف لا يجد في هذه الأوزان والقوافي ما يصلح لأن يكون مظهراً لآثارها الطبيعية

قال المؤلف في ص ٣٤ «ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات»

لا يستطيع المؤلف أن يفهم كيف استقامت هذه الأوزان لقبائل العرب كلها مع تباين لغاتهم واختلاف لهجاتهم! وهذه الشبهة من فصيلة شبهة مرغليوث التي أوردتها في مقالة انكار الشعر الجاهلي بقوله «إن أول من وضع هذه الأوزان الشعرية وادعى أنه انتزعها من أشعار القبائل العربية الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٠ وقد قام أحد معاصريه وألف كتاباً أبطل به عمل الخليل»^(١) وقد تعرض «أدور براونلش» في رده على مرغليوث لهذه الشبهة فقال «وما ذكره مرغليوث من أن بعضهم تقض على الخليل صنعه في أوزان الشعر، فانا بمراجعة كتاب الارشاد نجد الذي ألف في التقض على الخليل لم يجد من العلماء قبولاً أو في الاقل لم يجد قبولاً من ياقوت وابن درستويه اللذين عدا «برزخا» كاذباً

وبهذا سقطت شبهة مرغليوث كان لم تكن »

أما شبهة المؤلف التي هي أخت شبهة مرغليوث أو ابنة عمها قزاح من ساحة هذا البحث بأن الأوزان التي دونها الخليل ليست بالعدد القليل حتى يستبعد أن تكون أشعار هذه القبائل دائرة عليها، فالخليل جهل أصولها خمسة عشر وزناً، وهي الطويل والمديد والبسيط والوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والخفيف والمنسرح والسريع والمضارع والمقتضب والمجتث والمقارب. وزاد عليها الاخفش وزناً آخر يسمونه المتدارك أو الخبيب.

فالمجموع ستة عشر وزناً، وإذا لاحظت ما يذكرونه على أنه فروع لهذه الاصول مما يسمونه مجزوءاً ومشطوراً ومنهوكاً، ثم ما يدخلها من علل وزحافات جائزة أو مستحسنة، أرتفع حسابها الى عتلاً يضيق عن أي لغة أو لهجة عربية.

قال المؤلف في ص ٣٥ « وإذا لم يكن نظم القرآن وهو ليس شعراً ولا مقيداً بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الاداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر وهو مقيد بما تولى من القيود، أن يستقيم لها، وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟ »

إن كان المؤلف يكتب لأولى الألباب فأولو الألباب لا ينزلون الى فهم ما يقوله إلا أن يأتي الى الفوارق بين لهجات العرب وبريهم كيف يأتي بعض هذه اللهجات أن يفرغ في الأوزان التي استقرأها الخليل. والفوارق التي ذكرها في القراءات مما تحتمله هذه الأوزان جميعاً، فإن أراد فوارق غيرها

واعترض بأنه لا يعرفها ، فخير له ان يكتب هذا البحث حتى يقف عليها وتكون
ملموسة له أو كالملموسة ثم يتحدث بها على بينة ويجد يومئذ من أولى الأبصار
سامعاً وظهيراً

أورد المؤلف سؤالاً المخلصه: أن اللهجات استمرت قائمة بعد القرآن ، وفي هذا
العهد كانت القبائل تتعاطى الشعر ، واذا استقامت لهم أوزانه مع اختلاف
اللهجات بعد الاسلام فما الذي يمنع من ان تستقيم لهم في العصر الجاهلي ؟ ثم قال
كالحبيب عن هذا السؤال في ص ٣٥ « ولست أنكر ان اختلاف اللهجات كان
حقيقة واقعة بعد الاسلام ، ولست أنكر ان الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم
هذا الاختلاف . ولكنني أظن أنك تنسى شيئاً يحسن الآ تنساه ، وهو أن
القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت في الادب
بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أي أن الاسلام
قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة وهي لغة قريش فليس غريباً ان
تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها في أديها بوجه عام .
لم يكن التميمي او القيسي حين يقول الشعر في الاسلام يقوله بلغة تميم او قيس
ولهجتها »

قال المؤلف فيما سلف^(١): « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة »
وقال هنا « إن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة هي لغة قريش »
والخير بمقائيق الاسلام يعرف أن القرآن أو الاسلام لم يفرض على العرب لغة
واحدة ، واختلاف الفرائد القائم على اختلاف اللهجات شاهد صدق على أن
الاسلام لم يكاف القبائل بترك لهجاتها ولم يحملها على لغة « النبي وعشيرته من قريش »

والواقع ان الوحدة العربية التي استحكمت حلقاتها بهداية الاسلام ، وكون
 أكثر القائلين بالدعوة الى هذه الهداية والمثلين لسياستها ينطقون باللغة التي
 نزل بها القرآن ، وكون القرآن اصبح متلواً بكل لسان ، هذه الاسباب
 الثلاثة ذهبت بجانب عظيم من اختلاف اللهجات واصبحت اللغة الجارية على
 ألسنة العرب تقارب لهجة القرآن ، فان أراد المؤلف بفرض القرآن وفرض
 الاسلام هذا المعنى ، وأغضينا عن هذا التعبير الذي يوم طلاب الجامعة أن
 الاسلام يفرض على الناس لغة واحدة ، كان معنى جوابه أنه وجد سبب طبيعي
 لتوحيد تلك اللهجات أو تقاربها وهو واقعة الاسلام

ونحن نعرف ما للاسلام من تأثير في تقارب اللهجات ، وهذا لا يمنع من أن
 يكون سبب آخر طبيعي قد وجد قبل ظهور الاسلام فساق ذوي العقول المتتجه من
 هذه القبائل الى أن يشتركوا في لغة يصوغون فيها الأشعار والخطب مسجعة أو
 مرسلة ، وقد ذكرناك بسبب يصح أن يكون السائق الى هذه اللغة الأدبية ،
 وهو فصاحة لسان قريش ، وتلك الجامع التي كانت تنعقد حوالي مكة وتؤمها
 القبائل للتفاخر بالاحساب أو التنافس في حلبة البيان

ضرب المؤلف لذلك الجواب ثلاثة مثل :

(أولها) أن الدوريين كانت لهم لهجة وأوزان دورية ، ولما ظهرت أثينا
 على البلاد اليونانية عامة عدلوا عن لهجتهم وأوزانهم الى اصطناع اللهجة والأوزان
 اليونانية والنثر الاثيني

(ثانيها) أن لكل إقليم في فرنسا لغة ذات قوام خاص ، ومع ذلك فأهل

الاقليم اذا أرادوا أن يظهروا آثارا أدبية يعدلون عن لغتهم الاقليمية الى اللغة الفرنسية

(ثالثها) أن في مصر لهجات وأوزاناً مختلفة ، ومع هذا فإن من ينظم الشعر الأدبي ويكتب النثر الأدبي يعدل عن لهجته الاقليمية الى هذه اللغة لغة قريش ولهجتها . وقد أخذت المؤلف عند ضرب هذا المثل نشوة فأح البلاد بعد حروب عنيفة فافتتحة بقوله ، في ص ٣٧ « وأنا أشعر بالحاجة الى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي ، لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب »

لندع البحث في هذه الجملة من جهة صلتها بنفس كاتبها ودلائها على ازدهانه بما يسميه رأيا له وإن كان مطروحا في كل سبيل ، ولا يحتاج الأحداث في فهمه الى تلقين ، وإنما نعرض لبحثها من حيث صلتها بالمثل الذي ألقاها في صدره ، فإن إهمال تقدما من هذا الوجه « قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من » الناقدين للحديث الذي يتغنى صاحبه بمدح قبل أن يصل الى آذان قرائه

هل من أحد يقرأ أو يستمع الى من يقرأ ، لا يدري أن اللهجة التي يقال فيها الشعر وتؤلف فيها الكتب غير اللهجة التي يتحاور بها الناس في شؤونهم الخاصة أو العامة ! ومن ذا الذي يقرأ أو يسمع مقالا أو اعلانا في هذه الصحف السيارة ، أو قصيدة لاحد أدباء العصر فلا يفرق بين لهجتها واللهجة التي يتحدث بها السوق أو ينظم بها بعض الأُميين ما يسمونه « زجلا »

فإن قال المؤلف : إنهم يدركون هذا الفرق ولكنهم لا يستطيعون كما أستطيع ضربه مثلا لحال العربية الفصحى مع بقية اللهجات بعد ظهور الاسلام ، قلنا : إن ربط حال اللغة الفصحى في هذا العصر بحالها يوم ساد الاسلام ، قد

يحفل به الأطفال الذين لم يأخذوا في أذهانهم غير البديهيات ، أما الذين يدرسون الأدب العربي فلا أحسبهم يحفلون به فضلاً عن أن يدهشوا له ، فقد جالوا في نتائج عقول راقية ، وألفوا من الآراء المستنبطة بحكمة وروية مالا يُبقي لأمثال هذا الحديث في أعينهم قيمة ولا خطراً

ولعل المؤلف رأى بعض طلابه في الجامعة العتيقة يقابلون ما كان من نوع هذا الحديث بالتصديّة ، فتخيل أن كل من يسمع حديثاً كهذا تقع به الدهشة على وجه الأرض أنّى كان قائماً ، ولم يستطيع أن يكتفم هذا الخيال فقال « أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ١

وهذا الحديث المدهش - على سذاجته وعدم توقف استنباطه على قريحة جيدة - قد وقع الى أذن المؤلف ما يشابهه يوم تلى عليه مقال الدكتور مرغليوث المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية حيث يقول « نسلم أن سطوة الاسلام أرغمت قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتقدمه مثلاً أدياً لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، ولهذا نظائر فان فتوحات رومة عملت بايطاليا وبلاد الغول وإسبانيا مثل ذلك ، ولكن من الصعب قبول فكرة أن يكون قبل هذا العامل الحيوي لغة عامة لقبائل الجزيرة تختلف عن لغات المخطوطات وتشمل جميع الجزيرة »

قال المؤلف في ص ٣٨ « فالسألة اذن هي أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجاتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ اما نحن فتوسط ونقول : انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية

التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكن تتجاوز الحجاز »

يعترف المؤلف بأن لسان قريش أحرز سيادة إهد الجاهلية ثم يزعم أن هذه السيادة لم تمتد في عصر الجاهلية الا قليلا عبر عنه بقيل الاسلام، وقد شعر بان المقدر لطور من أطوار الامم يحتاج الى بيان بدته وأصل نشأته ، فذكر أن مبدأ تلك السيادة الحين الذي عظم فيه شأن قريش وأخذت مكة تستحيل فيه الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية

متى أخذت قريش في نهضة عربية ترمي الى مقاومة السياسة الاجنبية ؟ حدثنا التاريخ أن أحد ملوك الحبشة باليمن خرج بجيش قبل البعثة النبوية بنحو أربعين سنة وأقبل يشق البلاد العربية حتى نزل بالحرم ليهدم البيت الحرام ، ولولا حماية الله لأصبحت الكعبة خاوية على عروشها

حدثنا التاريخ أن حرباً وقعت بين الفرس وبعض القبائل العربية في صدر البعثة النبوية وهي المسماة يوم ذي قار ، ولم تلمح من خلال هذه الواقعة أو من ورائها صلة بين تلك القبائل وهؤلاء القائمين بنهضة سياسية عربية

فإن كان المؤلف لا يصدق بخبر هذا اليوم ، فليأتنا بحديث أو ثبوت منه سندا يشهد بان قريشاً قامت قبيل الاسلام بحركة ترمي الى وحدة عربية سياسية لانطالبه باثبات أن قريشاً دخلت أو اشتركت في حرب مع أمة أجنبية ، ولا

نطالبه باثبات أنها كانت تأتي الى مثل « أولئك الذين قاموا يجادلون النبي ﷺ بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المحاوراة » وترسل منهم وفوداً يطوفون في البلاد ويعقدون بين هذه القبائل وحدة سياسية عربية . بل نطالبه بأيسر من هذا كله ، وهو أن هذه القبائل كانت تمج البيت الحرام في كل عام ويتسابق شعراؤها وخطباؤها في حلبة البيان ، فهل يستطيع أن يأتينا بيت

من قصيدة أو فقرة من خطبة قام بها قرشي أو غير قرشي يدعو بها الى « وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية » ؟

ولعل المؤلف لا يجد في تاريخ العرب قبل الاسلام سوى أن لمكة حرمة ولغة قريش فضل فصاحة ، فن اعترف للسان قريش بسيادة في الجاهلية وأراد أن يضع مبدأ لهذه السيادة ، فليبحث عن منشأ تلك الحرمة ، ثم ليبحث عن العصر الذي أخذت فيه لغة قريش زخرفها ، فان هو اهتدى الى ذيك الأمرين سييلا ، أمكنه تقدير زمن تلك السيادة تقديراً يتلقاه جبهة التاريخ بارتياح

قال المؤلف في ص ٣٨ « ولندع هذه المسألة الفنية الدقيقة التي نعترف بأنها في حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح لنا به المقام في هذا الفصل الى مسألة أخرى ليست أقل منها خطراً ، وان كان أنصار القديم سيجدون شيئاً من العسر والمشقة ، لانهم لم يتعودوا هذه الريبة في البحث العلمي ، وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على الفاظ القرآن والحديث ونحوها ومذاهبها الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى انك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي انما قد على قد القرآن والحديث كما يقدر الثوب على قدر لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة ، اذن فنحن نجهربأن هذا ليس من طبيعة الاشياء وان هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله . انما يجب أن نحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسال أنفسنا أليس يمكن أن لا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وانما هي شيء تكلف وطلب وأنفق فيه

أصحابه بياض الايام وسواد الليالي .»

كانت سوق الأدب في البلاد العربية قائمة ، وبضاعة الشعر ناقصة . قرائح ترسل اللطائي نظماً ، وقلوب سرعان ما تحيط به حفظاً . ويساعد القرائح على ما تصدر من الشعر ، والقلوب على ما تعي من بدائعه أن ليس هناك علوم كثيرة وفنون شتى ، تتجاذب القرائح ويذهب كل منها بنصيب من الفكر ، أو يحوز ناحية من القلب . فعلى الباحث في تاريخ الادب أن يدرس حال العرب كأنه يعيش بين ظهرانيمهم ، ولا يتسرع الى انكار أن تصدر ربيعة أو قيس أو عجم من الشعر في عصر أكثر مما تصدر الشام أو مصر أو العراق في مثله .

على أن اقامة الشاهد في تفسير القرآن غير موقوف على الشعر الجاهلي بل يتناول العلماء من شعر من نشأوا في الاسلام كالفرزدق وجريير والاختل وعمر ابن أبي ربيعة . ومن التفت في تاريخ الادب يمينا وشمالا ونظر الى كثرة من نبت في البلاد العربية من الشعراء جاهلية واسلاما ، عجب لفقدم الشاهد لكلمة غريبة في القرآن أو وجه من وجوه اعرابه أشد من عجبه لوقوع يدهم عليه كلما تقبوا عنه ، فمن النظر الخاسي . أن نحكم على هذه الشواهد بالاصطناع وندخل الى الحكم عليها من باب موازتها للمستشهد عليه بزعم أن هذه الموازنة منافية لطبيعة الاشياء

فاذا كان القرآن وارداً بلسان عربي مبين ، وكانت المواضع التي يحتاج في بيانها الى الشاهد معدودة ، وكان الشعر العربي في ثروة طائلة ، أفيصدق أحد أن سوق بيت يطابق المعنى المستشهد عليه متاف لطبيعة الأشياء !

والصواب أن نذهب في قد هذه الشواهد من نواح غير هذه الناحية ، كجهة النظر في حال الراوي ، أو جهة اللوق الذي تعلق في فنون الشعر وعرف طرز كل عصر ونزعة كل شاعر

. ونحن لا ننكر أن يكون فيما يساق للاستشهاد على تفسير القرآن شعر مختلف

ينبه عليه أهل الدراية بفن الأدب من قبل ، أو ينقده مؤرخ أو أديب مطبوع من أهل هذا العصر ، والذي لا يقبله الراسخون في العلم أن يطرح هذا الشعر الذي يدخل في تفسير آية أو حديث لمجرد الدقة في الموازنة بينه وبين الآية أو الحديث يعلم الذين يدرسون التفسير والحديث بحق أن ما يستشهد به في هذين العلمين ليس بالكثير الذي لو ثبت اصطناعه صحت دعوى أن هذا الشعر الذي ينسب الى الجاهلية ليس منهم في شيء ، فهذا تفسير الكشاف الذي يعد من أكثر التفاسير حلالاً للشواهد اللغوية أما يحتوي نحوالف بيت ، وفي هذه الشواهد كثير من أشعار المخضرمين كحسان ولبيد والنايفة الجعدي ، والاسلاميين كروبة والفرزدق وجربير والعجاج وذو الرمة وابي تمام وابي الطيب والمعري وغيرهم

ثم ان كثيراً من الشواهد المعروفة للجاهلية تجدها في هذه المطولات التي يستحي المؤلف أن يقول: انها اصطنعت لاجل أن ينتزع منها شاهد على القرآن أو الحديث وما لم يكن من هذه المطولات تجده وارداً في قصائد أخرى يصعب ادعاء أن تكون اختلقت لاجل ما تحتوي عليه من البيت المحتاج اليه في الاستشهاد فلو بحث المؤلف هذه الشواهد بروية لوجد الشعر الجاهلي الذي يحتمل أن يكون مصطنعاً لاجل الاستشهاد على القرآن مقداراً لو ثبت وضعه لم يكن له أثر في الدلالة على أن الشعر الجاهلي مزور، مصنوع

خرج المؤلف بعد هذا الى الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه وأتى على قصة نافع بن الأزرق ، ووسمها بمبسم الوضع ولم يستند في هذا الحكم الا الى أن تصديقها من السذاجة وان أهل الفقه لا يشكون في وضعها . ومرمى كلامه الى انكار أن يبلغ ابن عباس في حفظ الشعر منزلة نحو له أن يجيب عن نحو مائتي مسألة في التفسير

و يسوق على كل مسألة بيتاً من الشعر ، ثم ردد الغرض الداعي الى وضعها على وجوه ، وهي اثبات أن الفاظ القرآن كلها مطابقة للفصح من لغة العرب ، أو إثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ، أو إفادة معاني طائفة من الفاظ القرآن في صورة قصة ثم خفف من غلوائه شيئاً وقال في ص ٤٠ « ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً ، لعل نافعا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس »

ليس بالبعيد عن ابن عباس أو غيره ممن يصرف ذهنه الى رواية الشعر أن يحفظ منه ما يحتوي نحو مائتي بيت تصلح للاستشهاد على تفسير طائفة من الفاظ القرآن ، وليس بالغريب أن يكون ابن عباس أو ذو النعمية كاتبين عباس قد بلغ في سرعة الخاطر وجودة الذاكرة أن يحضره البيت الصالح للاستشهاد عند ما تطرح اليه المسألة ، وقد رأينا من بعض أساتيدنا ما يجعل هذه القصة حادثاً غير خارق لسنة الله في الخليفة ، كنا نرى استاذنا أبا حاجب يحفظ من الشعر الفصح ما يجعله قادراً على أن يضرب منه المثل للمعاني والوقائع التي تخطر في الخيال ، وتكاد لا تسأله عن معنى لفظ غريب أو وجه من الأعراب إلا أتاك بالشاهد على البدهة أو بعد تأمل قريب ، وقد يقول قائل : إن هذا الشأن أيسر من شأن ابن عباس لان ذلك الاستاذ قد حفظ تلك الشواهد من مثل التسهيل والمغني وتاج العروس وغيرها من الكتب التي تربط الشواهد بمسائلها . أما قصة ابن عباس فيظهر منها أنه يتناول الشاهد من بين ذلك الشعر الكثير ويضعه على المسألة مثلما يصنع المجتهدون في علم اللغة ، وذلك يحتاج الى بحث وأناة ، فالجواب عن نحو مائتي مسألة بمثل تلك السرعة فيه غرابة تلفت النظر الى القصة أو قدح الريبة في صحتها

هذا البحث مقبول ولكني اريد أن أقول : إن هذه الغرابة وحدها لا تكفي في الحكم على القصة بالوضع ، فمن المحتمل أن يكون ابن عباس ممن يقضي جانباً من وقته في التماس الشواهد على تفسير الغريب من القرآن حيث رأى الناس مقبلة أو محتاجة الى هذا النوع من العلم ، فيكون جوابه عن مسائل ابن الأزرق نتيجة بحث سابق وتأمل غير قليل ، فلا غرابة أن يلتمس ابن الأزرق الجواب عقب كل مسألة يطرحها عليه

وإذا كانت الغرابة لا تكفي للقطع باصطناع هذه القصة فلنذهب في البحث

عنها من جهة الرواية لعلنا نجد في البحث من هذه الجهة هدى

روى ابن الأتباري في كتاب الوقف والابتداء نبذة منها بسند متصل بمحمد ابن زياد اليشكري عن ميمون بن مهران . وميمون بن مهران ثقة ، ولو اطردت القصة مارة على رجال من مثله الى ابن الأتباري لم نجد مانعاً من دخولها في تاريخ الأدب الصحيح ، ولكن محمد بن زياد اليشكري مطعون في أماته ، قال ابن معين : كان يبغداد قوم كذابون يضعون الحديث منهم محمد بن زياد ، وقال أحمد ابن حنبل بعد أن وصفه بوضع الحديث : ما كان أجراًه ! يقول حدثنا ميمون ابن مهران في كل شيء

وزوى الطبراني في معجمه الكبير قطعة منها على طريق جويبر عن الضحاك

ابن مزاحم ، والضحاك بن مزاحم لم يلق ابن عباس ، وهو في نفسه موثوق به عند قوم مضعف عند آخرين ، وأما جويبر فمعدود من الضعفاء ، سئل عنه علي بن المديني فضعفه جداً وقال : جويبر أكثر على الضحاك ، روى عنه أشياء مناكير وروى هذه المسائل الجلال السيوطي في كتاب الاقناب بسند يبتدي بشيخه

ابن هبة الله محمد بن علي الصالح ، وينتهي الى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم لأنصاري ، وفي هذا السند رجال يوثق بروايتهم ولكنك تجد من بينهم

آخرين قدم علماء الحديث وطرحوم الى طائفة وضاع الأحاديث ، كمحمد بن
أسعد العراقي المعروف بابن الحكم ، وعيسى بن يزيد بن دأب الليثي
ومنى لم نجد في طريق رواية القصة ما ثبت على النقد أصبحت القصة من
قبيل ما يروى لثائده الأديبة ، وضعت عن أن تستقل بالدلالة على معنى
تاريخي لاشبهة فيه

ادعى المؤلف أن التكلف والانتحال للاغراض التعليمية الصرفة كان
شائعاً معروفاً في العصر العباسي ، وقال : لا اظيل ولا أتعمق في إثبات هذا ،
إنما احيلك الى كتاب الأمالي لأبي علي القالي والى ما يشبهه من الكتب ،
ثم قال في ص ٤١ « سترى مثلاً بناتنا ^(١) سبعاً اجتمعن وتواصفن أفراسن آباءهن
فتقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل
السذاجة على أنه قد قيل حقاً ، في حين أنه لم يقل ، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ
تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفهبق ويظهر كثرة ما
وعى من العلم . وقل مثل ذلك في سبع ^(٢) بنات اجتمعن وتواصفن المثل الاعلى
للزوج الذي تطمع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقطن كلاماً غريباً مسجوعاً في
وصف الرجولة والفتوة والتعريض والتلميح الى ما تحب المرأة من الرجل »

لا يعني أن تبقى قصتنا البنات السبع في هذا الأدب القديم ، أو تطرحا من
حسابه وتذهب كما ذهب أولئك البنات عيناً وأثراً ، والذي يعني تقدمه هنا أن
المؤلف يكاد يذهب الى أن ما يذكر في تاريخ الأدب قسماً : ما هو ثابت قطعاً ،

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وفي الأمالي لأبي علي القالي ج ١ ص ١٨٧ « اجتمع
خمس جوار من العرب يقطن هلمن ، نصف خيل آباءنا . »

(٢) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وفي أمالي القالي ج ١ ص ١٦ « قلت هجوز من
العرب لثلاث بنات لها صفتان ما تحب من الأزواج . . »

وما هو مكذوب لامحالة ، والمعروف أن من بين هذين القسمين قسماً يقف فيه المؤرخ المحقق فلا يستطيع أن يقول عليه : إنه موثوق بصحته ، ولا يستطيع أن يصفه بالكذب الذي لا مزية فيه ، وشأنه فيما يقضي عليه بالكذب قضاء فاصلاً أن يذكر الطريق الذي وصل منه إلى معرفة اصطناعه ، والمؤلف حكم على حديث البنات ولم يأت بدليل أو أمانة على اختلاقه ما عدا وصفه له بأنه كلام غريب مسجوع ، إذا لم ينكره المؤلف إلا لأنه غريب مسجوع ، واشتمال الكلام على الغرابة والسجع غير كاف في الحكم عليه بالاختلاق

أما الغرابة فإن المعزوة اليهن هذا الحديث عرب ، والألفاظ من نوع اللغة المستعملة في محاوراتهم ومسامراتهم ، وقد تكون غريبة بالنسبة إلى الناشئ ، في غير عهدهم حيث لا تلاقيه هذه الكلمات في كلام فصحاءهم إلا قليلاً

وأما السجع فنحن نعلم أنه أقرب منالاً وأيسر من صناعة الشعر ، بل هو أدنى مأخذاً من الرجز ؟ والتواتر شاهد بان في الناس من يقول الشعر أو الرجز على البداهة ، ومتى صح ارتجال الكلام الموزون لم يكن في الحديث الجاري على أسلوب السجع غرابة تدعو إلى الحكم عليه بالاصطناع ، ومن المحتمل أن يكون الفتيات كالفتيان يتدربن لذلك العهد على طريقة السجع حتى ينقاد لهن ويجري على ألسنتهن كما يجري عليها المرسل من القول ، ونحن لا نذهب إلى أن مثل هذه القصة داخل في التاريخ الموثوق بصحته ، لأن طريق روايتها لا يكفي في الدلالة على أنها وقعت حقاً ، ونرى مع هذا أن الباحث الحكيم وهو الذي يفصل الحكم على قدر البحث لا يقول على حديث « إنه لم يقل » إلا أن يأتي في محثه بما يستدعي هذا الحكم القاطع ، وقد عرفتم أن المؤلف إنما وضع حكمه على غرابة الكلام وسجعه وهما جائزان على العربي الفصح ، فلا تدخل هذه القصة وأمثالها في قبيل ما يحكم عليه بأنه كذب لا محالة ، ولا تتعدى في نظر المؤرخ المحقق موقع الظن الذي

يسوغ له تدوينها لينتفع بما فيها من أدب ولتألف من مجموع أخبارها ما يكون
كالمراة ينظر فيه كيف كان حال المرأة في الجاهلية

قال المؤلف في ص ٤١ والكافي بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلا أعد
إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن
نسال ، أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين
ولاعقليتهم ولاديانتهم ولا حضارتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع
وضعا وحمل على أصحابه حملا بعد الإسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في
هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة
التي حملت الناس على وضع الشعر واتحجانه بعد الإسلام .

ختم المؤلف الكتاب الأول بهذه الفقرات ، وكأنه آانس في نفسه الفوز
على « أنصار القديم » فدارت في رأسه نشوة وانطلق يمزح معك بقوله « ولكني
بعدت عن الموضوع فيما يظهر » يقول هذا وهو لا يشعر بما تصنع الأقلام فيما
تركه خلفه من آراء منهوبة ومعان لا توجد إلا في خياله

يقول المؤلف : إن من الحق علينا أن نسال : أليس هذا الشعر الجاهلي
الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا ديانتهم ولا حضارتهم
بل لا يمثل لغتهم

ادعى المؤلف فيما سلف أن الجاهليين كانوا في علم وذكاء وقوة عقل فوق
ما يمثله هذا الشعر الجاهلي ، ولم يفرغ على هذه الدعوى دليلا غير الآيات الدالة
على أنهم كانوا يجادلون النبي صلواته ويحاورونه في الدين وفيما يتصل بالدين من
تلك المسائل المعضلة التي ينفق فيها فلاسفة أمثال المؤلف حياتهم دون أن يوقفوا
إلى حلها . وقد جاذبناه أطراف المناقشة هنالك ، وأريناك رأي العين أن هذا

الشعر الجاهلي أنفس بضاعة تفاخر بها أمة ذات ذكاء فطري وتفكير لا يستمد من دراسة أو تعليم

وقد تساءل قبل المؤلف مرغليوث وجرجي زيدان عن هذا الشعر الجاهلي لماذا لم يمثل ديانة العرب؟ أما مرغليوث فقد أخذ قلة اشتمال الشعر الجاهلي على الآثار الدينية كما أخذ المؤلف شاهداً على أن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء، وأما جرجي زيدان فلكونه أصبر على البحث من المؤلف وأعرف بحال الشرق من مرغليوث أجاب عن هذا السؤال بما قصصناه عليكم، وخلاصته أن حال العرب لذلك العهد ليست كحال من يعنى في شعره بكثرة التعلق بالمعاني الدينية، وإن المسلمين لم يكونوا ممن يرغب في نقل شعر يحتوى على آثار ديانات يرونها غير مستقيمة، وليس بمستنكر عليهم أن يحمدوا بروايتهم عن بيت أو آيات يظهر فيها أثر نحلة أو ديانة قاموا بالدعوة إلى شرع يريد الظهور عليها، وعلى الرغم من عدم احتفالهم برواية هذا النوع من الشعر فقد بقي له أثر في بعض الكتب الأدبية أو التاريخية

يقول المؤلف: إن هذا الشعر لا يمثل حضارتهم، ولم يبحث في هذا الموضوع ولا فيما سلف عن هذه الحضارة حتى يظهر أمرها ويوازن بينها وبين هذا الشعر ليعلم: هل هو ملامح لتلك الحضارة أم غير ملامح لها، ولم يكن منه فيما سبق سوى أنه كان يدخل هذا المعنى في أثناء حديثه عن قوة عقليتهم واستنارتهم وعلمهم بالسياسة، كقوله: كانوا أصحاب عيش فيه لين ونعمة، وقوله: وإذا كانوا أصحاب علم ودين وسياسة فما أختلهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية، وكذلك كان يدخل في أثناء الحديث اسم الثروة دون أن يدل على أسبابها أو يأتي على شيء من آثارها

والصواب أن من ينظر في هذا الشعر الجاهلي بشيء من التدبر، وينظر

في حضارة القبائل التي عاش فيها اولئك الشعراء ، بأي مرآة شاه وعلى أي مطلع تسنى له ، لا يستطيع أن يدرك تفاوتاً بين هذا الشعر وتلك الحضارة الا اذا اشتد حرصه على أن يقول : إن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء .
فهذا الشعر الجاهلي يمثل من الحضارة ما يمثله شعر الاسلاميين قبل أن تلبس البلاد العربية ثوب الحضارة الذي نسجه فاتحو بلاد قيصر وكسرى ، ولا ينبغي لأحد أن يزعم أن الحضارة في الجاهلية كانت أجلى مظاهر وأوفى وسائل من حضارة العرب لعهد ظهور الاسلام

يقول المؤلف : ان هذا الشعر لا يمثل لغتهم ، وهو عما يبني هذا القول على نظرية العزلة العربية ونظرية جهلهم وغبائهم وتوحشهم ، ولو نظر الى أن في الامة العربية علماء وذكاء ، ونظر الى أنها كانت ترتبط بصلة التعارف وتعتد مجامع تشهدا القبائل على اختلاف أوطانها ، لسهل عليه أن يفهم كيف تكونت على طول الأيام لغة اديبة تتناولها السنة البلغاء حين تنطلق في شعر أو خطابة فالشعر الجاهلي يمثل اللهجة التي يتحراها الشعراء لتضرب قصائدهم في اليمن واليسار ، وتسير مسير المثل لا تقف في واد ، ولا يختص بها قوم دون آخرين . وقد يظهر على لسان الشعر أثر من لهجته الخاصة ، وربما غيَّره الرواة الى اللهجة الادبية من غير أن يخسر وزن القصيدة حرفاً

يقول المؤلف : ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت هذه النظرية أن نتبين الاسباب التي حملت على وضع الشعر ، وهذا صريح في أنه انتهى من تقرير النظرية وانه مثل كنانته وكنانة مرغليوث في الاستشهاد عليها ، وأما يريد بعد هذا أن يبحث في الاسباب الحاملة على الانتحال ، ونحن محتاجون بعد أن صقلت هذه النظرية أن تناقشه في بحث هذه الاسباب لانه رمى فيه عن القوم التي رمى عنها في هذه النظرية البائسة ، وليس من اللائق أن ندعه يضرب في

غير مفصل ويمشي في غير طريق ، وانه لتعز علينا أن تضع هذه الطائفة
القليلة من المستنيرين أقدامها على اثره ، فتستبدل بالصلاح من مآلوفها جديداً
لاخير فيه

الكتاب الثاني

أسباب اتحال الشعر

— ١ —

ليس الاتحال مقصوراً على العرب

ذكر المؤلف في بدء هذا الفصل أنه يجب على الباحث أن يتعود درس
تاريخ الأمم القديمة ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه . وقال : إذا كان
هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوقفوا الى الحق فيه ،
فهو أنهم لم يلقوا إماماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يحظر على بالهم
أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها . ثم قال في ص ٤٣
« والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ
العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم »
الاطلاع على تاريخ الأمم القديمة يفيد في درس تاريخ العرب وآدابهم ،
وهذا الاطلاع انما يفيد الباحث الذي يستقبل الحقيقة بنظر مستقل وقلب خالص
من التحيز الى ناحية ، فان كان المطلع على تاريخ الأمم القديمة يحمل فكراً غير
منتظم ، أو كان يحمل للأمة العربية ازدراء وجفاء ، كان اطلاعه شراً من عدم
الاطلاع ، وكذلك حال وسائل الخير إذا وقعت الى يد لم تكن مستعدة
لان تعمل صالحاً

إن الذي يتلقى تاريخ الأمم القديمة كما يتلقاه القرطاس بسذاجة أو بما معه

من بحث وتعليل ، لا ينتظر منه أن يتناول تاريخ العرب وآدابهم فيجيد النظر
ويحسن القياس وينبت في الأدب نباتاً حسناً ، فإذا ضم الى عجزه عن التفكير
الصحيح نزعة شعوية ثم ترامي على قياس الوقائع باشباهارأيت الواقعة العربية
تقاس على الواقعة اليونانية أو الرومانية في حال أن الواقعتين يفترقان مبدأ
ويختلفان آراء . وهذا كتاب في الشعر الجاهلي قد خاض في تاريخ الأدب
العربي ، ومؤلفه مُلمّ بجانب من تاريخ اليونان والرومان ، ولم يأت هذا الكتاب
بقياس مقبول أو رأي محدث سليم ، ونحن لانرى سبباً لعدم توفقه سوى أن
مؤلفه يبحث في غير رفق وأناة ويحرص على أن يهضم حق العرب بعد الاسلام
هل يجهد المطلع على تاريخ اليونان والرومان أثراً يتصل بموضوع الشعر
الجاهلي أكثر من أن شعراً كثيراً اصطنع في هاتين الأمتين وحمل على القدماء
من شعرائهم أو على شعراء خياليين . وهل يستطيع الباحث الملمّ بملك اتاريخ
أن يبنى على هذا الاثر شيئاً سوى إمكان أن يكون رواية الشعر الجاهلي قد نظمو
شعراً وعزوه الى القدماء زوراً وكذباً ؟

أنصار القديم يسمون باحتمال أن يكون في هذا الشعر الجاهلي ما هو مختلف
مصنوع بل يقولون : ان من هذا الشعر ما هو مختلف لاحتماله . وإذا لم يكن لالمهم
تاريخ اليونان والرومان أثر في قضية الشعر الجاهلي سوى أن يخطر على بالهم
احتمال أن يكون هذا الشعر مصنوعاً كالشعر المعزوالى قدماء اليونان والرومان
فإن علماء اللغة والأدب قد انتهوا الى هذه الغاية قبل أن يعلموا أن من شعر
تدرك الامتين ما هو محمول على قدمائهم ، وشاهد هذا أنهم يتقدمون ما يقع اليهم
من الاشعار ، ويتساءلون عن طريق روايتها فلا يصح في أي أدب أو منطق
أن يُعدّ قبولهم لكثير من هذا الشعر عدم توفيق الى الحق أو أنه ناشئ عن عدم
إلمامهم بتاريخ هذه الامم القديمة إلماماً كافياً

ثم أخذ المؤلف يذكر الامة اليونانية والامة الرومانية ويعقد بينهما وبين الامة العربية ما يشبه المقارنة ، وهو أن كلا من هذه الامم تحضر بعد بداوة وخضع في حياته الداخلية لصروف سياسية مختلفة ، وانتهى الى نوع من التكوين السياسي دفعه الى تجاوز حدوده الطبيعية وبسط سلطانه على الارض ، ثم قال في ص ٤٤ « وفي الحق أن التفكير الهادي في حياة هذه الامم الثلاث انتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة . ولم لا ؟ اليست هذه الاشارة التي قدمناها الى ما بين هذه الامم الثلاث من شبه تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الامم فانتهدت الى نتائج واحدة أو متقاربة »

في استطاعتنا أن نناقش هذه الجمل كما جاءت في غير صراحة ، ولكن القلم لا يرغب حين يخوض بحثاً علمياً أن يمتطى المواربة أو يكلم الناس رمزاً ، فلنطو الستار الذي سدله المؤلف وجلس يتحدث من ورائه ، فقد ينزع محارب الحقيقة الى الكنايات البعيدة والايماء الخفي حتى يحرك مقاله في بعض النفوس دون أن يجد في طريقه زاجراً ، ولا يرضى الذائد عن سبيلها الا أن يضع الغرض على ظاهر يدك ويريك المعنى في مرآة تقيّة فاما أن تقبل واما أن تأتي

يذهب المؤلف الى أن شأن العرب حين فتحوا الممالك وقاموا على سياسة الامم ، لا يختلف عن شأن الامتين اليونانية والرومانية في المؤثرات والنتائج ، يقول هذا وهو يقصد الى ان يجحد ما للاسلام وشريعته من مزية او اثر في تلك النهضة العربية ، لانه يزعم ان مؤثراتها ونتائجها متحدة أو متقاربة مع لمؤثرات ونتائج نهضة لم تقم على اساس شريعة سماوية . وقد تعرض لهذه مؤثرات المشتركة بين الامم الثلاث ، فاذا هي تحضّر بعد بداوة ، وصروف سياسية مختلفة ، وتكوين سياسي انتهى بها الى تجاوز الحدود الطبيعية . اما النتائج

الواحدة او المتقاربة فهي بسط السلطان على الارض ، ثم ان اليونان تركوا فلسفة وأدبا ، والرومان تركوا تشريعا ونظاما ، والعرب تركوا ادبا وعلما ودينا

لا يخالف التاريخ في أن الوقائع تقوم على أسباب ، ولا تعارضه في أن تكون الاسباب ذاهبة في الغابر كسلسلة لا يعلم مبدأها الا مبدع الخليقة ، والتاريخ أيضا لا يخالفنا في أن من الاسباب ما يخفى على الباحث ، ومن الاسباب ما يلحظه الباحث في صورة لا تنطبق على صورته الثابتة

فمن المحتمل أن المؤلف لم يدرك بعض أسباب النهضة العربية ، أو انه تخيله في غير صورته الواقعة ، ولا سيما بعد ان عرّقى ان الملمه بجانب من تاريخ اليونان او الرومان لم يحمه من ان يضم في كتابه رأيا ذاعوج ، او خيالة في ثوب حقيقة

لا يلتبس على أحد أن هذه الامم تحضرت بعد بدائة ، وآننت عليها صروف سياسية مختلفة ، ثم انتهى بها تكوينها السيامي الى بسط سلطتها في الارض . وهل اشترى كبا في هذه الاطوار العامة يكفي لتحقيق ان مؤثراتها ونتائجها واحدة او متقاربة ؟

ذلك ما ريد بحثه في كلمة نفصلها على مقدار ما يند كرك بانحراف المؤلف عن الواقع ويريكه كيف يخرج عن نظام البحث ليقضي وطر الدعوة الى غير هداية القرآن

يكاد الدين يدرسون تاخي الام لا يختلفون في أن فتح العرب لهذه الممالك كان أمر أعجبا . وشهود هذا لا يأخذهم عدّ وانما أسوق منهم شاهدين : احدهما غربي والآخر شرقي ، وكلاهما لا ينهم بأنه تحدث عن عاطفة أو محاباة للاسلام بسط في دواعي العجب من ذلك الانقلاب البديع « لوثر وب ستودارد في حاضر العالم الاسلامي ^(١) حيث قال : « كاد يكون نبأ نشوء الاسلام

النبا الاعجب الذي دون في تاريخ الاعصار ، ظهر الاسلام في أمة كانت من قبل ذلك العهد متضعضة السكيان ، وبلاد منحطة الشأن ، فلم يمس على ظهوره عشرة عقود حتى انتشر في نصف الارض ممزقا ممالك عالية الدرى مترامية الاطراف ، وهادما أديانا قديمة كرت عليها الحقب والاجيال ، ومغيرا ما بنفوس الأمم والأقوام ، وبانيا عالما متراص الأركان ، هو عالم الاسلام » وقال « كلما زدنا استقصاء باحثين في سر تقدم الاسلام وتعاليمه ، زادنا ذلك العجب العجيب بهرا وارددنا عنه باطراف حاسرة »

وتعرض جرجى زيدان في كتاب تاريخ التمدن الاسلامى لما أخذ الناس من العجب لهذه النهضة العربية الاسلامية حين قال « للكتاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الأسباب التي ساعدت العرب على فتح بلاد الروم والفرس وقهر القياصرة والاكامرة برجال يكاد عددهم لا يزيد على عدد حامية مدينة من مدن أولئك ، مع ما كان عليه العرب يومئذ من سداجة المعيشة وقلة الدرية في فنون الحرب وضيق ذات اليد وضعف العدة ، والروم والفرس أعظم دول الأرض يومئذ ، وعندهما العدة والرجال والحصون والمعائل ، وزد على ذلك أن العرب فضلا عن قتلهم وسداجة أحوالهم فقد جاءوا مهاجرين في بلاد لا يعرفونها ولا نصير لهم ، وأغرب من ذلك كله أنهم فتحوا الملكتين جميعا في مدة لا تتجاوز بضع عشرة سنة »

هؤلاء الذين عجبوا لمظهر الامة العربية في صدر الاسلام قد درسوا تاريخ اليونان والرومان ، ولو كانت المؤثرات والنتائج في هذه الامم واحدة أو متقاربة لما تلقوا نبا الحركة العربية بعجب وانبهار ، ولما جرى للكتاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الاسباب التي ساعدت العرب على قهر القياصرة والاكامرة

ثم إن هؤلاء الكتاب قد بعثوا أنظارهم في البحث عن أسباب هذه النهضة العربية ولم يستطيعوا إلا أن يحوموا حول المؤثر الأكبر وهو الروح الذي بثه الاسلام في صدور العرب والنظم التي أخذ بها أعمالهم - قال « ستودارد »
 « كان لنصر الاسلام هذا النصر الخارق عوامل ساعدت عليه ، أكبرها أخلاق العرب وماهية تعاليم صاحب الرسالة وشريعته والحالة العامة التي كان عليها الشرق المعاصر لذلك العهد »

وقال جرجى زيدان : « ان العرب أصبحوا بعد الاسلام غير ما كانوا عليه قبله ، كانوا قبائل مشننة مبعثرة فأصبحوا أمة واحدة بقلب رجل واحد » وذكر أسبابا أخرى من جعلتها اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وعدل المسلمين ورفقهم وزهدهم ، ثم قال : « وكان لتلك المناقب تأثير عظيم ، ومن هذا القبيل التسوية بين طبقات الناس رفيهم ووضيعهم » وعطف على هذا استبقاء الناس على أحوالهم وقال « كان العرب اذا فتحوا بلداً أقرؤا أهله على ما كانوا عليه من قبل ، لا يتعرضون لهم في شيء من دينهم او معاملاتهم او احكامهم المدنية او القضائية او سائر احوالهم »

فالواقع يعني ان تكون المؤثرات في حياة الأمم الثلاث واحدة أو متقاربة . وليس التحضر بعد البداوة ، وصروف السياسات المختلفة ، والتكوين السياسي المدافع الى فتح البلاد الا أطواراً عامة ، ولا بد من البحث في سبب التحضر بعد البداوة وفي اساليب تلك السياسات المختلفة وفي كنه هذا التكوين السياسي ، فان الأمم اذا اختلفت في سبب تحضرها أو في صروف سياستها أو في شخصية تكوينها السياسي لا تكون نتائج حياتها واحدة أو متقاربة

واعل القاريء يفهم رجحان حياة العرب على حياة اليونان والرومان من تسوية المؤلف بينهما في المؤثرات والنتائج ، فان ما يحمله للادة العربية المسلمة ، يدعوه الى أن يغير تاريخها ولو في أذهان طلابه في الجامعة ، فاذا جعل نتائج

حياة العرب مماثلة لتنتاج حياة اليونان والرومان ، فذلك الشاهد على أن فضل حياة العرب واضح ، وانه لو وجد كفة العرب تساوي كفة تينك الامتين أو ترجح عنها بقليل لصاغ البحث في غير هذه الصورة ونحا بالعبارة نحو الغض من العرب وانزالهم الى الدرجة السفلى

يقول المؤلف : ان المؤثرات في حياة الامم واحدة أو متقاربة ، ونجده حين يتحدث عن التنتاج بيتدئها بتجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ثم يصله بالتراث الذي تركه الامة وهو بالنسبة لليونان فلسفة ، وللرومان تشريع ونظام ، وللعرب أدب وعلم ودين . فالدين في زعمه كالفلسفة اليونانية والتشريع الروماني يصح أن يعد في نتاج تلك المؤثرات المتحدة أو المتقاربة ، ويصح أن يسمى تراثا تركه العرب كما تركوا علما وأدبا .

ليس الدين من نتائج التحضر بعد بداوة أو صروف السياسات المختلفة أو التكوين السياسي الدافع الى فتح البلاد ، وانما هو هداية سماوية أطلت شمسها على افق عربي ثم ألفت أشعتها هكذا وهكذا ، وما كانت الصلة بين العرب وهذا الدين الا صلة الايمان والجهاد في سبيله ، وقد انعقدت هذه الصلة بينه وبين أمم أخرى ليست بالعدنانية ولا القحطانية ، وانما هي العقول الراجحة تبصر الحقائق محمولة على سواعد الحجج فلا تقعد حتى تعتنقها

*

**

قال المؤلف في ص ٤٤ : ولنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو اقتراب بين العرب واليونان والرومان فنحن لم نكتب لهذا ، وانما نريد أن نقول : إن هذه الظاهرة الاديية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزع لها أنصار القديم جزعا شديدا ليست

مقصورة على الامة العربية »

لا يفتؤ المؤلف يشكو اليكم أشخاصاً يسميهم أنصار القديم ويدعي عليهم أنهم يجزعون جزعا شديداً لهذه الظاهرة الادبية التي يحاول أن يدرسها في هذا الكتاب . وهذا ما دعاه الى أن يقص عليكم شيئاً من تاريخ اليونان والرومان حتى لا يخالط ظنكم أنه رمى الامة العربية بوصمة لم نرم بها أمة من قبلها
ولسنا على ثقة من أن في أهل الادب من يجزع جزعا شديداً أو هيئاً لظاهرة أدبية

فان جزعوا فلا نخاذة البحث في هذه الظاهرة جسراً يعبر منه الى طعن في الدين ما له به من يشبية أو سلطان ، وان جزعوا فانما يجزعون إشفاقاً على تلك الفطر السليمة يخدمها على غير نظام ويطبعها على عادة البحث الذي يهوي برأس الحقيقة الى عقبها ويرفع عقبها الى مكان الرأس ، وان شاكك أن تشاهد أمثال هذه الصورة النادرة فادرس كتاب « في الشعر الجاهلي » وأنت خالي الذهن من كل ما قيل فيه

عاد المؤلف الى الحديث عن منهج ديكرت وقال في ص ٤٥ « ولا بد أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم ذلك لان عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية أو قل أقرب الى الغربية منها الى الشرقية ، وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في النفس وأسرت في الاتصال باهل الغرب »

ألم يكن من أدب الاستاذ أن يربي نفوس التلاميذ على عزة ونخوة ، ومن أسباب عظمة النفس ومقامرتها في الشرف شعورها بأنها غصن من شجرة نبتت نباتاً حسناً وأنت أكلها ضعفين

ان شعور نشئنا بما كان للشرق من علوم راجحة و حياة علمية زاهرة ليجمعهم
من سمو الهمة وقوة العزم بمكان لا نحظى به نفوس يقال لها : انسلخي من
شرقيتك ، إنها مردولة ، اخرجي في صبغة غربية إنها أخذت الكمال من جميع
أطرافه

ولا أقصد بانكار نزعة المؤلف أن يشعر الناشئ بان الشرق في غنى عن
الغرب أو أن نذكر الشرق باكثر مما تسعه الحقيقة ، فان الاول صد عن
سبيل الرقي ، والثاني جناية على التاريخ وعلى ما يسميه الاخلاقيون أو اللغويون
صدقا وأمانة

يسرنا من استاذ في الجامعة أو في غير الجامعة أن يتحدث عن ديكرت
ومنهج ديكرت وعن الثمرات التي جناها أهل العلم من سيرهم على منهج ديكرت ،
ونكره مع هذا أن يغلو الاستاذ في جحود ما كان للشرق من عبقرية حتى يتناهى
به الغلو الى أن يسمي الثقافة عقلية غربية

تدرس الامم الراقية تاريخها لانه علم ، وتعنى بدرسه لانه يفضي الى أبنائها
بما كان لسلفهم من مآثر فاخرة ، فيدخلون معترك هذه الحياة بشعور سام وهم
يصغر لديها كل خطير ، أما المؤلف فانه يدس في محاضراته فقرات شأنها الازراء
بأي قومية شرقية ، وقد نفذت هذه الدسيسة في نفر حتى تيسر لها أن تجمع في
نفوسهم بين المهانة والغرور

لا نتمري في أن المؤلف درس مقدمة ابن خلدون ، ولو كان فيه روح من
اخلاص ، لم ينصرف عن هذا الحديث حتى ينبه على منهج ذلك الفيلسوف ، ولكنه
لا يرغب في أن تشعر تلك الطائفة القليلة بذلك المقال ، لأنه لا يستطيع بعد
شعورهم هذا أن يربهم منهج ديكرت في صورة المبتكر الذي لم ينسج على مثال ،
ولا يستقيم له أن يسمي الثقافة وتحقيق البحث عقلية غربية

أوردنا ذلك المنهج في ص ٢٦-٢٧ وقد زاده صاحبه إيضاحاً بقوله « فإن النفس إذا كانت في حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتمهيص فتقع في قبول الكذب ونقله » ثم فصل القول في أسباب الكذب فقال « ومن الأسباب المقتضية للكذب في الاخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمهيص ذلك يرجع الي التعديل والتجريح . (ومنها) الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . (ومنها) توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يدخلها من التلبيس والتصنع فينقلها الخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . (ومنها) تقرب الناس في الأكثر لاصحاب النحلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة (١) »

وإذا ضمنت هذا الى ما نقلناه عنه أننا رأيت منهاجاً متى سلكه الباحث بذكاء وإخلاص ، بلغ في تحقيق تاريخ العرب وآدابهم الغاية التي ليس بعدها مرتقى

قل المؤلف في ص ٤٥ « وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك الا لان في مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وأخربن لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها الا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى آخر

وانجاء الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضي
غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا »

لا يفوت أحدا أن في الغرب علما وثقافة واختيار أسلوب في البحث
والتأليف ، وذلك شأن كل أمة تجرد من زعمائها أو امرائها من يأخذون بأيديها
الى نهضة علمية ضافية . والذي نلقت له نظر القراء ألا يأخذهم الاعتقاد بتفوق
الغرب علما وثقافة الى أن يُطرقوا أمام كل رأي أو مقال يصدر من غربي حقا أو
غربي تقليداً ، وحقيق عليهم أن يحتفظوا بالمعيتهم ، ويناقدوا الآراء الغربية أو
المدعية أنها من نسل عقلية غربية ، ولا يمنحوها من الاحترام ما يحجم بهم عن
نقدها والبحث عن منشئها وما يترتب عليها من النتائج ، ثم لا يترددوا في أن
يحكوا عليها بالصحة أو البطلان حكما لازبا

ولا يقصد المؤلف حين يلهج بمنهج ديكارت ويشير الى أن عقليته أصبحت
غربية ، الا التأثير على طلابه في الجامعة حتى يصفوا الى حديثه كان على
رؤوسهم الطير ، ويتلقوا آراءه بالتصديق والخضوع .

