

**دراسات
فى اللغة والأدب والدين**

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

دراسات فى اللغة والأدب والدين

د. إبراهيم عوض

مكتبة جزيرة الورد
القاهرة

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

هذه الدراسات

هذه الدراسات كُتِبَتْ في السنوات العشر الأخيرة، ومعظمها كُتِبَتْ للاشتراك به في مؤتمرات محلية ودولية حضرتُ بعضها ولم أتمكن من حضور بعضها الآخر. وإحداها ثمرة برنامج تلفازي كنت ضيفا فيه، وواحدة أخرى ألفتها استجابة لباعث ذاتي ليس إلا. وكلها تقريبا سبق نشرها في المواقع الضوئية المختلفة، وعلى رأسها موقعي الشخصي وموقع جمعية وانا (الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب). وقد جمعتها في هذا الكتاب الذي يسرني أن أضعه بين يدي القارئ العزيز راجيا أن يجد فيه شيئا من الفائدة.

مسرحية "أوزيريس" لعلی أحمد باكثير

علي أحمد باكثير (١٩١٠ - ١٩٦٩م) كاتب قصصي ومسرحي وشاعر حضرمي الأصل، مصري الجنسية. ولد في مدينة سورابايا الأندونيسية لأبوين حضرميين حيث قضى طفولته الأولى. وفي الثامنة من عمره أرسله أبوه إلى حضرموت لينشأ نشأة عربية على عادة الأسر الحضرمية في المهاجر، إذ كانت تحرص على تربية أبنائها في جو عربي إسلامي خالص. وفي مدينة سيوون الحضرمية تلقى في الكتاب المعارف اللغوية والدينية الأساسية. وبعد إقامة قصيرة في الحجاز سافر إلى مصر، والتحق بالجامعة المصرية عام ١٩٣٤م، فدرس اللغة والأدب الإنجليزيين بقسم اللغة الإنجليزية من كلية الآداب. وبعد تخرجه عمل في التدريس أربعة عشر عامًا عين بعدها في قسم الرقابة على المصنفات الفنية بوزارة الثقافة في مصر، وقام برحلات مع بعض البعثات إلى فرنسا وروسيا وغيرها. وقد بدأت قبل ذلك شخصية كاتبنا في الانطلاق والبحث عن الجديد في الفنون والفكر، وأخذ ينشر قصائده في كبريات المجلات الأدبية مثل "أبولو" و"الرسالة"، ونال استقبالا حسنا من القراء والنقاد، وأصبح له حضوره المتميز في الوسط الثقافي، وحصل على عدة جوائز وأوسمة. وتنوع أعمال باكثير بين المسرحية الشعرية والنثرية والرواية والدراسة الأدبية. ومن أهم مسرحياته النثرية "الفرعون الموعود، وشيلوك الجديد، وعودة الفردوس، ومأساة أوديب، وأبو دلامة، ومسمار جحا، ومسرح السياسة، وإمبراطورية في المزداد". أما مسرحياته الشعرية فمنها "همام أو عاصمة الأحقاف، وقصر الهودج، وأخناتون وفقرتي". كما ترجم شعراً "روميو وجولييت" لشكسبير. وله من الروايات "سلامة القس، ووا إسلاماه، وليلة النهر، والثائر الأحمر، وسيرة شجاع". وفي الدراسات الأدبية له كتاب بعنوان: "فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية". ويتميز باكثير بكتاباتة التي تجمع بين الرؤية الإسلامية والفكر العربي ذي النزعة الإنسانية العامة. أما أسلوبه فيتسم بقوة العبارة وثقائها وإحكامها. وقد تناولت

الدراسات الأكاديمية أعماله بالدرس والتحليل (عن المادة المخصصة لـ "على أحمد باكثير" في "الموسوعة العربية العالمية" بتصرف).

وقد تعرفتُ إلى أعمال باكثير منذ الصبا الأول وقرأت له مبكراً رواياته جميعاً ما عدا "سلامة القس"، وقُتت به، وكان لاسمه غير المؤلف في مصر على آذاننا وعقولنا في قريتنا في وسط الدلتا حيث تعرفت إلى رواياته التاريخية المُلهمَة وقَعُ مدهشٌ جميل، وإن كنت لم أقرأ له من إبداعاته المسرحية أوأثذ شيئاً، بل لم أقرأ له منها حتى الآن إلا أقل القليل. وسبق أن تناولت بالعرض والنقد مسرحيته: "سر الحاكم بأمر الله"، وهي تأتي عندي على رأس المسرحيات الست التي درستها في كتابي: "دراسات في المسرح"، لا أستثنى من ذلك مسرحية الحكيم: "السلطان الحائر". كما سبق أن درست روايته: "ليلة النهر" في كتابي الآخر: "فصول من النقد القصصى". وأنا ليعتربنى الأسف الآن وأنا أكب هذه السطور أنه لم تتح لى فرصة لقاء الرجل، رحمه الله، فمن الواضح أنه كان كريم النفس شهماً نبيلاً. وزاده شهامة في نظري ونبلاً أنه وقف إلى جانب المرحوم المجاهد الفلسطيني محمد على الطاهر، الذي أبكاني أنا وزوجتى ونحن نقرأ فى أكسفورد كتابه عن فترة هروبه من السجن وتحفبه عن أنظار الشرطة والسلطة الإنجليزية التي كانت تنكل بكل حر أبى شريف يرفض الخنوع لها والصمت على ما تفعله ببلاد العروبة والإسلام، وبخاصة فى الأراضى الفلسطينية المباركة. لقد أزر الطاهر فى ذلك الوقت عدد من الرجال الأحرار الأوفياء أمثال على أحمد باكثير وإلياس أنطون إلياس صاحب "القاموس العصرى" معرضين أنفسهم بذلك لأشد ألوان الأذى والتكليل لو قدّر لأمرهم معه أن ينكشف. كما لا يتقاضى عندي العجب من هذا الاهتمام الذى أبداه باكثير نحو تاريخ مصر القديم، والذى استفزه للكتابة المسرحية عنه عدة مرات أبدع فيها إبداعاً عظيماً رغم أنه لم يكن مصرياً بالدم بل بالتجنس، فضلاً عن أنه لم ينشأ فى مصر، بل وفد إليها وهو فى السن التى يلتحق فيها الشخص بالجامعة. وهى عجيبة من العجائب لا ريب فى ذلك.

وتعالج مسرحية "أوزيريس" لباكثير أسطورة "إيزيس وأوزيريس" الفرعونية المعروفة، التي كانت تتخذ بداية كل ربيع شكل احتفالات تمثل تناوب الفصول، مجددة عودة الإله أوزيريس للحياة بعد أن قتله أخوه الإله الشرير ست. وكان المصريون القدماء ينظرون إليه بوصفه مصدرًا لخصوبة الأرض، وضاهوه بنهر النيل، وارتبط اسمه عندهم بالحبوب والحصاد. وفي تلك الاحتفالات كانت القصة الكاملة تمثل في شكل ديني شعبي يبين كيف قتل ست الشرير أوزيريس الحاكم الشرعي الطيب الذي لقن الناس معنى الحضارة وعلمهم الصناعات وبناء المدن وسار فيهم سيرة الرفق والعدل والرحمة، إذ كان ست يحقد عليه، وحبك مؤامرة للتخلص منه فصنع تابوتا على مقياسه، ثم طلب من الحاضرين أن يجربوه، ومن يجده على مقياسه فهو له. ثم ما إن جاء دور أوزيريس ودخل التابوت لتجربته حتى سارع ست ورجاله الأشرار فأغلقوه عليه وحملوه وألقوه في النيل، الذي حملته تياراته إلى البحر، ومن هناك إلى مدينة ببلوس في أرض فينيقيا حيث استقر عند أصل شجرة مدت أغصانها واحتضنته حتى غيبته في جوف جذعها، وحيث شاهدها الملك فأعجب بها وقطعها وجعلها عمودا من أعمدة قصره. وفي تلك الأثناء ظلت إيزيس الزوجة الوفية الواهبة تبحث عن جثة زوجها حتى وجدتها ونجحت في استردادها وأعادت إليه الحياة، ثم انتقلت له بعد ذلك من ست على يد ابنتها حورس، الذي كان يُنظر إليه بوصفه إله السماء.

وموضوع المسرحية، كما نرى، موضوع أسطوري. وللموضوعات الأسطورية والتاريخية عند باكثير حظوة وضخ هو أسبابها، إذ نقرأ في كتابه: "فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية" أنه يفضل كتابة هذا اللون من المسرحيات على المسرحية العصرية، موردا بعض العوامل المسؤولة عن هذا الميل لديه، ومنها إثاره أن يكون المسرح قائما على الرمز كما هو الحال في المسرحيات التاريخية، لا على التعمين والتحديد كما في المسرحيات العصرية الواقعية. ذلك أن الأحداث الماضية قد ابتعدت عنا بما فيه الكفاية كي نتجرد من كثير من تفصيلاتها وملابساتها فتصبح

أقرب إلى الرمز منها إلى الحقيقة، وهو ما يتحقق في ذلك الضرب من المسرحيات على نحو أقوى. وثم سبب آخر يدفع بالكثير إلى إيثار تلك المسرحيات هو أن ثمَّ تقليداً في كتابة الحوار في المسرح شاع وذاع، خلاصته استعمال الفصحى في المسرحيات التاريخية والأسطورية والمترجمة، وحصر العامية في نطاق المسرحيات العصرية. ولما كان هو من أنصار الفصحى فقد فضل اللجوء إلى التاريخ والأساطير يستلهم منها مسرحياته على اللجوء إلى اختيار الموضوعات من الواقع المعاصر حوله. على أنه لم يتجنب المسرحيات العصرية تمام التجنب، إذ له من هذا اللون "الدكتور حازم" و"الدنيا فوضى"، وإن لم يتخل فيها عن مبدئه في التزام الفصحى، لكن مع تطينها بالروح الشعبية والألفاظ التي تحوّر إلى أصل فصيح (انظر "فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية" / مكتبة مصر / ١٩٨٤م / ٤٤ - ٤٦، ٩٤ - ٩٨).

وقد حرص بالكثير في هذه المسرحية على فخامة اللغة، ومن ثمَّ رأيناه يلجأ إلى اللغة القرآنية ولغة المؤلفات التراثية الجليلة فيجري على تركيبها أو يستعمل تعبيراتها ومفرداتها. وفي معظم الأحيان يوفق في ذلك توفيقاً عظيماً، إذ يستعمل تلك اللغة الفخمة في موضعها تماماً كما هو الشأن عندما يجربها على لسان الملك أو الملكة مثلاً حسبما هو الحال في الشواهد التالية: "فلما أن سمع حديثه... (تركيب قرآني مثل قوله عز شأنه: "فلما أن جاء البشير... / سورة يوسف"، "فلما أن أراد أن يطش بالذي هو عدو لهما... / سورة القصص"، "ولما أن جاءت رسلنا لوطاً... / سورة العنكبوت")، "سبحان الذي خلق وسوّى وجمل وحلّى" (في القرآن: "سبح اسم ربك الأعلى * الذي خلق فسوّى * والذي قدر فهدى * والذي أخرج المرعى * فجعله غناءً أحوى" / سورة الأعلى)، "يهديني سواء السبيل" (في القرآن: "قال: عسى ربي أن يهديني سواء السبيل" / سورة القصص)، "فلا تصل أيديهم إلى" (على لسان أوزيريس. وفي سورة هود يقول ربنا جل شأنه عن إبراهيم عليه السلام حين قدم عليه ضيفاً: "قدم لهم طعاماً فلم يمدوا أيدهم إليه ليأكلوا: "فلما رأى أيديهم لا تصل إليه (أي إلى الطعام) نكّرهم

وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً")، "لا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا" (فى القرآن الكريم: "لا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ" / سورة "فُصِّلَتْ")، "يقادون إلى إنصافهم بالسلاسل" (فى الحديث النبوى: "يقادون إلى الجنة بالسلاسل")، "زُورَتْ فى نفسى الحجج والبراهين" (بمعنى "أخذت أعدها فى ذهنى")، "إن كُنتَ فى شك من ...".

(فى القرآن خطابا للنبي عليه السلام: "فإن كُنتَ فى شك مما أنزلنا إليك ... / سورة "يونس")، "لكل صالح فيها عدوٌ من المجرمين" (فى القرآن: "جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين" / سورة "الفرقان")، "يا وَيْلًا!" (وقد تكررت هذه اللفظة فى القرآن كما فى قوله عز شأنه على لسان قابيل قاتل أخيه هابيل: "يا وَيْلًا! أَعْبَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغَرَابِ فَأُوَارَى سِوَاءَ أَخِي؟" / سورة "المائدة")، وقوله على لسان سارة زوجة الخليل: "يا وَيْلًا! أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ، وَهَذَا بَعْلَى شَيْخًا؟" / سورة "هود")، "أتريدون أن تذبجوه كما ذبجتم ابني حوريس؟" (فى القرآن على لسان أحد الإسرائيليين المصريين يخاطب موسى عليه السلام: "أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس؟" / سورة "القصص")، "إن الله معنا" (وهى عبارة قرآنية وردت بنصها وفصها فى سورة "التوبة")، "إلى كلمة سواء" (وهى عبارة قرآنية من قوله تعالى خطابا للنبي محمد عليه السلام فى سورة "آل عمران": "قل: يا أهل الكتاب، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله").

ولكن على الناحية الأخرى حين نجد باكثر يُنطق أحد العامة فى المسرحية بتلك اللغة التى تنفخ عُرْفًا قرآنيًا، نستغرب، لا من اللغة الفخمة فى حد ذاتها، فقد ذكرت أن من أسباب نجاح المسرحية هذا التناسب بين جلال اللغة ومجادة أبطالها المحوريين كإيزيس وأوزيريس وحورس، بل من إجرائها على لسان بعض الشخصيات التى لا يمكن أن تصدر عنها لأن مستواها اللغوى والفكرى لا يرقى إلى السمو الذى يسرلها. خذ مثلا البستاني أمو فى حديثه عن الملكة إيزيس: "وئى! كأنها مقبلة"

(وهو ما يذكرنا بقوله تعالى على لسان قوم موسى فى سورة "القصص": "وَيُكَاذِبُكَ إِذْ يَدْعُوكَ لِتُؤْتِيَهم مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَاجِىءُ السَّحَابِ بِهَا صَوْرَتَ الْبُرُوقِ") . ترى هل مثل تلك اللغة الفخمة يلىق أن تسند إلى بستانى ؟

على أن باكثر لم يستلهم عقب الأسلوب القرآنى اللليل فى هذه المسرحية وحدها، بل اتبع هذه السنة فى أعماله الإبداعية الأخرى، إذ كان الأسلوب القرآنى ملاً عليه عقله ووجدانه، فكان من الطبعى أن ينبجس على سن قلمه تلك اللغة الفخمة، على الأقل: فى المواقف التى تناسبها تلك اللغة الفخمة، وهو ما يعرفه دارسو باكثر. ومنهم إقبال حاسم (Eqbal Hassim)، الذى كتب بالإنجليزية بحثاً عن هذا الموضوع عنوانه: " The Significance of Qur'anic Verses in the Literature of Ali Ahmad Bakathir"، أى "دلالة الآيات القرآنية فى أدب على أحمد باكثر"، يجهده القارئ فى المجلد الأول من مجلة "NCEIS" (٢٠٠٩م)، من إصدارات جامعة ملبورن بأستراليا. ومنهم كذلك مارفن كارلسون (Marvin A. Carlson) وداليا بسيونى (Dalia Basiouny)، اللذان قاما بترجمة مسرحية "مأساة أوديب" لكاتبنا رحمه الله فأشارا إلى أن ذلك الاستلهم قد شكل لهما صعوبة فى ترجمة ذلك العمل إلى لغة جون بول. وقد وقف د. عبد الحكيم الزبىدى عند بعض الهنات التى وقع فيها المترجمان جرّاء هذا السبب فى مقاله المنشور بـ "مجلة وانا للترجمة واللغات" المشبكية تحت عنوان "ملاحظات على ترجمة "مأساة أوديب" لعلى أحمد باكثر إلى الإنكليزية". أما الترجمة المذكورة فقد ظهرت فى ٢٠٠٦م مع ترجمة ثلاث مسرحيات عربية أخرى عن نفس الموضوع ضمن كتاب يحمل عنوان " The Arab Oedipus: Four Plays From Egypt and Syria"، وهو من نشر Martin E. Segal Theatre Center Publications. ولا أدرى كيف غاب عن فطنة المترجمين الاستعانة مثلاً بترجمات القرآن الكريم أو بمعجم إدوارد ولیم لين: "مد القاموس" فى نقل مثل تلك التعبيرات والتركيبات إلى الإنكليزية نقلاً دقيقاً! على أن هذا لم يمنع أن تظهر فى مسرحية "أوزيريس" بعض التعبيرات ذات النكهة

الشعبية المصرية كما فى قول نفيس زوجة ست لإيريس أختها: "حسبى الله منك يا إيريس"، وكأنها امرأة مسلمة مصرية من عصرنا . ومثل ذلك قول أوزيريس عن ست أختى زوجها: "لعل ربنا أن يصلح يوما حاله" (ص ٣٧) . وبالمثل يقابلنا التعبير الشعبى المعروف: "الحيطان لها آذان"، وإن كان باكثر قد فصّحه، أى أجراه على سنة الأسلوب الفصحى كما هو واضح، فردّ الواو والدادل فى "وَدَان" همزة وذالا (ص ٣٣) . على أن تأثير القرآن فى هذه المسرحية لا يقتصر على استيحاء أسلوبه الجليل، بل نرى هذا الأثر أيضا موجودا فى بعض المفاهيم التى تنسب إلى الإسلام وكتابه الكريم، مثل قول أوزيريس: "الله استخلفنى على هذا الوادى الأمين"، بدلا من أن يقول مثلا إنه ظل الله فى أرضه، أو إنه هو الإله . ولنلاحظ أيضا أنه استخدم التسمية الإسلامية للإله، وهى كلمة "الله"، وإن كان إيريس وأوزيريس قد استعملا أحيانا أخرى كلمة "الرب" بدلا من "الله" . وهناك قول أوزيريس: "لقد أيقظنى ربى وشرح صدرى للخروج الساعة"، وهى عبارة إسلامية المعنى تماما . ومثلها قوله: "لكل امرئ أجل هو مستوفيه"، الذى ينظر إلى قوله سبحانه: "لكل أمة أجل . فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون" . كل ما هنالك أن باكثر يتحدث عن أجل الفرد، على حين تتحدث الآية عن آجال الأمم . وعندنا أيضا عبارة "الدار الأخرى بعد هذى الدار"، التى تعبر عن عقيدة إسلامية أساسية، وبغض الألفاظ تقريبا . وفى قول أوزيريس: "إياك يا هذا أن تغتر بقوة ساعدك . إن القوى الحق إنما هو القوى الخلق، الكريم النفس والروح، ففى ذلك فليتنافس المتنافسون . أما القوة البدنية فإن كثيرا من الحيوان يفضل فيها الإنسان" مشابهة للحديث النبوى الذى يقول فيه سيد الأنبياء: "ليس الشديد بالصُّرَعَة . إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب" (ص ٥٣) . ثم إن كلام أوزيريس وابن حورس عن أن طاعة الأب واجبة، وطاعة الأم أوجب يذكرنا بقول الرسول فى الحديث التالى حين سأله أحد الصحابة: من أحق الناس بصحبتى يا رسول الله؟ قال: أمك . قال: ثم من؟ قال: أمك . قال: ثم من؟ قال: أبوك . كذلك فقول أوزيريس وهى تبكى أمام حنحور: "لطفك يا إلهى

بعبيدك" هو تعبير ذو نكهة إسلامية، وكذلك قولها هي أيضا لست: "أخشى عليك من غضب الله ولعنته". ولدنا أيضا هذا التعبير: "زُمرَةُ الصالحين". وما يجدر ذكره كذلك حديث حوريس إلى أمه عن بركة أشلاء أوزيريس على مصر والمصريين، وكأننا أمام مسلم متصوف يتكلم. وهذا هو نص الكلام: "كلايا أماء لم يذهب دم أبى هدرا. لقد أراد هذا الشرير (يقصد عمه ست) أن يمحو أوزيريس من الوجود فاغتاله وقطعه إربا إربا وفرق أشلاءه، فإذا حكمة الرب تجعل من هذه المحنة نعمة على أوزيريس مجلود الذكر، وعلى مصر بالنماء والازدهار، إذ حلت بركة تلك الأشلاء على أرجاء الوادى فزادته خصبا على خصب. وكذلك حكمة الرب جل جلاله: يُخرج من الشر خيرا، ومن الموت حياة، ومن الظلام نورا". ولا ينبغي أن يفوتنا فى هذا النص عبارة "جل جلاله"، التى ألحقها حوريس باسم الجلالة، وهو تقليد إسلامى صرف كما نعرف جميعا، وكذلك الإشارة إلى إخراج الله الحياة من الموت. وعلى العكس من أوزيريس، الذى رأيناه يقسم بـ"الله"، نجد نفتيس (أخت إيزيس) وزوجة ست الشرير (أخى أوزيريس) تقسم بـ"رب الأرباب" لا بـ"الله". ويقول حاكم بيلوس الوثنى مستكرا: "معاذ الآلهة". وأغلب الظن أن باكثير يريد أن يقول هنا بطريق غير مباشر إن هناك فرقا بين أوزيريس وأخيه ست: فالأول مؤمن موحد، أما الثانى وزوجته فليسا موحدين. وبنى لأتصور أن باكثير، حين جعل من أوزيريس وزوجته مؤمنين موحدين، كان يرد على من ألهمها وابنها وصنعوا منهم ثالوثا مقدسا، فأراد باكثير أن يبرهنهم من لوثة الرضا بهذه الوثنية الثلاثية من خلال تصرفاتهم وأقوالهم وعقائدهم هم أنفسهم، إذ يبرهن للقراء مؤمنين بالله كلاما وفعلا وعقيدة مستكئة فى الضمير. وهو بهذا يذكرنا بما صنعه القرآن الكريم فى مثل هذا السياق مع عيسى عليه السلام، إذ أبرزه فى الدنيا ويوم القيامة مستكرا تأليه على أيدى بعض من يزعمون اتباعه (فى سورتى "المائدة ومريم").

وما تأثر فيه باكثير بالقرآن فى تلك المسرحية أنه جعل ست ونيثا يستبقان الباب لاستقبال نفتيس زوجته. فى هذا صدى قوى لاستباق يوسف وامرأة العزيز

الباب فى السورة التى تحمل اسم ذلك النبى الكريم، فضلا عن أن ست يتهم نيتا أمام زوجته بأنها هى التى كانت تغارله، بالضبط مثلما فعلت زوجة العزيز مع يوسف، إذ اتهمته أمام زوجها بأنه كان يريد بها سوءا رغم أنها هى التى كانت تشده من ثوبه من وراء فمزقته. بل إن ست ليتهم إيزيس بأنها تراوده عن نفسه، وذلك كله قلبا للواقع. وهذا الذى صنعه باكثير فى "إيزيس" من خلق جو قريب من الجو الإسلامى هو انعكاس لشخصيته المؤمنة التى تعتر بدين محمد عليه الصلاة والسلام وما يعقب به من توحيد تقى خالص لا يوجد إلا فى دين ذلك النبى العبقرى الذى ليس له بين أبناء آدم ضرب. وهذا أمر معروف عن باكثير طوال حياته. وكان من ثماره أن ضرب الشيوعيون المصريون الخونة حوله حصارا فى أخريات حياته أرادوا به خنقه حين دان لهؤلاء الهمج غير المتحضرين كل شىء تقريبا فى عالم الثقافة الرسمى.

وفى هذا الصدد يحسن أن ننقل ما كتبه د. نجيب الكيلانى عن مسرحية "حبل الغسيل" لباكثير من أنها "كانت صرخة شجاعة أدانت فساد المنهج وعفن الإدارة وانحراف المؤسسات الشعبية حينما استبد الشيوعيون بمقاييد الأمور فى مصر فى النصف الأول من عقد الستينات، حيث صنعوا من الشعارات واجهة للبلاد بينما هم يستغلونه وينفذون مخططا موحى به إليهم من سادتهم خارج البلاد. وفى ذلك إدانة للفكر الماركسي وتجربته المشينة بمصر". ومن لمسوا أيضا الاتجاه الدينى لدن باكثير وإيمانه الفائق بقيم الإسلام ووجوب التمسك بها ونبذ الماركسية والليبرالية، اللتين لا تصلحان لمجتمعاتنا ولا تصلح مجتمعاتنا لهما، وانعكاس ذلك كله فى كتاباته:

إقبال حاسم (Hassim Eqbal)، الذى كتب فى بحثه المذكور آنفا: "The Significance of Qur'anic Verses in the Literature of Ali Bakathir was a committed Ahmad Bakathir", قائلا: "Muslim who strove to portray and champion Islamic ideals through his works. He desired to illustrate the importance of following Islam as a complete way of life as a means of reforming the self and the society. He wrote his works during a long period of ideological conflict in the Arab world, when Islamic, Communist, Marxist, Liberalist and Secular ideologies were at loggerheads. In light of this, Bakathir endeavoured to show the Arab Muslims of his time— first and foremost— that following

the Qur'an faithfully was the only means to achieving a "moral society" (المجلد الأول من مجلة "NCEIS" / ٢٠٠٩م من إصدارات جامعة ملبورن بأستراليا) .

وقد يستغرب بعض مما صنعه بأكثر من صبغ شخصيتي إيزيس وأوزيريس بالصبغة التوحيدية ويعد ذلك تصرفا غير مقبول في موضوع المسرحية بحجة أنه يخلو من هذا تماما . ولكن إذا كان من النقاد من يرى أن للكاتب المسرحي الحق في أن يحتل شخص مسرحياته التاريخية ما يريد تحميلهم إياه ما دام ذلك يتم في إطار فني خال من التعسف، فما بالنا بموضوع أسطوري لا يقوم على الحقائق بل على الخيالات والمخرفات؟ لا شك أن هذا سهل مهمة من يريد من كتاب المسرح تحميل موضوعه وأبطاله بالمعزى الذي يريد . وأنا، وإن كنت مع القائلين بجواز عدم الالتزام الصارم في الإبداع المسرحي بما يقوله المؤرخون، لا أذهب إلى آخر الشوط، ومن ثم لا أفتح الباب على مصراعيه لتطويع التاريخ لكل ما نريد، بل أحصره في حرية تفسير الوقائع التاريخية وسلوك الشخصيات التي ترتبط بها، بشرط ألا يتناقض ذلك وحقائق التاريخ المسلم بها . ويمكن أن نعد من هذا الباب تقديم بأكثر لإخناتون في مسرحيته: "إخناتون ونفرتيتي" على أنه رسول من الرسل الذين لم يتعرض القرآن لذكرهم، والذين أتوا رغم ذلك وأدوا واجبه في تبليغ الدعوة دون أن نعرف نحن عنهم شيئا، مصداقا لقوله عز شأنه: "ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك" (النساء/ ١٦٤) . وعلى كل حال فبأكثر في مسرحيته التي في أيدينا إنما يتعامل مع أسطورة من الأساطير، ومن ثم كان مدى الحرية الذي يمكنه التحرك داخل نطاقه مدى واسعا . ثم إنه لم يجعل من إيزيس شخصية مسلمة كما صنع فيما قيل مع أوديب، بطل المسرحية المسماة بهذا الاسم، والتي قال د . محمد أبو بكر حميد في عنها إن بأكثر "ينفرد برؤية غاية في الأهمية وسعة الأفق يعطى بها للأدب العربي بعدا عالميا حين يرى أن استلهام الأساطير الأجنبية وتاريخ الحضارات الإنسانية البعيدة عن الإسلام زمانا أو مكانا يعد أهم جسر عبور للأدب العربي إلى العالمية شريطة أن يصب الأديب العربي في هذه القوالب الفنية مضمونا يعكس بصدق وإخلاص فكر

أمته وفلسفتها في الحياة، وبالتالي فإن الشعوب الأخرى التي تطلع على هذا العمل الفني المستمد موضوعه من تراثها لن تجد صعوبة في فهمه واستيعاب المضمون الجديد الذي حمله. ويرى بأكثير أن أحداث التاريخ والأسطورة خاصة تعين الكاتب على إعادة تشكيل مادته الفنية بحيث تلائم المضمون الذي يريد صبه فيها". وكان أحد النقاد قد اعترض على المضمون الإسلامي الذي عبر عنه بأكثير من خلال هذا المسرحية حسبما يروي لنا بأكثير قائلا: "لعل من الطريف أن أروي حادثة وقعت لي مع ناقد مرموق من نقادنا المحدثين توفي منذ بضعة أعوام... قال لي في موضوع التعليق على مسرحية "مأساة أوديب": بأي حق يا فلان جعلت أوديب يعتقد الإسلام، وهو وثني إغريقي عاش قبل أن يظهر الإسلام بعشرات القرون؟ فقلت له: وماذا يضريك يا دكتور؟ إنني لو وجدت مذهبا أو عقيدة أسمى من الإسلام وأقرب إلى المنطق والعقل منه لجعلت أوديب يعتنقه. ولكن ما حيلتي؟ لم أجد أسمى ولا أعظم من الإسلام"... ويعلق بأكثير على هذه الحادثة فيقول: "الواقع أن ذلك الناقد وأمثاله قد فقدوا الإيمان بأمتهم ورسالتها، فقدوا الإيمان بأنفسهم وقبئوا بالأفكار التي غزتهم من الخارج، فاستسلموا لها راضين مختارين. فلا غرو أن يزعجهم صوت ارتفع من ضمير أمتهم وطفق يقرع أسماعهم مذكرا إياهم بالحجة والبرهان أنهم حين تركوا تراث أمتهم وتعلقوا بتراث غيرها كانوا قد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير"... وهذا يؤكد أن "مواقف نقاد هذه المرحلة من ذوي الميول اليسارية والماركسية من أعمال بأكثير كانت مواقف عقائدية، وليست نقدية" (من مقال مشباكي غفل من اسم صاحبه عنوانه: "مسرحية فاوست الجديد - تأليف علي أحمد بأكثير").

ومن الواضح مما سبق أن د. محمد أبو بكر حميد يحقّق أشد الاحتفاء بما صنعه بأكثير حين أعاد الكتابة عن أوديب وفاوست في مسرحيته: "مأساة أوديب" و"فاوست الجديد"، مقدما أسطورتين: إحداهما وثنية، والأخرى مسيحية، في صياغة إسلامية. ومن الواضح أيضا أن هذا الاتجاه لدن كاتبنا الكبير يرجع إلى أنه، طيب الله ثراه، كاتب مؤمن يعبر بكل ما أوتيته من قوة وإخلاص عن إيمانه بالله

سبحانه فى وقت كان صبيان الشيوعية الأشرار يمرحون فى الأرض فسادا ومروقا
والخادا، فمن منا كان حرصه البالغ على صبغ إبداعاته بالصبغة الإيمانية المضيئة.
وقد تعرض لهذه الملاحظة إقبال حاسم فى مقاله الذى سبق أن استشهدنا به فى
هذه الدراسة فقال: " Bakathir always tries to convey an Islamic
message via his highly 'Islamicised' works, and these
works are but a reflection of his strong religious ideals
and Qur'anic mindset through which he evaluates society.
They depict a zealous commitment to work for Islam and
the Arabs, as well as the ideal that remaining faithful to
Islam is the only means to attaining success in this world
."and the Hereafter

وعلى أية حال فكل ما فعله أوديب فى المسرحية التى كتبها عنه بأكثر أنه،
بعدها كان فى بداءة أمره ملحدا، قد انقلب فى النهاية وصار مؤمنا بالله بالمعنى
العام، وليس واحدا منا نحن المسلمين بالذات. لقد أراد الناقد المشار إليه فى حديث
بأكثر السخرية بما صنعه كاتبنا، فما كان من بأكثر إلا أن مضى معه فى ذات الاتجاه
ويادل سخرته بسخرية أشد رغبة منه فى إفحامه بدلا من الدخول معه فى جدال لا
يُقدم ولا يُؤخر، وإلا فإن بأكثر، حسبما قلنا، لم يصير أوديب مسلما كما زعم ذلك
الناقد. وحتى لو جعله مسلما أفليس له عبرة فيما صنعه برنارد شو حين خلق من
مسرحية "بجماليون" مسرحية عصرية تماما تجرى أحداثها فى بريطانيا، وبطلها
أستاذ لغوى متخصص فى الصوتيات وفتاة تباع الزهور فى الشوارع استطاع أن يغير
طريقة نطقها إلى الحدقة الأرسقراطية، مما جعل عليه القوم يتوهمون أنها واحدة منهم،
وبذلك أثبت صدق ما كان يقوله عن سخافة التمييز الطبقي الذى يقوم على مثل تلك
الاعتبارات المضحكة؟ وأين هذان البطلان من الأسطورة الإغريقية التى تتحدث عن
بجماليون ملك قبرص النحات الذى قام بصنع تمثال من العاج لفتاة جميلة وقع فى حبها،
وهو الذى كان يشعر قبل ذلك بالنفور والاشمزاز من جنس النساء، فأخذ يدعو
ويستهل لأفروديت، إلهة الحب والجمال عند الإغريق، حتى حولت التمثال إلى امرأة
حية تزوجها وأنجب منها ولداً سماه: بافوس؟

فإذا عدنا إلى مسرحية "أوزيريس"، التي نحن بصددنا هنا، وجدنا أوزيريس حاكما خيرا يسعى بكل جهده إلى خدمة رعيته ومعاملتها معاملة إنسانية كريمة، محاولا يَجْمَع طاقته أن يعيش مسالما مساحا حتى مع ألد أعدائه وأعداء الحياة والكرامة والعدل، وإن أخذت عليه التماذى فى التسامح حين لا يكون ثم مجال له، وخاصة حين يكون الطرف الآخر ممن لا يفقهون لغة التسامح ولا يستطيعون أن يتذوقوا طعم المعاملة الرحيمة أو يقدروا قيمتها فيأشرون ويتمردون ويسببون الكوارث لأمتهم. والملاحظ فى هذه المسرحية أن باكثر يتحرك داخل نطاق الأسطورة لا يكاد يتخطاه إلا فى أمور غير ذات خطر.

لكن هناك عدة هتات تبعد بالمسرحية بعض الابتعاد عن منطق الحياة: فمثلا هل من الممكن أن تغزل الخادمة فى مولاتها الملكة إيزيس قائلة: "يا شمس الضحى، يا ربة الحسن البهى"، وكأننا فى فلم مصرى تغازل فيه الشغالة وداد حمدي سيدتها الشابة الرعناء وتضحك على عقلها بمثل تلك العبارات؟ أو تصف الملكة زوجها أثناء كلامها مع خادمتها أو وصيفتها بـ"حبيبي أوزيريس"، هذا الوصف المغرق فى العاطفية؟ أو تنادى الوصيفة مليكتها بـ"إيزيس الكاملة": هكذا دون ألقاب ملكية، وكأنها تنادى وصيفة مثلها؟ وهل كان المصريون القدماء، وبالذات الملوك والملكات منهم، يعبرون عن عواطفهم الزوجية بمثل تلك الحرية فى حضرة الآخرين فيرتضى كل من الملك والملكة فى الحزن الآخر أمام الوصيفة، وتنادى الملكة زوجها الملك بـ"يا حبيبي"، وهو إياها بـ"يا حبيبي" أمام أخيه ست؟

وعلى الناحية الأخرى هل يعقل أن تقول إيزيس بجلالة قدرها لواحدة من رعاياها: "يا أختى"؟ وكذلك هل يعقل أن يقوم الملك لوزيره وقاضيه عند دخولهما ليصافحهما؟ وبالمناسبة فقد فرط من باكثر مثل ذلك من قبل، إذ جعل الحاكم بأمر الله فى المسرحية التى تحمل اسمه يقوم لداعى الدعاة حين يدخل عليه محبيا رغم أن الخلفاء فى ذلك الوقت لم يكونوا يقوموا لرجالهم، بله الخلفاء الفاطميين بالذات، الذين كان الداخلى على الواحد منهم يحثيه قائلا: "الصلاة والسلام على مولاي أمير

المؤمنين". أما الوضع الطبيعي في مسرحيتنا فهو ما صنعه قائد القواد حين انحنى لإيزيس أيام كانت وصية على ابنها في مملكة غرب الدلتا، وانحنى أيضا أمام حوريس. وعلى كل حال فهذا كوم، ومخاطبة أوزيريس لواحدة من رعاياه بـ"يا سيدتى" كوم آخر، إذ هو تصرف يتجاوز مقدرة الخيال على التصور والاستيعاب. أما لطفة إيزيس على تعرف رأى وصيقتها في جمالها حين كانت تترقب وصول زوجها أوزيريس فهي لطفة نسائية تماما. وقد أحسن الكاتب التعبير عنها كلمات وحركات وتصرفات وقلقا.

كذلك نرى ست الأخ الشرير لأوزيريس يتناقض في كلامه عن إيزيس زوجة أخيه، إذ يقول لزوجته إن إيزيس تمنى أن تكون له هو، وأن تكون نفيس لأوزيريس المشغول دائما بالرعية لا وقت عنده لها، ليعود بعد قليل فيقول لزوجته إن إيزيس تغار على زوجها منها هي نفيس وإن أوزيريس يحب نفيس، وإن إيزيس تريد أن تقتلها لهذا السبب. ترى هل يمكن ألا تتنبه نفيس إلى ما فى الكلام من تناقض شديد، وفى ذلك الحيز الزمنى البالغ القصر؟

وفى المؤامرة التى جهزها ست. لقتل أوزيريس عند خروجه ليلا للسفر، تلك المؤامرة التى تذكرنا بقتل الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله ذات ليلة عند خروجه فى طوافه المعتاد إلى جبل المقطم، نلاحظ ونحن فاغرون أفواهنا من الدهشة أن أوزيريس يستقبل كلام إيزيس عن مؤامرة ست ضده دون أن يسألها عن مصدر الخبر، ودون أن يتخذ احتياطاته رغم أنه ملك من الواجب عليه ومن السهل أيضا أن يتخذ مثل تلك الاحتياطات، بل نفاجأ بأنه يترك الأمر يدبر نفسه بنفسه. كذلك من الغريب أن تتركه إيزيس رغم كل هذا الخطر يسافر ليلتها وحده بتلك السهولة، مخلفا الدولة كلها فى يدها فى مثل هذ الموقف العصيب دون أية احتياطات على الإطلاق، وإن كانت الأسطورة تؤكد أن إيزيس كانت تسيطر على مقاليد البلاد فى غياب زوجها ببراعة، واستطاعت دائما أن توقف ست عند حده لا يفكر فى أى شغب أو تأمر: " That Typhon, during his absence, did not rebel, because Isis was on her guard, and able to keep watch upon him vigorously; but after Osiris returned Typhon laid a plot

against him, having taken seventy and two men into the
"conspiracy ."

ليس ذلك فحسب، بل إننا بعد شهرين نشاهد حفلا فى قصر ست يحضره أوزيريس وزوجته ورجال الحاشية وأتباع ست، وقد اقتنع الملك بأن أخاه صار صالحا هو وأتباعه فوثق به، متجاهلا ما قاله له زوجته من أن ست يخطط لاعتياله . وهو أمر غريب جدا . وإذا كان الشيء بالشىء يذكر فإننا فى هذا الحفل نشاهد ست وقد تظاهر أمام أخيه بأنه هجر الشرب والصخب كما قلنا قبل قليل، فضلا عن طلبه من أصحابه أن يتظاهروا هم أيضا أمام أخيه بأنهم قد هجروا الشراب ونبذوا الصخب مثله . وهنا نبيننا تاريخ بلوتارك بأن الربة إيزيس لم تكن تشرب أو تصخب أو تمارس الجماع، وأنها لم تكن تكثر من الطعام أو تميل إلى تعديد ألوانه، وكانت تحب الاعتدال وتكره الإفراط والإدمان فى أى شىء . فهل تأثر بأكثر فى هذا المشهد بما قرأه عند ذلك المؤرخ الإغريقى أو عند من نقلوا عنه هذا الكلام؟ وهذه هى الترجمة الإنجليزية لما قاله بلوتارك فى تاريخه المذكور: " By means of a perpetually sober life, by abstinence from many kinds of food and from venery, she checks intemperance and love of pleasure, accustoming people to endure her service with bowels not enervated by luxury, but hardy and vigorous; the object of all which is the . "knowledge of the First, the Supreme, and the Intelligible

ترى كيف عادت الثقة لدى أوزيريس فى ست بعد ما كان من علمه بتآمره عليه؟ وهب، بطيبة قلبه، قد نسى ما كان، فأين زوجته التى كانت تشك طوال الوقت فى ست ولا تطمن له أبدا؟ وأين موقع نفيس من هذا كله بعدما ضبطتها أختها بالخنجر فى يدها تريد أن تقتل حبيبها أوزيريس بتكليف من ست زوجها الشرير؟ إن المسرحية لا تأتى بعد هذا على ذكر نفيس بتاتا، اللهم إلا إشارة إلى وجودها فى حفل الغدر التابوتى، وإلا إشارة أخرى إلى وجودها فى المحكمة العليا عند النظر فى شرعية استيلاء ست على السلطة للمرة الثانية، وكانت تخشى أن يصيب ابن أختها سوء . الواقع أن الشهرين اللذين انصرما ما بين مؤامرة ست ورجوع

المياه إلى مجاريها بينه وبين أوزيريس هما شهران مظلومان يحتاجان إلى ما يضيء
عتمتهما حتى نعرف ماذا تم فيهما مما أعاد الأمور إلى ما كانت عليه سلفا بين
الأخوين؟

ثم عندنا حكاية التابوت. والملاحظ في الأسطورة أن التي صنعت التابوت
ملكة حبشية استعان بها ست في مؤامرتة على أخيه، وأنها هي التي أخذت سرا
مقاس أوزيريس حتى يأتي التابوت على مقياسه بالضبط، على حين أن المسرحية لا
تشير إلى مثل تلك الملكة من قريب أو من بعيد، بل تقول إن ست هو الذي صنع
التابوت، وحسب. وتذكر المسرحية أيضا أن ست قد أغرى أخاه بأن يجرب التابوت
الذي صنعه له خصيصا، على عكس الأسطورة التي تقول إنه طلب من جميع
الحاضرين أن يناموا فيه على سبيل التجربة، ومن يجده مناسبا لمقياسه فهو له هدية
من ست " ... and having for helper a queen coming out of

Ethiopia, whom they call Aso. That she secretly measured the body of Osiris, and made to the size a handsome and highly ornamented coffer which he carried into the banqueting room. And as they were all delighted with its appearance and admired it; Typhon promised in sport that whoever should lie down within it, and should exactly fit, he would make him a present of the chest; and after the others had tried, one by one, and nobody fitted it; then Osiris got in, and laid himself down, thereupon the conspirators running up shut down the lid, and fastened it with spike-nails from the outside, and poured melted lead over them, and so carried it out to the River, and let it go
"down down the Tanaite branch into the sea

كذلك هل يمكن أن يطفو فوق صفحة النهر تابوت مغلق مصنوع من الذهب؟
من المؤكد أن ست حين ألقي به في النهر كان يعرف أنه سوف ينفطس ولا يطفو،
وهذا هو المتوقع لأنه هو الطبيعي. صحيح أن التابوت في قصة موسى طفا، لكن
ذلك التابوت الذي صنعه أم موسى لوليدها كان من خشب ومسدود الثقوب بالزفت
والحمر كما جاء في العهد القديم وكما لا بد أن يكون الأمر، بخلاف التابوت هنا، إذ
كان مصنوعا من الذهب، والذهب معدن ثقيل لا يطفو. وإذا كان هذا مقبولا في
الأسطورة فهو في مسرحية تمثل في عصرنا غير مقبول. والطريف أن بلوتارك في

تاريخه يذكر أن التابوت الذى كان يضم جثمان أوزيريس كان مصنوعا من الخشب لا من الذهب ولا من أى معدن آخر (the wooden coffer, in which ... lay the body of Osiris). ترى لماذا لم يمسك بأكثر بهذه التفصيلة ويأخذ بها بدلا من التابوت الذهبى فيخرج بذلك من المشكلة؟

وهنا يثور سؤال آخر هو: هل من المعقول أن يظل مقتل أوزيريس وانتقال السلطان إلى ست والحرب الأهلية التى عقبته ذلك وانفصال مملكة غرب الدلتا عن ست سرا لا تعلم به الرعية متمثلة فى حتحور وابنها حوريس، الذى رأى التابوت فى الليلة السابقة يحمله اليم نحو الشمال، وهو ما تقوله الأسطورة، إذ تذكر أن بعض الأطفال هم الذين دلوا إيزيس على اتجاه التابوت: " As she wandered about everywhere, not knowing what to do, she met no one without speaking to him, nay, even when she fell in with little children, she inquired of them about the coffer; these last chanced to have seen it, and told her the branch of the River through which Typhon's accomplices had let the chest drift into the sea "، مع أن المعروف فى تلك الحالات أن الملك الجديد يحرص تمام الحرص على إعلان انتقال السلطان إليه فوراً وبدون أى تأخير؟ أما فى المرحلة التالية فتقول المسرحية إن قلب إيزيس هو الذى هداها إلى مكان تابوت زوجها وجثمانه عند القصر الملكى فى ببلوس، على حين تقول الأسطورة إنها اهتدت إليهما بفضل عبير الشهرة الربانى (the divine breath of fame).

ثم كيف استطاعت إيزيس أن تشفى ابن ملك جبيل فى المسرحية؟ الواقع أن المسرحية لا تتعرض لهذا الأمر. أما فى الأسطورة فكانت ترضع الطفل بإصبعها، لكن لا كلام هناك عن تبريضه، بل عن إحراقها كل جزء يبلى من جسمه إل أن مات. بل إنها حين ناحت على زوجها بصوت عال مات الأخ الأول للطفل، أما أخوه الآخر فقد أخذته مع التابوت. وفى الطريق نظرت إليه نظرة حَرْدَة حين كان يستطلع من الخلف ما تصنعه مع الجثة فصعق ومات فى الحال: " Isis is said to have suckled the child by putting, instead of her nipple, her finger into his mouth, and by night she singed away the mortal parts of his body. She turned herself into a swallow and flew around the pillar until the queen watched her, and cried out when she saw her child all on

fire, and so took away the boy's immortality. She turned herself into a swallow and flew around the pillar until the queen watched her, and cried out when she saw her child all on fire, and so took away the boy's immortality. Then the goddess, manifesting herself, asked for the pillar of the roof, and having removed it with the greatest ease, she cut away the Erica that surrounded it. This plant she wrapped up in a linen cloth, pouring perfume over it, and gave it in charge to the king; and to this day the people of Byblus venerate the wood, which is preserved in the temple of Isis. The coffin she clasped in her arms, and wailed so loud, that the younger of the king's sons died of fright at it, the elder she took with her and putting the coffer on board a ship, put to sea ; but when the river Phaedrus sent forth too rough a gale, she grew wrath, and dried up the stream. As soon as ever she obtained privacy, and was left by herself, having opened the coffer and laid her face upon the face of the corpse, she wailed and wept; but when the little boy observed this, and came up quietly from behind to spy, she perceived him, and turning round gave him a dreadful look in her rage, the child could not stand the fright, and died

وفى هذا السياق تقرأ عند د . شمس الدين الحجاجي (فى كتابه: "الأسطورة فى المسرح المصرى المعاصر"/ دار المعارف/ ١٩٨٤م / ٤٩) أن باكثير، حين جعل إيزيس تشفى الطفل وتعيد إليه حيويته ونشاطه، إنما كان يجرى وراء ما تقول الأسطورة من أنها كانت ترضع ابن ملك جبيل بوضع إصبعها فى فمه، مع أن ما تقول الأسطورة، حسبما رأينا، شىء مختلف تمام الاختلاف، إذ مات الولد فيها على يد إيزيس، على حين أنه فى المسرحية قد أنقذته إيزيس . كذلك كيف يبقى جثمان أوزيريس طوال تلك المدة لا ينتن ولا يتحلل؟ بل كيف يبقى حيا بعد كل هذا، على الأقل: بعدما أغلق عليه التابوت إغلاقا تاما لا تتخلص إليه نسمة هواء؟ ينبغى ألا يغيب عن بالنا أننا هنا فى العصر الحديث لا فى الأسطورة.

ولا شك فى أن الطيبة المتجاوزة لحدود العقل والمنطق لدى أوزيريس، فضلا عن ثقته فى ست بعد كل الذى كان منه، أمر لا يدخل العقل إلا إذا قلنا إن أوزيريس مغفل لا يحسب للعواقب حسابا . ذلك أنه لا بد للحق من قوة تحميه . وهذا، فيما يبدو، هو ما تريد المسرحية أن تقوله . لكن كان ينبغى أن يعمل باكثير قبل ذلك على

إظهار خطأ أوزيريس في اتخاذ هذا الموقف المثالي الذي من شأنه أن يجلب الكوارث على صاحبه، وهو ما حدث فعلا، إذ تمكن ست من الظفر به. ومثالا على تلك الطيبة المغرقة في المثالية، أو في السذاجة إذا أحببت أن تسمى الأمور بما يناسبها، نقاجاً بأن أوزيريس يعفو عن ست وسائر المجرمين الذين عاثوا في البلاد شرا وترويعا، مع أن الله ذاته، وهو العفو الغفور، ينتقم من المجرمين: في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معا، بل ويأمرنا بمعاقتهم، فضلا عن أن أحد أسمائه هو "المنتقم". فكيف ينصر بأكثر هذا العفو الساذج على الانتقام والعقاب؟ الحق أنه لو تصرف في الأسطورة تصرفا أوسع من ذلك لكان الصراع بين القوتين المتنافرتين: قوة الخير لدن أوزيريس وقوة الشر متمثلة في ست، أقوى وأشد وأكثر اضطراما، ولخلق مسرحية أفضل كثيرا من المسرحية الحالية رغم أنها في حد ذاتها مسرحية قوية كما سوف أبين بعد قليل. كذلك فرغم أن إيريس كانت تؤمن بأن صاحب الحق لا يجوز له أن يتخلى عن بعض هذا الحق بل لا بد له أن يعمل على أن يناله كاملا غير منقوص ما دام ذلك في مستطاعه فقد كانت هي وزوجها متقاهمين لا يختلفان، ونراها تقبل تصرفاته الطيبة، بل قل: الساذجة، تقبلا كأن ليس فيها ما يناقض مبدأها هذا الحازم.

وقد سبق أن تناولنا بأكثر موضوعا قريبا من هذا في مسرحيته: "إخنتون وفرتيتي"، إذ يدور الصراع فيها، كما يقول د. عبد الحكيم الزبيدي، "بين رغبة إخنتون في نشر دعوته الجديدة بين الناس سلما لأن دعوته إنما تقوم على الحب والسلام وبين رغبته في استخدام السيف ضد الكهنة الذين وقفوا له بالمرصاد وقاوموه بالعنف وألبوا الناس ضده. وهكذا فالصراع في المسرحية إنما هو في حقيقته دفاع بالحجة والدليل العملي عن مبدأ الجهاد في الإسلام، ورد على الذين يقولون إنه ما دام الإسلام يقوم على مبدأ "لا إكراه في الدين" فكيف يأمر بالقتال لنشر الدين؟" إخنتون، في البداية، رفض استخدام العنف ضد مناوئيه من الكهنة الذين قاوموا دعوته الجديدة وحرصوا الناس ضده. وكذلك فعل أعداؤه بالشام، إذ طردوا الرسل الذين أرسلهم للتبشير بالدين الجديد وهدموا المعابد التي أقاموها. وقد حاول كبير

قواده حور محب أن يقنعه بأن استعمال السيف ضروري لنشر الدين لأن الكهنة يقفون حائلاً بين الناس وبين قبول الدين الجديد، ولكن إختاتون لم يمتنع بكلام كبير القواد قائلاً له إن الحرب لا تتفق مع دعوة الحب والسلام التي أمره الرب بها. وقد أدت سياسة إختاتون السلمية إلى أن تجرأ عليه الكهنة حتى إن عميد كهنة آمون أساء أدبه في حضرة إختاتون ووجه إليه كلاماً جافاً فيه تهديد ووعيد لدرجة جعلت كبير القواد يفقد صوابه ويهجم عليه بالسيف لولا أن إختاتون حال بينهما. وحرص الكهنة الناس على خلع طاعة إختاتون وعدم دفع الخراج واستمالوا قواد الجيش اليهم حتى ساءت حالة الدولة وجفت خزائنها وتفرق أتباع إختاتون عنه، واستولى الحثيون على ولاياته في الشام. وأخيراً حين أصبح إختاتون على فراش الموت تبين له خطؤه وأنه يجب استخدام سيف العدل لتحطيم سيف الظلم. وقد برر المؤلف ضرورة استخدام السيف بقوله على لسان إختاتون مخاطباً ربه: "إن رحمتك العظيمة رحمة الجراح الذي يبتز العضو كي ينقذ الجسم من قرحة سامة. حكمة غابت عني فانهار لها صرح أعمالي" (د. عبد الحكيم الزبيدي/ المغزى الإسلامي في مسرحية إختاتون وفترتي/ موقع "ناشرى").

ولست أملك إلا أن أقف مع الكثير ومع د. الزبيدي في ذات الخندق، فالواقع الذي لا يمكن المماراة فيه بأي حال من الأحوال يؤكد أن الحق الذي ليس له قوة تحميه هو حقٌّ ضائعٌ مقضىٌ عليه. ذلك أن الحقوق لا تتكلم من تلقاء نفسها ولا تكافح بذاتها من أجل بقائها، بل الأمر، حسبما قال القرآن الكريم في توضيح واجب أصحاب القضايا العادلة إزاء من يعتدون عليهم ويريدون محقتهم وتدمير دعوتهم، يتلخص في قوله تعالى: "قَاتِلُوهُمْ يَعْتَبِهِمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِمُهُمْ وَيَنْصَرِكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ"، و"إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم". وبغير هذا فليس أمام أصحاب الحق من مصير إلا المحو والضياع، والتاريخ الذي لا يكذب خير شاهد على هذا الذي نقول.

ولدى اقترابنا من أواخر المسرحية نرى إيزيس تعيش فى الجزء المستقل من مصر بعيدا عن ست وقبضته دون أن تكون زوجة له . ترى كيف تم ذلك، وقد هددها بأن يتخذها لنفسه لأن له فيها وطرا كما قال ؟ هل تركها فلم ينفذ تهديده ؟ لكن لماذا ؟ كذلك من أين أتى حوريس بن أوزيريس إلى الوجود، ولم يكن لأوزيريس ولد إلى أن مات ؟ يقول الحجاجى إن باكثير قد فسر مجيء حورس بالمعجزة من خلال بعث أوزيريس بقوة صلاة إيزيس وتعاويذها، أى بعد حصولها على التابوت والجثمان (الأسطورة فى المسرح المصرى المعاصر / ٥١) . لكن ما وجه الصلة بين عودة أوزيريس إلى الحياة وبين ولادة حوريس ؟ ذلك ما لم يحاول د . الحجاجى أن يوضحه . ثم لماذا كان اسم ابن السيدة حتحور هو أيضا حوريس ؟ ترى ما الحكمة من وراء هذا الخلط بينهما فى الاسم ؟

ومما خالف فيه باكثير تفاصيل الأسطورة أن أوزيريس فى الأسطورة، على خلاف ما تقول المسرحية، هو الذى كان يدرّب ابنه على القتال ويعدّه للمعركة مع ست، وحين تنتهى الحرب بأسر عمه ست تسارع إيزيس بفك وثاقه مما استقرّ الابن

فرضيها: " Afterwards Osiris came from the shades to Horus, and trained and exercised him for war, and then asked him "What he thought the finest thing possible?" and when he replied "to avenge one's father and mother when ill treated;" he asked him secondly "what he considered the most useful animal to people going to battle?" and when Horus answered, "the horse," Osiris wondered at it and was puzzled why he said the horse instead of the lion. But when Horus explained that the lion indeed was serviceable to one standing in need of aid, but the horse can both save him that flees and also destroy the enemy: Osiris on hearing this was rejoiced at the supposition that Horus had provided himself with horses. And as numbers came over from time to time to the side of Horus, Typhon's concubine, Thucris by name, came also, and a serpent pursuing her was cut to pieces by the friends of Horus; and now in memory of this event, they throw down a rope in the midst of all, and chop it to pieces. The battle lasted for many days, and Horus vanquished, but Isis having received from him Typhon in chains, did not destroy, but on the contrary unbound and let him go free. This Horus did not endure with patience, but he laid hands on his mother, and pushed the crown off her head;

whereupon Hermes placed a bull's skull upon her instead of helmet. And when Typhon brought a charge of illegitimacy against Horus, Hermes acting as his counsel, Horus was pronounced legitimate by the gods. After this Typhon was beaten in two other battles; and Isis conceived by Osiris copulating with her after death, [Alluding to the incident of the opening of his coffer, and explaining the sad fate of the too inquisitive little boy.] and brought forth the prematurely born, and weak in his . "lower limbs, Harpocrates

ولقد وُقِّعَ بِأَكْثَرِ كَثِيرًا فِي إِبْرَازِ الْحَقِيقَةِ الْقَائِلَةِ بِأَنَّ أُمُورَ الْعَدْلِ وَالرَّفَاهِيَةِ فِي الدَّوْلَةِ، أَيْةٌ دَوْلَةٌ، إِنَّمَا تَقُومُ أَوَّلَ مَا تَقُومُ عَلَى اسْتِعْدَادِ الشَّعْبِ لِلْكَفَاحِ مِنْ أَجْلِ حَقُوقِهِ مَهْمَا كَلَفَهُ ذَلِكَ مِنْ تَضَحِيَّاتٍ . فَمِنْ رَأْيِ حُورِيْسٍ أَنَّ الْعِبْرَةَ بِشَجَاعَةِ الرَّعِيَةِ وَحِرْصِهَا عَلَى كِرَامَتِهَا وَوُقُوفِهَا فِي وَجْهِ الطَّغْيَانِ لَا فِي قِيَامِ فِرْدٍ مِنْهَا بِعَبْءِ تَحْلِيصِهَا مِنْ شَرِّ الْأَشْرَارِ . وَهَذَا كَلَامٌ حَكِيمٌ لِأَنَّ الْأُمَّةَ إِذَا نَجَتْ مِنَ الشَّرِّ هَذِهِ الْمَرَّةَ فَمَنْ يَنْجِيهَا يَا تَرَى فِي كُلِّ مَرَّةٍ؟ وَمَنْ ثُمَّ فَالْمَهْمُ هُوَ يَقْظَةُ الرَّعِيَةِ لَا تَحْمَسُ بَعْضُ أَفْرَادِهَا فَحَسَبَ بَيْنَمَا تَقْطُ هِيَ فِي نَوْمٍ عَمِيقٍ . وَهَذِهِ نَظْرَةٌ سِيَاسِيَّةٌ ثَابِتَةٌ . وَلِلْأَسْفِ فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ فِي عَصْرِنَا الرَّاهِنِ يَغْفُلُونَ غَفْلَةً تَامَةً عَنِ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ الَّتِي تَفْقَهُ الْعَيُونَ، بَلْ يَتَعَامَوْنَ عَنْهَا تَعَامِيًا، مَفْضِلِينَ أَنْ يَظْلُوهَا بِقَاسُونَ مَا هُمْ فِيهِ مِنْ هَمٍّ وَكَرْبٍ وَكُورَاثٍ وَتَحَلُّفٍ وَضِيَاعٍ كِرَامَةٍ وَهَزِيمَةٍ وَذَلَّ عَلَى أَنْ يَبْذُلُوا بَعْضًا مِنَ التَّضَحِيَّةِ لِقَاءِ الْفَوْزِ بِرَاحَةِ الدُّنْيَا وَسَعَادَةِ الْآخِرَةِ.

وَيَأْخُذُ د . شَمْسُ الدِّينِ الْحِجَاجِيُّ عَلَى بَأْكَثَرِ أَنَّهُ، كَمَا يَقُولُ، قَدْ "تَقَبَّلَ الْخُرَافَةَ وَأَظْهَرَهَا عَلَى الْمَسْرُوحِ فِي حَدِثٍ لَمْ يَقْبَلْهُ بَلُوتَارِكُ نَفْسَهُ . فَقَدْ كَانَ بَلُوتَارِكُ يَرَى أَنَّ الْخُرَافَةَ شَرٌّ لَا يَقِلُّ عَنِ الْإِلْحَادِ، وَرَفَضَ مَا ذَكَرَهُ فِي أُسْطُورَةِ الْحَاكِمَةِ مِنْ أَنَّ هُوَ قَطَعَ رَأْسَ وَالِدَتِهِ . وَهُوَ بَعْدَ هَذَا وَمَا قِيلَ عَنْ تَخْيِيلِ بَدَنِ حُورِيْسٍ مِنَ الْآرَاءِ الشَّاذَّةِ الْغَرِيبَةِ . بَنَى بَأْكَثَرُ مَوْقِفًا فِي الْمَسْرُوحِيَّةِ لَيْسَ مِنَ السَّهْلِ تَقْبَلُهُ، وَكَانَ أَحَدَ الْأَسْبَابِ الَّتِي أَسْقَطَتِ الْمَسْرُوحِيَّةَ وَقَلَّلَتْ مِنْ قِيَمَتِهَا الْفَنِيَّةِ . وَكَانَ هَذَا الْمَوْقِفُ مَبْنِيًا عَلَى أُسَاسٍ مِنْ حُبِّ إِيْرِيْسٍ لِزَوْجِهَا" . وَالْحِجَاجِيُّ إِنَّمَا يَشِيرُ هُنَا إِلَى أَنَّ إِيْرِيْسَ اسْتَطَاعَتْ إِعَادَةَ أُوْرِيْرِيْسَ إِلَى الْحَيَاةِ كَرَّةً أُخْرَى بِالصَّلَوَاتِ وَالرَّقْصِ . ثُمَّ يَضِيفُ قَائِلًا: "لَمْ يَكُنْ

المؤلف فى حاجة إلى الاعتماد على الخرافة ليظهر قوة هذا الحب، إذ إن ذلك الحدث لم يطور العمل المسرحى، فإن أوزيريس لم يعيش طويلا، إذ قتله أخوه بعيد ذلك. ولم يدفع هذا الحدث المسرحية إلى الأمام، وساهم فى خلق جو ممل لا يمكن من متابعة خطة المرأة بعد ذلك للانتقام لزوجها. هذه الخطة مزجت بين ما كتبه بلوتارك وما كتبه الحكيم فى حدث واحد. كما أن المؤلف حاول أن يغير من اتجاه المرأة للأساليب السياسية فعمد إلى المزج بين العمل السياسى والالتزام بالموقف الأخلاقى. وهذه المحاولة من المؤلف أدت إلى تتبع الأحداث وعدم صدقها ووضوحها" (الأسطورة فى المسرحى المصرى المعاصر/ ٣٩٧-٣٩٩).

ترى هل يشير الحجاجى إلى ما كتبه بلوتارك فيما يلى: " I am afraid that this is "moving things that ought not to be moved, and making war not only upon antiquity" (as Simonides hath it), but upon many tribes and families of man, possessed with veneration for these particular deities, when people let nothing alone, but transfer these great names from the heavens to the earth, and do their best to eradicate and destroy (or nearly so) the respect and faith implanted in men from their infancy, and opening a wide door to the atheistical sort, [An evident allusion to the Christians.] and also to him that humanizes the gods, and giving a splendid opportunity to the deceptions of Evemerus, the Messenian, who, by composing treatises upon his false and unfounded mythology, disseminated atheism all over the world, reducing all deities alike to the names of generals, admirals, arid kings, pretended to have flourished in old times; transcribing all this forsooth from the inscriptions in letters of gold set up at Pancho which said inscriptions no foreigner nor Greek, save Evemerus alone, as it seems, has met with, when he made his voyage to the Panchoans and Triphyllans, people that never were, nor are, in any part of the globe

When therefore you shall hear the fables the Egyptians " tell about the gods—their wanderings, cutting to picces, and many such like mishaps you ought to bear in mind what has been above stated, and not to suppose that any of them happened or was done in the manner related. For they do not really call the dog "Hermes," but the animal's watchfulness, sleeplessness, and sagacity (for by knowledge and absence of knowledge it distinguishes between friend and foe, as Plato says) make it appropriate to the most sagacious of the gods: neither do they suppose

that the sun rises as a new born child out of a lotus, but it is in this way they picture the rising of the sun, enigmatically expressing that the solar fire is derived from moisture. For that most savage and terrible King of the Persians, Ochus—who put many to death, and finally butchered Apis and dined upon him along with his friends—they styled "The Sword," and still call him by that name in the list of kings; that is not actually describing his person, but likening the hardness and wickedness of his disposition to an instrument of slaughter. In the same way must you hear the stories about the gods, and receive them from such as interpret mythology, in a reverent and philosophic spirit, both performing constantly and observing the established rites of the worship, and believing that no sacrifice nor act is more well pleasing to the gods, than is the holding the true faith with respect to them, so will you escape an evil no less great than Atheism, namely, Superstition

مختلفان بين الأسطورة والمسرحية. ذلك أن الخرافة عند بلوتارك في نصه السابق إنما قصد بها النيل من الآلهة عن طريق تصويرهم بما لا يليق، وإلا فقصة إيزيس وأوزيريس قائمة كلها على الخرافات من أولها إلى آخرها.

ولقد صور باكثير أوزيريس في صورة الحاكم العصري الديمقراطي، إذ نسمعه يقول عن الملك إنه "ملك الشعب" (بدلاً من أن يقول: ملكي)، كما يصف نفسه بأنه خادم الشعب. وبأكثير في هذا إنما يعتمد على ما اشتهر به أوزيريس في التاريخ، فعند بلوتارك نقرأ أن أوزيريس كان يحكم مصر دون حاجة إلى سلاح، بل بالإقناع والعقل والموسيقى والغناء، كما كان يطوف بالبلاد يعلم رعاياه التحضر والزراعة

وعبادة الآلهة: "When Osiris reigned over the Egyptians he made them reform their destitute and bestial mode of living, showing them the art of cultivation, and giving them laws, and teaching them how to worship the gods. Afterwards he travelled over the whole earth, civilizing it; far from requiring arms, he tamed mankind through persuasion and reasoning joined with song of all kinds . . . and music which he brought over

وأرجح الظن أن باكثير قد سمى قصر أوزيريس لهذا السبب بـ "القصر الأخضر". ألم يعلم الشعب الزراعة؟ على حين سمى قصر ست: "القصر الأحمر"

إشارة إلى دمويته وقسوته وشره . وعلى نفس الشاكلة يسمى توفيق الحكيم أوزيريس على السنة الناس في مسرحية "إيزيس" بـ"الرجل الأخضر".

وفي المسرحية يطالعنا منظر رقص عار في قصر أوزيريس، فهل كان هناك رقص عار في ذلك الوقت؟ إنه مجرد تساؤل . وحتى لو كان فهل يليق بأوزيريس أن يكون في قصره مثل ذلك الرقص الفاحش؟ وهذا المنظر يذكرني بمنظر الرقص في مسرحية باكثير الأخرى: "سر الحاكم بأمر الله"، حيث نشاهد جماعة من الراقصات يتأودن أمام الحاكم ويغنين غناء كله فتنة وإثارة للشهوات، وهو ما دفعني إلى الابتسام لصدوره من باكثير، إذ لم أتوقع منه شيئا مثل هذا تصورا مني أن تحرجه سوف يمنعه من التوقف أمام مثل ذلك المشهد . وليس معنى كلامي أن المتدينين لا يحسون دبيب الغرائز في عروقهم وكأنهم ملائكة لا يعرفون وساوس النفس، بل أقصد أن الناس تتوقع من الأدباء الذين من هذا الطراز ألا يقفوا طويلا أمام مثل تلك الأحاسيس، بل يتجاوزوها إلى ما هو أجدى وأطهر . وسوف أكتفى بهذا، ويمكن القراء أن يأخذوا فكرة عما أقصد إذا أوردت لهم ما كانت الراقصات الغائبات يغنينه للخليفة في المسرحية، فهن يقطن مثلا، وقد حذفنا من كلامهن بعض الألفاظ الشديدة:

نَحْنُ مَنَّى السُّدُنَا نَحْنُ أَعَانِيهِ

مَا لَذَّةُ السُّدُنَا لَوْلَا غَوَانِيهِ

وتقول إحداهن، واسمها شمس:

عَيْنَايَ مَا عَيْنَايَ؟ عَيْنَايَ يَا مَوْلَايَ

نَجْمَانِ لِمَا حَانُ بِالسُّرِّ بَوَاحَانُ

.....؟ كَأَنَّ مِنَ الخَمْرِ

مَنْ يَرْتَشِفُ مِنْهَا لَا يَصْطَبِرُ عَنْهَا

خَدَيْ مَا خَدَيْ؟ مِنْ رَيْقِ السُّورِ
 وَالقَنَنَةَ القَنَنَةَ تَكْمَنُ فِي الوَجْنَةَ

 سِرَانِ مِبْثُوثَانِ بِالْحَبِّ مِبْثُوثَانِ
 وَعُودِي الرِّيَّانِ مِنْ مَائِهِ نَشْوَانِ
 لَوْخَفَ.....هَاءُ لَطَارَ عِطْفُهُ هَاءُ

وأخيرا تدنو من الحاكم وهي تترنم في تكسر ودلال:

وَفِيَّ يَا مَوْلَانِي مَا فِيَّ يَا مَوْلَانِي
 وَالْخَيْرِ يَا مَوْلَانِي عِنْدَكَ يَا مَوْلَانِي

فتصنع زميلاقتها ما صنعت، ويفننن نفس المقطع، وينفس الطريقة!

ومع هذا فالمسرحية، رغم هذا الذي قلته، تشد القارئ شدا قويا لما فيها من جلال اللغة وإبراعة الكاتب في خلق الجو. لقد شعرت فعلا أنني أعيش في العصور القديمة، وتعاطفت مع إيريس في لفتها على زوجها المغدور وبجتها الموله عنه، وبخاصة في المشهد الذي ضمها وحتحور وابنها عند الكوخ. والحوار في كثير من المواضع حى ومتوتر ويدل على أساذية في إجراءاته. كذلك فالطهارة والرحمة والاحترام الذي كان أوزيريس يحكم به مصر والشعب المصري هي أيضا مما يفضي على المسرحية سحرها الخاص رغم ما لاحظته عليها من مأخذ. ذلك أننا في بلاد الإسلام بوجه عام نقصد هذا اللون من الحكم منذ قرون، وتعطش إلى شيء منه. كما أن توضيح حوريس للمصريين أن العبرة بموقفهم هم وشعورهم بالكرامة وإجبارهم الحاكم على أن يسير فيهم سيرة صالحة، وليست العبرة بالحاكم نفسه، هذا التوضيح ينسجم مع ما أتادى به وألح عليه وأكد أنه لا أمل بتاتا في أي شيء إن لم يضعه

الشعب قُرْطًا فى أذنه، ومن ثم يدفَعنى إلى التعاطف مع المسرحية وما تنادى به . وهناك أيضا الصراع بين الخير والشر، وهو صراع أبدي، وقد عرضه بأكثر عرضة قويا . ولو بذل جهدا أكبر لكان العرض أقوى وأشد تأثيرا . ولا ننس إيزيس وقوة شخصيتها، وهذا لون جديد علينا إلى حد كبير، وقد مهر الكاتب فى عرض شخصيتها القوية بحيث لم يخرجها عن طورها كأنثى ولا عما يجب أن تتحلى به الزوجة الصالحة من احترام زوجها والعمل على مرضاته وتفهّم ظروفه والاجتهاد فى إنجاحه، فهى مثلا تحرص على أن تبدو جميلة فى عين زوجها وتلطف على عودته وتزين له بكل ما لديها من ملابس أنيقة وجواهر ثمينة، وتسال من حولها من الوصيفات عن مدى أناقتها وقتنتها رغم كونها الملكة . . .

نظريته طه حسين في الشعر الجاهلي سرقة أم ملكية صحيحة؟

ما زلتُ أذكر تلك المحاضرة التي كتبت أقيمتها بين العصر والمغرب في أحد الأيام من خريف سنة ١٩٨٩م على طلاب قسم اللغة العربية وآدابها في كلية الآداب بجامعة عين شمس بالقاهرة حين قام طالبٌ بمن يُسعدون أساتذتهم بمناقشتهم فيما يقولون ولا يكفون بالسماع السلبي القاتل، فعلق على ما كتبتُ كُتبه عن الدكتور طه حسين في كتابي: "معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين" قائلا: يبدو لي أنك قد ظلمتَ الدكتور طه في اتهامك إياه بأنه أخذ نظريته التي تشكك في الشعر الجاهلي وشعراته من المستشرق البريطاني ديفيد صمويل مرجليوث. وكعادتي في مثل تلك الظروف توقفت قليلا وأنا أتسم للطلاب قبل أن أرد عليه بما يشبه الإلهام: غريبة! كيف فاتني أن أرجع لما كتبه الدكتور طه في كتابه "قادة الفكر" عن الشاعر الإغريقي هوميروس صاحب الإلياذة قبل أن أضع كتابي هذا؟ ثم أردفت قائلا: أرجو منك أن تنزل الآن فتستعير ذلك الكتاب من مكتبة الكلية وتحضره لي حتى نستكمل النقاش في مكتبي، إذ يغلب على ظني أن طه حسين قد تطرق إلى الحديث عن الشعر الجاهلي في أول فصول ذلك الكتاب الذي كتبتُ قرأته من زمن غير قريب، وأريد أن أرى ماذا قال في ذلك الموضوع. ولم يكذب الطالب خيرا، فما إن انتهت المحاضرة وعدت إلى مكتبي وبرفتي بعض الطلاب المتحمسين لمتابعة النقاش حتى وجدته ينتظرنى وفي يده الكتاب المستعار. فشكرته وأخذته منه وشرعتُ أقلب صفحات الفصل المشار إليه، ولم يطل بنا الانتظار، فقد وقعتُ على نص مهم جدا للدكتور طه يقول فيه إنه ما كانت الحضارة الإسلامية، التي ظهر فيها مَنْ ظهر من الخلفاء والعلماء وأفاض الرجال، لتوجد لو لم توجد البداوة العربية التي سيطر عليها امرؤ القيس والنابغة والأعشى وزهير وغيرهم من الشعراء الذين نبخسهم أقدارهم ولا تعرف لهم حقهم. هكذا بالنص على ما سوف يأتي بيانه. فأريتُ النص للطلاب

ثم شفعتُ ذلك، وأنا أضحك، بسؤال الطالب الذى فجَّر المسألة قائلاً: "أوما تنزل عند اتهامك لى بأتى ظلمت طه حسين؟ إن هذا الكتاب، كما يتضح من مقدمته، قد صدر قبل ظهور البحث الذى وضعه مرجليوث عن الشعر الجاهلى بأسابيع قليلة جدا جدا مما يدل على أن الدكتور طه لم يكن، حتى ظهور دراسة مرجليوث، يشك أدنى شك فى صحة الشعر الجاهلى أو فى وجود شعرائه. ثم إنه لم يكف بذلك، بل ها هو ذا يؤكد أنه لولا وجود ذلك الشعر ما وُجِدَت الحضارة الإسلامية. وهو كلام كبير وخطير!".

وبعدها بقليل فوجئت بالأستاذ عبد الرشيد صادق محمودى (الذى كتبت قد رددتُ عليه فى كتابى المذكور بأن الدكتور طه لا يمكن أن يكون قد استقى شكه فى الشعر الجاهلى من الكاتب الفرنسى إرنست رينان كما يدعى هو) فوجئت به يكتب فى شهر سبتمبر بـ"الأهرام" ثلاث حلقات يتناول فيها ما قلته عنه معززاً برأيه السابق فى الموضوع براهين ظنَّها مفحمة مما دفعنى إلى التعليق على ما كتب، مستشهداً فى تعليقى، ضمن ما استشهدتُ، بما قرأته مع طلابى من كلام الدكتور طه فى كتابه "قادة الفكر"، ثم أرسلتُ الجزء الأول من هذا التعليق للصحيفة مع أحد الأشخاص، لكن الرسول عاد وأخبرنى، والعهدة عليه، بأنه قد فهم من كلامهم أنهم لا ينوون أن ينشروا ما بعثتُ به إليهم. وكنت أستعد فى ذلك الحين للسفر إلى السعودية مُعَاراً إلى جامعة أم القرى بالطائف فانشغلت بتجهيز أوراق السفر وما إلى ذلك عن متابعة الأمر. وها هى ذى السنون تدور، ويشير بعض الكتاب فى جريدة "شباب مصر" الضوئية هذه القضية فأجدها فرصة سانحة لمحاولة نشر ما كتبتُ كتيبه آنذاك بعد أن حصلت، بشق الأنفس من خلال البريد المشياكى، على مسوِّدة الجزء الثانى منه (مسوِّدة الجزء الثانى فقط، لا النسخة المنتقحة من المقال كله)، وهى فى حال يُرثى لها من التهويش والتفكك بعد ذلك الزمن الطويل.

وتدور نظرية عبد الرشيد الصادق محمودى على أن إفادة طه حسين الرئيسية فيما يتعلق بشكّه فى الشعر الجاهلى مستلهمة من المستشرق الفرنسى إرنست رينان،

الذى يؤكد الأستاذ محمودى أن الدكتور طه كان على علم، قبل أن يضع كتابه "فى الشعر الجاهلى" بستوات طويلة، بما كُتب هو ووصفاؤه الألمان عن ذلك الشعر (انظر مقاله "مناجى ألمانية وفرنسية لشكوك العيد" بالصفحة الثقافية من "أهرام" الجمعة ٨ سبتمبر ١٩٨٩م). والأستاذ محمودى يريد، فيما هو واضح، أن يخفف من التقياف الجبل حول عنق طه حسين. إنه لا ينفى إفادته من كتابات المستشرقين، لكن فرق بين إفادة وإفادته: فطه حسين، فى حالة ثبوت الإفادته من مرجليوث، سارق سرقة لا يمكن أبرغ الحامين أن يبرىئ ساحتها منها، أما فى حالة الإفادته من رينان فلن يكون الأمر أمر سرقة، فرينان لا ينكر الشعر الجاهلى، بل تنحصر الإفادته فى أن طه حسين قد استخدم الفكرة التى وجدها عنده حسبما قال، لأنى لم أطلع بنفسى على الدراسة المذكورة (وهى أن ذلك الشعر لا يعكس اختلاف اللهجات العربية فى الجاهلية ولا يقدم لنا صورة الحياة الدينية أوأنداك) استخدمها فى نقض الشعر الجاهلى، وعلى هذا فإنه رغم إفادته منه يبتى مفكراً أصيلاً لا يردد آراء غيره. أى أن طه حسين هو ابنُ بجدتها، أو على الأقل صاحب مشاركة أصيلة فى الأمر لا سارق يسطو على أفكار الآخرين. وهذا هو مربط الفرس!

وقد أصدر رينان كتابه " Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques "، الذى تعرّض فيه للشعر الجاهلى فى ١٨٥٣م (بالنسبة للجزء الأول)، و١٨٦٩م (للجزء الثانى)، كما عرّض رينيه باسيه آراء المستشرقين الألمان حول ذلك الموضوع فى كتابه عن "الشعر العربى قبل الإسلام" عام ١٨٨٠م (انظر، فى تاريخ صدور الكتابين، نجيب العقيقى/ المستشرقون/ ط٣/ دار المعارف/ ١٩٦٤م/ ١/ ٢٠٢، ٢٢٣. ويجد القارئ ترجمة لهذه الأبحاث وغيرها من الأبحاث المشابهة فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى: "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى").

وبالمناسبة فهاتان الجتان، أو قل: هاتان الشبهتان، لا تصمدان للنظر، فنحن العرب الآن مثلاً نتكلم فى حياتنا اليومية باللهجات العامية المختلفة التى كثيراً ما

يتعسر فهمها على غير أصحابها، لكننا حين نكتب نصطع اللغة الفصحى التى يفهما الجميع، ولا تعارض بين هذا وذاك، ولا يمكن أن يأتى باحث بعد عدة مئات من السنين فينفى صحة هذا التراث العلمى والأدبى الضخم بحجة أنه لا يعكس ما كنا نتخاطب به من لهجات. ويؤكد هذا أنه سبحانه وتعالى قد وصف القرآن الكريم فى أكثر من موضع منه بأنه نزل بـ "لسان عربى مبين"، ولم يقل: "بلسان قرشى أو حجازى" مثلا، وهذا يعنى أنه كان هناك لسان قومى للعرب جميعا يتواصلون به رغم اختلاف القبائل واللهجات. كما أن القول بجلو الشعر الجاهلى من الموضوعات الدينية هو دعوى غير صحيحة. وحتى لو كانت صحيحة فليس معنى ذلك أن هذا الشعر مزيف، فأقصى ما يمكن أن يقال فيه حينئذ أنه شعر ناقص لأنه شعر زائف. هذا هو حكم المنطق، ولكن خلنا فيما نحن فيه، فذلك موضوع آخر!

وأريد الآن أن أتبع أفكار رينان والمستشرقين الألمان فيما كتبه المؤلفون المصريون والمتصرون الذين تناولوا ذلك الشعر حتى أخرج طه حسين كتابه المذكور وكانوا متصلين بكتابات المستشرقين وبيئاتهم كى نعرف مدى اتبائه النقاد ورجال الأدب لهذه الأفكار واهتمامهم بها. وأقدم هؤلاء، فيما نعرف، حسن توفيق العدل (١٨٦٢-١٩٠٤م)، الذى كان من أوائل المبعوثين إلى ألمانيا لدراسة الآداب والتربية بجامعةها، والذى اختاره الألمان للتدريس بالمدرسة الشرقية ببرلين، ثم حاضر بعد ذلك فى كمبريدج سنة ١٩٠٣م، وظل هناك حتى سنة ١٩٠٤م. وقد كتب العدل "تاريخ آداب اللغة العربية" وطبعه على البالوظة عام ١٩٠٤م، وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب. فإذا ما قرأنا ما كتبه عن الشعر الجاهلى راعنا أنه لم يكن يدور بذهنه أى شك فى ذلك الشعر مع أنه عاشر المستشرقين فى أوروبا طالبا وأستاذا رَدَحًا من الزمن كما رأينا. وبالنسبة للنقطة الخاصة بلغة الشعر الجاهلى نراه يقول بأن أصحابه كانوا يستعملون لهجة قرش لكونها لغة العرب الأدبية ولحرصهم على شيوع شعرهم بين القبائل العربية جميعا (انظر عبد الحى دياب/ التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد/ دار الكاتب العربى/ القاهرة/ ١٩٦٨م/ ٩٠-٩٣، ود.

عبد العزيز الدسوقي/ تطور النقد العربي الحديث فى مصر/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/١٩٧٧م/١٨٣-١٨٦).

ولدينا كذلك سليمان البستاني مُعَرَّب الإلياذة الذى كتب مقدمة ضافية لها عرض فيها للشعر الجاهلى وقرز وثاقة الطرِيقَة التى انتقل بها، ومن ثم فذلك الشعر منذ المهلهل بن ربيعة صحيح لديه، وإن لم يحل بعضه من النقد والشبهات (وهذا نص عبارته). وبالمثل نراه يقرّر أن العرب، وإن اختلفت لهجاتهم، كانوا يؤلفون شعرهم وينثرهم بلهجة قرش لأنها أفصح اللهجات، فضلا عن أن سدانة هذه القبيلة للكعبة كتب للهجتها السيادة. كما أكد أن الشعر الجاهلى يصور الحياة العربية فى ذلك الوقت أدق تمثيل (انظر ترجمته للإلياذة/ مطبعة الهلال/ ١٩٠٤م/ ١/ ١١١، ١٠٧، ١٢٠-١٢١). ومن هذا يتضح لنا أنه لا يوجد أى انعكاس لشكوك المستشرقين فيما كتب البستاني عن ذلك الشعر. بل إنه لم يذكر أيا منهم، اللهم إلا رينان، وفى معرض الثناء على شعر هوميروس مما لا علاقة له بقضية الشك فى الشعر الجاهلى البتة (ص ٢٤). والملاحظ أنه كان مطمئنا تمام الاطمئنان للشعر الجاهلى فى ذات الوقت الذى كان يعنى فيه أن بعض الدارسين الغربيين فى أواخر القرن الثامن عشر كانوا يشكون فى وجود هوميروس (ص ٢٥).

ومن هؤلاء المؤلفين المطلعين على كتابات المستشرقين والمتصلين بهم اتصالا مباشرا أيضا جرجى زيدان، الذى تبحث فيما سطره عن الشعر الجاهلى فى كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية" المملوء بالمراجع الاستشراقية عن أثر لما كتبه رينان أو تولدكه أو آفارت عن هذا الشعر ومدى صحته أو عديمها. فلا تجد لشيء من ذلك ظلاً أياً ظل. وحتى فى المسألة الفرعية المتصلة بالمعلقات وهل علقت فعلاً على أسرار الكعبة أو لا نراه يرفض شك المستشرقين فى ذلك الأمر. وقد يظن بعض القراء أن جورجى زيدان ربما لم يطلع على كتابات أولئك المستشرقين فى ذلك الموضوع، فأسارع إلى طمأنتهم بأنه قد ذكر بين مراجعه دراسات هؤلاء المستشرقين الثلاثة وغيرهم حول هذا الشعر (انظر كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية"/ دار الهلال/

تعليق د. شوقي صيف/ ١٦٧) حيث يشير إلى ما كتبه نولدكه وآفارت ولايال وسلان... إلخ، وكذلك كتابه "العرب قبل الإسلام"/ دار الهلال/ تعليق د. حسين مؤنس/ ٣٥ حيث ذكر كتاب رينان الذي نحن بصدهه).

أما د. أحمد ضيف، ولعله أول من عرّض من المصريين لشك بعض المستشرقين في الشعر الجاهلي، فإنه لخص موقف هؤلاء المستشرقين من ذلك الشعر وناقشه ورفض ما فيه من غلو، ولكن في ثلاث فقرات ليس غير. والملاحظ أنه لم يذكر أسماء هؤلاء المستشرقين بل اكتفى بالقول بأنهم "جماعة من المستشرقين، خصوصا الألمانين منهم". والملاحظ أيضا أنه لم يُسم رينان في هذا السياق، وإنما سماه في سياق آخر، وهو مناقشته لمدى تمتع العرب بالخيال القادر على خلق الخرافات والأساطير أو حرمانهم منه (انظر كتابه "مقدمة لدراسة بلاغة العرب"/ القاهرة/ ١٩٢١م/ ٥٧ - ٦٢).

وإذا كان د. أحمد ضيف هو أول من عرض من المصريين لشك بعض المستشرقين في الشعر الجاهلي فيما أعلم، فإن الرافعي هو أيضا، في حدود ما قرأت وما أذكر، أول من عرض لشك علمائنا القدامى في ذلك الشعر، وذلك في كتابه "تاريخ آداب العرب"، الذي صدر سنة ١٩١١م. أي أن الرافعي قد تعرض لقضية الشك في الشعر الجاهلي قبل طه حسين بنحو خمسة عشر عاما، الرافعي المتهم بتقديس القديم لجرد أنه قديم ومعاداة الجديد لجرد أنه جديد. ولكي يكون القارئ على بينة من قيمة ما صنع الرافعي أسوق له وصف د. ناصر الدين الأسد للباب الذي عقده في كتابه لهذا الموضوع، إذ أكد أنه قد "حشد فيه من المادة ما لم يجتمع مثله من قبله ولا من بعده حتى يومنا هذا في صعيد واحد من كتاب لم فيه شآت الموضوع من أطرافه كلها واستقصاء استقصاء"، وإن ذكر أنه لم يتعرض لما قاله المستشرقون في هذا السبيل (د. ناصر الدين الأسد/ مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية/ ط٥/ دار المعارف بمصر/ ١٩٧٨م/ ٣٧٧)، وهو ما يشير إلى أن ما كتبه أولئك القوم لم يكن له من الأهمية ما يلفت أنظار كتابنا في ذلك الوقت.

فماذا عن طه حسين، الذي يزعم عبد الرشيد الصادق محمودى رغم كل ذلك أنه لا بد أن يكون قد اطلع على ما كتبه رينان والمستشرقون الألمان قبل أن يكتب كتابه "فى الشعر الجاهلى" بأعوام طوال؟ وفى الجواب عن هذا السؤال سوف أتبع كتابات طه حسين فى الفترة الممتدة ما بين دخوله الجامعة المصرية سنة ١٩٠٨م واتصاله من ثم بالمستشرقين اتصالاً مباشراً فى قاعات الدرس وخارجها إلى تاريخ تأليفه لكتابه: "فى الشعر الجاهلى"، الذى نحن بصدده.

لقد تناول طه حسين كتاب جرجى زيدان "تاريخ آداب اللغة العربية" فى عدة مقالات بمجلة "الهداية" (أعداد يونيه ويوليه، وأغسطس وسبتمبر، وأكتوبر ونوفمبر ١٩١١م) وتعرض لبعض ما قاله زيدان حول الشعر الجاهلى، لكن لم تدبر من فيه كلمة واحدة يحيط بها طائف من الشك فى ذلك الشعر، بل إن كلامه ليدل على أنه كان يأخذ صحته قضية مسلمة: ففى المقال الأول مثلاً لا يخرج ما قاله فى ذلك الصدد عن الاعتراض على زيدان لتقسيمه شعراء الجاهلية إلى أمراء وفرسان وصعاليك وأصحاب مملكات بدلا من تقسيمهم على أساس من أشعارهم وما تتأثر به هذه الأشعار من طبيعة الإقليم والدين والأخلاق والعادات ونحو ذلك، أو الاعتراض عليه بأن زوجة امرئ القيس لم يكن اسمها "جندب" بل "أم جندب". وفى المقال الثانى نراه يتحدث عن امرئ القيس وزهير وابن أم كلثوم وعنزة وغيرهم من أصحاب المملكات حديث المطنن تمام الاطمئنان إلى حقيقة التاريخية وتمثيل أشعارهم للبيئة التى ظهوروا فيها خير تمثيل.

وفى محاضرة ألقاها فى ١٩ شهر أكتوبر من العام نفسه بعنوان "هل تسترد اللغة مجدها القديم؟" ونشرت فى المجلة ذاتها فى عدد أكتوبر-نوفمبر من ذلك العام نراه يتعرض لشعر الجاهليين بما يدل دلالة جازمة على أنه كان خالى البال تماما من الشك فيه: فهو مثلاً يتحدث عن اللغة العربية فى الجاهلية مؤكدا أنها لغة فحمة الألفاظ ضخمة المعانى مينة الأساليب رصينة التراكيب كاملة القوى استطاعت أن تعبر آدابها الوجدانية عن كل ما كان العرب يريدون التعبير عنه فى أى مجال من

مجالات القول، وأن أشعارها تتفوق على الشعر المصرى فى عصره، ضاربا مثلا على هذا التفوق من شعر امرئ القيس نفسه، الذى سينفى وجوده فيما بعد فى كتابه "فى الشعر الجاهلى"، ومستشهدا على ما يريد تقريره من أفكار وآراء بأشعار الملك الضليل وغيره من شعراء الجاهلية كالأعشى وكبشة أخت عمرو بن معديكرب... وهكذا. بل إنه قد عرّج فى تلك الخطبة على ابن سلام وكتابه "طبقات الشعراء"، وهو أول كتاب يؤصل نظرية الشك فى الشعر الجاهلى، ومع هذا لم يتطرق بكلمة واحدة، ولو همسا، إلى الكلام عن النحل فى ذلك الشعر! ليس ذلك فحسب، إذ نسعه يقول فى الشعر الجاهلى هذه الكلمة الخطيرة الدالة: "فى ذلكم العصر التبيت جذوة الشعر واستطار شرره فالتهم كل شىء واحتكم فى كل إنسان، ولم تكن كلمة إلا له، ولا رأى إلا عنه، ولا اعتماد إلا عليه. وكان يكفى للشاعر أن يمدح الوضيع فيرفعه، أو يذم الرفيع فيضعه، أو يغرى بالحرب فتهالك النفوس وتتفانى القوى، أو يدعو إلى السلم فتصبح الضغائن والأحقاد نسيئا منسيا". كما تعرض لابن سلام وكتابه المذكور فى مقاله المنشور بـ"الجريدة" فى عدد ١٧ مايو ١٩١١م بعنوان "الآداب العربية فى الجامعة"، لكن دون أن يتطرق إلى قضية الشك فى الشعر الجاهلى رغم إشارته البرقية إلى تكذيب ابن سلام لابن إسحاق فيما رواه من أخبار وأشعار عن عاد وثمود وطسم وجديس.

ومعروف أنه قد انتقد فى عام ١٩١١م كتاب مصطفى صادق الرافعى "تاريخ آداب العرب"، الذى خصص فيه مؤلفه صفحات طويلة لقضية النحل فى الشعر الجاهلى، ومع ذلك لا تحس فيما كتبه عن هذا الكتاب أنه كان يدور فى خلدته أى شك فى ذلك الشعر. ومعروف كذلك أن هذا الكتاب الذى لم يعجب طه حسين آنذاك قد أعجبه بعد ذلك بخمسة عشر عاما حين أثنى عليه ومدحه فى كتابه "فى الشعر الجاهلى". وقد قلت، فى تفسير هذا التغير الحاد فى موقفه ذلك، إنه أراد أن يخدر الرافعى حتى لا يتعرض بالنقد لما كتبه عن القرآن والنبي فى ذلك الكتاب، وإن هذا التقرب لم يخدع الرافعى فشن عليه حملة صاعقة (انظر كتابى "معركة الشعر

الجاهلى بين الراضى وطه حسين" / القاهرة / ١٩٨٧م / ١٥ - ١٦). كما نجده، فى كتابه "تجديد ذكرى أبى العلاء"، الذى نشره فى عام ١٩١٤م، يستشهد بقصيدة للمرقش من "المفضليات" استشهداً من لا يجد فيها ولا فى الشعر الجاهلى ما يمكن أن يثير شكوكه (انظر الكتاب المذكور / دار الكتاب اللبنانى / بيروت / ١٩٧٤م / ٦٤).

هذا قبل أن يسافر د. طه إلى فرنسا. ثم سافر وعاد، فهل نجد فى كتاباته قبل أن يؤلف مجته "فى الشعر الجاهلى" ما يدل على أنه عدل عن موقفه من هذا الشعر بتأثير إقامته فى فرنسا عدة سنوات وإتقانه اللغة الفرنسية وزيادة اقترابه من المستشرقين وكتاباتهم؟ الجواب: لا. وربما أعاننا على فهم المسألة أن نعرف أن بعثة طه حسين إلى فرنسا إنما كانت لدراسة التاريخ، وأن الكتب التى ذكر فى الجزء الثالث من "الأيام" أنه قرأها هناك لا تتضمن أى شىء يتعلق بالأدب العربى ولا بالشعر الجاهلى على وجه الخصوص، وأن اسم ريتان أو نولدكه أو الفارت لم يرد بين عشرات الأسماء التى وردت فى ذلك الكتاب أو فى كتاب زوجته "معك"، وهو الكتاب الذى روت فيه حياتها معه، وأن الدكتور طه عندما عاد إلى مصر واشتغل بالتدريس فى الجامعة إنما كان يدرّس التاريخ الأوروبى القديم حتى العام الدراسى ١٩٢٥ - ١٩٢٦م حيث تحوّل إلى تدريس الأدب العربى (الشعر الجاهلى بالذات)، وأن كل الكتب التى ظهرت للدكتور طه منذ عودته من فرنسا حتى ظهور كتابه "فى الشعر الجاهلى" إنما كانت تتعلق على نحو أو على آخر بالتاريخ الأوروبى القديم. ومنها كتابه "صحف مختارة من الشعر التمثيلى عند اليونان" (المكتبة التجارية / ١٩٢٠م / ٤٩)، وفيه يشير إلى معلقة امرئ القيس إشارة المطمئن تمام الاطمئنان إلى صحتها ثم كتب بعد ذلك بسنوات طائفة من المقالات عن الشعرين العباسى والأموى. وقد تعرّض، فى عددٍ من هذه المقالات، للكلام عن الشعر الجاهلى وشعرائه، ولكن بطريقة من يؤمن بصحة هذا الشعر إيماناً تاماً ولا يتخيل للحظة أنه يمكن أن يكون موضع شك، مما يقطع بأن كل ما قاله أ. عبد الرشيد الصادق من أن طه حسين لا بد أنه اطلع على ريتان والمستشرقين الذين شكوا فى ذلك الشعر لا يستند إلى أساس. وبالمناسبة لم يرد

لربنان ولا لغيره من المستشرقين الشاكين في ذلك الشعر أى ذكر في هذه المقالات .
والى القراء الكرام بعضا مما قاله عن الشعر الجاهلى فيها :

١- يقول فى مقال منشور بـمجردة "السياسة" بتاريخ أول أكتوبر ١٩٢٤م عن الغزل فى صدر الإسلام: "غزل الجاهليين كان ماديا خالصا فى حين كان فى غزل الإسلاميين شىء غير المادة . ما الذى كان يُعنى به امرؤ القيس أو النابغة أو الأعشى إذا تغزلوا وذكروا النساء ؟ . . . كان الغزل عندهم ضربا من الوصف . . . وقلما تجد عندهم عناية بالعاطفة أو حرصا على تمثيلها ، فإن وجدت عندهم هذه العناية لم تلبث أن تزدرى هذه العاطفة ازدراء لأنها كانت عاطفة مادية غليظة . . . كانت عواطفهم تصدر عن الشهوات وإثارة اللذة قبل كل شىء" .

٢- وفى "السياسة" أيضا بتاريخ ١٧ أكتوبر ١٩٢٤م ، وتحت عنوان "عود إلى الغزلين- وضاح اليمن" ، نسّمعه يقول: "أريد أن أحدثك عن هذا الشاعر الذى يلقبونه بـ"وضاح اليمن" ، والذى قُتِنَ به بعض أساتذة الأدب المُحدثين حتى خُيِّل إليهم أنه اخترع الشعر التمثيلى وأضافه إلى تراثنا القديم . . . ونسوا أن الحوار ليس هو التمثيل ، وإنما هو أصل من أصول التمثيل ، ونسوا أيضا أن هذا الحوار الذى يحدونه فى شعر وضاح قد سبق إليه الشعراء جميعا فى جاهليتهم وإسلامهم ، فحاور امرؤ القيس عشيقاته وحاور ابن أبى ربيعة أخدانه" .

٣- وفى نفس الجريدة بتاريخ ١٠ ديسمبر ١٩٢٤م نجده يؤكد أن شعراء الجاهلية لم يكونوا يُعنون بالغزل إلا بوصفه "وسيلة شعرية إلى ما كانوا يذهبون فيه من مذاهبهم الشعرية المختلفة . ولا تكاد نعرف بين الجاهليين شاعرا قصر حياته الشعرية على الغزل . بل قليل جداً عددُ القصائد الجاهلية التى لم يتناول فيها أصحابها إلا الغزل وحده" .

ثم أخيراً نراه فى الفصل الذى خصصه للشاعر الإغريقى هوميروس من كتابه "قادة الفكر" ، الذى صدر فى إبريل ١٩٢٥م ، وهو نفس الشهر الذى وضع فيه مرجليوث دراسته التى يشك فيها فى الشعر الجاهلى جميعه ، نراه يستطرد للمقارنة بين

بداوة اليونان وأشعارها وبين بداوة عرب الجاهلية وأشعارهم، فلا نجد يشك في أشعار الجاهلية أى مقدار من الشك، بل يؤمن بها ويؤكد أنها أساس حضارة الإسلام، ولولاها ما كان الخلفاء والعلماء والقواد المسلمون. وقد ألح على هذه الفكرة إلحاحاً كبيراً، فى الوقت الذى ذكر معها شك بعض الباحثين الأوربيين المحدثين فى وجود هوميروس. وهذا نص عبارته: "علام تقوم الحياة العربية فى بداوة العرب وأول عهدهم بالإسلام؟ على الشعر... هل كانت توجد الحضارة الإسلامية التى ظهر فيها من ظهر من الخلفاء والعلماء وأذاذ الرجال لو لم توجد البداوة العربية التى سيطر عليها امرؤ القيس والتابغة والأعشى وغيرهم من الشعراء الذين نبخسهم أقدارهم ولا نعرف لهم حقهم؟" (قادة الفكر/ ط٩/ دار المعارف بمصر/ ١٠ - ١١).

والعجيب أن طه حسين، فى رده بعد ذلك على من اتقدوا غلوه فى الشك فى الشعر الجاهلى، قد احتج عليهم بأنهم يجهلون أن النحل غير مقصور على العرب، بل عرفه اليونان والرومان، وأن الدراسات الحديثة قد نسفت اطمئنان الأقدمين إلى صحة إياذة هوميروس وأوديساه (فى الأدب الجاهلى/ دار المعارف/ ١٩٦٤م/ ١١٣ - ١١٦). وفاته أنه هو نفسه كان يعرف ذلك قبلا، لكنه لم ينتفع به، إذ ظل على اطمئنانه إلى الشعر الجاهلى إلى أن ظهرت دراسة مرجليوث.

ظل هذا هو موقف طه حسين، كما قلنا، حتى إبريل ١٩٢٦م على الأقل، وهو الشهر الذى كتب فيه مرجليوث مقاله الذى يشكك به فى الشعر الجاهلى، والذى نشره فى يولييه من ذلك العام، وإذا بالدكتور طه بعد هذا المقال بنحو عشرة أشهر يصدر كتابه "فى الشعر الجاهلى" مستديرا بزواوية مقدارها مائة وثمانون درجة، إذ انطلق كالإعصار الهائج يشك فى ذلك الشعر لا يكاد يُبقى منه على شىء. ويتساءل الباحث: ترى ما الذى جد؟ والجواب: لم يجد إلا مقال مرجليوث، فكتاب رينان قد مرّ عليه عشرات الأعوام، فضلاً عن أنه لم يشك فى ذلك الشعر، وأقل قليلاً من ذلك الزمن مرّ على ما كتبه تولدكه وآفارت وباسيه، وليس فيه اختلاف يُذكر عما قاله تقادنا القدماء. كما مرّت خمس سنوات على صدور كتاب أحمد ضيف،

الذى لم يكن فيه مع هذا ما يثير العقل العربى لعدم خروج آراء المستشرقين التى عرض لها عما وصلنا من تقادنا القدماء خروجًا لاقتًا حسبما سبق القول، علاوة على أن الدكتور ضيف لم يفصل القول فى عرض تلك الآراء التى كان قد مضى عليها فوق ذلك زمن طويل، بل عرضها فى ثلاث فقرات ليس إلا. أما مقال مرجليوث فقد كان طازجا، وكان له دوى شديد بسبب إغراقه فى التطرف، فضلا عن أن موقف طه حسين وأفكاره فى كتابه عن الشعر الجاهلى يشبهان إلى حد كبير موقف مرجليوث وأفكاره.

وَحَرَىٰ بِالذِّكْرِ أَنْ مَرْجَلِيُوثَ، الذى دافع عن طه حسين وحاول أن ينفى تهمة تأثيره به كما سنبين بعد قليل، لم يقل إن د. طه قد انطلق من رينان أو نولدكه أو الفارت. بل إن الدكتور طه هو نفسه لم يقل هذا، ولا قاله زوجته بعد مرور عشرات السنين رغم أنها خاضت فى هذه القضية فى كتابها "معك" فى أكثر من موضع، ولا قاله كذلك أى من الباحثين الذين تناولوا هذه القضية، وكثير منهم تلاميذه، ولا قاله أيضا أحد من المستشرقين الذين تناولوا هذا الجانب من كتابات الدكتور طه مما يمكن أن يجد القارئ عينة منه فى كتاب "طه حسين كما يعرفه كتاب عصره". كما أن معظمهم يربطون بينه وبين مرجليوث حسبما بينت فى كتابى "معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين". إنما تحكك هو بعد ذلك بالأخوين كروازيه ليدفع اتهامه بالسرقة من مرجليوث، والأخوان كروازيه لا علاقة لهما بالشعر الجاهلى، بل بالشك فى شعر هوميروس، وقد رأينا كيف ظل الدكتور طه على ما هو عليه من الاطمئنان التام لشعر الجاهلية وشعراتها حتى بعد قراءته ما كتبه هذان الأخوان، بل حتى بعد أن كتب هو الفصل الخاص بذلك الشاعر الإغريقى الذى كانا يشكان فى وجوده. ولو كان منطلقه من رينان لسارع إلى ذكر هذا منذ البداية، لأن ديدن الدكتور طه أن يصرح بمن يخالفهم فى رأى، أما من يقتبس أفكارهم فإنه يغفلهم تماما، وموقف رينان وأفكاره يختلفان عن موقفه هو وأفكاره، فوق أن المستشرقين قد ذكروا استمداد د. طه لأفكاره من مرجليوث، ولم يشيروا إلى رينان أو غيره، ومنهم المستشرق الألمانى

بروكلمان فى كتابه عن تاريخ الأدب العربى (كارل بروكلمان/ تاريخ الأدب العربى/ دار المعارف/ ١/ ترجمة د. عبد الحليم النجار/ ٦٤). وقد كان أحرى به، لو كان طه حسين قد تأثر بنولدكه أو آفارت الألمانين، أن يذكر هذا التأثير انطلاقاً على الأقل من اعترازه بألمانيته.

ومن أغرب الغرائب أن ينبرى مرجليوث مع ذلك كله للدفاع عن طه حسين ضد من رأوا التماثل الشديد بين كتاب الدكتور طه "فى الشعر الجاهلى" ومقاله: "Poetry The Orignes of Arabic"، الذى نشره قبل ذلك الكتاب بعشرة شهور على الأقل فى يولييه ١٩٢٥م بـ "Journal of Asiatic Royal Society"، مؤكداً فى صفاقة أن الدراستين قد ظهرتتا فى نفس الوقت تقريباً، متجاهلا بهذه الطريقة أن فرق عشرة أشهر ليس بالذى يمكن أن يقال معه إن الدراستين قد صدرتا تقريباً فى ذات الوقت. لكنه أكد رغم ذلك أن الفكرة فى كتاب طه حسين مماثلة إلى حد كبير للفكرة التى أدار حولها بحثه عن "أصول الشعر الجاهلى" (انظر كلمته عن كتاب "فى الأدب الجاهلى" لطله حسين فى عدد يولييه ١٩٢٧م من "Journal of Asiatic Royal Society"). والعهد بالعلماء والكتاب وكل طوائف البشر أنهم حراسٌ أشد الحرص على إبراز ريادتهم وسبقهم فى مجالات تخصصهم مهما كانت تفاهة ما سبقوا إليه، بل إن كثيراً منهم يلجأ إلى التوسل بالباطل من أجل بلوغ هذا الهدف، فما بال مرجليوث يسارع إلى التخلي عن سبقه إلى نظرية الشك فى الشعر الجاهلى بهذه البساطة وبذلك الفجور؟ والهدف واضح بطبيعة الحال، فإن إقناذ رأس طه حسين يستحق هذه التضحية وأكثر منها. إنه رَجُلهم، وهم حريصون على عدم فضيحتهم، فضلاً عن أن صدور إنكار الشعر الجاهلى من كاتب ينتمى إلى الإسلام مصحوباً بالتشكيك فى القرآن الكريم والنبى الذى أتى به أفعل وأقوى ألف مرة من صدوره عنه وعن أمثاله من غير العرب والمسلمين. وهذا هو المراد، وكل شىء فى جنبه يهون!

كذلك انبرى أيضا د. إبراهيم عبد الرحمن ليدفع عن الدكتور طه التهمة التي تطبق على عنقه قائلا إن مرجليوث قد ذكر أن آراء طه حسين تناقض آراءه هو (انظر كلمته "إلى خصوم طه حسين ومؤيديه: النص الكامل لمقالة مرجليوث في براءة عميد الأدب العربي" / الأهرام / الجمعة ٧ فبراير ١٩٨٦م / الصفحة الثقافية). وهذا، بطبيعة الحال، غير صحيح، والأساذ الدكتور نفسه قد سبق فأورد ترجمة كلام المستشرق البريطاني مرة باعتبار أن الفكرتين متشابهتان، ومرة باعتبار أنهما متعاثلتان إلى حد كبير (انظر كتابه "بين القديم والجديد - دراسات في الأدب والنقد" / مكتبة الشباب / ١٩٨٣م / ٤٤٠ - ٤٤١). إلا أن المسألة لا تنتهي فصولها عند هذا الحد، إذ كتب الأستاذ الدكتور أن طه حسين كان يحاضر طلابه في موضوع اتحال الشعر الجاهلي والشك فيه عامًا بعد عام قبل أن ينشر مرجليوث دراسته في ذات الموضوع في ١٩٢٥م، حتى إذا ثبت له صحة ما انتهى إليه في رواية هذا الشعر أذاعه على الناس في شكل كتاب سنة ١٩٢٦م (المرجع السابق / ٤٤٠). ويؤسفني أن أقول هنا أيضا إن هذا الكلام غير صحيح البتة، لسبب بسيط جدا هو أن طه حسين لم يسبق له أن حاضر في الجامعة لا في هذا الموضوع ولا في أي موضوع آخر من موضوعات الأدب العربي، إذ كان، كما سبق القول، يدرس حتى ذلك العام مادة التاريخ اليوناني واللاتيني. بل لم يسبق له أيضا أن حاضر في هذا الموضوع قط خارج الجامعة أو كتب فيه أي شيء، كتابا كان ذلك الشيء أو مقالا. أما الذي كان يقوم بتدريس مقرر الأدب العربي في الجامعة قبل ذلك فهو د. أحمد ضيف حسبما جاء في كتاب د. حمدي السكوت ود. مارسدن جونز: "أعلام الأدب المعاصر في مصر" (ط٢) / دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني ببيروت / ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م / (٣٠).

مقطع الحق أن طه حسين قد سطا على بحث مرجليوث: لقد كان لا يشك في الشعر الجاهلي، ثم بعد أن ظهر بحث مرجليوث عن ذلك الشعر أصبح فجأة من الشاكين فيه. كما أن شكه قد شمل تقريبا كل هذا الشعر بحيث إن الفرق بينه وبين

مرجليوث في مقدار ذلك الشك لا يكاد يُذكر. كذلك فإنه اعتمد في شكه على عدد من الأدلة ارتكن إليها مرجليوث في نفي شعر الجاهلين، وعلى رأسها الدليل اللغوي والدليل الديني. ثم لا ننس الروح العدائية التي تبدت في كتاب طه حسين والتي تذكرنا بما كان يظهره المستشرق البريطاني المتطاول الحقود من بغض ضد الإسلام ونبيه، وانحياز إلى صفوف اليهود. وأخيرا فقد اتصل د. طه بأعمال مرجليوث منذ وقت بعيد، فكتاب "الفصول والغايات"، الذي حققه هذا المستشرق لأبي العلاء المعري، كان أحد مراجعه الأساسية في رسالته عن الشاعر العباسي الكفيف التي تقدّم بها للجامعة المصرية سنة ١٩١٤م قبل سفره إلى فرنسا.

