

نظرة عامة :

المحذوف من الكتاب

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » تحت اسم آخر جديد بعد أن حُذف

منه وزيد فيه

أما المحذوف منه فهو أكثر تلك الأجزاء التي ثارت من أجلها ثائرة الناس في مصر على صاحب الكتاب فاستعدوا عليه القانون وأصدرت النيابة فيه قرارها المشهور . فهذا تحسن في الكتاب من غير شك يرجع الفضل في بعضه الى صاحبه - أو الى النيابة - ويرجع الفضل في البعض الاخر الى لجنة التأليف والترجمة والنشر التي تولت نشره . الا أن عملية تنقية الكتاب بالحدف لم تقوَ على تخليصه من كل ما يجافي الدين وإن خلصته فيما يظهر من كل ما يؤخذ عليه القانون . خلصته من الواضح الصريح الذي يمكن أن يمتد القلم اليه بالحدف . أما المنبث في ثنايا جملة من التهم الخفية فذلك ما لا يمكن أن يُتناول بالحدف الا أن يحذف أكثر الكتاب

فالكتاب وان خلص من مثل « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً الخ » ومن مثل « أمرُ هذه القصة اذن واضح فهي حديثة العهد الخ » فانه لم يخلص من مثل « وفي القرآن سورة تسمى سورة الجن انبأت أن الجن استمعوا للنبي الخ » ص ١٤١ ومن مثل « ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً جعلت الخلاف سياسياً بعد أن كان من قبل

دينياً . . . » ص ١٢٣ ومن مثل « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم الخ » ص ١٤٣ وهي القطعة التي وصفها النيابة بسوء الأدب في حق النبي وكان ينبغي أن تحذف . ومن مثل « ولأمر ما شعروا بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب الخ » ص ١٤٦ فان التهم المسترطية هذا الكلام وكثير غيره في الكتاب أخفى من أن يستطاع اثباته بالبرهان المنطقي على ما يظهر ، وإن لم يكن أخفى من أن يجهد في نفسه أكثر من يقرأه في موضعه من الكتاب

خذ مثلاً اليك أخف هذه الأمثلة ظاهراً وهو اخباره اياك أن في القرآن سورة تسمى سورة الجن الخ في الوقت الذي يحدثك فيه عن مجاهيل من الأخبار من غير تمهيد أو تعريف كأنما هي أشهر من أن يعرفك بها، مثل حديث نافع بن الأزرق وابن عباس من صفحة ١١٤ من الكتاب . أليس غريباً هذا التعريف بالمشهور الذي لا يكاد يجهد أحد من رجل يتكلم عن المجاهيل كأنها معروفة مشهورة لا تحتاج الى تعريف ؟ لقد كان صاحب الكتاب يستطيع أن يتكلم عن سورة الجن بغير هذا الأسلوب ولكنه فيما نظن أسلوب مقصود فيه استخفاف خفي بكتاب يجعل للجن سورة يحدث فيها عنهم بكذا وكذا مما لا جهد للناس به وبما لا يمكن اثباته الا عن طريق القرآن . ولعل هذا النوع من الاستهزاء من أخطر أنواع السخرية خلفائه ولأنه يوحى الى الناشرين الاستخفاف بما لا يريد أن يستخف به ايحاء يخالط النفس أثره قبل أن تنتبه اليه

انفعال أسباب الخذف

على أن هناك على حذف المحذوف ملاحظة جديدة بالذكري أن صاحب

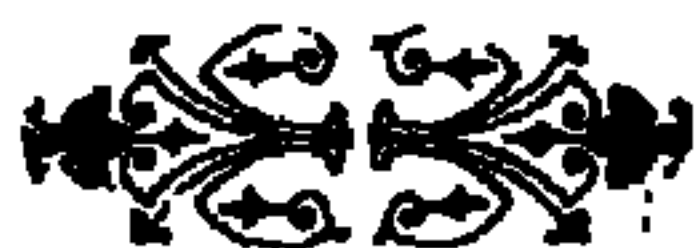
الكتاب حذف من غير أن يذكر أسباب الحذف . وهذه نقطة لها خطرهما سواء أنظرت إليها من ناحية البحث وعليته أم من ناحية التكفير عن الاساءة التي كانت من صاحب الكتاب الى الدين وأهله .

أما من ناحية البحث فقد جرت سنة العلماء اذا نشروا بحثاً ألا يغيروا منه من غير أن يقرنوا التغيير بالتنبيه الى الأسباب التي دعت اليه ، خصوصاً اذا كان ذلك التغيير رجوعاً في الظاهر عن رأي كان الباحث قد ارتآه وأذاعه باسم العلم كما قد وقع من صاحب الكتاب . لكن صاحب الكتاب حذف فصلاً برمته تقريباً وسكت فلم يقل لماذا حذفه . أفكان حذفه إياه لأنه رأى مالم يكن يرى من قبل من أن ما كتب عن ابراهيم واسماعيل خارج عن الموضوع لا علاقة له باللغة في العصر الجاهلي ؟ أم كان لأنه تبين خطأه فيما كان افترضه في مسألة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فرجع عنه ؟ أم حذفه على اقتناع به لأن اثباته يهيج عليه الناس ويعرضه لبطش القانون ؟ لقد كان حقاً عليه في العلم الذي بحث باسمه ، وللنشء الذين اتقى محاضراته عليهم ، أن يعترف بخطئه صراحة إن كان يرى أنه قد أخطأ ويبين لهم وجه الخطأ على الأقل ، إذ الباحث ينبغي أن تكون جرأته في الاعتراف بالخطأ مثل جرأته في الثبات على الصواب . أما الحذف مع السكوت فإنه هنا لا ينفع إلا صاحب الكتاب وحده وفيه بعد ذلك لتغيره ظلم كبير فقد كان ذلك الجزء المحذوف مثلاً نادراً من الخطأ المتشعب العريق في البطلان ، عرضة صاحبه معرض الصواب وعرضه باسم العلم . فحذفه ينفع صاحبه من غير شك لأنه يخلصه من عار ذلك الخطأ ومن كل ما ينطوي تحته من دلالة على مبلغ صاحبه من العلم ومن الوقوف على أساليب العلم في البحث . وليس هناك في العلم ولا في غير العلم ما يمنع من التخلص من مثل هذا المارولكن بشرط واحد هو اقتناع المخطيء بأنه قد

أخطأ واعترافه بذلك في غير مراوغة ولا غمضة . وصاحب الكتاب لم يعترف
وليس هناك ما يدل على أنه اقتنع ، فسكوته عن ذكر أسباب الحذف في
الظروف التي أحاطت بالكتاب ان هو الا محاولة منه ان يجمع الى التخلص من
عار ذلك الخطأ إبهام الأمر على الناس فيظن منهم من يظن أنه لم يحذف مختاراً
ولكن حذف مضطراً . لم يختر أن يحذف الخطأ ولكن أكره على حذف الصواب
وفي ذلك من الاتم العلمي ومن التفرير بالنشء ما فيه



ذلك عن المحذوف من الكتاب . أما المزيد فيه فهو إذا حكم الناقد عليه
بمجه شيء كثير وأول ما يرى القارئ من هذه الزيادة كتاب برمته . وصاحب
الكتاب يسمي أبواب كتابه كتباً وهي تسمية لا بأس بها إنما فيها صاحبها على
ما يظهر منحي قدماء اليونان أو قدماء الفقهاء والمحدثين وإن حمله ذلك على
تسمية ما لا يكاد يزيد عن خمس ورقات من كتابه كتاباً كما فعل في الكتاب
السابع عن النثر الجاهلي . ومهما يكن من أمر هذه التسمية فإن « الكتاب
الأول » من هذه الطبعة لم تشمل عليه الطبعة السالفة فهو من هذه الناحية
كتاب جديد قد يقسمه صاحبه فصلاً بين فيها رأيه في دراسة الأدب في مصر
وفي معنى الأدب وتاريخه وفيما سماه مقاييس التاريخ الأدبي ثم في متى يوجد تاريخ
الآداب العربية وفي حرية الأدب



نقد الكتاب الأول:

دراسة الادب في مصر

أما الفصول الثلاثة الاولى من الكتاب فقد أراد بها أن تكون نقداً لدراسة الادب في مصر فجاءت فصول قدح في دار العلوم والازهر وقصد لا الى اصلاحها ولكن الى هدمها وإقامة المعلمين العليا والجامعة مكانها. وإذا عرفت أن الجامعة تقول بالاستغناء عن المعلمين العليا، وأن لجنة نصفها من رجال الجامعة وفيهم صاحب الكتاب قد قررت^(١) بأغلبية ضئيلة أن تلغي المعلمين العليا وأن يبدأ في الغائها من بدء العام الدراسي التالي لتاريخ القرار وإن نحل حزم وزير المعارف دون التنفيذ الى الآن - إذا عرفت هذا عرفت أن المقصود بالمعلمين العليا والجامعة في قول صاحب الكتاب هو الجامعة فقط وأن هذه الفصول التي كتبت ظاهراً في نقد درس الادب في مصر إنما هي طليعة تلك الغارة التي يريد قسم آداب اللغة العربية في الجامعة أن يغيرها على كل ما عداها من معاهد تعليم اللغة العربية في مصر فلا يكون في مصر معهد راق لدراسة الادب العربي الا قسم الآداب في الجامعة الذي لم يتوف سنة بعد على ثلاث سنين، ولا يكون هناك قوام على الادب العربي الا أستاذه في الجامعة المصرية، يمنع من اللغة وأدبها ما يمنع ويجيز ما يجيز

إنا فرجو مخلصين ألا يكون شيء من هذا. وإذا سارت الانوار سيرتها الطبيعية التي لا يؤخذ فيها بالثانويات دون الاوليات فانه لن يكون شيء من هذا فان استبداد الجامعة في حالها الحاضرة بالتعليم العالي ضربة على التعليم، واستبداد فرد ما بالادب نكبة على الادب

(١) في مايو سنة ١٩٢٢

إن الجامعة لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء ولم تبرر بعد المبالغ الكبيرة التي تنفق عليها كل عام لأنها لم تخرج الى الآن في الادب ولا في غير الادب أحداً اتفقت البلاد به أو يمكن أن يتخذ مقياساً لنوع الرجل الذين يمكن أن تخرجهم للناس . وإذا قلنا الجامعة فأما زريد الجديد من كلياتها الذي جلبت اليه الاساتذة قبل الاوان بالمراتب المرهقة من جميع الاقطار ، واسنا زريد المدارس العليا التي كانت قائمة قبلها والتي ضمتها الجامعة اليها وقامت عليها . وإذا قلنا ان الجامعة بهذا المعنى لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء فلسنا نغني بهذا انها لن تثبت أو انها ان تخرج لمصر رجالا يسدون النقص الذي أنشئت الجامعة لسده ، وانما زريد انها لا تزال في هذا كله رهن التجربة

فليس من مصلحة التعليم في هذا البلد اذن أن نترك معروفاً لمجهول ونهدم معاهد خدمت البلاد سنين كثيرة اكتفاء بمعهد حديث لم يقطع بعد دور التجربة لا سيما وقد أنشئ لغاية سامية أخرى غير تخريج معلمين للمدارس الثانوية الا وهي تخريج علماء قادرين على البحث العلمي أو الادبي الصحيح حتى اذا نجحت الجامعة في سد هذا النقص الفاضح في بناء التعليم المصري لم تحتاج مصر الى ارسال ابنائها وبناتها افواجاً الى أوروبا يقضون بها السنين الطويلة وينفقون الاموال الكثيرة ويتعرضون في أنفسهم ويتعرض وطنهم فيهم للاخطار العظيمة . ولكن الجامعة بدلا من أن تفرغ لهذا - وهي لن تنجح فيه أو تفرغ له - تريد أن تنقلب معهداً لتخرج معلمى المدارس الثانوية ! وانها لحركة جديدة بأن تفسد على البلاد المعهدين جميعا : تشغل الجامعة عما أنشئت له من غير أن تحقق الغرض الذي تقوم مدرستا المعلمين من أجله وقامت منه بجزء كبير حتى اليوم

هذا عن الجامعة والتعليم . أما عن استاذ الأدب فيها والأدب فانا لا نعرف

غير الأستاذ أحداً يظن ان الأدب الغربي يصلحه استبداد فرد به كأنما الأدب هو المستثنى الذي لا يصلح بالديموقراطية في هذا العصر الديموقراطي ان الأدب في أمة متصل بجميع مكانم الشعور منها ونواحي الروح فيها فهو متصل بجدها وهزلها، بأخلاقها وتقاليدها، بمحل الخوف والرجاء منها ومباعث الألم والسرور فيها، يعبر عن خلجات ضميرها ويؤثر في نفسها الى مدى غير محدود فمن يتحكم فيه فقد تحكم فيها ومن يسيطر على مستقبله فقد سيطر على مستقبلها. وصاحب الكتاب يعرف هذا من غير شك فلختره أى اجتره أن يطلب الى الأمة أن تغلق معاهد اللغة الا معهداً ينتسب هو اليه، وان تعزل أساتنة الأدب الا من معهد هو أستاذ الأدب فيه، فانه حين ظلم اليها ذلك لم يطلب أقل من أن تحكمه وحده في نفوس الناس، بصورها كيف يشاء وفي مستقبل هذا البلد يصيره الى ما يريد

ومن العجيب أن يكتب صاحب الكتاب عن حرية الأدب فصلاً يزعم فيه أن الأثب كان الى الآن لا يدرس لنفسه ولكن يدرس كوسيلة الى فهم القرآن والحديث، وان هذا فيما زعم تقييد له ينبغي أن يحرر منه - يزعم هذا ثم يأتي فيزعم للناس أن الادب لا يصلح ولا يجبا في مصر الا اذا جعلوه « أوتوقراطية » عرشها كرسي أدب اللغة في الجامعة و« أوتوقراطها » صاحب ذلك الكرسي وهو بالمصادفة الآن صاحب الكتاب

على أننا نتساءل ماذا هناك مما يدعو الى ما دعا اليه صاحب الكتاب من إلغاء معاهد خدمت اللغة الى الآن أجل الخدمات، وحفظت اللغة أن تندثر في وقت كان كل عنصر من عناصر القوة في الشرق يسرع اليه الاندثار؟ ثم ما هي تلك الخصائص التي امتاز بها صاحب الكتاب على رجال اللغة والادب في مصر امتيازاً يبرر طلبه الى الناس أن يجفلوه القوام على اللغة والحاكم بأمره في الادب؟ لقد قال صاحب الكتاب في تلك المعاهد وأهلها

أقوال كثيرة وقال أقوالا كثيرة أخرى يدل بعضها على طريق الاصلاح فيما يرى ويدلى في البعض الآخر بمعلومات له وآراء لعله أراد بها وبالاخرى أن يبين الفرق بينه وبين غيره في النظر والمقدرة ، فلننظر إذن فيما قال ولو في شيء من تفصيل لتبين حقيقته ولنرى هل فيه ما يبرر ما دعا اليه من أمر عظيم

أقوال صاحب الكتاب في معاصره

قوله في طريقة تدريس الأدب العربي

يزعم صاحب الكتاب ان طريقة تدريس الأدب العربي في مدارسنا بين طريقتين ، طريقة القدماء التي كان يمثلها الاستاذ المرصفي في الازهر والمرحومان الاستاذان حقي ناصف والشيخ مهدي في الجامعة القديمة ، وطريقة المحدثين التي كان يمثلها أمثال الاستاذ « نلينو » في الجامعة القديمة أيضاً . وهو يمتدح كلتا الطريقتين ويرى ألا بد من الجمع بينهما ليتم تعليم الأدب العربي كما ينبغي وليتخرج المتخرج فيه وقد اكتسبه الطريقة الاولى ذوقاً وبصراً بأصاليب البلاغة وكسبه الطريقة الثانية مقدرة على الاستنباط والتحليل . وهو رأى حسن كان من المقبول ان يكون تحقيقه بسيراً فانه لا يزال في رجال الطريقة القديمة من يستطيع أن يفعل ما فعل من معاهم من رجال الازهر والجامعة القديمة ، ولا يزال في المستشرقين من يستطيع أن يدرس الأدب كما كان يدرسه « جويدى و نلينو و فييت » وكان المتوقع ان يسلك صاحب الكتاب الى تحقيق رأيه أقرب طريق فيطالب بأن يكون في معاهد تخريج معلمي اللغة العربية بعض المستشرقين ليتم على أيديهم وعلى أيدي من بها من المستشرقين تعليم

الادب العربي على وجهه ويطلب اذا شاء بتعديل مقرر اللغة والادب في كل معهد الى ما يناسب تحقيق هذه الغاية . لكنه بدلا من أن يسلك الى الاصلاح هذا الطريق المعقول القريب طالب بالغاء كل معهد من معاهد اللغة الا الجامعة الحديثة ، وكان لا بد من له من تبرير هذا الطلب المسرف - فزعم تضمينا أن رجال الطريقة القديمة قد اقرضوا بموت من مات منهم ، وزعم تصريحاً أن البقية المنتسبة الى تلك الطريقة لا يفقهون في اللغة ولا في الادب شيئاً أو لا يكادون يفقهون وانهم قد اتبعوا في تدريس الادب طريقة بين الطريقتين اللتين امتدحهما واللتين رأى ألا يتم تعليم الادب الا بهما وهو لا يريد بوقوع طريقتهم بين هاتين الطريقتين اشتراكهما في شيء فيكون فيها بعض الخير ، ولكن يريد بذلك أنها لا تشركهما في شيء ، وانها لا تمت اليهما بسبب ولا نسب ، فهي في رأيه شرٌّ كلها . ثم طفق يبين هذه الطريقة فزعم انها في تاريخ الادب تقتصر على اختلاس التراجم للكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة من كتب الطبقات أو من غير كتب الطبقات ، متبعة ما تختلس من تراجمهم بأمثلة من كلامهم في العصور المختلفة فتخيل الى الطالب بذلك انه قد أحيط له بالادب من اقصاه الى اقصاه ، والطالب فيما زعم يحفظ ما يقدم اليه عن ظهر قلب من غير فهم ولا فقه يسرده في الامتحان سرداً حتى اذا مر فيه نسي ما كان قد حفظ

قولهم عن تدريس النحو

بل صاحب الكتاب يذهب في ذم أهل هذه الطريقة المزعومة الى ما وراء ذلك . يزعم انهم يجمعون الى عجزهم عن تدريس الادب عجزاً شراً

منه عن تدريس أوليات النحو والصرف . ولو انه اقتصر على دعواه عليهم في الادب لقليل رجل له مذهب لا يرضى غيره فهو يضع من كل ما سواه . أما وهو قد تجاوز الادب الى النحو والصرف والى أوليات النحو والصرف فانه قد دل على أنه غير منصف وانه لم يرد بما كتب تقدماً ولا اصلاحاً ، وانما أراد أن يحط ما استطاع من قدر الفئة التي يناصبها العداوة ليخيل الى الناس أن الناس لا يفتقدون شيئاً بالغاء تلك المعاهد التي يطالب بالغائها ويربحون كثيراً باحلال كلية الآداب في الجامعة الحديثة محلها ، وإلا فمن من الذين مروا بدورَي التعليم الابتدائي والثانوي ينسى جهود أساتذته في تيسير النحو والصرف له سواء أكان هو من أقبل على النحو أم أعرض ؟ ولكن النحو جاف بطبيعته ، في هذه اللغة وفي غيرها من اللغات ، فالطلبة يستثقلونه في العادة ومن هنا جاء إعراض معرضيهم عنه ، وعن أعراضهم نشأ ضعفهم فيه قليلاً منهم صاحب الكتاب ان شاء ، فان الاساتذة مها بذلوا من الجهد في تيسير النحو أو غير النحو للطلاب لن يستطيعوا أن يفتخروا عن أن يبذل جهداً لا يد منه لفهم ما يسرون له واستعماله وحفظه بعد فهمه ، فان هو لم يبذل ذلك الجهد الضروري فليس لمعلم فيه حيلة

على انه اذا كان في الطلبة الضعفاء في النحو فان فيهم الاقوياء عليه ، فلماذا اتخذ صاحب الكتاب الفريق الاول - ان صح ما زعم من أن طلبة كلية الآداب منهم - حجة على معلمي اللغة ولم يتخذ الفريق الثاني حجة لهم وكل قد تعلم من معلم واحد ودرس في كتاب واحد ؟ بل كلا الفريقين لا يبقى معه من النحو طول حياته الا ما علمته المدارس الابتدائية والثانوية ، فانه اذا كان فيهم كثيرون يستمرون بعد النور الثانوي على قراءة الادب وإن للتسلي والاسترواح فلا يكاد يكون فيهم أحد يفتح بعد ذلك الدور كتاباً

جديداً في النحو أو يعود إلى الكتب التي قرأها به . ومع ذلك ففيهم من يكتب صحيحاً ، ومن إذا أجد نفسه قليلاً قرأ وتكلم صحيحاً ، وكلهم إذا كتب لا يخطئ . في شيء من أوليات النحو والصرف التي زعم صاحب الكتاب أن معاهد اللغة لم تخرج بعد من يحسن تعليمها غلواً منه في تجاهل ما لرجال اللغة في مصر من فضل

قوله في أثرهم في التأليف

وكما تزيد صاحب الكتاب عليهم في النحو تزيد عليهم في غيره . فإنه أراد أن يحصي « آثارهم العلمية في اللغة وآدابها » « منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة » فلم يجد لهم في الكتب الا كتاباً مدرسياً في النحو والصرف جعل يصف من نفعه وجديده وعدم وقائه بالحاجة ما قد يكون صحيحاً لو أن ذلك الكتاب قصد به مؤلفوه أن يدرسه طلاب الدرجات في الجامعات . أما وهم لم يقصدوا به في أجزاءه المختلفة إلا سد حاجة الطالب الابتدائي والثانوي فليس من شك في أنه قد قام بسد هذه الحاجة خير قيام بل قد يكون في بعض المواضع تخطئ هذه الحاجة وقدم للطالب من العلم النظري ما ليس الطالب الثانوي في حاجة إليه . فأما جزء ذلك الكتاب المكتوب في البلاغة فقد نلص للطالب الثانوي أصولها تلخيصاً في غير غموض ولا تعسير ، وجمع له في قليل من الورقات كثيراً مما تشتت في أمهات كتب هذا العلم ، ولعل كثرة ما فيه على صغر حجمه هي التي جعلت صاحب الكتاب يشبه صيفه بصيف الجبر والهندسة في الجفاف والاعضال . وقد يكون صادقاً في وصفه بالجفاف اذ قل أن يسلم من الجفاف كتاب يكتب في علم ما خصوصاً إذا اتبع طريق الاختصار . أما الاعضال وأما دلالاته « على جمود وجفوة في الطبع » حين تدل صيف الجبر والهندسة « على علم قيم »

فذلك ما لم نعرفه في ذلك الكتاب حين كنا ندرسه بل لقد وجدنا فيه نوراً
كشف لنا - ولا بد أن يكون قد كشف لغيرنا - عن كثير من أسرار البلاغة
فما كان يعرضه الامانة علينا من كلام البلاء ، وفهمنا من بلاغة القرآن ما لم
نكن لنفهمه في عهد الحداثة لولا ذلك الكتاب الكاشف المنير . ثم هو بعد
ذلك سُم سهل يرقى به من يشاء من الطلبة الى مثل « أسرار البلاغة »
و « دلائل الاعجاز »

وكما تذوقنا البلاغة من ذلك النبع ونحن طلاب تذوقنا الأدب من الكتاب
أو الكتابين اللذين « يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم
والضجر وبغض اللغة العربية وامانة اللغة العربية » في زعم صاحب الكتاب
ولم يكن كتاب الوسيط عهدئذ بأيدينا . ولو كان لزادنا اذ ذاك بالأدب بصرا
وبتاريخه المما فيه ما لم يكن في كتاب أدبيات اللغة العربية من المستحدثات
القيمة مثل مُصَوِّر القبائل ومواطنها في جزيرة العرب ومثل مختصرات الانساب
وتاريخ الكتابة وما شرح به من صور شمسية تاريخية والتعليقات الكثيرة التي
تضع بين أيدي الراغبين في تاريخ الأدب من الطلاب ما ليس يظفر به إلا من
كان على شيء غير قليل من سعة الاطلاع

وصاحب الكتاب لم يذكر لمن يخاصمهم من الكتّاب في نصف قرن إلا
ما قصصنا عليك . ولسنا ندري أكان ذلك منه جهلاً بآثارهم في التأليف أم
كتماً لما عرف منها ، فإن لهم من غير شك آثاراً معدودة لم يشر اليها مثل كتاب
الوسيلة الأدبية للرحوم الشيخ حسين المرصفي . ولسنا نريد بهذا أن آثارهم
في التأليف وإن أضيف اليها ما اختزل صاحب الكتاب منها تقوم بما كان ينتظر
من نصف قرن بمر على دار العلوم قائمة بجوار الازهر اذا قسنا ذلك العهد بمقياس
هذا العصر . لكننا اذا قسناه بمقياس عصره ولم نحكم عليه مجرداً عن ظروفه

لا نجد في تلك القلة في التأليف دليلاً على ما يريد صاحب الكتاب أن يستدل بها عليه فقد كانت ریح التأليف را كدة في ذلك العهد في الأدب وغيره ، بل لقد كانت في اللغة والأدب أقل ركوداً . ولسنا نشك في أنه كان لغلبة الأمية وغلاء الطبع وقلة المال بأيدي المؤلفين والقارئين دخل كبير في ذلك الركود

رأيه في أثرهم في التأديب

وكما اختزل صاحب الكتاب آثار خصومه في التأليف اختزل آثارهم في التأديب فزعم أنهم لا يحسنون تعليم الأدب كما زعم من قبل أنهم لا يحسنون تعليم أوليات النحو . ولسنا ندري هل صحيح ما يقوله من أن الطالب الآن لا يزيد شيئاً عن أخيه منذ خمسة عشر عاماً ، ولكننا ندري أن الطالب منذ خمسة عشر عاماً لم يكن من الضعف في اللغة والأدب كما يريد صاحب الكتاب أن يوهم ، وأن أساتذته لذلك العهد كانوا من خير ما يمكن أن يسعد القدر به مبتغى الأدب من الطلاب

ومما يكن من شيء فإن هذه النهضة الحاضرة انما قامت على جهود الذين ينكر صاحب الكتاب الآن فضلهم ويود لو أغلقت معاهد التعليم دونهم ، ورد صاحب الكتاب هذه النهضة الى المجلات والصحف وحدها ضرباً من المغالطة لان هذه المجلات نفسها وهذه الصحف ما كانت لتخرج أو لتعيش لو لم نجد كتاباً وقراء . وهي بالبداية لم توجد الكتاب أو القراء ، ولم يوجد قسم الآداب في الجامعة ، ولكن الكل يبنون على ما أسست لهم دار العلوم والازهر . ولو أغلقت دار العلوم الآن أبوبها واطردت الحاجة الى معلمي اللغة وأدبها باطراد ازدياد المدارس ، كما هي لا بد مطردة ، ما سدت الجامعة مسدداً

دار العلوم الا اذا صارت أولا دار علوم أخرى ودرست أساسيات اللغة والادب بدل كلياتها التي تدرس في الجامعة الآن. وصاحب الكتاب يشعر بهذا أو بشيء قريب منه لأنه يشترط لقيام الجامعة والمعلمين العليا - التي اتخذها متبراً يزال وقت الحاجة - يشترط لقيامها بحاجة اللغة والادب « أن يعنى هذان المعهدان بالادب العربي عناية غير عنايتها الآن » و « أن يذهب هذان المعهدان في درس الادب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة يدرسه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الادب والشعب الخ » (ص ١٢) ومن أقدر الآن على دراسة الادب في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية من الأزهر ودار العلوم؟ ثم من يكون أقدر منها على دراسة اللغة والادب كما يدرسه المحدثون اذا انفتح فيها باب الاصلاح الحقيقي الذي لا يمسحها غربيين ليس بينها وبين تاريخ أهل هذا البلد صلة بل يحفظ عليها شرفيتها ويمدها بما يمكنها من الاضطلاع بواجبها تلقاء اللغة والادب خير اضطلاع؟

فصاحب الكتاب قد أقر من حيث لا يريد بضرورة بقاء الأزهر ودار العلوم لأنه لن يجد تلك الممكنة من علوم اللغة الا فيها . وهما من غير شك في حاجة الى اصلاح يلائهما ، ولكن صاحب الكتاب بدلا من أن يطالب باصلاحها طلب الغاءهما . ولو كانت الحاجة الى الاصلاح تستلزم الالغاء لكان عليه أن يطلب الغاء قسم الآداب من الجامعة لأنه في رأيه في حاجة ماسة الى الاصلاح والى أن يعنى باللغة العربية غير عنايته بها الآن

ولو تطلب القاري، مثلا آخر تهجم صاحب الكتاب من معاصريه على ما لا يعلم لوجده في انكاره فهمهم للأدب القديم (ص ٥٣) وفي زعمه أن ليس فيهم من

قرأ ديوان البحتري كله أو ديوان غير البحتري ، ولعل ديوان البختري غير مطبوع ، ولعل نسخته الخطية في مكتبة من مكاتب فرنسا الأثرية ان لم تكن في مكتبة صاحب الكتاب خاصة ، والا فإذا في ديوان البحتري أو غير البحتري يجعله ينكر أن يكون في أساتذة العربية بمصر من قرأه بنامه وهو لم يكتب بلاتينية ولا يونانية ؟ أو لعل ديوان البحتري كديوان المتنبي احتوى على أشعار فيها سخف وتفحش بحول دون استيعابها ، ويحمل على اجتنابها . فإذا كان هذا هو الذي أراد فقد عكس النقد وقلب التصوير

عيب اباهم بالتكرار

على أن هناك شيئاً عاب صاحب الكتاب به معاصريه من أساتذة اللغة لعل من الخير أن نقف عنده قليلا . ذلك الشيء الذي عابهم به هو تكرارهم ما يقولون على طلبتهم العام بعد العام . ولقد كنا نفهم هذا ونرحب به كنقد صحيح لو لم يكن في نظام المدارس شيء لا ندرى كيف نلوم أساتذة اللغة عليه هو انتقال الطلبة من سنة الى سنة وحلول آخرين محل المنتقلين . فلو أن النظام الذي يقضي بتجديد الطلبة كل عام استبدل بنظام يقضي بتجديدهم كل أعوام ، أو أن المدارس بدلا من أن يكون فيها في آن واحد أربع فرق مختلفة مثلا كان فيها فرقة واحدة لا تتجدد الا كل أربع سنوات أو خمس أو ست حسب ما يترأى لكارهي التكرار ، اذن لما كان هناك محل لإعادة المقرر الا مرة في بضع سنين ولكانت اعادته كل عام دليلا قاطعا على افلاس القائمين بالتعليم عامة وبتعليم اللغة على الاخص . لكن القوامين على التعليم في هذا البلد كلقوامين على التعليم في البلدان الأخرى بدلا من أن يثبتوا الطلبة في أماكنهم فلا يترجمون عنها الا كل سنوات مرة رأوا الأمر ما أن يترجمونهم

عن تلك الاماكن كل عام مرة ، فيخرج من باب المدرسة كل عام فوج ويدخل
 بدله فوج ، وان استهدفت المدارس بهذا التجديد المستمر في الطلبة
 الى التكرار المستمر في الدروس . وقد كان يكون من الممكن طبعاً أن
 لا يكون هناك تكرار قط وأن يتغير منهاج الفرقة الواحدة كل عام كما يتغير
 برنامج السنة كل أسبوع لولا أن الادب في جميع أقطار الارض جامد على
 أساسياته وأن العلم على أساسياته أشد جهوداً ، حتى بلغ من جهودها انها يابيان
 كل الابهاء أن يغيرا أساسياتهما كما تغير الأفاعي جلودها ، أو أن يفتحا كنوزهما
 الا لمن أحاط بتلك الاساسيات . فلم يكن بد لأساتذة الجامعات - وغير
 الجامعات - في انحاء الارض ، مها اشتدت رغبتهم في عرض الجديد من آرائهم
 وابحاثهم هم ، ومها ثقل عليهم تكرار القديم من نتائج ابحاث غيرهم
 أن يكرروا في كل عام مقررأ مخصوصاً يلقي على كل فرقة ، وأن يظلوا
 في الفرق الثلاث الأولى على الأقل يعيدون ما يبدأون ويبدأون ما يعيدون .
 وأكبر الظن أن قسم أدب اللغة العربية في جامعتنا لن يستطيع أن يفلت من
 تلك السنة سنة التكرار التي جرى ويجري عليها نظام التعليم . وأكبر الظن
 أن أستاذ الادب العربي نفسه قد بدأ يخضع بالفعل لذلك القدر المحتوم فأعاد
 على السنة الاولى في العام المنصرم ما كان قد ألقاه على اخوانهم في العام الذي
 قبله ، وسيعيد على السنة الثانية هذا العام ما كان قد ألقاه على السنة الثانية في
 العام المنصرم . واذا قدر له أن يهتدي مرة أخرى الى أساسيات الادب العربي
 التي تاه عنها كما سيرى القاريء في ظلمات الشك ، أو قدر لتلاميذه أن ينتهبوا
 الى الهوة التي أوقفهم أستاذهم بذلك التيه على شفيرها ، اذا قدر هذا له أو لهم
 فلن يجده صاحب الكتاب بدأ طول مدة استاذيته من أن يعيد في فرقة ما يبدأ ،
 ويبدأ في فرقة ما يعيد .

صاحب الكءاب وءربس الأءب في الجامعة

على أننا مضطرون ها هنا الى الجهر بأن الخطة التي اتبعها أستاذ أدب اللغة في الجامعة الى الآن خطة مختلفة لا يمكن أن تنصر من الوجهة النظرية ولا من الوجهة العملية . فانها من الوجهة النظرية ضيقة حتى لا مساحة ولا عمق لها ، ومن الوجهة العملية معكوسة حتى لا أساس ولا جذر لها . فأما ضيقها فلأنها تنحسر عن علم القدماء من العرب وعلم المحدثين من المستشرقين حتى تتمركز في نقطة واحدة هي ما يراه وما يتخيله الأستاذ . وأما انعكاسها فلأنها تحاول أن تضع السقف قبل الجدار ، وأن تتقدم للبحث من غير عدة ولا وسيلة ولا أساس ، فتحاول أن تعلم الطلبة البحث عن المجهول قبل أن تؤسس لذلك بتعليمهم المعلوم . ولسنا نعرف جامعة من جامعات الأرض غير جامعتنا فهج مثل هذا النهج في أدب أو علم . لسنا نعرف غير صاحب الكءاب أستاذًا يجعل مقرر السنة الأولى بحثًا ، ويتلقى « بنوع من البحث جديد » طلبة جاءوه لا يعرفون أوليات النحو والصرف في رأيه . ولئن البحث الجديد ؟ للأستاذ صاحب الكءاب . فهو يظل طول العام يحدث طلبته عن نفسه . اذ مقرر الأءب في الجامعة - ان كان للأءب فيها مقرر - ليس معرفة الميدان الأدبي على حقيقته عند جمهور أهله في الشرق والغرب ، ولكنه على ما يظهر معرفة رأي الدكتور طه حسين في الأءب . ثم ما هورأي الدكتور في الأءب ؟ هو الشك في كل شيء . أظله الماضي بظله ، والبءء في بحث أوليات الأءب من جديد . وهو رأي لصاحبه أن يعرضه على الراسخين أولي الرأي في الأءب الذين يستطيعون تقايبه وتمحيصه ولكن ليس له أن يعرضه على طلبة مبتءئين لا يستطيع أحدهم إلا أن يتلقى

بالقبول ما يلقي أستاذه عليه . ولسنا هنا نعرض لنقد حجج الاستاذ فيما ذهب اليه ، فان لهذا محلا آخر من هذا الكتاب ، وإنما الذي لا نتردد هنا في الجهر به والذي نري واجبا علينا لفت الأنظار اليه هو هذا الخلل الأساسي في خطة تعليم الأدب في الجامعة بقطع النظر عن نصيب الآراء التي يلتقيها الطلبة هناك من الخطأ أو الصواب

البحث وموضوعه

أما البحث فان له مكانا عاليا في التعليم الجامعي ، واعداد الطلبة للقيام به على وجهه هو الغاية العليا من التربية الجامعية ، ولكن ليس مكانه السنة الأولى ولا السنتين اللتين تليانها . فاذا هو وضع في هذه السنين فقد أفسد التعليم وضيع الغاية . وهو للتعليم أشد افسادا وللغاية أكثر تضييعا إن انحصر في فرد ولم يعد دراسة الرأي الفطير لواحد من الناس ، سواء أكان هذا الواحد أستاذا أم غير أستاذ . وكل رأي في العلم أو في الأدب لم يمحسه جمهور أهل فنه رأي فطير مكانه المجلات العلمية أو الأدبية يمحص فيها لا غرف التدريس وقاعات المحاضرات . وكتاب الأدب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس إلا مجموعة من الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها الأقلام والعقول بالفحص والتحصيل إلا بعد نشرها في صورة كتاب . مع أن الكتب لم تجعل في العادة ، خصوصا ما أعد منها للطلبة المبتدئين ، إلا لتنضم المفروغ من اثباته وتشير من بعيد ، ان أشارت ، الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك الآراء لم تنشر على أهل العلم والأدب في هذا البلد إلا بعد أن كانت قد أقيمت بالفعل على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها ، أقيمت عليهم باسم التجديد في الأدب كمثل من أمثلة البحث العلمي الحديث ، ولسنا نعرف

أعرق في الظلم وأبعد عن أصول التربية من هذا النمط في التعليم . لسنا نعرف
 أعرق في الرق العقلي وأبعد عن التربية الحرة من أن يتحكم شخص هذا التحكم
 في عقول النشء من أمة فلا يعلمهم إلا رأيه الخاص ولا يُنشئهم إلا على مذهبه
 الخاص ، ومع ذلك نفوذ الأستاذ وسلطة الممتحن يقهر بهما الطالب على
 ما يشاء ويخضعه لما يريد . ولا ندري لماذا سكت القوامون على التربية في هذا
 البلد عن ظاهرة كهذه ليس لها في أي أقطار الأرض مثيل . وإذا كان في الناس
 من يحسن الظن بمقدرة صاحب الكتاب على البحث ، فلا نظن في الخبيرين
 بالتعليم وأصول التربية من يمكن أن يوافق على تلك الخطة المسرفة التي
 تجاهلت أوليات علم التربية وقتها ، وعكست سنن الجامعات في التعليم ، فدلّت
 بهذا كله على أن صاحبها - وبالرغم منا ثبت هذا الحكم - لا يصلح لأن
 يمنح في شئون تعليم اللغة والأدب تلك السلطة الكبيرة والحرية الواسعة
 اللتين تمنحهما الجامعات لكل أستاذ



صاحب الكتاب والتجديد في الأدب

ولصاحب الكتاب نداء يلجأ اليه كلما أراد تزيين رأيه وتشويه رأي مخالفه للناس هو نداء التجديد . فهو المجدد ومخالفه غير مجدد ، وهو نصير الجديد ومخالفه نصير القديم . وكلمة التجديد هنا ، ككلمتي القديم والحديث ، من الكلمات المهمة التي يحتاج معناها الى تحديد . ثم هي هنا من الكلمات المنقولة عن مدلول مادي الى مدلول معنوي . والخطر الذي يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذي كان يصحبها في استعمالها الاول فيصير معها في استعمالها الثاني ، فان لأمثال تلك الكلمات أجواء تنتقل معها في تداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها في سبحها وتنقلها . فإذا علقت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط به في استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك الى النفوس خفية فاستحسن أو استقبح من غير أن تدري لذلك سببا

فالناس يستحسنون في الماديات الجديد ويفضلونه على القديم . فاللباس الجديد مثلاً والمسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم . وهم يأخذون في ذلك بتجاريبهم فهم فيه على صواب . لكن اذا نقلنا قدم القدم والجدة الى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الأدب القديم والأدب الجديد ، والمدنية القديمة والمدنية الجديدة ، والحياة القديمة والحياة الجديدة ، كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح أو الاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستقبحون الأدب القديم ولعله خير من الأدب الجديد . وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون المدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب ، ولكن لأن الجدة

فما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيُجرون المعنويات بحرى الماديات عفواً من غير قصد ، ويقاضون بين الجديد والتقديم في الأدب كما يقاضون بين الجديد والتقديم في اللباس ، ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين معنيين مختلفين . والناس معذورون اذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهورهم أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القران النفسي (Association Law) . إنما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الالفاظ من غير حق ، وينقلها عما ينطبق جوها عليه الى ما لا ينطبق جوها عليه . واذا كان هذا الاستغلال منتظراً أو على الأقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية ، حيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة ، فان الابحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه اذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الأول

وكتاب الادب الجاهلي يستغل هذا النوع من الالفاظ الى حد كبير ، فهو لا يسأم الكلام عن القديم والجديد والأدب القديم والادب الجديد ، وأنصار القديم وأنصار الجديد ، وصاحبه دائماً يريد بأنصار القديم مخالفه وبأنصار الجديد أنصاره ، فهل هناك فيما يدعو اليه في أدب اللغة شيء جديد يستحق أن تفترق الكلمة فيه فيكون أنصاره هم المجددين ، ويكون أصداده هم الجامدين ؟ هذا سؤال يحتاج جوابه الى النظر في طريقة صاحب الكتاب في الأدب ، وفيما جاء به من مذهب في فهم الأدب وتاريخه ومن رأي في اصلاحها ، ثم فيما ساق في كتابه من بحث . ونظن أنك ستري اذا عرضنا عليك هذا كله أن أمر صاحب الكتاب ومن معه أهون كثيراً مما يصورون ، وانهم في صميمهم مقلدون لا مجددون ، وكثيراً ما يسيثون التقايد

الرَّدْب : منشأ اسمه

ولعل من الطبيعي أن يُبدأ من هذا كله بالنظر في المحاولة التي حاول بها صاحب الكتاب أن يحدد معنى الأدب ومنشأ هذه الكلمة على نمط علماء اللغة الحديثين

والبحث عن أصول الكلمات ومناشئها فرع مهم من فروع علم اللغة يسميه الأفرنج Etymology ويسميه صاحب الكتاب فقه اللغة متابعة لابن فارس فيما يظهر ، وهي على أي حال تسمية حسنة فيما نرى

بدأ الأستاذ بحثه هذا بالإشارة الى ما قيل في الصلة بين كلمة الأدب وبين كلمة الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم ، وبالإشارة الى رأي الأستاذ نلينو أن كلمة أدب قد تولدت من كلمة « أدآب » جمع « دآب » بعد أن قلبت الى آداب كما قلبت آبار جمع بئر الى آبار . ونظن أن الأستاذ نلينو لم يرد بهذا الرأي إلا التماس منشأ الكلمة في الجاهلية القديمة لا في الجاهلية المعروفة القريبة أما صاحب الكتاب فقد مر بهذين الرأيين لم يعبا بهما لأنها في رأيه يعتمدان في الأصل على الفرض . وتطلب منشأ الكلمة عن طريق لا فرض فيه ، أو على الأقل لا يغلب الفرض عليه ، فاستعرض في جمل قليلة العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام وقرر في تلك الجمل القليلة أنه لم يصح عن الجاهلية نص وردت فيه تلك الكلمة ، مخالفاً بذلك جمهور علماء اللغة من غير أن يستند الى قرينة تؤيده ، أو يذكر المراجع التي رجع اليها في هذا الرأي ، ان كان له في هذا الرأي مرجع . وبعد أن ذكر أن الكلمة ومادتها لم ترد في القرآن قال انها لم ترد فيما روى عن الرسول الكريم إلا في حديث « أدبني ربي فأحسن

تأديبي « ، وهو لا يصلح أن يكون حجة لغوية إلا اذا صحت عن الرسول بلفظه وهذا يستبعده صاحب الكتاب . أما كلام الخلفاء الراشدين فقد طواه كله بقوله إن المحمول عليهم كثير وان لا طريق لتمييز ما صح عنهم وما لم يصح ، ولم يتعرض لما روى إبان الخلافة الراشدة بل مر الى العصر الأموي فوجد من العسير أن يشك في أن تكون تلك الكلمة استعملت فيه ، ورجح من غير مرجح أن يكون أول معنى استعملها الأمويون فيه رواية الشعر والنثر وما اتصل بهما من الأخبار وعلم الأيام والانساب . ولم يحاول أن يعين في أي فترات العصر الأموي ظهرت تلك الكلمة ولكن تساءل عن المصدر الذي أمد الأمويين بها وهي لم تكن في لغة قريش ولا في العبرية ولا في السريانية في رأيه ، فقال ان لغة قريش هي الأصل فيما يسمى الآن باللغة العربية، وانها قد تأثرت بغيرها من لغات العرب فاستلحقت من كلماتها ، وأن المعاجم الحاضرة قد حوت كثيراً من كلمات تلك اللغات وان لم تنسب الكلمات الى لغاتها غفلة من أصحابها فيما يرى عن حقيقة واضحة له هي أن اللغة العربية التي كانت بعد الاسلام ان هي إلا لغة قريش أو لغة الحجاز . أما بقية تلك اللغات غير القرشية فقد اندثرت فيما يرى وإذن - وهذه هي النتيجة التي وصل اليها بعد كل هذا الحوار - فليس ما يمنع من أن يكون الأمويون قد أخذوا تلك الكلمة عن لغة من تلك اللغات المندثرة

هذه نتيجة تدعو الى العجب لأكثر من سبب واحد . فأنت ترى أولاً أن ليس فيها شيء من الجزم والقطع لأن « ليس ما يمنع » هذه لا تفيد إلا الاحتمال والتجويز . وصاحب الكتاب لم يهمل رأي الاستاذ نلينو إلا ليأتي على الأقل برأي قد ارتقى عن مرتبة الاحتمال . بل من رأى صاحب الكتاب ينبذ النصوص التي وردت عن الجاهلية ومبتدأ الاسلام لأنها في رأيه ليست

نصوصاً صحيحة قاطعة يعتقد أنه لن يرضى من نفسه في تفسير منشأ كلمة أدب إلا بالصحيح القاطع ، فاذا به قد ترك الأمر حيث كان ، أو تركه أكثر غموضاً مما كان . إنه حين جوز أن تكون الكلمة من لغة غير لغة قریش لم يزد شيئاً على ما قيل من قبل ، إذ كل الذي قيل أن الكلمة عربية ، والقائلون بهذا يقولون بأنه قد كانت هناك لغة عربية عامة نشأت من امتزاج لغات القبائل لأسباب عدة ذكرها ، منها الاختلاط ، خصوصاً في مواسم الحج ، ومنها المنافسات الأدبية التي كانت تقوم بين القبائل في عكاظ وغير عكاظ من الأسواق . فالقائلون بوجود لغة مشتركة ناشئة من توحد اللغات - وهم جمهور علماء اللغة - لم يتعرضوا لقرشية كلمة أدب في الأصل أو عدم قرشيتها وتركوها شائعة بين القبائل ، ومعنى هذا أنها في الأصل موجودة في أحدها وأخذها الباقون عنها ، وهو كل الذي وصل إليه صاحب الكتاب

ومن الغريب أنه يقر بما نبهه إليه المرحوم الشيخ الخضري بك من أن المعاجم جمعت كثيراً من كلمات لغات القبائل ، وأنه لا معنى لكثرة المترادف والمشارك في اللغة إلا هذا ، يمر بهذا من ناحية ويجد هذه الكلمة مدونة في المعاجم بمانيها المتعددة من ناحية أخرى ، ثم لا يجهز أن تكون الكلمة قرشية أو مشتركة بين القبائل جميعاً ، كأن صاحب الكتاب يفهم من اختلاف القبائل في اللغات امتناع اشتراكها في كثير من الكلمات

على أنه إذا كانت المسألة مسألة يجوز وليس ما يمنع فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ، ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار إليه قد صحح عن النبي بلفظه^(١) ، وليس ما يدعو إلى الظن أن الكلام الذي جاءت فيه هذه الكلمة عن الخلفاء

(١) الحديث صحيح عند أهل البصر بالحديث . وهو من جوامع الكلم النبوية التي كان الصحابة رضوان الله عليهم يحرسون كل الحرص على حفظها ثم هو ليس بنبي الطول فيلبس لفظه على الخلفاء

الراشدين هو من الكلام المحمول عليهم . وإذن فالكلمة على ما يظهر قديمة ؛
وردت عن الجاهليين واستعملها الرسول والخلفاء الراشدون في كلام ليس
هناك ما يمنع من صحته

على أن أسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز
والاحتمال فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وفجر الإسلام كل منها يحوي
مادة أدب في صورة من صورها وعلماء اللغة قد قلوا بصحة تلك النصوص .
ونبذ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شططٍ واسراف تضيع معه الحقائق
ولا ينمو به الأدب . والشك في تلك النصوص من غير مبرر تعجل من
صاحب الكتاب لمذهب الشك المطلق الذي سيأخذ به في كتابه الثاني . ونحن
نلتقي تعجله هذا بتعجل مثله فنقول هنا ما سنفصله هناك من أن الشك لا يجوز
عند العلم إلا إذا كان هناك أسباب تبرره . وإذا كان كل نص من تلك
النصوص قد لا يفيد الرجحان فإن مجموع تلك النصوص الكثيرة يفيد
الرجحان من غير شك إن لم يفد اليقين . وهذه نقطة أهمل صاحب الكتاب
تقديرها اهمالاً معيباً . ونحن على يقين من أنه لا يدري مقدار تلك النصوص
لأننا على يقين من أنه لم يستعرض كل الروى عن العصر الجاهلي من شعر وثر
ولا كل الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه
ولا كل ما نقل عن الخلفاء وكبار المسلمين في الخمسين سنة الأولى من صدر
الإسلام ، ولا كل ما قيل في تلك السنين من شعر . وكان الواجب في مثل ما هو
بصدده من البحث عن أصل تلك الكلمة أن يستعرض هذا كله قبل أن
يتهمج على اللغة وعلى فقهاء بالزعم يتلوه الزعم كأنه حقاً قام بذلك الاستقراء
الطويل العريض

ومن العجيب أن صاحب الكتاب في مزاعمه تلك لم يضرب مثلاً إلا

بنص واحد هو ذلك الحديث الكريم من غير أن يبين لطلبته لماذا لم يصح هذا الحديث عنده بلفظه وكان من حقهم عليه من غير شك أن يضرب لهم مثلاً أخرى^(١) من النصوص الجاهلية والاسلامية التي زعم أنها لم تصح ويبين لهم الأسباب التي حملته على هذا الزعم . وأكبر الظن أن صاحب الكتاب لم يكلف نفسه البحث عن أمثلة ، واكتفى في التمثيل بحديث يعرفه أكثر الناس ، واختار الطريق الأسهل الذي ظن أنه يغنيه عن الاستقراء فاستند الى أن ليس في تلك النصوص نص مقطوع به . وهذا صحيح . ولكنه غفل حين سلك هذا الطريق عن أمرين مهمين : الأول أن هذا الطريق لا يجوز سلوكه إلا لمن يريد أن يصل الى نتيجة قاطعة ، ولا يبرره إلا الوصول اليها بالفعل . فإذا لم يصل إلا الى نتيجة محتملة ، كما فعل صاحب الكتاب ، لم يجوز له نبد نص من تلك النصوص ، لأن كلا منها في مرتبة احتمال الصحة على أقل تقدير

هذا هو الأمر الأول الذي غفل عنه صاحب الكتاب . أما الأمر الثاني فهو أن تلك النصوص ان لم يفد كل منها القطع منفرداً فقد تفيد كلها القطع مجتمعة واذن كان عليه في العلم حين شك فيها أخبره به الأقدمون أن يستقري ، وإن كلفه ذلك ما كلفه ، أو يستأني حتى يستطيع أن يستقري أو يستقري له ، ويدع الآن تحديد منشأ كلمة أدب ، فانه في الواقع تحديد لم يدع اليه المقام لأنه لا يفيد في تحديد مفهوم الكلمة في العصر الاموي ولا في تحديد مفهومها الآن ، وهو المهم في ما كان صاحب الكتاب بصدده من تبين خطئه أو رأيه في الاصلاح

(١) نضرب من امثلها للجاهلية التي سمح وقتنا بالكشف عنها كتاب المنذر الاكبر الى كسرى في وصف جلرية كان اهلها له وهو الوصف الذي كان فيما بعد سبباً في قتل النعمان ، وكتاب النعمان الى كسرى مع وفود العرب ، وخطبة علقمة بن حلاثة العمري أحد اعضاء ذلك الوفد وهي كلها مواقف من الطبيعي ان تعرض العرب على تذكرها

لكن مغالط صاحب الكتاب في هذا الصدد لا تقف عند هذا فقد زعم
 وجزم أن مادة الأدب لا توجد في لغة قريش ، ولسنا ندري من أين جاء بهذا
 الزعم ، إذ هو لا يدري حدود لغة قريش حتى يستبيح أن يحكم على مادة ما
 أنها غير موجودة فيها . صحيح أنها غير موجودة في القرآن ، ولكن أحداً لم
 يقل ان لغة قريش لا تخرج عن القرآن ، أو ان القرآن حوى أكثر لغة قريش ،
 فهناك كلمات كثيرة مشهورة استعملها القرشيون لم ترد في القرآن . فليس في
 القرآن كلمة سيف ولا ضهم ولا درع ولا كثير من الكلمات التي كانت تطلقها
 قريش على أعمال الانسان وعلى حيوان اقليمهم ونباته . ولا نظن صاحب
 الكتاب يماري في هذا . إذن فليس عدم ورود مادة ما في القرآن دليلاً على أن
 تلك المادة لم تكن في لغة قريش وقطعُ صاحب الكتاب بأنها لم ترد في لغة
 قريش بعد نبذه النصوص التي رويت عن الرسول والخلفاء لغير ما سبب
 غريبةً من غرائب التفكير والاستدلال

على أن هناك نواحي ضعف أخرى فيما ذهب اليه لم نمسسها الآن ولعناها
 الصق بفقهِ اللغة « الذي ليس للذوق الشخصي وماهوى الشخصي أثر فيه »
 والذي أراد صاحب الكتاب أن يطبق على كلمة الأدب « اصوله وقوانينه
 ومناهجه »

إن صاحب الكتاب بعد أن قرر ان الكلمة لم تظهر قبل العصر الأموي
 مضى فقرر بشأنها أموراً ثلاثة : الأول أنها اتخذت في ذلك العصر معنيين ،
 معنى تثقيفياً يتعلق برواية الشعر والخبر ومعنى خلقياً يتعلق بالتدريب على
 الاخلاق المهدية . الثاني أن معناها التثقيفي كان وجوده سابقاً معناها الخلقى
 كما يرى من قوله « ان أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم على النحو
 الذي كان مألوفاً أيام بني أمية أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها »

ص ١٩ . الامر الثالث أن مادتها لم تكد تستعمل أول الأمر إلا فعلا أو اسم فاعل

وإذا ضربنا صفحا عن ان صاحب الكتاب أراد بقوله أول الأمر فترة من فترات العصر الأموي لم يسمها ولم يحاول ان يبحث عنها كان هذا الأمر الثالث الذي قرره صادقا في الجملة ، فان استعمال المصادر والاسماء المعنوية يدل على رقي فكري أكبر مما يدل عليه استعمال الكلمات الدالة على المحسوسات كالافعال وما اشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول ، فدوال المحسوسات لا بد أن تسبق في نشوء الكلمات دوال المعنويات . ولكن هذا الأصل الذي يدل على صدق الأمر الثالث في الجملة يدل من جهة أخرى على بطلان الأمر الثاني الذي يقول بسبق المعنى التثقيفي على المعنى الخلقى ، فقد كان للعرب تقاليد وأخلاق قبل أن يكون لهم شعر أو نثر يتناولون فيه تلك التقاليد والأخلاق بالوصف أو بالمدح أو بالذم ، فلا بد ان تكون كلمة التأديب بمعنى التدريب على أعمال خاصة سابقة في الوجود على كلمة التأديب بمعنى تعليم الاشعار والابخار .

