

البَحْرُ

القوس العذراء

الدكتور إحسان عباس

أستاذ الأدب العربي بالجامعة الأمريكية

بيروت

للقوس في الأدب العربي - منذ أقدم عصوره - وجود يتجاوز حدود الواقع إلى الرمز ؛ فمنذ أن جعل حاجب بن زرارة قوسه رهنية لقاء أمرٍ خطير لم يكن ينظر إلى قيمة تلك القوس في حقيقة الواقع العملي ، ومنذ أن أصبحت ندامة الكسعي الذي حطم قوسه - أعنى مصدر رزقه ومعقد أمله - مضرب المثل لكل من ضحى متسرعاً جائراً بشيء غال عزيز حتى ارتبط تسرعه وجوره بالندم والتلوم النفسى ، منذ ذلك الحين ، لم تعد القوس تقتصر على أن تكون عوداً من نبع وإنما أصبحت تحمل قيماً جديدة أو دلالات على قيم جديدة ذات ارتباط بمشكلات إنسانية كبرى .

ترى هل كانت قصيدة الشَّمَاخ في القوس تومىء إلى شيء من تلك الدلالات ؟ لقد جاء وصف الشماخ للقوس استطراداً هو أشبه شيء بالموضوع الرئيسى في قصيدته ، فقد كان يصف ورود حُمُر الوحش إلى نبع وكيف جلس الرامى (واسمه عامر وهو من بنى الخضر) لاطئاً في قترته يتربق ورودها ، ليرمى إحداها بسهمه فيكفل قوته وقوت عياله ، وحين تذكر الشماخ أن عامراً ذاك كان صياداً فقيراً لا يملك إلا أسهماً وإلا قوساً صفراء من شجر النبع أخذ يصف ثمّ الضالة التى اتخذت منها القوس ، كيف نمت في مكان مستتر وتكاثفت دونها الأشجار إلا أن عينه البصيرة الحاذقة أدركتها ، فتغلغل في أعماق الغيل يطلبها ، وأنحى عليها شفرة حديدية فقطعها ، وأحس أنه بتملكه إياها قد « أصاب غنى » وأزور عمّن حوله من الناس ضناً بها وحرصاً عليها ، ثم أخذ يتعهد لها مدة عامين وهو يسقيها ماء لجائها ثم يقوم جوانبها المعوجة بالثقاف حتى استوت له كأنناً جميلاً ذا صفرة كأنما هو لصفرتها مخلق بالزعفران :

وَذَاقَ فَأَعْطَتْهُ مِنَ اللَّيْنِ جَانِباً كَفَى ، وَلَهَا أَنْ يُغْرِقَ السَّهْمَ حَاجِزُ
إِذَا أَتْبَضَ الرَّامُونَ عَنْهَا تَرْتَمَتْ تَرْتُمَ تَكَلَى أَوْجَعَتْهَا الْجَنَائِزُ
كَأَنَّ عَلَيْهَا زَعْفَرَاناً تُمِيرُهُ خَوَازِنُ عَطَارٍ يَمَانُ كَوَازِرُ

وهو لشدة شغفه بها وحرصه عليها يلفها إذا سقط الندى بالخبرة ؛ ولما حان موسم الحج ، كان ذلك القواس في من أمه من الناس وقد تنكب قوسه ، فلحظها امرؤ خبير بالقفاس المتقنة ، ذو قدرة على السوم ، لما يتمتع به من ثراء ، فعرض على القواس الفقير من الثمن ما أنساه محبته لقوسه ، وأذهل لبه عن مراعاة الرابطة الوثيقة التي نشأت بينه وبينها ، وتجمع الناس من حوله يهتفون به : « بايع أخاك » ، يغرونه بالربح ويوهنون من تمنعه عن البيع وإباته ، وتخاذل أمام الإغراء المادى وصيحات الناس « بايع أخاك » فباع شيئا عزيزاً على نفسه ، وتملكه ما تملك الكسعى لما حطم قوسه :

فَلَمَّا شَرَاهَا فَاضَتِ الْعَيْنُ عَبْرَةً وَفِي الصَّدْرِ حَزَازٌ مِنَ الْوَجْدِ حَامِزُ

كلا الرجلين أعنى الكسعى وهذا القواس الفقير بلغ اللحظة الحرجة التي لا يجدى عندها الندم ، إلا أن أحدهما بلغها عن طريق الغضب اليائس ، وبلغها الثاني عن طريق الإغراء الخادع ، ولكن تلك اللحظة التي تصور نقطة التحول ، قد اتخذت في الحالين ، نهاية يائسة لضياح الجهد الإنساني ، والاستسلام لذلك اليأس ، على أن تكون النهاية في قصة الكسعى « درساً أخلاقياً » يثير العبرة ، وأن تكون في قصة القواس الفقير محض انفصام مشوب بالدموع والعلاج النفسى لحظة الفراق .

ولم يكن محمود شاكر يريد الدرس الأخلاقي - على ذلك النحو التعليمي - ساعة أن تغلغل في الشعر القديم واستخرج منه قصيدة الشماخ ليجلوها في رواء جديد وتوجيه جديد ، لأنه كان يعلم أن الفنان لا يكتب دروساً للعبرة ، ولا ينصب من نفسه معلماً للآخرين ، وإنما هو في خير حالاته تلميذ صغير في مدرسة الكون ، يعتبر وينقل ويوحى ، ويؤثر في النفوس على نحو أقوى من كلّ تعليم .

كانت المشكلة التي تشغل باله هي العلاقة بين الانسان والإبداع ، إذ رأى أن الإنسان في عمله يختلف عن سائر المخلوقات التي يجيء عملها « نسقاً منقاداً لا يتغير » ، حتى كأن عملها

يتشكل بقوة الغريزة دون استدراك أو تحسين أو منافسة بين الخالف والسالف ؛ أما الإنسان ، فإنه دائماً تواق إلى التفرد في عمله « حتى ترك ميسمه في ما أنشأ ، فتدّله بصنع يديه ، لأنه استودعه طائفة من نفسه وفتن بما استجاد منه ، لأنه أفنى فيه ضراماً من قلبه » .

وحين تحلّ اللحظة الحرجة ، لحظة الانفصام العلائقى بين الإنسان وعمله (أى عند تحطيم القوس أو بيعها أو فقدها على نحو ما) يقف ملوماً محسوراً يتساءل : « فيم أعمل ؟ ولم خلقت ؟ وفيم أعيش ؟ » . ترى أذلك هو شعور العامل إزاء عمله أم هو شعور الفنان نحو ما أبدعه ؟ إن محمود شاكر يؤمن أن العمل قد يقترن « بالنفع » بينما لا يقترن الفن به ؛ ولكن كليهما من منبت واحد وإن اختلفت سبيلهما ، كلاهما لا يتمّ خلقاً سويّاً إلا بالإتقان ، فالعمل « في إرث طبيعته فن متمكن والإنسان بسليقة فطرته فان معرق » . وهنا تجيء « قوس الشماخ » نموذجاً لهما في آن فصانع القوس هو العامل المبدع فيما انتحاه ، والشماخ هو الفنان المبدع في وصفه للعمل والعامل واندماجه فيهما بحرارة التصور الإبداعي لطبيعة العلاقة بينهما ، وكأثما هو يعكس طبيعة تلك العلاقة على الصلة بينه وبين الشعر ؛ وما يؤيد ذلك التطابق بين العامل والفنان ، أن القواس البائس الذى تحيّل حين قطع فرع الضلالة أنه قد أصاب غنى مذخوراً له في مقبل الأيام لم يستطع أن يجد مقنعاً في الغنى حين ناله وبذلك ذابت فكرة « النفع » التى ساورته في البداية ، وانتهى إلى الشعور بعلاقة وجدانية بينه وبين القوس ، شبيهة بالعلاقة الوجدانية بين الفنان وما يبدعه .

أيهما كان باعثاً وأيها كان مبتعثاً ؟ هل كانت فكرة محمود عن العلاقة بين الفن وصاحبه (والعمل وصاحبه) أولاً ، ثم وجد مصداقها في قصيدة الشماخ وقصة القواس ؟ أو كانت قصيدة الشماخ وقصتها أولاً ثم أوحى لما فيها من تطابق بانقداح الفكرة المحورية حول العلاقة بين العامل والفنان ، ثم بين كل منهما وما يبدعه ؟ يكاد هذا السؤال أن يكون شبيهاً بقضية دور ، فمعرفة محمود بالتراث وإحاطته به وتمثله لأبعاده المختلفة وحضوره في وجدانه أمرٌ كالنهار لا يحتاج إلى دليل ، وقضية العلاقة بين الفن والفنان قديمة منذ أن بدأ الإنسان يتحسّس وجوده الذى يميزه عن سائر المخلوقات ، وقد تمّرس بها كثير من المبدعين ، وتأتوا لإبرازها في صور مختلفة .

وكل ما يمكن أن يقال في هذا الوطن أن قصيدة « القوس العذراء » كانت وليدة « رؤية فنية » في لحظة من لحظات التجلّي أو الكشف الذى يرى الأمرين معاً متلازمين دون انفصام : فإذا تأمل

محمود - في تلك اللحظة - قضية الإنسان تذكر قصيدة الشماخ ، وإذا قرأ قصيدة الشماخ وجد فيها تعبيراً عن قضية الإنسان . ولكن لا نزاع بأن قصيدة الشماخ كانت قبل محمود شيئاً مفرداً ، منقطع الصلة بمشكلة كبرى ، (ولاؤد أن أقول شيئاً مهملاً) حتى أبصر محمود الشاعر المبدع تلك الصلة ، فنقل جو القصيدة كلّهُ ، من ذلك الوجود المفرد واتخذ منها أمثولاً وجعلها رمزاً كبيراً . وقد كان محمود قادراً على أن يبتكر قصة أو أن يفترع أمثلة من عند نفسه دون أن يعول على قصة ساذجة رواها شاعر مخضرم ، إلا أن الدلالة الكبرى هنا ليست في محاولة الابتكار بقدر ماهي في العودة إلى التراث وربط الحاضر بالماضي وإيداع القوة الرمزية فيما يبدو بسيطاً ساذجاً - لأول وهلة - وفي ذلك كله نوعٌ من الإبداع جديد ، وبرهان ساطع على أن تطلب الرموز في الأساطير الغريبة عن التراث ، يدل على جهل به أو على استسهال لاستخدام رموز جاهزة أو عليهما معاً . ولم يكن محمود مدركاً وحسب للمعنى الرمزي الذي تمثله القوس في تراثنا الأدبي ، بل كان ممتليء النفس أيضا بقول الرسول الكريم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه » ، وهو دعوة إلى الإبداع في كلّ صعيد ، فاتخذ منطلقه في « القوس العذراء » من هذين المصدرين معاً ، وهذا المصدر الثاني ذو صلة بروح التدين التي أضفت على قصيدة « القوس العذراء » ظلاً لم يكن له أثر في قصيدة الشماخ .

من أجل ذلك يخطيء من يظن أن « القوس العذراء » ليست سوى قصيدة الشماخ : موسعة الجوانب ، مفلسفة ، محملة بقوة الرمز ، موشحة بعمق رومنطيقى ؛ بل هي كل ذلك مجتمعاً ، وهي تتجاوز ذلك كله إلى نطاق أرحب . وهذا يقتضى من الدارس أن يبين المواقف التي ينتهي إليها الشماخ ، ويبدأ منها محمود شاكر . وفي جلاء هذه النقطة لا بد من أن نقرّ للشاعر القديم بقدرة فنية فذة ، وهو يروض قافية صعبة ، فيطنب حيث يجد الإطناب ضرورياً ، ويوجز حيث يجد اللمحة الدالة مغنية عن الإطناب : فهذا هو سهب - نسبياً - في وصف نمو العلاقة بين القواس البائس وقوسه منذ أن كانت فرعاً في غابة إلى أن أصبحت قوساً ذات وجود مستقل وخصائص فارقة ، ولكنه يؤثر الوقوف عند قيمتها العملية على الوقوف عند قيمتها الجمالية ، وإن كان لا يغفل هذه الناحية الثانية إغفالاً تاماً ، ثم هو سهب أيضاً إسهاباً نسبياً في ذكر مغالاة المشتري بما يعرضه لها من ثمن :

فَقَالَ إِزَارٌ شَرْعِيٌّ وَأَرْبَعٌ مِنْ السَّيْرَاءِ أَوْ أَوَاقٍ نَوَاجِزُ
ثَمَانٍ مِنَ الْكُورِيِّ حُمُرٌ كَانَتْهَا مِنْ الْجَمْرِ مَا ذَكَى عَلَى النَّارِ نَحَابِزُ
وَبُرْدَانٍ مِنْ حَالٍ وَتِسْعُونَ دِرْهَمًا عَلَى ذَلِكَ مَقْرُوظٌ مِنَ الْجِلْدِ مَاعِزٌ^(١)

وهذا الإسهاب يشير إلى شيئين : إلى نفاسة القوس وإلى الإيغال في الإغراء ، ويقابل هذا الإسهاب إيجاز تصور انقياد القواس البائس للإغراء ، وإكبار الناس للثمن المغرى ، و « رد الفعل » السريع للتخلى عن القوس ، وهى أشياء تمرّ مرّ السحاب ، لأن التركيز عند الشماخ ليجاول أن يتجاوز القوس نفسها ، إلا قليلاً .

وليست الحال كذلك تماماً لدى محمود شاعر ؛ نعم تظل القوس مهمة وتزداد أهمية حين تصبح رمزاً للعمل الإنسانى المتقن ، أو العمل الفنى ، ولكن المشاهد الإنسانية لاتقل عنها أهمية ، ولهذا - وذلك موطن الاختلاف بين الشاعر القديم والحديث - لا يوجد مجال للإيجاز ، لأن الغاية من التصوير قد اختلفت عما كانت عليه لدى الشاعر القديم ، ومن ثمّ جاءت « القوس العذراء » - بعد المقدمات الضرورية - فى أربع دورات مستطيلة ، مترابطة ، مسترسلة تفضى كل دورة منها إلى الأخرى ، وكان شكلها « سيمفونياً » فى إطاره العام ، مع « فواصل » من قصيدة الشماخ بين كل دورة وأخرى ، تشبه نشيد الجوق فى المسرحية اليونانية .

١ - وتعتمد الدورة الأولى - وهى تصوّر نمو العلاقة بين القواس وقوسه - على التجسيد فأكثر الصور التى تتعلق بالقوس فى هذه الدورة ، يمثّل محبوبة تعلّقت بها نفس صاحبها ، فهى « غادة نشئت فى الظلال » وهى « تجرد من ثياب العناد » وهى « ممشوقة القدّ ربا » وهى كذلك « حرة حصان » وهى بعد ذلك كله كائن سوى يتحدّث إلى صاحبه ويحاوّر ، ويجرى بينهما الغزل ، ويردهيه منها الجمال ، وحسبى هنا إيراد بعض الأمثلة مستمدة من مواطن متباعدة :

(١) أى أن المشتري يدفع ثمناً للقوس إزاراً شرعياً وأربعة نفيسين ، وتسعين درهماً ، وفوق ذلك كله جلد ماعز مدبوغاً بالقرظ .

من ثياب السيرة المخططة أو ثمانى أواق من الذهب الأحمر تشبه فى حمرتها أرغفة الخبز ، ويردين من صنع بلد الحال رقيقين

فلما اطمأنت على راحتيه وعيناه تسترقان القبل
 رقاها فأحى صباباتها بتعويذة من خفى العزل
 يُجردها من ثياب العناد ومن ذرعها الصعب حتى تذلل
 فلمّا تعرّت له حرة وممشوقة القد ربا جفل
 تبيّن إذ رامها حرة حصاناً تعف ف لا يُبتذل
 تليّن لأنبّل عشاقها وتأبى عليه إذا ما جهل
 فباتا بليلة معشوقة تُبازل عاشقها ماسأل
 يُغازلها وهى مُصفرة عليها بقية حزن رحل
 تُناسمه عطرها والشذا شذا زعفران عتيق الأجل

وهذا التجسيد قد أصبح ضرورياً لتمييز الرمز وتوضيحه ولكنه جاء من ناحية ثانية يخدم أمرين
 يفرقان بقوة بين القصيدة القديمة والحديثة وهما : مستوى التصوير وطبيعة الحوار ، فبعد أن كان
 التصوير فى قصيدة الشماخ عارضاً خاطفاً أصبح هنا جزءاً أساسياً فى بنية القصيدة ، وبعد أن
 اقتصر الحوار لدى الشماخ على منظر البائع والمشتري ، أصبح فى « القوس العذراء » أوضح مظاهر
 الدرامية التى تتمتع بها القصيدة .

ويقسم الشاعر هذه الدورة فى عدة وحدات ، ويضع أبياتاً للشماخ فاصلاً بين كل وحدة
 وأخرى ، ولكن هذه الفواصل لا تمثل نقلةً فنية جديدة ، وإنما جاءت للراحة من الدوى الوثيرى الذى
 يمثل بحر المتقارب .

٢ - وقد كان من حقّ الدورة الثانية أن تبدأ بمنظر السوق ، ولكن الشاعر رأى - بعد أن
 كفل « لبطل » قصيدته هناة العيش فى ظلّ تلك المحبوبة - أن يوجه نظر ذلك البطل إلى ماتحدثه به
 الطبيعة والحياة عامة من نسر وإرهاصات ، فهو فى تنقله بصحبة قوسه قد شهد الديار التى خلت
 من سكانها ، ورأى كيف يتفرق الأصحاب وتخر العروش ، وهو قانع - دون كل ذلك - بصداقة
 خلته ؛ ولكن ماذا بعد هذه الصحبة ؟ ذلك هو السؤال الذى لم يجرؤ على طرحه أو أخفاه تحت آتى

السعادة . حتى كان موسم الحج ، فلبّى النداء ومعه صاحبتة ، وهى - دونه - غير مرتاحة إلى الجوّ الذى وضعها فيه ، بل تحسّ بنذر وإرهاصات كالتي أحسّ هو بها على نحو غامض من قبل . وتبلغ القصيدة ذروتها فى هذه الدورة على مختلف المستويات : فهى تستحوذ على البراعة فى تصوير شخصية المشتري ، وفى إجراء الحوار بين الشخصوس ، وفى تدخل القوس نفسها فى هذا الحوار ، وفى المناجاة الذاتية ، وفى تصوير الزحام والتدافع والجلبة واللغظ والإغراء بالبيع فى مشهد السوق بعامة ؟ وهنا تحوّلت القصيدة إلى « مسرحية » قصيرة لكنها مثقلة بدقائق التفصيلات فى تصوير متحرك حافل بالحياة .

أما المشتري فيبدو عنصراً متقهماً شديد الجراءة ، رافع النظرة ، خفى الحركة متظاهراً بالثاقل لبيق اليد ، شديد المحال ، زليق اللسان ، - كذلك رآه الشاعر ، أما القواس فرآه رجلاً له سورة من عقل وعينان صافيتان وعريين أشم وجبهة امرىء نبيل مريب فى النعمة ، وكلتا الصورتين لاتناقض بينهما ، فالأول يراه بحسب مايستبطنه من نية ، والآخر يراه مؤيداً بكل عوامل الإغراء ؛ وهذه هى صورته كما رآها الشاعر :

فَمَا كَادَ حَتَّى رَأَى كَاسِرًا تَقَاذَفَ مِنْ شَعَفَاتِ الْجَبَلِ
يُذَانِي الخُطَا وَهُوَ نَارٌ تُوْجُّ وَيُبْدِي أَنَاةً تُكْفُ العَجَلِ
وَمَدَّ يَدًا لِاتْرَاهَا العُيُونُ أَخْفَى إِذَا مَاسَرَتْ مِنْ أَجَلِ
وَنظَرَةً عَيْنٍ لَهَا رَوْعَةٌ تُحَالُ صَلِيلَ سِيُوفٍ تُسَلُّ

وتشترك فى الحوار أحياناً أربعة شخصوس : القواس والمشتري والقوس والعقل الباطن لدى القواس ، وتذهب تحذيرات القوس لصاحبها هباءً ، فهى تقول له حين وضعها فى كف سائمها :

دَعَتْ : يَاخْلِيلِ مَاذَا فَعَلْتَ ؟! أَسَلَمْتَنِي ؟! لِسِوَاكَ الهَيْلُ !!

وعندما عرض السائم أن يشتريها :

فَنَادَتْهُ وَيَحْكُ ! هَذَا الحَيِّثُ ! حُذْنِي إِلَيْكَ وَدَعْ مَابَذَلُ

ثم صاحت « حذار ، حذار ، دهاك الخبل » - وهنا تبدو صورة ثالثة للمشتري ، فهو خبيث - في نظر القوس - ماكر ساخر تنضح يده بالمكر ، وفي وسط الزحامين : زحام السوق وزحام الهواجس في نفس القواس ضاع صوت القوس ، وأخذ الصراع يعتلج في نفس ذلك البائس الفقير : إنه لا يصدق أن كل هذا الذى بذل سيكون من نصيبه ثم إنه لا يكاد يصدق أنه قادر على أن يتخلى عن صاحبتة ، ويستمر منظر الصراع حتى تكون الغلبة لقوة المال عن طريق الإيهام الذاتى ، إذ الغنى - بحسب مفهوم الجاهليين - « رب غفور » والمال يعلى السفلى ، ويقول البائس لنفسه : نعم ، لم لا آخذ بها ما بذله هذا الرجل الغنى ، فأنا لأبيع يدي ، التى أبرى بها القسى ، وإنما أبيع قوساً أقدر على برى مثلها في مقبل الأيام .

وَفِي الْمَالِ عَوْنٌ عَلَى مِثْلِهَا وَفِي الْبُؤْسِ هَوْنٌ وَذُلٌّ وَقُلٌّ

وبينا الرجل ذاهل عما حوله ، غارق في لجة الحيرة ، تسلفت إليه أصوات الناس في السوق ، وبينها صوت خافت يهيب به أن « خذنى إليك » وبين العجيج والخوار والصهيل ، والرجل والوعوة والضوضاء العامة يسمع الجماهير تقول له « بع » وتختلط الأصوات على النحو الآتى (وما بين معقفين هو صوت القوس) :

[أَغْنِنِي أَجَلٌ] بَاعَ ! ماذا ؟ أَبَاعَ ؟ !
 نَعَمْ بَاعَ . قَدْ بَاعَ . حَقًّا فَعَلَ ؟
 [أَغْنِنِي أَغْنِنِي نَعَمْ] قَدْ رِيحَتْ
 بُورِكَ مَالِكَ ؛ أَيَّنَ الرَّجُلُ ؟
 مَضَى .. أَيَّنَ .. لَا لَسْتُ أَدْرِي .. مَتَى ؟
 لَقَدْ بَعْتُ .. كَلًّا وَكَلًّا .. أَجَلُ
 لَقَدْ بَعْتُ ! قَدْ بَعْتُ ! كَلًّا كَذَبْتُ
 لَقَدْ بَعْتُهَا .. بَعْتُهَا .. بَعْتُهَا
 جُرَيْتُمْ بَحْيِيرَ جَزَاءِ أَجَلُ
 أَجَلُ بَعْتُهَا .. بَعْتُهَا !!
 أَجَلُ بَعْتُهَا ! لَا أَجَلُ لَا . أَجَلُ

وهكذا انضم صوت الجماهير إلى صوت المال في التغلب على مقاومة نفس ضعيفة إزاء الإغراء ، فردية مغلوبة على أمرها إزاء الجموع ، وحتى اللحظة الأخيرة يظل الرجل في ذهول لا يعرف أباغ القوس أم لم يبيعها ، وكأن البيع تم وهو مسلوب الإدراك والإرادة معاً ، أو كأنه تم وهو « منوم » ،

وهذا التنويم يستدعى صحوة ، ستكون هي موضوع الدورة الثالثة . وقبل أن نتقل إلى تلك الدورة لابد من أن نتوقف عند دور الجماهير في عقد تلك الصفقة : أتري هذه الجماهير تكن في أعماقها تبعيةً لذلك الغنى ، وتأخذ جانبه ضدّ القواس الفقير ؟ رغم أن الشاعر يتوقف عند الجانب السلبي في بنى الإنسان - لأنه يرى بعيني ذلك القواس الذي يتساءل « أين المفر من بشر كذئاب الجبل » ، ويرى في الناس « ثعالب نكر تجيد النفاق » - رغم ذلك كله فإن الشاعر لا يحمل الجماهير إثم الإعانة على التخلّي عن الفنّ ، فيما أظن ، أو عبارة أخرى إنه لا يجعل دور الجماهير الوقوف ضدّ الفنّ ، وإنما يرى تلك الجماهير صورة أخرى عن القواس البائس ، فهي مثله يستهويها إغراء الثراء ، ولا تستطيع مقاومته ، لأنها أيضاً في معظمها مشمولة بالبوّس ، تبهّر أنظارها حمرة الدنانير إذا قبض لها أن تراها .

٣ - وليس من الطبيعي أن يجيء الصحو - في الدورة الثالثة - دفعة واحدة ، إنه صححو على فاجعة ، فإذا أدرك المرء أبعاد تلك الفاجعة وقع من جديد تحت وطأتها ، وعانى انتكاسة مريرة ، ولهذا فان قواس محمود شاكر - مثله مثل قواس الشماخ - حين ردّد لنفسه « أجل بعثها . بعثها » ، فاضت دموعه لذاعة كمثل الحميم ، وأغضى مطرقاً لأن ثقل الفاجعة بهظه ، فأقام في موضعه متخاذلاً لا يتحرك ، وأصداء « بع . بع » تتردّد في أذنه ، وتحالف الناس في تقدير ما أقدم عليه :

فَمِنْ قَائِلٍ : فَازَ رَدَّتْ عَلَيْهِ قَائِلَةٌ : لَيْتَهُ مَا فَعَلَ
وَمِنْ هَامِسٍ وَيْحَهُ مَادَهَاهُ ! وَمِنْ مُنْكَرٍ كَيْفَ يَبْكِي الرَّجُلُ
وَمِنْ ضَاحِكٍ كَرَكْرَتْ ضَحْكَةً لَهُ مِنْ مَرْوَحٍ خَبِيثٍ هَزَلُ
وَمِنْ سَاحِرٍ قَالَ : يَا آكِلًا تَلْبَسَ فِي سَمْتٍ مَنْ قَدْ أَكَلَ
وَمِنْ بَاسِطٍ كَفَّهُ كَالْمُعْزَى وَهَيْئَمَةٍ غَمَمَتْ لَمْ تُقَلْ
وَمِنْ مُشْفِقٍ سَاقَ إِشْفَاقَهُ وَوَلَّى ، وَمُلْتَفِتٍ لَمْ يُؤَلِّ

وأخذت الإفاقة البطيئة تدبّ في أوصاله ، فإذا الناس قد فارقوا السوق ، ولم يعد يرى منهم سوى أشباحهم ، ورأى في جنبات الطبيعة أغربة وحجلاً وهاماً ، بعضها يطير وبعضها جاثم ،

وحيات وضباعاً وضباباً ، تمارس حياتها في تلك الجنبات ، وحلَّ محلَّ المنظر الإنساني السابق منظر حيواني ، لتقترن الإهافة بالوحشة والوحدة والضياح ، ويبسط كفيه ليرى ما قبضه ثمناً لقبوسه فيتأكد لديه أنه باعها : « بَقَاءٌ قَلِيلٌ وَذُنُوبٌ دُونَ » وتتضاءل في نظره قيمة هذا الذي كان من قبل مغرباً إزاء ما ضاع من يده ، فيلقى إلى الثرى دون احتفال كلَّ ما قبضه ثمناً لقبوسه ، ويمضى في طريقه ككياً ذليل الخطى .

٤ - وتكون الدورة الرابعة عودة إلى الحلم في حال اليقظة ، يتأمل يده التي كان يبري بها القوس فيجدتها نحيلة راجفة ، وبهم في الماضي - حينما كانت تلك اليد قوية واثقة - فيرى عهد الفتاء والضرب في الأدغال ، وفجأة أطلت له من وراء الغصون عذراء كالتى تخلى عنها قبل قليل :

رَأَى غَادَةً نُشِئْتُ فِي الظَّلَالِ ظِلَالِ التَّعِيمِ عَلَيْهَا الكِلَالُ
عُرُوسٌ تَمَائِلُ مَحْتَالِةٍ ثَمِيثٌ بَدَلٍ وَتُحْيِي بَدَلٌ
وَنَادَتْهُ فَارْتَدَّ مُسْتَوْفِزاً بِجُرْحِ تَلْطِئِي وَلَمْ يَنْدَمَلْ
أَفْتَى قَدْ أَفَاقَ بِهَا العَاشِقُونَ قَبْلَكَ بَعْدَ أَسَى قَدْ قَتَلُ
بِصُنْعِ يَدَيْكَ تَرَانِي لَدَيْكَ فِي قَدْ أُخْتِي وَنَعَمَ البَدَلُ

ولكنه يجيبها قائلاً :

صَدَقْتَ صَدَقْتَ وَأَيْنَ الشَّبَابُ ؟ وَأَيْنَ الوُلُوعُ ؟ وَأَيْنَ الأُمْلُ ؟

لقد كشف محمود شاکر عن النهاية الفاجعة ، في هذا الصراع الإنساني على ظهر الأرض ، ولكن نوازعه الدينية أبت عليه أن يقف عند الحسرة المطلقة والإدعان للخيبة المريرة ، فاشتق معنى تفاعلياً دقيقاً في معاودة الصراع الكامن في « سر الیدين » ذلك السرّ الذى وضعه فيهما « فاطر النيرات وبارى النبات ومرسى الجبل » وليت محموداً لم يصف في الدورة السابقة كيف حالت يد الفنان « سحق غشاء على أعظم » - يد قد تسرّب منها السرّ فلا يستعاد رغم كلِّ ما أودعه في الخاتمة من تفاعل : هل يستطيع الفنان حقاً بعد أن حطم منه أن يستعيده ؟ هل يتأتى للتوحيدى الشيخ أن يعيد كتابة الكتب التى حرقها ؛ تلك هى المعضلة التى ما تزال في واقع الإنسان تبحث عن حلّ ،

أعنى هل يمكن استبقاء « جذوة الإبداع » بعد ضياع الشباب والولوع والأمل . نهاية رومنيطيقية ، مافي ذلك ريب ، ولكن مأساويتها ملطفة ببعض العزاء .

* * *

هذه صورة مقارنة لاتدعى الوفاء التام بما تؤديه قصيدة « القوس العذراء » في شكلها الكلي ، ومقدمتها وخاتمها النثريتين ، وهي قصيدة نشرت سنة ١٩٥٢ ، وجاءت كما يمكن أن تدل عليه دوراتها الأربع طويلة ، تحليلية في رومنيطيقيتها ، معتمدة على استخدام الرمز (وهو أمر لم يكن مألوفاً كثيراً من قبل) . ذات روح درامية حتى لتتحول بعض مقاطعها إلى أصوات متعددة ، وكل هذه الخصائص كانت ترشحها لأن تكون معلماً على طريق الشعر الحديث ، أو مايسمى بهذا الاسم ، فلم لم تصب هذا الحظّ؟ ولم لم تثر كثيراً من الاهتمام يوم نُشِرت^(١) ، ولعل ذلك كان في العام نفسه الذي نشر فيه السياب قصيدته « المومس العمياء » ؟

دعنا نعلل ذلك بذكر أسباب قد تكون مقنعة على المستوى العقلي ولكنها لاتكاد تفعل ذلك إذا هي لامست الضمير النقدي ، فنقول : لقد نشرت هذه القصيدة في مجلة لم تكن ذات قراء كثيرين ، فلم يتعرف إليها النقاد إلا بعد أن وضعت في صورة كتاب ، وكان الشعر الحديث قد قطع شوطاً بعيداً مستقلاً عنها وعن تأثيرها ؛ وكان طولها حائلاً دون توفير الصبر اللازم لجلاء ما تنطوي عليه وما ترمز إليه ؛ صحيح إن السياب أبرز الشعراء المحدثين وأرسخهم قدماً حاول أن يربط بين الحداثة والطول في قصائده ، ولكنه أخفق في ذلك وعاد إلى القصيدة المتوسطة ، حين وجد أن القراء لايقفون عند أمثال « المومس العمياء » و « فجر السلام » من قصائده الطويلة . أضف إلى ذلك كله أن القصيدة رغم استغنائها عن خاتمها النثرية ، لاتستطيع أن تستغنى عن مقدمتها النثرية ، بل تكاد تكون تلك المقدمة جزءاً أصيلاً منها ، وهذا شيء قد أفقدها الاستقلال وجعلها مفتقرة إلى فاتحة

(١) عثر لص ظريف على هذه القصيدة في الأيام الأخيرة فادعاها - أو ادعى معظمها - لنفسه او نشر ما اجتراه منها في الصحف ، اعتياداً على أن القصيدة مجهولة . وإنما أسميه « ظريفاً » لأنه كان يدرك قيمتها الفنية حين ادعاها .

(١) عثر لص ظريف على هذه القصيدة في الأيام الأخيرة فادعاها - أو ادعى معظمها - لنفسه او نشر ما اجتراه منها في

شعرية ليتم لها الشكل الشعري الكامل ، وليس أدل على ذلك من التجارب الأولى التي افتتحت بها القصيدة ، معتمدة على تحويلات الشاعر ، فكأن القصيدة نظمت مرتين ، مرة في شكل موجز ومرة في شكل مطوّل ، مما قد يوحي بحيرة إزاء الشكل ، وانبتار في المقدمة . ثم إن الشعر الحديث كان تجربة في الاستغناء عن التناسب العروضي بين الشطرين وعن ترّد القافية على نحو لا يختل ، وهذه القصيدة لاتقف من هذه الناحية في صف الشعر الحديث لأنها التزمت بحراً متساوي الشطرين ، وحافظت على وحدة القافية . كذلك - يقول المحاور - طرحت هذه القصيدة مشكلة هامة ، هذا حق ، إلا أن تلك المشكلة لم تكن يوم أن أخذ الشعر الحديث بالظهور ، هي المشكلة الكبرى ، ذلك لأنها على أهميتها تدخل أحياناً في حيز متافيزيقي ، فإن لم يكن الأمر كذلك ، فقد طال طرحها دون الوصول إلى حلّ ، فما هي جدوى إثارتها من جديد مادمننا نعلم مسبقاً أنها لن تجد حلاً . لقد عاجلت القصيدة مشكلة العلاقة بين الفنان وفنّه ، وهي مشكلة تدل على « ترف » فتى لأن ما كان مطروحاً في ساحة الشعر يومئذ ، هو مثلاً ، بؤس القواس لا علاقته بقوسه ، والحلّ لتلك المشكلة لايم بيع القوس ، وإنما بالثورة على أسباب ذلك البؤس ؛ خذ مثلاً قصيدة « المومس العمياء » للسيّاب تجد أنّ أهميتها تنبع من مشكلات اجتماعية خلقت وضعاً غير طبيعي ، ولذلك فإنها تحرك أوتاراً معينة في المجتمع لاتقدر على تحريكها « القوس العذراء » ؛ ومن الإنصاف - كذلك يضيف المحاور - أن قصيدة « القوس العذراء » قد استخدمت الرمز على نحو فدّ لم يكده يحسنه الشعر الحديث إلا بعد تمرس طويل ، واقعاً في ذلك في حيز الصواب أو الخطأ حسبما تأتي به التجربة ، ولكنها كشفت أبعاد هذا الرمز قبل الدخول فيه لأن مقدمتها النثرية تكفلت بذلك كله ، فأفقدت القارئ والناقد - يومئذ - لذة المفاجأة والكشف . أما روحها الدرامية فهي فيها نسيج وحدها ، وربما لم يستطع الشعر الحديث - حتى اليوم - أن يدعى مقاربتها في ذلك إلا حين يتحول إلى مسرحيات خالصة .

قد يقال كل ذلك وقد يضاف إليه أشياء أخرى تزيد قوة في الحوار ، ولكن لا ريب عندي في أن الشعر الحديث قد ضلّ كثيراً حين لم يهتد إلى « القوس العذراء » وأن الناقد الحديث قد سار في تلك الطريق المضلة نفسها حين أغفل تلك القصيدة . وليس من التجنى أن أقول إن الشعر الحديث كان يعيش إلى أضواء خادعة حين انقاد وراء التأثير بشعر أجنبي ورموز غريبة ، ولم يستطع أن

يستكشف أدواته في التراث كما فعلت « القوس العذراء » ، ولكن أئني له أن يفعل وهو وليد اجتهاد بضعة من « تلامذة المدارس » الذين شدوا شيئاً من الشعر الإنجليزي ، فظنوا أنهم وقعوا على كنز دفين ليس في أدبهم نظيره ، وأظن أكثر من بقى منهم حياً حتى اليوم لا يفهم قصيدة الشماخ إن أتيح له أن يقرأها فكيف بأن يستخلص منها رمزاً لمفاهيم معاصرة؟! وقد يكون هذا الكلام قاسياً ولكن الحق لايعنى المجاملة واللين . ذلك هو شأن الشعراء ، أما النقاد فشأنهم أعجب ، ذلك لأنهم ذهبوا يبحثون عن بواكير الحداثة في أمثال « بلوتولاند » وهي مثال الفهامة والفجاجة وقلة الذوق والكفر بالتراث وباللغة ، وأغفلوا « القوس العذراء » .

وأغلب الظن أن الشاعر نفسه ملوم : ذلك أن الناس في هذه الأيام لايدنون إلاً للمذهبية ، وهي تعنى مداومة الشاعر على موالاة اتجاه معين ونظم قصائد في ذلك الاتجاه واحدة تلو الأخرى ، ولكن محمود شاكر سكت بعد هذه القصيدة ، ولو شفعتها بنظائرها لرسخت قدمه في مذهب شعري جديد . لماذا سكت محمود؟ أكانت القصيدة إرهاباً بفقدان الشباب والولوع والأمل وبأن اليد التي ولدت قوساً لا تستطيع أن تلد قوساً أخرى؟ إن كان الأمر كذلك فهو عجيب حقاً ، وأعجب منه حالي حين أسأل نفسي لماذا أرجأت الكتابة عن هذه القصيدة طوال تلك الأعوام!!

نموذج في تحقّيق المرويات الأديبية

خبر تهاجى جرير والفرزدق والأخطل

الدكتور إحسان النص

الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الكويت

إنها لبادرة طيبة مشكورة أن يتنادى أصدقاء الأستاذ العلامة المحقق محمود محمد شاكر وتلامذته ومريدوه لإصدار سفر احتفاءً ببلوغه السبعين - مدّ الله في عمره وأبقاه موفور النشاط والعافية - وعرفاناً بأياديه الطوال في خدمة تراثنا الإسلامى واللغوى والأدبى والتاريخى وعطائه المتصل طوال نصف قرن أنفقه في تحقيق عشرات المخطوطات من عيون كتب التراث وفي إصدار الدراسات القيمة والبحوث المتبكرة في شتى جوانب المعرفة .

وقد تفضلت اللجنة المشرفة على إصدار هذا السفر بتكليفى الإسهام في كتابة بحث من مجوئه . وإنّ من دواعى سعادتى العظيمة أن أشارك في تكريم أستاذ أكنّ له عظيم التقدير وخالص المودة وأعتزّ بصداقته أىّ اعتزاز .

وقد رأيت أن يكون البحث الذى أشارك فيه يدور حول تحقيق الأخبار الأدبية . ولطالما أفاد الباحثون من مناهج الأستاذ شاكر في التحقيق والدراسات الأدبية . والمرويات التى جعلتها مدار بحثى تتصل كلّها بخبرين متلازمين : أولها خبر تهاجى جرير والفرزدق ، والثانى خبر تهاجى جرير والأخطل^(١) وهذه الأخبار نجدّها في طائفة من المصادر القديمة أبرزها : الأغاني للأصفهاني ، وطبقات فحول الشعراء لابن سلام ، ونقائض جرير والفرزدق لأبى عبيدة ، ونقائض جرير والأخطل المنسوب إلى أبى تمام .

على أنى نحوت نحواً مستقلاً في بحثى هذا وانتهيت إلى أحكام ونتائج قد تغاير ما انتبهنا إليه وعرضت لجوانب لم يعرض لها ، ولكل مجتهد نصيب .

« ثمة باحثان تناولوا دراسة هذه المناقضات ، أولهما الدكتور محمود غناوى الزهيرى ، وقد تناول نقائض جرير والفرزدق (بغداد ١٩٥٤) ، والثانى الدكتور عبد المجيد عبد السلام المحتسب ، وقد تناول نقائض جرير والأخطل (١٩٧٢) .

من الظواهر التي تستوقف من يتصدى لدراسة أدبنا القديم اضطراب الأخبار والمرويات المتصلة بتراجم الأدباء والشعراء في شتى المصادر التي أوردتها بل إن هذه المرويات تضطرب وتتناقض في المصدر الواحد أحياناً . وهذا الاضطراب يجعل من العسير على الباحث الأدبي أن يستخلص من المرويات ترجمة مستوية واضحة المعالم يطمئن إلى صحتها لأى من أدبائنا القدامى ، وهو لذلك لأمفر له من أن يلجأ إلى الظن والترجيح ، ولأمفر له كذلك أن يجد نفسه أمام ثغرات لا يدري كيف يسدها وجوانب غامضة لا سبيل إلى أن يقطع فيها برأى حاسم .

والتبعة إنما تقع أولاً على مؤلفي كتب التراجم والمصادر الأدبية لأنهم كانوا غالباً ما يقنعون بجمع الأخبار من مظانها المختلفة ثم يثبتوها في مصنفاتهم مسندة تارة ، وغير مسندة تارة أخرى ، دون أن يعنوا إلا في القليل النادر ، بترتيب هذه الأخبار ترتيباً زمنياً يسعف في استجلاء حياة المترجم له ، أو الموازنة بين هذه الأخبار لاختيار أجدرها بالثقة وأدناها إلى الصحة ، أو نقدها وتمحيصها ، وإنما كانوا يثبتون - في أغلب الأحيان - مختلف الروايات التي توافرت لديهم للخبر الواحد ويدعون للقارئ أن يختار ما يشاء منها . وحين كانوا يعلنون شكهم في صحة خبر ما - وقليلاً ما يفعلون - يكون مبعث هذا الشك في الغالب عدم اطمئنانهم إلى راوي الخبر . ومن هنا نجد أبا الفرج مثلاً في أغانيه يعلن شكه في طائفة من الأخبار حين يكون راويها الكلبى أو ابنه ، وهما عنده متهمان بوضع الأخبار وافتعالها .

ولدى استخلاص تراجم الأدباء من المصادر القديمة كانت طائفة من الباحثين المحدثين تقنع بإثبات ما وجدته فيها دون أن تنظر في مروياتها نظرة ناقدة تتوخى التحقق من صحتها . وحين يكون للخبر الواحد أكثر من رواية يكتفى الباحث بالإشارة إلى اضطراب الروايات أو يختار رواية منها يرجح صحتها . بيد أن استخلاص الأخبار الصحيحة وتمحيص المرويات ونقدها عمل لا مفر من أن يقوم به كل من يتصدى لترجمة حياة أدبائنا القدامى وجمع أخبارهم على نحو منهجي سليم .

إن تحقيق هذه الأخبار يقوم على طائفة من الأسس التي ينبغي أن يعتمدها الباحث كي ما يصل إلى وضع الخبر في صورة يرجح أنها الأقرب إلى الصحة ومطابقة الواقع ومن هذه الأسس مثلاً :

١ - النظر في سند الخبر - حين يصلنا مع إسناده - واستخدام مناهج جامعي الحديث في

توثيقه أو توهينه . وهذا يقتضى معرفة جيدة برواة الأخبار الأدبية وصلة بعضهم ببعض

- ٢ - الموازنة بين مختلف روايات الخبر الواحد لاختيار الرواية المرجح صحتها وهذه الموازنة تقوم على أصول بعضها يتصل بالسند وبعضها الآخر يتصل بنص الخبر (المتن) .
- ٣ - الرجوع إلى المصادر التاريخية الموثقة لجلاء الجوانب التاريخية فى الخبر .
- ٤ - الرجوع إلى الآثار الأدبية ودواوين الشعراء التى تسعفنا كذلك فى جلاء جوانب أخرى من الخبر المروى .

٥ - الاطلاع الوافى على كل مايتصل بالخبر ويعين على معرفة حقيقته من جوانب علمية أو لغوية أو اجتماعية أو غير ذلك .

وينبغى أن يكون المحقق مزوداً بشتى الأدوات التى تعين على التحقيق وبحسّ نقديّ سوى يمكنه من إصدار أحكام يُطمأن إلى صوابها أو ترجيح رواية على أخرى أو نحو ذلك .
وستنظر الآن فى خبر مهاجاة الشعراء الثلاثة على هدى من هذه المعايير .

أولاً - خبر تهاجى جرير والفرزدق

المرجعان الأساسيان اللذان عنيا بإيراد الأخبار المتصلة بتهاجى هذين الشاعرين هما الأعانى للأصفهاني (الأجزاء : الثامن والتاسع والخامس عشر والحادى والعشرون من طبعة دار الكتب المصرية) ، ونقائض جرير والفرزدق لأبى عبيدة معمر بن المثنى .

إن خبر تهاجى جرير والفرزدق متصل بأخبار سابقة تتصل بتهاجى جرير وغسان بن ذهيل السليطى أولاً ، ثم بتهاجى جرير والبعيث المجاشعى . وفى النقائض خبران متناقضان بشأن الزمن الذى بدأت فيه المهاجاة بين جرير وغسان . جاء فى الصفحة الثانية من الجزء الأول (تحقيق بيغان) : « لما هجا غسان بن ذهيل السليطى بنى الخطفى عن بنى عمّه بنى حُجيش بن سيف بن جارية بن

سليط ، بسبب تنازعهم في غدِير بالقاع ، تفلّت إليه جرير - وكان ترعيّة^(١) - فزبره قومه وقالوا له : أنت حَرَع وهو مُدَكّ^(٢) ، وكان ذلك على عِدّان^(٣) ملك بن الزبير . وفي الصفحة (٢٥) من الجزء عينه جاء في مقدمة التقيضتين (١٥) ، (١٦) من مناقضات جرير وغسّان الخبر الآتي :

عن أبي عبيدة : بينما كان غسان ينشد لبيد بن عطار بن حاجب بالكُناسة جاء رجلٌ من بني عُليم بن جناب يقال له جنباء وذلك حين اجتمع الناس على معاوية - فقال : من هذا الذي ينشدكم ؟ قيل له : غسّان بن ذهيل .

فقال له : أنت الذي تغير على الناس ؟ فقال : أنا الذي بلغك . فقال جنباء : أما والله لو أغرت على رجل حرّ بعدُ لقد فطمك - وكانت تميم حالفت كلباً بعد قتل عثمان - فخالعه غسّان الحلف ثم أغار عليه ، وقال غسّان أبياتا في هجاء جنباء فأجاب به جرير عنه .

فالخبر الثاني - كما هو واضح من سياقه - يجعل بدء تهاجي جرير وغسّان عام اجتماع الناس على معاوية ، أي عام ٤١ هـ ، في حين يؤخّر الخبر الأول بدء التهاجي إلى زمن ولاية عبد الله بن الزبير ، أي بعد عام ٦٤ هـ . فكيف نوفق بين الخبرين ؟

نحن نستبعد أولاً أن يكون التهاجي بين الشاعرين قد بدأ زمن ولاية ابن الزبير لأن جريراً لم يكن يومذاك غلاماً حديثاً يرعى إبل أبيه وجدّه ، وكان له شعر مقول منذ أيام معاوية و منه تلك الأبيات التي يعاتب فيها أباه وقومه ويقول منها :

بأى نجاد تحمل السيف بعدما قطعت القوى من محملٍ كان باقيا
بأى سنان تطعن القوم بعدما نزعت سناناً من قناتك ماضياً

وقد جاء في الأغاني (١ : ٣٦) أن جريراً دخل على يزيد بن معاوية أيام ولايته فأخبره يزيد أن أباه فارق الدنيا وهو يظن أن أبياته هذه له - أي ليزيد - وكانت أول جائزة يناها جرير من خليفة جائزته يوم وفد إلى يزيد يومئذ . وهذا يدل على أن لجرير شعراً مقولاً منذ أيام معاوية . وهو شعر محكم جيد

(١) يقال : رجل ترعيّة ، مثلثة ، وقد يخفف وترعاية أي قروحه سنة أو سنتان .

يجيد رعى الإبل .

(٢) على عدانه : على زمانه .

(٣) حرع : ضعيف . والمُدكّي من الخيل مألّق عليه بعد .

وليس شعر غلام حديث عهد بقول الشعر ، فكيف يزجره قومه إذن عن مهاجاة غسان أيام ابن الزبير لكونه مازال حدثاً لم يعالج الشعر بعد؟! فنحن نرجح أن الخبر الأول أدنى إلى الصحة . وأن جريراً لما آنس من نفسه المقدرة الشعرية بعد مهاجاته غسان أخذ يعالج نظم الشعر في أغراض أخرى ، وأن شعره حظى بشهرة حملت يزيد على حفظ أبيات له وانتحالها لنفسه .

على أننا نبعد أن تكون المهاجاة بين جرير وغسان قد بدأت عام اجتماع الناس على معاوية (٤١ هـ) ، وإنما ينبغي أن تكون بعد تلك السنة ، لأن المسافة الزمنية بين وقوع الهجاء بينهما وبين وقوع الهجاء بين جرير والفرزدق تجاوز على هذا العشرين عاماً ، في حين أن المناقضات المتبادلة بين جرير وغسان ، ثم بين جرير والبعيث كانت قليلة بالقياس إلى هذه الحقبة الزمنية الطويلة . على أننا لانستطيع تعيين زمن هذه المهاجاة على وجه يقينى ، وغاية مانستخلصه أن المهاجاة بين جرير وغسان إنما بدأت زمن ولاية معاوية (٤١ - ٦٠ هـ) .

وحين ظهر تفوق جرير على غسان استعان بنو سليط بالبعيث الماشعى . ويسرق أبو عبيدة فى النقائص خبر دخول البعيث معترك الهجاء ظهيراً لغسان السليطى (١ : ٣٧) فيذكر أن ناساً من بنى يربوع سرقوا إبلاً للبعيث . فيحمله الغضب على تفضيل بنى سليط على بنى الخطفى - وكلاهما من بنى يربوع - ، وكانت بينه وبين بنى سليط ضربة رحم من قبل النوار بنت مجاشع . فبلغ ذلك جريراً فقال قصيدة يهجو فيها البعيث وقومه مطلعها :

طاف الخيال وأين منك لماما فارجع لزورك بالسلام سلاما

فبلغ ذلك البعيث ، فركب إلى بنى الخطفى فقال : عجلتم على . فقالوا : بلغنا عنك أمرٌ فإن شئت قلت كما قلنا ، وإن شئت صفحت . قال : بل أصفح . ثم أقام فيهم مجاوراً ثلاث سنين وفارقهم راضياً . فلما عاد إلى قومه أسمعوه ماقاله جرير فيه من الهجاء ومازالوا به حتى أغضبوه ، فقال قصيدة ينقض بها قصيدة جرير ، ثم لحم التهاجى بينهما .

وليس بين أيدينا مايعيننا فى تعيين الزمن الذى بدأ فيه التهاجى بين جرير والبعيث إلا أننا نجد جريراً يذكر فى إحدى مناقضاته مع البعيث إلى « يوم عبىد الله » وإلى محاماة الخوارج عن الكعبة إلى جانب ابن الزبير ، وهو قوله :

ويوم عبيد الله حُضِنَا براية وزافرة تمت إلينا تميمها
عن المنبر الشرقيّ ذات رماحنا وعن حرمة الأركان يُرمى حطيمها

أما يوم عبيد الله فهو اليوم الذي فرّ فيه عبيد الله بن زياد من البصرة بعد وفاة يزيد بن معاوية واضطراب الأمور في العراق ، وكان ذلك أواخر عام ٦٤ هـ ، والمنبر الشرقيّ هو البصرة ، حسبا ذكر أبو عبيدة . فهذان البيتان يشيران إلى وقوع الفتنة بالبصرة بعد وفاة يزيد ، ووقوف بنى تميم في وجه محاولة الأزدي السيطرة على البصرة بعد فرار ابن زياد ومقتل سيد الأزدي مسعود بن عمرو العتكيّ ، وكل هذه الأحداث كانت عام ٦٤ هـ ، وذلك يعيننا على تعيين زمن تقريبيّ لبدء وقوع الهجاء بين جرير والبعيث .

أصل بعد هذا إلى خبر تهاجى جرير والفرزدق ، فقد كان السبب المباشر لدخول الفرزدق هذا المعترك أن جريراً لم يكن يهجو البعيث وحده ، وإنما كان يهجو مجاشع كلّها ويعرض بنسائها . يقول أبو عبيدة : حتى إذا عمّ جرير نساء بنى مجاشع - وكان الفرزدق حجّ فعاهد الله بين الباب والمقام ألاّ يهجو أحداً أبداً وأن يقيد نفسه ولا يحلّ قيده حتى يجمع القرآن - قال أبو عبيدة : فحدثني مسحل ابن كسيب قال : حدثتني أمي زبداء بنت جرير قالت : فمرّ بنا الفرزدق حاجاً وهو معادل النوار بنت أعين امرأته حتى نزل بلفاظ - ونحن بها - فأهدى له جرير ثم أتاه فاعتذر إليه من هجاء البعيث وقال : فعل وفعل . ثم أنشده جرير ، والنوار خلفه في فُسيطيظ صغير ، فقالت : قاتله الله مارقاً منسبته وأشدّ هجاءه ! فقال لها الفرزدق : أتزين هذا ؟ أما إني لن أموت حتى أبتلى بمهاجاته . قال : فلم يلبث من وجهه حتى هجا جريراً .^(١)

وأنا أستخلص من هذا الخبر أنّ الفرزدق أنما هاجى جريراً محاماةً عن نساء مجاشع اللاتي مرّوا جرير أعراضهن في هجائه البعيث ، وهو سبب مقبول يكفي وحده لأن يكون سبباً لوقوع التهاجى بين الشاعرين . يضاف إلى ذلك أن جريراً عمّ مجاشع كلّها بالهجاء ولم يقصر هجاءه على البعيث وحده .

(١) النقاظ : ١ : ١٢٦ .

ذلك أن الهجاء عصرئذ كان سرعان ما يتحوّل من هجاء فردى يقوم بين شاعرين إلى هجاء قبليّ يعم قبيلتي الشاعرين ، والفرزدق كان يرى أنه وحده شاعر مجاشع والزائد عنها فلا يسعه إذن أن يقف موقف المتفرّج وهو يرى جريراً يكيّل الضربة تلو الضربة لقومه . إن هجاء جرير قبيلة مجاشع كان بمثابة تحدّد سافر للفرزدق ونكوله عن التصدّي له كان بمثابة إقرار بعجزه عن مباراته في ميدان المقارعة الشعرية ، وهي تهمة لا يرضى الفرزدق أن تلتصق به . فكذلك نرى أن الفرزدق حين تصدى لمهاجاة جرير إنما حمى لنساء قومه أولاً وحمى ثانياً لقبيلته مجاشع التي يعتزّ بمنزلتها وشرفها أشدّ اعتزاز ، وحمى أخيراً لمكانته الشعرية لا في مجاشع وحدها وإنما في تميم كلها .

على أن الفرزدق لم يكن ساخطاً على جرير وحده ، وإنما كان ساخطاً كذلك على شاعر قومه البعيث . وكان أول مأسخطه عليه أنه كان كثير الإغارة على شعره وسرقة معانيه . من ذلك ما أشار إليه أبو عبيدة في صدر خبر التهاجى فقد قال الفرزدق أبيتاً في هجاء قوم منها قوله :

أترجو ربيعاً أن تجيء صغارها بخيرٍ وقد أعيا ربيعاً كبارها

فأغار البعيث على هذا المعنى فقال في هجاء جرير :

أترجو كليباً أن يجيء حديثها بخيرٍ وقد أعيا كليباً قديمها

فلما سمع الفرزدق قوله هذا قال :

إذا ما قلت قافيةً شروداً تنحلّها ابن حمراء العجان ^(١)

وابن حمراء العجان هو البعيث لأن أمه كانت أمة سيّبة . ومن دواعي سخطه على البعيث كذلك تقصيره في الحماسة عن مجاشع ونسائها، وكان ينبغي ألاّ يتصدّى لمهاجاة جرير وهو يعلم أنه ليس له بكفاءة وقد عرض بهجائه إيّاه قومه للسان جرير وفضح نساءهم . لهذه الأسباب كلها رأى الفرزدق ألاّ مناص له من إقحام نفسه في معترك الهجاء المحتدم بين جرير والبعيث ، فنظم قصيدة استهلها بالحديث عن استهزاء النساء به لتقييده نفسه وامتناعه من قول الهجاء ومطلعها :

(١) النقااض ١ : ١٢٤

ألا استهزأت مني هُنيدة أن رأيت أسيراً يُداني خطوه حَلَق الحِجَل
وسرعان ماتفلت إلى البعِث يهجو هجاءً مُراً ويعلن له أنه وحده المحامي عن قومه .
وأودّ أن أقف عند الأبيات الأولى من هذا الهجاء الذي رأى فيه أبو عبيدة تعريضاً بجرير ، فهو
يقول :

أتنتى أحاديثُ البعِث ودونَه زُرُودٌ فشامات الشقيق إلى الرمل
فقلت أظنّ ابن الخبيثة أننى شُغلت عن الرامى الكنانة بالنبل
فإن يكُ قيدي كان نذراً نذرتهُ فما بي عن أحساب قومي من شُغل
أنا الضامن الراعى عليهم وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وقد ذكر أبو عبيدة في شرحه للبيت الثاني مانصّه : « يريد بهذا جريراً بهجاء البعِث وغيره -
ويروى ابن الحميراء ، يعنى البعِث - كما صنع صاحب الكنانة ... » وبعد أن شرح أبو عبيدة المثل
الذى أورده الفرزدق أضاف : « فضربه الفرزدق مثلاً ، يعنى أن جريراً يهجو البعِث ويعرض بالفرزدق
وغيره من بنى مجاشع »^(١) وفي هذا الكلام نظر ، فإن القراءة المتأنية لهذه الأبيات تبيننا أن الفرزدق لم
يتعرض فيها لجرير البتة ، وإنما وجه هجاءه إلى البعِث وحده ، فهو المقصود بابن الخبيثة لاجرير ، لأن
أمه كات أمة سبية . ويؤيد مذهبنا إليه الرواية الأخرى للبيت والتي ورد فيها لفظ « ابن الحميراء »
مكان « ابن الخبيثة » كما يؤيده أن لفظ « فقلت » إنما جاء جواباً على ماورد في البيت السابق الذى
ورد فيه ذكر البعِث فقط ، ويؤيده كذلك البيتان التاليان اللذان يؤكد فيهما الفرزدق أنه وحده
المدافع عن أحساب قومه مجاشع ، فأنا لأرى الفرزدق قصد إلى التعريض بجرير في هذه الأبيات وإنما
أراد هجاء البعِث الذى ادعى أنه المحامى عن مجاشع وفي هذه الدعوى تحمّل للفرزدق ومكانته الشعرية
في قومه . أما المثل الذى ضربه الفرزدق فالمقصود به أن البعِث ظنّ وهو يهاجى جريراً أن الفرزدق
مشغول عنه بقيده الذى قيد به نفسه ويقسمه الذى آلى به أن يهجو أحداً بعد اليوم فراح وقد خلاله
الجو ، يصول ويجول ويدعى أنه شاعر مجاشع الذائد عنها ، وهذا ما لا يقرّ به الفرزدق لأنه وحده المحامى

(١) النقااض ١ : ١٢٨ .

عن قومه . وكان قصد الفرزدق أن يبدأ بالبعيث فينزل به ضربة قاصمة تزججه من طريقه وتخمل ذكره ، ثم يفرغ بعدئذ لجرير ، وهو لذلك يذكر البعيث بأنه ليس عاجزاً عن المحاماة عن قومه ولطالما هجا الشعراء وأنزل بهم ضرباته الموجعة :

وحولك أقوام رددت عقولهم عليهم فكانوا كالفرأش من الجهل

ولست مع الشارح في أن المقصود بهذا جريراً ، والسياق يدلّ على أن هذا البيت كالأبيات التي سبقته إنما قصد به البعيث ، وكذلك الأبيات التي تليه ، وقد أطال الفرزدق في هجاء البعيث في قصيدته هذه وأطال خاصة في تصوير الهزيمة التي سيحدثها في رأسه ، وهو لم يقصد جريراً بهذه الأبيات ، والبيت الأول منها صريح في الدلالة على أنه يقصد البعيث بقوله :

ولولا حياءً زدت رأسك هزيمة إذا سبرت ظلت جوانبها تغلى

وما كان ثمة ما يدعوه إلى الحياء لو كان يهاجى جريراً وهو يهجو قومه ، وإنما حياؤه من مهاجاة شاعر من عشيرته وهو في موقف المحاماة عنها . وقوله : زدت رأسك هزيمة يريد به أنه سيصنع به ما صنعه جرير .

في ضوء هذا الفهم لأبيات الفرزدق لأرى أن في القصيدة هجاءً مباشراً لجرير وإنما هي في هجاء البعيث وحده ، ولكنها مع ذلك تتضمن إنذاراً سافراً لجرير بأن الفرزدق سيفرغ لهجائه فهو وحده المحامى عن مجاشع ، ولئن عجز البعيث عن النهوض بهذه المهمة فهو قادر على النهوض بها ، وليس هو بالشاعر المفحم الذى يعجز عن مقارعته ، وسجله الشعري شاهد على مقدرته الشعرية :

أنا الضامن الراعى عليهم وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى
فمهما أعش لا يضمنوننى ولأضع لهم حسباً ما حركت قدمى نعلى^(١)

(١) النقااض ١ : ١٢٨ . لا يضمنونى : لا يجردونى عاجزاً . ولا ضعيفاً .

وعلى الرغم من أن القصيدة ليس فيها أى هجاء صريح لجرير - وأنا هنا أخالف ماذهب إليه شارح النقائض - وعلى الرغم من أن الفرزدق لم يذكر فيها جريراً لابسماً ولا بليقته ، سارع جرير إلى نقض قصيدة الفرزدق لأنه وجد فيها تحدياً سافراً له ولأنه أدرك أن الفرزدق سوف يفرغ له بعد أن يزيح البعيث من طريقه . وهذا ما قصده الفرزدق بدعواه أنه وحده شاعر مجاشع المحامى عنها ، فأراد جرير أن يتغدى بالفرزدق قبل أن يتعشاه ، فقال قصيدة ينقض بها قصيدة الفرزدق ويهجو فيها ومن قوله فيها :

وقد زعموا أنّ الفرزدق حيّة وماقتل الحيات من أحد قبلي
ولما اتقى القين العراقيّ باسته فرغت إلى القين المقيد في الحجل^(١)

ولم يشأ البعيث أن يخرج من ميدان المصالوة قبل أن يقول قصيدة يهجو فيها الفرزدق وجريراً معاً ، وقد منّ على قومه مجاشع بلاءه في سبيلهم وعير فيها الفرزدق انشغاله بقيده وبنوار امرأته :

لعمريّ لقد ألهى الفرزدق قيده ودُرُج نوار ذو الدهان وذو الفسل
فياليت شعري هل ترى لي مُجاشع غنائى في جُلّ الحوادث أو بنلى^(٢)

وحين يسمع الفرزدق قصيدة جرير يبادر إلى هجائه وهجاء البعيث بقصيدة مطلعها :

ألم تر أنّي يومَ جوّ سويقيةٍ بكيتُ فنادتني هنيّدة ماليا

وينصّ أبو عبيدة في مقدمة هذه القصيدة على أنها أول قصيدة هجا بها جريراً^(٣) وهذا صحيح لأن قصيدته السابقة لم يكن فيها هجاء لجرير ، على ما بينت . ويظهر الفرزدق عجبه من إقدام جرير على هجائه ، وكأنه لم يقف على أخباره ومقارنته فحول الشعراء قبله . وفي هذه القصيدة يطلق على جرير اللقب الذى ظلّ لأصقاً به بعد ذلك وهو « ابن المراغة » :

عجبتُ لحين ابن المَراغة أن رأى له غنماً أهدى إلى القوافيا

(١) الرأس وما امتشطت به المرأة .

(٢) النقائض ١ : ١٦٥ . الحجل : القيد

(٣) النقائض ١ : ١٦٧ .

(٤) النقائض ١ : ١٣٧ . الفسل : كل ما غسل به

وهل كان فيما قد مضى من شيبتي له رخصة عندى فيرجو ذكائيا^(١)
 وواضح من البيت الأول أن جريراً كان هو البادىء بالهجاء وأن الفرزدق لم يعرض لهجائه قبل ذلك . ومنذ ذلك الحين يستعر الهجاء بين الشاعرين ولا تنطفئ جناوته إلا بوفاة الفرزدق ، ويسقط البعث صريعاً بين أقدام الفحلين .

ويعنيننا هنا أن نعين مبدأ وقوع التهاجى بين الشاعرين ، وقد أعاننا جرير على ذلك حين خاطب فى نقيضته اللامية أبا خالد الحارثى بن أبى ربيعة الخزومى المعروف بالقُبَاع بقوله :

أبا خالد لا تُشمتنَّ أعادياً يودون لو زلت بمهلكة نعلى

وقد تولى القُبَاع إمارة البصرة من قبل عبد الله بن الزبير عام ٦٥ هـ وعُزل عنها عام ٦٧ هـ ، وعلى هذا فإن تهاجى الشاعرين كان إبان تلك الحقبة .

أما زمن توقف هذه المهاجاة ، وهى أطول حرب هجائية فى تاريخ أدبنا ، فهو زمن وفاة الفرزدق . وثمة خبران يتصلان بتعيين سنة وفاته ، أولهما يجعل وفاته سنة عشر ومائة ، وهو عن أبى زيد عمر بن شبة وابن عائشة . وقد جاء فى هذا الخبر أن الحسن البصرى وابن سيرين والفرزدق ماتوا جميعاً فى تلك السنة ، وقد غلط أبو الفرج أبى زيد فيما ذهب إليه لأن الفرزدق مات بعد يوم كاظمة ، وهذا اليوم كان فى سنة اثنتى عشرة ومائة وقد قال فيه الفرزدق شعراً^(٢)

ويذهب ثانيهما إلى أن الفرزدق مات سنة أربع عشرة ومائة ، وهو عن أبى اليقظان وأبى همام المجاشعى ، وقد لحق به جرير فى السنة نفسها^(٣) . وهذا الخبر هو الذى يصح ، ففى ديوان الفرزدق قصيدة فى مدح خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم ، وهى التى يقول فيها :

أقول لحرف قد تحوّن نيها
 عليك بقصد للمدينة إنها
 دؤوب السرى إدلاجه وأصايله
 بها ملكٌ قد أترع الأرض نائله
 إلى خالد يسيروا فإن تنزلوا به
 جميعاً وقد ضُمت إليه ذلأله

(١) الأغاني ٢١ : ٣٨٨ .

(٢) النقاظ ١ : ١٧١ . الذكاء : تمام نبات الأسنان .

(٣) الأغاني ٢١ : ٣٨٧ .

تكونوا كمن لاقى الفرات إذا التقى عليه أعالي موجه وأسافله^(١)

وخالد هذا ولآه هشام بن عبد الملك المدينة سنة ١١٤ هـ وظل عليها حتى سنة ١١٨ هـ^(٢) وهذا يدل على أن الفرزدق كان حياً في أوائل سنة ١١٤ هـ .

ثانياً - خبر تهاجى جرير والأخطل

في المصادر الأدبية خبران مختلفان في بيان سبب وقوع الهجاء بين جرير والأخطل .

والخبر الأول مروى في طبقات ابن سلام عن أبي يحيى الضببي وقد جاء فيه ما خلاصته أن الفرزدق والأخطل وجريراً اجتمعوا عند بشر بن مروان - وكان بشراً يغرى بين الشعراء - فقال للأخطل : احكم بين الفرزدق وجرير ، فاستعفاه بجهده ، ولكن بشراً يأبى إلا أن يصدر حكمه عليهما فيقول : هذا حكم مشؤوم . ثم يقول : الفرزدق ينحت من صخر وجرير يغرف من بحر ، فلم يرض بذلك جرير وكان ذلك سبب الهجاء بينهما ، فقال جرير في حكومة الأخطل :

ياذا العباءة إن بشراً قد قضى أن لاتجوز حكومة النشوان

(الآيات ...)

فقال الأخطل حينئذ قصيدة في نقض قصيدة جرير واستطار الهجاء بين الشعارين^(٣) .

والخبر عينه أثبتته أبو الفرج في الأغاني نقلاً عن ابن سلام عن أبي يحيى الضببي^(٤) ، ولكن لم يرد فيه ما أثبتته ابن سلام من شعر جرير ورد الأخطل عليه .

والخبر الثاني نجده في طبقات ابن سلام^(٥) ، ونقائض جرير والفرزدق^(٦) ، ونقائض جرير

(٤) الأغاني ٨ : ٣١٥ .

(٥) ابن سلام ١ : ٤٥١ .

(٦) نقائض جرير والفرزدق (بيقان) ٢ : ٨٧٩ .

(١) ديوان الفرزدق ٢ : ٦٣٣ (الصاوي) .

(٢) انظر تاريخ الطبري في أخبار سنة ١١٤ وما بعدها .

(٣) طبقات ابن سلام ١ : ٤٧٤ .

والأخطل^(١) ، والأغانى^(٢) ، باختلاف يسير بين الروايات . وهو مروى عن عامر بن مالك المسمعى فى رواية الطبقات والأغانى ، وعن أبى عبيدة الأصمعى فى رواية النقائض .

وقد جاء فى رواية الطبقات والأغانى ما خلاصته أن الأخطل لما بلغه تهاجى جرير والفرزدق أرسل ابنه مالكا إلى العراق لىسمع منهما ويأتيه بخبرهما . فأنحدر مالك إلى العراق وسمع من الشاعرين ، ثم عاد إلى أبيه فقال له : كيف وجدتـها ؟ فقال : وجدت جريراً يغرف من بحر ووجدت الفرزدق ينحت من صخر . فقال الأخطل : الذى يغرف من بحر أشعرهرا وقال حينئذ بيتين يفضل فيهما جريراً على صاحبه وهما :

انى قضيت قضاءً غير ذى جنف لما سمعت ولما جاءنى الخبرُ
أن الفرزدق قد شالت نعامتـه وعضه حية من قومه ذكر

ثم إن الأخطل قدم على بشر بن مروان الكوفة فبعث إليه قريب الفرزدق محمد بن عمير الدارمى بدراهم وكسوة وبغلة وخمر وقال له : لا تمن على شاعرنا واهج هذا الكلب الذى يهجو بنى دارم ، فإنك قد قضيت على صاحبنا ، فقل أبياتاً واقض لصاحبنا عليه .

ويثبت ابن سلام فى هذا الموضوع خبراً آخر يذهب إلى أن من رشى الأخطل هو شبة بن عقال المجاشعى ، ابن عم الفرزدق وحينئذ يقول الأخطل قصيدة يفضل فيها الفرزدق ويهجو جريراً ومنها :

أجرير إنك والذى تسمو له كأسيفة فخرت بجدج حصان
عملت لربتها فلما عوليت نسلت تعارضها مع الأظعان
تأج الملوك وفخرهم فى دارم أيام يربوع مع الرعيان

فلم يلبث جرير أن نقض قصيدة الأخطل هذه فقال قصيدة أولها :
لمن الديار يبرقه الروحان إذ لا نبيع زماننا بزمان
ولحم التهاجى منذ ذلك الحين بين الشاعرين :

(١) الأغانى ١١ : ٦١ .

(٢) نقائض جرير والأخطل ص ١٩٧ .

أما في نقائص جرير والفرزدق فلا ذكر لإرسال الأخطل ابنه مالكا إلى العراق ولا رشوة محمد بن عمير الأخطل ، وقد جاء فيه أن محمد بن عمير لما علم بمقدم الأخطل على بشر ناشده أن يفضل الفرزدق على جرير وذكره ما بينهما من صلوات الرحم ، إذ أن أم عبد الله ومجاشع ولدى دارم كانت من تغلب . فلما دخل الأخطل على بشر وسأله عن الشاعرين قال له : أصلح الله الأمير ، أما الفرزدق فأشعر العرب ! وحينئذ قال الفرزدق قصيدته النونية يهجو فيها جريراً ويذكر تفضيل الأخطل إياه على الشعراء ويمدح بنى تغلب . ولا يلبث جرير أن يجيبه عليها بنقيضته التي يهجو فيها ويهجو الأخطل .

وهذا الخبر مروى في نقائص جرير والأخطل على نحو أكثر إيجازاً ونصّه « قدم الأخطل على بشر بن مروان فسأله عن الفرزدق وجرير ، فقال الأخطل : أصلح الله الأمير ، الفرزدق أشعر العرب . فقال جرير يهجو الأخطل والفرزدق وهجا محمد بن عمير بن عطارد والقرين عبد الله بن حكيم المجاشعي »

ونحن نلاحظ أولاً ما بين الخبرين من تناقض ، ففي حين نجد في الخبر الأول أنّ جريراً يغضب حين يسمع كلمة الأخطل : جرير يغرف من بحر والفرزدق ينحت من صخر ، ويكون هذا القول سبب وقوع الهجاء بينه وبين الأخطل ، نجد في الخبر الثاني هذا القول عينه منسوباً إلى مالك بن الأخطل ونجد الأخطل يرى فيه تفضيلاً مبيناً لجرير على خصمه الفرزدق .

وأنا لا أتردد في رفض الخبر الأول ، لأن الحكم الذي أصدره الأخطل هو في جانب جرير لافي جانب الفرزدق ، وأى بصير بالنقد يدرك أن من يعترف من بحر أشعر ممن ينحت في صخر - وبذلك حكم الأخطل حين سمع هذا القول من ابنه في رواية الخبر الثانية - وما كان لجرير أن يغضب من هذا الحكم وأن يهجو الأخطل بسببه .

وما يثير الشك كذلك في صحة الخبر ماجاء فيه من اجتماع الشعراء الثلاثة معاً في مجلس بشر ، وهو يومئذ بالكوفة ، وقد جاء في خبر مروى عن عمارة بن عقيل عن أبيه أن جريراً والأخطل التقيا عند عبد الملك بن مروان ، وقد كانا تهاجيا ولم ير أحدهما صاحبه ^(١) وهذا هو المرجح .

وثمة أدلة من شعر جرير تؤيد ماجاء في بعض روايات الخبر الثاني من رشوة محمد بن عمير

(١) الأغاني ٨ : ٦٢ .

الأخطل ليفضل عليه الفرزدق في مجلس بشر ومن ذاك قوله :

رشتك مجاشعُ شكراً بفلس فلا يهنئك رشوة من رشاك

فالسبب في تهاجى الشاعرين مرده إذن إلى حكم الأخطل بتفضيل الفرزدق على جرير في مجلس بشر ، وهذا السبب كافٍ وحده لإثارة غضب جرير وشخصه على الأخطل ولكن من الباحثين من راع أن ثمة أسباباً قبلية وراء هذه الخصومة ، وأن الأخطل ما انحاز إلى جانب الفرزدق إلا لكونه ساخطاً على جرير بسبب ميله إلى قبيلة قيس عيلان ومدائحه فيها ، وكانت بين تغلب وقيس عيلان عدواة شديدة وحروب ضارية بالجزيرة ثارت في أعقاب هزيمة قيس يوم مرج راهط ولجوتها إلى شمالي بلاد الشام ومزاحمتها تغلب على أراضيها ، ولذلك رأى هؤلاء الباحثون أن من الطبعي « أن يفضل الأخطل الفرزدق وينحاز له ضد شاعر قيس ، بل يجلب عليه ، فلم يكن منشأ التفضيل الحكم الفنى من حيث هو ، وإنما كان منشؤه الخصومة العنيفة بين تغلب وقيس »^(١) .

ولعل من دواعي الأخذ بهذا الرأي أن شارح نقائض جرير والأخطل قد قدم لها بمقدمة تحدت فيها عن حروب تغلب وقيس عيلان . والحق أن الأخطل لم يكن في حكمه الذى أصدره يخضع لنزعة قبلية ولم يقله بدافع سخطه على قبيلة قيس ومن ظاهرها ، ولم يصدر حكمه ذاك على جرير لأنه كان يحطب في حبل قبيلة قيس ، وقبل أن آيين دوافع حكمه أود أن أقرر حقيقة تاريخية وأدبية ، تلك هى أن جريراً لم ينحز إلى قبيلة قيس ولم يمدحها في شعره إلا بعد وقوع الهجاء بينه وبين الأخطل ، بل إنه مافعل ذلك إلا نكاية بالأخطل وإمعانا في إغاظته . وحسبنا أن نرجع إلى مناقضات جرير الأولى مع الفرزدق فلن نجد فيها ذكراً لقيس عيلان ولا مديحاً لها . وقد دعت صلته بولاية القيسية كذلك إلى أن يقول مديحاً في هذه القبيلة ولكن أول وإل قيسى اتصل به جرير ومدحه إنما كان الحجاج بن يوسف الذى تولى إمارة البصرة سنة ٧٥ هـ ، أى بعد وفاة بشر بن مروان وبعد نشوب الهجاء بينه وبين الأخطل ، فكذلك نرى أن جريراً لما وقع الهجاء بينه وبين الأخطل أراد أن يغيظ الأخطل فأخذ يذكر إيقاع قيس بتغلب ويمدح هذه القبيلة ، فكان ذكره قيساً ومدائحه فيها نتيجة لوقوع الهجاء بينه وبين الأخطل ولم يكونا من أسبابه .

(١) الدكتور شوق ضيف ، العصر الاسلامى ، ص ٢٥٣ .

وأود بعد هذا أن أجيب عن أسئلة ثلاثة : متى وقع الهجاء بين الشاعرين ؟ وما هو محتوى الحكم الذى أصدره الأخطل ؟ وأى الشاعرين كان البادىء بالهجاء ؟

إنَّ ابتداء التهاجى بين الشاعرين كان إبَّان ولاية بشر بن مروان على الكوفة ، وقد وُلِّىَ بشر الكوفة فى منتصف سنة ٧١ هـ بعيد قتل مصعب بن الزبير ، ثم ضُمَّت إليه ولاية البصرة سنة ٧٣ هـ بعد عزل خالد بن عبد الله بن أسيد عنها ، وتوفى بشر سنة ٧٥ هـ^(١) فابتداء التهاجى بينهما كان إذن إبَّان هذه الحقبة . بل إننا نستطيع أن نعيّن زمانه على نحو أكثر دقة فنجعله قبل سنة ٧٣ هـ ، ذلك أننا لانجد جريراً فى مناقضاته الأولى مع الأخطل يتحدث عن يوم البشر الذى أوقع فيه الجحّاف بن حكيم السُّلمي بنى تغلب وأسرف فيه الأخطل ثم أطلق سراحه لأنَّ أسريه ظنوه عبداً وقتل فيه ابنه أو أبوه فى بعض الروايات ، ولو أن المهاجاة بدأت بعده لما فات جريراً أن يتحدث عنه فى أولى مناقضاته ، وقد ذكره كثيراً فى مناقضاته اللاحقة وغير الأخطل بما أصابه وقومه يومئذ . وتعيّن المصادر زمن ذلك اليوم بعام ٧٣ هـ^(٢) . وقد جاء فى شرح نقيضة جرير الأولى فى هجاء الأخطل فى التعليق على قوله :

ولقد شَفَوْكَ من المكوِّ جنبهُ والله أنزلَه بدار هَوان

أن المقصود بالمكوِّ جنبه الشمردى التغلبى ، وأنَّ الجحّاف لما قتل بنى تغلب يوم البشر فأرادوا أن يقبروا قتلاهم أشار عليهم الشمردى بتحريق القتلى فوق شهاب على جنبه فأحرقه^(٣) ، وهذا التفسير لا يصحّ لأنَّ تحريق القتلى إنما كان فى وقعة ماكسين لايوم البشر ، وكان الشمردى التغلبى هو الذى تولى تحريقهم يومئذ ، وقال الجحّاف يذكر هذه الحادثة بعد إيقاعه بنى تغلب يوم البشر :

لقد أوقدت نار الشمردى بأرؤس عظام اللحى معر نزمات للهازم

تُحش بأوصال من القوم بينها وبين الرّجال الموقديها محارم^(٤)

ولم يشهد الشمردى يوم البشر لأنَّ قبيلة قيس قتلته قبل ذلك بالبليخ ، حسبما جاء فى شرح

(١) انظر تاريخ الطبرى ٥ : ١٢ - ٤٠

ص ٢٣٠ .

(٢) انظر الأغاني ١٢ : ٢٠٠ .

(٣) نقائض جرير والفرزدق ٢ : ٨٩٩ .

شرح البيت عينه . فجرير لا يتحدث إذن عن يوم البشر ، بل هو لم يذكر وقائع قيس وتغلب إلا في نهاية نقيضته تلك ، وليس فيها ذكر لذلك اليوم . وقد يكون من المفيد أن أشير إلى أن البيت الذي ذكر فيه المكوى جنبه لم يرد في نقائض جرير والأخطل وإنما ورد في نقائض جرير والفرزدق فقط . ودليل آخر يؤيد ما ذهبت إليه وهو أن جريراً هاجى سُرّاقة البارقي وبشرٌ يومئذ بالكوفة ، وفي مقدمة نقيضته يتحدث جرير عن هجائه الأخطل^(١) ، ومن هنا يستخلص أن مهاجاته الأخطل كانت قبل هجائه سُرّاقة ، وحين كان بشر والياً على الكوفة وحدها .

وأنتقل بعد هذا إلى السؤال الثاني : ماهو محتوى الحكم الذي أصدره الأخطل يوم طلب إليه بشر المفاضلة بين الشاعرين ؟ وقد يبدو بدهياً أن المفاضلة إنما كانت بين الشاعرين من حيث جودة شعرهما وقدرتهما الهجائية ، وإحدى روايات خبر المفاضلة التي تقدم ذكرها تذكر أن الأخطل قال يومئذ : الفرزدق أشعر العرب . وإذا صحت هذه الرواية يكون الأخطل قد ناقض نفسه إذا أنه حكم آنفاً بالغلبة والفتوق لجرير لدى سماعه حكم ابنه مالك على الشاعرين . وأنا لأبعد أن يكون الأخطل قد فضل الفرزدق على جرير في المقدرّة الشعريّة . ولكننا لأنجد بين أيدينا خبراً موثقاً يؤكد أن حكم الأخطل تناول الجانب الفني لدى الشاعرين ، والأبيات التي يقال إن الأخطل قالها يومئذ لم تُقل يوم المفاضلة وإنما كانت جواباً على نقيضة جرير - على ما سأبين - وأنا أرجح أن المفاضلة إنما كان مدارها على مكانة قبيلتي الشاعرين وشرفهما وأستدلّ على ما ذهبت إليه من شعر جرير نفسه ، فهو يقول في أولى مناقضاته مع الأخطل :

كذب الأخطل إنّ قومي فيهم تاجّ الملوك وراية النعمان
وبديه أن هذا القول إنما هو تكذيب للحكم الذي أصدره الأخطل في مجلس بشر ، لأن جريراً كان الباديء بالهجاء - على ما سأبين بعد قليل - وتلك هي قصيدته الأولى في هجاء الأخطل فجرير يكذب هنا الأخطل في تفضيله قوم الفرزدق على قومه ، ولم يتعرض في قصيدته هذه للجانب الفني مما يدل على أن حكم الأخطل كان يدور حول منزلة القبيلتين لاحول مقدرّة الشاعرين . وقد عاد جرير إلى نقض حكم الأخطل في قصائده اللاحقة ، فيقول في إحداها :

(١) انظر ديوان جرير ص ٣٢٢ (الصاوي) .

أتحكم للقيون كذبت إننا ورثنا المجد قبل ثراث عاد^(١)

وظاهر أن التوكذيب هنا إنما يقع على ماحكم به الأخطل من تفضيل قوم الفرزدق على قوم جرير ، ومن هنا نرى أن الأخطل لم ينقض في حكمه في مجلس بشر حكمه الفنى السابق على الشعاعين فضلاً عن أنه لم يتجن على جرير في قوله إن قوم الفرزدق أشرف من قومه فتلك حقيقة تاريخية لانتزاع فيها وإن أئى جرير الإقرار بها . على أنه بعد وقوع الهجاء بين الشعاعين واتصال المناقضات بينهما لم يعد الأخطل يكتفى بتفضيل قوم الفرزدق على قوم جرير بل أخذ يفضل الفرزدق على خصمه جرير في المقدرة الشعرية كذلك .

بقى أن أجيب عن السؤال الثالث وهو : من كان البادىء في الهجاء وبين أيدينا ثلاثة أخبار يجعل أحدها جريراً البادىء بالهجاء ثم يأتي الأخطل فيجيبه^(٢) ، والثاني يجعل الأخطل البادىء بالهجاء ويجعل قصيدته النونية هي المشتملة على حكم التفضيل الذى قاله في مجلس بشر ، وحين يسمع جرير هذه القصيدة يبادر إلى نقضها^(٣) . والثالث يجعل الفرزدق يبادر بهجاء جرير حين يسمع تفضيل الأخطل إياه على جرير في مجلس بشر ، وحين تبلغ القصيدة جريراً يبادر إلى نقضها^(٤) . والقصائد الثلاث المقولة في هذه المناسبة هي عينها في جميع روايات الخبر وهي القصائد التى على النون .

ولكى نتيين أى هذه القصائد كان الأسبق ينبغى لنا الرجوع إليها وقراءتها قراءة متأنية والتفطن إلى ما شتمت عليه من إشارات ومن معان ينقض بعضها بعضاً . وهذه القراءة تهدينا إلى أن جريراً كان هو البادىء بالهجاء وقصيدته كانت أولى المناقضات الثلاث .

وهذا يتفق مع ما عرفناه من طبيعة جرير الغضوب السريعة الانفعال ، والنزاعة إلى المهارشة ومناجزة الخصوم ، فما يكاد يبلغه أن شاعراً ما تعرض لقومه بسوء أو فضل عليه الفرزدق حتى يتفلت إليه وينشه بلاذع هجائه ، ولهذا السبب كان الشعراء الطامحون إلى الشهرة يتحززون به ليحجيهم

(١) ديوان جرير ص ١٤٥ .

(٢) ابن سلام ١ : ٤٥١ ، والأغانى ١١ : ٦١ .

(٣) نقاض جرير والأخطل ص ١٩٧ ، ابن سلام ١ :

(٤) نقاض جرير والفرزدق ٢ : ٨٧٩ .

٤٧٤ ، والأغانى ٨ : ٣١٥ .

فيذيع صيتهم . وهو يشير إلى هذا في بعض قوله يهجو التيم :

وُبئت تيمًا قد هجوني ليذكروا فهذا الذي لا يشتهون من الذكر

وكان طبيعياً أن يبادر إلى هجاء الأخطل حين بلغه تفضيله قوم الفرزدق على قومه ومما يجانب منطق الأمور أن يبدأ الأخطل فيقول قصيدة مطوّلة يهجو فيها جريراً ذاك الهجاء العنيف قبل أن ييدر من جرير مايسوّغ هذا الهجاء وكان حسبه لكي يرضى محمد بن عمير - إن صح أنه فضل الفرزدق إرضاءً له وهو ما لم يقم عليه دليل ، وقد ذهبت إلى أن الأخطل لم يقل إلا مارآه حقاً - أن يقول أبياتاً قليلة يفضل فيها الفرزدق على قرينه دون التعرض لهجاء جرير وفي الواقع وحين نقرأ نقيضة الأخطل يتضح لنا أنه إنما يردّ فيها على ماجاء في قصيدة جرير وينقض عليه دعاويه .

ونقيضة جرير تبدأ بقوله :

لمن الديار بيرة الروحان إذ لانيع زماننا بزمان

وبعد المقدمة الغزلية ينصرف إلى هجاء مجاشع وشاعرها الفرزدق ، فإذا فرغ منه انتقل إلى هجاء الأخطل وقومه بنى تغلب ، ويستهل هذا الهجاء بإبطال حكم الأخطل لأنه في سكر دائم ، والسكران لاحكم له :

ياذا العباءة إن بشراً قد قضى أن لاتجوز حكومة النشوان

ثم يفضل قبيلة بكر على تغلب إغاضة له ويكذب مازعمه الأخطل في حكمه من أن قوم الفرزدق أشرف من قومه :

كذب الأخطل إن قومي فيهم تاج الملوك وراية النعمان

وينتقل بعدئذ إلى تعداد مآثر قومه بنى يربوع وفرسانهم ووقائهم الظافرة على أعدائهم ؛ وأخيراً يعرض لوقائع قيس وتغلب بالجزيرة في أبيات قليلة لا يذكر فيها من رجال قيس إلا الهذيل بن زفر بن الحارث الذي أوقع بنى تغلب في يوم حزة ويوم الكحيل :

ترك الهذيل هذيل قيس فيكم قتلى يقبح روحها الملكان

وليس في هذه الأبيات أية إشارة إلى يوم البشر لأنه لم يكن قد وقع بعد - على ما قدمت - ثم يعود بعدئذ إلى هجاء تغلب والخوض في أعراض نسائها وتعييرها بالنصرانية .

وينبغي أن أشير إلى أن بين روايتي القصيدة في كل من نقائض جرير والفرزدق ونقائض جرير والأخطل اختلافاً غير يسير سواء من حيث النقص والزيادة أم في ترتيب الأبيات أم في روايتها .

وحين بلغت القصيدة الأخطل وجدها سانحة لإقحام نفسه بين الشعارين والمشاركة في هذه الحرب الهجائية ليذيع اسمه كما ذاع اسم جرير والفرزدق . بل لعله لم يقدم على إصدار حكمه في مجلس بشر إلا لهذه الغاية .

فقال قصيدة ينقض بها قصيدة جرير استهلها بقوله :

بكر العواذل يتدرن ملامتي والعالمون فكلّهم يلحاني ^(١)

وفي هذه القصيدة مايدل صراحة على أنها قيلت جواباً عن قصيدة جرير ونقضاً لها فهو يقول

فيها :

مابأل قوم لاتغبُّ أذائهم قُعس الظهور من الحقين بطان

هم هيجوا حرى وماهّم بها لو واجهتهم باللقاء يدان

فقد كان جرير هو الذى هيج هذه الحرب إذن ، وهو يقول فيها أيضاً :

أنسيت قتلى بالكلاب وحاسي وبكيت ويحك بركة الروحان

وجلى أنه يشير بهذا البيت إلى مطلع قصيدة جرير الذى يذكر فيه بركة الروحان . وفي النقبضة

هجاءً لجرير وقومه ومدح لدارم وشاعرها الفرزدق وتفضيل لها على قبيلة جرير . وما يلفت النظر أننا لانجد فيها تفضيلاً للفرزدق على جرير من حيث المقدرة الشعرية ، بل إننا لانجده يفضل الفرزدق على جرير إلا في مواضع يسيرة من نقائضه اللاحقة . كقوله من إحداها :

(١) نقائض جرير والأخطل ص ٢١٩ . وقد لاحظ المحقق أنه دخل في هذه القصيدة أبيات من نقيضة الفرزدق .

لما جرى هو والفرزدق لم يكن نزقاً ولا لمدى المئين صبوراً^(١)
و إنما كان يعمد دائماً إلى تفضيل قوم الفرزدق على قوم جرير .

ثم جاء الفرزدق فقال قصيدة على نفس الوزن والروي ينقض بها قصيدة جرير واستهلها
بقوله :

يابن المراغة والهجاء إذا التقت أعناقه وتماحك الخصمان^(٢)

وفيها إشارة صريحة إلى أن جريراً كان السابق عليه في القول إذ أنه يتحدث عن هجاء جرير
تغلب فيقول :

ماضراً تغلب وائل أهجوئها أم بُلّت حيث تناطح البحران

وفي القصيدة مدح لتغلب وذكر لوقائعها مع قيس عيلان وتعبير لقيس بهزائها في هذه
الحرب ، وإنما قال هذا مكافأة للأخطل حين فضله على جرير في مجلس بشر . على هذا النحو
تتابعت قصائد الشعراء الثلاثة ، وإن كنت لأقطع بأن الأخطل سبق الفرزدق في الرد على جرير على
أن مايعينى في المرتبة الأولى هو إثبات أن جريراً كان البادىء في التحرش بالأخطل ومهاجاته .

(١) نقائض جرير الأخطل ص ١١٦ .

(٢) نقائض جرير الفرزدق ٢ : ٨٧٩ .

ملاحظات جديدة حول ظهور المماليك

الأستاذ أحمد فؤاد سيد

المعيد بكلية الآداب

جامعة عين شمس

لا ريب أن ظهور المماليك في ساحة التاريخ الإسلامي ، وما سطره من صفحات مجيدة في سجل هذا التاريخ ، ليعد مأثرة من أعظم مآثر الحضارة الإسلامية ؛ ولقد تضافرت على رفق خيوط هذه المأثرة العظيمة عوامل عدة ، يأتي في مقدمتها مبدأ المساواة بين الناس الذي أرسنه الشريعة الإسلامية ، وما أتت به هذه الشريعة من سنن وأحكام خاصة بمعاملة الرقيق وعتقهم وما استقر في نفوس المسلمين من مفاهيم إنسانية ، تعدت حواجز العصبية الجنسية إلى آفاق رحبة ، أصبحت فيها الأخوة في الدين ، هي الرابطة الوثيقة التي تجمع بين المسلمين ، دون النظر إلى عراقة الأصل ، ومفاخر الأنساب ، ووراثة الجاه والسلطان .

- وإذا كان الرق في صدر الإسلام ، قد نُظر إليه على أساس أنه نظام إجتماعي واقتصادي قائم ، ليس ثمة وسيلة للقضاء عليه دفعة واحدة ؛ فأقرة الإسلام في صورة تؤدي في ذاتها إلى القضاء عليه تدريجياً ، عن طريق تحديد روافد الرق - وكانت كثيرة متعددة لدى الأمم القديمة ، في رافدين هما : رق الحرب ، ورق الوراثة ؛ وتقبيد هذين الرافدين وتضييقهم وفي نفس الوقت توسيع منافذ الرق إلى الحرية والعتق - بحيث شُبّه مقام الإسلام به - بأنه كمن عمد إلى جلول فحدد روافده وزاد في

مصباته - فلاشك أن مصيره إلى النضوب^(١) ؛ وبالإضافة إلى هذا قررت الشريعة الإسلامية - أنه لا يحق للمسلم استرقاق أخيه المسلم المولود من أبوين حُرَّين ؛ ولما كان الإسلام قد انتشر في أغلب أرجاء المعمورة فقد أخرجت الشريعة الإسلامية بهذا الشرط قسما عظيما من العائلة البشرية من الوقوع في ريقه الرق^(٢) . وقد أوكل الإسلام هذا النظام الاجتماعي إلى التزام الأفراد في المجتمعات الإسلامية بتعاليم الشريعة تجاه الرقيق ؛ مما أدَّى في رأينا إلى نتيجتين هامتين أولهما : التماسك والتكافل الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية ، وثانيهما : دخول هؤلاء العبيد في دين الإسلام .

أما في عصر الانتقال في الحضارة الإسلامية - وهو يمتد في رأينا من ظهور العنصر التركي كعنصر فتي متحمس لنصرة العقيدة السنية ونشر الإسلام في ديار الحرب بقيام الدولتين الغزنوية والسلجوقية في مطلع القرن الخامس الهجري إلى سقوط القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية زعيمة العالم المسيحي أمام الأتراك العثمانيين في القرن التاسع الهجري - فقد تحول الرق إلى نظام سياسي يخضع لإشراف الحكومات والدول الإسلامية ؛ تخاصة الدول الطرفية المتاخمة لديار الكفر التي عُنت بجلب الرقيق بأعداد ضخمة وتربيتهم تربية إسلامية لاستخدامهم في أغراض حربية وإدارية ؛ وإن لم يمنع هذا من استمرار القواعد الاجتماعية التي أقرها الإسلام تجاه الرقيق محل التطبيق والالتزام الفعلي من جانب الأفراد والدول على حد سواء .

- بل لعلنا نقول أن إشراف الحكومات الإسلامية على تجارة الرقيق العالمية ، سواء في أسواق النخاسة العالمية المتاخمة لديار الإسلام ، أو في الأسواق المحلية بالشرق الإسلامي ، قد أدى إلى إخضاع هذه التجارة المنكرة التي أقرها العالم آنذاك إلى مفاهيم إنسانية لم يعرفها العالم المتمدين من قبل ، ولم تراعها الدول العظمى الحديثة حين استخدموا الرقيق الإفريقي بصورة وحشية تأباها الإنسانية لتعمير العالم الجديد (أمريكا) . ، كما أدى في نفس الوقت إلى نشر الإسلام بين أغلب الشعوب المتاخمة لديار الإسلام ، التي ظلت على الوثنية أو المسيحية أو اليهودية . إذ أتاح الكيان السياسي والاجتماعي الموحد للعالم الإسلامي - الذي كان يمتد من حدود الصين شرقا إلى الأندلس

(١) أنظر أحمد شفيق باشا : الرق في الإسلام ، ترجمه عن الفرنسية أحمد زكي ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأهلية الأميرية بيولاك ١٢٠٩ هـ ، ١٨٩٢ م ، ص ٥٤ - ٩٤ ، ص ٥٦ .

(٢) أنظر على عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام ، الطبعة الخامسة ، دار نهضة مصر ١٩٧٩ ، ص ٢٠٠ - ٢١٩ ، ص ٢٠٢ .

غربا ، ومن جنوب أوروبا شمالا إلى أواسط أفريقيا جنوبا - للخلافة الإسلامية والدويلات الطرفية المتأخرة التابعة لها ، توجيه هذه التجارة العالمية توجيهاً يخدم في النهاية أسمى الأغراض السياسية والدينية للخلافة ، وهي نشر الإسلام في الأرضين .

- لقد عمدت الخلافة الإسلامية ، والدويلات الطرفية التابعة لها ، على انتهاج خطة دينية سياسية بعيدة النظر واسعة الأفق ، ترمى إلى استخدام تجارة الرقيق العالمية كوسيلة لنشر النفوذ السياسي والحضاري والعسكري لديار الإسلام ، على حساب دار الحرب بالوسائل السلمية والحضارية والعسكرية .، عن طريق اتخاذ الممالك المحاربتين من نفس الجنس المعادي لدار الإسلام ، وتربيتهم تربية إسلامية في ديار الإسلام . ثم الرمي بهم في وجوه أهلهم لمحاربتهم .

- فنجد أن الدولة السامانية في فرغانة . وبخارا (روسيا الحالية) - ومن بعدهم الغزنويين ثم سلاجقة إيران في غزنة (أفغانستان) - والدولة الخوارزمية في خوارزم (غرب إيران حالياً) قد استخدموا الممالك الترك لمحاربة « كافرترك » الذين عرفوا فيما بعد بالمغول أو التتار .، ونجد الحمدانيين ومن بعدهم سلاجقة العراق والشام وآسيا الصغرى ، قد استخدموا الممالك الروم (أى اليونان والأرمن) والفرنج والبيزنطيين والصقالبة (أى شعوب السلاف والجرمان وشرق أوروبا) لمحاربة البيزنطيين .، كما استخدم الأغالبة ثم الفاطميون الروم والصقالبة أيضا لجهاد البيزنطيين في البحر ؛ في حين استخدم الأيوبيون الممالك الأرمن (الأكراد والجرمكية) والروم والتركيبلى (خليط من الترك واليونان الذين توالدوا بآسيا الصغرى) والفرنج لمحاربة الصليبيين ، ثم اتخذ الأيوبيون الممالك القفجاق المغول ، منذ عصر السلطان الصالح نجم الدين أيوب ، الذى استقوى في أيامه الخطر المغولى ، لمحاربة المغول .

- ويشهد التاريخ أن الممالك في كل هذه الأحوال قد آثروا محاربة أهلهم وهزيمتهم ، بعد أن تمكن الإسلام من قلوبهم بحيث وأد الولاء للدين الجديد لديهم ، كل خلعة من خلجات الولاء الجنسى في نفوسهم .

- والواقع أن أهم ما يميز نظام الرق في تاريخ الإسلام هو اقترانه بفكرة التمييز بين دار الإسلام ودار الحرب ، القائمة على أساس الدين ، وعدم اكتراثه بفكرة التمييز العنصرى ، القائمة على أساس الجنس ولون البشرة ؛ إذ وقف الجغرافيون والمفكرون المسلمون ، موقفا علميا ناضجا من مسألة

اختلاف لون البشرة والشعر والملايح بين البشر ، ففسروا اختلافها على أساس اختلاف المناخ والبيئة السائدة في الأقاليم المعمورة من العالم^(١) ؛ وهم يعتقدون المقارنة استنادا على هذا المفهوم العلمى بين العبيد السودان وبين العبيد الأتراك المجلوين إلى ديار الإسلام ، والمقصود بالأترك في المصطلح الخاص بالرقيق بالشرق الإسلامى بيض البشرة سواء أكانوا آسيويين أو أوريين ، ويوضح مفكروا الإسلام أثر الظروف المناخية والبيئية التى عاشها هؤلاء الرقيق فى مواطنهم الأولى ، على ملامحهم وبشرتهم وطباعهم ، حتى بعد جلبهم إلى ديار الإسلام ، رغم تغيير البيئة والأغذية^(٢) ؛ ولا يخفى من هذه المقارنات ما وقّر سلفًا فى ذهن هؤلاء الجغرافيين من الرقى الحضارى لديار الإسلام عن الأقاليم المجاورة لها ؛ بل هم يجدون فى كل عنصر من العناصر الجنسية التى جُلبت كرقيق إلى دار الإسلام ، مثالب أخلاقية ، ترعّع عنها المسلمون بسبب تعاليم الشريعة الإسلامية^(٣) .

- والطريف أن مفكرى الإسلام قد لاحظوا أن السودان من البشر أكثر عددا من البيضان ، وأنه يكفى هذا وحده للسودان فخرا^(٤) ؛ بل نجد الجاحظ يؤلف رسالة فريدة وطريفة بعنوان « فخر السودان على البيضان » ذكر فيها أن نبي الإسلام قد بُعث لأجناس العالم أجمع لقوله ﷺ « بُعِثْتُ لِلأَسْوَدِ وَالأَحْمَرِ » ، ثم أخذ الجاحظ يتتبع رجالات الإسلام من الصحابة والتابعين الذين أبلوا فى الإسلام بلاءً حسنا ، سواء فى مجال الجهاد أو التقوى أو الإدارة أو العلم . ثم أوضح كيف أن أغلب شعوب الأرض تندرج فى عداد السودان ؛ لأنه يعد الصينيين وصفرة البشرة والهنود وسكان جزر البحار الشرقية والأفارقة من القبط والنوبة والأحباش والبربر من السودان ، كما ينص على أن العرب أنفسهم يندرجون فى عداد السودان^(٥) .

(٤) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، طبع بمدينة ليدن ، مطبعة بريل ، ١٣٢٢ هـ ، ص ١١٩ ، س ١٤ - ١٥ .

(٥) انظر الجاحظ : فضل السودان على البيضان ، مجموعة رسائل الجاحظ ، الجزء الأول ، تحقيق عبد السلام هارون ، نشر مكتبة الخانجي بمصر ، والتتسى ببغداد ، سنة ١٩٦٥ ، ص ١٧٢ - ٢٢٦ .

(١) انظر الاضطخري : المسالك والممالك ، تحقيق محمد جابر عبد العال ، القاهرة ، مجموعة ترانثا ، ١٣٨١ هـ ، ١٩٦١ م ص ١٦ .

(٢) انظر ابن رسته : كتاب الأعلاق النفسية ، طبع بمدينة ليدن ، مطبعة بريل ، ١٩٨١ م ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٣) ابن رسته : الأعلاق النفيسة ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

- والتفرقة بين دار الإسلام ودار الحرب ، توضح أحكامها ، كتب الأحكام السلطانية وكتب الفقه^(١) كما تتضح أيضا في كتب المسالك والممالك ؛ حتى أن كثيرا من الجغرافيين المسلمين ذكروا في مقدمة مؤلفاتهم أو خلالها ، أنهم قد اقتصروا على وصف ممالك دار الإسلام ، ولم يعنوا بوصف ممالك دار الكفر ؛ وإن استثنينا منهم قدامة بن جعفر وابن خرداذبة واليعقوبي ؛ الذى ذكر في كتابه أنه خص بلاد الروم (ممتلكات الدولة البيزنطية) بمؤلف خاص - لم يصل إلينا للأسف - والجدير بالذكر أن هؤلاء الجغرافيين كانوا يستمدون معلوماتهم عن دار الكفر من أسرى المسلمين الذين تم اقتنائهم ، أو عن الفيوج - أى سعاة البريد - أو من السفراء أو الرحالة الذين ارتحلوا إلى هذه الديار .

- لقد قسم الجغرافيون المسلمون ، منذ القرن الرابع الهجرى ، بلاد الإسلام إلى عشرين إقليما ، وجعلوا حدود ديار الإسلام طولا من حد فرغانة (على حدود الصين) شرقا ، حتى تقطع خراسان وإقليم الجبال والعراق وديار العرب إلى سواحل اليمن ، نحو مسيرة خمسة أشهر ؛ وعرضا من بلد الروم أى القسطنطينية ، حتى تقطع الشام والجزيرة والعراق وفارس وكرمان إلى أرض المنصورة (بالهند) ، على شط بحر فارس نحو مسيرة أربعة أشهر^(٢) . والطريف أن بعض هؤلاء الجغرافيين ، لم يذكر في طول الإسلام حد المغرب إلى الأندلس ، لأنها مثل الكم في الثوب ، إذ أن جنوب مصر وهى بلاد السودان لم يكن الإسلام قد انتشر بها بعد ، وكذلك كان يقع في شمال المغرب بحر الروم وديار الكفر^(٣) ؛ واعتبروا أن قسبة مملكة الإسلام بلد العراق وعلى أساسها يحدد المشرق والمغرب والشمال والجنوب^(٤) .

في القرون الأربعة الأولى ؛ وقد عنون الجوينى فصله الجديد بـ «إذا وطىء الكفار بلاد الإسلام» أنظر غياث الأمم ، ص ١٩١ .
(٢) انظر الاضطخري : المالسك والممالك ، ص ١٥ - ١٦ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٩ ، ص ١٥ - ص ٢٣ ، ابن رسته : الأعلام النفسية ، ص ١١٧ .

(٤) قدامه بن جعفر : كتاب الخراج ، نبذة منه ، تحقيق دى غوية ، بمدينة ليدن ، مطبعة بريل ١٩٨٩ م ، ص ٢٣٤ .

(١) انظر الماوردى : الأحكام السلطانية ، طبع بمطبعة الوطن بمصر ، ١٢٩٨ ، ص ٣٦ ، ص ٥٤ ، . حيث يتبع الماوردى أحكام الجهاد ، وانظر الجوينى : غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق فؤاد عبد المنعم ، ومصطفى حلمى ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ١٤٤ ، ص ١٥٦ ؛ والجدير بالملاحظة أن الجوينى ، قد زاد على فصول الماوردى في هذا الموضوع ، فصلا بيلو أنه لم يكن مطروقا لدى فقهاء الإسلام قبل القرن الرابع الهجرى ، بسبب القوة السياسية والعسكرية العظمى التى تمتع بها الإسلام

- أما دار الكفر أو دار الحرب فكانت عند ظهور الإسلام أربعة ممالك عظيمة ، مملكة فارس ومملكة الروم ومملكة الهند ومملكة الصين ؛ فلما جاء الإسلام أخذ من كل مملكة بنصيب ، فاستولى على مملكة فارس كلها ، وأخذ من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، وأخذ من مملكة الهند ما اتصل بأرض المنصورة والملتان إلى كابل وطرف أعلى طبارستان ، وأخذ من مملكة الصين ما وراء النهر ؛ فانضافت هذه الممالك العظيمة إلى ديار الإسلام ، وزادت مملكة الإسلام بما اجتمع إليها من أطراف هذه الممالك^(١) . وهكذا ؛ أصبحت الأمم والأجيال المخالفة للإسلام مكتنفة له من جميع أطرافه ونهايات أعماله ، منهم المتقارب من دار مملكته ومنهم المتباعد عنها^(٢) ، ومنهم من انتظمت ممالكهم بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة ، ومنهم من أهمل هذه الخصال^(٣) .

- وظلت الشعوب والجماعات المتاخمة لديار الإسلام تتبع ما وراءها من ممالك دار الحرب العظمى ؛ فمملكة الروم تدخل فيها حدود الصقالبة ومن جاورهم من الروس والسرير واللان والأرمن ومن دان بالنصرانية ، ومملكة الصين تدخل فيها سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ومن دان بديين الأوثان منهم ، ومملكة الهند تدخل فيها السند وقشмир وطرف من التبت ومن دان بديينهم ، أما بلاد النوبة والحيشة فكانوا نصارى يرتسمون بمذاهب الروم^(٤) ؛ ولما كان المسلمون أكثر حذرا تجاه الروم من حذرهم تجاه بقية صنوف أعدائهم^(٥) ، فإن بعض الجغرافيين المسلمين قد ضم البلاد الواقعة ما بين الأتراك وبلد الروم من الصقالبة وسائر الأمم إلى بلد الروم^(٦) .

- كذلك ظلت بعض الشعوب والأمم المتاخمة لبلاد الإسلام ، تعد من جملة ديار الحرب ، وذلك لتبعيةها للممالك العظمى التي لم تعتنق الإسلام ، والتي تقع مناطق نفوذها على الطرف الآخر من مواطن هذه الشعوب والأمم ؛ لذلك كان شمال الأندلس يعد في نظر الجغرافيين المسلمين من بلاد الشرك أى داراً للحرب^(٧) ، وكان يتاخم هذه البلاد أمه من أهل الشرك يقال لها علجشكش ، وهى

(١) انظر الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦ - يعقوبى : كتاب البلدان ، طبع مدينة ليدن ، مطبعة بريل

١٣٢٢ هـ ، ص ٣٣٤ ، ص ٦ - ٧ .

(٥) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٦) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦ .

(٧) ابن الفقيه : مختصر البلدان ص ٨٢ .

(١٧) انظر الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦ -

(٢) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، ص ٢٥٢ .

(٣) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ١٦ .

(٤) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦ ؛

قريبة من البحر^(١) ؛ كما تاخم بلاد الأندلس من الشمال أمة أخرى من أهل الشرك عرفت بالجلالقة^(٢) ؛ كذلك كانت جزائر الروم المشهورة تدخل في عداد دار الحرب وهي جزيرة قبرس وجزيرة إقريطش (كريت) وجزيرة الذهب - وبها كان يخصى الخدم - وجزيرة الفضة وجزيرة سقلية (صقلية)^(٣) ؛ وكانت مدينة رومية (روما) تعد أيضا في جملة دار الحرب^(٤) .

- والواقع أن تقسيم العالم المعمور إلى دار إسلام ودار حرب لم يكن تقسيما نظريا لايراعى من حيث التطبيق الفعلي ، بل كان موضع التزام من جميع سكان العالم « فلا يدخل هؤلاء أرض هؤلاء ولا هؤلاء إلى هؤلاء »^(٥) ؛ ونتيجة لحرص الحكومات الإسلامية على الدفاع عن بيضة الإسلام وعلى الجهاد في سبيل نشره في الآفاق ، اتحد المسلمون « الثغور »^(٦) ، والأبواب^(٧) والعواصم^(٨) والرباطات^(٩) ، لتكون مراكز وحاميات عسكرية يتجمع فيها الغزاة أى المتطوعين من ديار الإسلام للجهاد في سبيل الله ،

(١) نفس المصدر ، ص ٨٧ آخر سطر .

(٢) يعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(٣) ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، طبع ليدن

١٨٨٩ م ، ص ١١٢ .

نفس المصدر ، ص ١٠٤ - ١٦١ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١٠٤ - ١٦١ .

(٥) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٥ .

(٦) عن ثغور الإسلام : وهي المدن الواقعة في مواجهة دار

الحرب ، راجع بابا مفصلاً عند قدامه بن جعفر في كتاب

الخراج ، ص ٢٥٢ - ٢٦٦ .

(٧) يفيد ابن خرداذبه أن الأبواب في مصطلح الثغور ،

هي أفواه شعاب على جبال ، يُبنى فيها الحصون ، ويُذكر منها

« باب اللان » و « باب لاذقة » ومدينة سمند ؛ وأن البلاد

الواقعة خلف هذه الأبواب كانت في يد الخزر . (راجع ابن

خرداذبه : المسالك والممالك ص ١٢٣ - ١٢٤) ويقول

قدامه : إنما سميت أبوابا لأنها بنيت على طرق في الجبل ، راجع

كتاب الخراج ص ٢٥٩ . ولقد أفاد المقدسى أن أهم الأبواب في

مواجهة بلاد الروم مدينة « باب الأبواب » أو « درند » ومدينة

« ملازكرد » ، انظر المقدسى : أحسن التقاسيم في معرفة

الأقاليم ، طبع ليدن ١٩٦٦ م ، ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ؛ كما أفاد أن

مدينة باب الأبواب على بحر الخزر كانت محصنة ، وبها حائط قَبِل الخزر ، وله ثلاثة أبواب وبها عدة أبواب من قبل البحر وقبل الإسلام ، والحائط قد مد من الجبل إلى وسط البحيرة ، عليه أبرجة فيها مساجد وخراس ، والجامع وسط البلد (انظر المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٧٦ ، ٣٨٠) ويبدو أن نظام الأبواب قد أخذ به الروم البيزنطيون أيضا ، فيذكر ابن خرداذبه ، أنه كان لمدينة القسطنطينية من الجانب الجنوبي أبوابا كثيرة للحرب (راجع ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، ص ١٠٣ - ١٠٤).

(٨) أفاد قدامه بن جعفر أن العواصم ، هي عواصم الثغور وماوراءها إلى المسلمين من بلدان الإسلام . وإنما سمي كل واحد منها عاصمة ، لانه يعصم الثغر ويمدده في أوقات النفير ، ص ٢٥٣ .

(٩) اشتق اسم الرباط من الرابطة للجهاد ، وكان يسكن هذه الأربطة الغزاة ، حيث يشتغلون بالعلم وقراءة القرآن ، ويغلب عليهم التصوف . انظر المقرئى : الخطط ، طبع بمطبعة النيل بمصر ، ١٣٢٦ هـ ، ج ٤ ، ص ٢٩٢ ؛ وانظر عن بعض الأربطة الإسلامية في مواجهة الروم والخزر ، المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٦٨ س ١ ، ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ . وانظر أيضا قدامه بن جعفر : كتاب الخراج ص ٢٥٣ .

وكان يجمع كل هذه التحصينات الحربية للمسلمين في مواجهة دار الحرب اسم « الثغور » .
 - وكانت ثغور الإسلام التي بنيت لحمايته من جميع الممالك والشعوب المحيطة به والمعادية له في دار الحرب خمس ثغور رئيسية : ثغور الروم^(١) ، وثغور الديلم وجيلان^(٢) ، وثغور الترك^(٣) ، وثغور البجة والنوبة^(٤) ، وثغور الغرب^(٥) ؛ وفي رأى قدامة بن جعفر أن أهم ثغور الإسلام هي الثغور المواجهة للروم ، « فينبغي أن لا يكون المسلمون لصنوف أعدائهم أشد حذرا منهم للروم^(٦) ، ذلك لأن المسلمين لا يكادوا يغزون الترك لقول النبي تاركوا الترك ماتركوكم^(٧) ؛ أما الاصطخري فيخالف رأى قدامة بقوله : « ومستفيض أنه ليس في الإسلام دار حرب هم أشد شوكة من الترك^(٨) .

- والملاحظ أن ثغور الروم كانت تنقسم إلى ثغور برية وثغور بحرية وثغور يجتمع فيها الأمران وتقع المغازى من أهله في البر والبحر^(٩) ؛ فالثغور البحرية على الإطلاق سواحل الشام ومصر كلها^(١٠) ، واجتمع فيها الأمران الثغور المعروفة بالشامية ومايلها عن يمينها ووجهة الشمال منها ، وهي الثغور المعروفة بالجزرية ثم مايلها عن يمينها أيضا ومن جهة الشمال وهي الثغور المسماة بالبكرية^(١١) ؛ في حين كانت الثغور البرية فقط تمتد عن يمين الثغور البكرية من حد الخزر من أرمينية إلى خوارزم وهي التي سميت الأبواب لأنها بُنيت على طرق في الجبل^(١٢) ؛ وكانت تخرج من ثغور الروم الغزاة المسلحون في أغلب فصول العام ، وعرفت هذه الغزوات بـ « الربيعية والصوائف والشواتي^(١٣) » .

- أما ثغر الترك فكان بخراسان ويسمى نوشجان ، وهو وراء سمرقند في المشرق بنحو ستين فرسخا نحو الشاش وفرغانة ، إذ كان للترك برية ممايلي جرجان يخرجون منها وكان أكثرهم مجوس ومنهم زنادقة^(١٤) ؛ فكان ولاة ماوراء النهر المسلمون يقيمون إما بسمرقند وإما بالشاش وفرغانة في وجوه الترك

(١) عنها انظر قدامة : كتاب الخراج ، ص ٢٥٢ -
 ٢٥٩ .
 (٢) عنها انظر نفس المصدر ، ص ٢٦١ .
 (٣) عنها نفس المصدر ، ص ٢٦٥ - ٢٦٥ .
 (٤) عنها انظر نفس المصدر ، ص ٢٦٥ .
 (٥) عنها انظر نفس المصدر ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .
 (٦) نفس المصدر ، ص ٢٥٢ .
 (٧) راجع نفس المصدر ، ص ٢٦٢ .
 (٨) الاصطخري : المسالك والممالك ، ١٦٣ .
 (٩) قدامة : المصدر السابق ، ص ٢٥٣ .
 (١٠) نفس المصدر ، ص ٢٥٥ .
 (١١) نفس المصدر ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .
 (١٢) نفس المصدر ، ص ٢٥٩ .
 (١٣) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ .
 (١٤) انظر قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ، ويذكر قدامه أن مقاتلة نوشجان كانوا من نفس جنس الترك الذين انخرطوا في خدمة ولاة ماوراء النهر من المسلمين ، فكانوا يقيمون في مدينة واحدة على شط بحيرة ، وكان عددهم =

ثم أقاموا ببخارا^(١) ؛ هذا من الطرف الشرق لدار الإسلام المواجه لثغر الترك ؛ أما من الطرف الغربى المواجه لهذا الثغر فقد كان أهل خوارزم هم ثغر المسلمين فى وجه الترك يمنعونهم من دار الإسلام ، واعتبرت الدولة الخوارزمية جميع ماوراء النهر حين ضمته إلى ممتلكاتها ثغر يُبَلِّغُهُمْ نَفِيرَ الْعَدُوِّ .^(٢) - أما ثغر البُجَّة والنوبة ، فكانوا مصالحو^(٣) على ضريبة تسمى « البُقْط »^(٤) ، وكانت ضريبة عينية من القمح والعييد تؤدى إلى وإلى مصر وذلك منذ الفتح العربى لها ، ولم يكن بين البجة والنوبة وبين المسلمين محاربة^(٥) ، خاصة وأن الخليفة المعتصم العباسى قد جدد هذه المعاهدة فى القرن الثالث الهجرى ، لضمان حصوله على رقيق السودان^(٦) ؛ أما ثغور الغرب فأهمها القيروان وتاهرت وفارس والأندلس^(٧) .

- كانت دار الإسلام إذاً على عكس بقية أرجاء العالم فى ذلك الوقت تشغل أضخم مساحة فى العالم المعمور ، وكانت حدود أقاليمها متصلة ، متطردة الاتصال طولاً وعرضاً ، تجمعها شريعة واحدة ولغة واحدة ، وهدف سامى موحد هو نشر الإسلام فى الأرضين . ومع ظهور الدويلات الطرفية المستقلة فى أطراف العالم الإسلامى ؛ ورغم تعدد خلفاء الإسلام ، خليفة عباسى فى بغداد ، وخليفة أموى فى قرطبة ، وخليفة فاطمى فى المهديّة ثم القاهرة ؛ فلقد ظلت التبعية الروحية للخلافة العباسية ببغداد أو للخلافة الفاطمية بمصر ، تكون إطاراً روحياً موحداً لأمّة الإسلام ؛ فى حين تناثرت أقاليم وبلدان ديار الحرب ، وتعددت أديانها ، وتشعبت لغاتها ولهجاتها ، وتضاربت مصالحتها وأهدافها .

الكتب المصرية ، برقم ١٩٧١ فقه حنفى .
(٤) راجع المقرئى : المخطوط ، طبع مطبعة النيل بمصر سنة ١٣٢٤ هـ ، ج ١ ، ص ٣٢٢ - ٣٢٧ .
(٥) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، الباب الثامن - مخطوط .

(٦) المقرئى : المخطوط ج ١ ص ٣٢٥ حيث يقول : « ولم يزل الرسم جارياً بدفع البقْط على هذا التقرير ، ويُدفع إليهم مأجره المعتصم ، إلى أن قَدِمَت الدولة الفاطمية إلى مصر » .
(٧) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، ص ٢٦٥-٢٦٦ .

عشرون ألف رجل بديوان - أى مسجلين فى ديوان العطاء - ولم يكن فى الأتراك أشد منهم ، وهم يحسبون عشرة بإزاء مائة من الخزرجية . أنظر قدامه : كتاب الخراج ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(١) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٧٦ ، س ١١ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٦٣ .

(٣) عن ذكر بلاد النوبة والبجة وأحوالهم ، راجع الباب الثامن من كتاب الخراج لقدامه ابن جعفر ، وهو لا يزال مخطوطات ، ولم ينشر ضمن النبذ التى نشرها دى غويه من هذا الكتاب ، ومن كتاب الخراج لقدامه نُسخة مخطوطة كاملة بدار

- وساعدت كل هذه الظروف الحكومات الإسلامية ، على استغلال الأوضاع السياسية والاقتصادية العالمية ، لصالح أهداف الدعوى الإسلامية ، وتوجيه هذه الأوضاع وجهة تخدم أهداف العالم الإسلامي ؛ بحيث أننا نلاحظ ملاحظة على قدر كبير من الأهمية ، وهي أنه منذ القرن الثالث الهجري الذى شهد تسجيل الخليفة المعتصم للمماليك الترك ، لأول مرة فى الإسلام فى ديوان العطاء^(١) وماتبع هذا من تعميم تسجيل المماليك فى ديوان العطاء كجند محاررين نظاميين ، فى جيوش الخلافة العباسية بالعراق ثم الخلافة الفاطمية بمصر ، ثم فى الدويلات والسلطنات المستقلة فى كافة أرجاء العالم الإسلامى ؛ اتخذت الحكومات الإسلامية من جميع الأجناس والشعوب المستوطنين لدير الحرب ، ممالিকা نشأوا على الإسلام بعد أن جلبوا إلى دياره صغاراً ، فتحمسوا له لحدائثة عهدهم باعتناقه ، بحيث أمدوا الجيوش الإسلامية بدماء جديدة ، ودفعة معنوية وروحية جديدة ، حين فترت معنويات العرب ، الذين كانوا قوام الجيوش الإسلامية فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وعلى أيديهم تمت الفتوحات الإسلامية الضخمة المبكرة .

قطائع الحزر كانت مجاورة لقطائع الترك ، كما كانت هناك قطائع للفراغنة والأسروشنية (وهى عناصر فارسية) وكانت هناك قطائع للمغاربة (وهم من المصريين من عرب الحوف) انظر هذه التفاصيل عند يعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٥٤ - ٢٦٩ ؛ ويبدو أن تسجيل المعتصم للمماليك الأتراك فى ديوان العطاء ، هو الذى دفع الجاحظ لتأليف رسالته المشهورة عن فضل الترك ، ولقد حقق هذه الرسالة الأستاذ عبد السلام هارون ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، نشر مكتبة الخانجي بمصر فى جزأين ؛ وقد أفاد السيوطى ، أن أول من اتخذ الأتراك واستعملهم على الأعمال وترك العرب ، الخليفة المنصور ، وأول من أدخل الأتراك فى الديوان ، وأكثر من جلبهم وشرائهم المعتصم ، وهو أول من نرى بزى الأتراك ، ولبس التاج ورفض زى العرب وترك سكنى بغداد ؛ وأول ما تحكمت الأتراك فى الخلفاء من قتلة المتوكل ، انظر السيوطى : الوسائل إلى مسامرة الأوائل ، تحقيق أسعد طلس ، بغداد ، ١٩٥٠ ، ص ١٠٢ .

(١) قدم لنا يعقوبى (ت ٢٨٤ هـ) ، تفاصيلاً وافية جداً لهذا الحدث الهام فى تاريخ الإسلام ، فأفاد أن الخليفة المعتصم العباسى عهد إلى الأمير نوح بن أسد السامانى ، أمير الدولة السامانية بسمرقند ، فى شراء المماليك الترك له ؛ كما اشترى جميع المماليك الأتراك الذين بأيدي الناس فى بغداد ، وأسكنهم مدينة سمرقند من رأى التى بناها خصيصاً من أجلهم سنة ٢٢٣ هـ ، وكان هؤلاء الأتراك فى ذلك الوقت عجم ، أى لايتكلمون العربية ؛ وأغلب الظن أن هؤلاء المماليك كانوا من الجنس المغولى ، إذ أن المعتصم قد شبه سجنهم بوجه البومة ؛ ولقد أفرد المعتصم قطائعهم عن قطائع الناس جميعاً « وجعلهم معتزلين عنهم ، لا يختلطون بقرم من المولدين ، ثم اشترى لهم الجوارى فأزوجهم منهن ، ومنعهم أن يتزوجوا أو يصابهروا إلى أحد من المولدين ، إلى أن ينشأ الولد فيتزوج بعضهم إلى بعض ، وأجرى الجوارى الأتراك أرزاقاً قائمة ، وأثبت أسماءهم فى الدواوين ، فلم يكن أحد منهم يطلق امرأته ولا يفارقها » ؛ كما أنشأ المعتصم بسامراء سوق الرقيق فى مريعة فيها طرق مُتشعبه فيها الحجر والغرف والحوانيت للرقيق . كذلك أفاد يعقوبى أن

- ولقد أوضح الاصطخري في نص طويل - فضائل الجند الأتراك « على سائر الأجناس في البأس والجرأة والشجاعة والإقدام ، وأنهم لحسن الطاعة والهيبة في الملبس والزي السلطاني صاروا حاشية الخلفاء وثقاتهم ورؤساء عساكرهم » ، وأشار إلى أن ملوك الدولة السامانية أمنع ملوك الإسلام وأكثرهم جيوشا وأقواهم بأسا ، لاستخدامهم الأتراك المملكون والأحرار في جيوشهم . ولم يفت الاصطخري التنبيه على أن لاتخاذ الأجناد المماليك فوائد لاتتوفر في الأجناد الأحرار ، ذلك لأنهم في حالة انكسار الجيش وهزيمته ، يرجعون جميعا إلى مكان واحد هو عاصمة الدولة ، أما الأحرار فهم يتفرقون في المدن والقرى عند أهلهم ؛ ثم يتبع الاصطخري أشهر قواد ورجال حاشية الخلافة من العنصر التركي ، ويعود ليؤكد أن قوة جيوش ملوك السامانية الفرس ملوك سمرقند وبخارا وفرغانة ، مرّدة اعتمادهم على الجند الأتراك^(١) ؛ وقد أكد هذه الحقيقة الرحالة المقدسي الذي ذكر أنه « كان بشهرستان جيشان جيش من الديلم والآخر من ترك سامان »^(٢) ؛ كما أفاد المؤرخون أن المعتصم حين أراد شراء المماليك الأتراك والإكثار منهم ، قد عهد بهذه المهمة إلى الأمير نوح بن أسد الساماني^(٣) ، الذي كان يؤدي جزءا من الأموال المقررة عليه تجاه الخلافة العباسية على هيئة ممالك ، كان أحدهم جد أحمد بن طولون الذي استقل بمصر وأسس بها أول دولة مستقلة عن الخلافة ، إذ كان جده من الأتراك التفزغز الذين أرسلهم الأمير الساماني للخليفة المعتصم^(٤) .

- ويبدو أن تسجيل المماليك في ديوان العطاء ، أصبح أمرا مستقرا في دواوين الخلافة العباسية بعد عصر المعتصم ؛ فنسمع أن الخليفة المتوكل ، بعد بناءه لمدينة الجعفرية سنة ٢٤٧ هجرية كان من جملة دواوينه ، « ديوان الجند والشاكرية » ، « ديوان الموالى والغلمان »^(٥) ، ولاشك أن تسجيل المماليك الأتراك في ديوان العطاء ، الذي كان من قبل قاصرا على العرب ، قد أثار النعرة العربية للدولة الحمدانية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية ، فكتب شاعرهم المتنبي أبياتا يستنكف فيها نفوذ المماليك

(٤) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ، ص ٣ .

ويمدنا السيوطي بمعلومة طريفة خاصة باتخاذ الرقيق ، وهي

أن « أول من اتخذ السلاح وجاهد واسترق الرقيق إدريس عليه

السلام » انظر السيوطي : الوسائل ص ٦١ .

(٥) اليعقوبي : كتاب البلدان ، ص ٢٦٧ .

(١) انظر الاصطخري : المسالك والممالك ص ١٦٣ -

١٦٤ .

(٢) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٥٨ ، س ٦ -

س ٧ .

(٣) اليعقوبي : كتاب البلدان ، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

الأترك في بلاط الخلافة العباسية لبغداد ، ويصفها بدولة الخدم ، ويتمنى سيطرة الحمدانيين على بغداد لإعادة السطوة العربية على عاصمة الخلافة^(١) .

– ولعل في السياسة العربية التي انتهجتها الدولة الحمدانية كرد فعل لسيطرة الأترك على الخلافة العباسية بالعراق ، والبربر على الخلافة الفاطمية بمصر ، مايفسر رفض بعض المماليك الأترك مغادرة العراق والاتحاق بخدمة الدولة الحمدانية رغم محاولة الحمدانيين إغرائهم بالانضمام إليهم ، إذ طالب المماليك الترك بمساواة الحمدانيين لهم في العطاء بجنودهم العرب الذين كان عطاؤهم يفوق عطاء المماليك^(٢) .

– ولا غرو أن المماليك أصبحوا يمثلون في جيوش الدولة السلجوقية – وسلاطينهم أنفسهم من أصل تركي – عماد الجيوش النظامية ، فكانوا هم المهيمنين على الدولة^(٣) ، ويبدو أن الوزير الشهير نظام الملك كان له دور هام في استقواء نفوذ المماليك في الدولة السلجوقية ، إذ يبرر المؤرخون تحكمه في دولة السلاجقه « بكترة مماليكه ومحبة الأمراء والعساكر له بحيث لم يكن يقدر السلطان على خلافته^(٤) . ومما يؤكد أن المماليك كانوا مسجلين بديوان الجيش السلجوقي ، مذكوره البندارى من أن السلطان ملك شاة قد أسقط الأرمن المتشبهين بالترك عند عرضه للجيش سنة ٤٧٣ هـ^(٥) . ولقد أوضح نظام الملك في كتابه سياسة نامه^(٦) مايقضيه تدبير الملك من اتخاذ الجيش من كل جنس^(٧) واستلحاق الترك وغيرهم بالخدمة^(٨) والرفق بالعبيد حين الخدمة وترتيب أعمالهم^(٩) ونظام

(١) انظر محمود محمد شاكر : المتنبي : السفر الأول ،

طبع مطبعة المدنى بالقاهرة ، ١٢٩٧ هـ / ١٩٧٧ م ،

ص ١٨٧ ومابعدها .

(٢) انظر ماريوس كانار : نخب تاريخية وأدبية ، جامعة

لأخبار الأمير سيف الدولة الحمدانى ، طبعة الجزائر سنة ١٩٣٤ ،

ص ٢٠ وهامش ٥ ، ص ٢١ هامش ١

(٣) انظر البندارى : تاريخ دولة آل سلجوق ، طبع بمطبعة

الموسوعات بمصر ، ١٩٠٠ م ، ص ١١٢ – ١١٣ .

(٤) انظر ابن الأثير : الباهر في تاريخ الأتابكية ، تحقيق

عبد القادر طليمات ، القاهرة ١٣٨٢ – ١٩٦٣ ص ١٠ ؛ وانظر

البندارى : تاريخ دولة آل سلجوق ، ص ٥٩ .

(٥) البندارى : نفس المصدر ، ص ٦٦ .

(٦) انظر كتاب سياسة نامه ، لوزير السلاجقة الأكبر ،

نظام الملك الطوسى ، ترجمة وتعليق الدكتور السيد محمد

العزوى ، دار الرائد العربى ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٣٦ .

(٨) نفس المصدر ، ص ١٣٩ .

(٩) نفس المصدر ، ص ١٤٠ .

وقوف العبيد والخدم^(١) وتعيين أموال الجند جميعاً^(٢). وأغلب الظن أن هذه القضايا قد استحدثت بعد أن أصبح المماليك، يمثلون عنصراً هاماً في ديوان الجيش السلجوقي، وفي حاشية سلاطين السلاجقة. كذلك فإن تأليف الوزير ابن حسؤل لرسالته الشهيرة في تفضيل الأجناد الأتراك على سائر الأجناد، وإهدائها لسلاطين بني سلجوق^(٣)، تؤكد المكانة المرموقة التي تبوأها المماليك الأتراك في جيوش الإسلام.

- وعلى نهج السلاجقة صار مماليكهم الذين استقلوا بأطراف دولتهم بعراق العجم وأذربيجان والجزيرة الفراتية وبلاد الشام، وعرفوا بالدويلات الأتابكية، وتولوا جهاد المغول والبيزنطيين^(٤)؛ فكان في ديوان خوارزم شاه أكبر هؤلاء الأتابكة مائة مقاتل، ووصفه مترجموه بأنه « هو الذي كسر مملوكه عسكر الخليفة وأزال دولة بني سلجوق وكان قد عزم على قصد بغداد »^(٥).

- وظل المماليك يمثلون عنصراً هاماً في الجيوش النظامية في عصر الدولة الأيوبية؛ بحيث سجلوا في الديوان وأقطعوا الإقطاعات الضخمة، ورتبت لهم الجامكيات (المرتبات) الكبيرة - كما أفاد المخزومي كاتب ديوان الجيش في بداية العصر الأيوبي^(٦)؛ وأيضاً في جيوش الدولة المماليكية بمصر والشام^(٧)؛ بل أننا نسمع عن ديوان مفرد باسم « ديوان المماليك » في عصر السلطان الملك الأشرف شعبان^(٨)؛ ولما تعصب المماليك الجراكسة لعنصرهم الجركسي وأبعدوا الأمراء المصريين من

حوادث سنة ٥٩٦ هـ، ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٨٩، س ٢.

(١) انظر المخزومي: كتاب المنهاج في صناعة الخراج، مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني برقم (٢٣٤٨٣)، الفصل الثاني عشر الخاص بكتابة الجيش؛ وانظر صلاح البحري: ديوان الجيش في الدولة الأيوبية، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، الموسم الثقافي ١٩٧٦ - ١٩٧٧ م، ص ١٦٩ - ١٩٠.

(٢) انظر النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، طبع دار الكتب المصرية، ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م، ج ٨، ص ٢٠٠ - ٢٠٢.

(٣) المقرئ: المخطوط، ج ٣، ص ٩٨، س ٣.

(٤) نفس المصدر، ص ١٥٩.

(٥) نفس المصدر، ١٣٥.

(٦) انظر « كتاب تفضيل الأتراك على سائر الأجناد، ومناقب الحضرة العالية السلطانية »، تصنيف الوزير أبي العلاء ابن حسؤل، وتحقيق عباس العزاوي مطبعة المعارف باستانبول سنة ١٩٤٠ م.

(٧) عن الدويلات الأتابكية، انظر أحمد السعيد سليمان: تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسرات الحاكمة، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م، ص ٣٤٤ - ٣٨١؛ زامباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، القاهرة ١٩٥٢، ج ٢، ص ٣٤٠ - ٣٥٦.

(٨) انظر أبو شامة: ذيل الروضين، ص ١٧،

عرب الحوف من ديوان الجيش^(١) ، كتب القلقشندى يقول عن بلاد الجركس « أن منها أغلب جنود مصر »^(٢) .

- وفي رأينا أن تسجيل المماليك في ديوان العطاء ، أى ديوان الجيش ، سواء في جيوش الخلافة العباسية في العراق ، أو في جيوش بقية دول الإسلام ، كان من الوسائل التى ابتكرتها الدول الإسلامية لعتق المماليك ، وفي الوقت نفسه استخدام حماسهم للعقيدة الإسلامية لحدائهم في اعتناقها كأداة للجهاد ونشر الإسلام . إذ يذكر الفقهاء أن الإسلام والحرية أهم شرطين من شروط عشرة تشترط للجندي في الإسلام^(٣) . لذلك فقد كان عتق المماليك السلطانية يتم كعتق جماعى لهم بعد تخريجهم من الطبايق ، أى المدارس العسكرية التى يتلقون فيها العلوم العسكرية والعلوم الدينية الإسلامية ، وقبل ترقيهم إلى رتبة الإمارة^(٤) . وعلى هذا الأساس يجدر الانتباه إلى حقيقة هامة غابت عن الكثيرين وهو أن جميع المماليك الذين تولوا السلطنة والملك وقيادة الجيوش في تاريخ الإسلام ، كانوا من العتقاء المحررين ، رغم أنهم جلبوا إلى ديار الإسلام أرقاء .

- وهنا يلزم التنويه إلى أن تسجيل المماليك في ديوان الجيوش الإسلامية لم يعن إطلاقاً استبعاد العناصر الأخرى من المسلمين الأحرار من ديوان الجيش ؛ فلقد أفاد كل من اليعقوبى^(٥)

(٤) عن الطبايق السلطانية في العصرين الأيوبي والمماليكى ، ومواد الدراسة بها ، انظر المقرئى : الخطط ، ج ٣ ص ٣٣٣ . ج ٣ ، ص ٣٤٦ - ٣٤٨ ؛ وعن الطبايق الذى استحدثه السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧١٢ هـ ، انظر المقرئى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ؛ أبو المحاسن : النجوم ، ج ٩ ، ص ٩٢ ؛ وانظر عن الاحتفال بتخرىج المماليك من الطبايق وعتقهم ، أبو المحاسن : النجوم ، ج ٩ ص ٧٣ ؛ وأفاد أبو المحاسن أن السلطان الناصر محمد ابن قلاوون كان يرقى مماليكه إلى رتبة مقدم ألف « ولم يطر شارب واحد منهم وكان يزوجهم من أولاده . » انظر أبا المحاسن : النجوم ، ج ١١ ، ص ٢٩٢ .

(٥) راجع اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٥٤ - ٢٦٩ .

(١) عن هذا الحدث الهام الذى كان آخر عهد المصريين فى الانخراط فى جيوش مصر الإسلامية ، انظر المقرئى : السلوك ، ج ١ ، ق ١ ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ ، حوادث سنة ٦٥١ هـ .

(٢) القلقشندى : صبح الأعشى ، طبع دار الكتب المصرية ، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م ، ج ٥ ، ص ٤١٦ ، ج ٤ ، ص ٤٥٨ .

(٣) انظر ابن جماعة : تدبير أهل الإسلام فى تحرير الأحكام ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٩٧٢٨ ب ؛ الباب الرابع ، فى اتخاذ الأمراء عدة للجهاد الأعداء ؛ الباب السادس : فى اتخاذ الأجناد لقيامهم بفريضة الجهاد ، الباب الثامن : فى تقدير عطاء الأجناد وما يستحقه أهل الجهاد ؛ الباب العاشر : فى وضع الديوان وأقسام ديوان السلطان .

والجاحظ^(١) ، أن العناصر الفارسية والعربية ظلت مسجلة في ديوان الجيش في عصر المعتصم ، وكانت لهم قطائع خاصة بمدينة سامراء . فذكر اليعقوبي أن الجند الأسروشنية والفرغانية - وهم من عناصر فارسية - وأن المغاربة - ويقصد بهم المصريين من عرب الحوف - كانت لهم قطائع مستقلة بمدينة سامراء ، مستقلة عن قطائع الأتراك .

- أما في مصر الإسلامية ، فلاشك أن المصريين من عرب الحوف قد سُجّلوا في ديوان العطاء منذ عصر مبكر ، ربما كان من عصر الولاة ، لما ورد في الحديث النبوي الشريف ، من الحث على اتخاذ الأجناد من أهل مصر بعد فتحها ، لأنهم في رباط إلى يوم القيامة ، وأنهم خير جند الأرض . وأغلب الظن أن استخدام المصريين بأعداد كثيفة في جيوش مصر الإسلامية ، قد تم في عصر الدولة الطولونية أول الدول المستقلة بمصر الإسلامية ، كوسيلة رأى الطولونيون عن طريقها تأييد حكمهم بمصر ، فاستخدموا العساكر من سودان مصر ومن عرب الحوف الذين أطلقوا عليهم اسم « المختارة »^(٢) .

- أما في العصر الفاطمي ، فقد اهتم الفاطميون - الذين عرفوا بالخلفاء المصريين لاتخاذهم من مصر مقراً لخلافتهم - باتخاذ الجند النظاميين من أبناء المصريين ، وتربيتهم في مدارس عسكرية خاصة عرفت بالحُجْر وأطلقوا عليهم اسم « الحُجْرية »^(٣) ؛ وقد ظل نظام الحجرية مستمرا بمصر الأيوبية كما أفاد الخزومي كاتب ديوان الجيش الأيوبي^(٤) ؛ وبقي الأمراء المصريون من عرب الحوف

(١) راجع الجاحظ : رسالة في فضل الترك ، تحقيق عبد السلام هارون ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ .

(٢) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٣ ، ص ٥٩ .

(٣) المقرئ : الخطط ، ج ٢ ، ص ٣٩ - ٣١٠ .

(٤) انظر الخزومي : المنهاج في صناعة الخراج ، - خ ، الفصل الثاني ؛ ولقد أشاد العماد الأصفهاني ، بأهمية الجنود المصريين وأهل سودان مصر ، فيما أحرزه صلاح الدين من نصر مُظفر في فتح بيت المقدس ، انظر العماد : الفتح القسي في الفتح القدسي ، تحقيق محمد محمود صبيح ، د . ت . ص ١٢٢ ، ص ٦ - ٨ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ، و ص ١٣٨ س ١ ؛ وعن أنواع الأنشطة الحربية للأعراب المصريين في

حروب صلاح الدين الأيوبي انظر ابن شداد : النوادر السلطانية ، والمحاسن اليوسفية ، تحقيق جمال الدين الشيال ، ١٩٦٤ م ، ص ١٠١ ، و ١٠٨ ، ١٨١ ، ١٩٢ - ١٩٣ ، ٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٢٩ ؛ وانظر أيضا العماد : الفتح القسي ، ص ٤٥١ ، ٣٦١ ، ٤٨٠ - ٤٨١ ؛ وعن اقطاعات أمراء الأعراب في العصر الأيوبي انظر الخزومي : منهاج الخراج - خ ، الباب الثاني عشر ؛ وانظر المقرئ : الخطط ، ج ١ ص ١٣٩ ، ص ١٨ - ٢١ . نقلنا عن مياومات القاضي الفاضل الوزير الأيوبي حوادث سنة ٥٦٧ هـ ؛ وانظر أيضاً عن ترقى أمراء العريان المصريين إلى رتبة الإمارة في الجيوش الأيوبية ، واستمرار إقطاعاتهم إلى عصر القلقشندي ، القلقشندي : قلائد الجمال في التعريف بقباثل =

يكونون عنصراً أساسياً في جيوش مصر ، حتى كُسِرُوا أمام المماليك البحرية سنة ٦٠١ هـ كسرة كبرى ، بعد أن حاولوا الاستقلال بحكم مصر بعد زوال الدولة الأيوبية منها ، وإقامة أمير من أمراء عرب الحوف سلطاناً على مصر ؛ بعد أن وصفوا أنفسهم بـ « أصحاب البلد » بحيث يذكر المقرئ أنه « تبدد شمل العرب وخذت جمرتهم من حينئذ »^(١) .

— وما يؤكد مذهبنا إليه — من أن الحكومات الإسلامية منذ تسجيل المعتصم للماليك في ديوان العطاء ، قد عمدت إلى استغلال تجارة الرقيق ، وكانت في ذلك الوقت تجارة عالمية تمارسها جميع الشعوب ، لتوجيهها وجهة تخدم أغراض الدعوة الإسلامية ؛ وهي شراء هؤلاء الأرقاء من الشعوب الوثنية والمسيحية واليهودية وهم في سن الطفولة ، وتنشأهم على الإسلام ، ثم عتقهم واستخدامهم جنوداً في جيوش الإسلام ، ليتصلوا لردع أهلهم وذويهم الذين بقوا على الكفر — ؛ مما يؤكد هذه الحقيقة ، أن جميع الأسواق الكبرى لتجميع المماليك المجلولين من دار الحرب ، كانت هي أهم ثغور الإسلام التي سبق أن حددناها .

— فبالنسبة لثغور الإسلام في أقصى الشرق في مواجهة شعوب الأتراك التي كانت حتى القرن الرابع الهجري لازال أغلبها على أديان الوثنية ، نعرف أن بعض مدن ماوراء نهر جيحون كانت « دور كافر يقع منها المسك والرقيق »^(٢) ، و « كان الرقيق يقع إلى أهل ماوراء النهر من الأتراك المحيطة بهم مايفضل عن كفايتهم وينقل إلى الآفاق من بلادهم ، وهو خير رقيق يحيط بالمشرك كله »^(٣) ، وكان بسمرقند « تجمع رقيق ماوراء النهر ، وخير الرقيق بما وراء النهر تربية سمرقند »^(٤) كذلك كان لمدينة بخارا « أسواق متصلة معلومة في أوقات من الشهر داره ، يجري فيها من الشراء والبيع للثياب والرقيق والمواشي وغير ذلك مما يتسع به أهلها »^(٥) ؛ فلا ريب أن كان جلب الرقيق أهم عمل لمن يقصد إقليم ماوراء النهر

— عرب الزمان ، تحقيق إبراهيم الإياري ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م ، ص ٥٧ - ٦٨ ؛ القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٦٢ - ٦٧ .
 (١) المقرئ : السلوك ، ج ١ ، ص ٣٨٦ - ٣٨٨ .
 (٢) الاضطخري : المسالك والممالك ، ص ١٦٧ س ٦ .
 (٣) الاضطخري : نفس المصدر ، ص ١٧٦ ، س ٢ - ٤ س .
 (٤) الاضطخري : نفس المصدر ، ص ١٧٨ ، س ١٣ - ١٤ .
 (٥) الاضطخري : نفس المصدر ، ص ١٧٦ ، س ٢ - ٤ س .

من التجار^(١)، بحيث أصبح الرقيق يمثل جانبا هاما في تجارات خراسان، واشتهر في أسواقها أن أنفوس الرقيق هو مايقع من بلاد الترك^(٢)، فقد بيع بها الرقيق غلاما كان أو جارية على حد قول ابن حوقل بخمسة آلاف دينار^(٣) وكان « يجلب من الخزر العبيد والإماء »^(٤).

— وكان السامانيون أمراء ماوراء النهر وخراسان يفرضون ضرائب باهظة على الرقيق بحفاة جيحون، رغم أن باقى ضرائب هذا الإقليم كانت بصفة عامة هينة، وكانوا لايسمحون لغلام من الرقيق بالعبور « إلاّ بجواز من السلطان »، ويأخذون نظير هذا الجواز نسبة ٧٠٪ من ثمن العبد، أما على الجوارى فكانوا يأخذون عليهم ٢٠ إلى ٣٠ درهم كضريبة وكان يسمح لهم بالعبور دون جواز^(٥)؛ وكان ديوان الخلافة ببغداد يأخذ جزءا من الخراج المحدد على إقليم ماوراء النهر، رمزا لتبعية الملوك السامانيين لدار الخلافة، على هيئة رقيق، وكان بعضهم من الأتراك التغزغز^(٦)؛ فيذكر المقدسى أن خراج خراسان أربعة وأربعون ألف وثمان مائة وتسعمائة وثلاثون درهما وثلاثة عشرة درهما، ومن الدواب عشرون دابة وألف شاة ومن الرقيق ألف وإثنا عشر رأسا ومن البرود وصفائح الحديد ألف وثلاثمائة قطعة^(٧).

— كذلك عمد أمراء خراسان وإيران على استرقاق الشعوب المحيطة بإقليمهم، من الوثنيين الذين كانوا يغيرون على طرق التجارة، سواء من الأتراك أو الأكراد أو الهنود؛ « فكانت جبال الغور من إقليم خراسان دار حرب تحيط بها دار الإسلام من كل جانب، وكان رقيقها يقع إلى هراة وسجستان ونواحيها »^(٨)؛ وكانت قبائل القفص والبلوص والبارز (وهم من الأكراد) تقطن الجبال وكانوا ذوى شوكة وتمرس بأمور الحرب تظاهروا بالإسلام ولكنهم كانوا — على حد قول المقدسى —

(١) لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، طبع بغداد ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م، ص ٥٣١.

(٢) الاضطخري: المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٣) ابن حوقل: المسالك والممالك، ص ٣٢٩ - ٣٣٠،

لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ص ٤٧١.

(٤) الجاحظ: كتاب التبصر بالتجارة، عنى بنشره وتصحيحه، حسن حسنى عبد الوهاب، الطبعة الثانية،

المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٣٥ م، ص ٢٨، س ١.