وفوق هذا وذاك فإن المجلة التي نُشر فيها بحث مرجليوث كانت قد وصلت إلى مصر ولقّت أنظار المصريين المهتمين بهذه المسائل كيعقوب صروف وأحمد تيمور ومصطفى صادق الرافعي ومحمود شاكر قبل صدور كتاب د. طه بشهور. ومن الطبيعي أن تصل هذه المجلة فور صدورها إلى مصر، على الأقل لأن فريقا من المستشرقين كانوا أساتذة في الجامعة المصرية، ولا بد أنهم كانوا مشتركين في مثل هذه المجلة التي لا يكتبها إلا هم ولا يُعنى بها أحدٌ آخرُ عنايتهم، وكان طه حسين زميلاً وصديقاً حميماً لهم يسهرون عنده مساء كل أحد كما حكّت زوجته في كتابها "معك" (انظر ص ٣٣، وكذلك الفصل الذي عنوانه: "هل كان طه حسين على علم بمقالة مرجليوث في الشعر الجاهلي؟" من كتابي "معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين" / ٦٤ - ٧٧). بل إنني لا أستبعد أن تكون هناك أيدٍ خفية في الجامعة قد أزاحت د. احمد ضيف من تدريس الأدب العربي، الذي كان متخصصا فيه، ووضعت في مكانه طه حسين غير المتخصص كي يدعو لساناً ينسب للإسلام والعروبة بدعوة مرجليوث المنكرة، مع تويلتها بشيء من الهجوم الحار على القرآن والرسول الذي أنزله الله عليه فيكون قد "شهد شاهدٌ من أهلها"!

على أن المدافعين عن طه حسين لا يسلمون بسهولة، وفيهم أساتذة فضلاء لا أدري لماذا يحاولون أن يخففوا خطاياهم مع معرفتهم التامة بما سببته من بلبلة فكرية ليس

لها أساس من علم أو منطق، إذ نراهم يقولون إنه، رغم كل ما يمكن أن يوجّه إليه من نقد، قد حرك بكتابه ذاك العقول وهز جماهير القراء، وبخاصة المحافظون منهم. ومن هؤلاء د. حمدى السكوت ود. مارسدن جونز فى كتابهما "أعلام الأدب المعاصر فى مصر" (ص ٢٠). وقد طالعت نفس الفكرة فى مادة "طه حسين" من "الموسوعة العربية" المنشورة على موقع "كلمات"، إذ وُصِفَ كتاب "فى الشعر الجاهلي" بأنه "رغم أن الدراسات الحديثة أثبتت خطأه فى بعض الجوانب، إلا أن قيمة الكتاب الفكرية تظل من حيث تشجيعه للموقف النقدي من التراث الأدبي والبلاغى واللغوى العربى والكشف عن خضوع هذا التراث كغيره لقانون التطور التاريخى". ولعلنى قرأت أيضا شيئا مثل هذا للدكتور ناصر الدين الأسد رغم أنه قد عرض عرضاً رائعاً، فى كتابه القيم "مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية"، كل ما كُتِبَ من دراسات وأبحاث تفصح ما فى كتاب طه حسين من سرقة وضعف وتهافت وتسرع وافئات على حق العلم والتاريخ والدين. بل إنه عند المقارنة بين الرافعى وطه حسين فى هذه المسألة لم يجد مناصاً من أن يحكم للأول بأنه "لم يحتمل نصّاً أكثر مما يحتمل، ولم يعتسف الطريق اعتسافاً إلى الاستنتاج والاستنباط ولا إلى الظن والإفتراض، ولم يجعل من الخبر الواحد قاعدة عامة، ولا من الحالات الفردية نظرية شاملة" (مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية/ ٣٧٩)، أما فى الثانى فعلى رغم الكلام الجميل الذى قاله عن أسلوبه وسخره نجده يحكم على منهجه قاتلاً: "ثم استقر الموضوع بين يديّ الدكتور طه حسين فخلق منه شيئاً جديداً لم يعرفه القدماء، ولم يقتحم السبيل إليه العرب المحدثون من قبله، ثم أنكره بعد كثير من المحدثين إنكاراً خصيباً يتمثل فى هذه الكتب التى ألفوها فى الرد عليه ونقض كتابه. وقد استقى الدكتور طه حسين أكثر مادته، حيث يستشهد ويتمثل بالأخبار والروايات، من العرب القدماء، وسلك بها سبيل مرجليوث فى الاستنباط والاستنتاج والتوسع فى دلالات الروايات والأخبار وتعميم الحكم الفردى الخاص واتخاذ قاعدة عامة، ثم صاغ تلك المادة وهذه الطريقة بإطار من أسلوبه الفنى وبيانه الأخاذ، حتى انتهى إلى ما انتهى إليه من أن الكثرة المطلقة بما

نسميه أدبًا جاهليًا ليست من الجاهلية فى شىء، وإنما هى منحولة بعد ظهور الإسلام... فنحن إذن بإزاء نظرية عامة لم نرها فيما عرضنا من آراء العرب القدماء، ونحسب أنها لم تخظر لهم على بال، ولكننا رأيناها واضحة المعالم فيما عرضنا من آراء مرجليوث، ولم يكف بالإشارة إليها إشارة عابرة، وإنما نصّ عليها نصًّا صريحًا فى عبارات متكررة تختلف ألفاظها وتتفق مراميها، وجاء الدكتور طه حسين فلم يقنع كما قنع مرجليوث بأن يدلنا عليها فى مقالة أو مقالتين، وإنما فضل لنا القول فى كتاب كامل قائم بذاته" (المرجع السابق/ ٣٧٩-٣٨٠).

ومن الذين أثنوا ثناءً شديدًا على ما صنعه طه حسين وضخموا، من فرط تحمسهم، دوره فى حقل الأدب والدراسات النقدية تضخيمًا شديدًا د. محمد زكى العشماوى، الذى يقول إن الدكتور طه "فى منهجه فى دراسة الأدب وتقده... يعتبر حدا فاصلا بين عهدين، فما قبل طه حسين كانت دراسة الأدب وتقد الأدب مختلفة اختلافًا كليًا لأنها كانت تهتم بالشروح اللغوية للكلمات، ولم تكن تتعمق فى تحليل النص وفهمه ودراسته وفق منهج يعتمد على الذوق والذوق المعلن، وإنما مجرد أحكام جارية أو كاسحة لا تنهض على مقدمات أو دلائل مقنعة. فلما جاء أرسى دعائم المنهج التحليلى النقدى السليم الذى ينهض على الاحتكام إلى العقل وعلى تذوق الأثر الفنى وتحليله وفق منهج يلتزم الموضوعية وينتهى إلى أحكام دقيقة ومقنعة بحيث خرج الحكم من حيز الخصوص إلى حيز العموم... هذا المنهج الذى أرسى دعائمه د. طه حسين هو الذى استفاد منه أساتذة الجامعات من بعده، وهو الذى عدل الكثير من الأفكار التى كانت شائعة ومستبدة بحقل النقد الأدبى" (من حوار معه فى جريدة "الجمهورية والعالم" المشبأكية).

والحق الذى لا جدال فيه، مع احترامى الشديد للدكتور العشماوى ورغم حبه لقراءة طه حسين واستماعى بأسلوبه وصوته، هو أنه كان هناك نقاد كبار سبقوا أو عاصروا طه حسين وأضافوا مثلما أضاف فى حقل النقد والدراسات الأدبية، وفى بعض الحالات أفضل مما أضاف، ومنهم حسن توفيق العدل وإبراهيم

اليازجى وجرجى زيدان والرافعى وأمين الريحانى وروحى الخالدى وخليلى سكاكينى
 ومحمد حسين هيكل ومحمد لطفى جمعة وأحمد ضيف وميخائيل نعيمة والعقاد
 وشكرى والمازنى وزكى مبارك وأمين الخولى ومحمد فريد الشوباشى وأحمد حسن
 الزيات وتوفيق الحكيم... إلخ. فضلا عن أن طه حسين لم يكن هو الذى اقترح قضية
 التَّحُلِّ فى الشعر الجاهلى حتى نفض الطرف عن خطاياها العلمية والمنهجية والأخلاقية
 الضخمة التى ارتكس فيها وهو يتناول ذلك الموضوع كما بينتُ فى كتابى "معركة
 الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين"، فقد سبقه من القدماء أبو عمرو بن العلاء
 وأبو عمرو الشيبانى والأصمعى وأبو عبيدة والسجستانى والجاحظ وابن قتيبة،
 ناهيك عن ابن هشام فى "السيرة النبوية"، وكذلك ابن سلام فى كتابه "طبقات
 الشعراء"، الذى تناول فيه هذه المسألة باستفاضة ومنهجية منضبطة تدلان على
 أساذية وتمكن حقيقى لا بهلوانية فارغة كلِّ ههما إحدائِ الضجيج والضحك على
 ذقن الجمهور. كما سبقه من الحديثين مصطفى صادق الرافعى، الذى عرض فى كتابه
 "تاريخ آداب العرب" ذلك الموضوع عَرَضَ البصير الخبير الذى يزن كل كلمة من كلامه
 بميزان دقيق وإع حساس، فضلا عن طرَّق من المستشرقين تلك القضية كما سبق أن
 أشرنا. وقد فصل القول فى هذه النقطة د. ناصر الدين الأسد فى الفصل الثانى
 والثالث والرابع من الباب الرابع من كتابه "مصادر الشعر الجاهلى وقيمتها التاريخية".
 والطريف أننى بعد أن كتبتُ هذه الفقرة بيومين رجعتُ إلى كتاب د. السكوت ود.
 جونز عن مؤلفات طه حسين فوجدتهما يقولان ما قلته، بل ويذكران أيضا عددا من
 الأسماء التى ذكرتها مما يؤكد كلامى بأن إسهام طه حسين فى مجال الدراسات الأدبية
 والنقدية لم ينشأ فى فراغ (انظر كتابهما "أعلام الأدب المعاصر فى مصر" / ٢٧-

(٣٠)

ولعل هذا الموضوع أن يكون مناسبا لعرض دفاع د. عبد الرحمن بدوى
 ومشايخه سامح كبرى عن طه حسين. ذلك أن الدكتور طه، فى رأيهما، لم يأت إلا بما
 أتى به ابن سلام الجمحى فى كتابه "طبقات الشعراء"، وعلى هذا فليس ثمة معنى

للضجة التي قوبلت بها آراء الدكتور طه ولا لاتهامه بالمروق والاسياف وراء مؤامرات
المستشرقين (انظر د . عبد الرحمن بدوي/ دراسات المستشرقين حول صحة الشعر
الجاهلي/ دار العلم للملايين/ ١٩٧٩م/ ١٠- ١١، ومقال سامح كريم في ذات الموضوع
بالصفحة الثقافية بـ "أهرام" الجمعة ١٧ يناير ١٩٨٦م) . وجوابنا على هذا هو أن كلام
ابن سلام، يفرض أن طه حسين لم يقل شيئا أكثر مما قاله، كان بين يدي الدكتور طه
كما يتنا قبلاً، فلماذا لم يتأثر به إلا بعد ظهور دراسة مرجليوث؟ بل لقد عرض
الرافعي هذه القضية عرضاً مستقصياً كما رأينا قبل قليل، فكيف لم يلتفت طه حسين
إلى ما كتب الرافعي أيضاً وظل غافلاً عن هذه القضية إلى أن ظهرت دراسة
مرجليوث؟ كذلك هناك فرق هائل بين ما قاله ابن سلام المدقق المحقق المستأنى في
بحثه وحكمه، الواضع نصب عينيه بلوغ الصواب لا التزلف إلى أعداء الإسلام، وإثارة
الضحيج والعجيج والبلبله دون وجه حق أو عدل، والتعتم في مجال التشكيك في
القرآن الكريم واتهامه بالكذب وعمارة اليهود والرغبة في التقرب إليهم، وبين ما كتبه
طه حسين بما فيه من مأخذ قاتلة! ثم إن ابن سلام إنما يشك في بعض الشعر
الجاهلي، وحين تتوفر لديه دواعي هذا الشك فقط، أما طه حسن فينثر الريبة في كل
هذا الشعر تقريباً بناءً على خطرات غير ناضجة وأوهام، فضلاً عن أنه قد أثار
مسائل لم يتطرق إليها ابن سلام كقضية اختلاف اللهجات بين القبائل واتخاذها تكأة
للتشكيك في الشعر الجاهلي، وكذلك الزعم بأن ذلك الشعر لا يعكس عقائد
أصحابه . . الخ، فكيف بالله يقال إن هذا هو ذلك؟ وقد انتهى الأمر بهذه الأوهام
والخطرات المتهاققة إلى أن هجرها الدارسون ولم يعد أحد يردد شيئاً من الكلام
الساذج الذي زعمه طه حسين في كتابه وأصبح من مخلفات الماضي لا يجيد من يقبل
عليه أو يعيره أذناً رغم الجهود الهائلة التي يبذلها المطبلون والمزمررون لإحياء العظم
الزريم! وقد وصف د . حمدي السكوت ود . مارسدن جونز ما ورد في كتاب
الدكتور طه من آراء بأن بعضها مأخوذ من النقاد العرب القدامى، بينما معظمها

للمستشرقين، وليس له شيء فيها تقريبا (انظر كتابهما "أعلام الأدب المعاصر فى مصر" / ٢٠).

ولقد قيل كلامٌ كثيرٌ وكبيرٌ عن الشك الديكارتى، الذى اتخذهُ طه حسين، حسبما يدعى مشايعوه، منهجا فى هذا البحث لتحرير العقول من الجمود ومن تقديس القديم لمجرد كونه قديما . إلا أن الذين يطنطنون بهذا الكلام يَنسَوْنَ أن طه حسين لم يُحسِن استخدامَ هذا المنهج، ومن ثم فاته الانتفاع به كما ينبغي، إذ لم يكن يشك إلا فى الروايات التى لا تعجبه ولا تودى إلى ما يريد تقريره منذ البداية، أما الروايات التى يرى أنها مُبلغته غاية من التشكيك فى الشعر الجاهلى والإساءة إلى القرآن والدين فإنه يقبلها بغيرها وبغيرها دون أى تمحيص حسبما لاحظ الرافعى رحمه الله (مصطفى صادق الرافعى / تحت راية القرآن / ط٣ / مطبعة الاستقامة / القاهرة / ١٩٥٣م / ١٧٥). وفى كتابى "معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين" استطعت، من خلال النصوص التى اقتطفتها من كتاب "فى الشعر الجاهلى"، أن أبين أن الدكتور طه لم يهضم أصلاً منهج الفيلسوف الفرنسى، كما أنه لم يطبق إلا جانباً واحداً فحسب من جوانبه المتعددة (معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين / مطبعة الفجر الجديد / القاهرة / ١٩٨٧م / ١٠٥ - ١١٥).

أدونيس والإسهال اللفظي

جولة في كتابه: "مقدمة للشعر العربي"

وقع في يدي منذ أكثر من عشر سنوات كتاب "مقدمة للشعر العربي" لأدونيس، وأخذت أقرأ فيه، لكنني اصطدمت بعدة أشياء تفرّنتني من المضى معه إلى آخر الشوط. وبين الحين والحين كنت أعود إلى الكتاب فلا أجد فيه ما يغريني على الاستمرار في قراءته إلى النهاية. لقد كان مملوءاً بالمتناقضات، وكان يستخلص أغرب النتائج وأخطرهما وأبعدها عن الحقيقة من جملة مقطعة من بيت شعري أو نصف جملة. وفي الفصل الخاص بالشعر الجاهلي استند الكلام من أول الفصل إلى آخره إلى بضعة أبيات ليس إلا ذكرها الكاتب في الهوامش في آخر الفصل، ولم يكلف نفسه إيرادها في دُرُج الفصل ذاته، مكفياً بسوق جملة من بيت أو نصف جملة من بيت آخر. وهذه هي كل البضاعة التي اعتمد عليها في تقرير ما قرره من نتائج خطيرة وغريبة. كذلك كان مما تفرّنتني من الكاتب وكتابه أن كلامه في معظم الأحيان يفتقر إلى المعنى، أو يدابر المنطق مدابرة مخزنية، وكأن كاتبه قد حُرِمَ نعمة الإبانة والتفكير السليم تماماً. كما وجدت من السهل الميسور العثور في الشعر الجاهلي على ما يتسلف ما يقوله أدونيس نسفاً لا يبقى على شيء مما كتبه أو يذر. وظل الحال هكذا كلما نويت أن أقرأ الكتاب كاملاً، إذ كنت أعجز عن المضى فيه إلى خط النهاية... إلى أن صح مني الإصرار على أن أكّتب عن أدونيس ومقدمته بعدما انتهيت من تأليف كتابي عن رب السيف والقلم محمود سامي البارودي، الذي ألفت أدونيس في كتابه: "الثابت والمتحول" ينفي عنه أية قيمة فنية حاصراً قيمته في الناحية التاريخية. يقصد أن أشعار البارودي العملاق لا تساوي شيئاً من الناحية الأدبية، وإن كان من الممكن التعامل معها بوصفها وثائق تاريخية تلقى بعض الضوء على وقائع الفترة التي عاش فيها البارودي واشترك في الثورة العرابية وما إلى ذلك. واستغربت أن يتناول الأقرام على العمالة العظام بهذه

السهولة. فعندئذ نويت نية قوية هذه المرة أن أبدأ قراءة الكتاب قراءة من يعزم الكتابة عنه. وقد كدت أؤجل المشروع هذه المرة أيضا لولا أن نيتي كانت من القوة والإصرار بحيث لم أستسلم لهذا التردد، بل فتحت الكتاب وبدأت أسجل ملاحظاتي على ما كتبه الرجل أولا بأول، فكانت هذه الدراسة التي خصصته للفصل الأول من الكتاب المذكور، وهو الفصل الذي يتعامل مع الشعر الجاهلي، واكتفيت به لأن أدونيس يكرر نفسه واقعا بطول الكتاب في ذات العيوب القاتلة التي ارتكس فيها خلال ذلك الفصل، وأشفتت على القراء من تصدع أبحاثهم بشرثرته وهلوانياته التي يحاول أن يحمّل بها لهم أنهم أمام ناقد مخرب بكلامه الضخم الذي لا يشتمل في كثير من الأحيان على أى معنى والذي يترك الرجل لقلمه العنان أثناءه يقول أى كلام، والسلام.

وكتت أستغرب أن يكون عند أحد هذا الصبر الطويل الممل في كتابة كلام لا معنى له، أو كلام يتناقض من سطر إلى آخر، أو كلام يخالف ما تقوله نصوص الشعر الجاهلي. ورغم ذلك فقد حسدت أدونيس! نعم حسدته على ذلك اللون من الصبر، الذي أثبت أنه عبقرى في ميدانه. وكيف لا يكون عبقرى، وقد ألف كتابا ترك فيه لقلمه العنان يقول ما يخطر له على راحته، أى ما يخطر للقلم، والقلم كما تعرفون جماد لا يحس ولا يعقل ولا يفهم، فكان أمامنا كتاب كامل وإن كان صغير الحجم، لكنه على كل حال كتاب. ووجه حسدى لصاحب الكتاب أن مثلى لا يستطيع أن يكتب شيئا إلا بدليل، وأن يكون كلاما مفهوما تسنده النصوص الوثيقة، وألا يسج بالأخطاء التاريخية البلقاء التي لا يمكن إيجاد العذر لصاحبها. والآن مع الكتاب، أو بالأحرى: الكتيب! وقد نشرته دار العودة في بيروت عام ١٩٧٩م، ويقع في نحو ١٤٠ صفحة تبدئ باستهلال، ثم ثلاثة فصول: واحد بعنوان "الماضى"، والثانى بعنوان "الحاضر وبدائيات التحول"، والثالث والأخير بعنوان "آفاق المستقبل". وإذن فعلى بركة الله نمضى مع الكتيب حيث نجد أدونيس فى "الاستهلال" يدعو إلى تجاوز الأنواع الأدبية. ومعنى هذا أنه لم يعد هناك فى رأيه شىء يسمى: الشعر أو المقال أو القصة أو الرواية أو الرحلة... إلخ، بل الكتابة، والكتابة ليس إلا،

إذ قال إن من أهدافه في ذلك الكتيب "تجاوز الأنواع الأدبية (النثر، الشعر، القصة، المسرحية... إلخ) وصهرها كلها في نوع واحد هو الكتابة"، وهذا نص كلامه بالحرف، لتفاجأ به عقيب ذلك يقول إن كتيبه يعمل على وضع الإبداع والنتاج الشعريين العربيين في منظور التجاوز الدائم وتقييمهما استنادا إلى هذا المنظور... (ص ١١-١٢). وهو ما يعنى بمنتهى الوضوح أنه ما زال وسيظل يتعامل مع الشعر على أنه شعر، أى بوصفه لونا من الإبداع مستقلا، وليس مجرد كتابة غير محددة الجنس الأدبي. وهذا تناقض واضح يدل على أن أدونيس لم يحكم رأيه، ولا الأمور واضحة في ذهنه، فهو يتناقض من سطر إلى السطر الذى يليه. فكيف يمكن الاطمئنان إلى فكر رجل مثله متردد لا يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب رغم أنه بهذه الدرجة من التسيب فى الرؤية والأفكار، ثم هو يريد ويريد الحواريون الذين يتبعونه اتباعا أعمى أن تأخذ كلامه مأخذ الجد وأن تعامل معه بوصفه مجددا فى الرؤية النقدية والإبداع الشعري جميعا؟ ما شاء الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله، الذى أنزل أدونيس إلى الدنيا عبقريا جاهزا مكتمل العبقرية، فهو عبقرى يوم وُلد، وسيظل عبقريا إلى يوم يموت بعد عمر طويل طبعاً!

على أن الأمر لا يقف مرة أخرى عند هذا الحد رغم أننا لا نزال حتى الآن فى القول الأدونيسى السابق بل يتعداه إلى اعتبار آخر جديد فى ذلك القول، الذى يؤكد فيه أدونيس أن أحد الأهداف الأخرى للكتاب هو "وضع الإبداع والنتاج الشعريين العربيين فى منظور التجاوز الدائم وتقييمهما استنادا إلى هذا المنظور". وبهذا "لا تكون قيمة النتاج أو الإبداع فيما يعكسه من أبعاد الثورة المتحققة بقدر ما يكون فيما يحتزنه من أبعاد الثورة الآتية" (ص ١٢). وأنا، فى الحقيقة، لا أدري كيف يكون ذلك إلا أن يهب الله النقاد المقدره على معرفة الغيب، الذى لم يتحقق بعد، بالشّم على ظهر أيديهم ليعرفوا أبعاد الثورة الآتية من خلال النظر إلى الثورة المتحققة. كذلك فهذا الكلام لا يعنى إلا أننا لن نرضى أبدا بما يبدعه أى شاعر. ذلك أننا سوف نظل مترقبين ما سوف يتحقق لا ما تحقق فعلا، وهو ما لن يقع فى أى يوم من

الأيام لأننا حين نصل إلى ما سوف يتحقق فسوف يصير في الحال شيئا قد تحقق وانتهى أمره، ولم يعد شيئا سوف يتحقق. وهو ما يذكرنا بالنكته التي تقول إن أحد الحلاقين وضع لافتة على باب دكانه تبشر الناس الذين يريدون أن يحلقوا شعورهم وذقونهم مجانا بأن "الحلاقة غدا مجانا"! فكان كلما أتاه أحد يريد أن يحلق بالجان قال له: انظر إلى اللافتة. إنها تقول: "غدا"، فهل جاء الغد؟ وعلى هذا فكل ما أتجه أدونيس من شعر، أو بالأحرى: من كناية، ليس شيئا ذا قيمة، إذ علينا أن ننظر إلى أبعاد الثورة الآتية لا إلى الثورة المتحققة التي بين أيدينا. أليس هذا هو لازم كلام عبقرينا الذي ليس كمثل عبقرى بل ليس ثمة عبقرى سواه؟

فإذ انتقلنا إلى القسم الأول من الفصل الأول من الكتاب، وهو القسم الذي يخصصه عبقرينا للحديث عن شعراء الجاهلية وأشعارهم وموقفهم من الحياة وفلسفتهم فيها، وعنوانه: "القبول"، أفتيناه يستخلص هذه المواقف وتلك الفلسفة من بضع جُمَل أو أنصاف جُمَل مقطّعة من بضعة أبيات شعرية منسوبة إلى شعراء ينتمون، حسب كلامه، إلى فترة ما قبل الإسلام ويمثلون النموذج الجاهلي المطلق هم الأَفوه الأودِيّ وكعب بن سعد العَنَوِيّ وعَدِيّ بن زيد العِبَادِيّ وحاتم الطائي وجرّان العَوْد التَمِيْرِيّ وبِشْر بن أبي خازم الأَسديّ والمهلل بن ربيعة التغلبيّ وعبد الله بن سَبْرَة الحبشيّ وزفر بن الحارث الكلابيّ.

وقد لاحظت أن بعضا من هؤلاء الشعراء لم يكونوا جاهليين، بل مخضرمين: فجرّان العَوْد مات سنة ثمان وستين للهجرة بعدما أسلم وظهر أثر القرآن في شعره. أي أنه عاش بعد مجيء الإسلام أكثر من ثمانين عاما. ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون قد قضى من عمره في الجاهلية ما قضاه من عمره بعد الإسلام. وبالمناسبة فإن كاتب ترجمته في "Encyclopaedia of Arabic Literature" (تحرير Julie Scott Meisami & Paul Starkey) وهو المستشرق باور (T. Bauer)، ينسبه إلى العصر الإسلامي المبكر أو الأموي: "a poet from early Islamic or Umayyad times". وبالمثل لم يكن أمية بن أبي الصلت جاهليا

بل مخضرمًا، إذ أدرك النبوة، بل طمع في أن يكون نبيا . فضلا عن هذا كان متأثرا بالكتب الساسانية السابقة على القرآن، فكان يذكر الآخرة ويذكر الله في شعره . ومن ثم لا يصلح الاستشهاد بشعره على رؤية الجاهليين للحياة والموت .

ومن بين من استشهد أدونيس بجملة أو نصف جملة من شعرهم عدي بن زيد العبّادي وحاتم الطائي: فأما بالنسبة لحاتم فكانت النصرانية منتشرة في طى (انظر تاريخ يعقوبى / برل / ليدن / ١٨٨٣م / ١ / ٢٩٨، ود . جواد على / المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام / ط٢ / ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م / ٦ / ٥٩٠، ود . شوقى ضيف / العصر الجاهلى / ط٤ / ٢ / دار المعارف / ٢٠٠٣م / ١٠٠)، كما كان ابنه عدى نصرانيا، إذ جاء فى "البداية والنهاية" لابن كثير: "عن عدي بن حاتم كان يقول: . . . كمت امرأ شريفا، وكمت نصرانيا، وكمت أسير في قومي بالمرابع . وكمت في نفسي على دين، وكمت ملكا في قومي . . . فلما سمعت برسول الله صلى الله عليه وسلم كرهته، فقلت . . . الحق بأهل ديني من النصارى بالشام . . . " . وفى كتاب "التوحيد" لابن خزيمة عنه أيضا: "أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو جالس في المسجد، فقال: "يا قوم، هذا عدي بن حاتم"، وكمت نصرانيا . . . " . وهناك من يقول بنصرانية أبيه حاتم أيضا، ففي ترجمة حاتم الطائي فى "الويكيبيديا"، فى نسختها الإنجليزية والفرنسية، وكذلك فى "ويكى مصدر" أيضا، أنه كان على دين النصرانية .

وأما عدى بن زيد فلم يكن نصرانيا فقط، بل كان يدعو غيره إلى التنصر، ومنهم الملوك . فى "الأغانى": "خرج النعمان بن المنذر إلى الصيد ومعه عدي بن زيد، فمروا بشجرة، فقال له عدي بن زيد: أيها الملك، أتدري ما تقول هذه الشجرة؟ قال: لا . قال: تقول:

رُبَّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا عِنْدَنَا يَشْرَبُونَ الخمرَ بِالماءِ الزَّلَالِ
عَصَفَ الدهرُ بِهِم فَاتَرَضُوا وكذلك الدهرُ حالاً بعد حال

قال: ثم جاوز الشجرة فمر بمقبرة، فقال له عددي: أيها الملك، أتدري ما تقول هذه المقبرة؟ قال: لا. قال: تقول:

أيها الركاب المُحِبُّون
ن على الأرض السُّجِدُونَ
فكما أتموكم كما وكما نحن نكونون

فقال له النعمان: إن الشجرة والمقبرة لا تكلمان. وقد علمت أنك إنما أردت عظمي. فما السبيل التي تدرك بها النجاة؟ قال: تدع عبادة الأوثان، وتعبد الله، وتدين بدين المسيح عيسى ابن مريم. قال: أوفني هذا النجاة؟ قال: نعم. فتصّر يومئذ. وقد قيل: إن هذه القصة كانت لعمري مع النعمان الأكبر بن المنذر، وإن النعمان الذي قتله هو ابن المنذر بن النعمان الأكبر الذي تنصر". وتحدث كارلوتاينو عن نصرانية عدى بن زيد ووقف عند سمة الزهد في شعره غير مستبعد أن يكون هذا الشعر هو النموذج الذي احتذاه شعراء الزهد الإسلامي كأبي العتاهية مثلا (انظر كارلوتاينو/ تاريخ الآداب العربية من الجاهلية لعصر بنى أمية/ ط٢/ دار المعارف/ ١٩٧٠م/ ٩٠-٩٢). فكيف بالله يتخذ أدونيس من شعر هذا الرجل النصراني شاهدا على الرؤية الجاهلية للحياة والموت؟ الحق أنه ما كان يصح له أن يستظهر بشعر أولئك الشعراء بوصفه معبرا عن النفسية الجاهلية الوثنية وموقفها من الحياة والموت.

كذلك كان تميم بن مقبل جاهليا إسلاميا كما وصفه ابن قتيبة في ترجمته له في "الشعر والشعراء"، أى مخضرا لا جاهليا كما يريد أدونيس أن يكون. بل لقد عاش تميم إلى ما بعد وفاة عثمان بن عفان ورثاء. وقد أورد ابن قتيبة رثاءه لذي النورين رضى الله عنه. ومات الرجل سنة سبع وثلاثين للهجرة. ومع ذلك كان أحد الشعراء القلائل الذين ذكروهم أدونيس واستشهد بشعرهم مستخلصا من هذا الشعر فلسفة الجاهليين وموقفهم من الحياة. وهذا هو نصف الجملة الذي أورده أدونيس لذلك الشاعر: "لو أن الفتى حَجَرَ" (ص ١٣)، وهو مأخوذ من قصيدة بتدي بقوله:

وَلَيْلَةٍ مِثْلَ لَوْنِ الْقَيْلِ غَيْرَهَا

ومنها قوله:

إِنْ يَنْقُصِ الدَّهْرُ مِنِّي فَالْتَقَى غَرَضٌ

وَإِنْ يَكُنْ ذَلِكَ مِقْدَارًا أَصِيبْتُ بِهِ

مَا أَطِيبَ الْعَيْشَ لَوْ أَنَّ الْقَتَى حَجَرَ

لَا يُخْرِزُ الْمَرْءَ أَنْصَارًا وَرَأْيَاةٌ

لَا تَمْتَعُ الْمَرْءَ أَحْجَاءَ الْبِلَادِ وَلَا

فَقَدْ أَكْرَهُ لِلْمَوْلَى بِحَاجَتِهِ

حَتَّى يَتَوَّءَ بِمَا قَدَّمْتُ مِنْ حَسَنِ

...

فِي دَارِ حَسِي يَهَيِّئُونَ لِلْحَمَامِ، وَمَنْ

...

طَمَسُ الْكَوَاكِبِ وَالْبَيْدُ الدِّيَابِيمِ

لِلدَّهْرِ: مِنْ عَوْدِهِ وَافٍ وَمَثَلُومٌ

فَسِيرَةُ الدَّهْرِ تَفْوِجٌ وَتَقْوِيمٌ

تَثْبُورُ الْحَوَادِثِ عَنْهُ وَهُوَ مَلُومٌ

تَأْبَى الْهَوَانَ إِذَا عُدَّ الْجَرَائِمُ

ثَبَّتَى لَهُ فِي السَّمَوَاتِ السَّلَاكِيمُ

وَقَدْ أَرَدْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ مَظْلُومٌ

إِنَّ الْمَوْلَى مَحْمُودٌ وَمَذْمُومٌ

لِلْجَارِ وَالضَّيْفِ يَعْشَاهُمْ مَكَارِيمُ

حَقٌّ عَلَى صَالِحِ الْأَقْوَامِ مَعْلُومٌ

قَدْ أَيْئَسُوا أَنْ مَالِ الْمَرْءِ يَتَّبِعُهُ

وفي القصيدة معانٍ إسلامية واضحة، فلا تصلح من ثم للتدليل على موقف الجاهليين من الوجود، إذ هي في الغالب قد نُظِّمَتْ في الإسلام: من ذلك كلام الشاعر عن المقدار، أي القدر، وكلامه عن السلام التي لو صعد فيها الإنسان إلى السماء فلن تنجيه من الموت، وكلامه عما في مال كل امرئ من حق معلوم يحرص الصالحون على إيصاله لأصحابه. قال تعالى: "وكل شيء عنده (أي عند الله) بمقدار"، "أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مُشَيِّدَةٍ"، "فإن استطعت أن

تَبْتَقَى نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بَأْيَةٌ"، "والذين فى أموالهم حقٌ معلومٌ * للسائل والمحروم".

أما عبد الله بن سبيرة الحرشى فشاعر إسلامى شارك فى فتوح العراق، وفى شعره غيرة على المبادئ الإسلامية. ورغم هذا يُدرجه أدونيس فى شعراء الجاهلية ممن كانوا يمثلون النفسية الوثنية التى يربعها الموت لأنها لا تؤمن بحياة بعده. قائل، أيها القارئ، واعجب. ويبقى زفر بن الحارث الكلابى، وأمر أدونيس فيه أضل سبيلا، إذ هو تابعى مات فى خلافة عبد الملك بن مروان سنة سبعين ونيّف للهجرة.

ولنفترض أن هؤلاء الشعراء كلهم جاهليون صميمو الجاهلية، فهل كان الجاهليون كلهم على بكرة أبيهم لونا اعتقاديا واحدا حتى نضعهم كلهم فى سلة واحدة؟ ترى بالله كيف نسوى بين الجاهلى الوثنى والجاهلى اليهودى والجاهلى النصرانى والجاهلى الخنفي؟ وهل الجاهليون هم وحدهم الذين كانوا يَرَوْن الموت أمرا محتوما لا مُعَدَى عنه، ويكرهونه ولا يرتاحون إليه، ولا يجدون فى الحياة غبطة حقيقية؟ إن الناس كلهم يرون الموت أمرا حتميا. أم هناك من يرى عكس ذلك؟ فأرثاء يا عم أدونيس، ولك المثوبة من رب العباد! كما أن النفور من الموت شعور فطرى مغروس فى أعماق نفوس البشر جميعا. يقول القرآن: "إنك ميت، وإنهم ميتون"، "كل من عليها فان"، "فلولا إن كنتم غير مدينين * تَرْجِعُونَهَا (أى ترجعون الروح عند مفارقتها الجسد) إن كنتم صادقين؟". وفى الحديث النبوى الكريم: "ما أنزل الله من داء إلا أنزل معه دواء: عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهَلَهُ مَنْ جَهَلَهُ، إِلَّا السَّامَ. قيل: يا رسول الله: وما السام؟ قال: الموت". وكثيرا ما كان الشعراء العرب فى مرثياتهم يذكرون الجبابرة كفرعون وعاد وثمود وتبع مؤكدين أنهم قد خضعوا لما يخضع له البشر جميعا من الهلاك والموت، ولم يفلتوا من حتميته. وما من أحد من الصحابة مات إلا وتأم أهله وحزنوا عليه رغم أن الصحابة قمة فى الإيمان بالبعث والحياة الآخرة.

وفى الإصحاح الثانى من سفر "التكوين" فى العهد القديم نجد أن الموت عقوبة حتمية جزاء على معصية آدم لربه إذ نهاه عن الأكل من الشجرة إلا أنه ضعف وأكل منها: ^{١٥} «وَأَخَذَ الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا .^{١٦} وَأَوْصَى الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ قَائِلًا: «مِنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكْلًا،^{١٧} وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا، لِأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلُ مِنْهَا مَوْتًا تَمُوتُ» . وفى الكتاب المقدس لا يُذكر الموت إلا ذكرًا حزينًا . ولن أقف إلا عند الليلة التى يقول كبة الأناجيل إن السيد المسيح كان يعرف أنه سوف يموت خلال ساعات منها، فماذا نرى ؟ لقد تحدثت الأناجيل عن الحزن الأليم الذى غزا نفسه رغم أن تلك الأناجيل هى ذاتها التى قالت إنه، يوم القيامة، سوف يجلس عن يمين أبيه فى السموات . أرى أن التبشير بذلك المصير الجليل لم يمح من نفسه عليه السلام حزنه فى تلك الظروف . يقول الإصحاح السادس والعشرين من إنجيل متى: ^{٣٦} «حِينَئِذٍ جَاءَ مَعَهُمْ يَسُوعُ إِلَى ضَيْعَةٍ يُقَالُ لَهَا جَسِيمَانِي، فَقَالَ لِلتَّلَامِيذِ: اجْلِسُوا هَهُنَا حَتَّى أَمْضِيَ وَأَصِلِي هُنَاكَ .^{٣٧} ثُمَّ أَخَذَ مَعَهُ بَطْرُسَ وَأَبْنَى زَبْدَى، وَأَبْدَأَ يَحْزَنُ وَيَكْتَبُ .^{٣٨} فَقَالَ لَهُمْ: تَقْسِي حَزِينَةً جَدًّا حَتَّى الْمَوْتِ . . . » .

ولأمر ما كان مدخل إبليس إلى عقل آدم وقلبه حين أراد أن يغيّره ويغيره بالمعصية التى انتهت به إلى الخروج من الفردوس هو أنه سوف يدلّه على شجرة الخلد . ولقد ورث أبناء آدم عن أبيهم آدم هذا الغرام بالخلود والنفور من الموت . ونحن المؤمنون بالآخرة نكره الموت، وإذا ما نزل هادم اللذات ومفرق الجماعات بمن نحب تألمنا وحزنا . ولقد سُمى العام الذى ماتت فيه خديجة وأبو طالب بـ"عام الحزن" لِمَا نزل بالنبي جرّاء موتها من ألم وأسى . وعندما مات ابنه الصغير إبراهيم فى أخباريات حياته بكى ألما . ولما مات صلى الله عليه وسلم لم يصدق بعض كبار الصحابة الأمر، وحزن الجميع حزنا شديدا، وكان حزن أمهات المؤمنين أشد .

إذن فقد طاشت رَمِيَّة أدونيس فلم تصب الرَمِيَّة . لو أنه قال مثلا إن الجاهليين الوثنيين لم يكونوا يحدون فى عقيدتهم الوثنية التى لا موضع فيها للإيمان

بالعودة الأخروية ما يعزى قلوبهم ويخفف من أحزانهم في مواجهة الموت لكان حريا أن يقترب من الصواب. أما ما قاله فيدل على اضطراب في الفهم والرؤية وعجز عن التعبير السليم.

وبالنسبة للأفوه الأودى فإن نصف الجملة الذى استشهد به أدونيس له، وهو قوله: "ثوب مستعار" (ص ١٣) للدلالة على أن الجاهليين كان يكرههم الموت لأنه لا وجود بعده بل فناء وضياح، نصف الجملة هذا موجود فى الأبيات التالية له، وقد أوردها الثعالبي للأفوه فى كتابه: "التشليل والمحاضرة":

وحياة المرء ثوباً مستعاراً	إنما نعمة دنيا متعة
خلفة فيها ارتفاع وانحدار	وصروف الدهر في إطباقها
إذ هَوُوا في هَوَاٍ منها فغاروا	بينما الناس على عليائها

وهو شعر فيه مسحة إسلامية، لأن قول الشاعر: "إنما نعمة دنيا متعة" يذكرنا بقوله تعالى: "فما أوتيتم من شيءٍ فمتاعُ الحياةِ الدُّنيا، وما عندَ اللهِ خيرٌ وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون"، "قل متاعُ الدنيا قليلٌ والآخرةُ خيرٌ لمن اتقى ولا تظلمون قتيلاً"، "فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ" وإلا فهل كانت هناك متع أخرى يؤمن بها الجاهلى غير متع الدنيا تتصف بالاستمرارية دون انقطاع أو امتناع؟ أما إن قيل: وماذا فى ألا يكون ذلك الشاعر وثيا؟ فالجواب: إذن فشعره لا ينبغى الاستشهاد به للدلالة على موقف الجاهليين، الذين كانوا يرون فى الموت نهاية للبشر ليس بعدها بعث وحياة أخرى. ومن ثم يكون أدونيس قد أخطأ حين تمثل بما تمثل به من تلك الأبيات لما يريد أن يقوله عن عقيدة الجاهليين. أليس كذلك؟ فمن الواضح إذن أن أدونيس يخبط يخبط عشواء!

المهم أن أدونيس يرتب على رؤية الجاهلى للموت (على النحو الذى رأيناه) الزعم بأنه كان يعيش حياته منفصلا عن العالم لا تربطه به آصرة، بل تنصل بينه وبين أشياء ذلك العالم هاوية تشعره بتقصه، وتجعله كئيبا معزلا منتظرا متمللا مغامرا

(ص ١٤). والواقع أن كلِّ ما قاله أدونيس إنما هو أوام لا يستطيع أن يدلل عليها من التراث الشعري الذي خلفه الجاهليون. ترى كيف يفسر لنا أدونيس المتعة التي كان يجدها الجاهلي في التفاخر بحسبه ونسبه وماله وما يقال فيه وفي قبيلته من أمادح يحس أنه لامس بها النجوم، أو في التمدح بالخلق الكريم الذي يحجزه عن التعرض لجاراته فلا ينظر إليهن حين يمر بهن، أو في شرب الخمر وما يساوره من أريجية تحيل له أنه فريد زمانه لا يساميه أحد، أو في التغزل بالمرأة بما ينبئ عن اهتمام شديد بها يملأ عليه حياته، أو بلعب الميسر والافتخار بتفريق ما يكسبه فيه من لحم على فقراء القبيلة، أو في الرحلة راكباً على ظهر فرسه أو ناقته فاتحاً عينيه بأقصى اتساعهما لكل ما يقابله من مناظر طبيعية، أو بشن الغارات على القبائل المعادية والاستيلاء على غنمها وإبلها، أو الكمون لعدوه بغية إدراك ثأره منه إلى أن ينجح في انتقامه وشفاء غيظ قلبه، أو في نظم الشعر وإحساسه بنشوة الإبداع، وما لها من نشوة، وبالامتياز على من حوله، إذ كان الجاهليون يعتقدون أن الشعر لون من العبقرية يأتي صاحبه عن طريق ساكنى عبقر من الشياطين، أو التطلع في غبطة إلى أولاده من حوله يُشعرونه بالقوة والعزة والمنعة، أو الوقوف بالأطلال بعد غياب وتذكر الأحباب الذين فرق الدهر بينهم وبينه، أو الاستماع إلى القِيَّات يغنين في مجالس الشراب أو في اجتماعات القبيلة، أو الاشتراك في مسابقة رياضية كالتى وقعت بين والد الخنساء وأخيها وسجلتها هي في أبياتها الرائية الرائعة . . . ؟

وطبعاً ليست السعادة كلها من ذلك النوع، فهناك سعادات أخرى أبسط وأشيع يقدرها الرجل العادى، مثل سهره أمام باب الخيمة فى ليلة مقمرة يهب عليه فيها النسيم سَجَسَجًا بعد يوم قاتظ، أو مشاهدته لشيأه وهى ترعى أمامه فى سفح الجبل بينما يستظل هو بصخرة من صخور ذلك الجبل أو شجرة من أشجاره تحميه من وهج الشمس ولفح حرارتها، أو عودته بصيد ثمين يذمجه ويأكله هو وأولاده بعد حرمان من اللحم فترة طويلة، أو سفره ضمن قافلة تجارية يمتى نفسه فى طريق الذهاب بأمانى الكسب والثراء، ويتعجل الوصول إلى أولاده وزوجته فى طريق العودة

بما أحرز من مال، أو سمره مع أصدقائه يتبادلون الأخبار والحكايات الشائقة، أو شربه الماء على ظمأ في مفازة مهلكة.

فهذه هي أسباب السعادة بالنسبة إلى جماهير الأمم والشعوب، تلك الجماهير التي لا تعرف شيئاً من حذقات أدونيس. وجماهير الشعب في البلاد العربية الآن تهتم بمباراة كرة أكثر من اهتمامها بأية قضية ثقافية. بل إن كثيراً جداً منها لعلى استعداد أن يقاتل وَيُقْتَل وَيُقْتَل في سبيل مثل تلك المباراة ولا يموت في سبيل قضية نبيلة مما يستدعي حقاً أن يموت الإنسان في سبيل نصرته. صحيح أن النخبة قد يكون أمرها مختلفاً، لكن ما نسبة تلك النخبة بالقياس إلى هذه الجماهير الغفيرة؟ وما المستوى الفكري لتلك النخبة في مجتمع كمجتمع العرب قبل الإسلام؟ على الباحث أن يكون حصيفاً عاقلاً فلا يترك العنان لخيالاته المضلة متصوراً أن الخيال يمكن أن يغني عن الحقائق، وما هو يُعْن عنها شيئاً.

ومن الناحية الأخرى حاولت أن أجد في الشعر الجاهلي ألفاظاً كـ"السأم أو القلق أو الغربة أو الملل"، التي تدل على الضيق بالحياة كلها فلم أجد شيئاً عن القلق، اللهم إلا قلق الوضين مثلاً، أي تراخي عقدة الحزام حول بطن الناقة وتخلخله. وبالمثل لم أجد شيئاً عن الغربة، اللهم إلا غربة السفر أو غربة النزول بقبيلة غير قبيلة الشخص، مما لا علاقة له بالغربة الروحية التي يزعمها أدونيس على الجاهلين. أما في السأم فلم أجد إلا آياتاً جرد قليلة تتحدث عن ضيق الصدر المعتاد، وليس السأم الفلسفي من الحياة، كقول زهير بن أبي سلمى في مدح هرم بن سنان:

مُورَثُ المَجْدِ لا يَغْتالِ هِمَّتُهُ عَنِ الرِّياسَةِ لا عَجْرٌ ولا سَأْمٌ

أوقول ثعلبة المازني عن سأم الحبيب من انتظار رضا حبيبته عنه دون

جدوى:

سَحِمَ الإِقامة بَعْدَ طَوْلِ ثَوائِهِ وَقَضَى لِبائَتِهِ فَلَيْسَ بِناظِرٍ

مرة واحدة فحسب وحدثُ زهيرا يتحدثُ عن السأم من الحياة، لكنه ليس سأمًا من الحياة ذاتها، بل من طولها وكثرة أثقالها وشدة تكاليفها جرأً طول العمر، إذ كان قد بلغ الثمانين. ولو كان زهير أقوى صحةً وأصغر سناً وأقل مسؤوليات لما شعر بشيء من ذلك السأم:

سَمِئْتُ تَكَالِيفَ الْحَيَاةِ، وَمَنْ يَعِشْ ثَمَانِينَ حَوْلًا، لَا أَبَا لِكَ، يَسَامِ

وهذا كله برهان قوى على أن الجاهلى، وقد كان مُبرأً من التنطع، لم يكن يشعر بشيء مما ادعاه عليه أدونيس، الذى راح يتصور أن أهل الجاهلية هم كبعض حدائيتنا حين يتفلسفون ويتمارضون فكربا على سبيل التقليد القرودى لشعراء الغرب، الذين بشموا من رفاهية حضارتهم، على حين أنا لا نزال متخلفين تخلفا شديدا، ومع ذلك لا يستحى حدائيتونا وأدونيسيونا من التظاهر بعدم الانسجام مع الحياة رغبة فى الإعزاز إلى الآخرين أنهم، كالغربيين، قد بشموا هم أيضا من الحضارة مع أن كل ما هم فيه يصرخ بأعلى صوته أنهم متخلفون أشد التخلف. لقد كان الجاهلى لا يعرف تعقيدات الحياة كما نعرفها اليوم، كما لم يكن يعرف ما يعرفه العربى منذ زمن غير قليل من هزيمة وانكسار وخضوع لأعدائه وأعداء دينه وأمه ووطنه، فلم يتقل شىء روحه من هذه الناحية مثلما يتقل أرواحنا نحن العرب هذه الأيام من تلك الناحية أشياء كثيرة مزعجة. ولو كانت نفسية العرب الجاهلين على هذا النحو الذى يزعمه أدونيس لنفسى الانتحار بينهم. أما، ونحن لا نعرف أن الانتحار كان يشكل ظاهرة لافتة عندهم كما هو الحال فى بعض مجتمعات العصر الحديث، فمن الصعب جدا أن أقتنع بما يقوله أدونيس وأشباهه، بل أراه، فى ضوء ما توصلت إليه من خلال النصوص الشعرية الجاهلية، سخفا بالغا.

الحق أنه منذ كتب فالتر براونه مقاله عن "الوجودية فى الجاهلية" عام ١٩٦٣م وبعض تقادنا يرددون ما قاله ذلك المستشرق الألمانى كما هو أو مع بعض الإضافات أو التحويرات فرحين متباهين وكأنهم هم أصحاب تلك النظرية، فتراهم يقولون إن الوقوف على الطلل هو لون من التعبير عما يحسه الشاعر من تناقض وفناء وتشاؤم

وخوف من الوجود وما إلى ذلك من الكلام المخلص الذى لو سمعه الرجل الجاهلى لازورَّ عنه إعراضاً ولعلَّ اشتمزازاً من سخر حذقة حدائيتنا، الذين لا يستطيعون أن يخلعوا عن أنفسهم رداء الشحّاة أبداً، فهم يعيشون على مدّ العقل، كما يمد الشحات فى الشوارع يده، يتسولون به ما فى عقول الغربيين. وها هو ذا السيد أدونيس يحطب فى جبل براونه فيظل يطرنا بكلام إنشائي لا يعرفه الجاهلى ولا يمكن أن يعرفه لأنه ليس تعبيراً عن عقله ومشاعره، بل هو كلام يقوله أدونيس تقليداً لبراونه وغيره من الباحثين الأجانب الذين ينسون أنهم يتحدثون عن عرب ما قبل الإسلام، وليس عن متقنين أوروبيين محدثين.

لكن هل كانت حياة الجاهليين صافية سعيدة على الدوام؟ لم أقل، ولا يمكن أن أقول، هذا. فالسعادة فى الدنيا لا تتحقق على هذا النحو لأى إنسان. وإذا كان المؤمنون، كما نعرف، لا يتمتعون بسعادة دائمة ولا نقيّة هنا على الأرض أفيكون الجاهليون الوثنيون أحسن منهم حظاً؟ كل الذى قلناه هو أن الصورة الروحية التى يرسمها أدونيس للجاهليين هى صورة مزيفة مفتعلة ولا تنفع أى ذى عقل. ذلك أن القول بأنه كانت تفصلهم عن العالم وأشياته هاوية كبيرة لا تسمح بقيام أية وشيجة بين الطرفين هو مما لا أدرى كيف يكون. ولدينا موقف المشركين من الإسلام حين جاءهم النبى عليه الصلاة والسلام به. لقد وقفت غالبيتهم فى وجهه وأصروا على التماذى فى وثنيّتهم ولم يسلموا إلا بعد اللّيا والّسى، وبعد أن شبت بين الفريقين حروب وثورات. أولئك الجاهليون يعانون كل تلك المعاناة التى يدعيها أدونيس أكانت غالبيتهم تصر على ما هم فيه من انفصام تام بينهم وبين الحياة على النحو الذى يصوره؟

لقد كانت حياة الجاهليين تجمع بين السعادة أحياناً والشقاء أحياناً والشعور العادى الذى ليس بسعادة ولا شقاء أحياناً ثالثة، ولا أظنهم أبداً كانوا يتقلسفون على النحو الذى يتخيله أدونيس، أو بالأحرى: على النحو الذى يريدنا أدونيس أن تخيله بالإكراه مخالفين عقولنا وضمايرنا لا لشيء إلا لأنه يرضى نزعة الإنشائية الطنانة الرنانة

ورغبته في تسويد الصفحات بذلك الكلام الثخين الذي لا ظل له في الواقع، والذي لا نعرف له رأساً من ذيل، والذي لو قُدِّر للجاهليين أن يُبْعَثُوا ويسمعوه أو يقرأوه، إن استطاعوا القراءة، لأنكروه وسخروا من صاحبه وركبوه بكل ألوان التهكم المعروفة وغير المعروفة، بل لتظلموا فيه القصائد الكاوية التي تجعل منه عظة ومثلاً للأولين والآخرين، قصائد من ذلك الضرب من الشعر القابل للفهم لا من شعره هو وأمثاله مما يصدق عليه قولهم: يونانيٌّ فلا يُقرأ.

وطبقاً لما كتبه أدونيس فإن هذا الوعي لدي الرجل الجاهلي بعيشية العالم وهشاشته وما ينتظره في نهاية المطاف من موت قد طبع بطابع فاجع (ص ١٤)، وكأنه هو وحده دون بقية عباد الله الصالحين والطلحين على السواء الذي سيموت، أما باقي الناس فمخلدون في الدنيا أبد الآباد. أما كيف كان ذلك فلا أدري، ولست إخال أنني في يوم من الأيام سوف أدري. ذلك أنني أنظر إلى حياة الجاهليين فأجدهم يقضون حياتهم دون أن يلمطوا خدودهم أو يحسوا التراب على رؤوسهم أو يولولوا أو ينتحروا تخلصاً من هذا الطابع الأدونيسي الفاجع. يا للهول! الفاجع حنة واحدة؟ أليس هناك شيء آخر أقل من "فاجع" هذه؟ وهو يقول، في هذا السياق "الفاجع"، إن الصحراء كانت للجاهلي عدواً، إذ لم تكن تعطيه شيئاً بل كانت مكاناً للتغير والغياب.

لكن هذه الصحراء نفسها، ياعم أدونيس، هي التي كان ينصب فيها الجاهلي خيمته، ويرعى فيها غنمه، ويصطاد منها صيده، ويزرع فيها نخله، ويقضى فيها وقت فراغه، ويمارس فيها هواياته، وينظم فيها الشعر، ويحارب دفاعاً عنها، وينشأ فيها غرامه بنت قبيلته، ويسهر فيها ليله، ويستمتع فيها بمشاهدة قمرها ونجومها، ويشرب من عيون مائها ومن آبارها، وينطلق في أرجائها بحرية كاملة دون قيود من شرطة أو مكوس أو عساكر تحرس الحدود، ويقف فيها على ما تحويه من أطلال ورسوم ذارفاً الدموع، مستعيداً الذكريات، متمنياً الأمانى. وهي هي نفسها الصحراء التي كثيراً ما

حن إليها وألف الأشعار في ذلك الحنين حين أخذته فتوح الإسلام بعيدا عنها إلى بلاد
الزروع والأنهار . . .

والغريب أن أدونيس، الذي يقول بانفصال الشاعر الجاهلى عن العالم من حوله
وعن أشياء ذلك العالم، بما فيها الأرض طبعاً، الغريب أنه يعود للتو واللحظة فيقول إن
ذلك الشاعر الجاهلى ذاته كان يعمل جاهدا على الإخلاص للصحراء، والصحراء
هى الأرض بالنسبة له. أما كيف يكون الشاعر الجاهلى منفصلاً عن العالم من حوله
بما فيها الأرض ثم يعمل على الإخلاص لها والسيطرة عليها، فأرجوك أيها القارئ
الكريم ألا تتعنى نفسك به لأنك لن تصل فى النهاية إلى شيء. إنما هو كلام يقوله الرجل
تنفيساً عن شيء فى النفس، ولكنه لا يعنى شيئاً بالمرّة وراء ذلك. ثم إننا، بعد
هذا، نراه ينخرط كعادته فى الثرثرة فيقول كلاماً كثيراً مؤداه أن حياة الشاعر الجاهلى
كانت بؤرة نفسية يتلاقى فيها المكان والزمان. الله أكبر! ما كل هذه العبقرية؟ وهل
حيوات الناس الآخرين الذين ليسوا بشعراء جاهلين لا يتلاقى فيها الزمان والمكان أم
يتلاقى فيها شيء آخر غير الزمان والمكان؟ إن المخلوقات جميعاً محصورون داخل
الزمان والمكان، سواء كانت بشراً أو بقراً أو حميراً أو جبلاً أو سحاباً أو سحالى أو
فراشات أو سمكا أو ديدانا أو شجراً أو نباتاً أو صخراً أو ماءً أو أفكاراً، وسواء
كان الناس شعراء أو نثراء، وسواء كانوا جاهلين أو إسلاميين أو أميين أو عباسيين
أو مصريين أو سوريين أو إنجليزاً أو فرنسيين، كلهم كلهم يخضعون للزمان والمكان،
أو إذا أردنا الرطانة الأدونيسية: يتلاقى فى حياتهم الزمان والمكان. فما الجديد الذى
أتى به أدونيس؟ لا شيء. نعم لا شيء سوى الإنشائيات التى لا تقدم ولا تؤخر
وليس لها من جدوى على الإطلاق، اللهم إلا أنها ضيقت وقتنا، وصدعت
رؤوسنا. أعوذ بالله!

كذلك يقول الرجل إن للمكان عند الشاعر الجاهلى وجهين: وجهها يجذب لأنه
فى المكان وحده ترسم تحفقات الفروسية وأبعاد الفارس، ووجهها يخيف لأنه من
المكان وحده تأتى مفاجآت السقوط. ثم يتقل أدونيس من هذا إلى شيء آخر قائلاً

إن مكان الشاعر الجاهلي مكان زمان، كما أنه هو المكان المتأه. وتبحث هنا وها هنا عن السبب الذي حدا بالرجل إلى التلطف بكل هذه الهلوس فلا تجد شيئاً، ومن ثم لا تملك مثلى إلا أن تضرب كما بكف تعجبا من بعض خلق الله الذين يَأْبُونَ أن يقولوا شيئاً مفيدا، أو على الأقل: شيئاً له معنى. المهم أنه يمضى فيقول إن المكان فى حياة الشاعر الجاهلي لا يتيح أى شىء إلا بالقوة. عظيم! وهل هناك مكان يمكن أن يتيح لمن يسكته الحصول على أى شىء إلا بالقوة؟ بل هل يمكن أن ينجز البشر شيئاً دون أن يستعملوا القوة؟ ترى متى كان الضعف أو العجز وسيلة لعمل أى شىء مهما تكن تفاهته؟ القوة أو القدرة هى السبيل الوحيد أمام أى كائن للحصول على ما يريد مع التنبه إلى أن القوة أنواع وضروب: فمنها القوة الجسدية، ومنها القوة العقلية، ومنها القوة النفسية، ومنها القدرة على المكر والخداع، ومنها القدرة على التمثيل والتظاهر... إلخ. ومن كلامه أيضا فى هذا السياق أن من يملك الشجاعة ليجابه خطر المكان هو وحده الذى يعرف كيف يكون سيد مصيره. مرة أخرى عظيم، ولكن هل هذا هو وضع الشاعر الجاهلي وحده من دون الخلق جميعا؟

أما كلامه عن أنه فى المكان وحده ترسم تحفقات الفروسية وأبعاد الفارس فهذا ما سوف أتفجر غيظا أمامه. أترى هناك شيئاً فى الدنيا ترسم تحفقاته (برطانة أدونيس) دون أن يكون هناك مكان، وزمان أيضا فوق البيعة؟ أرنى، يا عم أدونيس، أين يمكن أن يقع هذا. ولاحظ، أيها القارئ، كيف استخدمتُ فى السؤال عن ذلك كلمة "أين"، التى تدل على المكان بما يبين أبلغ بيان أننا لا يمكن أن ننفك عن المكان أبدا. ثم كيف كان شعراء الجاهلية فرسانا كلهم على بكرّة أبيهم وبكر أمهم أيضا؟ لا شك أن بعضهم كان فارسا، ولا شك أن بعضهم كانت به أخلاق الفرسان حتى لو لم يكن فارسا. نقصد بأخلاق الفرسان الشجاعة والتبلى والصراحة والتعفف عما يسىء إلى كرامة الشخص: كرامته هو وكرامة الغير... إلى آخر ما يقصد الناس بكلمة الفروسية. لكن القول بأن شعراء الجاهليين كلهم كانوا فرسانا أو ذوى فروسية هو مما لا يمكن أن يكون، فهؤلاء الشعراء هم بشر من البشر: فيهم الفارس، وفيهم

الراعى، وفيهم التاجر، وفيهم الجزار، وفيهم الزعيم، وفيهم التابع، وفيهم الخمار، وفيهم النحاس، وفيهم العبد، وفيهم السيد، وفيهم الملك، وفيهم الشريف، وفيهم الوضع، وفيهم الماكر الخبيث، وفيهم الواضح الصريح، وفيهم اللص، وفيهم قاطع الطريق، وفيهم الكريم، وفيهم البخيل، وفيهم الشجاع، وفيهم الجبان، وفيهم الكاهن، وفيهم الحاذى، وفيهم الفقير، وفيهم الغنى، وفيهم المرأة، وفيهم الصبى، والمرأة والصبى لا يمكن أن يكونا فارسين أو فروسين. فكيف يتغافل أدونيس عن هذا كله بوضع الشعراء الجاهلين كلهم أجمعين فى كلمة واحدة، وكأنهم شروة طماطم تُشترى كما هى يُجَرها وُجَرها وصحيحها وفاسدها؟

ثم لا يكتفى الرجل بأن يجعل منهم كلهم بريطة المعلم فرسانا أو فروسين، بل يجعل منهم كلهم أيضا أبطالا بطولتهم تطهر الحياة (بماذا؟ بديتول مثلا أو بكحول أو ببيادين؟). كلام، كلام، كلام، وليس على الكلام جمارك! ليس ذلك فقط، إذ البطولة عنده لا تطهر الحياة فقط، بل تصعدها وتعيد لها زهوها وامتلاءها، كما تغير صورة العالم ليصبح الوجود انعكاسا للذات فى مثالية شخصية، ويصبح العالم عندئذ حركة اقتحام وفروسية، ويستسلم العالم فى البطولة كما يستسلم فى الحلم، فيتحد بالبطل وتزول إذ ذاك الحدود بينه وبين الإنسان، بين المظهر والجوهر (ص ١٦). رحمك الله يا دكتور طه حسين! لقد ركبت الغضب وأنت تقرأ كتاب محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس: "فى الثقافة المصرية"، الذى ظننا أنهما سوف يقبلان الأدب العربى به رأسا على عقب، فلم تفهم منه شيئا كما قلتَ مشكيا فى مقال لك مشهور عن تلك المسألة. فما بالك لو كان قدّر لك أن تقرأ كتاب أدونيس؟ إن الطامة فيه لأكبر وأشد.

ثم يذهب الرجل مرة أخرى فى فاصل إنشائى مما لا يؤكل عيشا حافيا فيتكلم عن المغامرة التى لا بد منها كى نحظى بنفوسنا (نفس الصفحة). يقصد بذلك بطولة الشاعر الجاهلى ومغامراته، مع أن الشاعر الجاهلى فى معظم الأحيان رجل غلبان مثل العبد لله. قد يكون بعض الشعراء آنذاك أبطالا فعلا، كما أن بعضهم، وهم

الصعاليك، كانوا مغامرين . بيد أن نسبة الأبطال والمغامرين بينهم نسبة ضئيلة لا تخول لأدونيس ولا لغير أدونيس أن يحاول استغفالننا وإيهامنا أن كل شعراء الجاهلية كانوا أبطالاً مغامرين . ترى هل كانت على رأسهم ريشة لم تكن على رأس أحد آخر؟ فأين هذه الريشة؟ أمامكم الشعر الجاهلى كله، وفوقه كتاب د . جواد على، الذى جمع كل شىء عن العصر الجاهلى فأوعى، فهاتوه واجثوا فيه عن تلك الريشة، وأنا زعيم أنكم لن تجدوا لا فى هذا ولا فى ذلك شىئا عن تلك الريشة . قرأت مرة لأحد المفاليك الصعاليك الذين يطمعون أن يكونوا نقادا رغم أنهم لا تتوفر لهم أية صفة من صفات الناقد يقول إن الكتاب، أى كتاب، يكمن كله فى أول حرف فيه . وقد رددت على هذا التنطع بأن ملايين الكتب تبدأ كلها بذات الحرف رغم اختلافها فى المؤلف والموضوع والروح والأسلوب والغاية والعصر والفهرست . فكيف يتسق هذا مع ما يقوله؟

ولنمض خطوة أخرى مع أدونيس، الذى يستمر قائلاً إن البطولة تعبر عن نفسها بلغة ساحرة متحركة تحاطب الأعصاب والجلد والعضلات والحواس، أما الروح فتسحرها . ثم يضيف بعد قليل أن لغة الشاعر الجاهلى تعتمد على الغلو فى التصوير والتعبير لأنه لا يقدر أن يقبل العالم أو يراه إلا فى مستوى البطولة والمغامرة بحيث تجرى فى الأشياء كذلك دماء الفروسية (نفس الصفحة) . أى أن أدونيس لا يكتفى بفروسية البشر، بل يشرك معهم فيها الأشياء أيضا . ولم لا؟ وهل سندفع شىئا من جيوبنا؟ وهذه أول مرة أسمع أن فى الأشياء فروسية! ولكن بالله عليكم، أيها القراء، هل كان كل الشعراء الجاهليين يبالغون تلك المبالغة التى يتحدث عنها أدونيس؟ وهل الشعر الجاهلى هو وحده الذى يعرف المبالغة؟ إن شعراء الجاهلية بوجه عام، على ما هو معروف لدارسيهم، أقل من غيرهم من ناحية المبالغات . لقد زادت المبالغات فى العصور التالية زيادة فاحشة حتى وجدنا من يخلع على البشر صفات الله ذاته كما هو الحال لدى ابن هانئ الأندلسى فى مدحه للمعز لدين الله الفاطمى .

ثم أين البطولة والفروسية في معلقة امرئ القيس وهو يدخل على عَيَّزَةَ الحِذْر
وما القبيط بهما معا فوق بعيرها فتشوق خشية الفضيحة والعار، وتأمره أن ينزل
ويتركها لحال سبيلها؟ أو أين البطولة والفروسية وهو يفاخر بمجامعته امرأة أثناء
إرضاعها طفلها؟ أو أين البطولة والفروسية في أن يقتحم بيت معشوقته بالليل
متلصقا فتأمره المرأة بالخروج والعودة من حيث جاء دَرْءًا للفصائح فيرد عليها هازئا
بأنه لن يبرح مكانه حتى لو قطعوا رأسه ومزقوا أوصاله؟ أو أين البطولة والفروسية
في معلقة طرفة المتمردة دون عقل وبلا تبصر؟ أو أين البطولة والفروسية في تكسب
بعض الشعراء آنذاك بأشعارهم كالأعشى والنابعة؟ أو أين البطولة والفروسية في
شعر جلييلة بنت مرة؟ أو أين البطولة والفروسية في رثاء عبد يغوث لنفسه؟ أو أين
البطولة والفروسية في شعر الصعاليك قاطعي الطريق؟ أو أين البطولة والفروسية في
أشعار الهجاء؟ أو أين البطولة والفروسية في الوقوف على الأطلال والبكاء في
الرسوم؟ أو أين البطولة والفروسية في وصف الطبيعة من سحاب أو مطر أو برد؟
أو أين البطولة والفروسية في أشعار ورقة بن نوفل وقس بن ساعدة وأمثالهما؟ أو
أين البطولة والفروسية في شعر الغزل؟ أو أين البطولة والفروسية في شعر التفعج
على ذهاب الشباب والتقدم في العمر؟ وما حكاية "البطولة"، التي تعبر عن نفسها
بلغة ساحرة متحركة تخاطب الأعصاب والجلد والعضلات والحواس كما يقول سيدنا
أدونيس؟ هذا كلام يطير لا يبرجا واحدا فقط من الرأس، بل الأبراج جميعا. هذا
كلام خارج عن حدود العقل والمنطق. وهذا هو النقد الجديد الذي أتانا به عبقرى
العصر أدونيس.

ثم ما هذه الصرعة الجديدة التي يصدع بها بعض النقاد أدمغتنا في زماننا
هذا العجيب إذ يقولون إن وظيفة الشعر هي أن يغير العالم، ومنه زعم أدونيس أن
الشاعر الجاهلي كان يسعى إلى إخضاع هذا العالم؟ أفهم أن بعض الشعراء قد
ينظمون شعرا يستحثون به الجماهير فيقومون بثورة تغير البلاد مثلا، لكن أدونيس لا
يقصد هذا اللون من الشعر، أو لا يقصر هذه الدعوى على هذا اللون من الشعر، بل

يعمها بحيث تشمل كل ألوان الشعر، وتغير كل شيء في الدنيا . ولكن ها هو ذا العالم كما هو لم يتغير فيه شيء رغم جبال الأوراق ومحيطات الأحبار التي استهلكت في كتابة أشعار الشعراء منذ كان هناك شعر إلى اللحظة الحاضرة، ولا تزال الشمس تطلع من الشرق وتغرب في الغرب، ولا تزال تشرق نهارا، والقمر يبرق ليلا، وما زالت الناس تنفس من أنوفها وتبصر بعينيها وتسمع بأذنيها وتأكل من فمها وتمضغ بأسنانها . . . إلخ، فأين هذا التغيير يا ترى؟ أم هو كلام غملا به الصفحات، ودمم؟ لكنني أعود فأقول: دعوهم يخترقون، فتخريفاتهم مضحكة تريح الهم قليلا عن القلب ولو إلى حين . نعم، الشاعر يبدع ويمتص ويأخذنا إلى النجوم ويبالغ ويصور الكون تصويرا رائعا بارعا، وننشئ معه كما اتشى هو من قبل حين كان يبدع هذا الشعر العجيب، لكننا ما إن نخرج من تلك النشوة مغادرين سماء الأحلام، وعائدن إلى أرض الواقع حتى نرى كل شيء من حولنا باقيا على حالته التي تركناها قبل أن نصعد مع شاعرنا إلى النجوم . أقول هذا كيلا يظن أحد أننا نخقر من شأن الشعر، فهو إحدى نعم الحياة، بل لأبين للقراء زيف بعض النقاد من أصحاب الكلام الطويل العريض وتنطعمهم في الكتابة حتى ليصدق على الواحد منهم أنه "أبولعة" النقد! ذلك أن الشعر في حد ذاته لا يغنى من فقر، ولا يطعم من جوع، ولا يروى من عطش، ولا يؤمن من خوف، ولكن إذا كان له جمهور يشتري دواوينه فإنه قد يكون مصدرا للدخل بالنسبة للشاعر، وهذا كل ما هنالك، وإن كان المال الذي يمكن في هذه الحالة أن يجلبه الشعر لصاحبه هزيبا كما هو معروف .

ويقول أدونيس إن فروسية الشاعر الجاهلي تعبر عن نفسها لا ببطش أعمى، بل بشهامة تحضن حتى الأعداء . فالمرأة التي تسبى لا تذلل، بل تبقى امرأة حرة "تخلط بخير النساء" على حد تعبير حاتم الطائي . وليس القتل غاية بل دفاعا وجزءا من سياق الظفر والتفوق، إذ لم يكن الفارس يقتل شخصا أعزل أو مستسلما أو طالبا للعلن، بل فارسا مثله يحاربه وقد تدجج بسلاحه، فضلا عن قوته وندبته له، إلى جانب حرص الفارس المنتصر على تمجيد خصمه القليل وامتناح صبره على الموت

وعدم استكاته أمامه أو جزعه منه (ص ١٦-١٧). وكالثنثينة التي نعرفها من أدونيس نراه لا يورد من الشواهد، إن أورد، سوى جملة أو نصف جملة كما رأينا من قبل. ونستطيع نحن أن نورد كثيرا من الشواهد تنقض ما قال. ذلك أن الأمر لا يُخسَم بشاهد أو اثنين، بل لا بد من التدليل بشواهد متعددة على ما نقول، وإلا كان الأمر مجرد تصيد منا لما يعضد كلامنا مهما يكن الدليل المعضد ضعيفا متهاقتا لا يثبت صدق شيء.

ذلك أنه ليس كل الأسرين حاتمًا مثلما لا يشبهه كل الميسورين في كرمه وأريحية نفسه وإهاته المال في مساعدة المحتاجين. كذلك ليس كل المعطين قد قال الرسول فيهم، كما جاء في "الأغاني" للأصفهاني و"البداية والنهاية" لابن كثير، ما قاله في حاتم حين أثنى عليه أمام ابنته قاتلا إن أباهما كان يحب مكارم الأخلاق، والله سبحانه يحب مكارم الأخلاق، وإن صفاته هي صفات المؤمن، وإنه لو كان مسلما لترحّم عليه. ثم لماذا كان العرب يسبون النساء إذا كانوا يسبون عليهن حُرّاتٍ مُكْرَمَاتٍ كما قال حاتم في بعض شعره؟ وأخبار السبايا عند العرب كثيرة، وهي تحدث عن التمتع بهن ما لم يستطع أهلوهن أن يخلصوهن بطريقة أو بأخرى كالحرب أو المفاداة بالمال أو التماس التكرم بإطلاقهن أو مطاردتهم للسباي مَرَجَعَهُ من المعركة وتخليصهم إياهن منه في نفس اليوم قبل أن يقرهن. يقول زهير بن جناب مفتخرا باسترقاق نساء تغلب بعدما أغار عليهم وهزمهم واستاق نساءهم أمامه في نهاية المعركة:

تَبَّأ تَغْلِبَ أَنْ تَسَاقَ نَسَاؤُهُمْ سَوَّقَ الإِمَاءَ إِلَى المَوَاسِمِ عَطْلًا

وقال أيضا يعقير بني تغلب بهذه الواقعة:

أَيْنَ أَيْنَ الفِرَارِ مِنَ حَذْرِ المَوِ تِ وَإِذِ يَتَقَوْنَ بِالأَسْلَابِ
إِذْ أَسْرَتْنَا مَهْلَهْلًا وَأَخَاه وَابْنَ عَمْرٍو فِي القِدِّ وَابْنَ شَهَابِ
وَسَيِّئِنَا مِنَ تَغْلِبِ كُلِّ بَيْضَا رَقُودِ الضَّحَى بِرُودِ الرِّضَابِ؟

ويقول أعرابي من بني ذبيان يهجو أعداءه ويحقر منهم ويعمل على إذلالهم:

رَأْسُكُمْ، وَمَا مِنْكُمْ رَئِيسٌ أَذُودٌ، وَلَيْسَ فَيْكُمْ مِنْ يَذُودُ
تَفْذِيئِي نَسَاؤُكُمْ، وَمُهْرِي يَكْرٌ، وَأَتَمُو عُصْبَ شَهْدُ

وقال حاجز بن عوف الأزدي يخاطب ضمرة بن ماعز بعدما هجم على
قبيلته وسبى نساءها انتقاما لما فعلته قبيلة ضمرة بقبيلته من قبل:

يا ضمير، هل تلتاكنو بدمائنا؟ أم هل خذونا نعلكم بمثال؟
نبكي لقتلى من قميم قتلوا فاليوم تبكي صادقاً لهلل
ولقد شفاني أن رأيت نساءكم يبكين مردفة عسى الأكلال

وقال بشر بن أبي خازم بيكت أعداء قبيلته:

بني عاير، إنا تركنا نساءكم من الشل والإيجاف تدمى عجوبها
عصاريطنا مستبطنو البيض كالدُمى مُضْرِبَةٌ بِالزَّمْعَانِ جُوبُهَا
تبيت النساء المرضعات برهوة تفرغ من خوف الجنان قلوبها

وأما بالنسبة إلى مقارعة الأقران بعضهم بعضاً في معركة صريحة لا غدر فيها
ولا تأمر، فهانذا أسوق خبراً عن عنتر بن شداد يدل على أنه كان بلجاً إلى الحيلة
والخداع في معاركه مع أقرانه، وهو من هو فروسية وشجاعة وكرم. فإذا كان عنتر
الفارس الشهم الشجاع بلجاً إلى الحيلة والخداع في الانتصار على عدوه، فما بالنا
بغيره؟ يقول لويس شيخو صاحب "مجانى الأدب في حداق العرب": "قيل لعنتر
أنت أشجع العرب؟ قال: لا. قال: فيماذا شاع لك هذا في الناس؟ قال: كنت أقدم
إذا رأيت الإقدام عزماً، وأحجم إذا رأيت الإحجام حزماً، ولا أدخل موضعاً إلا أرى
لي منه مخزجاً. وكنت أعتمد الضعيف الجبان فأضربه الضربة الهائلة يطير لها قلب
الشجاع فأنني عليه فأقتله".

كذلك كانت الغيلة معروفة بين العرب . ومن ذلك على سبيل التمثيل، وغيره كثير، ما جاء فى ترجمة قيس بن الخطيم من كتاب "الأغانى" من أن قيسا، وهو من فرسان العرب وشعرائهم، "لما بلغ مبلغ الرجال وعرف أخبار قومه وأن أباه وجده قبله ماتا مقتولين لم يزل يلتمس غرة من قاتل أبيه وجده فى المواسم حتى ظفر بقاتل أبيه يشرب قتله، وظفر بقاتل جده بذي الجاز . فلما أصابه وجده فى ركب عظيم من قومه، ولم يكن معه إلا رهط من الأوس، فخرج حتى أتى حذيفة بن بدر الفزاري، فاستنجده فلم ينجده . فأتى خدّاش بن زهير، فنهض معه ببني عامر حتى أتوا قاتل عدي، فإذا هو واقف على راحلته فى السوق، فطعنه قيس بجرية قتله، ثم استمر .

فأراه رهط الرجل، فحالت بنو عامر دونه، فقال فى ذلك قيس بن الخطيم:
ثارتُ عديًا والخطيمُ فلم أضغُ ولايةَ أشياخٍ جعلتُ إزاءها

وبطبيعة الحال لم يُقتل أبوه ولا جده أيضا فى حرب، وإلا لشتت القبيلة على قاتليه حربا ولم يلجأ قيس إلى الاغتيال لدرك ثاره .

وفى النص التالى يصف صاحب "الأغانى" الطريقة التى اتبعها قيس فى اغتيال قاتلى أبيه وجده مستعينا بالتخطيط والمكر والمباغنة والخداع، إذ ذهب إلى صديق أبيه خدّاش بن زهير و"سأله أن يعينه وأن يشير عليه فى أمره، فرحب به خدّاش وذكر نعمة أبيه عنده، وقال: إن هذا الأمر ما زلت أتوقعه منك منذ حين . فأما قاتل جدك فهو ابن عم لى، وأنا أعينك عليه . فإذا اجتمعنا فى نادينا جلستُ إلى جنبه وتحدثتُ معه . فإذا ضربتُ فخذه فثب إليه فاقتله . فقال قيس: فأقبلتُ معه نحوه حتى قمت على رأسه لما جالسه خدّاش . فحين ضرب فخذه ضربتُ رأسه بسيف يقال له: ذو الخرصين . فثار إليّ القوم ليقتلوني، فحال خدّاش بينهم وبينى وقال: دَعُوهُ، فإنه والله ما قتل إلا قاتل جده . ثم دعا خدّاش يحمل من إبله فركبه، وانطلق مع قيس إلى العبدى الذى قتل أباه، حتى إذا كانا قريبا من هجر أشار عليه خدّاش أن ينطلق حتى يسأل عن قاتل أبيه، فإذا دُل عليه قال له: إن لصا من لصوص قومك عارضني فأخذ متاعا لى، فسألتُ: مَنْ سيد قومه؟ فدُللتُ عليك . فانطلق

معني حتى تأخذ متاعني منه . فإن اتبعك وحده فستال ما تريد منه، وإن أخرج معه غيره فاضحك فإن سألك: مِمَّ ضحكت؟ فقل: إن الشريف عندنا لا يصنع كما صنعت إذا دُعِيَ إلى اللص من قوم . إنما يخرج وحده بسوطه دون سيفه . فإذا رآه اللص أعطى كل شيء أخذ هيبه له . فإن أمر أصحابه بالرجوع فسيبيل ذلك، وإن أبي إلا أن يمضوا معه فأتني به، فإني أرجو أن تقتله وتقتل أصحابه . ونزل خدش تحت ظل شجرة، وخرج قيس حتى أتى العبيدي فقال له ما أمره خدش فأخفظه، فأمر أصحابه فرجعوا ومضى مع قيس . فلما طلع على خدش قال له: اختريا قيس إما أن أعينك وإما أن أكفيك . قال: لا أريد واحدة منهما، ولكن إن قتلتني فلا يفلتني . ثم ثار إليه قطعنه قيس بالحربة في خاصرته فأنفذها من الجانب الآخر، فمات مكانه . فلما فرغ منه قال له خدش: إنا إن فررنا الآن طلبنا قومك . ولكن ادخل بنا مكانا قريبا من مقتله، فإن قومك لا يظنون أنك قتلتهم وأقمت قريبا منه . ولكمهم إذا اقتعدوه اقتعدوا أثره . فإذا وجدوه قتيلا خرجوا في طلبنا في كل وجه، فإذا نسوا رجعوا . قال: فدخلا في دارات من رمال هناك، وقد العبيدي قومك، فاقفوا أثره فوجدوه قتيلا، فخرجوا يطلبونهما في كل وجه ثم رجعوا . فكان من أمرهم ما قال خدش . وأقاما مكانهما أياما ثم خرجا فلم يتكلما حتى أتيا منزل خدش، ففارقه عنده قيس بن الخطيم ورجع إلى أهله .

ثم إن قيسا مات بنفس الطريقة، إذ اغتاله أهل أحد مقتوليه، لينهض للأخذ بثأره رجل من قبيلته فيغتال رجلا من قبيلة القاتل، إذ تقرأ في "الأغانى" أن حرب الأوس والخزرج لما هدأت تذكرت الخزرج قيس بن الخطيم ونكايته فيهم، فتوأمروا وتواعدوا قتله . فخرج عشية من منزله في ملاءتين يريد مالا له بالشوط حتى مر بأطم بني حارثة، فرمى من الأطم بثلاثة أسهم، فوقع أحدها في صدره، فصاح صيحة سمعها رهطه، فجاؤوا فحملوه إلى منزله، فلم يروا له كفا إلا أبا صعصعة يزيد بن عوف بن مدرك التجاري، فاندس إليه رجل حتى اغتاله في منزله، فضرب عنقه واشتمل على رأسه، فأتى به قيسا وهو بأخر رمق، فألقاه بين يديه وقال: يا قيس،

قد أدركتُ بئارك. فقال: عضضت بأير أبيك إن كان غير أبي صعصعة! فقال: هو أبو صعصعة. وأراه الرأس، فلم يلبث قيس بعد ذلك أن مات".

على أن المسرحية الفروسية لما تنته فصولاً، إذ لا يزال فيها فصل عن النساء يرينا أن الأمر لم يكن كله فروسية كما يتخيل أدونيس وهو جالس إلى مكبه يؤلف من دماغه رأساً دون أن يتعب نفسه قليلاً ليثبت من صحة ما يكتب. فما هو ذا قيس بن الخطيم وحسان بن ثابت في الجاهلية يتهاجيان بالنساء، فيتغزل حسان بليلى بنت الخطيم أخت قيس بعد أن احتك بها في الطريق وأهانها، ويرد قيس التحية بأسوأ منها فيتغزل بزوجه عَمْرَةَ. يقول صاحب "الأغاني": "مر حسان بن ثابت بليلى بنت الخطيم، وقيس بن الخطيم أخوها بمكة حين خرجوا يطلبون الحلف في قريش، فقال لها حسان: اطعني فالحقي بالحلي، فقد ظعنوا. وليت شعري ما خلفك؟ وما شأنك؟ أقل ناصرك أم راث رافدك؟ فلم تكلمه، وشتمه نساؤها. فذكرها في شعره في يوم الربيع الذي يقول فيه:

لقد هاج نفسك أشجانها	وعاودها اليوم أديانها
تذكرت ليلي، وأنسي بها	إذا قطعت منك أقرانها
وحجّل في الدار غربانها	وخفّ من الدار سكانها
وغيّرها مَعْصِرَاتُ الرِّيحِ	وسَخَّ الجنوب وتهانها؟
مهاة من العين تمشي بها	وتبعها ثم غزلانها
وقفت عليها فساءلتها	وقد ظعن الحلي: ما شأنها؟
فميتت، وجاؤيني دونها	بما راع قلبي أعوانها

وهي طويلة. فأجابه قيس بن الخطيم بهذه القصيدة التي أولها: "أجدد بعمره غيانها"، وفخر فيها بيوم الربيع، وكان لهم، فقال:

أنا أعرفه . فقال: فأرنيه يا بني . قال: هو هذا . وصرف إليه رأسه . فلما رأى أحيحة أنه قد عرفه دفعه من رأس الأطم، فوقع على رأسه فمات . وإنما قتله ليرادة ألا يعرف ذلك الحجر أحد . ولما بناه قال:

بنيْتُ بعد مستظِلِّ ضاحيا بِنَيْتِهِ بُعْثِيَّةٌ مِنْ مَالِيا
والسر مما يتبع القواصيا أخشى ركيِّا أو رُجَيْلًا عاديَا

وكان أحيحة إذا أمسى جلس بمخاض حصنه: "الضُحَيَّان"، ثم أرسل كلابا له ينبح دونه على من يأتيه ممن لا يعرف، حذرا أن يأتيه عدو يصيب منه غرة . فأقبل عاصم بن عمرو يريد في مجلسه ذلك ليقبله بأخيه، وقد أخذ معه تمر . فلما نبحت الكلاب حين دنا منه ألقى لها التمر، فوقفت . فلما رآها أحيحة قد سككت حذر فقام فدخل حصنه، ورماه عاصم بسهم فأحرزه من الباب، فوقع السهم بالباب . فلما سمع أحيحة وقع السهم صرخ في قومه، فخرج عاصم بن عمرو فأعجزهم حتى أتى قومه . ثم إن أحيحة جمع لبني النجار، فأراد أن يفترهم فواعدهم وقومه لذلك . وكانت عند أحيحة سلمى بنت عمرو بن زيد بن ليبيد بن خداش إحدى نساء بني عدي بن النجار، له منها عمرو بن أحيحة . . . وكانت امرأة شريفة لا تتكح الرجال إلا وأمرها بيدها، إذا كرهت من رجل شيئا تركته . فزعم ابن إسحاق أنه حدثه أيوب بن عبد الرحمن، وهو أحد رهطها، قال: حدثني شيخ منا أن أحيحة لما أجمع بالفارة على قومها ومعها ابنتها عمرو بن أحيحة، وهو يومئذ فطيم أو دون الفطيم، وهو مع أحيحة في حصنه، عمدت إلى ابنتها فرهطته بمخيط، حتى إذا أوجعت الصبي تركته فبات يبكي، وهي تحمله، وبات أحيحة معها ساهرا يقول: ويحك! ما لابني؟ فتقول: والله ما أدري ماله . حتى إذا ذهب الليل أطلقت الخيط عن الصبي فنام . . . فلما هدأ الصبي قالت: وإرأساه! فقال أحيحة: هذا والله ما لقيت من سهر هذه الليلة . فبات مصعب لما رأسها ويقول: ليس بك بأس . حتى إذا لم يبق من الليل إلا أقله قالت له: قم فتم، فإني أجدني صالحة قد ذهب عني ما كنت أجده . وإنما فعلت

به ذلك ليمتل رأسه، وليشد نومه على طول السهر. فلما تام قامت وأخذت حبلا شديداً وأوثقه برأس الحصن، ثم تدلت منه وانطلقت إلى قومها، فأندرتهم وأخبرتهم بالذي أجمع هو وقومه من ذلك، فحذر القوم وأعدوا واجتمعوا. فأقبل أحيحة في قومه فوجد القوم على حذر قد استعدوا، فلم يكن بينهم كبير قال. ثم رجح أحيحة فرجعوا عنه. وقد قدما أحيحة حين أصبح. فلما رأى القوم على حذر قال: هذا عمل سلمى! خدعتني حتى بلغت ما أردت. وسماها قومها: "المدلية" لتدليها من رأس الحصن. فقال في ذلك أحيحة، وذكر ما صنعت به سلمى:

تَهْمُ أَيُّهَا الرَّجُلُ الْجَهْلُ وَلَا يَذْهَبُ بِكَ الرَّأْيُ الْوَيْلُ
فَإِنَّ الْجَهْلَ حَمْلَهُ خَفِيفٌ وَإِنَّ الْجِلْمَ حَمْلَهُ قَهِيلٌ

وفي أخبار القند الزماني في "الأغاني" أيضاً، وكان فارساً شاعراً، قرأ ما يلي: أرسلت بنو شيبان في محاربتهم بني تغلب إلى بني حنيفة يستجدونهم، فوجهوا إليهم بالقند الزماني في سبعين رجلاً، وأرسلوا إليهم: إنا قد جئنا إليكم ألف رجل. وقال ابن الكلبي: لما كان يوم الحائق أقبل القند الزماني إلى بني شيبان، وهو شيخ كبير قد جاوز مائة سنة، ومعه بنتان له شيطاتان من شياطين الإنس، فكشفت إحداهما عنها وتجردت، وجعلت تصيح ببني شيبان ومن معهم من بني بكر:

وعا وعا وعا وعا
حرَّ الجرادُ والظلي
وملت منه الربا
يا حبيذا يا حبيذا
الملحقون بالضحى

ثم تجردت الأخرى وأقبلت تقول:

إِنَّ قَهْلِي وَانْقِصَاتِي وَتَهْرَشِ التَّمَارِقِ
أَوْ تَسْذِبْرُوا هَسَارِقِي فِرَاقِ غَيْرِ وَامْرِقِ

قال: والتقى الناس يومئذ، فأصعد عوفد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة، ابنته على جمل له في ثنية قضة، حتى إذا توسطها ضرب عرقوبي الجمل ثم نادى:

أنا البرك أنا البرك

أنزل حيث أدرك

ثم نادى: ومخوفه لا يمر بي رجل من بكر بن وائل إلا ضرته بسيفي هذا. أفي كل يوم تفرون فيعطف القوم؟ فقاتلوا حتى ظفروا فانهزمت ثعلب". فكما نرى لم يكن الأمر دائما مع النساء على النحو الذي ذكر حاتم الطائي أنه يعامل به أسيرات قومه. فإن بنتي الفند الزماني قد تصرفنا تصرفا يناقض تلك الصورة الكريمة، ولم ينكر عليهما أبوهما في شيء مما أتاه. فما بالنا لو أنه كان عليه أن يتعامل مع أسيرات أعدائه؟ وقد تناول عبد الله عفيفي في كتابه: "نساء العرب في الجاهلية والإسلام" هذا الموضوع فقال تحت عنوان "السبأ والوآد" ذاكرا الحالين: "أما بعد، فإننا لا نأخذ التاريخ في ماضيه، فنمثله زهرا لا أشواك فيه. فلئن كان من الحب ما يُبضُّ ويؤذي، ومن الصداقة ما يضر ويؤلم، لقد أصيبت المرأة العربية في سبيل إعزازها والحرص عليها بلواذع بلغت في بعض المواطن حبة قلبها ومستقر حياتها. فمن ذلك السبأ. وذلك أن العرب كانوا يُعقبون صفوف القتال بنسائهم وذوات أرحامهم تشبها لأنفسهم، وتشديدا لعزائمهم. وربما أُحيط بهم، وغلبوا على أمرهم، فيكون هم الظافر أن يتخذ نساء المقهور سبايا يسوقهن إلى بيته، ويتحكم فيهن كما يتحكم في ماله، لا حاجته إليهن، بل ليقطع باستلابهن آخر عرق ينبض من قلب عدوه فيعيش ذليل الناصية، مُتَعِّع الوجه أمد الحياة. على أنهم، وإن غلظت إلى هذا الحد أكبادهم على أعدائهم، فهم يعرفون لسباياهم منازلهم بين قومهم فيخلطونهن بأنفسهم، إلا قليلا ممن آرت الحقد صدورهم، وملكت الضغينة منازع الرحمة من قلوبهم. وفي أولى الحالين يقول حاتم بن عبد الله الطائي:

ولكن خطبناها بأسيافا قسرا

فما أنكحونا طائعين بناتهم

فما زادها فينا السبَاءَ مذلةً
ولكنْ خلطناها بخير نساتنا
وكائنُ ترى فينا من ابنِ سَيِّئَةٍ
ويأخذ راياتِ الطعان بكفه
كريم إذا اعتز اللئيم تخاله
إذا ما سرى الدجى قمرًا بدرًا

وهناك الكثير من سادات العرب وذوي زعامتهم انكشفت عنهم السبايا، فلم يَضَعْ ذلك من منازلهم أو يُهَجَّنْ من أحسابهم. ومن بين أولئك دُرَيْدُ بن الصَّمَّةِ حكيم العرب وشاعر فرسانهم وفارس شعراهم، وأُمُّه رِيحانة بنت مُعَدِّ كَرَبٍ. أسرها الصَّمَّةُ بن عبد الله وتزوجها، فأنجبت دُرَيْدًا وإخوته. وهي التي يقول عمرو في حديث إسارها:

أَمِنْ رِيحَانَةَ الدَّاعِي السَّمِيعِ
سِباها الصَّمَّةَ الجُشَمِيَّ غَضِيبًا
وَحالَت دونها فرسان قيسٍ
إذا لم تستطع شيئًا فدَعُّهُ
يُؤرِّقُنِي، وَأصحابي هُجُوعٌ؟
كَأَن بِبِاضِ غَرَّتْهَا صَدِيقٌ
تَكشَفُ عَنْ سِوَاعِدها الدَّرِوعُ
وَجَاوِزه إلى ما تَسْتَطِيعُ

وفي حوادث يوم أواره الثاني قتل الملك الحيرى عمرو بن هند امرأة وهي حامل فبقر بطنها، ثم أحرقت تسعة وتسعين رجلا من قبيلة "البراجم"، وأكمل المائة بواحدة من نساتهم لقاء اعتزازها بزوجها ووقوفها في وجه الملك متماسكة لا تخاف (انظر محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم/ أيام العرب في الجاهلية/ المكتبة العصرية/ بيروت/ ١٠٢ وما بعدها).

ويذكر المرزبانى فى "أشعار النساء" أنه فى يوم العذاب أغار بنو عبد مناة بن أد بن طابخة على بنى عجل وحنيفة بالأراكة من أرض جو اليمامة، وسببت حسينة

بنت جابر بن مجير العجلي أخت أيجر بن جابر، وكانت تحت تمام بن سودة مُعْرَسًا بها . وكان الذي سبها هو عمرو بن الحارث بن أقيش التَّمْلِي . ثم إن زوجها وأباه أتياها ليفادياها، فاخترت عمرو بن الحارث، وقالت تعير زوجها:

تمام، قد أسلمتني لرماحهم وخرجت تركض في عجاج القسطل

وتلومني إلا أكرَّ عليكُمو هيهات ذلك منكُمو . لا أفعل

إنني وجدتكُمو تكون نساؤكم يوم اللقاء لمن أتاكم أول

ثم إن أخاها أيجر بن جابر أتاها بعدما ردت تمامًا وأباه، فلامها على اختيارها على قومها، فَرْضِيَتْ بالرجوع مع أخيها، ففادها بمائة من الإبل وخمسة أفراس . وسار معها عمرو بن الحارث حتى أرض بني تميم، وقال في ذلك:

وخَيْرْنَا حُسَيْنَةَ إِذْ أَتَاهَا سَوَادُهُ ضَارِعًا مَعَهُ الْفِدَاء

فَقَالَتْ: إِنْ رَجَعْتُ إِلَى لَجِيمٍ مَخَايِرَةٌ فَقَدْ ذَهَبَ الْحِيَاء

فَمَا صَبَرُوا وَلَا عَطَفُوا عَلَيْنَا وَنَدَعَوْهُمْ، فَمَا سَمِعَ النَّدَاء

وَكَمْتُ مَهِيرَةً فَمَيْكُم، فَأَسِيي وَمَهْرِي فَمَيْكُمُ الْأَسْلُ الظَّمَاء

وَكَانَتْ صَفُوتِي مِنْ سَيْبِي عَجَلٍ حُسَيْنَةَ مَنْ كَوَاعِبَ كَالظُّبَاء

وَهَبْنَاهَا لِأَبَجَرٍ إِذْ أَتَانَا وَفِينَا غَيْرَهَا مِنْهُمْ نِسَاء

وفى "الأغانى" لأبى الفرج: "كان عروة (بن الورد) قد سبى امرأة من بني هلال بن عامر بن صعصعة يقال لها: ليلي بنت شعواء، فمكثت عنده زمانا وهي معجبة له تربه أنها تحبه . ثم استزارته أهلها فحملها حتى أتاهم بها . فلما أراد الرجوع أبت أن ترجع معه، وتوعده قومها بالقتل فانصرف عنهم، وأقبل عليها فقال لها: يا ليلي، خبري صواحبك عني كيف أنا . فقالت: ما أرى لك عقلا! أتراني قد اخترت عليك وتقول: خبري عني؟ فقال يخاطب نفسه ويخاطبها:

تَحَنَّنَ إِلَى لَيْلَى بِجَوْبِ لَدَاهَا وَأَنْتَ عَلَيْهَا بِالْمَلَائِكَةِ أَقْدَرَا؟
 وَكَيْفَ تَرْجِيهَا وَقَدْ حِيلَ دُونَهَا وَقَدْ جَاوَزَتْ حَيَا بَيْمَاءَ مَنْكَرَا؟
 لَعَلَّكَ يَوْمًا أَنْ تَسِيرِي نَدَامَةً عَلَيَّ بِمَا جَشَعْتَنِي يَوْمَ غَضُورَا

... ثم إن بني عامر أخذوا امرأة من بني عيس ثم من بني سكين يقال لها: أسماء . فما لبثت عندهم إلا يوما حتى استنقذها قومها . فبلغ عروة أن عامر بن الطفيل فخر بذلك وذكر أخذه إياها، فقال عروة يعيدهم بأخذه ليلى بنت شعواء الهلالية:

إِن تَأْخُذُوا أَسْمَاءَ مَوْقِفَ سَاعَةٍ فَمَا تَأْخُذُ لَيْلَى، وَهِيَ عِذْرَاءُ، أَعْجَبُ
 لَيْسَنَا زَمَانًا حَسَنًا وَشَبَابَهَا وَرُدَّتْ إِلَى شِعْوَاءَ، وَالرَّأْسُ أَشْيَبُ
 كَمَا أَخَذْنَا حَسَنَاءَ كَرَاهًا، وَدَمْعُهَا غَدَاةَ اللَّوِيِّ مَعْصُوبَةً يَتَسَبَّبُ

كان المجتمع الجاهلي إذن يعرف الإمام . لكن لا بد أن نضيف أن السبب لم يكن شأنًا خاصًا بالعرب، بل كان يمارس من قِبَلِ الأُمَمِ الأخرى كما هو معلوم . ومع ذلك كان الشعوبيون يلمزون العرب من هذه الناحية يريدون الإيهام بأنهم هم وحدهم الذين كانت نساؤهم تسبى . فمن ذلك ما جاء في كتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربه تقيلاً عن الشعوبية على النحو التالي مما يمكن الرد عليه، وإن كنا لا ننكر وجود السبب عند العرب، شأنهم في ذلك شأن الأمم كلها في العصور القديمة من يونان وفرنس ورومان وزيوج وعبريين وصينيين وهنود كما تقدم . قالت الشعوبية: "ما الذي تفخر به العرب على العجم، وإنما هي كالذئب العادية، والوحوش النافرة، يأكل بعضها بعضاً، ويُغير بعضها على بعض؟ فرجالها مؤثوقون في حلق الأسر، ونساؤها سبائاً مُرَدَّاتٍ على حِقَابِ الإبل، فإذا أدركهن الصرّيح فاستنقذن بالعشي، وقد وطئن كما توطأ الطريق المهنيح، فخر بذلك الشاعر فقال:

وَأَلْحَقُ رَكْبَ الْمُرَدَّاتِ عَشِيَّةً

فقيل له: ويحك! وأنتي فخرٌ لك في أن تلحقهن بالعشى، وقد نكحن وامتحن؟
 وقال جرير يعير بني دارم بغلبة قيس عليهم يوم رخرحان:
 وبرخرحان غداة كبل معبداً نكحت نساؤكم بغير مهجور
 وقال عنبرة لامرأته:

إن الرجال لهم إليك وسيلةٌ
 وأنا امرؤٌ إن يأخذوني عنوةً
 إن يأخذوك تكحلي وتخضبي
 أقرن لي سير الركاب وأجنب
 ويكون مراكبك القعود ورحله
 وابن النعامة عند ذلك مركبي

أراد بـ"ابن النعامة" باطن القدم. وسبى ابن هبولة الغساني امرأة الحارث بن عمرو الكندي، فليحه الحارث فقتله واربع المرأة، وقد كان نال منها. فقال لها: هل كان أصابك؟ قالت: نعم والله، فما اشملت النساء على مثله. فأوثقها بين فرسين، ثم استخضرهما حيث قطعاهما، وقال في ذلك:

كل أنثى، وإن بدا لك منها
 آية الود، عهدها خيمعور
 إن من غره النساء بوود
 بعد هند لجاهل مغرور
 وسبت بنو سليم ربحانة أخت عمرو بن معد يكرب فارس العرب، فقال فيها عمرو:

أمن ربحانة الداعي السميع
 يُؤرقني، وأصحابي هُجوع؟
 وفيها يقول:

إذا لم تستطع شيئاً فدعهُ
 وجاوزه إلى ما تستطيع

وأغار الحوفزان على بني سعد بن زيد مناة، فاحتمل الزرقاء من بني ربيع بن الحارث فأعجبته وأعجبها، فوقع بها. ثم لحقه قيس بن عاصم، فاستغذها وردّها إلى أهلها بعد أن وقع بها.

ولقد علقت على هذا في كتابي: "هوامش على "تاريخ العرب" لفيليب حتى " فقدت ما نصه: "أما ما قرَفَ به الشعوبيون أعراضَ العرب مدعين أن السَّبِيَّةَ العربية في الجاهلية كان سُبَاتُهَا يَنْتَهَكُونَ عرضها في الطريق، ثم إذا ما استخلصها زوجها من أيدي الآسرين شرع يطنطن بأنه قد حمى عرضه وأثقه من التلوث بعد أن يكون الآسرون قد اعتدوا على عرضه وانتهى الأمر، فهو زعم لا يصمد للتحليل، إذ من المفهوم أن الزوج في هذه الحالة لا يضيع وقتا بل يهب لساعته مطاردا من خطفوا زوجته، ومعه بعض أفراد قبيلته بطبيعة الحال. وفي مثل تلك الظروف لا يكون هناك وقت أمام الخاطف كي ينزل عن ناقته أو فرسه في الطريق ويستمتع بأسيرته، بل يعمل بكل طاقته على الاستمرار في الهرب حتى لا يدركه الزوج المطارد، بل لا تكون عنده في الحقيقة أية رغبة سوى النجاة بنفسه وبمخليفته. ثم إنه ليس من المعقول أن تمكنه السببية من نفسها دون أية مقاومة. ذلك شيء يخالف الفطر. وعلي ذلك فما قاله العائيون على العرب في هذه النقطة هو كلام في الهواء غالبا، فلا يلتفت إليه. وإلا فلو كان ذلك الكلام صحيحا أكان يجد العربي في نفسه الرغبة في الاقتحار بإيقاد زوجته، بينما هو يعلم، وكذلك الجميع يعلمون، وأولهم الخاطف، أن العدوان على العرّض قد وقع، أو كان يسكت عنه خصوم القبيلة فلا يردوا عليه ويسخروا منه ومن أوهامه وطنطناته التي لا تسمن ولا تغني من جوع؟

أما الحكاية التي تقول إن ابن هُبولة الغساني قد سبى امرأة الحارث بن عمرو الكندي، فلجّقه الحارث فقتله وارتجع المرأة، وقد كان نال منها، فقال لها: "هل كان أصابك؟"، قالت: "نعم والله، فما اشتملت النساء على مثله"، فهو كلام لا يدخل العقل، إذ أين هي الزوجة التي تردّ بهذا الرد على زوجها في ظروف كهذه؟ ودعك من معرفتها أن مصيرها حينئذ هو القتل الوجي. إنما هي حكاية ملفقة للإساءة إلى زوجها.

كذلك هل يمكن أن تكون صحيحة تلك الحكاية التي تقول إن بنى سليم قد سبوا ریحانة أخت عمرو بن معديكرب فارس العرب، فاكتفى عمرو بنظم بضعة

أبيات يفضح نفسه وأخته وبيته بل قبيلته كلها، وكان الله يحب المحسنين، ثم مضى فتغزل في سلمى متدلها في حسننها، متذكرا لهوه في شبابه بأمثالها، بدلا من أن يكفأ على الخبر ماجورا ويكفى نفسه الخزي والعار؟ بالله أهدأ وقت غزل واستعادة ذكريات وافتخار بلهو الشباب؟ أم هل من المعقول أن يكون هذا هو كل ما فعله الشاعر حين سُبِّتَ أخته، لينساها بعد ذلك إلى الأبد فلا تار ولا محاولة لاستعادتها كرة أخرى؟

على أن التفسير الذي يصحب هذه الأبيات يتحدث عن زواج دريد بن الصمة لربحانة لا اعتدائه علي عرّضها غصبا كما يقول الشعوبيون. وهناك تفسير آخر للأبيات يختلف عن هذا ويفضله في الإقناع، ولا صلة بينه وبين سبى أخت الشاعر مجال من الأحوال، إذ يتحدث عن زوجة للشاعر طلقها بتأثير بعض المخادعين، ثم لما استبان له أنه وقع ضحية للخداع أنشأ القصيدة المذكورة" (د. إبراهيم عوض/ هوامش على "تاريخ العرب" لفيليب حتى" / دار الفردوس/ ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م / ٦٥-٦٦).

لكن ليس معنى ردى على هذا السخف الشعبي أن العرب لم يكن عندهم سبأء، بل كان هذا جزءا من نظامهم الاجتماعي كباقي الأمم الأخرى في تلك الأعصر القديمة. فهل يُعقل أن العرب جميعا كانوا يعاملون الأسيرات عندهم دائما أبدا بالاحترام الذي اقتخر حاتم الطائي بأنه كان يعامل به أسيراته من القبائل المعادية؟ بكل يقين هم لم يكونوا ملائكة مبرأين من كل مأخذ.

ومثل ذلك القول بأن كل انتصارات العرب كانت في معارك واضحة صريحة لا خداع فيها ولا غدر ولا تضليل. ذلك مما لا يشاكل طبائع البشر. والحرب خدعة كما يعرف الناس جميعا. بل إن القبائل كان يُغير بعضها على بعض ويُبَيِّت بعضهم بعضا، والغارة والتببيت عبارة عن هجوم مباغت، فلا صراحة فيه ولا وضوح. ثم إن الحروب لم تكن كلها سيوفا ورمحا حتى تكون المواجهة مباشرة دائما، بل هناك أيضا السهام مثلا، وهو سلاح يصوب من بعيد، ومن ثم لا اعتبار للمساواة بين القرئين، ولا

بجال للفروسية وأخلاقها . بل لقد كان الملوك أنفسهم لا يتزهون عن الغدر، فما بالنا بغير الملوك؟ ففى "الأغانى" أن تبعاً استدعى أحيحة بن الجلاح من يشرب ومعه بعض رجال قومه، فظنوا أنه يريد أن يملكهم على يشرب بلدهم . إلا أن أحيحة أكد لهم أنه إنما يريد الغدر بهم واغتياهم ومصادرة ممتلكاتهم، وهو ما كاد أن يقع لولا أنه كان قد أخذ حذره لذلك مسبقاً، وهرب من تبع قبل أن يضع يده عليه، إذ ترك قبيلته وفر راجعاً يحتمى بأطم لأهله بعدما لقن القينة كيف تتصرف عقب فراره حتى تشغل رجال تبع فلا يستطيعوا اللحاق به . وهذا كله، وهو مجرد عينة ضئيلة مما كان يقع فى الجاهلية، يبين لنا بقوة أن الأمر على غير ما وصفه لنا أدونيس، الذى لم يكن يوثق ما يقول أو يستوثق منه، بل يتطلق فى كلام إنشائى يسود به الصفحات ليس له فى العلم كبير قيمة .

وبالنسبة للحب يذكر أدونيس أن تلك العاطفة عند العربى كانت تنطلق من الجسد، وأن العيد الأول فى حياة العربى هو عيد الجسد حيث تتوحد الشهوة واللذة والنشوة (ص ١٩ - ٢٠) . لكن أدونيس لا يتركها نهداً، بل سرعان ما يضيف أن هناك، إلى جانب هذا الحب الجسدى، الذى جعله هو الحب الوحيد كما رأينا، حبا عذريا (ص ٢٠ - ٢١) . ولو كان دقيق الفكر والعبارة لقال منذ البداية إن هناك لوتين من الحب . لكن لأنه مندفع لا يبالي أين يقع كلامه وجدناه يقول بحسدانية الحب العربى، وهو ما يدل على إيمانه بأنه هو اللون الوحيد من الحب لديهم، لنفاجأ كعادتنا مع ما يكتبه أدونيس أن هناك نوعاً آخر من الحب هو الحب العذرى . وهذا تناقض سببه عدم الدقة فى الكلام بل عدم الدقة فى التفكير . وهناك عيب آخر فى أدونيس ظهر أثناء تناوله لهذه القضية أيضاً هو أنه يلجأ إلى العبارات المهوشة التى لا يحصل منها القارئ شيئاً، فأدونيس مغرم بالكلام المجلص الذى يصدع الدماغ ثم لا يخرج الإنسان منه بطائل، فمعظم ما كتبه فى الموضوع الذى نحن بصددده هو، فى الواقع، قشر لا وظيفة له .

ومن كلام أدونيس الإثنائي الذي يكذبه الواقع أيضا قوله إن "العالم بالنسبة إلى الشاعر العذرى صورة شفاقة لحبيته. كل شيء فيه يصير على مثال حبه: يصفو، يتلألأ، يخلج ثوبه الكثيف المعتم ويصير روحا". وبعد عدد من الشقليات البهلوانية التى لا تخرج منها بشيء يضيف قائلا إن الشاعر العذرى "يدرك بفطرته الميل الغريزى عند المرأة للمعذبين الذين صعقهم القدر، وبالتالي لمواساتهم والتخفيف من آلامهم. لهذا كان يقدم نفسه لحبيته فى حركة من التعاطف الأولى، ويصور نفسه جريحا معذبا ويدعوها إلى أن تبادله حبه ليتم شفاؤه. إنه بذلك يصور لها أعماقها، فهى بغريزتها لا تريد أن ترى فى العالم إلا الطفولة التى لا يجوز لها أن تعذب أو تشوه". ثم يعود أدونيس بعد هذه الأسطر، التى استطعت أن أستخلصها من بين كثير من الجمل التى لا أحقق لها معنى، إلى ما كان فيه من شقليات بهلوانية.

