

الشعر الجاهلي واللهجات

على أن صاحب الكتاب لم يكن في موقفه إزاء الشعر العدناني أدنى إلى الرشد منه في موقفه إزاء الشعر القحطاني ، ولم يكن فيما كتب عن « الشعر الجاهلي واللهجات » أكثر أمانة في النقل ولا أحسن طريقة في النظر منه فيما كتب عن « الأدب الجاهلي واللغة »

تنقل الشعر في قبائل عدنان

وقد افتتح كلامه عن الشعر واللهجات بذكر ما ذكره علماء الشعر ورواته قديما من تنقل الشعر في قبائل عدنان : ربيعة وقيس وتميم . ولكنه لم يذكر ذلك الا ليتسم منه بحجة انه لا يدري ما قيس ولا ماربعة ولا ماعيم دراية علمية صحيحة . وهذا من أغرب أنواع الاحتجاج للرفض ، ولو كان احتجاجا للقبول ما نقص ذلك من غرابته شيئا . ذلك لأنه لاصلة بين ماهية تلك القبائل وأصولها وبين ما كان يجري في تلك القبائل من فعل أو قول . فماهية تلك القبائل وتحقيق أصولها فرع من علم أصول الشعوب (Ethnology) ، أما أفعال تلك القبائل وأقوالها فجزء من التاريخ والأدب ليس متوقفا فهمة ولا تحقيقه على علم أصول الشعوب . وإذا كان الاستناد لا يفهم ماربعة وما قيس وما تميم فانه يفهم - كما نرجو - ان قد كانت في العرب قبائل تتسمى بهذه الاسماء كما تتسمى الأسر في مصر وفي غيرها بأسمائها المختلفة . وأن تلك القبائل التي صارت تلك الاسماء علما عليها كانت مكونة من أفراد تصدر عنهم الأقوال والأفعال مجتمعين أو مفترقين ، وأن بعض تلك الأفعال والأقوال كان يذيع

ويعرف منسوباً إلى القبيلة التي حدث فيها أو إلى الفرد الذي حدث منه ، وأن ذبوع ذلك وعرفانه لم يكن متوقفاً على معرفة منشأ اسم الشاعر أو القبيلة إلا كما تتوقف نسبة بعض أفعال صاحب الكتاب إليه على فلسفة اسمه . فليس القول بتنقل الشعر في ربيعة وقيس وتميم هو الذي يثير الابهت ، ولكن أولى بانارة الابهت انكار ذلك القول لجهل معنى تلك الاسماء ، وأولى منه بالابهت الاستدلال على بطلان ذلك القول بجهل منشأ تلك القبائل

على أن العلماء حين قالوا من قديم بتنقل الشعر في تلك القبائل لم يقولوه على أنه فرض أو حدس ولكن على أنه ملاحظة تاريخية لاحظوها ومشاهدة شاهدوها . ثم هم لم يتركوا أحداً في شك من معنائهم بل قد وضعوه في تحديد وتفصيل . وليس لصاحب الكتاب عذر في جهله ما يريدون لأن ما يريدونه مذکور في الكتاب الذي يُكثر الرجوع إليه ، والذي استمد منه أكثر أمثله في كتابه ، نريد كتاب طبقات الشعراء لابن سلام . فقد ذكر ابن سلام ذلك التنقل وذكر المراد به أو قل ذكر معه الدليل على صدقه اذ قال : ^(١)

« وكان شعراء الجاهلية في ربيعة أولهم المهمل والمرقشان وسعد بن مالك وطرفة بن العبد وعمر بن قيس والحارث بن حلزة والمتلمس والاعشى والمسيب ابن علس . ثم تحول في قيس فمنهم النابغة الذبياني ، وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن غطفان وابنه كعباً ، ولبيد والنابغة الجعدي والحطيئة والشماخ ومزرد وخدش بن زهير . ثم آل ذلك إلى تميم فلم ينزل فيهم إلى اليوم . كان امرؤ القيس بن حجر بعد مهمل ومهمل خاله وطرفة وعبيد وعمر بن قيس في عصر واحد » . وهذا كلام واضح لا يحتاج في فهمه وتبين حقيقته إلى معرفة

نسب ربيعة وقيس وتميم معرفة علمية صحيحة كما خيل الى صاحب الكتاب
أو كما يريد أن يخيل الى الناس

الانساب وقيمتها في الادب

وقد رأى صاحب الكتاب بعد إذ ابتسم ابتسامته تلك أن ينكر أنساب
العرب وقيمتها أو يشك فيها كما يقول على أقل تقدير . وسواء أكان له هذا
أم لم يكن ، وسواء أكانت القبائل تعنى حقاً بأنسابها كما هو اجماع العلماء من
قدماء ومحدثين أم لم تكن تعنى بها ، فإن الحكم على تلك الانساب ليس الى
صاحب الكتاب لانه ليس من شأن تاريخ الادب . ومهما يكن من رأيه فيها
وشكه في قيمتها فإنه مضطر الى هذه الانساب يعرفها وتاريخها كما كان العرب
يعرفونها إن كان يريد أن يفهم الأدب العربي القديم في الجاهلية و الاسلام ،
وإن كان يريد أن يعين تلاميذه على فهم ذلك الأدب . فقد كان أكثر ذلك
الأدب أو على الأقل أكثر الشعر منه عبارة عن تفاخر وتمادح وتهاج .
والعرب حين كانوا يعير بعضهم بعضاً ويفخر بعضهم على بعض لم يكونوا يفعلون
ذلك حسب اعتقاد صاحب الكتاب في الانساب ولكن حسب ما كانوا
يعتقدون هم فيها ويفهمون منها . ثم هم لم يكونوا في الغالب يتعايرون ويتفاخرون
الابالمعروف المستفيض من أسباب المدح والهجاء والفخر . بل كان لدفع الهجاء
وروقم الفخر والمدح متوقفا الى حد كبير على إقرار الناس لما فيه ، أى على
استفاضته فيهم . وسواء أكانت المادح والمفاخر مستفيضة أم غير مستفيضة ،
وسواء أكان المدح والفخر والهجاء قوى الاثر أم ضعيفه ، فإن الشرط الاول لفهم
كلام الشاعر وتقديره هو الوقوف على مراد الشاعر نفسه لا ما يريد نحن أن نفهم

من كلامه . فصاحب الكتاب مضطر اضطرارا الى معرفة تفصيل رأى أولئك القوم في الانساب وغير الانساب إن كان يريد أن يفقه شعرهم أو يؤرخ أدبهم . ولا نظنه يمارى في هذا وهو الذي يرى ان التعمق في فلسفة المعتزلة ودرس التوحيد وما كان بين أهل السنة والمعتزلة من خلاف ضرورى لفهم خريفة من خريات أبي نواس ، وأن الالماس بالفلسفة الطبيعية وبما وراء الطبيعة وبالفلك وعلم النجوم الخ ضرورى لفهم شعر أبي العلاء . وهو غلوم يقل به أحد قبله ولا نظن أحدا عنده شيء من حسن النظر والاستقلال في رأى يتابعه عليه . لكنه هو لا يراه غلوا ولا اسرافا ، فهو مضطر من باب أولى الى التسليم بوجود معرفة أخبار العرب وأنسابها وأيامها كما كان يعرفها من العرب الشعراء وغير الشعراء . أما اذا هو شغل نفسه بتحقيق تلك الانساب والأيام أو صدّه عنها توهمه انها من الاساطير فقد اشتغل بما ليس من شأنه عما هو من شأنه وسد دون نفسه ودون تلاميذه طريق فقه عصرين كبيرين من عصور الادب العربي هذا عن مسألة النسب وصلتها بأدب العرب . ولولا أن صاحب الكتاب مسها من الناحية التي لاعلاقة لها بتاريخ الأدب العربي ما احتجنا الى تناوّلها بما تناوّلناها به

وفي الحق ان مسألة النسب كما يعرف صاحب الكتاب لاعلاقة لها بموضوع الفصل ، ولعل هذا علة اختصاره القول فيها . ولو انه اختصر القول في غيرها مما هو خارج عن الموضوع كما اختصر القول فيها لكان خيرا له وللقارىء . ولكنه أفاض القول فيما لا يتصل بالشعر الجاهلى واللهجات حتى طغى ذلك على ما كتب فكان أغلبه في غير الموضوع

طريقته في تزييف الشعر الجاهلى عنه طريق اللهجات

ان الجزء الذي في الموضوع في هذا الفصل يدور حول نقطة واحدة :

أن قبائل عدنان كانت غير متحدة اللغة واللهجة قبل الاسلام ، وان الشعر الجاهلي العدناني اذن موضوع لانه ذو لغة واحدة وأوزان مشتركة هي لغة الشعر المقول بعد الاسلام وأوزانه

وقد رأيت في الفصل السابق ان صاحب الكتاب حاول أن يثبت أن الشعر الجاهلي القحطاني موضوع عن طريق اثبات ان اللغة القحطانية واللغة العدنانية لغتان مختلفتان كاللغة العربية واللغة العبرية مثلاً ، وقد رأيت أيضاً أنه لم يفلح . ولكن طريقته هناك على ما تبين فيها من فساد أمثل من طريقته هنا . فقد اعتمد في الاثبات هناك على شيئين اثنين : على قول لأبي عمرو بن العلاء في لغة حمير ، وعلى نقوش ونصوص اكتشفت في الجنوب ذكر خبرها غفلاً من التاريخ والمكان والعهد والمرجع . لكنه لم يعتمد هنا في الاثبات إلا على شيء واحد هو قول حكاة عن الرواة لم يحاول أن يسند به بنقش ولا نص ولا شيء يشبه النقش أو النص . قال « فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغتين المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » ص ٩٦ وما نظن « فيقارب الخ » الا من عنده لا من عند الرواة . وكنا نود على أي حال أن يذكر دليل ذلك الاجماع أو مرجعه فيه فقد يكون في الناس من يشك في قوله هذا أو من يجب أن يستوثق مما أراد الرواة ، فقد نسب صاحب الكتاب هنا اليهم قولاً أراد هو به في الفصل الماضي معنى لا يمكن أن يكون الرواة أرادوه . أراد هو في الفصل الماضي باختلاف لغة قحطان وعدنان ان لغة قحطان غير لغة عدنان كما أن الالمانية غير الانجليزية مثلاً ، والرواة لا يمكن أن يكونوا أرادوا معنى كهذا حين قلوا ان قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة قبل الاسلام ، وإلا كانوا فئة تقول ولا تعقل ما تقول . فكان حتماً على صاحب

الكتاب اذن أن يحدد بالضبط المعنى الذي أرادوه قبل أن ييني عليه ، لا أن يترك القارئ يفهم بقرينة ما قرأ من قبل انهم أرادوا نفس المعنى الذي أراده صاحب الكتاب من قبل . فيكون صاحب الكتاب قد أودع قولهم معناه عن طريق الالتجاء ليتخذ قولهم بعد ذلك دليلاً على معناه

وليس يمكن أن يكون صاحب الكتاب قد أراد مما نسبته الى الرواة من القول باختلاف اللغة نفس ما أراده مما نسبته اليهم من القول باختلاف اللهجة ، وإلا لاستغنى بشأنى التعبيرين عن أولها في المواضع المتعددة التي ذكرهما فيها مقترنين ، ولما أزال التعدد عن اللغات وأبقاه على اللهجات في قوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » من جملة له في ص ٩٧ على أنه مهما يكن الفرق بين مراد الرواة وبين مراد صاحب الكتاب من ذلك القول الذي نسبته اليهم فإنه لم يحاول أن يستدل على صحة قولهم بأكثر من قوله « وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ولا سيما اذا صحت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية وثبت ان العرب كانوا متقاطعين متنازعين وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات » ص ٩٦ . وهذا قول من أي النواحي أتيت به وجدته غريباً ضعيفاً لا حجة ولا مستند فيه . أليس من الغريب ان صاحب الكتاب الذي يشك في كل شيء ويجد صعوبة شديدة في التسليم للقضاء بشيء لم يجد هنا أي عسر في موافقة الرواة على القول الذي نسبته اليهم ؟ أليس غريباً جداً أن ينسك صاحب الكتاب « نظرية » العزلة العربية إنكاراً شديداً في الفصل الذي كتبه عن الحياة الجاهلية ثم يأتي هنا يستأنس بها على صحة ما يقول الرواة ؟ أفينسكرها في فصل ويميل الى إقرارها في فصل ؟ ينسكرها حين يجد في

إنكارها معيناً على اكتشاف حياة جاهلية جديدة ويقرها حين يجد في إقرارها وسيلة إلى اثبات دعواه في الشعر الجاهلي ؟ كذلك هو في موافقته الرواة على ما قالوا . وافقهم هنا كما ترى لأنه يجد في قولهم وسيلة لاثبات دعواه ، فهو يعقل قولهم من أجل ذلك وإن كانت القرائن تشهد بغير ذلك . نريد بالقرائن اتحاد العرب العدنانية في الأصل من غير شك وفي القطر ، ثم نريد بها أيضاً تجاورهم في الدار واختلاطهم بحكم ذلك الجوار في المواسم وفي غير المواسم في الجاهلية بل نفس الحروب التي كانت بينهم وما كانت تستلزمه من تحالف بعضهم على بعض كانت من دواعي إبقاء لغتهم واحدة كما كانت ، إذ وحدة اللغة بينهم هي الأصل ، في قول القدماء على الأقل ، وليس في العلم أو التاريخ الحديث ما ينفيها أو ما يضعفها ، بل قد رأيت في الفصل السابق أن الدلائل التاريخية تظهر القدماء فيما يليه يذهبون . بالرغم إذن من هذه القرائن كلها الشاهدة بضعف ما يقوله الرواة فيما يرويه صاحب الكتاب عنهم يوافقهم صاحب الكتاب ويعقل عنهم ما يروون . أما في الفصل الماضي حين كان من مصلحة دعواه أن ينكر ما ادعاه الرواة من أخذ العدنانيين لغتهم عن القحطانيين فإنه لم يستطع أن يعقل دعواهم تلك . ولمه ؟ لأن لغة إقليم ما من الجنوب في عصر ما من العصور القديمة تخالف إلى حد كبير لغة الشمال فيما تأخر من العصور .

على هذا الأساس الواهي خير صاحب الكتاب الناس بعد ذلك بين اثنتين . بين أن يقولوا باتحاد القبائل في اللغة واللهجة قبل الإسلام وبعده ، وبين أن يقولوا بأن الشعر الجاهلي موضوع بعد الإسلام لأنه لا يختلف عن الشعر الإسلامي في البحر العروضي ولا في قواعد انقافية ولا في الالفاظ . ومن يقرأ هذا القول له يظن أن الأستاذ البحاث قد حلل لهجات القبائل في الجاهلية حقاً وقارن بينها مقارنة علمية حقاً وأثبت عن طريق المقارنة والتحليل أن

الخلاف بينها كان يشمل البحر العروضي وقواعد القافية والالفاظ . هذا هو الطريق العلمي الذي كان عليه ان يسلكه لاثبات مدعاه أو ان يصبر حتى يستطيع أن يسلكه . واذ هو لم يفعل واستشهد بغير مستشهد فلا قيمة في العلم لما ذهب اليه

تناول صاحب الكتاب بعد ذلك مسألة القراءات في القرآن واعترف قبل أن يتناولها بأنه لم يكن لديه وقت لفحصها وهذا يجعل تناوله اياها على الصورة التي تناولها بها أشبه بالتهجم منه بالبحث وإلا فلماذا لم ينتظر حتى يكون لديه الوقت الكافي والمعلومات اللازمة لفحصها وبحثها على الوجه اللائق فيصدر فيها عن علم ويكتب على بصيرة ؟

وكل الذي يتسع له المقام هنا هو أن ننبه الى نقطتين : الاولى ان تعرض صاحب الكتاب في تسع صفحات لمسألة القراءات هل هي من الدين وهل يكفر منكرها تعرض لأمري ليس في الموضوع ، وأن تعرضه لمسألة اختلاف الحركات في بعض الكلمات في بعض الآيات هو تعرض لأمري ليس في الموضوع كذلك لأنه ليس من اختلاف اللغة أو اللهجة . الثانية انه لم يأت في مسألة اختلاف اللهجات من حيث الامالة والمد والقصر وما أشبه ذلك بشيء يزيد على ما عرضنا عليك آنفاً ، ولم ينتبه الى مانبه اليه الاستاذ المرحوم الشيخ الخفيري بك من ان اختلاف اللهجات لا يبدو في الكتابة وإنما يبدو في الكلام . وكان الأقرب لبحثه والأشبه بعمله كاستاذ الآداب العربية في الجامعة أن ينتفع بما ضبطه ودونه السابقون من اللهجات بالنسبة للقرآن فيطبّقها على الشعر في أوزانه المختلفة لينظر أي هذه الأوزان يتغير بتلك اللهجات ، وأي تلك اللهجات يغير من هذه الأوزان ، وما هو مدى ذلك التغير . وأقل ما كان ينتجه مثل هذا التطبيق إذا أجري على وجهه أن

كشفت في الأدب العربي عن بعض الأوزان التي كانت خاصة ببعض قبائل قبل أن توحده المواسم بين اللاهجات في الشعر وقبل أن يحكم وحيدها الاسلام

ويغلب على الظن أن بحثنا بهذا الذي أشرنا اليه يساعد كثيراً على كشف عن أوزان الشعر أيها كان مشتركاً بين القبائل وأيها كان أخص بعض القبائل دون بعض أن كان هناك في الأمر اشتراك واختصاص ، إذ من البعيد أن تكون أوزان الشعر التي حصرها الخليل بن أحمد كلها اقريش . الخليل حين حصر بحور الشعر لابد أن يكون قد استقرى الميسور في عصره من الشعر العربي كله جاهلياً و اسلامياً ، والميسور في عصره كان أكثر كثيراً من الميسور اليوم من الشعر العربي الصريح لأن حوادث الدهر لم تكن عبثت سجلاته عبثها الذي عبثت بعد بالكتب العربية عامة عند سقوط الدولتين لعباسية والاندلسية ، كما أشار الى ذلك الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في بعض كلماته . فلو أن الخليل عثر أثناء استقرائه الشعر على شيء مما يتوهمه صاحب الكتاب إذن لأذاعه إذ لم يكن هناك من باعث يبعثه على كتابته . وأعل كثره بحور الشعر التي حصرها الخليل راجعة الى أن بعضها كان يلائم لهجة بعض القبائل في النطق وبعضها كان يلائم بعضاً آخر . وهي نقطة يمكن تحقيقها من عدة طرق احداها تلك التي أشرنا اليها . والبحث عن هذه النقطة وعن سابقتها ضروري لمن يريد أن يكتب كتابة مجدية عن الشعر الجاهلي واللاهجات . فاذ لم يفعل صاحب الكتاب ذلك فقد كان عليه ان يتذكر على الأقل احتمال أن يكون تعدد الاوزان راجعاً الى تعدد اللاهجات قبل أن يغلو ذلك الغلو الذي أغرق فيه وقبل أن يعجب مما فعل الخليل

نعرض الآن لاعتراض اعترضه صاحب الكتاب على نفسه مؤداه لم

استقامت أوزان الشعر للشعراء بعد الاسلام مع بقاء تعدد اللهجات . نعرض له لانه يكاد يكون الموقف الذي يشبه أن يكون عامياً في الكتاب وان كنا نخشى أن يكون حظ صاحب الكتاب فيه من التوفيق كحظه في سوانه . لم يأت صاحب الكتاب في الاجابة على هذا الاعتراض بأكثر من « أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت الأدب لغة غير لغتها . . . أي ان الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة عامة هي لغة قريش » ص ١٠٨ وهذا إن هو الا تكرار لمعنى قوله « قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » وقوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » ولكن هذا المعنى المعاد ليس يصلح ان يكون جواباً على ذلك الاعتراض إلا اذا ثبت أن أوزان الشعر الاسلامي التي تبلغ ستة عشر بحراً أو تزيد كانت كلها أوزاناً قرشية ، وإلا اذا عُرِف بالفعل بعض الأوزان الأخرى التي كان يتخذها غير القرشيين من الشعراء الجاهليين . وليس شيء من هذا بمعروف ولا قرشية تلك الأوزان الستة عشر بثابتة . بل لقد نقل صاحب الكتاب فيما نقل عن ابن سلام ان قريشا نظرت « فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثر منه في الاسلام » ص ١٢٨ فهل يتأتى ان تكون تلك السكثرة في الأوزان عن هذه القلة في الشعر ؟ أي هل يمكن أن يكون الاسلام قد جاء وقريش مختصة بكل تلك الأوزان على قلة حظها من الشعر في الجاهلية ولغير قريش غير تلك الأوزان مما يناسب كثرة حظها من الشعر ثم يذهب غير القرشي فجأة مع ان الاسلام لم يسد فجأة ولا يبقى من الأوزان الا القرشي ؟

ثم ما الاسلام وما الشعر ؟ ان النبي لم يقل الشعر . والقرآن ليس بشعر . فلماذا يدع أكثر العرب أوزانهم التي ألفوا الى أوزان لم يألفوها لا تتفق مع

لهجاتهم فيما زعم صاحب الكتاب وليس القرآن ولا كلام الرسول بمضطربهم الى ذلك لانه ليس من تلك الاوزان في شيء؟ ألا أن النبي بعد اثنتي عشرة سنة من الرسالة على الأقل كان يستنشد حسناً وعبد الله بن رواحة ويأمرهما أن يندودا عن المسلمين؟ إذن فأين ما قيل في الجاهلية والاسلام قبل ان يستنشد الرسول صلوات الله عليه حسناً أو غير حسان؟ يزعم صاحب الكتاب ان ما كان من شعر أمية بن الصلت « هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع » ص ١٥٣ فهل كان كل شعر الجاهلية أو شعر الفترة الاولى من الاسلام هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام؟ واذا لم يكن - وهو طبعاً لم يكن - فأين بعضه يشهد لصاحب الكتاب فيما يوسوس من ان الاوزان الشعرية لم تكن مستقيمة للناس قبل الاسلام وإنما استقامت لهم بعده حين تبعوا قریشاً في لغتها أو بالأصح في لهجتها بعد ان ساد القرآن؟

على ان حسانا وابن رواحة رضي الله عنهما لم يكونا قرشيين ، بل كانا من الانصار ، والانصار من الازد ، والازد يمنية ، وصاحب الكتاب يريد أن تكون يمنية الشمال كيمنية الجنوب مخالفة للعدنانية ، بله القرشية ، في اللغة فضلاً عن اللهجة ، فكيف استقامت تلك الازران لحسان وغيره من شعراء الانصار وهم كانوا فضلاً عن يمنيتهم يسكنون بعيداً عن مكة في يثرب ، في المدينة ، والمدينة لم تخضع لمكة في جاهلية ولا اسلام؟ أليس عجيباً ألا يكون هناك بيت من شعر أو أنارة من علم تشهد لصاحب الكتاب فيما ذهب اليه ثم يمضي على وجهه لا يلوي على هذه الحقائق التي تناديه عن حفاى طريقه انه من طريقه على خطر وضلال بعيد؟

ومن عجيب أمر الاستاذ انه بعد ان كتب نحو صفحتين عن سيادة لغة

قريش بعد الاسلام لم يمس فيها نقطة من النقط السابقة ووصل الى النقطة التي هي فصل الموضوع من الوجهة التي يكتب منها وهي نقطة « أسادت لغة قريش ولهجاتها في البلاد العربية وخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ » لم يعرج على هذه المسألة الا بقوله « أما نحن فنتوسط ونقول انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التي كانت تتسلط على الاطراف العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تمكث تتجاوز الحجاز » ص ١٠٩ ، فهل رأيت الى الاستاذ البجاعة كيف يجيب ؟ انه في الاجابة على هذه المسألة يتوسط ! آخذاً على ما يظهر بقول القدماء ان التوسط فضيلة ١ والتوسط فضيلة غالباً ولكن في الاخلاق . أما في العلم فان الوسط يستوي والطرفين حتى يرجح واحد منها بدليل . ولم يأت صاحب الكتاب بدليل أو شبه دليل على ان التوسط هنا هو والواقع سواء . فان استحالة مكة في الجاهلية الى وحدة سياسية كاتي يظن ان هو الا امر يتوهمه الاستاذ لانه ينفعه وإلا فليس في التاريخ ما يدل عليه . وسواء أكان لتلك الاستحالة ظل من الحقيقة أم لم يكن فان صاحب الكتاب قد هدم بيمينه ما بناه عليها بشماله ، ونفى في آخر عبارته ما اثبتته في أولها من سيادة لغة قريش قبيل الاسلام . ألا ترى الى قوله : « ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر » ؟ واذا لم تكن شيئاً يذكر فماذا كانت ؟ ولكن كأن صاحب الكتاب أراد أن يحترس من الهوة التي تنتظره اذا سلم بسيادة لغة قريش قبيل الاسلام فأوقعه الاحتراس في هذا التناقض الذي تراه ، ولم ينبجه من التردّي في تلك الهوة بعد

لم يجد صاحب الكتاب حرجاً بعد ذلك في ان يبنى على ذلك القول المتداعي بقوله « فنحن اذا استطعنا ان نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر اولئك الذين

عاصروا النبي من أهل الحجاز فلن نستطيع ان نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه « ص ١١٠ . ولكن تلك السيادة التي لم تكن الا قبيل الاسلام والتي لم تكن شيئاً يذكر لا تصلح قط لان يفسر بها اتفاق اللغة واللهجة لا في شعر معاصري الرسول ولا غير معاصريه من أهل الحجاز أو من غير أهل الحجاز

في هذا المقام في الطبعة الاولى من كتابه أحسن المؤلف بأن هذه المسألة - مسألة هل سادت لغة قريش قبل الاسلام - مسألة فنية دقيقة واعترف بأنها « في حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح . . . به المقام في هذا الفصل » . أما في هذه المرة فقد حذف هذا الاعتراف ومضى كأنه في قرة ما بين الطبعتين قد قام بالتفصيل والتحقيق اللازم وان لم يأت بشيء لم يكن يعرفه منذ سنتين

وخلاصة ذلك التفصيل والتحقيق الذي جاء به هي : ان اللغة الفصحى الموجودة في القرآن والحديث لغة قريش . فاذا اعترض القاريء بأن « هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش في قبائل الحجاز ونجد » كقيس وبنو المضريتين ، والأوس والخزرج البينيتين ، وقبائل اليهود في شمال الحجاز ، كان جواب صاحب الكتاب أنك قد عرفت رأيه « في النسب واثناء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر » . يشير الى رأيه الذي أورده في فصل الأدب الجاهلي واللغة . وغفل هنا كما غفل هناك عن ان انكاره نسبة تلك القبائل الى غير قريش يدخلها في قريش ويذهب باعتراضه على الشعر الجاهلي العدناني من طريق اللهجة كما ذهب هناك باعتراضه على الشعر الجاهلي القحطاني من طريق اللغة

وكأنه أحسن من بعيد أن انكاره نسب تلك القبائل ليس بجواب فقال

« ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الاسلام » - سيادة « تذكر » بالطبع وإلا لم يكن هذا الاستدراك شيئاً في الجواب على الاعتراض . ومعنى استدراكه هذا أنه لا يرى غريباً أن يفهم تلك اللغة من ليس قرشياً من قبائل الحجاز ونجد لسيادة لغة قريش عليه . وشرع بالفعل يتلمس أسباب تلك السيادة فردّها الى ثلاثة : الى « سلطان سياسي حقيقي » « يعترف بسلطان اقتصادي عظيم » « يعترف بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال وخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية » ص ١١٢ . لقد فرضت قريش لغتها على من حولها من أهل البادية إذن « وكانت هذه الاسواق التي يشار إليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش » فهل لا يزال الاستاذ بعد هذا يرى قيمة لتجريحه الشعر الجاهلي العدناني بأنه مستقيم البحور والاوزان رغم اختلاف اللهجات ؟

إن الشيء المهم الذي يبرز واضحاً من كلامه هو أنه يرى أن قد كانت هناك « قبيل الاسلام » لغة مشتركة بين قريش وبين غيرها من قبائل الحجاز ونجد . وليس يهمنا الآن أن تكون تلك اللغة المشتركة لغة قريش في الأصل كما يرى ، أم لغة أدبية عامة ، كما يرى غيره ، نشأت عن امتزاج الفصحى من لغات القبائل بالاختلاط والمباريات الأدبية في الظروف المختلفة كالمواسم والاسواق والحج . وبقي أن يحدد معنى قوله « قبيل الاسلام » ليزول الخلاف في هذا الصدد بينه وبين « أنصار القديم » من مشاركة ومستشرقين ، وليرتفع كل اعتراض له على الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات . ولو كان صاحب الكتاب لا يشتغل بالوسيلة عن الغاية لما اشتغل بمسألة سيادة

لغة قريش عن المسألة التي ساقته اليها وتوقفت عليها - مسألة ما اذا كان من الممكن عدم اختلاف الشعر باختلاف اللهجات قبل القرآن كما قد أمكن عدم اختلافه مع اختلاف اللهجات بعد القرآن - وإذن لما ترك هذا الموضوع قبل ان يبدى في هذه المسألة الاصلية رأياً واضحاً ، ولوجد لو حاول ابداء رأى أنه لا يستطيع ذلك حتى يحدد الفترة التي عبر عنها بقبيل الاسلام ليزى أهى أكبر أم أصغر من الفترة التي قيل فيها ما صح عند القدماء من الشعر الجاهلي المدناني ، أى الفترة التي تبدأ من أواخر القرن الخامس بعد الميلاد بعد أن غلبت قريش على مكة بنصف قرن تقريباً

. ولكن صاحب فصل « الشعر الجاهلي واللهجات » هو نفس صاحب فصل « الأدب الجاهلي واللغة » ، والعوامل التي جعلته بخطئ جوهر الموضوع هناك جعلته بخطئ جوهر الموضوع هنا وبمضي على وجهه : تارة يتساءل عن أصل لغة قريش ليعرب عن يأسه من الوصول يوماً ما الى جواب ، وتارة يبين كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب جواباً على اعتراض عليه لم يفهمه من « بعض أنصار القديم » ، وتارة يتخذ اتفاق القرآن والشعر الجاهلي مركباً الى الطعن في امانة القدماء ويراهم أمراً لا ينبغي ان يحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح له مثله ويستنرد الى حكاية ابن عباس ونافع بن الازرق ليتكلف انكارها وليست بنافعة ان بطلت ولا بنافعة خصومه كثيراً اذا صحت ، ثم لا يرى بأساً في سبيل انكارها ان يحرف بعض المروى من كلامهما قليلا اذا ظن أن التحريف أقوى له ، فيقول على لسان نافع : مارأيت أحفظ منك يا ابن عباس بدلاً من « مارأيت أروى منك قط » . ويحجب على لسان ابن عباس : مارأيت أحفظ من علي ، بدلاً

من « مارأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي » كما يرويها المبرد ^(١) . وقد تكون « ولا أعلم من علي » من زيادات الشيعة كما يوسوس ، ولكن « مارأيت أروى من عمر » هو الجواب الذي يهيم في الحكاية ، ولم يحذفه الشيعة الذين ابتدعوا الحكاية في ظنه وإن حذفه هو الآن

ولسنا ندري ماذا يريب صاحب الكتاب من اتفاق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن وقد أجهد نفسه في أن يثبت سيادة لغة قريش قبيل الاسلام على قبائل الذين قالوا الشعر الجاهلي ، وأقر في موضع آخر من الكتاب أن لغة القرآن هي لغة العرب في عصره « أي في العصر الجاهلي » . أي غرابة في أن يتفق الشعر والقرآن اذا كانت اللغة واحدة والعصر واحداً في نظر صاحب الكتاب ؟ لكن صاحب الكتاب يكتب بهواه لا بعقله ومن العبث ان يحاكم الى العقل من يفكر بهواه

أما وقد عجز صاحب الكتاب في هذا الموقف الثالث موقف « الشعر الجاهلي واللهجات » عن اثبات فرضه أو ترجيحه أو تبريره ، كما عجز عن ذلك كله في موقفيه السابقين موقف الأدب الجاهلي واللغة ، وموقف الحياة الجاهلية بين الشعر والقرآن ، فإنه لم يبق من تمام نقد بحثه هذا الا التنبيه الى الجانب الآخر الذي ازداد رسوخاً بهذا العجز : جانب صحة الشعر الجاهلي الذي صححه القدماء وأيدهم في تصحيحه المستشرقون . واتضح قوة موقف القدماء بعجز اضداده عنه أمر طبيعي كاتضح قوة جبهة ما اذا ارتد العدو منهزماً عنها بعد أن والى عليها الهجمات . وليس هناك شك في أن الواجب على صاحب الكتاب الآن أن يدع فرضه هذا جانباً ، وإن عز عليه ، إن كان يريد أن ينزل على سنة العلم في الحكم والاختيار بين موقف جديد مقترح وموقف