(٥) المقدسى: أحسن التقاسيم، ص ٣٤٠.

(٦) أبو المحسن: النجوم الزاهرة، ج ٣، ص ٣.

(٧) المقدسى: أحسن التقاسيم، ص ٣٤٠.

(٨) الاضطخري: المسالك والممالك، ١٥٧؛ وانظر

أيضا، ص ١٥٣ - ١٥٤.

أشد على المسلمين من الترك ، إذ أبطنوا الوثنية ، فكانت هذه القبائل تقطع الطرق المؤدية إلى بلاد السند والهند من ديار الإسلام^(١) ، ودام ذلك حتى غزا عضد الدولة البويهى شعوب القفص والبلوص - وكانوا يقطنون الجبال المتاخمة لإقليم كرمان - وأسرههم وسباهم واسترقهم^(٢) ، كذلك كان الرقيق يجلب من طوائف الهنود الذين بقوا على الوثنية بعد إسلام أغلب إقليم السند وبعض إقليم الهند ، فكانت تجبى على رؤوس الرقيق التى تعبر إقليم السند إلى ديار الإسلام إثني عشر درهم على كل رأس من الرقيق^(٣) .

- وكان إقليم خوارزم يمثل آخر الحد الغربى لديار الإسلام فى مواجهة نغر الترك . وكان لسان أهلها « لسان مفرد وليس بخراسان بلد على لسانهم ... ويقع إليهم أكثر رقيق الصقالبة والخزر وماوالاها من رقيق الأتراك »^(٤) وبعد قيام مملكة المغول المسلمة ، أصبحت مدينة صراى على نهر الاتل قاعدة الملك لإقليم خوارزم ووصفها القلقشندى بأنها « فرضة عظيمة للتجار ورقيق الترك »^(٥) فكانت أهم تجارات إقليم خوارزم منذ القرن الرابع الهجرى ، جلب الرقيق^(٦) .

- وبالنسبة لثغور الإسلام فى مواجهة الروم يقرر الجاحظ أنه « يُجلب من الروم الجوارى ... والخصيان »^(٧) ، وكانت مدينة « باب الأبواب » أو « دربند » ، وهى نغر للمسلمين تجاه الخزر والأرمن والروم ، من أكبر مراكز تجمع الرقيق الأوربى من الروم والصقالبة (السلاف والجرمان) والأرمن ، فهى توصف بأنها فرضة بحر الخزر من السرير وسائر بلدان الكفر ، وهى أيضا فرضة جرجان وطبرستان والديلم^(٨) ، فكان يقع إليها رقيق من سائر دور الكفر^(٩) ، من سائر الأجناس^(١٠) ؛ ورغم

(١) انظر المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٤٨٨ -

(٦) انظر لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٥٢ .

(٧) الجاحظ : كتاب التبصر بالتجارة ، ص ٢٦ ،

٤٩٠ .

(٢) انظر المقدسى : نفس المصدر ، ص ٤٧٠ - ٤٧١ .

س ٤ - س ٥ .

(٣) انظر المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٤٨٤ -

(٨) انظر عن « باب الأبواب » ياقوت الحموى : معجم

البلدان ، طبع أوربا ، ج ١ ، ص ٤٣٧ - ٤٤٢ ، أبو الفدا :

ص ٤٨٥ .

(٤) الاضطخى : المسالك والممالك ، ص ١٧٠ ،

تقوم البلدان ، طبع باريس ١٨٤٠ م ، ص ٣٩٠ - ٣٩١ ، وص

س ١٣ - ١٥ .

٤٥٥ ؛ المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٧٦ ، ٣٨٠ ،

(٥) انظر القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص

الاضطخى : المسالك والممالك ، ص ١٠٩ - ١١٠ ، ص ١١٢ -

٤٥٦ - ٤٥٧ .

١١٣ . ولقد أفاد لسترنج أن باب الأبواب كانت أجل موانى =

أن لسان إقليم الرحاب الذى تقع فيه مدينة « باب الأبواب » كان الأرمنية والفارسية والعربية ، فإن أهل هذه المدينة كانوا يستطيعون التحدث باللغة الخزرجية واللغات الأخرى لأهل الجبال والمدن المجاورة للخزر^(١) ، أغلب الظن بسبب كثرة تماسهم مع الرقيق وتجارهم الجالين لهم من تلك البلاد .

- وبعد فتح سلاطين السلاجقة لآسيا الصغرى التى كانت تعرف ببلاد الروم ، وقيام دولة سلاجقة الروم بها ، أنشأ السلطان علاء الدين السلجوقى بها مدينة سيواس فى سنة ٦١٦ هـ ، وأصبحت من أهم مدن آسيا الصغرى بعد قونية وقيصرية وملطية وهم أهم عواصم دولة سلاجقة الروم^(٢) ؛ ويبدو أنها أصبحت أهم مركز لتجمع الرقيق المحلوب من بلاد الروم منذ القرن السابع الهجرى ، ففيها بيع السلطان الظاهر بيبرس حين كان طفلاً هو وأحد خشداشيتته^(٣) ، أى زملائه فى طباق السلطان ، وفيها بيع أيضاً الأمير تنكز^(٤) ؛ ولقد نسب عدد كبير من تجار الرقيق الفرس الملقين بالخواجات إلى مدينة سيواس فعرفوا بـ « السيواسى »^(٥) .

- وبالنسبة لثغر النوبة ، يذكر ابن الفقيه ، أن الخليفة عثمان بن عفان كان صالح النوبة على أربعمائة رأس فى السنة ، وفى الخبر قال رسول الله ﷺ « من لم يكن له أخ فليتخذ أخاً من النوبة » وقال الرسول « خير سييكم النوبة » ، ثم أفاد الفقيه أيضاً أن النوبة نصارى يعقوبية^(٦) . ولقد أفاد المقرئ أن الخليفة المعتصم قد جدد معاهدة البقط ، التى كان قد وقعها مع ملك النوبة والى الخليفة عثمان على مصر عبد الله بن أبى سرح ، وكانت تنص على تقديمه ضريبة ستة من الرقيق إلى والى مصر ؛ كما أفاد أن هذه المعاهدة التى جدها الخليفة المعتصم ظلت سارية حتى قدمت للدولة الفاطمية إلى مصر^(٧) ز وهذا يفسر قول ناصر خسرو عن النوبة : « ويذهب إليها التجار ويبيعون

(٥) الذى جلب الأمير تنكز الخواجة علاء الدين السيواسى ، انظر ابن شاکر الكتبي : المصدر السابق ، ج ١ ص ٩١ وانظر ترجمته عند المقرئى : الخطط ج ٣ ، ص ٨٧ ، ص ١١ ؛ أبو الحاسن : النجوم ، ج ٩ ، ص ١٣ ، ص ٨ .
(٦) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٧٦ - ٧٧ .
(٧) راجع تفاصيل وافية عن معاهدة البقط عند المقرئى : الخطط ، ج ١ ، ص ٣٢٢ - ٣٢٧ ؛ وخاصة ج ١ ، ص ٣٢٥ ؛ وأنظر قبله .

قزوين ، انظر بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .
(٩) الاضطخى : المسالك والممالك ، ص ١١٠ .
(١٠) أبو الفدا : تقويم البلدان ، ص ٣٩٠ - ٣٩١ ، القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٣٦٤ .
(١١) الاضطخى : المسالك والممالك ، ص ١١٢ - ١١٣ .
(١٢) انظر لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ١٧٤ .
(١٣) ابن شاکر الكتبي : فوات الوفيات ، طبع مصر ، سنة ١٢٩٩ هـ ، ج ١ ، ص ٨٥ .
(١٤) ابن شاکر الكتبي : نفس المصدر ، ج ١ ، ص ٩١ .

الخرز والأمشاط والمرجان ويجلبون منها الرقيق ، والرقيق في مصر إما نوبيون وإما روم^(١) . وهذا ما أكد الاضطخري أيضا عند حديثه عن البجة ، وهم مجاورين للنوبة ، حين ذكر أن « رقيقهم ونجبهم وسائر ما بأرضهم يقع إلى مصر »^(٢) ؛ ولعل كثرة تردد التجار المسلمين على بلاد النوبة وبلاد البجة سببه الأول شراء الرقيق ، فيذكر اليعقوبى عن مدينة علوة قسبة بلاد النوبة أن « المسلمين يختلفون إليها »^(٣) ، ويقول عن بلاد البجة « يأتيها الناس من المسلمين للتجارات »^(٤) ؛ وحتى بعد خضوع بلاد النوبة للماليك ودخولها ضمن دار الإسلام في عهد السلطان المملوكي قلاوون في سنة ٦٨٩ هـ ، نجد هذا السلطان يقرر على ملك النوبة « البقط » - أى العبيد المستقر أولا عليهم^(٥) .

- وبالنسبة لشعر المغرب ، يذكر الاضطخري أن « الذى يقع من المغرب الخدم السود من بلاد السودان »^(٦) ، وكانت « زويلة بلدة في وجهة أرض السودان وهؤلاء الخدم السودان أكثرهم يقع إلى زويلة »^(٧) ؛ ويلاحظ الاضطخري أن الخدم السود الذين يجلبون إلى بلاد الإسلام من بلاد السودان الواقعة في جنوب المغرب العرى (الصحراء - الواحات) ويبيعون بمدينة زويلة « ليس هم بنوبة ولا بزنج ولا بجبشة ولا من البجة ، إلا أنهم جنس على حدة أشد سواداً من الجميع وأصفى »^(٨) ؛ ولقد أفاد اليعقوبى عن أهل مدينة زويلة أنهم « قوم مسلمون إباضية ... يخرجون الرقيق السودان من الميزنيين والزغاويين والمرويين وغيرهم من أجناس السودان لقربهم منهم وهم يسبونهم وبلغنى أن ملوك السودان من غير شيء ولا حرب ، ووراء زويلة على خمس عشرة مرحلة مدينة يقال لها كُوَار بها قوم من المسلمين من سائر الأحياء أكثرهم بربر وهم يأتون بالسودان »^(٩) ؛ أما ابن الفقيه فيذكر أن « لأهل المغرب البغال البربرية والجوارى الأندلسية »^(١٠) ؛ أى أن أسواق الرقيق في المغرب كان يتجمع بها رقيق في المغرب كان يتجمع بها رقيق السودان الأفارقة والجوارى الأندلسية الأوريبات .

(١) الاضطخري : المسالك والممالك ، ص ٣٧ ، س ١٣ .
(٢) الاضطخري : المسالك والممالك ، ص ٣٦ - ٣٧ .
(٣) الاضطخري : المسالك والممالك ، ص ٣٤ - ٣٥ .
(٤) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٣٤٥ .
(٥) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٢٥٢ ، س ٦ .

(١) انظر ناصر خسرو : سفر نامه ، نقلها إلى العربية الدكتور يحيى الخشاب ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٨١ .
(٢) الاضطخري : المسالك والممالك ، ص ٤٢ .
(٣) أنظر اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .
(٤) اليعقوبى : نفس المصدر ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .
(٥) انظر المقرئى : السلوك ، تحقيق مصطفى زيادة ،

- أما بالنسبة لثغرى الأندلس وصقلية ، فيذكر ابن الفقيه أن « برجان وبلدان الصقالب والابر شمالي الأندلس والذي يجيء من هذه الناحية الخدم الصقالبة والعلمان الرومية والافرنجية والجواري الأندلسيات^(١) ، ويزيد عليه ابن خرداذبه « الخدم للميرديون » ويقصد باللميرديون سكان جنوب إيطاليا « والجواري الروميات »^(٢) ؛ ويطلعنا الاصطخري عن ارتفاع أثمان الخدم والجواري المجلوبين من الأندلس فيقول أن « الخدم البيض من الأندلس والجواري المثمنات تأخذ الجارية والخدام من غير صناعة على وجوههما بألف دينار وأكثر^(٣) ؛ كما يطلعنا على أهمية صقلية كمورد للرقيق لديار الإسلام فيذكر أن « الرقيق أكثر مايقع منها ، مايفضل على سائر ممالك الإسلام المتاخمة للبحر »^(٤) .

- ومنذ القرنين السابع والثامن من الهجرة ، وبعد قيام دولة المغول الإسلامية بالعراق وإيران ودولة الممالك البحرية بمصر والشام ، أصبحنا نسمع عن مراكز جديدة لتجمع الرقيق بأطراف العالم الإسلامي ، إذ « شَغِفَ الملك الناصر محمد بن قلاوون بجلب الممالك من بلاد أزنك وبلاد توريث وبلاد الروم^(٥) وبلاد الجاركس^(٦) ؛ والمقصود ببلاد أزنك أو أزنك خان جنوب روسيا الحالية وبلاد أفغانستان ، والمقصود ببلاد توريث مدينة تبريز التي كانت في ذلك الوقت « قاعدة أذربيجان ... وبها كان كرسي بيت هولأكو من التتر ، ثم انتقل بعد ذلك إلى السلطانية ... ولمَّ إيران جميعا لتوجه المقاصد من كل جهة إليها وبها محط رجال التجار والسفار »^(٧) . أما بلاد الروم وبلاد الجركس ، فكانت تنسحب في ذلك الوقت على بلاد آسيا الصغرى وأرمينيا وبلاد اللان ، « اللاوند » ؛ كذلك نسمع أن السلطان برقوق قد يبع طفلا في مدينة « القرم »^(٨) .

- فيتضح مما تقدم أن أسواق تجمع الرقيق منذ القرن الثالث الهجري حتى القرن الثامن

(١) ابن الفقيه : نفس المصدر ، ص ٨٣ - ٨٤ .
(٢) ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، ص ٩٢ .
(٣) الاصطخري : المسالك والممالك ص ٣٧ ، س ١٣ - ١٤ .
(٤) الاصطخري : المسالك والممالك ص ٥١ ، س ٩ - ١٠ .
(٥) المقريزي : الخطط ، ج ٣ ، ص ٣٤٨ ، س ٥ - ١٦ .
(٦) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٩ ، ص ١٦٦ .
(٧) القلقشندی : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٣٥٧ .
(٨) انظر أبو المحاسن : النجوم ، ج ١١ ، ص ٢٢٣ ؛ ابن إياس : بدائع الزهور ، طبع بولاق ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .
السخاوي ؛ الضوء اللامع ٣ : ١٠ . وعن القرم انظر القلقشندی : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٤٥٩ - ٤٦١ .

المجرى ، ظلت على أطراف بلاد الإسلام في مواجهة ثغوره المختلفة ، في وجه الترك والروم والنوبة وشمال الأندلس وصقلية ، ولم تكن فقط كما ذهب بعض المؤرخين من قبل^(١) في بلاد القوقاز وآسيا الصغرى وشواطئ البحر الأسود ؛ وفي هذا ما يؤكد رأينا في أن الحكومات الإسلامية استغلت تجارة الرقيق العالمية لاتخاذ من شراء أرقاء دار الحرب وسيلة لنشر الإسلام والنفوذ الحضارى والسياسى للدول الإسلام داخل ديار الحرب تمهيدا لاحتوائها وضمها إلى ديار الإسلام ؛ وعلى هذا الأساس فإن مافرضه العثمانيون منذ القرن التاسع والعاشر للهجرة على الشعوب النصرانية الرومية السلافية والأوربية التى فتحوا بلادها ، بعد انطلاق جيوشهم إلى أوروبا حتى حدود فينا ، من ضريبة عرفت بـ « ضريبة الدم » ، التى كانت المورد البشرى لنظام المماليك فى عهد الخلافة العثمانية الذى عرف بـ « الانكشارية » ؛ يُعد فى الحقيقة تطورا لما استقر فى عهد الدول الإسلامية من قبل بصدد استرقاق شعوب ديار الحرب ، بحيث يرى جييون عن صواب أن نظام الانكشارية كان فى الواقع وسيلة لنشر الإسلام^(٢) .

– وثمة ملاحظات على قدر كبير من الأهمية ، بخصوص تجار الرقيق الذين تولوا جلبهم من مراكز تجمعهم فى أطراف العالم الإسلامى وثغوره الكبرى ، إلى أسواق الرقيق الداخلية فى المدن التجارية الكبرى فى بلاد الإسلام ، نوجزها فى النقاط التالية :

١ – أننا لم نجد أى إشارة إلى أن التجار العرب قد شاركوا فى تجارة الرقيق إبان السطوة السياسية والعسكرية للمسلمين ، وتفسير هذه الملحوظة هو بعد بلاد العرب التى تقع فى وسط ديار الإسلام ، عن مراكز تجمع الرقيق الواقعة فى أطرافها .

٢ – ظل التجار اليهود الشرقيين الذين عاشوا بالشرق الإسلامى ، يكادون يحتكرون جلب الرقيق إلى دياره ، وخاصة الرقيق الأوربى من موانئ المغرب ، ثم انقطعوا عن هذه التجارة الصليبيات بغرب أوروبا والاسترداد المسيحى بالأندلس ، اللتين استرقتا أغلب يهود أوروبا

(١) الكاتب العربى ١٩٦٧ ، ص ١٠ ، ١٦ ، ٢٥ ، . توماس أرنولد :
الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين ،
النهضة المصرية ، ١٩٧١ ، ص ١٧٥ – ١٧٦ ، ١٩٤ .

(٢) انظر محمد مصطفى زيادة ، هامش ٢ على كتاب
السلوك للمقريزى ، ج ١١ ص ١٢٢ .
(٣) انظر محمد فؤاد كبرى : قيام الدولة العثمانية ، دار

والأندلس أو خيرتهم بين التعميد والقتل ؛ ثم عاد يهود الشرق إلى احتكار تجارة الرقيق بعد الغزو العثماني ، لأوروبا وسيطرة الخلافة العثمانية على أغلب أرجاء العالم المعمور منذ القرن العاشر الهجري .

٣ - قدم أغلب شعوب ديار الحرب الوثنيين عن اختيارهم ، أبناءهم وأهلهم كرقيق ، للتجار القاصدين بلاد الإسلام .

٤ - جلبت الأمم النصرانية القوية مثل الروس واللان والأرمن ، القاطنين بجوار الشعوب الوثنية بديار الحرب ، جيرانهم رقيقا إلى ديار الإسلام .

٥ - غزت الأمم حديثة العهد بالإسلام ، مثل التركان والبلغار والبربر ، جيرانهم غير المسلمين واسترقوهم وباعوهم للمسلمين .

٦ - تخلى تجار الجمهوريات الإيطالية النصارى ، مثل أهل البندقية وجنوة وبيزة ، عن الفكرة الصليبية إبان الحروب الصليبية في القرنين ٥ ، ٦ للهجرة / ١١ و ١٢ م ، وباعوا الرقيق الأوربي المسيحي إلى ملوك وسلاطين الإسلام بمصر والشام والمغرب ، كما باعوا إليهم الأسلحة والمواد اللازمة لصنع السفن الحربية ، ضارين عرض الحائط بفكرة الحرب الصليبية المقدسة التي أعلنتها البابوية ، مستهينين بقرارات الحرمان الكنسي المتكررة التي أصدرها ضدهم بابوات روما .

٧ - أصبحت تجارة الرقيق بتعاصر مملكتي المغول الإسلامية في إيران والعراق ، ومملكة سلاطين المماليك البحرية ثم الجراكسة بمصر والشام ، مظهر من مظاهر التعاون السياسي بين هاتين الدولتين ؛ بحيث كان تجار الرقيق بينهما - وكانوا من الفرس أو الترك المسلمين - بمثابة السفراء الرسميين بين الدولتين .

- يحدثنا ابن خرداذبه عن « مسلك التجار اليهود الراذائيين » الذين يتكلمون بالعربية والفارسية والرومية (اليونانية) والافرنجية (اللاتينية) والأندلسية (لغة الرومانس التي يتكلمها المستعربون بالأندلس) والصلقلية (السلافية) ، وأنهم يسافرون من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق برا وبحرا ، ويجلبون من المغرب الخدم والجواري والغلمان والديباج وجلود الخنز والفراء والسمور والسيوف ،

ويركبون من فرنجية في البحر الغربي فيخروجون بالفرما (ميناء بورسعيد بمصر حالياً) ويحملون تجارتهم على الظهر إلى القلزم (السويس) ... ثم يركبون البحر الشرقي من القلزم إلى الحجاز وجدة ، ثم يمشون إلى الهند والسند والصين ، فيحملون من الصين المسك والعود والكافور والدارصيني وغير ذلك مما يحمل من تلك النواحي ، حتى يرجعوا إلى القلزم ثم يحملونه إلى الفرما ، ثم يركبون في البحر الغربي فرمياً عدلوا بتجارهم إلى القسطنطينية فباعوها من الروم ، وأن شاعوا حملوا تجارتهم من فرنجية في البحر الغربي فيخرجون بأنطاكية ويسيروا على الأرض ثلاث مراحل إلى الجابية ، ثم يركبون في الفرات إلى بغداد ثم يركبون في رحلة إلى الأبلّة إلى عمان والسند والهند والصين ، وكل ذلك متصل ببعضه ببعض^(١) .

— وفي نفس الوقت كان أغلب تجار الرقيق في أوروبا من اليهود^(٢) يأخذون الرقيق الأوربيين من الصقالبة وغيرهم ، ويخترقون ألمانيا إلى الأندلس وإلى الموانئ البحرية بإيطاليا وفرنسا ؛ بل يرجح المتشرك آدم متز استقرار جاليات يهودية في مدن مقاطعة سكسونيا الشرقية مثل مدينة مجد بيورج ومريزبورج إلى تجارة الرقيق ؛ وهو يتتبع أخبار اليهود الأوربيين من تجار الرقيق عن طريق مصادر أوربية وبعضها كنسى ، وهى توضح الاستكشاف الشديد الذى أبداه بعض رجال الدين المسيحيين وبعض الأباطرة اللورعين ، من إقدام تجار اليهود على الاتجار في الرقيق الأوربي المسيحي^(٣) .

— ولقد لاحظ الباحثون اليهود ، الذين تولوا دراسة بعض دشوت الأوراق التى عثر عليها مكتوبة أغلبها باللغة العربية في أطلال المعبد اليهودى بمنطقة البساتين ، واطلق عليها اسم « أوراق جنيزة القاهرة »^(٤) ، أن هذه الأوراق لا تحتوى على أى معلومات عن تجارة الرقيق ؛ وذلك لأن اليهود في

التاريخية الكثيرة التى تعملوها . والصيغة الدعائية المبالغ فيها بالنسبة لهذه الوثائق . ، لكونها في رأيهم تمثل تراثاً يهودياً . ، وإن كنا نلاحظ أن كتابة هذه الأوراق باللغة العربية ، وتاريخها بالتاريخ المجرى ، يؤكد غلبة الحضارة العربية الإسلامية ، على الجالية اليهودية التى كانت تعيش بالفسطاط في ذلك الوقت ؛ كما أن بقاء هذه الأوراق إلى اليوم في حد ذاته دليل أكيد على تسامح الحكومات في مصر الإسلامية تجاه هذه الجالية ؛ ولقد حاول هؤلاء الباحثون القول بأن هذه الأوراق تعد وثائق رسمية ، ولكنها في حقيقة الأمر كتابات شخصية لأفراد هذه الجالية ، شأنها شأن باقى كتابات أهل الذمة الذين عاشوا في الشرق الإسلامى .

(١) ابن خرداذبة المسالك والممالك ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ، وأنظر ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، الذى يسميهم « التجار اليهود الذين يقال لهم اللاهمانية » .

(٢) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى ، ترجمة أبو ريطة ، القاهرة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م ، ص ٢٢٧ .

(٣) راجع نفس المرجع ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٤) قمت بكتابة دراسة نقدية ، عن الأبحاث التى استخرجها الباحثون اليهود من هذه الأوراق ، وأدعتها بالبرنامج الموجة إلى إفريقيا ، من إذاعة القاهرة ، في عشرة أحاديث بعنوان : « التحدى الحضارى بين مصر وإسرائيل » . ، أذيعت باللغتين الفرنسية والانجليزية في سنة ١٩٧٩ م ؛ وأوضحت المغالطات

رأيهم ، لم يشتركوا في تجارة الرقيق من القرن ١٠ ميلادى / ١٣ ميلادى ، أى من القرن الرابع الهجرى إلى القرن السابع الهجرى لأسباب لم يأت الوقت المناسب - فى رأيهم - لمناقشتها ؛ فى حين أنهم ساهموا فى هذه التجارة فى القرن الثالث الهجرى (٩ م) وفى العصر العثمانى من القرن العاشر الهجرى (١٦ م) . والسبب لامتناع اليهود عن الاتجار فى الرقيق بين القرن ٤ هـ ٧ هـ ، أى فى عصر الحروب الصليبية ، الذى أحجم عن ذكره هؤلاء الباحثين هو كما لا يخفى أن عددا كبيرا من الأرقاء المجلوبين من أوروبا إلى الشرق كانوا ، من اليهود الذين استرقهم حركتى الصليبيات والاسترداد المسيحى ؛ ولقد ذكرت هذا صراحة الموسوعة اليهودية العالمية ^(١) ؛ ذلك لأن الشريعة اليهودية - شأن الشريعة الإسلامية - تحرم على معتنقها استرقاق أخيه فى الدين ^(٢) ؛ بل الطريف أن بعض هؤلاء الباحثين اليهود ، قد ذكر فى بحث له عن العبيد والجوارى ، أن يهود الشرق الإسلامى كانوا ميسورين وكانوا يقومون بإفشاء اليهود الأوربيين الأرقاء ، الذين يصلون مع تجار الرقيق إلى الموانئ الإسلامية ^(٣)

- وكان التجار الروس هم المصدر الثانى للعبيد الصقالبة الأوربيين إلى بلاد المشرق الإسلامى ، رغم أن الروس فى حد ذاتهم معدودين فى عداد الصقالبة ؛ فكان هؤلاء التجار الروس يجلبون الرقيق الصقلبي ، وكان لهم مسلكا مشابها لمسلك تجار اليهود ، بحيث كانوا يترددون على الدولة البيزنطية المسيحية « فيعشرهم صاحب الروم ويأتون إلى بغداد ويترجم عنهم الخدم الصقالبة ويُدعون أنهم نصارى فيؤدون الجزية كما كانوا يأتون أيضا إلى دمشق وبغداد والكوفة والبصرة » ^(٤) .

^(١) انظر الموسوعة اليهودية العالمية (باللغة الانجليزية) مادة « صليبيات » ، ج ٣ ، ص ٤٢٧ - ٤٢٩ .
^(٢) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٣١ ، س ١ - ٤ .
^(٣) انظر بحث جويتن السابق ، عن العبيد والجوارى .
^(٤) ابن خردادبه : المسالك والممالك ، ص ١٥٣ - ١٥٤ . وانظر ياقوت الحموى : معجم البلدان ، طبع أوروبا ، مادة « روس » ، ج ٢ ، ص ٨٣٤ - ٨٤٠ . وانظر أيضا ابن فضلان : رسالة فى وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة ، سنة ٣٦٩ هـ / ٩٧١ م ، تحقيق سامى الدهان ، طبع دمشق ، ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ١٤٩ - ١٦٦ ؛ وانظر كذلك ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

^(١) قال بهذا رأى كل من دافيد نيفوتيد الذى اشتهر باسم أيلون : انظر بحثاً له باللغة العبرية بعنوان : « الحياة الاقتصادية لليهود بمصر خلال العصور الوسطى » .، مجلة زيون ، العدد الثانى ، سنة ١٩٣٧ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، وقد ردد الباحث ، س . د . جوتن ، نفس هذا رأى فى أغلب أبحاثه الخاصة بالتعريف بأوراق الخيزرة ، أو الخاصة باستخلاص أبحاث منها . انظر مثلا بحثه : « جنيزة القاهرة ، كمصدر لتاريخ الحضارة الإسلامية » -؟! مجلة دراسات اسلامية ، مجلد ٣ : ١٩٥٥ ، ص ٧٥ - ٩١ ، ص ٨٢ ؛ وانظر أيضا بحثه بعنوان « العبيد والجوارى فى أوراق الجنيزة » مجلة أرابيكا ، مجلد ٩ ، سنة ١٩٦٢ ، ج ١ ، ص ١ - ٢٠ ؛ وانظر أيضا بحثه عن « تجارة الهند » فى مجلة الثقافة الإسلامية ، سنة ١٩٦٣ ، ص ١٩٧

- كذلك قامت أمة نصرانية مجاورة لبلاد الأرمن بجلب ممالك الخزر وبيعهم للمسلمين ، إذ يخبرنا ياقوت أن « اللان » : بلاد واسعة في طرف أرمينية قرب باب الأبواب ، مجاورون للخزر ، يغلبون فيهم فيقولون علان - وهم نصارى يجلب منهم عبيد أجلاذ^(١) ؛ بل يذكر المؤرخون المسلمون الذين عاصروا غارات المغول على الشرق الإسلامي أن المغول بعد هزيمتهم لأبناء جنسهم القفجاق باعوهم كرقيق لتجار اللان ، الذين باعوهم بدورهم لسلطين الأيوبيين بمصر والشام^(٢) . ولقد أورد المستشرق البلغاري المسلم المعاصر الرمزي نصوص مؤرخي الإسلام الذين ذكروا قصة جلب الممالك القفجاق إلى ديار الإسلام بتامها فراجعها عنده^(٣) .

- ويبدو أن عدداً من تجار الرقيق الذين اجتلبوهم وباعوههم إلى سلاطين سلاجقة إيران والعراق وسلاجقة العجم كانوا من الأرمن^(٤) .

- ومن ناحية أخرى نجد أن بعض الأمم الوثنية القريبة من أطراف بلاد الإسلام ، قد تعودت بيع أولادها كرقيق ، فيذكر الاصطخري أن « الذى يقع من رقيق الخزر أهل الأوثان الذين يستجيزون بيع أولادهم واسترقاق بعضهم بعضاً فأما اليهود منهم والنصارى ، فإنها تدين بتحريم استرقاق بعضهم بعضاً مثل المسلمين »^(٥) ، ثم يوضح هذه المعلومة بقوله : « والخزر مسلمون ونصارى ويهود وفيهم عبدة أوثان وأقل الفرق اليهود وأكثرهم المسلمون والنصارى إلا أن الملك وخاصة يهود والغالب على أخلاقهم أخلاق أهل الأوثان »^(٦) ، ويقول ياقوت تحت مادة تركستان « هو اسم جامع لجميع بلاد الترك ، وأوسع بلاد الترك ، بلاد التفغزغز وحدهم الصين والتبت والخزنج والكيماك والغز والبجناك

(٤) ابن الأثير : الباهر ، ص ٢١ ، س ٧ ؛ العماد : الفتح القسى ، ص ٦٤٠ .
(٥) الاصطخري : المسالك والممالك ، ص ١٣١ ، س ٤ - ٤ س ؛ وانظر أيضاً ياقوت : معجم البلدان ، ج ٢ ، ص ٤٣٦ - ٤٤٠ .
(٦) الاصطخري : نفس المصدر ، ص ١٢٩ ، س ١٢ - ١٤ .

(١) ياقوت : معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .
(٢) انظر ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٤ ، تحقيق حسين ربيع ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٧٢ ، ص ٣٤ - ٦٠ ، حوادث سنة ٦١٦ هـ ، وص ١٠٨ - ١١٢ حوادث سنة ٦١٩ هـ . ، وص ١٣٤ - ١٣٥ حوادث سنة ٦٢١ هـ .
(٣) انظر م . م . الرمزي : تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار ، في وقائع قرآن وبلغار وملوك التتار ، طبع ١٩٠٨ ، ص ٢٠٤ - ٢٠٦ ، ص ٢٢٠ - ٢٢٦ .

والبدكش وأذكش وخفشاق وخرخيز ، أول حدهم من جهة المسلمين فاراب»^(١) ، ثم يشير عن تعود هذه الشعوب بيع أولادهم كرقيق بقوله : « وهم بادية يبيعون الكلاء ، فإذا ولد للرجل ولد رياه وعمال وقام بأمره حتى يحتلم ، ثم يدفع إليه قوسا وسهاما ويخرجه من منزله ويقول له احتل لنفسك ، ويصيره بمنزلة الغريب الأجنبي ، ومنهم من يبيع ذكور ولده وإناتهم بما ينفقونه ، وأكثر أهلها عبدة نيزان على مذهب المجوس ومنهم زنادقة على مذهب ماني »^(٢).

- وأيضا كان ملوك السودان يبيعون السودان للمسلمين « من غير شيء ولا حرب »^(٣) ؛ ولما عُرف عن السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون عنايته بتربية مماليكه « شاع في الأقطار إحسان السلطان إليهم فأعطى المغل (أى المغول) أولادهم وأقاربهم للتجار ، رغبة في السعادة »^(٤)

- ويوحى من روح الجهاد ، ويدافع من الحماية الدينية التي يشعلها الإسلام في صدور حديثي العهد باعتناقه ، قامت الأمم حديثة الإسلام بالإغارة على الأمم المتاخمة لها في ديار الحرب واسترقاقها وبيعها للمسلمين ، في محاولة لنشر النفوذ السياسى والحضارى للمسلمين في ديار الحرب ، وهنا نلاحظ أن هذه الأمم حديثة العهد بالإسلام ، كانت هى نفسها قبل إسلامها بين أمم دار الحرب التى جَلَبَ منها المسلمون الرقيق .

- فمنذ أسلم البلغار - وهم من الصقالبة - أصبحوا غزاه بملاحظة المقدسى^(٥) وأخذوا يغيرون على شعوب البرداس المجاورين لهم ويسترقونهم ، وفي نفس الوقت أخذوا يتاجرون مع سفن المسلمين التى كانت تصل إلى بلادهم^(٦) ، وأصبحت بلاد البلغار موردا لجلب الرقيق من الصقالبة إلى دار الإسلام^(٧) ، وما قيل عن البلغار ينسحب أيضا على التركان فيخبرنا أبو الفدا أن « التركان خلق كثير من نسل الترك الذين فتحوا بلاد الروم في مدة السلاجقة وقد مرنوا على مغاورة سكان

(١) ياقوت : معجم البلدان ، ج ١ ، ص ٨٣٨ - ٨٣٩ .

(٢) ياقوت : نفس المصدر ، ج ١ ص ٨٣٩ - ٨٤٠ .

(٣) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٦١ ، ٣٦٠ .

(٤) يعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٣٤٥ ؛ وانظر قبله .

(٥) ابن رسته : الأعلاق النفيسة ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٦) أبو المحاسن : النجوم ، ج ٩ ، ص ١٦٦ .، المقرئى :

(٧) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٢٥ ، ص ٣ -

ج ٣ ، ص ٣٤٨ ، ص ٢٢ ، حيث يقول « أتاه (الناصر محمد)

س ٤ .

من المماليك شيء كثير رغبة فيما لديه حتى كان الأب يبيع

الساحل من الخرائطة وأخذ أولادهم وبيعهم للمسلمين»^(١) . كذلك كان البربر المتاخمون للصحراء مسلمون « يأتون بالسودان »^(٢) .

— ورغم إدراك التجار الإيطاليون من البنادقة والبيازنة والجنوئين لأهمية الرقيق الأطفال في إمداد الجيوش الإسلامية بالماليك ، فقد آثروا المكاسب التجارية على الفكرة الصليبية ، فأمدوا سلاطين مصر والشام بالعبيد والأسلحة^(٣) ؛ بل إن حملة الأطفال التي تكونت من عدة آلاف طفل ، عرّ بهم بعض تجار البنادقة وباعوهم كرقيق في مدينة الإسكندرية^(٤) ؛ وسجل المؤرخ اللاتيني جوفانفيل الذي صاحب حملة الملك لويس التاسع على المنصورة بمزيد الأسى ، أن بعض أطفال هذه الحملة الصليبية قد أصبحوا مماليك في جيوش الأيوبيين . والواقع أن سجلات البابوية تحتوى على كثير من الخطابات التي أرسلها بابوات روما ، يهددون فيها قناصل الجمهوريات الإيطالية بالحرمان الكنسى وفقد حريتهم المدنية لإقدامهم على هذه المعصية الكبرى ، وهى بيع إخوانهم في الدين لأعداء المسيح^(٥) ، ومع ذلك فإن نصوص المعاهدات المشروطة بين هذه الجمهوريات وبين الدولة الأيوبية التي احتفظت بها سجلات بيزا ، ووصلت إلينا فى ترجماتها اللاتينية والإيطالية وقد قمت بترجمتها^(٦) تؤكد أن هذه المعاهدات لم تكن معاهدات تجارية فحسب ، بل معاهدات عسكرية لها شقين ، الشق الأول هو عزل هذه الجمهوريات عن المشاركة فى الحروب الصليبية ومساندة أساطيل الصليبيين

(١) أبو الفدا : تقويم البلدان ، ص ٣٧٩ .
 (٢) اليعقوبى : البلدان ، ص ٣٤٥ . انظر قبله .
 (٣) جاستون قبيت : مصر العربية ، طبع ضمن كتاب هاناتو : تاريخ القومية المصرية (باللغة الفرنسية) ج ٤ ، ص ٤٠٤ - ٤٠٥ . وأنظر هايد : تاريخ التجارة فى شرق البحر المتوسط فى العصور الوسطى ، طبع باريس ١٨٨٥ (باللغة الفرنسية) ج ١ ص ٣٧٤ - ٣٧٦ ، ٣٨٤ ، ٣٩٩ ، ٤٠٤ - ٤٠٥ .
 (٤) أنظر سعيد عبد الفتاح عاشور : الحركة الصليبية ، الطبعة الأولى ١٩٦٣ م ، ج ٢ ص ٩٥٤ - ٩٥٦ .
 (٥) يقول جوفانفيل : « رد الملك (لويس التاسع) على رسل مصر ، أنه لن يعقد اتفاقا معهم ... إلا إذا أسلموا جميع الأطفال الذين أخذوهم صغارا ، وأخرجوهم من دينهم » . انظر جوفانفيل : القديس لويس ، ترجمة حسن حبشى ، الطبعة الأولى ١٩٦٨ م ، ص ٢١٠ ، س ١١ - ١٤ ؛ وأنظر أيضا حديث جوفانفيل عن جلب سلاطين الأيوبيين للرقيق الأطفال الأجانب وتربيتهم وتعليمهم فنون القتال ؛ انظر جوفانفيل : نفس المصنر ، ص ١٣٧ .
 (٦) انظر مجموعة الآباء اللاتين ، المعروفة بـ « ميني » باللغة اللاتينية ، الجزء رقم ٢١٣ ، خطاب رقم ٥٣٩ ، ص ٤٩٣ ؛ الجزء رقم ٢١٤ ، ص ٣١ .
 (٧) أتقدم بالشكر للراهب اللومينيكاني الأب دوسا ، الذى ترجم لى هذه الوثائق عن اللاتينية والإنجليزية .

(١) أبو الفدا : تقويم البلدان ، ص ٣٧٩ .
 (٢) اليعقوبى : البلدان ، ص ٣٤٥ . انظر قبله .
 (٣) جاستون قبيت : مصر العربية ، طبع ضمن كتاب هاناتو : تاريخ القومية المصرية (باللغة الفرنسية) ج ٤ ، ص ٤٠٤ - ٤٠٥ . وأنظر هايد : تاريخ التجارة فى شرق البحر المتوسط فى العصور الوسطى ، طبع باريس ١٨٨٥ (باللغة الفرنسية) ج ١ ص ٣٧٤ - ٣٧٦ ، ٣٨٤ ، ٣٩٩ ، ٤٠٤ - ٤٠٥ .
 (٤) أنظر سعيد عبد الفتاح عاشور : الحركة الصليبية ، الطبعة الأولى ١٩٦٣ م ، ج ٢ ص ٩٥٤ - ٩٥٦ .
 (٥) يقول جوفانفيل : « رد الملك (لويس التاسع) على رسل مصر ، أنه لن يعقد اتفاقا معهم ... إلا إذا أسلموا جميع الأطفال

القادمة من أوروبا ، وإمداد الجيوش الإسلامية بالرقيق المسيحي والأسلحة ، والشق الثاني منح هذه الجمهوريات الإيطالية اعفاءات جمركية بمدينة الإسكندرية^(١)

- ولقد أرسل صلاح الدين إلى الخليفة العباسي ، يطلعه على هذه الخطة التي عمد بها إلى عزل الجمهوريات الإيطالية عن الحروب الصليبية تماما ، فقال إبان حديثه عن الجيوش المختلفة للصليبيين : « ومن هؤلاء الجيوش البنادقة والبيازنة والجنوية ، كل هؤلاء تارة يكونون غزاة لاتطاق ضراوة ضرهم ... ، وتارة يكونون سفارا يحتكمون على الإسلام في الأموال المجلوبة ، وتقصر عنهم يد الأحكام الموهوبة ، ومامنهم إلا من هو الآن يجلب إلى بلدنا آلة قتاله وجهاده ، ويتقرب إلينا بإهداء طرائف أعماله وتلاده ، وكلهم قد قررت معهم المواصله وانتظمت معهم المسالمة على ماتريد ويكرهون وعلى ماتؤثر وهم لا يوثرون^(٢) » .

- وليس أدل على أهمية الرقيق كمورد بشري للجيوش الإسلامية ، وكوسيلة لنشر النفوذ السياسي والحضاري لديار الإسلام على حساب دار الحرب ، ولا جذاب شعوبها إلى شريعة الإسلام ، من تحول تجارة الرقيق بتعاصر دولتي المغول الإسلامية بإيران والعراق ، والمماليك البحرية ثم الجراكسة بمصر والشام إلى مظهر من مظاهر التعاون السياسي بين هاتين الدولتين الإسلاميتين .

- إذ شَغَفَ الملك الناصر محمد بن قلاوون بجلب المماليك من بلاد أذربك وبلاد توريز وبلاد الروم وبغداد ، وبعث في طلبهم وبذل الرغائب للتجار في حملهم إليه ودفع فيهم الأموال العظيمة^(٣) وكان يصف للتجار حلى المماليك والجواري ثم يسيرهم إلى هذه البلاد^(٤) وكانت العادة أن من يصل إلى

(١) نشر هذه الوثائق المستشرق الإيطالي ميشيل آمارى ، في كتابه الوثائق العربية في أرسيفات فلورنسة وتوسكانا طبع بإيطاليا سنة ١٨٦٣ ، انظر ص ٢٥٧ - ٢٦٢ ، نص معاهدة

بين البيازنة وبين صلاح الدين ؛ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ ، نص معاهدة بين الملك العادل والبيازنة ؛ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ ، نص معاهدة

بينهم أيضا وبين الملك الصالح نجم الدين ايوب اخر الايوبيين ؛

وكل هذه المعاهدات تؤكد شروط المعاهدة الأولى التي أبرمها

صلاح الدين ؛ وفي هذا ما يفسر ما أشار إليه جوانفيل ، من فرار

(٢) أبو شامة : الروضتين ، تحقيق محمد حلمي ، القاهرة

١٩٦٢ م ، ص ١٠ ، ق ٢ ، ص ٦٢١ - ٦٢٢ .

(٣) المقرئى : الخطط ج ٣ ، ص ٣٤٨ .

(٤) أبو المحاسن : النجوم ، ج ٩ ، ص ١٦٦ .

الباب من البلاد أو يرد عليه أو يهاجر من مملكة أخرى إليه أن ينعم عليه من الخلع بأنواع الأدرات و ارزاق والإنعامات ، وكذلك التجار الذين يصلون إلى السلطان ويبيعون عليه لهم مع الخلع الرواتب الدائمة من الخبز واللحم والتوابل والحلوى والعليق والمساحات بنظير كل مايباع من الرقيق المماليك والجواري ، مع مايساحون به أيضا من حقوق أخرى تطلق . وكل واحد من التجار إذا باع على السلطان ولو رأسا واحدة من الرقيق ، فله خلعه مكتملة بحسبه خارجا عن الثمن وعما ينعم به عليه أو يسفر به من مال المسلمين ؛ على سبيل القرض ليُتاجر به^(١) .

- وكان تاجر الرقيق بين الدولتين المغولية والمماليكية أشبه بالسفير ، وكان يلقب بالخواجة^(٢) وهو لقب فارسي يعنى « السيد » أو السفير^(٣) فعرف أن الخواجة مجد الدين السلامي واسمه إسماعيل ابن محمد بن ياقوت « تاجر الخاص فى الرقيق » فى أيام الملك الناصر محمد بن قلاوون وكان يرحل إلى بلاد الططر ويتجر ويعود بالرقيق وغيره^(٤) وهو الذى سعى فى الصلح بين الملك الناصر وأبى سعيد ملك التتار .. وازدادت وجاهته بين الملكين^(٥) ، وكان الملك الناصر يسفره ويقرر معه أمور فيتوجه ويقضيها على وفق مراده بزيادات فأحبه وقربه^(٦) ، وكان يصل إلى الأرد ومملكة التتار فيقيم به السنتين والثلاث والبريد لاينقطع عنه^(٧) ، وكان ذا عقل وافر وفكر مصيب وخبرة بأخلاق الملوك . ومايلق بخواطرها ، ودراية بما يُتحفها من الرقيق والجواري ، وتُطلق سعيد وخلق رضى وشكله حسنة وطلعة بهية^(٨) .

- ولدنا عدة أسماء وعدة تراجم لهؤلاء التجار الذين كانوا تجار خاص السلطان فى الرقيق ، مثل الخواجة فخر الدين عثمان بن مسافر « جالب الأتابك برقوق من بلاده ثم جالب أبيه وإخوته إلى الديار المصرية^(٩) » ، ومثل الخواجة علاء الدين السيواسي « وهو الذى جلب إلى مصر الأمير تنكز

(١) المقرئى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢) القلقشندى : صبح الأعشى : ج ٦ ، ص ١٣ .

(٣) القلقشندى : نفسه ، ج ٦ ص ١٥ .

(٤) المقرئى : الخطط : ج ٣ ص ٦٩ ؛ ابن حجر :

الدرر الكامنة ، ج ١ ص ٣٨١ .

(٥) ابن حجر : الدرر ، ج ١ ص ٣٨١ - ٣٨٢ ؛

أبو المحاسن : النجوم ، ج ١٠ ص ١٩ .

(٦) المقرئى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٦٩ .

(٧) ابن حجر : الدرر ، ج ١ ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

(٨) ابن حجر : الدرر ، ج ١ ص ٣٨١ - ٣٨٢ ؛

المقرئى : الخطط ٣ : ٦٩ .

(٩) أبو المحاسن : النجوم ١١ : ٢٢٠ ؛ ٢٢٣ - ٢٢٤ .

الاشوفي وهو صغير»^(١) ، ومثل الخواجا عمر الذى جلب أتابك العساكر شيخون بن عبد الله العمري الناصري مدبر الممالك الإسلامية بالديار المصرية ، وياعه للملك الناصر محمد بن قلاوون^(٢) ، ومثل الخواجا عز الدين حسين بن داود بن عبد السيد بن علوان السلامي^(٣) ومثل نور الدين على بن عنان ، تاجر الخاص الشريف السلطاني في عهد الملك الأشرف شعبان^(٤) ، ويبدو أن هؤلاء التجار كانوا على قدر كبير من العلم والثقافة والدراية بجغرافية البلاد وتقاليده الشعوب بديار الحرب وديار الإسلام على حد سواء ، بحيث استمد القلقشندى معلومات فريدة عن بلاد الترك من اثنين من الخواجكية هما عساف بن مسافر ونظام الدين الأسعردى^(٥) .

- ولقد تلقب هؤلاء التجار بألقاب رسمية تؤكد تبوؤهم لرتبة السفارة ومكانتهم المرموقة في بلاط الدولتين المغولية والمملوكية ، وخطورة مهمتهم في جلب الماليك ؛ ولقد نقل القلقشندى الألقاب الرسمية لهؤلاء التجار عن بعض الدساتير الشامية لديوان الإنشاء ، وأوردها كالنوع الخامس من الألقاب في كتابه «صبح الأعشى» وأفاد أن المستعمل فيها أربع درجات^(٦) ونختار من هذه الألقاب الكثيرة الألقاب الآتية : «الخواجه»^(٧) ، «السفير»^(٨) ، «مقرب الحضرتين» إذا كان مترددا بين مملكتين^(٩) «مقرب الدولة» وهو أعم من الأول^(١٠) «ناصرح الملوك والسلاطين»^(١١) «ثقة الدولة» ، قال القلقشندى : «وربما قيل ثقة الدولتين .. وخص ذلك بالتجار الخواجكية لترددهم في الممالك ويحسن أن يلقب به المترددون في الرسائل بين الملوك»^(١٢) ، «المؤتمن» قال القلقشندى : من ألقاب الخدام والتجار والخواجكيه ، والمراد أن الخدم يؤتمنون على الحریم والمالیک في الحضرة والتجار يؤتمنون على المالیک والجوارى في السفر أو يؤتمنون على أخبار الممالك وأحوالها ، فلا يخبرون عن مملكة لمملكة أخرى إلا بما فيه السداد^(١٣) .

(٧) القلقشندى : صبح ٦ : ١٣ .

(٨) نفسه ٦ : ١٥ .

(٩) نفسه ٦ : ٧١ .

(١٠) نفسه ٦ : ٧١ أيضاً .

(١١) نفسه ٦ : ٧٣ .

(١٢) نفسه ٦ : ٤٢ .

(١٣) نفسه ٦ : ٣١ وعن القاهم انظر أيضا نفسه =

(١) المقرئى : الخطط ٣ : ٨٧ ، س ١١ ؛ أبو المحاسن :

النجوم ، ٩ : ١٣ س ٨ ، ٩ : ١٥٢ - ١٥٣

(٢) أبو المحاسن : النجوم ١١ : ٣٢٤ .

(٣) أبو المحاسن : النجوم ، وفيات سنة ٧٦٢ هـ .

(٤) المقرئى : الخطط ٣ : ١٢٠ س ١٦ .

(٥) القلقشندى : صبح الأعشى ٦ : ١٦٦ ، س ١٥ .

(٦) أنظر القلقشندى : صبح ٦ : ١٦٥ - ١٦٨ .

- والجدير بالإلتفات أن السلاطين والأمراء المماليك ظلت صلتهم وثيقة بالتجار الذين جلبوهم وظلوا ينظرون إليهم على أنهم أولياء نعمتهم فيخرجون لاستقبالهم في موكب رسمي على مشارف القاهرة^(١) « وإذا رآه قام له من بُعد وأكرمه وقبل شفاعته وأعطاه ماطلب »^(٢) بل أسند السلطان بقوق إلى تاجره الذى جلبه مهمة البحث عن أبيه وإخوته فى بلاد الجركس والحجىء بهم إلى مصر^(٣) . وفى أحيان كثيرة كان الأمير المملوكى لعدم معرفة نسبه ينسب إلى تاجر الرقيق الذى جلبه إلى ديار الإسلام^(٤) وكأنه أصبح بالنسبة له الأب الذى يُنتسب إليه .

- وبالإضافة إلى الرقيق الذى جلب إلى بلاد الشرق الإسلامى على يد التجار ، فإنه منذ الحروب الصليبية أصبح الاسترقاق وسيلة من وسائل الردع الحربى التى استخدمتها الحكومات الإسلامية لردع الجيوش الصليبية . ، رغم أن النبى فى مغازيه وفتوحاته ، لم يعتمد إلى استرقاق أسراه ، كما أن تجار العبيد لم يصاحبوا قط الجيوش الإسلامية فى موجة الفتوحات الإسلامية الأولى^(٥) . فإذا كان الإسلام قد قصر منبع الاسترقاق على رق الحرب ورق الوراثة وعمد إلى رق الوراثة فحاول اذابته عن طريق عتق أمهات الأولاد من الجوارى واعتبار أبنائهم من الأحرار ، واعتبار العتق من كفارات الذنوب على أساس أن الرق فى نظر الشريعة الإسلامية - على عكس بقية الشرائع السماوية والوضعية - حالة طارئة تزول بزوال المسبب لها^(٦) ؛ فقد بقيت الحرب المنبع الوحيد للاسترقاق مع التقيد بشرطين ، أن تكون الحرب قانونية منتظمة وأن يكون القتال مع القوم الكافرين^(٧) . ولقد استن الإسلام هذه القاعدة كعمل استثنائى رادع ، على أساس أن التكوين الخلقى والنفسى للبشر ، يلزمه الشعور بقوة العقاب ، حتى لايقدم الإنسان على ارتكاب المحظور مرة أخرى ، وإذا كان القتل هو عقاب المعتدى ، فلا أقل

(١) أبو المحاسن : النجوم ، ١١ : ٣٢٤ ، حيث ينسب

الأمير شيخون العمرى إلى الخواجه الذى جلبه ، واسمه عمر .

(٢) أنظر أحمد شفيق باشا : الرق فى الإسلام ، ص ٦٠ -

٦١ ؛ وص ٦٦ .

(٣) نفسه ، ص ٥٤ - ٩٤ ؛ على عبد الواحد وافي :

المرجع السابق ، ص ٢٠٠ - ٢١٩ .

(٤) أحمد شفيق : نفس المرجع ، ص ٥٧ .

= ٦ : ١٠ ، ٤١ ، ٥٢ ، ٥٥ وانظر كذلك ج ٦ ،

١٨ ، ص ٣٠ ، ٣١ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٣ .

(١) أبو المحاسن : النجوم ، ١١ : ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) أبو المحاسن : نفسه ، ١١ : ٢٢٠ .

(٣) نفسه ، ١١ : ١٨٢ - ١٨٣ ، وأنظر ترجمة والد بقوق

عند السخاوى : الضوء اللامع ، ٣ : ص ١٠ - ١١ ؛ الفاسى :

العقد الثمين ، تحقيق فؤاد سيد ، ٣ : ٣٥٧ - ٣٦١ .

من أن يسترق ويفقد حريته إذا ما أسر نظير بقائه على قيد الحياة ؛ وإن ترك الإسلام في نفس الوقت لولى أمر المسلمين حق المن بإطلاق السراح أو قبول الفدية .^(١)

- ويبدو أن الدولة الفاطمية كانت أول دول الإسلام التي أوقعت الرق على جميع أسراها من أهل دار الحرب ، فكانت تضرب عنق الرجال والشيوخ أو تسجنهم أو تستخدمهم في أعمال السخرة ؛ أما الأطفال فكانوا ينشأوا على الإسلام ويربوا تربية إسلامية فعرفوا بـ « الترائى » ؛ وأما النساء فكن يلحقن بالقصور الخاصة بالخلفاء والسلاطين ويعلمن الصنایع ويقمن بالخدمة في هذه القصور ؛ ويذكر المقرئى عند حديثه عن نظام الترائى « أن الدولة الفاطمية لم يعرف عنها قط أنها فادت أسيراً من الفرنج بمال ولا بأسير مثله ^(٢) » .

- وعن الفاطميين ورث الأيوبيون هذا المبدأ ، فلقد استحدث صلاح الدين في جيشه فرقة خاصة من العرب خفيى الحركة قوامها ثلاثمائة فرد ، كانت تغير على خيام العدو ويسرقون منهم أموالهم وحيولهم ويسرقون الرجال أحياء ؛ كما كانوا يختطفون النساء والأطفال حتى من كان منهم في سن الرضاعة ويبيعونهم رقيقاً في سوق العسكر الصلاحى ؛ وقد دَيُون - أى سَجَلهم في ديوان العطاء - صلاح الدين هذه الفرقة الخاصة من شلوح العرب ، وأطلق عليهم اسم « اللصوص » ، وكان هؤلاء اللصوص يعرضون على صلاح الدين كل من يختطفوه من الفرنج ، فكان يشتري بعضهم ويلحقهم بمماليكه ^(٣) ؛ لذلك لانستغرب وجود سوقاً للرقيق في سوق العسكر الصلاحى ، كان يباع فيه أسرى الفرنج ^(٤) .

- ولقد أوقع صلاح الدين الرق على أسرى الفرنج من الرجال والنساء ، بعد فتح الناصرة وصفورية ، بعد أن مثلوا بين يديه ثم سيقوا إلى السوق ^(٥) ؛ كذلك فإنه بعد فتح بيت المقدس ، بقى من الفرنج زهاء خمسة عشر ألفاً عجزوا عن دفع الفدية « فاخصصوا بمشروط الرق » ^(٦) ؛ وأيضاً لم يتردد صلاح الدين في إجراء حكم الاسترقاق على مائة رجل أخرجهم أهل يافا ، على سبيل الرهينة من محتشميهم وكنودهم ومقدميهم ، مثل البطرك الكبير والقسطلان والمرشان ومن يجرى مجراهم من

(١) أنظر محمد البهى : الإسلام والرق ، الطبعة الأولى ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

(٢) ابن شداد : النوادر ، ص ٣٢ - ٣٣ .

(٣) العماد : الفتح ، ص ٩٣ .

(٤) العماد : الفتح ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، ص ١٧ - ٢١ .

(٥) المقرئى : الخطط ، ٣ : ٣١٤ .

(٦) انظر ابن شداد : النوادر ص ٣٢ - ٣٣ ، ١٥٨ -

١٥٩ ؛ ١٦٥ ؛ ١٩٢-١٩٣ ؛ وانظر العماد : الفتح ،

الفرسان ، وذلك عندما غدر الفرنج بيافا بعهد أمانه^(١) ؛ بل نسمع أن نواب صلاح الدين مجلب قد تربصوا بحملة ملك الألمان ، وهى فى طريقها إلى بيت المقدس ، « فوقعوا على خلق عظيم منهم وعادوا بالأسارى إلى حلب وباعوهم فى الأسواق ، حتى طمع فيهم أهل القرى والتقطوهم من الوهاد والزرى »^(٢) ؛ كذلك كان مصير السبايا الفرنجيات اللاتى تزويا بزى الرجال وحاربوا فى صفوف الصليبين أن يبعوا بيع الرقيق^(٣) .

– وتفيد المعاهدات التجارية الحربية بين صلاح الدين والبيازنة ، أن الأسطول الأيوبى كان يسترق جميع أسراه من الصليبين ، بل أن السفن الصليبية التى كانت تغرق لأى عطل أصابها بالقرب من السواحل المصرية ، كان يتم استرقاق جميع ركابها ؛ لذلك فقد نصت المعاهدات بين الأيوبيين والبيازنة ، على استثناء سفن بيزا من هذا العرف الذى استنته الأسطول الأيوبى^(٤) ؛ وكان أشد ماحز فى نفس الدول الأوربية التى استعمرت دول المغرب العربى فى مطلع العصور الحديثة ، أنها وجدت عددا كبيرا من نسل الرقيق الأوربى ، الذى كانت الدويلات البحرية الإسلامية فى شمال أفريقيا مثل الحفصيين قد استرقته^(٥) .

– ومن ناحية أخرى اتخذ البيزنطيون ثم الصليبيون من بعدهم ، استرقاق أسرى المسلمين كوسيلة للردع الحربى أيضا ؛ وإن كنا نلاحظ أن البيزنطيين والصليبين ، كانوا يعمدون إلى قتل أسراهم وتعذيبهم أو إحراقهم ؛ فى حين عمد المسلمون إلى طريقة أبعد مدى ، وهى تربية الأطفال واتخاذهم مماليك ينشأون على الإسلام ، لمحاربة أهلهم ، واتخاذ النساء أمهات أولاد لهم ثم عتقهم ، واتخاذ أولادهم أبناءاً لهم ، ومن شأن ذلك ولرب أن يكون علاقات إنسانية بين المسلمين وشعوب دار الحرب .

– ويطلعنا المقدسى عن وسائل البيزنطيين فى تعذيب أسرى المسلمين ، وكيف أن سائر

(١) انظر ميشيل آمارى : المرجع السابق : ص ٢٥٧ –

٢٦٢ .

(٢) حسين مؤنس : الشرق الإسلامى الحديث ،

ص ٣١ – ٣٢ ؛ صلاح العقاد : المغرب الإسلامى الكبير ،

ص ٣٩ .

(١) العماد : الفتح ص ٦٠٧ ويذكر ابن شداد أن البرنس

أرناط مقدم الفرنج ، وصاحب حصن الكرك ، كان قد استرق

ويع مجلب (ابن شداد : النوادر ص ٥٣) .

(٢) العماد : الفتح ص ٣٩٦ ، ص ٦ – ٧ .

(٣) العماد : الفتح : ص ٩٣ ، ١٣٥ ، ٦٠٧ .

الأسارى من عامة المسلمين بمدينة القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية كانوا يستخدمون في أعمال السخرة، ويستعملون في الصنائع، ويعلق المقدسى بقوله: « فالحازم الذى إذا سئل عن صنعته لم يقر بها »^(١) ويضيف ابن خردادبه عن الروم « أنهم يسلون السيف على ولد إسماعيل (العرب) ويرون القتل، وربما ضربوا الأسارى بالفؤس والحجارة وألقوهم فى الفرن وهو مستوقد نار »^(٢)؛ وأحياناً ما كان يتم تبادل الأسرى بين المسلمين والبيزنطيين « فكان الفداء بين المسلمين والروم يقع على نهر اللامس على بحر الروم، ويكون الروم فى البحر فى السفن والمسلمون فى البر فيتفادون »^(٣)؛ وأبان عصر الحروب الصليبية، نسمع أن ملك إنجلترا رتشارد قلب الأسد ضرب أعناق أسرى المسلمين حين تأخرت وصول الفدية إليه^(٤)؛ كذلك رأى ابن جبير فى بلاد الشام أسرى وسبايا المسلمين يباعون بيع الرقيق فرق لهم^(٥).

ولقد أدرك البيزنطيون ثم الصليبيون خطورة ما عمدت إليه الدول الإسلامية، من اتخاذ من سبايا وأسرى دار الحرب ممالिका وأمهات أولاد لهم؛ فنجد أن البيزنطيين بعد استردادهم لمدينة طرسوس سنة ٣٥٤ هـ بقيادة الامبراطور البيزنطى نقفور فوكاس، يحرضون بناتهم اللاتي اتخذهم المسلمون أمهات أولاد، إلى هجر أزواجهن من المسلمين، وأخذ أولادهم منهم إلى بلاد الروم لتنشأهم على النصرانية؛ فيذكر التنوخى أن نقفور نصب علمين، وأمر بمن يريد اللحاق ببلاد الروم أن يأتي تحت علم الروم، ومن يريد يبقى ببلاد الإسلام أن يأتي تحت علم الإسلام، « فصار تحت علم الروم خلق من المسلمين ممن تنصر وهم صبر على الجزية، وتقاعد بالمسلمين أمهات أولادهم لما رأين أهليهن وقالت: « أنا الآن حرة ولا حاجة لى فى صحبتك، فمنهن من رمت بولدها على أبيه، ومنهن من منعت الأب من ولده فنشأ نصرانيا؛ فكان الإنسان يجيء إلى عسكر الروم فيودع ولده ويكسى ويصرخ، وينصرف على أقبح صورة حتى يكى الروم رقة لهم »^(٦).

(١) المقدسى: أحسن التقاسيم، ص ١٤٨.

(٢) ابن خردادبه: المسالك والممالك، ص ١٠٩.

(٣) الاصلطخى: المسالك والممالك، ص ٥٠.

(٤) ابن شداد: النوادر ص ١٧٤.

(٥) ابن جبير: الرحلة، طبع بيروت، ١٣٨٤ هـ،

ص ٢٨٠.

(٦) ماريوس كانار: سيف الدولة، ص ١٨٨ - ١٨٩.

- كذلك كان أول هم الصليبيين بمجرد استقرارهم على ساحل الشام ، هو تجميع الرقيق النصراني وعرضه وإعادته إلى أهله ، فيقول ابن الأثير : « كان بدمشق (في بداية القرن السادس الهجري) حين وصل الفرنج إلى الساحل الشمالي ، رقيق كثير أخذ من الروم والأرمن وسائر بلاد النصرانية ، فاستعرضهم الصليبيون وخيروهم بين المقام عند أربابهم أو العودة إلى أوطانهم » ؛ ثم يعلق ابن الأثير على ذلك بقوله : « وناهيك بهذه الحالة ذلة للمسلمين وصغاراً وللكافرين قدرة واقتساراً »^(١) .

- ولما كانت الدولة الإسلامية كما أوضحنا قد أخذت من تربية الرقيق المجلوب من ديار الحرب وتنشئته على الإسلام ثم عقته وسيلة لنشر الإسلام ؛ فلقد باشرت هذه الدول رقابة شديدة على أسواق الرقيق ، خاصة بعد حركتي الصليبيات والاسترداد المسيحي ، التي تعرض إبانها بعض مسلمي الأندلس والشام للاسترقاق ؛ وذلك خشية أن يباع رقيق مسلم صغير السن إلى أحد أهل الذمة من نصارى أو يهود الشرق ، فينشئه على غير الإسلام ، أو أن يباع أحد أهل الذمة كرقيق على اعتقاد أنه حرى من دار الكفر ؛ كما حرصت وظيفة الحسب الإسلامية أو الإشراف على الأسواق ، على مراعاة الفرق والإنسانية بالرقيق المباعين في الأسواق .

فإلى جانب رقيق دار الحرب الذي استرق بالشرق إبان الحروب الصليبية ، كان تجار الرقيق يسلكون من أسواق ومراكز تجمع الرقيق بأطراف وثغور الإسلام ، طريقين إلى أسواق الرقيق الداخلية في وسط بلاد الإسلام وعواصمه الكبرى ؛ فكان هناك طريق برى^(٢) وآخر بحرى^(٣) ؛ أما أهم أسواق الرقيق في وسط العالم الإسلامي فكانت سوق بغداد ، الذي وجد منذ بناء المدينة ، فيقول اليعقوبى أنه « كان فيه رقيق أبى جعفر المنصور الذين يُباعون من الآفاق وكانوا مضمومين إلى الربيع موله »^(٤) ، « أما سوق الرقيق بسامراء فكانت في مربعة فيها طرق متشعبة فيها الحجر والغرف والحوانيت للرقيق^(٥) ، أما في العصر الفاطمي فكان سوق الرقيق هو موضع المدرسة الكاملة الواقعة اليوم بشارع

(١) انظر القلقشندي : صبح ، ج ٤ ص ٤٦٩ .

(١) ابن الأثير : الباهر ، ص ٣٣ .

(٢) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٤٨ .

(٢) القلقشندي : صبح ج ٤ ص ٤٠٢ - ٤٠٥ ،

(٣) اليعقوبى : نفس المصدر ص ٢٦٠ .

لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

النحاسين^(١)، وكان سوق الرقيق بدمشق في سنة ٦٤٦ هـ بالسوق الكبير حول الجامع الأموي^(٢). كذلك كانت بالموانئ الكبرى لبلاد الشرق الإسلامي، أسواق للرقيق المجلوب من دور الكفر؛ فكان يؤخذ بثغر جدة ديناراً على كل رأس من الرقيق^(٣)؛ كذلك كان بثغر عدن سوقاً نشطة لبيع الرقيق^(٤)؛ وأيضاً وجدت أسواق للرقيق في الفرما (بورسعيد) والإسكندرية^(٥).

— ويخبرنا ابن حوقل أن رقيق الأرمن، كان الفقهاء لا يستجيزون بيعه في أسواق ديار الإسلام، لأن الأرمن من أهل العهد المعاهدين للمسلمين فيقول: «والغالب على أرمنية النصرانية، وللسلطان عليهم كالخراج في كل سنة، وكأنهم اليوم في عهد على حسب ما كانوا بغير حقيقة، وتطرقهم السلاطين المجاورين لهم، فسيبونهم ويؤذونهم وهم في ذمة، وكان رقيقهم لا يباع في بغداد، أدركته كذلك إلى سنة ٣٢٥ هـ، ولا يبيزه أحد لأنهم في بعض ذمة معروفة ومعهم غير عهد»^(٦).

— وفي العصر الفاطمي كان سوق الرقيق هو والحسبه والسواحل، تحت إشراف أبي على منصور الجوزري^(٧)، مما يؤكد إشراف الدولة عليه.

— ويلاحظ دارسوا نظام الحسبه في المغرب الإسلامي، عند حديثهم عن نشأتها واستقلالها عن وظيفة القضاء، على يد الفقيه سحنون، أن هذا تم خشية بيع بعض المسلمات الحرائر، اللاتي أسرتهم حركة الاسترداد المسيحي، كرفيق في أسواق القيروان^(٨).

— بل الغريب أن النظر في أسواق الرقيق، كانت من المهام الرسمية التي يعهد بها الخليفة العباسي للسلطان الأيوبي، وكان السلطان الأيوبي ينوب فيها من ينظرها عنه؛ فلقد جاء في التقليد

(١) ورد ذكر سوق الرقيق بالقاهرة أكثر من مرة عند

المقريزي في الخطط، انظر ج ٣ ص ٦، ص ٢٤؛ وص ٥١ -

٥٢؛ وص ٧٢ س ٨؛ وص ١٤٩.

(٢) أبوشامة، الروضتين، ص ١٨٢.

(٣) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ١٠٤.

(٤) انظر ابن الجاور: المستنصر؛ وانظر أيضاً باخزومه:

تاريخ ثغر عدن.

(٥) هايد: تاريخ التجارة في شرق البحر المتوسط في

العصور الوسطى، ص ٣٧٤ - ٣٧٦؛ ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٦) ماريوس كانار: سيف الدولة، ص ٥٥ - ٥٦؛

ص ٥٨.

(٧) المقريزي: الخطط، ج ٣، ص ٦.

(٨) انظر إقبال موسى: الحسبه في المغرب، رسالة

ماجستير مقدمة إلى قسم التاريخ بأداب عين شمس، سنة

١٩٦٨ م.

الخليفة لصلاح الدين: « التعويل في المظالم وأسواق الرقيق ودور الضرب والحسبة ، ... وإلى الناظر في أسواق الرقيق ، بالاحتراز والاستظهار ، وتعرية الأحوال من الشبه في امتزاج العبيد بالاحرار ، لتضحى الأنساب مصنونة مرعية والأموال عن التلم محروسة محمية^(١) .

- وكانت مراقبة نخاسين العبيد من مهام المحتسب ، للتأكد - كما يخبرنا الشيزرى - من عدم بيع الرقيق المسلم لأهل الذمة ، والتأكد من التزام النخاس والمشتري بالأخلاق عند تقليبه للرقيق ، وللتأكد من مراعاة الشعور الإنساني والرحمة ، من عدم فصل الأولاد الصغار عن أمهاتهم عند بيعهم ، ذلك لأن العرف قد استقر ، على أنه لا يجوز أن يفرق بين الجارية وولدها قبل سبع سنين^(٢) ؛ كذلك ينص السبكي على أن دلال الرقيق لا يحل له بيع عبد مسلم من كافر^(٣) ، ولا يرب أن هذا الشرط كان ينسحب على دلال المالك في العصر المملوكي الذي عاش فيه السبكي ؛ وقد أوضح ابن شاهين مهمة دلال المالك ، وأفاد أن الدولة كانت هي التي تعينه ، وربما شغل هذه الوظيفة موظف بإمرة أو بغير إمرة^(٤) .

- وما يؤكد ارتباط ظهور المالك في الشرق الإسلامي كجنود محاربين بفريضة الجهاد و نشر الإسلام في ديار الحرب ، أن أهم الدول التي اهتمت بتربية المالك ، وإنشاء المدارس الحربية التي تعلمهم فنون الحرب والقتال وتفقههم في علوم الدين والآداب العربية ، كانت هي نفسها أهم الدول التي تولت مهمة المناغرة والجهاد .

- ويبدو أن يعقوب بن الليث الصفار ، ثاني ملوك الدولة الصفارية ، التي حكمت سجستان وفارس وخراسان ، كان من أوائل ملوك الإسلام في اتخاذ المالك ، والإكثار من شراءهم ،

(٣) السبكي : معيد النعم ومبيد النقم ، تحقيق محمد علي النجار واخران ، القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م ،
(٤) ابن شاهين الظاهري : كتاب زبدة كشف المالك وبيان الطرق والمسالك ، تحقيق بولس راويس ، طبع باريس سنة ١٨٩٤ ص ١١٥ .

(١) انظر نص هذا التقليد عند القلقشندي . صبح الأعشى ، ١٠ ، ص ١٤٥ - ١٥٢ .
(٢) انظر نصا هاما جدا : أورد الشيزرى به هذه الشروط في كتابه نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، تحقيق الباز العريبي ، القاهرة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م ، ص ٨٤ - ٨٥ .
وفي ص ١٢١ يؤكد الشيزرى مره أخرى أن أهل الذمة لاحق لهم في سببا المسلمين ورقيقهم .

واتخاذهم حرساً خاصاً له^(١)؛ ولكن أغلب الظن أن الدولة السامانية، التي حكمت ما وراء النهر وخراسان، وخلفت الدولة الصفارية؛ كانت أول دول الاسلام المتأخرة، التي وضعت قواعد وأصول تربية المماليك، فتذكر كتب تدبير الملك، أن ملوك السامانيين، كانوا ينادون كبار دولتهم، بالإحسان إلى المماليك وتربيتهم: «اتخذوا المماليك وأحسنوا تربيتهم فهُم أولاد يربون حياة والدهم، لأن التسلط على المماليك من عجز المقدرة... وإنما يجب الرفق بهم والإحسان إليهم، والتوسعة في نفقاتهم وإطعامهم مما تأكلون، والنهي عن ضرب الوجه وعن المثلة في العقوبة» ويعلق الحسن بن عبد الله على هذا القول للملك الساماني بقوله «كل ذلك وردت به الشريعة المطهرة واقتضته المكارم الجميلة والأخلاق الرضية^(٢)».

- ولقد أخرجنا نظام الملك السلجوقي، عن القواعد التي وضعها السامانيون لتربية المماليك وترقيتهم إلى رتبة الإمارة^(٣)، بحيث شاع في الآفاق أن خير الرقيق تربية سمرقند^(٤)؛ حتى أن الخليفة المعتصم استعان بملوك السامانيين في إمداده بالمماليك عندما اتخذهم أساساً لجنده النظاميين وسجلهم في الديوان^(٥)؛ ولقد ظلت قواعد تربية المماليك وترقيهم كما أخذ بها الخليفة المعتصم (القرن الثالث الهجري) مستمرة في العصر المماليكي بمصر (القرن الثامن الهجري)^(٦).

- وعن سامراء عاصمة المعتصم، أخذ أحمد بن طولون، مملوكه التركي الذي استقل بمصر، نظام القطائع فيقول ابن تغرى بردى «القطائع كانت بمعنى الأطباق التي للمماليك السلطانية الآن»^(٧) ولقد أمدنا البندارى بوصف لأطباق المماليك في العصر السلجوقي^(٨)؛ في حين أمدنا المقرئى بوصف مسهب لنظام الطباقي في العصر الأيوبي والمملوكي^(٩)، لاشك أنه ثمة تطور هذه

(١) ابن الأثير: الكامل: طبع بولاق ١٢٩٠ هـ ج ٧. انظر قبله.

(٢) الحسن بن عبد الله: آثار الأول، ص ١١٦.

(٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة: طبع دار الكتب

(تحقيق محمد رمزي) ج ٣ ص ١٥

(٤) انظر البندارى: تاريخ آل سلجوق، ص ١١٢ - ١١٣

(٥) انظر المقرئى: الخطط ج ٣ ص ٣٣٣؛ وص ٣٤٦ -

٣٤٨؛ ٣٤٥ - ٣٤٦؛ وانظر أخبار ومعلومات هامة عن طباق

المماليك عند أنى المحاسن: النجوم الزاهر، ج ٩ =

(٦) ابن الأثير: الكامل: طبع بولاق ١٢٩٠ هـ ج ٧. انظر قبله.

(٧) الحسن بن عبد الله: آثار الأول في ترتيب الدول، طبع

بمصر، ١٢٩٥ هـ، ص ١١٥ - ١١٦.

(٨) انظر نظام الملك: سياسة نامه، ص ١٣٥ - ١٤٠.

(٩) انظر الاصطخرى: المسالك والممالك، ص ١٧٨،

س ١٣ - ١٤؛ وأنظر قبله.

(١٠) اليعقوبى: كتاب البلدان ص ٢٥٤ - ٢٦٩؛

المدارس الحربية ، التي عرفت بالطباقي منذ عصر السامانيين ، وكما نفذه المعتصم في سامراء .
 - وأغلب الظن أن نظام « الحجرية » أو صبيان الحَجَر ،^(١) الذي اتخذته الفاطميون ، وإفرادهم لكل عنصر من عناصر العسكر « حارة »^(٢) داخل مدينة القاهرة ، التي كانت في الواقع مدينة عسكرية ؛ كانا نظامان لتربية وتدريب العسكر مُشابهان لنظام الطباقي ؛ إذ أكد الأستاذ محمد رمزي ، في أبحاثه الأثرية التي قام بها بقلعة صلاح الدين ، أن طباق المماليك كانت سكنات للعسكر ، ولم تكن أدوارا بعضها فوق بعض كما يتبادر إلى الذهن بل كانت قاعات متجاورة لكل جماعة منهم طباق خاص به^(٣) .

- والجدير بالالتفات ، أن الدول التي تولت المئاغرة والجهاد في تاريخ الإسلام ، قد اتخذت المماليك من نفس العنصر الجنسي الذي يتهدد بلاد الإسلام ؛ فاتخذ السامانيون المماليك الأتراك ، واتخذ الحمدانيون المماليك الصقالبة والروم ، واتخذ السلاجقة المماليك الترك والصقالبة ، واتخذ أمويو الأندلس والأغالبة والفاطميون المماليك الصقالبة ، واتخذت الدولة الخوارزمية المماليك الخطا من العنصر المغولي .، وحين دهم الشرق الإسلامي خطر اجتياح الغزو المغولي ، اتخذ الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى جانب مماليكه الروم والأرمن والشركس والتركيلى والترك ، المماليك القفجاق ، وهم من العنصر المغولي ؛ وهذا مادعا القلقشندى إلى القول عند حديثه عن القفجاق : « حمد الإسلام موافقهم في حماية الدين ، حتى أنهم جاهلوا في الله أهليهم »^(٤) وذلك إبان حديثه عن جلب الملك الصالح نجم الدين آخر سلاطين الأيوبيين بمصر لهم .

- كما نلاحظ أيضا ، أن الإسلام مالبث أن انتشر بين أغلب الأمم ، التي كانت موردا بشريا للرقيق ؛ فأسلم البلغار في القرن الرابع الهجرى ؛ واكتمل إسلام الصقالبة أو « الصرب » مع الفتوحات

(٣) أنظر محمد رمزي ، هامش رقم ٣ ، على النجوم الزاهرة

لابن تغرى بردى ، ج ٩ ، ص ٩٢ .

(٤) القلقشندى : صبح الأعشى ج ٤ ص ٤٥٨ ،

س ١٠ .

= ص ٧٣ ؛ ٩٨ - ٩٩ ؛ ص ١٦٦ ، ١٧٩ ؛ ج ١٠ ، ص ٢٤ - ٢٩ ؛ ج ١١ ، ص ٢٦٧ ؛ ص ٢٩٢

(١) عن الحجرية وصبيان الحجر ، انظر المقرئى : الخطط

ج ٢ ، ص ٣٩ - ٣١١ .

(٢) عن الحارات في العصر الفاطمى ، انظر المقرئى :

الخطط ج ٣ ص ٢ ؛ و ص ٣٣ .

العثمانية في القرن العاشر الهجري ؛ وأسلم الترك عن بكرة أبيهم بعد دخول المغول في الإسلام في القرنين الثامن والتاسع للهجرة ؛ وأسلمت مملكة النوبة المسيحية بعد فتح المماليك لبلاد النوبة في العصر المملوكي .

- وفي رأينا أن حض الإسلام على تربية المماليك ، وحب المماليك لساداتهم الملوك الذين احسنوا تربيتهم ، على نحو ما يُرى أبناء الأمراء ، ثم اعتقوهم اعتاقاً جماعياً عند تخرجهم من الطباقي ، وقبل تسجيلهم في ديوان الجيش وترقيتهم لرتبة الإمارة ، ونظرتهم لهؤلاء الملوك على أنهم « أساتذتهم » ، - وهي كلمة شاعت في العرف المملوكي - ؛ قد جعل المماليك يصلون إلى الملك والسلطان ببلاد الشرق الإسلامي عن طريق الوراثة ؛ فورث الغزنويون أساتذتهم السامانيين ، وورث السلاجقة أساتذتهم الغزنويين ، وورث الأتابكة أساتذتهم السلاجقة ، وورث غلمان الحمدانيين أساتذتهم الحمدانيين ، وورث المماليك البحرية أساتذتهم الأيوبيين بمصر والشام ، كما ورث المماليك الرسوليون أساتذتهم الأيوبيين باليمن ، وذلك حين عز بين أولاد هؤلاء الملوك من يرث ملك آبائهم ويقوم بأعبائه ، فقام به مماليكهم خير قيام ؛ وساعد على ذلك أن المجتمع الإسلامي ، لم يطبق العزل الاجتماعي على الرقيق ، شأن المجتمع الأمريكي اليوم مثلاً .

ويطيب لنا أن نُنهي مقالنا ، بعقد مقارنة سريعة بين الموالى والمماليك ؛ فمنذ القرن الخامس الهجري ، كان الموالى الفرس قد زاوا في المجتمع العربي ، وحل « ولاء العتاقة » محل « الولاء القبلي » ؛ ولكن إذا كان الموالى الفرس قد قيل أنهم قد ورثوا حضارة الدولة الساسانية والديانة الزرادشتية ، وارتبط ظهورهم بظاهرتي الشعوبية والزندقة ؛ فإن المماليك كانوا من ناحية الحضارة صفحة بيضاء ، قد جلبوا إلى ديار الإسلام أطفالاً ، ونشئوا على الإسلام منذ صغرهم ، فاعتزوا بالعروبة ، وحاولوا الانتساب إلى أصل عربي ^(١) ، ومالوا إلى التصوف .

- وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول ، أنه إذا حاول البعض القول بأن مساهمات الموالى في الحضارة الإسلامية ، يؤكد وجود مؤثرات حضارية أجنبية في حضارة الإسلام ؛ فإن قيام المماليك

(١) انظر كتاب قهر الوجوه العباسية في نسبة الجراكسة ، مؤلف مجهول ، وهو مطبوع .

كحماة لديار الإسلام وللشريعة الإسلامية^(١) ، وتشجيعهم للفنون والآداب ، بحيث ألفت في عصرهم أعظم الموسوعات في التراث العربي ، وإشادتهم للعمائر الدينية الضخمة التي لاتزال شاهجة برأسها إلى اليوم ، دليلا على الشعور الحضارى الضخم الذى نفخته الحضارة الإسلامية فى نفوس هؤلاء الأرقاء ، ودليلا على تمكن الديانة الإسلامية منهم كل تمكن ورسوخها فى قلوبهم . ولم تقتصر مساهمات المماليك فى الحضارة الإسلامية على ميدان الحرب ، بل تَبَعَّ منهم فى ميدان الأدب الكثيرون : مثل ابن الرومى ، وابن جنى ، وياقوت الحموى ، وابن تغرى بردى ، والشاعر أيدمر المحيوى ؛ وفى كل هذا آية من الآيات العظيمة التى تفرد بها التاريخ الإسلامى بين تواريخ الأمم .

(١) انظر الحسن بن عبد الله : آثار الأول ، ص ١١٧ - ١١٨ . نص هام يُفيد هذا المعنى .

إعراب القرآن للنحاس - عرض ونقد

الدكتور أحمد مختار عم

الأستاذ بكلية الآداب

جامعة الكويت

حينما اتجهت الجامعات العربية والأوربية إلى تشجيع طلاب الدراسات العليا في حقل الدراسات الإنسانية على تحقيق النصوص ضمن رسائلهم للماجستير والدكتوراه تفاءلت خيرا ، وتمنيت أن تستمر خطوات هذه المسيرة حتى يضاف إلى مكتبتنا العربية - في كل عام - عدد من الكتب والنصوص المحققة التي لم تر النور من قبل .

ولقد تابعت بعض هذه النصوص بعد نشرها ، واشتركت في تقويم بعضها الآخر سواء ماتم تحقيقه في جامعة القاهرة أو الكويت أو بغداد . وكثيرا ما كنت أشعر بالأسى والأسف للمصير الذي آل إليه أمر التحقيق حينما كنت أفرغ من قراءة النص المحقق ، أو حتى حينما كنت أمضى قليلا في قراءته ؛ إذ كنت أكتشف أن نسبة كبيرة ممن شغلوا أنفسهم بالتحقيق لم يفهموا معنى التحقيق العلمي ، ولم يعالجوا النص الذي اختاروه بمناهج تحقيق النصوص المعروفة الآن ، ولم يكن عندهم من الخبرة والمرانة والدقة ما يؤهلهم لحمل هذه الأمانة ، وأنهم إنما اختاروا التحقيق تخففا واستسهالا ، ولذا جاء عملهم معيبا ، وتحقيقهم ناقصا .

وكان آخر ما وقع في يدي من هذه النصوص المحققة كتاب « إعراب القرآن » لأبي جعفر النحاس المصري المتوفى عام ٣٣٨ هـ ، وقد نال به صاحبه درجة الدكتوراه من كلية الآداب - جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الأولى ، مع التوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع الجامعات . ثم قام المحقق ، وهو الدكتور زهير غازي زاهد المدرس بكلية الآداب - جامعة البصرة بنشر الجزء الأول منه عام ١٩٧٨ في ٦٩٠ صفحة تتناول سور القرآن الكريم حتى آخر سورة الأنفال .

ولما كنت من المهتمين بأبي جعفر النحاس وإنتاجه العلمي^(١) فقد انكببت على الكتاب

البيان الكويتية (مارس ١٩٧٤) مقالا نقدت فيه تحقيق الدكتور أحمد خطاب العمر لشرح القوائد التسع المشهورات للنحاس .

(١) كتبت منذ ثلاث سنوات مقالا عن « إعراب القرآن » للنحاس ظهر في العدد الأول من مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي (مكة ١٣٩٨ هـ) ، كما سبق أن نشرت بمجلة

منذ حصلت عليه وأقبلت على قراءته بشغف ونهم ، لم يلبثا أن تضاءلا ثم تبددا بعد المضي في قراءة الكتاب . وكنت أمسك بالقلم في يدي وأسجل ملاحظاتي في كل صفحة حتى تذكرت ما قاله ابن جنى في معجم الجمهرة لابن دريد : « وأما كتاب الجمهرة ففيه .. من اضطراب التصنيف وفساد التصريف ما أعذر واضعه فيه لبعده عن معرفة هذا الأمر . ولما كتبتة وقّعت في متونه وحواشيه جميعا من التنبيه على هذه المواضع ما استحيت من كثرتة . ثم إنه لما طال علىّ أومات إلى بعضه وأضربت البتة عن بعضه » ، فصنعت مثل صنيع ابن جنى بل أكثر من صنيعه حين توقفت عن القراءة ، ووضعت القلم ، وأمسكت عن التعليق . وأخذت بعد هذا أسائل نفسي : أهذا المستوى من التحقيق خدمة للتراث ، أم جناية على التراث ؟ ةإذا كان من الممكن أن يظهر عمل فردى بهذا المستوى المتدنى ، فكيف سمح له أن يمر من تحت أيدي أساتذة كبار ، منهم من أشرف على رسالة الطالب ، ومنهم من اشترك في مناقشتها وتقويمها ؟ ثم كيف - أخيرا - توصى اللجنة بطبع هذا العمل وتبادلته مع الجامعات وقد كان أولى بها أن ترفضه ، وترده ، وتمهل الطالب أو تؤجله حتى يستكمل عدة البحث ، ويتحلى بصفات العلماء التي أهمها القراءة المستديمة ، ومعايشة التراث ، بالإضافة إلى الأمانة العلمية ، والتسلح بالصبر عند التحقيق والتدقيق . وكل هذا غاب أو كاد في هذه الرسالة أو النشرة المحققة .

وزاد الطين بلة أن الكتاب قد جمع إلى جانب السطحية في كتابة المقدمة ودراسة الكتاب ، وإلى جانب تجاوزات التحقيق وقصور التعليق - جمع إلى هذا وذاك - رداءة الحرف المستخدم ، وأخطاء الطباعة ، وسوء الضبط بالشكل .

ولست أحب أن أرسل القول على عواهنه ، كما لا أريد أن أظهر بمظهر من يتجنى على المحقق ، أو ينتقص من قيمة عمله دون وجه حق ، ولذا أضع بين يدي القارئ ملاحظات على النص المنشور آملا أن يستفيد المحقق منها في تقويمه للجزء المنشور ، وحين يفكر في نشر بقية الأجزاء .

وقد قسمت هذه الملاحظات قسمين :

- ملاحظات على الدراسة .

- ملاحظات على النص المحقق .

ملاحظات على الدراسة

قدم المحقق لتحقيقه بدراسة في ثلاثة فصول تناولت على الترتيب :

- ١ - أبو جعفر النحاس - حياته وآثاره .
- ٢ - مصادر إعراب القرآن .
- ٣ - القضايا النحوية والشواهد .

ورغم سطحية هذه الدراسة ، وغلبة طابع السرد عليها دون تمحيص أو تحليل فقد عابها ما يأتي :

أولا : أن المحقق لم يبين مراد النحاس من كلمتي « إعراب » و « قرآن » مع حاجة ذلك إلى البيان ، لأن النحاس أراد بكل منهما معنى أعم من معناه الخاص المشهور .

فقد أراد بالإعراب التحليل اللغوي العام الذي يغطي مشاكل ومسائل تدخل تحت مباحث اللغة والأدب والقراءات والحديث والتفسير وغيرها من الفروع التي تساعد على فهم النص والإعراب عن مضمونه ومراميه . ويدخل تحت المباحث اللغوية وحدها مشكلات تتعلق بالأصوات العربية مجتمعة أو منفردة ، وتأثير الأصوات المتجاورة بعضها على بعض ، وإبدال الأصوات ، وقلبها ، وتشكيل أبنية الكلمات ، واشتقاقاتها ، وتجميع الكلمات في عبارات ، وبيان المعنى المراد من الكلمة أو العبارة .

كما أنه أراد بالقرآن - إلى جانب النص المصحفي - أوجه القراءات المختلفة التي رويت عن مشاهير القراء دون تحديد لعدد معين منها ، وهو معنى عام قد يختلف معه فيه الكثيرون . يقول الزركشي في البرهان (١ : ٢١٨) : « القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان . فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز . والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كُتْبة الحروف أو كَيْفِيَّتِها من تخفيف وتنقيح وغيرهما » .

ثانيا : أن المحقق لعدم تمكنه من فروع الدراسات اللغوية المختلفة - القديم منها والحديث -

أهمل الإشارة إلى الأحكام الصوتية والصرفية مع أنها كثيرة في القراءات القرآنية ، وشائعة في « إعراب القرآن » ، واكتفى بالقضايا النحوية وأوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين ، وهي أيسر القضايا وأظهرها ، فضلاً عن أنه لا يستطيع أن يقدم فيها شيئاً ذا بال بعد أن سبقه الأستاذ وهبه متولى بإعداد رسالة ماجستير بعنوان « أبو جعفر النحاس وأثره في الدراسات النحوية » .

ثالثاً :

ردد المحقق (ص ٨٢) مع المرددين أن قدامى اللغويين قد امتنعوا عن الاستشهاد بالحديث ، وذلك لإجازة المحدثين نقل الحديث بالمعنى دون التقييد باللفظ ، ولأن المحدثين لم يكونوا جميعاً من العرب ، ولا من المعينين بصناعة النحو .

وهذا الذى ذكره المحقق يعد من باب الأقاويل أو الاتهامات التى شاع رضى القدماء بها دون تمحيص أو تدقيق . وأتحدى أى واحد من هؤلاء المدّعين أن يبرز نصاً واحداً للغوى أو نحوى (قبل أبى حيان وابن الضائع) ناقش مبدأ الاحتجاج بالحديث فضلاً عن أن يكون قد صرح برفض الاستشهاد به . وكل هذه الزويدة أثارها بعض المتأخرين الذين لاحظوا - خطأً - أن القدماء لم يستشهدوا بالحديث ، فبنوا على ذلك أنهم يرفضون الاستشهاد به ثم حاولوا تعليل ذلك . ولا أريد أن أدخل فى حجج أو جدل حول رواية الحديث باللفظ أو المعنى ، وحول عروبة الرواة أو عجمتهم ، وحول تدوين الحديث أو نقله الشفهى ، ولكن يكفى أن أقول إن كل القدامى من اللغويين والنحاة قد استشهدوا بالحديث النبوى ، وامتألت معاجم اللغة بخاصة بهذه الشواهد . وإذن فالدعوى ساقطة ، والمعرفة مختلفة ، والخلاف لا وجود له .

ولعل مما يؤكد دعوى هذا النص الذى ورد فى شرح كفاية المتحفظ لابن الطيب الفاسى (لم يطبع بعد) والذى يقول : « على أنا لا نعلم أحداً من علماء العربية يخالف فى هذه المسألة إلا ما أبداه الشيخ أبو حيان فى شرح التسهيل ، وأبو الحسن بن الضائع فى شرح الجمل وتابعهما السيوطى » .

وربما كان منشأ تلك الفكرة الخاطئة هو أن القدماء لم ينصوا على الاستشهاد بالحديث ، واكتفوا بدخوله تحت المعنى العام لكلمة « النثر العربي الفصيح » ، ثم حين جاء من تلوهم ، ودونوا هذه الفكرة كانوا يفهمون ذلك فلم يخصوا الحديث بنص مستقل . فلما جاء ابن الضائع وأبو حيان وغيرهما ولم يجدوا نصا مستقلا يعد الحديث من مصادر اللغة ظنوا أن القدماء لم يكونوا يستشهدون به ، وسجلوا هذا الظن على أنه حقيقة واقعة . وجاء من بعدهم فنقلوا عنهم دون تمحيص ، وتابعوهم من غير بحث ويؤيد هذا الافتراض أن السيوطي (الاقتراح ص ١٨) استنبط من قول بعضهم : « النحو علم يستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب الله تعالى وكلام فصحاء العرب » أن اللغويين لم يكونوا يستشهدون بالحديث ، فعقب على ذلك بقوله : « فقصره عليهما ولم يذكر الحديث » ، كأن السيوطي لا يعلم أن كلام الرسول ﷺ يدخل تحت « كلام فصحاء العرب » ولم يسمع بقوله ﷺ : « أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش » !!

والغريب أن السيوطي ينقل في المزهرة (١ : ٨٨) نصا يناقض كلامه السابق ، إذ يقول : « قال أبو الحسن الشاربي : ومذهبي ومذهب شيخى أبى ذر الحشنى وأبى الحسن بن خروف أن الزبيدى أحل بكتاب العين كثيرا لحذفه شواهد القرآن والحديث وصحيح أشعار العرب منه .. ولما علم بذلك الإمام ابن التياتى عمل كتابه « فتح العين » وأتى فيه بما فى العين من صحيح اللغة .. دون إخلال بشيء من شواهد القرآن والحديث » .

أما ما حاول أن يوحى به المحقق من أن النحاس قد رفض الاستشهاد ببعض الأحاديث فليس صحيحا . والمثال الذى ذكره هو ردّ النحاس الاستشهاد بحديث « اشترطى الولاء لهم » على أن اللام فيه بمعنى على . وحقا رفض النحاس هذا الاستدلال ولكن لا على سبيل التشكيك فى الأحاديث النبوية ، وإنما لأن له رواية

أخرى . وحتى « على الرواية التي معنا فالمعنى : اشترطى الولاء من أجلهم ، كما تقول :
أنا أكرم فلانا لك »^(١)

رابعا : زعم المحقق أن النحاس « من النحويين الذين حاولوا أن يجمعوا بين المذهبين البصرى والكوفى » ، وذكر أنه كان « يقف من النحاة مواقف مستقلة في كثير من المسائل فكان يذكر في المسألة أقوالا لعلماء المذهبين ، ثم يختار أو يفضل قولاً بصرياً أو كوفياً أو يقبلها جميعاً » (ص ٦٦) .

وعلى الرغم من الأمثلة القليلة التي ذكرها المحقق لاختيار النحاس رأياً كوفياً ، أو رفضه رأياً بصرياً فإن جمع تعليقات النحاس واختياراته ، ووضعها جنباً إلى جنب يؤكد أن النحاس كان بصري النزعة ، وأنه كان يميل لمنهج البصريين وفلسفتهم وطريقتهم في الجدل ، وأنه كان كثير الغمز لمرويات الكوفيين والطنع في شواهدهم ، مما ينفي عنه صفة الحياد أو الاستقلال كما حاول المحقق أن يثبت .

فالنحاس يتبع خطى البصريين في منعهم الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف ويعتبر ذلك - مثلهم - من قبيل اللحن الذي لا يجوز . وهو لهذا يخطيء ابن عامر في قراءته : وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم » . وهو يخطيء قراءة : « وقولوا للناس حسنى » بغير تنوين لأن سبويه يقول إن العرب لا تنطق بمثل هذا إلا بالألف واللام نحو الكبرى والفضلى والحسنى . وغير ذلك كثير .
ولا أدل على تعصبه ضد الكوفيين مما يأتي :

١ - تلك الألفاظ العنيفة التي كان يستعملها أثناء مناقشاته للفراء كقوله : « والغلط في هذا بين جدا .. ولست أدري كيف وقع هذا حتى ذكره في كتاب المعاني » (مخطوطة

أول الألفاظ « حين » و « أوان » و « الآن » بحديث عبد الله بن عمر : « اذهب بها تلاتن إلى أصحابك » ، ولم ينكر عليه أو يناقشه في مبدأ الاستشهاد بالحديث ، وإنما أثار فقط مشكلة وجود روايتين أخريين لهذا الحديث .

(١) لاحظ أن القول بنبابة حروف الجر بعضها عن بعض هو قول الكوفيين أعداء النحاس الألداء . ولاحظ أيضا أن النحاس - رغم عدائه الشديد للكوفيين - لم يستطع أن ينعى على أبي عبيد (وهو كوفى) استشهاداً على أن العرب تزيد التاء في

إعراب القرآن رقم ٤٨ تفسير بدار الكتب المصرية ص ٢٦٣ . وقوله : « وقال الفراء في كتابه المعاني : اجتمع القراء على نصب يوم لاتملك . وهذا غلط قبيح » (مخطوطة إعراب القرآن ص ٢٥٧) . وقوله « وأجاز الفراء والكسائي : إنا كلا فيها .. وهذا من عظيم الخطأ » (المرجع ص ١٨٠) . وأمثال هذه العبارات كثيرة .

٢ - تلك الأحكام القاسية التي أصدرها النحاس على مرويات الكوفيين وسماعهم بقصد التشكيك في سلامتها . يقول النحاس : « وواحد الآناء إئني لا يعرف البصريون غيره . ومحكى الفراء أن واحد الآناء إئني مثل معي مقصور ... وللفراء في هذا الباب في كتاب المقصور والممدود أشياء قد جاء بها .. قد أنكرت عليه ، وردها الأصمعي وابن السكيت . والمتقنون من أهل اللغة على خلاف ما روى .. والذي يقال في هذا إنه مأمون على مارواه ، غير أن سماع الكوفيين أكثره عن غير الفصحاء » . وفي موضع آخر يروى أشياء عن الفراء ثم يتشكك في صحتها متهما إياه بأنه أخذها من ألفاظ العامة .

٣ - تخطئته بعض الآراء الكوفية رغم وجود الحق معها . ومن ذلك أنه بعد أن حكى قول الكوفيين أنهم يجيزون في كل ما كان فيه حرف من حروف الخلق أن يسكن ويفتح مثل نعل ونعل قال : « وهذا خطأ . إنما يرجع في هذا إلى اللغة .. ولا فرق بين حروف الخلق وغيرها في هذا » .

وعلاقة حروف الخلق بالفتحة وردت في كتب القدماء وقرهم عليها علم اللغة الحديث فلا معنى لإنكارها . والسماع كذلك يؤيد قول الكوفيين . يقول ابن جنى في كتابه « المحتسب » في توجيه قراءة « جَهْرَة » : « مذهب أصحابنا في كل شيء من هذا النحو مما فيه حرف حلقى ساكن بعد حرف مفتوح أنه لا يحرك إلا على لغة فيه .. ومذهب الكوفيين أنه يحرك الثاني لكونه حرفا حلقيا فيجيزون فيه الفتح وإن لم يسمعه كالبَحْر والْبَحْر ، والصَّخْر والصَّخْر . وما أرى القول من بعد إلا معهم والحق فيه إلا في أيديهم وذلك أنني سمعت عامة عقيل تقول ذاك ولا تقف فيه » .

٤ - والنحاس بعد هذا كان كثيراً ما يستعير في مناقشاته اللغوية ألفاظ الفلاسفة ويلجأ إلى الأقيسة العقلية والتعليقات المنطقية ، وهو اتجاه اشتهرت به المدرسة البصرية وبرعت فيه دون المدرسة البصرية وبرعت فيه دون المدرسة الكوفية . وأمثلة ذلك شائعة وكثيرة في كتابه « إعراب القرآن » ومنها :

أ - تعليقه عمل الباء وأخواتها الجر بقوله : إن هذه الحروف ليس لها معنى إلا في الأسماء ، ولم تضارع الأفعال فتعمل عملها فأعطيت مالا يكون إلا في الأسماء وهو الخفض .

ب - ويعلل قول النحويين إن الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله بأن « الاستفهام معنى ، وما قبله معنى آخر فلو عمل فيه لدخل بعض المعاني على بعض » . كأن تقديم الاستفهام يمنع تداخل المعاني !!

ج - ويفسر همزة بين بين قائلاً : « وهمزة بين بين متحرك .. كذا قال سيبويه فأما قول من قال هي لا ساكنة ولا متحركة ^(١) فمحال . لأنها إذا لم تكن ساكنة فهي متحركة وإذا لم تكن متحركة فهي ساكنة فوجب على قوله أن تكون ساكنة متحركة » .

خامساً : تشكك المحقق (ص ٣٣) في نسبة « رسالة في معاني اللامات » للنحاس . وقد تشكك في النسبة أخ له من قبل هو الدكتور أحمد خطاب العمر ^(٢) ، وذكر احتمال نسبتها إلى اسماعيل بن عبد الله النحاس (شيخ مصر في القراءات - توفي نحو من عام ٢٨٠ هـ) وقد سبق لي أن ناقشت هذه القضية ، وبينت ترجيحي لنسبة هذه الرسالة لأبي جعفر النحاس ، لما يأتي :

١ - أن اسماعيل بن النحاس لم يترجم له بين اللغويين أو النحاة ، وإنما بين القراء فقط . والكتاب أو الرسالة دراسة متخصصة لأنواع اللامات في اللغة العربية لا يمكن أن يعالجها إلا نحوي متخصص .

(٢) شرح القصائد التسع المشهورات ص ٢٦ ، ٢٧

(١) القائل بهذا هو نعلب (كوفي) ويريد به أن حركتها زؤم

٢ - أن إسماعيل بن النحاس لم تنسب له أى مؤلفات فى أى نوع من أنواع العلم حتى فى القراءات القرآنية التى هى من تخصصه .

٣ - لا أحد من كتاب التراجم قد نسب لإسماعيل بن النحاس كتابا بهذا العنوان فى حين أن ابن الجزرى قد نسب لأبى جعفر النحاس هذا الكتاب ، ونقل عن عمر بن محمد بن عراك أحد تلامذة أبى جعفر النحاس قوله : « أنا كنت السبب فى تأليف أبى جعفر النحاس كتاب اللامات » .

٤ - أن كنية المؤلف قد وردت فى طلب الرسالة وهى « أبو جعفر » ، وتلك كنية النحاس النحوى المصرى ، فى حين أن كنية القارىء هى أبو الحسن .

٥ - على الرغم من أن اسم المؤلف قد صرح به فى صدر المخطوطة على أنه : إسماعيل ابن عبد الله النحاس ، وفى آخرها على أنه : إسماعيل بن النحاس ، فإنه لا ينبغى أن ننسى أن جد أبى جعفر النحاس كان اسمه إسماعيل . ومن أجل هذا فنحن نفترض أن الاسم كان قد كتب أول الأمر كاملا : أحمد بن إسماعيل بن النحاس ، ثم لسبب أو لآخر طمس جزؤه الأول ، فبقى الاسم : إسماعيل بن النحاس ، كما جاء فى آخر المخطوطة . ثم حاول بعضهم أن يكمل الاسم تخمينيا فأضاف : عبد الله ، ظانا أنه القارىء وليس النحوى .

سادسا : ترك المؤلف نسخا من مخطوطات « إعراب القرآن » لم يذكرها فى مقدمته وقد ذكرتها فهارس المخطوطات . ولم يذكر لنا لماذا أغفلها أو أسقطها حين التحقيق لو كان قد فعل ذلك عامدا .

سابعا : من أخطاء اللغة والضبط وجدت :

١ - قول المحقق : من إحدى وثلاثين بابا ، وصحتها من واحد وثلاثين بابا (٣١ سطر ٤)

٢ - ضبطه اسم النسائى بكر النون ، والصواب بفتحها نسبة إلى « نَسَا » مدينة بخراسان

(ص ١٧ سطر ٦)

ملاحظات على النص المحقق

أما ملاحظاتي على النص المحقق فتتلخص فيما يأتي :

أولا : من المعروف في ميدان التحقيق أن المحقق لا يصح أن يلتزم بعبارة الأصل إذا كانت معتلة من جانب اللغة أو النحو أو المعنى ، وأن رواية النسخة السالمة من هذه العيوب هي الأحق بالإثبات .

ولكن المحقق لم يلتزم بذلك ، وكان كثيرا ما يثبت رواية الأصل في المتن حتى لو كانت غالطة ، ويضع الروايات الأخرى في الحاشية ، حتى لو كان من بينها الرواية الصحيحة .

ومن أمثلة ذلك :

١ - أثبت المحقق في المتن (ص ١٣٢ سطر ٣ ، ٤) ما يأتي :

« الصلاة .. جميعها صلوات وصلاة وصلوة .. » وذكر في الحاشية أن رواية النسخة (ب) هي : « جمعها صلوات وصلا » .

وواضح أن رواية (ب) هي الصواب ، فكانت الأحق بالإثبات في المتن . وذلك لأن « صلا » تعد جمعا لصلاة (أو اسم جنس جمعيا على وجه الدقة) بحذف التاء . وقد أطلق النحاس على اسم الجنس الجمعي لفظ الجمع في ص ١٣٦ كذلك حين اعتبر « غشاء » جمعا لـ « غشاوة » .

٢ - أثبت المحقق في المتن (ص ١٤٢ سطر ٣) العبارة الآتية :

« بكسر الواو وعلى الأصل لالتقاء الساكنين » ، وترك للحاشية عبارة (ب) مع أنها هي الصواب ، وهي قولها : « على أصل التقاء الساكنين » .

٣ - أثبت في المتن (ص ١٧٩ سطر ٩) العبارة الآتية :

« فتقول خَطَأً عَى . وقد كان هذا البديل يجوز في هذا القول عذارى »

ولا معنى لهذه العبارة ، والصواب عبارة (ب) و(د) التي استبعدتها إلى الحاشية وهي : « ..يجوز في غير هذا فتقول عذارى » .

٤ - يجب اسقاط السطر الأول من (ص ٢٠٧) ، لأنه لا معنى له ، وهو يخل بتسلسل العبارة . وهذا السطر لم يرد في النسخة (ب) - التي أملك نسخة منها . ولم يشر المحقق إلى ذلك .

ثانيا : كنت أفضل أن يضع المحقق في المتن زيادات النسخ الأخرى بين جزأى العلامة الطباعية الحديثة [] . ولكن المحقق لم يلتزم ذلك . ومن أمثله شطر البيت الوارد (في ص ٢١٧) وهو :

فقلنا أسلموا إنا أحوكم

وقد وردت تكملته في النسخة (ب) وهي :

فقد برئت من الإحن الصدور

فكان حقه أن يثبت التكملة في المتن بين قوسين معقوفين .

ثالثا : وقعت تحريفات كثيرة في النص ، وربما كان مردها السرعة ، أو عدم التمس بقراءة المخطوطات . ومن ذلك :

١ - وردت العبارة الآتية في ص ١٢١ (سطر ٧ ومابعده) :

« أنه يقال على التكثير : ربّاه وربّيه وربّيه . وشرحه أن الأصل ربّيه ثم تبدل من الباء ياء ، كما يقال : قصّيت أظفاري ، وتقصّيت . ثم تبدل من الصاد ياء كما تبدل من الواو في تالله » .

والعبارة مليئة بالنقص والتحريف وصحة قراءتها :

« ربّاه وربّيه وربّته . وشرحه أن الأصل ربّيه ثم تبدل من الباء ياء كما يقال قصّيت أظفاري وتقصّيت ، ثم تبدل من الياء تاء كما تبدل من الواو تاء في تالله » .

٢ - وردت العبارة الآتية (ص ١٣٨ سطر ٨ ، ٩) :

لما خففت الهمزة فحذفها وبدل منها لاما .

وصحتها : أبدل - بدون الواو - كما يدل السياق ، وكما ورد في النسخة ب (ص ٧) .

٣ - في ص ١٩٠ (سطر ٧) ضبط قول الشاعر هكذا :

وهل يُرجع التسليم أو يكسف العَمَا.

وصوابه :

وهل يَرجع ... العَمَا

- ٤ - ورد في ص ١٩١ (سطر ١ ، ٢) ما نصه :
- « قل اتَّخذتم (مدغما) . وقرأ عاصم (اتَّخذتم) بغير إدغام .. »
- وواضح أن المحقق لم يفهم العبارة فأخطأ ضبط قراءة عاصم . فقد فهم المحقق أن معنى بغير إدغام : بغير تشديد ، فوضع فتحة على التاء دون شدة . وليس هذا هو المراد . إذ المراد بغير إدغام الذال في التاء . ويؤيد هذا الفهم بقية عبارة النحاس وهي « لأن الثاني بمنزلة المنفصل فحسن الإظهار » ويعنى بالثاني تاء الضمير .
- ٥ - في ص ١٩٦ (سطر ٨) وردت الآية محرفة هكذا :
- « وقال الذين كفروا لهذا القرآن والغوا فيه » . وصوابها :
- « وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن ... »
- ٦ - في ص ٢١٢ (سطر ٣) وردت العبارة : « وروى ابن محيصن » ، وصحتها : « وروى عن ابن محيصن » .
- ٧ - في ص ٢١٥ (سطر ٩ وما بعده) :
- « ولم يجوز أن تدغم الصاد لأنها لا تدغم إلا في اختيار الزاى والسين ، لما فيهن من التصغير . ولكن يجوز أن تدغم التاء فيها في غير القرآن فتقول اصَّفيناه قبل » .
- وصحة العبارة : « لأنها لا تدغم إلا في أختيها .. لما فيهن من التصغير ... ولكن يجوز أن تدغم الطاء .. » .
- ٨ - في ص ٢٢٢ (سطر ١٧) وردت العبارة الآتية :
- « مانفع إلا ماضراً ومازاد نقص » . وصحتها : « ومازاد إلا مانقص » .
- ٩ - في ص ٢٣٢ (سطر ٨) وردت العبارة الآتية :
- « وفي قراءة عبد الله (الموفين والصابرين) ، قال أبو جعفر : يكون منسوقين .. »
- وصوابها « يكونان منسوقين » ، وهو الموجود في النسخة (ب) .

- ١٠ - في ص ٢٤٢ (سطر ١١) وردت العبارة :
- « (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) نهى . وهو الأمر بهذا النساء والصبيان .. »
والعبارة مكررة ومضطربة وصحتها (كما في النسخة ب) :
- « (ولا تعتدوا) : ولا تقتلوا من لم تؤمروا بقتله . ويدخل في الأمر بهذا النساء والصبيان »
- ١١ - في ص ٢٥٢ (سطر ١١) وردت العبارة :
- « قال أبو إسحاق : التقدير : في ظلل ومن الملائكة » .
وصحتها كما في النسخة (ب) : « التقدير في ضلل من الغمام ومن الملائكة » .
- ١٢ - العبارة في ص ٢٦٣ (سطر ٣) تقرأ هكذا :
- « يقال لغا يَلْعُو وَيَلْعَى لَعْوًا ، وَلِغَى يَلْعَى .. » وقد وردت في التحقيق محرفة تحريفًا شديدًا وتحتوى على خمسة أخطاء .
- ١٣ - في ص ٢٩٥ (سطر ١٤) كتبت الآية « وقال رب فانظرنى » . ولما كانت الواو زائدة وليست من الآية فقد كان يجب كتابتها هكذا : و « قال رب فانظرنى » .
- رابعاً : ترك المحقق كثيراً من العبارات الواردة في النص المحقق دون تعليق أو توضيح مع شدة حاجتها إلى ذلك . والأمثلة كثيرة ، ولكننا نقتضب منها ما يأتى :
- ١ - عدم رجوع المحقق إلى معانى القرآن للنحاس حينما يحيل المؤلف إليه . وأهمية الرجوع إليه أن المؤلف كان كثير الإشارة إليه ، ولمح في مقدمته إلى تركه بعض القضايا لسبق علاجها في هذا الكتاب ، وذلك في قوله : « ولعله يمر الشيء غير مشبع فيتوهم متصفحه أن ذلك لإغفال ، وإنما هو لأن له موضعاً غير ذلك » . ومن الإحالات إلى معانى القرآن قول النحاس (ص ١٥٩) : « وقد ذكرنا عرضهم في الكتاب الذى قبل هذا » . ولم يرجع المحقق إلى معانى القرآن ليرى ما ذكره النحاس هناك . كذلك لم يرجع إليه في قول النحاس : « وقد ذكرنا الهمز في التبيين في الكتاب الذى قبل هذا » (ص ١٨٢) .
- وغير ذلك كثير .

- ٢ - عدم ذكر رقم الصفحة التي يحيل المؤلف إلى شيء سبق ذكره فيها .
ومن أمثلة ذلك قول النحاس : « وقد ذكرنا رفع فيكون » (ص ٢٠٨) ولم يتبع المحقق أين ذكر ذلك .
وقوله : « بالصبر ، أى عن المعاصى . قال أبو جعفر : وقد ذكرناه » . ولم يذكر المحقق فى أى صفحة .
- ٣ - كان على المحقق أن يعلق على عبارة قطرب : « إذا كان بعد السين فى نفس الكلمة طاء أو قاف أو خاء أو غين فلك أن تقلبها صاداً » (ص ١٢٤) بما يوضحها ، ويبين مغزى الاختصار على هذه الأحرف الأربعة دون غيرها من حروف الاستعلاء .
ويمكن تلخيص التعليق الضرورى فيما يأتى :
- أ) خص هذه الأحرف لأنها هى الموجودة من بين أحرف الاستعلاء كئذان حين تقع السين كأول . ولم يرد كئذان : ص - ض - ظ
- ب) لابد من اشتراط التوالى دون فاصل حتى من حركة ، مثل يسقط ، بخلاف سقط (ج) لم ترد ص - ض - ظ كئثال مع سين كأول ، أو مع سين كئذان .
- ٤ - ترك المحقق قول النحاس (ص ١٣٠) « أن حروف الحلق ليست أصلاً فى الإدغام » دون تعليق ، وكان حقه أن يفسر ذلك ، خصوصاً وأن قريباً من هذه العبارة قد ورد فى كلام سيبويه . يقول سيبويه فى الكتاب (٤ : ٤٥٠) .
« ولم تكن حروف الحلق أصلاً للإدغام » . وعدم أصلتها يرجع إلى قلة شيوعها . وقلة الشيوع - كما يقول علماء اللغة المحدثون - تجعل الصوت أقل تعرضاً لظاهرة الفناء فى غيره (ابراهيم أنيس : أصوات ١٨٩) .
ومن الممكن أن نؤيد رأى سيبويه والنحاس بما يأتى :
- أ) أن صوت اللام فى أداة التعريف لا يدغم فى أى صوت حلقى .
- ب) أن النون الساكنة والتنوين اللذين يدغمان فى كثير من الأصوات اللاحقة لا يدغمان فى أصوات الحلق .

ج) أن أمثلة الإدغام التي وردت في القراءات القرآنية متعلقة بأصوات الحلق تعد من قبيل القليل أو النادر .

- ٥

قال النحاس (ص ١٤٦) ما نصه :

« من قال يخطف كسر الياء لأن الألف في اختطف مكسورة . فأما ما حكاها الفراء عن أهل المدينة من إسكان الحاء والإدغام (يعنى تاء الافتعال في الطاء) فلا يعرف ولا يجوز لأنه جمع بين ساكنين » .

وعبارة النحاس تحتاج إلى تعليق لأن بعض القراءات قد ورد بالإدغام مع بقاء الساكن كما هو ، أى بالتقاء الساكنين . ومن ذلك قوله تعالى : « وهم يخلصون » الذى قرئ بتشديد الصاد مع سكون الحاء (الحجة لابن خالويه ٢٩٩) . ومنه قراءة حمزة : فما اسطأعوا . وقد دافع ابن خالويه عن قراءة حمزة قائلا :

« وليس فى ذلك عليه عيب ، لأن القراء قد قرعوا بالتشديد قوله :

« لا تعدّوا فى السبت » (النساء ١٥٤) ، و « آمن لآيهدى » (يونس ٣٥) ، و « نعمّا يعظكم » (النساء ٥٨) .

- ٦

تناقض النحاس مع نفسه حين ذكر فى ص ٢١٢ مانصه : « وروى عن ابن محيصن أنه كان يدغم الضاد فى الطاء . قال أبو جعفر : وإذا لا يجوز لأن فى الضاد تفشيا ، فلا تدغم فى شيء » ، ثم جاء فى ص ٢٣٠ وذكر مانصه تعقيبا على الآية « فمن اضطر .. » : « ويجوز أن تقلب الضاد طاء من غير إدغام ثم تدغم الطاء فى الطاء فتقول فمن اطر . وهذا فى غير القرآن .

وترك المحقق عبارتى النحاس المتعارضتين دون إشارة أو تعليق .

- ٧

أخطأ النحاس من جانب اللغة فى قوله « ثلاث ألفات » (ص ١٧٩) ولم ينبه المحقق على خطأ العبارة .

خامسا : أغفل المحقق استخدام علامات الترقيم مع أهمية استخدامها وبخاصة فى المواضع التى تحتمل اللبس . كما أهمل وضع الهمزات التحتية والفوقية وعلامة المد . ولم يميز فى كثير

من الأحيان بين الهاء والتاء المربوطة . وتلك أمور إذا وجب التزامها في أى عمل مكتوب ، فالتزامها في النصوص المحققة أوجب . ولست في حاجة إلى ضرب الأمثلة على هذا لأنها متغلغلة في صفحات الكتاب ولاتكاد تخلو صفحة من أمثلة لها .
سادسا : أخطأ المحقق في ضبط كثير من الكلمات أو نقطها أو كتابتها . ومن أمثلة ذلك :

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
وجمع أسماء أسامى	أسامى	١١٧	٤
بن (أول السطر)	ابن	١١٩	١٠
رب العالمين	رب العالمين	١٢١	٢١
جىء	جىء	١٢٨	١١
اللذون	الذون	١٣١	١٣
قالوا استحيى يستحي	استحي	١٥٣	٦
ويجمع آدم صفة أدم	أدم	١٥٩	١
ويجوز اعلم	اعلم		
وغيض	(قراءة في اعلم)	١٦١	١٥
	غيض		
	(للإشارة إلى الإشمام)	١٦٢	٣
هزوعا	هزوعا	١٨٤	١٤
هزوعا	هزوعا	١٨٤	١٦
والأصل : يتشابه	تتشابه	١٨٥	الأخير
وأنه أهلك	وأنه (قرآن)	١٨٧	٥

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
الْفُتْبَى	الْفُتْبَى	١٩٣	٢
في الشِوَادِ	في السِوَادِ	١٩٩	٢
يَقُلْ	يَفْعَلْ	٢٠٠	١١
آيَةٌ	آيَةٌ	٢٠٢	١٦
بَيْنٌ	بَيْنٌ	٢٠٥	١١
نَضَطْرَهُ	نَضَطْرَهُ	٢١٢	١
فَأَمْتِعُهُ	فَأَمْتِعُهُ	٢١٢	٩
لكبيرةً	لكبيرةً (قرآن)	٢٢٠	١٢
مُنْطَقٌ	مُنْطَقٌ	٢٢٢	١٠
يَطْوِفُ	يُطَوِّفُ	٢٢٥	١
فدِيَّةَ طَعَامٍ	فدِيَّةُ طَعَامٍ	٢٣٧	٣
فَعْدَةٌ	فَعْدَةٌ	٢٣٨	٢٠
وَلِتُكْمَلُوا	وَلِتُكْمَلُوا	٢٣٨	٢٢
المِعْرَاءِ	المِعْرَاءِ	٢٣٩	١٣
رَفَتْ	رَفَتْ	٢٤٥	١٣
يَطْهَرُنَّ	يَطْهَرُنَّ	٢٦١	١٧
تُنْكَحُ	تُنْكَحُ	٢٦٦	الأخير

سابعاً : ترك المحقق كثيراً من الكلمات دون ضبط مثل :

لا وربك	وَرَبِّكَ	١٢١	٢١
لا أقوا	لَأَقُوا	١٤٠	٥

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
وحكى الفراء في قراءته :	؟	١٤٩	١١
فتوا	أو		
انه هو	انه هو	١٦٤	١٧
مفعل	مَفْعَل	٢٤٧	١٠
تغمضوا	تَغْمَضُوا		
	(قراءة قتادة)	٢٨٩	٧

ثامنا : لم يطرد المحقق في كتابته بعض الكلمات خلال النص وكان حقه أن يسير على وتيرة واحدة ومن ذلك :

- ١ - كتب : بسم الله الرحمن الرحيم
سطر ٨ ص ١١٦
- وكتبها مرة أخرى باسم الله الرحمن الرحيم
سطر ٩ ص ١١٦
- ٢ - كتب : أبو البركان ابن الأنباري
ولكن : أبو الحسن بن كيسان
سطر ١٩ ص ١١٧
سطر ٥ ص ١٢١
- ٣ - كتب : ياء - استثناء
ولكن : ماء
ص ١٢٤ و ١٢٥
ص ١٤٨

تاسعا : التصحيفات والأخطاء المطبعية كثيرة ، ومنها ما يتعلق بالنصوص القرآنية مما يضاعف مسؤولية المحقق . وأقتصر من مئات الأخطاء على ما يأتي :

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
والها	والها	١٢١	٣
مملك	ملك	١٢٢	١١
ساكنا	ساكنان	١٢٣	١١
وقبل	وقيل	١٢٣	١٢
فيه هُد	فيه هُدَى (قرآن)	١٢٩	٨
ولا أصل	والأصل	١٢٩	١١
يؤمنون	يومنون	١٣١	٩
لَمْ	لِمَ	١٣٦	١
الرُّض	الرُّض	١٣٨	٨
المفسدون	المفسدون	١٣٩	٥
يجوز	يجوز	١٣٩	٦
وأسكنت	وأسكنت	١٤٥	١٥
والابتداء يُلَقِّ به	؟	١٥٠	٣
رحمة الله	رحمه الله	١٥٠	٨
فُعلوا	فعلوا	١٥١	٢٠
لا أزواج	الأزواج	١٥٢	١
خِفت	خففت	١٥٩	١٢
قِيلَ	قبل	١٧٤	٢
ياقومية	ياقومية	١٧٥	١٧

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
لوعم	لزم	١٧٩	١٠
لخفيتها	لخفتها	١٨٢	٦
تدارككم	تدارككم	١٨٣	١٢
عرفتكم	عرفتم	١٨٤	٣
وارق	وأرزق	٢١١	١٧
يرق (مرتين)	يرزق	٢١٢	الأخير
برية	برية	٢١٧	٩
المهدون	المهتدون	٢٢٤	١٣
وطره	طرده	٢٢٥	١٢
ولو ترى	ولو يرى	٢٢٧	١٠
للدلالة .. للدلالة	تحذف الثانية	٢٢٨	١٣
كما	لما	٢٣٤	قبل الأخير
فأتمهما	فأتمهما	٢٤٤	١
آذيا في	أذيان	٢٦١	١٧
والية	والية	٢٦٣	٦
لذاو	لذو	٢٧٦	٢
قللة	قليلة (قرآن)	٢٧٩	١٤
والاظفار	والإظهار	٢٨٤	١٢
تُعْمَضُ	يُعْمَضُ	٢٨٩	٨
الجمائليق	الجمائليق	٢٩٢	١٧

فقد سجلت ملاحظاتي هذه بعد الفراغ من قراءة الدراسة التي كتبها المحقق والتي تقع في مائة صفحة ، وقراءة قسم من النص المحقق يقع في مائتي صفحة فقط تتناول سورتي الفاتحة والبقرة وحدهما أى أقل من عشر القرآن .

فهل عليّ من حرج إذا طالبت وزارة الأوقاف بالجمهورية العراقية - التي قامت بنشر الكتاب بأن تعيد النظر في أمر دعمه وتحقيقه ؟

وهل يقدر المحقق الفاضل أمانة التحقيق حق قدرها ، فكيف عن إصدار بقية الأجزاء ، حتى لا يتسع الخرق على الراقع ؟ .

وهل يقبل زملائي وأساتذتي المشرفون على طلاب الدراسات العليا مني النصح بأن يدفعوا طائعين مختارين ضريبة الأستاذية عن طريق توجيه الطلاب التوجيه السليم ، وجدية الإشراف على رسائلهم ؟ .

وهل أجد أذنا صاغية من طلاب الدراسات العليا والباحثين حين أقول لهم : إن العبرة ليست بالكثرة والصفحات ، وإن القيمة الحقيقية للعمل العلمي لا تقاس بالحجم ، وإنه لا يمكن أن تقبل شفاعاة أو تعلقة في التقصير العلمي بحجة ضخامة العمل أو كبر حجمه ؟

وقد كان الأولى بمحقق « إعراب القرآن » أن يقتصر - الحصول على الدكتوراه - على نصف إعراب القرآن أو رבעه ويخرج عملا جيدا بدلا من أن يتصدى لتحقيقه كله ثم ينوء كاهله بحمله .

وإذا كان المحقق قد استطاع أن يخفي عورات الدراسة والتحقيق عن ثلاثة أو أربعة من الأساتذة ، فهل يستطيع أن يخفيها عن الملاء بعد أن تصدى لنشر عمله وقامت بدعمه إدارة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف العراقية ؟

ألا هل بلغت اللهم فاشهد .

نشوان بن سعيد الحميري والصراع الفكري والمذهبي في عصره

القاضي اسماعيل بن علي الأكواع

رئيس الهيئة العامة للأثار ودور الكتب
صحاء

نشوان بن سعيد بن سعد^(١) بن أبي حمير عبيد بن القاسم بن عبد الرحمن الحميري . عالم مبرز في علوم اللغة والنحو والصرف والأصول والفروع والتاريخ والأنساب ، وسائر فنون الآداب . وصفه عمارة اليمنى في مفيدة بقوله : وهو شاعر فحل قوى الحبك ، حسن السبك ، وهو من شعراء أهل الجبل^(٢) وترجم له علي بن الحسن الخزرجي في كتابه (العقد الفاخر الحسن) بقوله : الإمام العلامة المعتزلي النحوي اللغوي . كان أوحد أهل عصره ، وأعلم أهل دهره . إلى أن قال : كان شاعرا فصيحاً مفوهاً منطقياً قوى الحبك ، حسن السبك ، ترجم له أيضاً يحيى بن الحسين ابن الامام القاسم في (طبقات الزيدية) وذكره بقوله : من العلماء الكبار ، وله التصانيف المشهورة . كما ترجم له أحمد بن صالح بن أبي الرجال في (مطلع البدور) ووصفه بقوله : القاضي العلامة الإمام المحقق اللغوي .

نفسه في شرح قصيدته النشوانية في قوله :

أوذ مرائد جدنا القَيْلُ بن ذى

سحر أبو الأذواء رَبُّ الساح

ملوك حمير ١٥٩ . بينما هو عند ياقوت في (معجم الأدباء) والخزرجي في (العقد الفاخر الحسن) والسيوطي في (بغية الوعاة) نشوان بن سعيد بن نشوان ، وعند أحمد بن عبد الله الوزير في تاريخ آل الوزير نشوان بن سعيد بن أبي حمير ، وعند القاضي محمد بن علي الاكواع في تعليقه على (مفيد عمارة)

نشوان بن سعيد بن عبد الرحمن .

(٣) ص ٢٩٧ .

(١) ترجم له القفطى في انباه الرواة ٣ : ٣٤٢ ، وياقوت

الحموي في معجم الأدباء ٧ : ٢٦٦ والسيوطي في بغية الوعاة ٢ : ٣١٢ كما ترجم له من علماء اليمن شارحوا بسامة صارم الدين ابراهيم بن محمد الوزير وهم أحمد بن محمد الشرقي في اللآل المضئقة (والزخيف في (مآثر الأبرار) ومحمد بن أحمد بن مظفر في (الترجمان) عند قول صارم الدين :

وكم أجاب على غارٍ ومبتدع

كمثل نشوان واليامسى ذى النُكْر

وترجم له أيضاً إبراهيم بن القاسم في (طبقات الزيدية الكبرى) .

(٢) اعتمدت في تسلسل نسبه على ما ذكره نشوان

مولده ونشأته

لانعرف مكان ولادته ، ولا السنة التي ولد فيها ولا البلدة التي نشأ بها غير ما حدثنا عن نفسه في كتابه (شمس العلوم) عند ذكره حوث^(١) فقال : وبحوث كان مُقام نشوان بن سعيد مصنف هذا الكتاب ، ثم قال :

بشاطيء حوثٍ من ديار بنى حرب لقلبي أشجانٌ مُعذبة قلبي^(٢)

ولعله قال هذا البيت حينما ترك (حوث) وفارقها لأسباب غير معروفة لنا فأخذ يحن إليها ، ويعيش في ذكراها ويظهر أنها كانت مرتع صباه ، ومسرح نشأته ودراسته ، وربما كانت مسقط رأسه ، ولكننا نعلم أنه بعد خروجه من حوث قد شرّق وغرّب ، وانتهى به المطاف إلى خولان بن عامر حيث استقر بها حتى وافاه الأجل المحتوم .

حياته العلمية

مازلنا نجهد كيف كانت نشأته العلمية ؟ ومن هم شيوخه الذين تفقه بهم وتعلم عليهم وأخذ عنهم ذلك لأنه لم يذكر لنا شيئا عن دراساته وذكر أين تلقى علومه التي برز فيها ، كما أننا لانعرف هل كان شيوخه هم مصادر معارفه الواسعة وعلومه الجمة أم أنه اعتمد على نفسه بعد حصوله على القدر الذي يحصل عليه الطالب المجد من شيوخه ، فأقبل على مصادر فنون المعرفة المختلفة يتقف بها نفسه حتى هيأته مواهبه ونبوغه للمشاركة القوية في جميع معارف زمانه من فقه ونحو وصرف ومعاني وتفسير وتاريخ وأنساب وآداب ولغة وفلك ثم معرفة ملل الناس ونحلهم ومذاهبهم ومعتقداتهم إلى غير ذلك ؛ فما من علم من هذه العلوم إلّا وله فيه يدٌ قوية ، ولا يبتك مثل آثاره ، وفي مقدمتها موسوعته الشهيرة (شمس العلوم) ، كما أن معرفة الواسعة قد ساعدته على استكناه ما لم يكن مألوفاً ولا شائعاً عند علماء عصره فخرج عليهم بأراء سيأتى ذكرها عليه جماعة وحاربوه من أجلها ، واعترف له بسدادها آخرون فأقروه عليها وآزروه ودافعوا عنه .

المقصودة . وما يزال بها بقية من العلماء والفضلاء .

(٢) شمس العلوم ١ : ٤٧٥ ، مختصر شمس العلوم ٣٩ .

(١) حوث بلدة عامرة في حاشد وتقع في منتصف الطريق

بين صنعاء جنوباً وصعدة شمالاً . كانت من أشهر هجر العلم

مذهبه ومعتقده

كان عصره يموج بالمذاهب السياسية والدينية ويزخر بالعقائد والأفكار المختلفة فقد وجد نفسه يعيش في بيئة انتشر فيها^(١) مذهب الهاديوية (نسبة إلى الهادي يحيى بن الحسين المتوفى بصعدة سنة ٢٩٨) المعروف بالمذهب الزيدى ورأى أتباع هذا المذهب يرجحون آراء الإمام الهادي على ما عداه حتى أحيانا على سنة رسول الله ﷺ فرفض التقليد ونفر منه ، واختار لنفسه طريق علماء السلف الصالح بعد أن حذق علوم الاجتهاد فعمل بنصوص كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ ، ولم يتقيد بآراء أصحاب المذاهب ، ولا رضى لغيره أن يكون مقلداً وأراد أن يحمل علماء عصره الذين كانوا يرسفون في قيود التقليد على رجوعهم إلى أدلة الكتاب والسنة^(٢) فقال :

إذا جادلت بالقرآن خصمى أجاب مجادلاً بكلام يحيى
فقلت كلام ربك عنه وحى أتجعل قول يحيى عنه وحياً؟

فثارت ثائرة من عناهم بشعره ولاشك أنهم ردوا عليه وهاجموه على مقولته في ذلك الحين لكننا لم نقف على شيء مما أجابوا به عليه غير ردود لبعض المتأخرين ، ومنهم الهادي بن إبراهيم الوزير (٧٥٨ - ٨٢٢) فقال :

ليحى منك بالقرآن أدرى وأعظم خبرةً وأشد لحيًا
وأنت كمقعد ضعفت قواه تبارى سابقات الخيل جريًا

كما رد عليه أيضا القاضي أحمد بن سعد الدين المسورى من أعلام المائة الحادية عشر فقال :

(١) انتشر أول ما انتشر في صعدة نواحيها ثم انتشر في صنعاء في أواخر المائة الثامنة في عهد الإمام صلاح الدين وامتد إلى يريم ونواحيها في المائة التاسعة وكانت الحدّا آخر من اعتنق هذا المذهب في المائة الحادية عشر .
(٢) جرى بينه وبين القاضي محمد الذباح ، وكان يسكن في الخابر من حوث ، مناقشة فكان يحتج بإجماع العترة ويرد عليه

نشوان بالسنة وقال فيه كما جاء في طبقات الزيدية ليحى بن الحسين :

محمد الذباح قاضى المخابز
يجهز وفي إحكامه غير جائز
إذا ماروى عن بيت آل محمد
روى صادقا عن نفسه والعجائز

رويدك ياأخا قحطبان أقصر
تطاول بالجهالة منك طودا
وتلمز - لأبالك - علم يحي
له ولآله القرآن إرث
وهم قرناؤه أبداً إلى أن
فربهم اجتباهم واصطفاهم
وطهرهم وعلمهم وأعلى
وآتاهم مع القرآن ملكا
ويرجون المظاهر وعد صدق
أتخسدهم - عطاء الله - كفرا
أما لجماح عقلك فيه عقل ؟
على من كاف تنزىل المثاني
أعرض المصطفى تعرى وترمى ؟
وترجو في القيامة أن توافي
كذبت وانمالك منه عيّل
ودع في الجحيم وبعس مثوى
فخذها ياخا الحقات ذبا
وحفظا للنبي وأهل يي
عليهم أفضل الصلوات طرا

فقد أوسعت عدوانا وبغيا
وتركب بالحماقة منك عميا
ويحى للهدى في الله أحيا
ومنهم فيه ثلثقط الفتيا
يوافق يوم يطوى الأرض طيا
ولم يجعل لنا في الأرض شيا
لهم مع ذكره ذكراً وحيا
عظيما يبلغون به الثريا
من الرحمن لا إفكا وغيا
بنعمته وتلوى الحق ليا
ولادين ينهه منك طغيا
من الرحمن موعظة وهديا
لحاك الله يانشوان لحيّا
له عند اشتداد الكرب فيا
ومالك منه حسن يراك ثقيّا
من اجتنب الهدى وأباه أيا
عن الأطهار والبيت الحيا
ت النبي ونصرة منى ليحيا
ومرحمة الإله لهم ورعيّا^(١)

وخرجت من مذهب الإمام الهادي فرقة تدعى بالمطرفية (نسبة إلى مطرف بن شهاب) وهي هادوية في فروع الفقه إلا أنها كانت ترى أن الإمامة العظمى تصلح في الأفضل والأعلم من المسلمين. وكان هذا هو السبب في أن الإمام عبد الله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤ نقم منهم وأبادهم عن بكرة أبيهم.

(١) نسخة مكتبة الأوقاف بجامع صنعاء .

(١) وجدت هذه القصيدة في حاشية كتاب الدرّة المضية في السيرة القاسمية لمطهرين محمد بن أحمد الجرّموزي

كما ظهرت منه فئة أخرى تدعى بالحُسَيْنِيَّة^(١) (نسبة إلى الحسين بن القاسم العياني) وتعتقد فيه أنه المهدي المنتظر، وأنه حي لم يمِت ولن يموت أبداً حتى يملأ الأرض عدلاً.

وقد دعا الحسين بن القاسم إلى نفسه بالإمامة بعد وفاة والده سنة ٣٩٣ وتلقب بالمهدي، واحترب مع همدان فقتله يوم السبت الرابع من صفر ٤٠٤ في ذي عَرَّار من البُون. وذكر أحمد بن عبد الله الوزير في كتابه (تاريخ آل الوزير) أنها صدرت من الحسين أفعال وأقوال: منها أنه أفضل من رسول الله (ﷺ)، وأن كلامه أبهر من القرآن إلى غير ذلك، كما ذكر أحمد بن صالح بن أبي الرجال في مطلع البدور - استطرادا في ترجمة إبراهيم بن المحسن بن الحسين - أن المهدي الحسين بن القاسم لما قتله همدان: «اجتمع الأشراف وسائر الناس إلى طلحة الملك بناحية الجراف من ظاهر بني صُرَيْم وهم لا يرون إلا أن الحسين بن القاسم قد قُتِلَ بذِي عَرَّار فعزَّوا فيه إلى أخيه علي بن القاسم، والأشراف لم ينصرفوا حتى أقبل أخوه جعفر بن القاسم من بلاد خولان فتلقاه الأشراف معزين، وقال: «لا يكون إن شاء الله، ومال ناحية بوجه أهله، وبوجه الأشراف فلاهمهم على الاعتراف بقتل الحسين وقال: بمثل هذه العقول تلاقون الناس؟ إن همدان وكرنا فإن نسبنا إليهم قتله ونقمنا بالثأر لم يصلح، وإن تركنا لحقنا النقص فأظهروا حياته» أي أنه حي لم يمِت، وشاع هذا المعتقد في الناس وافتتنوا به، واعتقد صحته فريق منهم، وتحاشى الأمير الفاضل القاسم بن جعفر أن يدعو إلى نفسه بالإمامة واكتفى بالدعوة بالحسبة مجازاة لما رسخ في أذهان الناس من أن عمه الحسين بن القاسم حي، ولو صرح بدعوته إماما لانتقض عليه الأمر وفسد عليه الناس. وأفاد أحمد بن عبد الله الوزير في تاريخ آل الوزير ان هذا المعتقد قد انتشر في كثير من البلاد كالظواهر^(٢) والأودية وشطَب والشرقيين وصنعاء وبلاد جهة الحِمْيَة، وكان جميع فقائها حُسَيْنِيَّة، وكذلك بلاد سَنَحان ومَدْحَج وسائر البلاد وإن كانوا في بعضها غالبين وبعضها مغلوبين، ثم قال: ومنهم - أي من اعتقد هذا الأمر - الأمير فُلَيْتَة بن قاسم الذي لزم (اعتقل) الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان بثافت. وهو القائل:

(١) من مذهبهم في الفروع صحة التيمم مع وجود الماء .
 (٢) الظاهر الأعلى والظاهر الأسفل من همدان فالظاهر الأسفل مادون ذلك شمالا .

الأعلى جبل عيال يَزِيد وبني صُرَيْم إلى ظَفار ذيبين والظاهر الأسفل مادون ذلك شمالا .

أنا شاهد بالله فاشهد يافتى بفضائل المهدي على فضل النبي

ثم قال :

وطالت مدة هذه المذهب إلى زمن الإمام يحيى بن حمزة (٦٦٩ - ٧٤٩) وقال أيضا : وكان والد نشوان بن سعيد بن أبي حمير من الحسينية ، وكذا نشوان في بدء أمره ، ومن شعره في ذلك قوله :

برئت إلى الرحمن من كل مُدَّعٍ لمهديّة غير الحسين بن قاسم

لكنه رجع ، ووقع بينهم (أى بين أصحاب هذا المعتقد) وبينه خصام وكلام وأشعار ، وقد هوجم أصحاب هذا المعتقد هجوما شديدا من كثير من العلماء ومن هاجمه الجعفي بن الحجاج الوداعي ^(١) (زوج ابنة نشوان بن سعيد الحميري) فقال مفنذاً هذه الدعوى الباطلة التي اتخذ بها الناس :

أما الحسين فقد حواه المَلْحَدُ واغتاله الزمن الخوون الأنكد
فتبصروا يا غافلون فإنه في ذى عَرَارٍ - ومحكم - مُسْتَشْهَد

فغضب الأشراف القاسميون (نسبة إلى القاسم العياني) لهذا القول ، وظنوا أنه من كلام نشوان ، فقال عبد الله بن القاسم بن محمد بن جعفر قصيدة يهجو بها نشوان لم يحفظ لنا التاريخ منها إلا هذا البيت المشهور :

أما الصحيح فان أصلك فاسد وجزأك منا ذابل ومهند
ومطلع هذه القصيدة وهو قوله :

^(١) وقال صاحب تاريخ آل الوزير : وما رمى به الجعفي القاسمية أنهم حجوا الى قبر القاسم بن علي عليه السلام ، وقال في ذلك أبياتا منها :

وانزلت ساحة المهدي قارعة
بذى عرار ونقع الخيل لم يثر

وقال قوم : هو المهدي منتظرا
قلنا : كذبتم حسين غير منتظر

حج الأنام إلى المَحْصَب من ميني
وإلى مدقة حجج وال القاسم
وقد انكرو ذلك . والمدقة : قرية عامرة في سُفْيَان .

أما الحسين فبدر تمّ يصعد
وقد أجاب عليه نشوان بقوله :

من أين يأتي الفساد ؟ ، وليس لي
لافي علوج الروم جد أزرق
إني من العرب الصميم إذا امرؤ
ماعابني نسب الإماء ، ولاغدا
موتي قريس كل حي ميت
قلتم : لنا إرث النبوة دوننا
منكم بنى قد مضى لسبيله
فدع السفاهة إنها مذمومة
والله مامنى نظام جاءكم
ولقد أتيت به فقامت مبادرا
فأشاعه من ظن أن ظهوره
أغضبتم أن قيل : مات إمامكم
لأعار في قتل الإمام عليكم
إن النبوة بالنبي محمد
فدع التهديد بالحسام جهالة
من قد تركت به قتيلا أنبنى
إن لم أمت إلا بسيفك إننى
أسكت فلولا الحلم جاءك منطق
ينبى بأسرار لديك عجيبة

نسبٌ خبيثٌ في الأعاجم يوجد
أبدا ، ولافي السود خال أسود
غلبت عليه العجم فهو مولد
باللوم مرقهن لي يتردد
للموت منا كل حي يولد
أزعمتم أن النبوة سرمد
قدما ، فهل منكم نبي يُعبد
والكف عنها في العواقب أحمد
فيه يقول : (حوى الحسين الملحد)
عجلا أمزق طرسه وأقدد
في الناس مكرمة عليها يجسد
ليس الإمام ولا سواه يخلد
القتل للكرماء حوض يورد
ختمت ، وقد مات النبي محمد
فحسامك البتار ليس له يد
من توعدده ومن تهتد
لقرير عين بالبقا مخلد
لامين فيه يذوب الجلمد
لكن جميلي الصفح منى أعود^(١)

(١) مطلع البدور

وقد استمر الصراع مستمرا بينه وبين القاسمية حول هذا الموضوع زمنا طويلا ، وروى صاحب الفضائل عن نشوان أنه قال : « ولقد كان في رجوعى من تريم من بلاد حضرموت بلغنى عنهم ثلثائة قصيدة في يوم واحد كلها قصائد فائقة رائقه » . ثم قال : « وكان أولاد الإمام القاسم في ذلك الزمن أهل فصاحة وصباحه » و قال : فيم يستطع إجابتهم كلها ، فأجاب بقوله :

أوكلما عوت الكلاب أجبتها تالله لأصبحتُ كلبا عاويا^(١)
وإذا اضطرت إلى الجواب فلا تجب إلا نظيراً في الرجال مساويا^(٢)

الإمامة

كان يرى أن الإمامة تصلح لمن كان أعلمهم بالله وأتقاهم له ، وأعلمهم بطاعته كائنا من كان من الناس ورأيه هذا يتفق مع رأي إبراهيم بن سيّار النظام الذي قال : إنها تصلح لمن قال بالكتاب والسنة من جميع الناس ، واستدل النظام بقول الله : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم^(٣) » ، وقال النظام في عقد المسلمين لأبي بكر رضی الله عنه : إن الناس لا يطيعون إلا من له عشيرة يقهرهم بها ، أو مال يستعبدهم به ، أو دين ينقادون له به ، فلما وجدت أبا بكر أفقر قريش ، وأقلهم عشيرة علمت أن الناس ما انقادوا له إلا بالدين والفضل فأجمعت الأمة على إمامته لدينه وفضله . وقال النبي ﷺ ما كان الله ليجمع أمتى على ضلال ، وقال غيره : قدمته الأمة لفضله ولتقديم النبي (ﷺ) له في الصلاة إذ أقامه مقام نفسه فضلى بأصحابه تسعة أيام قبل موته . وجاء النبي عليه الصلاة والسلام ، وهو يصلى بهم وصلى معهم خلفه ، ولا يصح ذلك إلا بكمال الفضل فيه . وقال نشوان معقبا على رأى النظام : وقول النظام أصح الأقوال عندى لأن كتاب الله عز وجل شاهد على صحته ، وقوله أولى وأمره أعلى^(٤) . وقد أكد ذلك بقوله :

أيها السائل عنى إننى مظهر من مذهبي ما أبطن
مذهبي التوحيد ، والعدل الذى هو فى الأرض الطريق البين

(٣) سورة الحجرات ١٣ .

(١) تاريخ آل الوزير .

(٤) شمس العلوم ١ : ٤٨ ، ٤٩ وانظر رسالة الحور

(٢) تعليق القاضى محمد بن على الأكوخ على تاريخ اليمن

إن أولى الناس بالأمر الذى هو أتقى الناس والمؤمن
كائنا من كان لا يجهل من ورد الفضل به والسنن
أبيضُ الجلدة أو أسودها أنفه مخرومة والأذن
أيها الشيعة هيا فلقد طال ما استولى عليك الوسن
مارأيتم يابنى عدنان من ورم في الدين قلم سمن
ثم قال :

ودعو اللعن لمن خالفكم لعنة الله على من يلعن^(١)
وله في من حصر الإمامة في قريش :

حصر الإمامة في قريش معشر هم باليهود أحق بالإلحاق
جهلا كما حصر اليهود ضلالة أمر النبوة في بنى إسحاق^(٢)
وقال مستنكراً لإمامة الإمام أحمد بن سليمان :

عجائب الدهر أشتات وأعجبها إمامة نشأت في ابن الخديريف
مأحمد بن سليمان بمؤمن على البرية في خيط من الصوف^(٣)

ولم يكتب بتفنيده رأى من حصر الإمامة في قريش بالقول فحسب بل سعى إليها ودعا إلى
نفسه من جبل صبر من ناحية جماعة من بلاد صعدة وتملك بعض النواحي ليجمع إلى مجد
العلم - وقد تتحقق له منه ما يريد - مجد السلطان ولكنه أخفق فيه ، ولم يكتب له النجاح ؛ ربما لأنه
كان رابع أربعة كانوا يتنافسون على ملك اليمن هم : السلطان حاتم بن أحمد اليامي الذى دعا إلى
نفسه سنة ٥٣٣ وملك صنعاء ونواحيها حتى مات سنة ٥٥٠ ، والإمام أحمد بن سليمان وقد تملك
الجوف وبلاد صعدة ، وعلى بن مهدي الرعيى على تهامة . وكانت عدن بيد آل زريع والخلاف
السليمانى بيد الشريف غانم بن يحيى بن حمزة ، وربما لأمر أخرى نجعلها .

(١) عمارة ٣١١ .

(١) مفيد عمارة ٣١١ وطبقات الزيدية الصغرى ليحيى بن

(٢) المصدر المذكور ٣٢٩ .

الحسين .

(٣) تعليق القاضى محمد بن على الأكوخ على مفيد

ولانعرف كم بقي نشوان ملكا أو سلطانا أو أميرا؟ ولا كيف تخلى عن الملك؟ كما أن المؤرخين لم يتفقوا على المكان الذي تملك عليه، فعمارة يقول: بلغني أن أهل بيحان ملكوه عليهم^(١)، والقفطى يقول: «وقيل: إنه في آخر عمره تحيّل على حصن في بلاده ومملكه^(٢)»، وياقوت الحموي قال في معجم البلدان في مادة صَبِر: «اسم الجبل الشاخ العظيم المطل على قلعة تعز فيه عدة حصون وقرى باليمن، ثم قال: ونشوان بن سعيد صاحب كتاب «شمس العلوم وشفاء كلام العرب من الكلوم» في اللغة أتقنه وقيده بالأوزان، وكان نشوان هذا قد استولى على عدة قلاع وحصون هنالك وقُدّامه أهل تلك البلاد حتى صار ملكا. ولهذا الجبل قلعة يقال لها صَبِر^(٣)». وذكر الإمام شرف الدين في شرح مقدمة الأثمار على الأزهار أن دعوته استمرت قدر أسبوع ابتداءها في أول جمعة من أسبوعه في مأرب وانتهائها في الجمعة التي تليها في البون، واجتمع معه في الجمعة الأولى سبعمائة فارس من غوغاء العريان، واتباع كل ناعق، وفي الثانية ضرب وسلب والتجأ إلى جبل عيال يزيد». ومهما تكن الأسباب التي دعت إلى العزوف عن الملك، فقد اكتفى بسلطان العلم ونسبه التاريخ ملكا وحفظه عالما مؤرخا لغويا.