ولكن هل الأمر كما صوره أدونيس؟ هل عند المرأة، المرأة بإطلاق، أى بـ"ألف ولام" الماهية، ميل غريزى للمعذبين الذين يصعقهم القدر تواسيهم وتخفف آلامهم... إلى آخر ما قاله؟ فمن إذن يا ترى كان يعذب هؤلاء الشعراء العذريين؟ إنها المرأة. لو أن أدونيس قال إن لدى بعض النساء هذا الميل المشار إليه لكان مصيبا، أما أن يعمم هذا على كل النساء فهو مصيبة. وفرق بين أن يكون الإنسان مصيبا وبين أن يكون مصيبة بل كارثة. ولو ذهبنا نستقصى أخبار العذريين لوجدناهم فى الأغلب الأعم يحبون من طرف واحد ولا تبادلهم حبيباتهم حبا محب، فهن لا يهتمن بهم ولا يلتقن إلى صراخهم ولا يبالين بهم أو بالتيران المشبوبة فى قلوبهم، بل يتزوجن رجالا آخرين غيرهم. والمرأة، فيما يبدو، تميل إلى الرجل المقتحم لا الذى يبقى فى مكانه يولول وينظم الشعر فى التعبير عن هيامه بها تاركا الآخرين يفوزون بها قبله.

ولو كان المحبون يفوزون بقلوب حبايبهم بسبب ما يقولونه لمن من كلام جميل رائع فى التعلق بهن والثناء على حسنهن لكان الشعراء العذريون أول الناجحين فى دنيا الغرام. لكن الواقع غير ذلك. فكم من امرأة نظم عاشقها أشعارا ملتبة فيها

لكنها لم تستجب له، بل ربما زادت تلك الأشعار تقورا منه على تقور. وفي أحسن الأحوال قد تنرح، زهواً منها وتبهاً على بنات جنسها، بما ينظم من شعر يعبر عن تعلقه العنيف بها، ثم لا شيء بعد ذلك. ذلك أن الحب ليس هو الناحية النفسية وحدها تلك التي يركز عليها الشعراء العذريون، بل الناحيتين: النفسية والجسدية. أما الحب النفسى وحده فحب ناقص لا يليق نداء الطبيعة البشرية كما ينبغي أن تكون التلبية.

وأذكر أن الشاعر كامل الشناوى كان مغرماً بإحدى المطربات، ثم رآها ذات مرة مع قصاص فى مكان بعيد عن العيون يتاجيها وتتاجيه، ويمسك بيدها ويميل عليها وما إلى ذلك مما يفعله العشاق فى الخلوات أو شبه الخلوات، فانصرف متألماً غاية الألم ونظم قصيدة رائعة يعبر فيها عن لهيب الحب الذى يقاسى نيرانه وما صنعه تلك المطربة بقلبه جراً ما فعلته مع القصاص الذئب. ثم زاد فأعطاها القصيدة كى تقرأها فتفهم ما يجتنه قلبه لها من وله، فما كان منها بعدما قرأت القصيدة الجميلة إلا أن أبدت إعجابها بها ورغبتها فى غنائها، وهو ما كان، ثم لم تتول قلبها رغم هذا، بل بقيت العلاقة بينهما كما كانت قبلاً: هى تعطى قلبها لسواه، أما هو فقل الشعر والحرام والألام.

هذا، ولا ينبغي أبداً أن يغيب عن بالنا أنه متى ما نال الشخص قلب حبيبه وصار مطمئناً من جانبها فإن الحب يهدأ عنده، وقد يخبو. ومن هنا لا نجد، إلا فى الشذوذ الذى لا يقاس عليه، حبا ملتها ولا شعراً موطها بين الأزواج، اللهم إلا أن تكون الزوجة قاسية لا تبدل قلبها، أو لا تبدلها بما فيه الكفاية، لزوجها. وكثيراً ما أقول: لو أن ابن زيدون مثلاً كُتب له أن يحصل على ولادة ويتزوجها لحبت نيران ذلك الحب العبقري الذى كان وراء نويته العجيبة التى لا يوجد مثلها كثير من الشعر إبداعاً فنياً وتوهجاً عاطفياً وروعة أسلوبية. ومن ثم فإن القصائد التى ينظمها العذريون هى أكبر دليل على تقيض ما يقوله أدونيس، إذ لو كانت المرأة التى يقع العذرى فى هواها تعطف عليه لانتهى عذابه فى الحال. وأخيراً هل كان هناك

شعراء "عذريون" (بهذا الاسم) جاهليون خالصو الجاهلية؟ إن الدارسين يقولون إن أولئك الشعراء إنما ظهروا في عصر بنى أمية، ولم يكن منهم قبل ذلك إلا عروة بن حزام، كما هو الحال لدى د. طه حسين في الجزء الأول من كتابه: "حديث الأربعماء". وقد مات عروة سنة ٣٠ للهجرة، فهو إذن مخضرم لا جاهلى. أما صاحب "الأغانى" فقد وصفه (في الفصل الخاص بأخباره) بأنه أحد "المتيمين"، مثله في ذلك مثل المرقش الأكبر وعبد الله بن العجلان، وإن كان قد جعله إسلاميا لا مخضرما، كما نص على أنه من قبيلة بنى عذرة. لكن هناك في المقابل د. يوسف خليف، الذى يرى أن الجاهلية عرفت شعراء يشبهون الشعراء العذريين يستؤمنون: "المتيمين" (انظر د. يوسف خليف/ الحب المثالى عند العرب/ دار قباء/ ٧-٩)، وهو ما وجدناه عند الأصفهاني. إلا أننا حتى لو قلنا بما يقوله د. خليف لقد كان أخرى بأدونيس أن يعرف أن مصطلح "العذريين" لم يكن معروفا في الجاهلية، ومن ثم لم يكن ينبغى أن يتحدث عن حب عذرى ولا محبين عذريين قبل الإسلام، بل عن "متيمين". فهو، في أحسن الأحوال، قد استعمل مصطلح "العذريين" في غير موضعه أو سياقه الصحيح. وبالمناسبة فإننا لا نذهب مذهب د. طه حسين، الذى يؤكد أن الشعراء العذريين ليس لهم وجود أصلا (انظر د. طه حسين/ حديث الأربعماء/ ط٤ /١/ دار المعارف/ ١/ ١٧٣ وما بعدها على مدار صفحات كثيرة في الفصول التى وضع لها عنوان "الغزلون"). وقد سبق أن رددت عليه فى كتابي: "من قضايا الدراسة الأدبية المقارنة" فى الفصل الخاص بقصة مجنون ليلى وانتقالها من الأدب العربى إلى غيره من الآداب كالآداب الفارسية والآداب الأوردى والآداب التركى.

وبعد كل هذا الذى قاله أدونيس فى موضوعنا الحالى يعود فيقول إن فى الجسدية، كالعذرية، بعدا روحيا ونارا سحرية تدفى وتضىء. ثم يعود مرة أخرى فيقول إن الحب الجسدى هو إله يُعبد، وإن كان إلهنا ملعونا. ثم يقفز قفزة أخرى من قفزاته البهلوانية قائلا إن المرأة هى، بالنسبة إلى الشاعر الجاهلى، مكان يتصالح فيه مع الزمان والموت. أما كيف ذلك فهو كلام، والسلام. وإذا كنا قد قرأنا عند أدونيس أن

الشاعر الجاهلى كان يعيش حياته منفصلا عن العالم لا تربطه به آصرة، بل تفصل بينه وبين العالم وأشباته هاوية تشعره بنقصه، وتجعله كئيبا معزولا منتظرا متعلما مغامرا، فما هو ذا أدونيس نفسه لا أحدٌ آخرُ يعود فيقول إن غاية الشاعر الجاهلى هى التحدث مع الواقع ووصفه والشهادة له دون أية محاولة من جانبه أن يرى فى ذلك الواقع أكثر مما فيه فعلا. ثم يضيف أنه كان برئنا أمام الطبيعة، واقعيا غنائيا صافيا، يشهد للأشياء المحيطة به بروح التعاطف، ويغنى للفرح والمأساة، وللغبطة والكآبة، وللحب والكراهية، وللمرد والرضا، وللرجاء واليأس (ص٢٤). ولا أدرى فى الواقع كيف يتسق هذا الذى يقوله الآن مع ذلك الذى قاله قبلا! أما قوله عقب ذلك إن الشاعر الجاهلى كان يريد أن يتشياً فيكون خيمة وامتدادا صحراويا وليلا فهذا ليس نقدا ولا علما، بل هو بهلوانيات، ولا داعى لأن أقول شيئا آخر.

ثم يعود مرة ثالثة ليقول إن الشاعر الجاهلى، لكونه يرى الأشياء تُعبّر كالغيم وسرعان ما تضيع، كان يتشبث بالحاضر ويملا المسافة بينه وبين العالم فيشعر بالسيادة على الطبيعة بعد أن يثار منها. ثم يقول كذلك إن الصحراء فضاء متشابه أو يكاد لا يتغير، فما نراه أمس نراه اليوم، وسوف نراه غدا (انظر ص٢٧-٢٨). وكما يرى القارئ الكريم لا يستقر أدونيس على كلام واحد، إنما هى خطرات من وساوسه تنشأ ثم تذهب لتعقبها خطرات أو وساوس أخرى تنشأ ثم تذهب... وهكذا دواليك. أما قوله إن الصحراء من حول الشاعر الجاهلى كانت ثابتة لا تتغير أو لا تكاد، فهو كلام غير صحيح، إذ التغير فى الصحراء أسرع منه فى الحضر. كيف؟ إن الرياح تحمل الرمال من مكان إلى آخر، والسيول تجرف أمامها كل شيء، والكثيب الذى كان موجودا أمس فى هذا المكان أو ذاك سرعان ما يزول متى ما هبت الريح أو هطلت السيول ولا يعود هناك، فتتغير معالم الصحراء سريرا. وهذا يفسر لنا الشكوى التى نسمعها من ذلك الشاعر حين يمر على مضارب قبيلة حبيبه فيجدها قد تغيرت بسبب الريح والأمطار، ويصير من الصعب عليه أن يعرفها. لنستمع إلى النابغة الذبياني إذ يقول:

أَهَاجَكَ مِنْ سُنْدَاكَ مَعْنَى الْمَعَاهِدِ
تَعَاوَرَهَا الْأَرْوَاحُ يَتَسَفَّنَ تَرْتَبَهَا
بِهَا كُلُّ ذِيَالٍ وَخَنَسَاءُ تَزَعَوِي
أَوْ إِلَى زَهِيرِ بْنِ أَبِي سَلْمَى:
قَفَّ بِالْدِيَارِ الَّتِي لَمْ يَغْفُهَا الْقَدَمُ
أَوْ إِلَى طَرْفَةِ بْنِ الْعَبْدِ:

أَمْ رَمَادٌ دَارِسٌ حُمْمُهُ
بِالضُّحَى مُرْقَشٌ يَشِمْهُ؟
وَجَرَى فِي رَيْقٍ رَهْمُهُ
كَسَطُورِ الرِّقِّ رَقَشُهُ
لَعِبَتْ بَعْدِي السُّيُولُ بِهِ

أَوْ إِلَى لَبِيدِ بْنِ رَبِيعَةَ (وَهُوَ، رَغْمَ خَضْرَمَتِهِ، يَصِحُّ الْإِسْتِشْهَادُ بِهِ فِي هَذَا السِّيَاقِ لِأَنَّا نَتَحَدَّثُ عَنْ ظَاهِرَةٍ مُسْتَمِرَّةٍ لَمْ تَنْتَهَ بِاتِّهَاءِ الْعَصْرِ الْجَاهِلِيِّ):

عَفَّتِ الدِّيَارُ مَحَلَهَا فَمَقَامُهَا
فَمَدْفَعُ الرِّيَانِ عُرِّي رَمُومُهَا
دِمْنٌ تَجَرَّمُ بَعْدَ عَهْدِ أَنْبَسِيهَا
رَزِقَتْ مَرَابِيعَ النُّجُومِ وَصَابَهَا
مِنْ كُلِّ سَارِيَةٍ وَغَادٍ مُدَجِّنِ
فَعَلَا فَرُوعَ الْأَيْهَتَانِ، وَأَطْفَلَتْ
وَالْعَيْنُ سَاكِنَةٌ عَلَى أَطْلَافِهَا
وَجَلَا السُّيُولُ عَنِ الطَّلُولِ كَانَهَا
بِمَعْنَى تَأْبَدَ غَوْلُهَا فَرَجَائُهَا
خَلَقًا كَمَا ضَمِنَ الْوُجْهِي سِلَافُهَا
حِجَجٌ خَلُونٌ: حَلَالُهَا وَحَرَامُهَا
وَذَقَ الرِّوَاعِدِ جَوْدَهَا فَرَاهُمَا
وَعَشِيَّةٌ مُتَجَاوِبٌ إِرْزَامُهَا
بِالْجَهْلَتَيْنِ ظَبَاوُهَا وَتَعَامُهَا
عُودًا تَأَجَّلُ بِالْفَضَاءِ بِهَا مُهَا
زُبُرٌ تَجِدُّ مَوْتَهَا أَقْلَامُهَا

رَجُعُ وَاشِمَةِ أُسْفَ تُوورِهَا كَفْنَا تَعْرَضَ فَوُوفَهِنَّ وَشَامِهَا

ومن يقرأ معلقة امرئ القيس مثلاً يَرَكِيفَ جَرَفَتِ السَّيُولُ أَمَامَهَا كُلَّ شَيْءٍ،
واقطلعت الأشجار الضخام وأغرقت الحيوانات الوحشية فبدت "كأنها أنايش
عُنْصَلُ" . . . إلخ:

أَحَارِ، تَرَى بَرْقًا أَرِيكَ وَمِيضُهُ	كَلَمَعَ الْيَدَيْنِ فِي حَبِي مُكَلَّلِ
يُضِيءُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحَ رَاهِبِ	أَمَانَ السَّلِيلِ فِي الذَّبَالِ الْمُقْتَلِ
قَعْدَتُ لَهُ وَصُحْبَتِي بَيْنَ حَامِرِ	وَبَيْنَ إِكَامِ. بَعْدَ مَا مُتَّامِلِ!
وَأَضْحَى يَسُخُّ الْمَاءُ عَن كُلِّ فَيْقَةٍ	يَكْبُ عَلَى الْأَذْقَانِ دَوَّحَ الْكَنْهَلِ
وَيْمَاءٌ لَمْ يَتْرِكْ بِهَا جِدْعَ نَخْلَةٍ	وَلَا أَطْمَأ إِلَّا مَشِيدًا بِجُنْدَلِ
كَأَنَّ ذَرَى رَأْسِ الْمَجِيمِرِ غَدْوَةٌ	مِنَ السَّيْلِ وَالغَنَاءِ فَلَكَّةَ مَغْرَلِ
كَأَنَّ أَبَانًا فِي أَقَانِنِ وَذِقِهِ	كَبِيرُ أَنْاسٍ فِي بِجَادِ مُزْمَلِ
وَأَلْقَى بِصَحْرَاءِ الْغَبِيطِ بَعَاغَهُ	نَزُولَ الْيَمَانِيِّ ذِي الْعِيَابِ الْمُخَوَّلِ
كَأَنَّ سِبَاعًا فِيهِ غَرْقَى غَدِيَّةٌ	بَارِجَاتِهِ الْقَصْوَى أَنَابِيشُ عُنْصَلِ
عَلَى قَطَنِ بِالشِّيمِ أَيْمَنُ صَوْبِهِ	وَأَيْسَرُهُ عَلَى السِّتَارِ فَيَذْبَلِ
وَأَلْقَى بِبَيْسَانَ مَعَ اللَّيْلِ بَرَكُهُ	فَأَنْزَلَ مِنْهُ الْعُصْمَ مِنْ كُلِّ مَنَزَلِ

كذلك من الواضح أن أدونيس، بذكائه الخارق، يتصور أن العرب جميعا كانوا
يسكنون الصحراء، غافلا أنه كانت هناك واحات ومدن غير قليلة كمكة والحيرة
وبصرى ويشرب والطائف وهجر . . . إلخ

ثم إن العرب المتبدين لا يسكنون الصحارى القاحلة التى ليس فيها عشب ولا
ماء، بل ينزلون الأماكن المعشبة التى توجد فيها آبار المياه كى تأكل ماشيتهم وتشرب.

حتى إذا جفت الآبار وأتت الإبل والأغنام على الأعشاب رحلوا عنها وخلفوها إلى غيرها حيث يوجد العشب والماء . فالبدو إذن لا يسكنون بيئة ثابتة لا يعترها أى تغير كما يتصور بعض الناس . أما فى القرى والمدن فالمبانى والشوارع والمعالم ثابتة إلى حد بعيد ، ولا تتغير إلا بعد مرور وقت طويل ، وبالتدرج ، بحيث لا يحس الإنسان بذلك التغير . ولهذا لا نسمع أن رجلا قد ضل الطريق وضاع فى الحضر ، بخلاف ما يقع كثيرا فى الصحراء من تيهان الكثيرين وضياعهم وهلاكهم ما لم تداركهم رحمة الله ، فعندئذ تكّتب لهم حياة جديدة . وعلى هذا فإننى لا أستطيع أن أفهم أدونيس ، الذى يبدو وكأنه يتعمد مدايرة المنطق والحكمة فى كل ما يكتب .

ومرة أخرى كعادة أدونيس فى الاندفاع الأهرج نحو إصدار الأحكام نراه يؤكد أن شعور الجاهلى بالقوة الخارقة للدهر التى لا يمكن مقاومتها ، إذ تأخذ كل شىء وتغير كل شىء ، قد أدى إلى انقراض الكآبة فى الروح العربية والشعر العربى حتى لقد صارت الكآبة فطرة فيها وطبيعة ، إذ ثمة حسرة فى الشعر الجاهلى تبطن حتى الفرح (ص ٢٨) . وكعادة أدونيس أيضا لا يحاول أن يسوق ولو دليلا واحدا من ذلك الشعر الذى يدعى عليه الدعاوى ، علاوة على أنه قبل قليل قد أكد ، كما لاحظنا ، أن الصحراء لا تعرف التغير ، إذ يبقى كل شىء على حاله ، والآن ها هو ذا يلحق كلامه السابق ويقول العكس مؤكدا أن الدهر يغير كل شىء . لقد بذل الرجل ما فى وسعه فأورد بضع جمل وأنصاف جمل فى بداية الفصل حسمت الأمر بالضربة القاضية ، وانتهى الأمر . وكل ما علينا بعد ذلك أن نتجرع ما يقوله دون أية محاولة للتحقق أو المراجعة ، إذ يكفى أن يقوله أدونيس حتى نصدقه من فورنا مهما تكن مناطحته لواقع الحياة . ترى أين الكآبة فى الشعر العربى ؟ لاحظ أنه يتحدث عن الروح العربية والشعر العربى كله لا الشعر الجاهلى وحده . أما محاولة إقناعنا أن العربى حتى فى أشد لحظات الفرح يظل كئيبا فلا أدرى كيف تدخل العقل . نعم ، كيف يكون الإنسان فرحا ، وفى ذات الوقت مكتئبا ؟ وحتى لو قصرنا هذا الحكم المضحك على الشعر الجاهلى وحده ، فإن الدليل يا ترى ؟ أمن الممكن أن يكون الأكتاب هو سمة عصر

بكامله؟ فكيف يا ترى؟ هل كان الجاهليون كلهم، ودعنا من بقية عصور التاريخ العربى، يمضون حياتهم جمعاء فى الحزن والصمت واليأس قد وضعوا أيديهم على خدودهم وغرقوا فى آبار أنفسهم منسحبين من الحياة كما هو حال المكتسبين؟ أو كانوا، حتى حين يقامرون ويمارسون الجنس ويشربون الخمر ويتعاركون وينتمون ويتفاخرون ويمدون يد العون للمستضعفين والمكسورين وينظمون الشعر ويخطبون ويرعون ماشيتهم ويسافرون ويتاجرون، حزاني مكتسبين لا يضحكون ولا تقتر شفاههم عن أسنانهم ولو ببصيص ابتسامة؟ لقد رأينا أدونيس قبل قليل يؤكد أن الشاعر الجاهلى كان يشهد الأشياء المحيطة به بروح التعاطف، ويعنى للفرح والمأساة، وللغبطة والكآبة، وللحب والكراهية، وللمرد والرضا، وللرجاء واليأس. فكيف يتسق هذا مع ما قاله عن الأكتاب المزمع عند ذلك الشاعر؟ والغريب أن أدونيس بعد ذلك كله يزعم أن حس الفروسية الجاهلية هو حس الكفاح ضد الدهر (ص ٢٩). أى كفاح يا ترى بعدما جعلت الكآبة والخنوع لحوادث الدهر سمتين من سمات الشخصية العربية آنذاك؟

ثم بعد بضع شقلاطات أدونيسية أخرى ينتهى إلى القول بأن حس الجاهلى بالدهر يتضمن حس التقطع، فقد كان الشاعر قبل الإسلام إنسانا متقطع الحياة والحساسية، فاللحظات التى يعيها متفتة مبعثرة تجهل سامة اللذة الطويلة، ولا تعرف غير شرارها المفاجئ والسريع التلاشى فى آن. كما أنه كان يجهل النظام جهلا تاما سواء كان هذا النظام عقليا أو اجتماعيا. هذا ما قاله أدونيس، ولا أريد أن أدخل فى مناقشة كلامه هذا، وإلا ما انتهت. لكنى أريد أن أناقش ما سوف يقوله عقب ذلك، وهو أن هذا الوضع الوجودى قد انعكس فى شكل الشعر آنذاك، إذ كيف "يتأتى لشاعر هذه حياته أن ينصرف إلى بناء القصيدة والمؤالفة بين أجزائها؟ هكذا كانت القصيدة الجاهلية دون تأليف: لا تلاحم فى أجزائها، وليس لها إطار بنائى. إنها قصيدة متحركة تتبع منحى انفعاليا، وتمضى حيث يحملها شعور دائم التغير. إن تفكيكها الخارجى طبيعى إذن. هو رداء الشعور المتحرك الداخلى. إنها قصيدة

ترسم أيام القلب . إنها صورة بالكلمات عن المكان - الماء، المكان - الصحراء . أعنى أنها أشكال واحدة رتيبة، لكن الرتبة هنا طريفة، وتمكن تسميتهما: رتبة النوع" (ص ٢٩ - ٣٠) .

ولقد سبق أن قلنا إن الصحراء لم تكن ثابتة على النحو الذى يتوهمه، بل كانت تخضع للتغير، وإن الجاهلين على كل حال لم يكونوا يسكنون المناطق الرملية القاحلة، وإلا لما توارهم وأنعامهم، إذ من أين لهم أو لحيواناتهم بالطعام والشراب فى مثل هذه الرمال التى تخلو من الكلاب والماء؟ لقد كانوا ينزلون حيث يتوفر الماء والكلاب لا وسط الرمال الجافة . ثم هل كان العربى فى الجاهلية يجهل النظام جهلا تاما؟ ألم يكن يخضع للنظام القبلى بعاداته وتقاليده وأعرافه ودينه وكاهنه وشيخ قبيلته؟ ألم يكن مصيره الخلع من القبيلة إذا خرج على هذا النظام؟ لقد كان عرب الجاهلية يعرفون النظام فى حياتهم، لكنه نظام مختلف عن النظام الذى نعرفه نحن . إلا أن هذا الاختلاف لا يسوغ لنا الزعم بأن حياتهم كانت تقتدر إلى النظام . ولنفترض أنهم لم يكونوا يعرفون النظام فعلا، ألم يعرفه العرب بعدما جاء الإسلام وأسسوا دولة لها حكومة وشريعة؟ فكيف يفسر أدونيس استمرار الشعراء العرب حتى أوائل العصر الحديث فى تعديد موضوعات قصائدهم فى بعض الأحيان؟ بل كيف يفسر لنا أدونيس تفكك شعره هو نفسه لا بتعدد موضوعاته، بل بانفصال كل كلمة فيه عن جارتها بحيث يستحيل فى كثير من الأحيان الخروج بشيء من قصائده رغم أنه لا يعيش فى العصر الجاهلى، بل يعيش فى عصرنا وفى فرنسا؟ وكيف يا ترى يفسر أدونيس تفكك أفكاره على النحو الذى استبان لنا فى كتابه هذا فلا تودى فكرة فيه إلى ما يليها، إذ كثير منها لا يزيد عن أن يكون مجرد شقليات فى دنيا الفكر، أو بالأحرى: فى دنيا اللافكر؟ ثم هل كانت القصائد فى الجاهلية كلها متعددة الأغراض؟ صحيح أن بعض القصائد كانت تشتمل على عدة موضوعات، لكن صحيح أيضا أن بعض القصائد الأخرى لم تكن تعرف هذا التعدد . وقد استمر الأمر على هذا الوضع طوال تاريخ الشعر العربى حتى بدايات العصر الحديث .

أما قوله بعد ذلك بقليل إن "القصيدة الجاهلية خيمة . هي كذلك مليئة بأصوات النهار وأشباح الليل، بالسكون والحركة، بالحسرة وانتظار الوعد . هي شيء يحيط به الفضاء من كل جانب، ملء بالتجاويف، يتخلل ويترنج، ويجلس في الحرارة الشاغرة . إنها فضاء الشاعر إلى جانب الفضاء الآخر المحيط" (ص ٣١ - ٣٢)، أما قوله هذا فقد أوردته فقط لتسلية القراء والترفيه عنهم، فهو كلام لا معنى له، ومن هنا كان مضحكا مسليا . إنه هلوسات كهلوسات المحموم حين يذهب في غيبوبة لا يدري فيها ما يقول . ثم يضيف أن "الشعر الجاهلي صورة الحياة الجاهلية: حِسْتِي غَيْبِيُّ بالتشابه والصور المادية" (ص ٣٢) . فهل هناك شعر بدون تشابه وصور مادية؟ ثم ما المقصود بالحسية هنا؟ أترأه يقصد أن الجاهليين لم تكن لهم اهتمامات عاطفية وفكرية وأخلاقية؟ لكن هل هناك بشر ليس لهم عواطف ولا أفكار ولا أخلاق؟ ألم يكن الجاهليون يحبون ويسعدون لهذا الحب حين تقبل عليهم حباتهم، ويتألون حين يهجرنهم ويغدرن بهم؟ ألم تقل أنت نفسك يا أدونيس إنهم كانوا ذوى موقف وجودي من الحياة؟ ألم تكن لهم قيمهم الأخلاقية التي يحرصون أشد الحرص على احترامها والانصياع لها؟ فكيف يقال عنهم إنهم كانوا حسيين تامي الحسية؟ كذلك نرى أدونيس يؤكد أن القصيدة الجاهلية لم تكن تحاول خلق الواقع بل تكفى بالتحديث عنه دون أن يفكر صاحبها في تغيير حياته (ص ٣٢ - ٣٣) . ترى كيف نسي بهذه السرعة ما قاله قبلا من أن الشاعر الجاهلي كان يسعى إلى إخضاع هذا العالم؟

ويحتم أدونيس فصله هذا عن الشعر الجاهلي بقوله إن الحياة، بالنسبة للشاعر الجاهلي، "فرح مقبول سلفا، وإيمان يوجه الحياة والحساسية . الوضع أولا، ثم يأتي الشعر فيثبته ويغنيه ويمجده ويهلل له . الشعر الجاهلي سهم مرشوق لا يتظر إلا أمامه: لا يجيد ولا يلتفت إلى الوراء" (ص ٣٣) . فأما أن الشعر الجاهلي سهم مرشوق . . . إلخ، وإن كنت لا أدري أين بالضبط تم رشقه، فأرجو من القراء أن يُعدوا عنه لأنه كلام لا معنى له مما يبرع فيه أدونيس وأمثاله من أصحاب الكلام المجعل الذي لا يشير

إلى شيء . وأما أن الحياة بالنسبة للشاعر الجاهلى فرح مقبول سلفا وإيمان يوجه الحياة والحساسية فمن الواضح أنه لا يمكن أن يستقيم مع القول بأن الشاعر الجاهلى كان فى حالة أكتاب . وهذا تناقض آخر من تناقضات أدونيس، الذى يكتب من وحى اللحظة ولا يفكر فيما سبق ولا فيما هو آت من كلامه . إنه يكتب كتابة مفتتة لا يتصل بها ببعض، كتابة ذرية، أى مكونة من ذرات متناثرة غير متماسكة، كل ذرة منها تمضى فى اتجاهها الخاص لا تربطها بالذرات الأخرى أية وشيجة . والمصيبة أن الرجل يتكلم جادا، والمصيبة الأشد أن هناك حواريين له يرؤن فى هذا الكلام الفارغ فكرا تقدميا حدثيا ينبغى الأخذ به لتغيير وجه العالم إلى الأفضل . أى "أفضل"، والحكاية من أولها لا تطلن ولا تنبى بجير؟

فى بحث متهافت لإبراهيم أنيس:

القرآن لم يعرف الإعراب إلا بعد قرن من وفاة الرسول!

لا أستطيع أن أتذكر الآن فى أية ظروف قرأت كتاب د. إبراهيم أنيس: "من أسرار اللغة" وأنا طالب فى الجامعة فى النصف الثانى من ستينات القرن الماضى أيام كنت شابا صغيرا ينقل خطواته الأولى على طريق البحث العلمى، ولكنى أستطيع بسهولة أن أتذكر أننى لم أكن أتهمى من عنصر من عناصر بحث الدكتور عن أصل الإعراب فى لغتنا الشريفة، الذى يشكل فصلا من فصول ذلك الكتاب، حتى ينبثق فى عقلى للتو الرد على ذلك العنصر، إذ بدا لى الأمر كله سخيفا متهاقتا، ومسيئا أيضا كما سوف يتضح فيما يلى من صفحات. صحيح أن دراستى هذه التى يطالعها القارئ العزيز الآن تحتوى على أشياء وتفصيلات لم تجر لى وقتذاك فى بال، إلا أن بعض الخطوط الرئيسية فى هذه الدراسة هى صدى لما ثار فى ذهنى أواثد. وحين دعانى صديقى وزميلى الأستاذ الدكتور محمد الحماوى كعادته إلى الاشتراك فى مؤتمر تعريب العلوم هذا العام (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م) صحا منى العزم فجأة على معاودة القراءة فى بحث د. أنيس والكتابة عنه، فأنا أرى أن مثل تلك البحوث لا تكتب عادة عفواً بالبال، بل غالبا ما تكون لها أبعاد قد تدق فى أوليات أمرها فلا تلحظها العين لدى ميلادها، ثم إذا ما مرت السنون انفجرت كالتقابل الموقوتة.

والآن باسم الله الكرم نبدأ، فنعرف بالدكتور أنيس قبل الدخول فى موضوعنا، ونقول: وُلِدَ د. إبراهيم أنيس بالقاهرة فى ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦م، والتحق بدار العلوم، وتخرج منها سنة ١٩٣٠م ليعمل مدرسا فى المدارس الثانوية. ثم من جامعة لندن حصل على البكالوريوس سنة ١٩٣٩م، فالدكتوراه سنة ١٩٤١م. وبعد عودته من أوروبا عمل مدرسا فى كلية دار العلوم، وبعدها فى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية حيث أنشأ بها معمل صوتيات. ثم عاد ثانية إلى دار العلوم، وترقى فى وظائفها إلى أن أصبح أستاذا ورئيسا لقسم اللغويات. ثم تولى العمادة وأعفي منها

بعد مدة، ليلها مرة أخرى، إلى أن قدم استقالته. وقد اختير أنيس خبيراً بمجمع اللغة العربية عام ١٩٥٨م، ثم نال عضوية المجمع بعدها بثلاث سنوات. وله فى المجلات العربية عدد من البحوث والمقالات اللغوية، أما كتيبه فمنها: "الأصوات اللغوية"، و"من أسرار اللغة"، و"موسيقى الشعر"، و"فى اللهجات العربية"، و"دلالة الألفاظ"، و"مستقبل اللغة العربية المشتركة"، و"اللغة بين القومية والعالمية". وقد لبى الرجل نداء خالقه فى ٢٠ جمادى الآخرة ١٣٩٧ هـ - ٨ يونيو ١٩٧٧م (عن مادة "إبراهيم أنيس" فى كل من "الموسوعة العربية العالمية" و"الويكيبيديا" العربية).

وللدكتور أنيس دعوى غاية فى العجب أثبتها فى كتابه: "من أسرار اللغة" تحت عنوان "قصة الإعراب" ملخصها أن العرب لم يكونوا يعرفون الإعراب قبل نهاية القرن الأول وبداية القرن الثانى للهجرة، وأنهم كانوا يسكنون أواخر الكلمات دائماً، اللهم إلا إذا التقى ساكنان يقع أولهما فى آخر كلمة، ويقع الثانى فى بداية الكلمة التالية، وأن النحويين المسلمين هم الذين اخترعوا ذلك الإعراب اختراعاً بعد أن لم يكن، فكان، وأن السبب فى ذلك أنهم ربما رأوا تغير أواخر الأسماء فى اللغة اليونانية فحفظهم الأمر إلى أن يكون لهم فى نحوهم شىء مشابه لما عند اليونان، فكان ذلك الإعراب (انظر "من أسرار اللغة" / ط٢ / مكتبة الأنجلو المصرية / ١٨٢ وما بعدها على مدار بضع عشرات من الصفحات).

ومعنى ذلك أن نحويينا القدامى قد اطلعوا فى ذلك الوقت المبكر جداً من التاريخ الإسلامى على اليونانية، وألما بالما تماماً بطبيعتها ونحوها وصرفها. وهذا غير صحيح، وإلا فلماذا لم يقدم لنا د. أنيس ما يدل على ذلك؟ إن كتب التراث كله، لا كتب النحو فقط، مآحة لنا وبسوطه أمام أعيننا لا يحول بيننا وبين قراءتها حائل، فأين يا ترى نجد فيها إشارة إلى معرفة أسلافنا فى ذلك الوقت للغة يونان وقواعدها؟ أما كلمة "ربما" وما إليها فكلام لا قيمة له البتة. ومعنى ذلك أيضاً أن القرآن قد تم العبث به وتحويله عن صورته الأصلية التى كان عليها إلى صورة أخرى لم يكن له بها قبل القرن الثانى الهجرى أى عهد. فهل يظن د. أنيس أننا يمكن أن

نصدق ولو للحظة واحدة أن المسلمين، وبخاصة فى ذلك الوقت المبكر من عمر الإسلام، قد سكتوا فلم ينبس أحد من علمائهم باتجاهاتهم المختلفة وتخصصاتهم المتباينة ولا شعراتهم ولا كتابهم ولا عوامتهم بنبت شفة اعتراضا على هذا العبث الشيطانى؟ أتراهم قد أعطوا مادة مخدرة أفقدتهم الوعى منذ ذلك الحين حتى ظهر إبراهيم أنيس، فلم يدروا أن مصيبة اعتقادية وعلمية قد وقعت؟ أم ترى هبط عليهم من الفضاء الخارجى، وهم نائمون يغطون شخيرا، عفاريت لغوية متخصصة فى الإعراب أدخلت الإعراب فى لغتهم ثم طارت ثانية من حيث أتت، ثم استيقظوا هم على الوضع الجديد، لكن دون أن يتنبهوا إلى ما حدث، ولهذا لم ينبسوا بنبت شفة؟ ثم من من علماء النحو يا ترى هو الذى أقدم على اجتراح تلك الجريمة؟ أو كم تكن بينهم من الخصومات والمنافسات ما يحفز أيا منهم إلى فضح ما وقع ولو من باب تشويه الخصم إن لم يكن من باب الغيرة على القرآن؟ وإضافة إلى هذا فمن المعروف أن اللغة العربية لا تجرى فى بناء الجملة دائما على نظام ثابت أو شبه ثابت كاللغات الأوروبية التى نعرفها: الفاعل أولا، فالفعل ثانيا، فالمفعول ثالثا، فشبه الجملة رابعا، بل هى لغة مرنة منذ أقدم نصوصها التى وصلتنا من الشعر والأمثال والخطب: فتارة يأتى الفاعل فى بداية الكلام، وهو ما نسميه الآن: مبتدأ. وتارة يأتى عقب الفعل كما هو الحال فى الجمل الاعتيادية التى لا يميزها شىء ولا ترنو إلى إحداث تأثيرات خاصة لا تستطيعها إلا جمل ذات نظام مختلف قليلا أو كثيرا عن المعتاد الرتيب، فيها تقديم أو تأخير أو حذف أو اعتراض... إلخ. وتارة يأتى الفاعل بعد المفعول به، بل بعده وبعد شبه الجملة والحال والتمييز وأى عنصر آخر يأتى سابقا عليه فى التراكيب المعتادة. وهذا مجرد مثال. فلو طبقنا هذا على القرآن فترجو أن يقول لنا د. أنيس كيف كان على العرب فى عصر المبعث قبل أن يظهر الإعراب أن يفهموا تلك الجمل والعبارات القرآنية التى لا تجرى على النظام الوترى الذى يحسنه كل أحد ولا يميز عادة بشىء؟

وما أكثر تلك الجمل والعبارات على عكس ما يزعم سيادته، إذ حصرها فى أمثلة معدودة كما هو الحال فى الآيات التالية: "فَأَوْجَسَ فى نفسه خيفة موسى"، "فلما جاء آل لوط المرسلون"، "أنى يُخِىى هذه الله بعد موتها"، "حَضَرَ يعقوب الموت"، "جاء أحدكم الموت"، "مَسَّ الإنسانُ ضُرًّا" (من أسرار اللغة/ ٢٢٦-٢٢٧)، مما يسهل على المتلقى فهم معناه دون إعراب. ومع هذا فحتى لو صدقنا دعواه وقتلنا إنه لا يوجد فى القرآن سوى هذه الأمثلة وأشباهاها، فهل يسهل فهم معناها كما قال؟ ذلك أنه من الممكن أن يفهم بعض الناس من المثال الأول أن هناك من أوجس فى نفسه الخيفة التى أوجسها موسى على اعتبار أن "خيفة" مضاف، و"موسى" مضاف إليه فى حالة وجود إعراب. كما أن بعضهم يمكن أن يتصور أن "آل لوط" هم الذين جاؤوا المرسلين لا العكس. لكن وجود الإعراب سوف يحل المشكلة من جذورها ولن يترك بابا للبس والخلط.

على أن الأمثلة التى ضربها الأستاذ الدكتور ليست كل الأمثلة التى يمكن الاستشهاد بها فى هذا السياق، بل هناك أمثلة أخرى جدٌ كثيرة. خذ مثلا قوله عز وجل: "مَا يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ" (البقرة/ ١٠٥)، فكيف نفهم "المشركين" لو كانت بدون إعراب؟ أقول إنها داخلة فى "الذين كفروا"، أى معطوفة على "أهل الكتاب"؟ أم هل تقول إنها خارجة عن "الذين كفروا"، ومعطوفة عليها لا على أهل الكتاب؟ وخذ عندك كذلك: "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ" (البقرة/ ١٢٧)، واسأل نفسك: ما موقع إسماعيل هنا؟ أشرك مع أبيه فى رفع البيت، أم مع البيت فى رفع أبيه له هو أيضا، إذ رفع البيت رفعا ماديا، ورفعه هو رفعا معنويا؟ وخذ عندك ثالثا الآية التالية: "وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ" (البقرة/ ١٣٢)، وقل لى: هل وصى إبراهيم بنيه ووصى معهم يعقوب أيضا، فعندنا موص واحد؟ أم هل وصى إبراهيم بنيه، ووصى يعقوب بنيه هو أيضا، فعندنا إذن موصيان؟ وخذ عندك رابعا قوله تعالى: "رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ" (آل عمران/ ١٩٢)، فما المقصود به؟ هل المقصود أنك

أنت يا رب الذى تدخل الناس النار، وأنتك قد أخزيتَ فلانا الذى يعود عليه الضمير فى آخر "أخزيتَه"؟ أم هل المقصود أن من تدخله النار يا رب فقد أخزيتَه؟ لا يفصل فى الأمر هنا إلا ضبط آخر الفعل المضارع: ضَمًّا أو سَكُونًا على الترتيب. وخذ عندك قوله جل شأنه من سورة "الأنعام": "وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَّانَ مُشَابِهًا وَغَيْرَ مُشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (١٤١) وَمَنْ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشَاتٌ"، فكيف نفهم قوله: "ومن الأنعام حمولة وفرشاة" فى حالة غياب الإعراب؟ سوف يتبادر إلى الذهن أن المقصود هو أن الأنعام تستخدم حمولة وفرشاة لا أن الله خلق لنا منها حمولة وفرشاة. وخذ عندك سادسا هاتين الجملتين من الآية الأولى من سورة "الأعراف" وتخيّلها بدون إعراب: "كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ"، ثم قل: هل المعنى هو أنه "لن يكون فى صدرك حرج"، على أساس أنه نقي؟ أم هل المراد: "لا ينبغى أن يكون فى صدرك حرج"، بوصفه نهيا؟ وخذ عندك أيضا الآية ١٥٧ من سورة "الأعراف": "الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ"، فلولا أن "الإنجيل" مكسورة الآخر لظننا أن المعنى المراد هو أن الإنجيل بداية جملة جديدة، وأنه هو الذى يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحلل الطيبات ويحرم الخبائث ويضع الإصر... إلى آخره.

أما تهوين د. أنيس من شأن الروايات التى تتحدث عن واضعى النحو والأسباب التى حملتهم على التفكير فى ذلك، رغبة منه فى التشكيك فى وجود النحو أصلا قبل القرن الثانى للهجرة، ومنها الرواية التى تقول إن بنت أبى الأسود الدؤلى قالت له يوما: "ما أحسنُ السماءِ"، فكان جوابه: "أحسنُها نجومها"، فأفهمته أنها لا تسأل عن أجمل شىء فى السماء، بل تعجب من جمالها، وكذلك إنكاره أن يكون أبو الأسود قد سمع قارثا يقول: "أن الله برىء من المشركين ورسوله"، فارتاع

وفكر فى وضع النحو، أما تهوينه من شأن هاتين الروائين وأمثالهما ووضفه لها بأنها مجرد قصص مسلية طريفة (من أسرار اللغة/ ٢٢٨) فلا أستطيع أن أراقه عليه، بل أرى أنه حتى لو ثبت أنها روايات مصنوعة فمن الممكن جدا أن تقع، بل هى تقع كثيرا، إن لم يكن بنصها فعلى شاكلتها . وعلى هذا فليس ثم معنى للتهوين من شأن مثل تلك الروايات أبدا . والغريب، وكل أمر د . أنيس فى هذا البحث غريب، أن يرفض سيادته مثل تلك الروايات المعقولة والواقعية ويذهب فيتخيل ما لا يمكن أن يكون من اطلاع علمائنا فى ذلك الزمن البكر على اللغة اليونانية والإحاطة بقواعدها والغيرة منها والعمل على تقليدها ونجاحهم فى هذا التقليد نجاحا تاما، كل ذلك فى غفلة من الأمة والتاريخ والعقل والوعى!

ومما يترتب على فكرة إبراهيم أنيس الشاذة أن الشعر العربى لم يكن موزونا قبل ذلك التاريخ، ثم لما اخترع النحو تصادف أن اتزن الشعر بعدما كان مكسورا لا يعرف الإيقاع المنتظم . إن الدكتور، عند توضيح فكرته هنا، يأتى إلى بضعة أبيات اختارها عمدا فيحاول أن يقنعنا أنها عند التزام السكون فى أواخر كلماتها لن تضار كثيرا من ناحية الإيقاع الموسيقى . لكنه لم ينكر أن هناك خللا إيقاعيا قد حدث، وكل ما هنالك أنه أراد التهوين من شئعه . ثم إنه لم يقل لنا: ماذا عن تلك المصادفة السعيدة التى على أسامها قد استقام الشعر الجاهلى عند دخول الإعراب على لغة العرب بعدما كان بدونه ملتويا فى إيقاعه وموسيقاه؟ على كل حال سوف أورد الآن بضعة أبيات من عندى بدل الأمثلة المنتقاة التى ضربها هو، ولكن من معلقة امرئ القيس لنرى معا كيف يكون حالها من دون الإعراب، ثم كيف يكون حالها به . وها هى ذى الأبيات المذكورة ساكنة أواخر الكلمات عارية عن الإعراب:

فألهيتها عن ذي تماثم مَحُولِ	فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقَتْ وَمُرْضِعُ
عَلَيَّ وَالَّتْ حَلْفَةَ لَمْ تَحَلَّلِ	وَيَوْمَ عَلَى ظَهَرَ الْكَيْبُ تَعَذَّرَتْ
تَمَنَعْتُ مِنْ لَهْوِهَا غَيْرَ مُعْجَلِ	وَبَيْضَةَ خِدْرٍ لَا يُرَامُ خِبَاءُهَا

تجاوزت أحراساً إليها ومُعشراً
 فقالت: يمين الله مالك حيلة
 خرّجت بها أمشي تجرّ وراءنا
 إذا التقت نخوي تَضَوِّع رِيحُهَا
 عَلَيَّ حِرَاصٌ لَوِيسِرُونَ مَقْلِي
 وما إن أرى عَنْكَ الْغَوَايَةَ شَجَلِي
 عَلَيَّ أَثْرِينَا ذَيْلٌ مِرْطٌ مُرَحَّل
 نَسِيمُ الصَّبَا جَاءَتْ بِرَبَا الْقَرْنَقَلِ

بالله عليك أهذا شعر؟ بالله عليك أهذه موسيقى؟ الحق أنه ليس من الشعر ولا من الموسيقى فى دِقِّ أو جِلِّ. ولا تنس أيضاً القافية التى اضطرت اضطراباً رهيباً بسبب جرئنا على تسكين أو آخر كلماتها طبقاً لنظرية أنيس، إذ وجدناها مرة تنتهى بالسكون، وأخرى بمدة الياء، وهو ما لا أدرى كيف يحلله لنا د. أنيس بنظريته المُخْرِقَةَ. أما القصيدة على وضعها بعد الإعراب (المخترع فى زعم د. أنيس) فهى من الإبداع الفنى فى الذروة:

فَمِثْلُكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقَتْ وَمُرْضِعٍ
 وَيَوْمًا عَلَى ظَهْرِ الْكَيْبِ تَمَدَّرَتْ
 وَيَبِيضَةَ خِدْرِ لَا يُرَامُ خِبَاؤُهَا
 تَجَاوَزَتْ أَحْرَاسًا إِلَيْهَا وَمُعْشَرًا
 فقالت: يمين الله مالك حيلة
 خرّجت بها أمشي تجرّ وراءنا
 إذا التقت نخوي تَضَوِّع رِيحُهَا
 فَأَلْهَيْتَهَا عَن ذِي تَمَانِمٍ مُخْوِلِ
 عَلَيَّ وَأَلَّتْ حَلْفَةَ لَمْ تَحْلَلِ
 تَمَعَّتْ مِنْ لَهْوِهَا غَيْرَ مُعْجَلِ
 عَلَيَّ حِرَاصًا لَوِيسِرُونَ مَقْلِي
 وما إن أرى عَنْكَ الْغَوَايَةَ شَجَلِي
 عَلَيَّ أَثْرِينَا ذَيْلٌ مِرْطٌ مُرَحَّلِ
 نَسِيمُ الصَّبَا جَاءَتْ بِرَبَا الْقَرْنَقَلِ

فانظر، يا رعاك الله، إلى هذه المفارقة: كيف أن الشعر الجاهلى، ومثله فى ذلك الشعر الإسلامى والأموى، وربما بعض العباسى أيضاً، بناء على نظرية الدكتور أنيس، إن تركه على وضعه الأصيل، أى إن اتبعت الحق من وجهة نظر الدكتور، لم

تجد بين يديك إلا هذه الفقايع السخيفة البائرة التي لا تنتمي إلى الشعر ولا تساوى شيئاً في ميدان الفن والإبداع والموسيقى، أما إن اتبعت الباطل حسبما تهرف نظرية الأستاذ الدكتور، وأجريت هذا الشعر على النظام الإعرابي (المخترع على حد زعمه) تحصل لك في الحال ذلك الإبداع الفائق. فيا لها من مصادفة عجيبة عجب المتنهج العلمي الذي استخدمه الأستاذ الدكتور في بحثه العبقري: أن تستقيم أمور الشعر العربي القديم على الباطل، وتلتوى مع الحق! ومع هذا يصر إبراهيم أنيس على أن يركب دماغه ويزعم أن العربية لم تكن تعرف الإعراب طوال عمرها إلا بعد الإسلام بقرن أو يزيد. عجائب!

وهكذا يتبين لنا أن لو كانت العربية ساكنة أو أواخر الكلمات دائماً فلا تحرك تلك الأواخر إلا عند التقاء ساكنين لما كان الشعر الجاهلي والإسلامي والأموي وشطر غير قليل من الشعر العباسي موزوناً، وأن تلك الأشعار، وبالعجب، قد اكتسبت بهذا التغيير الطارئ العجيب جمالا وانتظمت موسيقاها انتظاماً لم تكن تعرفه من قبل؟ فآية مصادفة هذه؟ ثم جاء الخليل بن أحمد فقم الحسن على يديه وبلغ الغاية، إذ استطاع أن يستخرج من هذا النظام الإيقاعي القائم على المصادفة علماً للعروض والقافية مستقيماً غاية الاستقامة، دقيقاً منتهى الدقة. على أن الأمر لا يقف هنا، بل إن الشعر الجاهلي، بدون الإعراب، ليستغلق في كثير من الأحيان على قارئه ومستمعيه بسبب ما فيه من تقديم وتأخير للكلمات عن مواضعها أو الإتيان بجمل وعبارات اعتراضية، مما لا يزيل غموضه ولبسَه إلا الإعراب، الذي لم يكن موجوداً في ذلك الحين طبقاً لفكرة الأستاذ الدكتور المتهايلة.

ومعنى ذلك ثالثاً أن الأمة كلها قد تواطأت على الكذب، إذ زعم الزاعمون من علمائها النحويين أن العرب كانوا يعرفون الإعراب منذ وقت طويل قبل الإسلام، ووافقتهم الأمة كلها على هذا: وافقتهم بالإيجاب فرددت هذه المقولة معهم كذبا منها وميتاً، أو بالسلب فسكتت على هذه الكذبة البلقاء وتركها تروج وتسود فلا يعود ثم موضع للفكرة الحقيقية بعد هذا أبداً. أما إذا لم ترد، أيها القارئ، أن تصم الأمة

الإسلامية كلها بالكذب والتواطؤ علي الكذب فيمكنك أن تقسمها فريقين: فريق من الكذابين الوقحين، وفريق آخر من البله المعاتيه الذين ابتلعوا طعم تلك الكذبة البلقاء دون أن يفتحوا فمهم بكلمة لأنهم بله معاتيه . ومتى كان البله المعاتيه يفتحون شيئاً أو ينهبون إلى شيء ؟

ويقول د . أنيس إنه يبحث هذا العجيب لا يهدف إلى محو أو تغيير فيما تواضع الناس عليه من قواعد إعرابية، بل يهدف إلى البحث العلمي البحت مستعينا بأحدث الآراء في علم الأصوات (من أسرار اللغة / ٢٣٠) . وهو كلام أعجب من نظريته المتهاققة، إذ يشبه أن يأتي إنسان إلى زوج لا يجد في زوجته ما يربب، بل يعيش معها عيشة هائنة سعيدة، فيعكر عليه صفوه بإثارة ريبته فيها، ويملا نفسه بالهواجس والقلق ويحيل حياته جحيما مستعرا، ثم يستدير من الناحية الأخرى فيطمئنه بكلمتين لا تقدمان ولا تؤخران قاتلا إنه لا يهدف من وراء هذا الذي قاله أن يدفعه إلى تطلق زوجته، حاشا لله، ولا إلى التزوج عليها بأخرى، أعود بالله، بل إلى دراسة الأمر دراسة علمية مستعينا بالسيد المفتش الجهمذ هركيول بوارو، ونعم بالله!

ثم إنك بعد ذلك تقلب صفحات البحث من اليمين للشمال، ومن الشمال لليمين، بحثاً عن المراجع الحديثة المزعومة فلا تجد منها شيئاً، بل كل ما تلقاه أينما اتجهت هو الكتب العربية القديمة التي اتهم الأستاذ الدكتور أصحابها أشنع الاتهامات، فلا تملك نفسك من أن تساءل: ترى لم يعتمد الأستاذ الدكتور على تلك الكتب إذا كان مؤلفوها بهذا السوء الذي نسبهم إليه ووصمهم به؟

أخشى ما أخشاه في ظل ما نسمعه هذه الأيام من الدعوات المريبة إلى هجر الفصحى والركون إلى العامية أن يكون بحث د . أنيس هو قبيلة موقوتة وُضعت في مكانها الحساس الخطير بهدوء شديد بعدما ألصق صاحبها عليها وريقة تصنفها على أنها كرة يلعب بها أطفال الأسرة الذين سيهلون على الدنيا يوماً ويعن لهم بعد أن يكبروا قليلاً أن يجرروا ويتأفروا ويصرفوا طاقاتهم المحبوسة، حتى إذا حل الميعاد انفجرت القبلة فقتلت من قتلت، وبترت أطراف من بترت، وشوهت وجه من

شوهت. إن في مصر الآن من يسعى لجزر رقبة الفصحى، بل لجزر رقبة العروبة ذاتها وما يرتبط بالعروبة من أدب ودين وتشريع وتاريخ وأبطال وقيم. وهل هناك ما هو أحرى بإثارة الشك في الفصحى والركون إلى العامية من أن يقال: إنه لم يكن هناك يوماً إعراب، بل الأمر كله لا يعدو أن يكون تسرعاً من قبل علمائنا وسوء فهم من جانبهم ظنوا به تحريك أواخر الكلمات تخلصاً من التقاء الساكنين وما أشبه: إعراباً يشير إلى وظيفة الكلمة في الجملة؟

إن د. إبراهيم أنيس يزعم أن العرب كانوا يتهون كل كلمات لغتهم بالسكون، لكنهم حين يصلون الكلام كانوا يحركون أواخر تلك الكلمات بهذه الحركة أو تلك، إلا أن هذه ليست حركات الإعراب، بل مجرد حركات صوتية تناسب الحرف الذي تلوه من الكلمة السابقة أو تسبقه من الكلمة التالية. ترى كيف عرف هذا؟ الحق أنه لا توجد في أي كتاب من كتب التراث أدنى إشارة إلى أن العرب كانوا يسكونون أواخر كل الكلمات. فمن أين أتى سيادته بهذا الافتراض إذن؟ أو كلما ثار في خيالنا وأوهامنا خيال من الخيالات أو وهم من الأوهام نندفع إلى ترديده وكأنه حقيقة قاطعة لا ريب فيها؟ أو هذا هو العلم ومقتضيات المنهج العلمي؟ أيكفى أن يقول الواحد منا: "ربما" أو "يبدو" أو "يظهر لي" أو "يخيل لي" وما أشبه، ثم ينطلق فيسرد سخافات سردا دون أدنى ذرة من تردد أو تفكير؟ يقول د. إبراهيم أنيس: "يظهر، والله أعلم، أن تحريك أواخر الكلمات كان صفة من صفات الوصل في الكلام شعراً أو نثراً، فإذا وقف المتكلم أو اختتم جملة لم يحتاج إلى تلك الحركات، بل يقف على آخر كلمة من قوله بما يسمى: السكون. كما يظهر أن الأصل في كل الكلمات أن تنتهي بهذا السكون وأن المتكلم لا يلجأ إلى تحريك الكلمات إلا لضرورة صوتية يتطلبها الوصل" (من أسرار اللغة/ ٢٠٤).

والملاحظ أن قاسم أمين قام قبل بضعة عقود من ظهور كتاب إبراهيم أنيس بجملة على الإعراب متهما إياه بأنه مصدر كل ما يقع من لحن في قراءة العربية، ومتخذاً من عدم وجود الإعراب في بعض اللغات الأوروبية حجة يدعم بها رأيه. وحسب رأيه

ينبغي علينا نحن أهل العربية "أن نبقي أواخر الكلمات ساكنة لا تتحرك بأي عامل من العوامل". وبهذه الطريقة، وهي طريقة جميع اللغات الإفرنجية والتركية كما قال، يمكن، في رأيه، حذف قواعد النواصب والجوازم والحال والاشتغال دون أن تضار اللغة أي ضرر لأن مفرداتها سوف تبقى كما هي. يقول هذا وكأن اللغة مجرد مفردات فحسب (ذكر قاسم أمين هذا الرأي في كتابه: "كلمات" المنشور ضمن الأعمال الكاملة لقاسم أمين/ تحقيق د. محمد عمارة/ ط ٢/ دار الشروق/ ١٩٨٩م/ ١٤٣).

إذن فالدكتور أنيس، حين كتب ما كتب، لم يكن ابن مجدها، بل قد تسلم الريبة من أمثال قاسم أمين وطور ما قاله هو ومن يلقون لفة كسلامة موسى، الذي هاجم في كتابه الركيك الفكر الفاسد الذوق الذي يسمى: "اللغة العربية والبلاغة العصرية" لغة القرآن الكريم بكل وقاحة زاعما بالإفك والبهتان أولاً أنها متخلفة، وثانياً أن الإعراب هو أهم أسرار تخلفها وتخلفنا نحن أيضاً (انظر كتابه المذكور/ سلامة موسى للنشر والتوزيع/ ١٩٦٤م/ ٩، ١١، ٧٧ وما بعدها، ٨٤، ٩٣، ١٣٠ وما يليها). يقول هذا وكأنها متخلفة فعلاً، في الوقت الذي كان يؤلف مقالاته وكتبه بها، وينظر إلى ما كتبه على أنه انعكاس لأرقى ما وصل إليه الفكر البشري في اللغات الأوروبية التي كان يترجم منها ويلخص ما تشتمل عليه بغض النظر عن مدى دقته وصدقه وموضوعيته في هذا التلخيص والعرض أو عدمه، مما يدل على أن كل ما قاله في هذا الصدد هو كلام ماسخ سمج، نعم، إن ما كتبه أنيس هو امتداد لما كتبه سلامة موسى وقاسم أمين وأمثالهما، وإن حاول أن تأخذ المسألة لديه مظهرها علمياً رغم أن كل كلمة بل كل حرف فيما كتبه إنما يدابر العلم والمنطق والعقل مدبرة لا تقاهم فيها بتاتا.

ويورد د. أنيس نصاً من قطرب النحوي العربي المعروف عن أصل الإعراب في لغة العرب يقول فيه: "إنما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون، فجعلوه في الوصل محركا حتى لا يبسطوا في الإدراج، وعاقبوا بين الحركة والسكون وجعلوا لكل واحد أليق الأحوال به، ولم يلزموا حركة واحدة لأنهم أرادوا

الاتساع، فلم يضيّقوا على أنفسهم وعلى المتكلم بحظر الحركات إلا حركة واحدة". هذا هو النص الذي نقله إبراهيم أنيس عن كتاب "إحياء النحو" لإبراهيم مصطفى، الذي نقله بدوره عن كتاب السيوطي: "الأشباه والنظائر". إلا أن النص الوارد في كتاب الزجاجي: "الإيضاح في علل النحو" أطول من ذلك وأكثر تفصيلاً. وقد أورد الزجاجي رأى قطرب في سياق كلامه عن إجماع النحويين على أن وظيفة الإعراب توضيح وظائف الكلمات في الجملة.

يقول الزجاجي (الإيضاح في علل النحو/ تحقيق د. مازن المبارك/ ط٣/ دار النفائس/ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م/ ٧٩ - ٨١): "باب القول في الإعراب: لم دخل في الكلام؟ فإن قلت: فقد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام، فما الذي دعا إليه واحتيج إليه من أجله؟ الجواب أن يقال: إن الأسماء لما كانت تعورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها، ولم تكن في صورتها وأبنيها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا: "ضرب زيد عمراً"، فدلوا برفع "زيد" على أن الفعل له، وبنصب "عمرو" على أن الفعل واقع به. وكذلك سائر المعاني جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالة على المعاني. هذا قول جميع النحويين إلا قطرباً.

قال قطرب: وإنما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضاً لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطون عند الإدراج، فلما وصلوا وأسكهم التحريك جعلوا التحريك معاقباً للإسكان ليعتدل الكلام. قيل له: فهلا لزموا حركة واحدة لأنها مجزئة لهم إذ كان الغرض إنما هو حركة تمتع سكوناً؟ قال: لو فعلوا ذلك لضيقوا على أنفسهم، فأرادوا الاتساع في الحركات وألا يحظروا على المتكلم الكلام إلا بحركة واحدة.

وقال المخالفون له رداً عليه: لو كان كما زعم لجاز خفض الفاعل مرة، ورفع أخرى ونصبه، وجاز نصب المضاف إليه، لأن القصد في هذا إنما هو الحركة تعاقب

سكوننا يعتدل به الكلام. وأي حركة أتى بها المتكلم أجزأته فهو مخير في ذلك. وفي هذا فساد للكلام، وخروج عن أوضاع العرب وحكمة نظام كلامهم. واحتجوا لما ذكره قطرب من: اتفاق الإعراب واختلاف المعاني، واختلاف الإعراب واتفاق المعاني، في الأسماء التي تقدم ذكرها بأن قالوا: إنما كان أصلاً دخول الإعراب في الأسماء التي تذكر بعد الأفعال لأنه بذلك بعدها اسمان: أحدهما فاعل، والآخر مفعول، ومعناها مختلف. فوجب الفرق بينهما، ثم جعل سائر الكلام على ذلك".

وواقع الأمر أن هناك فارقاً ضخماً بين ما قاله د. أنيس وما يقول به قطرب: فأنيس يزعم أن الإعراب لم يكن موجوداً في لغة العرب، ثم أوجده علماء النحو بعد الإسلام: في نهاية القرن الأول الهجري أو بداية القرن الثاني. أما قطرب فلم ينسب الإعراب إلى النحاة، بل إلى العرب. أي أن ذلك أمر أصيل عندهم، وليس شيئاً طارئاً كما يزعم أنيس. ومقصوده أن ظهور الإعراب أمر يقوم على التطور الطبيعي لا على القصد والتخطيط، واشترك فيه العرب جميعاً كما يقع في أية ظاهرة لغوية لأنه انفرده علماء النحو وحدهم واخترعوه اختراعاً. وفضلاً عن ذلك لم يشر قطرب من قريب أو من بعيد في كثير أو قليل إلى أن النحاة عندنا تأثروا على نحو أو على آخر بالنحو اليوناني أو غير اليوناني.

ومن الواضح أن فيما قاله قطرب نسفاً لما زعمه د. أنيس، الذي عزا اختلاق الإعراب إلى النحاة، على حين أن قطرباً، الذي كان قريب عهد بأولئك النحاة المظلومين، إذ كان من أهل القرن الثاني الهجري، قد أرجعه كما رأينا إلى السليقة العربية. ولو كان الأمر على ما زعم أنيس لقد كان قطرب، ورأيه في الإعراب هو ما نعرف، أول من يذكر هذا ويحتج به ويتخذة دليلاً لا يصد ولا يرد على صحة ما قاله في موضوع الإعراب. وأياً ما يكن الحال فقد انفرده قطرب بهذا الرأي ولم يقل به من النحاة أحد سواء طبقاً لما ذكره الزجاجي في النص الذي أورده أنفاً.

أما قول قطرب إن هناك أسماء تشترك في الإعراب وتختلف في المعاني، مثل الأسماء التي تعقب "إن" و"لكن" و"لعل" و"ليت"، وأسماء تتفق في المعنى وتختلف

فى الإعراب، مثل خبر "ما" النافية، الذى قد يحىء مرفوعا، وقد يحىء منصوبا، فالرد عليه هو أن المعنى الذى يقصده النحاة ليس هو التوكيد الذى فى "إن"، والرجاء الذى فى "لعل"، والتشبيه الذى فى "كأن" . . . إلخ، بل تحوّل الاسم من مبتدأ إلى اسم لهذه الحروف بمعانيها المختلفة، أو أن يكون الاسم فاعلا أو مفعولا . . . إلخ. أما ما يقوله قطرب فيحتاج إلى عدد غير متوفر من الحركات، إذ أتى لنا بالحركات الكافية إذا ما خصصنا كل كلمة بإعراب يقتصر عليها فلا تشاركها فيه كلمة أخرى؟ وبالنسبة إلى ارتفاع الاسم الواقع بعد "ما" النافية واتصابه فأمره غير ما فهمه قطرب، إذ الارتفاع من عمل قوم، والاتصاف من عمل قوم آخرين، والأولون هم التميميون، والآخرون هم الحجازيون. وبالمثل ليس فى ارتفاع المستثنى واتصابه عند مجىء المستثنى منه منغيا حجة لقطرب، إذ إن سبب ارتفاعه هو أنه بدل من المستثنى منه، واتصابه سببه إخراجه من المستثنى منه. وهكذا ترى أن الاسم قد ارتفع لوجه، واتصاف لوجه آخر مختلف . . .

أما لو كانت غاية الإعراب مجرد الاتساع فى الحركة لرأينا الفاعل يُرفع مرة، ويُصَبَّ أخرى، ويُجرّ ثلاثة . . . وهكذا، إذ ما دامت الغاية هى الاتساع فلم اهتموا بالانضباط فى استعمال الحركات على النحو الذى نراه فى الإعراب؟ إن كلام قطرب معناه أن ما يقع الآن من جماهير المتعلمين ومن كثير من الكتاب من رفع المبتدأ والفاعل ونائب الفاعل مرة، ونصبها مرة، وجرها مرة كيفما اتفق، هو أمر لا غبار عليه، إذ به يتحقق الاتساع الذى أراده العرب من الإعراب، والسلام. ولقد وجدت إبراهيم مصطفى يقول هنا بما توصلت أنا أيضا إليه، إذ وصف قول قطرب الذى نقله عنه إبراهيم أنيس بأنه "رأى يشرح ما بين الحركة والسكون، ولكنه يفضى إلى إبطال الإعراب وإلى التوسيع على القائل أن يحرك آخر الكلمة على ما يشاء فى كل موضع، وذلك ما لم يقبله أحد من النحاة. وما أظن قطربا كان وفيا لرأيه هذا إلى آخر ما يقتضيه" (إبراهيم مصطفى/ إحياء النحو/ ط٢/ القاهرة/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م/ ٥١ -

ولنفترض أن ما قاله قطرب في الأمثلة التي أوردها صحيح، فما نسبة ما ذكره إلى حجم علم النحو؟ إنه لقطرة من سيل، وإلا فكيف تفرق بين "إن" الشرطية و"إن" النافية؟ أو كيف تفرق بين "لام الأمر" و"لام التعليل"؟ أو كيف تفرق بين "واو رب" و"واو الاستئناف"؟ أو كيف تفرق بين هذه و"واو العطف"؟ أو كيف تفرق بين هذه الواو و"واو المعية"؟ أو كيف تفرق بين "فاء العطف" و"فاء السببية"؟ وهذا كله، ولم تتجاوز الحروف إلى الأسماء والأفعال، بل لم نستقص كل الحروف، بل اجتزأنا ببعضها ليس إلا. ولنفترض ثانية أن ما قاله قطرب صحيح، أفلا يستحق الحرص على جمال النظام والتناسق والاطراد أن تكون هناك قواعد تحكم الإعراب بحيث يتوفر لكلامنا العنصر الجمالي بدلا من أن نكتفى بتأدية المعنى على أي نحو، والسلام؟ إن بعض الناس يكفون بتناول الطعام على قارعة الطريق مفترشين الأرض واضعين طعامهم أمامهم عليها. وهم بذلك يكونون قد أكلوا، ولم ينقصهم من ناحية الأكل شيء. بل إن الإنسان لن ينقصه أيضا من هذه الناحية شيء لو ذُلق الطعام أمامه على الأرض فانكبَّ عليه يلغقه بلسانه كما يصنع الحيوان ذو الأربع. إلا أن الشخص المتحضر لا يكفى بهذا، بل يخلق لنفسه خلقا طائفة من الشعائر لدن تناول الطعام من موسيقى وزهور وشموع وشوكة وسكين وأطباق ثمينة وخادم يلبس تاجا قماشيا أبيض فوق رأسه ويمنطق بجزام أحمر. ثم إنه يتناول ألوان الطعام لونا بعد لون حسب ترتيب معين لا دفعة واحدة. . . وهكذا. فإذا صح كلام قطرب فليكن الإعراب، في جانب منه، مثل هذا.

والطريف أن قطربا، رغم كل هذا، كان يقول بما يقول به النحاة الآخرون من الإعراب، فكانه لم يؤثر عنه شيء مما نقلناه عن الزجاجي منسوبا إليه. وهذه أمثلة على ما تقول: ففي إعراب قوله تعالى: "وإذ أخذنا ميثاقكم لا تعبدون إلا الله" في الآية ٨٣ من سورة "البقرة" نقرأ في تفسير "مفاتيح الغيب" ما يلي: "اختلفوا في موضع 'يعبدون' من الإعراب على خمسة أقوال: القول الأول: قال الكسائي: رفعه على 'ألا

يعبدوا"، كأنه قيل: "أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا". إلا أنه لما أسقطت "أن" رفع الفعل كما قال طرفة:

ألا أي هذا اللامبي أخضر السوغي وأن أشهد اللذات، هل أنت مُخَلِّدي؟

أراد: "أن أحضر"، ولذلك عطف عليه "أن". وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وأبو مسلم. القول الثاني: موضعه رُفِعَ على أنه جواب القسم، كأنه قيل: "وإذ أقسمنا عليهم لا يعبدون". وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج، وهو أحد قولي الأخفش. القول الثالث قول قطرب: أنه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبًا، كأنه قال: أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله".

وفي إعراب قوله تعالى: "فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ" في الآية ٨١ من سورة "التوبة" نقرأ في نفس التفسير ما يأتي: "قوله: "خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ" فيه قولان: الأول، وهو قول قطرب والمؤرج والزجاج، يعني مخالفة لرسول الله حين سار وأقاموا. قالوا: وهو منصوب لأنه مفعول له، والمعنى بأن قعدوا لمخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم". وفي إعراب قوله تعالى: "فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ" في الآية ٨٧ من سورة "الكهف" نقرأ في تفسير الشوكاني هذا النص: "قال النحاس: اخْتَلَفَ فِي مَعْنَى "فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ" على قولين: الأول مذهب الخليل وسيبويه، أن المعنى: أتاه الفسق لما أمر فعصى، فكان سبب الفسق أمر ربه، كما تقول: أطعمه عن جوع. والقول الآخر قول قطرب إن المعنى على حذف المضاف، أي فسق عن ترك أمره".

وقطرب هذا الذي ينكر أن يكون لإعراب الكلمات أية دلالة معنوية هو نفسه الذي كان يرى مثلاً أن "الواو" العاطفة تدل على الترتيب، بمعنى أن قولنا: "جاء زيد وعمرو" معناه أن زيدا جاء قبل عمرو لا أن كلا منهما جاء، والسلام، ولا يهم مَنْ جاء قبل مَنْ، أو أنهما جاءا معا (انظر السيوطي في "معجم الهوامع"). أي أن لها معنى، بغض النظر عن أنه قد خالف في رأيه هذا ما يقوله غيره من النحويين من أنها تفيده مطلق الجمع. وبالمثل نرى قطرباً (مثل الكوفيين) يجزم بـ"كيف" سواء اتصلت بها

"ما" أو لم تتصل على ما يقول السيوطى فى هذا الكتاب. كذلك يروى قطرب، على ما أورده السيوطى فى كتابه السالف الذكر، أن ما بعد "بلة" (الذى ينصبه قوم بوصفه مفعولا لها على أساس أنها اسم فعل أمر) يُرْفَع لأن معناها "كيف". ومنه قول الشاعر:

تَذَرُ الْجَمَاجِمَ ضَاحِيًا هَامَاتُهَا بَلَّةَ الْأَكْفِ كَأَنَّهَا لَمْ تُخْلَقِ

ولهذا لم يكن الأمر مستغربا عندى حين قرأت أنه ألف كتابا فى النحو عنوانه "الجماهير". ولو لم يكن يرى فى الإعراب ما يراه النحاة فلماذا صنف مثل ذلك الكتاب؟ ويحكى أبو الحسن التوحي فى ترجمته لقطرب فى "تاريخ العلماء النحويين" ظروف تصنيفه قائلا: "كان سبب تصنيف هذا الكتاب أن الرشيد قال له يوما: كيف تُصَغِّرُ "الدنيا"؟ فقال: هي مصغرة يا أمير المؤمنين. فقال له: اعمل كتابا لعبد الله ومحمد، فإنهما من أحوج الورى إليه. فعمله، وليس بالطائل". وله أيضا كتاب فى "إعراب القرآن" طبعا لما جاء خلال ترجمة السيوطى له فى "بغية الوعاة"، وهو أمر له دلالة فيما نحن بسبيله.

والآن هل الكلام الذى حَبَّرَهُ د. إبراهيم أنيس يمكن أن يصمد للنظر؟ تعالوا نَر. أولا: إذا كان ما يقوله الدكتور صحيحا فلماذا ظلت طائفة من الكلمات مسكنة الأواخر، مثل "هل، بل، قد، قط، عن، من، من، كم، كى، لذئ، أو، لؤ، مذ، صه، مه، وى، نعم، أجل، لم، إن، لن، أن، لكن"، وكذلك الأفعال المضارعة المجزومة وأفعال الأمر كلها تقريبا؟ وثانيا: لماذا جرى العرب على تحريك نهايات كلمات لغتهم عند وصلها بما بعدها سواء كان أول ما بعدها ساكنا أو متحركا؟ ثم على أى أساس كانوا يتوعون حركة أواخر الكلمات؟ يقول د. أنيس إن بعض الحروف يتناسبها حركة معينة تختلف عن الحركة التى تناسب بعض الحروف الأخرى. لكن الواقع أن هذا ليس بالأمر المطرد، وإلا لتنبه إليه علماؤنا القدامى وعرفوا السر وراءه ولكانوا إذن قد استراحوا وأراحوا ولم يُقَدِّمُوا بغشم واعتساف على ما أقدموا عليه من

اختراع هذا الذي يسمونه: "إعراباً"، بكل ما يتعلق به من تفرعات وتعميدات وتعميدات ووجع دماغ.

خذ مثلاً حركة الهاء في "عليه" لدن الوصل بساكن بعدها . إنها كسرة عند بعض القبائل، وضمة عند بعض القبائل الأخرى . والضم موجود مثلاً في قوله تعالى في إحدى قراءات الآية العاشرة من سورة "الفتح": "عَاهَدَ عَلَيْهِ اللهُ". كما أن الحرف الأخير من فعل الأمر المضعف الآخر في حالة الإبقاء على إدغامه ودخول هاء الغائب عليه يحرك لدن بعض القبائل بالكسر، ولدن غيرها بالفتح، ولدن ثالثة بالضم . وكلهم بحمد الله عرب، فيقال: مُدَّةٌ يا فلان، ومُدَّةٌ، ومُدَّةٌ . أى أن كل الحركات جاتزة هنا . وفي تنوين العلم الموصوفِ بابن مضافٍ إلى علم، نحو: محمد بن عبد الله تحرك نون التنوين الساكنة: إما بالكسر على أصل التخلص من التقاء الساكنين، وهو الأكثر، وإما بالضم . ويجوز الضم والكسر في واو الجماعة المفتوح ما قبلها، نحو: "اخشَوْا الله" و"اخشوا الله".

كذلك لو كان هذا الذي يقوله الدكتور صحيحاً لَكُنَّا لا نرى إعراباً إلا حيث يلتقى ساكناً . أليس الإعراب هو امتداد تحريك أو آخر الكلمات، وأواخر الكلمات لم تكن تتحرك إلا حين تلتقى بساكن في أوائل الكلمات التالية لها ؟ لكننا ننظر فنرى أن الإعراب، الذي هو عنده امتداد لتحريك أو آخر الكلمات في الوصل، موجود في كل حال: سواء التقى ساكناً أو لم يكن هناك مثل ذلك الالتقاء . فما قوله في هذا ؟ ثم لو كان ما يقوله صحيحاً، فلماذا لم يجر الإعراب على القاعدة المتهاكمة التي يدعيها، قاعدة مناسبة الحركات المعينة لحروف معينة ؟ إن الإعراب لا يبالي بهذا الكلام المتهافت، بل يجرى على قواعد أخرى منضبطة لا علاقة بينها وبين الحرفين المتاليين في آخر الكلمة السابقة وأول الكلمة اللاحقة على ما هو معروف . أيضاً ترى كيف يعلل الدكتور تفریق العرب بين ما يسمى بـ"المعرب" وما يسمى بـ"المبنى" إذ يأتون إلى آخر الألفاظ التي تنسب للمبنى ويبقونها على وضع واحد، على حين ينوعون حركة آخر الكلمات المنسوبة إلى المعرب ؟ ألا إن هذه لضربة قاصمة لنظريته الضحلة التي لا

أدرى أى شيطان أوحى بها وسؤل الكتابة فيها والدعوة إليها والمنافحة عنها والعمل على تسويتها؟ وفوق ذلك كله لماذا كان هناك تنوين؟ وما وجه الحاجة إليه بناء على نظرية الدكور؟ إن وجود التنوين ليمثل، فى ضوء نظرية الدكور، مفارقة عجيبة. كيف؟ أليس يقول إن الكلمات العربية كانت كلها فى الأصل ساكنة الأواخر، ثم حُرِّكَتْ تلك الأواخر عند التقاء الساكنين؟ فلماذا لم يكف العرب فى هذه الحالة بتحريك أواخر الكلمات دون تنوين وأصروا بدلا من ذلك على الإتيان بالتنوين الذى هو إضافة سكون بعد ذلك التحريك لنعود مرة ثانية إلى المربع رقم واحد ويكون علينا تحريك هذا الساكن عند التقاء الساكنين؟

وإذا كان الأمر على ما يقول إبراهيم أنيس فكيف يعلل خروج بعض الكلمات من أسماء وأفعال عن القاعدة المطردة فى الإعراب، إذ تجرّ الأسماء المنوعة من التنوين بالفتح، ثم يعود الكسر إليها إذا أضيفت أو دخلت عليها "أل"، وإذ تنصب جموع الأنف والتاء بالكسر، وإذ نرى طوائف من الأسماء تُنَوَّن، وأخرى لا تُنَوَّن... إلخ؟ ولماذا لم يدخل السكون فى إعراب الأسماء ولا الجر فى إعراب الأفعال إذا كان الأصل هو مجرد التحريك للتخلص من التقاء الساكنين؟

وفوق هذا كيف أعربت الأسماء الستة والمشى وجمع المذكر السالم والأفعال المضارعة بالحروف؟ إن تفسير د. أنيس لهذا الأمر يتلخص فى أن النحاة وجدوا بين أيديهم الصيغ الثلاثة فى الأسماء الستة: "أبوك، وأباك، وأبيك" فخصوا كل صيغة بإعراب، وقل مثل ذلك فى الحالتين الأخرين. ولكن كيف وجدت الصيغ الثلاث فى الأسماء الستة مثلا، وهو يقول إن العرب كانوا يفتقون بالسكون على أواخر الكلمات؟ ترى لماذا لم يفتقوا بالسكون هنا فيقولوا: "أب، أخ، فم...". جريا على سنتهم التى نص عليها هو لا غيره فيرحبوا ويستريحوا؟ يقول إنه كان لكل قبيلة صيغة خاصة بها، فجمع النحاة هذه الصيغ الثلاث وجعلوا كلا منها إعرابا خاصا (انظر "من أسرار اللغة"/ ٢٥٠ فصاعدا). والسؤال هو: لماذا لم يتبع العرب رغم ذلك منهجهم فى الوقوف بالسكون على آخر تلك الأسماء؟ وكيف يا ترى تصادف أن كانت كل قبيلة

تقف عليها بالمد: واوا أو ألفا أو ياء؟ وقل مثل ذلك في الجمع السالم وفي الأفعال الخمسة. مرة أخرى يتبين القارئ بنفسه مدى الضعف والتهالوي فيما يقوله الأستاذ الدكتور، الذي يتحدث عن ناس مضوا منذ دهر طويل فيصف كل شيء كأنه يقع تحت بصره وسمعه الآن. وليس هذا من العلم بسبيل!

وإلى جانب ما مر نسوق الكلام التالي (وهو مأخوذ من كتاب د. رمضان عبدالتواب: "فصول في فقه العربية" / ط١ / الخانجي / ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م / ٣٧٦-٣٧٧): "تلك هي نظرية الدكتور إبراهيم أنيس في تفسير الإعراب في العربية الفصحى. ونحب، قبل أن نناقشها ونبين أن الإعراب كما يعرفه النحاة من خصائص اللغات السامية، أن نشير إلى أن نظريته تلك لم تلق قبولا لدى أي باحث من الباحثين، بل انبرى أحدهم للرد عليه، وهو الدكتور مهدي المخزومي. ومن أبرز الاعتراضات التي أثارها الدكتور المخزومي أن نظرية الدكتور أنيس لا تستطيع أن تفسر اختلاف اللهجات العربية في الوقف مثل لهجة أزد السراة الذين إذا وقفوا على المرفوع نطقوا بضمته وأطالوها، فكأنما هي ياء، فيقولون في الجملتين: "هل جاء خالد؟ وهل مررت بخالد؟": "خالدو، وخالدي" حين يريدون الوقف، فيقول الدكتور المخزومي: "فإذا لم تكن الحركات أعلاما لمعان قصد إليها المتكلم، بل لم تعد أن تكون حركات يحتاج إليها في الكثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها مع بعض، فكيف يفسر الوقف على "خالد" في لغة من ينتظر، وهي لغة أزد السراة؟ ولماذا كانت الدال مرفوعة ومنصوبة ومخفضة في الجمل الثلاث؟ ولماذا لا تكسر لتتسجم حركة الدال مع حركة اللام قبلها؟ وعليه فإن القول بأن الحركات إنما هي سد للحاجة إلى وصل الكلمات بعضها ببعض، وأنها ليست أعلاما للمعاني التي قصد إليها المتكلم قول لم يخالفه التوفيق. وكان كلام الدكتور المخزومي قصيرا في جملة كما أنه لم يشير إلى اللغات السامية الأخرى التي تعارض أصالة الإعراب فيها نظرية الدكتور أنيس تماما".

ليس هذا فقط، بل إننا لنساءل: كيف يا ترى توصل علماؤنا القدامى من أهل النحو إلى هذا النظام الإعرابي طبقا لما يزعمه الدكتور؟ وما الذي دفعهم إلى

التكبير فى هذا النظام الذى لم يكونوا هو ولا أسلافهم يعرفونه ولا كان يعرفه أحد من أهل الأرض كما يقول هو ذاته؟ ثم أنى لهم تفريره وتشقيقه وتبويبه وتعميده، وهو بهذا التشابك والتداخل؟ وما الذى أكرههم على الدخول فى هذه المضايق، ولديهم لغة سهلة لا تعرف هذه الصعوبات ولا شكاً أحد من عجزها عن الإبانة عن أى فكرة أو شعور؟ أهو جحود بالنعمة وبطر وأشر، والسلام؟ أهو عبث من عبث الأطفال لا يقدر أصحابه المسئولية ولا يبالون بالعواقب ولا يفكرون إلا فى اللحظة الراهنة ولا ينظرون إلا تحت أرجلهم؟

ثم كيف يا ترى تم فرض النحو الجديد فى ذلك الوقت على العرب، وكذلك على المسلمين الذين اتخذوا لغة العرب لغة لهم بطول العالم الإسلامى وعرضه فى وقت لم تكن فيه مدارس ولا صحف ولا إذاعة ولا . . . ولا . . .؟ ومن هم المعلمون الذين قاموا بهذا الدور؟ وكيف أدّوا عملهم؟ وما العقبات التى قابلتهم؟ وما الطوائف التى وقعت لهم أو منهم أو من الجماهير؟ وإذا كان هذا أمراً يخص العرب، فكيف دخل النحاة وعلماء اللغة الأعاجم فى اللعبة وانخرطوا فيها دون أن يثيروا أية مشاكل؟ نعم كيف وافق علماء النحو ذوو الأصول الأعجمية على هذا الإزعاج، وهم الذين تعلموا العربية تعلماً حتى يمكنك أن تقول إنهم، بمعنى من المعانى، قد تعلموها تعلمًا؟ إننا مثلاً نقرأ فى أخبار سيبويه الأعجمى أشهر علماء النحو العربى أن حماد بن سلمة المحدث المشهور الذى كان نخويّنا يتلمذ على يديه قد لفته إلى أنه يلحن فى نطقه لبعض الأحاديث النبوية فصمم على التزود أكبر زاد بشؤون اللغة والنحو، ولزم حلقات النحويين واللغويين وأخذ كل ما عندهم فى هذا الميدان كما يقول د. شوقى ضيف فى كتابه: "المدارس النحوية" (ط٣/ دار المعارف/ ١٩٦٧م/ ٥٧). لقد كان رد الفعل الطبيعى والمنطقى أن يتلمذ سيبويه من هذه الملاحظة وأن يقول مثلاً إن السبب فى لحنه هو ذلك الإعراب الذى ابتدعه العلماء بعد أن لم يكن ثم إعراب تعرفه العرب، فجاء العلماء وعقدوا كل شيء!

ولم يكن سيبويه هو النحوى الأعجمى الوحيد بين علماء النحو العربى، بل كان هناك فى تلك الفترة المبكرة التى يشير إليها د. أنيس ابن أبى إسحاق الحضرمى مولى آل الحضرمى، وعيسى بن عمر الثقفى مولى آل خالد بن الوليد، ويونس بن حبيب من موالى بنى ضبة، والأخفش الأوسط، وكان فارسى الأصل... (انظر فى تراجم هؤلاء كتاب "المدارس النحوية" للدكتور شوقى ضيف / ٢٣، ٢٥، ٢٨، ٢٤)، وبعضهم كان يعيب العرب ويسئ إليهم كابن أبى إسحاق وعيسى بن عمر مثلاً كما ذكر أبو طاهر المقرئ فى كتابه: "أخبار النحويين". ثم كيف يا ترى تقبلت جماهير الناس تلك العطية المرهقة المزعجة من علماء النحو دون تدمير أو مقاومة؟ أم تراهم قد رفضوا ذلك وحرنوا، لكن أولئك العلماء قد استطاعوا أن يجبروهم على تجرع تلك الغصة؟ لكن ما الذى كان فى أيديهم من وسائل التأديب والتخويف والعقاب فأرهبوهم وأرعبوهم به؟ أم تراهم سحروهم وغشوا على أبصارهم وأسماعهم حتى أدخلوه فى أذهانهم إدخالاً على غفلة منهم ثم تركوهم حتى اكتشفوا ما حصل بعد أن كان الوقت قد فات، ولم يعد من سبيل إلى استدراك ما حصل فسكوا عندئذ بأساً من عودة الأمور إلى ما كانت عليه؟

أم هل كانت اللغة العربية المسكنة الأواخر تشكل عبئاً باهظاً على عرب الجاهلية وعصر المبعث والخلافة الراشدة وبنى أمية فعمل العلماء فى أواخر القرن الأول أو أوائل القرن الثانى، طبقاً لما تهرف به نظرية د. أنيس، على تذليل هذا العبء بإدخال الإعراب؟ لكن ها هى ذى نصوص الشعر والخطابة والأمثال وغيرها فى الجاهلية وصدر الإسلام والعصر الأموى تحت أيدينا بمقادير كبيرة، فليقلها د. أنيس وليأخذ راحته فى التقلية، وأتحداه أن يجد نصاً واحداً يشير إلى أن اللغة المسكنة الأواخر، إن كانت هناك فى ذلك الحين تلك اللغة المتوهمة التى ليس لها وجود إلا فى خيالات إبراهيم أنيس، كانت تشكل أى عبء على العرب. وحتى لو افترضنا أن ذلك قد حدث، وهو مستحيل، فهل الخروج من تلك الصعوبة يكون

بالجوء إلى الإعراب، شأن المستجير من الرمضاء بالنار؟ ألا يرى القارئ مدى سخف هذه النظرية وتتطعمها كيفما نظرنا إليها، ومن أية زاوية أقبلنا عليها؟ يقول إبراهيم أنيس: "نحن نرجح أن تحريك أو آخر كل الكلمات لم يكن في أصل نشأته إلا صورة للتخلص من التقاء الساكنين، غير أن النحاة حين أعيتهم قواعده وشق عليهم استنباطها فصلوا بين عناصر الظاهرة الواحدة. ولعلمهم تأثروا في نهجهم هذا بما رأوه حولهم من لغات أخرى كال يونانية مثلا، ففيها يُفَرَّق بين حالات الأسماء التي تسمى: "cases"، ويُرمز لها في نهاية الأسماء برموز معينة. وكأنما عز على نحاة العربية ألا يكون في العربية مثل هذه "cases". فحين وافقت الحركة ما استنبطوه من أصول إعرابية قالوا عنها إنها حركة إعراب، وفي غير ذلك سَمَّوْها: حركة أُتِيَ بها للتخلص من التقاء الساكنين" (من أسرار اللغة/ ٢٣٥). فهل كان علماؤنا يعرفون اليونانية ونحوها، فقارنوا بينها وبين لغتهم ووجدوا أن اليونانية تفضلها، فشعروا بالحسد وأرادوا أن يكون للغتهم نفس النحو الذي لها واخترعوا لها هذا النظام النحوي بعد أن لم يكن لها شيء منه؟ فمتى تم ذلك يا ترى؟ وفي أية ظروف؟ لكننا ننظر فلا نجد أي خبر عنه في أي كتاب أو رسالة من تراثنا؟ فلماذا؟ هل أحس هؤلاء العلماء وبقية الأمة أنهم يجترحون فاحشة عظيمة فلم يريدوا أن يأتوا لها على ذكر وآثروا الصمت على أن يعرف العالم عنهم ذلك؟

الواقع أنه من المتصور أن تحر السماء على الأرض، لكن ليس من المتصور أن يكون شيء من هذا قد وقع، وإلا كان علينا، لكي نصدق بوقوع شيء منه، أن نلغى عقولنا تمام الإلقاء. إن أمرا كهذا لا بد أن يكون قد استغرق سنين وسنين، ولا بد أن يرح الأمة كلها من أقصاها إلى أقصاها وأن ينقسم الناس بشأنه فرقا وأحزابا وأن تقوم بينهم منازعات وخصومات وأن يكتبوا الكتب دفاعا وهجوما وأن يتبادلوا الاتهامات... إلى آخر ما يقع في مثل تلك الأحوال. بيد أن د. أنيس يتصور أنه يتحدث عن شرب كوب من الشاي ساعة قيلولة يخلد بعدها الشخص إلى السرير، ليقوم فيفرك عينيه ويتمطى، وقد نسي كل شيء. كذلك يرى د. على عبد الواحد

وافى أن "خلق قواعد اللغة خلقا محاولة لا يتصورها العقل، ولم يحدث له نظير فى التاريخ، ولا يمكن أن يفكر فيها عاقل أو يتصور نجاحها . فمن الواضح أن قواعد اللغة ليست من الأمور التى تخترع أو تفرض على الناس، بل تنشأ من تلقاء نفسها وتتكون بالتدرج" (د . على عبد الواحد وافى/ فقه اللغة/ لجنة البيان العربى/ ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م/ ٢٠٧)

ولنفترض أننا تقاضينا عن ذلك كله، هل نسينا أنه كان عندنا فى ذلك الوقت مدرستان لغويتان متناحرتان هما مدرستا الكوفة والبصرة، ويوشك ألا تقدم أى من المدرستين على أمر من الأمور أو توصل إلى رأى من الآراء إلا وتقوم الأخرى فتعارضها وتخطئها؟ فكيف تواطأت تانكم العدوتان اللدودتان على الصمت فى مثل تلك القضية الخطيرة فلم يفتح أى من علمائهما فمه ببسطة؟ وكيف صمت العلماء والمفكرون من متكلمين ومفسرين وحفاظ ورجال حديث ومؤرخين وأدباء وشعراء وخطباء وقضاة وكاتب دواوين، فضلا عن الخلفاء والولاة والقواد والمعلمين، فلم يقولوا شيئا؟ لقد أقدمت تركيا فى بداية الربع الأول من القرن العشرين على مجرد التغيير فى حروف هجائها من الحروف العربية إلى اللاتينية، فارتجت أركان العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه . وكيف سكت الناس عن المعاناة التى كان عليهم أن يتجشموها فى تعلم اللغة على وضعها الجديد، ذلك الوضع الذى لم يكن لهم به عهد من قبل، فلم يتحدث عنها أحد بكلمة واحدة؟ وكيف يا ترى تم تحويل النصوص الشعرية والخطابية والأمثال عن أوضاعها القديمة إلى ذلك الوضع الطارئ الجديد؟ لقد كان العرب يفتخرون بلغتهم أيما افتخار، وكانوا يروونها لغة لا مثيل لها، فكيف تقبلوا هذا التغيير وتجرعوه بهذه البساطة، وكأنه أخذ نفس وإخراجه؟

هذا، ولم تحدث عن القرآن المجيد . ترى أكان المسلمون يتقبلون هذا التغيير (الذى لا ضرورة له) فى طريقة نطق القرآن بهذه اللامبالاة والاسهانة؟ لقد رأيناهم يختلفون اختلافا شديدا حين نسخ عثمان من المصحف الأم عدة نسخ أخرى ليعبث بها إلى الأمصار المختلفة كيلا يكون هناك اختلاف فى قراءة القرآن، والأمر بعد لا

يعدو أن يكون تسجيلاً كتابياً لما كانوا يحفظونه مسجلاً في صدورهم. فما بالنا بهذا التغيير الخاد في نطق القرآن كله وإدخال أشياء عليه لم تكن فيه بما يتعارض تمام التعارض والآية التي تقول على لسان المولى عز شأنه: "إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون"؟

ولكى يعرف القارئ مدى حنق فريق من المسلمين على عثمان لمجرد نسخه المصاحف وإرسالها إلى الأمصار جمعاً للمسلمين على قراءة واحدة ووأدًا للخلافات التي كانت تقع بين الناس بسبب تعدد طرائق القراءة أوردُ النص التالي، وهو من كتاب "المصاحف" لأبي بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني (٢٣٠-٣١٦ هـ): "حدثنا عبد الله قال: حدثنا عثمان بن هشام بن دهم، حدثنا إسماعيل بن الخليل، عن علي بن مسهر، عن إسماعيل بن أبي خالد قال: لما نزل أهل مصر الجحفة يعاتبون عثمان رضي الله عنه صعد عثمان المدير فقال: "جزاكم الله يا أصحاب محمد عني شراً. أذعمت السيئة، وكنتم الحسنة، وأغرستم بي سفهاء الناس. أيكم يأتي هؤلاء القوم: ما الذي تقوموا؟ وما الذي يريدون؟" ثلاث مرات لا يجيبه أحد. فقام علي رضي الله عنه فقال: أنا. فقال عثمان: أنت أقربهم رحماً وأحقتهم بذلك. فأتاهم فرحبوا به وقالوا: ما كان يأتينا أحد أحب إلينا منك. فقال: ما الذي تقيمتم؟ قالوا: نعمنا أنه محا كتاب الله عز وجل، وحمى الحمى، واستعمل أقرباءه، وأعطى مروان مائتي ألف، وتناول أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. فرد عليهم عثمان رضي الله عنه: أما القرآن فمن عند الله. وإنما نهيتكم لأنني خفت عليكم الاختلاف، فاقرءوا على أي حرف شئتم. وأما الحمى فوالله ما حميته لإبلي ولا غنمي، وإنما حميته لإبل الصدقة لتسمن وتصلح وتكون أكثر ثمناً للمسلمين. وأما قولكم: إني أعطيت مروان مائتي ألف، فهذا بيت ما لهم فليستعملوا عليه من أحبوا. وأما قولهم: تناول أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فإنما أنا بشر أغضب وأرضى. فمن ادعى قبلي حقاً أو مظلمة، فهذا أنا: فإن شاء قودّ، وإن شاء عفا،

وإن شاء أَرْضِي. فَرْضِي الناس واصطلحوا ودخلوا المدينة، وكتب بذلك إلى أهل البصرة وأهل الكوفة: فمن لم يستطع أن يجيء فليؤكل وكيلاً".

فكيف يصل الأمر ببعض المسلمين إلى السخط على عثمان إلى هذا الحد وإطلاق اللسان فيه والثورة عليه بسبب إقدامه على هذا العمل الجليل، على حين يمر أمر تغيير نطق القرآن هذا التغيير العنيف مرور الكرام فلا نسمع كلمة استنكار واحدة، وكأن شيئاً من ذلك لم يحدث؟ إن هذا لمو العجب العجائب! ثم أين ذهب القرآن الذي كان موجوداً قبل أن يغيره علماء النحو هذا التغيير الحاد؟ أوقد مُجِي من الكتب والصدور محوا؟ فمن محاه يا ترى؟ وأعجب من كل هذا أن يسكت أعداء الإسلام في الدولة البيزنطية، وكذلك اليهود والنصارى والملاحدة والشعوبيون داخل الدولة الإسلامية، فلا يكتبوا شيئاً عن هذا الذي جرى ويشنعوا به على المسلمين ويقولوا عنهم إنهم قد عبثوا بالقرآن وحرفوه. فأى تواطؤ عجيب هذا الذي التزمه جميع الأطراف، وبالمصادفة أيضاً!

ويضيف د. على عبد الواحد وافى شيئاً هاماً في هذا السياق، ألا وهو أن "في رسم المصحف العثماني نفسه، مع تجرده من الشكل، لدليلاً على فساد هذا المذهب. وذلك أن المصحف العثماني يرمز إلى كثير من علامات الإعراب بالحروف (المؤمنون، المؤمنات...)، وعلامة إعراب المنصوب المنون (رسولاً، شهيداً، بصيراً...)، وهلم جرا. ولا شك أن المصحف العثماني قد دُون في عصر سابق بأمد غير قصير لعهد علماء البصرة والكوفة الذين ينسب إليهم دعاء هذا المذهب اختراع قواعد الإعراب" (د. على عبد الواحد وافى/ فقه اللغة/ ٢٠٩). ويمكن، على سبيل المزيد من التوضيح، أن نشير إلى علامات إعراب الأفعال الخمسة والأسماء الخمسة والأفعال المعتلة المجزومة سواء كانت أفعالاً جوفاً أو مقصورة أو ناقصة، فكل هذه الكلمات يظهر إعرابها في النص القرآني كتابة حتى لو كان غير مشكل ولا تظهر فيه من ثم حركات الإعراب، وهذا أمر معروف للجميع، إلا أن د. أنيس لا يبالي بهذه الحقائق، بل يتجاهلها، من أجل إثبات ترهاته.

على أن المسألة لما تتم فصولها عند هذا الحد، إذ هناك الروايات التي تحدث عن النحو والإعراب، وتدور حول الصحابة والتابعين والعلماء والبشعراء والخطباء ومن إليهم، وتعود إلى تاريخ سابق على هذا الإعراب المخترع. فماذا نضع بها؟ أقول إنها قد اخترعت هي أيضا للتغطية على هذا التزييف؟ إن معنى هذا أننا هنا إزاء طوائف من الكذابين القراريين الذين لا تحتلج لهم خالجة من ضمير، ويقدمون على التزييف والتحريف والكذب والضلال بدم بارد وقلب لا يعرف التحرج ولا الخوف من أى شيء أو أى شخص حتى لقد اخترعوا تاريخا كاملا كذبا وزورا، وعضدوه بالروايات والحكايات المصنوعة الملققة ولم يتركوا صغيرة ولا كبيرة تحتاجها قصة الإعراب الفاضحة إلا وارتكبوها. إن مثل أولئك لشياطين مردة لا بشر.

والآن إل القارئ النصوص التالية كي ينظر فيها، ولسوف يجدها ذات مغزى فيما نحن بصدهه هنا: ففى "الفسر" لابن جنى تقرأ "ما كان بين عبد الله بن أبي إسحاق والفرزدق، وقد سأله عن قوله:

وعَضُّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعُ مِنْ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَطًا أَوْ مُجَلَّفًا

فقال له: "بم رفعت مُجَلَّفًا؟" فقال له الفرزدق: "بما يسوؤك وينوؤك" . . . ثم هجاء الفرزدق وقال فيه:

فلو كان عبدُ الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا

فقال له ابن أبي إسحاق: "ولقد لحت أيضا في قولك: "مولى مواليا"، وكان ينبغي أن تقول: مولى موال".

وفى "البيان والتبيين" للجاحظ تقرأ: "ومتى سمعت، حفظك الله، بنادرة من كلام الأعراب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج أفعالها. فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلدتين خرجت من تلك الحكاية عليك فضل كبير. وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام، ومُلحة من ملح الحُشوة والطمغام، فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب، أو تحيّر لها لفظا حسنا، أو

تجعل لها من فيك مخزجا سريًا، فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويُخرجها من صورتها ومن الذي أريدت له، ويُذهب استطابتهم إياها واستلاحهم لها". وفيه أيضا: "كُتب الحصين بن أبي الحر إلى عمرَ كتابًا، فلحن في حرفٍ منه، فكتب إليه عمر: أن قنع كاتبك (أي اضربه) سوطًا . . ."

وقال الأصمعي: خاصم عيسى بن عمر النحويّ التقيّ رجلاً إلى بلال بن أبي بردة، فجعل عيسى يتبع الإعراب، وجعل الرجل ينظر إليه. فقال له بلال: لأن يذهب بعضُ حقِّ هذا أحبُّ إليه من ترك الإعراب، فلا تشاغل به واقصد لحجّتك. وقدم رجل من النحويّين رجلاً إلى السلطان في دين له عليه، فقال: أصلح الله الأمير. لي عليه درهمان. فقال خصمه: لا والله أنها الأمير. إن هي إلا ثلاثة دراهم، ولكن لظهور الإعراب ترك من حقه درهما؟"

وبعد، فلو أن الدكتور أنيس قال مثلاً إن اللغة العربية بدأت بداية بسيطة، ثم تطورت وتعدت مع مرور الزمن فدخلها الإعراب بعد أن لم يكن، وأن ذلك قد أخذ وقتاً طويلاً جداً وأن التغيير من التسكين إلى الإعراب تم منذ زمن بعيد في الجاهلية، فربما كان لكلامه معنى، إذ ليس بين أيدينا أية نصوص تدل على أن ما يقوله صحيح، ومن ثم فمن الممكن نظرياً إحالته إلى الزمن البعيد الذي لا يستطيع أن ينكر عليه ما يقول لأنه مضي وانقضى وليس له لسان يرد به على الدكتور، فضلاً عما يثيره كلامه الحالي من مشكلات وبلايا ورزايا لست أردى لم لا أستطيع أن أشعر بالاطمئنان تجاهه بشأنها. أما أن يزعم مزاعمه تلك، وبين أيدينا الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والتاريخ المكتوب، فضلاً عن المنطق الذي في عقولنا والذي يصرخ بملء قواه أن كلام الدكتور سخيف متهافت، فدون قبولنا إياه خرط القناد كما كان العرب القدامى يقولون، أو ضرب القنابل الهيدروجينية كما ينبغي أن نقول الآن!

دعوى زندقة ابن المقفع

منذ عدة سنوات وصلتني، على غير انتظار، رسالة مشباكية (إيميل) من الأستاذ ثابت عيد الباحث المصرى المقيم بسويسرا منذ وقت طويل. وكان قد عرفنى به وعرفه بى على البعد قبل عدة سنوات صديقنا المشترك المرحوم الدكتور عبد العظيم المطعنى، واتصل بى وقتها الأستاذ عيد من سويسرا مرتين أو أكثر، ثم انقطعت الأمور بيننا، ولم أعد أسمع به إلا حين أقرأ له شيئا هنا أو ههنا . . . إلى أن وصلتني منذ أكثر قليلا من أسبوعين، على حين بغتة، الرسالة المشباكية التى ذكرتها، فعادت الأمر بيننا أقوى من ذى أول وصرنا نراسل يوميا، وكان مما بعث به إلى فى إحدى الرسائل مقال كان قد كتبه عن بعض المستشرقين ممن يكيدون للإسلام وينكشون بإبرة فى تاريخ المسلمين مجئا عن القمامات، بل خلقا لها، تاركين الورد، وما أكثرها وأبهجها وأجملها وأعطرها، لا يقربونها ولا يجوبون غيرهم أن يقربها من فرط غرامهم بالقاذورات.

وكان فى المقال المذكور إشارة إلى عبد الله بن المقفع الكاتب الأموى والعباسى المشهور والزندقة التى يُزَنُّ بها والتى يحرص بعض المستشرقين على إلصاقها به وبأسأله متلذذين بإيهام قرائهم أن كبار مفكرى الإسلام وأدبائه كانوا كلهم ملاحدة، عازين ذلك إلى أن دين النبى العربى لا يريح العقول الكبيرة. وسبق الحديث عن ذلك الموضوع وكان زندقة الرجل أمر مفروغ منه لا يقبل نقضا ولا إبراما. فذكرنى هذا بما قاله طلابى فى كلية التربية بالطائف ذات محاضرة فى أوائل تسعينات القرن المنصرم من أن ابن المقفع زنديق لا يمت للإسلام بصلة. أى أن تحوله إلى الإسلام لم يكن صادقا، بل ظل الرجل فى أعماقه كافرا. فهو إذن كان يتظاهر بالإسلام، على حين ظل، فيما بينه وبين نفسه، على دين قومه القديم كما كان قبلا.

وهم، فى هذا، إنما يرددون ما جاء فى بعض كتب التراث التى ترجمت للرجل. وكان جوابى عليهم أن الاتهام بالزندقة لا يعنى بالضرورة أن المتهم بها زنديق فعلا، إذ ثمة فرق كبير بين توجيه التهمة وبين ثبوتها حقا على من رُمى بها. وزدت

فقلت لهم إن ما قرأته لابن المقفع وعنه لا يجعلني أصدق مثل تلك التهمة. فالرجل يبدو مسلما يبعث إسلامه على الاطمئنان، ولم يُؤثر عنه شيء من شأنه أن يشككنا في عقيدته. كما دار بيني وبينهم وقتها نقاش آخر حول عقيدة الشاعر العباسي بشار بن برد، الذي لم يكن رأيهم فيه أفضل من رأيهم في ابن المقفع. وهو ما حداني إلى أن أعكف على شعر الرجل وعلى كل ما وقعت يدي عليه من كتب ودراسات تتعلق به وبشعره وشخصيته واعتقاده، وكانت ثمرة ذلك أن وضعت كتابا من أكثر من أربعمئة صفحة عنه خصصت منه فصلا طويلا يبلغ عشرات الصفحات لدراسة عقيدة الشاعر قلبت فيه الأمر على كل وجوهه ولم أترك صغيرة ولا كبيرة إلا فحصتها فحصا دقيقا مرهقا، فتبين لي أن الرجل كان مسلما، وإن أخذتُ عليه في ذات الوقت أنه لم يكن يلتزم في حديثه في بعض أمور الدين جانب الجدِّ والوقار، وهذا كل ما هنالك. وقد أوردت أدلة وبراهين وشواهد كثيرة وقوية جدا على صحة ما أقول. وانهيت إلى الاطمئنان إلى عقيدة الرجل.

وأنا حين أقول هذا لا يخاطر لي أبدا على بال أن أنصب نفسي قيثما على دين الرجل ومصيره عند ربه، إذ مَنْ أنا أو غيري حتى تفكر مثل هذا التفكير؟ إنما هي متطلبات البحث الأدبي لا أكثر ولا أقل، فهي مجرد اجتهادات علمية قد تصيب، وقد تخطئ. أما الحقيقة فهي عند الله سبحانه وتعالى. وإذا كنا لا نعرف مصيرنا نحن فهل يمكننا الادعاء بأننا نعرف مصير الآخرين؟ فأرجو من القراء دائما أن يكونوا على ذكر من هذا الذي نقول، منعا لسوء الفهم.

وكنت من قبل قد صنعت نفس الشيء مع المتنبى فاتضح لي أن الرجل مسلمٌ عاديٌّ مثلي ومثل ملايين المسلمين رغم ما لاحظته أحيانا على شعره من الإغراق في بعض المبالغات التي ينبغي ألا نحملها ما لا تحتمل، بل علينا أن نفهمها في إطار فنه الشعري. ويجد القارئ هذا الكلام في كتابي: "المتنبى - دراسة جديدة لحياته وشخصيته". كذلك كنت تناولت المسألة ذاتها فيما يخص الشهرستاني صاحب "الملل والنحل"، إذ كان قد تعرّض لمثل تلك التهمة، فتبين لي أن إسلام الرجل لا غبار

عليه وأنه ليس في يد متهميه أى دليل على صحة ما يرمونه به فى دينه. ولن يريد الاطلاع على هذا الموضوع يمكنه أن يقرأ فى الفصل الذى خصصته لذلك المفكر الكبير فى كتابي: "من ذخائر المكتبة العربية".

والحق أننى ما إن قرأت الفقرة التى وردت فى الرسالة المشبكية التى بعث بها إلى الأستاذ ثابت عيد حتى انتفضت من مكنتها نيتى القديمة التى كتبتُ عقدها لدراسة هذا الموضوع والتى لم يعنى من وضعها موضع التحقيق طوال تلك الأعوام الطويلة سوى أننى لم أستطع العثور فى أى مكان على الرد الذى ألقه القاسم بن إبراهيم من علماء القرن الرابع الهجرى ضد ما قال إنه معارضة من ابن المقفع للقرآن الكريم، والذى نشره المستشرق الإيطالى فى عشرينات القرن الفائت فى روما .

وكأننى هذه المرة كتبت مع القدر فى تلك القضية على ميعاد، إذ سرعان ما وجدنا الرد المذكور بعد أن انتفضت نيتى لمعالجة الموضوع بعدة أيام قلائل، وعلى يد الأستاذ عيد نفسه، ومن سويسرا حيث وجده فى مكتبة خارج المدينة التى يقطنها، فقامت مكتبة الجامعة فى مدينته باستعارته له من تلك المكتبة الأخرى، فصوره وأرسله لى بالمصوار (السكانز)، كل ذلك فى غضون أربعة أيام. وكتبت قد شرعت فى القراءة اللازمة للموضوع وكتابة النقاط التى لم تكن تعتمد مباشرة على كتيب القاسم بن إبراهيم المعروف بـ"ابن طباطبا"، مستعينا مؤقتاً بالفقرات التى استقاها د. عبد اللطيف حمزة من الرد المذكور فى كتابه عن ابن المقفع، وبالبحث الذى كتبه المستشرق السويسرى يوسف فان إس بالإنجليزية فى موضوع مشابه، وفيه فقرات أخرى منسوبة إلى ابن المقفع غير التى أوردها د. حمزة يقال إنه قد أنشأها يعارض بها القرآن الكريم. وهذا البحث منشور فى كتاب تذكارى أخرجه الجامعة الأمريكية ببيروت لدن بلوغ د. إحسان عباس الستين من عمره، ووفانى به الأستاذ ثابت مشكوراً فى إحدى رسائله المشبكية إلى. وحين وصلتلى الرد كتبتُ أوشكت على الفروغ من البحث. ثم عكفت مرة أخرى ليبضع ليال عليه أسدُ ثغراته فى ضوء ما يشتمل عليه رد القاسم بن إبراهيم، وبعد أن أكرمنى الله بنسخة أخرى من هذا الرد

بتحقيق جديد لأحد المصريين أحضرتها طالبة من طالباتي الناشطات الذكيات المهتمات بالعلم والبحث، وهى الآنسة فاطمة السيد طالبة الدراسات العليا بالكلية، جزاها الله خيرا على تلك اليد الكريمة. فكان هذا البحث الذى بين يدي القارئ الكريم.