وهذا الأصل الذي يقول بسبق المحسوسات على المعنويات ومجيء الأرقى بعد الراقي ، أصل نفسي يسترشد به فقه اللغة في البحث عن أصول الكلمات ومناشئها . والاستاذ فليينو حين قال باشتقاق أدب من دأب بالطريقة التي ذكرها عنه صاحب الكتاب إنما فعل ذلك فيما نظن تطبيقا لهذا الأصل العام أو لأصل يشبهه ، فان الأدب - بمعنى الفعل الحسن المتعود - سابق على الأدب بمعنى القول الحسن . والكلمة بمعناها الخلقى تشترك مع كلمة دأب في الدلالة على الفعل المتعود وتمتاز عنها بوصف يخصصها ويضيق معناها . فكلمة دأب إذن سابقة عليها في الوجود مشتركة معها في عموم المعنى وفي

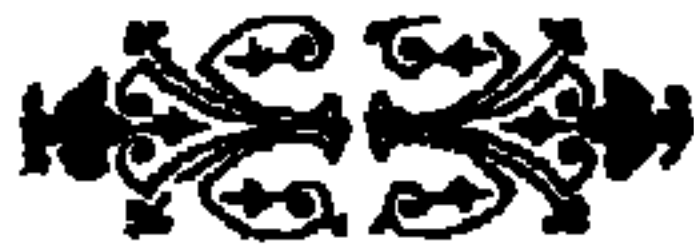
الحروف . من أجل هذا فيما نظن استباح الاستاذ نلينو ان يقول ان أدب مأخوذة من دأب ، والتمس تعليلا لاختلاف ترتيب الحروف في الكلمتين فجاء بذلك التفسير الذي أشار اليه صاحب الكتاب . وهو تحليل ينقصه في نظرنا ان يؤتى له في اللغة العربية باشباه تامة . فان بئر وآبار ورمم وآرام تختلف عن دأب وآداب في انه لم يُشتق فيما نعلم من آبار وآرام مفردان يكون الصلة بينهما وبين بئر ورمم كالصلة بين أدب ودأب ، في الحروف وفي المعنى . ولو ان الاستاذ نلينو وفق الى شيء كهذا تم به المقارنة لكان تفسيره محبوبا يصعب جدا ان يجد أحد فيه مغمزا . وهو على ما هو عليه اقرب كثيرا الى المعقول وأعرق في فقه اللغة من القول الذي جاء به صاحب الكتاب . فستان بين رأي يستند استنادا علميا الى أصل مسلم به في العلم وبين رأي ينتقض ذلك الأصل أو ينتقض به . لكن يظهر ان صاحب الكتاب لم يفتن الى الأصل الفقهي الذي استند اليه استاذه في تفسيره فأهل ذلك التفسير ظنا منه انه « يعتمد في أصله على الفرض »

فالمسألة الآن هي : هل مادة أدب بالمعنى الخلقى العملي لم توجد إلا في العصر الأموي ؟ أما المعنى نفسه ، بقطع النظر عن اسمه ، فقد كان موجوداً من غير شك قبل العصر الأموي ، ليس في الاسلام فقط بل في الجاهلية . ولا بد ان يكون العرب قد دلوا على هذا المعنى بلفظ استعمال وشاع . ولم يكن هناك من داع لأن يفترض الناس في العصر الأموي انقطاعاً من لغة مجهولة ، كما يزعم صاحب الكتاب ، ليدلوا به على معنى له عندهم لفظ مشهور . وإذن فلفظ أدب الذي كان شائماً بالمعنى الخلقى في عصر بني أمية لا بد أن يكون هو اللفظ الذي كان شائماً من قبل للدلالة على نفس المعنى

هذا ما يقضي به النظر والعقل وفقه اللغة الحديث . والذي نقله لنا القدماء من

العلماء يؤكد هذا ويتأكد به، فإن كثيراً من النصوص المحتوية على مادة أدب الواردة في صدر العصر الأموي وقبله تضرب إلى المعنى العملي الخلفي . نرى ذلك مثلاً في خطبة الحجاج المشهورة التي ألقاها أول مقدمة العراق في عصر عبد الملك، وفي كتاب النعمان إلى كسرى مع وفد العرب إذ يقول « وقد أوفنت أيها الملك رهطاً من العرب لم فضل في احسابهم وانسابهم وعقولهم وآدابهم » وتراه في كتاب المنذر الأكبر إلى أنوشروان مع الجارية التي أهداها إليه يصفها بأنها « قد أحكتها الأمور في الأدب فرأيتها رأي أهل الشرف وعملها عمل أهل الحاجة » . ومعنى الأدب في هذه الجملة الأخيرة يكاد يقابل معنى التربية عندنا اليوم فهو أوسع من المعنى العملي . وعلى أي حال فنواحي معاني الكلمة في النصوص الواردة هي من الرقي بحيث تستلزم أن يكون منشأ الكلمة أقدم كثيراً من العصر الجاهلي المعروف

وهناك ما أخذ أخرى على موقف صاحب الكتاب إزاء هذه المادة لا داعي إلى ذكرها فقد أطلنا فوق ما كنا نريد . وما كنا لتطيل هذه الاطالة لو لم يكن بحث صاحب الكتاب عن منشأ هذه الكلمة هو المثل الواحد الذي حاول به في كتابه ان يطبق علم فقه اللغة الحديث على العربية ، ولعله أراد به ان يدل على انه أقدر من غيره على تجديد اللغة عن هذا الطريق . فجاء ما تضمنه من أنواع الخطأ دليلاً على ان صاحب الكتاب ان كان يعرف اصول ذلك العلم فإنه لا يحسن تطبيقها . واحسان تطبيق هذا العلم ، كاحسان تطبيق كل العلوم ، لا يدرك بالسمع ولا بالحفظ ولكن بالممارسة الشاقة والمران الطويل



الأدب : تحديد معناه

أما محاولته تحديد معنى الأدب فقد كان فيها أكثر توفيقاً لأنه كان فيها أكثر تواضعاً وأقل مخالفة لجمهور علماء اللغة . وقد انتهى به الأخذ والرد الى أن مفهوم الأدب الآن هو عينه منذ اثني عشر قرناً ، فهو « ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية وتقدمها من ناحية أخرى » ص ٢٤ . ولكنه حتى في الوصول الى هذا وفهمه لم يسلم من العثار ، وقد يصل هذا العثار أحياناً الى درجة التناقض ، والى التناقض في أسطر قليلة . انظر اليه وهو يقرر ان النحو حوالى القرن الثالث للهجرة لم يكن أدباً وان لم يكن بد منه للأديب ، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها ادباً وان لم يكن بد منها للأديب ، ولم تكن رواية الاخبار من حيث هي تاريخ ولا رواية الانساب من حيث هي تاريخ ادباً وان لم يكن منها للأديب بد ، ص ٢٢ . وهذا كلام واضح يُخرج صاحب الكتاب به النحو و متن اللغة وتاريخ العرب عن الادب ويجعلها كلها وسائل اليه . فاذا ما قرأت عقب ذلك تعريفه الادب في ذلك العصر بقوله « انما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال التي فيها » شعرت انه أدخل بهذه الجملة في الأدب ما كان قد أخرج عنه في الجملة الأولى ، لأن النحو واللغة والاخبار والانساب كلها تدخل في ما يتصل بالشعر والنثر لتفسيرهما . فاذا ما عجبت من تناقض كهذا كيف يمكن ان يقع من الاستاذ في جملتين متتاليتين ، وحملك العجب على الشك في ان يكون الاستاذ قد أراد من جملة الثانية معنى ينقض به جملة الأولى ، ازال الاستاذ من نفسك كل

شك اذ يخبرك في جملته الثالثة « وكان الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ونحواً حيناً ونسباً واخباراً حيناً ثالثاً وتقديماً في بعض الاحيان » فلا تجد بعد هذا النص بدا من التسليم له بأنه قد ناقض نفسه مناقضة نادرة يصعب عليك تحليلها

على أننا إذا تركنا تناقضه هذا جانباً ونظرنا في فهمه ذلك التعريف وجدناه يتذبذب بين رأيين : رأي يميل الى قصر الأدب على مآثور الكلام من الشعر والنثر ، ورأي يميل الى توسيع تعريف الأدب بتوسيع معني ما يتصل بمآثور الكلام حتى يجعله يشمل أو يكاد يشمل كل شيء غير الأدب من غير أن يختار في النهاية رأياً واضحاً يستقر عليه . فأما ميله الى قصر الادب على مآثور الكلام فتعرفه فيما ضرب من الأمثلة توضيحاً لمعني الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين ، وتبيننا لانطباق معني الأدب عند العرب على معناه عندنا اليوم . فانها كلها أمثلة للشق الأول من التعريف ، أي لمآثور الكلام لا ما يتصل به . بل لقد تجاوز صاحب الكتاب التمثيل الى التصريح إذ يقول ص ٢٤ « فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لانهم منه الا مآثور الكلام اليوناني شعراً وثوراً » من غير أن يزيد على ذلك شيئاً الا أمثلة يونانية ، كلها شعر أو نثر مآثور ، واذ يقول بعد ذلك « وقل مثل هذا في الادب الروماني ، وقل مثله في الادب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي الا على مآثور الكلام الفرنسي نظماً وثوراً » فهذا صريح في تعريفه الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين بأنه مآثور الكلام فقط ، واذ عرفت أن جملة هذه لم يكتبها الا جواباً على تساؤله « ثم هل يدل الأدب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ » ص ٢٤ عرفت أنه يرى أن الادب عندنا هو أيضاً مآثور الكلام فقط . فاذا عرفت أن كلمة « هذا » الواردة في

سؤاله انما هي اشارة إلى جملة قرر فيها أن معنى الادب عندنا هو نفس معناه عند العرب في القرن الثاني والثالث والرابع وهو نفس المعنى الذي نقلناه عنه في أول هذا الفصل ، والذي يجعل الادب مركبا من شطرين ، عرفت أن صاحب الكتاب قد عاد فألقى من تعريف الادب شطره الثاني ، وان شئت فقل انه قد عاد فناقض نفسه مرة اخرى ، فجعل الادب عند القدماء والحديثين « لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مآثور الكلام » (آخر ص ٢٤) بعد أن كان عندهم يتجاوزها الى « ما يتصل به من هذ العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتدوقه من ناحية أخرى »

ولو أن صاحب الكتاب بعد أن تناقض ثبت على أحد القیضين لكان الامر أيسر ، ولكنه مضى يتذبذب بين الرأيين باعتراض « له من القوة حظا عظيم » أورده في الظاهر على أضيق التعريفين وهو في الواقع اعتراض على أوسعهما ، كأن التعريفين في ذهن صاحب الكتاب شيء واحد يتبادلان المكان في قياسه وتفكيره من غير أن يجد في ذلك خلا . قال : « انك لا تستطيع أن تفهم الاثر الفني للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاختبار ومن النقد وانما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الادب صلة ظاهرة ، وضرب الامثلة لهذا بشعر المتنبي وأبي العلاء فزعم « أنك محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي . . . إلى الفلسفة الطبيعية وإلى ما بعد الطبيعة وإلى الفلك وإلى علم النجوم بل الى الرياضة احيانا لتفهم شعر ابي العلاء » . وزعم « انه يكفي ان تنظر في ابي العلاء لترى اننا في حاجة الى علوم الدين الاسلامي كلها وإلى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر ابي العلاء » . يزعم هذا لك

ولعلك لنهم ابي الملاء لا تحتاج من هذا كله الا الى بعض قضايا قليلة مشهورة
 كتحریم بعض مذاهب الهند اكل اللحوم وذبح الحيوان ، وكالصلة الظاهرة
 بين مواقع بعض الكواكب كالجزاء والسماكين الاعزل والرامح . ولكن
 صاحب الكتاب يجعل الحاجة الى هذه القضايا القليلة من كل علم حاجة الى العلم
 كله ، ويزعم لك بناء على ذلك أن تعريف الأدب بأنه مأثور الكلام وما
 يتصل به لتفسيره غير جامع ولا مانع ، أي انه ليس بتعريف . والواقع
 ان التعريف جامع من غير شك ، بل قد أسرف في الجمع على ما يظهر حتى
 أراد صاحب الكتاب أن يدخل فيه كل شيء من كل ما كتب الانسان .
 أما كونه على اطلاقه غير مانع فصحيح ، ولكننا لا نظن الناس من ادباء
 وغير ادباء حين يسمعون هذا التعريف يفهمونه على اطلاقه ، وإنما يفهمون
 منه معنى أو معاني محدودة لا تتسع أبداً لكل هذا الاغراب والتكلف .
 وليت صاحب الكتاب بعد ان أورد ذلك الاعتراض جاء بما يجعل التعريف
 جامعا لحدود الأدب وإنما من ان يدخل في الادب غيره . ولكنه لم يفعل ،
 ولم يزد على أن رد القارىء الى ما كان صاحب الكتاب قد كتب عن الثقافة
 والأدب وما بينهما من اتصال ، ليرى القارىء ان الأدب يحتاج الى علوم
 ليست منه كما تحتاج الطبيعة الى الرياضة وليست الرياضة منها . وهذه مقارنة مع
 الفارق الكبير ، فان الطبيعة كلها لا غنى لها عن الرياضة كآلة ووسيلة ولكن
 الادب في غنى تام عن الفلك وعلم النجوم ومذاهب الهند الى آخر ذلك الذي
 ذكره صاحب الكتاب . أما الذي يقابل الرياضة في الادب هو النحو والصرف
 والماني والبيان الى آخر علوم اللغة ، أما علوم الطبيعة وما وراءها فإهي من
 الادب ولا من وسائل الادب في شيء ، اللهم الا اذا سمينا ما شاع من حقائقها
 بين الناس علوماً وليست بعلوم

على ان صاحب الكتاب بادخاله هذه العلوم الفلكية والطبيعية في الثقافة الضرورية للاديب لم يصنع شيئاً في تحديد التعريف ، ولم يجعله جامعا ولا مانعا بل تركه بعد اعتراضه عليه غامضا مبهما في ذهن الطالب الذي كتب كتابه له ، والذي ألقى دروسه عليه . فصاحب الكتاب لم يكن فيما حاول من تحديد معنى الادب بأسعد كثيراً منه فيما حاول من تحديد منشأ اسمه . بعد في احدى المحاولتين كل البعد عن الصواب ، واضطرب في الأخرى غاية الاضطراب

الادب والثقافة

تُحْفِيفُ طَالِبِ الْأَدَبِ عِنْدَهُ

وكان من أثر اضطراب صاحب الكتاب في تحديد معنى الأدب أن ما أراد أن يخرج من الأدب عن طريق التعريف أدخله في وسائل الأدب عن طريق الثقافة ، فقد رأيت أنه يزعم أن شعر المتنبي لا يكفي لفهمه وتدوقه أن يكون الأديب « أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والخبار والتاريخ » ، وأن يكون « أَمْرُ النَّاسِ فِي عِلْمِ الْعِلْمِ وَالْبَيَانِ وَالْبَدِيعِ » ، وإنما الأديب لا مفر له في رأي صاحب الكتاب من معرفة الفلسفة الخلقية كأن المتنبي كان يفهم من الفلسفة الخلقية أكثر مما كان شائعاً في عصره . والخطب في المتنبي أهون كثيراً منه في أبي العلاء ، فقد رأيت أن صاحب الكتاب لا يرى ضرورياً لفهم أبي العلاء أقل من الفلسفة الطبيعية ، وما وراء الطبيعة ، والفلك ، وعلم النجوم ، وعلوم الدين الاسلامي كلها ، والنصرانية ، واليهودية ، ومذاهب الهند ، والديانات ا كأن أبا العلاء كان يعلم كل هذه السلسلة الطويلة من عويص العلم والدين ، أو كأنه كان يعلم من أكثرها غير

ما كان شائعاً بين الأدباء في عصره شيوع بعض حقائق الكهرباء والمغناطيسية والكيمياء بيننا اليوم . لكن صاحب الكتاب 'معجب بفكرة القدماء ان الادب هو الأخذ من كل شيء بطرف . ويريد ان يزيد عليها ، فماذا يصنع الا ان يجعل الادب محتاجا الى كل شيء ؟ محتاجا الى جميع العلوم ومحتاجا الى جميع اللغات . فوسائل الادب الضرورية في رأي صاحب الكتاب لا تقف عند العربية ونحوها و صرفها ، ومعانيها وبيانها ، وغريبها وعروضها وقافيتها ، ولا عند صلتها بما يسميه مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، ولكنها في رأيه تتجاوز هذا كله الى ما يناظره من اللغات السامية وآدابها ، ومن اليونانية واللاتينية وآدابها ، ومن اللغات الاسلامية واللغات الاوروبية الحديثة وآدابها . وقد رأيت انه اشترط ما اشترط لفهم شاعرين عربيين كان أدباء أهل زمانها يفهمونها في غير مشقة ، ولسنا ندري في أي فيافي الاشرط كان يضرب لو انه تناول غيرها من الشعراء وغير الشعراء من رجال الادب العربي . لكنه على ما يظهر مقتنع بكل هذا يعلمه تلاميذه كما يعلمهم اوليات النحو والصرف والادب والتاريخ ، ويزعم لهم ان اوروبا تفعل هذا في أدبها وأن ادبها مجتمعين يحيطون بهذا كله ، وأن من يقول بالاستغناء عن شيء من هذا في دراسة الادب العربي فهو إما مخدوع أو مشعوذ ، ولم يخطر له على بال ان قد يكون أولى بهذا الوصف من يقول بضرورة هذا كله للادب العربي .

تتقى طالب الأدب في الجامعات

ولعل من الخير أن نذكر لك هنا على سبيل المثال ما تطلبه جامعة لندن من طالب درجتها الأدبية ليكون لديك مقياس حسن للثقافة التي تفرضها الجامعات الكبرى على طالب الأدب فيها

ان الزمن الذي يكفي لنيل الدرجة بعد اتمام الدراسة الثانوية يختلف من ثلاث سنوات الى اربع يتقدم الطالب لما يسمى « الامتحان المتوسط » في آخر العام الاول في العادة فيمتحن في اربع مواد : في لغتين ، إحداهما قديمة (اللاتينية أو اليونانية للاوربي) والاخرى حديثة قد تكون الانجليزية . ثم في مادتين يختارها الطالب من بين مواد كثيرة يكون لذوقه وميله وظروفه مجال كبير في اختيارها ، فقد تكونان علمين ، وقد تكونان فنين ، وقد تكونان بين ذلك حسب ما يميل اليه الطالب .

فاذا ما مر في هذا الامتحان كان أمامه طريقان : اما أن يستمر في دراسة المواد الأربعة لينال الدرجة العادية - وهي تقابل الليسانس - بعد سنتين . وإما أن يختار مادتين منها تكون احدهما أصلية والاخرى فرعية يدرسهما نفس المدة ابتغاء نقل درجة الشرف الاصلية منها . وهناك مواد تستغنى بذاتها عن المادة الفرعية كالفلسفة . ولحامل الدرجة العالية أن يختار أي المواد الاربع شاء لينال درجة الشرف فيها بعد عام . ومجال زيادة التخصص في نفس المادة بعد هذا واسع ، ولكننا الآن بصدد تبين الثقافة الضرورية لطالب الادب في الجامعات الحديثة لا بصدد تبين التخصص في الادب نفسه . ولذا سنقف عند الذي قلناه

من هذا يتبين أن أقل مقدار من الثقافة العامة يحتمه جامعة لندن على طالب درجتها الادبية هو ما يشمله مقرر الامتحان المتوسط في اربع مواد من بينها علم في الغالب ولغتان قديمتان أو قديمة وحديثة ، وقد تكون الحديثة هي الانجليزية كما نبهنا من قبل . وأن أعلى حد في الثقافة العامة يمكن أن يناله الطالب بتربيته الجامعية هو ما يشمله مقرر الامتحان العادي لدرجة الآداب في نفس الاربع المواد . ولكن هذا الحد الاعلى ليس محتما فان الطالب يمكن أن يبدأ

التخصص بعد الامتحان المتوسط مباشرة ، فلا يأخذ بعده من الثقافة العامة الا بقدر ما يدرس من المادة الفرعية ، وقد يستغنى عن هذا في بعض الاحوال ولنضرب مثلاً بطالب التخصص في الانجليزية تمكن المقابلة بينه وبين ما يقترحه صاحب الكتاب لطالب التخصص في العربية . طالب الانجليزية لا بد له من أن يلم باللاتينية أو اليونانية ، ولكنه يستطيع ألا يلم مما يختاره منهما الا بالقدر الذي ألم به في دور الامتحان المتوسط . ومستواه أعلى من مستوى الدراسة الثانوية في اللاتينية أو اليونانية بقدر ما تناله مادة من أربع مواد تدرس كلها في عام . فاذا ألم بهذا القدر كان له أن يصرف أكثرهم الى الانجليزية ويصرف أقله الى فرع يختاره قد يكون علماً وقد يكون لغة وقد يكون فناً وان كان معنى دراسة الانجليزية هنا هو دراسة قديمها وحديثها ومن هذا ترى أن صاحب الكتاب يريد أن يكلف طالب الأدب العربي ما ليس يكلفه طالب الادب الانجليزي ، وانه قد غلا كثيراً حين أكد أن الادب العربي لا يمكن دواسته الا بالاعتماد « على اتقان اللغات السامية وآدابها وعلى اتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما » ، الى آخر ما تنطس به من شروط يرى اتباعها تجديداً وهي في الواقع اساءة في التقليد



آراء صاحب الكتاب في الإصلاح والتجديد

والحق أن آراء صاحب الكتاب في تجديد الأدب وإصلاحه إن كان فيها جزء من الحق ففيها أجزاء من الباطل ، وإذا أخذ بها كما هي كانت كثيرة الضرر قليلة النفع . فمذهبه في القديم الشك من غير مبرر ، وهذا يفسد القديم ويعطله . ومذهبه في الحديث التقليد من غير تصرف ، وهذا يفسد الحديث . فأما شكه المفسد للقديم فوضع فحسه موضع آخر من هذا الكتاب . وأما تقليده المفسد للحديث فيتبين من اشتراطه للأدب العربي ما يشترط الآن للأدب الأجنبي من غير نظر إلى ما يناسب العربية وما لا يناسبها ، ومن غير تفرقة بين ما هو ضروري لتجديد أدبها وبين ما هو غير ضروري

اللاتينية واليونانية والأدب العربي

وتلك اللاتينية واليونانية اللتان يشترط اتقانها لدراسة الأدب العربي على وجهها مثل واضح لذلك التقليد البحث الذي به يأخذ واليه يدعو . فقد رأها يُعنى بهما في فرنسا عناية كبرى ، وسمع أنها في غير فرنسا يعنى بهما مثل ذلك ، فأداه منطقته إلى أن اللاتينية واليونانية يجب أن يعنى بهما في الأدب العربي لأنها معني بهما في الأدب الأجنبي ، وكان من التجديد عنده أن يدرسها طالب الأدب العربي حتى يتقنها ، وكان من التفرغ الشديد عنده أن يسأل شيوخ الأدب في مصر ماذا يفقهان منها . وكان الأولى أن يسأل نفسه لماذا عنى الفرنسيون والإنجليز مثلاً بهاتين اللغتين القديمتين وما مقدار تلك العناية ، حتى إذا عرف الصواب من ذلك رجع على نفسه إذ نازعته إلى

تقليد فسالها هل موقف الادب العربي من هاتين اللغتين كموقف الادب
الافرنجبي فبعضى الاول بهما كما عني الثاني ؟ واذا لم يكن فما هو ذلك الموقف ؟
وما مقدار ما يستلزمه من عناية بتبينك اللغتين ان استلزم منها شيئاً ؟

لو أصاب صاحب الكتاب الجواب عن هذه الاسئلة مادعا في الادب
العربي الى لاتينية ولا يونانية ، ولا غير بجهلها ، فان موقف العربية بالنسبة
اليها مخالف كل المخالفة لموقف الفرنسية أو الانجليزية . فالفرنسية لغة لاتينية
نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا عن العربية . فلو أن العامية كانت
لغة تدرس اسكان فقها لا يستقيم لدارسه حتى تدرس العربية كما أن فقه الفرنسية
وأدبها لا يستقيم لدارسه أو يعرف اللاتينية

أما الانجليزية - وان لم تكن لغة لاتينية - فقد دخلتها اللاتينية عن
طرق ثلاثة : عن الفتح الروماني ، والفتح الترماني ، وانبعاث الأدب القديم
بالنهضة التي جاءت بعد فتح القسطنطينية

فأما الفتح الروماني فكانت فترة نحو أربعة قرون غلبت فيها اللاتينية
على لغة البلاد الأصلية . وأما الفتح الترماني فكانت فترة نحو قرن ونصف
غلبت فيها الفرنسية حتى صارت لغة الخاصة ولغة المحاكم ولغة الأدب . فهذان
طريقان صببت اللاتينية منهما في الانجليزية على وجه الاجمال . ثم انبعثت
اللغتان القديمتان إبان النهضة فسخلت الكلمات اللاتينية في كل من الانجليزية
والفرنسية أفواجا ، ودخلت الكلمات اليونانية فيها أفواجا كذلك ، كما
دخلت في الانجليزية عن طريق اللاتينية أيضاً . فالصلة بين اللاتينية واليونانية
من جهة والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، هي من المتانة بحيث تبرز
عند فريق كبير من الناس تلك العناية التي يعناها الفرنسيين والانجليز
بتبينك اللغتين

وينبغي ألا ننسى أن للتقاليد أيضاً يداً في هذه العناية ، فقد قتن الناس في أوروبا بعد النهضة وإياتها بالأدب اللاتيني واليوناني أيام لم يكن للغرب نفسه أدب يذكر ، فكان بهما التأليف ، وكانا هما عنوان الثقافة . ثم خف ذلك الافتتان وبدأت اللغات الأوروبية نفسها تهض وتحرر من رق الأدب القديم ليكون لكل منها أدبه الخاص ، ولا تزال حركة التحرير هذه في استمرار

اللاتينية واليونانية والادب العربي

لكن أستاذ الأدب في الجامعة يريد أن يلبسنا ما خلعت أوروبا ، ويفتننا بما صحت عنه أوروبا ، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني . ولم هذا ؟ لان أوروبا تعنى بهذين الأديين الآن ، أو بالأحرى لأنه لا يزال بأوروبا بقية من عناية القرن الخامس عشر بهما ، وإذا كان لأوروبا في هذا عذر واضح من التقاليد ، ومن الاتصال القوي بالأدب القديم ، فما هو عذر الاستاذ في محاولته تقييد الأدب العربي بالأدب اللاتيني واليوناني القديم ، والتقاليد تخذله ، والصلة منقطعة أو كالمقطعة بين العربية وبين اللاتينية واليونانية ؟

ان هذه العربية التي ندرسها ، والتي هي لنا لغة الكتابة كما ينبغي أن تكون لغة الكلام ، لم تغزها اليونانية واللاتينية كما غزتا اللغات الأوروبية ، لان جزيرة العرب عزت على اللاتين واليونان أن يخضعوها . والمحاولة التاريخية التي حاولت فيها روما أن تخضع جزيرة العرب كانت هلاكاً على الجيش الغازي وقائمه . أما اتصال العربية واليونانية في العصر العباسي على

أيدي التراجمة من السريان فلم يكن أثره أدبيا ولكن عليا ، ولم يكن من أثره ان تعلم اليونانية أحد من علماء أدب اللغة في ذلك العصر. فقد عرف فلسفة اليونان وعلمهم كثيرون من أدباء ذلك العصر وعلمائه ، ولكنهم عرفوه عن التراجم لا عن اليونانية نفسها . فالجاحظ الذي ضربه صاحب الكتاب مثلا كان يعرف الفلسفة اليونانية ، ولكن هل كان يعرف اللغة اليونانية ؟ وهل قرأ هوميروس وارسطوفان وسوفوكل الذين يفتأ صاحب الكتاب يسأل أدباء هذا العصر عنهم ؟ وهل قام جهله وجهل علماء اللغة باليونانية في عصره وغير عصره فحال بينهم وبين أن يورثونا في اللغة أدبا نفعا ، وعلمنا ضخما ، لا يزال الغرب يكبره ، ولا يزال مستشرقوه يفتنون أعمارهم فيه ؟ وهل رجال الأدب وطلابه في هذا العصر أقرب الى اليونانية من رجال الأدب وطلابه في العصر العباسي فيكلفوا ما لم يتكلف أولئك من علم باليونانية نفسها كضرورة من ضروريات التمكّن في الأدب العربي ؟ ألا إن اليونانية أبعد جداً عن العربية من أن تكون ضرورة لها أو منصلة اتصالا قويا بها ، وإن التقليد الصرف وحده هو الذي يحمل على القول بدراسة اليونانية واللاتينية كوسيلة من وسائل تعلم الأدب العربي والتمكّن فيه

ومن الغريب أن يكون من أحدث ما تشرعه جامعة عظمى كجامعة لندن اعفاء طالب درجتها الأدبية من اللاتينية واليونانية اذا كان شرقياً من أبوين شرقيين ، بشرط أن يختار لغة شرقية قديمة . وكان اللغة التي يتحنم على الطالب الغربي اختيارها من اللاتينية واليونانية ، ثم يأتي استاذ الأدب العربي في جامعتنا فيزعم أنهما ضروريتان لمن يريد أن يتخصص في الأدب العربي ، وتأتي جامعتنا فتحتمها أو احدها على من يريد أن ينال درجتها في الآداب

العربية وبعض اللغات الشرقية

لكن إذا كان صاحب الكتاب قد في اللاتينية واليونانية عن خطأ فقد
 قد في مواضع أخرى عن صواب ، فإنه قد أصاب حين طلب أن تدرس اللغات
 التي لها بالعربية علاقة كالعبرية والفارسية . وان كنا لم نره ذكر الحميرية من
 بينها ورأيناه قد جمع في قسم الآداب كثيراً منها على الطالب بدلا من أن يجعلها
 مفرقة في الطلاب كل يأخذ منها ما هو إليه أميل ليكون له أشد اتقاناً ، وباللغة
 الأصلية أكثر اهتماماً ، وليكون مجموع المتخرجين أقدر على خدمة اللغة عن
 هذا الطريق

العربية وبعض اللغات الحديثة

وقد أصاب صاحب الكتاب أيضاً في اشتراطه في الأديب أن يكون ملماً
 ببعض اللغات الحديثة وان كان يشتط في تقدير هذا الإلمام ، ويبلغ بالعدد الى
 اثنين على الأقل . ومهما يكن من هذا فمن الواضح أن الفكرة في أساسها
 صواب وان من المهم في هذا العصر أن يلم استاذ الأدب بلغة أوربية عالية
 - وفي لغة واحدة كفاية - لتكون له باباً يدخل منه الى الأدب الأفرنجي كله
 تقريباً حتى يكون على إلمام به ، ويكون حراً بعد ذلك فيما يختار منه وما
 لا يختار

وكأنا بصاحب الكتاب يقول ولكن أساتذة الأدب في مصر لا يعرفون
 لغة حديثة . والحق أن فيهم هداً مذكوراً يعرفون لغة حديثة ويستطيعون أن
 يستفيدوا منها كما يستفيد هو من الفرنسية . والحق أيضاً أن اتخاذ جهلها وسيلة
 الى الطعن فيمن يجهلها منهم والقبح في علمه بالعربية والأدب العربي تعسف
 وغلو ، فان علاقة العربية بغيرها من اللغات الأفرنجية أمر موكول للمستقبل

لا علاقة له بماضي اللغة الطويل الباهر . وحاجة الطالب الى من يعلمه تلك الوسائل ، ومن بينها اللغة الحديثة ، أقل كثيراً من حاجته الى من يبصره باساسيات العربية نفسها وأدبها ، ويُشربه روحها ، ويققه فيها . ولن يجده الا بين أولئك الذين قضوا أعمارهم يجلون هذه اللغة الكريمة ، ويلذونها ، ويعنون بها . واللغة العربية بعد كل ما يمكن أن يقال هي الأساس . وهي بالبداية أهم ما يمكن أن يعلمه طالب الادب العربي ، فلا ينبغي أن نضعها من التعليم إلا في المكان الأول بل لا ينبغي أن يجعل غيرها منها الا بمنزلة الخادم الذي ينادى عند الحاجة اليه ، فاذا استغنى عنه نحى الى الوراء

التقليد في الأدب

ولا بد من وقفة هنا عند التقليد تقليد الادب الا فرنجي وخطره على الادب العربي . ليس مطلق التقليد هو الخطر وانما الخطر هو الاسراف في التقليد . وليس مطلق التقليد نعيب على صاحب الكتاب وانما نعيب عليه الجود فيه . نعيب عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربي ثوبا فرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبيتهما من الفوارق . إن التقليد اذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الادب إلا بمقدار لأن أدب الامة من روحها فالتقليد فيه اخضاع لروح الامة واضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم فانه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما ان العقل لا قومية له ولا وطن حقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين . ثم أنت لا تشعر أثناء تلقي العلم عن أجنبي أنك تتلقى شيئا خاصا بجنس من البشر دون جنس ، أو

يقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئاً مشتركاً أو ينبغي أن يكون مشتركاً بين الناس اجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الادب كذلك . فبيننا أنت في العلم لا تجد علماً انجليزياً ولا علماً المانياً ولا علماً فرنسياً ولكن علماً واحداً لا انجليزية ولا المانية ولا فرنسية فيه اذا بك تجد الأدب متعدداً بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها . وتجد أدب كل أمة مطبوعاً بطابعها طبعاً لا خفاء فيه ، أو هكذا هو اذا انتقلت الأمة بأدبها ، ونسجت لنفسها برزخاً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ودينها بدلاً من أن تلتف بشقٍ من برد غيرها لا تجد فيه دفئاً ولا قوة ولا جمالا

ويؤسفنا أشد الأسف أن صاحب الكتاب ومن لف لفة يسوقون الادب العربي في طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوباً من غير نسجه . ينسجون عليه نسجاً فرنسياً ، ويسوقونه في نفس الطريق التي ضل فيها الادب الالمانى قرناً وبعض قرن فضل عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق هالر وهاجيدون ولنسج كما يخبرنا الدكتور برانداي . وما تلك الطريق التي يسوقون الادب العربي فيها إلا طريق الافتتان بالادب الفرنسي خاصة ، والغربي عامة ، حين لا صلة بين ذلك كله وبين روح الادب العربي خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر بين الادب الفرنسي والروح الالمانى صلة . والذين أضلوا المانياً قلدت فرنسا في ذلك العصر تقليد القردة - والتشبيه للدكتور برانداي - هم عدد ممن بسميهم صغار برنسات الادب . وكان الدكتور طه . ومن معه يريدون أن يكونوا للعربية ما كان اولئك للالمانية ، فيفتنوها بغيرها ويضلوها عن نفسها . فانك اذا قرأت لهم رأيت تقليداً بحتنا يُعرض عليك باسم التجديد ، ونظرت الى روح غريبة متمصصة قميصاً عربياً ، بل كثيراً ما تتمصص شيئاً لا عربياً ولا غربياً فان اللغة التي

يعرضون فيها معانيهم المستعارة ان كانت عربية الالفاظ في الغالب
فكثيراً ما تكون افرنجية التركيب

ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد أدب لغتنا في شيء ، لانه يلهمنا عن
ذات نفسنا بأحاديث غيرنا ، ويشعلنا بأدب غيرنا عن أدبنا ، أو عن ذلك
الادب الخالص الذي ينبغي أن يكون لنا كأمة لها روحها ومميزاتها تريد أن
تستقل في وجودها الادبي كما تريد ان تستقل في وجودها السياسي

خذ اليك مثلاً تلك القصص الفرنسية التي يلخصها صاحب الكتاب من
آن لآن يلهم بها كثيراً من النشء ويضل بها كثيراً . هل ترى بينها وبين
روح هذه الأمة صلة ؟ أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ؟ واذا لم يكن فهل فيها
شيء يجدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية في هذه الأمة ويعينها على
مسبيل العزة التي تريد ؟ انا لأنظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو
أقرب الى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها . وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها .
ولو كنا ضاربين مثلاً لضربنا الزنبقة الحمراء التي ألفها انا تول فرانس وخلصها
صاحب الكتاب لمجلة الهلال ، فان فيها من المعاني ما كنا نظن أن استاذنا
يستحي أن ينقله للناس ، أو أن مجلة مثل الهلال تنزعه عن نشره عليهم ،
ولكننا نأبى أن نشير بأكثر من هذا الى تلك القصص عامة والى هذه القصة
خاصة وإلا كنا شركاء في اثم النشر واثم التلخيص

فإذا ما تركنا ميدان المنقول عن الأدب الفرنسي الى المكتوب في
الأدب العربي وجدنا صاحب الكتاب يحب في الميدانين خبياً واحداً ،
ويصدر عن نزعة واحدة . فقد فتش في طول الأدب العربي وعرضه فلم يجد
فيه ما يستحق أن يبعث وينشر إلا أخبار المجونيين الذين ابتلى بهم الأدب
العربي كما ابتلى الأدب الافرنجي بأمثال أوسكار ويلد ، نعى أبا نواس ووالبة

والخليع ومن اليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الاربعاء الذي نشره في السياسة مفرقا وأهداه الى الاستاذ مدير الجامعة مجموعا. ومن الغريب أن تلك الاخبار الآجئة والاشعار الماجنة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الادبي باسم التجديد ، كأن البحث والتجديد في الادب ستار تحارب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها

ومن الغريب أيضا أن صاحب الكتاب حين عرض لاصلاح الادب العربي في كتابه ، ونفى على من ينافسهم فيه ما سماه سكونا وجودا ، لم يجد مشقة ولا عسرا في أن يتول : ان السبيل الأولى للاصلاح هي « أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها ، ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ جافا جدبا عسر الهضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ ، فيه ما يرضي حاجة الشعور وفيه ما يقوم هوج اللسان وفيه ما يصلح من فساد الخلق » ص ٨ . فهل ياترى لصاحب الكتاب نفسيتان كما قال عن نفسه في موضع آخر إن له عقليتين ؟ نفسية تبحث عن المجون وما يفسد الخلق قترينه وتشره للناس ، ونفسية تنافس الشيوخ قشير بأن تنشر على الطلبة ما فيه لحاجة الشعور رضا ولفساد الخلق صلاح ؟ أم هذه كلها ألفاظ لا قيمة لها عند صاحب الكتاب ؟ أم ليس هناك عند صاحب الكتاب إلا نفسية واحدة ترمى الى غرض واحد ويكون ما فيه رضا لحاجة الشعور وصلاح لفساد الخلق هو عنده نفس ما نشره في حديث الاربعاء ؟

إن كان هذا النحو من الحديث هو ما يعنيه صاحب الكتاب بالاصلاح والتجديد وما يريد من الادب الجديد فان حقا على كل من يغار على مستقبل هذا البلد الموصول بمستقبل الادب فيه أن يقاومه ما استطاع قبل أن يصير أمر هذا البلد ، في الادب وغير الادب ، الى فساد لاصلاح معه . واذا كنا قد احتججنا من قبل لوجوب بقاء معاهد اللغة والادب القائمة جنب الجامعة بحجج أهمها ألا يستبد بالادب في هذا البلد فردما ، فانا نكرر هنا ما قلناه هنالك ، ونزيد أن ذلك الاستبداد يصير أشنع وأشنع وأقرب أن يصيب مقاتل هذا الشعب الكريم اذا كانت ميول المتحكم في الادب مثل الميول المشرّبة بأعناقها في الشعر الجاهلي وحديث الاربعاء

هذا النوع من الادب ليس إذن مما ترغب فيه أمة تطمح في الحياة وتطمح الى العزة ، وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجات عليه هذه الأمة من اكبار الفضيلة واحترام الدين ، وليس فيه من الجديد الا الجهر بما كان يستسر أهل الشهوات فيها ، والافهو قديم قديم الشر على وجه الأرض لانه يصور الخبيث مما يجول في نفس الانسان

وصاحب الكتاب قد دل بكتابه على أنه ممن يرى اطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الرذيلة كيف يشاء بريشته أو يتناقشه أو بقلمه مادام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثا في أوروبا وأعان على انتشاره أنه يجد عونا من الجانب الحيواني من الانسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال . ولكنه أيضا مذهب تنزه عنه من أهل كل فن عظامهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الاصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماتيو ارنولد . ولنا نذكر من العرب شخصا مخصوصا . فان العربية وأدبها إنما قاما حول جماع المكارم ومنبع الحياة والنور - القرآن .

والحديث . واتقد كنا نحس دائماً أن ما في كتب المحاضرات كالأغاني والعقد - التي ود صاحب الكتاب في بعض كتاباته لو استغل الأدباء جانبها المجوني - كنا دائماً نحس أن ما فيها من النظرف بهجر القول غريب عن روح هذه اللغة بعد الاسلام ، حقيق ألا يلحق بأدبها . ولا بد أن يحس معنا بهذا كل من استقى هذه اللغة من ذلك المنبع الكريم الفياض . ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نجد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب فيه الى القرآن وروح التمجن والتهاثر يغلب من كل عصر على أكثرهم بجانبه للدين وأبعدهم من القرآن . وهذا شيء لا غرابة فيه في لغة مدينة للقرآن بما لها من وجود ، وبما كان لها من قوة وبيان واعجاز

حرية الأدب

وما نظن صاحب الكتاب حين دعا الى فصل اللغة عن الدين وفصل الدين عن الأدب باسم حرية الأدب الا ناظراً الى ذلك المعنى السابق محاولاً ابطاله عسى أن يخلو له ولأهل مذهبه الطريق فينزولوا من الادب الاباحي حيث يشاءون فلا يستنكر الناس مثل حديث الأرباء أو الشعر الجاهلي . والا فان ما ادعاه صاحب الكتاب من أن الادب العربي لا يدرس لذاته وإنما يدرس لغيره من فقه أو شرع مغالطة . فانه اذا كان الامر كذلك في أول نهضة اللغة فما هو كذلك الآن . وقد كان الناس لذلك العهد في حاجة كبرى الى باعث قوي يحفزهم الى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على ما في ذلك كله من مشقة وجهد ، فكان ذلك الباعث القوي هو الرغبة الشديدة في المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه أن يستغلق على الناس . فلما فرغ

المسلمون من ذلك وأمنوا على دينهم وكتابه وحديث رسوله تعددت الجهات في دراسة الادب واللغة ، فكان علماء الدين يدرسونها كوسيلة وعلماء اللغة والادب يدرسونها كغاية ، ولا يزالون كذلك الى اليوم . وكل منهم مصيب في ذلك ، وكل منهم يخطيء ان حاد عن ذلك . فلا ينبغي للعالم الديني أن يدرس اللغة والادب الا من حيث اتصالها بعلمه ليستعين بها على فهم نص أو تفسير آية . ولا ينبغي للأديب والاعلامي أن يدرسوا الادب واللغة الا لذاتها لا لشيء آخر وهما في الواقع لا يفعلان غير ذلك . واذا كان صاحب الكتاب لا يعرف أن الادباء اليوم لا يدرسون الادب وسيلة لتفسير أوقته ، مع أنهم لا يشتغلون بتفسير القرآن ولا بفقه الدين ، فلسنا ندري ماذا يعرف صاحب الكتاب من حال الأدباء اليوم

ومن غريب ادعاء صاحب الكتاب قوله ان اتصال اللغة بالقرآن والدين يجعلها مقدسة مبتدلة في آن واحد: « مقدسة لانها لغة القرآن والدين » « ومبتدلة لانها لا تدرس في نفسها ولأن درستها اضافي » ص ٥٤ . وهذا مثل آخر من التحاذق الذي لم نعرفه يهدي الا الى خطأ . فانظر الى صاحب الكتاب وهو يجعل اللغة مقدسة مبتدلة ليغرب بذلك على القاريء وهو يعلم أنه في ذلك مخطيء محيل ، وان الفريق الذي يصفه أنه يقدها هو نفس الفريق الذي يدرسها كوسيلة للدين والتفقه فيه ، وتقديسه اياها يصونها من الابتذال عنده . ويعلم أن الذين يدرسونها ممن لا يشتغلون بالدين لا يدرسونها للدين بالبداهة ، فهي عندهم غاية لا وسيلة ، كما هي عند جمهور الأدباء في هذا العصر وفي غير هذا العصر . فليس هناك في هؤلاء أيضاً من يبتدئها إذن ، ولا يكون هناك تقديس وابتذال الا عن طريق الفرض والخيال في ذهن صاحب الكتاب |
على أننا نحب أن نعرف متى كان التوصل بشيء ما الى غرض ما من دواعي

ابتدال ذلك الشيء عند صاحب ذلك الغرض ؟ ألم يذكر صاحب الكتاب
 علوماً شتى كوسائل الى علوم شتى ؟ فصاحب الطبيعة يتخذ الرياضة وسيلة ،
 وصاحب الحيوان والنبات يتخذ الكيمياء وسيلة ، وهلم جرا . فهل يتصور أن
 الرياضة مبتدلة عند صاحب الطبيعة ، أو ان الكيمياء مبتدلة عند صاحب
 الحيوان أو النبات ؟ أم هل يتصور أن الرياضي والكيميائي يُصنَعُ من شأن
 الرياضة والكيمياء عندهما أن في الناس من يتوصل بالرياضة والكيمياء الى
 ما يشاء ؟ ليت صاحب الكتاب تلبث قليلا ، اذن اعرف أن الناس ، نريد
 المتعلمين منهم ، هم من اللغة اثنان لا ثالث لهما : فريق يدرسها لذاتها وهو فريق
 جمهور المشتغلين بالأدب ، وواضح أن هؤلاء لا يتناولونها . وفريق يدرسها
 وسيلة الى شيء آخر يرضاه ويكبره واتصالها بذلك الشيء الآخر يفيض
 عليها من الاكبار الذي يحيط به ويحول بينها وبين الابتدال ، كما هو مقتضى
 القانون النفسي قانون الاهتمام Interest الذي غفل عنه صاحب الكتاب

فليس هناك اذن خطر يتهدد الادب من هذه الناحية ناحية الابتدال . اما
 ناحية الاكبار أو التقديس كما يسميه فقد زعم أنها تحول بين اللغة وبين البحث
 العلمي الصحيح . وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحد غيره لان الذين يفيضون
 عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بال أن يحظروا
 على أحد التفقه فيها عن أي طريق من طرق البحث الصحيح ، بل هم يرون
 مثل هذا التفقه ضرورياً لهم وفرضاً على فريق منهم لانه يعين على ما هم فيه .
 والبحث العلمي الصحيح لا يستلزم نقداً ولا تكذيباً الا اذا كان هناك
 ما يستحق النقد والتكذيب . والفقهاء والمفسرون والمحدثون في الاسلام هم من
 أحرص الناس على تبين ما يستحق ذلك حتى لا يدخل عليهم الباطل في دينهم
 الذي يقدمونه . والاسلام نفسه يفسخ للبحث الصحيح كل طريق . فليس

على صاحب الكتاب من حرج في أن يسلك في تحليل اللغة مناهج البحث العلمي أو الأدبي الصحيح ، ولكن عاينه أن يحسنها قبل أن يسلكها . أما أن يدعي أنه محسن أياها وهو غير محسن ، أو أن يأتي إلى أقدم ما يقدم الناس من دين أو قرآن أو توراة فيعرض لذلك كله بالوهم والفرض فسيجد دائماً من يؤاخذنه على ذلك في العلم وفي الدين

وصاحب الأدب الجاهلي حين كتب هذا الفصل إنما كان يشير إلى ما لقي كتابه في طبعته الأولى من المقاومة ، ومن الاستعانة على مقاومته بالقانون . لكنه هو الذي جنى اذذاك على نفسه وعلى كتابه لا الناس . فلو لم يتعرض في تلك الطبعة « للقرآن والتوراة » بما لا يتصل بموضوع البحث من الطعن والقدح جزافاً من غير قرينة ولا دليل ما تحرك أحد لكتابته ، ولظل مجهولاً من أغلب الناس لا يقرأه إلا القليلون الذين يهتمون بالعصر الجاهلي وشعره . وصاحب الكتاب يتأفف لأن هناك من حاول أن يأخذنه بذلك ، وهو الآن يسعى جهده باسم حرية البحث وحرية الأدب إلى إزالة هذه القيود التي في القانون والتي لم يُرد بها تضيق حرية البحث وإنما يريد بها صيانة الدين أن يجتريء عليه مجتريء ، أو يفسده على الناس مفسد . وليس هناك غير صاحب الكتاب وشيعته من يظن أن كرامة الدين تنافي حرية الأدب أو حرية العلم ، وما نظن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ولكن لنفسه التي لا تستطيع مع تلك القيود أن تنزل من القول حيث تريد ، والا فقد اعترف نفسه (ص ٤٦) أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الأشياء إليه إذا اكره عليه

ومن فكيف أمر صاحب الكتاب أن يقول « ومالي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعية والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن

أدرس الادب لا كون مبشرا بالاسلام أو هادما للالحاد وأذا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين « ص ٥٦ . كأن هناك من يطلب اليه أن يمدح أهل السنة ويذم من سواهم أو أن يبشر بالاسلام ويهدم الحاد ! أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالاسلام أو هدم الحاد ولا يرى أن القدح في الاسلام واذاعة الحاد هما أيضاً ليسا من شأنه ؟ فإذا كانت دراسة الادب لهدم الحاد تقييداً للأدب فهل دراسته لهدم الاسلام تحرير للأدب ؟ فليدع صاحب الكتاب نصرة الاسلام اذا شاء ، ولكن ليترك معها أيضاً نصرة الحاد يسلم له الأدب ، ويستطع اذا أخلص أن يوفق في البحث الى شيء

أما استناده في تحرير الأدب العربي من سلطان الدين الى ملاءمة حاجات العصر العلمية والفنية فهو من نوع ذلك الكلام المبهم الذي يفهم الناس منه شيئاً ويريد به صاحبه شيئاً آخر . ولو أخبرنا صاحب الكتاب ما هي تلك الحاجات العلمية والفنية التي يحول دون قضائها اتصال اللغة بالدين لاستطعنا أن نبدي في كلامه هذا رأياً نصاً . وفي رأينا أن حاجة العصر هي أشد ما تكون الى أدب شرقي تقي من أقدار الرذيلة ومن مسموم الاباحة ، الى ادب يكون عوناً للشرق عامة ولمصر خاصة على نهضة خلقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية التي تتحرك بها مصر والشرق اليوم . وهذه اللغة التي أنهضها الدين وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرناً لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن من غير أن تقتل نفسها أو تقتل أهلها وتصبح مضروبا عليها الرق . والذل لكل ما لا يمت إليها بمودة ولا رحم . وما حاجة الشرق بل ما حاجة أي شعب الى لغة يصبح أديها باباً يدخل على الشعب منه العدو ، وكأساً يتجرع الناس بها السموم ؟

ولو كان صاحب الكتاب يريد من النتيجة التي وصل اليها في قوله « فلتكن قاعدتنا إذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام » ص ٥٧ - لو كان يريد من هذا الكلام ظاهره لما كان بينه وبين أحد من رجال العربية خلاف ولكن علمنا بالزرعة التي يزرع اليها صاحب الكتاب فيما كتب وفيها يكتب نجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غير ظاهره ، وأن يكون قد رمى به الى غرض آخر هو تحرير الادب من قيود الاخلاق فلا يكون هناك مخرج خلقي من معنى خسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبه في شكل فني يتذوقه ويلذّه من ضعف أثر الاخلاق الفاضلة في نفسه . ولكن الادب ينبغي ألا يستقل قط عن الاخلاق استقلالاً يجعله لا يبالي أوافق رذائلها أم خالف فضائلها ، فإن الله قد خلق الانسان وحدة متماسكة لا أوصالا مفصولة . واذا كان الخلق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضرورياً للانسان فلن يكون لمن يهمله وقتي الانسان بد من محاربة كل ما يضعف ذلك فيه ، فناً كان أو غير فن ، أدباً كان أو تمثيلاً أو تصويراً أو ما نشاء أن تسمي من الفنون

وليس يخالطنا شيء من شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في حديث الاربعاء وفي غيره أنه ليس بالرجل الذي يهدي هذه الامة الى أدب خاص بها ، يحتفظ بجميع عناصر القوة فيها ، ويتخلص من جميع عناصر الضعف ، ويجاهد في سبيل ذلك جهده ، فإن هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الادب الخاص الذي نريده لهذه الامة وهو معراج ترقيه : واذا حكماً على صاحب الكتاب وأشياعه بأثارهم فيكون اثرهم في هذا كله سلباً ينطلون ما استطاعوا ، وينخدعون الناس عن ذلك كله إن استطاعوا

تاريخ الأدب

اما تاريخ الادب فليس ادبا بالمعنى السابق وليس فيه من مميزات الامة الا بقدر ما يكتسبه من الادب الذي يؤرخه ، أي ان ما فيه من ذلك انما جاءه بالواسطة لا بالذات . فالادب يمثل الامة مباشرة أو ينبغي أن يمثلها . وتاريخه يمثلها لا لذاته ولكن لأنه يؤرخ لشيء يمثلها

ولعل الفرق بين الادب وتاريخه يكون أظهر اذا التمسناه من ناحية صلة كل منهما بالمشتغل به لا من ناحية تمثيلهما الامة . فالاديب يخرج للناس من ذات نفسه ، فلنفسه الاثر الاول في أدبه ، وخلقها مجال واسع لا يحده الا قدرته . أما المؤرخ فهو يخالف الاديب أو ينبغي ان يخالفه في هذين . ففلسه وخياله لا ينبغي ان يكون لهما في تاريخه الا القليل ، اذ ينبغي ان يصف الحوادث كما هي ، لا كما يتخيلها او كما تؤثر في نفسه ، فاذا اراد تعليها وجب ان يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد حتى يخرج للناس تعليلا صحيحا ينطبق على الواقع لا تعليلا خياليا ، وحتى يخرج لهم تعليلا يصل اليه كل مؤرخ أو ينبغي أن يصل اليه لا تعليلا خاصا بالمؤرخ كما تكون القصيدة خاصة بالشاعر . والعنصر الشخصي الذي يغلب على الادب ينبغي ألا يغلب على تاريخ الادب . فهو في الادب مرغوب فيه وفي تاريخ الادب مرغوب عنه . وما الرغبة عنه في تاريخ الادب الا كالرغبة عنه في تاريخ غير الادب . فن اطلق المؤرخ الادبي لشخصيته اللذان اخرج للناس ادبا انشائيا لا تاريخيا ، وكان الفرق بينه وبين غيره من الادباء الانشائيين انه اختار حياة الشعراء والكتاب موضوعا له واختار سواه غيرها من الموضوعات

وفي الحق ان تاريخ الادب لا يختلف عن غيره من النوااريخ الا كما تختلف تلك النوااريخ فيما بينها . فاللؤرخ الأدبي ، كاللؤرخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو العلمي ، مادته مفردات الحوادث . يجب أن يحيط بها أولاً كما وقعت ، فاذا أحاط بها وجب أن يفسرها بأسبابها التي سببتها بالفعل . فعمله بعد فهم كل حادثة كما كانت أن يفهم كل عصر كما كان لا كما يشاء ، فاذا ما تيسر له ذلك استطاع أن يقوم بما يتحتم عليه بعد ذلك من فهم الصلة بين العصور كما كانت أيضاً . وما التاريخ في الواقع الا تصوير الماضي في تسلسله كما قد كان . وبالقرب من هذه الغاية البعيدة تتفاوت قيم النوااريخ ، لا فرق في ذلك بين تاريخ العلم وتاريخ الادب

واذا قلنا ان تاريخ العلم ليس بعلم وإن سرد كثيراً من حقائق العلم لم يجز لنا أن نقول ان تاريخ الأدب ليس بأدب إلا بشرط أن يفهم من كلمة أدب هنا الأدب الذاتي أو الأدب الانشائي (Creative) الذي تغلب عليه شخصية الأديب . أما اذا فهمنا منها الاداء اللغوي الحسن الرائق كان كثير من النوااريخ أدباً حسناً ، لأن كثيراً منها مكتوب بلفظ حسن في اسلوب حسن ، يستوي في ذلك ما كتب برتوايه وتلدين ، وما كتب شيرر وما كولي واين خلدون ، وكانت النوااريخ من هذه الوجة أدباً وصفيّاً تصف الواقع الخارجي كما هو بقدر الامكان

فصاحب الكتاب قد أصاب حين سمى تاريخ الأدب أدباً وصفيّاً . ولكنه اخطأ حين أراد ان يقصر الأدب الوصفي على تاريخ الأدب اذ يشركه في ذلك كل تاريخ رائق اللفظ رائع الأسلوب . بل يشركه في ذلك كل وصف لموجود في الخارج يصور الموجود كما هو من غير ان يصف أثره في نفس الواصف . وصاحب الكتاب قد أصاب ايضاً حين قال ان تاريخ الأدب لا يحسنه

الا اديب ، ولكن كذلك كل علم وكذلك كل فن ، لا يُحسن تأريخه الا واحد من أهله . فليس تاريخ الادب من هذه الوجة ببدع في التواريخ ، ولا الصلة بين الادب وتاريخه من هذه الناحية بأقرب من الصلة بين أي علم أو فن وبين تاريخ ذلك العلم أو الفن . فليس في أي هذين القولين اذن فصل بين تاريخ الادب وتاريخ غيره من الفنون والعلوم

وقد أراد صاحب الكتاب ان يدل على ان الصلة بين تاريخ الآداب والحياة الادبية اقرب من الصلة بين التاريخ السياسي والحياة السياسية فعقد مقارنة ^(١) بين مؤرخي الثورات ومؤرخي الآداب لم يرافقه التوفيق فيها بدأها بقوله انه يفهم حق الفهم « ان الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة شيء آخر » ، و « ان الحركة البرتستانتية شيء وتاريخها شيء آخر » ، وانه لا يستطيع ان يعد « تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البرتستانتية حركة برتستانتية » ، بل هو يفهم حق الفهم « ان يضع تاريخ الثورة ويتقنه اشد الناس بغضاً للثورة وان يضع تاريخ الحركة البرتستانتية ويتقنه اشد الناس انصرافاً عن الحركة البرتستانتية » . قدم هذه المقدمات ثم عقب عليها بقوله « ولكن الامر في تاريخ الادب ليس على هذا النحو . فانت تواقني على ان من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير اديب كما ارخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون ان يؤرخوا الديانات » . وليس في هذا كله تفرقة بين تاريخ الادب وتاريخ السياسة ولا قرينة على ان احد التاريخين اقرب الى الحياة التي يمثلها من التاريخ الآخر ، وما الامر في هذا كله الا سوء مقارنة وسوء استدلال

أما قوله إن تاريخ ثورة ما نياضية أو دينية ليس هو نفس الثورة فصحيح

طبعاً ، ولكن كذلك الحال في الأدب وتاريخه . فتاريخ الأدب غير الأدب نفسه وتاريخ الأدباء غير الأدباء : تاريخ جرير وبشار غير جرير وبشار ، وتاريخ خصومة جرير والفرزدق غير خصومة جرير والفرزدق . ولكن سوء المقارنة يتمثل في قوله إن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما يؤرخ الثورة غير الثائر ، فإن الثائر الذي اشترك في الثورة لا يقابله الأديب الذي يكتب تاريخ الأدب وإنما يقابله الأديب الذي هو موضوع التاريخ ، هذا اشترك في الأدب المؤرخ له وذلك اشترك في الثورة المؤرخ لها . أما المؤرخان فوقفهما في الحالين واحد : هذا ملم بالأدب خبير بحوادثه وروحه . وذلك ملم بالثورة خبير بحوادثها وروحها ، وهذا في العادة لم يشترك في الأدب الخاص الذي يحاول أن يكتب تاريخه ، ولعله لم يشهد عصره ، وذلك في العادة لم يشترك في الثورة الخاصة التي يكتب تاريخها ، ولعله لم يشهد عصرها . فليس هناك فرق بين المؤرخين أو بين التاريخيين من هذه الناحية وإن ظن صاحب الكتاب أنه قد كشف عن فرق كبير ، والذي جعله يخطئ سبيل المقارنة هنا هو اهماله القاعدة المنطقية البسيطة التي تقتضي بتجنب المشترك في الأقيسة والمقارنات إن أمكن ، فإن لم يمكن وجب تمثيل مدلول اللفظ المشترك تمثلاً واضحاً في كل موطن من موطن استعماله . إلى هذا نبه پاسكال وإلى هذا نبه الغزالي قبل پاسكال . ولكن صاحب الكتاب غفل عما نبه اليه فاستعمل لفظاً واحداً مشتركاً بين مدلولين وعنى به أحدهما حين كان يلزم أن يعنى به الآخر . استعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب المؤرخ له والأديب المؤرخ ، واستعمل لفظ الأدب المشترك بين الأدب الذي هو موضوع التاريخ وبين التاريخ نفسه الذي سماه صاحب الكتاب أدباً وصفاً . وأراد من اللفظتين في الحالين معناهما الثاني حين كانت المقارنة تقتضي أن يريد

معناها الأول فكان من زلله فيها ما ذكرناه لك آنفاً . أما ما قاله غير ذلك من أن الملحدون في دين يستطيعون تأريخ ذلك الدين وأن أشد الناس بغضاً لثورة ما يستطيعون تأريخ تلك الثورة فصحيح أيضاً ولكن على أن يخرج التاريخ من تحت أقلامهم قد ضل كثيراً من الحقيقة ولعبت به الأهواء

وكما أخطأ صاحب الكتاب في نتيجة تلك المقارنة أخطأ في تعليل تلك النتيجة بقوله « ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع ان يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها وإنما هو مضطر معها الى الذوق . هو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها » فان من الخطأ أن يعتقد معتقد أن الملكات الشخصية التي يجتهد العالم ان يتحلل منها يسوغ لمؤرخ الآداب ان يعتمد عليها ، فضلاً عن ان يكون مضطراً اليها . إن العالم لا يجتهد ان يتحلل إلا بما يمكن أن يفسد عليه صحة المشاهدة وصحة الاستنتاج ، فهو يجتهد مثلاً ان يتحلل من هواه فلا يتردد في نبد فرض أو نظرية تعلق بها أو تعب فيها اذا ناقضتها حقيقة واحدة . وكذلك يتحتم على مؤرخ الآداب وعلى مؤرخ غير الآداب ان يتحلل من هواه فلا يحمله ميله الى شخص أو عصر ان يكبره بغير الحق ولا يحمله كرهه ثورة أو أمة أن يضع منها بغير الحق . وكذلك الحال بينهما من حيث الاستعانة بالخيال . فالعالم لا يستعين بخياله إلا اذا كان في مشكلة يلتبس منها مخرجاً . فاذا تخيل مخرجاً وجاء وقت امتحانه لينظر أهو مخرج حق أم مخرج باطل نحي الخيال جانباً ولم يرض في تمحيص ما تخيله إلا بالبرهان . وكذلك المؤرخ ، أدبياً كان أو غير أدبي ، ينبغي أن يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد وألا يعتقد بما تخيل إلا ما قام البرهان عليه

مطلة الذوق في تاريخ الأدب

بقيت مسألة الذوق وعمله في تاريخ الأدب . صاحب الكتاب يرى فرقا بين تاريخ الأدب وتاريخ غير الأدب أن تاريخ الأدب أدب في نفسه « لأنه يتأثر بما يتأثر به مآثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة » وأداه ذلك الى أن يقسم الأدب الى انشائي ووصفي وأراد أن يبين صلة ما بين الأدب الوصفي وتاريخ الأدب فجعل التاريخ جزءا من الأدب الوصفي مرة وجعله كل الأدب الوصفي مرة أخرى . جعله جزءا اذ يقول عن الأدب الوصفي ص ٣١ « وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً ومحللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر » وجعله كلاً إذ يقول بعد سطر فقط من القول الأول « وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب » ولسنا ندري سر هذا التناقض ولا بأي القولين يستمسك صاحب الكتاب عند الاحراج

اذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الثاني وكان الادب الوصفي هو تاريخ الآداب كان قوله من ص ٣٢ « إن الصلة بين الادب الوصفي والادب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضة وعلومها » معناه أن الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي تشبه أن تكون الصلة بين الفن وعمله أي أن تاريخ الأدب يشبه أن يكون علماً للأدب يحاول فيه العقل الانساني « أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً » ص ٣٢ ولم يقل أحد قبل الاستاذ إن تاريخ الأدب يحاول أن يكون للأدب علماً يستخلص أصوله

وقواعده فيستوي هو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع ويصبح أمثال
« دلائل الاعجاز » و « أسرار البلاغة » و « الصناعتين » كتباً في تاريخ
الادب لا في علم الادب وتقده من حيث هو أدب !

وإذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الأول فكان تاريخ الأدب جزءاً
فقط من الادب الوصفي ، وكان قد الأدب من حيث هو أدب جزء الأدب
الوصفي الآخر ، سليم صاحب الكتاب من الخلف الذي أوقعه فيه قوله
السابق ، وبطل قوله بتأثر تاريخ الأدب « بما يتأثر به مآثور الكلام من
الذوق ومن هذه المؤثرات الفنية المختلفة »

وفي الحق ان تاريخ الأدب ليس مضطراً كما يقول صاحب الكتاب الى
الاعتماد على ذلك الذوق الشخصي الذي زعم . وهو والتواريخ الاخرى في هذا
سواء . فالقدار المسموح به في تاريخ الآداب من الذوق الشخصي لا يكاد
يختلف عن المقدار المسموح به في تاريخ غير الآداب . فلهذا في هذا
وذاك ذوقه في اختيار مادته وترتيبها ، وله ذوقه في الاسلوب الذي يعرض فيه
تلك المادة بحيث لا يعوق شيء من ذلك عن عرض التاريخ . لكن الى هنا
تنتهي حريته في استعمال ذوقه الشخصي لانه مقيد بعد ذلك تماماً بالواقع وبقوانين
المنطق في الاستدلال على الواقع ، لا يباح له أن يخالفه أو يخالفها في شيء



عمل الذوق في تاريخ الادب

على أن هذا ليس معناه أن الذوق لا عمل له قط في تاريخ الأدب من حيث هو تاريخ . فان له فيه عملاً اختص تاريخ الأدب به أغفله صاحب الكتاب وتريد الآن أن تناوله بتبيين

ذلك أن لكل كاتب أو شاعر روحاً خاصاً يتمشى في أكثر كتاباته من ثمر أو شعر بحيث لو أكثر مكثر من قراءة كاتب أو شاعر وتذوق أدبه تربى لديه ذوق خاص بذلك الكاتب أو الشاعر يدركه به كلما رآه . فإذا أكثر المشتغل بالأدب من قراءة المتنبي وأبي العلاء مثلاً ، أو حافظ وشوقي ، أو ما كولي ورسكن ، استطاع أن يدرك بما عرف أنه لم يلم يعرف بمجرد قراءته أو سماعه كأنما صار لكل منهم عنده مذاق خاص ، أو كأنما انتقل إليه جزء من الذوق الذي كان لكل منهم وامتازت هذه الأجزاء عنده فصار كل منها يدل على الأصل الذي انشق عنه واتمى إليه

ولا شك أن ذوقاً كهذا كان مما أعان الزواة والشعراء والنقاد الأقدمين على ادراك الدخيل في شعر شاعر بعينه أو كتابة كاتب بعينه ، ولعله هو الذي دل الأصمعي على البيت :

أنبضوا معجس القسي وأبرقنا كما ترعد الفحول الفحولا

من بين أبيات قصيدة المهلهل (١) :

بت ليلى بالانعمين طويلاً أرقب النجم ساهراً أن يزولا

كيف أهدا ولا يزال قتيل من بني وائل يُنسي قتيلاً

(١) عقد : ثالث ، حرب البسوس .

فأختره من بينها وقال عنه انه موضوع^(١) . وذوق كهذا هو من غير شك
الذي جعل بشاراً ينكر البيت :

وانكرتني وما كان الذي نكرت^٢ من الحوادث الا الشيب والصلما
حين عرض عليه منسوباً الى الأعشى فقال : انه لا يشبه كلام الأعشى^(٣)
فهذا عمل للذوق في تاريخ الأدب لا يستهان بقيمته اذا أحسن استعماله

هذا الذوق المكتسب غير الذوق الشخصي

لكن علينا أن نحذر هنا زلة كالتي زلها صاحب الكتاب حين استعمل
كلمة الأديب بمعنىين مختلفين في مقام واحد فلاندع كلمة الذوق في عبارتنا الماضية
بمعنى مطلق من غير تقييد فاتها اذا أطلقت دلت على الذوق الشخصي الناشيء عن
شخصية الفرد نفسه ، والذي يتجلى عند كل فرد فيما يلد وما يكره وما يفضل
والذي عنه يصدر فيما يقرأ وما يكتب فتكتسب كتاباته ذلك الروح الخاص
الذي يلزم كتابة كل أديب له ذات أدبية مستقلة . ولكن الذوق بهذا المعنى
غير الذوق المكتسب أو قل غير الملكة المكتسبة من اكنار قراءة كاتب
بعينه أو شاعر بعينه والتي تدل مكتسبها على ذلك الشاعر أو الكاتب إن
قابله في كتاب

التفريق بين الذوق المكتسب والذوق الشخصي أو الذاتي

ولعلنا نقرب للقاريء أمر التفرقة بين الذوقين اذا قلنا ان المراد بالذوق
الشخصي للمؤرخ أو الناقد هو ما يقابل الذوق الشخصي في المؤرخ له أو

(١) الكامل : ثان ص ١٨٨ (٢) ابن سلام

المنقود . ففي مثل بشار والاعشى كان لبشار ذوق شخصي أو طبيعي يتجلى في شعر بشار وكان للاعشى ذوق يقابله يتجلى في شعر الاعشى . لكن بشاراً اكتسب مما حفظ ودرس للاعشى خبرة بشعر الاعشى أو قل جزءاً من ذوق الاعشى أمكنه أن يدرك به أن بيتاً مخصوصاً نسب الى الاعشى لا يشبه كلام الاعشى . فهذان الذوقان ممتازان في بشار أحدهما يلزمه فيما يقول من شعر والثاني قلما يستعمله الا عند الكلام على الاعشى خصوصاً عند تمييز شعره من شعر غيره

ولسنا نجعل أن ذوق بشار الخاص قد تأثر بما أحب أو كره مما قريء عليه للاعشى ولغيره . لكن ما استفاده من ذلك قد فقد شخصيته وتحول الى جزء من ذوق بشار كما يفقد الغذاء شخصيته ويتحول الى جزء من الحيوان أو النبات الذي يطعمه ، في حين أن ذوقه المكتسب من مطالعة شعر الاعشى ظل عنده مستقلاً مكنوناً يشعر به بشار حين يستعين به على نقد شعر أهو للاعشى أم ليس له ، كما فعل في المثل الذي ذكرناه عن ابن سلام هذا فرق . وهناك فرق آخر بين الذوقين يحسن أن نذكره زيادة في الايضاح هو أن الذوق الذاتي لشخص ما واحد لا يتعدد وان جاز أن يتطور كما يتطور الكائن الحي ، في حين أن الذوق المكتسب يمكن أن يتعدد ، اذ يستطيع الاديب أن يدرس أكثر من كاتب أو شاعر ويكثر من قراءة كل كاتب أو شاعر يدرسه فيفيد من كل منهم ذوقاً يعرفه به

وفرق بين الذاتي والمكتسب أهم من هذا هو أن الذوق المكتسب من شاعر أو كاتب ما يستطيع أن يكتسبه أكثر من أديب واحد اذا أكثر كل منهم قراءة ذلك الكاتب أو الشاعر . فهذا تعدد في الذوق المكتسب ولكن عكس التعدد الاول ، ففي الاول كان المكتسب واحداً وتعدد المكتسب منهم

وهنا توحد المكتسب منه وتعدد المكسبون
 هذا النوع الأخير من التعدد أهم كثيراً في تاريخ الأدب وأنتفع من
 النوع الأول لان فيه ضماناً حسناً لصحة الحكم المبني على هذا الذوق المكتسب
 فان التحقيق الادبي يقتضى أن يكون هناك طريق يعرف به جودة النوق
 المكتسب من كاتب أو شاعر ما عند ناقد ما، ويعرف به صحة ما يصدره
 ذلك الذوق من حكم. والتحقيق يجد مثل هذا الضمان فيما يكون هناك بين أهل
 الذوق المكتسب الواحد من الاختلاف أو الاتفاق في حكمهم بذوقهم على
 صحة نسبة قول ما الى الكاتب أو الشاعر الذي اكتسبوا منه ذلك الذوق
 فذلك الذوق المكتسب له إذن عمله وقيمته في النقد الادبي التاريخي.
 أما الذوق الشخصي فان موقف المؤرخ الادبي منه كموقف العالم يجب أن يتحلل
 منه ما استطاع

موقف صاحب الكتاب من الذوقين

لكن صاحب الكتاب لم يُعِنَ بالفرقة بين هذين الذوقين وعكس
 الأمر فحكم الذوق الشخصي الى حد كبير في التاريخ الادبي واغفل الذوق
 المكتسب اغفالا. صحيح انه أشار فيما بعد (ص ٤٧) الى استخلاص ما في
 شعر الشاعر المدروس « من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية » وهذا طبعاً
 طريق مهم لامتحان صحة نسبة قول الى أديب معروف ولكنه طريق آخر
 غير طريق الذوق المكتسب: هذا يتعرف روح الشاعر التي تذاق،
 وذاك يتعرف الخصائص التي ترى. هذا سريع لا يكاد يحتاج من الزمن إلا الى
 ما يسع مجرد القراءة أو السماع، وذاك بطيء يحتاج الى عمل والى زمن يتسع

لأن يعرض القول فيه على تلك الخصائص واحدة بعد أخرى . وبشار حين
 أفكر بيت الاعشى أنكره بذوقه ، ولعله لو كان سئل لماذا لما استطاع أن يجيب
 ولو أراد أن يعرض ذلك البيت على ما كان يعرفه من خصائص كلام الأعشى
 لاحتاج الى زمن وتفكير ، ثم لعله لم يكن يظفر بهما بشيء يمكن الاعتداد
 به ، لان خصائص الشاعر الغوية أو النحوية أو البيانية لا تظهر في كل بيت
 من أبياته

فصاحب الكتاب قد أهمل الذوق المكتسب ومكانته في التاريخ
 الادبي اهمالا واستبدل به الذوق الشخصي وجعله أساساً لشيء سماه المقياس
 الادبي لتاريخ الادب



مقاييس التاريخ الادبي

وقد جعل مقياسه الادبي ثالث مقاييس ثلاثة : اولها عياني زعم أن رجال-الادب في مصر يأخذون به ، وثانيها علمي نسبة الى خانت ييف وتين وبر تدير

وقد استعمل صاحب الكتاب كلمة مقياس بالاضافة الى تاريخ الادب من غير أن يحدد معناها . وعبثا تحاول أن تجد لها معنى واحدا فيما كتب صاحب الكتاب حولها . والحق أن هذه التسمية استلفتنا في شيء من دهشة واستغراب .