وقد أثارت دعوته بالملك لنفسه نائرة أئمة الزيدية وأشياعهم في عصره وبعد عصره، وأنكروا عليه دعوته، ومن أنكر عليه ذلك الإمام عبد الله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤ فقال:

أما الذى عند جدودي فيه أن يقطعوا لسانه من فيه
ويؤتمون ضحوةً بنيه إذ صار حق الغير يديعه
وقال الهادى بن إبراهيم الوزير (٧٥٨ - ٨٢٢):

وهم صوبوا نشوان في هديانه على أنه فيما هذى فيه آثم
وسادتنا نصت بقطع لسانه رواه لنا المنصور إن هو ناظم
ثم قال في كتابه «نهاية التنويه في إزهاق التمويه» شارحا للبيتين:

(١) مفيد عمارة ٣٠٣ .
صَبِر المطل على قلعة تعز والصحيح صَبِر بفتح الباء من أعمال
صعدة .

(٢) انباه الرواة ٣ : ٣٤٣ .

(٣) اشتهب الأمر على ياقوت فلذكر أنه استولى على جبل

المسئلة العاشرة ماتراه العترة الطاهرة فيمن صوبَ نشوان بن سعيد في هديانه ، وما أطلق به أسئلة لسانه من الأكاليم المعوجة السالكة في غير محجة المدلى بها من دون دلالة ولا حجة ، وكان من كلام هذا المنتصر لمذهب نشوان . هذا هو الصحيح الذى لاينبغى خلافه يعنى مساواة نشوان بأهل البيت غيرهم ما يكون حكم صاحب هذه المقالة ؟ الجواب والله الهادى إلى نهج الصواب أن حكم المائل إلى مذهب نشوان ، حكم نشوان وقد حكم عليه المنصور بالله بقطع لسانه وقتله . وقال عليه السلام في أرجوزته المعروفة :

أما الذى نصت جدودى فيه فيقطعون لِسْنَه مِن فِيه
ويؤتمون ضحوة بنيه إذ صار حق الغير يدعيه

وهذه رواية المنصور بالله عليه السلام عن أبيائه عليهم السلام ، ولأصدق منه راويا ، وأفضل هاديا . رضينا بحكمه وروايته ، واكتفينا بهديه وهدايته .

وقد مر شىء من الكلام على خرايف نشوان بن سعيد وكشف مأوهم به العامة ورجف به على من لا نباهة له . ولسنا بحمد الله ممن يفزع بالأراجيف ، ولا ممن يخدع بالخرايف . وقد قلت مرتجلا :

بق على نفسك بانشوان أنت بما قلت لنا نشوان
زعمت أن آل اتباع النبى وملت فيما قلته عن النبى
إن الذين للنبى آل أسباطه وغير هذا آل
نص الرسول فى النصوص المبرمه على الزكاة أنها محرمه
قال : على محمد وآله قولاً جلياً فاض من مقاله
وجازت الزكاة للاتباع بلا خلاف وبلا نزاع
فصح أن آلـه أولاده من لم يوافق ساءه ميلاده
وإن أتى فى الذكر ذى الإعجاز خلاف ذا فهو من الهجاز
كما أتى فى يده والجنب والعين والوجه الذى للرب

وإن أتى في الذكر ذى الإعجاز
 كما أتى في يده والجنب
 ما الآل إلا الأهل والقرايه
 وكل قول غير هذا خطـل
 وافتح متى شئت صحاح الجوهري
 وعزز القول بديوان الأدب
 تلقى كلامى غير ذى اعوجاج
 وإن نشوان لهذا عارف
 أثبتته من حدة المزاج
 ليس مصيبا كل سهم رامى
 مسكين نشوان أراد الفضلا
 ليس له من أمره ما رامه
 قد ادعاها وهو منها عطـل
 لو تم هذا لادعتها التـرك
 إن كثيراً أن يسمى قاضى^(١)
 لم يك خلفا ولا أماما
 بل كان من جملة ابنا حمير
 لكن إذا لم يك فى العلم عمل
 عجت منه وهو يأتى بالعجب
 ما ضره أن بنى الزهراء
 وأن يكون من أحب صاحب
 لكن أحب أن يكون داخلا
 من دون مارام علوم زاخرة
 وخلاف ذا فهو من المجاز
 والعين والوجه الذى للرب
 فى منطق سائل به اعرابه
 ينكره رؤيتهم والأخطـل
 أقواله مثل صحاح الجوهري
 وكل منهاج إلى لفظ العرب
 بل مشيه فى واضح المنهاج
 لكنه بما أتاه هارف
 فى شمسـه وهى الكلام الداجى
 يرمى الفتى ويخطى المرامى
 وأن يكون للنبي أهلا
 ومت عجيب أمره الإمامه
 أحلامه فى الوعد منها هطل
 فلم يسعهم عن قيام ترك
 وقد أرى وصفيه فى انتقاضى
 لا قاضيا كان ولا إماما
 وكان ذا علم بكل دفتر
 فما لمولاه لدى الله أمل
 إذ أنكر الآل بنى المنتخب
 آل النبى خاتم الأنبياء
 للسادة الأفاضل الأطـايب
 فى جملة الآل مقالا باطلا
 وحجج مثل السيوف الباتره

(١) كان يدعى بالقاضى نشوان

وسادة في كل عصر نجم
اليوم فينا الناصر^(١) المنصور
أقواله مثل سيوف الهند
ووجهه كالبدر وسط الهاله
وهيبة تختطف الأرواحا
ورحمة يوسعها الأبرارا
وراحة كانها الغمطمط
ومقولى كأنه حسام
يابن الإمام والإمام الناصر
ومن به تفتخر الأئمة
إليك قولا عن هموم واصبه
هم أنكروا نصا من الله العلى
وحرفوا ظاهره بالإفك
وانظر إلى ما لهم من زعم
إن النبى لم يرد بالمولى
ولم يرد به قالوا به الإمامه
وأنكروا من بعد فضل عترته
وصغروا من حقهم جليلا
وأنكروا لأبرحوا فى الهاويه
ثمة قالوا فى يزيد نوقف
لم يعلموا من كان رب المقتل
عقولهم بما ادعوه مسقطه

تعنو له العرب معا والعجم
محمد الخليفة المشهور
وعلمه كالزاهر المتد
فى حسنه والنور والجلاله
لولاة يجلبو مبسما وصاحا
وسطوة تنتقم الأشرارا
منها اللآلى دائما تلتقط
لكل قول بدعة حسام
ومن له الفضل العظيم الباهر
ومن تراه فى الكمال أمه
لقول أصناف العداة الناصبه
على على يابن مولانا على
وجعلوه موضعا للشك
قد أنكروا يوم غدير خم
إلا النصير كذبوه قولا
ياويجهم من هذه الظلامه
وفضلوا زوجته على ابنته
وأنكروا جماعهم دليلا
لعن ابن هند فى الشقا معاويه
لانه استبهم ذاك الموقف
قد جهلوا قتل الحسين بن على
وهذه من الدعاوى سفسطه

وجهلوا قاسمنا الرسيا
 ونسبوا التلبيس في العباد
 وأنكروا مذهبه المرضيا
 ثمّة لم يرضوا بهذا كله
 لَدَّ لهم ما قاله نشوان
 وراقهم زخرفه وصوبوا
 وهو كلام بالدليل فاسد
 وقد مضى افتضاحه في زوره
 جرى على طريقه ابن الخائف^(١)
 تابعه في قاله وقيله
 وهذيانان له كثيرة
 بها غدا العبدى عبدا أسودا
 حتى عفا عنه الإمام الناصر^(٢)
 فامثلا الأمر المليك أسعدُ
 أخرجه من ظلمات الحبس
 وفي إمام الحق^(٣) طولت الرجا
 في محوه ماذا يرى من البدع
 يفيض من علومه سجالا
 قد نصر الدين وذا ناموسه
 وهو الذى عزت به الزيدية
 بسيرة سار بها مرضيه

وصار نسيا عندهم منسيا
 إلى الإمام ابن الإمام الهادى
 وأصبح الأمر به مقضيا
 حتى أتوا من إفكهم بكله
 وهو كلام كله عدوان
 وصعدوا في أمره وصوبوا
 ما قاله إلا عدو حاسد
 ونفحة المسك على تزويره
 ولم يك لسنخفه بتبارك
 وكذب أودع في إكليله^(٤)
 أودعها الخائف في الجزيرة^(٥)
 في حبس صنعاء موثقا مقيدا
 وجاء في إطلاقه الأوامر
 وحل من في أسره مقيد
 بعد إهانات وضيق نفس
 يملأ ما بين الرجا إلى الرجا
 ونكسه في ديننا من ابتدع
 يعرف من جاء لنا جدالا
 وعلمه غمطمط قاموسه
 وتوج الحدائق الوردية
 كسيرة المختار في البريه

(١) المراد به الحسن بن أحمد الهمداني .

(٢) الإكليل كتاب مشهور في عشر مجلدات لم يبق منه

غير أربع مجلدات وقد نشرت .

(٣) صفة جزيرة العرب .

(٤) هو الإمام الناصر أحمد بن الإمام الهادى يحيى بن

الحسين .

(٥) الإمام الهادى .

(الآل)

كان يرى نشوان أن آل النبي هم المسلمون وليسوا قرابته مؤكداً ذلك بقوله :
 آل النبي هم أتباع ملته من الأعاجم والسودان والعرب
 لولم يكن آله إلا قرابته صلى المصلى على الطاغى أبى لُهب
 فلما اطلع الحسن بن على الهبل على هذين البيتين منسويين خطأ^(١) للإمام الشافعي رحمه
 الله أجاب عليهما بقوله :

آل النبي هم اتباع ملته من مؤمنى هطه الأذنون في النسب
 هذا مقال ابن ادريس الذي روت الأعداء لأم عنه فملا عن منهج الكذب
 وعندنا أنهم أبناء فاطمة وهو الصحيح بلا شك ولا ريب
 فحطانيته :

أغلب الظن أنه لقي من الأشراف في عصره تعالياً على قومه ووجد هضماً لهم في الحقوق
 واحتقاراً لهم فأخذ يثار لهم ، ويشيد بمحاسن القبائل اليمنية ورؤسائها . ولم يقتصر على دور القبائل
 اليمنية في نصره الإسلام ونشره في كثير من بقاع العالم الإسلامي بل أخذ يشيد بملوك اليمن قبل الإسلام
 ويباهي بهم وبملكهم من لم يكن لهم في عصرهم شأن يذكر فذكر وقائعهم وانتصارهم وفتوحاتهم في
 الأرض وأعمالهم وحضارتهم ونسب إلى بعضهم شعراً . وشعره فيه الكثير من هذا . ومنه قصيدته التي
 اسمها الدامغة وهي :

ليس الحب عن الحبيب بمقصري كلاً ، ولا هو في الهوى بمقصر
 صب تكاثفت الهموم بقلبه يطوى الضمير على اكتتاب مضمير
 ولملم طيف بعد وهن زارني والصبح في جلبابه لم يسفر
 كيف اهتدى وصلاً على بُعد النوى وركوب أخطار ومَرَّتْ مقفر

. الشافعي .

(١) ذكر جامع ديوان الهبل « أعار رجلاً شافعيًا كتاباً
 فأعاره وقد كتب فيه ما لفظه : هذان البيتان للإمام

حيّا فأحيا موت شوقى والجوى
 كحلت جفونى بالسهاد وللملا
 ليس الخلى من الأنام كذى الشجا
 رعيّا لأيام الوصال فإنها
 ولشادن يهوى أغن مهفهف
 خرت تلك النواظر سجدا
 يحكى قضيبا فى كتيب قدّه
 يفتر عن زهر الأقاح بريقه
 أصبا نجد هل شعرت بكلما
 صيرن ماين الجوانح متلفى
 وأسرت قلبى بالهوى وملكته
 أو ما علمت بأننى من معشر
 قومى الذين تملكوا وتمكنوا
 الخائمون لسد ياجوج الذى
 الفائحون لكل شعر مبهم
 والمالكون الأرض عن أقطارها
 والمائلون على هرقل بالقنا
 والغالبون لهرمز وقبيله
 والطاعنون إذا الرماح تشاجرت
 والضاربون الهام فى يوم الوغى
 والناصرين بكل ريع آية
 والناحتون من الجبال مصانعا
 والكاتبون بكل ثغر مسندا
 بالسغد منه وباب مرو شاهد
 وأمات حسن تجلدى وتصبرى
 حولى عيون فى الدجى لم تسهر
 كلا ، ولا المعفى كمثل الموقر
 زمن الحياة وعمر كل معمر
 يصبى الفؤاد بلحظ طرف أحور
 خجلا لهيبته وحسن المنظر
 شحب الموشح غث مافى المنزر
 فيها المذانب عن جنى مُمطر
 غادرن فى الأحشاء أم لم تشعر ؟
 ملآن من جمر الغضا المتسعر
 إنى لعمرك لست بالمستأسر
 شم الأنوف من العديد الأكثر
 فى الأرض قبل تملك الإسكندر
 لاىستطاع لردمه من مُظهر
 غلق على من رامه متعسر
 والداخلوا الظلمات بعد النيسر
 فى الروع والمستأسرون ليعبر
 والمالكون ملوك آل الأصغر
 ثغر الفوارس تحت ظل العشير
 بين الصوارم والقنا المتكسر
 فيها اعتبار والعاقل المتفكر
 والباطشون بقدرة وتجبر
 بعد الفتوح تراه عين المبصر
 أيضا ووادى الرمل لم يتغير

كم كم لحمير ؟ كم وكم من مفخر؟
 هم دوخو الأفاق حتى ذللو
 واستفتحو مدن البلاد جميعها
 وبنوا سمرقنداً وإفريقية
 ولهم بأرض الهند ثم مآثر
 ولطالما حمل الخراج إليهم
 ولطالما وطعت سنايك خيلهم
 وأتت إليهم بالأتاوة عن يد
 وجرت بنافذ حكمهم أقلامهم
 واستنفرتهم أم عمرو بعد ما
 قسطوا لظالمها ولما شججه
 وغزا أبو كرب له في عسكر
 نحن الملوك الأولون جميعنا
 منا التبابعة الثمانون الأولى
 من كل موهوب اللقاء معصب
 تعنو الوجوه لسيفه ولرحمه
 يارب مفتخر ولولا سعيها
 افخر على من شئت إلا حميرا
 قوم إذا ما أغضبوا يثهم
 وإذا هم نهضوا لحي أصبحت
 فافخر بقيل قضاة ابنة حمير
 بالصيد من خولانها ونهدها
 وبوائل والشم من بهرائها
 وقبائل أخرى تزيد على الحصى
 باق إلى ميعاد يوم المحشر
 عز العزيز ونخوة المتكبر
 بالمشرفة والجياد الضمر
 أيضا وتبتاً في قديم الأعصر
 معروفة من عهدهم لم تنكر
 أدري وكسرى في القديم وقبصر
 بالصين كل ممنع لم يقهر
 سكان غانة والعراق وبربر
 فيها على المأمور والمتأثر
 ظلمت بأرض الترك إذ لم تنصر
 منهم تجاوزه لسبعة أبحر
 ملأ البسيطة ياله من عسكر
 تُسمى إلى جد كريم العنصر
 ملكوا البسيطة سل بذلك تخبر
 بالتاج غاز بالجيش مظفر
 بعد السجود لتاجه والمغمر
 وقيامنا مع جده لم يفخر
 فدع الفخار لأهله من حمير
 عن مدخل الظلمات قوة معشر
 أوطانهم قفرا كأن لم تعمر
 فيها يقوم كل خد أصغر
 وبكرها وبمهرة والصيغر
 وتنوحها وقبيلها المتسور
 منها وتلاعرق كل مشجر

شهد الرسول لها شهادة صادق وافخر بكهلان الحماة ذوى العلا وملوك كندة والذرى من مَدَجِج ويطى أهل المكارم والندى قوم حصونهم السوابق والقنا لولا صوارم يعرب ورماحها بسيفونا نصر النبى محمد ومواقف في غيرها مشهورة وبها نما الإسلام بعد حموله وخلافة الخلفاء نحن عمادها مثل الأمين أو الوليد وفتكننا ويسؤنا ماكان من جهالنا وإذا غضبنا غضبة يمنية فغدت وهاد الأرض مترعة دما وغدا لنا بالقهر كل قبيلة وإناخة الضيفان فرض عندنا وكرامة الجيران فرض بيننا عاداتنا بذل العطايا والقرى شيم لنا في الدهر لم نسبق بها كم أمر منا مطاع في الورى كم فاتق منا وكم من راتق فافخر بقحطان على كل الورى

عند التكاثر بالنصيب الأوفر بملوك غسان بآل المنذر وملوك همدان تمام المفخر وسراة أنهار ورهط الأشعر ولباسهم نسج الحرير الأخضر لم تسع الآذان صوت مكبر في يوم بدر والنضير وخير للأزد تشهد بالفخار الأكبر وعلى خطيب القوم قرع المنبر فمتى نهم بعزل وال نقدر بهما ومثل ابن الزبير القصور من قتل عثمان وضربة حيدر قطرت صوارمنا بموت أحمز وغدت شباعا جائعات الأنسر خولاً بمعروف تدين ومنكر تلقى بها الولدان كل ميسر من لم يقم منها به لم يعذر وإغاثة الجاني ورفد المعسر عرفت لأولنا وللمتأخر ومقامنا في الناس غير مؤخر كم مورد منا وكم من مصدر فالناس من صدف وهم من جوهر^(١)

وقد أجاب عليها الداعي الحسن بن إدريس بن علي بن إدريس بن الحسن بن عبد الله بن علي المعروف بالأنف^(١) بقوله :

نشوان مُفتخر بقحطان علي
 ذكر التبابعة الثمانين الأولى
 أو ليس قد ملكتهم الأجيوش في
 لولا ملوك الفرس ما برحوا لهم
 ومننت بالأنصار إذ نصروا الهدى
 أتري المهيمن خاذلاً لنبيه
 والله مظهر دينه ونبيه
 ومدته بملائك ومهاجر
 وقضية الخلفاء لاتفخر بها
 آمنوا وراءهم فحلوا أمرهم
 كبرت نفوسهم على سادتهم
 وتملكوا لبنى بويه وديلم
 بعس البديل بها وبس فخر من
 وزعمت أن بالكرو منكم ماجرى
 فمزحت شهرتكم بشماتة
 إن الزبير وإن طلحة أبا
 لولا مهاجرة النبي وفتكهم
 وشركت أشقاها بمصرع حيدر
 وكفى بعدنان بأحمد مفخرا

عدنان جهلا بالعلي والمفخر
 ملكوا البسيطة برهة من حمير
 أيام أبرهة الشقى الأثر
 خولا ولو أغفلت قصة وهزر
 والمن لله الــــ على الأكبر
 وتقول لولا نصرهم لم يظهر
 وعداً عليه برغم أنف المفتري
 وحمزة أسد الإله وجعفر
 إن كنت ذا لب وعقل فاقصر
 لعبيدهم طمعا ومامن منكر
 من كل أروع كالهزير غضنفر
 ولترك ياجوج وقوم البربر
 يبغى الفخار وأن بذلك فافخر
 من فعل جاهلكم بغير تبصر
 في أسر عثمان كأن لم تشعر
 ذاك الحصار وسل عليها تخبر
 وقيامهم في أمره لم يحضر
 فكسبت خزيأ دائماً في المحشر
 وبأهله أهل التقى والموثر^(٢)

أحمد الجرافي حول نشوان فقد جمع مادة بحث عنه ولم ينشره ، ولم أكن أعلم بذلك فلما قمت بهذا البحث اطلعت عليه فحصل لي مجموعته كاملة فنقلت منه هذه القصيدة كما نقلت من كتاب (نهاية التنويه في إزهاق التنويه) .

(١) كان أحد القائمين بالدعوة للإسماعيلية باليمن وكان شاعراً أديباً وهو من أهل وادي ضهر وكان أكثر الوادي له فأخرجه الأئمة عنه .
 (٢) نقلتها من مجموعة الأخ العلامة القاضي إسماعيل بن

شعره :

له شعر كثير في أغراض شتى والغالب عليه الحِكم والمواعظ والافتخار بقبطانيته .
ولانعرف هل جُمِع شعره في ديوان أم لا ؟ ولكنه يوجد بعض من شعره في مؤلفاته كان يأتي به
للاستشهاد والتأكيد على فكرته وقد تقدم ذكر شيء من شعره فيما سبق . وسنذكر هنا بعضاً من
شعره الاجتماعي ، فمنه قصيدة يمدح بها بعض علماء مدينة تريم في حضرموت الذين اتصل بهم حينما
زارها مثل العلامة علي بن محمد وأبي حامد الترمي والعالم إبراهيم بن يحيى بن حامد وأبي بكر أحمد بن
حامد وفضل ومحمد بن أحمد وغيرهم من العلماء .

رعى الله إخواني الذين عهدتم	بيطن تريم كالنجوم العوالم
علياً حليف النجدة ابن محمد	وإبنا أخيه الثرّ ابنا حاتم
ومن في تريم من فقيه مهذب	وسيد أهل العلم يحيى بن سالم
أولئك أهل الفضل في ظل فاضل	عظيم من الأملاك عالي الدعائم
أنست بهم من سالف الدهر برهة	وكانت لياليها كأحلام نائم
وفارقتهم كرها ونار فراقهم	تأجج ما بين الحشا والجرائم ^(١)

وله يتوجع من أهل زمانه :

مالي وصحبة قوم لاخلق لهم	يستحسنون أموراً كلها علل
قد حرت فيهم ، وفي نفسي وعزتها	فصرت أجير من ضب وماعقلوا
إن انبسط فيهم أسقط مهابتهم	إيأى أو انقض ، قالوا به ثقل
وإن أناقشهم قالوا : به ليج	وإن أساحبهم قالوا : به خيل
وإن أجد باذلاً قالوا : به سرف	أو اقتصد منفا قالوا : به بخل
أو أستر الفضل قالوا لي : به حسد	أو أنشر العلم قالوا لي : به جدل
وإن تغاضيت قالوا العجز أقعده	وإن سطوت لخصم قيل ذا عجل

(١) طبقات الزيدية الصغرى .

وإن تأبیت قالوا لی : به بَله
وإن تقربت قالوا : عنده طمع
وإن اسافر يقول الحرص أشخصه
وحيث أقدمت قالوا لی به هوج
وإن تبدلت قالوا: جاء محتديا
من أين لی خلق أراضی الرجال به ؟
وحيث دقت قالوا : ذابه حيل
وإن تباعدت قالوا : عنده ملل
وإن أقم بينهم قالوا : به كسل
وحيث أحجمت قالوا : كل ذا فشل
وان تسرلت ، قالوا: قذرها الرجل
لابارك الله فيهم إنهم سفل (١)

وله في وصف حال الناس :

إذا المرء لم يرع المودة والقلی
ومن لم يميز خله من عدوه
نصحتك لا تغتر بالناس عن يد
أخلاء من أثرى ، ولم يلق نكبة
دع المرء مطوباً على ما وجدته
ولا تكلف الإخوان غير طباعهم
صدقت كثيرا من أناس مودتي
صحبتهم دهرا فلما بلوتهم
جهلتهم في حال معرفتي بهم
جذبتهم جبل المودة برهة
إذا شئت أن أدري بما عند صاحبي
لقد طمعت في الأسود فلم تنل

فليس له ود يدوم ولا وصل
فليس له في الناس لب ولا عقل
فكل امرئ مٌرٍ لحاجته يجلو
وأعداء من زلت به منهم النعل
فإن تبيل مخلوقا فيابئس من تبلو
فكل خليل لآحالة مختل
ولا علم عندي أن ودهم هزل
تمنيت أني ماصحبتهم قبل
ومعرفة الإنسان في ساعة جهل
وكان ضعيف الفتل فانقع الحبل
فقلبي على ما عنده شاهد عدل
منالا فماذا يصنع البق والنمل

وله :

كم يريك الزمان مالست ترضيا
ويكون فؤادك الدهر كيا

(١) تاريخ عمارة (حاشية) ٣٨ : ٣٩ .

ذهب العمر ليلة بعد يوم كل يوم يطوى به العمر طيا
 فاركب الصبر إن من مركب الصبر غدا وهو راكب للثريا
 وإذا امكنتك فرصة أمر فاغتنمها بعد اللتى واللثيا
 ليس في كل ساعة وآوان لك في الأمر فرصة تهيا
 لن ينال العلا من الناس إلا كل ماضى الجنان طلق الحيا
 مولع بالمفار في كل يوم فهو بين الجنود يقسم فيا
 كل من رام بالخمبول رشادا وجد الرشد في الذى رام غيا
 من أحب الحياة مات ذليلا واحتسى السم قبل ذلك حيا
 هل رأيت الجبان من قدر الله الموفى قد زيد في العمر شيئا

ومما ينسب له في معالم أقطار الخريف ونهايته :

إذا بدأ الخريف بأرض جَوْف وبالشُّرُفا فيالك من خريف
 وإن بدأ الخريف بأرض بَوْسٍ وَحِدَّةً فالسلامُ على الخريف (١)

مؤلفاته :

- ١ - التبصرة في الدين في الرد على الظلمة المنكرين .
- ٢ - التبيان في تفسير القرآن ؛ ومنه بعض أجزاء في مكتبة جامع الإمام الهادي بصعدة وبعض منه في مكتبة الأمبروزيانا وبعض في مكتبة جامعة توينجن بألمانيا الغربية .
- ٣ - خلاصة السيرة الجامعة لأخبار ملوك التابعة ، طبعت في المطبعة السلفية سنة ١٣٧٨ بتحقيق القاضي إسماعيل بن أحمد الجرافى والسيد على ابن إسماعيل المؤيد .
- ٤ - ديوان شعره .
- ٥ - رسالة الحور العين وتنبية السامعين مع شرحها ، طبعت في مطبعة السعادة سنة ١٩٤٨ بتحقيق وتعليق كمال مصطفى .

(١) طبقات الزيدية ليحيى بن الحسين .

٦ - شمس العلوم وداواء كلام العرب من الكلوم وقد أتم تأليفه سنة ٥٧٠ ، نشر منه مجلد وبعض المجلد بتحقيق المستعرب ك . ف سترستين في مطبعة بريل سنة ١٩٥١ ثم توفي قبل إكماله ، ونشر منه القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافي مجلدين ثم أوقف نشره بغد أن بلغ الإمام أحمد حميد الدين أنه ينشر في أوروبا .

٧ - صحيح الاعتقاد وصریح الانتقاد ^(١) .

٨ - الفرائد والقلايد ويسمى الفوائد والقلائد في الأدب ، ومنه نسخة في مكتبة الأوقاف بجامع صنعاء .

٩ - مسك العدل والميزان في موافقة القران

١٠ - كتاب بيان مشكل الروي وصرحة السوي ^(٢) (في علم القوافي) .

١١ - ميزان الشعر وتثبيت النظام .

وله رسائل وأبحاث منها :

أحكام صنعاء وزبيد وهي في وريقات .

أرجوزة مختصرة في الأشهر الرومية ومطالع النجوم ومغاريها وما يحسن فيها من المأكول والمشروب والملبوس وقد وجهها لابنه جعفر ومطلعها :

ياجعفراه أصفرت الأياك لمطلع العواء والسماك

(١) شمس العلوم في مادة الإمامة ١ : ٤٨ .

(٢) رسالة الحور العين ٨٧ .

الخاتمة

هذا هو نشوان بن سعيد الحميري ، عرضت آراءه ومآقال فيه خصومه ولم أعلق على مآقاله ما اعترض عليه لأمؤيدا وملا مفنندا وتركت الحكم للقارىء وحده .

لقد عاش نشوان مؤمنا ومعتقدا بفكرته مدافعا عنها بقلمه ولسانه حتى فارق الحياة في هجرة حيدان سنة ٥٧٣ بعد حياة شهدت صراعا فكريا وعقائديا وسياسيا كان عنيفا ما يزال صدها يدوى حتى اليوم .

والذى اعتقد أنه لم يكن وحده في الميدان وأنه كان له انصار واعوان اقوياء وأنه ماجهر بما جهر به من آراء ومعتقدات وتفنييد وتسفية لبعض آراء خصومه الا وهو محمى الدمار مرهوب الجانب والا فما كان اسهل على خصومه اسكات لسانه وقلمه والقضاء عليه .

هذا وما قيل من أن نشوان قد ندم على ما صدر منه من أقوال سببت الخصومة والقطعية بينه وبين الأشراف وأنه قد اعتذر إليهم وأناب واستغفر ونسبت له أشعار ومقالات في ذلك فإن ذلك في اعتقادي غير صحيح ، ولو كان شيء من ذلك قد حدث لكانت أحكام خصومه عليه قد تبدلت أو خفت وطأتها وأحسنوا به الظن ولكنه ما يزال موضع سخط الساخطين ممن يخالف عقيدته قديما وحديثا حتى بعد وفاته ، فقد روى العلامة يحيى بن الحسين في طبقات الزيدية في ترجمة نشوان أن الإمام عز الدين بن الحسن المتوفى سنة ٩٠٠ لما مر بقبر نشوان قال بيتين وأمر بكتابتهما على قبره وهما

ياقبر نشوان ماضيت من حكم ومن علوم ترى على السديم

ياقبر نشوان لولا النصب فقت به من كان من علماء العرب والعجم

وعقب صاحب الطبقات على ذلك بقوله : « وماذاك إلا لعدم صحة توبته عند الإمامين ؟ كذلك ظاهر كلام السيد إبراهيم بن الوزير يقضى بمثل هذا حيث قال في البسامة عند ذكر الإمام أحمد بن سليمان :

وكم أجاب على غاو ومبتدع كمثل نشوان واليامى ذى النكر

وقد سمعت شيخى السيد العلامة يحيى بن على الذراى المتوفى سنة ١٣٦٤ رحمة الله ينتقد القاضى العلامة عبد الله بن عبد الكريم الجرافى المتوفى سنة ١٣٩٨ رحمة الله لنشوه فى مجلة (الحكمة اليمانية) التى كانت تصدر فى صنعاء فى عامى ١٣٥٨ و ١٣٥٩ قصيدة نشوان المعروفة (بالنشوانية) والتى مطلعها :

الأمر جد وهو غير مزاح فاختر لنفسك صالحا يصاح
معللا ذلك بأنها معروفة للناس حتى أن دجاجه تعرفها .

رحم الله نشوان فلقد امترست فيه الألسن واشتدت حوله الخصومة ولكنه ظل أحد أعلام اليمن الأفاضل .

دراسة نقدية لمصادر تاريخ الفاطميين في مصر

الأستاذ أمين فؤاد سيد

الباحث بمعهد المخطوطات العربية
القاهرة

بلغت مصر الإسلامية ذروة حضارتها في زمن خلافة الفاطميين ، الذين حكموها أكثر من مائتي عام (٣٥٨ — ٥٦٧ هـ) . فإذا كان القرن الرابع الهجري هو عصر النهضة في شرق العالم الإسلامي فإن مصر الإسلامية شهدت في ظل الخلافة الفاطمية حضارة كبيرة بلغت فيها النظم والرسوم والاحتفالات ^(١) ، والعمران والتشييد الغاية . فقد نجح الفاطميون الشيعة في إنشاء خلافة مناوئة للعباسيين السنيين ، واتخذوا من القاهرة ، عاصمتهم ، مركزاً لخلافتهم . وتحولت مصر من مجرد ولاية في الخلافة العباسية إلى خلافة مستقلة ترى نفسها أجدر بحكم العالم الإسلامي منها .

وشهدت مصر في زمن الفاطميين نهضة عمرانية كبيرة ، كانت القاهرة عاصمتهم الجديدة مقرأ لها ، ومن يتصفح الفصل الشيق الذي عقده المقرئ في كتابه « الخطط » عن القصر الفاطمي وما حوى من خزائن ودواوين ، وعدد القائمين عليه ، وترتيب الدخول إليه والخروج منه ، ونظام البلاط وما إلى ذلك ^(٢) يستطيع أن يلاحظ دقة النظم والرسوم التي ابتدعها الفاطميون .

ولم يكتف الفاطميون بمنافسة الخلافة العباسية بل أرادوا التفوق عليها ، فكما أنشأ العباسيون داراً للحكمة في بغداد ، أنشأ الفاطميون داراً للعلم في القاهرة ، جعلوا بها كل ما يحتاج إليه المترددون عليها ، وشجعوا العلماء من منجمين ومهندسين وأطباء كما قام دعائهم بنشر مذهبهم في مجالس الدعوة التي كانت تُعقد في الجامع الأزهر .

Essai de comparaison » , Byzantion XXI (1951), pp.355-420 ; « La Procession du Nouvel An chez les

. Fatimides » , AIEO X (1952) , pp. 364-398

(١) المقرئ : الخطط (بولاق) ١ : ٣٨٤-٤٩٨ .

(٢) انظر حول هذا الموضوع ، عطية مصطفى مشرفة : نظم الحكم بمصر في عصر الفاطميين (القاهرة ، دار الفكر العربي د . ت) ، عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم في مصر (القاهرة ، مكتبة الأنجلو ١٩٥٥) ، Canard,M., « Le Cérémonial Fatimite et le cérémonial Bizantin:

ورغم كل ما بذله الفاطميون في سبيل نشر مذهبهم في مصر فقد ظلت الفسطاط والإسكندرية من أكبر المراكز السنّية التي كان يتردّد عليها كبار الشيوخ والعلماء من مختلف أرجاء العالم الإسلامي .

ولم يخلف لنا العصر الفاطمي ، من ناحية القيمة ، إنتاجاً أدبياً يضارع ما وصل إلينا في هذه الفترة من بغداد العباسية أو حلب في زمن الحمدانيين ^(١) . إلا أن أهم ماميز الإنتاج الأدبي لعصر الفاطميين هو ميلاد مدرسة مصرية جديدة في التاريخ ترى في مصر مقر خلافة ومركزاً للعالم الإسلامي ، وتختلف آثارها عن ما كتبه في مصر قبل عصر الفاطميين مؤرخون مثل : ابن عبد الحَكَم والكِنْدِي .

فشهد العصر الفاطمي ميلاد فنّ اختصّت به مصر الإسلامية هو « فن التأليف في الخطط » كما دُوّن فيه أوّل مؤلف في الكتابة الإنشائية ، وظهرت المؤلفات التي تهتم بذكر نظم الحكم ورسوم الخلافة ، بالإضافة إلى كتب التاريخ والحواليات التي أرخت للدولة الفاطمية في مصر والبلدان التي امتد إليها نفوذها مثل : الشام والحجاز واليمن والهند وإفريقية .

وإذا كانت المصادر التاريخية تنقسم عادة إلى نوعين رئيسيين : نوع نجد فيه المؤلف يكتب عن أحداثٍ شاهدها بنفسه ، أو وصلت إليه أخبارها عن طريق الرواية . ونوع آخر يعتمد فيه المؤرخ إلى النقل والاقتباس عن المؤرخين السابقين أو أحياناً الإيجاز والاختصار ^(٢) . فمن المؤسف أن الإنتاج التاريخي الضخم لعصر الفاطميين ، والذي يمثل النوع الأول قد فُقد ، ولم يصل إلينا منه سوى عدد قليل لا يتجاوز الخمسة كتب . ولم يُفقد هذا التراث إلا في عصور متأخرة ، فقد وصلت إلينا منه نقولٌ واقتباسات كثيرة حفظها لنا مؤرخو عصر سلاطين المماليك ، يمكننا من خلالها أن نتصور حجم المادة التي حوتها هذه المؤلفات وقيمتها .

(١) Cahen, Cl., « Editing arabic Chronicles : a few suggestions » in « Les Peuples Musulmans dans l'histoire médiévale » , Damas 1977, P.13

(٢) عن أدب العصر الفاطمي راجع كتاب محمد كامل حسين : في أدب مصر الفاطمية (القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٠) .

وكثيراً ما يجد الباحث اختلافاً في النقل بين المؤلفات المتأخرة والأصول التي نقلت عنها ووصلت إلينا . فقد كان أصحاب الكتب التاريخية شديدي الحرص على ذكر المصادر التي يأخذون عنها، وكان بُعد الزمن بين المؤرخ والفترة التي يؤرخ لها من أدعى الأسباب لكي يذكر المصادر التي نقل عنها ، فبالإضافة إلى الأمانة العلمية والدقة في النقل ، كانت هذه الطريقة تطمئن المؤرخ في عدم تعرضه إلى انتقاد بإرجاعه كل قول إلى صاحبه ^(١) .

ومع مرور الوقت وضعف الإسناد ، لم يتبع كثير من المؤرخين المتأخرين هذا المنهج ، فقد نقل بعضهم نصوصاً كاملة عن مؤرخين سابقين عليهم دون أدنى إشارة إلى ذلك ، بل إنهم كانوا يتصرفون في بعض الأحيان في النقل أو يتجاوزون عن إثبات بعض العبارات غير الواضحة رغم أن علماءنا قديماً أشاروا إلى ضرورة وجوب احترام رواية الأصل الذي يُنقل عنه ، وعدم جواز التصرف فيها ^(٢) . ولم يتبع المتأخرون عند ذكر المصادر التي أخذوا عنها أسلوباً واضحاً ، فإنهم إذا رجعوا إلى مصدر ما مرّات عديدة كانوا يشيرون إليه أحياناً أكثر من مرة وأحياناً أخرى مرّة واحدة ، ويستبيحون إغفال ذكر المصدر في بعض الحالات ^(٣) .

وتستمد بعض المؤلفات التاريخية المتأخرة أهميتها من قيمة المصادر التي نقلت عنها ، ومدى دقة مؤلفها في إسناد أخبارها . ونجد أن بعض المؤلفين إذا أُلّف أكثر من كتاب في موضوع واحد ، يُثبت المصادر التي رجع إليها في كتابه الرئيسي ويُعقل ذكرها ، في أحيان كثيرة ، في مؤلفاته اللاحقة مثال ذلك المقرئ الذي أثبت مصادر نقوله واقتباساته عن تاريخ الفاطميين بدقّة في كتابه « الخطط » بينما تساهل في ذلك في كتاب « اتعاظ الحنفا » وكتاب « المقفى الكبير » .

* * *

وسأقدم فيما يلي عرضاً للمؤلفات الخاصة بتاريخ الفاطميين في مصر متناولاً بالتحليل المهم

(٢) العلموى : المعيد في أدب المفيد والمستفيد (دمشق

١٣٤٩ (١٣٦ .

(٣) روزنتال : المرجع السابق ١٢١ .

(١) روزنتال ، فرانز : مناهج العلماء المسلمين في البحث

العلمى (ترجمة أنيس فريجة ومراجعة وليد عرفات ، بيروت

١٩٦١ (١١٧ .

منها الذى يمثل قيمة معينة للفترة التى يؤرخ لها ، وتركت جانباً المؤلفات الخاصة بالخطوط فقد تناولتها بالدراسة فى بحث آخر ^(١) .

ولم أتعرض كثيراً لمصادر العراق والشام فهى تمثل أهمية ثانوية فى التأريخ لخلفاء الفاطميين فى مصر وقد تنبّه إلى ذلك مؤرخ مصر الكبير التقى المقرئى ، فهو يقول عن مؤرخى العراق والشام .

« ... وغير خافٍ على من تبجّر فى علم الأخبار كثرة تحاملهم على الخلفاء الفاطميين وشنيع قولهم فيهم ، ومع ذلك فمعرفةهم بأحوال مصر قاصرة عن الرتبة العلية ، فكثيراً ما رأيتهم يحكون فى تواريخهم من أخبار مصر مالا يرتضيه جهابذة العلماء ، ويرده الخذاق العالمون بأخبار مصر ، وأهل كل قطر أعرف بأخباره ، ومؤرخو مصر أدرى بما جرياته » ^(٢) .

وتنقسم مصادر دراسة تاريخ الفاطميين فى مصر إلى فترتين تاريخيتين : الأولى خاصة بمؤلفات عصر الفاطميين ، والثانية خاصة بالمؤلفات المتأخرة على عصر الفاطميين وتشمل مؤلفات العصرين الأيوبي والمماليكي .

وتشتمل الفترة الأولى على ثلاثة عهود متميزة هى عهد المعز والعزیز والحاكم والظاهر ، ثم عهد المستنصر وأخيراً عهد المستعلى والامر والحافظ والفائز والعاقد ، مضافاً إليها كتب النظم والرسوم .

(٢) المقرئى : اعماظ الخفا : ١ : ٢٣٢ .

(١) فى مجلة معهد المخطوطات العربية مج ٢٦ (نوفمبر

١ - مؤلفات العصر الفاطمي

أ - الفترة الأولى

(المعز - العزيز - الحاكم - الظاهر)

١ - شهدت هذه الفترة جماعة من المؤرخين تمثل مؤلفاتهم مصدراً هاماً لفترة حكم الفاطميين الأوائل ، لعل أقدمهم أبو الحسن محمد الإسكندراني الذي كتب مذكرات عن حُكم المعز لدين الله منها نسخة في الإسكوريال Esc. 1761 رأها بيكر سريعاً ولم يتمكن من فحصها ^(١) .

٢ - ويعد ابن زولاق ، أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين الليثي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ في خلافة العزيز بالله ^(٢) خير من تكلم عن فترة حكم الفاطميين الأوائل في مصر ، فقد ألّف عدّة كتب في تاريخ مصر وخطّطها منها : « تنمة كتاب أمراء مصر للكندى » المعروف بـ « ذيل الولاة والقضاة » الذي نقل عنه كثيراً ابن حجر العسقلاني ^(٣) و « تاريخ أسرة الماذرائيين » الذين ولوا بعض المناصب الكبيرة في عهد الإخشيديين وأوائل عهد الفاطميين ^(٤) ، وكتاب « تاريخ مصر » الذي ذيل عليه ابنه أبو الحسين ثم حفيده ابن أبي الحسين المتوفى سنة ٤١٥ هـ ^(٥) ، كما وضع كتاباً سماه « الموازنة بين مصر وبغداد » ^(٦) .

المقريزي : اتعاظ ١ : ١٠٢ .

^(١) راجع عن هذه الأسرة ، Gattschalk ، « Die

Madara'ijjun , ein Beitrag zur Geschichte Agyptens

unter dem Islam», (1931) ، سيدة إسماعيل كاشف : مصر

في عهد الإخشيديين (القاهرة ١٩٥٠) ٣٧ - ٥٢ .

^(٥) المسبحي : أخبار مصر ٩٤ ، ويذكر الحبال : وفيات

المصريين في العهد الفاطمي ٣١٧ ابنا لابن زولاق اسمه أبو الخير

يحيى بن الحسن توفي في الحرم سنة ٤١٤ هـ .

^(٦) هو فصل من كتابه « تاريخ مصر » راجع مخطوطة

المكتبة الأهلية بباريس رقم PARISBN 1816 ورقة ٣٢ و٣٧

وابن ظهيرة : الفضائل الباهرة في ذكر محاسن مصر والقاهرة

(القاهرة ١٩٦٩) ١٣١ و ١٤٣ .

Becker, C.H., «Beitrage zur Geschichte ^(١)

Agyptens unter dem Islam », Strassburg 1902 p.12;

Brock, GAL SII,35

^(٢) ترجمته عند ، ياقوت : معجم الأدياء : ٧ : ٢٥٥ -

٢٣٠ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان : ٢ : ٩١ - ٩٢ ، الصفدي :

الوافي بالوفيات - ١١ : ٣٧٠ ، المقريزي : المفقى الكبير (مخ .

السليمية) ورقة ٩ و ، ابن حجر : لسان الميزان : ٢ : ١٩١ . و

Gottheil, R., «Al-Hasan ibn Ibrâhim ibn Zûlâq»

JAOS 28(1907),pp. 254-270, Brock., GAL SI,230;

Ivanow, Ismaili Literatur (Tehran 1963), p. 38; EI .

art.« Ibn Zûlâq », p. 1003

^(٣) ابن حجر : رفع الإصر عن قضاة مصر ١ : ٢ ، راجع

واعتنى ابن زولاق بوضع سير للحكام الذين عاصروهم أو كانوا قريبي العهد منه ، فوضع « سيرة أحمد بن طولون » وهى من مصادر ابن العديم فى بغية الطلب ^(١) ، و « سيرة محمد بن طنجج الإخشيد » ^(٢) و « سيرة كافور الإخشيد » ^(٣) . ولما آل الأمر إلى الفاطميين وضع ابن زولاق « سيرة المعز لدين الله » قال عنها المقرئى : « وقد وقفت عليها بخطه حكى فيها أخبار المعز منذ دَخَلَ مصر إلى أن مات يوماً يوماً ... فإنه كان حاضراً ذلك ومشاهداً له ، ومن يَدْخُل عليه ويسلم مع الفقهاء عليه ، ويروى فى هذه السيرة أشياء بالمشاهدة ، وأشياء مدته بها ثقات الدولة وأكابرها كما هو مذكور فيها » ^(٤) .

ووضع ابن زولاق كذلك « سيرة للعزیز بالله » ^(٥) وأخرى للقائد جوهر يرى الأستاذ إيفانوف أنها مستقلة من كتابه فى سيرة المعز ^(٦) .

ولم يصل إلينا من مؤلفات ابن زولاق غير كتاب صغير عنوانه « أخبار سيوييه المصرى » ^(٧) وآخر فى « فضائل مصر وأخبارها » ذكر أنه اختصره من كتابه الكبير فى تاريخ مصر ^(٨) ، وكلاهما لا يمثل شيئاً ذا قيمة من النقول المحفوظة عنه عند المتأخرين .

٣ - أما المؤلف المصرى أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سليم الأسوانى الذى عاش فى

(١) ابن العديم : بغية الطلب (مخ . أحمد الثالث) ٨ :

و ٣٨٩ و ٤٣٠ و ٤٥١ و ٤٧٠ و ٤٩٣ .

٢٦٠ ظ .

(٥) انظر P., « Choix de livres qui se

trouveraient dans les Bibliothèques d'Alep au XIII siècle (Le Caire MIE , 1946) n 529

(٦) ابن حجر : رفع الإصر ١ : ٧٤ ، المجموع :

الفهرست ١١٠ ، 39 ، Ivanow, Ismaili Literature, p.

(٧) نشره فى القاهرة سنة ١٩٣٣ الأستاذان محمد إبراهيم

سعد وحسين الديب ، وانظر عبد الله عنان : مصر الإسلامية

وتاريخ الخطط المصرية (١٩٦٩) ٢٥٠ - ٢٥٥ .

(٨) منه نسخة فى المكتبة الأزهرية وأخرى فى المكتبة الأهلية

بباريس .

(٢) المصدر نفسه (مخ . فيض الله) ٢٤١ ظ ، ٢٤٢ و

فيه : « وجدت فى سيرة الإخشيد محمد بن طنجج ، جمع الحسن بن إبراهيم بن زولاق » وقد نقل على بن سعيد المغربى نص هذه السيرة فى كتابه « المغرب فى حل المغرب » فى السفر الرابع الذى سماه « العيون الدُّعجج فى حل دولة بنى طنجج » ونشرها لأول مرة تلكوست Talqvist فى ليدن سنة ١٨٩٩ ، ثم أعاد نشرها مع السفر الثالث من الكتاب الدكتور زكى محمد حسن وشوق ضيف وسيدة إسماعيل كاشف (القاهرة ١٩٥٣) .

(٣) ياقوت : معجم الأدباء ٧ : ٢٢٦ .

(٤) المقرئى : اتعاظ الحنفا ١ : ٢٣٢ و الخطط ١ : ٣٨٥

منتصف القرن الرابع الهجري^(١) فإن كتابه « أخبار النوبة والمقرّة وَعَلَوَة والبُجّة والنيل وَمَنْ عليه وقرب منه »^(٢) لانعرفه إلا عن طريق بعض نقول من تاريخه عن النوبة^(٣) وَصَلت إلينا في مؤلفات ثلاثة مؤرخين متأخرين هم : المقرزي وابن إياس والمنوفى . ولم يعطينا المقرزي في كتابه « المقفى الكبير » أى تحديد لتاريخي ميلاده أو وفاته ولكنه يذكر أن القائد جوهر بعثه بكتاب إلى قبرى ، ملك النوبة ، يعرض عليه فيه الإسلام وتسديد البَقْط الذى يجب أن يدفعه كل عام ملوك النوبة إلى حكام مصر^(٤) . وعلى هذا يكون مسير الأسوانى في هذه البعثة في الفترة بين سنتى ٣٥٩ هـ (وصول جوهر إلى مصر) و ٣٦٣ هـ (وصول المعز إلى مصر) . ويذكر المقرزي أن الأسوانى أَلّف كتابه للخليفة العزيز بالله الذى حكم في الفترة من ٣٦٥ إلى ٣٨٦ هـ .

٤ - ولما قدم المعز لدين الله إلى مصر استقدم معه منجمه أبا عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جُنادة العُتقى^(٥) الفَريانى الإفريقى ، الذى توفى في مصر سنة ٣٨٤ هـ في أيام العزيز بالله وكان خصيصاً به وله عليه رزق وإقطاعات^(٦) .

صنّف العُتقى تاريخاً ذكر فيه أخبار بنى أمية وبنى العباس وشيئا من محاسنهم وجميل أفعالهم ، فاتفق أن اطلع الوزير يعقوب بن كلّس على شيء منه فأخبر به الخليفة العزيز بالله في أحد شهور سنة سبع وسبعين وثلاثمائة فوجه الخليفة على ذلك وأمر بأخذ إقطاعه وأمره بلزوم داره ، فلزمها حتى مات^(٧) .

relations », Arabica XXII (1975), PP.15-24.

(١) المقرزي: المقفى (خ . باريس) ٢٢٧ و .

(٢) العُتقى بضم العين المهملة وفتح التاء المثناة من فوق ثم

قاف نسبة إلى العتقين والعتقاء جمع من قبائل شتى من حجر

جَمير وكنانه مصر . (المقرزي: المقفى (خ . باريس) ٥٩ و)

(٣) الصفدى : الوافى بالوفيات ٣ : ٢٤ ، المقرزي :

المصدر السابق ٥٩ و .

(٤) القفطى : تاريخ الحكماء ٢٨٥ ، الصفدى : الوافى

٣ : ٢٤١

(١) المقرزي : المقفى الكبير (خ . باريس) ٢٢٧ و

كراتشكوفسكى : تاريخ الأدب الجغرافى العربى ١٩٢ - ١٩٣ ،

Troupeau, «La description de la Nubie

d'al-Uswānī», Arabica I (1954), pp.

276-288; Brock., GAL S I, 410; Yusuf Fadl Hasan,

. EI., art. «Ibn Sulaym al-Uswānī», p. 973

(٢) المقرزي : المقفى (خ . باريس) ٢٢٧ و ، الخطط

١ : ١٩٠ .

(٣) عن الصلات بين النوبة والفاطميين راجع ، Beshir

Ibrahim Beshir, « New Light on Nubian Fatimide

وعنوان هذا التاريخ « التاريخ الجامع إلى أيام العزيز »^(١) ، وسماه ابن خلكان « التاريخ الكبير المشهور »^(٢) ، واكتفى الصفدى بتسميته « تاريخ العتقى » وأظنه نفس الكتاب الذى نسبه له بعنوان « سيرة العزيز »^(٣) ، وقد نقل ابن حجر عن تاريخ العتقى فى ترجمة محمد بن النعمان فى « رفع الإصر عن قضاة مصر »^(٤) .

٥ - ومن المؤرخين الذين يرجعون إلى هذا العصر وفقدت مؤلفاتهم أبو محمد عبد الله بن أحمد الفرغانى ، الذى جلب جدّه من فرغانة إلى العراق حيث دخل فى الإسلام فى عهد المعتصم ، وكان أبو محمد من أبرز تلاميذ محمد بن جرير الطبرى المؤرخ والمفسر المشهور . وقدم أبو محمد إلى مصر فى النصف الأول للقرن الرابع الهجرى ، حيث وُلد له ولده أبو منصور أحمد بن عبد الله ، واستقر بمصر مع عائلته ، وشغل منصباً كبيراً فى بلاط الإخشيديين^(٥) .

ووضع الفرغانى الأب تكملة لتاريخ الطبرى بعنوان « الصلّة »^(٦) أو « المذيل لتاريخ الطبرى » أكملها ولده أبو منصور بعنوان « صلة الصلّة »^(٧) . ونحن لانعرف هذين المؤلفين إلا من النقول التى عند المؤرخين المتأخرين كابن خلكان والنويرى .

وألف أبو منصور (٣٢٧ - ٣٩٨ هـ) بالإضافة إلى « صلة الصلّة » « سيرة لكافور الإخشيد » وأخرى « للعزيز الفاطمى »^(٨) كما وضع « سيرة لجوهر القائد »^(٩) . وقد فقدت هذه الكتب جميعاً .

٦ - ووضع مؤلف فارسى الأصل ولد فى القاهرة سنة ٣٦٣ هـ هو أحمد بن الحسين بن أحمد

(١) القفطى : المصدر السابق ٢٨٥ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٣٣ و ٥ : ٦١ .

(٣) الصفدى : الوافى بالوفيات ٣ : ٢٤٠ .

(٤) الكندى : الولاية والقضاة ٥٩٢ .

(٥) Rosenthal, F., El., art. « Farghani », II, 812

(٦) مجهول : العيون والحدائق فى أخبار الحقائق (تحقيق عمر

السعيدى - المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية ،

١٩٧٣) ، ٢ : ٣٩٩ .

(٧) انظر على سبيل المثال ، السبكى : طبقات الشافعية

الكبرى ٣ : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان

١ : ١٧٤ ، ٣ : ٨٧ .

(٨) ابن خلكان : المصدر السابق ٣ : ١٠١ ، ٤ : ١٥

٥ : ٣٧٥ .

(٩) ياقوت : معجم الأديباء ٣ : ١٦ ، الصفدى : الوافى

بالوفيات ٧ : ٨٧ .

(٩) ابن خلكان : المصدر السابق ٥ : ٤١٦ .

الرُّوذِبَارِي^(١) كتاباً في تاريخ خلفاء مصر عنوانه « بَلَشْكَرَ الأَدْبَاءِ » ذكر فيه أنه شاهد أكثر أيام العزيز وكان موجوداً لما مات . ويُعد الكتاب مصدراً هاماً لخلافة الحاكم بأمر الله حيث نقل عنه ابن سعيد المغربي^(٢) وكذلك المقرئزي ، ولكن عن طريق ابن سعيد^(٣) . ولاندرى إلى أى سنة انتهى الروذباري في تاريخه ، ولكننا نعرف أنه عاصر خلافة الظاهر حيث ينقل عنه القفطي وياقوت : أن محمد بن أحمد بن محمد أبا سعد العميدى كان يتولى ديوان الترتيب وأنه عُزل عنه في سنة ثلاث عشرة وأربعمائة^(٤) .

٧ - وإذا ماتعرضنا للمؤلفات التي اهتمت بالتاريخ للحاكم بأمر الله^(٥) نجد أن من أهمها ، إلى جانب الكتاب السابق ذكره وكتاب المسبحي الآتي ذكره ، كتاب « سير الأئمة » لأبي العلاء عبد العزيز بن عبد الرحمن بن حسين المعروف بابن المهذب . وهو مؤلف قيروانى الأصل كانت أسرته قد قدمت مع المعز إلى مصر . ولانعرف على التحديد الفترة التي عاش فيها ، إلا أنه كان موجوداً في وقت الحاكم بأمر الله .

وقد خصّ ابن المهذب كتابه لأئمة الفاطميين من المهدي إلى آخر دولة الحاكم . ونحن نعرف هذا الكتاب عن طريق ابن سعيد ، الذي نقل عنه وخاصة عند حديثه على أخبار المعز لدين الله الفاطمي ،^(٦) ، والمقرئزي^(٧) .

ويبدو أن هناك سيرة كتبت للحاكم بأمر الله لانستطيع أن نعرف مؤلفها ولاقيمتها التاريخية ، ينقل عنها ابن أبيك الدوادارى ومفضل بن أبي الفضائل^(٨) .

عليه (القاهرة ، الأجلو ١٩٥٨) ، Canard, M., EI. art « al - Hâkim », II, 79-84 .

(١) ابن سعيد : النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة ٣٦٣ ، ابن الأثير : الباب ١ : ٤٧٩ .

(٢) القفطي : انباه الرواه ٢ : ١٨٤ ، ابن سعيد : النجوم الزاهرة ٣٨ و ٣٩ و ٤١ و ٣٦٣ (وعنه المقرئزي : الخطط ١ :

(٣) ابن سعيد : المصدر السابق ٥٤ - ٥٧ ، المغرب في حلى المغرب ٢٥٢ .

٣٥٢ و اتعاط الحنفا ١ : ٩٧) .

(٤) المقرئزي : اتعاط الحنفا ٢ : ١٢٠ .

(٥) المقرئزي اتعاط الحنفا ١ : ٢٣٦ .

(٦) ياقوت : معجم الأديباء ١٧ : ٢١٢ ، القفطي : انباه الرواه ٣ : ٤٦ - ٤٧ .

(٧) ابن أبيك الدوادارى : كنز الدرر وجامع الفرر ٨ : ١٢٢ ، مفضل بن أبي الفضائل : التبيح السديد فيما بعد تاريخ ابن العميد (Patr. Or. t. XII (1919), p. 501) .

(٨) انظر من المراجع الحديثة عن الحاكم بأمر الله ، محمد عبد الله عنان : الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية (القاهرة ١٩٣١ و ١٩٥٩) ، عبد المنعم ماجد : الحاكم بأمر الله الخليفة المقتدى

٨ - ومن المؤرخين الذين تعد مؤلفاتهم ذات قيمة كبيرة لعهد الحاكم « تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكي » واسمه كاملاً أبو الفرج يحيى بن سعيد بن يحيى الأنطاكي (٣٧٠ - ٤٥٨ هـ). وقد أمضى الأربعين سنة الأولى من حياته في مصر ، واستطاع أن يصوّر في تاريخه الاضطهاد الذي لقيه الأقباط واليهود على يدَي الحاكم . واستطاع بعد العفو الذي منحه الحاكم لهم في سنة ٤٠٤ أن يترك مصر ، حيث قدم في السنة التالية إلى الأراضي البيزنطية في أنطاكية .

ووضع يحيى كتابه ذليلاً على تاريخ سعيد بن البطريق (أوتيوخوس) المعروف « بالتاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » ^(١) وابتدأ فيه بالسنة التي انتهى عندها ابن البطريق وهي سنة ٣٢٦ هـ / ٩٣٨ م ^(٢) . وقد حرّر يحيى تاريخه لأول مرة نحو سنة ٣٩٧ - وكان وقتها بمصر - ثم وقعت له بعد ذلك تواريخ لم يكن قد وقّف عليها عند شروعه في تأليفه ، فغيره بأجمعه وألّفه تأليفاً ثانياً . وبعد انتقاله إلى أنطاكية تحصّلت له تواريخ جديدة أخرى فأضاف إليه وغيرَ بعض مألحقه به وقرّر الأمر على هذه النسخة الأخيرة ^(٣) .

ورغم أن وفاة يحيى بن سعيد كانت سنة ٤٥٨ هـ ، فإنّ تاريخه لا يتعدّى بحال عام ٤٢٥ هـ . وهويتهم فيه خاصة بمصر وسورية والدولة البيزنطية ، وقليلاً ما يهتم بالعراق . وقد اعتمد يحيى في تاريخه ، بالإضافة إلى المصادر الإسلامية ، على مصادر يونانية ومسيحية محلية وجدّها في أنطاكية ^(٤) .

واهتم بهذا الكتاب ، الذي لم يكن معروفاً حتى النصف الأول للقرن التاسع عشر الميلادي ، علماء كثيرون ^(٥) ولكننا لم نظفر بطبعة كاملة إلاّ في سنة ١٩٠٩ بفضل جهود الأب لويس شيخو اليسوعي وغيره ^(٦) . ولكن هذه الطبعة وإن سدّت فراغاً في المكتبة التاريخية ، فإنها جاءت مليئة

(١) نشره الأب لويس شيخو اليسوعي سنة ١٩٠٩ ، انظر

هامش رقم ٦ .

Histoire de Yahyà b. Said (Patr. Or. t. XVIII) ^(٢)

(٤) Canard, M., EI.art. « al - Antâki » I, p. 532 .

(٥) Histoire de Yahyà p. 701 .

(٦) «Annales Yahya Ibn Said Antiochienis» ^(٦)

dans «Corpus Scriptorum Orientalium», Scriptorum

(1924), p. 705

. Ibid, p. 708 ^(٧)

. arabici, séries III, t. VIII, 1909

بالأخطاء ، وكانت في حاجة إلى مراجعة واستكمال لأصول الكتاب الخطية . وقد قام بهذا العمل المستشرقان الروسيان كراتشكوفسكى وفازلييف ، حيث قاما بنشر قسم من الكتاب مع ترجمة فرنسية تنتهى بحوادث سنة ٤٠١ هـ (١)

٩ - أما أهم المؤلفات الفاطمية المتقدمة فهي تلك الحوليات المتعلقة بالخمسين سنة الأولى من حكم الفاطميين في مصر . التي وضعها الأمير المختار عزّ الملك محمد بن عبيد الله بن أحمد بن عبد العزيز المُسبّحى (٣٦٦ - ٤٢٠ هـ) . وهى مذكرات يومية للفترة التي عاصرها وتمثل قيمة كبيرة بالنسبة للنصف الثانى من خلافة العزيز وكل خلافة الحاكم والخمس سنوات الأولى لخلافة الظاهر . وقد نشأ المسبّحى على زى الأجناد وعمل في خدمة الفاطميين في مصر في عهد الحاكم بأمر الله وأواخر المائة الرابعة حيث تولى القيس والبهنسا من أعمال الصعيد ، ثم ديوان الترتيب . وكانت له مع الحاكم مجالس ومحاضرات (٢) .

ووضع المسبّحى عدة مؤلفات لم يصل إلينا منها غير قسم صغير من كتابه في التاريخ وعنوانه « أخبار مصر وفضائلها وعجائبها وطوائفها وغرائبها وما بها من البقاع والآثار وسيّر من حلّها وحلّ غيرها من الولاة والقضاة والأئمة والخلفاء » ويقع في نحو ثلاثة عشر ألف ورقة (٣) . ولا نعرف اليوم من هذا الكتاب الهام إلا الجزء الأربعين منه وهو محفوظ في مكتبة دير الإسكوريال بأسبانيا برقم Esc.534 ويحوى بقية أخبار سنة ٤١٤ ثم أخبار سنة ٤١٥ (٤) ، ويبدو أن طول الكتاب وصعوبة مراجعته لمن يطلب مادة سريعة ، جعل من الصعب الاحتفاظ بمخطوط كامل منه . وإن كان يُظنُّ أن قسماً كبيراً من الكتاب كان موجوداً عند أشخاص مختلفين في عصر المقرئى . (٥) .

(٣) ابن سعيد : المغرب ٢٦٧ ، ابن خلكان : وفيات ٤ : ٣٧٧ - ٧٨ . وانفرد المقرئى في المقفى بأن ذكر أنه ثلاثة آلاف ورقة !

(٤) Derenburg , H., Les Manuscrits arabes de l'Escorial, Paris 1884, I, P. 363 n 534

(٥) Cahen, Cl., Editing Arabic chronicles a few suggestions, IS, I, (1962) p.13

(١) Histoire de Yahya ibn Said d'Antioche, ed . Kratchkowsky et Vasiliev dans Patr. Or. t. XVIII (1923), pp. 347-504 ; t XXIII (1923), pp. 699-833 ; (1924) .
(٢) ترجمته عند ، ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب ٢٦٤ - ٢٦٧ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٤ : ٣٧٧ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٤ : ٨ ، المقرئى : المقفى الكبير - خ ، Brock., GAL I, 408 (334) SI, 572 ، وانظر مقدمة الكتاب .

ويعطينا المسبحى فى كتابه معلوماء ذقفة عن طبقات الشعب المختلفة وجرّفهم وأعمالهم حتى أن ابن حجر العسقلانى وصفه بأنه « من أعرّف الناس بالمصريين لاسيما من عاصره »^(١) . كما ذكر كثيراً من الأزمات الاقتصادية التى تعرّض لها المصريون فى وقته والتى أرجعها لانخفاض منسوب النيل مما أدّى إلى نقص الغلال وارتفاع أسعارها وتعذّر الحصول على الخبز حتى صاح الناس فى وجه الخليفة من شدة الجوع^(٢) .

والكتاب مصدر هام للتعرف على رسوم الخلافة الفاطمية فى مصر وتطوّرها فى بداية عصر الفاطميين ، وما يزيد من قيمة هذه المعلومات أن المؤلف نفسه كان حاضراً ومشاركاً فى بعضها . ويبدو أنه ذكر فى الأجزاء الأولى - بتفصيل أكثر - ماجاء موجزاً فى الجزء المعروف من الكتاب . وبالإضافة إلى ذلك فالكتاب مصدر ذو قيمة كبيرة لدراسة الأدب المصرى فى أوائل عصر الفاطميين .

ولم يُقصر المسبحى كتابه على مصر فقط بل تعرّض لعلاقتها مع الدول المجاورة لها والتى ارتبطت بها ارتباطاً مباشراً كالشام والحجاز .

وترجع أغلب النقول التاريخية عن هذا الكتاب - عند المتأخرين - إلى الفترة الواقعة بين سنتى ٣٧٥ و ٤١٥ للهجرة ، وأخبار قليلة تعود إلى تواريخ سابقة على ذلك^(٣) .

فكتب تاج الدين ابن ميسر المتوفى فى سنة ٦٧٧ هـ - والآتى ذكره - ذيلاً على هذا الكتاب^(٤) وصل إلينا فى صورة ناقصة ومختصرة . وسأتعرض لتفصيل ذلك بعد قليل . (انظر رقم ٤٠) .

(١) ابن حجر : رفع الإصر عن قضاة مصر (طبع مصر) ٣٥٠ .

١٠٠ .

(٢) المسبحى : أخبار مصر ، ورقة ٢٥٦ و .

Bianquis, Th., « une Crise Frumentaire dans l'Egypte Fatimide », JESHO XXIII (1980), pp. 67-101 .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١ : ١٣٠ و ٢ : ٧٠ .

(٤) ، ٣ : ٨٣ ، ابن سعيد : المغرب فى حلّ المغرب ٢٠٢ و

وقد نشرت ما وجدته من نقول عن المسبحى عند

المتأخرين بعنوان : « نصوص ضائعة من أخبار مصر

للمسبحى » مجلة حوليات إسلامية ١٧ (١٩٨١) ٣ - ٥٥ .

(٤) الصفدى : الوافى بالوفيات ١ : ٤٩ ، ٤ : ١٨٨ ،

حاجى خليفة : كشف الظنون ١ : ٣٠٤ ، السخاوى : الإعلان

بالتوبيخ (بغداد ١٩٦٣) ٦٤٦ .

أما جمال الدين علي بن ظافر الأزدى المتوفى سنة ٦١٣ هـ فقد نصَّ على النقل عن المسيحي في موضع واحد لتحديد تاريخ مولد الحاكم^(١). ولكن هذا لا يمنع من أن يكون ابن ظافر قد وقف على تاريخ المسيحي واستفاد منه خاصة بالنسبة لفترة خلافة العزيز بالله^(٢) كذلك فإن بعض أخباره تتفق مع ما جاء نقلاً عن المسيحي في مصادر متأخرة^(٣). ولعل تفصيل كتاب المسيحي وإيجاز كتاب ابن ظافر هما سبب عدم ارتفاع ابن ظافر كثيراً من تاريخ المسيحي.

ونصَّ ابن خلكان في مواضع من كتابه «وفيات الأعيان» على اعتماده على تاريخ المسيحي، وأنه كان معه منه مجلد على الأقل. يقول في ترجمة الوزير يعقوب بن كلس «ورأيت في تاريخ.. المسيحي - المقدم ذكره - فصلاً طويلاً يتعلّق بشرح حال الوزير المذكور، ومعظم ما ذكرته هاهنا نقلته منه»^(٤). ويذكر في موضع آخر كتاباً هو في الغالب تاريخ المسيحي، يقول «... هكذا نقلته من بعض تواريخ المصريين، وهو مرتب على الأيام، قد كتب مؤلفه كل يوم وما جرى فيه من الحوادث رأيت منه مجلداً واحداً، ولا أعلم كم عدد مجلداته»^(٥). ثم أعاد ذكره بعد قليل قائلاً «ومبناه على الحوادث الكائنة بمصر يوماً فيوماً»^(٦).

وتقع حوادث المجلد الذي كان مع ابن خلكان، في أيام الخليفة العزيز وابنه الخليفة الحاكم. وإن كان يذكر بعض أخبار متأخرة من حوادث سنة ٤١٥ هـ^(٧)!

ونقل ابن سعيد، على بن سعيد المتوفى سنة ٦٨٥ هـ عن المسيحي أخباراً سابقة على تاريخ دولة الفاطميين في مصر خاصة من حوادث سنة ٣٤٥ هـ^(٨). مما يجعلنا نظن أن المسيحي لم يبدأ تاريخه بقيام دولة الفاطميين بل عرض للحوادث والأخبار السابقة على ذلك. ولكن لانستطيع أن نؤكد بالتحديد من أي سنة بدأ. وربما كانت هذه الأخبار المتقدمة منقولة من كتابه المعنون «تاريخ

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (تحقيق إحسان عباس، بيروت ٦٨ - ١٩٧٢) ٧ : ٣٠.

(٥) نفس المصدر ٣ : ٣٨١.

(٦) نفس المصدر ٣ : ٣٤٨.

(٧) نفس المصدر ٣ : ٣٨١.

(٨) انظر المغرب لابن سعيد ٢٥٢.

(١) ابن ظافر: أخبار الدول المنقطعة (تحقيق أندريه فرّيه - مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، مجموعة نصوص عربية ودراسات إسلامية ١٢، ١٩٧٢) ٦٠.

(٢) نفس المصدر ٣٦، ٦٠ هـ ٧٨٩.

(٣) نفس المصدر ٣٦، ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع

الدهور (بولاق) ١ : ٥٠.

مصر» (١) الذى ربما كان مختلفاً عن كتابه «أخبار مصر» وضمنه أخباراً متقدمة على دولة الفاطميين (٢).

ومن أهم المؤرخين الذين اعتمدوا على تاريخ المسيحي مؤرخ مصر الشهير تقي الدين أحمد ابن علي المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هـ. فقد نقل في الخطط واناظ الحنفا وإغاثة الأمة والمقفى نقولاً كثيرة عنه ترجع إلى السنوات من ٢٩١ إلى ٤١٥ هـ. فكان معه على الأقل مجلدان من هذا التاريخ أحدهما هو نفس المجلد المحفوظ في مكتبة دير الإسكوريال - وهو المجلد الأربعون - حيث سجل المقرئ على الطرف الأيسر لصفحة عنوانه ما يفيد استفادته منه. كما ذكر نصاً في مخطوط جديد للخطط يفيد أنه كان معه أيضاً المجلد الرابع والثلاثون من الكتاب وفيه حوادث سنة ٣٩٥ هـ (٣).

وبمقارنة القسم الموجود من الكتاب بالحوادث الموازية له عند المقرئ في الخطط واناظ الحنفا. نجد أن المقرئ قد نقل هذا الجزء - كاملاً تقريباً - في حوادث سنة ٤١٥ في اناظ الحنفا دون أن يشير إلى ذلك في أى موضع في هذه السنة، رغم أنه أشار إلى نقله عن المسيحي في مواضع أخرى من الكتاب (٤) بينما نصّ على النقل عنه من هذه السنة في مواضع متفرقة من كتابه الخطط وقد وقف المقرئ بالنقل عند الكلمات المبهمة أو التي لم يستطيع قراءتها في النسخة. وقد تنبه ناشر الجزء الثاني من كتاب اناظ الحنفا إلى أن حوادث سنة ٤١٥ في الكتاب مسهبة وأنها تقع في نحو الأربعين صفحة (من المطبوع)، ولكنه لم يحقق سبب ذلك، وهو أن المقرئ كانت تحت يده مذكرات يومية دقيقة لحوادث هذه السنة من صنع المسيحي، ولعلّ عذره في ذلك أن المقرئ نفسه لم يشر إلى مصدر اقتباسه.

(١) ابن سعيد: المغرب ٢٦٦.

(٢) انظر لمزيد من التفصيل مقدمة للجزء الأربعين من أخبار مصر.

(٣) يقول المقرئ عند حديثه عن دار العلم: «قال الأمير

المختار عز الملك محمد بن عبيد الله بن أحمد بن إسماعيل بن عبيد العزيز المسيحي في تاريخه الكبير ومنه نقلت من الجزء الرابع

(٤) المقرئ: اناظ الحنفا ١ : ٢٤٤ و ٢ : ٦٠ و ٦٦ و

٦٩ (قارن إغاثة الأمة ٦٤) و ٧٢.

الثلاثين مانصه: وفي يوم السبت هذا يوم السبت العاشر من

ومن العجيب أن المقرئ لم ينقل السجلات الواردة في هذا الجزء ، على أهميتها واكتفى بالإشارة إلى مضمونها بطريقة موجزة . كما أنه لم ينقل شيئاً على الإطلاق من القسم الأدبي من الكتاب خاصة وهو يبلغ أكثر من نصف الكتاب .

وأستطيع أن أقرر أن المادة التي ذكرها المقرئ في اتعاظ الحنفا عن آخر عصر العزيز بالله والحاكم بأمر الله وأول عهد الظاهر لإعزاز دين الله قد نقلها من تاريخ المسيحي .

ومن المؤرخين الذين نقلوا عن المسيحي ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . حيث نقل عنه كثيراً في كتابه « رفع الإصر عن قضاة مصر » ^(١) ويمكنني القول أن تراجم الرجال الذين ذكرهم في كتابه ، وعاشوا في الفترة التي كتب فيها المسيحي تاريخه قد نقلها عنه وإن لم ينص على ذلك في أغلب المواضع ^(٢) .

هذا بينما نجد مؤرخاً كأبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى المتوفى سنة ٨٧٣ هـ صاحب كتاب « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » والذي عاش في عصر المقرئ وابن حجر وابن إياس لا ينقل شيئاً مباشراً عن المسيحي ، بل يذكر صراحة أن الأخبار التي يوردها منسوبة إليه قد نقلها عن ابن خلكان ^(٣) . وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصادر أبي المحاسن ابن تغرى بردى عن الخلافة الفاطمية لم تُخرج عن مؤلفات ابن القلانسي وابن الأثير وسبط ابن الجوزي وابن خلكان وابن الطوير والذهبي . وانفرد حاجي خليفة بذكر مختصر لتاريخ المسيحي وضعه مؤرخ مكة تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي المكي المتوفى سنة ٨٣٢ هـ ^(٤) . ولم أجد لهذا المختصر أي ذكر في تراجم الفاسي ، أو

(١) نشرت بعض تراجم من هذا الكتاب شملت أخبار

القضاة الذين ولوا بمصر بين سنة ٢٣٧ وسنة ٤١٩ هـ مع كتاب الولاة وكتاب القضاة للكندي (نشرها جست في ليدن سنة ١٩١٢ ، (Gibb Mem. Series XII) ، ثم نشر قسم من الكتاب يحوي التراجم إلى أثناء حرف العين بتحقيق حامد عبد المجيد وآخرين (القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦١) . وكان R.J.H. Cottheil قد نشر مذكره ابن حجر عن أسرة بني النعمان الذين تولوا القضاء للفاطميين نصاً وترجمة سنة ١٩٦١ Gottheil, «A distinguished family of Fatimide Cadis(Al-Nu'man) in the tenth century », JAOS t.

(٢) انظر رفع الإصر (طبعة جست) ٥٩٢ و ٥٩٣ و ٥٩٤ و ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٩ و ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٤ و ٦٠٦ و ٦١١ وكلها خاصة بأسرة بني النعمان ماعدا الأخبار الثلاثة الأخيرة . (طبعة القاهرة) ١٠٣ و ٢٠٧ و ٢٠٨ و ٢١٢ .

(٣) قارن ، ابن تغرى بردى : النجوم ٤ : ١١٣ و ١٢١ - ١٢٢ (ابن خلكان ٥ : ٣٧٤) ، ٤ : ١٢٤ (ابن خلكان ٥ : ٣٧٥) .

(٤) حاجي خليفة : كشف الظنون ١ : ٣٤ .

الإشارة إليه عند المتأخرين . ويرى الأستاذ ماسية Massé أن بعض الأخبار الموجزة في كتاب ابن ميسر - الذي قام بنشره - منقولة من مختصر الفاسي ^(١) . وهذا غريب لأن وفاة الفاسي متأخرة كثيراً على وفاة ابن ميسر .

وقد قمت بنشر القسم التاريخي من هذا الكتاب بالاشتراك مع صديقي المستشرق الفرنسي تيارى بيانكى ^(٢) ، كما صدرت عن الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ طبعة أخرى للكتاب بتحقيق المستشرق الكندي وليم ميلورد ^(٣) .

* * *

ب - الفترة الثانية

(المستنصر بالله)

تمثل فترة حكم الخليفة المستنصر بالله الفاطمي ، الذي حكم مصر ستين عاماً (٤٢٧ - ٤٨٧ هـ) . عاماً ، مرحلة انتقالية في تاريخ الحكم الفاطمي . فشهد عصره نهاية عصر القوة وسيطرة الخلفاء ، وبداية ازدياد نفوذ الوزراء واستبدادهم بالأمر وضعف الخلفاء ، بالإضافة إلى التحرر من بعض أصول المذهب الإسماعيلي ، مما أدى إلى سقوط دولتهم في النهاية .

ووصل إلينا وصفان متعاصران لفترة حكم المستنصر ، أحدهما والخلافة مازالت في قوتها ، والآخر بعد أن بدأت مظاهر الضعف تدب في أوصالها .

للمسيحي « نشر في مجلة الحوليات الإسلامية ١٧ (١٩٨١)
An . Isl . ٥٦ - ١

^(٢) راجع ماكتبته عن هذه النشرة في مقدمة المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر (المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة ١٩٨١) صفحة ك هـ .

Massé,H.,« Intr. d'Annales d'Egypte », ^(١)
p.IX

^(٣) صدر عن المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة - مجموعة نصوص عربية ودراسات إسلامية ، ١٣ / ١ ، ١٩٧٨ . كما جمعت النصوص المنسوبة إلى المسيحي في كتب المتأخرين في مقال سميته « نصوص ضائعة من أخبار مصر

١٠ - أما الأول فرحلة الرحالة الفارسي الشهير ناصر خسرو «سفرنامه»^(١) التي تقع حوادثها بين سنتي ٤٣٧ و ٤٤٤ هـ ، والتي بدأها من مرو في بلاد خراسان ماراً بأذربيجان وأرمينية والشام وفلسطين حيث وصل إلى مصر ، التي عاد منها إلى بلاده عن طريق الحجاز وتجد وجنوب العراق ثم انتهى إلى مدينة بلخ في خراسان .

وزار ناصر خسرو مصر في المرحلة الثانية من رحلته التي بدأها في ٧ صفر سنة ٤٣٩ واستمرت إلى أواخر جمادى الثاني سنة ٤٤٢ هـ . ووصف ناصر خسرو المدن المصرية التي مرَّ بها ابتداء من المدخل الشمالي لمصر حتى وصل إلى القاهرة والفسطاط وصفاً دقيقاً . حتى إن وصفه ليوم فتح الخليج يُعدُّ أوْفى وصف وصل إلينا لهذا العيد^(٢) . وقد أُعجب ناصر خسرو باستتباب الأمن والهدوء في مصر ، ولاحظ أن أهل الذمة لايلقون اضطهاداً في ظل حكم المستنصر ، وظنَّ أن الفضل في ذلك وفي رخاء مصر راجع إلى المذهب الإسماعيلي ، وأن هذا المذهب كفيل بإنقاذ العالم الإسلامي^(٣) . ولعله هدَف من تعظيم شأن القاهرة - عاصمة الفواطم - إلى كسب الرأي العام في فارس التي كان يحكُمها السلاجقة السنيون^(٤) . ولكن يبدو أنه كان مبالغاً ومتعصباً للمذهب الإسماعيلي حينما غالى في الثناء على مصر وتمجيدها ، فقد كانت هذه طبيعته في بقية الكتاب ، فهو يصف مثلاً أبا العلاء المعري ومعرفة النعمان وصفاً يختلف تماماً عما أجمعت عليه بقية المصادر الأخرى^(٥) .

وكتب ناصر خسرو رحلته بعد عودته إلى خراسان مباشرة وبعد أن غاب عنها سبع سنوات .

(١) ناصر خسرو : سفرنامه (ط . بيروت) ٩٣ - ٩٧ .

(٢) زكي محمد حسرن : كنوز الفاطميين (القاهرة

١١١٣٧) ١١ .

(٣) يحيى الخشاب : وصف مصر من كتاب السفرنامه

لناصر خسرو (أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة - القاهرة

١٩٧١) ١٣١١ .

(٤) ناصر خسرو : سفرنامه ٤٥ - ٤٦ .

(١) كتب ناصر خسرو رحلته بالفارسية . وترجمها لأول

مرة إلى الفرنسية المستشرق الفرنسي Charles Schéfer,

Relation du Voyage de Nasir é Hosraw (Paris 1881,

Berlin 1923) . ثم نقلها إلى العربية الدكتور يحيى الخشاب

ونشرت مرتين الأولى في القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٤٥) ، ثم في بيروت (دار الكتاب الجديد ١٩٧٢) .

وعن علاقته بالإسماعيلية راجع ، «Nasir-i Ivanow, W.,

khusraw and Ismailism» (Bombay 1948)

ويبدو أن نصَّ الرحلة الذي وصل إلينا ناقصٌ اختصره بعضُ النسخ عن أصل أطول منه . وتبدو السفريانة - على الأقل كما وصلت إلينا - كتاباً مليئاً بالفكر السنّي ، ويمكن أن يكون قد كتبها كاتب سني غير معروف بعيد تماماً عن الابتداع والهرطقة الشيعية بما أنه يرفض التعصب الديني الحاصل في طبرية الذي يمنع المسافرين من زيارة قبر أبي هريرة ^(١) . كما أنه يكتفى عند حديثه عن الخليفة المستنصر ، الذي ارتقى في مراتب الدعوة له حتى بلغ مرتبة الحجّة ، بتلقيه « بالسلطان » كأى حاكم عادي ، خاصة وأنه ذكر في إحدى قصائده الفارسية هذه الصلة بوضوح ^(٢) .

١١ - والكتاب الثاني هو « سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة هبة الله الشيرازي » ^(٣) . وهي ترجمة ذاتية لهذا الداعي الإسماعيلي الكبير يُعطى فيها صورة دقيقة صادقة لما كانت عليه مصر في وقته . وكتب المؤيد سيرته متجرداً من صفته المذهبية ، فنجدته يتعرض لإمامه المعصوم مُشيراً إلى ضعفه وأنه كان العُوبة في أيدي غيره من الوزراء ورجال الدولة ، الذين استغلوا ضعفه فتلاعبوا به وبالبلاد لمصلحتهم الشخصية ^(٤) . وهذا مما يعطى لهذه السيرة قيمة تاريخية خاصة ، حيث حرص المؤلف على أن يُسجّل أحداث عصره التي لعب فيها دوراً كبيراً ، دون مداراة أو مواراة للحاكم ، ودون أن يتأثر بالمؤثرات الدينية التي يُملئها عليه منصبه كداعٍ للدعاة ^(٥) .

ويبدو أن المؤيد عندما بدأ في كتابة ترجمة حياته أراد أن يؤرخ ماحدث بينه وبين الملك أبي كاليجار البويهبي في شيراز ، ثم استطرد في ذكر بعض الحوادث الأخرى . وبدأها من سنة ٤٢٩ وانتهى فيها إلى سنة ٤٥٠ هـ . والقسم الهام من هذه السيرة هو الخاص بالدور الذي قام به المؤيد لتمهيد الطريق للدعوة الفاطمية في بلاد العراق ، وبخاصة في إقامة الدعوة للخليفة الفاطمي على منابر بغداد سنة ٤٥٠ هـ عن طريق أبي الحارث أرسلان البساسيري . وكان من الممكن أن يُكتَب النجاح للدعوة الفاطمية في العراق لولا استغاثة الخليفة العباسي القائم بأمر الله بجيوش طغرلبيك السلجوقي .

هداني دراسة عن المؤيد في الدين إلى جامعة لندن بإشراف الدكتور برنارد لويس . Hamdāni, A., «The sira of the Fatimid Dai al-Muayyad fi'd-din ash-Shirazi»

(١) ناصر خسرو : سفريانة ٥٣ . Le . Gabrieli, F., « Caire de Násir-i Khusrew » (Colloque international sur l'histoire du Caire, DDR 1974), p.156

(٢) يحيى الخشاب : مقدمة السفريانة ١٧-١٩ و ٢٨ .

(٣) نشرها في القاهرة سنة ١٩٤٩ المرجوم الدكتور محمد كامل حسين - دار الكاتب المصري . وقدم الدكتور عباس

(٤) سيرة المؤيد ٨٠ .

(٥) محمد كامل حسين : مقدمة سيرة المؤيد في الدين ١٥

ونستطيع أن نستخلص مما ورد في « سيرة المؤيد » أن الدعوة الفاطمية في عهده قد بدأت تضعف في مصر ، وأن القائمين عليها لم يأبهوا بها مما اضطره أن يجازيهم في ذلك ^(١) . وأدّى ماجاء في هذا الكتاب من إشارات إلى ضعف مركز الخليفة الفاطمي ، وتلاعب كبار رجال الدولة به - الأمر الذي يسىء إلى عقيدة الإمامة عند الإسماعيليين - إلى حرصهم على ستر هذا الكتاب ، رغم أنه لا يُلم بعقائد الإسماعيليين إلاّ إماماً يسيراً . فلم ينتفع به الباحثون إلاّ منذ فترة قريبة حين نشره في القاهرة سنة ١٩٤٩ المرحوم الدكتور محمد كامل حسين .

١٢ - وهناك مصدر هام من نوع آخر لفترة حكم المستنصر . وهو خاص بانتشار الدعوة الفاطمية في اليمن على يد الداعي علي بن محمد الصليحي ثم استقرارها في عهد السيدة الحرة بنت أحمد الصليحي . أعنى به مجموعة « السجلات المستنصرية » ^(٢) وهي مكونة من ستة وستين سجلاً كتّبت بها المستنصر إلى دعائه في اليمن .

وتلقى هذه السجلات بعض الأضواء الهامة على الفترة المتأخرة من حكم المستنصر بالله الطويل (٤٢٧ - ٤٨٧) حيث نجد بها معلومات عن الأحداث التي جرت بمصر وبالبلاد الفاطمي ، وأحياناً خارج مصر مثل دعوة المعز ابن باديس في إفريقية للعباسيين .

وأغلب السجلات المكتوبة بعد سنة ٤٦٧ نجدها تذكر بدر الجمالي ، أمير الجيوش بأعلى الألقاب مما يدل على بدء ضعف نفوذ الخلفاء وازدياد نفوذ الوزراء في مصر .

١٣ - ويذكر ياقوت الحموي « سيرة للخليفة المستنصر » تقع في ثلاثة مجلدات ، لم تصل إلينا ، كتبها أبو الوفاء هُبَشْرُ بن فاتك الأمير ، الذي يبدو أنه كتّبتها في حياة المستنصر نفسه وليس بعد وفاته ، خاصة وأن ياقوت يذكر أنه حضر خلافتي الظاهر والمستنصر فقط ^(٣) .

عند ، القفطي : تاريخ الحكماء (ليبسج ١٩٠٣) ، ٢٦٩ ، ابن
أبي أصيبعة : عيون الأنباء (بيروت) ٣ : ١٦٣ ، عبد الرحمن
بدوي : مقدمة كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن
فاتك (مدريد ، المعهد المصري للدراسات الإسلامية ١٩٥٨)
Rosenthal, F., «Mubashshir ibn Fatik» , ١٠ - ٥
Oriens t. 13-14 (1960-61), pp. 132-158 .

(١) المرجع نفسه ١٦ .

(٢) نشر بعض هذه السجلات الدكتور حسين همداني
سنة ١٩٣٣ Hamdani, H., « The letters of ١٩٣٣
al-Mostançir » BSOAS t.VII (1933) pp. 306-312 . ثم
نشرها كاملة الدكتور عبد المنعم ماجد ، القاهرة دار الفكر العربي
١٩٥٤ .

(٣) ياقوت : معجم الأدباء ١٧ : ٧٧ . وانظر ترجمته

وكان المبشر جماعاً للكتب مُكبِّاً على الاطلاع عليها ، مما أدى إلى انشغاله بها عن زوجته ، كما كتب بخطه كتباً كثيرة من مصنفات الأقدمين . فلما توفي نهَّصت زوجته وجوار لها إلى خزائن كتبه ، وجعلت تُنذبه وفي أثناء ذلك ترمى كتبه في بركة كبيرة في وسط الدار . وقد حُملت الكتب بعد ذلك وقد غرِقَ أكثرها .^(١) وهذا سبب وجود بعض كتب المبشر وقد أصابها البلل . ويبدو أن هذه السيرة قد غرقت في هذا الوقت حتى أننا لانجد أية نقول عنها عند المتأخرين .

١٤ - وكتب مؤلف مجهول سيرة للوزير اليازوري ، أبو محمد الحسن بن علي بن عبد الرحمن الذي وَّرز للمستنصر من سنة ٤٤٢ إلى أن قتل بتبئس سنة ٤٥٠ هـ^(٢) ونقل المقرئ عن هذه السيرة في كتاب الخطط في موضعين حول بعض المسائل الخراجية والاقتصادية^(٣) . كما نقل عنها ابن العديم وقال « جمعها بعض المصريين ولأعرف اسمه »^(٤) .

* * *

ج - الفترة الثالثة

(المستعمل إلى العاضد)

تمثل هذه الفترة الثمانين عاماً الأخيرة من خلافة الفاطميين في مصر وهي الفترة التي شهَّدت ازدياد نفوذ السلاجقة في الشام وبدء ظهور الحركة الصليبية . وفي الحياة الداخلية تَهَّدت ضَعْف الخلافة والتهاون في أصول الدعوة الإسماعيلية مما أدَّى إلى انقسامها بعد وفاة المستنصر إلى مستعلية ونزارية ، ثم انقسامها بعد ذلك إلى حَافِظِيَّة وطِيبِيَّة بعد وفاة الأمر بأحكام الله سنة ٥٢٤ هـ^(٥) إلى أن انتهى الأمر بسقوط الخلافة الفاطمية في مصر سنة ٥٦٧ هـ على يد الأيوبيين السنيين .

١٥ - فمما وصل إلينا عن هذه الفترة « الرسالة المصرية »^(٦) التي كتبها أبو الصلت أُمِّيَّة

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء

(٢) ابن العديم : بغية الطلب (مخ . أحمد الثالث) ٨ : ٢٢٦ ط

(٣) أمين فؤاد سيد : مصادر تاريخ اليمن ٩٩ - ١٠١ .

(بيروت ١٩٥٧) ٣ : ١٦٣ .

(٤) نشرها الأستاذ عبد السلام هارون في مجلة الكتاب

(٥) ابن الصيرفي : الإشارة إلى من نال الوزارة ٤ - ٤٥ .

المصرية سنة ١٩٤٧ - ١٩٤٨ . ثم نشرها كاملة في المجموعة

(٦) المقرئ : الخطط ١ : ٨٢ و ١٠٩ ، ed. wiet III, p. 4.

الأولى من نوادير المخطوطات (القاهرة ١٩٥١) ٣ - ٥٦ ، =

102 ، السخاوي : الإعلان بالتبويخ (بغداد ١٩٦٣) ٥٥٣ .

ابن عبد العزيز الأندلسي المتوفى نحو سنة ٥٢٩ هـ^(١) . وسجل فيها ما شاهدته وعآينته في مصر وملاحظاته على أهلها في الفترة التي قضها بها من سنة ٤٨٩ إلى سنة ٥٠٦ هـ . وأشار فيها إلى أنه لم يجد من علماء مصر في الطب من يستفيد منه أو يستزيد بمذاكرته ، وأن أكثر أطبائها المبرزين هم النصارى واليهود^(٢) . كما ذكر أن المصريين هم أكثر الناس استعمالاً لأحكام النجوم وتصديقاً لها وتعويلاً عليها^(٣) . وذكر في نهايتها بعض من لقيه من أدبائها وظرفائها وفضلاتها وعلمائها وشعرائها^(٤) وبعضهم غير معروف في كتب التراجم . ومن استفاد من هذه الرسالة ياقوت الحموى ، وصاحب الخريدة ، والمقريزي .

١٦ - ومن أهم مؤلفات هذه الفترة التي لم تصل إلينا « تاريخ ابن المأمون » الأمير شرف الخلافة [المُلْك] جمال الدين أبو علي موسى بن المأمون أبو عبد الله محمد بن فاتك بن مختار البطائحي المتوفى بالقاهرة في سادس عشر جمادى الأولى سنة ٥٨٨ هـ^(٥) . ويمثل مؤلفه هذا أهمية كبيرة لفترة خلافة الأمر بأحكام الله ووزارة والده المأمون البطائحي فهو مصدر من الدرجة الأولى لفترة وزارة الأفضل بن بدر الجمالي والمأمون البطائحي وأيضاً للفترة اللاحقة على ذلك ، بما أن المقريزي ينقل عنه من أحداث سنة ٥٣١ هـ^(٦) . ولكن يبدو أنه ارتبط بالذات بأحداث السنوات من ٥١٤ إلى ٥١٩ هـ التي تولى فيها والده المأمون البطائحي الوزارة للأمر بأحكام الله ، الأمر الذي يسر له النفاذ إلى بلاط الخليفة والاطلاع على الوثائق الرسمية ، مما يضيف على تاريخه - الذي يقع في أربعة مجلدات - أهمية كبيرة .

ولم نجد نقولاً عن هذا الكتاب في غير ما ذكره ابن ميسر وابن سعيد والنويري والمقريزي . فهو أحد ثلاثة استفاد منهم المقريزي في الخطط فيما يختص بالنظم الفاطمية هو وابن الطوير القيسراني

⁼ وراجع ، محمد كامل حسين : في أدب مصر الفاطمية ١٧٩ - ١٨٧ .

^(١) ياقوت : معجم الأدياء ٧ : ٥٢ - ٧٠ ، ابن خلكان : وفيات ١ : ٢٤٣ ، ابن أبي أصيبعة : عيون ٢ : ٥٢ ، العماد

الكاتب : الخريدة (قسم المغرب) ١ : ٢٢٣ - ٣٤٣ ، Brock., GAL I, 641, SI,889 .

^(٢) أمية بن عبد العزيز : الرسالة المصرية ٣٤ .

^(٣) المصدر نفسه ٣٩ .

^(٤) المصدر نفسه ٤٠ ، ٥٢ .

^(٥) المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ١ : ١١١ والخطط

١ : ٤١١ .

^(٦) المقريزي : الخطط ١ : ١١٠ .

وصاحب الذخائر والتحف . فعن طريقه استطاع المقرئ أن يصف لنا باستمرار تفاصيل الاحتفالات التي تمت في عهد الخليفة الأمر^(١) .

ونقل المقرئ أغلب الأحداث الواقعة بين سنتي ٥١٥ و ٥١٩ في اتعاظ الحنفا من تاريخ ابن المأمون - رغم أنه لم يُشير إليه في هذه السنوات إلا مرة واحدة^(٢) - وهو في ذلك يكرّر ما فعله عندما نقل عن المسيحي في حوادث سنة ٤١٥ هـ - يؤيد ذلك أن أغلب النقول التي نقلها عنه المقرئ في الخطط ونسبها إليه تقع كلها في أحداث سنتي ٥١٦ و ٥١٧^(٣) عدا إشارتين إلى سنتي ٥٠١ و ٥٠٩^(٤) . وبلغت إشارات المقرئ في الخطط لتاريخ ابن المأمون نحو ثلاث وخمسين إشارة بينها إشارة واحدة إلى مختصر لهذا الكتاب نقلًا عن ابن عبد الظاهر^(٥) .

ولاشك أن ابن ميسر اعتمد أيضا على هذا الكتاب ، بالنسبة لفترة وزارة المأمون البطائحي ، غير أن اختصار كتاب ابن ميسر وإيجازه لا يوضح لنا هذه الصلة^(٦) .

ورغم الأهمية الكبيرة التي تبدو - مما سبق - لتاريخ ابن المأمون فإن ابن سعيد المغربي يصفه بأنه لم ير أجمع للهديان منه وأن المتبقي لا يستطيع أن يختار شيئا منه !^(٧) .

١٧ - وترجع الأجزاء الأساسية في حوليات ابن ميسر التي تتعلق بتاريخ الفاطميين المتأخرين إلى كتاب « تاريخ حُلَفَاء مصر » الذي ألفه القاضي المرتضى أبو عبد الله محمد بن الحسن الأتربلسي المعروف بالمُحَنِّك^(٨) . وهو أحد الذين تولّوا نظَر الدواوين والخزائن في الدولة الفاطمية ، وتوفي

٤٤٥ ، ٤٥١ ، ٤٥٨ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٩٢ وغير ذلك .

(١) المصدر نفسه ١ : ٢٧٩ و ٤٠١ .

(٢) المقرئ : الخطط ٢ : ١٤٤ .

(٣) قارن بين النويري : نهاية الأرب (مخطوط دار الكتب

رقم ٥٤٩ معارف عامة) ٢٦ : ٨٥ (نقلا عن ناظم سيرة

المأمون) وابن ميسر : أخبار مصر ٨٨ ، وانظر مقدمتي لأخبار

مصر لابن ميسر (مط . المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة ١٩٨١)

(٤) ابن سعيد : المغرب (النجوم الزاهرة) ٣٦٣ .

(٥) Cahen, Cl., EI. art. «Ibn Muyassar» III, 918

ويرى بيكر أن هذا التاريخ ليس دليلا على أن الكتاب

كتب بعد سنة ٥٣١ لأن المقرئ لديه عادة سيئة في تغطية

مصادره . وبما أنه لا توجد إشارات إلى هذا الكتاب بعد سنة

٥١٧ فإن الكتاب لابد وأن يكون قد ألف نحو سنة ٥١٩ وهي

السنة التي ترك فيها والده الوزارة !

(Becker, C., «Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam», p.23).

(٦) G. Wiet, JA, 1911, p.85

(٧) المقرئ : اتعاظ الحنفا ٣ : ٦٩ .

(٨) راجع المقرئ : الخطط ١ : ٢٦٨ ، ٣٩٠ ، ٤٣٢ ،

سنة ٥٤٩ هـ^(١) . وانتهى في تاريخه عند الخليفة الحافظ (٥٢٦ - ٥٤٤ هـ) - ولكن لانعرف في أى سنة بالتحديد - وهو يحتوى على معلومات أصلية وقيمة لتاريخ ضاعت مصادره الأصلية . ونقل عن هذا الكتاب أيضا ابن ظافر الأزدي^(٢) .

١٨ - وفي مدة خلافة العاضد (٥٥٥ - ٥٦٧ هـ) - آخر خلفاء الفاطميين - صنّف أبو عبد الله محمد بن سعد القرطبي^(٣) كتابا بعنوان « تاريخ مصر » قدّمه لشاور وزير العاضد . واعتنى فيه بتاريخ مصر من أول ماعصرت إلى عصره^(٤) قال ابن سعيد : « وقفت عليه من قبل النجم الريحاني المعتنى باقتناء الكتب ، رحمة الله عليه ، وقيدت منه ماأودعته هذا الكتاب من الآداب المنسوبة إليه »^(٥) ، ولم يتحقق من تاريخ وفاته . وقد استفاد منه المقرئ في الخطط والاتعاظ ولكن نقلا عن ابن سعيد^(٦) .

١٩ - وتجدر الإشارة إلى أن ابن ظافر الأزدي نقل عن « سيرة للوزير الأفضل » لانعرف مؤلفها ، الذى كتبها على الأرجح في السنوات القليلة التى أعقبت وفاة هذا الوزير^(٧) .

وعاصر فترة خلافة الفاطميين المتأخرين ثلاثة من المؤرخين غير المصريين ، اثنان من الشام هما ابن القلانسي وأسامة بن منقذ ، وواحد من اليمن هو عمارة اليمنى .

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ١٥٣ ، المقرئى : اتعاظ الخنفا ٣ : ٢٢٣ .
 (٢) ابن ظافر : أخبار الدول المنقطعة ٨٩ ، Intro p. 16
 (٣) ترجمته عند ابن سعيد : المغرب ٢٦٧ - ٢٦٨ . وهو من ولد عمار بن ياسر . غلب على نسبه نسب بنى القرطبي - نسبة إلى القرط الذى تأكله الدواب - وهو من بيت علم جليل ، وكان مثالا لعلم التاريخ ، ورحل إلى اليمن وبلاد الهند التى
 (٤) ابن سعيد : المغرب ٢٦٨ .
 (٥) المصدر نفسه ٢٦٧ .
 (٦) المقرئى : الخطط ٢ : ٣٦٧ ، اتعاظ الخنفا ١ : ٢٩٧ ، ٢ : ١٢٢ .
 (٧) ابن ظافر : المصدر السابق ٩٢ ، Intr.p. 17-18

٢٠- فكتب ابن القلانسي أبو يعلى حمزة بن أسد بن علي بن محمد التيمي^(١) المتوفى بعد سنة ٥٥٥ هـ « ذيل تاريخ دمشق » انتهى فيه عند سنة ٥٥٥ هـ متخذاً من مدينة دمشق محوراً للحوادث . وقد تولى ابن القلانسي رئاسة ديوان الإنشاء وديوان الخراج في ظل دولة أتابكة دمشق مما أتاح له فرصة الاطلاع على وثائق الدولة ومعرفة سياساتها .

وكتابه «ذيل تاريخ دمشق»^(٢) جعله ذيلاً على تاريخ هلال الصائبي الذي ينتهي إلى سنة ٤٤٨ هـ . ولكنه أضاف معلومات كثيرة إلى الفترة التي أَرخها الصائبي وخاصة بين سنتي ٣٦٣ و ٣٦٧ هـ وهو يحوى معلومات قيمة عن موقف الخلفاء الفاطميين من أمراء الشام ، وموقفهم من الصليبيين الذين وصلوا إلى الشام مع نهاية القرن الخامس الهجرى .

٢١- أما أسامة بن منقذ ، أبو المظفر مؤيد الدين أسامة بن مُرشد بن علي بن مَقْلَد الشَّيْزَرِي المتوفى سنة ٥٨٠ هـ^(٣) ، فهو من فرسان هذا العصر نشأ في قلعة شَيْزَرَ وعمل في بلاط أتابكة دمشق ثم سافر إلى القاهرة وحاك بعض المؤمرات في العصر الفاطمي . وقد سجل أسامة بن منقذ كل ذلك في سيرة ذاتية تعد من أوائل السير الذاتية في الأدب العربي عنوانها « الاعتبار »^(٤) نجد فيها تفاصيل دقيقة عن ما كان يجري في البلاط الفاطمي منذ قدم أسامة إلى القاهرة مع أهله في سنة ٥٣٩ هـ وكيف حسنَّ لعباس الوزير قتل عمه العادل بن السَّلَّار ، وزير الظافر ، وكيف فر إلى الشام في سنة ٥٤٩ هـ .

٢٢- أما عمارة اليمني ، نجم الدين أبو محمد عمارة بن علي بن زيدان الحكيم^(٥) المتوفى سنة

بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٠ وأعيد نشرها أكثر من مرة بطريقتي الأوفست .

(١) العماد الكاتب : خريدة القصر (قسم الشام ٣ : ١٠١ - ١٤٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ : ٤٣١ - ٤٣٦ ، ابن واصل : مفرج الكروب ١ : ٢٥١ - ٢٥٧ الذهبي : العبر ٤ : ٢٠٨ ، الفاسي : العقد الثمين ٧ : ٣٢ - ٣٤ ، بالمخرمة : تاريخ ثغر عدن ٢ : ١٦٥ - ١٧١ ، أيمن فؤاد سيد : مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي ١٠٨ - ١١٠ ، Derenburg, H., «Oumara du Yémen, Sa Vie et son Oeuvre»(Paris 1904)

(١) أبو المحسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٣٣٢ ، شذرات الذهب ٤ : ١٧٤ ، Cahen, Cl., EI., art. «Ibn al-Kalanisi»III, p.838.

(٢) نشره آمدروز في ليدن سنة ١٩٠٨ وأعيد تصويره في بغداد بطريقتي الأوفست .

(٣) راجع الاعتبار في سيرته الذاتية ، ياقوت : معجم الأدياء ٥ : ١٨٨ - ٢٤٥ ، خريدة القصر (قسم الشام) ١ : ٤٩٨ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ١٩٥ - ١٩٩ ، الصفدي : الوافي بالوفيات ٨ : ٣٧٨ - ٣٨٢ .

(٤) نشرها فيليب جتّى عن نسخة فريدة في برنستون

٥٦٩ هـ فهو أحد شعراء اليمن ومؤرخيها المشهورين ، قدم إلى مصر في سنة ٥٥٠ هـ رسولاً من أمير الحرمين فمدح الخليفة الفائز ووزيره الصالح طلائع وعاد بجواب رسالته ، ثم عاد مرة أخرى واستقر في مصر وصار من جملة خدام الدولة الفاطمية ^(١) .

وصور عمارة في كتابه « النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية » العهد الفاطمي المتأخر تصويراً يعطى فكرة واضحة عنه ، واستطاع أن يكسب ثقة وزراء الدولة المتأخرين ومدحهم خاصة الصالح طلائع بن رزيك . وقد أمدنا في كتابه بمعلومات قيمة عن فترة خلافتي الفائز والعاقد ودور كبار رجال الدولة في عهديهما والعوامل الحقيقية التي أدت إلى سقوط خلافة الفاطميين في مصر .

ولاندرى إن كان عمارة اليمنى قد تحول من مذهبه الشافعي إلى مذهب الفاطميين ، فبينما يُرَجِّح ذلك الجندى ^(٢) ، يقول ابن واصل : إنه « كان شديد التعصب لهم ، لأنه قدم عليهم من اليمن فأحسنوا إليه وحوّلوه ، فرعى ذلك ووفى لهم ، والإنسان - كما قيل - صنيعة الإحسان ، ولم يكن على مذهبهم ، وإنما كان شافعيّاً سنياً » ^(٣) .

وقد رثى عمارة الفاطميين بقصيدته التي أولها ^(٤) :

رَمَيْتَ يَادَهُرُ كَفَّ الْمَجْدُ بِالشَّلَلِ

وهي من أعظم ما قيل في رثاء الدول . وفي هذا يقول ابن واصل أيضاً : « فلما زال أمرهم رثاهم بأحسن الشعر ، وذبّ عنهم باللسان إذ لم يمكنه الذبّ عنهم باليد ، ثم لما تحرك جماعة في عود الأمر إليهم ، كان من جملة المساعدين على ذلك ، شكراً لهم على إحسانهم إليه ، فأدى به ذلك إلى أن شُنِقَ » ^(٥) .

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ١٥٤ .

(٢) الجندى : السلوك - خ ١٧٨ .

(٣) ابن واصل : مفرج الكروب ١ : ٢١٢ .

(٤) انظر نص القصيدة عند ابن واصل ١ : ٢١٢ - ٢١٦ ،

القلقشندى . صبح الأعشى ٣ : ٥٢٦ - ٥٢٨ .

(٥) ابن واصل : مفرج الكروب ١ : ٢١٢ .

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ١٥٤ .

(٢) الجندى : السلوك - خ ١٧٨ .

(٣) ابن واصل : مفرج الكروب ١ : ٢١٢ .

د - كتب النظم والرسوم

أدخل الفاطميون نُظماً ورُسوماً على نظام الحكم في مصر الذي كان قبلهم ^(١) . مما دفع بعض المؤلفين إلى تخصيص مؤلفات لشرح تلك النظم . ولكن هذه المؤلفات كُتبت في فترة متأخرة قليلاً على فترة خلافة الفاطميين ^(٢) وإن استمدت أغلب مادتها من كتب التاريخ المؤلفة في العصر الفاطمي نفسه مثل مؤلفات المسبحي وابن المأمون وكتاب الذخائر والتحف .

٢٣ - وكتاب الذخائر والتحف أحد الكتب التي استفاد منها المقرئ فيما يخص النظم ، ولكن لهذا الكتاب قيمة أخرى في أنه أهم مصدر ذكر ذخائر قصور الفاطميين وماخرج منها أيام الشدة المستنصرية .

وودَّ المرحوم الدكتور زكي محمد حسن لو وَقَفَ على هذا الكتاب الذي نقل عنه المقرئ ذخائر وكنوز الفاطميين ^(٣) . وقد وُجِدَ أخيراً في مكتبته أفيون قُرّة حصار في تركيا مخطوط عنوانه « الذخائر والتحف » منسوباً إلى المؤرخ المصري أحمد بن عبد الله بن الحسن الأوحدي المتوفى سنة ٨١١ هـ تمّ كتابة سنة ٨٠٩ بخط المؤرخ ابن دُقمَاق . ونُشر هذا الكتاب في الكويت سنة ١٩٥٩ ^(٤) بعناية الدكتور محمد حميد الله ، ثم نُقِلَ إلى الفرنسية بعض فقرات منه لها علاقة بالهدايا المتبادلة عن طريق السفراء بين أوروبا والشرق الإسلامي ^(٥) . وقد نَسَبَ الكتاب إلى الرشيد بن الزبير وذكر أنه من أهل القرن الخامس . واعتمد في ذلك على بعض نصوص من الكتاب وردت في كتاب « مطالع البدور في منازل السرور » للغزولي المتوفى سنة ٨١٨ هـ منسوبة إلى كتاب « العجائب والطرف » من

(١) مثل مؤلفات ابن الطوير ، ثم يليها مؤلفات القلقشندى والمقرئ وابن تغرى بردى .

(٢) زكي محمد حسن : كنوز الفاطميين ٢١ .

(٣) الكويت - سلسلة التراث العربي ١ - ١٩٥٩ .

(٤) Hamidullah, M., « Nouveaux documents sur

les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au

. Moyen âge », Arabica VII (1960), pp. 281-298

(٥) عن نظم ورسوم الفاطميين راجع ، عطية مصطفى

مشرفة : نظم الحكم بمصر في عصر الفاطميين (القاهرة د .

ت) ، عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم في مصر (١ - ٢) القاهرة ٥٣ و ١٩٥٥ ، Canard, M., La

procession du nouvel an chez les Fatimides, AIEO 10

(1952) pp. 364-398; Le ceremonial Fatimide et le

ceremonial Byzantin, Byzantion 21 (1951), pp. 344

تأليف القاضي الرشيد بن الزبير ، بالإضافة إلى النصوص الواردة عند المقرئ في الخطط منسوبة إلى كتاب « الذخائر والتحف » والذي لم يُحدّد مؤلفه .

ثم ذكر الدكتور حميد الله في مقال نشره سنة ١٩٦٠ أنه من الممكن نسبة الكتاب إلى جد القاضي الرشيد بن الزبير الذي عمّل في دواوين الفاطميين وتوفى بعد سنة ٤٦٣ !^(١) ومقارنة ماجاء في الكتاب الذي نشره الدكتور حميد الله مع ماورد عند الغزولي والمقرئ نجد أن ماذكره الغزولي منسوباً إلى الرشيد بن الزبير لايتفق مع ماذكره المقرئ منسوباً إلى صاحب الذخائر والتحف . وقد جاء ببعض هذه النقول في الجزء الثاني من اتعاظ الحنفا دون أى تحديد لمصدرها^(٢) .

وإذا رجعنا إلى كتب التراجم والطبقات نجد أن ياقوتاً الحموى عندما ترجم للقاضي الرشيد ابن الزبير (أبو الحسن أحمد بن علي بن إبراهيم) المتوفى سنة ٥٦٢ هـ ، ذكر له ضمن مؤلفاته كتاباً عنوانه « الهدايا والتحف »^(٣) لأشك في أنه الكتاب نفسه الذي نقل عنه الغزولي وسماه « العجائب والطرف » . وقد نصّ المقرئ على النقل منه مرة واحدة في اتعاظ الحنفا وسماه « العجائب والطرف والهدايا والتحف »^(٤) الذي يبدو أنه العنوان الصحيح للكتاب .

فعلى ذلك يمكننا القول أن الكتاب الذي نشره الدكتور محمد حميد الله ليس إلا اختياراً للمؤرخ المصرى الأوحدي من كتاب « الهدايا والتحف » للقاضي الرشيد ابن الزبير المتوفى سنة ٥٦٢ هـ ، وكتاب « الذخائر والتحف » الذي مازلنا إلى الآن نجهد اسم مؤلفه الذي كان موجوداً بمصر في سنة ٤٦١ هـ^(٥) ، واهتم اهتماماً خاصاً بذكر « ماأخرج من خزائن قصر الإمام المستنصر بالله في أيام الفتنة في سنة ستين وسنة إحدى وستين وأربعمائة »^(٦)

(١) Hamidullah, M., op. cit. p.283 .

(٢) انظر مقدمة المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر بتحقيقى (القاهرة المعهد العلمى الفرنسى ١٩٨١) صفحة ض - ظ .

(٣) ياقوت : معجم الأديباء ٤ : ٥٥ . وهو صاحب « جنان الجنان ورياض الأذهان » أشمل كتاب في أدباء مصر وشعرائها حتى عصره . نقل عنه كثيرا العماد الكاتب في الخريدة وابن خلكان وابن سعيد .

(٤) المقرئ : اتعاظ الحنفا ٢ : ٣٣١ .

(٥) المقرئ : الخطط ١ : ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(٦) نفس المصدر والصفحة . وكتب الأستاذ محمد عبد الغنى حسن مقالاً نقدياً لنشرة هذا الكتاب في مجلة معهد الخوطات العربية ١٢ (١٩٦٦) ١٣٣ - ١٤٢ . وافق فيها المحقق فيما ذهب إليه في نسبة الكتاب ، واهتم فقط بتصحيح بعض الأخطاء اللغوية وأسماء الأعلام في الكتاب .

وذكر ابن ميسر أنه رأى مجلداً يجيء في نحو عشرين كراساً فيه ذكر ماخرج من القصر الفاطمي من التحف والأثاث والثياب والذهب وغير ذلك^(١). ولاندرى هل هذا المجلد هو نفسه كتاب الذخائر والتحف، أم قائمة بما أخرج من القصر في هذا الوقت!

* * *

واستلزم العمل في ديوان الإنشاء (الرسائل) الفاطمي سنّ قواعد ونُظُم وآداب لمن يعمل فيه تتفق ورسوم الدولة. مما تطلّب وجود مؤلفات تكون مرشداً لكتّاب الإنشاء، ومن هذه الكتب: ٢٤ - كتاب «مواد البيان» لأبي الحسن علي بن خلف بن علي بن عبد الوهاب الكاتب^(٢) الذي لانعرف على وجه التحقيق تاريخ وفاته إلا أنه كان موجوداً في سنة ٤٣٧ هـ^(٣)، وكان من كبار رجال دولة الفاطميين^(٤)، ويعد أول من ألف في هذا الفن في مصر الإسلامية^(٥). وحاول مؤلف «مواد البيان» أن يقنّن لفن الكتابة بوجه عام، ولفن كتابة الإنشاء بوجه خاص، فهو يضع القوانين ويقعد القواعد التي يجب أن تتبع عند كتابة كل نوع من أنواع الرسائل والوثائق، كيف تبدأ وكيف يكون السياق فيها، وكيف تُختم، ثم يورد بعد كل قاعدة نماذج إيضاحية^(٦).

ومن يُطالع كتاب «صبح الأعشى» للقلقشندي يستطيع أن يلحظ أن مصدراً هاماً من مصادره عن نظم ديوان الرسائل في العصر الفاطمي هو «مواد البيان» المؤلف في ترتيب الكتابة للدولة الفاطمية^(٧)، مزوداً بالأمثلة المقتبسة من أصولها، والتي تمثل أداة ضرورية لإنشاء مراسلات الخلفاء في هذا الوقت^(٨).

. auteur Ali b.Halaf», Arabica XX(1973), p. 194

(١) القلقشندي: صبح الأعشى ٦ : ٤٤٠ .

(٢) الشيال: المرجع السابق ١ : ٩ .

(٣) المرجع نفسه ١ : ٩ .

(٤) القلقشندي: صبح الأعشى ١٠ : ٣٨٩ .

(٥) Abd al-Hamid Salih , op. cit.,p.195

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ٣٧ ، وعنه المقرئى اتعاظ

الحنفا ٢ : ٢٩٦ .

(٢) الشيال ، جمال الدين : مجموعة الوثائق الفاطمية

(القاهرة ١٩٥٨) ١ : ١١٤ هـ .

Abd al-Hamid Saleh, « Une source de (٣)

Qualqasāndi MAWAD AL-BAYAN et son

ومن الكتاب نسخة في مكتبة الفاتح باستامبول تحت رقم ٤١٢٨ تقع في ٢٠١ ورقة كتبت في القرن السابع الهجري تقريباً (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٤٢ أدب) . ويقع الكتاب في الأصل في عشرة أبواب ، ولكن هذه النسخة تنقص البابين التاسع والعاشر ، واللذين يمكن استكمال أجزاء منهما من عند القلقشندي ^(١) .

٢٥ - وممن أُلّف في الموضوع نفسه بعد ابن خَلَف ، تاج الرئاسة أمين الدين أبو القاسم علي بن مُنْجَب بن سليمان المعروف بابن الصيرفي ، أحد كتّاب ديوان الإنشاء الفاطمي ، تولى رئاسته منذ خلافة الأمر بأحكام الله إلى أن توفي في سنة ٥٤٢ هـ ^(٢) . كتب ابن الصيرفي كتاب « قانون ديوان الرسائل » ليكون دستوراً في اختيار من يؤهّل للتوظّف في ديوان الإنشاء ^(٣) . ويُلاحظ أن معظم الرسائل التي وصلت إلينا عن العصر الفاطمي المتأخّر من إنشاء ابن الصيرفي . وللمقريزي مؤلّف في التعريف بمن ولى وظيفة الإنشاء في مصر الإسلامية ، قال في تعليق له على كتاب « المغرب في حُلَى المغرب » لابن سعيد ، عند ذكر أبي منصور بشر بن عبد الله بن سُورين : « وقد ذكرته فيما أنا جامع من التعريف بمن ولى وظيفة الإنشاء وكتابة السجلات في مصر إن شاء الله ، يسّر الله إتمامه وأعان على تبييضه وكتبه أحمد بن علي المقريزي لطف الله له ^(٤) » ولاندرى إن كان المقريزي أتمّ هذا الكتاب ولم يصل إلينا ، أم أن الله لم يسّر له إتمامه .

ووضّع ابن الصيرفي كتاباً آخرًا لا يقل أهمية عن كتاب « قانون ديوان الرسائل » هو « الإشارة إلى من نال الوزرة » ^(٥) ، وذكر فيه الوزراء المصريين في زمن الفاطميين بدءاً من يعقوب بن كلّس وحتى المأمون البطائحي .

^(١) نشره علي بك بهجت في مصر سنة ١٩٠٥ ، ونقله إلى الفرنسية سنة ١٩١٤ هنري ماسيه Henri Massé « Ibn al-caïrafi : Code de la Chancellerie d'Etat », BIFAO XI (1914), pp. 65-120 .

^(٢) من تعليق للمقريزي على كتاب « المغرب » لابن سعيد (ابن سعيد : النجوم الزاهرة في حُلَى القاهرة ٢٤٩ هـ .

^(٣) نشره عبد الله مخلص في مجلة المعهد الفرنسي بالقاهرة BIFAO XXV (1925), pp. 49-112 ; XXVI (1926), pp. 49-70 وعن نظام الوزارة في العصر الفاطمي ، راجع ، محمد =

^(١) راجع أيضاً الدراسة التي كتبها بونيبكر عن كتاب Bonebakker, S.A., « A Fatimid manual for Secretaries » in Annali del Istituto Orientale di Napoli 37 (1977), pp. 295-337 .

^(٢) ابن ميسر : أخبار مصر ١٣٨ ، المقريزي : اتعاظ الحنفا ٣ : ١٨٥ ، ويذهب ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ٧٩ إلى أنه توفي بعد سنة خمسين وخمسمائة ! . وراجع ، الشيبان : المرجع السابق ١ : ٤٢ هـ ، Gamal El-Din El-Shayyâl « Ibn al-Sayrafi », El, III p. 956-57 .

ولأبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى كتاب « الوزراء » ، وهو من الكتب المفقودة ، يقول عند ذكر وفاة الوزير الأفضل بن بدر الجمالي : « وخلف الأفضل من الأموال والنقود والقماش والمواشي ما يُستحيا من ذكره كثرةً . وقد ذكرنا ذلك في « كتاب الوزراء » وهو محل الإطناب في الوزراء ، وليس لذكره هنا محل . والمقصود في هذا الكتاب (أى النجوم الزاهرة) تراجم ملوك مصر لا غير ، وماعدا ذلك يكون على سبيل الاستطراد »^(١) .

٢٦ - وذكر ياقوت الحموى في معجم الأديباء^(٢) أن صفى الدين الأسود (؟) عند نزول الملك الأشرف موسى بجلب عَرَضَ كتاباً له يُعرف « بالتذكرة لابن مُسَيْلَمَة » المعروف بالبغاء يشتمل على قوانين الكتابة وآئين الدولة العلوية ، وأخبار ملوك مصر المتقدمين ، يقع في اثني عشر مجلداً . اشتراه القاضي الأكرم على بن يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ ، ولانعرف عن هذا الكتاب أكثر من هذه الإشارة .

وإذا كانت معارفنا عن النظم الاقتصادية في العصور الإسلامية المتقدمة قليلة ، فقد وصل إلينا حول نظم الخراج والأحوال المالية مؤلفان كتباً في مطلع الدولة الأيوبية إلا أنهما يحويان معلومات بالغة الأهمية عن النظم الاقتصادية في العهد الفاطمي .

٢٧ - الأول : كتاب « المنهاج في أحكام خراج مصر » أو « المنهاج في علم الخراج » للمخزومي ، القاضي السعيد ثقة الثقات ذو الرياستين أبو الحسين على بن القاضي المؤمن ثقة الدولة أبي عمرو عثمان بن يوسف ، صاحب النظر في ديوان مصر^(٣) قال عنه المقرئ : « وهو كتاب جليل الفائدة »^(٤) موضوعه وصف النظام المالي في مصر في آخر أيام الفاطميين ، وفي مطلع الدولة الأيوبية^(٥) .

(٣) المقرئ : الخطط ١ : ٢٧٥ و ٢ : ٤٦٠ .

(٤) المصدر نفسه ٢ : ٢٦٠ .

(٥) نقل المقرئ نصوصاً عن المخزومي في كتاب

= حمدى النواى : الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي (دار

المعارف ١٩٧٠) .

(١) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٢٢٢ .

(٢) ياقوت : معجم الأديباء ١٥ : ١٠٢ .

الخطط ، راجع الخطط ١ : ١٠٣ و ١٦٩ و ٢٧٥ و ٢ : ٤٦٠ .

ومن الكتاب نسخة في المتحف البريطاني برقم Br.Mus. Or. 23483 وقد توفر على دراستها منذ أكثر من خمسة عشر سنة المستشرق الفرنسي كلود كاهن وكتب عنها سلسلة من الأبحاث جمعها في كتاب واحد تحت اسم « مخزوميات - دراسات في التاريخ الاقتصادي والمالى لمصر في العصور الوسطى » ^(١) إلا أنه لم ينشر أية أجزاء من المخطوطة واكتفى فقط بالإحالة إليها . ويرى كاهن أن للكتاب نسختين واحدة انتهت في عام ٥٦٥ زمن الفاطميين ، والأخرى كتبت في عام ٥٨١ زمن الأيوبيين .

وللفصل الذى عقده المخزومى عن الضرائب المفروضة على التجارة الخارجية قيمة خاصة ، فنحن لانملك إلى الآن معلومات عن تجارة البحر المتوسط في مصر إلا عن طريق الأرشيف الإيطالى وفي الفترة بعد منتصف القرن السادس الهجرى . وساعد المخزومى على دقة المعلومات حول جباية المكوس في الإسكندرية وضريبة الجزية على أهل الذمة أنه تولى ديوان المجلس ^(٢) أكثر من مرة ، فقد كان من طبقة القضاة التى كانت الإدارة المصرية تكيل إليهم وظائف المراجعة العليا للأعمال ^(٣) .

٢٨ - الثانى : كتاب « قوانين الدواوين » لابن مَمَّاتى ، الأسعد أبو المكارم بن مهذب الملقب بالخطير أبى سعيد المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ^(٤) كان وأبوه من أقباط مصر وأسلموا فى صَدْر الدولة الأيوبية ، وتولى ابن مَمَّاتى ديوان الجيش للناصر صلاح الدين الأيوبي ، وديوان الإقطاعات ثم كان ناظراً للدواوين بالديار المصرية .

وكتابه « قوانين الدواوين » جعله فيما يتعلّق بدواوين بمصر ورسومها وأصولها وأحوالها ومايجرى

l'Armée fatimide d'après al - Makhzumi», JESHO
XV (1972), p. 147

^(١) ياقوت : معجم الأدياء ٦ : ١٢٦ ، القفطى : انباه
الرواه ١ : ٢٣١ - ٢٣٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ :
٢١٠ - ٢١٣ ، ابن العماد : خريدة القصر (قسم مصر) ١ :
١٠٠ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٩ : ١٩ - ٢٧ ، المقرئى :
الخطط ٢ : ١٦٠ - ١٦١ ، Atiya, A.S., EI., art.« Ibn
Mammâti » p. 886-887

^(١) Cahen, Cl., « MAKHZUMIYYÂT - Etudes
sur l'histoire économique et financière de l'Egypte
médiéval (Leiden, Brill 1977)

^(٢) ديوان المجلس ويعرف أيضاً بديوان التحقيق ، كانت
وظيفته هى المقابلة على سائر دواوين المملكة ، وكان لايتولاه إلا
كاتب خبير له خَلْع ومرتبة يجلس عليها وحاجب بين يديه .
(القلقشندى : صبح الأعشى ٣ : ٤٨٩ ، المقرئى : الخطط
١ : ٤١ وتمعاظ الحنفا ٣ : ٣٩) .

^(٣) Cahen, Cl., « l'Administration financière de

فيها . قال المقرئى : « وهو أربعة أجزاء ضخمة ، والذي يقع فى أيدى الناس جزء واحد اختصره منه غير المصنف ، فإن ابن ممتى ذكر فيه أربعة آلاف ضبعة من أعمال مصر ومساحة كل ضبعة وقانون ريبها ومتحصلها من عين وغلة » ^(١) .

ونشر الكتاب الدكتور عزيز سوربال عطية وصدر عن الجمعية الزراعية الملكية فى سنة ١٩٤٣ ، ويقع مانشره الدكتور عطية فى جزء واحد وهو بذلك يكون مختصر الكتاب .

(١) المقرئى : الخطط ٢ : ١٦٠ .

٢ - المؤلفات المتأخرة على عصر الفاطميين

تمثل المؤلفات المتأخرة قيمة كبيرة لتاريخ الفاطميين ، فهي المؤلفات التي وصلت إلينا كاملة تقريباً ، والتي نستطيع عن طريقها القيام بدراسة تفصيلية لتاريخ الفاطميين . وتستمدّ هذه المؤلفات قيمتها من حفظها لمؤلفات الفاطميين التي ضاعت عنّا أغلب أصولها . وقد فقدت أيضاً المؤلفات الخاصة بالفاطميين والتي كتبت في العصر الأيوبي . وبذلك استمدت مؤلفات العصر المالكي قيمتها - بالنسبة لتاريخ الفاطميين - من أنها المصدر الوحيد الجامع لدراسة هذه الفترة .

٢٩ - ويبدو أن أول هذه المؤلفات كتابٌ مجهول المؤلف عنوانه « أخبار الدولة المصرية وما جرى بين الملوك والخلفاء ، والفتن والحروب من أيام الأمر إلى أيام شيركوه » وقف عليه ابن الفرات في مجلد^(١) . ومن الممكن أن يكون هذا المؤلف معروف لبعض المؤرخين المتأخرين ، ولكن الأمر مشكوك فيه ، ويبدو أن ابن الفرات قد نقله بطريقة شبه كاملة . ورغم أن هذا النص لا يضيف كثيراً إلى معلوماتنا التاريخية ، إلا أنه يعطى انطباعاً ، لا يرقى إليه الشك ، على أن صاحبه كان معاصراً لوزارة ضرغام^(٢) .

ولخص المقرئى هذا النص ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، في الخطط^(٣) ومن الممكن أيضاً أن يكون هذا النص قد عُرف لابن ميسر في الجزء المفقود من كتابه^(٤) .

وقد نشر الأستاذ كلود كاهن Claude Cahen هذا النص نقلاً عن ابن الفرات في العدد الثامن من مجلة « الحوليات الإسلامية » سنة ١٩٦٩^(٥) .

(١) Cahen, Cl., op. cit., p. 28 n.1 .

(٢) Cahen, Cl., BIFAO 37 (1937), 15; An. Isl. 8

(٣) Cahen, Cl., « Un récit inédit du vizarat de

(1969), p. 40

Dirgham », An. Isl. 8 (1969), pp. 27-61

(٤) Cahen, Cl., An. Isl. 8 (1969), p. 28

(٥) المقرئى : الخطط ٢ : ١٢ - ١٣ .

٣٠ - والمصدر الرئيسي الذي استقى منه المؤرخون أمثال ابن الفرات والقلقشندي والمقريزي وابن تغري بردي القسم الأهم من معلوماتهم عن النظم والرسوم الفاطمية هو كتاب « نزهة المُقَلَّتَيْنِ فِي أَخْبَارِ الدَوْلَتَيْنِ ، الفاطمية والصلاحية » لابن الطَّوَيِّرِ المُرْتَضَى القَيْسَرَانِي ، أبو محمد عبد السلام بن الحسن بن عبد السلام الفهري المصري الكاتب (٥٢٥ - ٦١٧ هـ) الذي خَدَمَ فِي الدَّوْلَةِ الفاطمية ثم في دواوين الدولة الصلاحية (الأيوبية) حيث كتب الإنشاء لبهاء الدين قراقوش وكان من أكابر أهل مصر في زمنه ^(١) ، وتوفي سنة ٦١٧ هـ عن اثنين وتسعين عاماً وسبعة وعشرين يوماً عن ذهن حاضر وكتابة جيدة ^(٢) .

كتب ابن الطوير كتابه في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وربما قصّد بع عقّد مقارنة بين نظم ورسوم الدولتين ، وإن كانت كل النقول التي تُنسب إليه ترجع إلى العصر الفاطمي فقط ^(٣) ، حتى قال عنه أبو المحاسن : « وهو أجدر بأخبار الفاطميين من غيره » ^(٤) .

وقسم ابن الطوير كتابه إلى فصول لانعرف عدتها ولا موضوعاتها إلا أن المقريزي ذكر في الخطط أن عنوان الفصل العاشر من كتابه هو « ذكر هيئتهم [الخلفاء الفاطميين] في الجلوس العام بمجلس الملك » ^(٥) ونقل عن ابن عبد الظاهر من فصل آخر عنوانه « ذكر جلوس الخليفة في المواليذ الستة » ^(٦) .

٣١ - وثمة تاريخ لأحد المؤرخين السوريين الذين عاشوا في نهاية القرن السادس الهجري هو عماد الدين أبو حامد محمد بن محمد بن حامد الأصفهاني يحوى بعض معلومات هامة متفرقة

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات (خ . أحمد الثالث) ١٨ : ٤٠٩ و ٤١٣ و ٤٢٠ و ٤٢٢ و ٤٢٥ و ٤٤٠ و ٤٤٤ و ٤٥٥ و ٤٦١ : ١٣٧ ظ ، ابن دقماق : الإنتصار ٤ : ١٢ .
(٢) Cahen, Cl., BIFAO 37 (1937), pp. 10-14;
EI., art. « Ibn at-Tuwayr », p. 985
(٣) راجع على سبيل المثال ، ابن الفرات : تاريخ ٢ : ٥٤
(٤) وعنه المقريزي : اتعاظ الحنفا ٣ : ١١٢ ، ٨٧ و ٩٤ و ٣ : ١٥
و ١٨ و ٤٢ و ٤٤ ، القلقشندي : صبح الأعشى ٣ : ٤٦١ و
٤٦٩ و ٤٨٤ و ٤٨٩ و ٤٩٠ و ٥٠٤ ، المقريزي : الخطط ١ :

٤٠٩ و ٤١٣ و ٤٢٠ و ٤٢٢ و ٤٢٥ و ٤٤٠ و ٤٤٤ و ٤٥٥ و ٤٦١ : ٢ (٢٨ : ٢) و ٤٦٣ و ٤٦٧ و ٤٦٩ و ٤٨٠ و ٤٨٤ و ٤٨٨ و ٢ : ٢٨٠ و ٢٩٠ و اتعاظ الحنفا ١ : ١١٣ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٢٤٠ - ٢٤٥ و ٢٩٣ - ٢٩٦ .

(٤) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٢٤١ .

(٥) المقريزي : الخطط ١ : ٣٨٦ .

(٦) المصدر نفسه ٢ : ٢٩٠ .

عنوانه - كما هو مثبت على مخطوطة استامبول - « البُستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان ^(١) » نقل عنه ابن ميسر مرة واحدة ^(٢) وسمّاه « البُستان بحوادث الزمان » ، ونقل عنه أيضا ابن خلكان ^(٣) وابن ظهيرة ^(٤) وهو عندهما « البستان الجامع لتواريخ الزمان » وسماه حاجي خليفة « بستان التواريخ » ^(٥) . وجميعهم يجهلون اسم مؤلفه . أما الجَزْرِي فقد نقل عنه وذكر أن مؤلفه هو العلامة عماد الدين الأصفهاني ^(٦) .

ويُعطى الكتاب انطباعاً عن تاريخ عام للإسلام ، ولكن بصورة موجزة ، مرتب على السنين ، اهتم فيه مؤلفه في الدرجة الأولى بتاريخ الشام ثم تاريخ مصر ، وألّفه لأحد أعيان عصره ، الذي لم يعينه ، بين سنتي ٥٩٢ و ٥٩٣ هـ .

ومن غير الممكن أن يكون هذا المؤلف هو نفسه العماد الأصفهاني الكاتب المشهور ، فلم يُذكر له أحد ممن ترجم له كتاباً بهذا العنوان ، كما أنه ليس له أى مؤلّف تحت عنوان آخر يمكن أن يشتمل على مضمون هذا الكتاب ، وأخيراً فإن أسلوب هذا الكتاب - الذي يميل إلى الإيجاز وعدم العناية باختيار الألفاظ - يختلف تماما عن ماهو معروف عن أسلوب العماد المنمق ^(٧) .

ولعل من الأخبار الهامة التي انفرد بذكرها خبر مصير الإمام الطيب بن الأمر بأحكام الله الفاطمي ، واعتقاد بعض المصريين في إمامته ^(٨) .

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ١٠٥ (وقارن المقرئبي : اتعاظ

الحنفا ٣ : ١١١) .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢٦٨ .

(٣) ابن ظهيرة : الفضائل الباهرة ١٤ .

(٤) حاجي خليفة : كشف الظنون ١ : ٢٤٣ .

(٥) Cahen, Cl., BIFAO 37 (1937), p. 8 .

(٦) Cahen, Cl. BEO t.VII (1937-38) p.114 .

(٧) Ibid.p.121-122 ، أين فؤاد سيد : المرجع السابق

. ٩٩ - ١٠٠ .

(١) منه مخطوطة واحدة محفوظة في مكتبة أحمد الثالث باستامبول تحت رقم ٢٩٥٩ تقع في ورقة كتبت سنة ٧٤٤ هـ (مصورة في مهد المخطوطات العربية برقم ٨٧ تاريخ) وانظر صورة لصفحة غلافها عند صلاح الدين المنجد : الكتاب العرفي المخطوط إلى القرن العاشر الهجري (القاهرة) ، معهد المخطوطات العربية (١٩٦٠) لوحة رقم ٦٩ .

ونشر الأستاذ كلود كاهن قسماً من هذا الكتاب يبدأ بحوادث سنة ٥٠١ « Une chronique syrienne » Cahen, Cl., du VI/XII siècle » BEO t. VII-VIII (1937-38) ,

pp.113-158 .

٣٢ - أما المؤرخ الشيعي ابن أبي طيٍّ ، يحيى بن حميد بن ظافر بن النجار بن علي بن عبد الله الحلبي (٥٧٥ - نحو ٦٣٠ هـ)^(١) ، الذي كانت مؤلفاته مصدراً هاماً لابن أبي شامة وابن الفرات والمقرئزي ، فلا نعرف عنه الشيء الكثير . وكل ما نعرفه عنه هو ما كتبه معاصره ياقوت الحموي في معجم الأدباء ، وهو من الأقسام الساقطة من الكتاب ، ومن حسن الحظ أن حفظه لنا الصفدي في الوافي بالوفيات وابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات^(٢) . وكان ابن أبي طيٍّ يتعيش من نسخ الكتب قال ياقوت : وقد جعل التصنيف حانوته ، ومنه مكسبه وقوته ، وأكثر تصانيفه قطع فيها الطريق وأخاف السبيل ، يأخذ كتاباً قد أتعب العلماء فيه خواطرهم فيقدم فيه أو يؤخر أو يزيد قليلاً أو يختصر ، ويخلق له اسماً غريباً ويتحله انتحالاً^(٣) وعلى ذلك فإن كثيراً من الكتب التي تنسب إليه من الصعب تحقيق نسبتها كما أن عناوين هذه الكتب لا تتفق دائماً مع ما ينقله عنه المتأخرون .

وبما أنه لم يصل إلينا شيء من مؤلفاته التاريخية ، فنحن نعتمد على ما نقله عنه المتأخرون أمثال أبي شامة - الذي يرجع إليه باستمرار فيما يخص عصر الناصر صلاح الدين^(٤) - وابن خلكان وابن الفرات والمقرئزي . ولأننا نقول الموجودة عندهم على تحديد أسماء كتبه التي نقلوا عنها . ورغم أن الصفدي نسب إليه كتاباً في تاريخ مصر^(٥) ، إلا أن النقول التي عند ابن خلكان والمقرئزي الخاصة بمصر ، لا تحدد تحديداً دقيقاً عنوان كتابه . أما ابن الفرات فهو الوحيد الذي سجل عنوان كتابه وهو

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات (مخطوطة السلمانية رقم

٨٤٢) ورقة ٣٠ و ابن شاكر : فوات الوفيات ٤ : ٢٦٩ - ٣٧١
والراجع ، Cahen, Cl., « Une chronique chi'ite au temps

des Croisades », dans Comptes rendues des Scéances

de l'Académie des Inscriptions, 1935 pp. 258-69; La

Syrie du Nord au temps des croisades , Damas 1940,

p. 55, BiFAO XXXVII (1937), p. 19 n.2; Gibb, the

sources for the history of Saladin , dans Speculum

XXV (1950), M.H.M. Ahmad, Some notes on arabic

historiography during the Zengid and Ayyubid

periodes dans Historians of the Middle East, London

1962, pp. 79-97 , Cahen, EI ., art. «Ibn Abi

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات (مخطوطة السلمانية رقم

٨٤٢) ورقة ٣٠ و ابن شاكر : فوات الوفيات ٤ : ٢٦٩ - ٣٧١
والراجع ، Cahen, Cl., « Une chronique chi'ite au temps

des Croisades », dans Comptes rendues des Scéances

de l'Académie des Inscriptions, 1935 pp. 258-69; La

Syrie du Nord au temps des croisades , Damas 1940,

p. 55, BiFAO XXXVII (1937), p. 19 n.2; Gibb, the

sources for the history of Saladin , dans Speculum

XXV (1950), M.H.M. Ahmad, Some notes on arabic

historiography during the Zengid and Ayyubid

periodes dans Historians of the Middle East, London

1962, pp. 79-97 , Cahen, EI ., art. «Ibn Abi

(٢) الصفدي : الوافي بالوفيات ١ : ٤٩ .

شامة ٣١ .

(٣) محمد حلمي محمد أحمد : مقدمة الروضتين لأبي

(٤) الصفدي : الوافي بالوفيات - خ ٣٠ ، ابن شاكر :

فوات الوفيات ٤ : ٢٦٩ - ٢٧١ .

(٥) الصفدي : الوافي - خ ٣٠ و ، ابن شاكر : الفوات

٤ : ٢٦٩ .

« معادن الذهب في تاريخ الملوك والخلفاء وذوى الرتب »^(١) ونقل عنه . وهو يوحى بأنه من ناحية تاريخ عام للعالم الإسلامى ، ومن ناحية أخرى حوليات محلية لمدينة حلب^(٢) ، مسقط رأسه . ويبدو أن هذا الكتاب هو المقصود بالإشارة عند المؤرخين فيما يختص بالعصر الفاطمى !

٣٣ - ووضع القاضى جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ - صاحب التصانيف المعروفة^(٣) - كتاباً في تاريخ مصر ، لم يصل إلينا عنوانه « أخبار مصر منذ ابتدائها إلى أيام صلاح الدين » في ستة مجلدات^(٤) وإذا علمنا أن القفطى كان مغرمًا بالكتب حريصاً على تتبعها وجمعها وكانت له مكتبة فُصِدَ بها من الآفاق^(٥) . أدركنا قيمة المعلومات التى كان من الممكن أن يحتوى عليها هذا الكتاب ، الذى نقل عنه أبو المحاسن فى مواضع متفرقة^(٦) .

٣٤ - ولعل أول مؤلف كتب تاريخاً للقاهرة هو الشريف جمال الدين أبو جعفر محمد بن عبد العزيز بن أبى القاسم الإدريسي الحسنى المتوفى سنة ٦٤٩ هـ - أحد أدارسة المغرب الأقصى الذين انتقلوا إلى مصر - ذكر ابن سعيد أنه لقيه بالقاهرة واستفاد منه نكتاً فى أنساب الأشراف ، وأخبره أنه صنّف « تاريخاً للقاهرة » كان لا يزال يشتغل به حين لقيه^(٧) . هذا بينما يذكر الأدفوى ويتابعه فى ذلك السيوطى^(٨) أن مؤلف تاريخ القاهرة هو ابنه جعفر بن محمد بن عبد العزيز المتوفى سنة ٦٩٦ هـ . وينسبان ومعهما الصفدى وحاجى خليفة كتاباً آخر لمحمد بن عبد العزيز لم يذكره ابن سعيد عنوانه « المفيد فى ذكر من كان بالصعيد » نقل عنه الأدفوى عن طريق الحافظ اليعمورى^(٩) .

- (١) ابن الفرات : تاريخ الدول والملوك (مخطوطة فينا) ٣ : ١٨ ، ١٩ ، ٤ ، ٦١ .
- (٢) ابن أبيك : كنز الدرر ٦ : ١٣٨ .
- (٣) ابن سعيد : النجوم الزاهرة ٢١٢ - ٢١٣ ، وراجع مصطفى جواد : بقية الأدراسة فى مصر والمقريزى : اعجاز الحفا ١ : ١٧ .
- (٤) الأدفوى : الطالع السعيد ٥٣٥ ، السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٢٦٥ .
- (٥) الأدفوى : الطالع السعيد ٥٣٥ ، الصفدى : الواقى بالوفيات ١ : ٢٤٩ ، السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٢٦٥ ، حاجى خليفة : كشف الظنون ١٧٧٧ .
- (٦) ابن الفرات : تاريخ الدول والملوك (مخطوطة فينا) ٣ : ١٨ ، ١٩ ، ٤ ، ٦١ .
- (٧) Cahen, Cl., «La Syrie du Nord à l'époque du Croisades», Paris 1940, p. 55-56
- (٨) راجع عنه ، محمد أبو الفضل إبراهيم : مقدمة كتاب انباه الرواه على انباه النحاة (القاهرة ، دار الكتب المصرية ١٩٥٠) ، Dietrich, A., El. art., «Ibn al-Kifti» III, p. 864
- (٩) ياقوت : معجم الأدياء ١٥ : ١٨٧ ، الأدفوى : الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد (القاهرة ١٩٦٦) ٤٣٧ .
- (١٠) ابن شاکر الكتبى : فوات الوفيات ٣ : ١١٨ .

وفي مكتبة مانشتير كتاب للإدريسي الأب كتبه سنة ٦٢٣ هـ عنوانه « أنوار علو الأجرام في الكشف عن أسرار الأهرام »^(١) وهو غير معروف عند من ترجموا له .
ويوجد كتاب آخر في تاريخ القاهرة لشخص يدعى أبا الحسن الكاتب لم أستطع تحديده أكثر من ذلك^(٢) !

٣٥ - وقبل أن أستطرد في تناول كتب التاريخ السياسي يحسن أن أشير إلى كتب التراجم المصرية ، وهي قليلة ، لعل أقدمها « تاريخ الصحابة الذين نزلوا مصر » لمحمد بن الربيع الجيزي المتوفى سنة ٣٢٤ هـ^(٣) وقَفَّ عليه السيوطي ، وقال عنه : أورد فيه مائة ونيفاً وأربعين رجلاً مع أحاديثهم ومارواه أهل مصر ، ففاته جماعة لم يذكرهم ، ذَكَر بعضهم ابن عبد الحكم في فتوح مصر ، وابن يونس في تاريخ مصر ، وابن سعد في طبقاته^(٤) . وقد ضمّن السيوطي هذا الكتاب في كتابه « حسن المحاضرة » واستدرك عليه مافات من ابن عبد الحكم وابن يونس وابن سعد والذهبي ، وميَّز ماضمه إليه بحرف (ك) وسماه « درّ السحابة فيمن دَخَلَ مصر من الصحابة » ، وزادت تراجمه على ثلاثمائة ترجمة ، وفرغ من تحريره يوم الأحد مستهل المحرم سنة ثمان وثمانين وثمانمائة^(٥) .

٣٦ - ومن أهم كتب التراجم المصرية مؤلفات أبي سعيد عبد الرحمن بن أحمد ابن يونس الصدفي المتوفى سنة ٣٤٧ هـ^(٦) ، فهو من أئمة علم التاريخ ، روى عنه ابن مندّة وعبد الواحد بن

(١) راجع ترجمته عند ، ابن الطحان : تاريخ علماء أهل مصر ٢٦ ب ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٦ : ٧٥ ، ياقوت : معجم البلدان ٢ : ١٥٥ و ٤ : ٧٧ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ : ١٣٧ - ١٣٨ ، الذهبي : تذكرة الحفاظ ٨٩٨ - ٨٩٩ ، الصفدي : الوافي بالوفيات - خ ١٨ : ٣٧ ظ ٣٨ ظ ، ابن شاعر : فوات الوفيات ٢ : ٢٦٨ - ٢٧٠ ، السمعاني : الأنساب ٣٥٠ ب ، Sezgin, F., GAS I, 357; Rosenthal, F., El., art « Ibn Yūnus », III p. 994

(١) Paris B.N.2274 (Manch 262 ; 667) ومنه نسخة

أخرى عثر عليها في أحد بيوتات بغداد القديمة (مصطفى جواد : بقية الأدراسة في مصر) .

(٢) الصفدي : الوافي بالوفيات ١ : ٤٩ .

(٣) السيوطي : حسن المحاضرة ١ : ٣ و ١٦٦ .

(٤) السيوطي : حسن المحاضرة ١ : ٣ - ٤ و ١٦٦ -

٢٥٤ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ١٦٦ و ٢٥٤ .

محمد البلخي وجماعة من الرحالة ، وله كلام في الجرح والتعديل يدل على بصره بالرجال ومعرفته بالعلل^(١) .

صنَّع ابن يونس لمصر تاريخين : « تاريخ مصر » أو « تاريخ المصريين » وهو أكبر ، و« تاريخ مصر المختص بالفرياء » أو « تاريخ الفرياء الذين قدموا مصر » وهو صغير يشتمل على ذكر الفرياء والواردين عليها^(٢) . وميَّز ابن حجر العسقلاني بين الكتابين بأنه إذا قيل تاريخ ابن يونس فالمقصود « تاريخ مصر »^(٣) .

ولانعرف كيف كان ترتيب كتابي ابن يونس ، أهو على الحروف أم السنين أم الطبقات ؟ ولكن يبدو من أحد النقول عنه أنه أتبع طريقة الترتيب على المدن مما جعله يكرر بعض التراجم كأن يذكر صاحب الترجمة في البغداديين ثم يذكره في الكوفيين ، وهذا يتعلّق فقط بكتاب الفرياء . كما يدل أحد النصوص التي اقتبسها ابن حجر من تاريخ ابن يونس أنه بدأه بمقدمة^(٤) ولكن لا يمكننا معرفة محتواها بدقة^(٥) .