والرجل الذى نحاول دراسة التهمة الموجهة إلى عقيدته هو عبد الله بن المقفع الكاتب الأموى العباسى المشهور. وهو من أهل القرن الثانى للهجرة. وُكِدَ بالبصرة حيث نشأ نشأة عربية وتأثر أيضا بثقافة أسرته الفارسية. وكان يتقن لغة الفرس ولغة العرب جميعا، ثم أصبح كاتبًا لآل هبيرة فى أواخر العصر الأموى. وعند قيام الدولة العباسية اتصل بعم الخليفة المنصور، عيسى بن على، وأصبح كاتبًا لديه ذا حظوة. وتحكى الروايات أن ابن المقفع قال لعيسى بن على ذات ليلة: قد دخل الإسلام فى قلبى، وأريد أن أسلم على يدك. فقال له عيسى: ليكن ذلك بمحضر من القواد ووجوه الناس. فإذا كان الغد فاحضر. ثم حضر طعام عيسى عشية ذلك اليوم، فجلس ابن المقفع يأكل ويزمزم على عادة الجوس. فقال له عيسى: أترمزم وأنت على عزم الإسلام؟ فقال: أكره أن أبيت على غير دين. فلما أصبح أسلم على يده. وابن المقفع عَلمَ من أعلام الكتاب يتسم إبداعه بقوة الأسلوب وروعة القص والتحليل. ومن أشهر ما وصل إلينا من تراثه الفكرى والأدبى "كليلة ودمنة، والأدب الصغير، والأدب الكبير، ورسالة الصحابة، والدرة اليتيمة".

فإذا اتقلنا إلى قضيتنا التى عقَدنا لها هذا البحث فأول شيء ننظر فيه هو تلك الحكاية التى أشرنا إليها قبل قليل، والتى وردت فى "وقيات الأعيان" لابن خلكان، فهى مثال على الأخبار التى لا تثبت على التمهيص لما فيها من أشياء لا يقبلها المنطق، إذ ما دام الإسلام قد دخل قلب الرجل فعنى هذا أنه أسى مسلما، فالإسلام إنما يُعنى أولا وقبل كل شيء بالنية، ولا يقف عند الرسوم والأشكال كثيرا. وما دام الرجل قد انتهى إلى أن ما كان عليه من دين أسلافه لم يعد يدخل العقل أو القلب، فكيف يصر على أن يتبع رسومه وشعائره إلى الغد حينما يحضر كبار رجال

الدولة وأعيانها، وهو الذي لم يعد مقتنعا به؟ أو يمكن التصديق بأن من دخل الإسلام قلبه (ومن؟ إنه ابن المقفع نفسه، أحد كبار كتاب عصره) يقبل أن يظل متمسكا بدياته الوثنية القديمة ومناسكها على هذا النحو المضحك لأن مولاه آثر أن يؤجل مراسم إعلان إسلامه إلى أن يجتمع عنده كبار رجال الدولة من الغد؟ إن كل ما عرضه عليه عيسى بن علي هو تأجيل الإعلان الرسمي لا أكثر، ولم يعرض عليه أن يؤجل دخوله في الإسلام إلى الصباح، إذ كان ابن المقفع قد صار مسلما واتهى الأمر بمجرد أن اقتنع بدين النبي العربي كما أكد ذلك لعن الخليفة.

وإذا كان كاتبنا قد عز عليه أن يبيت على غير دين فلم يا ترى لم يسم اسم الله على الطعام ويكون قد بات على الإسلام، الدين الذي نوى أن يعلنه على الملا من غده؟ أقول: على الملا لا بينه وبين ربه، لأن الأمر بينه وبين ربه قد بات محسوما! إن الطبيعي أن يكون سيره في نفس الاتجاه الذي نوى أن يمضي فيه كما يقضى المنطق والعقل لا بعكسه. أليس كذلك؟ ثم إذا كانت الزمزمة هي تراطن العلوغ على أكلهم وهم صموت لا يستعملون لسانا ولا شفة، ولكنه صوت يديرونه في خياشيمهم وحلوقهم فيفهم بعضهم عن بعض كما جاء في "القاموس المحيط"، فلماذا يا ترى زمزم ابن المقفع على الطعام في تلك الليلة، وليس ثم ناس على دينه القديم يتفاهم معهم بهذه الزمزمة؟ أترأه كان بعقله خلل؟ لكن أمثل ابن المقفع يصاب في عقله بخلل كهذا، وفي ظرف كهذا، وأمام واحد من كبار رجال الدولة كهذا؟ من هنا فإنني أرفض هذا الجانب من الرواية كما سأرفض أشياء أخرى عن ابن المقفع وإسلامه وزندقته لا تقنع الطفل الصغير رغم ترددتها في عدد من الكتب.

على أن إثارة الريبة في إسلام الرجل لم تقتصر على هذا الخبر الساذج، بل تجاوزته إلى ما رواه ابن شبة ونقله عنه المرتضى في "أماليه"، قال: "حدثني من سمع ابن المقفع، وقد مر ببيت نار للمجوس بعد أن أسلم، فلمحه وتمثل:

يا بيتَ عاتكة الذي أتَعَزَّلَ حَذَرَ العِدا، وبِكَ الفؤاد مُوَكَّلَ

إني لأمتحك الصدودَ، وإنني قَسَمًا إليك مع الصدود لأُمَيِّلُ"

وهو كلام لا وشيعة بينه وبين أى منطق، إذ الرجل قد أسلم من تلقاء نفسه قائلًا إن الإسلام دخل قلبه، ولم يضره أحد على يده. ولقد رأينا عم الخليفة يقترح عليه تأجيل إعلانه الإسلام إلى الغد. ولو كان هناك أدنى شك فى أنه إنما اعتنق الإسلام بناء على حرته المطلقة ولم يجبره مجبر على ذلك لسارع عيسى بن على إلى الإمساك بهذه الفرصة ولم يقترح عليه ذلك المقترح خشية أن يتراجع فى قراره مثلاً. وأمثال ابن المقفع إذا أقدموا على تغيير عقيدتهم فإنهم لا يفعلون هذا إلا بعد ترو وتقليب للأمر على جميع وجوهه، وبخاصة أنه كان يمارس ديالته الأولى مجربة كاملةً مثلما كان أبوه يمارسها رغم توليه وظيفة مالية هامة فى الدولة الأموية، ودون أن يفكر أحد فى إكراهها على نبذ ديالتهما.

ليس هذا فحسب، إذ تخبرنا الرواية أن أحدهم قد سمع ابن المقفع وهو يمثل بيئى الأحوص لدن مروره ببيت النار. فمن ذلك الرجل يا ترى؟ وكيف سمع ابن المقفع؟ وأين كان وقتها؟ ومن أدراه، لو صدقنا أن ابن المقفع قد استشهد فعلا بيئى الشاعر الأموى وأنه قد سمعه بأذنيه هاتين اللتين سيأكلهما الدود، بأنه إنما كان يقصد التعبير عن حنينه إلى دينه القديم لا سواء؟ ولماذا لم يفاقمه ذلك المتجسس فيما سمعه منه فيوجهه أو يعاتبه أو يجادله فى الأمر: فإما أقتعه بانحراف موقفه وإما شتر به وفضحه فى العالمين؟ إن أمرا كهذا من شخص كابن المقفع لا يمكن أن يمر مرور الكرام على ذلك النحو الذى تريد الرواية أن توهمنا به. ثم هل كانت هناك بيوت نار أصلا فى البصرة أو فى أى مكان بالعراق حيث كان يعيش ابن المقفع حتى يقال إنه قد مر بواحد منها فشعر بالحنين إليه وإلى ما يدور فيه من عبادة وثنية؟ وبالمناسبة فإن ياقوت الحموى حين ساق هذه الحكاية (فى ترجمة الحسن بن على بن أبى مسلم من كتابه: "معجم الأدباء") قد أضاف فيها أن ابن المقفع "كان من أولاد كسرى"، وهذا ما لا أستطيع أن أتذكر أنى قرأته عند سواء، وإن كان ف. جبريلى (F. Gabrieli) كاتب مادة "عبد الله بن المقفع" فى "The Encyclopaedia of

Islam: دائرة المعارف الإسلامية" (الطبعة الجديدة) قد نص على أنه ذو أصل فارسي نبيل.

والغريب أن يرتب الدكتور شوقي ضيف على خبر تمثل ابن المقفع بببسي الأحوص أن فيه ما قد يشير إلى أنه ظل على دياته القديمة، وأنه قد مضى ينقلها هي وعقائد الملحدين إلى لغة العرب (انظر كتابه: "العصر العباسي الأول" / ط ١٦ / دار المعارف / ٥٠٩ - ٥١٠). ثم يضيف الأستاذ الدكتور قاتلا إنهم لهذا قد اتهموه بمعارضة كتاب الله كما جاء في كلام الباقلاني في كتابه: "إعجاز القرآن"، إذ وصف "الدرة اليتيمة" قاتلا إنها كتابان: أحدهما يتضمن حكماً منقولة، والآخر في شيء من الديانات، وإن كان قد انتهى إلى أن ابن المقفع لم يترك كتابا يعارض فيه القرآن، وهو ما وصّلنا إليه بعد الفحص والتمحيص كما سيرى القارئ بنفسه.

وهذا كلام الباقلاني بنصه وفصه: "وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن. وإنما فزعوا إلى "الدرة اليتيمة"، وهما كتابان: أحدهما يتضمن حكماً منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل، فليس فيها شيء بدع من لفظ ولا معنى. والآخر في شيء من الديانات، وقد تهوَّس فيه بما لا يخفى على متأمل. وكتابه الذي بيناه في الحكم منسوخ من كتاب بزرجهر في الحكمة، فأبي صنع له في ذلك؟ وأي فضيلة حازها فيما جاء به؟ وبعد، فليس يوجد له كتاب يدعى مُدَّعٍ أنه عارض فيه القرآن، بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره. فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد. ولا يمتنع أن يشبه عليه الحال في الابتداء، ثم يلوح له برشده، ويبين له أمله، ويتكشف له عجزه. ولو كان بقي على اشتباه الحال عليه لم يخف علينا موضع غفلته، ولم يشبه لدينا وجه شبهته. ومتى أمكن أن تدعى الفرس في شيء من كتبهم أنه معجز في حسن تأليفه وعجيب نظمه؟".

كذلك يوحى كلام د. شوقي ضيف، للأسف، بأن الرجل قد أُجبر إجباراً على الإسلام، وهو ما لم يحدث البتة. ثم أين هي تلك الكتب التي ترجمها ابن المقفع

من عقائد الفرس الوثنية وأفكار الملحدين رغبة منه أن ينشر الزيف والضلال بين المسلمين؟ هل يصدق عاقل أن أحدا في ذلك الوقت كان يجرؤ على نشر الكفر والترويح لديانات فارس الوثنية في كتب يقرؤها الناس جميعا ثم يسكون عما فيها؟ إن الكلام ليس عليه ضريبة، والمهم الحجة والوثيقة؟ فأين هذه أو تلك؟ فإذا نظرنا فوق هذا فيما كتب الرجل وألفيناه يكتب كما يكتب المسلمون ويمجد الله كما يمجّدونه، بل إذا نظرنا بعد ذلك فألفيناه يثنى على العرب، وهو الفارسي، وكان يستطيع أن يصنع صنيع غيره من الشعوبيين الذين وضعوا الكتب في ذمهم وتشويه تاريخهم ورجالهم وتبحيح مفاخرهم لكنه لم يفعل، كان ذلك كله دليلا آخر على أنه كان مسلما صادق العقيدة. أليس كذلك؟

وأغرب من ذلك جميعه أن الأستاذ الدكتور، مثله مثل القدماء الذين يوردون في ترجمة ابن المقفع ما لا يتسق بعضه مع بعض، يعود فيؤكد مثلهم أن ابن المقفع، رغم زندقته، "كان نبيل الخلق وقورا يترفع عن الدنيا ولا يجعل للهوى سلطانا على عقله، وكان يأخذ نفسه بكل ما يمكن من خصال المروءة والشعور بالكرامة". ثم يمضى رحمه الله فينقل ما قيل عن أريحية نفسه وحرصه على مقتضيات اللياقة والذوق والاعتداد بالنفس. فهل يمكن اجتماع مثل تلك السجايا النبيلة مع ما قاله عن نفاقه وخبث طويته؟ الحق أن هذا وذاك لا يمكن أن يجتمعا في قلب رجل واحد! وبالمثل يُحكى عن الأصمعي أنه قد "قيل لابن المقفع: من أدّبك؟ فقال: نفسي. إذا رأيت من غيري حسنا أتيتّه، وإن رأيت قبيحا أتيتّه"، وهو ما لا نجد تعقبا عليه أفضل مما علقنا به على كلام الدكتور شوقي ضيف.

وهناك رواية أخرى للسياق الذي تمثل فيه ابن المقفع بهذين البيتين أوردها صاحب "الأغاني" خلال ترجمته للأحوص الشاعر الأموي، قال: "وقال الخراز في خبره: حدثني المدائني، قال: أخذ قوم من الزنادقة، وفيهم ابن لابن المقفع، فمَرَّ بهم على أصحاب المدائن. فلما رآهم ابن المقفع خشي أن يسلم عليهم فيؤخذ، فتمثل:

يا بيتَ عاتكة الذي أنقزل حذر العدا، وبك الفؤاد موكل

... الأبيات، ففظنوا لما أراد، فلم يسلموا عليه، ومضى". أى أنهم لم يكتفوا بزندقة ابن المقفع، بل أضافوا ابنه إليه فى هذا الانحراف، وزادوا على ذلك تصويره بقساوة القلب وتجره، فهو لا يبالي بما وقع فيه ابنه من مصيبة، بل كل هم أنه يخرج من الأمر سالماً. وهو ما يخالف ما كان معروفاً عنه من الشجاعة والجرأة واستعداده للتضحية بحياته فى سبيل إنقاذ عبد الحميد الكاتب على ما تحكيه الروايات.

وهذه هى القصة كما نقلها الطواطى فى "غرر الخصاص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة" عن كتاب "الوزراء" للجھشياري. قال: "إنه لما تفرق الأمر عن مروان بن محمد الجعدي طلب عبد الحميد بن يحيى كاتبه، وكان صديقاً لعبد الله بن المقفع. ففاجأه الطلب وهما فى بيت، فقال الذين دخلوا عليهما: أيكما عبد الحميد؟ فقال كل واحد منهما: "أنا" خوفاً أن ينال صاحبه مكروه. وخشى عبد الحميد أن يسرعوا إلى ابن المقفع بما يكره، فقال لهم: تثبتوا، فإن فى عبد الحميد علامات يُعرف بها، فأرسلوا إلى مرسلهم من يستوصفها منه. فأبنا وجدتموها فيه فخذوه. ففعلوا، فوصف لهم عبد الحميد بعلامات اشتمل عليها بدنه، فأخذ وحيل إلى أبي العباس السفاح، فوكلي عقوبته عبد الجبار بن عبد الرحمن، فكان يحمي له طسّاً ويضعه على رأسه. فلم يزل يفعل به ذلك حتى مات. وقيل غير ذلك".

وفضلاً عن ذلك فإن حكاية تمثّل ابن المقفع بالبيتين المذكورين حين رأى ابنه مع جماعة من الزنادقة المقبوض عليهم تقدّمه لنا بصورة الأحمق الذى يستر الله عليه فيأبى إلا أن يهتك ذلك السر، إذ كانت الحصافة تقتضى ألا يفتح فمه على الإطلاق ما دام خوفاً إلى حد أن يتجاهل ابنه فى مثل ذلك الموقف العصيب نجاة بنفسه، ولتذهب الدنيا كلها بعد ذلك إلى الجحيم. إلا أن حماقته لا ترضى بأقل من أن تعلن عن موقفه بصوت يسمعه كل من هناك. صحيح أننا نفهم من سياق الكلام أن أحداً لم يفهم عنه ما أوماً إليه إلا المتهمين وحدهم. إلا أن هذه حيلة ساذجة جداً لا تنطلى على أحد ممن يقرأونها. وعلى كل حال من يا ترى أخبر الناس أنه كان يقصد إلى ما

تريد الحكاية إقناعنا به ما دام أحد غير المقبوض عليهم لم يفهم عنه ما كان يدور في نيته؟ لا شك أن القارئ يرى معنا كثرة الثغرات في تلك القضية برمتها .

ولا يقف التريص بالرجل وما يقول أو يعمل عند هذا الحد، إذ تقرأ في "أمالى" المرتضى رواية عن "أحمد بن يحيى ثعلب، قال: قال ابن المقفع يرثي يحيى بن زياد، وقال الاخفش: والصحيح أنه يرثي بها ابن أبي العوجاء:

رُزِنَا أبا عمرو، ولا حيَّ مثله فله رَبُّ الحادِثات بمن وقع
فإن تكُ قد فارقنا وتركتنا ذوي خُلَّةٍ ما في انسدادِ لها طمع
لقد جرَّ نفعًا فقدنا لك أننا أمنا على كل الرزايا من الجزع

قال ثعلب: البيت الاخير يدل على مذهبهم في أن الخير ممزوج بالشر، والشر ممزوج بالخير". أرأيت أيها القارئ كيف تكال الاتهامات دون أدنى مسوغ، بل بعكس كل المسوغات؟ إننا بهذه الطريقة لأخرباء أن نُورد الخلق جميعا موارد الجحيم دون أدنى فرصة لإفلات أى إنسان من ذلك المصير المرعب الشنيع. وهل هناك فى الدنيا خير محض أو شر محض تمام التمخض؟ إن الرجل، إذا صح أنه هو صاحب البيتين، ليقصد أن ألم فقد ذلك الصديق هو من الشنع بحيث إنه قد أضحي مستعدا لتحمل أى ألم آخر دون أن يبالي، وأن أى ألم بعده لن يكون له تأثير عليه. هذا هو المعنى المراد دون لف أو دوران.

ولنفترض أنه قد قصد ما قالوه، فماذا يا ترى فى هذا المعنى مما يدل على أنه لم يكن مسلما؟ إن الأمور فى حياة البشر نسبية كما نعلم، فماذا فى هذا؟ ونحن نقول مثلا: "مصائب قوم عند قوم فوائد"، فهل فى هذا القول ما يناقض الإسلام؟ وفى القرآن المجيد: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخمرِ وَالْمَيْسِرِ قل فِيهِمَا إِثمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ". أم تراهم، أستغفر الله، يشككون فى هذا أيضا؟ ومعلوم أن الإنسان إذا عمَّ عليه الأمر فى جلية شىء أو حرمة فإنه يوازن بين منفعه ومضاره، ثم يتخذ قراره بناء على هذه المقايسة، وإلا لكان أكل الميتة مثلا أو شرب الخمر حراما فى كل الأحوال لا

مشوية فيه حتى لو ترتب على هذا موت الشخص جوعاً أو عطشاً، وهو ما لا يقول به أحد، بل يقول القرآن بعكسه، إذ يميز ذلك في حالة الاضطرار إنقاذاً لحياة الإنسان. وبالمثل فإن الكذب، وهو من الأمور الحرام، مباح، بل قل إنه واجب في بعض الحالات التي يترتب على الصدق فيها ضرر شديد، كما في حالة وقوع المسلم الحارب أسيراً في يد العدو مثلاً، إذ من الواجب عليه في هذه الحالة ألا يقول الصدق عن أسرار جيش بلاده وما إلى ذلك. وهكذا يتبين القارئ بنفسه كيف أن المترجمين يلوون كل ما يقوله أو يعمله ابن المقفع كي يشبوا، وهيهات، أنه زنديق!

وقد أورد خليل مردم في كتابه عن ابن المقفع بيتين شعريين يدوران حول ذات المعنى، ولم ير فيهما أحد من النقاد أو علماء الدين شيئاً مما رآه أولئك المتطسبون في بيتي ابن المقفع: والبيت الأول لأعرابية في رثاء ابنتها، أما الثاني فلأبى نواس عند موت محمد الأمين في القتال الذي نشب بينه وبين أخيه المأمون حول السلطان (خليل مردم بك/ ابن المقفع/ مكتبة عرفة/ دمشق/ ١٣٤٩هـ - ١٩٣٠م/ ٥٤). وهأنذا أورد كلا من البيتين في سياقه الشعري: قالت أعرابية:

لقد كت أحشى، لو تمليتُ خشيبي
عليك، الليالي مرَّها وانقَّالها

فأنا وقد أصبحت في قبضة الردى
فشأن المنايا، فلَّصِب ما بدا لها

وقال أبو نواس في محمد الأمين يرثيه:

طوى الموت ما بيني وبين مُحَمَّدٍ
وليسَ لما تطوى المنيَّة ناسِرُ

وكلتُ عليه أخذر الموتِ وحدهُ
فلم يبقَ لي شئٌ عليه أَحاذِرُ

لئن عمَّرتُ دوراً بئن لا تجبهُ
لقد عمَّرتُ ممن تجبُّ المقابرُ

كذلك فابن المقفع حريص، في "كليلة ودمنة"، على أن يضمنى على الجو والسياق لمساتٍ وشياتٍ إسلامية واضحة: فكثير من عباراتها مقبَّس من القرآن، وأبطالها يؤمنون بالآخرة، ومفهوم الألوهية هو نفسه مفهومه في دين محمد، والرب

اسمه: "الله"، والدعاء له والقسم به يجرى على سنة الدعاء والقسم الإسلامى، فضلا عن وجود عدد من العقائد والمفاهيم والمصطلحات الإسلامية الخالصة كالتقضاء والقدر والمشئنة الإلهية والآخرة والحساب والإحسان والصلاح والتقوى والصيام والقيام وما إلى ذلك... وقد قلت: "كليلة ودمنة" بالذات لأنها قصص رمزية أبطالها من الحيوان، كما أن بيتها وثنية، فهى إذن حَرَبَةٌ ألا يظهر فيها الروح الإسلامى، ومن ثم لا يتوقع القارئ أن يجد فيها شيئا من ذلك، وإلا فمؤلفات ابن المقفع الأخرى إسلامية تماما كما سوف نرى ونلمس ذلك بأنفسنا.

وهذه شواهد من "كليلة ودمنة" على هذا الذى تقول: "فلما سمع يبدا ذلك من الملك أفرخ رُوعه وسرَى عنه ما كان وقع في نفسه من خوفه وكهر له وسجد. ثم قام بين يديه وقال: أول ما أقول لك: أسأل الله تعالى بقاء الملك على الأبد، ودوام ملكه على الأمد"، "رزق الله الملك السعيد أتوشروان من العقل أفضله"، "قاله تعالى يحفظك، ويعينك على ما قدمت له"، "فسجد بروزيه للملك ودعا له، وطلب من الله وقال: أكرم الله تعالى الملك كرامة الدنيا والآخرة، وأحسن عني ثوابه وجزاءه"، "فجزاه الله عنا أفضل الجزاء"، "والله ما في منزلي شيء أخاف عليه"، "وما تجتمع، والله، هاتان الخلتان على أحدٍ إلا أهلكناه"، "إن الله تعالى قد جعل لكل شيءٍ حداً يوقف عليه. ومن تجاوز في الأشياء حداها أو شك أن يلحقه التقصير عن بلوغها. ويقال: من كان سعيه لآخرته ودينياه فحياته له وعليه"، "يجب على العاقل أن يصدق بالتقضاء والقدر، ويأخذ بالحزم، ويحب للناس ما يحب لنفسه"، "وأضمرتُ في نفسي ألا أبغي على أحدٍ، ولا أكذب بالبعث ولا القيامة ولا الثواب ولا العقاب، وزايلت الأشرار بقلبي، وحاولت الجلوس مع الأخيار بجهدي، ورأيت الصلاح ليس كمثل صاحب ولا قرين، ووجدت مكسبه إذا وفق الله وأعان سيراً، ووجدته لا ينقص على الإنفاق منه، بل يزداد جده وحسناً"، "قال كليلة: خار الله لك فيما عَزَمْتَ عليه"، "ومن يجزى بالخير خيراً وبالإحسان إحساناً إلا الله؟"، "قالوا في شأن الصالحين: إنهم يُعرفون بسماهم. وأتم معاشر ذوي الاقدار، بحسن صنع الله لكم وبتمام نعمته

لديكم، تعرفون الصالحين بسيماهم وصورهم"، "أحمد الله تعالى حيث لم يمت كليله حتى أبقى لي من ذوي قرابتي أخًا مثلك. فإني قد وثقت بنعمة الله تعالى وإحسانه إليّ فيما رأيتُ من اهتمامك بي ومراعاتك لي"، "أريد من إناماك أن تتطلق إلى مكان كذا فتنظر إلى ما جمعه أنا وأخي بجيلتنا وسعيينا ومشية الله تعالى فتأتيني به"، "إن الله تعالى جعل الدنيا سببًا ومصداقًا للآخرة لأنها دار الرسل والأنبياء الدالين على الخير الهادين إلى الجنة الداعين إلى معرفة الله تعالى"، "أمر كما بتقوى الله وألا تطلبوا إلا الحق"، "ولكن عندي من الرأي والحيلة غير القتال ما يكون فيه الفرج إن شاء الله تعالى"، "مَنَ اللهُ علينا بك مِنَّةً عظيمة"، "وسرُّ الناسك بذلك فحمد الله تعالى"، "وإنما قوام نفسك بعد الله تعالى بملكك"، "ولولا أن الله تعالى تداركني برحمته لكنت قد هلكت وأهلكت"، "إن الذي قوله واحد لا يختلف هو الله الذي لا تبديل لكلماته، ولا اختلاف لقوله"، "فتركتَ رزقك وطعامك وما قَسَمَ اللهُ لك، وتحولتَ إلى رزق غيرك فانتقصته"، "وليس مما خلقه الله في الدنيا مما يمشي على أربع أو على رجلين أو يطير يجناحين شيء هو أفضل من الإنسان"، "اسقه من ماء هذه الشجرة فيراً بإذن الله تعالى"، "إن الاجتهاد والجمال والعقل وما أصاب الرجل في الدنيا من خير أو شر إنما هو بقضاء وقدر من الله عزَّ وجل"، "أما أصحابي فقد تيقنوا أن الذي رزقهم الله سبحانه وتعالى من الخير إنما هو بقضاء الله وقدره"، "فحمد الله عزَّ وجل وأثنى عليه وقال: . . ."، "فافهم ذلك أيها الملك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"، "فإنه قد قيل: كما تدين تدان. ولكل عمل ثمرة من الثواب والعقاب"، "قال الصِّفْرَد: إن بساحل البحر ستورًا متعبداً بصوم النهار، ويقوم الليل كله"، "قال له الفيلسوف: أيها الملك، عشتَ ألف سنة، ومُلكتَ الأقاليم السبعة، وأُعْطيتَ من كل شيء سببًا، مع وفور سرورك وقررة عين رعيك بك، ومساعدة القضاء والقدر لك، فإنه قد كمل فيك الحلم والعلم"، "قال الرابع: أروحُ الأمور على الإنسان التسليم للمقادير".

ومن المضحك ما حُكِيَ عن الجاحظ من أن ابن المقفع ومطيع بن إياس ويحيى بن زياد كانوا يُتَّهَمون في دينهم، إذ كانت النتيجة أن الجاحظ قد اتهم هو أيضا في دينه، فقد قال بعضهم تعقيبا على كلامه: فكيف نسي نفسه؟ الله أكبر! حتى الجاحظ؟ نعم حتى الجاحظ، الذي كان لسانا فصيحاً في الدفاع عن الإسلام والقرآن والرسول، قد اتهم في دينه. وهذا يبين لنا كيف أننا لا ينبغي أن نأخذ مثل تلك الأحكام والروايات على علاتها فنصدّقها دون أن نمررها على معيار عقولنا. ولقد قرأت في كتب التراث، كما سبق القول، اتهامات في الدين لعدد من كبار العلماء والأدباء، فدفعتني هذا إلى دراسة الموضوع في حالات بشار والمتنبي والمعري والشهرستاني فلم أجد فيما رُمُوا به وفي البراهين التي سيقت للتدليل عليه أي مقنع. إنما هو كلامٌ طائرٌ يناقض ما أثير عن كل منهم من إبداع أو سلوك أو أقوال ومواقف. إن من السهل كل السهل رمى الآخرين في دينهم، لكن الصعب كل الصعب حقا هو إقامة الحجة على مثل تلك الاتهامات. فما بالنا إذا كان ما نعرفه عن الشخص المتهَم يؤكد إيمانه ويعبر على الأقل عن تمسكه بالانتماء إلى دين سيد الأنبياء؟

أما في كتب ابن المقفع الأخرى فإن الأمر أوضح وأكثر بروزاً. وهذه بعض أمثلة. ولنبداً بـ"الأدب الصغير": "أما بعد، فإن لكل مخلوق حاجة، ولكل حاجة غاية، ولكل غاية سبيلاً. والله وقت للأُمُور أقدارها، وهياً إلى الغايات سبيلها، وسبب الحاجات بلاغها. فغاية الناس وحاجاتهم صلاحُ المعاش والمعاد"، وعلى العاقل أن يذكر الموت في كل يوم وليلة مراراً، ذكراً يباشر به القلوب ويقدح الطماح، فإن في كثرة ذكر الموت عصمة من الأُسْرِ، وأمانا بإذن الله من الهلع. وعلى العاقل أن يحصي على نفسه مساوئها في الدين وفي الأخلاق وفي الآداب، فيجمع ذلك كله في صدره أو في كتاب ثم يُكَبِّرُ عَرَضَهُ على نفسه ويكلفها إصلاحه، ويوظف ذلك عليها توظيفاً من إصلاح الخلة والخلتين والخلال في اليوم أو الجمعة أو الشهر"، وعلى العاقل، ما لم يكن مغلوباً على نفسه، ألا يشغله شغل عن أربع ساعات: ساعة يرفع فيها حاجته إلى ربه، وساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يُفْضِي فيها إلى إخوانه وثقاته

الذين يصدقونه عن غيوبه ويصونونه في أمره، وساعة يُخَلِّي فيها بين نفسه وبين لذتها مما يحل ويحرم، فإن هذه الساعة عَوْنٌ على الساعات الأخرى، وإن استجمام القلوب وتوديعها زيادة قوة لها وفضلُ بُلْغَةٍ. وعلى العاقل ألا يكون راعباً إلا في إحدى ثلاث: تزوُّد للمعاد، أو مرميةً لمعاش، أو لذة في غير محرَّم، "كان يُقال: إن الله تعالى قد يأمرُ بالشيء ويبتلي بقلبه، وينهى عن الشيء ويبتلي بشهوته. فإذا كتَّ لا تعمل من الخير إلا ما اشتهيته، ولا تترك من الشر إلا ما كرهته، فقد أطلعت الشيطان على عورتك، وأمكنته من رُمَّتكَ، فأوشك أن يقتحم عليك فيما تُحِبُّ من الخير فيكرهه إليك، وفيما تكره من الشر فيحببه إليك. ولكن ينبغي لك في حبِّ ما تحب من الخير التحامل على ما يُسْتَقَلُّ منه، وينبغي لك في كراهية ما تكره من الشر التجنب لما يُحِبُّ منه"، "قد بلغ فضل الله على الناس من السعة وبلغت نعمته عليهم من السبوح ما لو أن أحسنهم حظاً وأقلهم منه نصيباً وأضعفهم علماً وأعجزهم عملاً وأعياهم لساناً بلغ من الشكر له والثناء عليه بما خلص إليه من فضله، ووصل إليه من نعمته، ما بلغ له منه أعظمهم حظاً وأوفرهم نصيباً وأفضلهم علماً وأقوامهم عملاً وأبسطهم لساناً، لكان عما استوجب الله عليه مقصراً وعن بلوغ غاية الشكر بعيداً. ومن أخذ بحظه من شكر الله وحمده ومعرفة نعمه والثناء عليه والتحميد له، فقد استوجب بذلك من أدائه إلى الله القرية عنده والوسيلة إليه والمزيد فيما شكره عليه من خير الدنيا، وحسن ثواب الآخرة"، "أفضل ما يُعَلَّم به علم ذي العلم وصلاح ذي الصلاح أن يستصلح بما أوتي من ذلك ما استطاع من الناس ويرغبهم فيما رغب فيه لنفسه من حب الله، وحب حكيمته، والعمل بطاعته، والرجاء لحسن ثوابه في المعاد إليه، وأن يبين الذي لهم من الأخذ بذلك والذي عليهم في تركه، وأن يورث ذلك أهله ومعارفه ليلحقه أجره من بعد الموت. الدين أفضل المواهب التي وصلت من الله إلى خلقه، وأعظمها منفعة، وأحمدُها في كل حكمة. فقد بلغ فضل الدين والحكمة أن مُدِحاً على ألسنة الجهال على جهالتهم بهما وعمائم عنهما"، "فضل ما بين الدين والرأي أن الدين يسلم بالإيمان، وأن الرأي يثبت بالخصومة. فمن جعل الدين خصومة فقد جعل

الدين رأياً، ومن جعل الرأي ديناً فقد صار شارعاً. ومن كان هو يشرع لنفسه الدين فلا دين له، "كما يدل على معرفة الله وسبب الإيمان أن يوكل بالغيب لكل ظاهر من الدنيا: صغير أو كبير عينا، فهو يصرفه ويحركه. فمن كان معتبراً بالجليل من ذلك فلينظر إلى السماء فسيعلم أن لها رباً يُجري فلَكها، ويُدبّر أمرها. ومن اعتبر بالصغير فلينظر إلى حبة الخردل فسيعرف أن لها مديراً ينبتها ويذكها ويقدر لها أقواتها من الأرض والماء، ويوقت لها زمان نباتها وزمان تهشمها، وأمر النبوة والأحلام وما يحدث في أنفس الناس من حيث لا يعلمون، ثم يظهر منهم بالقول والفعل، ثم اجتماع العلماء والجهال والمهتدين والضلال على ذكر الله وتعظيمه، واجتماع من شك في الله وكذب به على الإقرار بأنهم أنشئوا حديثاً، ومعرفة أنهم لم يُخدثوا أنفسهم. فكل ذلك يهدي إلى الله ويدل على الذي كانت منه هذه الأمور، مع ما يزيد ذلك يقينا عند المؤمنين بأن الله حق كبير ولا يقدر أحد على أن يوقن أنه الباطل"، "من أراد أن يبصر شيئاً من علم الآخرة فبالعلم الذي يعرف به ذلك، ومن أراد أن يبصر شيئاً من أمر الدنيا فبالأشياء التي هي تدل عليه"، "حياة الشيطان ترك العلم، وروحه وجسده الجهل، ومعدنه في أهل الحقد والقساوة، ومثواه في أهل الغضب، وعيشه في المصارمة، ورجاؤه في الإصرار على الذنوب"، "لا تؤدي التوبة أحداً إلى النار، ولا الإصرار على الذنوب أحداً إلى الجنة"، "من استعظم من الدنيا شيئاً فبطل، واستصغر من الدنيا شيئاً فتهاون، واحتقر من الإثم شيئاً فاجترأ عليه، واغتر بعدو وإن قل فلم يُحذره، فذلك من ضياع العقل"، "السعيد يُرغبه الله في الآخرة حتى يقول: لا شيء غيرها. فإذا هضم دنياه وزهد فيها لآخرته لم يحرمه الله بذلك نصيبه من الدنيا ولم ينقصه من سروره فيها. والشقي يرغبه الشيطان في الدنيا حتى يقول: لا شيء غيرها، فيجعل الله له التنقيص في الدنيا التي آثر مع الخزي الذي يلقي بعدها"، "فضل العلم في غير الدين مهلكة، وكثرة الأدب في غير رضوان الله ومنفعة الأخيار قائد إلى النار".

هذا في "الأدب الصغير"، والآن إلى بعض ما جاء في "الأدب الكبير" مما يكشف عن إيمان الرجل ويبرهن أنه أبعد ما يكون عن الزندقة، اللهم إلا إذا كان

للزندقة معنى لا نفهمه يدل على عكس ما نعرفه منها: "أصل الأمر في الدين أن تعتقد الإيمان على الصواب، وتجتنب الكبائر، وتؤدي الفريضة. فالزم ذلك لزوم من لا غنى له عنه طرفه عين، ومن يعلم أنه إن حُرِّمَ هلك. ثم إن قدرت على أن تتجاوز ذلك إلى التقه في الدين والعبادة فهو أفضل وأكمل. وأصل الأمر في صلاح الجسد ألا تحمل عليه من المأكَل والمشارب واللباء إلا خفافاً. ثم إن قدرت على أن تعلم جميع منافع الجسد ومضارّه والانتفاع بذلك كله فهو أفضل"، "وأصل الأمر في المعيشة ألا يتبي عن طلب الحلال...". "اعلم أن الملك ثلاثة: ملك دين، وملك حزم، وملك هوى. فأما ملك الدين فإنه إذا أقام للرعية دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم الذي لهم ويُلجئ بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، وأنزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم. وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخط. ولن يضر طعن الضعيف مع حزم القوي. وأما ملك الهوى فلعب ساعة، ودمار دهر"، "ليعلم الوالي أن الناس على رأيه إلا من لا بال له. فليكن للدين والبر والمروءة عنده نفاق فيكسب بذلك الفجور والدناءة في آفاق الأرض"، "ليعلم الوالي أنك لا تستكف عن شيء من خدمته. ولا تدع مع ذلك أن تقدم إليه القول، عند بعض حالات رضاه وطيب نفسه، في الاستعفاء من الأعمال التي هي أهل أن يكرهها ذو الدين وذو العقل وذو العرض وذو المروءة، من ولاية القتل والعذاب وأشباه ذلك".

ومن هنا نرانا نختلف مع ف. جبريلى (F. GABRIELI) كاتب مادة "عبد الله بن المقفع" في "The Encyclopaedia of Islam: دائرة المعارف الإسلامية" في زعمه أن كتاب "الأدب الكبير" يخلو تمام الخلو من الرحمة والمسحة الدينية. فهذه النصوص خير رد على ذلك الزعم. وبالمثل نختلف مع كاتب مادة "Mirrors for Princes" في "Encyclopedia of Arabic Literature: موسوعة الأدب العربي"، الذي نسعه يردد هذه النعمة فيما يتعلق بهذا الكتاب، قائلاً إنه لا يبدو فيه أي عنصر ديني إسلامي، رغم ما رأيناه معاً لتونا من ظهور الملاحح الدينية فيه بوضوح.

كذلك مختلف مع جبريلى فى قوله إن ابن المقفع قد عمل، من خلال ما ترجمه من الأدب الهندى والفارسى، على تسليط الضوء على كوز قومه ورد اعتبار دينهم، الذى تراجع إلى الظل بعد الفتح الإسلامى لبلاده، وكذلك قوله إن بالمستطاع كذلك عدّه رائدا للشعبوية، رغم أنه لم يترك لنا شيئا فى هذا المجال. ذلك أن ابن المقفع نفسه، بإعلانه التحول من دين الأجداد والآباء إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم بمحض اختياره التام، هو خير تكذيب لمثل تلك السخافات.

والآن هل من يقول فى المولى جل جلاله هذا الكلام الذى نقلناه من كتب ابن المقفع يمكن أن يكون زنديقا يريد أن يكون الأمر لدين الفرس بدلا من دين التوحيد؟ أم هل من الممكن أن يكون ابن المقفع ممن يكرهون دين محمد، وهو الذى سمى ابنه محمدا وتكفى به؟ لقد كانت أمامه متادح فى مئات الأسماء الأخرى، إلا أنه تركها جميعا واجتبى لابنه اسم النبى العربى. أوليس لهذا دلالاته التى يصح الاستئناس بها فى سياقنا هذا على الأقل؟ ولقد أكد محمد كرد على أن "صحة الإيمان وحب الإسلام صفتان مائتان فى ابن المقفع مهما تقول عليه المتقولون"، وأن "ليس ابن المقفع أول من رُمى بالإلحاد، ف تاريخ الفكر الإسلامى يذكر أخبار من وقع اتهامهم بهذه التهمة من نوايج الأمة، على حين كانوا أعظم أنصار الدين كالجاحظ. وفى القرون التالية اتهم بهذه التهمة عشرات من كبار العلماء، وإن ما كتبوه ليشهد لهم أن أعداءهم ظلموهم فى هذه التهم، وظهر بعد أن عذبوا فى حياتهم أنهم كانوا من المخلصين فى خدمة الدين، وأن أولئك الشرارين الذين طوتهم الأرض ولا أثر لهم فى دنيا ولا دين كانوا يحسدون أولئك المؤمنين فاتعموا لأنفسهم بأن ضربوهم فى أقدم الأشياء عندهم" (محمد كرد على/ أمراء البيان/ ط٣/ دار الأمانة/ ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م/ ١٠٦ - ١٠٧).

ومع ذلك كله نقرأ لدى كارا دى فوفى كتابه: "Les Penseurs de l'Islam: مفكرو الإسلام" (Paris, Librairie Paul Gëuthner, 1921, V.1, P. 354). أن "ابن المقفع قد تحول ظاهريا إلى الإسلام، لكنه ظل فى أعماقه

مرتبطا بدين آباءه"، وأن "المنصور قد قتله بسبب من تشييعه للعلويين"، وهو سبب لا يمكنه أن يقع قطة. لماذا؟ لأنه إذا كان وثنيا غير مسلم، فكيف يجب إذن آل بيت النبي، الذي كان هو كافرا بدينه؟ أليس هذا أمرا بين البطلان والتناقض؟ وهذا، على كل حال، نص كلام كارا دي فواسوقه إلى القارئ في أصله الفرنسي: "Abdallah ibn el-MokallTa' était perse de naissance et s'appelait Rôzbih; converti extérieurement à l'islam, il resta en son coeur attaché à la foi de ses pères. Il vécut à Basra. En l'an 140 (757), comme il s'était montré favorable à la famille des Alides, le Khalife Mansour le fit mettre à mort".

وبالمثل يجازف طه حسين زاعما أن إسلام ابن المقفع "لم يكن، فيما يظهر، صحيحا ولا خالصا لله، فقد كتب في الزندقة كتبا كثيرة اضطرَّ بعض المسلمين إلى أن يردوا عليها في أيام المأمون" (من حديث الشعر والنثر/ ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين/ الشركة العالمية للكتاب/ بيروت/ ٥/ ٥٩٨). لكن ما تلك الكتب؟ وأين هي؟ وما الذي تضمنته من زندقة؟ هذا ما لم يُعَنَّ الدكتور طه نفسه بتجليته، فهو يرى أن من حقه إلقاء الحكم دون أن يجشم نفسه عناء إثباته! وفي قسم "الشخصيات" من موقع "Yatinoo" (النسخة الفرنسية)، وتحت عنوان "Ibn Al-Muqaffa"، قرأ ما يلي: "Ibn Al-Muqaffa n'échappe pas aux envies et accusations, sa conversion en islam est suspecte aux yeux des orthodoxes, une conversion, paraît-il, dans le but d'échapper à la mort et se rapprocher des abbassides". ومعناه أن هناك من كان يحقد عليه ويدس له، وأن المسلمين المتشددين لم يكونوا مطمئنين إلى تحوله للإسلام، إذ كانوا يرون أنه كان يهدف من وراء ذلك التحول إلى تجنب الموت والتقرب إلى العباسيين. ولا أدري من أين مصدر استقى كاتب المقال هذا الكلام! ذلك أن ابن المقفع لم يكن مهدداً بالقتل حتى يقال إنه أسلم كي يتفاداه. كما أنه لم يكن بعيدا عن العباسيين حتى يقال إنه أراد التقرب إليهم، إذ كان عمله لدى أحد أعمام الخليفة، والأمور بينهما سمنٌ على عسل.

أما في مادة "Ibn al-Muqaffa" بـ"موسوعة اليوتيفرساليس": "Encyclopedie Universalis" فنقرأ أنه، رغم اعتناقه الإسلام، قد ظل

موضع شك. كما كان يؤخذ عليه تعاطفه مع قومه الفرس، إذ كان أبو مسلم الخراساني والبرامكة وأماهما من الفرس يسببون للدولة الفلق جراء ما يحوزانه من قوة وكثرة أتباع: " Il se convertit à l'islam et devient alors le précepteur des neveux de 'Isa Ibn 'Ali. Malgré cette conversion, l'orthodoxie d'Ibn al-Muqaffa' restera suspecte et il se verra toujours reprocher sa sympathie pour la Perse, ce qui n'était pas sans gravité à une époque où des Persans tels que Abu Muslim al-Hurasani, puis les Barmakides devenaient très puissants et nombreux dans "un empire arabe naissant

وعلى العكس من ذلك يذكر خليل مردم بك في كتابه عن ابن المقفع أنه كان يُعَلِّى من شأن العرب لافتا النظر إلى ما أنجزوه في باب الحضارة والثقافة والسياسة على غير مثال سابق نظرا إلى أنهم كانوا أمة أُمِّيَّة، إذ قد بلغوا ما بلغوه في غضون زمن قصير جدا مما لم يقع لأية أمة من قبل. وهذا هو النص المذكور، وإن لم يذكر مردم من أى كتاب أخذه، وقد يكون أخذه من "العقد الفريد" مع شيء من التصرف البسيط على ما سوف يتضح بعد قليل: "لإن العرب حكمت على غير مثال مثل لها ولا آثار أثرت. أصحاب إبل وغنم، وسكان شَعْر وأدم. يَجُودُ أَحَدُهُمْ بِقُوَّتِهِ، وَيَتَفَضَّلُ بِمَجْهُودِهِ، وَيُشَارِكُ فِي مَيْسُورِهِ وَمَعْسُورِهِ، وَيَصِفُ الشَّيْءَ بِعَقْلِهِ فَيَكُونُ قُدْوَةً، وَيَفْعَلُهُ فَيَصِيرُ حُجَّةً، وَيَحْسِنُ مَا شَاءَ فَيَحْسُنُ، وَيَقْبِحُ مَا شَاءَ فَيَقْبِحُ. أَدَبَتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ، وَرَفَعَتْهُمْ هِمَمُهُمْ، وَأَغْلَتْهُمْ قُلُوبُهُمْ وَالسِّنْتَهُمْ. فَمَنْ وَضَعَ حَقَّهُمْ خَسِرَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَضْلَهُمْ خُصِمَ"

وقد أورد أبو حيان التوحيدى فى الليلة السادسة من "الإمتاع والمؤانسة" كلاما لابن المقفع فى هذا الموضوع أكثر تفصيلا، قال: "ثم حضرته ليلة أخرى فأول ما فاتح به (أبى أبو عبد الله العارض الوزير البويهى الذى كتب له أبو حيان هذا الكتاب) المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟ قلت: الأمم عند العلماء أربع: الروم، والعرب، وفارس، والهند. وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة مع جوامع مآلها، وتقاريق ما عندها.

قال: إنما أريد بهذا الفرس. فقلت: قبل أن أحكم بشيء مني تلقاء نفسي أروي كلاما لابن المقفع، وهو أصيل في الفرس، عريق في العجم، مفضل بين أهل الفضل. وهو صاحب "اليتيمة" القاتل: تركت أصحاب الرسائل بعد هذا الكتاب في ضحاح من الكلام. قال: هات على بركة الله وعونه. قلت: قال شبيب بن شبة: إنا لوقوف في عرصة المرید، وهو موقف الأشراف ومجتمع الناس، وقد حضر أعيان المصر، إذ طلع ابن المقفع، فما فينا أحد إلا هش له وارتاح إلى مساءته، وسررنا بطلعته. فقال: ما يقفكم على متون دوابكم في هذا الموضع؟ فوالله لو بعث الخليفة إلى أهل الأرض يستغي مثلكم ما أصاب أحدا سواكم. فهل لكم في دار ابن برثن في ظل ممدود، وواقية من الشمس، واستقبال من الشمال، وترويح للدواب والغلمان، وتمهيد الأرض فإنها خير بساط وأوطؤه، ويسمع بعضنا من بعض فهو أمد للمجلس، وأدر للحديث؟ فسارعنا إلى ذلك، ونزلنا عن دوابنا في دار ابن برثن تنسم الشمال، إذ أقبل علينا ابن المقفع فقال: أي الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا: "فارس أعقل الأمم". نقصد مقاربه، وتوخي مصانعه. فقال: كلا، ليس ذلك لها ولا فيها. هم قوم علموا قتلوا، ومثل لهم فاستلوا واقتدوا، ويُدثوا بأمر فصاروا إلى اتباعه. ليس لهم استبطاء ولا استخراج. قلنا له: الروم. فقال: ليس ذلك عندها، بل لهم أبدان وثيقة، وهم أصحاب بناء وهندسة لا يعرفون سواهما، ولا يحسنون غيرهما. قلنا: فالصين. قال: أصحاب آثاب وصنعة، لا فكر لها ولا روية. قلنا: فالترك. قال: سباغ للهراش. قلنا: فالهند. قال: أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة. قلنا: فالزنج. قال: بهائم هائلة. فرددنا الأمور إليه. قال: العرب. فلاحظنا وهمس بعضنا إلى بعض، فغاضه ذلك منا، وامتنع لونه، ثم قال: كأنكم تظنون في مقاربتكم! فوالله لو ددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم، ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني الصواب. ولكن لا أدعكم حتى أبين لكم لم قلت ذلك، لأخرج من ظنة المداراة وتوهم المصانعة. إن العرب ليس لها أول تؤمّه ولا كتاب يدّلها. أهل بلد قفر ووحشة من الإنس. احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله، وعلموا أن معاشهم

من نبات الأرض، فوسموا كل شيء بِسْمَتِهِ، ونسبوه إلى جنسه، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابس، وأوقاته وأزمنته، وما يصلح منه في الشاة والبعير. ثم نظروا إلى الزمان واختلافه فجعلوه ربيعيا وصيفيا، وقيظيا وشتويا. ثم علموا أن شربهم من السماء فوضعوا لذلك الأنواء. وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من السنة. واحتاجوا إلى الانتشار في الأرض فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها، فسلكوا بها البلاد. وجعلوا بينهم شيئا ينتهون به عن المنكر، ويرغبهم في الجميل، ويتجنبون به الدناءة، ويحضهم على المكارم، حتى إن الرجل منهم، وهو في فنج من الأرض، يصف المكارم فما يُتَّقِي مِن نَعْتِهَا شيئا، ويسرف في ذم المساويء فلا يقصر. ليس لهم كلام إلا وهم يتحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وإبشاء الحامد. كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ويستخرجه بفظته وفكرته فلا يتعلمون ولا يتأدبون، بل نحائز مؤدبة، وعقول عارفة. فلذلك قلت لكم: إنهم أعدل الأمم، لصحة الفطرة واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم. هذا آخر الحديث. قال: ما أحسن ما قال ابن المقفع! وما أحسن ما قصصته وما أتيت به! هات الآن ما عندك من مسموع ومستنبط."

وقد ورد الخبر في "العقد الفريد" لابن عبد ربه الأندلسي بصورة مغايرة بعض الشيء، وفيها نص خليل مردم بحرفه تقريبا: "أبو العيناء الهاشمي عن القحذمي عن شبيب بن شيبه قال: كنا وقوفا بالمريد، وكان المرید مألَّف الأشراف، إذ أقبل ابن المقفع فيششنا به وبدأناه بالسلام، فردَّ علينا السلام، ثم قال: لو ملتم إلى دار ثيروز وظلها الظليل، وسورها المديد، ونسيمها العجيب، فعودتم أبدانكم تمهيد الأرض، وأرحم دوابكم من جهد التل، فإن الذي تطلبونه لن تقاوه، ومهما قضى الله لكم من شيء تناولوه. فقبلنا وملنا. فلما استقر بنا المكان قال لنا: أي الأمم أعقل؟ فنظر بعضنا إلى بعض، فقلنا: لعله أراد أصله من فارس. قلنا: فارس. فقال: ليسوا بذلك. إنهم ملكوا كثيرا من الأرض، ووجدوا عظيما من الملك، وغلبوا على كثير من الخلق، وليث فيهم عقد الأمر، فما استنبطوا شيئا يعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم

بِنُفُوسِهِمْ. قُلْنَا: فَالرُّومُ. قَالَ: أَصْحَابُ صَنْعَةٍ. قُلْنَا: فَالصِّينَ. قَالَ: أَصْحَابُ طُرُقَةٍ.
 قُلْنَا: الْهِنْدُ. قَالَ: أَصْحَابُ فِلْسَفَةٍ. قُلْنَا: السُّودَانَ. قَالَ: شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ. قُلْنَا:
 التُّرْكَ. قَالَ: كِلَابُ ضَالَّةٍ. قُلْنَا: الْخَزْرُ. قَالَ: بَقْرُ سَائِمَةٍ. قُلْنَا: فَقُلْ. قَالَ: الْعَرَبُ.
 قَالَ: فَضَحِكْنَا. قَالَ: أَمَا إِنِّي مَا أَرَدْتُ مُوَاظَفَتَكُمْ، وَلَكِنْ إِذَا فَاتَنِي حَظِّي مِنَ التَّسْبِئَةِ
 فَلَا يُفُوتُنِي حَظِّي مِنَ الْمَعْرِفَةِ. إِنَّ الْعَرَبَ حَكَمْتَ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ مِثْلَ لَهَا، وَلَا آثَارَ
 أَثَرَتْ. أَصْحَابُ إِبِلٍ وَغَنَمٍ، وَسَكَانُ شَعَرٍ وَأَدَمٍ. يَجُودُ أَحَدُهُمْ بِقُوَّتِهِ، وَيُفَضِّلُ
 بِمَجْهُودِهِ، وَيُشَارِكُ فِي مَيْسُورِهِ وَمَقْسُورِهِ، وَيَصِفُ الشَّيْءَ بِعَقْلِهِ فَيَكُونُ قَدْوَةً، وَيَفْعَلُهُ
 فَيَصِيرُ حُجَّةً، وَيَحْسِنُ مَا شَاءَ فَيُحْسِنُ، وَيُتَّبِعُ مَا شَاءَ فَيَتَّبِعُ. أَدَبْتُهُمْ أَنْفُسَهُمْ،
 وَرَفَعْتُهُمْ هِمَمَهُمْ، وَأَعْلَمْتُهُمْ قُلُوبَهُمْ وَالسِّنِينَ. فَلَمْ يَزَلْ حِيَاءَ اللَّهِ فِيهِمْ وَحِبَاؤَهُمْ فِي
 أَنْفُسِهِمْ حَتَّى رَفَعَ اللَّهُ لَهُمُ الْفَخْرَ، وَبَلَغَ بِهِمْ أَشْرَفَ الذِّكْرِ. خَتَمَ لَهُمْ بِمُلْكِهِمُ الدُّنْيَا عَلَى
 الدَّهْرِ، وَافْتَحَ دِينَهُ وَخِلَافَتَهُ بِهِمْ إِلَى الْحَشْرِ، عَلِيَّ الْخَيْرِ فِيهِمْ وَلِهِمْ. فَقَالَ تَعَالَى: "إِنَّ
 الْأَرْضَ اللَّهُ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ". فَمَنْ وَضَعَ حَقَّهُمْ خَسِرَ، وَمَنْ
 أَنْكَرَ فَضْلَهُمْ خَصِمَ. وَدَفَعَ الْحَقَّ بِاللِّسَانِ أَكْبَتْ لِلجَنَانِ".

فهل قائل هذا الكلام يمكن اتهامه في دينه او القول بأنه شعوبي يعمل على
 تدمير قوة العرب ودولة الإسلام واعادة عقارب الساعة إلى الوراء ؟ ومع هذا
 فالدكتور محمد نبيه حجاب يشك في نسبة هذا الكلام إلى ابن المقفع، وإن كان قد
 أضاف أنه حتى لو ثبتت صحته فإنه لم يقله من قلبه، بل أراد به تملق العرب ليس إلا،
 أو يكون مجرد أسلوب من أساليب الجدل النظري لأنه في الواقع إنما كان يبغض العرب،
 وإن لم يقدم الدكتور أى دليل على تنقص كاتبنا من شأن العرب سوى أنه ترجم بعض
 التراث الأدبي الفارسي، إذ يؤكد أنه إنما صنع هذا كي يبين لهم أن قومه أفضل منهم
 (انظر كتابه: "مظاهر الشعوبية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري"
 مكتبة نهضة مصر/ ١٣٨١هـ - ١٩٦١م/ ٤٠٨ وما بعدها).

ولدينا أيضاً "رسالة الصحابة"، تلك الرسالة التي وجهها ابن المقفع إلى الخليفة
 المنصور يعرض عليه خطة لإصلاح إدارة الدولة ونظامها القضائي والعسكري.

وسوف ألقى نظرة سريعة عليها لنرى هل فيها شيء يصلح أن يتخذ مستندا للقول بأنه كان زنديقا؟ لقد قرأت في مقال على المشبك بعنوان "مراجعات العقل العربي بين الواقع والأمل-قراءة في فكر د. محمد عابد الجابري" لعبد العزيز بن محمد الوهبي ما يلي: "في حديث المؤلف (أى د. الجابري) عن مرحلة التدوين في العصر العباسي أشار إلى ما كتبه ابن المقفع في رسالته التي سماها: "رسالة الصحابة" حيث يرى فيها، كما يرى محمد أركون، أنها ذات نفس علماني واضح! وحجتها الوحيدة على ذلك هو أنه لم يستشهد في هذه الرسالة بالقرآن ولا بالحديث ولا بأي عنصر آخر من الموروث الإسلامي! والحقيقة أن القارئ لهذه الرسالة لا يجد ذلك النفس العلماني المزعوم، وإنما غرض ابن المقفع الدعوة لتنظيم الدولة وتوحيد القضاء منعا للاختلاط والاضطراب، وذلك باستخدام سلطة الخليفة دون أي دعوة ظاهرة أو خفية إلى تنحية الشريعة أو تقديم بديل عنها. وهو مطلب لا يوجد أي غبار عليه، ولا يعتبر مطعنا في صاحبه".

هذا ما قاله الأستاذ الوهبي، وأزيد عليه أنه لا يوجد في القرآن ولا في الأحاديث النبوية تلك التفاصيل الإدارية التي عالجها ابن المقفع في رسالته، ومن ثم فليس على الرجل أي غبار من هذه الناحية. ثم إنه لم يكن فقيها، بل كاتباً من كتاب الدواوين ليس أكثر. ومع ذلك كله نجده، منذ مطلع الرسالة مباشرة، يستشهد بالقرآن الكريم لدن حديثه عن يوسف بن يعقوب عليه السلام وتولية خزائن مصر. وهناك أيضاً قوله تعالى: "ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله"، علاوة على اقتباسه بعض آيات الذكر الحكيم وصهره إياها في كلامه. وفوق هذا فما من إشارة أشار بها على المنصور في رسالته إلا توجها بذكر الله وتذكير الخليفة بما أنعم به سبحانه عليه، وهو ما لا يتمشى بأى معنى من المعاني مع دعوى علمانية الرسالة. وهناك كذلك كلامه المتكرر عن تقوى الله وهُدهاه ومصلحة الإسلام والمسلمين، وعن الآخرة ووجوب وضعها في الاعتبار، وكذلك تعليقه كل شيء على مشيئة الله جل وعلا، وهو ما لا يقول به أو يفكر فيه علماني. كذلك نراه دائم الحمد له سبحانه في كل ساحة

تسبح . ثم ما قول القارئ في حديث الرسول التالى الذى استشهد به ابن المقفع وجعله محور نقاش طويل حول الموقف الصحيح الذى ينبغي أن تتخذه الرعية من إمامها، وهو الحديث القائل بأنه "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق" ؟ ليس ذلك فحسب، بل إنه ليدعو إلى التمسك بالسنة والحفاظ عليها تقيّة صافية . كما أنه، فى دعوته إلى إصلاح نظام القضاء فى الدولة، حرص أشد الحرص على أن يجنب المسلمين الوقوع فى الحرام بسبب اختلاف القضاء بين محلة وأخرى فى المدينة الواحدة . فكيف بالله يزعم زاعم أن الرسالة خلّو من النفس الإسلامى وأنها علمانية التوجه والصياغة ؟

ثم إن كلام ابن المقفع بطول الرسالة وعرضها إنما يدور على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله والإلحاح على أن هذه هى مهمة الإمام، فكيف يجرو مدّع على القول بأن ابن المقفع كان علمانيا فى رسالته ؟ وقبل ذلك فالرسالة كلها من أولها إلى آخرها إنما تتقرّى مصلحة الدولة الإسلامية وترمى إلى إصلاح أمورها فى الإدارة والقضاء وإقامتها على أساس متين يكفل لها المنعة والقوة والاستقرار، مع الإلحاح على تولية الصالحاء وأهل الدين أمور الناس . أفيمكن أن يضع علمانى مثل هذا الهدف نصب عينيه ؟ وهو فى أثناء هذا يضع السنّة وكلام السلف طوال الوقت أمامه يستأنس بهما . ورجل يصنع هذا لا يصلح اتهامه بأنه علمانى، فضلا عن زنديق ! ليس ذلك فقط، بل نراه يأسى لانزواء كثير من رجالات أهل البيت الذى يتسبب إليه أمير المؤمنين ومن رجالات قريش والعرب عامة لحساب من ليست له سابقة فى الدين ولا فى الجهاد وما إلى هذا . فكيف بالله يدعى مدّع أن مثل ذلك الرجل كان علمانيا، بلّة زنديقا ؟

أما د . محمد نبيه حجاب فيرى فى الرسالة لونا مأكرا من الثورة على النظم القائمة . وبالمثل يفسر دعوة ابن المقفع الخليفة إلى إحسان معاملة جند خراسان بأنها تحيز منه إلى أبناء قومه من أهل فارس (انظر كتابه: "مظاهر الشعبية فى الأدب العربى حتى نهاية القرن الثالث الهجرى" / ٤١٢ وما بعدها) . وبهذه الطريقة يقلب

الدكتور حجاب كل محمدا لابن المقفع إلى مذمة دون استناد إلى أى أساس سوى الشك من أجل الشك ليس غير، ولّى الأمور إلى عكس وجهها، والتعويل على الخيال فى أمور لا يصلح فيها الخيال، وافترض الافتراضات التى لا يعجز أى شخص عن توهمها وتوظيفها لنصرة أفكاره المسبقة. ولتشر على سبيل التمثيل إلى تفسير الدكتور كلام ابن المقفع عن جند خراسان بأنه إنما يريد من الخليفة تقرب الفرس إليه، إذ يبدو وكأنه لا يعرف أن الدولة العباسية لم تقم أصلا إلا على هذا التقرب، فضلا عن تجاهله ما عبر عنه ابن المقفع من الأسى لانتزاع كثير من رجالات أهل بيت أمير المؤمنين ومن رجالات قريش والعرب عامة لحساب من ليست له سابقة فى الدين ولا فى الجهاد! ولقد رأينا الدكتور حجاب يفسر الرسالة بأنها ثورة على النظم القائمة، وكان الأحرى به أن يبصر فيها شجاعة وإقداما واعتزازا بالنفس ورغبة فى إصلاح الأمور، وإلا فهل كان الثوار يلبأون فى تلك العصور إلى كتابة مثل هذه العرائض الإصلاحية، وبخاصة إذا كان هؤلاء الثوار لا يزيدون على شخص واحد لاحول له ولا طول ولا يستمد العزمة من أحد إلا من الله ومن نفسه، وليس له جماعة سياسية يعتزى إليها ويضع يده فى يدها لتنصره فى المآزق، أو تأخذ بثأره إن عجزت عن دفع الشر عنه وقيل رغم أنها؟ فليدلنا الأستاذ الدكتور إذن على سابقة أو لاحقة لهذا الذى يقول.

ولدينا أيضا إنعام الجندى، الذى لا ينكر "جراة ابن المقفع فى مواجهة أبى جعفر بآرائه"، إلا أنه لا يستطيع رغم ذلك أن ينفى "صلته بنشاط الفرس وأهدافهم التى لم يكن أبو جعفر ليجهلها أو يغفل عنها. وهذا هو السبب الوحيد فى مقتل الكاتب" (إنعام الجندى/ دراسات فى الأدب العربى/ دار الطليعة للطباعة والنشر/ بيروت/ ٤٢). ومن الواضح أن ما قاله الجندى لا يزيد عن أن يكون رجما بالظنون، وإلا فأين الدليل، أى دليل، على ما يقول؟ أما عند د. هاشم مناع ود. مأمون ياسين فقد "عرف ابن المقفع تدخُّله فى السلطة وصلته الوثيقة بالمسؤولين للحصول على أمور دفينه فى نفسه منذ أن كتب العهد لعيسى بن على عم المنصور. وتدخُّله هذا أدى

إلى ما لا يُخمد عقباه لأن الجنوح مع طرف يودى بالضرورة إلى غرز الحزازة فى صدر الطرف الآخر" (د. هاشم مناع ود. مأمون ياسين/ النشر فى العصر العباسى/ دار الفكر العربى/ بيروت/ ١٩٩٩م/ ٤٣). ومرة أخرى لا دليل على هذا الذى يقول المؤلفان، بل مجرد أحكام مجردة يستطيع أى أحد أن يدلى بمثلا دون أية مشقة. لكن المهم هو الإتيان بالبرهان.

ونصل إلى "الدرة اليتيمة" التى قيل فى بعض الكتب إنها الكتاب الذى عارض به ابن المقفع كتاب الله الكريم. وهى فى الواقع، حسب نشرة صبيح لها بمقدمة من شكيب أرسلان، رسالة "الأدب الكبير"، ولا شىء سواه. والطريف أن ابن المقفع لا يتركها هنيهة فى عناية من أمرنا بالنسبة إلى ذلك الكتاب. ذلك أنه يسارع فى مفتحه فيقول إن السابقين يفضلوننا فى كل شىء حتى فى البلاغة. فلو افترضنا مجرد افتراض أنه كان يؤمن بأن النبى هو مؤلف القرآن، على سخف ذلك الافتراض بعدما تبين لنا أن ابن المقفع كان أبعد ما يكون عن الزندقة، لقد كان يكفى أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أسبق منه فى الزمن كى يتفوق عليه فيما يروم أن يقلده فيه طبقا للقانون الذى استخلصه هو من فهمه وعلمه وتجاربه، وهو أن المتقدمين أفضل فى كل شىء من اللاحقين، وأن منتهى علم هؤلاء هو الاقتداء بأولئك واتخاذهم مثلا أعلى ينصبونه أمام أعينهم. ولكأنه كان يكذب من يهتمونه بمعارضة القرآن حين نص نصاً على أن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين مقالا لم يسبقوهم إليه فى الدعوة إلى الله ووعظ العباد ووصف الأخلاق الفاضلة والتزهيد فى الدنيا، وأن ما يكتبه فى رسالته هذه لا يعدو أن يكون إسهما ضئيلا بالقياس إلى ما وضعه السابقون من جسام التأليف. كذلك فأول شىء يتناوله بالكلام هو الدين ورأيه فيه: "أصل الأمر فى الدين أن تعتقد الإيمان على الصواب، وتجنب الكبائر، وتؤدى الفريضة. فالزم ذلك لزوم من لا غنى له عنه طرفه عين، ومن يعلم أنه إن حرمه هلك. ثم إن قدرت على أن تجاوز ذلك إلى الثقة فى الدين والعبادة فهو أفضل وأكمل".

وفوق ذلك فهو، على مدى تلك الرسالة من أولها إلى آخرها، لا يومية مجرد إيماء، لا من قريب أو من بعيد، إلى أنه ينبغي بها معارضة القرآن، ولا ادعى النبوة ولا حتى الولاية، ولا قدم نفسه إلى الناس بوصفه شخصية دينية على الإطلاق. وهذا هو مربط الفرس، وإلا فكيف نعرف أنه يريد معارضة القرآن؟ لقد قيل شيء من هذا عن كتاب "الفصول والغايات" لأبي العلاء المعري، لكنني وجدته في ذلك الكتاب ينافح عن القرآن ذاته منافحةً صلبة، فمن ثم أنكرت بكل قوة أن يكون المعري قد أراد معارضة القرآن وعدادت ما اتهم به في هذا السبيل كلاماً فارغاً لا يؤبه به. و"كم في الحبس من مظالم" كما يقول المثل العامى المصرى!

ورغم أن أحداً لم يستطع أن يأتينا بشيء من أعمال الرجل وكتاباتة تدل على زندقته نجد بعض من كتبوا عنه في عصرنا يصرون على رميه بالزندقة مثل د. محمد نبيه حجاب وانعام الجندي وهاشم مناع ومأمون ياسين. ومن هؤلاء أيضاً بطرس البستاني، الذى كتب فى ترجمة ابن المقفع فى كتابه: "الأدباء العرب فى الأعصر العباسية" يقول: "فمن هنا يتضح أن زندقة ابن المقفع لا تقوم على دليل من آثاره، وإنما تقوم على أقوال الرواة والمؤرخين. على أنه غير عجيب أن يكون ابن المقفع زنديقا وهو حديث عهد بالإسلام لم يزل يحن إلى ديارته الأولى تلك التى نشأ عليها واتحلها معظم حياته، وهو لم يُسَلِّم إلا حفاظا على كرامته وطمعا فى الشهرة والجاه وتقربا إلى مواليه العباسيين. غير أن أعداءه عجزوا عن إثبات تهمته لأنه اعتصم بالتيقن فلم يجاهر بكفره. ولعله كان يتصل من الكذب التى بث فيها آراء الزنادقة وطمست فلم تصل إلينا. ولو استطاعوا إثبات زندقته لما عمد المنصور إلى اغتياله سرا بل كان مثل به على رؤوس الأشهاد". وهو ما يعنى بكل وضوح أن البستاني لم يجد فى الورد عيبا فقال له: "يا أحمر الخدين" ! فكأنه يستن بالسننة التى تقول: "عنزة ولو طارت" ! ومن بين من رددوا اتهام الرجل بالزندقة من العصر الحديث د. عبد اللطيف حمزة، الذى لم يكف بذلك، بل زاد فردة، فى الفصل الذى خصصه فى كتابه عن ابن المقفع لتهمة الزندقة التى قرف بها، على من دافع عنه بأن الذين أحصوا مؤلفاته من

القدماء لم يذكروا منها الكتاب الذي قيل إنه ألفه لمعارضة القرآن، قائلًا إن القدماء لم يكونوا يستوعبون دائما مؤلفات من يترجمون له. إلا أنه لا ينبغي أن نُغفل أن الدواعي كلها كانت متوفرة على وجوب ذكر هذا الكتاب، فكيف تفتونا دلالة سكوت الجميع عن هذا الذكر؟ لقد أشار الجاحظ مثلا إلى أن ابن المقفع كان يُتهم بالزندقة، ومع هذا لم يتطرق قلمه إلى الإشارة إلى الكتاب. بل إنه قد نص في إحدى رسائله على أنه، في صدر حياته الإبداعية، كان ينحل بعض ما يضعه من كتب لابن المقفع ضمانا لترويحها. أفلو كان لابن المقفع كتاب يهاجم فيه القرآن بهذه الشراسة أكان الجاحظ يذكر هذا عن نفسه؟ بل أكان الجاحظ، وهو الموسوعي الذي لا تقوته فائسة، يهمل الرد على ابن المقفع في كتاباته التي يدافع فيها عن إعجاز القرآن ويفتد من سولت لهم نفوسهم محاولة تقليده؟

فإذا اتقلنا إلى الدكتور شوقي ضيف وجدناه يعزو قتل ابن المقفع إلى الأمان الذي كُتبه لعن الخليفة واعتمد فيه صيغة عنيفة مسيئة للمنصور سنورها بعد قليل. بيد أنه يمضى قائلا إنه لا ينفي عنه مع ذلك تهمة الزندقة. والسبب؟ السبب هو أن هذه التهمة قد شهد بها كثيرون من معاصريه ومن جاؤوا بعده. ولكني أرى أنه لو اجتمعت البشر كلها على مثل تلك التهمة ولم يقدموا لنا دليلا على ما يقولون فاجتماعهم هذا غير مقبول عندي. ولقد قششت مع القارئ الكريم تصرفات ابن المقفع وما خلفه من تراث فكري فلم نجد شيئا يغمز في دينه ونيته، بل كل ما صدر عن الرجل ووصل إلينا من سلوكه أو فكره يدل على عكس ما يرمونه به على طول الخط، اللهم إن قيل إنهم قد استطاعوا التمسس إلى ما وراء الحجب حيث تستكن الضمائر ورأوا ما تجتته نفسه هناك من كفر وزندقة. وأنى لهم أو لسواهم ذلك؟ هذا ما لا يمكن أن يكون!

إن بعضهم يؤكد أن ابن المقفع كان ينتهج أسلوب التقية. إلا أنهم للأسف لا يقدمون دليلا على ما يزعمون. كما أنه ليس من المعقول أن يكون متمتا بحجته كاملة في التمسك بدين آبائه وأجداده فيأبى إلا أن يتحول ظاهريا إلى الإسلام مع استمراره

فيما بينه وبين نفسه على دينه القديم لا لشيء إلا لكي يضيق على نفسه ما كان واسعاً ويوقعها في الحرج ويُلبِجها إلى اتباع سبيل التقية المهرق. يتينا إن هذا لا يكون إلا من في عقولهم، والعياذ بالله، خلل. ولم يكن ابن المقفع ممن اختلت عقولهم. وفضلاً عن ذلك فإن من يكتب "رسالة الصحابة"، التي وجهها أديبنا ومفكرنا إلى أبي جعفر المنصور، وهو من هو في شدته وبطشه، فيذكر عيوب الإدارة العباسية ونظام جيشها وقضاها غير متلجلج ولا مجمجم، بل مستخدماً فوق ذلك أحياناً ضمير جماعة المتكلمين في حديثه عن نفسه، لا يمكن أن يكون من أهل التقية!

ومع هذا فمن الدارسين المحدثين من أكفى بالإشارة إلى ما قيل قديماً عن زندقة ابن المقفع دون أن يتخذ موقفاً من الموضوع فيؤكد أو ينفي تلك الزندقة. فمثلاً نرى الدكتور عمر فروخ، عند ترجمته للرجل في الجزء الثاني من كتابه: "تاريخ الأدب العربي"، يقول إنه لم يعمر طويلاً في الإسلام لأن المنصور قد أمر بقتله بعد ذلك بأعوام قليلة. وهنا يقدم الأستاذ الدكتور الاحتمالات التالية: أنه قتل جرأاً الزندقة، أو بسبب صيغة الأمان التي كتبها ابن المقفع لعلم الخليفة الذي كان قد خرج عليه وانهمزم، ولم يشأ أن يسلم نفسه إليه إلا بعد أخذ ضمان مؤكّد منه بالأبقتله، وهو الضمان الذي صاغه ابن المقفع صياغة رآها المنصورة مسيئة أشد الإساءة، إذ تخرجه في حالة نقضه للعهد من الملة وتخلعه من دست الحكم وتنفيه عن بني العباس وتستيع طلاق زوجاته وعتق عبده (وغير ذلك مما ذكره الجهمشيارى في "الورزاء والكتاب"، وهو أشد إساءة للخليفة بما لا يقاس، وإن لم يتطرق الدكتور فروخ إليه)، أو أنه قد قصد انتقاد الخليفة والزراية على سياسته بكتابه: "كليلة ودمنة". وبهذا يكون د. فروخ قد خرج من العهدة فأدّى الاحتمالات المختلفة دون أن يقطع بشيء منها.

أما خليل مردم بك فذكر أنه ما من مترجم تعرض لابن المقفع إلا وروى أنه كان يُرمى بالزندقة، وأن الناقلين قد زعموا أنه لم يُسلم إلا ابتغاء عَرْض الدنيا وأنه كان يضمّر الجوسية، ومن ثم التمسوا للمنصور العذر في أمره بقتله لأنه أفسد على الناس دينهم. وبعد أن تناول مردم بك كل ما أورده متهمو ابن المقفع من حجج وتقضها

واحدة واحدة مؤكدا أنها كلها أدلة لا يقام لها وزن في تكفير المؤمن وإخراجه من رتبة الإسلام عاد فقال إنه "ليس من المعقول أن يتفق المترجمون على زندقة ابن المقفع من غير سبب معقول. ولكن ذلك السبب خفي على قلم أئبنه". ومع ذلك فهو يؤكد أنك مهما تدبرت كلام ابن المقفع في كنبه المختلفة وتفهمته وقرأت ما بين السطور فإنك لن تجد فيه جملة تنز إلى الجوسية بعرق أو تضرب على الزندقة بوتر، ومهما تأملت أفعاله فلن تلقى فيها ما يقنعك بتلك الزندقة. ومن ثم نراه يبدى حيرته إزاء الكيفية التي استدل بها الناس على زندقته وكيدته للإسلام، وإن لم يستبعد أن يكون الرجل زنديقا إن أرادوا أنه كان متهاونا بالفرائض وصحبة المتهمين في دينهم وأنه كان صاحب تفكير حر.

وقد كنت أحب لو أن مردم قد مضى في ذات الطريق التي أداه إليها عقله ومنطقه، وهي حسم تبرئة ابن المقفع ما دام لم يستطع أن يلقى شيئا يمكن اتخاذه مكا لا اتهامه بالزندقة. لكنه للأسف لم يفعل، وذلك لأنه استبعد أن يجمع القدماء على اتهامه بالزندقة خطأ. أما أنا فلا أتردد لحظة في تبرئته ما دمت لم أستطع أن أرى في أعماله أو في كتاباته أى شيء يسى إلى إيمانه، بل ما دمت قد وجدت في هذه وتلك ما يجعلنى أطمئن له، وإلا فيا ضبيعة العلم والعقل والمنطق والمنهج إذا كنا بعد هذا كله نصر على اتهام الرجل لا لشيء إلا لأن القدماء قد اتهموه رغم فشلهم في تقديم دليل واحد على ما اتهموه به. ومع هذا فلا شك أن مردم أفضل من غيره ممن راحوا يرددون كلام القدماء دون أن يقفوا في ابن المقفع على شيء يشكك في دينه ونيته.

وفي ترجمة ابن المقفع الموجودة في الجزء الأول من "ضحى الإسلام" يستعرض د. أحمد أمين قضية الزندقة التي رُمى بها الأديب العباسى، فنراه يميل إلى عدم تصديقها لأن الدليل على تلك التهمة غير متوفر كما يؤكد. بل إنه ليرفض أيضا أن يكون الرجل قد عارض القرآن أصلا، مبديا شكه في صحة الكتاب الذى نسب إليه فى هذا السبيل، وكذلك فيما نسب إلى القاسم بن إبراهيم (الملقب بابن طباطبا) من

الرد على تلك المعارضة. وحجته في ذلك أن القداماء لم يذكروا لابن المقفع كتابا يعارض فيه القرآن، مثلما لم يذكروا لابن طباطبا شيئا في الرد على المعارضة المدّعاة. علاوة على أن السجع الذي صيغت فيه المعارضة المنسوبة للأول والردُّ المنسوب للأخير لم يكن من سمات أسلوب العصرين اللذين عاش فيهما ابن المقفع وابن طباطبا. فأما بالنسبة إلى الأسلوب الذي صيغت به المعارضة المزعومة فقد لاحظت أنه لا يتسق مع الأسلوب الذي نعرفه لابن المقفع على ما سوف يتضح للقارئ خلال هذه الدراسة التي بين يديه. وأما الشك في نسبة الرد إلى القاسم بن إبراهيم فقد أكد إمام حنفى عبد الله، محقق الطبعة الجديدة من ذلك الرد، أنه للقاسم حقا دون أدنى ريب، وإن لم يحفل في ذات الوقت بصحة نسبة المعارضة لابن المقفع أو بعدم صحتها رغم نصح على تأكيد صحتها من قِبَل المستشرق الإيطالي مايكل أنجلو جويدى صاحب النشرة الأولى لها عام ١٩٢٧م في روما (انظر تحقيقه لكتاب القاسم بعنوان "نقد المسلمين للثنوية والمجوس مع الرد على ابن المقفع" / دار الآفاق العربية/ ١٤٤٢هـ - ٢٠٠٠م / ٦٧ - ٦٨). وفي كل الأحوال فالذكور أحمد أمين يكفل الأمر في صدق إسلام ابن المقفع أو كذبه إلى علام الغيوب، وبخاصة أنه قد صار يفصل بيننا وبينه القرون المتطاولة.

والرأى الذى يطمئن إليه القلب هو أن ابن المقفع ليس صاحب المعارضة المذكورة، بل واضعها شخص آخر أراد أن يتخفى وراء اسم الرجل بعد أن مات وشيع موتا، إذ لم نسمع بها إلا من قلم القاسم بن إبراهيم بعد أكثر من قرن، وقد يكون اسم ذلك الرجل أيضا هو "ابن المقفع" على ما سوف أوضح بعد قليل. وليس شىء من هذا بمستغرب، فتخل الكتب لغير أصحابها أمر شائع في جميع الأمم، وبخاصة إذا تشابهت الأسماء. وإذا كان الجاحظ بجلالة قدره قد ذكر أنه هو نفسه في صدر حياته الإبداعية كان يكتب الكتاب ثم يتخله أحد المشاهير السابقين كابن المقفع كي تشيع ويتقبلها الناس قبولا حسنا، فما هي ذى الأقدار تضع ابن المقفع مرة أخرى في

ذات الموقف، فينسب إليه أحدهم كتاباً في الهجوم على القرآن خوفاً على نفسه من الأذى، أو حرصاً على إحداث أكبر دوى لترويج الكتاب.

قال الجاحظ: "إني ربما ألفتُ الكتابَ المحكمَ المتقنَ في الدينِ والفقهِ والرسائلِ والسيرةِ والخطبِ والحجراتِ والأحكامِ وسائرِ فنونِ الحكمةِ وأنسبه إلى نفسي، فيتواطأ على الطعن فيه جماعة من أهل العلم بالحسد المركب فيهم، وهم يعرفون براعته ونصاعته. وأكثر ما يكون هذا منهم إذا كان الكتاب مؤلفاً للملكِ معه المقدرة على التقديم والتأخير، والحطِّ والرَّفْعِ، والترغيبِ والترهيبِ، فإنهم يحتاجون عند ذلك احتياج الإبل المغتلمة. فإن أمكنتهم حيلة في إسقاط ذلك الكتاب عند السيد الذي ألفت له فهو الذي قصدوه وأرادوه، وإن كان السيد المؤلف فيه الكتاب نخباً نقاباً، ونقرساً بليغاً، وحاذقاً فطناً، وأعجزتهم الحيلة، سرقوا معاني ذلك الكتاب وألفوا من أعراضه وحواشيه كتاباً وأهدوه إلى ملك آخر وموا إليه به، وهم قد ذمّوه وتلبّوه لما رأوه منسوباً إليّ، وموسوماً بي. وربما ألفتُ الكتاب الذي هو دونه في معانيه وألفاظه فأترجمه باسم غيري وأحيله على من تقدمني عصره مثل ابن المقفع والخليل وسلم صاحب بيت الحكمة ويحيى بن خالد والعتابي ومن أشبه هؤلاء من مؤلفي الكتب، فيأتيني أولئك القوم بأعيانهم الطاعنون على الكتاب الذي كان أحكم من هذا الكتاب لاستنساخ هذا الكتاب وقراءته عليّ، ويكتبونه بخطوطهم، ويصيرونه إماماً يقتدون به، ويتدارسونه بينهم، ويتأذّبون به، ويستعملون ألفاظه ومعانيه في كتبهم وخطاباتهم، ويروونه عني لغيرهم من طلاب ذلك الجنس فتثبت لهم به رياسة، ويأتم بهم قوم فيه لأنه لم يترجم باسمي، ولم يُنسب إلي تأليفي. ولربما خرج الكتاب من تحت يدي مُخصّفاً كأنه متن حجر أمّلس، بمعان لطيفة محكمة، وألفاظ شريفة فصيحة، فأخاف عليه طعن الحاسدين إن أنا نسبته إلى نفسي، وأحسد عليه من أهمّ بنسبته إليه لجودة نظامه وحسن كلامه، فأظهره مُبهمًا غفلاً في أعراض أصول الكتب التي لا يُعرف وُضاعها، فينهالون عليه انهيار الرَّمْل، ويستبقون إلى قراءته سباق الخيل يوم الحلبة إلى غايتها".

ثم إن لدينا سؤالا منطقيا ينظر الجواب ويلج في طلبه إلحاحا عنيفا صارخا: ترى أين كان ذلك الكتاب طوال مدة قرن؟ هل نزل من السماء بغتة في عصر القاسم بن إبراهيم بعدما كان قد رفعه الله إثر فراغ ابن المقفع من وضعه فلم يطلع عليه قبل ذلك أحد، إلى أن جاء القاسم فكانت مشيئة الله أن يفرج عنه وينزله عليه كي يختصه بشرف الانفراد بتخطته قبل أن تزدهم على مورده الأقلام ولا يكون هناك فرصة له للتميز في هذا الميدان؟ لقد كان أحمرى بمن ترجموا لابن المقفع وذكروا قتله بأمر المنصور وخاضوا في الحديث عن تهمة الزندقة التي وُجِّهَتْ إليه أن يتناولوا هذه المعارضة بالذكر أول شيء، إذ كانت كهيئة بسويع قتله بدلا من الكلام عن العهد الذي يُحكى أنه صاغه لتكليف المنصور فلا يستطيع أن يجد حجة يقتل بها عمه، ذلك العهد الذي لا يسوِّغ اتخاذ ذريعة لقتل ابن المقفع مسوِّغ، وبدلا من الإحالة أيضا على ما كان يوجهه إلى والي البصرة الذي نفذ فيه أمر المنصور من شتام تناول عرض أمه.

فإذا نظرنا في أسلوب المعارضة المزعومة ومحتواها فإننا نلاحظ، أول شيء، تلك التسمية التي افتتحها بها صاحبها، وهي قوله: "باسم النور الرحمن الرحيم"، إذ قد قلبت "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" و"كليلة ودمنة" و"رسالة الصحابة" فلم أجد ابن المقفع استخدم كلمة "النور" قط ولا حتى في معناها اللغوي العادي. أفلو كان ممتلئا بعقيدة النور والظلام الوثنية ويؤمن بأن الله هو النور كما توضح لنا تلك المعارضة التي تمتلئ بهذا اللفظ امتلاء، أفكان من الممكن أن تخلو مؤلفاته تماما من هذه اللفظة؟

وفوق هذا ألم يكن بمسّطاعه أن ينفس عن عقيدته في النور والظلام، لو كان حقا يؤمن بمثل تلك العقيدة، من خلال استشهاده بالآيات التي تنشئ على النور وتدم الظلام، كقوله تعالى مثلا: "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ

مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥) فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيَذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ" (النور/ ٣٦)، "قل أعوذ برب الفلق * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ" (الفلق/ ١-٣)، "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرة/ ٢٥٧)، "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (المائدة/ ١٥-١٦)، "قل هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ" (الرعد/ ١٦)، "الرَّكِيبُ أَنْزَلَتْهُ إِلَيْكَ لِنَجْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (إبراهيم/ ١). نعم كان بمستطاعه ذلك، وما أسهله وأبعده عن إثارة أشباه المسلمين، وأسره لقلبه ما دام يحب عقيدته القديمة ويحرص على الدعوة إليها والإشادة بها على هذا النحو المزعوم. لكنه لم يفعل شيئاً من هذا ولم يحاوله بأى سبيل، فما دلالة هذا التصرف؟

ومما قاله أيضاً كاتب الرسالة عن النور: "اضطرت عظمته أعداءه الجاهلين له والعامين عنه إلى تعظيمه. لا يجد الأعمى بدءاً، مع قلة نصيبه من النهار، أن يسميه: نهارة مضيئاً". وهو كلام أربأ بمثل ابن المقفع أن يقوله. ترى هل هناك من يعادى النور؟ فكيف يا ترى؟ وهل يقال عن الأعمى إنه قليل النصيب من النهار؟ إنه لا نصيب له البتة منه. كذلك فإن التركيب التالى حيث يسبق الخبر ومعطوفه النكرتان المبتدأ المحلى بـ"أل" هو أمر غريب تماماً على أسلوب ابن المقفع، علاوة على ما فى اسم المفعول: "مُسَبِّحٌ" من غرابة رغم صحة صيغته، إذ لا أذكر أنى قرأته ولا حتى فى الشعر، فما بالناس بالنثر، فما بالناس بنثر ابن المقفع؟ وهذا هو التركيب: "ومُسَبِّحٌ ومقدّم النور الذى من جهله لم يعرف شيئاً غيره، ومن شك فيه لم يستيقن بشيء بعده". وهل يمكن أن يغيب عن ابن المقفع أو أى إنسان يتمتع بشيء من الفهم أن

الأكمة يجهل النور تماما، وهو مع ذلك يعرف ما لا يحصى من الأشياء لمسًا وشمًا وسمعًا وذوقًا باللسان وشعورًا باطنياً وتفكيراً عقلياً؟ لا لا، هذا لا يمكن أن يصدر عن ابن المقفع ذلك الكاتب الكبير!

ومما لحظته وأنكرته أيضا في تلك المعارضة المنسوبة للرجل استعمال كلمة "لاشيء" لفظا واحدا، وهي من مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين بعد عصر ابن المقفع. ولنتقرأ: "وإنما هم لاشيء، ومن لاشيء". وهذا الاستعمال، على كل حال، غير موجود في كتابات ابن المقفع التي نعرفها له بتاتا. كذلك تذكرنا العبارات الدينية الجدلية التي تتلى بها المعارضة المذكورة بخطب الجمعة وما أشبه، مما لا يعرفه ابن المقفع ولا يشاكل أسلوبه وعقليته، مثل: "هل تعلم يا هذا لم خلق الله الخلق؟"، "إن سألتك يا هذا فما أنت قاتل؟ أتقول: كان الله وحده لم يكن شيء غيره؟"، ثم عندنا السجع الذي يصطنعه صاحب المعارضة أحيانا، ولا وجود له في كتابات ابن المقفع إلا في الندرة، مثل: "وتلعب في بعض كلامه، وجوز ما حكّم به لنفسه من أحكامه"، "فأين كانت مرّة قرش عن الرسول به، ودالاتها للعرب فيه على كذبه، وهو يزعم لها أنما رمى بها عند بعثته، وأن الرمي بها علم من أعلام نبوته؟"، "فلو كانت عند قرش على ما قال حالها، لكثرت على الرسول فيه أقوالها"، "ألا خلق الناس أبرارا، ومنعهم أن يكونوا أشرارا"، "كان السور كما لم يكن، لم يبق فيه أحد ممن سجن".

وشيء آخر اتخذ د. عبد اللطيف حمزة دليلا على أن المعارضة من إنشاء ابن المقفع، هو ما يبرز فيها من تهكم يراه الأساذ الدكتور من خلاق الرجل، وأراه أنا دليلا على أنها ليست لابن المقفع، إذ لم يكن الرجل من الكتاب المهتمين، وإلا فليرنا أحد أين مثل ذلك التهكم في كتاباته. والطريف أن الدكتور حمزة، بعد كل ما قاله من أن الرجل إنما وضع تلك المعارضة كي ينصر دين ماني على دين محمد، يعود فيقول، تفسيراً لما يراه فيها من الطعن في جميع الأديان بما فيها المانوية، إن ابن المقفع كان في حالة اضطراب عقلي أنكر معه كل شيء وأراد ألا يؤمن معه بشيء. فالرجل لم يكن

يهاجم الإسلام بعينه إذن لصالح دين آخر. فما معنى كل هذه الضجة حول بغضه للدين الجديد الذى هزم دين آبائه وأجداده؟

كذلك جاء فى تلك الرسالة قول واضعها: "فلا تعلم دينا منذ كانت الدنيا إلى هذا الزمان الذى حان فيه اتقضاؤها أخبث زبده كلما مُخِض، وأسفنة فى هذا التمخيض أهلا، وأبتر أصلا، وأمراً ثمرا، وأسوأ أثرا على أمته والأمة التى ظهر فيها، وأوحش سيرة، وأغفل عقلا، وأغبد للدين وأتبع للشهوات من دينكم". فهل كان ابن المقفع يؤمن بأن الدنيا فى ذلك الوقت موشكة على الانتضاء كما يقول النص؟ ليس فيما كتب الرجل ما يوحي على أى وضع من الأوضاع بشيء من هذا. ولقد كان الرجل مفكرا حكيما، ومثله لا يردد هذه الترهات. وأهم من هذا كله أن ابن المقفع كان مؤمنا بالله إيمانا وثيقا وبالدين الذى جاء به النبى العبرى الكريم. يتضح ذلك بما خلفه وراءه من رسائل، ويتضح قبل ذلك من إقدامه بحريته الكاملة على اعتناق الإسلام. فكيف يطوف بعقل عاقل بعد ذلك كله أنه هو محبتر هذا الكلام الممرور السفيفه؟ أويمكن أن يكون قائل هذا الغثيان هو نفسه كاتب النصين التاليين من "الأدب الصغير" مثلا بما يعكسناه من الشعور بالله فى كل شيء واليقين بأنه سبحانه مصدر كل شيء فى الوجود، وأن هناك آخرة سوف تُبعث فيها ونحاسب على ما قدمت أيدينا فى هذه الدنيا؟

وهذا هو النص الأول: "أما بعد، فإن لكل مخلوق حاجة، ولكل حاجة غاية، ولكل غاية سبيلا. والله وقت للأمر أقدارها، وهيا إلى الغايات سبيلها، وسبب الحاجات بلاغها. فغاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد، والسبيل إلى ذكها العقل الصحيح. وأماره صحة العقل اختيار الأمور بالبصر، وتنفيذ البصر بالعزم. وللعقول سبجات وغرائر بها تقبل الأدب، وبالأدب تنمي العقول وتزكو. فكما أن الحبة المدفونة فى الأرض لا تقدر أن تتلغ بيسها وتظهر قوتها وتطلع فوق الأرض بزهرتها وربها ونضرتها ونماتها إلا بمعونة الماء الذى يغور إليها فى مستودعها فيذهب عنها أذى اليبس والموت ويحدث لها بإذن الله القوة والحياة، فكذلك سليقة العقل مكونة فى

مغرزا من القلب، لا قوة لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها حتى يعتملها الأدب الذي هو ثمارها وحياتها ولقاحها. وجل الأدب بالمنطق، وجل المنطق بالتعلم. ليس منه حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مروى متعلم مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب. وذلك دليل على أن الناس لم يتدعوا أصولها ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم".

ثم هذا هو النص الثاني: "مما يدل على معرفة الله وسبب الإيمان أن يوكل بالغيب لكل ظاهر من الدنيا، صغير أو كبير، عينا، فهو يُصرفه ويحركه. فمن كان معتبرا بالجليل من ذلك فليُنظر إلى السماء فسيعلم أن لها ربا يُجري فلکها، ويُدبر أمرها، ومن اعتبر بالصغير فليُنظر إلى حبة الخردل فسيعرف أن لها مدبرا يبتها ويحركها ويُقدر لها أوقاتها من الأرض والماء، ويُوقت لها زمان نباتها وزمان تمشها، وأمر النبوة والأحلام وما يحدث في أنفس الناس من حيث لا يعلمون، ثم يظهر منهم بالقول والفعل، ثم اجتماع العلماء والجهال والمهتدين والضلال على ذكر الله وتعظيمه، واجتماع من شك في الله وكذب به على الإقرار بأنهم أنشئوا حديثا، ومعرفة أنهم لم يُخدثوا أنفسهم. فكل ذلك يهدي إلى الله ويدل على الذي كانت منه هذه الأمور، مع ما يزيد ذلك يقينا عند المؤمنين بأن الله حق كبير، ولا يقدر أحد على أن يوقن أنه الباطل".

كذلك نظرت مليا في نصوص المعارضة التي رد عليها القاسم بن إبراهيم فلم أجد ما في أسلوب ابن المقفع من إحكام عجيب وسلاسة وفحولة واتساع معجم، إذ الرجل قد امتلك العربية امتلاكا وراضها على أن تؤدي كل ما يدور في ذهنه أو في قلبه ببراعة بارعة قلما تتاح لكاتب إلا أن يكون من طرازه هو نفسه. إن أسلوب الرجل ليشبه سلاسل الذهب نقاسة وترقا، وكوس البلور صفاء ونقاء.

والغريب أن يعيب د. طه حسين أسلوب ابن المقفع رغم هذا كله، إذ قال مخاطبا الجمهور في محاضرة ألقاها في الجمعية الجغرافية المصرية في العشرين من ديسمبر عام ١٩٣٠م: "عندما تقرأون كتابة ابن المقفع تجدون فيها شيئا من الاتواء

والدوران. ونحس، ونحن نقرأ، أن الكاتب يجد مشقة في التعبير عن المعاني التي يحسها، ونحس هذا الضعف الذي يكلفه الكاتب للعربية: نحسه لا بقولنا فحسب، بل بأذاتنا، فنجد ابن المقفع يكلف النحو العربي تكاليف ربما لم يكن النحو العربي مستعدا لأن يحتملها. وابن المقفع، مع أنه زعيم الكتاب وصاحب الآيات وواضع المثل الأعلى للكتابة، لم يكن عظيم الحظ من الفصاحة والنحو العربي. والمقارنة بينه وبين ما كتب أصحاب النحو وغيرهم تظهركم على أنه لم يكن أكثر من مستشرق يحسن اللغة العربية والفارسية، ويبدل جهدا عظيما فيوفق كثيرا ويخطئ أحيانا" (من حديث الشعر والنثر/ ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين/ ٥ / ٥٨٤ - ٥٨٥).

وفي محاضرة بماثلة في ذات الجمعية بعد ذلك بأسبوع يكرر الدكتور طه ذات الرأي فيقول إن ترجمة الفلسفة والعلوم الدقيقة قد جشمت اللغة العربية كثيرا من المشقة، "فاضطر المترجمون أن يكلفوا ضرورا من التكلف والاعوجاج، وإلى أن يُفسدوا تركيب الجمل بإفساد الضمائر، وإلى أن يُكبِّروا من التقديم والتأخير والإيجاز والحذف، وإلى أن يُطنِّبوا فيكون إطنابهم مملا ثقيلًا. كل هذا تجردونه في أدب ابن المقفع" (المرجع السابق / ٥٩١). وبعد قليل يضيف قائلا: "وأبقى أثر حُظ من هو كتاب "كليلة ودمنة"، الذي لا أحدثكم عنه، فكلكم يعرفه. وإذا قرأتموه متفكرين متدبرين فقد ترون أن لغته العربية تحتاج إلى شيء من العناية أكثر مما فيه الآن". ثم يأخذ في الحديث عن أدب عبد الحميد الكاتب ليعود إلى ابن المقفع فيقول: "أما ابن المقفع فأمره مختلف، وله عبارات من أجود ما تقرأ في العربية، وبتنوع خاص في "الأدب الكبير" وفي "كليلة ودمنة"، ولكنه عندما يتناول المعاني الضيقة التي تحتاج إلى الدقة في التعبير يضعف فيكلف نفسه مشقة ويكلف اللغة مشقة، فلاحظ الأصمعي أنه كان يلحن فيضيف "أل" إلى "كل" و"بعض". وأخذ عليه الجاحظ أنه لم يكن يحسن كل ما يحاوله من الفنون. وأنا أستأذنكم لحظات أعرض عليكم فيها أمثلة من لغة ابن المقفع المضطربة لا الجيدة. وإنما كان ابن المقفع مستشرقاً كغيره من

المستشرقين، يحسن اللغة العربية فهما، وربما أعياء الأداء فيها" (المرجع السابق/ ٦٠٠-٦٠١).

وبعد استعراض الدكتور طه بعض نصوص ابن المقفع من الكتابين المذكورين يعقب قائلا: "مثل هذه الجمل في كلام ابن المقفع كثير جدا تجدونه في "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" و"كليلة ودمنة" ورسائله الخاصة التي كان يرسلها إلى إخوانه. وليس هذا يطعن في كفاية ابن المقفع ولا مقدرته الخاصة، فقد كان يكتب في أول عهد النثر الفنى بالوجود، فليس غربيا ألا يستقيم له النثر كما كان يستقيم لرجل كعبد الحميد. وليس ابن المقفع بدعا في هذا، فكتاب اليونان كانوا على مثل ما كان عليه ابن المقفع من ضعف في التعبير لأنهم لم يتعودوا أداء هذه المعاني من قبل. فليس على ابن المقفع حرج في أن تضطرب لغته وتستعصى عليه، وإنما الحرج على الذين يريدون أن يتخذوا من ابن المقفع مثلا وآية في البلاغة دون إمعان أو روية. وأنا أنصح لطلاب الأدب أن يحاوطوا عندما يريدون أن يتخذوا ابن المقفع نموذجا للتعبير والبلاغة" (المرجع السابق/ ٥ / ٦٠٢-٦٠٣).

وهذه الكلمات للأسف قد خرجت، كما هو واضح، من فم الدكتور طه دون أن تمر بعقله المحض، وإلا فإذا كان ابن المقفع مستشرقا أو يشبه المستشرقين فليس ثم من يستطيع القبض على زمام لغة القرآن إذن. ثم كيف يكون ابن المقفع كالمستشرقين، وهو العربى لغة وأدبا وثقافة أولا، ثم دينا أيضا بعد ذلك؟ لقد نشأ ابن المقفع فى محيط عربى وتعلم فى ذلك المحيط وتشرب ثقافة ذلك المحيط، أما المستشرقون فهم ناس أجانب لغة وأدبا وثقافة، وديننا كذلك، فوق أنهم يعيشون فى بلادهم بعيدا عن العرب على عكس ابن المقفع، الذى كان يعيش العرب فى كل مكان. أما اتصال المستشرقين بلغة العرب وأدب العرب وثقافة العرب فهو اتصال دراسة لا اتصال تشرب لتلك الثقافة، بل إن البغض والعداء والتشويه هو سيد الموقف عندهم إلا فى النادر الذى لا يقاس عليه. إن الاستشراق هو محض تخصص لا أكثر، أما ابن المقفع فقد كانت اللغة لغته، والثقافة ثقافته، لا يعرف شيئا غيرهما، كما كان

يعيش بين ظَهْرَانِيِ العرب ويعمل كاتباً عند بعض رؤساء العرب. كذلك لا أدري لم يميز طه حسين بينه وبين عبد الحميد في تلك النقطة، وكلاهما غير عربي الأصل؟ فلماذا كان ابن المقفع مستشرقاً، ولم يكن عبد الحميد بالمستشرق لا هو ولا سهل بن هارون ولا عبد القاهر ولا الزمخشري ولا الآلاف غيرهم ممن لا ينتمون إلى العروبة دماً وجنساً؟ وكيف لم يستقم التعبير لابن المقفع جرّاء مجيئه في أول عهد النشر الفنى بالوجود، واستقام لعبد الحميد رغم أنه أتى في نفس الفترة التي كان فيها النشر الفنى في أول عهده بالوجود أيضاً، وكان صديقاً لابن المقفع وعملاً معاً في الدواوين الحكومية؟ ألا إن هذا لغريب!

أما التعقيد المدعى في كتابات أديبنا الكبير فلم يحاول الدكتور طه أن يضع أيدينا على شيء منه، بل كل ما صنعه هو أنه أورد بعض النصوص مما كتب الرجل وزعم أن فيها تعقيداً والتواءً. وقد نظرت فيها فلم ألاحظ شيئاً من هذا الذي زعم. وهذا أحد تلك النصوص التي أوردتها في محاضرتي. وهو، على العكس مما ذهب إليه الدكتور طه، ينساب في سلاسة وفحولة وثقة وإحكام تركيب لا يتحقق إلا على يد فطاحل الكتاب. بل أكاد أقول إن طه حسين نفسه، على حلاوة أسلوبه المعروفة، لا يرقى أحياناً في إحكام الجملة إلى هذا المستوى. يقول ابن المقفع المظلوم: "إذا تراكت عليك الأعمال فلا تلمس الروح في مدافعها بالروغان منها، فإنه لا راحة لك إلا في إصدارها، وإن الصبر عليها هو الذي يخففها عنك، والضجر هو الذي يراكها عليك. فتعهد من ذلك في نفسك خصلة قد رأيتها تعترى بعض أصحاب الأعمال. وذلك أن الرجل يكون في أمر من أمره فيرد عليه شغل آخر أو يأتيه شاغل من الناس يكدره إتيانه فيكدر ذلك نفسه تكديراً يفسد ما كان فيه وما ورد عليه حتى لا يحكم واحداً منهما. فإذا ورد عليك مثل ذلك فليكن معك رأيك وعقلك اللذان بهما تختار الأمور، ثم اختر أولى الأمرين بشغلك فاشتغل به حتى تفرغ منه. ولا يعظمن عليك فوت ما فات وتأخير ما تأخر إذا عملت الرأي معاملة وجعلت شغلك في حقه. واجعل لنفسك في كل شغل غاية ترجو القوة والتمام عليها".

فأى قدرة هذه على بناء الكلام السلس المتين حتى إن الكلام ليأخذ الطريق يمينا مرة ويسارا مرة، أو يعترضه معترض من القول، أو يتقدم بعض عناصر الجملة ويتأخر بعضها الآخر، وابن المقفع رغم ذلك كله قابض على زمام الحديث قبضا لا تهز يده أو يفلت منه شيء . وانظر الجمال كله فى قوله: "مَعْمَلَه" (بصيغة المصدر الميمى) بدلا من "عَمَلَه" (بصيغة المصدر العادى) بما فى ذلك من طرافة وجرأة ورغبة فى الإدهاش وإدلال بامتلاك اللغة والإحاطة بها من أقطارها . ترى أى شيطان عبقرى من شياطين الإبداع أوحى لابن المقفع بهذه الصيغة؟ ودونك روابط الجمل والعبارات من مثل "وذلك أن"، "فإن" و"الفاء ولكن وُمِّمَّ" وما أشبهه، فافحصها على أقل من مهلك فلن تجد فيها شبهة من رائحة وهن . إنك هنا بإزاء جواهرى أريب يعرف أسرار جمال المعادن والأحجار الثمينة التى فى حوزته، ويعرف كيف يصوغ منها الحلوى المترفة التى لا يقدر قيمتها إلا الفاهمون . ولديك كذلك هندسة الجمل الأنيقة المنعشة، إذ هى هندسة مرنة مفعمة بالحياة بعيدة عن الجمود والسير على متوال واحد . ولهذا تجده يعتمد حسن التقسيم أحيانا، ويتركه أحيانا أخرى، ويطول الجملة أحيانا، ويقصرها أحيانا أخرى . كذلك نراه فى نصحه المخلص يراوح بين الأمر والنهى فلا يجرى هنا أيضا على وتيرة واحدة . ومن ثم كان هذا الإبداع الأسلوبى الشاهق بعكس ما زعم الدكتور طه على عادته فى حب مصادمة العقول بين الحين والآخر لوجه المصادمة .

ثم إن ابن المقفع لم يكن كاتباً مغموراً فيقال إن أسلوبه الذى لا يخلو من مشقة والتواء وعسر لم يكن يهتم به أحد، ومن ثم لم يُعَنَّ ناقداً نفسه فى رصد تلك العيوب، بل كان كاتباً مشهوراً له عدد من الرسائل التى تنبهها العيون نهياً وتأكلها أكلا، ولم يقل أحد من الأدباء والنقاد المعاصرين أو التالين له شيئا من هذا الذى يقوله طه حسين . أما ما ذكره من أن الأصمعى قد لاحظ أنه كان يلحن فيضيف "أل" إلى "كل" و"بعض"، وأن الجاحظ أخذ عليه أنه لم يكن يحسن كل ما يحاوله من الفنون فلا صلة بينه وبين الاتواء الأسلوبى، فضلا عن أن يذكرنا بالمستشرقين . وعلى كل حال فنحن

الآن نُدخِل "أل" على "بعض" و"كلّ" دون أن يرى أحد فيما نعمله التواء أو تعقيدا .
وغاية ما يمكن أن يقوله المعترض هنا إن العرب القدامى لم تكن تصنع هذا . وذلك إن
صح أنهم فعلا لم يستعملوه، فضلا عن أن عدم وجود هذا الاستعمال فى شعرهم
وشرهم لا يعنى بالضرورة أنه خطأ، فقد يكون مما سَكِت عنه، فهو عَفْوٌ بتعبير الرسول
عليه السلام . بل إن مجمع اللغة العربية قد توصل إلى أن هذا استعمال صحيح لا
غبار عليه .

وقد وجدت لفظة "الكل" فى قول ابن المقفع من كتاب "كليّلة ودمنة": "ورأس
الكلّ الحزم". كما أشار المعرى فى "عبث الوليد" إلى ما ذكره الأصمعى من أنه قرأ
ابن المقفع فلم يجد لديه ما يمكن أن يؤخَذ عليه سوى إدخاله الألف واللام على
"بعض" فى قوله: "العلم أكبر من أن يحاط بـكلّه، فخذوا البعض"، وهو ما يعنى أن
الأصمعى على جلالة قدره لم يجد فى كتابات الرجل كلها إلا هذا "اللحن" كما سماه .
أى أن كلام الأصمعى هو شهادة باقتدار الرجل لا انتقاص منه، إذ يكفى ذلك الأديب
نبلا أن تنحصر معانيه فى "لحن" واحد، وهذا إن عُدّت كلمة "البعض" لحنًا، وهى
ليست لحنًا بكل تأكيد كما سوف يرى القارئ حالا . فانظر كيف يقَلب طه حسين
مرامى الكلام إلى عكس وجهتها !

ولقد مجتث فى التراث العربى القديم شعرا ونثرا عن كلمة "البعض" و"الكل"،
فوجدت الجاحظ يستخدم هذه أو تلك أو كليهما معا فى أكثر من كتاب ورسالة له
ك"البرصان والعرجان" و"البيان والتبيين" و"الحيوان" و"البخلاء"، وكذلك وجدت
الأمر ذاته لدى المبرّد فى "الكامل"، وابن عبد ربه فى "العقد الفريد"، وابن جنى فى
"المبهيج فى تفسير أسماء شعراء الحماسة"، والآمدي فى "الموازنة بين أبى تمام
والبحتري"، والجرجاني فى "الوساطة"، وأبى هلال العسكري فى "ديوان المعانى"،
وقدامة فى "نقد الشعر"، والمرزوقى فى "الأزمنة والأمكنة" و"الأمالى"، وأبى حيان
فى "الإمتاع والمؤانسة"، والخالدئيين فى "الأشياء والنواظر"، وأبى الفرج فى "الأغانى"،
وباقوت الحموى فى "معجم الأدباء"، وابن رشيق فى "العمدة"، وبديع الزمان فى

"المقامات"، وكذلك عشرات الشعراء من القدماء والحديثين، وعلى رأسهم عبد الله بن الزبير وأبو الشيبان والبحتري وابن الرومي وصالح بن عبد القدوس والخزيمي والمنتبي وأبو فراس والشريف الرضي.

أما أن الرجل لم يكن يحسن كل ما يتناوله من الفنون، فمن منا يا ترى يحسن كل ما يحاول من الآداب؟ إن لكل منا، مهما تكن عبقرته، مدى ينتهي إليه: سواء في عدد الفنون التي يتقنها أو في المستوى الإبداعي الذي يبلغه، وهذا أمر لا يقبل الماراة. وعمل كل حال فما منا أحد إلا وله مواضع يتعجب فيها ذهنه أو يصيبه السهو فيركب الجمل حينذاك تركيباً لا يرضى هو أول واحد عنه في حالة صحوه قبل أن ينتقده الآخرون. وليس طه حسين نفسه استثناءً في هذا.