التاريخ مقاييس ؟ وأي مظهر من مظاهره أو عنصر من عناصره يمكن أن يقاس ؟ الرقي والانحطاط ؟ أم التقدم والتأخر ؟ أم القوة والضعف ؟ أم العدل والجور ؟ أم العلم والجهل ؟ أم صحة التاريخ نفسه وسقمه ؟ أم صدق الاخبار وكتبها ؟ وهل أفصح التاريخ الادبي حقاً في أن يكتشف مقياساً لشيء من هذا أو لشيء غير هذا ؟ وما هي شروط القياس به والى أي مدى يستطيع أن يقيس ؟ لا نجد جواباً على شيء من هذا في الكتاب ، فلا المقياس محدود ولا المقياس .

لقد كان المقول على الأقل ان يستعمل صاحب الكتاب هذه الكلمة في معنى واحد ، فيكون المقياس من التاريخ الادبي شيئاً واحداً وان اختلف المؤرخون في طريق قياسه ، فقوم يقيسونه بمقياس سياسي ، وآخرون بمقياس علمي ، وصاحب الكتاب بمقياس أدبي . وصاحب الكتاب يتكلم ويكتب بالفعل كأن المقياس هوشيء واحد حقاً ليس أقل ولا أكثر من التاريخ الادبي بمظهره وعناصره كلها على ما يظهر . لكنك تقرأ ما كتب تحت المقياس السياسي فنجدته يتكلم عن قوم يزعم أنهم يقيسون الرقي والانحطاط الادبي

بالرقي والانحطاط السياسي . وتقرأ ما كتب تحت المقياس العلمي فتراه يتكلم عن اناس يزعم انهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الادب علماً . فواحد يبحث عن قوانينه عن طريق استقراء الكتاب والشعراء ، وآخر يبحث عن علله التي كان الكتاب والشعراء من آثارها ، وثالث يخضع الادب لنظرية النشوء والارتقاء ويحاول أن يبحث عن أصل الآداب المختلفة كما حاول دروين أن يبحث عن أصل الانواع . وهذا يمكن أن يكون فلسفة الادب وتاريخه أو علم ما وراء الادب لكن ليس فيه شيء يمكن أن يكون مقياساً للادب وفصاحته أو للتاريخ وصحته . فالبون بين غرض هذا الذي سماه مقياساً علمياً وغرض ذلك الذي سماه مقياساً سياسياً بون بعيد

ثم جاء صاحب الكتاب يلتمس مقياساً ثالثاً حين لم يرض المقياسين السالفين - أو بالاحرى حين لم يرض المقياس العلمي اذ المقياس السياسي لا وجود له إلا في مخيلته - فماذا فعل ؟ أخذ بكل ما قل تين وسانت بيث وزاد عليه شيئاً آخر لقياس شيء آخر غير الذي حاولا قياسه . زاد الجمال الفني واختار لقياسه النوق الشخصي وسانت بيث كان يعرف من غير شك أن هناك شيئاً يسمى الجمال الفني في الادب ، وكان عند سانت بيث من غير شك مقدرة على تذوقه وطريقة ما لتقديره . وكان المعقول اذا أراد صاحب الكتاب أن يقارن بين نفسه وبين سانت بيث وأمثال سانت بيث أن يوحد الموضوع ويقارن بين الطريقة والطريقة . كان المعقول أن يختار ناحية محدودة من نواحي التاريخ الادبي ويبين طريقة سانت بيث في درس هذه الناحية وقياسها ، ان صح استعمال هذا التعبير ، ثم يأتي بطريقة هو في درس نفس الناحية وقياسها حتى اذا بينها قارن بينها وبين طريقة سانت بيث . ولعله أراد أن يفعل هذا . ولعله يمتقد أنه قد فعل هذا . ألم يوحد الموضوع فسمى

المقاييس مقاييس التاريخ الأدبي ؟ ثم ألم يقارن بين طريقتين مختلفتين ، طريقة سانت بيث في دراسة الناحية العلمية من التاريخ الأدبي ، وطريقته هو في قياس الناحية الفنية من الأدب ، فلما اختلفا ولم يكن بد من اختلافهما قال خطأ سانت بيث !

ولعل من الخير أن تقف عند كل من هذه المقاييس وقفة نحمله فيها بعض التحليل

المقاييس السياسية

لا نريد أن نطيل الوقفة عند هذا المقياس إذ ليس هناك مقياس كهذا ، لا عند من يسميهم صاحب الكتاب أنصار القديم ولا عند من يسميهم أنصار الجديد . لا في المذهب الرسمي في مصر كما يسميه ولا في المذهب غير الرسمي . ولكن تحركت عند صاحب الكتاب شهوة النيل ممن ينافسهم على الأدب حين أراد الكلام عما توهمه اصلاحا للتاريخ الأدبي فنظر نظرة عجيبي فيما يلقى على الطلبة في المدارس الثانوية والعالية فوجد فيه تقسيما للأدب يتمشى مع العصور التي جرى العرف بتسميتها الآن عصوراً سياسية فقال إن رجال المذهب الرسمي في مصر ابتدعوا طريقا في تاريخ الأدب ظنوا أنها مستغبر الأدب كله إلى آخر ما ابتدع صاحب الكتاب عليهم . « هذه الطريق هي النظر إلى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها وتقسيمها من هذه الناحية إلى آداب جاهلية وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في العصر الحديث » ص ٣٣ . وتقسيم كهذا موجود ولكن تعليقه السياسي ليس موجوداً إلا في مخيلة صاحب الكتاب . ولا عذر لصاحب الكتاب

قط في هذا التخيل لأن أصحاب هذا التقسيم لم يتركوه في عماية من الاسباب التي حملتهم عليه وما كان بينه وبين أن يعرف أن الناحية السياسية لم تكن سوى واحد منها إلا أن يرجع الى ص ١٠ من « الوسيط » ليقراً فيها :

ولما كان تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهراني هذه الأمة ناسب لذلك ولسهولة الدرس وضبطه أن تقسم تاريخ أدب اللغة العربية خمسة أعصر . هذه الاعصر الخمسة هي عصر الجاهلية ، وعصر صدر الاسلام ويشمل بني أمية ، وعصر بني العباس ، وعصر الدول المتتابعة التركية ، وعصر النهضة الأخيرة الممتدة الى وقتنا هذا . وهو تقسيم ليس بين عصوره تداخل كما تداخلت الآداب الاسلامية والآداب العباسية وكما تداخلت الآداب العباسية وآداب « عصر الانحطاط » في تقسيم صاحب الكتاب الذي نسبه الى خصومه . ثم هو تقسيم طبيعي من الوجهة الأدبية في أربعة من عصوره على الأقل ، الثلاثة الأولى والأخير ، فإن الانقلاب الذي جاء به الاسلام كان انقلاباً أدبياً أيضاً وكانت آيته ومعجزته معجزة أدبية صرفة من وجهة العرب أنفسهم ، من دخل منهم في الاسلام ومن لم يدخل ، فهل هناك أصوب من تقسيم الآداب العربية الى قسدين عابرين جاهلية واسلامية ؟

ثم تتابعت الاحداث على العالم الاسلامي نحو مائة وثلاثين عاما انتشر فيها العرب في الارض فأنثروا وتأثروا . وكان من المعقول أن يكون تأثيرهم بطيئاً وألا يظهر إلا بعد زمن طويل يشبه ذلك القرن والنيّف اللذين مرا قبل الدور العباسي . والواقع نفسه يظهر هذا المعقول الى مدى بعيد فقد كان الادب في العصر العباسي يختلف عنه في صدر الاسلام - نريد صدر عصر بني

أمية وما قبله - من وجوه عدة مهمة . فهل هناك أقرب الى الصواب من تمييز هذين الطورين من أطوار الادب الاسلامي ؟ ومن الطبيعي أيضاً أن تجعل النهضة الاخيرة عصراً وحدها ، ويجعل عصر محمد علي مبدأ لها ، وهذا صحيح أيضاً من الوجهة الادبية : فالادب في هذا العصر أخذ يتخذ شكلاً غير شكل الادب قبله وأثرت فيه عوامل لم تكن تؤثر في الذي قبله ، إن أثرت ، إلا من بعد ، أهمها ازدياد اتصال مصر بأوروبا والأخذ عنها للخير أو للشر أو لكليهما . أما العصر الرابع فلعله المقصود بعبارة « واسهولة الدرس وضبطه » في تحليل صاحبي الوسيط لذلك التقسيم . فلسنا ندري إذن ماذا ينقم صاحب الكتاب من هذا التقسيم وماذا ينقم من أهله فيه ؟ ثم لماذا ، اذا كان يراه جديراً بأن يتخذ وسيلة للحط منهم والنعي عليهم ، لم يتدع غيره بدلاً من أن يتابعهم فيه . أو في أكثره ؟ لقد ألف كتابه في الادب الجاهلي ، وسيؤلف غيره في الادب الاسلامي ، ولقد كتب في حديث الاربعاء عن الادب العباسي ، وقسم الادياء حوالى ذلك العصر الى قدماء ومحدثين ، وهو حتى في هذا التقسيم متابع القدماء أمثال المبرد والاصمعي وعنهم أخذ هذه التسمية

الحق أن صاحب الكتاب كلما تكلم عن معاصريه الذين يشادهم زعامة الادب في مصر غلبه الهوى فلم يطاق لهم إنصافاً . فمن قبل في النحو اتهمهم بانهم لا يحسنون تعليم اوليائه مع ان ما في مصر من صحة في الكلام فهو من آثارهم . ليس لصاحب الكتاب ومن تابعه منه شيء . وهنا في تاريخ الادب يختلق مقايماً سياسياً وينسب اليهم ليتدرع به الى انتقاصهم ، فيزعم انهم يقسمون الادب حسب العصور السياسية قياساً للادب بالسياسة . ولو كلف نفسه الوقوف على ما كتبوا للرأي أن الامر على خلاف ما زعم ، وإلا جعلوا المهد الاموي عهداً وحده ولم يجعلوه جزءاً من عصر صدر الاسلام . ولو أنهم فعلوا

لكان حقاً عليه كؤرخ ان ينظر فعل العصور الادبية العامة والعصور السياسية العامة متطابقة في التاريخ العربي
 ثم يزعم انهم يقيسون رقي الحياة الادبية وانحطاطها مثله في الحياة السياسية ولو كلف نفسه شيئاً من رغبة في انصافهم لرأى في حكمهم على العصر الجاهلي ما ينقض زعمه هذا، فانهم يمتدحون ناحيته الادبية امتداحاً، وينتقصون ناحيته السياسية انتقاصاً، فلو كانوا يقيسون الادب بالسياسة كما زعم لرأوا العصر الجاهلي منحطاً من الوجهة الادبية كما يرونه منحطاً من الوجهة السياسية. فخذنا مقياس من المقاييس الثلاثة ليس له الا في ذهن صاحب الكتاب وجود

المقياس العلمي

أما ما سماه مقياساً علمياً لتاريخ الادب فلسنا ندرى ماذا أراد به . أراد انه مقياس للتاريخ الادبي كله ؟ إذن فلم اقتصر على شخصية الادباء عند سانت بيث وعلى الجنس والبيئة والزمان عند تين ، وعلى أصل الادب وتطوره عند برتير ، ان كان صاحب الكتاب قد صورهم حقاً ، ولم يبد جانباً منهم ويخف جانباً ؟ أم أراد أنه مقياس لجانب واحد من جوانب التاريخ الادبي ؟ إذن فلم أضافه الى التاريخ الادبي ولم يصفه الى ذلك الجانب منه ؟ ثم ماذا قصد سانت بيث وتين وبرتير مما درسوا ؟ أقصدوا أن يقيسوا التاريخ ، كلُّه يقيسه بمسطرته ، هذا بشخصية الكاتب أو الشاعر ، وهذا ببيئة الكاتب وما اليها ، وذلك بالتطور الذي طرأ أو يطرأ على الأدب إن كان هذا التطور يمكن أن يقاس من غير استماعة بدراسات كالتى درسها سانت بيث وتين ؟ أم قصدوا ، كما هو الواقع ، ان يدرسوا نواحي مختلفة من التاريخ الأدبي الفرنسي فدرس هذا الشخصية ، ودرس الآخر تطور الادب بتطور

الشخصيات والعوامل المؤثرة فيها؟ ألم يكن الحق والامانة يقضيان بأن يبين صاحب الكتاب ماذا قصدوا؟

ثم الجانب القوي من الادب ، ماذا فعلوا فيه وما موقفهم منه ؟ أقاسوه بمساطرهم تلك ، أم أهملوه ، أم أخرجوه من تاريخ الادب ؟ أم هم قدروه حق التقدير خصوصا سانت بيث ، وكان لهم في تقديره طرق وقواعد أدنى الى الصواب من الاعتماد على مجرد الذوق الشخصي ؟ ثم ألم يحاول صاحب الكتاب في اسبوعياته التي سماها حديث الاربعاء أن يقلد سانت بيث في اسبوعياته ؟ أليس صاحب الكتاب يأخذ بمذهب سانت بيث وتين ويجعله جزءا من مقياسه الأدبي أو أساساً له ؟ اذا لم يكن فلسنا ندري معنى لقوله من ص ٤٩ « وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده بل يلتمسه أحيانا في آثار الذين سبقوه فهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل » فهذا سانت بيث وتين مجتمعين في رجل واحد ا و رأي صاحب الكتاب في جهود مثل هذا الرجل يتبين من قوله تنميا للكلام السابق وللكلام قبله لم ننقله « ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يباغته الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود الفرويين والباحثين عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود انحصرت في حقيقة الأمر ... يقوم التاريخ الادبي الصحيح » إذن فامعنى قوله من ص ٤٥ « مها يكن من شيء فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي وأن نلتمس

لنا مذهباً آخر غيرهما ؟ الحق ان صاحب الكتاب لم يعدل عن ذلك الذي سماه مذهباً علمياً ولكن قد أخذ به كل مأخذ كما رأيت ، وبني عليه مقياسه الأدبي الذي فريد الآن أن تقف وقفة قصيرة عنده .

لكننا قبل أن نترك هذا الذي سماه المقياس العلمي نحب أن نسأل صاحب الكتاب لماذا اقترح مقياسه العلمي من رجال من المدرسة الفرنسية وحدها ؟ أليس لهذا المقياس أنصار من غير هذه المدرسة وهل قبله أنصاره هؤلاء كما هو ؟ أليس هناك في العلميين من اقترح مقياساً علمياً آخر أو عدل هذا المقياس ؟ وماذا فعلت المذاهب الأدبية الأخرى من ألمانية وانجليزية وروسية مثلاً ؟ أليس لها في دراسة تاريخ الأدب طرق ، وفي الجمال الأدبي آراء ؟ وهل درس أستاذ الأدب العربي في جامعتنا وجهات هذه المدارس المختلفة استعداداً لهذا الجهاد في سبيل تجديد تاريخ الأدب العربي ؟ وهل يمكنه أن يؤكد لتلاميذه أو لغير تلاميذه أنه قد فعل ، وأن تلك الدراسة قد أدته الى ذلك المقياس الأدبي الذي يقترحه على الناس ؟

المقياس الأدبي - رجع إلى مسألة النوق

لكن مقياسه الأدبي لتاريخ الأدب ليس عليه من مثل تلك الدراسة أثر . فهو عبارة عن مذهب العلميين الفرنسيين زائداً مذهب صاحب الكتاب في النوق الشخصي . وما نظنه أراد بهذا المقياس الا أن يفتح الطريق لنوقه هو يحكمه في الأدب العربي وتاريخه كيفما شاء

ولصاحب الكتاب في الاحتجاج لتحكيم النوق الشخصي في التاريخ الأدبي طريق طريف لا بأس من الإلمام به أو ببعضه . يرى صاحب الكتاب

أن لا بد من تحكيم الذوق الشخصي لأن الذين حاولوا التخلص منه من مؤرخي الآداب لم يستطيعوا منه تخلصاً ، وضرب سانت بيث مثلاً وترك بين . فسانت بيث في رأيه « لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف منها » ص ٤٣ ، ومحدثك أنك تستطيع في غير مشقة ولا عناء أن تعرف « انه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل » ص ٤٣ . وقد يكون ما يحدثك به المؤلف صحيحاً . قد يكون سانت بيث قد نسي أوليات مذهبه العلمي في كتابة التاريخ فتأثر بالحب وبالبغض وبالحسد فيما كتب من تاريخ ، أو بالأحرى فيما حاول أن يكتب منه ، اذ ليس تاريخياً ذلك الذي يتأثر فيه كاتبه باهوائه عامة وبالحسد خاصة . فان الحب والبغض في التاريخ قد يمكن الاعتذار عنهما في بعض الأحيان ، ففي التاريخ ما هو جدير بالحب لنبله ، وفيه ما هو جدير بالبغض لدناءته ، وقد لا يستطيع المؤرخ كتمان حبه ما هو نبيل وبغضه ما هو دنيء ، وقد لا يكون من الخير هذا الكتمان . أما الحسد فلسنا نعرف وجهاً يمكن الاعتذار به عنه ، ولسنا نعرف كيف يمكن أن يكتب التاريخ حسود — قد يكون سانت بيث متأثر اذن بهذا كله فيما حاول أن يكتبه من تاريخ . وقد يكون ماتيو ارنولد قد أخطأ الحكم حين سمى سانت بيث أمير النقد لا تصافه — فيما اتصف به — بالترفع في النقد عن أهوائه . ولكن غريب أن يتخذ صاحب الكتاب ذلك حجة لتسويغ التأثير بالاهواء في النقد التاريخي أو غير التاريخي بدلا من أن يوجب على المؤرخ أن يرمى الى التخلص من أهوائه ، فان ضعف عن ذلك مرة قوى عليه أخرى ما دامت النية موجودة والجهاد متصلاً ، ونصحيح عند القوة ما فرط منه عند الضعف . إن المؤرخ الذي يرمى الى التخلص من أهواء نفسه يعرف على الأقل طريق

التاريخ . فهو مؤرخ بالنية ، واذا دام الجهاد في سبيل هذه النية فسيصير مؤرخاً بالفعل . أما ذلك الذي يحكم أهواءه ويطلق العنان لما يسميه ذوقه فما نظنه من التاريخ والمؤرخين في شيء

وحجة أخرى لصاحب الكتاب في الاحتجاج للذوق أن مؤرخ الآداب ان استطاع ان يبرأ من شخصيته وذوقه « فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الآداب جافاً بغيضاً وأن تنقطع الصلة التامة بينه وبين الادب الانشائي وأن يصبح جديباً لا يجب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جديباً لا يميل الناس الى قراءته هو » وهي حجة لم يكن سانت بيث وماتيوارنولد يعرفانها على ما يظهر ، ولعلها - لو امتد بهما الاجل وكان لكتاب الادب الجاهلي شرف وقوفهما عليه - كانت تظفر منهما بابتسامة أو بلمعة عين

أما الصور التاريخية التي تركاها فلسنا نشك في أنهما اجتهدا في أن يجعلها طبق الحقيقة ، لا طبق ذوقهما . واذا اجتهد مثلهما في هذا أصاب من الحقيقة أكثرها . والقليل الذي يخطئه منها يخطئه لا بهواه ولكن بما خفى عنه من تفاصيلها . وأما جمال تلك الصور الأدبية فصاحب الكتاب يكبره في سانت بيث حتى لقد اندهل به عن تاريخيتها . أما فيما صور ماتيوارنولد فانا نظنك تستطيع أن تأمله بنفسك وتندوق مثلاً من الادب العالي النقي اذا قرأت مقالاته في النقد Essays in Criticism . فهذان كبران من كبراء الادب كتب ما كتبوا صوراً ما صوراً لم يغير هواهما ولا ذوقهما من الحقيقة التي كانت بين أيديهما شيئاً ، لانهما قيدها بها فلم يجعلها له سبيلاً الى تغييرها . ومع ذلك فلن نجد فيما أرخا جفافاً ، ولن تزداد اليه الاميلاً . يؤنسك الى مادته علمك انها جاءتك على يد من يدين بصيانتها عن ذوقه وهواه ، ويروثك من أسلوبه ما يروثك من أسلوب الاديب المقتدر . فهما بتقييدهما شخصيتهما في المادة ،

اطلاقهما إياها في الأسلوب ، قد أتخفاك بالحقيقة فيما عرضا عليك من المعاني وأتخفاك بالفن في طريقة عرضها عليك . وما نظن صاحب الكتاب كان يسيء تقدير سانت بيث كمؤرخ وناقد لو أنه أحسن فهم مذهب سانت بيث من ناحية ، وضبط من وهمه وخياله هو من ناحية أخرى . ولو فعل لعرف أن سانت بيث حين اكبر الحقيقة وجعلها غاية النقد والتاريخ الأدبي لم يُرد أن يخرجها للناس في صيغ جبرية أو رموز كماوية ، ولم يجبر على الأديب الناقد أو الأديب المؤرخ أن يتبع ذوقه في الأسلوب الذي يعرض به تلك الحقيقة على الناس . فإذا كان الناقد أو المؤرخ ، مع صدق نظره وأماتته وتمكنه من مادته ، مقتدرًا على الأدب أخرج للناس أدبًا وصفيًا كبيرًا يجمع بين الحقيقة التاريخية والروعة الأدبية . أما إذا ركب ذوقه وجعله مقياسًا لحقائق الأدب وتاريخه فقد يستطيع أن يخرج للناس أدبًا انشائيًا ولكنه لن يخرج لهم تاريخًا

ويخشى صاحب الكتاب على الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي أن تنقطع بل قد أيقن بانقطاعها إذا أخذ في تاريخ الأدب بمذهب العلميين وما مذهبهم إلا الاجتهاد في ادخال نزاهة العلم ودقته في التاريخ . فهل هذه النزاهة والدقة مما يؤدي حقًا إلى انقطاع صلة ما بين تاريخ الأدب والأدب ؟ لقد كان المعقول أن هذه النزاهة والدقة يعينان تاريخ الأدب على تصوير ماضي الأدب كما هو وتقدير آيات الأدب كما هي ، إن كان مثل هذا التقدير من عمل التاريخ . وكان المعقول أن ينحصر التاريخ بذلك كله ولا يجذب . ولكن صاحب الكتاب يخشى منهما على تاريخ الأدب أن يجذب بهما . يخشى ، إذا استطاع المؤرخ أن يبرأ من ذوقه وشخصيته ، على تاريخ الأدب أن يصبح جذبًا لا يجذب هذا الأدب الانشائي إلى القراء ولا يرغبهم فيه بل أن يصبح جذبًا لا يعيل الناس إلى قراءته هو ، كأن الاجذاب في التاريخ الأدبي عنده

أن يقل قراؤه لا أن تقل حقائقه ، فان انعكست الآية فكثير القراء وقلت الحقائق كان ذلك عنده على ما يظهر إخصابا . وقد صدق . فهو إخصاب ، ولكن للمؤرخ لا للتاريخ

على أننا نرى أن ليس من شأن التاريخ الأدبي أن يرمي إلى تحبيب الأدب الانشائي إلى الناس فانه إذا عجز الأدب الانشائي عن أن يحجب نفسه اليهم فما نظن التاريخ الأدبي بمفلس في تدارك ذلك منه

اضطراب موقف صاحب الكتاب إزاء النوق

على أن صاحب الكتاب مضطرب حائر إزاء هذا الذوق الذي جعله فصلا بينه وبين أمثال سانت بيث . فبينما هو متعصب له ، زار على العليين الذين يقصونه عن التاريخ ، جازم بانهم لم يوفقوا إلى إقصائه ولا يمكن ان يوفقوا « لا شيء إلا لما (قدمه) من أن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يكون موضوعيا صرفا وإنما هو متأثر أشد التأثير وأقواء بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ص ٤٣ - بينما هو يؤكد هذا إذا به يدرك أن هذا الغاء للتاريخ وعرض لجميع الأدباء على مقياس واحد متغير بتغير المؤرخين ، فاختزل رأيه السابق اختزالا حتى لم يكده يبقى منه شيئا ، ورجع في صفحتي ٤٦ و ٤٨ عما قاله وقرره في ص ٤٣ وعبر عن ذلك الرجوع بكلام حسن إذ يقول :

« ونحن لا نطمئن إلى أن يكون هذا التاريخ فنا كله لان ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي إليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور ان يطمئن

الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسا للاذواق جميعا ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى افناء الشخصيات جميعا ، وهل تظن ان مؤرخا كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ « هذا كلام حسن واضح وبقي أن نسأل الاستاذ بماذا يقيد الذوق حتى يتقي هذا كله ؟ أبلحقاتك وبنهاج التمحيص ؟ إذن قد رجع عن مذهبه الى مذهب العليين . أم بغير الحقائق ؟ إذن قد جعل التاريخ بمذهبه فنا كله أو شرا من ذلك وجرى في التاريخ الادبي مع الخيال . أما قول صاحب الكتاب تنميا لعبارة السابقة « انى احب أن اتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ولكنى أحب ان اتبين الى جانبها أذواقا وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل انا أحب ان أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل ان أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب ان أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا أحب ان يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء » فانه أيضا كلام حسن وإن اكثر الاستاذ فيه مما يجب على القارىء . ولكن لا بأس بما يجب الاستاذ ما وافق به الصواب . وهذا كلام صواب في أساسه اذا غض الطرف عن طريقة ابراده . وانت ترى أن الاستاذ صاحب الكتاب قد أحل هنا ذوق المؤرخ وشخصيته المحل الثانى وبوأ شخصيات المؤرخ لهم من الكتاب والشعراء المحل الاول . بل انت ترى انه قد نحي المؤرخ نفسه عن التاريخ فلا يترأى فيه إلا من بعد . وهذا معقول وحق فان مؤرخ الآداب لا يمسك القلم ليؤرخ لنفسه ولكن ليؤرخ لغيره ، فالشخصيات التى ينبغى ان ترى بارزة من التاريخ الذى يكتبه هي شخصيات المؤرخ لهم لا شخصيته . فان بدا من شخصيته شيء وجب ان يكون ذلك عفواً

غير مقصود. واذا راعى المؤرخ ذلك فلن يترأى من خلال تاريخه - إن ترأى - إلا من بعد. وامام من يريد ان يراه من قرب مؤلفاته في الادب الانشائي ان كان قد الف فيه شيئاً ، فان كان ادبه وصفيّاً صرفاً فحسبه انه يقصد الى وصف الاشياء على حقيقتها فيجيد

لكن يظهر ان صاحب الكتاب قد أحس في كلامه السابق غموضاً منشؤه فيما نظن ما لمح من تجاف بين الميزانين العلمي والقي اللذين ود لو امتطاع ان يجمع بينهما في تاريخ الأدب واللذين كانا يترأيان له منفردين على ما يظهر ، فلما لمهما مجتمعين أحس ذلك التجافي منها أو ذلك الغموض فأراد أن يزيله بشرح أوفى لمبارته المتقدمة فأخذ يبين المسلك الذي يسلكه مؤرخ الأدب في العادة اذا أراد تحقيق ما هو بصدده وأخذ يذكر ما يعتمد عليه المؤرخ من وسائل مختلفة قد تكون لنا اليها عودة ، وهذا ما سماه بالجزء العلمي ، انخالص من التاريخ . فلما أراد تبين عمل الذوق بعد ذلك قصره على النقد الأدبي - لا التاريخي - أي على النقد الذي يحاول ان يبين مواضع الجمال القبي في النصوص الأدبية ، لا النقد الذي يحاول أن يحصص صحة ذلك النص من حيث نسبته الى صاحبه أو يحاول أن يفسر وقائع تاريخ الأدب وحوادثه . وما كتبه في هذا المعنى في صفحتي ٤٧ ، ٤٨ صريح لا يجتمل تأويلاً يتمثل في قوله « أنا إذن عالم حين انتكشف لك النص وأضبته وأحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكنني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال القبي من هذا النص » ص ٤٨ . فهذا أيضاً كلام واضح يؤيد وجهة فهمنا الكلام الأول ولا يترك للذوق الشخصي في تاريخ الأدب موضعاً الا اذا كان تقدير الجمال القبي من عمل تاريخ الأدب . لكن هل هو كذلك ؟ أليس هو معتبراً في العادة عند

جمهرة الأدياء جزءاً من الأدب وباباً واسعاً من أبوابه ؟ ان من عمل تاريخ الأدب طبعاً أن يقارن ويفاضل بين الأدياء ويلحق كلا منهم بطبقته ولكنه يعتمد في هذا على ما يكون الأدب قد أخرج له في باب النقد من مادة كثيرة يلم بنقطها في العادة المائة قصيرة ليتخذها أساماً لترتيب الأدياء فيما بينهم الترتيب الذي يريده . ومهما يكن من أمر النقد الأدبي فهو من الأدب أم من تاريخ الأدب فإن صاحب الكتاب بقصره الذوق عليه قد أقصى الذوق

عما سواه ، وما سواه هو تاريخ الأدب كله من حيث هو تاريخ هذا حسن . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي الذي يبدية صاحب الكتاب بمثل هذه الصراحة وبين تأكيده من قبل أن تاريخ الأدب متأثر « أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ؟ وإذا كان هذا التوفيق ممكناً وأمكن حل هذا التأثر الشديد بالذوق على النقد الأدبي فقط فهل كانت وجهة صاحب الكتاب في تقرير وجوب إبعاد الشخصية وتقييد الذوق هي وجهة المؤرخ الذي يريد بما يرى وما يقرر المحافظة على صحة التاريخ ؟

أما الوجهة فقد أخبرنا بها صاحب الكتاب نفسه حين عقب على قوله : « ولا أحب أن أرى شخصية المؤرخ نفسه إلا عن بُعد » بقوله « وإلا فاني انصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه زهداً وأحس انه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا ، وقد يكون العلم نفسه أبيض الأشياء الي اذا أكرهت عليه أكرهاً » ، ص ٤٦ . فهو لم يستبعد شخصية المؤرخ خوفاً على التاريخ ان يدخله الفساد من جراء تدخلها فيه ، ولكن لانه استشعر في قربها مضايقة لشخصيته هو ، وهو يكره أن يقف أحد منه موقف من يريد أن يحمله على شيء أو رأي ولو كان ذلك الشيء حقاً أو ذلك الرأي صواباً . حتى العلم

نفسه قد يكون أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه . كأن صاحب الكتاب يأخذ ما يحب ويدع ما يكره في التاريخ والعلم كما يفعل في طعامه وشرابه ، فإن موافق أحدهما هواه أمضاه والا رفضه . فالأساس عنده حسب اعترافه الخطير . هذا ليس هو الحق ولكن ما يشعر به تلقاء الحق . ليس هو العقل ولكن العاطفة . والعقلية التي عللت ذلك التعليل وأملت ذلك القول لا يمكن أن تكون عقلية مؤرخ وان أمكن أن تكون عقلية أديب لا يقيد شخصيته أدنى تقييد حتى لو وجد الحق قييداً ما تقييد . ولنا ندري كيف أمكن أن يسجل صاحب الكتاب على نفسه اعترافاً كهذا من شأنه أن ينزع الثقة لا من كتاب الأدب الجاهلي وحده كبحت في تاريخ الأدب بل من المؤلف نفسه كمؤرخ للآداب أو لغير الآداب

أما التناقض بين موقفه تلقاء الذوق ومكانه من التاريخ فقد قطع صاحب الكتاب الطريق على من يريد أن يلتمس له مخرجاً منه ، لأن المسلك العملي الذي سلكه بالفعل في كتابه يسد سبيل التأويل . لقد تعرض صاحب الكتاب لشراء عدة في كتابه بالنقد التاريخي ورفض أكثر شعرهم أن يكون صحيح النسبة إليهم واعتمد في ذلك الرفض على ذوقه . اعتمد عليه وعلى غيره في بعض الأحوال واعتمد عليه وحده في أحوال ، وكان الذوق الذي اعتمد عليه في القبول والرفض ذوقه خاصة لاذوق الشاعر الذي أراد الحكم عليه أما هؤلاء الشعراء الذين رفض شعرهم فبعضهم لم يرد له الا المقطوعة الواحدة مثل جليظة أخت همام وبعضهم لا يكاد يعرف له الا قصيدة واحدة مثل عمرو بن كلثوم وقليل منهم روى له شعر كثير مثل النابغة والأعشى وواضح أن الذوق الذي يمكن أن يكتسب من الشاعر نفسه لا مجال له

هنا الآن في الحكم على مثل جليلة وعمرو بن كلثوم لسبب واحد كاف هو أنه كذلك لا يمكن أن كتاب مثل تلك الملكة من مقطوعة أو قصيدة تروى للشاعر المراد الحكم عليه . كذلك لا يمكن أن يكون رفض شعر هؤلاء راجعاً إلى الحكم على كلامهم بخصائصهم لأن الخصائص لا يمكن أن تستنتج إلا من كلام صح عنهم ، وصاحب الكتاب لا يعترف بوجود مثل هذا الكلام ، وليس يعرفه إذا كان موجوداً . ومع ذلك فصاحب الكتاب لم يتردد في رفض المقطوعة الواحدة المروية لجليلة :

يا ابنة الأتوام ان شئتِ فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
لا سراها في السهولة واللين والابتدال فيما يزعم . ولم يتردد في رفض شعر مهلهل الذي مثل له بقصيدته :

اليلتنا بندي حُسم أنيري إذا أنتِ اقضيتِ فلا تحوري (١)
ليس لأنه مستقيم الوزن فقط ، كأن استقامة الوزن شيء غريب عن الشعر العربي قبل الإسلام بنحو قرن على الأكثر ، ولكن لأنه يدهشه منه « سهولة اللفظ ولينه وأسفاف الشاعر فيه إلى حيث لانشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون الأعلى مبتذل اللفظ وسوقه »

وقد استند إلى مثل هذا في رفضه قصيدة البراء بن قيس السكندی ووعلة ابن عبد الله الجرمي ، وقصائد الذين ذكروا يوم الكلاب الأول ومن بينها قصيدة معد يكرّب غلفاء في رثاء أخيه شرحبيل ، وفي رفض شعر عبيد ابن الأبرص في الرد على امرئ القيس ، وشعر عمرو بن قبيصة الذي اعترف فيه إلى عمه ، وفي رفض قصيدة عمرو بن كلثوم « ألأهبي » ، كل هؤلاء قيس

شعرهم على ذوقه فوجده سهلاً ليناً مبتدلاً مسافاً فرضه . ولسنا ندري ما مقياس
 السهولة والابتدال والاسفاف عند صاحب الكتاب فان كثيراً من هذا الشعر
 المرفوض جيد رصين في حكم المتقدمين والمتأخرين ، وما نظن صاحب الكتاب
 يرى ذوقه في الأدب خيراً من الأذواق جميعاً . ثم ما دخل ذوقه في أذواق
 الشعراء الذين قالوا ذلك الكلام . ليكن كلامهم مبتدلاً الى أقصى درجات
 الابتدال أفمن المحرم على الجاهليين أن يكون من بينهم الضعيف الشعر المبتدل
 اللفظ ؟ واذا كان ذلك عليهم محرماً فمن أدراه أن الجاهليين كانوا يرون ابتدالاً
 ما يراه هو كذلك ؟ وما أمته أن يكون الذي بدّل هذا الشعر عنده مرور
 أربعة عشر قرناً عليه تدوولت فيها ألفاظه فصار الذي كان مكنوناً منه مبتدلاً
 سوقياً ؟ الحق أن صاحب الكتاب ينقض هنا بالفعل ما قرر هناك بالقول . فهو
 ينكر على مؤرخ الآداب أن « يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ويتخذ
 هواه وحده وسيلة الى محو الاهواء جميعاً ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى
 افناء الشخصيات جميعاً » كما جعل يكرر هناك ثم يأتي هنا فيقيس الأذواق
 بذوقه ، والاهواء بهواه ، والشخصيات بشخصيته ، ويطمع أن يقبل الناس
 منه ذلك على انه تاريخ ، وتاريخ على النمط العلمي الحديث



الذوق والنقد الادبي

وإذا كان خطأ واضحاً ما قال صاحب الكتاب عن الذوق والتاريخ الادبي وما عمل من تحكيم ذوقه الشخصي فيه فإن ما قاله عن مكانة الذوق الشخصي من النقد الادبي لا يمكن أن يقبل من غير تحديد أو تعديل أما موقفه من هذا فيتلخص في اطلاق الحرية لنفسه في النقد وللقاريء في القبول . يقول انه لا يستطيع أن يدل على موضع الجمال الفني من الكلام حتى يستحسن ، ولن يستحسن حتى يوافق الكلام ذوقه ، وللقاريء بعد ذلك أن يأخذ بحكمه أو يدع غير منكر ولا ملوم . هذا رأي لا غبار عليه لو كان الامر لا يتعدى الناقد أو القاريء ، اذ كل منهما حر من غير شك في خاصة نفسه ، يأخذ ما يسيغ ويدع ما لا يسيغ . لكن النقد الذي يرمي الى ضبط الادب وتقويمه وتقديره ، والذي يريد أن يهدي طلاب الادب سواء السبيل بوضع كل شيء في نصابه ، يجب أن يبنى على أساس أوسع وأمتن من هذا . يجب ألا يترك الأمر فيه فوضى ، هذا يستحسن وهذا يستقبح لا يعبا أحد بأحد ولا يرجع في ذلك الى أصل معروف .

والحق أن الذوق في النقد الأدبي ذو خطر كبير لكنه ككل ملكة أخرى لن ينفع نفعه ويعمل عمله الا اذا أحسنت تربيته . والتربية هنا ككل تربية ، أساسها الارشاد والتحذير ، وقوامها التنشئة على الصواب والتعويد على الاحسان منذ البداية . فالصواب والحسن في الادب لا بد أن يعرف قبل أن تمكن التربية فيه . ولا بد أن يكون هناك نماذج كثيرة معروفة من الادب الحسن والكلام الجيد الفصيح ، ينشأ عليها الذوق ويألفها حتى يصح

وحق يعرف من نفسه ، اذا ترك وشأنه ، أي الكلام جدير بالاقبال عليه وايقه حقيق بالاعراض عنه . فاذا ميزت له مراتب تلك النماذج أمكنه بعد أن يميز من نفسه مراتب الكلام

ومهما يكن من أصل نشوء الادب والذوق الأدبي في أمة أول مرة فان مما لا شك فيه أن الحكم على الذوق بعد أن يوجد الادب انما هو لجمهور الادباء وجمهور القراء . هذان الجمهوران مرتبطان لا ينفكان ، كل يؤثر في صاحبه اما بترقية أو بتخفيض . فاذا ما وجد في الأدب رأي عام ناضج ولو مرة فقد انفتح أمام طلاب ذلك الادب الطريق ، فسيعرف الرأي العام حينئذ أي الكتاب وأي الشعراء هم الفحول ، وسينخذ كلامهم مقياساً للفصيح الرائع من الكلام ، وسيجتهد الناشئون في اقتفاء آثار الكبار من الكتاب والشعراء ، فلا يزال في شعراء الامة الحية وكتابتها كبير

ومهما يكن من شيء فان المقياس العملي للفصاحة في اي أدب يجب أن يلتمس في كلام فحوله وأعيان البيان فيه . على كلامهم يجب أن يربى الذوق . وبمقياسهم يجب أن يقبس . وفي الحق أن علوم البلاغة في أي لغة لم تستنبط الا من مثل ذلك الكلام . فالذوق في النقد الادبي ليس حراً تلك الحرية المطلقة التي فرض صاحب الكتاب . صحيح ان لكل ناقد ذوقه وشخصيته وصيغته عليهما اعتماداً كثيراً فيما يكتب من نقد ولكن المقام الادبي لذلك الناقد سيتوقف على احسانه الاتقاع بالمقاييس الأدبية العملية كما تبدو في كلام عظماء الادباء ، وبالمقاييس الادبية النظرية كما تمثل في علوم البلاغة . وسيكون طبعاً لكل عصر من عصور الأدب رجاله وعظماؤه ، لكن قليل من هؤلاء . سيكونون عظماء في جميع العصور ، وفي هؤلاء القليل سيتجلى الادب في أكل صورته .

فهم الذين يجب أن يجعلهم النقد محكمة الذي لا يخيب ومقياسه الذي لا يخطيء -
 وهم الذين يجب أن يتأثروا من طامع في الخلود
 وليس يعوز الأدب العربي شيء من هذا كله ففيه من كل نوع من أنواع
 البلاغة المثل بعد المثل . فيه المثل الاعلى الذي لا يفتأ يرقى بن يهتدي به في
 مراقبي البلاغة وان أعجز الناس أن يبلغوه - القرآن . وفيه تحققت غاية البلاغة
 البشرية في كلام الرسول وكلام خلفائه وأصحابه . وفيه من قبل ذلك ومن
 بعد ذلك مثلٌ للبلاغة بعضها فوق بعض ، وبعضها يدني من بعض ، لا يستطيع
 الاديب ولا الناقد أن يهملها وهو يطمع أن يكون له في العربية مكان بين
 المجيدين

فالصدر الاول للاسلام لا يزال هو صدر الادب العربي . فيه ينبغي أن
 يلتبس النقد الادبي بمقاييسه ، وفي مدرسته يجب أن ينشأ الذوق العربي إن
 كنا نطمح أن نتبوا مكاناً يليق بنا في الأدب العالمي . والقدماء كانوا على
 صواب تام حين جعلوه قبلتهم ، والقياس عليه هو الطريق العملي للقرب منه
 وللتمكن من أدب هذه اللغة روحاً ولفظاً وأسلوباً . وهو طريق يسلكه في كل
 أدب طلاب الكمال فيه ، فانت لا ترى في لغة أديباً كبيراً الا وقد سار في
 إثر أديب كبير



النقد التاريخي

ولكن هذا استطراد لا يمس موضوعنا موضوع تاريخ الادب الا من بعيد فان النقد المراد في الكلمة السابقة هو النقد الادبي بل النقد الادبي في بعض نواحيه . والنقد الادبي محله الحقيقي الادب لا تاريخ الادب . وانما الذي يدور عليه أو يكاد يدور عليه تاريخ الادب هو النقد التاريخي . وفرق بين الاثنين . فالنقد الادبي يجعل همه الاول تقدير الادب ، خصوصاً معاني الجمال فيه ، من حيث المعنى والاداء . أما النقد التاريخي فهمه الاول تقدير الصحة التاريخية للادب وان شئت نقل همه الاول اعانة تاريخ الادب بنور العلم والمنطق على أن يصور حياة الادب كما كانت فلا يخرج عنها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها . ومن أجل هذا كان الذوق الشخصي الذي هو الى حد كبير نصير النقد الادبي عدواً للنقد التاريخي ، كما هو عدو للنقد العلمي أي للنقد الذي يجب أن يسلطه العالم دائماً على أعماله العلمية وآرائه . والعمل الاول للنقد في تاريخ الادب هو التمييز بين الدخيل والأصيل من مفرداته وحوادثه . وهذا التمييز يزداد صعوبة كلما تباعد الزمن بين الناقد والمنقود خصوصاً اذا كان المنقود عصراً مجهولاً أو جزءاً من عصر مجهول . أما العصور التي لم تكن عصور جهل والتي قبض الله لها من أهل الثقة من أهلها من عني بتدوين مفردات حوادثها ، كل يدون ما لذ له وشغف به ، فان المشقة التي يجدها النقد التاريخي تتحول في العادة عن المفردات نفسها الى تركيب صورة العصر منها تركيباً منطبقاً على الواقع بقدر الامكان ووسائل تحقيق المفردات أو تركيبها تختلف باختلاف العصور المبحوث عنها ، لاني مقدار الآثار التي تركها كل عصر فقط ، ولكن في نوع تلك الآثار .

والآثار الأدبية طريق حفظها الكتابة في العادة ولكن هناك عصور أدبية كالعصر الجاهلي لم تكن الكتابة شائعة فيها بل لم تكن معروفة . وواضح أن وسائل انتشار الأدب وحفظه تختلف في الحالين ، ففي عصور الكتابة يكون أكثر الاعتماد على اليمين والقلم وفي عصور الأمية يعتمد كل الاعتماد على الأذن والذاكرة . ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف في وسائل تناقل الأدب وصيانتها اختلاف يقابله في الأدب نفسه يحتاج تبينه إلى بحث يستند إلى استقراء غير قليل . فمن المستشرقين مثلاً من يظن أن اتحاد القافية في القصيدة الواحدة في الشعر العربي نشأ عن الحاجة إلى إعادة الذاكرة في عصر لا يعتمد إلا على الذاكرة ، وأن تمام معنى كل بيت من أبيات القصيدة يرجع إلى السبب عينه . ونظن نحن أن قصر المأثور من القصائد والخطب الجاهلية يرجع إلى نفس الظروف قائماً كانت تحول بين الشاعر وبين إنشاء أكثر من بضع عشرات من الأبيات في القصيدة الواحدة . ولذا قد كان من المستحيل في مثل العصر الجاهلي أن ينشأ قصص خيالي كالذي تركه هوميرو وملتان ودانتي لأن طول الألياذة والفردوس المفقود يكاد يجعل نشوءها مستحيلاً إلا في عصر تكون الكتابة من بين آلاته ووسائله لضبط تلك الآلاف من الأبيات وتقييدها . وهذا العصر لم يأت في التاريخ العربي إلا بعد أن كان زمن القصص الشعري الخيالي Epic poetry قد فات لأسباب عدة . فإندام هذا النوع من القصص الشعري في الأدب العربي نتيجة لازمة للظروف لا يكاد يكون لها علاقة بعقلية العرب أو بطبيعة الشعر العربي ، وهذه نقطة مكشوفة فيما نظن أخطأها صاحب الكتاب كما أخطأ غيرها حين كتب فصله في نوع الشعر العربي .

ومها يكن بين الأدب الأُمِّي والأدب الكتابي من فروق راجعة في أساسها إلى ذلك الاختلاف في وسائل حفظ الأدب فإن النقد التاريخي مضطر

الى ان يتخذ طرائق مختلفة في تحقيق الأدبين إذ الاغلاط التي يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق الكتابة غير الاغلاط التي يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق السماع . بل إن نقد الأدب الأثمي وتمحيصه من الوجهة التاريخية يخالف نقد الأدب الكتابي من ناحية أخرى ناحية الامكان ذاته . ذاك نقد موقوت وهذا نقد غير موقوت . ذاك نقد لا يمكن إلا في وقت مخصوص وهذا لا يكاد يتوقف امكانه على وقت . فالادب المكتوب يمكن تحقيقه في الغالب وإن بعد العهد به أما الأدب المسموع فيوشك ان يضيع إن لم يُحرص على جمعه ونقده في ملتقى العصرين ، عصر الأمية المدبر ، وعصر الكتابة المقبل . فان هو لم يقبض الله له من يجمعه اذ ذاك وينقده فقد ضاع ضياعاً غير متدارك ، لأن الظروف التي حملت على استدكار الأدب في عصر الأمية والخواص العقلية التي اعانت عندئذ على حفظه ستتغير حتماً وإن بالتدريج باقبال الكتابة ولو احقها وإدبار الأمية وتوابعها . فجمع الأدب الأثمي ونقده موقوت بعصر الانتقال غير ممكن إلا فيه

والعصر الجاهلي هو من هذه المصور الأمية ، ولكنه أيضاً من المصور التي عني بها كبير العناية في عصر الانتقال فلم تذهب خصائصه إلا بعد أن كانت آثاره الأدبية الباقية قد جمعت ودونت وتظاهر على نقدها العلماء الثقاة في غير بلد واحد أو جيل واحد . ولولا أن النهضة الاسلامية كانت أيضاً نهضة أدبية معجزتها القرآن وآيتها كلام الرسول ، ولولا أن العرب كانوا مسوقين الى العناية بالدين بباعث من أنفسهم لم يكن لهم قبل بدفعه ، وكانت العناية بالدين تستلزم حتماً العناية باللغة وأدبها ، إذن لضاع الأدب الجاهلي ولكانت العربية الآن مجهولة بدلا من أن تظل أربعة عشر قرناً قائمة لم يدركها من التغير وتنكر العالم ما أدرك غيرها من اللغات . لكن ليس من

شأننا الآن إن ننظر في العوامل التي أدت إلى هذا الخلود ولا في الوسائل التي اتخذت إليه. وإنما الذي نريد أن ننبه إليه الآن هو أن عصر الانتقال من الأمية إلى غير الأمية لم يمر حتى كان المحفوظ من الأدب الجاهلي قد دون ومحص ، وأن الوسائل التي اتخذت إلى ذلك الجمع والتحصيل لم تكن تمكن في غير ذلك العصر ، ولم يكن يمكن غيرها في ذلك العصر . وهي بالتقريب نفس الوسائل التي اتخذت إلى جمع الحديث وتدوينه ونقده ، فتفرغ لجمع اللغة وأدبها فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كما تفرغ لجمع الحديث فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كذلك . بل كانت الثقافة كلها إذ ذاك ثقافة لغوية دينية وكان العلم في الأمة كلها معناه العلم باللغة والعلم بالدين . وإذا عرفت أن الثاني كان يستلزم الأول حتماً عرفت أن الأمة كلها في الأمصار على الأقل تظاهرت على اللغة وضبطها ، فريق يجمع الإسلامي منها ، وفريق يجمع الجاهلي ، وكلا الفريقين ينقد ما يجمع لا يألوا في الجمع ولا في النقد جهداً وبذلاً من عقل أو صحة أو مال . ولو كان البحث الحديث موجوداً إذ ذاك ما استطاع أن يسلك غير الطريق التي سلكوا ، ولرحل كما رحلوا إلى كل مظان الأدب يجمعه من الصدور ، ولمكف عليه بعد جمعه كما حكفوا ، ينقده ويحصه كما تقنوه ومحصوه عن طريق المقارنة وعن طريق تمحيص الرجال

والمستشرقون يعرفون للأقدمين هذا ، يعرفون لهم البلاء الذي أبلوا في سبيل جمع الأدبين الجاهلي والإسلامي ، والصدق الذي صدقوا في الرواية ، والاحتياط الذي احتاطوا في النقد . ولو اطّلت على ما كتب الدكتور هل في مقدمته التي قدمها بين يدي طبقات الشعراء لابن سلام لرأيت طرفاً من ذلك التقدير ولرأيت مقارنة بين الطبقات والأصعبات مبنية على البحث الأصيل

لا البحث الدخيل تعرف منها ان اولئك القدماء وهؤلاء المحدثين اخوان في
الوجهة والروح والمقدرة، ويتضح لك أن ليس أعجب من إصابة هؤلاء في
التقدير على بعد العهد إلا إصابة اولئك في التمهيد على تقادم العهد، وأن
ليس أعجب مثلاً من حصر الدكتور هل للثقاة الذين اعتمد عليهم ابن سلام
وهم نحو الثلاثين إلا صدق نظر ابن سلام في عرفانه واعتماده على اولئك الثلاثين،
ثلاثون ثقة أو يزيدون عرفهم ابن سلام واعتمد عليهم في طبقاته في حكم
الدكتور هل ! أأست ترى في هذا وحده ما يكفي لدحض نخرص من يزعم
أن لم يكن بين قدماء العلماء والرواة ثقة ؟ ولكننا لا نريد أن تتعجل الآن
ما ستراه إن شاء الله في موضعه من هذا الكتاب .

صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الأدب

أما الذي نريده الآن هو أن ننبه الى غفلة صاحب الكتاب عن الفرق
بين ذلك العصر وهذا العصر، بين وسائل البحث عن الأدب الأثري ووسائل
البحث عن الأدب الخطي . فهولا يكبر إلا وسيلة واحدة ولا يثق إلا في طريقة
واحدة للبحث عن تاريخ الأدب وهي هذه التي وجدها تتبع في أوروبا في
القرن العشرين للبحث عن الادب الاوروبى في القرن السادس عشر والسابع
عشر والثامن عشر والتاسع عشر وهي الطريقة التي تعنى « باستكشاف النسخ
المخطوطة ووصفها وتاريخها وتقديرها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق
وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما
تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك » ص ٤٨
كأن لم يخطر بباله أن لن يكون هناك نسخ مخطوطة حتى يكون هناك خط .

وان تمحيص رواية الادب الامري ليس بأقل استحقاقا للا كبار والثقة من تمحيص كتابة الادب الخطي . وكان لم يخطر بباله انه لو وقف على كل ما سلم من أحداث الزمن من النسخ العربية المخطوطة ما رجع به اقدمها الى العصر الجاهلي ولم يخطر له على بال ان ظفروه بها لا يمكن أن يصرف عنه شكاً او يورثه يقيناً لانه يعتقد أن طبيعة عصر الكتابة في التاريخ العربي كانت تدعو الى الكذب والانتحال ، وليس الكذب بأعسر في الكتابة منه في الكلام . فصاحب الكتاب قد سد في الواقع على نفسه وعلى أشياعه سبل الاقتناع وسبل البحث المجدي على الادب الجاهلي أو الادب الاسلامي ، ومع ذلك فهو يبحث وهو يسأل الناس أن يبحثوا معه ، وهو يعضى في البحث ، وهو قد أخرج ٣٧٥ صفحة في البحث عن الادب الجاهلي وسيخرج أضعاف ذلك في البحث عن الادب الاسلامي وسيظل يبحث هكذا من غير أمل في اهتداء

على أن صاحب الكتاب قد بحث بالفعل عن شعراء جاهليين في الادب الجاهلي وشعراء اسلاميين في « حديث الارباء » فهل يستطيع أن يقول أين النسخ المخطوطة التي عثر فيها على أشعارهم وإلى أي عهد يرجع تاريخها ومن الذي طبق له تلك الطريقة الحديثة عليها ؟ واذا لم يكن عثر عليها ولا كلف نفسه بحثاً عنها ولا رجاها عنده في أن يستطيع تمحيصها من الوجهة المادية الصرفة لو أنه بحث وعثر فما هي الفائدة من كتابته التي كتب مع اعتقاده الذي يعتقد ؟ وكيف استطاع أن يصحح لامرئ القيس أبياتاً ولو قليلة أو لابن الرقيات أشعاراً أو لأبي نواس والخليع ومسلم بن الوليد أشعاراً ؟ واذا كانت تلك الطريقة الحديثة لا تصلح إلا لبحث الأدب في العصور الحديثة فإذا أعد لبحث الأدب العربي في العصور البعيدة التي لن يصل إليها قط عن هذا

الطريق؟ ألا يرى انه يكلف نفسه شططا ويوسع تلاميذه رهقا بما يهمل من جهود الأقدمين وبما يدعو اليه من بحث كل شيء من جديد؟

صنى يوجد تاريخ الآداب العربية؟

صاحب الكتاب يقول انه لن يوجد . يقول ذلك بالزوم كما لو قد صرح به . لن يوجد تاريخ الآداب العربية في زعمه « لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون للغة العربية قهها على نحو ما دون قه اللغات الحديثة والقديمة ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك معتمدة على النصوص الصحيحة تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من ان تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا تكاد تعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب المعاجم والطبقات

ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ، والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل وآداب الكثرة من الامم الاسلامية التي تكلمت

العربية مجهولة أو كالمجهولة لا نستثنى منها إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الاسلام .

أرأيت الآن ؟ لم يدون شيء ولم يوضع شيء ولم يصنع شيء لا في اللغة ولا في تاريخ اللغة ولا في تاريخ غير اللغة ، وعليك الآن ان كنت من أنصار هذا الجديد ان تأخذ قلمك بعد ان أجاد لك الاستاذ تنظيف لوح الماضي بأسفنجته فتبدأ ألف باء من جديد. تبدأ ألف باء اللغة العربية والتاريخ العربي والعلوم العربية والفنون العربية وما الى ذلك مما يريد الاستاذ ان يريك كيف تصل فيه حرفاً بحرف وتضم فيه كلمة الى كلمة وجملة الى جملة . واذا مد الله في عمرك قررنا كثيرة وبارك معك في أنصار الاستاذ فصاروا في العدد كالجنود التي تقول الخرافة اليونانية انها نبتت عن أسنان الثعبان الطيار فستستطيع في النهاية كتابة فصل من فصول تاريخ الأدب الجديد .

ولكن صاحب الكتاب لم يكن ليشرذ ذلك الشرود ويسد على نفسه الطريق لو لم يكن يظن أنه ينهج نهج المحدثين وأنه يطبق على اللغة التي هو استاذها ما يطبقون هم على لغاتهم الخاصة . ولقد قلص هذه اللغة باللغة الأجنبية التي يعرفها فلم يقف في هذه اللغة على وسائل في تاريخ المخطوطات ولا على ابحاث تدور حول تلك المخطوطات وما فيها من نصوص ولا على معاجم تبين تطور الكلمات فيما تتابع عليها من المعاني باختلاف المصور، ولا قها يرد الكلمات الى مناشئها التي نشأت منها فلم يربداً من ان يقول ان هذا كله وكثيراً غيره لا بد ان يعمل من يريد تاريخ الادب العربي . ولو كانت اللغة العربية لغة حديثة بالمعنى الذي ينطبق على الفرنسية والانجليزية أو بعبارة أخرى لو كنا نكتب الآن كما نتكلم وكانت لغة الكلام هي لغة الكتابة في الاجيال السابقة وكان موضوع البحث الآن العامية لا العربية لكان استنتاجه ذلك حقاً بفرض ان القديما

في هذه الحالة لم يتركوا شيئاً من هذا الذي يريد . لكن موضوع البحث هو العربية لا العامية . واللغة العربية ثابتة منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد لم تتغير في أصولها وقواعدها قط ولم تكد تتغير إلا في مجموع كلماتها وموادها . ومهما كان التغير الذي طرأ عليها أثناء تلك القرون الكثيرة فهو بعيد كل البعد عن ان يناظر أو يداني ذلك التغير العظيم الذي باعد بين هذه اللغات الحديثة وبين اللغات التي نشأت عنها وتطورت منها ، والذي جعل انجليزية القرن التاسع عشر تخالف كل المخالفة انجلوسكسونية القرن التاسع والعاشر حتى صار اسهل على الانجليزي اليوم كما يقول السير جيمس مري ان يتعلم الفرنسية من ان يتعلم الانجلوسكسونية ، وان كانت الانجليزية الحالية لم تنشأ عن الانجلوسكسونية إلا نشوءاً طبيعياً تدريجياً انبث في كل هذه القرون

وتلك الابحاث والمعاجم التي ذكر صاحب الكتاب مادعا الى وجودها في الانجليزية وغيرها إلا تتبع ذلك التغير والبحث عن تاريخه ، فأكثر ما فيها متعلق بتاريخ تلك اللغات في عشرة القرون الاخيرة لايجاد حلقات الاتصال بين هذا الآخر الذي نشاهده الآن في صورته الحديثة في الانجليزية وغيرها . وذلك الاول الذي يخالفه كل المخالفة . لكن الآخر الذي بأيدينا من هذه العربية هو نفس الاول الذي كان بأيدي القدماء . لغتنا العربية الآن هي نفس لغة القرآن بل نفس لغة العرب قبل القرآن بقرن ونصف . ومع ذلك فصاحب الكتاب يريد ان يبحث فيها عن تغيرات تقابل التغيرات التي أوجدت هذه اللغات الحديثة ، ويقف وجود تاريخ الآداب العربية على وجود هذه الابحاث . أليس ذلك في صميمه تعلقاً بالمستحيل ؟ أليس ذلك مجرد تقليد للغرب في اللغة والأدب من غير تمييز بين ما ينطبق على اللغة العربية وما

لا ينطبق؟ أليس هذا الجمود في التقليد بعيداً كل البعد عن التجديد المنتج،
عن التجديد الذي نحن في حاجة إليه؟

انا نظن القارئ قد تبين الآن ان آراء صاحب الكتاب في الاصلاح
لا تزال تنتظر النضوج ، وان تجديده تقليد يخطيء به صاحبه الشاكلة
وقليلاً ما يصيبها أو يكاد . ولم يبق للحكم على ما ينتظر من صاحب الأدب
الجاهلي فيما تصدى له إلا النظر فيما يستطيع أن يخدم به أدب اللغة عن طريق
البحث فلهذا يستطيع ان يأتينا عن هذا الطريق الصعب بمجديد يستحق التقدير



نقد الكتاب الثاني :

هل طريقته في البحث علمية ؟

تمهيد

وقد بحث صاحب الكتاب بالفعل في الأدب الجاهلي ، أو بالأحرى في الشعر الجاهلي . فان البحث المنشور في هذه الطبعة هو في أساسياته ما كان قد نشر في الطبعة السابقة ، لم يكده صاحبه يزيد فيه على ان رفع من اسمه كلمة ووضع مكانها أخرى . لذلك لا تكاد من ناحية أدب اللغة تجد فرقا بين بحثه هذا في الأدب الجاهلي وبحثه ذلك في الشعر الجاهلي . كما لا تجد بينهما فرقا في النحلة التي نحلها إياها والصبغة التي صبغها بها . نحلها في الحالين اسم العلم ، وسمى بحثه في الطبعتين بحثا علمياً ، كأن الأدب يتضع عن مثل بحثه ، أو كأنه راعى في بحثه كل ما يراعى العلماء في أبحاثهم . فهذا داع آخر يدعو الى تمحيص بحثه ذلك حتى لا ينتسب الى العلم ما ليس من العلم وحتى لا يختلط الأمر على غير المشتغلين بالعلم من القراء

(١)

موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم

الشك

لقد كتب صاحب الكتاب بحثه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه وتنتسب في الحقيقة لمرجليوث ، ما خصها ان الشعر الجاهلي موضوع جله ، إن لم يكن كله ، بعد الاسلام . والجديد في هذه الدعوى ليس هو القول بأن الجاهليين قد نُسب اليهم ما لم يقولوا ، فقد عرف القدماء ذلك ومحصوا الشعر الجاهلي فصححوا منه بعضاً وزيفوا بعضاً ، وانما الجديد في تلك الدعوى انها تزعم بطلان ما قد صحح رجال اللغة والأدب من قديم

وقد سمى صاحب الكتاب هذه الدعوى نظرية وأعلنها في الكتاب أول مرة في صفحة ٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها في صفحة ١١٦ إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد ان ثبتت لنا هذه النظرية ان تبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . ولكننا قبل ان ننظر في هذه النظرية وأدلتها وقبل ان نقارن بين طريقة صاحب الكتاب في إثباتها وطريقة العلم في تمحيص النظريات لا نجد بداً من عمل مقارنة أخرى أهم كثيراً من هذه المقارنة ، ومن تمحيص أمر آخر أهم كثيراً من هذه النظرية . هذا الأمر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وتلك المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يبرره العلم الحديث

إن الدعوى الجديدة التي ادعاها الدكتور لن ترزاً اللغة العربية ان صدقت بأكثر من تضييع نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولاً نسبة بعد ان كان ينسب الى شعراء معروفين . أما الشعر ذاته فان اللغة لن تفقده بها ، ذلك لأن الشعر الجاهلي في رأي الدكتور « إنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الابرار أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » ص ٦٤ : وهؤلاء سواء كانوا عرباً يتكلمون العربية بالفطرة أو عجماء يتقنون العربية بالصنعة قد حذوا في هذا الشعر حين وضعوه حذو القرآن والحديث « حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قد علي قد القرآن والحديث كما يقدر الثوب على قد لابسه » ص ١١٣ ، والقرآن عربي لا يشك صاحب الكتاب في ذلك « ونص القرآن ثابت . لا سبيل الى الشك فيه » ص ٧٠ ، إذن فذلك الشعر عربي لا شك في عريته : عربي الالفاظ ، عربي التركيب ، عربي الاسلوب ، عربي المعاني ، يصح الاستشهاد به في اللغة على كل ما يمكن ان يكون الشعر شاهداً عليه من الالفاظ والقواعد والاصاليب . كل هذا ينتج من آراء صاحب الكتاب نفسه . فدعواه الجديدة التي كتب كتابه من أجلها لم تسلب اللغة إذن هذا الشعر ولن تزيد على ان تجعله ضائع النسب لا يعرف له في اللغة أم ولا أب ، حتى يأتيانا الدكتور وتلاميذه « بنظريات » جديدة في نسب الشعر الجاهلي قد يبلغ عددها عدد قصائده ، نظرية عن كل قصيد لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالتقديم ، أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة الى ظهور الكتاب ، يسلب اللغة أديها كله ، ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم . إنه ينهب الى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث » ص ٦٠ وكان هذا لم يكفه فعقب عليه بقوله « لقد أنسيت

فلست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك . وما نضع موضع الشك فلن نبنى عليه طبعاً ولن نستشهد أو ننتفع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طلسمًا من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين ويبتنى لغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخالها بهذا المبدأ على اللغة والتي اذا أباهها الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه ولا لانفسهم حقها ، كانوا على القديم جامدين وعن التجديد بعيدين

فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً لبحثه هو لاشك أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب . بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً إلا ببعض صفحات قليلة بخصصها له من كتابه ، كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الاستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به ، أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب أو عالم كائناً من كان في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب

ان العلم الذي يكتب الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلا لبعض . فهو لا يمكن أن يقر مبدأً يسمح لشخص ما ولو كان أسناناً في جامعة أن يهدم أو يعطل في دقائق يخطط فيها أسطراً ما بنته الأجيال في طوال القرون . العلم كما يتحرز كل التحرز في البناء يتحرز كل التحرز في الهدم . وكما يبنى يحافظ على ما يبنى . وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الأجيال أن تضع في ابحاث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضع بشك جزاف لا مبرر له . وليس

معقولا أن يفرح العلم بالحقيقة الواحدة يظفر بها بعد الجهاد القليل أو الكثير ثم يعرض كل ما يجمع لتضييع أو التعطيل بتقريره مبدأ الشك الحر كما يسمونه أو المطلق كما ينبغي ان يسمى - الشك غير المقيد بالحقائق غير المبني على البراهين

وإذا كان شك الدكتور طه حسين في القديم شكاً علمياً كما يدعي فإني الحقائق أو ما هي البراهين التي يبرر بها الأخذ به في الأدب العربي ؟

مبررات الشك عند صاحب الكتاب

ان المبررات التي يمكن أن يقال ان صاحب الكتاب قد جاء بها لتبرير وضع علم المتقدمين كله موضع الشك هي هذه التي سنقصها عليك بمجردة من الكلام الخطابي الكثير الذي أحاطها به الاستاذ في كتابه :

المبرر الأول ان مذهب قبول ما قال القدماء في الأدب وتاريخه « يدع كل شيء حيث تركه القدماء ... لا يمسه في جملته وتفصيله إلا مساً رفيقاً » ص ٦٥ . فهو يفتق « في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه » ص ٦٢ المبرر الثاني ان مذهب الشك في علم المتقدمين كله « يقرب العلم القديم رأساً على عقب » ص ٦١ . ويؤدي الى نتائج « هي الى الثورة الأدبية أقرب منها الى شيء آخر » ص ٦٣

المبرر الثالث ان المذهب الثاني هو « مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة » وهو « المنهج الفلسفي الذي استحدثته ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء في أول هذا العصر الحديث والناس جميعاً يعلمون ان هذا المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً » ص ٦٧ .