وتدلّ المقتطفات التي أوردتها من نقلوا عن ابن يونس أنه تناول في كتابيه رجال الحديث من أهل مصر والواردين عليها من حدثوا بها مع ذكر كنههم ونسبتهم ومدنهم ورحلتهم وجرحهم وتعديلهم وبعض صفاتهم وأخلاقهم ومصنفاتهم ومروياتهم وتواريخ وفياتهم ومواضعها وأحياناً موالدهم ، ومن تولى منهم القضاء وبعض الوظائف الأخرى كالحسبة والطرز^(٦) ، كما أورد قليلاً من الشعر خلال بعض التراجم^(٧) .

واقْتَبَس من « تاريخ مصر » كل من ابن عساكر والخطيب البغدادي وابن ماكولا والسمعاني والقفطي والذهبي والسبكي والمقريزي وابن حجر والسيوطي والمقري والسخاوي ، أما كتاب

(٥) أكرم ضياء العمري : موارد الخطيب في تاريخ بغداد

(رسالة دكتوراه بكلية آداب جامعة عين شمس) ٢٩٢ .

(٦) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ١١ : ٣٧٨ و

٤٢٣ .

(٧) المصدر نفسه ٧ : ١٠ وراجع أكرم العمري : المرجع

السابق ٢٩٣ .

(١) الصفدي : الوافي ١٨ : ٣٨ ظ ، ابن شاکر : فوات

٢ : ٢٦٨ .

(٢) الصفدي : الوافي ١٨ : ٣٧ ظ ، ٣٨ ظ ، ابن

شاکر : فوات ٢ : ٢٦٨ ، الكندي : الولاة والقضاة ٥٥٠ .

(٣) ابن حجر : تهذيب ٢ : ٤٥٤ .

(٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب ٦ : ١٩٥ .

« الغرباء » فاقتبس منه كل من ابن عساكر والسمعاني والخطيب والمقريزي وابن حجر^(١).

وأخصى أكرم العمري أن الخطيب البغدادي اقتبس من ابن يونس في ١١٧ موضعاً منها ٨ مواضع نقلها مباشرة من كتابه « تاريخ مصر » و « تاريخ الغرباء » بلفظ : « ذكره في تاريخه »^(٢) و « ذكر في الغرباء الذين حدثوا بمصر »^(٣) ، أما معظم المقتطفات فقد أوردتها من طريق محمد بن علي الصوري ، و محمد بن عبد الرحمن الأزدي وعبد الواحد بن محمد بن سرور ، وأورد ٩٥ نصاً صرح في بعضها أنها من « كتاب الغرباء » الذي سمعه الصوري من الأزدي^(٤) . وكان محمد بن علي الصوري قد كتب نسخة من « تاريخ مصر » بخطه وقعت لابن ماكولا فنقل عنها في الإكمال^(٥) .

وفيدنا ابن يونس عن بداية الدراسات الفقهية في مصر بحيث نستطيع أن نعتبر أول دراسات فقهية بمعنى الكلمة تلك التي ظهرت أثناء حركة الجمع والتأليف ، ومؤلفوا هذه الدراسات هم من متأخري الصحابة . وقد ذكر لنا ابن يونس مثلاً ممتازاً يوضح ذلك ، فقد كان التلاميذ يروون عن عبد الله بن عمرو بن العاص (ولد قبل الهجرة وتوفي ٦٥ هـ) ومنهم حسين ابن شقبي بن مانع الأصبحي (ت ١٢٩ هـ) الذي روى عنه في مصر كتابين أحدهما بعنوان : « قضى رسول الله ﷺ في كذا ، وقال رسول الله ﷺ كذا » ، والكتاب الآخر بعنوان « ما يكون من أحداث إلى يوم القيامة »^(٦) .

٣٧ - ووضع أبو القاسم يحيى بن علي بن الطحان الحضرمي المتوفى سنة ٤١٦ هـ كتاباً ذيل به تاريخ ابن يونس ، ألفه بعد سنة ٤١١ هـ وذكر فيه العلماء المصريين والذين قدموا إلى مصر في الفترة ما بين سنتي ٣٤٠ و ٤١٠ هـ وعنوان كتابه كما جاء على مخطوطة الظاهرية « تاريخ علماء أهل مصر » وهو مرتب على حروف المعجم مع مراعاة الحرف الأول من الاسم فقط ، واتبع مؤلفه فيه

(١) أكرم العمري : المرجع السابق ٢٩٣ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٦ : ٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ٤ : ٢٨٧ و ٦ : ٢٢ - ٢٣ و ٣٦٢ .

(٤) المصدر نفسه ٤ : ٢٨٧ و ٦ : ٢٢ - ٢٣ .

(٥) مقدمة عبد الرحمن المعلمي للإكمال ١ : ٤٠ ، وأكرم

العمري : موارد الخطيب البغدادي ٢٩١ .

(٦) المقريزي : الخطط ٢ : ٣٣٢ .

(٧) ابن الجبال : وفيات المصريين ٣٢٠ ، ابن خلكان :

وفيات الأعيان ٣ : ٢٢٣ ، Brock., GAL SI, 571

الاختصار الشديد فهو يذكر اسم الرجل وشيخه و أحياناً يسوق عنه رواية ، ويختم بقوله « حدثونا عنه » ونادراً ما يذكر تاريخ ميلاد أو وفاة من يترجم له . ومن الكتاب نسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ١١٦ مجاميع تاريخ^(١) .

ويبدو أن ابن الطحان وضع كتابين مثل ابن يونس ، أحدهما في المصريين والآخر في الغبراء . فنقل عنه ابن حجر ، في ترجمة أبي طاهر الذهلي ، قائلاً : « وفي كتاب الغبراء لابن الطحان أنه مات سنة ثمان وستين وهو غلط من الناسخ ، فابن الطحان ثبت ، وقال : « كان ثقة ثبتاً سمعت منه »^(٢) . وقال في موضع آخر في ترجمة محمد بن موسى السرخسي : « قلت أخلّ بذكره أبو سعيد بن يونس في تاريخ الغبراء الذين قدموا مصر ، واستدرك ابن الطحان في ذيله لكنه اختصره جداً فلم يزد على أن قال : محمد بن موسى السرخسي كان قدم على قضاء مصر حكى عنه »^(٣) .

وكان في حوزة كمال الدين ابن العديم نسخة من كتاب ابن الطحان فنقل عنه في أكثر من موضع من كتابه « بغية الطلب » قال : « وقرأت في كتاب أبي القاسم يحيى الحضرمي ، الذي ذيل به تاريخ أبي سعيد بن يونس ، وذكر فيه من دخل مصر من الغبراء »^(٤) وأورد في أحد المواضع سلسلة روايته قال : « حدثنا ابن رشيقي قال حدثنا سعيد بن هاشم الطبراني ، قال حدثنا أحمد بن محمد الطبراني ، قال حدثني أبي قال : كنت جالساً عند أحمد طولون ذات يوم ... »^(٥) ، وفي موضع آخر نقل عنه قوله : « وقال الحضرمي : سمعت محمد بن الحسن بن محمد بن يحيى يقول : سمعت أبا يعقوب بن صيفون الرجل الصالح يقول : كان لي صديق بالمعافر ... »^(٦) .

ويلاحظ أن أكثر التراجم التي أوردها ابن الطحان مهمة في كتب التاريخ المعروفة ، كما يكشف كتابه عن تراجم لعلماء مصريين مجهولين .

ولم أجد ذكراً للتراجم التي أوردها ابن العديم أو ابن حجر في النسخة التي وصلت إلينا من

(١) ابن العديم : بغية الطلب (مخ . أحمد الثالث) ١ :

٤٦ ظ ، ١٧١ ، و ، ١٧٢ ، و ، ١٧٢ ظ ، ٤ ، ١٠٩ ظ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ١٧٢ و .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٧٢ ظ .

(٤) انظر ، يوسف العث : مجلة المجمع العلمي العربي ١٦

(١٩٤١) ٣٢١ - ٣٢٩ .

(٥) الكندي : الولاة والقضاة (عن رفع الإضر) ٥٨٥ .

(٦) المصدر نفسه ٥٥٠ .

تاريخ ابن الطحان مما يدل على أنها ذيله الخاص بالمصريين ، فيما لم يصل إلينا كتابه الذى جعله للغرباء الواردين على مصر .

٣٨ - وثمة قائمة سجّل فيها المحدث المصرى الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد بن عبد الله النعمانى المعروف بالحبال المتوفى سنة ٤٨٢ هـ ^(١) « وفيات المصريين فى العهد الفاطمى » ^(٢) ، كتب بها إلى محدث دمشق الكبير ابن الأكفانى ، بدأها بذكر وفيات المصريين من سنة ٣٧٥ هـ وانتهى فيها إلى سنة ٤٥٦ هـ .

وكان الحبال ثقة حجة ثبنا ورعاً خيراً . قال محمد بن طاهر الحافظ : « كان شيخنا الحبال لا يُخرج أصله من يده إلا بحضوره ، يدفع الجزء إلى الطالب فيكتب منه قدر جلوسه . وكان له بأكثر كتبه نسخ عدّة ، ولم أر أحداً أشدّ أخذاً منه ، ولأكثر كتباً منه » ^(٣) . وكان يتعانى التجارة فى الكتب ، ولهذا حصل عنده من الأصول والأجزاء مالا يوصف كثرة ^(٤) .
وتعدّ هذه القائمة مصدراً كبير الأهمية للتعرف على رجال السنة فى مصر فى زمن الفاطميين ، فقد كان الفاطميون « قد منغوه من الرواية وأخافوه وتهدّوه فلم ينتشر من حديثه كثير شيء » ^(٥) ، وكان منعه من التحديث بعد سنة ست وسبعين وأربعمائة ^(٦) .

ونقل عن مؤلف الحبال كل من : القفطى والذهبى وابن حجر وأبى المحاسن .

٣٩ - وفى أواخر عصر الفاطميين ألف الحافظ أبى طاهر السلفى ، عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الأصفهانى المتوفى سنة ٥٧٦ هـ ^(٧) كتابه « معجم السّفَر » ^(٨)

^(١) الذهبى : تذكرة الحفاظ ١١٩٣ .

^(٢) المصدر نفسه ١١٩٢ .

^(٣) المصدر نفسه ١١٩٢ .

^(٤) المصدر نفسه ١١٩٤ .

^(٥) سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان ٨ : ٣٦١ - ٣٦٢ ،

ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ١٠٥ - ١٠٧ ، السبكي :

طبقات الشافعية الكبرى ٦ : ٣٢ - ٤٤ ، الصفدى : الوافى

بالوفيات ٧ : ١٥٣ - ٣٥٦ ، الذهبى : تذكرة الحفاظ ١٢٩٨ -

١٣٠٤ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٦ : ٨٨ ، ابن العماد :

الشذرات ٤ : ٢٥٥ .

^(٨) وهو معجم لشيوخه فيما عدى شيوخ بغداد وأصبهان

^(١) ولد سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة وتوفى عن واحد

وتسعين عاماً (انظر ترجمته عند ، ابن مسير : أخبار مصر ٢ :

٩٢ - ٥٠ - ٥١) وعنه المقرئى : اتعاط الحنفا ٢ : ٣٢٦ وفيه أن

وفاته سنة ٤٨٣) ، الذهبى : تذكرة الحفاظ (الهند ١٣٧٦)

١١٩١ - ١١٩٦ والعبر فى خبر من غير ٣ : ٣٠ - ٣١ ،

الصفدى : الوافى بالوفيات ٥ : ٣٥٥ ، المقرئى : المقفى الكبير

(مخ السليمية) ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة : ٥ : ١٢٩ ، ابن

العماد : شذرات الذهب ٣ : ٣٦٦ . السيوطى : حسن

المحاضرة ١ : ٣٥٣ - ٣٥٤ .

^(٢) نشرها الدكتور صلاح الدين المنجد فى مجلة معهد

المخطوطات العربية ٢ (١٩٥٦) ٢٨٦ - ٣٢٨ .

ألفه وهو مقيم بالإسكندرية في مدرسته التي أقامها له الوزير الفاطمي العادل بن السلار^(١)، ذكر فيه من ورد عليه بها من الشيوخ والعلماء من مختلف البلاد ورتبه على حروف المعجم، وأتبع فيه منهج المحدثين. وبالكتاب ذكر لكثير من المصريين،^(٢) وهو من أمهات المصادر والوثائق لتاريخ مصر الفاطمية والأيوبية، وتاريخ الحركة الفكرية بمصر أثناء القرن السادس الهجري.

٤٠ - وللقاضي الرشيد أبي بكر محمد بن عبد العظيم بن عبد القوي ابن عبد الله

المُنذِرِي^(٣) وُلد شيخ الإسلام الحافظ المؤرخ زكي الدين المنذري، كتاباً على حروف المعجم عنوانه «تاريخ مصر» نحا فيه منحى الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» وتوفي شاباً سنة ٦٤٤ هـ. قال ابن سعيد: «عاجلته المنية وهو لم يبرز من كمامه ولا انتهى إلى تمامه، فمات شاباً... وكان سبب موته أنه استدعى إلى جبّ فيه فرنج قد مات أحدهم، ليشهد بموته ومعابنته فدلّوه في الجب فلما طلع منه مرض من حينه ومات. وأبوه الآن عالم القاهرة في الحديث ومعرفة الرجال. وكنت بالقاهرة لما مات وذلك سنة أربع وأربعين وستائة»^(٤).

وضمن ابن سعيد كتابه نصوصاً كثيرة نقلها عن الرشيد ابن عبد العظيم المُنذِرِي بلفظ: «وتذاكرت في شأنه [أى الأسعد بن ممان] مع الرشيد بن عبد العظيم صاحب «تاريخ مصر» فأخبرني أنه كان له أملاك بالقاهرة، وبها كانت سكناه»^(٥) أو «أنشدني له الرشيد بن عبد العظيم صاحب «تاريخ مصر»^(٦) أو «وأخبرني الرشيد بن عبد العظيم»^(٧).

(١) أقام العادل بن السلار وزير الظافر الفاطمي له هذه المدرسة «رغم مخالفتها لهم في المذهب وقلة مبالاته بهم في أمر الدين» (الوفاي ٧: ٣٥٤).

(٢) من الكتاب نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٣٩٣٢ تاريخ عن أصل كتب في القرن السابع الهجري (مصورة بمعهد المخطوطات برقم ١ تاريخ مصنف غير مفهرس)، وأخرى كتبت سنة ١٢٣٩ هـ نقلًا عن أوراق السلفي محفوظة بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة برقم ١٧٦ حديث (مصورة بمعهد المخطوطات برقم ٢٣٤ تاريخ و ٢٠٣٧ تاريخ) ونشر أمبرتور ريتزيتانو «أخباراً عن بعض مسلمي صقلية الذين ترجم

لهم السلفي في معجم السفر» في حوليات كلية الآداب جامعة عين شمس ٣ (١٩٥٥) ٤٩ - ١١٢.

(٣) ترجمته عند ابن سعيد: النجوم الزاهرة ٣٦٤، الصفدى: الوفاي بالوفيات ٣: ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٤) ابن سعيد: النجوم ٣٦٤.

(٥) المصدر نفسه ٢٧٢.

(٦) ابن سعيد: النجوم الزاهرة ٢٦٣، ٣٠٤، ٣١٢، ٣٢٦.

(٧) المصدر نفسه ٣٣٥، ٣٤٧.

٤١ - ووَضَعَ الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن عبد النور الحلبي^(١) المتوفى سنة ٧٣٥ هـ كتاباً في تراجم المصريين عنوانه « أخبار مصر » لم يبيّض منه سوى المحمدين في أربعة مجلدات ، اعتمد عليه كثيراً ابن حجر في « رفع الإصر »^(٢) ، وكانت عند تلميذه الحافظ شمس الدين السخاوى بعض مجلدات من مسودته تبلغ العشر^(٣) .

٤٢ - أما أهم كتب التراجم المصرية فكتاب « المُقَفَّى الكبير » لمؤرخ مصر الكبير التقى المَقْرِزِي المتوفى سنة ٨٤٥ هـ ، ويعرف أيضاً « بالمَقَفَّى في تراجم أهل مصر والواردين عليها » قال أبو المحاسن : « ذكر لي رحمه الله قال : لو كَمُلَ هذا التاريخ على ماأختره لجاوز الثمانين مجلداً »^(٤) أنجز منه المقرزى على ما ذكر السخاوى ستة عشر مجلداً^(٥) .

ووصل إلينا من هذا الكتاب الهام خمسة مجلدات . مجلد يحوى التراجم من أول الكتاب إلى نهاية حرف الخاء كتب بعد وفاة المؤلف بزمن قصير محفوظ في المكتبة السليمية باستامبول برقم ٤٩٦ (مصور في معهد المخطوطات برقم ٥١٠ تاريخ) . وأربع مجلدات كلها بخط المقرزى الأول في المكتبة الأهلية بباريس برقم ٢١٤٤ ، فيه بعض تراجم حرف العين (مصور في دار الكتب المصرية برقم ٥٣٧٢ تاريخ ومعهد المخطوطات فيما لم يفهرس) . والمجلدات الثلاثة الأخرى في مكتبة ليدن برقم ١٣٦٦ وتحوى تراجم المحمدين (مصورة في معهد المخطوطات برقم ١٣٤٦ تاريخ وفي دار الكتب المصرية برقم ٥٣٧٢ تاريخ) .

٤٣ - ونأتى الآن إلى أهم مصدر لدراسة تاريخ الفاطميين المتأخرين وهو « أخبار مصر » لتاج الدين أبى عبد الله محمد بن على بن يوسف بن جَلْبَ رَاغِب المعروف بابن قُيْسَر المتوفى سنة

(٣) السخاوى : الإعلان بالتوبيخ ١٣١ .

(١) المقرزى : السلوك ج ٢ ق ٢ ص ٣٨٨ ، أبو المحاسن :

(٤) أبو المحاسن : المنهل الصافي ١ : ٣٩٧ .

النجوم الزاهرة ٩ : ٣٦ ، السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٣٥٨ ،

(٥) السخاوى : المصدر السابق ١٣١ والضوء اللامع ٢ :

ابن العماد : شذرات الذهب ٦ : ١١٠ .

٢٢ والتبر المسبوك ٢٣ .

(٢) ابن حجر : رفع الإصر عن قضاة مصر ١ : ٢ .

٦٧٧ هـ^(١). تذكر المصادر أن مؤلفه أراد أن يجعله كالذيل على كتاب « أخبار مصر » للمُسَبَّحِي ولكن بصورة أكثر تحديداً من طريقة المسبحي^(٢). وكما ضاع عنا أغلب كتاب المسبحي، فإنه لم يصل إلينا من تاريخ ابن ميسر إلا جزء وحيد غير تام وفي صورة مختصرة هي انتقاء لتقى الدين المقرئ من تاريخ ابن ميسر أتمّة في سنة ٨١٤ هـ. وقد ذكر السخاوي أن الكتاب كان كاملاً في وقته في مجلدين أولهما عند المحب بن الأمانة، وثانيهما عند البدر الشاذلي^(٣).

وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه كان المصدر الأساسي الذي استقى منه مؤرخو عصر المماليك، وخاصة النويري والمقرئ، غالب معلوماتهم عن تاريخ الفاطميين المتأخرين. ومن السهل أن نحصل على المعلومات الناقصة من هذا الكتاب عن طريق مؤلفين أولهما ابن ظافر الأزدى، الذي استعمل تقريباً نفس المصادر التي استعملها ابن ميسر. والثاني شهاب الدين النويري المتوفى في سنة ٧٣٣ هـ والذي اعتمد تماماً على ابن ميسر وهو يكتب تاريخ الفاطميين في موسوعته « نهاية الأرب » بما في ذلك الأجزاء التي لم تصل إلينا، وحرص على تسجيل فضل ابن ميسر عندما ترجم له فقال عنه: « وكان فاضلاً وجمّاعاً تاريخاً لمصر وقد نقلت عنه مواضع فيما سلف من كتابنا هذا »^(٤) ويمكننا القول أن النويري فيما يخص تاريخ الفاطميين المتأخرين - عدا الأخبار التي نقلها عن ابن الأثير - نجد أخباره تتبّع بدقة تاريخ ابن ميسر^(٥). كما يجعلنا نؤكد أن ابن ميسر وصل بكتابه إلى العهد الأيوبي بل إلى صدر دولة المماليك.

ووصل إلينا تاريخ ابن ميسر في مخطوطة واحدة مثبت عليها أنها الجزء الثاني من تاريخ مصر لابن ميسر، وقد تبين لي أنها ليست الجزء الثاني بتمامه، ولكنها نسخة من مقتطفات من الكتاب

Brock., GAL SI, 574; Cahen, Cl., BIFAO. XXXVII

(1937-38) pp.24-25; EI., art. «Ibn Muyassar» III,

p.918 ومقدمة المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر بتحقيقنا.

(٢) أنظر أعلاه رقم ٩.

(٣) السخاوي: الإعلان بالتبويب ١٣١.

(٤) النويري: نهاية الأرب - خ ٢٨: ٣٩٨ - ٣٩٩.

(٥) Cahen, Cl., BIFAO XXXVII (1937-38) p.3;

El. art. «Ibn Muyassar» III, 918

(١) النويري: نهاية الأرب (خ. دار الكتب رقم ٥٥١

معارف عامة) ٢٨: ٢٩٨ - ٣٩٩، الصفدي: الوافي

بالوفيات ٤: ١٨٨، ابن شاعر: عيون التواريخ (خ. دار

الكتب رقم ٩٤٩ تاريخ) ١١: ١٤٣، ابن الفرات: تاريخ الدول

والمملوك (حققه قسطنطين زريق - بيروت ١٩٤٢) ٧: ١٢٧،

المقرئ: المقفى الكبير (خ. ليدن رقم ١٣٦٦) ٢: ١٧٤،

أبو المحاسن: المنهل الصافي (خ. باريس رقم ٢٠٧٢) ٥: ١٧٧

ب، الشبال: مجموعة الوثائق الفاطمية ٧٨ - ٧٩ هـ.

انتقاها المقرئ المورخ سنة ٨١٤ هـ ، واستعان بها في ثلاثة من مؤلفاته هي : اتعاظ الحنفا والخطوط والمقفى الكبير . وهذه النسخة محفوظة في المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم Paris B.N. arabe 1688 وهي تحوى الحوادث من سنة ٤٣٩ هـ إلى سنة ٥٥٣ هـ وسقطت منها حوادث السنوات ٥٠٢ - ٥١٤ هـ التي استعيز عنها بنص مقحم لسد هذا السقط يحوى حوادث السنوات من ٣٦٢ - ٣٦٥ و ٣٨١ - ٣٩٠ هـ وهي ليست من الكتاب بل نقلها المقرئ عن ابن زولاق والمسبحى .

أما مصادر ابن ميسر كما حَقَّقتها فترجع إلى كتاب الذخائر والتحف ، وتاريخ القاضي زكى الدين الدمشقى ، وكتاب البستان الجامع ، ومعجم السفر للسلفى ، وتاريخ ابن الأثير ، وذلك بالإضافة إلى تاريخ ابن المأمون وتاريخ المخنك^(١) .

وكان المستشرق الفرنسى هنرى ماسيه قد نشر هذا الكتاب فى سنة ١٩١٩ ضمن مطبوعات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ، طبعة يسَّرت تداول الكتاب دون ضبط أخباره ودراسة منهجه ومصادره والتعليق عليه . ولما كنت قد نشرت كتاب « أخبار مصر » للمسبحى رأيت أن أعيد نشر كتاب ابن ميسر لتكتمل لنا بذلك حلقة فى مصادر تاريخ مصر الفاطمية وقدمت له بدراسة وافية مع التعليق على أخباره ومقابلتها على مصادرها المختلفة ، وصدر عن المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة سنة ١٩٨١^(٢) .

٤٤ - ومن أهم المصادر التى تعرضت لتاريخ الفاطميين المتأخرين كتاب « الروضتين فى أخبار الدولتين »^(٣) لأبى شامة ، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسى الدمشقى المتوفى سنة ٦٦٥ هـ^(٤) وترجع قيمة هذا الكتاب إلى النقول والاقباسات التى ضمها أبو شامة بمهارة

(١) راجع المقدمة التى قدمت بها لنشرى لتاريخ ابن ميسر .
 (٢) المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر ، انتقاه تقي الدين المقرئ سنة ٨١٤ هـ (المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ١٩٨١) .
 (٣) طبع فى مصر فى جزأين سنة ١٢٨٧ هـ ، ثم حققه الدكتور محمد حلمى محمد أحمد ونشر قسمين منه فى القاهرة
 (٤) فوات الوفيات ٢ : ٢٦٩ - ٢٧١ ، الصفدى : الوافى بالوفيات - خ ١٨ : ٣٩ ظ - ٤١ و ، الذيل على الروضتين ٣٧ - ٤٥ ، تذكرة الحفاظ ١٤٦٠ ، السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ٨ : ١٦٥ - ١٦٨ ، Hilmy Ahmad, EI., art. « Abu Shāma » I, 154

فائقة واستطاع أن يؤلف منها كتاباً تاريخياً يعالج الفترة من العهد النورى (حوالى سنة ٥٤٠ هـ) إلى وفاة صلاح الدين الأيوبي (حوالى سنة ٥٨٩ هـ) وهما الدولتان اللتين قصدهما بعنوان كتابه : الدولة النورية ، والدولة الصلاجية .

وقد اعتمد أبو شامة فيما يخص خلافة الفاطميين المتأخرين على أسامة بن منقذ وعمارة الجيني والقاضى الفاضل وبوجه خاص على تاريخ يحيى بن أبى طىّ المفقود ، وزوّد كتابه بالكثير من الوثائق الأصلية التى ذكرها فى مواضع كثيرة لتوثيق تاريخه ، وهذا مما يضيف على كتابه قيمة أخرى .

٤٥ - ويُعدّ كتاب « وفيات الأعيان وأنباء الزمان »^(١) لشمس الدين أبى العباس أحمد بن محمد بن أبى بكر المعروف بابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ^(٢) من أهم مصادر تاريخ الفاطميين ، سواء فى المغرب أو مصر أو الشام أو الحجاز . فرغم أن الكتاب كتاب تراجم فى المقام الأول ، إلا أن كثيراً من تراجمه نصوصاً تاريخية ذات قيمة كبيرة ، وذلك لاعتماده على مصادر أصلية كثيرة فقد بعضها ، ولم يُنشر بعضها الآخر ، حتى أن أبى المحاسن بن تغرى بردى اعتمد عليه كثيراً - بالإضافة إلى سبط ابن الجوزى والذهبي - وهو يكتب تراجم الخلفاء الفاطميين فى النجوم الزاهرة^(٣) . والتزم ابن خلكان فى هذا الكتاب - الذى جعله على حروف المعجم - أن لا يذكر إلا من وقف على تاريخ وفاته^(٤) . ولانقاف أهمية كتاب ابن خلكان بالنسبة لمصر على عصر الفاطميين فقط ؟ بل حوى كتابه معلومات هامة عن عصرى الطولونيين والإخشيديين ثم الأيوبيين ترجع أيضاً لاعتماده على مصادر كثيرة معاصرة لأحداث هذه الفترات .

الصفدى : الوافى بالوفيات ٧ : ٣٨ - ٣١٦ ومقدمة إحسان عباس للجزء السابع من الوفيات Fuck, El., art. Ibn Khallikān II, 856 المنجد : أعلام التاريخ والجغرافيا عند العرب (بيروت ١٩٥٩) ١ : ١١٥ - ١٤٣ .

(٣) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٤ : ١٢١ و ١٧٩ و ١٩١ ،

٢٤٧ ،

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ : ٣٨٣ ، ٧ : ٣١ .

(١) نشر هذا الكتاب أكثر من مرة ، كما ترجمه دى سلان إلى الإنجليزية فى أربعة أجزاء (باريس - لندن ١٨٤٣) ، ووضع Wustenfeld دراسة عن مصادر ابن خلكان نشرها فى جوتنجن سنة ١٨٣٧ . وأحدث نشرات هذا الكتاب هى نشرة الدكتور إحسان عباس فى ثمانية مجلدات (بيروت ٦٨ - ١٩٧١) .

(٢) المقرئى : المقفى (مخ . السلمية) ١٣١ و - ١٣١ ظ ، ابن شاکر : فوات الوفيات ١ : ١١٠ - ٩٨ ،

٤٦ - أما كتاب « المغرب في حُلَى المغرب » لعلى بن موسى بن سعيد المغربي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ^(١) فهو من أشمل تواريخ مصر الإسلامية حتى عصر مؤلفه الذى اعتمد فيه على مصادر أصلية كثيرة بالنقل الكامل أحياناً وبالتلخيص أحياناً أخرى ، فحفظ لنا بذلك نصوصاً هامة لابن الداية وابن زولاق والروزبارى وابن مهذب وغيرهم ممن ضاعت أصولهم اليوم^(٢) .

ويمتاز كتاب ابن سعيد بما احتوى عليه من تراجم ونماذج من نثر وشعر المصريين حتى عصره . ونظراً لأنه أندلسى الأصل فقد استهواه أن يصف القاهرة والفسطاط على عهده ، وقد نقل عنه المقرئى ، تقريباً غالب وصفه للقاهرة^(٣) .

وَأَلَّفَ ابن سعيد هذا الكتاب وأهداه لخزانة الصاحب كمال الدين ابن العديم - صاحب تاريخ حلب - الذى يَسَّرَ له الاستفادة من خزانة كتبه العامرة . كما كان هو نفسه كثير التردد على الوراقين بمصر وخبيراً بأسواق الكتب على عهده عارفاً بمواضعها .

* * *

وإذا ما انتهينا إلى مؤلفات عصر سلاطين المماليك - وهى كثيرة - نجد أن من أهم هذه المؤلفات التى تناولت تاريخ الفاطميين فى مصر كتاب « نهاية الأرب فى فنون الأدب » لشهاب الدين النهيرى المتوفى سنة ٧٣٣ هـ^(٤) وكتاب « كنز الدرر وجامع الغرر » لابن أبيك الدوادارى المتوفى سنة ٧٣٦ هـ^(٥) ، وكتاب « تاريخ الدول والملوك » لابن الفُرات المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، والذى تميز باعتداده على مصادر أصلية لم تصل إلينا مثل تاريخ يحيى بن أبى طى الشيعى ، وتاريخ ابن الطوير .

(٤) خاصة الجزء السادس والعشرين من مصورة دار

الكتب المصرية رقم ٥٤٩ معارف عامة .

(٥) الجزء السادس وعنوانه « الدرّة المضية فى أخبار الدولة

الفاطمية » نشره صلاح الدين المنجد (القاهرة ، المعهد الألمانى

للآثار ١٩٦٠) .

(١) ابن شاکر : فوات الوفيات ٣ : ١٠٣ - ١٠٦ ، المقرئى :

نفتح الطيب ٢ : ٢٦٢ - ٢٩٠ ، Ibn ، Pellat, Ch., EI., art. «Ibn

. Sa'id al - Maghribi » , III p. 950-51 .

(٢) راجع مقدمة الدكتور زكى محمد حسن لكتاب

المغرب لابن سعيد (القاهرة ، جامعة فؤاد الأول ١٩٥٠) .

(٣) المقرئى : الخطط ١ : ٣٣٦ - ٣٦٧ .

أما كتاب « صبح الأعشى في صناعة الإنشا » للقلقشندي المتوفى سنة ٨٢١ هـ فهو من أهم الكتب التي تمدنا بمعلومات عن نظم ورسوم القصر الفاطمي وأدب الكتابة الديوانية في زمن الفاطميين ، كذلك كتاب « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » لأبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى المتوفى سنة ٨٧٣ هـ .

٤٧ - أما أشمل مؤلفات عصر المماليك التي حفظت لنا تاريخ الفاطميين فهي مؤلفات المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٤٥ هـ^(١) فقد اعتمد على أغلب المصادر السابق الإشارة إليها سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر .

ويأتي في مقدمة مؤلفات المقريزي كتاب « المواعظ والاعتبار في ذكّر الخَطَط والآثار »^(٢) الذي عرف فيه تعريفاً مفصلاً بكل ما يتصل بمسقط رأسه القاهرة ، بحيث لم يترك أثراً أو مؤسسة إلا وصفها بدقة متناهية ، مع الإشارة إلى الحوادث الهامة التي اقترنت به ، وحياة الأمراء والكبراء الذين باسروا بناءه . ويبدو من مخطوطة للخطوط بخط المقريزي محفوظة في مكتبة خزينة باستامبول أنه قصد بكتابه هذا في أول الأمر أن يتحدث عن خطط وآثار القاهرة الفاطمية وما أدخل عليها من تعديلات وزيادات في العصور اللاحقة^(٣) .

وبمراجعة سريعة لكتاب الخطوط نلاحظ أن المقريزي حفظ لنا نقولاً ضخمة وبالغة الأهمية لمؤلفين ضاعت عنا نصوصهم تقريباً إلا ما بقى منها في كتب المتأخرين ، مما يجعل من الأهمية

مصر سنة ١٣٢٤ - ١٣١٦ هـ ، ودار الشعب سنة ١٩٦٣ ونقل كازانوف إلى الفرنسية نحو ثلاثة أرباع الجزء الأول من طبعة بولاق (مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة) ، ثم بدأ فييت في نشره نشرة علمية سنة ١٩١١ ولكنه توقف في سنة ١٩٢٧ ولم يتم الجزء الأول من طبعة بولاق (المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة ١٩٢٧ - ١٩٢٧) .

(١) Sayyid, A.F., « Remarques sur la composition du Hitat de Maqrizî d'après un manuscrit autographe » dans « Hommages à la mémoire de Serge Sauneron » Vol II (IFAO 1979) pp. 231-258

(١) انظر ، أبا المحاسن : المنهل الصافي ١ : ٣٩٤ - ٤٠٠ ، السخاوي : الضوء اللامع ٢ : ٢١ - ٢٥ والتبر المسبوك ٢١ - ٢٤ ، محمد مصطفى زيادة : المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي ٦ - ١٧ ، محمد عبد الله عنان : مؤرخو مصر الإسلامية ٨٥ - ١٠٤ ، كراتشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ٢ : ٤٧٦ ، Brock., GAL., II, 47 (38), SII, ٣٦ ; El., art « Maqrizî » p. 186 ومجموعة من العلماء « دراسات عن المقريزي » (القاهرة ١٩٧١) .

(٢) نشر هذا الكتاب في بولاق سنة ١٢٧٠ هـ (وأعيد طبعه بالأوفست في بغداد وبيروت) ، ونشر في مطبعة النيل في

تخصيص دراسة تحليلية لمصادر المقرئى فى الخطط فرغم أن المستشرق الإنجليزى جست R. Guest كتب مقالاً عن المؤلفين والكتب المذكورة فى خطط المقرئى إلا أنها لاتفى بالغرض المطلوب ، ولاتزيد عن أن تكون سرداً بأسماء هذه الكتب وليست دراسة تحليلية لها ^(١) .

وقد خصَّ المقرئى تاريخ الفاطميين فى مصر بكتاب مستقل فى سلسلة كتبه التى أراد أن يجعل منها تاريخاً سياسياً متصل الحلقات لمصر من الفتح العربى وحتى عصره ، هو كتاب « اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا » الذى لم يكن معروفاً منه إلا قسمه الأول فقط الذى ينتهى بخلافة العزيز بالله الفاطمى ومحفوظ فى مكتبته غوطا تحت رقم ١٦٥٢ ، ونشر مرتين فى ليبتسج سنة ١٩٠٩ بتحقيق Hugo Bunz ، ثم فى القاهرة سنة ١٩٤٨ بتحقيق الدكتور جمال الدين الشىال رحمه الله . ثم كان للبروفيسير كلود كاهن فضل اكتشاف نسخة كاملة من هذا الكتاب سنة ١٩٣٦ فى مكتبة أحمد الثالث طوب قبوسراى باستامبول تحت رقم ٣٠١٣ ^(٢) ولم يُستفد من هذه المخطوطة استفادة كاملة إلا بعد أن تم نشرها فى مصر سنة ١٩٧٣ ^(٣) .

وإذا كان المقرئى قد حَرَصَ على عَزْوِ كل نقل ذكره فى كتابه الخطط إلى الكتاب الذى نقل منه « ليخلص من عهده ويبرأ من جريته » ^(٤) إلا أنه لم يهتم كثيراً باتباع هذه القاعدة فى كتاب « اتعاظ الحنفا » فأغفل فى كثير من المواضع الإشارة إلى مصادره ، وقد تنبه إلى ذلك شمس الدين السخاوى فقال عنه : « إن المقرئى كان كثير الاعتماد على إغفال الإشارة إلى من ينقل عنه فيما يُخبر به مما يتعلق بالتاريخ ونحوه من غير إفصاح بالنقل على عادته » ^(٥) وفى هذا بعض التحامل من السخاوى على المقرئى .

^(١) نشرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الجزء الأول سنة ١٩٦٧ بتحقيق الدكتور جمال الدين الشىال ، الثانى والثالث سنتى ١٩٧١ و ١٩٧٣ بتحقيق الدكتور محمد حلمى محمد أحمد .

^(٢) المقرئى : الخطط ١ : ٤ .

^(٣) السخاوى : التبرالمسيوك ١٠٣ .

وعن إغفال المقرئى الإشارة إلى مصادره ، انظر : =

^(١) Guest, R., «A list of Writers, Books and other Authorities mentioned by al-Maqrīzī in his . Khitab», JRAS (1902) , pp. 103-125.

^(٢) Cahen, Cl., « Les chroniques arabes concernant la Syrie, l'Egypte et la Mésopotamie » , REI, 10 (1936) p.352 ; BiFAO XXXVII(1937)

وأستطيع أن أقرر أن كتاب الاتعاظ يكون مجموع الكتب الخاصة بتاريخ الفاطميين في مصر ، وهذا شيء طبيعي فقد حرص المقرئى على نقل كل خبر من مصادره الأصلية الموثوق بها فلم يكن أمامه إلا الاعتماد على هذه المصادر كل في الفترة التي اهتم بها وعاصرها .
وهكذا فإننا ندين للمقرئى ، شيخ مؤرخى مصر الإسلامية ، بكثير من معارفنا عن تاريخ الدولة الفاطمية في مصر .

61-71 pp. (1915) ، زيادة : مقدمة السلوك للمقرئى . ج ١
ق ١ صفحة ٥ ، الشيال : مقدمة اتعاظ الحنفا ١ : ٢٦ .

Casanova, « Histoire de la description de la =
Citadelle du Caire », MMAFCT. VI, Paris 1897, p.
667; Wiet, G., « Kindi et Maqrîzî » BIFAO XII

قصة الأندلس الغريبة

عن

جعفر بن بشار الأندلسي

رواية

الكاتب بن زيد الأندلسي

تحقيق

الدكتور حسين نصار

عميد كلية الآداب - جامعة القاهرة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة

أقدم للقارئ في هذا العمل قصيدة فريدة : فريدة في وجودها لأننى لم أعرف لها غير نسخة وحيدة قديمة الخط تقتنيها دار الكتب المصرية مع مجموعة رسائل أخرى تحت رقم ١٩٠ مجاميع م ، وفريدة في نوعها في زمنها .

والمخطوطة تسميها « قصيدة الغريب » وتعلن أنها من نظم جعفر بن بشار الأسدي ، ومن رواية الكميث بن زيد الأسدي . ولا يقف الأمر عند هذا بل تؤكد القصيدة نفسها في أبياتها الأولى والأخيرة نسبتها إلى مؤلفها .

والمؤلف مجهول ، لم أعثر على اسمه فيما رجعت إليه من مراجع ولكن الراوية معروف كل المعرفة ، فهو الكميث بن زيد بن خنيس الأسدي ، الشاعر الأموي العصر ، الشيعي المذهب ، ولد سنة ٦٠ هـ ، ومات سنة ١٢٦ ، وخلف للأدب العربي هاشمياته المشهورة إضافة إلى ديوان من الشعر .

ولن أترجم له ، فقد فعل ذلك كثيرون : فصلّوا وأجملوا ، مما يغنيني عن تكرار الترجمة في عملي الصغير ولكنني أود أن أقف عند أمور معينة في حياته وأعماله .

يهمننا أن الكميث كان راوية للشعر القديم والمعاصر ، وصفه بذلك الأصمعي الراوية الأشهر^(١) ، وتؤكد قصته مع نصيب . قال اليزيدي في أماليه^(٢) : « اجتمع الكميث ونصيب في حمام . فقال الكميث لنصيب : أنشدني قصيدتك :

بزئيب ألم قبل أن يرحل الركب وقل إن تملينا فما ملك القلب

فقال : والله ما أحفظها قال : ولكنى أحفظها ، أفأنشدك إياها قال : نعم . فابتدأ الكميت ينشده ، وهو يكي . « فإن هذه الأقوال وأمثالها تجعلنا نطمئن إلى أن ما بين أيدينا من عمل غير غريب عن الكميت .

ثم تتوالى الأخبار عن اهتمام الكميت باللغة عامة والغريب خاصة . قال الأصمعي^(١) : « الكميت تعلم النحو ... فتعلم الغريب » . وقال السيوطي في المزهري^(٢) : « كان يأخذ لغته أخذاً من أفواه الأعراب من سكان الأمصار » . وقال الزجاجي في مجالس العلماء^(٣) : « شهد الكميت الجمعة بمسجد الجامع فأحاط به علماء أهل الكوفة ، فيهم حماد والطرماح . فجعلوا يسألون ، فكان لا يسأل عن حرف إلا كأنه ممثّل بين عينيه » .

وقال أبو الفرج في الأغاني^(٤) : « عالم بلغات العرب » . وإذن فالكميت لم يقنع بما عرف من اللغة العربية ، وسعى إلى معرفة مزيد منها ، ومن الغريب خاصة ، فبحث عن الأعراب الذين يدخلون بلدته ، وإلى الأعراب المشهورين فيها مثل العجاج ورؤبه ، وإلى كل من ظن أن طلبته عنده ، وأخذ عنه .

ولم يقصد الكميت إلى الأخذ المجرد بل كان راغباً في استعمال الغريب ، فيما نظمه من شعر ، حتى قال فيه أبو عكرمة الضبي^(٥) : « لولا شعر الكميت لم يكن للغة ترجمان ، ولا للبيان لسان » . تدفعنا هذه الأخبار وأمثالها إلى أن نطمئن إلى أن ما بين أيدينا من عمل يمكن أن يصدر عن الكميت .

ويبقى أمر أخير ، هو عمل الكميت . فقد اشتغل بتعليم الصبيان ، رآه خلف الأحمر يفعل ذلك في مسجد الكوفة^(٦) ، وذكره التوحيدى مع الذين اشتهروا بالتعليم في العصر الأموي كالحجاج ابن يوسف ، وعبد الحميد بن يحيى ، والضحّاك بن مزاحم ، وغيرهم^(٧) .

(١) شرح شواهد المغنى للسيوطي ٣٧ .
 (٢) فحولة الشعراء ٤٦ . الأغاني ١٦ : ٣٢٨ .
 (٣) البصائر والذخائر : ج ١ ق ٢ ص ٤٤ .

(١) فحولة الشعراء ٤٦ .

(٢) ٢ : ٣٣٩ - ٤٠ .

(٣) ٢١٦ .

(٤) ١٦ : ٣٢٨ .

وطبيعي أن إنسانا يمارس التعليم ، ويهوى الغريب ، ويسعى وراء إدخاله في شعره ، طبيعي أن يعنى برواية قصيدة مثل التي أحققها وأنشرها في هذا الكتاب . بل إنني أذهب إلى أبعد من ذلك وأزعم أن القصيدة ليست من رواية الكميت وإنما من نظمه . نظمها لأغراض تعليمية خالصة ، ورأى ألا يضع اسمه عليها لبعدها عن الصورة الفنية في غالب الأمر . وعندما أراد أن ينسبها ابتكر شخصا من قبيلته أخرجها باسمه ، دون أن يكون له وجود حق .

وترمى القصيدة إلى أن يعرف حافظها قدرا من الألفاظ الغريبة في اللغة العربية . وقد سلكت مسلكا ساذجا لتفعل ذلك . فقد أتت بهذه الألفاظ منظومة في قصيدة من بحر المزج ، التزمت قافية واحدة هي اللام الساكنة ، دون ترتيب معين . حقا جمع ناظمها أحيانا المترادفات معا ، كما نرى في الأبيات ٢ ، ٣ ، ١٠ .. الخ ولكنه لم يلتزم ذلك .

والشئ الذي حرص عليه حرصا شديدا هو أن يسر حفظ القصيدة فراعى القيم الصوتية التي تفعل ذلك . وأظهر ماراعاه أن يجمع في البيت الواحد الألفاظ ذات الجرس الواحد ما استطاع إلى ذلك سبيلا . ولم يكتف بذلك أحيانا بل أبعد فأتى بالألفاظ المتجانسة كما نرى في الأبيات (١ ، ٢ ، ٥ ، ٨ ، ١١) . وأحيانا كرر اللفظ الواحد ذا المعاني المتعددة كما نرى في الأبيات (١٣ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٨٥ ، ٩٩) أو الألفاظ المأخوذة من مادة واحدة كما نرى في البيت ١٧ .

وعند دراسة الألفاظ التي أدخلها في قصيدته نجد قدرا صغيرا منها لانستطيع أن نصفه بالغرابة مثل المهمل والصيت والمُعْفَل والخيم . وقد وجدت أغلبية الألفاظ في المعاجم المعروفة . ولكنني لم أجد عددا منها فيما رجعت إليه . وقد رجحت تحريف بعضه ، وتركت بعضه الآخر دون تعليق لعدم وصولي إلى شيء بصده . ووجدت عددا منها استعمله الكميت في ديوانه المعروف فأثبتته .

وتحتوي المخطوطة على شرح لقدر كبير من الألفاظ دون أن تنسبه إلى الكميت أو غيره من الرواة والشرح . وقد وجدت أغلب هذه الشروح في المعاجم المعروفة . ولكنني لم أجد بعضها ، ورجحت لدى صحة عدد منها ، وتحريف عدد آخر . وشرحت أنا ما أهمله الشارح من ألفاظ . ولما كان الشارح لا يأتي إلا بمعنى واحد لكل لفظ ، وكان الإتيان بالمعاني المختلفة أمرا مرهقا وقليل النفع

ولا يتسق مع هدف القصيدة ، فقد اكتفيت بإيراد معنى واحد ، راعيت في أكثره أن يكون معنى غريبا ، وإلا فالمعنى المناسب مع بقية ألفاظ البيت أو أحد ألفاظه ولست على يقين أن ما أوردته من معان كان في خلد الشاعر عندما نظم قصيدته ، ولكنني أرجو ألا يكون بعيداً عنه كل البعد .

* * *

تلك هي القصيدة التي أقدمها للمكتبة العربية ، غير أنني أؤثر أن أسميها المنظومة ، فهي ليست من الشعر الفني ، وليست من الشعر التعليمي الذي يخلط بين الفن والتعليم مثل أغلب شعر أبان بن عبد الحميد اللاحق وأبي العتاهية ومن جاء بعدهما . وإنما هي منظومة ، تورد حقائق علمية لاشأن للوجدان الفني بها ، وإنما شأنها شأن ألفية ابن مالك وأمثالها من المنظومات العلمية .

وإذا صح ذلك ، فإني أقدم للمكتبة أقدم منظومة علمية في الأدب العربي ، فإن ما نظمه العجاج ورؤية من أراجيز تعاصر منظومة الكميت تختلف عنها . حقا لا يقرأ الإنسان في أراجيز رؤية حتى يشعر شعورا واضحا بأنه اتخذ لنفسه وظيفة غريبة هي صياغة الألفاظ والأساليب ، والإتيان بكل غريب شاذ منها حتى يرضى ذوق اللغويين وحاجتهم . وحقا أصبحت بعض أراجيزه هو وأبيه ، كأنها متون لغوية للحفظ^(١) . ولكن يبقى الخلاف واضحا بين رجزها ومنظومة الكميت . فإنهما لم يتجاهلا الشعور الإنساني ولا جردا رجزها منه كما فعل هو . ولذلك أعد رجزها عملا فنيا ، على حين أعد أزوجته منظومة علمية .

حسين نصار

(١) د . شوق ضيف : التطور والتجديد في الشعر الأموي ٣١٨ .

كشاف الرموز

العين للخليل بن أحمد	=	ع
الجمهرة لابن دريد	=	ج
المحكم لابن سيده	=	م
الصحاح للجوهري	=	ص
القاموس المحيط للفيروزابادي	=	ق
التكملة للصغاني .	=	تك
لسان العرب لابن منظور	=	ل
تاج العروس للزبيدي	=	تا
المعرب للجواليقي	=	مع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه العون والعصمة والتوفيق

قصيدة الغريب

عن جعفر بن بشار الأسدي
رواية الكميت بن زيد الأسدي

لقد قال الفتى جَعَفَ — رُ قولاً ليس بالمُشْكَلِ^(١)
ولم يزل ابــــن بشار — قديماً — جعفرٌ — مِقُولِ
وفيمَا قال عَرَوُ لِي — س يُشْكَلُ عند من يعقل^(٢)
ومازالت بنو أسد — تصول بمنطــــي يَفْصَلِ
ومُرْهَفَةٍ بها تَفْرَى الـ — جماجم وقُعْها يَفْصَلِ^(٣)
وأرماج كأشطان الـ — قلوب لهاذِم تَعْمَلِ^(٤)
ومجد باذخ صعب الـ — مرام محلَّق عُدْمَلِ^(٥)
فقال ، وليس ذو العلم الـ — مُدِلُّ به كمن يجهل :

(١) مرهفة : سيف حادة . تفرى : تقطع قطعاً عجمياً ، وفي الأصل : تفرى . القصل : قطع الشيء عامة ، أو قطعه من الوسط .

(٢) أشطان : جمع شطن ، وهو الحبل الطويل الشديد القتل . القلب : البئر . اللهازم : الحادة القاطعة . غسل الرمح : اشتد اهتزازه .

(٣) عدمل : قديم .

(٤) في البيت ضرورة عدم تنوين العلم دون مقتض ، وهي ضرورة أفصح من صرف المنوع من الصرف . وعلل العروضيون ذلك بأن الأصل في الأسماء كلها الصرف ، وإنما يمنع ما يمنع منها لعلل . ومن ثم فصرف المنوع عودة به إلى الأصل في أمثاله ، ومنع المصروف لا استناد فيه إلى شيء غير الضرورة ، و« مفاعلين » في الهزج يدخلها الكف فتصير « مفاعل » .

(٥) الغرو : العجب .

١ - أَيْنَ لِي مَا الْحِطَاءُ ، وَمَا الْفِطَاءُ مَعًا ، وَمَا الْغَرِيْلُ

الْحِطَاءُ : سَهَامٌ صِغَارٌ تَكُونُ لِلصَّبِيَّانِ يَلْعَبُونَ بِهَا ، الْوَاحِدُ حُطْوٌ ، وَيُقَالُ : حِطْوَةٌ . وَالْفِطَاءُ - فِيمَا ذَكَرَ - : هُوَ الرَّحْمُ . وَالْغَرِيْلُ : زَيْدٌ أَفْوَاهُ الدَّوَابِّ إِذَا اخْتَلَطَ بِالْمَاءِ فِي الْحَوْضِ .

٢ - وَمَا الْحَاظِي ، وَمَا الْبَاظِي ، وَمَا الزَّلْمَاءُ ، وَالثَّيْتَلُ

الْحَاظِي : الْمُمْتَلِئُ مِنَ اللَّحْمِ . وَالْبَاظِي : الَّذِي يَكَادُ يَتَفَتَّقُ مِنَ الشَّحْمِ ، وَالزَّلْمَاءُ : الْأُنْثَى مِنَ الْوُعُولِ ، وَيُقَالُ : الْأُنْثَى مِنَ الصَّقُورِ . وَالثَّيْتَلُ : الْوَعْلُ .

٣ - وَمَا الْآجَالُ ، وَالطَّرِيَالُ ، وَالْمِنْوَالُ ، وَالنَّوْفَلُ

الطَّرِيَالُ : بِنَاءٌ يُبْنَى فِي الصَّحْرَاءِ يُجْعَلُ عَلَمَاً . وَالْمِنْوَالُ : الْكَثِيرُ الْعَطِيَّةِ . وَالْمِنْوَالُ أَيْضًا : خَشْبَةُ الْحَائِكِ . وَالْمِنْوَالُ أَيْضًا : الْحَائِكُ . وَالنَّوْفَلُ : الْكَثِيرُ الْعِطَاءِ الْجَوَادُ . وَالنَّوْفَلُ : الْبَحْرُ .

١ - الحِطَاءُ : نج/١٦٢/١ ، ص ، م ، ق ، ل ، تا :
وضبطوا حِطْوَةً بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ ، وَلَمْ يَذْكُرُوا حِطْوً .

٢ - الْآجَالُ : ص ١٦٣١ ج ١/٢٢٧/٣ ، ل ، ق ، تا :
وهي جمع إجَل ، بكسر فسكون ، وهو القطيع من بقر الوحش .
الطَّرِيَالُ : ل ، ق ، ص ، ج ٢/٣٠٧/٣ ، ٢/٣٦٠/٣ ،
٢/٢٨٦/٣ ، تا .

الْفِطَاءُ : ل ، ق ، تا ، وصرحوا أن كراعاً حكاها مقصوراً يكتب بالياء
وفسروه بأنه ماء الرحم .

الغريْلُ : م ١/٢٩٠/٥ ، ل ، ج ١/٣٩٧/٢ ،
٢/٣٥٣/٣ ، ق ، ص ، تا . ولم يذكر أحدهم المعنى المذكور ،
وأقرب المعاني إليه : الماء الحائر الكثير الحمأة ، ومخاط كل ذى
حافر (ق - تا) .

٢ - الْحَاظِي : م ١٧٥/٥ ، ج ١/٢٠٨/٣ ، ل ، ق ، ص ، تا .
الْبَاظِي : ج ١/٢٠٨/٣ ، ل ، ق ، ص ، تا .
الزَّلْمَاءُ : ج ٢/١٧/٣ ، ل : وذكر أن كراعاً هو الذى أورد
هذا المعنى . ق ، تا .

النَّوْفَلُ : ل ، ق ، ص ، ج ٢/٣٢٢/٢ ، ٢/١٥٩/٣ ،
٢/٣٥٩/٣ ، تا وصرح ابن سيده أن العلماء لم يصرحوا بهذا
المعنى بأن يقولوا : النوفل : البحر . ولكن أبا عمرو قال : هو
الْيَمُّ وَالْقَلَمْسُ وَالنَّوْفَلُ ، وَالْمُهْرُقَانُ وَالذَّمَاءُ ، وَخُضْرَاءُ ،
وَالْأَحْضَرُ ، وَالْعَيْلِمُ ، وَالْحَسِيفُ .

٢ - الْحَاظِي : م ١٧٥/٥ ، ج ١/٢٠٨/٣ ، ل ، ق ، ص ، تا .

الْبَاظِي : ج ١/٢٠٨/٣ ، ل ، ق ، ص ، تا .
الزَّلْمَاءُ : ج ٢/١٧/٣ ، ل : وذكر أن كراعاً هو الذى أورد
هذا المعنى . ق ، تا .

الثَّيْتَلُ : ج ٢/٢/٢ ، ص ، ل ، ق ، تا : ووردت في

٤ - وَمَا التَّهْتَاءُ ، وَالْقِيَاةُ ، وَالْعِزْهَاءُ ، وَ الْجُرُولُ

التَّهْتَاءُ : الرَّجُلُ الْجَبَانُ . وَالتَّهَاتِيَةُ : الْجُبْنَاءُ . وَالْقِيَاةُ : الْأَرْضُ الْوَاسِعَةُ . وَالْعِزْهَاءُ : الَّذِي لَا يُحِبُّ اللَّهُوَ
وَلَا النِّسَاءَ ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ : عِزْهَى ، كَمَا تَرَى .

٥ - وَمَا الْحَقْلُ ، وَمَا الْجَفْلُ وَمَا الطَّلَّةُ ، وَ الْحَوْقُلُ

الْحَقْلُ : مَكَانُ الزَّرْعِ قَبْلَ أَنْ يُحْصَدَ . وَالْجَفْلُ : ضَنْعُ الْفَيْلِ ، أَيْ رَوْثُهُ . وَالْجَفْلُ : النَّمْلُ ، فِيمَا زَعَمَ .
وَ الطَّلَّةُ : الْمَرْأَةُ الْعَجُوزُ ، وَكَلَّ امْرَأَةً طَلَّةً . وَالْحَوْقُلُ : الشَّيْخُ الْكَبِيرُ .

٦ - وَمَا الْمَقْلَةُ وَالثَّمْلَةُ وَالْمُئْبِسَلُ

الثَّمْلَةُ : مِمَّا يُؤْكَلُ وَيُشْرَبُ . وَ الثَّمْلَةُ : الرَّجُلُ يَنْزِلُ بِالْقَوْمِ فَيُخْرِجُونَهُ فِي سَفَرٍ وَيُخْلَفُونَهُ فِي الْحَيِّ فَيَذَبْحُونُ لَهُ
وَيُكْرِمُونَهُ كُلَّ أَهْلِ بَيْتِ نَوَائِبَ عَلَيْهِمْ . فَإِذَا قَالُوا : عَلَى مِنَ التَّيْمَةِ الْيَوْمَ ؟ فَيَقَالُ : عَلَى آلِ فُلَانٍ ، فَالرَّجْعَةُ عَلَيْهِمْ ،
هِيَ الثَّمْلَةُ ، وَالدَّبِيحَةُ هِيَ التَّيْمَةُ .

٤- التهتاء : لم أجد لها في المعاجم ، ولعلها محرفة عن
النهاء ، وإن لم أجد لها في المعاجم ، غير أن فيها نهنه عن الأمر
فتنهته : كفه وزجره فكف .

القيقاء : ج ١/١٦٤/١ ، م ٢٨٣/٦ ، ق ، ل ، ص ،
تا : وذكروا فيها القيقاء أيضا ، وفسروها بالأرض الغليظة أو
المكان الظاهر الغليظ الكثير الحجارة المتناثرة التي لا تكاد
تستطيع أن تمشي فيها ولا تقدر أن تحفرها .

العزهة والعزهى ع ١١٥/١ ، ج ١/١٠/٣ ،
٢/٤٧٠/٣ ، م ١/٦١/١ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الجرول : الحجارة أو الحجارة مع الشجر أو الحجارة ملع
كف الرجل إلى ما أطاق أن يحمل : ل ، ق ، ص ، تا .

٥- الحقل م ١/١/٣ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الجفل : ق ، ل ، تا : وهو بكسر الجيم وفتحها .

الطللة : ج ٢/١٠٨/١ ، ٢/١١٧/٣ ، ق ، ص ، تا .

الحوقل : م ١/٢/٣ ، ق ، ل ، ص ، تا

٦- المقللة : حصة القسم توضع في الإناء ليعرف قدر

ما يسقى كل واحد منهم عند قلة الماء في الصحارى ج

٢/١٦٣/٣ ، ٢/٣٤٧/٣ ، م ٢/٢٧١/٦ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الثملة : البقية من الطعام والشراب في البطن : ج

١/٣١٩/٣ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الثملة : لم أجد لها ، وأرجح أنها الثملة ، فالثمل - محركة :

الإقامة والمكث ، كالثمل بسكون الميم والثمول . والنثال

ككتاب : الغياث الذي يقوم بأمر القوم .

والتيعة : الشاة تذبح في الجماعة أو الشاة التي يجلبها

الرجل في منزله وليست بسائمة : ص ، ق ، ل ، تا .

المبسِل : المسلم للهلاك : والبُسْر المطبوخ المجفف : ج

١/٢٨٨/١ ، ق ، ل ، ص ، تا .

٧ - وَمَا الدَّوْدَاةُ ، وَالْمَيْلَا ءُ وَالْمِقْلَاتُ ، وَالْأَقْرَلُ
الدَّوْدَاةُ : آثَارُ أَرَجِيحِ الصَّبِيَّانِ . وَالأَقْرَلُ : الْغَرَابُ الأَبْعُ ، وَقِيلَ : الأَعْرَجُ .

٨ - وَمَا الثَّوْرُ ، وَمَا التَّوْرُ وَمَا الأَنْحَةُ ، وَ الأَزْمَلُ
الثَّوْرُ : الكُتْلَةُ مِنَ الأَقْطِ . وَالتَّوْرُ : الرَّجُلُ القَوَادُ عَلَى امرأته . وَالأَنْحَةُ : الصَّوْتُ مِنْ بَطْنِ الدَّابَّةِ .

٩ - وَمَا رَهْيَاةُ الطَّلِّ وَمَا رَأْرَأَ العَيْهَلِ
الرَّهْيَاةُ : أَنْ تَنْظُرَ إِلَى عَيْنِ الرَّجُلِ يُحْيِلُ إِلَيْكَ أَنْ فِيهَا مَاءٌ ، وَذَلِكَ مِنَ الكَبِيرِ . وَالطَّلُّ : الرَّجُلُ الكَبِيرُ ،
وَالرَّأْرَأَةُ : إِثْرَاقُ المَرَأَةِ إِلَيْكَ بِسَوَارِهَا ، وَيُقَالُ : الرَّجُلُ إِذَا أَدَامَ النِّظْرَ . وَالعَيْهَلُ : مَجَالِسُ النِّسَاءِ ، وَيُقَالُ
لِلْمَرَأَةِ إِذَا كَانَتْ خَفِيفَةَ القَدَمِينَ : عَيْهَلٌ . وَنَاقَةٌ عَيْهَلٌ : سَرِيعَةٌ .

الرسول بين القوم ، والجارية ترسل بين العشاق ج ٢/١٤/٢ ،
١/٥٠٢/٣ ص ، تك ١/٤٣٤/٢ ، ق ، ل ، تا .

الأنحة : ج ٢/٤٢٩/٣ ، م ١/٣١٤/٣ ، ص ، ق ، ل ،
تا .

الأزمل : الصوت ، والعيال ، والجميع : ج ٢/١٧/٣ ،
٢/٤٥٧/٣ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الرهيأة : م ٢/٢٥٥/٤ ، تك ١/٢٥/١ ، ق ، ل ،
تا .

الطل : الرجل الكبير : ق ، ل ، تا
: المرأة : ص .

الرأرأة : ج ٢/١٦٧/١ ، ٢/٢٨٢/٣ ، ص ، ق ، ل ،
تا . وفي القصيدة في الأصل : رأياة ، تحريف .

العيهل : ع ١٢٣/١ ج ١/١٤١/٣ ، ٢/٣٥٦/٣ ،
١/٣٨٨/٣ ، ٢/٤٤٤/٣ ، م ١/٦٥/١ ، ص ، ق ، ل ، تا . ولم

تذكر مجالس النساء .

٧- الدوداة : ج ٢/١٧٣/١ ، تك ٢/٢٣٠/٢ ، ق ، ل ،
تا : وهو تفسير الأصمعي .

الميلاء : ضرب من الاعتام ، والعقدة الضخمة المنعزلة من
الرمل ، والشجرة الكثيرة الفروع : ق ، ل ، ص ، تا . وفي
الأصل : الميلاة ، ولم أجدها ، فرجحت تحريفها مما أثبت ، وربما
كانت محرفة عن الميلات بكسر الميم ، جمع ميلة ، بمعنى الحين
والزمان (ق) .

المقاتل : التي لا يعيش أولادها : ج ١/٢٦/٢ ،
٢/٤٤٤/٣ ، م ٢/٢٥٥/٦ ، ص ، ق ، م ، تا .

الأقزل : ج ٢/١٤/٣ ، م ٢/١٥٦/٦ ، ص ، ق ، ل ،
تا . ولم أجدها فيها تفسيره بالغراب الأبع ، والصواب تفسيره
بالغراب الأعرج ، لأن القزل أسوأ العرج .

٨- الثور : ج ٢/٤٢/٢ ، ٢/٤٤/٣ ، ص ، ق ، ل ،
تا

الثور : لم يتذكروا المعنى المدون وإنما صرحوا بأن الثور :

- ١٠ - وَمَا الدَّقِيمُ ، وَالْقِضْعُ سُمُّ وَاللَّمْلِمُ ، وَالصَّنْدَلُ
كل هذا الناقةُ الهَرِمَةُ . وَالصَّنْدَلُ : عَظِيمَةُ الرَّأْسِ .
- ١١ - وَمَا الطَّرْمُ ، وَمَا الضَّرْمُ وَمَا الخِلْمُ ، وَمَا القَرْمَلُ
الطَّرْمُ : العَسَلُ . وَالضَّرْمُ : فَرْخُ النَّسْرِ أَوْ العُقَابِ . وَالخِلْمُ : الصَّاحِبُ . وَالقَرْمَلُ : الصَّغِيرُ مِنَ الرَّجَالِ .
- ١٢ - وَمَا العَرْمَةُ ، وَ الرَّهْمَةُ ، وَالهِرْمَةُ ، وَالسَّيْطَلُ
العَرْمَةُ : البَيْضَةُ . وَالرَّهْمَةُ : المَاءُ المُسْتَنْقَعُ . وَالهِرْمَةُ : البَقْلَةُ . وَالسَّيْطَلُ : الطَّسْتُ .
- ١٣ - وَمَا البَائِنُ ، وَالبَائِنُ ن ، وَالبَائِنُ ، وَالمِجْدَلُ
البَائِنُ : الَّذِي قَدَ بانَ وَذَهَبَ . وَالبَائِنُ : الحَالِبُ الَّذِي يَأْتِي النَّاقَةَ مِنَ الشَّقِّ الأَيْمَنِ . وَالبَائِنُ : الحَقُّ وَالمِجْدَلُ : العِنَانُ المَفْتُولُ أَوْ الحَبْلُ .

١١ - العرمة : م ٢/١٠٥/٢ ، ل : فسراها بأنها بيضة السلاح ، أى الخوذة . ويستفاد من ص ، ق ، ل ، تا أن بيض القطا عرم ، أى بيضاء ذات نقط سود .
الرهمة : ج ٢/٤١٧/٢ ، م ١٩/٢/٤١٧/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا بالكسر وكانت فى الأصل بالفتح . ولم أجد المعنى المذكور ، وإنما هى المطر الضعيف الدائم الصغير القطر ، والجمع رهم ورهام .
الهرمة : ج ١/٤١٨/٢ ، م ١٩ ، ٢/٢٢٥/٤ ، ق ، ل ، ص ، تا .

السيطل : ج ١٦/١/٢٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، مع ٢٤١ ، تا .
١٣ - البائن الأولى قياسية .

البائن الثانية أوضحها ل فقال : «لِلنَّاقَةِ حَالِبَانِ : أَحَدُهُمَا يَمْسِكُ العَلْبَةَ مِنَ الجَانِبِ الأَيْمَنِ ، وَالأَخرُ يَحْلِبُ مِنَ الجَانِبِ الأَيْسَرِ ، وَالَّذِي يَحْلِبُ يَسْمَى المُسْتَعْلَى وَالمَعْلَى ، وَالَّذِي =

١١ - لم أجد الدعيم بالمعنى المفسر ، وانفردت الجمهرة ٦/٢/٣٦٨/٣ يجعلها أحد أسماء التراب .
القضعم والقعضم : م ١/٢٨٥/٢ ، ق ، ل ، تا : وزادت المتكسرة الأسنان .
الللمم : لم أجد لها بالمعنى المفسر ، وفى ق ، ل ، تا : الللمم بالفتح : الجيش الكثير المجتمع ، وهو المعنى الذى تؤيده المادة كلها .

الصندل : ج ٢/٢٧٤/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .
١١ - الطرم ٢/٣٧٤/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا .
الضرم : ص ، ق ، ل ، تا ، ورواها اللحياني .
الخلم : ج ٢/٢٤١/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا
القزمل : ق : وضبطه بالفتح وكان فى الأصل بالضم وفسره بالقصير الدميم عن ابن عباد . تا . وأورد ص ، ق ، ل القزمل بالراء ، ويضبط متنوع ، ويمعان بعضها يقرب مما هنا .

١٤ - وَمَا الْعَثْرُ، وَمَا الْبَثْرُ وَمَا الْكَثْرُ ، وَمَا الْوَلُولُ

العثر : الباطل . والبثر : الماء الكثير . وبثر : موضع . والكثرة : البقية من السنم ، وَ الشَّظِيَّةُ من الجبل .
واللول : الهام الذكر .

١٥ - وَمَا الصَّيَّةُ وَ الْكَيْتَةُ وَ الْهُوَّةُ وَ الْأَهْدَلُ

الصيئة : الهامة الأنثى . والكيفة : الرجل الجبان ، ويُقال للرجل إذا رجع عن الأمر : كاه يكيء كيفة .
والهوءة : البئر . والأهدل : المشفر المسترخى .

١٦ - وَمَا اللَّوْحُ ، وَمَا اللَّوْحُ ، وَمَا اللَّوْحُ ، وَمَا الْخِذْعِلُ

اللوخ : العطش . واللوح : الهواء . واللوح : السيف . والخذعل : ثوبٌ يلبس تحت الثياب إذا حاضت المرأة ، وقالوا : أديمٌ يلبسُ بالدباغ تلبسه الحائضُ ، وقال بعضهم الخذعلُ : المرأة الحمقاء .

١٥ - الصية : ل

الكيفة ج ١٨٧/١ ، ٤/٢ ، ١٥/١ ، ٢٨٨/٣ ، ص ، تك
١١/٢ ، ٤٦/١ ، ق ، ل ، تا . الهوة : انفراد بالمعنى المذكور عن
أبي عمرو ، وقال غيره : البئر المغطاة .
الأهدل : ج ٣٠٠/٢ ، ١٤/٢ ، ٤/١ ، ١٨٥/٤ ، ق ،
ل ، ص ، تا .

١٦ - اللوح : العطش : ج ١٦٢/١ ، ٧/٢ ،
٩/١ ، ١٩٤/٢ ، م ١٨/١ ، ١١/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

اللوح : الهواء : ج ١٦٢/١ ، ٧/٢ ، ١٩٤/٢ ،
٢٢/١ ، ٤٧٣/٣ ، م ١٦/٢ ، ١٣/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

اللوح : السيف : لم أجد هذا المعنى نصاً ، وهو غير
بعيد عن المادة ، فاللوح : كل صفيحة عريضة من الخشب ،
والألواح : ملاح من السلاح وأكثر ما يعنون بالكلمة السيوف ،
ولاح السيوف وألاح به ولوح ، ومن أسماء السيوف : لياح ،
وملوح ، وملواح .

الخذعل : م ٢٨٢/٢ ، ٢/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفي
الأصل : الخذعل ... وقالوا بعضهم . تحريف .

= يمسك يسمى البائن» ولكن ص، ق جعلوا البائن على
الشمال البائن الثالثة : يبدو أنها أطلقت على الحق مجازاً باعتبار
أنه الجدير أن يبين . (انظر عثر)
الجدل : لم أجد في المعاجم بالمعنى المذكور وإنما هو
الجديل والجدول من الجدل .

١٤ - العثر : ل ، تك ١٠٢/٣ ، تا « يقال : في العثر
والبائن : يريد في الحق والباطل » . وفي م ١١/٢ ، ٦٤/٢ ، تك ،
ق ، ل ، تا : العثر والعثر كالقفل والسمك : الكذب .
البئر : ج ٢٠٠/١ ، ٢١/١ ، ص ، تك ١/٤٠٩/٢ ، ق ،
ل ، تا . وفي تك ٢/٤٠٩/٢ ، ق ، تا ، ومعجم ياقوت
٤٩٣/١ : بئر بئر بذات عرق .

الكثر : ج ١٣/٢ ، ٦/١ ، ٤٧٦/٦ ، م ٢/٢ ، ص ، تك
١/١٨٣/٣ ، ق ، ل ، تا : وهو بفتح الكاف وكسرهما
وبالتحريك .

اللول : ق ، ل ، تا ، وفي الأصل : الهام الكثير . وهو
محرف عما أثبتته من هذه المعاجم بدليل ذكر الهامة الأنثى في
البيت التالي .

١٧ - وَمَا الْعَثْمُ ، وَمَا الْعَيْثَا مُ ، وَالْعَيْثُوم ، وَ الدَّعْفَلُ

العَثْمُ : الجَبْرُ بَعْدَ الكَسْرِ . وَ العَيْثَامُ : شجر الدُّلْبِ . وَالْعَيْثُومُ : الفِيل ، ويقال للناقة إذا عَظُمَتْ جِدًا : عَيْثُوم . وَالدَّعْفَلُ : ولد الفيل .

١٨ - وَمَا الشُّكُوبُ ، وَ الأَخْطَبُ بُ ، وَالدَّأْيَةُ ، وَالدُّخْلُ

الشُّكُوبُ : الكراكبيُّ ، واحدها شُكْبٌ ، وَأَنشد :

وسامونا الهدانة من قريبٍ وهنَّ معا قيام كالشكوبِ

الهدانةُ والهدنةُ : الصُّلْحُ . وَالأَخْطَبُ : الصَّقْرُ . وَالخَطْبَةُ : ألوانٌ تجتمع : حُضْرَةٌ وَحُمْرَةٌ وَصُفْرَةٌ . وَالدَّأْيَةُ : الأنتى من الغربان . وَالدُّخْلُ : طائر أصغر من الحمام بمكة .

١٩ - وَمَا المُهُرَّقُ ، وَالأوَّلُ قُ ، وَالسَّلْقَةُ ، وَالدَّوْبِلُ

الدَّوْبِلُ : الذئبُ العَرم .

الدأية : ص ، ق ، ل ، تا : ابن دأية : الغراب ، سمي بذلك لأنه يقع على دأية (فقرة) البعير الدبر فينقرها .

الدخل : ج ١/٢٠٢/٢ ، م ٢/٨٧/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا وصرحوا أنه أصغر من العصفور ، وأن صاحب القول هو كراع .

١٩ - المهرق : ج ٢/٤٩٩/٣ ، م ١/١٨٨/٤ ، ص ، ق ، ل ، مع ٣٥١ ، تا : خرقة من حرير أبيض تسقى الصمغ

وتصقل ثم تكتب فيها ، وهي معربة عن مهركرد الفارسية .

الأولق : الجنون : ج ١/١٦٥/٣ ، ١/٢٧٦/٣ ، م ١/٣٥٠/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

السلقة : الذئبة : ج ١/٤١/٣ ، م ٢/١٤٥/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الدوبل : ق ، ل ، ل ، تا . وفي الأصل : الهرم ، تحريف لأن المادة كلها تدل على ولد الحيوان أو الداهية .

١٧ - العثم : ج ١/٤٥/٢ ، م ٢/٧١/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وخص به بعضهم إساءة الجبر .

العيثام : ج ١/٤٥/٢ ، م ٢/٣٩٠/٣ ، ١/٧٢/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا .

العيثوم : ج ٢/٤٥/٢ ، م ٢/٣٨٧/٣ ، ١/٧٢/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا . وقالوا : الأنتى من الفيلة .

الدغفل : ج ١/٣٣٦/٣ ، م ٢/٥٦/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

١٨ - الشكوب : تك ١٧٤/١ ، ل ، تا : ويروى البيت الشجوب بالجيم . وفي الأصل : وسالونا .. وهن بنا . والبيت

لأبي وعاس الهذلي (شرح أشعار الهذليين ١٣٨٧) .

الأخطب : ج ١/٢٣٧/١ ، ص ، م ٢/٧٥/٥ ، ق ، ل ، تا .

٢٠ - وَمَا الْخَرَعْبُ ، وَ الزَّنَجَا بٌ ، وَالْأَزْيَبُ ، وَالْعُنْجُلُ

الْخَرَعْبُ : البعير العظيم . وَ الزَّنَجَب : جلدٌ أو ثوبٌ تلبسه المرأة تحت ثيابها للحيض . وَالْأَزْيَبُ : الجنوب . وَالْعُنْجُلُ : دابةٌ يقال لها : عناق الأرض .

٢١ - وَمَا الْهَرَجَابُ ، وَ الْإِهْذَا بٌ ، وَالْقَيْقَبُ ، وَالْجُنْبُلُ

الْهَرَجَابُ : البعير الضخم . وَالْقَيْقَبُ : شجرٌ يُتخذُ منه السروج . وَالْجُنْبُلُ : القعبُ أو القدحُ الكبير .

٢٢ - وَمَا الْقُوفُ وَمَا الْفَوْفُ وَمَا الْقَرْفُ وَمَا الْحَنْبَلُ

الْقُوفُ : الشعرُ في أذن الدابة . وَالْفَوْفُ : مَثانَةُ الثَّوْرِ تُدْبَعُ بِجَعْلٍ فِيهَا الْوَرَسُ . وَالْقَرْفُ : الجِرَابُ . وَالْحَنْبَلُ : الْفَرْوُ .

٢٣ - وَمَا الْمُلْتَبُ ، وَ التَّرْتَبُ ، وَالصُّلْبُ ، وَ الْعَنْجَلُ

الملتب : اللازق . قال :

٢٠ - الخرعب : ج ٢/٣٢٢/٣ ، م ١/٢٨٣/٢ ، ق ، ل ، تا .

ل ، تا . وفي الأصل : الخرعب ، ولم أجدها بالمعنى المدون .

الزنجب : ل ، تا ورواها ببناء التأنيث .

الأزيب : ص ، ق ، ل ، تا : وهي من لغة هذيل .

العنجل : م ٤٩/٦ ، ق ، ل ، تا : وهو مثل الكلب

الصيني يعلم فصاد به الأرانب والظباء ، ولا يأكل إلا

اللحم ، وفي الأصل : العنجل ، ولم أجد إلا العنجل الذي قال

عنه ابن دريد : دويبة لا أقف على حقيقة صفتها (٢م/٣٠٧/٢) ،

ل .

٢١ - الهرجاب : ج ١/٣٨٦/٣ ، م ٢/٣٣٩/٤ ، ص ،

تك ٢٩٠/١ ، ق ، ل ، تا .

الإهذاب : السرعة في الجري ج ١/٢٥٤/١ ، م

٢١٠/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

القيقب : ص ، م ٩٠/٦ ، ق ، ل ، تا .

الجنبل : ج ١/٢٩٩/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٢٢ - القوف : ج ٢/١٥٦/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا : ولم

تنص على المعنى المذكور ، وهو محتمل ، لأن القوف هو الشعر

المابط في نفرة القفا ، وهو الأذن أيضا أو أعلاها .

الفوف : تك ٥٤٤/٤ ، ق ، تا .

القرف : ج ٢/٤٠٠/٢ ، م ٢٣٠/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا :

ولم تنص على المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ، فالقرف بالكسر :

اللحاء والقشر ، والقرف بالفتح ؛ وعاء من جلد يدبغ بالقرفة

(قشر الرمان) ويفرغ فيه لحم يطبخ بتوابل

الحنبل : م ١/٥٧/٤ ، ق ، ل ، ص ، تا .

٢٣ - الملتب : ج ١/١٩٧/١ ، ص ، ق ، ل ، تا . والمادة

بهذا المعنى ثلاثية . غير أن تك ذكر : ألتب عليه : أوجب =

إن ابن ميادة ترتب له من الذل قميص مُلتب

أى لاصق عليه . والصلب : المِدْوَس الذى يُجلى به السيوف . والترتب : الدائم الذى على طريقة واحدة لا يتغير عنها . والعنجل : العظيم البطن .

٢٤ - وما الذوذخ ، والفرفح ، والمُتَلخ ، والأنجل

الذوذخ : الذى ينزل الماء قبل أن يدنو إلى المرأة . والمتلخ : الصبى الذى يُسقط . والأنجل : الواسع .

٢٥ - وما الأحسب : والفِرزب ، والضَيون والقُمَّل

الفِرزب : الفأرة . القمل : ضرب من الدبا .

٢٦ - وما المُنّة ، والمَنّة ، والحجن ، وما الجوزل

المُنّة : القوة . والمَنّة : القردة . والحجن : القرد . والجوزل اسم من أسماء السم .

= الترتب : ج ٢/١٩٤/١ ، ٢/٤٢٣/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الصلب : ج ٢/٣٥١/٣ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا ،
العنجل : ج ٢/٣٩٣/٣ ، م ٢ ، ١/٣٤٤ ، ق ، ل ،
ص ، تا ، والكلمة عن أبى عبيد .

^{٢٤} - الذوذخ : تك ١٤١/٢ ، ق ، ل ، تا .

الفِرزب : الأرض الملساء : ق ، تا . وفى م ١/٣٤/٤ ،
ل : الفرفح . وفى ج ١/٨٢/٣ : الفرفخ : البقلة الحمقاء ،
وتسمها العامة الرُّجلة ، وهى بالسريانية الفرفح بالحاء .

المتلخ : ج ١/٢٤٢/٢ ، م ١٣٢/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .
وفى الأصل : المتلخ ، ولم أجدها ورجحت تحريفها عما أثبتته لأن
امتلخ بمعنى انتزع ، يقال امتلخ الرطبة من قشرها ، وامتلخ
السيوف .

الأنجل : ج ١/١١٢/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا ، وقالوا :

الواسع العريض الطويل من كل شىء .

^{٢٥} - الأحسب : ج ١/٢٢١/١ ، م ١٤٩/٣ ، ص ،
ق ، ل ، تا : الذى ابيضت جلده من داء ففسدت شعرته
فصار أحمر وأبيض ، وقيل هو الأبرص ، وقيل : الذى فى شعر
رأسه شقرة .

الفِرزب : تك ٢٣٣/١ ، ق ، ل ، تا .
الضَيون : السنور الذكر : ص ، ق ، ل ، تا .
القمل : ج ١/١٦٣/٣ ، م ٢٧٠/٦ ، ص ، ق ، ل ،
تا ، وزادت : الذى لا أجنحة له .

^{٢٦} - المُنّة : ج ١/١٢٢/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .
المنة : ج ١/٢٢/١ ، تا : عن ابن دريد ، وقال : مولدة .
الحجن : ق ، ل ، تا : رواها كراع .

الجوزل : مادة (جزل) فى ص ١٦٥٥/٤ ، ق ، ل ، تا =

٢٧ - وَمَا الْقِدَّانُ وَالشَّقْدَانُ ن وَالغِدْقَانُ وَالْأَرْوُلُ

القِدَّانُ : البراغيث . وَ الشَّقْدَانُ : الحَرَابِيُّ ، قال : وَأَخْبَرَنِي أَعْرَابِيُّ مِنْ بَنِي أَسَدٍ ، قال : الشَّقْدَانُ عِنْدَنَا ، نَصَبَ الشَّيْنِ وَالْقَافِ . وَالغِدْقَانُ : الضِّيَابُ ، وَاجِدَهَا عَيْدِاقُ . وَالْأَرْوُلُ : جَمْعُ رَأْلِ .

٢٨ - وَمَا الْعِسْبَارُ وَالسَّنْدَأُ وَ الطَّحْلَاءُ وَالْجَيْعَلُ

العِسْبَارُ : ولد الذَّبِّبِ مِنَ الضَّبِّعِ . وَالسَّنْدَأُ : الذَّبَّيَّةُ ، وَيُقَالُ : النَّيْمَةُ .

٢٩ - وَمَا الْحَيْفُ وَمَا الْحَيْفُ وَمَا الْحَيْفُ وَمَا الْفُرْعَلُ

الْحَيْفُ : الهام الذَّكَرِ . وَالْحَيْفُ : جلد الضَّرْعِ ، وَالسَّفْحُ .

٣٠ - وَمَا السَّامُ وَمَا السَّامُ وَمَا السَّامُ وَمَا الْمَهْبِلُ

السَّامُ : الموت ، وهو عرق الذهب ، وهو الإثمد . وَالْمَهْبِلُ : فم الرِّجَمِ ، وكل شيءٍ واسعٍ مَهْبِلٌ .

وفي ج ١/٤١٨/٣ ، تك ، ق ، ل ، تا : الجريء المقدم ، وقيل : الخفيف .

الطحلاء : ج ٢/١٧١/٢ ، م ١٧٦/٣ ، ق ، ل ، تا : والطحلة : لون بين الغيرة والبياض بسواد قليل كلون الرماد . الجَيْعَلُ : الضبع : ج ١/٣٥٥/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا ، وفي الأصل : الحَيْعَلُ ، ولم أجدها .

٢٩ - الْحَيْفُ : الهام الذَّكَرِ : كذا هنا وم ٣٤٦/٣ . وفي ق ، ل ، : الهام والذَّكَرِ : وهي عن كراع .

الْحَيْفُ : جلد الضَّرْعِ : ج ٢/٢٣٩/٢ ، م ١٦٤/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الْحَيْفُ : السفح : في ق ، تا : الناحية ، وقيل : كل هبوط وارتقاء في سفح الجبل .

الْفُرْعَلُ : ولد الضبع : ج ١/٣٤١/٣ ، م ١/٣٢٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٣٠ - السَّامُ : الموت : ل ، تا ، السَّامُ : عرق الذهب ، ق ، ل ، تا .

= وقيل : لم تسمع في غير بيت ابن مقبل :

إِذَا الْمُلُوبَاتُ بِالسُّسُوحِ لَفْسِنِيهَا

سَقْتِهِنَّ كَأَسَا مِنْ دُعَائِي وَجُوزَلَا

وَفِي الْأَصْلِ : الْجَازِلُ ، وَلَمْ أَجِدْهَا .

٢٧ - الْقِدَّانُ : ج ١/٧٩/١ ، م ٧٦/٦ ، ص تك ٣٨٧/٢ ، ق ، ل ، تا : وَاجِدَهَا قُدَّةً وَقُدَّدًا .

الشَّقْدَانُ : م ٩٦/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا : وَاجِدَهَا شَقْدًا

الغِدْقَانُ : م ٢٢٩/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا : وَاجِدَهَا غِيدِاقًا وَقَالُوا : وَوَلَدَ الضَّبِّ .

الْأَرْوُلُ : ج ١/٢٥٢/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا : وَالرَّأْيُ : وَوَلَدَ النَّعَامِ .

٢٨ - الْعِسْبَارُ : ج ٢/٣٠٥/٣ ، م ٢/٣٨٥ ، ١/٣١٦/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وَوَقَالَ الْكَمَيْثُ : * وَتَجْمَعُ الْمُتَفَرِّقُونَ مِنْ الْفُرَاعِلِ وَالْعَسَابِرِ * فَقَدْ يَكُونُ جَمْعُ الْعَسِيرِ ، وَقَدْ يَكُونُ جَمْعُ

عَسَابِرٍ وَحَذْفُ الْيَاءِ لِلضَّرُورَةِ . السَّنْدَأُ : الذَّبَّيَّةُ : ق ، تا ، وَلَمْ أَجِدْهَا بِالْمَعْنَى الْآخَرَ .

٣١ - وَمَا الْبَاهِلُ وَالْحَائِلُ لَ وَ النَّابِلُ وَالْمَهْمِلُ

الباهل : الناقة التي ليس على ضرعها صبراً . والحائل : المتحرك أيضاً . والنابل : الحاذق بالعمل من الرجال .

٣٢ - وَمَا الصَّيْتُ وَمَا اللَّيْتُ وَمَا الْبُهْرَةُ وَالْمَحْبِلُ

البُهْرَةُ : أول السحر . والمحبل : مهبل المرأة .

٣٣ - وَمَا الْغَيْثُوتُ وَمَا الْمَأْمُوتُ وَالْمَسْنُوتُ وَالْقَمْعُلُ

الغَيْثُوتُ : أول شيء يخرج من ريح وغيرها . والمأْمُوتُ : المقدر ، يقال : أَيْتَ لهذا الأمر ، أى قس يُعد ما بينك وبينه . والمَسْنُوتُ : الذي قد أصابته السنة فأفسدته . والقَمْعُلُ : القدح الصغير ، وهو القعب أيضاً .

- = السام : الإثم : لم أجده .
 المهبل : ج ١/٣٣٠/٢ ، م ٤/٢٣٠ ، ق ، ل ، تا . ولم
 تذكر أن كل واسع يسمى مهبلًا .
 ٣١ - الباهل : ج ١/٣٣٠/١ ، م ٤/٢٣٣ ، ص ، ق ،
 ل ، تا . وزادق : أو لاختطام أو لاسمة .
 الحائل : م ٤/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا . والأدق في التفسير
 أن يقال : حال : زال أو تحول .
 النابل : ج ١/٣٢٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفي غير
 ج : الحاذق بالنبل .
 المهمل : من الإهمال ، وهو الترك ، أو عدم الإحكام ،
 أو التخلفية بين المرء أو الحيوان ونفسه ج ٣/١٧٥/٢ ، م
 ٤/٢٣٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .
 ٣٢ - الصيت : الذكر الحسن : ج ٢/١٩/٢ ، ص ، ق ،
 ل ، تا .
 الليت : صفحة العنق : ج ١/٤١/٢ ، ص ، ق ، ل ،
 تا .
 البهرة : لم أجده المعنى المذكور وإن كان غير بعيد ، فالبهر
 الإضاءة : ج ١/٢٧٩/١ ، م ٤/٢٢٢ ، ق ، ل ، تا .
 المحبل : م ٣/٢٧٣ ، ق ، ل ، تا : وفي الأصل : المحتل :
 مهر المرأة ، ولم أجده .
 ٣٣ - الغيثوب : لم أجدها .
 المأموت : ج ٣/٢٧٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفي
 الأصل : أَيْتَ لهذا الأمر ، وهو تحريف
 المسنوت : ج ٢/٢٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وفيها :
 أصابته سنة وقحط فأجذب .
 القمعل : ج ٣/٣٤٧/١ ، م ٤/٢٩٤ ، ق ، ل ، تا :
 وماهنا رواية الليث عن لغة هذيل ، وذكر ابن سيده أنه القدح
 الضخم ، وقيل : قدح محمد الرأس طويله .

٣٤ - وَمَا الدَّيْوُثُ وَالْمَغْلُوْتُ وَالْمَرْمُوثُ وَالطَّيْسَلُ

المَرْمُوثُ: مَا شَوِيَتْهُ عَلَى الرُّمْتِ. وَالطَّيْسَلُ: الرَّجُلُ الجَوَادُ يُشَبَّهُ بِالبَحْرِ، وَالبَحْرُ يُقَالُ لَهُ: طَيْسَلٌ.

٣٥ - وَمَا الجَوْبُ وَمَا الحَوْبُ وَمَا الحَوْبُ وَمَا الأفْكَلُ

الجَوْبُ: الترس. وَالحَوْبُ: التَّحْنُنُ عَلَى الشَّيْءِ وَالتَّوَجُّعُ لَهُ.

٣٦ - وَمَا الأَرْضُ وَمَا البَارُضُ وَالْمَشْرَةُ وَالسَّحْبَلُ

الأَرْضُ: الرَّعْدَةُ. وَالبَارِضُ: أَوَّلُ مَا يَبْدُو مِنَ التَّنَابِتِ، وَقَدْ بَرِضَ مِنْهُ شَيْءٌ. وَالمَشْرَةُ: أَوَّلُ مَا يَخْرُجُ مِنَ النَّبْتِ وَهُوَ أَيْضًا الدَّقُّ مِنْ وَرْقِ الشَّجَرِ تَتَسَاقَطُ فِي أَسْفَلِهِ.

٣٧ - وَمَا القُفَّةُ وَالعُقَّةُ وَالكُفَّةُ وَالجَدُولُ

القُفَّةُ: الأَرْنَبُ.

^{٣٤} - الديوث: القواد على أهله ج ٢/٣١٨/٣، ص،

ل، تا.

^{٣٦} - الأرض: ج ٢/١٩٨/١، ٢/٢٤٩، ٢/٣٥،

ص، ق، ل، تا.

المغلول: الغلت: الخلط أو خلط البر بالشعير أو

الذرة، والمغلول: الطعام فيه المدر والزؤان ج ٢/٤٦/٢،

٢٨٧/٥م، ص، ق، ل، تا.

البارض: ج ٢/٢٦٠/١، ص، ق، ل، تا.

المشرة: لم أجد المعنى المذكور، وهو غير بعيد، فقد

ذكرت المعاجم أنها مالم يطل من العشب، أو الأغصان الخضراء

الرطبة قبل أن تلتون وتشتد: ق، ل، تا.

السحبل: الوادى الواسع: م ٤٨/٤، ق، ل، تا.

^{٣٧} - القففة: كذا روى م ٨٨/٦، ق، تا عن كراع.

وأخشى أن تكون محرفة عن الأرنب أى الرعدة، وهو المعنى الذى

ذكره النضر بن شميل: م ٨٧/٦، ق، ل، تا.

العُقَّة: الفأر، عن ابن الأعرابى ج ١/١١٥/١،

٢/١٤٨/٣، تك، ق، ل، تا.

الكفة: الجماعة من الناس: ق، تا

الجدول: النهر الصغير: ج ١/٦٧/٢، ق، ل، تا.

٢٨٧/٥م، ص، ق، ل، تا.

المرموث: لم أجد المعنى المذكور، وهو غير بعيد،

والرمث: شجر يشبه الغضى.

الطيسل: لم أجد المعنى المذكور، وهو غير بعيد،

فالطيسل: الكثير من كل شيء، ونصوا على الماء: ج

١/٥٢/٣، ص، ق، ل، تا.

^{٣٥} - الجوب: ج ٢/٢١٥/١، ص، ق، ل، تا.

الحوب: ج ١/٢٣١/١، م ٢١/٤، ق، ل، تا.

الحوب: الهلاك والبيلاء والإثم: ج ١/٢٣١/١،

١/٢٠١/٣، م ٢١/٤، ص، تك، ق، ل، تا.

الأفكل: الرعدة، والجماعة: ج ١/١٥٧/٣، ص،

٣٨ - وَمَا الذُّؤُنُونُ وَالْكَدْيُونُ وَالضَّرْزِينُ وَالْمِسْحَلُ

الذُّؤُنُونُ : الطُّرْتُوثُ ، وَيُقَالُ : الذَّائِنُ : أَصُولُ الشَّجَرِ الْبَالِي . وَالضَّرْزِينُ : الزُّوْبَعَةُ .

٣٩ - وَمَا الْأَجَامُ وَالْأَجَامُ مَ وَالْآطَامُ وَالْمِجْدَلُ

الْأَجَامُ . الْبُيُوتُ . وَالْأَجَامُ : جَمِيعُ أَجْمَةٍ . وَالْآطَامُ : الْحِصُونُ .

٤٠ - وَمَا الدَّيْلِمُ وَالْفَيْلِمُ م وَالْعَيْلِمُ وَالْقُلْقُلُ

الدَّيْلِمُ : قَرِيَّةُ التَّمَلِ . وَالدَّيْلِمُ أَيْضًا : التَّمَلُ نَفْسَهُ . وَالْفَيْلِمُ : الْمَشْطُ مِنَ الْعَاجِ . وَ الْقُلْقُلُ : الرَّجُلُ الْخَفِيفُ

الذَّكِيُّ .

٤١ - وَمَا الْأَتْقَدُ وَالْأَجْرُ دُ وَالْأَحْرَدُ وَالْأَشْكَلُ

كسوت العلافيات هوجا كأنها

مجادل شد الراصفون اجتدأها

٤٠ - الدليلم : قرية التمل : ص ، ق ، ل ، تا .

الديلم : ل ، تا : الحيشي من التمل . وفي الأصل : والتمل

أيضا التمل نفسه ، ورجحت تحريفها عما أثبتته .

الفيلم : التكر من السلاحف ج ٢/١٤٩/٣ ، ١/٣٥٥

م ٣١٦/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الفيلم : ج ٢/١٥٩/٣ ، ق ، ل ، تا ، وذكر بعضهم أنه

المشط الكبير ، بلغة أهل اليمن .

القلقل : ج ١/١٦٣/١ ، ٨٤/٦م ، ص ، ق ، ل ، تا .

٤١ - الأتقد : القنفذ والسلفحاة : ج ١/٢٩٥/٢ ،

١٩٤/٦م ، ق ، ل ، تا . وفي الأصل : الأتقد ، ولم أجده .

الأحرد : القلب ليس فيه غل ولا غش : تا .

الأشرد : لم أجده هذه الصيغة من الحرد بمعنى الحياء .

الأشكل : السدر الجبلي : ج ٢/٦٨/٣ ، م ٤٢٩/٦ ،

ص ، ق ، ل ، تا .

٣٨ - الذؤنون : ج ١/٣٨٤/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

وفيها : نبات ينبت في أصول الشجر أشبه شيء بالهلجون إلا أنه

أضخم منه ليس له ورق ، وله برعومة تتورد ثم تصفر .

الكديون : دقاق التراب عليه دردى الزيت تجلي

به الدرود : ج ١/٢٩٨/٢ ، ٢/٤٢٢/٣ ، ٢م ، ٤٧٠/٦م ، ص ، ق ،

ل ، تا . وفي الأصل : الكدون ، تحريف .

الضريز : لم أجدها .

المسحل : المبرد واللسان : ج ١/١٥٥/٢ ، ١٣٩/٣ ،

ق ، ل ، تا .

٣٩ - الآجام : عن يعقوب : جمع أجم ، وهو كل بيت

مربع مسطح : ص ، ق ، ل ، تا .

الآجام : جمع أجمة ، وهى الشجر الكثير الملتف :

ج ٢/٢٢٨/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الآطام : ص ، ق ، ل ، تا .

المجدل : ج ١/٦٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : القصر

المشرف ، ومنه قول الكميت .

٤٢ - وَمَا الْبُحُّ وَمَا الْبُرْحُ وَمَا الرَّحُّ وَمَا الْمُنْجَلُ

الْبُحُّ : القداحُ في أصواتها بُحَاحة . والبرح : جمعُ بارح ، وهو الذي يُؤليك مياسيرَهُ يَأْتِي عن يَمِينِهِ ويذهب إلى شمالك . وَالرَّحُّ : الحوافرُ الواسِعَةُ .

٤٣ - وَمَا سَعْدَانَةٌ الزَّرُّورُ وَمَا الدَّأِيُّ وَمَا الدُّلْدُلُ

السَّعْدَانَةُ : كِرْكِرَةُ البعير . والدأى : مَعَارِز الأضلاع في الصِّدْر ، والدَّأِيَّاتُ : الأضلاع اللواتي يلين غير الكتف . والدُّلْدُلُ : القَنْفُذ .

٤٤ - وَمَا الدَّعْصُ وَمَا الدَّرْصُ وَمَا الحَفْصُ وَمَا المِكْتَلُ

٤٥ - وَمَا الفَادِرُ وَ الهَيْقُ عَلَيْهِ القَرْطَفُ المُحْمَلُ

الفَادِرُ : الجَمَلُ الذي ترك الضَّرَاب ، وكذلك الوَعْل .

٣٤٢/١ع ، ج ١/٢٧١/٢ ، م ١/٢٦٣/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الدرص : ولد الفأره واليربوع والهرة وأشباه ذلك ،

والجمع دِرْصَةٌ : ج ٢/٢٤٦/٢ ، تك ، ق ، ل ، تا ،

الحفص : ولد الأسد : م ١١٤/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المكتل : الشديدة من شدائد الدهر : ل ، تا .

٤٥ - الفادر : ج ١/٢٥٢/٢ ، م ٢/٤٥٠/٣ ، ص ، تك ،

ق ، ل ، تا .

الهيق : الرجل الدقيق الطويل : م ٢٦٣/٤ ، ق ، ل ،

تا .

القرطف : القطيفة : ج ٢/٤٠٠/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحمل : ذو الحمل وهو الهدب : ج ١/٢٤٢/٢ ، م ،

١٣١/٥ ، ق ، ل ، تا .

٤٢ - البح : ج ١/٢٤/٢ ، م ٣٨٤/٢ ، ص ، ق ، ل ،

تا .

البرح : ق ، ل ، م ٢٤٤/٣ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الرح : ج ١/٥٩/١ ، م ٣٦٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المنجل : الواسع الجرح من الأسننة : ص ، ق ، ل ، تا .

٤٣ - السعدانة : ج ٢/٢٦٢/٢ ، م ٢٩٢/١ ، ص ،

ق ، ل ، تا ،

الدأى : ج ١/٢٤٦/١ ، م ١/٢٨١ ، م ٢/٥٠٠ ، ق ، ل ،

تا : وفي تفسيرها خلاف .

الدلدل : ج ١/١٤٢/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وزادوا أنه

العظيم من القنفاذ .

٤٤ - الدعص : الكتيب المستدير من الرمل

٤٦ - وَمَا الْأَثْنُ وَمَا الْأَثْنُ وَمَا الْعُلْجُ إِذَا صَلَّصَ

٤٧ - وَمَا الدَّالِبُ وَ العِظْرُ ب والشوقُ وَالْأَبْجَلُ

الدَّالِبُ: الإِزَّةُ، وهو موضع النَّارِ. وَ العِظْرُ: الأَفْعَى. والشوقُ: الحَافِرُ الواسِعُ. والشوقُ أيضاً:

الطويل.

٤٨ - وَمَا ذَاتُ العِرَاقِي وَالْـ هَوَايَ وَالطَّبَّيُّ الضَّمِيلُ

ذَاتُ العِرَاقِي: من أسماء الدَاهِيَةِ. وَالْوَايُ: الشَّيءُ تَجْبُرُهُ، وَهُوَ أيضاً الشَّدِيدُ المُوْتِقُ الخَلْقِ، وَالْأَثْنُ

وَأَةً. وَالطَّبَّيُّ: حَيَّةٌ، والدَاهِيَةُ بنت طَبَّيْنِ. والضَّمِيلُ: الدَاهِيَةُ المنكُرة.

٤٦ - الأثن: المرأة الرعناء: ل. وضبطت في الأصل

بكسر الهمزة، ولم أجدها.

الأثن: جمع أتان، وهي الحمارة: ج ١/٢١٦/٣، ص،

ق، ل، تا.

العلج: حمار الوحش إذا سمن وقوى: ع ٢٦٢/١،

ج ١/٧٨/٢، ٢/١٠٢، ٣/١٠٠/١، م ١٩٧/١، ص، تك،

ق، ل، تا.

صلصل: صوت: ق، ل، تا.

٤٧ - الدالب: لم أجدها المعنى المذكور في المعاجم، وإنما

ذكرت أنها الجمرة التي لا تنطفأ: تك، تا.

العظرب: تك، ق، تا: ووصفتها بالصغر.

الشوقب: ج ١/٢٣٥/٢، ٣/٣٦١/١، م ١٠٨/٦،

ق، ل، تا.

الأبجل: عرق غليظ في الرجل ج ١/٢١٢/١، ص، ق،

ل، تا.

٤٨ - ذات العراق: ج ١/١٧٢/٧، ٢/٣١/١، م ١١٣/١،

ص، ق، ل، تا.

الرأى: الشديد: ج ١/١٩٢/١، ٣/٢٩٤/١، ص،

ق، ل، تا. ولم أجدها المعنى الثاني.

الطبق: ج ١/٣٨/١، م ١٧٩/٦، ص، ق، ل، تا.

الضميل ج ١/٢٩٤/٣، ص، ق، ل، تا: قال ثعلب:

وليس في الكلام فعلل غيرها وغير زبرج، وأنشدوا للكميته:

وَلَمْ تُكَاذِبْهُمْ المَعْضِلَاتِ

وَلَا مُصَمِّمَاتِهَا الضَّمِيلِ

وقال أيضاً:

أَلَا يَفْرُغُ الأَقْوَامُ مِمَّا أَظْلَهُمُ

وَلَمَّا تَجَفَّهَمُ ذَاتُ وَدَقَيْنِ ضَمِيلِ

ورويت بالصاد أيضاً.

٤٩ - وَمَا الْخَفْضُ وَمَا الْأَخْفَا ض وَالْإِدْحَا ض وَالْمِنْهَل

الْخَفْضُ : خفض الجارية . والخفضُ أيضاً : العيش الرخى . والأحفاض : من الإبل . والإدحاض : أن تُزَلَّقَ صَاحِبِك . وَ الدَّحْضُ : الرَّلْقُ ، والماء القليل أيضا الدَّحْضُ .

٥٠ - وَمَا تَنْدِيَّةُ الْأَنْقَا ض وَ الْحُرْضَةُ وَ الْمَنْقَل

التنديّة : أن تُلقَى براذعها وترعى قليلاً لاتبرح مواضعها . وَ الْحُرْضَةُ : الذي يُجِيل الْقِدَا ح . وَ الْمَنْقَل : الْجَبَل .

٥١ - وَمَا الْجُدُّ وَمَا الْمَرْكُو وَ قَدْ لُقِّفَ بِالْجَنْدَل

٥٢ - وَمَا الْكُرَّةُ وَ الْقُرَّةُ وَ الضَّرَّةُ وَالْأَعْرَل

القرّة : الدَّفْعَةُ مِنَ الدَّمِ مِثْلَ الْحَجَّةِ . وَالضَّرَّةُ : أَصْلُ الضَّرْعِ

المنقل : أجمعت المعاجم على أنه الطريق في الجبل
م ٢٥٣/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٥١ - الجد : البئر في موضع كثير الكلال : ج ١/٥٠/١ ،
١/٤٩٤/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المركو : ذكر أبو عمرو أنه الحوض الكبير ، وابن دريد أنه
الصغير : ج ٢/٢٤٥/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الجدل : الحجارة : ص ، ق ، ل ، تا .
٥٢ - الكرة : البعر العفن تحلب به الدروع :

ج ٢/٨٧/١ ، ٢/٤٢٢/٣ ، م ٤٠٨/٦ ، ق ، ل ، تا .
القرّة : الدفعة من أى سائل ، يقال : رمت الناقة بيولها قرّة

بعد قرّة ، أى دفعة بعد دفعة : تك ، ق ، ل ، تا .
الضرة : ج ١/٨٣/١ ، ١/٢١٢/٢ ، ق ، ل ، تا .

الأعزل : سحاب لامطر فيه : ص ، ق ، ل ، تا .

٤٩ - الخفض : ج ١/٢٢٩/٢ ، ٢/٣٠٩ ، م ٢٨/٥ ،
ص ، ق ، ل ، تا .

الأحفاض : جمع خَفْض ، وهو البعير الذي يحمل متاع
البيت أو الصغير الضعيف : ج ٢/١٦٦/٢ ، م ٢/٩٥/٣ ، ص ،

تك ، ق ، ل ، تا .
الإدحاض ، الدحض : ج ١/١٢٣/٢ ، ١/٨٥/٣ ، ص ،

ق ، ل ، تا
المنهل والمنهال : القير : ق ، ل ، تا .

٥٠ - التنديّة : أن تورد الحيوانات فتشرب قليلاً ثم ترعاها
قليلاً ثم تردّها إلى الماء : ق ، ل ، تا .

الأنقاض : جمع نَقْض ، وهو البعير الذي أهزله السفر :
ج ٢/٩٩/٣ ، م ١١١/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحرضة : ج ١/١٣٦/٢ ، ٢/٤٢٩/٣ ، م ٨٨/٣ ،
ص ، ق ، ل ، تا .

٥٣ - وَمَا الشَّوْلُ وَمَا الحَوْلُ وَمَا الشَّوْلُ وَمَا التَّنْفَلُ

الشَّوْلُ : الماء القليل ، ومن الإبل التي بقي بها شيء من لبن . والحَوْلُ : القوة .

٥٤ - وَمَا العَلُّ وَمَا الفِئْلُ وَمَا الحِيَادُ لِلْمُخْتَلِ

العَلُّ : القراد . والحِيَادُ : البقل ، مُخَفَّف . الْمُخْتَلُ : الذي يَقْطَعُ الحَلَا .

٥٥ - وَمَا البَدَادُ والبَادُ وَمَا الشُّكْدُ لمن يَسْأَلُ

البَدَادُ : أن تُرَكِّضَ الحَيْلَ مُصْعِدَةً فَوْقَ جَبَلٍ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ . والبَادُ : قامة الرَّجُلِ وطوله ، والبَادُ أَيضاً : باطِنُ الفِخْدِ .

٥٦ - وَمَا النَّدْءُ وَ النَّدْءُ ةُ وَ النَّدْءُ فِي المَنْزِلِ

النَّدَاءُ : مَوْضِعُ المَلِيلِ ، وَهِيَ الحُبْرَةُ فِي المَلَّةِ . وَالبُدْءُ : فَرْحَةٌ تَبْرَأُ ثُمَّ تَنْتَقِضُ . وَ النَّدْءُ : قَوْسٌ فُرْخَ .

بنى على الكسر لأنه معدول عن المصدر وهو البدد : ج ٢/٧١/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحول : م ٥/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

التنول : جماعة النحل ، لا واحد له من لفظه : ج ٢/٢١٩/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

التنفل : ولد الثعلب أو الثعلب نفسه : ج ١/٤٢٣/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الشكد : العطاء : ج ٢/٢٦٩/٢ ، م ٤٢٢/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

العَلُّ : ع ١٠١/١ ج ٢/١١٣/١ ، م ٤٥/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

النَّدَاءُ : ج ١/٢٩٠/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الفل : الأرض التي لم تمطر ولا نبات بها ج ٢/١١٧/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

البدء : ج ٢/٢٧٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، ت ، بديء يُبدَأُ بَدْءًا فَهوَ مبدوء : أصابه الجدري أو الحصبة قال الكميت : فكأتمأ بدئت ظواهر جلده

الحِيَادُ : لم أجده بالمعنى المذكور : وفي م ٣/٣٢٩/٣ : الحِيَادُ : الطعام ، وفي ق ، تا : الحَيْدُ : الطعام .

مما يضاف من لحيب سُهامها وفي الأصل : النداء ، ولم أجدها بالمعنى المذكور ، ولعلها محرفة عما أثبتته .

المختل : مقتطع الخلا ، وهو الرطب من النبات ج ١/٣٣٠/٢ ، م ١٥٧/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

النَّدَاءُ : ج ١/٢٩٠/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

البداد : يقولون : جاءت الحيل بداد : أي متفرقة ،

٥٧ - وَمَا الْيَرَاعُ وَالْكَفْلُ وَمَا الْأَكْشَفُ وَالْأَمِيلُ

اليراع : الجبان ، وهو أيضا القصب ، وهو أيضا ذباب يطير بالليل كالنار .

٥٨ - وَمَا السُّلُوفُ وَالدَّاحِجُ لُ وَ الْعُـوَارُ وَالْأَعْرَلُ

السُّلُوفُ : الذى يكون فى آخر الإبل وَ الدَّوَابِ فلا يزال يتقدّمها واحدًا واحدًا حتى يصير أولها .
والدَّاحِجُ : الذى يكون أولها فلا يزال يتأخّر حتى يصير فى آخرها .

٥٩ - وَمَا النَّوْطُ وَمَا الْقَوُوطُ وَمَا الْحُوذَانُ وَ الْأَخْبِيلُ

النَّوْطُ : مَا علقت على البعير من شىء . وَالنَّوْطُ أيضًا : داء يأخذ الإبل فى صدورها . والقووط : قِطْعَةٌ مِنَ الغنم . والحوذان ، بالحاء المعجمة : قِطْعَةٌ مِنَ الإبل . والحوذانُ ، بالحاء غير معجمة : النَّبْتُ المَعْرُوفُ .

٦٠ - وَمَا الْحَلُّ وَمَا الْحُلَّةُ لَّة ذَاتُ الْعَوْفِ وَ الْقَلْقِلُ

الحلّ : الطَّرِيقُ فى الرَّمْلِ . وَ الحُلَّةُ : نَبْتُ . والعَوْفُ : نبت أيضا ، قال الشّاعر :

الأعرل : المائل الذنب عن الدبر عادة لاخلقة وهو
عيب : ج ١/٧/٣ ، م ٣٢٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٥٩ - النوط : كل معلق من شىء ، والداء فى المعاجم
بناء التأنيث : ج ٢/١٠٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

القووط : ج ٢/٣١١/١ ، ٢/٢٢/٢ ، ٢/١١٥/٣ ،
٢/٣١٢ ، ٢/٤٣٨ ، م ٣٢٩/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحوذان : لم أجد المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ،
فالعرب يقولون : هو من خوذاتهم أى من خُشَارِهِمْ وَحَمَانِهِمْ

وَحَدَمِهِمْ ، عن ابن الأعرابى : م ١٧٦/٥ ، ق ، ل ، تا .
الحوذان : م ٣٨٣/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأخبيل : المصاب بالجنون أو بفساد فى قوائمه : م
١٢٨/٥ ، ق ، ل ، تا .

٦٠ - الحلل ج ١/٦٩/١ ، م ٣٧٢/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الحلّة : ماحلا من النبت : ج ٢/٦٩/١ ، م ٣٧٠/٤ ،

ص ، ق ، ل ، تا . =

٥٧ - اليراع : ج ٢/٣٩٢/٢ ، م ١٧٥/٢ ، ص ، تك .
ق ، ل ، تا .

الكفل : الرجل يكون فى مؤخر الحرب همته التأخر
والفرار : ق ، ل ، تا .

الأكسف : الذى لاترس (أو خوذة) معه ، تك ،
ق ، ل ، تا .

الأميل : الذى لاسيف (أوربح) معه : ص ، ق ، ل ،
تا .

٥٨ - السلوف : ج ٢/٣٩٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الداخل : لم أجد المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ،

فالدحل التباعد والفرار ، والدحل من الرجال المسترخى ،
والدحول الناقة التى تعارض الإبل متنحية عنها : م ١١٩/٣ ، ق ،
ل ، تا .

العوار : الذى لا بصر له فى الطريق : تك ، ق ، تا وفى
الأصل : العوّاد ، ولم أجد له معنى يمكن وصفه بالغرابة .

فَأَنْبَتَ حَوْزَانًا وَعَوْفًا مُنَوَّرًا عَلَى مُنْتَهَاهُ دِينَةً ثُمَّ وَأَبْلُ
٦١ - وَمَا النَّصِيبُ وَالرُّؤَا لُ وَالْجُمَّحُلُ بِالْحَنْضَلِ

النصيب : الهدف . والرؤال : زبد أفواه الدواب في الماء في أسفل الحوض . والجُمَّحُل : اللحم الذي يكون في الصدف . الحنضل : الماء المستقع في بطون الأودية .

٦٢ - وَمَا الْخَيْمُ وَمَا اللَّيْمُ وَمَا الْهَيْمُ وَمَا الْأَهْجُلُ

٦٣ - وَمَا الْخَبْرَاءُ وَالْمَغْضْرَاءُ وَالْفَضْبَاءُ وَالْخَيْعَلُ

الْفَضْبَاءُ : الصخرة . والخَيْعَلُ : ثوب يُخَاطُ من شقه لاكمي له تلبسة المرأة .

٦٤ - وَمَا النَّاشِطُ وَالْغَائِطُ وَالْعَيْطُ وَالْعَيْطَلُ

الأهجل : جمع الهَجَل ، وهو الغائط يكون منفرجا بين الجبال ، موطنه صلب ، جمع قلة : ج ١/١١٤/٢ ، م ١١٨/٤ ، ق ، ل ، تا .

٦٣ - الخبراء : القاع ينبت السدر ج ١/٢٣٣/١ ، م ١١٠/٥ ، ق ، ل ، تا .

الغضراء : الأرض الطيبة الخضراء : ج ٢/٣٦٣/٢ ، م ٢٤/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الفضبة : لم أجدها ، وماي المعاجم : القصة بمعنى القصر ، والقضبة بمعنى الرطبة : ق ، ل ، تا ، ولعلها محرفة عن إحداهما .

الخَيْعَلُ : ع ١٣٨/١ ، ج ٢/٢٣٤/٢ ، م ٢/٣٥٤/٣ ، م ٧٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٦٤ - الناشط : قال الليث : الطريق ينشط من الطريق الأعظم بمنة أو يسرة : ق ، ل ، تا .

الغائط : المطمئن الواسع من الأرض ج ١/١٠٩/٣ ، م ٢٨/٦ ، ق ، ل ، تا .

الغائط : الناقة التي لم تحمل أول سنة يحمل عليها : ج ٢/٤٦٧/٣ ، م ١٦١/٢ ، ق ، ل ، تا . =

= العوف : ج ١/١٢٨/٣ ، م ٢/٢٦٩ ، تك ، ق ، ل ، تا . القفلل : نبت حسن الرائحة ، يقرب شجره من الرمان ، عوده أحمر ، وفروعه تمتد كثيرا ، ويحمل حيا مستديرا أسود في حجم الفلفل أو أكبر كثيرا : م ١/٨٤/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٦١ - النصيب : في الأصل : النجيب ، ولم أجدها بالمعنى المذكور ، فرجحت تحريفها عن النصيب ، فالنصيب والنصيبة والنصيب كل مانصب فجعل علما ، فلعل الهدف هنا بمعنى الهدف المنسوب .

الرؤال : زبد الفرس خاصة أو لعاب الدواب عامة ، دون تحديد بموضع : ج ١/٢٥٢/٣ ، ق ، ل ، تا .

الجمحل : ق ، ل ، تا ، ورواه كراع . الحنضل : م ٤/٤٥ ، ق ، ل ، تا . وفي الأصل :

الحنظل ، ولم أجده في المعاجم . الخيم : السحبة والطبيعة : ج ٢/٢٤٠/٣ ، م ١٦٦/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الليم : مثل الرجل في قده وشكله وخلقه : ق ، ل ، تا . الهيم : العطاش ؛ أو المصابة بداء الهيم : ج ١/١٨٢/٣ ، م ٢٨٢/٤ ، ق ، ل ، تا .

٦٥ - وَمَا الدَّرَجَةُ وَالْحَجَّاءُ وَالْعَيْشِرُ وَالْعَيْطَلُ

الدَّرَجَةُ: الخِرْقَةُ التي تدخل في حياءِ الناقة . والحَجَّاءُ : فعلةٌ من حجَّه يُحجَّه ، إذا قاسَ شجَّته ودأواها .

٦٦ - وَمَا المِلْحُ وَمَا المِلْحُ وَمَا المِلِيحُ وَالْأَوْجَلُ

الملح : المعروف . والمِلْحُ أيضاً : اللبن . والملح : السَّمْنُ أيضاً ، زعموا . والناقاةُ مُمَلَّحٌ : إذا كان بها شيء من سِمَنِ ، وَ يُقال : ملحه على رُكْبَتَيْهِ : إذا كان يأكل وحده ، وأنشد

لَا تَلْمُهَا إِنها مِنْ أُمَّةٍ مِلْحُهَا مَوْضُوعَةٌ فَوْقَ الرُّكْبِ

والمِلْحُ أيضاً : العَهْدُ ، زعموا ، وأصله من المِلْحِ ، لأنَّ الرَّجُلَ إذا أَكَلَ مَعَ الرَّجُلِ فَقَدَ أَوْجَبَ عَلَيْهِ العَهْدَ والحُرْمَةَ . والمِلِيحُ : يقال أَلَاخٌ مِنْ كَذَا وكَذَا : إذا حَذِرَ مِنْهُ . والأَوْجَلُ : مِنَ الوَجَلِ .

٦٧ - وَمَا الدَّوْلِيحُ وَالِدَالُ حُجُّ وَ المَدْلُجُ وَالْحَيْطَلُ

الحَيْطَلُ : الكَلْبُ ، وهو السَّنُورُ أيضاً .

وفي تك ، ق ، ل ، تا : الشحم .

الملح : العهد والحمة والذمام : ق ، ل ، تا .

والبيت لمسكين الدارمي (٢٨٦/٣م) ، تك ، ل ، تا ،

وروايته فيها : من نسوة .

الملح : م ١٣/٤ ، ق ، ل ، تا .

الأوجل : الخائف : ص ، ق ، ل ، تا .

٦٧ - الدولج : كناس الوحش مثل التولج :

ج/٢/٣٥٩ ، ق ، تا .

الدالج : الذي يأخذ الدلو ويمشي بها من رأس البئر إلى

الحوض حتى يفرغها فيه . وقد دلج يدلج دلوجا ، وذلك الموضع

مدلج ومدلجة : ج ٢/٦٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الدالج : انظر الكلمة السابقة

الحَيْطَلُ : ج ١/١١٥/١ ، ٢/٢٣١/٢ ، ٢/١٤٨/٣ ،

١/٣٥٧ ، م ٧١/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

= العيطل : الطويلة العنق في حسن جسم من النساء

والحيوان : ج ١/١٦٦/٣ ، ١/٣٥٤ ، م ١/٣٣٩/١ ، ص ، ق ،

ل ، تا .

٦٥ - الدرجة : ج ١/٦٥/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحجة : ج ١/٤٩/١ ، م ٢/٢٣٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا :

وهي عن ابن الأعرابي . وفي الأصل : ودأواها ، خطأ .

العتير : الغبار : ج ٢/٣٩/٢ ، م ٢/٦٤/٢ ، ص ، ق ،

ل ، تا .

الغيطل : قال كراع : السَّنُورُ : م ٥/٢٦٨/٥ ، ق ، ل ،

تا .

٦٦ - الملح المعروف : م ٢/٢٨٦/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الملح : اللبن ، عن ابن الأعرابي : ل . وفي ج ١/١٩١/٢

م ٢/٢٨٩/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا : الرضاع .

الملح : السمن القليل : م ٢/٢٨٩/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٦٨ - وَمَا الْجَابُ وَمَا الْجَابُ وَمَا الْجَابُ إِذَا عَثَّكَ

الجاب ، مهموزا : الغليظ مِنْ كل شيء . وَ الْجَابُ ، غير مهموز المغرّة . وَ الْجَابُ ، مهموزا : القرن إذا غَلَطَ واشتد . وَعَثَّكَ : تراكبَ بَعْضُهُ على بَعْضٍ .

٦٩ - وَمَا الْجَبَا وَمَا الْجَبَا وَمَا الْجَبَا وَمَا الْمُكْسِلِ

الجبا : مَاحول البئر . وَالْجَبَا : الجبان . وَالْجَبَاةُ : خشبة الحذاء . وَالْمُكْسِلِ : الفحل الذي لا يضرب ، أكسل الفحل : إذا عَجَزَ عن الضراب .

٧٠ - وَمَا الشَّجَجِي وَمَا الطَّاطُ وَمَا الوَطَاوُطُ وَالْتَّرْمَلِ

الشججى : القَعْقُعُ ، وأنشد :

أَقْبَلْ يَمْشِي المَرَطِي يَنْقُفُ نَقْفَ الشَّجَجِي

المكسل : ج ٢/٤٥/٣ ، م ٤٤٥/٦ ، ص ، ق ، ل ،

تا .

٧٠ - الشججى : ق ، تا . وفى الأصل : الشججا ،

تحريف .

الطاط : الجمل الطائح الحادر : ج ٢/١٨٤/١ ، ص ،

ق ، ل ، تا .

الوطواط : الرجل الكثير الصياح أو الضعيف الجبان : ج

٢/١٥ / ٨/١ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الترمل : ذكر ثعلب : دابة ، ولم يُحَلِّها . والتملة أنثى

الثعلب : ص ، ق ، ل ، تا .

المرطى : ضرب من الجرى السهل : ج ٢/٣٧٤/٢ ،

ق ، تا .

٦٨ - الجاب : ج ١/٢٠٠/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا ، يهمز

ولا يهمز .

الجاب : ذكروها فى الهمز : ج ١/٢٠٠/٣ ، تك ، ق ،

ل ، تا .

عثكل : لم أجد الفعل بالمعنى المذكور ، وهو راجع ، لأن

العنكول والعنكالك العذق أو الشمراخ : ج ٢/٣١٨/٣ ،

٢٩٧/٢٤ ، ق ، ل ، تا .

٦٩ - الجبا : ج ١/٢٠٠/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الجبا : منخفضة من الجبا ، بالمد والقصر : ص ، ق ، ل ،

تا .

الجباة : الخشبة التى يحدو عليها الحذاء أى المثال :

ص ، ق ، ل ، تا .

٧١ - وَمَا الْقَارْمُ وَالْحَاتِمُ وَالصُّدَادُ وَالْمَوْجَلُ

القارمُ : الذى يُكرمُ إبْنَهُ أن يسميها بالنار فيحرقها ، فيخط لها خطأ في آذانها و أنوفها ، ويقال لذلك الفعل : القرمُ ، يفعل ذلك بحز أو حَلْقِي . والحاتم : الغراب . والحاتم أيضا : الحاكم ، وأنشد :

عَلَى سَاعَةِ لَوْ كَانَ فِي الْقَوْمِ حَاتِمًا عَلَى جُودِهِ مَا جَادَ بِالْمَاءِ حَاتِمًا

قال : ردّ قوله حاتم ، على جُلْمُودِ فِي الْبَيْتِ الَّذِي قَبْلَ هَذَا ، وَهَذَا قَوْلٌ بَعِيدٌ جَدًّا ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ بَدَلٌ مِنَ الْهَاءِ فِي جُودِهِ ، وَأَنَّهُ أَرَادَ حَاتِمَ طَبِيعَةٍ ، وَالْإِنْشَادُ : لَوْ أَنَّ فِي الْقَوْمِ حَاتِمًا . وَالصُّدَادُ : الْوَرِزَّةُ ، وَيُقَالُ : هِيَ دَوِيَّةٌ تَكُونُ عَلَى الصَّفَا ، وَأَنْشَدَ :

لَطِيفٌ كَصُدَادِ الصَّفَا لَا تَغْرَهُ بِمُرْتَبَاءٍ وَحَشِيَّةٍ وَهُوَ قَائِمٌ

والموجَل : الرخام .

٧٢ - وَمَا الْإِزْمِيلُ وَالصَّرْفُ وَمَا الْعِظِيرُ وَالْعَوَكُلُ

الإزميل : الشفرة . والصرفُ : الأديم الأحمر . والعِظِيرُ : القصيرُ من الرجال ، وأنشد :

شَارِبَ أَلْبَانِ خَلَايَا أَعْسَرَا

عَرِيضَ بَيْنِ الْمُتَكَبِّينَ عِظِيرَا

إِذَا أَمَرَ صَرَعَهُ تَقَطَّرَا

الشاهد محرف .

٧١ - القارم : ص ، ق ، ل ، تا ج ٢/٤٦/٢ ، م ،

الموجَل : ضبطه في الأصل بضم الميم مع فتح الجيم

٢٤٦/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

مرة وكسرهما أخرى ، ولم أجده . وفي تا : المَوْجَلُ : حجارة مُلَسَّ

الحاتم : الغراب الأسود ج ١/١٨٧/١ ، م ٢٠٨/٣ ،

لينة ، ذكره أبو بحر عن أبي الوليد القوشى . وفي ل ، تا :

ص ، ق ، ل ، تا .

المأجل : شبه حوض واسع يؤجل (يحبس) فيه الماء ثم يفجر في

الحاتم : الحاكم أى القاضى : ج ١/٥/٢ م ٢٠٨/٣ ،

الزرع . =

ص ، ق ، ل ، تا . ورواية البيت : على حالة .

الصداد ج ٢/٧٣/١ ، ص ، ق ، ل ، تا . والبيت

صرعهُ : الذى يُصارعُهُ . والعَوَكُلُ : القصيرُ الأفحجُ ، وقال :

ليس يُرَاعَى لِعَجَابِ عَوَكُلٍ
أَحَلَّ يَمْنَى مِشِيَةَ الْمُحَيَّلِ

٧٣ - وَمَا الدُّعْبُوثُ وَ الزَّلْخُ وَمَا الصَائِكُ وَ الصَيْدِلُ
الدُّعْبُوثُ : الخَثُّ ، وَأَنْشَدَ :

يَافَتَى مَا قَاتَلْتُمْ غَيْرَ دُعْبُوثٍ وَلَا مِنْ قَوَارِىِ الهَيْبِ

وَالزَّلْخُ : القَبْرُ . وَالصَائِكُ : الدَّمُ قَدْ أَرِيقُ أَرْقٍ لَهُ صَاكَةٌ بِمَثَلِ صَعْلَةٍ أَى رِيحِ حَبِيْثَةٍ . وَالصَيْدِلُ : التَّغَلُّبُ .

٧٤ - وَمَا الأَرَكَاكُ والأَحْمَاكُ وَ الحَفَّانُ وَ الحَوَجَلُ

- ٧٢ - الإزميل : شفرة الحذاء ج ٢/١٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الضغف : صبغ أحمر ج ٢/٣٥٦/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .
العطير : ج ١/١٣٠/١ ، ٢/٣٧٧/٢ ، م ٤٨/٢ ، ل ، ق ، ل ، تا .
العوكل : م ١/١٦٤/١ ، ق ، ل ، تا .
٧٣ - الدعبوث : تك ، ق ، ل ، تا .
الزخ : لم أجده بالمعنى المذكور ، وإنما وجدته بمعنى المزلّة التى تنزل منها الأقدام لنداوتها لأنها صفاة : م ٦٢/٥ ، ق ، ل ، تا .
الصائك : ج ٢/٢٦٠/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفى
- الأصل : الصائل .. والصائل : الدم قد أرق له ...
الهنير : الضيع فى لغة بنى فزارة أو ولده : ق ، ل .
الصيدل : لم أجدها .
٧٤ - الأركاك : ج ٢/٨٧/١ ، م ٤٠٩/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الأحماك : م ٣٧/٣ ، ق ، ل ، تا ، ولم يذكرها غير الحمكة ، وجمعها الحمك .
الحفان : ج ١/١٧٨/٢ ، م ٣٧٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الحوجل : ج ١/٣٦٣/٣ ، م ٥٦/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا :
ووصفوها بالصغر وسعة الرأس .

٧٥ - وَمَا الْعَيْدَانُ وَالْقِنْفَحُ ر وَالْيَهْيِيرُ وَالْمُسْمَلُ

الركيك والرَّك: المطر الضعيف. والأحماك: فراخ النعام، واحدها حَمَكَةٌ، وكذلك الحفان. والحوجل: القوارير، الواحدة حُوْجَلَةٌ. والعيدان: النخل الطوأل. والقنْفَحُ: أصول البردى، واحده قنْفَحْر، وعُنْقَرٌ وَعُنْقَرَةٌ أيضا واليهير. السَّم، وقال بعضهم: الحنظل. والمَسْمَلُ: المصلح، قال أبو الحسن الطوسى: لم أسمع: أسمله، وإنما المسموع: سَمَلَه.

٧٦ - وَمَا الْآرَامُ وَالْأَزْلَامُ وَالْأَجْلَامُ وَالْجَنْفُ ل

الأزلام: قوائم الثور. والأزلام: القداح. والجنفل: الرجل الشديد البطش، وهو أيضا الجمل الشديد. والأجلام: الجداء، الواحدة جَلَمٌ.

٧٧ - وَمَا الْأَحْرَاسُ وَالْأَجْرَاسُ س وَالْأَطْوَاسُ إِذْ تُقْبِلُ

الأحراس: الدهور. والأجراس: الأصوات. والأطواس: الأهلة، الواحد طوس.

الأزلام: القوائم: ل، تا، والأزلام: القداح التى لاريش عليها: ج ١/١٧/٣، ص، ل، ق، تا.

الأجلام: ج ٢/١١٠/٢، ص، ل، تا: وهى عن كراع الجنفل: لم أجده، وربما كان محرفا.

٧٧- الأحراس: لم أجدها فى المعاجم، وإنما فيها الحرس ويجمع على أحرُس، وربما كانت أحرس جمع القلة، وأحراس جمع

الكثرة: ج ١/١٣١/٢، م ١٣١/٣، ص، تك، ق، ل، تا. الأحراس: ج ٢/٧٥/٢، ل: ووصفها ص، ق، ل،

بالأصوات الخفية.

الأطواس: ل. وذكر ص، تك، ق، ل، تا عن ابن الأعرابى أن الطوس هو القمر.

٧٥- العيدان: ج ٢/٢٨٦/٢، م ١٦٢/٢، ص، ق، ل، تا.

القنْفَحُ: م ١٩٤/٥، ق، ل، تا. العنقر: م ٢٩٠/٢، تك، ق، ل، تا.

اليهير: م ٢٧٥/٤، ق، ل، تا. المسمل: ق، ل، تا: وقالوا: سمل بينهم كأسمل، قال

الكميت:

وتنأى قُهورهمُ فى الأمو

ر عنن يَسْمُ ومن يُسْمَلُ

أى تبعد غائبهم عن يدار ويداهن.

٧٦- الآرام والأرَام: جمع رَم، وهو الخالص البياض من الطباء: ج ٢/٤١٩/٢، ق، ل، تا.

٧٨ - وما أيدي سبأ والطُّو ط والهَيِّشَر والمُؤصِّل
الطوط : القطن . والمؤصل : الأصيل .

٧٩ - وما النَّضْنُاض والتَّريَّا ض والرَّيحَان والأخُول
الريحان : الرَّزْق ، قال ابن أحرَم :

سَلَامُ الإِلَهِ وَرِيحَانُهُ وَرَحْمَتُهُ وَسَمَاءُ دِرْرُ
والأخول : الشَّرَارُ يتطاير من الحديد إذا ضربهُ الحَدَاد

٨٠ - وما الإِطْمَاء والإِنْمَاء ء والإِصْمَاءُ والأشْعَلُ
الإِطْمَاء والإِقرَاء : شئ واحد ، يقال أقرأت الحية والعقرب : إذا جمعت سمها شهرا . والأشْعَلُ : الذى فى
ذنبه بياض . والأشْعَلُ الصُّبْحُ .

الأخول: ج ١/٢٤٣/٢ ، م ١٨٢/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٨٠ - الإِطْمَاءُ : لم أجدها بالمعنى المذكور ، وهو
محتمل ، يقال : طمى البئر : امتأ : ج ٢/١١٨/٣ ، ق ، تا
الإِقرَاء : ج ٢/٢٧٦/٣ واكتفى ص ، ق ، ل ، تا بإيراد
الفاعل الثلاثى .

الإِصْمَاءُ : أن ترمى الصيد فيغيب عنك فيموت ولا تراه وإنما
تجده ميتا : ق ، ل ، تا .

الإِصْمَاءُ : أن ترمى الصيد فتقتله من فورهِ :
ج ١/٢٦١/٣ ، ق ، ل ، تا .

الأشْعَلُ : من اللون : ع ٢٩٨/١ ، ج ١/٦١/٣ ،
م ٢٢٩/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأشْعَلُ : الصبح : لم أجدهُ ، وهو غير بعيد ، لأن الشعلة
والشعلة : النار المشعلة فى الذبال أو الفتيلة فيها . وفى الأصل :
الأشْعَلُ ، تحريف .

٧٨ - سبأ : يقال : ذهبوا أيدي سبأ : أى متفرقين : ج
٢/٢٠٥/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الطوط : ج ٢/١٨٤/١ ، ٢/١٩٨/٣ ، ص ، ق ، ل ،
تا .

المهيشر : قال الليث : الرجل الرخو الضعيف الطويل : م
١٣٢/٤ ، تك ، ق ، ل ، تا .

الموصل : اسم زمان من الأصيل ، والمؤصيل : الداخِل
فى الأصيل : ص ، ق ، ل ، تا .

٧٩ - النضناض : الحية التى تحرك لسانها : ج
١/٢٥/١ ، ١/١٥٧ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الترياض : العصفر : ق ، تك ، تا . وفى الأصل :
الترياص ، بفتح التاء والصاد ، ولم أجدها ،

الريحان : ج ١/١٤٧/٢ ، م ١٩١/٣ ، ص ، ق ، ل ،
تا . ونسبت البيت للنمر بن تولب وانظر شعره ص ٥٥ .

٨١ - وما الإسكابُ في السُّنُونِ وما المِرْجُ والمُسَيْلُ

الإسكاب : بكرة تكون في الرق تسدّ [ما] فيه من خرق . السُّنُونُ : الرق بعينه . المِرْجُ : القسل .
والمُسَيْلُ : القِدْح .

٨٢ - وما العنز وما المرّا نُ في شيء سيوى الذُّبَلِ

العنز : العقابُ . والمران : ممرّ الرّيح ، وقال :

بيادرون الريح مرانها كأنها في السرب القملُ

٨٣ - وما الحنّاةُ والجمعُ رُ والمسهب والأهيل

الحنّاة : طرف قرن الثور . والجمعر : طين أصفر يخرج من البئر إذا حُفرت . والمسهب : الذى إذا حفر بئرا
خرج إلى رمل كثير . والمسهب : الرجل الجواد . وهو الخطيب .

٨٤ - وما الداؤ وما المَطْظُ وما الأفدغُ والأسول

الداؤ : زبْدُ البَحْر . والأسول : المنذك من السحاب .

-
- ٨١ - الإسكاب : جمع إسكابة : تك ، ق ، ل ، تا .
السنون : لم أجدها .
المرج : ص ، تك ، ق ، ل ، تا .
المسبل : السادس من قلداح الميسر : ج ٢/٤٨٩/٣ ،
ص ، ق ، تا .
٨٢ - العنز : العقاب الأثنى : م ٣٢٧/١ ، ص ، ق ،
ل ، تا .
المران : لم أجدها بالمعنى المذكور .
٨٣ - الحنّاة : لم أجدها . وأخشى أن تكون محرفة عن
الأحناء ، جمع حنو وهو كل شيء فيه اعوجاج : م ١٤/٣ ،
ص ، ق ، ل ، تا .
الجمعر : الأرض الغليظة المرتفعة ج ١/٣٧٤/٣ ، م
٣٧/٢ ، ق ، ل ، تا .
المسهب : من الحفر : م ١٥٩/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .
المسهب : الجواد : م ١٦٠/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .
المسهب : الكثير الكلام : ج ٢/٢٢٥/١ ، ٢/٢٩٠ ، م
١٥٩/٤ ، ق ، ل ، تا .
الأهيل : الرمل المنهال : م ٢٧٦/٤ ، ق ، ل ، تا .
٨٤ - في الأصل : الراو : لم أجده . وأقرب شيء إليه :
الدواوة والدواية ، وهى أن يبسس الريق على الشفتين ، أو =

٨٥ - وَمَا الْعَارُ وَمَا الْغَارُ وَمَا الْغَارُ وَمَا الْمُخِيلُ

الغار : الجمع . والغار : وَرَق السُّوس . وَالْغَارُ : وضع اليد على الحاجب من الشمس . والمخيل : المائح للإبل والغنم .

٨٦ - وَمَا الْخَوْلَعُ وَ الرَّوْبَعُ عُ وَالْوَعْوَعُ وَالْمُكْتَلُ

الخولع : الضَّعْفُ . والرَّوْبَعُ : داء يأخذ الإبل في أكبادها . وأنشد :

إنا أناسٌ من بنى عامرٍ لا تتر فيها ولا خولعُ
نعقرُ للضيِّفِ عظامَ الذِّرا ليس بها القِطْطُ [ولا] الروْبَعُ

القِطْطُ : داءٌ يأخذ في الأعجاز . والوعوع : ابن آوى .

٨٧ - وَمَا الْقِلْعُ وَمَا الصَّرْعُ وَمَا التَّقْعُ وَمَا الْمِنْشَلُ

الصَّرْعُ : حال بعد حال نزلهم ، وصرعين أى ينتقلون من حال إلى حالٍ . [والمنشل] مأثيلٌ به اللحمُ .

^{٨٦} الخولع : الضعف والفرع : ع ١٣٧/١ ، ج

٢/٢٣٤/٢ ، م ٧٥/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الروبع : م ١٠٣/٢ ، ق ، ل ، تا ، وجعله تك بالزاي .

القطي : عن كراع : م ٣٠٣/٦ ، ق ، ل ، تا . وفي

الأصل : القطء .

الوعوع : عن ابن دريد : ج ١/١٦٠/٢ ، م ١٤٩/٢ ،

تك ، ق ، ل ، تا .

المكتل : المدور المجتمع : تا . وهي في م ٤٧٧/٦ ، ق ، ل

بتشديد التاء . وفي الأصل : المكبل ، ولم أجدها .

^{٨٧} القلع : صدير يلبسه الرجل على صدره : تك ،

ق ، تا .

الصرع : عن ابن عباد : ق ، تا .

النقع : القتل : تك ، ق ، ل ، تا .

المنشل : حديدة ينشل بها اللحم من القدر : ج

١/٧١/٣ ، ص ، ل ، ق ، تا .

= ما يعلو الهريسة واللبن والماء ونحوها إذا ضربتها الريح كغرقء

البيض ، وهو لبن داو : ج ١/١٧٣/٢ ، ٢/٢٢٥/٢ ، ق ، ل ،

تا .

المظ : الرمان البري . ج ١/١١١/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأفدع : من أصيب بعوج في المفاصل كلها حلقة أوداء

أى ما يسمى الآن روماتزم المفاصل . وفي الأصل : الأيدغ ، ولم

أجدها : ج ١/٢٧٨/٢ ، م ١٩/٢ ، ق ، ل ، تا .

الأسول : المسترخى في السحاب : ج ٢/٢٥٧/٣ ،

ق ، ل ، تا .

^{٨٥} الغار : الجمع م ٣٥/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الغار : ورق الكرم ، وضرب من الشجر : م ٣٥/٦ ،

ص ، ق ، ل ، تا .

الغار : وضع اليد ... لم أجدها ، وإن كانت غير

بعيدة ، لأن الغورة الشمس : تك ، ق ، ل ، تا .

المخيل : من يعير ناقته للانتفاع بلبنها ووبرها : م ١٢٩/٥ ،

ق ، ل ، تا .

٨٨ - وما اليخْمور [والهَرْهُو ر ، والصَّرْصُور ، والمَغْفَل]

اليخْمور : الودع . والهَرْهُو : الزيد . والصَّرْصُور : البعير الذي أمه عريية وأبوه بُختي . والمغفل : الذي لاسمة عليه .

٨٩ - وما الجأْمور والتامور ر وَ الفأثور وَ النَّهْبَل

الجمُور : القبر ، وقيل : المرجل . وَ النَّهْبَل : الكبير السن .

٩٠ - وما المِدْوَسُ والدَّفْنِسُ سُ والدَّنْفِسُ والأَقْبَل

٩١ - وما الجِفْرَةَ والوَقْرَةَ ةُ والإِبْرَةَ والمفصِل

٩٢ - وما العَرَمَاتُ والعَرْمَا ثُ والعمارم وَ الهَيْضَلُ

العَرَمَات : البيادر ، الواحد عَرْمَةٌ . والعَرَمَات : البيضُ من السلاح ، واحدها عَرْمَةٌ . والعمارم : الراضع من الأطفال . وَ الهَيْضَلُ : الجماعة من الناس دون الثلاثين .

الأقبل : الحيوان الذي يقبل قرناه على وجهه : م
٢٦٤/٦ ، ق ، ل ، تا .

٩١ - الجفرة : لم أجد لها المعنى المذكور ، ولعل أقرب المعاني إليه الكثير من الماء واللين : م ٧٢/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

والجفراة بمعنى وعاء الطلع من النخل : ق ، ل ، تا .
الوقرة : الهزمة (المهبط) تكون في الحجر والعين والعظم :
ج ١/٤١١/٢ ، م ٣٤١/٦ ، ق ، ل ، تا .

الإبرة : التهمة وإفساد ذات البين : ق ، ل ، تا .
المفصل : الحجارة الصلبة المتراكمة المترافضة ، ق ، ل ، تا .

٩٢ - العرمات : البيادر : ل ، تا .
البيض من السلاح : م ١٠٥/٢ ، ل ، تا .

العمارم : م ١٠٤/٢ ، ق ، ل ، تا .
الهيضل : ج ٢/٢٨/١ ، م ١/٣٥٦/٣ ، م ١٤٢/٤ ،

ص ، ق ، ل ، تا ، وقال الكميث :

وحول سريرك من غالب

ثبي العز والعرب الهَيْضَلُ

٨٨ - اليخْمور : م ١١٦/٥ ، ق ، ل ، تا . وفي الأصل :
اليخْمور ، وهو خطأ .

المهرور : لم أجد لها المعنى المذكور ، ولعل أقرب المعاني إليه الكثير من الماء واللين : م ٧٢/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الصرصور : ج ١/١٤٥/١ ، ق ، ل ، تا .
المغفل : م ٣١١/٥ ، ق ، ل ، تا .

٨٩ - الجمُور : القبر : ل ، تا . ولم أجد لها معنى المرجل .
التامور : الودع : ق ، ل ، تا .

الفأثور : الجاسوس : تك ، ق ، ل ، تا .
النهبل : م ٢٥٣/٤ ، ق ، ل ، تا .

٩٠ - المدوس : المصقلة : ص ، ق ، ل ، تا .
الدفنس : المرأة الحمقاء : ج ١/٤٦/١ ، ص ، ق ، ل ،

تا

الدفنس : كالدفنس : ق ، تا . وفي الأصل : الدفنس .
تحريف .

٩٣ - وَمَا الْمَجْدَعُ وَ الصَّرْدُ ح وَ العُنَابُ وَ الزَّاجِلُ

المَجْدَعُ : نجم الثريا . والصَّرْدُحُ : الأرض المُستوية . والزَّاجِلُ : حَلَقَةٌ من الخشبِ مُدَوَّرَةٌ في الجواليق يُدخل منها الحبال .

٩٤ - وَمَا الكَيْحُ وَمَا الفَيْحُ وَمَا السُّوْحُ وَمَا المُوَزَّلُ

المُوَزَّلُ : الذي صار في أزل ، أى طَبِيق .

٩٥ - وَمَا الحِيَّةُ وَ اللُّوبُةُ وَ الرَّدْهَةُ وَ الجِيحَلُ

الحِيَّةُ : الحال . وَ اللُّوبَةُ ، هَاهُنَا : القوم يكونون مع القوم فلا يستشارون في خير وشر . والجِيحَلُ : القنفذ الكبير .

٩٦ - وَمَا اللُّوبُ وَمَا القُوبُ وَمَا اليَعْقُوبُ وَ القَوْقُلُ

^{٩٣} - المجدع : لم أجدها .

اللوبة : ق ، ل ، تا .

الردمة : نقرة في صخرة يستنقع فيها الماء : ج

الصرح : م ٤/٤٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

١/٢٥٩/٢ ، م ٤/١٨٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

العناب : عن ابن دريد : ثمر الأراك ج ٣/٤١٠/٢ ،

١٣٤/٢ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الجیحل : العظيم من كل شيء . ولم أجد نصا على أنه

الزاجل : ج ٢/٩١/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

القنفذ الكبير بعينه . وفي الأصل بجاءين ولم أجدها في المعاجم :

^{٩٤} - الكيح : عرض الجبل وسنده : ج ٢/١٨٨/١ ، م

ج ٢/٥٧/٢ ، ١/١١٤ ، ٢/٣٥٤/٣ ، ٥٧/٣ ، ق ، ل ، تا .

٣١٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

^{٩٦} - اللوب : الحرار ، جمع لابة ، وهى الأرض ذات

الفيح : الواسعة ، جمع أفيح وفيحاء : م ٣/٣٤٦/٣ ، ص ،

الحجارة السود ج ١/٣٢٩/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

ق ، ل ، تا .

القوب : الفرخ : ج ١/٣٢٤/٢ ، م ٦/٣٦٣/٣ ، ص ،

السوح : الفضاء بين الدور ، جمع ساحة : م ٣/٣٧٠/٣ ،

تك ، ق ، ل ، تا .

ق ، ل ، تا .

اليعقوب : الذكر من الحجل والقطا : ع ١/٢٦/٢ ج

المُوَزَّلُ : من أصابه الضيق والشدة : ص ، ق ، ل ، تا .

٢/٣٨٤/٢ ، م ١/١٤٤/١ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

^{٩٥} - الحية : ج ٣/٢٠١/١ ، م ٤/٢٢/٢ ، ق ، ل ، تا .

القوقل : اليعقوب : ق ، ل ، تا .

٩٧ - وَمَا الْيَأْمُومُ وَ الْمَأْمُومُ م وَ الْهَيْثَمُ وَالْحَوْزُلُ

٩٨ - وَمَا الْمَفَادُ وَ الْمِرْوَدُ د وَالْمِذْوَدُ وَ الْمُطْفُلُ

المِفَادُ : الذى ينزل به العَدَد . وَالْمِرْوَدُ : المِجِيل . وَالْمِذْوَدُ : اللسان : والرجل الذى يَذْوَدُ [عن] القوم .

٩٩ - وَمَا الْبَلْدَةُ وَ الْبَلْدَةُ ة وَ الْبَلْدَةُ وَ الْأَطْحَلُ

١٠٠ - وَمَا الْحِرْيَاءُ وَالْحَرِيَاءُ ءُ وَالْفَحْصَةُ وَالنَّيْطَلُ

الحرياء : مِسْمَار الدَّرْع . وَ الْفَحْصَةُ : النقطة تكون فى الذقن أو الخدين . والنيطل : الداهية .

فدونكها مُجَبَّرَةٌ نَحِيَالُ ————— مَنَظِّيقِي مُجْمِلُ
من الأسدى جعفر ال ————— فتنى ذى المنطق الأفضل

نحزت القصيدة

بحمد الله ومنه ، والصلاة على محمد وآله

المذود : الرجل ... : ق ، تا .
المطفل : الليلة التى تقتل الأطفال بردا : ق ، ل ، تا .
٩٩ - البلدة : من منازل القمر ، وهى ستة أنجم من
القوس تنزهها الشمس فى أقصر يوم من السنة : ج ٢/٢٤٧/١ ؛
ص ، ق ، ل ، تا .
البلدة : نقارة ما بين الحاجبين : ج ٢/٢٤٧/١ ، ص ،
ق ، ل ، تا .
البلدة : راحة الكف : تك ، ق ، ل ، تا .
الأطحل : من الطحلة ، وانظر البيت الثامن والعشرين .
١٠٠ الحرياء : م ٢٣٥/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الحرياء : الظهر أو لحماته : م ٢٣٥/٣ ، ص ، ق ، ل ،
تا .
الفحصه : م ١١٦/٣ ، تك ، ق ، ل ، تا .
النيطل : ج ١/١١٧/٣ ، ٢/٣٥٨ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٩٧ - الياوم : فرخ الحمامة ، وقيل : فرخ النعامه : ل ،
تا .
المأموم : الذى بلغت شجته (جرحه) أم رأسه ، وهى
الجلدة الرقيقة التى تجمع الدماغ : ج ٢/٢٠/١ ، ص ، ق ، ل ،
تا .
المهيم : فرخ النسر أو العقاب : ج ١/٥٢/٢ ،
٢/٣٥٦/٣ ، م ٣١٣/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الحوزل : القصير : ق ، تا وفى الأصل : الحوزل ، ومررت
الكلمة فى البيت ٢٦ فرجحت تحريفها . ولعلها محرفة عما أثبتته
أو عن الحَذُول بمعنى الذكر من القردة .
٩٨ - المفاد : لم أجد لها بالمعنى المذكور ، وإنما وجدتها
بمعنى السفود ج ٢/٢٤٣/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .
المروء : ص ، ق ، ل ، تا .
المذود : اللسان : ص ، ق ، ل ، تا .