لعلم ، فان سنة العلم في هذا أن يظل مستمسكاً بموقفه القديم حتى يعجز موقفه
لقديم عن الدفاع ، وحتى يتضح له في غير شك فضل قوة الموقف الجديد على
قوة الموقف القديم الذي كان يستمسك به جمهور أهل العلم قبل ورود الرأي
الجديد . فالقاعدة التي هي ضمان الوثوق من الاصابة عند العلماء هي : القديم
على قدمه حتى يتبين ماهو أقرب منه الى الحق . ونظن أن قد تبين أن موقف
صاحب الكتاب فيما افترض أبعد كثيراً عن الحق من موقف القدماء ومن
موقف جمهور أهل اللغة من العلماء اليوم ، وان كنا لانطمع أن يلتقي هذا تسليماً
من صاحب الكتاب

العربية ولغة قريش

على اننا نحب قبل أن نختم هذا الفصل أن ننبه الى شذوذ اضطر اليه
صاحب الكتاب في فصله هذا الذي كنا بصدد نقده ولم نشر اليه في فصلنا
هذا الا من بعيد . ذلك هو موقفه ازاء لغة قريش وتغليبها اياها على لغات العرب
قبيل الاسلام وجعلها اللغة الفردة التي بقيت من بين تلك اللغات واستثنائه أن
يصل الى أصلها في يوم من الأيام . هذا الموقف نتيجة لازمة للشك الذي تعود
في كل مالا يحسه مما قد مضى عليه الزمان . فكل الذي يحسه أن النبي ﷺ من
قريش ، وأن القرآن خاطب قريشاً أول ماخاطب ، وأن اللغة العربية هي لغة
انقرآن . فاللغة العربية هي لغة قريش . ثم يقف ولا يسلم وراء هذا بشيء .
لانه لا يريد أن يسلم الا بأقل ما يمكن من الأمور . وهي خطة كانت تحسن
لو أنه يتكلم عن شيء كان يجهله هو ويجهله الناس حتى بدأ هو يبحث فيه .
لكنه يتكلم عن نقطة مفروغ منها استقر علماء اللغة فيها على رأي - من
لدى أولئك الذين تكلموا فيها عن مشاهدة الى هؤلاء الذين يأخذون فيها بالرأي

وبالبيئنة . فالرأي السائد بين علماء اللغة أن لغة قريش لهجة من لهجات لغة عامة هي في صميمها هذه التي بين أيدينا . وصاحب الكتاب يريد أن يجعل هذه اللهجة هي الأصل لغير ما سبب سوى أنه لا يريد أن يسلم للقدماء بشيء . هو مستعد لأن يسلم أن قد كان هناك لغات مختلفة بعدد القبائل ولكنه غير مستعد للتسليم بأن تلك اللغات كانت في صميمها متحدة ، وأن الاختلاف بينها كان في جزئيات لا تعدو أن تجعلها لهجات متعددة للغة واحدة . وهو مستعد للتسليم بأن قريشاً فرضت لغتها على غيرها من قبائل الحجاز ونجد قبيل الاسلام وإن لم يكن في التاريخ ما يدل عليه ، ولكنه غير مستعد للتسليم بأن اختلاط تلك القبائل في الظروف المختلفة في العصور الطويلة قرب بين لغاتها شيئاً فشيئاً حتى نشأ عنها بطول الزمن لغة واحدة في الأدب ذات لهجات متعددة في الكلام اتخذها قريش من غير ما تشعر كما اتخذها غيرها ، لأن قريشاً لم تعد أن تكون قبيلة من القبائل مهما يكن من امتياز قبيلتها في بعض الأمور التي اكسبها إياها نزولها حول البيت . وكل ما كان من فرق بين قريش وغيرها في ذلك على ما يظهر هو غلبة اللغة الأدبية العامة على لهجة قريش لقرب منازل قريش من تلك الأسواق التي كانت فيما كانت مجال المباريات الأدبية في المواسم فكانت قريش تحضر تلك الأسواق بجملتها ويحضرها غيرها من القبائل بوفودها فتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ، لغة الشعر على الأخص ، في القبائل وتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ولغة الكلام في قريش

ومهما يكن من ذلك فإن التاريخ لم يرو أن العرب لم يكونوا يتفاهمون في المجامع ، أو أنهم كانوا يجبدون مشقة في التفاهم عند الخطاب ، سواء ألتقوا أفراداً أم جماعات في الحروب أو المواسم أو عند ملك من الملوك . ولقد جاء الاسلام وعرض النبي ﷺ نفسه على القبائل في المواسم ، وجاهد العرب مجتهدين

ومفترقين ، ووفدت عليه وفودهم من جميع أنحاء الجزيرة ، وكتب الكتب الى الجهات ، وأرسل من رجاله في القبائل على اختلافها من يفقههم في الدين ، ومن يجمع الزكاة ، فلم يرو التاريخ أن شيئاً من ذلك كشف عن اختلاف بين العرب في اللغة يصعب معه التفاهم عند الخطاب . حتى اليمن القريبة أسلمت على يد علي رضوان الله عليه من غير أن يلقي منهم أو يلتقوا منه صعوبة في الحوار . ثم ارتد من قبائل العرب بعد النبي ﷺ أنها داراً وأقربها عهداً بالاسلام ممن لا يمكن أن يكون تأثر بالاسلام في لغته ، واختلطت عند القتال السرايا بالسرايا والجيوش بالجيوش وكان الانذار والاعذار الى المرتدين قبل كل قتال ، واختلطت بعد توبة المرتدين الأفراد بالأفراد والجماعات بالجماعات في كل ساح من ساحات الجهاد ، فلم يرو التاريخ أن اللغة قامت حائلاً دون التفاهم اللهم الا في حادثة واحدة أو في حادثتين استغلق فيهما المعنى بكلمة في جملة . الا يدل ذلك دلالة واضحة على أن لغة القبائل كانت في صميمها واحدة ؟ قد توجد الكلمة في بعض القبائل بمعنى غير معناها في الأخرى ، وقد ينطق بالكلمات على وجه مختلف قليلاً أو كثيراً بين القبائل ، ولكن اللغة في أصولها وفي جمهرة كلماتها واحدة عند الجميع

ويزداد هذا وضوحاً بما دونه العلماء من اللهجات ورواه التاريخ من الامثلة . فأما اللهجات فقد ذكر الاستاذ الشيخ علام سلامه طرفاً كبيراً منها في بعض مذكراته ^(١) ورد ما ذكر منها الى تسعة أصول تنفرع الى نحو ثلاثين فرعاً نسب منها نحو عشرين الى ثمانى عشرة قبيلة أو بطن من قبيلة وترك نحو عشرة غير منسوبة . فمن تلك الأصول التسعة ثمانية لا تحول دون الفهم . فأنت لا تحول دون فهمك المراد أن يقال ما فلان قائماً كما يقول الحجاز أو ما فلان

(١) تاريخ اللغة والادب في العصر الجاهل لطلبة السنة الأولى من دار العلوم العليا

قائم كما يقول غير الحجاز ، ولا « إن هذان الرجلان » كما يقول بنو الحرث بن كعب أو « إن هذين الرجلين » كما يقول غيرهم من العرب ولا « يخرج » كما تقول بهراء أو يخرج كما تقول غير بهراء ولا « مشاء الله » كما يقول اعراب الشحر وعمان أو ماشاء الله كما يقول غير الشحر وعمان ولا « هما اللذان فعلا كذا » أو هما اللذان فعلا ولا هذا البقر أو هذه البقر ولا أنت الذي فعلت أو « أنت ذو فعلت » . ولكن بعض فروع الاصل التاسع - أصل الابدال - قد تتنكر بها بعض الكلمات وان كنا لانظن الجمل تتنكر بها خصوصاً على من نُبِّه اليها . فأنت اذا قرأت « هَرَادَ » لم تفهمها ولكن لا يصعب عليك اذا سمعت « هراد أن يفعل كذا فلم يقدر » أن تفهم أن معناها أراد وأنت اذا رأيت « عَيَّ » و « عَالَك » لم تفهمهما حتى اذا سمعت « كل عَيَّ هَالِك » و « هذا ليل عَالَك » لم يبعد عليك أن تفهم منهما « كل حي هَالِك » و « هذا ليل حَالَك » وإن كان الفهم يصير أصعب اذا تكررت في الجملة الحاء وعلى كل حال فأكثر أنواع الابدال إبدال طبيعي بين الحروف المتقاربة الخارج كإبدال الهجزة هاء أو عيناً أو بالعكس وإبدال الميم باء أو نوناً أو بالعكس مثل إنه وعينه^(١) وما اسمك وبا اسمك^(٢) وامتقع وانتقع . ولا يفوتنا أن ننبه هنا الى أن قليلاً جداً من هذا كله ما يخرج به الشعر من وزن الى وزن ، ولا أن ننبه الى أن هذا الباب قد دخلت منه كلمات كثيرة جداً في اللغة العربية الحية مما يوضح أثر الاختلاط في التوحيد بين لغات القبائل ، أو بالأحرى في التقريب بين لهجاتها

وأما الامثلة التاريخية التي تدل على أن ما يسمى لغات العرب إنما هي لهجات متقاربة للغة عامة واحدة فكثيرة جداً أهمها وأوثقها من غير شك ما ضبط ودون

(١) لهجة تميم وقيس (٢) في لهجة مازن

من قراءات القرآن . فإن كل آية تقرأ على قراءة منها مثل تاريخي لاشك فيه .
وقد ذكر المبرد فيما ذكر أنه قد قريء ^(١) « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله »
بمعنى رأفة ، وأنه قد قريء ^(٢) « أفتَمَرُونَهُ على ما يرى » بمعنى أفتدفعونه
عما يرى بدلاً من « أفتَمَرُونَهُ على ما يرى » ، وأن في مصحف ابن مسعود ^(٣)
(ودُّوا لو تدهن فيُدِّهِنُوا) والقراءة « فيدِّهِنُون » على العطف . ومصحف
ابن مسعود أحد المصاحف التي يقول الطبري أنها محيت محواً ولكن نقل المبرد عنه
يدل على أن المحو كان من أيدي دهاء الناس لا من أيدي العلماء ، وعلى أي حال
فلا مثله التي ذكرها الطبري نفسه هي من نوع اختلاف اللهجات مثل قراءة زيد
ابن ثابت « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت » وقراءة ابن بن سعيد وعثمان « أن
آية ملكه أن يأتيكم التابوت »

وهناك أمثلة أخرى تختلف فيها الكلمات الدالة على المعنى الواحد كالذي
يروى من أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يفهم قول النبي ﷺ حين قال له فاولئ
السكين حتى اذا فهم قال : آلمدية تريد ؟ فلما قيل له نعم قال أو تسمى عنسكم
سكيناً ؟ وقد صارت كلتا الكلمتين بعد من ارث العربية الحية . وقد قرأ عبد الله
ابن مسعود (ما ينظرون إلا زُفية) ^(٤) والقراءة (إلا صبيحة) والمعنى واحد .
ومثل هذا الاختلاف موجود بين جميع اللهجات في جميع اللغات ولكنه قليل
في العادة بين اللهجة واللهجة ، وأبو هريرة لا بد أن يكون عاشر النبي طويلاً
قبل تلك الحادثة من غير أن يجد داعياً الى مثل ذلك الاستغراب

وعلى أي حال فلا سبب التي كانت تعمل للتقريب بين لهجات العرب
قبل الاسلام كانت أسباباً عامة كالتي كانت تعمل بعده ، وكانت موجودة

(١) كامل اول ص ٣٢٤ (٢) كامل اول ص ٢٥١ (٣) كامل ثان

(٤) تفسير الطبري والسكامل للمبرد

عاملة قبل ان تنزل قريش مكة في القرن الخامس الميلادي وقبل ان يصير لقريش سلطة من تلك السلطات التي زعم صاحب الكتاب انها فرضت لغة قريش على القبائل

والمستشرقون يرون هذا الرأي مع القداماء ويؤيدونه بالتاريخ ويجعلون للشعر نصيبا موفورا من ذلك التقريب . ولعل من الخير أن ننقل لك من الفصل الذي كتبه الدكتور شورتز وليونارد كنج في « عصر البطولة قبيل الاسلام » ^(١) قولهما :

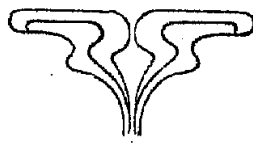
« وقبل أن تؤسس مكة بزمان طويل كان من عادة الحاج أن يجتمعوا في بعض الأماكن في الأشهر الحرم يقيمون أسواقا يتبادلون فيها السلع كما يتبادلون منتجات القرائح . وكان أشهر تلك الأسواق عكاظ ، كان يجتمع فيها من قبائل بلاد العرب شجعانهم وفصحائهم يتنافسون في الأشعار ينشدونها مدحا لعشائيرهم واشادة بأعمال رجالهم أو اجتهدا في الفوز بالجائزة التي كانت تعطى لأحسنهم غزلا ونسيبا . وكان مشايخ القبائل يرأسهم من ينصبونه « أمير الشعراء » يحكمون في تلك المسابقة التي كانت تقام في أشهر السلم والتي كان يُتشوف الى نتيجتها في جميع أنحاء بلاد العرب »

وقد تناول تاريخ المؤرخ العالمي بالتبيين نواحي أخرى من نواحي الحياة في تلك الأسواق في فصل « صبح تاريخ العرب » قال :

« ... وفي أيام ما قبل الاسلام على بعد يوم فقط من مكة كان يقام السوق والمجتمع السنوي العظيم سوق عكاظ نسبة الى السهل الذي كان يقام فيه ذلك الاجتماع القومي . كان يأتيه الناس من جميع الطبقات من جميع أنحاء شبه

جزيرة العرب ويستمر طول شهر ذى القعدة الذي كان يسبق شهر الحج في الجاهلية كما يسبقه في الاسلام . فيه كانت المسابقات بين الخيل والالعاب وتناشد الاشعار وجميع أنواع الملاهي تروح على الناس من عناء ما كان يبرم من أعمال تجارية هامة في سوق عام يكاد في شموله واتساعه يرتقي الى أن يكون معرضاً قومياً . وفيه أيضاً كان الرؤساء من عرب الشمال ينظرون بينهم في أمهات الأمور من مسائل السلم والحرب والخلف والتعاهد والنار والتقاضى . فكان اولاد نزار ، كما كانت العرب المستعربة تحب ان تدعى ، يجتمعون في نوع من منتدى عام لا يقل عراقة في القدم عن منتدى طيبة وان كان أثره مادام قائماً أكبر في بلاد العرب كلها مما يمكن أن يكون قد أتيح لمنتدى طيبة في قديم اليونان . وكان لرؤساء قريش المقام الأول في ذلك المجتمع لقربه من ديارهم ، ولما كان لهم من ثروة وشجاعة وحسن خطاب .

فأنت ترى أن اختلاف العرب الى أسواقها ومواسمها واستبقاها الى التنافس في الشعر أقدم كثيراً من العهد الذي ظهرت فيه قريش . والعرب كغيرهم لا بد لهم اذا اجتمعوا أن يتفاهموا واذن فلا بد من أن لهجات العرب لم تكن في ذلك الوقت بحيث يصعب فهم احداها على من ليس من أهلها فهي انما كانت صوراً متقاربة لشيء واحد تتفق فيما بينها في الاساسيات كما تتفق ثمار الشجرة الواحدة أو أشجار الفاكهة الواحدة . والشجرة القرشية كانت أقرب الى النضوج من غيرها ولكنها لم تعد أن تكون شجرة من شجرات اللغة العربية ولهجة من لهجاتها



نقد بقية الكتاب :

نظرة اجمالية

لا ندرى ان كان من المهم بعد الذي تبين من فساد فرض صاحب الكتاب ان نتناول بالنقد تلك الفصول الكثيرة التي بنيت عليه . والناظر في تلك الفصول يرى خلافاً كثيراً ، بعضه خارجي راجع الى ارتباطها بذلك الفرض المنهار ، وبعضه داخلي ناشئ عن عيوب ذاتية كالتى بدت في الكتابين الأولين

فالكتاب الثالث في « أسباب انتحال الشعر » فيه تحريف كثير لوقائع التاريخ يبلغ أحياناً مبلغ الافتراء والافتعال . وهو تحريف مقصود فيما يظهر دعا اليه اضطرار المؤلف الى التوسع في الأسباب توسعاً يناسب سعة الفرض المراد تحليله . فلما لم يجد المؤلف في وقائع التاريخ ما يتسع لذلك التعليل حرف التاريخ الى ما يلائم ذلك الفرض ، وجعل تاريخاً ما ليس بتاريخ

والكتاب الرابع في « الشعر والشعراء » عبارة - في صميمه - عن عرض أشعار طائفة من الجاهليين على ذوق المؤلف لآعلى أذواق أصحابها أو خصائصهم . فلما لم يوافقها منها رفضه . ومعنى هذا عند التحليل أن صاحب الكتاب رفض أشعار تلك الطائفة لا لأنه اضطر ولكن لأنه أراد

والكتاب الخامس عنوانه « شعر مضر » ، واذا قرأته وجدته قد نسج في شعر المضرين على المنوال الذي نسج به في شعر غير المضرين ، ووجدت أكثره بعد ذلك عبارة عن تمهيد لا يراد مقياس لصحة الشعر ابتكره الاستاذ

وسماه مقياسا مركبا وطبقه على شعراء خمسة : أولهم أوس بن حجر وآخرهم النابغة . وقد خرج من ذلك التطبيق على ان أوسا استاذ للباقيين في الشعر على الراجح وفاقا لبعض أخبار ذكرها الأقدمون ، ويخرج النقد من ذلك المقياس وتطبيقه على ان الشعراء أجمعين المتقدم منهم والمتأخر ينبغي أن يكونوا تلاميذ أوس : اذ قليل فيهم من لم يقل شعرا فيه من التصوير المادي مثل ما في شعر النابغة أو زهير أو الخطيئة أو كعب بن زهير

فاذا ما تخطيت الكتاب الخامس لم تجد إلا كتابين صغيرين في الحجم قليلين في المادة أولها عنوانه « الشعر » ذو ثلاثة فصول خيرها أوسطها ، وصاحب الكتاب أكثر اعتدالا فيه منه في سائر الكتاب . وثانيهما عنوانه « النثر الجاهلي » وهو أصغر الكتب جميعها حجما ومادة ولكنه أكبر الكتب كلها عائدة على صاحب الكتاب ، اذ هو الذي أحل لصاحب الكتاب ان يغير من اسم كتابه بعد مصادرته توصلا الى إخراجه وان بقيت شخصية الكتاب واحدة في الحالين . فذلك الكتاب كما يقولون سبب وجود الكتاب بعد انعدامه . هو Raison d'être الكتاب كما يقول الافرنج . فاذا ما جئته وجدته نحو خمس ورقات ينكر فيها صاحبها النثر الجاهلي للأسباب التي أنكر من أجلها الشعر الجاهلي !

هذا هو منحنى الكتب الخمسة الباقية التي نرى من التضييع ان نتناولها بالنقد المفصل ، والتي نتردد الآن في تناولها بالنقد المجمل لشكنا في إمكان ذلك من غير ان نكرر لصاحب الكتاب من عيوب النظر والاستدلال ما قد تجلى في الكتابين الأولين . ولكن لعل تمام النقد يقضي بهذا . لعله يقضي باستعراض بقية الكتاب في سرعة واختصار وإن تعرضنا بذلك لشيء من التكرار

١ - أسباب (الانتحال) الشعر

وقد كنا نظن الانتحال معناه ادعاء الشخص لنفسه ما ليس له من الشعر أو القول حتى جاء صاحب الأدب الجاهلي فاستعمل الكلمة بمعنى وضع الشعر ونسبته إلى من لم يقله وكنا نظن أن نسبة الشعر إلى من لم يقله ناشئة أكثرها عن الجهل ، فهي نوع من أنواع الخطأ والتخليط لآمن أنواع الكذب ، حتى جاء صاحب الكتاب فلم يجعل لمثل هذا النوع من الخطأ موضعاً وجعله كله من الكذب العمد . وكنا نظن الوضع والانتحال ظاهرة فردية يأتيها من الشعراء بعض من قل حظهم من الصدق حتى جاء صاحب الكتاب فجعلها ظاهرة عامة تنشأ عن أسباب عامة وتقع فيها أمة بل أمم بأسرها

ومهما يكن من ذلك فقد كتب صاحب الكتاب فصولاً في أسباب « الانتحال » وقدم بين يديها فصلاً في أن « ليس الانتحال مقصوراً على العرب » ذهب به الوهم فيه إلى أن « أنصار القديم » يجزعون جزعاً شديداً من تلك الظاهرة الأدبية ظاهرة « الانتحال » . وكأنه أراد أن يحبك عليهم أطراف الجزع فاستنبط لهم تلك الظاهرة من طريق لا يستطيعون منه فراراً ، طريق المقارنة بين العرب وبين اليونان والرومان . فالعرب واليونان والرومان أمم تكاد عنده تكون سواء في كل شيء لأنها سواء في القدم . وإذا كانوا سواء في كل شيء فهم سواء في « الانتحال » وقد نُحِل على اليونان والرومان فلا بد أن يكون قد نُحِل على العرب وقد كشف عما نُحِل على اليونان والرومان الديكارتيون ، فالديكارتيون هم الذين سيكشفون عما نُحِل على العرب . وها الأستاذ قد بدأ فده يزيح عن ذلك المحمول الغطاء

ولو كان في القدماء أو أنصارهم من ينكر أن قد كان هناك نحلة وانتحال
 لكان مثل هذا الكلام رغم تفككه مفهوما من الأستاذ . لكن القدماء
 أنفسهم سبقوه بثلاثة عشر قرنا إلى استكشاف النحلة والانتحال في الأدب
 الجاهلي وغير الجاهلي . وهو فيما حاول تبليانه من أسباب ذلك لم يزد على أن
 اتخذ مآل ابن سلام وما رواه صاحب الأغاني جرثومة تكاثرت تحت قله
 حتى غطت تلك الصفحات الكثيرة من كتابه . وكل الفرق بينهم وبينه أنهم
 اعتدلو أو تطرفوا ، واقتصدوا وأسرفوا ، ووقفوا في القول بالحل على الجاهليين
 عند حد الدليل ولم يقف عند حد . فلم يجعلوا الشعر الجاهلي كله محمولا وهو
 يريد أن يجعله محمولا كله ، فإن أنكر أحد عليه ذلك الشطط عد ذلك إنكارا
 للوضع والانتحال جملة ، وطفق يثبت الوضع والانتحال بما لا يثبت منهما
 شيئا . طفق يستشهد على ما كان من العرب بما كان من اليونان والرومان لأن
 الجامعة التي جمعهم في القدم تجمعهم بزعمه في الوضع والانتحال أيضا ، سنة (١)

من الله جرت على اليونان وغير اليونان فلماذا تتخلف في العرب ؟
 والحق أنا لا ندرى لماذا تتخلف أو لماذا لا تتخلف ، لأننا لا ندرى أنها
 سنة من السنن ، في الامم القديمة أو في الامم الحديثة . وكل الذي ندرى أنها
 ان كانت سنة فانها لم تتخلف في العرب اذ يكفي في تحقيقها ما شهد به قدماء العرب
 أنفسهم من الوضع على الجاهليين . وإذن فليس هناك ما يستسيل فصاحة الأستاذ
 حمية لسنن الله أن يقول أحد بتخلفها . اللهم الا أن تكون تلك السنة أو ذلك
 القانون الذي استكشفه الأستاذ كسما لا كيفيا ، يستطيع الأستاذ به أن يقدر
 كمية الوضع والانتحال في عصر من العصور القديمة لا أن يثبت مجرد
 وقوعهما ، وأن يكون الأستاذ قد قدر به الوضع في العرب فوجده مثله في

اليونان ، وأن يكون قدره في اليونان فوجده يشمل كل شعرهم القديم أو يكاد .
اذن يكون أنصار قديم العربية في مصر وأنصار قديم العربية واليونانية في
أوروبا سواء في جهل هذا القانون أو التكذيب به ، وهم في ذلك معذورون
لأنه يخالف الواقع مما يعرفون

هوميروس

لقد ذكر الأستاذ هوميروس مرارا في كتابه ، ولكن عبثا تستوضح
من كلامه موقف النقد الحديث تلقاء هوميروس . وإذا كان هناك فيما حدثك
به شيء أوضح من غيره فهو أنه لم يصح لهوميروس ، ولكثير غيره ،
شيء عند النقد الحديث ، وهو موقف قد وقفه النقد حقيقة من هوميروس يوما
ما ، ولكن ذلك اليوم قد مر عليه الآن أكثر من مائة عام جاء فيها بعد وُلّف
الألماني قائد ذلك المذهب رجال مثل انفرد مولر وفلكر ورتزش درسوا
المسألة الهومرية درسا مستقصى وأسرفوا في العناية بها حتى كان منهم من درسها
وكتب فيها من الناحية اللغوية وغير اللغوية أكثر من ثلاثين عاما وكانت
نتيجة تلك الدراسة المستقصاة أن تلاشى التطرف الؤلّفى وثبت لهوميروس
شيء كثير صحيح (١)

ومن العجيب أن التطرف في الاعتقاد بصحة الالياذة قد أدى شليمن
بالفعل الى استكشاف طروادة وغير طروادة في البقاع التي وصفها هوميروس ،
وأسس على يديه مدرسة تنقيب عما قبل التاريخ كشفت عن مدنية ميّقنيّة
Mycenean كانت في عصر هوميروس أو كان عصر هوميروس في آخرها ،
وكشفت عن مدنيات آخر أقدم كثيرا من عصر هوميروس كان مركزها

(١) انظر مقدمة الالياذة للعلامة سلمان البستاني مطبعة الهلال سنة ١٩٠٤ . وانظر المسألة الهومرية
The Homeric Question من مقال Homer في دائرة المعارف البريطانية

كرت سماها السير هنري ايفانس بالمدينيات المينوية نسبة الى مينوس الملك
 نى ذكره هوميروس حين قال في الأوديسة « وفي كريت توجد كنسوس
 دينة عظيمة حكم فيها مينوس تسعة فصول كان فيها الصديق الحميم لزفس
 ندير » (١) . ولم يكن التاريخ يعلم قبل القرن العشرين ان مينوس الملك
 الخرافي كان ملكا تاريخيا عاش في كريت حقا ، وفي كنسوس من مدن كريت
 في قصره الابيض بكنسوس ، وان كانت الخرافة تقول عن قصره انه كان
 ن رخام وأثبت التنقيب انه كان من حجر ، كما أثبت أن المتاهة [Labyrinth]
 تي تحدثت عنها خرافة تسيوس حقيقة (٢) لخرافة . وبالجملة فان الأمر في
 قصص الهوميروى أبعد كثيرا مما يريد صاحب الادب الجاهلي أن يفهم الناس فقد
 كان الناس ، كما يقول جورج جلاسجو (٣) ، يطمثون الى أنه خرافة حتى أواسط
 قرن التاسع عشر حين يؤس المؤرخ جروت ومن معه أن يصلوا من تحليل
 لك الخرافات الى وقائع يمكن الاعتماد عليها . وهي وجهة « كان مقدرها عليها
 ن تنقلب بطريقة بسيطة رأسا على عقب » (٣) يشير الى حكاية سليمان وكيف
 حله اعتقاده وهو طفل في صحة الياذة على الاقتصاد ليستطيع التنقيب عن
 طروادة ، ذلك التنقيب الذي كشف عن المدنية الميقينية والذي وضع به أساس
 لبحوث الحديثة عما قبل التاريخ

فأنت ترى أن الأمر قد تعدى ثبوت الياذة والاذيسة لهوميروس الى
 بوث معالم القصصين ذاتهما ، وانه بينما النقد الأدبي الحديث قد صحح
 لهوميروس كثيرا من شعره القصصى اذا بالتنقيب الاثرى الحديث يثبت كثيرا

(١) انظر مقال جورج جلاسجو عن الاستكشافات في كريت في مجلة الاستكشاف Discovery

ونيه سنة ١٩٢٠

(٢) انظر المقال الثاني لجورج جلاسجو في مجلة الاستكشاف اغسطس سنة ١٩٢٠

(٣) جورج جلاسجو مجلة Discovery يونيه سنة ١٩٢٠

من عالم ذلك القصص ، أو قل يهتدى بذلك القصص الى كثير من حقائق ما قبل التاريخ . واذا عرفت ان عصر هوميروس نفسه لم يكن يعرفه التاريخ اليوناني القديم لأنه انقضى وانطمس قبل أن يطلع فجر ذلك التاريخ ، وأن هيرودوت وتوسيديد كانا يريان القصص الهومييري خرافة لا تاريخ فيها حتى استطاع التنقيب الأثري بعدهما بنحو ثلاثة وعشرين قرناً أن يثبت أن لذلك القصص أساساً من الواقع - اذا عرفت ذلك عرفت أولاً سوء المصاحف صاحب الكتاب بموقف النقد الحديث ازاء هوميروس وعصره وقصصه ، وعرفت ثانياً أن الشك في المصور التاريخية وفي أشخاصها وحوادثها اعتباراً لا يليق ولا يجوز في وقت ترى فيه ما اطمأن الناس أكثر من ٢٥٠٠ عام الى أنه قصص خرافي قد أثبت البحث والتنقيب أنه مزوج بكثير من التاريخ . ثم عرفت أن جاهلية العرب القريسة التي شهدوا أناس شهدوا الاسلام من الظلم والسخف مقارنتها بجاهلية اليونان المنقطع ما بينها وبين فجر تاريخ اليونان فمن الظلم والسخف قياس عصر مهلهل وامريء القيس الذي كان قبل الاسلام بقرن على الاكثر بعصر هوميروس الذي كان قبل زمن الاسلام بأربعة عشر قرناً على الأقل . ذلك ظلم وسخف ولولم يثبت من هوميروس حرف ا ذلك ظلم وسخف ولو كان قانون القدم « والاتصال » الذي جاء به صاحب الكتاب حساباً من الحسابات لاختيالا من الخيالات !