المبرر الرابع ان القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل
بهما فاضطروا الى المحاباة وإرضاء العواطف وغلوا عقولهم بما يلائم هذه
القومية وهذا الدين . (عن ص ٦٨)

هذه مبررات أربعة من يمحصها فقد محص كل ما جاء به صاحب الكتاب
في تبرير الشك في القديم

ان كل متصل بالبحث العلمي يعلم ان الباحثين إذا أرادوا قبل البدء
ببحث جديد أن يقوموا بما يحتمه عليهم العلم من تحديد الموقف القديم تلقاء
موضوع البحث وتبين وجه الحاجة الى البحث الجديد حاولوا ذلك من طرق
ثلاث ليس لها رابعة : إما أن يبينوا في الموقف القديم تقصاً سيسعى البحث
الى تكمله ، أو لبساً سيسعى البحث الى تبيينه ، أو مخالفة صريحة للحق
تستوجب نبد القديم بعضه أو كله سيسعى البحث الى الكشف عن وجه
الحق فيها . ولو ان الدكتور طه اتبع منة العلم في بحثه لأدرك أن قديم اللغة
العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي مها اقتدر ،
ولتصّر شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه كما هي
عادة العلماء

وليته إذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه
العيب فيه ، ومواطن الضعف منه ، حتى يكون هو على بصيرة من بحثه ، وحتى
لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو أبحاث لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة
والمبرر العلمي لها غير موجود . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً ، كأنما قد أحس بأن
الأخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق الى ما يريد ويجعل كل موقف شك
يقفه واقعة بينه وبين مخالفيه من العلماء فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة
واحدة حاسمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة

ونسي أنه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب في مصر كما رجا أو لم ينتصر فلن تكون تلك الواقعة واقعة علمية من جانبه ، ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر . ذلك لأن العلم حين حتم على الباحثين اتباع تلك السنة التي أراد الدكتور طه أن يحيد عنها ، ويفر منها ، قد أراد بالضبط أن يقع ما يريد الدكتور ألا يقع ، وأن تتعدد الوقائع ذلك التعدد الذي نظن الدكتور قد تجنبه عمداً ، يريد العلم بذلك أن يكون التعارك والتدافع حول كل موقف وسبيلة الى تحييده وتبيين الحق فيه . وهذا بالضبط هو الحكمة في فرض العلم تلك السنة العلمية على الباحثين

ولو في غير هذه الأمة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة الى الشك في الماضي كله ما يكفي وحده لامانة الكتاب وليدأ وإسقاط صاحبه في عله العلمي أو الأدبي سقطة قد لا يقوم منها أبداً . ولكننا في مصر ، والدكتور استاذ الآداب العربية في جامعها ، والواقعون تحت تأثيره من النشء كثيرون داخل الجامعة وخارجها ، وهذا البحث بعد ذلك أول بحث له قد آذن الناس فيه بأنه بحث علمي لم يدعن فيه إلا المناهج البحث العلمي الصحيح ، فهذا كله يحتم علينا ألا تقتصر من النقد على ما كان يكفي الناس أمر مثله في بلد العلم واضح ثابت فيه ، ويلزمنا أن نتناول بالتحصيل المفصل الى حد ما تلك النقط الاربع التي سبق أن صميناها بالمبررات تجوزاً حتى يتبين للناس كما نرجو مقام الاستاذ العلمي فلا يغلو فيه بعد ذلك أحد من الناشئين

المبررات الاول والثاني

اما المبررات الاولان فانهما من الغرابة بحيث يصعب على الباحث أن يجد في تاريخ البحث العلمي الحديث مثيلاً لهما . وما نظنها كنا منظران على بال عالم من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهل يتصور ان عالماً في النبات أو في الطب أو الطبيعة مثلاً اذا ضاقت عليه سبل البحث في علمه يجيء إلى

المناطق المعروفة منه فيضعها موضع الشك ليفسح لنفسه مجال البحث يرتع هو وتلاميذه فيه؟ ولكن ها نحن أولاء نرى الظاهرة المستحيلة الوقوع اليوم في عالم العلم واقعة بالفعل في عالم الأدب على يد الاستاذ، وواقعة فيه باسم العلم. وهل قبل الاستاذ أحد حاول جهده أن يرد العلم الذي يُعمل له ثلاثة عشر قرناً الى الوراء باسم التقدم، ويتساءل عن الثابت منه - كما تساءل الدكتور هل هناك شعر جاهلي - باسم التثبيت، ويدخل الفوضى المطلقة فيه باسم التجديد، ويطمس معالم العلوم منه ليجعله كله قارة مجهولة يبدأ هو وتلاميذه ير تادونها من جديد؟ يقول لم يبق في القديم للنقد والبحث إلا بقدر ما نقول خطأ الأصمعي أو أصاب ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب، ليكن ذلك، وليكن أن القدماء نظروا في كل شيء ومحصوا كل شيء، فلم يتركوا للنقد والبحث إلا هذا القدر اليسير، ألا يكون القدماء قد حققوا في الأدب العربي غاية العلم الحديث؟ أليست مهمة العلم هي انتقاص المجهول وغايتة القصوى هي ألا يدع - ان استطاع - في المجهول مجهولاً يسمى وراء معرفته باحث؟ فلنفرض أن القدماء قد حققوا هذه الغاية في الأدب العربي فهل يكون ذلك في العلم سبباً للطعن عليهم والخط منمهم والاستهزاء بهم والشك فيهم؟ أليس الأولى ان يعد ذلك من أكبر مناقبهم وأحسن الثناء عليهم؟

ان العلم الحديث اذا أخضع منطقة من مناطق المجهول بالبحث والدرس بعد العناية الطويل فنظم فيها سبلها ورسم لها خرائطها بحيث يستطيع السالك أن يجد طريقه فيها بسهولة عد ذلك من أكبر مفاخره وانتصاراته. وما من حقيقة في العلم يعلمها الناس اليوم ويتعلمها الصبية في المدارس، من الاحتراق وحقيقته، والتنفس وما يجري فيه والهواء وتركيبه الى الصوت وحقيقته والضوء وخواصه، الا كانت يوماً مجالاً للبحث ضعيفاً. كانت موضعاً للشك ومصدراً

للذة والقلق والاضطراب التي يسعى وراءها الآن الامتياز . فمن الجرأة على العلم ومن الجنابة عليه أيضاً أن نجعل الاحاطة بهذه الحقائق اليوم وسهولتها وانتظامها وانسجامها ومطابقة بعضها بعضاً كأن بعضها مقدر مفصل على بعض سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً بحشها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد

كذلك هذه اللغة وما يتعلمه الصبية في المدارس من تاريخها وفنونها وعلومها . كل ذلك كان يوماً مجالاً للبحث أيضاً ، مجالاً صعباً كان مشاراً للشك ومصدر قلق واضطراب ولذة وألم . مجالاً شغل الباحثين المتفرغين قروناً ، بحثاً ودراساً واستنباطاً واستقراءً وتدويناً وتمحيصاً ، حتى استبانت سبله ووضحت خطاه ووضع خرائطه وتساندت الحقائق فيه . فمن الجرأة على العلم ومن الجنابة على العلم والادب معا وعلى الشرق أيضاً ان يجعل ما في اللغة وأدبها من سهولة الطرق وتناسق الحقائق وانتظامها وتوافقها حتى كأنها مقدر مفصلة بعضها على بعض دليلاً على خيانة الباحثين أو غفلتهم كما فعل صاحب الكتاب حين رأى توافق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن ص ١١٣ - وسبباً علمياً للشك فيها ومبرراً لبحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد . فلبير الأول مبرر غير علمي كما ترى . ولو كان الطعن على القديم بأن قبوله يقلق باب الاجتهاد ويضيق مجال البحث يصلح مبرراً لتركه أو الشك فيه لكان حقاً ان نشك في العلم في كل تلك المجالات المعروفة منه التي ضربنا لك بعضها مثلاً ولما استطاع العلم أن يتقدم تقدمه المضروب به المثل اليوم

على أن من المدحش جداً ألا يجد امتياز الآداب العربية في جامعتنا في اللغة العربية على ما هي عليه ابحاثاً جليلة تليق بالعلم الحديث ، وأن يجد نفسه مضطراً لهدم بنائها ليجد هو وتلاميذه مبحثاً تحت اقتاضها

كذلك تبريره مذهب الشك في القديم كله بأنه سيؤدي الى ما يقرب أن

يكون ثورة في الأدب والتاريخ هو أيضا مبرر غير علمي
ان العلم ليس من همم أحداث الثورات ولا يرمي في انجائه الى استحداث
الغرائب ، وما نراه من غرائب العلم انما جاء عفواً ، لم يقصد العلم أن يدهش به
الناس . انما طلبة العلم الحق يرحب العلم به أينما وجدته . ان وجدته بين القديم
استمسك به ، وان كشف عنه من جديد فرح به ، دهش له الناس أولم يدهشوا
لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق محافظته على الجديد منه . وهذا قول يبدو
بدهيا لا حاجة الى توكيده لولا أن الطائفة التي تتلقب بالمجددة في مصر ،
والدكتور طه حسين من قادتها ، تكتب وتتكلم على ما يظهر كأن القدم علامة
البطلان والجدثة علامة الثبوت ، وكأن ليس بين القديم حق ولا في الجديد
باطل ، يسبق ذلك الى نفس من يقرأ لها شيئاً يدور حول القديم والحديث كما
يسبق الى نفسه مما نكتب أيضاً ان ذلك هو الموقف العلمي وانه النزعة التي
ينزع اليها العلم . مع أن العلم يتحرز كل التحرز في قبول الجديد فلا يقبله الا
بعد تمحيص شديد ، ومن أهم ضوابط التمحيص عنده ألا يخالف الجديد شيئاً
من المعروف من الحق سواء أعرف منذ قرون كثيرة أم كشف منذ سنين
قليلة لأن القاعدة القديمة قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق أيا كانت ومن
أي مجالات البحث جاءت هي القاعدة التي قام عليها العلم الحديث . فالعلم ليس
هو الثوري الذي يظن صاحب الكتاب ، بل الثورات بمعناها المعروف هي
من أبعد الأشياء عن العلم وأشدّها منافرة لطبعه . ثم ليس هو بالنبي اذا مل
نبذ ولم يحقق واذا استطرف قبل ولم يحقق . بل مذهب العلم في الواقع هو
المحافظة ، أو قل ان العلم هو رأس المحافظين المتعقلين ، لا ينبذ قديماً إلا بحجة
ولا يقبل جديداً إلا ببرهان

وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديماً إلا بحجة أنه يرى ان كل قديم حق .

لو كان يرى ذلك ما نبذه قط ، لا بحجة ولا بغير حجة ، بل لرأى - جريا على قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق - ان كل حجة تؤدي الى نفيه أو التشكيك فيه حجة باطلة . لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما ينزلها منازلها في الحديث . ففي القديم كما في الحديث منازل للحق الصريح ، ومنازل للباطل الصريح ، ومنازل بين هذه وتلك للترجيح : ترجيح الصحة أو ترجيح البطلان

فأما الحق والباطل فهما بغية العلم - الحق ليستمسك العلم به والباطل لطبعه بطابع البطلان فلا ينخدع به عاقل أبداً . وأما الراجح فان العلم لا يزال يذكر له جانبيه : جانبه القوي ، جانبه الرجحان ، وجانبه الضعيف جانب احتمال البطلان ، متوقفا الفرصة فيه ليخرجه إما الى الحق وإما الى الباطل . فهو والمجهول الذي استوى فيه جانبا الثبوت والبطلان ميدان البحث العلمي . لكن سنة العلم مع الراجح ان يجريه مجرى ما جنح اليه . فان كان جانبا الى الثبوت أجراه مجرى الثابت الحق ولكن مع هذا الفرق الذي نحن ذا كروه لك وهو أن النتائج التي تنتج من الحق الصريح هي عند العلم حق صرف لا يفكر في أن يمرضها على أي ميزان من موازين الحق ابتغاء التثبت منها . أما نتائج الراجح فان العلم يتذكر دائما موطن الضعف منها وجواز البطلان عليها ، ولذا ان وجد سبيلا الى امتحانها من طريق آخر يؤدي الى قول فصل فيها فانه يسلك دائما ذلك السبيل . فان ثبتت النتيجة من هذا الطريق الآخر كانت حقيقة جديدة كشفها العلم ، ومرجحا جديداً للراجح الذي أنتجها ، ومبرراً لاجراء العلم إياه مجرى الحق . وان أدى الطريق الآخر الى بطلانها رجع العلم على الراجح الذي أنتجها فسلبه رجحانه وأعاد النظر فيه ، فاما ان يستبقه بعد تعديل وإما

ان يلحقه بالباطل كما يفعل العلم مثلاً مع النظريات
تلك هي سيرة العلم الحديث وسنته مع الحق والباطل وما بينهما ، في القديم
وفي الحديث . وواضح ان أقل منازل ما يراه العلم القديم حقاً هو الرجحان ،
فلا يجوز اذن قط انزاله من الشك منزلة المجهول الذي استوى طرفاً الصحة
والبطلان فيه كما فعل صاحب الأدب الجاهلي ، بل لا يجوز انزاله عن مرتبة
الثابت الى مرتبة الراجح الا يبرهان

المبررات الثالث والرابع

صاحب الكتاب ومنهج بيطرت

بقي علينا في تمحيص موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ان ننظر في
المبررين الثالث والرابع اللذين تندرع بها للأخذ بمبدأ الشك في كل قديم
اللغة العربية

ذاتك المبرر ان قد أخذنا عن فصل « منهج البحث » ص ٦٦ وهو فصل
عقده صاحب الكتاب لا ليبرر فيه الأخذ بمنهج الشك في كل قديم الأدب
العربي ، فهذا قد تناوله في التمهيد ، ولكن ليبين فيه السبيل الذي سيسلكه
في البحث . ومن الغريب انه لم يبين فيه للبحث منهجاً ولا طريقة ، بل كل
الذي قاله انه لن يتأثر بالقومية ولا بالدين وانه سيهمل علم العلماء المتقدمين .
وليس في هذا تبين للطريق الذي سيسلكه هو . ان كان فيه بيان فهو بيان
سلي ينبىء بالطرق التي لن يسلكها لا بالطريق التي سيسلك ، وعنوان الفصل
كان يقتضى العكس . كان يقتضى أن يكون بيان منهج البحث فيه ايجابياً ،
ينبئنا بما سيفعله الباحث لا بما سيجتهد ألا يفعل . وسترى فيما بعد أن صاحب

الكتاب لم يكن يدري تماماً ما هو منهج البحث الذي سيسلكه . لم يكن يدري ما هو المنهج الذي يقول ان ديكرت استحدثه للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث

لقد ذكر الدكتور طه منهج ديكرت في ذلك الفصل وفي مقال طويل في السياسة الاسبوعية (عدد ٨ مايو سنة ١٩٢٦) من غير ان يبين ما هو هذا المنهج . فاما مقاله في السياسة الاسبوعية فهو مقال غير علي أراد به أن يسكت خصمين له أو ان يشتفي منهما عن طريق التهمك . إذن فلن نعرض له هنا . وأما ما ذكره عن نفس المنهج في الكتاب فهو لا يزيد عن قوله « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » ص ٦٧ . لئن كانت هذه هي القاعدة الأساسية لمنهج ديكرت فهو لا يزيد شيئاً ولا ينقص عن مذهب الشك العام الذي وضعه صاحب الكتاب في التمهيد والذي بينا في الفصل الأول ان العلم الحديث لا يبيح الأخذ به في الأدب العربي وفي غير الأدب العربي ، إلا بعد تبريره تبريراً علمياً . فهو إذن لا يمكن ان يكون هو المبرر بل هو اذن في حاجة الى مبرر . وقد ذكر صاحب الكتاب عرضاً مبررين له عددناهما فيما مضى واحداً انه مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة وأنه جدد العلم والفلسفة تجديداً

فأما الفلسفة وما يفعل فيها الفلاسفة فليست من شأننا هنا . واذا كان النظر فيها يقتضي البدء حيث بدأ ديكرت حين أراد تجديدها فشك حتى في وجود نفسه وجعل يثبت لنفسه وللناس أنه موجود (١) فانا لا نريد ان يكون لنا بها

(١) انظر Descartes ، دائرة معارف Chambers ، المجلد الثالث ، ص ٧٧٢

شأن قط لانا لا نريد ان ينزل بنا الشك الى هذا الدرك ، ولا نظن أحداً من الناس يريد ذلك لنفسه اللهم إلا أن يكون صاحب الكتاب ومن معه على ان فلسفة ديكرت قد يكون لها القول الفصل في الحكم بين طه حسين وبين بقية عالم الأدب العربي ، في الشعر الجاهلي وفي غير الشعر الجاهلي . ذلك لان من قواعدها أو حقائقها التي وصل اليها ديكرت نفسه أن ما وجد في الذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب أن يسلم به تسليماً . وأظن الدكتور طه نفسه لا ينكر أن القرون قد مرت على العالم العربي وأن الأجيال قد تناهت فيه والشعر الجاهلي قائم في الاذهان واضحاً جلياً منسوباً الى هؤلاء الشعراء الجاهليين . فالشعر والشعراء والنسبة حق إذن . يحكم بذلك للقديما وأنصار القديما ديكرت نفسه على طه حسين وأنصار طه حسين . ولكننا نخشى ان يرجع « المجددون » وعلى رأسهم الاستاذ الى ديكرت مرة أخرى محتجين بأنهم هم أيضاً يتصورون في عقولهم وأذهانهم ونفوسهم بما لا مزيد عليه من الوضوح والجلال أن قصة امرئ القيس هي قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، وان غزل امرئ القيس هو غزل الفرزدق وابن أبي ربيعة ، وأن ذلك الشعر ليس لأولئك الشعراء وإنما هو مفترى عليهم بعد الاسلام ، فيرجع ديكرت آخذاً بقاعدته تلك فيحكم لهم على القديما ، فيكون كل من النقيضين قد حكمت له فلسفة ديكرت الناشئة عن تطبيق منذهب ديكرت بواسطة ديكرت نفسه

ولكننا لسنا فنظر في موقف الدكتور تلقاء القديم من الوجهة الفلسفية ولكن من الوجهة العلمية . ولسنا نضعف عن أن نعلن الى الدكتور أن منهجا قاعدته الاساسية كالتى ذكر لا يمكن أن يحدد علماً كما ادعى ولا يمكن أن يقوم

عليه علم ثم هو ليس مسلك المحدثين من أهل العلم
لو كان كل باحث حديث يهمل نتائج أبحاث غيره ويستقبل بحته خلواً من
كل ما قيل مما يتعلق به بالمعنى الذي يقول صاحب الكتاب أن ديكارت
يعنيه لوقف العلم عن التقدم بل لما كان هناك علم منظم محدود . تصور
ان كل باحث في علم ما - في الطبيعة أو الكيمياء مثلاً - شك
في كل من عداه من العلماء . شك كما شك الدكتور طه في أمانة القادرين
وفي مقدرة الامناء ، وشك طبعاً في النتائج التي وصلوا اليها . وتصور أن الشك
ألح عليه كما ألح على الدكتور ، وانه أخذ بمنهج ديكارت ذلك وطفق بعيد
تلك الابحاث من جديد . قل لي هل يتسع عمره لهذه الابحاث كلها أو لاغلبها
وهي قد استنفدت أعمار الاجيال من قبله ؟ أم هل يستطيع كل متشكك أن
يُعبد الصعب من أبحاث من عداه من العلماء ؟ ان التفرغ لفرع ما من علم يكسب
المتفرغ مقدرة خاصة في ذلك الفرع غير المقدرة الخاصة التي يكتسبها شخص
آخر تفرغ لفرع آخر ، وان شئت فقل لموضوع آخر ، في نفس العلم - مقدرة
تنشأ عن طول الممارسة ، وعما لقيه الباحث أثناءها وتغلب عليه من الصعاب ،
وعن الاغلاط التي وقع فيها ثم اتبها اليها ، وعما يكسبه ذلك من بصر بالاغلاط
ومسبباتها ، وبالعقبات ومذلاتها . فهل من الممكن أن تنشأ تلك المقدرات
الخاصة في كل باحث شكاك حين يريد . أم هل من الممكن أن تجتمع كلها
لإنسان واحد طبعياً كان أو كياوياً - أو لغويّاً ؟

لكن من يسيء الظن بكل إنسان يسهل عليه ان يحسن الظن بنفسه كل
الاحسان ، فهب أن ذلك الذي ألح عليه الشك في غيره أجرى بعض تلك
الابحاث ليتثبت منها - أجرى بعض أبحاث فيشر مثلاً في السكر أو في الزلاقيات
أو أبحاث طمس أو ملكان في الكهربية Electron فمخالف على غير علم منه -

شرطاً من شروط إجرائها، وهو لا بد واقم في شيء من ذلك إن اتبع قاعدة ديكارت الأساسية على رأي طه حسين واستقبل بحته خلواً مما عمل فيه من قبل. ذهب أنه أعادها فوصل الى نتائج تخالف نتائج الباحثين الاوابن ثم جاء الناس يعلن اليهم في تأكيد يشبه تأكيد الدكتور أن أولئك الباحثين قد أخطأوا بحجة البحث لأنه أجرى التجارب بنفسه فوصل الى نتائج غير التي قالوا، وهي حجة تبدو لاول وهلة أنها علمية واضحة مقنعة وان كانت في الواقع دليلاً على حق قائلها وجهله - هل ترى العلم يتقدم أو يستقيم على مثل هذه الفوضى في البحث؟ أم هل ترى أولئك الباحثين المتشككين في كل شيء قد وصلوا الى نتائج مختلفة، لا في المواضيع المختلفة فحسب، بل في الموضوع الواحد أيضاً، فأدخلوا الفوضى بذلك في العلم فأصبح لا نظام يجمعه ولا وحدة فيه؟

من أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجاً غير علمي، يفرق بين الجهود في العلم، ويدخل الفوضى في العلم، ويؤدي في النهاية الى زوال العلم لو كان العلم به من الآخذين. لكن العلم لا يأخذ به، والعلماء في علومهم وأبحاثهم يأخذون بضده، فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الابحاث المتعلقة بموضوع بحثه. ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمي أدنى نصيب

على انه يحسن بنا الآن بعد ان بينا براءة العلم من المنهج الذي نسبة صاحب الكتاب الى ديكارت ان تبين نصيب ديكارت من التبعة التي حملها إليها الدكتور طه حسين صاحب الكتاب

أما ان ديكارت كان يشك وكان يغلو في الشك فهذا ما لا ننكره وما لا
نجادل صاحب الكتاب فيه . ولكننا ننكر أن يكون شكه ذلك أكبر من
أن يخضع في العلم لما يخضع له كل شك من القيود . وننكر أن تكون مكانة
ديكارت العلمية راجعة الى أنه كان يشك ، أو أنه كان يغلو في الشك ، فان
الشك موجود على الأرض منذ وجد العقل ، وليس الغلو في الشك في ذاته
بمحمدة فيذكرها العلم أو التاريخ لأحد . لا ، لم تكن عظمة ديكارت راجعة
الى انه شك ، ولكن الى انه تطلب مخرجاً من الشك واهتدى الى طريقة في
البحث خرج بها الى مجبوحة اليقين ، ثم ترجع الى أنه طبق تلك الطريقة في
نواح مختلفة فأثمرت معه في بعض النواحي ثمراً حسناً ولم تثمر معه في بعض .
أثمرت معه مثلاً في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته اذ ابتكر فيها الهندسة
التحليلية - أو الهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه - ولم تثمر معه في
الفلسفة أو الطبيعة مثلاً إلا قليلاً مما يأخذه به العلم اليوم

تلك الطريقة هي التي بينها ديكارت في رسالته التي أخرجها للناس سنة
١٦٣٧ . وهي نفس المنهج المعروف بمنهج ديكارت في البحث والذي عقده
له (صاحب الكتاب) فصلاً في كتابه وعجز - لأمر ما - عن أن يبينه فيه . وقد
رأيت أنه ذكر في ذلك الفصل شيئاً زعم أنه من الشهرة بحيث لا ينبغي أن
يجعله أحد من الناس سماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به الى
الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التي هو أستاذ لآدابها ، وليتخذها دريئة يرمى
من وراثتها هذه اللغة وما اتصل بها ، حتي اذا قيل له لم فعلت ما فعلت؟ وهل
يفعل هذا عاقل؟ أو هل أقدم أستاذ للغة في أي جامعة من جامعات الأرض على
مثل هذا؟ قال فعله قبلي ديكارت وأنا أريد أن أنتهج منهج ديكارت كما
انتهجه من العلماء كل المحدثين ا وقد علمت أن العلماء لا يتخذون منهجاً

كالذي ذكر ولا يمكن أن يتخذوه ، فحجة الدكتور طه في هذا ساقطة لأن رأي جمهور العلماء هو الحجة لا أرى أحدهم ، وسواء أكان ذلك الواحد ديكرت أم من هو أكبر من ديكرت

على أن ديكرت حين أخذ الشك يساوره كان غلاما ناشئا يترى في إحدى كليات الجزويت . وكان حين غلا في الشك فاطرح كل شيء ، وشك في كل شيء مما تلقاه في تلك الكلية ، شاباً لم يكدم يتجاوز العشرين ولم يكدم يغادر باب الكلية الى ميدان الحياة : فشك ذلك كان شك الفقي الغرير لا العالم الخبير : ومن الظلم أن يُحتج به أو أن نشدد في محاسبة صاحبه . غير أنه لم يكن هناك بد بالطبع من ان تتفرع حياة ديكرت السكمل عن حياة ديكرت الشاب وأن يكون في تلك الرسالة الصغيرة التي أخرجها للناس حوالى الأربعين صدى لذلك الشك الذي استحوذ عليه حوالى العشرين ، الذي أدى تطلب المخرج منه الى تلك الطريقة المعروفة في التاريخ بطريقة ديكرت ، أو بمنهج ديكرت ، كما نشاء أن تسميها . لكن الدكتور طه خلط بين الشك وبين المخرج من الشك فجعل الشك القاعدة الاساسية للمنهج الذي ابتغى ديكرت ان يتخلص به من الشك والذي أداه في بعض ميادين البحث الى نتائج عظيمة وفي بعض الميادين الأخرى الى نتائج بعيدة عن العظمة . لأنها بعيدة عن الصحة كما سبق أن أشرنا

ولكي تعلم أن ذلك الشيء الذي زعم الدكتور أن الناس جميعا يعلمون أنه القاعدة الاساسية لمنهج ديكرت إذ يقول « والناس جميعا يعلمون ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » -

لكي تعلم ان ذلك ليس من قواعد ذلك المنهج نذكر لك هنا قواعد ذلك المنهج كما ذكرها اثنان من أكابر العلماء ، و . استائلي جفونز ووليم وليص أما جفونز فقد كتب في كتابه - « دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي » درساً عنوانه « رأي پاسكال وديكارت في الطريقة » طريقة النظر يبلغ نحو ست صفحات خص پاسكال بخمس منها وديكارت بواحدة نترجم لك أغلبها فيما يلي ، قال :

« وهنا أريد أيضاً أن أذكر القواعد التي اقترحها ديكارت المشهور ليهتدي بها العقل في الوصول الى الحق . تلك هي : -

(١) ألا تقبل قط شيئاً على انه حق من غير ان نكون على بينة من انه كذلك . أي ان نتجنب العجلة والهوى ، وألا نُضْمَنَ قضايانا من الحكم أكثر مما يتمثل للعقل تمثلاً هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال .

(٢) ان نجزيء كل مشكلة نمتحنها الى أكثر ما يمكن أو الى ما يتطلبه حل المشكلة من الاجزاء

(٣) ان نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء . وأسهلها معرفة لترتقي بالتدرج الى علم أعقدها .

(٤) ان تقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال ، وباستعراض هو من السعة ، بحيث نكون على ثقة من أننا لم نفلت شيئاً

هذه القواعد قد ذكرها ديكارت أول مرة في رسالته المعجبة « مقال في الطريقة » التي أورد فيها تأملاته في الكيفية المثلى لهداية العقل والبحث عن الحق في أي العلوم . اهـ

هذا ذكره جفونز عن طريقة ديكرت في كتابه . وسواء أكان ديكرت أول من استحدث هذه القواعد ^(١) أم كان في أهل العلم من حاول العمل بها قبله ، وسواء أكانت هذه القواعد ممكناً اتباعها كلها في كل بحث أم غير ممكن فإن الذي نريد أن نلفتك اليه منها هو أن ليس بينها تلك القاعدة الأساسية التي زعمها طه حسين من وجوب تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل . فإن كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب علينا ألا نقول عن شيء أنه حق إلا إذا قام البرهان على أنه كذلك . وشتان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في موضوع البحث من قبل إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . ثم بدعي أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل انسان اثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة « الأساسية » التي زعم الدكتور لأن ذلك سخف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى كما قد بينا ولكي تبين أن القاعدة التي زعمها طه حسين لم تسقط من جفونز سهواً ولا خطأً نلفتك الى ما ورد في دائرة المعارف المشهورة Encyclopaedia Britannica في الصفحة الرابعة والثمانين في المجلد الثامن تحت عنوان « طريقة ديكرت » ففيه ترى منهج ديكرت مشروحاً شرحاً أوفى لا محل لنقله لك هنا ولكننا نترجم لك ملخصه الذي ذكره ولیم ولبص كاتب ذلك المقال ، قال :

(١) الواقع ان كلا من ديكرت وباسكال مسبق الى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالي - على الأقل - وسيقهما قبل ان يخلقا بقرنين كما تشهد بذلك كتبه مثل « محك النظر ومعيار العلم » . والغرب معنور حين ينسب بعض تلك القواعد الى ديكرت باسم منهج ديكرت وبعضها الى باسكال فهما اول من أظهرهما عليهما ولكن ما عذر مثل الدكتور طه حين ينسب الى ديكرت منهجاً سبق اليه الغزالي ؟ الآن الدكتور كان يجهل منهج الغزالي في النظر ، ام لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع ؟

« تلك هي النقطة الرابع لطريقة ديكرت » :

(١) تتطلب الحقيقة تصور غرضها تصوراً واضحاً متميزاً خالياً من كل شك

(٢) الاشياء الممكن عرفانها موجودة بطبيعتها على صورة سلسلات أو مجاميع

(٣) في تلك المجاميع ينبغي أن يبدأ البحث بالعنصر البسيط الذي لا يمكن تحليله الى أبسط منه منتقلا منه الى العناصر الأكثر نسبة وتعقيداً

(٤) لا بد لحصول المعرفة في أكل صورها من تقسيم الصلات والارتباطات الموجودة بين بعض هذه العناصر وبعض تقسيماً مستقصى بحيث لا يكون هناك فجوات بينهما « هـ .

ومن المقارنة بين هذه النقطة الرابع التي ذكرها ولیم وليص وبين تلك القواعد الرابع التي ذكرها جفونز تبين ان كلا منهما لم يرد أن يعطي القارىء إلا ملخص منهج ديكرت لا نصه ، وتبين أيضاً انهما مع اختلافهما في الصورة والوضع منفقان في الفهم ، وأنهما يشهدان على صاحب الأدب الجاهلي بما لا يمكن ان يسمى الا جهلاً بديكرت وافتراء عليه كما سترى انه افترى على علماء العربية المتقدمين .

تطبيقه ما سماه منهج ديكرت

على أن الدكتور طه لم يكن علمياً في طريقة تطبيقه ما سماه منهج ديكرت على الأدب العربي وتاريخه ، بحيث لو كان المنهج كما فهمه الدكتور منهجاً قوياً يجوز الأخذ به في العلم والفلسفة لكانت طريقة الدكتور في تطبيقه على الأدب العربي مؤدية الى غير صواب . لننظر قليلاً في السبب الذي جعل

الدكتور يحاول الأخذ بذلك المنهج في الأدب . إنه يعتقد ان المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وهو يريد ان يحدد الأدب ولذا يصطنعه في الأدب . ولكن هل من الضروري اذا جدد منهج في البحث علماً أو فناً ما ان يحدد ذلك المنهج بعينه أي علم أو فن آخر ؟ أليس الأمر في هذا يتوقف على ما بين العلمين أو الفنين من التشابه ؟ ان طرق البحث تختلف باختلاف العلوم ، فما يصلح للعلوم التجريبية مثلاً لا يصلح للعلوم غير التجريبية ، واذن فالأمر فيما ذهب اليه الدكتور يتوقف ان سلمنا له مقدماته على ما بين الفلسفة والأدب ، أو ما بين العلم والأدب ، من التشابه . فهل هما متشابهان في الاساسيات حتى ان ما يصلح به أحدهما يصلح به الآخر وما يحدد احدهما يحدد الآخر ؟

ان الدكتور في كتابه قد بحث في جزء من تاريخ الأدب ، في نسبة الأدب الجاهلي الى أهله . ولا نظن الدكتور يقول ان البحث في نسبة الافكار أو الأقوال الى أهلها كالبحث في صحة الأفكار أو الأقوال نفسها . فهذا خلاف جوهرى بين الناحية التي تعرض لها من تاريخ الأدب وبين الفلسفة يجعل الاستدلال بالمشابهة بينها - Reasoning by analogy كما يسميه منطقة الغرب أو قياس التمثيل كما يسميه منطقة الشرق - يجعل الاستدلال بذلك استدلالاً غير صحيح . لو كان ديكرت جدد تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة لصح أن يقال تاريخ وتاريخ وما يتجدد به واحد يصبح أن يتجدد به الآخر ، بل في هذه الحالة أيضاً كان المنهج العلمي في التفكير يحتم على الدكتور أن يقيم مشابهة بينها يبين فيها أوجه الشبه الاساسية بين الموقفين ، موقف الفلسفة أو العلم حين أخذ يحدده أو يحدد تاريخه ديكرت ، وموقف الأدب العربي حين يريد أن يحدده أو يحدد تاريخه طه حسين . لكن الدكتور لم يفعل شيئاً من ذلك ، وليس في الكتاب ما يدل على أنه فكر في فعل شيء من ذلك ، وهو

لم يزد بعد أن أشار إلى ما فعل ديكارت على أن قال انه يريد ان يفعل ما فعل ديكارت ، كأنما هذا القول وتلك الاشارة هما وحدهما مبرر كاف للأخذ في الأدب بما ظنه الدكتور منهج ديكارت ، أو كأن منهج ديكارت هذا حجر فلاسفة العالم الفكري مها يطلب منه فيه من تجديد قديم أو تصحيح ضعيف يفعل ، كما كان قدماء الكيماويين يرون أن حجر الفلاسفة أو الا كسير مها يطلب منه من تحويل قصدير الى فضة ، أو نحاس الى ذهب ، يفعل

الحق أن الدكتور من المعجبين جداً بالعصر الحديث ومن الناعين جداً على العصر القديم : لا يسأل الحديث « لماذا ؟ » ولا يقبل من القديم « لأن » ثم لا فرق عنده بين قديم وقديم ، لا فرق عنده بين قديم منطقي وقديم غير منطقي . بين قديم مجتهد وقديم مقلد . بين قديم الشرق وقديم الغرب ، في الأدب والعلم ، أو في غير الأدب والعلم . وهو من أجل ذلك لا يبالي عند التفكير في القديم ان يتراخي بعض التراخي أو كله في التثبت العلمي وان يتهاون بعض التهاون أو كله في الاستدلال العلمي . ولماذا يكلف نفسه عند بحث القديم من عناء التدقيق ما يكلف العلم نفسه وهو على ثقة من ثبوت الحديث ودوامه وبطلان القديم وزواله ! فنظرة إذن أو كلمة أو اشارة من باحث حديث كالأستاذ هي كل ما ينبغي أن يلقي إلى القديم أو هي كل ما يلزم لاماطته عن طريق الحديث . « فالمستقبل » في رأيه « لمنهج ديكارت للمناهج القدماء » . - وان كان هو لم يوفق فيما تناول من منهج ديكارت الى صواب ولم يتناول مناهج القدماء بشيء من تبين - إذن « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ولنتقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة والثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية

الحرية وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً « ص ٦٧
 لقد نال صاحب هذا القول نيلاً من نفسه ، فلقد وقفها به موقف
 من لا يدري حدود حرية العقل في البحث والتفكير . انه يدعو في تلك الجملة
 الى نيل كل قديم الادب وتاريخه لأمرين اثنين ينمهاها عليه : انه يقيد الحركة
 الجسمية وانه يقيد الحركة العقلية . فاما تقييده الحركة الجسمية فأمر قد استأثر
 الاستاذ بفهمه كما استأثر بقوله . وأما تقييده الحركة العقلية فكذلك يفعل .
 ولكن كذلك يفعل الحديث أيضاً ان كان حقاً ، وكذلك يفعل الحق دائماً
 عند المفكرين الباحثين . أليس الباحث عن الحق مضطراً في بحثه الى ألا
 يخالف شيئاً قط من الحقائق ؟ أليست طريقة العلم في البحث مبنية على التقييد
 بالمعروف من الحق ، بتقييد الباحث به فيما يقول وفيما يفكر لا يجد من ذلك مفراً
 ولا عنه محيصاً ؟ فكأن كل حقيقة من الحقائق إذن غل في عنق العقل يرغمه في
 تفكيره على أن يسير سيرة خاصة وأن يتجه اتجاهاً معيناً . فاذا كان ذلك عيباً
 في القديم فانه أيضاً عيب في الحق . وقد تدرع الاستاذ به لينفر من القديم كله .
 فلينفر به من الحق كله أيضاً !

ليست هذه أول مرة عاب الاستاذ فيها قديم هذه اللغة بوصف من أوصاف
 العلم الصحيح و نعمت من نعوت الحق . وهو يجري على مثل هذا فيما يكتب
 عن القديم كله . ولو كان الاستاذ متبيناً أوصاف الحق ما عاب ببعضها ما لا يظن
 هو انه حق . ولو كان الاستاذ على بينة من خصائص البحث العلمي لما غفل
 عن ان أهمها هو التقييد بالحقائق ، لا التحرر من العواطف

التدوين الصحيح والبحث

انه ذهب الى أن نسيان القومية والدين شرط أساسي من شروط
 البحث العلمي . إن كان أراد بذلك أن على الباحث ألا يخفى بعض الحق أو

يتراخى في استيفاء الدليل العلمي محابة لقوميته أو إرضاء لعاطفته الدينية فقد أصاب . أما اذا كان أراد ان الانسان لا يستطيع ان يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير ان يجابى أو يداجى في العلم فقد أخطأ ولم يصب . ان الانسان يستطيع ان يراعى الدقة العلمية التامة في البحث وهو متذكر دينه كل التذكر ، ومعتقد صحته كل الاعتقاد ، غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته . بل إن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص إن أمكن حرصاً على الحق واستمساكاً به اذا وصل اليه . إن الباحث المتدين بين محبين في الحق : دينه وعلمه ، ومبغضين في الباطل : دينه وعلمه كذلك . فهو يحب الحق مرتين مرة لدينه ومرة لعلمه . ويبغض الباطل مرتين كذلك . ولا خوف عليه مطلقاً أن يخفى بعض الحق أو يدلس في البحث محابة لدينه ، اذ ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل . هو يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن . ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التناقى بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً . فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافى دينه ولذلك يمضي في ابجائه آمناً مطمئناً متبعاً أقوم الطرق في البحث والتفكير ، لا لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول الى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا في اعتقاده هو أيضا الطريق الوحيد الذي لا يؤدي الى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه والدين الذي يؤمن به . فالتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح ممكن اجتماعهما إذن ، وكثيراً ما اجتمعا ، كما أن العاطفة العلمية القوية والعاطفة الدينية القوية لا تتعارضان بل تتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الاخلاص في البحث

ولم يكن المنتظر من صاحب الكتاب بعد أن وقع فيما وقع فيه مما بيناه لك في هذا وفي سوابقه إلا أن يلبج في الخطأ ، ويوغل في الاجترار على العلم

والافتيات على سنن العالم في البحث . ومن أكبر ما اجترم صاحب الكتاب من ذلك تقريره ما لا نظن مؤرخاً قط أقدم على تقرير مثله ، ووقوعه فيما لا نظن أحداً عنده شيء من العلمية يقدم على الوقوع فيه . ذلك أنه حكم على عصر بأسره من عصور التاريخ - لا نبالي ما طوله وما عرضه ، فلو كان أقصر عصور التاريخ وأضيقتها ما جاز في تاريخ ولا علم أن يحكم أحد عليه بما حكم صاحب الكتاب على عصر من أكبر العصور . حكم على العصر العربي الاسلامي كله انه كان عصرًا تقاسم أهله الرياء والمحابة والخبث والغفلة والنفاق والكذب سواء في ذلك العلماء وغير العلماء ، الأتقياء منهم وغير الأتقياء ، فما نشأ فيه من علم فهو فاسد ! وما ورد عنه من قول فهو مردود !

اقرأ قول صاحب الكتاب من صحيفة ٦٧ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ » أي غير المحابة في العلم والتدليس في البحث ارضاء لعواطفهم الدينية والقومية . « وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد ... كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام فانضغوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الادب أولون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويبل كلمته . فما لأم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافرهم انصرفوا عنه انصرافاً . هذا قوله وهو لا يريد به ان روحهم الدينية كانت تبغثهم على العمل لرفعة الاسلام ولطلب ما يعزه ويعليه كما تبغث الروح الوطنية الخالصة على العمل لرفعة الوطن وتطلب ما يعزه ويقويه من غير أن يستلزم ذلك تدليساً أو اقترافاً أو كذباً على أحد . لا ، لم يرد هذا . وإنما أراد أن روحهم الدينية حملتهم على التدليس والتلبيس والكذب كما يدل على ذلك رميه النحاة والزواة والمفسرين والمحريين

والمتكلمين في صلب « نظريته » المزعومة بأنهم اختلقوا الشعر الجاهلي ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وكما يدل عليه قوله من صفحة ١٨٦ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتقال الشعر وتلقيه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء البررة والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » ، وإذ قد بينا لك معناه الذي أراد حتى لا يسبق الى نفسك غيره نعود بك الى تنمة كلامه وتكملة تقسيمه : قال « أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحنهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الاجيال المقبلة » ص ٦٨

ولا يخذعك ما في قوله هذا من مظهر إنصاف يوهم ان صاحبه لم يكن مع العرب على العجم ولا مع غير المسلمين على المسلمين ، فلقد ظلمهم جميعاً شر الظلم وأفسقه ، ورماهم على بكرة أبيهم بما لم ترم به أمة على بكرة أبيها من قبل فان أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العصر لا يمكن ، ان كانوا قد عاشوا ولهم عقول ، أن يقترفوا جميعاً ما يقول صاحب الكتاب انهم اقترفوه ، وأن يتعصبوا على النحو الذي ينسبه اليهم صاحب الكتاب ، من غير أن يكونوا جميعاً بين كذاب ومدلس وغبى وخب ومبطل : فرائض يندى لها جبين الانسان أياً كان ، متديناً أو غير متدين ، وتأبى المشاهدة ويأبى العقل وتأبى الفطرة أن تسلم أو تجوز ان أمة بأمرها قد تدنس بها في أي عصر من العصور

ولو أن صاحب الكتاب جاء يبينه على ما تضمنه ذلك الكلام من

الدعاوي الكبرى وانهم المخزية لما كان علينا وعلى الناس الا أن نخضع للبيئة العلمية . لكنه لم يأت على شيء من تلك الدعاوي يدينة ، ولم يحاول . إذن فكل دعوى منها اقترأ منه في العلم ، وكل اجترأ منه على القول بوحدة منها قبل أن يستوضح البيئة عليها ويوضحها للناس جناية منه على التفكير العلمي . وكل جناية من ذلك جناها هي في جرمها كالدعوى التي تناظرها ، في المدى والاتساع

على أننا نحب أن نستلفتك الآن الى عدة أمور في ذلك الكلام :

الأول ان صاحبه يقول فيه الآن بفساد علم المتقدمين وكان قبل يقول بوضعه موضع الشك فقط . وإذا كان العلم لا يجيز الشك الا بعد تبرير فهو من باب أولى لا يجيز القول بالفساد الا ببرهان

الأمر الثاني ان تلك الدعاوي لا يمكن صاحب الكتاب أن يثبتها ولو اجتهد ، لأن كلا منها قضية كلية . وسبيل اثبات الكليات من القضايا الاستقراء . وصاحب الكتاب لم يستقر العرب ولا العجم ، ولا المسلمين ولا غير المسلمين ، في العصر الذي يعنيه . وزمن الاستقراء قد فات ، ولو قد عاش فيه لما استطاعه . والمراجع الموجودة لا تنفي عن الاستقراء شيئاً ، وشكها فيها يلزمه ألا يستدل بها على شيء أو يثبت هو صحتها . ثم هي لا تفيد ما ذهب اليه

الأمر الثالث انه في تقسيمه الناس عندئذ الى عرب متعصبين وعجم متعصبين ، والى مسلمين مفترين وغير مسلمين مفترين ، قد أغفل من غير تفسير ولا تعليل القسم الثالث الذي يقتضيه التقسيم المنطقي ، قسم العقلاء المتزهين عن معاداة الحق ومشايعة الباطل ، من العرب ومن العجم ، من المسلمين ومن غير المسلمين . ولا بد أن يكون ذلك القسم قد وجد في ذلك العصر لان

الطبيعة البشرية لم تكن منحطة فيه الى الدرك الذي زعمه صاحب الكتاب ،
ولان ذلك العصر كان عصر نهضة أخلاقية دينية والاديان التي كانت مستحوذة
على نفوس الناس في ذلك العصر تأمر كلها بالصدق ومتابعة الحق وتنهى كلها
عن الكذب وشايعه الباطل ، ولأن القرآن على الأخص قد أخذ على الباطل
سبله ، ونهى الناس عن أن يسلكوها ، وجعل أصحابها هزواً للناس وسخرية .
فهو لم ينه أشد النهي عن الكذب والافتراء فقط ، ولكنه نهى أيضاً عن
التقليد الأعمى ، وعن الرجم بالظن ، وعن الأخذ بهوى النفس ، وعن أن يقفوا
أحد ما ليس له به علم . وحض أشد الحض على الصدق ، والاستمسك بالحق ،
والخضوع للعقل ، والأخذ بالدليل . والعلم الحديث لا يلزم بأكثر من هذا ولو
تشدد . واذا كان العلماء يتحرون هذا الآن باسم العقل فأقل ما يعقل عن علماء
ذلك العصر أن فريقاً منهم على الأقل كان يتحري ذلك أيضاً باسم الدين تحت
تأثير القرآن الذي كان يتعبد بتلاوته كما يتعبد بالتفقه فيه والعمل به . اذن
فاغفال صاحب الكتاب هذا القسم من الناس يشبه أن يكون تعمية منه ومخادعة
للقارىء عن عقله حتى لا تقوم دون قبول مذهبه عقبات لعلمه علم أنها ان قامت
فلن يستطيع لها تدليلاً ، ويكون قول صاحب الكتاب « كل شيء في حياة
المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشر وتلفيقه ، سواء
في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق
وأصحاب المجون » هو إما قول الذي لا يعلم ويظن أنه يعلم ، وإما قول الذي
يعلم ولكنه يطمس ويعمى ويخترق لأمر في نفسه . والعلم من كليهما بريء .
والعجب من صاحب الكتاب يدعي أنه ينهج منهج ديكارت في البحث
ثم يخرق في نفس الفصل الذي ادعى ذلك فيه قواعد ذلك المنهج الأربع التي
نقلناها لك ، فهو يستيقن من غير بينة ، ويعمم من غير روية ، ويقسم من غير

تدقيق ، ويسير من الأعداء الى الأباطيل بدلا من أن يتدرج من الأباطيل الى الأعداء . أليس هذا دليلا عمليا على أنه كان لا يدري منهج ديكرت في البحث حين دعا في كتابه اليه ؟

والمعجب منه . يزعم أنه علمي التفكير العلمي الطريقة ثم يختم دعاواه التي ادعاها على العرب والعجم والمسلمين وغير المسلمين بقوله « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » ناسيا ، ان كان لا يريد ظاهر هذا القول ، انه انما يكتب بحثا علميا لا بعض حديث الاربعاء فالمبالغات الأدبية غير جائزة فيه خصوصا في مقام الاستدلال . أما ان كان أراد من ذلك القول ظاهره فقد اترف في العلم انما كبيرا برسالة رأيه هكذا في صورة توهم أنه قانون نفسي اجتماعي من أعم القوانين

ثم العجب بعد ذلك منه يزعم أنه علمي التفكير لا يدعن الا المناهج البحث العلمي الصحيح وهو يرسل هذا القانون من عنده - قانون « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » - ثم هو بعد أن أرسله يرسل معه ما ينقضه أو ما يبطل به اذ زعم عن نفسه أنه لن يقع أو يستطيع ألا يقع فيما وقع فيه بزعمه القداماء . كأنما هو من غير الناس فليست تلك طبيعته . أو كأنه خلق من غير عاطفة فلا يدخل تحت ذلك القانون الذي اقتراه . أو كأن طبيعة الانسان لم يتغلب عليها الانسان الا منذ ثلاثة قرون في الغرب على يد ديكرت ومنذ عامين في الشرق على يد طه حسين



وبعد فقد أسرف صاحب الكتاب على نفسه وأسرف على العلم الذي يبحث باسمه وأسرف على الأدب الذي ينتمي اليه بذلك الشك الواسع غير المحدود ، فانه ليس أدل على جهالة الشك وبعده عن العلمية من سعة غير محدودة

يكون عليها . والعلة في هذا واضحة بعد الذي قدمناه فإن الشك كلما اتسع صعب تحليله وتعذر تبريره وتعليله ، حتى اذا صار الى ما صار اليه شك الدكتور طه من الخروج عن كل قيد والذهاب الى غير حد انقلبت صعوبة التحليل امتناعاً وانقلب تعذر التبرير استحالة ، لأن صاحبه لن يستطيع تبرير شكه ذلك تبريراً علمياً حتى يستعرض علوم اللغة علماً علماً ، وينقد كل علم منها ومصادره ومثاله نقداً صحيحاً ، وهو ما لم يتسع له إلا العصور المتتابعة من أهل العلم والبصر ، فهل يتسع له عمر الدكتور لو اتسع له علمه وقوى عليه فهمه ؟

قلو اننا بناء على هذا وحده نبذنا كتابه باسم العلم ودعونا الى الشك في علمية صاحبه لما كنا ظالمين له ولا مفتاتين على العلم وسننه . ولكننا آثرنا أن نزيد في إنصافه وفي اقتناع القارىء ببغى صاحب الكتاب واسرافه ، فالتمسنا المبررات التي يمكن أن يقول انه جاء بها لتبرير ذلك الشك غير المحدود . التمسناها ثم عرضناها على النقد العلمي فلم نجد فيها مبرراً يقبله العلم أو يسيفه . فقد كانت كلها اما عيباً لتلك القديم بما لا يراه العلم عيباً ، أو طعننا عليه بوصف مشترك بينه وبين العلم الحديث ، أو ذماً له بنعت من نعوت الحق ، أو تقولا على الحديثين بما لا يفعلون وعلى القدماء جميعاً بما لا يمكن أن يكونوا جميعاً قد فعلوه

فأما تقوله على الحديثين من غير تثبت فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه اذ التثبت لم يكن يكلفه إلا أن يسأل أحد المشتغلين بالبحث العلمي عما اذا كان من طادة العلماء في ابحاثهم أن يهملوا ابحاث سواهم كما ادعى . وأما تقوله على القدماء من غير برهان ، وهم الذين ورثوا هذه اللغة كلاماً وتركوها علوماً مضبوطة وفنوناً ، فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه أيضاً لأن من أوليات مناهج العلم الصحيح التي

يكتب باسمها أليقتي الباحث دعاواه جزافاً من غير برهان، خصوصاً ما كان منها بعيداً منكرآ كتنك الدعوي التي ادعاها الاستاذ على القدماء

معرفة الشك المطبق في التاريخ

على أن العلم الحديث اذا كان مجرم مثل شك الدكتور طه أن يؤخذ به في العلوم الطبيعية فإنه للأخذ به في العلوم غير الطبيعية أشد تحريماً . ذلك لأن العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب تلك ضد الشك سلاحاً لا تملكه الفنون الأدبية كالتاريخ . ذلك السلاح الذي لا يرد هو التجربة . فان العلم التجريبي يستطيع اذا عرض له الشك في جزئية ما أن يذهب الى معمل من معامله الكثيرة يجري فيه من التجارب ما يكشف عن وجه الحق في تلك الجزئية ، وما يقنع أو يفحم كل متفلسف شكاك فلا يستطيع شره في الناس . أما التاريخ فلا يستطيع أن يحاكم الشك الى مثل ذلك الحكم ، ولا أن يفضح أمر المتجر بالشك ، ولهذا كان الشك أهناً فيه للشاكين وكان الشكا كون أجراً عليه وأقدر على التلاعب به وطمس معالم حقائقه

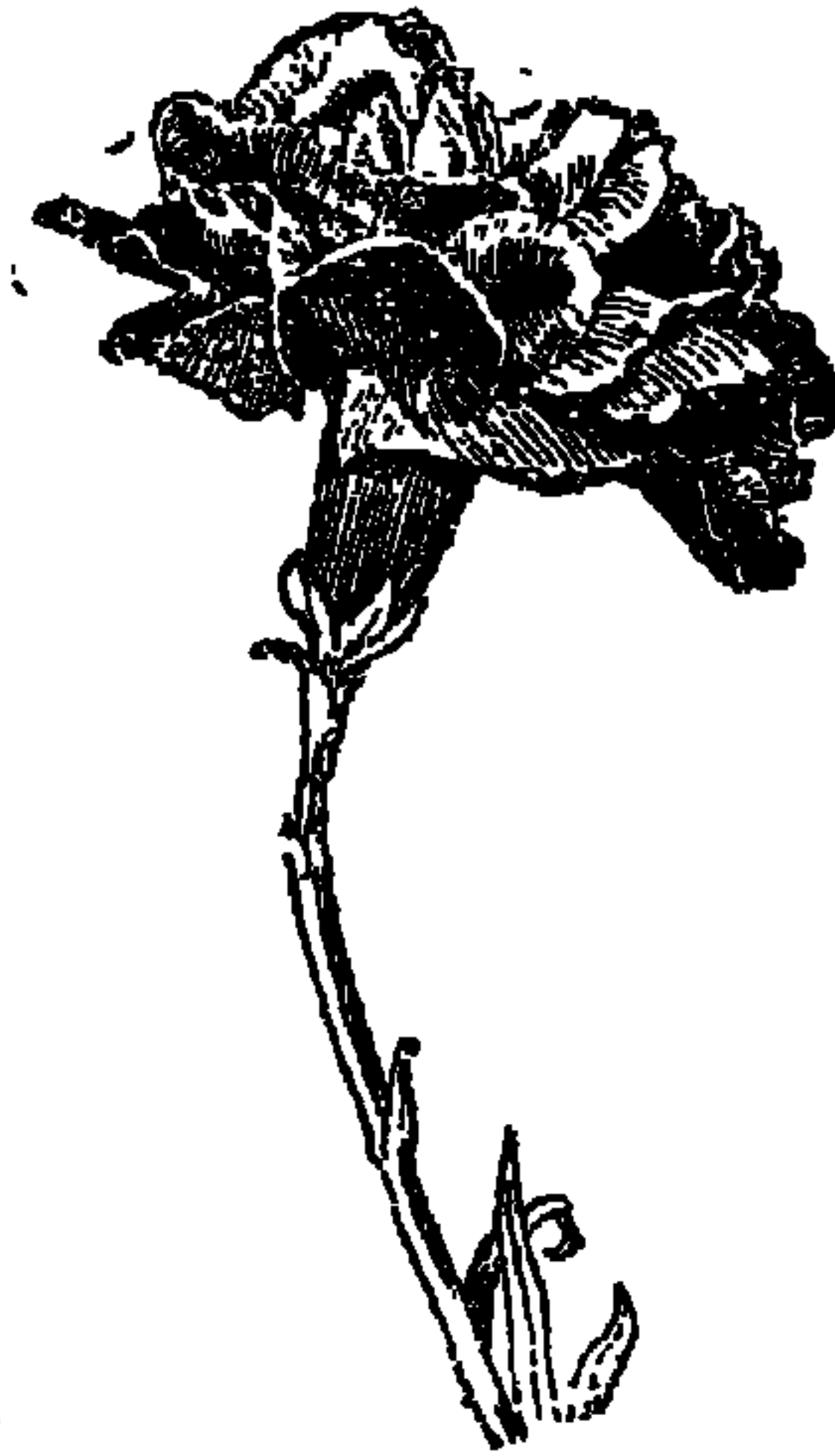
هذا الفرق بين التاريخ وبين العلم التجريبي في القدرة على اتقاء معرفة الشك المطلق راجع بالطبع الى طبيعة كل منهما . فالعلم له ظواهره والتاريخ له ظواهره ، لكن العلم لا تهمة أفراد النوع الواحد من الظواهر العلمية لأنه يستطيع دائماً إعادة ما يريد منها بجمعه بين شروط حدوثها . أما الظواهر التاريخية فإنها خارجة عن حكم التاريخ والعلم معاً . لا يستطيعان أن يستعيدا ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ الماضي ، ولا أن يكرراحادثة واحدة من حوادث التاريخ الحاضر . بل ان الحادثة التي تحدث في ناحية من نواحي الارض لا يستطيع أن يدرسها عن كذب إلا من شهدها من المؤرخين . أما من غاب عنها فلا يستطيع أن يعرفها إلا عن طريق من شهدها ، في حين يستطيع

العالم أن يدرس ما شاء من الظواهر العلمية في أي وقت ومكان شاء . فهذان القيديان ، قيديا الزمان والمكان ، قد تحرر منها العلم الى الأبد ، وتقيدها بها التاريخ الى الأبد على ما يظهر . وأقصى ما يستطيع التاريخ عمله للوصول الى قوانين الفطرة العاملة فيه ، أو لتمهيد الطريق اليها ، أن يجمع الظواهر التاريخية ظاهرة ظاهرة وحادثة حادثة ، وأن يكب عليها بعد جمعها يدرسها عسى أن يستطيع بالمقارنة والاستقراء أن يصل الى بعض تلك القوانين . لذلك كان للظواهر الفردية في التاريخ مكانة وخطر ليسا للظواهر الفردية في العلم ولا يمكن أن يكونا لها ، وكان الاقدام على طمس أي ظاهرة من هذه الظواهر عن طريق الشك الذي لا مبرر له جناية على التاريخ والعلم معاً يختلف جرمها باختلاف تلك الظواهر وما يكون لها من أثر في حياة الناس

فاذا نحن تركنا العلم بمعناه المحدود جانباً كان أولى الناس بمقاومة مبدأ الشك المطلق في التاريخ هم المؤرخين لانهم يوشكون إن لم يفعلوا أن يصبحوا ملوكاً في غير مملكة اذ يوشك التاريخ اذا تناهبه الشك الجزاف ان يصبح أثراً بعد عين . وأولى المؤرخين بالنهوض لهذا المبدأ الشرقيون منهم سواء أ كانوا مؤرخي أدب أم دين أم سياسة أم اجتماع ، فان الغرب بآمن من أن يحاول هدم تاريخه أو تاريخ لغاته هادم عن طريق الشك غير العلمي لسيادة الرأي العلمي فيه ، واستحواذ الروح العملي على أهله . أما الشرق فليس له مثل هذين السياجين يردان عنه عادية هذا الباطل الذي يهاجمه باسم الحق ، ولا هذا الشك الذي يريد ان يداخله باسم العلم ، ولا هذا الهدم والتعطيل اللذين يكر عليه بها نفر من أهله باسم التجديد ...