في الغرب علم وأساليب بحث وتأليف ، وليس في يد الغرب أن يهب لك
ذوقاً سليماً أو عقلاً لايمشي في البحث الا على صراط مستقيم . وهذا مرغليوث
وهو غربي عقلا ومولداً قد يورد آراء لا تلتقى في الشرق إلا من يرددها بالحجة
على عقبها خاسئة . فان كان للعلوم الغزيرة وطن فان العبقريّة لاوطن لها

قال المؤلف في ص ٤٦ « واذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضي الكثرة
من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من
تأثيره في هذا الجيل الناشئ . فالستقبل لمنهج ديكارت لا لمناهج القدماء »

عرف هؤلاء الأدباء والمؤرخون منهج ديكرت من قبل أن يخلق كتاب « في الشعر الجاهلي » ولاقوه بطمانينة وارتباح ، لأنه المنهج الذي يسير عليه كل راسخ في العلم ، وإذا لم يرضوا عن ذلك الكتاب فلأن مؤلفه ينطق بغير حجة ويحكي آراء في لهجة مستنبط ، ويستعير للطعن في الإسلام لقب باحث ، ويتخذ اسم منهج ديكرت حباله لصيد الأغبياء . فحسبوا أنهم بأن نقد ذلك الكتاب واقتضاح ما فيه من كيد وخطأ سيقال تأثيره في الجيل الناشئ . فالمستقبل للحقائق والخجج لا للتغني باسم الجديد وأنصار الجديد

﴿ السياسة وانتحال الشعر ﴾

بنى المؤلف ما كتبه تحت هذا العنوان على الهجاء الذي دار بين قريش والانصار لعهد النبوة ، وبين قريش والانصار لعهد معاوية بن أبي سفيان ، ثم على تأثير العصبية في الحياة السياسية ، وقد خاض في هذا الموضوع كتاب لا يخفى على المؤلف مكانه وهو تاريخ آداب اللغة العربية لجرحي زيدان فقال^(١) « وقد راج الهجوم السياسي في العصر الأموي لاحتياج ولاة الأمور اليه بسبب الانقسام الذي قام بين الأحزاب المختلفة - وهو الهجوم السياسي ، وقد بدأت المهاجاة في الإسلام بين شعراء النبي واعدائه القرشيين ثم صارت بين المهاجرين والانصار او هي بين قريش واليمن ، وكان لكل من الجانبين شعراء يردون عنهم الهجاء بأشد منه ، وكان المسلمون يحفظون ما يقوله هؤلاء من المهاجاة وينشدونه ، كل طائفة تنتصر لأصحابها وبلغ ذلك عمر بن الخطاب فنهي عنه وقال « في ذلك شتم الحي بالميت وتجديد الضغائن . فلما أفضى الأمر الى معاوية انتضت سياسته ومصالحته أن يجدد تلك الضغائن فجعل يغري الشعراء على

الطعن بالانصار لانهم أصحاب علي بن أبي طالب خصمه . وكان يفعل ذلك تحت طي الخفاء ، ومن الذين أغرام على ذلك الطعن الاخطل الشاعر التغلبي المشهور فعظم ذلك على الانصار خصوصاً لانه نصراني ، واستعان به معاوية على المسلمين ، فغضب متكلم الانصار وشاعرهم وهو يومئذ النعمان بن بشير ودخل على معاوية وأشده قصيدة في الدفاع عن الانصار مطلعها

« معاوي ان لم تعطنا الحق تعترف الخ »

ثم تخلص الى الفخر باعمال الانصار وانسابهم وختم القصيدة بالطعن على

خلافة معاوية »

وقال « ونحوت المهاجة بين الانصار والمهاجرين الى المشامة بين بني

هاشم وبني امية وانتشر ذلك في المملكة الاسلامية »

سقتنا هذه المقالة ليكون القراء على بينة من الاساس الذي عقد عليه

المؤلف هذا الفصل

ذكر المؤلف ان العرب خضعوا للمثل ماخضعت له الامم الاخرى من المؤثرات الداعية الى انتحال الشعر والأخبار ، وأن أهم هذه المؤثرات الدين والسياسة ، ثم قال في ص ٤٧ « فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الاول والثاني »

لو قدر للمؤلف أن يكتب في علم الحساب أو الهندسة لما طاب له الانصراف عن الحديث حتى يرمي الى ناحية الاسلام أو رجال الاسلام بكلمة يمن بها على أوليائه من غير المسلمين

يقول المؤلف : أرادت الظروف ألا يستطيع العرب أن يخلصوا من مؤثر الدين ، وهو يعلم ان معنى الخلوص من الشيء النجاة والسلامة منه ، ولا عجب أن يخيل المؤلف الاسلام في صورة ما ينبغي للناس أن ينجوا بانفسهم من تأثيره فانه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وهذا ما يؤذي العقلية التي « أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة »

قال المؤلف في ص ٤٧ « هم مسلمون لم يظهروا على العالم الا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعترفوا بهذا الاسلام وبرضوه ويجدوا في انصالحهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه ، وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ويألموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم »

لم يظهر العرب على العالم الا بالاسلام ، وهم محتاجون الى ان يعترفوا به وبرضوه ، وكانوا يجدون في انصالحهم به ليقبيلهم بأن هذا الاتصال يضمن لهم الظهور والسلطان والسعادة في الآخرة والأولى . وكثير من رجال هذه الامة النجيبة أرضوا الاسلام وجدوا في انصالحهم به من قبل ان يظهروا على العالم ومن قبل ان يكون له سلطان ، بل أرضوه وجدوا في انصالحهم به يوم كانوا يلقون من الذين أشركوا أذى كثيراً ، ويوم كانوا يقاسون مفض الغربة عن اوطانهم ، ويوم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس

فالتاريخ يشهد بأن في العرب رجالاً أنفقوا في سبيل الاسلام كل ما استطاعوا من قوة ، وسيرتهم تنطق بانهم اقاموا الدعوة اليه بعقيدة أنه هداية ومنبع سعادة ، وسواء عليهم بعد ذلك الجهاد الحق أن يعيشوا به اعزاء أو يموتوا شهداء ، فاذا أرضى أولئك الرجال الاسلام قائما أرضوا الانسانية ، واذا جدوا في الاتصال به قائما يجدون في الاتصال بالفضيلة ، ولكن المؤلف لا ينظر الى الفضيلة

وآداب الانسانية الراقية بهين تقدرها

فما كان للمؤلف أن يرمي العرب بهذه العبارة المطلقة الشائنة ، وما كان له أن يخيل الى قراء كتابه أن العرب لم يجدوا في اتصالهم بالاسلام الارغبة في الظهور وحرصاً على السلطان ، فان في الاسلام حجة وحكمة تأخذان ذوي الفطر السليمة والعقول السامية الى أن يتصلوا به ويروضوه ولو نسلت عليهم الخطوب من كل حدب ، أو سخط عليهم أمثال هؤلاء الذين أخذت عقليتهم « منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة »

قال المؤلف في ص ٤٨ « فخليق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد ان يبحث عنه من فروع التاريخ . وسترى عندما نتعمق بك قليلا في هذا الموضوع أنا لسنا غلاة ولا مخطئين »

لم يوضح المؤلف وجه التأثير بالسياسة حتى يعلم القاري ان هذا المعنى يختص بالعرب او هو شأن كل جماعة تساس بسلطان ، واذا كان دأب العرب خاصة فهل هو عارض لهم في بعض أطوارهم السياسية ام هو مظهر لم ينفكوا عنه منذ قامت لهم الدولة في الاسلام ؟ ومن شأن الخاص في بحثه ألا يؤدي تاريخ امة بحديث يبهمة ، وكلام يلوي رأسه على ذنبه

تتأثر الامة بالسياسة على معنى ان يكثر فيها الطامحون الى الرياسة كالملك والوزارة وقيادة الجيش ونحوها ، وذلك ما يبعث على التنافس وبذل المستطاع في سبيل الوصول اليها ، وتختلف الطرق التي يسلكها هؤلاء المتنافسون في كونها مشروعة أو غير مشروعة ، والاخذ في نيلها بالطرق المشروعة خصلة مألوفة وسعي لا بأس به ، وفي العرب من وضعت مقاليد السياسة في يده دون أن يبذل في

سبيلها درهما أو ينتضي حساماً ، وذلك شأن الخلفاء الراشدين ، فإن أردت أن تجعل لأبي بكر الصديق أو علي بن أبي طالب سيقاً مسلولاً ، فإنما هو الدفاع عن نظام الأمة أو عن تلك الرياسة التي تدير شؤونها بحكمة وعدالة ، والواقع أن هذا الضرب من التأثير بالسياسة لم يكن له في عهد الخلافة الرشيدة مظهر ، وهو العهد الذي يمثل روح الإسلام وينطبق على مبادئه من كل ناحية

تأثر الأمة بالسياسة على معنى أن يبالغ القابضون على سياستها في التعرض لشؤون الأفراد واستعمالهم فيما يعود على ولايتهم بالبقاء ، ولو بغير حق ، ومن طبيعة السياسة المستبدة أن يترافقها الناس بالملق رهبة من بطشتها ، أو رغبة في أن يتألم قسطن من سرفها . وهذا المعنى لا يستطيع المؤلف أن يصف به العرب لعهد الخلفاء الراشدين ، أو من ساروا على مبادئ الإسلام بإطلاق كعمر بن عبد العزيز . وقد وجد هذا الضرب من التأثير بالسياسة في كثير من الدول التي تجعل دينها الرسمي الإسلام عربياً كانوا أو غير عرب ، كما يوجد في غير المسلمين حتى الأمم التي يملأ المواقف قلبه باجلالها ، فأننا نرى سياستها تستعمل أقالماً في تغيير تاريخ بعض الأمم وفك عرى وحدتها وقلب أخلاقها وجميع مميزاتنا إلى ما يجعلها تحت تلك السياسة كالانعام أو أضل سبيلاً

أما تأثير العرب بالدين فلأن الإسلام عقيدة وآداب وشريعة وسياسة ، وقد أخذ العرب في يقينهم صحة تلك العقائد ووضاءة تلك الآداب وعدالة تلك الشريعة وحكمة تلك السياسة ، فلا بدع أن يكون للإسلام تأثير في آدابهم ومعاملاتهم وأخلاقهم وسياستهم ولا سيما بعد أن أبصروا باعينهم يد النمام في المسجد تتناول تاج كسرى وتضرب به بين لا تبي يثرب ، وتطوي سلطان قيصر عن ممالك بعيدة ما بين المناكب . فاجعل مسألة الدين عند العرب يوم ادهشوا

العالم ، أساساً للبحث عن الفرع الذي تريد أن تبحث عنه من فروع التاريخ ،
ولا تكن كمؤلف كتاب « في الشعر الجاهلي » من المغالين أو المخطئين

ذكر المؤلف أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا بمكة مستضعفين.
وأن الجهاد بينهم وبين قريش وأولياءهم كان جدلياً خالصاً وأن النبي عليه السلام
كاد يقوم بهذا الجهاد الجدلي وحده ، وكان كلما بلغ حظاً من افحام قريش انتصر
له فريق من قومه حتى تكوّن له حزب ذو خطر ، ولم يكن هذا الحزب سياسياً
يطمح في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته ، وانتهى به الحديث
الى الهجرة ثم قال في ص ٤٩ : « ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئين أن هذه
الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً ، جعلت الخلاف
سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على
الجدل والنضال بالحجة ليس غير » وقال « فليس من شك اذن أن الجهاد بين
النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة
أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً وأصبح موضوع النزاع بين قريش
والمسلمين ليس مقصوراً على أن الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول الامة
العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن ، والطرق التجارية لمن تخضع »
نشأ محمد بن عبد الله صلوات الله عليه في بيثة تعبد الأصنام نشأة رشدة وصدق وعفاف ،
وقد آمن بنبوته رجال من كبار قومه يعرفونه كيف ولد ، وكيف شب ، وأين
يذهب ، ومن أين يجيء ، ولو لم يعرفوه رشيداً صادقاً عفيفاً لذكروا ما يعرفونه
له من هفوة أو هفوات ، وكانت هذه الذكرى عرضة في سبيل إيمانهم وسلاحاً
يقفون به في وجه دعوته ، فإيمان كثير من عطاء عشيرته الذين هم على كذب من
سيرته برقبونها بكرة وأصيلاً ، يشهد بان محمد صلوات الله عليه شب في طهر واستقامة
وصدق لهجة وأناة

قضى محمد بن عبد الله عليه السلام أربعين حجة في سيرة تلاًلاً صدقاً ووفاء
وتؤدة ، فإذا هو بعد الأربعين يدعو الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة ، لا يهاب
جباراً ولا يحابي قريباً ولا يبالي ان يتهمكم به غير حليم
ابصر اولئك القوم الذين يعترف المؤلف بذكائهم ودهائهم واستنارتهم
تلك الآيات المحكمات حقاً ، فكانوا كلما استطاعت طائفة منهم ان تخلص من
اهوائها وما وجدت عليه آباها ، اطمانت الى دعوته وانتصرت لما آمنت به ،
وكذلك الايمان اذا خالطت بشاشته القلوب

لم يدخر المشركون وسعاً في اذى المؤمنين حتى الجؤا فريقاً منهم الى الهجرة
واخذوا يأتمرون في شأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد تعرض القرآن
لهذه المؤامرة وحكى الآراء التي دارت بين المؤتمرين فقال « واذ يكر بك الذين
كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين »
خرج عليه الصلاة والسلام على حين غفلة من اولئك الملأ الذين ائتمروا به ،
خرج ولا رفيق له من اصحابه سوى ابي بكر ، وتواريا في غار ثور حذراً من
ان تقع عليهما عين مشرك ، وكذلك رسل الله يأمنون ويحذرون ، وقد آتى
القرآن على هذه الواقعة في آية « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين
كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا » واسناد
الاخراج في الآيات الى الذين كفروا لأنهم تصدوا الى ما يقتضي خروجه ، وهو
اذابهم له بأشد مما كانوا يصنعون

نزل الرسول - صلوات الله عليه - المدينة وحوله حزب استيقن ان هذه
الدعوة حق ، ووطد نفسه لكل ما يلاقه في سبيلها من خطوب ، ولم يكن يخفى
على الرسول عليه السلام أن أشد الناس عداوة لهذه الدعوة واجمعهم قوة على
محاربتها مشركو قريش ، واذا كان عبدة الاوثان في مكة هم أشد الناس داعية

الى محاربة دين الحق ، بل كانوا اول من بسطوا أيديهم الى أوليائه بالسوء والأذى ، كان من مصالحة هذه الدعوة أن تبندى بعمل الوسائل لاختلاء مكة وبناء ابراهيم واسماعيل من رؤوس تسجد لللات والعزى ، وقلوب لا تضمر لحماة هذه الدعوة الاشرأ

فالرسول عليه السلام وحزبه الطامح الى السعادة الخالدة لم ينتضوا سيقاً أو يهزوا أسلاً أو يرموا نبلاً ، ليظفروا بملك أو ليستأثروا بسلطة ، كما يحاول المؤلف أن يصوره لقراء كتابه . والحق أن الاسلام عقيدة وشريعة ونظام ، ولا بد لهذه الحقائق من حماية ، ولا حماية الا بقوة وسلطان

وإذا كان من مقاصد الاسلام انشاء دولة تجرى على قانون شريعته وتتحرى نظام سياسته ، فالنبي عليه السلام وحزبه من المهاجرين والانصار انما يجاهدون في سبيل هذه المبادئ والمقاصد التي نزل بها القرآن في أحسن تقويم ، فمحاربة المسلمين للمشركين يومى بدر وأحد لا يقصد بها الا ظهور الاسلام ونشر مبادئه ونفاذ أوامره ، وإذا نالت أحد هؤلاهم المجاهدين إمارة أو حياة ناعمة فذلك سنة الله في الدين يجاهدون فينتصرون

انقاد المؤلف بزمام المناسبة الى الحديث عما أحدثته الهجرة النبوية من العداوة بين مكة والمدينة أو بين قريش والأوس والخزرج بعد أن توثقت صلات الود بينهما ، وذكر أن الشعر اشترك في هذه العداوة مع السيف ، وأن شعراء الانصار وشعراء قريش وقفوا يتهاجون ، ثم قال في ص ٥٥ « ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ، فان النبي كان يجرى عليه ويثيب أصحابه ويقدمهم ويهدمهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانا »

لم يجيء الاسلام ليلقي بين القبائل عداوة ، ولا ليطلق السنة الشعراء بالهجاء ، ولكنه فتح بصائر الأوس والخزرج فأرأوا أبا جهل وشيعته في عمية وتمنوا رشحهم فاستحبوا العمى على الهدى ، وإذا كانت القبيلتان تتفان في الجاهلية على ضلالة وتقربان في شقاء ، فإن اختلافهما بالهداية خير من ذلك الاتفاق ، وتباعدهما بالسعادة أفضل من ذلك الاقتراب

أما الهجاء فإتباع يعلمون ما للشعر من الاتصال بالنفوس ، وماله من الأثر في استهواء القلوب ، ولما جعل المشركون بسطون على مقام النبوة بالهجاء ، ويتخذونه سلاحاً لمحاربة دين الحق ، كان من الحكمة البينة أن يكافح أولئك الهجاءون بسلاحهم ، فأذن الرسول صلوات الله عليه - لحسان بن ثابت وغيره أن يجازي تلك السيئة بمثلبها ، وأخبر أن جبريل يؤيد حسانا ، وكذلك كانت العاقبة للذين انتصروا من بعد ما ظلموا

فليس من الصواب أن يخلى السبيل لتلك الأشعار الطاغية ، فتطرق كل أذن وتحموم على كل قلب دون أن تقف أمامها قوة تعمل على مثالها فتكف بأسها ، وتنفض عن الصدور وساوسها

وما مثل تلك الأشعار الغاوية الا كمثل ما يكتبه دعاة الاباحية اليوم من الطعن في الدين وتقويض بناء الفضيلة ، أفحق لحملة الأقلام الناصحة أن ينزروا في بيوتهم ويدعوا هذه الطائفة تنفث من سموم غوايتها ما يفنك بالآداب والأعراض !

أما تأييد جبريل لحسان فقد أخبر به من قامت الآيات البينات على صدقه ، والمؤلف لا ينازع في أن عدم رؤية الشيء ليس دليلاً على عدم وجوده

ذكر المؤلف أن قريشا جاهدت باللسان والاسنان والأنفس والاموال

ولكنها لم توفق ثم قال في ص ٥١ « وأمسّت ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فاذا هو بين اثنين : إما أن يمضي في المقاومة فتقتى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش والى مكة مرة أخرى »

سار النبي عليه الصلاة والسلام الى فتح مكة في عشرة آلاف مجاهد بعد أن نبذ اليهم العهد على سواء ، نزل بمر الظهران فخرج أبو سفيان يلتمس الخبر فأخذه حرس عليهم عمر بن الخطاب ، وأنوا به رسول الله ﷺ فكانت العاقبة أن أصبح مسلماً ، وتألفه عليه السلام بقوله « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » وكان يتألفه بالمال ، ويذهب كثير من الرواة الى حسن إسلامه ، ومما يستدلون به على هذا أنه شهد فتح الطائف وهناك فقئت إحدى عينيه بسهم أصابها من يد الأعداء ، وشهد بعدها وقعة حنين ثم وقعة اليرموك لعهد عمر بن الخطاب ، ولو كان منافقاً لتعد مع الخالفين ولم يضق به الحال أن يلتمس عذراً ، لاسيما إذ كانت السلطة العسكرية لذلك العهد لا تأخذ الناس الى الجندية قهراً ، ولا تجازى المتأخرين عن صفوف الحرب بالفصل بين الرؤوس والأعناق ولا أحسب المنافق ، وإن بلغ في الدهاء الغاية ، يستطيع أن يكتم سربرته عن قوم ليسوا بأبله ولا الأغبياء ، فنحن لا نقضي مع من في قلبه زيغ مجلساً أو مجلسين يمر فيها الحديث بموضوع اسلامي حتى تظهر سربرته في لحظاته وبين شفتيه ، قال تعالى « وتعرفنهم في لحن القول » وهذا شأن المنافق وكل من يحمل نية سوداء ، فإنه لا يستطيع أن يشد وكاءها ولا يملك لها مردأ . ولو كان أبو سفيان منافقاً لم يخف حاله على النبي ﷺ والصحابة المستنيرين المخلصين ، ولو وسم أبو سفيان بين هؤلاء بيسم النفاق لكان أثره في التاريخ أوضح

وروايته أقوى

اندع المؤلف يتحدث عن أبي سفيان بما يشاء ، فإنه يجد في بعض الكتب أثراً يساعده على أن يمس عقيدته و إخلاصه ، وقد اعتاد التمسك بالروايات التي يكثر بها سواد المناقين والمتهتكين وان كانت هباء ، وأما نريد مناقشته في شيء آخر وراء إخلاص أبي سفيان

يقول المؤلف عن أبي سفيان : وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس ، لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من قريش الى الانصار أن يعود الى قريش مرة أخرى

نحن على يقين من أن المؤلف لم يتلق بطريق الرواية الصحيحة أو المصنوعة أن أبا سفيان احتمل هذه المصانعة رجاء أن يتقل هذا السلطان السياسي من الانصار الى قريش . وأما يحاول التشبه بفلاسفة التاريخ المستنبيين ، وما هذا الاستنباط الا من سقط انتساء الذي يقول له المؤرخ بيده هكذا ، ويبيعه عن ساحة تلاميذه ، لانه ناشيء عن عامل غير عامل الفكر أو عن فكر لا يتمتع باستقلاله

ينظر المؤرخ يوم فتح مكة فيجد القائد الأعلى للجند الفاتح من صميم قريش ، ويجد كثيراً من هذا الجند لا يمت للأوس والخزرج بنسب ، وآخرين لا تزال بيوتهم التي ولدتهم بها أمهاتهم قائمة في بطحاء مكة ، ولا يزال آباؤهم أو اخوانهم يقفون من هذه البيوت القائمة واليهابروحون ، وما الأوس والخزرج الا فرقة من جند تألف حول ذلك القائد القرشي ، فالسلطان يوم فتح مكة في يد قريش ، ومن البعيد أن يخطر على بال ابي سفيان أنه في يد تلك الفرقة التي تسمى الأنصار حتى يقول : لعل هذا السلطان يعود الى قريش ، ولو قال المؤلف لعل هذا السلطان الذي انتقل من عبدة الأوثان الى عباد من خلق الأوثان

أن يعود الى عبدة الأوثان ، اكان خطؤه قريباً وشبهته محتملة

قال المؤلف في ص ٥١ « واهل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع ان يححو تلك الضغائن ، وأن يوجه نفوس العرب ووجهة أخرى ، والسكنه توفي بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة . فأني غرابة في أن تعود هذه الضغائن الى الظهور وفي ان تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يحفي تلك الأحقاد »

تحدث النبي عليه السلام عن الامامة والامام في أحاديث برويها البخاري ومسلم وغيرهما ، وقد شرع القرآن للخلافة قاعدة في قوله « وأمرهم شورى بينهم » وزادها النبي عليه السلام بياناً اذ ترك للأمة حريتها في انتخاب من ترى فيه الكفاية للقبض على مقاليد أمرها ، حتى تكون السيرة المقتدى بها في كل عهد ، أما طريقة أخذ الآراء فموكولة الى اجتهاد أهل الحل والعقد ككل مصلحة أرشد اليها الاسلام وفوض في وسائلها الى اجتهاد الآراء

فالخلافة حقيقة شرعية ونظام كافل لحياة الأمة الاسلامية ، ومن يدرس التاريخ بروية وأناة يدرك بوضوح أن الخلافة رفعت الشرق مكاناً عالياً ، وأنه لم يفقد سيادته ومنعته الا حين اختل نظامها وسارت في غير سبيلها ، وليس في سنة الخلافة ما تضيق عنه اللسان المعقولة أو يس الحرية المظمتة ، واهل الذين عجلوا الى التنكر لها لم يجدوا في محيالاتهم الا شبح الخلافة المشربة بروح استبدادية ، ولو بحثوا فيها من حيث حقيقتها المشروعة ونظروا سيرتها يوم مثلها الصديق أو الفاروق ، لوجدوا في سعة نطاقها ما يحفظ حقوق الأمم ويطباق مقتضيات كل

عصر

ترك النبي عليه الصلاة والسلام القرآن وما بينه من عمل متواتر أو حدث

صحيح ، وفي القرآن وما بينه من السنة أحكم دستور تقوم بهقلون
لم يرد الاسلام ان يضع الناس في حرج فيرسم لهم نظم الادارة أو يبين
لم دستورا على نمط هذه الدساتير التي تتغير على حسب العصور وتختلف باختلاف
البلاد ، والذي يليق بحكمة التشريع السماوي أن ينص على بعض الاحكام القائمة
على مصالح ثابتة عامة ، ويضع اصولا عالية يستنبط منها كل شعب ما يطابق
مصالحه ويلائم عوائده . وهذا ما يفهمه الراسخون في العلم ، وهذا ما يسير عليه
الائمة المجتهدون

فلو عمر رسول الله ﷺ بعد فتح مكة زمنا طويلا لم يزد على بناء هذا
التشريع أبنة ، ولم يبدله ان يسن دستورا كدساتير هذه الدول لا يلبث أن تكبر
عنه بعض العصور فيكون غلا في أعناقها ، أو تصغر عنه فيكون ثوبا فضفاضا .
أما الضغائن التي ظهرت والتمن التي استبقت فلم يكن منشؤها تقصا في
التشريع كما يزعم المؤلف ، بل سببها قلة العلم بالتشريع ، وعدم القدرة على التطبيق
أو تغلب الأهواء ، اذ لا عصمة الا لانبيا . الله المصطفين .

قال المؤلف في ص ٥٢ « وفي الحق أن النبي لم يكديدهم هذه الدنيا حتى
اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين
تكون ؟ ولئن تكون ؟ وكاد الامر يفسد بين القريقين لولا بقية من دين وحزم
نفر من قريش ، ولولا أن القوة المادية كانت اذ ذاك لقريش فما هي إلا أن
أذعنت الانصار وقبلوا أن تخرج منهم الادارة الى قريش »

القوة المادية : الجند والسلاح والمال ، ولم يكن هناك جيش تحت امارة
وزير أو قائد قرشي ، وانما هي الأمة تنفر للجهاد ، وعندما تضع الحرب أوزارها
يعود كل واحد الى حرفته . ولم يكن هناك خزائن للسلاح مفاتيحها بيد رجل

من قريش ، بل كان سلاح كل أحد في يده أو في بيته ، ولم يكن السلاح الذي بأيدي قريش أجود من السلاح الذي كان بحمله الانصار وسائر القبائل العربية .
 أما المال فقد روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال عن الحسين بن محمد : أن رسول الله ﷺ لم يكن يقبل مالا عنده ولا بيته ، قال أبو عبيدة يعني إن جاء غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه . وروى أبو داود عن عوف بن مالك : أن رسول الله ﷺ كان اذا أتاه الفتيء قسمه في يومه . اذا لم يكن هناك مال للامة نحت يد أمير قريش

فان قال المؤلف أريد من القوة المادية أن قريشاً أكثر من الانصار عدداً أو أنصاراً قلنا الرواية الموثوق فيها تقول : ان المجتمعين في سقيفة بني ساعدة طرخوا مسألة الخلافة على بساط الشورى فاختاف المؤتمرون : أين تكون الخلافة ؟ ولمن تكون ؟ واشتدت رغبة سعد بن عبادة في أن يتقلد الامارة على الانصار ، ولما احتدم الجدل بسط عمر بن الخطاب يده وبايع ابا بكر فتتابع الحاضرون من المهاجرين والانصار على مبايعته ، ولم يتخلف عنها سوى سعد بن عبادة ، ثم عقد اجتماع عام في المسجد فتوارد الناس على مبايعته وتوانى عنها علي بن أبي طالب حيناً ثم أقبل وبايع ووفى

والرواية تصرح بأن الأوص جنحوا الى ولاية ابي بكر ، وتتابع الخزرج على مبايعته دليل على أنهم لا يجدون في صدورهم حرجاً من خلافته ، ويروى أن أول من قام من الانصار وبايع ابا بكر خزرجي يقال له بشير بن سعد وهو ابو النعمان بن بشير . فالظاهر أن عمر لم يمد يده الى المبايعه الا بعد أن تراءى له أن أكثر الآراء متوجهة الى اختيار ابي بكر ، وسمى مبايعته فليته لأنه بادر اليها قبل ان تخرج تلك الآراء في صراحة على ما هو المعبود في نظام الشورى ،

وعذره في هذه المبادرة أن بعض الانصار أسرف في الجدل وهم بما لا تحمد عقباه .

فخلافة أبي بكر لم تعقد بمبايعة عمر بل تقررت بإِراء الاغلبية الساحقة ، ولم تقع تحت تأثير جند يتحفز أو سلاح يشهر أو مال يبذل ، واذا فرض أن في المهاجرين أو الانصار من بايعوا متابعة للكثرة السائدة أو حذراً من سخطها فمثل هذا لا يخرج خلافة أبي بكر عن أن تكون قائمة على رضا الامة

قال المؤلف في ص ٥٢ « وظهر أن الامر قد استقر بين الفريقين ، وانهم قد اجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه الا سعد بن عبادة الانصاري الذي أبي أن يبائع ابا بكر وان يبائع عمر وان يصلي بصلاة المسلمين ، وان يحج بحجهم . وظل يمثل المعارضة قوي الشكيمة ماضي العزيمة ، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره » قلنا لكم : ان المؤلف متى وقع نظره على رواية تمس سياسة العرب بعد الاسلام ضرب منهج ديكرت برجله ، وكان أجرى اليها من الماء في صيب يقول المؤلف : ان سعد بن عبادة قتل غيلة في بعض أسفاره ، وسيقول في ص ٧١ : إن السياسة قتلتها ، ويشير الى أن الباعث على قتله عدم اذعانه بالخلافة تقريش

لم يذكر المؤرخون كابن جرير وابن الاثير وابن خلدون ، ولا الحفاظ الكاتبون في التعريف باحوال الصحابة كابن حجر وابن عبد البر والذهبي وجمال الدين المزي رواية ان سعد بن عبادة قتل غيلة بيد السياسة ، وانما تجدها في مثل شرح ابن أبي الحديد انهج البلاغة حين قال « ويقول قوم إن أمير الشام كمن له من رماه ليلا الى الصحراء فقتله لخروجه عن طاعة الامام » وابن ابي الحديد على مذهب الشيعة ، والاقرب أن تكون هذه الرواية شيئاً يزعمه

بعض غلامهم

ونحن نشك في هذه الرواية ونبحثها بقلب خال من كل ما قيل في موت

سعد بن عباد

لم ترد هذه الرواية في الكتب المبسوطة في التاريخ اوفي التعريف باحوال الصحابة ، وهذا اشارة على أنها لم تدخل في دائرة العلم التي جاس خلالها هؤلاء اخصا والمؤرخون ، ولا نجد من هؤلاء الا من يذكر أن سعدا مات حتف أنفه او يذكر ما يزعم من أن الجن قتلتها ، ومنهم من يحكي أن سبب موته النهش ، كما قال ابن قتيبة في المعارف « ويقال إنه نهش ^(١) وهو الصحيح »

وردت هذه الرواية في بعض كتب لا يؤخذ ما ترويه من الاخبار المتصلة بسياسة أبي بكر او عمر الا بالتحفظ والاحتراس ، ثم ان ابن أبي الحديد لم يسندها الى قوم بأسأهم ، فلا ندرى من هؤلاء القوم ، وما مبلغ نصيبهم من الصدق أو البهتان ، ولا ندرى أيضاً من هذا الامير الذي كهن لسعد بن عباد حتى رماه فقتله ، وهم يختلفون في تاريخ وفاة سعد ، فقيل في خلافة أبي بكر سنة احدى عشرة ، وقيل في خلافة عمر سنة اربعة عشرة أو خمسة عشرة أو ستة عشرة

انصب المؤلف على هذه الرواية لانها وصمة في سيرة الخلافة الرشيدة ، وأعرض عن الرواية التي تقول « وتتابع القوم على البيعة وبايع سعد ^(٢) » لانها تجعل خلافة أبي بكر منعقدة باجماع وتنفي أن يكون هناك من يمثل المعارضة قوي الشكينة ماضي العزيمة

قال المؤلف في ص ٥٢ « وانصرفت قوة قريش والانصار الى ما كان من

(١) نهشته الحية اسمته

(٢) تاريخ ابن جرير في الحديث عن سنة ١١

انتفاض العرب على المسلمين ايام أبي بكر وعمر ، والى ما كان من الفتوح ايام عمر .
 ولسكن المقيمين من اولئك وهؤلاء . في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون ان
 ينسوا تلك الحصومة العنيفة التي كانت بينهم ايام النبي ، ولا تلك الدماء التي
 يسفكت في الغزوات »

خشي المؤلف أن يقول : ان قريشا والانصار لعهد أبي بكر وعمر لم ينسوا
 تلك الدماء المسفوقة في الغزوات ، فيقال له : ما بلهم امتزجوا وظهروا في قلب
 رجل واحد ، واندفعوا في حروب أهل الردة وفتح بلاد الروم وفارس ، لا يعنيه
 أن يكون الخليفة قرشياً ولا يفرقون بين ان يكون أمير الجيش قرشياً أو انصارياً ،
 لهذه الحجة الدامغة استثنى المؤلف اولئك المجاهدين الفأحين ، وعرج على هؤلاء
 المقيمين يرميهم بالانطواء على الضعاف ، ولا داعي له ولا بينة يضطر انه الى قذف
 تلك النفوس المتألفة الا حرصه على ان يكسو تاريخ عهد أبي بكر وعمر لونا قائما

قال المؤلف في ص ٥٣ «وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فاذا حسان
 في نفر من المسلمين ينشدهم شعراً في مسجد النبي ، فاخذ باذنه وقال : أرغاء
 كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عني يا عمر ، فوالله لقد كنت أنشد في هذا
 المكان من هو خير منك فبرضى ، فمضى عمر وتركه . وفقه هذه الرواية يسير
 لمن يلاحظ ما قدمنا من أن الانصار كانوا موتورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن
 الى انصراف الامر عنهم فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما
 كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أفادوا بالاستنهم من مجد »

وعد المؤلف بأنه سيمشي في البحث على منهج ديكرت ، فقلنا : عوج
 في التاريخ سيقوم ، وتزوير في الرواية سينجلي ، فاذا هو بهجم على ما يقصه

التاريخ بلسان لاعقدة فيه ، وبحرفه الى معان ليس بينها وبين اللفظ صلة الاعلى طرف لسانه

قصة حسان وردت في كتب الادب على مثال ما قصها المؤلف نفسه ، وقد رأينم باعينكم كيف خاض في أحشائها ، وركض بين بدايتها ونهايتها ثم خرج منها بادعاء أن حسان كان ينشد من شعره الذي هجا به مشركي قريش ، وأن عمر استاء من ذلك الصنيع وأخذته الحية لقريش أن أخذ بأذن حسان معنفاً له عن تعرضه لقريش بانشاد ذلك المهجاء . وها هي تلك القصة ماثلة بين أيديكم ، فلا تدل بمنطوقها ولا بلحن خطابها الاعلى أن حسان كان ينشد شعراً في المسجد بصوت جبير والناس حوله ، فكره عمر أن تقام هذه الحلقة في المسجد الذي هو معد للعبادة . ولم يذكر في القصة نوع الشعر ، ولحسان قصائد غير ما هجا به قريشاً ، فقد قال في الجاهلية شعراً كثيراً ، وقال في الاسلام ما ليس بهجاء ، والشاهد من القصة على أن عمر انما كره القا الشعر في المسجد على تلك الهيئة قول حسان : لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى ، ولو كان حسان ينشد شعراً في هجاء قريش لم يرض عمر ويتركه وهو الذي نهى الناس أن ينشدوا شيئاً من مناقضة الانصار ومشركي قريش وقال : في ذلك شتم الحي بالميت وتجديد للضغائن .

قال المؤلف في ص ٥٣ « وكان عمر قرشياً تنكره عصبته أن نزدري قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر »
 كان عمر قرشياً مسلماً يكره له أدبه ان نزدري قريش كما يكره له أن نزدري الاوس والخزرج وقيس ونعيم ، ويكره له ذلك الأدب أن نزدري عبد الله ابن عمر كما يكره له أن نزدري سلمان الفارسي وبلال الحبشي . أما انه ينكر

ما أصاب قريشا من هزيمة وقد كان من أحرص الناس على هزيمتها ، فذلك مالا
يحتمله الا عقلية « أقرب الى الغربية منها الى الشرقية »

يسهل على المؤلف ان يضع اصبعه في سيرة يزيد بن معاوية او حماد الراوية
لانه يجد في التاريخ الصحيح او الباطل ما يعبر به الى الحديث عنها بغلو واغراق
ثم لا يعدم أذنا تصفي اليه أو قلباً يتلحى به ، أما عمر بن الخطاب فان سيرته
متجلية تحت نبراس من التاريخ الصحيح لا يستطيع القلم أن يغير منها لونا أو
يسومها كبداً وإن ركب منهج ديكرت وتناول زاده من حقبة مرغليوث

حكى المؤلف قصة عبد الله بن الزبيرى وضرار بن الخطاب حين قدما
المدينة وذهبا الى ابي احمد بن جحش وطلبا منه أن يدعو لها حسان لينشدها
وينشدهم فجا، حسان واخذنا ينشدانه عما قالت قريش في الانصار ، ولما فرغا
استوى كل منهما على راحلته ومضيا الى مكة ، وذهب حسان مغضبا الى عمر
وقص عليه الخبر فارسل عمر من ردهما وقال لحسان : انشدهما ماشئت ،
فانشدهما حتى اشتفى . ثم قال المؤلف في ص ٥٤ « وقال عمر - فيما يحدثنا
صاحب الاغانى - قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لانه يوقظ الضغائن ،
فأما اذا أبوا فكتبوه . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار
يكتبون هجاءهم لقريش ويحرصون على ألا يضيع »

حديث أن الانصار كانوا يكتبون أشعارهم مما حدثه به صاحب الاغانى
في رواية هذه القصة نفسها ، وقد طوى المؤلف الرواية دونه وأتاك به في صورة
ملا شك فيه ليكون قبولا له أسرع وثقتك به أشد . واذا كتب الانصار
أشعارهم فليس من المتعين أن يكون حرصهم على كتابتها من جهة أنهم « يجدون
في ذلك من اللذة والشماتة مالا يشعر به الا صاحب العصبية القوية » فمن المحتمل

أن يكون الذين كتبوها إنما يريدون الاحتفاظ بها لأنها نتيجة أعمال فكرية ، وكل إنسان يعز عليه اهمال آثاره أو آثار قومه الأدبية ، ومن المحتمل أن يحرصوا على كتابتها لأنها آثار تشهد بأنهم جاهدوا في إعلاء كلمة الاسلام بكل ماملكوا من بسالة وبلاغة ، ومن الملامم لسيرة عمر بن الخطاب - متى صحت الرواية - أن يكون إذنه لهم بكتابتها نظرا الى هذا الوجه الذي يجعلها أمراً مشروعاً

قال المؤلف في ص ٥٤ « ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى عمان ، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصيح الخلافة في قريش فحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ، واشتدت عصبية الامويين ، واشتدت العصبيات الاخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك مانع من قتل عثمان واقتراق المسلمين وانتهاء الامر كله الى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب »

استنبط المؤلف من تاريخ أبي سفيان أنه حين أظلمت خيل النبي عليه السلام بمكة دخل فيما دخل فيه الناس وهو يرجو أن ينتقل هذا السلطان من الانصار الى قريش ، لندع المؤلف هذا الاستنباط ، ولا نخرج به بالسؤال عن الطريق الذي ألهمه أن أبا سفيان أسلم على رجاء ان يعود السلطان السياسي الى قريش مرة أخرى ، وأنه لولا هذا الرجاء لما آثر المصالحة والمصالحة على الضي في المقاومة ، فان لمثل المؤلف هواتف لا يحوم على خاطر الذي يستقبل البحث خالي الذهن من كل ما قيل فيه . وإنما يريد ان نبحت عن مبلغ العصبية في عهد عثمان رضي الله عنه ، فالذي يظهر ان المؤلف اشتد في الحديث عنها أكثر من اشتدادها

ميل الرجل الى قومه وعشيرته أمر مفروز في الطبيعة، كجبه اياه وابنه وأخاه وهي فطرة لا يمكن اقتلاعها من نفوس البشر ماداموا بشراً ، بل لا ينبغي العمل على محوها ، لانها من أقوى وسائل العمران وأشد البواعث على التعاون والتناصر ولكنها قد تزيع وتطغي ، فتقلب وسيلة دمار وداعية تحاذل وتقاطع ، وهذه الطبيعة الزائفة الطاغية هي التي حمل عليها الاسلام وقعد فما كل مرصد وانفق في تقويمها قسطاً وافراً من حكمة الرائعة ومواعظة الحسنة

يبحث الاسلام على ايشار العشيرة بخير لا يعود على غيرهم بشر ، وبأذن بنصرتهم حين يسامون ضياً أو يجاهدون في سبيل حق ، والذي يكرهه ويريد تطهير الصدور من خبثه أن يعمل الرجل على نفع رطله ولو ألقى برطل غيره في شقاء ، وأن يقف في صفوفهم أو يعض الطرف عنهم ولو أبصرهم يرمون حبات القلوب البريئة بالسهام النافذة أو الكلمات الالاسعة

والتحيز للعشيرة بالمعنى الاول مأخوذ فيه شرعاً ومرضى عنه عقلاً ، وهذا هو الذي يوجد في عهد النبوة وفي عهد أبي بكر وعمر وعثمان ، أما التحيز للقومية بمعنى نصره العشيرة وان كانت ظالمة ، واخرص على نفعها وإن جر غيرها الى أذى فلا أحسب أحداً يستطيع أن يرمى به الامة في عهد الخلفاء الثلاثة

قد توجد حمية الجاهلية في أفراد قليلة ، كما يوجد النفاق والاحقاد ، ولكن الاخاء والاتلاف السائد يغمر هذه الحمية الشاذة ويمنع المؤرخ من أن يجعلها طوراً من أطوار الامة ، وكذلك فعل الفيلسوف ابن خلدون في تاريخه^(١) حين قال « كان ابني عبد مناف في قريش جعل من العدد والشرف لا يناهضهم فيها أحد من سائر بطون قريش ، وكان فخذاهم بنو أمية وبنو هاشم إلا أن بنى أمية كانوا أكثر عدداً من بنى هاشم وأوفر رجالاً ، والعزة إنما هي بالمكثرة ،

ولما جاء الاسلام دهش الناس لما وقع من امر النبوة والوحي ونسى العصبية مسلمهم وكافرهم ، أما المسلمون ففهموا الاسلام عن أمر الجاهلية ، وأما المشركون فشغلهم ذلك الامر العظيم عن شأن العصائب ، وذهلوا عنها حينئذ من الدهر الى ان ملك معاوية واتفقت الجماعة على بيعته عند ما نسي الناس شأن النبوة والخوارق ورجعوا الى أمر العصبية والتغالب ، وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب »

فن ينظر الى تاريخ المسلمين لعهد الخليفة الثالث من الطرق الموثوق بها يجد العصبية مغلوطة على أمرها ، ويكاد التحيز الى القبيلة لا يتجاوز حدوده المشروعة ، ويتفقه في هذا من درس سيرة ذلك العهد في كتب علماء الحديث الذين هم أعرف بنقد الاخبار وأهدى الى الحقائق من مؤرخين كثيرين يجمعون الى الرشد سفهاً والى الجدل لهواً ولعباً ، فأمثال هذه القصص التي تجدها في كتب أهل الخلاعة أو من عرفوا بنزعة التشيع الى قبيل ، لا تجدها في كتب من زاولوا نقد الآثار وأسقطوا من حسابها زوراً كثيراً

اقرأ سيرة عثمان - مثلاً - في تاريخ ابن جرير الطبري أو مؤلفات أبي بكر ابن العربي مثل العواصم والقواصم ، وعارضة الاحوذى ، اقرأها في أمثال هذه الكتب فانك تنصرف عنها برأي أخف وأهون من الرأي الذي يحدثك به هذا الذي يتبع أذنان الروايات الواهية أو المصنوعة ، وتقع يده على رجس غير قليل

قال المؤلف في ص ٥٥ « في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التي كان يخططها عمر وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الاسلامية ويكفي أن أقص

عليك ما كان من تنافس الشعراء من الامصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم الى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة «
 رفعت العصبية رأسها في أيام معاوية ، واستوت جالسة أو انتصبت قائمة
 لعهد ابنه يزيد ، وعاد كثير من العرب الى بعض الشر الذي كانوا فيه في جاهليتهم
 وهو التفاخر بالانساب ، والنظر الى ذوي القربى بغير العين التي ينظر بها الى
 الاباعد ، وايتار أولئك بالمنافع وان كان هؤلاء أحق بها أو أحوج اليها ، وتقليد
 الاعمال وان كان غيرهم أقوم عليها ، وهذه السيرة تستدعي بطبيعتها تافرا بالقلوب
 واسترخاء عقدة الاخاء ، وتكون حزبا أو أحزابا معارضة

وقد أدركنا الامة العربية وهي متصلة بالخلافة العثمانية اتصال الانامل
 بالراحة ، حتى قام نفر في الاستانة يوقدون نار العصبية التركية ، فطارت شرارة
 منها الى البلاد العربية ، وسرعان ما سرت في قلوب الفتيان وظهروا في أحزاب
 معارضة ، ولم يتوقف رجال الدولة الى أن يسوسهم بحكمة وكانت العاقبة ما كنا
 نسمع وما كنا نرى

على الرغم من تلك الفتنة الساهرة أيام معاوية ويزيد لم تكن العواطف
 الدينية والآداب الاسلامية ملقبة السلم الى تلك الاهواء ، وتاركة جماها يذهب
 الى غير متهى ، ويكفى أن أذكرك بان تلك الامة على ما مسها من طائف
 العصبية قد سكنت تحت راية معاوية ثم ابنه يزيد ، وكانت تجاهد تحت رايتهما
 وتفتح البلاد بكل ما تملك من اقدام وإخلاص ، وهذا أبو أيوب وهو من
 الانصار قد سار لفتح قسطنطينية وعلى رأسه راية يزيد بن معاوية

فالعصبية نهضت لعهد معاوية ويزيد ، ولكنها وجدت مقاوما خفف من
 ويلاتها ، ولم يتركها الى أن يُجن جنونها وتفتد شعورها كما كانت في الجاهلية ،
 وهو أدب الاسلام

قال المؤلف في ص ٥٥ « ولعلك قرأت تلك القصة التي نخبرنا بأن
عبد الرحمن بن حسان شبب برملة بنت معاوية نكابة ببني أمية »
قصة تشيب عبد الرحمن برملة رواها صاحب الاغانى ولم يقل « نكابة
ببني أمية » ولا أحسب هذه الكلمة الامن طينة الاستنباطات التي يصعد اليها
المؤلف على سلم العاطفة ، وتشيب الرجل بالمرأة يكون من داعية صباية ، ويكون
لرفع قيمة الشعر أو التطلع الى فخر ، ويكون نكابة بأبيها أو أخيها وحده ، والظاهر
أن تشيب عبد الرحمن برملة - ان صح - لا يحمل الا على مثل هذين الباعثين ؛
وقد ذكر صاحب الاغانى نفسه أن معاوية قال لعبد الرحمن : ألم يباغى أنك
تشبب برملة ؟ قال له : بلى ولو علمت أن أحدا اشرف لشعري منها لذكرته
فان لم يرض المؤلف عن هذا الوجه ورآه من الاعتذار الذي يراد به
التخلص ، فليكن ذلك التشيب للنكابة بيزيد ، فقد حكى الجحى في طبقاته أن
يزيد وعبد الرحمن كانا يتقاوان الشعر حتى استعلاه عبد الرحمن . ومما يجعل
أصل القصة في وهن أن صاحب الاغانى حدثنا تارة اخرى بأن تشيب
عبد الرحمن كان باخت معاوية لا بابنته ، وأن يزيد قال لمعاوية : إنه شبب بعيني
بتواضع المؤلف الى الروايات التي توافق هواه ، ولا يكفيه أن تكون واهية
محفوفة بالريية من كل جانب حتى يعمد الى أن يستنبط منها ما لا يخطر على
خيال الباحث الرصين

كل أنصاري يشبب بأموية أو يهجو أموياً فللنكابة ببني أمية ، وكل قرشي
يشبب بأنصارية أو يهجو أنصارياً فللنكابة بالانصار . فالعصبية نائرة والفتنة غاشمة
إذا هذا الشعر الجاهلي منتحل وليس من الجاهلية في شيء

قال المؤلف في ص ٥٥ « واما يزيد فقد كان صورة لجدّه أبا سفيان ، كان

رجل عصبية وقوة وثك وسخط على الاسلام وما سئله للناس من سنن »

يصف المؤلف يزيد بالسخط على الاسلام وما سئله للناس من سنن ، وهذا

أحد آراء في يزيد بن معاوية ، ومنهم من كان يزعم أنه من الخلفاء الراشدين ،

وكلا القولين باطل يعلم بطلانه كل عاقل (١) « فلم يكن يزيد ملكاً واحداً ولا

خليفة راشداً بل كان ملكاً يأخذ الهوى بالاثم وقد يلقي به الفضب في سياسة

عرجاء ، ومن يخلص نفسه من شهوة تكثير المارقين ويجردها من داعيتي التعصب

الامويين أو التحامل عليهم ، ثم ينظر في تاريخ يزيد من كل ناحية ، يصل الى أنه

لم يكن من الملوك الراشدين ولا يستطيع أن يحكم عليه بأنه من قوم لا يؤمنون

فالمؤلف يرمي أبا سفيان ويزيد بالسخط على ما سئله الاسلام من سنن ،

ويستند في هذا الى استنباط أشبه شيء بالسراب ، أو قصة يتفق المحققون على

وضعها ، وكان حقاً عليه الأجر مما من التأويل الذي ابتغاه لنفسه ولم يتقوصمته

الخلقية وسقطته العلية ، وهو أن الايمان بالقرآن والتكذيب به قد اجتمعا له في

وقت واحد ، فهو مسلم بقلبه ، جاحد بعقله ، واعتقاد أن النقيضين لا يجتمعان ،

انما يوجد في أدمغة انصار القديم

قال المؤلف في ص ٥٥ « وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي

انتهكت فيها حرمة الانصار في المدينة ، والتي انتقمت فيها قريش من الذين

انتصروا عليها في بدر ، والتي لم تقم للانصار بعدها قائمة . ولا مر ما يقول الرواة

حين يقصون وقعة الحرة : انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرأ ، أي

من الذين أذلوا قريشاً »

يعلم كل من له إلمام بالتاريخ أن سبب وقعة الحرة سخط طائفة عظيمة من المسلمين على سيرة يزيد ، واشترك في هذا السخط فريق من الانصار وفريق من قريش ، وكان على رأس قريش عبد الله بن مطيع بن الاسود القرشي المدوي وعلى رأس الانصار عبد الله بن حنظلة الانصاري ، ثم إن قائد جيش يزيد وهو مسلم بن عقبة حين أرهق أهل المدينة وأسرف في قتلهم لم يميز قرشياً من أنصاري ، فالحرب وقعت بين جيش يزيد وجماعة المسلمين القاطنين بالمدينة ، وقائد هذا الجيش الذي أسرف في الفتنك بأهل المدينة هو الذي سار بالجيش نفسه الى محاربة ابن الزبير القرشي ومن معه من آل مكة القرشيين

يحكي المؤلف عن الرواة أنه قتل في وقعة الحرة ثمانون من الذين شهدوا بدر ، وليس في كتب التاريخ ما يصدق هذه الرواية ، فمن المؤرخين من لم يتعرضوا لأحصاء القتلى بهذه الواقعة كابن جرير وابن الاثير ، ومنهم من ذكروا عددهم في إجمال ولم يرجعوا على ذكر أهل بدر ، كما صنع ابن الجوزي في المنتظم والصفدي في الوافي بالوفيات حيث قال : إن القتلى يوم الحرة سبعمائة من وجوه الناس من قريش والأنصار والمهاجرين ووجوه الموالي ، ومن لا يعرف عشرة آلاف . وتعرض لذكر أهل بدر صاحب كتاب الامامة والسياسة فقال « وذكروا انه قتل يوم الحرة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ثمانون رجلاً ، ولم يبق بدري بعد ذلك ، ومن قريش والانصار سبعمائة ومن سائر الناس عشرة آلاف » وهذه الرواية لا تشهد للمؤلف في ادعائه أن الثمانين من أهل بدر

قال المؤلف في ص ٥٦ « واست في حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعاً بالانصار حتى ره اسمهم هذا وطلب الى معاوية أن يحوه ، واضطر الزهقان بن بشير وهو الانصاري

الوحيد الذي شايح بني أمية الى أن يقول :

ياسعد لانجب الدعا، فما لنا نسب نجيب به سوى الأنصار
نسب تخيره الآلهة تقومنا اثقل به نسباً على الكفار
ان الذين ثووا بيد منكم يوم القلب هم وقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمراً على تسرعه ليس غير »

هذه القصة ذكرها صاحب الأغاني ، وأول ما يجيء الريية من ناحيته ، فإن
الكاتبين في التعريف بحياته يصفونه بالتشيع ، ^(١) ومنهم من يقول : كان ظاهر
التشيع ، والمتشيع يضيق ذرعاً بعمر بن العاص ومعاوية ويكره اسمها ، ويضاف
الى هذا أن أهل العلم طعنوا في أمانته ، قال ابن الجوزي في المنتظم : « ومثله
لا يوثق بروايته ، فانه بصرح في كتبه بما يوجب عليه الفسق ويهون شرب الخمر ،
وربما حكى ذلك عن نفسه ، ومن تأمل كتاب الأغاني رأى كل قبيح ومنكر »
وقتل ابن شاعر في عيون الاخبار : أن ابن تيمية يضعفه ويتهمه في نقله ويستمول
ما يأتي به . ونرى صاحب معجم الأدباء ينقل من كتاب الغرباء أحد مؤلفات
أبي الفرج أشياء يحكيها أبو الفرج عن نفسه ، فتجد فيها تهتكاً واعتراضاً بالفسوق
وإذا كان الرجل بجفوة طائفة ويضم الى هذا الجفاء عدم استقامة ، فلا
تحفل بما يرويه من حديث يتدح في سيرتهم ، وصاعر له خدك الا أن تكون ذا
هوى ونجده مصبوباً في قالب هواك

ساق المؤلف قصة الزبير حين مر بنفر من المسلمين وحسان ينشد لهم وهم غير

(١) أنظر معجم الادباء لياقوت ، وعيون الثوار يخ لابن شاعر ، ووفيات الاعيان لابن

حافلين به فلامهم على ذلك فمدحه حسان بقصيدته :

« أقام على عهد النبي وهدية حواريه والقول بالفعل يعدل »

وبعد أن أورد المؤلف القصيدة وهي تحتوي تسعة أبيات قال في ص ٥٧

« فانظر الى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان عهد النبي

وحزنه عليه واسفه على مافات الانصار من موالاته لهم وانصافه اياهم . ولكن

بقيمة هذه الايات تدعو الى شيء من الاستطراد لا بأس به ، لأنه لا يتجاوز

الموضوع كثيراً ، فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات انه قد قصد بها الى الالحاح

في مدح الزبير واحصاء ما أثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفاً لا يلائم قوة أولها »

ثم قال المؤلف « وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله

ابن الزبير بالدقة ، أفستبعد أن تكون عصبية الزبيرين قد مدت هذه الأبيات

وطواترها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجليل الى ما كانت

تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله

بنوع خاص »

المؤلف في حاجة الى جلب شواهد على أن العصبية القرشية تنظر الى

الانصار بعين عابسة ، وفي حاجة الى جلب شواهد على أن حرفة اصطناع الشعر

رائجة ، ولما وقف على قصيدة حسان هذه ورأى في البيتين الاولين منها ايماء

الى ان من رجال قريش من لم يرع عهد الانصار أو عهد حسان بنوع خاص ،

رغب في أن يقضي بالقصيدة الوطرين ، فأمن بالبيتين لانهما يدلان في نظره على

تنكر قريش للانصار ، وجحد بسائرهما ايزداد شاهداً على أن التعصب للقبيلة

أو العشيرة باعث على اصطناع الشعر و اضافته الى بعض الاقدمين

القصيدة في تسعة أبيات كما في كتاب الاغاني ، وجاءت في ثمانية أبيات

فقط كما في كتابي الاصابة لابن حجر ، والاستيعاب لابن عبد البر . والبيت

المزيد في رواية الأغاني قوله :

ثناؤك خير من فعال معاشر وفعلك بان الهاشمية أفضل
وانت اذا جمعت نظرك على ما اتفقت عليه الروايات وجدت نسج الآيات
مماثلا والروح الذي يتخلها واحدا ، فالبيتان الاذان اعترف بهما المؤلف هما :

اقام على عهد النبي وهديه حواريه والعدل بالفعل يعدل
اقام على منهاجه وطريقه يوالي ولي الحق والحق أعدل
والايات التي يرميها بالاصطناع :

هو الغارص المشهور والبطل الذي يصول اذا ما كان يوم محجل
اذا كشفت عن ساقها الحرب حشبا بابيض سباق الى الموت يرقل
وان امرأ كانت صفة أمه ومن أسد في يتبها لمرفل
له من رسول الله قرى قرابة ومن نصره الاسلام مجد مؤثل
فكم كربة ذب الزبير بسيفه عن المصطفى والله يعطى فيجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله وليس يكون الدهر مادام يندبل

ومن لا يقصد قصدا المؤلف يرى أن هذه الايات رميت عن القوس التي
رمى عنها البيتان الاولان ، وأنها لا يتفاوتان الا كما تتفاوت أبيات القصيدة
في البلاغة او اشارة مع العلم بان مصدرها قريحة واحدة

من المعقول أن يأسف حسان على ما فات الأنصار من ولاء النبي عليه
الصلاة والسلام لهم ، ولكن البيتين لا يمثلان هذا الأسف ولا يزيدان على أن
يمثلا ارتياحه لما صنع الزبير وحمده على اقامته على عهد الرسول عليه السلام ، فان
كان هناك شيء آخر فهو التعريض بمن لم يشملوه بمثل هذا العطف والعناية .
فالبيتان صالحان لان بقولهما حسان ولم يخطر على باله حال الانصار مع قريش .
ولاسيا حين يكون هؤلاء النفر الذين لم ينشطوا السماع انشاده من الانصار أنفسهم

ذكر المؤلف قصة النعمان بن بشير حين غضب من هجاء الاخطل للانصار
وخطب معاوية في هذا الشأن بقصيدة يقول في طالعها :

معاوي ان لم تعطنا الحق تعترف لحي الازد مشدوداً عليها العمام
وبعد أن سرد المؤلف القصيدة المروية في الاغاني ^(١) أيضاً قال في ص ٦٠
« فظاهر جداً ان هذه الايات الثلاثة الاخيرة على أقل تقدير حملت على
النعمان بن بشير حملاً ، حملها عليه الشيعة »

القصيدة لا توجد في ديوان النعمان بن بشير وإنما أحقها به ناشره نقلاً عن
كتاب الاغاني وقد حكى القصة المبرزة في الكامل ^(٢) وقال : فقال النعمان :

معاوي الا تعطنا الحق تعترف لحي الازد مشدوداً عليها العمام
أيشتمنا عبد الارقم ضلة وماذا الذي تجدي عليك الارقم
فمالي ثار دون قطع لسانه فدونك من ترضيه عنك الدراهم
ولم يزد على هذه الايات الثلاثة ، فللمؤلف أن يعدد ما زاد عليها من
المصنوع على النعمان بن بشير ، ولعله لا يفعل مخافة أن يفوته شعر يعزى
لأنصارى وفيه روح عصبية هائجة

ثم قال المؤلف في ص ٦٠ « ومع أننا نعلم أن الانصار حين أخطأهم
الحكم فاضطعنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسي الى تأييد الحزب
المناوي ، لبني أمية ، فانضموا الى علي »
اذا كان علي بن أبي طالب أتقى قلباً وأقوم سيرة وأجمع لشروط الخلافة

(١) ج ١٤ ص ١٢٦

(٢) ص ١٠٢ طبع أوروبا

من معاوية ، أفلا يكون ميل الانصار إلى تأييده ناشئاً عن علمهم بأنه أحق بالخلافة وأولى ؟ لماذا نجتهد في أن تلتطخ سرائرهم بمقاصد غير شريفة ونجعل العلة في نجبهم الى جانب علي رضي الله عنه اضطغانهم على قريش حين أخطأهم الحكم ؟ أليسوا هم الذين مالوا الى تأييد رسول الله ﷺ ونصروه على قريش في الهجرة ؟ « نحدثنا بأن صلوات المودة كانت قوية بين قريش وبين الاوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة (١) » ؟ واذا مالوا الى تأييد رسول الله ﷺ والخلفاء الثلاثة بعده بدافع الايمان ، أفلا يسبق الى الظن ان مياهم الى تأييد علي إنما كان على بينة واخلاص طوية ؟

نحن لا نعتقد للانصار أو المهاجرين العصمة ، ولانكر على أحد أن يخوض في تاريخ عصرهم بكل ما يملك من وسائل النقد ، وانما ندعو الباحث الى التثبت في الرواية والتأني في الاستنباط ، حتى لا يأتي مثل هذا الذي يأتيه المؤلف ، فيظلم التاريخ قبل أن يظلمهم ، ويفسد على نفسه نظام البحث قبل أن يفسد على طلابه عقليتهم

تعرض المؤلف لقصة عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم وهاجبيهما ، وذكر ما ينقل عن الانصار وما ينقل عن قريش في سبب هذا التهاجي ، ثم قال في ص ٦١ « وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تنفك به الانصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وان ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المباحة بعيد كل البعد عن النساء . كانا صديقين يتصيدان باكب لهما فقال القرشي لصاحبه :

ازجر كلابك انها قلطية يقع ومثل كلابكم لم تصطد
فرد عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتهم يفئنا عن التصيد
 إنا أناس ريقون وأمكم ككلابكم في الولوج والمتردد
 حزناكم للضب نخرشونه والريق بمنعكم بكل مهند
 وعظم الشر بين الصديقين من ذلك اليوم »

اعلمك تقرأ هذه الجمل فينساقي ذهنك الى أن صاحب الاغانى لم يعرج على
 السبب الذي اعتمده المؤلف ، وان المؤلف استمده من كتاب غير الاغانى ،
 والواقع ان صاحب الاغانى - بعد ان حكى ما يعزى الى الانصار وقريش في
 سبب تهاجي الشعراء - قال : وأما هشام بن الكابي فانه حدث عن خالد
 واسحاق ابني سعيد بن العاص أن سبب التهاجي بينهما أنهما خرجا الى الصيد
 باكب لهما في إمارة مروان فقال ابن الحكم لابن حسان « ازجر كلابك
 الخ » (١)

والمؤلف يأخذ في بعض الاحيان بهذه الطريقة وهي أنه يقطع الرواية عن
 الاغانى وباتيك بقية الحديث في صورة المعروف في غيرها ، حتى لا تعدد ضيفا
 ثقيلأ يأوى اليها كلما احتاج الى رواية تبل صدى عاطفته

أراد المؤلف ألا يبقى صبابة من حديث عبد الرحمن بن الحكم وعبد الرحمن
 ابن حسان فملاً نحو صحيفتين بحكاية بعث معاوية الى سعيد بن العاص
 يأمره بضرب كل واحد من الشعراء مائة سوط جزاء تهاجيهما ، وتعطيل سعيد
 أمر معاوية الى ان خلفه مروان بن الحكم فنفذ الامر في عبد الرحمن بن حسان
 دون أخيه ، وأبيات كتب بها عبد الرحمن بن حسان الى النعمان بن بشير يشكوه
 فيها ما صنع مروان ، وقصيدة النعمان التي خاطب بها معاوية في هذا الشأن ،
 وبعث معاوية الى مروان بتنفيذ أمره في أخيه عبد الرحمن بن الحكم أيضاً ، ثم

قال في ص ٦٤ « ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي ان يضع كتاباً خاصاً ضخماً في هذه العصية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية ، لا يقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل يقول في مصر وافرقيبا والاندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سफراً مستقلاً فيما كان لهذه العصية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الاسلام ، وفي الشعر الذي اتحلله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية »

لاجناح على الرجل يعطف على قبيلته ويحرص على أن يكون لهم مجيد ، وأن يكون لهذا المجد ذكر سائر ، فهذا أمر تتساق اليه النفس بفطرتها ، وقد قلنا : إن هذه الخصلة متى سارت على منهج الاعتدال فحملت صاحبها على القيام بمصالح عشيرته ، أو ذكر ما أثرهم الحميدة دون ان يتعرض لغيرهم بسوء ، لاتعد من الحمية الممقوتة ولا العصية التي يريد الاسلام محوها وليس في تلك القصة على طولها وعرضها ما يقع في عين الموضوع وهو العصية العينية بين قريش والأنصار ، فمعاوية أمر بعقوبة الشاعرين : القرشي والانصاري ، وسعيد بن العاص لم يجز العقوبة على واحد منهما ، ومروان قد يكون انتقم لعبد الرحمن بن الحكم من جهة كونه ابن أبيه الحكم لا من جهة أنه من قريش ، وقد يفعل مثل هذا من يكون خالي الدهن من معنى التعصب للقبيلة ، وشكايه عبد الرحمن الى ابن بشير من قبيل الالتجاء الى ذي وجاهة وقربى ليرفع عنه مظلمة ، وخطاب النعمان بن بشير لمعاوية عرض لقضية اضطلد فيها مروان عامه رجلا من الأنصار ، وان سعى مثل هذا تعصبا فهو من نوع التعصب المقبول ، وقد انتهت الرواية بان معاوية كتب الى مروان بتنفيذ أمره في غيبه عبد الرحمن بن الحكم فنقله ولم يعص له أمراً

وفي الايات التي قيل ان النعمان خاطب بها معاوية ذكر ليومي بدر وفتح مكة واراته الانصار في كثرة عدد وعزة جانب ، ولا حرج في رفع الشكايه بهذا الاسلوب اذا ألجا اليه حال الدفاع ولم يرتجف له قلب السياسة حقاً ، ونجناً له يدها بطشاً

ومن المحتمل القريب أن تكون قصة نهاجي ابن الحكم وابن حسان قصيرة ذات لون واحد فأصبحت في كتاب الأغاني ذات ذيول وألوان مختلفة ، وزادها المؤلف بتصرفه أصبغاً غريبة ، وقد أوردها المبرد في الكامل^(١) بلون واحد وجعل لاشير الى قصيدتي ابن حسان وابن بشير ، فساق ثلاثة أبيات لابن حسان يهجو بهما عبدالرحمن بن الحكم ثم قال : « فكتب معاوية الى مروان أن يؤدبهما ، وكانا قد تقاذفا ، فضرب عبد الرحمن ثمانين وضرب أخاه عشرين فقيل لابن حسان : قد أمكنك من مروان ما تريد فأشدد بذكره وارفعه الى معاوية ، فقال : اذا والله لا أفعل ، وقد حدثني كاتمد الرجال الأحرار ، وجعل أخاه كنصف عبد . فأوجعه بهذا القول »