تخریفه التاريخ

فلندع الآن الاستاذ وقوانينه ولننظر في الفصول التي كتبها عن أثر كل من السياسة والدين والقصص والرواية والشعبية في نحلة الشعر . لقد أفرد لكل من هذه العوامل فصلاً ، واجتهد في كل فصل أن يصور للقارئ تلك

لعوامل تدفع الناس دفعا الى تزوير الشعر على الجاهليين وغير الجاهليين تزويراً لا يبقى معه من ذلك الشعر التاريخي شيء . وقد وجد نفسه مضطراً في ذلك الى أن يصور الحياة العربية بعد الاسلام تصويراً آخر غير الذي يعرفه التاريخ كأنما أراد ان يستكشف حياة اسلامية جديدة كما استكشف حياة جاهلية جديدة ! ولكن مع تحسين هذه وتسوي تلك . أو كأنما أراد أن يرينا بالفعل كيف يمكن أن ينتهى هو وشيعته « الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ » (١)

وأول ما ترى من ذلك التغيير والتبديل تفرقة في الاسلام بين الدين والسياسة واخراجه من الدين كل ما لم يكن من الرسول دعوة باللسان ، أو كل ما كان من الرسول جهادا في سبيل الله بالسلاح ، ولو كان مقابلة للقوة بالقوة في غير اعتداء ، وفلا للحديد بالحديد في غير طغيان ، دفاعا عن الحق وزيادا عن الممتنعين . فهو يرى أن دعوة النبي كانت دينية ما كان في مكة ، أي ما صبر صلوات الله عليه وصبر المسلمون على أذى المشركين من أهل مكة وتعذيبهم الضعفاء من المسلمين بالحجارة المحماة والرمضاء والدخان . حتى اذا لم يزد المسكون وأشياهم بصبر المسلمين على الأذى سنين إلا استهتروا واستكبارا وعنادا وفسادا ، ولم يبق بين المسلمين وبين الذلة أو الردة إلا الهجرة الى حيث لا يملكون كثيرا ولا قليلا من مأوى أو زاد ، ولم يبق بعد الهجرة بينهم وبين من أخرجوهم من ديارهم الا السكيد وإلا السلاح - حتى اذا لم يبق غير هذا عد صاحب الكتاب التجاءهم الى السلاح بعد ان ألقوا اليه سياسة لا ديننا ، وعد انصراف النبي وأصحابه عن السلم الى الحرب انصرافا من الرسول صلوات الله عليه ومن المسلمين عن الدين الخالص الى الدين غير

الخلاص ! كأن المسلمين حين صبروا في مكة لم يصبروا طوعاً لا أمر الله وحين قاتلوا في المدينة لم يقاتلوا بأمر الله ! أو كأن الذي أنزل « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم » ^(١) ليس هو الذي أنزل « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » ^(٢) ! وإلا فما معنى انكار صاحب الكتاب أن يكون من الدين ما يعلم الناس أجمعون أنه في الاسلام من الدين ؟ وما معنى قوله ^(٣) « إن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً فهاهنا ما أقام النبي في مكة ، فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً » ؟ وقوله « نستطيع ان نسجل مطمئنين ان هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعا جديدا ، مهملت الحروف سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيوف بعد ان كان من قبل دينياً يعتمد على الجدل أو النضال بالحجة ليس غير » ؟

وهل كان النبي وحزبه يُسرّون الطمع في الملك والتغلب والقهر ما كان وكانوا ضعفاء في مكة كما يُشعر به قول هذا المؤرخ الجديد « ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته » فلما قوى في المدينة أظهر ما كان يُسرّ « وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على ان الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول مع ذلك الامة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن والطرق التجارية لمن تخضع » ؟ وهل كان النبي صلوات الله عليه واصحابه ينهمون على هذا النحو سيرة النبي ودعوته حتى يستبيح صاحب الكتاب ان يردف قوله المتقدم بقوله « وعلى هذا النحو وعمره نستطيع ان نفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة ، لا مع

قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود ايضا ؟
وعلى هذا النحو من التحريف جرى صاحب الكتاب فيما صور من
الحياة الاسلامية في صدر الاسلام وفيما نقل من وقائع ذلك التاريخ . فزعم
أولا أن الهجرة أوجدت بين قريش والانصار عداوة جاهلية عجز الاسلام
عن ان يذهب بها بعد ان اصطبغت بالدم في صدور قريش بعد بدر وفي صدور
الانصار بعد أحد . مع ان العداوة بقطع النظر عن اختلاف بواعثها عند
الفريقين كانت في صميمها بين قريش وقريش قبل بدر وقبل أحد . فقريش
هي التي قتلت قريشا في بدر ، وقريش هي التي نارت من قريش في أحد . فان
أكثر من قتل ببدر من رؤساء قريش مكة قتلهم قرشيون : شيمه بن ربيعة
قتله حمزة ، وعتبة بن ربيعة قتله حمزة وعلي بعد ان كان هو قد أصمى عبيدة
ابن الحارث بن عبد المطلب ، والوليد بن عتبة قتله علي ، والاسود بن عبد
الاسد المخزومي قتله حمزة في الحوض ، وحنظلة بن أبي سفيان قتله علي .
فقريش المسلمة هي التي قتلت في بدر قريشا المشركة - نريد رؤساءها . وليس
أدل على ان العداوة قبل بدر إنما كانت بين قريش وقريش ، لا بين قريش
والانصار ، من إباء عتبة وأخيه شيمه وابنه الوليد ان يبارزوا من برز اليهم
من الانصار في بدء الموقعة . قالوا « ا كفاء كرام ومالنا بكم من حاجة . ليخرج
الينا ا كفاؤنا من قومنا . فقال النبي ﷺ قم يا حمزة قم يا عبيدة بن الحرث قم
يا علي » (١) . وليس أدل على ان العداوة إنما ظلت بعد بدر بين قريش
وقريش ، لا بين قريش والانصار ، من ارسال أبي سفيان الى الانصار في
بدء موقعة أحد أن خلوا بيننا وبين ابن عمنا فلا حاجة لنا الى قتالكم . فقريش
الموتودة في بدر لم تكن تريد في أحد إلا أن تتأثر من قريش الوائرة . وقد

مكنها انخداع الرماة عن وصية النبي صلوات الله عليه من نيل ما تريد فخرج النبي جراحه ومثل بحمزة ذلك التمثيل الذي صار سبة على زوج أبي سفيان . وقد قتلت الانصار في الموقعتين طبعاً وقتلت ، ولكن الانصار لم تكن مقصودة بعداوة قريش مكة إلا عرضاً ، وكان ما بين قريش المشركة وقريش المسلمة أكبر بكثير مما بين قريش المشركة والانصار . ومع ذلك فقد تجاهل صاحب الكتاب قريشا المسلمة ، قريش المدينة ، وجعل الامر كله بين قريش مكة والانصار في حياة النبي وبعد النبي ، وجعل فتح النبي مكة انتقالاً للسلطان السياسي الذي يزعمه من قريش الى الانصار ! مع أن الانصار إن أخذنا بظاهر الامر لم يكن لهم سلطان في حياة الرسول ولا بعده . ففي حياة الرسول كان الامر للرسول وهو من قريش . وبعد حياة الرسول كان الامر للخليفة وهو من قريش . فلم يكن هناك اذن ما يصانع أبو سفيان أو غيره من أجله انتظاراً لأن يعود السلطان الى قريش كما يوسوس صاحب الكتاب ، إذ السلطان كان دائماً في قريش قبل الفتح وبعده . كان قبل الفتح منقسماً بين قريش مكة وقريش المدينة . وصار كله بعد الفتح لقريش المدينة أو بالأحرى لقريش مطلقاً لأن قريشا دخلت كلها بعد الفتح في الاسلام . هذا اذا نظرنا الى الامر بعين الجاهلية التي ينظر بها صاحب الكتاب وأخذنا بعرض الامور دون جوهرها كما يأخذ . أما اذا أخذنا في الامر بجوهره وبالواقع فإن الاسلام يجب ما قبله ، والبيئة الاسلامية لم تكن تعرف عصبية الجاهلية ، ولم تكن تعرف جامعة ولا أخوة غير جامعة الاسلام واخوته . كانت كذلك في مكة قبل الهجرة ، وكانت كذلك في المدينة بعد الهجرة ، وكانت كذلك في جميع بقاع الاسلام زمناً طويلاً بعد وفاة الرسول . ولولا ذلك ما ظهرت وما غلبت على ما حولها من البيئات . ولم يكن ليتفق مع الاسلام غير ذلك : ففي مكة قبل الهجرة لم يكن

رجل ليستطيع الدخول في الاسلام من غير ان يخرج على العشيرة ويجعل
بصبية الجاهلية تحت قدمه . وكان المسلم يختار دينه على أهله اذا أبى أهله إلا
ان يترك دينه أو يتركوه . وغابت جامعة الاسلام عصبية الجاهلية ونعرتها ،
سكان العبد اذا أسلم يصير قرين السيد القرشي المسلم ، لا يراه القرشي إلا أخا
عد ان كان قبل الاسلام لا يراه إلا عبدا . وما هي الهجرة الا بيع الاهل
البلد والمال واختيار الدين على ذلك كله حين لم يكن من الخيرة بد ؟ وما هي
لنصرة الا تغليب الاسلام على كل ما سواه وبذل البلد والمال لمن لا مأوى ولا
مال لهم من المهاجرين ؟ ثم ما هي اذا لم تكن بذل النفس دونهم لغير ما جامعة
سوى جامعة الدين ، ولو اقتضى ذلك مقاطعة الادين من الاهل والصحاب
ومحاربة الابعدين ممن لم يكن بين الانصار وبينهم قبل الاسلام خلاف ؟ أليس
صاحب الكتاب يرى القرآن حجة على ما حدث في عهده ؟ اذن فليقرأ - إن لم
يكن قرأ - « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم
ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم
خصاصة » . « لا تجدد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من خاد الله
ورسوله ولو كانوا آباءهم أو ابنائهم أو اخوانهم أو عشيرتهم » . وصدق الله
ويندكر صاحب الكتاب « مقدار حظ العرب من المصيبة وحرصهم على
النار للدماء المسفوكة وجدهم في الدفاع عن الاعراض المنتهكة » في سبيل
الاستدلال على بلوغ « الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى
ما كانت تستطيع ان تبلغ » فهل كان هناك بين قريش والانصار أكثر مما
كان بين الاوس والخزرج قبل الاسلام ؟ وهل كان بين شعراء حيين أكثر
مما كان بين شعراء الاوس يقودهم قيس بن الخطيم وشعراء الخزرج يقودهم
حسان ؟ فقد سل الاسلام ما كان بين الأوس والخزرج ، وأبدلهم بالعداوة محبة

دائمة باعتراف صاحب الكتاب نفسه لانه لم يذكر قط ان الضغينة عادت بعد وفاة النبي فزال الرماد عنها وتأججت نارها بين الانصار . فلم يستأصل الاسلام العداوة من بين الاوس والخزرج ولا يستأصلها من بين قريش والانصار؟ ولماذا - اذا كان الامر في الاسلام بين قريش مكة والانصار كما يقول صاحب الكتاب - لماذا قسم النبي صلوات الله عليه غنائم حنين على قريش مكة واعراب البادية ولم يعط الانصار شيئاً ، من غير ان يخشى ان يفسد الامر بين قريش والانصار أو بين الانصار وبينه وهو ما كان يحصل لو أن امر العصبية في صدر الاسلام الاول كان على ما وسوس صاحب الكتاب وصور؟ ثم لماذا لم يزد الانصار بعد ان حرموا من تلك الغنائم الكثيرة على ان يتحدثوا فيما بينهم لقد لقي النبي أهله ، فما هي الا ان جمعهم حين بلغه ذلك عنهم وخطبهم تلك الخطبة التاريخية التي ليس لها في تاريخ الانسانية مثيل ، والتي هي في الحقيقة وستظل أبداً بادصك شرف الانصار، حتى بكوا وقالوا رضينا برسول الله قسماً؟ أو أثر عصبية هذا؟ أو فعل من يتخوف وجود عصبية أو فعل من يعيش لحطام دنيا؟ واذا كان هذا سلوك جميع الانصار ازاء قريش المغلوبة عام الغلبة عام الفتح ، وقريش أقرب ما تكون عهداً بشركها ، والانصار أقرب ما يكونون عهداً بعبادة قريش، فماذا غير الهوى يجعل صاحب الكتاب يثير ضغينة بين قريش والانصار بعد ان زالت تلك الضغينة بدخول قريش في الاسلام، وبعد ان مكث النبي صلوات الله عليه في المسلمين ثلاث سنين بعد الفتح وبعد ان بايع الانصار مختارين خلفاء من قريش ليس منهم غير واحد من بيت الرسول ، وبعد ان عاش الناس بعد الرسول صلوات الله عليه اكثر من عشرين عاماً على حكم الاسلام واخوته وصفائه؟

لكن صاحب الكتاب يزعم ان الشعر الجاهلي موضوع ويريد ان يفسر

ذلك عن طريق السياسة حين لم تكن سياسة بالمعنى الذي يعرفه في القرن العشرين
 فإذا يعمل الا أن يخلقها خلقاً وإن اقتضى ذلك أن يفرق في الاسلام بين السياسة
 والدين ، ويجعل سلطان السياسة التي اختلقها فوق سلطان الدين وعصبيتها فوق
 جامعة الدين بعد أن محا الاسلام عصبية الجاهلية وحيتها ، وبرى من نجواها
 ودعواها ومن المتناجين بها والداعين اليها ، فكانت الحياة الاسلامية الاولى
 مثلاً واحداً عظيماً لذلك الاخاء الذي احكم الاسلام أوامره ، لا تفريق فيه بين
 عربي وعجمي ولا بين اسود وابيض مما لا تزال الانسانية بعده في حسرة
 عليه وفي عجز عن بلوغ شأوه ؟ وماذا يعمل صاحب الكتاب في تبديل تشويه
 تلك الحياة وتصويرها كما يريد الا ان يفترى الكذب على الله ورسوله وعلى
 المؤمنين فيخفى ما يخفى ويحرف ما يحرف ويزعم في مراوغة ان النبي لم يستطع
 أن يمحو الضغائن من بين الناس ولا « أن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى »
 كأنه لا يكفيه في محوها ان يعيش الناس على ذلك الاخاء والمودة سنين
 كثيرة في حياة النبي وسنين كثيرة بعده ، وكأنه لا يقنعه إلا أن يستمر الناس
 على ذلك ثلاثة عشر قرناً حتى يمس هو ذلك الاخاء ويحسه فيدركه ويصدق
 به ، إن أدركه عندئذ أو صدق . وكأنه لا يكفيه في توجيه نفوس العرب وجهة
 أخرى ان يعيش الناس لله ، ويموتوا لله بعد ان كانوا يعيشون للنفس وللهوى ،
 وأن يقوم على الارض عهد يكون الحكم فيه لله ، ليس لانسان على انسان حكم
 إلا بما حكم الله ، وليس لأمر على أمور طاعة إلا في ما وافق طاعة الله ، وليس
 لأدنى على أدنى فضل إلا بالتقوى . وماذا يعمل صاحب الكتاب بعد أن بدأ
 الافتراء الا ان يمضى فيه فيزعم - تليسا على القارىء - ان النبي مات « ولم
 يضع قاعدة للخلافة ولا دستوراً لهذه الأمة » ا كأن ليست حياته صلوات الله
 عليه كلها قاعدة ! وكأن ليس في القرآن كله دستور للناس ! وكأن

صاحب الكتاب لا يعرف القواعد الا اذا كانت في صورة بنود ، ولا الدساتير الا اذا صدرت بمرسوم ، وكأنه لم يسمع قط بخطبة الفتح التي خطبها الرسول صلوات الله عليه بباب الكعبة يوم فتح مكة « ألا كل ماثرة أو دم أو مال يُدعى فهو تحت قدمي هاتين الاسدان البيت وسقاية الحاج ... يا معشر قريش ان الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالأباء . الناس من آدم وادم خلق من تراب (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم) » ^(١) أو كأنه لم يسمع قط ببيعة الصفا بعد فتح مكة حين « جلس رسول الله ﷺ للبيعة على الصفا وعمر بن الخطاب تحته واجتمع الناس لبيعة رسول الله ﷺ على الاسلام فطاه بيابانهم على السمع والطاعة لله ورسوله فيما استطاعوا » ^(٢) أو كأنه لم يسمع قط بخطبة الجبل ، خطبة الوداع ، التي خطبها النبي في الناس على جبل عرفة في حجة الوداع « ... أيها الناس ، ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا . ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . فمن كانت عنده أمانة فليؤدها الى الذي أؤتمن عليها وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبداً به ربا عمي العباس بن عبدالمطلب ، وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أبداً به دم عامر بن ربيعة بن الحارث ابن عبد المطلب ، وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية » ^(٣) « ... أيها الناس ، انما المؤمنون إخوة فلا يحل لامريء مال أخيه الا عن طيب نفسه . ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم

(١) الطبري

(٢) ابن الأثير

قاب بعض فاني فمتركت فيكم ما له أخذتم به لم تضلوا كتاب القروسة نبيه
 لا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . أيها الناس ان ربكم واحد وان أباكم واحد ، كلكم
 آدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي فضل
 لا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب » (١)
 يرى صاحب الكتاب في هذا كله قاعدة ولادستورا ، ويأبى كل الالباء أن يسلم
 لاسلام بهدى اهتدى به الناس في ذلك اليوم العصيب يوم وفاة رسول الله
 صلوات الله عليه، ولكنه يجد صعوبة في أن يسلم للرومان بأنهم كانوا أئمة المهاجرين
 الانصار فيما اقترحوا ذلك اليوم عند المشاورة من نظام للامارة ! فان حملك
 لعجب من هذا على الشك فيه فافرقوله « ولا أستطيع أن أفهم هذين المذهبين
 اللذين ظهرا في أول عهد المسلمين بالحياة السياسية الا على أنهما محارلة لتقليد
 لرومان في حياتهم السياسية . لقد كان مذهب الانصار ميلا الى النظام الجمهوري
 قنصلي الذي كان في عصر رقي الجمهورية الرومانية يقوم على انتخاب قنصلين
 أحدهما يمثل الارستوقراطية القديمة ، ارستوقراطية المولد ، والآخر يمثل
 الارستوقراطية الجديدة ارستوقراطية الثروة والجد والعمل . وقد كان مذهب
 المهاجرين ميلا للنظام الامبراطوري ولا سيما في العصر الأخير الذي كان
 يجمع السلطة كلها الى الامبراطور دون أن يجعله ملكا يورث الملك أبناءه من
 بعده » (٢) ثم احكم بعد هذا وذاك أمتابع صاحب الكتاب أم غير متابع
 للوهم ، ومحرف صاحب الكتاب أم غير محرف للتاريخ

ثم لم هذا كله ؟ لم هذه المسارعة الى تصديق ما لا يصدقه أحد وانكار
 ما لا ينكره أحد؟ ولم هذا الاجتهاد في هدم أنبل عصور التاريخ الاسلامي ان لم

(١) عن العقد الفريد الا د وستة نبيه : فانها عن الطبري . وفي العقد : واهل بيتي ،

(٢) مثال الاحوص بن محمد الانصارى من حديث الاربعاء .

يكن أنبل عصر يعرفه التاريخ ؟ شيء تافه لا يمكن أن ينتج من كل هذا التحريف بفرض أن المستحيل قد وقع فانقلب المنحرف عن الحقيقة حقيقة . ذلك الشيء التافه هو التماس صاحب الكتاب تعليلاً لوضع الشعر على الجاهلين في الاسلام ، ولم نر قبل اليوم تاريخاً مجمعاً على صحته من العدو والصديق والقريب والبعيد تقلب حقائقه ويصوغ بغير لونه توصلاً الى تعليل ظاهرة صغرى مثل وضع الشعر على فرد أو على عصر ثم والغرض وحده هو الذي يسوّل لصاحبه أن قضية كائى يزعمها من نحلة الشعر الجاهلي كاه أو جله ممكن تعليلها باذكاء ناز العصبية عامة شاملة في العصر الاسلامي ، بفرض أنها ذكت بالفعل بين مسلمي ذلك العصر لا بين جوانح صاحب الكتاب

لنفرض كل ما ادعى صاحب الكتاب ! لنفرض ان العصبية الطائفية شبت بين القبائل كاشد ما كانت أو أشد ما يمكن أن تكون ، وانها جعلت كل قبيلة تحرص « على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بعيد العهد » ، وأن الشعر الجاهلي ضاع كله ولم يبق منه شيء كما قال أبو عمر انه قد بقي ، وأن القبائل بعد « في حاجة الى الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة » . لنفرض كل هذا ماذا ينفع القبائل أن تقول الشعر وتنحله شعراءها القدماء ؟ ألم يكن يكفي أهل تلك العصبية ان يتشائموا بالشعر مقولاً في عصر تلك العصبية ؟ أم من لوازم التشائم بشعر العصبية أن يكون الشعر مقولاً من قديم فان قيل من حديث لم ينفع وان استثار الذكريات القديمة بما فيها من دواعى نحر أو هجاء ؟ ان الذي يفهمه كل ذي عقل أن الناس اذا تشائموا تشائموا بالحوادث يتزايد بعضهم فيها أحياناً ويتنقص منها أحياناً ولكن لا بد أن يكون لها أساس من الواقع حتى تقع عند الناس وتشهد على المشتوم . فاذا كان لها هذا الأساس فليس بهم في صياغتها نثراً أو شعراً

ن يكون الصائغ صاغها في الزمن الذي وقعت فيه ، بل لعل صياغة شاعر إياها إبان تأثره بالعصبية أجدى عليه وأشفى له وأنكى في المعبر المشتوم

ثم متى كان الشاعر المجيد يرضى بأن ينحل شعره غيره من الأموات بذكر به وهو حي يسمع لا يذكر بشيء ؟ ومتى كان في طباع الهجائين أو غير هجائين أن يؤثروا غيرهم على أنفسهم بينات قرائحهم من شعر أو نثر اذا وقع ولهم من الناس وطار ذكره على الأفواه ؟ أليس غريباً أن يغفل استاذ الادب في جامعتنا عن هذه الأوليات ويظن بمخالفتها أنه قد جاء بتعليل لفرض قد عجز كل المعجز عن اثباته أو تبريره ؟

١٦ ويستخلص صاحب الكتاب قاعدة يسير عليها في نقد الشعر أصحيح هو أم مكذوب هي الشك في كل شعر جاهلي من شأنه مجازاة العصبية او هي قاعدة من شأنها أن تضيع جميع الشعر الجاهلي ، لأن الشعر الجاهلي كله أو معظمه نتاج العصبية . فهي قاعدة تعوق النقد ولا تنفعه ، لأنها تعين على تضييع الصحيح من الشعر من غير أن تعين على تعيين المنحول . ولكن العكس أولى أن يكون هو القاعدة ؛ كل شعر جاهلي من شأنه تأييد العصبية فقد توفر فيه شرط أساسي من شروط الجاهلية فهو مظنة الصحة حتى يمتحن من طرق أخرى فلا يثبت على الامتحان

وفي الحق ان العصبية ان كانت نارت في الاسلام تلك الثورة التي يصفها صاحب الكتاب فمعقول أن يكون أول أثر من آثارها استثارة الشعر الجاهلي من مظاهره ، وجمعه قصائد من أفواه الرواة ومقاطيع من صدور الأفراد إذ ليس معقولا أن يكون الشعر قد أهمل في الاسلام ذلك الاهمال الذي يتوهم صاحب الكتاب . وأثر آخر للعصبية يسير مع الأول جنباً لجنب : أن يشيد

الشعراء بما أثر قبائلهم في الاسلام ما كان لهم في الاسلام ما أثر فان لم تكن فبما أثر الجاهلية ، وأن يذيعوا مخازي أضدادهم ، ما كان منها في زمن الاسلام ثم ما كان منها في الجاهلية . يشيدون بتلك و يذيعون هذه بالشعر يلتمسون هم به الشهرة والمفخرة والغلبة ان كانوا على مثل هذا الشعر قادرين . وإذا كان هناك ما يخاف فذلك هو انتحالم الجيد من شعر الجاهليين ينسبونه الى أنفسهم ما آمنوا الانكشاف والفضيحة ، لا أن يقولوا الجيد من الشعر ويؤثروا به الجاهليين . ونظن هذا الأثر الثاني هو الذي كوّن مثل الأخطل والفرزدق وجرير ، واشعارهم مثل من الشعر المتأثر بالعصبية كيف يكون في الاسلام . وقد يكون للعصبية أثر ثالث : أن تحمل غير المجيدين أن يقولوا الشعر لا يطمعون به في شهرة أو جاه وينسبونه الى الجاهليين ولعل الغناء الذي تضجر ابن سلام من نسبته الى طرفه وعبيد فاتج عن هذا الاثر . وقد يجوز أن تحمل العصبية بعض المجيدين أن يدسوا البيت والبيتين على الشاعر الجاهلي لغير ما سبب واضح . وكشف هذا ان وقع عسير من غير شك ولاكنه ممكن ، واحتمال وقوعه لا ينبغي أن يدفع الى الشك في كل شعر الجاهليين

فالعصبية فيما يبدو أثرها في الجلة عكس ما يصف صاحب الكتاب ، هي أجدر أن تعمل على صيانة ما كان قد بقي من الشعر الجاهلي ، وهي الى حمل الشعراء المجيدين على الانتحال ^(١) والسطو أقرب منها الى حملهم على النحلة والوضع . أما غير المجيدين فأمرهم يسير ان كذبوا على الفحول ، فان كذبوا على أمثالهم فاخطب في هذا أيضاً يسير

لكن صاحب الكتاب لم يقف عند حد في تحميل العصبية تبعة تزوير الشعر وغير الشعر . فقد وجدها تحتل كل ما يستطيع أن يحملها فتوسع في ادعاء

الكذب على العرب وعلى غير العرب، المسلمين وغير المسلمين، وحمل كل ذلك على العصبية حملاً ما وافقه من كذب العرب على العرب، وحملها ما وافقه من كذب الفرس على العرب، والعرب على الفرس. وحملها ما وافقه من كذب المسلمين على اليهود والنصارى، ومن كذب النصارى واليهود على المسلمين. وحملها ما شاء من كذب الرواة والقصاص على القدماء مرضاة للامراء وابتغاء الظهور على أمثالهم من الرواة والقصاص. فهذه ألوان من الكذب ترجع إلى ألوان من العصبية. فكذب العرب على العرب راجع إلى العصبية السياسية، وكذب الفرس على العرب والفرس على الفرس راجع إلى العصبية الجنسية أو العشوية. وكذب اليهود والنصارى على المسلمين، والمسلمين على اليهود والنصارى راجع إلى العصبية الدينية، وكذب الرواة والقصاص على أنفسهم وعلى القدماء راجع إلى عصبية رابعة يصح أن تسمى بالعصبية الذاتية أو العصبية الانانية. توسع صاحب الكتاب هذا التوسع في العصبية فجعلها الباعث العام على كل كذب، وتوسع توسعاً مثله في الكذب فجعله الشغل العام لكل طائفة ولكل فرد. وهو لا يجد صعوبة ما في التكذيب، وفي انطالق الناس بما لم ينطقوا به، وتحريكهم بما لم يتحركوا له. وطريقته في هذا بسيطة: كل شيء فيه مفخرة لقبيلة ومخزاة لأخرى فهو من افتراء إحدى القبيلتين على الأخرى، وكل شيء فيه تشريف للعرب فهو من افتراء العرب يستظهرون به على الفرس. وكل شيء فيه تشريف للفرس فهو من افتراء الفرس يستظهرون به على العرب. وكل شيء فيه فضل للمسلم على غير المسلم، أو لغير المسلم على المسلم، فهو من افتراء أي الاثنين هو أقرب بذلك الشيء إلى الفضل. فأياهم العرب مكذوبة لأنها إما للعرب على العرب، وإما للعرب على الفرس، وإما للفرس على العرب. وما أثر قریش في الجاهلية مكذوبة لأنها في الغالب إما لبني هاشم على بني أمية، وإما لبني أمية على بني

هاشم . ومواقف العرب عند ملوك الفرس مكذوبة لأنها تظهر العرب لم يذلوا للفرس . والشعر المقول في هذا كله مكذوب لأنه يظهر فضل قبيلة على قبيلة أو فضل أمة على أمة ، أو فضل فرد على فرد . كل هذا يخبرنا به الدكتور وهو لا ينكر أن قد كانت للعرب أيام فيما بينها ، وأن قد كانت للفرس أيام على العرب ومفخرة وفضل ، وأن قریشا كان لها مآثر ، لبني هاشم منها على الأخص ولبنى أمية ، وأن اليهود والنصارى لم يكونوا ليقیموا ما أقاموا في بلاد العرب من غير أن يؤثروا في حياتها وأغتها الاثر المذكور . وإذا كان ذلك كذلك كما يعترف فلم لا يكون صحيحا ما تذكر العرب من أيامها فيما بينها ، ومن أيام الفرس عليها وأيامها على الفرس ؟ ولم يكون قریش الشرف والسيادة ويكون كذبا ما تتحدث به الاخبار أو يتغنى به الشعر من ذكر المآثر التي أعقبت قریشاً تلك السيادة وذلك الشرف ؟ ولماذا إذا كانت النصرانية تغلغت « كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب » « وكان اليهود قد تعربوا حقاً وكان كثير من العرب قد تهودوا » حتى كان من غير المعقول « ان ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون ان يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام » - لماذا اذن لا يكون ما يدعيه اليهود والنصارى من الشعر والشعراء صحيحا ، خصوصاً وغير المتهودين والمنصرين من العرب قد أقروا اليهود والنصارى على كثير مما ادعوا من الشعر والشعراء ولم ينكر اليهود والنصارى على مشركي العرب أو مسلميهم ما ادعوا من مثل ذلك ؟

الحق أننا هنا أمام حيلة جديدة لصاحب الكتاب يدخل منها الى كل ما يريد من تزيف أو ترجيح أو تكذيب . فانه لم يجد أسهل من أن يجعل سبب الشيء أو نتيجه دليلا على افتراء ذلك الشيء ، ومن هنا استطاع ان ينكر كل شيء . فالعصبية كانت في الواقع سبباً في قول الشعر أو كثير منه

الجاهلية . إذن فكثير من الشعر الذي صححه العلماء للجاهليين موضوع إذن من واضح أنه نتاج العصبية ! والعرب كانت لها أيام فيما بينها ، ولم يكن من الممكن يوم من تلك الأيام إلا ان ينتصر فريق وينخذل فريق ، كما لم يكن من الممكن لشعراء الفريق المنتصر إلا ان يذكروا ذلك اليوم بالفخر ، ولا لشعراء فريق المنخذل إلا ان يلجثوا في الغالب الى ما يخفف وقع ذلك الانخذال كأن ذكروا أياماً سبقت كان النصر فيها لهم . إذن فذلك الشعر كله موضوع أو جدير ان يكون موضوعاً لأنه يجعل لفريق من العرب سابقة وقدمة في الجاهلية على فريق ! والفرس كانت لهم عزة وسلطان على العرب في الجاهلية ولا بد ان يكون في مواقف بعض العرب عند ملوك الفرس أو عند ولايتهم ما يدل على ذلك . إذن فما قاله العرب مما يشهد بذلك (كآبيات أبي الصلت عند سيف بن ذي يزن) موضوع ، وضعه الموالي على العرب لأنه يشهد بفضل الفرس على العرب ! وكان في العرب من أهل البادية من استعصى على الفرس والروم ان يخضع لهم ، ومن أخذته العزة عن مقبرة فلم يخضع ولم يعص ، وانما أعطى وأخذ واعتذر عما أعطى بما أخذ ، وافتخر بالاثنين أو افتخر به ذووه على من كان يضطر من العرب الى الاعطاء ويعجز عن الأخذ . وكان لا بد لذلك المستعصى كهاني بن مسعود أو ذلك المعطي الآخذ كحاجب بن زرارة أن يفتخر بذلك إن كان ممن يقول الشعر ، أو يفتخر به من قبيلته من يقول الشعر . لكن صاحب الكتاب يجيء فيمس ذلك كله بعصاه فيصير مكذوباً أو خليفاً ان يكون مكذوباً لأنه يذكر للعرب في الجاهلية عزة ، وإذن فهو جواب من العرب على ما كان يعيرهم به الموالي في الاسلام

الدين

وعلى هذا النحو أو شر من هذا النحو جرى صاحب الكتاب في موقفه

من القرآن ، أو من الدين وانتحال الشعر كما يسميه . فقد كتب فصلاً طويلاً في ذلك بعضه مفترى ، وبعضه محرف ، وبعضه لا يتصل بالدين ، وبعضه انصح فمن أثر الفصص لا من أثر الدين . وكله بعد ذلك مكتوب بلهجة حرمت من الأدب كما حرم صاحبها من الصواب

فأما المفترى فقد زعم أن الناس شعروا الأمر ما « بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب » فأرادوا « أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه » « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك في عربيتها » ولسنا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بمثل هذا الادعاء ولا بإيراده على مثل هذه الصورة . وإذا كان هو لا يشك ، وهو ما هو ، في عربية القرآن ، بعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من نزوله فأحر بأولئك العرب وهم أخبر كثيراً بالعربية وأقرب جداً من عهد النبي ألا يشكوا في شيء من عربية القرآن خصوصاً والقرآن نفسه عن العرب بعربيته في غير ما آية فيه ، ويتخذ من عربيته حجة يخرس بها من ألحد فيه أنه من تعليم أعجمي (ولقد علم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . فلم يكن في العرب ولا في الموالي من يشك في عربية شيء من القرآن ولكن كان فيهم من لا يفهم كل آية من آية ، أو كل لفظة من لفظه فكان يسأل ، وكان يجاب ، وقد يطالب السائل بشاهد يستشهد فيأتيه به المسئول ولكن المسئول كان يجيب والسائل كان يسأل عن شاهد على **صوت النأويل** لا على **صوت اللفظ** . ومن ذلك أسئلة نافع بن الأزرق وأسئلة غيره . لكن صاحب الكتاب يزعم أنهم احتاجوا الى اثبات عربية القرآن وأنهم استشهدوا على صحة كل كلمة بشيء من الشعر ، ولا أمر ما يزعم صاحب الكتاب هذا

الزعم . فعمل صحيحاً ما يتحدثون به عنه من أنه يرى للقرآن أصلاً أعجمياً فأراد هنا ان يشير الى هذا المعنى بمثل هذا الاسلوب . ولعله أراد من هذا الذي افتراه على القدماء وعلى القرآن ان يفتح لنفسه ، كما فتح ، باب التعجب ممن يقول إن للقرآن نظماً وأسلوباً لم يكن العرب يعرفونه قبل القرآن ، فجاء بمسألة صحة لفظ القرآن ليتخذها سلباً الى انكار امتياز القرآن بخاص من النظم والاسلوب أو ليتقول بلهجة العالم الوائق « بنصوص القرآن وألفاظه يجب ان نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل ان نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن » ونسى ان من لوازم الاستشهاد بالقرآن على صحة الشعر الجاهلي ان يكون الشعر الجاهلي مطابقاً للقرآن وقد أنكر من قبل ان يكون بينهما تطابق ، في قول فيه مثل ما في قوله هذا من وثوق وادلال وغرور

ويلتحق بهذا النوع من المزاعم ما زعمه من انهم كانوا يستعينون على فهم القرآن بشعر يضعونه ، كأن القرآن كان لعبة بينهم ، أو كأن تفسير القرآن كان بأيدي الشعراء والنحاة ، أو كأن لم يكن فوق الشعراء والنحاة عند أمثال المنصور والمهدي والرشيد والمأمون طبقة من أهل الفقه والتفسير لا تعتمد في علمها على نحوي ولا شاعر ، ولا تقرأ شاعراً ولا نحويّاً ولا انساناً كائناً من كان على التلاعب بالقرآن ، أو كأن أمثال المنصور والمأمون كانوا من الغفلة والجهل بالغة وبالدين بحيث يجوز عليهم مثل ذلك التلاعب ، أو كانوا من قلة الحمية بحيث يجترأ عليهم به ومن قلة الغيرة على حرمتهم ، ان لم يكن على حرمة الدين ، بحيث لا ينزلون بالمجترى ، أشد العقاب . لكن صاحب السكتاب ينزل الدين من غيره منزلته من نفسه ، ويسلك بالقدماء فيما كان بينهم سبلاً لا يتردد هو الآن في سلوكها فيما بينه وبين الناس . والامر في هذا كله بسيط فهو يزعم الزعم يؤيد به قضيته من غير ان يقوم على ما زعم دلائل . كانت هناك استعانة بالشعر الصحيح على تأويل القرآن ، ولم يكن الشعر المستعان به جاهلياً كله بل كثير منه كان اسلامياً ، ولكن

سواء أ كان جاهلياً كاه أم اسلامياً كاه أم جاهلياً واسلامياً فانهم استعانوا واستشهدوا به واذن فينبغي عند الاستاذ ان يكون ذلك الشعر مفترى لانهم فسر وابه القرآن !