ولكى نعرف المكانة التي يحتلها ابن المقفع وأدبه في نفوس القدماء علينا أن نراجع بعض ما قاله كبارهم: ففي "البيان والتبيين" للجاحظ سيد الكتاب والأدباء والمفكرين نقل عن ابن قوهي: "قال إسحاق بن حسان بن قوهي: لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع أحد قط. سئل: ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة: فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل. فعامّة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة. فأما الخطب بين السماطين، وفي إصلاح ذات البين، فالإكثار في غير خطب، والإطالة في غير إملال. وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أنّ خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته. كأنه يقول: فرّق بين صدر خطبة النكاح وبين صدر خطبة العيد، وخطبة الصلح وخطبة التواهب، حتى يكون لكل فن من ذلك صدر يدل على عجزه. فإنه لا خير في كلام لا يدل على معنائه، ولا يشير إلى مغزاه، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزلت. قال: فقيل له: فإن مل السامع الإطالة التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ قال: إذا أعطيت

كل مقام حقّه، وقرمتَ بالذي يجبُ من سياسة ذلك المقام، وأرضيتَ من يعرف حقوقَ الكلام، فلا تهتمّ لما فاتك من رضا الحاسد والعدوّ، فإنه لا يرضيهما شيءٌ. وأمّا الجاهل فلستَ منه وليس منك. ورضا جميع النَّاس شيءٌ لا تقاله... قال: وسئل ابنُ المقفع عن قول عمر رحمه الله: مَا يَصْعَدُنِي كَلَامٌ كَمَا تَصْعَدُنِي خُطْبَةُ النِّكَاحِ. قال: ما أعرفه إلا أن يكون أراد قُربَ الوجوه من الوجوه، ونظَرَ الجِداق من قُرب في أجواف الجِداق. ولأنه إذا كان جالساً معهم كانوا كأنهم نظراً وأكفاءً، فإذا غلا المنبر صاروا سوقاً ورعيّةً.

وفى بعض رسائل الجاحظ الأخرى قرأ ما يلي: "ومن المعلمين ثم من البلغاء المتأدبين عبد الله بن المقفع، ويكنى: أبا عمرو. وكان يتولى لآل الأهم، وكان مقدّماً في بلاغة اللسان والقلم والترجمة واختراع المعاني وابتداع السير". ولعلنا لم ننس بعدُ إقرار الجاحظ بأنه كان في صدر حياته الإبداعية إذا أراد أن يروح شيئاً كتبه وينفقه بين القراء نسبه إلى ابن المقفع أو من في مكاتبه الأدبية! فهذا مؤشر على المكانة العظيمة التي كان يشغلها ابن المقفع من نفس ذلك الأديب والمفكر العظيم!

وفى "البصائر والذخائر" للتوحيدى، وهو من أئمة البيان الشاهقين، قرأ: "قال أبو العيناء: كلام ابن المقفع صريح، ولسانه فصيح، وطبعه صحيح. كأن كلامه لؤلؤ منثور، أو وشي منشور، أو روض ممطور". وفيها أيضاً على لسان الأصمعي، الذي استشهد طه حسين به خطأ على أن فى أسلوب ابن المقفع التواء ومشقة: "قال ابن المقفع لبعض الكتاب: إياك والتبّع لوخشيّ الكلام طمعا في نيل البلاغة، فإن ذلك العي الأكبر". وفى "أمالي" المرتضى: "وكان ابن المقفع، مع قلة دينه، جيد الكلام فصيح العبارة، له حكم وأمثال مستفادة". ويقول الزمخشري فى "ربيع الأبرار" إن رسالة ابن المقفع المسماة بـ"اليتيمة" لى مضرب المثل فى البلاغة. وشهد له الصغانى فى "العباب" بأنه كان فصيحاً بليغاً. وفى "خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب" لعبد القادر البغدادي شهادة حاسمة بأن "ابن المقفع كاتب بليغ"، وإن شفع هذه الشهادة بأنه زنديق! ساحه الله!

ويشير بديع الزمان الهمداني في "المقامة الجاحظية" إلى أنه كان مثالا لبراعة الوصف وذراية الكلام. كما وصفه ابن خلكان في ترجمته له بـ "وَقِيَاتِ الْأَعْيَانِ" بأنه "الكاتب المشهور بالبلاغة، صاحب الرسائل البديعة". وفي "الفهرست" لابن النديم أن "بلغاء الناس عشرة: عبد الله بن المقفع، عمارة بن حمزة، حجر بن محمد...". وأن "الكتب المجمع على جودتها: عهد أردشير، كليلة ودمنة، رسالة عمارة بن حمزة الماهانية، اليتيمة لابن المقفع، رسالة الحسن لأحمد بن يوسف".

وإن قلما يقع له ما كان يقع لقلم ابن المقفع فيتصرف ربه كما كان يتصرف ربُّ القلم المقفَعِ لخليق الأيقع فيما زعم طه حسين وقوع أدبنا الكبير فيه من التعقيد والالتواء والعجمة التي قال إنها تشبه عجمة المستشرقين. جاء مثلا في كتاب "إعجاب الكتاب" لابن الأبار: "قال ابن عبد ربه: بلغني أن صديقا لكلثوم العتابي أتاه يوما فقال له: اصنع لي رسالة. فاستمد مدة، ثم علق القلم، فقال له صاحبه: ما أرى بلاغتك إلا شاردة عنك. فقال له العتابي: إني لما تناولت القلم تداعت عليّ المعاني من كل جهة، فأحببت أن أترك كل معنى حتى يرجع إلى موضعه ثم أجيتي لك أحسنها. وهذا كالذي روي عن ابن المقفع من أنه كان كثيرا ما يقف قلمه، فقيل له في ذلك، فقال: إن الكلام يزدهم في صدري، فيقف قلبي لتخيره!". الله! الله! ما هذه الصورة الموثقة؟ إن رجلا كهذا لا يمكن أن يصدق عليه ما زعمه بحقه الدكتور طه، إذ مثله يعرف أن القلم قد يكون في بعض الظروف مركبا صعبا يحتاج إلى رياضة وصبر وحكمة، ولا يؤخذ عنفا واعتسافا. وحرى بمثله ألا يقسر قلمه ساعتئذ على ما لا يطاوعه فيه، بل يأخذه بالحسنى حتى يلين له ويتقاد ويعمل كل ما يريده منه عن طواعية ورضا.

ومن الطريف أن يعزف حنا الفاخوري ذات النعمة الطاهاحسينية في تسرع يقتدر إلى المراجعة والتثبت، إذ أتى إلى جملة في "كليلة ودمنة" فعلق عليها زاعما أن "توخى السهولة في موضوع بالغ الصعوبة جعل ابن المقفع على شيء من العنت في الترجمة وتأدية المعاني، فوقع في بعض الغموض أحيانا، ووقع في جملة بعض التداخل

إلى حدٍ يستحيل تفسيرها إلى عبارات، كما فى قوله: "وأما الوزتان اللتان رأيتهما طارتا من وراء ظهرك فوقعتا بين يديك فإنه يأتيك من ملك بلخ فرسان ليس على الأرض مثلها فيقومان بين يديك". والحق الذى لا مرية فيه أن الفاخورى لا يعرف عم يتحدث، وأغلب الظن أنه يردد ما قاله طه حسين دون تفكير. ذلك أن المعنى واضح مشرق ليس فيه أى تعقيد أو عنت، إذ المقصود هو تفسير الحلم الذى رأى الملك. فكان الحكيم قد قال للملك: أما الحلم الفلانى فتفسيره كذا وكذا. وعلى هذا فإن الوزتين اللتين حلم بهما العاهل الهندى معناهما فرسان عديما الشبيه يرسلهما ملك بلخ فيقومان بين يدي الملك. وهذا حوار الملك والحكيم فى سياقه، وأورده أمام القارئ كى يحكم بنفسه على ما يقول الفاخورى: "رأيت فى المنام ثمانية أحلام فقصصتها على البراهمة، وأنا خائف أن يصيبني من ذلك عظيم أمر مما سمعت من تعبيرهم لرؤياي. وأخشى أن يُقصب مني ملكي أو أن أُغلب عليه. فقال له الحكيم: إن شئت فاقصص رؤياك عليّ. فلما قص عليه الملك رؤياه قال: لا يحزنك أيها الملك هذا الأمر، ولا تحف منه: أما السمكان الحمراء واللتان رأيتهما قائمتين على أذنايهما فإنه يأتيك رسول من ملك نهاوند بعلبة فيها عقدان من الدرّ والياقوت الأحمر قيمتهما أربعة آلاف رطل من ذهب فيقوم بين يديك. وأما الوزتان اللتان رأيتهما طارتا من وراء ظهرك فوقعتا بين يديك فإنه يأتيك من ملك بلخ فرسان ليس على الأرض مثلها فيقومان بين يديك. وأما الحية التي رأيتها تدب على رجلك اليسرى فإنه يأتيك من ملك صنجين من يقوم بين يديك بسيف خالص الحديد لا يوجد مثله". أى أن كلمة "فإنه" تشير إلى أن هذا هو تفسير الحلم. ويمكننا أن نخذفها ونضع موضعها كلمة "فمعناهما". هكذا بكل بساطة ودون تطاول على ابن المقفع أو التحذلق بخطته على غير أساس. وأصح من كلام الفاخورى قول بطرس البستاني فى كتابه: "أدباء العرب فى الأعصر العباسية" عن "كليلة ودمنة": "فى هذا الكتاب يتجلى أسلوبه البديع الذى رفع به مستوى النثر العربى إلى أعلى درجات الفن وأشرفها".

أما ما أثبتته د. عبد الوهاب عزام فى المقدمة التى كتبها للطبعة الأولى من "كيلة ودمنة" من مآخذ على ترجمة ابن المقفع لذلك الكتاب من التزام بالحرفية أحيانا، فقد يكون له توجيه مقبول: فمن ذلك قوله: "غلب على صاحب البيت النعاسُ وحمله النوم"، الذى يعلق الدكتور عزام على جملة الأخيرة بأنها ترجمة حرفية للأصل الفارسى: "خواب أورابرد"، وأرى أنا أنه لا بأس بهذا، إذ قد يكون فى نقل تلك العبارات والصور الأجنبية إغناء للعربية وإنعاش لها بدلا من أن نظل نردد ما شببنا وشبنا عليه من صور تقليدية. و"حَمَلَه النوم" صورة جميلة تعنى أن النوم قد نقل الشخص بعيدا عن عالم الحس واليقظة فلم يستطع المقاومة، أو أنه لم يتكلف النوم بل أتاه النوم وحمله حملا. وللدكتور طه حسين (زميل الدكتور عزام فى تحقيق ذلك الكتاب) أشياء من هذه فى كتاباته لا يفكر أحد فى أخذها عليه، كتوله عنن لا طال هذا ولا ذاك: "سقط بين كرسيين"، (*Être assis entre deux chaises*,)، مما يشبه إلى حد بعيد قولنا فى مصر: "رقص على السلم"، أو "لا طال بلح الشام ولا عنب اليمن"، وقوله، فىمن ضاعت عليه الفرصة فلم يستطع أن ينبجز المطلوب إلا بعد فوات الأوان، إنه أقبل على عمله يؤديه فى الساعة الرابعة عشرة" (كما نقول الآن: "يلعب فى الوقت الضائع"، وهذا التعبير الأخير بدوره تعبير أجنبى مأخوذ من عالم الكرة). وهو أحيانا ما يردف مثل هذين التعبيرين بقوله: "كما يقول الفرنسيون". وأحيانا ما أقول أنا عن المطر المنهمر كالسيول: "الدنيا تمطر قططا وكلابا"، مستعيرا هذا التعبير الظريف من الإنجليزية، أو أعلق على من يحكى شيئا يأبى أن يدخل العقل: "نعم، قد تطير الخنازير".

وأما قول ابن المقفع فى الكتاب ذاته: "وعرفت أنى إن أوافقه أكن كالمصدق المخدوع، كالذى زعموا أن جماعة من اللصوص ذهبوا إلى بيت رجل من الأغنياء..."، الذى اتقد د. عزام تركيب الجملة فيه لعدم وجود ضمير يعود على "الذى" وتفسيره إياه بأن ابن المقفع قد ترجم الاسم الموصول الفارسى: "كه" كما هو على أساس أن هذا الاسم لا يأخذ فى لغة الفرس أى ضمير، فقد وجدت أن الجملة

قد وردت في النسختين الضوئيتين اللتين أنزلتهما من المشبأك على النحو الآتي:
 "وعرفت أنني إن أوافقه أكن كالمصدق المخدوع كالذي زعموا في شأنه أن جماعة من
 اللصوص ذهبوا إلى بيت رجل من الأغنياء... " بما لا يتعلق عليه به متعلق. وحتى
 لو كانت ملاحظات الدكتور عزام صحيحة فهذا ينبغي أن يفسر بما تقع فيه كلنا من
 سهو حين نكتب، إذ العبرة لا بالوقوع في مثل تلك الغلطات مرة، بل بتكرارها
 واطرادها، لأن هذا الاطراد هو المحك الحقيقي الذي على أساسه يصح اتهام
 الشخص بالخطأ.

ومن هنا فإني أستغرب أشد الاستغراب قول القاسم بن إبراهيم عن أسلوب
 ابن المقفع الذي يرد عليه في رسالته التي بين أيدينا: "ثم خلف من بعد ماني إلى
 الحيرة والهلكات، خلف سوء استخلفه إبليس على ما خلف ماني من الضلالات،
 يسمى: ابن المقفع، عليه لعنة الله بكل مرأى ومسمع... فوضع كتابا أعجمى البيان،
 حكم فيه لنفسه بكل زور وبهتان...". وسر استغرابي أمران: الأول أنه يشير إلى
 ابن المقفع بقوله إنه "يسمى: ابن المقفع"، وكأن ابن المقفع رجل نكرة مجهول وليس سيذا
 من سادات البيان والإبداع يعرفه القاصي والداني ولا يسع أحدا من العرب
 والمسلمين، وبالذات في ذلك الوقت، أن يجمله. وعلى هذا فإني لا أستبعد أن يكون
 المقصود "ابن مقفع" آخر، وبخاصة أنه لا يسميه بالاسم الذي نعرفه به، وهو "عبد
 الله بن المقفع" بل يكتفى بـ "ابن المقفع" ليس إلا. والأمر الثاني أنه يتحدث عما حبره
 ذلك الشخص في معارضة القرآن بوصفه "كتابا أعجمى البيان"، فضلا عن معايرته
 ابن المقفع ذاته بـ "جهله باللسان، وقلة علمه بمخارج القرآن"، وهو ما لا يحظر ببال
 أحد ممن يعرفون قيمة ما أبدع ابن المقفع أن يقوله، إذ رأيناهم جميعا يقرون له بالبراعة
 والإحسان رغم ذكر بعضهم أنه كان يُتهم بالزندقة. ثم إنه يقول عن ابن المقفع إنه
 "بلغني عن الحمقى منه انتشار، وتابعت باتشاره علي أخبار، ورفعت إلينا منه
 مسائل عن ابن المقفع، لم آمن أن يكون بمثلها اختدع في مذهبه كل محتدع، فرأيت من
 الحق علينا جوابها، وقطع ما وصل به من باطله أسبابها"، وهو ما قد يفهم منه أن

ابن المقفع هذا شخص كان يعيش في عصر القاسم بن إبراهيم على غير مبعده منه، وله أتباع تأثروا بكلامه وضلوا بضلاله. كما يذكر القاسم بن إبراهيم أن لابن المقفع هذا مسائل طرحها على المسلمين يريد الجواب عنها. وهذا أمر لم يُعرف عن ابن المقفع صاحب "كلیلة ودمنة". ولو كان هو ابن المقفع الذي نعرفه لكان قد ذكر شيئاً يشير إليه.

فإذا رجعنا مرة أخرى إلى المعارضة المنسوبة لابن المقفع راعنا أن نصوصها تخلو من سمة بارزة في كتاباته، ألا وهي ميله القوي إلى الإجمال الذي يتبعه بالتفصيل والتقسيم كما في النص التالي، وهو من "الأدب الكبير": "اعلم أن الملك ثلاثة: ملكُ دين، وملكُ حزم، وملكُ هوى. فأما ملكُ الدين فإنه إذا أقام للرعية دينهم، وكان بينهم هو الذي يعطيهم الذي لهم ويلحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، وأنزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم. وأما ملكُ الحزم فإنه يقومُ به الأمر ولا يسلمُ من الطعن والتسخط. ولن يضر طعنُ الضعيفِ مع حزمِ القوي. وأما ملكُ الهوى، فب ساعةٍ ودمارٍ دهر".

كما أن السجع فيها بارزٌ بروزاً قوياً على حين لم يكن السجع من السمات الأسلوبية لدى ابن المقفع. وهذه بضع أسئلة على هذا الذي تقول: "تافر الله الإنسان فقال: "فليدع ناديه، سندع الزبانية"، ثم اقتخر بقلبه لقربة أو لأمة أهلها من الأمم الخالية"، "كون شيء لا من شيء لا يقوم في الوهم له مثال، وما لا يقوم في الوهم مثاله فمحال"، "فما باله إذا أراد إنزاله لم يطوه حتى لا يتاله شيطان مريد، ولا مطيع رشيد، إلا رسوله من بين خلقه وحده، فيكون هو الذي ثبت ريشده؟"، "ألا خلق الله الناس أبراراً، ومنعهم من أن يكونوا أشراراً؟"، "إنه أصمَّ خلقه أو أعماهم كما توهم، أو جبرهم على عصيانه، أو حال بين أحد وبين إيمانه، أو أنه أمرضهم، أو عذب بغير ذنب بعضهم"، "ومن أين تدري أن هذه نعمته، وأن مُحدثها إحسانه وكرمه". ولم يكن ابن المقفع هو الوحيد في زمنه الذي لا يستعمل السجع، بل كان ذلك الامتناع ديدن تلك العصور المتقدمة، إذ "كان المتقدمون لا يحفلون بالسجع ولا

يقصدونه بنةً إلا ما أتت به الفصاحة في أثناء الكلام، واتفق عن غير قصد ولا اكتساب. وإنما كانت كلماتهم متوازنة، وألفاظهم متناسبة، ومعانيهم ناصعة، وعبارتهم رائقة، وفصولهم متقابلة، وجمل كلامهم متماثلة. وتلك طريقة الإمام علي عليه السلام ومن اقتفى أثره من فرسان الكلام كابن المقفع، وسهل بن هارون، وإبراهيم بن العباس، والحسن بن سهل، وعمرو بن مسعدة، وأبي عثمان الجاحظ، وغير هؤلاء من الفصحاء والبلغاء" كما لاحظ ابن أبي الإصبع عن حقي في كتابه: "تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر".

ولكيلا ننخدع بحكاية معارضة ابن المقفع للقرآن هأنذا أسوق للمرة الثانية رواية أخرى مختلفة عما قاله ابن طباطبا، وهي الرواية التي سبق أن طالعناها للباقلاني. ومنها نرى أن الأمر لا يعدو أن يكون حكايات يراد منها الطعن في دين الرجل دون أي دليل يمكن الاستناد إليه. جاء في "إعجاز القرآن" للباقلاني: "وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن. وإنما فزعوا إلى "الدرة اليتيمة"، وهما كتابان: أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل، فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى. والآخر في شيء من الديانات، وقد تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل. وكتابه الذي بيناه في الحكم منسوخ من كتاب بزرجمهر في الحكمة. فأني صنّع له في ذلك؟ وأي فضيلة حازها فيما جاء به؟ وبعد، فليس يوجد له كتاب يدعى مُدْع أنه عارض فيه القرآن، بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره. فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد. ولا يمتنع أن يشبهه عليه الحال في الابتداء، ثم يلوح له رشده، ويبين له أمله، ويتكشف له عجزه. ولو كان بقي على اشتباه الحال عليه لم يخف علينا موضع غفلته، ولم يشبهه لدينا وجه شبهته. ومتى أمكن أن تدعي القرس في شيء من كتبهم أنه معجز في حسن تأليفه وعجيب نظمه؟". فما هو ذا عالم ديني متحمس للقرآن كالباقلاني صنّف كتابا في إعجاز القرآن هو أشهر الكتب في بابيه يصف ما قيل عن معارضة ابن المقفع للقرآن بأنه ادعاء لا يثبت على التمهيص لأنه لا يوجد كتاب له

فى هذا الموضوع. ثم يضيف أن هناك رواية أخرى تقول إنه حاول معارضة القرآن فعلا، إلا أنه استبان له أن ذلك أمر فوق الطاقة فانصرف عنه وأقر بجزئه بعدما تاب له رشده. وبالمثل نرى الباقلانى غير مطمئن إلى هذه الحكاية أيضا.

كذلك نسوق للمهوسين بالروايات الخارئين عليها عُمَيَّا وَصَمَّا وَبُكْمًا الرواية التالية التى من شأنها أن تبصرهم أن اتهام ابن المقفع لا يستند إلى أى دليل: "تفاقت كثير من الكتب قصة ابن المقفع مع ثلاثة من الدهريين فى محاولتهم معارضة القرآن حيث رَوَوْا عن هشام بن الحكم قوله: اجتمع فى بيت الله الحرام أربعة من مشاهير الدهرية وأعظم الأدياء فى العصر العباسي، وهم عبد الكريم بن أبي العوجاء وأبو شاكر الديصاني وعبد الله بن المقفع وعبد الملك البصري، فحاضوا فى حديث الحج ونبي الإسلام صلى الله عليه وسلم وما يحدونه من الضغط على أنفسهم من قوة أهل الدين. ثم استقرت آراؤهم على معارضة القرآن، الذى هو أساس الدين ومحوره، ليستقط اعتباره من معارضتهم إياه ومباراتهم له. فعرض كل واحد منهم أن ينقض ربا من القرآن إلى السنة التالية. فإذا انتقض كله، وهو الأصل، انتقض كل ما ينبنى عليه أو يتفرع منه. ففترقوا على أن يجتمعوا فى العام القابل. ولما اجتمعوا فى الحج القابل وتساءلوا عما فعلوه اعتذر ابن أبي العوجاء قائلا: أدعشتني آية "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" (الأنبياء/ ٢٢)، فشغلتني بلاغتها وحجتها البالغة. واعتذر الثاني، وهو الديصاني، قائلا: أدعشتني آية "يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِّثْلُ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ" (سورة الحج/ ٧٣)، فشغلتني عن عمله. وقال ابن المقفع: أدعشتني آية نوح "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ ائْقِلِي وَعِيشِ الْمَاءِ وَقْضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" (سورة هود/ ٤٤)، فشغلتني عن الفكرة فى غيرها. وقال رابعهم، وهو البصري: أدعشتني آية "فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا" (سورة يوسف/ ٨٠)، فشغلتني بلاغتها الموجزة عن التفكير فى غيرها".

أفلم يجد التعساء موضعاً يجتمعون فيه لتحدى القرآن إلا المسجد الحرام؟ أية مفارقة هذه؟ ثم متى ذهب ابن المقفع إلى الحجاز وزار مكة؟ ومن يا ترى نقل لنا وقائع تلك الجلسة ونتائجها؟ ليس من المعقول أن يقول أحد منهم عن نفسه إنه كان ينوى معارضة القرآن، ثم يقرّ فوق ذلك على نفسه بالعجز؟ وفوق هذا فإن الحكاية تسكت عن وجوه البلاغة في الآية التي أوقفت كلا منهم وأقنعتهم بعيب المعارضة، مكفنية بالنص على الآية دون أى شيء آخر، مع أن هذه التكت البلاغية هي التي تدور عليها عقدة القصة من أولها إلى آخرها. على أية حال يكفى في نفس الحكاية أن ابن المقفع لم يذهب ولا ذهب أى من هؤلاء المذكورين إلى مكة.

وهناك حكاية أخرى عن ابن المقفع أوردها ابن بابويه القمي في كتابه: "التوحيد"، وتدور وقائعها أيضاً في البلد الحرام وعند الكعبة وأثناء الطواف، وهي كاذبة كسالفها لأن ابن المقفع، كما قلنا، لم ير مكة ولم يذهب إلى المسجد الحرام. تقول الحكاية على لسان أحمد بن محسن الميثمي: "كنت عند أبي منصور المتطبب، فقال: أخبرني رجل من أصحابي، قال: كنت أنا وابن أبي العوجاء وعبد الله بن المقفع في المسجد الحرام، فقال ابن المقفع: ترؤن هذا الخلق؟ (وأوماً بيده إلى موضع الطواف). ما منهم أحد أوجب له اسم "الإنسانية" إلا ذلك الشيخ الجالس (يعني جعفر بن محمد عليهما السلام). فأما الباقر فرعاعٍ وبهائم. فقال له ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: لأني رأيت عنده ما لم أر عندهم. فقال ابن أبي العوجاء: ما بُدّ من اختبار ما قلت فيه منه. فقال له ابن المقفع: لا تفعل، فإني أخاف أن يفسد عليك ما في يدك. فقال: ليس ذا رأيك، ولكنك تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إياه الحل الذي وصفت. فقال ابن المقفع: أما إذ توهمت عليّ هذا فقم إليه، وتحفظ ما استطعت من الزلل، ولا تشن عتاك إلى استرسال يسلمك إلى عقاب، وسمه ما لك أو عليك. قال: فقام ابن أبي العوجاء، وبقيت أنا وابن المقفع، فرجع إلينا فقال: يا ابن المقفع، ما هذا بيشر. وإن كان في الدنيا روحاني يتجسد إذا شاء ظاهراً، ويتروح إذا شاء باطناً، فهو هذا.

فقال له: وكيف ذاك؟ فقال: جلست إليه، فلما لم يبق عنده غيري ابتدأني فقال: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء، وهو على ما يقولون (يعني أهل الطواف)، فقد سلّموا وعطبتّم. وإن يكن الأمر على ما تقولون، وليس كما تقولون، فقد استوتّم أتمّ وهم. فقلت له: يرحمك الله! وأي شيء تقول؟ وأي شيء يقولون؟ ما قولي وقولهم إلا واحد. قال: فكيف يكون قولك وقولهم واحدا وهم يقولون: إن لهم معادا وثوابا وعقابا ويدينون بأن للسماء إلهًا وأنها عُمران، وأتمّ تزعمون أن السماء خراب ليس فيها أحد. قال: فاغتمتها منه فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما تقول أن يظهر لخلقهم ويدعوهم إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان؟ ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل، ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به؟ فقال لي: ويلك! وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك: نشوؤك ولم تكن، وكبرك بعد صغرك، وقوتك بعد ضعفك، وضعفك بعد قوتك، وسقمك بعد صحتك، وصحتك بعد سقمك، ورضاك بعد غضبك، وغضبك بعد رضاك، وحنزك بعد فرحك، وفرحك بعد حزنك، وحبك بعد بغضك، وبغضك بعد حبك، وعزمك بعد إباتك، وإباتك بعد عزمك، وشهوتك بعد كراهتك، وكراهتك بعد شهوتك، ورجبتك بعد رهبتك، ورهبتك بعد رغبتك، ورجاؤك بعد يأسك، ويأسك بعد رجائك، وخاطرك بما لم يكن في وهمك، وعزؤب ما أنت معتدّه عن ذهنك؟ وما زال يعدّ عليّ قدرته التي هي في نفسي التي لا أدفعها حتى ظننت أنه سيظهر فيما بيني وبينه".

وواضح أن الحكاية إنما صنعت لتمجيد سعة علم جعفر بن محمد وقدرته على معرفة الغيب والإشادة بإنسانيته وتقواه. ثم كيف عرف ابن المقفع أن جعفر بن محمد يختلف عن سائر من كانوا في المسجد الحرام أو آنذاك؟ هل كان يشمّ على ظهر يده؟ وكيف عرف أنه سوف يهزم صديقه ابن أبي العوجاء في حوارهما معه؟ وما دام هذا هو رأيه في جعفر وفي علمه وعقيدته، فلماذا لم يهجر الزندقة ويدخل معه فيما هو فيه من تقوى وإنسانية عالية؟ ولو كان زنديقا كما تردّد الحكاية أن تقول، فكيف أتى على جعفر بن محمد رغم ما كان عليه جعفر هذا من تدين، والتدين ينافي

الزندقة ويغضها ويدينها ويدين صاحبها؟ أليس في هذا التناقض وحده ما يدل على أن الحكاية مزيفة لا تثبت على التمحيص؟

ثم هذه رواية ثالثة عن ابن المقفع ومعارضته للقرآن، وهي منقولة عن كتاب: "الإسلام يتحدى" لوحيد الدين خان، الذي نقلها بدوره عن أحد السمشريين: "والحادث كما جاء عن لسان المستشرق هو أن جماعة من الملاحدة والزنادقة أزعجهم تأثير القرآن الكبير في عامة الناس فقرروا مواجهة تحدي القرآن، واتصلوا لإتمام خطتهم بعبد الله بن المقفع (٧٢٧م)، وكان أدبيا كبيرا وكاتبًا ذكيا يُعْتَدُّ بكفاءته، فقبل الدعوة للقيام بهذه المهمة، وأخبرهم أن هذا العمل سوف يستغرق سنة كاملة، واشترط عليهم أن يتكفلوا بكل ما يحتاج إليه خلال هذه المدة. ولما مضى على الاتفاق نصف عام عادوا إليه، وبهم تطلع إلى معرفة ما حققه أديبهم لمواجهة تحدي رسول الإسلام. وحين دخلوا غرفة الأديب الفارسي الأصل وجدوه جالسا والقلم في يده، وهو مستغرق في تفكير عميق، وأوراق الكتابة متناثرة أمامه على الأرض، بينما امتلأت غرفته بأوراق كثيرة كتبها ثم مزقها. لقد حاول هذا الكاتب العبقرى أن يبذل كل مجهود عساه أن يبلغ هدفه، وهو الرد على تحدي القرآن المجيد، ولكنه أصيب بإخفاق شديد في محاولته هذه حتى اعترف أمام أصحابه، والحجل والضيق يملكان عليه نفسه، أنه على الرغم من مضي ستة أشهر حاول خلالها أن يجيب علي التحدي فإنه لم يفلح في أن يأتي بآية واحدة من طراز القرآن! وعندئذ تخلى ابن المقفع عن مهمته مغلوبا مستخدما". وقد سبق أن أورد المستشرق المجرى إجناتس جولدتسيهر هذه الرواية في كتابه المشهور: "Muhammedanische Studien" (Halle, 1888, V. II, P. 401 ff).

كذلك لا ينبغي أن يفوتني التنبيه إلى أن ثمة رواية رابعة في أمر ابن المقفع حكاها الإمام الجويني في كتابه: "الشامل في الأصول"، وأوردها وعلق عليها كل من ابن الجوزي (في "صيد الخاطر") وابن خلكان (في "وَقِيَّاتُ الْأَعْيَانِ")، مع بعض الاختلاف بين ما كبه هذا وما كبه ذلك. وهذه الرواية تربتنا كيف أن الأمر يحتاج إلى

يقظة في التعامل معها ومع أمثالها وإلى وجوب الاستعانة بالعقلية الناقدة عند التعرض لها، وإلا وجد الإنسان نفسه حائرا بائرا لا يستطيع أن يصل إلى شيء أو يروى الشيء وتقيضه أو يقول كلاما لا يقبله التاريخ ولا العقل: فأما ابن الجوزي فيكتب في باب "الفقه يحتاج إلى جميع العلوم" "يوجب" على الفقيه أن يطالع من كل فن طرفا من تاريخ وحديث ولغة وغير ذلك، فإن الفقيه يحتاج إلى جميع العلوم، فليأخذ من كل شيء منها مهما... وقد ذكر أبو المعالي الجويني في أواخر كتاب "الشامل في الأصول"، قال: "قد ذكرت طائفة من الثقات المعتنين بالبحث عن البواطن أن الحلاج والجبائي القرمطي وابن المقفع تواصلوا على قلب الدول وإفساد المملكة واستعطاف القلوب، وارتاد كل منهم قطرا: فقطن الجبائي في الإحساء، وتوغل ابن المقفع في أطراف بلاد الترك، وقطن الحلاج ببغداد، فحكّم عليه صاحبا بالهلكة والقصور عن بلوغ الأمنية لبعده أهل بغداد عن الانخداع وتوفر فطنتهم وصدق فراستهم". قلت: ولو أن هذا الرجل أو من حكى عنه عرف التاريخ لعلم أن الحلاج لم يدرك ابن المقفع، فإن ابن المقفع أمر بقتله المنصور فقيل في سنة أربع وأربعين ومائة، وأبو سعيد الجبائي القرمطي ظهر في سنة ست وثمانين ومائتين، والحلاج قتل سنة تسع وثلاثمائة. فزمانا القرمطي والحلاج متقاربان، فأما ابن المقفع فكلا. فينبغي لكل ذي علم أن يلم بباقي العلوم، فيطالع منها طرفا، إذ لكل علم بعلم تعلق. وأقبح بمحدث يسأل عن حادثة فلا يدري، وقد شغله منها جمع طرق الأحاديث. وقبيح بالفقيه أن يقال له: ما معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا؟ فلا يدري صحة الحديث ولا معناه. نسأل الله عز وجل همة عالية لا ترضى بالتقاض بمنه ولطفه".

وأما ابن خلكان فبعد أن أكد أن تاريخ قتل ابن المقفع "لم يكن بعد سنة خمس وأربعين ومائة، وإنما كان فيها أو فيما قبلها" عقب بأنه "إذا كان كذلك، فكيف يتصور أن يجتمع (أي ابن المقفع) بالحلاج والجنابي كما ذكره إمام الحرمين رحمه الله تعالى؟ ومن ها هنا حصل الغلط. وأيضا فإن ابن المقفع لم يفارق العراق، فكيف يقول: إنه توغل في بلاد الترك، وإنما كان مقيما بالبصرة ويتردد في بلاد العراق، ولم تكن

بغداد موجودة في زمنه؟ فإن المنصور أنشأها في مدة خلافته، فاخطأها في سنة أربعين ومائة، واستم بناءها ونزلها في سنة ست وأربعين، وفي سنة تسع وأربعين تم جميع بنائها ...

ولما وقفت على كلام إمام الحرمين رحمه الله تعالى، ولم يمكن أن يكون ابن المقفع أحد الثلاثة المذكورين، قلت: لعله أراد المقفع الخراساني الذي ادعى الربوبية، وأظهر القصر... ويكون الناسخ قد حرّف كلام إمام الحرمين فأراد أن يكتب "المقفع" فكُتب "المقفع"، فإنه يقرب منه في الخط، فيكون الغلط والتحرّف من الناسخ لا من الإمام. ثم أفكرت في أنه لا يستقيم أيضا لأن المقفع الخراساني قتل نفسه بالسم في سنة ثلاث وستين ومائة كما ذكرناه في ترجمته، فما أدرك الحلاج والجنابي أيضا.

وإذا أردنا تصحيح هذا القول وأن ثلاثة اجتمعوا وافقوا على الصورة التي ذكرها إمام الحرمين فما يمكن أن يكون الثالث إلا ابن السلمغاني، فإنه كان في عصر الحلاج والجنابي، وأموره كلها مبنية على التموهيات. وقد ذكره جماعة من أرباب التاريخ، فقال شيخنا عز الدين بن الأثير في تاريخه الكبير في سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة فصلا طويلا اختصرته، وهو: وفي هذه السنة قتل أبو جعفر محمد بن علي السلمغاني المعروف بـ"ابن أبي العزاقر". وسبب ذلك أنه أحدث مذهباً غالياً في التشيع والتناسخ وحلول الإلهية فيه إلى غير ذلك مما يحكيه، وأظهر ذلك من فعله أبو القاسم الحسين بن روح، الذي تسميه الإمامية: "الباب". فطلب ابن السلمغاني فاستتر وهرب إلى الموصل وأقام سنين، ثم انحدر إلى بغداد، وظهر عنه أنه يدعي الربوبية. وقيل: إنه تبعه على ذلك الحسين بن القاسم بن عبيد الله بن سليمان بن وهب الذي ورز للمقتدر بالله وابنا بسطام وإبراهيم بن أحمد بن أبي عون وغيرهم، وطلبوا في أيام وزارة ابن مقلّة للمقتدر فلم يوجدوا. فلما كان في شوال سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة ظهر ابن السلمغاني، فقبض عليه ابن مقلّة وحبسه وكبس داره، فوجد فيها رقاعاً وكتباً من يدعي أنه على مذهبه يخاطبونه بما لا يخاطب به البشر بعضهم بعضاً، فعرضت على ابن السلمغاني فأقر أنها خطوطهم وأنكر مذهبه وأظهر

الإسلام وتبرأ مما يقال فيه. وأخضر ابن أبي عون وابن عبدوس معه عند الخليفة فأمرًا بصفحه فامتعا. فلما أكرها مد ابن عبدوس يده فصفعه، وأما ابن أبي عون فإنه مد يده إلى لحيته ورأسه، وأرتعدت يده وقبل لحية ابن الشلمغاني ورأسه وقال: إلهي وسيدي ورازقي. فقال له الخليفة الراضي بالله: قد زعمت أنك لا تدعي الإلهية، فما هذا؟ فقال: وما علي من قول ابن أبي عون؟ والله يعلم أنني ما قلت له إنني إله قط. فقال ابن عبدوس: إنه لم يدع إلهية. إنما ادعى أنه الباب إلى الإمام المنتظر. ثم أخضروا مرات، ومعهم الفقهاء والقضاة. وفي آخر الأمر أقتى الفقهاء بإباحة دمه، فأحرق بالنار في ذي القعدة من سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة...". فما قول الماكئين على الروايات الذين يصدقونها دون أن يقبلوا فيها النظر أو يعرضوها على محكمات العقول كما صنع كل من ابن الجوزي وابن خلكان مع ما كتبه إمام الحرمين؟

من هنا أرانى أرفض ما قيل عن معارضة ابن المقفع للقرآن الكريم رفضا باتا. وقد اتخذ ذات الموقف من قبل الكاتب السوري الكبير محمد كرد علي، الذي كتب مجتأ قويا عن الرجل أبرز فيه بلاغته وعمق فكره وصدق إيمانه، واتهم من وقعوا في عقيدته بأنهم خضعوا لما كانوا يستشعرونه نحوه من حسد وحق، شأن الصغار مع كل كبير لا يستطيعون مساامته فلا يجدون إلا التشنيع عليه دون أن يقدموا على اتهامهم أى برهان. وهذا البحث الطويل متاح لمن يريد في الفصل الذى عقده لابن المقفع من كتابه: "أمراء البيان". وهو، فى حدود علمى، الكاتب الوحيد الذى وقف من اتهام القدماء لابن المقفع موقف الرفض المطلق، مع الدفاع المجيد عنه والقول بأن ما تركه لنا الرجل من آثار مكتوبة خير شاهد على قوة إيمانه.

فإذا انتقلنا إلى المستشرقين ألقينا المستشرق الفرنسى كليمان هوار مثلا لا يُثبت ولا ينفى ما قيل عن المعارضة المنسوبة إلى ابن المقفع. إنه يذكر اتهام القدماء له، مثل اتهامهم لغيره، بأنه حاول معارضة القرآن، ثم يعقب قائلا: إن يكن الأمر كذلك فإن ابن المقفع يمثل فى هذه الحالة سابقة لما فعله الباب، الذى يصفه بأنه "مجدد

الإسلام في بلاد فارس"، إذ قلّد فيما كتبه هو أيضا أسلوب القرآن. وهذا نص كلامه بالفرنسية وترجمته بالإنجليزية على الترتيب:

"On l'accuse d'avoir travaillé, avec quelques autres ennemis, de l'islamisme, à imiter le style du Koran; il aurait été ainsi un prédécesseur du rénovateur contemporain de l'islamisme en Perse, 'Ali-Mohammed le Bab, qui lui aussi a écrit dans le style koranique" –He has been accused, with other enemies of Islam, of having endeavoured to imitate the style of the Koran, and would in this case have been a predecessor of the contemporary renewer of Islamism in Persia, 'Ali Muhammad the Bab, who also wrote in the Koranic style"

لكن هناك مستشرقين آخرين يرددون، كما فعل جويدى ويوسف فان إس حسبما رأينا من قبل، ما قيل عن معارضة ابن المقفع للقرآن رغم ظهور عوار هذا القول وفساده ومناقضته للمنطق. ومنهم جويدى بطبيعة الحال ناشر كتاب "الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع"، الذى يدور حوله فى المقام الأول البحث الحالى. ومن ذلك أيضا ما كتبه ف. جبريلى (F. Gabrieli) صاحب مادة "ابن المقفع" فى "The Encyclopaedia of Islam: دائرة المعارف الإسلامية"، وما جاء فى كتاب "Arabic Literature to the End of the Ummayyad Period" لمحرّريه: A F L Beeston, T M Johnstone, R B Serjeant and G R Smith (Ed.2). وهذان هما النصان المذكوران على الترتيب:

"One highly individual aspect of the spiritual interests of this [i.e., Ibn al-Mukaffa'] writer is finally revealed by the fragments (if they are authentic, as we believe) of a religious work, a Manichaean apologia, preserved in the refutation made a century later by Zaydi Imam al Qasim b. Ibrahim, in a treatise published by M Guidi. We are already familiar with the charges brought against Ibn al-Mukaffa' of having attempted to make an "imitation" of the sacred book of Islam: The work refuted by al-Qasim appears rather in our view, to be an attack on Muhammad, the Kuran and Islam in the name of another faith, namely the Manichaean faith which several of the friends of Ibn al-Mukaffa' had adopted and of which the writer himself was suspected".

"The prominent Arabic prose writer of Iranian descent who was cruelly put to death in 139/756, is said to have tried to imitate the Qur'ân at the behest of the group of heretics, but he had to abandon this endeavour because

it proved too difficult. This is of course a legend. But Ibn al-Mukaffa' did compose a polemic in which he took issue with Islam, and especially with the Qur'ân from a Manichaeian standpoint. Fragments of this polemic have come down to us in a refutation written by Zaydi Imam, al-Qasim b. Ibrahim (d. 246/860). The first four words of this polemic - and they alone - are obviously modelled on the first four words of the Qur'ân. They read: "In the name of Compassionate and Merciful light - a Manichaeian variation of the familiar Islamic basmalah which must strike any Muslim as blasphemy".

ومع هذا فمن المستشرقين من لا يطمئن إلى نسبة هذه الرسالة إلى ابن المقفع . بل إن بعضهم يشك في نسبة الرد عليه إلى القاسم بن إبراهيم . ويمكن القارئ أن يرجع إلى بحث المستشرق جوزيف فان إس (Josef van Ess) المسمى : "Some Studia Fragments of the Mu'aradât al-Qur'ân Arabica et islamica Feststchrift for Ihsan 'Abbas on his sixtieth birthday" بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٨١م ، حيث يورد ذلك المستشرق اسمين من نظرائه ينكران تلك النسبة ، وهما فاجدا (G. Vajda) ووانسبرا (J. Wansbrough) ، فيما ينكر مستشرق ثالث هو نبرج (H. S. Nyberg) نسبة الرد إلى القاسم بن إبراهيم . وهذا البحث قد أمدني به مشكورا شكرا لا أستطيع تصويره الأستاذ ثابت عيد المقيم في سويسرا .

وكان قد أرسل لي قبلها بعدة ليال رسالة مشبكية أرفقَ بها بحثه عن الترجمات الألمانية للقرآن الكريم، وفيه ما يلي عن يوسف فان إس: "ويشبه هاول كراوس في هذا السلوك الإجرامي مستشرق آخر صهيوني متعصب، وإن كان يتظاهر بأنه مسيحي، اسمه يوسف فان إس Josef van Ess، يعمل أستاذ كرسي في معهد الاستشراق التابع لجامعة تيبينجن في ألمانيا . وقد قابلت هذا المستشرق قبل عدة سنوات، وأردت مناقشته في مسألة الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم، فإذا به يشن هجوما عنيفا على لغة القرآن الكريم، وإذا به يدافع عن مسيلمة الكذاب، وإذا به يشتم المؤرخين المسلمين لأنهم أطلقوا عليه اسم "مسيلمة الكذاب" . قلت له: "إن محاولة مسيلمة الكذاب تقليد القرآن كانت مضحكة، ولغته كانت في غاية الركاكة" . فزأر في وجهي غاضبا: "هذه أقاويلكم أتم المسلمون، وهي ادعاءات كاذبة!" . ليس

هذا فحسب، بل إن فان إس، هذا المستشرق الصهيوني المتعصب، قد صار على خُطى هاول كزاوس، فما كاد يسمع عن مشروع الباحث العراقي الدكتور عبد الأمير الأعمش الخاص بتجميع كل ما كتبه ابن الريوندي أو كُتب عنه حتى سارع بتشجيعه وتقديم كل عون له. بل إنه ساهم ببحث خاص في هذا المشروع تحت عنوان "الفارابي وابن الريوندي" . . .

ونظرا لسعي فان إس الحثيث إلى توجيه أعظم كم ممكن من الطعنات إلى الإسلام فهو لا يكل ولا يهدم في بحثه عن أي نصوص إلحادية تنفعه في شن المزيد من الغارات الشرسة على خضارة الإسلام. عثر فان إس على بعض كتب ابن المقفع الإلحادية، فسارع بنشر مقاطع من معارضة ابن المقفع للقرآن الكريم، ونشر هذه المقاطع الإلحادية في كتاب طبعته الجامعة الأمريكية ببيروت بمناسبة بلوغ إحسان عباس، صديق فان إس الحميم، سن الستين. يقول ابن المقفع في أحد مقاطع معارضته للقرآن: "تأمل صنيع الله بأهل الشام، وقد شملتهم الآثام، وكثر فيهم الإجرام. فيومئذ حين أظلمت الأظلام، والقادمين من الشرق بالخيام. إن ربك صب عليهم سوء العذاب. إنه لا يعجل العقاب. وله الجزاء الأوفى يوم الثواب". ثم إنه يواصل صب لعناته، فينتقل إلى العراقيين، قائلا: "يا أيها الناس، قد نسب أهل العراق إلى الشقاق والنفاق، وفي ما نها الرُعاق، ويُظهرون طاعتهم للخلاق. إن ربك هو أعلم بمن حاد عن طريقه، وهو أعلم بالمعتدين، وأوفى للمهتدين" . . . يتهم فان إس على الله، ويسخر من المسلمين في مواضع مختلفة من كتابه هذا، حيث يقول مثلا: "إن الله يتحدث اللغة العربية، ولا يخطيء في النحو". انظر: Josef van Ess und Hans Kueng, Christentum und Weltreligionen- Islam, GTB Sachbuch, Gerd Mohn, 1987, S. 37. وكان فان إس قد أورد هذه الملاحظة السخيفة في بحث آخر له نشره سنة ١٩٧٤، انظر Josef van Ess, Islam, in: Emma Brunner-Traut, Die fuenf grossen Weltreligionen, Herderbuecherei, Freiburg 1986 (1. Auflage 1974), S. 80.

وهذا ما أريد أن ألفت نظر القارئ إلى أنه دليل إضافي على أن ابن المقفع مظلوم، فها نحن أولاء بين أيدينا الآن نصوص أخرى من كتاب آخر يرى المستشرق المذكور أن صاحبه يريد به معارضة القرآن، وهو كسابقه يُنسب إلى ابن المقفع، وكان ابن المقفع لم يكن له شغلة ولا مشغلة إلا العكوف على القرآن يعارضه ويحجّر في ذلك الكتب المختلفة. والكتّابان مختلفان، فالأول مثلا يمجد النور كما رأينا ويهاجم الله سبحانه وتعالى، على حين أن الكتاب الحالى يمجد الله الذى نعرفه جل وعلا، ولا يشير من قريب أو من بعيد إلى إله النور الزرادشتى، بما لا يتسق معه القول بأنه قد قصّد به معارضة الكتاب المجيد. كما أن الأسلوبين مختلفان، والمعانى هنا وهناك متباينة بما يجعلنا مطمئنين إلى أنهما لا يمكن أن يكونا قد صدرتا عن قلم واحد. إنما هى نصوص حبرها بعض العابثين، ثم نسبت (متى؟ أين؟ لا ندرى) إلى ابن المقفع. علاوة على أن ذم كاتب المعارضة لأهل العراق يتناقض مع ما يقوله ابن المقفع عنهم فى "رسالة الصحابة" من أنهم يفوقون سائر أهل القبلة فى درجة العفاف والتقوى وجودة الألباب وأن ما يتحدث به الناس عنهم من عيوب إنما هى عيوب ولاتهم السابقين الفاسدين ومن تعاون معهم منهم، وهم طائفة جدّ قليلة. كما أنه فى تلك الرسالة أيضا يوصى الخليفة بأهل الشام رغم إقراره بما يمكن أن يسببوه للدولة من إزعاج، ولكنه لا يسبهم رغم أنه كان يستطيع ذلك مطمئنا إلى أن ذلك يوافق رغبة الخليفة لأنهم كانوا فى أغلبهم رجال الأمويين. ذلك أن التراث الذى نعرفه لابن المقفع لا يعرف السباب ولا ينتهج الهيجان سبيلا إلى التعبير عما يريد أن يقوله.

ومن نصوص الكتاب الأخير الذى احتقى به المستشرق يوسف فان إمس، قرأ: "وأما الذين يزعمون أن الشك فى غير ما يفعلون، وينتهى الثقة إلى ما يقولون * أولئك عليهم غضب من ربهم، إنه خبير بما يعملون * الذين اتخذوا من دونى نصيرا أولئك لا يجدون وليا ولا هم يُنظرون * ومنهم من يتخذ أندادا من دون الله رجما بالغيب، أولئك وراءهم شرّ مما يظنون"، "ألا إن الذين اتخذوا إلهًا من دون الواحد القهار لبس يصنعون * ولا يكونون كالذين آمنوا ثم لم يشر إيمانهم لظلمهم، أولئك عليهم غضب

من ربهم وهم لا يهتدون"، "المعاذ بصاحب البلد * مالك البلد * وباني البلد * وساكن البلد * من شر العادية * وأهل الطاغية * الذي أظل صاحبه * ومنع جانبه * وحى جاره من سكان المدر، وخُلان الغدر والغرر".

وهنا نجد جوزيف فان إس يُفسد الأمر إفسادًا فظيماً حين يقول إن "ساكن البلد" هو الله، ثم يتذلل فيضيف أن ليس في ذلك غرابة، إذ ورد في سورة "القيامة" عبارة "وأنت حل بهذا البلد". يقصد أن الله هو المقصود بقوله تعالى: "وأنت حل بهذا البلد"، مع أن الطفل الصغير يعرف أن المقصود هنا هو الرسول، الذي يخاطبه الله جل وعلا في هذه السورة الكريمة، وليس العكس كما يحاول المستشرق أن يوهنا. كما أن الله لا يوصف في القرآن ولا في الإسلام بأنه يسكن المكان الفلاني. لقد خلع المستشرق هنا ما يحويه كتابه على القرآن الكريم، وهذا ليس من منهج العلم ولا من أخلاق العلماء، فشتان الكابان. ففي الكتاب المقدس قراء: "تجيئ بهم ويغرسهم في جبل ميراثك، المكان الذي صنعته يا رب لسكناك المقدس الذي هيأته يدك يا رب" (خروج / ١٥ / ١١)، "فيصنعون لي مقدسا لأسكن في وسطهم" (خروج / ٢٥ / ٨)، "فيعلمون أنني أنا الرب إلههم الذي أخرجهم من أرض مصر لأسكن في وسطهم. أنا الرب إلههم": (خروج / ٢٩ / ٤٦)، "وكلم الرب موسى قائلا: «أوصي بني إسرائيل أن يتفوا من المحلة كل أرض، وكل ذي سئل، وكل متنجس لئمت. الذكر والأنثى تنفون. إلى خارج المحلة تنفونهم لكيلا تنجسوا محلاتهم حيث أنا ساكن في وسطهم» (عدد / ٥ / ١ - ٣)، "فتعرفون أنني أنا الرب إلهكم، ساكنًا في صهيون جبل قدسي. وتكون أورشليم مقدسة ولا يجاز فيها الأعاجم في ما بعد" (يوئيل / ٣ / ١٧)، "أن تحفظ الوصية بلا دس ولا نوع إلى ظهور ربنا يسوع المسيح، الذي سيبيته في أوقاته المبارك العزيز الوحيد: ملك الملوك ورب الأرباب، الذي وحده له عدم الموت، ساكنًا في نور لا يذنى منه، الذي لم يره أحد من الناس ولا يقدر أن يراه، الذي له الكرامة والقدرة الأبدية. آمين" (تيموثاوس الأول / ٦ / ١٤ - ١٦). وعلى أية حال فمن البين الجلي الذي لا يقبل الممارسة أن الكلام في

النص إنما هو عن رجل لا عن الله سبحانه، إذ لدينا إنسان يعوذ به جيرانه فيعيدهم من عدوان المعتدين. فما صلة هذا بالله سبحانه كما في كلام المستشرق السخيف؟

وكنا قلنا عن الكتاب الأول إنه ينتمى إلى ما بعد ابن المقفع بأكثر من قرن مما دفعنا إلى الدهشة والتساؤل: ترى أين كان هذا الكتاب الثاني عبر ذلك التاريخ الذي يزيد عن قرن؟ وكيف غاب عن العيون كل تلك العقود الطويلة لم يلفت نظر أحد من المسلمين فلم يذكره، فضلا عن أن يرد عليه؟ وهو ما نقوله هنا أيضا. ذلك أن النصوص الأخيرة قد عُثِرَ عليها في كتاب "الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية" لصاحبها عباس بن علي بن أبي عمرو الصنعاني كما جاء في بحث فان إس الذي نحن بصدده، وهو متأخر عن عصر القاسم بن إبراهيم كثيرا جدا، إذ لو أخذنا بالاحتمال الأقرب فهو من أهل القرن الرابع، أما لو اعتمدنا الاحتمال الآخر فهو بعد ذلك بزمان طويل. ولا ننس كذلك أن هذه المعارضة المزعومة تقوم كلها على السجع، وأين السجع من أسلوب ابن المقفع، بل من أسلوب عصره كله؟

والآن أرجو أن يكون الأمر قد اتضح للقارئ فاقنع بأن التفسير الذي قدمناه لا سواء هو التفسير الحق. وأيا ما يكن الأمر فإن المقفع لم يُقتل بسبب معارضته القرآن: أولا لأن أحدا من القدماء لم يقل بهذا. بل إننا لم نسمع أصلا بأنه قد عارض القرآن إلا من خلال رد ابن طاطبا، القاسم بن إبراهيم، الذي نسب إلى الرجل بعد انتقاله إلى العالم الآخر بأكثر من قرن أنه قد أقدم على تلك المعارضة، ومن خلال عباس بن علي بن أبي عمرو الصنعاني، وهو بعد القاسم بن إبراهيم بزمان طويل. وعلى هذا فإن المدعو: مؤمن صالح (Mumin Salih)، الذي كتب مقالا بعنوان "Responding to Allah's Challenge" في موقع "islam watch"

يوصفه مسلما سابقا تنصر، وأغلب الظن أنه مبشر نصراني لثيم يريد إيهام المسلمين بأنه قد ترك دين الله وكفر بسيد المرسلين وآمن بالتثليث بعد أن اتضحت له الحقيقة،

يقول فيه ما نصه: "All we know is that great Arab poets (like Al Mutanabbi and Abu Alala' Al Ma'arri) and some great

prose writers had enough courage (or madness) to imitate the Quran only to be forced to withdraw their works and repent. Those who didn't were killed, like the famous poetry writer Ibn al-Muqaffa who was murdered in 756 AD. "زاعما أن ابن المقفع قد عارض القرآن فعلا، ثم لم يشأ أن يتراجع عن تلك المعارضة، ومن ثم كان موته المأساوي، أقول: إن مؤمن صالح (أو بالأحرى: الكافر الطالح) كاذب في أصل وجهه في كل كلمة خطها قلمه النجس، إذ لم يقل حتى أشد الكارهين لابن المقفع إنه قتل من أجل هذا السبب، بل بسبب صيغة الأمان الذي كبه كي يوقع عليه أبو جعفر المنصور لعم له كان قد خرج عليه وانهمز، إذ كانت صياغة الأمان مهينة وجارحة جدا للخليفة لأنها تمس دينه وعرضه وتجعله ابن حرام ونساءه طوائق وتعطى الناس الحق في الخروج من طاعته لو مس ذلك العم بسوء. وهذا بعض ما جاء في الجزء الجارح من نص الأمان: "ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله بن علي، فنساؤه طوائق، ودوابه حبس، وعبيده أحرار، والمسلمون في حل من بيعته"، وهو رغم عنفه أخف كثيرا مما سجله الجهمشياري في كتابه: "الوزراء والكتاب" كما سبق أن أوضحنا في هذا البحث.

وبعد، فالملاحظ أن كلا من الرّدين قد صدر عن بيعة شيعية: فكاتب الرد الأول، قاسم بن إبراهيم، شيعي زيدي. وكاتب الثاني، عباس بن علي بن أبي عمرو الصنعاني، هو أيضا شيعي، وزاد فقدم رده إلى أحد كبار الشيعة الفاطميين. كما أننا لم نر أصل أي من الكتابين اللذين يُنسبان إلى ابن المقفع في معارضة القرآن، بل اقتصر علمنا بهما على ما نقله من ذينك الكتابين كل من الكاتبين اللذين ردا على المعارضة المذكورة.

هل كان أبو الفرج الأصفهاني شيعيا ؟

مساء السبت الموافق الثاني عشر من إبريل لعام ٢٠٠٨م كتبت أحد الضيوف في تسجيل حلقة من برنامج "اللؤد قضية"، الذي يُعده د. كمال يونس، وكانت الحلقة عن كتاب "الأغاني" لأبي الفرج الأصفهاني والمكانة التي يحتلها في التراث العربي والمآخذ التي توجّه إليه... إلخ. وحدث، أثناء كلامي في الحلقة المذكورة، أن وجدت نفس أعد المشاهدين يتناول تلك المسائل في دراسة موسعة أنشرها لمن يجب التعمق في الموضوع، وهانذا أشرع الآن في الوفاء بالوعد. وكنت قبل هذا بسبع سنوات تقريبا قد اشتركت في حلقة في نفس البرنامج من إعداد أستاذ آخر، وكانت عن كتاب أ. شريف الشوباشي وكيل وزارة الثقافة المصرية: "تحيا اللغة العربية يسقط سيبويه"، وهو الكتاب الذي أثار صنخبا آنذاك، ودعاني معد البرنامج مع بعض الضيوف الآخرين، ومنهم صاحب الكتاب، لمناقشة ما فيه من قضايا. وبعد أن أذيعت الحلقة وجدت نفسى أسجل كتابة ما قلته فيها بعد أن زدت عليه كثيرا من الإضافات الهامة، ثم نشرته في كتاب ورقي عنوانه: "تحيا لغة العربية يعيش سيبويه"، فضلا عن نشره في بعض المواقع الضوئية. وكما قد أثرنا في الحلقة التي نحن بصدها بعض القضايا المتعلقة بالأصفهاني وكتابه، من مثل قيمته التاريخية والأدبية والحضارية، وكذلك ما يحتويه الكتاب من مجون وحديث كثير عن الدعارة والشذوذ والفساد الخلقى وتصوير كثير من أعلام المسلمين وحكامهم بصورة من لا يرعى في سلوكه ولا أخلاقه إلا ولا ذمة... وهو ما سوف أتناوله هنا موسعا ومفصلا، مضافا إليه بعض المسائل التي لم تتح الفرصة لتناوله في الحلقة المذكورة.

وقبل أن أدخل في موضوعي أود أن أسوق نبذة عن الأصفهاني، ثم أثنى بنبذة عن كتاب "الأغاني". فأما الرجل فقد وُلِدَ عام ٢٨٤هـ، وتوفي عام ٣٥٦هـ في خلافة المطيع لله. وله كتب أخرى تسير على نفس المنوال الإخباري الذي يسير عليه كتاب "الأغاني" مثل: "مجرد الأغاني، والتعديل والاتصاف في أخبار القبائل وأنسابها، ومقاتل الطالبين، وأخبار القيان، والإمام الشواعر، والمماليك الشعراء،

وأدب الغرباء". وكان الناس يحذرون لسانه ويتقون هجاءه ويصبرون في التعامل معه على كل صعب من أمره. وأما الكتاب فقد ذكر صاحبه أن رئيسا من رؤسائه كلفه جمعه له وأطلعه على ما بلغه من أن الكتاب المنسوب إلى إسحاق الموصلي في الغناء مدفوع أن يكون من تأليفه، فضلا عن أنه قليل الفائدة.

وقد صدر الأصفهاني كتابه بذكر مائة الصوت التي أمر هارون الرشيد إبراهيم الموصلي وإسماعيل بن جامع وفليح بن العوراء باختيارها له من الغناء. وكان أبو الفرج يبدأ بذكر الصوت الذي اختاره والشعر المغنى به، مستطردا إلى ذكر أشعار أخرى قيلت في المعنى نفسه وتم تلحينها والتغنى بها، مع إيراد المناسبة التي نظمت فيها. وهو، في أثناء هذا، يتعرض لأخبار الشعراء والمغنين والقبائل، ويسوق القصص والأشعار والمُحَلِّح، مما يلم القارئ معه بكثير من العادات والبيئات وطرائق الحياة في البادية والقصور، وبالذات ما تعلق منها بجانب اللهو والتسلية. وقد لاحظ الدارسون أن أبا الفرج لم يلتزم، في عرض الأصوات التي أوردتها، الترتيب الزمني للشعراء والمغنين، بل رتبها حسب الأصوات المائة التي اختارها المغنون الثلاثة للرشيد. ويشتمل كتاب "الأغاني" على تراجم ما يقرب من ثلاثمائة شاعر وشاعرة وستين مغنيا ومغنية لم يلتزم فيها المؤلف أيضا بالترتيب التاريخي، بل كان يسوق ما يعن له منها كيفما اتفق، متبعا طريقة المحدثين في إسناد كل خبر إلى روايته.

وسوف يكون أول موضوع أطرقه هو ما يُنسب إلى الأصفهاني أو ما يُنسب إليه الأصفهاني من تشيع. وهناك كلام كثير لدى القدماء عن تشيع أبي الفرج. ومنهم، كابن الأثير، من أبدى استغرابه أن يكون أمويُّ مثله شيعيًّا. لكن أحدا منهم، في حدود علمي، لم يحاول أن يبين لنا الدوافع التي حدثت به إلى الانحياز إلى الشيعة، وبخاصة أنه، وهو الأموي، كان المنتظر منه ألا ينسى أمويته وينقل إلى الضفة الأخرى من النهر فيخرج على ما يدين به بنو أمية من أنه ليس للعوليين حق ديني في الخلافة. إلا أن د. محمد أحمد خلف الله يرد هذا التشيع إلى أمه وأخواله من بنى ثؤابة، الذي كانوا نصارى ثم أسلموا وتشيعوا وكانوا متعصبين لتشييعهم كما يقول (انظر كتابه:

"صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني الراوية" / دار الكاتب العربي للطباعة والنشر/ القاهرة/ ١٩٦٨م/ ٤٧-٤٨). وقد اتسرت القول حتى فى كتابات المحدثين بأن الأصفهاني كان شيعيا إلى الدرجة التى نجد فيها ضمن المادة المخصصة لأبى الفرج الأصفهاني (Abu al-Faraj al-Isbahani) فى "دائرة المعارف البريطانية: Encyclopædia Britannica"، مع أنها ليست متخصصة فى التراث الإسلامى والأدب العربى كـ "دائرة المعارف الإسلامية: Encyclopædia of Islam" مثلا، أنه كان من المتشيعين رغم أصله الأموى، إذ كان ينتمى إلى آخر خلفاء بنى أمية مروان بن محمد . وهذا نص ما يجده القارئ فى طبعة ٢٠٠٧م من الدائرة المذكورة: " Abu al-Faraj was a descendant of Marwan II, the last Umayyad caliph of Syria. Despite the enmity of this family and the 'Alids, he was a Shi'ite Muslim, upholding the rights of the descendants of the Prophet Muhammad's son-in-law 'Ali to the caliphate. He spent most of his life in Baghdad where he enjoyed the patronage of the Buyid amirs ."

لكن الملاحظ مع ذلك أن ليس فى كتابات الرجل ما يوحى أنه كان شيعيا . إنما هو كلام يقال دون برهان، بل عكس البرهان كما سيتضح بعد قليل . وأحسبه لو كان الأمر كما يزعم د . خلف الله لأثانا عن أبى الفرج ما يشير إلى أنه قد ورث التشيع عن أمه وأحواله، إذ مثل أبى الفرج ليس ممن يُعدّنى عن تلك المسألة بهدوء وتجاوٍ . بل ليس فى أحداث حياة أبى الفرج ما يشير إلى أنه كان شيعيا كأن يكون تجادل ولو مرة مع من لا يشاركه فى المذهب والرأى . وكيف يقلت الأصفهاني الفرصة فلا يهتبلها ويتحدث عن شيعيته فى مقدمة "مقاتل الطالبين"، وهو الكتاب الذى يتخذه القائلون بشيعه دليلا على ذلك .

وقد اعتمد خلف الله، فى القول بتشيع آل ثوابه، على ما كتبه ياقوت الحموى فى المجلد الرابع من "معجم الأدباء" فى ترجمة محمد بن أحمد بن ثوابه، إذ فهم منه أنه كان من الروافض، وإن كان سماه: "أحمد بن محمد" لا "محمد بن أحمد" كما فى ياقوت . وإلى القارئ ما كتبه الحموى: "كان محمد بن أحمد بن ثوابه كاتباً لبأبىك

التركي، فلما أُغري المهدي بالرافضة قال المهدي لباكبك: كاتبك والله أيضا رافضي. فقال باكبك: كذب والله على كاتبني ما كان يقول هؤلاء. فشهدت الجماعة عليه، فقال باكبك: كذبتم، ليس كاتبني كما تقولون. كاتبني خَيْرٌ فاضل يصلي ويصوم وينصحي، ونجاني من الموت. لا أصدق قولكم عليه. فغضب المهدي وردد الأيمان على صحة القول في ابن ثوبة، وهو يقول: لا، لا. فلما انصرف القوم من حضرة المهدي أسمعهم باكبك وشتمهم ونسبهم إلى أخذ الرشا والمصانعات وأغلظ لهم وأمر بعضهم فنبيل بمكروه، إلى أن تخلصوا من يده. واستر ابن ثوبة، وقلد المهدي كتابة باكبك سهل بن عبد الكريم الأحول، ونودي على ابن ثوبة. ثم اتصل باكبك إلى المهدي واعتذر إليه، فقبل عذره وصفح عنه. فلما قدم موسى بن بقا سُرَّ مَنْ رَأَى من الجليل تلقاه باكبك وسأله التلطف في المسألة في الصفح عن كاتبه ابن ثوبة. فلما جدد المهدي البيعة في دار أناجور التركي عاود باكبك المسألة في كاتبه، فوعده بالرضا عنه وقال: الذي فعله بابن ثوبة لم يكن لشيء كان في نفسي عليه يخصني، لكن غضبا لله تعالى وللدين. فإن كان قد نزعَ عما أنكِرُ منه وأظهر تورعا فإني قد رضيت عنه. ثم رضي عنه الخليفة في يوم الجمعة، النصف من محرم سنة خمسين ومائتين، وخلع عليه أربع خلعٍ وقلده سيفا، ورجع إلى كتابة باكبك ميمون بن هارون".

ومن هذا النص نعلم أن المهدي اتهم ابن ثوبة بالرفض، لكن باكبك رئيسه في العمل شهد له بالفضل والديانة وأصر في وجه المهدي على موقفه وكذب متهمي الرجل وأغلظ لهم ونكل بعضهم. وإذا كان ابن ثوبة قد استتر عن العيون فليس معنى ذلك أنه كان بالضرورة رافضيا، بل أغلب الظن أن يكون خوفه من النكال هو الذي حثه على التوارى خشية أن يناله الخليفة بسوء رغم كل شيء ما دام قد سمع فيه قول متهميه. وإذا كان باكبك قد تنصّل إلى الخليفة فإن النصي لم يذكر لنا من أي شيء تنصّل. ولعل تنصّله إنما كان لمخالفته الخليفة في الرأي وتصلبه في تلك المخالفة كما رأينا لا على أنه قد اتضح له رفض ابن ثوبة. وعلى كل حال فإن النص يقول بصرح العبارة إن الخليفة قد عفا عن ابن ثوبة وحسّن رأيه فيه وأعادته إلى وظيفته

كرة أخرى وخلع عليه أربع خلع. وهذا، إن أخذنا بأن ابن ثوبة كان فعلاً رافضياً، لدليل قوى على أنه قد رجح عن رفضه. ولنفترض أن ابن ثوبة كان وظل بعد ذلك رافضياً، فهل معنى هذا أن كل آل ثوبة كانوا من الرافضة بحيث إن كان محمد رافضياً كان أخوه يحيى (جد أبي الفرج) رافضياً بالتبعية، وذلك إن كان أخاه حقاً ولم يكن خلف الله قد أخطأ في الأمر؟ ولنفترض أنهم كلهم كانوا كذلك، فهل من الحتم اللازم أن يكون ابن أختهم أبو الفرج الأصفهاني رافضياً مثلهم وعلى طريقتهم؟ من هنا يرى القارئ أن ليس ثم دليل يؤبه به على شيعية أبي الفرج. فإذا أضفنا أن شواهد الحال كلها تقول بملء الفم إنه لم يكن شيعياً عرفنا لماذا يرفض كاتب هذه السطور الدعوى التي تنسب الأصفهاني إلى التشيع، وهو ما سوف نراه ونلمسه لمساً فيما يلي. وبالمناسبة فقد سكت صاحب "أعيان الشيعة" عن الترجمة لأبي الفرج فيمن ترجم لهم. أليس لهذا مغزاه الكبير؟

وقد تناول تشيع أبي الفرج أيضاً الباحث كاظم المظفر في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب: "مقاتل الطالبين" (مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر/ قم/ إيران/ ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م/ ١٤ - ١٥)، فقال إن أبا الفرج "كان شيعي الهوى والعقيدة على مذهب الزيدية المعروف، وقد نص على تشيعه أكثر مترجميه، ومنهم معاصره القاضي التنوخي، فقد ذكر في كتابه: "نشوار المحاضرة" أنه من المتشيعين الذين شاهدتهم. وقال ابن شاکر في "عيون التواريخ" إنه كان ظاهر التشيع. وكذلك نص على تشيعه الحر العاملي في "أمل الآمل"، والخونساري في "روضات الجنات". أما ابن الأثير في كتابه: "الكامل" فقال إنه كان شيعياً، ولكنه رأى في تشيعه مدعاة للاستغراب، فقال: "وهذا من العجب". ولعل موضع العجب عند ابن الأثير كون أبي الفرج من صميم الأسرة الأموية، فكيف صار إذن على مذهب الشيعة مع كل ما عرفه التاريخ من ألوان العداة ثم الخصومة السياسية والدينية التي اشتجرت نيرانها طويلاً بين الأمويين والعلويين؟ وفي الواقع أن الرأي، أي رأيي، لا يعرف وطناً ولا جنسية، كما أن العقيدة لا دخل لها في نسب المرء أياً كان هذا النسب. فمهما كان العداة التقليدي بين شيعة

الأمويين وشيعة العلويين متين الأسباب طويل الآماد، فهو لا يحول أبداً دون أن نجد بين الفريقين من يعطف أحدهما على الآخر. ولقد رأينا في الأمويين أكثر من واحد لا يرى رأى أهله ولا يعتقد عقيدة قبيله.

وظاهرة التشيع عند أبي الفرج واضحة الدلالة كل الوضوح في كتابه: "مقاتل الطالبين" الذي تقدمه للقارئ على هذه الصفحات. ترجم أبو الفرج في هذا الكتاب جميع الشهداء الطالبين، أي من كان من ذرية عبد المطلب بن عبد مناف، منذ عصر النبوة إلى الوقت الذي ألف فيه أبو الفرج كتابه في عام ٣١٣ هـ "سواء كان المترجم له قتيلاً في الحرب أو صريع السم في السلم، وسواء أكان مهلكاً في السجن أم في مهربه أثناء تواريه من السلطان" كما أوضح أبو الفرج هذا المعنى في مقدمة الكتاب. وأبو الفرج في تصويره لمصارع الطالبين وعرضه لتراجيمهم وتقديمه لمناقبتهم وفضائلهم يبدو شديد العطف عليهم، لا يرى في مصائبهم إلا كل فضيلة ومجد، بل يراهم دائماً يسلكون سبيل الحق في نهضاتهم ضد الدولة الأموية، مع أن خلفاء هذه الدولة هم آباؤه الصليبيون الذين لا ينكر أبو الفرج نسبه إليهم، وإن كانت هذه النسبة، كما لاحظت، لم ترد عنده في موضع الفخر والاعتزاز.

ولا أظن أبا الفرج كان شيعياً في يوم من الأيام. ولو كان شيعياً فكيف، وهو المؤلف العزيز الإنتاج والإبداع صاحب الأسلوب الذي يعزله نظيره في السلاسة والانسياية والإحكام والتصوير والقدرة على إثارة الانفعالات والعواطف وشحن النفوس بمحبة الشيعة وكراهية أعدائهم إن كان شيعياً، يسكت فلا يدعو إلى التشيع وينافح عنه ويثير العواطف ويشحن النفوس بمحبة هذا المذهب والرغبة في اعتناقه؟ كما كان الرجل شاعراً مقدرًا على تصريف فنون القول، فلماذا يا ترى سكت فلم يحاول أن ينافح عن حق آل البيت في الخلافة ويبين أن إمامتهم للمسلمين جزء لا يتجزأ من أركان الإسلام على ما هو معروف كما صنع الكميث الأسدئي مثلاً ودغبل الخزاعي وأبو فراس الحمداني، وهؤلاء من الشيعة الإمامية، أو فضل بن

العباس بن عبد الرحمن وعمارة اليمنى، وهما شيعيان زيديان، أو الأمير تميم بن المعز والداعى المؤيد الفاطميان؟

بل إن القاضى التنوخى، الذى قال عنه إنه أحد المتشيعين الذين شاهدتهم، قد روى عنه فى "نشوار المحاضرة" ما يبرهن بأقوى برهان على أنه كان يتخذ ما تودى إليه بعض عقائدهم موضعا للسخر والهزء البذى كعادته، وهو ما لا يتفق بسهولة وإيمانه بالتشيع، كما فى الحكايتين التاليتين مثلا: "أخبرنا أبو الفرج الأصبهاني، قال: أخبرنا أبو بكر يموت بن المزرع، قال: سمعت أبا عثمان الجاحظ، يحدث أنه رأى حجاجا بالكوفة يخجم بنسيئة إلى "الرجعة" لشدة إيمانه بها". "أخبرني أبو الفرج الأصبهاني، قال: سمعت رجلا من القطيعة يؤذن: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمد رسول الله، أشهد أن عليا ولي الله، محمد وعلي خير البشر، فمن أبى فقد كفر، ومن رضى فقد شكر، ضرطت هند على ابن عمر، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على خير العمل، الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله".

أما تأليف أبى الفرج كتاب "مقاتل الطالبين" فإنه فى ذاته لا يدل على تشيعه مثلما لا يدل تأليفه كتاب "نسب بنى عبد شمس" مثلا على كرهه للطالبين، فقد يكون فعل ذلك لأن أحدهم طلب إليه أن يؤلف فى هذا الموضوع كتابا فألفه، أو يكون استجاب لداعى الكتابة فى قضية شغلته علميا ليس إلا، أو يكون قد ألمه ما حدث لآل البيت كما يتألم أى مسلم لم تلوثه العصبيات المذهبية، إذ ذكر الدكتور أحمد أمين فى كتابه: "يوم الإسلام" أن الأمويين قتلوا منهم ستة وثلاثين، على حين أن العباسيين فى عهد السفاح وأبى جعفر وحدهما قضا على تسعة عشر (د. أحمد أمين/ يوم الإسلام/ مكتبة النهضة المصرية/ ١٩٥٢م/ ٦٧ - ٦٨)، وهى أعداد تبعث على الأم والغضب، وتستفز مشاعرنا وتثير لدينا الاشمئزاز رغم أننا لسنا على مذهب المتشيعين، ذلك المذهب الذى لا يمكن أن يقف حاجزا بيننا وبين كراهية هذه القسوة المفرطة. ولا ننس أن عمر بن عبد العزيز، وهو من خلفاء بنى أمية أنفسهم، كان يعطف على آل البيت فأوقف مسلسل اضطهادهم ولم يسمح بسب

على كرم الله وجهه على المنابر يوم الجمعة كما جرت بذلك العادة منذ أيام معاوية، ورد إلى أهل البيت أرض فدك، الذي كانت تطالب به فاطمة في عهد الصديق والفاروق رضى الله عنهما وعنهما جميعا . وابن عبد العزيز بطبيعة الحال لم يكن شيعيا قط، بل كان مسلما صالحا أصفى، فى مواقفه هذه وغيرها من مواقف الإصلاح المتعددة التى اتخذها أيام خلافته، إلى صوت الإسلام النقى فى قلبه .

كذلك فالطالبيون لدى الأصفهاني هم بشرٌ من البشرٍ فيهم الصالح المستقيم، وفيهم المنحرف الشرير . ولهذا نراه ينص فى مقدمة ذلك الكتاب على أنه لم يتناول من الطالبين المتولين إلا الطائفة الأولى التى لم تخرج على الدولة ابتغاء الفساد والعيث فى الأرض: " . . . ومقتصرون فى ذكر أخبارهم على من كان محمود الطريقة سديد المذهب لا من كان بخلاف ذلك أو عدل عن سبيل أهله ومذاهب أسلافه أو كان خروجه على سبيل عيثٍ وفساد" . ثم إننا إذا قرأنا الكتاب راعنا أن الأصفهاني هادئ القول يؤدى المعلومة فى تجرد وحيادية، ويقتصر دوره على التأريخ لما وقع دون أن يند من قلمه ما يدل على أنه كان يدعو بدعوة الشيعة، فلم يتطرق قط إلى أن الإمامة حق لآل البيت لا يتم الإيمان إلا باعتقاده، ولم يقع أن دعا آيا من آل البيت: لا الحسن ولا الحسين ولا زيد بن على ولا غيرهم بـ "الإمام" . وفى ترجمته لعيسى بن زيد نراه يذكر شجاعته وتصديه للبوّة عرضت له ولأصحابه فى بعض الطريق وقتله إياها وتسميتهم له من ثم بـ "مُيَمَّ الأشبال" ، ثم يقفى قائلا: "وذكرها (أى هذه الواقعة) أيضا الشميطي، وكان من شعراء الإمامية، فى قصيدة عاب فيها من خرج من الزيدية رضوان الله عليهم فقال:

سَنَ ظَلَمَ الإِمَامَ لِلنَّاسِ زَيْدٌ إِنْ ظَلَمَ الإِمَامَ ذُو عَقَالٍ
وَبَنُو الشَّيْخِ وَالْقَتِيلُ بَفْخٍ بَعْدَ يَحْيَى وَمُوتِمِ الأَشْبَالِ

قال هذا دون أن يفكر فى الإنكار على الشميطة أو الدفاع عن عقيدة الزيدية فى أئمتهم، مكفياً بتقرير الواقعة كما وقعت دون زيادة حرف واحد . فهو، كما قلت، مجرد مؤرخ لا صاحب مذهب .

ولنقرأ مثلاً ما كتبه فى مقتل الحسين، وليكن بدء أمرنا من لدُنْ جاءه، رضى الله عنه، أن مسلم بن عقيل بن أبى طالب أخذ له البيعة من أهل الكوفة . قال: "وكان مسلم قد كتب إلى الحسين بأخذ البيعة له واجتماع الناس عليه وانتظارهم إياه، فأزعم الشخصوس إلى الكوفة، ولقيه عبد الله بن الزبير فى تلك الأيام، ولم يكن شيء أثقل عليه من مكان الحسين بالحجاز، ولا أحب إليه من خروجه إلى العراق طمعاً فى الثوب بالحجاز، وعلمنا بأن ذلك لا يتم له إلا بعد خروج الحسين، فقال له: على أي شيء عزمت يا أبا عبد الله؟ فأخبره برأيه فى إتيان الكوفة وأعلمه بما كتب به مسلم بن عقيل إليه، فقال له ابن الزبير: فما يجبسك؟ فوالله لو كان لي مثل شيعتك بالعراق ما تلؤمتُ فى شيء . وقوى عزمه ثم انصرف . وجاءه عبد الله بن عباس، وقد أجمع رأيه على الخروج وحققه، فجعل يناشده فى المُقام ويعظم عليه القول فى ذم أهل الكوفة، وقال له: إنك تأتي قوما قتلوا أباك وطعنوا أخاك، وما أراهم إلا خاذليك . فقال له: هذه كيبهم معي، وهذا كتاب مسلم باجتماعهم . فقال له ابن عباس: أما إذا كنت لا بد فاعلاً فلا تخرج أحداً من ولدك ولا حرمك ولا نساتك، فخليق أن تقتل وهم ينظرون إليك كما قتل ابن عفان . فأبى ذلك ولم يقبله . قال: فذكر من حضره يوم قتل وهو بلغت إلى حرمه وإخوته وهن يخرجن من أخبيتهن جزعاً لقتل من يقتل معه وما يرئته به ويقول: لله درُّ ابن عباس فيما أشار عليّ به . قال: فلما أبى الحسين قبول رأي ابن عباس قال له: والله لو أعلم أني إذا تشبثت بك وقبضت على جماع ثوبك وأدخلت يدي فى شعرك حتى يجتمع الناس عليّ وعليك كان ذلك نافعاً لعلته، ولكن اعلم أن الله بالغ أمره . ثم أرسل عينيه فبكى وودع الحسين وانصرف . ومضى الحسين لوجهه، ولقى ابنُ العباس بعد خروجه عبد الله بن الزبير فقال له:

يا لك من قُبْرَةٍ بِمَعْمَرٍ خلا لك الجوف فيضي واصفري

وتقري ما شئت أن تقري هذا الحسين خارجا، فاستبشري

فقال: قد خرج الحسين وخلت لك الحجاز. قال أبو مخنف في حديثه خاصة عن رجاله: إن عبيد الله بن زياد وجّه الحر بن يزيد ليأخذ الطريق على الحسين، فلما صار في بعض الطريق لقيه أعرابيان من بني أسد، فسألهما عن الخبر، فقالا له: يا ابن رسول الله، إن قلوب الناس معك، وسيوفهم عليك، فارجع. وأخبراه بقتل ابن عقيل وأصحابه، فاسترجع الحسين، فقال له بنو عقيل: لا نرجع والله أبدا أو نذرك تأرتا أو نقتل بأجمعنا. فقال لمن كان لحق به من الأعراب: من كان منكم يريد الانصراف عنا فهو في حل من بيعتنا. فانصرفوا عنه، وبقي في أهل بيته وقرم من أصحابه.

ومضى حتى دنا من الحر بن يزيد، فلما عاين أصحابه العسكر من بعيد. كبروا، فقال لهم الحسين: ما هذا التكبير؟ قالوا: رأينا النخل. فقال بعض أصحابه: ما بهذا الموضع والله نخل، ولا أحسبكم تزؤون إلا هوادي الخيل وأطراف الرماح. فقال الحسين: وأنا والله أرى ذلك. فمضوا لوجوههم، ولحقهم الحر بن يزيد في أصحابه، فقال للحسين: إني أمرت أن أنزلك في أي موضع لقيتك وأجمع بك ولا أتركك أن تزول من مكانك.

قال: إذا أقاتلك، فاحذر أن تشقى بقتلي، ثكلتك أمك. فقال: أما والله لو غيرك من العرب يقولها وهو على مثل الحال التي أنت عليها ما تركت ذكر أمه بالثكل أن أقوله كائنا من كان، ولكن والله ما لي إلى ذكر أمك من سبيل إلا بأحسين ما يقدر عليه. وأقبل يسير، والحر يسايره ويمنعه من الرجوع من حيث جاء، ويمنع الحسين من دخول الكوفة حتى نزل بأقساس مالك، وكتب الحر إلى عبيد الله يعلمه ذلك.

قال أبو مخنف: فحدثني عبد الرحمن بن جندب عن عتبة بن سميان الكلبي، قال: لما ارتحلنا من قصر ابن مقاتل وسرنا ساعة خفق رأس الحسين خفقة ثم اتبه فأقبل يقول: "إنا لله، وإنا إليه راجعون"، و"الحمد لله رب العالمين" مرتين. فأقبل إليه علي بن الحسين، وهو على فرس، فقال له: يا أباي، جعلت فداك! مِمَّ استرجعت؟ وعلام حدثت الله؟ قال الحسين: يا بني، إنه عرض لي فارس على فرس فقال: القوم

يسرون، والمتايا تسري إليهم. فعلمت أنها أنفسنا نعيثُ إلينا. فقال: يا أباه، لا أراك الله سوءاً أبداً! ألسنا على الحق؟ قال: بلى والذي يرجع إليه العباد. فقال: يا أبت، فأذن لا نبالي. قال: جزاك الله خيراً ما جزيتي ولد عن والده. قال: وكان عبيد الله بن زياد، لعنه الله، قد ولي عمر بن سعد الرِّيِّ، فلما بلغه الخبر وجَّه إليه أن: سِرُّ إلى الحسين أولاً فاقتله، فإذا قتله رجعتَ ومضيتَ إلى الري. فقال له: أعفني أيها الأمير. قال: قد أعفيتك من ذلك ومن الري. قال: اتركني أنظر في أمري. فتركة، فلما كان من الغد غدا عليه فوجه معه بالجيوش لقتال الحسين، فلما قاربه وتواقفوا قام الحسين في أصحابه خطيباً فقال: اللهم، إنك تعلم أنني لا أعلم أصحاباً خيراً من أصحابي، ولا أهل بيت خيراً من أهل بيتي، فجزاكم الله خيراً فقد آزرتم وعاونتم، والقوم لا يريدون غيري، ولو قتلوني لم يتغوا غيري أحداً. فإذا جئكم الليل ففرقوا في سواده وانجوا بأنفسكم.

فقال إليه العباس بن علي أخوه وعليُّ ابنه وبنو عقيل فقالوا له: معاذ الله والشهر الحرام! فعاذا نقول للناس إذا رجعنا إليهم؟ أقول لهم إنا تركنا سيدنا وابن سيدنا وعمادنا، وتركناه عرضاً للتبيل، ودريئة للرماح، وجزراً للسابح، وفررنا عنه رغبة في الحياة؟ معاذ الله! بل نحيا بحياتك، ونموت معك. فبكى وبكوا عليه، وجزاهم خيراً ثم نزل صلوات الله عليه.

فحدثني عبد الله بن زيدان البجلي، قال: حدثنا محمد بن زيد التميمي، قال: حدثنا نصر بن مزاحم عن أبي مخنف عن الحارث بن كعب عن علي بن الحسين، قال: إني والله لجالس مع أبي في تلك الليلة، وأنا عليل، وهو يعالج سهاماً له، وبين يديه جون مولى أبي ذي الفقار، إذ ارتجز الحسين:

يا دهر، أف لك من خليلٍ	كم لك في الإشراق والأصيلِ
من صاحبٍ وماجدٍ قتلٍ	والدهر لا يقنع بالبدلِ
والأمر في ذاك إلى الجليلِ	وكل حي سالك السبيلِ

قال: وأما أنا فسمعته ورددت عبرتي . وأما عمي فسمعته دون النساء فلزمتها الرقة والجزع، فشقت ثوبها ولطمت وجهها وخرجت حاسرة تنادي: واثكلاه! واحزنه! ليت الموت أعدمني الحياة! يا حسيناه، يا سيدها، يا بقية أهل بيته، استقلت ويئت من الحياة! اليوم مات جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمي فاطمة الزهراء، وأبي علي، وأخي الحسن، يا بقية الماضين، ومثال الباقيين . فقال لها الحسين: يا أختي، لو ترك القطن لنام . قالت: فإنما تعصب نفسك اغتصابا، فذاك أطول لحزني وأشجى لقلبي . وخرت مغشيا عليها، فلم يزل يناشدها واحتملها حتى أدخلها الخباء . . . قال: فوجه إلى عمر بن سعد، لعنه الله، فقال: ماذا تريدون مني؟ إني مخيركم ثلاثا: بين أن تتركوني الحق بيزيد، أو أرجع من حيث جئت، أو أمضي إلى بعض ثغور المسلمين فأقيم فيها . ففرح ابن سعد بذلك، وظن أن ابن زياد، لعنه الله، يقبله منه، فوجه إليه رسولا يعلمه ذلك، ويقول: لو سألك هذا بعض الديلم ولم تقبله ظلّمته . فوجه إليه ابن زياد: طمعت يا ابن سعد في الراحة، وركبت إلى دعة! ناجز الرجل وقائله، ولا ترض منه إلا أن ينزل على حكي . فقال الحسين: معاذ الله أن أنزل على حكم ابن مرجانة أبدا . فوجه ابن زياد شمر بن ذي الجوشن الضبابي، أخزاه الله، إلى ابن سعد، لعنه الله، يستحّه لمناجزة الحسين . فلما كان في يوم الجمعة لعشر خلّون من الحرم سنة إحدى وستين ناجزه ابن سعد، لعنه الله، فجعل أصحاب الحسين يتقدمون رجلا رجلا يقاتلون حتى قتلوا .

وقال المدائني عن العباس بن محمد بن رزين عن علي بن طلحة، وعن أبي مخنف عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن حميد بن مسلم، وقال عمر بن سعد البصري: عن أبي مخنف عن زهير بن عبد الله الخثعمي، وحَدَّثني أحمد بن سعيد عن يحيى بن الحسن العلوي عن بكر بن عبد الوهاب عن إسماعيل بن أبي إدريس عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه، دخل حديث بعضهم في حديث الآخرين: إن أول قتيل قتل من ولد أبي طالب مع الحسين ابنه علي . قال: فأخذ يشد على الناس وهو يقول:

أنا علي بن الحسين بن علي
نحن وبيت الله أولى بالنبي
من شئت ذلك؟ ومن شمر الدني؟
أضربكم بالسيف حتى يلتوي
ضرب غلام هاشمي علوي
ولا أزال اليوم أحمي عن أبي
والله لا يحكم فينا ابن الدعي

ففعل ذلك مرارا، فنظر إليه مرة بن منقذ العبدي فقال: عليّ إثم العرب إن هو فعل مثل ما أراه يفعل ومّرّ بي أن أتكلمه أمه. فمرّ يشد على الناس ويقول كما كان يقول، فاعترضه مرة وطلعنه بالرمح فصرعه، واعتوره الناس فقطعوه بأسيا فهم. وقال أبو مخنف: عن سليمان بن أبي راشد عن حميد بن مسلم، قال: سمعت بأذني يومئذ الحسين وهو يقول: قتل الله قوما قتلوك يا بني! ما أجرأهم على الله وعلى انتهاك حرمة الرسول صلى الله عليه وسلم! ثم قال: على الدنيا بعدك العفاء.

قال حميد: وكأني أنظر إلى امرأة خرجت مسرعة كأنها الشمس الطالعة تنادي: يا حبيباه، يا ابن أخاه. فسألت عنها، فقالوا: هذه زينب بنت علي بن أبي طالب. ثم جاءت حتى انكبت عليه، فجاءها الحسين فأخذ بيدها إلى الفسطاط وأقبل إلى ابنه، وأقبل فتيانته إليه، فقال: احملوا أخاكم. فحملوه من مصرعه ذلك، ثم جاء به حتى وضعه بين يدي فسطاطه.

حدثني أحمد بن سعيد، قال: حدثني يحيى بن الحسن العلوي، قال: حدثنا غير واحد عن محمد بن عمير عن أحمد بن عبد الرحمن البصري عن عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة عن سعيد بن ثابت، قال: لما برز علي بن الحسين إليهم أرخى الحسين، صلوات الله عليه وسلامه، عينيه فبكى، ثم قال: اللهم، كن أنت الشهيد عليهم. فبرز إليهم غلام أشبه الخلق برسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يشد عليهم ثم يرجع إلى أبيه فيقول: يا أباه، العطش! فيقول له الحسين: اصبر حبيبي،

فإنك لا تسمي حتى يسقيك رسول الله صلى الله عليه وسلم بكأسه . وجعل يكر
كرة بعد كرة حتى رُميَ بسهم فوقه في حلقه فخرقه، وأقبل يتقلب في دمه ثم نادى: يا
أبتاه، عليك السلام . هذا جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرئك السلام،
ويقول: عجل القدوم إلينا . وشهق شهقة فارق الدنيا .

قال أبو مخنف: فحدثني سليمان بن أبي راشد عن حميد بن مسلم، قال:
أحاطوا بالحسين عليه السلام، وأقبل غلام من أهله نحوه، وأخذته زينب بنت علي
لتحبسه، فقال لها الحسين: احبسيه . فأبى الغلام فجاء يعدو إلى الحسين فقام إلى
جنبه، وأهوى أنجر بن كعب بالسيف إلى الحسين . فقال الغلام لأبيجر: يا ابن الخبيثة،
أقتل عمي؟ فضربه أبيجر بالسيف، واتقاء الغلام بيده فأطنمها إلى الجلد، وبقيت معلقة
بالجلد، فنادى الغلام: يا أمه . فأخذته الحسين فضمه إليه وقال: يا ابن أخي، احتسب
فيما أصابك الثواب، فإن الله ملحقك بأبائك الصالحين: برسول الله صلى الله عليه
وسلم وحمزة وعلي وجعفر والحسن عليهم السلام .

قال: وجاء رجل حتى دخل عسكر الحسين، فجاء إلى رجل من أصحابه
فقال له: إن خبر ابنك فلان وافى . إن الديلم أسروه، فتصرف معي حتى نسعى في
فدائه . فقال: حتى أصنع ماذا؟ عند الله أحسبه ونفسي . فقال له الحسين:
انصرف، وأنت في حل من بيعتي، وأنا أعطيك فداء ابنك . فقال: هيهات أن أفارقك
ثم أسأل الركبان عن خبرك . لا يكون والله هذا أبدا ولا أفارقك . ثم حمل على القوم
فقاتل حتى قتل رحمة الله عليه ورضوانه . قال: وجعل الحسين يطلب الماء، وشمر،
لعنه الله، يقول له: والله لا تردّه أو ترد النار . فقال له رجل: ألا ترى إلى الفرات يا
حسين كأنه بطون الحيات؟ والله لا تذوقه أو تموت عطشا . فقال الحسين: اللهم، أمه
عطشا . قال: والله لقد كان هذا الرجل يقول: اسقوني ماء، فيؤتى بماء فيشرب حتى
يخرج من فيه، وهو يقول: اسقوني . قتلي العطش . فلم يزل كذلك حتى مات .

قال أبو مخنف: فحدثني سليمان بن أبي راشد عن حميد بن مسلم، قال: لما
اشتد العطش على الحسين دعا أخاه العباس بن علي فبعثه في ثلاثين راكبا وثلاثين

راجلا، وبعث معه بعشرين قرية، فجاءوا حتى دتوا من الماء فاستقدم أمامهم نافع بن هلال الجملي، فقال له عمرو بن الحجاج: من الرجل؟ قال: نافع بن هلال. قال: مرحبا بك يا أخي. ما جاء بك؟ قال: جئنا لنشرب من هذا الماء الذي حلائمونا عنه. قال: اشرب. قال: لا والله لا أشرب منه قطرة، والحسين عطشان. فقال له عمرو: لا سبيل إلى ما أردتم. إنما وضعونا بهذا المكان لنمنعكم من الماء. فلما دنا منه أصحابه قال للرجالة: املأوا قربكم. فشدت الرجالة فدخلت الشريعة فملأوا قربهم ثم خرجوا، ونازعهم عمرو بن الحجاج وأصحابه، فحمل عليهم العباس بن علي ونافع بن هلال الجملي جميعا، فكشفوه ثم انصرفوا إلى رحالهم، وقالوا للرجالة: انصرفوا. فجاء أصحاب الحسين بالقرب حتى أدخلوها عليه.

قال المدائني: فحدثني أبو غسان عن هارون بن سعد عن القاسم بن الأصمغ ابن نبائة، قال: رأيت رجلا من بني أبان بن دارم أسود الوجه، وكنت أعرفه جميلا شديد البياض، فقلت له: ما كدت أعرفك. قال: إني قتلت شابا أمرد مع الحسين بين عينيه أثر السجود، فما نمت ليلة منذ قتله إلا أتاني فيأخذ بتلابيبي حتى يأتي جهنم فيدفعني فيها، فأصبح، فما يبقى أحد في الحي إلا سمع صياحي. قال: والمقول العباس بن علي عليه السلام.

قال المدائني: فحدثني مخلد بن حمزة بن بيض وحباب بن موسى عن حمزة بن بيض، قال حدثني هاني بن ثابت القايضي زمن خالد، قال: قلت ممن شهد الحسين، فأني لواقف على خيول إذ خرج غلام من آل الحسين مذعورا يلتفت يمينا وشمالا، فأقبل رجل منا يركض حتى دنا منه، فمال عن فرسه، فضره فقتله. قال: وحمل شمر، لعنه الله، على عسكر الحسين فجاء إلى فسطاطه لينهبه، فقال له الحسين: ويلكم! إن لم يكن لكم دين فكونوا أحرارا في الدنيا، فرحلى لكم عن ساعة مباح. قال: فاستحيا ورجع. قال: وجعل الحسين يقاتل بنفسه، وقد قتل ولده وإخوته وبنو أخيه وبنو عمه فلم يبق منهم أحد. وحمل عليه ذرعة بن شريك، لعنه الله، فضرب كفه اليسرى فسقطت، صلوات الله عليه. وقتله أبو الجنوب زياد بن

عبد الرحمن الجعفي والقشعم وصالح بن وهب البيهقي وخولي بن يزيد، كل قد ضربه
 وشرك فيه. ونزل سنان بن أنس التخمي فاحتز رأسه. ويقال: إن الذي أجهز عليه
 شمر بن ذي الجوشن الضبابي لعنه الله. وحمل خولي بن يزيد رأسه إلى عبید الله بن
 زياد. وأمر ابن زياد، لعنه الله وغضب عليه، أن يوطأ صدر الحسين وظهره وجنبه
 ووجهه فأجريت الخيل عليه. وحمل أهله أسرى، وفيهم عمر وزيد والحسن بنو
 الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، وكان الحسن بن الحسن بن علي قد
 ارتث جريحاً فحمله معهم، وعلي بن الحسين الذي أمه أم ولد وزينب العقبلة وأم كلثوم
 بنت علي بن أبي طالب وسكينة بنت الحسين. ولما أدخلوا على يزيد، لعنه الله،
 أقبل قاتل الحسين بن علي يقول:

أوقر ركا بي فضة أو ذهباً فقد قلت الملك الحجبا

قلت خير الناس أما وأبا وخيرهم إذ ينسبون نسبا

ووضع الرأس بين يدي يزيد، لعنه الله، في طست، فجعل ينكه على ثناياه
 بالقضب وهو يقول:

تلق هاما من رجال أعزة علينا، وهم كانوا أعق وأظما

وقد قيل: إن ابن زياد، لعنه الله، فعل ذلك. وقيل: إنه تمثل أيضا، والرأس بين
 يديه بقول عبد الله بن الزبيري:

ليت أشياخي بيدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل

قد قلنا القرم من أشياخهم وعدلناه بيدر فاعتدل

ثم دعا يزيد، لعنه الله، بعلي بن الحسين، فقال: ما اسمك؟ فقال: علي بن
 الحسين. قال: أو لم يقتل الله علي بن الحسين؟ قال: قد كان لي أخ أكبر مني يسمونه:
 عليا، فقتلتموه. قال: بل الله قتله. قال علي: "الله يتوفى الأفس حين موتها". قال له
 يزيد: "وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم". فقال علي: "ما أصاب من

مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير
 * لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور".
 قال: فوثب رجل من أهل الشام فقال: دعني أقتله. فأقلت زينب نفسها عليه، فقام
 رجل آخر فقال: يا أمير المؤمنين، هب لي هذه أتحذها أمة. قال: فقالت له زينب:
 لا، ولا كرامة. ليس لك ذلك ولا له إلا أن يخرج من دين الله. فصاح به يزيد:
 اجلس. فجلس، وأقبلت زينب عليه وقالت: يا يزيد، حسبك من دماننا. وقال علي
 بن الحسين: إن كان لك بهؤلاء النسوة رَحِمٌ وأردت قتلتي فابعث معهن أحدا يؤدبهن.
 فرق له وقال: لا يؤدبهن غيرك.

ثم أمره أن يصعد المنبر فيخطب فيُعذِر إلى الناس مما كان من أبيه، فصعد
 المنبر، فحمد الله وأثنى عليه وقال: أيها الناس، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني
 فأنا أعرفه بنفسي: أنا علي بن الحسين. أنا ابن البشير النذير. أنا ابن الداعي إلى الله
 بإذنه. أنا ابن السراج المنير. وهي خطبة طويلة كرهت الإكثار بذكرها، وذكر
 نظائرها. ثم أمره يزيد بالشحوص إلى المدينة مع النسوة من أهله وسائر بني عمه،
 فانصرف بهم.

وقال سليمان بن قته يرثي الحسين:

مررت على أبيات آل محمد	فلم أرها أمثالها يوم حُلَّتِ
ألم تر أن الشمس أضحت مريضة	لقد حسنت، والبلاد اقشعرت؟
وكانوا رجاء ثم صاروا رزية	لقد عظمت تلك الرزايا وجلت
أتسألنا قيس فنعطي فقيرها	وتسألنا قيس إذا النعل زلت؟
وعند غني قطرة من دماننا	سنطلبها يوما بها حيث حلت
فلا يبيد الله الديار وأهلها	وان أصبحت منهم برغمي تخلت
فإن قتل الطف من آل هاشم	أذل رقاب المسلمين فذلت

قال أبو الفرج: وقد رثى الحسين بن علي، صلوات الله عليه، جماعة من متأخري الشعراء أستغني عن ذكرهم في هذا الموضع كراهية الإطالة. وأما من تقدم فما وقع إلينا شيء رثي به. وكانت الشعراء لا تقدم على ذلك مخافة من بني أمية وخشية منهم. وهذا آخر ما أخبرنا به من مقتله صلوات الله عليه ورضوانه وسلامه". فانظر كيف أدى أبو الفرج رواية مقتل الحسين في إيجاز وهدوء أعصاب ودون أن يثير المشاعر ويحرك الدمع ويطلق الأثين، اللهم إلا الدعاء باللعنة على من تعرض له رضى الله عنه ولأهل بيته، وهو أقل ما يصدر عن أى مسلم لم تلوثه العصبية. ولو كنت أنا مكانه لجلجل صوتى وقلمتى بلعن من قتل الحسين أو حض عليه، وكذلك من رضى به مجرد رضى، ولما أكفيت بما صنعه الأصفهاني قط رغم أنى لست شيعيا بأى حال من الأحوال. ولقد تعددت أن أقبل هنا ما كُتبه فى مقتل الإمام الحسين لأن مقتله هو أول وأفجع قتلة وقعت للعالمين. أما إذا قرأنا ما كُتبه فى غيره من قتلى الطالبين فلسوف نلاحظ هدوءا وحيادية أشد وأبين. وعندنا العقاد مثلا، الذى تحدث عن مقتل سيد الشهداء فى كتابه عنه بما أسال الدموع الغزار وأطلق الألسن باللعنات على كل من آذاه هو وأهل بيته وكان وراء مقتله. فهل كان العقاد شيعيا؟ كلا وألف كلا. إنما هو شعور المسلم المستقيم النفس والضمير.

وإذا كان أبو الفرج قد وُصِفَ بأنه شيعى زيدى فما هو ذا ما كُتبه فى مقتل زيد بن علي بن أبي طالب، الذى ينتسب إليه الزيدية. وسوف يرى القارئ بنفسه أن الأصفهاني لم يورد أى شيء يدل على أن زيدا، رضى الله عنه، كان يدعو بالإمامة لنفسه، بل صورّه رجلا مسالما يريد اجتماع كلمة المسلمين، وكفى. أفلو كان أبو الفرج كما قيل، أكان قلمه يكتمى بهذا؟ فلنقرأ إذن ما خطه ذلك القلم: "زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ويكنى: أبا الحسين. وأمه أم ولد أهداها المختار بن أبي عبيدة لعلبي بن الحسين، فولدت له زيدا وعمر وعليًا وخديجة. حدثني محمد بن الحسين الخثعمي وعلي بن العباس، قالا: حدثنا عباد بن يعقوب، قال: حدثنا الحسين بن حماد أخو الحسن بن حماد، قال: حدثنا زياد بن المنذر، قال: اشترى المختار بن

أبي عبيدة جارية بثلاثين ألفا فقال لها: أدبري. فأدبرت. ثم قال لها: أقبلي. فأقبلت. ثم قال: ما أدري أحدا أحق بها من علي بن الحسين. فبعث بها إليه، وهي أم زيد بن علي.

حدثني أحمد بن سعيد، قال: حدثنا أحمد بن يحيى، قال: حدثنا الحسن بن الحسين الكندي عن خصيب الوابشي، قال: كنت إذا رأيت زيد بن علي رأيت أسارير النور في وجهه. حدثني الحسن بن علي السلولي، قال: حدثنا أحمد بن راشد، قال: حدثني عمي سعيد بن خيثم، قال: حدثني أبو قره، قال: خرجت مع زيد بن علي ليلا إلى الجبّان، وهو مرخي اليدين، لا شيء معه، فقال لي: يا أبا قره، أجاتع أنت؟ قلت نعم. فناولني كمشراة ملء الكف ما أدري أريحها أطيب أم طعمها، ثم قال لي: يا أبا قره، أتدري أين نحن؟ نحن في روضة من رياض الجنة. نحن عند قبر أمير المؤمنين علي. ثم قال لي: يا أبا قره، والذي يعلم ما تحت وريد زيد بن علي إن زيد بن علي لم يهتك لله محرما منذ عرف يمينه من شماله. يا أبا قره، من أطاع الله أطاعه ما خلق. حدثني علي بن محمد بن علي بن مهدي العطار، قال: حدثنا أحمد بن يحيى، قال: حدثنا الحسن بن الحسين عن أبي داود العلوي عن عاصم بن عبيد الله العمري، قال: ذُكر عنده زيد بن علي فقال: أنا أكبر منه. رأيت بالمدينة وهو شاب يُذكر الله عنده، فيغشى عليه حتى يقول القائل: ما يرجع إلى الدنيا. حدثنا أحمد بن سعيد، قال: حدثنا يحيى بن الحسين، قال: حدثنا هرون بن موسى، قال: سمعت محمد بن أيوب الرافقي يقول: كانت المرجئة وأهل النسك لا يعدلون بزید أحدًا.

حدثني علي بن العباس المقانعي ومحمد بن الحسين الخثعمي، قالوا: حدثنا إسماعيل بن إسحاق الراشدي، قال: حدثنا الحسن بن الحسين، قال المقانعي: عن عبد الله بن حرب، وقال الأشثاني: عن عبد الله بن جرير، قال: رأيت جعفر بن محمد يمسك لزيد بن علي بالركاب ويسوي ثيابه على السرج. حدثني علي بن العباس، قال: حدثنا الحسن بن الحسين، قال: حدثنا أبو معمر سعيد بن خيثم، قال: كان بين زيد بن علي وعبد الله بن الحسن مناظرة في صدقات علي، فكانا يتحاکمان

إلى قاض من القضاة، فإذا قاما من عنده أسرع عبد الله إلى دابة زيد فأمسك له بالركاب.

حدثني علي بن العباس، قال: حدثنا عباد بن يعقوب، قال: أخبرنا محمد بن الفرات، قال: رأيت زيد بن علي وقد أثر السجود بوجهه أثرا خفيفا. حدثنا محمد بن علي بن مهدي، قال: حدثنا الحسن بن محمد بن أبي عاصم، قال: حدثنا عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب عن البابكي، واسمه عبد الله بن مسلم بن بابك، قال: خرجنا مع زيد بن علي إلى مكة، فلما كان نصف الليل واستوت الثريا قال: يا بابكي، أما ترى هذه الثريا؟ أتري أحدا يبالها؟ قلت: لا. قال: والله لو ددت أن يدي ملصقة بها فأقع إلى الأرض أو حيث أقع فأتقطع قطعة قطعة وأن الله أصلح بين أمة محمد صلى الله عليه وسلم. حدثني أحمد بن سعيد، قال: حدثنا يحيى بن الحسن، قال: حدثنا الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد، قال: حدثنا الحسن بن الحسين عن يحيى بن مساور عن أبي الجارود، قال: قدمت المدينة فجعلت كلما سألت عن زيد بن علي قيل لي: ذاك حليف القرآن.

حدثني أحمد بن سعيد، قال: حدثنا يحيى، قال: سألت الحسن بن يحيى: كم كانت سن زيد بن علي يوم قتل؟ قال: اثنان وأربعون سنة. حدثني علي بن العباس، قال: حدثني إسماعيل بن إسحاق الراشدي، قال: حدثنا محمد بن داود بن عبد الجبار عن أبيه عن جابر عن أبي جعفر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للحسين: "يخرج رجل من صلبك يقال له: زيد" يتخطى هو وأصحابه يوم القيامة رقاب الناس عرا محجلين، يدخلون الجنة بغير حساب". حدثني محمد بن الحسين، قال: حدثنا عباد بن يعقوب، قال: أخبرنا خالد بن عيسى أبو زيد العكلي عن عبد الملك بن أبي سليمان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يقتل رجل من أهل بيتي فيصلب لا ترى الجنة عين رأت عورته". أخبرني أحمد بن سعيد، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن قتي، قال: حدثنا محمد بن علي بن أخت خلاد المقرئ، قال: حدثنا أبو حفص الأعشى عن أبي داود المدني عن علي بن الحسين عن أبيه عن

علي، قال: يخرج بظهر الكوفة رجل يقال له: "زيد" في أبهة، والأبهة الملك، لا يسبقه الأولون، ولا يدركه الآخرون، إلا من عمل بمثل عمله. يخرج يوم القيامة هو وأصحابه معهم الطوامير أو شبه الطوامير حتى يتخطوا أعناق الخلائق تلتاقهم الملائكة فيقولون: هؤلاء خلف الخلف، ودعاة الحق، ويستقبلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول: "يا بني، قد عملتم ما أمرتم به، فادخلوا الجنة بغير حساب".

حدثني علي بن العباس، ومحمد بن الحسين، قال: حدثنا عباد بن يعقوب، قال: أخبرنا الحسين بن زيد بن علي عن ربيعة بنت عبد الله بن محمد بن الحنفية عن أبيها، قال: مر زيد بن علي بن الحسين على محمد بن الحنفية فرق له وأجلسه وقال: أعيدك بالله يا ابن أخي أن تكون زيدا المصلوب بالعراق، ولا ينظر أحد إلى عورته ولا ينظره إلا كان في أسفل درك من جهنم. حدثني محمد بن علي بن مهدي بالكوفة على سبيل المذاكرة، ونبأني أحمد بن محمد في إسناده، قال: حدثنا أبو سعيد الأشج، قال: حدثنا عيسى بن كثير الأسدي، قال: حدثنا خالد موالى آل الزبير، قال: كما عند علي بن الحسين فدعا ابنا له يقال له: زيد، فكبا لوجهه وجعل يمسح الدم عن وجهه ويقول: أعيدك بالله أن تكون زيدا المصاب بالكناسة، من نظر إلى عورته متعمدا أصلى الله وجهه النار. حدثني أحمد بن سعيد، قال: حدثني أحمد بن محمد قتي، قال: حدثنا محمد بن علي بن أخت خلاد، قال: حدثنا عثمان بن سعيد، قال: سعيد بن عمرو عن يونس بن جناب، قال: جئت مع أبي جعفر إلى الكتاب فدعا زيدا فاعتقه وألرق بطنه بطنه وقال: أعيدك بالله أن تكون صليب الكناسة.