لا ينكر أحد أن الحمية المتطرفة ظهرت في عهد بني أمية ، ولا يسلم أحد أنها بلغت بالعرب الى مثل ما كانوا عليه من جاهليتهم ، فضلاً عن أن يكون شرأ منه ، وهذا المؤلف يحكي أن معاوية لم يحد عن مبدأ المساواة حين أمر بتأديب القرشي والانصاري وحين أمر عامله بان يضرب أخاه الأموي مقدار ما ضرب ابن حسان ، وهل يستطيع المؤلف أن يقيم لنا شاهداً على ان عصبية قريش أو الامويين في الاسلام بلغت عشر عصبية هذه الدول أو الامم التي يود أن يكون له في جوفه قلب آخر يملؤه باحترامها ، ورأس ثان يهوي به ساجداً لعظمتها ! إن من هذه الامم أو الدول القابضة على شمال افريقية من يعتدي على حياة

الوطنى ولا يقضى عليه ولو بالسجن بضعة أيام ، وإذا أنعمت النظر في عصبية هذه الدول أو الامم وقايسته بعصبية قريش الخارجة عن حد الاعتدال وجدت بين العصيتين فرقا يكاد يشبه الفرق بين الحرية والاستبداد ، أو العدالة والاضطهاد . وقد كانت عصبية الجاهلية تشبه في شدتها وآثارها عصبية هذه الامم التي يقدس لها المؤلف ؛ ولا يمتاز عنها بشيء إلا انها كانت تخرج في غير نظام ، بل رأينا سبعين مرة كيف نحى عصبية المدنية وتخطبها الغضب فتظهر في خلتها الشوهاء ، وتصبح أشبه بعصبية الجاهلية من الغراب بالفراب

لانطيل القول في الاستشهاد على أن المؤلف لا يقيم للكلام وزناً أو حساباً ، ويكفي القاري دليلاً على أنه لا يستطيع أن يضع كتاباً ضخماً في العصبية بين قريش والانصار أنه طاف على أبواب الأغاني ولم يستطع أن يحدثك في هذا الفصل حديثاً يدريك من نظرية أن العرب عادوا بعد عمر بن الخطاب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم . وهو لا يستطيع أن يضع سفراً مستقلاً فيما كان لهذه العصبية من التأثير في الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهم في الجاهلية ، إلا أن تغض فيما يحدثك به من روايات موضوعة وآراء يخذل بعضها بعضاً

قال المؤلف في ص ٦٥ « وانت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزالها سلطان بني أمية لانهم عدلوا عن سياحة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، وارانوا ان يعتزوا بفريق من العرب على فريق ، قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت من العرب للفرس »
جاء الاسلام بمحو العصبيات ، وهي إنما نحى بالسيرة التي تمثل هدايته ومبادئه ، وقوام هذه السيرة أمران : التعليم ، والعدالة
كان النبي عليه الصلاة والسلام يقوم على أدب الأمة وتعليمها كما قال تعالى

« هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين »

وكانت أحكامه وسياسته عليه الصلاة السلام تمثل العدل والمساواة في أحكم صورة . وبعاملي التلميم والعدل ، ذهبت عصبية الجاهلية بين المهاجرين والانصار ، وارتبطت قلوبهم بأشد ما ترتبط به القلوب من الالفه والاخاء ، قال تعالى « فاصبحتم بنعمته اخوانا » وقال « لو أنفقت مافي الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » وقال في وصف الانصار « والذين تبوأوا الدار والايمان من قبل يجوبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »

فالعصبية تضعف بقوة دينك العاملين وتقوى بضعفهما

وفي كل أمة نفوس لا تقبل الادب أولاً تأخذها السياسة العادلة الى حسن الطاعة ، فلا غنى لاولى الامر من أن يضبطوا سياستهم بالحزم ، وكذلك كان الخلفاء الراشدون يشربون سياستهم من العزم والاحترام بمقدار ما يقتضيه حال الامة ، حتى أواخر عهد الخليفة الثالث وقد أصبح لينه أكثر من لين الخليفين قبله ، فاتهمز عبد الله بن سبا اليهودي ذلك اللين فرصة وسعى في طائفة وقعت في مكيدته الى فتنة يوقدونها باسم الدين تارة ، وباسم السياسة تارة أخرى ، حتى نزلوا بالمدينة وأراقوا دم الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه

كان قتل هذا الشيخ البريء من عصبية بني أمية سبباً لا ذكاً ، هذه العصبية ولكن حرصهم على الخلافة وأخذهم بمقاليدها جعلهم يكتمون أنفاس هذه العصبية في كثير من صروف سياستهم ، واعلمك لا تستطيع أن ترى لها مظهراً الا حيث يلحون يداً تعمل على تقويض سلطانهم

فالعصبية بني أمية كانت فاسقة عن أمر الاسلام من ناحية ، ومغلوبة لسلطانها من ناحية أخرى ، وهذا ما ساعدها على أن تبلغ من العمر ما تبلغه دولة ذات

عصبية جاهلية لو بسطت يدها على أمم أكثر من قبيلتها عدداً وليست أقل منها علماً وخلقاً

للعصبية أثر في سقوط دولة بني أمية ، وأكبر سبب في سقوطها ذلك الحزب الذي يرى أن بني هاشم أحق بالخلافة ، وأخذ يبدو تارة ويحتجب تارة أخرى حتى وقعت الدولة في ترف ، وفتدت الرجال القوامين على الحروب ، وبعثت عن خطة الخلافة الرشيدة ، فتهض هذا الحزب ، وسرعان ما جمع حوله شعوباً وقبائل تنقم على تلك الدولة خلل سياستها ، فافتك منها الخلافة ووضعها في أيدي بني العباس

فدولة بني أمية - على ما كان فيها من عصبية أو هوى - قد خدمت الإسلام بفتوحات واسعة ، وكان لكثير من رجالها ما أثر عمرانية فاخرة ، ولا تنس أن من رجال تلك الدولة من يبرأ من العصبية ولم يأت في سياسته على ناحيتها كعمر بن عبد العزيز ، ومنهم من كان يفرها بالهمم الكبيرة والقيام على كثير من المصالح العامة كالوليد بن عبد الملك

فنسبة سقوط دولة بني أمية إلى العصبية وحدها ، من نوع المباينة التي لا تقبلها المباحث العلمية ، ودعوى أن العرب وقعت بعد عمر بن الخطاب في أشد مما كانوا عليه في جاهليتهم ، لا تصدر إلا ممن يريد اذاية هذه الأمة الكريمة وجحود ما كان لها من مزية وفضل حتى على هذه الدول الغربية التي يود المؤلف أن يكون له لسان آخر وقلم ثان يصر فيها في سبيل الدعوة إلى ما ينفعها

قال المؤلف في ص ٦٥ « وقد أرادت الظروف أن يضع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظاً . فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن ، قتل من الرواة والجفاظ

خلق كثير . ثم اطمانت العرب في الأندلس أيام بني أمية وراجعت شعرها فاذا أكثره قد ضاع ، واذا أتته قد بقي »

بحث مرغليوث في طريق تلقي هذا الشعر الجاهلي فقال : أول ما سأل عنه طريق وصول هذا الشعر الى الرواة : هل هو الرواية حفظاً ، أم الكتابة ؟ والرأي الأول هو الذي يذهب اليه الجمهور ، وينقلون عن الخليفة الثاني انه قال « تشاغل العرب عن الشعر وروايته في صدر الاسلام بالجهاد ، ولما جاءت الفتوح واطمانت العرب راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وأنفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه كثير »

ثم قال مرغليوث منتقداً هذا المقال الذي يعزى الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه « من العبث نسبة هذا القول للخليفة الثاني ، لأن زمن السلم لم يكن الا في عهد الامويين أي بعد موته بثلاثين سنة . ثم قال : وبقضاء قصائد تروى حفظاً غير متيسر الا اذا كان هنالك أشخاص وظيفتهم حفظها وتعليمها لغيرهم باستمرار ، وليس لدينا أي دليل على أن هنالك أشخاصاً يقومون بهذه الوظيفة ، كما أنه من المستحيل أن ينجوا من حروب الفتوحات الاسلامية الأولى »

وهذان التقدان من صنف آراء « كتاب في الشعر الجاهلي » والاول مدفوع به انه يكفي في صحة المقال فتح الشام والعراق والفرس ومصر ، وذلك كله مما تم في عهد الخليفة الثاني ، وقد اقتصر في المقال على هذا فقال « وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم^(١) » وحيث أصبحت هذه الممالك مع الجزيرة العربية في أمن وسلم فلا شيء يمنع المقيمين بها من الرجوع الى الشعر وصرف

الهمة في روايته ، ونحن نرى أن رواية الأشعار لم تقطع حتى في الأيام التي استعرت فيها نار الحرب بين المسلمين ومشركي الجزيرة ، وغاية ما طرأ على الرواية أن خمل سوقها وذهل أكثر الناس عنها ، وليس الشعر بعمل يدوي حتى يقال : ان العرب نكثوا أيديهم منه جملة ووضعوها في قبضة الحسام والعنان وإنما هو عمل اللسان فيصح أن يكون سلوة النازح عن وطنه ، وسمر من يبطي عنه نعاسه ، وليس من البعيد أن يتناشدوه قبيل الزحف وعتب الظفر ، ففي الشعر ما يحمل على الثبات ، وفي الشعر ما ياتي بالنفوس في معترك المنايا ، وفي الشعر ما يقرب الجبان بطلا لا يهرب الردي

وأما قول مرغليوث : أن رواية الأشعار حفظاً لا تيسر الا اذا كانت وظيفة أشخاص يقومون عليها باستمرار ، فمنشوء الدهول عن عناية العرب بالشعر وشغفهم بروايته حتى أصبحت صناعة بالغة من الرواج الى أن لا يحتكرها فريق معلوم ، ودعواه أن الحروب الأولى حصدت كل من يروي شعراً عن الجاهلية ، ملقاة على غير بينة ، بل على غير روية ، اذ من البديهي أن الحروب لم تسحق الجيوش الفاتحة على بكرة أبيها ، فمن الجائز أن يبقى في هؤلاء الجنود الضافرين من يروون شعراً كثيراً ، ولا سيما حيث نلاحظ أن الرواية لا ينتطع معينها ولا يسكن ربحها ولو بين القوم الذين يصلون نار الحرب بكرة وعشياً ، قال الامام علي في خطبة خطبها أهل الكوفة « اذا ترككم عدتم الى مجالسكم حلقاً عزيزين تضربون الامثال وتناشدون الأشعار »

ثم قال مرغليوث : ان القرآن قد ذم الشعراء في قوله « والشعراء يتبعهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون » وهذا الذم يكون من أقوى الدواعي الى الانصراف عن الشعر وتناسيه ، وهناك سبب آخر وهو أن أكثر الأشعار الجاهلية كانت تشتمل على مفاخر قومية ، وحيث كانت غاية الاسلام توحيد

الامة العربية - وقد أفلح في ذلك - كان بالطبع يحتم على الناس تناسي كل قول
يشير الاضغاث ويهيج الاحقاد

ذم القرآن للشعراء قد فهمه أهل العلم على الشعر المشتمل على زور أو مناهضة
حق ، وما عداه فأذون في انشاده ، قال النبي عليه الصلاة والسلام « إن من
الشعر حكمة »^(١) وقال « أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : الا كل شيء ما خلا الله
باطل »^(٢) ومن الثابت أن الصحابة رضی الله عنهم كانوا يتناشدون الأشعار .
فقد أخرج ابن أبي شيبة بسند حسن عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال : لم يكن
أصحاب رسول الله ﷺ منحرفين ولا متماوتين ، وكانوا ينشدون الأشعار في
مجالسهم ، ويذكرون أمر جاهليتهم ، فإذا أريد أحدهم على شيء من دينه دارت
حاليق عينه

وروى من طريق عبد الرحمن بن أبي بكر قال : كنت أجالس أصحاب
رسول الله ﷺ مع أبي في المسجد فيتناشدون الأشعار ويذكرون حديث
الجاهلية . وأخرج أحمد والترمذي وصححه ، من حديث جابر بن سمرة قال :
كان أصحاب رسول الله ﷺ يتذاكرون الشعر وحديث الجاهلية عند رسول الله
ﷺ فلا ينهائم وربما ينتمس^(٣)

ولا يمنع الاسلام من انشاد اشعار تشتمل على مفاخر قومية الا أن تنطوي
على هجاء يتأذى منه بعض السامعين ، كالأشعار التي نهى عمر بن الخطاب عن انشادها
ثم تصدى مرغليوث للبحث في الطريق الثاني - وهو الكتابة - فقال
« بقي لدينا أن يقال : إنها كانت تنقل على طريق الكتابة ، ولو صح
زعم أن هذه القصائد كانت عند ما تنشد ويعجب الناس بها يكتبونها

(١) الجامع الصحيح للبخاري (٢) الجامع الصحيح للبخاري (٣) فتح الباري ج ١٠ ص ٤١١

ويسألون عن منشئها ، لكان من البديهي أن تنقل صور هذه الصحائف وتباع حتى يستفيد منها أربابها ،

الشعر الجاهلي مروى بطريق الحفظ ، ومن الجائز أن تصل بعض الأشعار الى الرواة على طريق الكتابة ، والقصيدة تكتب في صحيفة أو صحيفتين ، ولم يكن لأمثال هذه الصحف المفرقة قيمة ورواج ، حتى يذكر التاريخ أنها كانت تباع ويستفيد منها أربابها

ثم قال مرغليوث « طالما جرى ذكر الكتابة في هذه القصائد حتى أن بعض الشعراء ذكروها في شأن أشعاره نفسها ، فالخارث بن حلزة ذكر في البيت ٦٧ من معالقه عقد معاهدات مسطورة على مهارق ^(١)

ويقول شاعر من هذيل :

فيها كتاب ذبر ^(٢) لمقري . يعرفه البهم ومن حشدوا

ويقول شارحوها : أراد بذلك الكتابة الحميرية على جريد النخل

ومن المروي أن شاعراً اسمه قيصة كتب على سرجه شعراً . كما أن ذارعين أحد ندماء ملك حمير كتب لهذا الملك بيتين ^(٣) يد أن نوع الكتابة غير معروف . وذو جدن ملك حمير الذي كشفت جثته الضخمة في صنعاء وجد على رأسه لوح مسطور عليه شعر بلغة عربية فصحي ^(٤) ، وغالب الظن أنه هو

(١) يعني قوله :

حذر الجور والتندي وهل ينقض ماني المهارق الاهواء

(٢) الذبر : الكتابة بالحميرية على المسيب

(٣) هما :

الا من يشقري سهراً بنوم سعيد من بيتت قرير عين

فان تك حمير فعدرت وخانت فمذرة الاله لدي رحمين

أغاني ج ٢٠ ص ٨

(٤) الاغاني ج ٤ ص ٣٨ والمكتوب في اللوح سبع ، وأورد له في ص ٣٧ بيتين :

ما باله أهلك بأرباب خورا كأنهم غضاب

ان زرت أمك أو هدوا وثر دونهم كلاب

الذي سطر هذه الأشعار

والشاعر لقيط نظم شعراً عنوانه :

كتاب في الصحيفة من اقيط الى من بالجزيرة من إياد

والشعر في تحذيرهم من حملة يدبرها ملك الفرس ضدهم^(١)

وأشد شاعر جاهلي قطعة من كتاب أملاء عليه آخر كما في ديوان هذيل^(٢)

ثم قال « إذا من الممكن صحة نسبة هذا الشعر الى الجاهليين حيث نفرض أنها كانت تكتب وتنتشر بانتظام ، ولكن وجود أدبيات مسطورة قبل الاسلام بقلم حميري أو بنحط آخر ، يناقض نصوص القرآن حين يقول للعرب « أم لكم كتاب فيه تدرسون » ويقول « أم عندهم الغيب فهم يكتبون » ولو ان الشعر الجاهلي كان محفوظاً في كتاب ثبت أن للجاهليين جملة كتب مهمة ، وسؤال القرآن وانكاره يدل على عدم وجودها »

وقد تعرض « ادور براونلش » الى هذه الشبهة في مقاله الصادر في مجلة الأدبيات الشرقية ، ودفعها بما هو حق واضح فقال « القرآن يقول لأهل مكة « أم لكم كتاب فيه تدرسون » ومرغليوث يرى أن هذا حجة قوية على أن الشعر الجاهلي في عهد محمد (صلوات الله عليه) لم يكن موجوداً أو على الأقل لم يكن مدوناً ، وإلا لأجابه الخصوم بقولهم : نعم ، وأروه جملة دواوين . ولكن لا يريد القرآن بنفي الكتاب عن أهل مكة أي كتاب كان ، وإنما يريد نفي كتاب مثل القرآن في معانيه أو على الأقل يكون قريباً منه »

(١) الاغانى ج ٢٠ ص ٢٤

(٢) ص ١١٥ والشعر :

واني كما قال عملي الكتاب
يرى الشاهد الحاضر المطمئن من الامر مالا يرى الغائب

فشيبة مرغليوث مدفوعة بان القرآن انما ينفي عن المشركين أن يكون لهم كتاب حكمة وهداية ، وهذا لا يناقضه أن تكون لهم أشعار مخطوطة تحتوي على غزل أو فخر أو مديح أو هجاء أو وقائع حروب

وصفوة البحث أن الشعر العربي كان يتلقى بالرواية حفظا ، ومن المحتمل أن يصل شيء منه الى الرواة على طريق الكتابة ، فقد رأيت المؤلف يعترف بما رواه صاحب الاغانى من أن الانصار كانت تكتب أشعارها ، وحكى ابن جنى في الخصائص ^(١) أن النعمان بن المنذر أمر « فتمسخت له أشعار العرب في الطنوج قال وهى الكرايس ، ثم دفنها في قصره الابيض ، فلما كان المختار بن أبى عبيد قيل له : ان تحت القصر كنزا فاحتفزه فخرج تلك الأشعار » ولكن مرغليوث رأى ابن جنى يسند هذه القصة الى حماد الراوية فقال « اذا كان مصدر هذه الرواية حمادا الراوية فانه لم يقصد بها إلا أن يظهر للناس أنه يعرف من أشعار الجاهلية ما لا يعرفه غيره »

وقد أورد ابن سلام فى طبقات الشعراء ما يوافق هذه القصة ، ولم يسندها الى راو بعينه فقال « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه (الشعر) ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح به هو وأهل بيته ، فصار ذلك الى بنى مروان أو ما صار منه »

فمن يجهل هذه الآثار يرى أن من الشعر العربي ما وصل الى الرواة على طريق الكتابة ، فان لم تكن بالغة مبلغ ما يعبا به فان اعتياد العرب لرواية الشعر حفظا ، وانساعهم فى الحفظ الى غاية بعيدة ، يقوم مقام كتابته ، الا أن يلحقه تغيير بعض الكلمات أو ترتيب بعض الايات أو نسيان شيء منها . يروي عن ذى الرمة أنه قال لعيسى بن عمر : اكتب شعري ، فالكتاب أحب الى من الحفظ

لان الاعرابي ينسى الكلمة قد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة في
وزنها ثم ينشدها الناس

قال المؤلف في ص ٦٥ « وليس هذا شيئاً نقرضه نحن أو نستنبطه
استنباطاً ، وإنما هو شيء كان يمتدده القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن
سلام في كتابه (طبقات الشعراء) وهو يحدثنا بأكثر من هذا ، يحدثنا بأن
قريشا كانت أقل العرب شعرا في الجامعة ، فاضطرها ذلك الى أن تكون
أكثر العرب انتحالا للشعر في الاسلام »

أخذ المؤلف يبحث عن حثف كتابه بقلمه ، فقد جعل يعترف بأن القدماء
وجهوا عنايتهم الى هذا الشعر الجاهلي وتناولوه بالنقد من جهة نسبتة الى من
يعزى اليهم ، وتحدثوا في هذا بالاجمال تارة وبالتفصيل تارة اخرى ، وسننسط
البحث عن عنايتهم بنقد الشعر من هذه الجهة في مقالة اخرى ، وإنما نريد
مناقشته فيما نقله من كتاب الطبقات ونحوه حجة قائمة

إذا قال القدماء : إن قريشا كانت أقل العرب شعرا فهم لا يقولون هذا
الا بعد موازنتهم بين أشعار القبائل ولا بد أن تكون هذه الموازنة بين ما وثقوا
بصحة نسبتة اليهم ، وإذا كان الفصحاء من الشعراء لا يبعدون عن عهد النبوة بأكثر
من عصر أو عصرين ، فنظراً لعناية العرب بانسابهم ومعرفة أخبار رجالهم لا يستطيع
قريش أن يخلقوا رجلا غير شاعر وينحلوه شعرا لم يقله ، اذ لا بد أن يكون
هذا الشعر المتحل معزواً الى رجال عرفوا بنظم الشعر كعبدالله بن الزبير وأبي عزة
الجمحي ونحوهما ، والأشعار التي تنسب الى من له شعر متداول يسهل على
الخاذق في صناعة نقد الشعر تمييز حقها من مصنوعها ، ثم إن سلام نفسه
يكاد يجعل ما انتحلته قريش في معنى مباراة الانصار وحسان ، فقد قال في

الطبقات^(١) « وقرش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان »
 وإذا كان المتحلل من شعر قرش يعود بحمته أو بمعظمه الى مفاخر
 الانصار ومهاجرتهم ، فان ابن هشام قد نيه في السيرة على قسم كبير منه ، ويحكي
 أن أهل العلم بنقد الشعر أنكروه ووصفوه بالاصطناع . وإذا ثبت أن العلماء
 بنقد الشعر قد وضعوا شعر قرش تحت أنظارهم وقابوا فيه أذواقهم وقاسوه بما
 عرفوا من أسلوب الشاعر وما يناسب حال بلاغته ، فالذي يغلب على الظن أن
 الباقي من شعر قرش بعد المطروح في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب الأدب
 هو شعر ثابت النسبة الى من يعزى اليهم ، ونستمر على هذا الظن حتى يعتمد
 المؤلف أو غيره الى شعر بعينه وينقيه عن صاحبه بيينة

حكى المؤلف ما يراه ابن سلام من أن الرواة المصححين لم يحفظوا لطرفة
 ابن العبد وعبيد بن الابرص الا قصائد بقدر عشر ، وانه حمل عليها شعر
 كثير ، ثم قال في ص ٦٦ « ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل
 هو ينقد ما كان يرويه ابن اسحاق وغيره من أصحاب السير في الشعر بضيفونه
 الى عاد وثمود ، ويؤكد ان هذا الشعر منحول مختلق . وأي دليل على ذلك
 أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عاداً وثمود ولم يبق
 منهم باقية ! »

هذه شواهد يسوقها المؤلف على أن القدماء من علماء الأدب بذلوا مجهودهم
 في نقد الشعر الجاهلي ، واتهم ذهبوا في تقده مذاهب شتى ، ألا ترى ابن سلام
 كيف جعل في الرواة مصححين وهم الذين ينقدون ما يعزى الى الشعراء من
 نظم فيحفظون ما صحت نسبه اليهم ، وينفضون أيديهم مما عدها ؟ ألا ترى

الرواة كيف كشفوا عن حال ما يرويه ابن اسحاق واسقطوا جزءا كبيرا من هذه الأشعار المنتحلة ، قال ابن سلام « ومن هجّن الشعر وأفسده وحمل كل غناء محمد بن اسحاق مولى آل مخزّمة بن المطلب بن عبد مناف ، وكان من علماء الناس بالسيرة فنقل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، إنما أتى به فاحمله ، ولم يكن له ذلك عذرا ، فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط ، وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن رواه منذ ألوف من السنين ، والله يقول « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى » وقال في عاد « فهل ترى لهم من باقية »

وقال ابن التميمي في وصف ابن اسحاق أيضاً : « ويقال كان يُعمل له الأشعار ويسأل ان يدخلها في كتابه في السيرة فيفعل ، فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر ، وأخطأ في النسب الذي أورده في كتابه ، وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتبه أهل العلم الاول ، وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونهم »

فقد عرف علماء الادب شأن ابن اسحاق ، وبفضل ما لديهم من روية وأناة نظروا إلى قلة أمانته أو تسرعه إلى حمل ما يروى به من الأشعار ، وجعلوا نسبة ما يرويه من الشعر إلى شخص معين لاغية ، ولم يتخذوه وسيلة إلى الطعن فيما يرويه غيره من الشعر ، بل وجهوا إلى كل واحد من الرواة نظراً خاصاً ، وتناولوا كل ما يرد عليهم من الشعر بنقد مستقل

شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود ، ولكتنا انما ذكرناه الآن لتبين كيف كان القدماء يتبينون كما تبين ، وبحسون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهلين أكثره منحول ، لاسباب منها السيامي ومنها غير السيامي ، كان القدماء يتبينون هذا ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدأون ثم يقصرون عن الغاية »

يقول المؤلف هذا وهو بحسب أن نظرية الشك في الشعر الجاهلي ستبقى معزوة اليه ، وأن الناس لا يشعرون بما كتبه الباحثون من قبله ، ولو نظر الى صلتك بهذا البحث نظراً عادلاً ، لكبر في فمه أن يقول « ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا »

القدماء ألفوا في نقد الشعر جملة عامة كما قال ابن سلام - بعد ذكر أبيات نسبت الى النابغة - « وأنا منها في شك ، ولكنه قل ما لا شك فيه » - وكشفوا الستار عن حال رجال حتى لا يعول على روايتهم في شيء - ينفردون به ، كما صنعوا فيما حدثوك به عن ابن اسحاق وابن دأب وغيرهما ، ثم تناولوا بالنقد المفصل كثيراً من أشعار عزيزت لأشخاص معينين ، ففتحوا للنقد طرقاً أقل ما يستحقون بها الخلاص من أذى التطاول الذي يدعيه الطيش وينازعه فيه الغرور

ونحن لاندعي أن القدماء أتقنوا تاريخ الأدب من كل جانب ، ولا نكره للناشي الألمي أن يبحث فيما صدر عنهم من رأي أو مر عليهم من رواية ، ولكن المؤلف يرفع مناهجه على مناهجهم ، وهو بالطبيعة لا يريد غير هذه المظاهر التي خرج فيها كتاب « في الشعر الجاهلي » . ومن أشد الحيف على الذين أوتوا العلم أن تجعل هذه المظاهر الهازلة خيراً مما صنعوا

قال المؤلف في ص ٦٧ « ومهما يكن من شيء ، فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر و اضافته الى الجاهليين وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا الى هذه النتيجة »

عقد المؤلف الفصل في نحو عشرين صحيفة قضاها في الحديث عن أمر كتب فيه القدماء والمحدثون ، وهو شأن العصبية في صدر الاسلام وعهد الامويين وما كان من التهاجي بين بعض شعراء الأنصار وآخرين من قريش ، والتوى في أثناء هذا الحديث الى آراء قد عرفت مصدرها ، واخرى ناجتتك بسريرتها ورجعت بها الى صف دون الصف الذي وضعها فيه صاحبها .

ولم يستطع المؤلف أن يضرب في هذا الفصل الطويل مثلاً لشعر جاهلي اخترعته نزعة سياسية ، وذلك ما يقتضيه عنوان الفصل « السياسة وانتحال الشعر » وقد أدرك أنه لم يجر في حديثه تحت هذا العنوان ، ولم يأت بمقدمات تنتج أن في الشعر الجاهلي ما اصطنع لغاية سياسية فقال « ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهو أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الاسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر و اضافته الى الجاهليين »

فالقدماء ذكروا في أسباب انتحال الشعر للجاهليين العصبية القومية ، ومن أراد أن يقرر أن من الشعر الجاهلي ما افتعل لغرض سياسي ويضع لذلك عنواناً يكتبه بأحرف ممتازة ، فليأت ولو بمثل أو مثلين واضحين وبريح القاريء من أقوال لا تقع في عين الموضوع فضلاً عما فيها من صبح بعض الوقائع بألوان لا تلائمها

فلواقع أن السياسة اغترفت من قرائح الشعراء مديحاً أو هجاء ، أما أن

يكون لها أثر في اصطناع شعر جاهلي فذلك ما لم يسق له المؤلف في طول هذا الفصل وعرضه شاهداً ، وهو ما ينتظره كل من يقرأ عنوانه « السياسة وانتحال الشعر »

قال المؤلف في ص ٦٧ « ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية ، وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق »

ان أراد من الشك ذلك الاحتمال الذي يحولك في النفس فيحملها على البحث ويرسي بها على حال يرتضيه العلم فهو مبدأ كل ناقد نحري ، ولا يحتاج الى هذه المقدمات الممدودة على آراء ماقوطة وقصص لا يُدرى مبلغها من الصحة . وان أراد من الشك معنى إنفائه وعدم الثقة به فما لا يسيغه العلم أن يطعن في نسبة شعر وتقطع صلته من فائده مجرد ما فيه من تقوية عصبية أو تأييد فريق على فريق

(٣)

﴿ الدين وانتحال الشعر ﴾

أتى المؤلف في صدر الفصل على أن العواطف والمنافع السياسية والمنافع الدينية ليست أقل من العواطف والمنافع السياسية أترأ في تكلف الشعر وانتحاله واضافته الى الجاهليين ، وزعم أن هذا الانتحال المتأثر بالدين ربما ارتقى الى أيام الخلفاء الراشدين ، ثم قال في ص ٦٩ « ولو أن لدينا من سعة الوقت و فراغ البال ما يحتاج اليه هذا الموضوع للهونا وأهلينا القاريء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخنا لهذا الانتحال

المؤثر بالدين»

رأيت المؤلف كيف عقد فصلاً تحت عنوان «السياسة وانتحال الشعر» ولم يستطع أن يسوق في ذلك الفصل الطويل شعراً انتحل لداع سياسي وأضيف إلى الجاهليين، وها هو ذا يعقد فصلاً آخر تحت عنوان «الدين وانتحال الشعر» ثم لا تجدونه يضرب لكم مثلاً صحيحاً فوق ما عرفتموه من ضروب الشعر التي تحدث عنها الأقدمون

يقول المؤلف: ربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين. ولعل القراء يتيقنون حرص المؤلف على تشويه سمعة العرب لعهد أولئك الخلفاء بوجه خاص، فلا يفوتهم أنه لو لمست يده شعراً انتحل لذلك العهد لطار به فرحاً، وكتبه كما كتب عنوان الفصل بأحرف ممتازة

وحشوه هذا الفصل بما تقرأونه من هو الحديث دليل على أنه لو ملك من سعة الوقت وفراغ البال أكثر من هذا الذي يملك، لم يزد على أن يلهو أو يلهي القراء بنوع من البحث لا يخرج عن هذه الدعاية المتصلة بالمعمل الذي خرج منه ذيل مقالة في الإسلام، ثم لا يخلو من تحريف حقائق تاريخية أو أدبية قيمة

أنكر المؤلف في ص ٦٩ كل ما يروى من الشعر الذي قيل في الجاهلية مهدداً للبعثة النبوية وكل ما يتصل به من الأخبار وزعم أنها «تروى لتنع العامة بأن علماء العرب وكهاتهم وأخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة»

كان لحماة حقائق الإسلام في المناظرة موقفان: موقف مع المخالفين، وهؤلاء أمما كانوا يناضلونهم في أصول العقائد، وبما كونهم إلى النظر والحجج العقلية البحتة. وموقف مع موافقيهم في الأصول، ومناظرة هؤلاء أمما تكون في ظل تلك الأصول فتجري المناظرة في نظام، وتنتهي في الغالب بسلام

وقد خرج في هذا العصر طائفة يقولون بأفواههم : إنهم مسلمون بقلوبهم جاحدون بعقولهم ، فإذا أنكرنا رواية أو فرعاً يتصل بالدين ، لا تدري أتجاوزهم تحت ظل الاصول المقررة ، أم ترجع بهم الى النظر الصرف وتعودهم الى البحث في الايمان بالله وكتبه ورسوله ؟

ينكر المؤلف كل ما يروى من الشعر والأخبار الممهدة للبعثة النبوية ، وانكارها على هذا الوجه إنما تسمعه ممن ربط قلبه على نفي النبوة ، اذ ليس من المحتمل عنده أن يقال فيها شعر أو يرد عنها خير قبل أن يدعيها صاحبها . أما الذين يعتقدون بأن نبوة أفضل الخليفة حق ، فمن الجائز عندهم أن يسبقها شعر أو خبر يتصل بها ، وشأنهم أن يفحصوا ما يرد في هذا الصدد ويضعونه بمنزلة من الوضع أو الضعف أو الصحة ، وكذلك فعل علماء الاسلام فحكوا على جانب مما كان من هذا القبيل بالوضع كالأخبار والاشعار المعزوة الى قس ابن ساعدة

قال المؤلف في ص ٧٠ « فقد يظهر أن الامة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون الى آدم ليس غير ، وإنما كان بازاء هذه الامة الانسية أمة اخرى من الجن كانت تحي حياة الامة الانسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثلما تحس وتتوقع مثل ما تتوقع ، وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد . وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لها بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها »

ينقل الرواة ومن يكتبون في الأدب العربي أن الشعراء في الجاهلية يقولون أو يقال عليهم : ان لهم قرناء من الجن يلهونهم الشعر . ومن روى هذا الجاحظ

وسماء زعما فقال في كتاب الحيوان ^(١): « يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطانا يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر، ويقولون: اسم شيطان الخبل عمرو، واسم شيطان الأعشى مسحل ^(٢) » ونقل عن أبي اسحاق النظام كلاما في أصل هذا الزعم ومنشئه حتى قال « ومما زادهم في هذا الباب وأغراه به ومد لهم فيه أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وهذه الأخبار الا اعرابيا مثلهم والا غيبا لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الاجناس قط، واما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر، فالرواة عندهم كلما كان الاعرابي أكذب في شعره كان أظرف عندهم وصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر »

ومن تعرض لهذا من الكتاب المتقدمين على المؤلف جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية فقال « كان العرب يعتقدون أن الكهل شاعر شيطانا يوحى اليه المعاني حتى لقد يتوهم الشاعر منهم أنه رأى شيطانه وخطبه وأوحى اليه » وقال « ومن غريب اعتقادهم في شياطين الشعراء أن للشعر شيطانين يدعى أحدهما الهوبر والآخر الهوجل، فمن انفرد به الهوبر جاد شعره وضح كلامه. ومن انفرد به الهوجل فسد شعره. وزاد ادعاؤهم ذلك حتى سمو شيطان كل شاعر باسم خاص به فكان شيطان الاعشى يسمى مسحل »

وتعرض لهذا أيضاً الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب آداب لغة العرب اذ عقد فصلا في شعر الجن فقال « والقصاصون إنما قلدوا في ذلك الاعراب أيضاً، وذهبوا مذاهبيهم، فللاعراب شعر كثير يزعمونه للجن، ويعتقدون له الاخبار، وقد تناقه عنهم الرواة وتظرفوا به في الاحاديث وأمثله كثيرة »

فزعم بعض الناس لرؤية الجن وتلقيهم الأشعار عنهم، مما كتب فيه

القدماء والمحدثون ، وهذا عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب تكلم
عن قصيدة :

أتوا نارى فقلت منون أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلما

وقصيدة :

أتوا نارى فقلت منون انتم فقالوا الجن قلت عموا صباحا

وقال الاولى نسبت الى سمير بن الحارث الضبي ، والثانية منسوبة الى

جذع بن سنان الفسائي ، ثم قال « وكلا الشعرين أكذوبة من أكاذيب العرب »

فلم يكن المؤلف هو الذي عقل بطلان ما يزعم من أن للشعراء شياطين

يلهمونهم الشعر ، بل نبه عليه أناس من قبل أن يخلق ديكرت ويوضع منهج

ديكرت . إذا لا تعد هذه النظرية في حساب ما وصل المؤلف الى استطلاع

على منهج ديكرت

قال المؤلف في ص ٧٠ « وفي القرآن سورة تسمى « سورة الجن » أنبأت

بأن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله ورسوله ،

وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم الى الدين الجديد ، وهذه السورة تنبئ أيضاً بأن

الجن كانوا يصعدون في السماء . يترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا بالمأما

بمختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين

استراق السمع فرجموا بهذه الشبه وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض »

وجود الجن حقيقة دلت عليها الآيات المحكمات ، وليس في استطاعة من

لا يؤمن بهذه الآيات أن يقيم دليلاً على نفيهم ولو أصبحت عقليته غريبة بحتة !

وبعث ديكرت فابتدع له منهجاً أقرب من هذا المنهج وأجلى

أن العقل وحده لا يستطيع أن يثبت كائناً يقال له الجن ، كما انه لا يستطيع

نفيه مجبجة ، فوجود هذا الكائن خارج في نفسه عن حد الواجب والمتنع ، وماذا بعد الواجب والمتنع الا الامكان ، وما كان من قبيل الممكن في نفسه قد يدل على تحققه ما قام البرهان على صدقه ، وهل بعد نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من برهان ! وان شئت مزيد غوص في هذه النظرية فإليك السبيل . إن للعالم الذي يعبر عنه باليقين معنيين :

أحدهما ما ثبت على وجه لا يجيز العقل خلافه ولو في صورة الاحتمال المجرد ، كالاتقاد بان الكل اكبر من الجزء ، وان لهذا العالم صانعا حكيمًا . فكل ما يتهافت من الاحتمالات المخالفة لهذا الاعتقاد يجد من الدلائل النظرية ما يطرده ولا يبقى له في ساحة التعقل باقية

ثانيها اعتقاد بامر لا يقوم في جانب خلافه احتمال يستند الى مأخذ دليل أو أمانة ولكن الاحتمالات المجردة عن المقتضيات ليس للعقل قوة على دفعها . وتجرد الاحتمال المقابل للمعلوم من الدلائل والأمارات لا يكفى في امتناع وقوعه وجعل هذا المعلوم امر آ لا يتحول أو يطرأ عليها تغيير ، بل لابد من إقامة دليل خاص على أن هذا الامر المعلوم أمر حتم ، وان خلافه ضرب من المحال الذي لا تتصور العقول وقوعه بوجه . واليقين بالنظريات التجريبية لا يخرج عن هذا النوع الذي لا يرتفع عنه امكان التغيير ، بل قد تغيره يد الابداع عند ما يريد إقامة المعجزة على سنة غير مألوفة

أتى على الانسان حين من الدهر وهو يعتقد ان الضياء الساطع في ظلام الليل لا يكون الا من طلعة القمر أو من لهب النار ، فاذا آنس نحت جناح الليل نوراً يتألق بمكان بعيد لم يرتب في أنه بهرة قمر أو شعلة نار ، وهذا الاعتقاد لا يبلغ في اليقين درجة اعتقاده بان العرض كالحرة والبياض لا يستقل بنفسه ، فان هذا الاعتقاد الاخير مبني على ان ماهية العرض تقتضي بطبيعتها ألا تبرز الى

الخارج الا في محل وهو الجرم ، فيدرك العقل بالضرورة أن البياض أو السواد لا ينفرد عن المادة ويقضي بتلك قضاء لا يحوم حوله احتمال ، واما يقينه بان ذلك الضياء نار أو قمر فقام على التجربة فقط ، فلا يخلو من احتمال ان يكون الضوء غير قمر أو نار الا انه احتمال لم يكن له في العهد المتقدم وجه من النظر حتى يحل من اليقين الذي عقدته التجربة ، وقد أصبح ذلك الاحتمال اليوم متحققاً في العيان حيث انضم الى القمر والنار عنصر من عناصر الانارة وهي الكهرباء فلو لم يتحرج الفيلسوف التويز بالكهرباء ، وكان فيما نقل من معجزات الرسل انارة بعض الأجرام من غير أن تمسه نار ، لقال الذين في قلوبهم مرض ان الانارة إنما تنشأ عن هب النار ، ولا سبيل الى تحقق الأثر متى فقد سببه زعم بعض المرتابين في المعجزات أن قطع المسافة البعيدة كما بين المسجد الحرام الى المسجد الأقصى في ليلة واحدة أمر لا يمحتمله الامكان ولا يتقبله العقل ، ولو ناظرهم في وجه الامتناع عقلاً لم يكن منهم سوى أن يحيلوك على المشاهدة ، ويقولوا : إنا نرى أن أسرع الأجسام تنقل يقضي في قطع تلك المسافة ليالي وأياما . وهذا الأمر الذي كانوا يذكرونه بوصف الحال قد كشف العلم الصحيح عن امكانه وأخرجه للناس في جملة الكائنات المبصرة . واذا تمكن الخلق باختراع الطيارة أن يجعلك تقطع المسافة البعيدة في مدة وجيزة ، فماذا يكون شأن قدرة الخالق التي هي أبداع تدبيراً وأحكم صنعا !

وكان أشباه الفلاسفة يعتقدون أن الوزن من خصائص ما يوصف بالخفة والثقل من الأجسام ، وقالوا : لانهم لوزن الأعراض معنى إذ ليس من المعقول تناولها من معروضاتها ووضعها في كفة ترتفع تارة وتنخفض مرة أخرى ، وما راعهم إلا أن صنع الفيلسوف ميزان الحرارة والبرودة وأراهم أن وزن الأعراض من قبيل الممكنات ، وأن للوزن طرقاً غير ما تصرفه البساعة في الاسواق

يهون علينا أن يقف عباد الطبيعة موقف المطالب ببهان على وجود الخالق
أو اثبات الرسالة ، ولكن الذي يثير العجب في نفوسنا ويمحشرهم في زمرة
المستضعفين من الرجال والولدان أن يخرجوا في زي الفلاسفة ويمسحوا ألسنتهم
بطلاء من المنطق ، ثم لا يلبثوا أن يصفوا كل مالاتناه حواسمهم بكونه محالا ،
ويزعموا أن صدر الفلاسفة يضيق عن احتماله ، كأن دائرة الامكان والفلسفة
لا تسمع الا ما يرتد اليها من طريق الحس والتجربة

كشفت فيلسوف هذا العصر الغطاء عن كثير من الحقائق التي كانت أذنان
الفلاسفة تعجل الى إنكارها ولا تبالي أن تلقبه باسم ما لا يكون
ولو قال النبي عليه الصلاة والسلام : ان في هذا الماء الذي تشربون حيوان
يذهب ويحجي ، وولد هذا المؤلف قبل اختراع المرآة المكبرة (مكروسكوب)
اقبال في كتابه هذا : فقد يظهر أن الماء العربي لم يكن من المياه التي تشرب في
البلاد الأخرى ليس غير ، وإنما كان بازاء هذا الماء القبي من كل شيء ماء
يحمل حيوانا يذهب ويحجي ، ويطفو ويرسب ، تفتح فيه الابصار ولا تراه ،
وتلمسه اليد ولا تحس به ، وتصفي اليه الأذن فلا تسمع له حسيسا !

يعتقد كل مسلم بحقيقة الجن ، وينادي كثير من أهل العلم بانكار رؤيتهم
الا أن تكون معجزة لرسول ، قال ابن حزم في كتاب الفصل (١) : « فمن ادعى
أنه يراه أو رآهم فهو كاذب إلا أن يكون من الانبياء عليهم السلام ، فذلك معجزة
لهم »

قال المؤلف في ص ٧٠ « فلم يكدر القصاص والرواة يقرءون هذه السورة
وما يشهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل
مذهب ، واستغلوا استغلالا لاحد له ، وانطقوا الجن بضروب من الشعر
وفنون من السجع »

كتب الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في هذا المعنى حين قال « والغرائب من هذا النمط كثيرة ، وما نراها استفاضت في الاسلام الا بعد ما ذكره جهلة المفسرين وأهل القصص ممن تكلموا في تفسير ماورد في القرآن الكريم من الاشارة الى الجن ، أو ما جاء من ذلك في الحديث الشريف (١) »

قال المؤلف في ص ٢١ « وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعد قتييل بالمدينة أظلمت له الأرض تهز العضاء بأسوق
الخ الأبيات الخمة

والعجب أن أصحاب الروايات مقتنعون بان هذا الكلام من شعر الجن ، وهم يتحدثون في شيء من الانكار والسخرية بان الناس قد أضافوا هذا الشعر الى الشماخ بن ضرار »

هذا الشعر نسبة ابن سلام الى جزء بن ضرار فقال في الطبقات (٢) « وجزء هو الذي يقول يرثي عمر بن الخطاب :

« جزى الله خيراً من أمير وباركت »

ويقول ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء (٣) « وجزء الذي يقول في عمر

ابن الخطاب :

عليك سلام من أمير وباركت يد الله في ذلك الأديم الممزق »

وقال ابن دريد في كتاب الاشتقاق (٤) « وجزء هو الذي رثي عمر بن

الخطاب بالابيات التي يقول فيها « عليك سلام من أمير وباركت الخ »

وقال صاحب ديوان الحماسة « وقال الشماخ يرثي سيدنا عمر بن الخطاب »

وأورد هذا الشعر ، قال شارحه التبريزي « وقال أبو ريش : الذي عندي أنه

لمزرد أخيه ، وقال أبو محمد الأعرابي : هو لجزء بن ضرار »

(١) تاريخ آداب العرب ج ١ ص ٣٧٨ (٢) ص ٢٩ (٣) ص ١٧٩ (٤) (٤) ٩٧٤

فأولئك علماء الأدب يعززون الآيات الى جزء، أو مزرد أو الشماخ، ولا يتعرضون لعزوها الى الجن، فضلاً عن أن يتهموا بمن يعزوها الى الشماخ، وصاحب الأغاني عزأها الى جزء بن ضرار، ثم ذكر الرواية التي تقول: انها من نوح الجن على ابن الخطاب، ولم يتحدث في شيء من السخرية بأن الناس أضافوها الى الشماخ

فلو لم يكن المؤلف مأرب غير البحث في العلم لما رأته يقبض على الروايات الواهية وينسبها الى أصحاب الروايات كأنها الأمر الذي انتهى اليه بحسبهم وتواردت عليه كلمتهم

ذكر المؤلف أن القصص والمتحليين اعتمدوا على القرآن فيما رووا وانتحلوا من الاخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف الى الأحبار والرهبان ثم قال في ص ٧٢ « فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل، وإذن فيجب أن نجتزع القصص والأساطير وما ينصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس الى الايمان به حتى قبل أن يظل الناس زمانه »
 نبأ الكتاب المنزل، أن النبي عليه الصلاة والسلام مكتوب في التوراة والانجيل، ويصدق بهذا النبأ من ألقى نظره في دلائل النبوة حتى امتلأت نفسه يقيناً بأن هذا القرآن بلاغ للناس، وقد درست طائفة مستنيرة التوراة والانجيل وأتوا منها بنصوص لا تأويل لها إلا هذا النبي الذي قلب ليل الجبال والغواية نهار حكمة وهداية. ومن أقرب هؤلاء الباحثين عهداً الدكتور محمد توفيق صدقي فقد تناول هذا البحث في كتاب « دين الله في كتب أنبيائه (١) » وكتاب « نظرة في كتب العهد الجديد (٢) »

أما ما زاد على القرآن من الآثار الواردة في هذا الصدد ، فمنها ما هو أسطورة ، ومنها ما هو قصص واهية ، ومنها ما جاءت به رواية قائمة ، وان استطاع المؤلف أن يسلك الى الطعن في أمثال هذه الرواية سيرة علمية ، فدونه وإياها ، فان للنبوة آيات أخرى لاتألفها أيدي الطاعنين

قال المؤلف في ص ٧٢ « فلأمر ما اقتنع الناس بان النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية » يرسل المؤلف قلبه على الحقائق فيخمش وجوهها ، ويضريه على أعظم الرجال فينال من أعراضها ، وقد اشتد به هذا الخلق حتى أصبح الناس يعدون انحاءه على مقام العيب أمانة على رفعة ، وكادوا يجعلون ثناءه على الشخص داعياً الى الريبة في سيرته

الاترون الى ذلك القلم كيف تطوح به الغرور الى أن يحوم على مقام أكمل الخليفة فيقذف نحوه بما تلى عليه تلك الروح النازعة الى غير هدى !
قنع الناس بأن محمداً - صلوات الله عليه - صفوة بني هاشم بل صفوة الانسانية ، لأن صحيفة حياته أبدع صحيفة طويت بوقاة صاحبها ، ولأن ماجرى على يده ولسانه من حكمة واصلاح لم يأت بمثله انسان تقدمه أو انسان جاء من بعده

ويرى الناس أن بني هاشم صفوة قريش ، وأن قريشاً صفوة كنانة ، وأن كنانة صفوة ولد اسماعيل ، وقنعوا بهذا الحديث المروري في صحيح الامام مسلم ، والمسموع من أصدق الناس لهجة ، وهو : « إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل

واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»

فلو وجه المؤلف غمزه الى المفاضلة بين بني هاشم ومن بعدهم، لتلنا أنكر حديثاً، ولم نؤاخذة الا على مهاجمة الحديث بالانكار المجرد من البحث العلمي مثلما يهاجمه الصم الذين لا يعقلون، ولكنه لم يقنع بأن ينكر حديثاً في صحيح مسلم، ولم يشف ظمأه أن يرمي ساحة القرآن بالكذب، فجعل يضع غمزه في عقيدة أن النبي عليه الصلاة والسلام صفوة بني هاشم. وحرصه على بث هذه المغامز في كتابه - دون أن تكون لها صلة بالبحث العلمي - شاهد على أنه يكتب تحت تأثير عاطفة تريد الانتقام من الاسلام الذي قضى على العقيدة الخاسرة والشهوة الباغية وجعل مكان الغي رشداً وبدل السفه أدبا

تحدث المؤلف بأن القصص يضيفون الى أسرة النبي عليه الصلاة والسلام ما يرفع شأنهم ويثبت تفوقهم على قومهم وعلى العرب. وان هذا القصص يستتبع الشعر، وأن على أن التنافس كان يشتد بين بني أمية وبني هاشم وأن الخصومة بين قصاص هذين الحزبين كانت تشتد، وأن ازوايات والأخبار والأشعار كانت تكثر، وذكر أن هذا الأمر لا يقتصر على بني أمية وبني هاشم بل تشاركهم فيه الارستقراطية القرشية كلها، ثم قال في ص ٧٣ «وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تتحلل الأخبار والأشعار وتغري القصص وغير القصص بانتمائها»

يرمى القاريء الملم بصناعة المنطق على هذه الجملة فيقع في ظنه أن المؤلف استخلصها كالتبعية من مقدمات سابقة، فيرجع البصر فيما تقدمها من حديث فلا يظفر ولو بشاهد على أن البطون القرشية على اختلافها انتحلت الأخبار والأشعار وأغرت القصص وغير القصص بانتمائها

هل عد المؤلف بطون قريش بطناً فبطناً ، وضرب لكل بطن مثلاً يريثا
كيف انتحل خبراً أو شعراً أو أغزى القصاص وغير القصاص بانتحاله ؟ هل
جاء المؤلف برواية تثبت أن بطون قريش على اختلافها تنتحل الأخبار
والاشعار وتغري القصاص وغير القصاص بانتحالها ؟

لم يفعل المؤلف هذا ولا ذاك ، إذن هذه العبارة الواسعة إنما هي دعوى
أخرجها في صورة نتيجة ، وما هي بنتيجة

قال المؤلف في ص ٧٤ « واست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فانت
تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ ترى
من هذا كله الشيء الكثير . وأن أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ما ذهبت اليه
من أن بطون قريش كانت تحت على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة
أموية كانت أو هاشمية » وذكر هذا المثل فقال « تحدث صاحب الأغاني
باسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل قال : قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن
الحارث بن هشام وجئت أطلب منه مفرماً : ياخال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد
هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حسناً ينشدها رسول الله ﷺ « وساق
المؤلف القصة المعروفة في الأغاني ^(١) وهي تنتهي بأن أبا بكر قال لعبد العزيز
ابن أبي نهشل : قل أبيتاً تمدح بها هشاماً - يعنى ابن المغيرة - وبني أمية فقال
الايات العشرة المبدوءة بييت :

ألا الله قوم و لدت أخت بني سهم

ولما جاءها بها قال له أبو بكر : قل قالها ابن الزبيري ، قال فهي الآن

منسوبة في كتب الناس الى ابن الزبيري

سرد المؤلف القصة وقال « فانظر الى [أبي بكر بن ^(١)] عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينحل الشعر على حسان ثم لا يكفيه هذا الاتحجال حتى يذيع صاحبه أنه سمع حساناً ينشد هذا الشعر بين يدي النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم » ثم قال « فيتفقدان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزهري شاعر قریش . ومثل هذا كثير »

إذا عثر المؤلف على قصة مصوغة في مثال رغبته ، نمي ديكرت ، ولعن منهج ديكرت ، وأخذ يمددك بها حديث من شهدها بأذن تسمع ، وقلب يفته ويد تلمس ، وانطاق يبنى عليها ويستنبط منها حتى يرضى

القصيدة منسوبة في كتب الناس الى عبد الله بن الزهري ، وتقل صاحب الاغانى بسنده الى محمد بن طلحة أن عمر بن أبي ربيعة قائلها ^(٢) ، وتقل بسنده أيضاً عن « عبد العزيز بن أبي نهشل » أنه هو الذي قالها ، وعزا الى أبي بكر بن عبد الرحمن ماعزا

ما وقف المؤلف على قصة أبي بكر هذا ومن يسميه « عبد العزيز بن أبي نهشل » حتى اعتنقها باليمن والشمال ، وضمها الى أشباهها مطوية على تحريفها الذي وقعت فيه نسخة الاغانى ، وكذلك يفعل من يحاول التطاول على أمة جعل الله منزلتها فوق السماكين

هل وجد استاذ الآداب بالجامعة في غير هذه النسخة من الاغانى أن في الشعراء من يسمي « عبد العزيز بن أبي نهشل » ؟ هو لا يعرف شيئاً عن هذا الذي يسميه « عبد العزيز بن أبي نهشل » سوى أن في نسخة الاغانى التي وقعت بين

(١) ساقطة من قلم الناسخ لكتاب في الشعر الجاهلي

(٢) ج ١ ص ٢١

يديه أن صاحب هذا الاسم حكى قصة تخط من شأن أبي بكر بن عبد الرحمن
وتشتمل على انتحال شعر ، وعزوه الى ابن الزبيري

ورد في سند هذه القصة من كتاب الاغاني ما نصه : « عن عبد العزيز بن
أبي ثابت عن محمد بن عبد العزيز بن أبي نهشل عن أبيه الخ » ففهم المؤلف أن
محمد بن عبد العزيز روى عن أبيه عبد العزيز بن أبي نهشل أنه قال له ابو بكر
ابن عبد الرحمن : ياخال ! هذه أربعة الاف الخ

ولو كانت القصة ثابتة على هذا المساق لكان في الشعراء من يسمى عبد
العزيز بن أبي نهشل ، وفي الصحابة من يسمى بهذا الاسم أيضاً ، ولكنك
تبحث دواوين الشعر وكتب الادب فلا تجد شاعراً يسمى « عبد العزيز بن
أبي نهشل » وتفحص الكتب المبسوطة في احصاء أسماء الصحابة واستقصاء
آثارهم فلا تجد صحابياً يسمى عبد العزيز بن أبي نهشل . وأصل العبارة في
نسخ مخطوطة^(١) : « عن محمد بن عبد العزيز عن ابن أبي نهشل عن أبيه »
وكذلك جاءت في نسخة الأغاني التي نقل منها المؤلف ، حين أعاد صاحب
الاغاني الحديث عن القصة في ص ٣١ بسند آخر ينتهي أيضاً الى محمد بن
عبد العزيز عن ابن أبي نهشل

واذا وضعنا هذه القصة وسندها على محك النقد ، اعترضنا في قبولها أمران :
(أولهما) ان السند يدور على عبد العزيز بن عمران ، وهو ابن أبي ثابت ،
وقد توارد أهل العلم على الطعن في روايته . قال يحيى بن معين في شأنه « ليس
بثقة ، إنما كان صاحب شعر ، ورأيت يفتد اذ كان يشتم الناس ويظعن في أحسابهم »
ليس حديثه بشيء » وقال الحافظ أبو يحيى الذهلي « علي بدنة ان حدثت عنه
حديثاً » وضعفه جدا . وقال البخاري : « منكر الحديث لا يكتب حديثه »

(١) النسخة التيمورية ، ونسخة مصطفى فاضل بدار الكتب رقم ٨ أدبم

وقال ابن أبي حاتم « امتنع ابو زرعة من قراءة حديثه وترك الرواية عنه » وقال ابن حبان « يروى المناكير على المشاهير »

فشهادة هؤلاء الاعلام بعدم الثقة بما يرويه عبد العزيز بن أبي ثابت من الحديث ، تجعلنا في ريبة من هذه القصة التي تخالف ما في كتب الناس

(ثانيهما) أن أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث كان من سادات التابعين واحداً الفقهاء السبعة المشار اليهم بالعلم والتقوى ، وقد تضافرت كلمة أهل الحديث والمؤرخين على وصفه باستقامة السيرة ولم يمسه قلم أحد بسوء ، وكان لسكثرة صيامه وصلاته يسمى راهب قريش ، وكان عبد الملك بن مروان يكرمه ويقول : انى لأهم بالسوء أفعله بأهل المدينة فاذا ذكر أبا بكر فاستحي منه

فشهرة أبي بكر بالعلم والاستقامة الى هذه المنزلة تبعدنا من قبول قصة ترميه بمحاولة شاعر على أن يحدث عن رسول الله ﷺ كذباً . بل المظنون في رجل كابن بكر بن عبد الرحمن أن يترفع عن هذه السخافة البادية في القصة ويستغني عن فخر الجاهلية بما آناه الله من علم وتقوى وحسب وجاه

وإذا جاءت رواية على خلاف ما في كتب الناس ، وكان الراوي غير ثقة ، وكانت سيرة هذا الذي تحدث عنه الراوي المتهم بعيدة عن وصمة ما ينسب اليه ، لم يبق لهذه الرواية الشاذة الا أن تسقط غير مأسوف عليها

ذكر المؤلف أن من تأثير الدين في انتحال الشعر ما يضيفه الرواة الى أخبار الامم القديمة كعاد وثمود وقال : ان ابن سلام قد كفاه نقده حين أثبت أن هذا وما يشبهه مما يضاف الى تبع وحمير موضوع منتحل ، ثم قال في ص ٧٦ « وابن إسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد وثمود وتبع وحمير ، وإنما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه

ربي هاييل حين قتله أخوه قاييل . ونظن من الاطالة والاملال أن تقف عند هذا النحو من السخف »

هذا الشعر الذي ينسب الى آدم عليه السلام قد أنكره كثير من أهل العلم . فهذا صاحب الكشاف يقول في شأنه « هو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون » وقال الرازي « ولقد صدق صاحب الكشاف فيما قاله فان ذلك الشعر في غاية الركاسة لا يليق الا بالحمقى » وأورد هذا الشعر صبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وقال « هذا ما ذكره الثعلبي وهو شعر ريك مزحوف ، وقد أنكر ابن عباس هذا الشعر ، وقال : من قال ان آدم قال شعراً فقد كذب على الله ورسوله » واذا كان علماء الأدب والتفسير قد نبهوا على أن الشعر المضاف الى آدم وعاد وثمود وتبع وحمير منحول مصطنع فلامزية للمؤلف في حديثه هذا الا أنه ساق الكلام في صورة تضع في نفس القاري . أن شعر آدم لم يتعرض لانكاره أحد من قبله

عاد المؤلف الى الحديث عن الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه حتى قال « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك في عربيتها »

وقال في ص ٧٧ « وإنما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا تقبل لفته شكاً ولا ريباً ، وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية ، فهو القرآن . وبخصوص القرآن وألفاظه يجب أن يستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن . ولست أفهم كيف يتسرب الشك الى عالم جاد في عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم واسلوب »

لم يستشهد العلماء على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب فان أغلب كلامه ظاهر لا يحتاج في تقرير معناه أو وجه اعرابه الى شاهد ، وقد سبقت لنا كلمة في هذا الصدد ، وتقلنا لكم ما قال الرازي وابن حزم فيما أنكراه على بعض النحاة من الاستشهاد على القرآن بالشعر أو توفههم في الاستشهاد بالقرآن ، وانما نعيد شيئاً واحداً وهو أن إنكار الاحتجاج بالشعر على القرآن رأي قديم ، وزعم المؤلف أنه الصانع له تغيير في تاريخ أدب اللغة العربية ، وما كان لاستاذ الآداب أن يغير تاريخها الى حد أن يأخذ الرأي الذي نشأ في المائة الثالثة أو الرابعة أو الخامسة ويجعله ابن المائة الرابعة عشر . وليس التصرف في تاريخ الآراء بأقل جنابة من أن يدعى لطلابه أن الرازي او ابن حزم أو أبا بكر بن الانباري من علماء هذا العصر وأنهم لا زالوا أحياء يرزقون