كذلك ينبغي عند الاستاذ ان يكون مفترى ما هنالك من الاخبار والاشعار المتصلة بشرف النبي في أسرته ، وشرف أسرته في قریش ، وشرف قریش في العرب ، وما هنالك من الاخبار المتصلة باقتضار أخبار اليهود ورهبان النصارى لنبي يبعث من العرب ، وما هنالك من أخبار وأشعار ترد الاسلام الى دين ابراهيم ، وما هنالك من أخبار يتحدث الناس فيها عن الجن . مفترى ذلك كله على أهله عند الاستاذ لان القرآن حدث عن الجن ، وأخبر ان الاسلام دين ابراهيم ، وان اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل ، واذن فينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون كذباً ما هنالك من أخبار تتفق مع القرآن ! اذ ينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون الناس اخترعوا تلك الاخبار تأييداً للقرآن ، واستظهاراً باليهود والنصارى عند العامة ، واثباتاً لقدمه وسابقة للاسلام في الجاهلية ! كأن قدمه الوثنية في الجاهلية نفعتها حتى يُعْزَى ذلك المسلمين باختراع قدمه في الجاهلية للاسلام ! أو كأن عامة المسلمين متوقف ايمانهم على ما يقول أخبار اليهود ورهبان النصارى حتى يلتمس لهم غير العامة دليلاً على صدق رسالة النبي ﷺ من هذا السبيل . أو كأن عامة اليهود والنصارى سيتبعون في تلك الأخبار ما يقول المسلمون لا ما يقول أخبارهم هم ورهبانهم . أو كأن الأخبار والرهبان سيأخذون بما يدعي المسلمون من ذلك لا بما يعرفون هم . أو كأن القرآن حجة على ما كان العرب في عصره يقولون ويفعلون اذا كان ما يخبر به متصلاً بالربا وبالخلق وبالبعث وبالاتصال بالخارج في التجارة

والسياسة الى آخر ما عُدَّ في الفصل الذي عقده لاثبات أن مرآة الحياة الجاهلية القرآن . أما اذا كان ما أخبر القرآن به متصلاً بالجن واعتقاد العرب إياهم ، وبملة إبراهيم وأكابر العرب إياها ، وببعثة النبي الأُمِّي وما كان بأيدي الأخبار والرهبان من بشرى بها ، فذلك ما لا يكون القرآن حجة فيه على أهل عصره ، وما لا ينبغي أن يكون بأيدي أهل عصره ما يتفق معه فيه ! فإن وجد من ذلك شيء قليل أو كثير فهو منحول مفترى عند صاحب الكتاب ! وسهل على الأستاذ فيما يظن أن يزعم ذلك الآن على بُعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من عهد نزول القرآن

لكن الذي لانفهمه ولا نجد له تأويلاً يمكن أن يشرف به الأستاذ هو لماذا - حين كتب في ذلك كله - نفث في الكتاب من التهم والسخرية ما نفث ؟ ولماذا - بفرض أن ما ادعاه صحيح كله - جعل ذلك من أثر الدين في وضع الشعر وهو كله من أثر القصص ؟ من أثر القصص ما تحدث الناس به من أخبار الجن إن كان ما تحدثوا به مكذوباً . ومن أثر القصص ما تحدثوا به في تعظيم شأن أسرة النبي ﷺ وشأن الأمويين وغير الأمويين إن كان ما تحدثوا به منحولاً . ومن أثر القصص ما ذكروا من أخبار الحنيفية والحنفاء الذين مال بهم عقلم عن عبادة الأوثان إن كانوا فيما ذكروه كاذبين . من أثر القصص هذا كله ، فما لصاحب الكتاب بجعله من أثر الدين ؟ وماذا ينفع الاسلام أن يكون للاسلام قدمة ومجد في الجاهلية أو لا يكون ؟ وهل كان لقدمة الوثنية عند الاسلام حرمة فيطلب الاسلام الحرمة والمكانة عن طريق انتحال قدمة ومجد في الجاهلية ؟ وما تلك القدمة والمجد اللذان ينحصران في استلحاق نفر قليل لم يكن لهم في نفوس العرب شيء من المجد ولم يكن لهم من أمر العرب في الجاهلية شيء ؟ وماذا ينفع الاسلام أو يضره أن يكون أمية بن أبي الصلت أو غير أمية قال

شعراً وافق أو خالف به الاسلام حتى لو كان القائل عاش قبل الاسلام بقرون بدلاً من أن يكون قد مات كما فعل أمية بعد الهجرة ببضع سنين ؟ وماذا ينفع اليهودية والنصرانية أن يكون لهما من أهلها في الجاهلية من قال الشعر اليهودي أو النصراني ؟ وماذا يضرهما لو لم يكن لهما من نطق في الجاهلية بيت ؟ الحق أن صاحب الكتاب قد غفل في سبيل فرضه عن أوليات لا يجهلها أحد من الناس واعتمد على تخيلات لا يعرفها أحد من الناس . اعتمد فيما اعتمد على شيء ظنه قاعدة تفسر له ما يشاء : هو ابتغاء القدمة والسابقة . وغفل فيما غفل عن أن القدمة والسابقة لو كانت شيئاً في أفعال الناس فليست شيئاً في الأديان ، إذ الأديان ليست من عند البشر ، أو هكذا يعتقدونها أهلها على الأقل . ومن اعتقدها كذلك لم يلتبس لها شرفاً مستمداً من الناس ، سواء أعرقوا في القدم أم أعرقوا في الحديث . وإن الانسان ليعجب من غفلة صاحب الكتاب عن شيء واضح كهذا . فلو لم يكن صاحب الكتاب يرى في هذه الأديان رأى أهلها لوجب عليه أن يضع نفسه موضع أهلها حين يريد أن يكتب عنهم من ناحيتها ، بدلاً من أن يكتب عنها وعنهم كتابة من يرى أن تلك الأديان من وضعهم ، اخترعوها لأغراض دنيوية ، وتمسكوا بها لأغراض نفعية ، وابتغوا تأييدها عن نفس الطريق الذي يرى انهم وصلوا اليها منه : طريق الوضع والكذب والاختلاق

خذ اليك مثلاً موقفه من الاسلام في هذا الأمر الذي لا علاقة للاسلام به البتة : أمر وضع الشعر وكذبه على الجاهليين . لقد زعم أن الاسلام كان باعثاً للناس على ألوان من الكذب لا تنفع ولا تجدي في شئون الناس فضلاً عن شئون الدين . كإثبات صحة النبوة للعامة ، وتفسير القرآن وإثبات صحة ألفاظه للخاصة . هذا بعد أن كان العامة دخلوا في دين الله وجاهدوا وماتوا في سبيله

فلم يعد أحد منهم في حاجة الى اثبات صحة دين ليس في صدره منه خالجة شك ، ولو كان في حاجة ما ابتغاها وما ابتغيت له عن طريق كان يسترذله ويستنكف أن يسلكه في شئونه الخاصة قبل الدين حتى اذا دخل في الدين صار أشد لذلك الطريق استرذالا وأكبر منه استنكافاً وأكبر منه خوفاً واشفاقاً . ولا ابتغاها ولا ابتغيت له عن نفس الطريق الذي سلكه الدين في مناهضة الوثنية واقتلاعها من نفسه ان كان ولد في الوثنية ، أو من نفس أبيه أو جده ان كان ولد في التوحيد : طريق العقل والحجة والبرهان البين الواضح . ولكن له بعد ذلك في حياة النبي ﷺ أكبر مثبت ، وفي كل حادثة من حوادث رسالته الممتدة ثلاثة وعشرين عاماً حجة قائمة ودليل هاد . فما حاجة مثل هذا الى الأكاذيب يخترعها أو نخترع له لتقربه من دين هو في مكنة منه ؟ وما حاجة من هم أمكن في الدين من هذا الى البيت أو الآيات من الشعر يخترعونها على علم لتفسير كتاب يعلمون انه من عند الله ، فكل لفظ منه مقدس ، وكل اجترأ عليه بكذب أو بتحريف يعلمون انه يسجر صاحبه في النار ؟ ثم ما حاجة أولئك وهؤلاء الى أن يلتمسوا الاسلام قديمة وسابقة وهم يعلمون أن القدمة والسابقة لم تنفع الوثنية شيئاً ، وانها لو نفعت فالتمسوها عن طريق الكذب لا يخفى شيئاً ؟ ثم ما حاجتهم الى الكذب والقرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يخبرهم نفسه أن الاسلام هو الدين القديم ، أنزله على محمد الذي أنزله على عيسى وموسى وإبراهيم (ملة أبيكم إبراهيم . هو ^(١) مملكم المسلمين من قبل وفي هذا ^(٢)) (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم اليه ^(٣)) بل القرآن يخبر بأن الاسلام أقدم من ذلك ، وأبقى من كل

ما هنالك. قديم قدم الانسانية، باق بقاء الفطرة : (فاقم وجهك للدين حنيفاً .
فطرة الله التي فطر الناس عليها . لا تبديل لخلق الله . ذلك الدين القيم .
ولكن أكثر الناس لا يعلمون) ^(١) ومع ذلك فصاحب الكتاب يزعم أن
المسلمين هم الذين أرادوا أن يثبتوا « أن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته
هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل ... وإذ كان اليهود
قد استأثروا بدينهم وتأويله وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ... ولم
يكن أحد قد احتكر ملة ابراهيم ولا زعم لنفسه الافراد بتأويلها فقد أخذ
المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم
وأبقى من دين اليهود والنصارى » ^(٢) وهو لا يقف ليسأل نفسه كيف يمكن
أن يكون دين ابراهيم أقدم وفي الوقت نفسه أنقى عندهم في زعمه من دين
اليهود والنصارى ، ولا كيف يكون أنقى عندهم اذا كان قد « شاعت في العرب اثناء
ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام مجرد دين ابراهيم » ولكنه يمضي على
وجهه ليزعم - رغم الآيات الماضية - أن تجديد الاسلام دين ابراهيم ، كان اشاعة ،
وأن من هذه الاشاعة « أخذوا يعتقدون أن دين ابراهيم هذا قد كان دين
العرب في عصر من العصور » واذن فأحاديث هؤلاء الحنيفية « قد وضعت
لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام لاشيء الا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب
قدمة وسابقة » ! لو لم يكن في هذا الاستنتاج ما يؤسف لكان فيه ما يضحك ،
وهو على أي حال يذكر تذكيراً شديداً بخطة كليمان هوار تلقاء القرآن الكريم
والتماسه مصادر للقرآن في شعر أمية وغير شعرامية ، اذ كان هوار أحد هؤلاء الباحثين في
الاسلام من الفرنجة الذين ان عرض لهم ما يخالف أساس الاسلام لم يترددوا في

قبوله ، في حين أنهم ان عرض لهم ما يخالف أساس المسيحية لم يقبلوه الا
مكرهين . الذين بدأوا بمقدمة باطلة افسدت عليهم كل منطقهم اذ فرضوا ان
الاسلام من عمل محمد ، وأن القرآن من تأليفه ، فهم لا بد ملتزمون بمصادره في
غير مصدره الحقيقي . وهم من اجل ذلك يتخبطون في ابجائهم في الاسلام
تخبط صاحب الكتاب

فلندع الآن صاحب الكتاب وما اختار لنفسه في أمر الدين فسيرى أن
المسكنة في العلم أو الادب لا تنال بمسخ الحقائق ، وأنه بمسخها إنما يجنى على نفسه
لاعلى الدين ، ولننظر فيما لم ننظر فيه مما لا يتصل بالدين عامة والاسلام خاصة من
الأمر التي جعلها أسياً لو وضع الشعر على الجاهليين

القصص

وأول ما سنتناول من ذلك القصص . والقصص أداة يعرف الاستاذ قيمتها
ويعرف كيف يلهم بها الناس ويعرف انها مطية الخيال وأن الخيال لا يعرج
كثيراً على الحقيقة ، فهي أجدر أن تتحمل ما يحملها الاستاذ من غير أن ينتبه
أحد الى سوء ما حملها

ورأيه في القصص وعلاقته بوضع الشعر يدور حول أمرين : الاول أن
القصص في الصدر الأول كان خيالاً ، والثاني أنه كان في حاجة الى مقادير
كبيرة من الشعر يستخدمها كما ترى في الف ليلة وقصة عنتره . ومن الأمر
الأول استنتج أن أيام العرب وما يشبهها من الاخبار موضوعة أو جذيرة أن
تكون موضوعة ، ومن الثاني استنتج أن ما ذكر في أخبار تلك الايام من الشعر
موضوع أو جذير أن يكون موضوعاً . وقد أخطأ صاحب الكتاب في النتيجةين
كثيراً ، وكان خطؤه فيهما راجعاً الى خطئه صراحة في إحدى المقدمتين .

وخطئه ضمنا في الأخرى

وفي الحق ان القصص العربي الخيالي كان يحتاج الى كثير من الشعر يمزجه بالنثر زينة وعاطفة ولحنا . ولسكنه في هذا تابع غير مبتدع ؛ لأنه في ذلك صورة مما كان يفعله العرب أيام كان سمر الناس مايجرى بينهم من الحوادث والغارات لا مايتخيلون من الحكايات . فالحوادث كانت كثيرة في الجاهلية لا يكاد يمر يوم الا بوتر يدرك أو حلف يعقد أو حرب تنشب أو سلم يقع أو غارة تبيت أو مكيدة تدبر أو مكرمة تذكر أو مخزاة تنشر . وكل ذلك وكثير مثله يثير العاطفة . والعاطفة خير وعائها الشعر ، فكان الناس فيما يقع لهم من الحوادث يعبرون عن عواطفهم شعرا . من استطاع الشعر منهم قاله ومن لم يستطع تمثل بشعر من استطاع . ولذا كان تاريخهم في الجاهلية جزءا من الادب أو كان أدبهم جزءا من التاريخ ، لأن حوادثهم لا تقدر قدرها ويعرف وقعها أو يعلم بعض ما قيل حولها من الشعر . وشعرهم لا يقدر قدره وتذكر مزاياه حتى يعرف ما اتصل به من الحوادث . وذهبت الجاهلية وجاء الاسلام فكانت السنة في ذلك واحدة لأن النفوس من هذه الناحية كانت واحدة ، حتى انتقلت النفوس عن ذلك بمرور الزمن وقلة الشعراء . فالاسلام الى أوائل العصر العباسي تاريخه أيضا قطعة من أدبه ، وأدبه جزء من تاريخه . تقرأه فتراه مرصعا بالشعر قاله قائلوه في الظروف المختلفة تعبرا عن العواطف المختلفة فهو في ذلك كتاريخ الجاهلية ، ليس بينهما فرق الا في اختلاف الحوادث واختلاف النزعات

فالشعر إذن حقيقة من حقائق التاريخ في الأمة العربية ينبغي أن تتوقعها قائمة بجوار الحقائق الأخرى جنباً لجنب . ولا يحملنك ذلك على العجب أو الارتياب ، فأدنى الى العجب والرؤية أن نجد جزءا كاملا من تاريخ الأمة

لعربية وقع قبل شروق الاسلام بقرن أو بعده بقرن قد قام وحده من غير أن يكون قد أعقب من صحيح الشعر الكثير أو القليل

والقصص عند العرب لم يكن في الأول الاحكاية ما كان لهم من تاريخ . فتاريخهم كان قصصهم وقصصهم كان تاريخهم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يدخل في التاريخ ما ليس منه ، لأن كلمة قصص عندهم لم تكن تفيد الا السرد والحكاية ، حكاية الواقع لاحكاية الخيال . ولم يكن الخيال قد علق بها بعد ، ولم يكن الخيال صار جزءا من معناها كما هو الحال الآن . تعرف ذلك في استعمالهم كلمة قصص ومشتقاتها ، وتعرفه في استعمال القرآن إياها دائما بهذا المعنى الحقيقي : (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) (فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين) (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين) - فان الكلمة في هذه الآيات الكريمة لا تحتمل غير المعنى الحقيقي ، وكذلك هي في سائر القرآن

فالقصاص عند العرب إذن كان تاريخيا يعبر عن واقع لا عن متخيل . ولا يدري بالضبط متى ظهر عندهم القصص الخيالي ، أي القصص الذي كانوا يقصدون فيه الى تخيل الحوادث البشرية التي يعلمون انها لم تقع بدلا من القصد الى سرد الحوادث كما يعتقدون انها قد وقعت . ولعل الامثال على السنة البهائم أقدم أنواع القصص الخيالي عندهم ، ولا يمكنه ليس بالنوع المفصود فيما بين أيدينا . أما النوع الذي قصده والذي يهمننا فيما نحن بصددده هو الذي يدور حول الانسان . هذا النوع إذن لا يدري متى ظهر في العربية ، وهو على أي حال متأخر . فان أول ذكر معروف لآلة ليلة وليلة ، بقطع النظر عن مصدرها ، ورد في مروج

الذهب^(١) والفهرست في القرن العاشر الميلادي . وهي طبعا كانت موجودة قبل أن تُذكر ولكنها وأمثالها لا يرجى أن تكون قد وجدت في العربية قبل عصر الترجمة في الدولة العباسية على أبعد تقدير . أما سيرة عنترة في صورتها الحاضرة وما اليها من السير التي يغلب عليها الخيال فأحدث وجودا من ذلك بكثير ومهما يكن من ذلك - واستقصاؤه يحتاج الى بحث و تنقيب - فان القصص الخيالي متأخر النشوء في العربية . وكان الطبعي أن يُنسج فيه حين نشأ على منوال القصص التاريخي - أو بعبارة أخصر على التاريخ - من حيث مزجه بالشعر يقال في المواقف المختلفة على السنة اشخاصه . غير ان الشعر الذي في التاريخ شعر تاريخي يذكر في التاريخ حقيقة قائمة بجوار حقائقه كما قدمنا لك . أما الشعر في القصص الخيالي فنسبته الى من نسب اليه خيالية طبعا الا أن تكون القصة قد بنيت على حادثة تاريخية فيجوز أن يخلط فيها الخيال بالحقيقة في نسبة الشعر أيضا

ومصدر الشعر في القصص الخيالي ماهو ؟ أوضعه القصاص ؟ أم كان كل قاص كما يفرض صاحب الكتاب يشرف على طائفة من الشعراء : يصف لهم مواقفه فيخرجوا له من الشعر المناسب لتلك المواقف ما يريد ؟

هذا كغيره لا يمكن أن يؤخذ فيه بالظن والتخمين ونحن على العموم نستبعد هذا كل الاستبعاد . فالقصاص لم يكونوا شعراء ، والشعر في كثير من مواقف تلك القصص حسن جيد لا يقدر عليه الا من يصدر في شعره عن عاطفة ، فمن المستبعد أن يكون قد قاله من الشعراء طائفة استأجرتها القصاص والقصاص أنفسهم كانوا لا يقدر ون من الأجر على كثير إن قدروا منه على شيء . أما كان ذلك الشعر الكثير الجيد موجودا حين ظهر القصص الخيالي . كان موجودا

في الأدب تراكم فيه في الفترة التي مرت قبل أن يظهر ذلك القصص ، فتمثل القصص به في المواقف المختلفة وأبدوا في ذلك عن جودة حكم وحسن ذوق وسعة اطلاع . فلو نظرت في الف ليلة وليلة مثلا وجدت فيها من الشعر العباسي والشعر الاندلسي وشعر العصور المتأخرة ، ولعلك لو أمعنت النظر تجد فيها من الشعر الجاهلي والشعر الأموي أيضا . ولم يكن القاص الذي نسب ذلك الشعر الى غير أهله يريد بذلك كذبا لانه كان يعلم تمام العلم ان المقام وحده كاف لإفهام القارئ المهتم ان النسبة محض خيال

لكن صاحب الكتاب لم يحسن التأمل في أمر القصص ونشوته ، وخلط بين التاريخ العربي والقصص الخيالي ، فاستشهد بكثرة الشعر في الف ليلة وفي قصة عنتره على وفرة ما كان يحتاج اليه القصص في العصر الأموي مثلا من الشعر ، كأن تينك القصتين نموذج للقصص في القرن الأول الهجري ، واستنتج من ذلك اضطرار القصص عندئذ الى الاستعانة بالشعراء في تلفيق الاشعار . وبغير الشعراء في تلفيق الاخبار ، مع ان تينك القصتين وأمثالهما لم يأتيا إلا بعد أن تكس الشعر امام القصص . وزعم ان لديه نصا يبيح له ان يفترض استتجار القصص الشعراء للتلفيق هو مارواه ابن سلام من ابن اسحاق كان يعتذر عن غناء الشعر الذي كان يروي به بقوله : « لا علم لي بالشعرا أما أوتى به فأحمله » مع ان هذا النص ان كفى وحده لان يبنى عليه ينقض ما ذهب اليه صاحب الكتاب من استعانة القصص بالملفقيين اذ ليس هذا الاعتذار من ابن اسحاق صاحب السيرة اعتذار ملفق ، وإنما هو اعتذار جاهل بالشعر يعتذر بجهله عما وقع فيه من عدم تمييز الصحيح من المنحول في الشعر الذي كان يروي به . واعتذاره هذا يدل على شيء آخر كان من الممكن أن يبصره الاستاذ كما أبصر الأول لو كان يريد . يدل على أن قد كان

هناك في زمن ابن اسحاق بصيرون بالغشاء وغير الغشاء من الشعر لاموه فيما روى من الغشاء، ويدل على أن أولئك الملقين الذين زعم كانوا لا يقدرّون إلا على الغشاء الذي لا يخفى على الناقد، ويدل على أن ابن اسحاق أدرك أن فيما رواه غشاء لا خير فيه واكتفى بأن يدفع عن نفسه اللوم بذلك الاعتذار . فلو كان صحيحاً ما استنتجه صاحب الكتاب من دلالة ذلك النص على وجود أناس كانوا يأتون القصص بالشعر المنحول حرفة يحترفونها فإن ما يدل عليه ذلك النص عينه من وجود أناس قادرين على تمييز المنحول من غيره، ومن أنهم قد ميزوه بالفعل، هو المهم فيما صاحب الكتاب بصدده اليوم من النظر فيما صحح القدماء من الشعر أصحح هو كما قالوا أم غير صحيح

ومن المهم ان نلاحظ ان الذين لاموا ابن اسحاق قصرُوا لومهم على الشعر دون الحوادث . فهو قد روى غشاء من الشعر ولكنه لم يرو غشاء من الاخبار ، وإلا للاموه فيها ولا أنكروها كما أنكروا الشعر . وهذا معقول : لان الحوادث التي رواها كانت تاريخاً معروفاً لا يجهلها أحد من العلماء ولا يجهل أكثره أحد من الناس لأنها كانت حوادث وقعت في الاسلام وتتعلق بعد الرسول صلوات الله عليه باعلام الاسلام . والمسلمون في الصدر الاول حرصوا على ان يحصوا أعمال الرسول الشخصية واحتاطوا في احصائها كل محتاط لأنها كانت بعد القرآن عمدهم في استنباط أحكام الدين . فالحوادث العامة التي شهدتها الجموع في عهد الرسول والحوادث العامة التي شهدتها الجموع بعد الرسول كانت من باب أولى بالمكان الذي لا يخفى على أحد . يعرفها ابن اسحاق كما يعرفها غيره . وقد أقره عليها حين قصرُوا لومهم على غيرها ، وزاد هو اقرارهم تأكيدها حين تبرأ من العلم بالشعر ولم يتبرأ من العلم بأخبار ما جرى في عهد الرسول . فشك صاحب الكتاب في السيرة سيرة الرسول إنما هو - عند من يحسن الظن بصاحب الكتاب - نتيجة خلطه في أمر القصص بين الخيالي منه مثل الف

ليلة وسيرة عنتر وبين الحقيقي الذي كان تاريخاً معروفاً مثل سيرة الرسول وسيرة ما جرى بعد الرسول في زمن الخلفاء ، الراشدين منهم وغير الراشدين . وقد عرفت أن كلمة قصص نفسها إنما كانت عندهم مرادفة لحكاية الواقع أو التاريخ . وادخل صاحب الكتاب التاريخ الاسلامي وما حواه من شعر وخبر في الدائرة التي يريد ان يدخل فيها التاريخ الجاهلي بما حواه من شعر وخبر دليل واضح على أن صاحب الكتاب لا يكتب بدقة ولا بتحقيق ، لان الاسباب التي جعلته ينكر التاريخ الجاهلي بأشعاره وأيامه أو يشك فيه لا تنطبق على التاريخ الاسلامي وما وقع فيه من الحوادث وما قيل فيها من شعر ، اذ لا يمكنه أن يقول عن الشعر الاسلامي ان أكثر رواته وحفاظه قد ماتوا كما قال عن رواة الشعر الجاهلي ، ولا ان الاعتماد في العصر الاسلامي كان على الذاكرة وحدها كما كان في العصر الجاهلي . فالكتابة كانت فاشية ، واذا كان التأليف قد بدأ متأخراً قليلاً فالتدوين قد بدأ مبكراً في عهد الرسول . كذلك لا يمكنه أن يجعل المقدمة والسابقة وسيلة الى استكذاب الناس على الناس في صدر الاسلام الأول كما جعلها وسيلة الى استكذابهم على الناس في أيام ما قبل الاسلام . فتسوية الرجل بين العهدين في الشك مع وجود هذه الفوارق بينهما تدل على أنه يشك للشك . يشك عن وسواس لا عن دقة وتحقيق

والقصص في القرن الاسلامي الاول لم يكن على أي حال كما وصف صاحب الكتاب ولا يمكن أن يتحمل ما أراد أن يحمله من وضع الشعر . فقد كان قصصاً تاريخياً ، يتحرى القصص فيه الواقع فيصيرون في قصص ما شاهدوا . وقد يخطئون في حكاية ما لم يشاهدوا ، ولكنه خطأ الجاهل لا خطأ الكاذب . وهذا التحري والقصد الى رواية الواقع كما وقع هو الفرق الكبير بين القصص أو المؤرخين في ذلك العهد وبين القصص الخياليين في العهد الذي كتبت فيه ألف ليلة وسيرة

عنتره وسيرة أبي زيد وهم الذين يصح أن يقارنوا بدوماس الكبير أو بغيره من الروائيين . وقصدهم الى حكاية الواقع من شأنه أن يحمل على الاطمئنان الى مارووا حتى يزول الاطمئنان بسبب صحيح . فاذا محصت رواياتهم وطال الجدل في تمحيصها بين العلماء الثقة كانت نتيجة ذلك التمهيص جديرة بالثقة كل الجدارة . وهي على أي حال لا ينبغي في العلم الشك فيها إلا بمرره ولا تركها إلا ببينة ، ثم لا ينبغي تركها الى ما هو أقل منها جدارة بالثقة والاطمئنان

أيام العرب

• فأيام العرب وما قيل فيها من أشعار ينبغي أن يُطمأن منها الى ما قبله الثقة أمثال أبي عمرو بن العلاء والاصمعي وابن سلام ، وألا يعدل عن شيء من ذلك الا اذا ظهر ما هو أولى منه بالطمأنينة والثقة ، وهيئات . وشك صاحب الكتاب فيما صححه الثقة من أخبار تلك الايام وأشعارها شك لا يعول عليه . وحملها على القصص الخيالي أدل على ضعف ملكة النقد منه على اشتدادها واستوائها لأنها أولا لم تكن من قلة الاثر في العرب بحيث يخفى مكانها ، أو بحيث لا يهتم العرب بحفظها ، يعلمها الكبير الصغير في كل من القبيل الغالب والقبيل المغلوب ، ليفخر ذاك وليثأر هذا . فاذا ما تركنا الفخر والثأر في الجاهلية جانباً ونظرنا في زمنها أقرب هو أم بعيد من العصر الاسلامي فيكون للنسيان اليها سبيل وجدناها كلها تقريباً وقعت في القرن السادس الميلادي وأكثرها قد وقع في النصف الثاني منه . فيوم خزاز الذي انتصفت فيه معد من اليمن بقيادة كليب وائل وقع سنة ٥٠٠ م^(١) ، ولم يقتل كليب الا بعد ذلك بزمن ، فحرب البسوس وقعت كلها في النصف الاول من القرن السادس وانتهت بالصلح بين بكر وتغلب حوالي سنة ٥٣٤ م^(٢) . ثم وقعت اثناء ذلك أيام وجبات بعد ذلك أيام اشتهرت منها

(١) تاريخ المؤرخ العالمى

(٢) دائرة المعارف البريطانية

طائفة كبيرة ووقع كثير من هذا المشهور في النصف الآخر بل في الربع الآخر من القرن السادس ، كالمشهور من الأيام بين تميم وبكر والأيام بين قيس وتميم والأيام بين هوازن وكنانة المعروفة بأيام الفجار والأيام بين الأوس والخزرج . وقد وقع بعض تلك الأيام بمقربة من الاسلام مثل يوم بعث ويوم الفجار الآخر . وبعضها وقع بعد ظهور الاسلام مثل يوم فيف الريح ويوم الشيطان ، وبعضها ذكره النبي صلوات الله عليه مثل يوم ذي قار ويوم الردم ، وكثير منها شهدته أناس أدركوا الاسلام فأسلم منهم من أسلم ووفد على النبي منهم من وفد مثل يوم جندود ويوم الكلاب الثاني اللذين شهدهما قيس بن عاصم سيد تميم الوافد على النبي صلوات الله عليه بعد الفتح ، ومثل الأيام الكثيرة التي شهدتها عمرو بن معديكرب وعامر بن الطفيل وأبو براء والعباس بن مرداس والأقرع بن حابس وكثير غيرهم ممن أدرك الشرف في الجاهلية وإن أخطأ بعضهم شرف الاسلام فتلك أيام إذن كانت من الشهرة ومن الوقع ومن القرب بحيث لا يعقل أنها نسيت . أما القول بأنها اخترعت اختراعا فإنه لا يقوله كاتب يحترم نفسه ، ولا يقدر عليه أديب يقدر الأدب العربي قدره ، إذ القول بتلفيق تلك الأخبار يذهب بقيمة الشعر العربي الأول ويجعله طلاسما لا يهتم بها أحد ولا يفهمها أحد ، إذ كثير من ذلك الشعر دائر حول تلك الأيام لفخر أو مدح أو هجاء أو رثاء ، فمن لا يفهمها لا يفهمه ، ومن لا يرى لها حقيقة لا يرى له قيمة . وأرذل الكذب كذب لا معنى له ، وأحقر الخيال خيال غير مفهوم

فأنت مثلا إذا قرأت :

ألا أبلغ أبا حنش رسولا	فمالك لا تنجيء الى الثواب
لتعلم أن خير الناس ميتا	قتيل بين أحجار الكلاب
تداعت حوله جشم بن بكر	وأسمه جعاسيس الباب

لا تكاد تفهم منه شيئاً - على سهولة ألفاظه - حتى تعلم خبر يوم الكلاب الأول الذي كان بين الأخوين شرحبيل ومسلمة ، تنصّر شرحبيل بكر وتنصر مسلمة تغلب ، وما كان في ذلك اليوم من تنادي الأخوين كل في عسكره يحرض على قتل أخيه ويجزل الثواب للقاتل ، الى أن انهزم شرحبيل وتبعه أبوحنش فقتله بابه حنش وكان شرحبيل قد قتله ثم خاف أن يأتي مسلمة برأس أخيه فأرسله مع أجير له فدمغت عينها مسلمة حين رآه وعرف بالسؤال أن أبا حنش القاتل فقال إنما أَدفع الثواب الى قاتله وهرب أبوحنش عنه ، فقال مسلمة (١) تلك الأبيات التي مرت بك والتي لا يتضح معناها ولا يعرف ما فيها من الوعيد ولا ما احتوت عليه من الندم حتى يُعرف خبر ذلك اليوم

وكثير من الشعر الاسلامي نفسه لا يفهم حتى تفهم تلك الايام التي صارت بعد مدار تفاخر وتهاج بين الشعراء أيام جرير والفرزدق والأخطل ، بل كانت أحياناً يُتعمد بحوادثها في الرثاء . فمن يقرأ قول الفرزدق يرثي ولديه :

أرى كل حي ما تزال طليعة	عليه المنايا من ثنايا المخارم
يذكرني ابني السما كان مؤهناً	إذا ارتفعوا فوق النجوم العوام
وقد رُزيء الأقبام قبلي بنهم	وإخوانهم ، فأفني حياء الكرائم
ومات أبي والمنذران كلاهما	وعمر بن كلثوم شهاب الأراقم
وقد كان مات الأقرعان وحاجب	وعمر أبو عمرو وقيس بن عاصم
وقدمات بسطام بن قيس بن خالد	ومات أبو غسان شيخ اللهازم
وقد مات خيراهم فلم يهلكهم	عشية بانا ، رهط كعب وحاتم
فما ابتاك إلا من بني الناس فاصبري	فلن يرجع الموتى حنين المآتم

أو يقرأ قوله يفتخر :