حدثنا علي بن العباس، قال: حدثنا محمد بن مروان، قال: حدثنا موسى الصفار عن محمد بن فرات، قال: رأيت زيد بن علي يوم السبخة، وعلى رأسه سحابة صفراء تظله من الشمس تدور معه حيث ما دار. حدثني الحسن بن علي، قال: حدثنا جعفر بن أحمد الأزدي، قال: حدثنا حسين بن نصر، عن أبيه عن أبي خالد، قال: كان في خاتم زيد بن علي "اصبر تؤجر، وتوق شج".

حدثني علي بن أحمد بن حاتم، قال: حدثنا الحسين بن عبد الواحد، قال: حدثنا زكريا بن يحيى الهمداني، قال: حدثني عمي عزيز بنت زكريا عن أبيها، قال: أردت الخروج إلى الحج فمررت بالمدينة فقلت: لو دخلت على زيد بن علي. فدخلت فسلمت عليه، فسمعه يتمثل:

ومن يطلب المال المنع بالقنا يعيش ماجداً أو تحترمه المخارم
مضى تجمع القلب الذكي وصارماً وأتقاً حمياً تجتنبك المظالم
وكت إذا قوم غزؤني غزوتهم فهل أنا في ذا، يا لهمدان، ظالم؟

قال: فخرجت من عنده وظننت أن في نفسه شيئاً، وكان من أمره ما كان. حدثني به محمد بن علي بن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن راشد، قال: حدثني عمي أبو معمر سعيد بن خيثم، وحدثني علي بن العباس، قال: أخبرنا محمد بن مروان قال: حدثنا زيد بن المعدل النعمري، قال: أخبرنا يحيى بن صالح الطياني، وكان قد أدرك زمان زيد بن علي، وحدثني أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدثنا المنذر بن محمد، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي، قال: حدثنا أبو مخنف، وأخبرني المنذر بن محمد في كتابه إليّ بإجازته أن أرويه عنه من حيث دخل، يعني حديث بعضهم في حديث الآخرين، وذكرت الاتفاق بينهم مجملاً، ونسبت ما كان من خلاف في رواية إلى رواية. قالوا: كان أول أمر زيد بن علي، صلوات الله عليه، أن خالد بن عبد الله القسري ادعى مالاً قبيل زيد بن علي ومحمد بن عمر بن علي بن أبي طالب وداود بن علي بن عبد الله بن عباس وسعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، وأيوب بن سلمة بن عبد الله بن عباس بن الوليد بن المغيرة المخزومي. وكتب فيهم يوسف بن عمر بن محمد بن الحكم، عامل هشام على العراق، إلى هشام، وزيد بن علي ومحمد بن عمر يومئذ بالرصافة. وزيد يخاصم الحسن بن الحسن في صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلما قدمت كتب

يوسف بعث إليهم فذكر ما كتب به يوسف، فأنكروا فقال لهم هشام: فإننا باعثون بكم إليه يجمع بينكم وبينه.

قال له زيد: أنشدك الله والرَّجْمُ ألا تبعث بنا إلى يوسف. قال له هشام: وما الذي تخاف من يوسف؟ قال: أخاف أن يتعدى علينا. فدعا هشام كاتبه فكذب إلى يوسف: "أما بعد، فإذا قدم عليك زيد وفلان وفلان فاجمع بينهم وبينه: فإن أقروا بما ادعى عليهم فسرح بهم إليّ، وإن هم أنكروا فاسأله البيعة. فإن لم يقمها فاستحلفهم بعد صلاة العصر بالله الذي لا إله إلا هو ما استودعهم وديعة ولا له قبيلهم شيء، ثم خل سبيلهم". فقالوا له هشام: إنا نخاف أن يتعدى كاتبك ويطول علينا. قال: كلا. أنا باعث معكم رجلا من الحرم لياخذه بذلك حتى يفرغ ويعجل. قالوا: جزاك الله عن الرحم خيرا، لقد حكمت بالعدل. فسرح بهم إلى يوسف، وهو يومئذ بالحيرة، فاجتنبوا أيوب بن سلمة لحوولته من هشام، ولم يؤخذ بشيء من ذلك. فلما قدموا على يوسف دخلوا عليه فسلموا، فأجلس زيدا قريبا منه ولاطفه في المسألة، ثم سألمهم عن المال فأنكروا، فأخرجه يوسف إليهم، وقال: هذا زيد بن علي ومحمد بن عمر بن علي اللذان ادعيت قبيلهما ما ادعيت. قال: ما لي قبيلهما قليل ولا كثير. قال له يوسف: أفبي كنت تهزأ وبأمر المؤمنين؟ فعذبه عذابا ظن أنه قد قتله.

ثم أخرج زيدا وأصحابه بعد صلاة العصر إلى المسجد فاستحلفهم، فحلقوا، فكذب يوسف إلى هشام يعلمه ذلك، فكذب إليه هشام: خل سبيلهم. فخلى سبيلهم. فأقام زيد بعد خروجه من عند يوسف بالكوفة أياما، وجعل يوسف يستحبه بالخروج فيعتل عليه بالشغل وبأشياء يتاعها، فألح عليه حتى خرج فأتى القادسية. ثم إن الشيعة لقوا زيدا فقالوا له: أين تخرج عنه، رحمك الله، ومعك مائة ألف سيف من أهل الكوفة والبصرة وخراسان يضربون بني أمية بها دونك، وليس قبلنا من أهل الشام إلا عدة سيرة؟ فأبى عليهم، فما زالوا يناشدونه حتى رجع بعد أن أعطوه العهود والمواثيق. فقال له محمد بن عمر: أذكرك الله يا أبا الحسين لما لحقت بأهلك ولم تقبل قول أحد من هؤلاء الذين يدعونك، فإنهم لا يعنون لك. أليسوا

أصحاب جدك الحسين بن علي؟ قال: أجل. وأبى أن يرجع. وأقبلت الشيعة وغيرهم يمتلئون إليه ويباعون حتى أحصى ديوانه خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة خاصة سوى أهل المدائن والبصرة وواسط والموصل وخراسان والري وجرجان.

وأقام بالكوفة بضعة عشر شهرا وأرسل دعائه إلى الآفاق والكور يدعون الناس إلى بيعته، فلما دنا خروجه أمر أصحابه بالاستعداد والتهيؤ فجعل من يريد أن يفي له يستعد. وشاع ذلك، فانطلق سليمان بن سراقه البارقي إلى يوسف بن عمر وأخبره خبر زيد، فبعث يوسف فطلب زيدا ليلا فلم يوجد عند الرجلين اللذين سعى إليه أنه عندهما. فأتى بهما يوسف، فلما كلمهما استبان أمر زيد وأصحابه، وأمر بهما يوسف فضربت أعناقهما. وبلغ الخبر زيدا، صلوات الله عليه، فتخوف أن يؤخذ عليه الطريق فتعجل الخروج قبل الأجل الذي بينه وبين أهل الأمصار. واستب لزيد خروجه، وكان قد وعد أصحابه ليلة الأربعاء أول ليلة من صفر سنة اثنين وعشرين ومائة فخرج قبل الأجل. وبلغ ذلك يوسف بن عمر فبعث الحكم بن الصلت يأمره أن يجمع أهل الكوفة في المسجد الأعظم فيحصرهم فيه، فبعث الحكم إلى العرفاء والشروط والمناكب والمقاتلة فأدخلوهم المسجد، ثم نادى مناديه: أيما رجل من العرب والموالي أدركناه في رحبة المسجد فقد برئت منه الذمة. اتوا المسجد الأعظم. فأتى الناس المسجد يوم الثلاثاء قبل خروج زيد، وطلبوا زيدا في دار معاوية بن إسحاق بن زيد بن حارثة الأنصاري، فخرج ليلا، وذلك ليلة الأربعاء لسبع بقين من الحرم في ليلة شديدة البرد، من دار معاوية بن إسحاق، فرفعوا المرادي فيها النيران، ونادوا بشعارهم شعار رسول الله: "يا منصور، أمت"، فما زالوا كذلك حتى أصبحوا. فلما أصبحوا بعث زيد عليه السلام القاسم بن عمر التبعي ورجلا آخر يناديان بشعارهما. وقال سعيد بن خيثم في رواية القاسم بن كثير بن يحيى بن صالح بن يحيى بن عزيز بن عمرو بن مالك بن خزيمة التبعي، وسمى الآخر الرجل، وذكر أنه صدام، قال سعيد: وبعثني أيضا، وكنت رجلا صيتا أنادي بشعاره. قال: ورفع أبو الجارود

زياد بن المنذر الحمداني هردياً من ميمنتهم ونادى بشعار زيد . فلما كانوا في صحارى عبد القيس لقيهما جعفر بن العباس الكندي، فشدوا عليه وعلى أصحابه، فقتل الرجل الذي كان مع القاسم، وارث القاسم فأتى به الحكم بن الصلت فكلمه فلم يرد عليه، فأمر به فضربت عنقه على باب القصر، وكان أول قتيل منهم رضوان الله عليه .

قال سعيد بن خيثم: قالت بنته سكينه:

عَيْنُ جُودِي لِقَاسِمِ بْنِ كَثِيرٍ بَدْرُورٍ مِنَ السَّمُوعِ غَزِيرِ
أَدْرَكَهُ سَيْوْفُ قَوْمِ لَامٍ مِنْ أَوْلَى الشَّرْكِ وَالرَّدَى وَالشُّرُورِ
سَوْفَ أَبْكِيكَ مَا تَفْنَى حَمَامٍ فَوْقَ غَصَنِ مِنَ الْفَصُونِ نَضِيرِ

قال أبو مخنف: وقال يوسف بن عمر وهو بالحيرة: من يأتي الكوفة فيقرب من هؤلاء فيأتينا نجبرهم؟ قال عبد الله بن العباس المنتوف الحمداني: أنا آتيك نجبرهم . فركب في خمسين فارساً، ثم أقبل حتى أتى جبانة سالم فاستخبر ثم رجع إلى يوسف فأخبره . فلما أصبح يوسف خرج إلى تل قريب من الحيرة فنزل عليه ومعه قرش وأشراف الناس، وأمير شرطته يومئذ العباس بن سعيد المزني . قال: وبعث الريان بن سلمة البلوي في نحو من ألفي فارس وثلثمائة من القيقانية رجالة ناشبة . قال: وأصبح زيد بن علي، وجميع من واقاه تلك الليلة مائتان وثمانية عشر من الرجالة، فقال زيد بن علي عليه السلام: سبحان الله! فأين الناس؟ قيل: هم محصورون في المسجد . فقال: لا والله ما هذا لمن بايعنا بعدر . قال: وأقبل نصر بن خزيمه إلى زيد فقتله عمر بن عبد الرحمن صاحب شرطة الحكم بن الصلت في خيل من جهينة عند دار الزبير بن أبي حكيمه في الطريق الذي يخرج إلى مسد بني عدي فقال: يا منصور، أمت . فلم يرد عليه عمر شيئاً، فشد نصر عليه وعلى أصحابه فقتله، وانهمز من كان معه . وأقبل زيد حتى انتهى إلى جبانة الصيادين وبها خمسمائة من أهل الشام، فحمل عليهم زيد في أصحابه فهزمهم، ثم مضى حتى انتهى إلى الكناسه فحمل على جماعة من

أهل الشام فهزمهم . ثم شلهم حتى الظهر إلى المقبرة، ويوسف بن عمر على التل ينظر إلى زيد وأصحابه وهم يكرون، ولو شاء زيد أن يقتل يوسف يومئذ قتله .

ثم إن زيدا أخذ ذات اليمين على مصلى خالد بن عبد الله حتى دخل الكوفة، فقال بعض أصحابه لبعض: ألا ننطلق إلى جبانة كعدة؟ فما زاد الرجل أن تكلم بهذا إذ طلع أهل الشام عليهم . فلما رأوهم دخلوا زقاقاً ضيقاً فعضوا فيه، وتغلف رجل منهم فدخل المسجد فصلى فيه ركعتين، ثم خرج إليهم فضاربهم بسيفه وجعلوا يضربونه بأسياقهم، ثم نادى رجل منهم فارس ممتنع بالحديد: أكشفوا المغفر عن وجهه واضربوا رأسه بالعمود . ففعلوا، فقتل الرجل، وحمل أصحابه عليهم فكشفوهم عنه، واقتطع أهل الشام رجلا منهم فذهب ذلك الرجل حتى دخل على عبد الله بن عوف بن الأحمر فأسروه، وذهبوا به إلى يوسف بن عمر فقتله . وأقبل زيد بن علي فقال: يا نصر بن خزيمة، أتخاف أهل الكوفة أن يكونوا فعلوها حسينية؟ قال: جعلني الله فداك . أما أنا فوالله لأضربن بسيفي هذا معك حتى أموت . ثم خرج بهم زيد يتقدمهم نحو المسجد، فخرج إليه عبيد الله بن العباس الكندي في أهل الشام، فالتقوا على باب عمر بن سعد، فانهزم عبيد الله بن العباس وأصحابه حتى انتهوا إلى دار عمر بن حرب، وتبعهم زيد عليه السلام حتى انتهوا إلى باب القيل، وجعل أصحاب زيد يُدخلون راياتهم من فوق الأبواب ويقولون: يا أهل المسجد، اخرجوا . وجعل نصر بن خزيمة يناديهم: يا أهل الكوفة، اخرجوا من الذل إلى العز، وإلى الدين والدنيا . قال: وجعل أهل الشام يرمونهم من فوق المسجد بالحجارة، وكانت يومئذ مناوشة بالكوفة في نواحيها . وقيل: في جبانة سالم .

وبعث يوسف بن عمر الريان بن سلمة في خيل إلى دار الرزق، فقاتلوا زيدا عليه السلام قتالا شديدا . وخرج من أهل الشام جرحى كثيرة، وشلهم أصحاب زيد من دار الرزق حتى انتهوا إلى المسجد الأعظم، فرجع أهل الشام مساء يوم الأربعاء وهم أسوأ شيء ظننا . فلما كان غداة يوم الخميس دعا يوسف بن عمر الريان بن سلمة فأقف به، فقال له: أف لك من صاحب خيل! ودعا العباس بن سعد المزني

صاحب شرطته فبعثه إلى أهل الشام، فسار بهم حتى انتهوا إلى زيد في دار الرزق، وخرج إليهم زيد، وعلى مجنبته نصر بن خزيمة ومعاوية بن إسحاق. فلما راهم العباس نادى: يا أهل الشام، الأرض. فنزل ناس كثير واقتلوا قتالا شديدا في المعركة. وقد كان رجل من أهل الشام من بني عيس يقال له: "نائل بن فروة" قال ليوسف: والله لن ملأت عيني من نصر بن خزيمة لأقتلنه أو ليقتلني. فقال له يوسف: خذ هذا السيف. فدفع إليه سيفاً لا ير بشيء إلا قطعه. فلما التقى أصحاب العباس بن سعد وأصحاب زيد أبصر نائل، لعنه الله، نصر بن خزيمة، رضوان الله عليه، فضربه فقطع فخذه، وضربه نصر فقتله، ومات نصر رحمه الله. ثم إن زيدا عليه السلام هزمهم، وانصرفوا يومئذ بأسوأ حال. فلما كان العشي عبأهم يوسف ثم سرحهم نحو زيد، وأقبلوا حتى التقوا فحمل عليهم زيد فكشفهم ثم تبعهم حتى أخرجهم إلى السبخة ثم شد عليهم حتى أخرجهم من بني سليم فأخذوا على المسناة. ثم ظهر لهم زيد فيما بين بارق ورواس فقاتلهم قتالا شديدا، وصاحب لوائه رجل من بني سعد بن بكر يقال له: عبد الصمد. قال سعيد بن خيثم: وكنا مع زيد في خمسمائة، وأهل الشام اثنا عشر ألفا. وكان بايع زيدا أكثر من اثني عشر ألفا فغدروا، إذ فصل رجل من أهل الشام من كلب على فرس رائع فلم يزل شتما لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعل زيد يبكي حتى ابتلت لحيته وجعل يقول: أما أحد يغضب لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ أما أحد يغضب لرسول الله صلى الله عليه وسلم؟ أما أحد يغضب لله؟ قال: ثم تحول الشامي عن فرسه فركب بغلة. قال: وكان الناس فرقتين: نظارة ومقاتلة. قال سعيد: فجئت إلى مولى فأخذت منه مشملا كان معه، ثم استترت من خلف النظارة حتى إذا صرت من ورائه ضربت عنقه وأنا متمكن منه بالمشمّل، فوقع رأسه بين يدي بغلته، ثم رميت جبقة عن السرج، وشد أصحابه عليّ حتى كادوا يرهقوني، وكبر أصحاب زيد وحملوا عليهم واستقذوني، فركبت فأتيت زيدا فجعل يقبل بين عيني ويقول: أدركت والله ثأرنا، أدركت والله شرف الدنيا والآخرة وذخرها. اذهب بالبغلة، فقد نقلتها. قال:

وجعلت خيل أهل الشام لا تثبت لخيّل زيد بن علي، فبعث العباس بن سعد إلى يوسف بن عمر يعلمه ما يلقي من الزيدية، وسأله أن يبعث إليه الناشبة، فبعث إليه سليمان بن كيسان في القيقانية، وهم نجارية، وكانوا رماة، فجعلوا يرمون أصحاب زيد. وقاتل معاوية بن إسحاق الأنصاري يومئذ قتالا شديدا فقتل بين يدي زيد. وثبت زيد في أصحابه حتى إذا كان عند جحج الليل رمي زيد بسهم فأصاب جانب جبهته اليسرى فنزل السهم في الدماغ، فرجع ورجع أصحابه، ولا يظن أهل الشام أنهم رجعوا إلا للمساء والليل.

قال أبو مخنف: فحدثني سلمة بن ثابت، وكان من أصحاب زيد، وكان آخر من انصرف عنه هو وغلالم لمعاوية بن إسحاق، قال: أقبلت أنا وأصحاب زيد تقمتي أثر زيد فنجدته قد دخل بيت حران بن أبي كريمة في سكة البريد في دور أرحب وشاكر، فدخلت عليه فقلت له: جعلني الله فداك أبا الحسين. وانطلق ناس من أصحابه فجاؤا بطبيب يقال له: سفيان مولى لبني دواس، فقال له: إنك إن نزعته من رأسك مت. قال: الموت أسير علي مما أنا فيه. قال: فأخذ الكلبين فاتزعه، فساعة اتزاعه مات صلوات الله عليه. قال القوم: أين ندفنه؟ وأين نواريه؟ فقال بعضهم: نلبسه درعين ثم نلقيه في الماء. وقال بعضهم: لا، بل نحتر رأسه، ثم نلقيه بين القتلى. قال: فقال يحيى بن زيد: لا والله لا يأكل أبي السباع. وقال بعضهم: نحمله إلى العباسية فندفنه فيها. فقبلوا رأيي.

قال: فانطلقنا فحفرنا له حفرتين، وفيهما يومئذ ماء كثير، حتى إذا نحن مكثا له دفتاه ثم أجرنا عليه الماء، ومعنا عبد سندي. قال سعيد بن خيثم في حديثه: عبد حبشي كان مولى لعبد الحميد الرواسي، وكان معمر بن خيثم قد أخذ صفقته لزيد. وقال يحيى بن صالح: هو مملوك لزيد سندي، وكان حضرهم. قال أبو مخنف عن كهمس، قال: كان نبطي يسقي زرعاً له حين وجبت الشمس، فرآهم حيث دفنوه، فلما أصبح أتى الحكم بن الصلت فدلهم على موضع قبره، فسرح إليه يوسف بن عمر العباس بن سعيد المزني. قال أبو مخنف: بعث الحجاج بن القاسم

فاستخرجوه على بعير. قال هشام: فحدثني نصر بن قابوس، قال: فنظرت والله إليه حين أقبل به على جبل قد شد بالحبال، وعليه قميص أصفر هروي، فألقي من البعير على باب القصر فخر كأنه جبل. فأمر به فصُلب بالكعاسة، وصُلب معه معاوية بن إسحاق وزباد الهندي ونصر بن خزيمة العبسي. قال أبو مخنف: وحدثني عبيد بن كلثوم أنه وجه برأس زيد مع زهرة بن سليم، فلما كان بضیعة ابن أم الحكم ضربه الفالج، فانصرف وأتته جازته من عند هشام.

فحدثني الحسن بن علي الأدمي، قال: حدثنا أبو بكر الجبلي، قال: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن العبدي، قال: حدثنا موسى بن محمد، قال: حدثنا الوليد بن محمد الموقري، قال: كنت مع الزهري بالرصافة، فسمع أصوات لعابن، فقال لي: يا وليد، انظر ما هذا. فأشرفت من كوة في بيته فقلت: هذا رأس زيد بن علي. فاستوى جالسا ثم قال: أهلك أهل هذا البيت العجلة. فقلت: أوتنكلون؟ قال: حدثني علي بن الحسين عن أبيه عن فاطمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: المهدي من ولدك. قال أبو مخنف: حدثني موسى بن أبي حبيب أنه مكث مصلوبا إلى أيام الوليد بن يزيد، فلما ظهر يحيى بن زيد كتب الوليد إلى يوسف: "أما بعد، فإذا أتاك كتابي هذا فانظر عجل أهل العراق فأحرقه وانسفه في اليم نسفا، والسلام". فأمر به يوسف، لعنه الله، عند ذلك خراش بن حوشب، فأنزله من جذعه فأحرقه بالنار، ثم جمعه في قواصر ثم حمله في سفينة ثم ذراه في الفرات.

حدثني الحسن بن عبد الله، قال: حدثنا جعفر بن يحيى الأزدي، قال: حدثنا محمد بن علي بن أخت خلاد المقرئ، قال: حدثنا أبو نعيم الملاهي عن سماعة بن موسى الطحان، قال: رأيت زيد بن علي مصلوبا بالكعاسة، فما رأى أحد له عورة. استرسل جلد من بطنه من قدامه ومن خفه حتى ستر عورته. حدثنا علي بن الحسين، قال: حدثنا الحسين بن محمد بن عفير، قال: حدثنا أبو حاتم الرازي، قال: حدثنا عبد الله بن أبي بكر العتكي عن جرير بن حازم، قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، وهو متساند إلى جذع زيد بن علي وهو مصلوب، وهو يقول

للناس: "أهكذا تفعلون بولدي؟". حدثنا علي بن الحسين، قال: حدثني أحمد بن سعيد، قال: حدثنا يحيى بن الحسن بن جعفر، قال: قتل زيد بن علي يوم الجمعة في صفر سنة إحدى وعشرين ومائتين".

فكما نرى لم يكن زيد بن علي، حسبما صوره لنا أبو الفرج، يفكر في الخروج على الدولة لولا أن جماعة من أهل العراق كالعادة أغرؤوه بذلك كما أغرؤوا أخاه الحسين من قبل وبذلوا له المواعيد، وكانت كالعادة مواعيد كاذبة، فعندئذ خرج، وكان ما كان. إلا أن الملاحظ أثناء ذلك كله أنه لم يحول الأمر إلى دعوة ومجادلات وأخذ ورد، بل اقتصر أمره على وصف القتال، الذي انتهى في خاتمة المطاف إلى مقتله بعد أن كانت الحرب في بعض مراحلها تجرى في صالحه عليه رضوان الله.

ومما يدل أيضا على أن أبا الفرج لم يكن مشيعا أنه لا يتردد في انتقاد بعض أعلام آل البيت واتهامهم في رواياتهم: فهو مثلا في كلامه عن علي بن عبد الله بن محمد، أحد قتلى الطالبين في اليمن، يرذ روايته بناء على أنه كان يقول بالإمامة، فهو من ثم لا يؤدى الرواية في رأيه على وجهها الصحيح، بل يدفعه تعصبه في التشيع إلى تحريف القول، وهو ما جعله لا يأخذ بما يرويه. وهذا نص كلامه: "وعلي بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قتل باليمن في أيام أبي السرايا أيضا. كتب إلي علي بن أبي قريرة العجلي، قال: حدثنا يحيى بن عبد الرحمن الكاتب، قال: حدثني نصر بن مزاحم المنقري بما شاهد من ذلك، قال: وحدث بما غاب عنه عن حضره فحدثني به، ويحيى بن عبد الرحمن أيضا ينتف من خبره عن غير نصر بن مزاحم، وأخبرني أحمد بن عبيد الله بن عمار عن علي بن محمد بن سليمان النوفلي بأخباره. فرمما ذكرت الشيء اليسير منها والمعنى الذي يحتاج إليه لأن علي بن محمد كان يقول بالإمامة فيحمله التعصب لمذهبه على الحيف فيما يرويه، ونسبه من روى خبره من أهل هذا المذهب إلى قبيح الأفعال، وأكثر حكاياته في ذلك بل سآثرها عن أبيه موقوفا عليه لا يتجاوزها، وأبوه حينئذ مقيم بالبصرة لا يعلم بشيء من أخبار القوم إلا ما يسمعه عن السنة العامة

على سبيل الأراجيف، فيسطره في كتابه عن غير علم طلبا منه لما شان القوم وقدح فيهم. فاعتمدت على رواية من كان بعيدا عن فعله في هذا، وهي رواية نصر بن مزاحم، إذ كان ثبتا في الحديث والنقل، ويظهر أنه ممن سمع خبر أبي السرايا عنه...".

كذلك لو كان أبو الفرج شيعيا ما فكر مجرد تفكير في تصوير عدد من كبار آل البيت بما صورهم به في كتابه: "الأغانى"، إذ يشير ما كتبه عنهم هناك إلى أنهم لم يكونوا يأخذون الحياة مأخذ الجدة، بل كانوا ذوى فراغ وطمو وبطالة وانصراف إلى سفاسف الأمور، بل إلى ما يشين منها في غير قليل من الأحيان. ولم يقتصر هذا على الرجال منهم بل شمل نساءهم أيضا، وعلى رأسهن سَكِينَةُ بنت الحسين، التي لم ترع الروايات التي أوردها عنها الله فيها ولا للشرف، بل أعطانا عنها من الأخبار ما لو صحَّ لكان خليقا أن يشوه شخصيتها تشويها، وأتى تشويه!

قال عن الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب: "وذكر القحذمي وابن عائشة وخالد بن جمل أن ابن أبي عتيق صار إلى الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب وعبد الله بن جعفر رضي الله عنهم وجماعة من قریش، فقال لهم: إن لي حاجة إلى رجل أخشى أن يردني فيها، وإني أستعين بجاهكم وأموالكم فيها عليه. قالوا: ذلك لك مبتذل منا. فاجتمعوا ليوم وعدهم فيه، فمضى بهم إلى زوج لبنى. فلما رآهم أعظم مصيرهم إليه وأكبره. فقالوا: لقد جئناك بأجمعنا في حاجة لابن أبي عتيق. قال: هي مقضية كائنة ما كانت. قال ابن أبي عتيق: قد قضيتها كائنة ما كانت من ملك أو مال أو أهل؟ قال نعم. قال: تهب لهم ولي لبنى زوجتك وتطلقها. قال: فإني أشهدكم أنها طالق ثلاثا. فاستحيا القوم واعتذروا وقالوا: والله ما عرفنا حاجته، ولو علمنا أنها هذه ما سألناك إياها. وقال ابن عائشة: فعوضه الحسن من ذلك مائة ألف درهم وحملها ابن أبي عتيق إليه. فلم تزل عنده حتى انقضت عدتها، فسأل القوم أباها فزوجها قيسا، فلم تزل معه حتى ماتا. قالوا: فقال قيس يمدح ابن أبي عتيق:

جزى الرحمن أفضل ما يجازي على الإحسان خيرا من صديق
فقد جربتُ إخواني جميعا فما ألفتُ كابن أبي عتيق
سمى في جمع شملي بعد صدع ورأيي جدتُ فيه عن الطريق
وأطفأ لوعةً كانت بقلبي أغصتني حرارتها برريقي

قال: فقال له ابن أبي عتيق: يا حبيبي، أمسك عن هذا المدح، فما يسمعه أحد إلا ظنني قوادًا". وهى كلمة سفهية تمس كذلك، بل قبل ذلك، الحسن والحسين وابن جعفر عليهم رضوان الله لأن ما ينطبق على ابن عتيق ينطبق عليهم أولاً. كما أنه لا يليق أن يوصف هؤلاء الكرام بالسذاجة التى تسول لهم الاندفاع فى أمر شائن دون أن يحاولوا معرفة كنه ما هم مقدمون عليه، بل دون أن يصدر عنهم بعد أن وقعت الواقعة ما يدل دلالة حقيقية على أنهم قد ندموا على ما تورطوا فيه من التفريق بين سيدة وزوجها على هذا النحو المخزى والمضحك فى آن.

أما ما قاله فى حق سكينه بنت الحسين وبنت أخى زيد بن على، وهما محورا التشيع الإمامى والزيدى، فهو من البلايا الشنيعة التى لا يمكن أن يقوها شيعى يؤمن بأن هؤلاء القوم هم أصحاب الحق فى إمامة المسلمين، إذ يصورها امرأة عابثة مستهترة لا تبالى ما يصدر عنها من سلوك لا تقدم عليه امرأة تراعى على الأقل سمعتها وتتوقى ما يمكن أن يقوله الناس عنها، إن لم تراعى قيم الدين والتقوى. والواقع أن ما ينسبه لسكينه رضى الله عنها من سلوك وأقوال لو صدر عن امرأة مسلمة عادية فى عصرنا لأزرى بها وأجرى سمعتها تلاك على كل لسان، فما بالنا بامرأة من البيت النبوى الشريف فى ذلك العصر، وهى فوق ذلك بنت الحسين عليه السلام؟ قال مثلاً: "أخبرني علي بن صالح، قال: حدثنا أبو هفان عن إسحاق عن مصعب الزبيرى، قال: اجتمع نسوة فذكرن عمر بن أبي ربيعة وشعره وظرفه ومجلسه وحديثه، فتشوقن إليه وتمنيينه. فقالت سكينه: أنا لكنْ به. فبعثت إليه رسولا أن يوافي الصورين ليلة سَمَّتْها، فوافاهن على رواحلها، فحدثهن حتى طلع الفجر وحان

انصرفهن . فقال لمن: والله اني محتاج إلى زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم والصلاة في مسجده، ولكني لا أخلط بزيارتك شيئا . ثم انصرف إلى مكة وقال في ذلك: ألم بزئب إن البين قد أفدا . . . وذكر الأبيات المقدمة .

وقال أيضا، وهذا أشنع، إذ جعلها على استعداد لأن تنقئ من دين جدها عليه الصلاة والسلام لا لشيء إلا لحرصها على سماع غناء ابن سُرُج . ووالله لو كانت روح الإنسان لتزهق إن لم يسمع غناء هذا المغنى أو غيره ما قال مثل تلك المقالة الشنعاء التي أجراها أبو الفرج على لسان حفيذة المصطفى صلى الله عليه وسلم، فضلا عما اجترح خَدْمُها وخوادمها، بناءً على أمرها لم حسب روايته السخيفة الملققة، من منكرات وشناعات وبذاءات لا تطاق ولا يرضى بها ولا عنها أى حر كريم، فى سبيل الاستجابة لمطلبها العجيب فى سماع ابن سُرُج . قال: "أخبرني الحسين بن يحيى عن حماد عن أبيه عن مصعب الزبيري، قال: حدثني شيخ من المكيين، ووجدت هذا الخبر أيضا فى بعض الكتب مرويا عن محمد بن سعد كاتب الواقدي عن مصعب عن شيخ من المكيين، والرواية عنهما متفقة، قال: "كان ابن سريج قد أصابته الرج الحبيثة، وآلى يمينا ألا يغني، ونسك ولزم المسجد الحرام حتى عوفي . ثم خرج وفيه بقية من العلة، فأتى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وموضع مُصَلَّاه . فلما قدم المدينة نزل على بعض إخوانه من أهل التُّسْك والقراءة، فكان أهل الغناء يأتونه مسلمين عليه، فلا يأذن لهم فى الجلوس والحادثة . فأقام بالمدينة حولا حتى لم يحسن من علته بشيء، وأراد الشخوص إلى مكة . وبلغ ذلك سكيبة بنت الحسين، فاغتمت اغتاما شديدا وضاق به ذرعها . وكان أشعب يخدمها، وكانت تأنس بمضاحكته ونوادره، وقالت لأشعب: ويلك ! إن ابن سريج شاخص، وقد دخل المدينة منذ حَوْل، ولم أسمع من غنائه قليلا ولا كثيرا، ويعز ذلك علي، فكيف الحيلة فى الاستماع منه ولو صوتا واحدا؟ فقال لها أشعب: جعلتُ فداك ! وأنى لك بذلك، والرجل اليوم زاهد، ولا حيلة فيه؟ فارفعي طمعك، والحسي تورك تنفك حلوة فمك .

فأمرت بعض جواربها فوطئن بطنه حتى كادت أن تخرج أمعاؤه، وخنقته حتى كادت نفسه أن تتلف، ثم أمرت به فسُجِبَ على وجهه حتى أُخْرِجَ من الدار إخراجاً عنيفاً. فخرج على أسوأ الحالات، واغتمَّ أشعب غماً شديداً، وندم على ممازحتها في وقت لم يتنبَّع له ذلك. فأتى منزل ابن سريج ليلاً فطرقه، فقيل: من هذا؟ فقال: أشعب. ففتحوا له، فرأى على وجهه ولحيته التراب، والدم سائلاً من أنفه وجبهته على لحيته، وثيابه ممزقة، وبطنه وصدرة وحلقه قد عصرها الدَّوْسُ والخنق، ومات الدم فيها. فنظر ابن سريج إلى منظر فظيع هاله وراعه، فقال له: ما هذا ويحك؟ فقص عليه القصة، فقال ابن سريج: إنا لله وإنا إليه راجعون! ماذا نزل بك؟ والحمد لله الذي سلم نفسك، لا تعودنَّ إلى هذه أبداً. قال أشعب: فديتك! هي مولاتي، ولا بد لي منها. ولكن هل لك حيلة في أن تصير إليها وتغنيها فيكون ذلك سبباً لرضاها عني؟ قال ابن سريج: كلا. والله لا يكون ذلك أبداً بعد أن تركه. قال أشعب: قد قطعت أملِّي ورفعت رزقي، وتركتني حيران بالمدينة، لا يقبلني أحد وهي ساخطة عليّ. فالله الله فيّ، وأنا أنشدك الله إلا تحملتَ هذا الإثم فيّ. فأبى عليه. فلما رأى أشعب أن عزم ابن سريج قد تم على الامتناع قال في نفسه: لا حيلة لي، وهذا خارج وإن خرج هلكتُ. فصرخ صرخة آذن أهل المدينة لها، ونبه الجيران من رقادهم، وأقام الناس من فرشهم، ثم سكت. فلم يدر الناس ما القصة عند خفوت الصوت بعد أن قد راعهم. فقال له ابن سريج: ويلك! ما هذا؟ قال: لئن لم تصبرْ معي إليها لأصرخن صرخة أخرى لا يبقى بالمدينة أحد إلا صار بالباب، ثم لأفتحنه ولأرئيتهم ما بي، ولأعلمتهم أنك أردت أن تفعل كذا وكذا بفلان (يعني غلاماً كان ابن سريج مشهوراً به)، فمنعتك وخلصتُ الغلام من يدك حتى فتح الباب ومضى، ففعلت بي هذا غيظاً وتأسفاً، وأنتك إنما أظهرت النسك والقراءة لتظفر بجانتك منه. وكان أهل مكة والمدينة يعلمون حاله معه. فقال ابن سريج: اغرب، أخزأك الله! قال أشعب: والله الذي لا إله إلا هو، وإلا فما أملك صدقة، وامراته طالق ثلاثاً، وهو نجير في مقام

إبراهيم، والكعبة، وبيت النار، والقبر قبر أبي رِغَالِ إن أنت لم تنهض معي في ليلتي هذه لأفعلن.

فلما رأى ابن سريج الجدَّ منه قال لصاحبه: ويحك! أما ترى ما وقعنا فيه؟ وكان صاحبه الذي نزل عنده ناسكا. فقال: لا أدري ما أقول فيما نزل بنا من هذا الخبيث. وتذمَّ ابن سريج من الرجل صاحب المنزل، فقال لأشعب: اخرج من منزل الرجل. فقال: رجلي مع رجلك. فخرجا، فلما صارا في بعض الطريق قال ابن سريج لأشعب: امض عني. قال: والله لئن لم تفعل ما قلت لأصيحن الساعة حتى يجتمع الناس، ولأقولن إنك أخذت مني سوارا من ذهب لسكينة على أن تجيئها فتغديها سرا، وإنك كبرتني عليه وجحدتني، وفعلت بي هذا الفعل. فوقع ابن سريج فيما لا حيلة له فيه، فقال: أمضي، لا بارك الله فيك. فمضى معه.

فلما صار إلى باب سكينة قرع الباب، فقيل: من هذا؟ فقال: أشعب قد جاء بابن سريج. ففتح الباب لهما، ودخلا إلى حجرة خارجة عن دار سكينة، فجلسا ساعة، ثم أذن لهما فدخلا إلى سكينة، فقالت: يا عبيد، ما هذا الجفاء؟ قال: قد علمت بأبي أنت ما كان مني. قالت: أجل. فتحدثا ساعة، وقص عليها ما صنع به أشعب، فضحكت وقالت: لقد أذهب ما كان في قلبي عليه. وأمرت لأشعب بعشرين دينارا وكسوة. ثم قال لها ابن سريج: أتأذنين بأبي أنت؟ قالت: وأين؟ قال: المنزل. قالت: برئت من جدي إن برحت داري ثلاثا، وبرئت من جدي إن أنت لم تغنَّ إن خرجت من داري شهرا، وبرئت من جدي إن أقمت في داري شهرا إن لم أضربك لكل يوم تقيم فيه عشرا، وبرئت من جدي إن حنث في يميني أو شفقت فيك أحدا. فقال عبيد: واسخنة عيناه! واذهاب دنياه! ثم اندفع يغني:

أسعين الذي بكفيه فعمي ورجائتي على التي قلنتني

فقالت له سكينة: فهل عندك يا عبيد من صبر؟ ثم أخرجت دُمْلُجًا من ذهب كان في عضدها وزنه أربعون مثقالا، فرمت به إليه، ثم قالت: أقسمت عليك لما أدخلته في يدك. ففعل ذلك.

والآن أفهدا كلاً شيعي في حفيدته علي، الذي هو أساس فكر التشيع ومحوره كله، وبنيت الحسين عمود الشيعة الإمامية، وبنيت أخى زيد قطب التشيع الزيدي؟ ودعنا من هذا كله وتعال نسأل: ألم يكن لسكينة زوج يغار عليها ويكتمها في كسر بيتها ويلزمها العقل إن لم تكن عاقلة ويفهمها أن ما تصنعه أمر لا يليق؟ إن أبا الفرج بروايته هذه ليصورها امرأة لا رجل لها، وأنها كانت تعيش، أستغفر الله، على حل شعرها. ولو كان هذا صحيحاً لما سكنت عنه كتب التاريخ، بيد أن كتب التاريخ لم تطرق إلى شيء من هذا في ترجمتها أو كلامها عن سكينة. كما أن الأمويين كانوا خُلُقاً أن ينتهزوا هذه التصرفات الرعناء الماجنة فيشتعوا على العلويين ويتخذوا من ذلك مطعناً فيهم وفي دعواهم هم وأتباعهم استحقاقهم الخلافة بعد رسول الله، إذ ها هم أولاء يعجزون عن لجم امرأة منهم عن غيها وحمقها ومجونها. وأى امرأة؟ امرأة هي حفيدته علي وبنيت الحسين وبنيت أخى زيد! لكن شيئاً من ذلك لم يقع. وهبنا ضربنا عن كل هذا صَفْحاً، أفلم تكن لدي بنى هاشم كلهم على بكرة أبيهم شيء من النخوة والشهامة يأخذون بهما سكينة ويلزمونها حدّها حتى لا تفضحهم أو حتى لا تفسد عليهم على الأقل أمرهم؟ ألا إن أمر أبي الفرج كله لغرب غاية الغرابة. ومع هذا يقال إنه كان شيعياً! الحق أن أعداء العلويين ما كانوا بمستطيعين أن يجدوا من هو أفضل منه لتسويهم وتغير الناس منهم!

الرجل إذن لا يمكن أن يكون شيعياً. بيد أن القاضى التنوخى، وهو أحد تلاميذه، قد ترجم له في "نشوار المحاضرة" على النحو التالى: "ومن المتشيعين الذين شاهدناهم أبو الفرج الأصهباني: كان يحفظ من الشعر والأغاني والأخبار والآثار والأحاديث المستندة والنسب ما لم أر قط من يحفظ مثله. ويحفظ دون ذلك من علوم آخر منها اللغة والنحو والخرافات والسير والمغازي، ومن آلة المنادمة شيئاً كثيراً، مثل علم الجوارح والبيطرة، وتتف من الطب والنجوم والأشربة وغير ذلك. وله شعر يجمع بين إتقان العلماء وإحسان الظرفاء الشعراء". فماذا تفعل فى هذا الخبر الذى يبدأ بأن أبا الفرج كان من المتشيعين؟ الحق أن فى تلك السطور شيئاً لا يبعث على

الاطمئنان، إذ ما معنى قول التوخى: "ومن المتشيعين الذين شاهدناهم أبو الفرج الأصبهاني"؟ إن العبارة تصح لو كانت مشاهدة أحد الشيعة فى بغداد شيئاً من خوارق العادات. أما، والعراق يمتلئ بالشيعة، فمثل هذه العبارة الاستغرابية لا محل لها من الإعراب أو البناء. كما أن قوله عقب ذلك: "كان يحفظ من الشعر والأغاني والأخبار والآثار والأحاديث المسندة والنسب ما لم أر قط من يحفظ مثله. ويحفظ دون ذلك من علوم أُخر منها اللغة والنحو والخرفات والسير والمغازي، ومن آلة المنادمة شيئاً كثيراً، مثل علم الجوارح والبيطرة، وتقف من الطب والنجوم والأشربة وغير ذلك" يبدو وكأنه تفسير لعبارة "من المتشيعين"، إلا أنه تفسير لا يتسق معها مجال، ومن ثم كان القلق الذى يشعر به الباحث إزاء تلك العبارة، وهو ما يمكن أن يزول بكل بساطة لو أُجْرِى عليها شيء بسيط من التغيير يتسق مع السياق والمنطق حسبما يتضح بعد قليل.

أما على تفسير د. مروان العطية الباحث العماني الذى أضاف فى سبيل حل تلك القضية بعض العناصر المضيفة فإن الأمر يبدو متسقاً، إذ ضمن كتاباً له بعنوان "لحات من تراثنا" فقرات فى غاية الأهمية هذا نصها: "رُمي الرجل بالتشيع رغم كونه من بني أمية. هذا التشيع من أبي الفرج، أو بعبارة أدل على المراد: من أموي، كان مبعث الدهشة والاستغراب ومثار النقد والتعليق. فابن الأثير يذكر عنه، وهو يقص أحداث سنة ست وخمسين وثلاثمائة، ما يلي: "فيها توفي أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد الأصبهاني الأموي، وهو من ولد محمد بن مروان بن الحكم الأموي. وكان شيعياً، وهذا من العجب". نجد مثل هذا الاستغراب عند الخوانساري فى "روضات الجنات"، والذهبي فى "سير أعلام النبلاء" و"العبر" . . . ونحن يحق لنا أن نستغرب تشيع أبي الفرج، فضلاً عن استنكاره لما ستعلمه بعد قليل. فالرجل كان رقيق الدين، ولم يكن بالرجل المتزمت، وإنما كان من اللاهين العابثين. ذلك هو الأمر الذى يدل عليه شعره، ويدل عليه ثره، ويفسره صحبته للقوم الماجنين. لقد كان أبو الفرج يشرب الخمر، ويحب الغلمان، ويحيا حياة المستهترين،

ويصف مجالسه تلك شعرا مرة، وثرا أخرى. وتعود المشكلة إلى خير مروى عن تلميذه الحسن بن علي التوخي حيث قال: "ومن الرواة المتسعين الذين شاهدناهم أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، فإنه كان يحفظ من الشعر والأغاني والأخبار والآثار والحديث المسند والنسب ما لم أر قط من يحفظ مثله". إن كلمة "المتسعين" في هذا الخبر المروي عن التوخي والتي تدل على التوسع في الحفظ والرواية، والتي يدل عليها السياق، تصحفت عند المؤرخين وأصبحت: "من الرواة المتشيعين". وقد نقلت هذه الكلمة عن التوخي، ثم عن ولده أبي القاسم علي بن الحسن عن الخطيب البغدادي في تاريخه مصحفة سهواً أو عمداً وأصبحت: "من الرواة المتشيعين". وقد نقلها على هذه الصورة المشوهة كل من ياقوت والقفطي وابن خلكان ومن جاء بعدهم ممن ذكر هذا الخبر من المؤلفين. وبذلك صار أبو الفرج "متشيعاً" بعد أن كان "متساعاً"، علماً أن النديم صاحب "الفهرست"، وهو من معاصريه وأصحابه، وقد روى وحدث عنه، لم يشر إلى هذه الناحية مطلقاً. وكذلك الشأن مع كل معاصريه أو الذين عاشوا قريباً من عصره أو عاشوا وعاصروا بعض من يعرف عن الرجل أخباره، حيث لم يذكر واحد منهم مثل هذا الخبر العجيب: فهذا أبو نعيم الأصبهاني، وقد ترجم لأبي الفرج الأصبهاني في كتابه: "ذكر أخبار أصفهان"، ولم يشر إلى تشيع أبي الفرج من قريب أو بعيد. ومثله الثعالبي وابن خزم. إذن فالمسألة واضحة، وهذا التشيع الذي لصق بالرجل طويلاً جاء عن طريق هذا التصحيف العجيب الخبيث. وبهذا يزول عجب ابن الأثير وغيره من المؤرخين".

والواقع أن هذا تفسير وجيه يمكن جداً أن يكون هو ما قد وقع، إلا أن الكاتب للأسف لم يقدم لنا الدليل القاطع على وقوع هذا التصحيف. ولو كان فعل كان قد حسم الأمر نهائياً. إنني لا يخالجنى شك فيما قلته عن التشيع المزعوم لأبي الفرج، لكنني في هذا قد اعتمدت على منطوق الأحداث في عصره وعلى تحليل شخصيته وكتابات لا على الوثائق. وقد قدم د. العطية كلاماً يتسم بوجاهة التفسير،

لكنه لو كان قد أضاف الدليل على ما قاله، رغم وجاهته الشديدة في حد ذاته، لوضع كلامه حدا نهائيا للقضية.

ومع هذا فقد ذكر د. محمد أحمد خلف الله في كتابه: "صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني الراوية" (ص ١٣٦-١٣٧، ١٧٤) للرجل شعرا يعلن فيه أنه إمامي، ونصه:

أنت يا ذا الحال في الوجـ	سنة ممّا بيّ خالي
لا تبالي بي ولا تُخـ	طُرني منك ببال
لا ولا تفكّر في حا	لي، وقد تعرف حالي
أنا في الناس إمامـ	سيّ، وفي حبك غالي

وهو، إن صح، اعتراف صريح من الرجل بأنه شيعي. لكننا للأسف نسمع صاحب الشعر يقول عن نفسه إنه إمامي، على حين أن خلف الله قد كرر القول بأن أبا الفرج زيدي لا إمامي، والزيديون والإماميون طريقتان مختلفتان رغم أن كلا الفريقين يتعصب لواحد من ذرية علي كرم الله وجهه، إلا أن مدار التعصب من ذرية علي لدى هؤلاء غيره لدى أولئك. وقد سبق أن رأينا الشميطي، وكان من شعراء الإمامية، يعيب من خرج من الزيدية قائلا:

سنّ ظلمَ الإمام للناس زيدٌ	إن ظلم الإمام ذو عقال
وبنو الشيخ والقتيل بفخ	بعد يحيى وموتم الأشبال

وقبل هذا فإن الشعر ليس لأبي الفرج أصلا، بل لأبي الحسن بن مقله. وهذا مذكور في "يتيمة الدهر" ذاتها التي أحال إليها خلف الله في نسبة الشعر للأصفهاني، وإن كان صاحب "الذريعة إلى تصانيف الشيعة" قد نسبها إلى أبي الفرج مع أنها لا تشاكله ولا تشاكل شعره، وبخاصة أنها تقوم على اصطیاد الحسنات

اصطيادا مما لا يوافق شعر العصر الذي كان أبو الفرج يعيش فيه ولا أسلوب أبي الفرج نفسه في شعره أو نثره.

وهناك مؤلف شيعي أنكر إنكارا شديدا أن يكون الأصفهاني شيعيا، وهذا المؤلف هو محمد باقر الموسوي الخوانساري صاحب "روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات"، إذ قال: "وأيا ما وُجد في كلماته من المدح (أي مدح آل البيت) ففيه أولا أنه غير صريح. ولو سُلِم فهو محمول على قصده التقرب إلى ملوك ذلك العصر المُظهرين لولاية آل البيت غالبا والطمع في جوائزهم العظيمة بالنسبة إلى مادحيهم كما هو شأن كثير من شعراء ذلك العصر، فإن الإنسان عبد الإحسان، مع أنني تصفحت كتاب "أغانيه" المذكور إجمالا فلم أر فيه إلا هزلا وضلالا، أو بقبص أصحاب الملامى اشتغالا، وعن علوم أهل بيت الرسالة اعتزالا، وهو فيما ينبغي على ثمانين ألف بيت تقريبا، مضافا إلى كون الرجل من الشجرة الملعونة في القرآن وداخلا في سلسلة بنى أمية وآل مروان. فكيف يمكن وجود رجل من أهل الإيمان في قوم توجّه إلى قاطبتهم الألعان على أي لسان، ومن أي إنسان؟".

ولست مع ذلك أشاطر الكاتب الشيعي ما قاله في لعن الأمويين جميعا، فالأمويون ليسوا شيئا واحدا، ومن ثم لا يصح أن تلعنهم كلهم عاطلا مع باطل، فضلا عن أن ننفي عنهم الإيمان، فهذا نال على الله سبحانه وتعالى وقلة أدب معه عز وجل قد تحبط عملنا وتزدينا نحن في النار، بل تلعن من قتلوا الحسين وأشاروا به ورضوه، وإن كنا لا نرى له رضي الله عنه ولا لأبيه رغم إجلالنا لهما ولأهل البيت عموما، إلا من انحرف منهم عن قصد السبيل، أي حق ديني في الخلافة. إنما هي الكفاءة ومصالحة الإسلام والمسلمين ليس إلا. وأرى أن عليا كرم الله وجهه أفضل من معاوية خلقا وعلما وشجاعة وأتقى سلوكا، وقد كنت أحب لو أنه لم يُقتل وأنه بقي في خلافة المسلمين يدبر أمور العباد إلى أن يقضى الله أمرا، لكن كان للقدر حكم آخر، فنجح الخوارج في قتله هو وحده ونجا معاوية وعمرو بن العاص رغم أنهم كانوا قد خططوا لاغتيال الثلاثة جميعا. لماذا نجح اغتيال علي وحده، وفشلت الخطة مع

الاثنين الآخرين؟ عِلْمُ ذلك عند رب القضاء والقدر! على أن تفضيلي عليًا على معاوية لا ينسحب على أبي بكر وعمر وعثمان، فهؤلاء الأربعة كلهم عندي فى مستوى واحد من الفضل، إذ هم جميعاً قد خدموا دين الله منذ بدايات الإسلام بكل ما يستطيعون، لم يقصروا فى ذلك شعرة واحدة، وأعطوه من أنفسهم ما يشهد بأن كلا منهم كان أمة وحده على اختلاف مواهبهم ونوع عطائهم أحياناً، رضى الله عن الجميع. كما أن إيثارى أبا الحسين على معاوية لا يعنى أن أبا يزيد يخلو من أى فضل، فقد نفع الله به الإسلام ومد بحنكته رقعة الدولة إلى مسافات بعيدة، كما كان سياسياً أرباباً، وفيه واقعية ساعدته على سؤس البشر، على عكس علي، الذى يبدو لى أنه كان يحتاج إلى أن يمزج مثاليته بشيء من الواقعية حتى يمكنه مواجهة النفوس والأحداث وتوجيهها وتطويعها على النحو الذى يَتمنى. فالسياسة تحتاج إلى قدر من المرونة والنزول على مقتضيات الواقع والظروف دون أن يتنكر السياسى لمبادئه بالضرورة. لكن تلك تقرة أخرى.

على أن الغرب ادعاء محمد بن الحسن الطوسى (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، وهو أحد أعمدة الشيعة فى عصره، أن أبا الفرج قد ألف كتاباً بعنوان "ما نزل من القرآن فى أمير المؤمنين وأهل بيته عليه السلام"، وكتاباً آخر يتضمن كلام فاطمة فى فدىك، وهو ما لم يقله أحد غيره، إذ لا نجد فى "الفهرست" لابن النديم ولا "معجم الأدباء" لياقوت ولا "العبر" لابن خلدون ولا "تاريخ بغداد" للخطيب ولا "عيون التواريخ" لابن شاكر ولا "كشف الظنون" لكاتب جلى، فضلاً عن أن الأصفهانى ذاته لم يقله، ومن ثم لا يؤيه به. وإلى القارئ نص ما قال ذلك الكاتب الشيعى: "أبو الفرج الأصفهانى: زندي المذهب، له كتاب "الأغانى" كبير، وكتاب "مقاتل الطالبين"، وغير ذلك من الكتب، وكتاب "ما نزل من القرآن فى أمير المؤمنين وأهل بيته عليهم السلام"، وكتاب فى كلام فاطمة عليها السلام فى فدىك، وغير ذلك من الكتب. أخبرنا عنه جماعة منهم أحمد بن عبدون بجميع كنبه ورواياته" (الطوسى/ الفهرست/ تحقيق جواد القيومى/ مؤسسة نشر الفقاهة/ ١٤١٧هـ/ ٢٨٠). وللعلم فقد نقل كل من ياقوت فى

"معجم الأدباء" والصفدي في "الوافي بالوفيات"، عن الطوسي، نسبة كتاب بعنوان "ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين" إلى إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال، وكان زيدا أولا ثم صار إماميا، وتوفي سنة ٢٨٣هـ.

أبو الفرج إذن لم يكن شيعيا ولم يكن متحمسا لأي أحد ولا لأي شيء، فقد كان كل هم هورنشدان المتعة: متعة الغناء، ومتعة الطعام ومتعة السمر، ومتعة الشراب، ومتعة الغلمان طبقا لما قيل عنه وما قاله هو عن نفسه في هذا الجانب. أما أن يكون شيعيا أو متحمسا لأي مذهب آخر فكلا وألف لا. مثل أبي الفرج لا يصلح لذلك ولا يصلح ذلك له. إنما هو رجل دنيا ولذة، وهذا لا يتفق عنه أنه كان عالما في مجاله، وكان أدبيا ذا أسلوب قلما نجد له نظيرا في السلاسة والانسابية والدفء وقوة الأسر والبراعة في الحكاية والقص والتصوير والفكاهة والمقدرة على إيراد ما يشاء من الشواهد الشعرية وغير الشعرية في الوقت الذي يريد، وفي الموضوع الذي يريد، وعلى النحو الذي يريد ويخدم ما يريد. وأنت إذا شرعت في قراءة "الأغاني" شدك شداً رغم كل ما أخذناه عليه. وقد اعترف بذلك الجميع حتى الذين انتقدوه على مجونه وعبه وفسقه وتناولوه على كل شيء وكل إنسان تقريبا.

قراءة فى رواية "البلاد وأشلاء العباد" لأحمد ماضى

تعرض هذه الرواية للتطورات التى مرت بها أسرة عباس النحال، الذى كان يشغل كلافًا فى إحدى الزرائب الحكومية ويسرق كثيرا مما تحت يده فى تلك الزرائب من عهدة، ثم صار أحد أولاده مقربا من كبار رجال الدولة قريبا شديدا، كما تعكس أحوال مصر خلال حكم عبد الناصر والسادات وبعض من عهد حسنى مبارك. وفى الرواية حب ومغامرات ونصب واحتيال وسياسة واقتصاد وحكام ومحكومون ورقة وضعف وطيبة، وإجرام وشيطنة.

ونقف أولا إزاء عنوان الرواية: "البلاد، وأشلاء العباد". وأنا، وإن كنت لا أوافق بعض النقاد المشغولين بما يسمونه: "عُتبات النص"، تلك التسمية التى تثير منى السخرية لما تذكر به من قولهم: "العتبات المقدسة"، و"العتبة قزاز، والسلم نايلوف نايلو"، ولما تحاول أن "تجعل به من الحبة قبة" أو "تجعل من القط جملا" كما تقول فى أمثالنا العامة، أستثنى من تلك العتبات عنوان الرواية. ذلك أن العنوان هو جزء من النص لا أستطيع أن أسوى بينه وبين الأقوال المستعارة التى يضعها بعض الأدباء فى مقدمة رواياتهم كما يضع الواحد منا لافتة تحتوى على حكمة أو مثل فى مدخل الشقة أو فى حجرة الصالون مثلا، أو بينه وبين الخط الذى أختره أنا مثلا فى طباعة كتيبى أو الأسلوب الذى ألبأ إليه فى تصميم أغلفتها أو الطريقة التى أنظم بها الصفحة أو نوع الورق أو العبارات الإهدائية أو ما إلى ذلك مما لا علاقة له بالنص من قريب أو من بعيد، وهو ما يدخل بالأحرى فى اختصاص الفن الطباعى أو تصميم الأغلفة أو ما إلى ذلك، ومن ثم لا يمكنى، بالنسبة لعنوان الرواية، تجاهل التقكير فى فواصل الآيات القرآنية التى وردت فيها هاتان الكلمتان: "والله رءوف بالعباد"، "والله بصير بالعباد"، "يا حسرة على العباد"، "إن الله قد حكم بين العباد"، "لا يغررك قلبُ الذين كفروا فى البلاد"، "فلا يغررك قلبهم فى البلاد"، "إِرم ذاتِ العماد * التى لم

يُخَلَقُ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ". كَذَلِكَ يَلْفَتُ الْإِتْبَاءُ تَقَارِبَ عُنْوَانِ الرَّوَايَةِ وَعُنْوَانِ كِتَابِ الْقَزْوِينِيِّ الْمُسَمَّى: "آثَارُ الْبِلَادِ وَأَخْبَارُ الْعِبَادِ". وَيَغْلِبُ عَلَى ظَنِّي أَنَّ الْكَاتِبَ مَثَائِرَ فِي صِيَاحَةِ عُنْوَانِهِ بِهَذَيْنِ الْمَصْدَرَيْنِ، فَالْكَاتِبُ مُسَلِّمٌ، وَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ قَدْ سَمِعَ هَذِهِ الْآيَاتَ مَرَارًا إِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ حَفِظَ الْقُرْآنَ، أَوْ حَفِظَ أَجْزَاءَ مِنْهُ، وَهُوَ صَغِيرٌ، مَجِيثٌ انْطَبَعَتْ فِي ذَاكِرَتِهِ فَانْبَثَقَتْ فِي كِتَابَاتِهِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَمِيعْ هُوَ ذَلِكَ أَوْ يَقْصِدُهُ قَصْدًا. كَذَلِكَ مِنَ الصَّعْبِ أَنْ يَقُولَ إِنْ التَّقَارِبُ بَيْنَ عُنْوَانِ الرَّوَايَةِ وَكِتَابِ الْقَزْوِينِيِّ نَاشِءٌ عَنِ الْمَصَادِفَةِ الْبَحْتَةِ، بَلْ أَرْجَحُ أَنْ يَكُونَ اسْمُ كِتَابِ الْقَزْوِينِيِّ عَلَى الْأَقْلَى قَدْ مَرَّ عَلَى سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ وَلَوْ مَرُورَ الْكِرَامِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ اتَّصَلَ بِالْكَتَابِ اتِّصَالًا أَشَدَّ مِنْ ذَلِكَ. وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ بِأَمْثَالِ هَذَا الْكِتَابِ فِي كِتَابِ الْمَرْحَلَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ تَعْلِيمِنَا لَدُنَّ الْكَلَامِ عَنِ انْجِازَاتِ الْعَرَبِ وَالْمُسْلِمِينَ الثَّقَافِيَةِ أَيَّامَ عِزِّ حَضَارَتِهِمْ، وَلَا أَظُنُّ أَنَّا بَدِئْنَا فِي ذَلِكَ. أَمَّا الْاِفْتِاحِيَّةُ وَالْإِهْدَاءُ وَالشُّكْرُ، وَالْغُلَافُ بِمُخَطَّوْطِهِ وَصُورِهِ، وَكُلُّ الْعِبَارَاتِ وَالْأَقْوَالِ الْاِسْتِهْلَاقِيَّةِ الْمُقْتَبَسَةِ الَّتِي يُفْضَلُ كَثِيرٌ مِنَ الْكُتَابِ تَصْدِيرَ أَعْمَالِهِمْ بِهَا، سِوَاهُ كَانَتْ لَهَا عِلَاقَةٌ مُبَاشِرَةٌ أَوْ غَيْرَ مُبَاشِرَةٌ بِمَوْضُوعِ الرَّوَايَةِ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ تَشْغَلَ النَّاقِدَ أَوْ الْقَارِئَ الْوَاعِي فِي قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ. فَأَنَا مِثْلًا، حِينَ تَعَرَّفْتُ إِلَى رِوَايَاتِ الْمَنْفَلُوطِيِّ فِي فِتْرَةِ الْمِرَاهِقَةِ، تَعَرَّفْتُ إِلَيْهَا فِي طَبْعَاتٍ فَخْمَةٌ ذَاتَ وَرَقٍ صَقِيلٍ وَبِنَطٍ كَبِيرٍ وَعِبَارَةٌ مُشْكَلَةٌ وَهُوَامِشٌ لِشَرْحِ الْكَلِمَاتِ الصَّعْبَةِ، وَعُنْوَانٌ مَكْتُوبٌ بِمُخَطَّوْطِ الثَّلَاثِ الْفَخْمِ، وَصُورٌ دَاخِلِيَّةٌ شَاعِرِيَّةٌ، وَمَا إِلَى ذَلِكَ، وَكَانَ وَقَعَ ذَلِكَ كُلُّهُ عَلَى نَفْسِي جَمِيلًا، ثُمَّ وَقَعْتُ لِي فِيهَا بَعْدَ طَبْعَاتٍ أُخْرَى لَا تَمْتَعُ بِهَذِهِ الْمَزَايَا، وَأَقْرَأُ وَأَعْتَرِفُ أَنْ وَقَعَهَا عَلَى نَفْسِي كَمَا أَقَلَّ كَثِيرًا مِنْ وَقَعَتْ تِلْكَ الطَّبْعَةُ الَّتِي دَخَلْتُ مِنْ خِلَالِهَا إِلَى عَالَمِ الْمَنْفَلُوطِيِّ. لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ نَعْرِفَ أَنَّ هَذَا كُلُّهُ لَا دَخَلَ لَهُ فِي إِبْدَاعِ الرَّجُلِ، فَالرَّجُلُ مِيدَانُهُ الْإِبْدَاعُ الْأَدْبِيُّ، أَمَّا هَذِهِ الْأَشْيَاءُ فَتَتَّصِلُ بِالطَّبَاعَةِ وَالْإِخْرَاجِ وَالتَّصْمِيمِ وَمَا إِلَيْهِ، مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسْأَلَ عَنْهُ الْمَنْفَلُوطِيُّ مِنْ قَرِيبٍ أَوْ مِنْ بَعِيدٍ. وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ مَهْمَةِ النَّاقِدِ وَانْطِبَاحِ الْقَارِئِ: فَالنَّاقِدُ وَاعٍ بِصِيرِ مَهْمَتِهِ وَيَعْرِفُ حُدُودَهَا وَيَحْرُصُ عَلَى الْأَيْخُرْجِ عَنْ هَذِهِ الْحُدُودِ وَالْأَيْتَأَثَّرُ بِأَيِّ شَيْءٍ خَارِجِهَا، أَمَّا الْقَارِئُ، أَقْصَدُ الْقَارِئُ الْعَادِي، فَلَا يَعْنِي

شيئا من هذا . وبطبيعة الحال له عذره، لكن هذا العذر لا ينبغي أن يُتخذ مقياسا لتقويم الأعمال الأدبية .

كذلك لا بد من التنبيه إلى أن هناك عناوين فائتة لروايات ساذجة أو عادية كـ"تحت ظلال الزيزفون"، أو "فديتك يا ليلي- أو آثار على الرمال"، أو "بين الأطلال"، أو "لن أعيش في جلباب أبي". وهناك عناوين عادية لروايات عظيمة كـ"سارة" مثلا أو "إبراهيم الكاتب" أو "بين القصرين" أو "قصر الشوق" أو "السكرية"، إلا أن عظمة رواياتها انعكست بعد ذلك عليها فصارت هذه العناوين العادية أو غير الجذابة شديدة الجاذبية . وكان إحسان عبد القدوس بارعا في اختيار عناوين جذابة لرواياته . وبلغ من إعلائه من شأن العناوين ما قرأته وأنا صغير من أنه يفكر في رفع دعوى ضد كاتب آخر لأنه استعمل عنوان عاموده لعامود يكتبه في إحدى الصحف أو المجلات .

وبالمناسبة فهناك من يقول إن الكتاب مختزل كله في العنوان، بل في أول كلمة من العنوان، بل في أول حرف من العنوان . وطبعا هذا كلام فارغ، إذ إن أى حرف من حروف الألقاب تبدأ به ملايين العناوين، فكيف يصح القول بأن هذا الحرف يختزل بداخله كل هذه الكتب التي تبدأ به؟ ثم ما الذى يمنع أن يغير المؤلف عنوان كتابه أو روايته فى أى وقت، وتظل الرواية هى هى؟ فهل لمجرد تغيير العنوان سوف يتغير الكتاب أو تتغير الرواية من داخلها وتصير شيئا آخر؟ وماذا لو استجاب أحمد ماضى وغير عنوان روايته ليكون مثلا: "ملحمة أولاد النحال"، أو "قصة صعود النحاحلة وهبوطهم"، أو "مصر من خلال ابن النحال" أو "البيساريا التى صارت حوتا" . . .؟ هل يصح القول بأن الرواية سوف تصبح شيئا آخر غير الذى هى عليه الآن لمجرد تغيير العنوان؟

والواقع أن عنوان روايتنا أقرب إلى أن يكون عنوان كتاب من أن يكون عنوان رواية . بل إن مطلع الرواية، وهو نوع آخر من عتبات النص عند أهل العتبات المقدسة، لا يشد القارئ كثيرا . وقد أخذ الأمر منى بعض الوقت حتى استرحت

للرواية وانشدت إليها . ومع هذا فالرواية جيدة تشد القارئ شدا وتثير أشواقه وفضوله من بعد الصفحات الأولى . ومن الملاحظ أيضا أن فى بعض عناوين الفصول تلاعبا بالكلمات على طريقة المحسنات البديعية كالذم بما يشبه المدح: "أكرموه فوضوه مع البهائم"، أو المفارقة: "الفرار نحو الضياع"، وهو ما يذكرنا بفلم "الصعود إلى الهاوية"، وك"ميت حتى يبحث عن قبره"، و"برائن الأيدي الناعمة"، و"نقمة جميلة ونعمة سيئة"، و"ترجيح الوزن الخفيف بجرائم ثقيلة"، و"الضحك من كثرة الحزن"، و"التهجى فى كتاب اللصوصية"، و"مسألة كرامة: هكذا قالت العاهرة"، أو السجع والموازنة ك"عَمُّ كبيرٍ وعَمُّ كبيرٍ"، و"التمادى فى نسيان الماضى"، أو مستعارة من عناوين أخرى ك"هذه المدينة الظالمة" (التي تذكرنا برواية "قرية ظالمة" للدكتور محمد كامل حسين، ومن قبل ذلك بعبارة "قرية ظالمة"، التي روت فى القرآن)، وك"الهارب من قريته" (وما تثيره فى الذاكرة من أصداء رواية ثروت أباطة: "هارب من الأيام") . ولنى لأستغرب أين كانت هذه الاختيارات اللافتة بل الجذابة عند صياغة عنوان الرواية .

وتزخر الرواية بعدد من الشخصيات المتنوعة والغنية التى أجاد الكاتب إجادة معقولة فى تصويرها والتغلغل إلى أعماقها فأطلعنا على جوهر كل منها واستطاع أن يعكس هذا الجوهر فى تصرفات كل منها: منها سيد النحال، الوصولى الداهية ذو القلب الحجري والعقل "المتكلف" (بالتعبير البلدى) والذى يلعب بالبيضة والحجر ولا يرعوى عن ارتكاب أية جريمة للوصول إلى ما يتطلع إليه حراما وباطلا، والذى كانت أعماله تكمل دائما بالنجاح الباهر إلى أن سقط فى نهاية الرواية سقطة مدوية قصفت عنقه . ولولا هذه السقطة لعددت هذا النجاحات المتوالية فى كل جريمة يخطط لها ويصل منها إلى غرضه فى سولة ويسر عيبا فنيا فى الرواية لأن الحياة لا تُسَلِّم قيادها لأحد، حتى لو كان مجرما داهية أريبا، يمثل تلك السلسلة . ويبدو لى، والله أعلم، أنه امتداد لبطل رواية "طائر الشوك"، الذى كان يخرج من كل مأزق يجره على نفسه كالشعرة من العجين لا يفشل أبدا . ومن هذه الشخصيات أيضا

طاهر زين الدين الكواثير الرقيق الشفيف النفس الرومانسى المخلص فى حبه والذى يذكرنى بعبد الحليم حافظ فى رومانسيته العذبة أيام كان لا يزال يشق طريقه فى البدايات البعيدة بوجهه الطفولى البرىء كما يتمثل مثلا فى فلم "أيامنا الحلوة" وصوته الأسر الجميل الذى نحس به طبيعيا تقيا لا تعمل فيه ولا رغبة فى الإبهار كما هو الحال فى أغانيه وأفلامه الأخيرة، بل فى التعبير عما فى أعماق قلبه وإيصاله إلى قلوبنا حتى نعيشه فيما يحسه وما يمور فى أعماقه، والذى يعجز عن مقاومة الظلم أو الوقوف فى طريق الجلافة والأجلاف، والذى قضى عليه المرض سرعا، وكأن الكاتب أراد أن يرمز بموته إلى أن الحياة لا تتسع لأمثال طاهر الرقيق وسط هذه الوحوش الضارية من رجال ونساء، وبعد أن خاتمه خطيبته فوزية، التى كان يحبها حبا ملك عليه أقطار نفسه، فتركه وذهبت إلى ابن النحال.

وقد لفت نظرى مقدرة الكاتب بوجه عام على تقديم الشخصيات وإقناعنا بما تقع منها ولها، وتمرير ما يريد أن يمرره من أحداث وتطورات على نحو طبيعى ودون ضجة. خذ مثلا السرطان، الذى قضى على طاهر إذ أصابه فى ساقه فبترت ثم مات: لقد بدأ الأمر ببروز بسيط لا يلفت النظر فى البداية ثم تطور إلى كيس فورم مؤلم لا يطاق، ثم اكتشفوا أنه السرطان. ولم تتخل فوزية عن طاهر دفعة واحدة، بل أخذ الأمر وقتا، فضلا عن أنها فى الأصل لم تكن سيئة تماما، فضلا عن أنه قد بقى فيها شىء من فوزية القديمة، وإن لم يكن بالمقدار المطلوب. لقد جاملته وأتت تزوره، فظن هو أنها لا تزال على حبه، بينما كانت مشاعرها تتطور وتغير وتتخذ مسارا آخر، وهو لا يدرى. وطاهر هذا ينطبق عليه قول المولى سبحانه: "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ"، إذ كان أبوه حلاقا رقيقا جلفا، ولكن من ظهر هذا الحلاق الجلف جاء حلاق فنان غزا المجتمع المخملى بأرقى أحياء القاهرة وصار طلبته، فلم يعد يملا عيونهم إلا طاهر. لقد هرب طاهر من دكان أبيه بالقرية بعد أن صغفه أبوه أكثر من مرة أمام الزبائن فجرح كرامته جرحا كبيرا، وسافر إلى القاهرة حيث التحق بصالون مصطفى عباس حلاق الطبقة الراقية بالقاهرة من ممثلين ولاعبى كرة ومن إليهم

بعد أن حلم زمنا طويلا بالالتحاق به . ومن عجائب الأقدار أن يشقى شقاء ضحما هذا الذى طالما أسعد هؤلاء القوم بفنه الراقى الجميل فى عالم الحلاقة والتجميل . كما أن ظاهر قد هرب من قرنته حتى لا يدفن نفسه فى مهنة أبيه الغليظة وفرارا من قسوة ذلك الأب، فإذا به يعود فى النهاية إليها مريضا محمولا ليدفن بعد قليل فى مقابرها .

وما قيل عن مقدرة الكاتب فى تصوير هذه الشخصية ينطبق أيضا على باقى أبطال روايته، وعلى رأسهم سيد النحال ابن الكلاف، الذى استطاع أن يشق طريقه إلى "القعمة الهاوية"، إن صح القول، بخطوات ثابتة لا تعرف التردد ولا تراعى أية قيمة يمكن أن تعطل هذا الانطلاق . وهو ما يذكرنى بما قاله أخى الأصغر من أنه يعرف شخصا من هذا النوع كان يخطط، أيام حسنى مبارك، للوصول إلى أعلى المناصب بأعصاب باردة وتخطيط ثلعبى لا يترك صغيرة ولا كبيرة دون أن يحسب حسابها، ولا يضع فى ذهنه أن شيئا مما يريد تحقيقه يصعب، بله يستحيل، لإنجازه، وأن هذا الشخص قد وصل فعلا إلى مجلس الشعب قبيل الثورة كما وضع الخطة قبلا لذلك، وبقي أن يصير وزيرا كما حدد خطوته الثانية لولا أن قامت ثورة يناير . ومع ذلك من يدري؟ ربما استطاع فى ظل الوضع الجديد أن يبلغ ما يريد عن طريق تغيير جلده وحقبة نفسه . إن مثله هو من يسمى بحق وحقيق: "رجل لكل العصور"، لكن ليس بالمعنى الطيب الذى يراد به الخلود فى الأخلاق، بل بمعنى التلون كالحرباء بما يناسب كل الظروف والأوضاع .

وما دمتا بصدد الحديث عن أولاد النحال لقد لاحظت أن الرواية قد جعلتهم كلهم سيئين بل أشرا على نحو أو على آخر . ولا بأس بذلك، فكثيرا ما يحدث أن يكون كل الأفراد فى أسرة ما منحرفين بل مجرمين، لكنى كنت أؤثر لو أن بعضهم نجح من هذا القدر، إن لم يكن من أجل شيء فمن أجل الابتعاد عن الإيحاء بأن الفقر لا يودى إلا إلى الشر والإجرام . يمكن المجادلة بأن خميسة كانت فقيرة هى أيضا، لكنهما لم تصر مجرمة شريرة . ولا يسعنى إلا الموافقة على ذلك، بيد أنى وددت لو شذ واحد

من أولاد النحال بالذات كى ثبت أن اتفاق الظروف الاجتماعية لا ينتج عنها بالضرورة ذات الثمار النفسية والحلقية، إذ هناك دائما الفروق الفردية التى تحسم الأمر فى مثل تلك المسائل. وكمن من إخوة فرقت بينهم الصفات الشخصية رغم أن البيئة التى نشأوا وترنوا فيها، والمدرسة التى علمتهم، وطريقة التوجيه التى تلقوها، والكتب التى قرأوها، والأصدقاء الذين خالطوهم، كلها شىء واحد. ثم لا ينبغي أن يفوتنى التنبيه إلى أننى، وإن كرهت تصرفات أولاد النحال كرامة العمى، لا أستطيع وضع اللوم كله عليهم، فلا شك أن البيئة والظروف ضغطها الذى لا يقاوم فى كثير من الأحيان، أو يقاوم لكن تكلفه مقاومته باهظة للغاية. فكنت أحب أن يقول الكاتب للقراء: ها هو ذا واحد من الناحلة قد نجح من مفرمة الأخلاق والنفوس، فأنا ببقل سليم وعقل مستقيم وخلق كريم. ولم لا؟ أقول هذا رغم أننى أنقر من سلوك الناحلة أبا وأبناء، لكن لا بد أيضا من إقامة العذر للناس، على الأقل: إقامة بعض العذر. أليس كذلك؟

ومن شخصيات الرواية أيضا فريد هنيدي الطالب الأزهرى ذو الجسد الرياضى المقتول العضلات، الذى أكل الجمل ذراعه ثانى يوم نظرت إليه فى القطار عجوز حسدته على عافيته وقوة عضلاته. وهو ما أريد أن أقف إزاءه قليلا. فالاعتقاد السائد بين قطاعات كبيرة من المصريين أن العين تؤذى وتضر بناء على أشعة تصدر منها وتقع على الشىء المحسود فتصيبه بالضرر. فلو افترضنا أن هذا الاعتقاد صحيح لكان ينبغي أن يكون الأذى الذى يصيب ذراع فريد هنيدي المقتول أذى مباشرا من عين تلك المرأة العجوز. أما أن يكون المقصود توصيله إلينا هو أن عينها، اللتين تندب فيهما بدل الرصاصة الواحدة ألف رصاصة (وهل سأدفع ثمن الرصاص من جيبي؟): خمسمائة رصاصة لكل عين، قد أصدرتا إلى الجمل أمرا بأن يحتاج ويأكل ذراع الشاب فهذا ما لا أفهمه، لأننى مقتنع بذلك الاعتقاد الذى أشرت إليه، بل لأنه لا يجرى على أصول ذلك الاعتقاد كما رأينا، وبخاصة أنه كان هناك ثارات قديمة بين الجمل وفريد. ثم لقد كنت أفهم أن يكون الحاسد رجلا عليلا مهتم البنين

لا امرأة عجوزا ليس لديها سبب يدفعها لأن تحسد شابا على ذراعيه المقتولين، إذ لا يمكن أن تتطلع امرأة، دعك من أن تكون امرأة عجوزة مثلها، إلى أن يكون لها مثل تلك العضلات القوية الصلبة.

صحيح أنه يمكن القول دفاعا عن المؤلف إنه أدى الأمر كما يعتقد بعض الناس. لكن فات صاحب هذا العذر أن الاعتقاد المتعلق بالعين يختلف عن هذا كما وضحت، وأرجو أن أكون قد نجحت. كما أنه كان باستطاعة الكاتب أن يقدم لنا وجهة النظر الأخرى التي لا تشارك جماهير المصريين هذا الاعتقاد أصلا بدلا من ترك الأمر على وجهة نظر واحدة، وهو ما من شأنه إرسال رسالة خاطئة إلى جمهور القراء تثبت تلك الاعتقادات في أذهانهم وتجعل الواحد منهم يصيح قائلا في وجه من لا يشاركه هذا الاعتقاد: انظر! إن الرواية تؤكد هذا، فهل بعد كلام كاتب الرواية كلام آخر يمكن أن يقال؟ وعلى أية حال ينبغي في رأيي المتواضع تحويل مسألة العين من كونها مسألة اعتقادية إلى أن تكون مسألة طبيعية تخضع للدرس والتجربة العلمية حتى نعرف رأسنا من رجلنا: فالعين التي يقال إنها تصدر أشعتها الضارة هي جزء من العالم الطبيعي المادى، والأشعة التي يقال إنها تصدر عنها وتؤدي من تتجه إليه تنسب أيضا إلى العالم المادى الطبيعي، والأضرار الناجمة، حسب هذا الاعتقاد، عن العين وأشعتها هي مما ينسب إلى عالمنا هذا الطبيعي المادى، ومن ثم فمن السهل تماما دراسة الأمر دراسة علمية تقوم على الملاحظة والتجربة حتى نعرف أهناك فعلا عيون تؤدي بتسليط نظرتها على شيء أو شخص معين أم لا. وليشارك في هذه الدراسة علماء من كل تخصص له علاقة بهذا الموضوع من فيزيائيين وكيميائيين وأطباء وعلماء اجتماع وعلماء نفس وعلماء دين... وهكذا.

والخطر أن الاعتقاد في الحسد بهذا المعنى لا يتوقف عند حدود العيون والنظر، بل يتعداها إلى الكلام، وهو ما يطلق عليه العوام: "القرّ والتّق والتّبر". أى أن مجرد التلفظ بكلمة إعجاب بشيء أو شخص ما كقيلة بدميره كما تصنع القنبلة النووية تماما. وهذا كله مما يفسد العلاقات بين البشر، إذ يظن بعضهم السوء بعض،

فتقطع الوشائج الإنسانية بينهم، علاوة على ما تسببه هذه الاعتقادات لأصحابها من قلق ومخاوف طول الوقت، وتؤدي إلى خسائر اقتصادية جسيمة جراء استيراد الشبّة والفاسوخة وعين العفريت وغيرها من أشياء كان يمكن توجيه أثمانها إلى شراء القمح واللحوم وما إلى هذا مما ينفع الناس ويمكث في الأرض. بل لقد قرأت في بعض كتب التفسير أن من الفقهاء القدماء من يفتى بقتل العائن (وهو الذي يحسد الآخرين بنظرات عينه) إذا ما مات المعيون. الله أكبر! كأنما كان ينقصنا هذا الخبل، الذي بحمد الله نستطيع أن نصدر منه ملايين الأطنان كل عام بل كل شهر بل كل يوم، ثم يتبقى منه رغم ذلك ما يكفيننا لهدم كل العلاقات الإنسانية الطيبة في بلادنا والبلاد المجاورة، ويفيض. نعم، الحمد لله على تلك النعمة، فأخيرا قد وجدنا شيئا تتمتع فيه بأكفء ذاتي، بل يمكننا تصديره إلى البلاد الأخرى وزيادة.

وهناك أشرف بركات، الذي من الواضح أنه يرمز إلى أنور السادات قبل أن يتولى رئاسة البلاد، مثلما من الواضح تطابق الاسمين وزنا، وهو ما يذكرني بأشرف حمدي، وهو كمال الشناوي، الذي تقمص أنور وجدى محاكيا شخصيته وحياته في فلم "طريق الدموع"، بعد أن اختار المخرج له بنفس الطريقة اسما على وزنه، ويذكرنا كذلك بسامية فؤاد، أو صباح، التي قامت بدور ليلي مراد متمصصة في نفس الفلم اسما على وزن اسم المغنية والمثلة الشهيرة في اللهجة العامية إلى حد كبير. وقد أعجبنى المؤلف حين خلق، إلى جانب هذا السادات الرمزي، سادات حقيقيا يتكلم عنه السادات الآخر ويشير إليه ويقول رأيه فيه وكأنهما شخصان مختلفان، وهو ما لا أذكر أن أحدا من الروائيين أو القصاصين قد عمل مثله من قبل. والعجيب أن الشخصيتين الاثنتين مقنعتان.

ورغبة في إلقاء مزيد من الضوء أورد هنا ما قرأته، في موقع "السينما.كوم" elcinema.com، من أن فلم "طريق الدموع" يعرض قصة حياة الممثل الراحل أنور وجدى ومعاناته منذ ان بدأ حياته كممثل كومبارس في فرقة يوسف وهبي حتى صار ممثلا مشهورا ثم وفاته مبكرا بسرطان المعدة. وقد مثل شخصية أنور وجدى

وأنتج الفلم الفنان كمال الشناوى إيماناً منه بمكاته الكبيرة فى السينما واعتذاراً عن اتقاده إياه بأحد أحاديثه الصحفية حين قال عنه إنه لم يعد صالحاً للقيام بأدوار الشباب لزيادة وزنه، وهو ما جعل وجدى يعاتبه قائلاً إنه لم يجرب الجوع مثله، ولم يقسم سندوتش الفول على وجبتين، والآن وقد صار مريضاً بمعدته أصبح له كرش، مما أبكى كمال الشناوى ودفعه إلى الاعتذار لوجدى، الذى استعان بعدها بالشناوى فى فلمه: "أمير الانتقام". وقد أدت ليلى فوزى، فى فلم "طريق الدموع"، دورها الحقيقى بوصفها الزوجة الأخيرة لأثور وجدى، كما قامت صباح بتأدية دور ليلى مراد زوجته الأولى. أما عبد المنعم إبراهيم فتقمص دور الفنان سعيد أبو بكر صديق وجدى الحميم منذ الصعلكة إلى أن توفى.

وأعجبني فى الرواية أن صاحبها، وإن انحاز على المستوى الشخصى إلى عبد الناصر ورأى فيه زعيماً كبيراً، لم يصور عصره تصويراً مضيئاً تماماً بل جعله سوقاً رائجة للنفاق والوصولية، وإن نسى أن يذكر أيضاً الاستبداد الوحشى والاعتقالات الرهيبة والتأليه الإجرامى والهزائم المروعة والتضليل الإعلامى الفاجر والرعب المشل للعقول والقلوب والضمائر، مما مكن ابن النحال من بلوغ ما أراد من تسنم للمراتب العالية التى ترع زمناً طويلاً عليها. لقد كان مدخل ابن النحال إلى عالم النفوذ والنجومية فى عهد جمال عبد الناصر هو النفاق الرخيص والتظاهر بالثورية من خلال التمجيد اللفظى لرئيس الجمهورية والتفانى الكلامى فى حبه وحب المبادئ التى تدعو إليها أجهزة إعلامه فى الظاهر، بينما تأخذ الأوضاع فى الحقيقة مجرى آخر، والمهم أن يكون كل شىء فى ظاهر الأمر وعلى الورق سليماً بغض النظر عن حقيقة الواقع. ويبدو لى أن الكاتب قد أراد أن يقول إن هذا هو ما أدى فى نهاية المطاف إلى الكارثة الكبرى التى حاقت بنا وببلادنا، كارثة الهزيمة المذلة المخزية على يد إسرائيل، التى كان إعلام عبد الناصر لا يصفها إلا بـ"اللقبطة"، ولا يطلق عليها إلا "الكيان الصهيونى المزعوم"، وما إن بدأت دقائق طبول الحرب تتعالى حتى بشرنا

الإعلام الزائف بأننا سوف نكسح ذلك الكيان المسخ الهزبل أكساحا، وسنكون على أبواب تل أبيب فى غضون دقائق معدودات.

بل ما إن بدأت الحرب فعلا حتى سمعنا عن تساقط طائرات إسرائيل بالعشرات لدرجة أننا أنا وصديقى ريانج الكورى الشمالى، الذى كان يسكن معى غرفة مزدوجة بالمدينة الجامعة التابعة لجامعة القاهرة، وكانت امتحاناتى بالفرقة الأولى بكلية الآداب قد انتهت قبل ذلك بيوم، كما تقف بشرفة المدينة الجامعية صبيحة السادس من يونيه عام ١٩٧٦م، وملاء جوانحنا السعادة والفخار لما كما نسمعه آنذاك من تساقط الطائرات الحربية الصهيونية بمنتهى السهولة طبقا لبيانات الإذاعة المصرية التى لبسوها للمذيع أحمد سعيد، وكأنه هو الذى قرر من تلقاء نفسه أن يدلّس على الشعب المصرى، ولم يأمره المسؤولون المجرمون أمرا بترديد هذه الأكاذيب. ولقد بلغ من دهشة ريانج أن شَبَّه تساقط الطائرات الإسرائيلية بتساقط الذباب، بينما يكاد يرقص نشوة وابتهاجا لاتصّار دولة اشتراكية صديقة على عدو إمبريالى عفن. فجاءت الهزيمة الساحقة لتكشف الزيف الذى نعيش فيه وترينا أن الأمر كله لا يخرج عن أن يكون طنطنة إعلامية كاذبة لا رصيدَ حقيقياً وراءها، ومن هنا كان التهاوى والسقوط سريعا.

ومما ينبغى الوقوف أمامه قليلا ما لاحظته من أن الحوار فى الرواية كلها من أولها إلى ختامها عربى فصيح أيا يكن المتحاور وأيا كانت طبقة الاجتماعية أو وظيفته أو مهنته أو عمره أو مستواه العلمى والفكرى، فى الوقت الذى نظمت فيه الأشعار الموجودة فى الرواية بالعامية على حين أن كل كلام ناظمها مع الآخرين بل كل كلام شخصيات الرواية، كما قلنا، هو بالفصحى. وهذه من المفارقات التى تلفت النظر، إذ نحن فى حياتنا لا نتحدث إلا بالعامية، ونقول الشعر عادة بالفصحى، بل ظل الشعر العربى لا ينظم إلا بالفصحى قرونا وقرونا، فجاء الكاتب وقلب الوضع راسا على عقب. وكان يمكنه، ما دام التزم بالفصحى فى حوارات شخصياته، وهو قرار طيب، أن يكمل جميله ويلتمس منهم أن ينظم الشاعر أشعاره بالفصحى أيضا،

ولا أظنه سيخيب ظنه، بل لا يمكنه أن يخالف له عن أمر لأنه ولى نعمته هو وسائر أبطال الرواية، بل هو الذى أبدعهم وصورهم، وبيده مقاليد أمورهم. وقد أكد طه حسين فى تضاعيف قصته القصيرة عن "صالح"، وهى إحدى قصص "المعذبون فى الأرض"، فقال: "لا أضع قصة فأخضعها لأصول الفن. ولو كنت أضع قصة لما التزمت إخضاعها لهذه الأصول لأنى لا أومن بها ولا أذعن لها ولا أعترف بأن للنقاد، مهما يكونوا، أن يرسموا لى القواعد والقوانين مهما تكن، ولا أقبل من القارئ مهما ترتفع منزلته أن يدخل بينى وبين ما أحب أن أسوق من الحديث".

وليس ينبغى أن يعنى كلامى هذا أن الروائى يستطيع أن يصنع بأبطاله أى شىء يريد حتى لو خالف القواعد والقوانين، فما من شىء فى دنيانا هذه التى نعرفها إلا وهو خاضع للقواعد والقوانين، وإلا استحالت الحياة أو لفسدت فسادا شنيعا لا صلاح له. ولقد قال طه حسين ذاته نفس هذا الكلام حين كتب فى السطور الأولى من روايته: "ما وراء النهر" مؤكدا أنه "لم يكن بد من أن تحدث هذه الأحداث فى هذا المكان المقسوم لها دون غيره من الأمكنة، وإلا لبطلت قواعد الفن ولفسد التاريخ الأدبى ولذهب الأدباء بإتاجهم الأدبى كل مذهب وسلوكا به كل سبيل، لا يخضعون لأصل من الأصول ولا يتقيدون بقانون من القوانين التى وضعها أرسطاطاليس وأسلافه وأخلافه، ولم يفرغوا من وضعها إلى الآن". ومع هذا فقد يفكر الأديب فى الخروج على ما وضعه النقاد من تلك القواعد والأصول لأنه غير مقتنع بها، ويرى أنه ينبغى تغييرها إلى قواعد وأصول من شأنها أن تقوم بمجالات الجنس الأدبى الذى يمارسه قيا ما أفضل وأكمل. وهذا ما أوما إليه طه حسين ذاته حين كتب أن "الكتاب قديرون على شىء كثير إذا لم يفرضوا على أنفسهم ما يجب النقاد أن يفرضوا عليهم من القواعد والأصول".

بيد أن الكاتب الذى أنطق أبطاله كلهم بالعربية الفصحى طوال الرواية هو نفسه الذى جعل بطله الأول، حين ينظم شعرا، ينظمه بالعامية كما رأينا معا. فكان المشهد مسكونا بالمفارقة المدهشة حسبما قلنا. ولقد كتبت أود لو أولى هذه النقطة

مزيدا من العناية حتى لا نكون أمام مفارقة كهذه. ويبدو لي أن السبب في ذلك هو أنه ينظم شعره بالعامية. لكن كان عليه أن يفصل بين الإبداعى والشخصى فى روايته حتى لا يتسبب فى إحداث ثغرة فى جدارها تعيبها.

وهذا شاهد على الشعر العامى الذى تتضمنه الرواية:

"حرام عليك يا زمن يهدلنى خسيس وجبان
يلسين معانا الحديد، وقلب العويل لسم لان
بكره الزمن يا هرردى يعز أصحابه
وبكره فعل الخسيس يلزق على بابيه
وقلة الأصل دائما ع التيم بتيان"

وتذكرنى عبارة "لم لان": بما قاله حسين السيد فى أغنية "حن"، التى يشدو بها محمد عبد الوهاب حين يقول: "وقلته لم بيحن" مع الفرق بين التركيبين كما هو واضح للعيان. ومن هذا الشعر العامى، أوفلتل: الزجل:

هِىَ لِيَه، هِىَ لِيَه مستحيل حاتكون لغيرى
راضيه بيه وعائشه ليه وقمحهها مبدور لطيرى
يا خميسة، يا وينيسة يا اللى حبك فى ضميرى

ولكن لماذا اسم "خميسة" هذا؟ ألم يكن هناك اسم آخر؟ إن البنت ذات طموح غلاب، وربما ناسب هذا الطموح أن يكون اسمها أطف من ذلك قليلا، فهو عامى مغرق فى العامية، ولم أقابله فى حياتى قبل الرواية سوى مرة واحدة، وكانت صاحبه بنتا تشغل فى تشطيب البيوت مع الفواعلية، وكان مُلصِق السيراميك، وهو شاب خيبان، يعاكسها ويحاول أن يضحك عليها رغم أنها ليست ممن يضحك عليهن. كان ذلك فى بيتى الربيعى صيف عام ١٩٩٧م. وخميسة التى فى الرواية، بغض النظر عن اسمها، مثال على التطلع إلى الأعالى والتصميم على بلوغ تلك الأعالى رغم كثرة الصعاب والعقاب، ثم تحقيق الأمل وبلوغ الغاية، فقد استذكرت دروسها من

منازلهم رغم انشغالها فى دكاتهم الصغيرة بالقرية. كما أنها شقت طريقها فى القاهرة رغم مؤامرات سيد النحال الشيطان ضدها وضد أبيها ونجاحه فى سجنه ببلاغ كاذب للسلطات الناصرية التى كانت تأخذ بالظنة والشبه.

وقد طعم الكاتب الفصحى التى اصطنعها فى جميع حوارات أبطاله ببعض الكلمات والعبارات العامية كى يضى نكهة على جو الرواية يتنع القارئ بأن ما يطلعه من أسلوب فصيح على لسان شخصيات القصة هو أمر طبيعى تماما. وهو، فى هذا، يجرى على طريقة نجيب محفوظ، الذى وضع ما يشبه المعادلة هنا، فقال إن الواقعية التى يجرى عليها فى قصصه تقوم على الفصحى مطعمة بين الحين والحين ببعض الألفاظ والتعابير العامية المفصحة. كما كان المازنى من قبل ينتهج هذه الخطة، فكان يجمع بين مستوى فصحوى ينتمى إلى العصر العباسى فى بعض كلامه وبين بعض التعابير العامية التى يرى أنها ذات أصل فصحوى. والواقع أن معظم اللغة العامية مرجعه إلى الفصحى، بالإضافة إلى بعض الكلمات المأخوذة من اللغات الأجنبية، وهو ما لا تخلو منه الفصحى أيضا، وإن كانت الفصحى أقل ميلا إلى الاستقاء من هذا المصدر. على أن ما يميز العامية من الفصحى التمييز الحاسم هو خلوها من الإعراب واستعمالها بعض الأدوات التى لا تعرفها الفصحى، مثل النفى بالشين مثلا إلى جانب "ما"، وحذف بعض حروف الكلمة أحيانا أو الانحراف بها عن الصيغة الفصحوية الأصلية. ومع هذا فقد تكون هذه الانحرافات راجعة إلى لهجة قبلية قديمة لم يعد لنا بها علم الآن، فنظن أنها دخيلة على العامية. وعلى أية حال فالكاتب يعمل ما فى وسعه لتفصيح هذه العناصر العامية.

وقد استطاع الكاتب تذكّر الأحداث السياسية والاجتماعية الماضية على مدار عشرات السنين منذ عبد الناصر إلى وقت قريب واستعادة تفصيلاتها وتناولها فنيا تناولا مقنعا إلى حد بعيد. وهو ما يذكرنا بثلاثية نجيب محفوظ. كل ما فى الأمر أن الثلاثية أضخم حجما، إذ تعدت الألف صفحة بخلاف روايتنا، فإنها وقفت عند ٤٦٠ صفحة تقريبا. وطريقة السرد، بوجه عام، هى الطريقة التقليدية التى

تعتمد على ضمير الغائب والراوي المطلع على كل شيء خارج النفوس وداخلها ولا تفوته دبة النمل فى أى مكان مهما كان ظلامه أو نوره أو بعده أو قربه . إلا أننا نفاجأ بين الحين والحين بانتقال الكاتب إلى أسلوب آخر من أساليب الحكى كما فى ص ١٠١ حين انتقل إلى أسلوب تيار الوعى . وقد ميز بين طريقة السرد المسيطرة على الرواية وبين تيار الوعى هنا بوضع خواطر أمير النحال بين علامتى تنصيص مكفيا بذلك دون أن يمهده له بأية عبارة توضيحية اعتمادا على ذكاء القارئ على عكس ما يصنع كثير من الروائيين، الذين قد يزيدون فلا يحاولون التمييز بين سرد الغائب الخارجى وسرد المتكلم الباطنى، بل يمزجون الكلامين معا كأن هذا امتداد لذلك لا فرق بينهما . ولا شك أن طريقة الكاتب فى التمييز بين الكلامين من شأنه أن يسهل الأمر على القارئ ويرمحه ويجعل القراءة أسير وأسلس وأقل مشقة . لكن من قال إن كل الناس تحب التيسير على عباد الله؟ إن هناك من يتلذذ بالتنكيد عليهم وإزعاجهم، ومنهم المؤلفون . أليسوا بشرا؟ أليس فيهم الطيب والشرس والقيبح كما تقول عناوين بعض الأفلام؟ المهم أن كاتبنا من الفئة الأولى، وهذه شهادة منى بذلك، ولا ينقصها إلا توقيع اثنين من الموظفين الذى لا يقل مرتب أحد منهم عن ثلاثين جنيها . طبعا هذا كان قبلا أيام الجنيه الجبس والتعريفه المخروم!

كذلك تقابلنا فى السرد أحيانا بعض العبارات الطازجة المتويلة بنكهة الحياة الحريفة . خذ عندك مثلا وصفه لعباس النحال الكلاف بأنه "رجل لا يرزق بأكثر من نصف حاجتهم الضرورية من طعام، ثم أرسل أولاده فى شقوق الحياة يبحثون عن النصف الآخر، دون جدوى" (ص ٨) . فانظر إلى قوله: "أرسل أولاده فى شقوق الحياة"، الذى يرن فى أذنى وعقلى رنيننا طازجا لم يتلوث بعد بغيار الأقلام . كما أن "شقوق الحياة" توحى بالضيق والضعف والمقدرة فى ذات الوقت على التحايل على لقمة العيش وعلى التقاطها من أعسر المصادر وأقربها إلى الاستحالة .

وقد سبق أن قلت إن الكاتب يجرى الحوار فى روايته بالفصحى . وهذا أمر يحمد له، إذ أننا من أنصار الفصحى فى الكتابة والمحاضرات والندوات والخطب وما

إلى هذا، وإن لم أفهم العامية من مملكة الكلام، وكيف أتقنها وهي صاحبة حق أصيل في تلك المملكة، ولها ركنها الخاص بها لا في لغتنا فحسب بل في كل اللغات، فضلا عن الأغاني الشعبية والأشعار العامية والحواديت وحوارات الحياة اليومية؟ إلا أن هناك بعض الملاحظات على حوار الرواية: فالمؤلف أحيانا ما يصطنع بعض الكلمات والعبارات والتراكيب العامية لإضفاء نكهة على كلام العامة الذين ينطقهم بالفصحى ويريد في ذات الوقت أن يقتعنا أن استعمالهم الفصحى استعمال طبيعي تماما. ومن ذلك: "الملعوب" بمعنى "الخطئة الحبيثة"، و"على سبيل الفشخرة"، و"اليد البطالة نجسة"، و"الذي على الشط عوأم"، و"نواة تسند الزير"، و"طباخ السم يذوقه"، و"يا بنت الناس" مع إجراء ما يحتاج منها على قواعد الفصحى ما أمكن كاستعمال "الذي" بدلا من "اللى"، و"نواة" عوضا عن "نواة". . . . وكان نجيب محفوظ يصنع مثل هذا في رواياته، كما لاحظت نفس الطريقة عند خيرى شلبى فى الروايات القليلة التى قرأتها له، وإن لم يكن بنفس براعة محفوظ.

لكن لا يقتصر الأمر على هذا، بل هناك التراكيب والصيغ العامية، مثل "قرقان" (ص٤). وفى الفصحى: "مُقرَف"، وهو النذل الحسيس، و"وجه مقرَف"، أى غير حسن، و"القرَف": مخالطة ما يُسْتَكْرَه حسبما قرأ فى المعاجم المعروفة قديما وحديثا. أما فى معجم "المنجد" و"معجم اللغة العربية المعاصرة" للدكتور أحمد مختار عمر، وهما يتوسعان ويتسامحان أكثر مما يتسامح غيرهما، فنجد أن "قرَف منه" تعنى "عافه وكرهه" مع نص الأول على أنها عامية، وجميىء الصفة من الفعل فى الآخر بصيغة اسم الفاعل: "قارَف" رغم أنه فعل لازم على وزن "فَعِل"، فهو فى هذا مثل "صَعِدَ" فهو "صاعِد"، و"قَدِيمٌ" فهو "قَادِمٌ"، مع أن العادة فى الصفة المشتقة من الفعل الثلاثى اللزوم الذى على وزن "فَعِل" أن تكون صفة مشبهة لا اسم فاعل. ثم إننا لا نقول فى لغتنا اليومية: "قارَف" بهذا المعنى، إنما نقول: "قرقان" على صيغة الصفة المشبهة فى قسم من أقسامها، مثل "غضبان" و"شبعان"، وإن كانت هناك أفعال تأتي منها الصفة على الصيغتين كليهما: صيغة اسم الفاعل، وصيغة الصفة المشبهة، مثل

"نَدِيمٌ"، فهو "تادم وندمان" و"سَهْرٌ" فهو "ساهر وسهران" و"عَطِشٌ" فهو "عاطش وعطشان"، و"صَدِيٌّ" فهو "صَادٍ وصديان" و"غَصٌّ" فهو "غاصٌّ وغصَّان"، و"أَسِيٌّ" فهو "آس وأسيان".

وهناك أيضا "فاضى"، التي استعملها أنا أيضا منذ سنواتٍ دون أى تلجيج. ذلك أنها عربية فصيحة، إذ هي اسم فاعل من الفعل: "فَضًّا يَفْضُو". وقد وردت فى رد عباس النحال على حضرة الناظر، الذى سأله مستكرا ومعنفا: "موظف فى المصلحة، وتسرق المصلحة؟"، فأجابه قائلا: "البيت فاضى، والعيال جياع. ماذا أفعل؟" (ص ٦). ويمكننا غض الطرف عن إثبات الياء رغم أن الكلمة منكورة مرفوعة، فكان حقا فى الأحوال العادية هو الحذف. والكلمة فى محلها تماما من ناحية الواقعية ومن ناحية الفصحى كليهما.

ومن هذا الوادى أيضا "عُثْرِي ما شتَمَكِ" بمعنى أنى لم أشتك طوال عمرى قط، و"أزقع بالصوت الحَيَّانِي"، التى قد استخدمها أنا كذلك فى بعض ما أكتب دون أن أهتم بتوجيهها فصحويا، و"قلت له على الحقيقة" بدلا من "قلت له الحقيقة" (ص ٢٥). وبالإمكان أن نقول إن الكاتب فى هذه العبارة قد استخدم الفعل: "قلت له" هنا فى معنى "أطلعته"، وبذلك تصير تضمينا، أى استخدام فعل بمعنى فعل آخر وإجراؤه فى هذه الحالة على أوضاع ذلك الفعل الآخر كاستخدام حرف جر معه لم يكن يستخدم بصحبته قبلا... وهكذا. وعندنا أيضا من هذه التراكيب قول الكاتب على لسان السيد النحال: "لست بحاجة إلى تشجيعه من عدمه"، الذى لا أتذكر أننى استعملته أو سمعته فى الأحاديث العادية، وإن خطر لى أن بالإمكان توجيهه بمعنى أنه الآن لا يشجعنى، وأنا راض بذلك وسعيد به، ولا أحتاج إلى تشجيعه "بدلا" من عدمه (الموجود الآن). وكذلك "لم يتصلح حالى بعد أن ضبطته" (ص ٢٦) بدلا من "صلح حالى". وهناك أيضا "غلبان" (ص ٢٩)، التى استخدمها أنا أيضا وأجمعها على "غلابى" كجمع "عطشان" على "عطاشى".

وهناك تركيب آخر لفت نظرى فى الرواية، وهو "ما بين مكثبه فى الفيلا أو مكثبه بالاتحاد الاشتراكى" (ص ٣٦٤)، إذ المعروف أن "بين" تأتى مع طرفين متعاطفين بالواو. وقد أكد صاحب "لسان العرب" ذلك بقوله: "تقول: هو بَيْنِي وَبَيْنَهُ، ولا يُعْطَفُ عليه إلا بالواو لأنه لا يكون إلا من اثنين". لكن لفت نظرى أيضا قوله سبحانه: "وكان بين ذلك قواما" دون أن يكون هناك عطف بالمرّة، ومثله قوله عز وجل: "مذبذبين بين ذلك"، و"لا تفرق بين أحد من رسله". ثم تنبّهت إلى أن الشعر الجاهلى قد يستخدم "الفاء" بدلا من الواو لتدل على قرب المسافة بين طرفى المكان، إذ الفاء كما نعرف تدل على التعاقب. ومن ذلك قول أفنون التغلبى فى الجاهلية:

سَأَلْتُ قَوْمِي وَقَدْ سَدَّتْ أَبَاعِرُهُمْ مَا بَيْنَ رَحْبَةِ ذَاتِ الْعَيْصِ فَالْقَدَنِ

وقول نظيره أبى قلابة الهذلى:

يَا دَارُ أَعْرِفِهَا وَخُشًّا مَنَارِلِهَا بَيْنَ الْقَوَائِمِ مِنْ رَهْطِ قَالِبَانَ

وكذلك الجميح الأسدى، وهو جاهلى مثلها:

كَأَنَّ رَاعِيَنَا يَخْدُو بِهَا حُمْرًا بَيْنَ الْأَبَارِقِ مِنْ مَكْرَانَ فَاللُّوبِ

والحارث بن حلزة:

إِنْ تَبَشَّثُمْ مَا بَيْنَ مِلْحَةٍ فَالْصَّاءِ قَبِ فِيهِ الْأَمْوَاتُ وَالْأَحْيَاءُ

والطفيل الغنوى:

عَرَفْتُ لِلْيَلَسَى بَيْنَ وَقْطِ فَضَلْفَعِ مَنَارِلِ أَقْوَتِ مِنْ مَصِيفِ وَمَرَبَعِ

أو يستخدم "إلى" بدلا من الواو أيضا للتأكيد على أن المسافة واسعة بما فيه الكفاية حتى تصل ما بين طرفى المكان أو الزمان الشديديّ التباعد، كقول المرقش الأكبر:

فَكَأَنَّ حَبَّةَ فَلْقُلٍ فِي عَيْنِهِ مَا بَيْنَ مُصْبِحِهَا إِلَى إِمْسَائِهَا

وقول عدى بن زيد:

أَعَالِيَهُمْ، وَأَبْطَنَ كُلَّ سِرٍّ كَمَا بَيْنَ الْمَحَاءِ إِلَى الْعَسِيبِ

وقول عبد الله الشكري: "بَيْنَ الْهَضَابِ إِلَى جُبَابِ الْخَنْظَلِ". ومثله "بين كذا حتى كذا" كقول أبي سهم الهدلي، وهو شاعر مخضرم:

وَلَمْ يَدْعُوا بَيْنَ عَرْضِ الْوَيْدِ — حَتَّى الْمَنَاقِبِ إِلَّا الذَّبَابَا

وهناك "بين بين" كقول عبيد بن الأبرص:

نَحْمِي حَقِيقَتَنَا، وَبَعْدَ — ضُ الْقَوْمِ يَسْقُطُ بَيْنَ بَيْنَا

وفى "لسان العرب": "وهذا الشيء بَيْنَ بَيْنٍ: أي بَيْنَ الْجَيْدِ وَالرَّدِيِّ، وهما اسمان جُعِلَا واحداً وَبَيْنَا على الفتح... وقالوا: "بَيْنَ بَيْنٍ" يريدون التوسط كما قال عبيد بن الأبرص:

نَحْمِي حَقِيقَتَنَا وَبَعْدَ — ضُ الْقَوْمِ يَسْقُطُ بَيْنَ بَيْنَا

... أي يتساقط ضعيفا لا يعتد به".

بل لقد وجدت هذا التركيب الذي لم أسمع به ولا قرأته من قبل، وهو "من بين كذا ومن بين كذا" بدلا من "بين كذا وكذا" أو "بين كذا وبين كذا"، وهو قول الأسقع الأرحبي في الجاهلية:

وَنَظَرُ أَهْلِ الظَاهِرِينَ رَدِيفُهُ — فَمِنْ بَيْنِ ذِي دِرْعٍ وَمِنْ بَيْنِ حَامِرِ

وقرب منه، ولكن على نحو أعقد قليلا قول أم سنان:

إِنَّا بَنُو ثَعْلَبَةَ بْنِ مَالِكٍ — مَرَزَا أَخْيَارَنَا كَذَلِكَ

مِنْ بَيْنِ مَقْتُولٍ وَبَيْنِ هَالِكٍ — وَلَا يَكُونُ الرَّزْءُ إِلَّا ذَلِكَ

وعلى هذا الأساس أتصور أنه من الممكن قبول هذا التركيب واعتباره تركيبا سليما قياسا على ما فعله شعراء الجاهلية أنفسهم كما رأينا في الشواهد المارة، فنقول إن "أو" هنا تدل على وجود الاختيار وتخيير الشخص في أمر هذا الاختيار؟ أليس ذلك توجيهها معقولا؟ أما من يخالفني في هذا التوجيه، وله كل الحق في

أعلم، من يراجع له ما كتب من الناحية اللغوية، إلا أن تركيب الكلام لديه مستقيم مع ذلك إلى حد غير قليل.