دور التراث العربي في تعريب التعليم الجامعي

الدكتور حمد عبيد الكبيسي

وكيل كلية الحقوق والشريعة
جامعة دولة الإمارات العربية المتحدة

لقد وقفت طويلا على باب عيد الرجل ، أحاول الدخول منه إلى باحته وساحته بمقال من شخصه ، أو يبحث في فكره ونتاجه . إلا ان وقوفي طال ، دون استطاعة الدخول إليه من هذا الباب .

ثم وجدت أنه :

لكي أكون جديرا بالكتابة عن واحد من القمم الشواخ مثل محمود شاكر ، لا بد لي من أن أكون في مستواه أو قريبا منه ... ولست بذلك .

ولكي أكون قادرا على النظر في فكره وآثاره ومناهجه ، لا بد لي من عمر طويل يحسب بحبات العرق وعدد الصفحات ولا يحسب بالساعات والأيام ... ولكني لا أجد ذلك .

ولكي أكون أمينا على تاريخ سيرته وتسجيل وقائع حياته ومواقع حله وترحاله ، لا بد لي من أن أكون قد تشرفت بمشاركته رحلة عمره ومسيرة أيامه ... ولكني لم أكن كذلك .

وهكذا أدركت أنني خسرت فرصة العمر ، بقصوري عن الكتابة عنه . وفرطت في صفقة العقل بعجزى عن النظر فيه وأضعت متعة النفس ، حين لم أؤرخ له

ومع هذا وبالرغم منه - أجد نفسي قريبا منه ، حتى أكاد أخالطه وأجده واضح الصورة في ذهني حتى أكاد أقرؤه ، وأراه في أعماق نفسي حتى أكاد أمتزج فيه .

فهو في شدة إحساسى به ، كالضوء الذى يغمرك ولا تناله ، وهو فى فهمى له كالزمن الذى يمر بك ولا تدركه ، وهو فى انتهاى إليه كالطيف الذى تعيشه ولا تحتويه .

ثم أما بعد :

فليس أبو فھر ممن يقدر عمره بالأعوام حين تزول ، وإن فى عمره ما لا يزول إن زالت .
وليس أبو فھر ممن تقوم حياته بأوراق التقويم حين تبلى ، وإن فى حياته ما لا يبلى إن بليت .
وإنما تحسب بما فيها من معانى العلم والحكمة ، ونواحى الفضل والهمة ... وهى صفات لا يستوى فيها من يستون بالأعوام والسنين .

وبعد ذلك كله لم أجد ما أتشرف بالمشاركة به فى عيد محمود شاکر إلا هذا البحث المتواضع الذى لا أجد خليقا أن يجد له مكانا فى هذه المناسبة لولا ما يحمل من آيات الحب وغايات الوفاء .

د. حمد الكبيسي

لم يعد فى وسع باحث منصف أن يجادل فى صلاح لغتنا العربية الشريفة ، للتعبير الفنى والعلمى قديما وحديثا ، منذ أن أذيعت بها العلوم والفنون والثقافات ، سواء منها الأصيل ، والمنقول عن الفارسية واليونانية وغيرها ، حيث لم يستعص على العرب تطويع مانقل إليها أو تقبل مانقل بها فأثبت ذلك أن لغتنا العربية بنيت لتكون لغة عالمية ، تواكب كل ركب وتناسب كل حال وتستوعب كل تطور .

وإذا صادفنا اليوم من المعاصرين ، من يجد فى نفسه شيئا من استعمال لغتنا فى الفنون ، أو مشكلا فى استخدامها فى العلوم ، فإن ذلك ليس راجعا إلى قصور فيها أو عجز منها وإنما هو راجع إلى ذاته ومنهج تعليمه وطريقة تحصيله لأنه شرد عنها وابتعد عن مساربها ومسالكها إلى متاهات العجمة والرطانة فحينما قهر على تلك الرطانة أذعن ولم يتمرد ألجىء إلى تلك العجمة استسلم ولم يقاوم وحينما وجد فى نفسه ضعفا عن الإحاطة بأسرار لغته واستيعاب جمال عبارته ، تقاعس وتخاذل واستسهل التيه والضياع .

وليس هذا غريبا ولا مستغربا : « لأن اللغة فى كل عصر من العصور وفى كل أمة من الأمم ، مرآة تعكس الإحساس والشعور ، وهى الدليل على التحضر أو التأخر ، والإمارة على الجمود أو المرونة فى الناس ، فإذا جمدوا جمدت انعكاسا لهذا الجمود ، وإذا مرونا ولانوا أمام أهواء التطور وتغيراته مرنت لهم ، وصارت طوع بنانهم »^(١) .

إن التطبيق العملى فى أول بواكير النهضة من عصرنا الحاضر : يشهد للغتنا بالقدرة والأصالة فقد قام الرجال ذوو العزائم إلى جانب الرجال ذوى العمائم على الطريق السوى ، المؤدى إلى وضع العربية فى موضعها وتمكينها من احتلال موقعها وملء مكانها ومكانتها ، فكتبوا علومهم بلغة القرآن ، وترجموا إليها الكثير من الفنون والعلوم .

(١) المرجع فى التعريب للأستاذ حسن حسين فهمى : ١٧ .

فكتب محمد علي البقل في الجراحة ، ومحمد الشافعي في الأمراض الباطنية ، ومحمد ندا في النبات والحيوان والجيولوجيا . ومحمد الدرر في الأمراض الوبائية ، ومحمود الفلكي في التقاويم والمقاييس والفلك . ومحمود بيومي في الحساب والجبر والمثلثات .

إضافة إلى نخبة من الرواد في الترجمة مثل رفاة الطهطاوي ومحمد عمر التونسي ، وإبراهيم الدسوقي ، وأحمد فارس الشدياق . وغيرهم .

ولقد وفد المستشرقون إلى الشرق العربي لأغراضهم البعيدة ، فلم يجدوا مشكلة في تدريس العلوم بالعربية وهم غرباء عنها ، وكتابة مؤلفاتهم بها ووضع أبحاثهم فيها .

فالدكتور « فان دايل » درّس الكيمياء ، وعلم الأمراض والجويات باللغة العربية ، ووضع مؤلفه النقش في الحجر بتسع مجلدات في التاريخ الطبيعي والكيمياء باللغة العربية . والدكتور « جوهانس » درس التشريح والفسولوجيا بالعربية وكتب بها عن التشريح وحفظ الصحة . وكذلك « جورج جوزيف » صاحب كتاب المصباح الوضاح في صناعة الجراح - وكتاب معجم نباتات سورية وفلسطين والقطر المصري . وغيرهم وغيرهم .

فما أجدد علماءنا ومجامعنا والقائمين على شؤون العلوم والثقافة في أقطارنا بأن لا تقصر أيديهم ولا تقعد همهم عن هذا الواجب القومي بل الديني في خدمة لغتنا العربية ، وإخراجها من متاحف القواميس والكتب وخزائن المخطوطات إلى المدرج في الجامعة والأنبوية في المختبر ، والكتاب العصري بين طالب الطب والهندسة وسائر العلوم .

إن في تراثنا العربي الإسلامي كنوزا من الكلمات والمصطلحات والتراكيب وأدوات للتطوير ، وأساليب للاثراء والنمو ، مما يجدر بنا اليوم أن نقف منه على علم قبل أن نصدر الحكم على لغتنا عن جهل ، أو أن نتهمها بالقصور عن عقوق فليس أقبح من أن يتصدى إنسان إلى الحكم على اللغة العربية عجزا أو قدرة ، وهو غارق في العجمة ، مستوطن للأعجمية إلى أشد أعماق عقله وقلبه عمقا .

وهذا الموضوع « دور التراث العربي في تعريب التعليم الجامعي » بمرونته وسعته وشموله يمكن أن يتضمن موضوعات متعددة لتحديد ملامح هذا الدور وتعديد أسسه وركائزه ، من أبرزها :-

١ - لغتنا العربية وعناصر الثراء والمرونة فيها .

٢ - الترجمة في العصر العباسي وترسم خطاها .

٣ - المخطوطات وما تتضمنه من مصطلحات في مختلف العلوم والفنون .

لكنني سأصرف النظر عن الموضوع الثالث ، لا عن استهانة به أو عدم تقدير له ، بل لأن مؤتمر التعريب الثالث المنعقد بليبيا في المدة من ٧ - ١٦ / ٢ عام ١٩٧٧ ، قد أولاه ما يستحق من رعاية واهتمام وعناية من خلال أعمال اللجان المنبثقة عنه ، أو في إطار ماصدر عنه من مبادئ واتجاهات وتوصيات^(١) .

لذلك فإنني سأتوفر على بحث الجانبين الأولين : وهما

١ - اللغة من حيث عناصر الثراء والمرونة فيها ، متمثلة تلك العناصر في الترادف والاشتقاق

والقياس فيها .

٢ - والترجمة في العصر العباسي من العربية وإليها - وما يمكن أن نستمده من تلك التجربة في

عصرنا الحاضر .

هذا والله المسؤول سبحانه أن يخبينا بالعلم ويكرهنا بالجهل وأن يعيننا على إيثار الحق والبعد

عن الكسل ، وأن يجعلنا من الذين يتخذون الإخلاص والصدق قواما لحياتهم ، ومنهجاً لأعمالهم ، .

« إنه نعم المولى ونعم النصير »

(١) انظر المجلد الخامس عشر من مجلة اللسان العربي : ٨٦ .

عناصر الثراء والمرونة في اللغة العربية

إن للغة العربية خصائص وسمات ، تجعل التطور فيها أثرا من آثارها ولازما من لوازمها ، وهي عند استقصاء الباحث وصوله المتخصص - لاتستعصى على جاد ولا تمتنع عن مجتهد . ولما لم أكن أدعى لنفسى بأنى واحد من هؤلاء : فإننى أكتفى هنا بإشارات موجزة إلى بعض تلك الخصائص والسمات ، التي تجعل لغتنا العربية سيدة اللغات في الاستيعاب والشمول ، وليس مجرد لغة علمية ضمن اللغات الأخرى فحسب . وأهم هذه الخصائص : الترادف والاشتقاق ، والقياس .

أولا : الترادف :

تملك اللغة العربية ، إلى جانب متنها الثر وأساسها الثرى ، بحارا من المترادفات لكثير من الأسماء والأفعال والصيغ التي تشكل ارتباطا وترابطا وثيقا في خدمة الاستعمال العلمى . ومن الأدلة التراثية على الثراء المفرط لمتن اللغة العربية معجم « لسان العرب » لابن منظور . ثم تأتى المترادفات لكي تضع لأدنى اختلاف في المعنى اسما جديدا وقد ذهب كثير من اللغويين إلى أن ذلك من أجل خصائص اللغة العربية وأشدها دلالة على عبقريتها وغزارة متنها ، وقوة بيانها ، وشموله واتساعه .

وقد لفت ذلك انتباه البعض من اللغويين ، فكتب فيه من كتب منهم مدونا ومسجلا ومخلدا . مثل كتاب الفيروز ابادى - صاحب القاموس : « الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف » . وقد صنف ابن خالويه عدة كتب في المترادفات ، في أسماء ، الأسد والحية والسيف وغير ذلك . ومثل ذلك أرجوزة جلال الدين السيوطى في أسماء الكلب ، والتي سماها « التبرى من معرفة المعرى » .

وقد شخص بعض الباحثين المعاصرين أهمية الترادف في اللغة العربية باعتباره دليلا على طول نفس اللغة وقدمها وامتداد تطورها .

ومن هؤلاء : « فون هامر » في كتابه « الجمل » والأستاذ العقاد في كتابه : « أشتات مجتمعات في اللغة والأدب » .

وقد توصل هؤلاء إلى أن الأعم الأغلب من المترادفات ناتج عن فروق في المعنى إما بالنسبة ، أو باختلاف دقيق بالصفة .

مما يجعل ذلك عاملاً مرناً من عوامل استخدام اللغة في الدلالات العلمية وقد أثرى العلماء تراثنا اللغوي في تلك الفروق بمصنفات قيمة لو رجع إليها المعربون لوجدوا أن لغتنا لاتعجز بحال من الأحوال .

ومن أمثال الكتب التراثية في هذا الصدد كتاب : « فقه اللغة » للثعالبي وكتاب : « المخصص » لابن سيده . وكتاب « الإفصاح » للصعدي .

ولقد استفاد من ذلك بعض العلماء الغيورين على لغتهم في هذا العصر العلمي . يقول الدكتور محمد يوسف حسن ، العالم الجيولوجي المعروف^(١) : فوجئت يوماً بنحو خمسة عشر مصطلحاً أوروبياً لأنواع الطين وجب إيجاد مقابلات عربية لها . لجأت إلى معاجم اللغة العربية المتخصصة فقدمت لي أكثر مما أريد ، ستة وعشرين اسماً لأنواع مختلفة من الطين هي ، « الطين ، الصلصال ، الغرين ، الطفل ، الغضار الخضر ، الحمأ ، اللازب ، الورطة ... إلخ » ثم يقول : وعندما سئلت عن درجات الاستضاءة في الجو ، ودرجات العذوبة في الماء والملوحة في البحر ، والتي يستعمل لها الأوربيون زوائد أمامية تعبر عن الاختلاف في الدرجة وتلحق بالأصل اللاتيني ، قلت : لاجابة لنا بمثل هذه المساعدات ، ولا بتلك الأصول الأجنبية .

فعندنا في درجات الاستضاءة : الوضع ، الغلس ، الغبن ، العتمة الظلمة ، الدجنة ، الدجى ، الحندس ، ... الخ ، « وكل كلمة من هذه الكلمات المترادفة تشير إلى معنى من الاستضاءة ، يفترق عن المعنى الآخر بشكل من أشكال الافتراق » .

ومثل ذلك درجات العذوبة والملوحة : « العذب ، الفرات ، المسوس المالح ، الأجاج ، الرعاق ... الخ » .

وفي البرودة : « البرد ، الشبسم الأريز ، الزمهير ، الخصر ، القريس ، ... الخ » .

(١) انظر محاضرة بعنوان « اللغة العربية هل هي لغة علمية ؟ » ألقيت في الموسم الثقافي الثاني في جامعة الإمارات العربية المتحدة .

وفي العمق : « الوشل ، الضحضاح ، العوز ، العميق ، السحيق الخ » وفي الانقطاعات الزمنية أو الحجرية أو أى انقطاع فى أى علم ، يمكن الركون إلى مايل « الفصلة ، الثلثة ، الثغرة ، الفرجة ، الفجوة ، الفتحة ، النافذة ، المشكاة ، الكوة ... الخ » .

وفي حركة الريح : « التسم ، الخفق ، السرى ، الهبوب ، العصف ، القصف الهزم الخ » .

وفي تجمعات المياه : « الجدول ، الجعفر ، الثمير ، المسيل ، النهر ، الغدير ، الفلج ، الخلوام ،

الجارون ، المشيرة ، السدير ، العاقول . الخ »

وفي وجه الأرض : « الترب ، الأديم ، الوطاء ، التنور ، المعزاء ، الكديد ، الكلدة ... الخ » .

وفي الكسارة الصخرية : « الدقاق ، الدق ، الدقيم ، الرغام ، الغبار ، الطيس ، الحصباء ،

القنزعة ، الفهر ، الجلمود ، الجندل ، الشقف الخ » .

وفي تراكمات الرمل وأشكالها : « التّق ، الدّعص ، الحقف ، الكثيب العوز ، الوعس .. الخ » .

هذه بعض الألفاظ القليلة التى اجتزأها الأستاذ الدكتور محمد يوسف حسن ، من بحار

الكلمات الأخرى التى يمكن أن تغطى احتياجات عالم الجيولوجيا من المصطلحات والدلائل .

أى منصف سيجد أن هذه المترادفات تدل على مدلولاتها بشكل أذق مما وضع لها من

مصطلحات لاتينية أو ما كان مشتقا من اللاتينية . كما أنها بدون شك أقل بنية وأسهل نطقا ، وأجمل

جرسا على ذوق الطالب العربى والدارس المسلم .

وإن فى تراثنا العربى معينا لاينضب من الألفاظ التى تجعل لغتنا العربية وعاء لا يضيق بمعنى ،

وتعبيرا لايقصر عن دلالة ، ورحابة لا تعجز عن احتواء الجديد .

وإذا كان العرب اليوم قد قصروا - لأسباب متنوعة ومتعددة - عن خدمة لغتهم وقعدوا عن

إدامتها وإثرائها : فإن هذا لايعنى أنها أصبحت كذلك لأنها فى الأصل كذلك . وقدما قيل : عدم

العلم بالشىء لا يلزم منه عدم الشىء . فعدم معرفة العرب المعاصرين بمحدود لغتهم وأعماقها لايلزم منه

بوجه من الوجوه أن يبقى حكم الناس عليها أسيرا لهذا الواقع الذى فرضوه عليها ، ولم تفرضه هى

عليهم .

ولقد وجدنا الأمم المتحضرة اليوم تنقب فى بطون لغاتها ، نابشة ماضيها السحيق ، بحثا عن كلمة تدل

على معنى أو مدلولاً علمياً . وهى فى كل ذلك لاتفيد من السهولة والسهولة اللغوية ، ماهو متمسر فى اللغة العربية فترخصوا فى ذلك وتجزوا ، ترخصا وتجزوا أملتة عليهم الرغبة فى تطوير لغتهم بما يساير ماهم بصدده من تطوير علومهم وفنونهم . فما المانع أن يحدو العرب حدوهم فى ذلك ؟ . أليس من الغريب أن نطالب أنفسنا أو يطالبنا غيرنا بأن نقلل تكبولوجيا الغرب ، ثم لاتفيد أنفسنا معنيين بأن نتبع أساليبهم فى ذلك على مختلف الأسباب والمراحل ؟ نحن نراهم يلجأون إلى المصطلحات الراكدة والمنقرضة والغريبة من لغتهم يحددون بها أشياء محددة ، ومعانى معينة ، يعرفونها بدقة فى قواميسهم العلمية . ونحن أشد مانكون قدرة على تطوير لغتنا العربية لمتطلبات العصر العلمية بدلا من هذه اللغة العجيبة التى تدرس بها العلوم فى جامعاتنا والتى نسمعها من هذا الأستاذ أو ذاك فى هذه المحاضرة أو تلك فنسمع منه خلطا غربيا بين لغة أوربية ركيكة وعربية ضعيفة وعامية نشاز قبيحة . والضحية فى ذلك كله هو ذوق الطالب الذى لاتفيد فرصة ليرى على رحيق لغته ولايلقى سبيلا ، ليثرى عقله من ثراء هذه اللغة وأصالتها ، ويانها وإشراقها ^(١) .

ثانيا : الاشتقاق :

الاشتقاق ميزة من مميزات تراثنا اللغوى ، لم تتيسر لكثير من اللغات الحية اليوم . وهو ^(٢) : أخذ لفظ من لفظ آخر ولو مجازا مع الاتفاق فى المعنى الأصيل والحروف الأصلية وترتيبها . والذى نصل إليه من خلال الاشتقاق . أن يدل اللفظ المشتق على معنى المشتق منه بزيادة مفيدة ، بسببها اختلفا فى الصيغة .

وبذلك يمكن لهذا الاشتقاق أن يخدم عملية التعريب خدمة جلييلة بما يوفر من مرونة الكلمة وقولبتها فى الدلالة على المعنى أو المصطلح المطلوب .

وإنه إضافة إلى الاشتقاق الصغير المطرد المنحصر فى المشتقات المعروفة كما فى اشتقاق اسم

(١) العدد التاسع : آذار سنة ١٩٧٦ .

(٢) انظر الأستاذ حسن حسين فهمى : ٣٢٨ .

(١) انظر التعريب ضرورة فى الجامعات العربية بحث

الدكتور عبد الوهاب محمد عامر : مجلة اتحاد الجامعات العربية

الفاعل ، واسم المفعول وبقية المشتقات : هناك الاشتقاق الكبير ، وهو حصر أصول الكلمة وتقليبها على وجوهها ، كما في تقليب حروف الثلاثي بالتباديل والتوافيق ، على أن يتلمس في هذه التقاليب معنى مشترك . مثل نجد - جند - جدن - دجن إلى آخر ذلك .

والمعنى المشترك بين هذه الكلمات هو « القوة » .

فالنجد : المعين - الشجاع - المرتفع من الأرض .

والنجدة : القتال .

والجدن : قوة الصوت الحسن .

والجند : الأعوان والعسكر .

وللاشتقاق سبيلان :-

الأول : معرفة مصدر اشتقاق اللفظ ورده إلى أصله^(١) .

الثاني : اشتقاق لفظ جديد من أصل بنزعه منه قياسا إلى أوجه مختلفة أخرى لاقى كل وجه

منها قبولا من فئة من اللغويين .

وأرجح هذه الآراء يذهب إلى :

رد اللفظ إلى لفظ آخر : ولو مجازا ، لمناسبة بينهما في اللفظ والمعنى وذلك على وجهين :

الأول : أن يتفقا في الحروف الأصول ، سواء اتفقت في الترتيب مثل أن تشتق من كتب :

الكتاب - والاكتاب ، والكتاتيب .

أو اختلفت في الترتيب مثل جبذ - وجذب .

الثاني : أن يختلفا في بعض الحروف الأصول ويتشابهها في النطق ، مثل نعق ، نهق ، وزعق .

والتشابه في المعنى واضح .

وهناك اشتقاق من الأسماء والأعيان مثل :

أصبحنا ، وأمسينا ، من الصبح والمساء .

وأحرمتنا : من دخلنا الحرم .

(١) انظر الأستاذ حسن حسين فهمي : ٣٢٩ .

وأصلنا : من الأصيل .

وشرقنا وغربنا : من الشرق والغرب .

وأبحرنا : من سافرنا في البحر .

واستنوق البعير : من أن البعير تصرف تصريف الناقة .

واستنكب القوس : من حمل القوس على المنكب .

وتأبط الشيء : من وضعه تحت إبطه .

وقالت العرب : جَيْشُ الأمير الجيوش ، واستجاش فلان فلانا جيشا وحصبه بالحصباء

وتخاصب القوم ، رمى بعضهم بعضا بها . وتذأب الرجل صار مثل الذئب خبثا ودهاء وذئب منه : فرع .

ولا مجال هنا لسرد آراء العلماء في أيهما الأصل في الاشتقاق ، الاسم أم الفعل ؟ إلا أن

الشواهد من تراثنا اللغوي شاهدة على كلا الأمرين .

ثالثا : القياس

ويقصد بالقياس في اللغة ، وضع القواعد للأعم من وسائل البناء والتصريف والنحو

والتعبير ، وغير ذلك من أبواب اللغة ، ثم اتباعها فيما لم يسمع أو لم يستعمل .

ولقد ظهر القياس في اللغة عند عيسى بن عمر الثقفي وعبد الله بن أبي إسحاق ، وهما من

الطبقة الأولى التي عرفت النحو بمعناه الاصطلاحي ثم بدا منهما ما يدل على أنهما كانا معنيين

بالقياس ، وأن فكرة اصطناع القياس أداة لصنع النحو وأصلا من أصوله قد طافت بخاطرها وقد

حكى ابن سلام أنه قال ليونس بن حبيب :

« هل سمعت من ابن أبي إسحاق شيئا ؟

قال : نعم . قلت له : هل يقول أحد : « الصويق » ، يعني السويق ؟

قال : نعم ، عمرو بن تميم يقول هذا ، وماتريد إلى هذا ؟ عليك بباب من أبواب النحو يطرد

وينقاس^(١) »

(١) ابن سلام : طبقات الشعراء ونزهة الألباء ٢٢ - ٢٣ .

ثم جاء « الخليل بن أحمد » فاعتد بأحكام العقل وعنى بالقياس على أنه أصل من أصول الدراسة النحوية .

وكان ذلك إعلاناً عن خروج النحو من أسلوبه الفطري القديم الذي جرت عليه الطبقات الأولى إلى أسلوبه النظري الجديد ، أو انتهاجه منهج المدرسة الكلامية^(١)

وقد تبنى فكرة القياس في اللغة جماعة المعتزلة في القرن الرابع الهجري الذين سلكوا مسلك التحليل والبرهان العلمي ، بعد أن لم يكونوا قد استساغوا الشواذ في الأمور الفكرية واللغوية ، فوضعوا قواعد القياس في اللغة وأخذوا بها .

ومن أئمة القياس اللغوي في العربية « أبو علي الفارسي » (٣٧٧ هـ) الذي قال : « أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب » وبالتالي فإنه إذا عرب لفظ أجنبي وأجريت عليه أحكام الإعراب ، عد من كلام العرب وأجيز الاستفادة منه^(٢) مثال ذلك « الدرهم » وهو أعجمي معرب قيس على التعاريف العربية فيقال « درهمت » بمعنى : صارت كالدرهم « مدرهم » بمعنى : كثير الدراهم .

ثم جاء من بعده تلميذه « ابن جنى » الذي كشف الاشتقاق الكبير ووضع قواعد القياس والاشتقاق في كتابه الخصائص « فرسم مناهج القياس وأرسي أوضاع الكلم وبنائه » .
وقد أثارت فكرة القياس في اللغة جدلاً كبيراً ، أدى إلى أن تعرض الفكرة نفسها على التراث الإسلامي ، وأن يخوض فيه علماء الأصول وعلماء الكلام بشكل أظهر أثره الشديد وتأثيره الواضح على ثراء اللغة العربية وسعتها وشموليتها .

قال البيضاوي^(٣) : « القياس يجري في الشرعيات .. لعموم الدلائل ، وفي العقليات عند أكثر المتكلمين ، وفي اللغات عند أكثر الأدباء » .
وقال البديحشي : في شرح عبارة « وفي اللغات عند أكثر الأدباء »^(٤) .

(١) مدرسة الكوفة د . مهدي الخزومي : ٤٧ .

(٢) انظر حسن حسين فهمي - تعريف ٣ : ٣٢ .

(٣) شرح البديحشي : ٣ : ٣٢ .

المصطلحات : ٣٣١

« وتحرير محل النزاع أن المستفاد من اللغة ، أما الحكم أو اللفظ فالأول : لايجرى فيه القياس ، مثل قولنا : الفاعل مرفوع ، إذ هي قاعدة كلية منتزعة من الجزئيات بالاستقراء غير مختصة بالبعض حتى يقاس عليه البعض الآخر » .

والثاني : إن كان علما أو صفة فكذلك أما العلم فلأنه غير موضوع لمعنى متجاوز عن محله حتى يكون جامعا بين الأصل والفرع ولا بد للقياس منه وأما الصفة كالفاضل والعالم . فلأنها واجبة الاطراد وضعا في كل من وجد فيه المعنى كالفضل والعلم فجواز الإطلاق ثابت وضعا لقياسا . وإن كان اسم جنس فإما أن يكون له معنى يلاحظ في غير جنسه ، أو لا فإن لم يكن كرجل - : لم يثبت القياس فيه إذ الإطلاق مطرد في جميع موارد نظرا إلى تحقيق المعنى في الكل لا بالقياس .

وإن كان كالحمر مثلا ، فعند أكثر الأدباء يجرى فيه القياس وهو مختار المازني وأبي علي الفارسي .

وإذا كان بعض اللغويين لا يأخذون بالقياس فإنهم بذلك قد هياؤا للغة العربية ساحة حامية الوطيس للنقاش وميدانا متزاحم الأكتاف للجدل العلمي الذي فتق في بحار اللغة العربية أنهارا وشق من الأنهار روافد وشعابا شفت عما وراءها من همة ومقدرة لدى علمائنا المسلمين الأسلاف وما كان عندهم من غيرة على اللغة جعلتهم يتعبدون بخدمتها ، وحب لها أوصلهم إلى الخشوع العقلي في حضرتها ، واعتزاز بها من حيث كانت معقل فخرهم فدادوا عنها ، ومفتاح علومهم فتدادوا دونها . وبنقل نصا آخر من النصوص الأصولية في سبيل الاستدلال في نطاق مسألة انقياس اللغة . قال الإسنوي^(١) : « ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جنى في الخصائص .

وقال الإمام (أى الرازي) إنه الحق .

قال : وذهب أصحابنا وأكثر الحنفية إلى المنع ، واختاره الآمدي ، وابن الحاجب وحزم به الإمام (الرازي) في المحصول في كتاب « الأوامر والنواهي » في آخر المسألة الثانية .

(١) شرح الإسنوي : ٣٠ - ٣٦

وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف ، وحاصله : أن الخلاف لا يأتي في (الحكم) الذي ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا في (الاسم) الذي ثبت تعميمه لأفراد نوع سواء كان (جامدا) كرجل وأسامة ، أو مشتقا كضارب ومضروب ولا في (أعلام الأشخاص) كزيد وعمرو . فإنها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها .

وإنما محل الخلاف في الأسماء التي وضعت على الذوات لأجل اشتهاها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجودا وعدما وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز - على رأى القائلين بالقياس - إطلاق تلك الأسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعاني ، وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكه في عصير العنب في الإسكار وكذلك تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا .

وفائدة الخلاف في هذه المسألة ما ذكره في المحصول وهو : صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر والسرقه والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش .

واحتج المجوزون - على جواز القياس في اللغة - بعموم قوله - تعالى - : « فاعتبروا » وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الإسكار في المعتصرة من ماء العنب وجودا وعدما فدل ، الدوران ، على أن الإسكار هو العلة في إطلاق الاسم ، فحيث وجد الإسكار جاز الإطلاق وإلا تخلف المعلول عن علته .

واعترض الخصم بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع^(١) لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ، ولهذا لو قال أعتقت فلانا لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى .
وأجاب في المحصول : بأننا بينا أن اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات فإنه اختار الوقف لا التوقيف .

واحتج المانعون بالنقص بالضرورة فإن القارورة مثلا إنما سميت بهذا الاسم لأجل استقرار الماء فيها ثم إن ذلك المعنى حاصل في الحياض والأنهار مع أنها لا تسمى بذلك .

(١) وهو مذهب فريق من اللغويين وعلماء الكلام .

(١) هذا قائم على أساس نظرية أن اللغة توقيفية من الله سبحانه وتعالى استدلالا بقوله تعالى : وعلم آدم الأسماء كلها

وأجاب الإمام (الرازي) بأن أقصى ما في الباب : أنهم ذكروا صورا لايجرى فيها القياس وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي .

وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في أنها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية . فإنه قال في المحصول هناك في الكلام على ماوضع عاما ثم تخصص بالعرف مانصه « والخاوية والقارورة موضعان لما يستقر فيه الشيء ويحبأ فيه ثم تخصص بشيء معين » اهـ .

والسؤال الآن : ماذا يحدث لو أن علماء العرب اليوم عنوا - بالتعاون مع رجال اللغة والأدب - بالعربية مثل عناية أسلافنا واحتفوا بها مثل حفاوة السابقين الأولين من العرب والمسلمين حين كانت لغتهم تعيش أيام مشاعرهم وضمائرهم خاصة وأن محاولات فردية من هذا القبيل قد جرت هنا وهناك من أرجاء الأرض العربية فصادفت نجاحا سهلا وتقدما ميسورا يشير إلى مدى مايمكن أن تصل إليه الجهود لو كانت متكاتفه منظمة حين تقوم مجامع اللغة العربية بدورها ومسؤولياتها . وإن اللغة التي تتسم بالمناسبة الوضعية بين اللفظ والمعنى وتختلف بنية كلماتها تبعاً لذلك لجديرة بأن تكون في المقدمة من لغات العالم في كل ميدان وفي كل حقل . لأنها تتأثر بالاستعمال بطبيعتها وتتحدد ألفاظها ومبانيها بناء على المعنى المراد منها أو المدلول المستعملة فيه فقد كان الخليل بن أحمد يقول^(١) : « صرّ الجندب صريرا وصرصر الأخطب صرصرة ، كأنهم توهّموا في صوت الجندب مدّا ، وتوهّموا في صوت الأخطب ترجيعا » أو قال : « كأنهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومد ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعا ، فقالوا : صرصر^(٢) » فقد أدرك الخليل : أن الاختلاف بين اللفظين الدال أحدهما على صوت الجندب والدال ثانيهما على صوت البازي يرجع إلى الاختلاف بين طبيعتي الصوتين وليس هذا الصوت الممتد في (صرّ) إلا استشعارا بما في صوت الجندب من امتداد ، ولذلك حين لاحظوا التقطيع في صوت البازي جاءوا باللفظ الدال عليه وفيه تقطيع^(٣) .

(٣) مدرسة الكوفة : ٤٥ .

(١) مدرسة الكوفة : مهدي الخزومي ص ٤٥ .

(٢) الخصائص : ١ : ٥٤٤ .

وهذا يعنى : أن القياس والتأول كما هما أداتان لتفسير اللغة ، فإنهما أداتان أيضا لصنع اللغة ، وخلق صورها ، وإيجاد صور من التعبير لم يكن يعرفها أصحاب اللغة ، أنفسهم حتى يمكن أن تصبح اللغة مجموعة من القوانين التى تتفرغ عنها الألفاظ والدلالات إلى مالا نهاية .
 فإذا كان الناس قديما اشتقوا من كلمة « اليهود » أفعالا فقالوا : تهود ، يتهود ، تهوداً . كما قال الشاعر القديم متهكما :-

تهود فالتهود دين حق عليه زماننا هذا يدل

فما المانع أن نقول اليوم : تأمركوا ، وتسوفتوا ، وتأفركوا ، كما قيل حديثا : تبلشفوا . على رأى
 أبى على الفارسي الذى يقول : « ماقيس على كلام العرب فهو من كلام العرب » .
 ويشهد لذلك ماروى من أن أعرابيا جاء إلى الخليل فأنشده :
 « ترفع العز بنا فارنعا »

فاستهجن الخليل ذلك منه ، فقال له الأعرابي : أقيس على قول العجاج :
 « تقاعس العز بنا فاقعنسا »

فكيف جاز له ولا يجوز لى ؟ . فلم يجر الخليل جوابا .
 وقد فتح ابن حتى باب اللغة العربية على مضراعيه حين قال : « للإنسان أن يرتجل من
 المذاهب ما يدعو إليه القياس ، ما لم يلو بنص أو ينتهك حرمة شرع » .
 « ومن ثمار فكر الفارسي وابن جنى واجتهادهما فى القياس أن تمكنت العربية حديثا كما تمكنت
 فى عصورها القديمة من استنباط كلمات عديدة وابتكارها ابتكارا كى تواجه بها مقتضيات الحضارة
 واختراعات العلوم . ومن هذه الكلمات الحديثة :

الهاتف ، والمصعد ، والملاكمة ، والمصارعة ، والشطيرة والفلسجة ، والمغطة .. الخ . وجميع
 اشتقاقاتها وكلها كلمات كانت تنطق بها العرب فى عصورها القديمة فلماذا لانستعملها ونقرها
 وندرجها فى معاجمنا ، أليست مقيسة على كلام العرب ؟ ^(١)

(١) محاضرة الدكتور / محمد يوسف حسن .

وباب الاشتقاق في اللغة العربية ، وكذلك باب النحت من اقوى المساعدات على عملية التعريب ، إذ أن بهما مجالا واسعا للتصرف وسماحة ظاهرة للاستعمال ، ولا يلزم لذلك أكثر من صدق النوايا وإخلاص العمل والاستعانة بأهل الكفاءة والمقدرة في هذا السبيل .

* * *

الترجمة من العربية وإليها

أى دليل أشد إقناعا على صلاحية لغة ما لمتطلبات العلوم من أن تكون هذه اللغة قادرة على استيعاب المعرفة بكل أصنافها إلى الحدّ الذى تسعى إليها اللغات الأخرى من أجل الترجمة عنها بقدر ماتسعى هى إلى تلك اللغات ولنفس الغرض ، وهى فى كلتا الحالتين شديدة التطور قوية الأثر والتأثير والتأثر ؟

وهذا ما يسهل التدليل عليه بالنسبة للغة العربية ، فلقد كانت أداة صالحة لاستيعاب العلوم حين كتب بها علماء المسلمين أصنافا من العلوم التى تحفل بها كتب التراث العربى الإسلامى المتنوعة ، تلك الكتب التى ترجم معظمها إلى اللغات الأخرى .

ففى إسبانيا وصقلية - فى العصور الإسلامية - تعلم العلماء والأحبار اللغة العربية إلى الحدّ الذى مكّنهم من ترجمة علوم العرب قبيل عصر النهضة الأوربية ، ونذكر منهم على سبيل المثال : « جيرار الكريمونى » و « لينونارد البيزى » و « ارنالدوس الفنلوفى » و « اولار الباثونى » و « فاللا » و « جاك جوبيل »^(١) .

وقد ترجمت كتب العلوم والفلسفة العربية إلى اللاتينية ، ومنها إلى اللغات الأوربية الأخرى ، ومنها ما ترجم أصلا إلى اللغة الفرنسية والألمانية ، والإنجليزية وغيرها .

وقد ظلت كثير من الكتب العربية الإسلامية العلمية تدرس فى جامعات أوربا حتى مطلع القرن الثامن عشر . ونذكر منها على سبيل المثال :

(١) تراث الإسلام . مايرهوف ط ٤ ص ٤٧٦ .

(١) رسائل جابر بن حيان في الكيمياء ، عرفت في أوروبا في نصوصها العربية وترجماتها اللاتينية قبيل عصر النهضة وظهرت لها ترجمات ألمانية في القرن السابع عشر وترجمها عالم الكيمياء المستشرق « هوليارد » إلى الإنجليزية في سنة ١٩٢٨ وقد سمي علم الكيمياء بـ « صنعة جابر ابن حيان » ، وكان قد أُلّف أكثر من ثمانين كتابا في الكيمياء والطب والرياضة والفلسفة .

(٢) كتاب « الجبر والمقابلة » لمحمد بن موسى الخوارزمي ترجمه « جيراردى كرىمونا » إلى اللاتينية في القرن الخامس عشر الميلادى ، ونشرت منه بعد ذلك أبواب خاصة بعد ترجمتها إلى الإنجليزية والألمانية .

وقد كان الخوارزمي من أكبر المؤثرين في علم الرياضيات بهذا الكتاب وغيره من الكتب حتى إن اسمه كان يعنى عند الغربيين الحساب أو علم الحساب .

(٣) كتاب « الحاوى لصناعة الطب » لأبى بكر الرازى ، ترجمه « جيراردى كرىمونا » أيضا إلى اللاتينية في القرن الخامس عشر الميلادى وهو أضخم مؤلف أخرجته تلك الحقبة ، فقد كان في عشرين جزءا وصلنا منها عشرة فقط وكان قد ترجمه إلى اللاتينية قبل هذا « فرج بن سالم » في صقلية وطبع لأول مرة سنة ١٤٨٦ م وكان تعلمه رائجا في جامعات أوروبا^(١) .

(٤) كتاب « سر الأسرار » في الكيمياء لأبى بكر الرازى ترجم إلى اللاتينية قبيل عصر النهضة ، وإلى لغات أوروبية أخرى بعد ذلك ووصفه المؤرخ الإنجليزى المعاصر « أنتونى ناثنك » في كتابه « العرب » بقوله « احتل هذا الكتاب مكان الشرف كمورد لعلم الكيمياء في أوروبا طيلة خمسة قرون » .

(٥) رسالة « الجدرى والحصبه » للرازى ترجمها « فاللا » إلى اللاتينية سنة ١٤٩٨ وترجمها « جوييل » إلى اليونانية سنة ١٥٤٨ م وصدرت منها ترجمات فرنسية وغيرها في تواريخ لاحقة .
وقد كان الرازى - على حد قول ماكس مايرهوف - أعظم من أنتجته المدنية الإسلامية من الأطباء وأحد مشاهير أطباء العالم على مر الزمان^(٢) وقد أُلّف أكثر من مائة وعشرين كتابا طبيا

(١) فيليب حتى : تاريخ العرب .

(٢) تراث الإسلام ص ٤٦٣ .

بالإضافة إلى مائة وأربعة كتب في الفلسفة والموسيقى والفلك والرياضة والأصول والتفسير .
ويقرر العلماء أن رسالته في الجدرى والحصبة هذه هي أقدم رسالة من نوعها في هذا العلم
حتى وصفت بأنها درة وضاءة في جيد الطب العربي^(١) .
وللرازي كشوف كثيرة أهمها تصنيفه للمعادن إلى أصناف نباتية وحيوانية ومعدينية ، وهو
تصنيف لا زال معمولاً به إلى العصر الحديث .

(٦) كتاب « كامل الصناعة الطبية » لعلى العباسي ، ويعرف هذا الكتاب باسم « الكناس
الملكي » ومنه ترجمة لاتينية طبعة البندقية سنة ١٤٩٢ م وترجمة ألمانية طبعة ليدن سنة ١٥٢٣ م .
(٧) كتاب « المناظر » في البصريات للحسن بن الهيثم ، وهو من سبعة أجزاء له ترجمة كاملة
نشرها « رايزنر » سنة ١٥٧٣ م .

(٨) كتاب « التصريف » في الطب لأبي القاسم الزهراوى ترجمه « جيراردى كرىمونا » إلى
اللاتينية في القرن الخامس عشر الميلادى وظهرت منه طبعات ألمانية وفرنسية في القرن السادس عشر
وترجمة إنجليزية مع النص العربي في سنة ١٧٧٨ م طبعة اكسفورد - وقد ظل جزء التشرح منه أساساً
لعلم الجراحة في أوروبا لبضعة قرون .

(٩) كتاب « القانون » في الطب - للشيخ الرئيس أبى على بن الحسين بن سينا - وهو من
خمسة أجزاء ، ترجمه إلى اللاتينية « جيراردى كرىمونا » ، ونشر في ميلانو سنة ١٤٧٣ م وفي باردو سنة
١٤٧٦ م وفي البندقية سنة ١٤٨٢ م وأعيدت طباعته حتى بلغت طبعاته العشرين في القرنين الخامس
عشر والسادس عشر كما نشر نصه العربي في روما سنة ١٥٩٣ ، وظل هذا الكتاب يدرس في جامعات
أوروبا حتى القرن الثامن عشر ، وقد وصفه السير « وليم أوسلر » في كتابه : « تطور الطب الحديث »
بالنص الآتى : « بقى هذا الكتاب إنجيلاً للطب لمدة أطول مما بقى كتاب آخر في هذا المجال » .
ويقول مايرهوف « إن رسالة ابن سينا في تكون الجبال والأحجار والمعادن ، كانت من الأهمية بمكان
كبير في تاريخ علم الجيولوجيا^(٢) » .

(٢) مايرهوف - المصدر السابق .

(١) الدكتور أحمد محمد الطيب . بين التراث والمعاصرة .

محاضرة من محاضرات الموسم الثقافي لوزارة الإعلام في أبو ظبي .

(١٠) كتاب « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » للشريف الإدريسي ، ترجمه علماء صقلية إلى اللاتينية ، وتوالت منه طبعات في مختلف اللغات الأوربية وظل المرجع الجغرافي الأول في أوربا لعدة قرون منذ بداية عصر النهضة^(١) .

(١١) كتاب « الجامع في الأدوية » المعزوة لابن البيطار ، عرف بنصه العربي في أوربا في عصر النهضة ، ثم ترجم إلى اللاتينية ومنها إلى الفرنسية والألمانية .

(١٢) كتاب « أزهار الأفكار في جواهر الأحجار » لأحمد بن يوسف التيفاشي عرف بنصه العربي في هولندا مع ترجمة لاتينية في ١٧٨٤ وصدرت له ترجمة إيطالية في سنة ١٨١٨ في فلورنسة^(٢) . هذا غيض من فيض من كتب التراث العلمي العربي الإسلامي التي تحملته اللغة العربية سمحة راضية وقدمته سائفا محفوظا إلى لغات العالم فبرهنت بذلك على سبقها وأسبقيتها في هذا المضمار ولقد ثمن هذا الجهد الرائد من لايتهم بتعاطفه مع العربية ، ولا يعرف بحبه لها أو انحيازها إليها . ولا أطيل الحديث عن ابن النفيس وإليه ينسب اكتشاف الدورة الدموية الصغرى مصححا بذلك نظرية جالينوس وسابقا الإسباني سافيتوس الذي ينسب إليه بعض الغربيين ذلك الاكتشاف^(٣) .

وفي الفيزياء والفلك والرياضة كانت اللغة العربية هي أداة علمائنا العظام في الكتابة والتعبير كما هو الأمر عند البيروني ، وابن الهيثم أبي الحسن البصري ، الذي وصل على يديه علم البصريات إلى قمته وبفضل اكتشافاته مهّد السبيل لاستعمال العدسات الحديثة في إصلاح عيوب الرؤية وقد عارض في نظريته نظرية : إقليدس وبطليموس القائمة على أن العين ترسل أشعة الرؤية إلى الجسم المرئي وكان ثابت بن قرة الحراني « أعظم مهندس عصره على الإطلاق »^(٤) . وكذلك « الخازن » الذي بسط التوازن والنقل في إحدى رسائله ووصفها البارون « كاراديفو » بأنها قطعت شوطا بعيدا في مضمار التقدم^(٥) تلك أضواء سريعة وخاطفة على بعض النقاط التي ساهمت فيها اللغة العربية

(١) جلال مظهر : أثر العرب في الحضارة الأوربية

(١) هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب ، وتراث

(٥) تراث الإسلام ص ٥٥٧ .

(٢) راجع ذلك في عبد الحليم منتصر ، فيليب حتى ،

(٦) المصدر السابق ص ٥٧٨ .

(٣) أحمد محمد الطيب : المصدر السابق .

باستيعاب العلوم إبان الحضارة الإسلامية ، ذكرتها فى معرض الحث على التشرف بخدمة هذه اللغة الأصيلة ووجوب الانتفاء إليها عملا وعلمًا ومشاعر .

وإذا كانت الترجمة عن اللغة العربية بهذا الحجم المشرف فإن الترجمة إلى العربية لم تكن بأقل حفا من ذلك ، حيث عكف أسلافنا العظام على إثراء حضارتهم بثقافات الأمم الأخرى بعد أن وجدوا أن لغتهم العربية أهل لهذا الفضل وقادرة عليه وتممكتة منه . فعربوا العلوم والثقافات على اختلاف أصنافها ومجالاتها .

وهكذا يثبت عندنا : أن مسألة التعريب الفنى ونقل العلوم والثقافات لم تكن بنت اليوم ، وإنما هو أمر قام به العرب ونهضوا له منذ القدم وقد تمكّن القدماء فى عصور الحضارة الإسلامية من صياغة علوم وثقافات لم تكن تخطر على بال عربى من قبل ، فطوعوا هذه العلوم والثقافات ، كما طوعوا اللغة العربية لتعبر عن أدق المعانى ، فأخذوا ونقلوا ثقافات وفلسفات عن اليونانية والفارسية منذ ظهور الإسلام ، فاستطاع العرب بلغتهم الأصيلة أن يتذوقوا فلسفة أرسطو كما تمتعوا بما فى حوزة بطليموس من بحث وعلم^(١) ولم تكن جهود التعريب فردية ، وإنما تعاون عليها جبابرة المفكرين والفلاسفة العرب والمستعربين فنقل علوم اليونان جماعة « قنسرين » بعد فتح العرب للعراق ، وعلى رأس هؤلاء « سويرس سييوخت » ونقل العلوم الطبية رجال « جند يسابور » « آل بختيشوع » كما عرب « آل حران » العلوم الفلكية .

وظهرت الفلسفة فى الإسكندرية ، وتعدتها إلى أنطاكية على يد « ابن أيجر » فى خلافة « عمر بن عبد العزيز » كما قام « محمد بن إبراهيم الفزارى » بنقل كتاب الفلكى الهندى « منكا » . وترجم يوحنا بن ماسويه « كتاب المجسطى لبطليموس » فى عهد الرشيد الذى أنشأ خزانة الحكمة للترجمة ونقل العلوم إلى اللغة العربية .

وقد عنى العباسيون بنقل العلوم والثقافات إلى العربية فأجزل خلفائهم العطاء للمترجمين الذين أخذوا فى نقل روائع المؤلفات العبرية والسريانية والفارسية والهندية ، واليونانية ، واللاتينية ، إلى اللغة العربية .

ولقد حرص هؤلاء العربون الأجداد فى ترجمتهم على استعمال مترادفات عربية من اللغات المألوفة

(١) المرجع فى تعريب المصطلحات العلمية حسن حسين فهمى : ١٦٠ .

المتداولة حينذاك لوثوقهم أن اللغة قوية قادرة على التعبير بألفاظ فيها ، تؤدي المعاني المطلوبة . فكان من ألفاظهم التي خلدت إلى الآن :

« الجسم ، والروح ، والحركة ، والسكون ، » كلها عربية خالصة استعملوها عند تعريفهم لأرسطو ، وهي ألفاظ عربية صارت لها معان أخرى في عصر الترجمة ^(١) .

« والناظر في كتب أطبائنا وعلمائنا وفلاسفتنا القدماء يدرك بسهولة أنهم لم يكونوا يترجمون كل المصطلحات ، وإنما كانوا يترجمون بعضها مما يجدونه قريبا تحت أيديهم متفقا مع مافي لغتهم من معان ، أما ما لم يجدوا له مقابلا في العربية فقد كانوا يخضعونه للصياغة العربية ، فقالوا « الأثرماطيقى » للحساب ، و « الطراغوديا » للتراجيديا ، و « الزيجات » للجداول الفلكية ، وهيولى ، واسطقس ، وفضاسيا ، وناموس ، وميمر بمعنى باب أو فصل ، وهندسة ، وجوهر ، وهكذا » .

من هذا يتضح أن حل مشكلة التعريب كان قريب المنال قديما لسعة صدر العرب والمستعربين القدماء ، ولوقوفهم على أسرار اللغة العربية وقوتها وشموها .

ويأتى بعد ذلك السؤال : ما موقف علمائنا المعاصرين من هذا التراث ، وكيف يمكننا أن نستلهم هذا التراث الخالد ذى الإنجازات الضخمة بحيث نجعله عوننا لنا على اجتياز التحدى الذى نواجهه من الحضارة الحديثة ؟ .

إن الاجابة على الشق الأول من هذا السؤال تملؤنا بالحسرة والأسف إذ أن أكثر علمائنا المتخصصين فى العلوم يجهلون أو يتجاهلون هذه المآثر الخالدة .

فمن يعرفها منهم ينظر إليها بازدراء وحقد موجه (مثل كتابات ومحاضرات الدكتور زكى نجيب محمود وغيره فى هذا السبيل) ومن لا يعرفها منهم يظن أنه فى كل مكتسباته الحديثة عالة على الحضارة المعاصرة^(٢) .

إن تراثنا العلمى القديم - مانقل منه إلى العربية وما نقل منها إلى غيرها من اللغات - يفتح لنا آفاقا لا يحدها بصر ، ومساحات لا يصل إلى نهايتها عقل . وإن فى تجارب أسلافنا خير منارات تهدينا إلى سواء السبيل بعد أن طال بنا التخبط فى دياجير التقليد والتبعية للآخرين .

(٢) محمد أحمد الطيب . المصدر السابق .

(١) حسن حسين فهمى المصدر السابق : ١٦١ .

ولو نظرنا كيف استطاع أسلافنا القدماء أن يهضموا الحضارات السابقة وأن يحيلوا معطياتها إلى تراث عربي إسلامي لاستطعنا فعلاً أن نضع أيدينا على المفاتيح التي تمكن بها هؤلاء العباقرة من أن يحققوا الثقافة المتوازنة التي نطمح إليها .

يحدثنا التاريخ : أن أول ما فعله أسلافنا في هذا الصدد : هو أنهم نشطوا حركة الترجمة إلى العربية ، فتخلصوا بذلك من حاجز اللغة ومزجوا هذه العلوم بلغة العربي وأفكاره وتصورات ، وجعلوه يتعامل معها كجزء ينبع منه وليس كشيء غريب عليه ، فسهل على العربي تصور العلوم وقرب عليه مأخذها وتخلص من إسار اللغة الأجنبية وانطلق إلى آفاق الابتكار والتجديد والتعديل والإضافة^(١) .

ولا أدل على طوعية اللغة العربية في مجال الترجمة عن اللغات الأخرى مما يقوم به بعض جهابذة الصحافة العربية الذين يواجهون يومياً مشكلة التعريب ، عندما ينقلون عن برقيات الأنباء عن حوادث اليوم وأحداثه المختلفة والمتنوعة من كل فن وعلم وحدث . وهم - عندما يحرون بالعربية الفصحى - فإنهم يستعملون لغة مطواعة ، جعلت العربية في متناول العام والخاص على السواء ، واستحدثوا بواقع سليقتهم الشرقية ، ودافع تمكنهم من العربية الفصحى ، مصطلحات عربية صحيحة حتى أصبحت شائعة بيننا بشكل ظاهر وسهل ، إضافة إلى جهود المدعين من الكتاب والمؤلفين والأدباء والشعراء المعاصرين .

وبعد :

فما أجددنا أن نعكف على هذا الحشد الكريم من تراثنا العلمي المطبوع منه والمخطوط نستقى منه المصطلحات والمفردات ، لتأخذ مكانها في كتبنا المعربة أو المترجمة أو المؤلفة في مختلف الفنون والعلوم .

وما أحرانا أن نترسم خطأ أسلافنا في تطويعهم للغتنا العربية وهم ينقلون إليها تراث الأمم ومبتكرات العقول .

وما أحوجنا لأن نعد للأمر عدته ، وننظر إليه بمنظار الجد والاهتمام الذي يستحقه ويناسبه :

(١) الدكتور الظبيب . المصدر السابق .

فتتظافر لقضية التعريب ، جهود المجامع وإمكانيات الجامعات ، وملكة المتخصصين على أن يكون ذلك كله في إطار جماعى تتولى زمامه قيادة مؤهلة لهذا العمل منبثقة من اتحاد الجامعات العربية ، وتدعن كافة المؤسسات العملية في أقطارنا لما سيصدر عن هذه القيادة من خطط وتوجيهات فإن خطر الانفراد بالتعريب ، والازدواجية ، لايقبل عن خطر ترك الأمر والتخلي عنه . وتجاهل مسؤولياته وتبعاته .

وبهذا فإننا نحقق ذاتنا ، وننتلق في حاضرنا من أصالة ماضينا ونؤدى واجب الأمانة والريادة لأجيالنا المقبلة المتعاقبة على مدى الدهر وطول الزمان .

« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » .

« صدق الله العظيم »

شرح الامية والحكمة

لائى البقاء والعكبرى

٥٣٨ - ٥٦٦ هـ

حرره وعلق حواشيه
رجب ابراهيم الشحات

المدين الساندى كلية اللغة العربية
جامعة الأزهر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة

الشنفرى

قال الشيخ الميمنى عليه رحمة الله : هو علم ، وقيل : لقب بمعنى غليظ الشفتين ، وذكر ابن رشيقي في العمدة أن اسمه عامر بن عمرو الأزدي ، وفي حواشي العمدة قال الشيخ محيي الدين عليه رحمة الله : في اسمه خلاف طويل ذكرناه في شرحنا على ديوان شعره وأخباره وسماه الأستاذ الزركلي في الأعلام عمرو . وأيا كان اسمه فهو من بنى الحارث بن ربيعة بن الأواس (كسحاب) بن الحجر بن الهنيء (مثلث الهاء) وتارة ككميت - بن الأزد جاهلي ، أحد صعاليك العرب وعدائهم ، قالوا في المثل : أعدى من الشنفرى ، ذكروا من أمره في العدو : أنه خرج هو وتأبط شراً وعمرو بن براق ، فأغاروا على بجيلة ، فوجدوا رسدا لهم على الماء ، فلما مالوا إليه في جوف الليل قال لهم تأبط شرا : إن بالماء رسداً ، وإني لأسمع وجيب قلوب القوم . فقالا : مانسمع شيئاً ، ما هو إلا وجيب قلبك يجب ، فوضع أيديهما على قلبه ، وقال : والله ما يجب ، وما كان وجاباً قالوا : فلا بد لنا من ورود الماء ، فخرج الشنفرى ، فلما رآه الرصد عرفوه ، فتركوه حتى شرب من الماء ورجع إلى أصحابه ، فقال : والله ما بالماء من أحد ، ولقد شربت من الحوض ، فقال تأبط شرا : بلى ، ولكن القوم لا يريدونك وإنما يريدونى ، ثم ذهب ابن براق فشرب ورجع ولم يعرضوا له ، فقال تأبط شرا للشنفرى : إذا أنا كرعت في الماء فإن القوم سيشدون علىي فيستأسرونى ، فاذهب كأنك تهرب ، ثم كن في أصل ذلك القرن ، فإذا سمعتنى أقول : خذوا ، خذوا . فتعال فأطلقنى ، وقال لابن براق : إني سأمرك أن تستأسر للقوم ، فلا تنأ عنهم ، ولا تمكثهم من نفسك ، ثم مرّ تأبط شراً حتى ورد الماء ، فحين كرع في الحوض شدوا عليه ، وأخذوه وكتفوه بوتراً ، وطار الشنفرى ، فأتى حيث أمره ، وانحاز ابن براق حيث يرونه ، فقال تأبط شرا : يامعشر بجيلة ، هل لكم في خير . أن تياسرونا في الفداء ويستأسر لكم ابن براق ؟ قالوا :

نعم . فقال : ويلك يا ابن براق ! ، أما الشنفرى فقد طار فهو يَصْطَلِي نار بنى فلان ، وقد علمت الذى بيننا وبين أهلك ، فهل لك فى أن تستأسر وبياسرونا فى الفداء ؟ . فقال : لا والله حتى أروز شوطاً أو شوطين ، فجعل يَسْتَنُّ نحو الجبل ويرجع ، حتى إذا رأوا أنه قد أُعْيَا طمعوا فيه فأتبعوه ، فنادى تأبط شرا : خذوا خذوا ، فخالف الشنفرى إلى تأبط شرا ، فقطع وثاقه ، فلما رآه ابن براق وقد خرج من وثاقه مال إلى عنده ، فناداهم تأبط شرا : يامعشر بجيلة ، أَعْجَبِكُم عدو ابن براق ، أما والله لأعدون لكم عدواً ينسيكم عدوه ، ثم أحضروا ثلاثهم ، فنجوا ، ففى ذلك يقول تأبط شرا :

... ليلة صاحوا ، وأغروا بى سراهمُ ب « العيكتين » ، لدى مَعْدَى ابن بَرَّاقِ
 كأنما حشحتوا حُصّاً قوادمه ، أو « أَمَّ حِشْفٍ » بذى شتَّ وطَبَّاقِ
 لاشيء أسرع منى غير ذى غُدْرِ ، أو ذى جناح بجنب الرَيْدِ ، حَفَّاقِ
 حتى نجوت ، ولما ينزعوا سلبى بواله من قبيض الشَّدِّ ، غيداق ...

وذكر تأبط شرا فى مرثيته الشنفرى يوم « العيكتين » هذا ، قال بعد مقتله :

ويومك يوم « العيكتين » وَعَظْفَةٌ عطفت وقد مَسَّ القلوب الحَنَاجِرُ
 تجيل سلاح الموت فيهم ، كأنهم لشوكتك الحُدَى ضعين نواقر

وكانت لهما صحبة ، وكان الشنفرى يدعوه بأمه كما قال فى تائيته :

وأُم عيال قد شهدت ، تقوتهم إذا أطعمتهم أَوْتَحَتْ وَأَقَلَّتِ
 وما إن بها ضنُّ بما فى وعائها ولكنها من خيفة الجوع أبقت
 تخاف علينا العَيْل إن هى أكثرت ونحن جِيع ، أى آل تألت

ومات الشنفرى مقتولاً ذكر أبو الفرج ثلاث روايات فى سبب مقتله ، وأخباره وأشعاره مبثوثة

فى الأغاني ٢٠ : ١٧٩ ، والخزانة ٣ : ٢٢٦ [الأستاذ هرون] والدرة الفاخرة ١ : ٣٠٣ ، وشرح المفضليات

لابن الأنبارى والتبريزى فى شرح قافية تأبط شراً الأولى « ياعيد مالك من شوق وإيراق »

شعر الشنفرى واللامية

وقد حقق شعره الأستاذ العلامة الميمنى فى الطرائف الأدبية عن نسخة رقم ١٤٩ بكتبخانة خسرو باشا باستنبول ذكر من أمرها قال : عتيقة مبتلة مَعْسُولَة من شعر الشنفرى ، ضاعت منها الصفحة الأولى ، وفيها أبيات من لامية العرب مشروحة شرحاً مستفيضاً ، وهى فى ٦٨ بيتاً كهذه المطبوعات ... وقد ساعدنى الحظ بالحصول على معظم رائيته مشروحة فى مجموعة أدب ١٨٦٤ بدار الكتب المصرية ، ويتقدمها فيها اللامية ، ثم التائية مشروحتين ورأيت أن أسقط التائية المفضلية ولامية العرب ورثاء تأبط شراً ؛ لأن الأولين وان كانتا توجدان فى النسختين إلا أن ما عند غيرها أوفى وأتم ..

والذى يعينى هنا أمر اللامية ، فهى مثبتة فى شعر الشنفرى فى نسختين ، ومع هذا ففى نسبتها إلى الشنفرى مقال قديم أحسبه من آخر القرن الثانى ، وهو بحاجة إلى تحرُّ ونظر من مثل ما كان من الدكتور يوسف خليف فى بحثه « الشعراء الصعاليك فى العصر الجاهلى » قال : « وليس بين أيدينا من النصوص الصريحة على أنها - اللامية - ليست للشنفرى سوى نص يرويه القالى عن ابن دريد يذكر فيه أن هذه القصيدة المنسوبة للشنفرى لخلف الأحمر .. » ومازال الدكتور خليف بحججه (التاريخية والفنية) إلى أن زادت كفة الشك فى صحة نسبة هذه اللامية إلى الشنفرى فى الرَّجْحَان (أو كما قال ، هذا لفظه ، ومؤدى كلامه غير هذا ، فهو يقطع بأن هذه اللامية لخلف ، قال - واللفظ له = : إن خلفاً قد صور حياة الصعاليك العرب فى هذه اللامية تصويراً رائعاً ممتازاً ... والأمر الذى لاشك فيه أن خلفاً قد تمثل أولاً حياة الصعاليك العرب وخصائص شعرهم الفنية ، ثم مضى يصور هذه الحياة وهذا الفن فى قصيدة رائعة ، هو إذن يقطع بأن اللامية من صنَّع خلف وليست للشنفرى وماسبق من كلامه من زيادة كفة الشك ، فقول معفو عنه ، مطروح عنده .

أما الخبر الذى تعلق به الدكتور خليف فففيه عندى مقال . وهذا نصه « قال أبو على : كان أبو محرز - خلف - أعلم الناس بالشعر واللغة وأشعر الناس على مذاهب العرب ، حدثنى أبو بكر ابن دريد أن القصيدة المنسوبة إلى الشنفرى - يعنى اللامية - له ، وهى من المقدمات فى الحسن والفصاحة والطول ، فكان - خلف - أقدر الناس على قافية » وهذا النص عند الدكتور له قيمته ، لماذا ؟ « لأن ابن دريد كان قريب عهد بخلف ، فأكثر أخباره مروية عن تلاميذ الأصمعى ، عن

خلف .. وأحسبه أراد : عن تلاميذ الأَصمعي ، عن الأَصمعي ، عن خلف « فكأنَّ صدر هذا الشك كله من الأَصمعي نزل إلى ابن دريد من طريق عبد الرحمن بن أخي الأَصمعي . فما شأن الأَصمعي وخلف ؟

ذكروا « أن الأَصمعي كان تعلم نقد الشعر من خلف الأحمر » وذكروا عن أبي عبيدة قال : « خلف الأحمر معلم الأَصمعي ومعلم أهل البصرة » ، وإذن يصح ما رواه ابن المغازلي قال : أخبرنا عيسى بن إسماعيل قال : سمعت الأَصمعي يقول ، وذكر خلفاً فقال : ذهبت بشاشة الشعر بعد خلف الأحمر ، فقيل له : كيف وأنت حَيٌّ ؟ فقال : إن خلفاً كان يحسن جميعه (لعله يعنى قرضه وروايته) وما أحسن منه إلا الحواشي « فهذا كما ترى ، ثم انظر بعدُ هذه الأخبار التي رواها أبو الطيب اللغوى قال : « قال أبو حاتم ، عن الأَصمعي : كان خلف أعلم الناس بالشعر ، وكان شاعرا (إلى هنا والخبر مستقيم ، ثم انظر) « ووضع على شعراء عبد القيس شعرا موضوعاً كثيراً وعلى غيرهم عبثاً به (؟) فأخذ ذلك عنه أهل البصرة ، وأهل الكوفة » هذا - آخر الخبر وهو عجْزٌ تالف لصدر صحيح ، فكأنَّ الأَصمعي - إن صح هذا الخبر وهو غير صحيح ، قد طعن على نفسه ، فضلاً عن أهل البصرة وأهل الكوفة إذ أخذ العلم عن شيخ ظنين مُتَّهم ، فكيف يصح هذا بعد قوله فيه ذهبت بشاشة الشعر بعد خلف الأحمر ، كان يحسن جميعه وما أحسن منه إلا الحواشي !؟ فهذا عجب .

وانظر في مثل هذا الخبر خبراً آخر - قالوا - إنه عن محمد بن يزيد ، وكأنه ملفق عليه ، كما كان في عجز خبر الأَصمعي السالف ، قال أبو الطيب اللغوى : « أخبرنا محمد بن يحيى قال « أخبرنا محمد بن يزيد قال : كان خلف أخذ النحو عن عيسى بن عمر ... وعليه قرأ أهل الكوفة أشعارهم ، وكانوا يقصدونه لما مات حماد الراوية ؛ لأنه كان قد أكثر الأخذ عنه ، وبلغ مبلغاً لم يقاربه حماد ، فلما تَقَرَّأ ونسك خرج إلى أهل الكوفة فعرفهم الأشعار التي قد أدخلها في أشعار الناس... » وهذه الألفاظ البارزة مبينة عن الدائرة التي يجب أن تُجَرَّ مثل هذه الأخبار إليها .

هذا ضربٌ من النظر في قضية النحل والوضع ، ثم انظر باباً آخر قريباً منه فيما ذكره أبو عثمان

الجاحظ في الحيوان عن وصف الحيات ، قال : « وقد رأيت عند داود بن محمد الهاشمي كتاباً في الحيات في عشرة أجيال ما يصح منها مقدار جلد ونصف ، ولقد وُلدوا على لسان خلف الأحمر والأصمعي أرجازاً كثيرة ، فما ظنُّك بتوليدهم على السنة القدماء ... فلو تقدَّروا عن شيء تقدروا من هذا الباب » .

فكان خلفاً معدوً عليه كما هو عادٍ عند الناس ، فتأمل هذا الباب وضمه إلى سالفه في نظر هذه القضية .

ثم : هل روى الأصمعي هذه اللامية فيما روى من شعر الجاهلية ورجزهم ؟
 الأخبار متظاهرة على أن الأصمعي روى شعر الشنفرى وحمله عن الإمام الشافعي رضي الله ، ففي ترجمة الإمام الشافعي من المقفى [مخطوط ورقة ١٦٢] ، قال المازني ، سمعت الأصمعي يقول : قرأت شعر الشنفرى على الشافعي بمكة « (وانظر الزهر ١ : ١٦٠) أتكون اللامية مما تناوله الأصمعي من شعر الشنفرى عن الإمام الشافعي ؟ . هذا المالم ينهض به خير ، لكنني وجدت في مقدمة شرح اللامية للعلامة عطاء الله بن أحمد بن عطاء الله المصرى مايلي : « قيل : إن عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعي ممن أخذ هذه القصيدة في جملة ديوان الشنفرى رواية ودارية عن إمامنا الشافعي رضي الله عنه » هكذا ، ولا أدري ماصحة هذا القول ، ومثله أيضاً ماوقعت عليه من شأن عمر بن الخطاب رضي الله وهذه اللامية . ورد في هامش مخطوطة ابن الشجرى من مختاراته مانصبه : « قال عمر رحمه الله : علموا أولادكم لامية العرب ، فإنها تفتح الأشداق وتعلم مكارم الأخلاق » ومضمون هذا التعليق عينه في ورد في مقدمة شرح عطاء الله بن أحمد المشار إليه سابقاً ، قال : كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول « علموا أولادكم قصيدة الشنفرى ، فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق » أما أن عمر كان يحض على رواية الشعر وتعلمه فذاك أمر مشهور ، ففي كتابه إلى أبى موسى الأشعري : « مُر من قَيْلِكَ بتعلم الشعر ، فإنه يدل على معالي الأخلاق ، وصواب الرأي ومَعْرِفَةِ الأنساب . وقال الزبير ابن بكار : سمعت العمري يقول : رووا أولادكم الشعر ، فإنه يحل عقدة اللسان ويشجع قلب الجبان ، ويطلق يد البخيل ، ويحض على الخلق الجميل .. فهذا الذى صح من أمر عمر في شأن الشعر أفصح ماورد عنه في شأن اللامية أيضاً ؟ . لا أدري .

بقي من خبر ابن دريد الذى نقب للدكتور هذا النقب في الشك في اللامية والقطع بعزوها إلى خلف الأحمر = أمور منها : أن ابن دريد نفسه وضع شرحاً على هذه اللامية ، وهو مخطوط لما يزل ، ترى ، أوضع ابن دريد شرحاً للامية الشنفرى أم للامية خلف الأحمر ؟ .

وأيضاً ، فإن أبا على ساق هذه اللامية تامة في ذيل الأمالى ونسبها له صريحة - يعنى للشنفرى ولم يعقب ، وأيضا عرض أبو عبيد في الأمالى لخبر ابن دريد هذا ، ولم يزد على أن قال : اللامية المنسوبة للشنفرى . ولم يعقب ، لانفياً ولا إثباتاً .

وبعد فلست راغباً في أن أقطع بثبوت أمر قطع الدكتور بنفيه ، ولا هذا من شأنى ، لأن هذه الأخبار بحق تحتاج إلى نظر وبحث وتفتيش ولكن على أن تدور في حاق موضعها الذى هو أولى بها من شأن العصبية بين المدرستين البصرة ، والكوفة ، وأيضاً لخبر آخر وقفت عليه عن أبى رياش وهو من تلاميذ الأصمعى قال : « هذه القصيدة - يعنى اللامية - لاتصح للشنفرى ، وهى من الشواذ التى لايعرف أصحابها » فهذا خبر صريح في أنها ليست للشنفرى كخبر ابن دريد ، ولكنه صريح أيضاً في أنها ليست لخلف ولا من وضعه كما زعم خبر ابن دريد .

وأنت إن عارضت هذه اللامية بشعر الجاهلية ، وشعر الصعاليك ، بناءً ومعنى ، - وهما ناحيتا الفن - بان لك أنها جاهلية جاهلية ، ثم لتكن بعد لمن تكون ، أو شاذة لايعرف لها صاحب ، ولكن احذر أن تقذف بالرأى عن غير تدبر ولا نظر فتكون رميت حس هؤلاء العلماء جميعاً بدءاً من ابن دريد وانتهاءً بالشيخ الشنقيطى وطعنت في ذائقتهم للشعر . إذ تواردوا جميعاً مورداً رتقاً ، غير صاف تتأيعوا فيه عن بلادة حس وقلة بصر بالشعر ، ومعاذ الله أن يكونوا - جميعاً - كذلك .

وهناك أمر آخر وقف عليه الدكتور يوسف خليف . مهم جداً في شأن هذه اللامية ، وهو أن لسان العرب خرج عارياً عن هذه اللامية ، وهو أمر حرى بالنظر والبحث ولكن له وجهة أخرى تقرب من وجهه الأخبار السالفة ، وأرجو أن يتاح لى النظر فيه بعد إن شاء الله .

العكبرى : (٥٣٨ - ٦١٦ هـ)

أما صاحب هذا الشرح فهو عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين ، محب الدين

أبو البقاء العكبري ، البغدادي الضرير ، النحوي ، الحنبلي ، صاحب الإعراب . قرأ بالروايات على أبي الحسن البطائحي ، وتفقه بالقاضي أبي يعلى الفراء « ولازمه حتى برع في المذهب الحنبلي والخلاف والأصول ، وقرأ العربية على يحيى بن نجاح وابن الخشاب حتى حاز قصب السبق ، وصار فيها من الرؤساء المتقدمين ، وقصده الناس من الأقطار ، وأقرأ النحو واللغة والمذهب والخلاف والفرائض والحساب ، وسمع الحديث من أبي الفتح بن البطي ، وأبى زرعة المقدسي وخلق ، وكان ثقة صدوقا ، عزيز الفضل ، كثير المحفوظ ، دينا ، حسن الأخلاق متواضعا ، وله تردد إلى الرؤساء لتعليم الأدب ، أضر في صباه بالجذري فكان إذا أراد التصنيف أحضرت إليه مصنفات ذلك الفن ، وقُرئت عليه ، فإذا حصل ما يريد في خاطره أملاه ، وكان لامتضى عليه ساعة من ليل أو نهار إلا في العلم ، ومن مصنفاته : إعراب القرآن وإعراب الحديث ، إعراب الشواذ ، التفسير ، شرح الفصيح شرح الحماسة ، شرح المقامات ، شرح خطب ابن نباته ، شرح الإيضاح والتكملة ، شرح اللمع ، لباب الكتاب شرح أبيات الكتاب ، الكتاب في علل البناء والإعراب ، وأشياء كثيرة . [عن بغية الوعاة ٢ :

* * *

وقد انتسخت لنفسى شرح العكبري هذا عن مخطوطة دار الكتب رقم (٤٠٧٩) ، وهي جيدة الخط ، متقنة وهي التي اعتمدت نصها في الضبط وهي منسوخة حديثة إذ يرجع تاريخ نسخها إلى سنة خمس وخمسين ومائتين ، بعد الألف للهجرة المباركة . كما يظهر من خاتمتها : « وقع الفراغ بحمد الله وحسن توفيقه من تسويد هذه الأحرف على يد أضعف العباد ، محمد بن المرحوم الحاج [بكرای] الكلان عفى الله عنهم ، وذلك في سنة ألف ومائتين وخمس وخمسين من الهجرة النبوية . وهناك نسخة أخرى من هذا الشرح برقم (٨٧) بخط نسخي جميل وبها مشها تقييدات ، لكني لم أعتمدها لشيوع الخطأ والتحريف بها .

وبعد ، فإنني كنت أجمعت أمري أن أطرح عن نفسي عبء هذا المورد لولا زمام وعد خشيت أن أخفّره . فعدت حياءً وخجلاً ، فإن كان من سوء وخطأً فذاك طبعي واجترأح يدي ، وأدعو الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملي خالصاً لوجهه ، وأن يغفر لي منه ما شاء به من أمر الدنيا وكدرها . ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

رجب إبراهيم الشحات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١- أُقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيئِكُمْ فَأِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمِيلُ

الكلام في هذا البيت على ثلاثة أشياء ، على « الفاء » ، وعلى « سوى » وعلى « أميل » . فأما الفاء : فإن فيها تنبيهاً على أن ما قبلها علة لما بعدها ، ولذلك وقعت في جواب الشرط . وقد تدل على ربط الشيء بما قبله . والمعنى أن غفلتكم وإهمالكم توجب مفارقتكم .

وأما « سوى » فهي هاهنا صفة لقوم في موضع جر آخر ، وأكثر ماتقع ظرفاً ، وقد تقع فاعلاً كقول الآخر : ^(١) .

ولم يبق سوى العدوان ^(٢)

وأما « أميل » فهو أفعل بمعنى فاعل ، كما جاء أكثر بمعنى كثير ، أوحد بمعنى واحد ، وليس المراد : أني أكثر ميلاً ، وأما « إلى » فمتعلق « بأميل » لما فيها من معنى الفعل ، ولا يمنع من ذلك لام التوكيد ؛ لأنها مؤكدة لمعنى الفعل ، وقد قال تعالى (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِي رِجْمَ لَكَافِرُونَ) [سورة الروم : ٨] .

٢- فَقَدْ حُمَّتِ الْحَاجَاتُ وَاللَّيْلُ مُقْمِرٌ وَشَدَّتْ لَطِيَّاتِ مَطَايَا وَأَرْحُلُ

« حُمَّتْ » ؛ قدرت ، و« الطية » ، الحاجة ، « والليل مقمر » ، يجوز أن تكون الجملة حالاً ، وأن تكون مستأنفة ، لاموضع لها من الإعراب ، كما أن المعطوف عليه لاموضع له ، وهو قوله : « فقد حمت » .

(١) الفند الرمانى ، وهو شهل (ليس في العرب شهل بشين معجمة غيره ، « قاله البكري ») بن شيبان بن ربيعة بن زمان بن مالك بن صعيب بن علي بن بكر بن وائل ، جاهلي قديم ، ولقب بالفند لعظم خلقه ، والفند : القطعة العظيمة من الجبل .
(٢) تمامه : « دَنَاهُمْ كَمَا دَانُوا » ، من أبيات له في الحماسة الكبرى ١ : ١٥ ، قالها في حزب البسوس بين بكر وتغلب .

٣- وفي الأرض منأى للكرم عني الأذى وفيها لمن خاف القلى مُتَعَزِّلٌ

٤- لَعَمْرُكَ مَا بِالْأَرْضِ ضَيْقٌ عَلَى أَمْرِيءِ سَرَى رَاغِبًا ، أَوْ رَاهِبًا ، وَهُوَ يَعْقِلُ

« سرى » ، نعت لامرئىء ، « وراغباً » وراهباً « حالان من الضمير فى « سرى » ، والعامل فىهما « سرى » ، وقوله : « يعقل » الجملة حال أيضاً ، وفى صاحب الحال منهما وجهان : أحدهما الضمير فى « سرى » ، أى سرى عاقلاً ، والثانى : هو حال من الضمير فى راغب أو راهب ، أى يرغب أو يهرب عاقلاً ، أى فما لا يرغب فيه لا يخاف منه .

٥- وَلِى دُونِكُمْ أَهْلُونَ : سِيدٌ عَمَلَسٌ * وَأَرْقَطٌ زُهْلُولٌ ، وَعَرَفَاءٌ جِيَالٌ

السيد : الذئب . وعملس : سريع السهولة « وأرقط » : فيه سواد وبياض ، وزهلول : خفيف ، وعرفاء ، الضبع الطويلة العرف وجيال من أسماء الضبع . أهلون مبتدأ و « لى » خبره ، وفى « دون » وجهان . أحدهما هو صفة « لأهلين » ، فلما قدم صار حالاً ، وهكذا صفة النكرة إذا قدمت عليها ، أى ، لى أهلون غيركم .

والثانى : هو ظرف ، والعامل فيه : الجار والمجرور ، أو ما يتعلق به الجار من معنى الاستقرار ، وفتحة النون على الوجه الأول إعراب الصفة ، وعلى الوجه الثانى إعراب الظرف . وعلى قول الأخص « أهلون » رفع بالحال وهو فاعل ، « وسيد » والأسماء المعطوفة عليه بدل من « أهلون » وباء السيد أصل عند سيبويه وقال بعضهم : هى بدل من الواو ، وأخذه من ساد سيود . و « عرفاء » فى الأصل صفة وهى الطويلة العرف ، ثم غلبت حتى خرجت مخرج الأسماء . وجيال ليست صفة بل هى اسم لها ، علم لا ينصرف للتعريف والتأنيث ^(١) .

٦- هُمُ الْأَهْلُ ، لَامُسْتَوْدَعُ السَّرِّ ذَائِعٌ لَدَيْهِمْ . وَلَا الْجَانِي بِمَا جَرَّ يُحْذَلُ

« هم الأهل » مبتدأ وخبره « ولا » هاهنا غير عاملة : لأنها داخلية على معرفة « ومستودع » مبتدأ . وإضافة

(١) قال الرمخسرى فى شرحه « جبال » اسم للضبع معرفة بدون الألف واللام ، وهى صفة فى الأصل ثم غلبت ،

فخرجت مخرج الأسماء ، وقارن بما ذكر الشيخ هنا فى « عرفاء » .

بمعنى « من » أى ، ولا المستودع من الأسرار . و « ذائع » خبر المبتدأ وهو مستودع ، و « لديهم » ظرف « لذائع » ، أى ، ولا يظهر فيما بينهم ، ولا يجوز أن يكون « لديهم » ظرفاً « لمستودع » لما فيه من الفصل بين المعمول والعامل بخبر العامل ، والجائى « مبتدأً أيضاً ويُخَذَل » خبره ، والباء متعلقة ب « يُخَذَل » ، وفي « ما » وجهان ؛ أحدهما : بمعنى الذى ، والعائد محذوف أى ، بماجرّه ، والثانى : مصدرية أى بجزيرته ، ولوجعلت نكرة موصوفة لجاز أى بشيء جرّه والتقدير : لا يخذل لديهم .

فإن قيل : فما موضع الجملة التى هى « لامستودع » ؟ قيل : موضعها حال . فإن قيل : « هم » لا يعمل فى الحال وكذا « الأهل » ؟ . قيل : الحال ينتصب على المعنى ، والمعنى هم المعتد بهم ، والمتحققون بحكم الأهلية ، فكأنه قال : هم الثقات الناصحون ، ومثل هذا يعمل فى الحال ومثله :

« يا جازتا ما أنت جارة ^(١) »

٧- وَكُلُّ أَبِيِّ بَاسِلٍ ، غَيْرَ أَنَّنِي إِذَا عَرَضْتُ أَوْلَى الطَّرَائِدِ أَبْسَلُ

« الأبي » الحمى الأنف ، الذى لا يقر للضئيم « والباسل » الكريه ، « والطرائد » التى تُطْرَدُ ، وقوله : « وَكُلُّ » يريد كل واحد منهم أو كلهم فحذف المضاف اليه وهو يريده ، وبقي حكم الإضافة وهو تعريف « كل » ولذلك تقول : مررت بكل قائماً ، وبكل قاعداً . فتنصب عنه الحال ، ومنه قوله عز وجل . (وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ) [سورة الأنعام : ١٢٣] ، (وَكُلًّا نَقْصُ عَلَيْكَ) [سورة هود : ١٢٠] ولهذا ذهب أكثر الناس إلى أن كلاً لا تدخل عليها الألف واللام لتقدير ١٠٧ الإضافة فيه وهو مرفوع بالابتداء و « أَبِيِّ » خبره وأفرد لفظ الخبر حملاً على لفظ كُلُّ ، ويجوز أن يأتى جمعاً حملاً على معناها ، ومن الأفراد قوله عز وجل : (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) [سورة مريم ٩٥] ، ومن الجمع قوله : (وَكُلُّ أُمَّتِهِ دَاخِرِينَ) [سورة النمل ٨٧] « وباسِلٌ » خبر ثان لكل ، أو وصف الخبر . قوله « غير أننى » استثناء منقطع ، تقديره « لكن أنا أبسَلُ مِنْهُ » أى ، أشجع ، وإذا « منصوبة بأبسَل » . أو بمعناه ، أى ، أشجع وقت ظهور الطريدة ، فعيلة ، بمعنى فاعلة ، أى فرسان الخيل ، أو بمعنى مطرودة ، أى الخيل التى يطردُها فرسان أحر . وأما فتح « أننى » ؛ فلأنها وما عملت فيه مصدر فى موضع جر بالإضافة تقديره : غير زيادة

(١) للأعشى ، وصدره : « بَانت لِحُرَيْنَا عَفَاةً » ، وانظر [ديوانه ٢٠٣ محمد حسين] قدم العجز وأخر الصدر . قال

الرحمشرى : وقولهم : يا جازتا ما أنت جارة ، أى ، عظمت جارة

شجاعتى على شجاعتهم ، أى ، لكن تزيد شجاعتى على شجاعتهم . وأولى « تأنيث » الأول « مثل : أُخْرَى ، تأنيث الآخر .

٨- وَإِنْ مُدَّتْ الْأَيْدَى إِلَى الزَّادِ لَمْ أَكُنْ بِأَعْجَلِهِمْ ، إِذْ أَجْشَعَ الْقَوْمَ أَعْجَلُ

«أجشع» أحرص ، و «بأعجلهم» الباء زائدة للتوكيد ، غير متعلقة بشيء ، وإنما حسنت زيادتها من أجل النفى بلم ، وهى بمعنى «ماكنت» ومن حكم «لم» أن تُرَدَّ الفعل المستقبل إلى الماضى ، والماضى ههنا لامعنى له . فى جواب الشرط ، لأن الشرط لامعنى له إلا فى المستقبل ، فعلى هذا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن «لم» إذا وليت حرف الشرط تقرر المستقبل على بابه وتمنع الشرط رد المضارع إلى الماضى ، فكذلك جواب الشرط لتعلقه بالشرط . والثانى : أن «لم» ههنا بمعنى «لا» ولا .. لا يغير جواب الشرط ولا يغير معنى الاستقبال . والثالث : أن الشرط والجواب هنا لحكاية الحال ، ولا يرد به الاستقبال فى المعنى ، فلذلك وقعت «لم» فى جواب هذا الشرط . وأما «إذا» فظرف زمان ، والعامل فيه : «أعجلهم» أى ، لأسبقهم فى ذلك الوقت ، وهذا يؤيد ما ذكرناه من حكاية الحال ، إذ لو أريد به الاستقبال لكانت «إذا» وقوله : «أجشع القوم» مبتدأ ، و «أعجل» خبره ، وموضع الجملة جرٌّ بالإضافة ، والتقدير : «أعجلهم» أو أَعْجَلُ مِنْ غَيْرِهِ .

٩- وَمَا ذَاكَ إِلَّا بَسْطَةٌ عَنْ تَفْضِيلٍ عَلَيْهِمْ ، وَكَانَ الْأَفْضَلُ الْمُتَفَضِّلُ

«بَسْطَةٌ» سَعَةٌ ، كناية عن أخلاقه التى شرحها ، وهو مبتدأ و «بَسْطَةٌ» خبرها «وإلا» لا يمنع من ذلك ، وإلا أبطلت عمل ما ، والاستثناء غاية المعنى ، والتقدير : مالى حال أو خلق إلا كذا وكذا . إذا قلت : ما زيد الإقائم ، الاستثناء ليس من لفظ «زيد» ؛ لأن الواحد لا يستثنى منه ، وإنما المعنى : ما أحوال زيد إلا القيام فهو استثناء من جَمْعٍ فى المعنى . و «عَنْ» نعت «لِبَسْطَةٍ» و «على» تتعلق بتفضل ، و «الأفضل» خير كان مقدم على اسمها ، والله أعلم .

١٠- وَإِنِّي كَفَانِي فَقَدْ مَنْ لَيْسَ جَازِيًا بِحُسْنِي ، وَلَا فِي قُرْبِهِ مُتَعَلِّلٌ

«كفاني» يتعدى إلى مفعولين ، الأول : الباء من «في» . والثاني : «فقد» والجملة خبر «إن» . والنون نون الوقاية ، أي ، تقى الفعل من الكسرة ، و «من» نكرة موصوفة ، أي ، فقد إنسان لا يكافيء على الحسنه ، و «ليس» وما عملت فيه في موضع جر ، نعتاً «لمن» ضمير يعود على «من» ، والباء في «بُحسنى» تتعلق «بجأزيماً» ، و «متعلل» يجوز أن يكون معطوفاً على اسم «ليس» و «قربه» في موضع نصب خبر «ليس» المقدره ، كما نقول : ليس زيد في الدار» ولا في المجلس عمرو ، ويجوز أن تكون الجملة المعطوفة مستأنفة والله تعالى أعلم .

١١ - ثَلَاثَةُ أَصْحَابٍ ، فُوَادٌ مُشَيِّعٌ وَأَبْيَضٌ إِصْلِيَّتٌ ، وَصَفْرَاءٌ عَيْطَلٌ

«مُشَيِّعٌ» مَقْدَامٌ ، كأنه في شبيعة وَأَصْحَابٌ ، أي ، مقدم أقوام بشبيعة . و «إِصْلِيَّتٌ» سَيْفٌ مُجَرَّدٌ مِنْ غَمْدِهِ . و «صَفْرَاءٌ» قَوْسٌ مِنْ نَبْعٍ . و «الْعَيْطَلُ» الطويلة ، «ثلاثة أصحاب» هو فاعل «كفاني» في البيت قبله . وقوله : «فُوَادٌ مُشَيِّعٌ» فيه وجهان ، أحدهما : أنه وما بعده من المعطوفات بدل من ثلاثة ، تقديره : كفاني فُوَادٌ وَأَبْيَضٌ ، وصفراء . والثاني : هي خبر مبتدأ محذوف ، أي ، إحداها فُوَادٌ ، وثانيتها : أبيض ، وثالثتها : صفراء .

١٢ - هَتُوفٌ مِنَ الْمُلْسِ الْمُتُونِ ، يَزِينُهَا رِصَائِعٌ ، قَدْ نَيْطَتْ إِلَيْهَا ، وَمِحْمَلٌ

«هتوف» مصونة ، و «الملس» التي لا عقدة فيها ، و «الرِصَائِعُ» سيور تزين بها القوس . و «نيطت» علقت من العين ، و «المِحْمَلُ» ما يحمل به كحمّل السيف «هتوف» صفة ، «لصفراء» ، و «مِنَ الْمُلْسِ» صفة أخرى ، أي ، كائنة من العيدان الملّس ، و «المتون» مجرور بالإضافة ، وهي غير محضة ، أي ، الملّس مُتُونُهَا «وتزينها رِصَائِعٌ» : الجملة صفة صفراء أيضاً ، ويجوز أن تكون في موضع نصب على الحال أيضاً من الضمير في «هتوف» ، وقوله «وقد نيطت» في موضع رفع صفة لرِصَائِعٍ . قوله :

١٣ - إِذَا زَلَّ عَنْهَا السَّهْمُ حَنَّتْ ، كَأَنَّهَا مُرْرَاءٌ عَجَلَى تَرِنٌ وَتُغْوِلٌ^(١)

(١) وهو معنى افتن فيه الشعراء ، قال الشَّمَاخُ في صفة

وقال أوس بن حجر قبله :

إذا ماتعاطوها ، سمعت لصوتها

رقسه :

إذا أبيض الرامون عنها ترتمت

ترنم تكلى ، أوجعتها الجنائر

ترنم تكلى ، أوجعتها الجنائر

«زَلَّ» خرج ، وحنينها ، صوت وترها ، والمرزأة الكثيرة الرزايا ، و «تعول» من الحزن ، و «عجلى» مسرعة ، والعامل في «إذا» جوابها ، وهو «حَنَّتْ» و «كَانَّ» وما عملت فيه ، حال من الضمير في «حَنَّتْ ، أى ، حَنَّتْ مشبهة ، «وترن» ، و «تعول» في موضع رفع نُعْتُ لمرزأة . ويجوز أن تكون «عجلى» حالاً من الضمير في «مرزأة» و «ترن» حالاً أخرى ، والبيت كله نعت لصفراء والله أعلم .

١٤- وَلَسْتُ بِمِهْيَافٍ ، يُعْشَى سَوَامَهُ مُجَدَّعة سَقْبَانُهَا ، وَهِيَ بُهْلٌ

«المهياف» الذى يعدد بإبله لطلب المرعى على غير علم ، فيعطشها ، و«السقبان» الصغار من الإبل ، و «المجدعة» السيئة الغذاء ، وقيل : المُجَدَّعة أطراف آذانها و «بُهْلٌ» لاصرار عليها ، و «لست» كلام مستأنف ، و «يُعشى» نعت لمهياف ، أو حال من الضمير فيه ، و «مُجَدَّعة» حال من «سوامه» ويجوز أن يرفع على أنه خَبَرٌ مُقَدَّمٌ ، والمبتدأ «سَقْبَانُهَا» ومن نصب «مُجَدَّعة» رفع «سقبانها» بمجدعة ، «وهى بُهْلٌ» الجملة أيضاً حال من سوامه .

١٥- وَلَا جِبًّا أَكْهَى ، مُرِبٌّ بِعَرْسِهِ يُطَالِعُهَا فِي شَأْنِهِ ، كَيْفَ يَفْعَلُ

«الجبأ» الجبان ، والأكهى : الأبخر ، والكدر الأخلاق ، و «الأكهى» أيضاً البليد و «المرب» المقيم ، «جبأ» مجرور معطوف على «مهياف» ولو نصب عطفاً على موضع «بمهياف» جاز ، و «الأكهى» نعت أيضاً ، إما جر ، أو نصب ، ويجوز أن يكون في موضع نصب حالاً من الضمير في «جبأ» و «مرب» يجوز فيه الجر على الصفة على اللفظ ، والنصب على الموضع ، أو على الحال كما تقدم ، والباء في «بعرسه» بمعنى «في» أى ، مقيم في بيت عرسه ، ويجوز أن يكون بمعنى «على» أى ، مقيم على عرسه ، و «يطالعها» في موضع نصب على الحال من الضمير في «مرب» و «مرب» فى متعلقة بـ «يطالع» ، ولا يجوز أن تتعلق بيفعل ، لأن ما بعد الاستفهام لا يعمل فيما قبله ، ويجوز أن يتعلق «فى» بفعل محذوف يُبَيِّنُهُ «يفعل» [والتقدير حالاً وقيل : هو ظرف]^(١)

١٦- وَلَا خَرِقِي هَيْتِي ، كَانَ فَوَادَهُ يَظَلُّ بِهِ الْمُكَّاءُ يَعْلو وَيَسْفُلُ

(١) هكذا ، والكلام ناقص مُحْتَلٌّ . قال الزنجشبرى : مَفْعُولاً ، ومحتل أن يكون حالاً من الضمير فيه . وموضع «كيف» نَصَبٌ بـ «يفعل» ، فيحتمل أن يكون

قوله : « وَاَلْحَرْقُ » وما بعده ، نُعْتُ لما قبله ، ويجوز نصبه على الحال ، وكأن ما عملت فيه نعت أيضاً ويجوز أن تكون حالاً ، وخبر « كَان » يظل به ، و« يعلو » حال ، أو خبر « يظل » .

١٧- وَلَا تَخَالِفِ ، دَارِيَّةٌ ، مُتَغَزَّلٌ يُرُوْحُ وَيَغْدُو دَاهِنًا يَتَكَحَّلُ

الخالف المتخلف والفاسد ، و « الدَّارِيَّةُ » الذي لا يفارق البيوت ^(١) و « متغزل » الذي يغازل النساء . و « لاخالف » هو وما بعده من الصفات معطوف على ما قبله من الصفات ، و « يروح ويغدو » في موضع جر نعت أيضاً ويجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الضمير في « مُتَغَزَّلٌ » و « داهناً » إما خبر « يغدو » وإما خبر « يروح » وضميرها محذوف دل عليه خبر يغدو كما تقول : أصبح زيد وأمسى مسروراً ، أى ، أصبح مسروراً ، وأمسى مسروراً ، و« يَتَكَحَّلُ » تَحَبَّرَ ثَانٍ ، أى ، داهناً متكحلاً ، ويجوز أن يكون حالاً من الضمير في « داهن »

١٨- وَأَلَسْتُ بِعَلٍّ ، شَرُّهُ دُونَ خَيْرِهِ أَلْفٌ ، إِذَا مَارَعْتَهُ اهْتِاجٌ ، أَعَزُّ

« العَلُّ » : الذى لاخير عنده ، والصغير الجسم يشبه القراد . و « أَلْفٌ » عاجز لا يقوم بحرب ولاضيف ، و « الأعلل » الذى لاسلاح معه ، « شَرُّهُ » مبتدأ و « دون » خبره ، والتقدير : شره يحول دون خيره ، وموضع الجملة خبر على اللفظ ونصب على الموضع ، و « أَلْفٌ » نعت « لَعَلٌّ » و « احتياج » جواب إذا والعامل فيها ، وفاعله ضمير يعود على « عَلٌّ » و « أعزل » خبر مبتدأ محذوف ، أى هو أعزل والجملة يجوز أن تكون جرّاً صفة لعل ، وأن تكون حالاً من الضمير في « احتياج » أى منفرداً عن سلاح .

١٩- وَلَسْتُ بِمَحْيَارِ الظَّلَامِ إِذَا انْتَحَتْ هَدَى الْهُوَجَلِ الْعَسِيفِ يَهْمَاءُ هُوَجَلِ

(١) قال الزمخشري : الدارى : العطار ، ويجوز أن يكون مراده وأراد : أن لست ممن يتشاغل بتطيب بدنه وثوبه ، أو يكتسب من طيب حليلته ملازمته لها . هنا ؛ لأن العطار يكتسب من ريح عطره فيصير بمنزلة المتعطر ،

« مَحْيَار » من الحيرة ، و « انتحت » قصدت واعترضت و « الهوجل » البليد ^(١) و « العسيف » الماشى على غير هدى ، « يهماء » لاعلم بها ، و « الهوجل » الشديد المسلك [المنهال] محيار مفعال من الحيرة من أبنية المبالغة ، وأضافه إلى الظلام لوجهين : أحدهما أنه على معنى بمحيار فى الظلام ، كقوله عز وجل : (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) [سورة سبأ : ٣٣] أى ، مكرهم فى الليل والنهار ، والثانى : أنها إضافة لمسبب ومعناه : أن الظلام يورث الحيرة ، وقوله : « إذا انتحت » « إذا » منصوبة بمحيار ، « انتحت » نحت قَصَدَهُ ، هكذا فى بعض الروايات ^(٢) و « الهدى » يذكر ويؤنث ، فعلى هذه الرواية قد أضاف القصد إلى الهدى ، وهو منصوب ، والفاعل « يهماء » ومجازه أى قصدت الهداية فى اليهماء ، وهو مثل قوهم : « نمت ليلى » أى ، نمت فى ليلى ، ويروى : « انتحت » أى اعترضت اليهماء دون الهداية ، و « الهوجل » الأول البليد ، والثانى : الفلاة التى يشق السير فيها ، والمعنى : لآتخبر فى الوقت الذى يتخبر فيه غيرى .

٢٠- إِذَا الْأَمْعَزُ الصَّوَّانُ لَاقَى مَنَاسِجِي تَطَايَرَ مِنْهُ قَادِحٌ وَمُفْلَلٌ

« الأمعر » المكان الذى فيه حصى صغار ، والصَّوَّانُ : الحجارة الملس ، و « المناسم » أخفاف البعير ، و « القادح » ما يخرج معه النار ، و « المفلل » المكسر . « الأمعر » فاعل فعل محذوف يُفسره « لاقى » أى ، إذا أصاب الأمعر ولا موضع لقوله : « لاقى » وإنما الموضع للفعل والفاعل ، وهو جر بإضافة « إذا » إليه ، و « الأمعر » صفة غالبية تجرى مجرى الأسماء فيجمع على أماعر ، ولو كانت صفة محضة [لقبيل] مُعَز كَأَحْمَرٍ وَحَمْرٍ ^(٣) معزى ، والصَّوَّانُ نعت « الأمعر » وفيه حذف مضاف ، وتقديره : الأمعر ذو الصَّوَّانِ « ويجوز أن يجعل « الأمعر » نفسه الصَّوَّانِ على المبالغة كقولك زيدٌ إقبال وإدبار ، إذا كثر ذلك منه حتى كأنه الإقبال والإدبار ، و « منه » يجوز أن يتعلق « بتطائر » وتكون « من » لابتناء الغاية للتطائر ، وأن تكون نعتاً لقادح ، قدم فصار حالاً « وإذا » منصوبة الموضع بتطائر ، والله أعلم .

(١) كان فى متن البيت : « هدى الجهول » فأثبت ما فى الروايات الأخرى ، وذكر فى الشرح أيضا : الجهول « وكأنه عمد لاسهو ، وقد فسر « الهوجل بأحد معنَيَّه . ذكر ابن منظور أن

(٢) يعنى : « إذا نَحَتْ »

(٣) فى اللسان : الأمعر والمعزاء : الأرض الخزنة الغليظة ، ذات الحجارة ، والجمع : الأماعر والمُعَر فمن قال : أما عز ، فلائنه قد غَلَّبَ عليه الاسم ، ومن قال : معز فعلى توهم الصفة

الجهول » ، البطىء المتوانى الثقيل الوحم ، ولم يذكر العكبرى إلا الثانى ، وهو مفسد لمعنى الشعر فكأنى بالشغرى أراد به المتقحم الأمور فى هوج وحمق بدلالة

٢١- أَدِيمٌ مِطَالُ الْجُوعِ حَتَّى أُمَيْتِهِ وَأَضْرِبُ عَنْهُ الذُّكْرَ صَفْحًا ، فَأَذْهَلُ

« أديم » جملة مستأنفة ، لاموضع لها ، ويجوز أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف ، تقديره : أنا أديم و « حتى » بمعنى « إلى » ويجوز أن تكون بمعنى « كى » وتعلق في الوجهين بأديم ، و « أضرب » معطوف على « أديم » ولا يجوز أن ينتصب بالعطف على « أميته » إذ ليس الغرض أنى أديم الجوع حتى أضرب ، بل الغرض أن يخبر عن نفسه ، و « الذكر » مفعول أضرب ، و « صفحاً » تمييز ، ويجوز أن يكون مصدرراً في موضع الحال ، أى ، أضرب عنه الذكر معرضاً ، ويقال : ضربت عن الشيء ، وأضربت ، وبالأول جاء القرآن ، في قوله عزوجل : (أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذُّكْرَ صَفْحًا) [سورة الزخرف : ٥] تقديره : أفنطرد عنكم الذكر ، والله أعلم .

٢٢- وَأَسْتَفُّ تُرْبَ الْأَرْضِ كَى لَا يَرَى لَهُ عَلَيَّ مِنَ الطُّوْلِ امْرُؤٌ مِتَطُولٌ

« كى لا » فيها وجهان ، أحدهما : هى حرف جر بمعنى اللام فينتصب الفعل بعدها « بان » مضمرة ، أى « كيلا أن » والثانى : أن تكون بمعنى : « أن » فتنصب الفعل بنفسها والتقدير : لكيلا . « ويرى » على الألف فتحة مقدرة ، والهاء « ضمير » امرؤ « وجاز الأضمار قبل الذكر لأن النية به التأخير وتقديره : لكيلا يرى امرؤ له « عَلَيَّ » و « من الطول » نعت لمفعول محذوف تقديره شيئاً من الطول . هذا مذهب سيبويه ، وقال الأخفش : « من زائدة » والطول مفعول يرى واللام تتعلق ببرى وعليّ ويجوز أن يكون من صلة الموصول ولكنه كما قدمه امتنع أن يكون صلة له ، لئلا تتقدم الصلة على الموصول فعند ذلك تتعلق بفعل محذوف يفسره الموصول تقديره : ويتطول عليّ . قوله :

٢٣- وَلَوْلَا اجْتِنَابَ الدِّمَامِ لَمْ يَلْفَ مَشْرَبٌ يَعَاشُ بِهِ إِلَّا لَدَيَّْ وَمَأْكَلٌ

« لولا » يمتنع بها الشيء لوجود غيره ، وأصلها : « لو » و « لا » ، فلما ركبنا حدث لهما معنى ثالث غير الامتناع المفرد ، وغير النفى ، وتحقيقه : أن لو يمتنع بها الشيء لامتناع غيره . ففيها امتناعان . و « لا » نافية ، والنفى إذا دخل على المنفى صار إثباتاً ، والاسم الرفع بعد لولا هذه مبتدأ وخبره محذوف عند الجمهور ، وقال بعضهم : هو فاعل لولا وجعلها تعمل عمل الفعل وقيل : يرتفع بفعل محذوف ، أى ، لولا وجد زيد ، وفي المسألة كلام طويل لايحتمله هذا الجزء ، و « يعاش به » نعت لمشرب ، والتقدير : إلا هو لدى ، فحذف المبتدأ للعلم به ، ولَدَيَّْ خبره « ومأكل » معطوف على « هو » والله أعلم . وقوله :

٢٤- ولكن نَفْسًا مُرَّةً ، لَا تُقِيمُ بِي عَلَى الذَّامِ إِلَّا رِيثًا أَتَّحَوَّلُ

« ولكن » استدراك معناه زيادة صفة على الصفات المتقدمة ، مثل قوله تعالى : (أَكَاثُورَ الذُّكْرَانِ مِنَ الْعَالَمِينَ) [سورة الشعراء : ١٦٥] ثم قال : (بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ) [سورة الشعراء : ١٦٦] فلم يَنْفِ العيب الأول ، وهو إتيان الذكران من العالمين ، ولكنه أضاف إليه صفة ، و « مُرَّةً » صفة لنفس ، و « لا تقيم » خبر ، و « بى » يتعلق « بتقيم » ، والمعنى : تقيمنى فهو مفعول به على المعنى ، ويجوز أن تكون حالاً ، أى ، تقيم بى وأنا معها ، « وعلى » تتعلق بتقيم أيضاً ، والألف فى « الذَّامِ » مبدلة فى يا ، وأصله الذيم وهو العيب ، و « ريثاً » منصوب نصب الظرف ، أى ، قدر ما أتحوّل ، وما مصدرية والله أعلم .

٢٥- وَأَطْوَى عَلَى الْخَمْصِ الْحَوَايَا كَمَا انْطَوَتْ خُيُوطُهُ مَارِيٌّ تَغَارٌ وَتُفْتَلُ

« الخمص » بالفتح ، الجوع ، وبالضم ، الضمر ، و « الحوايا » ما يحوى فى البطن ، و « الخيوطه » الخيوط . الماريّ : الفاتل ، و « تغار » : تفتل وتحكم ، و « أطوى » معطوف على ما تقدم من الجمل ، و « الخمص » مصدر واسم المصدر ، « الحوايا » و « مفعول » أطوى » والكاف نعت لمصدر محذوف ، أى طيًّا كما انطوت ، و « ما » مصدرية .. ومصدر « انطوى » الانطواء . وليس بمصدر أطوى ، وإتّما المعنى أطوى الحوايا فتنتطوى مثل الخيوطه ، والتاء فى الخيوطه تدل على الجمع ، كقولهم : حجر وحجارة ^(١) و « تغار » فى موضع رفع نعتاً لخيوطه ، والأصل : تفتل وتغار ولكن الواو لا تدل على الترتيب والله أعلم .

٢٦- وَأَعْدُو عَلَى الْقُوتِ الزَّهِيدِ كَمَا غَدَا أَرْزُلٌ ، تَهَادَاهُ التَّنَائِفُ ، أَطْحَلُ

« الزهيد » القليل ، « والأرزل » : الأرسح ، يوصف به الذئب ، والتنائف : الأرضون ^(١) واحدها تنوفة ، والطحل : فى لونه كدرة ، « كما » نعت لمصدر محذوف ، أى ، أعْدُو كغْدُو الأزل ، وتهاداه : نعت الأزل ، وأرزلٌ لا ينصرف للوصف ووزن الفعل و « أطحل » نعت لأرزل والله أعلم .

(١) التَّنَائِفُ جمع تنوفة وهى المفازة ، ليست كل أرض .

(١) فى الزمخشري : والتاء من خيوطه دالة على كثرة

الجمع ، كقولهم : حجار وحجارة

٢٧- غَدَا طَاوِيًا يُعَارِضُ الرِّيحَ هَافِيًا يَخُوتُ بِأَذْنَابِ الشَّعَابِ وَيَعْسِلُ

الطاوي الجائع ، و « هافيا » يذهب يمينا وشمالاً من شدة الجوع ، و « يخوت » يخطف ، و « الشعاب » مسابيل صغار و « أذناها » أواخرها ، و « يعسل » يمر مراسهلاً ، « غدا » . يجوز أن يكون مستأنفاً ، لاموضع له ، وأن يكون في موضع نصب على الحال و « قد » معه مقدره ، وصاحب الحال الضمير في تهاداه وهو الحال ، وطاويًا حال من الضمير في « غدا » وطاويا يجوز أن يكون من « طوى » المتعدية ، أى طوى أحشاه على الجوع ، ولذلك جاء الاسم فيه على فاعل ، وليس من قولك طوى يطوى إذا جاع ، لأن الاسم منه طَوِيَ مثل عم وشج مصدر الأول : الطَّى ، ومصدر الثانى : الطَّوَى . ويقال للمرأة : طَيَّانه ، و « يعارض » في موضع الحال أيضا ، إما من الضمير في « طاويا » ، وإن شئت من الضمير في « غدا » على من جعل للاسم الواحد حالين فصاعداً . « هافيا » حال من الضمير في « يعارض » و « يخوت » حال من الضمير في « هافياً » و « بأذناها » ظرف ليخوت . والباء بمعنى « في » و « يعسل » معطوف على « يخوت » والله تعالى أعلم .

٢٨- فَلَمَّا لَوَاهُ الْقُوْتُ مِنْ حَيْثُ أُمَّه دَعَا ، فَأَجَابَتْهُ نِظَائِرُ ، نُحِّلُ

« لواه » : دفعه ، و « أمه » : قصده و « نُحِّلُ » : ضوامر ، [ومن قال : نحل فهى غلظ] ^(١) « لما » ظرف له جواب ، وجوابه هو العامل فيه ، وهو هنا : « دعا » و « من » تتعلق بلوى ، وهى لايتداء غاية المكان ، أى صرفه من هذا المكان و « لواه » ومايتعلق به فى موضع جر بإضافة « لما » إليه ، وموضع « أمه » جر بإضافة حيث إليه ، و « نظائر » فاعل « أجابته وهو جمع نظيرة ، وجمعه من المؤنث على نظائر مثل كريمة وكرائم ، و « نُحِّلُ » نعت لنظائر واحدهم ناحل مثل صائيم وصوم ، والفعل منه نُحِّلُ بفتح الحاء لاغير والله سبحانه وتعالى أعلم .

٢٩- مُهَلَّلَةٌ ، شَيْبُ الْوُجُوهِ ، كَانَهَا قِدَاحٌ بِأَيْدِي يَاسِرٍ تَتَّقَلَّعُلُ

(١) لعله يعنى : أن الفعل نُحِّلُ بفتح العين لاغير ، أى ، هزل ، كما سيصرح بعد .

« مُهَلَّلَةٌ »^(١) رقيقة اللحم ، و« الياسر » الذى يضرب بالقداح . مهللة . نعت لما قبله ، و« شيب » كذلك ، وإضافته غير محضة ، فلذلك لا يتعرف بالإضافة والشيب جمع شَيْبَاءَ وأشيب ، مثل : حمر مع حمراء وأحمر . « كأنها » فى موضع رفع نعت لقداح ، يجوز أن يتعلق بيتقلقل ، أى يتحرك بكفيه فَيَتَقَلَّقُلُ ، وتتقلقل بالثناء : نعت لقداح ، وبالياء : نعت لياسر والله أعلم

٣٠ - أو الخَشْرُمُ المَبْعُوثُ ، حَثَّحَتْ دَبْرَهُ مَحَابِيضُ ، أَرْدَاهُنَّ سَامٍ ، مُعَسَّلُ

الخشرم: رئيس النحل «حَثَّحَتْ»: حرك وأزعج، و«الدبر»: النحل والمحايض: جمع مَحْبِضٍ، وهى العود مع مُشْتَارِ العسل، والسامى: الذى يسمو لطلب العسل. و«الخَشْرُمُ» هو معطوف على القداح، وجاز عطف المعرفة على النكرة لوجهين: أحدهما: أنه أراد بالخَشْرُمُ الجنس إبهاماً، و«قداح» وإن كان نكرة فقد وصف فقرب بذلك من المعرفة، والآخر: أن عطف الجملة جائز وإن اختلف فى التعريف والتنكير. و«حَثَّحَتْ» فى موضع الحال من الضمير فى المبعوث و«محايض» فاعل حثحث وهو جمع مَحْبِاضٍ فالياء مبدلة من الألف وقيل: الواحد محبض فأشبع الكسرة فنشأ منها الياء كما قالوا فى جمع مطلق: مطافيل وأرداهن نعت لمحايض، و«سام» فاعل و«أرداهن» و«مُعَسَّلُ» نعت له .

٣١ - مُهَرَّتَةٌ ، فَوْهٌ ، كَأَنَّ شَدَوْقَهَا شَقُوقَ العِصِيِّ ، كَالْحَاتِ ، وَوَسَّلُ

«مُهَرَّتَةٌ فَوْهٌ» مشقوقة الفم، والبَسَلُ: الكريمة المرأى، والشجاع باسل و«مُهَرَّتَةٌ» نعت لنظائر، أو خبر مبتدأ محذوف، أى، هى، «فوه» واحدها أَفْوَهٌ وفَوْهَاءٌ، وكأن وما علمت فيه موضع نعت أيضاً، ويجوز أن تكون الجملة حالاً من الضمير من «فوه» لأن معناه: واسعات الأفواه مشبهة شذوقها شقوق العصى، «كالحات» ويُسَلُّ «نعتان لفوه، والله سبحانه أعلم .

بالهلال، ويعبر مهللٌ بفتح اللام مقوس، والهلال: الجمل الذى قد ضُرب حتى أداه ذلك إلى الهزال والتقوس .

(١) «مُهَلَّلَةٌ» هكذا الرواية وهى تتفق ورواية ابن الشجرى، وبقيت الروايات: «مُهَلَّلَةٌ»، وفى اللسان: المهللة من الإبل: التى قد ضمرت وتقوست، وحاجب مُهَلَّلٌ مشبه

٣٢- فَضَّحٌ ، وَضَجَّتْ بِالْبِرَاحِ ، كَأَنَّهَا وَإِيَاهُ نَوْحٌ ، فَوْقَ عَلِيَاءَ ، تُكَلُّ

البراح : الأرض الواسعة ، والتبراح : التقابل ، « والعلياء » البقعة « فَضَّحٌ » ضمير الفاعل يعود على « أزل »
والضمير في « ضَجَّتْ » للنظائر وبالبراح ظرف لفعلين و « إياه » منصوب معطوف على الهاء في « كأنه » و « نوح »
خير كأن وهو جمع نائح ، مثل : تاجر وتجر ، ويجوز أن يكون ظرفاً له أي ، كأنها نوح في ذلك الموضع « وتُكَلُّ »
نعت لتَوْحٌ « وكَأَنَّ » وما علمت فيه في موضع نصب على الحال من الضمير في ضَجَّ وَضَجَّتْ جميعاً . كما تقول جاء
زيد وعمرو كأنهما أسدان أي مشبهين للأسدين أو مستأسدين ، أي ، جريئين .

٣٣- وَأَغْضَى ، وَأَغْضَتْ ، وَأَتَسَّى ، وَأَتَسَّتْ بِهِ مَرَامِيْلُ ، عَزَاهَا ، وَعَزَّتْهُ ، مُرْمِلٌ

« المراميل » الذين لأقوات لهم ، وأغضى وأغضت مثل ، فضج وضجت ، أتسى بالتشديد افتعل من
الأسوة ، وهي : الاقتداء ، وكان الأصل فيه الهمزة ، فأبدلت الهمزة ياء لسكونها ، وكسرت همزة الوصل قبلها ، ثم
أبدلت الياء تاء وأدغمت في تاء الاقتعال . ويروى بالهمز فيهما من غير تشديد وهو أجود من الأول ، لأنَّ همزة
الوصل حذف بحرف العطف فعادت الهمزة الأصلية إلى موضعها كقول [وايتمنه] (والذي أوتمن) [سورة البقرة :
٢٨٣] ^(١) ومراميل : مفاعيل ، فاعل اتست ، وعزاها نعت لمراميل ، والتقدير عَزَاهَا مَرَامِيْلُ ، كما قال : وعزته مرميل
والأصل مراميل ، جمع مرميل ولكنه أشيع الكسرة فنشأت عنها الياء والله سبحانه أعلم .

٣٤- وَشَكِي وَشَكْتِ ، ثُمَّ ارْعَوَى بَعْدَ ، وَارْعَوْتُ وَلِلصَّبْرِ ، إِنْ لَمْ يَنْفَعِ الشُّكُوْ ، أَجْمَلٌ

وللصبر هو مبتدأ واللام لام الابتداء و « أجمل » خبره وهو مثل قوله عز وجل (وَاللَّآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ
الأُولَى) [سورة الضحى : ٤] و « إن لم » : شرط معترض بين المبتدأ والخبر ، وأكثر ما يقع بعد الجملة كقولهم : أنت
ظالم إن فعلت كذا و « لم » حكمها أن ترد لفظ الفعل المستقبل إلى معنى الماضي ، وإن دخلت عليها « إن » الشرطية

(١) قرئ أيضاً : (والذي ايتمن) بقلب الهمزة ياء ، تفسيره : « وهو خطأ لأن المنقلبة عن الهمزة في حكمها
أيضاً : (والذي ائمن) بإدغام الياء في التاء قال البيضاوي في لاتدغم » .

بطل الرد ، وعليه معنى الشرط كما لو وقع بعد الشرط لفظ الماضي ، وجواب الشرط معنى الجملة المقدمة ، ومعنى الكلام : إن لم ينفع الشكو يَجْمَلُ الصبر ، وجزم ينفع بلم ، لا « بأن » المتقدمة ، لأن لم قد ثبت أنها عاملة قبل دخول « إن » بلا خلاف ولا يجوز التفريق بينها وبين معمولها فهي الزم له ، وإن قد جاز إلغاؤها عن العمل ، ألا ترى أن قوله تعالى : (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ) [سورة الواقعة : ٨٨ ، ٨٩] أن الجواب جواب أمّا لا جواب « إن » هكذا قال أبو علي رحمه الله .

٣٥- وفاء وفاءت بادراتٍ وكُلُّها على نُكُظٍ مما يكاتم مُجْمِلٌ

النكظ : شدة الجوع ^(١) بادرات نصب على الحال ، أي مستعجلات ، وكلها مبتدأ ومجمل خبره ، وأفرد مجملاً على لفظ كل كما قال تعالى : (وكلهم آتية يوم القيامة فردا) [سورة مريم : ٩٥] وقد جاء جمعا كقوله : (وكلُّ أتوه داخرين) [سورة المل : ٨٧] ^(٢) وقوله : « على نكظ » في موضع الحال من الضمير في مجمل ، والعامل فيه مجمل تقديره : وكلهم مشفوقا عليه ، و « من » نعت لنكظ [يجب] على شدة كائنة مما يكاتم ، و « ما » بمعنى الذي أو نكرة موصوفة ، أو مصدرية ، والله أعلم .

٣٦- وَتَشْرَبُ أَسَارِي الْقَطَا الْكَدْرُ بَعْدَمَا سَرَتْ قَرَبًا ، أَحْنَاؤُهَا تَتَّصَلُصَلُ

الأسار : جمع سؤر وهي البقية في الإناء ، يقول : أنا أرد الماء قبل القطا [لسرعته] والأحناء : الجوانب . وَتَتَّصَلُصَلُ : تُصَوِّتُ وتشرب مستأنف لاموضع له ، والكدر جمع أكدر وكدراء ، وبعد ظرف لتشرب و « ما » مصدرية و « قريبا » حال من الضمير في سرت ، وهو العامل فيها ، وأحناؤها مبتدأ وتَتَّصَلُصَلُ خبره والجملة حال من الضمير في سرت وهو العامل فيه ، ويجوز أن يكون من القطا ويكون العامل فيه تشرب والله تعالى أعلم .

مازلت في منكظة وسير

لصبيّة ، أغيرهم بغيري

^(١) انظر ، ماسلف عند البيت السابع : « وكلُّ أي

باسل ... »

^(٢) في الرخمشى : « النكظ : الجهد والمشقة » وفي غيره

النكظ : شدة الجوع ، يقال : نكظه بشر ، إذا أصابه به ، وقد يطلق النكظ على العجلة والسرعة ، وليس مراداً هنا لفهمه من قوله « بادرت » ، وأيضا لايناسب ما بعده كما لا يخفى . قال ابن

منظور : والمنكظة : الجهد والشدة في السفر . قال :

٣٧- هَمَمْتُ، وَهَمَمْتُ، وَابْتَدَرْنَا وَأَسَدَلْتُ وَشَمَّرَ مِنِّي فَارِطٌ مُتَمَهِّلٌ

«أسدلت» كفت من العدو وفارط القوم: المتقدم ليصلح لهم. هَمَمْتُ: الضمير للقطا يعنى وإياها قصدنا الورد إلا أنى سبقتها إليه، ومابعداها من الأفعال معطوف على الأول، و«منى» نعت لفارط قدم فصار حالاً، «مُتَمَهِّلٌ» نعت لفارط والله وأعلم.

٣٨- فَوَلَّيْتُ عَنْهَا وَهَى تَكْبُو لَعُقْرَهُ تَبَاشِرُو مِنْهَا ذُقُونِ وَحَوْصَلُ

تكبو: تساقط والعُقر: مقام الساقى، وهى مبتدأ، وتكبو خبره، والجملة حال عن التاء فى «وليت» والواو فى «وهى» واو الحال، ولولا هى لكانت الجملة أجنبية لاضمير فيها يعود على التاء و«لَعُقْرِهِ» يتعلق بتكبو يعنى تكبوالقطا إلى عُقر الحوض أى تَقَرَّبَ منه وتباشرو منه وتكبو أى من الضمير فى تكبو أى، وأضبعة ذقونها عليه، و«منها» نعت لذقون، قُدِّمَ فَصَّارٌ حَالاً وَ «حَوْصَلُ» واحدها حوصلة مثل جَنْدَلَةٌ وَجَنْدَلُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

٣٩- كَانَ وَغَاها حَجْرَتِيه وَحَوْلِه أَضَامِيمِ ، مِنْ سَبَقِرِ الْقِبَائِلِ ، نُزِّلُ

«حَجْرَتَاهُ» ناحيتاه «وأضاميم» قوم ينضم بعضهم إلى بعض فى السفر «حجرتيه» منصوب على الظرف، والعامل فيه وغاها كائنا فى حجرتيه، والعامل فى الحال كأن كما قال: «كأنه خارجاً»، والبيت معروف^(١)، و«حوله» ظرف أيضاً و«أضاميم» خبر كأن، والتقدير: كأن أصواتها أصوات أضاميم، لابد من هذا التقدير لأن وغاها بالعين والعين أصواتها، والأصوات لاتشبه بالجماعة بل بأصوات الجماعة و«من» نعت لأضاميم و«نُزِّلُ» نَعَتْ أَيْضاً وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(١) يشير إلى بيت النابغة:

كأنه خارجاً مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ

سَقُودٌ شَرِبَ نَسُوهُ عِنْدَ مَفْتَأَدِ

يصف قرن الثور فى مصارعة كلاب الصيد، وهو خارج من

جنب صفحة إحداهما إلى الصفحة الأخرى. قال الأعمش:

يعنى: أن الثور طعن الكلب فخرج قرنه من الجنب الآخر، ثم

ذهب به، فبقى الثور وحده، فثبته القرن منتظماً للكلب

بسفود فيه شواء قد ترك ليس عنده أحد

٤٠- تَوَافَيْنَ مِنْ شَتَىٰ إِلَيْهِ ، فَضَمَّهَا ، كَمَا ضَمَّ أَذْوَادَ الْأَصَارِيمِ مَنْهَلٌ

الشَّتَى : الطرق المختلفة والأذواد جمع ذود وهو ما بين الثلاثة إلى العشرة من الإبل ، و « الأصاريم » القطع من الإبل والمنهل : الماء ، شبه القطا بكثرة الناس في الورد . « توافين » يعنى القطا ، وهو مستأنف لاموضع له و « من شتى » تتعلق بتوافين ، والتقدير : من طرق شتى ، ويجوز على قول الأخصف أن تكون « من » زائدة لأنه يميز زيادة « من » في الواجب فيكون شتى حالا ، والهاء في « إليه » للحوض وكذلك ضمير الفاعل في « ضَمَّهَا » و « الكاف » نعت لمصدر محذوف و « ما » مصدرية والتقدير مثل ضم المنهل للأصاريم والله تعالى أعلم .

٤١- فَعَبَّتْ غَشَاشًا ، ثُمَّ مَرَّتْ ، كَأَنَّهَا مَعَ الصَّبْحِ رَكْبٌ ، مِنْ إِحَاطَةِ مُجْفَلٌ

عَبَّ [بعد الشرب] ^(١) ، والغشاش ، القليل ^(٢) وإحاطة قبيلة من الأزد وقيل : من اليمن ، و « المجفل » : المسرع . « غشاشاً » فيه وجهان ، أحدهما : أنه مفعول « عَبَّتْ » ، أى ، عَبَّتْ القطا في جوفها شيئاً ، قليلاً من الماء ، والثانى : هو حال أى عَبَّتْ ، وكأن ومع عملت فيه حال من الضمير في « مرت » ، و « مع الصبح » ظرف لَمَرَّتْ ويجوز أن يعمل فيها معنى « كأن » و « من إحاطة » نعت له ، وكذلك « مُجْفَلٌ » والله تعالى أعلم .

٤٢- وَالْأَفُّ وَجْهَ الْأَرْضِ عِنْدَ افْتِرَاشِهَا بِأَهْدَأُ ، تُنْبِيهِ سَنَاسِينُ ، فُحَّلٌ

الأهدأ : الشديد الثبات وثبتيه : تحفيه وترفعه ، والسَنَاسِينُ : مَعَارِزُ الأضلاع و « فُحَّلٌ » : يابس جافى ، و « آفُّ » مستأنف لاموضع له . « ووجه الأرض » مفعول آفُّ وليس بظرف بل هو كقولك آفَّت زيدا أو « آفُّ » حكاية حال وليس المراد به الاستقبال ، بل مَعَنَاهُ هذا شَأْنِي في نومى وعند ظرف زمان ، أى عند وقت

(١) وما أنسى مقالتها غشاشاً

لنا ، والليل قد طرد النهارا

وصاتك بالمهود

.....

وهو معنى قائم ، يشيم إليه الشنفرى بقوله « مع الصبح »

(١) كذا . والعَبُّ : الجرع وشرب الماء من دون مص ولا

تنفس ، وفي الحديث الشريف : « مُصُّوا الماء مصاً ولا تبعوه عبا »

و « الكباد من العَبِّ » أى داء الكبد .

(٢) الغشاش : يفتح العين المعجمة ، وكسرهما أيضا ، أول

الظلمة وآخرها كما جاء في الشعر

افتراشى إياها ، والمصدر مضاف إلى المفعول كما في قوله عز وجل : (لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ) [سورة فُصِّلَتْ : ٤٩] قوله : بأهدأ أى . بمنكب أهدأ فحذف الموصوف وموضع الجار والمجرور حال من الضمير في آلف تقديره : أنام مقلبا منكبى و«تثنيه» نعت لأهدأ لا ينصرف للوصف ووزن الفعل والله أعلم .

٤٣- وَأَعْدِلْ مَنْحُوضاً ، كَأَنَّ فُصُوصَهُ كَعَابٌ ، دَحَاها لَاعِبٌ ، فَهِيَ مُثَّلٌ

المنحوض : القليل اللحم . و «فصوصه» مفاصل عظامه ، و «دحاها» : بسطها ومثَّل انتصبت ، أعدل فعل مستقبل يحكى به حاله كما ذكرنا في آلف ومنحوضاً مفعوله ، أى ذراعاً قليلاً اللحم أى ، أتوسده عند النوم وكان وما عملت فيه نعت لمنحوض «ودحاها» نعت لـ «كعاب» فهى مُثَّلٌ جملة لاموضع لها ، لأن الفاء يُستأنف ما بعدها والله تعالى أعلم .

٤٤- فَإِنْ تَبْتِئِسْ بِالشَّنْفَرَى أَمْ قَسْطَلٍ لَمَا اغْتَبَطْتَ بِالشَّنْفَرَى قَبْلُ ، أَطُولُ

«تبتئس» تلقى بؤساً من فراقه ، والقسطل : الغبار وأم قسطل : الحرب «ولما اغتبطت» هو جواب قسم محذوف ، وما : بمعنى الذى وهو مبتدأ ، «أطول» خبره ويجوز أن تكون مامصدرية ، فعلى الأول تقديره : الذى اغتبطت به من الشنفرى وعلى الثانى : لاغبتاطها بالشنفرى ، وجواب القسم أغنى عن جواب الشرط ، والشرط موطأ للقسم وأكثر ما يأتى باللام كقوله عز وجل : (وَلَئِنْ مَسَّتْهُمُ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ) [سورة الأنبياء : ٤٦] وهو كثير ، وقد جاء بغير لام ، قال الله عز وجل : (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ) [سورة المائدة : ٧٣] والله أعلم .

٤٥- طَرِيدٌ جِنَايَاتٍ ، تِيَّاسَرْنَ لَحْمَهُ ، عَقِيرَتُهُ ، لِأَيِّهَا حُمٌّ ، أَوَّلُ

«تياسرن» : اقتسمن لحمه ، و «عقيرته» : نفسه و«طريد» يعنى الشنفرى ، و «تياسرن» نعت لجنايات وعقيرته مبتدأ ولأيه خبره ، و «حُمٌّ» نعت لأى ويجوز أن تجعله حالاً من أى ، لأن أى الجنايات بعض الجنايات ، وكذلك لم يؤنث لأنه لأى ، ولفظها مذكر ، وأول مبنى على الضم وموضعه ، نُصِبَ على الظرف أى وقع أول شىء فلما حذف المضاف إليه بناه على الضم مثل قَبْلُ وبعُدُ والله سبحانه وتعالى أعلم .

٤٦- تَنَامٌ ، إِذَا مَاتَامَ ، يَقْضَىٰ عِيُونُهَا حِثَّانًا إِلَىٰ مَكْرُوهِهِ ، تَتَغَلَّغُلُ

تنام يعنى الجنائيات ، وحثائنا سراعاً يقول : إذا قصر الطالبون عنى بالأوتار لم تقصر الجنائيات . تنام الضمير للجنائيات والمراد أصحابها وفاعل نام ضمير الشنفرى ، و «يقضى» حال من الضمير فى «تنام» و «عيونها» فاعل يقضى ، وحثائنا يجوز أن تكون حالاً أخرى مثل يقضى وأن تكون حالاً من الضمير من تغلغل ، و «إلى» تتعلق به . والله أعلم .

٤٧- وَإِلْفٌ هُمُومٌ ، مَا تَزَالُ تَعُودُهُ عِيَادًا كَحَمَى الرَّبِيعِ ، أَوْ هِيَ أَثْقَلُ

[الحمى المحموم] ، يقول : يعتادنى الهم كحمى الربيع^(١) ، و «إلف هُموم» معطوف على طريد جنائيات ، وماتزال وما عملت فيه نعت لإلف ، ويجوز أن يكون نعتاً لهوموم ، وإلما ساغ الوجهان [لأن الضميرين يعود أحدهما على الإلف ، والآخر على هموم فلذلك ساغ الوجهان]^(٢) . وعياداً مصدر على غير قياس لأن مصدر يعود ، عودٌ ويجوز أن يكون مصدرًا مثل يقوم قياماً ويصوم صياماً ، والأحسن أن يجعل اسماً للمصدر . ويعمل عمله وهو مضاف إلى المفعول وهو الحمى ووزنه فعيل والفاعل الربيع أى كما تعود حمى الربيع ، وقوله : «أوهى» يعنى الهموم أثقل عنده من حمى الربيع ، والله أعلم .

٤٨- إِذَا وَرَدَتْ أَصْدَرْتُهَا ، ثُمَّ إِنَّهَا تَثُوبٌ ، فَتَأْتِي مِنَ تُحَيْتُ وَمِنْ عَلٍ

الضمير فى «وردت» للهموم وكذلك الضمير فى أصدرتها ، وإذا شرط ، والعامل فيه جوابه وهو «أصدرتها» و «إن» بعد «ثم» مكسورة ، لأنها جملة مستأنفة مثل قوله عز وجل : (ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ) [سورة المؤمنون : ١٥] و «تُحَيْتُ» تصغير تُحْتُ ، ويراد بالتصغير فى مثل ذلك قرب المسافة ، و «من» تتعلق بتأتى وكلا الظرفين مبنى على الضم ، لإنيهما قطعاً عن الإضافة ، والأصل : من تحته ومن أعلاه و «عَلٌ» محذوفة الواو لأنها من العلاء والله أعلم .

(١) حمى الربيع : هى التى تأتى يوماً ، وتقلع يومين ، فيكون والمراد : أن فى جملة «تعوده» ضميرين ، أحدهما ، يعود على «إلف» ، والآخر : على «هموم» ، فمن ثم جاز أن تكون جملة «ماتزال تعوده» صفة لـ «إلف» وأن تكون صفة لـ «هموم» .

(٢) حمى الربيع : هى التى تأتى يوماً ، وتقلع يومين ، فيكون يومها رابعاً ليومها قبله .

(٣) فى الأصل : «لأن الضمير...» فأثبت «الضميرين» ،

٤٩- فَاِمَّا تَرِنِي ، كَابِتَةِ الرَّمْلِ ، ضَاحِيًا ، عَلَى رِقَّةٍ ، أَحْفَى ، وَلَا أَتَعَلُّ

« ابنة الرمل » البقرة الوحشية . « ضَاحِيًا » : بارزا للقرّ والحَرّ ، و « رِقَّةٌ » يريد : رقة الحال . « فَاِمَّا تَرِنِي » إن الشرطية زيدت عليها مالتوكيد ، وترى مجزوم بها ، وأكثر ما يأتي هذا اللفظ مؤكدا بالنون كقوله عز وجل (فَاِمَّا تَرِينِ مِنَ البَشَرِ أَحَدًا) [سورة مريم : ٢٦] ولم يقع في القرآن إلا كذلك لأن زيادة مالتوكيد يقتضى أن يكون الفعل مؤكدا أو ترى من رؤية العين « ونى » النون للوقاية وليست من الضمير ، والياء ضمير المفعول و « كَابِتَةٌ » في موضع نصب على الحال أى تَرِنِي مُشَبَّهًا ابنة الرمل و « ضَاحِيًا » حالٌ من الضمير فى أَحْفَى وَلَا أَتَعَلُّ معطوف على أَحْفَى ، وغرضه به توكيد الحَفَى فى كل حال والله أعلم .

٥٠- فَإِنِّي لَمَوْلَى الصَّبْرِ أَجْتَابُ بَزَّةً عَلَى مِثْلِ قَلْبِ السَّمْعِ ، وَالْحَزْمِ أَفْعَلُ

« مولى الصبر » وِلْيَهُ و « أَجْتَابُ » أقطع ، والسَّمْعُ : ولد الذئب من الضبع « فَإِنِّي » الفاء جواب الشرط ، واجتتاب يجوز أن يكون فى موضع رفع خيرا آخر ، وأن يكون حالا من الضمير فى مولى ، أى ملازم الصبر مجتتاباً ، من جبت القميص إذا قطعته لتلبسه ، و « على مثل » حال ، أى ، اجتتاب الصبر شديد النفس و « الحزم » مفعول أفعال والله أعلم .

٥١- وَأَعْدِمُ أَحْيَانًا وَأَغْنَى ، وَأَنَّمَا يِنَالُ الْغِنَى ذُو الْبُعْدَةِ الْمُتَبَدِّلُ

« أعدم » ماضيه : أعدم ، وهو هنا لازم ، أى ، أصير ذا عدم مثل قوهم : أجرب الرجل ، أى صار ذا إبل جَرَبِي وعدم متعدٍ ، وهذا من غريب هذا الباب وذاك أن فعل هنا متعدٍ وأفعل لازم ، و « أَحْيَانًا » جمع حين وهو جمع قلة وهو ظرف لأَعْدِمُ والله أعلم

٥٢- فَلَا جَزْعٌ مِنْ خَلَّةٍ ، مُتَكَشِّفٌ وَلَا مَرِحٌ تَحْتَ الْغِنَى ، أَتَخَيَّلُ

« المتكشف » الذى يكشف فقره للناس ، والمتخيل : المختال بغناه ، فلا جزع أى فلا أنا أجزع وكذلك متكشف ، و « من » تتعلق بجزع « ولامرح أى ولا أنا أمرح وتحت الغنى ظرف لمرح ، أى ولا أتخيل والله أعلم .

٥٣- وَلَا يَزِدْهِ الْأَجْهَالُ حِلْمِي ، وَلَا أَرَى سَوْوَلًا بِأَعْقَابِ الْأَقَاوِيلِ ، أَنْمُلُ

يزدهى يستخف ، والأجهال جمع جهل و «أنمل» أنم ، والنملة بفتح النون وضمتها : النملة ، والأجهال جمع قلة ، والجهول جمع كثرة مثل فلس وفلوس وجمع القلة هنا شاذ ، لأن عين الكلمة ساكنة وهو حرف صحيح ونظيره ، زئد وأزناد وفرّخ وأفراخ ، وسؤولاً حال ، والباء في « بأعقاب تتعلق بأنمل ، أي ، لأنتم والله تعالى أعلم

٥٤- وَآيِلَةَ نَحْسٍ يَصْطَلِي الْقَوْسَ رَبُّهَا وَأَقْطَعَهُ اللَّائِي بِهَا يَتَنَبَّلُ

« وليلة نحس » مجرورة برب مضمره ، وقيل : جره بالواو و «يَصْطَلِي» نعت لليلة وأقْطَعَهُ جمع قَطَعَ ، وهو جمع قلة ، وجمع الكثرة قَطوع و « بها » يتعلق بـ « يتنبل »

٥٥- دَعَسْتُ عَلَى غَطْشٍ وَبَعْشٍ ، وَصُحْبَتِي سَعَارٌ وَإِرْزِيزٌ وَوَجْرٌ وَأَفْكَالٌ

« دعست » : دفعت والغطش الظلمة ، و « البعش » المطر الخفيف وسعار هو الحر في جوف الإنسان من شدة الجوع . إرزيز إفعال من الارتزاز أي ، الثبوت ، والوَجْرُ : الخوف « والأفكال » : الرعدة . « دَعَسْتُ » : هو جواب رب المقدره في قوله : « وليلة نحس » [وتدعست كان موضع وليلة نحس نصبا كما تقول : بزید مرت] ^(١) ويجوز أن يكون دعست نعتاً لليلة والعائد محذوف أي دعست فيها ويكون مايتعلق به رب محذوفاً ، أي وليلة نحس فعلت فيها كذا وكذا تعهدت أو قصدت ، وقوله : « على غطش هي في موضع الحال ، أي ، دعست [راكب جملة ظلمة أو مسا] ^(٢) « وصحبتى » مبتدأ ، ومابعده الخبر ، والجملة حال من التاء في دعست والله تعالى أعلم .

٥٦- فَأَيَّمْتُ نِسْوَانًا ، وَأَيَّمْتُ الْإِدَّةَ ، وَعُدْتُ كَمَا أَبْدَأْتُ وَاللَّيْلُ الْإِيلُ

(١) ماين القوسين خلط ناسخ ، قال الزمخشري وكأنه صواب هذا التخليط . « موضع « وليلة نحس » نصب « بدعست » أي ، دعست في ليلة نحس .

(٢) خلط آخر ، صوابه : « دعست داخلاً في ظلمة ومطر » .

«أمت» أي ، جعلتهن أيامي بلا أزواج ، «وَالِدَةٌ» وولدة بمعنى ، «وَاللَّيْلُ اللَّيْلُ» ثابت الظلمة ، الهزمة في إلبة بدل من الواو لأنه من الولد والولادة ، وإبدال الواو المكسورة همزة غير مطرد ، وأما إبدالها من الهزمة المضمومة ضمناً لازماً فجائز مطرد ، والكاف في «كأ» نعت لِمَصْدَرٍ محذوف ، و«ما» مصدرية أي عوداً كإبدائي ، والليل أليل جملة حالية من الناء في عدت وأليل أفعل للمبالغة من الليل والله أعلم .

٥٧- وَأَصْبَحَ عَنِّي بِالْعُمَيْصَاءِ جَالِسًا فَرِيقَانِ ، مَسْمُولٌ ، وَآخِرُ يَسْأَلُ

«أصبح» هي الناقصة ، واسمها : فريقان ، وجالساً خبرها مقدماً على اسمها ولم يشته اكتفاء بأحد الشيعين

عن صاحبه كما قال ^(١)

وَكَأَنَّ فِي الْعَيْنَيْنِ حَبَّ قَرْنَفَلٍ أَوْ سَنَبِلًا كُحِلَّتْ بِهِ فَانْهَلْتُ ^(٢)

يريد : كحلتنا ، وقال الآخر : ^(٣) :

فرواه هكذا :

وَكَأَنَّ فِي الْعَيْنَيْنِ حَبَّ قَرْنَفَلٍ

كحلت به ، أَوْ سَنَبِلًا ، فَانْهَلْتُ

قال : «هكذا رواه أبو تمام» هي أحسن من رواية أبي علي ، لأنه يلزمه على روايته أن يقول : كحلت بهما .. ، وقال : كحلت به « ولم يقل : كحلتنا ولا انهلنا ، لأن الشيعين إذا اصطحبيا وقام كل واحد منهما مقام صاحبه جرى عليه كثيرا ما يجري على الواحد ... » الآليء ص ٢٦٧ وانظر لإرجاع الضمير لاثنتين مصطحبين : الخزانة ٢ : ٣٧٠ ، ٣ : ٣٧٦ ، والصاحبي : ٤٢٤ ، باب «الاثنتين يعبر عنهما بهما مرة ، وبأحدهما مرة» .

^(٢) امرؤ القيس والنسبة إليه فيها مقال ، قال أبو الطاهر التميمي في السلسل : «وأشدد أبو عبيد لصبيان الأعراب ، وتروى لامرئ القيس : [السلسل : ٣٧] ، وانظر ملحق ديوان امرئ القيس (المعارف : ٤٧٢) ، وابن الشجري ١ : ١٢١ ، والجمهرة : ١ : ١٩ والأمالى ١ : ٦٦ (الهيئة) وفي اللآليء غير مرة .

^(١) سُلمَى بن ربيعة كما في الحماسة والسمط ، أو علباء بن أرقم كما في اختيار الأصمعي ، انظر تخرج البيت في القطعة ٥٦ من الأصمعيات ، وحواشي الصاحبي : ٤٢٤ ، وعجيب نسبتها لعلباء في الأصمعيات وقد ذكر أبو علي القالي [الأمالى ١ : ١١١ ط الهيئة] في تقديم الأبيات : «وأشددنا أبو بكر بن دريد رحمه الله قال : أشددنا أبو حاتم ، عن الأصمعي لسلمي بن ربيعة ... فأخشى أن تكون نسبتها لعلباء ، في الأصمعيات حشو قارئء !

^(٢) قبل هذا البيت وهو مطلع الأبيات :

حلت تماضر غريبة ، فاحسنت

فلجأ ، وأهلك باللوى ، فأحلت

وكأن في العينين حب قرنفل

.....

القرنفل والسنبيل من أخلاط الأدوية التي تسيل دموع العين ، ذكر أنه حزن لفراقها ، فبكى حتى كأن عينه كحلت بهذين .

وقد روى أبو علي في الأمالى البيت كما هنا ، أما أبو عبيدة

لمن زُخْلُوفَةٌ زُلٌّ بها العَيْنَانِ تَنْهَلُ^(١)

يريد تنهالان ، وزخْلُوفَةٌ بالقاف والفاء « ومسئول خبر مبتدأ محذوف أى ، أحدهما مسئول وآخر يسأل معطوف ، والجيد أن يكون المبتدأ هما مسئول وآخر يسأل ، والمعطوف والمعطوف عليه خبر المبتدأ ، والجملة صفة لفريقين فأما « عنى » فلا يتعلق « بمسئول » ولا « بيسأل » لأنه صفة على ماتقدم ، ويجوز أن يكون « بالغميصاء » خبر أصبح ، وجالساً حالاً من الضمير فى الظرف ، وإنما جاز ذلك لأن الغميصاء موضع من نجد فلزمها اسم الجنس « والأقى إليها جالس »^(٢) والإفراد على ماتقدم ، ويجوز أن جالساً فى الأصل صفة لفريقين فلما قدم صار حالاً والخبر بالغميصاء على ما ذكرنا ، والعامل فى الحال على هذا الوجه « أصبح » لأنه العامل فى صاحب الحال ، وللأخفش فى عمل الظرف قول ينفرد به ، وذلك قولك : زيد فى الدار فزيد عنده مرتفع بالظرف كما يرتفع بالفعل وإن لم يعتمد على ما قبله ، فإن اعتمد جاز عند الجميع ، فعلى قول الأخفش لا يجوز أن يرتفع فريقان بالظرف الذى هو بالغميصاء ، لأن أصبح يقتضى مرفوعاً ومنصوباً ، وإذا جعلت الظرف كأفعل فى العمل لم يبق لأصبح معمول ، وهذا موضع اتفاق والله أعلم^(٣)

٥٨ - فَقَالُوا : لَقَدْ هَرَّتْ بِلَيْلٍ كِلَابُنَا فَقُلْنَا : أَذُتْبَ عَسَّ ، أَمْ عَسَّ فُرْعُلُ ؟

عَسَّ : طاف ، والفُرْعُلُ : ولد الضَّبِّع ، والأثْنَى فرعلة . لقد هَرَّتْ اللام جواب قسم وموضع الجملة المحكية بعد القول نصب ، بد « قالوا » ، أى ، ذكروا هذا الكلام ، و « بليلى » يتعلق « بهَرَّتْ » وقوله : أَذُتْبَ هو مرفوع بفعل

(١) ذكر أبو عبيد فى اللآلئ ، عن ثعلب ، عن ابن الأعرابى : « هذه لعبة للصبيان يجمعون فيأخذون تحشبة على قوز (مرتفع من الرمل) ثم يجلس على أحد طرفيها جماعة ، وعلى الآخر جماعة ، فأى الجماعة التى كانت أثقل وأرزن شالت الأخرى التى تخاف السقوط ، فينادون أصحاب الطرف الآخر .

« ألا خلوا ، ألا خلوا .. أى ، تخففوا من عددكم حتى نساويكم » قال البكرى رحمه الله ، « كان شيوخنا يتلقون هذا الرجز على أنه كناية عن القبر = استعار له اسم الأرجوحة للاستفال فيه من العلو ، وهو موضع انهلال العين بالكاء « اللآلئ : ١٧٢ . « وزخْلُوفَةٌ » ذكر الشيخ أنها بالقاف والفاء ، وذكر أبو الطاهر

زحلف ، زحلق ، زحلك .

(٢) كذا .

(٣) قال الزمخشري : « وعند الأخفش : أن الظرف يعمل الرفع فى الاسم الذى بعده كما يعمل الفعل فى الفاعل ، سواء اعتمد على ما قبله أو لم يعتمد إلا أنه إذا اعتمد كان موضع اتفاق ، وهاهنا وافق الأخفش على أن الظرف وهو « بالغميصاء » لا يكون رافعاً لـ « فريقان » ؛ لأن « أصبح » يقتضى اسماً مرفوعاً وخبراً منصوباً ، فإذا رفعت « فريقان » تسمى ، « أصبح » عن معموله وهو خرق القاعدة ، فلذلك وافق هنا .