ألم تر أنا بني دارم	زرارة منا أبو معبد
ومنا الذي منع الوائد	ت وأحيا الوئيد فلم توأد
ألسنا بأصحاب يوم النسا	ر وأصحاب ألوية المربد
ألسنا الذين تميم بهم	تسامى وتفتخر في المشهد
وناجية الخير والاقرع	ن وقبر بكاطمة المورد
إذا ما أتى قبره عائد	أناخ على القبر بالأسعد
أيطلب محمد بني دارم	عطية ^(١) كالجعل الأسود
ومحمد بني دارم دونه	مكان السماكين والفرقد

ومن يقرأ قول جرير يعير الفرزدق :

تحضض يا ابن القين قيسا ليجعلوا
لقومك يوماً مثل يوم الأرقام
كأنك لم تشهد لقيطاً وحاجباً
وعمر بن عمرو اذ دعوا يال دارم
ولم تشهد الجونين والشعب ذا الصفا
وشدات قيس يوم دير الجماجم
فيوم الصفا كنتم عبيدا لعامر
وبالحنو أصبحتم عبيد اللهازم
إذا عدت الأيام أخزين دارما
وتخزيك يا ابن القين أيام دارم
من يقرأ هذا كله لا يفهم منه شيئا إلا بعد أن يفهم تلك الأيام ويعرف
خبر أولئك الأشخاص وما فيه من محمدة يفخر بها ومممة يهجو بها . أما إذا
كان ممن لا يمتقدون في الأيام والأنساب يراها محالا وقصصا خيالا يراد به
اتخاذ القدمة والسابقة في الجاهلية عن طريق الكذب فخبر له أن يدع الأدب
العربي والنظر فيه جانبا فإنه لن يجد له طعما ولن يحسن له فهما ولن يجيد
له تعلما

على أن العرب كانوا يمتقدون تلك الأيام والأنساب يرون أخبارها

تاريخنا وكانت أخبارها مستغيضة فيهم يفهمون بها تلك الأشعار التي تنكاد
لفرط إيجازها تشبه الألغاز . كانوا يفهمونها ويفهمون ما فيها من مفاخر
ومعابر ويحكمون بها للشاعر على الشاعر أيها أصدق مدحا وأكبر نفرا
وأَمْضُ هجاء ، وكان في تلك المفاخر والمعابر ارتفاع قبائل وانضاع قبائل
فاعجب إذن من شعر غير مفهوم يسير ذكر صاحبه في البلاد ويتضع به أناس
ويرتفع أناس ، أو من شعر مكذوب يُشتم المشتوم به فلا يقول للشاتم كذبت
ويفخر فاخر به فلا يقول له المفخور افتريت ، وقد كان ذلك أيسر له وأدنى
إليه لو لم يكن يخشى أن يكذبه الناس ويصدقوا خصمه عليه

خذ مثلاً اليك يوم شعب جبله أو الشعب ذي الصفا كما سماه جرير . هذا
يوم كان لعامر وعبس على تميم بفضل تدبير قيس بن زهير ، فيه قتل لقيط بن
زراعة وأسر عمرو بن عمرو بن عدس وحاجب بن زراعة وهم الذين سماهم
جرير في أبياته وكلهم من ذوي المآثر الذين افتخر بهم الفرزدق . وتستطيع
أن تقتش شعر الفرزدق وجرير من غير أن تجد جريراً ينكر شرف هؤلاء
ولا الفرزدق ماحل بهم في ذلك اليوم . فالوقائع متفق عليها الخصمان كلاهما ولكن
أحدهما يذكر المآثر حين يفتخر والآخر يذكر المعابر حين يهجو من غير أن
يكذب أحدهما الآخر أو يشك في الوقائع نفسها . واتفاق الخصمين والناس
جميعاً على تلك الوقائع دليل واضح على صدقها وعلى أنها كانت فوق متناول
الشك ، بعكس ما لو كانت من اختراع القصاص في العصر الإسلامي كما يريد
منك صاحب الكتاب أن تفهم . ثم إذا نظرت في تاريخ يوم الشعب وجدته وقع
لأربعين سنة قبل الإسلام فلم يكن الناس قد نسوه بل قد أدرك الإسلام أناس
شهوده منهم حاجب بن زراعة نفسه الذي وفد على النبي بعد الفتح في وفد
تميم . لكن صاحب الكتاب يرفض وينكر ويشك من غير أن يكاف نفسه

مؤونة النظر والتحقيق ، ويكفي أن يكون في تلك الأيام بخار لقوم و عار
لآخرين ليجعلها صاحب الكتاب من مخترعات القصص حتى يستطيع أن
يقول عن شعرها انه موضوع

على أن صاحب الكتاب قد أكثر على الناس في أمر القصص والقصص
في ذلك العصر البعيد من غير أن يأتي بشيء يدل على وجود قصص كالذين
زعم ممن كانوا يضعون الأخبار يلهون بها الناس ، ويتقربون بها الى الاشراف ،
ويزينونها بالشعر يستقرضونه من حولهم من الشعراء . انما هذا شيء يفترضه
صاحب الكتاب اقتراضاً ويتوهمه توهماً لأنه يعينه على تفسير فرضه ، ولأنه
يجب أن يقبس الحال في ذلك العصر على الحال الآن وعلى الحال عند قدماء
اليونان . فقد قرأ عن قصص اليونان الذين كانوا يتغنون بالشعر القصصي في
الأعياد والمواسم والمجتمعات ، وهو الآن يرى أن في الناس قصصاً يجلسون
بين العوام في القهوات في المواسم على الأخص يقصون عليهم سيرة من السير
عن عنبرة أو أبي زيد أو سيف بن ذي يزن ، فانتقل نقلة بعيدة من هذا العصر
الى ذاك العصر وقارن مقارنة أبعد منها بين العرب وبين اليونان ، واستنتج
حال العرب مما يرى الآن ومما سمع عن اليونان قبل العصر الذي يعنيه بألف
سنة أو يزيد . وليس شيء من هذا بدال على شيء مما يريد . والهوى وحده
هو الذي يزين لصاحبه أن يستنتج عصرًا يجمله من عصر بعده بألف سنة
أو قبله بألف سنة . وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يدع الكلام العام
جانباً فانه محض ادعاء لم يثبت ولا يستطيع اثباته ، وأن ينظر في القصص نظراً
مستقلاً عن فرضه الذي يريد تفسيره فيحصى ما استطاع من الحوادث والوقائع
التي يعثر على أخبارها ثم يجتهد في أن ينقد هذا الذي عثر عليه ويستنتج مما
يبقى في يديه بعد ذلك صورة قريبة لما كان عليه القصص والقصص في العهد

الذي وقعت تلك الحوادث فيه . لكن صاحب الكتاب لم يأت بمجاذنة واحدة ولا بخبر واحد يتبين منه وجود القصص فضلاً عن نوع القصص والقصاص في الصدر الأول من الاسلام . فهل كان هناك في ذلك العهد قصاص بالمعنى الذي أراد ؟ وإذا كان هناك قصاص فمن أين جاءوا ؟ وهل كانوا في ذلك مبتدعين أم متبعين أثر قصاص كانوا قبلهم في الجاهلية قبيل الاسلام ؟ وكيف كانوا يعيشون وأين كانوا يقصون وماذا كانوا يقصون ومن هم الذين اشتهروا منهم وماذا كانت أسباب شهرتهم ؟ ان من الضروري تبين بعض هذا على الأقل بالأدلة الواضحة والحوادث المحدودة قبل أن يجوز التفكير في القول بأن تاريخ أولئك القوم الذي كانوا يعتقدونه انما كان قصصاً خيالياً اخترعه قصاص كانوا آلة في أيدي القبائل والأمرء يتوسلون بهم الى مختلف الأغراض التي لا يتوصل اليها بالأكاذيب

الشعوبية

وقد سلك صاحب الكتاب في الشعوبية نفس مسلكه في القصص . لم يبحث أولاً عنها ما هي ومتى نشأت وكيف نمت ثم متى كانت ظاهرة فردية وهل صارت بعد ظاهرة قومية وإلى أي حد كان انتشارها وماذا كانت آثارها وهل حملت أهلها على الكذب ولم تحملهم على غيره أم هل كان كل أثرها استشارة أهلها إلى التفاخر كل بما يعلم لنفسه من المآثر التي لا ينازعه فيها خصمه ؟ أم هل أخذ أهلها بحظ من الصدق وحظ من الكذب ، وفيما كان هذا وفيما كان ذاك وما حظ الشعر الجاهلي من الاثنين ؟ لم يبحث عن هذا وشبهه ، ولم يبحث من ناحية أخرى عن العوامل المضادة للشعوبية خاصة وللعصبية عامة ماذا كان موجوداً منها وإلى أي حد كان موجوداً ؟ وماذا كان أثره في مكافحة

هذه العصبية الجنسية والى أي حد أفلح في مكافحتها وما هي نتيجة ذلك التكافح ؟ كل هذا وشبهه كان من الضروري بحثه بالاستناد الى الحوادث المعينة والحقائق المحدودة قبل أن يستطاع تعيين قسط الشعوبية من تبعة وضع الشعر على الاسلاميين أو الجاهليين . لكن صاحب الكتاب لم يزد على أن أورد عبارات عامة لا تخرج عن كونها ادعاءات في حاجة كلها الى الاثبات بل الى الترجيح . كزعمه أن الموالي كانوا يحقدون على العرب وأن العرب كانوا يحقدون على الموالي لا يستثنى ولا يستأني، وأن ذلك الحقد كان يحمل كلاً على الكذب على كل . فالو الى كانوا يكذبون على شعراء الجاهلية ما يفيد اعتراف العرب بسطان العجم عليهم ، والعرب يكذبون على أهل الجاهلية ما يفيد انهم لم يذلوا للعجم ، مع انه في الوقت نفسه يقر بأنه قد كان للفرس في الجاهلية سلطان وان قد كان للعرب فيها انفة وإباء ، ولا يسأل نفسه مع اقراره هذا لماذا لا تكون تلك الأشعار قد قيلت حقاً مادامت الظروف في الجاهلية كانت تدعو الى قول مثلها أو كانت على الاقل لا تمنع منه ؟ ولماذا يكذب أولئك أو هؤلاء على الشعر الجاهلي ابتغاء اثبات دعواهم وليس الكذب بنافع في الاثبات بل لم يكن هناك من حاجة الى الاثبات اذ قد كان كل فريق يقر للآخر بما يدعيه ؟ فلم تكن العرب تنكر على الفرس سلطانها ولم تكن الفرس تنكر على العرب بقية من عزة وإباء كان لها في الجاهلية ولم يكن انكارها ذلك بنافعها ازاء غلبة العرب على الفرس في الاسلام . لم يقف ليسأل نفسه عن شيء من هذا ومضى بصور تلك الأمور لا كما كانت ولكن كما هي ، فينكر ما قد كان بناء على أوهام يوردها عليك مورد الحقيقة معتمداً على قوة الايجاء في حملك على التسليم له بما يريد

وفي الحق ان خلط صاحب الكتاب في هذا الصدد لكثير ويكفي أن

تقارن بعض كلامه ببعض لمتبين لك انه واهن متخاذل ليس فيه شيء من تماسك الحق وان كان فيه كثير من زخرف الباطل . فأبو العباس الاعشى هجا آل الزبير فأجزل له عبد الملك الصلة واسماعيل بن يسار افتخر بالفرس بين يدي هشام فغضب هشام وكاد يقتله وأبو نواس هجا العرب وقريشا فأطال الرشيد حبسه واذن يلزم أن يكون الموالى كلهم في حقد على العرب لأن ثلاثة منهم حقدوا وهجوا وافتخروا !

واذا ما عجبت أين ذهب أثر ذلك الحقد العام وأين هي الأشعار الكثيرة التي ينبغي أن يكون أولئك الموالى من الشعراء قد قالوها هجاء للعرب وافتخاراً بالفرس وأين أمثالها مما أجاب به العرب ؟ أجابك صاحب الكتاب أن « قد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالى في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية » ! كأنهم هم أيضاً قتلوا في الحروب فلم يبق من شعرهم الا القليل ! أو كأنهم لم يكن لهم رواة منهم فأهمل أكثر شعرهم حتى ضاع ! أو كأن العرب أيضاً قد أضاع شعرهم ما أضاع شعر الموالى ! فاذا ما عجبت لماذا لم تحقد الروم على العرب كما حقدت الفرس أو لماذا لم يحملهم الحقد على مثل ما حمل أولئك من النبل من العرب والعرب قد غلبت الروم وأزالتهم عن شمال افريقية وفلسطين والشام وأكثر ما كان لهم في الاناضول ؟ أجابك أن العرب « أزالوا سلطان الفرس » ولم « يقوضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم » ! فهل ليس يحمل على الحقد عند صاحب الكتاب أقل من تقويض الملك كله ؟ ألا يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق ؟

ثم بينا هو يزعم أن علماء الموالى كانوا يزدرون العرب وأن أبا عبيدة « كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم » اذا به يزعم أن أبا عبيدة هذا كان « يرجع العرب اليه فيما يردون من لغة وأدب » ! أفلم يكونوا يزدرونه اذن كما

كان يزدرهم؟ وهل لم يخشوا أن يدس عليهم في أدبهم ما يزي بهم؟ ثم ما قول صاحب الكتاب في أن أبا عبيدة هذا الذي كان يسرف في بغض العرب هو نفسه راوى أكثر أيام العرب ومنها يوم خزاز^(١) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من اليمن ويوم ذي قار^(٢) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من الفرس والذي زعم صاحب الكتاب أن العرب « انتحلته » استظهاراً على الموالي؟ أفكان العرب في حاجة إلى اختراع أيام يعترف بها أشد رواة الموالي بغضاً للعرب؟ أم كان الموالي في حاجة إلى افتراء أحاديث يرويها ويصححها من العرب الرواة الثقة كالأصمعي وابن سلام؟

الحق أن صاحب الكتاب فيما يكتب في حاجة إلى شيء من النقد والتحقيق يقيه شيئاً من تلك العثرات

فلم نقم بالأخبار

وحاجته هذه إلى النقد بادية أيضاً في الأخبار التي اعتمد عليها في كتابه . فقد احتج واستشهد ببطائفة من الأخبار تحمل في ثناياها أمارات ضعفها وموجبات الشك فيها وبطائفة فيها من الحجة لخصومه أكثر مما فيها من الحجة له . وقد رأيت كيف استشهد على تليفق ابن اسحاق للأخبار بنص نقله عن ابن سلام يدل على براءة ابن اسحاق من مهمة التليفق وبراعة علماء اللغة من العجز عن نقد الشعر . ومثل هذا زعمه أن عمر رضي الله عنه كان « قرشياً تكره عصبته أن تزدرى قريش » وتكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر « في الصفحة التي يذكر فيها أنه رضي الله عنه رد عبد الله بن الزبيري وضرار بن الخطاب على حسان لينشدهما من قول شعراء الانصار في قريش كما انشدها من

(١) العقد الفريد : أيام العرب

قول شعراء قريش في الانصار وأن حسناً أنشدتها حتى اشتفى ! ولو كان صاحب الكتاب ينتقد ما يكتب لرأى في هذا الخبر تكديباً للدعوى التي ادعاها على عمر رضوان الله عليه ، ولرأى في الاشعار التي رواها للنعمان بن بشير تكديباً لما ادعاه على النعمان من انه كان سفياً نياً ولرأى في الخبر الذي رواه من ان النعمان مات مع ابن الزبير تكديباً لما ادعاه عليه من انه كان اموي الهوى ، إذ لا يعقل أن سفياً نياً يخاطب معاوية بن أبي سفيان بقوله (١)

ان الذين ثووا ببدر منكم يوم القليب هم وقود النار

كالا يعقل أن اموياً في هواه مادياً في نزعته يموت مع عبد الله بن الزبير ! ثم لرأى أن لو كان الامر بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم يمثل الحال بين شعراء الانصار وشعراء قريش ، أو كان الامر بين هؤلاء الشعراء أمر عصبية طغت حتى لم تدع للدين سلطاناً على النفوس إذن لما طلب كعب ابن جعيل شاعر أهل الشام أو قل شاعر بني أمية وصنيعتهم من يزيد بن معاوية أن يعفيه من هجاء الانصار حين أغراه يزيد بهجائهم ، ولما أقدم ابن جعيل على مخالفة يزيد وهو ابن ملك ولعله حينئذ كان ولي عهد ، ثم لما جعل كعب اعتذاره عن هجاء الانصار تلك الكلمات الشديدة « أتريد أن تردني كافراً بعد ايمان ؟ » وفيها ما فيها من ذم بالغ ليزيد ومدح بالغ للانصار

هذه طائفة من الاخبار لم يحسن الاستشهاد بها . وطائفة أخرى كان قليل من النقد يؤدي الى الشك فيها ان لم يؤد الى نبذها كحديث اسماعيل بن يسار مع الوليد بن عبد الملك الذي استشهد به صاحب الكتاب على بغض الموالي للعرب واستغلالهم ما كان بين العرب من خصومة . قال نقلاً عن نقل عنه ان اسماعيل بن يسار استأذن على الوليد فأخذه ساعة ثم أذن له فدخل عليه يبكي

يقول أخرتني وأنت تعلم مروانية ومروانية أبي . فلما خرج تبعه من سألته ما تلك المروانية ؟ قال هي بغضنا لآل مروان بغضاً جعل يساراً أباه يلعن آل مروان عند موته وجعل أمه تسبح الله يلعن آل مروان . وهي حكاية طريفة لولا ما فيها مما يحمل على تكذيبها ، فانا اذا فرضنا أن ابن يسار كان من البراعة في التمثيل بحيث استطاع تصنع البكاء عند الدخول والتمادي فيه كلما استعطفه الوليد فانا لا نظن أنه كان من الحق بحيث يفسر مروانيته ومروانية أبيه ذلك التفسير لشخص حضر معه مجلس الوليد وهولا يأمن أن يتحدث ذلك الشخص بالحكاية فتصل الوليد او بعض اخوته فينزلوا ابن يسار أشد العقاب جزاء تهكمه بالوليد من ناحية وورائته عن أبيه ذلك البغض الشديد لآل مروان من ناحية أخرى ، ثم لا ينفعه عندهم مدح قاله أو يقوله فان حكاية كهذه اذا شاعت تذهب بتأثير كل مدح وتجعل لكل بيت يمدحهم به وقعاً كوقع الهجاء

ويلتحق بهذه الحكاية حكاية طويلة لعبد الرحمن بن الحرث بن هشام مع عبد العزيز بن أبي نهشل عرض الاول فيها على الثاني أربعة آلاف درهم على أن يشهد أنه سمع حسناً ينشد بين يدي الرسول صلوات الله عليه أبياتاً أربعة سماها فآبى عبد العزيز عليه مستعيناً بالله أن يكذب على الله ورسوله . ولكنه رضي أن يشهد أنه سمع عائشة تنسدها فلم يرض عبد الرحمن وافترقا ، ثم تفاوضا وانتهى الامر بأن قال عبد العزيز الايات المشهورة التي أولها :

الا لله قوم و لدت أخت بنى سهم

ونسبها الى ابن الزبعرى كما اختار عبد الرحمن . قال عبد العزيز في رواية صاحب الكتاب عن صاحب الاغاني : « ففى الى الآن منسوبة في كتب الناس الى ابن الزبعرى » وقد ارتضى صاحب الكتاب هذه الحكاية على علانها واتخذها

شاهداً على كذب بعض الشعراء على بعض في الاسلام ولكن لم يفتن الى احتمال كذب عبد العزيز على خاله ان صحت الحكاية عنه ، ولم يفتن الى أن الايات منسوبة في طبقات ابن سلام الى ابن الزبيري على اختلاف قليل فيها وابن سلام لم يكن لتخفى عليه رواية يرويها صاحب الاغانى تقدح في صحة شعر مخضرم مشهور ذكره في طبقاته فان الذي يصل الى أبي الفرج من هذا بعيد ألا يمر على ابن سلام . وعبد العزيز المروية عنه هذه الحكاية لم يذكره ابن سلام ولم يعده في طبقاته على جودة شعره ان كان ذلك الشعر له . على أن في القصة نفسها ما يدعو الى التريث والتردد فان حكاية كهذه بعيد أن تكون وقعت في عهد حسان ، وهسان مات سنة ٥٤ هـ فليكن يستطيع عبد العزيز أن يقول سمعت حساناً ينشدها رسول الله ينبغي أن يكون عمره عند الحادثة ان صحت فوق الستين فهل عاش عبد العزيز بعد حسان وهل بلغ تلك السن ؟ وفي الحكاية شيء آخر فانها تذكر كتباً للناس أي كتب شعر كانت بأيدي الناس في زمن معاوية فهل يقر صاحب الكتاب للناس حينئذ بكتب شعر واذا كان فما الذي منع من تدوينهم ما عرفوا من شعر الجاهليين أيضاً ؟

على أن هناك خبراً أقصر ولكن له أدل من هذه وتلك على حظ صاحب الكتاب من النقد والتجرد من الهوى . ذلك هو ما رواه في ص ١٨٤ من أن أبا عمرو بن العلاء قد اعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً :

وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصاعا
ثم روايته في ص ٢٧٥ أن الاصمعي اعترف بوضعه على الأعشى نفس البيت او البيت لا يمكن ان يضعه اثنان ، واثنان عاشا في عصرين مختلفين ، فكان الأولى أن يشك صاحب الكتاب في الخبرين جميعاً لا أن يتخذهما وسيلة الى تجريخ الراويين جميعاً مع ما هو مشهود لها به من الثقة والأمانة عند جميع العلماء

لو أن وجهة صاحب الكتاب كانت نيل الحقيقة لا النيل من القدماء إذن لما أزع إلى تصديق خبر بعيد كهذا عن مثل أبي عمرو أو الأصمعي . ولعل إبطاءه بأن يحمله عندئذ على البحث ، ولعل بحثه كان يهديه إلى رواية أخرى ^(١) اعترف ماد فيها بأنه هو الذي وضع البيت ، فيصدق هذه على الأولين لما عُرف عن أبي عمرو والأصمعي من الصدق وما عرف من الكذب عن حماد

الرواية والرواة

وهذا يفضي بنا إلى الفصل الأخير الذي كتبه في أسباب وضع الشعر ، فصل رواية . وهو فصل يدور أكثره حول حماد وخلف الأحمر ويدور أقله حول أبي عمرو الشيباني ، والأصمعي ، وأبي عمرو بن العلاء ، والأعراب الذين كانوا يرتادون الأمصار

فأما الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء فقد شهد لهما بأنهما لم يُعرفا « بفسق لا مجون ولا شعوبية » ولكنه زعم بعد ذلك أنهما كذبا « وانتحلا » ، غير محتج إلا بقصة ذلك البيت الذي وُضع على الأعشى . وقد رأيت أن وجود رواية تنسب البيت إلى حماد لا تدع محلا لنسبته إلى أيهما . ولو جوزنا البعيد فرضنا أن أحدهما وضع ذلك البيت حقاً لكان اعترافه بذلك أدل على صدقه . أدعى إلى الاطمئنان إليه إذ ليس سهلاً على مثل أبي عمرو أو الأصمعي أن يعترف بكذبة كهذه . كان يستطيع أن يسكت عنها ، ولو أنه اعترف غيرها لاعترف كما اعترف بهذه . ولو أنه اعترف غيرها لذكر ذلك صاحب الكتاب . فهذان راويان وثقهما جميع العلماء من قدماء ومحدثين ليس هناك قط ما يدعو إلى الشك فيهما ، ولا إلى زلزلة تلك الثقة بهما ، وإذن فلا محل للشك

فما يرويان

وأما أبو عمرو الشيباني فلم يخص صاحب الكتاب عليه اعترافاً ولم يجد عليه في الرواية مطعناً إلا طعن خصومه عليه أنه كان يشرب الخمر ولولا ذلك لوثقوه . أي أن خصوم الرجل لم يحصوا عليه مأخذاً في ما روى مع أنه جمع أشعار قبائل كثيرة يبلغونها السبعين ، وبالرغم من هذا فأكبر الظن عند صاحب الكتاب « أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها » ولم يجد ما يسهل على القارئ تصديق هذا إلا قوله « وليس هذا غريباً في تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً في تاريخ الادب اليوناني والروماني »

وأما حماد وخلف الأحمر فلسنا ندري ان كانا حقاً على ما وصفهما صاحب الكتاب به من فساد المروءة ، وليس هذا في الموضوع فيمكنني في تجربتهما وبند ما استقلا بروايته انها اعترفا بشعر كثير وضعاه ونحلاه الشعراء ، على شك في مسألة خلف ، وارتفاع كل شك في مسألة حماد .

فأما خلف فهناك المجرحون له وهناك الموثقون وليس ابن سلام بين مجرحيه كما يقول صاحب الكتاب فان قوله عنه في طبقاته ^(١) « أجمع اصحابنا انه كان أفرس الناس بيت شعر وأصدق لساناً . كنا لا نبالي اذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً ألا نسمعه من صاحبه » هو توثيق لا تجريح . ولذا فاننا نشعر أن مسألة خلف في حاجة الى البحث وإن كنا أيضاً نميل الى اهمال ما استقل خلف بروايته حتى تبحث مسألته من جديد

وأما حماد فلا سبيل الى احتمال تبرئته . لقد اعترف على نفسه وشهد عليه العارفون أمثال المفضل الضبي ويونس النحوي ، وأعلن المهدي في الناس حين

كان ولي عهد أنه قد أسقط رواية حماد ووثق رواية الفضل . لكن افتضاح مره هكذا لا بد ان يكون قد كفى اللغة والأدب شره إذ من الواضح ان العلماء ان يكونوا يعتمدون عليه وقد عرفوه وأنهم فيما رووا لم يرووا شيئاً تفرد به . إذن فلا محل لاستدلال صاحب الكتاب به على فساد الرواية ولا انصبه إياه ،
موزجا للرواة

وأما الأعراب فصاحب الكتاب يرميهم بالكذب على القدماء أو غير القدماء من أهل البادية استدراكاً للرزق من أيدي رواة الامصار . وفي رأينا انه مصيب والسكن في بعض هذا لا كاه . والقدماء أنفسهم قالوا بذلك قبله . وعلى أي حال فالمسألة ليست هل كان الاعراب يكذبون والسكن هل كان كذبهم يجوز على العلماء . وقد أورد صاحب الكتاب خبرين يستشهد بهما على رأيه . خبر أبي ضمضم مع الأصمعي وخبر داود بن متمام بن نيرة مع أبي عبيدة . فأما أبو ضمضم فقد أنشد الأصمعي أشعاراً لمائة شاعر كلهم يسمى عمراً وعجز الأصمعي وخلف أن يعدا أكثر من ثلاثين . وهذا الخبر أدل على سعة علم كل من الأصمعي وخلف بالشعر والشعراء منه على كذب أبي ضمضم . وكفى شهادة لهما بالعلم الكثير أن يعدا ثلاثين شاعراً بدوياً غير معروف كل منهم اسمه عمرو وليس عجزهما بمستلزم أن يكون أبو ضمضم قد كذب عليهما السبعين الباقين فمن الواضح أن أبا ضمضم كان أروى شعر البادية من كل منها وشعر البادية في هذا الخبر مطلق يشمل جاهلي الشعر البدوي واسلاميه . ثم لا يمكن أن يكون أبو ضمضم من الشاعرية بحيث يستطيع أن يرتجل من عنده في مجلس واحد شعراً مختلفاً مسبوكاً ينسبه الى سبعين شاعراً مختلفين ولا يكون للأصمعي وخلف ما يقولانه في ذلك الا انها يجهلان أولئك الشعراء السبعين

وأما خبر داود بن متمام مع أبي عبيدة فصحيح انه مثل لكذب الاعراب

ولكنه أيضاً مثل ليقظة الرواة فان كذب داود على أبيه لم يحز على أبي عبيدة
وليست المسألة كما قلنا هل كان الاعراب يكذبون ولكن المسألة هي هل كان
كذبهم يخفى على الرواة

فالرواة كانوا من أبصر الناس باللغة والشعر لا ينكر عليهم صاحب الكتاب
هذا وإن حاول أن يجرهم أجمعين من ناحية الأمانة متخذاً غير الأمانة منهم
وسيلة إلى التشكيك في الأمانة . وكان المعقول أن ينتهز فرصة انقسام الرواة
إلى أمانة وغير أمانة فيحاول امتحان الشعر من ناحية روايته وينظر أي الشعر
رواه الثقات أمثال ابن سلام والأصمعي والمفضل الضبي ، وأيه تفرد بروايته غير
الثقات ، فيميز الأول من الثاني ويشك في الثاني دون الأول . غير أن صاحب
الكتاب بدلاً من أن يسلك هذا الطريق العملي حاول أن يسده على نفسه
ويفسده على الناس جهد المستطاع ولم يقتصر في محاولته هذه على التشكيك في
أمانة الأمانة من الرواة بل أفرغ وسعه في التصغير من قدرة هؤلاء على النقد
وقدرة أولئك على التلفيق

فأما قدرة خائف وحماة ومن اليهما على التلفيق وعلى محاكاة الجاهليين فقد
بالغ فيها حتى زعم أنهم « كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من
العرب أنفسهم » ص ٢٧٤ . ولنا ندري ان كان يريد بهذا أن الله قد اختص
الملففين وحدهم بهذا العلم الغد والقدرة المتفوقة أم قد شرك معهم في ذلك غيرهم
من أهل الثقة والبصر فيكون اشتراكهم مع أولئك في العلم والمقدرة واقياً لهم
من الانخداع بهم والوقوع في شرك تليفيتهم . على اننا نحب أن نعرف من أين
جاء أولئك الملفقين ذلك العلم وتلك المقدرة وهم قد ولدوا وماتوا متأخرين ولم
تولد معهم تلك المقدرة ولا ذلك العلم باللغة والشعر . أفليس اقرار صاحب
الكتاب لهم بذلك العلم الواسع يلزمه من ناحية أخرى ان يقر بأن قد كان

هناك قبل أن يوجدوا علم باللغة والشعر، فلما نشأوا أخذوه وتفوقوا فيه؟ وهل ليس معنى ذلك أن قد كان هناك علم باللغة العصر الجاهلي وشعره تمكن منه أولئك حتى استطاعوا أن يمهروا في نقده ويمهروا في تافيقه؟ وإذا استطاع هؤلاء أن يعلموا « لغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم » فلماذا لم يعلمها غيرهم أيضاً؟ أليس إثبات مثل ذلك العلم لحصاد أو خلف دليلاً على أن غيرهما أيضاً كان يعلمه وكان يقدر على النقد كما كانا يقدران على الوضع بفرض أن الوضع ليس في ذاته أصعب ولا أشق من النقد؟

ومن الغريب أن صاحب الكتاب مع استعداده لمنح خلف وحماد تلك القوة الخارقة في التلفيق لا يجد من نفسه استعداداً للتبليغ بأن قد كانت هناك أشعار صحيحة قالها شعراء مختلفون وعلمها الناس قبل أن يحنديها مثل خلف وحماد، مستعد هو لأن يجمع مواهب الشعر كلها في ملفق أو اثنين وليس مستعداً لتوزيع تلك المواهب في شعراء من لحم ودم روى الواحد أو الاثنان أشعارهم كما رواها غيرهما من الناس. وهو مستعد لأن يسلم لذلك الواحد أو الاثنين بقدرة أكبر من القدرة على محاكاة الشعراء على كثرتهم واختلافهم ألا وهي ارتجال تلك المحاكاة ارتجالاً يمكنهم من انشاد مئات القصائد وآلاف الأبيات على الفور والبديهة إذا طلب ذلك أمير أو وزير طمعاً في نيل الخطوة عنده. وإلا فكيف يمكن أن يدس حماد أو خلف على فحول الشعراء من القصائد ما يخفى على كبار النقاد من غير أن يجتمع لحامد وخلف مواهب الفحول أجمعين؟ أم كيف يمكن أن يزعم حماد للوليد بن يزيد فيما نقل صاحب الكتاب « أنه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة » ويمتحنه الوليد حتى يضجره ويحيزه بعد أن يوكل به من يتم امتحانه، من غير أن يكون حماد قد ارتجالها ارتجالاً أو أعدها أعداداً ما دامت تلك القصائد أو أكثرها

أو جزء كبير منها من وضع حماد ؟

وليس اجتهاد صاحب الكتاب في التكبير من مقدرة غير الأئمة على التلخيص بأعجب من اجتهاده في التصغير من مقدرة الأئمة على النقد . فهو غير ميل إلى التسليم لهم بأكثر من مقدرة على تمييز الغشاء من الشعر المنحول ، أما الجيد منه فيزعم أنهم غير قادرين عليه ويزعم أنهم أنفسهم كانوا يحسون بذلك وأن ابن سلام نفسه يحدثه « بأنه إذا سهل على العلماء النقد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم » ص ١٦٥ . وقد روى الخبر عينه عن ابن سلام في موضع آخر « بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ولكنهم يجدون مشقة وعسرا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم » وقد حرف في الموضعين ما قال ابن سلام . فابن سلام لم يطلق القول هذا الاطلاق . لم يقل العرب وإنما قال « من أهل البادية » ولم يقل « مشقة وعسرا » أو « من العسير » وإنما قال « فيشكل ذلك بعض الاشكال » والفرق بين التعبيرين بسيط ولكنه مهم لأنه الفرق بين الكثرة والقلة والبعد والقرب ، فإن تعبير ابن سلام يضيق دائرة الاشكال ويشعر بالمقدرة على حله ، بخلاف تعبير صاحب الكتاب