يقول أبو بكر الانباري « قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر ، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك وقالوا : اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن . قالوا : وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن ، وهو مدموم في القرآن والحديث » ثم قال « وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلا للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر ، لأن الله تعالى قال « انا جعلناه قرآنا عربيا » وقال « بلسان عربي مبين » (١) »

وان شئت حديثاً يزيدك ثقة بما قال أبو بكر بن الانباري في جواب جماعة لاعلم لهم ، فإليك الحديث :

في القرآن كلمات ذات معان مفردة يعرفها الجمهور من الناس ، وهذه الكلمات لا يحتاج مفسر الآية الى الاستشهاد عليها بشيء من الشعر أو النثر

وفي القرآن كلمات ذات معان متعددة ، ومن هذه المعاني ما هو معروف متداول في الاستعمال ، ومنها ما ليس كذلك ، فإذا اقتضت البلاغة في نظر المفسر أن يحمل مثل هذه الكلمات على معنى غير المعنى المعروف لدى الجمهور احتاج الى الاستشهاد بمنظوم او منشور تكون دلالاته على هذا المعنى واضحة ، حتى لا يتردد في قبول التفسير من لم يقف على ان هذه الكلمة قد تستعمل عربية في غير ما هو مأوف لدى الجمهور

وفي القرآن كلمات غريبة يحتاج المفسر عند بيان معناها الى الاستشهاد بشيء من كلام العرب حتى يعلم طالب العلم ان التفسير لم يخرج عن حدود اللسان العربي فيطمئن الى صحة التفسير لا الى ان القرآن عربي ، فان هذا لا يشك فيه أحد مطلق الرجلين يطوف اتي شاء ويلتقي بمن شاء

وفي القرآن آيات تحمل أوجهاً من الاعراب ، ومن الواضح ان معنى الآية يختلف باختلاف وجه اعرابها ، فقد يختار المفسر من الاعراب وجهاً يراه أليق بالبلاغة أو أثبت بحكمة المعنى ، ويكون هذا الوجه من الاعراب يستند الى حكم عربي غير معهود لبعض أهل العلم ، فيخشى انكارهم لان يكون هذا الوجه صحيحاً عربية فيعمد الى دفع هذا الانكار باقامة شاهد من لسان العرب على صحة ما ذهب اليه من الأعراب

فلاستشهاد بالشعر على القرآن قائم على دواع معقولة ، أما ان المستشهد بخطيء أو يصيب ، يأتي بالمثل الصادق أو ينتحل ، فذلك بحث آخر سنفصله لك في مقالة أخرى

قال المؤلف في ص ٧٧ « وانما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن

وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير . وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع »
من بحق له أن يفسر القرآن طائفتان : طائفة لم تبلغ درجة الاجتهاد في الاحكام الشرعية كسيبويه والزجاج والزمخشري . وطائفة بلغت درجة الاجتهاد كلائمة الأربعة ، ومن المأخوذ في شروط المجتهد أن يكون بمكانة راسخة في علوم اللسان بحيث يتفقه في معنى الآية بنفسه ، ويفصل الحكم على مقتضى علمه ، ومتى وجد اختلافاً في حكم لغوي جرد نظره لاستطلاع الحقيقة ، ولا يقف وقفة الحائر أو يستند الى أحد الآراء على غير بينة

وإدراك الفقيه منزلة الاجتهاد في علم اللسان العربي لا يستدعي زماناً واسعاً جداً حتى يقال إن اشتراطه اقامة لعقبة كوجود في سبيل الاجتهاد في الاحكام ، فان الذي يقتضي بحثاً متواصلاً وزماناً قد يأتي على معظم العمر هو التوغل في هذه العلوم وتنقي آثارها ثم التوسع في بسط أدلتها وتفصيل أحكامها ، وهذا أمر زائد على إحراز ملكة قوية وبصيرة نافذة يرجع إليها عند الحاجة الى تحقيق بحث أو تفصيل خلاف

فلا يصح أن تكون خصومات المجتهدين الذين سماهم المؤلف أصحاب التشريع ناشئة عن خصومات أصحاب التأويل من الموالى أو غير الموالى ، فان المجتهد لا يثق بتأويل غيره ، وانما يبني الحكم على ما يفهمه من الآية بنظر مستقل

انساب المؤلف يتحدث عن كثرة ما ينتحل العلماء من الشعر الجاهلي ، وقال في ص ٧٨ « فالمعتزلة يثبتون مذاهمهم بشعر العرب الجاهلين . وغير المعتزلة من المقالات يتضمنون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهلين ، وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواء بعض المعتزلة ليثبت أن

كرمى الله الذي وسع السماوات والارض هو علمه ، وهذا الشطر هو قول الشاعر (الجهول طبعاً) : « ولا بكرمى »^(١) علم الله مخلوق »

يقول ابن قتيبة في التأويل : « وفسروا القرآن بأعجب تفسير ، يريدون أن يردوه الى مذاههم ، ويحملوا التأويل على نحلهم ، فقال فريق منهم في قوله تعالى « وسع كرميه السموات والارض » أي علمه ، وجاؤوا على ذلك بشاهد لا يعرف ، وهو قول الشاعر : « ولا يكرمى ، علم الله مخلوق »

وقال الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « وهنا ضرب ثالث من الشواهد نشأ في القرن الثالث ، وهو ما يولده بعض المعتزلة والمتكلمين للاستشهاد به على مذاههم ، وكانت رواية الشعر فيهم يومئذ عامة » وساق على هذا كلام ابن قتيبة الملقى اليك آنفاً ، وأضاف اليه مثالا آخر من كتاب الحيوان للجاحظ

لازريد أن نقول : ان هذا مما تقدمه أهل العلم قبل المؤلف ، ولا نريد أن نبحث في أن المؤلف يعرف لهذا الغرض مثالا غير هذا الذي ذكره الاستاذ الرافعي ، أم لا يعرف ، وإنما أريد أن أقول : ان المؤلف يدعي أن المعتزلة يعتمدون على آراء الجاهليين ، ثم يسوق الشاهد ويصف قائله بأنه « الجهول طبعاً » كما قال ابن قتيبة « بشاهد لا يعرف » . واذا لم يذكرنا أمثال باسمه ، وكانت عادتهم الاستشهاد بالشعر العربي جاهلياً كان أو اسلامياً ، فمن أين علم المؤلف أنهم نسبوا هذا الشاهد الى الجاهليين ؟

تحدث المؤلف بان كذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير ثم قال في ص ٧٩ « لامر ما كان البدع في العصر العباسي عند فريق من الناس ان يرد كل شيء »

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وامله تعريف من الناسخ والاصواب « بكرمى »

الى العرب حتى الاشياء التي استحدثت او جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . واذا كان الامر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حد . وانت اذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنعك وبرضيك »

لم يكن أهل العلم يأخذون الشعر على أنه جاهلي من كل من يكتبه في كتاب أو ينشده في مجلس ، بل كانوا يفرقون بين هذا الذي يرويه الثقات أو تعدد مأخذه كالمفضليات والمعلقات وبين ما يرويه أناس تقدمهم فلم يجدوهم على ثقة ، ومن هذا النوع ما ينفرد بروايته الجاحظ ، فانهم كانوا يعدون أحاديثه وأدبه مما يستعان به على السمر ، قال أبو منصور الأزهري في مقدمة تهذيبه يصف الجاحظ « وكان أوتي بسطة في لسانه ، وبياناً عذبا في خطابه ، ومجالا واسعاً في فنونه ، غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذموه ، وعن الصدق دفعوه ، واخبر أبو عمرو الزاهد أنه جرى ذكره في مجلس أحمد بن يحيى فقال : « اعزبوا عن ذكر الجاحظ فإنه غير ثقة ولا مأمون » وينبئك بان من هذه الأشعار العربية ما لا يثقون بروايته ويفقدونه فيما يسمر به عند الملوك ونحوهم قول ابن سلام بعد ان ساق بيتين ينسبان الى لبيد « ولا اختلاف في هذا أنه مصنوع تكثر به الاحاديث ويستعان بها على السمر عند الملوك ، والملوك لا تستقصى »

فما يرويه الجاحظ في نحو كتاب الحيوان من الشعر وينفرد بروايته لا يثق به أهل العلم ولا يبنون عليه تاريخنا ، ولا يعولون عليه في تقرير حكم أو قاعدة لغوية وإنما يقرأونه من حيث انه أدب ، وهو من أدب اللسان وان كان معزواً الى غير قائله

ذكر المؤلف أن لتأثير العواطف الدينية في انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين فنوناً ، وان ما تحدث به من قبل فنونها الهينة ، ويريد الآن أن

يتحدث عن أعظم هذه الفنون كلها وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف
الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود
والنصارى . ثم قال في ص ٨٠ « وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة
مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير الى بعضها في شيء من الإيجاز . أما
المسلمون فقد أرادوا ان يثبتوا ان للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن
يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي
أوحاه الله الى الأنبياء من قبل . فليس غريباً ان نجد قبل الإسلام قوماً يدينون
بالإسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن »

يصرح القرآن بأن إبراهيم عليه السلام بنى البيت الحرام ، وأن العرب
النازحين حول مكة من ذريته ، وأن لهذا الرسول شريعة ، وأن شريعته وشريعة
الإسلام تتحدان في التوحيد الخالص وبعض الأحكام والآداب ، ولانحد
المثلين في العقائد والآداب نظقت الآيات بأن دين الإسلام هو ملة إبراهيم
عليه السلام ، فقال الله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم
إبراهيم » وقال « قل صدق الله فاتبوا ملة إبراهيم حنيفاً » وقال « قل إني
هداني ربي الى صراط مستقيم ديناً قديماً ملة إبراهيم حنيفاً »

فمعنى ان للإسلام أولية في بلاد العرب ثابت بنص القرآن لأن المسلمين
يريدون اثباته

والقرآن أيضاً يقول : ان الدين الإسلامي هو الدين الحق الذي أوحاه الله
الى الأنبياء من قبل فقد رأيتموه كيف يسمى دين الإسلام ملة إبراهيم عليه
السلام ، ورأيتموه يقول لمحمد صلوات الله عليه « أولئك الذين آتيناكم الكتاب
والحكم والنبوة فان يكفروا بها هؤلاء فقد وكلناهم قوماً ليسوا بها بكافرين .
وأولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »

ثم هو يسوق قصص الانبياء من قبل ، ويأتي في بيان ما يدعون اليه على ما يدعو اليه الاسلام من التوحيد الخالص ، واختصاص الخالق بالعبادة ، واعتقاد ان غير الله لا يملك ضرراً ولا نفعاً ، الى ما يشاكل هذا من آداب رفيعة واخلاق فاضلة .

فهذا الذي يعزوه المؤلف لارادة المسلمين انما يقوله القرآن ، والمؤلف يريد نفيه وليس له على هذا النفي من حجة غير ما تعلمه من قدماء الجاحدين من نحو التهمك والانكار الذي يأتيك عارياً من كل حجة وشبهة تشبه ان تكون حجة

قال المؤلف في ص ٨٠ « والقرآن يحدثنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى : وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر هو صحف ابراهيم ، هو هذه الخيفية التي لم نستطع الى الآن أن نتبين معناها الصحيح »

اتفقت الاديان الثلاثة على نبوة ابراهيم عليه السلام ، ودل القرآن بما يحكيه من محاجته لقومه وما يأتي عليه من آداب شريعته أنه كان يدعو الى التوحيد ومكارم الاخلاق ، ولهذا المعنى سمي حنيفاً ، اي مستقيماً ، وكذلك سميت ملة الخيفية ، نسبة الى الخيف وهو المستقيم ، وكل نبي حنيف ، وكل شريعة سماوية خيفية ، وانما سمي ابراهيم عليه السلام حنيفاً وملة خيفية تنبيهاً على خطأ من يدعون أنهم على ملة ابراهيم وهم يعملون على شاكاة غير مستقيمة ، ولذلك نرى القرآن يصفه بقوله « حنيفاً » ويتبع هذا الوصف بقوله « وما كان من المشركين »

فان اراد المؤلف أنه لم يستطع أن يتبين معنى الخيفية من القرآن ، فالقرآن ينادي على هذا المعنى ويعبر عنه بافصح بيان ، وإن اراد أنه لم يستطع أن يتبينه

من ناحية غير ناحية القرآن ، فليدعه الى مالا يستطع أن يتبينه كعلوم الرياضية والطبيعة

قال المؤلف في ص ٨٠ « فقد أخذ المسلمون بردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم واتقى من دين اليهود والنصارى »
القرآن هو الذي يرد الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم عليه السلام ، والاديان السماوية تشترك في الدعوة الى توحيد الله وإفراده بالعبادة ، وهي من هذه الجهة متماثلة لايفضل فيها دين على آخر ، ولا يقال : ان ديننا أتقى من دين الاخر حيث ينظر الى خلوصه من تحريف يطمس الطريق الى معرفة حقائقه ، وانما تفاضل الاديان بكثرة ما فيها من حكمة وموعظة ، وبسعة ما ينطوي تحت أصولها الاجتماعية من مصالح الامم ، وتفاوت بما يدل على صدق المبعوث بها من آيات خالدة

قال المؤلف في ص ٨١ « وشاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يحدد دين ابراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون ان دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم اعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان »

القرآن هو الذي يثبتنا بأن الاسلام يهتدى الى الدين الحق الذي كان عليه ابراهيم وغيره من الانبياء ، واذا ذكر ابراهيم عليه السلام فلا أنه أقدم الرسل الذين لم يزل في الأمم من ينتمى الى شريعتهم ، أو لأن نبوته يهترف بها اليهود والنصارى والوثنيون من العرب جميعا ، أو لأن الاسلام يوافق آداب شريعته أكثر مما يوافق التوراة والانجيل

فدعوى المؤلف أن تجديد الاسلام لدين ابراهيم عليه السلام فكرة شاعت

في العرب أثناء ظهور الاسلام ، أما هي نزعة من لا يرعى للتاريخ حقا ، ولا يرى للدين حرمة ، وكذلك يفعل من بحس أن خلفه أو بين يديه طائفة تلذ هذه النعمة وإن كانوا من قوم لا يعلمون

ذكر المؤلف ما جات به الرواية من أن افراداً من العرب قبل البعثة تحدثوا بما يشبه الاسلام وقال في ص ٨١ « وتأويل ذلك يسير ، فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام ، لالشيء الا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة »

شأن الباحث بجد ألا يكتفي في انكار رواية أو روايات بدعوى أنها وضعت وضعاً وحملت حملاً ، ثم يسمى هذه الدعوى تفسيراً لها من الوجهة العلمية . والمؤلف يفعل هذا لأن العلم في نظر هذه الطائفة القليلة التي تدق له الهواء بالتصديفة إنما هو ان يقول فيتهمكم ، والتمكم في نظر هؤلاء السذج خير من العلم ، وأشد وقعاً على أذواقهم من سبعين برهاناً .

انكار المؤلف لأن يبقى انزل دين إبراهيم عليه السلام في بلاد العرب ، مبنى على إنكار وجود إبراهيم أو هجرته وهجرة اسماعيل الى مكة ، وقد عرفت أن هذا الانكار لم يقم على بحث واستدلال ، وإنما هو وليد نزعة لست اعلم بنشأتها وصانغ قلب المؤلف بعصفرها من هؤلاء القراء

اما الذين يريدون ان يكونوا في البحث على بينة فانهم يضعون هذه الاشعار وما يتصل بها من الاخبار موضع النقد ، فما وجدوا في رواته أو في ألفاظه أو في معانيه ما يدل على وضعه أو يجر الى ريبة اطرحوه أو ارتابوا في امره ، وما وجدوه سليماً من كل جانب قبلوه وتناقلوه

قال المؤلف في ص ٨٠ « وعلى هذا النحو تستطيع ان تحمل كل ما نجد من هذه الاخبار والاشعار والاحاديث التي تضاف الى الجاهليين والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن من الحديث شبه قوي او ضعيف »

من شاء أن ينظر الى قاعدة تمتد الى غير نهاية ، ولا تتصل بما يسبها أن نزول إلا ارادة هذا المؤلف ، فلينظر الى هذه الفقرة التي تمثل قلماً يشتهي أن يكتب فينتكس ويرمى بالحديث في غير قياس

* كل شعر او خبر أو حديث يضاف الى الجاهليين ويكون بينه وبين آية من القرآن شبه قوي او ضعيف فهو مصنوع :

أليس من الجائز ان ينطق العرب بحكمة فيأتي القرء بهذه الحكمة على وجه ابلغ وأرقى !

أمن الحق أن ننكر ان العرب قالوا مثلاً - « اقتل أنفى للقتل » لمجرد شبهه بقول القرآن « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب » ، او من الحق أن ننكر ان زهيراً قال :

ومن هاب أسباب المنايا يئنه ولو رام أسباب السماء بسلم
لأن له شبيهاً قوياً أو ضعيفاً بقول القرآن : « أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة »

فان اراد المؤلف من الشبه المعاني الدينية ، قلنا : هو إذاً يحدثنا برأي مرغليوث كأنه يأنى ان يفتي له في ذلك المقال باقية

أورد مرغليوث شبهة خلو الأشعار المعزوة الى الجاهليين من الصبغة الدينية وقد سقناها اليكم مع ما يدفعها ، ثم قال : نعم نجد شعراء الجاهليين يقسمون كثيراً في أشعارهم ، ولكن كل ايمانهم الواردة في دواوينهم هي بالله ، وذكر أن كثيراً من هذه الاشعار تشتمل على عقيدة التوحيد التي تنسب التصرف الى الله ، وعلى

أشياء، إنما يذكرها القرآن ، وأورد شواهد شتى

وقد تعرض المستشرق ادور براونلش في مقاله الصادر في مجلة الادبيات الشرقية^(١) للبحث في هذه الشبهة فقال « إن لغة الشعركانت معينة ومحصورة ، ولهذا قال (كاسكل) في كتابه المسمى (البحث في الشعر العربي الجاهلي^(٢)) : ان الشعر لم يذكر اسم معبود لقبيلة ، بل اكتفى بذكر الحظ والطالع والتمايم لأنها كانت معتقدتهم جميعاً

واسم الله وان لم يكن بمعنى التوحيد الوارد في الاسلام - كان فوق أرباب جميع القبائل ولا يختلفون في الاعتقاد به ، راجع كتاب وهوزن المسمى (بقايا الوثنية العربية^(٣)) وعليه فليس من المستغرب أن نرى اسم الله كثيراً ما يذكر في لغة الشعر الجاهلي ، وليس لنا أن نعد البيت مزوراً لمجرد اشتماله على ذكر الله أو الآله . أما الأبيات التي ذكرت فيها عبارات قرآنية والتي ذكر لنا منها (مرغليوث) بعض الأمثال فيصح لنا أن نأخذ فيها بملاحظة (الورد) في كتابه (حقيقة الشعر الجاهلي^(٤)) و (ايال) في ملاحظته على شعر عمرو بن قبيثة ، وهي « يجب علينا أن نفحص موضع البيت من القصيدة لنعلم صلتها بأقوال الشاعر المنسوبة اليه » ثم قال « ليس من الممكن أن أذكر كل المواضع التي ذكرها مرغليوث وقال : إنها إسلامية ، فلانسان أن يدققها ويفندها »

ولعلك تزداد خبرة بأن المؤلف بطلاً حوصلته من كتب المستشرقين ويرفع بها رأسه متطاولاً على الشرقيين تطاول من لا يبالي عاقبه الاقتضاح .

(١) عدد اكتوبر سنة ١٩٢٦

(٢) ص ٥٤ طبع سنة ١٩٢٦

(٣) ص ١٨٤ طبع سنة ١٨٨٧

(٤) ص ٢٧

(٥) ض ر

وستعرض لهذا البحث تارة اخرى فان المؤلف أعاده فيما تحدث به عن
شعر عبيد

طعن المؤلف في القرآن بمل، فمه وعلى قدر ما يرضى شركاهه ، وتذكر
- والشيء بالشيء يذكر - أن المستشرق (كاجان هوار) كان قد زعم في فصل
نشرته له المجلة الاسيوية - أنه استكشف مصدراً جديداً للقرآن وهو شعر أمية
ابن أبي الصلت

أسهب المؤلف في حديث ذلك المقال ونفخ فيه من روح تلك الدعاية
المبينة ، وأما خالفه في وثوقه بصحة هذا الشعر المنسوب الى أمية بن أبي الصلت .
ومن رغبت اليه نفسه في أن يربها باطلين يتباريان في الهجوم على حق ، فليظن
الى حديث (هوار) والمؤلف عن شعر أمية بن أبي الصلت

يثق هوار بصحة ما يعزى إلى أمية بن أبي الصلت من الشعر، ويزعّم انه من المصادر
التي استمد منها النبي عليه الصلاة والسلام القرآن . ورأى المؤلف ان الاعتراف
بصحة الشعر المعزو الى أمية يضر بنظرية إنكار الشعر الجاهلي ، وهوله في تقرير
هذه النظرية ما رب ترجح على ما رب القول بأن من مصادر القرآن شعر أمية
ابن أبي الصلت ، ولا سيما بعد ان حدثك بلسان المستشرقين « ان القرآن تأثر
باليهودية والنصرانية ومذاهب اخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية
وما جاورها »

فالمؤلف لم يخالف (هوار) في زعم أن شعر أمية من مصادر القرآن الا بعد
أن أراك أنه في غنى عن شعر أمية بما قصه عليك من تأثر القرآن باليهودية
والنصرانية ومذاهب اخرى بين بين
ولا ندري كيف غاب عن المؤلف أن يوافق (هوار) في صحة شعر أمية

حتى يستفيد شبهة على القرآن ، ثم ينكره جمعاً اشمل نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، وما عليه الا أن يقول لتلك الطائفة اقليلة المستنيرة : اعتقدوا أن هذا شعر امية بقلوبكم حتى تنكر للقرآن ، وأنكروه بعقولكم حتى ينتظم شمل نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، واذا وجد في أبناء الأربيعين من تقبل منه مثل هذا الهذيان ، وتحدث به في مجلس ينبغي ألا تسمع فيه لاغية ، أفلا يقبله الأطفال الذين يخرج لهم المنكر من طريق الحق فيضربون أيما ضربهم على شائلكم ويرجون له الهواء بالتصديفة رجاً !

ما يقوله المستشرقون ويحكيه عنهم المؤلف من أن للقرآن مصادر ، هي اليهودية والنصرانية ومذاهب بين بين ، ليس بشبهة جديدة ، ولا هو « من النتائج العلمية القيمة » التي انتهوا إليها على مناهج النظر الصحيح لانزدي الغريبين وعلومهم الغزيرة وإجادتهم النظر في الماديات وما تنتظم به مرافق الحياة ووسائل العمران الذي تشهده با بصارتنا ونلمسه بأيدينا ، ولكنهم لم يبلغوا أن يمتازوا بالثقافة في كل علم حتى المباحث التي لا يتوقف ادراك حقائقها الا على ذكاء الباحث وصفاء بصيرته

فان كان المؤلف يضع قلبه بين أصابع المستشرقين ، ويملاً جرابه من حقائق المستشرقين ، ويستهوئ تلك الطائفة باسم المستشرقين فان للناس بصائر تأتيهم أن يُقلدوهم في الفرق بين الحق والباطل ، والفصل في أسباب السعادة والشقاء ، ولا سيما بعد أن رأوا فيهم صفواً وكديراً ، ونظاماً وخللاً ، وأدباً وسفهاً ، وذكاءً وبلهاً ، وحلاسة وتعسفاً .

من درس حال الثقافات من علماء الحديث والآثار لا يمتري في أنهم يروون الأحاديث والآثار بامانة ، ولا يخطر على بالهم ان يكتبوا من السيرة النبوية صغيراً أو كبيراً . دخل في الرواية الوضع لأسباب بسطناها في مقدمة المعنى عن الحفظ ، أما أن يعمد الرواة الى ان يحدفوا

من السيرة النبوية ما وقع الى اسماعهم فذلك ما لا يتصوره العارف بحقيقة الرواية فمن توجه قصده الى شيء يتصل بالسيرة النبوية فليبحث عنه في كتب الآثار وتاريخ عهد النبوة ، فانه يجد فيها بعد الموثوق بروايته ما أمكن للجاهلين والمناققين إصاقه بأكل الخليفة ، ويرى قواعد أهل الحديث كيف تعمل في الروايات فتدفع هذه الرواية الى اليمين والأخرى الى الشمال

ليس في الروايات صحيحها وأساطيرها أثر يدل على أن النبي عليه الصلاة والسلام بارح مكة قبل البعثة وغاب عن قومه الاماروي من خروجه مع عمه أبي طالب الى الشام خطرة ، وسفره في تجارة الخديجة بنت خويلد خطرة أخرى . فلا يستقيم لأحد ادعاء أنه تعلم القراءة ودرس التوراة والإنجيل مدة مغيبه عن مكة وقومه لا يشعرون ، فان لسفر التجارة أياماً معدودة لاتكفي للدرس ديانة أو ديانتين لاسيما بعد أن تطرح منها أوقات الاشتغال بشأن التجارة ، وما حال المسافرين للتجارة منا يبيد

ولا يصح لأحد أن يدعي انه عليه الصلاة والسلام تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين في مكة وعلى مرأى من قومه اذ لو وقع شيء من هذا لم يجيء في القرآن آيات تصفه بعدم القراءة والتلقي من البشر ، وان جهات هذه الآيات وكان قد تعلم من يهودي او نصراني لم يجد من قومه وعشيرته الذين رأوه يقرأ ويتعلم أنصارا الى الله يؤمنون به ويجلسون بين يديه كأنما على رؤوسهم الطير

ولا يصح ان يكون عليه الصلاة والسلام قد تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين في خلوة وعلى حين غفلة من قومه ، فان تلقي بعض الكتب في خفاء قد يمكن للرجل الغريب في مدينة لا يعرفه فيها الا بضعة أشخاص يلاقونه في الشهر أو في الاسبوع أو في اليوم مرة أو مرتين ، أما رجل ذو عشيرة وذو

مزايا تلفت له الانظار وتجذب له القلوب كمحمد بن عبد الله ﷺ ينشأ في بلدة لها طرق محدودة وبيوت معدودة مكة ، فليس من المقبول ان يتمكن من التردد على موطن يختلي فيه يهودي أو نصراني دون ان يشعر به أحد من قومه أو عشيرته الأقربين

وليس من المعقول أن يقال : قد وقعت الى يده نسخة من التوراة وأخرى من الانجيل ، لانها لم يخرجها الى لسان العرب بعد ، ولا يقرؤها الا من درس اللغة العبرية ، ولو درس النبي عليه الصلاة والسلام تلك اللغة وعرف كيف يقرأ حروفها الهجائية لما عرج القرآن على وصفه بالامية ولما ظل - النبي صلوات الله عليه - يتلو آياتها والناس يشهدون ويؤمنون . إن رجلا له أولو قرى يجاورونه وطائفة من غيرهم يعرفونه أو يصادقونه لا يمكنه أن يتعلم علماً أو لساناً دون أن يشعر به أحد منهم ولو اجتهد في أن يكتم أمره ويسد في وجوههم كل سبيل

هذا شأنه قبل البعثة ، أما زعمُ تعلمه لما في التوراة والانجيل ومذاهب بين بين بعد قيامه بالسعوة ، فبطلانه أشد بداهة ، اذ لا يلائم حكمه القائم بتلك الدعوة المؤثرة بكل جد وحزم ان يجادل اليهود والنصارى ويشتم بينه وبينهم الخصام ، ثم يطالب لديهم تلم التوراة والانجيل ، ولو طلب لديهم ذلك لاقام في سبيل دعوتهم عقبة كؤودا ، فقد أصبح بعد ظهوره بالسعوة مرموقا بكل لحظ مشارا اليه بكل بنان ، ولا سيما بعد ان استجاب له طائفة يجلسون اليه بالعشي والابكار ومن الباطل على البداهة ان يأخذ علوم هذه الاديان عن أسلم من أهلها ثم يجيء بها في القرآن على أنها وحي يوحى ، ولو جرى شيء من هذا لكان سبباً لارتداد الطائفة التي أخذ عنها أو الطائفة التي سمعته يجاورها ، ولو وقع ارتداد على هذا الوجه لوجدنا له في الرواية أثرا

قص عيننا القرآن قول بعض الذين أشركوا : إنه ساحر ، وقول آخرين

إنه مجنون ، وقول طائفة ثالثة : إنه شاعر ، وأضاف الى هذا قول بعضهم « إنما يعلمه بشر » وأورد هذه المزاعم استخفافاً بأقوال يعلم العارفون بنشأة النبي عليه الصلاة والسلام وأطوار حياته أنها إفك مقترى ، كما يعلم الذين أوتوا الحكمة والروية أن صاحب هذه الآيات الباهرات والسيرة التي لم تتمخض الأيام بما يشبهها ، بري من أن يقول على شيء : هو من عند الله ، وما هو من عند الله. ولو كان المقام للبحث عن دلائل النبوة لأتيناك بلحق الذي تتسلل من ساحته هذه المطاعن والمغامز لوإذا

ولو سلمنا أن ماجاء في القرآن من الأحكام والأنباء المتصلة بالتوراة والانجيل قد يكفي فيه لقاء الصدقة أو الاستماع الى من يتحدث به على قارعة الطريق ، لكان في دلائل النبوة ما يصدع بأن تلقى النبي عليه الصلاة والسلام بعض هذا القرآن من لدن بشر ، غير واقع وغير محتمل لأن يكون

قد يجيء القرآن على وجه التذكرة والموعظة بنبأ يعلمه الناس من قبل ، ولكنه لا يقول الا حقا ، ولا يحكى إلا واقعا ، ومن زعم انه يعظ بالقصص الباطلة فانما هو الطمن بمكيدة ، والله لا يهدي كيد الخائنين

ولا بأس بأن يكون القرآن موافقاً للتوراة والانجيل في بعض الشرائع أو الانباء ، بل تكون هذه الموافقة حجة على صدق الدعوة ، وعلى أن هذه الاحكام أو القصص من بقايا الوحي الذي نزل على موسى وعيسى عليهما السلام ، وانما يخل بصحة الكتاب أن يشرع أحكاماً وسنناً لاترضى العقول الراجحة عن حكمتها ، أو يأتي بقصة ترددها الطرق العلمية من جس أو عقل أو رواية قاطعة والقرآن بري من مخالفة الطرق العلمية ومن كل وجه يخل بالحكمة الا في نظر من يرى أن السعادة في الخلاعة ، وأن راحة الضمائر في الجحود بمبدع الخليفة

ذكر المؤلف أنه يقف من شعر أمية وقتته من شعر الجاهليين جميعاً ، وأنه يشك في صحة شعره كما شك في صحة شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، ولم يكن لهم من النبي موقف أمية ، ثم قال في صحيفة ٨٤ : « ثم إن هذا الموقف بجملي على أن أرتاب في شعر أمية بن أبي الصلت ، فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة : هجأ أصحابه وأيد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين . وإن كان هذا وحده يكفي لينهي عن رواية شعره وليضبح هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هجى فيه النبي وأصحابه »

لا يكتفي المؤلف بالبحث عن الروايات الشاذة والموضوعة فيحشرها في هذا الكتاب حتى يضيف إليها الاستنباطات لأبجي ، من ناحية التعقل ، ولا يكتفي بهذه الاستنباطات حتى يضع بجانبها روايات لم تشمل عليها صحيفة ، وقد رأيت كيف قال لكم في الحديث عن واقعة الحرة : أنه قتل فيها ثمانون من أهل بدر . وآخر من مات من أهل بدر سعد بن أبي وقاص (١) ، وقد توفي قبيل وقعة الحرة باجماع ، لم يكتف المؤلف بهذه الجنايات العظيمة فحاول أن يستنبط شيئاً في النهي عن رواية شعر أمية ليثبت أن هذا الشعر المعزوف إلى أمية ليس منه في شيء ، يقول هذا وفي الجامع الصحيح للإمام مسلم « عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ، فقال : هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء ؟ قلت نعم . قال « هيه » . فأنشده بيتاً . فقال « هيه » حتى أنشدته مائة بيت »

فهذا الحديث الصحيح يدل على أن النبي صلوات الله عليه - سمع شعر أمية واستحسنه وامتزاد المنشد منه حتى بلغ مائة بيت ، ولم يرد أثر في النهي عن رواية شعره إلا ما يوجد في مثل كتاب الاغانى من أنه عليه الصلاة والسلام

(١) فتح الباري للأهناظ بن حجر ج ٧ ص ٢٢٢

نهى عن رواية القصيدة التي رثى بها أمية قتلى قريش في وقعة بدر . ولو صح هذا الاثر لكان النبي مقصورا على هذه القصيدة أو يأخذ معها ما فيه هجاء للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، أما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره قد نهى عن رواية شعر أمية باطلاق ، فمن أحاديث المؤلف التي لا يشهد بها واقع ولا يقتضها معقول . على أننا نجد هذه القصيدة التي يقولون : إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن روايتها واردة في بعض كتب السير والمغازي ، وقد رواها ابن هشام في نحو ثلاثين بيتا وقال « تركنا منها بيتين نال فيهما من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم » (١)

قال المؤلف في ص ٨٦ « ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف الى أمية ابن أبي الصلت والى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا . انتحله المسلمون ليثبتوا - كما قدمنا - أن للاسلام قدمة وسابقة في البلاد العربية »

جاءت الرواية الصحيحة بأن أمية كان يصوغ شعره في شيء من التوحيد ، وفي رواية الامام مسلم لحديث عمرو بن الشريد المسوقة آنفاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال حين سمع شعر أمية « كاد ابن أبي الصلت أن يسلم » فما بروى من شعر يعزى الى أمية وفيه تحنّف ، محتمل لأن يكون ثابتاً عنه ، وليس من أدب البحث التسرع الى الحكم بانتحاله لمجرد ما فيه من التحنّف ، وإنما ينظر فيه كشعر خال من هذا المعنى ، فإن لم نصل الى الطعن في نسبه الى أمية من طريق اللفظ أو المعنى أو الرواية جاز لنا أن نكتبه في ديوان أمية ، ونقول عند انشاده : هذا الشعر لأمية

تحدث المؤلف عن حال اليهود واستعمارهم جزءاً من البلاد العربية ، ثم تحدث عن النصارى وكيف انتشرت ديانتهم في بعض بلاد العرب ثم قال في ص ٨٧ « ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الاسلام بازمان مختلف طولاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فاقاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الاسلام أو السيف ، فاما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء » يتحدث المؤلف في مسائل دينية ليظهر للقراء أنه درس الشريعة حتى يطمننوا لما يقوله عن الاسلام في غير إخلاص . يقول المؤلف : القاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الاسلام أو السيف . يقف القاريء في هذه الفقرة وقفة متردد ولا يدري هل هذا المؤلف يتكلم في الدين مجتهداً لنفسه أو مقلداً لذوي الاجتهاد أو كأجنبي يحكي قاعدة في الاسلام وليس له به صلة اجتهاد أو تقليد ؟

نحن نعلم أن ليس المؤلف من صلة اجتهاد أو تقليد بالاسلام ، لأن كلا من الاجتهاد والتقليد لا يقوم إلا على الايمان بالقرآن ، وشرط هذا الايمان أن يدخل من ناحية العقل ، لا أن يذهب من اليد أو الاذن الى القلب رأساً ، وقد رأيت المؤلف كيف يعث حول القرآن ، والقرآن قول فصل وماهو بالهزل ، اذاً ليس هو بندي اجتهاد ولا ذي تقليد .

وإذا كان يتكلم في الدين بلسان أجنبي عن الدين ، فالاجنبى لا يقرر قاعدة يعزوها الى الاسلام إلا أن يكون مجتماً عليها أو تكون من المواضع التي تواردت عليها كلمة الجمهور . وأنت إذا نظرت الى قاعدة المؤلف وهو ان العربي لا يقبل منه إلا الاسلام أو السيف ، لم نجد لها فيما أجمعوا عليه ولا فيما تواردت عليه كلمة

الجمهور . فالشافعية يقولون : تقبل من أهل الكتاب عربا كانوا أو عجم^(١) ،
والحنفية يقولون : لا يقبل من مشركي العرب إلا الاسلام أو السيف ، وتقبل
من أهل الكتاب من العرب ومن سائر كفار العرب الجزية^(٢) ، والحنابلة
يقولون تقبل من أهل الكتاب والمجوس عربا كانوا أم عجم^(٣) ، والمروزي عن
مالك أن الجزية تقبل من جميع المخالفين إلا من مشركي العرب ، وقال ابن
القاسم : اذا رضيت الأمم كلهم بالجزية قبلت منهم^(٤) وكذلك يقول الاوزاعي
وفقهاء الشام^(٥) . فهو لا ، معظم الأئمة يذهبون الى أن العرب من أهل الكتاب
تقبل منهم الجزية ، والقول بأن العربي لا يقبل منه الجزية ولو كان كتابيا إنما هو
رأي أحد الفقهاء ، ويعزى الى أبي يوسف^(٦) ، فلا يصح لأجنبي يتحدث عن
الاسلام أن يعبر عنه بالقاعدة

ومتى كان بنو تغلب نصارى فقبول الجزية منهم وارد على القاعدة وهي
قبولها من أهل الكتاب عربا كانوا أم عجم

قال المؤلف في ص ٨٧ « تغلفت النصرانية إذن كما تغلفت اليهودية في
بلاد العرب ، وأكبر الظن أن الاسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب الى
اعتناق إحدى هاتين الديانتين ، ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص
الذي لم يستقم لهذين الدينين ، والذي استتب ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه
ملائم ملائمة تامة لطبيعة الأمة العربية »

سبر المؤلف مزاج الأمة العربية فوجده لا يستقيم لليهودية ولا لنصرانية ،
وظن ظناً أكبر أن هذه الأمة ذات المزاج الخاص ، لولا الاسلام لانتهى بها
الأمر الى إحدى هاتين الديانتين ، فمزاج الأمة العربية لم يستقم لليهودية ولا

(١) فتح الباري للعائظ بن حجر (٢) أحكام القرآن للخصاص (٣) للذبي لابن قدامة

(٤) العارضة لابي بكر بن العربي (٥) نيل الاوطار ج ٧ ص ٢٦٢

(٦) روح المعاني ج ٣ ص ٣٩٤ ط الاميرية

فانصرانية ، ولو لم يظهر الاسلام اصار مزاجها مستقيماً لاحدهما !
لا يكتفي المؤلف بان يضع فلسفته في الوقعات ويذهب في تأويلها الى غير
ممکن ، فجعل يفرض انتفاء الواقع ويخبرك ماذا يكون عند انتفائه ! لئلا يتخيل
أن الاسلام لم يظهر ، ويتلوى بالحديث عن مستقبل الامة العربية ، ثم يهبها الى
أي دين شاء ، فلا سلام ظهر والامة العربية اعتنقته ، وسواء عليها أَرْضِي المؤلف
عنها أم لا يَرْضِي

يزعم المؤلف أن الدين الجديد (يعني الاسلام) استتبعه مزاج الامة
العربية ، وإنما الاسلام اصلاح لكل مزاج منحرف ، وحقائق يألفها كل ذي
بصيرة ، وقد اعتنقته أمم غير العرب ولم يكن تقويمه لأمزجتها بأقل من تقويم
مزاج الامة العربية ، وما كانت ملامته لمداركها السامية بأضعف من ملامته
لمدارك الامة العربية ، ولم يكن انتشاره بينها بأدنى سرعة من انتشاره بين
الامة العربية ، ولم يكن هذا الانتشار معزوا الى كلمة السيف ، لان سيف
الاسلام لا يكره الناس على الايمان ، وإنما يشهر لحماية الدعوة وبسط العزة ، ولا
عزة الا بسطان ، أما الدين فأنما كان يلج في القلوب من طريق القرآن
والدعوة بالحكمة ، ومن سيرة الذين يمثلون هدايته تمثيلاً صحيحاً .

قال المؤلف في ص ٨٨ « فالامر كذلك في اليهود والنصارى تعصبوا
لأسلافهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين
وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضاً ، فاتحلوا
كما اتحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه الى السمرأل بن عدياء ، والى عدي
ابن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى »

قسم المؤلف الشعر الجاهلي كما يشاء ، فالشعر المعزوا الى الوثنيين اتحل

المسلمون ، والشعر المعزو الى من كانوا على دين اليهودية انتحلته اليهود ، والشعر المعزو الى من كانوا يتقلدون النصرانية انتحلته النصارى ؛ يقول هذا في حياة من كان حاضرا مع اليهود أو مع النصارى حين انتحلوا شعراهم ، وجاءك توأ بحدثك بما صنعوا ؛ ومن العجب أن داعية مذهب الشك يتيقن حيث لا يجد الناس الى اليقين منفذا !

هل ذكر المؤلف الطريق الذي عرف به أن اليهود هم الذين وضعوا الشعر المعزو الى السموأل وغيره من اليهود ، وأن النصارى هم الذين وضعوا الشعر المعزو الى عدي بن زيد وغيره من النصارى ؟ وهل لديه من دليل على ما يقول سوى أن أولئك وهؤلاء يشتركون في اليهودية او النصرانية ؟

وإذا كان المسلمون نحلوا الشعر للوثنيين عصبية للقبيلة ، فلماذا لم يكن الناحل لمن كان يهودياً او نصرانياً أحد ذريته او أبناء قبيلته من المسلمين ؟ وهل المؤلف ألقى شعر السموأل على اليهود ، وشعر عدي على النصارى ، مخافة أن يغضبوا اذا هو لم يضرب لهم في هذا الاتحال بسهم

قال المؤلف في ص ٨٨ « ورواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا ، فهم يجدون فيما ينسب الى عدي بن زيد من الشعر سهولة وابتناً لا يلائمان العصر الجاهلي ، فيحاولون تعميل ذلك بالاقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة »

نظر القدماء في شعر عدي بن زيد ووجدوا فيه سهولة وعلوا هذه السهولة بوجه معقول ، وتقوده من حيث نسبه الى عدي فعرفوا أن فيه مصنوعاً كثيراً ونهبوا في كتبهم على هذا كله ، قال ابن سلام في طبقات الشعراء « وعدي بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكن الريف فلان لسانه وسهل منطقة ، فحمل عليه

بشيء كثير ، وتخليصه شديد ، واضطرب فيه خالف ، وخالط فيه المفضل فاكثر ، وله أربع قصائد روائع ، وله بعدهن شعر حسن « وذكروا في مميزات شعره أن فيه ألفاظاً ليست بنجدية ، قال المرزباني في كتاب الموشح « ان الذي قعد بعدي بن زيد عن شأو الشعراء ألفاظه الخيرية وانها ليست بنجدية . وعن المفضل ، قال : كانت الوفود تغد على الملوك بالحيرة فكان عدي بن زيد يسمع لغاتهم فيدخلها في شعره » وروى صاحب الموشح عن الاصمعي انه قال « عدي بن زيد وأبو دؤاد الايادي لا تروى العرب أشعارها لان ألفاظها ليست بنجدية » . وقال صاحب الاغاني : لا تروى الرواة شعرها لمخالفتها مذاهب الشعراء .

فالقديما ، تقدموا شعر عدي بن زيد من هذه الوجوه التي رأيتهم ، وانما انفرد عنهم المؤلف بشيء لم يصلوا اليه على الرغم من كونهم أقرب الى عهد الانتحال منه ، وهو أنه نسب ما حمل على عدي من الشعر الى النصارى ، وليس له من شاهد سوى الرغبة في أن يضرب للشعر المنحول تحت تأثير عاطفة الدين مثلاً .

قال المؤلف في ص ٨٩ « وبحدثنا صاحب الاغاني بان ولد السمؤال انتحلوا قصيدة قافية أضافها الى امرئ القيس ، وزعموا انه مدح بها السمؤال حين أودعه سلاحه في طريقه الى قسطنطينية . وترجح نحن أن ولد السمؤال هم الذين انتحلوا هذه القصيدة التي تضاف للاعشى والتي يقال : إنه مدح بها شرحبيل بن السمؤال في قصه المشهورة مع الكلبي »

هذا أبو الفرج الاصبهاني ينقد القصيدة القافية المضافة الى امرئ القيس . وهذا المؤلف ينقد القصيدة الرائية المضافة الى الأعشى ، وقد أمكتك الفرصة

من أن توازن بين تقدماً وهدماً منج ديكارت . يقول أبو الفرج في كتاب الاغاني (١) : « فقال امرؤ القيس :

طرتك هند بعد طول نجيب وهنا ولم تك قبل ذلك تطرق
وهي قصيدة طويلة وأظنها منحولة لأنها لا تشا كل كلام امرئ القيس ،
والتوليد فيها بين ، وما دوتها في ديوانه أحد من الثقات . واحسبها مما صنعه
دارم لأنه من ولد السموأل ومما صنعه من روي عنه من ذلك ، فلم تكتب هنا
فأبو الفرج يقول « أظن » و « أحسب » ثم يذكر لك مستندات ظنه أن
القصيدة منتحلة ، وهي عدم مشاركتها لكلام امرئ القيس ، وظهور التوليد فيها
وأنه لم يدونها أحد من الثقات في ديوانه

والمؤلف يقول لك : ونرجح نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه
القصيدة الرائية التي تضاف للاعشى . يخبرك بما ترجح عنده من اتحال دون
أن يكلف نفسه ذكر الوجه الذي يستند له في هذا الترجيح ، كأن قلوب القراء
طوع بنانه ، برجح الشيء . فتعتمده راجحاً ، وينكره فتعده منكراً .

ولعلك تزداد خبرة بقيمة حديثه عن القدماء وقوله « ولكن منا هجهم في

البحث أضعف من منا هجنا »



القصص وانتحال الشعر

شغل المؤلف هذا الفصل بالحديث عن القصص فذكر أنه وجدت طائفة تقوم بالقصص ، وتعرض للفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني ، وتكلم عن مصادر القصص ، ثم انتقل الى ان القصص لايزدان الا بالشعر ، وأن القصص وضعوا شعراً كثيراً ، وانهم كانوا يستعينون بأفراد ينظمون لهم القصائد وينسقونها ، ثم خرج الى زعم أن الناس يعتقدون أن كل عربي شاعر بفطرته ، ورجع يعيد حديث ابن اسحاق وعاد وثمود وحمير وتبع . وذكر أن العلماء الذين فطنوا لاثر القصص في انتحال الشعر قد خدعوا أيضاً ، وأورد آياتاً وأمثالا وأخباراً على انها مصنوعة ، وختم الفصل بكليات تكاد تأتي على كل ما روى عن العرب قبل الاسلام

عقد الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب العرب فصلاً بحث فيه عن القصص وأطواره بحثاً شيقاً ، ولامر ما عرج المؤلف في أوائل هذا الفصل على ما كتب الاستاذ الرافعي فذكر في ص ٩٠ أن الذين درسوا تاريخ الادب لم يقدروا القصص قدره وقال « لا أكاد أستثني منهم الا الاستاذ مصطفى صادق الرافعي فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر وإضافته الى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها احاطة حسنة في الجزء الاول من كتابه تاريخ آداب العرب . ولكن الاستاذ الرافعي أبي الا أن ينقد كتاب في الشعر الجاهلي ويكف بأسه ، ومن لا يدري ما الايمان ولا الاخلاص ، قد يجيء على ياله أن يشتري سكوت المؤمنين المحضين بكلمة مديح واطراء

والمؤلف كان ينظر في فصله هذا الى فصل الاستاذ الرافعي والى ما كتبه

جرحي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية وفي كتاب العرب قبل الاسلام ،
وسنريكم بعض مامد اليه عينه كما أرينا كم مواقع نظره من كتب أخرى

قال المؤلف في ص ٩١ « تقول : ان هذا الفن قد تناول الحياة العربية
الاسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب
العربي لو أنهم عنوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة
ولغفروا رأيهم في تاريخ الأدب »

ما يدخل في دائرة الأدب من مشور أو منظوم ، قد يورده مفسثه أو راويه
على أنه قصص خيالي كلقامات والحكايات المصنوعة على لسان حيوان أو جماد ،
وقد يورده على أنه أمر واقع ، وهذا ما كان علماء الأدب يبحثونه ليميزوا صحبته
من مصنوعه ، ولهم بعد البحث ثلاثة أحوال . فاما أن يطمنوا الى صحته
ويضموه بمكان العلم ، واما أن يصلوا الى أنه مصنوع ويطرحوه الى جانب
الخيال ، وقد يتوعدر أمامهم الطريق لمعرفة أن هذا المنشور أو المنظوم حقيقة أو
مصطنع ، وإذا لم يتضح لهم وجه الحكم عليه بالانتحال يروونه نظراً الى ما يحتويه
من عبرة أو أدب وإن لم يكونوا على ثقة من صحته . وهذا النوع هو الذي يمكن
تغيره من احتمال الصحة الى اعتقاد أنه متحل ، وبالنظر الى هذا النوع يمكن
تغيير الرأي في تاريخ الأدب

من الجائز أن تكون العناية بدرس فن القصص تساعد على العلم باصطناع
الأخبار التي كانت محتملة للصحة في نظر القدماء ، ولكن المؤلف ممن يتظاهر
بمعرفة فن القصص ، ونراه حين يحكم بانتحال شعر شاعر أو عصر ، أو باخبار
شخص أو جيل ، لا يزيد على الانكار المجرد ، وإذا تجاوزوه فالى شبه قد تخطر
على بال من لم يعن بدرس فن القصص عناية علمية صحيحة . فسلوك المؤلف في

تقد الاشعار والتقص هذه الطريقة الساذجة يجعلنا في ريبة من أن العناية بدرس فن القصص تغير الرأي في تاريخ الأدب الى أصوب مما كان عليه

جعل المؤلف يفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني حتى قال في ص ٩١ « وان الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلها وجد الثاني من عناية اليونان؟ فبينما كان اليونان يتسلسون « الالياذة » و « الأوديسا » ويعنون بجمعها وترتيبها وإذاعتها عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلموه عن قصصهم هذا »

إن هذا القرآن يهدي لتي هي أقوم ، يهدي الى الحرية الصادقة ، الى العدالة الناعمة ، الى المساواة الخالصة ، فيه آداب نفسية وسنن اجتماعية وقوانين قضائية ونظم سياسية ، وقد نهض بالمسلمين يوم كانوا يقرأونه بتدبير ، حتى بلغ بهم من العزة ما رفهم فوق من يتسلسون « الالياذة » و « الاوديسا » وغيرهم من الأمم درجات

إن القرآن لا ينعم أحداً ، من أن يتمتع في هذه الحياة بلذائذ لا تأخذ من شهامته ولا يعتدي بها على حق ، ولا يجبر على أحد أن يرسل نفسه في أنس طاهر أو يلبو في غير باطل ، وإنما يريد الصعود بهذه الأمم الى أجلى مظاهر السعادة وأرقى طور في هذه الحياة

جاء القرآن في هذه الحكمة وفي هذه الهداية ، وقام المؤلف يعمل على شاكلة رجل تستوي في نظره فحمة الليل وغرة الصباح ، فلا يكاد يأخذ في حديث إلا خرج منه العبت القرآن

قال المؤلف في ص ٩٢ « وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور الاسلامية الأولى لنفسه وإنما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن

وتأويله واستنباط الاحكام منه »

قال المؤلف هذا وعينه تنظر الى قول الاستاذ الزافعي في تاريخ أدب العرب^(١): « وكانوا جميعاً إنما يطلبون رواية الأدب للقيام به على تفسير ما يشبهه من غريب القرآن والحديث » ولكن المؤلف يجعل درسه للأدب من حيث إنه وسيلة لفهم القرآن هو الذي صرف أصحاب الجدل من المسلمين عن القصص الذي « يتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا »

والحق أن علماء العربية وإن نظروا الى الأدب كوسيلة من وسائل فهم القرآن والحديث ، كانوا يبحثون فيه على طريقة أوسع مما يستدعيه غرض التوصل به الى فهم الكتاب والسنة ، ويكاد الناظر في العلوم الأدبية يحسب أن القائمين عليها إنما يرمون الى غاية أوسع ، وهي الاحتفاظ بأصول هذه اللغة الراقية وآدابها فعلماء العربية كانوا يرون أن الاحتفاظ بمعاني التنزيل ومقاصد الشريعة في الاحتفاظ بعلوم اللغة وآدابها ، وكانوا مع هذا يطلقون أعنتهم في البحث الى ما يسهه الامكان ، وكان درسهم لأداب اللغة ناظرين الى أهمها وسيلة من وسائل فهم الكتاب الحكيم لا يقل فائدة عن درسهم لها من حيث إنها آداب لغة راقية أما عدم احتفال أصحاب الجدل من المسلمين بالقصص فلعلهم كانوا يرون أن في القرآن والحديث وآثار الدين أوتوا الحكمة الصادقة ما لو تناولوه خطيب أو محاضر يعرف مزاج من يخاطب ، ويدري أين يضع بيانه ، لرأى الناس أمة يمكنها أن تزن بالواحد منها مائة من هؤلاء الذين يقرأون القصص صباحاً ويشهدون مجامعها عشياً

ذكر المؤلف أن للقصص أربعة مصادر : (أولها) القرآن وما يتصل به

من الأحاديث والروايات (ثانیها) ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب (ثالثها) ما كانوا يستقوناه من الفرص (رابعها) ما يمثل نفسية الأنباط والسريان ومن اليهم من الاخلاط . ولا يستطيع المؤلف أن ينسج على منوال الباحث الذي يسوق حديثه الى غاية واحدة فانصرف من ذكر المصدر الثاني الى أن قال في ص ٩٤ « وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير اولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين »

مزية علماء الاسلام في نقد رواية الحديث أوضح من نار على يفاع ، ولم يكتفوا في قبول الحديث بتحقيق عدالة الراوي وذهب بهم الاحتياط الى قواعد أحكامها ليزوا بها الحديث نفسه ويستضيفوا بها في تمييز الصحيح من المصنوع

ووضع بعض الزنادقة أحاديث لينهبوا بهاء حكمة الاسلام ، ووضع بعض الأغبياء أحاديث ليزيدوه خيراً وشاهد كمال فيما يزعمون ، وبفضل ماغنى به العلماء من نقد الرواة والاحتياط لقبول الأحاديث بقيت الشريعة محفوظة مما يصنع الماكرون ومفصولة مما يضيفه اليها أصدقاؤها الجاهلون

وإذا بقي من تلك الأحاديث ما يخطر على السنة العامة وأشبه العامة من الخطباء ، فذلك خلل التعليم وعيب السكوت في موضع النهي عن المنكر ، وما يصلح ذلك الخلل وعلاج هذا العيب من حماة العلم وأنصار الحق بعيد

أعاد المؤلف ما تحدث به ابن سلام عن ابن إسحاق ثم قال في ص ٩٥ « ليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والمفتين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تفتيق اولئك يتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس »

انساب المؤلف يتحدث عن القمص حتى سرت اليه العدوى من القمص ،
ومسه طائف من الخيال ، فجعل يفرض أن هناك شركة مؤلفة باسم القمص
ولهذه الشركة مصانع لعمل الأخبار والأشعار ، وكل واحد من أعضائها يقوم
على مصنع من هذه المصانع ، حتى اذا تمياً مقدار في مصنع التليق بعث به الى
مصنع التنسيق ، وبعد أن ينسق في هيئة قصة أو شعر يأتي اعضاء الشركة
القصصية ويطبعونه بطابعهم وينفخون فيه من روحهم ثم يأذنون باصداره فيحمل
كل عضو ما استطاع او ما طاب له ويذيعه بين الناس

يسمى المؤلف هذا الحديث الملقق المنسق فرضاً ويزعم ان لديه نصاً يميز له
هذا الاقتراض وهو قول ابن اسحاق « لا علم لي بالشعر إنما اوتى به فأحمله »
توجد هذه الشركة ، ويبقى امرها سرّاً مكتوماً الى ان يجيء المؤلف بعد
الف سنة فيجد رمزها في قول ابن اسحاق « وانما اوتى به فأحمله »

عبارة ابن اسحاق خاصة بالشعر ، وقد جاءت الرواية بأنه هو الذي كان
يقترح على بعض الشعراء أن يضعوا له أشعاراً تناسب بعض أخبار السيرة .

روى الخافظ الذهبي في ميزان الاعتدال أن أبا عمرو الشيباني يقول : رأيت
أبا إسحاق يعطي الشعراء الأحاديث يقولون عليها الشعر ، ونقل عن أبي بكر
الخطيب أن أبا إسحاق كان يرفع الى شعراء وقته أخبار المغازي ويسألهم أن
يقولوا فيها الأشعار ليأحتمها بها .

ذلك شأن ابن إسحاق وقد عرف به بين علماء عصره ، ودعوى ان هناك
شركة ذات اعضاء وطابع ولها مصانع للتليق واخرى للتنسيق تحتاج الى اماراة
اوضح دلالة من كلمة قالها ابن إسحاق ليعبد عن نفسه تبعة اصطناع الشعر

فالمؤلف يتخيل اشياء ويطمئن لها ويشفلك بالحديث عنها ، ولا عجب ان
يطمئن لما يتخيل فقد حكى ابو عثمان الجاحظ انه رأى حجلاً بالكوفة يحجم
بنسيئة الى الرجعة لشدة إيمانه بها

وإذا كان المؤلف يستخرج من كلمة ابن اسحاق أن هناك شركة قصصية ويتحدث عنها بما سمعتم فماذا يكون حالنا حين نرى هذه الكتب التي تؤلف والمقالات التي تنشر والمحاضرات التي تلقى والمجالس التي تعقد ، وكلها تنطق بلسان المهالك في الحق على الاسلام ، « أفليس من الحق لنا ان نتصور أن هؤلاء » الملحدون المائتين « لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والمفكرين والنظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تليفق او نثك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس !

قال المؤلف في ص ٩٦ « وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبت فيما بقي لنا من آثار القصاص . فليدك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر »

للمؤلف أن يسمي ما احتوته سيرة ابن هشام من الشعر دواوين ، ولنا أن نسميها نصف ديوان ، فان كل ما في السيرة من شعر لا يتجاوز نصف ديوان ابن الرومي أو نصف ديوان مهباز

قال المؤلف في ص ٩٦ « وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الامصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً وهو ان الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي أن يصرف همه الى القول فاذا هو ينساق اليه انسياقاً »

لا أرى احداً يعتقد أن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، وإنما هي أسباب

نظم الشعر تهيات اهم ، وسيرته بألسنتهم ، حتى صاغوه في كثير من المعاني
المبدولة ، والمحاطبات المعتادة

ومن هذه الأسباب ما يرجع الى سعة اللغة من كثرة المترادفات واضراب
المجاز والكتابات ، ومنها ما يرجع الى سعة الخيال وحرية الفكر المكتسبتين من
حياتهم في أوطان لاتعلوها سلطة قاهرة أو قوانين مرهقة

ويضاف الى هذا ما ثبت بطرق لاثوم عليها ريبة من أن العرب يكبرون
الشعر ويرفعون الشاعر الى اسمى منزلة ، وإحراز الشعر لهذه الخطوة مما يدفع
الأذكياء منهم الى التنافس في إجادة صنعه ، ويدعو العامة الى الاقتداء بهؤلاء
ولو على وجه التشبه بهم في إلقاء الكلام مقيداً بالوزن واتقافية

فليس كل العرب ولا أكثرهم يقول الشعر الذي يعوص على حكمة أو يأخذ
في الخيال مذهبا ، وليس ببعيد ان يكون أكثرهم على استعداد ليراد الكلام في
صور النظم المنتهى بقافية ، ولا سيما حيث تكون معرفة الطبقات بمقدرات اللغة
وأصول تأليفها متقاربة

وكيف يقتنع القدماء وأكثر المحدثين بأن الأمة العربية كلها شاعرة ، وهذا
ابن سلام يقول عن اسحاق : « فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم
يقولوا شعراً قط » ؟

وما كانوا يرون أن كل عربي يصرف همه الى القول ، فاذا هو ينساق اليه
انسيافاً ، فهذا ابن جنى يقول في كتاب الخصائص^(١) « وليس جميع الشعر
في القديم مرتجلاً بل قد يعرض اهم فيه الصبر عليه والملاطفة له والتلوم على رياضته
واحكام صنغته نحو ما يعرض لكثير من المولدين » وروى الاصمعي في شرح
حيوانه ان ذا الرمة يقول : من شعري ماساعدني فيه القول ، ومنه ما اجهدت

فيه نفسي^(١) ، وروى أن زهيراً كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها في سنة . وكانت تسمى قصائده حوايات زهير^(٢) . ويروون عن العجاج أنه قال : لقد قلت أرجوزتي التي أولها :
(بكيت والمحزن البكي)

وأنا بالرمل فأنثالت علي قوافيها اثبيلاً ، وإني لأريد اليوم دونها في الأيام
الكثيرة فما أقدر عليه . وقال الفرزدق : أنا عند الناس أشعر الناس وربما مرت
علي ساعة ونزع ضرسي أهون علي من أن أقول شعرا

إذا كن القدماء هم الذين رووا لنا هذه الآثار الدالة على أن من العرب
من لم يقل الشعر قط ، وأن منهم من ينظم القصيدة في شهر ، أفسوخ أهمهم بأنهم
يعتقدون أن الأمة العربية كلها شاعرة ؟

ولعل المؤلف استند فيما أهم به القدماء الى مقال أنشأه الجاحظ في بيان
مزايا العرب ، واليك بعض هذا المقال^(٣) « وكل شيء للعرب فاعما هو بديهية
وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجابة فكرة ،
ولا استعانة ، وإنما هو أن يصرف همه الى الكلام ، وإلى رجز يوم الخصام ،
أو حين يتمح على رأس بئر أو يجردو البعير ، أو عند المقارعة والمناقلة ، أو عند
صراع ، أو في حرب ، فما هو الا أن يصرف همه الى جملة المذهب ، والى
العمود الذي اليه يقصد ، فتاتيه المعاني إرسالا ، وتنثال عليه الألفاظ اثبيلاً »

ونحن ندفع هذا بأنه كلام الجاحظ ، وليس الجاحظ الا واحداً من القدماء ،
وان سلمنا أن الجاحظ هو كل القدماء ، فهو إنما يرد على الشعوية ، فكان مقاله
بمنزلة خطبة أو قصيدة انشأت للمديح والفخر ، وهم يجيزون في فن المديح من
المبالغة ما لا يجيزون مثله للكاتب الذي يبحث في التاريخ

(١) خزنة الادب ج ١ ص ٢٧٩ (٢) خزنة الادب ج ١ ص ٣٧٦

(٣) البيان والتبيين

ثم ان الجاحظ لم يقل : كل عربي شاعر ، وانما قال : كل شيء للعرب قائم
هو بديهة وارتجال ، ويكفي لصدق هذا ان يكون شاعرهم ينظم ارتجالا ، ومن
يخطب ولا يشعر يلقي الخطبة ارتجالا ، ويشهد بما نصف قوله في كتاب البيان
والتبيين ^(١) « وفي الشعراء من يخطب وفيهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك
حال الخطباء في قرض الشعر » وقال : يندر في العرب من لا يستطيع الشعر ^(٢) .
ولا يمتنى في كلام الجاحظ بعد هذا الا المبالغة في قوله : كل شيء للعرب قائم
هو بديهة وارتجال ، حيث أضاف الحالة الغالبة على العرب وهي البديهة
والارتجال الى كل ما لهم من قول منظوم أو مشور

قال المؤلف في ص ٩٧ « ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم
يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق الى شيء .
وقد طلب الى النبي في بعض المواضع التي احتاج المسلمون فيها الى الشعر أن
يأذن لعلي في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ،
لأنه لم يكن من ذلك في شيء ، وأذن لحسان »

بحكم المؤلف بخطأ القديما ، - علمائهم وعامتهم - في رأي ، ويستشهد على
تخطئهم بنصوص قديمة لا يمكنه تناولها الا من أيديهم !
وما استشهد به من قصة تلي رضى الله عنه لا يجديه في الموضوع تقيراً اذ
منى وجد الاعتقاد بأن كل عربي شاعر فمعناه أن كل عربي يستطيع الاتيان
بالكلام منظوماً ، وهذا لا يستلزم القدرة على التصرف في المعاني وقوة الخيال
في مناظرة الشعراء البارعين ومفاخرتهم ، ثم إن الشعراء المتنازعين يتفاوتون في
قوة العارضة وحكمة الاسلوب والتلاعب بالمعاني . فمن الجائز أن يكون عدول

التي صلى الله عليه وسلم عن علي بن أبي طالب إلى حسان بن ثابت ، لأن علياً لم تكن منزلته في الشعر بالنبي توهله لأن يقف أمام الشعراء الذين هاموا في كل واد وذهبوا في صناعة الشعر كل مذهب . وهذا ما نفهمه من مساق القصة نفسها فإن طلب الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً ، يومئذ بطرف غير خفي إلى أن له في نظم الشعر سابقة

واتفق الرواة على أن للامام علي شعراً ، وإنما يختلفون في مقدار ما ينسب له ، فمنهم من يبلغ به إلى ديوان (١) ومنهم من يرجع به إلى بيتين ، قال المازني لم يصح أنه تكلم بشيء من الشعر غير هذين البيتين وهما :

تلكم قريش تمناني لتقتلي فلا وربك ما بروا ولا ظفروا
فإن هلكت فرهن ذمتي لهم بذات ودقين لا يعفو لها أثر
وقال المبرد في الكامل : ومن شعر علي الذي لا اختلاف فيه :

يا شاهد الله علياً فاشهد أني على دين النبي أحمد
من شك في الله فإني مهتد

وهذا النظم وأن كان من الرجز قريب المأخذ ، يدل على أن صوغه الكلام في غير الرجز من الأوزان ليس يبعد

قال المصنف في ص ٩٧ « فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجيد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى قترام يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال اعرابي وهلم جرا - نقول : إذا لاحظت هذا كله تدوت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء » ثم قال « وإن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل ، أو إلى قائل مجهول ، إنما هو شعر مصنوع

(١) يقال إن هذا الديوان للمؤلف المرتضى صاحب الدرر والدرر (حسن الصحابة ص ١٠٢)

موضوع اتحل انتحالا لسبب من هذه الاسباب التي نحن بازايتها ومنها القصص .
 قد يضاف الشعر المصنوع الى قائل غير معروف أو غير مسمى ، وقد يظن
 الذي يقرأ شيئاً من كتب الأدب نزوحاً للخاطر وتسلية للنفس أن هذا الشعر
 غير مصنوع . أما أهل العلم فاتهم لا يتقون بما يمر على أسماعهم من شعر ينسب الى
 قائل غير معروف أو غير مسمى ، وإليك لتجدهم يأخذون في شرط الاحتجاج
 بالشعر أن يكون قائله معروفاً بأنه عربي فصيح ، فهذا ابن الانباري يقول في
 كتاب الانصاف « لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله مخافة أن يكون
 ذلك الكلام مصنوعاً أو لمولد أو لمن لا يوثق بكلامه » وأورد ابن النحاس في
 تعليقه بيتاً استشهد به الكوفيون على جواز اظهار أن بعدك ، وقال في رده :
 إن هذا البيت لا يعرف قائله . وأورد شطر بيت استشهد به الكوفيون أيضاً
 على جواز دخول اللام في خبر لكن ، وقال في رده : إن هذا البيت لا يعرف
 قائله ولا أوله ولم يذكر منه إلا هذا ، ولم ينشده أحد ممن وثق في اللغة ولا عزي
 الى مشهور بالضبط والاعتقان . وأورد الفراء شاعداً على خفض ياء المتكلم في نحو
 كاتباً ، فردده الزجاج وقال ليس يعرف قائل هذا الشعر من العرب ولا هو مما
 يحتج به في كتاب الله تعالى . وكثيراً ما يهمل المؤلفون اسم قائل البيت المستشهد
 به ، إما لشهرته أولاً أنه مروى لساعرين أو لتسيانه وقت التأليف مع الوثوق
 بأنه مسموع من العرب ، وكتاب سيبويه مملوء بالشواهد التي لم تضاف الى
 قائل باسمه ، وكان أكثرها معروفاً لعلماء العربية في عصره .

قال الجرمي « نظرت كتاب سيبويه فإذا فيه ألف وخمسون بيتاً ، فأما الألف

فقد عرفت أسماء قائلها قائلها وأما الخمسون فلم أعرف أسماء قائلها »

والتحقيق أن الشعر الذي يعرف قائله يحتجون به في اللغة ويعتدون به في

التاريخ ، وما لا يعرف قائله ويسمع من عربي مطبوع يحتجون به في اللغة ولا شأن

له في التاريخ حيث ينظر فيه من وجهة أدبية عامة ، ومالا يعرف قائله وبرويه غير
الفصيح بفطرته يطرحونه جانباً ولا يعولون عليه في لغة ولا تاريخ الا أن ينشد
في سمر أو مجلس أنس لانه أدب ، وكذلك كانوا يفعلون

فقول المؤلف : إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى غير قائل أو الى
قائل مجهول ، مصنوع موضوع اتحل اتحالا ، إن اراد الشعر المسوق في الكتب
على انه من أدب اللسان فما يدعيه محتمل ، والناس يقرأون هذا النوع من الشعر
ولا يأخذون أنفسهم بشرط الثقة من صحته . وإن أراد ما تحتويه كتب اللغة أو النحو
من الشواهد فهذا أكثره معزو في الواقع الى قائله ، وبعض ما لم يسم قائله قد
سمعه الثقات من العرب الذين يحتج بنطوقهم ، فلا يضره ألا يعرف قائله ، بل
لا يقدح في الاستشهاد به أن لو كان هذا العربي الناطق به اتحله اتحالا

* * *

قال المؤلف في ص ٩٨ « كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصاص
لتزدان به قصصهم من ناحية وليسيفها القراء والسامعون من ناحية أخرى خدعت
فريقاً من العلماء قبلوها على أنها صدرت عن العرب حقاً »
هذا ينظر الى قول الاستاذ الرافعي في تاريخ آداب العرب ^(١) « فلما كثرت
القصاصون وأهل الاخبار اضطروا من أجل ذلك أن يضعوا الشعر لما يلفقونه
من الاساطير حتى يلائموا بين رقعتي الكلام وليحدروا تلك الاساطير من
أقرب الطرق الى افئدة العوام » ولكن الاستاذ الرافعي لم يقل : خدعت فريقاً
من العلماء ، أو قبلوها على أنها عربية حقاً ، فإن شأن أهل العلم ألا يقبلوا شعراً
على أنه صادر عن العرب حقاً الا أن يأمنوا روايته ويملاؤا أيديهم من الوثوق
بصحته ، ولكنهم قد يقبلون شعراً ويتناقلونه على أنه أضيف الى العرب حقاً »

الاعلى أنه صادر عنهم حقا، وقد كان المؤلف يستشهد بمقصص وشعر لم يرهما الا في كتاب الاغانى ، فهل قبل تلك القصص على أنها وقعت حقا، وأن تلك الاشعار صدرت عن أربابها حقا؟ لئن كان ذلك شأنه فأقل ما يصفه به القراء، أنه من هذا الفريق الذي ينخدع ويقبل الشعر على أنه صادر من العرب حقا

ذكر المؤلف أن بعض العلماء فطنوا لما في هذا الشعر من تكلف أو سخف وإسفاف ، وفطنوا الى أن بعضه يستحيل أن يكون قد صدر عن ينسب اليهم ، وعتد في سلمك هؤلاء العلماء محمد بن سلام ، وقال في ص ٩٨ « وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه القصاصون ، فذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن إسحاق حتى اذا فرغ من رواية القصيدة قال : وأكثر أهل العلم باشعراء وبعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف اليه »

هذا الشعر الذي رواه ابن إسحاق قد أفرغ العلماء فيه أنظارهم ، فنقدوا ابن إسحاق نفسه ، وقد سقنا اليكم آنفا شيئا من أقوال علماء الأدب في شأنه ، وتناوله النقاد من علماء الحديث فمنهم من وثقه ، ومنهم من ضعفه ، ومنهم من طعن في صدقه وأمانته ، وكادوا يتفقون على عدم الثقة بما يرويه من الشعر . قال ابن معين « ماله عندي ذنب الا ما قد حشا في السيرة من الاشياء المنكرة المنقطعة والاشعار المكذوبة (١) »

إذا ما يرويه ابن إسحاق من الشعر مرتاب في صحته ، وقد نفى ابن هشام وغيره قسما عظيما منه ودخل في حساب المتعل المصنوع ، والباقي لا يبرح مكان الرية الى أن ينقده المؤلف أو غيره ينظر هاديء وبرينا كيف اهتدى الى أنه

(١) ميزان الاعتدال للعائظ الذهبي

مصنوع انتحل انتحالا . ومن الشعر الذي رواه ابن اسحاق ولم يتعرض
لنقده ابن هشام قصيدة « ياراكبا إن الاثيل مظنة » المنسوبة اقميلة ابنة النضر ،
فقد قال الزبير بن بكار في النسب « ان بعض أهل العلم ذكر أنها مصنوعة ^(١) »

قال المؤلف في ص ٩٩ « وانكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لاثر القصص
في انتحال الشعر خدعوا أيضاً ، فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافا ولا محتمين ،
بل كان منهم ذوا البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يجيد
الشعر ويحسن انتحاله وتكلفه ، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعته ويوفق من
ذلك الى الشيء الكثير »

يعرف الناس ان في العلوم قطعيات ، وفيها ظنيات تتفاوت . ومن الظن
ما يقوى حتى يقرب من اليقين ، ومنه ما يضعف فيكاد يتصل بالشك . ويعلمون
أن من أصول العلم مالا يعتمد به الا اذا قام على يقين ، ومنها ما يكفي فيه الظن
القريب من العلم ، ومنها ما يكفي فيه احتمال الثبوت ولولم يرجح على الشك
إلا بتمثال ذرة ، والعلوم الأدبية لا تأتي ان يكون في مسائلها شيء من هذا القبيل
فاذا قبل بعض أهل العلم شعراً يضاف الى العرب فليس معنى هذا القبول
أنهم يقيموا أو ظنوا ظناً قريباً من العلم أن هذه الاضافة صحيحة ، بل لانهم
تقدوه فلم يتراء لهم دليل على وضعه وأصبح احتمال الوضع إزاء احتمال الصحة
أخف وزناً . واذا خطر على بالهم أن يكون الراوي ماهراً في التظاهر بالاستقامة
وبارتعاً في تقليد الشعر العربي الى حيث يخفى على الناقد التحرير ، أعرضوا عن
هذا الخاطر لانه يفضي الى رفض كل اثر أدبي لم يجيء من طرق متعددة
يعلم كثير الملاحظة لما يؤثر عنهم في نقد الشعر أنهم كانوا يرددون أنظارهم

(٢) الطبقات الكبرى لابن العسكري ج ١ ص ١٣٣

في الأشعار القديمة والحديثة حتى يتربى لطائفة منهم أذواق تفرق بين شعر هذا العصر
وذلك العصر ، وتميز بين نسج النابغة - مثلاً - ونسج حسان بن ثابت ،
وتدرك أن هذا أرسلته القريحة بفطرتها ، وهذا عمدت إلى أن تحاكي به طريقة
شاعر بعينه

وهذا الطريق من النقد لا يسهل على كل من حفظ الأشعار أو بحث في
غريبها وإعرايها ، وإنما يستطيعه في كل عصر طائفة درست منشآت البلاغ ،
وتقلبت في فنون البيان أطوارا ، وألقت على منظوم كل شاعر نظرات خاصة ،
حتى تعرف نزعتهم وتدرى كيف يأخذ في تأليف الألفاظ ، وفي أي صورة
يركبها ، فيستطيع المضي في هذا الطريق من النقد أمثال الأصمعي
والجاحظ وأبي الفرج الأصبهاني ، وإذا قالوا في وصف أحد أهل العلم كما قالوا في
أبي الخطاب الأخفش « وكان أعلم الناس بالشعر وأنقدهم له ^(١) » فأنما يقصدون
- فيما أحسب - هذا الفن من النقد بوجه خاص

وإذا كان التمدد في هذه المقدرة على صناعة النقد ، وأضفنا إليها عنايتهم
بالنظر في حال الراوي ذهبنا في ظننا أن هذا الشعر الذي يعزوه الرواة انتمت
إلى الجاهلية ولم ينقدوه بنظر خاص أو بوجه عام ، هو من الجاهلية في شيء ،
وأريد من الوجوه العامة للنقد أمثال طعنهم في أمانة بعض الرواة ، وتنبههم على
عدم الثقة بنسبة شعر إلى من قدم عهده في الجاهلية ، فكل ما ينسب لتقديم العهد
في الجاهلية يعد في نظرهم مرتاباً فيه بل قد يسميه بعضهم منحولاً ، وشاهد هذا
أنهم قالوا : أن سيبويه قد يمتنع من تسمية الشاعر لأن بعض الشعر يروي لشاعرين
وبعضه منحول لا يعرف لقائله لقدم العهد به ^(٢) ، وقد عرفتم أن سيبويه وغيره

(١) الموشح للمرزباني

(٢) الخزانة ج ١ ص ١٧٨

يستشهدون بهذا النوع من الشعر حيث يسمع من العرب الخُلص ، وما يسمع من العربي الفتح لا يتوقف الاستشهاد به على معرفة اسم قائله في الواقع

قال المؤلف في ص ١٠١ « وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف الى جذيمة الأبرش ، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبه الزباء وابن اخته عمرو بن عدي ووزيره قصير . فليس لهذا كله الا أصل واحد ، وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم »

قال المؤلف هذائم ساق الأمثال الواردة في القصة متجاهلاً أن الناس تقدموها من قبله وقد طرحها بعضهم الى القصص الملققة أو المشوهة

اقرأ العدد العاشر من السنة الأولى لمجلة المشرق نجد به رسالة في تاريخ سلطنة تدمر : زينوبيا أو الزباء ، لأحد اليسوعيين ، وتجدده يقول في الحديث عنها : « غير أن اخبارها المتداولة بين العامة ليست الا أقاصيص من حديث خرافة لا تسكاد تطابق ما يثبتنا عنه التاريخ الصحيح ، وقد اعتنى بجمع تلك الحكايات كوسين دي برسقال في كتاب تاريخ عرب الجاهلية ، فذكر فيه كل ما أورده مؤرخو العرب في شأن ملكة تدمر واختلقوه في سيرتها من ضروب الخرافات وأنواع الترهات » وتعرض في تعليق باسفل الصحيفة الى الامثال التي استخرجها العرب من قصة الزباء . وقال جرجي زيدان في كتاب « العرب قبل الاسلام ^(١) » : وللباحثين مناقشات في الزباء هذه : هي زينوبيا ملكة تدمر ، أم هي غيرها ؟ ومن يرى أنها غيرها المستشرق الانكليزي ردهوس وله في ذلك رسالة ضافية

فالقصة تناولها كتاب العرب والشرق ، والمؤلف يتحدث بها في هيئة نحو

من البحث جديد

قال المؤلف في ص ١٠٣ « والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً وذلك في هذه الأخبار التي يسمونها أيام العرب أو أيام الناس فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الاعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر »

كذلك قال جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « اذا معنا النظر فيما خلفه العرب من أخبارهم وآدابهم وجدناه لا يخلو من التمثيل باعم معانيه وقد وصل الينا في قالب القصص والحقائق التاريخية لكن اكثره في نظرنا موضوع أو كان له أصل فوسعوه وطولوه وتمقوه ليكون عبرة أو قدوة في الموقف المطلوب »

لا أحب أولئك الذين كانوا يتوهمون أن المؤلف باحث جديد الا قوماً يستمعون اليه وهم عن كتب الأدب القديم والحديث غافلون

قال المؤلف في ص ١٠٤ « فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد^(١) وهذه (الايام) الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ايسر في حقيقة الأمر - ان استقامت نظريتنا - الا توسيعاً وتنمية لاساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الاسلام »

ذكر جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية مجموعة عمر بن

(١) كذا في كتب الشعر الجاهلي ولا نعرف في أيام العرب ما يسمى يوم الفساد ولعلها عرفة عن يوم النار أو الفجار

شبه التي سماها الجهرة وقال : هي تشتمل على حوادث عديدة أكثرها وقع بين ربيعة وغيرهم ، لكن المطالع يتبين من مواقف كثيرة أن هذه الأخبار متوسطة بين التاريخ والقصة « ثم ذكر أن من تلك المجموعة حرب البسوس وقال « وهي قصة قائمة بنفسها استغرقت مائة صفحة كبيرة يتخللها حوادث عنترية وحامسات ومبارات ومناشدات وغير ذلك » ثم قال « ومن هذا القبيل ، كتاب بكر وتغلب ابني وائل وفيه خبر كليب وجساس ، وانقصة أقرب الى التاريخ منها الى الرواية لانها تشتمل على وقائع لها ذكر في التاريخ ، وقد زاد فيها المؤلف قصائد وتفصيل نظنها خيالية »

وهل يبقى بعد هذا لقول المؤلف « ان استقامت نظريتنا » من قيمة :

كتب المؤلف في التخصص ولم يأت بجديد ، وانما يد يد به الى ما تحدثت به الكتاب من قبله وسماه نظرية له ، ثم أمهل علينا بكليات عرضها ما بين الإمامة وحضرموت ، فقال في ص ١٠٤ « كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعالمق موضوع لا أصل له »

التقدير الذي قصه القرآن في هذا السبيل كخبر عاد وثمود ، قد جاء محمولا على سواعد الحجج الناطقة بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وما يقبل من ناحية هذه الحجج انما يأخذ من النفوس مأخذ المتطوع بصحته ، ولا يستطيع العلم والمنطق لمخالفته طلباً . أما ما جاء من طريق الرواية فذلك منتهى ما وصلت اليه أيدي الرواة ، فما لاحت فيه أمارة الوضع طرحوه ، وما لم يروا في نقده وجهاً يقتضي انكاره دونوه وتناقلوه . والمؤلف ان يبحث فيما سكتوا عنه ، وينقده بطريق علمي غير هذه الآراء التي جمع شملها بعد شتات ، وغير هذه الكليات المرمية عن غير بحث واستقراء .

وقد تحدث قبله جرجي زيدان عن مثل عاد وثمود فقال في كتاب العرب

قبل الاسلام^(١) : «وأكثر مبالغات العرب في القبائل البائدة حتى سبق الى أذهان المحققين من غير المسلمين أنها موضوعة ، ولولا ورود بعضها في القرآن والحديث لقال المسلمون ذلك أيضاً . حتى أن ورود أسماؤها وبعض أخبارها في كتب اليونان وغيرهم أثبت وجودها ، وجاءت الاكتشافات الاثرية بما يؤيد ذلك مع اظهار المبالغة في روايات العرب »

قال المؤلف في ص ١٠٤ « وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة . وأخبار الكهان ، وما يتصل بسبل الهرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له »

أما تبع فقد قال ابن خلدون : « وفي أنساب التباينة تخليط واختلاف ، لا يصح منها ومن أخبارها الا القليل^(٢) » وتكلم جرجي زيدان في تاريخ تبع وحمير ، ثم قال « وأكثره مبالغ فيه ، وبعضه أقرب الى الخرافات منه الى الحقائق^(٣) »

هذا كلام القدماء والمحدثين في تبع وحمير ، وقد فضلهم المؤلف بصوغ العبارة في قالب الكلية ، كأنه كان على مسمع ومرأى من تلك العصور القديمة ثم بعث اليوم من مرقدته وعرف أن كل ما يروى عن تبع وحمير لا يوافق شيئاً مما كان يسمع ويرى !

وأما سبل الهرم فقد ذكره الله تعالى في القرآن وقد شاهد الحمداني في أوائل القرن الرابع للهجرة انقراض سد الهرم « وكان يقرأ المسند ويفهمه فوصف تلك الانقراض مع تطبيقها على قول القرآن ، وهذان القولان أصدق ما جاء عن

(١) ص ٩

(٢) ج ٢ ص ٤٤ (٣) العرب قبل الاسلام ١٠٧

خبر هذا السدواً أكثر مطابقة لما وجدته النقايون الذين اكتشفوا آثار ذلك
الخران في القرن الماضي « (١)

ولو اعتاد المؤلف البحث عن الحقائق باخلاص لتحمى أن يحكم عن تاريخ
أمة بأن جميعه موضوع لا أصل له ، وأنت اذا تثلت ككثافته لم تجد عنده من
شبهة سوى ظهور الوضع في بعضه أو في كثير منه

الشعوبية وانتحال الشعر

يرجع حديث المؤلف في هذا الفصل الى تيجينين :

الأولى أن الشعوبية انتحلوا من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم .
والثانية أن الذين كانوا يعتنون بالرد على الشعوبية قد أجابوهم بلون من الانتحال
أما النتيجة الأولى فانك لا تجد لها في حديثه سوى مقدمتين : (أولاهما) أنه
وجد على ظهر الأرض طائفة تبغض العرب يقال لها الشعوبية ، والثانية أن في
الشعوبية شعراء منهم أبو العباس الأعمى واسماعيل بن يسار ، فيكون تأليف
القياس هكذا : بعض الناس شعوبية ، وبعض الشعوبية شعراء ، وكل شاعر
شعوبي ينتحل شعراً جاهلياً ، النتيجة :

الشعوبية من أسباب انتحال الشعر الجاهلي . إذا عنوان « الشعوبية
وانتحال الشعر » عنوان مستقيم ، ولكن القائم على قانون المنطق يرى أن انتحال
الشعر الجاهلي غير لازم للشعوبية لا عقلاً ولا عادة ، ولم يقم المؤلف دليلاً على
التلازم بينهما ، بل يأت برواية تدل على أن بعض الشعوبية انتحل شعراً جاهلياً
وأما النتيجة الثانية فليس لها من مقدمات سوى أن طائفة كالجاحظ انتصروا
للعرب وردوا على الشعوبية وأوردوا في هذا الصدد شعراً جاهلياً ، وقد قلنا لكم

ان علماء العربية يهدون الجاحظ من لا يوثق بروايتهم ، فاذا انفرد بانثاد شعر جاهلي نقلوه على وجه الأدب دون أن يعولوا عليه في لغة أو تاريخ . ولا حق لنا مع هذا ان نسمي ما يرويه مصنوعا ومتحلا لمجرد وقوعه في سبيل الرد على الشعوبية ، بل لا بد من النظر فيه كشعر لم يقع في سياق الرد على هذه الطائفة ، اذ من المحتمل ان يقوم الشعر الثابت وحده بالرد عليهم ولا يحتاج الى ان يضم اليه اختلاق واتحال

ذكر المؤلف أن إسماعيل بن يسار من الطائفة التي تزدرى العرب وتستعمل ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتها وأهوائها ، ووقف يتلو على القراء قصة تشهد بأنه أصيل في بغض بني أمية فقال في ص ١٠٨ « فاستأذن يوماً على الوليد ابن عبد الملك فأخره ساعة حتى اذا أذن له دخل عليه يبكي » وساق القصة الواردة في الجزء الرابع^(١) من كتاب الأغاني حتى أتى على آخرها

كنا نحسب أن من يؤلف كتاباً يتلاه بازدراء أهل العلم ولا يفتأ يرميهم بعدم التثبت في الرواية ، يأخذ نفسه بالتحفظ من الوقوع في مثل ما يشهرهم به . ولكن المؤلف بلي بقلم أينما يوجهه لا يأتي بخبر ، فالقصة مأخوذة من الأغاني وصاحب الأغاني يقول « استأذن إسماعيل على الغمر بن يزيد بن عبد الملك يوماً فحجبه الخ » واذا كان الوليد بن عبد الملك لا يسمى « الغمر » والغمر بن يزيد لا يسمى « الوليد » كان المؤلف مخطئاً في زعمه أن واقعة إسماعيل كانت مع رجل يسمى « الوليد بن عبد الملك »

قال المؤلف عن الشعوبية ما شاء ، أن يقول ، واعترف من كتاب الأغاني ،

قصصاً عن أبي العباس الأعمى وإسماعيل بن يسار ، وقصارى ما تدل عليه هذه القصص أن الأول كان يهجو آل الزبير ، وأن الثاني كان يبغض آل مروان ، وله شعر يفخر فيه بالأعاجم ، وزعم أنه وصل بهذا الى ما كان يريد من تأثير الشعوبية في انتحال الشعر ، ولكنه لم يستطع أن يضرب لك مثلاً يريك كيف انتحلت الشعوبية شعراً جاهلياً ، فضاقت بهمج ديكرت ذرعا وجهل على هذه القوانين التي ترسم للباحث حدوداً ، وأخذ يحدثك عن الموالي ويقول لك في ص ١١١ « فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس ، وثناء عليهم ، وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه ، وهم أضافوا الى عدي بن زيد ولقيط بن يعمر وغيرهما من اباد والعباد كثيراً من الشعر فيه الاشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم »

انظروا الى أنصار الجديد كيف لا يحترمون ما تسمونه صدقاً ، ولا يتأمنون من أن يتحدثوا عما يتخلوناه ، ويسوقوه اليكم في صورة ما لا يشكون في وقوعه ! قولوا للمؤلف : بأي اذن سمعت ، أم بأي ذوق أدركت أن الموالي هم الذين اصطنعوا هذا النثر والشعر الذي فيه مدح لكسرى أو ثناء على الفرس ؟

اذا كان الأعشى شاعراً وجاءت كتب التاريخ والأدب بأنه كان يتردد على ملوك الفرس ، أفلا يكفي هذا أمانة على أنه كان يلقي بين أيديهم شعراً ، وأن هذا الشعر يشتمل على مديح وثناء !

واذا كان عدي بن زيد شاعراً وحدثنا التاريخ بأنه كان يتردد على كسرى ويتولى الكتابة العربية في ديوانه اقتستبعد مع هذا أن يأتي في شعره شيء من الثناء على كسرى أو سلطاناه !

لقد سلط هذا المؤلف على شعر الأعشى فاعطى قسطاً منه الى اليهود

وقسماً الى الموالي ، وُسِّلَطَ على شعر عدي بن زيد فجعله مقسماً على التصاري
والموالي ذهب اولئك بشر منه ، وذهب هؤلاء بالشر الآ خر !

إن الذي يريد أن ينفي هذا الشعر عن الاعشى وعدي بن زيد يحتاج
الى أن يدعي أنهما ايمان خياليان ، أو أنهما لم يكونا شاعرين ، أو أنهما لم يتصلا
بكسرى ، فلا الأعشى تمكن من زيارته ، ولا عدي بن زيد عمل في دولته
وقد أدرك الاعشى عهد البعثة ، ولم يكن عدي بن زيد منها يبعيد ، وقد
تواردت كتب التاريخ والأدب على أنهما كانا يفدان على كسرى ، فهل المؤلف
أن يناقش في هذا على طريقة النظر الصحيح !

قال المؤلف في ص ١١١ « وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطائف بأبيات
رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهي أبيات تضاف الى
أبي الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف . وقد يكون من
الخير أن نروى هذه الايات وهي :

« لله درهم من عصبه خرجوا »

وسرد منها سبعة أبيات تنتهي بقوله :

« شيا بساء فعادا بعد أبوالا »

ثم قال « وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على
ما نريد أن ندل عليه وهي :

ان يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن ليج في البحر للأعداء أحوالا

أتى هرقل وقد شالت نعمته فلم يجد عنده القول الذي قال

ثم اتحنى نحو كسرى بعد تاسعة من السنين لقد أبعدت أيفالا

حتى أتى بينى الأحرار بحملهم انك عمري لقد أسرع قلقلالا

ثم قال المؤلف « فانظر اليه كيف قدم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائره »

ان كان في أول الشعر تقديم للفرس على الروم فليس في سائرهم تقديمهم على العرب . أما قوله :

« ما إن ترى لهم في النامس أمثالا »

فإنما هي مبالغة الشاعر الذي لا يحبس نفسه في حدود الحقيقة ، وقد تكون هذه الكلمة تستعمل لذلك العهد - مثلاً نستعملها اليوم - للمبالغة في مدح المتحدث عنه من غير قصد إلى تفضيله على كل من سواه ، أنستبعد من أبي الصلت وهو شاعر أن يقدم هذه الكلمة المبالغة في المدح إلى أمة ساعدت ابن ذي يزن على طرد طائفة كانت تسعى في قسم من بلاد العرب فساداً ، وهذا المؤلف وهو غير شاعر قد فضل العقليّة الغريبة على عقليّة قومه ، ومن فضلت عقليته على آخر فقد فضله أوكدت تفضله عليه في كل شيء ، اذن ينتظر من الجيل القابل ان يذهب الى أن كتاب في الشعر الجاهلي ليس من الدكتور طه حسين في شيء وأما انطقه به بعض المستشرقين

والبيت الاول من الأبيات المأخوذة من كتاب الشعر والشعراء وقع في ذلك الكتاب محرراً ، ونقله استاذ آداب العرب في الجامعة على تحريفه هكذا :

« ان يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن »

وصوابه « ليطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن »

كما ورد في تاريخ ابن جرير وسيرة ابن هشام وكتاب الاغاني ، وهو المناسب لمقام التهنئة والمدح ، وورد في كتاب الاغاني ^(١) برواية اخرى لاتناقض هذا المعنى ، وهي :

« لا يطلب الثار الاكلبن ذي يزن »

قال المؤلف في ص ١١٢ « ومن الخير أن نروي أبيانا قائلها اسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ، فتمرى بينهما وبين الشعر الذي يضاف الى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة . قل :

اني وجدك ماعودي بذى خور عند الحفاظ ولا حوضى مهدوم
ومرد الايات الثمانية الواردة في الجزء الرابع (١) من كتاب الاغاني
تقرأ الايات المعزوة الى أبي الصلت ، وأبيات اسماعيل بن يسار فتجد
الشبه بينهما في شطرين (احدهما) قول أبي الصلت :

« من مثل كسرى وسابور الجنود له »

وقول ابن يسار

« من مثل كسرى وسابور الجنود معا »

والمشابهة على هذا النحو قد تقع بين الشعراء الذين يختلف قائلها ، ويسمونه سرقة أو استعانة أو يحملونه من قبيل توارد الخواطر متى علم أن أحد الشعراء لم يطلع على ما نظم الآخر ، وليس من اللائق ان يجعل مثل هذا سبباً لاعطاء الشعر المتقدم الى صاحب الشعر المتأخر

وشرط أبي الصلت جاء كذلك في رواية المؤلف ، اما رواية ابن قتيبة في

الشعر والشعراء فهي : « من مثل كسرى وباذان (٢) الجنود له »

ورواية ابن جرير في تاريخه « من مثل كسرى شاهنشاه الملوك له » وقد

سرد ابن هشام في السيرة أبيات أبي الصلت ولم يات فيها بهذا البيت جملة وقال

(١) ص ١٢٥

(٢) آخر من قدم اليمن من ولاية الدجم

هذا ما صح له مما روى ابن اسحاق منها . ولم يجئ ، هذا البيت أيضاً في رواية
الاغاني ، وهو على تسليم ثبوته لا يملك من القوة أن يخرج القصيدة من شعر أبي
الصلت ويدخلها في حساب اسماعيل بن يسار

١٠. تأتي الشطرين فهو قول أبي الصلت :

« أيضاً ججاجحة غرام رازبة »

وقول ابن يسار :

« ججاجح سادة باج مرازبة »

وقد عرفت ان تشابه القصيدتين في شطر أو شطرين أو أكثر لا يدل على
انهما بنتا قريحة واحدة ، وإنما هو الاختلاس أو الاسترفاد أو توافق الخواطر ،
ولو كان اتفاق الشعرين في شطر أو بيت يجيز اضافة السابق الى ناظم الشعر
التالي لكانت اضافة أبيات أبي الصلت الى النابغة أولى ، فان آخر بيت فيها وهو

تلك المكارم لا قببان من ابن شيبا بناءً فعادت بعد ابوالا

مروى في شعر يعزى الى النابغة ، وقد أراد ابن هشام نقيه من شعر أمية
والحاقه بالنابغة فقال الا آخرها بيتاً فانه للنابغة في قصيدة له . وقضى به صاحب
الاغاني ^(١) لابي الصلت وقال : أما ادخله النابغة في قصيدة له على جهة التضمين
ولم يكن بعد هذين الشطرين وجه شبه بين أبيات أبي الصلت وأبيات ابن

يسار سوى ان كلا الشعرين مصنوع في بحر الطويل ، ومشمول على شئ من
مدح القرص ، ومراعى فيه مقاييس اللغة ، وهذه أحوال عامة لا يبلغ التماثل فيها
أن ترد به الرواية وينقل به الشعر من أبي الصلت الى اسماعيل بن يسار

قال المؤلف في ص ١٩٣ « ثم من هنا هذه الايام والوقائع التي كانت للعرب

على الفرس والتي تحدث النبي عن بعضها وهو يوم ذي قار .
ينظر القاريء بدقة أو بسذاجة فلا يجد من مناسبة لهذه الفقرة التي يتهمج
بها المؤلف على حضرة صاحب الرسالة الا أن ينبت في نفوس طلابه أو قراء
كتابه نباتاً سيئاً . ألا يسعه انكار يوم ذي قار دون أن يقول بعبارة الصريحة :
إن النبي تحدث عنه ! ألا يكون اقاريء على حق اذا فهم أن المؤلف اتخذ اسم
البحث في العلم برقعا يغمز ويطنن من وراءه حتى يرضى ، وان هذا البرقع قد
ينزاح فلا يبقى شيء سوى طعن القلم الذي يلد فنتة اقلوب المطمئنة بالايان
ربما يكون المؤلف قد رأى هذا الاثر في كتب الأدب او التاريخ فاضافه
الى الحضرة النبوية كلواثق بصحة روايته ، ثم جعل واقعة اليوم كدنيا ، فالمؤلف
يؤمن بهذه الكتب اذا روت حديثاً أو خبراً يبدو له ان يتوكأ عليه في طعن
أو غمز ، ويرميها بالزور والبهتان اذا نقلت أثراً صالحاً للعرب أو الاسلام
تسببت أهواء المؤلف فتركت أقواله في تخاذل بعيد ، فيوم ذي قار من
هذه الايام الموضوعة لاجابة الشعوبية بلون من الاتحال ، ويوم ذي قار تحدث
عنه النبي ! فيوم ذي قار اختلق العهد الشعوبية وتحدث عنه النبي قبل اختلاقه
هذا معنى كلامه ان كان يتحدث في تاريخ آداب العرب بلغتهم وعلى
ما تقتضيه قواعد نحوهم وديانهم ، فان زعم انه ينطق على الناس بما لا ينطق به ذوو
الجد منهم ، قلنا له لا تعرض لمقام رسول الله ﷺ حين تنطق في هزل او في
غير يقظة فما نحن بتأويل منطلق الهزل او الهذر بعالمين

وقعت واقعة ذي قار بعد ظهور الاسلام ، ومن المؤرخين من يذكر لها
وقتها مسعى ، وهو السنة الثالثة للبعثة (١) واذا احتمل بعض الاخبار المتصلة بها
ان يكون مصطنعاً ، فان مجموع الاخبار والاشعار الواردة في طرق شتى ، تفيد
أن أصل الواقعة وانتصار العرب على العجم مما لا شك فيه ، ونسبة حديث هذا

اليوم الى العرب المضطربين الى أن يجيبوا الشعوبيين بلون من الانتحال مدفوعة بان كثيراً من أخباره مروية في تاريخ ابن جرير والعقد الفريد عن شعوبي وهو ابو عبيدة معمر بن المثنى ، فلولا ان خبر ذلك اليوم ثابت على وجه لا يتمكن الشعوبي من انكاره ، لما كان من رواته ابو عبيدة الذي سيعد المؤلف في طبقة صناع الاخبار المزرية بشأن الامة العربية

قال المؤلف في ص ١١٤ « ولعلك تلاحظ ان الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الادب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي وكانوا يستغلون بسطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً » وبعد أن زعم أن غاية هؤلاء العلماء استحالت من اثبات سابقة الفرس في السلطان الى ترويض السلطان الذي كسبه أيام بني العباس قال « ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض من أقدارهم »

في علماء اللغة والأدب للعهد الذي يتحدث عنه المؤلف كثير من العرب مثل الخليل بن احمد وأبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والأصمعي ومحمد بن سلام الجعفي والمبرد وابن دريد ، وفيهم كثير من بلاد العجم وليسوا بموال كالزجاجي وأبي عمرو الهروي وابن درستويه وأبي حنيفة الدينوري . وفيهم كثير من الموالي ، مثل سيويه والكسائي والفراء وابن الاعرابي وأبي عمرو الشيباني . وأنت اذا تقصيت آثار هؤلاء وأمثالهم ممن خدموا اللغة العربية وآدابها بالرواية والتأليف لا تجد بها سوى روح علمية سامية ، ومن قلة الانصاف في البحث أن يقال عنهم: انهم كانوا يزدرون العرب ويفضون من أقدارهم ، ولو تبينت هذا الذي جاء به المؤلف لم تجد له من شبهة سوى أن أصلهم عجم وفي العجم شعوبية ، أو يمد يده الى رجال « حديث الأرباء » ويضم طائفة منهم

الى أبي عبيدة ، ثم يقول لك : هؤلاء يتلون السكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة

لا يدري القاريء ما وجه هذا الحديث عن علماء الكلام والفلسفة في هذا الفصل المعقود للشعبوية وانتحال الشعر ، ولا أحسب أحداً يعيش في البحث على هذه الهيئة الا حيث ينسى الغاية التي يرسمها عنوان الفصل ، وينحرف عنها أذرعاً ليقتضي حاجة اخرى

قد يوجد في علماء الكلام والفلسفة مثل أبي عبيدة في علماء الأدب واللغة ، أما دعوى أن السكثرة المطلقة من الموالي ، وأن هذه السكثرة تبغض العرب أو تستحل الاقراء عليها فليس المؤلف بها من سلطان المحاولة لأن يصنع لذلك العهد تاريخاً يحمل مساوي لا ترى بينها سريرة طيبة أو سيرة حسنة

قال المؤلف في ص ١١٤ « فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم ، وهو الذي وضع كتاباً لا يعرف الآن الا اسمه وهو (مثالب العرب) » كأن المؤلف لا يؤمن بأن أحداً يبغض شخصاً أو حزباً أو شعباً دون أن يفترى عليه كذباً ، ونحن نعرف في الشرق والغرب أناساً انعقدت بيننا وبينهم صلة الصداقة والصحبة ، وربما كانوا يبغضون أشخاصاً أو جماعات يبغض المروءة فلم نلح في سيرتهم ما يقرب من أمثال هذه المبالغات أو المبتدعات التي يصوغها كتاب في « الشعر الجاهلي » ويدسها في التاريخ وهي لا تقبل أن تلج في التاريخ حتى يلج الجمل في سم الخياط نستبعد أن يكون أبو عبيدة من قبيل هؤلاء الذين يبغضون ولا يفترون ،

ونذكر اسمه في أسباب اتحال الشعر دون ان نبحث في سيرته بأناة !
 قد نقد أبا عبيدة أناس يزنون الرجال بالقسطاس المستقيم وأذاعوا نتيجة
 تقدم له فقالوا : « كان الغالب عليه الشعر والغريب وأخبار العرب . وكان مخلا
 بالنحو كثير الخطأ ، وكان مع ذلك مغرئاً بنشر مثالب العرب ، جامعاً لكل
 غث وسمين ، وهو مذموم من هذه الجهة ، وموثوق به فيما يروي عن العرب
 من الغريب » (١)

فقد حدثوك عن أبي عبيدة بأنه شعوبي يبغض العرب وينشر مثالبهم ،
 وأرودك أنه يجمع في أخبار العرب غثاً وسميناً حتى لا تلقى كل ما روي في هذا الشأن
 على أنه واقع حقاً ، وقالوا لك : انه ثقة فيما يروي عن العرب من الغريب ، حتى
 لا ترتاب فيما يجيئك على طريقه من كرم يعزوها اليهم ، فقد بلوه وأفوه لا يقول
 في اللغة كذبا

قالوا إن أبا عبيدة أوسع علماء عصره رواية لأيام العرب وأخبارها ، وأنه
 كان يجمع الغث والسمين ، ولم يقولوا كما قال المؤلف : إنه الذي يرجع اليه العرب
 فيما يروون من لغة وأدب ، فان هذا التعبير ظاهر في أن سند اللغة والأدب إنما
 يتصل به ، والواقع أن علماء اللغة والأدب الذين تقدموا أبا عبيدة أو عاصروه
 في الطلب وتلفت عنهم طبقة من بعدهم ليسوا بقليل ، ومن هؤلاء الخليل ابن
 أحمد ويونس بن حبيب وأبو عمرو بن العلاء والمفضل الضبي وأبو زيد الأنصاري
 والأصمعي وسيدييه والكسائي وأبو عمرو الشيباني وابن الأعرابي وأمثالهم
 وأخبار أيام العرب كانت تروى من قبل أبي عبيدة ، فقد وصفوا قتادة
 ابن دعامة السدوسي بأنه كان عالماً بانساب العرب وأيامها ، وقالوا : لم يأتنا عن

(١) أبو منصور الأزهري في مقدمة كتاب التهذيب

أحد من علم العرب أصح من شيء أتنا عن قتادة^(١) . وفتادة هذا من الرجال
الذين أخذ عنهم شيخ أبي عبيدة

قال المؤلف في ص ١١٤ « وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومتكلميهم
وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدراء العرب الى غير حد . ينالونهم في
حروبهم ، ينالونهم في شعرهم ، ينالونهم في خطابتهم ، وينالونهم في دينهم
أيضاً . فليست الزندقة الا مظهراً من مظاهر الشعوية »

من يقف على الحالة العلمية للعهد الاول ويلم بحياة الرجال القائمين بهامن عرب
وعجم يعرف صحة قول ابن خلدون في مقدمته « ان حملة العلم في الاسلام
اكثرهم العجم » ويدري بعد هذا ان الكثرة المطلقة من اولئك العجم كانوا
براء من هذا الذي يدسه المؤلف في صدور طلاب العلم بالجامعة

يقول المؤلف : إن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب
واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي . ويقول : كان هؤلاء العلماء
والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض منهم ، ثم يصف هذه
الكثرة المطلقة المؤلفة من العجم الموالي بانهم كانوا يمضون في ازدراء العرب
الى غير حد ، وانهم كانوا ينالون العرب في حروبهم وشعرهم وخطابتهم ودينهم
قد سردنا عليك أسماء طائفة من هذه الكثرة المطلقة التي يرميها المؤلف
بوصة عدم الاخلاص للعرب أو الاسلام ، ويذهب به الافتيات على التاريخ الى
أن يقول لك : ينالونهم في دينهم . ومن ذا يصدق بأن أمثال سيوبه وأبي عبيد
القاسم بن سلام والكسائي والفراء وابن الاعرابي وابي عمرو الشيباني تنال
ألسنتهم أو أقلامهم من دين الاسلام !

ولم تسكن الكثرة في علماء الكلام والفلسفة للموالي وإنما الكثرة المطلقة للعجم وليس كل المعجم موالي ، ومن العجم أو الموالي من لا يفضل أعجمياً على عربي الا بالتقوى . وهذا ابن قتيبة - وهو فارسي - قد كان من أشد أنصار العرب وأوسعهم بياناً في الرد على الشعوية ، وذلك الجاحظ - وهو من الموالي - قد أنفق « ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن يهضوا لكل هذه المفخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها » (١)

وليس الاسلام دين العرب وحدهم ، وإنما هو أدب الانسانية ، ونظام الحياة الراقية ، وفي العجم والموالي من نصحوه له نصح العرب ، فجاهدوا في اعلاء كلمته وأنفقوا ما أوتوا من قوة في بيان حكمته ، ولا يغض منه الا من نشأ على غير روية وأصبح الشر من طرف لسانه قريباً ليست المسألة نظرية محضة حتى يسهل على المؤلف أن يتحدث فيها باجتاده المطلق ، وإنما هي مسألة تاريخية ، والمسائل التاريخية لا يترك فيه المنقول الى غير منقول

يحكى التاريخ أن طائفة قامت تنادي بالمساواة بين الشعوب فسموا « أهل التسوية » وسموا « الشعوية » وربما يفلو بعض افراد من هذه الطائفة فيذهب الى ازدراء العرب والغض من شأنهم ، ولا يبلغ ازدراء العرب الى أن يكون زندقة وما هو الا كازدراء التميمي أو الأنصاري لقريش ، لا يتجاوز أن يكون هوى غالباً أو عصبية عمياء ، وقد يصف التاريخ بهذه النزعة بعض أشخاص كأبي عبيدة واسماعيل بن يسار وسهل بن هارون

ولا تتعدى هذه الطائفة أن تنال العرب في بعض عوائدهم وشؤونهم القومية وأكثر ما تمشي في ذمهم الى أيام جاهليتهم ، ولا تجدها تضرب الى ساحة الدين

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١١٥

ولو خطوة ، لان العجمي والعربي أصبحا فيه على سواء
 — حدثنا التاريخ في مقام منفصل عن المقام الذي حدثنا فيه عن الشعبية :
 ان هناك طائفة كانت تظاهر بانها « تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
 الآخر » وهي منطوية على زندقة ، وقد حمل التاريخ أسماء اقراد كانوا يتهمون
 بهذه النحلة ، والزنادقة في كل عصر مظهر الفسوق والمجون ، واول رذيلة يركبون
 غاربا رذيلة الاختلاق وسوء التأويل ، هم يعرفون ان في الاسلام حكمة وحجة
 وأنه أنشأ رجالا يمثلون الاستقامة والعبرية في أسمى مظاهرها ، فيصرفون همهم
 الى اراءة حقائقه في غير صبغتها ، والى الحديث عن تاريخ رجاله بمبالغات
 أو مبتدعات هم برآء منها

يضطرب المؤلف فيما يكتب لانه يحب أن يغير حقائق التاريخ ، والحقائق
 لاتغير بالا قوال المنسوجة على نظام . يقول فياسلف : ان الأدب العربي لم يدرس
 في العصور الاسلامية الاولى لنفسه ، وإنما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير
 القرآن وتأويله واستنباط الاحكام منه ومن الحديث . ويضاهي هذا قوله يصف
 الامة العربية في رواية حديث الاربعة ، « كانت تجذب الى الورااء بحكم الدين
 وبحكم اللغة التي لم تكن كغيرها من اللغات ، وإنما كانت لغة دينية ، فلاحفاظ
 باصولها وقواعدها والاحتياط في صيانتها من التطور وآثاره السيئة واجب ديني
 لاسيلى الى ججوده (١) »

يقول هذا وذاك ، ثم لايجد مانعا من ان يقول لك : ان الكثرة المطلقة
 من علماء الادب واللغة من الموالي ، وإن هؤلاء الموالي كانوا ينالون العرب في
 دينهم . فعلماء الادب كانوا يدرسون الادب لفهم الكتاب والسنة ، والكثرة
 المطلقة من علماء الادب واللغة كانوا يطعنون في ذلك للكتاب وتلك السنة ا

ولعلمهم كانوا يجملون الادب وسبيلة الي فهمها لانهم مسلمون بقلوبهم ، ويملون منها نكايه بالعرب لانهم غير مسلمين بقلوبهم ، ومتى استقامت للمؤلف نظرية توزيع الآراء والمقائد على العقول والقلوب تمكن من أن يجمع الايمان والكفر في نفس ، أو يربك البياض والسواد في نقطة !

* * *

قال المؤلف في ص ١٤٤ « وليس تفضيل النار على الطين وابليس على آدم الا مظهرا من مظاهر الشعوية الفارسية التي كانت تفضل المحوسية على الاسلام »

الشعوية طائفة تنفي فضل العرب على غيرهم أو تبغض العرب وتفضل العجم ، وقد يتحقق هذا المعنى في نفوس قوم مسلمين . والزندقة خلل في العقل ومرض في القلب ، وقد يخلل عقل العربي ويعتل قلبه قترى عربيا زنديقا ، كما ترى شعوبيا مسلما . وقد يجمع الرجل بين انكار الدين وبغض العرب فيكون زنديقا شعوبيا ، ولكل واحدة من هاتين النزعتين آثار خاصة ، فأثار الشعوية جحود فضل العرب أو تتبع مثالهم ، وآثار الزندقة التهكم بالشرائع والطعن في حكمتها . وتفضيل النار على الطين وابليس على آدم ينسبونه الي بشار بن برد . وإذا صحت نسبته اليه فهو أثر من آثار الزندقة ، والزندقة غير الشعوية

* * *

قال المؤلف في ص ١١٦ « ونحن نعلم حق العالم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب قابسر وسائلها الكذب . كانت الشعوية تتحلل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم »

لا نفتح باب البحث مع المؤلف في قوله : إن الخصومة اذا اشتدت بين الأحزاب قابسر وسائلها الكذب ، فقد كان قلم المؤلف مستعملا في هذا السبيل ، وليس الذي يحدثك عن شيء أجهد فيه خياله كمن ينظر اليه بمكان

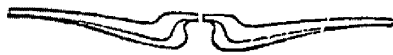
بعيد ، « وخير العلم ما حمل عن أهله » . وإنما نشك في أن الشعوبية انتحلت من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم ، ويزداد شكنا حينما نقرأ هذا الفصل المعد لهذا الغرض ولا نجد لانتحال الشعوبية مثلاً قائماً ، ولو كان تحت يد المؤلف أمثال قريبة لما تنجاسر على آيات أبي الصلت أو أمية بن أبي الصلت وحاول إلحاقها بإساعيل بن يسار

قال المؤلف في ص ١١٦ « ان الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم الى ان يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء ، تشمل عليه العلوم الحديثة فإذا عرضوا الشيء مما في هذه العلوم الاجنبية فلا به من ان يثبتوا ان العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلهون به . ومن هنا لا تكاد نجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان الا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً وإضحاً أو غامضاً ، يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء ، وسابقة في كل شيء »
نقرض هذه الجمل على أنظار القراء ليزدادوا خبرة بأن قلم المؤلف يقع في مبالغات يقبضه عليها الشعراء

للعرب في الجاهلية نصيب من العلم ومبلغ من الحكمة ، ولا نرى في هذا الشعر الذي يهزى اليهم شيئاً فوق ما يسعه علمهم أو تبلغه حكمتهم ، ولا تحسبوا المؤلف وقف على اشعار تضاف الى الجاهلية وهي تشمل على معان من هذه العلوم الحديثة ، ولعلكم تتلون كنانته فلا تجدون فيها سوى ان الجاحظ يقول في كتاب الحيوان (١) :

« وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب

الأطباء والمتكلمين الا ونحن قد وجدنا قريبا منه في أشعار العرب والأعراب
ومن أهل لغتنا وملتنا ، ولولا ان يطول الكتاب لذكرت لك الجميع »
فهذا هو الذي يحوم عليه المؤلف - فيما احسب - وقد رأيت ان كلام الجاحظ
يختص بباب معرفة الحيوان ، ويتناول الامة العربية في جاهليتها وإسلامها ، وقانا
فيما ساف : ان أهل العلم لا يعدون الجاحظ فيمن يوثق بما انفردوا بروايته
ذهب المؤلف في أوائل كتابه الى ان هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين
يثلثم في جهل وغباوة وغلظة وخشونة ويقول : انهم كانوا أصحاب علم وذكاء
وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة . وقال : انهم كانوا أمة متحضرة
راقية لا أمة جاهلة همجية . واذا كانوا أصحاب علم وذكاء ، وكانوا أمة متحضرة
راقية فلماذا ينكر شعراً يضيفه إليهم بعض الرواة ، ويرده بعللة أنه ينبيء عن
علم وذكاء وحضارة راقية ؟ وما الذي يعوقهم عن ان يعرفوا من أحوال الحيوان
قريبا مما سمعه الجاحظ من الفلاسفة أو قرأه في كتب الاطباء !



الرواية وانتحال الشعر

نحدث المؤلف في هذا الفصل عن حال الرواة من جهة قلة الثقة بهم وما كانوا يضعونه من الشعر وينحلونه لبعض القدماء ، وأورد في هذا أشياء تذكر في كتب الأدب ، وقد بحث في رواية الشعر من هذه الناحية الاستاذ الرافعي في تاريخ آداب العرب ^(١) ، وجرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية ^(٢) ومرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية . وإنما أمتاز المؤلف عن هؤلاء الباحثين بمبالغات ومغالطات لا بأس بمرور القلم عليها

ذكر المؤلف أنه مضطر الى أن يقف عند الاسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين تقلوا أدب العرب ودونوه وقال في ص ١١٨ « وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين : إما أن يكونوا من الغرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالي ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالي من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أتق عندنا وقفات قصيرة »

عرف القراء الاسباب التي يوعى إليها المؤلف وهي ما كان بصدد الحديث عنه من دواع سياسية ودينية وقصصية وشعوية ، وقد زعم هنا أن أمر الرواة دائر على هذه الأسباب فيما من راو الا وهو متأثر بشيء منها ، لانه يقول : هم بين اثنتين اما أن يتأثروا بما تتأثر به العرب ، وإما أن يتأثروا بما تتأثر به الموالي ، ويريد من التأثر - بطبيعة السياق - الوجه الذي يحمل على صنع الشعر وعزوه الى الجاهلية ،

(١) ج ١ ص ٣٧٥

(٢) ج ٢ ص ١١٠

ومعنى هذا نفى أن يكون اطائفة من الرواة خطة ثالثة ، وهي ألا يتأثروا بشيء من هذه الأسباب تأثراً يستبينون معه بموقفة الاقراء على الناس كذباً ، وهذه مبالغة لاتأويل لها الا ان المؤلف يجب أن يكون هذا الشعر الجاهلي منحولاً ، ويحاول أن يسد عليك كل طريق نخرق بها هذه النظرية ، وتظن أن يكون هذا الشعر من الجاهلية في شيء

نحن نعلم أن قسماً عظيماً من أهل العلم يتأثروا بالدين هذا التأثير الذي يجعل وزر الكذب أمراً هيناً ، ومن هذا القبيل أولئك الرواة الذين ينقدون ما يضاف الى مقام النبوة ، وقد ينفون من الحديث ولو اشتمل على شيء من الحكمة أو الموعدة أو المعجزة ، ونعلم ان قسماً عظيماً يطلبون العلم افضيلته ، ولا تلين قناتهم لان يتصرفوا في الحقيقة ولو جلبت عليهم السياسة بخيلها ورجلها ، أو وضعت في أيامهم الصفراء وفي شمائلهم البيضاء . ونعلم ان في الموالي من ينشأ على آداب راقية ، فلا يجد في صدره حاجة مما أوتى العرب من مجد أو سعادة ، فضلا عن أن يستخف وزر الكذب ويقول على ألسنتهم مالا يعلمون

فإن الجائز القريب أن يوجد في رواية الأدب من يعاف هذا الذي يقال له الكذب ، ويأبى أن يضع شيئاً منه على طرف لسانه ، ولعلنا نريك أن هذا الجائز القريب كان أمراً واقعاً

قال المؤلف في ص ١١٨ « ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيماً مجون الرواة واسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق الى ما يباهه الدين وتكره الاخلاق ، ولعلي لا أحتاج بعد الذي كتبه مفصلاً في الجزء الأول من حديث الاربعاء الى أن أطلب في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون »

ينزع المؤلف في يوم الاربعاء وفي غير يوم الاربعاء الى أن يتحدث عن
المتهمين ويكثر سوادهم ، فاذا كان في أمة من الناس نفر خاضوا في فجور ،
أحب أن يريك الأمة كلها فاسقة ماجنة

نعلم ان المبالغة فن من فنون البلاغة ، ونعلم أنها لا تكون مقبولة الا ان
يشعرك صاحبها بأنها مبالغة ، اما اذا ألقاها عليك في صورة الحقيقة المحضة فأنها
تسمى باسم «الابتغى مع الصدق على لسان

يحدثك المؤلف عن الرواة في هيئة الباحث الذي لا يطوي صدره على شيء
فيقسمهم شطرين : شطر يندفع للكذب بما تتأثر به العرب ، وشرط يندفع له
بما تتأثر به الموالي ، ثم يأتي بعبارة تتناول الفريقين ، ويصفهم بالمجون
والانصراف عن الدين وقواعد الاخلاق

بجملنا المؤلف على كتابه « حديث الاربعاء » فاذا هو يلعن منهج
ديكلرت ، ويمثل بالأدب والتاريخ تمثيل من يعتقد ان الاسماع في صمم ،
وأن العيون في سبات ، وان الأقلام والأنامل لا يلتقيان . ولولا أن في نشنا
الطيب من يقرؤه قبل أن يدرس التاريخ الصحيح ، لقلنا للكتاب : اضربوا
عن هذه صفحات فان انكشاف أمره في قراءته

ندع حديث الاربعاء الى أجل قريب ، والسكل أجل كتاب ، ونكتفي
بأن تقول لك ان في الرواة أصحاب هو ومجون ، وفي الرواة أصحاب جد
ومروءة ، وفي الكتاب باحث بأناة ، وفي الكتاب باحث بداعية هوى ،
والهوى يستولي على فؤاد الرجل ، كالزجاجة الفاحمة يضعها على بصره فيرى
الاشياء كلها في لون قاتم

قال المؤلف في ص ١١٩ « فليست اذ كر هنا إلا اثنين اذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعا : فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما الآخر فخلف الأحمر »

لم يكن حماد وخلف مرجع الرواية كلها ولا أن الطعن فيها طعن في الرواية جميعا ، فقد كان في عهدهما من رواة الشعر من لم يأخذ عنهما كأبي عمرو بن العلاء والمفضل بن محمد الضبي ، وكلاهما ممن أخذ عنه الكوفيون والبصريون . قال أبو منصور الأزهري في مقدمة تهذيبه يصف أبا عمرو بن العلاء « أخذ عنه البصريون والكوفيون من الأئمة الذين حشفوا الكتب في اللغات وعلم القرآن والقراءات وكان أعلم الناس بالفاظ العرب ونوادير كلامهم وفصيح أشعارهم » وكذلك المفضل الضبي ثم « كان أو ثق من روى الشعر من الكوفيين ، وكان يختص بالشعر وقد روى عنه أبو زيد شعرا كثيرا (١) » وهذه الفضليات وهي نحو مائة وعشرين قصيدة ، قد جاءت من طريق المفضل الذي روى عنه أنه قال : قد سلط على الشعر حماد الراوية فأفسده

ثم ان الطبقة التي خلفت من بعد هؤلاء ، كأبي زيد الانصاري وسيبويه والكسائي كانوا يروون عن فصحاء الاعراب ، من أفواهم الى أسماهم ، ولا يكون هناك خلف ولا حماد

والمؤلف انخدع في هذه السمكات بأمثالها من مقال مرغليوث وقد قال المستشرق تشاراس لايل في ردها « نرى الفرق بين حماد والمفضل في نظر الرواة عظاما ، وان ما جمعه المفضل بعيد عن الشك وتزوير حماد ، ولا يوجد سبب مقبول يجعل حمادا مثال المنابع الاخرى التي مر بها الشعر العربي حتى وصل الى التدوين »

(١) مراب النعمان بن لابي الطبيب اللغوي نسخة بالخزانة التيمورية

ذكر المؤلف صداقة حماد الراوية لحامد عجرد وحامد الزبرقان ومطيع بن
إياد ، وصداقة خلف لوالبة بن الحباب واستاذيته لابي نواس ، وقال في ص ١١٩
« وكان هؤلاء الناس جميعا في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ، ليس
منهم الا من اتهم في دينه ورمي بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعاً . لا يصفهم
أحد بخير ولا يزعم لهم احد صلاحا في دين او دنيا »

تطالع تاريخ القدماء من الزنادقة فتجده مطابقا من اكثر الوجوه لحال
اخوتهم في هذا العصر ، يقول الجاحظ وغيره في تلك الطائفة : كانوا يجتمعون
على الشراب ويأتون المنكر ويدعون الى غير العفاف ، واذا رأيت طائفتهم
الجديدة على هذا المثل من الخزل والفسوق وتزيين التبتك في أعين الشباب ،
قلت : ما أشبه أئلياة بالبارحة !