محذوف يفسره قوله عَسَّ ، ولما كان موجوداً بعد الاسم قدر قبله من جنسه ، وعلى هذا لا يكون لِعَسَّ مَوْضِع في الإعراب لأنه يفسره مالا موضع له . و « أم » هاهنا هي المنقطعة لأن كل واحد من الاسمين [وهما ذئب وفعل قد اختص بِحَبْرٍ أَسَدٌ اليه ^(١)] ، وموضع الجملتين ^(٢) نصب «بقلنا» لانهما محكيتان والله أعلم

٥٩- فَلَمْ يَكُ إِلَّا نَبَأَةٌ، ثُمَّ هَوِّمَتْ فقلنا : قِطَاةٌ رِيعٌ ، أَمْ رِيعٌ أَجْدَلُ ؟

« نَبَأَةٌ » صوت . هَوِّمَتْ يعنى الكلاب أى ، نامت ، والأجدل الصقر أى نومي كنوم الصقر ^(٣) « فلم يك » . الأصل يكن حذف تخفيفاً لكثرة الاستعمال وإثبات النون جائر ، قال الله تعالى : (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ) [سورة التوبة : ١] ولا يجوز مثل ذلك في يصون ونهون ونحوهما لأن ذلك لا يكثر كثرة كان ، ولم يسمع حذف النون البتة في غير يكن . وهى تامة بمعنى يوجد ، وإلا هاهنا لاتغير الإيجاب بل تغير المعنى ، [وثم هنا غير عاطفة هومت على « يك » بل لامنفي منفي والعطف عليه يقتضى أن يكون منفياً مثله وليس المعنى عليه بل هى عاطفة جملة على جملة] ^(٤) والضمير فى هَوِّمَتْ للكلاب ، « وقِطَاةٌ مبتدأ ، « رِيعٌ » خبره ، ولم يؤنث لوجهين ، أحدهما هو على الشذوذ ، والقياس إثبات التاء لأن الاسم قد تقدم على الفعل فهو نظير قول الآخر ^(٥) :

فلا منزلةً ودَقَّتْ ودَقَّهَها ولا أرضاً أبقل إنقأها ^(٦)

^(٤) والعبارة غير متضحة المعنى ، قال الزمخشري : « إن ثم عاطفة للجملة التى بعدها على الجملة التى قبلها ، وليست عاطفة لـ « هومت » على نفس « تكن » لأنه يؤدى إلى نفي التهويم ومراد الشاعر إثباته ^(٥) عامر بن جوين الطائى كما فى اللسان : « ودَقَّ » وهو جَرَمٌ بن عمرو بن العوث الطائى شاعر جاهلى ، كان خليعاً فاتكاً وشريفاً وفياً ، ولما استجار به امرؤ القيس بعد مقتل أبيه أجاره فى خير ، وحفيده قُبَيْصَةَ بن الأسود بن عامر ، وقد على النبي ﷺ ذيل اللآلىء : ٨٢

^(٦) « الوُدُقُّ » : المطر كله ، شديد وهينه ، وقد ودَّقَ يَدُقُّ ودقا ، أى ، قطر خ ١ : ٢٥ ، الشعراء : ٤٥

^(١) هذه التكملة من الزمخشري ، وذكر أن أم يمكن أن تكون المتصلة . قال : « وأم » هى المعادلة همزة الاستفهام ، متصلة ، لأنه يصح أن تقدر بأيهما ، فيقال : أيهما عَسَّ ؟ كما إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ . أى ، أيهما عندك ؟ ، وإنما كان كذلك لأن « أيهما » اسم مفرد . فإذا كان خبرها متحداً جاز ، لا أن يكون مختلفاً بجر ، كما إذا قلت : أزيد فى الدار أم عمرو فى السوق ، لأنه لا يصح تقدير : أيهما عندك ^(٢) يعنى بالجملتين قوله : « أذئب عَسَّ ، أم عَسَّ فُرْعَلُ ؟ »

^(٣) هكذا قال الشيخ ، وليس ماقال ، وقد تابع فيه الزمخشري . ذكر الشنفرى أنه حطفت غارته عليهم ، فلم يك من كلاب الحى إلا نبأة له ، ثم هومت إذ لم يتلبث المغير بغارته !

والثاني أنه حمل القطابة على جنس الطائر كأنه قال : طائر ريع والتقدير ، أقطاة فحذف همزة الاستفهام لدلالة الهمزة الأخرى عليه كقوله تعالى : (أَتَّخَذْتَاهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ) [سورة ص: ٦٣] على قراءة من كسر الهمزة^(١) وأم هنا منقطعة أيضا ، والله أعلم

٦٠- فَإِنَّ يَكُ مِنْ جِنٍّ ، لِأَبْرَحُ طَارِقًا ، وَإِنْ يَكُ إِنْسًا ، مَا كَهَا الْإِنْسُ تَفْعَلُ

أَبْرَحُ أُنَى بِالْبَرِّحِ وهو الشدة ، و «إِنْ يَكُ» قد تقدم الكلام عليه ، والفاعل مضمّر تقديره : إن يَكُ هذا الطارق «ومن جن» خبر كان . ولأَبْرَحُ أُنَى ، لقد أبرح ، أُنَى ، جاء بالْبَرِّحِ ، والفاء جواب الشرط واللام لام القسم فاعل أبرح ضمير القسم ، وطارقا تمييز أو حال والفاعل أبرح ، وقوله وَإِنْ يَكُ إِنْسًا مثل أول البيت والكاف كاف التشبيه ، وهي حرف و «ها» ضمير الفعلة^(٢) ، ودخول الكاف على الضمير شاذ في الاستعمال وموضعها نصب بـ «تفعل» والانس مبتدأ و «تفعل» خبره وما نافية والتقدير ماتفعل الانس مثل هذه الفعلة والله أعلم .

٦١- وَيَوْمَ مِنَ الشُّعْرَى يَذُوبُ لُؤَابُهُ أَفَاعِيهِ فِي رَمَضَائِهِ تَتَمَلَّمُ

«يوم» : أُنَى ورب يوم من الشعرى «نعت ليوم والتقدير : من أيام طلوع الشعرى وذلك في شدة الحر ، «ويذوب» نعت ليوم «وأفاعيه» مبتدأ ، وتتململ خبره ، وفي : تتعلق بتتململ . والجمله نعت ليوم «ولؤابه ولعابه» واحد وهو لعاب الشمس والله أعلم .

٦٢- نَصَبْتُ لَهُ وَجْهِي ، وَلَا كِنَّ دُونَهُ وَلَا سِتْرَ إِلَّا الْأَتْحَمِيَّ الْمُرْعَبِلُ

«الأتحمي» ضرب من البرود ، والمرعبل : المقطع الرقيق ، «نصبت» هو الفعل الذى يتعلق به «رب» ويسمى جواب «رب» والهاء فى له لليوم ، وقوله : «ولاكنّ دونه» الجملة حال من الوجه ، والفاعل فيه «نصبت»

(١) يعنى غارته الخاطفة «بالغميصاء»

(٢) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي : «أتخذناهم» يوصل الهمزة ، وقرأ الباقون بقطع الهمزة مفتوحة وصلًا وبدءًا .

ويجوز أن يكون « نصبت له وجهي » في موضع جر نعتاً ليوم ، ويقوى ذلك تعدى نصبت إلى وجهي ، وإذا تعدى الفعل إلى هذا المنصوب لم يتعد إلى غيره ، ألا ترى أنك لو قلت : لاقيت اليوم وجهي لم يكن مفعولاً به لتعدي به الوجه ويزيده وضوحاً عود الهاء في « له » إلى اليوم وهكذا حكم الصفة ، فعند ذلك تتعلق رُبَّ بمحذوف كقولك رب يوم من صفته كذا وكذا [لابتست] أو لاقيت ، و « دونه » ظرف موضعه رفع لأنه خبر « لا » فهو كقولك : لارجل خلفك والعامل فيه محذوف ، أي ولاكن مستقر أو كائن ، « ولاسيتر » أي ، ولاستر دونه فحذف للدلالة الأول عليه « والأتمحي » بدل من موضع لا واسمها لأن موضعه رفع ومثله قوله : لا إله إلا الله

٦٣- وَضَافٍ إِذَا طَارَتْ لَهُ الرِّيحُ طَيَّرَتْ لِبَائِدٍ عَنِّ أَعْطَافِهِ مَائِرُجَلٍ

« الضافي » السابغ يعني : شعره ، و «البائد » جمع لبيده ، وهو ماتلبد من شعر وُثِرَجَلٍ : تُسْرَحُ وتُذَهَنُ ، و « ضافٍ » مرفوع عطف على « الأتمحي » ، لأن المعنى لا يمنع وجهي من الحر إلا الأتمحي وشعر رأسي ، وإذا ظرف لطيَّرت وعن تتعلق بطيَّرت ومائِرُجَلٍ نعت للبائد ، والله أعلم

٦٤- بَعِيدٍ بِمَسِّ الدَّهْنِ وَالْفَلْيِ عَهْدُهُ لَهُ عَبَسٌ عَافٍ مِنَ الْغِسْلِ مُحْوَلٍ

« العيس » ماتعلق بأذنان الثياب من الأوضار و « عاف » كثير يعني شعره « الغسل » ما يغسل به الرأس ، ومُحْوَلٍ قد أتى عليه الحول « بعيد » هو نعت لضاف ، وعهده مرفوع بعيد . والهاء في عهده لضاف أيضاً « ويجوز أن يكون « عهده » مبتدأ « وبعيد » خبره ، والجملة نعت لضاف أيضاً والباء في « بِمَسِّ » تتعلق ببعيد وعبس مبتدأ « له » خبره ، والجملة نعت لضاف أيضاً «وعاف » نعت لعبس وكذلك محول «ومن الغسل» يجوز أن يكون بعد الحول قدم فصار حالاً ، ويجوز أن يتعلق بعاف ، لأن المعنى صار العيس للشعر بمنزلة الغسل والله أعلم .

٦٥- وَخَرَقٍ كظَهَرِ الترسِ قَفْرٍ قَطَعْتُهُ بَعَامِلَتَيْنِ ، ظَهْرُهُ لَيْسَ يُعْمَلُ

الخرق : الواسع « كظهر الترس » من استوائه وعاملتين يعني رجليه « خرق » أي ورب خرق ، ومابعده نُعْتُ له أيضاً ، وقطعته هو الفعل الذي يتعلق به رب ، ويجوز أن يكون نعتاً لخرق وتعلق رب بمحذوف كما ذكرنا في

« نصبت » والباء تتعلق بقطعت « وظهره » مبتدأ واسم ليس مضمرة فيها « ويُعمل » خبر ليس ، والجملة خبر ظهره ، وظهر وخبره نعت لخرق أيضاً ، والله أعلم .

٦٦- فَالْحَقَّتْ أَوْلَاهُ بِأَخْرَاهُ مُوفِيَاءً عَلَى قُنَّةٍ أَقْمَى مَرَاراً ، وَأُمُّثَل

يعنى : جزته عدواً ، وموفياً : مشرفاً ، والقُنَّة : أعلى الجبل ، والإقعاء : القعود على الوركين وباطن الفخذين مثل الكلب وأمُّثَل : انتصب ، والهاء فى أولاه وأخراه تعود على الخرق أى ، وصلت بأخراه فقطعته باليسر « وموفياً » حال من التاء فى ألحقت « وعلى تتعلق بأقْمَى ، « ومراراً » يجوز أن ينتصب على المصدر لأن المرة مصدر مرّة واحدة ، ويجوز أن ينتصب على الظرف ، أى أقْمَى أحياناً وأمُّثَل معطوف على أقْمَى والله أعلم .

٦٧- تَرُودُ الْأَرَاوِي الصُّحْمُ حَوْلِي ، كَأَنَّهَا عَذَارَى ، عَلِيهِنَّ الْمَلَاءُ الْمُذْبِلُ

« ترود » تذهب وتحمى والأراوى جمع الأروى وهى أنثى التيس البرى ، والصُّحْمُ الحمر تضرب إلى السواد والمُذْبِلُ : الطويل الذيل ترودُ يجوز أن تكون الجملة حالاً من الضمير فى أقْمَى والعائد إليها الباء فى حولى وحولى ظرف لترود وهو فى الأصل مصدر حال يحول ثم جعل اسماً لما أحاط بالشيء من جوانبه والصحْم جمع أصْحَمَ وصَحْمَاءُ ، « وَكَأَنَّ » وما عملت فيه حال من الأراوى « وعذارى » خبر كأن وعليهن الملاء الجملة من موضع نصب نعت لعذارى والله أعلم .

٦٨- وَيَرْكُدَنَّ بِالْأَصَالِ حَوْلِي ، كَأَنَّسِي مِنَ الْعُصْمِ ، أَدْفَى ، يَنْتَحَى الْكَيْحَ ، أَعْقَلُ

يركدن : يقفن والأصيل : العشي ، والعُصْمُ جمع عصم وهو الذى فى موضع المعصم منه بياض ، يريد الوعل . « الأدفى » الذى تميل قرنائه إلى ناحيتى ظهره « وينتحى » يعتمد ، و« الكيخ » ناحية الجبل ، و« أعقل » يحل أعقل الجبال ويركدن معطوف على ترود بالأصال ظرف زمان وهو جمع أُصْل ، وأصل جمع أصيل ، وحولى ظرف مكان وكأنتى الجملة حال من الباء فى حولى « وأدفى » خبر كأن « ومن العُصْمِ » نعت لأدفى قدم فصار حالاً « وينتحى » نعت لأدفى أيضاً وكذلك « أعقل والله سبحانه وتعالى أعلم .

هذا آخر القصيدة الموسومة بلامية العرب وشرحها للشيخ الإمام العلامة . سيبويه زمانه ، أبو البقاء العكبري المصري سقى الله ثراه صوب الرحمة والرضوان . آمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين .

وقع الفراغ بحمد الله وحسن توفيقه من تسويد هذه الأحرف على يد أضعف العباد محمد ابن المرحوم الحاج [بكرای الكلان] ^(١) عَفَى اللهُ عَنْهُمْ وذلك في سنة ألف ومائتين وخمسة وخمسين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام والتحية آمين .

(١) كذا . وكأنه : محمد بن المرحوم الحاج بكر ابن ؟ الكلان ؟ .

عَمَلَةُ الْأَدَبِاءِ
فِي مَعْرِفَةِ مَا يَكْتَسِبُ بِالْأَلْفِ وَالْيَاءِ

لِلْأَبِيِّ الْبَرَكَاتِ بْنِ الْأَنْبَارِيِّ
٥١٣ - ٥٧٧ هـ

تَحْقِيقُ
الدُّكْتُورِ رَمْضَانَ عَبْدِ النَّوَّاجِ
عِمْدَانِيَّةُ الْأَدَبِ بِمَدِينَةِ عَمَّانِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة

هذه رسالة صغيرة ، في مشكلة من مشاكل الخط العربي ، وهي مشكلة كتابة الألف اللينة ، في آخر الأسماء المقصورة ، والأفعال الناقصة ، وبعض الحروف والظروف والأدوات .
فهذه الألف ، وإن نطقت في العربية الفصحى ألفا ، فإنها تكتب في بعض الأحيان ياء ، وفقا لقواعد معينة ، ذكرها المؤلف ، كما ذكرها غيره من علماء الرسم الإملائي من العرب . وأغلب الظن أن رسمها بالياء في هذه الأحوال ، يعود إلى فترة كان الناطقون بالعربية فيها ، يميلون هذه الألف نحو الياء . وقد بقيت هذه الإمالة على حالها ، فيما روى لنا عن القبائل النجدية .
ومع تطور النطق عند الحجازيين ، من الإمالة إلى الفتح الخالص ، فإن الرسم الإملائي كان قد ثبت واستقر ، فبقيت تلك الأمثلة مكتوبة بالياء على صورتها القديمة . ومع ذلك نرى كثيرا من علماء الرسم ، ومن بينهم ابن الأنباري في هذه الرسالة ، يميزون كتابتها بالألف على لفظها في النطق . بل إن ابن الأنباري يعلن في خاتمة رسالته أن « كتابة الياء بالألف سائغ حسن » ، وأن « كتابة الألف في اللفظ ألفا في الخط هو الأصل ، وكتابتها ياء هو الفرع » . ولعل نظريته هذه تكون سندا لمن ينادى بتيسير الإملاء العربي على الناشئين .
وقد عثرت على هذه الرسالة النفيسة ، في مجموع مخطوط ، بمكتبة أحمد الثالث باستانبول ، يضم تسع رسائل لابن الأنباري ، أخرجت منها من قبل : « البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث » و « زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والظاء » .
ويسعدني اليوم أن أشارك هنا بتحقيق هذه الرسالة ، في تكريم عالم العصر ، الحافظ الحجة ، والمحقق الثبت ، الأستاذ الجليل محمود محمد شاكر ، بمناسبة بلوغه سن السبعين . مد الله لنا في عمره ، ووفقنا وإياه إلى ما فيه عز الإسلام وكتابه الكريم .

وصف المخطوطة

المخطوطة التي اعتمدنا عليها في تحقيق هذا الكتاب ، تحتفظ بها مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، برقم ٢٧٢٩ ومقاسها ١٣ × ٢١ سم . وهي في مجموع نفيس ، يضم تسعة كتب لابن الأنباري ، وهي :

١ - البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث . وقد نشره الدكتور رمضان عبد التواب بمركز تحقيق التراث ، بدار الكتب المصرية سنة ١٩٧٠ .

٢ - حلية العقود في الفرق بين المقصور والممدود . وقد نشره الدكتور عطية عامر في استكهولم سنة ١٩٦٦ .

٣ - زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والظاء . وقد نشره الدكتور رمضان عبد التواب في بيروت سنة ١٩٧١ م .

٤ - عمدة الأدباء في معرفة ما يكتب بالألف والياء . وهو هذا الكتاب الذي نشره هنا لأول مرة . ومنه مخطوطة أخرى ذكر بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ٥ : ١٧٢ أنها توجد في ليدن برقم ١٧١ ولم أفصح في الحصول عليها !

٥ - فرائد الفوائد .

٦ - اللمع في صنعة الشعر . وقد نشره عبد الهادي هاشم في مجلة مجمع دمشق (١٩٥٥ م) المجلد ٣ : ٥٩٠ - ٦٠٧ عن مخطوطة سليم أغا باستانبول رقم ١٠٧٤ .

٧ - منشور الفوائد .

٨ - الموجز في القوافي . وقد نشره عبد الهادي هاشم في مجلة مجمع دمشق (١٩٥٦ م) المجلد ٣١ : ٤٨ - ٥٨ .

٩ - الوجيز في التصريف .

وكتاب « عمدة الأدباء » في هذا المجموع عبارة عن ورقتين (٩١ - ٩٢) فقط . وفي صفحة العنوان منه : « كتاب عمدة الأدباء في معرفة مايكتب بالألف والياء ، تأليف الشيخ الأجل ، الإمام الأوحى ، كمال الدين ، جمال الإسلام ، معين الأمة ، ناصر السنة ، شرف الأئمة ، مؤيد الزمان ، محيي العالم ، علم الهدى ، ذى الفضائل ، عبد الرحمن بن محمد بن أبى سعيد الأنبارى النحوى » .

والمجموع كله مكتوب في القرن التاسع الهجرى ، بخط فارسى دقيق ، مضبوط بالشكل أحيانا . وقد وضع فيه ناسخه صفحة على هامش صفحة أخرى ، فبدت لمن لايعرف ذلك ، كأنها حواش وتعليقات .

وفيما يلي صور لصفحات هذا الكتاب :

كتاب عمدة الأدباء في معرفة ما يكتبون
بالألف والياء تأليف الشيخ الأجل
إمام الأئمة العالم الزاهد جمال الدين
الدين جمال الإسلام معين الدين
الأئمة ناصر السنة شرف الدين
الأئمة مؤيد الزمان
محي العالم الحكيم
ذو الفضائل
عبد الرحمن

وكتابتها ذوات الواو بالياء ممنوع غير سابقه ولان كتابة الالف في
 اللفظ النفا في الخط هو الاصل وكتابتها ياء هو الفرع والاصل
 هو التثنية بالاصل حتى يدل الدليل على نقل الاصل عن الاصل ولم يوجد
 دليل النقل عن الاصل فبقينا على حكم الاصل ولهذا الوالتبس عليك
 اسم ولم تعلم هل هو منصرف او غير منصرف لوجب عليك ان تعرف
 لان الفرق كل الاسم هو الاصل وعدم الفرق هو الفرع والتثنية
 بالاصل هو الاصل حتى يوجد دليل النقل عن الاصل ولم يوجد فوجب
 التثنية بالاصل وكذا لك حكم كل فرع التباس بالاصل ان يعمل على هذا
 الاصل والله اعلم ثم الكتاب والحجوة رب العالمين وصلوة على محمد
 وآله الطاهرين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على توالي الآلاء ، والصلاة على صفوته محمد سيد الأنبياء ، وعلى آله وأصحابه الأصفياء ، وبعد :

فهذه نُبذة كافية في معرفة ما يكتب بالألف والياء ، فالله تعالى ينفع بها إنه سميع الدعاء .
اعلم أن معرفة ما يكتب بالألف والياء ، إنما يكون في كل كلمة آخرها ألف مفردة . والكلمة لا تخلو من أن تكون اسما ، أو فعلا ، أو حرفا .
فإن كانت اسما فلا تخلو ، إما أن تكون على ثلاثة أحرف ، أو على أكثر من ثلاثة أحرف .
فإن كان على ثلاثة أحرف ، فلا تخلو إما أن تكون ألفا منقلبة عن واو أو ياء .
فإن كانت منقلبة عن واو ، فلا تخلو ^(١) إما أن يكون أوله مفتوحا ، أو مضموما ، أو مكسورا .

فإن كان مفتوحا كتبته بالألف لا غير ؛ نحو : « القفا » و « العصا » ؛ لأنك تقول في الثنية : « قفوان » و « عصوان » ، وترده إلى الفعل فتقول : « قفَوْتُه » إذا اتبعته ، و « عَصَوْتُه » إذا ضربته بالعصا . وكذلك : « العشا » في البصر ، و « العنا » في الوجه : كثرة الشعر ؛ لأنك ترده إلى المؤنث فتقول : « عَشَوَاء » و « عَنَوَاء » ^(٢) . وكذلك جميع ما جاء أوله مفتوحا من هذا النحو ، فإنهم أجمعوا على أنه يكتب بالألف لا غير .

وإن كان مضموما أو مكسورا ؛ نحو : « الضحى » و « الصبى » ، اختلفوا فذهب البصريون إلى أنه يكتب بالألف ؛ لكونهما من ذوات الواو ؛ لأنهما من « الضحوة » و « الصبوة » ، وذهب الكوفيون إلى أنه يكتب بالياء ، وإن كان من ذوات الواو ؛ لأنه بالضممة والكسرة في أوله ، تنزل منزلة ما أوله واو أو ياء ، وما أوله واو أو ياء لا تكون لامه واوًا ، إلا قوهضم : « واو » ، وقد تكون لامه ياء ؛ فلهذا وجب أن يكتب بالياء .

مثل : هُدَى ، وسُدَى ، وجمَى ، ورضَى !

^(١) في أدب الكاتب ٢٨٣ : « وما كان في المؤنث بالواو

كتبته بالألف ، نحو : العشا في العين ، والعنا وهو كثرة شعر الوجه ... تقول : عشواء ، وعشواء .

^(٢) لم يفصل الصولى (أدب الكاتب ٢٥٤) هذا

التفصيل ، وإنما جعل كل ما أصله الواو يكتب بالألف لا غير .

وإن كان قد ذكر بعد ذلك رأى الكوفيين دون أن ينسبه إليهم

فقال : « فإذا كان الاسم على فَعَل أو فَعَلَ ، بكسر الفاء

وضمها مع فتح العين ، فاكتبه بالياء من أى النوعين كان ،

ويحكى عن أبى العباس أحمد بن يحيى ثعلب ، أنه كتب مصحفا لبعض أكابر أبناء طاهر ، فنظر فيه أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ، وقد كتب : « والضحي » بالياء ؛ فقال له أبو العباس المبرد : لماذا كتبت بالياء ، وهو من ذوات الواو ؟ فقال : لأن الضم في أوله يوهم أنه من ذوات الياء . فقال له أبو العباس المبرد : أفلا يزول هذا التوهم إلى يوم القيامة؟! ^(١)

وإن كانت منقلبة عن ياء كتبت بالياء ، وإن شئت كتبت بالألف ؛ نحو : « الفَتَى » و « المَدَى » ؛ لأنك تقول في التثنية : « فَتَيَان » و « مَدَيَان » . وكذلك : « اللَّمَى » و « الظَّمَى » ؛ لأنك ترده إلى المؤنث فتقول : « ظمياء » و « لمياء » .

فإن كانت الواو فيه أكثر من الياء ، كان الأحسن أن تكتبه بالألف ؛ نحو « رِضَا » ؛ لأن قولهم في التثنية : « رِضَوَان » أكثر من : « رِضَيَان » . وإن كانت الياء فيه أكثر ، ازداد حسن كتابته بالياء ؛ نحو : « رِحَا » ؛ لأن قولهم : « رَحِيَّتِ الرَّحَا » ، أى : أدرتها ، أكثر من : « رَحَوْت » وأقيس ^(٢) . قال الشاعر :

كَأَنَّا غُدُوَّةٌ وَبَنَى أَيْنَا بِجَنبِ عُنَيْزَةَ رَحِيًّا مُدِيرِ ^(٣)

وإن كان على أكثر من ثلاثة أحرف كتبت بالياء ، وإن شئت كتبت بالألف ، سواء كان من ذوات الواو ، أو من ذوات الياء ؛ فما كان من ذوات الواو فنحو : « مَعْرَى » و « مَلْهَى » ، وما كان من ذوات الياء ، فنحو : « مُشْتَرَى » و « مُفْتَضَى » .

وإنما أُجْرِي ما كان من ذوات الواو في هذا النحو ، مُجْرَى ما كان من ذوات الياء ؛ لأنك تقلب واوه في التثنية ياءً ؛ نحو : « مَعْرَيَان » و « مَلْهَيَان » .

يثنيه : رضوان ، فإن تكتبه بالألف كان أحب إلى ؛ لأن الواو فيه أكثر ، وهو من الرضوان .

^(٣) البيت لمهلل بن ربيعة التغلبي في الأسمعيات ق ٥٣ / ٨ ص ١٧٤ وخزانة الأدب ٣ : ٥٢٠ ولسان العرب (رحي) ١٩ : ٢٦ وشعراء النصرانية ١٧٠ ومعجم البلدان ٣ : ٧٣٩ وأمالى القالى ٢ : ١٣٥ وأدب الكاتب ٢٨١ وبلانسة في شرح ابن يعيش للمفصل ٤ : ١٤٧ .

^(١) انظر الخبر في معجم الأدباء ١٩ : ١١٨ - ١١٩ ونزهة الألباء ٢٢٤ .

^(٢) في أدب الكاتب ٢٨٠ : « وإذا ورد عليك حرف قد ثنى بالياء وبالواو ، عملت على الأكثر الأعم ؛ نحو : رَحَى ، لأن من العرب من يقول : رحوت الرحا ، ومنهم من يقول : رحيت الرحي . وأن تكتبها بالياء كان أحب إلى ؛ لأنها اللغة العالية ... وكذلك : الرضا ، من العرب من يثنيه : رضيان ، ومنهم من

فإن كان قبل آخر المقصور ياء ؛ نحو : «حَيًّا» و «مَحْيًا» و «دنيا» و «عُلْيَا» و «خطايا» و «مطايا» ، كتبتة بالألف ؛ كراهية لاجتماع ياءين في آخر الاسم^(١) ، وقد قدروا على أن يخالفوا بينهما .

فأما «يحیی» اسم رجل ، فإنما كتبه بالياء على خلاف القياس ، وفرقا بينه وبين «يحيا»^(٢) إذا كان فعلا^(٣) .

فإن أضفت جميع المقصور إلى المضمر ، كتبتة بالألف ، سواء كان من ذوات الواو ، أو من ذوات الياء ؛ نحو : «فَتَاكُ» و «فَتَاهُ» و «فَتَايَ» ، و «مستدعاكم» و «مستدعاكم» و «مستدعانا» . وإنما كتب بالألف ؛ لأن الضمير لما أضيف الاسم إليه ، اتصل به ومازجه ، لأن المضاف مع المضاف إليه بمنزلة الشيء الواحد ، صارت الألف ، قبله بمنزلة الحشو في الكلمة ، فأشبهت الألف في : «إزار» و «خمار»^(٤) .

وإن كان فعلا ، فلا يخلو أيضا من أن يكون على ثلاثة أحرف ، [أو على أكثر من ثلاثة أحرف .

فإن كان على ثلاثة أحرف^(٥)] ، فلا يخلو إما أن تكون ألفه منقلبة عن واو أو ياء .

فإن كانت منقلبة عن واو كتبتة بالألف ؛ نحو : «علا» و «سما» و «دعا» و «غزا» ؛ لكونه من ذوات الواو ؛ لأنه تردّه إلى الفعل فتقول : «عَلَوْتُ» و «سَمَوْتُ» و «دَعَوْتُ» و «عَزَوْتُ» .

(١) انظر كذلك : كتاب الكتاب لابن درستويه ٤٥ وفي أدب الكاتب ٢٨٢ : «وأحسبهم اتبعوا [فيه] المصحف» .
(٢) قال ابن درستويه في كتاب الكتاب ٤٢ : « فإذا وصل شيء من هذا بعلامة ضمير ، كتب على لفظه ، لتوسطه وزوال الوقف عنه » . وانظر كذلك : أدب الكاتب ٢٨٣ .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل ، بسبب انتقال النظر . وانظر عبارته في الاسم !

(١) في أدب الكتاب ٢٥٤ : « وكل مقصور كانت لام (الأصل : فاء ، تحريف) الفعل منه ياء ، فكتبته بالألف ، مثل : الدنيا والعليا والحيا وروايا وخطايا . وإنما كتبها بالألف لأنهم كرهوا الجمع بين ياءين في الكتاب » . وفي كتاب الكتاب ٤٤ : « فإن كان ما قبل هذه الألفات ياء كتبت على اللفظ ، لتلا يجتمع الياءان » . وانظر كذلك : أدب الكاتب ٢٨٢ .
(٢) في الأصل : « يحیی » وهو سهو !

وإن كانت منقلبة عن ياء كتبتة بالياء ، وإن شئت كتبتة بالألف^(١) ؛ نحو : « رمى » و « سعى » و « قضى » و « مضى » ؛ لكونه من ذوات الياء ؛ لأنك تردّه إلى الفعل فتقول : « رَمَيْتَ » و « سَعَيْتَ » و « قَضَيْتَ » و « مَضَيْتَ » .

وإن كان على أكثر من ثلاثة أحرف ، كتبتة بالياء ، وإن شئت كتبتة بالألف ، سواء كان من ذوات الواو أو الياء^(٢) ؛ فما كان من ذوات الواو فنحو : « ادَّعَى » و « ألْهَى » ؛ لأنهما من : دعوت ولهوت . وما كان من ذوات الياء فنحو : « اشترى » و « استرعى » ؛ لأنهما من : شريت ، ورعيت . وإنما جرى ما كان من ذوات الواو مَجْرَى ما كان من ذوات الياء ؛ لأنك تقلب واوه إذا رددته إلى الفعل ياء ، فتقول : « ادَّعَيْتَ » و « ألْهَيْتَ » .

فإن كان قبل آخره ياء ؛ نحو : « يعيا » و « يحيا » كتبتة بالألف ، كراهية لاجتماع ياءين في آخره .

فإن كان قبل آخره همزة تكتب بالألف ، نحو : « شَأَى » و « فَأَى » ، كتبتة بالياء وإن كان من ذوات الواو ؛ لأنهما من : « شَأَوْتُ الرَّجُلَ » ، أى سبقتة ، و « فَأَوْتُ رَأْسَهُ » أى شققته ، كراهية لاجتماع ألفين^(٣) .

فإن اتصل به ضمير المنصوب ، كتبتة بالألف لاغير ، سواء كان من ذوات الواو أو من ذوات الياء ؛ نحو : « سَقَاكَ » و « استدعاني » و « استهواه » وما أشبه ذلك ؛ لما بيّناه في الرسم عند إضافته إلى الضمير ، من أنه لما اتصل به الضمير ، صارت الألف قبله بمنزلة الحشو في الكلمة ، فأشبهت الألف في : « إزار » و « خمار » ؛ لأن حكم الفعل في هذا حكم الاسم .

وقد كان يمكن أن يُقتنع بتفصيل الحكم في الاسم ، عن تفصيله في الفعل ؛ ولكننا آثرنا تفصيله في الفعل ، كما فصلناه في الاسم ؛ لأنه أقرب إلى الإبانة والفهم وتأكيده المعنى في النفس .

(١) قال الصولي في أدب الكتاب ٢٥٣ : « الأجد أن بالألف جاز على اللفظ » .

تكتبه بالياء . وجاز كتابته بالألف على اللفظ » .

(٢) في أدب الكتاب ٢٥٣ : « وكل فعل من ذوات الياء

وخالف في ذلك ابن درستويه ، فبري أن شأى وفأى تكتبان بالألف . انظر : كتاب الكتاب ٤١ .

والواو ، زدت في أوله شيئا فاكبته بالياء فإنه أجد ، وإن كتبتة

وإن كان حرفاً ، فحكم القياس أن يكتب بالألف ، نحو : « لا » و « إلا » و « كلاً » ؛ لأن الألف إنما تكتب بالياء ، إذا كانت منقلبة عن ياء ، أو في حكم المنقلبة عن الياء ، وألف الحرف لا تكون منقلبة البتة ، ولهذا لا تدخلها الإمالة .

وقد شذت أحرف معدودة عن القياس ، فكتبت بالياء ؛ وهي : « بلى » و « حتى » و « إلى » و « على » . وقد حاولوا^(١) لها وجوهاً في كتابتها بالياء ؛ فأما « بلى » فإنما كتبت بالياء ، لأنها تدخلها الإمالة ، لغنائها غناء الجملة^(٢) .

وأما « حتى » فإنما كتبت بالياء ؛ لأنها قد تدخلها الإمالة ، وقد قرأ به بعض القراءة السبعة^(٣) ولأن حروفها كثرت ، ووقعت ألفها رابعة ، فشبهت بالاسم والفعل .

وأما « على » و « إلى » فإنما كتبا بالياء ؛ لأن ألفهما تقلب ياء مع المضمر ، في نحو : « عليك » و « إليك »^(٤) .

وماعدا ما شد من الأحرف المعدودة ، فكتبت الألف على ما بيننا وكذلك حكم ما أشبه الحروف من الأسماء ؛ نحو : « إذا » و « ذا » .

وقد شذت أيضاً أسماء معدودة ؛ وهي : « أنى » و « متى » و « لى » . فأما « أنى » و « متى » ، فإنما كتبا بالياء ؛ لأن الإمالة تدخلهما^(٥) .

وأما « لى » فإنما كتبت بالياء ؛ لأن ألفها تقلب ياء مع المضمر ، في نحو : « لديك » ، كما بيننا في : « إليك » و « عليك » .

كتاب سيبويه ٢ : ٢٦٧ : « وما لا يميلون ألفه : حتى ، وأما ، وإلا ، فرقوا بينها وبين ألفات الأسماء ؛ نحو : حبلى ، وعطشى » . وعلى العكس من كل ذلك كله ، يقول الأشموني في شرحه للألفية ٤ : ٢٣٢ : « وعن سيبويه ومن وافقه إمالة : حتى ، وحكيت إمالتها عن حمزة والكسائي ! »

(٤) انظر كذلك ، كتاب الكتاب لابن درستويه ٤١ .

(٥) انظر : شرح الأشموني للألفية ٤ : ٢٣٢ .

(١) في الأصل : « جاولوا » تصحيف .

(٢) في شرح الأشموني على الفية ابن مالك ٤ : ٢٣٢ :

« وقد أميل من الحروف : بلى ، ويا في النداء ، ولا في قولهم : إما لا ؛ لأن هذه الأحرف نابت عن الجمل ، فصار لها بذلك مزية على غيرها » .

(٣) في التيسير للداني ٤٦ أن القراءة السبعة تجمع على

فتحها . وانظر كذلك : النشر ٢ : ٣٧ والإتحاف ٤٨ وفي

وإن التبس عليك كلمة ، ولم تعلم أمن ذوات الواو هي ، أم من ذوات الياء ، فاكتبها بالألف^(١) ؛ لأن كتابة الياء بالألف سائغ حسن ، وكتابة ذوات الواو بالياء ممتنع غير سائغ ؛ ولأن كتابة الألف في اللفظ ألفا في الخط هو الأصل ، وكتابتها ياء هو الفرع . والأصل هو التمسك بالأصل ، حتى يدل الدليل على نقل الأصل عن الأصل ، ولم يوجد دليل النقل عن الأصل ، فبقينا على حكم الأصل .

ولهذا لو التبس عليك اسم ، ولم تعلم هل هو منصرف ، أو غير منصرف ، لوجب عليك أن تصرفه ؛ لأن الصرف في الاسم هو الأصل ، وعدم الصرف هو الفرع ، والتمسك بالأصل هو الأصل ، حتى يوجد دليل النقل عن الأصل ، ولم يوجد ، فوجب التمسك بالأصل ، وكذلك حكم كل فرع التبس بأصل ، أن يحمل على هذا الأصل ، والله أعلم .

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين

وصلواته على محمد وآله الطاهرين

(١) الكلمة الملبسة ، حكما في كتابتها بالياء ؛ فيقول في أدب الكاتب ٢٨٠ : « فإن أشكل عليك من هذا الباب حرف لم تعرف أصله ولا تنزيهه ، فرأيت الإمالة فيه أحسن ، فاكتبه بالياء ، وإذا لم تحسن فيه الإمالة ، فاكتبه بالألف حتى تعلم » .

(١) يعصم ابن درستويه الحكم بجواز كتابة كل مقصور بالألف ، فيقول في كتاب الكتاب ٤٦ : « واعلم أن كل مقصور ، كثرت حروفه أو قلت ، من ذوات الواو والياء ، وما ليس منهما ، فعلا كان أو اسما أو حرفا ، يجوز كتابة ألفا على لفظه ؛ لأنه الأصل » . أما ابن قتيبة فإنه يجعل حسن الإمالة في

قائمة المصادر

- ١ - إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ، للبننا الديمياطى - القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٢ - أدب الكاتب ، لابن قتيبة الدينورى - تحقيق جرونرت - ليدن ١٩٠٠ م .
- ٣ - أدب الكتاب ، لأبى بكر الصولى - نشر محمد بهجة الأثرى - القاهرة ١٣٤١ هـ .
- ٤ - الأصمعيات ، للأصمعى - تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون - القاهرة ١٩٥٦ م .
- ٥ - الأمل ، لأبى على القالى - بولاق ١٣٢٤ هـ .
- ٦ - التيسير في القراءات السبع ، لأبى عمرو الدانى - تحقيق برتسل - استانبول ١٩٣٠ م .
- ٧ - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، لعبد القادر البغدادى - بولاق ١٢٩٩ هـ .
- ٨ - شرح الأشموني على ألفية ابن مالك - مطبعة عيسى البابى الحلبي بالقاهرة (بلا تاريخ) .
- ٩ - شرح ابن يعيش لمفصل الزخشرى - المطبعة المنيرية بالقاهرة (بلا تاريخ) .
- ١٠ - شعراء النصرانية - جمع لويس شيخو اليسوعى - بيروت ١٨٩٠ م .
- ١١ - الكتاب ، لسيبويه - بولاق ١٣١٦ - ١٣١٧ هـ .
- ١٢ - كتاب الكتاب ، لابن درستويه - تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائى والدكتور عبد الحسين الفتلى - الكويت ١٩٧٧ م .
- ١٣ - لسان العرب ، لابن منظور الإفريقى - بولاق ١٣٠٠ - ١٣٢٧ هـ .
- ١٤ - معجم الأدباء ، لياقوت الحموى - نشر أحمد فريد رفاعى - القاهرة ١٩٣٦ م .
- ١٥ - معجم البلدان ، لياقوت الحموى - تحقيق فستفلد - ليزج ١٨٦٦ - ١٨٧٠ م .
- ١٦ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، لأبى البركات بن الأنبارى - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - القاهرة ١٩٦٧ م .
- ١٧ - النشر في القراءات العشر ، لابن الجزرى - نشر على محمد الضباع - القاهرة (بلا تاريخ) .

في علم أسرار الدين : الفطرة ومناهجها

الأستاذ السيد إبراهيم محمد

المدرس المساعد
جامعة حلوان

أود في هذه الكلمة أن أتناول فكرة بعينها عند صاحب كتاب حجة الله البالغة الإمام وليّ الله الدهلوي (ت ١١٧٦ هـ) ، هي فكرة « التشبّح » التي تظهر كثيراً عنده ، والتي هي من فكر الإمام بمثابة المركز من الدائرة ؛ إذ عليها تدور الأمور الجزئية والتفصيلات ، وبها يتصل كثير من المسائل وينتظم في سياق يربط الحقائق المتباعدة ويجعلها أموراً منبعثة عن أصل كلي واحد . ويصدق على الإمام من أجل ذلك قوله في الشطر الأول من كلامه^(١) : « إن من الإنسان اليقظان بالطبع يتفطن بالأمر الجامع بين الكثرات ، ويمسك قلبه بالعلة دون المعلولات والملكة دون الأفاعيل . ومنه الوسنان بالطبع يبقى مشغولاً بالكثرة عن الوحدة ، وبالأفاعيل عن الملكات ، وبالأشباح عن الأرواح » . والعلم الذي يرد إليه الجهد الذي أداه وليّ الله في هذا الباب هو العلم الذي يسمى - من بين العلوم الحديثية - بعلم أسرار الدين . واهتمامه بالبحث عن أسباب ظهور الأحكام التشريعية على هذه الصورة دون سواها . وسيله السؤال بـ « لم » (= اللمّة) . قال مفتتح كلامه في كتابه الموسوم بحجة الله البالغة^(٢) : « إن أدقّ الفنون الحديثية بأسرها - عندي - وأعماقها محتداً وأرفعها مناراً ، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها - فيما أرى - وأعلاها منزلة وأعظمها مقداراً ، هو علم أسرار الدين الباحث عن حكم الأحكام ومبانيها وأسرار خواص الأعمال ونكاتها . فهو - والله - أحقّ العلوم بأن يصرف فيه مَنْ أطاقه نفائس الأوقات ، ويتخذة عدة لمعاده بعد ما فرض عليه من الطاعات ؛ إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع . وتكون نسبته بتلك الأخبار كنسبة صاحب

(١) من عملي ، أعني أن تبعثها تقع على وحدي .

(٢) انظر الكتاب ج ١ ص ٣ .

(١) انظر كتابه حجة الله البالغة ط دار التراث ج ١ ص ٣٣

وما بعدها . والفواصل وتقسيم الكلام في النصوص التي جئت بها

العروض بدواوين الأشعار ، أو صاحب المنطق ببراهين الحكماء ، أو صاحب النحو بكلام العرب العرباء ، أو صاحب أصول الفقه بتفاريع الفقهاء . وبه يأمن من أن يكون كحاطب ليل أو كغائص سيل ، أو يخبط خبط عشواء ، أو يركب متن عمياء ، كمثّل رجل سمع الطبيب يأمر بأكل التفاح فقام الخنظلة عليه لمشاكلة الأشباح » .

والتشبيح ظهور المعاني على هيئات حسية مناسبة لها . والأشباح بخلاف الأرواح . الأشباح تقابل الكثرة - كما قد ظهر في كلامه - وهي الأمور الجزئية والتفصيلات . وأما الأرواح فتقابل المعنى الجامع الذي تلتقى عنده هذه الكثرات ، وهو الأمر الكلي الذي يجمع الجزئيات والتفصيلات . والإمام وليّ الله استعمل ألفاظاً أخرى كالتشخيص والتمثل وغيرها ، ولكنها ليست شائعة عنده شيوع كلمة « التشبيح » ، وإن كان معناها كمعناها . فإن الغضب قد يظهر - في الرؤيا - أو قد يدس في صورة سيج ينهر ، والبخل في صورة حية تلدغ ^(١) .

والكلام في فكرة التشبيح على مدارج عدة ؛ فنتكلم أولاً على الرؤيا باعتبارها أحد الأمثلة التي تشرح الفكرة . فالصور الحسية التي يراها الإنسان في نومه إنما هي تشبيحات وتمثلات للمعاني المجردة . و« العارف بتأويل الرؤيا يعرف أنه أي معنى ظهر في صورة ما رآه » ^(٢) . والألم واللذة وهما المعنيان اللذان يمكن أن ترد إليهما جملة المعاني يتشبهان للإنسان في منامه ، وكل له شبهه المناسب له . « فشح الخلط اللذاع النخس . وشبح التأذى من حرارة الصفراء الكرب والضجر ، وأن يرى في منامه النيران والشعل . وشبح التأذى من البلغم مقاساة البرد ، وأن يرى في المنام المياه والثلج » ^(٣) . وقد عاد في موضع آخر فقال ^(٤) : ربما يرى الصفراوى أنه في غيضة يابسة في يوم صائف وسموم ، فبينما هو كذلك إذ فاجأته النار من كل جانب ، فجعل يهرب ولا يجد مهرباً . ثم إنه لفحته فقامى ألماً شديداً . ويرى البلغمى أنه في ليلة شاتية ونهر بارد ويريح زمهريرية ، فهاجت بسفينته

(١) انظر كتابه ج ١ ص ٣٢ وأيضاً ص ٣٦ .

أمرجته الأريمة .

(٢) انظر ج ١ ص ١١٤ .

(٤) انظر ج ١ ص ٣٤ .

(٣) راجع الحجة ج ١ ص ٣١ وما بعدها . وأخلط الإنسان

الأمواج ، فصار يهرب ولا يجد مهرباً . ثم إنه غرق فقاسى ألماً شديداً . وإن أنت استقرت الناس لم تجد أحداً إلا وقد جرب من نفسه تشبّح الحوادث الجمعة بتنعمات وتوجّعات مناسبة لها وللنفس الراضية جميعاً .

والمثل الذي ذكره ولي الله في مواضع مختلفة من كتابه ، وأراد أن يقرب به إلى الفهم أموراً مختلفة يورد كلاً منها في موضعه ، إشارته إلى رؤيا رجل رأى كأنه يختم على أفواه الناس وفروجهم ، فقصها على ابن سيرين فقال : لعلك مؤذن تؤذن قبل الوقت فتمنع الناس من أكل السحور والوطء . قال صاحب الحجة : الختم شبح المنع عند القوم . وقال في موضع آخر : يظهر منع المؤذن الناس عن الجماع والأكل بصورة الختم على الفروج والأفواه ^(١) .

والإمام ولي الله لا يجعل الكلام على الرؤيا مبحثاً مستقلاً يفرد له باباً أو نحو ذلك ، بل هو يذكره كلما دعت الحاجة إلى التقريب بمثال ، كشرحه لعالم البرزخ ، أو عالم المثال ، أو اختلاف الشرائع والمناهج في الأديان ، أو غير ذلك . ولكن أشار إلى شيء له اتصال بطبيعة العملية العقلية للمسألة حين تعرض لذكر الأصل الذي تأتى منه المادة التي تكوّن الرؤيا ، ثم حين تعرض للأسباب الباعثة عليها . قال في المسألة الأولى : « الرؤيا فينا حضور علوم مخزونة في الحسن المشترك كانت مسكة اليقظة تمنع عن الاستغراق فيها » ^(٢) . ثم حين تكلم في أسباب الخواطر الباعثة على الأعمال وذكر منها العادات والمألوفات ، « فإن من أكثر ملابسته شيء وتمكن من لوح نفسه ما يناسبه من الهيئات والأشكال ، مال إليه كثير من خواطره » ، قال ^(٣) « واعلم أن المنامات أمرها كأمر الخواطر ، غير أنها تتجرد لها النفس فتتشبّح لها صورها وهيئاتها » .

وأنا أكتفى في هذا الموضوع بالقول بأن الإشارة إلى علوم مخزونة في الحس المشترك - فيما يتعلق بموضوع الرؤيا - سيأتى مثلها في موضوع اختلاف الشرائع الخاصة بعصر دون عصر وقوم دون قوم .

(١) راجع ج ١ ص ٣٤ .

(٢) انظر كتابه ج ١ ص ٢٨ .

(٣) راجع ج ١ ص ٩٠ في الموضوع الأول ، وراجع ج ١

ص ١١٤ للموضوع الثاني ، وراجع مع ذلك ج ١ ص ٣٠ ففيه نحو مما أوردنا .

ثم الأشياء المتحققة في الخارج ، أى ما يقع في عالم الأعيان ، قد تكون بمنزلة الرؤيا في تشبيح المعاني بأجسام مناسبة لها ، كما ظهرت الملائكة لداود عليه السلام في صورة خصمين ورفعت إليه القضية فعرف أنه تشبيح لما فرط منه في امرأة أوريا^(١) فاستغفر وأناب . وكما كان عرض قدحى الخمر واللبن عليه ﷺ واختياره اللبن تشبيحاً لعرض الفطرة والشهوات على أمته واختيار الراشدين منهم الفطرة . وكما كان جلوس النبي ﷺ وأبى بكر وعمر مجتمعين على قف البئر وجلوس عثمان منفرداً منهم تشبيحاً لما قدر الله تعالى من حال قبورهم ومدافنهم - على ما أوله سعيد بن المسيب^(٢) .

* * *

وفي مسألة الأحاديث التى تصور عذاب القبر ، كقوله ﷺ : لَيْسَ لَطُّ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِهِ تِسْعَةَ وَتِسْعُونَ تَيْنِيًّا تَنْهَسُهُ وَتَلْدَغُهُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ ، أو ما يشبهها من أحاديث ، ذكر وليّ الله الوجوه الممكنة لفهمها ، فجعل أحد هذه الوجوه أن تكون تمثيلاً لتفهم معاني أخرى ، وإن عقب على ذلك بقوله : ولست أرى المقتصر على الثالثة - أى على هذا الوجه - من أهل الحق^(٣) . وقد فصل الإمام الغزالي الكلام على هذا الوجه فقال فيما نقله عنه ولى الله : إنك تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم ، بل الذى يلقاك منها هو ألم السم . ثم السم ليس هو الألم ، بل عذابك فى الأثر الذى يحصل فيك من السم . فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سم ، لكان العذاب قد توفّر ، وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذى يفضى إليه فى العادة . فإنه لو خلق فى الإنسان

وأنا ب (. واسمه ثمة اهريا . وتلخيص القصة أن داود عليه السلام كان قد رأى امرأة اهريا وهى تقتسل فسأل عنها ، فأخبر أن لها زوجاً وهو اهريا ، فأرسله لبعض الغزوات وأمر صاحب جيشه - فيما يزعم أهل الكتاب - أن يقدمه للمهالك ، حتى أصابه بعض ما أراد به من الهلاك ولداود تسعة وتسعون امرأة . فلما أصيب زوجها خطبها فنكحها ، فبعث الله إليه وهو فى محرابه ملكين يختصمان إليه ... الخ القصة .

(١) راجع الحجة ج ١ ص ٣٧ .

(٢) انظر كلامه ج ١ ص ١٤ .

(١) انظر القصة فى الجزء الثالث والعشرين من تفسير الطبرى ، فى تأويل قوله تعالى فى سورة ص : (وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب . إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا نخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تُشيططوا واهدنا إلى سواء الصراط . إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلننا وعزنى فى الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً

لذة الوقاع مثلاً من غير مباشرة صورة الوقاع ، لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه لتكون الإضافة للتعريف بالسبب . وتكون ثمرة السبب حاصلة ، وإن لم تحصل صورة السبب . والسبب يراد لثمرته لا لذاته ^(١) .

وأنا - هنا - إنما أتبع طريقة في التفكير ليس غير . ولست أتعرض لما هو أبعد من ذلك . والذي أتبعه هنا هو مسألة التعبير بالحسي عن المثالي أو بالصور عن المعاني . فالمعنى إنما يظهر من خلال التجربة المتحققة في الزمان . ومعنى تحققها في الزمان أنها تحدث وتتجدد ولكن يتحصل منها في جميع الأحوال معنى واحد ، هو مثلاً هذه اللذة بعينها التي هي ثمرة تجربة الوقاع . أو هذا الألم بعينه الحادث عن تجربة لدغ الحية . وقل مثل هذا في سائر المعاني والتجربات . فالتجربة زمانية ، ولكن المعنى ليس كذلك ، بل يمكن أن يقوم - في تصور العقل - بمعزل عن التجربة .

وقد ذهب وليّ الله الدهلوي - في بعض المواضع من كتابه - إلى أن ظهور المعاني في هذه الصورة دون غيرها من الصور أو في هذه الأشباح دون غيرها ، إنما مرجعه إلى مناسبات تنبني عليها الأحكام . قال ^(٢) : « إن في عالم المثال مناسبات تنبني عليها الأحكام . فما ظهر جبريل في صورة دحية دون غيره إلا المعنى ، ولا ظهرت النار على موسى إلا المعنى . فالعارف بتلك المناسبات يعلم أن جزءا هذا العمل في أي صورة يكون ، كما أن العارف بتأويل الرؤيا يعرف أنه أي معنى ظهر في صورة ما رآه . وبالجملة فمن هذا الطريق يعلم النبي ﷺ أن الذي يكتم العلم ويكف نفسه عن التعليم عند الحاجة إليه يعذب بلجام من نار ؛ لأنه تألمت النفس بالكف ، واللجام شبح الكف وصورته ، والذي يحب المال ولا يزال يتعلق به خاطره يطوق بشجاع أقرع »

* * *

فإذا جئنا إلى موضوع العبادات - وهي المقصود الأول بالكلام - قلنا إن أشباح العبادات بخلاف أرواحها . الأولى تتعلق بالأعمال التي تؤديها الأعضاء ، والثانية تتصل بحركات القلوب ، أي

(٢) راجع الحجة ج ١ ص ١١٤ وما بعدها .

(١) انظر كلام الغزالي فيما أورده عنه صاحب الحجة

باليهيات النفسانية التي صدرت منها الأعمال . ثم الأعمال هي الأمور المضبوطة التي تقصد بالتوقيت وترى وتبصر وتحكى وتؤثر وتدخل تحت القدرة والاختيار ويمكن أن يؤخذ بها وعلمها^(١) . والأخلاق أمور في النفس يستدل عليها من الأعمال الظاهرة . ولن ترى خلقاً إلا وله أعمال وهيئات يشار بها إليه - فيما يقول ولي الله - ويعبر بها عنه وتمثل صورتها مكشافاً له ، كالسخاوة - مثلاً - إذا وصفت بها إنساناً ، ثم سئلت عنها لم تبين إلا دراهم ودنانير ، أو ما أشبهه ، يبذلها هذا الموصوف بالسخاوة^(٢) .

والأعمال إنما تعتبر بالأخلاق التي تنشأ منها^(٣) . وهذا أصل فلسفة الدين قال في مقدمة الكتاب^(٤) : « قد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح ، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة ، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيّد أراد أن يختبر طاعة عبده فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار ، فلما أطاع أو عصى جوزى بعمله . وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير . ومن عجز أن يعرف أن الأعمال معتبرة بالنيات واليهيات التي صدرت منها ، كما قال النبي ﷺ : إنما الأعمال بالنيات ، وقال الله تعالى : لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ^(٥) » ، فإنه لم يمسّه من العلم إلا كما يمسّ الإبرة من الماء حين تُغمس في البحر وتخرج . وهو بأن يبكي على نفسه أحق من أن يعتد بقوله » .

وليس وليّ الله الدهلوى أول الذين شرحوا هذا المعنى ؛ فقد تكلم فيه الإمام الغزالي من قبل ، فقال في المصنوع الكبير : إن تكليف الله تعالى عباده لا يضاهى تكليف الإنسان عبده الأعمال التي

(١) راجع ج ١ ص ٣٠ .

(٢) راجع أيضاً ج ١ ص ٢٩ وما بعدها .

(٣) راجع مثلاً ج ٢ ص ١٢٦ . ونشير هنا إلى قول

لأن القاعدة غير الأخلاقية قد تولد عنها من حين إلى آخر أفعال مطابقة للقانون . (راجع تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوى ط ٢ الهيئة المصرية ١٩٨٠ ص ٩) ولا يعنى ذلك أن هذا النوع من التفكير يوافق من جميع الوجوه ما نذكره هنا ، ولكننا نتعرض له بالذكر للمقارنة .

(٤) راجع ج ١ ص ٤ وما بعدها .

(٥) سورة الحج الآية ٣٧ .

صاحب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » : كل ما ينبغى له أن يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لا يكفي فيه أن يكون مطابقاً للقانون الخلقى ، بل لابد له كذلك أن يحدث من أجله ، وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقاً فاسداً . ذلك

يرتبط بها غرضه ، وما لا حظَّ له فيه وما لا يحتاج إليه فلا يكلفه به . بل إن تكليف الله تعالى عباده - هو فيما يقول الغزالي - يجري مجرى تكليف الطبيب المريض فإن وُفق المريض حتى وافق الطبيب شفى وتخلص . وإن لم يوفق فخالفه تَمادى به المرض وهلك . ويقاؤه وهلاكه عند الطبيب سيان . وللنفوس طب كما أن للأجساد طباً . ورتائل الأخلاق في الآخرة مهلكات ، كما أن رذائل الأخلاق ومرضات في الدنيا ومهلكات . والمعاصي بالإضافة إلى حياة الآخرة كالسموم بالإضافة إلى حياة الدنيا . فالسؤال عن أنه لِمَ تفضى المعصية إلى العقاب كالسؤال عن أنه لم يهلك الحيوان عن السم ، ولم يؤدي السم إلى الهلاك ، ولم خلق جسد الإنسان على وجه يفعل فيه السم أثراً وينفعل البدن عنه . فكذلك الكلام في أنه خلق الله تعالى نفس الإنسان على وجه تكملها وتنجيها الفضائل وتهلكها الرذائل^(١) .

وفكرة التشبيح هي الفكرة التي يمكن على أساسها أن نفهم اختلاف شرائع الأنبياء مع اتفاهم في أصل الدين وهو الفطرة ، وهي دين الإسلام . فالإسلام - باعتبار الفطرة المركوزة في النفس - هو الأصل الذي يتشبيح على هيئات مختلفة هي الشرائع التي تختلف بحسب العصور والأقوام . وعلى ذلك فهناك عنصران : العنصر الزماني الذي هو عبارة عن التجربة التاريخية - إذا أردنا أن نستعمل بعض عبارات المحدثين^(٢) . وهذا العنصر هو المنهج والشرعية والعنصر الآخر الذي لا

(١) شرح هذه الفكرة يطول ، غير أنا نرى أن لها تاريخاً بعيداً في الفكر الإسلامي . وأرى أن تقسيم العلوم إلى علوم ينتفع بها قبل الموت هي علوم الدنيا وأخرى ينتفع بها بعد الموت هي علوم الدين ، وهو التقسيم الذي نجد عند جابر بن حيان من علماء القرن الثاني الهجري ، مأخذه من هذه الجهة ؛ فالفوز بالسعادة في الدنيا أو في الآخرة مبناه هنا على ما يبذله الإنسان من أجل هذه الغاية بإفضاء السبب إلى المسبب . وعماد الفكرة ما ذكره الإمام الغزالي في ميزان العمل من قوله : يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه . وقد صاغ إقبال هذه الفكرة نفسها فقال بعبارة أخرى إن الخلق ينزع إلى الاستدامة . (انظر تجديد التفكير الديني في الإسلام ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ص ١٤١)

(٢) كلمة التجربة مستعملة في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط ، وكذلك كلمة الأنثروبولوجيا العملية التي كان يعنى بها

ونحن نشير إليه هنا في مقام التفرقة بين عنصرين =

يرتبط بالزمان وإنما يتمثل أو يتشبح فيما هو مرتبط بالزمان ، وأعنى به الشرائع المختلفة وهى الأحكام العملية والتطبيقات التى تظهر فى التاريخ . هذا العنصر هو أصل الدين أو الملة ^(١) . وأنا أعود إلى كلام ولّى الله الدهلوى فأورده هنا . قال بعد أن ذكر قوله تعالى : (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) ^(٢) ، وقوله تعالى : (وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ) ^(٣) ، وقوله تعالى : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) ^(٤) ، وقوله تعالى : (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ) ^(٥) : « اعلم أن أصل الدين واحد اتفق عليه الأنبياء عليهم السلام . وإنما الاختلاف فى الشرائع والمناهج » ^(٦) . ثم قال بعد أن فصل كلامه هذا : « إنما الاختلاف فى صور هذه الأمور وأشباحها » ^(٧) . وفى بعض كلامه وقد جاء ذكر الفطرة قال : « وهذه الفطرة هو الدين الذى لا يختلف باختلاف الأعصار . والأنبياء كلهم مجمعون عليه ، كما قال تبارك وتعالى : (وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) ، وقال ﷺ : الأنبياء بنو علاتٍ أبوهم واحد وأمهاهم شتى » ^(٨) .

وقد تكلم ولّى الله عن الأسباب التى تدعو لاختلاف الشرائع أو تشيخ الفطرة والمعنى الذى هو أصل الدين فى هذه الصورة وهذا المنهج دون سواه ، فقال : « اعلم أنه إنما اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام لأسباب ومصالح ، وذلك أن شعائر الله إنما كانت شعائر لمعدات وأن المقادير يلاحظ فى شرعها حال المكلفين وعاداتهم » ^(٩) . وتلخيص مذهبه فى ذلك يمكن أن يرجع إلى قوله فى موضع مختلف : « تختلف الصور لمعنى فى المفاض عليه .. » ^(١٠) .

(٢) سورة المؤمنون الآية ٥٢ .

(٤) سورة المائدة الآية ٤٨ .

(٥) سورة الحج الآية ٦٧ .

(٦) راجع الحجة ج ١ ص ٨٦ .

(٧) ج ١ ص ٨٧ .

(٨) راجع الحجة ج ١ ص ٢٥ .

(٩) انظر ج ١ ص ٨٩ .

(١٠) الحجة ج ١ ص ٨١ .

= وهما العنصر التجريبي . فإذا سرنا أبعد من ذلك افترقنا وكانت وجهتنا غير وجهته ، لأنه يذهب إلى أن فلسفة الأخلاق لا يمكنها أن تقوم على معرفة بالموضوعات التى تعلق على العالم الحسى . فمثل هذه المعرفة - عنده - مستحيلة بالنسبة لكائنات عاقلة متناهية فى صميمها مثلنا . (الحاشية ٥٠ ص ٦٨) .

(١) الأمر فى تصورى يشبه مجموعات متداخلة من الدوائر مركزها جميعاً واحد وتتشق جميعها عن هذا المركز .

(٢) سورة الشورى الآية ١٣ .

على أنه قد فصلَّ الكلام على أسباب نزول المناهج في صورة خاصة ، فقال هي كثيرة ولكنها ترجع إلى نوعين . فليرجع إلى كلامه ثمة ، فإنني لا أذكر هنا إلا قوله : « يعتبر في الشرائع علوم مخزونة في القوم واعتقادات كامنة فيهم وعادات تتجاري فيهم كما يتجاري الكلب »^(١) . وأظن أنه أشار هنا إلى ما اعتاد الذين يتكلمون في علوم الاجتماع وغيرها من المحدثين أن يعبروا عنه بلفظ الثقافة . وأشار كذلك إلى أن المسألة منوطة بما يتجه إليه انتباه العقل ، فإن المعاني التي تقع خارج دائرة انتباهه هي كالمعدومة في حقه قال^(٢) : « ولذلك كان طبخ العجل في لبن أمه حراماً عليهم - يعني بني اسرائيل - دوننا . فإن علم كون ذلك تغييراً لخلق الله ومصادمة لتدبير الله ، حيث صرف ما خلقه الله لنشء العجل ونموه إلى فك بنيته وحل تركيبه ، كان راسخاً في اليهود متجارياً فيهم وكان العرب أبعد خلق الله عن هذا العلم حتى لو ألقى عليهم لما فهموه ولما أدركوا المناط المناسب للحكم » كما أشار أيضاً إلى ما يعرفه المحدثون بالعنصر اللاشعوري في الثقافة ، حيث قال^(٣) : « والمعتبر في نزول الشرائع ليس العلوم والحالات والعقائد المتمثلة في صدورهم فقط ، بل أعظمها اعتباراً وأولها اعتداداً ما نشأوا عليه واندفعت عقولهم إليه من حيث يعلمون ومن حيث لا يعلمون . كما ترى ذلك في علاقات تمثِّل شيء بصورة غيره ، كتمثل منع الناس عن السحور في صورة الختم على الأفواه ؛ فإن الختم شبح المنع عند القوم استحضره أم لا » .

* * *

وفكرة تشبich المعاني من الأفكار الضرورية لفهم مسألة النبوة في تفكير الإمام ولي الله الذي انبثق عن تفكير الإمام الغزالي واستمد منه فحقيقة النبوة في هذا التفكير أنها طور آخر من الإدراك يتجاوز طور العقل ، فيه يدرك النبي ما لا يقدر سواء من البشر على إدراكه تمييزه عليهم بالنبوة . وقد شرح الإمام الغزالي هذه الفكرة شرحاً وافياً ، فقال في المنقذ^(٤) : « اعلم أن جوهر الإنسان في أصل

(١) ج ١ ص ٨٩ وما بعدها . والكلب - بالتحريك - داء يعرض للإنسان من عض الكلب فيصبيه شبه الجنون ، فلا يعرض أحداً إلا كلب ويعرض له أعراض رديئة . وفي الحديث : سيخرج في أمتي أقوام تتجاري بهم الأهواء كما يتجاري الكلب بصاحبه .

(٢) انظر كلامه في الحجة ج ١ ص ٩٠ .

(٣) انظر الحاشية السابقة .

(٤) انظر المنقذ من الضلال ، الطبعة الأولى ١٩٣٤ مكتب

النشر العربي ، ص ٧٣ وما بعدها .

الفطرة خلق خالياً ساذجاً لا تُخبر معه عن عوالم الله تعالى . والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى ، كما قال : (وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ)^(١) . وإنما تُخبره عن العوالم^(٢) بواسطة الإدراك . وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالمٍ من الموجودات . ونعنى بالعوالم أجناس الموجودات .

« فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس ، فيدرك بها أجناساً من الموجودات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واللين والحشونة وغيرها . واللمس قاصر عن الألوان والأصوات قطعاً ، بل هي كالمعدوم في حق اللمس . ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان والأشكال ، وهو أوسع عوالم المحسوسات . ثم يفتح له السمع فيسمع الأصوات والنعيمات . ثم يخلق له الذوق كذلك ، إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين ، وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس . ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله . ووراء العقل طور آخر تنفتح^(٣) فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون من المستقبل وأموراً آخر العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك العقوليات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأبأها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها . وذلك عين الجهل ؛ إذ لا مستند لهم إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فيظن أنه غير موجود في نفسه . والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال وحكى له ذلك ابتداءً ، لم يفهمها ولم يقرّ بها .

وقد قرب الله تعالى ذلك^(٤) على خلقه بأن أعطاهم أمودجاً من خاصية النبوة ، وهو النوم ؛ إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له : إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لأنكره وأقام البرهان على استحالته وقال : القوى الحساسة أسباب

(١) سورة المذثر الآية ٣١ .

(٢) في النسخة : من العالم .

(٣) ساقطة من النسخة .

أخرى .

(٤) في النسخة : تفتح ، ونقلت مافي النص من نسخة

الإدراك ، فمن لم يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبأن لا يدركها ^(١) مع ركودها أولى وأحق . وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة . فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يَحْصُلُ فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات الحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل ^(٢) .

ونحن ننتقل من هذه الفكرة عن النبوة إلى الكلام عن جانب يتعلق بما يعرف بنظرية المعرفة ، فمسألة الإدراك من أهم موضوعاتها . ونظرية المعرفة موضوعها - في إجمال - بحث العلاقة بين العقل والحقيقة . فنورد أولاً نصوصاً لوليّ الله جاء ذكرها في سياقات مختلفة ، وهي جميعاً تلح على فكرة الأكمه - أعني من انعدمت بعض المدركات في حقه - وهي الفكرة التي بنى الغزالي عليها كلامه آنفاً . قال وليّ الله ^(٣) : « .. وكما أن الأكمه لا يكون في خزانة خياله الألوان والصور ، وإنما هنالك الألفاظ والملموسات ونحو ذلك ، فإذا تلقى من الغيب علماً في رؤيا أو واقعة أو نحو ذلك ، فإنما يتشبع علمه في صورة ما اختزنه خياله دون غيره ... » . وقال في سياق آخر ^(٤) : « واعلم أن تعلق النفس الناطقة بالنسمة أكيد شديد في حق أكثر الناس . وإنما مثلها بالنسبة إلى العلوم البعيدة من مألوفها كمثل الأكمه لا يتخيل الألوان والأضواء أصلاً . ولا مطمع لها في حصول ذلك إلا بعد أحقاب كثيرة ومدد متطاولة في ضمن تشبهات وتمثلات » . وقال في سياق كلامه في إصلاح النفس البهيمية وإقامة عوجها بمحاكاتها ما عند النفس النطقية بأفعالٍ وهيئاتٍ وأذكارٍ ونحوها ، « كمثل ما يحاكي الأخرس أقوال الناس بإشاراته والمصوّر أحوالاً نفسانية من الوجل والخجل بهيئات مبصرة يجدها متعاقبة متشابكة مع تلك الأحوال ^(٥) » . فإذا كانت الكائنات العاقلة - وهي الإنسان - نسبتها إلى النبوة كنسبة الأكمه إلى حاسة النظر ، فكيف يمكن إذاً أن يعبر العقل الهوة بينه وبين النبوة وهو ليس الأداة المناسبة للنبوه بمدركاتها ، كما أن السمع مثلاً ليس هو الأداة المناسبة للمدركات البصرية ؟

(١) في النسخة : لا يدرك .

العقل . وهذا خلط فاحش وإساءة في الفهم بالغة .

(٢) ج ١ ص ٨٩ .

(٣) راجع كتابه ج ١ ص ٣٧ .

(٤) ج ١ ص ٥٢ وما بعدها .

(٥) قد يكون من المناسب أن نشير إلى ما يردده بعض المحدثين من قولهم إن الإمام الغزالي قد وقف من العقل موقف المعارض له ، وأنه يحمل - في الثقافة الإسلامية - وزر شيوع الروح الراضية للعقل الجانحة إلى التصديق بما لا يوافق عليه

والإجابة عن هذا السؤال مطوية في فكرة التشبيح التي قام عليها جهد وليّ الله ، وهي الفكرة التي يمكن أن يفسر في ضوءها قوله صلى الله عليه وآله أمرت أن أحاطب الناس على قدر عقولهم ^(١) . فإنّ المعنى الذي يمكن أن يظهر على هيئة مدركات بصرية قد يمكن أن تجعل المدركات السمعية سبيلاً إليه . والحواس يمكن أن ينوب بعضها عن بعض إذا تعلق الأمر لا بالمدركات نفسها ولكن بالأثر النهائي الذي يتحصّل في العقل أو في النفس منها ، كما نراهم يقولون إن الرسم يمكن أن يعبر عما تعبر عنه الموسيقى ، وكما وجدنا من الشعراء مثل بشار من يمزج المدركات السمعية بالمدركات البصرية . ولعل هذا - أعنى ما أشرت إليه بالأثر النهائي - يمكن أن يكون تفسير قول الغزالي إن جوهر الانسان في أصل الفطرة خلق خالياً ساذجاً لا يُخبر معه عن عوالم الله تعالى . فعوالم الله هي المدركات ، وهي تختلف ولكن أصل الفطرة واحد لا يختلف ، وإن اختلفت مظاهره الحسية الواقعة على هيئة تشبيحات .

* * *

بقيت لنا كلمة في مسألة العلاقة بين الحسى والمثالى ، لامتداد أثرها إلى مجالات العلوم الإنسانية المختلفة في تفكير المحدثين ، وإن اختلفت التسميات والاصطلاحات . فالقول بارتداد مظاهر النشاط الإنساني - على اختلافها - عند أبناء الثقافة الواحدة إلى منابع عقلية أولى صار أقرب ما يكون من مسلمات القوم . وهذا - في إجمال - يشبه ما ذكره صاحب الحجّة من قبل في شأن العلاقة بين الوحدة والكثرات ، وبين الملكة والأفاعيل ، وبين الأرواح والأشباح . ولكنهم تعمقوا في ذلك تعمقاً بالغاً ووقفوا بالمسألة عند حد العقل لم يتجاوزوه ، بل أهملوا ما سوى ذلك أو رفضوه . ذهبوا إلى ذلك في تفسير الفن وفي تعريف القصيدة وفي تعريف اللغة وغير ذلك من مجالات العلوم الإنسانية . قال صاحب «فلسفة الفن في العالم الشرق والعالم المسيحى» في تعريف الفن : إنه ليس شيئاً يدرك بالحواس . فالفن ليس هو الرسم نفسه ، ولكنه شيء يظل في عقل الفنان ؛ إذ هو المعرفة التي تصنع بها الأعمال الفنية أو الأشياء . التي هي أمور حسية فالرسم أثر من آثار الفن ، وليس هو

(١) راجع في الحجّة ج ١ ص ٨٦ .

الفن نفسه ^(١) . أما صاحب نظرية الأدب فقد لجأ عند تعريفه للتقصيدة إلى علم اللغة ليستعير منه التفرقة الشائعة بين اللغة والكلام ^(٢) . وعماد هذه المباحث جميعاً التفرقة بين الصورة الحسية التي هي من مدركات الحواس وبين الأصل العقلي الذي نشأت عنه . وهذا التفكير متضمن في بعض قول ولي الله : « إذا مات الإنسان لم يَضِرْ نَفْسَهُ زوالُ المادة الأرضية وبقيت حالة بمادة النَسْمَة ويكون كالكتاب المخبوف بكتابه إذا قطعت يدهاء وملكة الكتابة بحالها ^(٣) » . فإثبات الملكة مع بطلان الآلة التي هي طريق تحصيلها يشبه من بعض الوجوه قولهم في بحوث اللغة : « إن تعلم اللغة ممكن للأصم ولو جمع العمى إلى صممه » ^(٤) . ولكن كلام ولي الله ومذهبه ليسا في الأصل العقلي الذي هو وراء التعبيرات ، بل في الفطرة التي هي مطلب الأديان جميعاً ، والتي يتجاوز أمرها أمر الحواس والعقل معاً .

* * *

وبعد ، فقد ترددت كثيراً في كتابة هذه الكلمة نظراً للتبعية التي يناط بها ما يقال أو ما يكتب ، فضلاً عن أن موضوعات الدين هي بطبيعتها من الأمور التي يكون الإقدام على الخوض في مسائلها كالإيراد للنفس في مواطن الحتوف . فإني لم أتناول إلا طريقة في التفكير مادتها مسائل الدين ، فلم ينصرف كلامي إلا إلى طريقة التفكير ذاتها ، بقطع النظر عن موضوعها ومادتها . ثم لم ينصرف كلامي عن طريقة التفكير إلا إلى تتبعها واستجلائها ومحاولة فهمها . وقد التزمت قدر الطاقة بالألفاظ التي عبر بها أصحابها إلا في القليل . فلا فضل لي إلا أن يكون ترتيب الأفكار وجمعها في نسق واحد ، ليظهر من ذلك منهج في التفكير مكتمل يمكن الاستفادة منه في علوم أخرى ، وليكون ممكناً تتبع تاريخ الفكر في العلوم الإسلامية .

(١) راجع ص ١٨ من فلسفة الفن في العالم الشرق والعالم المسيحي ، أناندا . كومرسومي ، نيويورك ١٩٥٦ .

(٢) راجع كلامه في الحجة ج ١ ص ٣٣ .
(٣) اللغة وبنيتها ، رونالد لانجاكر ، ص ١٥ ط الولايات المتحدة ١٩٦٨ .

(٤) راجع نظرية الأدب ، الفصل الثاني عشر ، رينيه

ثم إنى رجوت ألا يفوتنى شرف الاشتراك فى تحية أستاذنا العلامة ، محمود شاكر اعترافاً بما له
على وعلى طلاب العلوم من أيادٍ . وما لى لا أفعل وما كنت أتجه إلا إلى السادة الذين طبعت أنفسهم
على الشرف والبذل واستقامة الضمير .

الوحدة العضوية في القصيدة العربية الفيزية

الدكتور عادل سليمان جمال

أستاذ بقسم الدراسات الشرقية بجامعة إنديانا
الولايات المتحدة الأمريكية

قضية الوحدة في القصيدة العربية القديمة في عصر الجاهلية وصدر الإسلام أمر مُشكل أدلى الدارسون فيه بدلوهم ، بين مُثبت له مؤيد ، ومُنكر له دافع . وجماع القضية عند هؤلاء وهؤلاء تتركز في مسألتين ، أولاهما : هل للقصيدة القديمة وحدة تضم أبياتها وتؤلّف بين أجزائها ، فتجعلها « كلاً » واحدا متاسكا لاخلل فيه ولا فساد ؟ أم هي أقسام متباينة لا وشيجة بينها في جمهرة القصائد ، وقصارى ما يربط بينها - في أقلّ القصائد - لفظ مفرد أو « تخلص لطيف » ؟ فتكون القصيدة بأقسامها المختلفة أشبه بلوحات متباينة رسمتها يد فنان واحد ، أو عقد نفيس ضمّ نظامه لآلء وجواهر مختلفة الأحجام ، متفاوتة في الكرم ^(١) ؟ وأبيات كل قسم ، هل كل منها مُفض إلى ما يليه ، وهذا الذى يليه آخذ بحجز مابعده ؟ أم كلّ منها قائم بنفسه مستقلّ عن تاليه بحيث لو وُضع بيت مكان آخر لما أضرّ ذلك بمعنى ، ولا أخلّ بنسق ولا ترتيب ؟

وثانيتها : هل تنبه النقاد القدامى إلى أمر هذه الوحدة كعامل فنّي لاغنى لقوام القصيدة عنه ؟ وهل وضّحوها وأرسوا قواعد فصولها ؟ أم غفلوا عنها فلم يُشيروا إليها وأهملوها ؟ وليس في المجال متّسع لعرض آراء المدافعين عن النقد القديم الذين يرون أن النقاد قد فهموا معنى الوحدة في الشعر ^(٢) ، أو المهاجمين له المستخفّين بالنقاد الذين لاكوا كلاما عن الوحدة دون

المعاصرة في النقد الأدبي للدكتور بدوى طبانة (مكتبة الأنجلو ، ط . ثانية ١٩٧٠) ٤١٩ - ٤٣٠ ، وانظر أيضا كتابه : قضايا النقد الأدبي (معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١) ٩ - ٤٩ . مذاهب النقد وقضاياها ، للدكتور عبد الرحمن عنان (مطابع الإعلانات الشرقية ١٩٧٥) . ص ١٦٣ - ١٦٥ . القاضى الجرجاني والنقد الأدبي ، للدكتور عبده قلقيلة (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣) ٢٩٢ - ٢٩٧ . وانظر مقالا للدكتور عبد الحكيم راضى بعنوان : بين وحدة البيت ووحدة القصيدة في النقد العربى (مجلة الشعر ، العدد الثامن ، أكتوبر =

^(٥) كتبت هذا البحث في غياب بعض المصادر التى كنت أود الاطلاع عليها ، لأن محتويات مكتبة جامعة أريزونا من الكتب والدوريات محدودة . وقد حال قصر المدة المتاحة لكتابة هذا البحث دون استعارة ما أنا بحاجة إليه من جامعات الولايات الأخرى فأرجو أن يكون ذلك عذراً شافعا إذا رأى القارىء قصورا في العرض أو سوءا في الأداء .

^(١) Nicholson, R., The literary History of the Arabs (Cambridge University Press, 1969), p. 78

^(٢) أنظر على سبيل المثال - لا الحصر - : التيارات

أن يفهموه^(٢١) ، أو من اكتفوا بالعرض ولم يجنحوا إلى هؤلاء ولا هؤلاء .^(٢٢) . فكل ذلك مبسوط في كتبهم ومقالاتهم .

أما قضية الوحدة في القصيدة - وهي موضوع هذا البحث - فكان الأستاذ العقاد رحمة الله أول من أثارها في العصر الحديث - من الدارسين العرب - في معرض نقده لشعر أحمد شوقي ، قال : « إن القصيدة ينبغي أن تكون عملا فنيا تاما ، يكمل فيها تصوير خاطر أو خواطر متجانسة ، كما يكمل التمثال بأعضائه ، والصورة بأجزائها ، واللحن الموسيقى بأنغامه ، بحيث إذا اختلف الوضع أو تغيرت النسبة أخل ذلك بوحدة الصنعة وأفسدها . فالقصيدة الشعرية كالجسم الحي ، يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته ، ولا يُغنى عنه غيره في موضعه إلا كما تُغنى الأذن عن العين ، أو القدم عن الكف ، أو القلب عن المعدة^(٢٣) ، ثم طبق هذا المفهوم على شعر ابن الرومي في دراسته المعروفة له ، فرأى أن قصائده موضوعات تقبل العناوين وتنحصر فيها الأغراض ، وأن القصيدة عنده كل واحد لا يتم إلا بتمام المعنى الذي أراده . وبالرغم من أن فهم العقاد للوحدة - التي تجعل من القصيدة بنية حية - واضح لا لبس فيه ، فقد تبادر إلى ذهن الأستاذين عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم أن العقاد يتكلم عن وحدة « الموضوع » وأن ذلك مفارق للوحدة الحقة في الشعر التي تجعل منه عملا فنيا متكاملا لأن القصيدة قد تكون مفككة غير مترابطة بالرغم من أنها تعالج موضوعا واحدا . وقد ردّ عليهما الأستاذ العقاد في يومياته في مقال بعنوان : إلى أدعياء النقد اقرءوا ما تنقدونه^(٢٤) .

وتوالت الدراسات بعد ذلك عن القصيدة القديمة مفرقة بين وحدة « الموضوع » وبين تعدد

^(٢١) (١٩٧٧) ٤١ - ٤٧ .

^(٢٢) انظر مثلا : تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع

الهجري ، للدكتور محمد زغلول سلام (دار المعارف ، بدون تاريخ) ١ : ٣٢ - ٣٣ .

^(٢٣) الديوان (ط . ثالثة ، مطبعة الشعب ، بدون تاريخ) ٢ : ١٣٠ وانظر مقدمة الجزء الأول من ديوان خليل مطران فهو وإن « أشار » إلى الوحدة فالأستاذ العقاد أول من حددها .

^(٢٤) اليوميات ٢ : ١٣ .

^(٢٥) انظر على سبيل المثال أيضا النقد الأدبي الحديث ، للدكتور محمد غنيمي هلال (دار النهضة العربية ط : رابعة ١٩٦٢) ٢٠٩ وما بعدها ، وانظر أيضا كتابه : دراسات ونماذج (دار نهضة مصر ، بدون تاريخ) ، ص ١٨ . وانظر رأيا عجيبا للأستاذ نور الدين صمود : يجعل فيه « التضمين » مسئولا عن تفكك القصيدة حين اعتبره العروضيون عيبا (مجلة الشعر ، العدد السادس ، أبريل ١٩٧٧) ٩٢ .

الموضوعات فيها ، أى بين أن تعالج القصيدة موضوعاً واحداً لاتعدوه ، وبين أن تتناول عدة موضوعات . واضطرب الحديث بين مجرد الرصد لهذا النوع أو ذاك ، وبين إصدار حكم فى على كل منهما ، يتسم بالتعميم والشمول . ويقول الدكتور عبد الله الطيّب فى كتابه القيم : « ولشعراء العرب مذهبان فى المبدأ ، أولهما أن يكافحوا أغراض القول كفاحاً من دون تقديم شىء بين يديها ... وأكثر ما يقع هذا فى أبواب الوصايا وفى بعض المدح والهجاء والرثاء ، أو قل بلفظ أعم ، إن أكثر ما يقع هذا فى القصائد اللواتى يربط بين أطرافهن موضوع بيانى واحد . » والمذهب الثانى « هو الذى عليه أكثر القصائد وهو الاستهلال بالنسيب والخروج إلى السفر وذكر الأغراض » . ويرى أن أشعار النوع الأول « أكثرها فى المرتبة الثانية من الجودة »^(٧) . ويقول أستاذنا الجليل الدكتور شوق ضيف إن عدم الثبات والاستقرار فى حياة العرب جعلهم لايتوقفون عند شىء وإطالة النظر فيه ، ومن ثم كانت معانيهم سريعة . ولعل هذا هو الذى جعل البيت فى قصائدهم وحدة معنوية قائمة بنفسها . وتتألف القصيدة من الأبيات المستقلة التى يكتفى فيها كل بيت غالباً بنفسه ، لايتوقف على مايسبقه أو يلحقه إلا نادراً . وربما كان هذا هو السبب الحقيقى فى أن القصيدة الطويلة لا تلم بموضوع واحد يرتبط به الشاعر بل تجمع طائفة من الموضوعات أو العواطف لا تظهر بينها صلة ولا رابطة واضحة ، وكأنها مجموعة من الخواطر يجمع بينها الوزن والقافية ، وتلك هى كل روابطها . أما بعد ذلك فهى مفككة^(٨)

ويقول الدكتور سيد حنفى « القصيدة العربية لم تخرج عن كونها مجموعة من المقطوعات متلاحمة تلاهما غير عضوى ، فالشاعر ينتقل انتقالات فجائية من مقطوعة تعبر عن موضوع إلى مقطوعة تعبر عن موضوع آخر دون ربط أو تداخل »^(٩) .

وفى مقال بعنوان « البناء الموضوعى للقصيدة العربية » رأى الدكتور محمد عويس أن القصائد ذات الموضوع الواحد كانت خروجاً « على العرف التقليدى فى بناء القصائد » كقصيدة الحصين

٨٧١ .

(٧) الشعر الجاهلى (دار المعارف ، ط . رابعة) ٢٢٤ .

(٨) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ، للدكتور

عبد الله الطيب (دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٠) ، ٣ : ٨٦٩ -

المصرية العامة (١٩٧١) ، ٢٨

بن الحمام المرّى ، وميمية المتلمس التي يعاتب فيها خاله الحارث بن التوأم ، إلى آخر ماساق من أمثلة . وعدّ هذا « الخروج » تطورا وتجديدا .

في حديثه عن الخصائص الفنية في شعر هذيل ، ذكر الدكتور أحمد كمال زكى أن « الوحدة الموضوعية » هي إحدى خصائص هذا الشعر وضرب أمثلة على ذلك ، ثم قال : « وكذا نستطيع أن نمضى معك في كل قصيدة طويلة وردت لشاعر من هذيل ، فلن ترى تشعبا كثيرا في موضوعاتها بل بالعكس سترى أن كثيرا من القصائد الطويلة - لاسيما عند الذؤبان - لا يدور إلا حول موضوع واحد . ومن هنا كان التباين واضحا بين شعراء هذيل وغيرهم من شعراء القبائل الأخرى ممن كانوا يطيلون ، فهؤلاء يبدعون بالنسيب أو بالبكاء على الأطلال ، ثم ينتقلون إلى الرحلة فيصفون الناقة أو الفرس ، ولأبأس إذا قارنوهما في السرعة بحمار أو ببقرة وحشية ، ثم لأبأس أيضا إذا عرضوا لحياة هذا الوحش ومطاردة الصيادين له ، وأخيرا يصلون إلى الغرض الأول من القصيدة . أجل كان التباين واضحا برغم أن هناك من هذيل من نوع في الموضوعات كساعدة بن جُوَيْبَةَ والمُتَنَحِّل . إلا أنا لا نأخذ المجموعة بهؤلاء »^(٩) . وواضح من عبارته الأخيرة أنه يرى في « وحدة الموضوع » عاملا فنيا يخلو منه شعر غير الهذليين وقليل من الهذليين ، ويعدّ ذلك نقيصة ، وإن كانت لا تُقَدِّح في شعر الهذليين عامة لأنهم تَمَسَّكُوا بوحدة « الموضوع » . وبالرغم من أن الدكتور طبانة مدرك تمام الإدراك لمفهوم الوحدة الحقيقية التي تجعل من القصيدة عملا فنيا حيا إلا أنه في سياق دفاعه عن تعدد الأغراض في القصيدة ضد المهاجمين له ومايعنى ذلك عندهم من التفكك وفقد الوحدة يجعل « وحدة الموضوع » علامة على تقدم الشعر ، يقول « وتأثير الطبيعة والحياة المتنقلة لا يخفى في التأثير في ألوان الفن والتفكير ، وكذلك للحضارة وتقدم أسباب المعرفة أثر واضح في حصر الأذهان وتركيز الاهتمام في موضوع واحد يتعمق فيه الباحث والمفكر والفنان »^(١٠) .

وأفرد الدكتور نوري حمودي القيسي كتابا درس فيه « وحدة الموضوع » في القصيدة الجاهلية التي رأى أنها « كانت قصيدة محبوكة ونسقا شعريا واحدا تأخذ موضوعاتها بوقاب بعض بواسطة

(٩) شعر الهذليين (دار الكاتب العربي للطباعة .

(١٠) التيارات المعاصرة في النقد الأدبي : ٤٢١ .

جسور لفظية ونقلات شعرية ، لها شكل واحد يتعاور الشعراء على استخدامها في مواضعها المتفق عليها . أما البناء الداخلي فكانت صورته متشابهة واستعاراته واحدة ، يستخدمها الشعراء استخداماً موفقاً ويتزعمون منها ما يساير الصورة التقليدية . وكذلك الأفعال والألفاظ والحروف فكانت تأخذ نسقها متتالية ، لا يتقدم فعل على آخر ، ولا يستخدم في غير ما وضع له « واستفرغ جهده - وهو متأنٌ مُستقصٍ - في بيان هذه الموضوعات أو « اللوحات » كما شاء أن يسميها : لوحة الظلل ، لوحة الناقة ، لوحة الصيد ، لوحة الغرض ، وأوضح ترابط هذه الموضوعات عن طريق « جسور لفظية »^(١١) .

وبالرغم من ثقافة الدكتور محمد غنيمي هلال الواسعة في النقد ، فقد أخطأ في كلامه عن الوحدة في القصيدة ، يقول « ووحدة القصيدة العضوية متأثرة إلى مدى بعيد في إدراكها وتطبيقها بنظرة أرسطو إلى وحدة الملحمة والمسرحية وتقصد بالوحدة العضوية في القصيدة : وحدة الموضوع ، ووحدة المشاعر التي يثيرها الموضوع ، وما يستلزم ذلك من ترتيب الصور والأفكار ترتيباً به تتقدم القصيدة شيئاً فشيئاً حتى تنتهي إلى خاتمة يستلزمها ترتيب الأفكار والصور ، على أن تكون أجزاء القصيدة كالبنية الحية لكل جزء وظيفته فيها ، ويؤدي بعضها إلى بعض عن طريق التسلسل في التفكير والمشاعر » ، وتبعاً لهذا المفهوم « فليست للقصيدة الجاهلية وحدة عضوية في شكل ما من الأشكال لأنه لا صلة فكرية بين أجزائها ، فالوحدة فيها خارجية لا رباط فيها إلا من ناحية خيال الجاهلي وحاله النفسية في وصفه الرحلة لمدح الممدوح . وكان لهذا الرباط الواهي مبرر من المبررات في العصر الجاهلي ، ثم صار تقليداً على مر العصور . »^(١٢) . وإذا كان منشأ الاضطراب بين وحدة الموضوع في القصيدة ، وتعدد الموضوعات فيها وغياب وحدة تجمع هذه الموضوعات راجعاً في الأقوال السابقة إلى عدم إدراك صحيح لمعنى الوحدة الفنية في الشعر كما سنبين بعد قليل ، فهو عند الدكتور هلال نابع من محاولة تطبيق الوحدة في المسرحية على القصيدة من ناحية ، ومن اعتقاد راسخ بتفكك القصيدة القديمة من ناحية أخرى شبيهة باعتقاد خليل مطران^(١٣) . ولسنا ننكر أن « الوحدة

(١١) وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية (جامعة

(١٢) النقد الأدبي الحديث ، ٣٩٥ - ٣٩٧ .

(١٣) انظر كلامه في كتاب الدكتور هلال السابق ، ٤٠٣ .

الموصل ، بغداد ١٩٧٤) ، ٧ .

العضوية « لازمة لكل فن أدبي ، ولا تقتصر على فن دون آخر ، ولكن من الواضح بمكان أن الوحدة في المسرحية مفارقة للوحدة في القصيدة ، فالمسرحية أساسا حكاية مرتبطة بطبيعة تكوينها الفني بالفن المسرحي من مراعاة للأحداث والحوار والممثلين والجمهور وارتباطها بزمن محدود ، وأما القصيدة فليست كذلك ^(١٤) .

وقد أدى الحديث عن تعدد الموضوعات في القصيدة إلى القول بأن وصف الأطلال ووصلها بالنسيب ، ثم ذكر الرحلة « موضوعات ثانوية » يمهدها الشاعر « للموضوع الرئيسي ، أو الغرض الأول » ^(١٥) ، الذي قد يكون مدحا أو فخرا أو هجاء أو وصف مجلس شراب ^(١٦) ، وليس في النص الذي نقله ابن قتيبة - واعتمد عليه من ذهب إلى هذا الرأي - ما يشير إلى « موضوع رئيسي » فليس في الشعر شيء يسمى موضوعا رئيسيا وموضوعا ثانويا ، وإنما هناك تجربة شعرية واحدة تسود كل أجزاء القصيدة إذا تعددت فيها الموضوعات ، وكل أبياتها إذا عالجت موضوعا واحدا وتصهرها في قالب واحد متماسك . ويدل تعقيب ابن قتيبة على النص على أنه فهمه على هذا الأساس ، ويقول « فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب ، وعدّل بين هذه الأقسام ، فلم يجعل واحدا منها أغلب على الشعر » ^(١٧) .

* * *

ولما كان للنص الذي نقله ابن قتيبة تأثير كبير في توجيه دراسة القصيدة القديمة ، فلا بد من وقفة عنده متأنية نناقش فيها آراء المؤيدين لصحته ، وآراء من رفضوه جملة أو تفصيلا .

٢٤٧ ، المرشد إلى فهم أشعار العرب للدكتور عبد الله الطيب ٣ : ٨٧١ وغيرها كثير .
^(١٤) Gibb , Arabic Literature ,An introduction
 16-18 .(Oxford Univevrsity Press, 1965).
^(١٧) الشعر والشعراء ، تحقيق المرحوم الشيخ أحمد محمد شاکر (دار المعارف ١٩٦٦) ١ : ٧٥ - ٧٦ .

^(١٤) انظر تفصيلاً لهذا الرأي في قضايا النقد الأدبي والبلاغة ، للدكتور محمد زكي العشماوي (دار الكاتب العربي بدون تاريخ) ، ١١٣ - ١١٤ .
^(١٥) انظر على سبيل المثال : ابن قتيبة العالم الناقد الأديب ، للدكتور عبد الحميد سند (سلسلة أعلام العرب ، العدد : ٢٢ ، أكتوبر ١٩٦٣) ، ٣٣٨ ، تاريخ النقد العربي للدكتور سلام ١ : ١١٦ ، شعر الهذليين للدكتور أحمد كمال

يقول الدكتور قلقيلة في معرض مقارنته بين ابن قتيبة والجرجاني فيما يتعلق ببناء القصيدة القديمة « ونحن نجد عند ابن قتيبة تصنيفا لهذه الأجزاء أكثر وضوحا وفنية ، فقد علل هذا التسلسل وبين حكمته ، فضلا عن أنه سَمَّى هذه الأجزاء بأسمائها الشعرية في القصيدة وليس باسم مواقعها منها »^(١) ، أى الاستهلال والتخلص والخاتمة ويمدح الدكتور عبد الحميد سند تحليل ابن قتيبة لأجزاء القصيدة ، خاصة النسب حيث يرى أن ابن قتيبة كان أول من فطنَ إلى ذلك الأمر الذى يتعلق بالنفس البشرية^(٢) ، (وفي كلامهما بالطبع تجاوز ، فليس النص من تأليف ابن قتيبة) .

ووقف بعض الدارسين أمام النص في ترددٍ وقبلوه في تحفظ ولم ينفوه جملة ، فوصفه الدكتور مندور بأنه مبنى على نظرية تقريرية نظامية Statique وأن الشاعر المادح لا يمكن أن يكون هو الذى فكرَ في أن يبدأ بذكر الديار والحبيبة والسفر وما إلى ذلك ليمهدَ لمديحه^(٣) ، أو أن التحليل الذى يتضمنه قاصر ، لأنه يخصّ الشعر الذى كان يُنشَد في المديح وليس الشعر العربى كله مديحا^(٤) . وهذا الاعتراض الأخير غير دقيق ، لأنه يُوجى بأنّ القصائد التى تعالج أغراضا أخرى قد تُغاير في بنائها قصائد المديح . والذى لاشك فيه أن جمهرة القصائد المتعددة الأقسام . سواء كان المديح أحد أقسامها أو لم يكن ، ينطبق عليها ما ذكره ابن قتيبة بتمامه أو إلى حد كبير كما يتضح بأيسر نظر إلى الشعر .

أما الرافضون لتحليل ابن قتيبة ، فقد انصبَّ اهتمامهم على النسب أحيانا وعلى النسب والأطلال في أكثر الأحيان ، مقدّمين تفاسير جديدة لها . ومن أوائل الذين حاولوا ذلك بين المستشرقين الأستاذ جبّ Gibb في مقال عنوانه الشاعر واللغوى Poet and Philologist فذكر أن التنقل الدائم من مكان إلى مكان في الصحراء جعل العرب يشعرون بالحنين إلى هذه المنازل Nostalgia فثوه في نسب رقيق^(٥) . وقريب جدا من هذا الرأى ما ذكره الدكتور دعيبس عن

(١) القاضى الجرجاني والنقد الأدبى ٢٩٣ .

(٢) ابن قتيبة العالم الناقد لأديب ٢٣٦ ، ٢٣٨ .

(٣) النقد المنهجى عند العرب ، للدكتور محمد مندور

(دار نهضة مصر بالفجالة ، بدون تاريخ) ٣٢ .

(٤) قضايا النقد الأدبى لطبانة ٢٤ . وانظر أيضا مقالا

للدكتور كمال أبو ديب Towards Structural Analysis of

Pre-Islamic Poetry (International Journal of Middle East Studies)(Cambridge University Press, April 1975), vol.6, p. 180

(٥) The Bulletin of the School of Oriental

Studies (London, 1950). وقد أشار الدكتور عبد الله الطيب

إلى هذا المقال في كتابه المرشد ١ : ٤٣٤ ، ٣ : ٨٧٣ .

النسيب حيث يقول « ولعل النسيب كان تعبيرا واقعيا عن أثر حياة الرحلة والتنقل في نفس الشاعر الجاهلي ، وهو في الوقت نفسه — كما يقول ابن قتيبة — استهلالٌ فنيٌ بارع لأنه يتوجه إلى السامعين في بداية القصيدة بخديث عن شعور مشترك بينه وبينهم ، فحياة عرب الجاهلية القائمة على التنقل المستمر والرحيل الدائم تؤكد تفسيرنا للنسيب على أنه راجع إلى إحساس الشاعر الجاهلي بقسوة الغربة ، ولوعة الحنين إلى الأوطان »^(١) .

وهذا تفسير بعيد . فلم يكن تنقل عرب الجاهلية في صحرائهم « هجرة » من منازل ألقوها ، فشاقهم الحنين إلى « الأوطان » وعانوا من قسوة الاغتراب ، فقد كان لكل قبيلة منزل معلوم تركه زمن الربيع سعيا إلى الماء والعشب ثم تعود إليه بعد انتهاء هذا الفصل . وقد حدّد الأحنس في بآئيته المفضّلية منازل كثيرٍ من القبائل .

ثم قدم الدكتور إبراهيم سلامة تعليلا للنسيب وحده (وقد خلط بين النسيب والغزل) ، فرأى أن الغزل مرتبط في نشأته بالدين ، لذا فإن الشاعر العربي ، وغير العربي يبدأ ملحمة أو قصيدته — حتى قصائد المدح والتمجيد — بالغزل وكأنه يقدم بين يدي ممدوحه أو ممجّده دعوات ورجاءات لينجز له الصلوات ، لأن الغزل لم ينس أصله الديني .^(٢) .

وهذا أيضا تفسير بعيد ، ففيه خلط بين النسيب والغزل من جهة وهو لا يفسر ارتباط النسيب بالأطال من جهة ثانية ، ثم هو يقوم على فرض أن الشعر كله شعر مدح وتمجيد أو أن « الغزل » مرتبط فقط بشعر المدح والتمجيد من جهة ثالثة .

ومن أكثر المحاولات جدية وطرافة في تفسير الأطال والنسيب مقال بعنوان « الوجودية الجاهلية » للمستشرق فالتر براونه : حيث فسرها تفسيراً يستند إلى الفلسفة الوجودية ، فعنده أن النسيب تعبير عن القضاء والفناء والتناهي قد شغل الجاهلي بالموت والفناء فردد عبارات موحية بهما

سلامة ، ٢٧ . وللدكتور عبد الله الطيب تحليل نفيس بين فيه

علاقة المرأة بالعبادة الوثنية في الجاهلية ، المرشد ٣ : ٨٧٤ -

(١) عنوان المقال : « أصداء وجودية في الشعر الجاهلي » .

مجلة الشعر ، العدد الرابع عشر ، إبريل ١٩٧٩ ، ٦٦ .

(٢) تيارات أدبية بين الشرق والغرب ، للدكتور إبراهيم

مثل : عَفَتَ الديار ، ودَرَسَتِ الدَّمَن ، وَاجَّحَتِ الرسوم . فالدار قد غَنِيَتْ بأهلها زمنًا ، ثم صارت قفرا يبابا ، وكذلك حياته : شباب وقوة ، ثم كِبِيرَ وعجز ، فموت وانتهاء . هذه الرحلة المحدودة على طريق الفناء حَفَزَتْهُ على الاستمتاع بما بين يديه ، ولكنه استمتع خالطه الخوف من الموت ، وهزَّه الفناء المحتوم ، فعبّر شعره عن ذلك الصراع بالأطال العافية ، والرُسوم الدراسة ، والفراق الأليم ، والشكوى المريعة ، والدموع السواكب^(١) .

ثم نشر الدكتور عز الدين إسماعيل مقالا بعنوان : النسب في مقدمة القصيدة الجاهلية ، لتفسير ظاهرة النسب وارتباطها بالأطال اعتمد فيه أيضا على أمر ذلك الصراع بين الحياة والموت ، وإن أضاف إليه بعدا نفسيا خلا منه كلام فالتر براونه ، فهو يرى أنه البدوي قد اصطدم حسة بعناصر أرقته هي : التناقض ، اللاتناهي ، الفناء ، فأحس بقلق إزاء الوجود ، وعانى من الصراع الذي يلازم نفس الإنسان أبدا ، وهو الصراع بين الحياة والموت ، وهما - كما يرى فرويد Freud متلازمان فالحب ضمان للحياة بما يعرف بغريزة حفظ الذات وحفظ النوع ، ومن ثم كان الفراق الذي يعانى منه البدوي تهديدا للحب (أى الحياة) وتخريبا له ، فيخلق ذلك في نفس الشاعر هماً وقلقا وجذبا ، كما يُحِلُّ الخراب بالمنازل التي كانت قبل مغاى تتنَّعش بالحياة . فالنسب إذن كان تعبيرا عن غريزة الحياة وغريزة الموت ، وهما تعملان معا على الدوام ، فالموت يبدأ دائما منذ اللحظة التي تبدأ فيها الحياة ، فكل لحظة تمر هي لحظة هزيمة للحياة وانتصار للموت ، فالإنسان يموت كل لحظة وكل يوم موتا جزئيا لا يكاد يشعر به ، ولعله لا يريد بطبيعته أن يشعر ، وإنما هو أميل بطبيعته إلى الإقبال على الحياة مدفوعاً إلى ذلك بغريزة الحب .

فالنسب إذن تعبير عن أزمة الإنسان في ذلك العصر من موقفه من الكون وخوفه من المجهول ، ولم يكن مجرد وسيلة فنية يجذب بها الشاعر قلوب الناس وأسماعهم إليه كما رأى ابن قتيبة .^(٢)

(١) مجلة المعرفة (سوريا ، العدد الرابع ، يونيو ١٩٦٣)

وانظر تلخيصا لها في كتاب قضايا الشعر في النقد العربي ، للدكتور إبراهيم عبد الرحمن (مكتبة الشباب ١٩٧٧) ١٨٢ -

(٢) مجلة المعرفة (سوريا ، العدد الرابع ، يونيو ١٩٦٣)

١٥٦ - ١٦١ . وتجد هذا الرأي تلخيصا في مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي ، للدكتور حسين عطوان (دار المعارف

وكان آخر ما قيل في شأن النسب حسب المراجع المتاحة لى - كلام الدكتور إبراهيم عبد الرحمن - وهو متأثر بالتفسيرين السابقين - يقول ناقدا رأى ابن قتيبة : « فليس صحيحا أن مقصد القصيد إنما بكى ووقف بالديار والآثار ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين عنها ، وأنه وصل ذلك بالنسب فشكا شدة الوجد وألم الفراق ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه ، وليستدعى إصغاء الأسماع إليه ، أو أنه يشكو النصب والسهر وسرى الليل ليوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأميل ، ويبعثه على مكافأته والبرّ به فما نظن أن شيئا من هذا كله كان يشغل الشاعر وهو ينظم قصيدته ... ولكن الذى كان يشغله - فى العصر الجاهلى - هذا التوتر الحاد الذى يقوم بينه وبين ظواهر الحياة المختلفة ، وخاصة ظاهرة الحياة والموت . »^(١) ، وهذا التوتر اتخذ أشكالا مختلفة : « فكان توترا بين الحياة والموت أو إرادة البقاء وإرادة الفناء ، كما كان توترا بين الذات والمجتمع ، أو بين الذات والقبيلة ، وتوترا بين الماضى والحاضر ... »^(٢) .

ويعلق الدكتور دعيبس على التفسيرين الأولين بقوله « ونحن نختلف معهما فى تعليلهما للمقدمة الغزلية فى الشعر الجاهلى بهذا القلق الوجودى ، لأن إحساس الشاعر بالقلق إزاء ظواهر الوجود الغامضة لا يمكن أن يفسر ظاهرة النسب فى مقدمة القصيدة الجاهلية ، لأن قلق الإنسان إزاء ظواهر الوجود الغامضة قلق لازم للإنسانية فى كل عصورها ، ولم يخل عصر من وجود شعراء يعبرون عن ذلك القلق إزاء الموت والحياة »^(٣) ويضيف الدكتور عبد الرحمن أن التفسير الوجودى لا يستقيم مع الشعر الجاهلى ، لأن الوجودية تؤمن « بالوجود » فحسب ، وتُنكر ماهية سابقة على وجود الإنسان والأشياء : فلا إله ، ولا مُثل ، ولا تقاليد متوارثة ، أما الجاهليون فكانوا مستمسكين بتقاليد مجتمعهم خاضعين لقيمه ، صادرين عنها^(٤) ونضيف نحن - من وجهة نظر هذا البحث - أن هذه التفاسير كلها على جدتها وطرافتها لا تفسر علاقة هذه المقدمات ببقية أقسام القصيدة من جهة ، ولا تبرر كونها مقدمات أى وقوعها فى أول القصيدة من جهة أخرى .

* * *

٢٢ ، وأيضا كتابه : الغزل فى الشعر العربى الحديث فى مصر

(١) المصدر السابق ١٢٨ - ١٢٩ .

(٢) المكتبة الوطنية ، بنغازى (١٩٧١) ١٧ - ١٨ .

(٣) نفس المصدر ١٨١ .

(٤) قضايا الشعر ١٨٨ .

(٥) انظر ص : ٦٦ من مقاله المذكور فى الهامش رقم :

لاسيبيل إذن إلا العودة إلى النص الذى نقله ابن قتيبة ، والنظر فيه من جديد ، لأنه كما قلت قبلا صحيح في جملته ^(١) ولكن حام فيه التعليل ولم يقع ولا بد من تفسير آخر يستبين على هداه الشكل الذى اتخذته القصيدة القديمة .

يقوم النقد الاجتماعى للأدب Sociological criticism على أساس العلاقة بين الأديب والبيئة ، فالأدب لا ينشأ من فراغ ، وإنما هو نتاج إنسان يعيش في زمان معين ومكان معلوم ، فهو متأثر بهما أراد أو لم يرد ، أدرك ذلك أم غاب عنه . يصور مجتمعه في ذلك الزمان مسجلا ، ومحبذا لبعض قيمه ، أو مهاجما لبعض نواحيه ، داعيا بذلك إلى التغيير ، فيؤثر بدوره في مجتمعه بقدر ما يؤثر فيه هذا المجتمع ^(٢) .

وليس هناك أدب نعرفه يبين عن هذه الحقيقة أفضل من الأدب الجاهلى ، فهو كمرآة الغريبة يعكس لنا حياة العصر في قوة ووضوح بخيرها وشرها : صراعها الدامى في الأيام ، وسعيا الدائب إلى السلام ، ونخبطها بين الكفر والشرك والضلال ، وتطلّعها إلى الإله الواحد والإيمان ، وإغراقها في لذات الحس ، وجهادها في قهره والسمو عليه ، وممارستها للظلم والعشْم والطغيان ، وحنينها القوي إلى العدل والحق والمساواة وليس هناك شعر غير الشعر الجاهلى ينطبق عليه تعريف ماثيو أرنولد للشعر بأنه نقد الحياة Criticism of life .

(Oxford University Press, 1941). Whipple, T.K.

Study out the Land (UCB, UCLA University Press, 1943); Farrell, J., Literature and Morality (Vanguard Press, N.Y., 1947)

وهذا المذهب على النقيض من المذهب الجمالى الذى دعا إليه الدكتور مصطفى ناصف في كتابه : دراسة الأدب العربى (الدار القومية ١٩٦٦) ، وانظر نقدا مستفيضا له في كتاب الدكتور النويبى : وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى (معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٧)

^(١) نقول « صحيح في جملته » لأن القصائد الجاهلية لم تكن تبدأ دائما بالأطلال والنسيب ، كما بينه أستاذنا الجليل الدكتور يوسف خليف في مقالاته الممتازة المنشورة في مجلة المجلة ، العدد ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، سنة ١٩٦٥ وكذلك الدكتور حسين عطوان في كتابه المذكور في الهامش رقم : ٢٤ .

^(٢) أهم مصادر هذه النظرية هي :

knight, L.C., Drama and Society in the Age of Jonson (London, Chatto & Windus, 1937) ; Matthiessen, F.O., American Renaissance : Art and Expression in the age of Emerson and Williams

وظنى أن الشكل الذى اتخذته القصيدة الجاهلية مرتبط بالحياة التى عاشها مقصود القصيد ، نابع منه ، فالماء عماد الحياة فى الصحراء القاحلة الشحيحة بالقوت ، تتبع القبائل مصاب الغيث زمن الربيع ، وتتلاقى عند أماكن تجمعه حيث تتفجر الحياة من موات الأرض وتسود الطمأنينة والدعة ، ويتصادق أفراد القبائل المجتمعة حول الماء وتنمو أواصر حب بين الشباب والفتيات . ثم يأتى اليوم المحتوم الذى لامهرب منه ولا مخلص عندما ينضب الماء أو يكاد ، وتأخذ معالم الحياة فى الاختفاء ، فتتقرق القبائل كل فى طريق ، وتنطوى قلوب المحبين على ألم ممض . وتمضى مُلاوة من الدهر ، ويمرّ الحب (الشاعر) بالمكان الذى استمتع فيه بلذة الحب فيقف يتأمل أطلاله ورسومه فتروعه وحشته ، وتبعث فى نفسه كوامن الأسمى . ولكن وتد هنا وأثافى وتؤمى هناك تُثير ذكرى خوالى الأيام ، فيرتدّ الماضى حياً ماثلاً أمام عينيه ، وتترأى له محبته فيسعده تذكراها ويخفف من أساه فيصف (يشبب) حسنها وشعوره حياها . حتى إذا قضى من ذلك وطرا ، آن له أن يواصل طريقه ويستأنف رحلته ، فتستقبله الصحراء برمضائها ورمالها ، وهجيرها وقرها ، وتشاركه ناقته فى صبر وشمم أعباء السُّفار ، وإذا هى سريعة كالظلم ، قوّة كالحمار الوحشى . وتأتى الرحلة إلى نهايتها ، وكذلك تُختم قصيدته (مدح أو فخر أو هجاء ... الخ) .

والذى يقوى من هذا التفسير أن شعر الصعاليك خلّو من هذه الأقسام ، فلا أطلال فيه ولا نسيب ولا رحلة ولا ناقة على النحو المعهود فى أشعار الجاهلية . فلم يعرف الصعاليك نمط الحياة الذى وصفته أنفا ، ومن ثم لم يكن له صدى فى شعرهم . وإنما صور شعرهم الحياة التى عرفوها ، وهى حياة ناصبة ينعدم فيها الاستقرار ، كلها كركّ للسلب والانتهاج ، وفرّ من حمى الطراد . فجاء أغلب شعرهم على شكل مقطوعات قصيرة تجاوبا مع حياتهم السريعة ، وامثالاً بأحاديث الفقر والجوع والحقد والانتقام ، وإلى آخر ماوضحه أستاذنا الدكتور يوسف خليف فى كتابه النفيس « الشعراء الصعاليك » .

ودليل ثان على صحة هذا التعليل تجده فى شعر صدر الإسلام ، فإذا استثنينا شعر حسّان وكعب بن زهير وعبدّ بن الطيب وأشباههم ممن استحكّم فهم فى العصر الجاهلى ، وجدنا أن شعر المغازى وشعر الفتوح على وجه الخصوص لا يتبع نظام القصيدة الجاهلية . اختلف نهج الحياة ، فلا

أطلال ولانسيب ولأرحيل ، وإنما نضال في الدفاع عن الدين الجديد ، واستماتة في صدّه من جهة أخرى في شعر المغازي ، وجهاد عنيف لنشر الدين الجديد وإيمان راسخ بمثل جديدة ، وحنين إلى الأهل النائين ممن استقروا بالبلاد المفتوحة في شعر الفتوح . اختلفت الحياة فواكبها الشعر ^(١) .

ومن هنا نستطيع أن نفهم ثورة أبي نواس على تمسك معاصريه بشكل القصيدة الجاهلية - وإن لم يستطع الفكّك من إسهاره تماما - فقد تغير وجه الحياة في بغداد ، واستقر بالناس المكان ، وعاشوا في ترف ورغد ، فلا طلل عاف هناك ولا رسم دارس ، ولا ذكرى حزينة لحب سالف أثارها رسوم قد محت ، ورغم ذلك استمر الشعراء في تصوير ذلك فسخر منهم في بيته المشهور :

قُلْ لِمَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمِ دَرَسٍ واقفأ ماضراً لو كان جَلَسُ

في ضوء هذا التفسير يتضح لماذا تتكون القصيدة من أقسام مختلفة أولاً ، ويستبين لماذا كانت هذه الأقسام مواضع بأعيانها ثانياً ، ويُفهم لماذا أتت هذه الأقسام على النسق التي هي عليه ثالثاً . فإن صح هذا التفسير ، كان الكلام على تفكك القصيدة لتعدد « موضوعاتها التقليدية » ، ومن ثم خلوها من وحدة عضوية تربط أجزاءها أو الكلام عن الوحدة الموضوعية باعتبارها - وحدها - عاملاً فنياً يدل على تطور الشعر وتقدمه لأطائل تحته ولا محصل وراءه . فالوحدة الفنية يحققها الشاعر العبقري سواء قصر قصيدته على موضوع واحد أو مواضع عدة وسواء أطال أو اقتصد ، لأن مردّ الأمر كله إلى وحدة الشعور الذي يشيع في القصيدة كلها ويسيطر على كل صورها ، وتنبت منه الألفاظ والتشبيهات والاستعارات والموسيقى ، فتساعد على إبراز وحدة القصيدة وتكون العلاقة بين الصور الشعرية المبتوثة في أنحاء القصيدة كعلاقة الأوراق بالأغصان ، وهي ليست علاقة منطقية ، وإنما هي علاقة حية ، إذ ينساب في كل صورة نفس الانفعال الذي ينساب في غيرها ، وتنبت الصور المعينة من داخل القصيدة كما تنبت الأوراق من الأغصان ^(٢) .

والمرح ، للدكتور محمد مصطفى بدوي (القاهرة ١٩٥٨)
٤ - ٧ ، وانظر تفصيلاً مستفيضاً في كتاب قضايا النقد الأدنى
والبلاغة ، المذكور في الهامش رقم : ١٣ .

(١) انظر تفصيل ذلك في الكتاب المناز : شعر
الفتوح ، للدكتور نعمان القاضي (سلسلة المكتبة العربية ،
المجلس الأعلى للفنون والآداب) .

(٢) انظر توضيح ذلك في كتاب : دراسات في الشعر

وللدكتور لطفى عبد البديع فصل قصير سماه « التكامل في القصيدة العربية » ، يقول في أوله « القصيدة بناء يتركب من العناصر والقوى التى تتظاهر على نحو يتم فيه تكامل المعانى الشعرية المتبلورة فى حقائق لغوية ، فالعالم الذى تتألف منه القصيدة عالم متجانس تتلاقى أفكاره وتتعاقد فى حركة مطردة »^(١) وهذا كلام جيد وليته طبقه على القصيدة القديمة بدلا من قصيدة بشار .

وعلى الرغم من المحاولات الجادة التى بذلها بعض الدارسين المحدثين لدراسة القصيدة الجاهلية وتحليلها لبيان وحدتها أو نفيها عنها ، فإن الاعتقاد المتوارث بانعدام هذه الوحدة فى الشعر الجاهلى ، جعلهم يُقدِّمون بخطى مترددة ، ويصدرون أحكاما تبدو متناقضة ، يقول الدكتور العشماوى مثلا : « لانستطيع أن نذهب إلى ماذهب إليه الدكتور طه حسين فنزعم أن فى القصيدة العربية القديمة وحدة عضوية بهذا المعنى الذى كشفت عنه الفصول السابقة » ولكنه يقول بعدُ (ص : ٢٠١) : « لانستطيع أن نذهب إلى ماذهب إليه بعض النقاد المحدثين من أمثال الدكتور غنيمى هلال والدكتور محمد مصطفى بدوى فى اتهام الشعر الجاهلى بانعدام الوحدة العضوية فيه . فإن الدراسة التحليلية العميقة لهذا الشعر تكشف عن إمكان تحقق العضوية بمعناها الحديث »^(٢) ، وهو المعنى « الذى كشفت عنه الفصول السابقة » ، كما ذكر تفا . ويقدم بين يدي تحليله لمعلقة ليبيد بقوله (ص : ١٤٥) : « ومن أجل ما فى الشعر الجاهلى من وحدة صراع ووحدة فكر ، ووحدة الشخصية العربية ، ظن بعض من يقرأون الشعر القديم ويحللون قصائده أن فى القصيدة الجاهلية وحدة ، وأن هذه الوحدة متحققة فى القصيدة القديمة ، وكل ما فى الأمر أن الناس لا يرونها . أكد الدكتور طه حسن هذا الزعم وهو بصدد تحليله لمعلقة ليبيد . وعلى الرغم من أن القراءة العميقة لمعلقة ليبيد قد تنتهى بنا إلى التماس نوع من الوحدة ، هى وحدة الصراع بين الحياة والموت ، فإن هذه الوحدة ليست وحدة القصيدة ، وإنما هى وحدة الصورة العامة للحياة العربية قبل الإسلام » . وبهذا الشك بدأ فى تحليل معلقة ليبيد ، وهو تحليل رائع^(٣) ، أبان فيه عن جمال القصيدة وبنائها الفنى ، ولم يسعه إلا أن يقول

(١) إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين (دار المعارف)

(٢) وقد وجدت له صدق فى مقال الدكتور كمال أبو

ديب ، المذكور فى الهامش رقم : ٢٠

(١٩٦٢) ١٦٩ .

(٣) كتابه المذكور فى الهامش قبل السابق .

(ص : ١٩٢) : « ونشهد لقد استطاعت معلقة لبيد أن تحقق هذه الوحدة العضوية على رغم طول القصيدة ، وتعدد أقسامها وانتقالها من غرض إلى غرض ... ولم يكن تحقيق هذه الوحدة في معلقة لبيد راجعا إلى حسن التخلص من غرض ، أو إلى تنظيم أجزاء القصيدة ، وحسن ترتيبها ، أو التسلسل المنطقي الذي تجده بين مقطوعاتها ، وإنما الذي ساعد على تحقيق هذه الوحدة قدرة القصيدة على نقل إحساس واحد مهيم عن طريق صورها وكلماتها وخصائص أسلوبها » ، وهذا هو مفهوم الوحدة العضوية الحقة كما بينه الدكتور العشماوى في فصوله السابقة .

أرأيت كيف ردّ الدكتور العشماوى آراء المفكرين لوحدة القصيدة الجاهلية ؟ ثم أرأيت كيف انتهى إلى نقيض ذلك الرأى بعد الدرس والتحليل والتأمل فأمتنعنا وأثلج صدرنا وعزز ثقتنا بهذا الشعر الفريد ؟ ولايعنى هذا أن « الوحدة » موجودة في كل قصيدة وأن على دارسنا أن يبينوها ، فما أريد أن آخذ الطرف النقيض للقائين بغياب هذه الوحدة ، وإنما أعنى أن نقبل على النص - دون حكم ابتدائى - ونحلله تحليلا دقيقا مستقصيا ^(١) ، غير مغالين في تطبيق النظريات النقدية التي استنبطها نقاد الغرب ، لأنهم إنما فعلوا ذلك بعد استقراء شامل لأدبهم ، وهو مخالف في كثير من نواحيه لأدبنا القديم . كما أننا يجب أن نراعى أنه ليس هناك « منهج » واحد يمكن اتباعه في دراسة جميع القصائد ، فقد يصلح أحدها في فهم وتحليل قصيدة ما ، بينما لا يصلح نفس المنهج مع قصيدة أخرى .

* * *

في سنة ١٨٧١ نشر إدوارد تليور Sir Edward Taylor دراسة بعنوان : الثقافة البدائية Primitive Culture ، ثم ظهرت للعالم الاسكتلندى جيمس فرازار James Frazer المتخصص في علم الإنسان دراسة فذة في اثني عشر مجلدا ^(٢) ، تناول فيها الديانة والسحر وأرجع كثيرا من

(١) كما في الكتاب القيم : الشعر الجاهلي ، منهج في دراسته . سيأتى .

(٢) The Golden Bough, 1890-1915 .

وتقومه للدكتور محمد النويبي (الدار القومية) وقد أفدت كثيرا من تحليله في كلامي عن الوحدة العضوية في عينية أبي ذؤيب كما

الأساطير Myth إلى أصولها في عصور ما قبل التاريخ . فتحت هاتان الدراستان ، خاصة الثانية منها آفاقاً جديدة أمام نقاد الأدب اليوناني القديم ، مثل جين هاريسون Jane Harrison ، وكورنפורد Cornford ، ومواري Marray ولانج Lang ، فدرسوا على هدى نظريتي تيلور وفرازار الصراع الديني في أعمال هوميروس وكتاب المأساة Trageddians^(١) . ثم أضافت أبحاث كارل يونج Carl G. Jung وهو من تلامذة فرويد Freud بُعدها نفسياً لهذا الاتجاه النقدي ، وهو : اللاوعي الجماعي Collective unconsciousness ، ومؤداه باختصار شديد أن عقل الإنسان المتحضر يخزن - دون وعي منه - أشياء ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ ، عبر عنها تعبيراً غامضاً في الأساطير Myth ، لذلك نستطيع أن نفهم لماذا يميل الإنسان إلى الأساطير بالرغم من أن عقله لا يتقبل ماتتضمنه من خوارق . وعرفت هذه النظرية النقدية باسم Archetypal Criticism . وكان لها تأثير عميق على جيمس جويس James Joyce وإليوت T. S. Eliot ، وجذبت إليها كثيراً من النقاد لأن « علم الإنسان » يهدف إلى المحافظة على الإنسانية واستمرارها ، وذلك عن طريق الإبانة عن العناصر البدائية المتوارثة في الطبيعة الإنسانية . وعلى النقيض من النقد الفرويدي Freudian Criticism الذي يهتم بإظهار التمزق في نفس الإنسان ، والصراع بين الوعي واللاوعي ، فإن « علم الإنسان » - الذي تعتمد عليه النظرية النقدية التي نحن بصدددها- يكشف لنا عن عروقنا الضاربة في القدم إلى الإنسان الأول ، وبذلك يكون الإنسان عنصراً مستمراً في هذا الكون ، وكيانا راسخاً . بجذوره القديمة^(٢) .

ومن أهم الكتب التي درست « علم الإنسان » وعנית بتحليله كتاب من تأليف ليفي - ستراوس^(٣) ، عقد فيه فصلاً لدراسة الأساطير : تركيبها وبنائها وعناصرها أفاد منه الدكتور كمال أبو ديب في تحليله لمعلقه لبليد وبيان الوحدة التي تجمعها في مقال ممتاز^(٤) ، وإن كان عسير الهضم وهو

in Tradition, Myth, and Drama (Oxford University Press, 1933); Chase, R., Quest for Myth (Louisiana State University Press, 1949).

Clause Lévi-Strauss, Structural Anthropology Tr. C. Jacobson and B. Schoepf (New York : Anchor Books, Doubleday, 1967) .

(٤) مضي ذكره في الهامش رقم : ٢٠ .

(١) نجد تلخيصاً لآراء هؤلاء النقاد ونتائج بحثهم في كتاب

جين هاريسون : Jane Harrison, Ancient Art and Ritual, 1913 .

(٢) أهم مصادر هذه النظرية هي :

weston, J., From Ritual to Romance (New York : Peter Smith, 1920); Bodkins, M. Archetypal Patterns in Poetry, 1934; Raglan, F., The Hero: A Study

جزء من دراسة (لم تنشر بعد) حلل فيها مائة وخمسين قصيدة وقد أدى هذا التحليل إلى نتيجة ملخصها أنه على الرغم من تعدد الموضوعات Themes والصور Motifs في الشعر الجاهلي ، فمن الممكن تقسيمه إلى نوعين تبعاً للتجربة الإنسانية التي أملتته ، الأول : شعر يدور حول موضع واحد ، وله بعد واحد يتفجر من النفس في تدفق ، لا يشوب مسارة تغيير أو خروج عن أصله ، ويعبر عن عاطفة جياشة يكاد عنصر الزمن ينعدم فيه ، كشعر الرثاء والهجاء والغزل والخمر وبعض القطع الوصفية التي تعرض منظراً واحداً مملوءاً بالحركة . وهذا النوع قد يضم شعراً يتناول أكثر من صورة تبدو للوهلة الأولى كأنها نابعة من تجارب مختلفة في القوة والزمن ، ولكنها ليست كذلك ، كعينية أبي ذؤيب في رثاء بنيه . والنوع الثاني يضم تجارب عدة ، وتتقابل هذه التجارب وتتفاعل على ما بينها من تناقض حتى يتم بينها نوع من التوافق ، وهذا النوع هو الذي يعبر عن إحساس الإنسان بالحياة ، وإدراكه للموت المحتوم ، عن استمرار الحياة وفنائها في آن ، وهذا الصراع هو الذي يكسب الشعر عمقه ونموه . ثم يقدم تحليلاً مستفيضاً لمعلقه ليبد - كنموذج للنوع الثاني - مبيناً بناءها الرائع الشديد التعقيد ، وتحليلاً قصيراً لا يتجاوز نصف صحيفة لعينية أبي ذؤيب - كمثال للقسم الثاني من النوع الأول .

هذه النظرية النقدية Archetypal Criticism يعيها ^(١) أنها لا تهتم بناحية الجمال الفني في الشعر ، ومن ثم فهي لا تلتفت كثيراً إلى موسيقى الشعر ومجازاته وألفاظه واستعاراته ، وكل ذلك جزء لا يتجزأ من بنية القصيدة الحية كما مر بنا .

والشيء الذي أثارته هذه الدراسات التحليلية هو ما كان يجب أن يتبع منذ بدأ الكلام عن الوحدة في القصيدة القديمة ، أعنى الدراسة المفصلة والعميقة للشعر الجاهلي ، لا الكلام النظري أو الأحكام العامة المبنية على دراسة سقيمة ، وتصوّر قاصر لمفهوم الشعر . وقدّم بعض هؤلاء الدراسين مناهج ممتازة لأصول هذا النوع من التحليل خاصة شيخنا الجليل العلامة محمود شاكر في كلامه الفذ عن قوس الشماخ ، ودراسته الفريدة للنمط الصعب والنمط الخفيف ، والدكاترة بدوى والعشماوى

. Press 1954) .

(١) انظر الهجوم على هذه النظرية في كتاب : Malcolm

Cowley, The literary Situation (New york : Viking

وأبو ديب في تحليلهم لمعلقة لبيد . وسأحاول في الصفحات القليلة الباقية أن أدرس عينية أبي ذؤيب لبيان الوحدة العضوية فيها .

في القسم الأول من القصيدة (١ - ١٣) نرى أسرة تتكون من رجل وامرأة وخمسة أبناء في ريعان الشباب ، لها ضيعة ونصيب موفور من المال . كدّ الأب ، وبرّ بأسرته ، ومنح أولاده أقصى ما يستطيع من رعاية وحماية ، حتى شبوا وتم شبابهم ، وسعد الرجل بما عنده : امرأة وفية مخلصة ، وخمسة رجال أشداء ، وضيعة ومال . آن له أن يستريح ، ويقضى سنه الباقية في دعة وهدوء ، يكفيه أبناءه العمل . ولكن الموت يتخطف أولاده ، فيجزع جزعا شديدا ، ولكن البكاء لن يغنى عنه شيئا ، ولن يرق الدهر له فيعيد إليه أولاده ، سيسعد الشامتين ما يرون من حزنه وجزعه . ثم أليس الموت نهاية الحياة ؟ أكان أولاده يخلدون لو لم يموتوا في حياته ؟ ألن يموتوا يوما ما مهما امتد بهم الأجل وطال العمر ؟ وهو أيضا لاحق بهم لاحماله ، وسائر في الدرب الذي ساروا فيه ، فعليه أن يقنع بما هو كائن ولا يتطلع إلى ما يجب أن يكون ، وعليه أن يقنع بما تبقى له : أميمة الوفية التي خففت عنه آلام محنته .

وتدفعه فجعة الموت ومحاوله التغلب على المرارة التي خلقتها إلى التأمل في الحياة ومصائر الأحياء ، يتعزى بما سبهم ، وليرى أن ما أصابه ليس بدعا في سنة الكون ، وأن الفناء نهاية كل شيء حتى . يبدأ القسم الثاني (١٤ - ٣٤) بقصة أسرة من عالم الحيوان : حمار وحشى وأنته الأربع ، أزعلها الماء الوفير والنبات الجميم ، فهي تمرح وتشبع هانئة سعيدة ، كما كانت أسرة أبي ذؤيب ، وفجأة تقل المياه مؤذنة باختفاء الحياة وجفاف العشب وحلول الجذب . فبأى حين مُلاوة تقطع ! يأتي المصاب حين نظن أننا قد بلغنا أوج سعادتنا وأن الدنيا قد أقبلت علينا . ويرى الحمار أن عليه واجبا لا بد أن يؤديه : أن يقود الأتن إلى ماء جديد مهما كانت أخطار الطريق ، تماما كما أحسّ أولاد أبي ذؤيب بأن عليهم أن يشاركوا في الجهاد وذهبوا إلى مصر ، وكانت رحلة بلا عودة ، كما كانت رحلة الحمار إلى الماء آخر رحلاته . وبعد عناء ونصب ، وخوف وذعر وصل الحمار وأنته إلى الماء ، فشرعت في حجراته ، ونعمت ببرهته وعدوته ولكن القدر الباغي كان في انتظارها هناك بسهامه الجياد فيا للسخرية ، انتصار عقيم وشعور زائف بالأمان !

فالتشابه واضح جلي بين الأسرة الإنسانية في القسم الأول ، والأسرة الحيوانية في القسم الثاني ،

بل يكاد الفاصل بين « إنسانية » الأولى و « حيوانية » الثانية أن يندم ، ولا يرى أبو ذؤيب أمامه إلا « حياة » تواجه بغيّ الفناء : الإنسان يموت ، والحيوان يهلك ، والماء يغور والنبات يجف ويذوى . كل شيء إلى العدم .

وإذا كانت الحيوانات الخمسة قوية كأولاد أبي ذؤيب الخمسة الأشداء ، فإن الثور الوحشى فى القسم الثالث (٥٢ - ٤٨) مُسنّ لم يبق له من حياته إلا وقت محدود ، ولكن الكلاب وصاحبها تأبى أن تتركه يعيش فى سلام فتطارده ، ولكن ابتعاده عنها لا يشبع فى نفسه الأمان ، ويظل قلقا متوجسا من متابعتها له حتى تفجأه ذات صباح وتتعاوره ، لو شاء نجى نفسه الهرب ، ولكن كبراً يراجعه فيتصدى لها ويصرع بعضها ويفر الآخر مثقلا بالجراح .

ولكنه انتصار موقوت ، فلا يلبث رب الكلاب أن يطلق سهامه الرهيبة ، فينتهى ذمء الحياة . أليست ترى أبا ذؤيب وشيخوخته فى هذا الثور المسن ؟ أو لست ترى كيف أن القدر لم يشفق عليهما فى أخريات حياتهما ؟ أو لا ترى إلى هؤلاء الشامتين فى القسم الأول وإلى هؤلاء الكلاب فى هذا القسم ؟ أو لا ترى إلى عبث الجهد الذى يبذله « الأحياء » ؟ أبو ذؤيب فى تنشئة أولاده ، الحمار وأتته فى رحلتها إلى الماء ، والثور فى انتصاره على الكلاب .

لم تغن جهود أبي ذؤيب وحرصه على أولاده ودفاعه عنهم فى دفع الموت ، ولم يحل تصميم الحمار وقوته دون مصرعه هو وأتته ، ولم تُجد خبرة الثور المسن فى إنقاذ حياته من المصير المحتوم (فهو يدرك بخبرته أن مهمة الكلاب هى إعاقته عن الجرى حتى يلحق به الصائد) ، وكذلك - فى القسم الرابع والأخير - لم تنفع البطلين شجاعة فؤاد ، ولا تجريب قتال ، ولا جواد نبيل ، ولا درع مسرودة ولا حسام غضب ولا ورمح يزنّى . طعن كلُّ منهما الآخر وهو واثق ببلائه وسلاحه ، وحق لكل منهما ، فقد اختلس نفس منازله وسقط كلاهما فى ذلك اليوم الأشنع .

هكذا تتلاحم أجزاء القصيدة وتنصهر قالباً واحداً ، يسيطر عليها شعور واحد ، وهو حتمّ الفناء لكل شيء ، وعبث الجهود والصراع والكفاح والآمال . فكلها تذهب سُدى ، أدراج الرياح ، لاشيء منها شافع عند الموت ، دافع له ، ولا شيء منها نافع بعد الموت ، وآه « لو أن شيئاً ينفع » !

وتُسيهم موسيقى القصيدة وألفاظها وتشبيهاها في ربط أجزاء القصيدة ربطاً محكما وجعلها « كلاً » واحداً متماسكا ، لأنها جيمعا منبعثة عن الشعور الواحد المهيمن على القصيدة .

فانظر إلى استخدامه الفذ لبحر الكامل كما نبه الدكتور النويهي ، وهو - كما يقول الدكتور عبد الله الطيب - بحر سريع الإيقاع من « أكثر بحور الشعر جَلَجَلَةً وحركات ، وفيه لون خاص من الموسيقى يجعله - إن أريد به الجد - فخماً جليلاً مع عنصر ترغى ظاهر »^(١) ، ولذلك قلّ أن يصلح فيه الرثاء إن لم يكن نوحاً وتفجعاً ، وأى نوح وأى تفجع هنا ! حزن دفين ، ومصاب فادح ، وألم محرق ، ووحدة كئيبة ، وشيخوخة آسية ، وشماتة خسيصة ، ويرى الدكتور عبد الله الطيب أن بحر الكامل لا يلائم إلا القسم الأول من القصيدة لما فيه من عنف الإفصاح عما يختلج في الصدر من لذع الألم وحرقة الحزن ولكنه لا يناسب بقية الأقسام لأن الشاعر عمد إلى التأمل في بحر يصلح للبكاء والغضب والحزن والمرح والتغنى ، لذلك « تحس وأنت تقرأ كلام أبي ذؤيب أن نفسه قد خفت ، وأنه نسي الحزن ، وجعل يقلد غيره من الشعراء الذين وصفوا الحُمُر وما إليها » . ولكني أرى أن نفسه لم يخفت وأن حزنه لم يُنس ، وهل هذه الأقسام الثلاثة غير تنفيس عن حزن كظيم ، ومحاولة يائسة للتعزى ، ويستهل كل منها بهذا المصراع الرهيب الكئيب :

* والدهرُ لا يَبْقَى على حَدَثانه *

ولاشك أن محاولات العزاء هي تأمل في الحياة والموت ، ولكنه هنا تأملٌ يصاحبه سَخَطٌ وثورة واعتراض وتذمر ، وجِدَّةٌ وانفعال ، وليس تأملاً هادئاً مستسلماً مُدركاً كما تجد عند أبي العلاء فهو - أى التأمل - في القسم الثاني من القصيدة من خلال مصرع الحمار الوحشى وأثنه ، وهى قصة مملوءة بالحركة والنشاط والفرح في أولها ، بالعدو المجنون والفرع والطراد في وسطها ، ثم بالفرار المدعور من سهام الصائد القاتلة في آخرها . أفلا يلائم ذلك بحر الكامل ؟ والتأمل في القسم الثالث من

(١) المرشد ، للدكتور عبد الله الطيب ١ : ٢٤٦ . وكلامه ١ : ٢٨٢ - ٢٨٨ .

المستشهد به بعد مأخوذ من انتقاده الشديد لقصيدة أبي ذؤيب

خلال مصرع الثور الوحشى ، وهى قصة تتميز بالخوف والقلق والرعب من مطاردة الكلاب ، وزاد ذلك وقعا في نفس الثور تتابع نزول الأمطار ، وعنف هبوب الرياح الباردة ورهبة الليل الخيف ، وهى أيضا تتميز بالحركة الشديدة والصراع : حركة الكلاب الضارية وهجومها الشرس على الثور ، ونضال الثور العنيد ضدها حتى سقوطه قتيلًا ، أفلا يلائم ذلك بحر الكامل ؟ والتأمل في القسم الأخير من خلال قصة بطلين في ساحة القتال ، وهى تتفجر بحركة القتال ، عدو المهور ، وتقطع الأنفاس ، والتوثب للنصر ، والفرع من الهزيمة . ولم يسع الدكتور عبد الله الطيب - في وقوفه أمام هذا القسم - إلا أن يقول : « فهذا وصف ملحمى رائع ، ويلائم روح الحزن التى استهل بها كلامه » .

واستخدام أبى ذؤيب للألفاظ شئ عجيب لا يقتدر عليه إلا فنان عبقرى^(١) . في البيت السادس عشر من القسم الثانى يقول في صفة إحدى زوجات الحمار وعلاقتها به « طاوَعته سَمَحَح » ، فهذه الأتان محبة لزوجها مطيعة له ، وهو وصف يربط هذه الأسرة الحيوانية بالأسرة الإنسانية في القسم الأول ، ترى فيه أميمة المرأة المحبة لأبى ذؤيب ووصف هذه الأتان بأنها « سَمَحَح » أى طويلة على وجه الأرض ، يزيد من تركيز هذه الصورة ، فهذه الأتان المحبة لزوجها تندفع إليه عندما تستشعر خطر الصائد (البيت : ٢٩) وتلتصق به فتحميه بحسدها الطويل وتحجبه تماما ، ألا ترى هنا أميمة التى كتمت حزنها ولم تظهر الجزع ، محافظة على أبى ذؤيب حتى لا تزيد ما به من همٍّ وألم . وفي البيت التاسع عشر عندما يذكر قلة المياه ، لا يقول : قلت أو نقصت ، فلا تؤدى الكلمة إلا معناها اللغوى المباشر فقط Denotation ، وإنما يختار كلمة تؤيد هذا المعنى اللغوى وتزيد عليه ، فقال : « جَزَرَت مياه رزونه » فانظر إلى ماتوحى به الكلمة Conotation ، من الذبح والقتل والموت ، وهو الإحساس الواحد المهيمن على القصيدة ، وفي البيت الحادى والعشرين ترى الحمار يسوق أتنه في جنون مستعزّ ، فهى تمتنع عن المضى ، وهو يفتنّ في دفعها لأنها تسلك طريقاً تستخدمه القوافل المارة ، وفي هذا خطر شديد . وبعد جهد عنيف ينجح الحمار في حملها على

(١) ٣٧ . ولكنى أتناول الألفاظ هنا من ناحية وظيفتها في ربط أجزاء القصيدة لأنها صادرة عن شعور واحد .

(١) وضّح الدكتور النوبى توضيحا ممتازا دقة اختيار أبى ذؤيب للألفاظ والمقاطع والحروف وعلاقة ذلك كله بالمعنى (انظر كتابه في الشعر الجاهلى ، المذكور في الهامش رقم :

متابعة الطريق وإجازته ، ولكنه ما يكاد يفعل حتى « يعانده » طريق آخر واسع مطروق ، فهذا الفعل يصور « شعور » الحمار ، فالقدر « يعانده » ويعمل على إشقاؤه . وأين هذا الفعل الموحى من فعل مثل : عارضه أو قابله ، أو عن له ؟

كذلك التشبيهات ، كلها نابعة من الشعور الواحد المسيطر على القصيدة وهو الموت والفناء ، ففي البيت السادس عشر يشبه الأتان في طول جسمها بالقناة ، أى الرمح ، وهو أداة قتل كما ترى . وفي البيت الثالث والعشرين يشبه الأتن - أثناء رحلتها إلى الماء - في جريها وحركتها العنيفة ومحاولتها الإفلات من الحمار ، بقдах الميسر يصكها صاحب الميسر داخل الرّابة والقمار - كما هو معروف - مرتبط بالمخاطرة ، يفوز فيه المقامر أو يخسر ، يتسم له الحظ مرة ، ويعبس له مرّات . هكذا كانت رحلة الأتن إلى الماء : أتصل سالمة إليه ؟ أم يناها الصائد في بعض الطريق ؟ أم يكون في انتظارها عند الورود ؟ توجس الحمار شرا « وشاقى أمره شؤم » ، كما يفزع المقامر أمام منافس طبّ خبير . تُرى ماذا كان يعمل في نفس أبى ذؤيب عند رحيل أولاده .. هل سيعودون من الحرب سالمين ؟ أم سيكونون في الهالكين ؟ فالجرب كالقمار : نصر يُطمع فيه ، وهلاك يفزع منه . وفي البيت الرابع والعشرين يشبه الثور في اجتماعه بالمدوّس ، وهو مسنّ الصيقل ، يشخّذ به السيوف ، فهذا أيضا تشبيه مستند إلى أداة قتل ، رأيت الآن لماذا لم يشبه الشاعر سرعة الأتن بسرعة حيوان من حيوانات الصحراء كالظليم مثلا أو بسحابة ألفت ماءها ؟ رأيت لماذا لم يشبه اجتماع خلق الثور وصلابته بجلمود صخر أو بفدّن ؟ جواب ذلك يسير ، تشبيهاته مستمدة من نفسه الذى حطّمها الموت ، ولم يكن « يقلّد غيره من الشعراء الذين وصفوا الحُمُر وما إليها » . وفي البيت الرابع والثلاثين يشبه طرائق الدماء الحمراء القانية على أذرع الأتن (وهى سوداء) بالبرود وهى يمينه نفيسة ، سوداء فيها خطوط حُمُر ، وهو تشبيه يبدو غير متلائم في ظاهره فما العلاقة بين هذه الدماء التى تنقبض النفس لمراها وآلام الجراح التى أسالتها ، وبين هذه البرود الجميلة التى تدخل البهجة على النفس ؟ وحقيقة التشبيه أن هذه الدماء مبعث فرح للصياد (كخدّ عمورية التّرب عند أبى تمام) فحياته فى هلاكها ، أولا لا يرتدّ بنا ذلك إلى القسم الأول حيث فرّح الشامتين لمصاب أبى ذؤيب ؟ ناهيك عن

تشبيهن من الوضوح بمكان في القسم الأول من القصيدة : تشبيهه للمنية بطائر كاسر لا نجاة لفريسة أنشب فيها أطافره ، وتشبيهه لعينيه وقد قرحهما البكاء ، بعينين فُقَّتتا بشوك .

وهكذا تكون القصيدة « كلا » واحدا ، موضوعاتها وصورها ومجازها وألفاظها وموسيقاها ، لأنها كلها صادرة عن إحساس واحد يصهرها جميعا في قالب واحد ويجعلها بناء متماسكا ، ويشيع فيها جميعا كما تذوب قطعة السكر في الماء تشيع فيه علوا وسفلا وتكسبه ذلك المذاق المعروف . وقد أدهشنى قول الدكتور عبد الله الطيب ، وهو من هو في اطلاعه وفهمه وتذوقه للأدب العربى « وإن عجبى من متأدبة هذا العصر ، يغفلون في مدح هذه القصيدة ، حتى إن بعضهم ليسميا سمفونية أوى ذؤيب ، وربما يسميا بعضهم سوناتة أوى ذؤيب إعجابا بها . ولو وقف هذا الإعجاب على قسمها الحزين الباكى الذى فى أولها . لكان له وجه ، ولكنهم يعممون إعجابهم فيشملون به القصيدة كلها » . فأرجو ألا يكون فى تحليلى مغالاة ، وأن أكون قد أوضحت أن أقسام القصيدة الثلاثة الأخيرة لاتقل أهمية عن القسم الأول الباكى الحزين .

طارق بن زياد وخطبته

الدكتور عبد السلام الطراس

أستاذ الأدب الأندلسي بكلية الآداب
جامعة محمد بن عبد الله ، فاس

وقع الفتح العظيم على نحو ما هو مفصل في كتب التاريخ ، واقترن اسم طارق بهذا الفتح اقترانا خالدا ظل الجبل المطل على البوغاز يجدد ذكرى هذا البطل في كل لحظة كأنما يضم بين صحوره الجبارة مناقب عظمة هذا الفاتح ، فهي تتلوها على مسامع الزمن وتنشدها على العابرين من هناك بين المحيط والمتوسط على مر الأزمان والدهور ، ولكن مع ذلك لم يستطع تاريخنا أو بالأحرى ما تبقى من تراثنا التاريخي أن يعرفنا بالرجل معرفة تكشف لنا عن كثير من جوانب شخصيته بل عن القليل من تلك الجوانب ، ربما اكتفى تراثنا بأن يودع الجبل الراسخ كل ما كان يريد أن يخلد به هذا البطل ليفضي لنا - في صمت فصيح - عبر القرون بما بدلنا على بطولته الفذة ، والواقع أن تاريخنا لم يأل جهدا في هذا المضمار إذ أن أمر طارق كان شائعا في الأندلس ومدونا في الكتب المتداولة حتى أصبح حديث الفتح من قبيل تكرار القول والتعريف بالمعلوم . يقول ابن الخطيب ^(١) : « وحديث الفتح وما فتح الله على الإسلام من المنح ، وأخبار ما أفاء الله من خير على موسى بن نصير وكتب من جهاد لطارق بن زياد مملول قصاص ، وأوراق وحديث أقوال وإشراق وإرعاد وإبراق ، وعظم أمقشاش وآلة معلقة في حانوت قشاش » ويقول عن طارق بن زياد في معرض الحديث عن تولى الأندلس من الأمراء منذ الفتح إلى عهد الرحمن الداخل « منهم طارق بن زياد الذي تولى افتتاحها وإليه ينسب جبل الفتح المدعو بجبل طارق وخبره بها شهير ... » .

غير أن الإعراض عن تدوين مفصل لأخبار الفتح تفاديا للتكرار ونقل مالا جديد فيه قد جنى على تاريخنا وتركتنا نتخبط في متاهات مظلمة مما حمل بعض الباحثين التلفزيين على القول بأن طارق بن زياد كان أسطورة ، أما نفي الخطبة فقد كاد يصبح من المسلمات في ميدان « الدرس » و « التعليم »

(١) أعمال الأعلام ، لابن الخطيب ص ٦٥ ، ٦٠ .

ولم يسلم إحراق السفن من هجمة الإنكار أيضا !! وهكذا يقبر تراثنا بجرة قلم ولو سرنا على ما « قرر » من « مناهج » جاهزة « وأساليب » مأكرة استقرت في الأذهان لامتد الإنكار والنفي والشك إلى كل ثابت من أصولنا وعريق من مصادرتنا ولأصبحنا أمة ليس لها ثابت إلا المخازي ولا تعتمد إلا على ما وثقه لها أعداؤها وتلك خطورة ما بعدها خطورة !!

فمن هو طارق ؟ وإن الإجابة عن هذا السؤال عسيرة جدا لأنه لمع كشهبا مفعم بالضياء لحظة خاطفة ثم اختفى في غياهب سحيفة خلف السماء الدنيا من تاريخنا دون أن يكون ثمة أثر يدلنا على مصدره أو يعرفنا بمصيره وعلاقاته ، وكل ما استطعنا استخراجه من ملامح للتعرف على جوانب من شخصيته أنه طارق بن زياد بن عبد الله بن رفهون بن ورفجوع بن ينزغاسن بن وهماص بن يطوفت ابن نفزاو^(١) ، وقيل إنه بن عمرو^(٢) أو بن عبد الله بن وانمو الزناتي^(٣) . وقد اختلف في نسبه فقيل إنه بربري من نفزة وعلى هذا أكثر المؤرخين كما يقول ابن عذارى . وقيل إنه فارسي همداني مولى لموسى بن نصير وقيل إنه ليس مولى لهم^(٤) وإنما هو من صدف . ويقول المقرئ : « وقد كان بعض عقبه بالأندلس ينكرون ولاء موسى إنكارا شديداً^(٥) .

ذلك ما يعرف عن أصله ، فهو إذن طارق بن زياد بن عبد الله وهو بربري من نفزة وهو حر غير مولى لموسى بن نصير كما نص على ذلك بعض الثقات .

ولقد أسعفنا التاريخ ، صدفة ، ببصيص من نور أضياء لنا زاوية صغيرة ترتبط بأسرته ، وبذلك عرفنا أن طارقا لم يكن وحده بالأندلس وإنما كان معه أفراد من أسرته ولكننا لم نستطع أن نتعرف على أكثر من ابن اخته ابن أبي جميل ، وعلى فرد آخر سيأتي ذكره . يقول ابن حزم عند حديثه عن بيوتات البربر الصنها جيين بالأندلس : « ومنهم باشونة بنو عبد الوهاب وهم من ولد ميمون بن أبي جميل وهو

(١) البيان المغرب ٢ : ٥ .

(٢) البيان المغرب ٢ : ٥ ، وجوامع السيرة لابن حزم ٣٤٤ ،

(٣) جذوة المقتبس للحميدى . تحقيق المرحوم محمد بن

نفع الطيب ١ : ٢٨٥ تحقيق الدكتور إحسان عباس .