وفى الحوار نشعر أحياناً بنكهة من نجيب محفوظ فى توتره وتلاحق الكلام وجوابه كما فى الحوار الذى دار بين سيد النحال وخميسة عفيفى بنت البقال بين التخييل وسط الحقل ليلاً حين واعدتها لأول مرة، واستجابت له بعد أن أخبرته أنها ستقبله رجلاً لرجل لا فتاةً وشاباً (ص ٥٥ وما بعدها). لنقرأ: "الخلاء الصامت إلا من حفيف النخل، والظلام الدامس، ودرعشة فى القلب سرت حتى أطراف الأنامل، وجفاف استبد بجلقه فتكسرت على حوافه الكلمات، وخلوة لا يدري لم طلبها ولم استجابت لها فتاته بكل هذه الجسارة. وكلما أيقن أنها بين يديه أنكر على نفسه ما يراه من أنها فعلاً بين يديه.

أمسك يديها كأنما يود التأكد من وجودهما معا. تركت له راحتها لتنام بين راحته للحظات معدودة ثم سحبها فى هدوء. شيطانه الغافى أخذ فى التآوب، دبب يسرى فى صفحة ظهره ويعلو حتى هامته. حاول أن يضمها، جفلت، اصطدمت يد الفتاة بسيفه الصلب فهبت نحوها رائحة الغدر، دفعته بكلتا يديها فى صدره، فتمالك نفسه مستنداً على جذع النخلة:

- ما بك يا مجنون؟ كدت أسقط على الأرض.
- ولكنك سقطت من نظرى.
- هل لآتى أضحك إلى صدرى؟
- قلت لك إننا سنلتقى كرجلين وعاهدتنى على ذلك.
- لم أعاهدك.
- العهد ميثاق صامت فى قلوب الشرفاء، وقد ظننتك منهم.
- إذن فلماذا جئت إلى هنا؟
- لأنك طلبت ذلك.
- وماذا كان فى ظنك أناسنفع؟

- ظننتك ستبوح لى بما لم تمكن من البوح به فى الدكان .
- بيدو لى أننى أحببتك .
- عندما تتأكد من ذلك نادنى، وسألتقى بك تحت الشمس .
- أنت قوية يا خميسة .
- وأنت ضعيف . خاب ظنى فيك . . . الخ .

وانظر إلى التمهيد الشاعرى لذلك اللقاء وما فيه من توتر يشى بالتوتر القادم فى حوار الفتى والفتاة: "الخلاء الصامت إلا من حفيف النخيل . . .". وهذا التوتر ناشئ من الجمل القصيرة، التى جاء بعضها مبتورا ينقصه أحد ركيه، مثل "خلاء صامت إلا من حفيف النخيل والظلام الدامس"، فها هنا جملة اسمية محذوفة الخبر. ليس ذلك فحسب، بل إن الجمل لتلاحق تلاحقا دون أن يكون بينها أى حرف من حروف الربط، وهو ما يزيد شعورنا بالسرعة والتوتر. زد على ذلك بعض الصور الطريفة مثل: "جفاف استبد مجلقه، فتكسرت على حوافه الكلمات"، و"شيطانه الغافى أخذ فى التآؤب"، و"هبت نحوها راتحة الغدر". وهى صور تخلو من التصنع والافتعال كما هو الحال عند بعض كتاب هذه الأيام يدارون بها فقرهم الإبداعى متصورين أنه كلما باغتوا القارئ بمثل تلك الصور المجتلية بسيف الإكراه كسبوا قلوبهم، غير دارين أن القراء الذين يأمرهم ذلك الضرب من الصور ولا يستطيعون التمييز بين الذهب الحر والذهب القشرة أو الصينى لا يساوون فى ميدان التذوق الأدبى شروى تقيير.

ومع هذا فإن جملة "اصطدمت يد الفتاة . . ." لا تريحنى. لست أنكر أن الجنس وملذاته شىء عجيب، لكن بشرط أن يبقى مستورا خفيا، أما إذا ابتذل فإنه يفقد شيئا كبيرا من حلاوته. ولقد أكد بعض من توغلوا فى سراديبه وانكشف لهم ما كان خافيا ورأوه متجردا فجأ أنه يستحيل شيئا مقززا، وأنهم فى كثير من المرات كانوا على وشك الغثيان بعدما كانوا يظنون أن دخولهم حرته وإطلاعهم على أسراره الخافية عارية سوف يزيدهم مسرة وحبورا. وحين أسمع أو أقرأ هذا الكلام أنفهم

تفهما أفضل أمر الله لنا بالاحتشام، الذي كان من جراء انتهاكه فى المجتمعات الغربية انتشار الشذوذ هناك بمختلف ألوانه انتشار النار فى الهشيم وانحدار تلك المجتمعات نحو هاوية التحلل الاجتماعى والنفسى والانهيار الحضارى، وإن كانت قوة تلك المجتمعات وضعف المجتمعات المناهضة لها يوهمان الناظر العجلان غير المدقق أن أمورهما على ما يرام، وأنه لا خشية عليها من شىء، مع أننا نعرف أن ذلك الانهيار إنما يأتى أهل تلك المجتمعات بغتة من حيث لا يحتسبون، جرأء الطمأنينة الكاذبة المفرورة التى يخادعون أنفسهم بها .

ولقد لاحظتُ إكثارَ الكاتب من مثل تلك الصور فى روايته الأخرى: "طائر الشوك"، أما روايتنا الراهنة فتقلل من ذلك الأمر، وبإليته نقاها تماما من هذه "السيوف الصُّلْبَة" التى تذكرنا بالحروب والقتل والدماء وإزهاق الأرواح مما لا أحب أن تكون لها أية صلة بالحب أو الجنس . وعلى كل حال فهذا ذوقى، والرواية جيدة بدون هذه السيوف، والحمد لله، فما الداعى إذن إليها ؟

وهناك تراكيب فى لغة الكاتب وقعت فى الرواية موقعا مدهشا: من هذا قوله (ص ٣٠) عن أمير حين فتحت له نجلاء أخت نجيب زميله فى الدراسة وبنيت واحد من كبار القوم كان يعطف عليه ويشترى له بعض الملابس: "راحت تتأمله كأنما تسأله: "أهذا هو أنت ؟"، وكأنما أجابها: "نعم هو أنا"، ثم كأنما أخبرته: "لطالما سمعتُ عنك"، وكأنما أخبرها بلهفة: "لطالما مجئتُ عنكِ". وعاد من هذه الزيارة مجال ليس هو حاله الذى كان عليه . وعرف أنه الحب، الحب الذى قرأ عنه وسمع أنه يحدث من النظرة الأولى، ثم أيقن أنه العذاب، العذاب الذى سيشعل ليليه بالسهاد والأرق وهو يفكر فيها، ثم أيقن مرة أخرى أنه الجحيم، الجحيم الذى سيتقلب فيه طوال ثلاثة شهور هم عمر الإجازات التى ستطول بطول الدهر".

ووجه البراعة هنا هو لجوء الكاتب إلى التعبير بـ "كأنما" ثلاث مرات هربًا من القول بأن نجلاء قد قالت له وقال هو بدوره لها هذا الكلام الذى دار بينهما، لأن هذا الكلام فى الحقيقة لم يحدث أن قاله أى منهما لصاحبه، وهربًا كذلك من التصريح بأن

هذا كله ليس سوى أحلام يقظة وخيالات غير صحيحة حتى لا يجرح مشاعرنا نحن القراء أو على الأقل: حتى لا يحولنا من حالة التعاطف مع أمير إلى حالة السخرية منه، فى الوقت الذى لم يكن أمير قد ظهر على حقيقته، فلا داعى من ثم لاستنباق الوقائع واتخاذ موقف تهكمى منه لا يستحقه بعد . ولا ننس أيضا تكرار المؤلف لكل كلمة ينهى بها الجملة فى الفقرة الأخيرة: "الحب، الحب الذى... ."، "العذاب، العذاب الذى... ."، "الجحيم، الجحيم الذى... . بغية إبرازه والإلحاح عليه وتعميق الإحساس به فى نفوسنا قبل نفس أمير. كذلك لا ينبغي أن يفوتنا تكرير الكاتب هذه العملية ثلاث مرات مما أحدث تناغما مع تكرار "كأنما" قبلها مباشرة ثلاث مرات أيضا . ترى هل قصد الكاتب ذلك قصدا؟ أم هل جاءت عفو الخاطر؟ لا يهم . المهم أنها موجودة وجميلة .

وكثير من إنجازاتنا فى الحياة عموما، وفى عالم الإبداع الأدبى والفنى خصوصا، تقع عفو اللحظة ويظن المتعجلون أنه رمية من غير رام . لا، إنه هناك مستكن فى ضمير المبدع، وكل ما فى الأمر أنه ينتظر اللحظة التى تضغط فيها الظروف المحفزة على إسفنجة الإبداع، إن صح القول، فتز تلك الأشياء المدهشة . بالضبط مثلما يفعل اللاعب الذى تأتبه الكرة أمام مرمى الخصم بغتة، فسرعان ما يتلقاها دون أى ارتباك أو تردد ويتخذ الوضع المناسب ويسددها برجله أو برأسه مسكنا إياها الشباك فى لمح البصر كأنما الذى صنع ذلك جنى من جن سليمان، إذ لم يكن لدى اللاعب الوقت ولا الوضع اللذان يتيحان له هذا إحراز الهدف على هذا النحو العجيب . لكن لا تنس من فضلك التدريب المتكرر الطويل الشاق الذى أخضعه له المدرب وأدى خلاله اللاعب هذه الجملة مرارا وتكرارا حتى صارت تجرى منه مجرى الدم فى العروق وصار يتنفسها تنفسا، ومن ثم لم يأخذ منه التفكير فيها وتنفيذها فى المباراة أى وقت لأنها كانت مُفكراً فيها قبل ذلك بزمن طويل . إنها لعبة سابقة التجهيز إن صح القول، ولسان حالها يقول: هاأنذا ! تقذنى !

والعنصر الفكاهى حاضر بقوة فى الرواية، وهى فكاهة سوداء أحيانا كما هو الحال حين وصف نزول اثنين من أولاد عباس النحال أرض الملعب للاشتراك فى اللعب مع فريق قريبتهما عوضا عن لاعبين أساسيين غابا فجأة عن الفريق، فخلع الولدان النحالان جلبابيهما ونزلا متحمسين، فسمعا تهليلا صاحبا زادهما تحمسا، ظنا منهما أنه تهليل الترحيب والإعجاب فى الوقت الذى كان تهليل السخرية والتهكم لأن سرواليهما الداخيلين كانا مصنوعين من أقمشة الترحيب بالرئيس محمد نجيب حين كانت سيارته مارة بالقرية أيام توليه حكم البلاد، إذ كان أبوهما قد استولى على لاقات الترحيب بعد انقضاء مولده، فظهرت بعض الكلمات الثورية على أردافهما، وكانت فضيحة (ص ١٣ - ١٦) !

وهنا أحب أن أضيف شيئا هاما، إذ فى الندوة التى عُقدت لمناقشة روايته هذه أعلن بعض النقاد، ومعهم الكاتب، أن الفقر هو المسؤول عن كل ما حدث ويحدث فى مصر بما فى ذلك هزيمتنا عام ١٩٦٧م، ومعاودة كامب ديفيد رغم انتصارنا عام ١٩٧٣م. ولا أظن أحدا يجادل فى أن الفقر سبب كوارث كثيرة فى حياة البشر: سواء على المستوى الفردى أو المستوى الوطنى. إلا أن الفقر ليس هو كل شيء، بالإضافة إلى أنه قد يكون دافعا إلى الأمام كما فى حالات كثير من عظماء العالم، وكما فى حالة كثير من الدول التى استنهضت الفقر نشاطها وحيويتها فعملت على التخلص منه ونجحت فيما نجحت. ألم تكن أوروبا فقيرة فى عصورها الوسطى المظلمة البائسة، فكان الفقر باعنا لها إلى اليقظة من الخمول بل الموات الذى كانت منغمسة فيه إلى أذنيها، فنهضت توثب وتقضى على الاستبداد وتآله الملوك والقساوسة وتكشفت العالم وتدرس الطبيعة وتستعمر البلاد، وتستولى على قارتين كاملتين نقلتاها من حال إلى حال؟

ثم هل كانت مصر فقيرة إلى هذا الحد فى عهد عبد الناصر، الذى بدد جانبا كبيرا من ثروات البلاد فى مغامرات رعناء لم تستفد منها مصر سوى الندامة والفقر، وكان بمستطاعه أن يعكف أولا على بناء البلاد والمواطنين بدلا من الاشغال

بنفسه هذا الانشغال المرَضِيّ؟ المصيبة الكبرى في الواقع أيام عبد الناصر هي الاستبداد والقمع وكراهية سماع أى صوت سوى الصوت الذى يمجده، ومن وراء ذلك آلة الإعلام والأدب والفن الشيطانية التى وضعت نفسها تماما فى خدمته وتلميع صورته حتى انتهت الأمور بكارثة أفقنا معها على مدى الزيف الذى كنا نعيشه دون أن ندري شيئا عنه بسبب حصار الإعلام الفاجر لعقول المواطنين ونفوسهم. لا نكران لما حققه عبد الناصر، بيد أن ما أفسده كان أكبر وأكثر، وهو بكل أسف ما بقى لنا منه، ولا نزال نقاسيه. ومع هذا فلا بد أن أستدرك كلامى عن عبد الناصر وعن كل مستبد بما أستدرك به دائما، وهو أنه لو كان قد صادف شعبا أوثقا يكره الخنوع لما صنع بمصر وبالمصريين ما صنع من أهوال وكوارث لو وقعت بشعب آخر لكان قد حاكمه ونكل به جزاء وفاقا لما أوقعه به من خراب وهزائم مروعة مذلة.

وأنا لا ألوم عبد الناصر بقدر ما ألوم الشعب، فالشعب لا عبد الناصر هو صاحب البلاد، وهو صاحب المصلحة فى التقدم والتحرر والرفاهية. فإذا سكنت الشعب وخنع وترك طائفة منه تقوم بدلا منه بالثورة فينبغى ألا ينتظر أن تسير الأمور على ما يريد هو. لقد قام عبد الناصر ورفاقه بثورة يوليه، ووقف الشعب يتفرج ثم استمر واقفا يتفرج تاركا الرجل يصنع به وبالبلاد ما يشاء، وكلما قال شيئا هاج بهتف له ويشيد بعبقريته، إلى أن وقعت هزيمة ١٩٦٧م.

ويلخص موقف الشعب من ثورة يوليه عبارة وردت فى أغنية عبد الحليم حافظ شدا بها أمام جمال عبد الناصر، فكانت القاصمة: فى عام ١٩٥٦ غنى عبد الحليم أمام جمال عبد الناصر أغنية "إحنا الشعب". وقد انبهر عبد الناصر بهذه الأغنية خصوصا عند مقطع "سيبنا ف إيدك مضر أمانة". لقد ألهم هذا المقطع مشاعره. ويروى محمد حسانين هيكل فى كتابه: "عبد الناصر والعالم" أن عبد الناصر قال له عندما كان يستمع لهذه الأغنية: لقد أحسست بشعور غريب وأنا أسمع عبارة "سيبنا ف إيدك مضر أمانة": أن مصر فعلا تمر بظروف خطيرة، وهى بالفعل أمانة مرهونة بحسن تصرفنا وشجاعتنا فى المواجهة. وقد حملتى هذه الفقرة

من الأغنية عبء المحافظة على مصر ضد أى عدوان (بحيى السمرى) حكاية كل عصر: أغانى عبدالحليم ألهمت مشاعر عبدالناصر/ جريدة "المساء" / ٢٦ يولييه ٢٠١١م). أما أنا فأتخيل أن عبد الناصر قد استسذج هذا الشعب الكسول الذى يريد أن يقوم هو بالنيابة عنه بكل شىء بينما يغط الشعب كله فى العسل. وكان ما كان مما تعرفه جميعا، إذ لا نزال نصلاه حتى الآن. أما تشدقه بالكلام عن عبء المحافظة على مصر ضد أى عدوان فهو كلام فى الهواء، إذ هزمت إسرائيل بالضربة القاتلة، واكسحت سيناء كلها فى ست ساعات! والسبب نحن لا عبد الناصر، أو نحن فى المقام الأول.

أكتب هذا وقد وصلتني للتورسالة إلكترونية من صديق مشبأكى مصرى يعمل فى اليابان ومتزوج يابانية تركت دينها وأسلمت، وله منها ولدان ظريفان مسحوبا الأعين وضيقاها، وكأنها قد شقت بالموسى شقا، كسائر اليابانيين تتضمن تعريفا برواية صدرت منذ أسابيع للكاتب اليابانى هاروكى موراكامى وتقدا سريعا لها. والشاهد فى هذا الكلام ما ذكره الصديق ميسرة عفيفى، الذى عرفته منذ عدة سنوات منه أن زميلى محسن يوشيهارو أوجاسوارا اليابانى، الذى كان معنا بالجامعة، وكنا نحبه ونساعده فى استذكار دروسه ونشرح له ما كان صعبا عليه منها، وكانت كلها فى الواقع صعبة عليه إذ كان لا يزال يتقل خطواته الأولى فى عالم اللغة العربية، قد صار مؤلفا له كتب عن الأدب العربى والإسلام، الشاهد هو ما ذكره ميسرة عفيفى من أن روايات القصص اليابانى المذكور تطبع بالملايين، وأن روايته الأخيرة قد صدرت الطبعة الثانية منها فى اليوم الأول من بدء بيع الطبعة الأولى فى الأسواق بسبب نقاد الكمية المطبوعة قبل نهاية ذلك اليوم.

والآن أين متقنونا من ذلك كله؟ المضحك أنه لم يحضر الندوة التى ناقشنا فيها الرواية المذكورة أحد تقريبا، إذ لم يكن هناك سوى بعض من أصدقاء المؤلف اللصقاء جدا لا يزيدون على العشرة مجال، فكنا نحن النقاد الثلاثة نخطب أنفسنا تقريبا. ويزيد الأمر بؤسا أن للرجل صالونا يعقده كل شهر منذ سنوات وسنوات فى بيته بقرية

القرضا المجاورة لكفر الشيخ، ويؤمه ما يزيد على المائة مثقف. ترى أين كان هؤلاء المثقفون يوم الندوة؟ لقد تساءل أحد أصدقاء المؤلف فى أسى، مردفاً أنه قد أعلن عن الندوة فى الفيس بوك وأنه وجه دعوة خاصة لرواد الصالون، فكان جواب أحد الحاضرين أنهم فى الصالون يتحدثون ويلقون أشعارهم أو يقرأون قصصهم، ومن خلال مكبر الصوت، أما هنا فسوف يستمعون، ولا أحد يريد أن يستمع. الكل يريد أن يتكلم، ويتكلم فقط. ثم من يا ترى يقرأ الآن؟ إن كلب كبار مؤلفينا تسير فى دنيا التوزيع ببطء السلحفاة لأنه لا أحد يقرأ، ودعنا من مؤلفات غير المشهورين، فقد يمضى عليها الشهور بل السنوات دون أن يشتري منها شيء، أو يشتري بضع نسخ لا تقدم ولا تؤخر.

وقد قال المؤلف فى الندوة المذكورة، على سبيل التمجيد لعبد الناصر، إن الفقر كان منتشرا فى مصر على أيامه، فكان الجميع، لا طائفة من الشعب فقط، يعانون. وهذا غير صحيح، إذ لم يكن الجميع سواسية فى الفقر ولا متقاربين فيه، وإلا فهل كان عبد الناصر أو الوزراء أو كبار المسؤولين أو المديرين أو... أو... أو... يعيشون فى نفس مستوى المعيشة التى كان يعيشها بقية الشعب، ويقاسون الحاجة كما كان الباقون يقاسونها؟ فلم إذن يا ترى كتبتَ روايتك تلك تصف بها الفساد الذى بلغ الحلقوم؟ هل يمكن أن يكون هناك فساد كالفساد الذى تناولته فى الرواية ثم يكون هناك تساو عادل فى الفقر؟ هل كان المستوى الذى يعيش فيه أولاد النحال أيام جوعهم وحرمانهم هو نفس مستوى نجيب النجار وأسرته الغنية المرفهة؟ بل هل كان مستوى أولاد النحال خلال أيامهم العصبية هو نفس مستواهم أيام أن وصلوا إلى ما وصلوا إليه من مراتب عليا بالغش والنفاق والتدليس والإجرام؟ وحتى لو كان هذا صحيحا، وهو غير صحيح، فالحق أنه لا ينبغي النظر إلى انتشار الفقر فى بلد ما على هذا النحو بوصفه مكرومة يُمدح بها الحاكم، وبخاصة إذا كان متاحا لذلك الحاكم سبيل الخروج من ذلك الفقر لكنه لم يحسن استخدامها، وآثر العبث بالبلاد وتهوّر فى مغامرات طائشة أو استدريج إليها بغياء منقطع النظير، فلم نحصد

من وراثتها إلا الضياع وفقدان ثروات البلاد واحتلال ثلث أراضينا . وأشد من هذا كله أن بعض المناقنين قد رقص عقب الهزيمة الفاحشة فى يونيه ١٩٦٧م قاتلا فى وضاعة وسفاهة إن المهم هو بقاء عبد الناصر دون أن يسقط، مع أن عبد الناصر قد سقط سقوطا مدويا وإلى أسفل سافلين . ولكن لعن الله النفاق والمناقنين، ولعن قبل ذلك الاستبداد والمستبدين، ولعن قبل هذا وذاك الخنوع والخائعين .

وبعيدا عن هذه المسألة نرى الكاتب يصف أوضاع الحياة فى زمن عبد الناصر فيقول كلاما جيدا، ويزيده جودة أنه يقوله بطريقة غير مباشرة . تعال بنا، أيها القارئ، مثلا إلى المشهد التالى الذى يجمع بين أمير النحال ونجلاء التجار، التى وقع فى حبها ورفرف قلبه هياما بها، وزادت الفجوة الهائلة التى تفصل بين ما هو فيه من فقر وما هى وأسرتها فيه من رفاهية ونعمة هذا الهيام حدة ولوعة . ففى صفحة ٣٣ وما بعدها نرى أمير النحال واقفا ينتظر نجلاء لدن خروجها من المدرسة، فيسمع صوتها المتسائل عن سر وقوفه مع الأولاد الذين يعاكسون البنات، فيخرج فى لطفة رسالة من إحدى كراساته ويدسها بين كتيها قاتلا إنه قد أتى كى يسلمها هذا الخطاب، لتفاجأ بأخيها فى اليوم التالى يقبل عليه مكشرا عابسا خلال الفسحة فى فناء المدرسة وقد أمسك بالخطاب فى يده، ويقول له ساخرا معنا على مرأى ومسمع من زملاءه: "لماذا لم تكلفنى بتوصيل هذا الخطاب إلى أختى بدلا من أن تفضحها أمام زميلاتنا فى المدرسة؟" . وبعد عدة أيام غاب فيها أمير عن المدرسة بسبب هذا الحادث المخزى نجده ينخرط فى بكاء القهر والهوان أمام فريد هنيدي ورافقت إبراهيم حين جاء يسألان عنه مستفسرين عن سر انقطاعه عن المدرسة .

الحق أن تصوير المؤلف لهذا الموقف وإدارته للحوار وصياغته إياه هو من الجودة بمكان . لقد بلغ الأمر بى أن تعاطفت مع ابن النحال رغم كراهيتى له وإخوته، تلك الكراهية التى تأكدت بعد أن انتهت من الرواية وعرفتهم تفصيلا . نعم تعاطفت معه وتخيلت نفسى مكانه أتعرض لهذا الموقف المبهين مع من أحبها قلبى وكنت أراها نور حياتى، ولذلك الموقف المذل مع أخيها أمام جميع زملاءه . إننى لأتمنى أن تبلىنى

الأرض ولا أرى أمير أو غير أمير في مثل هذين الموقنين، وبخاصة أن ذينك الموقنين يتصلان بالعواطف الجميلة التي لا يليق بها أن تنتهى إلى هذا المصير البائس المهين. فعلام يدل هذا؟ ألا يدل على براعة الكاتب فى الرواية التى بين أيدينا؟ وإنى لأنتهز هذه الفرصة لأسأل المؤلف بعد أن خدرته، أو تصورت أننى قد خدرته، بالكلام المعسول فى حقه وحق روايته: هل ما زلت تصر على أن المصريين جميعا فى عهد عبد الناصر كانوا يعانون الفقر؟ فلم رفض نجيب وأخته أن يقع أمير فى حبها؟ ترى لو كان ما صنعه أمير قد صنعه شاب آخر من أسرة غنية أكان هذا سيكون موقفه هو وأخته؟ أم تراك تقول إنه لم يكن يوجد أحد غنى فى مصر فى تلك الفترة؟ فى هذه الحالة سوف أترك روايتك تولى الرد نيابة عنى.

وعلى المستوى الشخصى لا يمكننى أن أعبر بشجرة ذقن الباشا، التى سألت عنها طاهر أباه وهو على مشارف البلدة حين عاد إليها بعد غياب طويل عودة الموت، فأخبره أبوه أنها قد اختفت ولم يعد لها وجود، ثم وضع عمه الأمر قائلًا إن ماكينه تطهير النهر قد هدّلت الجسر فتعرت جذور الشجرة، ثم أكملت الريح المهمة فأطاحت بها ووضعت لها نقطة آخر السطر، وكان اختفاء شجرة ذقن الباشا، التى تنشر حولها عطرها الزاكي الهادئ إيذان بقرب اختفاء طاهر، الذى كان ينشر عطر أخلاقه الكريمة وشخصيته الرومانسية. وسر اهتمامى بذلك الموضوع أنه كانت فى حياتى أنا أيضا شجرة ذقن باشا واختفت كما اختفت شجرة طاهر، ولكن هذه المرة بفعل فاعل. لقد كانت شجرة ذقن الباشا تقوم بجوار الجامع الكبير فى قريننا (كامة الغابة- مركز بسيون- غربية)، وكما فى فترة المراهقة نلعب أو نثرثر تحتها فى عز القيلولة مستظلين بها من هجير الحر، أو نستمتع بالنسمات المضمخة برائحتها البديعة ونحن نقرأ ما نقرأ من كتب على دواسة مئذنة الجامع الكبير أنا وزميلى محمود نخلة. ولعل أهم كتاب قرأناه آنذاك هو "الزنبقة" لواحد من الرومانسيين الكبار هو حسين عفيف، الذى كما تبادل قراءة كلماته بصوت عال ونحن فى فتنه تامة، وإن كنت أشك الآن فى أننا كما ندرك وقتئذ معنى "الزنبقة". وقد كتبتُ عن كتابٍ ثانٍ

لنفس الكاتب فى رسالتى التى حصلت بها على الدكتورىة من جامعة أكسفورد عام ١٩٨٢م، وهى رواية "زينات"، ثم لم يقع لى أى عمل آخر من إبداع ذلك الكاتب. وهو بالمناسبة من طنطا عاصمة المحافظة التى تنتمى قريتى إليها، والمدينة التى تلقيت تعليمى بالمرحلتين: الإعدادية والثانوية بها. وعودةً إلى شجرة ذقن الباشا المجاورة للجامع الكبير بقريتى أقول: لقد شاء الشيخ عبد الشافى عبد العال ذات يوم أن يقطعها ليستفيد من ثمن بيعها فى ترميم الجامع أو شىء من هذا القبيل. ومن يومها والمنطقة المجاورة للجامع قرعاء لا طعم لها ولا لون ولا رائحة، ولا أحد يلوذ بها ساعة الهجير لأنها هى الهجير بعينه بعدما غبر عليها زمن كانت العيال مرشوشة تحتها من كل لون تستمتع بظلالها الوارفة الحنون وتلعب تحتها الكرة أو تصطاد من فوق غصونها العصافير، وتساف فى كل الأحوال غيرها الأرسقراطى الكريم. ولقد وصفتُ هذه الشجرة وما كفا نفعه تحتها ساعة الظهيرة فى وقدة الشمس فى قصة قصيرة لى نشرتها فى مجلة "الثقافة" أواسط سبعينات القرن الماضى وما كانت تصنعه العمة بسيونية العمياء حين تجلس على عتبة دارها مطرطقة أذنيها، ومعها عصا تنهال بها على أى صبى منا يغامر بمحاولة العبور إلى داخل الدار لاسترجاع كرة الشراب التى تكون قد جرت إلى هناك جراء ركلة غبية من قدم أحدنا، فكان المروق من بين يديها إلى صحن الدار أصعب من استرداد فلسطين فى ظل ظروفنا السخام الحالية. إننى من فرط حبنى لهذه الشجرة أكاد أقول: اللهم ارحم شجرة ذقن الباشا التى كانت عند الجامع الكبير! اللهم آمين!

وراء الأفق المربد بصيص من أمل:

قضية فلسطين في شعر حسين نجم

المستشار حسين نجم رجل من رجال القانون، وأحد كبار الفنانين التشكيليين في مصر والعالم العربي، وصوت شعري متميز. يكتب الشعر منذ أواخر الأربعينات حين كان شابا يسهم بنشاطه مع جماعة أبولو برئاسة الدكتور إبراهيم ناجي، وله عدد من الدواوين. وقد واكب شعره الأحداث وتطور مع الزمن رؤية وأسلوبا. وفي السنوات الأخيرة كانت قصائده في صحف الدوحة بمثابة ناقور يحاول إيقاظ النائمين الذين لم تفلح البلايا المتتالية المنصبة على رؤوسهم في إخراجهم من غطيظهم المتواصل! وجولة سريعة في أرجاء تلك القصائد ترينا كيف يضم غالبية مفرداتها وعباراتها حقل دلالي واحد تخيم عليه مشاعر الغيظ والقهر والعجز أمام تلاحق المصائب التي تحيق بالعرب والمسلمين في السنوات الأخيرة كالرعود المصيبة والصواعق المحرقة. بل إن تلك السمة لتجلى في كثير من العناوين، مما يصدق معه المثل القائل بأن الخطاب بين من عنوانه. وهذه طائفة من تلك العناوين نوردها كيفما اتفق، ولا نلظنها تحتاج إلى أي تعليق: "الحزبي الفصيح في دعوات الطبيع"، "شوكة العقب لن تصبح وردة"، "الدم والبالوعة"، "الحدود الصدئة"، "الذباب"، "الهمم البرغوثي"، "الفحم البشري"، "من حقائق الهم العربي"، "الطوفان"، "أبو ديس والتدليس"، "أصداء النكبة" . . . إلخ.

أما المفردات والعبارات التي تدور في فلك القهر والغيظ والشعور بالعجز على فعل أي شيء إلا الاستسلام الشامل والانبطاح الكامل أمام أعداء لا تعرف قلوبهم شفقة ولا يرعون في أي منا إلا ولا ذمة، أعداء قد فرغوا منذ زمن بعيد من وضع خطة تدميرنا، وقطعوا في تنفيذها أسواطاً، ويتطلعون إلى قطع الأشواط الباقية عما قليل، أعداء ليس للكلم ولا للملل موضع في قاموس سياستهم أو أخلاقهم، أما هذه المفردات والعبارات فإلى القارئ عينة منها نسوقها حسبما تقابلنا أثناء تصفحنا

للقصائد دون محاولة للترتيب: "العقول الراكمة"، "حسابات رياة زانية"، "غرست شوكا يهوديا تمشى عقرباً"، "ساخوا فى رمال التفرقة/ وصراع جاهلى بين رايات بطون وعشائر"، "أجهضنا الضمائر فى كهوف العجز باسم التسوية"، "قضايا كل شعوب الكون لديهم أهون من بعرة"، "على خدودنا تراكم الصدأ/ على شفاهنا تحجرت على الذل ابتسامة... / وكل كف سجلت على خدودنا علامة... / كف وغد من غثة الصافعين/ مستعرضين غرنا من كل أبواب الكرامة/ مهللين فى خنوعنا الفصيح/ فى فضيحة تجاوبت لها السماء والدماء/ إلا دماء فى بلادنا السجينة/ تشرت حلوة الصدأ/ وأدمنته للنخاع"، "ما الذى نعطيه للعرب سوى أن تمطى/ نلتصق/ بقايا، بنفايا/ كل ما أبدعه الغرب ولو كان مبيدا للذباب/ للعرب؟"، "وتقلبت على شوك شعورى/ وتداخلت من القهر، من اليأس/ إلى أن صرت كهفا من عدم"، "أمر يتحير فيه هلام المخ/ وكل هلام الذلة والإذعان"، "مروان البرغوثى النابض بالإيمان/ هو يلذع أذبار العار الرسمى/ وأقفيه الخزى المنهار/ وكل عروش عمالتها وخياتها/ للقدس، لصرختها الخرساء"، "كم أنظمة من دود/ يفشاها يوم الخذلان"، "حسب الكلاب مهنة الحراسة/ حتى على مداخل السياسة/ ولا يهم من يكون السيد المهاب/ ليس الفضول من طبائع الكلاب"، "ويغوص وقد الجمر كالمرساة فى القلب الطعين"، "ولكن موج الخطوب الدعوى/ يسد علينا جميع الدروب"، "وراق لنا الموت قبل الوفاة/ لن يُبعث قبل رجاء القيامة/ مسخا قمينا/ ونعلا وطينا"، "والأمة العصماء قد جمدت على وضع السجود/ تلو كتاب الذل/ والهلمات تحت النعل/ والصلوات للمحتل/ تلوها كما الديدان"، "وشهرزاد لم تعد/ تمارس العناد/ تذوقت حلوة الخضوع والرقاد/ ليحصل المراد"، "ودنا التاريخ مشدود الخطى/ وتحرى وتقصى فى حسابات العرب/ قرأى أطنان شجب وعويل/ تحت أقدام السنين/ خلصت صفرا كبيرا/ ملء صندوق القيامة". أترى هذه الشواهد محتاجة إلى أن أردفها بكلام من لذتى يوضح ما تشير إليه وتدل عليه؟ إنها إصبع يفتأ العين ففتأ!

ولا تقع المسؤولية في هذا الوضع الذي يدعو إلى الغثيان والغيظ والقهر على طرف من الأمة دون آخر، بل الأمة كلها، حكاما ومحكومين، مسؤولة عن هذا الهوان. وإذا كان شاعرنا في قصيدة "الهم البرغوثي" (الراية/٢٣ مايو ٢٠٠٢) يقول:

أمر يتحير فيه هلام المنخ
وكل هلام الذلّة والإذعان
عن أنظمة نامت عن كل هموم عروبتها

...

كم أنظمة من دود
يغشاها يوم الخذلان

...

كم أنظمة جزعت
من لذعة هذا البرغوث

فلا يذهبن بأحد الظن إلى أنه يضع الحساب كله على عاتق الحكومات، فما هو ذا في قصيدة أخرى عنوانها "الذباب" (الراية/٦ يناير ٢٠٠٢) يبدى سخطه العارم على الأمة كلها غير واجد وصفا تستحقه غير كلمة "الذباب"، التي جعلها سارتر عنوان إحدى مسرحياته:

قالها، في سعيه المحموم، سارتر:
"الذباب"

هكذا نحن على وجه الزمن

هكذا نحن على وجه العفن

هكذا نحن على وجه الحضارة

ما الذي نعطيه للعرب سوى أن تمنطق، تلتصق

ببقايا، بنقايا كل ما أبدعه الغرب ولو كان مييدا للذباب

للغرب؟

...

من أنا؟ ما أمتى؟
يا ملايين الذباب العربى اللاصقة
إنه حقا لصنع عربى وأصيل
كان فينا كما الداء الوبيل
مذ هويتنا بالملايين ذبابا
بعضنا حط على القار
وفى الآبار مسحورا
إلى الأعماق
فى ظلمة أوهام ثراء
ورخاء ونعيم طحلبى
ساخت الأقدام والأفهام فيه
بالذباب العربى
فى تباها جاهلى بسجايا كالعطن

...

إنما أرنو مع الآمة والحسرة
للشمس هناك
إنما أرنو إلى شمس التحدى والإرادة
فى بلاد الغيم والظلمة والبرد
التى صارت مع العزم، مع العلم
ضياء يزدربنا
وضراما من عتو يحنوتنا
ومبيدا عبقرى لإرادات الذباب
كل أنواع الذباب العربى اللاصقة

وهو هجاء يكشف عن بصيرة صافية لا تجرى مع أوهام الواهين من أفواج هذا الذباب الذى يخادع نفسه متبرئا من المسؤولية ملقيا بأوزارها جميعا على كاهل الحكام ظانا أنه بذلك قد تخلص من الذنب، مع أنه هو المسؤول الأول عن هذا الهوان المدمر الذى هو فيه . فالحكام إذا كانوا يماثلون القوى الكبرى حرصا على كراسيهم ومصالحهم، فماذا فعلت الشعوب دفاعا عن وجودها كله لا الكراسى فقط؟ وإذا كان من السهل رمى الحكام بالجنين أمام العدو والتسليم له بكل ما يمليه عليهم، فأسهل من ذلك وأعدل رمى الشعوب بالجنين والمذلة أمام حكامها . ولا أحد إذن أحسن من أحد، فالكل مدين، والكل مجرم . لقد بَحَّت أصوات العقلاء فى محاربة ذلك الوهم الذى يعشش فى رؤوس الجماهير ويسول لها إلقاء المسؤولية كلها على رؤوس الحكومات، مدعية البراءة والبراءة، وخالعة على حكامها صورة الشياطين، وهى فى الحقيقة أعرق منهم فى الشيطنة والجن والتفريط فى المصلحة والكرامة والحقوق، فكان يقال: وماذا تستطيع الشعوب أن تفعل، وهى ترسف فى أغلال القهر والعسف والاستبداد؟ وتجيء الإجابة باترة كالسيف أن الحكام هم أيضا يرسفون فى أغلال القهر والعسف والاستبداد التى تغلهم بها القوى المعادية للعرب والمسلمين . وإذن فإما أن نبرئ الجميع، وإما أن ندين الجميع، والإدانة هى الحكم العادل، وإلا فليس هناك مكان تحت الشمس لشيء اسمه الحرية والرجولة والكرامة: كرامة الفرد، وكرامة الشعوب جميعا، تلك الكرامة التى تبعث الأمم إلى التضحية وتهيب بها إلى الكفاح والصبر على آوائه وضربته الباهظة، تلك الكرامة التى تميز شخصا عن شخص، وجماعة عن أخرى . فلتنظر أمة العرب والمسلمين أين تحب أن تكون، ولتختر ما تراه لائقا بها، ولكن على ذكر من أن هناك أمة أخرى كانت تعيش فى ظلام دامس ودخان كثيف خائق من العسف والبطش والترويع، ورغم ذلك استطاعت أن تتخلص من هذا كله بالإيمان بنفسها وحقها فى الحياة العزيزة الحرة التى تليق ببنى الإنسان، ومنها أمم الغرب التى كانت حكوماتها قبلا مثالا رهيبا للقسوة والتجبر والتعذيب والتقتيل، ولم يحل ذلك كله دون حصولها على الحرية والأمان والكرامة

والرفاهية والتحضر. وهاهو ذا الشاعر يدين الأمة كلها حكاما ومحكومين، ولا يجرى في دنيا الأوهام مع الواهمين. يقول مخاطبا طفل الحجارة ورفاقه المغاوير في فلسطين أرض البطولات (الشرق/ ٤ نوفمبر ٢٠٠٠):

لم بالثورة ضد الغاصب العبرى
أخرجت عروشا وربَّ
وجيوشا تهادى
فى عروض للعب
وأطرت النوم من أعين سادات العرب؟
أولم يجتمعوا كى يبحثوا
أين المفر
من نداءات المروءة
وقلوب تستعر؟
أولم يلقوا إلى أمك ما يكفى من المال لتعش أو كفن؟
ما الذى ترجوه منا
من ملايين العرب؟
أولم نخبرك أن الساحر العبرى
قد ألقى عصاه بيننا
وعلت زججة الدولار فى أسماعنا
فإذا كل الذى نحشده
من عدة الحرب حجارة
وقوى النجدة، بل كل الخطى
نحوك شلت واستحالت لحجارة؟

ففى هذا النص، كما هو واضح جلى، نراه يدين الحكومات والشعوب معا: فأما الحكام فقد رمز لهم بـ"العروش والرتب، والجيوش التى تهادى فى عروض اللعب،

وسادات العرب"، وأما المحكومون فهم الملايين الذين سحرهم العدو الصليبيونى بعصاه ودولاره، فبطل ما كانوا يعملون، واستحالت جميع إمكاناتهم البشرية والسياسية والاقتصادية والعقلية صفرا بحيث لم يعد هناك إلا الحجارة. ويا ليتهم هم الذين يستعملون هذه الحجارة فى قذف العدو! بل القاذف هو الطفل الفلسطينى الأشم الذى لم تزيله النخوة والرجولة، ولا تزال الدماء الملتهبة تتوثر فى عروقه على عكس دماهم المتخثرة بل المتجمدة!

وفى واحد من أطفال الحجارة الأشاوس اسمه فارس عودة دأب على مواجهة دبابات بنى صهيون الفاصين القلّة بججارتة حتى استشهد بقذيفة دبابة منها ينظم شاعرنا قصيدة كاملة عدوانها "الغلام والدبابة" يصفه فيها بأنه:

فارس لم يعرف الخيل

ولا ليل التغنى بالأغاني العنترية

وأنه إذا كان قد مات فى حساب الأجساد البالية فإنه لم يمّت فى حساب البطولة الخالدة. ألم يقل القرآن الكريم إن الشهداء "أحياء عند ربهم يُرزقون"؟:

ومضى الفارس فى عرس الدم البكر شهيدا

خارج الأيام والأجسام

روحا وضياء عبقريا

لا يموت

وهذه الصورة الوضاعة بعبقرية العزة والإيمان والتضحية والشهادة تقابلها صورة أخرى لسائر العرب فى قصيدة "المزاد"، التى تصور إجراءات بيع القدس فى مزاد علنى حضرته الجموع العربية من حاكين ومحكومين وهم يقفون بالكلام العنترى المدمم مقسمين بأغلظ الأيمان إنهم لجاهزون لقتالها بأرواحهم، لكن حين جد الجد تبخرت كل هاتيك القعقات الجلجلة، ولم يستطع أى واحد منهم أن يكون رجلا عند كلمته (الراية/ ٢ ديسمبر ٢٠٠٠):

قُتِحَ المِزَادُ، فَمَنْ يَزِيدُ؟
 وَالْقُدْسُ فِي ثَوْبِ الشَّهَادَةِ تَصْطَبِرُ:
 مَنْ يَشْتَرِي شَرْفًا؟
 وَمَنْ بَقِيَتْ بِجَعْبَتِهِ دِمَاءُ مَرْوَةٍ
 أَوْ وَمَضَ ذِكْرِي مِنْ إِبَاءِ؟
 هَبُوا جَمِيعًا فِي صَهِيلِ
 كَالجَوَادِ الْعَنْتَرِيِّ الْمُقْتَحِمِ
 وَتَنَاطَرَتْ حَمَمٌ مِنَ الْأَفْوَاهِ
 فِي سَوْقِ الْكَلَامِ
 تَسُوقُهَا رِيحُ الزَّمَانِ
 إِلَى الْعَدَمِ

...

وَالْقُدْسُ فِي ثَوْبِ الشَّهَادَةِ تَصْطَبِرُ
 وَجَمِيعُ سَكَانِ الْقَبِيلَةِ فِي عَكَاطٍ يَصْخَبُونَ وَيَصْخَبُونَ
 وَيَمْلَأُونَ صُدُورَهُمْ
 بِهَوَاءِ أَمْجَادِ الْقُرُونِ
 وَأَتَى أَوَانَ الْجَدِّ
 فَاتَّحَرَ الْكَلَامُ عَلَى الشِّفَاءِ
 وَشَلَّتْ الْأَقْدَامُ وَالْأَيْدِي
 وَطَوَّطَّتْ الرُّؤُوسُ عَلَى الصُّدُورِ الْوَاجِفَةِ
 وَانْفَضَّ سَامِرُهُمْ
 يَجْرُ الْعَجْزُ أَذْيَالًا وَأَذْيَالًا
 بِطُولِ أَوْفِ أَمْيَالِ

من الأرض الغريبة
 أرض يعرب
 حين تحسب في جموع القاطنين بها
 أناسا في قلوبهمو
 بصيص من حياة
 وحجارة الأطفال ترجم خزيهم
 وضامترا ضبّطت مع الدولار
 في وكر السلام الجاهلي
 بلا رداء

وقد بلغ من سخط الشاعر على أمته، واشتمزازه وخزيه وعاره منها، أن صورها وقد سجدت بل جمدت على وضع السجود، لا للمولى سبحانه، بل لأعدائها الذين يُعلون في رقيبتها سكين الذبح الإجرامى. ثم هى فوق ذلك قد هجرت كتاب ربها، كتاب العز والسؤدد، وعكفت بدلا منه على كتاب الذل. وعوضا عن أن ترفع رأسها للسماء تدعور ب الكون أخذت تلو صلواتها للمحتل واضعة هاماتها تحت نعاله. يقول فى القصيدة المسماة: "من حفائر الهم العربى" (الراية/ ١ يونيو ٢٠٠٣):

والأمة العصماء قد جمدت

على وضع السجود

تلو كتاب الذل

والهامات تحت النعل

والصلوات للمحتل

تلوها كما الديدان

أكواما على رأس الشهيد

إنها، كما تصورها الأبيات، أمة من الديدان المنكومة على رؤوس الشهداء.

وفى قصيدة أخرى يصفها بأنها ذباب (قصيدة "الذباب" / الراية/ ٦ يناير ٢٠٠٢):

من أنا؟ ما أمي

يا ملايين الذباب العربي اللاصقة؟

إنه حقاً لصمغ عربي وأصيل

كامن فينا كما الداء الوبيل

مذ هويتنا بالملايين ذباباً

بعضنا حط على القارِ

وفي الآبارِ

وفي الآبارِ

مسحوراً ومجدوباً إلى الأعماقِ

في ظلمة أوهامِ ثراءِ

ورخاءِ ونعيمِ طحلبى

ساخت الأقدام والأفهام فيه

بالذباب العربي

في تباها جاهلى بسجايَا كالعطن

وفي قصيدة ثالثة يؤكد أن الأمة ليست أكثر من "كلاب حراسة" تسهر

على رعاية مصالح عدوها متقانية في مرضاته واطعة تحت تصرفه كل ما تملك من

ثروات بشرية واقتصادية، وهو الذي لا يضع نصب عينيه إلا غاية واحدة هي تقتيلها

وإفناؤها من فوق وجه الأرض (من قصيدة "الحراسة الرشيدة" / الرابطة / ١٨ يونيو

: (٢٠٠٢)

حَسْبُ الكلاب مهنة الحراسة

حتى على مداخل السياسة

ولا يهم من يكون السيد المهاب

ليس الفضول من طبائع الكلاب

فهمها أن تتقن المهمة

لترتقى مراتب العمالة
 وتصبح الأعلى من السلالة
 خيالها مقيدٌ بعظمة
 من أجلها تعانق الصعاب
 وتغلق العيون والأنوف والسرائر
 عن كل ما يُزيغها عن خدمة المخافر
 فلا ترى مصارع الأطفال والنساء
 ولا تشم الموت في ارتجافة الرياح
 إذ تفر من ضراوة المجازر
 وتنبج الكلاب للهدوء كي يسود
 ولو بدفن الحق والضياء في الحفائر
 أما في قصيدة "في ذكرى قانا" فيجعل منها مجرد أصنام:
 نزل التاريخ من عليائه

...

فرأى أطنان شجب وعويل
 خلصت صفرا كبيرا
 تحت أقدام السنين
 ملء صندوق القمامة
 ورأى الجزائر يَحْتالُ
 بلا أدنى ملامة
 رافعا نجمة صهيون
 على الآفاق تزهو
 في سماء تحتها الأصنامُ
 في الأتقاب تغفو

ليعود في قصيدة "استقل يا عمرو موسى" فيمسخها جردانا تعلق الأقدام،
وتعيد الأصنام من كل النحل: من العجل الإسرائيلي إلى الهبل الأمريكي... إلى آخر
قائمة الأصنام التي تجثو أمامها وتتخذها وتعبدها من دون الله.

وفي قصيدة "الحدود الصدئة" يصورها وأكف الأوغاد من كل أشات الأرض
تنهال بالصفع المذل المهين على وجهها، الذي بلغ من جموده وتبلده أن تراكم عليه
الصدأ طبقات، فلا إحساس ولا كرامة ولا نخوة حتى لتمدَّ أيديها إلى هؤلاء الصافعين
تصافحهم في وداد (الرابية/ ١٩ إبريل ٢٠٠١):

على خدودنا تراكم الصدأ
على شفاهنا تحجرت
على الذل ابتسامة
وكل كف في شات الأرض
نالت حظها البهيج من خدودنا
حتى تراحمت على خدودنا الأكف
وكل كف سجَّلت
على خدودنا علامة
ونحن في ابتسام، في كلام
والأيادي لاندها للسيف
بل كيما تلاقى في وداد
كف وغد من عاة الصافعين
مستعرضين عُربنا
من كل أثواب الكرامة
مهللين في خنوعنا الفصيح

ويبدو أن ذلك كله لم يشف غليل الشاعر من أمته التي لم تعد تظهر عليها أية
علامة من علامات الحياة، فضلا عن أية بادرة من بوادر الكرامة، إذ ينبتنا في قصيدة

"بشرى" (الراية/ ١٠ مارس ٢٠٠٣) أنها سُبِّعَتْ يوم القيامة "مسخا قميئًا، ونعلا وطبئًا" للمسيح الكذوب الأمريكانى الذى طالما سجدت له فى الدنيا دون رب العالمين. إنه لهجاء يحرك الجماد، لكن الأمة فيما يبدو قد تحطت مرحلة الجمادية إلى... إلى ماذا؟ والله لا أدرى.

ولا يكفى الشاعر بهذا الهجاء الحقيق بأن يشعل اللهب فى قلب الحجر، بل يضيف إليه التوسل، التوسل بكل شىء: بالقرآن والإنجيل، وبتراب الأوطان الذى ضمَّه عرق الرسل، وبدموع الأيتام والشكالى ودماء الشهداء الزكية، التوسل للحكام والمحكومين والأبجاء والضائعة والشرف المهدر أن تحركوا يا عرب وكونوا رجالا ولو لمرة واحدة (من قصيدة "رسالة بدمع الأرض المأسورة"/ الراية/ أول إبريل ٢٠٠٢):

أتوسل باسم تراب حُرِّ

صاته هم الأجدادِ

وضمَّه عرق الرسل العطرى

وأبجاء الأبطال الغرِّ

وأزكى ما نزفته الإنسانية

من دمع ودماء

أتوسل باسم عيون ملايين الوطن العربى المقهورة

أتوسل باسم عذابات النكلى

ودم الشهداء المهدر فى بالوعات الكلمات الجوفاءِ

الحيرى بين الساسة

أتوسل بالقرآن وبالإنجيل وكل معانى الطهر المهجورة

أتوسل للحكام وللأجنادِ وللأبجاء المطمورة

أتوسل للشرف المخنوقِ

لكى يتفجر بركانا

من بين ركام الخزى

ليكنسح العجز المترج
 فوق البر، وفوق البحر
 وفوق إرادات الشمم العربيّ المأسورة
 أتوسل للشمس العربية
 أن تذكر أيام الإشرافِ
 وأن علاها لم يبيخ يوماً من أرض الغربِ
 ولكنْ من شرق الإقدام
 ورايات العزم الدفاق المنصورة
 أتوسل للدم أن يوثب
 في الشريان
 وللوجدان لكي يتحرر
 من رق الإدمان
 لرقم الصفر الساقط
 من شجر الأيام
 ولكل حسابات العدم الشَّلَاءِ
 وسائر إنجازات الوهم
 وأن يستيقظ من إغماءِ
 طال عقوداً، وعقوداً

...

أتوسل للعربي بكل مكان
 أن يتذكر أن السيف
 وليس الذلة
 كان هو المتألق

يوم العسرة

فى كهف الإيمان

ومن الواضح أن التوسل هو أيضا غير مجد، وإلا لأجدى الهجاء الكاوى الشاوى الذى صبه الشاعر على أمته. وعلى ذلك فلا أمل فى أن تثمر دعوته لعمر موسى أمين الجامعة العربية الحالى بالاستقالة نأيا بـ"روحه الوثاب" من أن يتغشاه ضيق الحصار المضروب على العرب فى كل مكان، وفى فلسطين السماء على وجه الخصوص، فها هو ذا عمرو موسى باقيا فى موقعه لم يستقل، ولن يستقل، وهذه هى الجامعة العربية لا تزال على عجزها وخزنها القديم لا تهش ولا تنش. يقول شاعرنا من قصيدة "استقل يا عمرو موسى":

استقل يا عمرو موسى

وانجُ بالإسم الكريم

استقل يا سيدى الرموق

من ضيق الحصار

يتغشى روحك الوثاب

فى عصر ليم

استقل، يا ليتنى

يا ليت كل القابضين الجمر

جمر الحق، جمر العزة السماء

وإالإعلاء للإنسان والأوطان

يلقون، ولو فى الحلم الكاذب،

أرضا غير هذا الكوكب المسكون

بالطاغوت يزننى بالضمائر...

استقل يا عمرو

فالأرض الكسيحة

من خليج المحيط
لم تعد أرض العروبة
لم تعد أرضا لعمر أو لخالد
أو لزبد أو لطارق
لم يعد فيها مكان شامخ
يجدر أن يسكنه ذاك الزمان
لم يعد فيها مكان هاني
غير للجرذان تخدم
غير للجرذان تجنو
تفتدي كل البغال الغازية
تعلق الأقدام من كل التحل
تعبد الأصنام

ويلجأ الشاعر، ضمن ما يلجأ إليه من وسائل لإيقاظ كرامة الأمة، إلى سلاح
التهمك والسخرية: فتحت عنوان "الحل السعيد" (الوطن/ ١٠ مايو ٢٠٠٠) تطلعتنا هذه
السطور:

وَضَحَ الحُلُّ، وصار الرأى
ما قال به شارون
واهتزت له أعطاف بوش طربا
في زفاف أطرقت فيه
رؤوس الرأى فينا
مثلما يُطلب من كل عروس
ليس ذلا، بل حياة، أدبا
ما لهم والقدس

والرحمن قد باركها
وهو أولى أن يقيها العطباً؟
ومثلها قصيدة "بشرى" (الراية/ ١٠ مارس ٢٠٠٣)، التي يزف فيها البشري
للعرب بأن كل مشاكلهم قد حُلّت، وكل معاناتهم قد ذهبت إلى غير رجعة. لكن
كيف؟ لنسمع هذه الكلمات:

ألا ألف بشرى لنا

يا عرب

وليس لنا بعدها من أرب

حصلنا على حقنا كاملاً

من الموت من قبل أن نُخْتَضِرَ

...

وقمنا بفضل الخنوع الأبني

على أي روشتة للعلاج

بتحرير أيماننا والعروبة

من نير عبء التطلع

نحو غد لائق بالبشر

نواجه أيماننا بالهروب

إلى خارج الحاضر المنفجر

ولكن موج الخطوب الدءوب

يسد علينا جميع الدروب

فنجثو أسارى المصير الكسيح

المسطر في لوحة البنججون المهيّب

وننسى جلاله رب الغيوب

ونرسب في الامتحان الأريب

...

ولكن ماذا بهم
وهذى الرؤوس الفخمة
فى نومها المقتخر
وكل الحناجر من حولها
تسبح بالحمد عند الغروب؟
وعند الغروب؟
فليس لنا مشرق منظر

ولكن رغم كل هذه القتامة التى يتلبد بها الأفق حول الشاعر، وحولنا نحن
أيضا فى الواقع، فإن ثمة أملا لا يزال مضيئا فى حنية من حنايا قلبه، أملا لا فى
حاضر الأمة الكئيب المدلم، بل فى المستقبل: ففى ختام قصيدة "شوكة العقرب لن
تصبح وردة" (الراية/ ٢٥ مايو ٢٠٠٠) نراه يؤكد أنه:

... فى التربة الخمرية العذراء
فى أعماقنا

تبقى بذور نابضات لا تموت
تنبت الصدق، تنادى:

شوكة العقرب مهما خاتلوا الأيام

لن تصبح وردة

شوكة العقرب لن تصبح وردة

بما يعنى أن العرب والمسلمين، وإن لم يكونوا قادرين على استرداد حقهم الآن،
فإنهم بإيمانهم بهذا الحق وتأبيهم على الانخداع بما يافك به الأعداء عن حق الصهاينة
فى فلسطين وأنهم إنما يتشدون السلام مع العرب والعيش الآمن بين ظهرانينهم، سوف
يستردون حقهم يوما من الأيام. إنه لا يرى أى أمل فى الحاضر بل فى المستقبل. وهذا
الأمل إنما تصنعه تلك الفئة القليلة النبيلة التى لم تنبطح فى الطين مع المنبطحين، بل لا

تزال تحمل السلاح، وتنتهج سنة الكفاح، ولا تعرف إلا لغة التضحية والشهادة كما
تقول قصيدة "البالوعة" (الراية/ ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٠):

آها يا أبناء الصدق المطلول

ويا دوح الزيتون الصامد

آها يا أنفاس النخل

المرتفع بالأم الخلاق

عن الوحل المترجرج

...

من لى يا أبناء الغضب العرير

بفيض طهارتكم وحجارتكم

يتها على الفكر

المسكون بداء العجز

كى يغسل عنه الرجس

وينضو وجه عروبتنا

كى يشرق شمساً منتصرة؟

وفى قصيدة "أبو ديس والتدليس" تقرأ:

وعلى آفاق الغيب عباب

من عزم عربى يولد

تحت ركام العسف، وفى رحم المحنة

يُستخلص فيه من العرب الأكذوبة

جيلُ الصدق يرباط فى غرر الأيام

وعروبه تتخندق فى ناموس الكون

وفى مجرى نهر الأزمان

وغداً ستراه الأنجمُ

جيلا من هم يتدفق عزما
يكتسح القاموس الزائف
والإفك المهور بامضاءات المرتجفين
ليظهر تحت طلاء القهر
نقاء الطهر بكل ضمير

كما أنه فى قصيدة "إيهم"، أى إلى الأمريكان الذين أطاش عقولهم غرور القوة
والجبروت فلم يراعوا عدلا ولم يرحموا ضعيفا ولم يبالوا بحق أو صاحب حق بل أخذوا
يبطشون بطشا إجراميا بالأوطان والأمم، نراه يذكرهم بأنهم إذا كانوا يبطشون اليوم
بالبلاذ والعباد فإن للكون ربا أشد بطشا وأشد تنكيلا، ولسوف يذيقهم من ذات
ال كأس التى أذاقها على مدى التاريخ كل جبار عنيد:

ولن سألتهم: ما الحساب؟
فلن أحدثكم عن الأخرى
ولكن قلبوا الأبصار فى التاريخ
كم عصفت ذرأه
بكل من جنموا عليها
فانتهوا فى القاع
يزدردون أيام الصعود
ولسوف تفرقكم بحار الدهر يوما
ثم لا تجدون مرفأ نجدة
فى أى ركن فى الزمان
فما فعلتم بالزمان وبالمكان
من الأفاعيل "الذكية" والغيبية
لم يدع جسرا بأية مهجة
يمتد يوما بالرضا

من أجلكم
وتهكموا يا نسل فاوست القديم
لأن لم تكونوا تؤمنون
ببطشة الرحمن بالطاغوت
يكفى ما علمتم عن أفاعيل الليالي
في الدنا علم اليقين
كذلك فإنه لا يفقد الأمل في أن تكون لكلماته، أو بالأحرى: صرخاته، أثر
يوما من الأيام، فهي بذور يلقىها في التربة مطمئنا أنه إذا كان الآن جذبٌ وجفافٌ
فلسوف يهطل الفيث عليها يوما فتستحيل نباتا أخضر ريان. يقول في قصيدة
"الصرخة والفعل":

أنا لست اليوم سوى صرخة

وجميع حصادي

منذ وُلدتُ إلى السبعين

تحوصل في هذي الصرخة

وتفجر في هذي الصرخة

...

فليأتمر اليوم القادة

وليمضوا ما شاء السادة

لكن الصرخة ولادة

...

وستصحو كل كرامينا

وسترفع كل مراسينا

ونخوض بحار العزم

إلى التحرير من الطاغوت

الجائم بالعبرية
 فوق أمانينا وأغانينا
 وسنبطل سحرا طال
 ونشعل نار العزم
 من الصرخة

ولكن كيف يتحقق هذا الأمل؟ إن شاعرنا لا يلمس هذه النقطة، لكننا نستطيع القول مطمئنين إنه كلما تحركت الشعوب ولم تدع الغيارى من المصلحين والمفكرين والكتاب يناضلون وحدهم دون أن تحمى ظهورهم وتصطف خلفهم وتناضل معهم وتعيش فى نفس الخندق الذى يعيشون فيه كان تحقق الأمل أسرع وأكد.

هذا، ويستعين الشاعر على إبراز معانيه ومشاعره بوسائل مختلفة: منها التكميف الموسيقى بقدر ما تسمح به قصيدة التفعيلة، فكثيرا ما تتالى السطور المتقافية مذكرة إيانا على نحو ما بالقصيدة التقليدية. ومن ذلك قوله فى قصيدة "جزاء ورياء" (الشرق/ ١٧ فبراير ١٩٩٧):

ويصرخ النفاق فى السطور
 لمصرع الشرور

...

فالموكب الفقيد
 أهل فى السماء من بعيد
 معريدا كقمة بغير ما حدود
 تعين الجحيم فى منق الصرر
 لينزل الهلاك من مهابط المطر
 ياخوة لنا وللإباء والشرف
 تطهروا من لعنة الترف

ليعلنوا كرامة العرب
ويرفضوا قداسة الغرور والصلف

...

لتحصد ابتسامة الطفولة
وعزة الشباب والرجولة

...

وتخفق الصباح في الصدور
وتفقس الحداد في مباسم الزهور

...

لتلفظ الظلام

وتضرب اللثام باللثام

ويستقط الحطام

وقوله في قصيدة "رمضان والإنسان" (الراية/ ٢١ ديسمبر ١٩٩٩):

رمضان والشيشان

والجولان والإنسان

كم من شكايات بلا مأوى

في عصرنا المغمور في الطوفان

...

فهناك رأس تنهش الإنسان

رأس تنهش التاريخ

رأس تنهش الوجدان

رأس تنهش الأوطان

رأس تنهش الأفتوات والآمال

والأفراح، بل وحرارة الأحزان

ويعر محذولا بنا رمضان
 يُرْجى، حياً، طاهر الغفران
 وقوله فى قصيدة "بشرى" (الراية/ ١٠ مارس ٢٠٠٣):
 نواجه أيامنا بالهروب
 إلى خارج الحاضر المنفجر
 ولكن موج الخطوب الدأوب
 يسد علينا جميع الدروب
 فنجشوا أسارى المصير الكسيح
 المسطر فى لوحة البنجون المهيب
 وننسى جلاله رب الغيوب
 ويرسب فى الامتحان الأرب

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ تكثر القوافى الداخلية أيضاً فى قصائد شاعرنا . إنه لا يكتفى بتتابع السطور المتقافية فى كثير من الحالات كما أوضحنا، بل يضيف إلى القوافى التى تنتهى بها السطور قوافى أخرى فى داخل هذه السطور . وفى غير قليل من تلك الحالات نراه حريصاً على أن تلو الكلمتان المتقافيتان إحداهما الأخرى . وإلى القارئ بعضاً من الشواهد على هذا الذى نقول: فى قصيدة "المزاد" (الراية/ ٢ ديسمبر ٢٠٠٠) نقراً: "ما الذى خلف البيارق والصواعق...؟"، وفى قصيدة "الحل السعيد" (الوطن/ ١٠ مايو ٢٠٠٠): "فحتى من تماشى وتماشى"، وفى قصيدة "الحراسة الرشيدة" (الراية/ ١٨ يونيو ٢٠٠٢): "هناك فى حمى السواد والفساد"، وفى قصيدة "الفحم البشرى" (الراية/ ٩ إبريل ٢٠٠٣):

تلكم الكومة من أشلاء
 من أحشاء، من أئداء
 هل كانت نساء؟

وفى قصيدة "أصداء النكبة" (الراية/ ١٤ مايو ٢٠٠٣): "سمعًا طوعًا يا جبار" . . . إلخ. وهذا كله علامة قوية على الحس الموسيقى المرهف لشاعرنا وحرصه على تكثيف النغم الموسيقى لقصائده مما يدل على أن النزعة الموسيقية التي تميز الأذن الشعرية العربية لا تزال قوية لديه رغم لجوئه إلى الشكل التفعيلي الذي يراد به عند طائفة من الشعراء إحداث قطيعة مع الشكل التقليدي بموسيقيته الثرية.

كما نجد، بدافع من ذات الرغبة في تأكيد ما يريد قوله، يلجأ إلى تلك الأداة البلاغية التي لم ولن تفقد مقدرتها الساحرة على الاستيلاء على عقل القارئ وقلبه، ألا وهي التكرار لكلمة أو عبارة أو جملة أو حتى سطر بأكمله يتخذ منه "قراراً" يسند إليه مهمة تذكيرنا بالقضية أو الفكرة الرئيسية التي تشغله وتلح على وجدانه ويريد لها أن تشغلنا وتلح على وجداننا نحن أيضاً، كجملة "والقدس في ثوب الشهادة تنتظر" التي كررها خمس مرات على مسافات متقاربة في الثلثين الأولين من قصيدة "المزاد" (الراية/ ٢ ديسمبر ٢٠٠٠)، وكما هو الحال أيضاً في قصيدة "استقل يا عمرو موسى"، التي كرر فيها مطالبته لأمين الجامعة العربية بالاستقالة من منصبه ست مرات، كل مرة بأسلوب مختلف، وبإضافات جديدة، مما يجعل التكرار تكررًا وتنوعًا في نفس الوقت، فكأنه تكرر ولا تكرر، وهو ما من شأنه إغناء تلك الأداة البلاغية المعروفة والعبور بها فوق حدودها القديمة إلى آفاق أرحب:

استقل يا عمرو موسى

وافتح بالإسم الكريم

استقل يا سيدى المرموق

من ضيق الحصار

...

استقل، يا ليتنى

يا ليت كل القابضين الجمر

...

يَلْقَوْنَ، ولو في الحلم الكاذب،
أرضاً غير هذا الكوكب المسكونِ
بالباطنات يزنى بالضمائر

...

استقل، يا ليتني
يا ليت كل الشرفاء
يستقبلون جميعاً
من صباح ينقل التلفاز فيه

...

صور الأبطال والأطفال
أشلاء وصرعى
في فلسطين الشهيدة

...

استقل يا عمرو
فالأرض الكسيحة
من خليج لحيط
لم تعد أرض العروبة

...

استقل يا سيدي
واحفظ لنا وجه الخجل

ومثل ذلك قوله في قصيدة "رسالة بدمع الأرض المأسورة" (الراية/ أول إبريل

: (٢٠٠٢)

أتوسل باسم تراب حر
صاته هم الأجداد

...

أتوسل باسم عيون ملايين
الوطن العربي المقهورة
أتوسل باسم عذابات الشكلى

...

أتوسل بالقرآن وبالإنجيل
وكل معانى الطهر المهجورة
أتوسل للحكام وللأجناد
وللأجداد المطمورة

...

أتوسل للشمس العربية
أن تتذكر أيام الإشراق

...

أتوسل للدم أن يتوثب
فى الشريان
وللوجدان لكى يتحرر
من رق الإدمان
لرقم الصفر الساقط
من شجر الأيام

...

وأن يستيقظ من إغماء
طال عقودا تلو عقود

...

أتوسل للعربى بكل مكان

أن يتذكر أن السيف

وليس الذلة

كان هو المتألق

يوم العسرة

فى كف الإيمان

فانظر كيف كرر "التوسل" ثمانى مرات مع تنويعه فى نفس الوقت، إذ جعله أربع مرات "توسلا ب...". وأربعا "توسلا إلى...". ومع تنوع الشيء المتوسل به أيضا فى المرات الأربع الأولى بحيث لا يكون هو هو أبدا، وتنوع الشيء أو الشخص المتوسل إليه فى المرات الأربع الأخرى رغم أن المقصود هنا فى واقع الأمر شيء واحد: فالشمس العربية هى هى الدم الذى يريد له الشاعر أن يتوثب، وهذا الدم هو هو الصفر الساقط من شجر الأيام، وهذا الصفر هو هو العربى فى كل مكان. لكن الشاعر نوع وخالف، فكأنه يتوسل إلى شيء جديد فى كل مرة، على حين أن التوسل فى جميع الأحوال هو لذلك العربى الذى غربت شمسهُ ودخلت فى ظلام من الذل والخنوع طويل فلا تريد أن تبرز كرة أخرى، والذى أصبح من عجزه بل من بلادته ورضاه بالخنوع واستعدابه للهوان واستزادته منه بمثابة دم بارد يزحف بطيئا فى العروق، فيهبب به الشاعر أن يلهب ويتوثب، والذى انتهى به الأمر إلى أن أضحي صفرا، أى عدما محضا! وفى هذا الأسلوب إغناء من نوع آخر لتلك الأداة البلاغية التقليدية يجعلها شيئا جديدا أو كالجديد.

ومن الوسائل التى استعملها الشاعر أيضا تنفيسا عن غيظه وقهره ورغبة منه فى إيقاظ أمته اللغة الواخزة التى تحول فى بعض الأحيان إلى هجاء يسلخ الجلود: فعرض الأمة لا يعدل عند العدو الصهيونى عرض حشرة حقيرة، ومع هذا نراها تمضى إلى حضن هذا العدو فى موكب عرس من العجز والهوان (من قصيدة "الدم والبالوعة"/ الرابطة/ ٢٦ أكتوبر ٢٠٠٠). والأمة نفسها ليست إلا جردانا جاثية عند أقدام العدو تلعمها (من قصيدة "استقل يا عمرو موسى")، أو ذبابا ملتصقا بالنفايات

الغربية (الذباب/ الراية/ ٦ يناير ٢٠٠٢)، أو ديدانا منكومة على رأس الشهيد (من حفائر الهم العربي/ الراية/ أول يونيه ٢٠٠٣). وأكث أوغاد الصافعين من كل أرجاء الأرض تنهال على وجهها فتمد يدها إلى أولئك العتاة تصافحهم في ود (الحدود الصدئة/ الراية/ ١٩ إبريل ٢٠٠٠) . . . وهكذا. وشاعرنا إذ يفعل ذلك إنما يفعله من فرط حبه لأمته وتلظى قلبه غيرة على كرامتها ورغبة في أن يراها حرة أبية ترفض الهوان وتتطلع إلى المعالي، ولا تستسلم لسكين ذابحيتها مسبحة بمجدهم مقبلة أقدامهم. فهو كالأم التي من خيبة أملها في ابنها تدعو عليه أن يفرمه قطار، لكن قلبها يلعن من يؤمن على هذا الدعاء!

كذلك يلفت النظر في هذه القصائد ثراء العنصر التصويري، الذي يتكئ عليه شاعرنا بقوة لإبراز خطوط مأساة الأمة وحفرها في قلوب قرائه بمسامير محمرة من اللهب. وهذا العنصر التصويري يقوم في كثير من الأحيان على التوليد والتفريع، حيث نجد أنفسنا في البداية إزاء نبتة صغيرة نظن لأول وهلة أنها هي كل ما في جعبة الشاعر، إلا أن هذه النبتة الضئيلة سرعان ما تنمو وتستطيل وتتفرع، فإذا هي شجرة باسقة حافلة بالأوراق والثمار والألوان والروائح والأظلال والأضواء. ولتأخذ مثالا على ذلك قصيدة "الذباب"، التي تبدأ بإشارة سريعة وعارضة إلى عنوان مسرحية سارتر الشهيرة: "الذباب"، لننتقل عقيب ذلك إلى قول شاعرنا: "هكذا نحن على وجه الزمن". بيد أنه لا يكفى بهذا، بل يكرر العبارة مرتين مع بعض التحوير في كل منهما: "هكذا نحن على وجه العفن/ هكذا نحن على وجه الحضارة". ولو أن شاعرنا اكتفى بهذا لكان كافيا، لكنه يمضي متسائلا: "ما الذي نعطيهِ للعرب؟" أن تمطى، نلتصق/ ببقايا، بنفايا/ كل ما أبدعه الغرب/ ولو كان مبيدا للذباب/ للعرب؟". ومرة ثانية لا يكفى الشاعر بهذا، ولو اكتفى به لكان كافيا، لكنه يعود إلى ذات الموضوع بعد أن ينفض لنا ما في جعبة شعوره من هوان وبأس، متسائلا هذه المرة أيضا لكن موجهها سؤاله لا إلى أحد كما في المرة السابقة بل لأمته، التي يصفها بأنها "ذباب لاصق". ومرة ثالثة لا يكفى الشاعر بهذا، ولو اكتفى به لكان كافيا،

لكنه ينتهز فرصة ذكر اللصق فيتذكر الصمغ العربي، الذي يتحول على يديه من صمغ مادي إلى صمغ نفسى كامن فى طبيعتنا . إنه صمغ يلصق ملايين الذباب العربية بالقار والطحلب الذى تسوخ فيه أقدامها . ومرة رابعة لا يكتبى الشاعر بهذا، ولو أكتفى به لكان كافيا، لكنه يمضى بعد أن يغوص فى أعماق النفس العربية معربا عوراتها فيتحدث عن روح الغرب المثوبة المتحدية التى صارت بالعزم والعلم "ضياءً يزدربنا/ وضراما من عتو يحنوتينا"، "ومبيدا عبقرى لإرادات الذباب" . ومرة خامسة لا يكتبى الشاعر بهذا، ولو أكتفى به لكان كافيا، لكنه يستمر قائلا: "كل أنواع الذباب العربى اللاصقة/ كلها حط على وجه العسل"، ثم يمدّ الصورة قائلا إن هذا الذباب "تمطى فى تعال واهم/ كلما أمعن فيه كلما زاد التصاقا/ بالحضيض"، ثم يمدها مرة أخرى وأخيرة حاملة فى طيها مفاجأة صاعقة: لقد كان الذباب فى أثناء التصاقه "لاهبيا عن بادرات النار/ فى أطراف قيعان العسل" . فانظر كيف بدأت الصورة بإشارة سريعة عارضة إلى عنوان مسرحية سارتر، ثم كيف تطورت فصورت التصاق ذلك الذباب بالصمغ، ثم بالقار، ثم بالطحلب، ثم بالعسل، ثم غوّص فيه وقد حاصرته النار من كل جانب، بينما هو عاجز حتى عن مجرد الحركة!

نظرة في ترجمة سورة "مريم" إلى الفرنسية لسامى أبو ساحلية

الدكتور سامي عوض الذيب أبو ساحلية هو، كما جاء في التعريف به في أحد التعليقات في منتدى "الترجمة الدينية" بموقع "واتا" (الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب)، مسيحيّ علماني سويسري من أصل فلسطيني يحمل درجة الدكتوراه في القانون، وله عدة كتب أبرزها: "خاتان الذكور والإناث"، وترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، وبحوث ومقالات متعددة منها بحث بالعربية عنوانه: "من نظام الذمة إلى نظام المساواة والدولة الواحدة"، وآخر باللغة الإنجليزية هو: "Muslims in the West, Case of Switzerland". ومنذ سنوات أعلن الدكتور أبو ساحلية في موقع "واتا" المذكور آنفاً عن قرب صدور ترجمته الفرنسية للقرآن الكريم، وتفضل مشكوراً، بناء على طلب بعض المعلقين، وأنا منهم، أن ينشر لنا عينة من ترجمته، فصور ترجمته سورتي "آل عمران" و"مريم"، على أساس أن يكون نشر هذين النصين مجالاً لإبداء الرأي في عمله ذلك الذي أثار على صفحات الموقع المشار إليه ضجة عنيفة وأخذاً وردّاً بينه وبين عدد من الكتاب المشاركين في مندياته.

وهأنذا أشارك بكتابة ملاحظاتي التي عثت لي اليوم أثناء قراءة لترجمة السورة الكريمة راجياً أن تكون أخطائي فيها قليلة، مع مراعاة انشغالي الشديد في غمرة بعض الأعمال الملحة التي تحايلت عليها واقتطفت من وقتها نهار اليوم وليله وخصصتها للنظر في ترجمة الدكتور، وكذلك قصر الفترة التي أنفقها في ذلك، وصعوبة الرّقم بالنسبة لي على الكاتوب الحِجْرِيّ الذي أُلجأتُ إليه عطل أصاب كاتوبي العاديّ الذي ألفته وألفني ولم تعد أصابعي تشنج على أصابعه وأنا أكّتب عليه ولا تخطئ يدي الحرف الذي أريد ضربه إلا في حدود المعقول. وسوف أبدأ أولاً بملاحظاتي على الترجمة ذاتها: لقد ترجم الدكتور الذيب مثلاً كلمة "الموالى" إلى

"alliés" بمعنى "الحلفاء/ الأصهار" مبتعدا عن المعنى الصحيح للكلمة، فيما ترجمها غيره، حسب كلامه، بما يعنى "الورثة/ الأقارب": "les héritiers, les proches". أما جروسجان فقد ترجمها إلى "ceux qui me succéderont" à ma mort: الذين سيخلفوننى بعد موتى"، على حين أداها التونسي صلاح الدين كشريد هكذا: "les gens de ma famille après moi": أفراد أسرتى بعدى".

ويزداد الأمر سوءا حين ترجم "وَلِيًّا" فى قوله سبحانه على لسان زكريا: "قَهْبُ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ...". بـ "un allié" أيضا، وهو ما يعنى أن ذلك النبى الكريم كان يدعو الله أن يقيض له حليفا أو صهرا، على حين أن المقصود هو أن يرزقه ولدا، وإن كان قد استغرب البشرى التى أرسلها الله له بذلك، على عادة كثير من البشر فى مثل تلك الحالة، وكأنهم يستكثرون على أنفسهم تحقق أمانهم بتلك السهولة بعدما كانت تبدو لهم صعبة، إن لم تكن مستحيلة. والدليل على صحة ما نقول ما جاء فى سورة "آل عمران" من قوله تعالى عن زكريا حين كان يدخل على مريم المحراب فيجد فى كل مرة عندها رزقا، فإذا سأها من أين لها هذا كان جوابها أنه من عند الله. فهناك ابتهل عليه السلام لربه أن يهبه ذرية طيبة: "كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٧) هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (٣٨) فَتَادَتُهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدَقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (٣٩) قَالَ رَبِّ إِنى يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِى الْكِبَرُ وَأَمْرأتى عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (٤٠)". ثم إن الدكتور سامى ذاته قد قال ذلك فى ترجمته لتلك الآية من سورة "آل عمران"، فما المشكلة إذن؟ إن أقل ما يمكن قوله هنا هو أن عمله يفقر أحيانا إلى التناسق، فهو يقول شيئا فى موضع، ويقول ما يتعارض معه فى موضع غيره. وهذا نص ما قال: "C'est là que Zacharie appela son Seigneur et dit: "Mon Seigneur! Donne-moi de

ta part une bonne descendance . إذن فالدعاء إلى الله كان من أجل الولد لا من أجل الحليف أو الصهر . وحتى لو حصرنا أنفسنا في سورة "مريم" فإن قوله تعالى لذكرنا ردا على ابتهاله: " يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا " معناه أن ذكرنا كان يريد ولداً لا حليفاً ولا صهراً، وإلا لقال له سبحانه إنه يبشرك بحليف أو صهر اسمه كذا . ثم هل الحصول على حليف يبلغ من الصعوبة أن يسبب له كل ذلك القلق؟ أما الصهر فليس له في حالتنا هنا محل من الإعراب، فذكرنا لم يكن في سن تسمح له بالزواج والمصاهرة، كما لم يكن عنده ابن أو بنت يمكن أن يصاهره الآخرون بسببه أو بسببها .

ومن ثم فإن ترجمة كازيميرسكى وحميد الله وشوراكي وميشون وجمع الملك فهد بالمدينة المنورة مثلاً بـ "un descendant" هي ترجمة صحيحة، ومثلها ترجمة د . صلاح الدين كشريد ود . زينب عبد العزيز: "un successeur: خليفة" . وفي الترجمة السعودية قرأ في الهامش ما يلي: " Un descendant: " qui hérite du savoir et de la sagesse des prophètes . أى أن ذكرنا عليه السلام دعا ربه أن يهبه ولداً يأخذ عنه ميراث النبوة من علم وحكمة . أما جروسجان فقد تصرف فيها وترجمها بمعناها المباشر، وهو "un fils: ابن"، وهى ترجمة صحيحة على طريقتها .

وفي ترجمة الدكتور لقوله عز شأنه مخاطباً مريم عليها السلام: " وهزى إليك يجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنياً " نراه يؤديها بما يعنى أن الله هو الذى يسقط عليها ذلك الرطب، مع أن الآية المثبتة فى المصحف الذى بين يدي د . الذيب تقول إن النخلة هى التى كانت تساقطه عليها . لقد برر الدكتور فعلته بأنه اتبع القراءة التى تقول: "يسقط عليك رطبا جنيا"، لكنه تبرير غير مقبول ولا مفهوم، إذ هو يترجم النص الموجود أمامه، فكان حقاً عليه الالتزام بما فى النص، وأمامه مندوحة فى الهامش يقول فيها ما يشاء . وأخشى أن يكون فى هذا الذى صنته ما يستوجب وصفه، على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز، بالعبرة المشهورة التى تقول: "المترجم

خاتن" ! قد يقال إن الأمر أبسط من ذلك، بيد أنني أرى فيه نزولا من المترجم على حكم نزوته، وهو ما ينبغي أن يحاربه في نفسه بكل قواه، لأنه محكوم في عمله بقواعد علمية وأخلاقية لا ينبغي له أن يتجاوزها ويسير على هواه، وإلا اضطربت الأمور وتشابكت الخيوط وجرق المترجمون مع الأيام على ما هو أكبر من ذلك دون أن يظرف لهم جفن أو تعريهم خالجة من ندم. وبالمناسبة فقد صنع ميشون من قبله الشيء ذاته، إذ جاءت ترجمته هكذا: "il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres".

كذلك نراه ينقل قول الحق سبحانه، على لسان قوم مريم لها حين رأوها تحمل طفلا رضيعا دون أن يسبق لها زواج: "لقد جئت شيئا فريا"، على النحو التالي: "Tu as commis une chose fabuleuse"، مستخدما كلمة "fabuleuse: (أى شيئا) خرافيا" للدلالة على استعرابهم وتعجبهم، وتاركا الكلمة التي استعملها حميد الله، كما ذكر هو بالهامش، وهي كلمة "monstrueuse: بشعا"، التي استخدمها كذلك كل من بلاشير وماسون والترجمة السعودية، وكذلك جروسجان، وإن كان قد استعمل صيغة المذكر لأنه ترجم كلمة "شيء" المؤنثة في الفرنسية بـ "ton acte: عملك"، وهو اسم مذكر. وتعليقي على ترجمة الدكتور سامي هو أن "fabuleuse" تعنى، فيما أفهم، الشيء المدهش الذي لا يكاد يصدق "لِحُسْنِهِ"، اللهم إلا إذا ظننا أن قومها كانوا معجبين بإنجازها هذا العجيب، إذ حملت وأنجبت دون زواج، وهو ما لا يمكن أن يقع إلا في مسرحية هزلية، بخلاف الـ "monstrueuse"، إذ هو الشيء الغريب القبيح الذي يبعث على الكراهية والاشمئزاز. أما سافارى وكازيميرسكى وميشون فقد وصفوا ما فعلته مريم بأنه "étrange: غريب". وفي ترجمة إدوار موتيه: "extraordinaire"، فيما قال جاك بيرك: "épouvantable: فظيع/ مروّع". وقد يمكن أن نستعمل أيضا في ترجمة "فريا" كلمة "scandaleuse: فاضح/ محز" للتعبير عن الإدانة والاشمئزاز. أما لدى كشريد فنجد "quelque chose d'abominable"، وأما زينب عبد

العزيرز فتقول: "quelque chose d'ahurissant". وعند الصادق مازنغ (التونسي) نجد كلمة واحدة لعبارة "شيئا فريا" كلها، وهي "une infamie" عارا، أما شوراكى فقد ترجم العبارة على النحو التالى: "une affaire surprenante: أمرا مباغتا".

كذلك ترجم الدكتور الذيب كلمة "بغى" فى قوله عز شأنه: "يا أخت هارون، ما كان أبوك أمرا سوء، وما كانت أمك بغيا" إلى "abusée"، ومعناها: "المغرر بها"، فهل "البغى" هى التى يُغَرَّرُ بها؟ أم هل هى بالأحرى التى تريد إيقاع الرجال فى حباتها؟ وعند بلاشير وأبو بكر حمزة وماسون والترجمة السعودية وزينب عبد العزيز: "une prostituée"، وهذه ترجمة صحيحة ومباشرة. وفى ترجمة بريك: "une gaupe"، ولدى ميشون: "une dissolue"، وعند شوراكى: "impudique" (صفة لا اسما)، وكلها تؤدي المعنى المطلوب. وكذلك تؤديها ترجمة كشريد، ولكن بأسلوب المجاز والإشارة، إذ جاءت على النحو التالى: "une femme aux mœurs légères"، ومعناها بأسلوب المجاز مرة أخرى: "امرأة منحلة".

وفى قوله جل جلاله عن اختلاف الفرق النصرانية حول طبيعة السيد المسيح بعد أن أعلن عليه السلام، وهو صبي فى المهد أمام الجموع التى أتت تتهم أمه بالعهر، بأنه ليس إلا عبدا لله آتاه الله الكتاب وجعله نبيا من أنبيائه: "فاختلف الأحزاب من بينهم...". يترجم د. أبو ساحلية كلمة "الأحزاب" بـ "les coalisés"، وهى تعنى "المتحالفين"، على حين أننا هنا بإزاء فرق منقسمة متناحرة لا متحالفة. فالتحزب فى هذا السياق هو تحزب الفرقة والاختلاف، بخلاف التحزب فى غزوة الخندق مثلا، الذى كان تحزب تحالف ضد النبى والمسلمين، ومن هنا يصدق على من اشتركوا فى تلك الغزوة أن يُسَمَّوا: "les coalisés"، ومن هنا أيضا أُطلق على تلك الغزوة اسم غزوة "الأحزاب". أما الأحزاب هنا فيمكن ترجمتها بـ "les sectaires" كما هو الوضع عند سافارى، أو "les partis" طبقا لما ترجمها به كل من موتيه

وحميد الله وكشريد وشوراكي، أو "les factions" حسبما نجد في ترجمة كل من بلاشير والدكورة ماسون وميشون وجاك بيرك والدكورة زينب عبد العزيز، أو "les ligues" مثلما ترجمها جروسجان، أو "les sects" مثلما هو الأمر لدن أبو بكر حمزة ومازيغ وترجمة مجمع الملك فهد. ورغم أن ميشون، كما لاحظنا، قد ترجم كلمة "الأحزاب" بـ "les factions" فقد عاد وقال إن هذه الكلمة تطلق أيضا لهذا السبب على الأحزاب الذين هاجموا المدينة في العام الخامس للهجرة: "Al-ahzâb - titre de la s.33 - désigne les coalisés qui se sont alliés aux Mekkois contre les musulmans au moment de la bataille du Fossé (Al-Khandaq), en l'an cinq de l'Hégire (cf. s.33, v.9-25). Ici, le même terme (plur. de hizb) semble s'appliquer aux diverses sectes qui se sont constituées au début du christianisme", وإن لم يغفل مع هذا عن أن تلك التسمية قد أطلقت على الفرق المتناحرة، في بداية النصرانية، حول طبيعة السيد المسيح فيما هو واضح.

أما ترجمة الدكتور الذيب لقوله عَزَّتْ قُدْرَتُهُ بِشَأْنِ الَّذِينَ يُؤَلِّهُونَ السَّيِّدَ الْمَسِيحَ: "أَسْمَعُ بِهِمْ وَأَبْصِرُ يَوْمَ يَا تَوْنَنَا" إلى "Écoute-les et vois [-les]" بما يعنى "اسْمَعُهُمْ وَأَبْصِرُهُمْ" (متبعا فهم ميشون وجاك بيرك لها، وإن كان بيرك قد استخدم الفعل: "Entends" بدلا من "Écoute"، واستخدم ميشون "observe" عَوْضًا عن "vois")، فليس لها إلا تفسير واحد: أن الأستاذ المترجم لا يعرف هنا من أمر اللغة العربية ما ينبغى أن يعرفه كل أحد لديه فكرة بسيطة عنها، إذ إن تلاميذ المدارس الصغار يدرسون في النحو والصرف بابا اسمه باب التعجب يضم صيغتين مشهورتين لهذا المعنى هما: "ما أفعله!" و"أفعل به!". فانت إذا أردت أن تعبر عن تعجبك من طول ليلة من الليالي قضيتها ساهرا لا يغمض لك جفن قلت: "ما أطول هذه الليلة!/ أطول بها!", وإذا أردت أن تعجب من حسن منظر قلت: "ما أحسن هذا المنظر!/ أَحْسِنُ بِهِ!". وهكذا. وعلى ذلك فقوله سبحانه وتعالى يصف ما سوف يكون عليه يوم القيامة حال أولئك الكافرين الذين دمغهم في نهاية الآلة بأنهم يعيشون في الدنيا في ضلال مبين فلا يسمعون الحق ولا يستطيعون أن يبصروه:

"أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا، لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" معناه أنهم، وإن كانوا لا يسمعون ولا يبصرون اليوم بسبب ما يغشى بصائرهم من كثر غليظ، فإنهم يوم يلقون ربهم سوف تكون مقدرتهم على السمع والإبصار والفهم عجباً من العجب، إذ ساعتها سوف ينتشع عنهم ما كان يطمس على أبصارهم ويسد نواقد أسماعهم. أما ما قاله الدكتور المترجم فهو خطأ في خطأ في خطأ.

والعجيب أنه، رغم ذلك، قد أورد في الهامش ترجمة حميد الله، الذي كتب هو بخطه جهوده في ترجمة القرآن في مقال له معلنا أنه قام بترجمة كتاب الله من جديد كي يضع حدا لما في ترجمة العالم الهندي المسلم الكبير من عيوب. وهذه الترجمة تجرى هكذا: " *Comme ils entendront et verrons bien le jour où ils viendront à nous!* ". وهو ما اتبعته بالحرف الترجمة السعودية، التي اتخذت من عمل محمد حميد الله أساسا لها ومنطلقا. ولقد كان ينبغي أن يقف د. سامي أمام تلك الترجمة ملياً ويتساءل عن السبب في أنها جاءت هكذا، وبخاصة أن حميد الله قد أثبت في نهاية الكلام علامة التعجب. بيد أنه لم يفعل، وأرجح بل أكاد أوقن أنه حسب تلك الترجمة ترجمة خاطئة فضرب عنها صفحا، ثم زاد فأوردتها في الهامش كي يلفت الأنظار إلى أنه يعرف الصواب، وأنه لهذا قد تنكبها تنكبا إلى ذلك الصواب! وهذه الترجمة نجدها بنصها تقريبا لدى بلاشير وأبو بكر حمزة. وبالمناسبة فقد هلل بعض المصريين لترجمة بيرك حين صدرت في التسعينات وعدوها فتحا غير مسبوق في عالم الترجمات القرآنية، وهو ما أظهرت أنه كلام فارغ في كتابي عن تلك الترجمة، الذي يستطيع القارئ أن يحصل على نسخة ضوئية منه من عدد من المواقع المشبكية، إذ الترجمة تعج بالأخطاء الشائنة حتى فيما يتعلق بأوليات القواعد النحوية والمعارف البلاغية، علاوة على ما فيها من بهلوانيات وإساءات إلى الإسلام وكتابه المجيد.

على أن هذا لا يعنى أن ننكر أن بيرك كان، من بين أصحاب الترجمات التي أنظر فيها الآن، أحد من تنبهوا إلى أن كلمة "خلف" (بسكون اللام لا بفتحها) التي

وردت في قوله تعالى في الآية التاسعة والخمسين من سورتنا هذه: "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا" لا تعنى، إذا ما أردنا الدقة، الأجيال التالية بإطلاق، بل السئ منها، ولهذا وصفهم بـ "indignes"، على حين قال عنهم كشريد إنهم "une mauvaise progéniture"، واقتربت منه د. زينب إذ ذكرت أنهم "une mauvaise génération"، وهو ما لم يتنبه له أى من المترجمين المشار لهم، ومنهم بطبيعة الحال الدكتور الذيب!

وفي معجم "العين" مثلاً للخليل بن أحمد أنه "لا يجوز أن يقال: من الأشرار خَلَفٌ، ولا من الأخيار خَلَفٌ"، وإن كان هناك من لا يلتفت إلى هذه الدقيقة اللغوية. إلا أن لغة القرآن هي من الحساسية بحيث ينبغي أن تعامل معها بما يليق بها من الاهتمام والدقيق. وفي تفسير الزمخشري: "خلفه: إذا عقبه، ثم قيل في عقب الخير "خَلَفٌ" بالفتح، وفي عقب السوء: "خَلَفٌ"، بالسكون، كما قالوا: "وَعَدٌ" في ضمان الخير، و"وَعِيدٌ" في ضمان الشر". وفي تفسير القرطبي للآية رقم ١٦٩ من سورة "الأعراف": "قال أبو حاتم: "الخلف" بسكون اللام: الأولاد، الواحد والجمع فيه سواء. و"الخلف" بفتح اللام البدل، ولدا كان أو غريباً. وقال ابن الأعرابي: "الخلف" بالفتح: الصالح، وبالجزم: الطالح. قال لبيد:

ذَهَبَ الَّذِينَ يَئِشُّ فِي أَكْفَاهِمُ وَيَقِيْتُ فِي خَلْفِ كَجِلْدِ الْأَجْرَبِ

ومنه قيل للردية من الكلام: خَلَفٌ. ومنه المثل السائر: "سَكَتَ أَلْفًا وَنَطَقَ خَلْفًا". فـ"خَلَفٌ" في الهم بالاسكان، و"خَلَفٌ" بالفتح في المدح. هذا هو المستعمل المشهور. قال صلى الله عليه وسلم: "يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عَدْوْلَهُ". وقد يستعمل كل واحد منهما موضع الآخر". أما في آية سورة "مريم" فقد أحال إلى ما قاله في سورة "الأعراف" مكفياً في تفسير "خلف" بـ"أولاد سوء".

وحين يترجم د. الذيب كلمة "تاب" في الآية الستين من السورة: "إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً... نراه يستعمل في مقابلها الفعل: "revenir"، ومعناه "عاد"، وهى كلمة فضفاضة. ومثلها الفعل: "retourner" الذى استخدمه

شوراكى . أما المترجمون الآخرون فكلهم استعمل الفعل: "(se) repentir"، إلا ثلاثة لجأوا إلى الفعل: "عاد"، لكن اثنين منهما حددا العودة بأنها إلى الله، فيما حددها الثالث بأنها عودة إلى الندم، فلم يكفوا بالعودة المطلقة التى لا تغنى هنا شيئاً .

كذلك فعندما يترجم كلمة "سَمِيًّا" فى قول رب العزة: "رب السماوات والأرض وما بينهما، فاعبده واضطبر لعبادته . هل تعلم له سَمِيًّا؟" يترجمها بـ "un homonyme"، وهو ما يعنى: هل تعلم شخصا آخر يحمل نفس الاسم الذى يحمله الله؟ فهل هذا كلام يُعقل أو يُقبل؟ وهل هذا مما يمكن أن يقوله الله جل جلاله؟ لكنى مع ذلك لا أريد أن أظلم المترجم، إذ وجدت الترجمات الأخرى كلها ما عدا ما زنج تقول الشيء ذاته، وإن لم يستعمل جروسجان كلمة "un homonyme"، بل عبارة بمعناها: "quelqu'un qui ait le même nom que lui". أما ترجمة الصادق ما زنج فقالت شيئاً آخر أرى أنه هو الفهم الصحيح للآية، ونصها: "En connais-tu quelqu'autre qui puisse L'égaler?". ذلك أن معنى الكلام هو: "هل ثم كائن آخر سَامِيه سبحانه فى عظمته وألوهيته؟"، إذ من معانى كلمة "سَمِيًّا": "النظير والمثل"، فكان ينبغى على مترجمى القرآن أن يتنبهوا إلى هذا فيما يخص المولى سبحانه . وأحسب أن ميشون قد حام حول هذا المعنى، وإن لم يقبض عليه تماماً، إذ قال: "Connais-tu quelqu'un digne de porter Son Nom؟"، وهو ما يعنى أنه لا يوجد من يستحق أن يسمى باسم الله إلا هو سبحانه .

وقد ألفت لفرط سرورى، حين رجعت الآن إلى الطبرى شيخ المفسرين، أنه لم يذكر فى تفسير هذه الآية إلا المعنى الذى آثرته، فحمدت الله على هذا التوافق . قال رضى الله عنه: "قوله: "فاعبده"، يقول: فالزم طاعته، وذلل لأمره ونهيه". "واضطبر لعبادته"، يقول: واصبر نفسك على النفوذ لأمره ونهيه والعمل بطاعته فتر برضاه عنك، فإنه الإله الذى لا مثل له ولا عدل ولا شبيهه فى جوده

وكرمه وفضله. "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا؟"، يقول: هل تعلم يا محمد لربك هذا الذي أمرناك بعبادته والصبر على طاعته مثلاً في كرمه وجوده، فتعبده رجاء فضله وطوله دونه؟ كلا، ما ذلك بموجود. وينحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: حدثني عليّ، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية عن عليّ عن ابن عباس، قوله: "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا"، يقول: هل تعلم للرب مثلاً أو شبيهاً؟ حدثني سعيد بن عثمان التوخمي، قال: ثنا إبراهيم بن مهدي عن عباد بن عوام عن شعبة عن الحسن بن عمار عن رجل عن ابن عباس في قوله: "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا؟"، قال: شبيهاً. حدثني يحيى بن إبراهيم المسعودي، قال: ثنا أبي عن أبيه عن جده عن الأعمش عن مجاهد في هذه الآية: "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا؟"، قال: هل تعلم له شبيهاً؟ هل تعلم له مثلاً تبارك وتعالى؟ حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد عن قتادة، قوله: "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا؟"، لا سميّ الله ولا عدل له، كل خلقه يقر له ويعترف أنه خالقه، ويعرف ذلك، ثم يقرأ هذه الآية: "وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ". حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثني حجاج عن ابن جريج في قوله: "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا"، قال: يقول: لا شريك له ولا مثل.

وبالمثل كنت أحب لو أن مترجمنا ترجم كلمة "عِزًّا" في قوله تعالى: "واخذوا من دونه آهة ليكونوا لهم عِزًّا" بما يفيد أنهم كانوا يستغنون عند آهتهم القوة والعون (puissance) كما فعل عدد من المترجمين الآخرين، بدلاً من لجوئه إلى كلمة "fierté"، التي تدل على الفخر والإباء، ولا أظنه المقصود هنا. والآيات القرآنية المتعلقة بهذا الموضوع تدل على ما أقول، فهي تتحدث عن النصر الذي يبرجوه المشركون من آهتهم: "فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" (١٩٠) أَشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ (١٩١) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ (١٩٢/ الأعراف)، "وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ" (١٩٧/ الأعراف)، "وَبَرَزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ (٩١) وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (٩٢) مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْصُرُونَ

(٩٣/ الشعراء)، " وَأَتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ (٧٤) لَا يَسْتَطِيعُونَ
نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُخَضَّرُونَ (٧٥/ يس) ". وفى ترجمة جروسجان " un
soutien "، أى تدعمهم وتقويهم، على حين نجد فى مجمع الملك فهد: " qu'ils
leur soient des protecteurs (contre le châtement) أى ليحموهم
من عقاب الله " .

هذا عن الترجمة فى ذاتها، لكن هناك أموراً أخرى لا تقل، إن لم تزد، فى
الأهمية عن الترجمة، وهى التعليقات والتوضيحات والمقارنات والملاحظات
والانتقادات التى يوردها المترجم فى الهامش: من ذلك مثلاً إشارته عند قوله تعالى:
"وناداهما من تحتها ألا تحزنى . قد جعل ربك تحك سرياً" إلى الفقرتين الأخيرتين فى
النص التالى من سفر "التكوين": "فَبَكَرَ إِبْرَاهِيمُ صَبَاحًا وَأَخَذَ حُبْرًا وَقِرْبَةَ مَاءٍ
وَأَعْطَاهُمَا لَهَا جَرَّ، وَأَضَعَا إِيَّاهُمَا عَلَيَّ كَيْفَهَا، وَالْوَلَدَ، وَصَرَفَهَا . فَمَضَتْ وَبَاهَتْ فِي
بَرِّيَّةِ بَرِّ سَبْعٍ . "وَلَمَّا فَرَّخَ الْمَاءُ مِنَ الْقِرْبَةِ طَرَحَتِ الْوَلَدَ تَحْتَ إِخْدَى الْأَشْجَارِ،
وَمَضَتْ وَجَلَسَتْ مُقَابِلَهُ بَعِيدًا نَحْوَ رَمِيَّةِ قَوْمٍ، لِأَنَّهَا قَالَتْ: «لَا أَنْظُرُ مَوْتَ الْوَلَدِ» .
فَجَلَسْتُ مُقَابِلَهُ وَرَفَعْتُ صَوْتَهَا وَبَكَتُ . "فَسَمِعَ اللَّهُ صَوْتَ الْغُلَامِ، وَتَادَى مَلَكَ اللَّهُ
هَاجِرَ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ لَهَا: «مَا لِي يَا هَاجِرُ؟ لَا تَخَافِي، لِأَنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَ لَصَوْتِ
الْغُلَامِ حَيْثُ هُوَ . "قَوْمِي أَحْبَبِي الْغُلَامَ وَشَدِّي بَدَنِكَ بِهِ، لِأَنِّي سَأَجْعَلُهُ أُمَّةً عَظِيمَةً» .
"وَفَتَحَ اللَّهُ عَيْنَيْهَا فَأَبْصَرَتْ بَرِّ مَاءٍ، فَذَهَبَتْ وَمَلَأَتِ الْقِرْبَةَ مَاءً وَسَقَتِ الْغُلَامَ" .
ولعلنى لا أستطيع أن أبصر هنا وجهها قويا للمقارنة بين النصين، إذ كل ما هنالك أن فى
النصين ملء، فهل هذا يكفى لكى يلفت المترجم أنظارنا فى هذا السياق إلى نص
العهد القديم؟

وفى هامش الآية ٢٠ التى ينادى فيها مريم قومها بـ"يا أخت هارون" نسجم
المترجم يقول إن عمران ("عمرام" عند أهل الكتاب) فى العهد القديم هو أبو هارون
وموسى ومريم، وإن النص هنا يجعل من مريم (أم عيسى) أختا لهارون، على حين
تجعل الآية رقم ٣٩ فى سورة "آل عمران" من مريم زوجة لعمران . ثم يختم كلامه

مَسَائِلًا: "هل هناك خلط بين المرءين: مريم أم عيسى، ومريم أخت موسى؟ وتعلّيقى على هذا أن آية سورة "آل عمران" لم تقل، ولا قال القرآن قط فى أى موضع منه، إن مريم هى زوجة عمران. وأغلب الظن أن فى عبارة المترجم هنا سهوا أو غلطة مطبعية أدت إلى سقوط كلمة، وكان أصل الكلام أن "أم مريم"، لا مريم نفسها، هى التى كانت زوجة عمران. ولما عدت إلى تعلّيق المترجم على الآية رقم ٣٥ من سورة "آل عمران" ألفتُهُ يتحدث عن "أم مريم" لا عن مريم ذاتها. ثم إن القرآن لم يقل هو نفسه إن مريم أخت هارون، بل كل ما هنالك أنه حكى ما قاله قومها لها. فإذا كانت هناك مؤاخذه فلتكن لقومها لا للقرآن. ولا يقولون أحد: "ومن أدرانا أن القرآن لم يفتّر على قومها وينسب إليهم ما لم ينطقوا به؟". ذلك أن يهود عصر المبعث كانوا مطلعين على القرآن، بل كان فى المدينة المنورة قبائل يهودية كثيرة بينها وبين النبى والمسلمين عداوات عنيفة، وفى قلوبها تجاههم أحقاد سامة، ومع ذلك لم يحدث أن فتح أحد من تلك القبائل فمه بكلمة اعتراضا على هذه العبارة، وهم الذين لم يكونوا يتورعون عن التهكم بكل ما لا يعجبهم فى القرآن أو فى الإسلام أو فى شخصية الرسول. فلو رأوا أن القرآن قد اخترع هذه العبارة من لدنه لهاجوا وماجوا واتخذوا منها أداة للتشنيع عليه وعلى الرسول الذى جاء به، وهو ما لم يحدث على أى نحو من الأتحاء. وقياسا على ما يفعله العرب حين ينادى بعضهم بعضا بـ"يا أخا العرب"، رغم أن العرب أمة كاملة لا شخص فرد، ومن ثم لا يمكن أن يكون لها أخ، بل الكلام على الحجاز، نقول: ما وجه الغرابة فى أن ينادى بنو إسرائيل مريم عليها السلام فيقولوا لها على سبيل الحجاز أيضا: "يا أخت هارون"، تهكمًا عليها ولمزًا وغمزًا فى عرضها؟ وفى الأمثال: "رُبَّ أَخٍ لَكَ لَمْ تَلِدْهُ أُمَّكَ". وفى القرآن الكريم: "إنما المؤمنون إخوة"، والمؤمنون يُعَدُّون بالمليارات، وليس بينهم قرابة نسبية إلا فى حالات فردية نادرة لا تكاد تساوى شيئًا فى وسط خضم هذا الطوفان من أتباع المصطفى عليه السلام. فهذا مثل هذا، إذ كثيرا ما تتشابه اللغات واللفقات الذهنية والدنسية عند الأمم المختلفة.

ولكن لماذا نذهب بعيدا، ولدينا "دائرة المعارف الكتابية"، وفيها مادة لكل من كلمتي "أخ" و"أخت" واستعمالاتها في الكتاب المقدس بكل تفرعاتها؟ فماذا تقول تلك الدائرة؟ اسمعوا وعوا. وهذا أولا ما قالته في مادة "أخ": "يطلق لفظ "الأخ" على:

١- الابن في علاقته بأبناء أو بنات نفس الوالدين (تك ٤: ٨، ٤٢: ٤، مت ١٠: ٢).

٢- الابن لنفس الأب فقط دون الأم (تك ٢٠: ١٢، ٤٢: ٣) أو لنفس الأم فقط دون الأب (قض ٨: ١٩).

٣- على قِرب من الأسرة الواحدة، كإخ مثلًا، فقد قال أبرام عن لوط ابن أخيه أنه "أخوه" (تك ١٤: ١٢ و١٦).

٤- على أفراد السبب الواحد (٢ صم ١٩: ١٢).

٥- أطلق اسم "إخوة" على الأفراد من الشعب الواحد (خر ٢: ١١، أع ٣: ٢٢، عب ٧: ٥).

٦- على حليف أو أحد أفراد شعب حليف (عدد ٢٠: ١٤، تث ٢٣: ٧، عاموس ١: ٩).

٧- على شخص يشابه شخصا آخر في صفة من الصفات (أم ١٨: ٩).

٨- على الأصدقاء (أيوب ٦: ١٥).

٩- على شخص يماثل شخصا آخر في المرتبة أو المكانة (١ مل ٩: ١٣).

١٠- على شخص من نفس العقيدة الواحدة (أع ١١: ٢٩، ١ كو ٥: ١١).

١١- تستخدم مجازيا للدلالة على المشابهة كما يقول أيوب: "صرت أختًا

للذئب" (أيوب ٣٠: ٢٩).

١٢- على زميل في العمل أو في الخدمة (عزرا ٣: ٢).

١٣- أي إنسان من الجنس البشري للدلالة على الأخوة البشرية (مت ٧: ٣ -

٥، أع ١٧: ٢٦، عب ٨: ١١، ١ يو ٢: ٩، ٤: ٢٠).

١٤- للدلالة على القرابة الروحية (مت ١٢ : ٥٠) .

١٥- قال الرب للتلاميذ: "أتم جميعا إخوة" (مت ٢٣ : ٨)، كما استخدم الرسل والتلاميذ لفظ "إخوة" للتعبير عن بنوتهم المشتركة لله، وأن كلا منهم أخ للآخر في المسيح (أع ٩ : ١٧، ١٥ : ١... إلخ)، فالمؤمنون جميعا إخوة لأنهم صاروا "رعية مع القديسين وأهل بيست الله" (أف ٢ : ٩) . وقد كان الربيون اليهود يفرقون بين "أخ" و "قريب"، فيستخدمون لفظة "أخ" لمن يجري في عروقهم الدم الإسرائيلي، أما لفظ "قريب" فيطلقونه على الدخلاء، ولكنهم لم يكونوا يطلقون أي لفظ من اللفظين على الأمم. أما الرب يسوع والرسل فقد أطلقوا لفظة "أخ" على كل المؤمنين، ولفظة "قريب" على كل البشر (١ كو ٥ : ١١، لو ١٠ : ٢٩) . وكل الجهود الكرازية وأعمال الخير إنما هي من منطلق هذا المفهوم المسيحي لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

١٦- للدلالة على المحبة القوية المتبادلة (٢ صم ١ : ٢٦، كو ٤ : ٧ و ٩ و ١٥

و ٢ بط ٣ : ١٥) .

ثم هذا أيضا ما قاله في مادة "أخت": "تستخدم هذه الكلمة كثيرا في العهد القديم، وهي في العبرية "أبوت"، للإشارة إلى:

- ١- أخت شقيقة من نفس الأبوين .
- ٢- أخت من أحد الأبوين (تك ٢٠ : ١٢ ، لا ١٨ : ٩) .
- ٣- امرأة من نفس العائلة أو العشيرة (تك ٢٤ : ٦٠ ، أي ٤٢ : ١١) .
- ٤- امرأة من نفس البلد أو الناحية (عدد ٢٥ : ٢٨) .
- ٥- يقال مجازيا عن مملكتي إسرائيل ويهوذا إنهما أختان (حز ٢٣ : ٤) .
- ٦- تعتبر المدن المتحالفة أخوات (حز ١٦ : ٤٥) .

٧- تستخدم نفس الكلمة العبرية لوصف أشياء ذات شقين أو أشياء

مزدوجة، مثل الستائر أو الشقق التي يقال عنها: "بعضها موصول ببعض" (وفي العبرية

"موصول بأخته" - خر ٢٦: ٣ و ٦)، كما تطلق أيضا على أزواج الأجنحة (حز ١: ٩، ٣: ١٣).

٨- لوصف بعض الفضائل المرتبطة بالشخص مثل: "قل للحكمة: أنت أختي" (أم ٧: ٤، أي ١٧: ١٤).

٩- لوصف العلاقة بين محب وعروسه كعبير عن الإعزاز (نش ٤: ٩، ٥: ٨، ٨: ٨).

وفي العهد الجديد تستخدم الكلمة اليونانية: "أيلف" (أخت) في المعاني الآتية:
(١) لوصف القرابة بالجسد أو بالدم (مت ١٢: ٥، ١٣: ٥٦، ١٩: ٢٩، لو ١٠: ٣٩، لو ١٤: ٢٦، يو ١١: ١، ١٩: ٢٥، أع ٢٣: ١٦).

(٢) أخت في المسيح: "أختنا فيبي" (رو ١٦: ١، انظر أيضا ١ كو ٧: ١٥، ١ تي ٥: ١، يع ٢: ١٥).