. ومهما يكن من موقف المؤرخين في الشرق أو في الغرب حيال مبدأ الشك

المطلق فإن العلماء لا يأخذون به ، وان العلم لا يقره ولا يمكن أن يقره . ومن الافتيات على العلم والاجتراء على الحق بل ومن أكبر العقوق للشرق أن يأتي شرقي أو نبي شيئاً من الفصاحة وقسطاً من الثقافة ، لا يعرف عن التربية العلمية إلا ما قرأ أو سمع من غير أن يشاهد بنفسه ويمارس بحسه - يأتي فيملاً فاه نفراً على أهل فنه باسم العلم ، ويحارب الشرق في أعز ما لديه من حيث يدري أو لا يدري باسم العلم ، ويطبق على التاريخ الشرقي باسم العلم مبدأ يحرمه العلم . ذلك هو العقوق الكبير ، وذلك هو الضلال البعيد



(٢)

صاحب الكتاب والفرصة الجريده:

الحرس

أما وقد فرغنا من تمحيص موقف الكتاب تلقاء القديم فانا نريد الآن تماماً للنقد أن نفحص أيضاً طريقته في اثبات ما سماه نظرية جديدة في الأدب الجاهلي

لقد بحثنا فيما مضى عن ركن مهم من أركان العلمية في الكتاب فلم نجد ونريد الآن ان نبحث عن ركن آخر لا يقل شأنًا عن الأول . بحثنا فيما مضى عن شك صاحب الكتاب فلم نجد صاحب الكتاب علمياً في شكه ونريد فيما يأتي ان نبحث عن حدس صاحب الكتاب لننظر أعلي هو في حدسه أم هو غير علمي فيه

إذا كان هناك شيان يميزان صاحب التفكير العلمي عن غيره فذاتك هما . طبيعة شكه وطبيعة تخمينه و حدسه . كل انسان يستطيع ان يشك ، وكل انسان يستطيع ان يحدس . ولكن بينا ترى الصبي والرجل العاى يغلّب عليه أن يكون حدسه رجماً بالغيّب ، وشكه وتصديقه أخذاً بالهوى والظن ، ترى المدرّبين من الناس على التفكير الصحيح ، وخاصة العلميين منهم ، يجعل أحدهم شكه و حدسه كليهما خاضعين لعقله لا يشك إلا لسبب صحيح ولا يحدس إلا مع قرينة كافية . ثم هو اذا حدس اهتم باختبار حدسه لينظر ما موقعه من الحقيقة ،

على تفاوت بين أهل التفكير العلمي في ذلك حسب درجاتهم في العلمية ومنازلهم من العلم . فنحن كما اختبرنا علمية الكتاب وصاحبه من طريق تمحيص شكه نريد فيما يلي ان نختبرها من طريق آخر ، طريق تمحيص حدسه ، كما يبدو ذلك الحدس في الفرض الجديد الذي افترض في الشعر الجاهلي وكما يبدو في الفروض العديدة التي تدرع بها الى اثبات هذا الفرض الجديد

ان أول ما استلفت الناقد العلمي من هذا الفرض الذي افترضه صاحب الكتاب في الشعر الجاهلي ، ومن البحث الذي أحاطه به ، هو تلك الصبغة العلمية التي أراد صاحب الكتاب أن يصبغها بها ليفهم القارئ أن البحث علمي الطريقة وإن كان أدبي الموضوع . فمن يقرأ مثلاً قوله عن القديم والحديث في الأدب العربي « ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعر وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه » ص ٦٠ ، وقوله في معرض بيان المنهج الذي يريد أن ينهجه في بحثه « يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » ص ٦٧ ، وقوله - حين أراد أن يبني شكه في أمانة العلماء السابقين على ما رآه من التطابق التام بين الشعر الجاهلي وبين القرآن والحديث - ان أنصار القديم « لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي » ص ١١٣ ، من يقرأ هذا وشبهه في الكتاب يقع في نفسه ان البحث الذي بين يديه بحث علمي وأن الفرض الذي يدور البحث حوله هو نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على باب من أبواب الأدب العربي . فاذا ما رأى أثناء هذا ان صاحب الكتاب قد سعى دعواه تلك نظرية وأكده هذه التسمية مراراً في كتابه وقر في نفس القارئ ان صاحب الكتاب إنما أراد من هذه الكلمة معناها العلمي ، وأنه قد جاء الناس بنظرية أدبية مخصصة على طريقة العلم في تمحيص النظريات . لكن يرجع

الناقد فيلاحظ ان صاحب الكتاب قد استعمل هذه الكلمة حيث لا يمكن أن يكون أراد بها هذا المعنى . فقد أطلقها على تقسيم العرب في تاريخ الأدب الى عاربة ومستعربة (ص ٨٣) وتكلم عن « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » ص ٩٦ وهو طبعاً يذكر ان القدماء كانوا علميين في هاتين القضيتين أو في غيرهما فلا يمكن أن يكون أراد بهذه الكلمة هنا معناها العلمي ولكن لا بد أن يكون أراد معناها غير العلمي معنى الفرض المجرد الذي كثيراً ما تطلق عليه هذه الكلمة خطأ في غير العلم . فأبي هذين المعنيين أراد الدكتور طه حين أطلق تلك الكلمة على دعواه التي يدور حولها الكتاب؟

إنه لا محيص هنا من احدي اثنتين: إما ان يكون أراد بهذه التسمية المعنى العلمي ويكون قد اخطأ ، منطقياً في استعمال نفس الكلمة في الكتاب بمعنى آخر ، واما ان يكون أراد المعنى غير العلمي فلا يكون بحثه علمياً ولا يكون هو قد جرى في بحثه على نهج العلماء المحدثين . ولا نغان صاحب الكتاب يسلم بهذا الأمر الثاني واذن سنبنى على أنه أراد الأمر الأول وسنقارن بين طريقتيه في « اثبات » نظريته وطريقة العلم في تمحيص النظريات

ما هي النظرية في العلم؟

النظرية في العلم هي في الأصل فرض يراد باقراضه الوصول الى تفسير نوع من الحقائق . وكل نوع من الحقائق ليس له إلا تفسير صحيح واحد ، في حين ان الفروض الممكنة اقراضها متعددة كثيرة قد يقع بعضها قريباً من الحق وقد تقع كلها بعيداً عنه . والعلم لا يأبه بالفرض إلا ان يدنى من التفسير الصحيح ، وهو لن يدنى من التفسير الصحيح إلا اذا اتبع صاحبه فيه

الطريق العلمي . والطريق المفتوح أمام العلم في هذا الصدد هو طريق التلمس .
 والتلمس العلمي يسترشد بثلاثة : بوجود اتفاق الفرض مع الحقائق الخاصة
 المقصود تفسيرها به ، ووجود عدم تعارضه مع شيء من الحقائق الأخرى
 غير المقصودة به ، ووجود انطباق نتائجه كلها على الواقع . وهذا يجعل
 التلمس العلمي للتفسير الصحيح لطائفة من الحقائق ممكناً تقسيمه الى
 أربعة أدوار : -

الدور الأول دور تبيين الحقائق المراد تفسيرها ، والتأكد أن كلامها
 حق لا ريب فيه

والدور الثاني دور الفرض ، أي دور الاتيان بفرض يصح ان تفسر به
 تلك الحقائق كلها . والتطابق في هذا الدور بين الفرض والحقائق لا يراه العلم
 دليلاً على صدق الفرض إذ من الممكن اقتراض أكثر من فرض واحد يتوفر
 فيه ذلك التطابق . لذلك كان الحكم على الفرض يستلزم مروره في
 الدورين الثالث والرابع دوري الاختبار والتحصيص

ففي الدور الثالث يكون الاختبار بالمقابلة بين الفرض وبين الحقائق
 الأخرى المعروفة . فان وجد بينه وبين بعضها تنافٍ عدل الفرض ان أمكن
 حتى يزول التنافي ، وإلا رُفض

وفي الدور الرابع يكون التحصيل بالاستنباط المقرون بالتحقيق عن طريق
 التجربة . وذلك ان يستنبط من الفرض ومن المناسب من الحقائق المعروفة
 ما يمكن استنباطه من النتائج . ثم يبحث ان أمكن بواسطة التجارب عن صحة
 هذه النتائج . فان وجدت مطابقة للواقع كان ذلك داعياً للاطمئنان الى الفرض
 أو النظرية - كما يغلب أن يكون الفرض الآن قد سمى - ولكن ذلك لا يكون
 دليلاً عند الله على صحة النظرية اذ الاحاطة بجميع النتائج الممكنة واختبارها

كلها اختباراً صحيحاً غير ممكن ، فاحتمال وقوع خلاف بين الفرض والواقع يظل مستمراً عند العلم حتى يرتفع بدليل قاطع
 أما اذا كشف البحث عن خلاف بين بعض النتائج وبين الواقع فإن النظرية عندئذ تعدل كما عدل الفرض من قبل . فان لم يمكن تعديلها رفضت كما رفضت نظرية نيوتن القائلة بمادية الضوء وكما رفضت نظرية الاحتراق المعروفة في الكيمياء بنظرية الفلوجستون وهي القائلة بأن الجسم قبل الاحتراق عبارة عن ناتج الاحتراق زائداً مادة أخرى يفقدها الجسم أثناء الاحتراق تسمى الفلوجستون ، وهذا يؤدي الى أن ناتج احتراق الجسم أقل من الجسم وزناً ، فلما أثبت لافوازييه وغيره عكس ذلك بالتجربة ولم يمكن التوفيق بين ما أثبت لافوازييه وبين النظرية إلا بفرض مستحيل وهو ان الفلوجستون وزنه سلبي ، فبذلت النظرية وأدى نبذها الى التفسير الحقيقي للاحتراق . واذا علمت ان نظرية الفلوجستون هذه قد أدت الى الكشف عن حقائق موافقة لها في الظاهر كانت مجهولة قبلها ، ليس هذا مقام ذكرها ، وانها سادت العالم العلمي نحو قرن أو أكثر ، علمت لماذا يقف العلم الحديث موقف المحتاط تلقاء النظريات ويترك باب الحكم عليها مفتوحاً مجوزاً لظهور حقيقة جديدة تكون سبباً في تعديل النظرية أو نبذها

وهذا الدور هو بعد الأول أهم الأدوار لأنه ليس دور تمحيص فحسب .ولسكنه أيضاً دور الاستكشاف . وهو في الحقيقة مبرر كبير لوجود النظريات العلمية لأنه مهما يكن من مآل النظرية فانها متؤدي في هذا الدور الى الكشف عن حقائق كانت مجهولة سواء أيدت هذه الحقائق النظرية أم نقضتها . ثم هو في الواقع ضمان صلاحية هذه الطريقة للنظر ، إذ لولا امكان هذا الدور في العلم واعتماد العلماء عليه في التمييز بين الفروض أيها يُقرب من الحقيقة وأيها يبعد

عنها لما استباح العلماء ولما أجاز العقل هذه الطريقة ، طريقة تلوس قوانين الفطرة عن طريق الافتراض ، لانها بدونها تصبح أدنى الى التضليل منها الى الارشاد ولذا لا يعول العلم على أي فرض لا يمكن اختباره من مثل هذا الطريق مما سبق ترى ان النظرية نتيجة من نتائج الحدس العلمي ومثل واضح من أمثله ، وانها وسيلة يحاول العلم بها ان يصل عن طريق التلوس الى ماديق من سنن الله في الكون عن أن يبدو واضحاً من خلال المشاهدات والتجارب ، وان النظريات كلها لا يمكن في العلم أن يكون منها ما هو يقيني لأن النظرية اذا بلغت أقصى ما يمكن ان يقدر لنظرية من توفيق وطابقت في النهاية قانوناً من قوانين الفطرة زالت النظرية وحل محلها ذلك القانون ، وان شئت فقل ارتقت النظرية بدورها من مرتبة النظريات الى مرتبة القوانين فلا يقال بعد ذلك نظرية كذا ولكن قانون كذا ولا نظرية فلان ولكن قانون فلان وترى أيضاً مما سبق ان العلم في تمحيصه الفروض للبلوغ بها مراتب النظريات ان أمكن ، وفي تمحيصه النظريات للبلوغ بها مراتب القوانين ، يتحرى أكبر التثبت وأشد الاحتياط حتى لا يجوز عليه باطل في زي حق ، لأن باطلا واحداً يجوز في زي حق يفسد على الانسان من الحق شيئاً كثيراً . لذلك كان التمهيص العلمي للفروض وما يترتب عليه من حكم هو من حق جمهور أهل العلم الذي ينتمي اليه الفرض . وكانت التسمية التي يتلخص فيها الحكم هي من حق هذا الجمهور أيضاً لا من حق صاحب الفرض وحده لتكون الرقابة في كل علم بأيدي جمهور علمائه

النظرية العلمية والتاريخ

وقد يتساءل القارىء بعد هذا هل من الممكن اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في دراسة التاريخ ، وهل طريقة العلم في تمحيص النظريات الطبيعية

هي نفس طريقته في تمحيص النظريات التاريخية ؟ والمؤرخون هم أولى الناس بالاجابة على هذا السؤال لأن الجواب يتوقف على ما يريدون أن يكون التاريخ . فان كانوا يريدون التاريخ علماً ذا نظريات فانه لا محيص لهم عن اتباع طريقة العلم في تمحيص تلك النظريات ، وعليهم إذن ان يبحلوا الحقائق التاريخية محل الحقائق العلمية ويمروا بالفرض التاريخي في دوري الاختبار والتمحيص العلمي المذكورين آنفاً فلا يجوز أن يعارض شيئاً من الحق المعروف أو غير المعروف . وعليهم أيضاً ان يوجدوا شيئاً يقوم مقام التجارب العلمية في اختبار فروض التاريخ ونظرياته ، فانهم إلا يفعلوا تكاثرت الفروض على التاريخ والتبست فيه بالحقائق فلم يدر طالب التاريخ أين تبدأ الحقيقة فيه ولا أين ينتهي الخيال والبحث والتنقيب الأثريان قد يسدان مسد التجارب الى حد ضيق محدود، فليس كل حادث يترك أثراً ، وليس كل أثر محفوظاً ، وليس كل مؤرخ يستطيع ان ينقب ، وليس كل مكان يجدي التنقيب فيه ، واذن لا مناص للمشتغلين بالتاريخ اذا أرادوا ان يجعلوا التاريخ علماً من أن يذكرها دائماً هذه القيود ، وبراعوا الفروق الموجودة بين مادة التاريخ ومادة العلم فلا يحموا التاريخ فوق طاقته ، وعليهم مهما فعلوا ألا يتعدوا الحدود التي وضعها العلم لنفسه ولا القيود التي تقيد بها في التفكير، فانه لو كان في البحث أو التفكير محل للتهاون في التثبت والتراخي في الاحتياط لكان العلم أولى بذلك : لكثرة وسائل التمحيص فيه وكفايتها ، ولثبوت مادته وتجانسها ، بخلاف التاريخ . فلو أن أكثر ما يملك العلم الآن ضاع لامكن العقل البشري أن يسرده ولو بعد قرون وأجيال كثيرة العدد . أما اذا أثار الخيال على الحقيقة في التاريخ فأزالها وحل محلها فانه لا يكاد يكون هناك أمل قط في أن يسردها بجهود بشري وان طال على جهاده الزمان . فاذا كان العلم على قوته وكفايته قد أخذ نفسه

بالاحتياط ذلك الأخذ فالأولى بالتاريخ والأصاح له ان يتأسى بأخيه العلم في التثبت والتحرز والاحتياط

على أننا الآن لسنا بصدد البحث في التاريخ المطلق فنبحث المسألة من وجهتها المطلقة ، وإنما نحن بصدد بحث تاريخي خاص يقول صاحبه إنه اتبع الطريقة العلمية فيه واستباح أن يصفه بأنه بحث علمي ، فسواء قال المؤرخون بإمكان اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في التاريخ أم لم يقولوا فان الدكتور طه حسين ممن يقولون بإمكان تطبيق طرق البحث العلمي على التاريخ ، بل هو يدعى انه قد طبقها بالفعل في هذا البحث الذي جاء الناس به يسفه باسم العلم أحلامهم وأحلام أسلافهم ويشك في الصحيح من تاريخهم وتاريخ لغتهم. فأقل ما ينبغي أن يلتقى به بحته هذا أن يعرض على الميزان الذي يدعى الدكتور أن يحته موزون به . وليس في هذا ولا في التشديد في القيام بهذا افتيات على حرية البحث ، ولا على حرية صاحب هذا البحث ، ولا على حرية المنتصرين لهما ، وإنما الافتيات كل الافتيات على العلم وسننه ، والظلم كل الظلم للحقيقة والتاريخ ، أن يتلقى قوم مثل ذلك البحث من مثل هذا الباحث بالقبول والاذعان باسم التجديد أو باسم العلم الحديث من غير ما فحص ولا نقد ولا تمحيص ، وان يتخذوا من خروج الباحث في بحته على القديم دليلاً على صحة بحته وقرينة تحمل على الاطمئنان الى فرضه ، كأنهم لا يعلمون أن العلم لا يعرف في الحق قدماً ولا حدوداً ، فلن يضير حقاً عنده قدمه ، ولن ينفع باطلا عنده حدوده ، وما قديم اليوم إلا جديد أمس قد مضى ، ولا جديد اليوم إلا قديم غد هو آت . فلنحذر إذن ان نسيء الى العلم بالسكوت كما أساء اولئك اليه بالكلام ، ولنخضع هذا البحث الجديد لما يخضع له في العلم كل بحث ، ولننظر أقرب من الحق هو أم بعيد ؟

هل ثبت صاحب الكتاب من الحقائق؟

وإذا أراد الناقد أن ينظر فيما إذا كان الدكتور طه قد سار الخطوة الأولى في ذلك الطريق العلمي وأسس لنظريته بالثبوت أولاً من الحقائق قبل أن يدخل في دور الفرض اتضح للناقد شيء غريب جداً يهدم هذه النظرية من أساسها، ذلك الشيء هو أن الدكتور لم يعدل عن دور الثبوت من الواقع فحسب بل قد أراد أن يستعوض عن الواقع بالفرض وعن الحقيقة بالخيال

ما هي تلك النظرية الجديدة التي جاء بها الدكتور؟ أن السكنة المطلقة من الشعر الجاهلي موضوعة. ما هي الوقائع التي فسرها بهذا الفرض أو التي وضعت هذه النظرية لتفسرها؟ لا شيء. إن الأستاذ الدكتور لم يذكر ما في تاريخ الأدب من وقائع معدودة محدودة ينطبق عليها هذا الفرض، ولكنه أنكر المفردات التي يذكرها تاريخ الأدب على أنها وقائع وجعل هذا الإنكار هو النظرية إن من العبث أن نحاول المطابقة بين طريقة الأستاذ وطريقة العلم بعد هذا، فما فرض الأستاذ من النظرية العلمية ولا من طريقتها في شيء.

ولكن الدكتور طه قد قرن هذا الفرض بفرض آخر. فانه بعد أن افترض أن الشعر الجاهلي كله تقريباً موضوع افتراض أن الذين وضعوه هم الرواة والأعراب والنحاة والقصاص والمفسرون والمحدثون والمتكلمون (ص ٦٤) ومن الغريب أن يغفل الدكتور ذكر الشعراء في هذه القائمة الطويلة كأنما هو يبرئهم من الاقتراء والوضع! وهذا الفرض الثاني كان يكون أجدر من الفرض الأول بأن يكون هو النظرية لولا أنه جاء تفسيراً لفرض مثله لا لسلسلة من الحقائق

كان السبيل العلمي في مثل هذا أن يعتمد الدكتور على الشعراء الجاهليين

شاعراً شاعراً ويتعرف تاريخ كل منهم وخصائصه ومميزات شعره ، أو ما ينبغي أن تكون مميزات شعره . يتعرف كل ذلك ، وما يراه معيناً على الحكم على شعر الشاعر غير ذلك ، في بحث مستقصى ينحصر به كل شاعر ويستعين فيه بالمصادر والمراجع الموجودة غير شك فيما يشك فيه منها إلا لبب صحيح . عندئذ يستطيع أن يحكم ويستطيع الناس أن يحكموا على الكثرة المطلقة أو غير المطلقة من ذلك الشعر أموضوعة هي أم غير موضوعة ان كان هذا أهم ما يمكن أن توصل اليه تلك الابحاث . والادباء في مصر وفي غير مصر يستطيعون طبعاً أن يشتركوا في تقديم ما تخرجه الجامعة المصرية للناس من هذه الابحاث ، واشترآكم ضمان لا بد منه للوصول الى نتائج هي الى الحقيقة أقرب مما يمكن أن ينفرد بالوصول اليه انسان مها كان . فلنفرض أن الاستاذ كان قد سلك سبيلا مثل هذا أداه وأدى غيره الى أن الجهرة العظمى من ذلك الشعر المقول الآن بصحة نسبه الى اولئك الشعراء ليست منهم في شيء . عندئذ كان يصح للاستاذ أن يفترض تفسيراً لذلك أن الرواة والمحدثين والمفسرين الى آخر من ذكر وضعوا ذلك الشعر ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وهو فرض لم يقل به أحد قبله ولكن هذا لا يمنع منه في العلم ما دام الفرض سيخضع لما يخضع له في العلم كل فرض من الامتحان والاختبار . بل جودة الفرض هي مبعث الامل في أن يؤدي الفرض الى حقيقة جديدة اذا هو ثبت على التمهيد

كان للاستاذ اذن أن يفترض ذلك الفرض الثاني وكان عليه أن يأخذ بعد ذلك في اختباره بالنظر فيه وفي نتائجه ومقارنتهما بالواقع . فيجد مثلاً أن هذا الفرض يستدعي أن يكون النحاة والمفسرون والمحدثون والمتكلمون شعراء مجيدين يقدرون على أن يحاكوا امرأ القيس والنابغة وعنترة وغيرهم من كبار الشعراء الجاهليين فينظر في تاريخ النحاة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين فلا

يجد مثلاً من بين المفسرين والمحدثين والمتكلمين شاعراً فيدخل على فرضه ذلك تعديلاً يبرىء به هؤلاء من وضع الشعر . ثم ينظر فلا يجد مثلاً من النحاة من كان شاعراً إلا القليل وينظر في شعر هذا القليل فيجده ضعيفاً ركيكاً في جملته ، ويجد جيده ليس من طبقة ما قاله أولئك الفحول فيرجع على فرضه فيعدله تعديلاً آخر يبرىء به النحاة أيضاً من وضع جيد الشعر . وينظر على مثل هذا النمط العلمي في وضعهم ركيك الشعر ومعهده حتى إذا لم يجد مانعاً يمنع من أن بعضهم قد وضع الركيك المعقد من الشعر للاستشهاد به على نكت النحو عدل فرضه تعديلاً ثالثاً بما يفيد ذلك فقال بعض النحاة بدلاً من النحاة وقصر اتهامهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من الشعر الجاهلي

وهكذا يظل الاستاذ يختبر فرضه الجديد ركناً وركناً وجزءاً جزءاً حتى إذا وجده في النهاية قد تضاعف في نور التمهيص العلمي فصار قوله بالوضع مقصوداً على بعض الرواة وبعض الشعراء صارت النظرية هي « وضع الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي بعض الشعراء وبعض الرواة » وينظر فيها على هذا الشكل المعدل فيرى أن ذلك الجزء الذي كان جديداً فيها قد زال وآل بالتمهيص العلمي إلى أن الوضع إنما جاء من بعض الرواة وبعض الشعراء ، وهي قضية ليس عليها جدّة ولا ظل من جدّة ، فيعدل عن النظرية كلها ويأخذ بما كان يقول به الناس

هكذا كان النظر العلمي يقضي على الدكتور أن يفعل ، وعلى هذا النمط كان ينبغي أن يفكر الدكتور لو كان يريد أن يسلك حقاً سبيل العلماء ، ولكنه لم يفعل وعكس الأمر فجعل الفرض أول ما بدأ به ، وبناء على فرض مثله ، وجعل البحث عن الوقائع ، أي عن الشعراء وشعرهم ، ذيلًا لكتابه وقصره

على بعضهم من غير أن يصل في ذلك البحث الى كثير ومن غير أن يأتي في
تقدم وتقد أشعارهم بمقنع
وما كان من المرجو ولا من المتوقع أن يسلك الدكتور تلك الطريقة
العلمية ولا أن يحسنها اذا هو سلكها لسبب لا لوم عليه فيه هو انه لم يرب
تربية علمية ولم يعود هذا النحو من التفكير ولا هذا النوع من النظر . ولسنا
قلومه على انه لم يأت بما لم يكن ينتظر من مثله ولكن يلومه النقد أن تزني
بزني العلماء المحدثين وليس منهم ، وصبغ بحثه بصبغة البحث العلمي وما بحثه
من البحث العلمي في كثير ولا قليل

طريق صاحب الكتاب في الـاثبات :

الآن وقد تبين أن صاحب الكتاب قد سلك في « نظريته » طريقاً
غير طريق العلم في وضع النظريات وتمحيصها فانا نريد ان نمتحن طريقه الذي
سلك لنتظر أمؤدّه هو حقاً كما ادعى الى اثبات تلك الدعوى التي ادعاها في
الشعر الجاهلي أم هو طريق يهد عن الصواب كما بعدت « نظريته » تلك عن
نظريات العلم

ولن نحتاج في فحص طريقه هذا الى استعراض الكتاب كله وتقدمه، فقد
كفانا صاحب الكتاب ذلك حين حدد ذلك الجزء الذي ينبغي أن ينظر فيه
من شاء أن يقف على أدلة الاثبات : فلقد أعلن في صفحة ٦٤ دعواه ثم أعلن
في صفحة ١١٦ فراغه من اثباتها إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن
ثبتت لنا هذه النظرية ان تبين الاسباب المختلفة الخ » فادلة الاثبات إذن
محصورة بين هاتين الصفحتين . لكنك اذا أخذت الكتاب وجعلت تقاب

صفحاته بعد الرابعة والستين لثرى أين بدأ صاحبه يستدل على دعواه لم تعثر على مبدأ ذلك إلا في الصفحة الحادية والسبعين فكان صاحب الكتاب استطاع بزعمه أن يثبت دعواه تلك بقضها وقضيضها فيما دون الثمان والعشرين ورقة من كتابه ! لكن ما أنفقته بالفعل في عرض دعواه وشرح أدلتها أقل كثيراً في الواقع من هذه الصفحات على قلتها ، فلقد جرى الدكتور فيها على عادته من إثارة التفصيل والاثبات بالمعنى القليل في اللفظ الكثير ، وأدخل في الموضوع ما ليس منه كسألة القرارات ، وخص باطنابه تلك النقط التي لا جدال فيها بينه وبين أهل فنه ، فاجتهد مثلاً أن يثبت ان القرآن ولغته هي اللغة العربية الادبية التي كان يصطنعها الناس في عصره « كأنما هو يتوهم أن هنالك من يقول أن القرآن قد نزل بلغة الفرس أو لغة السريانيين أو لغة اليونانيين أو اللاتينيين . ثم أطنب وأسهب في تبين أن لغة قريش سادت بلاد العرب بعد الاسلام ، وهي نقطة متفق عليها يلقيها من يسميهم أنصار القديم على طلبهم كل عام فيما يلقون ، فلم يكن هناك من حاجة الى أن ينفق فيها الدكتور جهداً هو في أشد الحاجة اليه ليقم من دعواه . ولكنه لأمر ما جعل يتطلب لها الاشباه من التاريخ اليوناني القديم ومن التاريخ الفرنسي الحديث بل ومما هو مشاهد في مصر اليوم من غلبة اللغة العربية في الكتابة على اللهجات الاقليمية . وقد ظن الاستاذ الدكتور انه قد وقع من هذا المثل على جديد بديع فتوقع أن « يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ! هذا كله ساقه الاستاذ توضيحاً لنقطة واضحة لا جدال فيها . فلما بلغ النقطة التي هي مدار الفصل ومحل الخلاف ، وهي هل سادت لغة قريش في البلاد العربية قبل الاسلام ، هنالك ذهب الاطباء وجاء الايجاز وخرست الامثال واقتصر الاستاذ البعثة على ذكر رأيه مجرداً عن

سكل توضيح أو تعليل

لكن ليس هذا موضع مناقشة الاستاذ رأيه في هذه المسألة وإنما أردنا هنا ان ننبه الى عجيبة من عجائب هذا البحث وهي انه كله لم يتجاوز في الواقع ثمانياً وعشرين ورقة فيها لغو كثير يزعم الباحث انه أبطل فيها صحة ما صححه المجتهدون من علماء اللغة والأدب من الشعر الجاهلي

على أن العجائب التي جاء بها الاستاذ في تلك الورقات لا تقف عند هذا فان الركن الأول من برهانه في هذا البحث على تلك الدعوي هو استكشاف خطير اذا صدق كان من أهم الاستكشافات التاريخية تحقر بجانبه استكشافات بومبياي ووادي الملوك . ذلك الاستكشاف هو العثور على حياة جاهلية جديدة وأمة عربية جديدة غير الامة العربية الجاهلية التي يعرفها تاريخ الأدب والناس وقد استطاع الدكتور طه فيما زعم أن يحقق ذلك الاستكشاف الخطير في نحو خمس من تلك الورقات ا

انا نجهز هنا بالقول للاستاذ ولما لف لف الاستاذ بأن هذا الذي يزعم الاستاذ أن قد قام به مستحيل ، مستحيل في كله ومستحيل في بعضه ، وأن القول بإمكان تحقيق احدي تلك النقط فضلاً عن ادعاء تحقيقها بالفعل في مثل تلك الورقات هو امتهان أي امتهان للبحث ، واستهزاء بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن هذا البحث كله أقرب في حقيقته الى لعب لاعب وهزل هازل منه الى بحث قصد فيه صاحبه الى الجدل وأخرجته جامعة لم تنشأ إلا للجد . هذا تقوله ونحن نعلم أن سيؤيدنا فيه كل من يعلم ما شرائط البحث مطلقاً وأي تحقيق ينبغي أن يؤخذ به فيه . على اننا سنعرض أمامك تلك النقط واحدة بعد واحدة لترى مثلاً من مبلغ دقة صاحب الكتاب في التفكير ونصيب بحثه من التحقيق

صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

زعم الامتاز ان سيستكشف للناس « طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها ... الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين » ص ٧٠ . تلك الطريق التي زعم ان سيستكشفها هي القرآن وبعض الشعر الاسلامي . لكنه لم يبين في الكتاب كله كيف ان بعض الشعر الاسلامي اصدق تمثيلاً للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب الى الجاهليين ، ولا كيف ان « شعر الفرزدق وجرب وذي الرمة والاخلط والراعي » ادل من شعر طرفة وعنترة على تلك الحياة الجاهلية التي زعم الدكتور ان قد استنتجها من القرآن

أما القرآن فقد زعم صاحب الكتاب انه يمثل العرب أمة متدينة قوية التدين، مستنيرة ذات « علم وذكاء و... عواطف رقيقة وعيش فيه لبن ونعمة » ، سياسية ذات « نياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها » واذن « فما أخلقها ان تكون أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية » . هكذا يزعم صاحب الكتاب ان القرآن يمثل العرب قبل الاسلام

فأما تدينها القوي فهو يستنتجه من المعارضة القوية التي لقبها النبي من المشركين واليهود والتي هي منجلية في القرآن . لكن النبي صلوات الله عليه لم يلق معارضة قوية إلا من مشركي مكة ومن يهود المدينة ومن كان حول مكة والمدينة من القبائل ، وان كان ما لقبه من هؤلاء أقل كثيراً مما لقبه من أهل مكة واليهود . فتلك النتيجة اذن لا تنطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولها ،

ولا تنطبق على من حولها مثل ما تنطبق عليهما . ومكة والمدينة وما حولهما ليست هي كل بلاد العرب ، وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جهرتهم ، فمن الخطأ الواضح اذن ان يجعل الدكتور ما ينطبق عليهم ينطبق على جميع العرب وان يستند في ذلك على القرآن

وأما استنارتها وعلمها فقد كان صاحب الكتاب في استنتاجهما أكثر إغراباً وأقل صواباً . إنه بنى استنتاج ذلك على ثلاثة : على ان القرآن انفق حظاً عظيماً في جهاد قدرة لهم على الجدل والخصام ، وعلى ان القرآن يصف الذين جادلوا النبي بقوة الجدل والشدة في المحاوره ، وعلى ان المجادلين كانوا يجادلون في الدين وفي مسائل فلسفية تتعلق بالدين كالبعث والخلق وما الى ذلك فأما الحظ الذي أنفقه القرآن في الجهاد بالحجة فعظيم . لكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظم قدرة على الجدل كانت عند المجادلين ، ولا عن حسن بصيرهم بمواطن الحجة ، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون . فالقرآن انفق ذلك الحظ العظيم في جهاد المادة لا في جهاد مقدرة على الخصامة . والبون بين الاثنين بعيد وأما ما زعمه الكاتب من وصف القرآن المجادلين بالقوة في الجدل والشدة في الحوار فلا ندرى من أين جاء به ، فانه لم يستشهد عليه بآية واحدة فنيين له كيف أخطأ فهم ذلك الكتاب العربي المبين . أما الواقع فان جدال الذين جادلوا القرآن من العرب هو من أخط أنواع الجدل وأبعده عن العقل وأعماه عن الحجة ، وما كان القرآن العزيز ليصف هذا النوع من الجدل بالقوة ، وإنك لو استقرت مواقف الحاجة التي وردت في القرآن لا تكاد تجد فيها موقفاً قابل المجادلون الحجة فيه بالحجة وقارعوا الدليل بالدليل . فأنت تجدهم يفرون من الحق قائلين إنما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم ، فاذا جاءهم الجواب

قاطعاً حاسماً : (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) (أو لو جئتم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) أبلسوا حيناً ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم اذا أخذتهم الحجية وأخذ القرآن بقلوب غير المستكبرين فانقادوا اليه مؤمنين قال المجادلون ان النبي ساحر وقالوا شاعر وقلوا نقوله أي تقول القرآن ، فاذا أجيبوا (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) بهتوا ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم يماجزون الرسول صلوات الله عليه بطلب ما لا يطلبه عاقل ، مما لا ينفعهم لو وقع ومما لا يؤمنون به لو حصل ، من صعود في السماء أو إتيانهم بالعذاب أو إتيانهم بالله والملائكة قبيلاً فاذا أمر النبي ان (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) لم يفتقروا وظنوا أنفسهم غالبين . ولو أن صاحب الكتاب درس القرآن حقاً وتاريخ تلك المواقف موقفاً موقفاً مستنيراً بما أثبتته الثقات من أسباب نزول الآيات لما قال ما قال

وعلى مثل هذا النمط السابق نجد في القرآن جدال اولئك المجادلين « فيما انصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون ان يوفقوا الى حلها ، في البعث ، في الخلق ، في امكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما الى ذلك » ص ٧٤ ، وكان صاحب الكتاب أراد بهذا القول أن يجعل من كانوا يجادلون النبي من مشركي العرب فلاسفة ، ولماذا ؟ لانهم كانوا يجادلون في مواضيع نظر فيها الفلاسفة ا من غير أن يكون لهم من البصر بتلك المواضيع حظ ، بل من غير أن يكون لهم في اختيارها نصيب ، واذا صح منطق الدكتور طه حسين هذا فما على من يريد أن يكون مستنيراً فيلسوفاً إلا أن يختار موضوعاً أو مواضيعاً بمحتها أو تبخنها الفلاسفة فيطفق يجادل فيها ، وليس يهم كيف ينظر أو يجادل ما دام اسم الموضوع مشتركاً بينه وبين فيلسوف وإلا فأين في الكتاب استعراض ما كانوا يجاجون به في تلك المواضيع وتقدمه

والاستدلال به على انهم كانوا يصدرون في جدالهم عن عقل وعلم لا عن
مكارة وجهل كما تقضي بذلك سنة التحقيق في البحث ؟ إنك لن تجد من هذا
شيئاً في الكتاب ، ولكنك اذا اخترت على أن تظن أن القرآن يمثل أولئك
القوم على شيء من الجهل والغلظة والخشونة فإن الاستاذ يصيح بك « كلا . لم
يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وانما
كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » .
ص ٧٤ ولو لم يكن عنده على ذلك شاهد ولا دليل

على اتنا لو سلمنا لصاحب الكتاب مقدماته ما نتجت تلك النتيجة التي
قلنا لك نصها آنفاً لانها ان تصدق ان صدقت إلا على مشركى مكة ، على
نفر قليل منهم هم الذين كانوا يجادلون في البحث والخلق . أما أهل المدينة فقد
كان أغلبهم مسلمين ، وكان اليهود يؤمنون بالبعث والخلق فلم يكن بينهم وبين
الرسول في ذلك جدال . فالنتيجة على أي وجه قلبتها باطلة . واحتياط الدكتور
لها بتقسيمه العرب الى طبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه
والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا حظ » ص ٧٤
هو محض افتراض لا يعول العلم عليه ان كان أريد به ان العرب كانوا أمة واحدة
منقسمة الى تينك الطبقتين كما تنقسم الامم في العادة اليها . أما إن كان أراد
به أهل كل قرية ومحلة فهو صادق من حيث التقسيم الى طائفتين ، تابعة ومتبوعة ،
لا من حيث وصفه المتبوعين بالاستنارة والعلم اللذين لم يقم على اتصافهم
بها دليل

أما استشهاد صاحب الكتاب على مراده هذا بالآية الكريمة « ربنا انا
أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فهو تحريف لها عن موضعها اذ ليس
فيها ما يدل على معناه الذي ذهب اليه . وانما هي آية صادقة على كل حال ، على

الامة التي فيها المترفون والمستضعفون ، وعلى القبيلة أو القرية التي فيها المترفون والمستضعفون وان لم تكن جزءا من امة بالمعنى المعروف . أما قوله إن القرآن « يتحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم واممانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان » واحتجاجه بالآية الكريمة « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله » فهو احتجاج عليه لانه ، لان الاعراب هم سكان البوادي وكانوا لا شك هم سواد العرب داخل الجزيرة ، ولم يكن للقري عليهم سلطان الا ما نتج عن حلف أو ضمان ، يتظاهر على ذلك تاريخ الادب ، وتاريخ العرب كما يفهمه المؤرخون الحديثون (١) .

وكان المعقول لو كان صاحب الكتاب يأتي الامور من اصولها أن يبدأ أولاً باثبات أن العرب كانوا عندئذ امة متشابكة متواشجة على نحو ما يفهم الناس من الامم ، فاذا ما استقام له ذلك قسمهم الى طبقتين اذا كان ذلك ينفعه وهيات أن يثبت من القرآن أو من غير القرآن أن العرب كانوا امة واحدة بجمعها سلطان أو نظام واحد قبل الاسلام

أما تساؤله : أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الاعراب بالمال ؟ فهو تساؤل عن أمر لا علاقة له بالموضوع ، وتقريره الايجاب بعد ذلك بقوله بلى لا يخلو من مغالطة وتحرير ، لان هذا الجواب على ذلك السؤال لا ينفع صاحبهما ان نفعه الا اذا كان النبي لم يشرع له أن يتألف بالمال الا قلوب الاعراب . ولكن الله شرع للنبي أن يتألف القلوب بأن جعل للمؤلفة قلوبهم حظاً في الصدقات سواء أ كانوا من الاعراب أم من غير الاعراب . وقد كان فريق من أهل مكة

(١) انظر ما قال هوجو فكلر وايونارد كنج وما قال هريش شورتر عن العرب قبل الاسلام في

والطائف من المؤلفه قلوبهم، وصاحب الكتاب يعلم أن أهل مكة والطائف ليسوا من الاعراب وان كان على ما يظهر لا يعلم ان قد كان من المؤلفه قلوبهم رؤساء منهم أبو سفيان زعيم قريش وحازمها كما يسميه

فأنت ترى أن كل نقطة في البحث كانت تحتاج الى تحقيق قد تجنب الاستاذ تحقيقها ، وانه استشهد على ما يريد بآيتين اثنتين ليس فيهما شاهد على ما يريد ، وانه قد ترك كثيراً من الآيات التي تنقض معناه الذي أراد لا ندري لأنه يجمل موضعها من القرآن أم لأنه يرجو أن يجهلها الناس ، مثل « ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم وايهم » « واذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت » « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون ». ولكن لعله اذا وقف على هذه الآيات وأمثالها في القرآن لا يعدم فرضاً من الفروض يؤولها به الى ما يريد

بقي الآن استشهاد بالقرآن على أن العرب كانوا على صلة تامة بمن حولهم من الامم ذوي سياسة متصلة بالسياسة العامة الى آخر ما قلناه . . وهو لم يستشهد على ذلك إلا بآيتين اثنتين جرى في تأويلهما على ذلك النحو الذي رأيت : آية الروم (غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين الآيه) وآية (لا يلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) وقد زعم ان الآيه الاولى تدل على ان العرب انقسمت في حرب الروم والفرس الى حزبين حزب يشايح أولئك وحزب يناصر هؤلاء وليس في الآيه كما ترى ما يدل على ما زعم وإنما أخذ الاستاذ الامين حادثة النزول فحرفها وجسمها وجعل الجدل بين بعض المشركين وبعض المسلمين خلافاً بين العرب أي بين أمة العرب بزعمه والاستاذ هنا بين اثنتين اما أن يحتج بالقرآن فتمط وليس في الآيه المعنى الذي قال ولا ظله واما أن يستعين على تفسير الآيه بتأويلها فيجب أن يأخذ بحادثة نزولها

من غير تغيير فلا يكون فيها دليل على ما قال . اما أن يأخذ ما شاء ويدع ما شاء .
ويغير ما شاء حسب هواه فما هكذا يفعل الباحثون . على أن حادثة واحدة
مهما كانت لا يمكن أن تثبت تلك الصلة القوية التي زعم بين العرب وبين الامم
المجاورة ، ولا يمكن أن تثبت عناية من العرب بسياسة الفرس والروم
كذلك الآية الاخرى : آية لا يلاف قريش ، لا تدل على شيء من اتصال
العرب الاقتصادي بغيرهم من الامم فهي صريحة في أنها نزلت في قريش ، وايست
قريش كل العرب ، ولو كانتهم ما دلت الآية من اتصالهم الاقتصادي على شيء
يفيد التحضر والرقي ، فقدما جرت القوافل وحديثاً تجري بالتجارة في أفريقية
وغير افريقية بين بلاد متحضرة وبقاع لا تكاد تخرج الا ريش النعام
وسن الفيل

ومن عجيب أمر صاحب الكتاب أن يزعم أن الأدب الجاهلي على
ما هو عليه الآن لا يبين صلة العرب بالعالم الخارجي ، وان القرآن وحده هو
الذي يبينها . وليس وجه العجب في هذا الزعم خطأه ، فان هذا الزعم ليس من
قبيل الرأي الذي يقال أخطأ صاحبه أو أصاب ، ولكنه من قبيل الخبر الذي
يقال علم صاحبه أو لم يعلم
ان المسألة هنا مسألة مقارنة من ناحية مخصوصة بين القرآن وبين الأدب
الجاهلي المسمون المعروف . والاحاطة بطرفي المقارنة قبل الماضي فيها ضرورة
ان يريد أن ينتج شيئاً جديراً بأن ينفق الناس من زمنهم في قراءته ، وينفق
الطلبة من وقتهم في دراسته . وصاحب الكتاب لم يأت في الواقع بمقارنة ما بين
الأدب الجاهلي والقرآن من حيث الدلالة على ما كان للعرب من اتصال بالامم المجاورة
لهم . لم يأت بمقارنة ما لانه زعم أن هذه الناحية مفقودة من الأدب الجاهلي
موجودة في القرآن . وهو زعم مكافيء لقوله لو قال : إنه قش كل الأدب

الجاهلي المأثور فلم يجد فيه شيئاً يدل على تلك الناحية . لم يجد فيه بيتاً من شعر ولا حكاية ولا حادثة تدل على ما تدل عليه الآية الكريمة التي عثر عليها في القرآن الكريم . فلو أن صاحب الكتاب قال هذا القول بالحرف لما زاد شيئاً . على ما اشتمل عليه ذلك الزعم . فهل الأدب الجاهلي الآن قد خلا حقاً مما يقول . الاستاذ إنه خلا منه من كل دلالة على ما كان للعرب ، بعضهم أو كلهم ، من الاتصال باليمن وفارس والعراق والشام ؟

الحق ان الأدب الجاهلي لم ينجل من هذا . والعجب أن يجهل استاذ الأدب العربي شيئاً مثل هذا . فلو أنه قرأ القليل المكتوب عن ابن الزبير في طبقات ابن سلام لوجد فيه ما لا يقل في دلالة الاقتصادية عن آية لا يلاف قريش . فهناك يحدته ابن سلام أن قريشاً أصبحت فوجدت على باب الندوة مكتوباً :

ألهي قصياً عن المجد الأماطير ورشوة مثل ما ترشي السفاسير (١)
وأكلها اللحم مجناً لا خليط له وقولها رحلت غير أنت غير

وان الناس أكبروا ذلك حين وجدوه وأجمعوا على أنه لم يقلها الا ابن الزبير فسعوا الى بني سهم وطلبوا اليهم أن يسلموا شاعرهم ليقتصوا منه بقطع لسانه فلم يزد بنو سهم على أن اشترطوا على قريش أن يفعل مثل ذلك أيضاً فيمن يهجو بني سهم من قريش . وكان الزبير بن عبد المطلب غائباً نحو اليمن فخافت قريش أن يباغته قول ابن الزبير فيقول في بني سهم فتضطر قريش الى تسليمه وفاء لبني سهم بشرطهم فأثرت سلامة الزبير وخلت بين ابن الزبير وبين لسانه

هذه هي قصة البيتين ، ولا ندري كيف فات الاستاذ أن يقرأها في موضعها من ابن سلام . فلو قرأها لوجد فيها من الدلالة على اتصال قريش بالخارج ما ليس

في القرآن الكريم كله . فأما اتصال قريش باليمن فيشير اليه ما في القصة من أن الزبير بن عبد المطلب كان يومئذ غائباً نحو اليمن . وأما انهماك قريش في التجارة فهو أظهر في قول ابن الزبيري « وقولها رُحلت عير أنت عير » منه في الآية الشريفة « رحلة الشتاء والصيف » . وليس في ذلك أية غرابة فان القرآن لم ينزل

كتاب تاريخ للعرب ولا للفرس ولكن كتاب دين ونور مبين

هذا موضع واحد من الأدب الجاهلي . واسنانك في وجود مواضع أخرى تدل على ما كان هنالك في الجاهلية من اتصال تجاري محدود بين أطراف جزيرة العرب ووسطها . وكان المنتظر أن يكون استاذ الأدب العربي في الجامعة هو الذي ينبه الناس اليها وهو بصدد البحث عن هذه الناحية من الحياة العربية ، لا أن يزعم للناس أنها غير موجودة ويتخذ انعدامها دليلاً على أن الأدب الجاهلي موضوع . واذا كان لا بد من الإشارة الى بعض تلك المواضع فإنا نشير على صاحب الكتاب بأن يقرأ تاريخ الوفود وتاريخ بعض أيام العرب كيوم الصفقة ، والكلاب الثاني ، وكيوم السلان ، فسيرى فيها ما يدل على أن اليمن وفارس كانتا متصلتين عن طريق داخل شبه الجزيرة ، وإن العراق وأسواق الحجاز كانت أيضاً على اتصال تجاري ، وإن دل بعض ما سيجده من تلك المواضع أيضاً على أن القوافل بين داخل الجزيرة وخارجها كانت كلها في حاجة الى ما يحميها من اعتداء القبائل المتنمرة على طريقها . فهذه المواضع وإن مثلت الاتصال بالخارج من ناحية تمثل من ناحية أخرى اضطراب الأمن واستقرار الخوف داخل شبه الجزيرة ، كما اضطرب الأمن واستقر الخوف في الأحراش والأدغال

هذه الصورة من الاضطراب والخوف تطابق تمام المطابقة الصورة التي تصورها لنا الآية الكريمة التي من الله فيها على قريش بالأمن حين خاف الناس

في قوله سبحانه « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويُخطف الناس من حولهم ألباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . وإن تجد أدل على ذلك الاضطراب من هذا التخطف الذي ذكره القرآن

وكما لم يلم صاحب الكتاب بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على الحياة الاقتصادية الخارجية ، كما يجب أن يسميها ، كذلك لم يلم بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على ما يسميه الحياة الاقتصادية الداخلية وهي التي يزعم أن الباحثين عن الامم القديمة والحديثة يرون فيها قوام الحياة الاجتماعية . وكما تكلف واستنتج الحياة الخارجية كلها من آية واحدة في القرآن فقد تكلف واستنتج الحياة الاقتصادية الداخلية من تحريم القرآن الربا وفرضه الصدقات . إنه لا يرى تحريم الربا يدل على أقل من تقسيم القرآن العرب الى أغنياء مسرفين في الربا وفقراء معدمين لا يستطيعون امتناعا عن الربا . أما الاغنياء الذين لم يكونوا يأكلون الربا ومتوسطوا الحال الذين لم يكونوا أغنياء فإربابوا أو يسرفوا في الربا ولا فقراء فيخضعوا لآكل الربا فهؤلاء لم يكن لهم في العرب وجود والالسا حرم الله الربا ولا فرض الصدقات في ما يفهم صاحب الكتاب . وهذا ليس فقط ضعفا في المنطق وتحميلا للآي فوق ما تتحمل ، ولكنه زلل عند كل من يفهم روح الاصلاح الاجتماعي عامة والاسلامي منه خاصة ، وعند كل من يعلم أن هذا الدين جاء من عند الله لا لينظم حياة العرب خاصة ولكن لينظم حياة كل من يدخل ساحته الواسعة من العرب ومن غير العرب ، في ذلك العصر وفي ما بعده من العصور . فالربا كان يكفي في تحريمه أن يكون هناك فريق وإن قل يمد بعض الفقراء بالمال حتى اذا سعى الفقراء وربحوا انزع من أيديهم ثمرة سعيهم ربا ، واذا سعوا وخسروا انزع من أيديهم القليل الذي كانوا

يملكون ربا كذلك . وهذا ليس فقط ينافي الاخوة التي جاء بها الاسلام ولكنه في حقيقته نوع من الرق البليغ الذي حرر الاسلام منه الانسان . وما كان الاسلام ليمتنع عن تحريم شر ما لقلة الواقفين فيه مادام الأمر في ذاته شرا ، وما دام الشر قابلا للتوسع ، ومادام الاسلام يرمي لا الى تنظيم الحاضر فحسب ولكن أيضا الى تنظيم المستقبل وتطهيره . ولكن يظهر أن صاحب الكتاب قد تناول هنا ما لا يحسن : تناول هنا أمرا يتصل بروح الدين وقهقهه ، وهو لا يحسن فهم ذلك وان أحسن فهم خريات أبي نواس . بل صاحب الكتاب يتكلم عن القرآن ويخوض في تفسيره والاستدلال به وهو غير ملم بأوليات تاريخ القرآن . فهو على ما يظهر لا يعرف شيئا من حوادث تنزيله ، والا لعرف أن كثيرا من أحكامه لم تنزل الا في حوادث خاصة ، ولعل من بين تلك الحوادث ما لم يكن حدث من قبل في ذلك العهد ، وبعضها من غير شك لم يكن يشمل إلا فريقا قليلا من الناس ، وكان الحكم بالرغم من خصوصية الحادثة ينزل في صيغة العموم ليكون قاعدة يسير عليها المسلمون جيلا بعد جيل مادامت الحادثة وموقعها مظنة التكرار

هذا عن تعسف صاحب الكتاب في فهم الآيات القرآنية التي نزلت في الربا . أما عن زعمه أن الأدب الجاهلي كله لم يذكر الربا فنحن على ثقة من أنه هنا أيضا لم يستعرض الأدب الجاهلي كله فيحكم عليه من هذه الناحية حكما مبنيا على الواقع . ومع ذلك فمثل هذه النواحي اذا ذكرت في الأدب لاتذكر الا عرضا ، لأن التجارة وما اتصل بها من ربا أو غيره ليست من الامور التي تسو حتى تصير في متناول الشعر والنثر الادبي في عصرنا هذا فضلا عن العصر الجاهلي ، وليس بصف الشاعر أو المتكلم كل شيء حوله وإنما يصف

أو يذكر ما اتصل من ذلك بقلبه ، وليس كل ما اتصل بقلب الشاعر يصفه
ويذكره في شعره .

فإذا كان الأدب الجاهلي قد خلاصاً من ذكر الربا فلن يكون في ذلك
دليل على أن الأدب الجاهلي موضوع ، ولكن إن دل فهو يدل على أن شعراء
الجاهلية وخطباءها لم يكن فيهم من هزت أريحته التجارة ، أو حرك شاعريته
الربا ، لأن ذلك كله كان عادياً مألوفاً لا يسخطه أحد ولا يلتفت لمن سخطه أحد ،
لأسبابها وقد كان الناس يرون الربا نوعاً من البيع ، ولو رأوه نوعاً من السلب
ما استغربوه في ذلك المصير الذي كثرت فيه الغارات بين القبائل وكثر فيه
السلب بين الناس

ولعل من أضعف ما تكلف صاحب الكتاب من الاستشهاد على أن الأدب
الجاهلي موضوع لأنه لا يمثل الحياة الجاهلية كما يمثلها القرآن زعمه أن القرآن
يمثل العرب فيهم الجواد والبخيل في حين أن الأدب الجاهلي يمثلهم كلهم أجواداً
مهيئين للمال وإن القرآن يذكر البحر ويمن على العرب (١) به والأدب
الجاهلي « إذا ذكره فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل » . وهذا ليس
منه افتياتاً آخر على الأدب الجاهلي فحسب ، ودليلاً آخر على عدم احاطته به ،
ولكنه أيضاً اسفاف منه في البحث لا يستحق من النقد أكثر من الإشارة إليه .
وإذا كان صاحب الكتاب لا يفهم أن العرب لو كانوا جميعاً أجواداً ما مادحوا
بالجود ولا تداموا بالبخل فما النقد بمستطوع أن يفهمه ذلك . وإذا كان استاذ
الأدب العربي بجامعتنا لم يقرأ مثل قول الجاهلي

وإني امرؤ عافى انائي شركة وأنت امرؤ عافى انائك واحد

ولا مثل قول المتلمس

وحبس المال أيسر من فناء وضرب في البلاد بغير زاد

أو قرأها ولم يعرف ان الأول إن كان قد كنى عن كرم المتكلم فقد كنى أيضا عن بخل المخاطب ، وأن الثاني لم يزد على ان احتيج للبخل أو حض على القصد على أكبر تقدير ، فليس في مقدورنا أن نقرئه مثل ذلك الآن أو نتدارك ماضيع من أمر طلبته في مادة الأدب . ولقد كنا نظن أن آية « يا أيها الذين آمنوا اذا تدايتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » إنما نزلت لتنظيم التعامل بين الناس تنظيما غير خاص بقوم دون قوم ، إذ المبدأ الذي نزلت به أساس التعامل اليوم في كل امة متحضرة كما صار أساس التعامل في المسلمين بعد نزولها . كنا نظن هذا و كنا نظن ان الأمر في هذا واضح حتى جاءنا صاحب الأدب الجاهلي يزعم صراحة ان ذلك التنظيم إنما يمثل « الصلة النفسية بين العرب و الاموال » أبلغ تمثيل ، و يزعم ضمنا انه اذن تنظيم خاص بالعرب دون غيرهم ولقد كنا نظن أن الحكم على أدب عصر برمته كالعصر الجاهلي أهو صحيح أم موضوع لا يمكن أن يُبنى على جزئيات صغرى كاحتوائه على وصف للبحر أو لغير البحر ، سواء طابق الوصف الواقع أم لم يطابق ، لأن الاحتمالات هنا لا تكاد تعد ، ولأن العام الشامل لا يمكن الاستدلال عليه بالخاص المحدود .