تاويت الطنجي ، رقم الترجمة ٥١٩ .

(٤) نفع الطيب ١ : ٢٥٤ ، وانظر وصف الأندلس لابن

(٥) الروض المطار (القسم الأندلسي) المنشور بعنوان

الشباط ، تحقيق الدكتور أحمد مختار العبادى مجلة المعهد المصرى

وصف جزيرة الأندلس ص ٧٥ .

ص ١٤٠ ، عدد ١٤ سنة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ ، مدريد .

ابن أخت طارق بن زياد وكانت لهم ثروة وعدد وكان منهم قواد وكتاب وفقهاء وقد خملوا فما بقي منهم من يعرف إلا رجل له رحلة حج وطلب العلم والرواية والقرآن وهو اليوم خطيب جامع قرطبة والمقرئ فيه ، وهو عبد الوهاب بن محمد بن عبد القدوس بن يوسف بن أحمد^(١) .

ولولا هذه الإشارة العابرة من ابن حزم لظللنا نجهل ارتباط عبد الوهاب بطارق وحسبنا أنه أندلسي ذو أصل عربي أو مولى أو غير هذا ، لا كونه من سلالة أخت طارق سيما وهو نفسه لم يشر في نسبه إلى ما يدل على علاقته بهذا الفاتح العظيم . يقول ابن بشكوال في ترجمته :^(٢)

« عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد القدوس الأنصاري - كذا قرأت نسبه بخطه - الخطيب بالمسجد الجامع بقرطبة يكنى أبا القاسم وأصله من أشونة ، ورحل إلى المشرق فحج وسمع بمكة من أبي بكر محمد بن علي المطوعي وغيره وسمع بدمشق من أبي الحسن السمسار وقرأ بها القراءات على أبي الحسن إبراهيم الأهوازي وسمع بحران من أبي القاسم الزيدى الشريف وبمصر من أبي الحسن الحوفي .. »

وقد اشتهر بالقراءات اطلاعا ومعرفة وتحريرا وضبطا حتى أصبحت الرحلة في وقته إليه ، ولد سنة ٤٠٣ وتوفي ٤٦٢ . فالرجل إذن شهير في ميدان العلوم الإسلامية وبخاصة القراءات ومع ذلك اختفت خلال التاريخ خيوط الوشائج التي تصله بأجداده الصنهاجيين وأحواله آل زياد بن عبد الله . ومن جملة من صحبه في هذا الفتح جاريته أم حكيم ولسنا ندرى متى ارتبطت به ومن أين انطلقت معه : أمن دمشق أم من القيروان لأن النص يقول^(٣) :

« ثم إن موسى عزل الذي استعمله على طنجة وولى طارق بن زياد ثم انصرف إلى القيروان وكان طارق قد خرج بجارية يقال لها أم حكيم » .

وكانت تشارك في الجهاد إذ عبرت معه المضيق ضمن الجيش الفاتح وقد خلفها مع فرقة لحراسة الجزيرة الخضراء إثر النزول والفتح فأصبح المكان الذي نزلت به يعرف بجزيرة أم حكيم وبمرسى أم

(١) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٥٠٢ ، تحقيق عبد السلام هرون ، دار المعارف ١٩٦٢/١٣٨٢ .
(٢) فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم ص ٢٧٦ .
(٣) الصلة لابن بشكوال ١ : ٣٦٢ ، نفع الطيب ٢ :

حكيم وبوادي أم حكيم^(١) ولو لم يكن لها دور ما في هذا الفتح لما اهتم بها التاريخ وخلد اسمها . إن أم حكيم هذه كان لها وزنها في الفتح وإن لم تتول قيادة في الحرب إذ لم ينص على ذلك فإنها لاشك كان لها شأن كما كان - فيما بعد - لزینب النفزاوية زوج يوسف بن تاشفين . ومن المعروف أن المرأة البربرية في الصحراء والجبال تشارك الرجل في أحوال السلم والحرب مشاركة ملحوظة .

إذن فطارق لم يكن مقطوع النسب عندما حل بأرض الأندلس ، فقد صاحبه أفراد من أسرته ، وإن كانت المصادر لم تحدثنا إلا عن اثنين هما : زوج ابن أخته أو ابن أخته وجاريتته أم حكيم ، ولا نستبعد أنه كان في رفقته بعض إخوته وأخواله وأعمامه ، لأن مثل هذا الفتح يجدر بالقائد أن يشرك فيه معه أقرب الناس إليه ، لاسيما والجيش الفاتح جيش مختار للقيام بهذه المهمة الخطيرة التي لم يقدم عليها موسى بن نصير إلا بعد استشارات ومداومات ودراسات في كل من دمشق والقيروان وطنجة والتي اشترك فيها أفراد ذوو أهمية من أسرة موسى نفسه ، ثم لولا أن لطارق عزوة وأهلا في الجيش ما خلف زوجته أم حكيم مع فرقة لحراسة الجزيرة والدفاع عنها ، ويقينا أن نفزة كانت مشاركة في الفتح وكانت لها عصبية وقوة وقد برز اسمها في أحداث سنة ١٧٠ إذ كانت في صراع مع عبد الرحمن الذي أوقع بها وأذها وأذهب عاديته . ولعلها كانت في صف محمد بن يوسف الفهري الذي ثار في ناحية طليطلة ثم فر إلى قورية وبعد انهزام أصحابه وقتل بعضهم التجأ إلى قرية ركانة وكانت من عمل طليطلة حيث مات هناك^(٢) .

أما عن ملامحه الجسمية فليس عندنا إلا شيء يسير استخرجناه من بعض الأخبار التي نسجت من بعد مستغلة تلك الملامح ، فهو رجل ذو جسم طوال أشقر اللون ، بعينه قتل ، ويده شلل ، وله شامة في كتفه اليسرى^(٣) . وتصوره أسطورة بأنه ضخم الهامة ذو ذؤابة من شعر مجعد قائمة في رأسه لبعودتها ، وهو متأبط كساء قد جمع طرفيه على يده اليسرى بالطف تصوير وأحكامه^(٤) .

(١) نفسه ص ٢٧٨ والروض المعطار ٧٣ .

(٢) البيان المغرب ٢ : ٥٧ - ٥٨ .

(٣) المجلة المصرية ١٤ : ١٥ ، ١٢٥ والمجلد ١٥ - ١ - ٢ ص

١ : ٢٤٦ ، تحقيق إحسان عباس .

الطيب ١ : ٢٣١ - ٢٥٥ .

(٤) وفيات الأعيان لابن خلكان ٥ : ٣٢٦ ، نصح الطيب

٢٢١ والنص لابن الشباط تحقيق د أحمد مختار العبادي . نصح

ولم تبخل علينا المصادر المذكورة وغيرها بما يتصل بصفاته المعنوية كبلاغته وقدرته على الحوار والإقناع والاسترضاء وسل السخائم ودهائه في السياسة والحرب^(١) ومواجهة العدو والمكر الحربي للفت في عضده وتحميس جنده وإثارة الحوافز والمشاعر للدفاع والهجوم ومعرفته بطبيعة الأرض التي يقاتل فوقها والسبل التي يسلكها والمدن التي يريد فتحها وتقديره للرجال الذين كانوا أهلاً لتحمل المسؤولية الحربية والسياسية ، وقد كان على علم بالطريق إلى روما وإلى الشام عبر أوربا ولو كانت له السلطة الكاملة والإمكانات اللازمة لتنفيذ فكرته في الاستمرار في الفتح إلى أن يعود إلى عاصمة الخلافة من طريق القسطنطينية كما جاء في نص ابن الكردبوس^(٢) : « ورجع طارق إلى قرطبة واستوطنها بعد أن أوغل في بلاد الروم وانتهى في غزوه إلى أن لقي أمة كالبهايم والوحوش حتى مل الناس السفر وخلقت أبدانهم من طول المشى المستمر ، فقالوا : ألم تقنع بما فتح الله عليك ؟ فضحك وقال : تالله ساعدتموني لسرت بكم حتى أقف على باب رومة وقسطنطينية العظمى وأفتحتها بإذن الله ، فإذا مللتم وسئتمتم فارجعوا » .

ولعل هذا مما أوغر صدر موسى بن نصير عليه إذ خافه أن يسود عليه أو ربما خاف من مغبة مغامراته في هذه الأرض الجديدة دون أن يأخذ للأمر عدته في رأيه . ومهما يكن من أمر فإن طارقاً لم يكن رجلاً عادياً صادف أن كان مولى فولاه سيده إمرة الجيش بطنجة فبادر إلى الاتصال بأمر سبته يوليان وبالحاقدين على لودزيق من أبناء غيطشة فلما تهيأ له الأمر واستوثق من الخطة عبر المضيق الأندلسي هكذا دون أن يكون مسؤولاً مسؤولة كاملة مباشرة أمام دمشق .

فنحن أمام قائد كاد يتولى إمارة الأندلس وكان متساوياً مع الأمير والقائد الأكبر موسى بن نصير ولم يكن مغيب الرومي الرجل الثالث في الفتح الذي يمت للأمويين بصلة الولاء ، إلا قائداً يعمل

الدكتور أحمد مختار العبادي ، ونشره مع نص ابن الشباط بعنوان « نضان جديدان » . صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية . مجلد ١٣ : ٤٩ . مدريد ٦٥ - ٦٦ . انظر تعليق الدكتور العبادي حيث يشير هنالك إلى أن هذه العبارة تنسب إلى موسى بن نصير .

(١) انظر نص ابن الشباط المذكور حيث ورد فيه أن طارقاً عندما وجد بعض الروم ووقفاً في موضع وطىء كان عزم على النزول فيه إلى البر فتمعهه منه فعدل عنه ليلاً إلى موضع وعرف فوطأه بالمجادف وبراذع الدواب ونزل منه في البر وهم لا يعلمون .
المجلة المصرية ١٣ : ٤٦ .

(٢) الاكتفاء لابن كردبوس ، النص الأندلسي ، حققه

تحت إمرته . فهل هذا القائد الذى حاز ثقة دمشق وقام بما قام به من فتح الأندلس وغيرها من قبل كان عاجزا عن إلقاء خطبة أو خطب بمناسبة حربية تولى مسئوليتها من أولها إلى آخرها ؟ نشير هذا السؤال لأن الشك الذى راود بعض الباحث كاد يصبح حقيقة على أفواه الطلبة ، بل وبعض الأساتذة الجامعيين الذين اطمأنوا للقول الأولى التى أصبح من الواجب أن تتسحب من البحث العلمى لتدع المجال فقط لليقين المعتمد على الحجج والوثائق وبذلك تظل هذه الخطبة كما كانت قطعة من أدبنا الخالد الذى يوحى بالعزة والكرامة والقوة والصمود أمام التحدى والأخطار المحدقة . وقد حوم الشك تحويما خفيفا حول هذه الخطبة من جانب أمير البيان المرحوم شكيب أرسلان الذى احتار فيها فقال ^(١) :

« تلك الخطبة الطنانة التى لو حاول مثلها قس بن ساعدة أو سحبان وائل لم يأت بأفصح منها ولا بأبلغ منها ، ولقد كنت أفكر مليا فى أمر هذه الخطبة وأقول فى نفسى ... هذا لغز من ألغاز التاريخ لا ينحل معناه بالسهولة ... » وطبيعة هذا اللغز لدى الأمير شكيب أن طارقا بربرى ، والخطبة تعد من أنموذجات الخطب العربية ، فكيف يمكن التلفيق بين هذين الأمرين المتناقضين وقد حاول حل هذا التناقض لكنه لم يسترح لمحاولاته ... وأخيرا زال تردده عندما جزم الأستاذ الكبير عبد الله كنون بأن هذه الخطبة من جملة انطباع البربر بالطابع العربى البحت . ولكن الذى تصدى لهذه الخطبة بالشك على نحو علمى المؤرخ الأستاذ عبد الله عنان ثم الدكتور أحمد هيكل . فأما الأول فيرتكز فى ارتيابه على الحجج التالية ^(٢) :

١ - كون الخطبة لم ترد فى المصادر الإسلامية القديمة التى اهتمت بالفتح ، ولم يشر إليها ابن الأثير وابن خلدون ، وإنما نقلها المقرئ وحده عن مؤرخ لم يذكر اسمه .

٢ - روعة أسلوبها وعباراتها مع أن طارقا بربرى ولم يكن عريقا فى العروبة والإسلام ، وينتهى فى ذلك إلى القول بأنها قد تكون من إنشاء بعض المتأخرين صاغها على لسان طارق مع مراعاة ظروف

(١) انظر النبوغ المغربى - الأستاذ عبد الله كنون ١ : (١) دولة الإسلام بالأندلس ١ : ٤٧ .

٢٢ - ٢٣ . ط الثانية بيروت .

المكان والزمان ، وإن كان لا ينفى أن يكون طارق قد خطب جنده قبل الموقعة مثلما يخُطب قادة الفتوحات الإسلامية جنودهم في مثل هذه المناسبات وفي ميادين المعارك .

ثم بعد ذلك يشك في قضية إحراق السفن التي يراها أنها أقرب إلى الأسطورة من الواقع . أما الدكتور هيكل فينبى شكه في نسبة هذه الخطبة لطارق على مايلي ^(١) :

١ - أن طارقا بربرى حديث عهد بالإسلام والعربية : لأنه لم يرتبط بموسى بن نصير إلا عندما ولى هذا الأخير قيادة المغرب سنة (٨٩ هـ) وبين هذا التاريخ وتاريخ الفتح (٩٢ هـ) فترة وجيزة ، يستبعد معها أن يجيد طارق العربية . بحيث تسمح له بإلقاء الخطب ونظم الشعر .

٢ - أن المصادر الأولى : عربية وأندلسية قد سكتت عن هذه الخطبة مع أنها تناولت تفاصيل عن الفتح يدخل بعضها في باب الأساطير ولم يرد النص عليها إلا في المصادر المتأخرة كثيرا عن الفتح مثل نفع الطيب للمقرى الذى نقل عن مصدر لم يذكره ...

٣ - أسلوب الخطبة بما فيه من الصنعة والزخرف لا يتناسب إلى عصر طارق الأدبى وإنما إلى عصر متأخر جدا عن القرن الأول . ولذلك يرى أن هذه الخطبة هي أقرب إلى خصائص أواخر العصر العباسى وربما إلى ما بعد ذلك .

٤ - وورود هذه العبارة « وقد اختاركم أمير المؤمنين من الأبطال عربانا » مما يزيد من حظ الشك ويقوى جانب الارتياب ، لأن الجنود لم يكونوا عربا ، بل كانوا بربرا كما هو معروف !!

وبناء على تلك الأدلة يخلص الدكتور أحمد هيكل إلى الحكم باستبعاد أن تكون هذه الخطبة قد صدرت من طارق ، ومن ثم يرجح أن تكون من وضع بعض الرواة المتأخرين كثيرا عن فترة الفتح والمتأثرين كثيرا بأسلوب عباسى متأخر وربما بأسلوب مملوكى .

ويرى بعد ذلك أن طارقا قد يكون خطب في جنوده ، وقد يكون تغنى بانتصاراته مفاخرها وبهايا ولكن المعقول أن يكون فعل ذلك بلغته البربرية التى كان يجيدها والتي كان يفهمها جنوده .

جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ . وكان الدكتور يحظى باحترام طلابه وتقدير علمه وخلقه .

(١) الأدب الأندلسى ص ٤٦ - ٦٧ ، وهى فى الأصل محاضرات ألقاها علينا الدكتور أحمد هيكل بكلية دار العلوم -

وقد تصدى الأستاذ الجليل عبد الله كنون مفندا بعض هذه الأدلة الجدلية وتلخص رده فيما يلي^(١) :

١ - أن اسم أبيه « زياد » ولاشك أنه كان من مسلمة الفتح المغربى الأول وانتقل إلى المشرق حيث نشأ ولده في كنف موسى بن نصير .

٢ - لا غرابة في نبوغ طارق البربرى في العربية فقد نبغ فيها أمثاله من غير العرب كعكرمة البربرى وسلمان الفارسى .

٣ - ليس في الخطبة من الصنعة البيانية ما يمنع نسبتها لطارق لأن بلاغتها في معانيها والمعاني ليست وفقا على عربى ولا عجمى ، نعم قد تكون الخطبة تعرضت لبعض التصرف بالزيادة والنقصان من الرواة غير أن هذا لايسوغ نفى أصل الخطبة ، وليس بحجة للتشكك في نصها الكامل . وبذلك يطمعن الأمير شكيب أرسلان لنسبة الخطبة لطارق اعتمادا على إثباتها في النبوغ المغربى وثبوتها لدى مؤلفه الحجة .

إلى هنا نكون قد عرضنا مختلف وجهات النظر حول خطبة طارق بن زياد في المؤلفات الحديثة التى لها وزن في الأندلسيات ، ملاحظين تقارب أدلة كل من الأستاذ عنان والدكتور هيكل ، وقد انفرد الدكتور بإنكار أن يكون طارق قد خطب بالفصحى .

وإني أسارع إلى القول بأنى لا أشاطر الأستاذين الكريمين رأيهما المعتمد على بعض الافتراضات أو الأدلة التى تحتاج إلى وثائق ونصوص ذلك أن طارقا قد خطب جنده وبعبية فصحي لأنه كان أهلا لذلك وسيتبين لنا هذا من خلال عمليات نفى وإثبات تفضى بنا إلى تلك الحقيقة :

١ - طارق عريق في الإسلام :

إن كون طارق بن زياد حديث عهد بالإسلام إذ لم يتصل بموسى بن نصير إلا عند تولية هذا قيادة المغرب سنة (٨٩ هـ) أمر لا يمكن تسليمه ، لأن طارقا ابن لمسلم وهو زياد وحفيد لمسلم وهو عبد الله حسبما ذكر ابن عذارى في نسبه ، فله على الأقل أبوان في الإسلام . ثم من أين لنا معرفة أنه

(١) انظر النبوغ ١ : ٢٣ ، تعليق رقم ١ .

نشأ في المغرب دون المشرق ؟ ومن أين لنا تحديد ذلك التاريخ بالذات لاتصاله بموسى بن نصير ؟ أليس من المعقول أن نفترض أن جده أو أباه هو الذي ارتبط بالأمويين وانتقل إلى المشرق فنشأ الابن والحفيد في بيئة عربية أتاحت له حذق لغتها والنبوغ فيها ، ولاشك أنه خاض غمار الفتوح الأموية بكفاءة وجرأة وبراعة مما لفت نظر دمشق إلى شجاعته وبطولته وإخلاصه وحنكته السياسية وقد وصفه بعض المؤرخين بأنه كان حسن الكلام ، ينظم مايجوز كتبه ، وأما المعارف السلطانية فيكفيه سلطنة الأندلس ومافتح فيها من البلاد^(١) إنه من الصعب أن نقبل إقدام الأمويين المتعصبين للعرب على تولية بربري حديث عهد بالإسلام قيادة جيش أنيطت به مهمة عظيمة وأمر خطير وفي هذا الجيش بعض التابعين والفقهاء وقادة من سادات العرب ، لو لم يكن هذا القائد قد حاز ثقة الخليفة وثقة واليه على إفريقية موسى بن نصير ، لكن تتحقق ظروف هذه الثقة إلا في إطار عراقة الدين وعراقة ارتباط القائد بالخلافة الأموية . ومما يكشف عن مدى هذا الارتباط أن سليما كاد يوبى طارقا حكم الأندلس ، يذكر الحجازي بهذه المناسبة :

« أن سليمان بن عبد الملك لما أصفى إلى طارق في شأن سيده موسى بن نصير فعذبه واستصفى أمواله أراد أن يصرف سلطان الأندلس إلى طارق ، وكان مغيث قد تغير عليه فاستشار سليمان مغيثا في تولية طارق ، وقال له : كيف أمره بالأندلس ؟ فقال : لو أمر أهلها بالصلاة إلى أى قبلة شاءها لتبعوه ولم يروا أنهم كفروا ، فعملت هذه المكيدة في نفس سليمان وبداله في ولايته ... »^(٢) أى تراجع عما كان عزم عليه وتغير رأيه .

وكان لمغيث هذا مكانة كبرى لدى الأمويين ولدى الوليد بن عبد الملك ، وخلفه سليمان لأنه تربي معهما وتأدب صحبتهما وكان عبد الملك يوليه من اهتمامه مايوليه لأبنائه حتى أصبح فارس بلاعة وقائد حرب ورجل سياسة ودهاء ، ويبدو من نصيحة مغيث الرومي - كما سنشير إليها بعد - لسليمان عندما استشاره في تولية طارق إمارة الأندلس أن طارقا كان قائدا عظيما استطاع أن يستولى على قلوب جيشه ويضع في يديه زمام طاعته حتى أصبح هذا الجيش منضبطا تحت إمرته مستجيبا لأمره ونهيه واثقا كل الثقة بقيادته ..

(٢) نفسه ٣ : ١٣ .

(١) نفع الطيب ١ : ٢٣١ .

واعتمادا على ما لمغيث من مكانة لدى دمشق كان يجابه موسى بن نصير وينازعه ويناقشه ولم يستطع موسى البطش به وهو يتحداه في قضية علاج قرطبة وأميرها وإن مغيثا هذا كان تحت إمرة طارق ، وقد استدعيا كليهما مع موسى بن نصير إلى دمشق للنظر فيما وقع بينهم من خلاف فلولا أن للثلاثة مكانة متقاربة في الدولة ما كانت دمشق لتستدعيهم جميعا سواء ، حيث نكب موسى دون أن ينال القائدين : طارقا ومغيثا ما ناله من مصير محزن فذلك الإجراء إذن مشعر بنوع من تكافؤ في الميزان للشخصيات الثلاثة ، علما بأن مغيثا هذا كان قائد الفرسان تحت إمرة طارق^(١) .

ثم إن أحدا من المؤرخين لم يقل بأن طارقا خطب بالبربرية أو نفى خطبته بالعربية وهذا ملحوظ هام جدا في هذا الموضوع .

٢ - أما أن الجيش كان معظمه من البربر فالقضية تحتاج إلى إعادة النظر من جديد في ضوء النصوص التاريخية التي أدلت لنا بأخبارها في هذه النقطة فلنستعرض أهم هذه النصوص حسب التقارب فيما بينها دون النظر إلى الجانب الزمني لأصحابها :

(١) فابن حيان يورد أن عدد جيش طارق كان سبعة آلاف جلهم من البربر^(١) وفي رواية غير معزوة لصاحبها أن العدد سبعة آلاف جلهم من البربر والموالي^(٢) وهذا الخبر هو نفس الأول إلا أنه أكثر تخصيصا ، ونظن أن المصدر واحد .

(ب) وحسب ابن بشكوال فإن جيش طارق كان تعداده اثني عشر ألفا غير اثني عشر رجلا كلهم من البربر ولم يكن فيهم من العرب إلا يسير^(٣) وقريب من هذا ينص عليه ابن الشباط^(٤) . ويورد ابن عبد الحكم رواية مشابهة لهذه مع اختلاف طفيف ، فالعدد اثنا عشر ألفا من البربر إلا ستة عشر رجلا من العرب ، ويعقب على هذه الرواية بقوله : وليس ذلك بصحيح^(٥) .

(١) نفسه ١ : ٢٣١ .

(١) فتوح مصر والمغرب ص ٢٧٩ ، الإكليل في فضل النخلة على كرمة العنب ٤٩ - ٥٠ مخطوط ، رقم ٣٢٨ ق بالخزانة العامة - الرباط .

(٢) مجلة المعهد المصري ١٤ : ١٦ . وانظر نفس الرواية في

نفع الطيب ١ : ٢٥٤ .

(٢) نفع الطيب ١ : ٢٣١ .

(٣) فتوح مصر والمغرب ص ٢٧٦ .

(٣) نفسه ١ : ٢٥٤ .

أما ابن الكردبوس فينقل نفس الرواية السابقة مع اختلاف في التعبير عن نوع هذا العدد ، فالجيش اثنا عشر ألفا لكن بين عرب وبربر^(١) ، هكذا دون إشارة إلى مقدار نسبة كل من العنصرين المكونين لهذا الجيش . ويضيف إلى أنه انحاش إليه خلق كثير من متطوعين . ونفس العدد في وفيات الأعيان إلا أن جميعهم من البربر^(٢) وهو لا يختلف من حيث العدد عما أورده ابن عبد الحكم .

(ج) أما ابن خلدون فيقول إنهم زهاء عشرة آلاف من البربر وثلاثمائة من العرب^(٣) .

(د) وسنرى أن هذه الفئة تدل بمعلومات جديدة تخالف ماسبق . فأبو بكر الطرطوشي يقول بأن طارقا عبر إلى بلاد الأندلس وهو في ألف وسبعمائة رجل من العرب وعلى خيله مغيب الرومي^(٤) . ويضيف المراعي إلى هذا العدد من الجند العربي سبعمائة من البربر^(٥) وجاء في مخطوطة ذكر بلاد الأندلس ، بأن طارقا كان يقود جيشا مؤلفا من اثني عشر ألف مقاتل ، عشرة آلاف من البربر وألفين من العرب وسبعمائة من السودان^(٦) .

وهكذا يتبين لنا أن طارقا لم يخطب في جيش من البربر فقط وإنما كانت معهم نسبة من العرب وهذه النسبة تتراوح بين ستة عشر وألفين وابن عبد الحكم يعقب على الرواية التي حددت العنصر العربي في ستة عشر رجلا بقوله : « وليس ذلك بصحيح » . أما المصادر الأخرى فترى أن العنصر العربي كان نسبة يسيرة ، فكم هو هذا اليسير ؟ يحدده ابن خلدون في ثلاثمائة . ولكن ماذا نفعل مع نصوص أندلسية مهمة تصرح بأن العرب كانوا ألفا وسبعمائة أو ألفين ؟ وليس ثمة تعارض بينها وبين التي أشارت إلى أن جيش طارق كان جله من البربر وذلك كإيمان حيان .

إنني أميل إلى الرواية الواردة في كتاب ذكر بلاد الأندلس لأنها أولا أكثر تفصيلا من غيرها إذ أضافت إلى معلوماتنا ما يتعلق بالعنصر السوداني المسلم وبعده وهذا مما يدل أن للمؤلف مصدرا

(١) مجلة المعهد المصري ١٣ : ٤٦ .

(٢) وفيات الأعيان ٤ : ٤٠٢ والنفتح ١ : ٢٣٩ .

(٣) العبر ٤ : ٢٥٣ . والنفتح ١ : ٢٣٣ .

(٤) الإكليل في فضل النخلة على كرومة العنب ص ٤٩ - العامة . وانظر نفتح الطيب ١ : ٢٦٢ .

٥٠ مخطوط رقم ٣٢٨ ق الخزانة العامة - الرباط .

مهما ومدققا . وثانيا أن روايات أخرى تؤازر ما ورد في الكتاب المذكور تصريحاً أو ضمناً كرواية الطرطوشي والمراعني وإن كان هذا الأخير أخطأ هو أو ناسخ كتابه في بيان عدد الجند البربري . أما الطرطوشي فلم ينص على عدد هذا العنصر ، وهذا لا يدل على نفي وجوده في الجيش .

وهناك ملاحظتان في هذه النقطة لا بد من إثارتهما وهما :

أولاً : أن البربر الذين كانوا معظمهم جيش طارق لم يكونوا كلهم حديثي عهد بالإسلام إذ لا يعقل أن يلجأ بنو أمية المتعصبون للعرب من ناحية وكدولة منظمة موفقة في فتوحاتها ، من ناحية أخرى ، إلى الاعتماد في فتح خطير كهذا ، على قوم لم يختبر إسلامهم بعد ، ولم تكن الحرب التي شنتها عليهم دمشق قد وضعت أوزارها منذ الفتح الإسلامي للمغرب إلى الآن ، إذ كيف يمكن الاطمئنان إلى جيش شاهد موسى بن نصير يسوق نحو دمشق ، إبان الحرب الضروس التي كانت بين الجانبين عشرات الآلاف من ذويهم سبايا وأسرى مع أموال وغنائم عظيمة ؟

وإن استبسال الجيش الفاتح وتنفيذه خطة الفتح بدقة وإخلاص وتفان ونظام وانضباط مما يدل على أنه كان عريقاً في الإسلام ومقتنعاً برسالة الفتح ومتحمساً لها ، مثلما كان قائدهم طارق مترعماً لها ومنفذاً لخططه في مستوى ذلك الحماس والتفاني ، ومما يؤيد ملاحظتنا هذه ما ورد في نصح الطيب عن ولاية موسى بن نصير :

« ... وعقد له على إفريقية وما خلفها في سنة ثمان وثمانين ، فخرج إلى ذلك الوجه في نفر قليل من المطوعة فلما ورد مصر أخرج معه من جندها بعثاً وأتى إفريقية عمله فأخرج من أهلها معه ذوى القوة والجلد وصير على مقدمته مولاة طارق بن زياد ، فلم يزل يقاتل البربر ويفتح مدائنهم حتى بلغ مدينة طنجة ... »^(١) .

ثانياً : أنه كان ضمن الجند جماعة من الموالي كمنغيث الرومي البليغ وهؤلاء كانوا قد تغربوا هم وآباؤهم وأجدادهم وبذلك يكونون قد تربوا في أحضان الدولة العربية والأسرة العربية المسلمة .

(١) نصح الطيب ١ : ٢٣ .

ومهما يكن من شيء فإن افتراض وجود ثلاثمائة كما ورد عند ابن خلدون أو نحوها من العرب بالإضافة إلى الموالى المسلمين المتقربين كاف لأن يخطب فيهم قائدهم مرة أو أكثر باعتبارهم قادة الفتح بل نخبة القادة والفقهاء والأبطال .

ولكن أخطر عناصر الشك التي أثارها البحاث السابقون لنفى الخطبة عن صاحبها أنها لم ترد إلا في المصادر المتأخرة كثيرا عن زمن الفتح مثل نفع الطيب للمقرى . ولكن الحقيقة غير ذلك إذ وردت كلها أو بعضها أو صنوها في مصادر أقدم بكثير من عصر المقرى ، فابن خلكان أوردها بتامها كما هي متداولة وهو من هو في التحرى والدقة والتوثيق وهو من القرن السابع كما وردت في تحفة الأنفس وهو من القرن الثامن وقد نقلها الأستاذ عبد الله عنان في كتابه المشار إليه سابقا وعنه نقلناها . وأهم من هذا أن صاحب الإمامة والسياسة - وهو متقدم جدا عن هؤلاء قد أثبتها وإن كانت في صورة أخرى مختلفة عن نص الخطبة المتداول المعروف كما سنبين ذلك بعد ، كما وردت شذرات منها في كتاب « استفتاح الأندلس » لمؤرخ قريب من الفتح مما يتيح له أن يدرك ويعاصر أبناء الفاتحين ويسمع أخبارا طرية عن الفتح من أفواههم وربما يكون قد أدرك بعض المعمرين من رجال الطوالع المتأخرة ، ثم وردت أجزاء منها أيضا في كل من سراج الملوك للإمام الطرطوشى (ت ٥٢٠) كما نهنا لذلك البحائة الكبير الأستاذ عبد الله كنون ثم في ريجان الألباب وريجان الشباب للمراعىنى الإشبلى (ت ٥٧٠) .

ونرى أنه من المناسب إيراد تلك النصوص لأهميتها :

(١) : نص ابن خلكان ^(١) :

« فلما نزل طارق من الجبل بالجيش الذى معه كتب تدمير إلى لذريق الملك أنه وقع بأرضنا قوم لا ندرى من السماء هم أم من الأرض فلما بلغ ذلك رجع عن مقصده في سبعين ألف فارس ومعه العجل تحمل الأموال والمتاع وهو على سرير بين رايتين عليه قبة مكللة بالدر والياقوت والزبرجد ، فلما بلغ طارقا دنوه قام في أصحابه فحمد الله سبحانه

(١) وفيات الأعيان ٢ : ١٧٧ - ١٧٨ طبعة بولاق . في ترجمة موسى بن نصير .

وتعالى وأتني عليه بما هو أهله ، ثم حث المسلمين على الجهاد ورجبهم في الشهادة ثم قال :

« أيها الناس أين المفر ؟ والبحر من ورائكم والعدو أمامكم ، فليس لكم والله إلا الصدق والصبر ، واعلموا أنكم في هذه الجزيرة أضيع من الأيتام في مادب اللئام ، وقد استقبلكم عدوكم بجيشه وأسلحته ، وأقواته موفورة وأنتم لا وزر لكم غير سيوفكم ، ولا أقوات لكم إلا ما ستحصلونه من أيدي أعدائكم وإن امتدت بكم الأيام - على افتقاركم - ولم تنجزوا لكم أمرا ذهبت ربحكم وتعوضت القلوب برعبها منكم الجراءة عليكم ، فادفعوا عن أنفسكم خذلان هذه العاقبة من أمركم بمناجزة هذا الطاغية فقد ألقته به إليكم مدينته الحصينة ، وإن انتهاز الفرصة فيه لممكن لكم إن سمحتم لأنفسكم للموت ، وإني لم أحذركم أنا عنه بنجوة ، ولا حملتكم على خطة أرخص متاع فيها النفوس إلا أبدأ فيها بنفسى ، واعلموا أنكم إن صبرتم على الأشق قليلا استمتعتم بالأرفه الألد طويلا ، فلا ترغبوا بأنفسكم عن نفسى فيما حظكم فيه أوفر من حظي ، وقد بلغكم ما أنشأت هذه الجزيرة من الحور الحسان من بنات اليونان ، الرافلات بالدر والمرجان والحلل المنسوجة بالعقيان ، المقصورات في قصور الملوك ذوى التيجان ، وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك من الأبطال عربانا ، ورضيكم للملوك هذه الجزيرة أصهارا وأختانا ثقة منه بارتياحكم للطعان واستياحكم لمجالدة الأبطال والفرسان ليكون حظهم معكم ثواب الله على إعلان كلمته وإظهار دينه بهذه الجزيرة ويكون مغنمها خالصا لكم من دونه ومن دون المسلمين سواكم والله تعالى ولى إنجادكم على ما يكون ذكرا في الدارين .

واعلموا أنى أول مجيب إلى ما دعوتكم إليه وإنى عند ملتقى الجمعين حامل بنفسى على طاغية القوم لذريق فقاتله إن شاء الله ، فاحملوا معى ، فإن هلك بعدة فقد كفيتكم أمره ، ولن يعوزه بطل عاقل تسندون أمركم إليه وإن هلكت قبل الوصول إليه فاخلفوني في عزيمتى هذه واحملوا بأنفسكم عليه ، واكتفوا المههم من فتح هذه الجزيرة بقتله فإنه بعده يخذلون » .

(ب) : نص الإمامة والسياسة^(١) :

« فلما بلغ طارقاً دنوه (أى لودريق) منهم قام في أصحابه فحمد الله ثم حض الناس على الجهاد ورجبهم في الشهادة وبسط في آمالهم ثم قال :

« أيها الناس أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم ، فليس ثم والله إلا الصديق والصبر فإنهما لا يغلبان ، وهما جندان منصوران ، ولا تضر معهما قلة ولا تنفع مع الخور والكسل والفشل والاختلاف والعجب كثرة . أيها الناس : ما فعلت من شيء فافعلوا مثله ، إن حملت فاحملوا وإن وقفت فقفوا ، ثم كونوا كهيئة رجل واحد في القتال ، ألا وإني عامد إلى طاغيهم بحيث لا أتميه حتى أخالطه أو اقتل دونه فإن قتلت فلا تمنوا ولا تحزنوا ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وتولوا الدبر لعدوكم فتبددوا بين قتيل وأسير ، وإياكم إياكم أن ترضوا بالدنية ولا تعطوا بأيديكم وارغبوا فيما عجل لكم من الكرامة والراحة والمهنة والذلة ، وما قد أجل لكم من ثواب الشهادة ، فإنكم إن تفعلوا والله معكم ومعيدكم تبوءوا بالخسران المبين وسوء الحديث غدا بين من عرفكم من المسلمين ، وها أناذا حامل حتى أغشاه فاحملوا بحمليتى ... فحمل وحملوا » .

(ج) : نص تحفة الأنفس ، نقلته عن كتاب الأستاذ عنان^(٢) :

« أيها الناس ! أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم ، وليس لكم والله إلا الصديق والصبر ، واعلموا أنكم في هذه الجزيرة أضيع من الأيتام في مأدبة اللثام ، وقد استقبلكم عدوكم بجيوشه وأسلحته ، وأقواته موفورة وأنتم لاوزر لكم إلا سيوفكم ، ولا أقوات لكم إلا ما تخلصونه من أيدي عدوكم وإن امتدت بكم الأيام على افتقاركم ولم

ما الناس فيه من الشدة فقام يعظهم ويحضهم على الصبر ويرغبهم في الشهادة وبسط آمالهم ثم يورد نص الخطبة « وفي الهامش أحوال على تحفة الأنفس وشعار أهل الأندلس لوحة « ٤٨ » . ونحن عليه نعتد في هذا النقل الذى فى النفس منه شيء وحتى لو لم يثبت هذا النص فإن البحث لا يتأثر بذلك لما له من وثائق هامة فى الموضوع تغنى عنه » .

(١) الإمامة والسياسة المنسوب لابن تقيية ٢ : ٧٥ . ط الثانية - نشر الحلبي ١٣٧٧ : ١٩٥٧ مصر .

(٢) دولة الإسلام فى الأندلس ١ : ٤٦ - ٤٧ . والأستاذ عنان لم يشر فى الهامش إلى المصدر عند إيراده نص الخطبة بل عقب بعدها بقوله :

ويشير صاحب كتاب تحفة الأنفس إلى خطبة طارق بقوله : لما التقى العرب والقوط فاقتتلوا ثلاثة أيام أشد قتال فرأى طارق

تجنزوا لكم أمرا ذهب ربحكم وتعوضت القلوب عن رعبها منكم الجرأة ، فادفعوا عن أنفسكم خذلان هذه العاقبة من أمركم بمناجزة هذا الطاغية ، فقد ألفت به إليكم مدينته الحصينة ، وإن انتهاز الفرصة فيه لممكن إن سمحتم لأنفسكم بالموت وإني لم أحذركم أمرا أنا عنه بنجوة ولا حملتكم على خطة أرخص متاعا فيها للنفوس (كذا) ، أبدأ بنفسى ، اعلمو أنكم إن صبرتم على الأشق قليلا استمتعتم بالأرفه الألد طويلا ، فلا ترغبوا بأنفسكم عن نفسى ، فما حظكم فيه بأوفى من حظى . وقد بلغكم ما أنشأت هذه الجزيرة من الحور الحسان من بنات اليونان الرافلات فى الدر والمرجان ، والحلل المنسوجة بالعقيان ، المقصورات فى قصور الملوك ذوى التيجان وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك أمير المؤمنين من الأبطال عربانا ، ورضيكم للملوك هذه الجزيرة أصهارا وأختانا ، ثقة فيه بارتياحكم للطعان ، واستباحكم بمجالدة الأبطال والفرسان ليكون حظهم منكم ثواب الله على إعلاء كلمته وإظهار دينه بهذه الجزيرة ، وليكون مغنمها خالصا لكم من دونه ومن دون المؤمنين سواكم . والله تعالى ولى إنجادكم على ما يكون لكم ذكرا فى الدارين

أيها الناس ما فعلت من شىء فافعلوا مثله ، إن حملت فاحملوا ، وإن وقفت فقفوا ثم كونوا كهيئة رجل واحد فى القتال وإنى عامد إلى طاغيتهم بحيث لا أنيبه (كذا) حتى أخالطه وأمثل (كذا) دونه وإن قتلت فلا تنهوا ولا تحزنوا ولا تنازعوا وإياكم أن ترضوا بالدنية ولا تعطوا بأيديكم وارغبوا فيما عجل لكم من الكرامة والراحة من المهنة والذلة وما قد أجل لكم من ثواب الشهادة فإنكم إن تفعلوا والله معكم ومعبيدكم تبوعوا بالخسران المبين ، وسوء الحديث غدا بين من عرفكم من المسلمين ، وها أنذا حامل حتى أغشاه فاحملوا بحملى .

(د) : نص سراج الملوك^(١) :

« ولما عبر طارق مولى موسى بن نصير إلى بلاد الأندلس ليفتحها ، وموسى إذ

الطبية « حول خطبة طارق » المنشورة بدعوة الحق العدد ٦ - ٧
السنة الحادية عشرة صفر ١٣٨٨ / ماى ١٩٦٨ .

(١) سراج الملوك ص ١٥٤ المطبعة الأزهرية ، وقد أفادنى بما
فى هذا المصدر الأستاذ الجليل عبد الله كنون . انظر كلمته

ذاك بإفريقية خرجوا في الجزيرة الخضراء وتحصنوا في الجبل الذي يسمى اليوم جبل طارق وهم في ألف وتسعمائة رجل فطمعت الروم فيهم فاقتتلوا ثلاثة أيام وكان على الروم تدمير استخلفه لذريق ملك الروم وكان قد كتب إلى لذريق يعلمه أن قوما لا ندرى أمن الأرض أم من السماء قد وصلوا إلى بلادنا ، وقد لقيتهم فانهمض إلى بنفسك فأتاه لذريق في تسعين ألف عنان ولقيهم طارق وعلى خيله مغيث الرومي ، مولى للوليد بن عبد الملك فاقتتلوا ثلاثة أيام أشد قتال فرأى طارق ما الناس فيه من الشدة فقام فحضهم على الصبر ورغبهم في الشهادة وبسط آمالهم ثم قال :

« أين المفر البحر من ورائكم والعدو أمامكم فليس إلا الصبر منكم والنصر من ربكم وأنا فاعل شيئا فافعلوا كفعلى فوالله لأقصدن طاغيتهم فإما أن أقتله وإما أن أقتل دونه .. »

(هـ) : نص ريجان الألباب^(١) :

« ... ولما أجاز طارق البحر وعظ أصحابه وأمرهم^(٢) وقال : إنكم بين عدوين بين أهل الكفر وبين البحر فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا وأحرق سفن الجواز فلما أشرف طارق على جمعهم قال لأصحابه :

« كم فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين وإننى مصمم بنفسى نحو طاغيتهم حتى يحكم الله بينى وبينه وقد فرض الله الواحد منكم للعشرة فاحملوا كما أمركم الله ينصركم ، (وإن ينصركم الله فلا غالب لكم) ، وحمل المسلمون يكبرون الله ... » وبعد هذا يقول : « قال عبد الملك بن حبيب : دخل الأندلس من التابعين زهاء عشرين رجلا » .

(١) ريجان الألباب وريجان الشباب في مراتب الآداب للمراعي ليس به ترقيم الصفحات ، مخطوط الخزانة الملكية رقم ، أثبتنا .

(٢) في الأصل ، ودمرهم ، وهو تحريف ولعل الصواب ما

(و) : نص عبد الملك بن حبيب^(١) :

« فلما بلغ تدمير نزول طارق ممن معه من المسلمين كتب إلى لذريق - وهو يومئذ ملك الأندلس - إنه وقع بأرضنا قوم لا ندرى أمن السماء نزلوا أم من الأرض خرجوا ... فلما بلغ طارقا دنوه منه قام في أصحابه فحمد الله وأثنى عليه ، ثم حض الناس على الجهاد ورغبهم في الشهادة ثم قال :

أيها الناس ، أين المفر والبحر من ورائكم والعدو أمامكم فليس لكم والله إلا الصديق والصبر ، ألا وإني صادم طاغيتهم بنفسى لا أقصر حتى أخالطه أو أقتل دونه » .

وبما أن نص الخطبة التي أوردتها المقرئ في نفع الطيب^(٢) لا تختلف إلا في ألفاظ يسيرة مع النص الذي أوردته ابن خلكان فقد استغنيا بهذا عن ذلك .

وبعد هذا نود أن ندلى ببعض الملاحظات حول هذه النصوص ، وفي ضمنها الرد على ما أثاره بعض الباحث الفضلاء :

(١) إن أصحاب النصوص السابقين هم من أهم مصادرنا عن الأندلس وآدابها وأخبارها ، وقد رأينا أن آثار الخطبة وجدت في مؤلفات أندلسية ترجع إلى أوائل القرن الثالث وتنقلت عبر العصور إلى القرن الحادى عشر الهجرى .

وعدم ورودها عند ابن حيان لايعنى أنها غير صحيحة ولا وجود لها تاريخيا لأنه لم يظهر من مؤلفات ابن حيان إلا أجزاء من المقتبس وليس فيها الجزء المتعلق بالفتح .

(٢) اتفق جميع من تناول فتح الأندلس من المؤلفين المذكورين سابقا بأن طارقا خطب جنوده وأورد كل منهم الخطبة جميعها أو جزءا منها ولم يشك أى واحد من هؤلاء فى كون طارق خطب

(١) نفع الطيب ١ : ٢٤٠ ، والنقل واضح عن ابن

خلكان .

(٢) صحيفة معهد الدراسات الإسلامية المجلد ٥ : ١ -

٢ ص ٢٢٢ . وقد نشر هذه القطعة من تاريخ ابن حبيب

الدكتور محمود مكى .

بالعربية ، ولو كان طارق عاجزا عن ذلك أو خطب جنده باللسان البربري لما غفل عن ذلك أولئك المؤرخون وفيهم من هو قريب من عهد الفتوحات .

(٣) إن اكتفاء بعض المصادر بإيراد جزء من الخطبة دليل على أنها كانت مشهورة متداولة ولذلك كانوا يقتضونها كما يقتضون أخبار الفتح .

(٤) إن التشابه الموجود في أوائل الخطبة بين النصوص الواردة في كل من تاريخ ابن حبيب والإمامة والسياسة وسراج الملوك ووفيات الأعيان يدل على أن مصدر الجميع واحد إلا أن من تلك المصادر ما استرسل في إيراد الخطبة كلها ومنها ما اكتفى بطرف منها .

(٥) تتفق جميع النصوص السالفة في السطرين الأولين من الخطبة باستثناء الريحان الذي ورد فيه بعض اختلاف . ومن الجدير بالملاحظة أن الجزء الوارد من الخطبة في تاريخ ابن حبيب يوجد في جميع تلك النصوص الواردة في المصادر الأخرى مع تغيير طفيف بالنسبة لبعضها .

(٦) نفهم من تقديم عبد الملك للنص الذي أورده في الخطبة أن قول طارق ، « أيها الناس أين المفر البحر من ورائكم والعدو أمامكم ... » ليس هو أول الخطبة بل جاء بعد أن حمد الله وأثنى عليه وحض الناس على الجهاد ورغبتهم في الشهادة .

(٧) إن الخطبة التي أوردها الأستاذ عبد الله عنان نقلا عن مخطوطة تحفة الأنفس تجمع بين النصين الواردين كل على حدة في الوفيات والنفح من جهة والإمامة والسياسة من جهة أخرى . فالخطبة ، إذن ، كما هي في النفح كانت موجودة في مصادر قبل عصر ابن خلكان وأن لابن هذيل مصدرا مختلفا عن مصدر الاثنين وهناك احتمال آخر أن يكون لها مصدران ، ونستبعد أن تكون مصادره غير أندلسية ، وإن صح هذا فإن نص الخطبة كما هو وارد في هذا المخطوط كان مثبتا في مصادر أندلسية أفاد منها ابن هذيل كما أفاد منها كل من صاحب الإمامة والسياسة وابن خلكان ويبقى احتمال آخر وهو أن يكون ابن هذيل نقل نص الخطبة المتداول المعروف من مصدر أندلسي كما نقل عن الإمامة والسياسة النص الثاني للخطبة وأثبتهما معا كنص واحد كما نقلها الأستاذ عنان في كتابه الذي اعتمدنا عليه في النقل .

(٨) إن سؤالا ملحا يتبادر إلى الذهن عما يتصل بكتاب الإمامة والسياسة وهو : من مؤلف هذا الكتاب الذى ينسب إلى ابن قتيبة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال لا يعرفنا فقط بالمؤلف أو على الأصح بكتاب الجزء الأندلسى من هذا التأليف وإنما سيقودنا إلى أن نقف على عنصر جديد يدعم نسبة الخطبة لطارق لما بين المؤلف وفتح الأندلس من صلة وثقى .

إن الشك فى نسبة هذا الكتاب لابن قتيبة قديم وقد ساهمت الأندلس فى إثارة هذا الشك . يقول القاضى أبو بكر بن العرى « فأما الجاهل فهو ابن قتيبة فلم يبق ولم يذر للصحابة رسما فى كتابه الإمامة والسياسة إن صح عنه جميع ما فيه »^(١) .

وقد انتهت إلى حد كتابة هذا البحث الدراسات الحديثة إلى أن هذا الكتاب ليس لابن قتيبة إلا المستشرق أمارى فإنه يقبل أن يكون هو المؤلف ولكن قبوله ذلك فنده بحاث آخرون ، فمر جليوث بعد أن نفى هذه النسبة مدليا بعدة حجج رأى أن الكتاب من نتاج القرن الثالث الهجرى ولعل مؤلفه قصاص إسباني (!)^(٢) أى : مسلم أندلسى .

أما كايנקوس فينتهى إلى أن الكتاب ينبغى أن يكون مكتوبا فى أوائل القرن التاسع للميلاد بعد أعوام قليلة من موت هارون الرشيد .

ويعتقد دوزى أن الكتاب لا يمكن أن يكون قد ألف قبل القرن الحادى عشر للميلاد وقد بنى رأيه هذا على وجود نص فى الكتاب يذكر مدينة مراكش وهذه المدينة أنشئت فى عهد المرابطين سنة (٤٥٤ هـ ؟) (١٠٢٦ م) وقد فند « بريس » هذا الدليل وكشف عن ضعفه الشديد بأدلة منها أن هذا التنصيص لا يوجد إلا فى نسخة الرباط دون النسخ الأخرى . ثم ينتهى هنرى بريس من دراسة لهذا الموضوع إلى أن المؤلف ينبغى أن يكون قد عاش أواخر القرن التاسع للميلاد .

ويصل « دى خويه » فى دراسته لهذه القضية إلى أن الكتاب قد يكون ألف فى أواسط القرن التاسع أى حوالى العقد الرابع من القرن الثالث للهجرة ، وأن مؤلفه كان معاصرا لابن قتيبة وقد نسبه

(٢) انظر مرغليوث : دراسات عن المؤرخين العرب . ترجمه حفظه الله حسين نصار ص ١٣٤ - ١٣٦ .

(١) العواصم والقواصم ص ٢٨٤ . وانظر التعليق رقم ٢ للأستاذ العظيم محب الدين الخطيب رحمه الله ، ناشر الكتاب ومحققه .

إلى هذا المؤلف ذى الشهرة الواسعة ليتاح للكتاب الذبوع والانتشار إذ يلجأ بعض المؤلفين لهذه الوسيلة لسبب من الأسباب^(١).

وقد حدد الدكتور محمود مكى فى دراسته القيمة لهذا الموضوع مكان وزمان تأليف هذا الكتاب إذ يرى أنه ألف فى مصر وفى القرن التاسع الميلادى . ويعتقد الدكتور محمود بأن الكتاب اشترك فى تأليفه أكثر من واحد ، وفيما يتعلق بالجزء الخاص بالأندلس يرجح الدكتور مكى بأن يكون مؤلفه مصرياً قد عاش أوائل القرن التاسع الميلادى وقد وجد أن هذه القطعة التى تتعلق بفتح الأندلس وموسى بن نصير وطارق بن زياد تتفق مع مذكره المؤرخون عن كتاب معارك بن مروان بن عبد الملك بن مروان بن موسى بن نصير وبأدلة قوية وحجج معقولة ودراسة متبته يصل الدكتور مكى إلى أن المؤلف هو معارك هذا الذى كان يعيش فى مصر أوائل القرن الثالث للهجرة أو أواسطه . واعتماداً على ذلك نصل إلى أن طارقاً قد خطب جنوده بالعربية وأن جزءاً من تلك الخطبة كان متداولاً فى المصادر العربية من الفتح بل وتتناقله الأسرة الفاتحة . وهنا نثير الانتباه إلى ملحظ مهم وهو أن هذا المؤلف قد أشاد بدور جده موسى بن نصير ، ومن المعلوم أن علاقة هذا لم تكن إثر الفتح على ما يرام مع طارق الذى تعرض إذ ذاك لغضب أميره ولو أن طارقاً خطب بالبربرية أو لم يخطب أصلاً أو كان لا يحذق العربية لما ضيع حفيد ابن نصير الفرصة للتبصير على ذلك ، فى حين نجد العكس ، إذ ينص على أنه خطب بالفعل وباللغة العربية فيورد نص هذه الخطبة بصورة تختلف عما وردت عليه فى وفيات الأعيان .

ويبدو أن المادة التى كتبها معارك مع الأندلس انتقلت إليها من مصر عبر كتاب عبد الملك بن حبيب أو أن هذا نقل عن معارك يقول بروكلمان بأن بعض أقسام كتاب الإمامة والسياسة مأخوذ عن كتاب فى التاريخ ينسب لعبد الملك بن حبيب^(٢) . وقريب من هذا يشير إليه دوزى الذى يرى أن ما ورد فى كتاب ابن حبيب من أساطير حول افتتاح الأندلس أخذه المؤلف عن شيوخه

(١) فى بحث قيم باللغة الأسيانية .

(٢) تاريخ الأدب العربى لبروكلمان ٢ : ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(١) انظر مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمبريد ٥ : ٢١٠ وما بعدها حيث عالج الأستاذ الباحث الدكتور محمود على مكى هذا الموضوع

المصريين كما يؤكد ابن حبيب نفسه ذلك في أكثر من موضع في كتابه^(١) ولعل ذلك كان بدافع إعجاب الأندلسيين الوافدين على المشرق بأساتذتهم المشاركة . لكن قد يكون من المستبعد أن يأخذ ابن حبيب وهو أندلسي من كبار علماء الأندلس وقريب من زمان الفتح ومكانه أن يأخذ فيما أخذه عن أساتذته المصريين خطبة طارق التي ارتبطت بأخبار الفتح المتوافرة في الأندلس بل إن من المعقول أن يأخذ الآخرون عن ابن حبيب بعض ما يتصل بالأندلس ومن ضمن ذلك خطبة طارق ، كما أشار بروكلمان إلى ذلك بصفة عامة . وإن كانت هذه النقطة ستظل مثار جدال مالم تظهر عناصر جديدة تقوى جانباً على آخر . ومهما يكن من شيء فإن لدينا مصدرين هامين ومتعاصرين عن هذه الخطبة وكلاهما قريب من الفتح والفتحين زماناً ومكاناً وأسرة .

إن إثباتنا لهذه الخطبة تاريخياً اعتماداً على مصادر موثوق بها يغنينا عن مناقشة أسباب الشك الأخرى لأنها أمور ثانوية لا يلزم من وجاهة بعضها جدلاً نفى الخطبة برمتها لكننا وجدنا أنفسنا بعد ذلك أمام صورتين مختلفتين لهذه الخطبة :

أ - صورة نص الإمامة والسياسة .

ب - صورة نص ابن خلكان ونفح الطيب .

ج - أما ابن هذيل فيجمع بين النصين السالفين وقد يعتبر بذلك نصاً ثالثاً مختلفاً عن كل من (أ) و(ب) لكونه تركيباً جديداً . والسؤال الذي نثيره هنا هو : أي هي خطبة طارق التي خطب بها ؟ أي النص (أ) أم (ب) أم (ج) أم هما جميعاً . إن النص (أ) لم يكن موضوع بحث أو ارتياب لا من حيث مبناه أو معناه فإن عدم التعرض له كما هو مسجل لا يثير أي ارتياب فأسلوبه خال من تلك العناصر التي أثار الشبهات ، إنه أسلوب يتميز بالبساطة والعفوية والتأثير القوي بالقرآن الكريم وبالروح الدينية المشبوبة . إن هذا النص يسقط كل تلك الحجج التي تعتمد على الأسباب الأسلوبية لذلك فهي خطبة سليمة ، واعتماداً على ما قدمناه من وثائق تاريخية إيجابية فإنها صحيحة النسبة لقائد الفتح طارق بن زياد .

الدراسات الإسلامية العدد المشار إليه سابقاً ص ٢٢٣ * القسم
الأباني » .

(١) تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٩٥ - ١٩٦ لاغجل
بالنسيا : ترجمة الدكتور حسين مؤنس . وانظر مجلة معهد

أما النص (ب) فهو الذى أثار المشاكل لاسيما من الناحية الفنية . لكن ليس من الإنصاف العلمى أن ننفى شيئا ثابتا تاريخيا ومتداولاً خلال مصادر عريقة في القدم اعتماداً على ذلك وحده . ونحن لانستبعد أن يكون قد تسرب إلى الخطبة بعض العناصر الأجنبية عنها أضيفت إليها بسبب الرواية الشفوية ولكن مع ذلك فإنه نص ثابت أيضا . وقد يكون النصان قد قبلا في موقفين مختلفين : قيل أحدهما إثر نزول الجيش الفاتح في التراب الأندلسي . وقيل الآخر أثناء المعركة فكان أحدهما مهياً قبل إلقائه أما الآخر فكان ارتجالاً عفويا ، نستنتج هذا من تنصيص بعض المصادر على أن طارقاً خطب في جنوده إثر حرقه للسفن^(١) ومرة أخرى عندما أشرف على جمع النصارى^(٢) وإن ابن هذيل يمهّد لخطبة طارق بقوله : « لما التقى العرب والقوط واقتتلوا ثلاثة أيام أشد قتال فرأى طارق ما الناس فيه من الشدة فقام يعظهم ويحضهم على الصبر ويرغبهم في الشهادة وبسط في آمالهم ثم يورد نص الخطبة^(٣) وهذا يدل على أن طارقاً خطب مرتين على الأقل ولا نستبعد أن يكون قد خطب جنوده عدة مرات لتعدد المعارك والمناسبات والكلمة سلاح هام في مثل هذه المعارك .

ولعل فيما قدمنا من حجج واضحة ما يبدد كل شك حول هذه القضية التي تزعم إثارتها الأستاذ عبد الله عنان وكادت دعواه تصبح حقيقة لولا أن وفقنا الله لكتابة هذا البحث إحقاقاً للحق واستعادة لقيمة هذه الخطبة التي كان ولا يزال لها أثر عظيم في نفوسنا لأنها تعبر تعبيراً حقيقياً عن بطولة المغاربة حين خالط قلوبهم بشاشة الإيمان وأشرقت أرواحهم بالقرآن فلم يبالوا بالأخطار وهم يجوبون الأقطار لنشر هذا الدين وقد علّمنا طارق أننا في مثل افتتاح الأندلس وعندما تكون البحار وراءنا ونحن محصورون بينها وبين عدو يجابهنا نمنع في التحدى فنحرق السفن ونواجه الموت بكل شجاعة وإقدام حبا في الشهادة فيهنأ الله النصر الكبير والفتح المبين .

(١) آثرنا تأجيل التعرض إلى قضية حرق السفن إلى بحث

(٢) انظر دولة الإسلام في الأندلس ، الأستاذ عبد الله عنان : ١ : ٤٧ .

مستقل عن طارق القائد المحارب .

(٣) الریحان للمراعي في الخزانة الملكية رقم ٢٦٤٧ .

المتنبى وابن درّاج

الأستاذ عبد اللطيف عبد الحليم
المدرس المساعد بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة

« إلى صاحب الكتاب « الإمام » عن المتنبى إلى الرجل الإنسان شيخ
المحققين ، الشاعر الناقد أستاذنا أوى فهر محمود محمد شاكر بمناسبة عيد ميلاده
السبعين - نساء الله فى أجله - هذه الكلمة منه وإليه :
كالبحر يطره السحاب ، وماله فضل عليه ؛ لأنه من مائه »

جمعتهما فى العنوان ، لأفرق بينهما خلال الحديث ، فإننى لأبيح لنفسى أن أقارن شاعر
العرب الأكبر بشاعر مثل ابن درّاج ، وإن كان صاحب إجادات ، وإنما اضطررتى إلى هذا الجمع
مادرج عليه القدماء ، وتقيّلهم بعض المحدثين فى المقارنة بين الشعارين .

لقد كان من عادة أهل الأندلس أن يتعروا النظر إلى جيرانهم فى الشعر والنقد والتأليف عموما
وكان وكذ الشاعر أو الناقد إذا برز أن يقارن برصيفه فى المشرق ، وانسحبت هذه المقولة على شاعر
الكوفة ، فأض غرضا لمقارنته بابن هانىء^(١) وابن دراج وغيرهما على ما فى هذا من جنف كثير .

يقول المستشرق الفرنسى هنرى بيريس Henri Pérès عن هذه الظاهرة : « إن الإعجاب
بالمشرق قد تُرجم عند الإنسان بالرغبة فى خلع ألقاب الشعراء أو اللغويين المشاركة على مواطنهم
فالأصمعى فى إسبانيا هو محمد بن سعيد الزجاجى وهو من أصل بربرى ، وخنساء المغرب هى حمدة أو
حمدونه بنت زياد المؤدب .

وهناك شاعر من بطليوس لم يكن معروفا إلا باسم الكميت ، ويحترى الغرب هو ابن زيدون ،

(١) انظر بحثا كتبه المستشرق الاسبانى غوسيه غومث
بالفرنسية ونشر فى باريس ١٩٥٠ وترجمة إلى العربية الدكتور

وصنوبرى الأندلس هو ابن خفاجة وابن الرومى الإسباني هو أو عبد الله الرصافي ، وأبو بكر الخزومي كان يدعوه ابن سعيد بالمعري الثاني ، أما التلقب « بالمتنبي » فقد كان ذاتها جدا ^(١) .

وديوان أبي الطيب من أوائل الدواوين المشرقية التي دخلت الأندلس في فترة الخلافة عن طريق المغرب الإسلامي ، يقول الدكتور أحمد هيكل في كتابه « الأدب الأندلسي » : « وفي مقدمة هؤلاء الذين نقلوا شعر المتنبي إلى الأندلس زكريا بن الأشج ، وهو جزائري الأصل كان قد التقى بأبي الطيب خلال إقامته بمصر ، ودرس عليه ديوانه ثم رحل إلى الأندلس حيث أذاع هذا الديوان » وقد ذكر ابن الفرضي هذه الحقيقة أثناء ترجمته لزكريا بن الأشج .

وقد أشار بلاشير فيما نقله منه غرسية غومث إلى « أن عالما لغويا يدعى القزاز المتوفى عام ٤١٢ = ١٠٢١ ألف في بداية القرن الخامس كتابين عن المتنبي ضاع أحدهما وكان فيما يبدو إذا حكمنا عليه من عنوانه معاديا للشاعر ، وهو كتاب « مأخذ على المتنبي » . وبداية من هذا العصر أخذ أدباء شمال أفريقية المشهورون كابن رشيق و الحصري وابن شرف يعرفون بشاعر الكوفة العظيم عبر بلاد البربر الشرقية ، وعندما هاجروا إلى أسبانيا واصلوا الثناء على شعره وإشاعته في منتديات الأدب المختلفة لدى أمراء الأندلس ^(٢) .

فشهرة المتنبي تجاوزت تخوم المشرق إلى الأندلس ، وملأت الدنيا وشغلت الناس في حياته وبعد موته ، ولعل فترة إقامة المتنبي في مصر هي التي سهلت له سيرورة شعره في ديار الشمال الأفريقي والأندلسي لأن الوصلة كانت دائبة سواء من المشاركة أو المغاربة .

ويفترض بلاشير أن شهرة المتنبي ربما قد بلغت مسامع المعز لدين الله الفاطمي وربما فكر في إغرائه أيضا بأن يجيء إليه عندما كان المتنبي في مصر ، فلما توفى المتنبي وجد البديل في شخص الشاعر الأندلسي ابن هانيء (ولد في ٣٢١ = ٩٣٣ وتوفى في ٣٦٢ = ٩٧٣) فلما أصابت المنية ابن هانيء بدوره صاح الخليفة الفاطمي متأثرا : « هذا رجل كنا نرجوا أن نفاخر به شعراء المشرق » ^(٣) .

غومث ، ترجمة الدكتور الطاهر مكى .

^(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

^(١) La poésie Andalouse en Arabe Classique au

XI siècle - Par Henri Pèrès . Paris 1953 - Page 47-48

^(٢) مع شعراء الأندلس والمتنبي ص ٦٦ - غرسية

وقد بالغ النقاد القدامى واقتفى أثرهم بعض المحدثين في مكانة ابن دراج الفنية ، وربطوا بينه وبين المتنبى ، يقول ابن حزم - على فضله - فيما يرويه عنه تلميذه الحميدى يقول « سمعت أبا محمد على بن أحمد (يقصد ابن حزم) وكان عالما بنقد الشعر يقول : لو قلت إنه لم يكن بالأندلس أشعر من ابن دراج لم أبعده » ، وقال مرة أخرى : لو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن دراج لما تأخر عن شأو حبيب والمتنبى » (١) .

وهذا كلام مقبول من تلميذ في أستاذه ، وهو قائم على الإعجاب أكثر مما يخضع للنقد والتحميم ولست أدري كيف تصدر مثل هذه الكلمة من رجل كابن حزم - وهو في رأى أكبر شخصية علمية أجبها الأندلس - وإن كنت قد لاحظت خلال عشرين لابن حزم أنه لم يكن بنجوة من الهوى شأنه شأن الأمويين ومن والاهم ، والرجل كان أمويا بالولاء ، فلا غرابة إذن أن تكون الصلة الشخصية بين المفكر الكبير والشاعر قد أثمرت هذا الرأى ، بالرغم من أن المنهج السياسى يبدو متعارضا بين الأستاذ وتلميذه ، فابن دراج ليس له منهج سياسى واضح ، وابن حزم صاحب نهج سياسى دقيق ، وقد مالت بالشاعر التيارات فانتجع حيث يلتقط الحب ، ويرتجى العشب والتقى في هذه النجعات بنهج ابن حزم وربما أصدر الأخير كلمته آتخذ وربما غلبت على ابن حزم نحيزته الفقهية على فطرته الفنية ، وهو - فنانا وعالما بنقد الشعر كما يقول الحميدى - فيه نظر كثير فيما نرى .

وثمة آراء أخرى لا تحتمل النظر لأنها قائمة على المبالغة التى كان بعض القدماء يرسلونها إرسالا دون نخل وفحص ، يقول ابن حيان المؤرخ البليغ إن ابن دراج « سباق حلبة الشعراء العامرين وخاتمة محسنى أهل الأندلس أجمعين » (٢) ، ويقول عنه ابن شهيد فيما نقله عنه صاحب الذخيرة « والفرق بين أبى عمر وغيره أن أبى عمر مطبوع النظام ، شديد أسر الكلام ، ثم زاد بما فى أشعاره من الدليل على العلم بالخير واللغة والنسب وماتراه من حوكه للكلام ، وملكه لأحرار الألفاظ وسعة صدره وجيشة بحره وصحة قدرته على البديع ، وطول طلقه فى الوصف ، وبغيته للمعنى وترويده وتلاعبه به وتكريره وراحته بما يتعب الناس ، وسعة نفسه فيما يضيق الأنفاس » (٣) .

(١) الذخيرة القسم الأول المجلد الأول ٤٣ .

(١) جذوة المقتبس - الحميدى ص ١٠٥ ، ١٦٦ نشر السيد

(٢) الذخيرة . القسم الأول المجلد الأول ص ٤٥ .

عزت العطار الحسينى - القاهرة .

وكلام ابن شهيد كلام مسئول إلى حد كبير مع الإغضاء عن بعض المبالغات ، لكن يبقى أن مثل هذا الوصف يحدد قدرة الناظم ، ومهارته في السبك والحوك ، ولا ينظر إلى ما وراء ذلك من الطبيعة الفنية التي هي مبعث هذا النظم .

لكن الذى لانستطيع أن نقبله هو مايقوله ابن بسام فى تعليقه على كلمة « هاشمية » لابن دراج أولها :

لعلك ياشمس عند الأصيل شجيت لشجو الغريب الذليل

« إنها لو قرعت سمع دعبل بن على الخزاعى والكميت بن زيد الأسدى لأمسكا عن القول ، ويرثا إليها من القوة والحول ، بل لورآها السيد الحميرى وكثير الخزاعى لأقاماها بينة على الدعوى ، ولتلقياها بشارة على زعمها بخروج الخيل من رضوى » (١) .

ومن هذا القبيل كذلك ما ذكره الشقندى فى تعليقه على كلمة ابن دراج الرائية التى يعارض بها أبا نواس يقول « وأنا أقسم بما حازته هذه الأبيات من غرائب الآيات لوسمع هذا المدح سيد بنى حمدان لسلا به عن مدح شاعره الذى ساد كل شاعر ورأى أن هذه الطريقة أولى بمدح الملوك من كل ماتفتن فيه كل ناظم ونائر » (٢) .

والغريب فى كلام الشقندى هو تصديده بالقسم ، وحسنا صنع ، لأنه كلام لا يبيّن فيه لقائله غير اليمين ، ولعل صاحبه يضطر إلى هذا الضرب من الكلام ، لأن رسالته قائمة - أصلا - على المفاخرة ، وهى تقتضى مهيعا من المبالغات لاتسيغه الأذواق .

أما رأى الثعالبي فقد هلل له الأندلسيون ؛ لأنه صادر عن رجل شرقى يقول فى اليتيمة : « بلغنى أن أباعمر القسطلى كان عندهم بصقع الأندلس كالمتنبى بصقع الشام : وكان يجيد ماينظم » (٣) .

(١) الذخيرة القسم الأول - المجلد الأول ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٠ .

(٣) نفع الطيب - المقرئ ج ٢ ص ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

وصاحبنا المشرق دقيق في كلمته إذ بدأها بقوله « بلغنى » و « وكان عندهم » فهو أقرب إلى رواية منه إلى صاحب رأى .

وربما كان من غير الاستطراد أن نستأنس بكلمة للمتنبى باللغة الركائفة فيما نقله عنه ياقوت في معجم الأدباء يقول : « إن أبا الوليد بن عسال لقي المتنبى في مسجد عمرو بن العاص وأن المتنبى قال له : أنشدنى للمليح الأندلس يعنى ابن عبد ربه فأنشده :

يالزؤلوا يسبى العقول أنيقا ورشا بتقطيع القلوب ريقا

الآيات : فإن كلمة المتنبى « مليح الأندلس » أدق وصف لمثل هذا الشعر الذى « يستملح » هو وصاحبه ، فيه مائة الشعر ورقته ، يطرب بموسيقاه وألفاظه أكثر مما يهز من النفس أعماقها ، وينم عن هوى دخيل وعاطفة جياشة ، وتلك سمة بارزة في غالبية الشعر الأندلسى وفي مقدمته صاحبنا القسطلى ولاحظ أن المتنبى قال « مليح » ولم يقل « شاعر » لأن صاحب هذا الكلام - ابن عبد ربه - نديم رقيق أكثر مما هو شاعر ، فهو شاعر لأن الشعر من أدوات المنادمة ^(١) .

بقيت مسألة المقارنة بين ابن دراج وشعراء المشرق تستثير الدارس حتى في العصر الحديث ، عرض لذلك أحمد أمين ووصف ابن دراج باحتذاء المتنبى وتقليده له ^(٢) ، وكذلك الدكتور أحمد ضيف قال عنه إنه مقلد بارع التقليد ^(٣) .

ويقول الدكتور أحمد هيكل عن ابن دراج : « إنه يفصل ويحلل ويبسط ويوسع ويستطرد على نحو ما عرف عن ابن الرومى في هذا المذهب » وأورد الأستاذ مقطوعة لابن دراج في وصف مجلس أنس يقول فيها :

جهز لنا في الروض غزوة محتسب	واندب إليها من يساعد وانتدب
واحمل على خيل الهوى شيم الصبا	واعقد لجيش اللهو ألوية الطرب
واهتف بأجناد السرور ، وقد بها	نحو الرياض وأنت أكرم من ركب

(١) انظر : ظهر الإسلام ٢ : ١٣٤ .

(٢) انظر : بلاغة العرب في الأندلس ص ٩٧ ، وانظر في

هذين المامشين الأدب الأندلسى ، للدكتور هيكل ص ٣٣٥ .

(٣) راجع هذه الكلمة في مقال لكاتب هذه السطور في

مجلة « البيان » الكويت يونيو ٧٩ بعنوان « الفكر في الشعر

الأندلسى » .

جيشا تكون طوبله عيدانه وقرونه الرايات تسعدها القصب
 واهزز رماحا من تباشير المنى واسلل سيوفا من معتقة العنب
 وانصب مجانيقا من التيم التي أحجارهن من الرواطم والتخب
 لمعاقل من سوسن قد شيدت أيدي الربيع بناءها فوق القصب

هذا النوع من التفصيل والاستيعاب نوع مرذول لايشاكه تفصيل ابن الرومي واستيعابه ؛
 فإن صديقنا المشرق كان يستقصى المعنى ، ويتتبع جزئياته ويضيف أشياء ربما توحىها القراءة الوحيّة ،
 وهو أقرب إلى أعمال الذهن والخييلة ، فضلا عن أنه يريق فيه نفسه ، من هذا الكلام الذى يقوله ابن
 دراج والذى رأى فيه أستاذنا هيكل فى تعليقه عليه شيئا من الإملال والتعسف والإحالة واهتزاز
 الصورة وليته أضاف الثثرة والنظم البارد وعدم الشاعرية وما كان من هذا الضرب ليس فى الذرع أن
 يكون طريقة صاحبنا ابن الرومي فى استقصائه الدقيق ، وخياله البارع المبدع ، فدون ذلك أهوال كما
 يقول شيخ المعرة ^(١) .

ولعل الباعث الخاص فى المقارنة بين المتنبي وابن درّاج هو حياتهما المتشابهة فى ظل أمير
 محارب شجاع ، والإعجاب المكنون فى نفس كل شاعر منهما لأميّه ، كلاهما قد رأى فى الأمير رمزا
 لمجد العروبة والإسلام ، لقد امتلأت نفس المتنبي إعجابا وحبا بشخصية سيف الدولة ، وجهاده ،
 ومنافحته عن الثغور العربية ، وكفاحه الدائب ضد بيزنطة ، وكانت الروح العربية شديدة الوضوح فى
 بلاط سيف الدولة ، وفى شعر شاعره ، وتعلقت كذلك نفس ابن دراج ومعه الشعب الأندلسى
 بالمنصور بن أبى عامر مرتبيا فيه رمزا جليلا للفروسية ، ومجد الإسلام ، وكان الإسلام فى هذا البلاط
 وفى شعر ابن دراج شديد البروز كذلك .

وقد دفع هذا الباعث الخاص الدكتور محمود مكى إلى أن يقول : « والذى يقرأ شعر ابن دراج
 فى القائد العامرى لايمكك تفكيره من أن يثب إلى مدائح المتنبي لسيف الدولة » ^(٢)

^(٢) ديوان ابن دراج ، تحقيق د . محمود مكى ص ٤٨ .

^(١) انظر مقال كاتب هذه السطور « الفكر فى الشعر

الأندلسى » ، « البيان » - الكويت يونيو ٧٩ .

أجل ، يطفر إلى الذهن مدح المتنبى لسيف الدولة . لكن ثمة بونا بعيدا بين أمداح كل منهما ، أساسه الطبيعة الفنية لكل شاعر .

فأمداح المتنبى لا تخفى شخصيته ولا يذوب في ممدوحه ، وإنما يأتي هو أولا ، والممدوح ثانيا ، بخلاف أمداح ابن دراج التي هي ضراعة واستخذاء ، في الأغلب الأعم ، وينبغي أن يعاد النظر في مسألة المدح في الشعر العربي على وجه العموم ، إذ قيل فيها غلط كثير ، فلا عضية على الشاعر أن يمدح ماشاء مادام صادقا ، ومحاسبه تكون على افتعاله وكذبه ، وقصيدة المدح الصادق « تحيي في الأمة أخلاقا لا قوام لها غيرها ، ولو كانت القصيدة تخص الممدوح وحده لما بذل فيها درهماً واحداً^(١) ، وأحسب أن الشعر العربي تخلى عن خطه القويم يوم تخلى الشعراء عن المدح ، وعن الأغراض التي يصمونها بالقدم ، وآض الشعراء يستخذون ولا يمدحون ، ويكذبون ولا يصدقون ، وليت شعر المدح الصادق يعود الآن ليرى كيف ينهض الفن الشعري وتنهض الأمة كذلك وعلى الكذابين ، والنقاد الأميين والشعبيين أن يدبرعوا بالصمت الأخرس !! .

المقارنة - في رأينا - باطللة بين الشاعرين ، بسبب التباين الشديد بين شخصيتيهما وبين شعرهما كذلك .

فشاعر الكوفة العظيم شديد الصلف والكبرياء ، باذخ الآمال والأحزان ، هو شاعر « الفتوة » العربية كما يسميه أستاذه وصديقي محمد خليفة التونسي فيه تفرد الفتى ووحشته . وطموحه واستعلاؤه والفكرة التي تلح عليه في شعره هي فكرة القوة وقد قارن أستاذنا العقاد بينه وبين نيتشه في هذه المسألة مقارنة ذكية^(٢) وأشار إلى هذه الفكرة المستشرق الإسباني غرسيه غومث ، ولعله استفاد بمقارنة العقاد الذي سبق إليها في العقد الثاني من هذا القرن ، وإن كان الإسباني لم يشر إلى ذلك^(٣) .

يقول المتنبى :

(٢) انظر مطالعات في الكتب والحياة للعقاد .

(١) هذه الكلمات - تقريبا - مأخوذة من أستاذنا العقاد

(٣) انظر مع شعراء الأندلس والمتنبى ترجمة - د الطاهر

وأظنها في « مطالعات في الكتب » وليس أمامي الآن النص لأوثقة .

ومازلت طودا لا تزول مناكبي إلى أن بدت للضميم في زلازل
 فقلقت بالهم الذي قلقل الحشى قلاقل عيس كلهن قلاقل
 إذا الليل واراننا أرنا خفافها بقدرح الحصا مالا ترينا المشاعل
 كأنى من الوجناء في ظهر موجة رمت نى بحارا ماهن سواحل
 يخيل لى أن البلاد مسامعى وأنى فيها ماتقول العواذل
 ومن يبع مأبغى من المجد والعلى تساوى المحابى عنده والمقاتل
 ألا ليست الحاجات إلا نفوسكم وليس لنا إلا السيوف وسائل^(١)

وطبيعته طبيعة مركبة ، مزيج من أحزان هاملت الأزلية ، ومن طموحات الدون كيخوتى دى لامنشا ونقائه وفروسيته ، لكن يغلب حزم المتنبي ترددات هاملت ، ويغلب تعقله سذاجات فارس لامنشا .

وينعته غرسيه غومث موجزا كل حياته في بيت قاله الشاعر !

تحدى الركاب بنا بيضا مشافرها خضراً فراسنها في الرغل والينيم

يقول غومث « إن هذا البيت يمكن أن يكون رمزا لشعر المتنبي نفسه ، لقد غذ الشاعر السير عام الرغبة ، سريع الخطو فاقد الصبر دائما فجاز كل مروج عالم الشعر ، لم يقف عند عالم الدين ، ولم يستطع الحب أن يمسك به ، واستأنى قليلا في عالم الفخر الشعري ، ليمضى محلقا وراء مجد أدواته السيف ، مجد سرعان ماتلاشى بعد أن أغرقه في أشد ألوان التشاؤم كآبة ، وهكذا شوه بعد رحلة مريعة مبيض المشافر ، مخضر الخفاف بعد أن استباحته قدماه مندفعاً ألد أعشاب البلاغة ، والتفت بأحلى ما فيها »^(٢)

أما ابن دراج فهو على النقيض من شاعر الكوفة العظيم ، وحسبنا اختلاف الشخصيتين ليختلف النتاج الشعري ، وإن تمسك صاحبا الأندلسى بأهداب أبى الطيب الذى لاتطال له

ص ٤٩ ، ٥٠ .

(١) ديوانه ج ٣ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢) مع شعراء الأندلس والتمنبي - ترجمة د الطاهر مكى

أهداب ، وأحسب شاعر الكوفة ناظرا إلى من يعقد المقارنة بينه وبين سواه بمقابلة شوساء قد مئنت تيبها وعجبا كما نظر من قبل إلى ابن شهيد وصاحبه في رحلة التوابع والزوابع .

يشعر قارئ ابن دراج أنه يسير في أرض يعرفها قبل ذلك ، لاتنداح فيها أمامه منافذ الخيال ، يحس أن الأسلوب هو وكذ الشاعر ، ولذلك كانت شخصيته في شعره شديدة الضوئة ، يكاد القارئ ينسى أنه يقرأ شعرا « رجوليا » إن صح التعبير ، بل يغلب على صاحب الديوان طابع « التأنت » وتقصد به الحاجة الشديدة إلى الأمن واللواذ ، صاحبنا ليس في ذرعه أن يكون هو حسبه ربما يكون له عذره بسبب « الفتنة المبيرة » كما يسميها المؤرخ البليغ ابن حيان ، وبما لديه - أى الشاعر من أسرة كبيرة تحتاج إلى الدفء والرعاية ، ولكن ابن دراج ليس وحده في هذه الملابس إنه أشرح على الضعف الذى يشبه إلى حد كبير الضعف « الأنثوى » وأمداحه - لذلك - جاءت على شئء غير قليل من الاستخذاء الضارع ، والتكفف المهين ، وماظنك برجل يقدم أولاده وأسرته - دائما - بين يدي ممدوحه إنه أشبه بالمتسولة الذين يحملون أولادهم على قارعة الطريق ، يقول الشاعر :

وتحت جناحي مقدمى وتعطفنى
أخذت لهم إصر الحياة فأجلُّوا
ثمان ، وعالت بالبنين إلى الشطر
وقد أخذ الإشفاق منى بهم إصرى^(١)
ويعزف على الوتر ذاته قائلا:

فى ستة ضعفوا وضعف عدهم
شد الجلاء رحالهم فتحملت
حملا لمهور الفؤاد مبلد
أفلاذ قلب بالهموم مبدد
وحدت بهم صعقات روع شردت
أوطانهم فى الأرض كل مشرد
لاذات خدرهم يرام لوجهها
كن ، ولاذو مهدهم بمهد
عاذوا بلمع الآل فى مد الضحى
من بعد ظل فى القصور ممدد^(٢)

وهذه النغمة أبرز النغمات ظهورا فى شعره ، حتى إنها آضت من « لوازم » العمل لديه ، وكأن الممدوح لا يبدل له درهما إلا إذا ولول الشاعر - الضارع - على أطفاله العراة الساغبين . مثل

(١) ديوانه ص ١٩٠ .

(٢) ديوانه ص ٧٤ .

هذه الشخصية لاتتير في النفس أى لون من الإعجاب بها ، ولاتستجيش أى شعور إلا الاشمزاز الأسیف !! ثم نسمع بعد ذلك من يقارنه بأبى الطیب ولايستحى !! ؟ ؛ أين خلالتق « الفتيان » من خلالتق « الضعفة » ؟! حسبنا أن نعرف مفتاح شخصية كل منهما لندرك أن المقارنة لغو باطل .

كان ابن دراج في جل أمره « صانعا » ، يجيد الحوك والسبك ، ولكنه لم يكن صاحب فلسفة في حياته ، شأن الشعراء الكبار الذين يستطيع الناقد لشعرهم أن يستخلص منه « عالما » يناز عن غيره ، كما هو الحال مع صديقنا أبى الطیب فإن ديوانه غير متكرر في الشعر العربى ، وقد ألمح إلى ذلك غرسية غومث وأنصف حين قال : « لقد أبدع المتنبي عالما شعريا كاملا ، ولكن الغريين لايكادون يستطيعون اقتحامه فضلا عن نقله إلى مشاعرنا^(١) - أى مشاعر الأوربيين » وليته حذف كلمة « يكادون » !! لينفى عدم الاستطاعة .

وحين كانت الصنعة تستحوذ على ابن دراج يأتي بكلام غامض معقد ولعل هذا ماأشار إليه ابن شهيد حين قال « وراحته فيما يتعب الناس » ، وربما كان هذا هو مادفع بعض المستشرقين الإسبان إلى مقارنته بالشاعر الأسباني جُنْجَرَه^(٢) L. Góngora (١٥٦١ - ١٦٢٧) الذى كان يولى الأسلوب عناية هائلة .

وأشهد أننى حين قراءتى لابن دراج يطفر إلى ذاكرتى أحمد شوقى فلكليهما كلام مسبوك ، سهل الانحدار فى معظمه ، وفيه أمشاج من شعراء آخرين ، وراء كلامهما رجل « صنايعى » كما يلفظها العوام ، ولكنهما يختلفيان وراء كلامهما فلا تلمح « النفحة الشخصية » التى تميز الكلام عن سائر الكلام وكنت أعجب جدا كيف يخرج إلى الناس كتب بمثل هذا العنوان « المتنبي وشوقى » ، ولو تقابل الرجلان فى الطريق لما تعارفا ، كان أولى بمن يبحث عن مثل هذه الدراسة الأسلوبية أن يكتب عن « ابن دراج وشوقى » .

(١) الإسباني أنخل جونثال بالثيا وترجمة د . حسين مؤنس وكذلك الشعر الأندلسى ص ٣٨ غرسية غومث ، وترجمة مؤنس .

(٢) مع شعراء الأندلس والتنبيى ترجمة د . الطاهر مكى ص ٥٠ .

(٣) انظر تاريخ الفكر الأندلسى ص ٦٥ ، للمستشرق

فإن قامتها متقاربة ، وأن يدع أبا الطيب حيث يطيب له أن يخلق :

وشر ماقتنسته راحتى قنص شهب البزاة سواء فيه والرخم

وإضافة إلى ما رأيناه من نفى المقارنة يرى المستشرق الفرنسى بلاشير أن « السمة المسيطرة على ابن دراج هي الفقر الفكرى المدقع ، فقليل مانجده فى أشعاره - أو إن شئت فقل - لاشيء من الفكر ، ويفكر المرء رغما عنه فى الحكم القاسى الذى قاله الفيلسوف أبو العلاء المعرى فى مداح آخر شهير هو ابن هانىء : « إننى أشبه شعره برحى تطحن قرونا » ولعل الفقر هذا يكفى للإعراض عن عقد أية مقارنة مع شاعر مثل المتنبى الذى تحتوى قصائده على مذهب فلسفى حقيقى » .

ثم يستطرد بلاشير قائلا :

« ابن دراج ليس إلا فنا كل هجيره ليس المضمون بل الأسلوب على نحو نهم للتعريف بمهارته وثقافته ، فهو بمنأى عن الأصاله ، وعن التلقائية ، يشغله فحسب تنميق القوالب المحفوظة ، وتشذيبها ، وإعادة صياغتها فى السياقات المختلفة » ^(١) .

ويتفق معه فى هذا الرأى المستشرق الإسبانى أنخل جونثالث بالنثيا A- Gonzalez Palencia فيقول : « وأبياته - ابن دراج - تنم عن ملكة ذهنية فقيرة وتكلف زائد » ^(٢) ويشاطره زميله غرسيه غومث لكنه يعمم المقولة على الشاعر الأندلسى فى جملته وفى هذا الرأى صواب كثير وقد عللت هذه الظاهرة فى موضع آخر فقلت : « لعل سبب هذا الفقر الذهنى فى النسيج الشعرى فى الأندلس راجع إلى طبيعة الإقليم ، وطبيعة أهله ، فهم قوم يميلون - بفطرتهم - إلى ما يجلب المتعة والسرور . وإحساسهم أدنى إلى البساطة التى لاتصبر على معالجة الخوالج الفكرية وارتجاجات - القلق والحيرة ، التى من شأنها مراجعة النفس وتأمل أطوارها ، ولذلك اعتنقوا المذهب المالكى فصار المذهب الرسمى فى البلاد ، ودعا رجل كابن حزم إلى المذهب الظاهرى وهو وإن خالف الإمام مالكا إلا أنه يرفض

^(١) تاريخ الفكر الأندلسى - ترجمة د حسين مؤنس ص

^(٢) Régis Blachère. La vie et l'Oeuvre Du Poète -

مسائل التعليل والقياس ، ويقف عند ظواهر النصوص^(١) وبقيت هذه الظاهرة حتى الآن واضحة في الشعر الإسباني في الأغلب الأعم وهذه المسألة أعالجها الآن في بحثي للدكتوراه عن شعر العقاد وأونامونو .

لذلك كنت أعجب كثيرا من وقوف الدارسين وحديثهم عن ثقافة ابن دراج وكيف أنها نضحت في شعره ، لأنه حين اتهم بالانتحال أعد قصيدة تحدث فيها عن الشعراء الجاهليين ، وعن قصائد أخرى ذكر فيها شيئا من التاريخ العربي حين يقول مثلا :

إن امرأ القيس في بعض لمتهم وفي يديه لواء الشعر إن ركبا
والشعر قد أسر الأعشى وقيده دهرا ، وقد قيل والأعشى إذا شربا^(٢)

والحق أن هذه أشياء لانزن بها ثقافة الشاعر ، لأننا نرى للنضج الثقافي لونا آخر هو التمثل القوى الذي يحيل هذه الثقافات إلى دم يسرى في أعراق الفكر لدى الشاعر ، فيخرج الكلام متشحا بروح صاحبه ، فضلا عن أن هذه معلومات يسيرة يعرفها صبية المكتب آنئذ .

وقد ولع النقاد القدامى والمحدثون بتتبع المعاني والمعارضات التي تقيل فيها ابن دراج أبا الطيب وغيره ، وحاديهم في هذا الباب هو ابن بسام ووقفوا كثيرا عند كلمته الرائية من الكامل ، وعند أخرى في رثاء صبح البشكنسية وقد قمت كذلك بتتبع هذا النهج أثناء قراءتي لابن دراج ، ووقفت على أشياء أخرى ، لكنني ماعتمت أن تنكبت هذه الطريق ، مؤثرا طريقا أخرى سلكتها في هذه الكلمة عن الشعارين ؛ لأنني رأيت المتنبي ناظرا بمقلة شوساء ولسان حاله يقوله : لست « وابن دراجك » هذا - حتى في العنوان - سواء .

(٢) ديوان ص ٣٦٦ .

(١) راجع الفكر في الشعر الأندلسي . مقال كاتب هذه

السطور - البيان - الكويت - يونيو ١٩٧٩ .

إلى ليلاه الخجول

الدكتور عبد الله الطيب

أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب
جامعة محمد بن عبد الله ، فاس

لأندرو مارفيل ، الشاعر الإنجليزي المعاصر للتلون (١٠٢٩ هـ - ١٠٨٧ هـ = ١٦٢١ م - ١٦٧٨ م) منظومة عنوانها « إلى ليلاه الخجول » ترجمتها أو قل تقريبُ ترجمتها ، إذ زعم أبو عثمان وصدق أن الشعر لا تستطاع ترجمته كما زعم أيضا وأحسبه أصاب أن ليس لسوى العرب شعر ، فهذا مما قد نجسر به على محاولة الترجمة بتقريب وبعض التصرف :-

لو قد كانت لنا دنيا كافية وأجل
لم يكن ذنباً ياسيدتي كلُّ هذا الخجل
نفعد إذاً ونفكر أى سبيل
نمشي دَرَبَهَا لنجوز يوم الحب الطويل
أنت تجدين العقيق بجانب نهر الهند الأكبر
وأنا أشكو بثى إلى مد نهر الهمبر
وأنا أحبُّك منذ قبل الطوفان بعشر سنين
وأنت إن شئت إلى أن يؤمن اليهود تصدين
إذن كان حُبِّي سينمو مثل الزرع ولكن أبطأ زمانا
في ذلك من نماء الدول الكبيرة أوسع سلطانا
كانت ستمضى مع تأمل جبهتك الحسنة
في مدح عينيك فقط مائة سنة
ثم مائتا عام لكل من ثدييك إذنهذ
وثلاثون ألف سنة لسائر الجسد
عصر كامل الأحقاب لكل جزء منك ، على أقل تقدير

وعسى أن يكشف لنا عن قلبك خوض العصر الأخير
 إذ أنت يا حسناء بهذا المقام قمينة
 ولا أرضى لحيى بمستوى يكون دونه
 ولكنى أسمع من ورأى بلا انقطاع
 مركبة الزمن ذات الأجنحة تدنو بإسراع
 وثم أماننا _____ ممدودة
 صحارى الأبد السلا ممدودة
 جمالك لن يوجد بعد سيـزول
 وصدى نشيدى فى مرمر ضريحك لن يجول
 سيحاول مس العذرة التى طالما صينت الدود
 وشرفك المترمت يصير ترابا وشهوقى العارمة رمادا تعود
 ياللـقبر من مكان ذى خصوصية عجيب
 ولكن لا إخال أن فيه عناق حبيب حبيب
 إذن الآن إذ لون ماء الشبـاب
 يتفرق كندى الصبح منك على الإهاب
 وإذا تشع روحك الراغبة
 من كل المسام بنيران ثاقبة
 فلتتمتع الآن والمتعة سائحة
 ولنكن فى الحب كالطير الجارحة
 ليفتـرس كلانا قرن زمانه
 قبل أن نتعذب ببطء قوة سلطانه
 ولنلفّ منا جميع القوى
 فى كرة واحدة وكلّ حلاوة الهوى

ولنتزع لذاتنا بعنفٍ شديد
 من أبواب هذه الحياة التى من حديد
 هكذا إن لم نحمل الشمس على أن تركد واقفة
 فإننا سنحملها على أن تركض طائفة

هذه المنظومة من أقسام ثلاثة وكأنها من مقدمتين ونتيجة كما لاحظ أحد ناقدتها ، الأولى :
 من : - « لو قد كانت لنا دنيا كافيته وأجل » إلى « يكون دونه »
 والثانية :

من : « ولكنى أسمع » إلى « حبيب الحبيب » .
 والثالثة :

من « إذن الآن » إلى الآخر .

وههنا النتيجة وهى : « لنفترس الزمان باغتنام الوصل واللذة »

والقياس غير صحيح كما ترى لأن المقدمتين فى الحقيقة إنما هما مقدمة واحدة متضمنة فيها
 النتيجة .

هذا القياس يشبه مذهب أبى الطيب فى لاميته :

مالنا كلنا جوي يا رسول أنا أهوى وقلبك المتبول
 إلا أن القضايا التى أقامها أبو الطيب أجود وأتم إحكاما لأنه مع تأكيد معنى الفناء أكد أيضا معنى
 تغير الجمال فيحول عن حاله فى هذه الدنيا ، وأدخَلَ عنصرا من الحزن العميق جعله وسيلة للإغراء
 بقبول النتيجة .

نعم ، المعانى التى طرقها أندور مارفيل قديمة مما تناوله الشعراء والمفكرون وأصحاب التأمل منذ
 أقدم العصور وورودها فى شعر أبى الطيب لا يكفى فى الاحتجاج بأن مارفيل أخذها عنه لمجرد حقيقة
 سبق أبى الطيب الزمانى وجواز أن يكون شعره قد ترجم إلى لغات أوروبا وكونه من الشعراء المتفلسفين
 وكون أندور مارفيل نفسه فى ما ذكره مؤرخوه قد كان متأثرا بالفلسفة الأفلاطونية وهذه كانت غامرة

على زمان أبي الطيب ... كل هذا لا يكفي كل الكفاية في الاحتجاج لما قدمناه من أمر الأخذ .
لكننا مع هذا نرجح أن مافيل قد أخذ عن أبي الطيب ، والذي يجعلنا نقول بهذا الترجيح هو
أن تفاصيل من فكرة أبي الطيب وخياله نجدها عند مافيل ، ومثل هذا لا يصح الجزم فيه بأنه من توارد
الخواطر .

مافيل استخدم واستغل الفكرة الرئيسية وهي « إن العمر فإن فلنمتع أنفسنا ولنمتع إذن » في
ظل أبي الطيب محاكيا لصوته وصداه . الفكرة نفسها قديمة وحسبك شاهدا أن شعر الجاهلية قد
جاء بها واضحة ، قال امرؤ القيس :

تمتع من الدنيا فإنك فان من النشوات والنساء الحسان
وقال طرفة :

كريم يروى نفسه في حياته ستعلم إن متنا غدا أينما الصدى
وقال شكسبير مامعناه ، ومافيل أجدر إن أخذ بالأخذ منه :-
أرى الإرجاء للتحويل مافيه لنا جدوى
فهاق قبلة يابنت عشرين وكالحلوى

ولكن مافيل كما قلنا تجاوز جملة الفكرة إلى تفاصيل إما هي وإما أصلها عند أبي الطيب في
لاميته « مالنا كلنا جو يارسول » وكلمات له أخريات معروفات .

اللامية « مالنا كلنا جو يارسول » من أملاً شعر أبي الطيب بالعاطفة ، كتب بها إلى سيف
الدولة وهو عنه بعيد ، وضمن مودته فيها له ، ضروب شجون من حديث قلبه ، حتى إن نسيها
لذلك لقوى الارتباط بتخلصها ومدحها وبهجائه كافورا ، وقد ظلمه حيث قال :

من عبيدى إن عشت لى ألف كافور ولى من نداك ريف ونيل

فقد كان كافور سيدا مطاعا . وجرى أبو الطيب على ما كان عليه كثير من الناس من جعل
سواد لون البشرة في ذات نفسه عبودية ، وهذا من الضلال البعيد والله جل شأنه يقول في كتابه العزيز
(ومن الجبال جدد بيض وحمس مختلف ألوانها وغرابيب سود * ومن الناس الدواب والأنعام
مختلف ألوانه وكذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور) [سورة فاطر : ٢٧-٢٨]

ولا عجب أن يكون الأمر كما بينه سبحانه إذ من التراب المختلف الألوان خلقنا وإليه نعود .
وقد آثر رسول الله ﷺ بلاد السودان بهجرة أصحابه الأولى وفيهم بنته وعمته وصهره وحواريه وابن
عمه جعفر وغيرهم من جلة الصحابة وأمّهات المؤمنين من بعد رضى الله عنهم أجمعين وجاء جماعة
من الفقهاء بأخرة فقالوا تكرر الهجرة إلى بلاد السودان وجعلوا ذلك كالتجارة في بلاد الكفر ، فتأمل .
وقد عي الرجل الصالح عثمان بن فودي بهذه العبارة أو مثلها مما ورد في رسالة ابن أبى زيد القيروانى ،
وهى تصنيف جيد فى بابها ، فجىء بأمرها والتمس لها الوجوه ، وكذلك صنع العدوى فى الحاشية
فجزاها الله خيرا .

وأجود لامية أبى الطيب قوله :

مالنا كلنا جو يارسول	أنا أهوى وقلبك المتبول
كلما عاد من بعثت إليها	غار منى وخان فيها يقول
أفسدت بيننا المودات عيناها	وخانت قلوبهن العقول
تشتكى مااشتكت من ألم الشوق	إليها والشوق حيث النحول
وإذا خامر الهوى قلب صبّ	فعلية لكل عَيْنٍ دليل
زودينا من حسن وجهك مادا	م فحسن الوجوه حال تحول
وصلينا نصلك فى هذه الدنيا	، فإن المقام فيها قليل
من رآها بعينها شاقه	القُطّان فيها كما تشوق الحمول

أى جودى علينا بالوصل الآن لأن الإقامة فى الدنيا لن تطول وبعد فراقها عسى ألا نلتقى ،
إذ [لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه] ، هذا المعنى متضمن وعليه مدار القضايا التى هنا
وتنائجها . ومن تأمل الدنيا ورآها بعينها هى أحس بإحاطة حال الرحيل والفراق لا بالذين هم
مرتحلون وحدهم ولكن بالذين هم مقيمون أيضا ، لأنهم هم كذلك فى حالة رحيل ، وإذن لجعل أن
يشتاق إلى الذين هم مقيمون بجملة عاطفة تشبه حرارة عاطفته حين وداعه للذين هم مفارقون وقد
أخذت حمولهم تهم باندفاع إلى مدى الرحيل البعيد المجهول :

صحبتنى على الفلاة فتاة عادة اللون عندها التبديل
 مثلها أنت لوحتنى وأضنيت وزادت أهبها كما العطبــــــــــــــــول
 نحن أدرى وقد سألنا بنجدٍ أطويل طريقنا أم يطول
 وكثير من السؤال اشتياق وكثير من رده تعليــــــــــــــــل
 لا أقمنا على مكان وإن طا ب ولا يمكن المكان الرحيل
 كلما رحبت بنا الرُّوضُ قلنا حَلَبٌ قَصَدْنَا وأنت السبيل

وقف أبو الطيب في هذه الأبيات عند قلبه وعند قلب رسوله وعند قلب محبوبته المتقلب . ثم أثنى على جمال عيني محبوبته وشدة فتنتهما وأكد أن رسوله قد خان لأنه قد وقع في شرك الحب مستدلاً بأن الحب ظاهر في وجوه العاشقين كل عين تنظر إليه تجد الشاهد والدليل . وإذا جماعهما سبب هذه الفتنة كلها فلنتذكر أنه مثل جمال كل الوجوه ، حال تحول ، وإذن فلنبادر التحول باقتناص الوصل في هذه الدنيا . قوله « في هذه الدنيا » مملوء بالحزن على فراق الدنيا والخوف من المجهول الذى بعدها . وفكرة أن الدنيا قليلة أمد الإقامة انتقلت بالشاعر إلى فكرة صور الرحيل وصورة توديع الحمول ومواقف الشعراء مع الطعائن في النسيب من شوق وحنين وعواطف ودموع فامزج من ذلك ومضته البارة :

من رآها بعينها شاقه القطر إن فيها كما تشوق الحمول

إن الدنيا تنظر إلى المقيمين فيها نظرة توديع لأنهم مفارقون . لو نظرنا إلى الدنيا بعين الدنيا لم نكف عن الشوق لأن المقيم كالظاعن .. كل في حال رحيل . وفكرة الرحيل نقلت أبا الطيب إلى الصحراء إذ هو الراحل بلا ريب وفي الصحراء فتاة بارعة الروعة هي الشمس والمحبوبة تشبه بالشمس عند الشعراء والشمس تبدل الأبدان ألوان والمحبوبة تتلون ألواناً . وأبو الطيب لم يخل من نظر ههنا إلى كعب بن زهير في أبياته المشهورة في أول « بانت سعاد » : « أكرم بها خلة إلخ » . غير أن المحبوبة أهبى الشمسين .

أندرو مارفيل يذكر سرعة مر الزمان وضيق مجال الحياة حيث قال :

لو قد كانت لنا دنيا كافية وأجل

هذا عين قول أبي الطيب « في هذه الدنيا فإن المقام فيها قليل » ثم يفرّع مارقيل من فرضه أن لو كان الأمر على خلاف ذلك ، إذن كان سيحبها بعشر سنين قبل الطوفان . فكرة الطوفان ليست عند أبي الطيب في أبياته ههنا ولكن كثيرا من أمر الشعر يدور على تداعى المعانى . أنا أشتكى عند نهر الهمبر « وهى » تجمع اليواقيت والدرر عند نهر الهند الأكبر أو كما قال تأمل هذا ووازن بينه وبين قول أبي الطيب :-

تشتكى ما اشتكيت من ألم الشوق إليها والشوق حيث النحول

ثم هاتان العينان اللتان تفسدان المودات

أندور مارقيل جاء بعد الشكوى ... بالعينين . أليس غريبا أن يكون سبيل تداعى المعانى واحدا أو متقاربا هكذا عند الشاعرين ؟

ثم لماذا خص أندور مارقيل كل نهد من نهديها بمائتى عام ؟ أليست ههنا مغالطة خفية بأن النهدي أشد فتنة من العين ؟ وهل هذه المغالطة من أجل الظرافة والفكاهة أو من أجل زيادة على معانى النموذج الذى فرع منه تفاصيل معانيه ؟ لماذا جعل لسائر الجسد ثلاثين ألف سنة ؟ .

لقد ضرب الشاعر حاصل مجموع سنوات العينين والجبهة وهى مائة مع سنوات نهد واحد وهى مائتان فالحاصل ثلاثون ألفا وهذه المضاعفة العشرية من طريقة التصاعد العددى خطوة واضحة مقبولة ، لأنه قد تقدم بذكر عشر سنوات قبل الطوفان لبداية حبه ثم ضرب ذلك فى عشرة من أجل النظر إلى العينين والجبهة ثم الضرب فى مائة بعد هذا خطة طبيعية ليجيها بعد العشرة .

الشيء الذى كأنه غير طبيعى وليس بواضح عدول الشاعر عن حاصل جمع سنوات العينين مع النهدين وذلك خمسمائة لاثلاثمائة التى هى حاصل جمع سنوات العينين مع سنوات نهد واحد . لعله - والله أعلم - فكر أولا فى خمسين ألف سنة وأخذها من القرآن ثم أخفى ذلك بالعدول إلى ثلاثين ألفا عدولا غير منطقى كما ترى ولكن بسبوغه نغم صناعة القريض على النحو الذى صنعه فيكون ذلك أشد إخفاء للأخذ الذى أخذه من القرآن إذ يسبق إلى الوهم أنه ترك « فيفتى تاوزند أى خمسين ألفا » لأن « تيرقى تاوزند » أشد فى باب التجانس اللفظى قرابة . فتأمل هذا والعينان والجبهة

هما الوجه وقد جعل الشاعر المائة له كما ترى والوجه هو المذكور في كلام أبي الطيب : « زودينا من حسن وجهك إنلخ » ومراد أبي الطيب أن ترفع فتاة قصيدته الحجاب ليرى هو شمس وجهها . وقد شبهها بالشمس في قوله :

مثلها أنت لوحتنى وأضنيت وزادت أبها كما العطبول

وقديما افتن الشعراء في نعت القناع وما يكون معه من إبداء المحاسن ، فهل كانت فتاة منظومة اندرو مارفيل ذات قناع ؟ ما حقيقة قوله :

كانت ستمضى في مدح عينيك مائة سنة

مع تأمل جبهتك الحسنة

ويقول مارفيل مامعناه :

إذ أنت يا حسناء بهذا المقام قمينة

أو إذ أنت ياسيدتى . وكلمة المقام يقابلها عنده كلمة « ستيت » وقد كتبها بالحرف الكبير في دعائه الخفى لها أن تعمر - لو ذلك ممكن - هذه القرون الطوال . أليس هذا الغلو مع وجود كلمة « ستيت » وفيها ما لا يخفى من معنى الدلالة على الحال نظر خفى إلى قول شاعرنا :

زودينا من حسن وجهك مادام حسن الوجوه حال تحول

وقول أندرو مارفيل الذى معناه فى ترجمتنا له :

ولكنى أسمع من ورأى بلا انقطاع

مركبة الزمن ذات الأجنحة تدنو بإسراع

مأخوذ من قول أبي الطيب :

من رآها بعينها شاقه القطان فيها كما تشوق الحمول

أخذ توليد . الحمول هنا هى التى أوحى بفكرة المركبة ، يدل ذلك على ذلك أن مارفيل نسى المركبة فى أبياته التى تلى وتحدث عن الصحراء ، صحراء السرمودية اللامتناهية وذلك قوله الذى معناه :

و ثم أماننا ممدودة

صحراء الأبد اللامحدودة

نسأل أولاً ما للمركبة وللصحراء؟ هل طبيعي، أن تنداعى فكرة الصحراء بعد صورة المركبة ذات العجلات؟ أم ليست المركبة ذات العجلات هي نصها الحمول التي تسير في الصحراء؟ ثم هل من مجرد المصادفة وتداعى الخواطر أن ينتقل تداعى المعانى بأبى الطيب من فكرة الرحيل والزوال والحمول المضمّنتات في بيته :

من رآها بعينها شاقه القطان فيها كما تشوق الحمول

إلى فكرة السفر في الصحراء مباشرة في قوله بعد هذا البيت :

صحبتنى على الفلاة فتاة عادة اللون عندها التبديل

وأن يحدث مثل هذا الانتقال بواسطة تداعى المعانى عند أندرو مارفيل أيضاً فيتحول هو من مركبته، مركبة الزمن المنبئة باقتراب الموت وفراق الأحباب إلى فكرة صحراء بل صحارى اللانهاية التي تمتد أمام البصر شاسعة المدى؟

ألا ينبىء مثل هذا الانتقال عن تأثير شديد بالتمودج الذى نظر إليه مارفيل وهو لامية أبى الطيب في نص أصيل أو مترجم؟ ثم يقول مارفيل :

ياللقبر من مكان ذى خصوصية عجيب

ولكن لا إخال فيه عناق حبيب الحبيب

وقد نبهنا آنفاً إلى أن هذا المعنى، معنى الموت والقبر وأن تزويد المتعة إنما يكون في هذه الدنيا، متضمن في قول أبى الطيب .

وصلينا نصلك في هذه الدنيا فإن المقام فيها قليل

وفي هذا البيت رنة حزن شديد .

ولأبى الطيب هذا المعنى نفسه قد جاء به أوضح في الميمية حيث قال :

تمتع من سهاد أوركاد ولا تأمل كرى تحت الرجام

وقوله : « ولا تأمل كرى تحت الرجام » هو بقية قول أندرو مارفيل - أو مقارب له - حيث

قال :

ولكن لا إخال أن فيه عناق حبيب الحبيب

القبر مكان حريز كامل الخصوصية ولكن لا يأمل أحد أن يعانق حبيبا هناك ، لا كرى تحت الرجام ، والكرى النوم وصلته بالخلوة والعناق واللزام لا تخفى والنوم متعة ، وتفلسف أبو الطيب بإنكاره أن الموت ضرب من النوم وهو المعنى الذى فصله المعرى فى قوله :

ضجعة الموت رقدة يستريح الجـ سـم فيها والعيش مثل السهاد

جريا على مذهب من التفلسف ولا يخلو من نوع اقتباس من قوله تعالى : (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا) [الزمر : ٤٢] فأبو الطيب بإنكاره تشبيه الموت بالنوم كأنما يوقع عند السامع إن كان السامع يريد أن يتهمه بالزندقة إنكار البعث المشبه باليقظة كما تفهم . والصواب أن نحسن الظن وأن نحمل كلام أبى الطيب على ظاهر معناه وهو أن الموت ليس بنوم قال تعالى : (فَيَمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) [الزمر : ٤٢] وقول أندرو مارفيل :

سيحاول مس العذرة التى طالما صينت الدود

يشبه قول المعرى :

كم صائن عن قبلة خده سلطت الأرض على ضده

وذكر الخد والأرض ههنا أعف وأكرم من ذكر العذرة والدود . وأخذ أبو العلاء من أبى الطيب

حيث قال هذا :

لو فكر العاشق فى منتهى حسن الذى يسببه لم يسبه

وهذا أصل وقد ضمنه مارفيل فى قضية « دوده » الذى جعله يظفر بالعذرة المحجبة دون العاشق المحروم والمشوق بالأسف المحروم هو أيضا . لقد حول مارفيل حزن أبى الطيب العميق الذى هو المقدمة الثانية بعد مقدمة الزوال ، وعليه تصح النتيجة الجزئية السبخ التى هى طلب الوصال الذى لاينال ، إلى تهكم وسخرية وفكاهة فلسفية لا تخلو من طعم مر ولكل مقام مقال . ثم لا أشك أن مارفيل قد أخذ من قول أبى الطيب :

انعم ولد فلأمر أواخر أبدا إذا كانت لهن أوائل

مادمت من أرب الحسان فأبدا روق الشباب عليك ظل زائل

للهو آونة تمر كأنها قبل يزودها حبيب راحل
 انعم ولذا . قبل يزودها حبيب راحل . صدى من هذا التعبير يرن في أذن الفكر من التأمل الناقد .
 تأمل قول أبي الطيب « مادمت من أرب الحسان » وقول أندرو مارفيل :
 وإذا تشع روحك الراغبة
 وتأمل قول أبي الطيب :

فإنما روق الشباب عليك ظل زائل

فهو بعينه قول مارفيل الذى معناه :-

اذن الآن إذ لون ماء الشباب

يترقق كندى الصبح منك على الإهاب

هو هو من حيث جوهر المعنى كلمة «هيو» التى استعملها مارفيل معناها اللون أى إذ لون
 الشباب أو صنع الشباب وهو سواد الشعر وهو روق الشباب أى أوله وما يروق منه وأصل الروق بفتح
 الراء وسكون الواو القرن والقرن شعر الرأس وقرن الحيوان وقد فطن الناس منذ الزمان الأول إلى أن شعر
 الرأس والقرون والجلد والأظفار جميع أولئك من سنخ واحد فتبارك الله أحسن الخالقين .
 وقول أندور مارفيل الذى معناه

فلنتمتع الآن إذ المتعة ساخنة

كقول أبي الطيب : زودينا وقوله وصلينا إلخ . وقول مارفيل « ولنكن في الحب كالطير الجارحة »
 أى كثناعيين ، واحترس من شراسة الجوارح بقوله في الحب ، أو كما قال «أمورس» فأحسبه مأخوذ من
 أصل عربى ولعله مولد من شىء كقول عروة العاشق ، للغرايين والغراب من الجوارح :

ألا ياغراي دمنة الوار بيننا أبأهجر من عفراء تنتحبان

فإن كان حقا ماتقولان فاذهبا بلحمى إلى وكريكما فكلانى

كلانى أكلا لم ير الناس مثله ولا تهضما حنبى وازدردانى

والذى يدعونا إلى هذا الذى نميل إليه أن مارفيل يريد أن يكون هو وحببته طائرین جارحين لياً أكلا
 الزمان المفرق أكلا لم ير الناس مثله - لو تأملت المعنى وجدته مولدا من قول عروة إلا أن يزعم زاعم

أن هذا من باب توارد الخواطر - فقد كثرت الخواطر المتواردة وقد لاحظ الجاحظ أن الشعراء أسرق الناس للمعاني وأجحدهم حين يسرقون أو كما قال .

وأما انتزاع اللذة من أبواب هذه الحياة التي من حديد فأصل هذه الصورة قرآني ، قال تعالى :
(فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب) وقال تعالى : (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) - فجعل مافيل أبواب الحياة من حديد وفي باطنها اللذة التي يريد هو انتزاعها وصور القرآن ، كما لا يخفى ، مصدرها ترجمات القرآن وكانت معروفة على زمان أندرو مافيل .

وخاتمة المنظومة وهي مقطعها الحسن قول الشاعر مامعناه :

هكذا إن لم نحمل الشمس على أن تركد واقفة

فإننا سنحملها على أن تركض طائفة

والشمس رمز للزمن كما هي رمز للفتاة التي عادة للون عندها التبديل .

ولما رفيل كلمات فيهن إلى المتنبى نظر أشد مما تقدم كقصيدته في الحديقة التي لم يغادر فيها معنى من معاني أبي الطيب إلا أخذه - الدنانير التي تفر من البنان ، الأشربة الواقفات بلا أواني ، والمعاني التي أخرجت أبانا آدم من الجنة - قال مامعناه :

هكذا كانت حال تلك الجنة من بهجة

إذ كان آدم بهم فيها بلا زوجة

وبعد هذا المكان الحلو الصاف

ماذا يراد أن يلاقى من إسعاف

كلّف فوق وسعه ابنُ آدم الضعيف

أن يكون وحده ثم يطيف

وإذن لأصاب جمتين في جنّة

لو بقى في الفردوس بلاكنة

إذ في زعم هذا الشاعر أن حواء هي التي أغوت آدم عليه السلام .

وقد فصلنا الحديث عن منظومة الحديقة في موضع آخر وورد بعض ذلك في كلمة لنا عن الطبيعة عند أبي الطيب نشرت ببغداد سنة ١٩٧٧ م .

وتتوقفنى منظومة لأندور مافيل مدح فيها كرومويل وكان من رجاله ، يقول فى أولها ما معناه :

لقد آن أن ننبذ الكتاب إلى التراب
وأن يُصنَقَل من الدرع صدأ الإهاب
وما كان لكرومويل القلق الفؤاد
أن يكون إلى فنون دعة السلم ذا إخلاد
ولكن فى مصادمة حومة القتال
احتث نجم طالعه الفعال

أليس هذا المطلع بائية أبى تمام المشهورة فى تقارب المعانى :

السيف أصدق أنباء من الكتب فى حده الحد بين الجد واللعب
ثم ذكر أبو تمام جلاء الشك والريب وهو صقلٌ كما ترى ثم ذكر النجوم وسخر من المنجمين
فى أبياته المشهورة .
وختم أندرو مدحته لكرومويل بقوله :

أما أنت فابن الحروب والحب السعيد
لا تنى فى سيرك الشديد
ولكى يكون لك الأثر البالغ الأخير
فإن ختــــــــــــــــامك وصلت شهير
إذ قوته تخيف أشباح الظلام

فإن الفنون التى نيلت بها السطوة بها ينبغى أن تستدام .

وازن بين هذا وبين قول أبى الطيب :

أهمل الممالك عن فخر قفلت به شرب المدامة والأوتار والنغم
مقلدا فوق شكر الله ذا شطب لا تستدام بأمضى منهما النعم

وحسبنا هذا القدر الموجز وإنما أردنا الإلماع نحى ؛

كلمع اليدين في حبي مكلل

الأخ الشهم والأديب الضخم أبا فهر محموداً ونسأل الله له أن يمد في عمره وأن يفيض عليه
السعادة في العاجلة والآجلة وجزاه الله خيراً عن خدمة العربية والعروبة وعن الإسلام ونسأله سبحانه
وتعالى أن يتقبل صالح أعمالنا ويتجاوز عن سيئاتنا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
وسلم تسليماً كثيراً .

أضواء على كتاب البديع لابن المعتز

الدكتور عبد الله عبد الرحيم عسيلا

عيد شئون المكتبات
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض

إلى أستاذي الفاضل الأستاذ العلامة محمود محمد شاكر أهدي هذا البحث المتواضع هدية حب ووفاء وتقدير مع تمنياتي له بدوام الصحة ، وطول العمر ، والمزيد من عطائه المثمر في حقول العلم والمعرفة .

١ - توطئة

يحتل كتاب البديع لابن المعتز مكانة مرموقة في الدراسات البيانية قديمها وحديثها ، فمنذ وقت مبكر أولاه العلماء والباحثون عناية فائقة بالدرس والحفظ ، والزيادة والتلخيص ، والتحخيص . وتأثر به عدد كبير من العلماء والأدباء من ألفوا في البديع أو البلاغة أو النقد من مثل : قدامة بن جعفر ، والمرزباني ، والآمدي ، والقاضي الجرجاني ، وعبد القاهر الجرجاني ، وأسامة بن منقذ ، وأبي هلال العسكري ، وضياء الدين بن الأثير ، وغيرهم .

ولا يزال الكتاب يلقي عناية فائقة من الباحثين المحدثين ، وعلى رأسهم المستشرق كراتشكوفسكى الذى حقق الكتاب ونشره مع مقدمة درس فيها الكتاب ومؤلفه ، ولاننسى الدكتور محمد خفاجى ودراسته لابن المعتز مع نص كتابه البديع ، وإلى جانب ذلك تأتي دراسات أخرى لابن المعتز وعلمه وأدبه نذكر منها : دراسة الأستاذ عبد العزيز سيد الأهل بعنوان « عبد الله بن المعتز أدبه وعلمه » ، ودراسة الدكتور محمد عبد العزيز الكفراوى « عبد الله بن المعتز العباسى » . على أن هذه الدراسات تتفاوت جودة ورداءة فمنها ما هو قيم تتجلى فيه روح البحث الأصيل ، ومنها ما هو

مرتبجل لا يعدو أن يكون جمعاً للنصوص المتفرقة في المراجع والمصادر مع شيء من التبويب والتنسيق ، ولعلنا لانكون مبالغين إذا قلنا إن كتاب البديع كان بمثابة مهماز لاستشارة حركة نقدية دارت رحاها حول مذهب بشار بن برد ، ومسلم بن الوليد وأبي تمام في البديع ، ويبدو ذلك مما ألف من الكتب في النقد والبلاغة بعد ابن المعتز .

٢ - سبب تأليفه

يُفصِّحُ ابن المعتز في مقدمة كتابه البديع عن سبب تأليفه فيقول : « قد قدّمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله ﷺ ، وكلام الصحابة ، والأعراب ، وغيرهم ، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سمّاه المحدثون البديع ليعلم أن بشاراً ، ومسلماً وأبا نواس ومن تقلبهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سُمِّيَ بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه » (١) . ومن هنا يتضح أن غرض ابن المعتز إنما كان الدفاع عن الأدب العربي القديم ، وبيان أصالة البلاغة العربية فهو يريد على الشعوبيين زعمهم القائل أن فضل استحداث البديع يعود إلى الشعراء المحدثين من أمثال بشار بن برد ، ومسلم بن الوليد ، وكيف يدعون ذلك والبديع فنٌ قديم له نماذج كثيرة في القرآن ، وأحاديث الرسول ﷺ ، وأشعار العرب ، وينص على ذلك بشكل صريح فيقول : « وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع » (٢) .

ويرى بعض الباحثين (٣) أن حب السبق كان من الدوافع التي دفعت ابن المعتز إلى تأليف البديع ، غير أننا نرى أن حب السبق لم يكن دافعاً أساسياً حقيقياً ، ولئن قال ابن المعتز في نهاية القسم الأول من كتابه : « وما جمع فنون البديع ولا سبقني أحد » فإن قوله هذا لا يشعر بأن حب السبق كان دافعاً له على تأليف البديع ، وإنما هو يقر بأنه أول من جمع فنون البديع على النحو الذي نجده في كتابه ، هذا إلى جانب أن محاولة ابن المعتز لم تكن الأولى من نوعها بل سبقتها محاولة أستاذه الإمام ثعلب في كتابه « قواعد الشعر » .

(١) الدكتور إبراهيم سلامة (بلاغة أرسطو بين العرب

واليونان .

(٢) البديع ص ١

(٣) البديع ص ٣

٣ - أصالته

عرفنا فيما سبق أن ابن المعتز كان يهدف من وراء كتابه البديع إلى الدفاع عن الأدب العربي القديم ، وذلك بتفنيد دعوى المحدثين الذين ينسبون إلى أنفسهم اختراع المحسنات البديعية مع أنه لا أثر لهم في هذا الاختراع ، ومن يتصفح كتاب البديع يجده غاصاً بالشواهد التي تؤكد أن البديع ليس من اختراع المحدثين بل كان موجوداً في أشعار الأقدمين ، وفي القرآن والحديث النبوي ، وكل ما في الأمر أن المحدثين غالوا في استخدام المحسنات البديعية حتى اشتبهوا بها ، ونسبت إليهم ، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ابن المعتز كان أصيلاً في تأليفه « البديع » يصدر عن ثقافة عربية ليس فيها أثر للثقافة اليونانية كما تبادر للدكتور طه حسين قبل نشر الكتاب ، واطلاعه عليه إذ ظن أن به أثراً بيناً للفصل الثالث من كتاب الخطابة لأرسطو أو بعبارة أدقّ للقسم الأول من الفصل الثالث ، وهو الذي يبحث في العبارة ^(١) .

وإلى مثل هذا الظن ذهب الدكتور محمد مندور حين قارن بين بعض ماجاء في كتاب البديع وبين نظيره في كتاب الخطابة لأرسطو ثم عقب قائلاً : « وإذن فأرسطو قد تحدّث عن هذه الأوجه الأربعة التي رأى فيها ابن المعتز مميزات لمذهب البديع ، وإن يكن هذا لايسلب ابن المعتز فضله ، وذلك لأنه لم يأخذ عن أرسطو إلاّ التوجيه العام والفطنة إلى طريقة تحليل هذه الظواهر التي طبّقها على اللغة العربية ^(٢) ، غير أن واقع كتاب البديع لا يؤيد كلاً من طه حسين ، ومحمد مندور إذ أن مادته عربية خالصة جمعها من القرآن والحديث وأشعار العرب ، وكتابات اللغويين والأدباء أمثال الأصمعي والجاحظ وثعلب ، وقصد بها تأكيد أصالة الأدب العربي وبلاغته على أننا نستبعد أن يكون ابن المعتز قد انتفع بكتاب الخطابة لأرسطو إذ ليس هناك من الدلائل ما يمكن أن يشير إلى تأثر البديع ببلاغة أرسطو ، ومن المؤكّد أن ابن المعتز لم يطلع على كتاب « الشعر » لأرسطو فقد ترجمه يونس بن متى أو يحيى بن عديّ ، وكان ابن المعتز قد توفي قبل الأول بأكثر من ثلاثين سنة ، وقبل الثاني بأكثر من نصف قرن ، وهكذا تكون مادة الكتاب عربية أصيلة خالصة لاتخالطها شوائب أجنبية .

(٢) النقد المنهجي ص ٥٩ .

(١) مقدمة نقد النثر لقدماء بن جعفر ص ١٢ .

٤ - منهجه

اخطت ابن المعتز لنفسه في كتابه البديع منهجاً تنظيمياً دقيقاً تتجلى فيه سلامة طبعه ، وحسن ذوقه الأدبي ، وبراعته الفنية ، فقد قسمه إلى قسمين : قسم خصه بفنون البديع الخمسة ، وقسم خصه بمحاسن الكلام . وكان نصيب القسم الأول خمسة أبواب كل باب يحمل عنوان فن من فنون البديع ، فهناك باب الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها ، والمذهب الكلامي .

ونجد ابن المعتز يشير إلى حصر البديع في خمسة فنون فيقول : « قد قدمنا أبواب البديع الخمسة وكمل عندنا ، وكأني بالمعاند المغرم بالاعتراض على الفضائل قد قال البديع أكثر من هذا ، وقال : البديع باب أو بابان من الفنون الخمسة التي قدمناها »^(١)

أما القسم الثاني - أي محاسن الكلام - فهو يشير إليها بعد انتهاء القسم الأول بقوله : « ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر ، ومحاسنها كثيرة لا ينبغي للعالم أن يدعى الإحاطة بها حتى يتبرأ من شذوذ بعضها عن علمه وذكره »^(٢) . وقد أورد منها ثلاثة عشر محسناً هي : الالتفات والاعتراض ، وحسن الخروج ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العارف ، وحسن التضمين ، والتعريض والكناية والإفراط في الصفة ، وحسن التشبيه ، ولزوم ما لا يلزم ، وحسن الابتداء . على أن بعض الباحثين - وأعني به الدكتور إبراهيم سلامة - حاول أن يبين وجه تقسيم ابن المعتز كتابه البديع إلى قسمين ذاهباً إلى أن السر في ذلك يرجع إلى كثرة النوع الأول - أي البديع - في الأسلوب الشعري ، وأما القسم الثاني - أي محاسن الكلام - فعام بين الشعر والنثر ، وشيء آخر يجعل ذلك السر وهو أن الأصناف الخمسة الأولى عرفها الشعراء ، وعرفها الجاحظ قبل ابن المعتز .. فليس لابن المعتز في العثور عليها فضل إلا ردها إلى الشعر القديم ليرد على الشعراء المجددين دعوتهم في التجديد . أما صنوف القسم الثاني فمن اختراعه وحده ، وقف عليها لما تتبع أشعار القدامى والمحدثين ودونها قبل أن يدونها غيره ، وأطلق عليها أسماء لم تكن معروفة قبله من مصطلحات البلاغيين لذلك فصل بين القسمين ليقول هذا لكم وهذا لي ، وهذا منكم ، وهذا مني »^(٣) .

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ١٣٤ .

(١) البديع ص ٥٧ .

(٢) البديع ص ٥٨ .

والذى يبدو لنا أن الدكتور إبراهيم سلامة لم يكن مصيباً فيما ذكر ، ذلك لأنه لا يمكن الجزم بأن فنون القسم الأول من كتاب البديع أكثر استعمالاً في الشعر ، فمثل هذا الحكم لا يصح إلا بعد تتبع واستقراء مستأنين لما بين أيدينا من الشواهد الشعرية والنثرية ، على أن الشواهد التي أوردها ابن المعتز في كلا القسمين لا تؤيد ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم سلامة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا تتفق مع الدكتور إبراهيم سلامة في أن القسم الثاني - أى محاسن الكلام - إنما هو من اختراع ابن المعتز وحده . بل إن الواقع يقرر وجود محاولات سابقة عليه في الحديث عن بعض المحسنات البديعية كتلك المحاولات التي نجدها عند ابن قتيبة ، والمُبَرِّد والإمام تَعَلَّب في الكلام على حسن التشبيه ، والاتفتات ، وحسن الخروج ، والإفراط ، والكناية والتعريض ، على أن ابن المعتز يذكر الفن من فنون البديع أو المحسن من محسنات الكلام ثم يعرفه إن أمكن ، ويورد له شواهد من القرآن والحديث وأشعار العرب ، وكلام الصحابة والأعراب ، وتبلغ شواهده تقريباً ٣١٢ شاهداً ، وكان يتخير أنسبها مما يتلاءم مع طبيعة الفن المستشهد له بحيث تكون كافية ومغنية عن غيرها ، ويوضح لنا ذلك فيقول : « ولعل بعض من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدّثه نفسه وتغنيه مشاركتنا في فضيلته فيسمى فناً من فنون البديع بغير ماسميناه به أو يزيد في الباب من أبوابه كلاماً منثوراً أو يفسر شعراً لم نفسره أو يذكر شعراً قد تركناه ، ولم نذكره إما لأن بعض ذلك لم يبلغ في الباب مبلغ غيره فألقيناه أو لأن فيما ذكرنا كافياً ومغنياً » (١) .

وقد التزم ابن المعتز أن لا يذكر من الأحاديث التي يستشهد بها إلا حديثاً مشهوراً « ولم نذكر إلا حديثاً مشهوراً » (٢) ، ومن الملاحظ أنه لم يذكر أسانيد الحديث عن الرسول ﷺ وعن أصحابه خشية الإطالة والتكثير « وقد أسقطنا من كتابنا هذا أسانيد الأحاديث عن رسول الله ﷺ ، وعن أصحابه إذ كان ذلك من التكثير » (٣) وكل ذلك يشعر بأن ابن المعتز كان ميلاً إلى الإيجاز في كتابه البديع ، وغنى عن البيان أن ابن المعتز أديب ذوّاق ، وشاعر مرهف الإحساس رقيق المعاني ، فمن الطبيعي أن تبدو شخصيته هذه بارزة في كتابه ، ولعل أبرز خصائص الكتاب

(١) البديع ص ٢ - ٣ .

(٢) البديع ص ٢ .

(٣) البديع ص ٢ .

تتمثل في ذلك الطابع الفني الذي أضفاه عليه ابن المعتز بما يتمتع به من مواهب بصيرة تصدر عن ذوق عربي أصيل بعيد عن عمل الثقافات الأجنبية ، فقد كان ينحو في دراسته للبديع منحىً تطبيقياً أساسه التدقيق للنصوص والشواهد ثم استنتاج المقاييس منها ، وهو بذلك يخالف معاصره قدامة بن جعفر حيث نراه يصدر في كتابه « نقد الشعر » عن عقلية شكلية أساسها الاعتماد على القضايا المنطقية ووضع الحدود والتعريفات ، ومرد ذلك تأثير قدامة تأثراً كبيراً ببلاغة أرسطو وفلسفته مما أدى إلى جفاف مقاييسه البلاغية والنقدية ، ولابد من الإشارة إلى أن ابن المعتز ألف كتابه البديع في وقت مبكر وبالتحديد في السابعة والعشرين من عمره ، وكان إذ ذاك في دور التلقى والتحصيل ومع ذلك جاء كتابه البديع بديعاً في تخطيطه التنظيمي ومنهجه العلمي بحيث لم تبد عليه آثار المحاولات الأولى التي نعهد لها في غيره .

٥ - مصادره

يحدثنا ابن المعتز في مقدمة « البديع » عن بعض مصادره حديثاً إجمالياً فيقول : « قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن ، واللغة ، وأحاديث رسول الله ﷺ ، وكلام الصحابة والأعراب ، وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سمّاه المحدثون البديع »^(١) . فمن مصادره إذاً القرآن الكريم ، واللغة ، وأحاديث الرسول ﷺ وكلام الصحابة والأعراب ، وأشعار المتقدمين ، ويظهر أن هذه المصادر قد أمّدت ابن المعتز بالشواهد الكثيرة التي كان يستشهد بها ، والتي تبلغ تقريباً ٣١٢ شاهداً ، فكثيراً ما يمر بنا في كتابه مثل هذه العبارات : « قال الله تعالى : ... قال : ﷺ ... وقال : علي ... مثلاً ، وذكر أعرابي .. وقال زهير ... » ، وغير ذلك مما يُشعر بكثرة إيراده للشواهد على فنون البديع التي ضمّنها كتابه .

على أن ابن المعتز قد استفاد من جهود اللغويين والأدباء السابقين له فنجده يستفيد من الأصمعي في كلامه على التجنيس ، يقول في مطلع كلامه عنه : « وهو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام ، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي ألف

(١) البديع ص ١

الأصمعي كتاب الأجناس عليها»^(١). كما نجده يستفيد أيضاً من الجاحظ ويبدو ذلك في فاتحة حديثه عن المذهب الكلامي يقول: «وهو مذهب سَمَاء عمرو الجاحظ المذهب الكلامي»^(٢) ولاننسى الخليل بن أحمد، وأستاذ ابن المعتز الإمام ثَعْلَب فقد استفاد من جهودهما وبخاصة جهود أستاذه ثَعْلَب في كتابه «قواعد الشعر» إذ أن ابن المعتز - فيما يظهر - متأثر بمنهجه في العرض وذكر الأمثلة لبعض الفنون البديعية كالتشبيه والاستعارة، والإفراط، وحسن الخروج.

٦ - قيمته التاريخية

تأتى القيمة التاريخية لكتاب البديع من حيث أنه أول مصدر اختص بجمع فنون كثيرة من البديع، وحدد خصائصها، وفصلها على نحو منسق منظم، وهذا لايعنى أن ابن المعتز أول من تحدث عن البديع ذلك لأن ثمة محاولات عديدة سبقته في الحديث عنه من مثل محاولة المبرد، وابن قتيبة، والجاحظ في الحديث عن بعض الفنون التي أوردها ابن المعتز في كتابه لحسن التشبيه، والالتفات، ولعل الإمام ثعلباً - أستاذ ابن المعتز - يعتبر صاحب أول محاولة لجمع بعض فنون البديع في كتاب صغير قبل ابن المعتز، وهى وإن كانت محاولة قاصرة من حيث المادة والقيمة بالقياس إلى محاولة ابن المعتز إلا أن ثعلباً يعتبر بها سابقاً لابن المعتز بحيث لم يُعد صحيحاً ماقاله عن نفسه: «وما جمع فنون البديع، ولاسبقني إليه أحد»^(٣)، على أن بعض المصادر^(٤) تذكر لنا كتاباً للمبرد يشترك في اسمه مع كتاب قواعد الشعر للإمام ثعلب، ولم يصلنا هذا الكتاب، ولكن يغلب على الظن أنه شبيه بصنوه «قواعد الشعر» في ظهور طابع المحاولات الأولية عليه من حيث الخلط بين الفنون المختلفة، بحيث لايميز ما هو مختص بالشعر مما هو واقع في الكلام عامة، وبالرغم من كل المحاولات السابقة لابن المعتز يبقى كتابه البديع أول مصدر استقرت فيه صياغة نظرية تطبيقية لبعض فنون البلاغة.

(١) البديع ص ٥٨ .

(٢) البديع ص ٢٥ .

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٨٨ .

(٤) البديع ص ٥٣ وانظر أيضا ص ٢٤ .

٧ - قيمته البلاغية

مما لاشك فيه أن لكتاب البديع قيمة بلاغية فقد تحدّث فيه ابن المعتز عن بعض فنون البلاغة تحت اسم البديع من مثل الاستعارة ، والتجنيس والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ماتقدمها ، والمذهب الكلامي ، والاتفات ، والاعتراض ، وحسن الخروج ، والتعريض والكناية ، ولزوم ما لا يلزم ، وحسن الابتداء ، على أن هذه الفنون قد انتظمت فيما بعد موزعة على التقسيم المتأخر للبلاغة إلى ثلاثة علوم هي : المعاني ، والبيان ، والبديع ، وبخاصة علم البديع الذي اندرج تحته معظم ما جاء في بديع ابن المعتز ، ولعلنا لانكون مبالغين إذا قلنا إن كتاب البديع كان أساساً أولياً لعلم البديع به تحددت معالمه منذ القرن الثالث ، وقد وصف المستشرق غوستاف فون غرنباوم كتاب البديع بأنه : « محاولة فريدة لإرساء أصول البلاغة العربية على أسس عربية صحيحة » ^(١) وهو محقّ في وصفه ، ومصيبٌ لشاكلة الصواب فمن المسلّم به أن لابن المعتز أثراً واضحاً في ميدان العمل البلاغي ، وذلك بما وضع من أسس وجمّع واقترح من فنون بلاغية كان لها أثر كبير على جهود من جاء بعده ممن ألف في البلاغة والنقد أمثال قدامة بن جعفر في « نقد الشعر » ، والآمدى في « الموازنة » ، وأبي هلال العسكري في « الصناعتين » ، وابن رشيق في « العمدة » ، وأسامة بن منقذ في « البديع » ، والمرزبانى في « الموشح » ، والبلاقلاني في « إعجاز القرآن » ، وابن أبي الأصعب المصري في « بديع القرآن » ومن يتصفّح هذه المؤلفات جميعها يجد أثر كتاب البديع واضحاً خلال موادها كل الوضوح ، ولولا خشية الإطالة لأشرنا إلى المواطن التي تبدو فيها الاستفادة من جهود ابن المعتز في بديعه ، وهكذا تكون لكتاب البديع قيمة بلاغية في الدراسات البيانية .

٨ - قيمته النقدية

لكتاب البديع قيمة كبرى في ميدان النقد الأدبي فهو أول كتاب تناول النقد تناولاً فنياً وفصل العناصر التي تضيفي حسناً وجمالاً ، فمن الظواهر البارزة فيه أن ابن المعتز كان يستحسن

(١) دراسات في الأدب العربي ص ١٠٠ .

ما يراه حسناً من النصوص الشعرية ويستقبح ما يراه معيباً، ومرد ذلك أنه - أي ابن المعتز - أديب ذوّاق، وشاعرٌ مرهف الإحساس يتمتع بموهبة بصيرة تصدر عن تذوق عربي أصيل لأدب العرب، فمن الطبيعي أن تبدو شخصيته هذه بارزة في نقده مما جعل مقاييسه النقدية تأخذ طابعاً أدبياً وفنياً بعيداً عن جفاف أسس النقد المنبثقة عن الحدود والقواعد المفتعلة، وقد كان لمقاييس البديع صدى بعيد المدى في حركة النقد الأدبي التي دارت رحاها حول مذهب بشر بن بُرد، ومسلم بن الوليد، وأبي تمام في البديع، ويبدو أثر هذا الصدى ابتداء من قدامة بن جعفر في «نقد الشعر»، وانتهاء بابن الأثير في «المثل السائر»، وفي «الجامع الكبير»، فالناظر في جهود النقاد الممتدة من قدامة إلى ابن الأثير يجد أثر مقاييس ابن المعتز النقدية واضحة فيها جميعاً، ولا بد من الإشارة إلى أن كتاب البديع كان مرحلة انتقالية انتقل فيها النقد الأدبي من طور النقد البسيط للألفاظ والمعاني إلى طورٍ جديد يُعنى بنقد الصورة، ويتعمق في تأمل المعنى والفكرة مقررًا مقدار التوفيق والخطأ في تأديتها وهكذا يحتل بديع ابن المعتز مكانة هامة في تاريخ النقد العربي.

٩ - تعريف البديع

مرّ تعريف البديع بأدوار مختلفة كان له في كل منها مفهوم خاص يختلف عن المفهوم الذي تواضع عليه البلاغيون المتأخرون، ابتداء من السكّاكي الذي تبلورت عنده فكرة تقسيم البلاغة إلى ثلاثة علوم، وهي البيان، والمعاني، والبديع. فنحن إذا أخذنا مثلاً مفهوم البديع عند ابن المعتز نجد أنه قد توسع فيه توسعاً جعله يشمل ألواناً من علم البيان كالكناية، والاستعارة، والتشبيه، وعلى أي حال فقد استقر تعريف البديع عند البلاغيين المتأخرين على أنه علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة، أي الخلو من التقييد لأنها إنما تعد محسنة بعدها^(١)، وعلى هذا التعريف جرى السكّاكي، ومن تلاه من البلاغيين.

١٠ - البديع قبل ابن المعتز

البديع لون أصيل من ألوان البلاغة العربية ينبثق من طبيعة الأدب العربي، ولم يكن مستورداً

(١) إتمام الدراية بقراءة النقاية للسيوطي على هامش الفتح ص ١٦١.

من اليونان كما يعتقد المستشرق « مسيو مرسيه »^(١) . وقد ظهر البديع أول ما ظهر على لسان الشعراء ، من مثل العتاني ، وبشار بن بُردٍ ومسلم بن الوليد ، وكان يسمّى قبل مسلم « اللطيف » ولعل الجاحظ أول من تردّدت عنده لفظة البديع في معرض النقد يقول : « والبديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة وأريت على كل لسان والراعى كثير البديع في شعره ، وبشار حسن البديع ، والعتاني يذهب شعره في البديع »^(٢) . وليس هذا كل شيء بل كانت هناك محاولات أولية لدراسة بعض فنون البديع نجد ألوأناً منها مبثوثة عند المبرد في « الكامل » ، وعند ابن قتيبة في كتابه « تأويل مشكل القرآن » وعند الجاحظ في « البيان والتبيين » ، وعند الإمام ثعلب في « قواعد الشعر » .

وبناء على ما سبق يمكن القول بأن ابن المعتز لم يكن سابقاً إلى الحديث عن البديع وإنما سبقته محاولات عديدة كان لها أثر عليه إلا أنها تتسم بطابع المحاولات الأولية التي تفتقد التنسيق والتبويب ، وأغلبها قد يكون أمشاجاً من الأحاديث التي لاتجمعها رابطة ، بينما نجد ابن المعتز يخصّص كتابه للحديث عن البديع ويقسمه إلى قسمين : قسم أودعه أنواع البديع الخمسة ، وقسم أفرّده لمحاسن الكلام ، ومن هنا تكون لكتاب البديع ميزة ظاهرة على المحاولات السابقة نظراً لما يتمثل فيه من التنظيم المنهجي ، والتبويب والتنسيق ، ووحدة الموضوع والفتات النقدية النابعة من تذوق ابن المعتز البصير بمواطن الجمال في النصوص الأدبية ، ويعلق الدكتور أحمد مطلوب^(٣) فيزعم « أن ابن المعتز لم يكن - في الواقع - إلا مرتباً لما تناثر في كتب الفراء وأبي عبيدة والجاحظ ، وابن قتيبة والمبرد وثلعب » ، ومثل هذا الزعم لا يمكن أن يقابل بالتسليم فقد استحدث ابن المعتز بعض ألوان البديع مما لم يكن موجوداً في كتب السابقين من مثل تجاهل العارف ، وحسن الابتداء ، وإعنتات الشاعر نفسه في القوافي .

١١ - مفهوم البديع عند ابن المعتز :

عرفنا فيما سبق أن مدلول كلمة البديع كان غامضاً أول الأمر ، ولكنه أخذ يتحدد شيئاً

(١) النثر الفنى (١ : ٤٤) .

هارون .

(٢) البلاغة عند السكاكي ص ٨٩ .

(٣) البيان والتبيين (٤ : ٥٥ ، ٥٦) تحقيق عبد السلام

فشيئاً بظهور كتاب البديع لابن المعتز ، ويمكن أن نقف على مفهوم البديع عنده من خلال قوله : « قد قدمنا أبواب البديع الخمسة ، وكأني بالمعاند المغمم بالاعتراض على الفضائل قد قال : البديع أكثر من هذا ، وقال البديع باب أو بابان من الفنون الخمسة التي قدمناها فيقل من يحكم عليه لأن البديع اسم موضوع لفنون الشعر التي يذكرها الشعراء ، ونقاد المتأديين منهم ، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم ، ولا يدرون ماهو »^(١) .

فمفهوم البديع إذا عند ابن المعتز إنما هو اسمٌ موضوع لفنون الشعر التي يذكرها الشعراء ونقاد المتأديين منهم ، ولعل هذا المفهوم يتحدد أكثر إذا عرفنا أن ابن المعتز كان متوسعاً في البديع بحيث جعله يشمل ألواناً من علم البيان كالتشبيه والاستعارة ، والكناية ، وهو بهذا يخالف ماجرى عليه البلاغيون المتأخرون في تعريف البديع ، وتقسيمه إلى محسنات لفظية ، ومعنوية وهكذا يتضح لنا أن مفهوم البديع عند ابن المعتز أوسع مما تعارف عليه المتأخرون إذ جعله يشمل ألواناً من علم البيان ، وكأنه يعنى بذلك ماذهب إليه بعض البلاغيين من القول بمرادفة كلمة البديع للبيان أو البلاغة .

١٢ - البديع بعد ابن المعتز

تطوّر البديع بعد ابن المعتز ، وتعددت أنواعه وفنونه ، وكثرت كثرة ملحوظة حتى إنها لتربو على المائتين^(٢) ، ويحدثنا السبكي عن تطور البديع بعد ابن المعتز فيقول : « اعلم أن أنواع البديع كثيرة وقد صنّف فيها ، وأول من اخترع ذلك ابن المعتز وجمع منها سبعة وعشرين نوعاً ، وقال في أول من اخترع ذلك ابن المعتز ، وجمع كتابه وما جمع قبلي من فنون البديع أحد ، ولم يسبقني إلى تأليفه مؤلف ، وألفته سنة ٢٧٤ هـ ، فمن أحب أن يقتدى بنا ويقتفى على هذه فليفعل ، ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع ، ورأى فيه غير رأينا فله اختياره . وعاصره قدامة ابن جعفر الكاتب فجمع منها عشرين نوعاً توارد فيها على سبعة فكان جملة مازاد ثلاثة عشر فتكامل بها ثلاثون

(١) المفتاح ص ١٦١ .

(٢) البديع ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣) انظر إتمام الدارية لقراء النقاية للسيوطي على هامش

نوعاً ، ثم تتبعها الناس فجمع أبو هلال العسكري سبعة وثلاثين ، ثم جمع ابن رشيق القيرواني بينهما وأضاف إليها خمسة وستين باباً عن الشعر وتلاههما شرف الدين التيفاشي فبلغ بها السبعين ثم تكلم فيها ابن أبي الأصبع في كتاب التحرير ، أصح كتب هذا الفن لاشتماله على النقل والنقد ، وذكر أنه لم يؤلفه حتى وقّف على أربعين كتاباً في هذا العلم أو بعضه ، وعدّها فأوصلها إلى تسعين ، وادّعى أنه استخرج هو ثلاثين سلّم له منها عشرون ، وباقها متداخل أو مسبوق بها ، وصنّف ابن منقذ كتاب « التفرّيع في البديع » جمع فيه خمسة وتسعين نوعاً ثم إن السكّاكي اقتصر على سبعة وعشرين ، ثم قال ولك أن تستخرج من هذا القبيل ما شئت ، وتلقّب كلاً من ذلك بما أحببت ، ثم إن صفى الدين بن سرايا الحلّي جمع مائة وأربعين نوعاً من قصيدة نونية في مدح النبي ﷺ^(١) .

على أن هذه الكثرة الكاثرة التي جمعها المؤلفون من فنون البديع في عصور مختلفة إنما تدل على شيوع المحسنات البديعية في الشعر العربي شيئاً فشيئاً إلى درجة أصبح معها الشعراء يتبارون في حشو أشعارهم بفنون البديع فجاءت فجّة سقيمة خاوية إلا من جناس أو طباق أو تورية ، أو غير ذلك من المحسنات البديعية ، وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى نتائج تصف الأدباء المتأخرين وإفراطهم في البديع فقال : « وقد تجد في كلام المتأخرين الآن كلاماً حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله اسم في البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ، ويقول ليين ، ويخيل إليه أنه جمع بين أقسام البديع في بيت فلا ضير أن يقع ماعناه في عمياء وأن يوقع السامع من طلبه في خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده كمن ثقل العروس بأصناف الحلّ حتى ينالها من ذلك مكروه في نفسها »^(٢) .

١٣ - مع مادة الكتاب

قسم ابن المعتز كتابه البديع - كما عرفنا - إلى قسمين : قسم خصه بفنون البديع الخمسة ، وقسم جعله لمحاسن الكلام . وكان نصيب القسم الأول - وهو البديع - خمسة أنواع هي :

(٢) أسرار البلاغة ص ٥ .