ومن الغريب أن الأمثلة التي جاء بها على انخداع العلماء بما « كان يتكلفه العرب أنفسهم » هي كلها في رأيه من نوع الغشاء الذي سلم للنقاد بأنهم قادرون على تمييزه فقد مثل لانخداعهم بطائفة رواها ابن سلام « على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح » ووصفها هو بقوله « وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيف سخيف ظاهر التكلف بين الصنعة » ص ١٦٦ . فكأنه أراد أن يسلب ابن سلام باليمن ما أعطاه بالشمال وينفي عنه ما كان قد اثبت له من مقدرة على

مهرفة السخيف المتكلف من الشعر المنحول ، وإذن فابن سلام ومن اليه لم يكونوا يحسنون من النقد شيئاً ، لأنهم اذا عجزوا عن المنحول « ظاهر التكلف بين الصنعة » فهم عن مهرفة غيره أعجز

د بين القدماء على صاحب الكتاب

لكننا اذا تركنا حكم صاحب الكتاب جانباً وقارنا بينه وبين القدماء تبين أن هؤلاء القدماء الذين يصفهم صاحب الكتاب بالعجز عن القليل تارة وبالمقدرة على الكثير أخرى وبالفطنة الى الخفي تارة وبالفطنة عن الظاهر أخرى هم الذين فتحوا لصاحب الكتاب ولغيره باب القول ، وعنهم أخذ كل ما في كتابه من نقد صواب . ونحن لانبالغ حين نقول ان ما في الكتاب من نقد حسن انما هو لابن سلام ، وأن الجهرة العظمى من الشواهد التي استشهد بها فأساء الاستشهاد مأخوذة عن كتاب طبقات الشعراء ، وانك اذا أخذت الكتاب فعريته من المنقول عن ابن سلام عريته عن أمن جزء فيه فلا يبقى منه الا عبارات عامة لاتغني شيئاً ولا تقنع أحداً استنتجها من ابن سلام عن طريق التعميم فأخطأ الاستنتاج

واذا حاولت أن تحصى المواطن التي أخذ فيها عن ابن سلام صعب عليك العدد لكثرتها ووجدتها منبثة في الكتاب خصوصاً في كتاب اسباب انتحال الشعر الذي تمك فيه كثيراً بالقدماء . وليست تلك المواطن كلها منسوبة الى ابن سلام ، فكثير منها مغفل أو منسوب الى مبهم ، كأن يقول لك : والرواة يحدثننا أو الرواة مجمعون أو ما شابه ذلك من تعبير

فالحديث الذي أشار اليه ولم ينسبه عن أول من تكلم العربية الفصحى

ونسى لغة ابيه مأخوذ عن الطبقات .^(١) وقول أبي عمرو بن العلاء عن لغة مضر ولغة حمير منقول عن الطبقات أيضاً^(١) . وحول هذين الخبرين يدور فصله عن الأدب الجاهلي واللغة كما يدور فصل الشعر الجاهلي واللهجات حول رواية تنقل الشعر في القبائل التي هي مأخوذة أيضاً عن الطبقات^(٢) . ولقد أكثر الأخذ عن الطبقات في كتاب أسباب انتحال الشعر خاصة ، فهناك حوالي تسعة مأخذ في فصل السياسة وانتحال الشعر وخمسة في فصل الدين ، وعشرة في فصل القصص ، وستة في فصل الرواة ، وعلى هذه المأخذ بنيت في الواقع تلك الفصول . ولعلنا لو كان كتاب الطبقات نفسه بين أيدينا الآن كنا نعطيك فكرة أوفى عن مقدار ما الأدب الجاهلي مدين به لابن سلام

على أن نوع المأخذ عن القدماء أهم كثيراً من عددها . فصاحب الأدب الجاهلي مدين لابن سلام بأهميات أفكاره كما هو مدين له بشواهد . فأما فكرة الوضع والانتحال التي توسع فيها حتى جعلها تشمل الشعر كله أو جله فقد أخذها عن القدماء أجمعين سواء في ذلك ابن سلام وغيره . ويكفي لولم يكن سمع بها من قبل أن يقرأ في الطبقات تحاور خلاد بن يزيد الباهلي وخلف الأحمر في الأشعار التي كانت يردّها خلف ليعلم أن قد كانت هناك أشعار ترد لأنّها مصنوعة^(٣)

وأما ضياع الشعر الجاهلي حتى لم يبق بأيدي الناس منه الا أقله فقد أخذه

(١) ص ٤

(٢) ص ١٣

(٣) « قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان أبي محرز - وكان خلاد حسن العلم بالشعر برويه وثيقوله - بأي شيء ترد هذه الأشعار التي تروى ؟ قال له هل تعلم أنت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟ قال نعم . قال فتعلم في الناس من هو اعلم منك بالشعر ؟ قال نعم . قال فلا تسكر ان يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه انت . » اهـ ، ص ٢ طبقات . ليدن

مما قرأ في الطبقات في الصفحة العاشرة من قول عمر بن الخطاب (١) وقول أبي عمرو بن العلاء (٢)

وأما أثر العصبية ووضع الشعر فقد أخذ فكرته من قول ابن سلام في الصفحة الرابعة عشرة من طبقاته « فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكرها وما أثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم »

وأما أثر السياسة في وضع الشعر فقد أخذ ما كتبه في ذلك عن طريق التوليد من قول قاله ابن سلام بعد أن روى بيتين يرويها الناس لأبي سفيان ابن الحارث يقولهما لحسان. قال : « واخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة ابن موسى بن عمر بن قدامة بن مظعون الجمحي قالها ونحلها أبا سفيان . وقرش تزيد في أشعارها تريد بذلك الانصار والرد على حسان » ومن بقرأ هذا ثم يقرأ لصاحب الكتاب « وليس من شك عندي في انها (أي قرش) استكثرت بنوع خاص من الشعر الذي يهيج فيه الانصار » (٣) يظن أن ابن سلام هو الذي أخذ من صاحب الكتاب لاهو من ابن سلام

وأما ما كتب عن القصص ووضع الشعر فقد ولده كله من قول

(١) « قال عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلو بالجهاد وغزو فارس والروم ولهيت عن الشعر وروايته » فلما كثرت الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانصار راجعوا رواية الشعر فلم يثلوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب فالتقوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه أكثره ، ص ١٠ طبقات . (٢) « قال أبو عمرو بن العلاء ما انتهى اليكم عما قالت العرب الا أقله ولو جاءكم وأقرأ الجاهل علم وشعر كثير ، . طبقات ص ١٠

(٣) الكتاب المنقود ص ١٢٨

ابن سلام^(١) « وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غشاء محمد بن اسحاق مولى آل مخزومة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فتقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك له عنراً . فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك إلى عاد وحموداً أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ ألوف من السنين ؟ » . هذا نقد ابن سلام الذي يقول عنه صاحب الكتاب أنه كان يبدأ ويقصر عن الغاية . فاقراً الآن قول صاحب الكتاب « وأنت تدهش إذا رأيت هذه السكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك في سيرة ابن هشام^(٢) وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر وبعضها حول غزوة أحد وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه إلى حمزة وبعضه إلى علي وبعضه إلى حسان وبعضه إلى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط وإلى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى الخضرمين مرة أخرى »^(٣) فإذا ما قرأت هذا فقارن بين القولين وانظر هل قول صاحب الكتاب الاتمديد لقول ابن سلام ؟ وهل تهكمه إلا منعكس عن تأفف ابن سلام وتهكمه بابن اسحاق ؟ ثم فتش قول صاحب الكتاب مرة

(١) ص ٤ طبقات

(٢) سيرة ابن هشام مبنية على سيرة ابن اسحاق

(٣) الكتاب المنقود ص ١٦٣

اخرى هل ترى فيه نقداً ذا قيمة يدل على علم بالأدب وتاريخه الا قوله « والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط » وهو قول لا يقوله الا من درس تواريخ الاشخاص الذين ذكرهم ابن هشام وعرف من منهم قال الشعر ومن منهم لم يقوله ؟ ثم ارجع بعد ذلك الى ابن سلام الاترى انه هو الذي درس ونقد وحكم وأفاض على صاحب الكتاب من فيض علمه وحكمه حين أخبره أن ابن اسحاق « كتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال » ؟

ثم عاد وتمادى وحمير وتبع والعماليق الذين سالت بالكلام عنهم فصاحة صاحب الكتاب واتخذ منهم وحيلاً قويا يوحى به الى القارىء أن القدماء كانوا لا يحسنون علماً ولا نقداً إذ نسبوا الى عاد وثمود ومن اليهم من الشعر ما لا يمكن أن يكونوا قد قالوه أو يكون القدماء قد عرفوه . أظن أنه اهتدى من نفسه الى النقد الذي جعله يستهجن تلك الأشعار والذي هو أصدق وأقوى ما في الكتاب ؟ إذن فاقراً قول ابن سلام « ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصّدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف ، وذلك يدل على اسقاط عاد وثمود وحمير وتبع » ^(١) ، وقوله بعد ان نعى على ابن اسحاق روايته الشعر لأناس لم يقولوا شعراً قط « ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أدّاه منذ ألوف من السنين ؟ » ^(٢) ثم احكم بعد ان تقرأ هذا من الذي أوحى الى صاحب الكتاب ما كتب في عاد وثمود وحمير وتبع وأضرابهم ؟ وهل لصاحب الكتاب حق في ان يستأثر بفخر ذلك النقد

(١) ص ١١ طبقات

(٢) ص : طبقات

يذكره أولاً في كتابه على أنه له حتى إذا فاز بأثر ذلك في نفس القارىء توقى
التهمة بنسبته متأخراً إلى القدماء في شيء كثير من الانتقاص والتحفظ ، وعلى
أنه تأييد منهم له وتقصير منهم عنه ؟

ثم الرواية والرواة وما كتب صاحب الكتاب فيهم من الحق بعد أن
خلطه بكثير من الباطل ، أكثره مأخوذ عن ابن سلام وكله مأخوذ عن القدماء
فما كتبه عن حماد الراوية مأخوذ كله تقريباً عن كتاب الطبقات ، ما نسبته إلى
ابن سلام منه وما لم ينسبه ، سواء في ذلك الحوادث المعينة كحادثته مع بلال
ابن أبي بردة ، أو العبارات المطلقة كقول يونس بن حبيب فيه . كذلك
ما كتبه عن الأعراب وأكاذيبهم أخذ خاصة من ابن سلام ، كخبر داود بن مسمع
ابن نويرة مع أبي عبيدة وخبر أبي ضمضم مع الأصمعي ، وولد عامة من هذا
انحصاص أو مما كتب صاحب الكامل في باب تكاذيب الأعراب

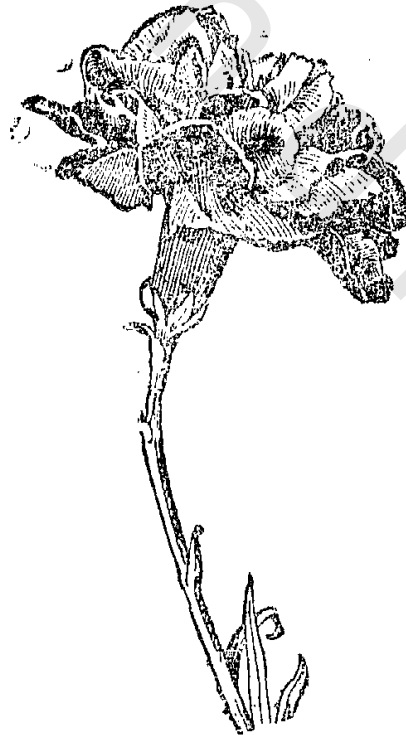
وهناك ما أخذ أخرى غير قليلة أخذ أكثرها من ابن سلام وأقلها من غيره
سواء في ذلك ما أبقاء منها على حاله ، وما خالفهم فيه ، وما حرف منها الأمر في
نفسه كقول أبي عمرو بن العلاء في لغة حمير وإفصى اليمن وكقول ابن سلام في
ابن اسحاق الذي قصصنا عليك نصه وحرفه في موضع آخر من كتابه ^(١) إلى
أن ابن سلام يتهم ابن اسحاق بوضع الشعر على الأمم البائدة مع أنه لم ينسج
عليه إلا عدم التبصر في الرواية وقلة التدقيق في النقد . ولسنا لم نرد أن
نحصى ما أخذه صاحب الكتاب من القدماء وإنما أردنا أن نذكر من ذلك
ما يدل على مقدار تلك المآخذ وأهميتها ، وعلى أن ادلال صاحب الكتاب
على القدماء بأنه هو بلغ الغاية حين قصروا ، وقوى على النقد حين ضعفوا ، إنما هو

الى البطر و الادعاء أقرب منه الى التحري والانصاف

على أننا نحب قبل ترك هذا الباب ان فنبه الى امر مهم يتصل بموقف صاحب الكتاب من القدماء . لقد رأيت من قبل أن أول ما بدأ به في كتابه هو الطعن في القدماء جملةً والشك جملةً في كل ما تركوه . والآن تراه يأخذ عنهم ويستشهد ببعض ما كتبوا وقالوا ! فلِمَ هذا ؟ لماذا يأخذ عنهم شيئاً أو يقبل منهم خبراً وقد شمل بشكه كل ما تركوه ؟ أيريد أن يعدل عن مذهبه في الشك ؟ إذن فلماذا يأخذ بعضاً ويترك بعضاً من غير تبيان لأسباب الرفض أو أسباب القبول ؟ لقد كان حقاً عليه - لو كان منطقياً مع نفسه - ألا يقبل منهم شيئاً حتى يثبتته هو من جديد ويتكلف في اثبات ذلك كل الذي يريد أن يكافئه أهل الأدب في اثبات ما صححه القدماء من الأدب القديم . وإلا فما قيمة شكه إن كان لا يضمنه من الأخذ بالمشكوك فيه ؟ وأي فرق بينه وبين غيره عند نفسه وشيعته اذا كان يقع في نفس ما ينعى على خصومه الوقوع فيه ؟ إن صاحب الكتاب من القديم وأهله بين اثنتين لا ثلاثة لهما : إما أن يرضي في مذهب الشك الذي اختار لنفسه وأطلق لها فيه العنان وإذن يجب عليه ألا يعتمد على شيء مما تركه القدماء لم يثبتته هو حتى لا يبنى على مشكوك فيه ، واذ قد بنى فما بناه منهم . وإما أن يدع مذهب الشك المطلق جانباً ، وإذن يجب عليه أن يأخذ بكل ما أخذ به أهل العلم من القدماء ، لأن يأخذ الأقل الذي يظن أنه ينفعه في تأييد مذهبه ويدع الأكثر الذي يظن أنه يصدعه ، من غير مرجح ما للأخوذ به على المتروك . هذا هو الأمر المهم الذي أردنا التنبيه اليه وهو كما ترى أمر يبطل سائر الكتاب

أظننا قد بلغنا الآن ما نريد من النظر في أسباب وضع الشعر التي ساقها صاحب الكتاب . وقد رأيت أنه انقلب فيها مؤرخا ولكن لا كالمؤرخين . لم يجد في الحياة الاسلامية كما يعرفها التاريخ أسبابا كافية لتفسير فرضه فبدأ يضم تاريخ تلك الحياة من جديد . وكانت طريقته في ذلك أن يغير من تلك الحياة ما لا يوافق فرضه مختلفا حيناً ومتوسعا حيناً آخر ، حتى اذا ما اجتمع لديه من ذلك ما يكفيه أورده لا على أنه تاريخ جديد للاسلام خالف به الصميم من كل ما قال المؤرخون ولكن على أنه هو التاريخ الذي لا يجهله أحد من الناس واعتمد في تخميل ذلك الى طلبته على جهلهم بالتاريخ الاسلامي من ناحية وضعف ملكة النقد فيهم واغترارهم به من ناحية أخرى . فكان مثله وحقائق التاريخ الاسلامي في ذلك مثل *پُر كُرسَتيس* وضيوفه فيما يحكيه قدماء اليونان في أسطورة *تسيوس* . كان عند *پر كُرسَتيس* فراش واحد محدود الطول وكان يطبق طوله تمام التطبيق على كل ضيف يأتيه . وكانت طريقته في ذلك بسيطة : كان اذا وجد الضيف قصيرا شده حتى يصير طوله كطول الفراش وإن مزق الشد أو صاله ، واذا وجد الضيف طويلا بتر منه ما يزيد عن طول الفراش . فكان الضيوف الذين يوقعهم نحس طالعهم بين يديه يأتهم الموت بين الشد والبتير لم ينبج منه إلا واحد صادف ان كان طوله كطول السرير فلم يحتج *پر كُرسَتيس* الى شده ولا الى بتره فاستبقاه خادما . كذلك مثل صاحب الكتاب . عنده فرض واحد لا بد من المطابقة بينه وبين حقائق التاريخ ، فعرضها عليه يشد منها القصير ويبتير منها الطويل ليجعلها كلها منطبقة تماما على فرضه ، فكان نصيب الحقائق من المسخ على يديه ما كان نصيب ضيوف *پر كُرسَتيس* ، لم ينبج منها إلا ما وافق فرض هذا كما لم ينبج من اولئك إلا ما طابق سرير ذاك . لكن

مامات منها لم يمت ولا يموت الا في ذهن من أخذ بمبدأ صاحب الكتاب
فاذا ما تركنا المجاز واتخذنا الحقيقة كانت خطة صاحب الكتاب اراء
فرضه وحقائق التاريخ عكس خطة العلماء اراء فروضهم والحقائق . هم يقيسون
فروضهم على الحقائق وهو يقيس الحقائق على فرضه . يقرأ التاريخ في غسق
فرضه بدلا من ان يقرأ فرضه في نور التاريخ



٢ — الشعر والشعراء

هذا عنوان الكتاب الرابع . ومن عادة صاحب الكتاب ان يبدأ كتبه بفصول تكون كالتقدمات لما بعدها . وقد بدأ كتابه هذا بفصل عنوانه « قصص وتاريخ » رجع فيه الى أنصار القديم وأنصار الجديد ، واتخذ كمادته في الكلام لهجة المدلل الوائق حين يكون أوهى ما يكون وموقفاً وأضعف ما يكون حجة ، واختار لنفسه وأنصاره أحسن النعوت ولعارضيه أسوأها ليدخل من ذلك الى نفس القارىء بما يريد . فهو لا يستطيع ان يغير حقائق الأشياء وهم يستطيعون . ولا أن يسمى حقاً ما ليس بالحق ، ولا تاريخاً ما ليس بالتاريخ وهم يسمون . واذن فهو لا يستطيع ان يعترف بما يقال ويروى عن الشعراء الجاهليين لأن « كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً وإنما تبعث في النفوس ظنوناً وأوهاماً . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراعة من الأهواء والأغراض » ولذا فهو سيستعرضها كذلك « محلاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل » ! وليس يدري أنصار القديم لماذا يكلف الاستاذ نفسه هذا العناء في نقد قصص وأساطير لا تفيد ترجيحاً ولا تثبر الا أوهاماً والاستعراض والنقد لا يكونان الا للحكم وقد حكم عليها حين وصفها بذلك الوصف . واذا كانت طريق الرواية والاسانيد طريقاً غير تاريخية ولا صحيحة فلماذا يتعب الاستاذ نفسه وراء العصر الجاهلي وهو لم يأت الا عن هذه الطريق ولم يكن اليه سبيل غيرها لانه كان عصرراً أمياً لا يعرف أهله الكتابة وإنما كانوا يعتمدون على الذاكرة والرواية ؟ فاذا كانت الرواية لا يمكن ان تغنى ، ولا ينفع معها نقد ولا تمحيص أسانيد ، فلماذا يطمع صاحب الكتاب ان يصل في النهاية اليه وليس هناك الا الرواية

تنتظره عند آخر الطريق ان وصل من الطريق الى آخرها ؟ ولماذا لا يفتح الباب ويوصده دون العصر الجاهلي فيستريح ويريح ؟ واذا كان كل ما يستطيع ان يعمل الآن هو أن يرجع الى كتب القدماء ويقارن بين الروايات ويجهد في ان يصل عن طريق المقارنة والنقد الى شيء يرجحه أو يستيقنه فلماذا ينقم على القدماء ان سلكوا هذه السبيل وقد كانوا أقدر على سلوكها لانهم كانوا أقرب الى العصر الجاهلي عهداءوا أكثر باللغة احاطة، وأحفظ للشعر وأفرغ لدراسة اللغة ودراسته ؟ واذا كان الاستاذ قد وفق الى مناهج في النقد خير من مناهجهم فلماذا - اذا كانت شيئا غير الشك المجرد ولم تكن سرّاً من أسرار الصناعة - لماذا لا يدل الناس عليها ويبصرهم بها ويبين ما بينها وبين مناهج القدماء من فرق وما لها على مناهجهم من فضل ليهتدوا بها كما هتدى اذا كانت مما يهتدى به أحد الى شيء ؟ وقد تحدث الاستاذ بأنه يأتي كل الإباء أن يكون أداة حاكية أو كتاباً متحركاً . وهذا أمر حسن من غير شك . وتحدث بأن له فطرة مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر يجد نفسه مضطراً الى مقاومتها . والاستاذ أخبر بنفسه . لكن لعل في الناس كثيرين يرونه ظالماً لفطرته حين يظن بها هذا الظن . أو لعله قد أفاح في مقاومة ذلك الضعف منها حتى زال تماماً فلم تعد تستطيع التصديق بشيء ومهما يكن من ذلك فليس في الناس من لا يرضى أن يكون لصاحب الكتاب مارضيه لنفسه من عقل يفهم به ويستعين به « على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان » وان كنا نخشى ألا يكون في الناس كثيرون يلمحون في أعماله وآرائه أثر هذا الاعتدال في النقد في التمهيص ، فان أكثر الناس يرون المطالبة باثبات كل شيء من جديد تحكما ، ويرون عدم الأخذ بما قد رضىه أهل العلم من الناس طغياناً ويقول الاستاذ انه لا يقدر أحد من معاصريه ولا يبرئه من كذب .

فأما عدم التقديس فهو من غير شك أنفة محودة واعتدال أحق بالحمد . لكن عدم تبرئته أحدا من « الكذب والانتحال » يسميه كثير من الناس قلة ذوق في الخطاب ان لم يكن أريد به ظاهره ، فان كان أريد به ظاهره سموه اسما أقسى من هذا بكثير . ومهما يكن من ذلك فاننا نظن في الناس من يحبون أن يعرفوا أين يضع الاستاذ نفسه من معاصريه قبل أن يقولوا رأيهم في موقفه هذا تلقاءهم ، ولا نشك في أن فيهم من يرونه قد أنصفهم ان كان يعتبر نفسه معاصرا لنفسه . ومن ساواك بنفسه في هذا العصر فقد أنصفك وواساك

وعقد الاستاذ مقارنة بين أنصار القديم وأنصار الجديد في المساومة عند البيع والشراء وصف فيها أنصار الجديد بأنهم منطقيون يساوون ويماكسون ويستعملون ملكة النقد مع معاصريهم من أهل البيع كما يستعملونها مع القدماء ووصف أنصار القديم بأنهم غير منطقيين يسيئون الظن بأهل البيع هنا ويحسنونه بأهل العلم هناك . ولسنا نجد بدا بعد هذه الإشارة من ترك تلك المقارنة وشأنها ليرضاها أنصار الجديد أو يرضاها أنصار القديم . كما لا نجد بدا من تركه وشأنه فيما كتب في أناس يقول انهم يعتقدون في عصور ذهبية كانت فيها القمحة كالتفاحة وكان فيها الرجل كالمارد . فان أخباراً كهذه موجودة ولكن في مثل بدائع الزهور ، وللدكتور أن ينقد مثل هذه الأخبار اذا أراد وأن يعتقد وجود أناس كاولئك اذا شاء

لكن هذا لا يمنعنا أن نأسف أشد الأسف ان صاحب الكتاب حين أراد الكتابة في الشعر والشعراء شغلته القمحة التي هي قدر التفاحة والعلاق الذي يبلغ بيده قاع البحر وعين الشمس فلم يجعل مقدمته بين يدي فصوله تلك : تفصيل مبادئ النقد الصحيحة التي سيستخدمها في تمييز صحيح الشعر من منحوله والتي يقول إنها خير من مناهج القدماء

شعراء اليمن

وقد كتب تحت الشعر والشعراء في شعراء اليمن وشعراء بيعة وشعراء مضر .
أما شعراء اليمن فالأمر فيهم عنده بسيط . لم يكن لليمن شعراء لأن لغة اليمن
قبيل الاسلام لم تكن لغة العدنانيين عهدئذ في الشمال . وله على ذلك دليل : تلك
النصوص والنقوش التي ذكرها في فصل الأدب الجاهلي واللغة من كتابه الثاني
والتي فرغنا منها ومما بناه عليها في نقد ذلك الكتاب

وقد أراد بعد أن ذهب بشعراء اليمن في لمحة أن يكر على ما للقدماء في
شعراء اليمن من أقوال وما يروون لأولئك الشعراء من أشعار فيذهب بها
أيضاً ، فعرض لروايات أنكرها القدماء أنفسهم في حمير وتبع فزيقها ، وعرض
للهجرة الى الشمال فرد القاريء الى رأى له فيها قد سبق ونحن أيضاً نرد القاريء
الى نقد ذلك الرأى في آخر فصل الأدب الجاهلي واللغة . الا انه زاد هنا قولاً
جديداً زعم به ان الهجرة ان صحت تعكس نظرية القدماء في العاربة وتجعلهم
مستعربين لأنهم تعلموا لغة العدنانيين حين هاجروا الى موطن العدنانية في الشمال .
ولا ندري ماذا يهم لو تغيرت نظرية القدماء أو بقيت في أمر كذا . ثم لا ندري
كيف فات صاحب الكتاب أن تلك الهجرة لا تعكس للقدماء نظرية ولا رأياً ،
فنظرية القدماء تتعلق بأصل العدنانيين ، وتلك الهجرة إنما كانت بعد أن نبت
العدنانيون في موطنهم أحقاباً طويلة . وإذا كان لابد من توضيح الظاهر
فالمنسبون الى اليمن من ساكني الشمال اما أن يكونوا من سلالة المهاجرين قديماً
أو من سلالة المهاجرين حديثاً . فان كانوا من الأولين فقد طرأ على لغتهم ما طرأ
على اللغة العربية في الشمال من التطورات التي صيرتها الى العدنانية . وان
كانوا من الآخرين فقد اتخذوا اللغة الشمال لغة حين اتخذوا الشمال موطناً ،

وهذا استعراب إن لم تكن هناك عربية الا عربية الشمال وإلا فهو استعدان اذا صح أن نشق للاستعراب نظيرا من العدنانية . وهذا كله بمنزل عن قول الفريقين بأصل اللغة وصلة ما بين القحطانية والعدنانية

ثم عرض صاحب الكتاب لما كان بين العدنانية وأهل الجنوب من خصوصيات في الجاهلية الحديثة انتهت بانتصارات للعدنانية على يد كليب وأهل . فأما « بعض المحدثين من المؤرخين » فقد فتنوا بها « فبنوا عليها نظريات ضخمة » . وأما هوقانه يقف من هذا كله موقفه ازاء « ما يروي القصاص من الاحاديث والاعخبار » لأنه لم يظفر بعد بالنصوص التاريخية المقاطعة أو المرجحة « ولا يزال ينتظر » من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الاثبات « وهذه عبارة تعرف لنا الأدلة التاريخية تعريفاً جديداً ، فحدها الفاصل انها ما يقتنع به صاحب الكتاب ، فان اقتنع بها المؤرخون في الحديث والقديم من غير أن يقتنع هو فليست أدلة . ولقد كنا نظن ان افراط الاستاذ في الاعتداد بنفسه والاستهانة بغيره مقصور على الأدب العربي الذي هو من أسانده فاذا به يتجاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله الى التاريخ الذي هو من غير رجاله ، ويتجاوز القدماء الذين يرى مناهجهم في النقد دون مناهجه الى المحدثين الذين علموه مناهج النقد . وإلا فكيف تصور الاستاذ ان اولئك المحدثين من المؤرخين فتنوا بتلك الانتصارات وأقاموا عليها النظريات من غير أن تكون لديهم أدلة تاريخية عليها ؟ وأين ذهبت عنهم مناهج النقد التي امتاز بها المحدثون فجعلتهم أقل خطأ من القدماء ؟ واذا كانت لهم أدلة لم يرضها فلماذا لم يناقشهم إياها قبل أن يزعم أنها في حكم المعلوم ؟ الحق أن الاستاذ يضرب في واد من الباطل وحده لا يرافقه فيه قديم ولا حديث

على أننا لا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بالنصوص التاريخية التي يزعم أنها لم توجد بعد . ان كان يريد المکتوب القديم فليدعي من المکتوب القديم ما محصه وأقره علماء اللغة والتاريخ من القدماء والمحدثين . وان كان يريد أثراً قديماً من آثار كليب ومن كانوا معه فإنه يطلب من ذلك العصر ما لا يمكن أن ينتججه : يطلب الكتابة ممن لم يكن بيده قلم ، و يطلب الحفار ممن لم يكن بيده غير السيف

وقد انتقل صاحب الكتاب من انكار تلك الانتصارات الى انكار ما قيل فيها زاعماً ان العصبية هي التي أنطقت أصحابها بها . لكن من سوء حظه أنه ضرب مثلاً لتلك الانتصارات وما قيل فيها يوماً مشهوراً وقع والنبي ﷺ قد بعث لم يهاجر بمكة ^(١) هو يوم الكلاب الثاني الذي كان بين قبائل نجران وقبائل تميم . قاد تميم فيه قيس بن عاصم الوافد على الرسول صلوات الله عليه بعد الفتح كما سبق ان ذكرنا لك ، وقاد مذحجا في غارتها على تميم عبد يغوث بن الحرث بن وقص الحارثي . قال يوم لم يكن لينخفي والشعر لم يكن لينسى واللغة لم يكن ليشك فيها من يعلم أن أهل نجران وفدوا على النبي سنة عشر بعد أن أسلموا على يدي خالد بن الوليد فكلوا النبي وكلهم وأرسل معهم عمرو بن حزم يعلمهم شرائع الاسلام ^(٢) ، وأن نصارى نجران أوفدوا الى النبي وفداً يباهله ثم رجعوا عن المباهلة الى المصالحة على الجزية وأمر النبي فكتب لهم علي بذلك كتاباً كان له ولهم شأن بعد ذلك . ومع هذا فصاحب الكتاب ينكر أن يكون عبد يغوث قال في ذلك اليوم قصيدته المشهورة « ألا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا » وأن يكون البراء السكندي ووعدة الجرمي قالا قصيدتهما ينعيان على قومهما الهزيمة ، ويخبرك انك « لا تشك » وأنت تقرأ هذا الشعر - في أن

(١) ابن الأثير

الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية « ! وله على ذلك أدلة : أن هناك أشعاراً قيلت في ذلك اليوم » لن تحتاج الى شرح ولا الى تفسير لا في مادتها ولا في معناها « ، وأن شعر البراء ووعلة حوى ثناء كثيراً على تميم ونيلاً كبيراً من مدحج ، وأن قصيدتيهما بعد ذلك « تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه حتى ان التكلف ليلمس فيهما لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص » ص ٢٠٢ . وهذه أدلة سيكون للنقد منها موقف بعد قليل وإنما نريد ان نلفتك الآن الى ان تلك الاشعار على خلاف ما زعم ، لا ضعف في لفظها ولا سوء في نظمها ولا تكلف فيها ، بل فيها من المتانة وشدة الأسر والتصريف ما يجعل القارئ يقف أمامها كما يقف أمام شيء غير مألوف ، ثم هي بعد ذلك لا تصدر إلا من محروب أو مأسور أو مهزوم . وتستطيع أن تحكم عليها أنت حين تقرأ للبراء من القصيدة التي ذكرها صاحب الكتاب :

قتلنا تميم يوماً جديداً	قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقاً	نحو قوم كأنهم أسد غاب
وحشدنا الصميم نرجو نهاباً	فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد ، وسعد	خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهداً في وناق	أرقب النجم ما أسيف شرابي

وحين تقرأ لوعلة الجرمي :

عذلتني نهدي فقلت لنهد	حين جاشت ^(١) على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء	وتميم صقورها وبزاه
لا تلوموا على الفرار فسعد ،	يا لنهد ! يخافها من يراها
انما همها الطعان اذا ما	كره الطعن والضراب سواها

ووعلة الجرمى هذا كان حامل لواء منحهج يومئذ وأول الفارين (١)
وقد تناول صاحب الكتاب يوم الكلاب الأول فألحقه بيوم الكلاب
الثاني زاعما ان الشعر الذي قيل فيه كالشعر الأول ضعفا وسقما . ولعله كذلك
ولكن من ناحية السلب لا من ناحية الايجاب . وقد ضرب مثلا على ذلك
شعر معديكرب غلفاء يرثي أخاه شرحبيل الذي تقدم خبر مقتله على يد أبي
حنش . وسترى اذا جاوزت غرابة في لفظة أو لفظتين في بيت أو بيتين
من هذا الشعر أنه لا ضعف ولا سقم فيه وأنه لا يصدر إلا من متوجع
صادق العاطفة :