(٣) قد تشير إلى كنيسة: "أختك المختارة" (٢ يو ١٣).

وتستطيع، أيها القارئ الكريم، أن تضع بكل سهولة أختوة مريم هارون لا في بند واحد من هذه البنود الثمانية والعشرين، بل في عدد غير قليل منها كما هو واضح، وهو ما يدل على أن توقف البعض أمام قول بنى إسرائيل لمريم حسبما قص علينا القرآن: "يا أخت هارون" هو أمر لا وجه له بأي حال.

وفي ترجمة الدكتور كشريد نجد في الهامش أن موسى لم يكن له أولاد، فقامت ذرية هارون بخدمة المعبد والحفاظة على التوراة، وأن "الأخوة" عند العرب لا تعنى بالضرورة القرابة الجسدية، ومن هنا نجد القرآن مثلا يقول: "إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين". ولأن هارون هو الجد البعيد لمريم فقد قرعها قومها بأن من العار على من تنحدر من ذرية هارون التقى التقى أن تصرف على النحو الذي تصرفته حين حملت سِفَاحًا حسب وهمهم. وبالمثل خصصت ترجمة مجمع الملك فهد لهذه الآية هامشا يقول ما نصه: "Hārūn était un homme bien connu pour sa piété. Il était de la tribu de Maryam. ومعناه أن هارون

هذا كان رجلا من أهل مريم يُضْرَبُ به المثل في التقوى. والمقصود أنها نُسِبَتْ إليه لذلك السبب. أما ميشون فقد قال: " L'appellation "soeur d'Aaron" est un rappel de la glorieuse lignée de prophètes, la Famille de Imrân (père de Moïse et de Aaron) à laquelle appartient Marie, dont le père portait lui aussi le nom de Imrân (cf. s.3, v.35) وهذا النداء بـ"يا أخت هارون" يذكُرنا بسلالة الأنبياء الكريمة، آل عمران. وعمران هذا هو أبو موسى وهارون، وهو اسم أبي مريم أيضا حسبما جاء في سورة "آل عمران" / ٣٥".

وللخُسرِين عدة توجيهاً لهذه العبارة أحدها ما جاء في هذه الترجمة، ونستطيع ان نمثل لهذه التوجيهاً بما ذكروه الطبري في تفسير الآية. قال: "اختلف الناس في معنى هذه الأُخوة وَمَنْ هارون. فقيل: هو هارون أخو موسى. والمراد من كما نظمتها مثل هارون في العبادة تأتي بمثل هذا؟ قيل: على هذا كانت مريم من ولد هارون أخي موسى، فُنُسِبَتْ إليه بالأخوة لأنها من ولده، كما يقال للتيمي: يا أختا تميم، وللعربي: يا أختا العرب. وقيل: كان لها أخ من أبيها اسمه هارون، لأن هذا الاسم كان كثيرا في بني إسرائيل تبركا باسم هارون أخي موسى، وكان أسهل رجل في بني إسرائيل: قاله الكلبي. وقيل: هارون هذا رجل صالح في ذلك الزمان تبع جنازته يوم مات أربعون ألفا كلهم اسمه هارون. وقال قتادة: كان في ذلك الزمان في بني إسرائيل عابد منقطع إلى الله عز وجل يسمى: هارون، فنسبوا إلى أُخوته من حيث كانت على طريقته قبل، إذ كانت موقوفة على خدمة البيع. أي: يا هذه المرأة الصالحة، ما كتبت أهلًا لذلك".

هذا، ويفيد التساؤل الأخير للمترجم أنه يجعل من الكتاب المقدس عيارًا على القرآن، وكان الكتاب المقدس وثيقة صحيحة تاريخيا لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وهذا غير صحيح البتة كما يعلم الجميع. وأنا هنا لا أطالب المترجم بأن يتخذ من القرآن مرجعا يثق به ثقة مطلقة، فقد يجوز أن يرد بأنه لا يستطيع أن يطمئن إلى القرآن بدوره، وهذا من حقه. إلا أنه كان ينبغي أن يقف موقفا حياديا بين الكتابين ويقول: هذا ما وجدته في كل منهما، وأترك الأمر للقراء ليروا فيه رأيهم.

ذلك أنه ليس هناك دليل على أن والد السيدة مريم العذراء اسمه يواقيم كما يقول النصارى. بل إن الأناجيل الأربعة القانونية لا تذكر اسم والدها البتة. إنما ذلك موجود في أحد الأناجيل الأخرى التي لا تعترف بها الكنيسة. فمن الممكن جدا أن يكون اسم والد العذراء عليها السلام هو عمران كما قال القرآن، وإلا فهل هناك محذور كوني يحيل إطلاق الاسم الواحد على أكثر من شخص في عهد تاريحية متباعدة كى ينكر المنكرون أن اسم العذراء هو عمران لا يواقيم، أو أن الاسمين هما كليهما له: واحد اسمًا، والآخر لقبًا مثلاً؟

وكت قد رجعت منذ عدة سنوات إلى معجم أوكسفورد لأسماء الأشخاص بحثًا عن شيء يضىء لى الطريق فيما يتعلق باسم "يواقيم"، الذى يقول النصارى إنه أبو مريم، فوجدته يذكر أن عندهم رواية بأن مريم هى ابنة يواقيم، لكنه أضاف أن هذه الرواية لا تحظى بثقتهم (Elizabeth Gidley Withy Combe, The Oxford Dictionary of English Christian Names, 1948, P. 78). ثم قرأت فى مراجع أخرى أن الرواية المقصودة هنا هى ما تقوله بعض الأناجيل التى لا تعتمد على الكنيسة. وقد اطلمت على الرواية فعلا فى "إنجيل يعقوب: The Gospel of James" و"إنجيل ميلاد مريم: The Gospel of the Nativity of Mary"، وكذلك "إنجيل متى المزيف (هكذا يسمونه رغم أنه لا يفرق عن إنجيل متى الذى يعترفون به فى أن كليهما تأليف بشرى لا يخضع للضبط العلمى): The Gospel of Pseudo-Matthew". وهى كلها أناجيل لا تعترف بها الكنيسة، ومن ثم لا يحق لها أن تحتاج المسلمين بها، إذ لا يعقل أن أتى بشاهد فأحتج بشهادته إثباتا لحق أدعيه، على حين أتى أعلن فى كل مناسبة أنه شاهد زور، وأتى أنا نفسى لا أثق فى شهادته طرفة عين. ألا إن هذا لِقَمَّةُ التناقض!

ثم إن الأناجيل القانونية ذاتها لتضطرب كثيرا فى مسألة الأسماء. ولن نذهب بعيدا، فهناك فى تلك الأناجيل سلسلتا نسب للمسيح عليه السلام لا تتسقان مجال، إذ هناك اختلاف حاد بينهما فى عدد الحلقات وفى ترتيبهما جميعا، إلى جانب أن إحدى السلسلتين تتحدث عن نسبه بوصفه ابن يوسف النجار، أستغفر الله. وفوق

ذلك فالسيد المسيح، حسبما نعرف، كثيرا ما يسمى: "ابن داود" رغم ما يفصل بينه وبين أبي سليمان من أجيال متعددة. بل ثمة نص في الإصحاح السادس عشر من إنجيل لوقا نرى فيه غنىً متكبّرا من عصر المسيح يموت فيلقى به في النار فيصرخ من شدة العذاب قائلا: يا أبي إبراهيم، ارحمني"، ومعروف أن المسافة الزمنية بينه وبين الخليل أطول كثيرا جدا مما بين المسيح وبين قاتل جالوت، وهذا إن كان من ذرية إبراهيم فعلا. كما أن المسيح ذاته في الإصحاح الثالث عشر من ذلك الإنجيل يطلق على المرأة العجوز التي عدل لها، بمعجزة من معجزاته، ظهرها المقوس: "ابنة إبراهيم". ولن أتكلّم عن النصوص الإنجيلية التي تجعل يوسف التجار أباً للمسيح بقول صريح لا مواربة فيه، مع ما في ذلك من إساءة بالغة إليه وإلى أمه الطهور! والمترجم نفسه يشير في الهامش إلى موضعين من إنجيل يوحنا يجد القارئ فيهما هذه التسمية المسيئة! فإذا كان هذا هو حال الأناجيل القانونية، فما بالنا بالأناجيل التي لا تعترف بها الكنيسة، تلك الأناجيل التي يعتمد عليها من يثيرون الزواجر في وجه القرآن بخصوص عبارة "يا أخت هارون"؟ من هنا نعود فنقول إنه كان ينبغي ألا يلمز المترجم النص القرآني مكثفيا بوضع المسألة في حيادية علمية لأنه لا يملك شيئا يقينيا يركن إليه في إثارة مثل تلك الشكوك في كتاب الله.

كذلك ذكر المترجم في كل من هامش الآية رقم ٣٩ وهامش الآية رقم ٧٥ وهامش الآية رقم ٨٤ من سورتنا هذه أن ما تحبّذه هذه الآيات من ترك المشرك للحساب الإلهي يوم القيامة وعدم التعرض له في الدنيا بشيء قد نسخته آية السيف، فما حكاية آية السيف هذه؟ المقصود بآية السيف هو قوله تعالى في سورة "التوبة":
 "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلَوْا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥)"، الذي يظن البعض أنه يستوجب اطراح المسلمين سياسة التسامح، وانتهاج سبيل العنف والقتال والإكراه بديلا عنها حتى لو لم يعتد عليهم معدي. وهو فهم خاطئ، إذ القتال في الإسلام مشروط بوقوع العدوان علينا كما هو معروف.

وحتى حين يكون هناك قتال ثم يفتح العدو إلى السلام فعلى المسلمين أن يجتنبوا هم أيضا نحوه، إلا إذا شعروا أن هناك نية غدر مبيتة. وفي هذه الحالة عليهم أن يعلنوا موقفهم واضحا وأن يبينوا أنهم لا يقبلون مثل ذلك السلام الخادع الفادر. ولا أدرى ماذا في آية سورة "التوبة" بالذات حتى يقال إنها ترسم سياسة جديدة للمسلمين في تعاملهم مع الأمم الأخرى. إن الأمر بالقتل والقتال غير مقصور على تلك الآية، بل إنها ليست أول آية تضمنت ذلك الأمر، فلدينا مثلا: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أُخْرَجُواكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنْ أَنتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٩٢) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (١٩٤/ البقرة)"، "فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا (٨٨) وَذُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوا مِنْهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُكُلًا وَلَا نَصِيرًا (٨٩) إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلَكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (٩٠) سَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلِّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ تَغْزِبُوا لَكُمْ وَيَلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوا مِنْهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (٩١/ النساء)"، "أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَحُوا أَبْنَاءَهُمْ وَهُمْ أَيُّهَا رَسُولُ اللَّهِ وَمَنْ بَدَّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشَفِ صُدُورَ قَوْمِ مُؤْمِنِينَ

(١٤) وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبِ اللَّهُ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (١٥/ التوبة)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ إِلَهًا مَعَ الْمُتَّقِينَ (١٢٣/ التوبة)".

أما إذا قيل إن الآية الخامسة من سورة "التوبة" تقول بقتل المشركين دون سبب سوى أنهم غير مسلمين ولا بد من إدخالهم الإسلام أو فرض الجزية عليهم، فالرد هو أن الأمر بقتل المشركين في الآية المذكورة مقصور على الذين كانت بينهم وبين المسلمين عهد ثم خاسوا فيها وغدروا وتكرر ذلك منهم، ولا تشمل كل المشركين في جميع الظروف والأوقات. وهذا واضح من السياق الذي وردت فيه الآية: "بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَلَّمُوا أَنَّكُمُ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (٢) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبِمَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَنْ تُولِّمُوا فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمُ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِبُوا شَيْئًا وَلَمْ يَظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَوْ فَاتَمَّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٤) فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَيْدُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥) وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (٦) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٧) كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْرَهُمْ فَاسِقُونَ (٨) اسْتَشْرُوا بآيَاتِ اللَّهِ ثَمًّا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩) لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (١٠) فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَتَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١١) وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتَمَّةً الْكُفْرَ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٢) أَلَا

تَقَاتِلُونَهُمْ قَوْمًا نَكَلُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدِيهٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ أَنْجَشْتَهُمُ اللَّهُ
أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْكُمْ وَيُنْصِرْكُمْ
عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ (١٤) وَيَذْهَبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ
يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (١٥) .

وجلي أن الحكم إنما ينصب على الخائنين الفادرين من المشركين، وهو ما
يصدق أيضا على النصوص الأخرى كما هو واضح، أما من أوفى بعهده فهؤلاء تخرم
عهودهم. بل إن الأعداء المحاربين إذا أعلنوا عن رغبتهم للسلم فلا بد من القبول
بعرضهم ما لم نحس أن هناك غدرا مبيتا. وبالمثل نحن مأمورون بالاعتدى إلا على
من يعتدى علينا. وفوق ذلك فإن من يقع من الأعداء أسيرا في يد المسلمين فله،
حسبما تذكر الآية الرابعة من سورة "محمد"، حلان: إما الفداء لقاء بعض المال، وإما
الفداء دون مال. ومعنى هذا أنه سوف يطلق سراحه على كل حال.

أما القول بأن الآية إنما تعنى وجوب مقاتلة غير المسلمين فى كل الظروف وفى
كل الأوقات فهو قول يجافى سياق الآية والظروف التى نزلت فيها، علاوة على مجافاته
نصوص القرآن الأخرى، وكلها تقيد بإيجاب القتال علينا بقتال الأعداء لنا. وكيف
يصح اتهام القرآن بأنه يحارب غير المسلمين دون أى سبب سوى الرغبة فى إكراههم
على الدخول فى الإسلام تحت سيف التهديد والترويع، والقرآن يقول بصريح العبارة:
"لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَكَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي
الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ
هُمُ الظَّالِمُونَ (٩/ الممتحنة)؟"

وإذا كان الشىء بالشىء يُذكر فقد كان المستشرق إدوارد وليم لين فى بداءة
أمره يتصور أن الإسلام يجوز شن الحرب على الكفار دون أى استقزاز أو عدوان من
جانبيهم، إلا أنه عدل عن هذا الفهم بتأثير كاتب برطانى آخر هو أوركهارت، الذى
نهبه إلى ضرورة مراجعة رأيه السابق فى هذا الأمر، حتى لقد كتب أنه صار مقتنعا

بأن ليس في القرآن أي مبدل يمكن، لو فهم في سياقه، أن يسوّج شهْر حرب عدوانية
 Edward William Lane, The Modern Egyptians, London,)
 . (1871, Vol. 1, P. 117, Note

وأخيرا لقد اعترض كل المعلقين تقريبا في منديات "واتا" على الطريقة التي
 رتب بها الدكتور سامي الذيب سُور القرآن العظيم في ترجمته التي نحن بصددِها، إذ
 رتبها بناء على تواريخ نزولها كما يقول لا على أساس ترتيبها في المصحف الشريف.
 وكانت حجته أن هذا الترتيب يساعد القراء على أن يفهموا النص القرآني على نحو
 أفضل ويُلمّوا من خلاله بسيرة الرسول وتاريخ الدعوة الإسلامية حسب الترتيب
 الواقعي لأحداثهما، وكأن الدارسين للقرآن وسيرة المصطفى كانوا ولا يزالون يعانون
 اضطرابا وتشويشا في فهمهم لذَيْنِكَ الموضوعين. وهذا كلام لم يقل ولا يمكن أن يقول
 به أحد. ويرى العبد لله كاتب هذه الملاحظات أنه كان الأوفق أن يعتمد الدكتور
 المترجم الترتيب المصحفي الذي يحظى برضا المسلمين منذ أن جُمِع القرآن الجُمعة
 الثانية في عهد أبي بكر، ثم يستطيع على رأس الترجمة أو في ذيلها أن يثبت قائمة
 بترتيب السُور حسب تواريخ نزولها على ما في ذلك الترتيب من اختلاف بين علماء
 القرآن، فضلا عن أن الآيات داخل كل سورة ليست بالضرورة مرتبة تاريخيا. وبهذه
 الطريقة يكون قد أَرْضَى رغبته في ترتيب السور تاريخيا كما يظن (مع التحفظ
 المذكور آنفا)، وراعى حرص المسلمين على احترام الترتيب المصحفي الذي تعودوه
 على مدار الأربعة عشر قرنا ونيف الماضية، وبخاصة أن الأمانة العلمية تقتضينا أن
 نحافظ على نظام الكتب التي نترجمها بكل سبيل ممكن، وعلى وجه أخص الكتب
 المقدسة، التي تستقل بوضع لا يشاركها فيه غيرها.

فى فقه اللهو والترؤىح

من ينظر فى كتب الفقه الإسلامى يجد أن كل مباحثها جدٌ فى جد، وليس فيها شىء عن اللهو أو الترؤىح: فعندنا باب الطهارة، وباب العبادات، وباب المعاملات، وباب الأحوال الشخصية، وباب الجهاد والمعاملات الدولية. وعبئنا تبحث فى كتب الفقه عن أى باب للهو والترؤىح. والترؤىح هو التخفيف عن النفس أو الجسد بلعب أو تسلية أو دعاية أو حكاية أو طعام أو شراب أو اجتماع أو احتفال أو رحلة أو إجازة، وتخلو منه كتب الفقه كما نعرفها. كما أن كتب الفقه لا تُغنى إلا بالحكم الفقهى من حلال أو حرام أو واجب، ولا تدوه إلى التحليل النفسى أو الاجتماعى. من هنا فإن الدراسة التى كتبها د. القرضاوى فى هذا الموضوع بعنوان "فقه اللهو والترؤىح" هى من الدراسات الرائدة فى بابها، وهى تتناول موضوعات الترؤىح واللهو وحكمها فى الشريعة الإسلامية، وتتوسع بعض التوسع فى معالجة موضوعاته من الناحية النفسية والخلقية. وأرى أن يضم هذا الموضوع إلى مباحث كتب الفقه ليشكل بابا آخر من أبوابه حتى لا يكون فقهنا الإسلامى جافا لا يعرف التسلية والترؤىح مع أن ديننا هو دين التوازن الحكيم العبقرى بين الجد واللعب، وإن ظن بعض المتدينين أن اللعب هو من الأمور التى لا تليق بالمسلم. وسوف أنه فى آخر هذا المبحث إلى موضوعات أخرى أرى أنه ينبغى إضافتها إلى مباحث كتب الفقه بحيث يصبح الفقه الإسلامى مرادفا للحضارة والرقى الإنسانى.

ويلاحظ القارئ أن خطة د. القرضاوى هى خطة التيسير على العباد التزاما منه بما قرره القرآن المجيد والحديث الكريم، إذ هو يعى مدى صعوبة الحياة ومشقتها وأنها لا تتحمل مزيدا من الصعوبة والعنت دون داع، بل تحتاج إلى أن تخفف من مشقتها وتقلل من صعوبتها على الناس ما استطعنا. ذلك أن الله لا يريد لعباده المعاناة، بل خلق لهم الدنيا ليستمتعوا بها ويشكروه سبحانه على نعمه التى بثها فيها. والمهم ألا ينتهكوا حرمانه، وبخاصة أنه عز وجل لم يحرم عليهم شىئا إلا عوضهم عنه أشياء أفضل وأطهر وأقوم سبيلا وآمن عاقبة. وثرة لهذا نجد أن د. القرضاوى لم

يحرم من ألوان اللعب واللهو إلا القليل، الذي لم يجد له وجهاً من الوجوه يسوغه. أما ما عدا هذا بما لا يضر صاحبه ولا يؤدي أحداً غيره ولا يسىء إلى الدين أو الوطن فهو حلال عنده.

وفي مقدمة الدراسة المذكورة كتب د. القرضاوى أن "موضوع اللهو واللعب، أو الترويح والترفيه، من الموضوعات الحية والمهمة التي دخلت حياة الناس في هذا العصر بقوة، وأمسوا يواجهون منها صنوفاً وألواناً: منها الفردي ومنها الجماعي، منها الشعبي ومنها الرسمي. منها ما هو من جنس الرياضات، ومنها ما هو من جنس الفنون، ومنها ما هو من جنس الشعوذة وخفة اليد. منها ما يُقرأ، ومنها ما يُسمع، ومنها ما يشاهد. منها ما يمارس على مستوى فرد وآخر، ومنها ما هو على مستوى الجماهير. منها ما هو محلي أو إقليمي، ومنها ما هو دولي وعالمي. منها ما هو طيب نافع، ومنها ما هو خبيث ضار. والناس، إزاء هذه الصنوف والألوان من اللهو والترفيه، يسألون: ما حكم الشرع في هذه الأنواع كلها، والممارسات المختلفة باختلاف الأقطار والبيئات، واختلاف المذاهب والفلسفات، وقبل ذلك: اختلاف الديانات والحضارات؟

فلا زال الناس في ديارنا، برغم ضخامة الغزو الفكري والثقافي والاجتماعي، وتمككه من الهيمنة على مساحات كبيرة من حياتنا وتأثيره في فكرنا ووجداننا وإرادتنا، يسألون أبداً: ما موقف الدين من هذه المسألة أو تلك؟ أهو مقبول أم مرفوض؟ وما حكم الشرع في هذا الأمر؟ أهو حلال أم حرام؟ أجل لا يزال الدين، رغم كل شيء، هو الوجه الأول، والمؤثر الأول، والمحرك الأول، للجبهة العظيمة من أبناء الإسلام، ولا سيما بعد عصر الصحوة الإسلامية الذي ظهر وتجلّى في السبعينيات وما بعدها من القرن الماضي (القرن العشرين)، والتي كانت صحوة شاملة لمسنا آثارها على العالم العربي والعالم الإسلامي، وعلى الأقليات الإسلامية خارج العالم الإسلامي. لقد كانت هذه الصحوة عامة وشاملة: كانت صحوة عقول وأفكار، وكانت صحوة عواطف ومشاعر، وكانت صحوة إرادات وعزائم، وكانت صحوة

أخلاق وسلوك، وكانت صحوة دعوة وجهاد . بعد هذه الصحوة عزّ أمر الدين، وقويت نزعة الدين، حتى دخل ساحة الفن، وغزا الفنانين في عقر دارهم، وقد كان الغالب عليهم قبل ذلك البُعدُ عن الدين والسخرية بأهله . فإذا نحن أمام ظاهرة جديدة هي توبة الفنانين والفنانات، ولا سيما الفنانات اللاتي تحولن إلى داعيات متحمسات للإسلام .

وإزاء أسئلة الجمهور المتكاثرة حول اللهب واللعب والترويح والترفيه، واتساع مساحته اتساعا كبيرا، وما جدّ فيه من وسائل متنوعة، وآليات حديثة، تفاوتت إجابات أهل الفتوى، كما هي العادة، بين مضيق وموسع، وبين مشدد وميسر، بل بين من يسرف في التشديد والتضييق حتى يكاد يجعل كل شيء حراما ومن يسرف في الترخيص والتسهيل حتى يكاد يجعل كل شيء حلالا . وهكذا ضاعت الحقيقة، وضاع الناس معها بين الغلو والتسيب . والخير في المنهج الوسط للأمة الوسط: لا إفراط ولا تفريط، ولا طغيان ولا إخماس في الميزان .

والتضييق في مجال اللهب والترويح ليس كله من تصرف العلماء والمشايخ في عصرنا، فقد وجدنا هناك من علماء السلف والخلف قبلنا من ضيق في مجال اللهب واللعب والترويح إلى جوار من وسع فيه، ورخص في الاستمتاع به . ومن نظر في النصوص الجزئية للشريعة لم يجد في مُحكم القرآن الكريم ولا في صحيح السنة النبوية ما يحظر اللهب واللعب إلا ما صاحبه أمر محرم شرعا، أو أدى إلى مفسدة محققة أو مرجحة . ومن نظر في النصوص العامة للشريعة التي تنبئ عن مقاصدها الكلية وجدها تبيح الطيبات، وتحرم الخبائث . والطيبات ليست أمرا خاصا بالمأكولات كما يتصور بعض الناس، بل منها ما يتعلق بالملبوسات والمرئيات والمسموعات والمشومات، مما تستطيه وتلذذ به الحواس المختلفة من البصر والسمع والشم والذوق واللمس وغيرها .

بل نجد في نصوص القرآن ما يدل على شرعية اللهب، كما في قوله تعالى: " وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها وتركوك قائما . قل: ما عند الله خير من اللهب ومن

التجارة" (الجمعة/ ١١). فَعَطَفَ التجارة على اللهيينى بأنهما في المشروعية سواء، وإنما الذي ذمه الله تعالى هو انشغالهم باللهو والتجارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك حين تأتي القافلة محملة بالبضائع وما يصحبها من الطبل والغناء واللهو، فينفضون إليها ويتركونه في المسجد قائما.

كما نجد في نصوص السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم أذِنَ للحبشة أن يرقصوا بحرابهم في مسجده، وأذن لعائشة أن تنظر إليهم وهي متعلقة به. كما سمح للجارتين أن تغنيا وتضربا بالدق في بيت عائشة، وكان موجودا، وذلك في يوم عيد، معللا ذلك بقوله: "تعلم يهود أن في ديننا فسحة. إني أرسلتُ بجنفية سمحة". وكان عليه الصلاة والسلام يمزج مع زوجاته ومع أصحابه ولا يقول إلا حقا. وكان أصحابه على نهجه يمزحون ويتضحكون. ومنهم من يبتكر "المقالب" لزملائه ورفاقه، مما لا يكاد يصدق من يقرؤه الآن.

وهذا كله فرض علينا أن نبحث فقه هذا الأمر الموصول بحياة الناس اليومية أفرادا وأسرًا وجماعات، أمر اللهو والترويج، وهو متصل اتصالا وثيقا بالإعلام وبالفن، وأن نبحث في أحكامه الشرعية وفق منهجنا الوسيط الذي ارتضيناه بعيدا عن غلو المتطوعين، وتسبب المتحللين معتمدين على مصادرنا الأصلية من كتاب الله تعالى، والسنة الصحيحة لرسوله صلى الله عليه وسلم، وهدي الصحابة، والنظر في مقاصد الشريعة.

وقد اتفقنا، على طريقتنا، بالفقه المذهبي على اختلاف مدارسه مما كتبه المتقدمون أو كتبه المتأخرون، ولم نقيدهم بمذهب واحد، بل استفدنا من كوز هذه التركة الثرية العظيمة، واتقينا منها ما نراه أصح دليلا، وأقوم قبلا، وأهدى سبيلا، موازنين بين نصوص الشرع الجزئية، ومقاصده الكلية، لا نضرب إحداها بالأخرى، بل نفهم الجزئيات في إطار الكلليات، ونرد الفروع إلى الأصول، موقنين بأن الشريعة لا تتناقض، ولا يكذب بعضها بعضا، وبأنها تراعي كل ما فيه الخير للناس يجلب المصالح وتكثيرها لهم، ودرء المفاسد عنهم أو تقليلها بقدر الإمكان. وقد يقتضينا البحث

والموازنة أن نناقش الحكم من جذوره، ونرجع إلى الأدلة، وخصوصا ما كان من السنة النبوية، لنناقش مدى ثبوتها ومدى دلالتها، ملتزمين بالمنهج العلمي الذي وضع سلفنا أصوله وطبقوه بالفعل. وأنا، على منهجي، ألتزم التيسير ما استطعت على عباد الله، وبخاصة أن ديننا قام على اليسر ورفع الحرج، وما جعل علينا ربنا في الدين من حرج، وهو يريد أن يخفف عنا برحمته لأنه خلقنا ضعفاء.

وقد أمرنا رسولنا بالتيسير أمرا عاما، فقال في الحديث المتفق عليه عن أنس: "يَسِّرُوا وَلَا تَعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تَنْفِرُوا". فمنهجنا هو منهج النبوة، ولم نبكر شيئا من عند أنفسنا، وما خيّر رسولنا الكريم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما. والتيسير على الخلق في هذا العصر أزم من أي زمن مضى لغلبة دواعي الفساد، وكثرة المغريات بالرديلة، والمعوقات عن الفضيلة، وانتشار شياطين الإنس الذين غدوا أخطر من شياطين الجن. ومن قواعد الشرع المعروفة: المشقة تجلب التيسير. وإذا ضاق الأمر اتسع، والضرورات تبيح المحذورات. والحاجة تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة. ومن المخففات المتفق عليها عموم البلوى بالأمر.

ويعتبر هذا الكتاب ثمرة لكلامي: "فقه الغناء والموسيقى"، فما الغناء وما يصحبه من آلات إلا جزء من اللهو والترفيه، ولكنه استغرق وحده كتابا كاملا لما فيه من خلاف طويل الذبول. وأود أن أذكر هنا أن أصل هذا الكتاب كان مجثا مقدما لندوة "اقرأ" الإعلامية الرمضانية سنة ٢٠٠٢م، ثم أضفت إليه عدة فصول مهمة، كما عدلت فيه وهذبت وربت لأستكمل جوانب الموضوع لينشر في سلسلة "تيسير الفقه في ضوء القرآن والسنة"، التي أسأل الله تباركت أسماؤه أن يمدحني العون والبركة والتوفيق حتى تتم فيما بقي من عمري كما يحب الله تعالى وأحب. إنه سميع مجيب.

وكتبت قد وقتت، وأنا بسبيل تأليف كتابي: "سورة يوسف: دراسة أسلوبية فنية مقارنة"، أمام تفسير بعض المفسرين لقوله تعالى على لسان إخوة يوسف لأبيهم: "أرسله معنا غدا نُزْعًا ونلعب"، إذ وجدت الطبري مثلا يكتب في تفسير تلك الآية:

"حدثني أحمد بن يوسف قال: ثنا القاسم، قال: ثنا حجاج عن هارون قال: كان أبو عمرو يقرأ: "تَرْعُ وتَلْعَبُ" بالنون، قال: فقلت لأبي عمرو: كيف يقولون: "تلعب" وهم أنبياء؟ قال: لم يكونوا يومئذ أنبياء". كما كتب الزمخشري: "فإن قلت: كيف استجاز لهم يعقوب عليه السلام اللعب؟ قلت: كان لعبهم الاستباق والاتصال ليضروا أنفسهم بما يحتاج إليه لقتال العدو لا للهو، بدليل قوله: "إنا ذهبنا نستبق" (يوسف/ ١٧). وإنما سمّوه: "لعباً" لأنه في صورته". وفي القرطبي والشوكاني: "قيل لأبي عمرو بن العلاء: كيف قالوا: "وتلعب" وهم أنبياء؟ فقال: لم يكونوا يومئذ أنبياء. وقيل: المراد باللعب المباح من التبساط لا اللعب المحظور الذي هو ضد الحق. ولذلك لم ينكر يعقوب قولهم: "وتلعب". ومنه قوله عليه السلام: فهلاً بكمراً تلعبها وتلاعبك؟". وكان تعليقي على هذا أنه "ما من دليل حاسم على أن القرآن قد ذكر أحداً من إخوة يوسف بين الأنبياء والمرسلين، فلا وجه من ثم لإثارة هذه القضية. ثم لا ينبغي أن يفوتنا أن اللعب في حد ذاته ليس فيه ما يخل بالدين، بل هو أمر حيوي للأطفال والصبيان والشباب، والكبار كذلك، ما داموا لا يتحرفون به إلى الفساد، وذلك لتصرف الطاقة وتنشيط الجسم والحفاظ على صحتهم البدنية والنفسية وتزويدهم بقدر من اللذة والسعادة. وربما ذهب من ذهب من المفسرين إلى ما قالوه لحيء "اللعب" في القرآن في معظم الحالات في سياق التشنيع والتقريع وارتباطه فيه باللهو المذموم كما في قوله تعالى عن بعض أهل الكتاب: "وإذا ناديتهم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً. ذلك بأنهم قوم لا يعقلون" (المائدة/ ٥٨)، وقوله سبحانه: "وذروا الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً، وغرتهم الحياة الدنيا" (الأأنعام/ ٧٠). غير أن اللعب هنا ليس هو نفسه في قصة يوسف وإخوته. إن هذا لعب الجري والنشاط وهو لعب بريء، أما ذلك فلعب الاستهزاء بالدين، وهو كفر شنيع" (د. إبراهيم عوض/ سورة يوسف- دراسة أسلوبية فنية مقارنة/ دار النهضة العربية/ القاهرة/ ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م/ ٦١-٦٢).

وقد عدت إلى تفسير سيد قطب فألفيته يقول إن "أُرْسِلَهُ معنا غدا يُرْتَعُ ويلعب، وأنا له لحاظون" قد جاءت "زيادة في التوكيد، وتصويراً لما ينتظر يوسف من النشاط والمسرة والرياضة، مما ينشط والده لإرساله معهم كما يريدون". وهو ما يفهم منه بوضوح تام أن سيد قطب لم يجد في لعب إخوة يوسف ما يمكن أن يؤخذ عليهم أو ما يمكن أن يثير أية قضية. وأغلب الظن أن ذلك راجع إلى ثقافة سيد قطب العصرية ومعرفته بأن اللعب هو من النشاطات الحياتية المهمة للجسد والنفس، وللكبار وللصغار على السواء. وكما أسعدني ما كتبه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في "تفسير التحرير والتنوير" حين قال إن "اللعب فعل أو كلام لا يراد منه ما شأنه أن يراد بمثله نحو الجري والقفز والسبق والمرامة، نحو قول امرئ القيس: "فَظَلَّ الْعَدَارَى يَرْتَمِنُ بِشَحْمِهَا"، يُقْصَدُ مِنْهُ الِاسْتِحْمامُ ودفع السامة. وهو مباح في الشرائع كلها إذا لم يصر دأباً. فلا وجه لتساؤل صاحب "الكشاف" على استجازة يعقوب عليه السلام لهم اللعب". نعم أسعدني هذا الذي كتبه ابن عاشور، إذ هو شيخ وعالم دين، وعهدنا بأمثاله يتوقرون ولا يبالون بالطبيعة البشرية وغرائزها وحاجاتها.

وفي مادة "لعب" بالنسخة العربية من موسوعة "الويكيبيديا" نقرأ أن "اللعب نشاط حر غير مفروض، أي يقوم به الفرد من تلقاء نفسه حراً مختاراً يبحث يمكنه التوقف عنه بإرادته. وهو نشاط لا يهدف إلى غاية أو نتيجة. وهو أيضاً نشاط موجه أو غير موجه تستغل فيه طاقة الجسم الحركية والذهنية، ويمتاز بالسرعة والخفة. والفرق بين اللعب والجذ يكون في موقف الفرد، وليس في نوع النشاط. فمثلاً تسلق الجبال قد يكون لعباً وتسلية أو قد يكون عملاً يأخذ الشخص عنه مقابلاً، ويخضع لنظم وقوانين مشتقة من نفس طبيعة هذه النشاطات. ولا يمكن التنبؤ بنتائج اللعب، وذلك طبقاً لمهارة اللاعب وخبراته".

وفي النسخة الإنجليزية من ذات الموسوعة نقرأ في مادتي "Play" و"Game" أن في الألعاب تحقيقاً للمتعة، وإن كانت تستعمل أحياناً كوسيلة تربوية، وأنها تتكون من أهداف وقواعد، وتقوم على المنافسة والتفاعل، وتتضمن حوافز

ذهنية وجسدية، وأن كثيراً منها ساعد على تطوير المهارات العملية، وأن لها وظيفة تعليمية وتنافسية ونفسية، وأنها أحد حقوق الطفل التي لا بد من حصوله عليها، وأنها تساعد الكبار في تنمية مهاراتهم الإبداعية وتتيح لهم الشعور بالسعادة الصافية، وتتمى لديهم نزعة التأؤل . . . إلخ.

وقد فصل الأديب السعودي أحمد السباعي في كتابه: "أيامى" القول فى حاجة الأطفال الملحة إلى اللعب، فكان من بين ما تحدث عنه الأسلوب القاسى الخائق الذى كان أبوه رحمه الله يأخذه به تصورا منه أن اللعب مفسدة، وأن الحياة لا تصلح إلا بالجد التام الذى لا يتخلله لعب أو هزل، وما أثمرته هذه الطريقة التربوية القاسية من تشوهات متنوعة فى شخصيته دفعته إلى كثير من التصرفات الشاذة. وكان السباعى، حتى بعدما أصبح كاتباً وصحفيًا مشهوراً ومتحدثاً إذاعياً ملء العيون والأذان، لا يجد أدنى غضاضة فى أن يتحدث عما كان الملل يدفعه إلى عمله فى المرحاض فى بيت سيدنا حين كان يستأذن للذهاب إليه: "كنت ألجُ الباب إذا خلا، وليس بى حاجة إلى شىء إلا السأم الذى أتمنى أن أبدده، ولا سبيل إلى تبديده إلا هذه الشيطنة التى أقتل فيها الحصر، حتى إذا صفقتُ الباب خلفى وقتتُ فى حيرة لا أدرى ما أصنع. كنت أقف وأعضائى تلح فى طلب الحركة، وليس أمامى للحركة إلا مدمى أضيئ من مدى الثعلب المحبوس فى قفص السيرك، فلا يلبث أن يعاودنى السأم الذى فررت منه. وتفتقت الشيطنة فى بعض المرات عن ألوان من اللعب لها غرابتها. وإنى لأذكر إلى اليوم كيف كنت أصعد فوق خزانة الماء فى بيت الراحة، وأتربع فوق غطائها الخشبي، ثم أعمد إلى المغراف فأغمره فى الماء حتى يبتل، ثم أوزعه فى أركان بيت الراحة ركنًا بعد آخر كما يفعل بائع الشرية الذى كنت أراه فى طفولتى يغمر ملعقته الكبيرة فى قدر الشرية ثم يوزعها على أوانى الزبائن فى دكانه. كانت طفولتى المشيطنة تمثل لى أنى هنا بائع الشرية، وأخاطب نفسى لأرد عليها بلا فرق بين بائع الشرية وبينى: "هات الفلوس يا ولد. شيل قدرك يا ولد. خلاص، أعطيتك الوصاية" فى كلمات صادرة منى إلى لو تهياً لسيدنا أن يسمعها أو

يفتح الباب ليرانى متلبسا بها لحكم بجنونى وطرردنى من كتابه. إنها خيالات صيبانية لا يكاد يسلم من أمثالها غيرى، ولكن الناس يأتون فى الغالب الأعم أن يسجلوا على أنفسهم ما مرّ بهم من ترّهات الطفولة كما أسجلها على نفسى.

كما يصف نفسه فى صباه بـ"الشقاوة والوقاحة": "وكتت شخصيا من أكثر العيال شقاوة وأميزهم وقاحة، وكانت لى عصاة مدهونة بذوب الشحم مُعدّة للأيام السود، وكتت كثير العيبث بها لا أترك دكائة إلا أخطبها، أو كلبا إلا أضربه، أو حمارا إلا ألهبه، أو جملا إلا أوكزه. فكنت لذلك أشتبك مع الجمال أو الحمار أو صاحب الدكان فى علقمة حامية، وكتت أظفر فيها إلا فى القليل النادر". ثم إنه لا يتحرج أن يسم نفسه بعد أن كبر واشتهر "بكثرة الكلام وشدة اللفظ وقوة المراس فى الجدل واللجاجة والتفوق من القيود العامة". كما لا يتحرج أن يعزّو ذلك إلى "الشعور بالنقص" من جرّاء التربية الصارمة التى كان أبوه يأخذها بها فى كل شىء: فى الجلوس المحشّم، والصمت التام بمحضرتة، وطريقة لبس المداس وارتداء الكوفية ولف العمامة، والإكباب المتواصل على الدرس الذى يؤكد السباعى دائما أنه لم يشر فى حالته شيئا ذا بال. وكان يرى أن أباه معذور فيما يصنع معه، "فقد نشأ أُمّيًا، وتركت الأُمّيّة فى نفسه شعورا عميقا بالنقص أراد أن يعوّضه فى خَلْفه بأفطع ما تراءى له من ألوان التعويض. كان يرى أن نجاحى وَقَفَّ على المثابرة المستمرة التى لا تعرف الهوادة ولا اللعب ولا جرى الأزقة: "اتوضا با واد وصل العصر، واقعد اقرا حتى تصلى المغرب. وبعد المغرب إيش عندك؟ برضه اقرا حتى تصلى العشاء وتأكل لقمتين وترقد، تصبح حافظ!" وما علم، رحمه الله، أن يرناجحه فى المثابرة هو علة بلادتى وجمود ذهنى، وأن الساعات التى أفضيها فى الكتاب مُكَبِّبا على جزء "عَمِّ" كانت أكثر من الكفاية للمثابرة، وأنه لا بد بعدها من انطلاقى إلى البرحة والأزقة لأشيع رغبتى فى اللعب وأبدد ما اعترانى من سأم الكتاب وأنشطت ذهنى لاستئناف الدراسة فى أوقاتها المقررة فى اليوم التالى... ولم تتسع معارف أبى لدراسة العلة التى تفاقم داؤها ليعطيها نصيبها من التنفس، ولم يدرك أحد من معارفنا أو جيراننا

مبعث الخطر ليشير بما يقتضيه الحال، بل اتفق إجماعهم على تقص تربيتى . وكان أحدهم يُهيب به: يا شيخ محمد، رَبِّ ولدك وأحسن أدبه! ما يموت حتى يفرغ أجله!

نشط للتربية وشرع يعد لها من الجبال المقنولة والخشب الجامد والخيزران اللدن ما يكفى لأداء المهمة الشريفة، فكانت لا تضع هَلَّة أو ينقلب لوح العيش من على رأسى أو ينكسر سن قلمى البوص أو يقول الجيران إنهم شهدونى أترك مداسى فوق عتبة الجيران وألعب الكبوش أو أضارب صبي القوال حتى يحيل والدى الأمر إلى الجبل المقنول والخشبة الجامدة دون أن يسمح لى بكلمة واحدة أدفع بها عن نفسى مهما كانت ظلامتى، ثم لا يتركنى إلا جسدا ممزقا وأضلعا دامية. وتركت هذه القسوة أثرها فى نفسى: هياتنى للعناد والمكابرة، وعلمتنى قلة المبالاة، وشجعتنى على كثير من الصعاب التى يخشاها غيرى، وأثبتت لى أن "العلاقة" الكائنة لا بد أنها كائنة، سواء كنت فيها ظالما أو مظلوما . فما يمنعنى أن أظلم وأن أثار لنفسى؟" (أيامى/ أحمد السباعى/ مطبوعات تهامة/ جدة/ ١٩٨٢م/ ٧٤، ٥٧-٥٨، ٨٢-٨٣). ولعنف هذه الطريقة الخائفة الباطشة وأثرها المؤذى على شخصيته وحياته نراه لا يكف عن الحديث فى موضوع تربية الأطفال وأثرها فى تشكيل خلافتهم بعد أن يكبروا.

كذلك تناولت، فى الفصل الخاص بـ"مختصر تفسير القرطبي" لتوفيق الحكيم من كتابى: "من الطبرى إلى سيد قطب- دراسات فى مناهج التفسير ومذاهبه"، ما كان قد ذكره الإمام القرطبي عن حاو مسلم ورد فى بعض الروايات أنه استطاع القفز خلال بطن حمار داخلا من دبره وخارجا من فمه، فكان جزاؤه ضرب عنقه لما يمارسه من سحر، والسحر كفر، فقلت مستغربا سكوت توفيق الحكيم فى كتابه: "مختصر تفسير القرطبي"، الذى أصدره فى آخريات حياته، عن مناقشة الأمر مع العلماء ذوى التخصصات المختلفة وأكفأه بإيراد الرواية دون أى تعليق من جانبه أو محاولة لأى تمحيص: "ومن الأمور التى كانت تحتاج إلى أن يستقى فيها العلماء من

مختلف التخصصات لمعرفة مدى صحتها أو بطلانها ما أورده القرطبي من رواية سفيان عن عمار الذهبي من "أن ساحرا كان عند الوليد بن عقبة... يدخل في است الحمار ويخرج من فيه"، وبخاصة أنها تقول إن جندب بن كعب الأزدي قد قتل الساحر، إذ ليس في صنع ذلك الساحر، بفرض صحته، ما يستوجب قتله، فإنه لم يضر أحدا ولا أتى عملا من أعمال الكفر، بل كل ما في الأمر أنه قام بحركة بهلوانية تدل على اقتدار باهر تحقق المتعة والإثارة عند المشاهدين. ونحن الآن نذهب إلى السيرك وندفع فلوسا كثيرة للترويج عن أنفسنا بمشاهدة الحاوي وهو يخرج من قبعته التي تبدو لنا خالية تماما وأرانب أو يمد يده في الهواء ويعيدها وفيها متدليل أو بالونة مثلا، ولا تفكر في قتله بل نصفق له إعجابا بمهارته، التي نعرف أن وراءها تدريبا طويلا مضنيا. لكن هل في مستطاع السحرة حقا أن يدخلوا في دبر الحمار ويخرجوا من فمه أو على الأقل: يخيلوا لنا ذلك؟ كان ينبغي الاستفسار من أهل الذكر عن هذا، وإن كنت أنا لا أعتقد في شيء منه بتاتا. وقد جاء في هذه الرواية أن ذلك الساحر كان يمشى على الحبل. وقد أصبح المشى على الحبل الآن "نمرة" معتادة في برامج السيرك" (من الطبري إلى سيد قطب - دراسات في مناهج التفسير ومذاهبه / د. إبراهيم عوض / دار النهضة العربية / ١٤١٣هـ - ٢٠١٠م / ٣١٣).

وبالمثل شغلتنى تلك القضية حين ذهبت أحاول أن أعرف إلى أى مدى يضيّق القرآن بالغناء كما يقول بعض الفقهاء، فلفت نظري ما يذكره هؤلاء العلماء من أن قوله تعالى في سورة "لقمان": "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ (٦) وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتِنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بَعْدَآبِ الْإِيمِ (٧)" هو دليل على حرمة الغناء. وقد رجعت مثلا إلى "السيرة النبوية" لابن هشام فقرأت ما يلي: "كان النضر بن الحارث من شياطين قريش ومن كان يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلم وينصب له العداوة. وكان قد قدم الحيرة وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس

وأحاديث رستم وإسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلساً فذكر فيه بالله وحذر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نعمة الله خلفه في مجلسه إذا قام ثم قال: أنا والله يا معشر قرش أحسن حديثاً منه، فهلم إليّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه. ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم وإسبنديار، ثم يقول: بماذا محمدٌ أحسن حديثاً مني؟ قال ابن هشام: وهو الذي قال فيما بلغني: سأُنزل مثل ما أنزل الله".

كما عدت إلى طائفة من كتب التفسير، ومنها تفسير الطبرسي، الذي وجدته يقول: "نزل قوله: "ومن الناس من يشتري لهو الحديث...". في النضر بن الحارث بن علقمة بن كعدة بن عبد الدار بن قصي بن كلاب. كان يتجر فيخرج إلى فارس فيشتري أخبار الأعاجم ويحدث بها قرشاً ويقول لهم: إن محمداً يحدثكم بمجديت عاد وثمود، وأنا أحدثكم بمجديت رستم وإسبنديار وأخبار الأكاسرة، فيستمعون حديثه ويتروكون استماع القرآن، عن الكلبي. وقيل: نزل في رجل اشترى جارية تغنيه ليلاً ونهاراً، عن ابن عباس. ويؤيده ما رواه أبو أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يحل تعليم المغنيات ولا بيعهن، وأثمانهن حرام. وقد نزل تصديق ذلك في كتاب الله تعالى: "ومن الناس من يشتري... الآية". والذي نفسي بيده ما رفع رجل عقيرته يتغنى إلا ارتدفه شيطانان يضربان أرجلها على صدره وظهره حتى يسكت".

إلا أنني لم أستطع أن أرى في الآية الكريمة هذا الذي ذهبوا إليه، بل كنت كلما رددت فيها النظر وتأملت سبب نزولها بدا لي أنها لا تدل على ذلك، إذ هي، طبقاً للرواية الأولى، تتحدث عن مشرك من مشركي قرش هو النضر بن الحارث كان كلما أقبل رسول الله على قومه يتلو عليهم آيات ربه قام هذا الوغد ففتح كتاباً معه أحضره من بلاد فارس فيه أخبار ملوكهم وقوادهم ومشاهيرهم وحكاياتهم المسلية، فقرأ عليهم بعض حكاياته ليشغلهم عما يمكن أن تكون آيات القرآن قد خلفته في نفوسهم من تأثير طيب. وعلى هذا فليس في الآية ما يدل على تحريم الغناء، بل

ليس فيها أية إشارة إلى الغناء . وهذه هي الرواية التي أخذ بها، إذ إن العرب لا تطلق على الغناء كلمة "حديث" . ثم إن الجوارى المغنيات كن منتشرات في مكة، ولم يكن هناك ما يستلزم أن يقوم أحد المشركين خصيصًا بشراء واحدة منهن يحضرها إلى بلده كي يصرف الناس من خلال غنائها عن الإنصات إلى القرآن . أما لو أخذنا بالرواية الثانية التي تتحدث عن اتخاذ أحد المشركين من الغناء وسيلة إلى تدمير الأثر الطيب الذي تتركه تلاوة الآيات القرآنية في قلوب القوم فلم يكن الغناء في ذاته هو السبب في تلك الحملة القرآنية العنيفة عليه، بل الغاية التي كان يتغياها ذلك الرجل، إذ كان يقصد الإضلال عن سبيل الله والاستهزاء بها، مع استكباره عن سماع آيات القرآن وإعطائها ظهره كأنه لم يسمع شيئًا . فهذا هو السبب لا الغناء نفسه، وإلا ما أذن الرسول عليه الصلاة والسلام للجاريتين اللتين دخل فوجدهما تغنيان بمحضر من عائشة رضی الله عنها، ولما طلب من أهل بيته، حين كن يزففن فتاة قريبة لهن إلى أحد رجال الأنصار، أن يبعثن معها جارية تغني لها لأن الأنصار يحبون الغناء . . . الخ .

ولكى نعرف أن ليس كل اللهو مذموما يحسن أن نقرأ الأحاديث التالية: فعن عائشة في "صحيح البخارى": "والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على باب حجرتي، والحبشة يلعبون بجرايبهم في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يسترني بردائه لكي أنظر إلى لعبهم، ثم يقوم من أجلي حتى أكون أنا التي أنصرف . فاقدروا قدرَ الجارية الحديثة السن، الحريضة على اللهو" . وعن عائشة أيضا رضی الله عنها في "صحيح البخارى" أنها "زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال نبيُّ الله صلى الله عليه وسلم: يا عائشة، ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو" . وعن عامر بن سعد في "صحيح النسائي": "دخلتُ على قرظة بن كعب وأبي مسعود الأنصاري في عُرْس، وإذا جوارِ يغنين، فقلت: أتما صاحبنا رسول الله، ومن أهل بدر، يفعل هذا عندكم؟ فقال: اجلس إن شئت فاسمع معنا، وإن شئت اذهب . قد رُخص لنا في اللهو عند العرس" . وعن أبي الدرداء في "صحيح الجامع": "اللهو في ثلاث: تأديب فرسك، ورميك بقوسك، وملاعبتك أهلك" .

وسوف أترث إزاء كرة القدم والغناء وأعياد الميلاد: فأما كرة القدم فقد كتبت أمارسها وأنا شاب، وكان لى فيها بعض التبريز على مستوى القرية والقرى المحيطة فى مركز بسيون، الذى تنتمى قريتنا إليه، كما أحب مشاهدتها وأستمع بالوقت الذى أنفقته فى هذه المشاهدة وأنفعل وأنفزز من مكاني وأهتف وأتقد وأعجب وأسخط وأتمنى وآمل، وأشعر بالإحباط والضييق والغضب، وتساورنى أحاسيس الفخار الوطنى والدينى أو أحس بالخزى والهوان، كل ذلك حسب السياق الذى يحيط بالمباراة التى أشاهدها . ومن شأن هذا كله أن يجعل الوقت الذى أنفقته فى مشاهدة المباراة وقتا حافلا بالإثارة والمتعة فى دنيا ما أكثر ما فيها من ملل وسأم وحوادث معادة ليس لها طعم ولا لون ولا راحة .

ليس ذلك فقط، بل إن لعب الكرة يحفل بالقيم النافعة التى تحتاج إلى اكتسابها فى دنيانا حتى ننجح وتتفوق . ومن تلك القيم قيمة التدريب العنيف والمثابرة والمصابرة، والاجتهاد فى إتقان العمل الذى نمارسه والتبريز فيه، والخضوع لألوان من الحرمان والمشقة، والتحرن على بعض الجمل الكروية التى من شأنها إذا أدبت تأدية دقيقة أن تكفل النصر للفريق أو على الأقل: الخروج بنتيجة غير مخزبة . كذلك هناك المتعة اللحال التى يزود بها اللعب كلا من اللاعبين والجمهور: فاللاعب يجرى طوال المباراة مستمتعا بالنشاط والحيوية التى تدب فى أوصاله، ومستمتعا بهتاف الجماهير له وتشجيعهم إياه، ومستمتعا بالكسب المادى الذى يناله من اللعب، ومستمتعا بما يكتب عن المباراة أو يذاع فى المذاع أو التلفاز عنها . أما الجمهور فيستمع باللعب والفن والترجح بين الأمل والخوف من الهزيمة . وهكذا ينقضى الوقت فيما ينفع كل الأطراف ولا يؤذى أحدا . كما يستمتع بالتحليلات الفنية للمباراة بعد انقضائها، مما يكسبه ثقافة كروية تأتية سهلة سلسلة . طبعاً هناك التعصب والبذاءات والمشاحنات التى قد تحدث فى بعض المباريات، بيد أن هذه الأشياء ليست من صميم اللعب ولا من حواشيه، بل من الأمور التى يمكن أن تعرض لأى نشاط إنسانى، والجميع يدينها، وهناك عقوبات قانونية لكل سلوك منها . أما لو حرّمنا الكرة بسببها فلسوف نجد

أنفسنا في نهاية المطاف وقد حَرَمْنَا كل شيء نعمله لأنه ما من شيء في الحياة إلا وهو عرضة لأن تعثره هذه الأمور. كما أن اللعب لا يقوم على الفوضى، بل يسير وفق نظام غاية في الدقة سواء في ذلك حدود الملعب وأطواله، وعدد اللاعبين ومرآكرهم وملابسهم، والوقت الذي تستغرقه المباراة، والحكام ومساعدو الحكام الذين لا فتوتهم صغيرة ولا كبيرة إلا حكموا عليها بتركها تمر أو بإيقاف اللعب لمعاقبة من وقعت منه. كما تكذب عنها التقارير، وتوضع في السجلات... إلخ. أليس ذلك نظاما كاملا من القيم والمبادئ التي متى اكتسبها الإنسان وطبقها في جوانب حياته المختلفة كللت له النجاح والازدهار؟ فكيف يقال إن لعب الكرة مضيعة للوقت، بله أن يحترمه بعض الناس؟

وأنا إنما أتكلّم عن لعب الكرة نفسه ولا أتطرق إلى ما يمكن أن يقع في مجال ممارسة تلك الرياضة مما لا علاقة له باللعب في حد ذاته، وهو ما يعرض د. القرضاوى لبعضه بقوله إنه "لا يُقبَل في ميزان الإسلام أن تظني لعبة واحدة مثل كرة القدم على كل الألعاب والرياضات وما هو أهم من ذلك كله: عن عبادة الله وعمارته الأرض ورعاية حقوق الخلق حتى غدت في بعض البلاد وبعض الأحيان وكأنها وثن يُعبَد، وأصبح لاعب الكرة يباع بمئات الألوف، وربما بالملايين، وبعض أهل الفكر والعلم لا يكادون يجدون قوتهم لأن موهبة القدم أهم من موهبة الرأس! فالإنسان بأسفله لا بأعلاه!".

وأود أن أقف قليلا أمام هذه السطور التي لا أجدني أختلف معها في خطوطها العامة، وإن كنت أنبه إلى أنه من الصعب أن نجعل الناس جميعا يحبون كل الألعاب الرياضية وبنفس الحمس، إذ المسألة أذواق وميول. كما أن المشكلة ليست في الكرة، بل في الأمة التي يبلغ فيها انقلاب الأوضاع هذا المبلغ، فالحكومات السفهية والشعوب التافهة هي التي تقبل بهذه الحال وتستديمها وتحمس لها ولا ترى فيها أية معابة. والمسلم من شيمته الاعتدال ووضع كل شيء في نصابه وموضعه دون إفراط أو تفريط.

وقد ذكر الإمام الغزالي ذاته في "إحياء علوم الدين" أن تأدية العبادات قد يترتب عليها في بعض الظروف سأم وملل. قال: "اللهم مروِّج للقلب، ومخفف عنه أعباء الفكر. والقلوب إذا أكرهت عميت، وترويحها إعانة لها على الجِد. فالمواظب على التفكير مثلا ينبغي أن يتعطل يوم الجمعة لأن عطلة يوم تساعد على النشاط في سائر الأيام. والمواظب على نوافل الصلوات في سائر الأوقات ينبغي أن يتعطل في بعض الأوقات. ولأجله كُرِهت الصلاة في بعض الأوقات. فالعطلة معونة على العمل، واللهم معين على الجِد. ولا يصبر على الجِد الحِض والحق المر إلا نفوس الأنبياء عليهم السلام. فاللهو دواء القلب من داء الإعياء، فينبغي أن يكون مباحا، ولكن لا ينبغي أن يُسْتَكْتَر منه كما لا يستكثر من الدواء. فإذا نال اللهو على هذه النية يصير قرينة. هذا في حق من لا يحرك السماع من قلبه صفة محمودة يطلب تحريكها، بل ليس له إلا اللذة والاستراحة المحضة. فينبغي أن يُسْتَحَبَّ له ذلك ليتوصل به إلى المقصود الذي ذكرناه. نعم هذا يدل على نقصان عن ذروة الكمال، فإن الكامل هو الذي لا يحتاج أن يروح نفسه بغير الحق. ولكن حسنات الأبرار سيئات المقربين. ومن أحاط بعلم علاج القلوب ووجوه التلطف بها وسياقتها إلى الحق علم قطعا أن ترويحها بأمثال هذه الأمور دواء نافع لا غنى عنه".

أما الغناء فالموقف منه لدى كثير من الناس أشد وأعنف، إذ يروونه حراما لا يصح الاستماع إليه وتضييع الوقت والمال فيه. ولست من أنصار هذا الموقف. ولن أعتمد في توضيح وجهة نظري على الأحاديث التي تدل على أنه ليس فيه من ناحية المبدأ ما يوجب تحريمه، بل سأكتفي بإعمال المنطق والنظر إلى روح الإسلام العامة. والمتأمل في الغناء يرى أنه ليس شيئا واحدا بل غناءات متعددة: فلدينا الغناء الوطني والغناء الديني والغناء الاجتماعي والغناء العاطفي والغناء الوصفي والغناء الفكاهي والغناء الانتقادي... وهكذا. ولدينا من جهة أخرى الغناء الرجالي والغناء النسائي. فأى الغناءات من ذلك هو الذي يمكن أن نقول إنه حرام لا يَرُحَّب الإسلام له صدرا؟ فمن ناحية الصوت هل في الغناء الرجالي شيء؟ لا أظن، فهو لا

يثير الشهوة. أما إذا كان فى مضمونه شىء يخرج على مبادئ الإسلام كأن يدعو إلى الكفر أو موقعة الحرام فحينئذ نحكم على هذا اللون المعين من الغناء، وليس الغناء كله، بأنه حرام لا يجوز الاستماع إليه.

لكن ربما كان الكلام مع الغناء النسائى أكثر حاجة إلى التفصيل. ذلك أن تحريم الغناء يرتبط عادة بأنه صادر عن امرأة، وصوت المرأة عورة كما يردد كثير من الناس، أو يثير الشهوات. فإلى أى مدى يمكن أن يكون هذا الكلام صحيحا؟ فأما أن صوت المرأة عورة كما يردد كثير من الناس دون تدقيق فهو غير صحيح، وإلا فكيف تمارس المرأة حياتها دون أن تستعمل صوتها؟ بل لماذا يا ترى خلق الله لها صوتا تعبر به عن نفسها وتبين به عن حاجاتها، وامتن به عليها بوصفها إنسانا؟ وأما الغناء النسائى الذى قد يثير الشهوة فأنا مع القائلين بحرمته فى الأغانى التى تقوم على الدلال والغنج والمفحش من القول. وبالمثل إذا كان فى مضمون الأغنية ما يتعارض مع مبادئ الإسلام فإن الغناء يكون مرفوضا كما هو الحال مثلا فى الأغانى التى توله الطغاة وتنفخ فى غرورهم وتسول لهم الاستكبار والفتوسة مما تكون ثمرته وبالاعلى الشعوب والأوطان.

أما الأغانى الوطنية والدينية والوصفية والاجتماعية فليس فيها ما يثير الشهوات ولا ما يتعارض مع قيم ديننا ومبادئه العظيمة. بل بالعكس نجد أن الأغانى الدينية والوطنية تهيج المشاعر النبيلة فى الإنسان وتزده حبا لدينه ووطنه. ولقد رأيت ذات مرة على التلفاز ملحنا لا أعرف عنه تدبنا، وكان يستمع إلى أغنية أسمهان: "عليك صلاة الله وسلامه"، فوجدته يمسح بعفوية دموعه، التى تترقق فى مآقيه قبل أن تنهمر من عينيه. فانظر إلى أى حد يمكن أن تكون الأغانى ذات تأثير طيب وجميل. وإذا كان كثير من الناس يظن أن الأغانى العاطفية التى تؤديها امرأة تثير الشهوة الجنسية فإنى لا أوافق على هذا التصور، إذ هناك فرق شاسع بين الأغنية العاطفية التى تعبر عن لواعج الشوق واللهفة إلى الحبيب وبين الأغانى التى تقوم على

الغنج والتأود ومخاطبة الغريزة تريد أن توقظها بل أن تشعلها . إن الأغاني العاطفية التي أتحدث عنها إنما تثير الأشجان لا الشهوات . وشتان هذا وذاك .

ثم إن الأغاني ليست أصواتا ومعاني فحسب، بل هى ذكريات الصبا والشباب . وحين يستمع الواحد منا إلى شىء من أغاني الماضى الجميل فإنه يروح فى انجذاب شامل ناسيا نفسه وحاضره، مرتدا فى التو واللحظة إلى ذلك الماضى البعيد، وقد ثار منه الحنان والحنين واستيقظت الخيالات والصور ودبت الحياة فيما كان يُظنّ أنه قد مات وشيع موتا . وفى هذا من اللذة ما فيه، وإن كانت لذة مفعمة بالأسى والشجو . وماذا فى ذلك مما يمكن أن يغضب الدين ويثير مساخط الله على عباده الذين يحبون الغناء ويستعذبون الهيام فى أودية الماضى الجميل أيام كانوا شبانا يملاّ قلوبهم الأمل ويتطلعون بعزم وثقة إلى المستقبل راجين العون والرحمة من رب العون والرحمات ؟ ثم لا ينبغى أن ننسى الناحية الفنية المتمثلة فى الصوت الساحر والشعر العذب الجميل واللحن الأسر وامتزاج ذلك كله فى بوتقة تجعل منه كيانا واحداً لا يمكن فصل أى عنصر فيه عن العناصر الأخرى . ثم ما من شخص من البشر إلا وفى قلبه جروح وندوب وآمال وطموحات، فتأتى الأغنية لتهدد الفؤاد المورج، وتحبى ميت الآمال، وتقرب البعيد، وتنعّم النفس فخارا، وتجدد ما كان خاملا أو خامدا من المشاعر والأحاسيس الكريمة . فهل فى شىء من هذا ما يستفز دين الله ؟ لا إخال .

وانى لأذكر ليلة فى شتاء ١٩٦٦م أيام التوجيهية، وكنت أستذكر دروسى فى مسجد السيد البدوى بطنطا، ورأيت الشيخ محمد الديب، وهو واعظ من وعاظ المدينة، جالسا على مقربة، فدنوت منه وسألته عن حكم الغناء فى الإسلام، إذ كنت وما زلت أحب الاستماع إلى الأغاني وإلى القرآن الكريم بأصوات المشايخ الكبار، فجاء جوابه بسيطا وفى الصميم فى الوقت ذاته . لقد قال إن الغناء كلام ملحن، فما كان يحتوى على كلام مخالف للدين كان حراما، وما لم يكن يحتوى على مثل ذلك الكلام كان حلالا . والحق أن ذلك مقياس منطقى سديد، وإن لم يكن ينبغى

أن تغفل الصوت النسائي الذي تعتمد بعض المطربات أن يكون مشحونا بما يهيج الشهوات.

جاء في الرسالة القرظاوية عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه "استنكر يوما أن تُرَفَّ فتاة إلى زوجها زفافا صامتا لم يصحبه لهو ولا غناء، وقال: "ما كان معها لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو". رواه الإمام البخاري. وفي بعض الروايات: "هلا بعتم معها من تعني وتقول: أتيناكم أتيناكم، فحَيُّونا نُحَيِّيكُم". رواه الإمام أحمد. وقد ذكر الإمام الغزالي في كتاب "الإحياء" أحاديث غناء الجاريتين، ولعب الحبشة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وتشجيع النبي لهم بقوله: "دونكم يا بني أرفدة"، وقول النبي لعائشة: "تشتهين أن تنظري؟"، ووقوفه معها حتى تمل هي وتسام، ولعبها بالبنات مع صواحبها. ثم قال: فهذه الأحاديث كلها في الصحيحين، وهي نص صريح في أن الغناء واللعب ليس مجرام. وفيها دلالة على أنواع من الرخص: الأول اللعب. ولا يخفي عادة الحبشة في الرقص واللعب. والثاني فَعَلَ ذلك في المسجد. والثالث قوله صلى الله عليه وسلم: "دونكم يا بني أرفدة". وهذا أمر باللعب والتسام له، فكيف يُقدَّر كونه حراما؟ والرابع منعه لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما عن الإنكار والتعليل والتغيير، وتعليله بأنه يوم عيد، أي وقت سرور، وهذا من أسباب السرور. والخامس وقوفه طويلا في مشاهدته ذلك وسماعه لمواقفة عائشة رضي الله عنها. وفيه دليل على أن حسن الخلق في تطيب قلوب النساء والصبيان بمشاهدة اللعب أحسن من خشونة الزهد والتقشف في الامتناع والمنع عنه. والسادس قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة ابتداءً: "أتشتهين أن تنظري؟". والسابع الرخصة في الغناء والضرب بالدف من الجاريتين... إلى آخر ما قاله الغزالي في كتاب "السماع"... .

ويبقى الاحتفال بعيد الميلاد. ولست أدري أي شيء فيه يقبض بعض الناس عنه فينادوا بمجرمته بوصفه تقليدا للغرب، بالإضافة إلى فهمهم، من قول الرسول إن لنا نحن المسلمين عيدين هما عيد الفطر وعيد الأضحى، أننا باحتفالنا بأعياد الميلاد إنما نزيد عيدا لم ينص عليه النبي عليه السلام. والحق أن ليس كل تقليد للغرب حراما،

وإلا فنحن نقلدهم الآن في آلاف الأشياء: في وسائل مواصلتنا، وفي ملابسنا، وفي تصاميم بيوتنا، وفي أثاثنا، وفي كثير من ألوان طعامنا، وفي نظامنا التعليمي والوظيفي، وفي الأسلحة التي نحارب بها، وفي الإذاعة والتلفاز، وفي كثير من ألوان اللعب والترفيه، وفي استخدام الكاتوب والمشباك... إلخ. أما التقليد المدان فهو التقليد في شيء يناقض الدين ويتأهضه، كالرقص مع النساء الأجنبية وشرب الخمر وإبعاد الدين عن السياسة والدعوة إلى الإلحاد وأكل الخنزير وارتباط المناسبة المحتفل بها بالوثنية مثلا. وهذا هو السبب، فيما أرى، في أن الرسول عليه السلام قال لأهل المدينة حين رآهم يلعبون في يومين كانوا يلعبون فيهما في الجاهلية زمن الشرك والوثنية، وقال لهم: لقد أبدلكم الله يومين خيرا منهما هما يوم الفطر ويوم الأضحى. فعن أنس رضى الله عنه حسيما جاء في "فتح الباري" لابن حجر: "قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: قد أبدلكم الله تعالى بهما خيرا منهما: يوم الفطر والأضحى". واستنبط العلماء منه كراهة الفرح في أعياد المشركين والتشبه بهم. ثم لا ينبغي أن ننسى أننا نحفل إسلاميا بميلاد كل إنسان في "العقيقة"، فماذا في تكرير ذلك الاحتفال سنويا؟

وهل في أعياد الميلاد كما نعرفها ما يخرج عن حدود الدين؟ هل تشرب فيها الخمر؟ هل يؤكل فيها الخنزير؟ هل تنتهك فيها الأعراض؟ هل ترتبط بالشرك والوثنية؟ بطبيعة الحال لا يقع في أعياد الميلاد شيء من ذلك، ولا ترتبط بشيء من ذلك. أما إذا كان بعض الناس يحتجون هذه المحرمات فإن الحرام هو هذه الأمور، وليس عيد الميلاد. كما أن الرسول حينما تحدث عن عيدي الفطر والأضحى إنما كان يتحدث عن الأعياد العامة للأمة كلها لا عن الأعياد الخاصة، وإلا فالمسلمون يحتفلون بالزواج وولادة الأطفال مثلا، وهما شيء آخر غير عيد الفطر وعيد الأضحى. وبالمناسبة كان النصارى الأوائل ينفرون من الاحتفال بأعياد الميلاد تصورا منهم أنها مرتبطة بالوثنية إذ كان الرومان يحتفلون بها ويتبادلون فيها الهدايا. كما نجد شهود ياهوه الآن يكرهون هذا الاحتفال. وبالمثل يهاجم بعض الحاخامات اليهود

الاحتفال بعيد الميلاد، على حين يشجع هذا الاحتفال بعض الحاخامات الآخرين . وكان الاحتفال بعيد الميلاد منتشرا بين الأمم المختلفة كالهنود وبنى إسرائيل والفرس والرومان والمصريين القدماء . ويجد القارئ ذلك فى مقال "Birthday" فى كل من النسخة الإنجليزية من موسوعة "الويكيبيديا" ومعجم " Smith's Bible Dictionary" .

كذلك فمصطلح "عيد الميلاد" لا يعنى أننا بصدد "عيد" بالمعنى المعروف، إذ هو احتفال شخصى خاص جدا . ومعروف أنه ترجمة لكلمة "Birthday" الإنجليزية . وكما نرى ليس فى الأصل الإنجليزي سوى كلمة "Day"، ومعناها "يوم" لا "عيد" . ومن السهل أن يقال من الآن فصاعدا: "يوم الميلاد" متعاً للئس . وبالمناسبة هناك أكثر من قصيدة وأغنية تستخدم فى هذا السياق كلمة "يوم" لا "عيد" كما فى قصيدة عباس محمود العقاد: "يوم ميلادى"، وقصيدة كامل الشناوى: "عُدتْ يا يوم مولدى"، وكما فى أغنية عبد الحليم حافظ: "عقبالك يوم ميلادك"، وأغنية فيصل السعد المطرب الكويتى: "فى يوم ميلادك" . وقد قلنا إن الحياة مملوءة باللذات والمتاعب والمنغصات، فما ضرنا لو اهتبلنا فرصة من فرص الحياة الساخنة كى نرفه عن أنفسنا قليلا ونجتمع وأقاربنا وأصدقائنا ونأكل ونشرب وتبادل الهدايا، ونفرح معا فرحا بريئا ليس فيه خروج عن الدين فى شىء ؟ أم إن الإسلام، أستغفر الله، يقف لأتباعه بالمرصاد كلما بدا لهم أن يسعدوا قليلا؟

وبعد، فإن الدنيا لا يمكن أن تكون كلها جدا صارما، فذاك منافٍ للطبيعة الإنسانية، التى خلقنا الله عليها والتى تحب الترويح والتخفف مما تكابده من عناء ومشقة حتى تستطيع أن تمضى قدما ولا تسقط مُعَيَّبة قبل أن تكمل الطريق . والحياة بطبيعتها مفعمة بالأتقال والمتاعب منذ أن يهل الطفل صارخا من بطن أمه إلى أن يُوارى الشيخ الهَمَّ التراب، ومن ثم كانت الحياة محتاجة إلى ما يسهلها ويسرها على العباد حتى لا تمل نفوسهم وتتصرف عن أداء الواجب المر . ولقد قيل بحق: روحوا القلوب ساعة بعد ساعة، فإن القلوب إذا كَلَّتْ عَمِيَتْ . وبعض العلماء ينسب هذا

الكلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفي "أخبار الحمقى والمغفلين" لابن الجوزي: "قال علي بن أبي طالب: روحوا القلوب واطلبوا لها طُرفَ الحكمة، فإنها تمل كما تمل الأبدان. وقال أيضا: إن هذه القلوب تمل كما تمل الأبدان، فالتمسوا لها من الحكمة طرفا. وعن أسامة بن زيد قال: روحوا القلوب تعني الذكر. وعن الحسن قال: إن هذه القلوب تحيا وتموت. فإذا حييت فاحملوها على النافلة، وإذا ماتت فاحملوها على الفريضة. وعن الزهري قال: كان رجل يجالس أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحدثهم، فإذا كثروا وثقل عليهم الحديث قال: "إن الأذن مجاجة، وإن القلوب حمضة، فهاتوا من أشعاركم وأحاديثكم". وقال أبو الدرداء: إني لأستجتم نفسي ببعض الباطل كراهية أن أحمل عليها من الحق ما يكلفها. وعن محمد بن إسحاق قال: كان ابن عباس إذا جلس مع أصحابه حدثهم ساعة ثم قال: حَمَضُونَا، فيأخذ في أحاديث العرب ثم يعود يفعل ذلك مرارا. وعن الزهري أنه كان يقول لأصحابه: هاتوا من أشعاركم، هاتوا من حديثكم، فإن الأذن مجاجة، والقلب حمض. وقال ابن إسحاق: كان الزهري يحدث ثم يقول: هاتوا من طرفكم، هاتوا من أشعاركم، أفيضوا في بعض ما يخفف عليكم وتأنس به طباعكم، فإن الأذن مجاجة، والقلب ذو ثقل. وعن مالك بن دينار قال: كان الرجل ممن كان قبلكم إذا ثقل عليه الحديث قال: إن الأذن مجاجة، والقلب حمض، فهاتوا من طرف الأخبار. عن ابن زيد قال: قال لي أبي: إن كان عطاء بن يسار ليحدثنا أنا وأبا حازم حتى يبكيانا، ثم يحدثنا حتى يضحكنا، ثم يقول: مرة هكذا، ومرة هكذا".

وقد تنبه إلى هذه المعاني د. القرضاوي فكتب في رسالته المذكورة: "الإسلام دين واقعي لا يخلق في أجواء الخيال المثالية الواهمة، ولكنه يقف مع الإنسان على أرض الحقيقة والواقع. ولا يعامل الناس كأنهم ملائكة أولو أجنحة مثني وثلاث ورياع، ولكنه يعاملهم بشرا يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق. لذلك لم يفرض على الناس، ولم يفترض فيهم، أن يكون كل كلامهم ذكرا، وكل صمتهم فكرا، وكل سماعهم قرآنا، وكل فراغهم في المسجد، وإنما اعترف بهم ويفطرحهم وغرائزهم التي خلقهم الله

عليها . وقد خلقهم سبحانه يفرحون ويمرحون، ويضحكون ويلعبون، كما خلقهم يأكلون ويشربون" .

وقال أيضا إن "حاجة الإنسان السوي إلى اللهو حاجة فطرية . ونجيب الذين اعترضوا على حل الألعاب المختلفة بأنها لهو، وهو مذموم، بما أجاب الإمام الغزالي عن قال: إن الغناء لهو ولعب بقوله: "هو كذلك، ولكن الدنيا كلها لهو ولعب . . . وجميع المداعبة مع النساء لهو إلا الحراثة التي هي سبب وجود الولد . وكذلك المرح الذي لا فحش فيه حلال . يُقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة . وأي لهو يزيد على لهو الحبشة والزنج في لعبهم؟ فقد ثبت بالنص لإباحته . على أني أقول: اللهو مروح للقلب، ومخفف عنه أعباء الفكر، والقلوب إذا أكرهت عميت، وترويحها إعانة لها على الجِد . فالمواظب على التفكير مثلا ينبغي أن يتعطل يوم الجمعة لأن عطلة يوم تساعد على النشاط في سائر الأيام، والمواظب على نوافل الصلوات في سائر الأوقات ينبغي أن يتعطل في بعض الأوقات، ولأجله كرهت الصلاة في بعض الأوقات . فالعطلة معونة على العمل، واللهو معين على الجِد، ولا يصبر على الجِد المحض والحق المر إلا نفوس الأنبياء عليهم السلام . فاللهو دواء القلب من داء الإعياء، فينبغي أن يكون مباحا، ولكن لا ينبغي أن يُستكثر منه كما لا يستكثر من الدواء . فإذا اللهو على هذه النية يصير قرينة . هذا في حق من لا يحرك السماع من قلبه صفة محمودة يطلب تحريكها، بل ليس له إلا اللذة والاستراحة المحضة، فينبغي أن يستحب له ذلك ليتوصل به إلى المقصود الذي ذكرناه . نعم هذا يدل على تقصان عن ذروة الكمال، فإن الكامل هو الذي لا يحتاج أن يروح نفسه بغير الحق . ولكن حسنات الأبرار سيئات المقربين . ومن أحاط بعلم علاج القلوب ووجوه التلطف بها وسياقتها إلى الحق علم قطعاً أن ترويحها بأمثال هذه الأمور دواء نافع لا غنى عنه" . انتهى كلام الغزالي (إحياء علوم الدين)، وهو كلام نفيس بعبير عن روح الإسلام الحقة" .

وأضاف د . القرضاوى أن "أسوة المسلمين في ذلك هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان برغم همومه الكثيرة والمتنوعة يمزح ولا يقول إلا حقا، ويحيا مع

أصحابه حياة فطرية عادية، ويشاركونهم في ضحكهم ولعبهم ومزاحهم، كما يشاركونهم الآلام وأحزانهم ومصائبهم. يقول زيد بن ثابت، وقد طُلب إليه أن يحدثهم عن حال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: كنت جاره. فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إليّ فكُتِبَته له. فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا. وقال: فكل هذا أحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. رواه الإمام الطبراني. وقد رُوِيَ وصفه من بعض أصحابه بأنه كان من أفكاه الناس. رواه الإمام الطبراني. وقد رأيناه في بيته صلى الله عليه وسلم يمزح زوجاته ويداعبهن، ويستمع إلى أقاصيصهن كما في حديث أم زرع الشهر في "صحيح البخاري"، وكما رأينا في تسابقه مع عائشة رضي الله عنها حيث سبقته مرة، وبعد مدة تسابقاً فسبقها، فقال لها: هذه بتلك! رواه الإمام أحمد. أي "تعاذُل" بلغة الكثرة اليوم! وأذكر أنني كنت أدرس لطلبتي في جامعة قطر "السيرة النبوية" وذكرت لهم القصة، وقلت لهم: ماذا تقولون لو رأيتموني مرة أتسابق في العدو مع زوجتي؟ ستقولون: جُنَّ الشيخ! وقد رُوِيَ أنه وطأ ظهره لسبطيه الحسن والحسين في طفولتهما ليركبا ويستمتعا دون تزمت ولا تحرج. وقد دخل عليه أحد الصحابة ورأى هذا المشهد فقال: نعم المركب ركبتما. فقال عليه الصلاة والسلام: ونعم الفارسان هما. أخرجه الحاكم".

وقد تناول د. القرضاوى فى رسالته ألوانا من الترويح والتسلية منها الكاريكاتير والنكت والقفشات والغناء والحواديت والفوازير والرياضة بكل أنواعها والشطرنج والسبيجة والدومينو والترد والملاكمة والمصارعة وشد الحبل وخفة اليد وألعاب السيرك البهلوانية وترقيص الخيل والدببة وترويض الأسود والنمور وصراع الديكة والرقص والقمار... ومنهجه فى هذا تناول يقوم على تتبع الروايات المتصلة بالترويح والتسلية فى كتب التفسير والحديث والتراث الإسلامى بعامة محللا إياها، مقلبا لها على جميع وجوهها، مناقشا الآراء المختلفة التى قيلت فيها، رابطا بينها وبين روح الإسلام العامة بحيث لا يقول مجرمة شىء من هذه الألعاب والتسالى إلا إذا

وجد أبواب السماح كلها مغلقة بالضربة والمفتاح، وإلا فهو يختار التيسير ويبغض الإعنات على عباد الله، على عكس منهج المنتطحين، الذين يأخذون على عاتقهم تكرهه الناس في كل شيء وتسويد صفحة الدنيا في عيونهم، فتكون النتيجة بغض الناس للدين نفسه، في حين يظن المنتطحون أنهم يحسنون صنعا، وأنهم قائمون على ثغور الدين يسدونها. والواقع أنهم يسدونها فعلا، ولكن في وجوه العباد المساكين الذين يتسّمون ثقبًا يمكن أن تصلهم منه نسمة هواء تخفف عنهم هجير الواقع الكئيب وتلطفه فلا يجدون إلا ريح السّموم.

وإلى القارئ مثلا على طريقة د. القرضاوى فى هذه الرسالة، إذ تناول ما ينادى به بعض الناس من أن المسلم ينبغي أن يكون جادا بل ملازما للحزن، فقال: "لما لا يخفى أنه كان فى الصحابة رجال تتسم حياتهم بالجد والصرامة كما رأينا فى موقف سيدنا أبى بكر حين أنكر الغناء فى بيت عائشة رغم أن اليوم يوم عيد، وقال قوله الشهيرة: أمزور الشيطان فى بيت رسول الله؟ متفق عليه، وكما رأينا فى موقف سيدنا عمر حتى أخذ الحصباء بيده ورمى بها الحبشة وهم يلعبون بجرابهم حتى زجره النبي صلى الله عليه وسلم، وقال: دعهم يا عمر. ولا يزال الناس متفاوتين جد التفاوت فى مثل هذه المواقف، والإسلام يسعهم جميعا. وأفضل المواقف بلا نزاع هو موقف النبي صلى الله عليه وسلم، الذى وسع هذه الألوان من اللهب برغم ما يحمل فى صدره من هموم الدعوة والأمة.

ولا ريب أن هناك من الحكماء والأدباء والشعراء من ذم المزاح وحذر من سوء عاقبته، ونظر إلى جانب الخطر والضرر فيه، وأغفل الجوانب الأخرى. قال بعضهم: المزاح مجلبة للبغضاء، مثلبة للبهاء، مقطعة للإخاء. وقيل: إذا كان المزاح أول الكلام كان آخره الشتم والكلام. وسئل الحجاج بن القرية عن المزاح فقال: أوله فرح، وآخره ترح، وهو تقاض السفهاء مثل تقاض الشعراء، والمزاح فحل لا ينتج إلا الشر. وقال مسعر بن كدام:

أما المزاح والمرء فدعهما خلقان لا أرضاهما لصديق

وقيل: لا تمانح صغيراً فيجتري عليك، ولا كبيراً فيحقد عليك! ونحوه قول

الشاعر:

فإياك إياك المزاح فإنه يجري عليك الطفل والندس النذلا

وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: لا يكون المزاح إلا من سخف أو بطر. وقيل: المزاح يبدي المهانة، ويُذهب المهابة. والغالب فيه واطر، والمغلوب ناطر. وقيل: احذر فلآت المزاح، فسقطلة الاسترسال لا تقال. ولكن ما جاء عن الرسول صل الله عليه وسلم وأصحابه أحق أن يُتبع، وهو يمثل التوازن والاعتدال. وقد قال لحنظلة حين فزع من تغير حاله في بيته عن حاله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، واتهم نفسه بالنفاق: "يا حنظلة، لو دمت على الحال التي تكونون عليها عندي لصافحتكم الملائكة في الطرقات، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة". وهذه هي الفطرة، وهذا هو العدل. روى ابن أبي شيبه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متحزقين ولا متساوتين. كانوا يتناشدون الأشعار، ويذكرون أمر جاهليتهم، فإذا أريد أحدهم على شيء من أمر دينه دارت حماليق عينيه كأنه مجنون. و"التحزُّق"، كما يقول الإمام الخطابي، التجمع وشدة التقبض. وفي "النهاية" لابن الأثير: متحزقين: أي متقبضين ومجتمعين. وسئل ابن سيرين عن الصحابة: هل كانوا يمانحون؟ فقال: ما كانوا إلا كالناس. كان ابن عمر يمزح وينشد الشعر. رواه أبو نعيم في "الحلية". وابن عمر هو من هو، في ورعه وجده وتشدده.

وبهذا يكون موقف أولئك نفر من المتدينين أو المتحمسين للدين، وعبوسهم وتجهمهم الذي ذكره الأخ السائل، لا يمثل حقيقة الدين في شيء، ولا يتفق مع هدي الرسول الكريم وأصحابه. إنما يرجع إلى سوء فهمهم للإسلام أو لطبيعتهم الشخصية أو لظروف نشأتهم وتربيتهم. وعلى كل حال لا يجمل مسلم أن الإسلام لا يؤخذ من سلوك فرد أو مجموعة من الناس يختطون ويصيبون، فالإسلام حجة عليهم، وليسوا هم حجة على الإسلام. إنما يؤخذ الإسلام من القرآن والسنة الثابتة. وأما النصوص

الدينية التي ذكرها السائل، والتي فهم منها من فهم أن الإسلام يدعو إلى الحزن والاكئاب والتجهم، فأود أن ألقى بعض الضوء عليها حتى لا نسيء فنهتها، ونخرجها عن الإطار الذي أريد بها. فقوله تعالى على لسان قوم قارون له ناصحين: "لا تفرحوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ" (القصاص / ٧٦) لا يفهم منه ذم الفرح بإطلاق، فقد قال تعالى: "قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ" (يونس / ٥٨). وقال صلى الله عليه وسلم: "للصائم فرحتان يفرحهما: إذا أفطر فرح بفطره، وإذا لقي ربه فرح بصومه" متفق عليه. بل الفرح المراد هنا، كما يدل عليه السياق، هو فرح الأشر والبطر والغرور والافتخار الذي يُنسي صاحبه فضل الله عليه، وينسب كل فضل إلى نفسه، كما قال قارون عن ماله: "إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي" (القصاص / ٧٨)، فهو فرح بغير الحق كذلك الذي ذم به القرآن المشركين حين قال لهم بعد دخولهم النار: "ذَلِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنَّمَا كُنتُمْ تَمُرُّونَ" (غافر / ٧٥). وهو أشبه بفرح الذين سألم النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، وخرجوا من عنده فرحين بما صنعوا من الكتمان والكذب، ولم يكفوا بذلك، بل طلبوا الحمد على أنهم سُئِلُوا فأجابوا بالحقيقة. وفيهم نزل قوله تعالى: "لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَقَارَةِ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (آل عمران / ١٨٨). ومثل ذلك فرح الذين غرهم علمهم المادي، فوقفوا عنده، ورفضوا ما جاء به الوحي. وفيهم جاء قول الله تعالى: "فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" (غافر / ٨٣).

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تكثر من الضحك، فإن كثرة الضحك تميت القلب" فالحديث واضح الدلالة على أن المنهي عنه ليس مجرد الضحك بل كثرته. وكل شيء خرج عن حده انقلب إلى ضده. وأما وصفه صلى الله عليه وسلم بأنه "متواصل الأحزان" فالحديث ضعيف، والضعيف لا تقوم به حجة. ويعارضه الحديث الصحيح الذي رواه البخاري أنه كان صلى الله عليه وسلم يستعيز

بالله من الهم والحزن. على أن ذلك الحديث لو صح لأمكن تأويله أنه كان يُمسي ويصبح وهو مشغول بعموم دعوته وهموم أمته، وما أكثرها، بالإضافة إلى هم الآخرة وأهوالها. ولكنه مع هذا لم يضق قلبه الكبير عن المزاج والمداعبة، وإعطاء الفطرة حقها، والناس حقوقهم، وهذه هي الإنسانية الكاملة، والأسوة المثلى.

وقد ذهب بعض المتصوفة وأرباب السلوك إلى أن "الحزن" منزلة تُطلب لأهل الطريق. وقال أبو عثمان الحيري: الحزن بكل وجه فضيلة، وزيادة للمؤمن ما لم يكن يسبب معصية لأنه إن لم يوجب تخصيصا، فإنه يوجب تمحيصا! وخالفه أرباب السلوك عامة، واعتبروا "الحزن" محنة وبلاء من الله ينزل بالإنسان بمنزلة المرض والهم والغم. وأما أنه من منازل الطريق فلا. وقد عرض لذلك شيخ الإسلام الهروي في رسالته الشهيرة: "منازل السائرين إلى مقامات: إياك نعبد وإياك نستعين"، التي شرحها ابن القيم شرحا موسعا بكتابه: "مدارج السالكين"، فقال رحمه الله: ومن منازل "إياك نعبد وإياك نستعين" منزلة الحزن. وعلق عليه الإمام ابن القيم بقوله: وليست من المنازل المطلوبة ولا المأمور بنزولها، وإن كان لا بد للسالك من نزولها. ولم يأت الحزن في القرآن إلا منهيًا عنه أو منفيًا. فالمنهي عنه: كقوله تعالى: "وَلَا تَهْتُوا وَلَا تَحْزَنُوا" (آل عمران/ ١٣٩)، وقوله: "وَلَا تَحْزَنُوا عَلَيْهِمْ" (النحل/ ١٢٧) في غير موضع، وقوله: "لَا تَحْزَنُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا" (التوبة/ ٤٠). والمنفي عنه: كقوله: "فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (البقرة/ ٣٨). وسر ذلك أن "الحزن" موقف غير مستير (أي لا يساعد على السير في الطريق)، ولا مصلحة فيه للقلب. وأحب شيء إلى الشيطان أن يحزن العبد ليقطعه عن سيره، ويوقفه عن سلوكه. قال الله تعالى: "إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ الَّذِينَ آمَنُوا" (المجادلة/ ١٠). ونهى النبي صلى الله عليه وسلم الثلاثة "أن يتناجى اثنان منهم دون الثالث، لأن ذلك يحزنه" متفق عليه. فالحزن ليس بمطلوب، ولا مقصود، ولا فيه فائدة، وقد استعاذ منه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن"، فهو قرين الهم. والفرق بينهما أن المكروه الذي يرد علي القلب إن كان لما يستقبل أورثه الهم، وإن كان لما مضى أورثه الحزن، وكلاهما مضعف

للقلب عن السير، مفرّ للعزم. ولكن نزول منزلته ضروري بحسب الواقع. ولهذا يقول أهل الجنة إذا دخلوها: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ" (فاطر/ ٢٤). فهذا يدل على أنهم كان يصيبهم في الدنيا الحزن كما يصيبهم سائر المصائب التي تجري عليهم بغير اختيارهم. وأما قوله تعالى: "وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ" (التوبة/ ٩٢) فلم يُمدحوا على نفس الحزن، وإنما مُدحوا على ما دل عليه الحزن من قوة إيمانهم حيث تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعجزهم عن النفقة. ففيه تعرض بالناقضين الذين لم يحزنوا على تخلفهم، بل غبطوا نفوسهم به. وأما قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: "ما يصيب المؤمن من هم ولا نصب ولا حزن إلا كثر الله به خطاياها" (متفق عليه) فهذا يدل على أنه مصيبة من الله يصيب بها العبد يكفر بها من سيئاته، ولا يدل على أنه مقام ينبغي طلبه واستيطانه. وأما حديث هند بن أبي هالة في صفة النبي صلى الله عليه وسلم أنه "كان متواصل الأحزان" فحديث لا يثبت، وفي إسناده من لا يُعْرَف. وكيف يكون متواصل الأحزان، وقد صانه الله عن الحزن على الدنيا وأسبابها، ونهاه عن الحزن على الكفار، وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ فمن أين يأتيه الحزن؟ بل كان دائم البشر، ضحك السر صلوات الله وسلامه عليه. وأما الخبر المروي: "إن الله يحب كل قلب حزين" فلا يُعْرَفُ إسناده ولا من رواه، ولا تُعْلَمُ صحته. وعلى تقدير صحته فالحزن مصيبة من المصائب التي يتلى الله به عبده. فإذا ابتلي به العبد فصبر عليه أحب صبره على بلائه. وأما الأثر الآخر: "إذا أحب الله عبدا نصب في قلبه نائحة، وإذا أبغض عبدا جعل في قلبه مزمارا" فآثر إسرائيلي. قيل: إنه في التوراة، وله معنى صحيح. فإن المؤمن حزين على ذنوبه، والفاجر لاهٍ لاجب، مترنم فرح. وأما قوله تعالى عن نبيه إسرائيل (يعقوب): "وَأَبْيَضْتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَهَيْئَةِ" (يوسف/ ٨٤) فهو إخبار عنه حالة مصابه بفقد ولده وحبيبه، وأنه ابتلاه بذلك كما ابتلاه بالتفريق بينه وبينه. ومن هنا نقول إن الضحك والمرح والمزاح أمر مشروع في الإسلام

كما دلت على ذلك النصوص القولية والمواقف العملية للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم. وما ذلك إلا الحاجة الفطرية الإنسانية إلى شيء من الترويح يخفف عنها لأواء الحياة وقسوتها وتشعب همومها وأعبائها. وفي هذا قال الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "روّحوا عن القلوب، وابتغوا لها طرائف الحكمة، فإنها تمل كما تمل الأبدان" (رواه الخطيب البغدادي). كما أن هذا الضرب من اللهو والترفيه يقوم بمهمة التنشيط للنفس حتى تستطيع مواصلة السير والمضي في طريق العمل الطويل كما يريح الإنسان دابته في السفر حتى لا تنقطع به. وفي هذا يقول أبو الدرداء رضي الله عنه: "إني لأستجم نفسي بالشيء من الباطل ليكون أقوى لها على الحق" (سير أعلام النبلاء). ويقصد بالباطل ما لا يقصد للمنفعة، ولكن يتلّهى به.

فمشروعية الضحك والمرح والمزاح لا شك فيها في الأصل، ولكنها مقيدة بقيود وشروط لا بد أن تراعى: أولها ألا يكون الكذب والاختلاق أداة الإضحاك للناس، كما يفعل بعض الناس في أول أبريل فيما يسمونه: "كذبة أبريل". ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك القوم! ويل له! ويل له!" (رواه الإمام أحمد). وقد كان صلى الله عليه وسلم يمزح ولا يقول إلا حقا" (أخرجه الإمام أحمد). ثانيا ألا يشتمل على تحقير لإسان آخر أو استهزاء به وسخرية منه إلا إذا أذن بذلك ورضي. قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بس الاسم الفسوق بعد الإيمان" (الحجرات/ ١١). وجاء في الحديث الصحيح: "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم" (رواه الإمام مسلم). وذكرت عائشة أمام النبي صلى الله عليه وسلم إحدى ضرائرها فوصفتها بالقصر تعييبها به، فقال: "يا عائشة، لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته". قالت: وحكيت له إنسانا، أي قلده في حركته أو صوته أو نحو ذلك، فقال: "ما أحب أني حكيت إنسانا وأن لي كذا وكذا" (رواه الإمام أحمد). ثالثا ألا يترتب عليه تفرغ وترويع

لمسلم . فقد روى أبو داود عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يسرون مع النبي صلى الله عليه وسلم، فقام رجل منهم، فانطلق بعضهم إلى حبل معه فأخذه، ففزع! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً" (رواه الإمام أحمد) . وعن النعمان بن بشير قال: كما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسير، ففحق رجل على راحته، أي نعس، فأخذ رجل سهماً من كاتته، فاتبه الرجل ففزع، فقال رسول الله: "لا يحل لرجل أن يروع مسلماً" (رواه الإمام الطبراني) . والسياق يدل على أن الذي فعل ذلك كان يمازحه . وقد جاء في الحديث الآخر: "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لاعبا ولا جادا" (رواه الإمام أحمد) . رابعا ألا يهزل في موضع الجد، ولا يضحك في مجال يستوجب البكاء . فلكل شيء أوانه، ولكل أمر مكانه، ولكل مقام مقال . والحكمة وضع الشيء في موضعه المناسب . ومن مباح الشعراء:

إذا جدَّ عند الجدِّ أرضاك جدُّه وذو باطل إن شئت أهلك باطله!

والباطل هنا يقصد به اللهو والمرح . وقال آخر:

أمازل حيث الهزل يحسن بالقي وإنسى إذا جد الرجال لذو جد!

وقد قال أبو الطيب:

ووضَّعُ النَّدَى في موضع السيف بالعلا مُضِرُّ كَوْضِعِ السيفِ في موضع الندى

وفي الحديث: "ثلاثٌ جدُّهن جدٌّ، وهزلن جد: النكاح والطلاق والعاق" (أخرجه ابن ماجه) . وقد عاب الله تعالى على المشركين أنهم كانوا يضحكون عند سماع القرآن، وكان أولى بهم أن يبكوا، فقال تعالى: "أفمن هذا الحديث تعجبون * وتضحكون ولا تبكون * وأنتم سامدون" (النجم/ ٥٩ - ٦١) . كما أنكروا عليهم ضحكهم من المؤمنين استهانة بهم، وسخرية منهم، كما قال تعالى: "إن الذين أجروا كانوا من الذين آمنوا يضحكون * وإذا مروا بهم يتغامزون * وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فكهين" (المطففين/ ٢٩ - ٣١) . وعاب علي المناقنين فرحهم وضحكهم

لتخلفهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، واقترعاهم الأعداء الكاذبة للتعود مع الخوارج، فقال تعالى: "فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ * فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" (التوبة/ ٨١ - ٨٢). خامسا أن يكون ذلك بقدر معقول، وفي حدود الاعتدال والتوازن الذي تقبله الفطرة السليمة، ويرضاه العقل الرشيد، ويلتزم المجتمع الإيجابي العامل، ولا يطغى على الحقوق المفروضة لله وللناس. والإسلام يكره الغلو والإسراف في كل شيء ولو في العبادة، فكيف باللهو والمرح؟ ولهذا كان التوجيه النبوي: "ولا تكثر من الضحك، فإن كثرة الضحك تميمت القلب". فالمنهي عنه هو الإكثار والمبالغة. وقد ورد عن علي رضي الله عنه قوله: "أعط الكلام من المرح بمقدار ما تعطي الطعام من الملح". وهو قول حكيم يدل على عدم الاستغناء عن المرح، كما يدل على ضرر الإفراط فيه.

والمبالغة هي التي يُخشى من ورائها الإلطاء عن الأعباء أو تجرئ السفهاء أو إغضاب الأصدقاء. ولعل هذا هو المراد من حديث "لا تمار أخاك ولا تمازحه" (رواه الإمام الترمذي)، وإن كان في الحديث ضعف. فالمبالغة في المزاح كالممارسة لكلاهما تؤدي إلى إعتار الصدور. وقال سعيد بن العاص لابنه: "اقتصد في مزاحك: فالإفراط فيه يذهب البهاء ويجرئ عليك السفهاء. وتركه يقبض المؤانسين، ويوحش المخالطين" (فيض القدير). وخير الأمور هو الوسط دائما، وهو نهج الإسلام، وخصيسته الكبرى، ومناط فضل أمته على غيرها. وهو الصراط المستقيم الذي ندعو الله أن يهدينا إليه، ويثبتنا عليه في الأقوال والآراء والأعمال والمواقف. اللهم آمين.

وبعد، فإنني أرى أنه ينبغي أن تخرج كتب الفقه الإسلامي من الآن فصاعدا عن الدائرة الضيقة التي حبست نفسها قرونا طوالا فيها بحيث تضيف إلى موضوعاتها موضوعات أخرى لا تقتصر على الطهارة والعبادات والمعاملات

والحروب، موضوعات مثل النظافة والتجميل والتزيين والذوق وإمالة الأذى عن الطريق والعلم والتفكير والإبداع والتقوى. وبهذا يعالج الفقه الإسلامى أموراً معنوية وقيمية، ولا يقتصر على الأمور الشكلية المباشرة. فمثلاً يتناول الفقه التقليدى، ضمن ما يتناول، موضوع الطهارة من بول وبراز ومية وما إلى ذلك، لكنه للأسف لا يهتم بمسألة النظافة، مع أهميتها الشديدة فى الحضارة وفى الإسلام على وجه الخصوص من دون الأديان جميعاً، ولا بغرس الأشجار وتجميل البيوت والشوارع والأبنية العامة، ولا بالتعامل مع الحدائق أو الأنهار والترع والجداول، ولا بترشيد الإنفاق والبعد عن الإسراف، ولا بمراقبة الحكام وكيفية انتخابهم وخلقهم، ولا بتكوين الجماعات والأحزاب والتعاقبات والقيام بالتظاهرات، ولا بمهنة الحمامة والتعامل مع المحاكم... إلخ.

ومن هنا بدا كثير من المسلمين وكأنهم لا يعرفون للحضارة ولا للنظافة ولا للإيمان ولا للذوق ولا لتقدير الجمال ولا للثقافة وشؤون الفكر والعلم أى معنى، وهو ما يعطى انطباعاً قوياً بأنهم لا يهتمون إلا بإشباع غرائزهم المباشرة كأى كائن حتى لا علاقة له بالإنسانية. كما أرجو من الله سبحانه وتعالى أن يتخفف المتدينون من المغالاة الزائدة عن الحد بمراعاة الشكليات والتفصيلات المرهقة التى من شأنها أن تشل العقل وتطوقه بأطواق من حديد، فترى المسلم مشغولاً طوال الوقت بالبحث عن الموانع وإثبات حرمة هذا الشيء أو ذاك حتى ضيق بعض المتشددىن الحياة على خلق الله بالاجتهاد فى توسيع دائرة الحرام غير دارين أن الأصل فى الأشياء الإباحة، وغير مهتمين فى نفس الوقت بتأدية الواجبات وعمل التحسينات. وكان من ثمرة هذا الاشتغال المرهق بالشكليات والتفصيلات أن وصلنا إلى الحد الذى صارت فيه الغالبية الساحقة من المسلمين لا تقرأ ولا تعرف للكتاب والثقافة أية قيمة مع أن الإنسان لا يكون إنساناً دون ترقية عقله، إذ هو الحد الفاصل بينه وبين الحيوانات العجماء، وصار كثير منا يتباهى بأنه يكبر محنه، بمعنى أنه لا يشغل نفسه بشيء لأن محنه أثنى من أن يشغل بشيء. وفاته أن هذا أكبر دليل على أن ذلك المخ وصاحبه

ليست لهما أية قيمة على الإطلاق في مضمار الحضارة، وأن مكانهما اللائق بهما هو صندوق القمامة.

لقد انبتت حبال الصبر، ولم يعد مقبولاً أن يظل المسلمون في ذيل الحضارة، بل فيما وراء الذيل إن كان للذيل وراء، حاصرين أنفسهم في الجمعية والتطاحن في التقاهات، وهم يظنون أنهم يحسنون صنعا، على حين يطير أعداؤهم في الفضاء الشاهق ويلقون عليهم من فوق بالقنابل النووية يريدون محوهم، ونحن نضحك في بلاهة ولا ندرى شيئاً عن المصير الأسود التي ينتظرنا. أفيقوا أيها المسلمون، وكونوا على مستوى دينكم، وكفانا جمعية واشتغالا بالصغائر، وأقبلوا على المهام الكبيرة التي تليق بأبناء محمد عليه الصلاة والسلام، وإلا فلا يحق لكم التماخر باتسابكم إليه، إذ لا ينبغي أن ينتسب إليه صلى الله عليه وسلم إلا كل متحضر راق كريم. أما الذين تفيض شوارعهم بالقمامة والناتة والتشوه والقبج والضجيج والفوضى فليس لهم مكان مستحق في الإسلام، وكفاهم كذبا على أنفسهم وعلى الآخرين.

نبذة عن المؤلف

- إبراهيم عوض
- من مواليد قرية كرامة الغابة- غربية فى ٦ / ١ / ١٩٤٨م
- تخرج من آداب القاهرة عام ١٩٧٠م
- حصل على الدكتورية من جامعة أوكسفورد عام ١٩٨٢م
- أستاذ النقد الأدبى بجامعة عين شمس
- البريد الضوئى: (ibrahim_awad9@yahoo.com)
- المؤلفات:

- معركة الشعر الجاهلي بين الرافعى وطه حسين
- المتنبى- دراسة جديدة لحياته وشخصيته
- لغة المتنبى- دراسة تحليلية
- المتنبى بإزاء القرن الإسماعيلي فى تاريخ الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)
- المستشرقون والقرآن
- ماذا بعد إعلان سلمان رشدي توبته؟ دراسة فنية وموضوعية للآيات الشيطانية
- الترجمة من الإنجليزية- منهج جديد
- عنترة بن شداد- قضايا إنسانية وفنية
- النابعة الجعدي وشعره
- من ذخائر المكتبة العربية
- السجع فى القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
- جمال الدين الأفغانى- مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)
- فصول من النقد القصصى
- سورة طه- دراسة لغوية وأسلوبية مقارنة
- أصول الشعر العربى (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)

افتراءات الكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرین على الإسلام والمسلمين - دراسة
تقدية لرواية "العار"

مصدر القرآن- دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي
نقد القصة في مصر من بداياته حتى ١٩٨٠م

د. محمد حسين هيكل أدبيا وناقدا ومفكرا إسلاميا

ثورة الإسلام- أستاذ جامعي يزعم أن محمدا لم يكن إلا تاجرا (ترجمة وتفنيد)
مع الجاحظ في رسالة "الرد على النصارى"

كاتب من جيل العمالة: محمد لطفي جمعة- قراءة في فكره الإسلامي

إبطال القنبلة النووية الملقاة على السيرة النبوية- خطاب مفتوح إلى الدكتور محمود على

مراد في الدفاع عن سيرة ابن إسحاق

سورة يوسف- دراسة أسلوبية فنية مقارنة

سورة المائدة- دراسة أسلوبية فقهية مقارنة

المرايا المشوهة- دراسة حول الشعر العربي في ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة

القصاص محمود طاهر لاشين- حياته وفنه

في الشعر الجاهلي- تحليل وتذوق

في الشعر الإسلامي والأموي- تحليل وتذوق

في الشعر العباسي- تحليل وتذوق

في الشعر العربي الحديث- تحليل وتذوق

موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم

أدباء سعوديون

شعر عبد الله الفيصل- دراسة فنية تحليلية

دراسات في المسرح

دراسات دينية مترجمة عن الإنجليزية

د. محمد مندور بين أوهام الادعاء العرضة وحقائق الواقع الصلبة

دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية- أضاليل وأباطيل

شعراء عباسيون

من الطبري إلى سيد قطب- دراسات في مناهج التفسير ومذاهبه

القرآن والحديث- مقارنة أسلوبية

اليسار الإسلامي وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة

محمد لطفي جمعة وجيمس جويس

"وليمة لأعشاب البحر" بين قيم الإسلام وحرية الإبداع- قراءة نقدية

لكن محمدا لا بواكي له- الرسول يهان في مصر ونحن نائمون

مناهج النقد العربي الحديث

دفاع عن النحو والفصحى- الدعوة إلى العامية تظل برأسها من جديد

عصمة القرآن الكريم وجهالات المبشرين

الفرقان الحق: فضيحة العصر

لتحيا اللغة العربية يعيش سيبويه

التذوق الأدبي

الروض البهيج في دراسة "لامية الخليج"

المهزلة الأركونية في المسألة القرآنية

سهل بن هارون وقصة النمر والثعلب- فصول مترجمة ومؤلفة

"تاريخ الأدب العربي" للدكتور خورشيد أحمد فارق: عرض وتحليل ومناقشة (مع

النص الإنجليزي)

الأسلوب هو الرجل- شخصية زكي مبارك من خلال أسلوبه

فنون الأدب في لغة العرب

الإسلام في خمس موسوعات إنجليزية (نصوص ودراسات)

في الأدب المقارن- مباحث واجتهادات

مختارات إنجليزية استشراقية عن الإسلام

نظرة على فن الكتابة عند العرب في القرن الثالث الهجري (مترجم عن الفرنسية)
 فصول في ثقافة العرب قبل الإسلام
 بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠٦- ماذا يقولون عن الإسلام؟ (نصوص وردود)
 دراسات في النثر العربي الحديث
 "مدخل إلى الأدب العربي" لهاملتون جب- قراءة نقدية (مع النص الإنجليزي)
 مسير التفسير- الضوابط والمناهج والاتجاهات
 "الأدب العربي- نظرة عامة" لبير كاكيا: عرض ومناقشة (مع النص الإنجليزي)
 بشار بن بُرد- الشخصية والفن
 الحضارة الإسلامية- نصوص من القرآن والحديث ولحات من التاريخ
 في التصوف وأدب المتصوفة
 النساء في الإسلام- نسخ التفسير البطريركي للقرآن (النص الإنجليزي مع دراسة
 موازية)
 الإسلام الديمقراطي المدني- الشركاء والموارد والإستراتيجيات (ترجمة تقرير مؤسسة
 راند الأمريكية لعام ٢٠٠٣م عن الإسلام والمسلمين في أرجاء العالم)
 محاضرات في الأدب المقارن
 من قضايا الدراسة الأدبية المقارنة
 ست روايات مصرية مثيرة للجدل
 هوامش على "تاريخ العرب" لفيليب حتي
 أفكار مارقة: قراءة في كتابات بعض العلمانيين العرب
 موسم الهجوم على الإسلام والمسلمين- مع "قسمة الغرماء" ليوسف القعيد و"تيس
 عزازيل في مكة" ليوتا
 "القرآن والمرأة" لأمينة ودود- النص الإنجليزي مع ست دراسات عن النسوية
 الإسلامية
 عبد الحلیم محمود- صوفي من زماننا

د . ثروت عكاشة- إطلالة على عالمه الفكري

ثروت عكاشة بين العلم والفن.

إسلام د . جيفرى لانج: الدعايات والدلالات- قراءة في كتابه: "النضال من أجل الاستسلام"

دراسات في اللغة والأدب والدين

علاوة على الدراسات والكتب المنشورة في المواقع المشبكية المختلفة.

الفهرست

٥	هذه الدراسات
٦	مسرحية "أوزيريس" لعلی أحمد باكثير
٣٣	نظریة طه حسين فی الشعر الجاهلی سرقة أم ملكية صحيحة؟
٥٣	أدونيس والإسهال اللغظي - جولة فی كتابه: "مقدمة للشعر العربي" فی بحث متهافت لإبراهيم أنيس: القرآن لم يعرف الإعراب إلا بعد
١٠١	قرن من وفاة الرسول
١٢٩	دعوى زندقة ابن المقفع
١٩٤	هل كان أبو الفرج الأصفهاني شيعيا؟
٢٣٦	قراءة فی رواية "البلاد وأشلاء العباد" لأحمد ماضي
٢٦٧	وراء الأفق المرید بصيص من أمل: قضية فلسطين فی شعر حسين نجم
٢٩٧	نظرة فی ترجمة سورة "مريم" إلى الفرنسية لسامی أبو ساحلية
٣١٩	فی فقه اللهو والترويح
٣٥٣	نبذة عن المؤلف



رقم الإيداع بدار الكتب

٢٠١٣ / ٢٠٦٠٢

الترقيم الدولي

978 - 977 - 90 - 1060 - 1