تقرأ فيما يتحدث به عن اونئك القدماء أن يونس بن فروة « كان كتب
كتابا ملك الروم في مثالب العرب وعيوب الاسلام بزعمه ^(١) » وقد
أصبحنا نرى من أوليائهم في هذا العصر من يصرف همه بعد الطعن في الاسلام
الى التنكر لمجد العرب والاحتفال على ارادة رجال هذه الامة في صورة مشوهة !
والقراطة « طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع
على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم ، ولهم في الدعوة مراتب : الذوق وهو
تفرص حال المدعو : هل هو قابل للدعوة أم لا ، ثم التأنيس باستمالة كل واحد
بما يميل اليه من زهد وخلاعة ، ثم التشكيك في أركان الشريعة ^(٢) »

ويحاكيهم في هذا اولياؤهم من ملاحدة هذا العصر ، فاتهم يخبرون حال المدعو
فان أنسوا منه جباله أو غباوة ، عرضه على شيء من هذه الكتب التي تلبس

(١) الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ١٤٣

(٢) السبب في شرح المواقف ج ٨ ص ٣٨٩

حق الاسلام بالباطل ، والتي اعترف منها المؤلف في هذا الكتاب غرفات ، ثم يأخذونه بالتأنيس ويستميلونه بما نهوى نفسه من متاع هذه الحياة . وتلجأ هذه الفئة أيضاً الى التشكيك في أركان الشريعة ونحاول بكل صفاقه أن نحرف الكلم عن مواضعه . وان كان فرق بين هؤلاء وأولئك فهو ان القدماء لم يجدوا في الاحاد منافع مادية تحملهم على التضامن والصدق في الزندقة ، وقد نهينا المؤلف لهذا الفارق في حديث الاربعاء ^(١) حين قال في شيء من الأسف « وليس أدل من هذا على أن هؤلاء الزنادقة لم يكونوا صادقين في زندقتهم ، فلو أن هناك صلة دينية متينة تجمع بينهم حتا وتكون منهم أقلية ممتازة متضامنة لما أساء بعضهم الى بعض ولما سعى بعضهم في بعض ولما استعدى بعضهم على بعض السلطان » وفي هذه الجمل مغزى أو قدر حياة الأدب وعشاق الفضيلة عاقبته لم تبلغ هذه الاقلية الممتازة حالا يجعلنا نشعر بالفرق بينها وبين أولئك القدماء

ساق المؤلف شيئاً مما قاله الرواة في حجاد وخلف ومصادقهما لطائفة من الزنادقة ، وأتى على ما أتى عليه مرغليوث من صنعها الاشعار واضافتها الى العرب ثم قال في ص ١٢٠ « فأما حجاد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبي انه قد أفسد الشعر افساداً لا يصلح بعده أبداً » الى قول المفضل « فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب الرجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد وأين ذلك »

تعرض لبحث هذه الرواية المستشرق تشارلس لايل في مقدمة المفضليات فقال : ربما دخل في هذه الرواية شيء من التحريف ، واذا فرضنا صحتها كان

من واجبتنا ألا تنسى ان حمادا كان معاصراً للمفضل وربما كان أصغر سناً منه
وكان المفضل بلا شك عالماً واسع الاطلاع وكان أكثر كفاية لظهار أي شعر
مصنوع ، ثم ان الرواة من العرب الذين يقال : ان حمادا قد زور فيما رواه عنهم ،
لا يفوت المفضل أن يكون قد تلقى منهم هذه المحفوظات . وقصارى ماتدل عليه
تلك الرواية أن حماداً زاد في الأشعار العربية ما بماثلها في اللغة والعواطف .
وإذا كان الحال هكذا فكيف نستطيع الحكم على هذا الشعر بالانتحال ؛ هذا
الحكم لا يتيسر الا لرجل عرف الاصل وادرك المنحول ، ومن ذا يكون
أدرى بذلك من المفضل ! »

ذكر المؤلف قصة حماد في دخوله على بلال بن أبي بردة بن أبي موسى
الاشعري ، وانشاده اياه قصيدة للخطيئة في مدح أبي موسى ، وقول بلال له :
ويحك بمدح الخطيئة أبا موسى ، ولا أعرف ذلك وأنا أروى شعر الخطيئة !
ولكن دعها تذهب في الناس ، وقال في ص ١٢١ « وقد تركها حماد فذهبت في
الناس وهي في ديوان الخطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم
ان الخطيئة قالها حماداً »

القصة رواها صاحب الاغانى^(١) وساقها مرغليوث في الغرض الذي ساقها اليه
المؤلف ، والقصيدة مروية في ديوان الخطيئة وقد شرحها في جملة الديوان أبو سعيد
السكري وتعرض لسبب انشاد الخطيئة لها . وصاحب الاغانى بعد ان ذكر
قصة بلال وحماد قال : وذكر المدائني أن الخطيئة قال هذه القصيدة في أبي
موسى وانها صحيحة ، قالها فهد وقد جمع جيشاً للفرز ، فوصله أبو موسى فكتب
اليه عمر رضي الله عنه يلومه على ذلك ، فكتب له : اني اشتريت عرضي منه بها .

ولما ولي بلال بن أبي بردة أنشده اياها حماد الراوية فوصله أيضا . والمدائني هو أبو الحسن علي بن محمد الذي قال عنه أبو العباس ثعلب من أراد أخبار الاسلام فعليه بكتب المدائني (١)

فالجمح والمدايني كانا في عصر ، وقد اختلفت روايتهما في قصيدة الخطيئة ، فهل كان ترجيح المؤلف لرواية الجمحي قائماً على موازنة وروية ؟ أم هو تقليد مرغليوث والحرص على تكثير وقائع الانتحال !

قال المؤلف في ص ١٢١ « وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن بروي عن حماد ، كان يكسر ويلحن ويكذب . وثبت كذب حماد في الرواية للمهدي ، فأمر حاجبه فأعلن في الناس انه يبطل رواية حماد »

أورد مرغليوث قصة حماد مع المهدي في هذا السياق ، وقدح في صحة هذه القصة المستشرق تشارلس لايل بأن حمادا توفي سنة ١٥٥ كما في تاريخ ابن خلكان ، أو في سنة ١٥٦ كما في الفهرست لابن النديم ، والقصة يلعب فيها المهدي أمير المؤمنين ، والقصر المذكور في هذه القصة إنما بناه المهدي بعد تقلده للخلافة ، وهو لم يجلس على عرش الخلافة الا في سنة ١٥٨ .

ولهذا التقدر قسط من الوجاهة فانك تجد في القصة أن الخادم خرج وقال : يا معشر من حضر من أهل العلم ، إن أمير المؤمنين يعلمكم انه قد وصل حمادا بعشرين الف درهم لجودة شعره ، وابطل روايته لزيادته . وتجد فيها أن حمادا والمفضل دخلا على المهدي في داره بعيساباذ . وفي تاريخ ابن جرير الطبري ان المهدي بنى في سنة ١٦٤ بعيساباذ الكبرى قصرا من لبن الى أن بنى قصره الذي بالأجر وسماه قصر السلامة

قال المؤلف في ص ١٢١ « قاما خلف فكلام الناس في كذبه كثير، وابن سلام يثبتنا بأنه كان أفرس الناس بيت شعر ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم، ثم نسك في آخر أيامه فأبنا أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر، فأبوا تصديقه »

يقول المؤلف: كلام الناس في كذب خلف كثير، ويورد شاهداً على هذا جملة مختطفها من حديث ابن سلام ويقطعها عن قريبها الشاهدة بصحة ما يرويه خلف، ونص عبارة ابن سلام في الطبقات: « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس بيت شعر وأصدق له لساناً، كنا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبراً أو أئشنا شعراً إلا نسمعه من صاحبه » ومحمد بن سلام أخذ عن خلف، وكان ثقة جليلاً. اذن هو يعني بقوله: أفرس الناس بيت شعر، جودة نظره في معاني الآيات وحسن بيانه لما يقصد الشعراء، وفي أساس البلاغة « فرس صار ذا رأي وعلم بالأمور » وفي اللسان « رجل فارس بالامر أي عالم به بصير »

والرواية التي تصف خلفاً بانتحال الشعر تقول: أنه اعترف بما كان ينتحله ويدينه للناس، وقد جاءت الرواية بان له شعراً حمله عنه أبو نواس، وأقرب الظن أن يكون هذا الشعر المنتحل قد أضافه إلى شعره الذي أخذ عنه في حياته، ولا شك أن هذا الذي رواه عنه الكوفيون وأبوا تصديقه في انتحاله، قد عرفه البصريون ونحماوا أن يرووه لمن عزاه إليهم. وشأن الرواة الثقات من الكوفيين أن يرتابوا في هذا الشعر الذي قال لهم رواه: إنه منقول، ولم يجدوا له في رواية غيره أثراً

أما صداقة خلف لوالية بن الحباب التي لوَّح بها المؤلف إلى الطعن في روايته فقد يكون والية يكتم زندقته عن خلف ولا يكشفه بها، فقد كان الزنادقة

بطبيعة الحال - يتظاهرون بالاسلام ، بل تجرد في السكتب التي تسوق شيئاً من اخبارهم أن بعضهم كانوا يخفون رؤوسهم بالكوع والسجود ، وبراءون بالامساك عن شهوات بطونهم حين يشهدون شهر رمضان ، حكى صاحب الأغانى عن علي بن القاسم أنه قال : كنت آلف إياس بن مطيع فعزمتني في عشرته جماعة وقالوا لي : انه زنديق ، فأخبرته بذلك فقال : وهل سمعت مني أو رأيت شيئاً يدل على ذلك ؟ أو هل وجدتني أخل بالفرائض في صلاة أو صوم ، فقلت له : والله ما اتهمتك ، ولكن خبرتك بما قالوا .

فقد يكون خلف أليف والبة لأنه لم يسمع منه ولم ير شيئاً يدل على زندقته ، ولم يجده يخل بالفرائض في صلاة أو صوم ، وقد يشعر خائف بزندقته والبة ولا يتطعم صلته به مادام والبة يكتم زندقته ويدع مجونها وغمزها الى ان يخالو الى مطيع بن إياس ويونس بن أبي فروة وحماد بن الزبيران

واما الطعن في خلف باستاذيته لابن نواس فلا ندري ماذا نقول فيه ، وشأن اهل العالم ان يتصدوا للانفاق مما عندهم ، فيتعرض للاخذ عنهم البر والفاجر ، ولا تزر رازرة وزر أخرى

قال المؤلف في ص ١٢١ « وهناك رواية كوفي لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب والاتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه : انه كان ثقة لولا اسرافه في شرب الخمر ، وهو ابو عمرو الشيباني . ويقولون : انه جمع شعر سبعين قبيلة »

يرمي المؤلف ابا عمرو الشيباني بالكذب والاتحال ، ويقول لك : ان

خصومه يقولون : إنه كان ثقة ، خصوم الرجل الذين كانوا على مرأى منه وسمع
أبت ضمايرهم أن تصفه بغير الثقة ، وهذا المؤلف الذي لم يلق من أثر أبي عمرو
الإمامة نقله خصومه أو مريلوه ، بأبي لسانه إلا أن يصفه بالكذب والانتحال !
سلوا المؤلف عما استند إليه من قذف هذا الراوية الذي يقول عنه خصومه :
إنه ثقة ، سلوه ، فلا جواب له إلا أن أبا عمرو روى شعراً جاهلياً ، والشعر
الجاهلي كعتقاء مغرب لا يحوم إلا في خيال بعيد

سلوه عما استند إليه في شهادته على أبي عمرو بأنه كان يشرب الخمر ،
فانه سيحيلكم على كتب تقول لكم : انه كان يشرب النبيذ ، والفرق بين
النبيذ والخمر معروف بين الفقهاء ، والادباء . ولعل المؤلف يدري هذا الفرق
واستبدل في عبارته النبيذ بالخمر لانه يعمل ليغير التاريخ ، والعامل على تغيير
التاريخ يسوغه في منهج ديكرت أن يضع الكلمة بدل أخرى اذا كانت أوفى
وأهمض بالغرض الذي يغير من أجله التاريخ !

الخمر معروفة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة والاجماع ، والنبيذ ما يتخذ
من التمر والزبيب والعسل والخنطة والشعير ولا يسكر إلا الكثير منه ، وقد
اختلف العلماء في المقدار الذي لا يسكر من النبيذ ، وقد اوى اهل العراق فيه
مشهورة ، وفي القائلين بجرمته من لا يوجب فيه حداً ، ولا يرى للمحتسب أن
يؤدب على المجاهرة به .

ولسنا بصدد البحث عن النبيذ من وجهة نظر الشارع فان مسأله الخلافية
مبسوطة بأدلتها وأقيستها في كتب الاصول والفروع ، وإنما أريناكم أن المؤلف
لا يبالي أن يخلع من عنقه طوق الامانة ويضم الخمر موضع النبيذ

قال المؤلف في ص ١٢٢ « وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع

لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها . وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب فقد كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني »

يريد المؤلف أن نستبدل بتاريخ رجال الأدب أقيسة بركبها لنا على تاريخ اليونان والرومان ؛ أبو عمرو الشيباني « يقول خصومه : انه كان ثقة » (١) وشهادة خصومه مطابقة لشهادة مريديه ، ويقول الرواة : انه قرأ دواوين الشعر على المفضل الضبي (٢) ، وكان المفضل الضبي مختصاً بعلم الشعر وأوثق من رواه من الكوفيين

إنجاز عالم كابي عمرو نفسه للقبائل في عمل يستدعي الاتصال بطائفة من الشعراء ليس بالأمر الذي يقع دون أن يشعر به أحد من خصومه أو منافسيه ، وهل يمكن أحداً اليوم مناجاة بعض الشعراء على ان يضعوا له قصائد يضيفها الى قوم آخرين ، فينفقوا أوقاتاً طويلة في إنشاء هذه الدواوين ويبقى أمرها مطويا عن سائر الناس ولا تلتقط نبأه أذن واعية ؟

ليس من السهل علينا ان نصدق أن عملاً أدبياً تشترك فيه طائفة من أولى الأدب وتدفع عنه القبائل أجوراً ويذهب خبره تحت أطباق الثرى

* * *

قال المؤلف في ص ١٢٢ « والعجب ان رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً ، فابو عمرو بن العلاء بعترف بانه وضع على الأعشى بيتاً :

وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعاء

وقال مرغليوث : من المعاصرين لخلف ابو عمرو بن العلاء وقد اعترف أنه

زاد بيتاً في شعر الأعشى ، والعجب له اذ لم يزد فيه اكثر من بيت !

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١٢١ (٢) مقدمة التهذيب لابن منصور الازهرى

القصة رواها ابن جني في الخصائص فقال: حدثنا بعض أصحابنا برفعه :
 ان أبا عمرو بن العلاء قال ما زدت في شعر العرب الا بيتاً واحداً ، يعني ما برى
 للأعشى من قوله : « وأنكرتني الخ البيت » وهذه الرواية على فرض صحتها
 لا تدل الا على أمانة أبي عمرو الثابتة باجماع الرواة . قال ابن جني بعد حكاية
 ما سلف : أفلا ترى الى غيبا البصر الباهر ، والبصر الزاخر كيف تخصصه من تيمات
 هذا العلم وتخرج به حتى انه لما زاد فيه على سعة وانتشاره بيتاً واحداً وثقه الله
 تعالى للاعتراف به

وجاءت القصة في مراتب النحويين لابن الطيب اللغوي على وجه لا يصرح
 بأنه هو الذي زاده في شعر الأعشى ، ولقظه « ومما كتب به الي أبو روق
 الهمداني البصري قال اخبرني الرياشي عن ابن منذر قال قال ابو عمرو انا قلت :
 وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا
 فألحقه الناس في شعر الأعشى ، وكان صيد الناس واعلمهم بالعربية والشعر
 ومذاهب العرب »

وقد لمس قلبك بالرية في أصل القصة امران : (أحدهما) ان الاصمعي
 يقول في الحديث عنه « وكان نقش خاتمه :

ان امرء دنياه أكبر همه لمستمسك منها بجبل غرور

وهذا البيت له ، وكان رجلاً صالحاً ولا نعرف له شعراً الا هذا البيت ^(١)
 والاصمعي من أشهر الرواة الذين اخذوا عن أبي عمرو ، فيخطر على البال ان
 بيت « وأنكرتني الخ » لو كان ابو عمرو هو الذي زاده في بيت الأعشى
 واعترف به لكان من شأن الاصمعي أن يطلع عليه ولا يقول : ولا نعرف له
 شعراً غير هذا البيت

(ثانيهما) أن بعض أهل الأدب يعزو وضع البيت الى حماد ، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد : إن حماد الراوية يقول : ما من شاعر الا قد حقت في شعره أياتا فجازت عنه الا الاعشى - أعشى بكر - فاني لم ازد في شعره قط غير بيت . قيل له : وما البيت الذي أدخلته في شعر الاعشى ؟ فقال :

فانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا

قال المؤلف في ص ١٢٢ « ويعترف الاصمعي بشيء يشبه هذا »
تواردت كلمة الرواة على ان الاصمعي كان ثقة فيما يروي صدوقا فيما يقول : وبلغ به الورع حيث يتحامى أن يفسر كلمة في القرآن ، حذرا من ان بخطيء المعنى ويسىء التساؤل . قال ابو الطيب اللغوي في مراتب النحويين : لم ير الناس أحضر جوابا ولا أتقن لما يحفظ من الاصمعي ، ولا أصدق لهجة منه : وقال ابن جنى في الخصائص : فاما اسفاف من لاعلم له ، وقول من لا مسكة به إن الاصمعي كان يزيد في كلام العرب فكلام غير معبوء به . وكان ابو زيد وابو عبيدة يخالفان الاصمعي ويناوئانه كما يناوئانهما ، فكلهم كان يطعن على صاحبيه بأنه قليل الرواية ولا يذكره بالتزيد (١)

ويُبعد الاصمعي من تهمة اصطناع الشعر واضافته الى الجاهليين أنه لم يكن معدودا في قبيل الشعراء ، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد : وكان الخليل بن احمد أدري الناس بالشعر ولا يقول بيتا ، وكذلك كان الاصمعي ، وقيل للأصمعي : ما بمنعك من قول الشعر ؟ قال : نظري لجيده

قال المؤلف في ص ١٢٢ « ويقول اللاحقي : ان سيديويه سأله عن إعمال

العرب فعلاً ، فوضع له هذا البيت :

حذر أمورا لاتضير وآمن ما ليس منجيه من الاقدار »

قال سيويوه في الكتاب ^(١) : وما جاء على فعل قول الشاعر « حذر أمورا

الخ » وقد طعن بعض أهل العلم في الاستشهاد بهذا البيت فأضافه بعضهم الى اللاحقي

وأضافه آخر الى ابن المنفع ^(٢) واختلاف هذه الرواية قد هبأ السبيل لطائفة من

النحاة أن يقولوا : إن سيويوه رواه عن بعض العرب وهو ثقة لا سبيل الى رد

ما رواه ^(٣) وكان لهم فيما يتهم به اللاحقي وابن المنفع من الزندقة وجه لرد

ما يدعيه على سيويوه ، والكذاب اذا رأى الزندقة هام بها صباة ولم يرض الا

بمعاتنها

تحدث المؤلف عن الاعراب الذين برحل اليهم رواة الامصار ايدألوهم عن

الشعر والغريب ، وزعم أن هؤلاء الاعراب لما احسوا ازدياد حرص الامصار

على هذه البيضاة انحدروا الى الامصار في العراق خاصة فنفتت بضاعتهم. ثم قال

في ص ١٢٣ « فأخذ هؤلاء الاعراب يكتفون وأسرفوا في الكذب »

ذكر بعض المؤلفين - كابن النديم في الفهرست - أسماء طائفة من فصحاء

الاعراب الذين نزلوا من البادية الى الحضرة ، ولم يرموهم بالكذب فضلا عن

الاسراف فيه ، فما كان أولئك الاعراب الا كسائر الطوائف يكون فيها الالمى ،

والعبي ، والثقة ، وغير الثقة ، وقد رأينا في الباحثين الذين هم أعرف باحوال هؤلاء

الاعراب من المؤلف من يصف بعضهم بالثقة والعلم ، قال ابو الطيب اللغوي في

الحديث عن روى عنهم ابو زيد وابو عبيدة والأصمعي « وعن جماعة من ثقات

(١) ص ٥٨ (٢) شرح ابن يبيش للمفصل (٣) شرح ابن يبيش للمفصل ص ٨٢٨

الاعراب وعلماهم مثل أبي مهدية وأبي طفيلة وأبي البداء، وأبي خيرة واسمه اباد ابن اقيط وأبي مالك عمرو بن كركره صاحب النوادر من بني نمير، وأبي الدقيش الاعرابي وكان أفصح الناس، وليس الذين ذكرنا دونه، وقد اخذ الخليل عن هؤلاء واختلف اليهم^(١) « وقال في الحديث عن أبي عمرو الشيباني « ومن أعلمهم باللغة وأحفظهم وأكثرهم اخذا عن ثقات الاعراب ابو عمرو اسحاق بن مرار الشيباني » يقول الرواة عن طائفة : أنهم ثقات، ويقول المؤلف عنهم : أنهم مسرفون في الكذب، ومن لم يتابعه على هذه الشهادة اخرجته من حساب « هذه الطائفة القليلة من المستبشرين ! »

قال المؤلف في ص ١٢٤ « ويحدثنا ابن سلام عن ابي عبيدة ان داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الاعراب، فأخذ ابو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية ابي عبيدة به أخذ يضع على أبيه، ألم يقل، وعرف ذلك ابو عبيدة »
نص ابن سلام في الطبقات حاكيا قول ابي عبيدة « فلما نفذ شعر أبيه جعل يزيد في الاشعار ويضعها لنا، واذا كلام دون كلام متمم، واذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهدها، فلما نوالى ذلك علينا علمنا انه يفتعله »

لو كنا نرضى بطريقة المؤلف اذ يذكر الواقعة ويلحق بها ألفا، ويذكر بضعة أشخاص قساق ويجعلهم مثال أمة كاملة، لسبقناه الى ايراد هذه القصة وقلنا: إن الرواة كانوا يميزون كل شعر منحول، فان ابا عبيدة عرف الشعر الذي نحمله داود بن متمم أباه. ولكننا لا نرغب في هذا الضرب من الاستدلال ولا نحمل الاشياء فوق ما تطيق ولا نقول سوى أن القصة تدل على أن في الناس من يفتعل

الشعر وبضيفه الى آبيه ، وتدل مع هذا على ان في الرواة من ينقد الشعر ويفرقه بين الصحيح والمصنوع . ونذكر المؤلف بقصة أخرى تشبه قصة داود وابي عبيدة : وهي أن الأغب العجلي كان له ولد ينحله شعراً ، قال خلف في الحديث عن الاغلب « وكان من ولده إنسان يصدق في الحديث والروايات ويكذب عليه في شعره »^(١) ولو سردنا في هذا الصدد سبعين قصة ، لما دلت على شيء أكثر من ان في الشعر العربي اتحالا ، وهذا امر يستوي في العلم به صغار القراء وكبارهم

قال المؤلف في ص ١٢٤ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعو الى اتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المحيون »

جاء الاسلام لينبت على ظهر هذه البسيطة رجالا يمثلون الاحلام الراجحة والسيرة القيمة ، وتنفاه القوم الذين ملأوا أعينهم بمشاهدة سيرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم وأعلام نبوته ، فكانوا المثل العالي لصدق اللهجة ومضاء العزيمة وحسن النظر في السياسة ، واذا ظهر العالم الاسلامي بعد ذلك العهد في حال غير ملتئم ، قائما هو زمامه يقع في أيد تديره على غير بصيرة . واذا ظهرت طائفة من المسلمين في حال تنبو عنها عين الأديب أو العالم قائما هي نفوسهم لم تكن على أثارة من هداية القرآن

لم يكن المسلمون في الاستقامة والصدق كالحلقة المفرغة ، والعارفون بتاريخ صدرهم الأول لا يقبلون هذا الذي يقوله المؤلف من أن كل شيء في حياة المسلمين كان يدعو الى اتحال الشعر وتلفيقه ، وأكبر جناية على التاريخ والمنطق أن يقال : ان كل شيء في حياة الأتقياء والبررة في تلك القرون كان يدعو الى

انتحال الشعر وتلفيقه ، فان مغزى هذا انه ليس هناك اتقياء ولا بررة ، ولكن التاريخ يحدثنا بان الذين كانوا يحيون حياة الأتقياء والبررة غير قليل ، ومحدثنا علم النفس بان التقي البار لا يتأثر بشيء من تلكم الأسباب تاثراً يدعو الى اصطناع شعر و اضافته الى غير قائله

قال المؤلف في ص ١٢٤ « وقد قدمنا أن هذا الكذب والانتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا متصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائم في الآداب القديمة كلها »

وقع الانتحال في الشعر العربي وقد كفانا القدماء معظم شره ، واليك كلمة تذكريك بما صنعوا في تعدد الرواية والرواة :

يرجع النظر في رواية الشعر الى جبهتين : أولاهما جهة ما يترتب عليها من اثبات لغة أو تقرير قاعدة ، ومطمح أنظار العلماء في هذا أن يثقوا بأن المروي صدر من عربي فصيح ، ولا يعينهم بعد هذا أن يكون قائل البيت امرؤ القيس أو ابن ميادة أو ما بينهما من جاهليين واسلاميين ، ولا يمس غرضهم بسوء أن يكون البيت منقولاً منى تلوته من عربي مطبوع ، ولهذا نجدهم يستشهدون بالبيت مع اختلاف الرواة في قائله

(ثانيهما) جهة صلة الشعر بقائله وصحة نسبته اليه

يقوم النظر في الجهة الأولى على أساس يجعل اللغة ونحوها وبياناتها بمنعة من أن ينالها كاتب بفساد أو تحريف . فان أهل العلم يوم قاموا لتدوين اللغة وتقرير قواعدها وجدوا السنة العرب على لهجتها الأولى ولم تزل مأخوذة باللغة الفصحى فكانوا يتلقون شعرها ونثرها ممن يتكلمون بفطرتهم العربية الخالصة ، سواء أنشأوا الكلام من أنفسهم أو رويوا لك ما قال غيرهم

فقدار ما يعتمد به في اثبات كفه أو تقرير قاعدة لغوية على ان يسمعه الثقة من عربي فصيح . ومن هنا عني علماء العربية بالبحث عن حال الرواة وفصلوا القول فيما يرجع الى الثقة بهم أو الطعن في ذمهم ، وجعلوا علماء اللغة طبقتين : طبقة من يوثق بهم ويطمأن الى روايتهم كخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والاصمعي وسيبويه والكسائي والنضر بن شميل وأبي عمرو الشيباني وأبي سعيد البغدادي وأبي الخطاب الاخفش والنمراء وأبي زيد الانصاري وأبي عبيد القاسم بن سلام وابن الاعرابي ، وطبقة لم يكونوا على استقامة ولم يثق الناس بما ينفردون بروايته كالجاحظ وأبي بكر بن دريد وأبي عمرو المعروف بغلام ثعلب ، ومنهم من يثقون بروايته ويرمونه بشئ من انغفلة في الرأي كما وصف أبو منصور الازهري في مقدمة تهذيبه محمد بن مسلم الدينوري

أما الجهة الثانية وهي صلة الشعر بقرنه فقد نظر فيها المحققون من الرواة على وجه تشهد آثاره بأنه كان دقيقاً قبيحاً ، وقد سمعتم قول ابن سلام فيما يزيد به بعض الرواة من الأشعار : « وائس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون ، وانما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل البادية من ولد الشعراء ، او الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال » . ولا أحسبهم الا أنهم كانوا يصرفون في نقد هذا الذي يشكل عليهم بعض الاشكال أشد عنيتهم ، وبهذا عرفوا ما ينحله ولد متم بن نويره وما ينحله ولد الاغلب العجلي ، وقال يحيى بن سعيد اقطان : ان رواة الشعر ساعة ينادون المصنوع ينتقدونه ويقولون هذا مصنوع (١)

ومن أثر نظرهم في هذا الوجه من النقد أنهم ينهونك للشعراء الذين حمل عليهم شعر كثير كبشر بن أبي خازم والاعراب العجلي وعبيد وعلقمة ، وينكرون القصيدة تارة ، وينكرون البيت منها أو الايات تارة اخرى . وقد ينفون من شعر الشاعر كل ما يرويه راو بعينه ، كما أنكر صاحب الاغاني الشعر الذي يورده ابن الكلبي لدريد بن الصمة وقال : ان التوايد بين فيه ^(١)

وقد تختلف الروايات في نسبة الشعر الى قائله فيذهبون في ترجيح إحداها مذاهب تشهد بأنهم كانوا يعنون بهذه الجهة ، ويصرفون اليها من مجهودهم قسطا كبيرا

وقد أشرنا فيما سلف الى أن لهم في معرفة اتحال الشعر طريقتين : طريقة النقل ، كقول الجاحظ في آيات تنسب لاوس بن حجر : أخبرني أبو اسحاق أنها لاسامة صاحب روح بن أبي همام ، وهو الذي كان ولدها ، وكما يقول ابن سلام في بيتين يرويهما الناس لأبي سفيان بن الحارث : وأخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة بن عمر الجعفي قالها ونحلهما أبا سفيان

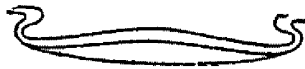
ثانيتها : طريقة العلم بحال الشاعر ، كمنسجه الذي يمتاز به عن عداه ، مثلما قال الاصمعي في شعر ينسب لامريء القيس : امرؤ القيس لا بقول مثل هذا ، وأحسبه للحطيئة . أو من جهة مخالفته لشيء عرف عنه في حياته ، كما أنكر الاصمعي أن يكون بيت :

فتوسع أهلها أقطا وسمنا وحسبك من غنى شعب وري

لامريء القيس ، لانه لا يلتئم مع حال من يطلب الملك ويقول :
ولو أنما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي

ولا ننكر مع هذا أن يمر على الثقة القاد شيء من الشعر فينتبه لانتحاله من
 مجيء من بعده ، ومثال هذا قصيدة قيس بن الخدّادية التي رواها أبو عمرو والشيباني
 وأوردها صاحب الاغانى في ترجمة قيس وقال : هذه القصيدة مصنوعة والشعر
 بين التوليد. ويخفف التبعة عن أبي عمرو أنه روى القصيدة في سياق قصة صدرها
 بقوله « وزعموا »

وصفوة المقال أن الشعر الذي يرويه أولئك الثقات النبهاء ولم يمه أحد
 منهم بنقد فأما تقبله على أنه شعر من نسبه اليه الى أن تقوم على انتحاله بينة



الكتاب الثالث

الشعر والشعراء

رفع

١

عبد الرحمن النجدي

قصص وتاريخ

أسكنه الله الفردوس

قال المؤلف في ص ١٢٥ « نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الاشياء أو أن نسمي هذه الحقائق بشيء أسمائها ، لنبلغ رضاهم و نتجنب سخطهم »

عرف القراء أن ما يحدث المؤلف بإنكاره أو الشك فيه من أخبار أو شعر جاهلي ، قد سبقه اليه قوم آخرون ، وقرأوا الادباء ما كتبه أولئك البناخون ولم يسخطوا عليه . واذا لم يسخطوا على الرأي عند صدقة الأولى ، أفسخون عليه حين يردده قلم المؤلف بعد أن ألفوا سماعه ، وقد قلنا فيما سلف : ان الناس لم يفضوا لما يحدث به في هذا الكتاب الا حين مديده الى مطاعن ورمى بها الى ناحية الاسلام في هيئة يبنذها أدب الاجماع جانباً

قال المؤلف في ص ١٢٥ « ولن نستطيع أن نسمي حقاً ما ليس بحق وتاريخاً ما ليس بتاريخ . ولن نستطيع ان نعرف بان ما يروي من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهلين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به »
يقع في ذهن القاري ، أن في مصر طائفة تحمل الكاتب على ان يسمي ما ليس بحق حقاً ، وأن يسمي ما ليس بالتاريخ تاريخاً ، وأن هذه الطائفة هي

التي تترامى للمؤلف عند كل بحث فتأخذة لوثة ويقبل على هذه الخيالات اقبال المشير بسببته ، وربما أنه لا يمثل أمرها ولا يبالى نهيبها. وشأن الكاتب باخلاص ان يجيل نظره ويطلق قلمه ، واذا انتهى به البحث الى رأي . حقه بادلته وأذاعه بين الناس ، فاما ان يمكث في الارض وإما أن يذهب جفاء . ولو لم يكن في نية المؤلف الانحراف عن الأدب الى غايات مؤذية لما أنطق كتابه بمثل هذه الجمل التي لا تتقدم بالبحث خطوة ، ولا يكون بها عند ذوي العقول الراجحة وجيها

قال المؤلف في ص ١٢٥ « وانما كثرة هذه كلها قصص وأساطير لانفيد يقينا ولا ترجيحا ، وانما تبعث في النفوس ظنونا وأوهاما ، وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراعة من الاهواء والاعراض ، فيدرسها محللا ناقدا مستقصيا في النقد والتحليل »

ليس في هذا شيء زائد على المنهج المقرر لتحقيق ما يرجع الى الرواية والتاريخ ، وليست المزية في تصوير المنهج وانما المزية في العمل عليه بجد واستقامة ، وقد رأيت المؤلف كيف يجد الخبر أو الشعر مفصلا على قدر بعينه فيغمره بالتصديق من كل وجه وانت لو استعرضته بعناية وأناة لسقط من يدك ولم يبق فيها من أثره الا مقدار ما يبقى من الماء في يد القابض على الماء

قال المؤلف في ص ١٢٦ « ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة ، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير : طريق الرواية والأحاديث ، طريق الفكاهة واللعب » يعرف القراء ما كان للعرب من العناية برواية الشعر وإنشاده ، لا يمتاز بذلك الرجال عن العلمان ، ولا الطبقة المستنيرة عن طبقة العوام ، وكانوا يتنافسون

في هذا المجال ، وكادوا لا يعرفون فناً من فنون العلم سواه
 جاء الاسلام فقلّت هذه العناية ، وضعف أمر هذا التنافس ، بمعنى أن قسماً
 عظيماً من شأنهم العناية بالشعر والتنافس في روايته شغلوا بالجهاد أو صرفوا
 همهم الى اتقافه في الدين ، ولكن الطائفة التي عنيت بالأشعار أيام جاهليتها قد
 بقي منها عدد وافر الى العهد الذي راجعت فيه رواية الشعر شباهها
 ترى من هذا القبيل الشعراء الذين عاشوا حيناً في الجاهلية وحيناً في الاسلام
 كلبيد ، وسويد بن أبي كاهل ، وحسان ، والناطقة ، والخطيئة ، ومتمم بن
 نويرة ، والشماخ ، ونهشل بن حري . واذا كنا نرى للشعراء الاسلاميين
 والمحدثين عناية بحفظ أشعار من تقدمهم ، فلا شك أن هؤلاء المخضرمين كانوا
 يحملون من شعر الجاهليين أوقاراً يتلقاها عنهم الناس الى أوائل عهد الدولة
 الأموية

ومن المستفيض في كتب الأدب أن للشعراء رواة يصحبونهم ويروون
 عنهم أشعارهم ، كما كان عبيد راوية للأعشى ، وكان الخطيئة راوية زهير وآل
 زهير . واستمرت هذه العادة في الاسلام فكان هذبة راوية الخطيئة ،
 وجميل راوية هذبة

واذا كان الشعراء الذين يضاف اليهم هذا الشعر الجاهلي إنما يبعدون عن
 عهد الاسلام بنحو عصر ، وكانت العناية برواية الشعر وإنشاده في القبائل
 والحواضر باللغة متواصلة ، فليس باستنكر أن يصح معظم هذا الشعر الذي يضيفه
 الرواة اتقت الى الجاهليين ولا يكون من المنحول في شيء

قل المؤلف في ص ١٢٦ « القرآن وحده هو النص القديم الذي يستطيع
 المؤرخ أن يطمئن الى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلي فيه »

المؤرخ الذي يؤمن بنبوة من نزل عليه القرآن لا يسعه الا أن يعتبر ما جاء في القرآن من أبناء الامم واقماً على نحو ما تنطق به آياته المحكمات ، والعصر الذي تلي فيه ذلك الكتاب والعصور الخالية تقف نجاه هذا الايمان على سواء وقد شهدنا المؤلف كيف اشتد حرصه على أن يمس القرآن بمجدشة ، وما كان منه الا أن فلي ذبل مقالة في الاسلام ، ووقعت يده على أذى مخلوق في شكل يلائم ذوقه ، فانقلب يرمى به نحو قصة ابراهيم وإسماعيل ، سلام الله عليهما ، والباطل الملقوط خفية كالحم خنزير ميت ، حرام في حرام .



ذكر المؤلف أن لكل امة تاريخاً صحيحاً وتاريخاً متحلاً ، ثم قال في ص ١٢٧ « ولسنا ندري لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الامة العربية والأدب العربي من سائر الامم والآداب ؟ ومن الذي يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها الا هذا الجبل الذي كان ينتسب الى عدنان وقحطان ؟ »

يزعم المؤلف أن طائفة يسميها أنصار القديم يسوءها تقسيم تاريخ الامة العربية وأدبها الى صحيح ومنحول ، والمعروف لدى القراء أن القدماء والمحدثين يجمعون على أن للامة العربية وآدابها تاريخاً صحيحاً وتاريخاً متحلاً ، وكم أنكر المؤرخون من حوادث ، وكم من منظوم حكم عليه نقاد الأدب بالتوليد والاتحال ما كان لاستاذ في الجامعة أن يلجج بسخف انما تلهج به أقلام لاتفصل بين الحق والباطل ولا تفرق بين الحجة والشبهة ، وإنما تعرف الجديد والقديم ، وتدعو الى الجديد وإن كان سما ناقعاً ، وتتهمم بالقديم وإن كان قرأ ساطعاً . ليس بعيد أن يكون المؤلف من هذه الفئة التي ترى اسم الجديد بمنزلة

البرهان على أن المسحى به حق وتبرى اسم القديم كافيًا في الدلالة على أنه باطل ،
فإن نوبة « أنصار الجديد » و « أنصار القديم » تكاد تحضره عند كل حديث

ذكر المؤلف أن للعرب خيالهم الشعري ، وإن هذا الخيال أثمر هذه القصص
والاساطير التي تروى عن العصر الجاهلي والاسلامي ثم قال في ص ١٢٧ « وقد
رأيت في فصولنا التي سميناها « حديث الاربعاء » أنا نشك في طائفة من هذه
القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموي »
انكر جماعة من الرواة حديث قيس بن الملوح (مجنون ليلي) وقالوا :
إن الشعر المعزى اليه كله مولد ، وقال بعضهم : إنه اسم مستعار لا حقيقة له (١)
وقال جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية (٢) « ومما وضعه العرب من
عند انفسهم أيضاً قصص العشاق العذريين ونحوهم » وقال « وأخبار العذريين
في العفة أكثرها موضوع ، وقد اجمع الرواة على أن أخبار مجنون ليلي موضوع ،
ويراد بها تمثيل العفة مع الثبات على الحب ، وقس على ذلك أكثر ما يروونه من هذا
النوع » (٣)

فنظريّة الشك في طائفة من هذه القصص الغرامية قد اذاعها جرجي زيدان
من قبل ، ولكن المؤلف يجد في صدره حاجة مما يؤتى هؤلاء المحدثون ، فيغبطهم
حتى في نظرية شك لا يضرهم فقدما ولا ينفع ، إن يضيفها الناس إليه

قال المؤلف في ص ١٢٧ « ويجب حقاً أن نلغي عقولنا - كما يقول بعض
زعما السياسيين - لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتّاب والخلفاء
والقواد والوزراء صحيح ، لأنه ورد في كتاب الأغاني أو في كتاب الطبري
أو في كتاب المبرد أو في سفر من أسفار الجاحظ »

(١) انظر الاغاني ج ٢ ص ١٦٧ (٢) ج ٢ ص ٢٩٥ (٣) ج ١ ص ٥٨

هذه الكلمة مما يلقى في كل سبيل ، وليست من النوع الذي يعزى الى زعيم سياسي ، ولعل المؤلف أحسن بابتدائها كما أحسننا فلم يحرص على ان يقطع نسبها من ذلك الزعيم ويجرها اليه

يعرف الأديب والعلماء أن في هذه الكتب طيبا وخبيثا ، ويتمنون لمطالعيها أن ينفذها بحكمة وأناة ، ويهتزون طرباً لباحث ماز فيها خبيثاً عن طيب ، وإذا رآهم المؤلف ينقلون عنها تاريخاً أو أدبياً ، فهذا هو ذا يرجع اليها فيما يحتاج اليه من أدب أو تاريخ ، وإذا قال : إنهم يأخذون منها أشياء ولا ينفذونها كما أنقدها ، قلنا له : قد أخذت منها آثاراً لم تحس باصطناعها ، وأخرى لم تشعر بتحريرها

قال المؤلف في ص ١٢٨ « لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية . أما نحن فنأبى كل الأبداء ان نكون أدوات حاكية وكتبا متحركة ، ولا نرضى الا ان تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتحميص في غير تحكم ولا ظغيان »

يخرج المؤلف للتردد على مثل هذه الجمل الداخلة في استطاعة كل كاتب ، ليتخذ منها شاهداً على أن له عقلاً يستعين به على النقد والتحميص ! لانسئد أن يكون لتلاوة هذه الجمل سرٌّ يظهر أثره في نفوس الطائفة التي يسميها مستنيرة ، وإنما الذي نراه لا ثقاً بمن يبحث وهو على ثقة من حسن نصرته وقوة حجته أن يترسل في الموضوع ويأخذ البحث بالنقد والتحميص فلا يسمع القراء الا أن يشهدوا بأن له عقلاً ينفذ ويمحص ، ولا خير في مؤلف يدعى أنه يأبى أن يكون أداة حاكية أو كتاباً متحركاً ، وأنت اذا قلبت نظرك فيما يؤلف وجدته يشهد بملء صفحانه على أن صاحبه أداة حاكية ، وكتب ومقالات متحركة

تحدث المؤلف عن يسميهم أنصار القديم وقال في ص ١٢٩ « فما بالهم

يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس الى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس الى القدماء.»

لا يزال الذين أوتوا رسوخاً في العلم يفحصون كل رواية أو رأى تقع عليه أنظارهم ، وهذا شأنهم في كل عصر ، ولكن الرسوخ في العلم يدور على ما يتبعها طلاب العلم من حسن نظام التعليم ومن الظروف المساعدة لهم على أن تكون همهم كبيرة وجدتهم متواصلًا

نظروا الى ماضي الشرق ففرى العصور والبيئات التي يجري فيها التعليم على طريقة التحقيق كانت تنبت رجالاً مجتهدين في كل علم تناله أيديهم ، وعلوم الشريعة والاجتماع واللغة والفلسفة في هذا الاجتهاد سواء ، فالمائة اثنان - مثلاً - أخرجت كثيراً ممن اصطنعوا ملكاتهم الناقدة بالقياس الى القدماء . ثم بليت الحالة العلمية بمحمول ولم تجد أيدياً قوية تنهض بها الى ان يتنافس في مثلها المتنافسون ، فلا عجب اذا لم يقص علينا التاريخ بعد ذلك القرن أسماء رجال كثير يصطنعون ملكاتهم الناقدة في صورة بارزة

فاصطناع الملكات الناقدة يتبع غزارة العلم وانتظام أسلوب التعليم ، فكل من غاص في علم ومشى في مباحثه على نظام فلا بد من أن يصطنع ملكته الناقدة بالقياس الى القدماء ، وربما خرج من ناحية التعليم غير المنتظم رجال يتصرف في معلوماتهم الذكاء الفطري فينظمها ثم ينهض بهم الى أن يضعوا كل رأي أو رواية تحت النظر ولا يقبلوا منها الا ما ثبت على النقد والتحجيص

قال المؤلف في ص ١٣٥ « وزعموا أن الرجل من الاجيال القديمة كان من الطول والضحامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه سمكاً ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط يده الى فيه فيزرد شواءه اذ دراد »

يتواضع المؤلف الى نقد خرافات لم يبق لها أثر الا في أفواه العجائز حين يؤانسون الأطفال ، مرت علينا سنون وقصة عوج بن عنق أو «عوق» غائبة عنا لانحها الا في بعض كتب قديمة تسوقها في معرض الانكار ، ولم يكن يخطر على بالنا أنها ستحي بعد أن أقبرت وأصبحت عظاما نخرة ، ثم تتجول في نوادي الأدب الى أن تشهد محاضرات أستاذ آداب اللغة العربية في الجامعة

كتب القدماء في انكار هذه الاسطورة وأمثالها وجعلوا هذا من أساطير القصص الذين يقولون مالا يعلمون ، قال الفيلسوف ابن خلدون في مقاسمة (١) تاريخه « وربما يتوهم كثير من الناس اذا نظروا الى آثار الأقدمين ومصانهم العظيمة مثل ايوان كسرى واهرام مصر وحنايا المعلقة (٢) وشرشال بالمغرب انها كانت بقدرهم متفرقين او مجتمعين فيتخيل اجساما تناسب ذلك أعظم من هذه بكثير في طولها وقدرها لتناسب بينها وبين القدر التي صدرت تلك المباني عنها وانما هذا رأى اولع به القصاص عن قوم عاد وثمود والعمالق» وساق قصة عوج التي تحدث بها المؤلف ، واتحى عليها بالانكار

قال المؤلف في ص ١٣٠ « فهل تظن أن الذين يتقون بخلف وحماد والاضعبي وأبي عمرو بن العلاء يتقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا . . . كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلا الى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أثقب منهم بصائر ، لماذا ؟ لانهم قدماء ، لانهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصر أذهباً بالقياس الى هذا العصر الذي نعيش فيه »

لم يكن رأي أهل العلم في هؤلاء الرواة الا على نحو ما يسعه تاريخ حياتهم

فيجيزون على خلف ان يكون صنع أشعاراً ونحلها طائفة من الشعراء ، ثم أناب
 وبين ما نحل من الشعر ، وبيرون أن حماداً لم يكن صادقاً في كل ما يرويه ، وأن
 أبا عمرو بن العلاء والأصمعي كانا على صدق فيما يرويان ، وأن صدقهما لا ينم من
 أن يطلع باحث ذو آناة على أن شعراً منحولاً دخل فيما رواه

ولم يغب عن الناس حال تلك المبالغات التي تدخل في تقدير محفوظات
 القدماء ، وإذا كان ما يحفظه أولئك الرواة من الشعر أكثر مما يحفظ أدباء
 هذا العصر وعلماؤه فلا أنهم كانوا ينفقون مجهودهم في هذا السبيل ، ولو أن
 قويا الحافظة في عصرنا يصرف شببته في حفظ اللغة والشعر كما يصرفون ،
 ويعرف أن لعمله قيمة كما عرفوا ، لكان نصيبه منها لا يقل عن نصيب
 حماد أو أبي عمرو أو خلف أو الأصمعي

ولا ندري من هذا الذي يمتد أن خلفاً أو حماداً أو أبا عمرو أو الأصمعي
 أذكى من المعاصرين أفئدة ! ولم يقع من الناس سوى أنهم يرجعون اليهم وإلى
 أمثالهم في أمر كانوا يقومون عليه ، ولا طمع في الوصول اليهم غير طريقهم ، وهو
 هذا الشعر العربي

والناس يعرفون تاريخ العصر العباسي وما كان فيه من جد وهزل ، وتقوى
 وفجور ، وإذا سموه ذهبياً بالقياس إلى هذا العصر فلأن الأمة كانت ذات عز
 وسلطان ، تعزم فتقدم ، وتقول فتفعل ، وكيفما كان حالها فإن أعداءها يهابون
 سطوتها ، وحرام عليهم أن يظأوا موطنها يغيظها ، وأذني شيء يجعله ذهبياً هو أن
 فاقدي الفضيلة كبعض رجال « حديث الاربعا » لم يجدوا طريقاً إلى أن يتصلوا
 بالعدو ليتخذ من أقلامهم سلاحاً يحارب به هذا الاسلام الذي يأتي لاهله الا
 أن يعيشوا أعضاء أو يموتوا شهداء

قال المؤلف في ص ١٣١ « كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لان العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ، ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر »

يعلم الناس من هذه النظم المادية والفنون الحيوية أن المحدثين أوسعوا دائرة هذه العلوم وحققوا أشياء كانت غامضة واستكشفوا أموراً كانت مجهولة ، وهذا لا يدل على أن العقول التي وضعها الله في أدمغة المحدثين أكبر من عقول القدماء وإنما هي سنة ترقى العلوم والفنون ، وأن يبني المتأخر على الأساس أو الحجر الذي يضعه المتقدم ، ولو أخذنا نبغاء هؤلاء المحدثين وحشرناهم في بعض العصور المتقدمة لم يأتوا بأحسن مما أتى به نبغاء ذلك العصر ، ولم يكن نصيبهم من المؤلف إلا أن يجعل حظهم من الخطأ أكثر من حظهم ، ويقول عنهم : إن مناهجهم في النقد أضعف من مناهجنا .

لا ينازع أحد في أن المحدثين قطعوا في هذه العلوم شوطاً واسعاً وأظهروا لها آثاراً أكثر مما أظهر القدماء ، والذي نقف في بحته ولا نمضي عليه في حين غفلة هو أن المباحث والآراء التي لا تقوم على وسائل مادية محضة ، كأدب الاجتماع ، وعلم ما وراء الطبيعة ونقد أدب اللسان ، لم يبلغ المؤلف وأمثاله من المحدثين أن يكونوا أبصر بها وأصوب نظراً من أولئك القدماء

امرؤ القيس - عميد - علقمة

ابتداء المؤلف هذا الفصل بالحديث عن امرئ القيس وقال في ص ١٣٢
 « من امرؤ القيس ؟ اما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة . ولكن
 من كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ، وهم يختلفون بعض الاختلاف
 في نسبها وفي تفسير اسمها وفي أخبار ساداتها . ولكنهم على كل حال يتفقون
 على أنها قبيلة يمانية »

يزعم المؤلف أنه سيغير تاريخ العرب ، والتغير فنون ، ومن فونه هذا
 الذي يتوله هنا من أن الرواة اتفقوا على أن كندة قبيلة يمانية ، بحكي هذا الاتفاق
 في حال أن كتباً كثيرة تنطق بأن طائفة كانت تذهب الى أن كندة قبيلة عدنانية
 فهذا ابن الكلبي يقول في كتاب الافتراق « وكان جنادة بن معد الغمر :
 غمر ذي كندة وما صاقبها وبها كانت كندة دهرها الأول ، ومن هنالك احتج
 القائلون في كندة ما قالوا ، لمنازلهم في غمر ذي كندة ، يعني من نسبهم في
 عدنان ^(١) » وهذا البكري يقول في معجم ما استعجم « وكندة بن ثور من
 جنادة ، ومن نسب كندة في معد يقول : ثور بن غمر بن جنادة بن معد ، قال
 غمر بن أبي ربيعة :

إذا سلكت غمر ذي كندة مع الركب قصداً لها الفرقد »

أخذ المؤلف يذكر اختلاف الرواة في اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم
 أمه ، واختلافهم في أن له ولداً أو كان عقيماً . ثم قال في ص ١٣٣ « وأي شيء »

(١) معجم ياقوت في اسم « الغمر »

أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حنيدج بن حجر ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وامه فاطمة بنت ربيعة ، على هذا اتفقت كثرة الرواة . وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً

أما أنا فقد أطمئن الى آراء الكثرة ، أو قد أراني مكرها على الالتمتان لآراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئاً فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الارض وحركتها ، وظهر أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . قال الكثرة في العلم لا تغني شيئاً »

لاندرى في أي بحث أو في أي فن يحسن المؤلف أن ينطق فيقول صواباً ، يريد أن يخيل الى الطائفة التي يسميها مستتيرة أن أهل العلم في الشرق يرجعون الى الترجيح بالكثرة عند اختلاف الآراء أو تعدد الروايات ، وهذا التخيل غير مطابق للحقيقة ، وهم أهل العلم أكبر من أن تنحط الى هذه الخطة المبتذلة المعلوم إما معقول كحدوث العالم ، أو مشاهد كالألوان والاصوات . أما المعقول وهو ما يكتب بالأدلة النظرية فلا يرجح فيه رأي الأكثرية على الاقلية عند عالم تحرير ، وكثيراً ما تكون الاقلية في هذا القسم على حق وتكون الاكثرية على باطل

وأما المشاهد وهو ما يدرك بنحو السمع والبصر فقد يحدثك عنه جمع كثير استوفى شرط التواتر ، فيكون العلم الحاصل من هذا الحديث يقينياً ، ويسقط بجانبه خبر الاقلية بلا مربة ولا نزاع . فان لم يستوف كل من الجمعين شرط التواتر ترجح خبر أوفرهما صدقاً ونهاة وان كان أقلهما عدداً ، فان تساوي في الصدق

والنباة الكافية في ضبط حال الخبر عنه وكان أحد الجانبين أكثر من الآخر عددا فهذا ما يمكن أن يكون موضع نظر أو خلاف ، ومن فروع هذا اختلاف الفقهاء في ترجيح بينة على أخرى بأكثرية شهودها، وكذلك اختلاف الاصويون في ترجيح الاخذ بمحدث على الاخذ بمحدث آخر ، لأكثرية رواته ومن يذهب الى أن للكثرة آراء في الترجيح يعتمد على أن ظن موافقة الكثرة للحقيقة يكون أقوى ، واحتمال وقوع الغلط أو الكذب على العدد الكثير أبعد من احتمال وقوعه في العدد القليل . ولا ننسى أن المسألة مفروضة فيما لا يمكن الوصول اليه إلا من طريق الرواية ولا يجد الناظر لتقديم أحد الخبرين على الآخر وجهاً غير هذه الكثرة

وإذا رجعنا الى علماء العربية وجدناهم ينظرون في الترجيح الى ثقة الراوي ، فان لم يجدوا لها ولا غيرها من المرجحات سببلا عادوا الى الترجيح بكثرة الرواة كما يفعل جمهور الأصويين

وخلاصة هذا أن الأقوال إما أن تكون من قبيل الرأي ، والترجيح فيها إنما يرجع فيه الى الأدلة النظرية ، وإما أن تكون من قبيل الرواية ، وهذا هو الذي يمكن أن يرجح فيه جانب الكثرة على جانب القلة وقد رأيت المؤلف كيف خاط في حديثه بين الرواية والرأي وحشر كثرة الآراء في المجالس النيابية ونظرية كروية الارض في موضع الكلام عن الترجيح بالكثرة فيما لا يمكن الوصول اليه الا من طريق الرواية

أراد المؤلف أن يضع قصة امريء القيس في معمل فلسفته الممتازة ، فحام على تاريخ كندة في الاسلام ، ووقع على أسرة الاشعث بن قيس وأخذ يقص كيف وفد من كندة وفد على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى رأسه الاشعث ، وكيف ارتدت كندة ، وكيف تاب الاشعث واشترك في فتح الشام وفتح الفرس ، وتولى عملاً

لعثمان وظاهر علياً على معاوية ، ثم انتقل الى الحديث عن ابنه محمد بن الأشعث وذكر اعتماد زياد عليه في أخذ حجر بن عدي الكندي ، وعرج على قتل معاوية لحجر بن عدي هذا في نفر من أصحابه ، وانتقل الى سيرة عبد الرحمن بن الأشعث وثورته بالحجاج وخلعه لعبد الملك ، ووقوعه في يد عامل الحجاج وانتهاء واقعه بقتل نفسه

عقد المؤلف مشابهة بين امرئ القيس وعبد الرحمن بن الأشعث وزعم أن عبد الرحمن ثار منتقماً لحجر بن عدي كما أن امرأ القيس قام مطالباً بشار أبيه وذكر في وجه الشبه أن كلا منهما طامع في الملك منتقل في البلاد مستعين بملك : امرؤ القيس بقبصر وعبد الرحمن بملك الترك ، وان كلا منهما غدر به الملك الذي التجأ اليه ويتشابهان في أن كلا منهما مات في طريقه عائداً من بلاد الملك الذي التجأ اليه ، ثم قال في ص ١٣٧ « أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست الا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص ارضاء لهوى الشعوب اليمانية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعالم بني أمية من ناحية ، واستغلالاً لطائفة بسيرة من الاخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى »

ونحن نلقي عليك واقعة عبد الرحمن بن الأشعث في تلخيص وابهجاز انعلم أن بينها وبين قصة امرئ القيس من الفرق ما لا يجتمعان به الا في مخيلة تترامك فيها

صور الاشياء على غير نظام

يذكرون أن الحجاج كان يبغض عبد الرحمن بن الأشعث ويقول : ما رأيت قط الا أردت قتله ، وكان عبد الرحمن يعرف هذه السريرة من الحجاج ويقول :

أنا أزيله عن سلطانه

كان الحجاج والياً على العراق وخراسان وسجستان ، فجهز جيشاً افتتح بلاد

رتبيل ملك الترك وبعث تحت راية عبد الرحمن

سار عبد الرحمن بالجيش حتى دخل في طرف من بلاد رتبيل ، ثم عقد
الرأي مع الجيش على أن يرجثوا التوغل في البلاد الى العام المقبل ، وبلغ الحجاج
ما عزم عليه عبد الرحمن من هذه الهدنة ، فأمره بالمضي في سبيل الفتح وهدده
بالعزل اذا هو لم يفعل ، فاثمر عبد الرحمن والجيش الذي تحت قيادته بمخلع
الحجاج ثم نادوا بمخلع عبد الملك وبايعوا عبد الرحمن وأقبلوا الى العراق

دارت حروب بين عبد الرحمن والحجاج كانت عاقبتها أن اقلب عبد الرحمن
منهزماً الى سجستان . لحق بكرمان فلقى من عامله بها نزلاً مهيباً ، ثم رحل الى
زرنج^(١) فتكر له عامله هنالك وأغلق باب المدينة دونه ، فانصرف الى بست
وكان عامله عليها عياض بن هيجان فاستقبله ثم أوثقه في غفلة من قومه لينال به
عند الحجاج قرباً وسلاماً ، وكان رتبيل قد ركب لاستقبال عبد الرحمن فنزل
على بست وهدد عياضاً فاطلق سبيله وحمله الى بلاده وأنزله في جواره

تتابعت كتب الحجاج الى رتبيل في أن يبعث اليه عبد الرحمن ، وكان من
أثر هذه الكتب وما تحمله من ترغيب وترهيب أن بعث رتبيل بعبد الرحمن
مقيداً الى عمارة بن تميم ليضعه في يد الحجاج فرمى عبد الرحمن بنفسه من سطح
قصر فهلك وأرسل عمارة برأسه الى الحجاج

نرى عرض هذه القصة على وجهها التاريخي كافياً لتقضى ما يزعمه المؤلف
من المشابهة بينها وبين قصة امرئ القيس ومن أن قصة امرئ القيس موضوعة
ببرمزاً لها

وأول ما يحظر لك ان عبد الرحمن بن الأشعث لم يتم للاخذ بثار حجر بن
عدي ، وتستبعد هذا الذي يدعيه المؤلف من جهة ان القرابة بين عبد الرحمن

وحجر لم تكن من الشدة بحيث تحمل على الخوض في محاربة دولة ذات شوكة
 اتقأماً لها ، فان عبدالرحمن انما يلتقي بحجر في الاب الخامس وهو معاوية بن
 جبلة ، ويضاف الى هذا أن القاتل لحجر معاوية بن ابي سفيان وصاحب الدولة
 يوم ثورة عبد الرحمن عبد الملك بن مروان ، ويزاد على هذا أن قتل معاوية
 لحجر كان في سنة ٥١ وثورته عبد الرحمن على عبد الملك كانت في سنة ٨١
 وثلاثون سنة تمر على الواقعة شأنها أن تخفف من تغيظ النفس لها الى حد الايبق
 فيها من أثر الغيظ ما يدفع الى اقتحام الاهوال والخطار بالحياة في فتنه عمياء
 ويبدو لك بعد هذا أن ابن الاشعث انما طلب الملك بالجيش الذي كان تحت
 قيادته ولم يستعن عليه بملك كما يزعم المؤلف ، والذي وقع من رتبيل أنه استقبله
 بعد عودته في هزيمة ويأس من الملك الذي مع فيه ولم يرج منه ابن الاشعث
 أكثر من ان يحميه ويؤامنه من سطوة الحجاج

تحدث المؤلف بأن شعر امرئ القيس ينقسم الى قسمين : احدهما يتصل بهذه
 القصة فشأنه شأنها في الانتحال وانه شعر اسلامي لاجاهلي ، ثانيهما لا يتصل بهذه
 القصة وانما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية ، ثم
 قال في ص ١٣٨ « فامرؤ القيس هو الملك الضليل حقاً نريدانه الملك الذي لا يعرف
 عنه شيء يمكن الاطمئنان اليه . هو ضل بن قنقلا كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية »
 وبعد أن عقد مشابهة بينه وبين هوميروس الشاعر اليوناني قال في ص ١٣٩
 « ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تمس
 تنقل امرئ القيس في قبائل العرب . فهي محدثة انتحلت حين تنافست القبائل
 العربية في الاسلام ، وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف
 والفضل أعظم حظ ممكن »
 لعلك عرفت أن ما يزعم المؤلف من أن قصة امرئ القيس رمز الى واقعة

ابن الأشمث قول مرغوب عنه وهو الى المزح أقرب منه الى الحد ، وما لنا الا
أن ننظر في تحقق شخصية امرئ القيس ، ثم ننظر في مبلغ الثمة بأن هذا الشعر
صادر عنه

يجد الباحث في كتب الأدب والتاريخ روايات متفرقة وآثاراً مختلفة تدل
على أن شاعراً من كندة يقال له امرؤ القيس . وربما يكون كل رواية أو أثر
بانفراده محتملاً لأن يرتاب فيه ، ولكن مجموعة هذه الروايات والآثار تلقي
في نفسك الثمة بأن امرأ القيس كان شاعراً جاهلياً ، وأن له شعراً يدور بين
الناس

أما هذا الشعر المضاف إليه فقد تقدمه علماء الأدب ونفوا عنه قسماً ذكروا
أنه محمول عليه ، نفوا عنه آياتاً من قصائده وقد ضربنا فيما سلف وسنضرب
هَذَا الصنيع مثلاً ، وارتابوا في قصائده بجمليتها فتقدم يوردون القصيدة ويقولون
لك : ويقال هي لبشر بن أبي خازم ، أو لسامة البجلي ، أو لعبد الله بن عبد
الرحمن السلمي ، أو لأبي ذؤانب الأيادي ، أو لرجل من كندة أو لرجل من
بنو النمر يقال له امرؤ القيس أو لعمرؤ المرادي .