إن جنبي عن الفراش لئلا ي
كنتجاني الاسر فوق اضطراب (٢)
من حديث نبي الى فما تر
قا عيني ولا أسمع شرابي
مرة كالذعاف أكتمها النا
س على حرٍّ مَلَّة (٣)
من شرحبيل اذ تعاوره الار
ماح من بعد لذة وشباب
يا ابن أمي ولو شهدتك اذ تد
عو تميما وأنت غير مجاب
لتركت الحسام تجرى ظباه
من دماء الاعداء يوم الكلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى
تبلغ الرحب أو تُبَزَّ نياي
احسنت وائل ، وعادتها الاحس
ان ، بالحبو يوم ضرب الرقاب
يوم فرت بنو تميم وولت
خيالهم يتقين بالأذنان (٤)
ونحن نرى - اذا كان لمثلنا ان يبدى في هذا رأيا - أن هذه الأبيات من
الشعر النادر الذي حوى فنونا من العاطفة في أبيات واضحة صادقة ، وكان الأولى

(١) ابن الاثير

(٢) الحجارة الناثلة المحددة الأطراف

(٣) الملة التراب الحار والحجر

(٤) عن ابن الاثير البيت السادس فانه عن صاحب الكتاب

بصاحب الكتاب ان يستثنى مثل هذا الشعر وألا تحمله رغبته في نبذه على وصفه بما ليس فيه

شعر الأنصار مرة أخرى

فأنت ترى ان حجج صاحب الكتاب تتساقط من حوله واحدة إثر واحدة وأنه في موقفه من شعراء اليمن متهافت ولكنه أشد ما يكون تهافتا حينما عرض لما ظنه « آخر سهم في كنانة أنصار القديم » يريد بذلك اعتراضهم عليه بمضرية شعر الأنصار مع ما هو معروف من عينيته . وهو لا ينكر أن الأنصار شعرا مضريا صحيحا ولكنه ينكر أن يكونوا يمانيين في الأصل لأنه لا يعرف « مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت هذه اليمنية » ، ولا ندري لماذا يشتد هكذا في إنكار يمنية الأنصار في الوقت الذي يحتج لبطلان شعر عبد يغوث من معه بيمنيته . فهل عرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت له يمنية عبد يغوث ؟ هل ليس ينقصه إلا أن يعرف مثله ليسلم بيمنية الأنصار ؟ إنه لم يأت عن عبد يغوث ومن معه إلا مثل ما أتاه عن الأنصار : يمنية يدعونها ويقرهم عليها العرب كلهم . فإذا كان الأنصار مضريين كما يقول لأن شعرهم مضري فالأخرون من اليمانيين أيضاً مضريون لشعرهم ، ويسقط احتجاجه على بطلان الشعر بمخالفة لغة الجنوب لغة الشمال . فإما أن يحاجهم بما يقولون فيتموجه عليه اعتراضهم هذا الذي يريد ان يتخلص منه بفرضه مضرية من لم يكن يرى مضرية نفسه ولم يكن غيره يرى له ذلك ، وإما ان يتخذ الموطن الجغرافي كما يقول فيكون الكل مضريين ماداموا لا يسكنون اليمن سواء منهم من سكن تهامة والحجاز ، ومن سكن اليمامة ونجدا والذهناء . على أننا لا ندري ماذا ينفعه انكار يمنية الأنصار فيلج في انكارها هذا اللجاج ، فهل يريد أن ينكر التمصر وما يشهد به الحس من اتخاذ الشخص

لغة المصر الذي ينشأ فيه ؟ اذا لم يكن ينكر هذا فليس له ان ينكر من الوجهة اللغوية شعر اليمانيين الذين نشأوا مختلطين بالعدنانية كشعر امرىء القيس الذي نشأ في بني أسد ، وشعر معديكرب غلفاء الذي نشأ في قيس عيلان . واذن فقد أقصده السهم وأصماه على ما يظهر ، وليس يهم بعد ذلك أكان آخر سهم في كنانة أنصار القديم أم لا يزال لديهم من مثله الشيء الكثير

المبادئ العملية لنقد الشعر عند صاحب الكتاب

والآن فلنرجع الى تلك الأسباب التي ذكرها دليلاً على بطلان شعر اليمانيين فقد آن أن يقف النقد عندها وقفة خاصة لا لأنها اتخذت وسيلة الى رفض شعر اليمانيين فقط ولكن لأنها حوت جميع المبادئ التي رجم اليها صاحب الكتاب في رفض أشعار من نظر في شعرهم من الجاهليين : جاهلي اليمن أو ربيعة أو مضر . واذا رجعت الى تلك الأسباب وجدتها تنحصر في خمسة أمور اعتمد عليها من غير بيان أو تفصيل . تلك هي : اللغة ، والعصبية ، ومعقولية صدور الكلام ممن نسب الكلام اليه ، وما يسميه صاحب الكتاب سهولة وليناً ، ثم ما يسميه تكلفاً وضعفاً

اللغة

فأما اللغة فقد رأيت كيف توكأ عليها من حيث المادة في رفض الشعر اليمني ، ومن حيث اللهجات في رفض الشعر العدناني ، وقد رأيت أيضاً أنه لم يجشم نفسه في ذلك نصباً ولم يحاول أن يبين شيئاً من أوجه الخلاف في المادة بين اللغة اليمنية واللغة العدنانية في القرن السادس وأواخر القرن الخامس الميلاديين ، ولا شيئاً من أوجه الخلاف في اللهجة بين القبائل العدنانية له في الشعر أثر يمكن

أن يُستدل به على الصحة أو البطلان . وواضح أن الوقوف على هذا كله ضروري لمبحث الأدب الجاهلي من هذه الناحية ، وأن الحكم على الأدب الجاهلي من هذه الناحية قبل استبانة ذلك كله عبث وتضييع . وليس هناك شك في أن القدماء كانوا على علم بتلك الاختلافات اللغوية أو بكثير منها على الأقل ، وكانوا يستعينون بها في نقد ما نقدوه من الأدب الجاهلي كما يتبين ذلك من النتف الكثيرة التي يلقاها القاريء في كتب الأدب ، كالكمال والامالي وطبقات الشعراء ، من ذلك قول أبي عمرو في لغة حمير وأقاضي اليمن ، وقول صاحب الكامل ^(١) « ان بني كعب بن ربيعة بن عامر يقولون رضي الله عليك بدلا من رضي الله عنك ، وأن طيئا وأهل اليمن يقولون ذو بمعنى الذي ^(٢) » ، ومن ذلك ما ذكره ابن سلام ^(٣) عن يونس بن حبيب أنه قال لابن أبي اسحاق « هل يقول أحد الصويق يعني السويق ؟ قال نعم عمرو بن تميم . وما تريد الى هذا ؟ عليك بباب من النحو يطرد وينقاس » . فهذه أمثلة من تلك النتف الكثيرة التي تدل على أنهم كانوا يصدرون عن علم واسع وإن كانوا لا يذكرونها في كتب الأدب الا بالمناسبات . ولو رجعت الى ما ذكره صاحب الكامل عن ذو والشواهد المتعددة التي استشهد بها لرأيت مثلاً من سعة العلم التي كان يصدر عنها أولئك القوم في اللغة والأدب ، ولأدركت أنهم كانوا أقدر على نقد الشعر من ناحية اللغة منا الآن ، وأن من العبث مباہتہم لغوياً فيما صححوا من الشعر اذا كان المباہت لم يحط بما علموا من ذلك فضلاً عما لم يعلموا

(١) كمال أو لص ٣٥٢

(٢) كمال ثاني ص ١٣٨

(٣) طبقات الشعراء ص ٧

العصبية

وليس صاحب الكتاب أحسن استخداماً للعصبية منه للغة في نقد الشعر .
 فأما موقفه الذي وقفه منها كسبب من أسباب وضع الشعر فقد سبق نقده . وقد
 غير هنا ذلك الموقف ولكن الى الأسوأ . كان من قبل يراها سبباً للشك ولكنه
 الآن يراها سبباً للرفض . فرفض بها شعر الحروب بين اليمن ومضر : ما كان منه
 ثناء وما كان منه ذم ، في اليمن أو في مضر ، وليس أسهل على صاحب الكتاب
 من أن يجعل الذم من افتراء العدو والثناء من افتراء الصديق . ورفض بها أيضاً
 شعر الأعشى الذي مدح به من مدح ، كشره في السموءل وكسرى وهودة بن
 علي وعامر بن الطفيل . ورفض بها شعر امرئ القيس المتصل بحروبه وإن كان
 بعضه لا يمكن حمله على العصبية كقول امرئ القيس حين أوقع ببني كنانة
 يظنهم بني أسد :

ألا يالهف هند أرقوم همو كانوا الشفاء فلم يصابوا
 وقاهم جدهم ببني أبيهم وبالأشقيين ما كان العقاب

يعنى ببني أبيهم كنانة فإن أسداً وكنانة ابني خزيمة ^(١) . وهذا شعر لا يمكن
 حمله على ذلك الحمل غير المعقول الذي يحمله عليه صاحب الكتاب ، نغني محمل
 اختراع بني كندة قصة امرئ القيس تضاهي بها قصة ابن الأشعث . والشعر
 الذي يمكن حمله على ذلك الحمل بالنسكاف البعيد كقول امرئ القيس يبكي على
 بني آكل المرار . وفيهم عماء ممالك وعمرو ابنا الحرث . الذين أخذتهم تغلب فأنت
 بهم المنذر بن ماء السماء أيام أنو شروان فضررب رقابهم بحفر الأميال في ديار
 بني مريـن العباديين بين دير بني هند والكوفة ^(٢) :

(١) ابن الأثير

(٢) ابن الأثير

ماوك من بني حجر بن عمرو يساقون العشية يقتلون
فلو في يوم معركة أصيبوا ولكن في ديار بني مرينا
ولم تغسل جماجمهم بغسل ولكن في الدماء مرمينا
تظل الطير عا كفة عليهم وتنزع الحواجب والعيونا

مثل هذا الشعر يفقد قيمته ومعناه بحمله على ذلك الحمل الذي يستلزم
تكذيب العرب أجمعين لا بني كندة وحدهم فيما كانوا يعرفون من مشهور أيامهم
ووقائعهم . فان تلك الأيام والوقائع لم تكن تخص بني كندة وحدهم وإنما شركهم
فيها غيرهم مثل بني أسد وكنانة وتغلب وبكر، وكل هؤلاء لم يكن يهمهم أن
بمأثرتهم كندة في الاسلام على ما اخترعت من قصة فيها نيل كبير من أنفسهم .
بل نفس العصبية التي يستند اليها صاحب الكتاب فيما ادعاه على كندة من اختراع
قصة امرئ القيس وما يتصل بها من الشعر من شأنها أن تضطر بني أسد وبني
كنانة الى تكذيب كندة في قصتها تلك لو لم تكن القصة حقاً يعرفها الناس
ويحفظ شعرها الشعراء قبل أن يولد ابن الأشعث أو يوجد الحجاج

فاستخدام صاحب الكتاب للعصبية هو في كثير من المواطن استخدام
متخيل لا يحسب للحقائق ولا للمنطق حساباً ، أو استخدام مخطيء يأخذ صفة
من صفات الشعر الصحيح فيجعلها علامة من علامات الشعر المنحول . فان
العصبية كما بينا من قبل كانت عاملاً فعالاً من عوامل قول الشعر في الجاهلية
سواء دفعت الشاعر نفسه الى القول أو دفعت غيره الى اجزال صلته أو اتخاذ
يد أخرى عنده ليحمله بها على القول . فمن يجعل العصبية في الشعر علامة من
علامات البطالان فقد أبطل كل الشعر المقول في الجاهلية . وليس هكذا يكون
سبيل التمييز بين الصحيح والمنحول . إنما السبيل في مثل هذا أن يبحث عن

الخصائص التي تفرق بين عصبية وعصبية ، وتميز بين عصبية العصر الجاهلي وعصبية العصر الاسلامي ، حتى استطاع القول أي شعر العصبية قيل في الجاهلية وأي قيل في الاسلام . ولا قيمة للعصبية في الدلالة على المنحول من الشعر ما لم تُبين هذه الخصائص منها ، إن كان الى تبين ذلك الآن سبيل . وفي ظننا أن الخطوة العملية للوصول الى تعيينها لا بد أن تبدأ بامتحان الشعر الذي زينه القدماء ابتغاء مقارنته بالشعر الذي صححوه لعل هذه المقارنة تؤدي الى الكشف عن خصائص شعر العصبية ، ولعل هذه الخصائص تمتاز فيما بينها الى ما هو خاص بالعصر الجاهلي وإلى ما هو خاص بالعصر الاسلامي فيمكن الاستدلال من هذه الناحية على جاهلية الشعر استدلالاً صواباً أو قريباً من الصواب

مقابلة ضرور الكلام عن نسب البراعم

وقد استدلل صاحب الكتاب على أن بعض الأشعار من نتاج العصبية بعد الاسلام باحتوائها على ثناء أو ذم يرى صدوره ممن يعزى اليهم غير معقول فهو يرى من غير المعقول أن يذم البراء الكندي ووعلة الجرمي قومهما أو يثنيا على تميم الذين هزموا قومهما يوم الكلاب الثاني

وهذا نوع من الاستدلال حسن لو صح ، ولكن صحته متوقفة على معرفة نفسية الشاعر بين وأخلاقهما حتى يمكن أن يقال ان كان مثل هذا يصدر عنهما أو لا يصدر . ولا نظن صاحب الكتاب يعرف عنهما وعن أخلاقهما شيئاً وهو على أي حال لم يدع لنفسه هذه المعرفة ولم يعمل رأيه بها وإنما استبعد أن يذم شاعر عربي قومه ويبالغ ، وان يمدح خصمه ويبالغ . لكن هذا الاستبعاد ليس صحيحاً على إطلاقه ، فقد كان من الشعراء من ذم نفسه وذم أمه التي ولدته وبالغ الخطيئة . ومنهم من ذم قومه حين لم يُصرخوه كذلك الحماسي صاحب

الآيات المشهورة:

لو كنت من مازن لم تستبح إلي
إذن لقام بنصري معشر خشن
لكن قومي وان كانوا ذوي عدد
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة
كأن ربك لم يخلق لخشيته
فليت لي بهم قوماً اذا ركبوا
وقد اعتذر عبد الله بن الزبيري السهمي الى النبي صلوات الله عليه مما

كان يقوله قبل الاسلام

إني لمعتذر اليك من الذي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيام تأمرني بأغوى خطة سهم وتأمرني بها مخزوم^(١)
والمسألة ليست مما يحتاج الى تدليل، فالشعراء ككل الناس لم يخلقوا بأخلاق
واحدة فمنهم من يتعصب لقومه بالحق وبالباطل، ومنهم من ينصف قومه بمدحهم
اذا أحسنوا ويذمهم اذا أساءوا، ومنهم من لا يتحرج أن يذم قومه اذا كان
في ذمهم منفعة له وإن لم يسيئوا
واذا كان لا بد من الاستشهاد بشعر لا نطن صاحب الكتاب ينسكرك
صحته قد حوى من مدح العدو وذم الصديق ما ليس عليه من مزيد فان في
شعر اعشى همدان مستشهداً وهو الشعر الذي مدح به الحجاج فأفرط وذم فيه
الذين ثاروا معه على الحجاج فأفرط، قال^(٢):

أبي الله الا أن يتمم نوره ويطفئ نار الفاسقين فتحمدا

(١) طبقات الشعراء: ابن الزبيري

(٢) الاغاني جزء خامس اعشى همدان

وينزل ذلاً بالعراق وأهله
وما لبث الحجاج أن سل سيفه
وما زاحف الحجاج إلا رأيت
فكيف رأيت الله فرق جمعهم
بما نكثوا من بيعة بعد بيعة
وما أحدثوا من بدعة وعظيمة
ولما دلفنا لابن يوسف ضلة
قطعنا إليه الخندقين وإنما
وفيه يقول :

سيُغلب قوم غالبوا الله جهلة
كذلك يضل الله من كان قلبه
فقد تركوا الأموال والأهل خلفهم
على أن الأمر في شعر البراء ووعدة أيسر من هذا ، فوعدة منهزم يلوهم قومه
فهو يعتذر لنفسه ببسالة خصمه ويذكر قومه بأنهم هزموا مثله ويغفل لهم حين
أغلظوا له . والبراء لم يزد على أن وصف شيئاً قد كان ، فقومه تجمعوا للاغارة على
تميم ابتغاء النهب فكان نصيبهم التقتيل وكان نصيبه الأسر ، وشعره الذي ذكر
فيه هذا أشبه بالنواح والبكاء على قومه منه بنهمهم والنعي عليهم

فأعيني على الألى فارقوني دَرر من دموعها بانسكاب
كيف أبني الحياة بعد رجال قتلوا كالأسود قتل "الكلاب"
منهم الحارثي عبد يغوث ويزيد الفتيان وابن شهاب
بل لقد مدح قومه في شعره ذلك مدحاً خير قليل ، وإذا كان قد مدح

أعداءه أيضاً وجعلهم أسد من قومه وأبسل فما ذاك إلا لأنه لم يكن يستطيع أن يقول غير هذا ، ولو قال لمكذبه الواقع ولنال من قومه أكبر النيل . فلأن يكون قومه شجعاناً لقوا أشجع منهم فانهزموا وقتلوا أقرب الى المعقول وأشرف للقاتل والمقتول من أن يكونوا قد لقوا حتفهم على يد عدو جبان . فلو لم يكن البراء يريد الصدق بما قال لاضطره اليه حب الدفاع عن قومه ، ولو لم يضطره هذا لاضطره فن الشعر ورَبُّهُ بنفسه أن تصير أضحوكة بين الشعراء .

التكلف والضعف

وقد اتخذ صاحب الكتاب مما يسميه تكلفاً وضعفاً مبدأً رابعاً استند إليه في رفض طائفة من الشعر . ولسنا ندري بالضبط ما يريد بالتكلف والضعف لأنه لم يناولهما بتحديد . وعدم تحديدهما يذهب بقيمتيهما كبدلاً في نقد الشعر . ولو أمكن تحديدهما لما أمكن الانتفاع بهما إلا في تخليص شعر من لم يُعرف بتكلف ولا بضعف من الشعراء ، وأتى لصاحب الكتاب أن يعرف ذلك وهو لا يصدق القدماء فيما نقلوا ولا يسلم بشعر صحيح فيستطيع أن يحكم منه أي الشعراء يتكلف وأيهم لا يتكلف ؟ ولو استطاع وخالف القدماء في حكمه لما كان هناك ما يرجح رأيه على رأيهم إذ هما يكن من عيوب القدماء فليس من بينها الجهل بالفصيح وغير الفصيح والمتكلف والمطبوع والضعيف وغير الضعيف . فالمبدأ كما ترى مبدأ مبهم لا يمكن التحاكم إليه في رفض ما صححه القدماء من شعر . ومع ذلك فقد رفض به شعر أصحاب يومى السكلاب وشعر المتلمس وشعر الأعشى في مدح النبي وشعر امرئ القيس عدا قصيدتيه « قفانبك » و « ألا انعم صباحا » على أنه عاد فزعم أنه لا يعرف « قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة » يريد قصيدة « قفانبك » أي أنه يرفضها أيضاً . وسكت

عن القصيدة الثانية إلا عن غزلها الذي زعم أنه أشبه بغزل عمر بن أبي ربيعة والفرزدق : أي أنه من شعر كليهما أو أحدهما وليس من شعر امرئ القيس . ولا ندري وقد وصل الى نقطة محدودة كمنه لماذا لم يبحثها كما ينبغي وينظر هل غزل القصيدتين يشبه كلام الفرزدق ورفيعة في نظمه كما أشبه كلامهما في موضوعه ؟ فإن الشبه في الموضوع ليس بشيء وإنما العبرة بالنظم وتوفير الخصائص فيه . وخصائص الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة ممكن استخلاصها من شعرهما الكثير المعروف أو ينبغي أن يكون ذلك ممكنا . وإذن فينبغي أن يكون ممكنا الحكم بالدليل الأدبي المحسوس على ذلك الغزل أهو لدينك الشاعرين أم ليس لهما . وكان ينبغي على صاحب الكتاب أن يفعل ذلك قبل أن يحكم بما حكم به وأن يقدم بحثه عن هذه النقطة كمثل محدود لما يستطيع النقد الحديث أن يقوم به على يده . ولكن لا ، فإن أمثال هاته النقطة المحدودة التي يفرح بها الباحثون في العادة لأنها تمكنهم من اختبار آرائهم عمليا لا يفرح بها الاستاذ فيما يظهر . أو لعله يفرح بها ويبحث عنها ولكن يختص بفرحه وتفصيل بحثه أولئك الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفنا »

ومن امارات التكلف عنده التعداد : تعداد القبائل أو تعداد النظائر على وجه الاجمال . فالتكلف في رأيه يلمس لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية « في مثل قول البراء السكندي من قصيدته في السكلاب الثاني

سرت في الازد والمنداحج طرا وبكيل وحاشد الأنياي
وبني كندة الملوك ونلم وجندام وحمير الأرباب
وبراد وخنعم وزبيد وبني الحارث الطوال الرقاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا فلقينا البوار دون النهاب

ولسنا ندري لماذا يحرم في الشعر التعداد والسرد اذا اقتضى المقام ذلك ؟ ولا لماذا يحرم ذلك في الشعر العربي ولا يحرم في الشعر اليوناني كشعر هوميروس ؟ ولا لماذا يكون كل سرد متكلفاً كما في المنظومات العلمية وإن اختلفت عن سردها في الغرض وفي طريقة الايراد ؟ فالمنظومات تسرد للسرد ولتسهيل الحفظ ولا يهمها كيف تسرد ، أي لا يهمها الفن في طريقة سردها المعلومات . وليس كذلك السرد الشعري . وسواء أكان الشعر السابق من المتكلف أم من غير المتكلف وسواء أكان تكلفه دليلاً على بطلانه أم لم يكن فإن مجرد التعداد والسرد ليس دليلاً على تكلف النظامين من العلماء ولا يمكن أن يعد من اماراته . والشاعر العربي المقتدر ينبغي ألا يحجم عن تعداد ما يقتضي المقام تعداد ما دام يورده في أسلوب حسن . وفي فحول الشعراء من لم يحجم بالفعل عن ذلك كما رأيت في رثاء الفرزدق ولديه اذا رجعت الى شعره ^(١) ، وكما ترى في قول مروان بن أبي حفصة :

إِنَّ الْغَوَانِي طَالَمَا قَتَلْنَاهُ بَعِيُونَهُنَّ وَلَا يَكْدِبُنَّ قَتِيلَا
مَنْ كُلِّ آنَسَةٍ كَأَنَّ حَجَالَهَا ضُمِّنَ أَحْوَرُ فِي الْكِنَاسِ كَحِيلَا
أَرْدِينَ عُرُودَ وَالْمَرْقَشِ قَبْلَهُ كُلُّ أَصِيبٍ ، وَمَا أَطَاقَ ، ذَهُولَا
وَلَقَدْ تَرَكْنِ أَبَا ذُوَيْبٍ هَائِلًا وَلَقَدْ تَبَلَّنَ كَثِيرًا وَجَمِيلَا
وَتَرَكْنِ لَابْنَ أَبِي رَبِيعَةَ مَنْطِقًا فِيهِنَّ أَصْبَحَ سَائِرًا مَحْمُولَا
إِلَّا أَكُنْ مِمَّنْ قَتَلَنَ فَنَانِي مِمَّنْ تَرَكْنَ فُؤَادَهُ مَخْمُولَا
وكما ترى في قول حسان يتحرق على هجاء مسافع بن عياض التميمي ^(٢) :

لو كنت من هاشم أو من بني أسد
أو عبد شمس أو أصحاب اللوا الصييد

(١) هذا الكتاب صفحة ٢٥٠

(٢) الكامل جزء اول : ص ١٢٨

أو من بني نوفل أو رهط مُطَلَب
أو في الذَّوَابَةِ من قوم ذوي حسب
أو من بني زُهْرَةَ الأَخيار قد علوا
أو في السرارة من تيم رضيت بهم
يا آل تيم ألا تنهوا سفيتهم
لولا الرسول فاني نستُ عاصيه
وصاحبُ الغار اني سوف أحفظه
لقد رميتُ بها شذماء فاضحة
فلو كان شعر مروان وشعر حسان قبيلا في الجاهلية لرفض صاحب الكتاب
أولهما لأنه نظم الغزائين ، ولرفض ثانيهما لأنه نظم قبائل قريش ا
كذلك قد رفض صاحب الكتاب قصيدة الأعشى التي منح بها النبي ﷺ وعدد فيها من المبادي، التي كان صلوات الله عليه يدعو اليها، وحجته في ذلك أنها الى نظم المتون أقرب منها الى الشعر الجيد . وقد تكون كذلك ولكنها لا تكون من أجل هذا موضوعا على الأعشى لأنهم لم تنظم لتكون مقنا ولأن صاحب الكتاب يحكم عليها الآن بعد مرور أكثر من ثلاثة عشر قرنا لا كت معانيها فيها السنة الصغار والكبار ، ولو سمعها قبلئذ لاسترعاه منها ما يسترعيه الآن من كل شيء غير مألوف . والأعشى على أي حل كان كأهل عصره يجد لتلك المبادي جدة من غير شك وكان يسلك الى مدح الرسول مدح ما يدعو الرسول اليه وكان فوق هذا وذاك يريد أن يعلن للناس أنه مسلم يقر بما جاء به الرسول الكريم ويدعو الى ما دعا اليه ، فكان من المعقول ومن الطبيعي أن يقول الأعشى عندئذ :

نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمرى في البلاد وأنجدا

متي ما تناخي عند باب ابن هاشم
له صدقات ما تغبُّ ونائل
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى
ندمت على أن لا تكون كمثل
فاياك والميتات لا تقربنها
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه
ولا تقربن حرة كان سرها
وسبح على حين العشيات والضحي
ولا تسخرن من بأس ذي ضارة
كان من المعقول أن يقول الأعشى هذا وقد قصد إلى النبي بمدحه يريد الاسلام
كما قد مدح النبي حسان بن ثابت في قوله :

نبي أتانا بعد يأس وفرة
من الرسل والأوثان في الأرض تعبد
كما قد قال عبد الله بن الزبيري يعتذر (١) :

يا رسول المليك ان لساني راتق ما فتقت اذ أنا بور
اذ أجاري الشيطان في سنن الغي ومن مال ميسله مشبور
آمن اللحم والعظام بما قلت فنفسى الفدى وأنت النذير
وكما قد قال أيضاً : (١)

فأغفر فدى لك والداي كلاهما ذنبي فانك راحم مرحوم
وعليك من أئر المليك علامة نور أضاء وخاتم مخنوم
مضت العداوة واتقضت أسبابها ودعت أواصر بيننا وحلوم
إذن فبدأ التكلف هذا كالمباديء الثلاثة الاولى لا خير ولا غناء فيه

السهولة واللين — شعر ربيعة

بقى المبدأ الخامس ذلك الذي يسميه سهولة ولينا والذي رفض به شعر شعراء اليمن عدا امرئ القيس وشعر الأعشى في الغزل ثم شعر عمرو بن قيسمة ومهمل ومهمل وجميلة وعبيد وعمرو بن كلثوم . وموقفه من هذا كموقفه من سابقه . أخذ فيه بذوق نفسه . وذوقه كما قد قال هو عنه في لحظة من لحظات صوابه ، ليس مقياساً للأذواق جميعاً وإن كان هنا قد جعله مقياساً لها . ورفض الكثير من الشعر يراه سهلاً ليناً حين لم يكن ليعلم عن أربابه أنهم كانوا لا يقولون السهل اللين ، وحين يرى غيره من رجال الأدب أن بعض ذلك الشعر إن كان سهلاً فهو من السهل المتين ، وإن كان سهلاً ليناً كغزل الأعشى فكذلك ينبغي أن يكون

ومن المعجب أن يرفض شعر مثل مهمل وعمرو بن كلثوم لسبب مثل هذا كأن قد كان حراماً على العرب في العصر الذي عاشا فيه أن يكون منهم من يقول الشعر الواضح المكشوف أو كأن صاحب الكتاب يعرف عن لغة العرب في القرن السادس الميلادي ما لم يكن يعرفه أمثال الأصمعي وأبو عبيدة وخلف الأحمر والمفضل الضبي وابن سلام ، فإن هؤلاء وغيرهم من كبار علماء العربية قد صححوا ذلك الشعر الذي يرفضه الآن صاحب الكتاب ولم يربهم منه ما رابه من السهولة واللين ورقة اللفظ . على أن ذلك اللين والضعف إن هو إلا شيء يتوهمه صاحب الكتاب . فما نظن من ذكر نالك من كبار علماء العربية كانوا يرون ليناً وضعفاً في مثل قول مهمل :

أيلتمسا بدي حسم أنيري إذا أنت انقضيت فلا تحوري

ولا في مثل قوله (١) :

ليس منلي يخبرُ القوم عن آباءهم قَتَلُوا ، وينسى القتالا
لم أرم حومة الكتيبة حتى حَذِي الوردُ من دماء نعالا
أو قوله (٢) :

بت ليلى بالأُنعمين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدا ولا يزال قتيلا من بني وائل يُنسى قتيلا
غنيت دارنا تهامة في الدهر روفيهـا بنو معد حاولا
ففساقوا كأساً أُمِرَّت عليهم بينهم يقتل العزيز الدليلا
فصبحنا بني نجم بضرب يترك الهام وقعه مفلولا
لم يُطيقوا أن ينزلوا ونزلنا وأخو الحرب من أطاق النزولا
قتلوا ربهم كليباً سفاهاً ثم قالوا ما إن نخاف عويلا
كذبوا والحرام والحل حتى يُسلب الخدرُ بيضه المحجولا
ويموت الجنين في عاطف الرحم ونروى رماحنا والخيولا
أو قوله :

قتلوا كليباً ثم قالوا أربعوا كذبوا ورب الحل والاحرام
حتى تبعد قبيلة وقبيلة ويعض كل مثقف بالهام
وتقوم ربات الخدور حواسراً يمسحن عرض ذوائب الأيتام
فهذا كله شعر في الطبقة العليا من الفصاحة لا يقوله الا شاعر مقتدر أثارت
المصيدة نفسه من قرارها . وقد يكون صحيحاً ما يرى صاحب الكتاب من
أن شعر مهمل فيه من « سهولة اللفظ ولينه واسفاف الشاعر » ما لا يشك معه

(١) السكامل

(٢) العقد : ج ثالث ، حرب البسوس

صاحب الكتاب في أن قائله « رجل من الذين لا يقدرُونَ إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه » ولكننا بالرغم من ذلك لا نظن شاعراً يقول مثل هذا الشعر وتسمح نفسه أن يُنسب إلى قائل غيره كائناً من كان

وقد ألحق صاحب الكتاب بمهلل جلييلة بنت مرة زوج أخيه ، ورفض مقطوعتها الطريقة المعجبة :

يا ابنة الأَقوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
لأنه لا يدري « أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد ... سهولة وليناً وابتدالاً » منها ولأنه يقرأ « للخنساء والليلى الأخيلية شهماً فيه من قوة » المتن وشدة الأسر » ما يعطيه صورة المرأة العربية البدوية .
ولكننا نظن أنه أساء الحكم هنا كما أساء هناك، فشعر جلييلة هذا من الشعر النادر الحلي الذي يتهيج به قارئ الأدب كما يتهيج جامع العاديات بمتحفه تصل إلى يده ثم هو ليس بأسهل ولا ألين من بعض شعر الخنساء كداليتها المشهورة :

أعيني جوداً ولا تجمداً ألا تبكيان لصخر الندى
ألا تبكيان الجواد الجليل ألا تبكيان الفتى السيدا
طويل النجاد رفيع العما د ساد عشيرته أمردا
إذا القوم مدوا أياديهم إلى المجد مد إليه يدا
فقال الذي فوق أيديهم من المجد ثم مضى مصعدا

وإذا كان بين المقطوعتين فرق فهو راجع إلى اختلاف المقام واختلاف شخصية الشاعرتين . هذه تخاطب نفسها وتبكي أخاها وتلك أميرة مصابة تخاطب مثلها . قتل أخوها زوجها وأتهمتها أخت زوجها بالشمانة فهي تدفع عن نفسها ولكن في أدب وتلطف ووقار :

يا ابنة الأَقوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي

فإذا أنت تبينت الذي يوجب اللوم فلوحي واعذلي
 ان تكن أخت امريء ليمت على شفق منها عليه ففعلي
 جل عندي فعل جساس فيا حسرتي عما انجلي أو تنجلي
 فعل جساس على وجدي به قاصم ظهري ومدن اجلي
 يا قتيلا قوض الدهر به ستف يتيّ جميعاً من عل
 هدم البيت الذي استحدثته وانشى في هدم يتيّ الأول
 ولولا أن صاحب الكتاب كان ممثلاً « بنظريته » متجهاً الى تطبيقها
 لا يهيج في ظننا بهذا الشعر العالي الذي لا نظن في الشعر العربي كثيراً أصدق
 منه أو أدل على قائله