لقد كنا نظن هذا حتى جاءنا الاستاذ الدكتور يرى البحر ضروريا ذكره و وصفه في الأدب الجاهلي إن كان هذا الأدب صحيحا ، لأن العرب كانوا يصطنعون البحر في مراقبهم . وهو لا يكتفى على ما يظهر بذكر كذكر امرئ القيس : « و ليل كعوج البحر » ، ولا بذكر كذكر عمرو بن كلثوم

ملأنا البر حتى ضاق عنا و ماء البحر نملؤه سفينا

ولا يكفيه أن يشبه بعض شعراء الساحل النياق بالسفن كما فعل طرفة في حلقته ، أو كما فعل الخطيئة في قوله

« لأدماء منها كالسفينة ^(١) » وهو تشبيه ينطوي تحته تشبيه الصحراء المترامية بالبحر المترامي ، ولعل فيهم من صرح بهذا التشبيه المتضمن - لا . هو لا يكفي هذا ، كانه لا يقنعه منهم الا أن يذكره كما ذكره كوبر وكامبل ، وأن يصفوه كما وصفه بيرون ، وان عاش عرب الجاهلية في الصحراء كما يعيش الانجليز على الماء . وبعد ، فلسنا ندري أين كان عزب عن صاحب الكتاب منطقته وتفكيره حين بنى على مثل هذا استكشاف أمة عربية جديدة متحضرة راقية في جوف جزيرة العرب مما لم يقل به أحد غيره من القدماء ولا من الحديثين . فاستكشافاته تلك ان هي الا فروض وتأويلات لا تلبث أن تهب عليها نفحة من نقد قنهار ، وينهار معاركنه الأول في اثبات دعواه في الشعر الجاهلي من أنه ، وضوح لانه لا يمثل الحياة الجاهلية متدينة مستنيرة ومتحضرة راقية . ولقد كنا نود لو أن استاذ الآداب العربية في جامعتنا سلك طريق الباحثين الحديثين حقاً فيبين لتلاميذه وللناس أولاً قسط الشعر من تمثيله حياة الامم في الظروف المختلفة ، أو على الأقل في الظروف التي تماثل الحال التي عاش فيها العرب قبل الاسلام ، ثم اجتهد في استقراء الشعر أو طائفة كبيرة من الشعر في الامم المختلفة في كل قرن لينظر كم من تلك القرون مثل شعره الحياة فيه ، وإلى أي حد مثلها ، ليعرف ما ينبغي أن يتوقع من الشعر الجاهلي في القرن أو القرن والنيف الذي سبق الاسلام ، أي في الفترة التي قيل فيها معظم الشعر الجاهلي المحفوظ . ثم يتعرف بعد ذلك أو أثناء ذلك الحياة الجاهلية من جميع المصادر الموثوق منها ، غير مكتر من الفروض ولا جار وراء الخيال ، حتى اذا عرفها نظر ما قسط الشعر الجاهلي من تمثيلها وقاسه بذلك المقياس الذي كشف عنه

البحث ، إن كان البحث قد كشف عن مقياس صحيح يمكن أن يقبل الشعر به ، أو يرفض . وهذه كلها أبحاث تحتاج الى البحث المتصل سنين ، وتحتاج فوق كل شيء الى أن يضبط الاستاذ من نفسه شهوة مخالفة الناس والجرى وراء كل جديد غريب ، فانا لا نكاد نشك في أنها آفة قدرته على البحث وسبب ما وقع فيه من سقطات إن عذر فيها مبتدئيه فلا يمكن أن يعذر فيها أستاذ . ذلك ما كنا نود ، لكن ما كنا نود بهيد

الناحية اللغوية من الاستدلال :

بقي الآن بعد الذي تبين من فساد غير اللغوي من الأدلة التي استدلت بها صاحب الكتاب على صحة دعواه في الشعر الجاهلي أن ننظر فيما ساقه من اللغوي . منها عسى أن يكون صاحب الكتاب فيها أقل عاباً وأكثر صواباً وأحسن . طريقة في الاستدلال

لقد تناول صاحب الكتاب هذا النوع من الاستدلال من ناحيتين = ناحية الدلالة و ناحية اللهجة ، أي ناحية دلالة الألفاظ على المعاني و ناحية النطق . بتلك الألفاظ . وقد كتب في الناحيتين فصلين اثنين : فصل الأدب الجاهلي . واللغة ، وفصل الشعر الجاهلي واللهجات

الأدب الجاهلي واللغة

فأما فصل الأدب الجاهلي واللغة فقد استعرض صاحب الكتاب في أوله ما يقول ان الرواة اتفقوا عليه من أصل العرب والعربية ، وانتساب العاربة الى قحطان ، والعدنانية الى اسماعيل عليه السلام . وبعد أن نقل عن أبي عمرو

ابن العلاء قولاً حرفه بعض التحريف ، وبعد أن ذكر أن البحث الحديث يؤيد ما يفيد قول أبي عمرو من وجود خلاف جوهرى كبير بين الحميرية والعدنانية أخذ يتساءل عن سبب وجود خلاف كهذا بين لغتين يقول الرواة إنهما كانتا في الأصل متحدتين إذا صح أن العدنانيين أخذوا العربية عن القحطانيين . وهو سؤال لا علاقة له بموضوع الفصل . لأن موضوع الفصل كما ترى من عنوانه هو البحث عن صلة ما بين هذا الأدب الجاهلي المحفوظ الذي صححه أئمة اللغة ، والذي قيل قبل الاسلام بقرن ونصف على الأكثر ، وبين « اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه » ص ٨٢ . والرواة لم يزعموا إلا أن هذا الشعر قيل في تلك الفترة القصيرة قبل الاسلام . وكثير منه قاله شعراء بعضهم أدرك الاسلام مثل لبيد بن ربيعة والاعشى ، وبعضهم مات قبيل الاسلام مثل عنتره والنابعة وزهير . فما هي العلاقة بين اللغة في هذا العصر الجاهلي القريب الممكن تحقيقه من غير شك وبين أصل العرب والعربية في ذلك العصر القديم الذي لا يكاد يلم به التاريخ ؟ ليكن أصل العرب ما يكون ليكونوا جميعاً من أصل واحد أو من أصول متعددة مختلفة لا يعيها التاريخ ، ما ذا يفيدنا هذا في تحقيق اللغة العربية الفصحى في هذا العصر القريب ؟ هل اتحاد الأصل يستلزم اتحاد اللغة أو هل اختلافه يستلزم اختلافها حتماً دائماً ؟ أليس فيما يرى صاحب الكتاب حوله من الامم أمم ذات لغات مختلفة وهي من أصل واحد ، وأمم من أصول مختلفة ذات لغة واحدة ؟ بل أليس يعرف أن الامة الواحدة تختلف لغة كتابتها ولغة كلامها باختلاف الأطوار والأزمان ؟ إذن فمن العجيب المدهش أن يتوقع الاستاذ الدكتور أن يجد لغة بلاد العرب في القرن السادس بعد المسيح كلغة بلاد العرب في القرن العشرين قبل المسيح ، وأن يتوقع أن تبقى لغة من نزع من قبائل الجنوب الى الشمال كلغة من بقي من

أهل الجنوب في الجنوب ، وإن توالت على كل من القطرين الاحقاب والدهور .
وأعجب من هذا وأغرب أن يستريب فيما يعتقده العدنانيون من أنهم من ذرية
اسماعيل بن ابراهيم لأن لغة العدنانية في شمالي بلاد العرب في القرن السادس
والسابع بعد المسيح كانت غير لغة نصوص ونقوش قديمة عثر عليها في جنوبي
بلاد العرب لا يدري الى أي عصر يرجع تاريخها قبل المسيح ، كأن اختلاف
المكان و تباعد الزمان لا شأن لهما قط في اختلاف اللغات ا

إنا نكرر هنا أن استعراب العدنانيين واتسابهم الى اسماعيل لا علاقة له
قط بموضوع أصل اللغة العربية فضلا عن علاقته بموضوع الشعر الجاهلي في
القرن السادس بعد المسيح . إن العرب حين ادعوا نسبتهم الى اسماعيل لم يدعوا
أن لغتهم هي لغة أبهم اسماعيل ولكنها لغة العرب الذين نزل أو نشأ بينهم
اسماعيل ، والذين نشأ فيهم وتناسل بينهم ومنهم أولاد اسماعيل وذريات أولاد
اسماعيل . فالمسألة ليست هل نسبة العدنانية الى اسماعيل صحيحة ، لأن هذا لا أثر له
في اللغة ولا في الشعر الجاهلي ، ولكن المسألة اذا كان لا بد من تعرف أصل
اللغة العدنانية هي : ما ذا كانت اللغة قديماً في شمالي بلاد العرب في البقعة التي
يقول العرب ان اسماعيل قد نشأ فيها والتي هي منشأ العرب العدنانيين ؟

يقول الرواة - وصاحب الكتاب في هذا الفصل قصر عمله على قد
ما يقول الرواة - يقول الرواة ان العدنانيين أخذوا لغتهم عن العرب العاربة
أي أن لغة العدنانيين هي لغة العرب الصرحاء الذين كانوا يسكنون شمالي بلاد
العرب . ويقول الرواة أيضاً ان القحطانيين عرب صرحاء . حسن . هذا يؤدي
الى التساؤل : هل كان كل العرب العاربة قحطانيين أو كان هناك عرب صرحاء
غير القحطانيين ؟ هذا سؤال يجب أن يتناوله البحث قبل أن يتناول المقارنة
بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية لمن شاء أن يستقصى البحث عن أصل اللغة

العدائية. فلنبداً بما يظهر أن الرواة قد انتهوا اليه، ولنفرض أن القحطانية ليسوا نوعاً من العرب العاربة ولكن هم كل العرب العاربة الباقية، هم الجنس لا نوع من جنس. إذن تصير المسألة هي: هل كان من القحطانيين من نزح عن مساكنهم الأولى في الجنوب واتخذوا منازل لهم في الشمال؟

نزوح القحطانيين شمالاً قبل عصر ابراهيم

ان الدلائل التاريخية المعروفة كلها تدل على هذا - فقد جاء الاسلام وفي شمالي شبه الجزيرة قبائل يمنية الاصل، مثل نخم وخصان والازد الذين منهم الاوس والخزرج. ثم ان هوجو فنكلر وليونارد كنج يثبتاننا في فصلهما الذي كتباه عن بلاد العرب قبل الاسلام في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث العالمي « ان نفس مسيل الامم الممكن تتبعه في العصر الاسلامي من جنوب شبه الجزيرة الى الممالك المتمدينة حول البحر الابيض كان جارياً في الوقت الذي طغى فيه « الكنعانيون » وبعدم الاراميون على الشرق ». وكاتب فصل تاريخ العرب القديم من المجلد الثامن من تاريخ المؤرخ العالمي يقول « ان اللوحات الأولى المنبعثة من أول شيء يستحق أن يسمى تاريخاً تكشف لنا عن بلاد العرب خاضعة كلها أو كلها تقريباً لحكم جنس جنوبي الاصل هم العرب الصرحاء أو العرب القحطانيون كما يسمون أحياناً تبعاً لأب لهم غير معروف ». والاسناد سيس A.H. Sayce العالم الاثري الكبير يثبتنا في فصله الذي كتبه عن الامبراطوريات الأولى في العراق ومصر في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث أن تاريخ الشرق القديم الذي كان منذ أقل من قرن لا يلائم الا صفحات قلائل قد كشف البحث الاثري الآن عنه فصار المؤرخون يعرفونه كما يعرفون تاريخ القرون الوسطى، وأن أول ذلك التاريخ المعروف سابق على الالف الثالث قبل المسيح. وواضح من هذا القول ومن القول الذي نقلناه لك آنفاً عن « تاريخ المؤرخ » ان سيادة القحطانيين على بلاد العرب كانت قبل

عهد ابراهيم صلوات الله عليه بأمد بعيد . وهذا قول لسنا نتبع فيه قول الرواة ولكن أقوال ثقات المؤرخين الحديثين ، فان عهد ابراهيم واسماعيل الذي حاول صاحب الكتاب أن يلقي عليه من الشك حججاً في طبعته الاولى ، والذي حذف من هذه الطبعة تفصيل هذا الشك وإن أبقى شبحه يتراءى من مقدمة الفصل الذي تنقده الآن - ذلك العهد يقول الاستاذ سيس انه عهد تاريخي يعرفه ثقات المؤرخين كأنهم ينظرونه . ولكن لعل أحسن مانستهطيمه هنا ان ننقل لك كلام الاستاذ سيس نفسه قال :

« ان العالم القديم الشرقي قد قام من قبره على يد المنقب والمستطلع طلع الرموز حتى كدنا الآن نعرفه ونألفه كما نعرف ونألف العالم الاوربي في القرون الوسطى . فنحن الآن نستطيع أن نتبع الحياة اليومية للرجال الذين عاشوا قبل أن يولد ابراهيم ونقرأ دخائل أفكارهم ، ونحن نستطيع أن نقرأ نفس الخطابات التي كتبها الملك البابلي الذي جاهد ابراهيم ، ونستطيع أن نمتحن خطوط الادباء المصريين الذين سادوا قبله بقرون . إن ماضي الشرق لم يعد بعد بعيداً في الواقع . وان عصر موسى بل عصر ابراهيم أخذ يبدو لنا في أدق تفاصيله كما يبدو لنا منظر طبيعي من خلال تلسكوب » . وقال « بعض ما كتبه الاقدمون تخليداً لمجد بابل يذهب الى ما وراء عصر حامورابي Hammurabi معاصر ابراهيم » ، « ان كثيراً من خطابات حامورابي الاصلية وخطابات خلفائه من بعده محفوظ اليوم في متاحف أوروبا » . وفي موضع آخر من ذلك الفصل يقول الاستاذ سيس « كانت مصر خاضعة لكنعمان عند ما حكم مصر الهكسوس ، فلم تعد الصحراء حينئذ فاصلة بين المملكتين كما لم يعد البوغاز الانجليزي زمن النورمان فاصلابين نورمانداو ولاياتها الانجليزية . وكان الساميون الكنعانيون يعبرون الصحراء ذاهبين آيبين ويجدون لدى بلاط قومهم الهكسوس ما وجد

ابراهيم من الترحاب . ولم يكن هجيبا أن يرقى عبري مثل يوسف الى مقام وزير . »

والهكسوس قد حكموا مصر نحو خمسة قرون ، وكان مخرجهم منها على يد احس الاول حوالي ١٦٠٠ ق.م. أي ان عهد ابراهيم جد يوسف صلوات الله عليهما كان قبل المسيح بما لا يزيد عن ألفي عام ، والعرب العاربة كانوا يسودون شبه الجزيرة قبل ذلك كما قد تبين من قبل . اذن فما يقوله تاريخ الادب القديم عن أصل اللغة العدنانية يتفق تمام الاتفاق مع حقائق التاريخ

والآن هل نحن في حاجة بعد هذا الى أن نجارى صاحب الكتاب فننظر في تلك الصعوبة التي استعصت عليه فلم يستطع لها تذليلا الا بالشك في القرآن من قبل وفي الادب الجاهلي الآن : صعوبة خلاف ما بين لغة حمير ولغة عدنان ، وبعده ما بين لغة الشمال ولغة نصوص و نقوش كشف عنها البحث في الجنوب ؟ لقد تساهل الاستاذ مع نفسه في هذا الاعتراض كل التساهل ولم يقلبه أدنى تقليب ، كأنما هو لا يريد الوصول الى الحق ولكن الى تأييد رأيه من أي طريق . وإلا فلماذا فسر حمير مثلا بالعرب العاربة ، كما قد فعل ، وحمير في رأى النسابين الذين ينتقد قولهم إن هي الا فرع من قحطان ، وقحطان انتشرت في طول شبه الجزيرة وعرضها كما يقول التاريخ ومرت عليها الاحقاب كذلك متفرقة منتشرة ؟ أفيريد صاحب الكتاب أن يجعل كل العرب العاربة من حمير ؟ أم يريد أن يجعل كل أهل الجنوب من حمير ؟ أم يريد أن يجعل لغة حمير في عصر أبي عمرو ابن العلاء لغة حمير قبل ابن العلاء بعشرات القرون ؟ أم يريد أن يجعل لغة الجنوب لقرون قبل المسيح هي عين لغة الشمال لقرون بعد المسيح ؟ ثم ما هي تلك النصوص والنقوش وأين هي وما تاريخها ومن أين وصل اليه

علمها ؟ إنا لا نريد أن ننكر ان هناك نقوشاً أو نصوصاً اكتشفت في الجنوب أو أن هناك مخالفة بينها وبين لغة الشمال ، ولكن الذي نريد أن ننبه الاستاذ اليه هو أن الباحثين الحديثين الذين يريد أن يكون منهم قد جرت سنتهم في البحث أن يذكروا دائماً المراجع التي رجعوا اليها ليرجع اليها القارىء أيضاً اذا شاء ويستوثق منها مما يريد ، ويشعر القارىء أنه يقرأ لباحث مطلع حقاً ألم بما قيل ويريد أن يكشف للقارىء عن شيء جديد ، والاستاذ هنا يحتاج بنصوص ونقوش من غير أن يحدد لها تاريخاً أو عصرآ ، ومن غير أن يذكر لها مرجعاً خاصاً . بل نستغفر الله ، ان الاستاذ لم يذكر في كتابه كله مرجعاً واحداً كما ينبغي أن يذكر ، وما نظن تلميذاً من تلاميذه الذين ألقى عليهم بحته في سنتهم الاولى يستطيع اذا شاء أن يعرف مرجع مانسبه استاذه الى ابن عباس وابن الازرق مثلاً ، أو أن يطلع على ما كتب أبو عمرو أو ابن سلام أو غيرها فيما استشهد الامتاز برأيهم عليه — مانظن تلميذه اذا شاء من ذلك شيئاً مهتدى الى ما يريد . فالاستاذ باغفاله المراجع قد أهمل سنة من سنن الباحثين في الكتابة اهلاً معيباً لا يمكن أن يعذر فيه . حتى لو كان العذر خشية ما يزيد ذلك في نفقات الطبع ما أمكن أن ينطبق على النقطة التي قادتنا الى هذا الاستطراد ، أي على اغفاله ذكر مرجعه في أمر تلك النصوص والنقوش

والآن اذ نبهناه الى هذا فاننا نحب أن ننبهه أيضاً الى أن ما اكتشف في جنوبي بلاد العرب من آثاره وان كثرت لم تدرس بعد لانسداد طريق العكوف عليها أمام الباحثين ، وان ما وصل الى العلم الحديث من نتف أخبارها إنما اختلس كما يقول فتكلم وكنج اختلاصاً والخطر يحف بالمستطلع عن شمال ويمين . فمعقول اذن أن يرجأ النظر في أمر تلك الآثار ويؤجل ترتيب النتائج

عليها حتى يتناولها الفحص والدرس اذا انفتح اليها الطريق
على ان المسألة أهون من هذا كله فيما يخص اختبار قول الرواة وعلماء
اللغة في أصل العدنانية، فن المسألة كما قدمنا من قبل ليست مسألة عدنانية وقحطانية
واسكنها في الواقع مسألة قحطانية سكنوا الشمال وقحطانية ظلوا في الجنوب .
وكان من شأن هذا أن يزيد في صعوبة حل اللغز الذي ساقه الاستاذ لولا عاملان
اثنان يعملان في اللغة كما يعملان في كل شيء : الزمان والمكان . أو البيئة وما
تتغير به على مر العصور . فبين عدناني العصر الجاهلي والعدنانيين الاولين
٢٤٠٠ سنة على الأقل . ومثلها فصلت بين قحطاني الجنوب في العصر الجاهلي
بوسكان اليمن الاواين . وأربعة وعشرون قرناً تفعل فعلها ولو لم تتوال الاحداث
الكبار على أهلها . فكيف والاحداث الكبار توالى على الجنوب في ذلك
للدهر بما لم تتوال به على الشمال ؟

نشأت في الجنوب مدنية أو مدنيات لم تنشأ في مدارج القحطانيين ولا
العدنانيين في الشمال ، وتعاقبت على اليمن سلطات دان ذلك القطر لها لم تستطع
أن تملك على قبائل الشمال أميرها الا ماسكن العراق والشام ومن تآخهم . بهذا أو
بشيء قريب جداً من هذا يحدثنا التاريخ . فاذا كان هناك محل للتعجب
والاستعجاب فليس ذلك لما بين لغتي الشمال والجنوب من فروق ولكن لما
بينهما من تطابق كبير واتفاق . فلو أن ما نشأ العرب عليه في الجنوب والشمال ،
وتوارثوه جيلا عن جيل ، من عقيدة في أصلهم وأصل لغتهم ليس في التاريخ
ما ينقضها ولكن ما يؤيدها — لو ان هذا لم يكن دليلاً على صحة تلك الصلة بين
العدنانية والقحطانية لكان اتحاد لغة القحطانية والعدنانية في الشمال ، وعظم
ما بين لغة الشمال ولغة الجنوب من توافق ، أكبر دليل على صحة ما توارث
العرب وقال به الرواة وأيدهم فيه العلماء اللغويون

هذه الصلة الكبيرة بين اللغتين تتبين الى حد كبير من المثليين اللذين ساقهما صاحب الكتاب قلا عن الاستاذ جويدي الكبير ، واللذين لم يسقهما الا بعد أن طالبه النقد منذ أكثر من عام بأمثالها ، ثم لم يسقهما من غير أن يقرع النقد على مطالبته إياه بمثلها ! كأن تنبيه النقد إياه الى ما ينبغي عليه في البحث ليس من شأن النقد . أو كأنه هو يستطيع أن يفعل ما يقرع ناقده به بعجزهم عنه من قراءة تلك النصوص والنقوش في خطها الحميري . أو كأن صاحب الكتاب عرف من الحميرية وفقها كل ما يعرفه العلم الحديث ولم يمنعه من إيراد ما طولب بإيراده الا خوفه أن يقرأها ناقده من غير فهم . والحق أن ما يعرفه من أمر الحميرية لا يخرج عما ألقى عليه الاستاذ جويدي الكبير في الجامعة القديمة . والحق أنه لا يعرف من أمرها كل ما ألقى الاستاذ جويدي الكبير . والحق أيضاً أنه كان ينبغي عليه في البحث العلمي أن يعرف كل ما هو معروف منها وعنها قبل أن يقوم ببحث في تاريخ العربية أساسه المقارنة بين اللغتين . فاذ لم يعرف هذا فقد كان عليه أن يشرك في بحثه هذا عالماً من العلماء الذين ألموا بما هو معروف من الحميرية حتى يستطيع أن يكون البحث مجدياً ، لا مقفراً ولا مضللاً كما هو شأن بحثه اليوم

النقوش الحميرية

لقد نبه النقد صاحب الكتاب الى الطريقة المجدية في البحث لو كان ينتبه . -نبه الى أن المقارنة بين العربية والحميرية لا تجدي ولا تنفع في الحكم على الأدب الجاهلي المعروف أصحح هو أم باطل الا اذا كان اللغتان متعاصرتين أو متقاربتين في العهد . وأقدم الأدب الجاهلي المعروف يرجع تاريخه كما ذكرنا من قبل الى أوائل القرن الخامس للميلاد ، فهل تلك النصوص والنقوش الحميرية يرجع تاريخها الى نفس العهد أو الى عهد قريب منه حتى يصبح ملوك طريق

المقارنة ، وحتى يجوز النظر في رفض الجزء النبوي من الأدب الجاهلي بناء على ما تظهره المقارنة بين اللغتين من خلاف ؟

هذا سؤال من البساطة والأهمية جميعاً بحيث كان ينبغي أن يهتدي إليه صاحب الكتاب من نفسه ، واذ لم يهتد إليه فقد كان عليه إن لم يشكر للنقد تنبيهه إياه أن ينتفع بذلك التنبيه من غير شكر ولا تقريع . لكن العزة التي مس النقد منه مكانها أملت عليه في طبعته هذه التي نحن بصدد نقدها أن يقول عن ناقديه « هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطعنوا إلى ما اطمأن إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحيرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين تنبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو » ، فأخطأ صاحب الكتاب بهذا القول جوهر الموضوع مرة أخرى ، وحل على أنه لا يزال بعيداً كل البعد عن أن يحسن مثل هذا البحث وإن بمساعدة النقد

أبو عمرو قال بوجود خلاف جوهري بين العربية والحيرية ، والبحث الحديث أثبت قول أبي عمرو ، أليت شعر النقد ما تاريخ الحيرية التي أراد أبو عمرو وما تاريخ الحيرية التي عنى البحث الحديث ؟ إن الاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في العين أو في التاريخ . فالحيرية التي قصد أبو عمرو قد يكون البون شامعاً بينها وبين الحيرية التي كشف البحث الحديث عنها ، كما اتسع البون بين انجليزية تشومر وانجليزية ما كولي ، وبين انجليزية ألفرد الملك وانجليزية تشومر ، ولكن يكفي عند صاحب الكتاب أن يشترك الحيريتان في الاسم حتى يستنتج من غير تردد أنهما مشتركتان في الذات ثم ما قيمة تأييد البحث الحديث لأبي عمرو إذا كانت الحيرية التي يقصدها ليست حيرية القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو عهد الأدب الجاهلي المعروف ، ولكن حيرية القرن التاسع أو السادس قبل الميلاد ؟ أف يكون من العلم عندئذ في

شيء أن يُستدل على بطلان شعر امرئ القيس وغيره من شعراء اليمن بأن لغة شعرهم ليست لغة اليمن قبل زمنهم بعشرة قرون؟ ومع ذلك فهذا هو الذي فعله صاحب الكتاب ! لم يجعل للزمان ولما يدخله على اللغة من التغيير حساباً، ولم يحسب حساباً للمكان ولما يدخله الاختلاف فيه على اللغة من تغيير. لم يحسب حساباً لهذا ولا لذلك ورفض الأدب الجاهلي اليمني، إذا صح أن يطلق هذا الاسم على كلام العرب اليمنيين الذين كانوا يسكنون الشمال في العصر الجاهلي القريب. رفضه بناء على ما أثبتته البحث الحديث من الخلاف بين اللغة العدنانية التي كانوا ينطقون بها ولغة نصوص ونقوش لا يدري صاحب الكتاب ما تاريخها. وقد يرجع تاريخها إلى تسعة قرون قبل الميلاد في رأي فريق أو إلى خمسة عشر قرناً قبل الميلاد في رأي فريق آخر من الباحثين

أدوات تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين

إن التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب لما يعرف بالتحديد على ما يظهر وإن عرف منه عن طريق الآثار والنقوش شيء غير قليل. فإن ج. و. تاتشر يحدثنا في دائرة المعارف البريطانية بما حدثنا به التاريخان العالميان، تاريخ المؤرخ وتاريخ هارمزورث، من أن ما امتحن من النقوش قليل بالنسبة إلى ما بقي في اليمن بعيداً عن أيدي الباحثين، وأن أكثر المتحن منها غير مؤرخ، فضلاً عن أن معظم الحوادث المدونة فيه لا تتعلق بتاريخ اليمن ولكن بأعمال بعض الأفراد. يحدثنا تاتشر وغيره أن المؤرخ من تلك النقوش يرجع إلى عهد متأخر نسبياً، وأن وجود أكثرها غفلاً من التاريخ قد سبب خلافاً كثيراً بين الباحثين في تعيين تاريخها. واقسم الباحثون قسمين: قسم تبع جلازر في رأيه أن أقدم تلك النقوش هي المعينية، وأن أقدم هذه يرجع إلى القرن الخامس

عشر أو السادس عشر قبل الميلاد ، وأن أحدثها يرجع إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد حين جاء السبئيون من الشمال وغلبوا المعينيين على الملك فأقاموا مملكة سبئية مكان المملكة المعينية . هذا قسم . وقسم تبع مولر في أن المملكتين المعينية والسبئية كانتا قائمتين جنباً لجنب ، وأن أقدم تلك النقوش يرجع إلى ما بين ٩٠٠ ، ٨٠٠ قبل الميلاد . والفريقان متفقان في أنه قد كان هناك دوران سبئيان: دور ينتهي حوالي ٥٥٠ قبل الميلاد كانت عاصمة الملك فيه « سروه » Sirwāh ، ودور ينتهي بغلبة الحميريين على السبئيين سنة ١١٥ ق م وكانت عاصمة الملك فيه مأرب . ويظهر أن الحميريين كانوا في مواطنهم من الجنوب الغربي الأقصى لشبه الجزيرة لم يظهر لهم أمر إلا حوالي ١١٥ ق م حين غلبوا على السبئيين . وهذه المصادر التي ذكرنا لك لا تحدثنا شيئاً عن الصلة بينهم وبين المعينيين والسبئيين قبل هذا التاريخ

أما ملك الحميريين فقد استمر حتى ٣٠٠ ب م حين غلب عليهم الأحباش الذين كانوا قد عادوا بالتدريج إلى استيطان اليمن بعد أن كانوا هاجروا قديماً من ساحل بلاد العرب إلى الحبشة ، فلما كثروا بعد عودتهم وقبوا غلبوا على الحميريين . ثم عاد الحميريون بعد أن تهودوا فظهروا عليهم . ثم عادت الدولة إلى الأحباش سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وغزوا مكة سنة ٥٧٠ م ، وهو عام الفيل المشهور ، وأخرجهم الفرس من اليمن بعد عام الفيل بقليل

اتصال الجنوب بالشمال من قديم

هذا ملخص أهم ما تداول اليمن من أدوار بين ١٦٠٠ ق م في رأي فريق ، أو ٩٠٠ ق م في رأي فريق آخر ، وبين ما قبيل الإسلام بنحو أربعين عاماً .

ولم تكن الصلة منقطعة بين اليمن وبين الشمال في تلك الفترة على ما يظهر . ففي التوراة - وهي بقطع النظر عن صحتها الدينية العظمى كتاب تاريخي قديم - مذكور أن ملكة سبأ وفدت على سليمان عليه السلام ، أي حوالي ٩٥٠ ق م ، والمراجع التاريخية التي ذكرنا لك آنفا تدبئنا أن في العُلا A'ula في شمال بلاد العرب وجدت نقوش معينة مما يدل على ان المعينيين استعمروا تلك الجهة ، وأنه قد وجد نقش آشوري يقول إن (أماره) السبئي دفع الجزية الى سارجون الاشوري في ٧١٥ ق م ، وأن ماكان في اليمن من غنى واسع وثروة في العهد السبئي كان الى حد كبير راجعاً الى أن اليمن كانت طريق التجارة بين الهند ومصر ، وأن التجارة الهندية كانت تأتي الى اليمن ثم تصعد بها القوافل الى الشمال محاذية الشاطئ الغربي ، حتى اذا انشأ البطالسة طريقاً برياً للتجارة بين الهند والاسكندرية وتحولت التجارة اليه ذهبت ربح اليمن وساء حالها واضطر كثير من السبئيين الى المهاجرة الى أجزاء اخرى من بلاد العرب

فأنت ترى ان المعروف من تاريخ اليمن القديم يدل على ان الصلة بين الجنوب وبين الشمال منذ عشرة قرون قبل الميلاد لم تنقطع إن كان لا يمكن تحديد مقدار هذه الصلة الآن على ما يظهر ، وأن السبئيين والمعينيين كانت لهم مستعمرات في الشمال وإن كان هناك من يقول ان السبئيين أغاروا من الشمال على الجنوب كما رأيت جلازر يفعل ، وفي كلا الحالتين لا يلقى المعروف من تاريخ العرب عند العرب من هذا كله الا التأييد . وترى أيضا أن النصوص والنقوش التي عثر عليها البحث منها المعيني ومنها السبئي ، ولا نجد في المصادر التي ذكرنا لك تمييزاً بين هذه وبين الحميري ، أي انك لا نجد نقوشاً موصوفة بأنها حميرية باسمها كما نجد نقوشاً موصوفة بأنها معينية أو سبئية ، مما يجيز أن لا يكون هناك اختلاف في

اللغة بين الحميرية والسبئية. وهذا معقول لاتفاق الحميريين والسبئيين في القطر ولما كان هناك بين أهل اليمن من الاتصال الوثيق من غير شك في تلك العصور

رجع الى مسألة النقوش

فالنصوص والنقوش التي يحتاج صاحب الكتاب بها على بطلان جزء من الأدب الجاهلي المعروف ضائع تاريخها بين أحقاب طويلة تمتد الى القرن التاسع قبل الميلاد على أقل تقدير. ومن البديهي أن تحديد تاريخ المحتج به منها بالضبط أو بالتقريب ضروري قبل أن يجوز في العلم الاستناد اليها في الحكم على بطلان شيء من الأدب الجاهلي العربي في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد، وأن اتخاذ صاحب الكتاب ايها حجة قاطعة على بطلان كلام امرئ القيس وغير امرئ القيس - وهو لم يحدد لها تاريخا ولم يتساءل لها عن تاريخ بل ولم يقبل من غيره أن يسأله ويطلبه بذلك التحديد - من البديهي ان هذا كله عبث في العلم، ولعب بالبحث، ودليل آخر على ان صاحب الكتاب مهماتطلع الى سلوك سبل العطاء فان تقليدهم لا يجدي شيئا من غير أن يطول تدر به على التفكير العلمي كما طال تدر بهم، ومن غير أن تطول ممارسته كما طالت ممارستهم للبحث الحديث تحت اشراف باحثين خبيرين وفي جو من النقد العلمي الدقيق

فلو ان صاحب الكتاب تعود أن ينظر في البحث الى كل مسألة من جميع وجوهها وأن يزن مالكل وجه وما عليه فلا يرجح وجها على وجه واحتمالا على احتمال حتى تكون لديه مبررات كافية للترجيح، إذن لما وقع فيما وقع فيه من الاغلاط الكبيرة الواضحة، ولا هتدى في بحث هذه اللغة وأدبها الى أبواب قد توصله الى الكشف عما لا يحلم بالكشف عنه من أسرار هذه اللغة وتاريخها القديم

البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكونه :

والمثل القريب منا الآن هو الصلة بين العربية والحبرية . هذا موضوع جدير بالبحث الدقيق المتصل لانه قد يؤدي الى الكشف من تاريخ المدنانية وتطورها عما لم يكن يعرفه القدماء ولا يعرفه المحدثون . ان المدنانية التي نكتبها وندرسها الآن هي نفس المدنانية التي نزل في أهلها القرآن . فقد عاشت إذن بعد القرآن ثلاثة عشر قرنا وهي دائما لغة التأليف والكتابة وان لم تكن غالبا لغة الكلام . وليس في الارض فيما نعلم لغة يمكن أن يقال عنها مثل هذا إذ ليس في الارض لغة اتصلت بدين حتى اتصال العربية بالاسلام ، وان شئت فقل ان الاسلام هو الدين الفرد الحى الذي جاء كتابه معجزة لغوية لا تزال قائمة . فالعربية الفصحى خلدت بالقرآن ما يزيد على ثلاثة عشر قرنا . والمعروف من تاريخها قبل القرآن لا يزيد في امتداده عن قرن ونصف . وليس هناك ما يدعو الى الظن انها كانت في أول هذا القرن والنصف تختلف - ان اختلفت - عنها حين نزل القرآن الا قليلا ، وكانت العوامل المؤثرة في حياة العرب أثناء تلك الفترة تعمل كلها على ازالة ذلك الخلاف القليل . فالذي يطمع في أن يجد للعربية بعد القرن الرابع للميلاد تطورا كالذي يجده للانجليزية مثلا من عهد تشوسر أى من القرن الرابع عشر - ولا نقول من القرن العاشر - يطمع في مستحيل ، لانه يطمع في أن يمشر على شيء لم يكن له وجود . وإنما التطور الذي يناظر ما طرأ على اللغات الحديثة منذ القرن العاشر أو الرابع عشر مثلا لا بد أن يُطلب في تاريخ العربية قبل القرن الرابع الميلادى . هذا ميدان من البحث مجهول كل الجهل لم يحاوله أحد فيما نعلم ، ولكن هذا لا يمنع منه لان ميادين البحث تكون كلها

مجهولة في أول الأمر حتى إذا سلط عليها العلم نور البحث انكشفت فإذا هي ظاهرة ليس فيها غموض

لكن نور البحث هذا ليس شيئاً مخزوناً كالنور الكشاف في البوارج أو في تقط الاستطلاع يكفي لكشف الطريق أو العدو أن يدار لولب فإذا النور فياض وإذا الطريق أو العدو مكشوف . ولكنه نور يبدأ قليلاً ثم يزداد باطراد إذا أحسن القيام عليه . يبدأ من شرارة تنقدح في بعض ماحولها فيسري فيه الالتهاب كما يسري في الظلام في عود الثقب . لكن لا بد من الشرارة حتى يكون نور . وعلى البحث إذا وجدها أن يرعاها فتزداد . هذه الشرارة لا تنقدح إلا من شيء من الحق متصل بموضوع البحث يضع البحث عليه يده . ويتوصل منه تدريجاً تدريجاً إلى ما يريد . ومن أصعب الأمور أن تقع على شيء من الحق متصل بموضوع مجهول يراد الكشف عنه ، ولذا كان من أصعب الأمور في البحث عن مجهول أن تبدأ فيه بداية مرجوة . وكان من الضروري عند بدء كل بحث أن تجمع كل ماتظن أنه يمكن أن تهتدي به ، وأن تحاذر أكبر المحاذرة أن تخطيء الآثار أو تخفى المعالم التي إن عثرت عليها أخذت بيدك طرف الخيط وتتبعته إلى ما تريد

فن يريد البحث عن ماضي العربية الفصحى قبل القرن الرابع الميلادي يجب عليه أن يجمع كل ما يمكن أن يعينه على البدء الصحيح . وأول ما يجده من ذلك أقوال كان يمتقدها العرب في أصلهم وأصل لغتهم ليست في ذاتها مستحيلة ولعل فيها من الحق ما يمكن أن تنقدح منه تلك الشرارة التي هي أول النور . فتمحيص هذه الأقوال اذن يصح أن يكون مبدأ حسناً للبحث خصوصاً إذا لم يكن هناك فيما حولنا مبدأ آخر . وإذا كان هناك في العلوم التجريبية طرق عدة للتمحيص منها التجربة ، كما بينا ذلك لك حين شرحنا طريقة العلم في تمحيص

النظريات ، فان العسوم غير التجريبية لا يمكنها الاعتماد على اجراء التجارب في تمحيص ماتريد . واذن فلا يكاد يبقى بيدها من طرق التمحيص الا عرض ماتريد تمحيصه من القضايا على المعروف من الحقائق ، ولا يكاد يبقى بيدها من طرق الوصول الى المجهول في البحث الا الاجتهاد في ازالة الخلاف ان أمكن بين الآراء التي جعلتها مبدأ لبحثها وبين الحقائق المعروفة

فخير ما يبدأ به البحث عن ماضي العربية قبل القرن الرابع الميلادي أن يمحس أقوال العرب في أصل لغتهم بعرضها على حقائق التاريخ ليتبين ما هناك بينها من خلاف أو اتفاق . والعرب يقولون إنهم أخذوا لغتهم عن العرب العاربة ، وإن العرب العاربة هم أو منهم القحطانيون ، وإن القحطانيين جاءوا من اليمن . فهل في التاريخ ما يمنع من هذا ؟ لقد استعرضنا لك أم ما يبدأ التاريخ مما يتصل بهذا فإذا هو خال مما ينقض تلك الأقوال بل فيه مما يقويها الشيء الكثير . إذن تكون الخطوة الثانية أن ننقل ميدان البحث الى اليمن لنبحث - ان أمكن - عما كان بها من لغات قديمة لننظر هل هناك بينها وبين العربية من أوجه الشبه ما يشهد للعرب فيما كانوا يعتقدون

اليمن مبراه البحث عن قديم العربية العربية

وهنا يصادف الباحث شيئا كثيرا من حسن الحظ بهذا النقل . لأن اليمن أرض قامت فيها مدنات قديمة لم تذهب كل آثارها ومن الآثار الباقية تلك النصوص والنقوش التي امتحن الغرب بعضها والتي ينبغي أن يمتحن الشرق بقيتها بروح غير الروح الذي يكتب به صاحب الكتاب . فهل بين لغة هذه النصوص والنقوش وبين العربية شبه ؟ وهل بينها وبين العربية خلاف ؟ وما هو مقدار التشابه والاختلاف ؟ أما التشابه اذا ثبت فعلي مقدار يتوقف مقدار

الرجحان الذي يكتسبه قول عرب الشمال انهم أخذوا لغتهم عن أهل الجنوب ، أو عن عرب الجنوب ، كما تشاء ان تقول . وأما الاختلاف فهو في ذاته معقول منتظر . وعلم اصول اللغات يكون له أكثر انتظارا كلما طالت الفترة التاريخية بين اللغتين . وهنا يتسع مجال البحث أمام الباحث كما يتسع الافق أمام الطالع من مضيق : فهناك من جهة المقارنة بين النصوص والنقوش نفسها لمعرفة ما بينها من اقتراب أو ابتعاد لغوي مرتبط بالاقتراب أو الابتعاد التاريخي بين عصورها . وهناك من جهة اخرى المقارنة بين أقربها تاريخيا الى العربية الفصحى وبين العربية نفسها . ثم يكون هناك بعد ذلك مشكلة عبور الفجوة بين التاريخين . وإيجاد الحلقات المفقودة التي تتم بها سلسلة الاتصال .

ومن هذا ترى ان تعيين تواريخ النصوص والنقوش بأقرب ما يمكن . ضروري في هذا البحث الواسع عن أصل اللغة العربية وتطورها . ومن الراجح جدا أن تكون هناك خلاقات كثيرة لغوية بين النصوص والنقوش نفسها ، اذ من الراجح جدا أن تكون اللغة في بلاد اليمن نفسها قد أدركها من التغيير شيء غير قليل في طوال تلك العصور . فقد رأيت مما قصصنا عليك من أقوال ثقات المؤرخين ان النقوش موزعة على حقبة تاريخية يترامي أولها الى ما قبل الميلاد بتسعة قرون في رأى بعض ، وبخمس عشرة قرنا في رأى البعض الآخر . وفترة طويلة كهذه لا يمكن أن تظل اللغة فيها ثابتة مع توالي الاحداث العظام على اليمن فيها وقلة العوامل التي من شأنها أن تحفظ اللغة من التغيير كما حفظت العربية بعد القرآن . فمفتاح الكشف عن ماضي العدنانية القديم موجود على ما يظهر : موجود في اليمن وفي ما انتقل الى الغرب من آثار اليمن . ولا يكاد يكون هناك شك في انه اذا استقصى درس كل ما في اليمن من الآثار اللغوية فسيدكشف من تاريخ العربية الاولى ما لا يحلم به الآن أحد ، وسيكون عبور

الفجوة التي تفصل اللغتين أهون كثيرا مما يبدو الآن
 لكن الخطوة التي سلكها صاحب الكتاب من شأنها أن تضل عن ذلك
 السبيل، وتجعل العثور على ماضي العربية في حكم المستحيل، فإن صاحب الكتاب
 نظر فوجد خلافا كبيرا أو صغيرا بين لغة بعض تلك النقوش وبين العربية،
 فبدلا من أن يسلك لدراسة هذا الخلاف والبحث عن أسبابه سبيلا كالذي
 أشرنا إليه جعل همه أن يكبر من الخلاف ما استطاع ويصغر من الاتفاق بين
 اللغتين ما استطاع ليثبت أن ليس هناك بين الحميرية والعربية من الصلة الا
 ما بين العربية والسريانية، وليقفز من ذلك الى أن شعر إمري القيس ومن إليه
 موضوع، فإخطأ القفزة وسقط بين الغائتين

الحميرية والعربية

أما إن الحميرية كما هي في النقوش المنقل أكثرها من التواريخ لا يمكن أن
 يفهمها من لا يعرف الا العربية فقط فصحيح. وإذا كان الفهم هو الفصل (١) بين
 اللغات فالعربية غير الحميرية، كما ان العامية غير العربية، والانجليزية غير
 الانجلوسكسونية. وأما إن هذا التباين يدل على أن الحميرية ليست أصل
 العربية، وأن العربية لم تنشأ عن الحميرية، فغير صحيح، إذ العامية نشأت عن
 العربية وهي تباينها، والانجليزية الحديثة نشأت عن الانجلوسكسونية وقد
 عرفت ما قال السير جيمس مري فيهما. وإذا نظرنا الى اللغة كما نظرنا الى
 الكائنات الحية الراقية، واعتبرناها كائنا متطورا، ولم نفصلها في طور من أطوارها

(١) الفكرة في هذه الفقرة مأخوذة عن السير جيمس مري من مقاله في الإنجليزية في دائرة المعارف

عنها في طور آخر كما لا انفصل في الشخصية بين الرضيع والغلام وبين الغلام والفتى وبين الفتى والشيخ في شخص واحد، إذن فالعربية والحميرية لغة واحدة على أرجح تقدير، كما ان الانجليزية والانجلوسكسونية لغة واحدة في نظر علم اللغات، وكما ان العامية والعربية أيضاً لغة واحدة من هذه الوجهة العلمية اللغوية فالمسألة متوقفة على الوجهة المنظور منها. فالتعريف الخطابي للغة يجعل العربية والحميرية لغتين مختلفتين، والتعريف اللغوي الحديث (١) يجعلهما لغة واحدة. والقديما كانوا يعرفون كلتا الوجهتين على ما يظهر. كانوا يعرفون انهما لغة واحدة باعتبار الاصل والتطور، وأنهما لغتان مختلفتان باعتبار الفهم. وأبو عمرو بن العلاء كان أحد من يعرف تلك الصلة من ناحيتها لولا أن صاحب الكتاب حرّف عنه قوله الذي نقله، فصار القول بعد التحريف يدل على ناحية الاختلاف والمغايرة دون الاتفاق والاتحاد. فقد نقل عنه قوله «مالسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» ولكن هذا القول نفسه رواه ابن سلام (٢) هكذا «مالسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا»، ففي قوله ولا عربيتهم بعربيتنا ترى الناحيتين متمثلتين جميعاً: ناحية الاتحاد في الاصل وناحية الاختلاف من حيث الفهم. وصاحب الكتاب وحده يعلم لماذا حرف رواية ابن سلام أو لماذا لم ينقلها أيضاً وهو يعلمها ان كان ما نقله رواية اخرى. لكنك ترى الناحيتين جميعاً واضحتين تمام الوضوح في كلام العلامة ابن خلدون. ففي مقدمته «فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة. لغة مضر وحمير»، وفيه يقول:

(١) انظر مقال سبرجيس مري

(٢) ص ٤ طبقات طبعة لندن

« واملنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الاعرابية في دلالتها بأمر أخرى موجودة فيه فيكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على غير المتهاج الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكاتها مجاناً . ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري يهتبه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته ، تشهد بذلك الانتقال ^(١) الموجودة لدينا ، خلافاً لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة المضرية وقوانينها ، كما يزعم بعضهم في اشتقاق القليل في اللسان الحميري انه من القول ، وكثير من اشباه هذا ، وليس ذلك بصحيح . ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريف وحركات اعرابها ، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر ، من أجل الشريعة كما قلناه حمل ذلك ^(٢) على الاستنباط والاستقرار ، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه »

وفي قول ابن خلدون هذا ترى وجهة النظر الحديثة متجلية تامة ، وترى أن ابن خلدون كان واقفاً على هذه النصوص والنقوش التي يعترف بها صاحب الكتاب بالباطل ، والتي يقول انه لم يكشف عنها الا البحث الحديث . ثم ترى أن وجوه الخلاف ووجوه الاتصال بين المضرية والحميرية كان ابن خلدون يعرفها تماماً فلم ير فيها دليلاً على بطلان ما كان يعتقد العرب من نشوء العربية عن الحميرية بل احتج لذلك النشوء ضمناً بالمقارنة بين لغة العرب لعهدنا ولغة مضر التي نزل بها القرآن ، وصرح بأن الصلة بين لغة مضر ولغة حمير كالصلة

(١) هي ما يسميه صاحب الكتاب بالنقوش

(٢) أي اللسان المضري، فعرفت قواعده عن طريق الاستنباط والاستقرار.

بين لغة العرب لعهد ولغتهم حين نزل القرآن . واذا عرفت أن صاحب الكتاب كتب رسالة عن ابن خلدون نال بها الدكتوراه الفرنسية عجبت كيف يمكن أن يكون خفي عليه قول كهذا لابن خلدون وهو يتصل بفنه وموضوع بحثه ، أم كيف اطلع عليه وأخفاه ، أم كيف عجز عن استغلاله واستناره واتخاذ مبدأ لذلك البحث عن ماضي الحضارة الذي أشرنا إليه آنفاً أو اتخاذه على الأقل واقياً مما وقع فيه في الطبعة السالفة من الشك فيما كان ينبغي عليه ألا يشك فيه من غير داع

دلالة الامة الحميرية التي ساقها

والامثلة التي ساقها صاحب الكتاب من الحميرية تشهد لهذه الصلة الكبرى بين العربية والحميرية ، وتدل الى حد كبير على أن الحميرية أقدم من العربية من جهة وعلى أن العربية سليلة الحميرية من جهة أخرى ، وأقدمية الحميرية تجعل موقف العربية منها غير موقفاً من العبرية والسريانية اللتين هما أحدث نشوءاً من العربية عند علماء اللغات

الخلاف بين الحميرية والعربية ودلائله

ولنبداً بالنظر في أوجه الخلاف بين الحميرية والعربية كما يتبين من المثليين المشروحين في الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير . ان أوجه الخلاف تنقسم بالاجمال الى هجائية ونحوية وانغوية

الخلاف الهجائي

فالهجائية تتمثل في فتح التاء المربوطة كما في «كلبت» الحميرية و«كلبة» العربية و«آهت» الحميرية و«آهة» العربية وفي حذف الألف والواو والياء غالباً من أواسط

الكلمات وأواخرها كما في « ذ » الجميرية بمعنى « ذو » العربية و « ذن » الجميرية بمعنى « ذان » العربية و « خة » الجميرية بمعنى « خيمة » العربية. وهذا اختلاف الهجائي لا يمكن الاعتداد به كثيراً اذ الكتابة ليست الا رموزاً للغة ومرشداً للنطق وقد تقصر عما ترمز اليه، فلا ينتج حتماً من اسقاط حرف مد أنه كان لا ينطق به كما لا ينتج من كتابة ابراهيم وسليمان من غير ألف وسطي في بعض المصاحف أن العرب كانوا ينطقونها وأمثالها من غير مد، وكما لا ينتج من كتابة الأحرف المنقوطة مهملة غير منقوطة في أول الأمر أن النون والباء والتاء والياء والتاء مثلاً لم يكن يفرق بينها في النطق

الخطوف النحوي

أما الخلافات النحوية فمنها الصغير ومنها الكبير. فالصغير مثل استبدال نون التنوين في العربية بيم في الجميرية، مثل « نعمتم » في الجميرية و « نعمة » في العربية، فان النون والميم قريب مخرج احدهما من مخرج الأخرى. والكبير مثل اثبات حرف العلة في الناقص اذا اتصل بواو الجماعة كما يمثل في « هقنيو » الجميرية و « أقنوا » العربية بمعنى اعطوا في اللغتين، بقطع النظر عن استبدال الهاء في الكلمة الجميرية بالألف في العربية وهو اختلاف لغوي. ومثلُ الخلاف النحوي الكبير أيضاً التعبير عن التعريف في الجميرية بنون في آخر الكلمة فيقال « وئنين » في الجميرية بدل « الوئنين »

الخطوف اللغوية

أما الخلافات اللغوية فبعضها صغير: مثل النطق بألف أفعال في العربية هاء في الجميرية فيقال « هفعل » بدلا من « أفعال » كما رأيت في « هقنيو ».

و « أقنوا » ، ومثل استعمال « الباء » بمعنى « عن » وبعضها . كبير مثل وجود
كلمات في الحميرية ليست في العربية نحو « حجن » بمعنى لأن و « لوفيهمو »
بمعنى سلمهم

وقد يجتمع في الكلمة الحميرية أكثر من نوع من هذه الاختلافات فتبدو
غريبة حتى تحلل ، كما رأيت في هقنيو بمعنى أقنوا ، وكما ترى في « ختن » بمعنى
« الخيمة » فقد اجتمع في الكلمة الحميرية خلاف هجائي وهو حذف الياء من
وسط الكلمة وآخر نحوي وهو نون التعريف في آخر الكلمة

دلالة الحروف

والآن فلننظر فيما يمكن أن تدل عليه هذه الاختلافات . إنها ليس فيها
ما لا يمكن الآن تفسيره إلا الخلاف بين التعريف في الحميرية بالنون في آخر
الكلمة - وتنطق « آن » - وبين التعريف في العربية بأل في أول الكلمة .
وفما عدا ذلك فكله من النوع الممكن تفسيره بفرض ان الحميرية سابقة على
العربية وأنها أصل العربية ، وبعبارة أوضح كل ما بقي من تلك الاختلافات
يمكن تفسيره بفرض أن الحميرية هي العربية القديمة وأن العربية الفصحى هي
العربية الحديثة ، أو بعبارة أخصر انها طوران للغة واحدة هي العربية

وإذا تأملت في غير الهجائي من تلك الاختلافات وجدته ينقسم الى قسمين .
قسم غير موجود في العربية المضرية أصلاً مثل بعض الكلمات اللغوية التي
ضربنا لك « لوفيهمو » عليها مثلاً . وهذه تفسيرها سهل فان سقوط الكلمات
من الاستعمال أمر شائع في جميع اللغات . والقواميس التي بأيدينا لم تعمل إلا بعد
الإسلام ، بعد أن اتسعت الشقة التاريخية بين المضرية والحميرية

وقسم موجود في العربية على صورة محرقة . والتحريف الموجود تبعده
 أما بنقل وأما بتخفيف وأما بكليهما . فمثل التحريف بالنقل نقل « ذان » اسم
 الإشارة من المفرد المؤكّد في الحميرية إلى المثني في العربية ونقل معنى « بعل »
 من « صاحب » في الحميرية إلى « زوج » في العربية ومعنى « وِقَة » من
 أجاب في الحميرية إلى « أطاع » في العربية وهذا كله يحدث مثله دائماً في
 جميع اللغات

وأمثلة التحريف بالتخفيف كثيرة كإبدال الهاء بالألف في أفعل الرباعي ،
 وكحذف الفعل آخر الناقص إذا اسند إلى واو الجماعة ، وكحذف الأشباع من
 الضمير المتصل الغائب كما في « أخوه » أي « أخوه » و « وقهم » أي
 « وقهم » ان صح أن الواو ليست خلافاً هجائياً . وأشباع الضمير هكذا لا
 يزال في العربية الفصحى معروفاً إلى اليوم

هذا التحريف بالتخفيف دليل واضح على أن العربية الفصحى تطورت
 عن الحميرية لأن سنة تطور اللغات في النطق التخفيف كما هو معروف في
 تاريخ اللغات الحية ، وكما يبدو بأدنى تأمل في العامية بالنسبة للعربية ، سواء أكان
 التخفيف بحذف المقاطع أم بحذف الحركات أم بكليهما . ففي العامية والانجليزية
 نجد أو آخر الكلمات مثلاً ما كنة وليست كذلك في العربية ولا في الانجليزية
 الأولى . وأبسط مثل على ذلك في الانجليزية أن Large كانت تنطق في عصر
 تشوسر (١٣٤٠ — ١٤٠٠ م) بتحريك الآخر فيقال لارج بدلاً من لارج ،
 وأن Have كانت تنطق في عصر مارلو وشكسبير ها في بدلاً من هاف ، وان
 علامة الماضي في الأفعال الضعيفة كان مقطوعاً منطوقاً به فيقال في Loved لقد
 بدلاً من لقد ، والأمر في هذا معروف مشهور . وتطور اللغات في النطق

بالتخفيف قانون عام في علم اللغات ، وللتطور نفسه قوانين طبيعية (١) تختلف.
مظاهرها باختلاف اللغات

فأنت ترى أن الخلاف بين الحميرية والعربية الفصحى ليس فيه ما لا يتفق.
مع ما كان يقول به علماء العربية من أن لغتهم نشأت عن لغة العرب العاربة أي.
لغة العرب اليمنيين ، بل ان في هذا الخلاف كثيراً يشهد لهم

التشابه بين الحميرية والعربية

ودلالة الخلاف هذه تزداد قوة وتأكداً بما بين اللغتين من تشابه كبير .
والتشابه ظاهر من عدة وجوه في الأمثلة التي نقلها صاحب الكتاب عن الاستاذ
جويدي الكبير ، وقد تبين بعض هذه الوجوه ضمناً فيما أسلفنا ، كأتمحاد الضمائر
وأتمحاد اسم الاشارة ، وأتمحاد بعض الكلمات باللفظ وان حرف المعنى ، وأتمحاد بعضها
في المعنى وان حرف اللفظ ، وأتمحاد البعض في اللفظ والمعنى مثل أخ وأخت .
واعمة وخلف ووشن ، وأتمحاد بقية الكلمات في المادة وان أدرك اللفظ والمعنى
بعض التحريف مثل « مزندن » بمعنى لوح في الحميرية و « مزند » بمعنى
الثوب القليل العرض في العربية . ولو عرفنا تاريخ هذه النصوص لسكنا أقدر
على الحكم على مقدار تطور العربية من الحميرية . ومهما يكن من ذلك فان
النقد أمام هذه الأدلة لا يستطيع أن يشك في صحة ما أشار اليه أبو عمرو بن
العلاء ونص عليه ابن خلدون من أن المضرية نشأت عن لسان حمير كما نشأ لسان
العرب لعهد ابن خلدون عن لسان مضر . وانا على يقين من أن صاحب الكتاب لو
أحسن البحث وكان ملماً بأوليات فقه اللغة في لغة من اللغات الحديثة ما باعدين .

(١) انظر مقال Etymology للاستاذ هنري ويلد استاذ الانجليزية وعلم اصل اللغة بجامعة لفربول.
من مقدمة القاموس الانجليزي للصور الحديث

العربية والحميرية كما باعد ، ولما استنتج من تلك النصوص والنقوش ما استنتج
ولرأى فيها وفي أمثالها مفتاحا لمجال واسع من البحث عن ماضي العربية في
الجاهلية القديمة لم يكن يخطر امكان وجوده له على بال



هل لبعثه عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟

والآن بعد أن جارينا صاحب الكتاب في كل هذا وتبششنا في مجاراته
تحقيق مسائل كان هو أولى بتحقيقها أين نحن من صلة ما بين الأدب الجاهلي
المعروف واللغة وهي الصلة التي عقد صاحب الكتاب فصله لبحثها ؟ نحن حيث
كنا قبل أن يبدأ صاحب الكتاب فصله . لم يأت بأقل شيء جديد عن اللغة
التي كان يتكلمها امرؤ القيس ومن اليه ، فقد عجز تمام العجز عن ترجيح فضلا
عن اثبات ان امرؤ القيس كان يتكلم بلغة تلك النصوص الحميرية ، وعجز أيضاً
عن ترجيح بله اثبات أن لغة تلك النصوص كانت لغة أهل اليمن
في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ، إذ من الجائز أن يكون بين عصرها
وعصره نحو أربعة قرون أو خمسة على الأقل ، وكما ان أربعة قرون كفت في
تاريخ الانجليزية لتحويلها من لغة ألفرد الملك الى لغة تشومر فقد تكون أيضاً
كافية في تاريخ العربية لتحويلها من لغة تلك النصوص الى لغة امرؤ القيس
بل قصور صاحب الكتاب في البحث يذهب الى أبعد من هذا ، فانه لم
يعجز فقط عن تحقيق الصلة بين لغة تلك النصوص وبين لغة أهل اليمن في عصر
امرؤ القيس من جهة ، وبينها وبين لغة امرؤ القيس نفسه من جهة أخرى ،
ولسكنه أيضاً لم يخطر له أن يفكر في تحقيق تلك الصلة ، ولم يخطر له أن تحقيقها
ضروري قبل أن يستطيع أن يمتنع بها في ابطال الكلام المنسوب الى امرؤ

القيس ومن اليه . وهو دليل من الادلة الكثيرة الموجودة في الكتاب على أن صاحبه لم يكن يبحث ولكن كان يتلمس ما يظنه دليلا على فرضه المفروض

لكن صاحب الكتاب مع هذا حاول أن يجيب على بعض ما اعترض به النقد عليه فكان في هذا علميا في موقفه وان لم يكن علميا في منطقه . نبهه النقد منذ اكثر من عام الى أن ثبوت اختلاف لغة الجنوب عن لغة الشمال ، لو ثبت لثبوتها كانتا مختلفتين في العصر الجاهلي القريب ، لا يصحح دليلا على ان ادب يمانية الشمال موضوع لأن قبائل اليمن في الشمال كانت هاجرت من الجنوب الى الشمال منذ امد بعيد فلم يكن هناك بد لمن نشأ في الشمال من ذرياتها أن ينشأ على لغة الشمال ويتخذها لغة ادب و لغة خطاب . فجاء صاحب الكتاب هذا العام يجيب على هذا بلهجة المستوثق مما يقول فهل تدري بماذا أجاب ؟ أجاب بأن هجرة فريق من عرب اليمن الى الشمال غير ثابتة ، وأن صحة يمانية من انتسب الى اليمن من قبائل الشمال غير ثابتة ، واذن يسقط ذلك الاعتراض ! إن من المؤلم حقا ان يلجج الاستاذ في المماراة الى هذا الحد ، وينزل به اللجاج الى هذا الدرء ، فلا يدرك أن جوابه هذا مسقط كل ما قال وانه إذا صح أن التاريخ القديم والتاريخ الحديث أجمعا على خطأ فلم تكن هجرة ولم يكن في الشمال يمانيون لم يكن هناك أدنى شبهة لغوية يمكن أن يعترض بها على صحة كلام مثل امرىء القيس . إذ يصير امرؤ القيس ومن معه بذلك مضريين ويصير من السخف أن يقال بعد ذلك ان كلامهم وشعرهم منحول لان لغته ليست لغة نقوش حميرية اكتشفت في الجنوب ، حتى ولو كانت لغة النقوش تمثل لغة اليمن في عصر امرىء القيس . لكن صاحب الكتاب يدافع عن باطل . وأنى للمبطل أن يحسن الدفاع ؟

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 عدنانه

وقد افتتح كلامه عن الشعر واللهجات بذكر ما ذكره علماء الشعر ورواياته قديماً من تنقل الشعر في قبائل عدنان : ربيعة وقيس وتميم . ولكنه لم يذكر ذلك الا ليتسم منه بحجة انه لا يدري ما قيس ولا ماريعة ولا ماعيم دراية علمية صحيحة . وهذا من أغرب أنواع الاحتجاج للرفض ، ولو كان احتجاجاً للقبول ما نقص ذلك من غرابته شيئاً . 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 متوقفاً فهمه ولا تحقيقه على علم أصول الشعوب . وإذا كان الاستاذ لا يفهم ماريعة وما قيس وما ماعيم فانه يفهم - كما نرجو - ان قد كانت في العرب قبائل تسمى بهذه الاسماء كما تسمى الأسر في مصر وفي غيرها بأسمائها المختلفة . وأن تلك القبائل التي صارت تلك الاسماء علماً عليها كانت مكونة من أفراد تصدر عنهم الأقوال والأفعال مجتمعين أو مفترقين ، وأن بعض تلك الأفعال والأقوال كان يذيع

ويعرف منسوبا الى القبيلة التي حدث فيها أو الى الفرد الذي حدث منه ، وأن ذبوع ذلك وعرفانه لم يكن متوقفا على معرفة منشأ اسم الشاعر أو القبيلة الا كما تتوقف نسبة بعض أفعال صاحب الكتاب اليه على فلسفة اسمه . فليس القول بتنقل الشعر في ربيعة وقيس وتميم هو الذي يثير الابتسام ولكن أولى باثارة الابتسام انكار ذلك القول لجعل معنى تلك الاسماء ، وأولى منه بالابتسام الاستدلال على بطلان ذلك القول بجعل منشأ تلك القبائل

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

« وكان شعراء الجاهلية في ربيعة أولهم المهلهل والمرقشان وسعد بن مالك وطرفة بن العبد وعمرو بن قميته والحارث بن حازة والمتلمس والاعشى والمسيب ابن علس . ثم تحول في قيس فمنهم النابغة الذبياني ، وهم يمدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن غطفان وابنه كعبا ، ولييد والنابغة الجعدي والحطيئة والشماخ ومزرد وخداش بن زهير . ثم آل ذلك الى تميم فلم يزل فيهم الى اليوم . كان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ومهلهل خاله وطرفة وعبيد وعمرو بن قميته في عصر واحد » . وهذا كلام واضح لا يحتاج في فهمه وتبين حقيقته الى معرفة

نسب ربيعة وقيس وتيمم 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 لأنه 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 يعبر 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 يتعابرون ويتفاخرون
الا بالمعروف المستفيض من أسباب المدح والمهجاء والفخر . بل كان لدع المهجاء
ووقع 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 والمهجاء قوى الاثر أم ضعيفه ، فإن الشرط الاول لفهم
كلام الشاعر وتقديره هو الوقوف على مراد الشاعر نفسه لا ما نريد نحن أن نفهم

من كلامه . فصاحب الكتاب مضطر اضطرارا الى معرفة تفصيل رأى أولئك القوم في الانساب وغير الانساب إن كان يريد أن يتفه شعراهم 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 الامام بالفلسفة الطبيعية وبما وراء الطبيعة وبالفلك وعلم النجوم الخ ضرورى لفهم شعر أبي العلاء . وهو غولم يقل به أحد قبله ولا نظن أحدا عنده شيء من حسن النظر والاستقلال في الرأى يتابعه عليه . لكنه هو لا يراه غلوا ولا اسرافا ، فهو مضطر من باب أولى الى التسليم بوجوب 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 تناولها بما تناولناها 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 عبر 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 يسنده بنقش ولا نص ولا شيء يشبه النقش أو النص. قال « قالرواة مجموعون 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 قالوا 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 يني عليه ، لا أن يترك القارئ يفهم بقرينة ما قرأ من قبل انهم أرادوا نفس المعنى الذي أراداه صاحب الكتاب من قبل . فيكون صاحب الكتاب قد أودع قولهم معناه عن طريق الإيحاء ليتخذ قولهم بعد ذلك دليلاً على معناه

وإيس يمكن أن يكون صاحب الكتاب قد أراد مما نسبه الى الرواة من القول باختلاف اللغة نفس ما أراد مما نسبه اليهم من القول باختلاف اللهجة ، وإلا لاستغنى بثاني التعبيرين عن أولهما 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 مها يكن الفرق بين مراد الرواة وبين مراد صاحب الكتاب من ذلك القول الذي نسبه اليهم فانه لم يحاول أن يستدل على صحة قولهم بأكثر من قوله « وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدفانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ولا سيما اذا صحت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية وثبت ان العرب كانوا متقاطعين متنايدين وانه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات » ص ٩٦ . وهذا قول من أي النواحي أتيت وجده فريباً 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 نسبه اليهم ؟ أليس فريباً جداً أن ينكر صاحب الكتاب « نظرية » العزلة العربية إنكاراً شديداً في الفصل الذي كتبه عن الحياة الجاهلية ثم يأتي هنا يستأنس بها على صحة ما يقول الرواة ؟ أفينكرها في فصل ويميل الى إقرارها في فصل ؟ ينكرها حين يجد في

انكارها معيناً على اكتشاف حياة جاهلية جديدة ويقرها حين يجد في اقرارها وسيلة الى اثبات دعواه في الشعر الجاهلي ؟ كذلك هو في موافقة الرواة على ما قالوا . وافقهم هنا كما ترى لأنه يجد في قولهم وسيلة لاثبات دعواه ، فهو يعقل قولهم من أجل ذلك وان كانت القرائن تشهد بغير ذلك . نريد بالقرائن اتحاد العرب العدنانية في الاصل من غير شك وفي القطر ، ثم نريد بها أيضاً تجاوزهم 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 ابقاء لغتهم واحدة كما كانت ، إذ وحدة اللغة بينهم هي الاصل ، في قول القدماء على الاقل ، وليس في العلم أو التاريخ الحديث ما ينفيها أو ما يضعفها ، بل قد رأيت في الفصل السابق ان الدلائل التاريخية تظاهر القدماء فيما اليه يذهبون . بالرغم إذن من هذه القرائن كلها الشاهدة بصد 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 . وله ؟ لأن لغة اقليم ما من الجنوب في عصر ما من العصور القديمة تخالف الى حد كبير لغة الشمال فيما تأخر من العصور ا

على هذا الاساس الواهي خير صاحب الكتاب الناس بعد ذلك بين اثنتين . بين ان يقولوا باتحاد القبائل في اللغة واللهجة قبل الاسلام وبعده ، وبين ان يقولوا بان الشعر الجاهلي موضوع بعد الاسلام لانه لا يختلف عن الشعر الاسلامي في البحر العروضي ولا في قواعد القافية ولا في الالفاظ . ومن يقرأ هذا القول له يظن ان الاستاذ البعثة قد حل لهجات القبائل في الجاهلية حقاً وقارن بينها مقارنة علمية حقاً وأثبت عن طريق المقارنة والتحليل ان

الخلافاً 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 لامر ليس في الموضوع ، وأن تعرضه لمسألة اختلاف الحركات في بعض الكلمات في بعض الآيات هو تعرض لأمر 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 مانبهه اليه الاستاذ المرحوم الشيخ الخضري بك من ان اختلاف اللهجات لا يبدو في الكتابة وإعما يبدو في الكلام . وكان الأقرب لبحثه والأشبه بعمله كاستاذ الآداب العربية في الجامعة أن ينتفع بما ضبطه ودونه السابقون من اللهجات بالنسبة للقرآن فيطبقها على الشعر في أوزانه المختلفة لينظر أي هذه الأوزان يتغير بتلك اللهجات ، وأي تلك اللهجات يغير من هذه الأوزان ، وما هو مدى ذلك التغيير . وأقل ما كان ينتجه مثل هذا التطبيق إذا أجري على وجهه أن

يكشف في الأدب العربي عن بعض الأوزان التي كانت خاصة ببعض القبائل قبل أن توحد المواسم بين اللهجات في الشعر وقبل أن يحكم توحيدها الاسلام

ويغلب على الظن أن بحثنا هذا الذي أشرنا اليه يساعد كثيراً على الكشف عن أوزان الشعر أيها كان مشتركاً بين القبائل وأياها كان أخص ببعض القبائل دون بعض ان كان هناك في الامر اشتراك واختصاص ، إذ من البعيد أن تكون أوزان الشعر التي حصرها الخليل بن احمد كلها لقريش . والخليل 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 لان حوادث الدهر لم تكن عبثت بسجلاته عبثها الذي عبثت بعد بالكتب العربية عامة عند سقوط الدولتين العباسية 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 . وامل كثرة 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 سابقها ضروري لمن يريد أن يكتب كتابة مجدية عن الشعر الجاهلي واللهجات . فاذ لم يفعل صاحب الكتاب ذلك فقد كان عليه ان يتذكر على الأقل احتمال أن يكون تعدد الاوزان راجعاً الى تعدد اللهجات قبل أن يغلو ذلك الغلو الذي أغرق فيه وقبل أن يعجب بما 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 علمياً في الكتاب وان كنا نخشى أن يكون حظ صاحب الكتاب فيه من التوفيق كحظه في سوائفه . لم يأت صاحب الكتاب في الاجابة على هذا الاعتراض بأكثر من « أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب 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 « فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثرت منه في الاسلام » ص ١٢٨ فهل يتأتى ان تكون تلك الكثرة 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 حظه 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 ألفوها لا تتفق مع

لهجاتهم فيما زعم صاحب الكتاب وليس القرآن ولا كلام الرسول بمضطرم
الى ذلك لانه ليس من تلك الاوزان في شيء؟ ألأن النبي بعد اثني عشرة
سنة من الرسالة على الأقل كان يستنشد حسناً وعبد الله بن رواحة ويأمرهما
أن يندودا عن المسلمين؟ إذن فأن 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
قد 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 - فأن
بعضه يشهد لصاحب الكتاب فيما يوسوس من ان الاوزان الشعرية لم تكن
مستقيمة للناس قبل الاسلام وإنما استقامت لهم بعده حين تبعوا قريشاً 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 فضلا
عن اللهجة ، فكيف استقامت تلك الازان لحسان وغيره من شعراء الانصار
وهم كانوا فضلا عن يمنيهم 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 حفاقي 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 الوجة التي يكتب منها وهي نقطة « أسادت لغة قريش وطمجتها في البلاد العربية وخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ » لم يرجع على هذه المسألة الا بقوله « أما نحن فتوسط وتقول 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 تكده تتجاوز الحجاز » ص ١٠٩ ، فهل رأيت الى الاستاذ البحاثة كيف يجيب ؟ انه في الاجابة على هذه المسألة يتوسط ! آخذاً على ما يظهر بقول القدماء ان التوسط فضيلة ! 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 كالتى يظن ان هو الامر يتوهمه الاستاذ لانه ينفعه وإلا فليس في التاريخ ما يدل عليه . وسواء أكان تلك الاستحالة ظل من الحقيقة أم لم يكن فان صاحب الكتاب قد هدم يمينه 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 ينبج من التردّي في تلك الهوة بعد .