تقدروا شعر امرئ القيس جهدهم بالمتطابقين نفوا ما قام الدليل من رواية أو
نظر على أنه منقول ، وكنتموا عن اليقينة لانها جاءت على طريق الثقات ولم يجدوا
لقطع صلتها عنه والخاصها بالمصطنع من سبيل

قال المؤلف في ص ١٣٩ « وقد أحس القدماء بعض هذا ، فصاحب
الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امرئ القيس على أنه قالها
يمدح السموأل حين لجأ اليه منجولة نحلها دارم بن عقال وهو من ولاد السموأل .
وأكبر ظننا ان دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وإنما نحل القصة كلها

وانتحل ما يتصل بها أيضاً: نحل قصة ابن السمؤال الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبي تسليم أسلحة امريء القيس»

يصف القدماء الشعر بالانتحال مستندين الى نقل موثوق به أو نظر يصحبه ذوق سليم ، وحكمهم على قصيدة أو قصائد من شعر امريء القيس لا يجعلونه وسيلة الى انكار كل ما يضاف اليه ، أو يذهبون به الى أن هذا الشعر الذي يعزى الى الجاهليين ليس من الجاهليين في شيء

أعاد المؤلف الحديث عن قصيدة امريء القيس في السمؤال ، وتنبه صاحب الاغاني على انتحالها وقال : ان دارما نحل القصة وما يتصل بها جميعا ، وقد مشى في هذا وراء جرجي زيدان والفارق بينهما أن المؤلف حسبك من الطائفة التي يسميها مستنيرة فلم يزد على أن جعل هذا انزعج أكبر ظنه ، أما جرجي زيدان فقد حدثك في هيئة الباحث في العلم حيث قال في آداب اللغة العربية (١) يصف السمؤال « وحديثه مع امريء القيس الشاعر والأدريخ أشهر من أن يذكر حتى يتبادر الى الذهن أن العرب وضعوا ذلك الحديث أو بالقوافيه على سبيل التمثيل ترغيباً في الوفاء ، فإن الطبيعة تأتي على الرجل أن يضعي ابنه في سبيل الوفاء ، ولا تقول : ان ذلك مستحيل ، لكنه بعيد الحدوث»

قال المؤلف في ص ١٣٩ « نحل قصة الأعمى الذي استجار بشريح بن

السمؤال وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريح لا تركني بعد ما علفت حبالك اليوم بعد الغد الخلفاري

ثم سرد القصيدة في ثلاثة عشر بيتاً

المعروف في طريق نقد الشعر أن يستند الناقد الى رواية أو تاريخ ينفيه عن

نسب اليه ، او يستبين بالنظر الصحيح أن هذا الشعر لا يلتزم من حيث معانيه أو صناعته بحال الشاعر أو العصر الذي انشد فيه . بين يدي المؤلف قصيدة وشاعر ومدوح ، فقال ان هذه القصيدة منحولة ، ولم يأتنا برواية تنسبها الى غير الأعشى أو بتاريخ يدل على أن الأعشى وشربحا لم يلتقيا في عصر ، أو يذكر وجهها يعرف به قراء كتابه كيف لا يصح أن تكون هذه القصيدة من نظم الأعشى ، وقصارى ما فعل بهذه القصيدة أن قاسها على قصيدة امرئ القيس التي تتدها صاحب الاغانى وساق الوجوه التي جعلته يرتاب في نسبتها الى امرئ القيس يذهب المؤلف في نقد الشعر هذا المذهب الذي ترونه بأعينكم ، ثم يقول في غير أناة : إن مناهج القدماء في نقد تاريخ لادب أضعف من مناهجنا !

قال المؤلف في ص ١٤٠ « ثم كانت هذه القصة سببا في انتقال قصة اخرى هي قصة ذهاب امرئ القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الاشعار » من الجائز أن يكون في الاخبار المتصلة بقصة ذهاب امرئ القيس الى القسطنطينية ما ليس بثابت ولا سيما ما يحكيه الرواة أنفسهم بنحو قولهم « ويقال » أو « زعموا » أو « وذكروا » أما أصل القصة فقد تواردت عليه الروايات ، وما تموارد عليه الروايات لا ينسب الى الحكم عليه بالانتحال وهو أعزل من البيضة إلا من يخف على لسانه أن يقول ما لا يليه عليه العقل وليست الروايات العربية وحدها تذهب الى أن امرأ القيس رحل الى القسطنطينية مستنجداً بملك الروم على بني أمية ، فانك تجده في كتاب شعراء النصرانية ^(١) معزوا الى تاريخ الروم . واليك ما في الكتاب « وقد جاء ذكر امرئ القيس في تاريخ الروم مثل « نونوز » و « بركوب » وغيرهما ، وهم

يسمونه قيسا ، وقد ذكروا أنه قبل وروده على قيصر (يوستينيانس) أرسل اليه وفداً يطلب منه النجدة على بني أسد وعلى المنذر ملك العراق . . . ثم أخبر المؤرخون الموما اليهم أن امرأ القيس لم يلبث أن سار بنفسه الى قسطنطينية . . . قد ذكر (نونوز المؤرخ) أن (يوستينيانس) قلده امرة فلسطين الا أنه لم يسم في اصلاح أمره واعادة ملكه فضجر امرؤ القيس وعاد الى بلده وكانت وفاته نحو سنة ٥٦٥ م ، أصابه مرض كالجذري في طريقه كان سبب موته «

ذكر المؤلف ملاحظة قال في التهويل بها « لا أدري كيف يتخلص منها أنصار القديم وهي أن امرأ القيس — ان صحت أحاديث الرواة — يعني وشعره قرشي اللغة ، فكيف نظم الشاعر اليمني شعره في لغة أهل الحجاز » ثم قال في ص ١٤٢ « سيقولون نشأ امرؤ القيس في بني أسد وكانت أمه من بني تفلج وكان مهمل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن . واكتنا نجمل هذا كله ولا نستطيع أن نثبت الامن طريق هذا الشعر الذي ينسب الي امرئ القيس ونحن بشك^(١) في هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل . وإذا فنحن ندور : نثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه «

لسنا في حاجة الى اعادة البحث في مقدار الفرق بين لغة اليمن ولغة نجد والحجاز قبل الاسلام بنحو عصر فان امرأ القيس يعني الاصل مجدي المولد والنشأة ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء^(٢) يذكر امرأ القيس : هو « ابن حجر بن عمرو الكندي وهو من أهل نجد من الطبقة الأولى ، وهذه الديار التي وصفها في شعره كلها ديار بني أسد «

(١) كذا بالأصل ولها معرفة عن « نشك »

يقول الرواة : ان امرأ القيس يمني نشأ في نجد ، والمؤلف يخرج على
أدب البحث فيؤمن لهم بأنه يمني ، ويتعاضى عن قبول أن يكون نشأ في نجد ،
يقسم كلامهم شطرين ، فيؤمن بـ ~~بشطر~~ ويكفر بشطر ، حتى يجد الوسيلة الى
مجادلتهم أو مغالطتهم بان لغة اليمن غير لغة عدنان ، وأن هذا الشعر الذي يعزى
الى امرئ القيس مصوغ في لسان عدناني مبين .

ومن البديهي أن الذي يتصدى لمجادلة من يقولون : امرؤ القيس يمني نشأ
في نجد ، وليس له علم بهذا الشاعر من غير طريقهم ، إما أن يصدقهم في يمينته
ونشأته في نجد ، وإما ان يكذبهم في الامرين كليهما ، فهذا الدوران الذي
يشكوه المؤلف انما وقع فيه من جهة أنه قبل من الرواة ان يكون امرؤ القيس
يمنياً ، وأبى لهم ان تكون نشأته في نجد !

تعرض المؤلف لما يقوله بعض الرواة من أن امرأ القيس ابن أخت مهلهل
وكليب ، وذكر حرب البسوس ، ثم قال في ص ١٤٣ « فن العجيب ألا يشير
امرؤ القيس بحرف واحد الى مقتل خاله كليب ولا الى بلاء خاله مهلهل ، ولا الى
هذه الحن التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا الى هذه المآثر التي كانت
لأخواله على بني بكر »

لاندرى من ذا يقول للمؤلف : إن ما يعزى الى امرئ القيس أو الى أى
شاعر عربي هو كل ما صنعتة قريحته من منظوم ، واذا جمع بعض الرواة منظوم
أحد الشعراء قائماً بجميع المقدار الذي انتهى اليه ، فمن الجائز أن يكون امرؤ
القيس قد أشار في شعر آخر الى مقتل خاله كليب وبلاء خاله مهلهل والحن التي
أصابت أخواله والمآثر التي كانت لهم ، وذهب هذا الشعر مع الرواة الذين
قللوا في حروب الردة أو الفتن أو الفتوح ، والمؤلف نفسه يحكي عن أبي عمرو

ابن العلاء، انه كان يقول : ما بقي لكم من شعر الجاهلية الا أقله ولوجاهكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير^(١)

وإذا فرضنا أن هذا الشعر الذي بين أيدينا هو كل ما جادت به قريحه امرئ القيس ، وجارينا المؤلف في رأيه أن الشاعر لا بد أن يأخذ في شعره حروبا لم يشهدها ويدكر فيه مقتل خاله ان قتل وبلاءه أن أبلي، لما ترتب على هذا أثر أكثر من ان تكون رواية ان امرئ القيس ابن أخت مهبل وكليب رواية باطلة ، وطرح هذه الرواية التي تجيء في بعض كتب الادب أقرب الى المعقول من طرح هذا الشعر الذي يقول الرواة الثقة : إنه لامرئ القيس

قال المؤلف في ص ١٤٤ « وهذا البحث ينتهي بنا الى ان أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامرئ القيس ليس من امرئ القيس في شيء ، وإنما هو محمول عليه حملا ومختلق عليه اختلاقا »

ذهب المؤلف في بعض الصحف من كتابه^(٢) الى أن هذا الشعر الذي ينسب الى امرئ القيس لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون له . ومقتضى تمسكه بأن امرأ القيس بني مولداً ونشأة ، وان لغة قحطان نازلة من لغة عدنان منزلة اللغات غير العربية ، أن يكون جميع هذا الشعر الذي يضاف الى امرئ القيس منحولاً ، فانا لم نجد شيئاً منه على غير اللفظة التي ينظم فيها شعراء نجد والحجاز . ولكن المؤلف يقول في هذه الصحيفة : إن البحث ينتهي به الى أن أكثر هذا الشعر ليس من امرئ القيس في شيء ، ومعنى هذا أن في الشعر المضاف الى امرئ القيس شعرا هو منه في شيء ، وأظن أن المؤلف سيجد كثيراً من الشبهة

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ٦٦

(٢) ص ٩

والعناء ليحل هذه المشكاة

وأقبل المؤلف على المعلّنة وذكر انه لا يعرف قصيدة يظهر فيها التكلف أكثر مما يظهر في هذه القصيدة ، وانه لا يحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر لأنها نشأت في عصر متأخر جداً ، ولا يثبتها شيء في حياة العرب وغنايتهم بالأدب . ثم قال في ص ١٤٤ « ولكننا نلاحظ ان اقدماء انفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

ترى بعير الأرام في عرصاتها وقيمانها كأنه حب فلفل
كأنى غداة البين يوم تحملوا لدى سمرات الحي ناقف حنظل
وهم يشكون في هذه الايات :

وقربة أقوام جعلت عصامها على كاهل مني ذلول مرحل
ومرد المؤلف الثلاثة الأيات بعدها .

القدماء وأنصار القديم هم الذين انكروا رواية تعليق هذه القصائد على الكعبة ، ومنهم من لم يرض عن رواية تعليقها في الدفاتر أيضا ، وقالوا : انما سميت معلقات لمعلقها بأذهان صغارهم وكبارهم ومرؤسيهم ورؤسائهم وذلك لشدة عنايتهم بها ، واهل هذا أحسن وجه في تسميتها معلقات . وانا لنجد في تاريخ الأدب آثاراً قديمة تشهد بصحتها ، ففي اختيار المنظوم والمنثور ^(١) « روي أن معاوية أمر الرواة ان يتخبوا قصائد يرونها ابنة فاخاروا له اثنتي عشر قصيدة ، منهن :

« قفانك من ذكرى حبيب ومنزل »

« لحولة اطلال بيرقة شهيد »

« لمن ام أوفى دمنة لم تكلم »

« آذنتنا بيديها أماء »
 « عفت الديار محلها فمقامها »
 « الا هبي بصحنك فاصبحينا »
 « إن بدلت من أهلها وحوشا »
 « بسطت رابعة الخيل لنا »
 « يادارمية بالعلاء فالسند »
 « يادار عيلة بالجواء تكلي »

وبعد أن تكلم أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر عن هذه القصائد قال « ولو لا شهرة هذه القصائد وكثرتها على أفواه الرواة وسماع الناس وأنها أول ما يتعلم في الكتاب لذكرناها » والمروى عن المفضل الضبي أن العرب كانوا يسمون القصائد السبع السموط ، ذكر صاحب جمهرة أشعار العرب امرأ القيس وزهيراً والنابعة والأعشى وليدأ وعمرو بن كلثوم وطرفة ثم روى عن المفضل الضبي أنه قال « هؤلاء أصحاب السموط فمن قال : إن السبع لغيرهم فقد خالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة »

ذكر المؤلف أن القدماء يشكون في صحة بعض أبيات من معلقة امرئ القيس ، أما البيتان الأولان وهما « ترى بعرا الأرام الخ » فهما من رواية أبي عبيدة ولم يروهما الأصمعي وقال : الأعراب ترويهما . ونقل عنه أبو جعفر أنهما من المنحول . وفي كتاب التصحيف والتحريف للعسكري أن أبا الوثيق يضيف البيت الثاني من هذين البيتين وهو « كأنني غداة بين الخ » لابن خدام وأما أبيات « وقربة أقوام الخ » فقد رواها بعض الرواة . وقال الأصمعي وأبو عبيدة ويعقوب بن السكيت وغيرهم : إنها ليست منها ، قال التبريزي : وزعموا أنها لتأبط شرأ .

ونقد الرواة للتصيدة وتمييز هذه الأبيات الستة بالانتحال ، يدل على أن أصابها ثابت النسبة لامريء القيس أكثر مما يدل على انتحال التصيدة بأسرها

قال المؤلف في صفحة ١٤٥ « وهم بعد هذا يختلفون اختلافاً كثيراً في رواية التصيدة : في ألفاظها وفي ترتيبها ، ويضعون لفظاً مكان لفظ وبيناً مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصوداً على هذه التصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله ، وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لخلنا على الشك في قيمة هذا الشعر »
 اختلاف الرواة في ألفاظ التصيدة ناشيء عن أمرين : (أحدهما) أن الراوي قد يعمد إلى البيت نطق به الشاعر على لفته ، فيغير منه الكلمة إلى ما يوافق لفته ، (ثانيهما) أن الراوي قد تسقط منه الكلمة على وجه النسيان فيجهد لأن يضع مكانها كلمة تؤدي معناها أو تقاربها ، وما كانوا يرون في هذا من بأس ما دام الغرض الذي يرمي إليه الشاعر قائماً .

ومن المحتمل أن يكون الشاعر نفسه قد أشد البيت على وجهين أو وجوه في أوقات مختلفة ، فقد يبدو له أن كلمة أليق من كلمة ، أو تسقط من حافظته الكلمة التي أنشأ عليها التصيدة أولاً .

وأما اختلاف الرواة في ترتيب الأبيات في بعض القصائد فلا يظهر للاستشهاد به على انتحالها روجه سائغ ، وقد رد هذه الشبهة المستشرق تشارلس لايل في مقدمة المفضليات فقال « ان في كثير من هذه الأشعار كلمات أو أشطار أبيات منقولة عن محلها . وهذا شيء طبيعي في أشعار لم تدون قط بل كانت مروية حفظاً يتقلها المتأخر عن المتقدم ، وليس في هذا التغيير معنى للتزوير ، ونجد في آخر بعض القصائد أبياتاً (يعني أن الراوي لم يعرف محلها فوضعها في الآخر) وهذا أيضاً لا يدل على الاختلاق بحال »

فالمؤلف يلقط الشبهة ويدع جوابها لأنه لا يولي وجهه شطر الحقيقة حينما كانت .

قال المؤلف في ص ١٤٦ « ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في التصيدة وهما :

وليل كوج البحر أرخى سدوله عليّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناه بكـكل
قد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :

الأيهما الليل الطويل الانجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
وهذان البيتان أشبه بتكاف المشطر والخمس منهما بأي شيء آخر .

ليس يعيد من أنصار القديم أن يخالفوا في أن هذين البيتين قلقان، ويروا
أنهما بالنظم المؤلف أشبه منهما بتكاف المشطر والخمس . وقد يستدلون على
براهنهما من هذا القلق والتكاف بأنهما مرا على فصحاء العرب ونقاد الأدب ولم
يحسوا منهما بشيء من هذا الذي يرميها به المؤلف ، وربما ساقوا من كتب
الأدب ما يشهد بأن هذه الأبيات كانت تقع منهم موقع الاعجاب ويضربون
لها أرجلهم طرباً

حكى المرزباني في كتاب الموشح^(١) أن مسلة بن عبد الملك أنشد قول

امريء القيس :

وليل كوج البحر أرخى سدوله عليّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناه بكلكل

الى قوله في البيت الخامس لها « بأمر من كنان الى صم جندل » فضرب

الوايد برجله طرباً . وأورد الباقلائي في كتاب الاعجاز هذه الأبيات الثلاثة
وقال : انهم يعدونها من محاسن التصيدة ، وكان بعضهم يمرض هذا بقول
النايفة :

كبتني لم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

تطاول حتى قلت ليس بمنقض وايس الذي يتلو النجوم بأيب

وقد جرى ذلك بين يدي بعض الخلفاء فقدم أبيات امرئ القيس
واستحسن استعارتها . والباقلاني - على وقوفه لهذه الأبيات موقف الناقد بكل
مالديه من نظر وذوق - لم يغمزها الا من جهة استعارتها فوصفها بالتكلف ،
وليس التكلف في هذه الأبيات سوى المبالغة في الخيال وهي لا تنفي أن يكون
صاحب الشعر جاهلياً ، فان للمبالغة في الخيال مثلاً وأردة في الأشعار المعزوة
الى الجاهلين

وليس في هذه الأبيات بعد هذا سوى ما يسمونه « التضمين » وهو عدم
استقلال البيت بإفادة المعنى ، وله أمثلة في الشعر الجاهلي ، ومن علماء الأدب
من يفصل فيه القول ولا يعد النحو الواقع في مثل « أقول له لما نطى » من
عيوب الشعر

ولأ نفي بهذا البحث أن يكف المحدثون عن نقد الشعر الذي وقع تحت
أنظار القدماء من خلص العرب أو نيفاء الأدب ووصل الينا سالماً من أثر تقدم
فان من الجائز ألا يتناولوا البيت بالنقد حتى يلوح لهم ما فيه من مغمز خفي ،
ومن الجائز أن يلوح لهم ويستبينوا به فلا يلقنوه غيرهم ، ومن المحتمل أن يتحدثوا
به ولا تحمله الينا هذه الكتب الباقية مما تركوا ، وإنما أقصد أن الوجه الذي
تعرض به الموافق لهذه الأبيات لا ينهض بدعوى أنها ملصقة بأصل التصيدة
حتى يرجو من أنصار القديم ألا يخالفوه



ذكر المؤلف أنه فرغ من الشعر الذي لا اختلاف في أنه دخيل ، وزعم أنه يستطيع أن يرد القصيدة الى أجزائها الاولى ، وقسمها ثلاثة أقسام : (أحدها) وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش ، وقال فيه : هذا أشبه أن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . (ثانيها) وصف امرئ القيس خليلته وزيارته إياها وتجشمه ما تجشم للوصول إليها وتخوفها الفضيحة حين رآته وخروجها معه وتغيبتهما آثارهما بذييل مرطبا وما كان بينهما من لهو ، وقال : هذا أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بشيء آخر ، وزعم أن الذي أضافه الى امرئ القيس راو متأثر بهذا الشاعر ، (ثالثها) ما عو من قبيل الوصف ولا سيما وصف الفرس والصيد وقال في هذا : وأكبر الظن أن هذا الوصف فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير

لا أحسب التراء في حاجة الى أن يسمعوا منا كلمة في مناقشة هذا الحديث فان عوجه ماموس باليمن واليسار ، ومن شاء أن نفتح له باب النقد فإليه كلمة تريحه ما في ذلك التقسيم من خطأ مبين :

يقول المؤلف في ص ١٤٦ « وانسرع الى القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً » ثم ذكر قصة الفرزدق حين انتهى الى غدير فيه نساء يستحمن وقص عليهن قصة امرئ القيس وأنشدن :

ألا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

ثم قال « والذين يقرأون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته وأنه قديم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا اليه هذه

يزعم المؤلف أن هذا القسم الأول من اتحال الفرزدق ، ثم لا يستند في هذا الزعم الا الى أن فيه فحشاً وغلظة يشبهان فحش الفرزدق وغلظته . وتشابه الشعريين في الفحش والغلظة يحتمل هذا الذي يقوله المؤلف من أن الشعر المعزول الى الأول نحله إياه الشاعر الثاني ، ويحتمل وجهاً آخر وهو أن يكون الشاعر الثاني جرى على سنة الشعراء من متابعة المتأخر للمقدم في بعض المعاني أو الاساليب ، وحمل التشابه بين شعر الفرزدق وامريء القيس على هذا الوجه أقرب الى القبول ، لانه الملائم للرواية ، ولأن المؤلف لم يقدّم دليلاً تاريخياً على أن سيرة امريء القيس تبرأ من هذا الفحش ومن هذه الغلظة ، ولأن يستطيع لهذا الدليل طلباً وما يجعلنا نستبعد أن ينحل الفرزدق امرأ القيس شيئاً من شعره أن الفرزدق لم يكن من قبيلة كندة ، ولا أن امرأ القيس من تميم . ثم اننا نجد في تاريخ الادب قصصاً تنطق بأن الفرزدق كان حريصاً حرص المؤلف على أن ينهب ما تلهه أفكار غيره من الرجال ويحجره اليه

روى المرزباني في كتاب الموشح أن ابا عمرو بن العلاء لقي الفرزدق في المربد فقال له يا ابا فراس أحدثت شيئاً ؟ فقال : خذ ، وانشده :

كمدون مية من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس

فقال له أبو عمرو : هذا للمتماس ، فقال : ا ا كتمها فليضوال الشعر أحب الي من ضوال الابل . وفي خزائن الادب للبغدادي أن الفرزدق نحل نفسه بيتين من شعر ابن ميادة^(١) . وذكر صاحب الاغانى أنه اتحل أربعة أبيات من قصيدة لذي الرمة^(٢) وأنشد بيتاً على أنه من شعره فقال حماد هذا لرجل من

(١) ج ١ ص ٧٨

(٢) ج ١٦ ص ١١٦

اليمين^(١) . فالذي يرغب في أن يكثر بما ليس من نتائج قريحته ، شأنه الا ينحل غيره شعراً ويقتل خبره جحوداً حتى لا يجده الرواة على شدة نحسبهم أرا



تحدث المؤلف عن القسم الثاني من قصيدة امرئ القيس وقال في ص ١٤٧
 « فهذا النحو من القصص الغرامي في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره
 احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد ، ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى
 هذا الفن ويتخذ فيه هذا الاسلوب ويعرف عنه هذا النحو ثم يأتي ابن أبي ربيعة
 فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ القيس
 مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرئ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من
 الوصف ، فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منثني ، هذا الفن من الغزل الذي عاش
 عليه ابن أبي ربيعة والذي كون شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟ »
 يقع تشابه بين شعريين فيدعي المؤلف أن الشعر المعزول الى المتقدم منحول :
 تحله بعض من تأثر بالشاعر المتأخر . واذا قلت : لماذا لا يكون الشاعر المتأخر
 اقتدى في ذلك الاسلوب أو الفن بالشاعر المتقدم ؟ قال لك : لو كان السابق الى
 هذا الفن امرؤ القيس لأشار أحد النقاد الى أن ابن أبي ربيعة تأثر بامرئ القيس
 وحيث لم يلفه أن ناقداً أشار الى هذا التأثر كان القسم الثاني من « قفازيك »
 منحولاً : نحله بعض المتأثرين بشعر عمر بن أبي ربيعة

الرواة يتلقون هذا القسم من القصيدة على انه شعر امرئ القيس ، فاذا كان
 بينه وبين شعر عمر بن أبي ربيعة تشابه واضح فن مقتضيات هذا أن يعتقدوا أن
 امرؤ القيس سابق الى هذا الفن ، واذا أدركوا أن امرؤ القيس سابق الى هذا
 الفن فعدم إشارتهم الى تأثيره في عمر بن أبي ربيعة إنما يكون لذهول ونحوه ولا

يدل على انه احتمل في عهد ابن أبي ربيعة أو من بعده

تحدث المؤلف عن القسم الثالث من « قفانبك » وزعم أن اللغة تضطره الى أن يقف فيه موقف التردد وقال في ص ١٤٨ « فالظاهر ان امرأ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسييل والمطر. والظاهر انه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا؟ أم قالها في شعر آخر ضاع وذعب به الزمان ولم يبق منه الا الذكري وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فنظموها في شعر محدث نسقوه ولقنوه وأضافوه الى شاعرنا القديم؟ هذا مذهبنا الذي نرجحه » ثم قال « واكبر الظن ان هذا الوصف الذي نجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير »

امرؤ القيس كان شاعراً يجيد وصف الخيل والصيد والسييل والمطر، واستحدث في ذلك أشياء كثيرة، ولكنه قالها في شعر ضاع وذعب به الزمان وإنما بقيت منه الذكري وجمل مقتضبة نظمها الرواة في شعر محدث وأضافوها اليه !!!

قال الرواة: إن امرأ القيس يمني نشأ في نجد، فقال المؤلف لهم: هو يمني لم ينشأ في نجد، قالوا: امرؤ القيس أجاد في وصف الخيل ونحوها، فقال لهم: أجاد في وصف هذه الأشياء ولكن في شعر غير هذا الذي تضيفونه اليه، ولا ننري لماذا اعترف بأن امرأ القيس يجيد وصف الخيل والصيد في حال أن الرواة لا يستندون في هذا الا الى الشعر الذي قال عنه: انه منحول! واذا انكر هذا الشعر الذي تناقله الرواة لم يكن مضطرا الى هذا الاعتراف الذي لا يزيد حديثه الا خيالاً والذي أوقفه موقفاً جهله يقول: إن هذا الشعر فيه شيء من ربح امرئ القيس ليس غير!

قرأ المؤلف - كما حكى في ص ١٣٨ - أن شاعراً يونانياً يقال له هوميروس قد تنقل في البلاد وأثقل الناس تاريخه بأشياء مزورة ، فأراد أن يقيسه بشاعر عربي ويقول في هذا الشاعر العربي ما قاله مؤرخو الآداب اليونانية في هوميروس فوقم اختياره على امرئ القيس

فمؤرخو الآداب اليونانية لا يشكون الآن في أن شخصية هوميروس « قد وجدت حقاً ، وأثرت في الشعر القصصي حقاً وكان تأثيرها قوياً باقياً ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه ، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تروى كما ينظرون إلى القصص والاساطير لا أكثر ولا أقل (١) »

والمؤلف يريد أن يحكي كلامهم في هوميروس ، فقال : انه يرجح بل يكاد يوقن بأن امرأ القيس قد وجد حقاً . وبقي عليه ما قالوه من أن هوميروس أثر في الشعر القصصي حقاً ، فأراد أن يجعل لامرئ القيس تأثيراً في فن من فنون الكلام حتى يكون الشاعر العربي محاذياً للشاعر اليوناني حذو النعل للنعل ، ورأى نفسه قد ذهب إلى أن لغة امرئ القيس من هذه اللغة الأدبية بمنزلة لغة أجنبية فاكنتي بأن جعل لشخصية امرئ القيس تأثيراً في وصف الخيل ونحوها ، ولكن تأثيرها بالروح التي بقيت في جمل مقتضبة أخذها الرواة فنسقوها وأضافوها إليه ولم يحدثنا المؤلف عن هذه الجمل المقتضبة : هل وصلت إلى الرواة في لغتها اليمنية التي بعدها المؤلف بمنزلة لغة أجنبية أم جاءتهم في هذه اللغة الأدبية التي يسميها لغة قریش ؟ !

عرج المؤلف على القصيدة التي يروي أن امرأ القيس قالها في مباراة بينه وبين علقمة ، وهي « خليلي مرآة بي على أم جندب » وقال في ص ١٤٩ « نجزم نحن بأنها متحولة انتحالا »

خاض المؤلف في اتّحال هذه القصيدة كأن الرواة أجمعوا على اضافتها الى امرئ القيس ، وقد سبقه طائفة الى انكارها ، ومن نشر رأي هذه الطائفة المرزباني في كتاب الموشح^(١) حين ساق مباراة امرئ القيس وعلقمة ثم قال : « وقد روى هذا الحديث أيضاً ابن السكابي ، ورواه أيضاً عبد الله بن المعتز وذكره فيما أنكر من شعر امرئ القيس »

وينبثك باختلاف الرواة في شأن هذه المباراة ان احمد بن عبيد يقول : كان ابن الجصاص وحماد يرويان « ذهب من الهجران في كل مذهب » لامرئ القيس ، وكان المفضل يرويها لعلقمة^(٢)

انتقل المؤلف الى الحديث عن علقمة فقال في ص ١٥٠ « فاما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً الا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكا من ملوك غسان بيأيته التي مظلمها :

طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

والا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، والا أنه مات بعد ظهور الاسلام أي في عصر متأخر جداً بالقياس الى امرئ القيس الذي مهما يتأخر ، فقد مات قبل مولد النبي ، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً »

يقول الرواة : ان امرأ القيس كان معاصراً لعلقمة ، وانه كان في منتصف المائة السادسة عائشاً ، والمؤلف ينكر هذه المعاصرة ويرى أنه عاش قبل القرن السادس أو قبل القرن الخامس أيضاً

(١) ص ٣٠

(٢) شرح ابن الانباري للمفضليات ص ٧٦٥

شأن الباحث المستقيم ألا ينكر ما يقوله الرواة حتى يقدم بين يدي إنكاره بينة ، والمؤلف لا يرغب في أن يأتي بينة ، كأنه لا يحتفل بتاريخ هذا الأدب الى حد أن ينكر ما توارده عليه الروايات ، دون أن يثير حول هذا الإنكار ولو شبهة يمكنه أن يسميها مستندا

انتقل المؤلف الى حديث عبيد بن الأبرص وأخذ يذكر ما ألصق به من اساطير كاسم شيطانه وماله من أحاديث مع الجن ، وقال في ص ١٥١ «ولكن كل ما قرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئا ولا يبعث الاطمئنان الا في أنفس العامة أو أشباه العامة»

لعلك لا تجد تاريخ عصر أو تاريخ رجل خالصا من أن يدخله الاختلاق ، سالما من أن تضاف اليه مزاعم إنما تقبلها العامة أو أشباه العامة ، ولكن الذين أوتوا العلم والاملية في كل عصر هم الذين ينقدون الأخبار ويميزون الخياليات مما يجري على سنة الله في الخليفة . وقد نبه العلماء على كثير من هذه المزاعم ، وما كل من يحكي خبرا يعد مطمئنا اليه ، قال الجاحظ في هذا الشأن « ولم أعب الرواية وإنما عبت الايمان بها والتوكيد لمعانيها ، فما أكثر من يروي هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية سببا لتعرف الناس حق ذلك من باطله ^(١) »

ومن أخبار عبيد ما يقول صاحب الاغانى فيه « وهو خير مصنوع يتبين التوليد فيه » ومنها ما عزاها الى شرقى بن القطامي وشرقى بن القطامي معروف بين أهل العلم والأدب بأنه « كان كذابا ^(٢) » وأنه « كان صاحب سمر ^(٣) » فما يروى

(١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٨٦

(٢) الفهرست لابن النديم

(٣) طبقات الادباء لابن الانباري ص ٤٣

عنه انما يطرح على بساط السم، ولا يأخذه الناس على انه تاريخ صحيح . ومنها ما يرويه عن ابن الكلبي ، وابن الكلبي معدود فيمن لا يوثق بروايته (١) ، وقالوا : انما هو صاحب سمر

فاهل العلم الذين يضيفون الى نباهتهم العلم بأحوال من يروي عنهم صاحب الاغاني هم أبعد الناس عن قبول هذا الذي يتحدث به عن عبيد

انصرف المؤلف للحديث عن شعر عبيد وأتى على قول ابن سلام في الطبقات إنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر عشر ثم قال في ص ١٥١ : « ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له الا قوله :

أفقر من أهله ملحوب فالتطيات فالتنوب

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك . ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة »

يقول ابن سلام لا أعرف لعبيد الا قوله :

أفقر من أهله ملحوب فالتطيات فالتنوب

ومن المحتمل أن يكون معنى كلامه أنه لا يعرف له الا هذه القصيدة وأشار اليها بذكر طالها ، ثم هو لا يدري ما وراءها من الشعر المعزود اليه ، ومن المستبعد أن يقول ابن سلام : ان الرواة المصححين لم يحفظوا لعبيد وطرفة الا قصائد بقدر عشر ، ثم يقول : انه لا يعرف لعبيد الا هذا البيت الذي هو مطلع قصيدته

قال المؤلف في ص ١٥٢ ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها

لنجزم بأنها منتحلة لا أصل لها . وحسبك أن يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتها القرآن فيقول :

والله ليس له شريك علام ما أخفت القلوب»

القصيدة غير منسوجة على وزن منتظم ، ولا يزيد العرب على أن يعدوه عيباً ، ويسمى بالرمل ، قال المرزباني في كتاب الموشح ^(١) « والرمل عند العرب كل شعر ليس بمؤلف البناء ، ولا يجدون فيه شيئاً إلا أنه عيب ، وقد ذكر الاخفش أنه مثل قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالتطبيات فالذنوب »

وربما سموه « التخليع » قال قدامة بن جعفر في كتاب نقد الشعر ^(٢) « من عيوب أوزان الشعر « التخليع » وهو أن يكون قبيح الوزن قد أفرط قائله في تزحيفه » وضرب لهذا أمثلة منها قول عبيد :

والمرء ما عاش في تكذيب طول الحياة له تعذيب

وقال أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر في اختيار المنظوم والمثور يصف هذه القصيدة « لم يقل أحد في وزنها وعروضها ولا على مثالها الا ذو الاصبع العدواني وما قاربها ولا دنا منها »

واعلم المؤلف لا ينكر القصيدة من ناحية اختلال وزنها ، فانه سيدهشك في الحديث عن مهملل وبعد في أسباب انكاره لقصيدة « أليتنا بذئ حسم » استقامة وزنها واطراد قافيتها

وأما بيت : « علام ما أخفت القلوب »

فقد التقط مرغليوث آياتاً من هذا النوع وفي هذا المعنى وساقها في مقاله

المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية المسلمية مستشهداً بها على أن هذا الشعر لم يصدر
عن العرب قبل الإسلام

وقد سبق القدماء الى نقد الشعر الجاهلي من هذا الوجه ، فاذا رأوا بيتاً فيه
شيء من روح القرآن أو احتوى معنى يختص بالإسلام ارتابوا فيه وذهبوا به
مذهب المنحول . أورد ابن قتيبة قصيدة للبيد ذكر أنه قالها قبل الإسلام ، وفي
آخر القصيدة :

وكل امرئ يوماً سيعلم سعيه إذا كشفت عند الإله المحاصل
ثم قال « هذا البيت يدل على أنه قيل في الإسلام ، وهو شبيه بقول الله
تبارك وتعالى « وحصل ما في الصدور » أو كان ليبد قبل إسلامه يؤمن بالبعث
والحساب ، ولعل البيت منحول ^(١) . وليت :

هي الخمر تكنى بألم الطلاب كما الذئب يكنى أبا جهده
يعزى الى عبيد بن الأبرص ، وربما وجد في بعض النسخ من ديوانه ،
وقد ذهب المعري في رسالة الغفران الى أنه منحول فقال « والذي أذهب اليه
أن هذا البيت قيل في الإسلام بعد أن حرمت الخمر »

فالقدماء يعنون بنقد الشعر الجاهلي من هذه الناحية ، وحيث جاز أن تكون
القصيدة في أصلها ثابتة ، وأن التزوير إنما يقع في بيت منها أو أبيات يأخذون
الى المنحول ما دخلته الريبة ويندرون ما عداه معزوا الى صاحبه حتى يطلعوا له
على وجه من هذه الوجوه الدالة على التزوير

فبيت « والله ليس له شريك » إنما يحمل الاعتقاد بالآله وما يجب له من
صفة العلم ، ومن يسلّم أن عبيد بن الأبرص لم يكن من أصحاب هذه العقيدة فأقصى
ما يدني على هذا المعنى أن يكون البيت منحولاً ولا يسري حكمه الى القصيدة

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٥٣

بأسرها ، ولعل هذا البيت لم يتفق عليه رواة القصيدة فقد رويت في جملة أشعار
العرب لابي زيد ولم يجي هذا البيت في روايتها

قال المؤلف في ص ١٥٣ « وقد رأيت من هذه اللمامة القصيرة بهؤلاء
الشعراء الثلاثة (امرئ القيس وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد
يذكر ، وان الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لانتبت شيئاً ولا تنفي شيئاً
بالتقياس الى العصر الجاهلي »

لم يأت المؤلف في حديثه عن هؤلاء الشعراء الثلاثة بنتيجة زائدة على
ما وصل اليه علماء الأدب من قبله ، وهو أن فيما يضاف اليهم من الشعر منحولاً
كثيراً ، وسواء ألم بهؤلاء الشعراء اللمامة قصيرة أم ألم بهم اللمامة طويلة لا ينتظر
منه أن يأتي الى شعر اتفق الرواة على صحته ويلقي اليك من فكره كلاماً يمنعك
بأنه منحول ، تقول هذا بعد أن رأيتاه - فيما سلف - لا يكتب الا وهو ينظر
الى كتاب أو مقال أو ذيل ، واذا خرج عنها فالى حرقه الكيد للحقيقة
أو التاريخ

قال المؤلف في ص ١٥٣ « لا نستثنى من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلقمة
الأولى * طحباك قلب للحسان طروب *
الثانية * هل ما علمت وما استودعت مكتوم *

فقد يمكن ان يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من التحفظ
في بعض أبيات القصيدة الثانية ولكن صحة هاتين القصيدتين لا ننس رأينا في
الشعر الجاهلي ، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد ظهور
الاسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره »

إذا كانت القاعدة التي يقيم عليها المؤلف رأيه في صحة نسبة الشعر الجاهلي الى نائله أن يموت الشاعر بعد ظهور الاسلام ، وان يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره ، فلا عشى مات بعد ظهور الاسلام ، وكان يأتي كل سنة سوق عكاظ ،^(١) وذلك معنى اتيانه قريشاً وعرض شعره عليها ، والشماخ مات بعد ظهور الاسلام بل اعتنق الاسلام ، وقد كان بالطبيعة ينشد قريشاً شعره ، فلماذا لم يستثن المؤلف شيئاً من شعرهما وعدّها في صدر كتابه ممن لا يعتمد على شعرهم في درس الحياة الجاهلية !

يقول المؤلف : وصحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي .
ولعله نسي - وأمثاله لا ينسون كثيراً - ما كتبه تحت عنوان الشعر الجاهلي واللهجات حين قال « من المعقول جداً ان تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام ، وان يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل ان يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة^(٢) » ومن المعروف ان علقمة من بني تميم ، والقصيدتان اللتان استثناهما ورضي بقبولها لا يخرجان عن هذه اللغة الأدبية التي يسميها لغة قريش . فقبوله لهاتين القصيدتين ينقض أساس ذلك الفصل الذي وجد له من الحديث ما يملأ نحو عشر صفحات

(١) خزائن الأدب ج ٢ ص ٢١١

(٢) في الشعر الجاهلي ص ٣٤

عمرو بن قبيصة - مهلهل - جليلة

تحدث المؤلف في هذا الفصل عن هذين الشاعرين وهذه الشاعرة ، فابتدأ بحديث عمرو بن قبيصة وتعرض للوجه الذي يذكرونه في تسميته بالضائم ثم قال في ص ١٥٥ « قال الرواة : ان ابن قبيصة عمر طويل وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : ان بني أقيش كانوا يدعون بعض شعر امريء القيس لعمرو بن قبيصة ، وليس هذا بشيء . وفي الحق أن هذا ليس بشيء ، فان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قبيصة كما لا يمكن أن يكون لامريء القيس فهو شعر محدث محمول »

يختلف الرواة الذين كانوا يلافون أقواماً من كندة وأقواماً من قيس في أن هذا الشعر هل هو لكندى يقال له امرؤ القيس ، أم لقيسي يقال له عمرو بن قبيصة ، ويرجح الثقافة من هؤلاء الرواة أنه لامريء القيس ، ونحن نعلم من سيرتهم في نقد الشعر أنهم لا يرجحون نسبه الى شاعر على نسبه الى آخر الا نوجوه تعتمد في الترجيح . ولكن المؤلف يقول : ان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قبيصة ، كما لا يمكن أن يكون لامريء القيس ، واذا كان تاريخ الأدب يُرَبِّثُ هذه الكلمة الساذجة فمن الجائز ان يأتي آخر ويقول : وفي الحق أن ما قاله المؤلف ليس بشيء ، فلا يلبث الادب أن يعود الى تاريخه القديم

أنى المؤلف بقصة عمرو بن قبيصة وقصيدته التي يعتز بها لعمه ثم قال في ص ١٥٧ « ونظن ان النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنع القارىء باننا امام شيء متحل متكلف لاحظ له من صدق »

القصة واردة في كتاب الاغاني^(١) ولم يكن في سياقها ما يقتضي المبادرة الى انكارها ، كما أن طريق روايتها لا يبلغ من الشدة أن يفيد علماً أو ظناً قريباً منه ، فهي محتملة لان تكون واقعة ، وراويها أبو عمرو الشيباني ومؤرج ، وهذا مروياً عن جماعة كثيرة من قيس بن ثعلبة قبيلة عمرو بن قبيثة ، ولو كان السند بيننا وبين مؤرج متصلاً متيناً لكاننا من صحة القصة على ظن قريب لان مؤرجاً ممن يوثق بروايته ، وتلقيه لها عن جماعة من قبيلة عمرو يدل على أن القصة دائرة على ألسنتهم مستفيضة فيما بينهم

أما القصيدة فقد حكم المؤلف بانتحالها مستنداً الى أن فيها سهولة ولينا ، وإذا لم يكن يعرف من عمرو بن قبيثة إلا اسمه فما أدراه أنه لا ينظم في سهولة. ولين ؟

تعرض المؤلف الى الشعر الذي يقال إن عمرو بن قبيثة أنشأه لما تقدمت به السن وجاوز التسعين وقال في ص ١٥٧ « ويزعم الشعبي ، أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في علة التي مات فيها » ثم ساق المؤلف الشعر في سبعة أبيات .

هذا مروى في كتاب الأغاني^(٢) : أما قصة انشاء عمرو بن قبيثة للآيات فرواها أبو الفرج عن ابن السكبي ، وأما تمثل عبد الملك بن مروان بها في علة فرواه عن الهيثم^(٣) بن عدي ، وما يقرؤه أهل العلم لهذين الراويين لا يلحقونه بالتاريخ الصحيح ولا يأخذ منهم مأخذ الظن الراجح ، وإذا حكوه فلا أنه من أدب الشعر أو النثر

(١) ج ١٦ ص ١٦٤

(٢) ج ١٦ أخبار عمرو بن قبيثة

(٣) اجتماع المحدثون والادباء على وصفه بالكذب الظن لسان الميزان لابن حجر ج ٦

ص ٢٠٩ والبيان للجاحظ ج ٢ ص ١٠

عاد المؤلف يلهج بقصة حرب البسوس ولم ينس أن ينهك على أنه غير ساذج حتى 'يسلم بما يتحدث به الرواة من أمرها الطويل العريض ، ولكنه اعترف بأن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين ، وأن هذه الخصومة سفكت فيها الدماء وكنزت فيها القتلى ثم قال في ص ١٥٩ « على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب »

إذا كان المؤلف يعلم أن من الرواة من كان يظهر كثيراً من انشك في حديث هذه الحروب أفلا يكفك من غلوائه حين يندب الى الرواة باطلاق أنهم كانوا يقبلون ما يروى من أيام العرب أو أيام الناس على أنه جدم من الأمراء أولاً يخفف من نزقه حين يسمي القول بأن في حرب البسوس توسيعاً، نظرية له ! حرب البسوس وردت في الجزء الرابع^(١) من كتاب الاغانى وتجد في مساقها ما ينبئك بأن القوم أعرف بطرق العلم وأرفع من هذه المنزلة التي يلصقهم بها المؤلف في شيء من الازدراء : نجد في مساقها بعد أن يذكر لك اسم الراوي - كلمة « يزعم » و « يزعمون » ونجد مع هذا تداً صريحاً وانكاراً لبعض ما تحويه القصة من أخبار . وكيفما كان مسلحهم في هذه الاخبار فانه لا يليق بالمؤلف ان يباهي بنظرية دخول الوضع في حرب البسوس ، فقد سبقه الى هذه النظرية جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية^(٢)

ذكر المؤلف قول ابن سلام : ان العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يتكثر ويدعى في شعره ، وزعم أن مهلهلا لم يتكثر أو لم يدع وإنما تكثرت تغلب في

الاسلام وادعت، وقال في ص ١٦٠ « ولم تكن بهذا الاتحال بل زعمت أنه أول من قصد القصيد وأطال الشعر. ثم أحمت ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن في هذا الشعر اضطرابا واختلاطا فزعمت أو زعم الرواة أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمي مهلهلا لأنه هلهل الشعر. والهلهلة الاضطراب. ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة:

أتاك بقول هلهل النسخ كاذب

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب فيه هلهلة واختلاط «
شاعر نشأ في عصر جاهلي، ليس في البيئته التي عاش فيها عناية بالكتابة، وإنما ينقل حديثه وأشعاره الناس الذين شهدوا عصره ويتلقاها من بعدهم فمن بعدهم إلى عصر التدوين، وكل أهل العلم أو أشباه أهل العلم لا يفوتهم أن أخباراً هذا شأنها لا تخلو من إضافات أو إعطائها لونا غير لونها الموافق للحقيقة، ومن الذي لا يشعر بأنه يطمئن إلى أن قصيدة «السيف أصدق أنباء من الكتب» لأبي تمام أكثر مما يطمئن إلى أن قصيدة «خليلي لا تستعجل أن تزودا» لعمر بن قيس

وهذا ما دعا الثقات النبهاء من الرواة أن تقدوا تلك الأشعار من جهة نسبتها إلى قائلها، ومالم يبد على طريقه أثر الاختلاق ولم يلقوا في نفس الشعر ما ينبو به عن أن يكون لمن نسب إليه، روهه على هذا الوجه، وتلقاه الناس عارفين بمبلغ هذه النسبة من قوة أو ضعف

وما ذكره المؤلف من أن مهلهلا مأخوذ من الهلهلة وهي الاضطراب شيء يقوله بعض الرواة، ويذهب آخرون إلى أن هذا الاسم مأخوذ من الهلهلة وهي رقعة نسج الثوب ويقولون: سمي مهلهلا لأنه أول من رقق الشعر وتجنب الكلام الغريب الوحشي^(١)، فهما روايتان، وقد تخير المؤلف منهما الرواية التي تساعده على أن يداعب القراء

هذا وقد نظر الرواة النباه في شعر مهلهل ولم يقبلوه مطوياً على ما فيه من مصنوع ، ونهبوا على هذا بكلمات عامة كقول الاصمعي « وأكثر شعره محمول عليه ^(١) » وتراهم ينفدون آياتاً بعينها كما قال الاصمعي أيضاً « ان هذا البيت الذي يروى لمهلهل مصنوع محدث وهو قوله :

ابضوا معجس القمي وأرقنا كما نعد الفحول الفحولا

فقال اسحاق بن ابراهيم الموصلي : لم أر أكثر حفظاً وفهماً منه ، نعم ، هذا من قديم المولد ^(٢) »

وبلوغهم في نقد شعر مهلهل هذا المبلغ يجعلنا على ظن من أن هذا المقدار الذي يرويه انتقام لمهلهل بعيد عن أن يكون من المحمول عليه

قال المؤلف في ص ١٦١ « ويحسن أن نظهرك على شيء من شعر مهلهل ترى كما ترى انه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قاله العرب » وساق قصيدة :

أليتنا بندي حُسم أنيري إذا أنت انتضيت فلتاحوري

ثم قال « أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ في شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد التقصيد وطول الشعر ؟ أليس يقع في نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ ولينه وإسفاف الشاعر فيه الى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرون الا على مبتذل اللفظ وسوقه »

لا يعرف لانشاء الكلام الموزون بداية ولم يتفقوا في شاعر على أنه أقدم من نظم القصيد ، وقد اختلفوا في أول من أطال الشعر فادعت كل قبيلة لشاعرها أنه الأول « ادعت البمانية لامرى القيس ، وبنو أسد لعبيد بن الابرص ، وتغلب لهاهل ،

وبكر عمرو بن قميثة ، والمرقس الأكبر ، وإباد لأبي دواد ، وزعم بعضهم أن الأفوه الأودي أقدم من هؤلاء ، وأنه أول من قصد القصيدة هكذا يقول عمر بن شبة في طبقات الشعراء ، ثم قال « وهؤلاء النفر المدعى لهم التقدم في الشعر يتقاربون . لعل أقدمهم لا يسبق الهجرة بمائة سنة أو نحوها » وإذا كانوا معترفين بأن أصل نظم الشعر سابق على هؤلاء . بقرون ، وكان الذي ادعى لمهلل إنما هو إطالة الشعر ، لم يكن من الموقع في دهشة أن يستقيم وزن ما يقوله مهملل وتطرد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم ، بل الذي يقع في نفوسنا موقع الدهش أن يطعن في نسبة شعر الی عربي قحّ بأنه مستقيم الوزن مطرد القافية ملائم لقواعد النحو ، ولم يصف المؤلف أعراض الشعر لعهد أطالته حتى ننظر إلى هذه القصيدة المعزوة إلى مهملل كيف لم تقم بها هذه الأعراض

يذهب المؤلف إلى زعم اصطناع القصيدة من ناحية سهولتها ولينها ، وهو مدفوع بأنه لا يعرف مهمللا ولم يثبت له شيئا من الشعر صعباً خشناً حتى يتبين أن هذا الشعر السهل اللين لم يكن من منظومه .

وأما ما رماها به من الاسفاف فكلمة « هو قائلها » ، والقصيدة لائحة بمقام شاعر بايع ، وهذا الاصمعي يقول : لو قال مهملل مثل قوله : « ألبتنا بندي حسم أنيري » : خمس قصائد لكان أفضلهم

قال المؤلف في ص ١٦٢ ولكننا لا نريد أن نترك مهمللا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه جليلة التي رثت كلييا . فيما يقول الرواة . بشعر لا ندري أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة ولينا وابتدالا مع أننا نقرأ للخنساء ولبلى الاخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية « وساق بعد هذا قصيدة جليلة في أحد عشر بيتاً

قصة جليمة والأبيات التي سردها المؤلف واردة في كتاب الاغانى مروية عن شرقي بن القطامي ، واذا كانت روايتها تدور على شرقي فأهل العلم ينظرون اليها بمنزلة الاسرار ، ويأخذونها حرصا على ما فيها من حلية أدبية . وسواء علينا أوجد لروايتها سند غير ابن القطامي أم لم يوجد فالتقصيدة ليست على ما يصف المؤلف من الابتدال فانك تجد فيها نظما محكما ومعاني سامية ، وأبياتها تختلف بحسب روايتها في المقدار وترتيب بعض الأبيات . وعلى أي حال كانت لا يصح لاستاذ الآداب أن يصف بالابتدال وضعف الاسر هذا الشعر :

يا قبلا قوض الدهر به	سقف بيتي جميعاً من عل
ورماني فقدمه من كذب	رمية المصعق به المستأصل
هدم البيت الذي استحدثته	وسعى في هدم بيتي الأول
مسنى فقدم كليب بلظي	من ورأني ولظي مستقبلي
ليس من يبكي ليومين كمن	انما يبكي ليوم ينجلي
يشقى المدرك بالثأر وفي	دركي نأري شكل المشكل
لته كان دمي فاحتلبوا	دركا معه دمي من أكحلي

ولا ندري كيف غاب عن المؤلف أن يشفق على هذه الثكلى ويترك لها من هذا الشعر ولو ريمحه ، فهلاً قال كما قال في قسم من « قفانك » : فيه شيء من ربح جليمة ولكن من ريمحها ليس غير !

ولا عجب أن يتصور المؤلف أو بصورتاريخ العرب على غير وجهه الحق ، ولا عجب ألا يبصر ما في حقائق الاسلام من وضاعة وحكمة ، فانه أصبح غريباً عن العرب والاسلام ، والغريب - كما يقولون - أعشى ، وانما العجب من استاذ الآداب أن ينقد الشعر بما لا ينقده به ذوو الأذواق السليمة !

عمرو بن كلثوم - الحارث بن حلزة

ابتدأ المؤلف بحديث عمرو بن كلثوم وذكر أنه أحيط بطائفة من الاساطير ،
 وحكى قصة مهلهل في أمره لزوجه بوأد ابنته ليلي التي يقال إنها أم عمرو بن
 كلثوم ، وحديث الهاتف الذي أنشده في منامه يبتن يومئ بها الى أن ليلي
 مستلذ قى يكون له شأن ، وأتى بما يزعم من أن أتياً أتى ليلي وهي حامل بعمرو
 وأنها وقد مرت على ولادته سنة ، وينشدها في المرتين وهي نائمة شعراً ينوه فيه
 بشأن الجنين والرضيع .