وموقفه من شعر عبيد بن الأبرص ليس خيراً من موقفه من شعر مهمل
 وجميلة فقد أخبره ابن سلام انه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالجنوب

ففهم من ذلك أن ابن سلام لا يعرف الا هذا البيت مع أنه أخبره في موضع
 آخر أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر العشر . فأقل ما يعرف ابن
 سلام لعبيد إذن قصيدة وهي قوله « أقفر من أهله ملحوب » ويكون معنى قول
 ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ، انه لا يدري ما ينسب الى عبيد بعد ذلك
 أصحيح هو أم غير صحيح أو أنه لا يدري الصحيح المعروف لعبيد بعد ذلك ،
 وغير ابن سلام على أي المعنيين قد درى وروى . وقد روى صاحب الاغانى
 عن ابن سلام قوله السابق ثم روى لعبيد بعد ذلك شعراً من قصائد نحو الأربع
 لم يذكرها ابن سلام . وروى صاحب الصناعتين من لامية لم يذكرها صاحب
 الاغانى ونقد منها ما روى يستحسن بعضاً ويستقبح بعضاً . وقد اقتصر صاحب

الكتاب على أن أنكر البائية التي سبق مطالعها لأن فيها بيتاً يثبت « وجدانية الله وعامه على نحو ما يشبههما القرآن ». وهذا نقد وجيه على ما يظهر ولكن البيت لا للقصيدة إذ من قلة النظر أن تنبذ قصيدة لوجود بيت فيها يستحق النبذ . واقتصر صاحب الكتاب بعد هذه البائية على أن نبذ « شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة ... وذلك أن فيه اسفاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والاسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم » وضرب مثلاً لذلك بقصيدة ذكر أولها وهو:

يا ذا الخوفنا بقته ل أبيه إذلالا وحينما
أزعمت أنك قد قتلت سراتنا كذباً ومينا
وهي القصيدة التي قلها عبيد بعد أن أبى امرؤ القيس ما عرض عليه
بنو أسد من الدية والقود . وثاني هذين البيتين ضعيف بل غير مفهوم ، ولكن
إذا كان الضعف يقتضي النبذ فلينبذ من القصيدة هذا البيت وأشباهه ان كان له
في القصيدة أشباه ، وليقبل منها القوي المتماثل وهو أكثرها :

يا ذا الخوفنا بقته ل أبيه إذلالا وحينما
هلا على حجر بن أمّ قطام تبكي لا علمنا
انا اذا عض التقا ف برأس سعدتنا لوينا
نحني حقيقتنا وبمض الناس يسقط بين يدينا
هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أيننا
أيام نضرب هامهم ببواتر حتى أنحنينا
نحن الأولى فاجمع جموعك ثم وجههم إلينا
واعلم بأن جيا دنا آلين لا يقضين ديننا
ولقد أبجنا ما حميت ولا مبيح لما حمينا

هذا ولو قدرت علي ك رماح قومي ما انتهينا
 حتى تنوشك نوشة عادانن اذا انتويننا
 كم من رئيس قد قتلناه وضميم قد أئيننا
 ولرب سيد معشر ضخم الدسيعة قد رميننا
 حتى تركنا شلوه جزر السباع وقد مضيننا

فهذا شعر فيه كثير لا يفض من شاعر أن ينسب مثله اليه
 وقد جرى صاحب الكتاب على تلك المباديء بعضها أو كلها في رفض
 ما رفض من الشعر المضري ، كما جرى عليها في رفض ما رفض من الشعر الرعي
 أو اليميني ، فقد رفض لأوس بن حجر شعراً يراه مهملًا ضعيفاً . ورفض للحطيئة
 مدحاً وهجاء يراها متأثرين بالعصبية . وجمع على النابغة مع هاتين العلتين علة
 نالسة هي التكلف رفض له بكل علة منها شعراً . والأمر في هذا كله عنده يسير
 بل هو يقول ان قاريء كتابه يستطيع أن يميز « هذا الشعر المنتحل في غير مشقة
 ولا جهد » يشير الى شعر النابغة الذي « كثر فيه الانتحال كثرة فاحشة »
 واذا كان الأمر من السهولة بهذه الدرجة وعجز عنه أمثال أبي عمرو والأصمعي
 وابن سلام فمصبية هذه اللغة في رجالها وأئمتها لا شك كبيرة

ومن الغريب في مسلك صاحب الكتاب إزاء تلك المبادئ أنه يأخذ بها
 ولا يأخذ بأضدادها : يأخذ بها في الرفض ولا يأخذ بأضدادها في القبول . أو
 بالأحرى يأخذ في المبدأ بأحد جانبيه ويدع الجانب الآخر ، إذ اللين والمتانة ، أو
 التكلف والعفوة ، ما هما الا جانبان مختلفان لمبدأ واحد . فهو يرفض الشعر مثلاً
 لسهولته ولينه فاذا جاءه شعر غير لين ولا سهل معاصر الشعر الأول لم ينجح
 الى قبوله . وهكذا استطاع في آن واحد أن يرفض معلقتي الحرث بن حلزة
 البكري وعمرو بن كلثوم التغلبي على عظم الفرق بينهما عنده « في جودة اللفظ

وقوة المتن وشدة الأسر « زاعماً في غير تردد » أنهما من آثار التنافس بين القبيلتين في الاسلام لا في الجاهلية « وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً ^(١) » هكذا يؤكد صاحب الكتاب للقاري . ونحن نحب أن نعرف كيف تأكد صاحب الكتاب من أن القصيدتين ليستا من آثار التنافس بين القبيلتين في الجاهلية لا في الاسلام ، أو كيف استباح أن يرفض شعراً لضعفه أو للينه ما دام الشعراء أنفسهم « يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً » . ولكن أسئلة كهذه ليست على ما يظهر بذات جواب عند صاحب الكتاب

شعر طرفه

وأغرب من مسلكه إزاء الحرث بن حنظلة مسلكه إزاء طرفه . طرفه بن العبد شاعر بكري مثل الحرث ، وشعره كشعر الحرث شديد متين . وعمر بن كاثوم شاعر تغلبي كهلل ، وشعره كشعر مهمل سهل قوي أو سهل ضعيف مُسِف كما يفضل صاحب الكتاب أن يقول . فكان المعقول ، إذا كان لا بد من التعميم من أمثلة قليلة كهذه ، أن يقال إن الشعر البكري يمتاز بالشدة وإن الشعر التغلبي يمتاز باللين وإن الشعر الرمي فيه الاثنان بالطبع . لكن صاحب الكتاب فضل أن يسلك شعراء ربعة جميعاً في قرن ، وأن يحكم عليهم بشيء واحد « يتفقون فيه جميعاً هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً » لا يستثنى منهم إلا الحرث بن حنظلة فلما جاء دور طرفه فضل صاحب الكتاب أن ينظر إليه من ناحية رباعته لا من ناحية بكريته وعندئذ تبين له أن شعر طرفه أشبه لمتانته وقوته « بشعر المضريين منه بشعر الربيعين » وتساءل

« كيف شد طرفة عن شعراء ربعة جميعاً فقوي منته واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضرين ؟ » . وليس لهذا التساؤل معنى الا أنه ينكر من شعر طرفة قوته وشدته حين لان شعر أقرانه الربيعين . وليس لهذا وذاك تفسير الا أن الأمر مختلط ملتبس على صاحب الكتاب . يجعل المتانة هي الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر اللين ، ويجعل اللين هو الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر المتين . يشك في شعر طرفة لأنه لم يلن كشعر الربيعين ويرفض شعر الربيعين لأن فيه ليناً شديداً بعلمه « بالتكلف والانتحال » (١)

وغرابة موقفه من طرفة لا تقف عند هذا . فطرفة كان معروفاً عند القدماء بأنه شاب متعمر خليع . وقد وجد صاحب الكتاب في معلقة طرفة شعراً منهتكاً ارضاه لأن فيه « شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها متكلفة أو منتحلة أو مستعارة » ص ٢٤٧ . فهل تظن أن هذا جعله يمضي ذلك الشعر لطرفة ؟ أو جعله يحاول أن يتعرف صاحبه ، إن لم يكن طرفة فغيره ؟ لا . انه وقف من هذا الشعر غير المصنوع وقفة من يقول « وليس يعني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر » بل قد وقف منه وقفة من يقول عن صاحب ذلك الشعر « لست أدري أهو طرفة أم غيره ، بل لست أدري أجاهلي هو أم اسلامي » . واذا كان لا يعنيه من قال ذلك الشعر فلماذا كتب كتابه ؟ واذا كان أمام شعر غير متكلف ولا مصنوع لا يستطيع أن يحكم أجاهلي هو أم اسلامي فلماذا تعرض مطلقاً للبحث عن الشعر أفي الجاهلية قيل أم في الاسلام ؟ حقاً لقد أوسع صاحب الكتاب

الاعتراف على نفسه هنا كما أكثر النشوق على القدماء هناك

مقياس المركب — شعر مضمر

على أن هذا لم يعق صاحب الكتاب أن ينتكر مقياساً لصحة الشعر قاس به شعر طائفة من المضريين . ذلك هو المقياس الذي ركه كما يقول من الخصائص الفنية للفرد ، ومن الخصائص المشتركة بين أفراد تجمع بينهم رابطة أدبية واحدة أما الخصائص الفنية للشاعر الواحد فهو لم يتعرفها في شاعر جاهلي برغم ما زعم من أنه قد فعل . وما كان يستطيع تعرفها وهو لا يعترف لشاعر جاهلي بشعر صحيح

وأما الخصائص المشتركة بين الطائفة التي تربطها رابطة أدبية فانها أيضاً لا يمكن تبيينها الا من أشعار صحت لتلك الطائفة ، وليس تبيينها الا امتحاناً لمقدار تأثر أفرادها بما كان بينهم من رابطة

لننظر في الطائفة التي اختارها صاحب الكتاب: نعني أوس بن حجر وزهير وابنه كعباً والخطيئة والناقة . ان الرابطة الأدبية بين هؤلاء هي أنهم كلهم شعراء وأنهم بنو راو لاوس، وراو لزهير راوية أوس . . . والمعقول أن الشاعر اذا حفظ شعراً تأثر به واذا استوعب شعر شاعر حفظاً بحيث صار يمد من روايته كان ذلك دليل إعجابه به وكان بذلك الإعجاب أكثر تأثراً بما حفظ وروى فمن المعقول اذن أن يكون زهير تأثر بأوس غير قليل ، وأن يكون كعب بن زهير والخطيئة راوية زهير قد تأثرا بزهير كذلك . فالصلة على ما يظهر قوية بين أوس وبين زهير، ثم بين زهير من ناحية وبين كعب والخطيئة من ناحية أخرى . لكن الصلة بين هذين وبين أوس لا يمكن الحكم عليها بالقوة الا اذا ثبت أنهما كانا أيضاً من رواة أوس ، والا فان تأثرهم بأوس لا يكون الا بالواسطة

واسطة زهير، وهذا التأثير غير المباشر قد يكون شيئاً وقد يكون لا شيء . أما النابغة فإن الصلة بينه وبين أوس غير واضحة ، فإن صاحب الكتاب لم يفصح عن كيف تتلمذ النابغة لأوس ، ولم نعلم نحن على خبر يثبت هذه الصلة بينهما فالحلقة التي اختارها والتي جعل قطبها أوساً إنما تتكون على ما يظهر من أوس وزهير وكعب والخطيئة . ونقطة الضعف في الرابطة بين أفراد تلك الحلقة هي افتراقهم في الرواية المباشرة لشعر أوس . ويأتي فوق هذا الضعف ضعف آخر ناشئ عن اختلاف شخصيات أولئك الشعراء الثلاثة وما يترتب عليه من اختلاف تأثيرهم بما يحفظون . فلو أن الثلاثة رووا جميعاً شعر أوس لبقى أن نعرف ماذا من خصائص أوس أثر في كل منهم وما مدى ذلك التأثير . وهذا يربنا أنه لا بد أولاً من معرفة شعر صحيح غير قليل لأولئك الشعراء الأربعة حتى تمكن المقارنة بينهم ويمكن تقدير مبلغ اشتراكهم في الخصائص . فإن لم يكن معروفاً لهم شعر صحيح فلن يمكن تصحيح ما ينسب إليهم من الشعر عن طريق كثير الاحتمالات كطريق استنباط الخصائص المشتركة بين تلك الأشعار . أما صاحب الكتاب فيرى غير هذا . يرى أن الطائفة التي تربط بينها رابطة واحدة إذا ظهرت خاصة مشتركة في أشعارها كان ذلك دليلاً على صحة الرابطة وصحة الأشعار . ما لم يثبت أن أشعار تلك الطائفة رواها راو واحد وإلا جاز عنده أن يكون ذلك الراوي صاحب تلك الأشعار . وهو استدراك يجتث ذلك المقياس في منبته ، إذ ليس هناك شك في أن المعروف من أشعار فحول الجاهليين والمخضرمين قد اجتمع في صدر راو واحد على الأقل كحماد أو خلف أو الأصمعي أو المفضل . بل لا نظن كل شاعر جاهلي إلا وقد كان راوية إلى حد كبير ، وما نظن الشاعر الواحد قصر حفظه أو روايته على شعر شاعر بل لا بد أن يكون قد حفظ لغير ما شاعر واحد من شعراء قبيلته ومن شعراء غير قبيلته

فزهير مثلاً لا بد أن يكون قد حفظ لغير أوس ، وكذلك غير زهير من نوابغ الشعراء لا بد أن يكونوا قد حفظوا من عيون الشعر السائر ، إذ لم يكن بد للشاعر عندئذ ، كما لا بد للشاعر الآن ، من حفظ الكثير من الشعر الجيد تدمو به شاعريته وتستند إليه فيما تحاول . وإذن فنحن نخشى أن يكون صاحب الكتاب قد قضى على ذلك المقياس حين جاء بذلك الاستدراك

على أن الثغرات قد تعددت في ذلك المقياس . فمنها أنه اعتمد في تبين الرابطة بين أولئك الشعراء على خبر رواة القدماء في حين أنه قد ملأ كتابه دعاء إلى الشك فيما يروون . ومنها أنه اعتمد على شعر أوس في امتحان شعر زهير ومن معه من غير أن يثبت أولاً شعر أوس ، واثبات شعر أوس عن طريق مستقل ضروري لمن يريد أن يمتحن به ويقيس عليه

على أننا سنعرض عن هذه المأخذ ونفرض أن اشتراك أولئك الشعراء في بعض خصائص أوس يثبت في طفرة واحدة شعرهم وشعره . لكن يجب أن يكون ذلك البعض من مميزات شعر أوس خاصة لا الشعر العربي عامة قبل أن يكون للاستدلال به قيمة . فإذا ما نظرنا إلى ما ظفر صاحب الكتاب به من ذلك وجدنا أنه لم يظفر إلا بخاصتين : شخصية ، وهي تثقيف الشعر وتنقيحه . وشعرية ، وهي الاعتماد على التصوير المادي في الوصف

أما تثقيف الشعر وتنقيحه فليس مما يمكن التعويل عليه في مقارنة كتلك لأنه ليس وقفاً على شاعر ولا على طائفة ، ثم لا يمكن أن يكون أوس أول المثقفين المجودين

وأما اعتماد أوس في الوصف على التصوير الحسي المادي فكذلك هو . ولكن كذلك أيضاً كل شاعر فحل من شعراء العربية على العموم وشعراء

الجاهلية على الخصوص . وهل أكثر المجاز في العربية وغير العربية إلا الاستعانة بالتصوير الحسي المادي على إبراز المعاني وتقريب البعيد وتوضيح المبهم ؟ فهذه الخاصة التي جعلها صاحب الكتاب كل شيء في اثبات صحة ما نسب إلى أوس وتلاميذه ما هي بشيء إلا أن يكون أوس مبتدع المجاز في العربية فلا يكون قبله في اللغة مجاز

وليس أوس كذلك . وصاحب الكتاب لا يزعم له ذلك ، فقد قارن بين شعر له وشعر لامرئ القيس والأعشى في وصف البرق والسحاب المطير سلك كل منهم فيه طريق المجاز الحسي . وقد يكون شعر امرئ القيس دون شعر أوس في التصوير كما يقول صاحب الكتاب ، ولكن هذا لا يدل إلا على أن أوسا أفصح وأوصف من امرئ القيس . أما الطريق الذي سلكه في الوصف ، طريق الحس والتمثيل ، فقد اشترك فيه كما اشترك غيرها من الشعراء . بل قد سبقه إليه امرؤ القيس كما سبقه قبل امرئ القيس مهلهل ومن الية

وما نظرنا في حاجة إلى توضيح هذا ، فشعر امرئ القيس وشعر غيره من شعراء الجاهلية فيه كثير من المثل الأنيق للوصف والتمثيل ، كالأبيات المشهورة « وليل كوج البحر ، الأبيات » ، « وقد اغتدى ، الأبيات » وكالأبيات التي ذكر صاحب الكتاب طرفا منها ولم يذكر طرفا . ذكر قول امرئ القيس :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه	كلمع اليدين في حبيّ مكمل
يضيء سناه أو مصابيح راهب	أمال السليط بالذبال المقتل
قعدت له وصحبتى بين ضارج	وبين العنيد ، بُعداً ما متأمل
على قطن بالشيم أيمن صوبه	وأيسره على الستار فيندبل
فأضحى يسح الماء فوق كتيفة	يكبّ على الأذقان روح الكنهبل

ولم يذكر منها قوله :

ومر على الفنان من نفيانه فأنزل منه العصم في كل منزل
وتيماء لم يترك بها جذع نخلة ولا أطمأً الا مشيداً بجندل
وألقى بصحراء الغبيط بعساعه نزول البماني ذى العياب المحمل
كان ثيرا في عرائين وبه كبير افاس في بجاد مزمل
كان ذرى رأس الجيهر غدوة من السبل والغناء فلسكة مغزل
كان مكاكى الجواء غدية صبحن سالا من رحيق مقلل
كان السباع فيه غرقى عشية بار جائه القصوى أنابيش عنصل

ولاشك ان أكثر التشبيه المادى والتصوير المحسوس هو في هذه الايات التى
تركها، وأن ما ذكر وما ترك لا يمكن معه في مجموعه أن يقال ان التصوير
الدقيق كان من خواص أوس لا من خواص امرئ القيس
وليس امرؤ القيس وحده هو الذى شرك أوسا في دقة التصوير وحسية
التمثيل فانظر الى هذه الصورة الواضحة التى صورها الاعشى وان لم يعتمد
فيها على المجاز:

وإذا تجيء كتيبة ملهومة بخشى السكاة الدارعون نزالها
كنت المقدم غير لابس جنة بالسيف تضرب معلماً أبطالها

وتأمل هاتين الصورتين من الصور الكثيرة المنتشرة في شعر عنتره:

ولقد مررت بدار عبلة بعدما لعب الربيع بربعها المتوسم
جادت عليه كل عين ثرة فتركن كل قرارة كالدهرم
سحاً وتسكاباً فكل عشية يجرى عليها المساء لم يتصرم
وخلا الذباب بها فليس ببارح غردا كفعل الشارب المترنم
هزجا يحك جناحه بجناحه قدح المكب على الزناد الأجنم

ولقد ذكرتك والرماح نواهل منى وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسّم
والأمر في هذا لا يحتاج الى تطويل فأى شاعر فخل لم يعتمد على الحس في
الوصف ولم يستعن في التصوير بالحجاز ؟ انك لا تكاد تجد في القديم أو في الحديث ،
في الجاهلية أو في الاسلام ، شاعرا يمت الى الفحولة بسبب قد خلا شعره من
الوصف الدقيق والتمثيل المحسوس . يمتاز في ذلك بعض الشعراء عن بعض
من غير شك ، لكن ذلك لا يرجع الى تفاوت السنن ولكن الى تفاوت القدر .
وعلى أي حال فليس أوس بن حجر أول من سن ذلك الطريق ولا أول من
برز فيه . وليس معقولا أن نكون مدينون لأوس بالتمثيل البارع في شعر
زهير والناطقة والخطيئة إلا بقدر ما نحن مدينين لأوس به في شعر عنبرة ومهلهل
وامرؤ القيس . أي ليس معقولا أن يكون أولئك الفحول مدينين لأوس
بذلك المذهب الذي سلكوه في الوصف بحيث لو لم يكن أوس لما وصفوا ولما
اعتمدوا في وصفهم على الحس والتصوير . فإن ذلك المذهب لم يكن اذ ذاك
مذهب فرد ولكن تراث لغة . كان طريقا مفتوحا يسلكه من شاء وان اختلف
بالمالكين المسمى . وقد سلكه زهير والخطيئة والناطقة وأوس نفسه كما قد
سلكه من قبلهم امرؤ القيس ومهلهل وزهير بن جناب ، وكما لا بد أن يكون
سلكه قبل هؤلاء كثيرون

*
* *

وبعد ، فإن من العجيب أن يكتب باحث عن الأدب الجاهلي في الشعر
والشعراء من غير أن يظفر من ذلك بباطل أو يستند في النقد الى أصل سديد .
وأعجب من هذا أن يفرغ من بحثه من غير أن يخطر له امتحان صحيح الشعر

الجاهلي المروى عن ثقات لم يخطر له هو أن يشك فيهم أو يمسهم بسوء كما للفضل الضبي وابن سلام . وقد تناول بالنقد المشكوك فيه شيئاً ضئيلاً مما روى ابن سلام ولكنه ترك ما بعد ذلك مما رواه ابن سلام للجاهليين من غير أن يتعرض له بتعديل أو بتجريح . كذلك لم يتعرض بشيء من النقد للمفضليات ولا للاصمعيات ولا لما جمعه أبو تمام في ديوان الحماسة . ويظهر أن بحر شكه قد عجز عن هذه الجزر العالية فتركها وشأنها ، لم يلفت الناس إليها حتى لا يلتفتهم إلى عجزه عنها . ومهما يكن من ذلك فقد خيب الأستاذ من هذه الناحية أمل الآملين فيه . لم يبصرهم بشيء ولم يقدم شيئاً يمكن التعويل عليه . ولعل أقل ما كان ينتظر من استاذ للأدب يتعرض لمثل هذا البحث أن يبصر طلاب الأدب بمناهج القدماء في نقد الشعر الجاهلي وتمحيصه ، فإن لم يكن هذا فبآراء المستشرقين وموقفهم تلقاء ذلك الشعر حتى يكون الناس على بينة مما صححه أو زيفه أو لئلك الآخذون بمناهج النقد الحديث .

ومهما يكن من تقصير الاستاذ في ما كان متظراً من مثله فالمستشرقون قد صححوا الشيء الكثير من ذلك الشعر ، كالمعلقات والمفضليات والاصمعيات والحماسة ، وعرفوا للقدماء بلاءهم في تمحيص ما رويوا من الشعر . وآخر شعر يجتمع لتمحيصه والمناقشة فيه ابن سلام وخلف الأحمر والاصمعي وأبو عبيدة والمفضل الضبي كما يخبرنا ابن سلام في طبقاته - أحرب شعر كهذا الايضيع صحيحه . وآخر شعر يصححه أمثال هؤلاء الأينال منه شك في قديم أو حديث . وكل الذي نأسف له أن أولئك الفحول لم يرووا لنا على ما يظهر ما كان يدور بينهم من نقاش وحوار وان رويوا لنا نتيجة مناقشاتهم تلك . ولو جاءنا حوارهم لرأينا كيف يكون العلم الواسع والنقد الصريح ، على أن ما لا يدرك كله لا يفوت كله ، فقد تركت لنا الأيام في بطون الاسفار شيئاً غير قليل من الاسباب التي بنوا

عليها نتائج أبحاثهم . وجمع ذاك التشتيت في رسائل أو كتب معظمة تصور لنا بالدقة ما يمكن تصويره من جهود تلك العصور وبحوث أولئك الأئمة هو من أكبر ما يمكن أن نخدم به العربية اليوم ، ثم هو خطوة ضرورية لنقد ما قالوا وتقدير ما عملوا وتدارك ما فاتهم واستتمام ما انتقصت من جهودهم الأيام والآن وقد آن لنا أن نفرغ من هذا النقد لم يبق ما يستحق أن نخرج عليه إلا نقطتان اثنتان تتعلقان بوقف صاحب الكتاب من تنقل الشعر في قبائل الجاهلية وبرأيه في نوع الشعر العربي

تنقل الشعر مرة أخرى

فأما تنقل الشعر في ربعة ثم في قيس ثم في تميم فقد سبق أن استهجنه صاحب الكتاب ولكنه قد عاد فوقف منه في كتاب الشعر والشعراء موقنين متناقضين . موقفاً زاد فيه على القدماء قولاً لم يقولوه وهو أن الشعر بدأ في اليمن ، وما نظنه إلا قد أخذ ذلك من يمنة امرئ القيس . لكن امرأ القيس أسدى النشأة وإن كان يعني النسب

وقد ذهب صاحب الكتاب بعد هذه الزيادة الى أن ذلك الخبر الذي نقله القدماء عن تنقل الشعر غير مفهوم ، وأن المفهوم إنما هو عكس ذلك الخبر المتزايد فيه . فالشعر في رأيه لم يبدأ في اليمن ثم في ربعة ثم في مضر ولكنه بدأ في مضر ثم في أقرب القبائل اليها ربعة ثم في اليمن التي اختلطت بهما ونافستهما بعد الاسلام . (١) والمسألة طبعاً مسألة واقع لا مسألة رأي . فان القدماء حين رويوا انتقال الشعر إنما أرادوا ظهور شعراء فحول سموهم ، ظهوراً أولاً في ربعة كهمليل وطرفة ثم في قيس كزهير والنابعة ثم في تميم . فهم في هذا يروون خبراً لا رأياً ،

والخبر إنما يهم فيه أوقع أم لم يقع ؟ ولا يقدح فيه إن كان واقعاً أن يكون غير مفهوم هذا موقف . وموقف آخر ضد هذا الموقف ذهب فيه صاحب الكتاب إلى أن الشعر بدأ في اليمن ، وانتقل إلى نجد والعراق والجزيرة مع اليمنيين حين هاجروا إليها ، ثم إلى الربعيين حين اختلط بهم اليمنيون في نجد والعراق والجزيرة ، ثم إلى المضريين حين سرت إليهم النهضة قبيل القرن السادس للمسيح . وقد دعا صاحب الكتاب المؤرخين أن يقفوا عند هذا ويحققوه فانه عنده جدير بالتحقيق والتقدير (١)

فصاحب الكتاب في هذا قد تقض ما أكد من قبل في موقفين له : موقفه من تنقل الشعر المشار إليه آنفاً ، وموقفه من هجرة اليمانية إلى الشمال التي أنكرها في أكثر من موقف وأنكر بانكارها وجود شعر يمان

رأيه في نوع الشعر العربي

أما رأيه في نوع الشعر العربي فهو مثل آخر من ذلك التقليد الذي طالما عبناه نخلوه من التصرف الضروري للتجديد . ومن مظاهر هذا التقليد قياس الشعر العربي بمقاييس يونانية لا يمكن أن تنطبق عليه لأن أكثرها منتزع من عادات اليونان لا من طبيعة الشعر

لقد أراد صاحب الكتاب مثلاً أن ينظر هل في الشعر العربي شعر قصصي فطبق عليه كل شيء إلا معنى القصص نفسه ، وانتهى طبعاً إلى ألا قصص في الشعر العربي بدلاً من أن ينتهي إلى المعقول الواقع وهو أن قد كان للعرب شعر قصصي يختلف بالطبع عن مثله عند غيرهم . ولو انتهى إلى هذا لا نفتح له طريق النظر في وجوه الخلاف بين شعرهم هذا وشعر اليونان إن شاء ولا تسع له

بجمال النظر في ذلك الخلاف أراجع هو الى الفروق بين الشعبين أم الى الفروق بين ظروف كل منهما ، أم الى الفروق بين طبيعة اللغة والشعر عندهما ، ولجاءنا في هذا بما يمكن أن يكون فيه شيء من الجدة . لكنّه بدلا من ذلك أغلق على أتباعه باب القصص في الشعر العربي الى الأبد باختياره تعريفاً تُنافي بعض أركانه طبيعة الشعر العربي فلا يمكن أن تتوفر فيه

فالشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه قصير . كان القصص مكتوب عليه الطول في الشعر وإن لم يكتب عليه الطول في النثر

والشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه لا يحدث عن الآلهة ولا يستوحى منهم . كأنه كان حتما على العربي اذا قص أن يقص عن اللات والعزى ومناة وهبل . وإذا لم يكن لديه شيء يقصه عن هذه الاصنام ، أو لم يكن لهذه الاصنام علاقة بما أراد أن يقصه ، فليس قصصه بقصص ، وإذا صح هذا فإن يكون في العربية شعر قصصي يوماً ، إذ ليس يخشى على أهل هذا اللسان العربي أن يعودوا في الوثنية يوماً ما

ثم الشعر العربي عنده لا قصص فيه لان ما فيه من حكاية فهو عن الشاعر أو للشاعر فيه دائماً نصيب . كان الانسان مباح له أن يقص عن غيره ، فإن قص عن نفسه أو عن قومه فقد أخذ في غير قصص . وهذا غريب من خواص القصص في الشعر ، إن صح كان كثير من مواقف الالباذة ومواقف الفردوس المفقود غير قصص ، لا لأن هو ميروس وملتن حكى كل منهما عن نفسه ، ولكن لأن الأبطال في شعرها حكوا عن أنفسهم كما حكى عنتره وامرؤ القيس وكل الفرق من هذه الناحية أن البطل في الشعر اليوناني أو الانجليزي كان شاعراً في الوهم أما البطل في الشعر العربي فكان شاعراً في الحقيقة ، أو بالأحرى

أن الشاعر العربي حكى وقائع شاهدها ووصف أثر نفسه فيها فهو من أبطالها ، أما الشاعر اليوناني فلم يشهد ما وصف ولذا لم يشرك نفسه فيه . ولا ندري كيف يمكن أن يخرج القصص عن طبيعته لعارض كذا . بل إذا أمكن تطبيق شرط صاحب الكتاب على الذثر كما يريد أن يطبقه على الشعر كان كثير من الحكايات غير قصص ، وكانت David Copperfield مثلا غير قصص إذ الضمير فيها للمتكلم ومعروف أن دِكْنَز أراد بذلك المتكلم نفسه في كثير من المواطن

ومن العجيب أن صاحب الكتاب حين حكم على الشعر العربي أن ليس فيه شعر تمثيلي احتج بأن الشعر التمثيلي ليس فيه قال وقلت بخلاف الشعر الذي ضرب مثلا له في العربية . وصاحب الكتاب على صواب في هذا في الجملة ولكنه نسي أن قال وقلت هذه التي أخرجت تلك الأمثلة من باب التمثيل قد أدخلتها حتما في باب القصص

وصاحب الكتاب حين وقع في هذا الخلف لم يكن يطبق على الشعر العربي تعريفاً متفقاً عليه في الشعر في ضروبه الثلاثة ، القصصي والتمثيلي والغنائي ، ولكنه فيما يظهر استحضر في ذهنه مثلا من أمثلة الشعر في كل ضرب أو في القصص على الأقل ، وحاول أن ينتزع منه تعريفاً فوقع فيما يقع فيه من يحاول أن ينتزع عاماً من خاص وتعريفاً من مثل واحد . استحضر فيما نظن اليأذة هوميروس وهي نوع من أنواع القصص يسمونه بالملاحم فوجدها طويلة تحوي الآلاف من الأبيات ، والقصيدة العربية لا تكاد في الغالب تعدو المائة ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأنه قصير . ووجد الأيأذة تتكلم عن آلهة اليونان ، زفس وأثينا وغيرها ، والشعر العربي لا يتكلم ولا

يحكي عن آلهة فقال انه ليس بقصص لانه لا يحكى عن الآلهة . ووجد
هو ميروس لم يتكلم عن نفسه الا مستوحياً آلهة الشعر ، وشعراء العرب يقصون
ما وقع لانفسهم حين يقصون ما وقع لغيرهم ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص
لأن الشاعر يحدث فيه عن نفسه حين يحدث عن غيره . ولو كان صاحب
الكتاب - أو من قلده صاحب الكتاب - مصيباً في هذا التعريف لما كان من
الصواب تطبيقه على الشعر العربي لانه تعريف منزع من شعر يوناني ، فأقصى
ما يظفر به منه تعريف الشعر القصصي أو بالأحرى شعر الملاحم عند اليونان .
واذا جاء ذلك التعريف مقيداً بما كان خاصاً باليونان ، كما قد جاء بالفعل ، لم
يمكن أن ينطبق على غيرهم كما لا يمكن أن ينطبق ما هو خاص بغيرهم عليهم .
واذا كان لابد أن نحكم على أدب ما أفيه شعر قصصي أم لاوجب أن يجرّد تعريف
الشعر القصصي عن التخصصات العرضية التي تجعله وفقاً على أمة دون أمة . وسواء
أصاب صاحب الكتاب تعريف القصص عند اليونان ومقلدة اليونان أم لم
يصبه فانه قد جمد على ذلك التعريف الذي أصاب جموداً من شأنه أن يسد على
الشعر العربي باب القصص إن أقر الشعراء صاحب الكتاب على ذلك التعريف