لم يجد صاحب الكتاب حرجاً بعد ذلك في ان يبني 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 لاني 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 اليمينيتين ، وقبائل اليهود في شمال الحجاز ، كان جواب صاحب الكتاب أنك قد عرفت رأيه « في النسب واتناء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر » ا 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 ايس قريشياً من قبائل
 الحجاز . ونجد لسيادة لغة قريش عليه . وشرع بالفعل يتلمس أسباب تلك
 السيادة فردها الى ثلاثة : الى « سلطان سياسي حقيقي » « يعتر بسلطان
 اقتصادي عظيم » « يعتر بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يجمع اليها
 أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال واخلق 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 اليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل
 السيادة لغة قريش » . فهل لا يزال الاستاذ بعد هذا يرى قيمة لتجريحه الشعر
 الجاهلي المعدني بأنه مستقيم البحور والاوزان رغم اختلاف اللهجات ؟

ان الشيء المهم الذي يبرز واضحاً من كلامه هو انه يرى أن قد
 كانت هناك « قبيل الاسلام » لغة مشتركة بين قريش وبين غيرها من
 قبائل الحجاز ونجد . وليس يهنا الآن ان تكون تلك اللغة المشتركة لغة
 قريش في الاصل كما يرى ، أم لغة أدبية عامة ، كما يرى غيره ، نشأت عن
 امتزاج الفصيح من لغات القبائل بالاختلاط والمباريات الادبية في الظروف
 المختلفة كالمواسم والاسواق والحج . وبقى ان 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 يبدي في هذه المسألة الاصلية رأياً واضحاً ، ولوجد لو حاول ابداء رأى أنه لا يستطيع ذلك حتى يحدد الفترة التي عبر عنها بقبيل الاسلام ليرى أهي أكبر أم أصغر من الفترة التي قيل فيها ما صح عند القدماء من الشعر الجاهلي المدناني ، أي 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 يخطئ جوهر الموضوع هناك جعلته يخطئ جوهر الموضوع هنا ويمضي 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 مبركاً الى الطعن في امانة القدماء ويراها أمراً لا ينبغي ان يحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح له مثله ويستطرد 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 يعرف بعض المروى من كلامها قليلاً اذا ظن أن التحريف أقوى له ، فيقول على لسان نافع : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس بدلاً من « ما رأيت أروى منك قط » . ويجب على لسان ابن عباس : ما رأيت أحفظ من علي ، بدلاً

من « مارأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي » كما يروها 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 يريد 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 ان يتفق الشعر والقرآن اذا كانت اللغة واحدة والعصر واحداً في نظر صاحب الكتاب ؟ لكن صاحب الكتاب يكتب بهواه لا بعقله ومن العبث ان يُحاكم الى العقل من يفكر بهواه

أما وقد عجز صاحب الكتاب في هذا الموقف الثالث موقف « الشعر الجاهلي والهجيات » 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 نقده بحته 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 أبر طبعي كاتضح قوة جهة 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 جانبا ، وإن عز عليه ، إن كان يريد أن ينزل على سنة العلم في الحكم والاختيار بين موقف جديد مقترح وموقف

العلم ، فان سنة العلم في هذا أن يظل مستمسكاً بموقفه القديم حتى يعجز موقفه القديم 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 ان موقف صاحب الكتاب فيما افترض أبعد كثيراً عن الحق من موقف القدماء ومن موقف جمهور أهل اللغة من العلماء اليوم ، وان كنا لانطمع أن يلتقى هذا تسليماً من صاحب الكتاب

العربية ولغة قريش

على اننا نحسب قبل أن نختم هذا الفصل أن ننبه الى شذوذ اضطر اليه صاحب الكتاب في فصله هذا الذي كنا بصدد تقيده 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 تعودته في كل ما لا يحسه مما قد مضى عليه الزمان . فكل الذي يحسه أن النبي ﷺ من قريش ، وأن القرآن خاطب قريشاً أول ما خاطب ، وأن اللغة العربية هي لغة القرآن . 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 نحسن لو أنه يتكلم عن شيء كان يجمله هو ويجمله الناس حتى بدأ هو يبحث فيه . لكنه يتكلم عن نقطة مفروغ منها استقر علماء اللغة فيها على رأي - من لدن أولئك الذين تكلموا فيها عن مشاهدة الى هؤلاء الذين يأخذون فيها بالرأي

وبالبينة . 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 انه لا يريد أن يسلم للقديما بشيء . هو مستعد لأن يسلم ان 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 اتخذتها قريش من غير ما تشعر كما اتخذها غيرها ، لأن قريشاً لم تعد أن تكون قبيلة من القبائل مها يكن من امتياز قبيلها 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 بجمعتها 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 ومها يكن من ذلك فان التاريخ لم يرو أن العرب لم يكونوا يتفاهمون في الجامع ، أو انهم كانوا يجدون 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 مجتمعين

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 يلتقى منهم أو يلتقوا منه صعوبة في الحوار . ثم ارتد من قبائل العرب بعد النبي ﷺ أنها داراً وأقربها عهداً بالاسلام ، من 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 فيها 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 جهره كلماتها واحدة عند الجميع

ويزداد هذا وضوحاً بما دونه العلماء من اللهجات ورواه التاريخ من الامثلة . فأما اللهجات فقد ذكر الامتاز الشيخ علام سلامه طرفاً كبيراً منها في بعض مذكراته (١) ورد ما ذكر منها الى تسعة أصول تتفرع 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 لانهول دون الفهم . فانت لانهول دون فهمك المراد أن يقال ما فلان قائماً كما يقول الحجاز أو ما فلان

(١) تاريخ اللغة والادب في العصر الجاهل لطلبة السنة الاولى 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 تنكر بها بعض الكلمات وان كنا لانظن الجمل تنكر بها خصوصاً على من نُبّه اليها . فانت 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 « عالك » لم تفهمها حتى اذا سمعت « كل عَيَّ هالك » و « هذا ليلٌ عالك » لم يبعد عليك أن تفهم منها « كل حي هالك » و « هذا ليل حالك » وإن كان الفهم يصير أصعب اذا تكررت في الجملة الحاء وعلى كل حال فأكثر أنواع الابدال إبدال طبيعي بين الحروف المتقاربة المخارج كابدال الهمزة 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 يسمي لغات العرب انما هي لهجات متقاربة للغة عامة واحدة فكثيرة جداً أهمها وأوثقها من غير شك ما ضبط ودون

(١) لهجة تميم وقيس (٢) في لهجة ملون

من قراءات القرآن . فإن كل آية تقراً على قراءة منها مثل تاريخي لاشك فيه . وقد ذكر المبرد فيما ذكر انه قد قريء (١) « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله » بمعنى رأفة ، وانه قد قريء (٢) « أفتَمَرُونَهُ عَلَى مَا يَرَى » بمعنى أفتدفعونه عما يرى بدلا من « أفتَمَرُونَهُ عَلَى مَا يَرَى » ، وأن في مصحف ابن مسعود (٣) (ودُّوا لو تدهن فيُدِّهِنُوا) والقراءة « فيدهنون » على العطف . ومصحف ابن مسعود أحد المصاحف التي يقول الطبري انها محيت محوا ولكن نقل المبرد عنه يدل على أن المحو كان من أيدي دهماء الناس لا من أيدي العلماء ، وعلى أي حال فالأمثلة التي ذكرها الطبري نفسة هي من نوع اختلاف اللهجات مثل قراءة زيد ابن ثابت « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت » وقراءة ابان بن سعيد وعثمان « ان 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 ناولني السكين حتى اذا فهم قال : آلمدية تريد ؟ فلما قيل له نعم قال أو تسمى عندكم مكينا ؟ وقد صارت كلتا الكلمتين بعد من ارث العربية الحية . وقد قرأ عبد الله ابن مسعود (ما ينظرون إلا زقية) (٤) والقراءة (إلا صيحة) 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 طويلا قبل تلك الحادثة من غير أن يجد داعياً الى مثل ذلك الاستغراب

وعلى أي حال فالأسباب التي كانت تعمل للتقريب بين لهجات العرب قبل الاسلام كانت أسباباً عامة كالتى كانت تعمل بعده ، وكانت موجودة .

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

(٤) تفسير الطبري والكامل 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 القدناء 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) قولها :

« 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 القرايح . وكان أشهر تلك الأسواق عكاظ ، كان
يجتمع فيها من قبائل بلاد العرب شجعانهم وفصحاؤهم يتنافسون في الأشعار
ينشدونها مدحا لمشايرهم واشادة بأعمال رجالهم أو اجتهاداً 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 يُتشفون الي 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 » قل :

« ... 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

(١) تاريخ هارمزورث العالمي ص ١٨٩٢ وما بعدها

جزيرة العرب ويستمر طول شهر ذي القعدة الذي كان يسبق شهر الحج في الجاهلية كما يسبقه في الاسلام . فيه كانت المسابقات بين الخيل والالعاب وتناشد الاشعار وجميع أنواع الملاحى تروّح على الناس من عناء ما كان يبرم من أعمال تجارية هامة في سوق عام يكاد في شموله واتساعه يرتقى الى أن يكون معرضاً قومياً . وفيه أيضاً كان الرؤساء من عرب الشمال ينظرون بينهم في أمهات الأمور من مسائل السلم والحرب والحلف والتعاهد والثأر والتقاضى . فكان اولاد نزار ، كما كانت العرب المستعربة تحب ان تدعى ، يجتمعون في نوع من منتدى عام لا يقل عراقه في القدم عن منتدى طيبة وان كان أثره مادام قائماً أكبر في بلاد العرب كلها مما يمكن أن يكون قد أتبع 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 واستنباقها 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 ندري ان كان من المهم بعد الذي تبين من فساد فرض صاحب الكتاب ان تناول بالنقد تلك الفصول الكثيرة التي بنيت عليه . والناظر في تلك الفصول يرى خلافاً كثيراً ، بعضه خارجي راجع الى ارتباطها بذلك الفرض المنهاري ، وبعضه داخلي ناشئ عن عيوب ذاتية كالتي بدت في الكتابين الأولين

فالكتاب الثالث في « أسباب اقتحال الشعر » فيه تحريف كثير لوقائع التاريخ يبلغ أحياناً مبلغ الافتراء والافتعال . وهو تحريف مقصود فيما يظهر دعا اليه اضطرار المؤلف الى التوسع في الأسباب تومعاً يناسب سعة الفرض المراد تعليقه . 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 لاعلى أذواق أصحابها أو خصائصهم . فما 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 يبراد 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 الحطيئة 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 جميعا ومادة ولكنه أكبر الكتب كلها عائدة على صاحب الكتاب ، اذ هو الذي أحل لصاحب الكتاب ان يغير من اسم كتابه بعد مصادرتة توصلا الى إخراجها وان بقيت شخصية الكتاب واحدة في الحالين . فذلك الكتيب كما يقولون سبب وجود الكتاب بعد انقضاءه . هو Raison d'être الكتاب كما يقول الأفرنج . فاذا ما جنته وجدته نحو خمس ورقات ينكر فيها صاحبها النثر الجاهلي للأسباب التي أنكر من أجلها الشعر الجاهلي .

هذا هو معنى الكتب الخمسة الباقية التي نرى من التضييع ان تناولها بالنقد المفصل ، والتي تتردد 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 (انتحال) 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 حظه من الصدق حتى جاء صاحب الكتاب فجعلها ظاهرة عامة تنشأ عن أسباب عامة وتقع فيها أمة بل أمة بأسرها

ومها 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 أمة تكاد عنده تكون سواء في كل شيء لأنها سواء في القدم . وإذا كانوا سواء في كل شيء فهم سواء في « الانتحال » وقد حمل على اليونان والرومان فلا بد أن يكون قد حمل على العرب وقد كشف عما حمل على اليونان والرومان الديكارتيون ، فالديكارتيون هم الذين سيكشفون عما حمل على العرب . وما الأستاذ قد بدأ فده يديه ليزيح 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 الاستاذ . لكن القدماء
أنفسهم سبقوه بثلاثة عشر قرنا الى استكشاف النحلة والانتحال في الأدب
الجاهلي وغير الجاهلي . وهو فيما حاول تبيانه من أسباب ذلك لم يزد على أن
اتخذ ما قل ابن سلام وما رواه صاحب الاغانى جرثومة تكاثرت تحت قله
حتى غطت تلك الصفحات الكثيرة من كتابه . وكل الفرق بينهم وبينه انهم
اعتدلو او تطرف ، واقتصدوا وأسرف ، ووقفوا في القول بالمثل على الجاهليين
عند حد الدليل ولم يقف عند حد . فلم يجعلوا الشعر الجاهلي كله محمولا وهو
يريد أن يجعله محمولا كله ، فان أنكر أحد عليه ذلك الشطط عد ذلك انكارا
لوضع 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 بزعمهم 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 انها
سنة من السنن ، في الامم القديمة أو في الامم الحديثة . وكل الذي ندرى انها
ان كانت سنة فانها لم تتخلف في العرب اذ يكفي في تحققها ما شهد به قدماء العرب
أنفسهم من الوضع على الجاهليين . وإذن فليس هناك ما يستسيل فصاحة الاستاذ
حمية لسنن الله أن يقول أحد بتخلفها . اللهم الا أن تكون تلك السنة أو ذلك
القانون الذي استكشفه الاستاذ كميلا لا كيفيا ، يستطيع الاستاذ به أن يقدر
كمية الوضع والانتحال في عصر من العصور القديمة لأن يثبت مجرد
وقوعها ، وأن يكون الاستاذ 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 معنورون
لأنه يخالف الواقع مما يعرفون

هوميروس

لقد ذكر الامتاذ هوميروس مرارا في كتابه ، ولكن عبثا تستوضح
من كلامه موقف النقد الحديث لتقاء هوميروس . واذا 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 اتفرد مولر وفيلكر وتزيس درسوا
المسألة الهومرية درما مستقصى وأمر فوا 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 الوُلّفى وثبت لهوميروس
شيء كثير صحيح (١)

ومن العجيب أن التطرف في الاعتقاد بصحة الايالة قد أدى سليمان
بالفعل الى استكشاف طروادة وغير طروادة في البقاع التي وصفها هوميروس ،
وأسس على يديه مدرسة تنقيب عما قبل التاريخ كشفت عن مدينة 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 الايالة للعلامة سليمان البستاني مطبعة الهلال سنة ١٩٠٤ . وانظر المسألة الهومرية
The Homeric Question من مقال Homer في دائرة المعارف البريطانية

كريت سماها السير هنرى ايفانس بالمدينت المينوية نسبة الى مينوس الملك الذى ذكره هوميروس حين قال في الأوديسة « وفي كريت توجد كنسوس مدينة عظيمة حكم فيها مينوس تسعة فصول كان فيها الصديق الحميم لزفس القدير » (١) . ولم يكن التاريخ يعلم قبل القرن العشرين ان مينوس الملك الخرافي كان ملكا تاريخيا عاش في كريت حقا ، وفي كنسوس من مدن كريت ثم في قصره الابيض بكنسوس ، وان كانت الخرافة تقول عن قصره انه كان من رخام وأثبت التنقيب انه كان من حجر ، كما أثبت أن المتاهة [Labyrinth] التي تحدثت عنها خرافة تسيوس حقيقة (٢) لخرافة . وبالجملة فان الأمر في القصة الهوميروية أبعد كثيرا مما يريد صاحب الادب الجاهل أن يفهم الناس فقد كان الناس ، كما يقول جورج جلاسجو (٣) ، يطمئنون الى أنه خرافة حتى أواسط القرن التاسع عشر حين يثس المؤرخ جروت ومن معه أن يصلوا من تحليل تلك الخرافات الى وقائع يمكن الاعتماد عليها . وهي وجهة « كان مقدرًا عليها أن تنقلب بطريقة بسيطة رأساً على عقب » (٣) يشير الى حكاية شليمن وكيف حمله اعتقاده وهو طفل في صحة الالبانة على الاقتصاد ليستطيع التنقيب عن طروادة ، ذلك التنقيب الذى كشف عن المدنية الميقنية والذى وضع به أساس البحوث الحديثة عما قبل التاريخ

فأنت ترى أن الأمر قد تعدى ثبوت الالبانة والاذيسة لهوميروس الى ثبوت 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

يونيه 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 القمص ، أو قل يهتدى بذلك القمص الى كثير من حقائق ما قبل التاريخ . واذا عرفت ان عصر هوميروس نفسه لم يكن يعرفه التاريخ اليوناني القديم لأنه اقفى وانطس قبل أن يطلع فجر ذلك التاريخ ، وأن هيرودوت وتوسيديد كانا يريان القمص الهومييري خرافة لا تاريخ فيها حتى استطاع التنقيب الأثري بعدهما بنحو ثلاثة وعشرين قرناً أن يثبت أن لذلك القمص أناساً من الواقع . اذا عرفت ذلك عرفت أولاً سوء المصاحب 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 اطمان الناس أكثر من ٢٥٠٠ عام الى أنه قصص خرافي قد أثبت البحث والتنقيب أنه ممزوج بكثير من التاريخ . ثم عرفت أن جاهلية العرب القريبة التي شهدها أناس شهدوا الاسلام من الظلم والسخف مقارنتها بجاهلية اليونان المنقطع ما بينها وبين فجر تاريخ اليونان فمن الظلم والسخف قياس عصر مهمل وامرئ 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 « والاتحال » الذي جاء به صاحب الكتاب حساباً من الحسابات لاخيالا من الخيالات ا

تخریف التاريخ

فلندع الآن الامتاز 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 للقارىء تلك

العوامل 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 وتسوية تلك . أو كأنما أراد أن يرينا بالفعل كيف يمكن أن ينتهي 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 وذبانا عن المستضعفين . 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 يزدد المكبون وأشياهم بصبر المسلمين على الأذى سنين إلا استهتارا واستكبارا وعنادا وافسادا ، ولم يبق بين المسلمين وبين التلة 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 التجاهم الى السلاح بعد ان ألتجوا 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

الخالص ! كأن المسلمين حين صبروا في مكة لم يصبروا طوعا لأمر 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 فإمعنى انكار صاحب الكتاب أن يكون من الدين ما يعلم الناس أجمعون انه في الاسلام من الدين ؟ وما معنى قوله^(٣) « إن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيا فالصا ما أقام النبي في مكة ، فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا وسياسيا واقتصاديا » ؟ وقوله « نستطيع ان نسجل مطمئنين ان هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضما جديدا ، مهلت الخوف سياسيا يعتمد في حله على القوة والسيف بعد ان كان من قبل دينيا يعتمد على الجدال 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 مقصورا 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 يفهمون على هذا النحو سيرة النبي ودعوته حتى يستبيح صاحب الكتاب ان يردف قوله المتقدم بقوله « وعلى هذا النحو وهمه نستطيع ان نفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة ، لامع

(١) سورة الاحقاف (٢) سورة الانفال (٣) ص ١٢٤

قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود ايضا ٢ .
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 بيدر من رؤساء قريش مكة قتلهم قرشيون : شيبه بن ربيعة
قتله حمزة ، وعتبة بن ربيعة قتله حمزة وعلي بعد ان كان هو قد أصى عبدة
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 إياه عتبة وأخيه شيبه 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 عبدة 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
الموتورة في بدر لم تكن تريد في أحد إلا أن تثار من قريش الواترة . وقد

مكنها انخداع الرماة عن وصية النبي صلوات الله عليه من نيل ما تريد فجرح النبي جراحه ومثل بحمزة ذلك التمثيل الذي صار سبة على زوج أبي سفيان . وقد قتلت الانصار في الموقعتين طبعا وقتلت ، ولكن الانصار لم تكن مقصودة بعداوة قريش مكة إلا عرضا ، 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 انتقالا 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 انتظارا لان يعود السلطان الى قريش كما يؤسوس صاحب الكتاب ، إذ السلطان كان دائما في قريش قبل الفتح وبعده . كان قبل الفتح منقسما بين قريش مكة وقريش المدينة . وصار كله بعد الفتح لقريش المدينة أو بالأحرى لقريش مطلقا لان قريشا دخلت كلها بعد الفتح في الاسلام . هذا اذا نظرنا الى الامر بين الجاهلية التي ينظر بها صاحب الكتاب وأخذنا بعرض الامور دون جوهرها كما يأخذ . أما اذا أخذنا في الامر بجوهره وبالواقع فان الاسلام يجب ما قبله ، والبيئة الاسلامية لم تكن تعرف عصبية الجاهلية ، ولم تكن تعرف جامعة ولا أخوة غير جامعة الاسلام وأخوته . كانت كذلك في مكة قبل الهجرة ، وكانت كذلك في المدينة بعد الهجرة ، وكانت كذلك في جميع بقاع الاسلام زمنا طويلا 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

الرجل ليستطيع الدخول في الاسلام من غير ان يخرج على العشيرة ويجعل عصبية الجاهلية تحت قدمه . وكان المسلم يختار دينه على أهله اذا أبى أهله إلا أن يترك دينه أو يتركه . وغلبت جامعة الاسلام عصبية الجاهلية ونعرتها ، فكان العبد اذا أسلم يصير قرين السيد القرشي المسلم ، لا يراه القرشي إلا أخا . وما كان قبل الاسلام لا يراه إلا عبدا . وما هي الهجرة الا بيع الاهل والبلد والمال واختيار الدين على ذلك كله حين لم يكن من الخيرة بد ؟ وما هي النصرة 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 تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو ابناهم أو اخوانهم أو عشيرتهم » . وصدق الله ويندكر صاحب الكتاب « مقدار حظ العرب من المصيبة وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة وجدهم في الدفاع عن الامراض 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 حصان ؟ فقد مل الاسلام ما كان بين الأوس والخزرج ، وأبدلهم بالمدآوة محبة

دائمة باعتراف صاحب الكتاب نفسه لانه لم يذ كر 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 واهراب 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 تحدثوا 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 ارضينا 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 بعداوة قريش، فإذا 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 خلقا وإن اقتضى ذلك ان يفرق في الاسلام بين السياسة
 والدين ، ويجعل سلطان السياسة التي اختلقها فوق سلطان الدين وعصبيتها فوق
 جامعة الدين بعد ان محا الاسلام عصبية الجاهلية وحميتها ، وبرىء من نجواها
 ودعواها ومن المتناجين بها والداعين اليها ، فكانت الحياة الاسلامية الاولى
 مثلا واحدا عظيما لذلك الاخاء الذي احكم الاسلام أو امره ، لا تفريق فيه بين
 عربي وعجمي ولا بين اسود وأبيض مما لا تزال الانسانية بعده في حسرة
 عليه وفي عجز عن بلوغ شأوه ؟ وماذا يعمل صاحب الكتاب في سبيل تشويه
 تلك الحياة وتصويرها كما يريد الا ان يفترى الكذب على الله ورسوله وعلى
 المؤمنين فيخفي ما يخفى ويحرف ما يحرف ويزعم في مراوغة ان النبي لم يستطع
 أن يمحو الصفات 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 قرنا 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 موافق طاعة الله ، وليس
 لأدمى على آدمى فضل إلا بالتقوى . وماذا يعمل صاحب الكتاب بعد أن بدأ
 الافتراء الا ان يمضي فيه فيزعم - تليسا على القارىء - ان النبي مات « ولم
 يضع قاعدة للخلافة ولا دستوراً لهذه الأمة » ، كأن ليست حياته صلوات الله
 عليه كلها قاعدة او كأن ليس في القرآن كله دستور للناس او كأن

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 مائة
 أو دم أو مال يُدعى فهو تحت قدمي هاتين الا سدانة البيت وسقاية الحاج ...
 يا معشر قريش ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالآباء . الناس
 من آدم وآدم خلق من تراب (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى
 وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم) « (١) أو كأنه
 لم يسمع قط بيعة 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 ولرسوله 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 اؤتمن 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 الاثير

رقاب بعض فاني قد تركت فيكم ما لا تؤمن به لم تصابوا كتاب القروسة نبيه
 ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . أيها الناس ان ربكم واحد وان أباكم واحد ، كلكم
 لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي فضل
 الا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب « (١)
 لا يرى صاحب الكتاب في هذا كله قاعدة ولا دستوراً ، ويأني كل الالباء أن يسلم
 للإسلام 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
 والانصار فيما اقترحوا ذلك اليوم عند المشاورة من نظام للإمارة ، فان حلت
 العجب من هذا على الشك فيه فاقراً قوله « ولا أستطيع أن أفهم هذين المذهبين
 الذين ظهرا في أول عهد المسلمين بالحياة السياسية الاعلى أنهما محاولة لتقليد
 الرومان في حياتهم السياسية . لقد كان مذهب الانصار ميلاً الى النظام الجمهوري
 اتنصلي الذي كان في عصر رتي الجمهورية الرومانية يقوم على انتخاب قنصلين
 أحدهما يمثل الارستوقراطية القديمة ، ارستوقراطية المولد ، والآخر يمثل
 الارستوقراطية الجديدة ارستوقراطية الثروة والجد والعمل . وقد كان مذهب
 المهاجرين ميلاً للنظام الامبراطوري ولا سيما في العصر الأخير الذي كان
 يجمع السلطة كلها الى الامبراطور دون أن يجعله ملكاً يورث الملك أبناءه من
 بعده « (٢) ثم احكم بعد هذا وذاك أمتابع صاحب الكتاب أم غير متابع
 للوم ، ومحرف صاحب الكتاب أم غير محرف للتاريخ
 ثم لمَ 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 « وسنة نبيه ، فانها عن الطبري . وفي العقد « واهل يقي ،

(٢) مقال الاحوص بن محمد الانصاري من حديث الاربعه

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 الجاهليين في الاسلام ! ولم نر قبل اليوم تاريخاً مجمماً على صحته من العدو والصديق والقريب والبعيد تقاب حقائقه ويصنغ بغير لونه توصلنا الى تعليل ظاهرة صغرى مثل وضع الشعر على فرد أو على عصر . والفرض وحده هو الذي يسؤل لصاحبه أن قضية كالتى يزعمها من نحلة الشعر الجاهلي كاه أو جله ممكن تعليلها باذكار نار العصبية عامة شاملة في العصر الاسلامي ، بفرض أنها ذكّت بالفعل بين مسلمي ذلك العصر لا بين جوانح صاحب الكتاب

لفرض كل ما ادعى صاحب الكتاب ا لفرض ان العصبية الطائفية شبت بين القبائل كاشد ما كانت أو أشد ما يمكن أن تكون ، وانها جعلت كل قبيلة تحرص « على أن يكون قديماً في الجاهلية خير قديم وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رقيقاً مؤثلاً بعيد المهد » ، 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 » . لفرض 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 نخر أو هجاء ؟ ان الذي يفهمه كل ذي عقل أن الناس اذا تشائموا تشائموا بالحوادث يتزيد بعضهم فيها أحياناً وينقص منها أحياناً ولكن لا بد أن يكون لها أساس من الواقع حتى تقع عند الناس وتشتد على المشتوم . فاذا كان لها هذا الأساس فليس بهم في صياغتها نثراً أو شعراً

أن يكون الصانع صاعها في الزمن الذي وقعت فيه ، بل لعل صياغة الشاعر إياها إبان تأثره بالعصبية أجدى عليه وأشفى له وأنكى في المعبر المشتوم

ثم متى كان الشاعر المجيد يرضى بأن ينحل شعره غيره من الأموات يذكر به وهو حي يسمع لا يذكر بشيء ؟ ومنى كان في طباع الهجائين أو غير الهجائين أن يؤثروا غيرهم على أنفسهم بينات قرائتهم من شعر أو نثر اذا وقع قولهم 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 ؟

ويستخلص صاحب الكتاب قاعدة يسير عليها في نقد الشعر أصحح 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 أسامي من شروط الجاهلية فهو مظنة الصحة حتى يمنع من طرق أخرى فلا يثبت على الامتحان

وفي الحق ان العصبية ان كانت تارت في الاسلام تلك الثورة التي يصنفها صاحب الكتاب فمعقول أن يكون أول أثر من آثارها استثارة الشعر الجاهلي من مظانه ، وجمعه قصائد من أفواه الرواة ومقاطع 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 آثر قبائلهم في الاسلام ما كان لهم في الاسلام ما آثر فان لم تكن
 فيما آثر 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 ذلك هو انتحالم الجيد من شعر الجاهليين ينسبونه الى أنفسهم
 ما أمنوا الانكشاف والفضيحة ، لا أن يقولوا الجيد من الشعر ويؤثروا به
 الجاهليين . ونظن هذا الأثر الثاني هو الذي كوّن مثل الأخطل والفرزدق
 وجريز . واشعارهم مثل من الشعر المتأثر بالعصبية كيف يكون في الاسلام .
 وقد يكون للعصبية أثر ثالث : أن نحمل غير المجيدين أن يقولوا الشعر
 لا يطعمون به في شهرة أو جاه وينسبونه الى الجاهليين ولعل الغناء الذي تضجر
 ابن سلام من نسبته الى طرفة 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 واكنه ممكن ،
 واحتمال وقوعه لا ينبغي أن يدفع الى الشك في كل شعر الجاهليين

فالعصبية فيما يبدو أثرها في الجملة 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 ، فن كذبوا
 على أمثالهم فالخطب في هذا أيضاً يسير

لكن صاحب الكتاب لم يقف عند حد في تميل 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 حملها 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 امثالهم من الرواة والقصاص. فهذه ألوان من الكذب زعمها، ترجع الى ألوان من العصبية. فكذب العرب على العرب راجع الى العصبية السياسية، وكذب الفرس على العرب والفرس على الفرس راجع الى العصبية الجنسية أو العشوية. وكذب اليهود والنصارى على المسلمين، والمسلمين على اليهود والنصارى راجع الى العصبية الدينية، وكذب الرواة والقصاص على أنفسهم وعلى القدماء راجع الى عصبية رابعة يصح ان تسمى بالعصبية الذاتية أو العصبية الانانية. توسع صاحب الكتاب هذا التوسع في العصبية فجعلها الباعث العام على كل كذب، وتوسع توسعا مثله في الكذب فجعله الشغل العام لكل طائفة ولكل فرد. وهو لا يجد صعوبة ما في التكذيب، وفي انطاق الناس بما لم ينطقوا به، وتحريكهم بما لم يتحركوا له. وطريقته في هذا بسيطة: كل شيء فيه منغرة لقبيلة ومخزاة لأخرى فهو من افتراء احدى القبيلتين على الأخرى. وكل شيء فيه تشریف للعرب فهو من افتراء العرب يستظفرون به على الفرس. وكل شيء فيه تشریف للفرس فهو من افتراء الفرس يستظفرون به على العرب. وكل شيء فيه فضل للمسلم على غير المسلم، أو لغير المسلم على المسلم، فهو من افتراء أى الاثنين هو أقرب بذلك الشيء الى الفضل. فأيام العرب مكذوبة لأنها إما للعرب على العرب، وإما للعرب على الفرس، وإما للفرس على العرب. وما آثر قريش 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 كانه مكذوب لانه 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 وهمخرة وفضل ، وأن قريشا كان لها مآثر ، لبني هاشم منها على الأخص . ولبنى أمية ، وأن اليهود والنصارى لم يكونوا ليقيموا ما أقاموا في بلاد العرب من غير أن يؤثروا في حياتها ولغتها 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 لقريش الشرف والسيادة ويكون كذبا ما تتحدث به الاخبار أو يتغنى به الشعر من ذكر المآثر التي أعقبت قريشا تلك السيادة وذلك الشرف ؟ ولماذا اذا كانت النصرانية تغلغلت « كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب » . « وكان اليهود قد تعربوا حقا وكان كثير من العرب قد تهودوا » حتى كان من غير المقول « 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 ، خصوصا وغير اليهودين والمتنصرين 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 تجريح أو تكذيب . فانه لم يجد أسهل من أن يجعل سبب الشيء أو تديجته دليلا على افتراء ذلك الشيء ، ومن هنا استطاع ان ينكر كل شيء . فالعصية كانت في الواقع سببا في قول الشعر أو كثير منه

في الجاهلية . إذن فكثير من الشعر الذي صححه العلماء للجاهليين موضوع إذ من الواضح أنه نتاج العصبية ، والعرب كانت لها أيام فيها ينسأ ، ولم يكن من الممكن في يوم من تلك الأيام إلا أن ينتصر فريق وينخذل فريق ، كما لم يكن من الممكن لشراء الفريق المنتصر إلا أن يذكر ذلك اليوم بالفخر ، ولا لشراء الفريق المنخذل إلا أن يلجأوا في الغالب إلى ما يخفف وقع ذلك الانخذال كأن يذكر أو أياماً سبقت كان النصر فيها لهم . إذن فذلك الشعر كله موضوع أو جدير أن يكون موضوعاً لأنه يجعل لفريق من العرب سابقة وقدمه في الجاهلية على فريق ، والفرس كانت لهم عزة وسلطان على العرب في الجاهلية ولا بد أن يكون في مواقف بعض العرب عند ملوك الفرس أو عند ولايتهم ما يدل على ذلك . إذن فما قاله العرب مما يشهد بذلك (كأبيات 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 أن يخضع لهم ، ومن أخذته العزة عن مقدرة فلم يخضع ولم يعص ، وإنما أعطى وأخذ واعتذر عما أعطى بما أخذ ، وافتخر بالاثنين أو افتخر به خووه على من كان يضطر من العرب إلى الاعطاء ويعجز عن الأخذ . وكان لا بد لتلك المستعصى كإنيء 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 مكنوباً أو خليقاً أن يكون مكنوباً لأنه يذكر العرب في الجاهلية عزة ، وإذن فهو جواب من العرب على ما كان يعيرهم به الموالي في الإسلام .

المدعى

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 ان صح فمن أثر القصص 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 لغة 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 ان 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 . واذا 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 على العرب بعربيته في غير ما آية فيه ، ويتخذ من عربيته حجة يخرس بها من ألد فيه أنه من تعليم أعجمي (ولقد نعلم انهم يقولون انما 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 المستول ولكن المستول كان يجيب والسائل كان يسأل عن شاهد على صحة التأويل . لا على صحة اللفظ . ومن ذلك أسئلة نافع بن الأزرق وأسئلة غيره . لكن صاحب الكتاب يزعم انهم احتاجوا الى اثبات عربية القرآن وانهم استشهدوا على صحة كل كلمة بشيء من الشعر ، ولا أمر ما يزعم صاحب الكتاب هذا

الزعم . فلعل صحيحاً ما يتحدثون به عنه من أنه يرى للقرآن أصلاً أعجيباً 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 سلماً الى انكار امتياز القرآن بخاص من النظم والاسلوب أو ليقول بلهجة العالم الواثق « 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 أفكر 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 والرشيدي 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 بال لغة وبالدين بحيث يجوز عليهم مثل ذلك التلاعب ، أو كانوا من قلة الهيبة بحيث يجترأ عليهم به ومن قلة الغيرة على حرمتهم ، ان لم يكن على حرمة الدين ، بحيث لا ينزلون بالمجتري ، أشد العقاب . لكن صاحب الكتاب ينزل الدين من غيره منزله من نفسه ، ويسلك بالقدماء فيما كان بينهم سبباً 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 زعمه دليل . 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 كله أم اسلامياً كله أم جاهلياً و اسلامياً فانهم استعانوا
 واستشهدوا به واذن فينبغي عند الاستاذ ان يكون ذلك الشعر مقترى لانهم
 فسروا به القرآن ا

كذلك ينبغي عند الاستاذ ان يكون مقترى ما هنالك من الاخبار والاشعار
 المتصلة بشرف النبي في أسرته ، وشرف أسرته في قريش ، وشرف قريش في
 العرب ، وما هنالك من الاخبار المتصلة بانتظار أحبار 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 . مقترى ذلك كله
 على أهله عند الاستاذ لان القرآن حدث عن الجن ، وأخبر ان الاسلام
 دين ابراهيم ، وان اليهود والنصارى يمجدون النبي مكتوباً عندهم في
 التوراة والانجيل ، واذن فينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون كذباً
 ما هنالك من أخبار تنفق مع القرآن ا اذ ينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون
 الناس اخترعوا تلك الاخبار تأييداً للقرآن ، واستظهاراً باليهود والنصارى
 عند العامة ، واثباتاً لقدمه وسابقة للاسلام في الجاهلية ا كأن قدمه
 الوثنية في الجاهلية نفعها حتى يُغري ذلك المسلمين باختراع قدمه
 في الجاهلية للاسلام ا أو كأن عامة المسلمين متوقف ايمانهم على
 ما يقول أحبار 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 أحبارهم 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 وبخلق وبالبعث وبالاتصال بالخارج في التجارة

والسياسة الى آخر ما عدد في الفصل الذي عقده لاثبات أن مرآة الحياة الجاهلية القرآن . أما اذا كان ما أخبر القرآن به متصلاً بالجن واعتقاد العرب إياهم ، وبملة ابراهيم و اكبار العرب اياها ، وبعثة 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 ! فن وجد من ذلك شيء قليل أو كثير فهو منحول مفترى عند صاحب الكتاب ! وسهل على الأستاذ فيما يظن أن يزعم ذلك الآن علي بعد 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 ان كان ما تحدثوا به مكذوباً . ومن أثر القصص ما تحدثوا به في تعظيم شأن أسرة النبي ﷺ وشأن الأمويين وغير الأمويين ان كان ما تحدثوا به منحولاً . ومن أثر القصص ما ذكروا من أخبار الخنيفة والخنفاء الذين مال بهم عقلم عن عبادة الاوثان ان 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 والمكاته 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 بدلا من أن يكون قد مات كما فعل أمية بعد الهجرة بوضع سنين ؟ وماذا ينفع اليهودية والنصرانية أن يكون لهما من أهلهما 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 يبجها 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 اعتقدتها كذلك لم يلتمس لها شرفاً مستمداً من الناس ، سواء أعرقوا في القدم أم أعرقوا في الحدوث . 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 ، بدلا 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 مثلا موقفه من الاسلام في هذا الأمر الذي لاعلاقة للاسلام به ألبتة : أمر وضع الشعر وكذبه على الجاهليين . لقد زعم أن الاسلام كان باعنا للناس على ألوان من الكذب لا تنفع ولا تجدي في شئون الناس فضلا 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 ابتغها . وما ابتغيت له عن طريق كان يستردله ويستنكف أن يسلكه في شئونه الخاصة قبل الدين حتى اذا دخل في الدين صار أشد لذلك الطريق استردالا وأكبر منه استنكافاً وأكثر منه خوفاً واشفاقاً . ولا بتغها ولا بتغيت 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 تخترع له لتقرب به 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 للاسلام قدمة وسابقة وهم يعلمون أن القدمة والسابقة لم تنفع الوثنية شيئاً ، وانها لو نفعت فالتمسها عن طريق الكذب لا يعني 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 و ابراهيم (ملة أبيكم ابراهيم . هو ^(١) منكم المسلمين من قبل وفي هذا ^(٢)) (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم 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 حنيفا . 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 الانفراد بتأويلها فقد أقدم المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وأنتهى من دين اليهود والنصارى » (٢) وهو لا يقف ليسأل نفسه كيف يمكن أن يكون دين ابراهيم أقدم وفي الوقت نفسه أنتهى عندهم في زعمه من دين اليهود والنصارى ، ولا كيف يكون أنتهى 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 الحنيفة « قد وضعت لهم وحملت عليهم حملا بعد الاسلام لالشيء الا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة » ا لو لم يكن في هذا الاستنتاج ما يؤسف لكان فيه ما يضحك ، وهو على أي حال يذكر تذكيراً شديداً بنخطة كليمان هوار تلقاء القرآن الكريم والتماسه مصادر للقرآن في شعر أمية وغير شعر امية ، اذ كان هواراً أحد هؤلاء الباحثين في الاسلام من الفريجة 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 ملتصون بمصادره في
غير مصدره الحقيقي . وهم من اجل ذلك يتخبطون في ابحاثهم في الاسلام .
تخبط صاحب الكتاب

فلندع الآن صاحب الكتاب وما اختار لنفسه في أمر الدين فسيرى أن
المكنة في العلم أو الادب لا تنال بمسح الحقائق ، وأنه بمسحها إنما يجنى على نفسه .
لا على الدين ، ولننظر فيما لم تنظر فيه مما لا يتصل بالدين عامة والاسلام خاصة من
الأمر التي جعلها أسباباً لوضع الشعر على الجاهليين

القصص

وأول ما سنتناول من ذلك القصص . والقصص أداة يعرف الاستاذ قيمتها
ويعرف كيف يلبى 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 خيالياً ، 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 موضوعه أو جذيرة أن
تكون موضوعه ، ومن الثاني استنتج أن ما ذكر في أخبار تلك الايام من الشعر
موضوع أو جذير أن يكون موضوعاً . وقد أخطأ صاحب الكتاب في النتيجةين .
كلاهما ، وكان خطأه فيهما راجعاً الى خطئه صراحة في احدي المقدمتين .

وخطته ضمنا في الأخرى

وفي الحق ان القصص العربي الخيالي كان يحتاج الى كثير من الشعر يمزجه بالثر زينة وعاطفة ولحنا . ولكنه 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 يقعد 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 وعانها الشعر ، فكان الناس فيما يقع لهم من الحوادث يعبرون عن عواطفهم شعرا . من استطاع الشعر منهم قاله ومن لم يستطع يمثل 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 مزايه 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 . فقرأه فقرأه . مرصعا بالشعر قاله قائلوه في الظروف المختلفة تعبيرا 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 جنبا لجنب . ولا يحملنك ذلك على العجب أو الارتباب ، فأدنى الى العجب والريبة أن نجد جزءا كاملا من تاريخ الأمة

العربية 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 تحتل 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 القصاص 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 ، ولكنه ليس بالنوع المقصود فيما بين أيدينا . انما النوع الذي تقصده والذي يهنا فيما نحن بصدده هو الذي يدور حول الانسان . هذا النوع إذن لا يدري متى ظهر في العربية ، وهو على أي حال متأخر . فان أول ذكر معروف لالف ليلة وليلة ، بقطع النظر عن مصدرها ، ورد في مروج

لذهب^(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 عنتره في صورتها الحاضرة وما إليها من السير التي يغلب عليها الخيال فأحدث وجودا من ذلك بكثير ومهما يكن من ذلك - واستقصاؤه يحتاج الى بحث وتنقيب - فإن القصص الخيالي متأخر النشوء في العربية . وكان الطبيعي أن يُنسج فيه حين نشأ على منوال القصص التاريخي - أو بعبارة أخصر على التاريخ - من حيث مزجه بالشعر يقال في المواضع 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 القصص ؟ 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 . فالقصص 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 القصص والقصص أنفسهم كانوا لا يقدرون من الأجر على كثير إن قدروا منه على شيء . أما كان ذلك الشعر الكثير الجيد موجودا حين ظهر القصص الخيالي . كان موجودا

(١) دائرة المعارف البريطانية

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 فوق وسعة اطلاع . فلو نظرت في الف ليلة وليلة مثلا وجدت فيها من الشعر العباسي والشعر الأندلسي وشعر العصور المتأخرة ، ولعلك لو أمعنت النظر تجد فيها من الشعر الجاهلي والشعر الأموي أيضا . ولم يكن القاص الذي نسب ذلك الشعر إلى غير أهله يريد بذلك كذبا لأنه كان يعلم تمام العلم أن المقام وحده كاف لإفهام القارئ المهم أن النسبة محض خيال

لكن صاحب الكتاب لم يحسن التأمل في أمر القصص ونشوئه ، وخلط بين التاريخ العربي والقصص الخيالي ، فاستشهد بكثرة الشعر في الف ليلة وفي قصة عنتره على وفرة ما كان يحتاج إليه القصص في العصر الأموي مثلا من الشعر ، كأن تينك القصتين نموذج للقصص في القرن الأول الهجري ، واستنتج من ذلك اضطرار القصص عندئذ إلى الاستعانة بالشعراء في تليق الأشعار . وبغير الشعراء في تليق الأخبار ، مع أن تينك القصتين وأمثالهما لم يأتيا إلا بعد أن تكس الشعر أمام القصص . وزعم أن لديه نصا يبيح له أن يفترض استتجار القصص الشعراء للتليق هو ما رواه ابن سلام من ابن إسحاق كان يعتذر عن غناء الشعر الذي كان يروي به بقوله : « لا علم لي بالشعراء ما أوتي به فأحمله » مع أن هذا النص ان كفى وحده لان يبنى عليه ينقض ما ذهب إليه صاحب الكتاب من استعانة القصص بالملفقين إذ ليس هذا الاعتذار من ابن إسحاق 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 الامتداد كما أبصر الأول لو كان يريد . يدل على أن قد كان

هناك في زمن ابن اسحاق بصيرون بالغناء وغير الغناء من الشعر لاموه فيما روى من الغناء، ويدل على أن أولئك الملقين الذين زعم كانوا لا يقدرّون إلا على الغناء الذي لا يخفى على الناقد، ويدل على أن ابن اسحاق أدرك أن فيما رواه غناء 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 حرقة 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 غناء من الشعر ولكنه لم يرو غناء من الاخبار، وإلا للاموه فيها ولا تكروها كما أنكروا الشعر. وهذا معقول: لان الحوادث التي رواها كانت تاريخاً معروفاً لا يجبهه أحد من العلماء ولا يجهل أكثره أحد من الناس لأنها كانت حوادث وقعت في الاسلام وتعلق بعد الرسول صلوات الله عليه باعلام الاسلام. والمسلمون في الصدر الاول حرصوا على ان يمحسوا أعمال الرسول الشخصية واحتاطوا في احصائها كل محتاط لأنها كانت بعد القرآن عمدتهم 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 تأكيداً حين تبرأ من العلم بالشعر ولم يتبرأ من العلم بأخبار ما جرى في عهد الرسول. فشك صاحب الكتاب في السيرة نيرة الرسول انما 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 ماجرى بعد الرسول في زمن الخلفاء، الراشدين منهم وغير الراشدين. وقد عرفت أن كلمة قصص نفسها إنما كانت عندهم مرادفة لحكاية الواقع أو التاريخ. وادخال 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 روايته 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 القصاص فيه الواقع فيصيرون في قص 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 القصاص أو المؤرخين في ذلك العهد وبين القصاص الخياليين في العهد الذي كتبت فيه ألف ليلة وسيرة

عنترة وسيرة أبي زيد وهم الذين يصح أن يقارنوا بدوماس الكبير أو غيره من الروائيين . وقصدهم الى حكاية الواقع من شأنه أن يحمل على الاطمئنان الى ما رويوا 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 بمبرر، ولا تركها إلا بيينة، 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 إلا اذا ظهر ما هو أولى منه بالطمأنينة والثقة، وهيات . وشك صاحب الكتاب فيما صححه الثقة من أخبار تلك الايام وأشعارها شك لا يعول عليه . وحلها على القصص الخيالي أدل على ضعف ملكة النقد منه على اشتدادها واستوائها لأنها أولاً لم تكن من قلة الاثر في العرب بحيث ينبغي مكاتها، أو بحيث لا يهتم العرب بحفظها، يطمئنها الكبير الصغير في كل من القبيل الغالب والقبيل المغلوب، ليفخر ذاك وليأثر هذا . فاذا ما تركنا الفخر والثار في الجاهلية جانباً ونظرنا في زمنها أقرب هو أم بعيد من العصر الاسلامي فيكون للنسيان اليها سبيل وجدناها كلها هربياً وقعت في القرن السادس الميلادي وأكثرها قد وقع في النصف الثاني منه . فيوم خزاز الذي اتصفت 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 وجاءت بعد ذلك أيام اشتهرت منها

(١) تاريخ المؤرخ العلى
(٢) دائرة المعارف البريطانية

طائفة كبيرة ووقع كثير من هذا المشهور في النصف الآخر بل في الربع الآخر من القرن السادس، كالشهور 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 بعثت 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 شهده أناس أدركوا الاسلام فأسلم منهم من أسلم ووفد على النبي منهم من وفد مثل يوم جدود ويوم الكلاب الثاني اللذين شهدها قيس بن عاصم سيد تميم الوافد على النبي صلوات الله عليه بعد الفتح، ومثل الأيام الكثيرة التي شهدها عمرو بن معد يكرب 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 فانه لا يقوله كاتب يحترم نفسه، ولا يقدر عليه أديب يقدر الأدب العربي قدره، إذ القول بتلفيق تلك الأخبار يذهب بقيمة الشعر العربي الأول ويجعله طلاس لا يهتم بها أحد ولا يفهمها أحد، إذ كثير من ذلك الشعر دائر حول تلك الأيام لفخر أو مدح أو هجاء أو رثاء، فن لا يفهمها لا يفهمه، ومن لا يرى لها حقيقة لا يرى له قيمة. وأردل الكذب كذب لا معنى له، وأحقر الخيال خيال غير مفهوم.

فأنت مثلا اذا 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 وأسله جماسيس الرباب

لا تكاد تفهم منه شيئاً - على سهولة ألفاظه - حتى نعلم 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 يعرض على قتل أخيه ويجزل الثواب للقاتل ، الى أن انهزم شرحبيل وتبعه أبوحنش فقتله بابنه حنش وكان شرحبيل قد قتله ثم خاف أن يأتي مسلمة برأس أخيه فأرسله مع أجيره له فدمعت عينا مسلمة حين رآه وعرف بالسؤال أن أباحنش القاتل فقال إنما أَدْفَعُ 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 الأيام التي صارت بعد مدار تفاخر وتهاج بين الشعراء أيام جرير والفرزدق والأخطل ، بل كانت أحياناً يُتعزى بمحادثتها في الرثاء . فمن يقرأ قول الفرزدق يرثي ولديه :

أرى كل حي ما تزال طليعة	عليه المنايا من ثنايا المخارم
يذكرني ابني السما كان موهنًا	إذا ارتفعا فوق النجوم العوامم
وقد رُزِيء الأقبام قبلي بنبيهم	وإخوانهم ، فأقني حياء الكرائم
ومات أبي والمنذران كلاهما	وعمر وبن كلثوم شهاب الأراقم
وقد كان مات الأقرعان وحاجب	وعمر وأبو عمرو وقيس بن عاصم
وقدمات بسطام بن قيس بن خالد	ومات أبو غسان شيخ الهازم
وقد مات خيراهم فلم يهلكاهم	عشية بانا ، رهط كعب وحاتم
فما ابتاك إلا من بني الناس فاصبري	فلن يرجع الموتى حين المآتم

(١) المقدم ثالث : يوم الكلاب الاول

أو يقرأ قوله يفتخر:

ألم تر أنا بني دارم زرارة منا أبو معبد
ومنا الذي منع الوائدا ت وأحيا الوئيد قلم توأد
ألسنا بأصحاب يوم النسا ر وأصحاب ألوية المربد
ألسنا الذين تميم بهم تسمى وتفخر في المشهد
وناجية الخير والاقرعا ن وقبر بكاطمة المورد
إذا ما أتى قبره عائد أفاخ على القبر بالأسعد
أيطلب مجد بني دارم عطية^(١) كالجعل الأسود
ومجد بني دارم دونه مكان الساكن والفرقد

ومن يقرأ قول جرير يعير الفرزدق:

تحضض يا ابن القين قيسا ليجلوا 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 شيئاً إلا بعد أن يفهم تلك الأيام ويعرف
خبر أولئك الأشخاص وما فيه من محممة يفخر بها ومذمة يهجو بها. أما إذا
كان ممن لا يمتقدون في الأيام والأنساب يراها محالاً وقصصاً خيالياً يراد به
اتخاذ القدمة والسابقة في الجاهلية عن طريق الكذب تغير له أن يدع الأدب
العربي والنظر فيه جانباً فإنه لن يجد له طعاماً ولن يحسن له فيها ولن يجيد
له تعلماً

على أن العرب كانوا يمتقدون تلك الأيام والأنساب يرون أخبارها

تاريخنا وكانت أخبارها مستفيضة فيهم يفهمون بها تلك الأشعار التي تكاد لفرط إيجازها تشبه الألفاظ . كانوا يفهمونها ويفهمون ما فيها من مفاخر ومعابر ويحكمون بها للشاعر على الشاعر أيها أصدق مدحا وأكبر نفرا وأمض هجاء ، وكان في تلك المفاخر والمعابر ارتفاع قبائل واتضاع 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 ان يكذبه الناس ويصدقوا خصمه عليه

خذ مثلاً اليك يوم شعب جبلة أو الشعب ذي الصفا كما سماه جرير . هذا يوم كان لعامر وعبس على تميم بفضل تدبير قيس بن زهير ، فيه قتل لقيط بن زرارة وأسر عمرو بن عمرو بن عدس وحاجب بن زرارة وهم الذين سماهم جرير في أبياته وكلهم من ذوي المآثر الذين افتخر بهم الفرزدق . وتستطيع أن تفتش شعر الفرزدق وجرير من غير أن تجد جريراً ينكر شرف هؤلاء ولا الفرزدق ما حل بهم في ذلك اليوم . فالوقائع متفق عليها الحصان كلاهما ولكن أحدهما يذكر المآثر حين يفتخر والآخر يذكر المعابر حين يهجو من غير أن يكذب أحدهما الآخر أو يشك في الوقائع نفسها . واتفاق الحصنين والناس جميعاً على تلك الوقائع دليل واضح على صدقها وعلى أنها كانت فوق متناول الشك ، بعكس ما لو كانت من اختراع القصاص في العصر الاسلامي كما يريد منك صاحب الكتاب أن تفهم . ثم اذا نظرت في تاريخ يوم الشعب وجدته وقع لأربعين سنة قبل الاسلام فلم يكن الناس قد نسوه بل قد أدرك الاسلام أناس شهدوه منهم حاجب بن زرارة 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 نهار لقوم وعار
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 ،
ويزيدونها بالشعر يستقرضونه من حولهم من الشعراء . انما هذا شيء يفرضه
صاحب الكتاب اقتراضاً ويتوهمه توهماً لأنه يعينه على تفسير فرضه ، ولأنه
يجب أن يقيس 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 قصاصاً يجلسون
بين العوام في القهوات في المواسم على الأخص يقصون عليهم سيرة من السير
عن عنزة أو أبي زيد أو سيف بن ذي يزن ، فانتقل نقلة بعيدة من هذا العصر
الى ذلك 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 عصرأ يجهله 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 بجادة واحدة ولا بنخبر واحد يتبين منه وجود القصص فضلاً عن نوع القصص والقصص في الصدر الأول من الانلام . فهل كان هناك في ذلك العهد قصص بالمعنى الذي أراد ؟ وإذا كان هناك قصص فمن أين جاءوا ؟ وهل كانوا في ذلك مبتدعين أم متبعين أثر قصص 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 تبيان 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 آله في أيدي القبائل والأمراء 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 تعلمهم على غيره أم هل كان كل أثرها استثارة أهلها إلى التفاخر كل بما يعلم لنفسه من المآثر التي لا ينازعه فيها خصمه ؟ أم هل أخذ أهلها بحظ من الصدق وحظ من الكذب ، وفيه كان هذا وفيه كان ذلك 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 المدونة 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 . فالوالمالي كانوا يكذبون على شعراء الجاهلية ما يفيد اعتراف العرب بسطان المعجم عليهم ، والعرب يكذبون على أهل الجاهلية ما يفيد أنهم لم يذلوا للمعجم ، 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 وإياء كان لها في الجاهلية ولم يكن انكارها ذلك بنافعا لزاء غلبة العرب على الفرس في الاسلام . لم يقف ليسأل نفسه عن شيء من هذا ومضى بصورلك الأمور لا كما كانت ولكن كما يهوى ، فينكر ما قد كان بناء على أوهام يوردها عليك مورد الحقيقة معتمداً على قوة الاجراء في حملك على التسليم له بما يريد

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

تقارن بعض كلامه ببعض ليتبين 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 و اسماعيل بن يسار افتخر بالفرس بين يدي هشام فغضب هشام وكاد يقتله وأبو نواس هجا العرب وقريشا فأطال الرشيد حبسه واذن يلزم أن يكون الموالي كلهم في حقد على العرب لأن ثلاثة منهم حقدوا وهجوا وافتخروا !