هاتان القصتان من النوع الذي يتحدث به الناس في السمر ولا يذهبون
 به مذهب التاريخ الموثوق به ، فهما يناديان على أنفسهما بالاصطناع ولا سيما
 حين ترى صاحب الاغاني يرفع سندهما الى رجل من بني تغلب لم يذكر اسمه (١) ،
 فللمؤلف أن يشغل وقته بنقد هذا السخف متى كان غرضه تمرير الاطفال على
 نقد الاساطير ، أما الطلبة الذين يصلون الى أن يترددوا على الجامعة فأنهم عن
 هذا النقد المتبدل السوقي لفي شغل

قال المؤلف في ص ١٦٥ « وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصاً من
 أشخاص التاريخ أم بطيلاً من أبطال القصص ، فان القصيدة التي تنسب اليه
 لا يمكن أن تكون جاهلية أولاً يمكن أن تكون أكثرها جاهلية »
 تردد المؤلف في أن المنحول من القصيدة جميعها أو أكثرها ، وسينذهب
 في ص ١٧٢ الى أنها منحولة بجماتها ، وهذا هو الذي يلتزم مع الدليل الذي
 يسميه دايبلا فنياً وهو اختلاف الالهجات ، فان القصيدة مصبوبة في لهجة هي

هذه اللمحة التي تماثل فيها أشعار البلغاء . ونحن نرجح أن تكون القصيدة جاهلية إذ ليس في ألفاظها أو معانيها ما يجعلها بموضع الريبة ماعدا اختلاف الروايات في بعض آياتها وسننظر في شأنه قريباً ، ونرجح أن تكون لعمر بن كلثوم لأن الرواة ينسبونها إليه ولم يبق في سبيل هذه النسبة ما يقطعها ، ويضاف إلى هذا أنا نجد في كتب الأدب آثاراً تدل على أن القصيدة كانت مستفيضة على ألسنة بني تغلب كبارهم وصغارهم ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء « وكان ابن كلثوم قام بها خطيباً فيما كان بينه وبين عمرو بن هند ، ولشغف تغلب بها وكثرة روايتهم لها قال بعض الشعراء :

ألمى بني تغلب عن كل مكرمة قصيدة قالها عمرو بن كلثوم
يفاخرون بها مذ كان أولهم بالرجال أفخر غير مشوم

وجاء هذا في كتاب الأغاني^(١) أيضاً فقال أبو الفرج « وبنو تغلب تعظمها جداً وروبوها صغارهم وكبارهم حتى هجوا بذلك ، قال بعض شعراء بكر بن وائل « ألمى بني تغلب » البيتين

ويقولون بعد هذا : إنه كان قام بها خطيباً بسوق عكاظ ، وقام بها في موسم مكة^(٢) . وهذه الآثار ليست بأقل قيمة من الأثر الذي أخذ به المؤلف في أن علقمة كان يتردد على قريش ويعرض عليها شعره .

فالقصيدة سالمة من دواعي الريبة ، والرواة يشهدون بانها لابن كلثوم ، وهذه الآثار تدل على أنها كانت مستفيضة على ألسنة بني تغلب ، فهي لعمر بن كلثوم لا تخرج عن حوزة حتى يقيم مرغليوث ، أو حتى يقيم المؤلف على اصطناعها بينة

ساق المؤلف قصة قتل عمرو بن كلثوم لعمر بن هند وما يذكره بعض

الرواة في سبب هذا التتل ، وقال في ص ١٦٦ « أليس هذا لونا من الاحاديث التي كان يتحدث بها القصاص بستموتونها من حاجة العرب الى المفاخرة والتنافس ، بلي ارقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينتحل مع هذه الاحاديث »

القصة التي حكها المؤلف جاءت في كتاب الاغاني ^(١) مروية عن ابن السكبي عن شرقي بن القطامي ، واذا كان هذا مبلغها من الرواية فهي لا تعدو أن تكون من الاسمار ، وأهل العلم لا يدخلون مثل هذا في التاريخ الموثوق به ، وقد رواها بعض شراح المعلقات عن أبي عمرو الشيباني أيضاً ، وهي بعد هذا محتملة لان تكون واقعة ، بل الظاهر أن أصلها وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمرو ابن هند كان أمراً واقعا ، فان هذه الحادثة كانت مذكورة في عهد جرير والاخلط وأشار اليها الاخلط في قوله :

أبني كليب ان عمي اللذا قتلا الملوك وفككا الاغلال

ولم يمض وقتئذ على عهد عمرو بن كلثوم وعمرو بن هند الا نحو مائة سنة وقتل ملك كعمرو بن هند واقعة عظيمة شأنها أن يبقى ذكرها دائراً في النوادي مستفيضاً على الألسنة ولا يتضال في هذه المدة الى أن يكون أمراً منسيا حتى تدعيه تغلب لاحد عظمائها بالباطل ثم لا يقوم بالانكار عليها خصمها الذي هو أحرص الناس على ألا يكون لها أثر من فخر ، وأبعد من هذا أن يموت ذلك الملك حتف أنفه وتزعم تغلب أنه مات قتيلاً وأن قاتله أحد زعمائه . وحيث لم يقم وجه للريية في أصل القصة وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمرو بن هند عرج عليه العلامة ابن خلدون في تاريخه ^(٢) فقال في الحديث عن عمرو بن هند « فكك به

(١) ج ٩ ص ١٨٢

(١) ج ٢ ص ٣٠١

في رواق بين الحيرة والفرات عمرو بن كلثوم سيد تغاب ونهبوا حياهه «
ومن يلم أن تلك القصة المفصلة لا تأخذ الظن المعتد به في التاريخ لا يلزمه
أن يذهب في القصيدة التي برويها الثقة من النباء الى أنها مصطنعة، فان الباحث
بجد لا يعمد الى الخبر يرد عن الرجل من طريق واهية ويالحق به خبراً آخر لم
يدخل عليه من هذا الطريق

ذكر المؤلف شك الرواة في بعض قصيدة عمرو بن كلثوم واختلافهم في
بعض آياتها
وقال في ص ١٦٦ « وأولئك وهؤلاء، لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدي
بالبيتين :

صدت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها المينا
وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا نصبحينا

من الرواة من لم ينطق بهذين البيتين عمرو بن عدي وهو من يعزوهما الى عمرو
ابن معدى كرب أحد الشعراء الخضر من المتوفى في آخر خلافة عمر رضي الله
عنه، ذكر صاحب الاغاني البيتين وقال « قد زعم بعض الرواة أن هذا الشعر
لعمر بن معدى كرب » وساق على هذا ما يرويه الهيثم بن عدي عن ابن عباس
من أن « هذا الشعر لعمر بن معدى كرب في ربيعة بن نصر اللخمي (١) »

ومن الرواة من يرجح أن يكونا لعمر بن عدي ويقول : ان ابن كلثوم
أدخلهما في قصيدته (٢). وسواء أكان البيتان لابن عدي وأدخلهما ابن كلثوم
في قصيدته أم أدخلهما ابن كلثوم بعض الرواة، فان ورودهما في القصيدة وشأنهما

(١) ج ١٤ ص ٧٣

(٢) خزائن الادب ج ٣ ص ٤٩٨

ظاهر لا يسري الى سائر القصيدة بالاصطناع ، وربما كان نقدهما من دلائل صحة ما لا يختلف الرواة في أنه لعمر بن كاثوم

قال المؤلف في ص ١٦٧ « وستجد فيها آياتاً تمثل إباء البدوي للضم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

الا لا يجهن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت : إن هذا البيت يمثل إباء البدوي للضم . ولكنني أسرع فأقول : انه لا يمثل سلامة الطبع البدوي واعراضه عن تكرار الحروف الى هذا الحد الممل :

الا لا يجهن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات واشتد هذا الجهل حتى مل « من الذي يقرأ هذا البيت ويجد له في النطق عسراً أو في الذوق ثقلاً أو في النفس مللاً ؟ إن هذا البيت سهل على اللسان خفيف على الذوق طريف في النفس ، والتكرار في ذاته لا يندش وجه الفصاحة ، وإنما مرجعه الذوق السليم فهو الذي يقضي بسوء أثره أو حسن موقعه من الكلام ، وقد بسط البحث وحققه على هذا الوجه الشيخ عبد القادر الجرجاني في دلائل الاعجاز ، وضرب أمثلة للتكرار الذي لا يمس فصاحة الكلام ، ومن هذه الامثلة :

وجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف والسيف مفعد

ولعل بعض أشياع المؤلف يذهب الى أن من لم يرم هذا البيت بقلة الفصاحة فنذوقه غير سليم ، فنقول لهم : أقرأوا البيت خالية أذهانكم من كل ما قاله صاحبكم فيه ، ثم انظروا ماذا ترون !

نحن نعلم أن الذوق هو الذي يستفتى في شأن التكرار ولهذا لم نعب قول

المؤلف في ص ٨ « أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب
الا لأجيبك عليه ، ولاجل أن أجيبك عليه إجابة مقننة يجب »

ولو فرضنا أن التكرار في البيت ثقیل معیب ، فمن الذي يقول : إن العربي
الفتح لا يكتب في بيت من الشعر بحسبه خفيفاً على الذوق وهو على الذوق ثقیل ،
فالمؤلف يزعم أن القصيدة مصطنعة والبيت غير فصیح . ولا ينازع في أن منشئها
عربي فصیح فالعلة التي يذكرها في نظم العربي لهذا البيت المكروه يصح لنا
أن نذكرها حين ننسب الشعر لابن كثوم ، ولا أحسبه يقول : ان صانع القصيدة
أنى بهذا البيت غير الفصیح نكایة بابن كثوم

ولو فرضنا أن التكرار في البيت مكروه وان العربي الفتح لا يخونه ذوقه
فيقول ما تنبوعه الاذواق السليمة ، لكان من المعقول أن يحكم باصطناع البيت
وحده ولا يسري حكمه الى القصيدة بجمليتها

قال المؤلف في ص ١٦٧ « ومهما يكن من شيء ، فان قصيدة ابن كثوم هذه
من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة
العربية في هذا العصر الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف
القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا
كانت تتحدث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح
فيه لغة الشعر . بل ما هكذا كان يتحدث الاخطل التغابي الذي عاش في العصر
الاموي أي بعد ابن كثوم بنحو قرن وقرأ هذه الايات وحدثني أنطمئن الى
جاهليتها » وساق المؤلف نحو اثنين وثلاثين بيتاً من معلقة ابن كثوم وقال « أمن
من هذه القصيدة وأرضن قصيدة الحارث بن حلزة »

شأن الباحث الذي يريد نفي قصيدة عن عصر ويذهب الى نفيها من ناحية

مخالفتها لأسلوب ذلك العصر أن يشرح هذا الأسلوب ويرسم صورته في أذهان طلابه ويقيم البيئة على أن هذه الصورة صادقة ، هكذا يفعل الباحث المستقيم ، ولكن المؤلف ينفي قصيدة « ألا هبّي » عن منتصف القرن السادس للمسيح ، بزعم أن العرب أوريعة ما كانت تتحدث هكذا ، ولم يخطر على باله أن يقول كلمة تصور طريقة الحديث في ذلك العهد وثبت أن هذه السهولة لا تطوع بها ألسنتهم في حال

نحن والمؤلف في عدم معرفة طرز حديث ذلك العهد على سواء ، وليس بين أيدينا سوى هذا الشعر الذي يقول الرواة : انه مما تحدثت به ربيعة في منتصف القرن السادس للمسيح ، وليس من أدب البحث أن تقول لهم : هذا لا يشبه حديث ربيعة في ذلك العهد إلا أن نعرف من طريق آخر كيف كان شعراء ربيعة يتحدثون



حكى المؤلف قصة الخارث بن حلزة مع عمرو بن هند وإلقائه معلقته بين يديه وجاء في خلال القصة أنه اعتمد على قوسه وارتجبل هذه القصيدة ، ثم قال في ص ١٧٠ « ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة ترى أنها ليست مرتجلة ارتجالاً وإنما هي قصيدة نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً ، ورتب أجزاءها ترتيباً دقيقاً » .

انتقاد المؤلف الى هذا النقد بيد جرجي زيدان حيث قال في تاريخ آداب اللغة العربية ^(١) : « يزعمون أنه قالها ارتجالاً ، وذلك بعيد لأنه ذكر فيها عدة من أيام العرب غير بعضها بني تغلب تصريحا ، وعرض ببعضها لعمرو بن هند ، فهي من قبيل الملاحم في وصف الوقائع »

ونقد جرجي زيدان هذا الذي اقتدى على أثره المؤلف إنما يجيء على

الرواية التي تقول : انه ارتجلم - ارتجلا ، ولكنك تقرأ القصة في شرح ابن
الأنباري المعلقة فتجد فيها ما هو صريح في أنه لم يرتجها - كما تقول تلك
الرواية - بين يدي عمرو بن هند ارتجلا ، تقرأ في ذلك الشرح : « وقال الحارث
ابن حزة لقومه : إني قد قلت خطبة فمن قام بها ظفر بجحته وפלج على خصمه ،
فرواها ناساً منهم ، فلما قاموا بين يديه لم يرضهم ، فحين علم أنه لا يقوم بها أحد
مقامه قال لهم : والله أتني لا أكره أن آتي الملك فيكلمني من وراء سبعة ستور
وينضح أترى بالماء اذا انصرفت عنه ، غير أنني لا أرى أحداً يقوم بها مقامى
فأنا محتمل ذلك لكم »

فهذه الرواية تنفي أن يكون الحارث ارتجلم القصيدة بين يدي عمرو بن هند
وليس فيها ما يدل على أن القصيدة مقولة في غير تفكير وأناة

قال المؤلف في ص ١٧٠ « وليس فيها من مظاهر الارتجال الا شي واحد
هو هذا الاقواء الذي تجده في قوله :

فلكننا بذلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة الى هذا البيت ، ولكن الاقواء كان شيئاً شائعاً حتى
عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت »

لم يتفق الرواة على هذا البيت من القصيدة ولم يأت في النسخة التي كتب
عليها التبريزي ، ولا النسخة التي كتب عليها ابو عبد الله الزوزني وإنما هو شي
يرويه الأصمعي عن حرد بن المسمي ، حكى ابن الأنباري في شرح المعلقة
عن الأصمعي انه قال « انشدني هذا البيت حرد بن المسمي ، وقال :
لا يضره اقواؤه ، قد أقوى النابغة في قصيدته الدالية ، وعاب عليه أهل المدينة
فلم يغيره »

قال المؤلف في ص ١٧١ « نقول : ان قصيدة الحارث امتن ولرصن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمتا في عصر واحد ، إن صح ما يقول الرواة ، فهما مسوقتان الى عمرو بن هند ، فاقرا هذه الايات للحارث وقارن بينها في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو » وساق المؤلف من القصيدة ثمانية آيات اولها :

ملك أضرع البرية لا يو جد فيها لما لديه كفاء

ثم قال « وانظر الى هذه الايات يعبر فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم لم يتصفوا لانفسهم من أصحابها » وساق تسعة آيات اولها :

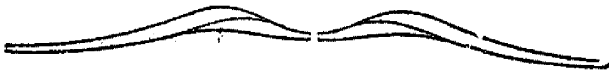
اعلينا جناح كندة أن يف نم غازيهم ومنا الجزاء

ثم قال « فانت ترى أن بين القصيدتين فرقا عظيما في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر ، على ان هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ، فنحن نرجح أنها متحلتان ، وكل ما في الأمر ان الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء انفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة ولينا »

الذي يعد الى قصيدتين مما يعزى الى الجاهلية ويتحدث في تزويرها شأنه لا يدخل في بحث سهولة النظم ومئاته الا اذا قرر للشعر الجاهلي خطة من هاتين الخطين ، ثم يستط القصيدتين من ناحية مخالفتها للخطة المعهودة في شعر الجاهليين ، وقد نفي المؤلف قصيدة عن عمرو بن قيشة ، وأخرى عن مهلهل ، وثالثة عن جليلة ، واستعان على هذا النفي بما في هذه القصائد من سهولة ولين ، وكنا حسبنا ساعتئذ أن ميزة الشعر الجاهلي في نظره أن يخرج في رصانة ومثانة ، وعندما انتقل الى الحديث عن قصيدة الحارث بن حلزة وأخذ ينعتها بالرصانة والمثانة سبق فلنتنا الى أنه سيكشف عنها بأسه ويدعها لصاحبها كما سمحت نفسه بان ترك قصيدتين

« طحا بك قلب » و « هل ما علمت » لعقمة ، وما لبثنا أن اقلب على تلك
 الرصانة والمتانة وساقها مساق السهولة واللين ، وقال: الرصين المتين كالسهل اللين
 كلاهما منحول ليس من الجاهلية في شيء !

يعطى ويمنع لا ينجلا ولا كرما وإنما خطرات من وساوسه
 وإذا كانت المتانة كاللين لا تحمي الشعر من الرمي بالتزوير ، فما هو الداعي
 الى المقايسة بين التصديتين من هذه الناحية ؟ لا يبقى لهذه المقايسة وجه سوى أن
 المؤلف يريد أن يريك شاهداً على أنه يتقد الشعر ويستطيع أن يميز بينه من خشنه



طرفة بن العبد = المتلهس

حكى المؤلف قصة طرفة والمناس وما جرى لها مع عمرو بن هند ، وأقبل يتحدث عن طرفة ويعيد قول ابن سلام في طرفة وعبيد : إنه لم يبق من شعرهما الا قصائد بقدر عشر ، ورجع يذكر ما حمل عليه عبارة ابن سلام من انه لا يعرف لعبيد الا بيتاً واحداً ، ثم قال في ص ١٧٤ « فاما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطامها هكذا :

لخولة اطلال ببرة شهمد وقفت بها أبكى وأبكى الى الغد »

مطلع هذه القصيدة ورد بروايتين : احدهما هذه التي اختارها ابن سلام ، وثانيتها رواية الاصمعي وهي :

لخولة اطلال ببرة شهمد يلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ومن شراح المعلقات من يتعرض للروايتين ويتناولهما بالشرح واحدة بعد أخرى ، وقد عرفت أن اختلاف الروايات في بعض أبيات القصيدة لا يساعدك على أن تتخذة دليلاً أو شبيهاً بالدليل على أن نسبة هذا الشعر الجاهلي مزورة ، وقصارى الارتباب أو الانكار أن يمس القصيدة في موضع الاختلاف ولا يتعداه الى ما لا خلاف فيه

قال المؤ في ص ١٧٤ « وانت اذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما نرى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ، ولا سيما المضميرين منهم ، من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الايات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون

أن تستعين بالعاجم. ولكنك لا تلاحظ أن هذا الرمز أشبه بشعر الأرضين منه
بشعر اليمن وكذا أن الربيعة تتعوق في العترة التي تبلغ الانفاف وأنه
لا يستثنى من شعرهم إلا قصيدة الجارث بن حازم. ثم قال « فكيف أشعر طرفه
عن شعراء ربيعة جميعاً أقوى منه واشتد أمره وأثر من الأعراب ما لم يؤثر
أصحابه ودنا شعره من شعر المضميرين »

والإلفاظ التي أتت منها شعر طرفه وازددة في كلام غيره من منظوم العرب
ومشورهم. وورودها في غير شعر طرفه دليل على أنها مألوفة الاستعمال لذلك
العهد، وإذا كانت حروفاً عربية وكانت من قبيل ما يأخذ به الفصحاء أشعارهم
وخطبهم، لم يكن دخولها في شعر طرفه مستنكر، كما أن أخذها في القصيدة مواقع
مقاربة وهي من الإلفاظ العربية الصريحة لا يثير في نفس الناظر ريبه وإن لم يكن
استعمالها في الخطبات أو المنشآت الأدبية كثرة استعمال السيف والرمح، والعالم
والجمل، والتلب واللسان، والسماء والأرض، فما يجيء في شعر طرفه من هذه
الإيئات التي تستعين على فهم بعض كلماتها بالعاجم كقوله :

أمون كألواح الأران نصائبها على لاجب كأنه ظهر برجد

قد كان خطابها موجهاً إلى قوم يفهمونها لأول ما يسمعونها كما يفهم الناس
اليوم قوله :

إذا القوم قالوا من قى نخلت أتى عيت فلم أكمل ولم أتبدل

ولا تنكر مع هذا أن توصف الكلمة في عهدهم بالغرابة حيث لا تكون كثيرة
الدوران في مجاوراتهم، أو حيث تكون لغة قبيلة لم تتداولها الفصحاء من سائر
القبائل فيخفى فيها على كثير من العرب أنفسهم

ولا يبقى بعد هذا سوى النظر في الاختلاف شعراً للجاهلية حيث يذهب
بعضهم في شعره إلى السهولة فيصوغه من الكلمات الكثيرة الدوران في منشآت

الفصحى، ومحاوراتهم، ويذهب آخرون الى أن يدخلوا في نسجه شيئا من هذه
الكلمات الغريبة قليلا أو كثيرا

لانتظر الى الشعر في صدر الاسلام أوفي عهد الدولة الاموية أو حين اخذت
اللغة حياة غير حياتها الفطرية ، فإن اختلاف الشعراء لهذه العصور في سهولة
الالفاظ وغرابتها غنى عن إقامة الشاهد والمثال ، بل لانذهب بالقاريء مذهب
الاسهاب فسوق اليه شواهد من الشعر الجاهلي الذي قال عنه المؤلف : إنه منتحل
انتحالا . وإنما ننظر في الشعر الجاهلي الذي عفا عنه المؤلف ولم يجعل على الناس
عن حرج في أن يضيفوه الى قائله الجاهلي الصريح

قد كف المؤلف يده في فصل سلف عن قصيدتين للمقامة ورفع من قلبه
الشك فيهما وأنت حين تقرؤهما تجد فيهما سهولة شعر مهلهل وامرأة أخيه جليلة
وعمر بن كاثوم وتجدده بقول في البائية :

منعمة ما استطاع كلامها على بانها من أن تزار رقيب
إذا غاب عنها البعل لم تفش سره وترضى آباب البعل حين يؤوب
فإن تسألوني بالنساء فأنني بصير بادواء النساء طيب
يردن نراء المال حيث علمته وشرخ الشباب عندهن عجيب

ولو كنا نتحدث الى غير ذي أذواق سليمة ونستطيع الاغضاء عن الحقيقة
لرمينا القول كما يرميه المؤلف وقلنا في هذه الايات مع السهولة إسفاف

وتجد في هاتين القصيدتين الايات أو الاشطار المشبعة بالغرابة كقوله في
الميمية :

سقى مذائب قد زالت عصيفتها حدورها من آبي الماء مطوم
وقوله :

بظل بالحنظل الخطبان ينقفه وما استطف من التوم مخدوم

وقوله :

إذا تزغم من حافاتها ربع حنت شغاميم في حافاتها كوم

وقوله :

« جاذية كافان الضحل علكوم »

وقوله في البائية :

« له فوق أصواء المتان علوب »

فان كان الجاهلي لا ينظم الشعر سهلاً ففي شعر علقمة ما يفهمه السوق حين يجري على لسان المارّ في قارعة الطريق . وان كان الجاهلي لا ينظمه غريباً ففي شعر علقمة ما لا يفهمه طالب العلم الا ان يستعين عليه بمثل لسان العرب أو القاموس . وان كان الجاهلي لا يأخذ في شعره بالسهولة تارة وبالغرابة أخرى ففي شعر علقمة السهل اللين وفيه ما لا يفهمه المؤلف الا ان يستعين عليه بالمعجم

قال المؤلف في ص ١٧٥ « وانظر في هذه الايات التي بصف بها الناقة :

وانى لامضى المم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغندي »

وسر ستة أبيات بعدها ثم قال : « وهو يمضي على هذا النحو في وصف

ناقته فيضطرنا الى ان نفكر فيما قلناه من قبل من ان أكثر هذه الاوصاف أقرب

الى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه الى أي شيء ، آخر »

دعوى أن هذا الشعر من صنع علماء اللغة ليس بالمستحيل الذي ياباه العقل

في كل حال ، ولكنه لا يزال في رأينا بعيداً ولا سيما حيث لم يشده المؤلف برواية

أو رأى يجعل نظم طريقة لهذا الشعر شيئاً نكراً

اللفظ والاسلوب عربي فصيح ، ووصف العرب للناقة والفرس في أشعارهم

سنة جارية ، وتفاوت أبيات القصيدة في السهولة والغرابة معروف في كثير من

أشعار الجاهليين والاسلاميين . اذا لا غرابة في أن تكون هذه الايات الواردة
في وصف الناقة لطرفة بن العبد

قال المؤلف في ص ١٧٦ « ولكن دع وصفه للناقة واقراً :
ولست بحلال التلاع مخافة ولكن متى يستزفد القوم أرفد »
وسرد بعده ثمانية أبيات من القصيدة ، وأثنى على هذه الايات من ناحية
نسجها ، وقال « وامض في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب
في الحياة واضح جلي : مذهب اللهو واللذة بعمد اليهما من لا يؤمن بشيء بعد
الموت ولا يطمع في الحياة الا فيما تتيح له من نعيم برىء من الائم والعار على
ما كان يفهمها عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرابي الخور ولذتي وبيعي وانفاقي طريفي ومتدي »
وتلا بعد هذا البيت ثمانية أبيات من القصيدة ، ونفى عن هذه الايات ان
تكون متكلفة أو متحللة أو مستعارة ، وأخذ يتحدث عنها في هيئة الطائر فرحا
من وقوعه عليها ، وذكر أن فيها شخصية « ظاهرة البداوة واضحة الالحاد بينة
الحزن واليأس والميل الى الاباحة في قصد واعتدال » واثنى يتحدث عن صاحب
هذه الشخصية ووصفه بالصدق في يأسه وحزنه ومياه الى هذه اللذات ثم قال
« وانما الذي يعني ان هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا اتحال وأن هذا
الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به ، وان هذا الشعر
من الشعر النادر الذي نثره من حين الى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير
الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين تقرأه انا تقرأ شعراً حقاً فيه قوة
وحياة وروح »

أخذت المؤلف لوقوعه على هذا الشعر هزة ارتياح فاطلق قلمه في وصفه .

وتقرظه كأنه المثل الأعلى لما تجود به القرائح ويدع تنسيقه البيان المعروف في سنة البحث أن الكاتب اذا دعاء الموضوع الى التعرض لمتنور أو منظوم وجدته يتناول الحديث عنه من الناحية الملائمة لهذا الموضوع ، وبذلك نفسه عن أن يأتيه من ناحية لا تلتقي مع البحث في سبيل . والمؤلف لا يأخذ بهذه السنة على الرغم من استنارتها ودلائها على رسوخ الكاتب في العلم الذي يبحث فيه

يفتحك هذا المؤلف بالحديث عن الشعر الجاهلي في هيئة الباحث المخلص فتظن به خيراً وتلقى اليه سمعك وأنت شهيد ، ثم لا يلبث في البحث بضعة أسطر حتى يخرج بك الى أن يقضي حاجة أخرى ، وما دي الاطن في هداية أو تشويه حقيقة أو ارتياح للخروج عن فضيلة

يتحدث المؤلف في هذا الفصل عن شعر طرفه من ناحية نسبة هذا الشعر اليه : حتى وصل الى آيات « فما زال تشرابي الخمر ولذتي » وكان نظام البحث يقضي عليه أن يخوض في هذه الآيات من الجهة المتصلة باضافتها الى طرفه وليكنه لم يمالك أن نبذ الموضوع وراء ظهره وأقبل يمدتك عن مذهب اللهو واللذة وعمما في هذا الشعر من شخصية واضحة الالحاد وما فيه من اباحة قال عنها : انها مقصد معتدلة ، وجعل يصف صاحب هذه الشخصية بأنه صادق في ميله الى هذه اللذات التي يؤثرها ، وأسف اذ لم يمر على مثل هذا الشعر فيما يضاف الى الجاهليين الا نادراً ، ولاعجابه بما تاتي هذا الشعر أخذ يحو عليه المدح بل فيه ويقول لك : إنه شعر حق فيه قوة وحياة وروح . ولم يكفه ان يتسلل من مقام البحث الى الحديث عن اللهو واللذة والالحاد فصاح قائل لك وهو في نشوة من هذا الحديث « وليس يعني أن يكون طرفه قائل هذا الشعر » يقول هذا وهو لم يسق الآيات الا بمناسبة البحث في أن طرفه قال هذا الشعر او لم يقله

خاتمة المؤلف تلمه العذار فطرب في حديث الاحاد والاباحة ما شاء ثم قال في
 ص ١٧٧ « واذا فانا أرحح أن في هذه شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف
 الذي قلنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقا هو هذه الابيات وما يشبهها
 ونولسنا أن يكون في هذه الابيات نفسها مادم على الشاعر دسا واتحل
 التناقض فانا صاحب القصيدة فيقول الرواة : انه طريقة . ولست أدري أهو
 طريقة ام غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو ام اسلامي ؟ وكل ما أعرفه هو انه
 لشاعر بدوي ملحد شك »

يخبرني في حق الملحد متى كان بدوياً ان يصف الناقة على نحو وصفها في قصيدة
 « الخولة اطلال » فليس بالبعيد أن تكون أبيات الاحاد والاباحة صادرة من القرينة
 التي وصفت الناقة ، وقد قال الرواة : إن هذا الملحد الذي وصف الناقة يقال
 له طريقة بن العبد ، وقد رأينا هؤلاء الرواة يتحدثون عن شعره حديث المجد في
 بحثه ، فقالوا : إن الصحيح منه قليل ، وأنكروا بعض قصائد طرحت عليه كقصيدة:
 « تكشترني كرهاً كأنك تاصح وعينك تبدي أن صدرك لي جوة
 فقد بقدها ونفوها عنه وقالوا : إنها لا تدخل في مذهبه ولا تقاربه ، (١)

وجزوا على هذا السبيل في أبيات تضاف الى هذا الشاعر ، كبيت :

أسد بين مال ألم تعلموا وذو الرأي مها يقل يصدق

فقد حتمق أنها مصنوعة على طريقة وإنما هي لبعض العباديين (٢)

والقوا على هذه المعلقة نظراً خاصاً فدلو على موضع اختلاف الروايات

وفيهما على ما جاء زائداً في رواية كبيت :

(١) أنقى ج ١ ص ١٠٤

(٢) كتاب سيوبه ج ١ ص ٢٢٧

جمالية وجذبا، تردى كاتبها سفنجة تبرى لازعر أربد

وروا لنا ما يدل على أن هذه القصيدة كانت معروفة في الجاهلية ومنظوراً إليها
بهين الأ كبار والاعجاب ، وهو أن عدة من شعراء الجاهلية عارضوها فما أتوا
بمثلها ولا شبيها (١)

فلو غم في نقد شعر طرفة هذا المبلغ يبعدنا عن قبول هذا الذي يزعمه
المؤلف ، ويخفف على السنة الأدباء أن يقولوا عند انشاد شيء من هذه القصيدة:
قال طرفة بن العبد .

وكان المؤلف زهني بأبيات اللهو والاحساد وملكه حال جعله يقول عن
صاحب القصيدة : ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ . وكان مقتضى دليله اللغوي
أن يدري أنه غير طرفة ، ولكن هذا الدليل اللغوي قد تقضه بقصيدي عاقمة ،
ومناقضة الكاتب الدليل يورده على المسألة أمانة على أنه سمعه من ناحية وأقبل
بمكته في ناحية أخرى ، ولو تولاه بقربحته وعالجه بفكره لما أدركه نسيانه على
عجل ، وشأن أمثال المؤلف أن يكونوا أبعد الناس عن النسيان

انتقل المؤلف الى الحديث عن شعر المتلمس وقال في ص ١٧٨ « ومن غريب
امره أن التكلف فيه ظاهر ، ولا سيما في القافية ، فيكفي أن تقرأ سينيته التي أولها
يا آل بكر الا لله أمكم طال الثواء وثوب المعجز ملبوس
لتحس تكلف القافية . على ان هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع
آخرها في أولها ، وقد يروى مطلقها :

كم دون ميه من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس »
تقرأ في كتب الادب الراقية : ان ابا عمرو يرمي الملاء : يقول لقيت الفرزدق .

في المربد فقلت يا أبا فراس أحدثت شيئاً ؟ فقال خذ ، ثم أنشدني :

كمدون مية من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس
فقات سبحان الله ! هذا الملمس ؛ فقال : اكتمها ، فليضوال الشعر أحب
الي من ضوال الأبل « (١)

لا نريد ان نستشهد بهذا على أن القصيدة معدودة من مختار الشعر ، وأنها
مما يرغب البلغاء في أن تكون من بنات قرائحهم ، ولكن شهرة القصيدة في عهد
الفرزدق وأبي عمرو بن العلاء تدل على أن منشئها عربي فصيح ، وإذا كان العربي
الفصيح قد يتكلف القافية فليكن طرفه من هذا القبيل ، ولا يكون تكلف القافية في
هذه القصيدة أمانة على أنها محمولة عليه

وأما اضطراب الرواية بوضع آخرها في أولها فإن دل على شيء فهو قدم عهد
القصيدة بالنظر الى عهد التدوين

قال المؤلف في ص ١٧٩ « وللملمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن
من هذه ، ولعابها أدنى منها الى الرداءة وهي التي مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منية صريع لعاني الطير أو صوف يرمس
فلا تقبلن ضيا مخافة منية وموتن بها حرا وجلدك أملس
ويقول فيها :

وما الناس الا مارأوا وتحديثوا وما العجز الا أن يضاموا فيجلسوا «
ساق المؤلف هذا البيت الأخير على الوجه الذي اتقده علماء الادب لانه
أقرب الى ما يرمي به القصيدة من الرداءة

قال أبو هلال : الرواية الجيدة مارواه أبو عمرو :

وما البأس الا حمل نفسي على المرى وما العجز الا نومة أو تشمس

فجعل البأس بأزاء العجز ، والسرى بأزاء القعود ، فأما قوله في الرواية الأولى فما الناس الا كذا ، وما العجز الا كذا فقير جيد^(١)

قال المؤلف في ص ١٧٩ ، واكبر الظن أن كل ما يضاف الى المتلمس من شعر - أو أكثره على أقل تقدير - مصنوع ، الغرض من صنعه تفسير طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الخيرة وسيرتهم في هؤلاء الاخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد ، ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيرياً لهذا المثل الذي كان يضرب بصحيفة المتلمس ، والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً .

بعض الرواة صنع هذا الشعر ليفسر طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار! وبعض الرواة وجدوا الناس يضربون المثل بصحيفة المتلمس وهم لا يعرفون من هذا المتلمس ، ولا يدرون ماهذه الصحيفة ، فصوروا رجلاً وضعوا عليه اسم المتلمس وجعلوه من بني ضبيعة وفي عهد عمرو بن هند ، ونظموا أشعاراً أضافوها اليه ، ولفقوا له قصة مع عمرو بن هند وقرنوه في القصة بطريقة بن العبد ، واصطنعوا له ولداً سموه عبد المدان وقالوا عن هذا الولد انه أدرك الاسلام وكان شاعراً ، ومات في بصرى ولا عقب له !^(٢) تصنع طائفة من الرواة جميع هذا لتفسر المثل المضروب بصحيفة المتلمس !

ننظر فيما يضيفه الرواة الى المتلمس من أخبار وأشعار ، وأقل ما نستفيدة من مجموعها أن شاعراً كان في عهد عمرو بن هند يقال له المتلمس ، وانه هو صاحب الصحيفة المضروبة بين الناس مثلاً ، وقد تجبى الريبة أو الانتحال الى شيء من

(١) شرح الحماسة لتبريزي ج ٢ ص ١٠٣

(٢) الجهرة لابن حزم والشمس وللتمراه لابن قتيبة وإنما اختلفت النسخ في كتابة اسمه وأكثرها على انه عبد المدان

هذه الاخبار المنصلة به ، وأهل العلم أنفسهم يروونها بتحفظ ، ونجدها في شرح ابن الانباري للمعمقات مصدرة بمثل « يقال » و « زعموا » و « فيما يقال » و « فيما يزعمون »

أما الشعر الذي يعزوه اليه الرواة من غير أن يرتاب فيه واحد منهم ، ومن غير أن تعرض فيه شبهة لغوية أو تاريخية تأخذ على ظن أنه للمتلمس ، ولا جناح علينا أن نقول عند انشاده قال المتلمس أحد شعراء بني ضبيعة

قال المؤلف في ص ١٨٠ « ونحن لم نقصد في هذا الكتاب الى أن ندرس الشعراء ولا الى أن نحلل شعرهم وإنما قصدنا الى أن نبدط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد »

الطريقة التي سنها المؤلف لدرس الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين ليست باتي تضع في شرطها عليك أن تكون ذا ألمعية ، ولا باتي تدعوك الى رعاية قانون البحث أو نظام الفكر ، وتصارى ما تأخذ عليك في عهدا أن تنظر الى ما في نفسك من حاجة أو عاطفة ثم تطلق لقلبك أن تقول في هذا الشعر وهؤلاء الشعراء ما يقضي هذه الحاجة أو يرضي هذه العاطفة

وان شئت أن تكون مشابهاً للمؤلف في سيرته مشابهة الغراب للغراب فصور في قانحة بمحك طائفة ستلقى ما تكتبه ساخطة عليه ، وأخرى بجانبها ستزور عنه ازوراراً ، وسم الطائفتين أنصار القديم ، ثم اقبض من هذه الامة الكثيرة قبضة ولو صغيرة وأفض عليها بقدر ما يسعك البيان مدحا واطراء ، وقل للقراء : هؤلاء أنصار الجديد وسيرضون عن هذا الكتاب فعلى غيرهم العفاء ، ولا تمد في البحث خطوة حتى تحدث القراء عن منهج ديكرت فان أبناء

ما برحت عامية عن أنصار القديم وما فتئت غامضة عن أنصار الجديد ، وابتسط
 يدك معاهداً للقراء على أنك ستستقيم على هذا المنهج ولا تحيد عنه أصعباً وإن
 وضعت الشمس في يمينك والقمر في يسارك ، ثم اطوف في نفسك أنك ستذهب
 مغرباً وتدع هذا المنهج يذهب مشرقاً

وأقبل على بعض كتب عربية مثل كتاب الاغاني وكتاب الحيوان للجاحظ
 والنقط منها ما يعينك على قضاء تلك الحاجة او ارضاء تلك العاطفة ، وانصرف
 منها الى كتب بلقيها بعض المخالفين كالمعثرات في سبيل هداية القرآن وانتزع
 من كلماتها الجافية ما يلائم مسلكك وسقه الى القراء في هيئة من يروي قولاً او
 يحكي رأياً ، وان شئت فاصدع به على أنه وليد فكرك وألبه من الجهل على
 حضرة أكمل الخليفة ثوباً خشناً ولا تبال شعور هذه الامم الاسلامية وان كان
 دين دواتها الاسلام

وول وجهك شطر ما يكتبه المستشرقون في أدب اللغة وأقبله الى العربية
 وأخرجه في صورة ما انتجته قريحتك . وقدم بين يديه أو اتت من ورائه بجمل
 تتناول بها على القدماء وتباهى بها على أنصار القديم فان ذلك أبلغ وسيلة الى
 ابعاد الظنون عن جولة يدك ومقوطة أمانتك

فان أنت صنعت هذا كله فقد استقام لك القياس وجئت به مستوفى
 الشرائط فاحمل عليه من النتائج ما دعيتك اليه الحاجة أو نزعت بك اليه العاطفة ،
 لانك تكتب لطائفه بلهاء ، تنطق عليها بالسخر فتضرب أيمانها على شمائلها طرباً
 هذه طريقة درس الشعر الجاهلي والشعراء الجاهليين ، وقد بلغ المؤلف من
 ذلك ما كان يريد

ختم المؤلف كتابه بملاحظتين : الاولى أن هذا الدرر الذي قدمه ينتهي

به الى نتيجة الا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن الوقوف عنده والاجتهاد في تحقيقه وقال في ص ١٨٠ شارحاً هذه النتيجة «وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة إنما هم يمنيون أو ربيعون وسواء أ كانوا من أرائك أو من هؤلاء، فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً أو آلياً كان يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء

وإذا ف نحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية، لما كان من اختلاط هذين الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهم بالفرس. ومن هذه النهضة نشأ الشعر، أو قل إذا كنت تريد التحقيق: ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً. وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق منه شيء الا الذكرى، ولكن لم يكفد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلقت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهلها. ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن اليهم من أهل البلاد العربية الشمالية. فالشعر كما ترى يعني قومي حين اتصلت القحطانية بربيعة ولما لم نعرفه ولم نصل إليه الا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة»

تلخص هذه النتيجة في ست جمل: (١) أقدم الشعراء يمنيون أو ربيعون (٢) قبائل هؤلاء الشعراء كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة (٣) اتصال القحطانية بربيعة أحدث نهضة أدبية (٤) هذه النهضة تجاوزت العراق والجزيرة ونجداً وتغلقت نحو الحجاز (٥) الشعر الناتج من اتصال القحطانية بربيعة ذهب ولم يبق منه الا الذكرى (٦) الشعر يعني قومي حين اتصلت اليمانية بربيعة

أما الجملة الأولى فلا ندرى ما هو الطريق الذي دخلت منه الى هذه النتيجة !
والذي نعرفه من هذا الكتاب أن المؤلف لا يرى لأسماء هذه القبائل قيمة وينكر
أو يشك في قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وأسماء هذه القبائل ، فقد قال
فيما سلف « لا نعرف ما ربيعه وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أي
لأننا ننكر أو نشك على نقل تقدير شكافويًا في قيمة هذه الاسماء التي تسمى
بها القبائل وفي قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل
ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الاساطير منه الى العلم اليقين ^(١) »
وإذا كان المؤلف لا يعرف ربيعة وينكر أو يشك في قيمة هذا الاسم وفي
أنساب من يعزون اليها من الشعراء فكيف يدخل في نتيجة بحثه شيئاً ينكره أو
يشك فيه ! ولعل المؤلف كلن على ذكر من هذا الذي يحكيه عنه فاحتاط لنفسه
وأضاف هذه النظرية ، وهو أن أقدم الشعراء يمنيون أو ربهيون الى زعم العرب
أو الرواة ، ولكن هذا الاحتياط لا يبرئه من تبعة إدخال المزعوم في نتيجة
يدعي أن الدرمن المتقدم قد انتهى به اليها

وأما الجملة الثانية وهي أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة
فهو الموافق للرواية ، ولاندرى ماذا يفعل المؤلف في امرئ القيس فقد رجح
أنه وجد حقاً وأنه كان شاعراً يمينياً ، وأبى للرواة أن يكون قد نشأ في نجد ،
وامرؤ القيس يمني عدو العرب أو الرواة في أقدم الشعراء ، وما يروى من أخباره
يدل على أن أسرته كانت تعيش في نجد ، فما الذي يمنع المؤلف من الاعتراف
بأن أسرته من هذه القحطانية التي هاجرت الى نجد وانصلت بريعة ؟

وأما الجملة الثالثة وهي أن اتصال القحطانية بريعة أحدث نهضة أدبية ،
فمحتمل غير أن قبوله يتوقف على إثبات أن القحطانية سبقوا ربيعة الى نظم الشعر

وأما الجملة الرابعة وهي أن هذه النهضة تجاوزت نجداً والعراق والجزيرة وتغلقت نحو الحجاز ، ففيها شيء من ربح ما يقوله الرواة من أن الشعر كان في ربيعة وانتقل الى قيس ثم تحول الى تميم «ولسكن من ربحه ليس غير»

وأما الجملة الخامسة وهي أن الشعر الناتج عن النهضة القحطانية الربيعة قد ذهب ولم يبق منه إلا الذكري ، فردودة على عقبها بأن الرواية المستفيضة على ألسنة الثقات وغيرهم تلو علينا منظومات في هذه اللغة الأدبية وتشهد بأن هذه المنظومات مثل من شعر ربيعة في عهد الجاهلية ، وما يدعيه المؤلف من أن شعرهم ذهب ضائعاً وأن هؤلاء الرواة أجمعوا على باطل ، فحديث مطرود من ساحة القبول حتى يأتي صاحبه ولو بمثل من هذا الشعر الضائع أو يقيم الشاهد على ضياعه ، وما حشره في الفصول الماضية كالمستدل على هذه الدعوى قد رأيتموه كيف ذهب ولم يبق منه شيء غير الذكري

وأما الجملة السادسة وهي أن الشعر يمضي قوي حين اتصلت القحطانية بربيعة ، فلا وجه لجعلها نتيجة ينتهي إليها الدرس المتقدم ، فإن المؤلف لم يبحث في الفصول السابقة ولا في هذه الملاحظة أيضاً عن أولية الشعر بمحاث أهل العلم حيث يوردون مقدمات معلومة أو مظلونة ويصوغون النتيجة بمقدارها

قال المؤلف في ص ١٨١ « فلنا في شعر مضر رأي غير رأينا في شعر اليمن وربيعة ، لانا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته تقريباً ، ولانا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عتبة لغوية عنيفة » وقال « ان الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الاسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كبير »

من يقر هذه الجمل يسبق الى ظنه أن الشعراء الذين أتى عليهم المؤلف

وحجز عنهم هذا الشعر الذي يعزى اليهم أو قال : لا أدرس الحياة أهلية في شعرهم ، كلهم من ربيعة ، ولسكنه بحث في شعر عبيد بن الأبرص من بني أسد وبنو أسد من مضر ، وبحث في شعر علقمة وهو من بني تميم تميم من مضر وقال : لا أدرس الجملة الجاهلية في شعر الناضعة وزهير ، هذين الشاعرين من قيس ، وقيس من مضر

وإذا كانت النتيجة انما هي إنكار شعر الجاهلي بطلان فيقول « إن هذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ^(١) » وقل « إن هذا الشعر الذي بسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ^(٢) » ونحن نظن أن المؤلف وأنصاره « سيجدون كثيراً من المشقة والعناء في حل هذه المشكلة » وأما العقبة اللغوية فقد عرفت ان الذي أقامها هو المستشرق مرغليوث ، ووقف المؤلف في هذه العقبة بحسبها عنيفة وما برح بصوت بانها عنيفة وما هي بعنيفة ولكن تقاليد الغربيين في الآراء السخيفة عنيف

انتقل المؤلف الى الملاحظة الثانية فقال « الثانيه أن الذين يقرأون هذا الكتاب قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب . وقد يشعرون مخطئين أو مصيبين ، باننا نتمادى الهدم تعمداً وتقصداً اليه في غير رفق ولا إين ، وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة »

إن الذين يقرأون كتابنا هذا قد يفرغون وفي نفوسهم شيء من أثر

الارتياح لهذا النقد الأدبي الذي نعالج به كل مسكن من كتاب في الشعر الجاهلي ، وقد يشعرون مصيبن بأننا نعمد هدم تلك الآراء الخائرة والاقوال الخادعة ونقصد اليه في غير رفق ولا ابن . وقد يتخوف شركاء المؤلف عواقب هذا الهدم على دعايتهم الخاسئة عامة وعلى كتب استاذ الجامعة التي تتصل بهذه الدعاية خاصة

قال المؤلف في ص ١٨٢ « فلهؤلاء نقول : إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأمر به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلمومه أن تقوم على أساس متين ، وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا ابن ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها أن يمتى مثقلا بهذا . ثقال التي تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها »

الشعر الذي يضاف الى الجامعيين ثلاثة انواع : (احدها) ما لا يختلف الرواة في نسبه الى قائل ولم نلمح في لفظه أو معناه ما يחדش هذه النسبة المجمع عليها ، فهذا صالح لأن يستشهد به في اللغة ولأن يؤخذ به في استطلاع حياة الجاهلية حيث يكتفى في مثل هذا بمراتب الظنون قوية أو ضعيفة . (ثانيها) ما يخالف في نسبه الى قائله بعض الرواة المعتبر بخلافهم ويذهب الى أنه منحول ، وهذا إن جاء من طريق عربي مطبوع بقي صالحا للاستشهاد به في اللغة من غير خلاف ، ولكنه يقصر عن أن يريك من حياة الجاهلية اثرأ واضحا ، فان لم يتلق هذا المنحول من عربي فصيح (وهو النوع الثالث) لم يعتد به في اللغة او حياة الجاهلية وانما يروى لما فيه من حكمة او بلاغة

ولعل المؤلف لا يدري هذا السبيل الذي يسير عليه اهل العلم في الشعر الجاهلي فترزع به قلبه هذه النزعة الشائنة وأراد ان يجعل لشكك قيمة ويضعه موضع الأساس الذي ستقوم عليه علوم الأدب العربي

قال المؤلف في ص ١٨٢ «ولسنا نخشى على هذا القرآن من هذا النوع من هذا الشك والهدم بأساً، فنحن نخاف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون ان القرآن في حاجة الى الشعر الجاهلي لتصح عربيته وثبت ألفاظه. نخافهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عربية النبي فيما نعرف، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تلى عليهم آياته. وإذا لم ينكر احد أن النبي عربي وإذا لم ينكر احد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه فأى خوف على عربية القرآن من ان يبطل هذا الشعر الجاهلي وهذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين»

لا يخطر على بال أحد أن نفي الشعر الجاهلي من الارض يمس القرآن بسوء فان العلماء الذين قاموا على تفسير مفرداته قد رجعوا في بيانها الى شعر أو نثر سمعوه من العرب الخالص، وسواء عليهم أكان هذا الشعر أو النثر صدر من الاسلاميين أم كان مضافاً الى الجاهليين بحق أو بغير حق. وهذا حال ما يتمسكون به في قواعد النحو، فان هذه القواعد لن تزال ثابتة ولو قامت الآيات البيّنات على أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين كله أنشئ بعد ظهور الاسلام

والمؤلف لم يدرس اللغة وأصولها وأدبها ببصيرة صافية وفكرة متيقظة، فحسب أن الشك في الشعر الجاهلي يسري الى الشك في معاني القرآن وقواعد النحو والبيان، فدبت يده الى ما كتبه المستشرق مرغليوث وأفرغ ما يستطيع من التشكيك في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين وجرى في خياله أنه بلغ من الكيد للقرآن والعربية الفصحى ما كان يتمنى، فلبسه الغرور وجعل يداجي أهل القرآن ويقول كالتخفف من فزعهم: فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين. وقد لوحنا فيما سبق الى

المواضع التي يحق لمفسر القرآن أو الحديث أن يأخذ في تحقيقتها بشواهد من كلام العرب الفصيح

قال المؤلف في ص ١٨٣ « وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في ان المسلمين قد احتاطوا اشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى اصبح اصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها »

القرآن محفوظ في الصدور منذ عهد النبوة وليس من أنصار القديم ولا من أنصار الجديد ايضاً من يستطيع ان ينازع في ان المسلمين قد احتاطوا في جمعه وكتابته وتفسيره ، وليس في العارفين بفنون التفسير من ينازع في ان من معاني حروفه او وجوه تأويله ما يليق بالمفسر ان يقيم عليه الشاهد من كلام العرب ، لانه انزل بلسان عربي مبين ، فهم لا يقصدون باقامة الشاهد تصحيح عربية القرآن فان عربيته حكم مسط ، وانما يقيمون الشاهد لتقرير المعنى او تصحيح وجه الاعراب الذي يختارونه في التأويل

قال المؤلف في ص ١٨٣ « وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها بل انصرفوا عنها طائعين أو كارهين ، ولم يراجعوها الا بعد فترة من الدهر وبعد ان عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين »
للعرب شغف بنظم الشعر وروايته ، ولم يكن لديهم من العلوم ما يشغل قرايحهم عن نظمه ولا أذهانهم عن حفظه الا حين طلع عليهم الاسلام فأقبل أقوام منهم على التفقه في الدين وحفظ القرآن ورواية الحديث . ثم ان الامة العربية حبيات لان تبسط شعاع هذه الهداية في مشارق الارض ومغاربها فدفقوا

ولا قوة لهم الا إيمان يتلأأ في قلوبهم والاحكامه تنير لهم السبيل أينما ذهبوا ،
ففتحوا البلاد وجعلوا الايام تذكراها أو طائفة من بدائع الاصلاح ما لم تتمخض
به الدنيا في عهد اليونان أو الرومان .

نحن نعلم هذا كله ، ومن الغلط أو المغالطة أن نعد هذه النهضة الخطيرة
ماحية للشعر الجاهلي من ألسنتهم ، نازعة له من قلوبهم ، وإنما شأنها أن تخفف
من عنايتهم به وتصرف هؤلاء المجاهدين في كثير من الاوقات عن انشاده
وروايته ، ومن البديهي أن الامة لم تكن لذلك العهد كلها مجاهدة ، بل كان فيها
الاعمى والاعرج والمريض والمرأة والمعدرون من الاعراب ، ولا يستطيع المؤلف
ان يقيم الشاهد على أن هذه الاصناف من الناس انصرفت عن الشعر جملة ، بل
لا يستطيع ان يقيم الشاهد على ان أولئك المجاهدين انصرفوا عنه الانصراف
الذي يخول المؤلف ان يقول : ان هذا الشعر الجاهلي ليس من الجاهلية في شيء . ولو

شئنا ان نرجع الى هذه السكت القديمة التي تعنى بشؤون الادب لوجدنا فيها آثاراً
تقول : ان زعيم أولئك المجاهدين عمر بن الخطاب كان أعلم الناس بالشعر ، ولا يكاد
يعرض له أمر الأأنشد فيه بيت شعر . ونجبر هذه الآثار بأنه أنشدين يديه قصيدة
عبد بن الطيب الطويلة التي على اللام ، وقصيدة ابي قيس بن الاسلت التي على
العين ، وشعر زهير ، وكان يتلقى بعض آيات هذا الشعر الجاهلي بالتعجب أو
الاعجاب ، وجاءت الرواية بان هذا المجاهد العظيم قال وهو على المنبر « أيها
الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فن فيه تفسير كتابكم ^(١) » وهذا
سبيل واسم ولسنا في حاجة الى أن نذهب فيه الى أبعد من هذه الغاية التي انتهينا اليها .

قال المؤلف في ص ١٨٣ أما نحن فمطهثون الى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر
الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا يمثل شيئاً ولا تدل على شيء الا ما قدمناه

من العبث والكذب والاتحال ، وان الوجه - اذا لم يكن بد من الاستدلال
بنص على نص - إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر
لا بهذا الشعر على عربية القرآن »

قطع المؤلف عناحيته بهذه الكلمة التي تنكر الشعر الجاهلي ، وليست هذه
الكلمة إلا سلاة تلك الشبه الكثيرة الصخب والتلاطم ، وهي على ما ينعمها
به الناس من صفاقة وتحاذل لم تنشط قريحة المؤلف لان تستنبط مثلها ، وانما كان
يتبعها من ههنا وههنا كما يصنع بعض ذوي الافكار العقيمة من أنصار القديم ،
وأقوى هذه الشبه دلالة - كما يقول المؤلف - ذلك الذي يسميه الدليل الفني
اللغوي ، وهو إنما دب اليه على حين غفلة من الناس وساه من مقال نشرته مجلة
الجمعية الآسيوية للمستشرق مرغليوث

لا يميننا أن يكون المؤلف أشار على ذلك المقال أو ان خاطره وقع على ما وقع عليه
خاطره هذا المستشرق كما يقع الخافر على الخافر ، فان النظرية في نفسها ساقطة ،
وشبهها كما رأيتم خاسئة ، والبحث الفني اللغوي الذي يبتديء باختلاف اللغة
العدنانية واللغة القحطانية وينتهي باختلاف لغات القبائل العدنانية في نفسها ،
يكفي في سقوطه فرض ان تنشأ بين هذه اللغات المختلفة لغة يأخذ بها الشعراء
والخطباء أنفسهم ، وقيام هذه اللغة الادبية بين ذوي لغات تفرع عن أصل
واحد ويرتبط أقوامها بصلة الجوار وتبادل المرافق والتقارب في العادات والآداب ،
يكاد يكون فرضه ضربة لازب ولا سيما حيث انهالت الروايات الموثوق بها من
كل جانب وفتحت افواهها شاهدة بأنه كان أمراً واقعاً ، ومن آثار شهادتهم هذه
القصائد التي تروى لشعراء كندة وربيعة وقيس ونمير . وقد بسطنا مناقشة هذا
الدليل الفني في الفصول الماضية ، على أن المؤلف قد نقض شطره بل نقض
أساسه من قبل أن تناقشه ، فتمتبل قصيدتين لعلمة ، وعلمة من تميم ، وقال :

ان أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامريء القيس محمول عليه ، ومنه أن الأقل من هذا الشعر الذي يضاف الى امرئ القيس الثماني من نسج قريحته ، وليس فيما يضاف الى علقمة أو امرئ القيس الا ما هو مصوغ في هذه اللغة الأدبية .
وأما ما يتحدث به المؤلف بعد هذا الدليل الذي هو في ظنه « أنهض حجة » فتمه ما لا يدل على شيء ولا يثبت شيئاً ، ومنه ما لا يدل على أكثر من أن في هذا الشعر الجاهلي ما هو مختلف اختلاقاً ، وإن تجده له على اتحال هذا الشعر كله أو أكثره المطلقة من دليل أو ما فيه راحة دليل

يريد المؤلف أن يلقي في نفوس تلك الطائفة القليلة أنه الدهابة الذي يدل من الاسلام حتى يرضى ، وما عليه الا أن يقول كما قال في هذه الصحيفة : إنه يؤمن بعزية القرآن ويجعل نصوصه مقبولة الشهادة على هذا الشعر الجاهلي .
يقول هذا وقد خادعته نفسه اذ خيات له أزهد الامم الاسلامية تبلغ من السذاجة ومن رؤيتها له بالمكان الارفع أن تطير فرحاً لرضاء عن القرآن وتواضعه الى أن يعتد بنصوصه ويقبل شهادتها على أشعار الجاهلية الاولى

انا لامة بحث ونظر : نذهب مع العلم كل مذهب ، ولا نقف لحرية الفكر في طريق ، وانما نحن بشر ، والبشر تأبى قلوبهم الا أن تردى أقلاما تثب في غير علم وتحاور في غير صدق ، وانما نحن بشر ، والبشر تأبى فهم أقلامهم الا أن تطمس على أعين الكلمات الغامزة في شريعة محكمة أو عقيدة قيمة « فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وألمي لهم إن كيدي متين »

فهرس الكتاب

٥ تمهيد

﴿ الكتاب الاول ﴾

- ١ خطبة الكتاب
٣ نقض الفصل الأول « تمهيد »
٢٤ نقض الفصل الثاني « منهج البحث » وقد سقط عنوان هذا الفصل من
الصحيفة المشار إليها صهواً وموضعه سطر ١٧
٣٧ نقض الفصل الثالث « مرآة الحياة الجاهلية في القرآن لاني الشعر الجاهلي »
٦٦ نقض الفصل الرابع « الشعر الجاهلي واللغة » *
٩٦ نقض الفصل الخامس « الشعر الجاهلي والاهجات » *

﴿ الكتاب الثاني ﴾

« أسباب انتحال الشعر »

- ١٢٧ نقض الفصل الاول « ليس الانتحال مقصوداً على العرب »
١٣٨ نقض الفصل الثاني « السياسة وانتحال الشعر »
١٨٦ نقض الفصل الثالث « الدين وانتحال الشعر »
٢٢٧ نقض الفصل الرابع « القصص وانتحال الشعر »
٢٤٧ نقض الفصل الخامس « الشعريه وانتحال الشعر »
٢٦٤ نقض الفصل السادس « الرواة وانتحال الشعر »

﴿ الكتاب الثالث ﴾

« الشعراء والشعراء »

- ٢٨٥ نقض الفصل الاول « قصص وتاريخ »
٢٩٥ نقض الفصل الثاني « امرؤ القيس - عبيد - علقمة »
٣٢٤ نقض الفصل الثالث « عمرو بن قميئة - مهلهل - جليظة »
٣٣١ نقض الفصل الرابع « عمرو بن كلثوم - الحارث بن حازمة »
٣٤١ نقض الفصل الخامس « طرفة بن العبد - المتلمس »