وإذا ما عجبت أين ذهب أثر ذلك الحقد العام وأين هي الأشعار الكثيرة التي ينبغي أن يكون أولئك الموالي من الشعراء قد قالوها هجاء للعرب وافتخاراً بالفرس وأين أمثالها مما أجاب به العرب ؟ أجابك صاحب الكتاب أن « قد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالي 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 رواية منهم فأهل أكثر شعرهم حتى ضاع ! أو كأن العرب أيضاً قد أضاع شعرهم ما أضاع شعر الموالي ! فإذا ما عجبت لماذا لم تحقد الروم على العرب كما حقدت الفرس أو لماذا لم يحملهم الحقد على مثل ما حمل أولئك من النيل من العرب والعرب قد غلبت الروم وأزالتهم عن شمال افريقية وفلسطين والشام وأكثر ما كان لهم في الأناضول ؟ أجابك أن العرب « أزالوا سلطان الفرس » ولم « يتوضوا 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 الموالي كانوا يزدنون العرب وأن أبا عبيدة « كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم » اذا به يزعم أن أبا عبيدة هذا كان « يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب » ! أفلم يكونوا يزدرونه اذن كما

كان يزدر بهم؟ وهل لم يخشوا أن يدس عليهم في أدبهم ما يزري 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^(١) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من الفرس والذي زعم صاحب الكتاب ان العرب « انتحلته » استظهاراً على الموالي؟ أفكان العرب في حاجة الى اختراع أيام يترف بها أشد رواة الموالي بغضاً للعرب؟ أم كان الموالي في حاجة الى افتراء أحاديث يرويها ويصححها من العرب الرواة الثقة كالأصمعي وابن سلام؟

الحق أن صاحب الكتاب فيما يكتب في حاجة الى شيء من النقد والتحجيص يقبه شيئاً من تلك العثرات

قصة نقره الأخبار

وحاجته هذه الى النقد بادية أيضاً في الأخبار التي اعتمد عليها في كتابه . فقد احتج واستشهد بطائفة من الأخبار تحمل في ثناياها أمارات ضعفها وموجبات الشك فيها وبطائفة فيها من الحججة لخصومه أكثر مما فيها من الحججة له . وقد رأيت كيف استشهد على تليفق ابن اسحاق للأخبار بنص نقله عن ابن سلام يدل على براءة ابن اسحاق من تهمة التليفق وبراعة علماء اللغة من المعجز عن نقد الشعر . ومثل هذا زعمه أن عمر رضي الله عنه كان « قرشياً تكره عصبينه أن تزدرى قريش ، وتكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر » في الصفحة التي يذكر فيها انه 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 أنشدها حتى اشتفى ا ولو كان صاحب الكتاب ينقد 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 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 يخاطب معاوية بن أبي سفيان بقوله (١)

ان الذين ثوروا ببدنكم يوم القليب هم وقود النار

كلا 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 نبتها 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 نقلنا عن نقل عنه ان اسماعيل بن يسار استأذن على الوليد فأخره ساعة ثم أذن له فدخل عليه يبكي

يقول أخرتني وأنت تعلم مروانيتي 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 بلعن 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 مروانته 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 ووراثته عن أبويه 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

ويلحق 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 آياتاً أربعة سماها فأبي عبد العزيز عليه مستعيناً بالله أن يكذب على الله ورسوله ولكنه رضي أن يشهد أنه سمع عائشة تنشدها فلم يرض عبد الرحمن وافترقا ، ثم تفاوضا وانتهى الامر بأن قال عبد العزيز الايات المشهورة التي أولها :

الا لله قوماً و لست أخت بني سهم

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

شاهدًا 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 الزبير على اختلاف قليل فيها وابن سلام لم يكن لتخفى عليه رواية يرويها صاحب الاغاني 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 كهنه بعيد أن تكون وقعت في عهد حسان ، وحسان مات سنة ٥٤ هـ فلكي 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 أيضا ؟

على أن هناك خبراً أقصر ولكن اعلمه 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 :

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

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

الرواية والرواة

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

فأما الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء فقد شهد لهما بأنهما لم يعرفا « بنسوق ولا مجون ولا شعوبية » ولكنه زعم بعد ذلك أنهما كذبا « وانتحلا » ، غير محتج إلا بقصة ذلك البيت الذي وضع على الأعشى . وقد رأيت أن وجود رواية تنسب البيت الى حماد لا تدع محلا لنسبته الى أيهما . ولو جوزنا البعيد وفرضنا أن أحدهما وضع ذلك البيت حقاً لكان اعترافه بذلك أدل على صدقه وأدعى الى الاطمئنان اليه 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 بغيرها لذكر ذلك صاحب الكتاب . فهذان راويتان وثقهما جميع العلماء من قدماء ومحدثين ليس هناك قط ما يدعو الى الشك فيهما ، ولا الى زلزلة تلك الثقة بهما ، وإذن فلا محل للشك

(١) العقد الفريد ، ثالث ، باب في رواية الشعر

فيما يرويان

وأما أبو عمرو والشيباني فلم يحرص 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 يحرصوا 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 » ١

وأما حماد وخلف الاحمر فلسنا ندري ان كانا حقاً على ما وصفهما صاحب الكتاب به من فساد المروءة ، وليس هذا في الموضوع فيكفي في تجربتهما ونبتد 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 الموتقون وليس ابن سلام بين مجرحيه كما يقول صاحب الكتاب فان قوله عنه في طبقاته (١) « أجمع اصحابنا انه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدق لساناً . كنا لا نبالي اذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً إلا نسمعه من صاحبه » هو توثيق لا تجريح . ولذا فانا 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 المفضل . لكن افتضح أمره هكذا لا بد ان يكون قد كفى اللغة والأدب شره إذ من الواضح ان العلماء لم يكونوا يعتمدون عليه وقد عرفوه وأنهم فيما رووا لم يرووا شيئاً تفرد به وإذن فلا محل لاستدلال صاحب الكتاب به على فساد الرواية ولا لنصبه إليه نموذجاً 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 ولكن في بعض هذا لا كاه . والقدماء أنفسهم قالوا بذلك قبله . وعلى أي حال فالمسألة ليست هل كان الاعراب يكذبون ولكن هل كان كذبهم يجوز على العلماء . وقد أورد صاحب الكتاب خبرين يستشهد بهما على رأيه . خبر أبي ضمضم مع الأصمعي وخبر داود بن متمع بن نوبة مع أبي عبيدة . فأما أبو ضمضم فقد أنشد الأصمعي أشعاراً لمائة شاعر كلهم يسمى عمرا وعجز الأصمعي وخلف أن يعدا أكثر من ثلاثين . وهذا الخبر أدل على صحة 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 بمستازم أن يكون أبو ضمضم قد كذب عليهما السبعين الباقين فمن الواضح أن أبا ضمضم كان أروى لشعر 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 متمع مع أبي عبيدة فصحيح انه مثل لكذب الاعراب

ولكنه أيضاً مثل ليقظة الرواة فان كذب داود على أبيه لم يجز 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 خاف وحماد 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
الملفطين وحدهم بهذا العلم الفذ والقدرة المتفوقة أم قد شرك معهم في ذلك غيرهم
من أهل الثقة والبصر فيكون اشتراكهم مع أولئك في العلم والقدرة واقياً لهم
من الانخداع بهم والوقوع في شرك تليفقهم . 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 و تفوقوا فيه ؟ وهل ليس معنى ذلك ان قد كان هناك علم بلغة العصر الجاهلي وشعره تمكن منه أولئك حتى استطاعوا أن يمهروا في نقده و يمهروا في تافيقه ؟ واذا استطاع هؤلاء أن يعلموا « لغات العرب و اشعارها و مذاهب الشعراء و معانيهم » فلماذا لم يعلمها غيرهم أيضاً ؟ أليس إثبات مثل ذلك العلم لحماة أو خلف ذليلا على أن غيرهما أيضاً كان يعلمه و كان يقدر على النقد كما كنا يقدران على الوضع بفرض أن الوضع ليس في ذاته أصعب و لا أشق من النقد ؟

و من الغريب أن صاحب الكتاب مع استعداده لمنح خلف و حماد تلك القوة الخارقة في التلفيق لا يجد من نفسه استعداداً للتسليم بأن قد كانت هناك أشعار صحيحة قالها شعراء مختلفون و علمها الناس قبل أن يحتديها مثل خلف و حماد ، مستعد هو لأن يجمع مواهب الشعر كلها في ملفق أو اثنين و ليس مستعداً لتوزيع تلك المواهب في شعراء من لحم و دم و روى الواحد أو الاثنان أشعارهم كما رواها غيرهما من الناس . وهو مستعد لأن يسلم لتلك الواحد أو الاثنين بقدره أكبر من القدرة على محاكاة الشعراء على كثرتهم و اختلافهم ألا وهي ارتجال تلك المحاكاة ارتجالاً يمكنهم من انشاد مئات القصائد و آلاف الأبيات على الفور و البديهة اذا طلب ذلك أمير أو وزير طمعاً في نيل الخطوة عنده . و إلا فكيف يمكن أن يدس حماد أو خلف على فحول الشعراء من القصائد ما يخفى على كبار النقاد من غير أن يجتمع لحماة و خلف مواهب الفحول أجمعين ؟ أم كيف يمكن أن يزعم حماد للوليد بن يزيد فيما نقل صاحب الكتاب « انه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة » و يمتحنه الوليد حتى يضره و يبجزه بعد أن يوكل به من يتم امتحانه ، من غير أن يكون حماد قد ارتجالها ارتجالاً أو أعدها اعداداً مادامت تلك القصائد أو أكثرها

أو جزء كبير منها من وضع حماد ؟

وليس اجتهاد صاحب الكتاب في التكبير من مقدرة غير الأئمة على التلقيح بأعجب من اجتهاده في التصغير من مقدرة الأئمة على النقد . فهو غير ميال إلى التسليم لهم بأكثر من مقدرة على تمييز الغثاء من الشعر المنحول ، أما الجيد منه فيزعم انهم غير قادرين عليه ويزعم انهم أنفسهم كانوا يحسون بذلك وأن ابن سلام نفسه يحدثه « بأنه إذا سهل على العلماء النقاد 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 أنه 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 وانما قال « من أهل البادية » ولم يقل « مشقة وعسرا » أو « من العسير » وانما 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 الغثاء الذي سلم للنقاد بأنهم قادرون على تمييزه فقد مثل لانخداعهم بطائفة رواها ابن سلام « على انها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح » ووصفها هو بقوله « وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيف ضميم ظاهر التكلف بين الصنعة » ص ١٦٦ . فكأنه أراد أن يسلب ابن سلام باليمين ما أعطاه بالشمال وينفي عنه ما كان قد اثبت له من مقدرة على

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

دَينُ القرماءِ على صاحبِ الكتابِ

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

وإذا 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 نهكم فيه كثيراً بالقدماء . وليست تلك المواطن كلها منسوبة الى ابن سلام ، فكثير منها مغفل أو منسوب الى مبهم ، كأن يقول لك : والرواة يحدوثونا 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 انتقال الشعر خاصة ، فهناك حوالي تسعة ما أخذ في فصل السياسة وانتقال 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 والانتقال التي توسع فيها حتى جعلها تشمل الشعر كله أو جله فقد أخذها عن القدماء أجمعين سواء في ذلك ابن سلام وغيره . ويكفي لو لم يكن ميمع بها من قبل أن يقرأ في الطبقات تجاور خلاد بن يزيد الباهلي وخلف الأحمر في الأشعار التي كانت يرددها خلف ليعلم ان قد كانت هناك أشعار ترد لأنها 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 البلعي لخلف بن حيان أبي عمرو - وكان خلاد حسن العلم بالشعر برويه ويقول - بأي شيء ترد هذه الأشعار التي تروى ؟ قال له هل تعلم أنت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟ قل نعم . قال فتعلم في الناس من هو اعلم منك بالشعر ؟ قال نعم . قال فلا تسكر ان يعرفوا من تلك ما لا تعرفه أنت . اه من ص ٢ طبقات . ليدن

بما 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 وذكرياتها
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 يتيبن يرويها الناس لأبي سفيان
ابن الحارث يقولها 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 الأنصار والرد على حسان » ومن يقرأ هذا ثم
يقرأ لصاحب الكتاب « وليس من شك عندي في أنها (أي قرش)
استكثرت بنوع خاص من الشعر الذي يهجو فيه الأنصار » (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 الإسلام فتشاغلت عنه
العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولطيت عن الشعر وروايته ، فلما كثرت الإسلام وجاءت الفوح
واطمانت العرب بالانصار راجعوا رواية الشعر فلم يثلوا الى ديوان مدون ولا كتب مكتوب فالتقوا ذلك
وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا اقل ذلك وذهب عنهم منه اكثره ، ص ١٠ طبقاته
(٢) قال ابو عمرو بن العلاء ما انتهى اليكم عما قلت العرب الا الله ولو جاءكم وقرأ لجاكم 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 بالسيرة فنقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر انما أوتى به فأحله ولم يكن ذلك له عذراً . فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود! أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ أوف من السنين ؟ » . هذا تقد ابن سلام الذي يقول عنه صاحب الكتاب انه كان يبدأ ويقصر عن الغاية . فاقراً الآن قول صاحب الكتاب « وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فليدرك 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 الى الشعراء وغير الشعراء من الاشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة وبعضه الى علي وبعضه الى حسان وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط والى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين مرة والى المخضرمين مرة أخرى »^(٣) فاذا ما قرأت هذا تقارن بين القولين وانظر هل قول صاحب الكتاب الاتمديد لقول ابن سلام ؟ وهل تهكمه الا 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 ١٦٢

اخرى هل ترى فيه تقدماً 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 ذكروهم ابن هشام وعرف من منهم قال الشعر ومن منهم لم يقوله؟ ثم ارجع بعد ذلك الى ابن سلام الاترى انه هو الذي درس وتقد وحكم وأفاض علي 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 وشمود وحمير وتبع والعماليق الذين سالت بالكلام عنهم فصاحة صاحب الكتاب واتخذ منهم وحيماً قويا يوحى به الى القارىء أن القدماء كانوا لا يحسنون علماً ولا تقدماً إذ نسبوا الى عاد وشمود 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 والتي هو أصدق وأقوى ما في الكتاب؟ إذن فقرأ قول ابن سلام « ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف، وذلك يدل على اسقاط عاد وشمود وحمير وتبع » (١)، وقوله بعد ان نعى على ابن اسحاق روايته الشعر لأناس لم يقولوا شعراً قط « ثم جاوز ذلك الى عاد وشمود أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ ألوف من السنين؟ » (٢) ثم احكم بعد ان تقرأ هذا من الذي أوحى الى صاحب الكتاب ما كتب في عاد وشمود وحمير وتبع وأضرابهم؟ وهل لصاحب الكتاب حق في ان يستأثر بفخر ذلك النقد

(١) ص ١١ طبقات

(٢) ص ٤ طبقات

يذكره أولاً في كتابه على أنه له حتى إذا فاز بأثر ذلك في نفس القارىء توفى
الهمة 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 نسبه 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
الخاص 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 أبقاه منها على حاله، وما خالفهم فيه، وما حرف منها الأمر في
نفسه كقول أبي عمرو بن العلاء في لغة حمير واقصى 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 ينسب
عليه إلا هدم التبصر في الرواية وقلة التدقيق في النقد. ولكننا 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 والادعاء أقرب منه الى التحري والانصاف .
على أننا نحب قبل ترك هذا الباب ان ننبه الى أمر مهم يتصل بموقف
صاحب الكتاب من القدماء . لقد رأيت من قبل أن أول ما يبدأ به في كتابه
هو الطعن في القدماء جملة، والشك جملة في كل ما تركوه . والآن تراه يأخذ عنهم
ويستشهد ببعض ما كتبوا وقالوا ، فلم هذا ؟ لماذا يأخذ عنهم شيئاً أو يقبل
منهم خيراً وقد شمل بشك 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 كانت 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
شك إن كان لا يثبت من الأخذ بالمشكوك فيه ؟ وأي فرق بينه وبين غيره عند
نفسه وشيعته اذا كان يقع في نفس ما ينفي على خصومه الوقوع فيه ؟ إن
صاحب الكتاب من القديم وأهله بين اثنتين لاثالثة لهما : إما أن يمضي 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 منهدم . وإما أن يدع مذهب الشك المطلق جانباً ، واذن 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 أنقلب فيها مؤرخاً ولكن لا كالمؤرخين . لم يجد في الحياة الإسلامية . كما يعرفها التاريخ أسباباً كافية لتفسير فرضه فبدأ يضع تاريخ تلك الحياة من جديد . وكانت طريقته في ذلك أن يغير من تلك الحياة ما لا يوافق فرضه مختلفاً حيناً ومتوسماً حيناً آخر ، حتى اذا ما اجتمع لديه من ذلك ما يكفيه أورده لا على أنه تاريخ جديد للإسلام خالف به الصميم من كل ما قال المؤرخون ولكن على أنه هو التاريخ الذي لا يجهله أحد من الناس واعتمد في تخيل ذلك الى طلبته على جهلهم بالتاريخ الإسلامي من ناحية وضعف ملكة النقد فيهم واعتراهم به من ناحية أخرى . فكان مثله وحقائق التاريخ الإسلامي في ذلك مثل *پُرُ كَرَسْتِيس* وضيوفه فيما يحكيه قدماء اليونان في أسطورة *تسيوس* . كان عند *پر كرسيس* فراش واحد محدود الطول وكان يطبق طوله تمام التطبيق على كل ضيف يأتيه . وكانت طريقته في ذلك بسيطة : كان اذا وجد الضيف قصيراً شده حتى يصير طوله كطول الفراش وإن مزق الشد أو صاله ، واذا وجد الضيف طويلاً بتر منه ما يزيد عن طول الفراش . فكان الضيوف الذين يوقعونهم نحس طالعم بين يديه يأتيهم الموت بين الشد والبتر لم ينج منه إلا واحد صادف ان كان طوله كطول السرير فلم يجتجج *پر كرسيس* الى شده ولا الى بتره فاستبقاه خادماً . كذلك مثل صاحب الكتاب . عنده فرض واحد لا بد من المطابقة بينه وبين حقائق التاريخ ، فعرضها عليه يشد منها القصير ويتر منها الطويل ليجعلها كلها منطبقة تماماً على فرضه ، فكان نصيب الحقائق من المسخ على يديه ما كان نصيب ضيوف *پر كرسيس* ، لم ينج منها إلا ما وافق فرضه هذا كما لم ينج من اولئك إلا ما طبق سرير ذاك . لكن

مامات منها لم يموت ولا يموت الا في ذهن من أخذ بمبدأ صاحب الكتاب
فاذا ما تركنا المجاز واتخذنا الحقيقة كانت خطة صاحب الكتاب ازاء
فرضه وحقائق التاريخ عكس خطة العلماء ازاء 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 كالمقدمات لما بعدها . وقد بدأ كتابه هذا بفصل عنوانه « قصص وتاريخ » رجع فيه الى أنصار القديم وأنصار الجديد ، واتخذ كمادته في الكلام لهجة المدلل الواثق حين يكون أوهى ، ما يكون موقفاً وأضعف ما يكون حجة ، واختار لنفسه وأنصاره أحسن النعوت ولمعارضيه 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 تثير 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 عصرًا 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 يعمله 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 عهداء، واكثر باللغة احاطة، وأحفظ للشعر وأفرغ لدراسة اللغة وحرامته ؟ واذا كان الاستاذ قد وفق الى مناهج في النقد خير من مناهجهم فلماذا - اذا كانت شيئاً غير الشك المجرد ولم تكن سرّاً من أسرار الصناعة - لماذا لا يدل الناس عليها ويبصرهم بها ويبين ما بينها وبين مناهج القدماء من فرق ومالها على مناهجهم من فضل ليهتدوا بها كما هتدى اذا كانت مما يهتدى به أحد الى شيء ؟ وقد تحدث الاستاذ بأنه يأتي كل الابهاء أن يكون اداة حاكية أو كتاباً متحركاً . وهذا أمر حسن من غير شك . وتحدث بأن له فطرة مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر يجذب نفسه مضطراً الى مقاومتها . والاستاذ أخبر بنفسه . لكن لعل في الناس كثيرين يرونه ظالماً لفطرته حين يظن بها هذا الظن . أو لعله قد أفلح 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 والتحريض في غير تجكم ولا طغيان » وان كنا نخشى ألا يكون في الناس كثيرون يلمحون في أعماله وآرائه أثر هذا الاعتدال في النقد في التحريض ، فان أكثر الناس يرون المطالبة باثبات كل شيء من جديد تحكماً ، ويرون عدم الأخذ بما قد رضيه أهل العلم من الناس طغياناً

ويقول الاستاذ انه لا يقدر أحداً من معاصريه ولا يبرئه من كذب .

فأما عدم التقديس فهو من غير شك أنفة محمودة 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 فانا 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 بانهم منطقيون بساومون 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 الاشارة 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 ربيعة 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
 أيضا ، فعرض لروايات أنكرها القدماء أنفسهم في حمير وتبع فزيفها . وعرض
 للهجرة الى الشمال فرد القارىء الى رأى له فيها قد سبق ونحن أيضا نرد القارىء
 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 بهم 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 لا بد من توضيح الظاهر
 فلننسبوا 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 لغة الشمال لغة حين اتخذوا الشمال موطناً ،

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

ثم عرض صاحب الكتاب لما كان بين العدنانية وأهل الجنوب من
خصومات في الجاهلية الحديثة انتهت بانتصارات للعدنانية على يد كليب وائل .
فأما « بعض المحدثين من المؤرخين » فقد فتنوا بها « فبنوا عليها نظريات
ضخمة » . وأما هوفانه يقف من هذا كله موقفه ازاء « ما يروي القصاص من
الاحاديث والايخبار » لأنه لم يظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة 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 أساتذته 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 المعدوم ؟
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 المكتوب القديم فليدعيه من المكتوب القديم ما محصه وأقره علماء اللغة والتاريخ من القدماء والمحدثين . وان كان يريد أثراً قديماً من آثار كليب ومن كانوا معه فانه يطلب من ذلك العصر ما لا يمكن أن ينتججه : يطلب الكتابة ممن لم يكن بيده قلم ، ويطلب 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 صلى الله عليه وسلم 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 . فاليوم لم يكن ليخفي 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 فكلدوا النبي وكلمهم وأرسل معهم عمرو بن حزم يعلمهم شرائع الاسلام ^(١) ، وأن نصارى نجران أوفدوا الى النبي وفدا يباهله ثم رجعوا عن المباهلة الى المصالحة على الجزية وأمر النبي فكتب لهم علي بذلك كتاباً كان له ولهم شأن بعد ذلك . ومنع هذا فصاحب الكتاب ينكر أن يكون عبد يغوث قل في ذلك اليوم قصيدته المشهورة « ألا لا تلوماني كفى اللوم مايبا » . وأن يكون البراء السكندي ووعلة الجرعى قالا قصيدتهما يتميان على قومها الهزيمة ، ويخبرك انك « لا تشك - وأنت تقرأ هذا الشعر - في أن

(١) ابن الاثير

الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التيمية « وله على ذلك أدلة : أن هناك أشعاراً قيلت في ذلك اليوم » لن تحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير لافي مادتها ولا في معناها ، « وأن شعر البراء ووعلة حوى ثناء كثيراً على تميم ونيلا كبيراً من منسج ، وأن قصيدتهما بعد ذلك « تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه حتى أن التكلف ليلس فيها لمسا كما يلس في المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص » ص ٢٠٢ . وهذه أدلة سيكون للنقد منها موقف بعد قليل وإنما نريد أن نلفتك الآن إلى أن تلك الأشعار على خلاف ما زعم ، لا ضعف في لفظها ولا سوء في نظمها ولا تكلف فيها ، بل فيها من المثانة 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 :

قنلتنا تميم يوماً جديداً قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقاً نحو قوم كأنهم أسد غاب
وحشدنا الصميم نرجو نهايا فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد ، وسعد خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهداً في وثاق أرقب النجم ما أسبخ شرابي
وحين تقرأ لوعلة الجرمي :

عندتني نهد فقلت لنهد حين جاشت^(١) على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء وتمر صقورها وبزاها
لا تلوموا على الفرار فسعد ، يا نهد ! يخافها من يراها
إنما همها . الطعان إذا ما كره الطعن والضراب سواها

(١) نظنها ، جاشت ، لا ، جاشت ،

ووعلة الجرمى هذا كان حامل لواء منسج يومئذ وأول الفارين (١)
وقد تناول صاحب الكتاب يوم الكلاب الأول فألقه 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 مديكرب غلفاء يرثي أخاه شرحبيل الذي تقدم خبر مقتله على يد أبي
حنش . وسئري 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 لابي كنتجاني الاسرفوق انظراب (٢)
من حديث نبي الى فما تر قا عيني ولا أسينغ شرابي
مرة كالدعاف أكتما النا من على حر ملة (٣) كالشهاب
من شرحبيل اذ تعاوره الار ماح من بعد لذة وشباب
يا ابن أمي ولو شهدتك اذ تد عو تما وأنت غير مجاب
لتركت الحسام تجرى ظباه من دماء الاعداء يوم الكلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى تبلغ الرحب . أو تبرز نياي
احسنت وائل ، وعادتها الاحد ان ، بالحبو يوم ضرب الرقاب
يوم فرت بنو تميم وولت خيلهم يتقين بالأذئاب (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 النائمة للمعدة الاطراف

(٣) الملة التراب الحار والحجر

(٤) عن ابن الاثير الا البيت السادس منه 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 تنساقط 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 بينيتهم . وهو لا ينكر أن للأنصار شعرا مضريا صحيحا ولكنه ينكر أن يكونوا يمانيين في الأصل لأنه لا يعرف « مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت هذه اليمينية » . ولا ندري لماذا يشتد هكذا في إنكار يمنية الأنصار في الوقت الذي يحتج لبطلان شعر عبد يغوث ومن معه بينيتهم . فهل عرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت له يمنية عبد يغوث؟ وهل ليس ينقصه إلا أن يعرف مثله ليسلم يمنية الأنصار؟ إنه لم يأت عن عبد يغوث ومن معه إلا مثل ما أتاه عن الأنصار: يمنية يدعوها ويقرم 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 فيتوجه 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 ونجد والدهناء . على أننا لا ندري ماذا ينفعه انكار يمنية الأنصار فيلجج في انكارها هذا اللجاج ، فهل يريد أن ينكر التمصر وما يشهد به الحس من اتخاذ الشخص

لغة المصر الذي ينشأ فيه ؟ إذا لم يكن ينكر هذا فليس له ان ينكر من الوجهة اللغوية شعر البمانيين الذين نشأوا مختلطين بالعدنانية ك شعر امرىء القيس الذي نشأ في بني أسد ، وشعر معديكرب غلفاء الذي نشأ في قيس عيلان . واذن فقد أقصده السهم وأصماه على ما يظهر ، وليس بهم 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 البمانيين فقد آن أن يقف النقد عندها وقفة خاصة لا لأنها اتخذت وسيلة الى رفض شعر البمانيين فقط ولكن لأنها حوت جميع المبادئ التي رجم اليها صاحب الكتاب في رفض أشعار من نظر في شعرهم من الجاهليين : جاهليي 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 ، والمصيبة ، ومعقولية صدور الكلام ممن نسب الكلام اليه ، وما يسميه صاحب الكتاب سهولة وليناً ، ثم ما يسميه تكافؤاً وضعفاً

اللغة

فأما اللغة فقد رأيت كيف توكأ عليها من حيث المادة في رفض الشعر اليمني ، ومن حيث الالهجات 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 لبحث 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 تقدمه من الأدب الجاهلي كما يتبين ذلك من النتف الكثيرة التي يلفها القاريء في كتب الأدب ، كالكمال والامالي وطبقات الشعراء ، من ذلك قول أبي عمرو في لغة حمير وأقاصي اليمن ، وقول صاحب الكامل (١) "ان بني كعب بن ربيعة بن عامر يقولون رضي الله عليك بدلا من رضي الله عنك ، وأن طيئنا 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 الحو يطرد وينقاس » . فهذه أمثلة من تلك النتف الكثيرة التي تبدل على أنهم كانوا يصدرون عن علم واسع وإن كانوا لا يذكرونها في كتب الأدب الا بالمناسبات . ولو رجعت الى ما ذكره صاحب الكامل عن فو والشواهد المتعددة التي استشهد بها لرأيت مثلا 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 مباحثتهم لغويا فيما صححوا من الشعر اذا كان المباحث لم يحط بما علموا من ذلك فضلا عما لم يعلموا

(١) كامل أول ص ٢٥٢

(٢) كامل 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 ومصر : ما كان منه
ثناء وما كان منه ذمماً ، في اليمن أو في مصر ، 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 السموم وكسرى وهوقة 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 بيني كنانة
بظنهم بني أسد :

ألا يا هف هند اتر قوم همو كانوا الشفاء فلم يصابوا
وقام جدثم بيني أبيهم وبالاشقين ما كان العقاب
يعنى بيني أبيهم كنانة . فان أسداً وكنانة ابني خزيمة (١) . وهذا شعر لا يمكن
حمله على ذلك المحمل غير المقبول الذي يحمله عليه صاحب الكتاب ، نفي محمل
اختراع بني كندة قصة امرئ القيس تضاهي بها قصة ابن الأشعث . والشعر
الذي يمكن حمله على ذلك المحمل بالتكلف البعيد كقول امرئ القيس يبكي على
بني آكل المرار - وفيهم عماء مالك وعمرو ابنا الحرث - الذين أخذتهم تغلب فأتت
بهم المنذر بن ماء السماء أيام أنوشروان فضرب رقابهم بحفر الأميال في ديار
بني مرزبن العباديين بين دير بني هند والكوفة (٢) :

(١) ابن الأثير

(٢) ابن الأثير

ملوك من بني حجر بن عمرو يساقون العشيّة يقتلونا
 قلو في يوم معركة أصيبوا ولكن في ديار بني مرينا
 ولم تفسل جماجمهم بفسل ولكن في الدماء مرمليتنا
 تظل الطير عا كفة عليهم وتنزع الحواجب والعيونا

مثل هذا الشعر يفقد قيمته ومعناه بحمله على ذلك المحمل الذي يستلزم تكذيب العرب أجمعين لابني كندة وخدمهم فيما كانوا يعرفون من مشهور أيامهم ووقائعهم . فان تلك الأيام والوقائع لم تكن تخص بني كندة وخدمهم وإنما شركهم فيها غيرهم مثل بني أسد وكنانة وتغلب وبكره وكل هؤلاء لم يكن يهمهم أن يماثلوا كندة في الايلام علي ما اخترعت من قصة فيها نيل كبير من أنفسهم . بل نفس العصبية التي يستند اليها صاحب الكتاب فيما ادعاه علي 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 ليحملة بها على القول . فمن يجعل العصبية في الشعر علامة من علامات البطلان 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 وأيه 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 الخطة العملية للوصول الى تعيينها لا بد أن تبدأ بامتحان الشعر الذي زينه القدماء ابتغاء مقارنته بالشعر الذي صحوه 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 .

مفقولة صدور الكلام ممن نسب اليهم

وقد استدل صاحب الكتاب على أن بعض الأشعار من نتاج العصبية بعد الاسلام باحتواؤها على ثناء أو ذم يرى صدوره ممن يعزى اليهم غير معقول فهو يرى من غير المعقول أن ينم البراء الكندي ووعلة الجرمي قومها أو يثنيا على تميم الذين هزموا قومها 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 يعلل رأيه بها وإنما استبعد أن ينم 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 إيلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
 إذن لقام بنصري معشر خشن عند الحفيظة إن ذو لونة لانا
 لكن قومي وان كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
 يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة ومن اماعة أهل سوء احسانا
 كأنت ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس إنسانا
 فليت لي بهم قوماً اذا ركبوا شدوا الاغارة فرساناً وركبانا
 وقد اعتذر عبد الله بن الزبيري السهمي الى النبي صلوات الله عليه مما
 كان يقوله قبل الإسلام

إني لاعتذر اليك من الذي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
 أيام تأمرني بأغوى خطة مهم 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 أماءوا، ومنهم من لا يتخرج أن يذم قومه اذا كان
 في ذمهم منفعة له وإن لم يسيئوا
 واذا كان لا بد من الاستشهاد بشعر لا نطن صاحب الكتاب ينكر
 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 تاروا معه على الحجاج فأفرط، قال^(٢) :

أبي الله الا أن يتم نوره ويطفيء نار الفاسقين فتخدما

(١) طبقات الشعراء : ابن الزبيري
 (٢) الاغاني جزء خامس اعشى همدان

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

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

فأعيتني على الألى فارقوني دزر من دموعها بانسكاب
كيف أبغي الحياة بعد رجال قتلوا كالأسود قتل^(١) الكلاب
منهم الحارثي عبد يغوث . ويزيد الفتيان وابن شهاب
بل لقد مدح قومه في شعره ذلك مدحاً غير قابل ، وإذا كان قد مدح

(١) مكنا في الكتاب ونظنها يوم الكلاب .

أعداءه أيضاً وجعلهم آسد من قومه وأبسل فما ذاك الا لأنه لم يكن يستطيع أن يقول غير هذا ، ولو قال لكذبه 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 وربوّه بنفسه أن تصير أضحوكة بين الشعراء .

التكلف والضعف

وقد اتخذ صاحب الكتاب مما يسميه تكلفاً وضمناً مبدأ رابعاً استند اليه في رفض طائفة من الشعر . ولستأ ندرى بالضبط ما يريد بالتكلف والضعف لأنه لم يتناولهما بتحديد . وعدم تحديدهما يذهب بقيمتيهما كبداً في نقد الشعر . ولو أمكن تحديدهما لما أمكن الانتفاع بهما إلا في تخلص شعر من لم يُعرف بتكلف ولا بضعف من الشعراء ، وأنى 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 مها يكن من عيوب القدماء فليس من بينها الجهل بالفصيح وغير الفصيح والمتكلف والمطبوع والضعيف وغير الضعيف . فالمبدأ كما ترى مبدأ مبهم لا يمكن التحاكم اليه في رفض ما صححه القدماء من شعر . ومع ذلك فقد رفض به شعر أصحاب يومى الكلاب وشعر المتلمس وشعر الأعشى في مدح النبي وشعر امرئ القيس عدا قصيدتيه « قفانبك » و « ألا انعم صباحا » على انه عاد فزعم انه لا يعرف « قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهر ان في هذه القصيدة » يريد قصيدة « قفانبك » أي انه يرفضها أيضاً . وسكت .

عن القصيدة الثانية إلا عن غزلها الذي زعم انه أشبه بغزل عمر بن أبي ربيعة
والفرزدق : أي انه من شعر كليهما أو أحدهما وليس من شعر امرئ القيس .
ولا ندري وقد وصل الى نقطة محدودة كنهه لماذا لم يبحثها كما ينبغي وينظر
هل غزل القصيدتين يشبه كلام الفرزدق ورفيقه في نظمه كما أشبه كلامهما في
موضوعه ؟ فإن الشبه في الموضوع ليس بشيء وإنما العبرة بالنظم وتوفر الخصائص
فيه . وخصائص الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة ممكن استخلاصها من شعرهما
الكثير المعروف أو ينبغي أن يكون ذلك ممكنا . وإذن فينبغي ان يكون ممكنا
الحكم بالدليل الأدبي المحسوس على ذلك الغزل أهو لدينك الشاعرين أم ليس
لها . 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 النقط المحدودة التي يفرح بها الباحثون
في العادة لأنها تمكنهم من اختبار آرائهم عمليا لا يفرح بها الامتاذ فيما يظهر .
أو لعلة يفرح بها ويبحث عنها ولكن يختص بفرحه وتفصيل بحثه اولئك
« 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 لسا كما يلمس في المنظومات العلمية « في
مثل قول البراء الكندي من قصيدته في الكلاب الثاني

سرت في الأزدي والمداحج طرا	وبكيل وحاشد الأنياب
وبني كندة الملوك ونخم	وجذام وحمير الأرباب
ومراد وخنعم وزيد	وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهايا	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 ك شعر هوميروس ؟ ولا لماذا يكون كل سرد متكلفاً كما في المنظومات العلمية وإن اختلف عن سردها في الغرض وفي طريقة الايراد ؟ فالمنظومات تسرد للسرد ولتسهيل الحفظ ولا يهملها كيف تسرد ، أي لا يهملها 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 تعداده 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 طَلَمَا قَتَلْنَا بَعِيُونَهُنَّ وَلَا يَدِينُ قَتِيلَا
 مِنْ كُلِّ آنَسَةٍ كَأَنَّ حِجَالَهَا ضَمْنُ أَحْوَرٍ فِي الْكِنَاسِ كَحَبِيلَا
 أُرْدِينَ عَرُودَ وَالْمُرْقَشِ قَبْلَهُ كُلِّ أَصِيبٍ ، وَمَا أَطَاقَ ، ذَهُولَا
 وَلَقَدْ تَرَكْنَا أَبَا ذُوَيْبٍ هَائِمًا وَلَقَدْ تَبَلَّنَ كَثِيرًا وَجَمِيلًا
 وَتَرَكْنَا لَابْنَ أَبِي رَبِيعَةَ مَنْطِقًا فِيهِنَّ أَصْبَحَ سَائِرًا مَحْمُولَا
 إِلَّا أَكُنَّ مِنْ قَتْلِنِ فَاتِنِي مِنْ تَرَكْنَا فَوَادَهُ مَحْبُولَا

وكما ترى في قول حسان يتحرق على هجاء مسافع بن عياض النسي (٢) :

لو كنت من هاشم أو من بني أسد

أو عبد شمس أو أصحاب اللوا الصيِّدِ

(١) هنا الكتاب صفحة ٢٥٠

(٢) الكامل جزء اول : ص ١٢٨

أو من بني نوفل أو رهط مُطَّلب
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 سفهكم
لولا الرسول فاني لستُ عاصيه
وصاحبُ الغار اني سوف أحفظه
لقد رميتُ بها شتماء قاضحة
لله دَرَك لم تهتم بتهديدي
لم تصبح اليوم نِكْسًا ثاني الجيد
أو من بني جمح البيض المناجيد
أو من بني خلف الخضر الجلاعيد
قبل القِذاف بقول كالجلاميد ؟
حتى يغيَّبني في الرمس ملحودي
وطلحة بن عبيد الله ذي الجود
يظل منها صحيح القوم كالودي

فلو كان شعر مروان وشعر حسان قبلا في الجاهلية لرفض صاحب الكتاب
أولها لأنه نظم الغزليين ، ولرفض ثانيهما لأنه نظم قبائل قريش
كذلك قد رفض صاحب الكتاب قصيدة الأعشى التي منح بها النبي
ﷺ وعدد فيها من المباديء التي كان صلوات الله عليه يدعو إليها. وحجته في
ذلك أنها إلى نظم المتون أقرب منها إلى الشعر الجيد. وقد تكون كذلك
ولكنها لا تكون من أجل هذا موضوعا على الأعشى لأنها لم تنظم لتكون متناً
ولأن صاحب الكتاب يحكم عليها الآن بعد مرور أكثر من ثلاثة عشر قرناً
لاكت معانيها فيها السنة الصغار والكبار، ولو سمعها قبلئذ لاسترعاها منها ما يسترعيه
الآن من كل شيء غير مألوف. والأعشى على أي حال كان كاهل عصره يجده
لذلك المباديء جدة من غير شك وكان يسلك إلى مدح الرسول مدح ما يدعو
الرسول إليه وكان فوق هذا وذلك يريد أن يعلن للناس أنه مسلم يقر بما جاء به
الرسول الكريم ويدعو إلى ما دعا إليه، فكان من المعقول ومن الطبيعي أن
يقول الأعشى عندئذ :

نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمرى في البلاد وأتجدا

متى ماتناخي عند باب ابن هاشم تراحي وتلني من فواضله يدا
 له صدقات ما تغبُّ ونائل وليس عطاء اليوم مانعه غدا
 إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولا قيت بعد الموت من قد تزودا
 قدمت على أن لا تكون كمثل قرصد للأمر الذي كان أرصدا
 فإياك والميتات لا تقربها ولا تأخذن سهماً حديداً لتفصدا
 وذا المنصب المنسوب لا تنسكنه ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
 ولا تقربن حرة كان سرها عليك حراماً فانكحن أو تأبدا
 وسبح على حين العشيات والضحى ولا تحمد الشيطان والله فاحدا
 ولا تسخرن من بأس ذي ضارة ولا تحسبن المال للمرء مخلدا
 كان من المعقول أن يقول الأعشى هذا وقد قصد إلى النبي بمدحه يريد الإسلام
 كما قد مدح النبي حسان بن ثابت في قوله :
 نبي أنا بعد ياس وفترة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد
 وكما قد قال عبد الله بن الزبير يعتذر (١) :
 يا رسول الملوك ابن لساني راتق ما فتقت إذ أنا بور
 إذ أجاري الشيطان في سنن الغي ومن مال ميسله مشبور
 آمن اللحم والعظام بما قلت فنفسي الفدى وأنت التندير
 وكما قد قال أيضاً : (١)
 فاعفر فدى لك والداي كلاهما ذنبي فأنتك راحم مرحوم
 وعليك من أثر الملوك علامة نور أضاء وخاتم مختوم
 مضت العداوة وانقضت أسبابها ودعت أواصر بيننا وحلوم
 إذن فبدأ التكلف هذا كالمباديء الثلاثة الأولى لا خير ولا غناء فيه

(١) طبقات الشعراء : ابن الزبير

السهولة واللين - شعر ربيعة

بقي المبدأ الخامس ذلك الذي يسميه سهولة وليناً والذي رفض به شعر شعراء اليمن عدا امرئ القيس وشعر الأعشى في الغزل ثم شعر عمرو بن قبيصة ومهلهل وجليلة وعبيد و عمرو بن كلثوم . وموقفه من هذا كوقفه 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 العجب أن يرفض شعر مثل مهلهل و عمرو بن كلثوم لسبب مثل هذا كأن قد كان حراماً على العرب في العصر الذي عاش 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 الاصمعي 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 رايه من السهولة واللين ورقة اللفظ . على أن ذلك اللين والضعف إن هو إلا شيء يتوهمه صاحب الكتاب . فما نظن من ذكرنا لك من كبار علماء العربية كانوا يرون ليناً وضعفاً في مثل قول مهلهل :

أليتنا بدي جسم أنيري إذا أنت اتقضيت فلا نحوري

ولا في مثل قوله (١) :

ليس مثلي يخبر القوم عن آباءهم قتلوا وينسى القتالا
لم أرم حومة الكتيبة حتى حذي الورد من دماء فعالا
أوقوله (٢) :

بت ليلى بالأعمين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدا ولا يزال قتيلا من بني وائل يُنسي قتيلا
غنيت دارنا تهامة في الدهر وفيها بنو معد حلولا
قتساقوا كأساً أمرت عليهم بينهم يقتل العزيز الذليلا
فصبحنا بني نجيم بضرب يترك الهام وقمه مفلولا
لم يطيقوا أن ينزلوا ونزلنا وأخو الحرب من أطاق النزولا
قتلوا ربهم كليباً سفاهاً ثم قالوا ما إن نخاف عويلا
كذبوا والحرام والحل حتى يُسلب الخدر بيضه المحجولا
وبموت الجنين في عاطف الرحم ونروى رماحنا ولنحيولا
أوقوله :

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

(١) الكامل

(٢) العقد : ج ثالث ، حرب البسوس

صاحب الكتاب في أن قائله « رجل من الذين لا يقدرُونَ الا على مبتذل اللفظ وسوقيه » ولكننا بالرغم من ذلك لا نظن شاعراً يقول مثل هذا الشعر وتسمح نفسه أن يُنسب الى قائل غيره كائناً من كان وقد ألحق صاحب الكتاب بمهلل جليلة بنت مرة زوج أخيه ، ورفض مقطوعتها الطريقة المعجبة :

يا ابنة الأ قوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
لأنه لا يدري « أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد ... مهولة وليناً وابتدالاً » منها ولا أنه يقرأ « للخنساء والليلي الاخيلية شعراً فيه من قوة « المائن وشدة الأمر » ما يعطيه صورة للمرأة العربية البدوية . ولكننا نظن أنه أساء الحكم هنا كما أساء هناك، فشعر جليلة هذا من الشعر النادر الحي الذي يتهيج به قارئ الأدب كما يتهيج جامع العاديات بتحفة تصل الى يده ثم هو ليس بأسهل ولا ألين من بعض شعر الخنساء كداليتها المشهورة :

أعيني جوداً ولا تجمداً ألا تبكيان لصخر الندى
ألا تبكيان الجواد الجميل ألا تبكيان الفتى السيدا
طويل النجاد رفيع العما د ساد عشيرته أمردا
إذا القوم مدوا أياديهم الى المجد مدّ اليه يدا
فقال الذي فوق أيديهم من المجد ثم مضى مصعبدا

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

يا ابنة الأ قوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي

فإذا أنت تبينت الذي يوجب اللوم قلومي واعذلي
 ان تكن أخت امريء ليمت على تنفق منها عليه فافعلي
 جل عندي فعل جسام فيا حسرتي عما انجلي أو تنجلي
 فعل جسام على وجدني به قاصم ظهري ومدن اجلي
 يا قتيلا قوض الدهر به متقف بيتي جميعاً من غل
 هدم البيت الذي استحدثته وانثني في هدم بيتي الأول

ولولا أن صاحب الكتاب كان ممتلئاً « بنظريته » متجهاً الى تطبيقها
 لا يتهج 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 مهلهل
 وجطيلة فقد أخبره ابن سلام انه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالتقطيات فالجنوب

فهم 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 ،
 أصحیح هو أم غير صحيح أو أنه لا يدري الصحيح للعروف لعبيد بعد ذلك ،
 وغير ابن سلام على أي المعنيين قد درى وروى . وقد روى صاحب الأغاني
 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
 الأغاني ونقد منها ما روى يستحسن بعضاً ويستقيح بعضاً . وقد اقتصر صاحب

الكتاب على أن أنكر البائية التي سبق مطلعها لأن فيها بيتاً يثبت « وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتها 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 المخوفنا بقتة ل أبيه إذلالا وحيننا
أزعمت أنك قد قتلنا سراتنا كذباً ومينا

وهي القصيدة التي قالها عبيد بعد أن أبى امرؤ القيس ما عرض عليه بنو أسد من اللية والقود . وثاني هذين البيتين ضعيف بل غير مفهوم ، ولكن إذا كان الضعف يقتضي النبذ فلينبذ من القصيدة هذا البيت وأشباهه إن كان له في القصيدة أشباه ، وليقبل منها القوي المتماك وهو أكثرها :

يا ذا المخوفنا بقتة ل أبيه إذلالا وحيننا
هلا على حجر بن أمّ قظام تبكي لا علينا
أنا إذا عض التقا ف برأس سعدتنا لوينا
نحني حقيقتنا وبه ض الناس يسقط بين بيننا
هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أيننا
أيام نضرب هامهم ببواتر حتى أنحنينا
نحن الأولى فاجع جو عك ثم وجههم إلينا
واعلم بأن جياتنا آلين لا يقضين ديننا
ولقد أبجنا ما حميت ولا مبيح لما حمينا

هذا ولو قدرت علي ك رماح قومي ما اتھينا
 حتى تنوشك نوثة عادتهم اذا اقتونا
 كم من رئيس قد قتلناه وضميم قد أيننا
 ولرب سيد معشر ضخم الدسيعة قد رمينا
 حتى تركنا شلوه جزر السباع وقد مضينا

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 المضرى، كما جرى عليها في رفض ما رفض من الشعر الربعي
 أو البمبي، فقد رفض لأوس بن حجر شعراً يراه مهلهلاً ضعيفاً . ورفض للحطبة
 مدحاً وهجاء يراها متأثرين بالعصبية . وجمع على النابغة مع هاتين العلتين علة
 نالته هي التكلف رفض له بكل علة منها شعراً . والأمر في هذا كله عنده يسير
 بل هو يقول ان قارئه 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 فمصيبة هذه اللغة في رجالها وأئمتها لا شك كبيرة

ومن الغريب في مسلك صاحب الكتاب إزاء تلك المبادى 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 والعفوى، ما هما الا جانبان مختلفان لمبدأ واحد . فهو يرفض الشعر مثلاً
 لسهولته ولينه فاذا جاءه شعر غير لين ولا سهل معاصر الشعر الأول لم يجنح
 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 الأمر « 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 طرفة

وأغرب من مسلكه إزاء الحرث بن حازم مسلكه إزاء طرفة . طرفة بن العبد شاعر بكرى مثل الحرث ، وشعره ك شعر الحرث شديد متين . وعمرو بن كلثوم شاعر تغلبي كهلول ، وشعره ك شعر مهلهل 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 الربيعي 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 حازم فلما جاء دور طرفة فضل صاحب الكتاب أن ينظر اليه من ناحية ربعيته لا من ناحية بكريته وعندئذ تبين له أن شعر طرفة أشبه لمتانته وقوته « بشعر المضريين منه بشعر الربيعين » وتساءل

« كيف شد طرفه عن شعراء ربعة جميعاً فقوي متنه واشتد أمره و أثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضرين ؟ » . وليس لهذا التساؤل معنى الا أنه ينكر من شعر طرفه 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 طرفه لأنه لم يلبش شعر الربيعين ويرفض شعر الربيعين لأن فيه لبناً شديداً به الله . « بالتكلف والانتحال » (١)

وغرابة موقفه من طرفه لا تقف عند هذا . فطرفه كان معروفاً عند القدماء بأنه شاب متعبر خليع . وقد وجد صاحب الكتاب في معلقة طرفه شعراً مهتكا 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 لطرفه ؟ أو جعله يحاول أن يتعرف صاحبه ، إن لم يكن طرفه فقيره ؟ لا . انه وقف من هذا الشعر غير المصنوع وقفة من يقول « وليس يعني أن يكون طرفه 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 طرفه 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 التشويق على القراء هناك

مقياس المركب - شعر مضر

على أن هذا لم يعق صاحب الكتاب أن يبتكر مقياساً لصحة الشعر قس به شعر طائفة من المصريين . 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 انه قد فعل . وما كان ليستطيع تعرفها وهو لا يعترف لشاعر جاهلي بشعر صحيح

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

لننظر في الطائفة التي اختارها صاحب الكتاب: نعي أوس بن حجر وزهير وابنه كعباً والحطيئة والنايفة . ان الرابطة الأدبية بين هؤلاء هي أنهم كلهم شعراء وأنهم بين راوٍ لأوس، وراوٍ لزهير وراوية أوس . . . والمعقول أن الشاعر إذا حفظ شعراً تأثر به وإذا استوعب شعر شاعر حفظاً بحيث صار يمد من روايته كان ذلك دليل إعجاب به وكان بذلك الإعجاب أكثر تأثراً بما حفظ وروى فمن المعقول إذن أن يكون زهير تأثر بأوس غير قليل ، وأن يكون كعب بن زهير والحطيئة راوية زهير قد تأثرا بزهير كذلك . فالصلة على ما يظهر قوية بين أوس و بين زهير، ثم بين زهير من ناحية و بين كعب والحطيئة من ناحية أخرى . لكن الصلة بين هذين وبين أوس لا يمكن الحكم عليها بالقوة إلا إذا ثبت أنهما كانا أيضاً من رواة أوس ، وإلا فإن تأثيرهم بأوس لا يكون إلا بالواسطة

واسطة زهير، وهذا التأثر 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 والحطيئة . 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 يرينا 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 به للشاعر عندئذ ، كما لا بد للشاعر الآن ، من حفظ الكثير من الشعر الجيد تنمو به شاعريته وتستند اليه 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 رواه 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 المآخذ ونفرض أن اشتراك أولئك الشعراء في بعض خصائص أوس يثبت في طرفة 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 ملك . 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 إليه

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 » وكالآبيات التي ذكر صاحب الكتاب طرفا منها ولم يذكر طرفا . ذكر قول امرئ القيس :

أصاح ترى برقا أريك وميضه	كلمع اليدين في حبي مكلل
يضى سناه أو مصابيح راهب	أمال السليط بالذبال المنقل
فعدت له وصحبتى بين ضارج	وبين العذيب ، بعد ما متأملي
على قطن بالشيم اليمن صوبه	وأبسرهُ على الستار فيذبل
فأضحى يسح الماء فوق كتيفة	يكب على الأذقان روح الكنهيل

ولم يذكر منها قوله :

ومر على الفنان من نقيانه
 وبماء لم يترك بها جذع نخلة
 وألقى بصحراء الغبيط بعاعه
 كأن ثبيرا في عرافين وبله
 كأن ذرى رأس الجيمر غدوة
 كأن مكأكي الجواء غدية
 كأن السباع فيه غرقى عشية
 فأنزل منه العصم في كل منزل
 ولا أطمأ الا مشيدا بمجدل
 نزول اليماني ذى العياب المحبل
 كبير اناس في بجاد مزمل
 من السبل والغناء فلكة مفزل
 صبحن سلافا من رحيق مففل
 بارجائه القصوى أنابيش عنصل

ولاشك ان أكثر التشبيه المادى والتصوير المحسوس هو في هذه الابيات التى تركها ، وأن ما ذكر وما ترك لا يمكن معه في مجموعه أن يقال ان التصوير الدقيق كان من خواص أوس لامن خواص امرىء 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 ملومة
 كنت المقدم غير لابس جنّة
 بنخشي الكماة الدارعون نزالها
 بالسيف تضرب معلماً أبطالها

وتأمل هاتين الصورتين من الصور الكثيرة المنتشرة في شعر عنتره :

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

ولقد ذكرتك والرماح نواهل منى وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كبارق تفرك المتبسم
والأمر في هذا لا يحتاج الى تطويل فأى شاعر فحل لم يعتمد على الحس في
الوصف ولم يستعن في التصوير بالمجاز؟ 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 والنابغة والحطيئة إلا بقدر ما نحن مدينون لأوس به في شعر عنتره ومهلبل
وامرئ القيس. أي ليس معقولا أن يكون أولئك الفحول مدينون لأوس.
بذلك المذهب الذي سلكوه في الوصف بحيث لو لم يكن أوس لما وصفوا ولما
اعتمدوا في وصفهم على الحس والتصوير. فان ذلك المذهب لم يكن اذا ذاك
مذهب فرد ولكن تراث لغة. كان طريقا مفتوحا يسلكه من شاء وان اختلف
بالمالكين المدي. وقد سلكه زهير والحطيئة والنابغة وأوس نفسه كما قد
سلكه من قبلهم امرؤ القيس ومهلبل 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 بطائل 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 يمسه بسوء كالمفضل الضبي وابن سلام. وقد تناول بالنقد المشكوك فيه شيئا ضئيلا 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 للاصعبيات 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 يلفتهم إلى عجزه عنها. ومهما يكن من ذلك فقد خيب الأستاذ من هذه الناحية أمل الآملين فيه. لم يبصرهم بشيء ولم يقدم شيئا 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 وتمحيضه، فإن لم يكن هذا فبآراء المستشرقين وموقفهم تلقاء ذلك الشعر حتى يكون الناس على بينة مما صححه أو زيفه أولئك الآخذون بمناهج النقد الحديث

ومهما يكن من تقصير الأستاذ في ما كان منتظرا من مثله فالمستشرقون قد صححوا الشيء الكثير من ذلك الشعر، كالمعلقات والمفضليات والاصعبيات والحماسة، وعرفوا للقدماء بلاءهم في تمحيض ما روي من الشعر. وأخر بشعر يجتمع لتمحيضه والمناقشة فيه ابن سلام وخلف الأحمر والاصمعي وأبو عبيدة والمفضل الضبي كما يخبرنا ابن سلام في طبقاته - أحر بشعر كهذا الايضاح صحيحه. وأخر بشعر 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 روي لنا نتيجة مناقشاتهم تلك. ولو جاءنا حوارهم لرأينا كيف يكون العلم الواسع والنقد الصريح. على أن ما لا يدرك كله لا يفوت كله، قد تركت لنا الأيام في بطون الاسفار شيئا غير قليل من الاسباب التي بنوا

عليها نتائج أبحاثهم . وجمع ذلك التثبت في رسائل أو كتب معظمة تصور لنا بالدقة ما يمكن تصويره من جهود تلك العصور وبحوث أولئك الائمة هو من اكبر 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 الايام والآن وقد آن لنا أن نفرغ من هذا النقد لم يبق ما يستحق ان نخرج عليه إلا نقطتان اثنتان تتعلقان بموقف صاحب الكتاب من تنقل الشعر في قبائل الجاهلية وبرأيه في نوع الشعر العربي

تنقل الشعر مرة أخرى

فأما تنقل الشعر في ربيعة ثم في قيس ثم في تميم فقد سبق ان استهجنه صاحب الكتاب ولكنه قد عاد فوقف منه في كتاب الشعر والشعراء موقفين متناقضين : موقفاً زاد فيه على القدماء قولاً لم يقوله وهو أن الشعر بدأ في اليمن ، وما نظنه إلا قد أخذ ذلك من عنية امرئ القيس . لكن امرأ القيس أسدى النشأة وان كان يعنى 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 ربيعة ثم في مضر ولكنه بدأ في مضر ثم في أقرب القبائل اليها ربيعة ثم في اليمن التي اختلطت بهما وناقستهما 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 ربيعة كهلبل وطفرة ثم في قيس كزهير والنابغة ثم في تميم . فهم في هذا يروون خبراً لا رأياً ،

(١) الكتاب المنقود ص ٢٠٦

واندبر إنما بهم فيه أوقع أم لم يقع ؟ ولا يقدر 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 الربيين 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 فإنه 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

(١) الكتاب للنفوس ص ٢١٢ - ٢١٤

مجال 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 الجدية . لكنه بدلا من ذلك أغلق على أتباعه باب القصص في الشعر العربي الى الأبد باختياره تعريفاً تُناقى بعض أركانه طبيعة الشعر العربي فلا يمكن أن تتوفر فيه

فالشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه قصير . كأن القصص مكتوب عليه الطول في الشعر وإن لم يكتب عليه الطول في النثر والشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه لا يتحدث 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 ، واذا صح هذا فلن يكون في العربية شعر قصصي يوماً ، إذ ليس بنحشى 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 . كأن 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 الاياداة ومواقف الفردوس المفقود غير قصص ، لا لأن هوميروس 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 تدري كيف يمكن أن يخرج القصص عن طبيعته لعارض كهذا . بل اذا أمكن تطبيق شرط صاحب الكتاب على الذر كما يريد أن يطبقه على الشعر كان كثير من الحكايات غير قصص ، وكانت David Copperfield مثلا غير قصص إذ الضمير فيها للمتكلم ومعروف أن دِكِنز 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 فوق فيما يقع فيه من يحاول أن ينتزع عاماً من خاص وتعريفاً من مثل واحد . استحضر فيما نظن اليأذة هو ميروس وهي نوع من أنواع القصص يسمونه بالملاحم فوجدوا طويلاً تحوي الآلاف من الايات ، والقصيدة العربية إلا تكاد في الغالب تعدو المائة ، قال ان الشعر العربي ليس بقصص لأنه قصير . ووجد الاياذة تتكلم عن آلهة اليونان ، زفس وأثينا وغيرها ، والشعر العربي لا يتكلم ولا

يحمي عن آلهة فقال انه ليس بقصص لانه لا يحمي 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 يتحدث فيه عن نفسه حين يتحدث 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 منتزع من شعر يوناني ، فأقصى
ما يظفر به منه تعريف الشعر القصصي أو بالأحرى شعر الملاحم عند اليونان .
وإذا 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 .
وإذا كان لابد أن نحكم على أدب ما أنه شعر قصصي أم لا يجب أن يجرّد تعريف
الشعر القصصي عن المخصّصات العرضية التي تجعله وفقاً على أمة دون أمة . وسواء
أصاب صاحب الكتاب تعريف القصص عند اليونان ومقلدة اليونان أم لم
يصبه فإنه 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

خاتمة

الآن ، وقد آذن هذا النقد بالانتهاء ، ما ذا في الكتاب المنقود من جديد يزيد في الحق المعروف أو يضيق من دائرة المجهول ؟ لا شيء . اذا كان فيه جديد فهو تلك الفوضى التي حاول أن يلقي فيها كل ما تركت الأجيال السالفة من علماء اللغة والأدب والدين والتاريخ ، والتي نرجو ألا يُخدع بما أحيطت به من زخرف القول أحد فيظنها تجديداً أو نحريراً للعقل من ربقة التقليد

ان التجديد عمل يشق الا على من يأخذ نفسه بأشد مما يطالب به الناس من التجرد عن الهوى ومن الاخلاص للحق . ولا غنى فيه بعد ذلك عن شيئين : عن القدرة على تمييز الحق من الباطل وعن الاستمسك بالحق بعد أن يمتاز . وكلا هذين في العادة صعب عسير ، ولعل أصبحهما أولهما . وما دامت وسائل تعرف الحق محدودة لدى الانسان فلا مناص له من أن يكون لديه في العلم ما ليس بيقيني قائماً بجوار ما هو يقيني . والانسان اذا استطاع أن يخرج بغير اليقيني عن دائرة الاحتمال الى منطقة الرجحان استبشر واعتقد أنه قد اقترب من الحق بخطوات متفاوت حسب مقدار الترجيح . وقد وجد الانسان فيما جرّب في دوائر العلم المتعددة الواسعة أن التمسك بالراجح هو خير سبيل للوصول الى الحق المطلوب ، وأن العمل بالراجح هو السبيل الوحيد الى اختياره وتمحيصه حتى نستبين بالخبرة ما هو أرحح منه ، وحتى يسلمنا الترقى في الترجيح الى اليقين . ذلك ما يوحى به العقل ، وذلك ما وجد الانسان فيما مارس من العلم . أما احتقار كل ما ليس بيقيني واطراحه : أما التصغير من شأن الراجح بحجة أنه ليس بيقيني ، فذلك لا يكون الا لمن لا يحسن ترجيحاً ولا استيقاناً ، ومن يجهل كيف ينمو العلم في حاضره كما جهل كيف نشأ العلم وما في باضيه

القاعدة التي نريد أن نستسمح القاريء، فنؤكدها عليه هنا قبل أن نختم هذا الكتاب هي قاعدة بسيطة جرى عليها العلم فكانت سر نموه وارتقائه ، وعليها يجتهد أن يجري العقلاء فيما يحاولون من أمورهم : لا تنبذ شيئاً بيدك قبل أن تستعيض عنه بخير منه من جذسه ، واستوثق من فضل العوض على ما بيدك قبل أن تنبذ هذا وتأخذ بذاك

هذه القاعدة البسيطة هي التي تمكن العلم بها من تجديد تراثه وتنميته، وهي القاعدة التي ينبغي أن يسير الشرق عليها فيحتفظ بتراثه الكثير القيم فلا يغير منه الا بقدر ما يجدده وينميه . ولا تنس أن قد كان للشرق ماض باهر في العلم والأدب والدين والاجتماع هو لنا تراث ينبغي تجديده ، وأن هذا التراث فيه الحق اليقيني الذي نسي بتناول العهد ، وتجديد هذا يكون بالتنقيب عنه وإحيائه ، وفيه ما هو بين الاحتمال واليقين ، وتجديد هذا يكون باستعماله وارتقابه الفرص في تمحيصه والترقي به شيئاً فشيئاً الى مرتبة اليقين . ثم لا تنس أن كل ما أسلمته إلينا أجيال العلماء من السلف إنما هو في مرتبة الرجحان على أقل تقدير

إن التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن إلا على أساس تعاون الحاضر والماضي . يبني العقل في حاضره على ما أسس العقل في ماضيه . فإن الحق وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء . فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم . بل الحضور والمضى ، والحدوث والقدم ، إن هي إلا ألوان يبدو بها الحق - أو الباطل - لعين الانسان ، وما هي من لون الحق في شيء ، وإنما هي من لون المنظار الذي ينظر منه الانسان . وإلا فلحقائق في نفسها متكافئة في الثبوت تكافؤ نقط سطح الكرة . غير أن حياة الفرد أقصر ، وحقائق الكون أعظم وأكثر من أن يستوعب الفرد منها إلا جزءاً متضاملاً .

كما أن العين لا تحيط من الأرض في آن إلا بجزء من الأرض صغير. وقد يستطيع الجنس البشري إذا اتصلت به الحياة إلى الأبد أن يحيط من الحقائق بمقدار يزداد إلى ما لا نهاية من غير أن يستنفد الحقائق أو يشرف على أقصاها. ومما يكن من شروط تحقق هذا التقدم المطرد في استيعاب الحقائق فإن شرطاً أساسياً له أن تتجرد حركة العقل - عقل الفرد وعقل الجنس - مجرداً تماماً عن التذبذب. فإن الذي يمحق الأعمار أعمار الأفراد والشعوب، هو التذبذب بين غايتين، قرب المدى بينهما أم بعد. فلو ظل البندول يضرب إلى سرمد الدهر ما قطع أكثر من ذلك القوس المحدود. ولو ظل الإنسان تتعارض جهوده وتتلافى أعماله، ينقض اليوم من غير دليل ما أبرم بالأمس، ويبرم غداً من غير دليل ما تقضى اليوم، لظل كالبنـدول، يتحرك ولا يتقدم. وليس أعدى للفرد ولا للمجموع من قوم يزبنون له هذا التذبذب باسم التقدم، وهذا التعطيل باسم التجديد.



فهرست الكتاب

صفحة

اهداء الكتاب

مقدمة كاتب الشرق الأكبر الأمير شكيب أرسلان :

- ا (١) توطئة
 ب (٥) تقليد الأوربيين فيما ليس من علومهم
 ج (٧) غرائب بعض الأوربيين
 د (١٥) الشعر الجاهلي والاسلام
 هـ (١٦) لا مصلحة للاسلام في تفتية اثار ما سبقه
 ز (١٧) القرآن ملآن بذكر للبيانات السابقة وأخبارها
 ما بإيدينا من الشعر الجاهلي خليق بعصره
 كا (٢١) الحكم العربي لا يعرف طريقة كم الافواه وتقييد الافلام
 كد (٢٤) هل لشركاء الوثرخون من سائر الملل في مؤامرة السكوت
 كو (٢٦) من كانت تلك العصاة التي تولت كبر هذا التزوير العبقري ؟
 كط (٢٩) متى وقع هذا النظم على السن الجاهليين ؟
 ل (٢٠) الخائق لا تكون تحت رحمة الشكوك
 لـ (٣٣) تمريس الآراء الفطرية باسم التجديد
 لد (٣٤) بحرلن الشرق الاجتماعي
 م (٤٠) مادة الادب ، في الكلام العربي
 ما (٤١) نسبة الانتحال الى المحدثين والمفسرين والمتكلمين والنحاة
 مط (٤٩) محاربة الفناء جهود ثلاثة عشر قرناً بيضعة اسطر
 نز (٥٧) مقدمة المؤلف

١ نظرة عامة : المحذوف من الكتاب

٢ اغفال أسباب الحذف

٤ للمزيد في الكتاب

٥ نقد الكتاب الأول : دراسة الأدب في مصر

٨ أقوال صاحب الكتاب في معاصريه :

	صفحة
قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي	٨
قوله بعجزهم عن تدريس النحو	٩
« في أثرهم في التأليف	١١
رأيه في أثرهم في التأديب	١٣
عيبه إياهم بالتكرار	١٥
صاحب الكتاب وتدريس الادب في الجامعة	١٧
البحث وموضعه من الدراسة	١٨
صاحب الكتاب والتجديد في الأدب	٢٠
الأدب : منشأ اسمه	٢٢
الادب : تحديد معناه	٣١
الأدب والثقافة	٣٥
تثقيف طالب الأدب عنده	
تثقيف طالب الادب في الجامعات	٣٦
آراء صاحب الكتاب في الاصلاح والتجديد	٣٩
اللاتينية واليونانية والأدب الغربي	
« « « العربي	٤١
العربية وبعض اللغات الشرقية والحديثة	٤٣
التقليد في الادب	٤٤
حرية الادب	٤٩
تاريخ الادب	٥٥
مكانة القوق في تاريخ الادب	٦٠

	صفحة
عمل الذوق في تاريخ الادب	٦٢
الذوق المكتسب والذوق الشخصي	٦٣
موقف صاحب الكتاب من الذوقين	٦٥
مقاييس التاريخ الادبي	٦٧
المقياس السياسي	٦٩
« العلمى	٧٢
« الادبي - رجوع الى مسألة الذوق	٧٤
اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق	٧٨
الذوق والنقد الادبي	٨٥
النقد التاريخي	٨٨
صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الادب	٩٢
متى يوجد تاريخ الآداب العربية	٩٤
نقد الكتاب الثانى :	٩٩
هل طريقته في البحث علمية؟	
تمهيد	٩٩
(١) موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم :	١٠٠
الشك	
مبررات الشك عند صاحب الكتاب	١٠٣
المبران الاول والثاني	١٠٥

	صفحة
المبروان الثالث والرابع : صاحب الكتاب ومنهج ديكرت	١١٠
تطبيقه ماماه منهج ديكرت	١١٩
التدين الصحيح والبحث	١٢٢
معزة الشك المطلق في التاريخ	١٣٠
(٢) صاحب الكتاب والفرصة الجبريد: المحرس	١٣٣
ماهي النظرية في العلم ؟	١٣٥
النظرية العلمية والتاريخ	١٣٨
هل ثبت صاحب الكتاب من الحقائق ؟	١٤١
طريق صاحب الكتاب في الاريات	١٤٤
صاحب الكتاب والحياة الجاهلية	١٤٧
الناحية القوية من الاستدلال :	١٦١
الادب الجاهلي واللغة	
نزوح القحطانيين شمالا قبل عصر ابراهيم	١٦٤
النقوش الجبرية	١٦٩
أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين	١٧١
اتصال الجنوب بالشمال من قديم	١٧٢
رجع الى مسألة النقوش	١٧٤
البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكون	١٧٥
اليمن ميدان البحث عن قديم العربية العريق	١٧٧

	صفحة
الحيرية والعربية	١٧٩
دلالة الامثلة التي ساقها :	١٨٢
الخلاف بين الحيرية والعربية	
دلالة الخلاف	١٨٤
التشابه بين الحيرية والعربية	١٨٦
هل لبحثه عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟	١٨٧
الشعر الجاهلي واللمزجات	١٨٩
تنقل الشعر في قبائل عدنان	
الانساب وقيمتها في الادب	١٩١
طريقته في تزييف الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات	١٩٢
العربية ولغة قريش	٢٠٥
فقد بقيمة الكتاب : نظرة اجمالية	٢١٢
١ - أسباب اشغال الشعر	٢١٤
هوميروس	٢١٦
تحريفه التاريخ	٢١٨
السياسة	٢١٩
الدين	٢٣٣
القصص	٢٤١
أيام العرب	٢٤٨
الشعرية	٢٥٤

	صفحة
قلة تقدمه الاخبار	٢٥٧
الرواية والرواة	٢٦١
دين القدماء على صاحب الكتاب	٢٦٧
٢ — الشعر والشعراء	٢٧٦
شعراء اليمن	٢٧٩
شعر الانصار مرة أخرى	٢٨٤
للمبادئ العملية لتقد الشعر عند صاحب الكتاب : الفقه	٢٨٥
العصية	٢٨٧
معقولة صدور الكلام عن نسب اليهم	٢٨٩
التكاف والضعف	٢٩٢
السهولة واللين — شعر ربيعة	٢٩٧
شعر طرفة	٣٠٣
مقياسه المركب — شعر مضر	٣٠٥
اغفاله التعرض لما جمعه الثقات كلفظيات وما اليها	٣١٠
نقطتان اثنتان : الاولى تناقضه في مسألة تنقل الشعر	٣١٢
الثانية : رأيه في نوع الشعر العربي	

﴿ غلطات مطبعية وصوابها ﴾

صفحة	سطر	خطا	صواب
٨	الآخر	من المستشرقين	من المشرقيين
٣٧	١١	تقل درجة الشرف الاصلية منها	نيل درجة الشرف في الاصلية - ضمها
٣٧	١٢	الدرجة العالية	الدرجة العليظة
٧٦	١٣	يخطئه	يخطئه
٧٧	١	اطلاقهما	واظلاتهما -
٨٣	٢	انه كذلك لا يمكن	انه لا يمكن
١٠٦	٤	يُعمل	يَعْمَل
١١٦	٢	لا أرى	لا رأى
١١٨	٢ هامش	قبلها بقرنين	قبلها بقرون
١١٩	١٠	بينهما	بينها
١٥٠	٣	اخترت	اجترأت
٢٢٣	٢ من اسفل	بن الخطيم	بن الخطيم
٣٢٧	٧	ولكنه يجد صعوبة	ولكنه لا يجد صعوبة
٢٤٩	٤	ويوم الفجار الآخر	وأيام الفجار الآخر
٢٥٢	٩	شعب جيلة	جيلة
٢٨٧	١٣	ابن خزيمة	ابن خزيمة
٣٠٠	٣	تنبلي	ينجلي
٣٠٥	١٤	بعد	يُعَدُّ
٣١٠	١٠ و ٩	مدينون ، مدينين	مدينين ، مدينون
٣١٢	١	التشيت ، معظمة	الشيت ، منظمة