(١) عروس الأفراح مع شروح التلخيص (٤ : ٤٦٧ -

الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ماتقدمها ، والمذهب الكلامي . ثم تلاه القسم الثاني - وهو محاسن الكلام - ويحتوى على ثلاثة عشر محسناً هي : الالفتان ، والاعتراض ، وحسن الخروج ، وتأکید المدح بما يشبه الدم ، وتجاهل العارف ، وحسن التضمين ، والتعريض ، والكناية ، والإفراط في الصفة وحسن التشبيه ، ولزوم ما لا يلزم ، وحسن الابتداء ، وهزل يراد به جد ، وإعنائات الشاعر نفسه في القوافي ، ويشكّل مجموع ماجاء في القسمين ثمانية عشر مُحسناً ، ولاندرى على وجه التحديد لماذا فصل ابن المعتز بين محاسن الكلام ، وبين فنون البديع الخمسة ؟ على أن الدكتور بدوى طبانة يعلل ذلك « بأن ابن المعتز لم يؤلف كتابه في وقت واحد بل ألفه على مرحلتين وقد أحصى في المرحلة الأولى الفنون الخمسة الأولى المذكورة في البديع ثم وقف عندها وأنهى كتابه ، وكتب خاتمة التي اعتاد كل مؤلف أن ينهى بها مؤلفه وهي « وألفته سنة أربع وسبعين ومائتين ، وأول من نسخه منى على بن هارون بن يحيى بن منصور المنجم » ، ولعل ابن المعتز سمع بعد ذلك من بعض النقاد ، والمتبعين اعتراضاً على قصر البديع على الفنون الخمسة الأولى ... فأقرهم على دعواهم ووضع أو جمع بقية المحسنات وضمها إلى الخمسة لينفى عن عمله مظنة الجهل بتلك البقية » (١) ، ولا بد من الإشارة إلى أن ابن المعتز لم يكن ليقتصد من هذا التقسيم التفريق بين البديع ومحاسن الكلام بل إن كليهما داخل عنده في مفهوم البديع ، ويؤيد ذلك ما قاله ابن أبى الأصبغ في مقدمة كتابه « تحرير التحبير » : « إني رأيت ألقاب محاسن الكلام التي نعتت بالبديع قد انتهت إلى عدد منه أصول وفروع فأصوله ما أشار إليها ابن المعتز في بديعه ، وقدامه في نقده لأنهما أول من عنى بذلك » (٢) .

ولكى نقف على ماجاء في قسمي كتاب البديع لابن المعتز فالأفضل أن تُعرض مادة الكتاب عرضاً تحليلياً على هدى الهيكل التنظيمي الذي اختطه ابن المعتز لكتابه .

(١) تحرير التحبير ص ٨٣ .

(٢) دراسات في نقد الأدب العربي ص ٢٢١ .

الرجل والأسلوب

الأستاذ فتحي رضوان
الحامى

قد يعجب القارئ إذا قلت له ، إننى وَقَّفتُ أمام عنوان هذا المقال قدراً من الزمن غير قليل ، فقد بدا لى أن الأسلوب يجب أن يتقدم الرجل ، ثم عدت فقلت إن الإنسان هو أصل كل شيء ، وإليه تردّ الآداب والفنون ، ومنه تنبع الأساليب والأشكال . وإن كنت بادئ ذى بدء ، قد آثرت تقديم الأسلوب على صاحبه ، لأن الأسلوب هو عنوان الإنسان ، وخلاصة منهجه وصورته التى تنطبع فى الأذهان ، وبطاقته التى يتركها لدى من يطرق وجدانهم ، أو يقتحم خلوتهم ، أو من يخالطهم ، حتى يكاد يكون واحداً من أعضاء جماعتهم الحميمة .

ثم أرحت نفسى فقلت إنى على كل حال سأتكلم عن الرجل والأسلوب معاً ، وسأنتقل بينهما ، بحيث يستوى عند القارئ ، إذا بدأت بهذا ثم ثَبَّيتُ بذاك ، أو عكست ، فبدأت بذاك ، ثم ثَبَّيتُ بهذا .

والحق إننى لم أفطن إلى تطابق الأسلوب والرجل فى حياة محمود شاكر ، إلا بعد أن قرأت له أكثر من مرة ، وبعد أن عاشرته زمناً غير قليل . مع وضوح سمات شخصيته وتفردّها ومع أن أسلوبه بين أساليب الكاتبين بالعربية لانظير له حقاً ولاند . ولا تحسبن أن قولى هذا من قبيل الثناء ، فهو تقريرٌ بحث للواقع ، ليست الغاية منه المدح ، وليس الهدف منه التَّنَقُّصُ والإساءة . فهو وأسلوبه شيء واحد ، ولكن لا تظهر هذه الحقيقة لكل الناس ، فالتأمل فى الشخصيات ليس أمراً متاحاً لكل من حاوله ، وقد لا يخطر على بال أكثر الناس أن يتأملوا فى من حولهم وإن حاولوا ، فليس فى مقدورهم جميعاً أو فى مقدور أكثرهم أن يظفروا من هذه المحاولة بشيء ذى قيمة . وأهم من ذلك ليس فى مقدورهم جميعاً أو فى مقدور أكثرهم على أن يظفر من هذه المحاولة بالمتعة التى تشجعهم عليها وتجربتهم على معاودتها التى يجب أن تقع ، إذ كان من حاولها يريد حقاً أن يستوفى منها الغاية . فالشخصية الإنسانية أشبه شيء بالفاكهة ذات الأغلفة فأنت لاتصل إلى لبّها حتى تنتفض عنها

أغلقتها واحداً بعد واحد ، وعندها تذوق طعمها وتعرّف على حقيقتها هشة هي أم صلبة ، حلوة أم مرة .

ولقد آثرت بعد طول التردد أن أجعل كتاب محمود شاكر المَعْنُون « المتنبى » بسفريه مجالاً لدراستي في حدود موضوع « الرجل والأسلوب » إذ ليس في المقدور أن يدرس الدارس آثار كاتب كمحمود شاكر ليستخرج منها الأمثلة والأدلة في مجال بحثه لموضوع بعيد الآماد واسع الآفاق ، مثل « الرجل والأسلوب » .

ولقد اعتبرت من دلائل التوفيق أن يكون التمهيد الذى خصّ به محمود شاكر كتابه الضخم « المتنبى » وجعل له عنواناً « قصة هذا الكتاب » وأردفه بعنوان تفصيلي هو « لحظة من فساد حياتنا الأدبية » ، قد تحدث فيه الأستاذ محمود عن أسلوبه وكيف صنعه بعد طول المعاناة ، وقد عددت هذه الفقرات المتناثرة في هذا التمهيد الذى يفيض حياة وحيوية ، ويشتعل اضطرماً وغضباً ، والذى هو في حقيقة الأمر كتاب برأسه ، يدخل في طائفة التراجم الذاتية ويتقدمها في أدبنا العربى قديمه وحديثه .

قال في صفحة ٥٧ من الكتاب :

« ظللتُ أياماً أميلاً الرأى بين أساليب الكتابة ، أيها أختار وأيها أدع . لم يكن لي أسلوب خاص ، أو طريق ألفته وعهدته ، فإنى كما قلت ، لم أفكر قط في تأليف كتاب أو كتابة بحث مطول . ورأيت المؤلفين قبلى في تراجم الشعراء وغيرهم يكتبون على نهج الدراسة والبحث ، فيذكرون الرجل ومولده ونسبه وأسرته ، وعصره وأخباره ، وشخصيته وآراءه ، إلى آخر هذه السلسلة المعهودة في كتب المحدثين من الكتاب ... وطرق أخرى مختلفة ، ألفت قراءتها ، دون أن أتخذ لنفسى رأياً في تفضيل بعضها على بعض . وخفت أن يأكل مرُّ الزمن عزيتمى مرة أخرى ، وأنا واقف أميلاً وأوازن بين هذه الأساليب » .

ثم تحدّث عن الأسلوب مرة أخرى في صفحة ٦٣ من الكتاب نفسه :

« ومضيتُ أكتب ، كأنّي أسطرّ ما يُملَى عليّ ... لاحيرة ولا بحث عن أسلوب وطريق ، ولا تردّد ، ولا هيبة لشيء ولا تحرّج من غرابة ما أقول وما أكتب » .

وحدّثنا محمود شاكر عن المحاض الذي سبق ميلاد كتاب « المتنبي » الذي نشر كعدد خاص للمقتطف الذي ظهر في السادس من شوال سنة ١٣٥٤ هـ ، الأول من يناير سنة ١٩٣٦ م . وفي الواقع هذا كله حديث عن ميلاد أسلوب محمود شاكر ، كيف يعرض أفكاره ، من أين يأتي بالمعاني ، وكيف ينسّقها ، مالذي يبدأ به والذي ينثني به ، متى يوجز ومتى يفيض ، متى يرخي إرادته . تغضب أو ترضى على هواها ، وكيف يلجمها ، ويشد إليه زمامها لتتقاد له وتذعن .

وحينما فرغ من التفكير في كتاب « المتنبي » وتبويبه ، وفي الأفكار الكبرى التي أحسّ أنه اهتدى إليها وكانت بالنسبة له كشفاً ، طال انتظاره حتى تمّ سفورها بعد احتجاج ووضوحها بعد غموض ، وطاعتها له بعد ممانعة وتأبّ ، أو قل ثورة وتمرد .

ولحسن الحظ لقد روى محمود شاكر لجيلنا الذي يعيش معه ويعرفه ، والذي كان في وسع كثير من الأدباء والمتأدبين أن يزوروه ويسألوه - من حسن الحظ - أنه روى في هذا التمهيد الفذ حلقات وأدوار ميلاد أسلوبه وهو يؤلف الكتاب ، ويجمع مواده ، وينتهي إلى الحقائق التي سيطالع بها الناس . وأرى من واجبي أن أنقل هنا فقرة عن كل خطوة من خطوات هذا الجنين الذي انتهى به الأمر إلى أن يقف أمام الناس كائنا سوياً .

لقد قال لنا محمود شاكر إنه قرأ ديوان المتنبي خمس قراءات أو يزيد ، بعد أن كان قد حفظه عن ظهر قلب ، وقرأه مراراً للبحث لا للدرس ، بل للاستمتاع ، وهذه القراءات الخمس أو أكثر هي في واقع الأمر جزء من أسلوب الكاتب ودلالة على شخصيته يؤدّيان في وقت واحد .

« لما وجدت نفسي مكلفًا بالكتابة عن المتنبي ، أوقعني هذا التكليف في الحيرة ، لأنني سوف أقرأ لأكتب ، لا لأتلذذ بما أقرأ . ويا بُعد ما بين المذهبين . ومع ذلك ، فقد جاء هذا التكليف على ساعة موافقة لاستشارتي ، لأنه يردني إلى أول ديوان كنت حفظته كله ، وفُتنتُ به قديماً كله ، ثم أغفلته كله ، ثم ثبطني عنه كله بدءاً حفافتي بالشعر الجاهلي ، فرأيتني الآن ملزماً أن أقرأه قراءة جديدة ، متذوقاً لبيان هجرته هجراً طويلاً . فلم أكذب وأخذت ديوان أبي الطيب ، بشرح الواحدى من القدماء (... - ٤٦٨ هـ) ، ثم بشرح ناصيف اليازجى من المُحدّثين (- ١٢٨٧ هـ / ١٨٧١ م) . ولم أكد أتجاوز نصف الديوان في هذه القراءة ، حتى استوقفتني أن النصف الثانى منه ، مؤرّخة قصائده كلها أو أكثرها باليوم والشهر والسنة التى قيلت فيها هذه القصائد ، من شهر جمادى الأولى سنة ٣٣٧ ، إلى أول شعبان سنة ٣٥٤ ، وقد قتل المتنبي بعد ذلك بقليل فى أواخر شهر رمضان سنة ٣٥٤ ، أما النصف الأول فهو عُقلُ كله من التاريخ ، إلّا حيث يذكر أنه قاله فى صباه ، أو قاله فى المكتب ، وأشبه ذلك وهو قليل جداً .

ثم لم يلبث حتى حدّثنا عن قراءة ثانية فقال مما يتصل بما قاله عن القراءة الأولى ، وترتيب قصائد ديوان المتنبي فى النصف الأول التى وردت فيه بلا تاريخ يُذكر معها :

« فلما استوقفتني القسم الثانى من شعر أبى الطيب ، ومضيئُ فى تذوقه مرتباً على التاريخ ، كان نفع هذا الترتيب التاريخى عظيماً ، فقد كشف لى حركة وجدان أبى الطيب فى شعره ، فى زمن طويل يمتد من سنة ٣٣٧ إلى وفاته فى سنة ٣٥٤ . فلذلك عدتُ أقرأ الديوان كله قراءة ثانية ، محاولاً أن أعرف حركة وجدانه فى الشعر الذى قاله منذ صباه فى سنة ٣٢٤ تقريباً إلى سنة ٣٣٦ . »

وختم كلامه عن هذه القراءة الثانية فقال :

« فرغت من هذه القراءة الثانية ، ومن ترتيب قصائد القسم الأول كما بدا لى عندئذ ، واجتمع لى قدر لا بأس به من الملاحظات عن أبى الطيب الشاعر ،

وعن حركة وجدانه في شعره على اختلاف الأحوال والبلدان والناس الذين لقيهم ،
والرجال الذين مَدَحَهُمْ . وبدا لي أن أقنع بهذا ، وأن أبدأ في الكتابة عن شعر
المتنبى لاعن حياته » .

ولكنه أضاف جملة هنا ، أثبتتها لأدحرها عند الحديث عن محمود شاكر الرجل ، فقد قال :

« ولكن قلقي القديم لم يفارقني وأنا أستجمع نفسي للكتابة لم أستطع أن
أتخلص من الإحساس الملح بالنقص في عملي هذا ، فوجدته أمراً لامفرّ منه » .

ثم قال إنه بعد القراءة خيّل إليه أنه قادر إذا أخذ الورق والقلم وجلس إلى مكتبه ، فقد فرغ في
طرفة عين من الكتاب الذي أخذ نفسه بتأليفه ، نزولاً على رغبة صديقه الذي يحبه ويذكره دائماً
بالخير والثناء . ولم يكد يجلس ويمسك بالورق والقلم ، حتى طار من رأسه كل ما قد قرأه من شعر أبي
الطيب أو من تراجمه ، وراح إلى صديقه يستقبله ويستعفيه من هذه المهمة التي عجز عن النهوض
بها ، وأنى صديقه أن يجيبه إلى طلبه ، فجمع عزمه وقرّر أن يعاود المحاولة وكان لابد من قراءة ثلاثة قال
عنها :

« وعدت أقرأ الديوان وحده مرة ثالثة حتى فرغت منه ، ورأيت أشياء
جديدة ، لم أكن ألقيت لها بالاً في القراءتين الأوليين ، وظننتُ أني قادرٌ ، وأن
الطريق قد استقام وبانت لي معالمه . وفي هذه المرة أيضاً أعدتُ ترتيب قصائد
القسم الأوّل من الديوان ، ترتيباً يختلف بعض الاختلاف عن ترتيبى الأوّل ، على
هذّي ما استفدته من قراءة تراجم أبي الطيب في الكتب المختلفة ، وعلى هذّي
مابداً لي من الرأى في هذه القراءة الثالثة في شعره » .

وأسفرت القراءة الثالثة عن كتابة ثلاثين صفحة عن المتنبى ، وقرأها لصاحبه فكاد يأخذها
لنشر ، ولكنه استأناه حتى يعيد النظر فيها مرة أخرى ، فلما قرأها لنفسه وقد خلاها ، كرهها أشد
الكراهية ، ومزقها من فوره ، وأمهى الخبر المؤسف لصديقه : تجهم وجه صديقه وبكى قلب محمود
شاكر ، لأنه أحسّ أن صديقه يقول له ، بما بدا على وجهه ، إنه خذله خذلاناً جارحاً ، ولم يكن ثمة
بد من أن يعد صديقه بأنه سيحاول للمرة الرابعة ، وكان لابد من قراءة رابعة وقال عنها :

« ضمنت الأوراق التي كتبتها بعض ما كنت ادخرته وطويته في المرة السالفة ، وذلك بعد قراءة رابعة للديوان ، ولمواضع متفرقة من تراجم أبى الطيب في الكتب » .

وقد يضيق صدرك بالحديث عن هذه القراءات الكثيرة التي لاتسفر عن شيء ، وتود أن أمضى إلى شيء آخر في حياة محمود شاكر أو في أدبه ، أو في أسلوبه ، ولكن لابد لي أن أنقل لك حديثه عن هذه القراءات لأنى أراها صورة لعقله ، ولأسلوبه في التهيؤ لمهاجمة الموضوع الذى يحتفل به ويود أن يتحدث عنه ، قال في صفحة ٦٢ من التمهيد الذى حدثتك عنه :

« ومرّ نحو أسبوع وأنا لأجد إلى هُدوءِ نفسي منفذاً ، وأخذتُ ديوان أبى الطيب مرة خامسة ، أقرؤه لأتوقّف ولا أمل ولا أهدأ ، وأنا في خلال ذلك أراجع كل ما في تراجم أبى الطيب وبعض كتب التاريخ والرجال وغيرها ، تبعاً للخواطر التى تنشأ وأنا أقرأ الأبيات أو القصائد » .

وإذا كنّا قد صاحبنا محمود شاكر ، وهو في فترة الضيق والشك ، ورُقض كل ما يصل إليه وكرهه له ، والقراءة ثم معاودة القراءة ، وكتابة صفحات لايلبث حتى يمزقها وينبذها في سلة المهملات ، فمن حقه علينا أن نسمعه وقد انجاب الظلام وأسفر الصبح ، وشملت نفسه حالة من الطمأنينة والرضاء قال :

« في فجر الثانى عشر من شهر رمضان صلّيتُ ، فلما جمعت آوى إلى فراشى ، طار النومُ من عينى ، ومع طيرانه تبدّد القتامُ الذى كان يلفنى ، وذهب التّعَبُ وما لقيتُ من النَّصَبِ ، وتجلّى لى طريقى بانَ لى كَأنى سلكته من قبل مرّاتٍ فأنا به خبير » .

ثم عاد يقول في صفحة ٦٥ :

« ولذلك ، فقد كنتُ ملفوفاً في قتامٍ معبّرٍ ، لأسيرُ خطوةً حتى أدخُل في قتامٍ أشدَّ غُبرَةً . فلما تبدّد عنى فجأةً هذا القتامُ ، كان عمودُ الصورة واضحاً كلَّ الموضوع . إلا أن عمود هذه الصورة لم ترسّمه تراجم المتنبي وأخباره الكثيرة ، بل

رَسَمَهَا وَحَدَّدَهَا تَذَوُّقُ شِعْرِهِ ، واستنباط معانيه ودلالته على شخصية أُنَى الطيب .

وكان قد تحدّث عن انبلاج الفجر في موضع سابق من التمهيد نصّه :

« حين تبدّد القتّام الذي كان يُلْفَنِي ، تجلّت لعينيّ صورةً واضحة كلّ الوضوح ، كأني أخذت كتاباً مسطوراً ، فقرأته كلّهُ بنظرة واحدة قبل أن يرتدّ إلىّ طرفي . وهذه ليست مبالغة ، ولكنها حقيقة مجرّدة ، ألفتها بعد ذلك وعرفتها مرّاتٍ ، وأظنّ أنّ كثيراً من الكتاب غيري قد ألفتها مرّاتٍ كما ألفتها . »

بقيّ أن أنقل لك فقرة أو فقرتين لانتبهان على أسلوب محمود شاعر ، ولكن على شخصيته التي أعلم سلفاً أن حديثي عنها يتقاضاني جهداً ، ولكنني مصمم على أن أذهب فيه إلى نهايته ، مهما كان العناء ، ومهما كانت العثرات ، فإنه لصعب يستعذب ، وهي محاولة جديدة بأن نحاولها لاتحية للرجل الذي نكتب عنه فحسب ، بل وفاءً بحق تاريخ أمتنا في هذه الحقبة . قال في صفحة ١٨ من التمهيد :

« كان ماكان ، ودخلنا الجامعة ، وبدأ الدكتور طه يلقي محاضراته التي عُرفت بكتاب « في الشعر الجاهليّ » وأخذني مأخذني من الغيظ ، وماهو أكبر وأشنع من الغيظ ، ولكنني بقيتُ زمناً لاأستطيع أن أتكلّم . »

« تتابعت المحاضرات ، والغيظُ يفور بي ، والأدب الذي أدبنا به آباؤنا وأساتذتنا يسكنني ، فكان أحدنا يهاب أن يكلم الأستاذ ، والهيبه معجزةٌ ، وضاعت عليّ المذاهب ، ولكن لم تخلُ أيامي يومئذ في الجامعة من إثارة بعض ماأجدُّ في نفسي ، في خفوت وتردّد . »

وقد ثار محمود شاعر على هذه القيود التي كبّلته ، كتم غيظه ، وتغلب على حنقه ، حتى لم يعد في الصبر والتحمل مع الأستاذ الكبير بقية ، ووقف في يوم يرد على طه حسين صراحة بغير مداراة كما قال :

« بدأتُ حديثي عن هذا الأسلوب الذى سمّاه « منهجاً » ، وعن تطبيقه لهذا « المنهج » فى محاضراته ، وعن هذا « الشك » الذى اصطنعه ، ماهو ، وكيف هو ؟ وبدأت أدلل عن أن الذى يقوله عن « المنهج » وعن « الشك » غامضٌ ، وأنه مخالف لما يقوله ديكرارت ، وأن تطبيق منهجه هذا قائمٌ على التسليم تسليماً لم يداخله الشكُّ ، برواياتٍ فى الكتب هى فى ذاتها محفوفةٌ بالشكِّ . »

وكان يجب أن ينتهى هذا كله إلى مايجب أن ينتهى مع شخص فى مثل صرامة محمود شاكر وشدته مع نفسه وشدته مع الناس ، فيما يراه رأياً ، أو يؤمن به معتقداً . انتهى إلى إنه كما قال أيضاً :

« عزمتُ يومئذ على مفارقة مصر ، ثم الجامعة ومعى ذلُّ العجز عن مواجهة الدكتور طه برأى فى تفاصيل هذا « السطو » جهاراً نهاراً بلا قناع ، وبالذى أجده فى نفسى من البشاعة ، بشاعة ادّعاء المرء امتلاك مايسطو عليه ، كأنه مما اهتدى إليه ، واستحقَّ نسبته إلى نفسه بعد طول معاناةٍ فى البحث وشقاءٍ فى الدرس ! » .

وبهذا النص الأخير ، أكون قد نقلت من التمهيد الذى قدّم به محمود شاكر لكتابه « المتنبى » بسفريه ، كل مايعينى على أن أطلع القارىء على رأى فى هذا الكاتب الذى ظفّر به جيلنا ، والذى لأعرف له نداءً بين أفراد هذا الجيل من أهل القلم والفكر ، تحرراً من الحكومة والوظيفة ، وتفرداً فى أسلوب الحياة ، حتى فى موارد العيش ، وتميزاً فى مناهج تحصيل المعرفة ، وبشها بين أهل قومه ، وتقصياً لأكبر وأجلّ ما فى مقومات وجود أمته وعظمتها ، وأسباب بقائها وعزّتها ، وتعالیه فى تواضع ، وعنفه فى رقة ، وعزّلتة فى اتصالٍ حىّ بالناس والأحداث ، والأساتذة والتلاميذ ، والمريدين والمعارضين .

* * *

كان بيت محمود شاكر على مرمى حجر من بيتى فى مصر الجديدة ، ومع ذلك لم تقم بينى وبينه أية علاقة ، بل أحسب أننى لم أكن قد قابلته قط ، حتى إذا كنت فى (مترو) ضاحية مصر

الجديدة ذات ضحى ، ولم يكن الوقت وقت عمل ، أو انصراف منه ، رأيتني وحيداً في عربة القطار ، أو كالوحيد ، لأنى رأيت شاباً طويلاً أسمر الوجه ودوداً ، يمدّ إلى يده ويصافحني في حرارة ، فأخرجني ذلك وأربكنى إذ رأيت أن تحية حارة كهذه لاتصدر إلا عن صديق لايسوغ لى أن أجهله إلا لنقص شديد فى مودتى ، أو لضعف غريب فى ذاكرتى .

ولكنه لم يلتفت إلى مسلكى ، وسمعت اسم محمود شاكر ، فتذكرت فى الحال مقالاً فى مجلة « الرسالة » ضمّته كاتبه فقرة تفيض حباً وإعجاباً بمصطفى كامل ، قرأتها يومذاك وقد استولى علىّ شعورٌ غريب من السعادة والدهشة أو قل عدم التصديق ، فقد انقضى علىّ وعلى المصريين زمن غير قصير ، لم يكن يُذكر فيه اسم مصطفى كامل وجهاده إلا فى مقالات أناس معروفين بذواتهم ، وفى مناسبات أصبحت معروفة أيضاً سلفاً للقراء . ولم يكن محمود شاكر واحداً منهم ، وكان المقال شيئاً جديداً فى الطريقة التى صيغ بها ، والألفاظ التى استعملها صاحبه ، والمعانى التى فاض بها ، فأحسست بالأنس وبالعزم وبالأمل . تداعى هذا كله لمجرد سماعى اسم محمود شاكر ، الذى رأيت أمامى ، ووجهه يفيض لطفاً وأخوة ، فهزرت اليد الممدودة فى حرارة وامتنان وجلسنا سوياً نتحدث فى العربة التى لاشاركننا الجلوس فيها أحدٌ . وطال الحديث وذهب كل مذهب كأننا صديقان قديمان تلاقيا على غير موعد ، فيما وصل القطار إلى خاتمة رحلته . هبطنا منه ورحنا نسير الهوينى فى شارع ثم شارع آخر ، ثم استأذنته فى الانصراف ، ومضيت إلى مكتبى للمحاماة ، وأنا أجد عناء أى عناء فى جمع شتات نفسى من السرور والبهجة والأمل .

ثم اتصلت بعد ذلك بأسباب محمود شاكر ، ولكنى لا أذكر كيف ؟ ولامتى اجتمعنا بعد هذا الاجتماع الذى لم يدبره أحدٌ ، ولكنى أذكر أننا درجنا على أن يتصل أحدنا بالآخر ، كما حرصنا على التزاور ، ولكنى لأذكر اللقاء الثانى : لا مكانه ولا زمانه

وعرفت من حياة محمود شاكر ، ومن دنياه ، ومن صحبه الذين تربطهم به صلوات طريفة فى حاجة إلى قلم قصّاص يصفها ويرويها ، ويصف ويروي مناقشاتهم المحتدمة ، وقراءاتهم الغنية ودعاباتهم الذكية ، فقد كان بيته ندوة متصلة لاتنفض ، من أعضائها الثابتين : يحيى حقى إذا حضر من أوروبا ، وعبد الرحمن بدوى ، وحسين ذو الفقار صبرى وغيرهم وغيرهم ، ولم يكن من حظى أن

أكون عضواً دائماً فيها ، فقد كنت ألم بهم أحياناً فأراهم وأرى من العالم العربى كله ومن العالم الإسلامى على تراميه ، شخصيات لاحصر لها ، تتباين بعضها عن بعض فى الزى والمظهر والثقافة واللهجة ، والشواغل والمطامح ، ولكنها تلتقى كلها عند محمود شاكر ، تسمع له ، وتأخذ عنه وتقرأ عليه ، وتتأثر به . وكلما كان من حظى أن أشهد جانباً من هذه الندوة ، أحسست بسعادة غامرة ، أن يبقى ركن فى بلدى كهذا الركن ينقطع أصحابه للفكر والدرس والتحدث فى أمور لا تجد من يسمع بها أو يعرف عنها شيئاً فى مكان آخر .

* * *

وإن أردنا أن نعرف الخطوط الرئيسية فى شخصية محمود شاكر ، استطعنا أن نقول إنه أولاً صعيدى ، ثم مصرى ، ثم عربى ، ثم مسلم . ونحن لانذكر هذه الصفات بترتيب أهميتها فى تكوين مزاجه وأسلوب حياته ، وتحديد دوافعه وحوافزه وتركيب عناصر فكره . بل نذكرها بهذا الترتيب من حيث سبقها الزمنى فى صب القالب الذى صيغت فيه شخصيته .

فقد كان أول ما كان صعيدياً من جرجا ، وهذه النسبة ليست بالقليلة الأهمية من حيث الأثر النفسى أو الأثر الخلقى ، وربما أيضاً فى الأثر العقلى . فالصعيد منذ تاريخ مصر الموغل فى القدم ، إقليم له خصائصه وصفاته ، وقد كان له فى السياسة والفن والثقافة ، وزن خاص به ، ومما تباين بينه وبين أهل الوجه البحرى ، ولعل أكبر الفروق بين الوجهين أتى لكليهما من ناحية مدى تعرض كل منهما للمؤثرات الخارجية . فالغزاة الأجانب ومعهم أسلوبهم فى الحرب ونوع الأسلحة وأدوات القتال وعدتها وخطتهم ، ثم الحضارة التى يستجلبونها معهم والثقافة التى تعبر عن هذه الحضارة وتعلنها وتنشر أفكارها وفنونها وتقاليدها وقيمها ، كانوا فى الأغلب الأعم يسيطون نفوذهم على الوجه البحرى ويستقرون فيه ، وقد ينجو الوجه القبلى من أثرهم تماماً قرناً عديدة ، حتى يكاد يكون الإقليمان فى الدولة أو الأمة المصرية ، دولتين أو أمتين ، لولا أن عناصر وحدة المزاجية والنفسية بين المصريين أنما كانوا أقوى من أن تقاوم . ولكن يمكن أن يقال بإجمال إن الصعيدى كان دائماً أكثر خشونة أو أقل نعومة ، وأحب للقتال وأكثر صبراً عليه من ابن الوجه البحرى .

وقد بقى محمود شاكر صعيدياً إلى اليوم ، حتى طريقتة فى الكلام تنطق بهذا ، ونحفه وطول قامته ، وسمرة وجهه ، وأخذة الأمور كلها - مادامت تمهه وتحرك وجدانه - بالشدة والصراحة والصرامة ، إلى حد الإيلام أحياناً . ولكنك لا تخطئ فى جميع الظروف طبيته وبساطته وربما سذاجته .

أما مصريته فلم يكن عنواناً يحمله ، وإنما كانت مصرية المحب غاية الحب ، المتفانى فى وطنه إلى أقصى حدود الوفاء والفناء ، ومن ثم فهو من هذه الطائفة التى اصطلقت أسلوب مصطفى كامل واختارت نهجه ، فرضت كل مآئت به مكائد ودسائس الاحتلال والمحتلين ومن تعلق بأذيالهم وحارب بسيفهم ، واستظل بظلمهم ، فأبى المفاوضة وأنصاف الحلول ، واعتبار الاحتلال شراً لا بد منه ، أو أنه خير من فوضى المصريين وعجزهم ، وكذب دعاويهم ، أو أنه مرحلة تقيم المصريين الضعاف المهزولين على أقدامهم وتلقنهم الحضارة الحديثة ، وتجربهم ثقافة الغرب وتخرجهم من ظلمات ما يسمى بالحضارة العربية أو خرافات الثقافة الإسلامية ، التى انقضت على اندثارها وانطواء صفحاتها قرون بعد قرون ، وأصحابها لا يخطون حرفاً ولا يقرأون سطرأ ، ولا يردون غازياً ولا يدفون طامعاً . عنصرية متأججة متقدمة شاكية السلاح ، تعرف أسباب قوتها ولا تسلم بأنها لفظت الأنفاس ، وإنه لاحيلة لأصحابها ولا قوة .

وليست عربيته شعاراً يتحلى به ، ولا شارة يتقلدها ، إنما هى قوة هائلة تموج بها نفسه وتكاد تنفجر من جوانبه ، وهو يحسها فيما يفكر ، ويدرك شدة دفعها له ، وإطامها لقلبه وعقله فيما يقرأ ، وحينما يمتلىء وجدانه ويجلس إلى قلم وقرطاس ، فلا يدري كيف يسيطر عليها ينظم طاقاتها المتعظمة التى لاتود أن تهدأ حتى تنتزع هذا النظام القائم فى البلاد العربية على غير ضعف العرب ، واستسلامهم لدعاوى أعدائهم ، وانقيادهم لخصومهم الذين يبيتون على خوفٍ منهم واشفاق عظيم من يقظتهم .

أما إسلامه فهو فوق مصريته وعربيته ، لأنه الإيمان الشامل الذى يمدّه بالقوة أو الصبر ، ويعينه على التجلد والثبات أمام الكوارث التى تتابع ، والمصائب التى تتلاحق ، وصور الاستكانة والذل التى تكوى عينيه وتلهب كل جارحة فى نفسه .

ولهذه الانتماآت الثلاثة تراه موصول الأحران ، وترى غضبه يهدأ لينفجر وينتهي ليبدأ . لأن مصر تمر عليها حِقَب تُداس فيها بالأقدام وتُنْتَهك كرامتها حقاً على يد أبنائها الذين يرددون اسمها ويرفعون علمها ، وحيناً على أيدي أعداء هم في واقع الأمر أضعف من أن يركبوا بالهوان والذل ، هذه الشعوب التي دانت لهم وأسلست قيادها لزعمائهم حتى نهبوا خيرها ، وبددوا رزقها ، وأحالوها شيئاً لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً .

إن العربية لغة وقومية ، فحالمها أشد سوءاً وأدعى للحزن . فالعربية لغة أصبحت أجنبية في بلادها ، غريبة عن لسانهم ، بعيدة عن أذواقهم . لا يحسنون النطق بها إذا تكلموا ، ولا الكتابة الصحيحة إذا كتبوا ، وهم لا يفهمون أمهات المراجع والمصادر التي خلفها الأجداد ، ذخائر تملأ المكتبات والمعاهد ودور العلم وعقول الباحثين والدارسين والعلماء والفقهاء علماء وأدباء . ثم جلّ المصاب حيناً أصبح جهل علمائها المحدثين بقواعدها ، ونواحي القوة فيها فشغلوا بأمور منها لا تتصل بجوهرها لتزيد الأجيال الناشئة كرهاً لهذه اللغة وبعداً عنها هزواً بها . فأصبح الواحد من أبنائها ذكاءً وتوفراً على الدرس وحبا لبعث أمته وثقافتها وحضارتها ، وتجديد قوتها وفتوتها يؤثر أن يتكلم الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية إذا أراد أن يبين ويحسن التعبير عن نفسه ، وهو مثلاً يحسن الإبانة ، ويفصح عن ذات نفسه بهذه اللغات ، كأنه واحد من الناطقين بها منذ ولد ، بل منذ وُلِدَ آباؤه .

وقد بلغ المصاب أقصى مداه حينما استدار أبناء اللغة فانهلوا عليها تجريحاً ونسبوا إليها المعاييب والمثالب وردوا إليها أسباب ضعفهم وانقطاع الوشائج والصلات بينها وبينهم .

أما الإسلام فلم يكن أسعد حظاً ، فقد بات لفظاً يجري على الألسن لا يحرك هامداً ، ولا يدفع حامداً . وهم يجتمعون في مناسبات عديدة في العام الواحد بالملايين ، ولكنهم كغناء السيل ، تهافت عليهم الأمم تهافت الأكلة على قصعتها أكثر مايتعلقون به من دينهم قشور ومظاهر ، فهم يحلفون بالمصحف ولا يعرفون القرآن ، ويقسمون بالضريح والولي ولا يقيمون شريعة الله ولا يتبعون سنة النبي ، وعلمائهم يستذلهم الطغاة من أهلهم وأعدائهم على السواء بقليل من الرزق ، أو ببريق زائف من السلطة أو المكانة .

ولا يدري محمود شاكر كيف يلقي كل هذا البلاء ، وكيف يدفعه ، ولكنه مع ذلك لا يستسلم له ، ولا يقنط من رحمة الله ، ويبقى شاهر السيف ساهر الليل ، يودّ لو يحارب الأعداء كلهم وفي آن واحد وبسيفه الذي لا يبتتر ، وهو هذا القلم العجيب الذي يكتب بأسلوب وعلى طريقة لا يشبهها أسلوب ولا طريقة .

فأنت حينما تقرؤه لاتجد ألفاظاً على قرطاس ، وإنما تحس بدم يتدفق ويجرى ويترقق أحمر قانياً ، ينبثق حاراً فائراً .

فخاصية الغضب النفسية والخلقية التي تبرز من بين خصائصه وصفاته الأخرى ، هي ردُّ فعل صادق ومباشر لهذه الانتهات ، فهو يتقلب على مثل الجمر ، لما يراه من مظاهر الضعف والانحلال ، والهزيمة والاستسلام ، والجهل والادعاء في الأركان التي تقوم عليها حياة أهله وقومه . ولقد صنعت هذه الحالة المستمرة التي لاتنتقطع ، والتي تراه عليها كلما رأته في الصباح أو المساء ، من محمود شاكر ، صورة لم يصل إليها أحدٌ سواه .

فاهموم الأدبية والفكرية عنده ، هي هموم حقيقية ، لاهموم للكتابة يفرغ منها ، حينما يفرغ حديثه عنها . بل إن مكابדתه لها تزيد كلما لم يستطع أن يكتب عنها ويفضى بها إلى أحد .

ولقد كان في وسع محمود شاكر أن يكون أحد علمائنا في الرياضة أو فروع الطبيعة ، حينما أتمّ دراسته الثانوية ، ولكنه رأى أن الميدان الذي خُلِقَ له ، والذي يحتاج إلى كل مواهبه ، هو الأدب ، فترك الدراسة العلمية ، واتّجه إلى الدراسة الأدبية . وهذا مسلكٌ لم يسلكه أحدٌ من أدبائنا ومفكرينا . ولما دخل كلية الآداب وسمع مقاله الأستاذ طه حسين ، لم يعتبر أن الأمر لا يعدو أن يكون محاضرة ، أو سلسلة من المحاضرات تلقى ، بل تعاضمه الحال ، ورأى فيما يقل طامة كبرى ، السكوت عليها جريمة . ولما منعت هيبة الأستاذ ، ثم أدب التلاميذ مع المعلمين والمربين ، واشتدّ به الضيق حتى كادت أعصابه تنهاوى ثم ، رأى ألا خلاص من هذه الفجيعة إلا أن يهاجر من مصر .

وفي أية سن كان محمود شاكر ؟ كان كما حدّثنا دون العشرين فتأمل في هذا الشاب الذي كاد يكون صيباً ، يحمل نفسه كل هذه الهموم ، وكأن الشعر الجاهلي ، عرض عنده لا يفرط فيه .

والحق أن (كان) هنا زائدة ، فالشعر الجاهلي عند محمود شاكر ، هو عرضٌ حقاً ، لقد وجد فيه نفسه ، ورأى في مرآته أمته العربية من أبعد آمادها على فطرتها الأولى ، قبل أن تفسدها الأيام وتعبث بها ، وتضيف إليها ، وتغيّر فيها صروف الزمان ، حتى كادت تطمر تحت طبقات من جهل الجاهلين بها ، وكره الشائنين لها . ورأى أن العدوان على الشعر الجاهلي ليس انتقاصاً لطور من أطوار الشعر العربي ، وإنما هو بداية الكيد لهذه اللغة كلها ، تعاون فيها مستشرقو الدول الغربية وصنائعهم ممن احتموا بحمى هذا الغرب ، واستعانوا بظلمه وحكمه . وفهم المشكلة على هذه الصورة ، جعله لا يستطيع أن يُهادنَ لا أن يترقّى ، لا بنفسه ولا بمن نازهم ، والذين رأى أن يجلبهم عن الحلبة ، لأنه رأى فيما يقال سماً زعافاً ، سيسرى في شرايين الأمة ، فيوردها التلف ، ويصل بها إلى التهلكة .

ولما بدأ حياته بهذه البداية ، التي ما كانت تليق إلا بشيخ ، اضطردت كل وقائع حياته على مايشبه هذه البداية ، ويليقي بها . ولم يكن يليق برجل أخذ على عاتقه أن يشن هذا الجهاد ويرفع أعلامه ، أن يكون موظفاً يمدّ يده كل نهاية شهر إلى مرتب ينتظره ، وأن يكون للحكومة كلمة نافذة في رزقه ومكانته ، ومكان عمله فانقطع لعلمه وفكره ، ومكتبته وبحته ودرسه ، وزملائه وتلاميذه . كأنه الراهب المتعبد ، وقد كان المنتظر أن يكون في مصر والبلاد العربية والإسلامية مئات بل ألوف يتحرّرون تحرّره ، وينقطعون للرسالة التي نذروا أنفسهم لها انقطاعه ، ولكن للأسف الممض لم يكن لمحمود شاكر أشباه وأنداد فكان نسيج وحده صدقا وحقا .

كانت الأكثرية الغالبة من مفكرينا وكتابنا ، وأهل الرأي ، موظفي حكومة ، استخدمتهم لأغراضها ، وصبّتهم في قوالها . وليست الوظيفة الحكومية عيباً في ذاتها ، ولكن دلالتها وأثرها في نفوس الذين يحرضون عليها ، وبعضون عليها بالتواجذ ، هو الذي نشكو منه ، لأن الذين يطمئنون إليها ، ويسكنون إلى رتبة العيش في ظلّها ، لا يلبث أن يصبحوا نموراً مروضة ، ويصبح رئيس الدائرة الحكومية كمروض الحيوانات ، يقيمهم ويقعدهم بسوط في يده ، وقطعة سكر في جيبه .

نجا محمود شاكر بنفسه وقلمه وصراحته وشجاعته ، من هذا المصير السيء ، وانطلق يكتب فيما لا يكتب فيه أكثر الكتاب في العالم العربي ، بأسلوب هو صدى نفسه . فهو لا يبحث عن

الألفاظ التي تحمل القراء على أن تقول له « مأبرعه » ، بل إنه يقول للناس ما يوّد أن يهزّم من الأعماق أو يفزعهم أحياناً . فمنهجه غريب وغير مألوف ، والأفكار التي يفرضها كالألفاظ والصيغ التي يستعملها ، كلها جديد لم ييلها الاستعمال الطويل ولم يُنهكها التقليد الذي لا ينقطع ، والمحاكاة التي تبدل لها إحساس القائل وشعور المتلقى .

وعلى الرغم من غرابة المنحى ، وجدة الفكرة ، وحدائث الموضوع ، فكل ما كتبه محمود شاكر ، واضح تترقق معانيه على سطح ألفاظه ، لأنه منبعث كالتقديفة من قلب ، شديد الإيمان بها شديد الرغبة في أن تصل إلى قلوب الناس وعقولهم ، لا على أنها مقال قيل ، بل على أنها دعوة لقتال ، وصيحة لبعث ، أو صرخة للإيقاظ والإلهام والانتفاض .

محمود محمد شاكر، مفكرٌ امسلياً

الدكتور محمد حسن عوار

المدرس بكلية الآداب

الجامعة الأردنية

لو أردت أن أصف أستاذنا العلامة (محمود محمد شاكر) بكلمات موجزة لقلت إنه عالم أديب تقوده الرؤية الإسلامية وما تفرع عنها من ثقافة مختلفة الألوان . والرؤية الإسلامية هذه هي الأساس الفكري الذي يصدر عنه الأستاذ شاكر في كتاباته كلها ، وهي المشعل الذي يحمله بيده بيدد به ظلمات القضايا والأحداث . فمن وقف عليها مدركاً كتبها ، سابراً أغوارها ، متأملاً طبيعتها ، هان عليه بعد ذلك فهم الأستاذ وإدراك مواقفه وإنتاجه ادراكاً دقيقاً واعياً متعمقاً ، بل هان عليه إدراك الثقافة التي ينتمى إليها انتماء حاراً صادقاً ، كله إيمان وثقة وإخلاص في زمن قل فيه المخلصون الصادقون . وعسير على الباحث أن يقرب الأذهان المعاصرة إلى هذه الرؤية حتى تحياها عملاً وفكراً ، لأن زماننا زمن ترزعزع فيه العقل المسلم تحت وطأة الغزو الثقافي الغربي وانتهى إلى عقل ذاهل مشوش ممسوخ ضرب بينه وبين ثقافة آبائه بجدر ، وصار يدرك القضايا على وجه رسمته له مناهج النظر الغربية وينظر إلى الأحداث المتعاقبة بغير العين التي كان يرى بها سلفه . والأنكى من هذا أن هذا العقل المسلم الممسوخ يحتال بما عنده من مناهج النظر الغربية ، ويذهو بها متوهماً أنه يحيا ثقافة العصر ، ويتفاعل مع التجديد والتحرر والانطلاق - إلى آخر هذه السلسلة التي لا تنتهى - وما علم هذا الضائع التائه أنه بنفسه يهزأ ، ويعقل غيره يذهو ، وأن تصرفه هذا إن هو إلا دليل على فقدان شخصيته وانطفاء ذاتيته ، من جهة أنه منتم تاريخياً إلى أمة ذات حضارة ومجد رفيع تملك من أسباب التقدم بالروح الإنسانية ما لم تملكه أمة أخرى في هذه المعمورة .

إن الرؤية الإسلامية التي آمن بها أستاذنا شاکر ، وناجح عنها ، وأبلى بلاء حسنا في سبيل نصرتها وإظهارها ، هي رؤية كونية حضارية ، وهي المحرك الداخلي لكل مسلم مستنير وهي طريقة حياته وتفكيره ، بل هي الدين ، والدين هو الحياة . والذين يفهمون الدين على أنه ضرب من الشعائر التعبدية المنفصلة عن واقع الحياة فحسب ، يسيئون إلى دينهم أبلغ إساءة ويهدمون (أعظم حقيقة حية أتى بها الإسلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور)^(١) . وهم في هذا الفهم يحملون ديننا على دين ومعنى على معنى ليس بينهما ارتباط ولا سبب ، لأن ديننا الإسلامي في حقيقته (اسم جامع لكل تصرف يتصرفه المرء المسلم في حياته منذ يستيقظ من نومه إلى أن يؤوب إلى فراشه)^(٢) .

هكذا فهم أستاذنا شاکر الدين ، والتقى في هذا الفهم مع آباءه وأجداده الذين حملوا راية الحضارة والهداية لإنقاذ العالم المنكوب ، وقمين بنا نحن الأبناء أن نستأنف حمل هذه الراية مرة أخرى لإنقاذ هذا العالم المنكوب أيضا .

لا جرم أن ينطلق الأستاذ شاکر حاملا بيده المشعل الإسلامي الحضاري مسلطا أضواءه على بعض القضايا التي يعج بها المجتمع الإسلامي في العصر الحديث ، مستخرجا مافيه من فساد وخبث آت من الأصول الفكرية الغربية . وإنما لقضايا متعددة الألوان ، منها قضايا ذات لون اجتماعي ، وثانية ذات لون سياسي ، وثالثة ذات لون ثقافي فكري ، يجمعها شيء واحد هو وحدة المنهج وتخضع لشيء واحد هو هذه الرؤية الإسلامية . وقد رأيت تقسيم هذه القضايا التي عاجلها قلم أستاذنا ثلاثة أقسام :

١ - القسم الأول : قسم يشمل بعض ما عاجله من قضايا مختلفة وفق المنهج الإسلامي في النظر لنذل على أن طريقة تفكير الأستاذ شاکر طريقة إسلامية خالصة لا يشوبها شيء من شوائب المزج أو الترفيع .

٢ - القسم الثاني : وهو قسم نظري يدرس أسباب الفساد الذي هيمن على الحياة الثقافية في بلاد المسلمين عامة ومصر خاصة ، ويحللها تحليلا عميقا نافذا .

(١) مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٥٦ .

(٢) أباطيل وأسمار ص ٣٢٤ ، وانظر ص ٥٣٢ - ٥٥٢ .

٣ - القسم الثالث : يشمل الوسائل الإصلاحية أو طرق الانبعاث الجديد القائمة على هدى القرآن وسنة الرسول ﷺ .

وهذه الأقسام كلها - كما قلت في القسم الأول - تخضع لأساس فكري واحد هو الرؤية الحضارية الإسلامية .

القسم الأول

يعالج الأستاذ شاعر في هذا القسم مجموعة من القضايا المختلفة سلط عليها المجره الإسلامي ووصل بعد معالجتها إلى نتائج تنسجم انسجاما تاما مع معطيات الفكر الإسلامي ، وعملنا هنا هو إبراز هذا الجانب لنقف على هوية الأستاذ الفكرية الإسلامية .

ولما كانت هذه القضايا كثيرة متنوعة ويعسر الإشارة إليها جميعا ، لأن حدود هذا البحث لا تسمح باستقصائها ، صار حقا على أن أدل على طرف منها كالتمودج والمثال . فمن ذلك رفض الأستاذ تعبير رجال الدين^(١) ، وهو تعبير يحلو لكثير من الصحف والمجلات والكتب أن تطلقه على علماء حملا على رجال الدين المسيحي الذين يقصرون حياتهم على الطقوس الدينية وينقطعون للنظر في مسائلها . وهو يرفض أن يعد الأزهر معهدا دينيا ، لأن تفسير كلمة الدين عند من يعدونه كذلك . (على غير الأصل الذي يعرف به معنى الدين في حقيقة الفكرة الإسلامية التي ختم الله بها النبوات والأديان على هذه الأرض)^(٢) .

وهو حرب على الجاهلية الوثنية بكل أشكالها كالفرعونية ونحوها من الوثنيات التي طمرها الإسلام بفيضه وهدايته ويقرر بكل ثقة (أن الفن المصري الفرعوني - على دقته وروعته وجبروته - إن هو إلا فن وثني جاهلي قائم على التهاويل والأساطير والخرافات التي تمحق العقل الإنساني)^(٣) . وتمثال

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٥ .

(١) انظر مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٥٣ .

(٣) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٥٦ .

نهضة مصر الذى مجده المجددون وتغنى به أصحاب النظرات الضيقة المحدودة لا يرى فيه مفكرنا (إلا تقليدا لآثار حضارة قد دثرت وبادت)^(١) وهو يكشف النقاب عن الدعوات الإقليمية التى ولدها المستعمر وأحاطها بعنانيه كالدعوة القائلة : مصر للمصريين ، التى عملت على محاولة سلخ مصر الإسلام عن سائر بلاد المسلمين وردها إلى تاريخ الفراعنة مع الإبقاء على (ظل باهت من الروابط الدينية واللغوية)^(٢) . وهو ينكر أشد الإنكار ما يمكن تسميته (بالعقل المصرى أو العقل الإنجليزى أو العقل الفرنسى ، وهلم جرا)^(٣) لأن هذه التسميات تفوح منها رائحة التعصب للإقليم ، وتبعث محاولات التفتيت ، ولأن العصبية هى (دليل الضعف ، وهى الآفة التى تتخون الرأى ، هى الهدم الذى يقوض بنيان العقل والعاطفة من القواعد حتى يدمره تدميراً)^(٤) وقد وضع الاسلام (كل مأثرة قومية جاهلية تحت قدمى صاحب الرسالة محمد ﷺ)^(٥) .

وأما ما نلاحظه من احتفاظ بعض الشعوب بسماوات خاصة بها ، فليس مرد هذه السماوات إلى العقل بل (مردها إلى الطبائع التى أنشأتها إرادة الإقليم المسيطرة على الطبائع الإنسانية)^(٦) ويعجب أستاذنا من هذا النفر من الكتاب الذين يريدون أن يجعلوا عقول أمهم بدعا فى العقل الإنسانى)^(٧) وما يكاد يدرى أحد من هؤلاء ما العقل)^(٨) .

وإذا كان الأستاذ شاكر حرباً محرقاً على العصبية والقومية ، فهو من أكبر المدافعين عن الثرى الإسلامى ، الداعين إلى وحدته بعد أن مزقه المستعمر ، وأوغل فى تحطيمه وتدميره بالقوة تارة ، وبالمكر والخبث والفساد تارة ثانية (هذه بلادنا العراق ، وسوريا ، ولبنان ، وفلسطين ، وشرق الأردن ، وجزيرة العرب ، واليمن ، ومصر ، والسودان ، وبرقة وطرابلس ، وتونس ، والجزائر ، ومراكش ، هذه بلاد العرب التى ينطق أهلها اللسان العربى ، ويدين أكثرهم بالإسلام ، فهى من أجل ذلك جبهة واحدة ممتدة من الشرق إلى الغرب)^(٩) .

(١) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .

(٢) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .

(٣) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٣٢ ، وانظر دفاعاً

عن الوحدة السنة ١٥ : العدد ٧٣٠ .

(١) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٥ .

(٢) أباطيل وأسمارص ٢٦١ .

(٣) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٥ .

(٥) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٦٥ .

ويطالب الأستاذ شاكر بإعادة النظر في شأن الجامعة العربية لأنها لا تحقق الوحدة العربية ولا تفي (البتة بحاجة العرب ولا تقوم على الأساس الصحيح الذي ينبغي أن تقوم عليه)^(١) ولأنها (لا تريد أن تخرج عن الأصل الذي وضعت له ، والذي يدل عليه اسمها ، وهو (جامعة الدول العربية) لا جامعة العرب ، ولا جامعة الإسلام ، ولا جامعة الشرق)^(٢) . وقد كتب الأستاذ شاكر مقالات سياسية عديدة يعرض فيها قضايا العالم الإسلامي مع الاستعمار ، وسلط عليها أضواء مكثفة تدل على حس سياسي عميق ، وتحليل دقيق للأحداث ، ومتابعة ظاهرة لها ، وانشداد عميق إليها ، كل ذلك ببيان كاللهب يفيض حماسة وقوة واعتدادا . وتدور هذه المقالات على ضرورة تحرير البلاد من المستعمر وتوحيدها ، (لا يحل لعربى منذ اليوم أن يرفع يده عن سلاح يعده لقتال عدو قد أحاطت جيوشه من كل ناحية)^(٣) .

وتتضمن كشفا ذكيا واعيا لأساليب الاستعمار وخططه التي تقطر خبثا ومراوغة وخسة ، وتومى باستمرار إلى تدمير العالم الإسلامي أو تمزيقه وإضعافه حتى لا يقوى على مواجهة عدوه . وقد نالت قضية فلسطين نصيبا طيبا من اهتمام أستاذنا شاكر ، كما دافع عن وحدة مصر والسودان دفاعا حاراً ملحوظاً وأعلن أن مصر هي السودان^(٤) .

ولا يقنع الأستاذ شاكر بتحرير البلاد من أقدام المستعمر ، بل يتجاوز التحرير عنده هذا المعنى إلى معنى أرحب يقضى بتحرير البلاد من أفكار هذا الباغى وقيمه وعاداته وتقاليده^(٥) .

والحديث عن مقالات أستاذنا السياسية يطول ، ولست بصدد الحديث عنها حديثا مفصلا ، وإنما اتخذتها دليلا على الفكر الإسلامي الذي يوجه محمود شاكر السياسي ، كما يوجه محمود شاكر الأديب والعالم ، فمن أراد الوقوف على هذه المقالات وقوفا متأنيا فليرجع إليها^(٦) .

(١) انظر بعضا من هذه المقالات في مجلة الرسالة السنة

(١) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٣٢ .

١٤ : ٦٩١ ، ٧٠٠ والسنة ١٥ الأعداد : ٧٠٨ ، ٧١٢ ، ٧١٤ ،

(٢) مجلة الرسالة ، السنة ١٦ ، العدد ٧٦٦ .

٧١٦ ، ٧١٨ ، ٧٢٠ ، ٧٢٢ ، ٧٢٦ ، ٧٢٨ ، ٧٣٠ ، ٧٣٨ ،

(٣) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٤ .

٧٤٤ ، ٧٤٦ ، ٧٤٨ ، ٧٥٠ ، ٧٥٢ ، ٧٥٤ ، ٧٥٦ ، والسنة ١٦

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٠٨ .

العدد ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٦٦ وغيرها .

(٥) مجلة الرسالة السنة ١٥ ، العدد ٧١٨ .

وأشهد أنى ما قرأت مقالات فى السياسة لأحد تنبض بالقوة والحارة والاستنارة كأنها قنابل محرقة فى ميادين القتال كهذه المقالات التى خطها يراع أستاذنا ، ولقد أحسست يوم قرأتها بأنها مكتوبة بمداد من دم القلب وتوهج الوجدان .

وقبل أن أفارق الحديث عن محمود شاكر السياسى لابد أن أشير إلى رأيه فى ثلاثة رجال هم مصطفى كمال أتاتورك ومحمد على باشا ومصطفى كامل فإن الأول (أساء إلى الشعب التركى غاية الإساءة)^(١) يوم (دمر بنيان الماضى ، وجعله ركاما على الطريق يسده ، وأنزل بالعالم الإسلامى نكبة كبرى)^(٢) . وأما الشعب التركى الذى لقي من الباحثين المعاصرين كل أذى ونكران جميل - وهو الشعب الذى سطر ملاحم النصر ، وكتب بدمه تاريخنا حافلا بالأبجاد - فقد نال من تقدير أستاذنا ما يستحقه ، فقد كان هذا الشعب (كتيبة من كتائب الإسلام فى مد ثلاثة عشر قرنا صدمت جدار الحصن المنيع الذى اعتصمت به أوروبا المسيحية منذ عادت أدراجها هزيمة عن آخر معركة صليبية ثم نفذت فيه وتركت كلمة الله تعلقو فوق شواحق جباله)^(٣) . أما الرجل الثانى بانى مصر الحديثة - كما يقولون - فقد أماط اللثام عن حقيقته وأظهرها للناس ، حقيقة ارتبطت بالدول الأوروبية ، وتجرات على مقام الخلافة العثمانية ، وانثال عليها قناصل الدول لحاجة فى نفوسهم بغبيضة^(٤) . أما الرجل الثالث فقد كشف أستاذنا عن حبه له ولحزبه - وهو الحزب الوطنى - لأنه حزب قائم على أساس (الاعتراف بالخلافة التركىة)^(٥) ويبدو أن أستاذنا كان يوما ما أحد أعضاء الحزب الوطنى يدل على ذلك تمجيده لزعيم هذا الحزب الذى نادى فى جنبات وادى النيل بلادى بلادى^(٦) .

* * *

(١) أباطيل وأسمار ص ١٨٩ - والمتنبى ١ : ٢٨ .

(٢) أباطيل وأسمار ص ٢٦١ .

(٣) مجلة الرسالة السنة ١٥ ، العدد ٧١٦ .

(٤) أباطيل وأسمار ص ٢٣٦ .

(٥) أباطيل وأسمار ص ٢٣٦ .

(٦) أباطيل وأسمار ص ٢٣٢ .

ومن القضايا التي عاجلها أستاذنا مسلطا عليها مجهره الإسلامي ، ظاهرة طفت على الكيان الإسلامي ، وأوغلت في تدميره وتحطيمه ، ألا وهي ظاهرة التقليد الأعمى المتخاذل لكل ماهو أجنبي مما خلق شخصية فكرية باهته ذليلة مستكينه ، فمن ذلك المرأة المسلمة التي جرت وراء خطوات المرأة الأوروبية ، ونسيت وظيفتها الأساسية التي حددها الإسلام ، وهي أشرف وظيفة ، وأسمى مهنة تنحصر في إنشاء الأجيال وتربيتها ، وإسعاد البيوت بخنانها وعطفها .

نسيت المرأة هذا كله ، وأغفلت سر وجودها ، وصارت أداة من أدوات الزينة ، وشهوة تستفز الرائح والغادى (ودمية ملفقة من الحضارات وبدعها)^(١) وجاء اشتراكها في العمل تقليدا للمرأة الأوروبية (ليقذف الروح بعيدا في عزلتها ، ويدنى غريزة تشناق إلى غريزة تشوق)^(٢) . وإثارة الصراع بين الرجل والمرأة ضرب آخر من ضروب التقليد الأعمى لكل ما هو دائر في ساحات الغرب لأنه لا أساس له في الإسلام ، ويدل على جهل عميق بالعلاقة القائمة بين الرجل والمرأة ، وهي أساسها المودة والرحمة وحفظ النوع (فمن الرجل الرحمة والإخلاص ، ومن المرأة الاحترام والعفاف ، ومنهما النسل الجميل المحفوف بالفضيلة من جميع نواحيه)^(٣) . هكذا فهم أستاذنا هذه العلاقة ، وهو فهم دقيق مبنى على هدى الإسلام ، وهو فهم مدرك حقيقة فطرية ، وهي أن الرجل للمرأة ، والمرأة للرجل ، وأن لكل منهما حقوقا وواجبات على الآخر ، وأنه لا وجود لأحدهما بغير الآخر .

ومع هذا كله فقد صارت ، قضية جرفت في تيارها عددا لا بأس به من رجال الفكر والأدب متجاهلين الحقيقة الفطرية المشار إليها مما زعزع أركان البيت السعيد ، وعكس صفاء الحياة الآمنة الوادعة المطمئنة .

* * *

والتجديد الذي تلهج به طائفة من المثقفين ثقافة عصرية ليس إلا تمطقا بالكلام (كما يتمطق آكل العسل بعد أكله من تحلب الريق ، وشهوة الحلو ، ولو كان في هذا العسل السم الناقع)^(٤) فقد

(١) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤١ .

(١) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٢ .

(٢) مجلة الرسالة ، السنة ٢٨ العدد ٣٥٤ .

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٧٠ .

استحالة التجديد على أيدي هذه الطائفة إلى ضرب من ضروب السطو على عقول الآخرين وأعمالهم (عليه طيلسان البحث العلمي ، وعالمية الثقافة ، والثقافة الإنسانية ، وإن لم يكن محصوله الا ترديدا لقضايا غريبة ، صاغها غرباء صياغة مطابقة لمناهجهم ومنابتهم)^(١) . فالكتاب والشعراء مثلا (لا تجد فيما يكتب أكثرهم إلا المعاني الميتة التي نقلت من مكانها بالاعتساف والقسر ، فوضعت في جو غير جوها ، فاخترت فمات ما كان حيا من بيانها في الأصل الذي انتزعت منه)^(٢) وحقيقة التجديد (حركة دائبة في داخل ثقافة متكاملة ، يتولاها الذين يتحركون في داخلها حركة كاملة دائبة)^(٣) والفن بجميع ضروبه صورة عليا لموم الأمة وقضاياها ، يرسم أحلامها وآمالها ، ودموعها وآلمها ، وينبثق من تراها وينبض بحركتها الحضارية التي تميزها (فإذا لم يكن الفن ناشئا من ثم ، فاعلم أنه ليس بفن ، وإنما هو كذب مضرج بتحاسين قوس قزح)^(٤) . وهكذا تمضي حياتنا في كل شيء (دعوى ملفقة ، وتقليد مستجلب ، وبلاء من البلاء)^(٥) . ويطالب أستاذنا ويلج في المطالبة - بضرورة التحرر من العبودية والتقليد ، وأن نواجه الحضارة الأوروبية (بروح المجدد لا بضعف المقلد)^(٦) .

* * *

واللغة العربية لغة القرآن حرص عليها أستاذنا أشد الحرص ، وهي اللغة التي منحها حياته ، وأخلص لها ، ونافح عنها ، وتعلق بها أشد ما يكون التعلق ، وشغف بها حبا استكن في أعماق نفسه حتى صارت الكلمة عنده (هي الحياة نفسها)^(٧) وهي نفسه ، وعقله ، وفكره ، وسر وجوده ، ووجود ما حوله^(٨) . وهذا الهيام بالعربية خلع على بيانه سمات وخصائص تفرد بها بين أدباء عصره . وإن شئت أن تقرأ فاقراً ما كتب لتقف على هذه الخصائص ، وعلى صوت الحب يترقق بين السطور ، وينساب في ثنايا الألفاظ . لا جرم أن يدافع عنها ويذود عن حياضها ويرد الأخطار التي تستهدفها ، ويكشف الخطط الرامية إلى تدميرها أو إضعافها^(٩) كالدعوة إلى اصطناع العامية ونحوها من الدعوات

(١) المتنبي ١ : ١٦٤ .

(٢) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٢ .

(٣) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٢ .

(٤) أباطيل وأسماص ص ٥٥٩ .

(٥) المتنبي ١ : ٣٥ .

(٦) أباطيل وأسماص ص ٥٥٩ .

(٧) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ وانظر في ضرورة

(٨) انظر أباطيل وأسماص الصفحات ٢٣٧ ، ٢٣٨ ،

انبثاق الجديد والتجديد انبثاقا طبيعيا من داخل ثقافة الأمة

(٩) ٣٦٦ ، وغيرها كثير .

المتنبي ١ : ٣٤ .

الخبثية التي يجب أن ينظر إليها على أنها دعوات مرتبطة بدوافع سياسية^(١) . وتختتم هذا القسم من القضايا المتفرقة التي يجمعها شيء واحد - كما أسلفنا - بالحديث عن رسالة العالم أو الأديب أو الكاتب أو رسالة القلم كما يتصورها الأستاذ شاكر المسلم . هذه الرسالة الشريفة الكريمة التي لو عظمها أصحابها لعظموا ، ولكنهم أهانوها فهانوا . فالقلم صار أداة لالتماس الثراء والشهرة وذبوع الصيت واقتناص الرتب والمناصب ، من غير نظر إلى جوهر رسالته وحقيقتها ، ولكنه في يد الأستاذ شاكر يرتد إلى أصل رسالته ، ويؤول إلى حقيقتها ، وهذه الحقيقة هي أن القلم أمانة يجب أن تؤدي على وجهها وإلا فليحطم الكاتب قلمه بلا جزع عليه^(٢) و (النكوص عن أداء هذه الأمانة (خيانة لأمانة الله سبحانه وخيانة للماضين وللحاضرين)^(٣) ويعتقد الأستاذ شاكر أن على حملة الأقلام واجبا كبيرا هو النهوض بمجتمعهم وأمتهم^(٤) .

* * *

القسم الثاني

يقدم الأستاذ محمود شاكر في هذا القسم تحليلا عميقا للأسباب التي أدت إلى فساد الحياة الثقافية والفكرية في العالم الإسلامي عامة ومصر خاصة . ويؤول هذا الفساد إلى الحضارة الغربية التي تختلف في أصولها الفكرية كل الاختلاف عن الأصول الفكرية للحضارة الإسلامية . وقد اهتدى الأستاذ شاكر بصفاء تصوره ، وتوقد ذهنه ، وثاقب بصره ، وشمول رؤيته إلى أن الحضارة الغربية شيء ، والعلم الذي أحرزته شيء آخر ، فهما أمران مختلفان (أما هذه الحضارة الأدبية العصرية للقرن العشرين فهي حضارة حيوانية الفضائل ليس في أعمالها إلا فتنة بعد فتنة . ولا نقول هذا في العلم - معاذ الله - فإن العلم الحاضر قد استطاع أن ينفذ في بعض أسرار الكون بأسباب كأسباب المعجزات)^(٥) . ويقول في موضع آخر .

ص ٣٢٤ .

(١) أباطيل وأسمار ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٢) انظر مجلة الرسالة السنة ٨ / العدد ٣٤٦ ، والعدد

(٣) أباطيل وأسمار ١٧٦ - ١٧٧ ، وانظر مجلة الرسالة

٣٦٨ .

السنة ١٥ : العدد ٧٥٦ ، وانظر السنة ١٤ / العدد ٧٠٢ .

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ .

(٥) أباطيل وأسمار ص ٢٢٣ ، وانظر ص ٨٨ - ٨٩ ،

(والحضارة ليست هي العرض الظاهر من قوتها وبنيتها وفنونها وكل مايقوم به نعت الحضارة بل الحضارة هي السر الذي يعمل في إيجاد ذلك واستنباته ، وإخراجه على الأرض واستثماره^(١)) وهذه التفرقة الذكية بين الحضارة والمدنية أو بين العلم المادى والأصول الفكرية للحضارة الغربية تصلح أساسا لهداية الحيارى والأصول الفكرية للحضارة الغربية والتائهين عن السبيل وتصلح درسا قاسيا عميقا لقادة الثقافة في العالم الإسلامى الذين واجهوا الحضارة الغربية بطيش وغفلة واستكانة يوم ظنوا أن نقل الأصول الفكرية للحضارة الغربية إلى بلاد المسلمين كفيل بإنقاذ هذه البلاد من تأخرها وانحطاطها ، وكان الأجدر بهم أن ينقلوا أسس الإبداع العلمى الذى أحرزته هذه الحضارة لأن ينقلوا الأصول الفكرية التى تحدد طرز العيش ، وطرائق الحياة والفكر ، لأن هذه الأصول - كما أسلفت - تتناقض مع الأصول الفكرية الإسلامية . ويمضى الأستاذ شاكر إلى شىء أعمق مما مر ، وهو أن هذا العلم (هو ما اتخذوه تدليسا في تمجيد حضارة القرن العشرين ليفتنوا الناس بها عن حقيقة الإنسانية الروحية المتجردة من أغلال الحيوانية النازلة)^(٢) . وهذا الموقف الواعى المستنير يفسر بوضوح الحملة الشديدة التى شنها الأستاذ شاكر على الحضارة الغربية واصفا هذه الحضارة بأنها حضارة حيوانية بربرية قائمة على الأثرة والأنانية ، طاغية (امتلاّت فسادا وحمافة وفجورا)^(٣) وهو يعلن بصريح اللفظ أنه (عدو للثقافة الغربية ولا يستطيع أن يكف عن مهاجمتها)^(٤) وهو عدو لها (لأنها نابتة في مدارج نموها في بيئة وثنية مسيحية أنكر عقائدها وأرفضها وأعتقد بطلانها كل البطلان لمخالفتها للذى طالبنا به ربنا)^(٥) .

فالقضية عند الأستاذ شاكر قضية مبدئية لا هوادة فيها ، قضية صراع بين تصورين مختلفين للوجود والحياة أحدهما تصور إسلامى والآخر تصور كفر ، قضية صراع بين حضارتين حضارة مادية حيوانية ، وحضارة إنسانية (تتجدد بمادتها النبيلة السامية التى كل أجزائها فضائل)^(٦) لاجرم أن يجرد

(١) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٦٥ .

(٤) أباطيل وأسمار ص ٤٩٧ .

(٢) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ .

(٥) أباطيل وأسمار ص ٤٩٩ .

(٣) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٢٠ ، وانظر السنة

(٦) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ ، وانظر أباطيل

الأستاذ شاكر قلمه متتبعا تاريخ الفساد الذى أحدثته هذه الحضارة الغربية ، ويرتبط هذا الفساد بالمعركة التى شنّها العالم الغربى على العالم الإسلامى ، وكانت أكبر معركة فى تاريخنا جرت فى ميدانين ميدان الحرب وميدان الثقافة ، فأما الميدان الأول فقد انتهى دوره يوم انتهت معركته بهزيمة المسلمين ، وأما الثانى فهو أخطر الميدانين^(١) (فقد بقيت المعارك فيه متتابعة جيلا بعد جيل بل عاما بعد عام بل يوما بعد يوم)^(٢) واستمرار المعارك فى هذا الميدان له مايسوغه ، لأنه ميدان فسيح يشمل (المجتمع كله فى حياته ، وفى تربيته ، وفى فنونه ، وفى سياسته ، بل فى كل ماتصح به الحياة حياة إنسانية كما عرفها الإنسان منذ كان على الأرض)^(٣) . هذه المعركة أخذت تواصل مسيرتها وتدميرها للكيان الثقافى الإسلامى نابعة من منبع واحد هو الاستعمار أو التبشير أو الاستشراق . هذه الأسماء كلها تؤوّل إلى شىء واحد ، وترجع إلى مصير واحد (إن شئت أن تسميه الاستعمار أصبت ، وإن شئت أن تسميه التبشير أصبت ، وإن شئت أن تسميه الاستشراق أصبت ، لأن هذه الثلاثة أسماء لحقيقة واحدة)^(٤) .

من هذا المنبع تفجر الغزو الثقافى . وتعود بداياته فى مصر (مع الطلائع الأولى لعهد محمد على بسيطرة القناصل الأوربية عليه وعلى دولته ، وعلى بناء هذه الدولة كلها بالمشورة والتوجيه ثم ارتفع إلى ذروته فى عهد حفيده إسماعيل بن إبراهيم بن محمد على الخديوى حتى جاء الاحتلال الإنجليزى سنة ١٨٨٢ ، وبمجيئه سيطر الإنجليز سيطرة مباشرة على كل شىء وعلى التعليم خاصة إلى أن جاء دنلوب فى ١٧ مارس سنة ١٨٩٨ م ليضع للأمة نظام التعليم المدمر الذى لا نزال نسير عليه مع الأسف إلى يومنا هذا)^(٥) . ولكن هذا لم يأت فجأة بل سبقه تمهيد طويل وذلك (بإعداد أجيال من المبعوثين

(١) انظر مقدمة الظاهرة القرآنية .

(٢) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١٠ ، وانظر أباطيل وأسما ص ١٨٢ ، ١٨٣ ، وانظر المتنبي ١ : ٢٨ .

(٣) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١١ .

(٤) أباطيل وأسما ص ٢٦٩ وانظر ص ٢٧٥ وقد نبه الأستاذ شاكر إلى أن التبشير ليس اقتصار طائفة من الرهبان على الدعوة الصريحة إلى الدين وإنما هو معنى من معانى الاستعمار لا يجوز أن ينظر إليه بمعزل عن الغزو الحرى والغزو

الاقتصادى والغزو الفكرى والسياسى ، أباطيل وأسما ص ١٨٤ ، وانظر ص ١٩٤ ، ص ٢٢٦ ، ٢٥٨ ، وانظر مجلة الرسالة السنة ٨ : العدد ٣٥٣ ، وكذلك نبه إلى خطر سلاح الاستشراق وهو « سلاح لم يدرسه المسلمون بعد ولم يتبعوا تاريخه ولم يكشفوا عن مكائده وأضاليه .. » مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١٢ وانظر مجلة الرسالة السنة ٨ : العدد ٣٥١ .

(٥) المتنبي ١ : ٢٨ وانظر أباطيل ص ١٨٩ .

يعودون من أوروبا ليكونوا قادة هذا التحول الرفيق العميق ، ويراد منهم أن يؤسسوا قاعدة ثابتة لانطلاق التحول إلى غاية يراد لنا أن نبلغها على تمداد الأيام^(١) وكانت هذه البدايات الأولى محدودة (وكان الغزاة يقنعون من هؤلاء المبعوثين بأن يعودوا إلى بلادهم ببضعة أفكار يردونها ترديد البيغاوات تتضمن الإعجاب المزهو ببعض مظاهر الحياة الأوروبية مقرونا بنقد بعض مظاهر الحياة في بلادهم ، وبأن يكاشفوا أمتهم بأن ما أعجبوا به هو سر قوة الغزاة وغلبتهم ، وأن الذى عندنا هو سر ضعفنا وانهارنا)^(٢) . ثم اتسع نطاق هذا الأمر (لما جاء عهد دنلوب كان أمر المبعوثين وحده لا يكفي ، وأصبح الأمر محتاجا إلى ماهو أكبر وأوسع انتشارا ، فكان الرأى أن تنشأ أجيال متعاقبة من تلاميذ المدارس في البلاد يرتبطون ارتباطا وثيقا بهذا التحول عن طريق تفريغهم تفريغا كاملا من ماضيهم كله مع هتك أكثر العلاقات التى تربطهم بهذا الماضى اجتماعيا وثقافيا ولغويا ، ومع ملء هذا الفراغ بالعلوم والآداب والفنون ، ولكنها فنونهم هم وآدابهم هم وتاريخهم هم ولغاتهم هم أعنى الغزاة)^(٣) . وظل هذا التفريغ متواصل لا يتوقف وزاده بشاعة (ظهور دعوات مختلفة كال دعوة إلى الفرعونية والفينيقية وأشباه ذلك فى الصحافة والكتب المؤلفة ، لأن تفريغ الأجيال من ماضيها المتدفق فى دماؤها مرتبطا بالعربية والإسلام ، يحتاج إلى ملء ماضى آخر يغطى عليه فجاءوا بماض مُعرق فى القدم والغموض ليزاحم بقايا ذلك الماضى المتدفق الحى الذى يوشك أن يتمزق ويختنق بالتفريغ المتواصل)^(٤) . وكان من نتائج هذا كله أن وقعت البلبلة فى الذهن المسلم ، واختلطت فى عينه الدروب والمسالك ، ونشأ صراع ثقافى حاد بين هؤلاء الذين يناصرون هذه الثقافة الجديدة ، ويتغنون بها ، وبين هؤلاء الذين حافظوا على تراثهم وماضيهم ، وجلّ هذا الفريق من المنتسبين إلى الأزهر ودار العلوم الذين أخذت قبضتهم على ماضيهم (تسترخى شيئا فشيئا تحت الحصار ، وتحت القذائف المدمرة التى يرمى بها والتى تزلزل نفوس أبنائه من قواعدها ، وكان مطلوبا طلبا حثيثا أن تفتح أبواب هذا الحصن العتيق لتدخل عليه نفس العوامل التى أدت إلى تفريغ تلاميذ المدارس من ماضيها ، وإلى تهتك علائق ثقافته وعلومه ، وإلى ربطه

٤٤٤ ، ومجلة الرسالة السنة ٨ / العدد ٣٦٧ .

(٤) المتنبي ١ : ٢٩ .

(١) المتنبي ١ : ٢٨ .

(٢) المتنبي ١ : ٢٨ - ٢٩ .

(٣) المتنبي ١ : ٢٩ ، وانظر أباطيل وأسماص ص ٤٤٢ -

بالحركة الأدبية الغازية تحت ألوية الجديد والتجديد وثقافة العصر وسائر الألفاظ المبهمة المغرية^(١) وكان هذا كله وفق خطة مرسومة رسمها العدو تقضى بأن يكون الغرض الأول والأخير (أن يترك في ميدان الثقافة في العالم الإسلامي جرحى وصرعى لا تقوم لهم قائمة ، وينصب في أرجائه عقولا لا تدرك إلا ما يريد لها هو أن تدرك ، ولا تبصر إلا ما يريد لها هو أن تبصر ، ولا تعرف إلا ما يريد لها هو أن تعرف ، فكانت جرائمه في تحطيم أعظم ثقافة إنسانية عرفت إلى هذا اليوم)^(٢). وأراني أكثر من نقل النصوص ، ولكن نقلها على هذه الصورة يجعل تسلسل الصورة أكثر وضوحا ، وأكثر تحقيقا للغاية المرجوة ، وهي رصد تاريخ الفساد الذى أصاب الحياة الثقافية الإسلامية وهيمن عليها . والواقع أن هذا التتبع وهذا الرصد يستحق كل إعجاب وتقدير ، لأنه تتبع لتصور شامل مخالف للتصور الإسلامي مخالفة تامة يفيد الشباب المسلم أيما فائدة يوم يقفون عليه ، ثم هو تتبع دال على مدى العمق والنفاذ في بواطن الأمور وإظهارها على حقيقتها عارية لا يسترها شيء ، ثم هو رصد يدعو المسلمين اليوم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى تحرير أنفسهم من هذه الثقافة المجتلية المستوردة ، ومن حضارتها الحيوانية ، ثم الرجوع إلى الحضارة الإسلامية وثقافتها الإنسانية . وأنا لا أتردد في موافقة الأستاذ شاعر على هذه النتائج التى توصل إليها موافقة تامة بلا تحفظ ولا حذر لأننى مستيقن أن العالم الإسلامي اليوم يحيا أخطر مرحلة مر بها في تاريخه ، ومرد هذه الخطورة إلى مأساة العقل المسلم التى أشار إليها أستاذنا ودرسها درسا عميقا . وهذه المأساة يمكن أن يلحظها المفكر فى كل شيء حوله ، فى هذا التقليد الأعمى لكل ما هو أجنبى ، وفى تخلخل الكيان الثقافى ، وفى شيوع القومية والإقليمية ، وفى استيراد مناهج الفكر والثقافة بلا وعى وبلا بصر ، وفى الزهو بهذه المناهج والتغنى بها وفى هذه الألفاظ المبهمة التى تلوكها ألسن الداهلين عن حقائق الأمور ، كالجديد والتجديد ، والبحث العلمى ، والتطور ، والاتجاهات الإنسانية ، والاتجاهات العلمية ، والموضوعية ، والتجرد ، وثقافة العصر ، وحضارة القرن العشرين ، والتقدمية ، والرجعية ، والماضى والحاضر ، والقديم والجديد ، ونحوها من الألفاظ التى أشار إلى كثير منها الأستاذ محمود شاعر وكشف عن مواطن التدليس فيها . ولولا الإطالة والخروج عن حدود هذا البحث لوقفت عند هذه الألفاظ جميعها مستضيئا بالنور الذى

(٢) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١٢ .

(١) التنبى ١ : ٣٢ .

أرسله أستاذنا ليدرك شباب هذا العصر أن ما عندهم من ثقافة إن هو إلا (ثثرة لا تقوم على منهج صحيح ولا على نظر ثاقب)^(١) .

ورفض أستاذنا لهذه الألفاظ المبهمة^(٢) قائم على الفهم العميق لمرامي هذه الألفاظ ومقاصدها وأغراضها ، وقائم على رفضه المبدئي أن يكون للحضارة الغربية عليه سلطان ، بل إنه نصب نفسه مدافعا عن قضايا أمته ، وجعل طريقه أن يهتك (الأستار المسدلة التي عمل من ورائها رجال فيما خلا من الزمان ، ورجال آخرون قد ورثوهم في زماننا ، وهمم جميعا أن يحققوا للثقافة الغربية الوثنية كل الغلبة على عقولنا ومجتمعنا)^(٣) وصار حقا واجبا عليه ألا يدهن أو يجمجم أو يتلجلج ما دام قد نصب نفسه لهذا الغرض^(٤) .

* * *

القسم الثالث

طريق الانقاذ

تقوم طريق الإنقاذ عند الأستاذ محمود شاكر على أساسين هما : إنقاذ العالم الإسلامي مما هو فيه من أسباب الضعف والفساد أى تحريره (من أسر التعبد للمدنية الغربية)^(٥) ، وإنشاء حضارة جديدة منبثقة من الدين الإسلامي ، مستنيرة بنوره ، مهتدية بهداه (فالقانون الإسلامي العظيم هو روح الحضارة التي يجب أن تسود العالم)^(٦) ولكن كيف يتحقق ذلك ؟ والجواب عن هذا السؤال عند الأستاذ شاكر أن هذا (الركاز الباقي بعبءه قائما في العالم الإسلامي خليق أن يدفع العرب إلى

(١) أباطيل وأسماص ص ٣٢٢ .

(٢) أباطيل وأسماص ص ١٠ ، وانظر ص ٥٠٠ .

(٣) انظر أباطيل وأسماص ص ٤١٣ ، وانظر وقوفه الدقيق

(٤) أباطيل وأسماص ص ١١ ، وانظر ص ٣٢٢ ، ٣٢٣ ،

المبدع على حقيقة القديم والجديد في المتنبي ١ : ٣١ - ٣٧ ،

وانظر مجلة الرسالة السنة ١٥ / العدد ٧٥٦ .

١٦٣ - ١٦٤ ، وانظر حديثه عن الرجعية في أباطيل وأسماص ص

(٥) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٣٦ .

٥٠١ - ٥٠٧ وحديثه عن حضارة القرن العشرين في مجلة الرسالة

(٦) مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٦٥ ، وانظر العدد

حمل أمانة القرآن بحقها مرة أخرى ، وحمل أمانة لغة القرآن بحقها مرة أخرى^(١) . وأنا لا أتردد في موافقة الأستاذ على أن هذا الركاك خليق أن يدفعنا إلى حمل أمانة القرآن ، ولكن دون حمل هذه الأمانة أشواك وأشواك فكيف السبيل إلى إزالة هذه الأشواك عن طريق النهضة الإسلامية الكبرى ؟ يجب الأستاذ شاكر مرة أخرى بأن ذلك (موقوف على شيء واحد على ظهور الرجل الذي ينبعث من زحام الشعب المسكين الفقير المظلم يحمل في رجولته السراج الوهاج)^(٢) ثم يقرر الأستاذ شاكر بأن انبعاث هذا الرجل (ليس بالأمر الهين ، ولا إعداداه بالذى يترك حتى يكون)^(٣) .

والأستاذ شاكر يغمره الأمل والثقة بهذا الجيل من عباد الله المطوى (على صلاح كثير وخير عميم وقوة خارقة ... فلذلك أرانى وملء قلبى الإيمان بأن سوف ينتهى إلى الغاية التى كتبت له فى تاريخ هذه الإنسانية^(٤) . وهو غير قانط من خير أمتنا بل لعله (أشد إيمانا بحقيقة جوهرها وطيب عنصرها ، وكرم غرائرها)^(٥) بل لعله (أشد إيمالا بأنها صائرة إلى السؤدد الأعظم والشرف السرى ، والغلبة الظاهرة)^(٦) وهذه التمنيات الحارة الصادقة المنبعثة من قلب (مؤمن واثق بدينه تستحق التحية والاحترام ولا أتردد فى مشاركة الأستاذ شاكر فى كل ما ذكر ، ولكن الطريق يظل فى النهاية طريقا عاما يحتاج إلى تفصيل أكثر ، ويبان للخطوات العملية التى يسير فى ضوئها الشباب المسلم حتى تتحقق الغاية المرجوة ، وننال الهدف الذى نصبو إليه ، وهو سيادة هذه الحضارة الإسلامية .

* * *

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٨ .

(٥) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٨ .

(٦) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٨ .

(١) أباطيل وأسمار ص ٢٤١ .

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٤٠ ، وانظر السنة ٨ :

العدد ٣٤٢ ، والعدد ٣٦٥ ، والسنة ٢١ : العدد ٨ : ١٠ .

(٣) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٠ .

تقوم

رأينا فيما مضى كيف تبلورت الرؤية الإسلامية في ذهن الأستاذ شاكر تبلورا قل نظيره عند غيره من باحثي هذا العصر ، مما يهيبه أن يكون واحدا من مفكرى الإسلام في العصر الراهن ، ورأينا كيف سلط هذه الرؤية على بعض قضايا العصر وأفلح في ذلك أيما فلاح ، فقد استقرت النتائج بين يديه وانسجمت مع الأصول الفكرية الإسلامية ، ورأينا كيف تابع أسباب الفساد الذى استشرى في حياتنا الثقافية ، متابعة دقيقة واعية مبنية على الأسس الفكرية الإسلامية . وهذا يجعلنا نقرر بكل ثقة أن انتفاء الأستاذ شاكر انتفاء إسلامى أصيل صاف لا تشوبه شوائب المزج والترقيع . ولست مع الدكتور الدسوقي حين عد أفكار الأستاذ شاكر صالحة لأساس فكرى « لمدرسة جديدة في حياتنا الثقافية تملك الإلهام والتأثير ، والقدرة على خلق تيار فكرى ، يجمع بين الأصالة والمعاصرة ويمزج الماضى بالحاضر ويستخرج منهما مركبا جديدا فيه كل عراقة الماضى وعبقه وأريجيه ، ونضارة الحاضر وجدته ، وحيوته »^(١) لست معه ، وأحسبه أساء من حيث أراد الإحسان فالماضى هو الماضى وكفى ، والحاضر هو الحاضر وكفى « يجب ألا نتعبد بشيء من كليهما ، يجب أن نأخذ الحاضر والماضى بالعقل والعلم والفضيلة وما لم يكن كذلك مما مضى ومما حضر فهو نبيذ يجب أن ننبذه ونتجافى عنه »^(٢) وأما قوله « ويستخرج منها مركبا جديدا » فهو قول في غاية الخطورة لأنه قائم على المزج والترقيع بين أصلين فكريين مختلفين ، وأما قوله « مدرسة جديدة » فليس قولا دقيقا لأن التصور الذى يحمله الأستاذ شاكر قديم قدم الثقافة الإسلامية ، ولا يجوز وصفه بالجددة لأنه مسلط على قضايا معاصرة لا من جهة واحدة ، وهى أن الثقافة الإسلامية المعاصرة قد غرقت في بحار من النظر الغربى حتى صار الفكر الإسلامى في وسطها فكريا جديدا . وكنت أتمنى لو وقف الدكتور الدسوقي عند أفكار الأستاذ شاكر وقفة أكثر أناة مما وقف .

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ / العدد ٣٥٤ .

(١) مجلة الثقافة العدد ٥٢ ، يناير ١٩٧٨ ، وانظر العدد

والآن أعود إلى مواصلة تقويم الأستاذ شاكر المفكر ، فقد رأينا أستاذنا في القسم الأول والقسم الثاني قد بلغ مبلغاً عالياً من صفاء الذهن ، وتوقد الخاطر ، وغزارة المعرفة ، ولكنه في القسم الثالث اتكأ على رسم أطر عامة لطريق الخلاص من غير أن ينفذ إلى رسم مفصل لهذا الطريق يتيح للشباب المسلم الظامىء إلى بلوغ الغاية التزود بهذا الرسم لاقتحام الحواجز والسدود ، ومواجهة مشكلات العصر مواجهة فعالة مثمرة عميقة . فطريق الخلاص يوجب على المفكر المسلم رسماً مفصلاً للنظرية الإسلامية ، وآخر الطريق الموصل هذه النظرية إلى حيز التطبيق العملى . ولكن أستاذنا اليوم معذور كل العذر فهو يعيش ذكريات تجربة قد انتهت ، فعسى أن ينتفع قادة الفكر الإسلامى اليوم بما كتب انتفاعاً جديداً مثمراً ، ويضعوا خطة أكثر تفصيلاً ، وأن يكفوا عن صبغ الدين بالصبغة القائمة على المشاعر وحدها من غير تعمق فى الثقافة الإسلامية وأصولها الفكرية ، وأن يكفوا عن عبادة الشخصية فإنها مؤذنة بالهلاك - والإخلاص للحقيقة الإسلامية الصافية النبيلة . وقد حذر الأستاذ شاكر من الوقوع فى هذه المزالق فيما كتب على صفحات مجلة الرسالة^(١) .

هذه كلمتى عن الأستاذ محمود شاكر المفكر ، وأحس أن فى النفس بقية ، وأحس أنى عائد إليه - إن شاء الله - لأكتب عن كافة جوانبه أسأل الله أن يعينى على هذا العمل ، فإن الأستاذ شاكر شيخى وبقية من أخلاق القرون الأولى .

(١) انظر الأعداد ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، من السنة الحادية والعشرين من مجلة الرسالة .

مَسْأَلَةٌ
فِي الْأَكْبَابِ فِي الْعَبْدِ مَحَبَّتِهِ
لِمَا هُوَ خَيْرٌ وَحَقُّ مَجْرُورٍ فِي نَفْسِهِ

لشَيْخِ الْإِسْلَامِ تَقِي الدِّينِ بْنِ تَيْمِيَّةَ

تَحْقِيقٌ
الدكتور محمد رشاد سالم
الأستاذ بكلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

أحمد الله تبارك وتعالى ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد ، فهذه رسالة لم يسبق نشرها لشيخ الإسلام « ابن تيمية » رحمه الله ، وهي واحدة من أربع رسائل مخطوطة في مكتبة المكتب الهندي بلندن تحت رقم : دلهي عربي ١٨٥٧ . وأولى هذه الرسائل رسالة بعنوان « مسألة فيمن يعتقد أن الكواكب لها تأثير في الوجود » وتشغل الصفحات من ظ ١٠٧ إلى ص ١١٦ . وقد سبق نشر هذه الرسالة ضمن الجزء الأول من مجموع الفتاوى الكبرى (ص ٣٢٣ - ٣٢٦) ، ط . فرج الله الكردي ، القاهرة ١٣٢٦ ، (وأعيد طبعها في مجموع الفتاوى بالرياض) .

وأما الرسالة الثالثة فتقع في الصفحات : ظ ١٢١ - ١٢٦ وتبدأ كما يلي :

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ .. أحمد بن تيمية إلى المولى السيد السلطان الملك المؤيد أيده الله ... » وهي رسالة لم تنشر بعد ، ونص في أولها أنها لابن تيمية .

والرسالة الرابعة هي : مسألة في قرب العبد إلى الرب وقرب الرب إلى العبد ، وسبق نشرها ضمن مجموع فتاوى الرياض (ج ٥ ص ٢٢٦ - ٢٤٦) وتشغل هنا صفحات ١٢٦ - ١٣٧ .

وجميع هذه الرسائل مع الرسالة الثانية التي أحققها وأنشرها هنا بخط واحد وبنفس عدد السطور والكلمات .

أما رسالتنا فهي بعنوان : « فصل فيما إذا كان في العبد محبة لما هو خير وحق ومحمود في نفسه » وتستغرق الصفحات ١١٧ - ١٢١ من هذه المجموعة .

وصف المخطوطة :

كتبت هذه الرسالة بخط نسخ حديث منقوط ، ومسطرتها ١٧ سطراً في كل سطر حوالى ١١ كلمة ، ورقمت الصفحات في أعلاها إلى جهة اليسار بأرقام عربية (الأرقام في وجه الصفحات وليست في ظهورها) ورقمت المكتبة الصفحات بأرقام أوربية .

وفي أعلى الصفحة الأولى من الرسالة كتبت : « مسألة فيما إذا كان العبد محبة » وفي وسط الصفحة كتب جزء من البسملة هكذا : بسم الله الرحمن ولم تظهر بقية البسملة وفي أسفل الصفحة ختم مكتبه الحكومة الهندية هكذا :

The Government of India وفي وسط الختم كتب Delhi Mss. أى مخطوطات دلهي . وظهر رقم الصفحة في أعلاها إلى اليسار وهو : ١١٧ .

وتبدأ الرسالة في ظ ١١٧ . وأولها : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، وفي السطر الثاني : « فصل : فيما إذا كان في العبد محبة لما هو خير وحق » وبعد هذا حروف من كلمة « ومحمود » لم تظهر منها الدال ولم يظهر حرف الجر « في » بعدها .

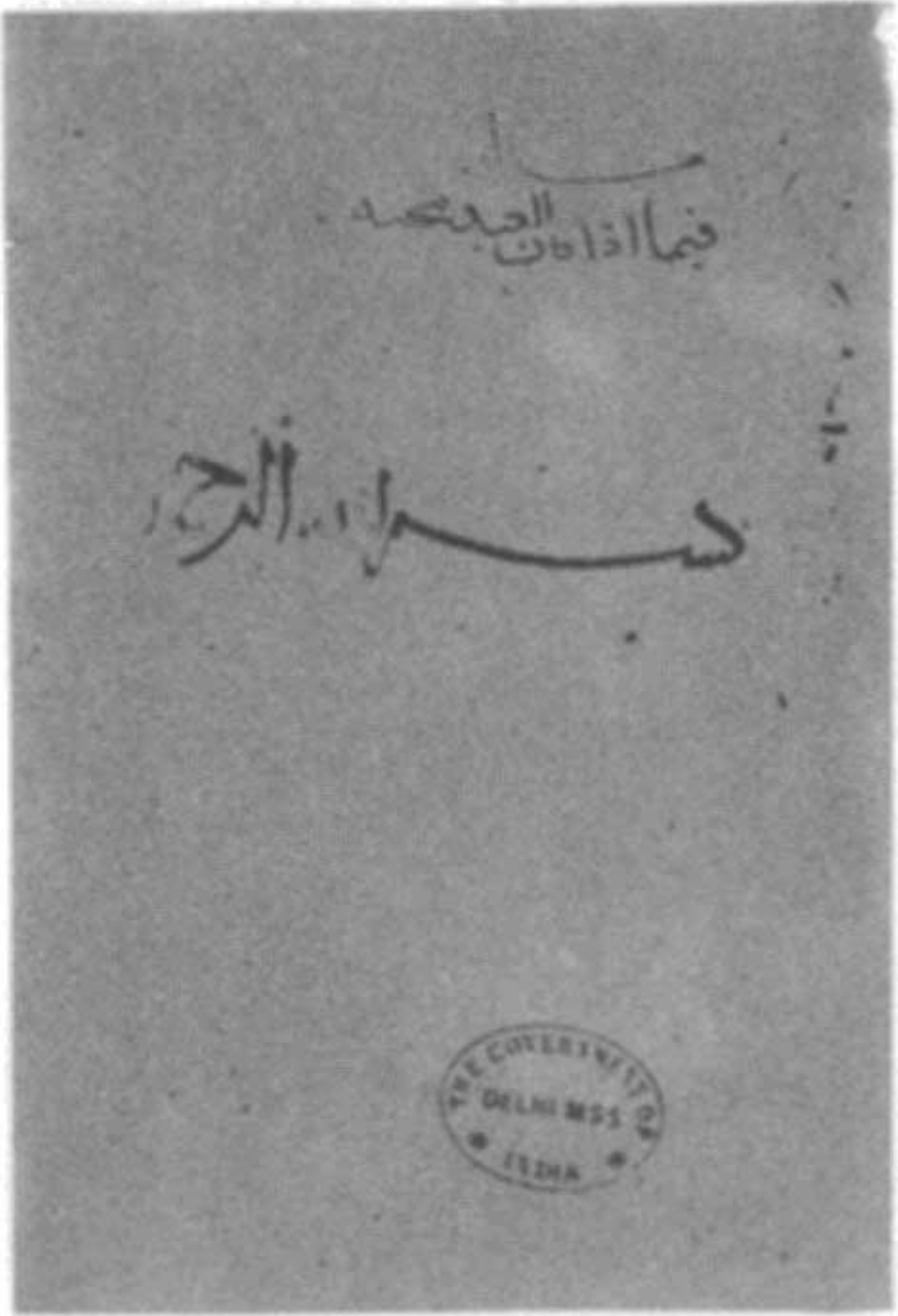
وأما الكلمات الأخيرة في آخر صفحة من الرسالة وهي ص ١٢١ فهي : « والشقى من لم يتبع الدين ويعمل العمل الذى جاءت به الشريعة ، فهذا هذا ، والله أعلم .

ولم ينص في هذه الرسالة على أنها لابن تيمية ولكن وجودها بين ثلاث رسائل أخرى كلها لابن تيمية ، وكونها بنفس الخط وبنفس الهيئة ، فضلاً عن أسلوبها وموضوعها ، كل هذا يجعلنى أكاد أجزم بكونها لشيخ الإسلام « ابن تيمية » رحمه الله .

وتلى رسائل ابن تيمية رسالة للغزالي كتبت بخط مختلف وهي رسالة المعارف العقلية للغزالي ، وضمت في مجلد واحد إلى رسائل ابن تيمية السابقة .

ولم ينص على اسم ناسخ هذه الرسائل ، ولكن ذكر في الرسالة الأولى أنها : « ملك الفقير أحمد الباسطي بن عبد الباسط ثم ملكه عبد الرحمن أحمد خادم الإمامين الأعظمين » .
 ولعل موضوع هذه الرسالة الصغيرة هو أجمل موضوع وأقربه إلى المناسبة التي ضمت هذه المجموعة من الأبحاث والمقالات ، أعنى مناسبة تكريم أخي وأستاذي الأستاذ محمود محمد شاكر بمناسبة بلوغه السبعين ، مد الله تعالى في عمره ونفع بعلمه المسلمين .. اللهم آمين .

محمد رشاد سالم



هذا الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو
 الذي هو في قوله "يا موسى" هو

/ مسألة فيما إذا كان [في] العبد محبة

بسم الله الرحمن الرحيم

* * *

/ بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

فيما إذا كان في العبد محبة لما هو خير وحق ومحمود [في]^(١) نفسه ، فهو يفعله لما فيه من المحبة له ، لا لله ، ولا لغيره من الشركاء ، مثل أن^(٢) يحب الإحسان إلى ذوى الحاجات ، ويحب العفو عن أهل الجنايات ، ويحب العلم والمعرفة^(٣) وإدراك الحقائق ، ويحب الصدق والوفاء بالعهد وأداء الأمانة وصلة الرحم ، فإن هذا كثير غالب في الخلق في جاهليتهم وإسلامهم ، في قوتى النفس العلمية والعملية ، فإن أكثر طلاب العلم يطلبونه محبة ، ولهذا قال أبو داود للإمام أحمد بن حنبل : طلبتُ هذا العلمَ - أو قال - : جمعتهُ لله ؟ ، فقال : لله عزيز ، ولكن حُبب إليّ أمر ففعلته .

وهذا حال أكثر النفوس ، فإن الله خلق فيها محبة للمعرفة والعلم وإدراك الحقائق ، وقد يخلق فيها محبة للصدق والعدل والوفاء بالعهد ، ويخلق فيها محبة للإحسان والرحمة للناس ، فهو يفعل هذه الأمور : لا يتقرب بها إلى أحد من الخلق ، ولا يطلب مدح أحد ولا خوفاً من ذمّه ، بل لأن هذه الإدراكات والحركات يتنعم بها الحيّ ويلتذُّ بها ، ويجد بها فرحاً وسروراً ، كما يلتذُّ بمجرد سماع الأصوات الحسنة ، وبمجرد رؤية ، الأشياء البهجة ، وبمجرد الرائحة الطيبة .

(١) أن : مضموسة في الأصل .
(٢) والمعرفة : مضموسة في الأصل .

(٣) في الأصل طمست الحروف الأخيرة من السطر بحيث تقرأ : وحق ومحمو ، ولعل الصواب ما أثبتته .

وكذلك يلتذ ويفرح ويتنعم بمعرفة نفسه للأشياء التي تُعرف بالباطن ، ويلتذ أيضا بشهود باطنه وإحساسه ، كما يلتذ بشهود ظاهره وإحساسه ، وكذلك يلتذ بما تعقله نفسه من الأمور الكلية / التي تعقلها ، وكذلك في أفعاله وحركاته ، كما يلتذ بأكله وشربه ونكاحه ، وكما يلتذ برحمته وإحسانه إلى أهل الحاجات من أقاربه وغير أقاربه ، ويلتذ بالجلود والإعطاء ، ويلتذ بالعمو عن المسيء إليه وترك معاقبة المسيء ، كما يُذكر عن المأمون أنه قال : لقد حُبب إليَّ العفو حتى إنى أخاف ألا أثناب عليه . فهذه مكارم الأخلاق التي تكون في بني آدم ، كما كانت تكون في أهل البادية ، فهذا الحس وهذه الحركة الإرادية يتنعم به الحى ويتنفع به ويلتذ في الحال .

ولأيقال : إن فعل ذلك لغير غرض ولا لجلب منفعه أو دفع مضرة ، بل فيه جلب منفعه ودفع مضرة في نفسه ، كما في نفس الآكل والشارب يستجلب به منفعة الشبع ، ويستدفع به مضرة الجوع ، فهكذا سائر هذه الأمور يدفع بها عن نفسه مضرات ، ويستجلب لها بها لذات . ولهذا يُقال : اشتفت نفسي ، وشفيت صدري ، فيجد شفاءً في صدره ، كما يجد شفاءً في جسمه بزوال المرض وحصول العافية .

وهذه أمور محسوسة بالباطن والظاهر ، وهي التي أدرك حسننها من قال : إن العقل يُقبَّح ويُحسَّن ، ومن قال : إن العلم بحسنها لصفة قائمة بها معقولة : إما بالبدية وإما بالنظر ، أو معلومة بالشرع .

ولقد صدق في قوله : إن حسننها وقبحها لمعنى قام بها ، وصدق أن ذلك قد يُدرك بالعقل ، وقد يدرك بالشرع .

وقد غلط الأول في نفيه^(١) أن يكون ذلك لمافيه من جلب منفعة إلى العبد ودفع مضرة راجعة إلى نفسه ، وإن كان ذلك في الدار الآخرة أيضا ، فإن / ذلك أمر محسوس . والثاني^(٢) غلط حيث اعتقد أن ذلك ليس لصفة في الفعل ، وأن الحُسن والقُبَّح ليس إلا مجرد

(١) في الأصل : في نفسه ، ولعل الصواب ما أثبتته . وابن تيمية يعقب هنا على الآراء المختلفة في هذا الموضوع ، ولعله يقصد بالأول الكلام الذي سبق ذكره وفيه : « لا يقال : إن فعل
(٢) الرأى الثاني الذى يشير إليه ابن تيمية هو رأى الأشاعرة في مسألة الحسِن والقبح .

ذلك لغير غرض ولا لجلب منفعه أو دفع مضرة ... إلخ » .

إضافة الفعل إلى الأمر والنهي ، فأصاب بعض الإصابات في كونه جعل ذلك من الملاءمة للطبع والمنافرة عنه ، ومن باب كمال المتصف بذلك ونقصه ، ولكن غلط في ظنه أن الحُسن والقُبْح العقليين صادريّن عن ذلك ، ولم يغلطا كل الغلط ، فإن الحُسن والقُبْح : الذي يُدرك بالحس وبالعقل وبالشرع ، وبالبصر والنظر والخبر ، بالمشهور الظاهر وبالباطن ، وبالمعقول القياسي وبالأمر الشرعي ، هو في الأصل من جنس واحد ، فإن كلاً يُعَلِّمُ بذلك ، يثبت به مالا يُعلم بالآخر ويثبت به .

طرق العلم الثلاثة

وهذه الطرق الثلاثة : السمع ، والبصر ، والعقل ، هي طرق العلم :

- ١ - البصر - وهو المشهود الباطن والظاهر - يدرك مافي هذه الحركات والإرادات من الملاءمة والمنافرة ، والمنفعة والمضرة العاجلة .
- ٢ - السمع - وهو وحى الله وتنزيله - يخبر بما يقصّر الشهود عن إدراكه من منفعة ذلك ومضرتة في الدار الآخرة .

فتمام الدين بالفطرة وتقديرها ، لا بتحويلها وتغييرها ، فإن كل مولود يولد على الفطرة ، والله خلق عباده حُنفاء فاجتالهم الشياطين وحرّمت عليهم ما أحل الله لهم ، وأمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطانا . هكذا أخبرنا الله فيما روى عنه رسوله في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم^(١) .

فهم بفطرتهم يحبون الله وحده ويحبون تناول ما يحتاجون إليه من الطيبات ، والمحبة تتبع الشهود والإحساس ، فهذا الذي في فطرتهم من الحس والحركة إلى عبادة خالقهم مما يعينهم / عليها من طيبات الرزق ، هو وجه الحُسن الثابت بالأفعال الحسنة : مأمورها ومباحها ، فإن ذلك كله حسن ، لما فيه من هذه الملاءمة المناسبة والمحبة التي فطروا عليها ، فما كان من ذلك مشهودا في عالم الشهادة أدرك بالشهود والإحساس ، وما كان غيباً أدرك بالسمع الذي جاء به المرسلون .

ص ١١٩

خطبته : ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم ... وإني خلقت عبادى حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا والحديث مع اختلاف في اللفظ في المسند =

(١) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعى رضى الله عنه في : مسلم ٤ / ٢١٩٧ - ٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعمها وأهلها ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : ... أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في

والقلب يعقل هذا المشهود وهذا المسموع ، فلا بد من أن يعقل ما أمر الله به وأخبر ، كما لا بد أن يعقل ما شهدنا وحسنا ، فيعقل الشهادة والغيب ، بمعنى ضبط العلم بجريان ذلك على وجه كلي ثابت في النفس .

لكن زعم أولئك أن العقل يُدرك من حسن الفعل وقبحه ما فيه ملاءمة باطل^(١) ، كما أن زعم أولئك أن الشرع يأتي بحسن أو قبح لا ملاءمة فيه باطل ، فأولئك إنما نقوا ذلك لأنهم أرادوا أن يثبتوا للرب من جنس ما عقلوه في البشر ، وأنكروا الملاءمة في حقه والمنافرة . وهؤلاء أرادوا أن يثبتوا شرعاً محضاً مبنياً على محض المشيئة ليس فيه ملاءمة ولا منافرة ، وكلا الفريقين أنكر حقيقة محبة الله ورضاه للأفعال الحسنة ، وبغضه للمسيئين بها ، وهذا هو المعنى الذي يُعبرون عنه في حقنا : الملاءمة والمنافرة ، وإنما أتوا من جهة ما فهم من نوع تجهم^(٢) .

ولهذا أنكر أولئك - مع إنكارهم لهذه الصفات - أنكروا القادر ، وهو عموم قدرته ومشيتته وخلقه ، وأنكر هؤلاء ما في الشريعة من المناسبات والمحاسن التي انطوى عليها الأمر والنهي ، وأنكروا أيضاً ما في خلقه ومشيتته من الحكمة والرحمة .

والتعديل ... وأما الطرف الآخر ... فهو قول من يقول : إن الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام ، ولا على صفات هي علل للأحكام ، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة ، لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر . ويقولون : إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله ، وينهى عن عبادته وحده ، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش ، وينهى عن البر والتقوى ، والأحكام التي توصف بها الأحكام مجرد نسبة وإضافة فقط ، وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم ... ليس في نفس الأمر عندهم لأمور ولا منكر ولا طيب ولا خبيث ، إلا أن يعبر عن ذلك بما يلائم الطباع ، وذلك لا يقتضي عندهم كون الرب يحب المعروف ويبغض المنكر ... وهذا خلاف المنصوص والمعقول ، وقد قال تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وعندهم تعلق الإرسال بالرسول كتعلق الخطاب بالأفعال ، لا يستلزم ثبوت صفة لا قبل التعلق ولا بعده =

= (ط . الحلبي) ١١٢/٤ .

(١) يقصد ابن تيمية بذلك المعتزلة وأمثالهم ممن يقولون بأن العقل وحده - بدون الشرع - كاف في إدراك الحسن والقبح ، وأن حكم العقل يعنى عن الشرع ، أو أن الشرع تابع في حكمه لحكم العقل .

(٢) يقول ابن تيمية في « فصل في مسألة تحسين العقل وتقيحه » (مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٨ : ٤٣١ - ٤٣٦ ، طبع الرياض ١٣٨١) : « فالناس في مسألة التحسين والتقيح على ثلاثة أقوال : طرفان ووسط . الطرف الواحد : قول من يقول بالحسن والقبح ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له ، ولا يجعل الشرع إلا كاشفاً عن تلك الصفات ، لاسباباً لازمة من الصفات ، فهذا قول المعتزلة ، وهو ضعيف . وإذا ضم إلى ذلك قياس الرب على خلقه ، فقيل : ما حسن من المخلوق حسن من الخالق ، وما قبح من المخلوق قبح من الخالق ترتب على ذلك أقوال القدرية الباطلة ، وما ذكره في التجوير

فهؤلاء أثبتوا القدرة والمشية والخلق ، ولكن قصرُوا في إثبات الرحمة والحكمة والعدل ، وأولئك / أثبتوا شيئا من الحكمة والعدل ، ولكن قصرُوا في ذلك أيضاً ، مع تقصيرهم في القدرة والمشية والخلق ، وإن كان كل من الفريقين لا ينكر أمر الشرع ونهيه .

لكن غلاة أولئك دفعوا بعقولهم كثيرا مما جاء به الشرع من الأمر والنهي ، وقالوا : هذا يخالف الحكمة المعقولة ، كما فعل إبليس وذووه . وغلاة هؤلاء دفعوا أيضا الأمر والنهي وقالوا : لو شاء الرحمن ماعبدناهم ، كما قال المشركون . وإبليس أغلظ كفرًا ، ولهذا كانت بدعة أولئك أقرب إلى السنة والجماعة .

وهذه الأمور التي تحبها النفوس والقلوب بفطرتها هي المعروف ، والتي تبغضها هي المنكر ، فإن المعرفة هي إحساس مع محبة ، والإنكار إحساس مع بغضة . فأما ما لم يُحسَّ بحال فلا ^(١) يُعرف ولا ينكر ، ومالا يُحب ولا يبغض بحال فلا يُعرف ولا ينكر . وإذا حُدث الرجل بحديث فأنكره لجهله

وهذا خلاف النص .

النوع الثاني : أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا ، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا ، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع .

والنوع الثالث : أن يأمر الشارع بشيء ليمتنح العبد : هل يطيعه أم يعصيه ؟ ولا يكون المراد فعل المأمور به ، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود فقدها بالذبح ... فالحكمة منشؤها من نفس الأمر ، لا من نفس المأمور به .

وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة ، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك ، بدون أمر الشارع .

والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان ، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قدام الشرع ولا بالشرع . وأما الحكماء والجمهور فاثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب .

^(١) في الأصل : ولا ، وهو تحريف .

= والفقهاء وجمهور المسلمين يقولون : الله حرم المحرمات فحرمت ، وأوجب الواجبات فوجبت ، فمعنا شيان : إيجاب وتحريم ، وذلك كلام الله وخطابه . والثاني : وجوب وحرمة ، وذلك صفة للفعل . والله تعالى حكيم : علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح ، فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم ، وهو أثبت حكم الفعل ، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب .

وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة

أنواع :

أحدها : أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ، ولو لم يرد الشرع بذلك ، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم ، والظلم يشتمل على فسادهم ، فهذا النوع هو حسن وقبيح ، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك ، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن . لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة ، إذا لم يرد شرع بذلك . وهذا مما غلط فيه غلاة الفائلين بالتحسين والتقييح فإنهم قالوا : إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ، ولو لم يبعث إليهم رسولا ،

فإنه أنكروا ما أحببته سمعته ، وكذلك الحديث المنكر عند أهل الحديث هو ما لم يسمعه فيحبوه لصحته وصدقه ، فإذا سمعوه بذلك أنكروه بعد إحساسه .

والمقصود هنا أن محبة هذه الأمور الحسنة ليس مذموماً بل محموداً ، ومن فعل هذه الأمور لأجل هذه المحبة لم يكن مذموماً ولا معاقباً ، ولا يُقال إن هذا عمله لغير الله ، فيكون بمنزلة المرائي والمشرك ، فذاك هو الشرك المذموم . وأما من فعلها لمجرد المحبة الفطرية فليس بمشرك ولا هو أيضاً متقرباً بها إلى الله ، حتى يستحق عليها ثواب من عمل الله وعبدته ، بل قد يشبهه عليها / بأنواع من الثواب : إما بزيادة فيها في أمثالها ، فيتتعم بذلك في الدنيا ، ولهذا كان الكافر يُجزى على حسناته في الدنيا وإن لم يتقرب بها إلى الله ، ولو كان فَعُلَ كل حَسَنٍ إذا لم يُفعل لله مذموماً يستحق به صاحبه العقاب لما أُطعم الكافر بحسناته في الدنيا إذا كانت تكون سيئاتٍ لا حسنات ، وإذا كان قد يتتعم بها في الدنيا ويُطعم بها في الدنيا ، فقد يكون من فوائد هذه الحسنات ونتيجتها وثوابها في الدنيا أن يهديه الله إلى أن يتقرب بها إليه ، فيكون له عليها أعظم الثواب في الآخرة .

ص ١٢٠

وهذا معنى قول بعض السلف : طلبنا العلم لغير الله فأبى^(١) أن يكون إلا الله . وقول الآخر لما قيل له : إنهم يطلبون الحديث بغير نية ، فقال : طلبهم له نية ، يعني نفس طلبه حسن ينفعهم . وهذا قيل في العلم لخصوصيته ، لأن العلم هو الدليل المرشد ، فإذا طلبه بالحجة وحصله عرفه الإخلاص لله والعمل له .

ولهذا قال من قال : هو من النظر الأول الذي هو مقدمة العرفان ، فإن القصد والنية مشروط بمعرفة المقصود المنوي به ، فإذا لم يعرفه بعدد كيف يتقرب إليه ؟ فإذا نظر بمحبة أو غيرها فعلم المعبود المقصود صح حينئذ أن يعبدته ويقصده . وكذلك الإخلاص كيف يخلص من لم يعرف الإخلاص ؟ فلو كان طلب علم الإخلاص لا يكون إلا بالإخلاص لزم الدور ، فإن العلم هو قبل القصد والإرادة من إخلاص وغيره ، ولا تقع الإرادة والقصد حتى يحصل العلم .

وعلى هذا فما ذكره الإمام أحمد عن نفسه / هو حسن ، وهو حال النفوس المحمودة المستقيم

ظ ١٢٠

(١) في الأصل : فأبى .

حالتها . ومن هذا قول خديجة رضى الله عنها للنبي ﷺ : إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتقري الضيف وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق . فهذه الأمور كان يفعلها محبة لها خلق على ذلك وفُطر عليه ، فعلمت أن النفوس المطبوعة على محبة الأمور المحمودة وفعلها لا يوقعها الله فيما يصاد ذلك من الأمور المذمومة ، لما قال لها : قد خشيتُ على نفسى . قالت : كلا والله لا يخزيك الله أبداً .. الحديث وهو فى الصحيحين^(١) .

وقد تنازع الناس فى النبوة : هل هى مجرد إنباء الله لعبده ، أو هى راجعة إلى صفات كإلٍ فيه ؟ كما تنازعوا فى النبوة : هل هى مجرد تعلق خطاب الشارع ، أو هى راجعة إلى صفات يتميز بها ، ولابد من خطاب إلهى أو إنباء ؟^(٢) ولهذا كانت النبوة أجزاءً ، كما قال النبى ﷺ : الهدى الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة - رواه أهل السنن^(٣) ، فهذا فى العمل . وقال فى العلم : الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة^(٤) . وقال : ثلاث من أخلاق المرسلين^(٥) .

سعيد الحدردى رضى الله عنهم فى :

فتح البارى ١٢ / ٣٧٣ رقم ٦٩٨٨ ، ٦٩٨٩ (كتاب التعبير ، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة ...) ، ١٢ / ٤٠٤ رقم ٧٠١٧ (كتاب التعبير ، باب القيد فى المنام)

صحيح مسلم (بتحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي) ٤ / ١٧٧٤ رقم ٢٦٦٣ ، ٢٦٦٤ (كتاب الرؤيا ، الأحاديث من ٦ - ٨) .

سنن أبى داود ٤ / ٤١٦ (كتاب الأدب ، باب ماجاء فى الرؤيا) .

سنن الترمذى (نشر الأستاذ عبد الرحمن محمد عثمان) ٣ / ٣٦٣ (كتاب أبواب الرؤيا ، باب أن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين ...) ، ٣ / ٣٦٦ (كتاب أبواب الرؤيا ، باب ماجاء فى تعبير الرؤيا) وهذا الحديث عن أبى رزين العقيل رضى الله عنه . وجاء الحديث فى المسند وفى سنن ابن ماجه .

^(٥) فى الأصل : ثلث من أخلاق المرسلين ، وبعد هذه العبارة يبايض بمقدار عشر كلمات تقريباً ، ولم أجد هذا =

^(١) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى عدة مواضع فى صحيح البخارى .

انظر مثلاً فتح البارى (ط . السلفية) ١ / ٢٢ حديث رقم ٣ (كتاب بدء الوحي ، الباب الثالث) ، ٨ / ٧١٥ حديث رقم ٤٩٥٣ (كتاب التفسير ، سورة إقرأ) .

وهو فى صحيح مسلم عن عائشة رضى الله عنها أيضاً (بشرح النووى) ٢ : ١٩٧ - ٢٠٥ (كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي) .

وفى المسند (ط . الخليلي) ٦ / ٢٢٣ ، ٢٢٣ - ٢٢٣ .

^(٢) فى الأصل : بناء ، ولعل الصواب ماأنته .

^(٣) الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود (بتحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد) ٤ / ٣٤٣ (كتاب الأدب ، باب فى الوقار) وأوله : إن الهدى الصالح ... إلخ وجاء الحديث فى المسند (ط . المعارف) ٤ / ٢٤٤ - ٢٤٥ (رقم ٢٦٩٨ ، ٢٦٩٩) .

^(٤) الحديث عن عبادة بن الصامت وأبى هريرة وأنس وأبى

وهذا الحب والإحساس الذى خلقه الله فى النفوس هو الأصل فى كل حُسن وقُبْح ، وكل حميد وذم ، فإنه لولا الإحساس الذى يُعتمد به فى حب حبيب وبغض بغيض لما وجدت حركة إرادية أصلاً تحرك شيئاً^(١) من الحيوان باختياره ، / ولما كان أمر ونهى وثواب وعقاب ، فإن الثواب إنما هو بما تحبه النفوس وتتنعم به ، والعقاب إنما هو بما تكره النفوس وتتعذب به ، وذلك إنما يكون بعد الإحساس ، فالإحساس والحب والبغض هو أصل ما يوجد فى الدنيا والآخرة من أمور الحى ، وبه حَسُنَ الأمر والنهى والوعد والوعيد . وذلك الأمر والنهى والوعد والوعيد هو تكميل للفطرة ، وكل منهما عون على الآخر ، فالشريعة تكميل للفطرة الطبيعية ، والفطرة الطبيعية مبدأ وعون على الإيمان بالشرع والعمل به ، والعبد من دان بالدين الذى يصلحه فيكون من أهل [العمل] الصالح^(٢) فى الآخرة ، والشقى من لم يتبع الدين ويعمل العمل الذى جاءت به الشريعة ، فهذا هذا ، والله أعلم .

ص ١٢١

الكبير ، عن أبى الدرداء) .

(١) فى الأصل : شىء . وهو خطأ .

(٢) فى الأصل من أهل الصالح ، ولعل الصواب ما

أثبتته .

= الحديث ولكنى وجدت حديثاً بمعناه ذكره السيوطى فى « الجامع الكبير » ونصه : « ثلاث من أخلاق النبوة : تعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، ووضع اليمن على الشمال فى الصلاة » . ثم قال السيوطى : (طب = الطبرانى فى المعجم

الأستاذ محمود محمد شاكر، كيف عرفته

الشيخ محمد عبدالحال عظيمه

الأستاذ بكلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض

كنّا - ونحن طلاب بالدراسات العليا - نتردّد على منزل شيخنا الأستاذ الشيخ محمد نور الحسن، رحمه الله، بمصر الجديدة، وهناك رأينا الأستاذ محمود شاكر؛ إذ كان يكثر من زيارة شيخنا، لصداقة قديمة نبتت جذورها في حياة المغفور له والده الشيخ محمد شاكر.

عرفنا الأستاذ محمود على البعد إلى أن قاربنا نهاية الدراسات العليا واجتمعنا في منزل شيخنا لقراءة درس (التعيين) سنة ١٩٤٠ م ومعنا آنذاك أربعة من كبار شيوخنا، وكان موضوع درس (التعيين) توابع المنادى، ثمّ فاجأنا الأستاذ محمود بزيارته، ونحن نقرأ: (يازيدُ عائذُ الكلب) فسألنا: أعائذ الكلب بالذال أم أعائذ الكلب بالذال؟ فقلنا: الذي في كتابنا عائذ الكلب، بالذال، فأجاب على الفور: عائذ الكلب جماعة، منهم فلان، وفلان.... وسُمّي عائذ الكلب لقوله:

مَالِي مَرِضْتُ فَلَمْ يُعِدْنِي عَائِدٌ مِنْكُمْ وَيَمْرَضُ كَلْبُكُمْ فَأَعُوذُ

وعائذ الكلب، بالذال جماعة... ثمّ تركنا واتّجه إلى مكتبة الشيخ نور. حيثُ علت وجوهنا الدهشة، وتملّكنا البهْرُ من روعة هذه المفاجأة، وملأ نفوسنا الإعجابُ به، والإكبار له، ثمّ قطع بعضُ شيوخنا الصمتَ الذي لَفّنا بقوله: خيرُ الفقه ما حُوْضِرَ به.

بقيت - مع البعد - على إعجابي بالأستاذ محمود، حتّى قدّرت لي الاجتماع به والتعرّف عليه. بدأت أنشر (المقتضب) عن طريق المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وكان بعضُ موظفي المجلس ممن أنيطَ بهم تصحيحُ تجارب الطباعة يتردّد على ندوة الأستاذ محمود شاكر، وكان يحمل معه بعضَ أوراق من مقدّمة (المقتضب) قرأها الأستاذ محمود، ثمّ طلب من حاملها أن يجتمع بي ويعرّف عليّ، فذهبت لزيارته، وانعقدت الصلّة بيني وبينه، ومازادها مرورُ الأيام إلاّ إحكاما وتوثيقا.

وعلم الله مذهبته لزيارته في يوم ما إلا وجدت منزله حافلا بكثير من أهل الفضل ورجال الأدب من مصر ومن البلاد العربية ، وقلما رأيت كتاباً أدبياً أو ديوان شعر حَقَّقَه بعض الأدباء في البلاد العربية إلا وجدت الإشادة بفضل الأستاذ محمود وتوجيهاته ومأفادوه من نوادر مكتبته .
وإذا جاز لي الحديث عن الأستاذ محمود شاكر فلن أحدث إلا عمّا شاهدته وعايته من مواهبه :

إذا استعرضنا جماهير علمائنا وأدبائنا منذ قرن من الزمان وجدناهم صنفين :

- ١- فريق يُحسن كتابة المقال الأدبي ، ثم يَقْصُرُ باعُهُ في مجال تحقيق النصوص ، وإحياء التراث .
- ٢- فريق برع في تحقيق النصوص ، ولكنه يَقْصُرُ إذا حاول كتابة المقال الأدبي ، والتحليل الأدبي .

تلك موهبتان ما اجتماعتا لأحد - فيما أعلم - إلا للأستاذ محمود شاكر ، لقد أجاد الأستاذ محمود كلَّ الإجابة فيما عرض له من إحياء التراث وتحقيق النصوص ، وظفر بإعجاب جميع الناس فيما أخرجه وحَقَّقَه ومازلت أذكر كيف كان صديقي المغفور له الشيخ محمد حسين الذهبي - وهو المتخصِّص في علمي التفسير والحديث والحجَّة فيهما - يكثر من الثناء على تحقيق الأستاذ محمود لتفسير الطبري .

أما كتابة الأستاذ محمود الأدبية فقد بلغت غاية الروعة في الصياغة وعمق التحليل ، ولايكاد يخلو مقال له من أساليب مبتكرة هو أبو عُذْرَها وناظم شملها .

كلَّ ماأطلبه من أصدقائه وتلامذته وُخْلِصائِهِ أن يَحْتَوِهُ على نشر ما حفلت به مكتبته من الذخائر والأعلاق ، وأن يُتبع دراسته لأبي الطيب وأبي العلاء بدراسات لغيرهما .

منذ خمسة عشر عاماً رأيت بمكتبته مصورتين لكتاب (التعازى والمرثى) لأبى العباس المبرّد ، فقلت له : كل ما وصلنا من آثار المبرّد قد طبع ، ولم يبق إلا هذا الكتاب ، ولا أحد يُحسن تحقيقه سواك . فوعدنى بنشره ، ولم يظهر للآن ، ونريد من الأستاذ محمود أن ينهج معنا نهجاً جديداً ، فيعاهدنا ويعاقدنا على أن يُتبع وعده بالإنجاز ، وأن يعثر قوله بنعّاله ، فيكون كما قال الشاعر :

وتراه يُتبعُ وعده بنجازه فيكادُ يعثرُ قوله بنعّاله

نسأل الله تعالى أن يمدّ في عمره ، ويبارك في حياته حتى يتنوّع إنتاجه فيزداد النفع به . حفظه

الله وأطال بقاءه .

القوس العذراء - رُوِيَّةٌ فِي الْإِبْدَاعِ الْفَنِيِّ

الدكتور محمد مصطفى هدارة

عميد كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

ماهى قوسٌ في يدى ناييل وإنما ألواحٌ سِحرٍ نزل

* * *

في تراثنا الشعري كنوزٌ من روائع القصائد التي تمتاز بالحس الإنساني المرهف ، والتحليل الدقيق للنفس البشرية ، والتعبير الفني الذي يسمو بالفكر والوجدان إلى سموات الخيال ، والجمال والإبداع ، بيد أن هذه الكنوز لا يَفُضُّ أغلاقيها إلا ذومنةً ودأب ودرية ، كالفائض على الدر في بحر لُجِّي ، أو كالنابش في الأعماق عن معدن كريم .

ومذ جلست من أستاذنا محمود شاكر مجلس المستفيد ، كان يعمر سمعي ووجداني شعر نابع من كهوف الزمن ، خلده صدق التعبير وجمال البيان وروعة الإحساس ، وكثيرا ما كان هذا الشعر ينفذ إلى مسامعي لأول مرة ، وكأني ما قضيت زهرة العمر منكبا على الشعر القديم أشبعه درسا وتمحيصا ، ويشبعني متعة وفكرا ، ولكن قدرة محمود شاكر على الوصول إلى ضوالم الشعر أعلى من كل قدرة عرفناها في جيله وفي جيلنا ومن تالانا .

ولم يكن الوصول إلى ضوالم الشعر غاية في ذاتها ، بل كانت القدرة العالية التي أشرت إليها أنفا تكمن في اللمحة الفنية المتذوقة ، وبراعة التمثل ودقة الفهم ، حتى لتجيش المعاني في صدر محمود شاكر ، ويتدفق بيانه بتحليلها ، فإذا بها أوسع مدى من خاطر الشاعر ، وأشد نفاذا في عمقها من فكر صاحبها .

وحين يعبر دارس الأدب العربي بشعر معقل بن ضرار الملقب بالشماخ يجد عنتا شديدا في فهمه ، بله تذوقه . فالفاظه خشنة وعرة جافية ، تحس فيها قسوة الصحراء بصخورها ورمالها ولهبها .

وقد صدق محمد بن سلام الجُمحِيّ حين قال عنه (كان شديد متون الشعر ، أشد أسر كلام من لبيد ، وفيه كزازة) ، فإذا عبر الدارس هذه الهضاب من المشقة لينفذ إلى المضمون ، ويرى ما عند الشاعر من فكر وفن ، وجدته مستغرقا في بيئته البدوية لا يكاد يريم ، ولا يكاد يرى غير حيوانها ، أليفا كان أو وحشيا ، بل جل شعره في حمر الوحش خاصة ، حتى قال فيه الوليد بن عبد الملك حين أنشد شيئا من شعره في صفة الحمير (ما أوصفه لها ، إني لأحسب أن أحد أبويه كان حمارا) .

ولكن كل هذه العقبات التي قد تصرف الدارس عن شعر الشماخ ، لم تكن تمثل عند محمود شاكر غير حاجز وهمي ، يتخطاه بعينه البصيرة النافذة ليرى مادونه مما تجيش به نفس الشاعر من أحاسيس إنسانية ، غير منتزع من بيئته وخيالاته ورؤاه .

ولم يقف محمود عند هذا المطلع التقليدي الذي بدأ به الشماخ إحدى قصائده الخشنة التي بناها على رويّ صعب ، وهو حرف الزاى الذي يعجز عالم اللغة عن عد قواف معدودات منه :

عفا بَطْنُ قَوٍّ مِنْ سُلَيْمِي فَعَالِزُ فَدَاتُ الْعَضَا فَالْمُشْرِفَاتُ التَّوَاشِرُ

ولم يقف أيضا عند وصف الشماخ لراحلته ، فقد رأى بدقة إحساسه أن الشاعر لم يرتفع كثيرا عن غيره في هذا الوصف ، ولكنه أتى عند وصف الشاعر لقوسه ، وعاش بوجوده الحى ، وتغلغل في أعماق نفسه ، فانفتحت له عوالم من السحر الأخاذ والإمتاع السامى . إن الشماخ يحكى في ثلاثة وعشرين بيتا من قصيدته التي أشرت إليها ، ويبلغ عدد أبياتها ستة وخمسين ، قصة ساذجة في مظهرها ، قصة قواس صنع قوسا فأتقن صنعها ، حتى إن رميتها لاتخيب ، والسهم المنطلق منها لا يضل الطريق إلى هدفه ، ثم اضطره فقره وحاجته إلى المال أن يبيع هذه القوس التي سواها بيديه . هذه القصة الساذجة في مظهرها التي تضمنتها قصيدة الشماخ ، واستوعبها فكر محمود شاكر عالم الشعر فأعاد ترتيب أبياتها مخالفا رواية الديوان والمصادر الأخرى التي أوردت القصيدة ، وأعتقد أن الشماخ قد سرته هذه المخالفة لأنها - في رأى - ضاهت الأصل الذى كتبه ، ثم استوعب القصة وجدان محمود شاكر الفنان المتذوق زى الإحساس الرهيف ، فإذا بالقصة الساذجة تصبح عملا فنيا ناضجا متكامل البناء ، عميق الغور ، يبنى على أبيات الشماخ ولكنه يشمخ عليها بدقة التحليل والغوص في أعماق النفس الإنسانية ، وروعة الخيال الذى سد مافي القصة الأصلية من فجوات ، حتى سواها رؤية جديدة في الإبداع الفنى اسمها القوس العذراء .

وقد عرفت الآداب العالمية هذا النوع من الاستيحاء في عصور مختلفة ، فكثيرا ماتحولت القصة الشعبية إلى قصيدة غنائية أو مسرحية ، أو ملحمة . وتحولت القصيدة الغنائية إلى مسرحية ، وتحولت المسرحية إلى قصة ، ولكن أدبنا العربى لم يعرف هذا النوع من الاستيحاء ، لأن الشعراء لم يعرفوا إلا النوع الغنائى ، ولأن فنون النثر كانت محدودة ، ولأن الفصل بينها وبين الشعر كان حادا في معظم الأحيان . وحين نطالع (القوس العذراء) نحس إحساسا قويا بأنها قصيدة قصصية تحكى حدثا وتتضمن مقدمة تهيبء الأذهان لهذا الحدث ، وتتابع الشخصية الرئيسية في القصة وهى القوس نفسها ، فتحكى ماحدث لها من تطور وتغير ووقائع مرتبطة بحياة صاحبها . وهذه التغيرات أخذت تتعقد شيئا فشيئا حتى وصلت إلى الذروة ، ثم كان الحل بعد ذلك للعقدة التى تجمعت فيها خيوط الحدث . وفي القصيدة القصصية عادة عناصر كثيرة يقوم عليها الفن المسرحى ، وسنجد هذه العناصر متمثلة في القوس العذراء ، الأمر الذى يؤكد أن هذه القصيدة القصصية النادرة في أدبنا المعاصر رؤية جديدة في الإبداع الفنى بكل المقاييس الإنسانية والعالمية .

ومثلما تبدأ القصيدة القصصية بتمهيد يلقي الضوء على الحدث الذى تتناوله ، وهذا التمهيد تشاركها فيه المسرحية ، فكان المنشدون في المسرحيات اليونانية القديمة يمهدون لأحداثها بمقدمة توضيحية كذلك فعل محمود شاكر منذ بدأ قصيدته بطرح هذا السؤال (وما عامر وقوسه ؟) ويجيب عن هذا السؤال بأن الشماخ سوف ينبئك أيها القارىء بقصة القواس البائس وقوسه ، وهو هنا يلفت النظر إلى أمرين : الأول : مصدر استيحائه القصة وهى قصيدة الشماخ ، والثانى : أن بطل القصة القواس وقوسه . ولكنه لايلبث أن يبدأ من البيت الثانى الحديث عن القوس . بحيث تتضح صورتها الحقيقية في عين القارىء بوصفها الشخصية المحورية التى سوف تدور حولها الأحداث ، وما القواس إلا شخصية ثانوية بجانبها .

إن القوس كانت غصنا ممنعا في شجر كثيف ، استطاع القواس أن يلمحه ويدرك بجزرته قيمته ، فخاض الغمرات حتى استطاع الوصول إليه وقطعه عن أصله ، وشذبه ، وعرضه لضوء الشمس عامين حتى يجف . وهنا يخلق خيال الشاعر الفنان ، فلا يرى في الغصن إلا قوسا باعتبار ما سيكون ، فينسى القارىء الأصل تماما ، ولا يبقى أمامه إلا القوس وقد خلع عليها الشاعر كل صفات

الأثنى ليجسدها بشرا سويا : يحس ويتألم ، ويعشق ويتدلل . لقد كان القواس لا يصبر على فراقها لحظة واحدة ، حتى في فترة إعدادهما ، كان يناجيه وتناجيه ، وتثن في يده وتتدلل ، وهو يسويها ويتمنى طاعتها واستجابتها له .

فإذا تم له ما أراد ، ووضع السهم في حشاها أئت وهو ينطلق ، وصاحبها سعيد بأنيها ، والوحش قد ريع من رميتها ، والقواس قد اطمأن إلى صنع يديه ، كالمثال الذي يبدع تمثالا فيتعبده . ويكشف الشاعر عن هذه العلاقة الوثيقة التي نشأت بين القواس وقوسه ، علاقة الحب الذي لا يصبر على فراق ، والوله الذي يجعل العاشق يضع معشوقته في حرز أمين ، فالقواس يخشى على قوسه الأذى ، ولم يتردد - وهو الفقير البائس - في أن يكسوها حريرا ، وأن يزدهيه الفخر بها فيحملها معه في موسم الحج . وهناك لمحتها عين خبير بالأقواس ، فانقض عليها كالصقر حين يلمح فريسته ، وأخذ يتحسسها في لطفة ويطلب إلى صاحبها أن يبيعه إياها بالتبر والفضة والحرير والثياب الغالية ويجلد الماعز المدبوغ . ورفض صاحبها أن يفارقها ، يفارق معشوقته ، وزين له الناس هذا البيع وما سوف يجنيه منه ، وذكره فاقته وحاجته ، حتى قضوا على ترده فأسلمها للمشتري . وما لبث أن عصفت به رياح الندم فبكى قوسه ماشاء له البكاء ، بكى المعشوقة التي صاحبتة وأغنته ، بكى صنع يديه الذي أبدعه فعمقه وتعبدته .

وهكذا ألفت هذه المقدمة الأضواء على الحدث وتطوره ، وعلى الشخصية المحورية الحقيقية فيه وهي القوس ، والشخصية الثانوية وهو صاحبها ، وأبانت كيف تطورت العلاقة بينهما منذ التقيتا حتى حدثت مأساة الفراق بين العاشقين .

وقد أجاد محمود شاكر في كتابة هذه المقدمة المضيئة ، لا من حيث دلالتها على القصة وتطور الأحداث فيها فحسب ، بل من حيث بناؤها الفني الذي أعطى لدلالاتها الموضوعية قوة وعمقا ، فقد جاءت المقدمة في مجزوء الرمل ، وهو يتحول في يد الفنان إلى إيقاع هادئ زاهر بالنغم والحيوية ، وجاءت قافيته مطلقة لتتم له حلاوة النغم وامتداد الصوت وعمقه وبيان تتابع الحكاية .

وتوأم المضمون مع الشكل في ائتلاف رائع يدلنا عليه حينما هذه الاستفهامات الكثيرة التي طرحها الشاعر ، كما يطرح القاص خيوط الحدث ليتولى متابعتها بعد ذلك ، يقول الشاعر :

أَيْنَ كَانَتْ فِي ضَمِيرِ الْعَيْبِ مَنْ غِيلِ نَمَاهَا ؟
 كَيْفَ شَقَّتْ عَيْنُهُ الْحُجْبَ إِلَيْهَا فَاجْتَبَاهَا ؟
 كَيْفَ يَنْعَلُ إِلَيْهَا فِي حَشَا عَيْصِ وَقَاهَا ؟
 كَيْفَ أَنْحَى نَحْوَهَا مِبرَاتَهُ حَتَّى اخْتَلَاهَا ؟
 كَيْفَ قَرَّتْ فِي يَدَيْهِ ، واطمأنت لِفَتَاهَا ؟
 كَيْفَ يَسْتَوْدِعُهَا الشَّمْسَ عَامِنٍ .. تَرَاهُ وَيَرَاهَا ؟
 كَيْفَ ذَاقَ البُّوسَ .. حَتَّى شَرِبَتْ مَاءَ لِحَاهَا ؟

ويستمر الشاعر في هذه التساؤلات حتى بلغت عدتها أربعة وعشرين ، الأمر الذي كشف بوضوح طبيعة هذه المقدمة التوضيحية .

وسيتبين لنا هذا التلاؤم بين المضمون والشكل إذا نظرنا في هذا التكرار الفني الدقيق كما في قوله :

كَيْفَ سَوَّاهَا .. وَسَوَّاهَا .. وَسَوَّاهَا فقامت .. فقضاها ؟

إن تكرار الفعل (سواها) هنا ثلاث مرات قد أوجز لنا قصة طويلة من المعاناة ، منذ أخذ القواس فرع الضال ليجعل منه قوسا .

وكأ نرى في تكراره لفظ (الشيخ) مرتين واستخدام البدل (أخاك) لتصوير إلحاح الناس على القواس في بيع قوسه :

بَايِعَ الشَّيْخَ ! أَخَاكَ الشَّيْخَ ! .. قَدْ نِلْتَ رِضَاهَا

وسيتبين لنا هذا التلاؤم أيضا بين الشكل والمضمون في براعة استخدام الألفاظ ذات الدلالة الموحية بالمعاني الكثيرة . التي تتألف لتكون نظاما موسيقيا يشيع الحياة في الأبيات قد يردده البلاغيون أحيانا إلى الترادف ، وأحيانا أخرى إلى الجناس ، وحسن التقسيم ، والترصيع ، ورد الأعجاز على الصدور ، وما شاكل ذلك من مصطلحات لا قيمة لها في ذاتها ، ولكن في إحداثها هذه الموسيقى الداخلية التي تصاحب حكاية الحدث وتهدى لتطوره وتنبئ عن عمق مضمونه وموقعه النفسي الدقيق في وجدان الشاعر .

انظر هذه الأسراب من الموسيقى الأخاذة :

كَيْفَ نَاجَتْهُ وَنَاجَاهَا ... فَلَأَنْتَ ... فَلَوَاهَا ؟
 كَيْفَ سَوَّاهَا وَسَوَّاهَا وَسَوَّاهَا فَصَامَتْ فَقَضَاهَا ؟
 كَيْفَ أَعْطَتْهُ مِنَ اللَّيْنِ إِذَا ذَاقَ هَوَاهَا ؟
 أَيْ تُكَلِّى أَعُولَتْ إِذْ فَارَقَ السَّهْمُ حَشَاهَا ؟
 كَيْفَ يُرْضِيهِ شَجَاهَا ؟ كَيْفَ يُصْغِي لُبْكَاهَا ؟
 كَيْفَ رِيحَ الْوَحْشِ مِنْ هَاتِفِ سَهْمٍ إِذْ رَمَاهَا ؟
 كَيْفَ يَخْشَى طَارِقًا ، فِي لَيْلَةٍ يَهْمِي نَدَاهَا ؟
 كَيْفَ رَدَّاهَا حَرِيرَ الْبَرِّ حِرْصًا وَكَسَاهَا ؟
 كَيْفَ هَزَّتْهُ فَتَاهَا ؟ وَتَعَالَى وَتَبَاهَى ؟

وظهر في هذه المقدمة التمهيدية عنصران أساسيان اعتمد عليهما فن محمود شاكر في قصيدته القصصية : الأول عنصر الحوار ، وهو ركن مهم في الفن القصصى استخدمه الشاعر ببراعة ليحكى عن طريقه بعض أجزاء الحدث .

والعنصر الثانى التحليل النفسى الذى يسير أغوار النفس ويتعمق فى رصد مشاعرها وخطراتها .

وتختلف موسيقى الحوار باختلاف المواقف النفسية التى يجرى فيها ، فنحس الرغبة العارمة فى لهجة المشتري حين وقع فى غرام القوس :

قال : سبحان الذى سَوَّى !! وأفدى مَنْ بَرَاهَا
 أنت .. !! بَعِيهَا ..

وحين يحس التردد فى نبرة القواس يزين له بيعها بشتى الإغراءات التى تتلاحق فى خيط واحد:

قال : بالتَّبَرِّ وبِالْفِضَّةِ ، بِالْحَزِّ وَمَا شِئْتَ سَوَاهَا
 بِثِيَابِ الْخَلِّ بِالْعَصْبِ الْمَوْشَى أَتْرَاهَا ؟
 وَأَدِيمِ الْمَاعِزِ الْمَقْرُوظِ أَرْنَى مِنْ شَرَاهَا

ويثور التردد مرة أخرى في نفس القواس ويزداد الشارى إمعانا في حضه على البيع :
 كيف قَالَ الشَيْخُ؟ كَلَّا إِنَّهَا بَعْضِي ، والمَالُ؟ بَلِ الْمَالُ فَدَاهَا
 إِنَّهَا الْفَاقَةُ وَالْبُؤْسُ ! نَعَمْ ! هَذَا غِنَى ! كَلَّا وشَاهَا
 بَلِ كَفَانِي فَاقَةً .. لا ! كيف أنسأها؟ وأنتي؟ وهواها

وهكذا أدت المقدمة دورها كاملا في إلقاء الضوء على الحدث ، ورسم ملامح تطوره ، وتحديد شخصياته . وجاء دور القصة التي تحكى تفصيلا الجزئيات الدقيقة ، وتسجل الخطرات النفسية وتحلل مراحل الحدث وتطوره منذ البداية حتى ختام المسأسة .

وقد شاركت قافية اللام المقيدة التي بنيت عليها القصيدة القصصية في إحساس القارىء بالنهاية الحزينة ، واتسع بحر القصيدة المتقارب لتحليل العواطف والأحداث في ارتفاعها وانخفاضها ، وعنفها وهدوئها .

وقد بدأ محمود شاكر قصته بالحديث عن الشماخ نفسه الذي استوحى قصته ، فوصف كيف أحكم شعره في حمر الوحش ، واستطاع التعبير عن مكوناتها ، ثم قدم لنا صورة رائعة لحمر الوحش حين وردت الماء لتشرب ففزعت وهربت بعد أن أحست بالصائدين يكمنون لها .

وهذه الأبيات في صدر القصيدة القصصية كانت بمثابة وصف مسرح الأحداث وتهيئة الجو الذي سوف تجرى فيه . وكان الحديث عن الصائدين الذين يكمنون بالموت لحمر الوحش إشارة البدء للقصيدة ، فأخو الخضر الذي تحدث عنه الشماخ من بين هؤلاء الصائدين الذين تتعلق حياتهم بالقوس ، تلك التي تنطلق منها السهام فتتردى الصيد الذي يغنيهم من فاقة ، ويجنيهم العوز والحاجة :

يَسَابِقُ مُسْتَهْضَاتِ الْفِرَارِ فَيَقْتُلُهَا قَبْلَ أَنْ تَنْتَقِلَ
 فَيُدْرِكُهَا الْمَوْتُ مَغْرُوسَةً قَوَائِمُهَا فِي الثَّرَى لَمْ تَزَلْ
 وَعَرَفَهَا أَتَيْتُ السَّهَامُ زُرْقٌ تَلَالُؤٌ أَوْ تَشْتَعَلْ
 وَصَفْرَاءُ فَاقَةً أَذْكَرَتْ مَصَارِعَ آبَائِهِنَّ الْأَوَّلِ
 سِيَاهُ تَرَى مَقْتَلَ الْحَائِمَاتِ وَقَوْسٌ تُطَلُّ بِحَتْفٍ أَظَلَّ

إن حياة الصائد معلقة بقوسه ، فعلى قدر لينها ومرورتها وعنقوانها تكون قوة انطلاق السهم ودقة إصابته لرميته . واستجابة القوس للصائد لاتغنيه فحسب بما تكسب له من صيد ، بل تحمى وجوده من وحش يهاجمه ، ولهذا لا يفصل الصائد عن قوسه ، فهو دائما مشدود إليها ، وهى دائما مشدودة إليه يتكئها ، ومن هنا تكون الألفة بينهما حتى لتصل إلى وحدة حقيقية ، وحدة وجود وهدف .

إن محمود شاكر يضع بين عينيه أبيات الشماخ التى استوحاها ، ولكن مثلما يضع أى فنان مشهدا رآه ، أو خاطرا أحسه فى وجدانه ليدع من خلاله عملا فنيا جديدا ، تتضح لنا صورته حتى من خلال هذه الظاهرة الشكلية البحتة وهى عدد أبيات القصيدة القصصية التى كتبها محمود شاكر وبلغت واحدا وخمسين ومائتين . أضف إلى ذلك ثمانية وثلاثين بيتا فى المقدمة التوضيحية . بينما بلغت أبيات الشماخ التى استوحاها محمود شاكر ثلاثة وعشرين فحسب .

ومنذ البداية يرسم الشاعر القاص صورة القواس فيشير إلى صفتين أساسيتين لهما علاقة قوية بتطور الحدث الأساسى فى القصة :

الأولى خبرة القواس بصناعته ، والأخرى بؤسه وفاقته :

تَحْيَرُهَا بِائْسٍ لَمْ يَزَلْ يُمَارِسُ أَمْثَالَهَا مُذْ عَقَلَ

وقد صور الشاعر خبرة القواس بفنه تصويرا أحيادا يرتفع كثيرا عن فكرة الصانع والصنعة التى يجيدها فالأمر لا يرجع إلى مهارة يدوية بقدر ما يرجع إلى تذوق فنى ، وإحساس وجدانى ، وإلا فكيف عثر هذا القواس على ضالته :

تَبَيَّنَهَا وَهِيَ مَحْجُوبَةٌ وَمِنْ دُونِهَا سِتْرُهَا الْمُنْسَدِلُ
حَمَاهَا الْعَيُونَ فَأَخْطَأَتْهَا إِلَى أَنْ أَتَاهَا خَبِيرٌ عَضِلُ

وهل رأى فيها مجرد غصن يصلح أن يصير قوسا كأى قواس يعتمد على خبرة النظر ومهارة اليد دون التذوق والإحساس ؟ كلا إن هذا القواس الفنان المتذوق لم يرغبنا بل :

رَأَى غَادَةً نُشِئَتْ فِي الظَّلَالِ ، ظِلَالِ النَّعِيمِ ، فَصَلَّى وَهَلَّ
فَنَادَتْهُ مِنْ كِنِّهَا فَاسْتَجَابَ : لَبَّيْكَ [يَأْقَدُهَا الْمُعْتَدِلُ]

لقد ارتفع محمود شاعر بالقواس عن دنيا الواقع فألفينا أنفسنا أمام عاشق يسعى إلى العثور على معشوقته التي تتمثل له في أحلامه ، فلما وجدها استجابت لحبه ، بدليل نداءها له ، إلا أن اجتماع شمل العاشقين لم يكن ميسورا ، إذ لا بد من خوض الغمرات .

فالمحبوبة مُمنّعة في حراس يقومون عليها ، ولكن العاشق يستهين بكل المخاطر في سبيلها :

سُورٌ مهْدَلَةٌ دُونَهَا وَحُرَّاسُهَا كَرِمَاجُ الْأَسَلِ
يَيْسُ وَرَطْبٌ وَذُو شَوْكَةٍ فَأَشْرَطَهَا نَفْسَهُ لَمْ يُيْلَ

فلما نجح في الوصول إليها ، أراد لمحبوته أن تبدو في أبهى زينة ، فاستثار كل مهارته وفنه ليبدع فيها إبداع المثل في تمثاله .

ويصور الشاعر الحب العميق بين القواس وقوسه في كل لحظة من لحظات هذا الإعداد الرائع

للقوس :

فَلَمَّا اطْمَأَنَّتْ عَلَى رَاحَتَيْهِ وَعَيْنَاهُ تَسْتَرْقَانِ الْقُبْلَ
رَقَاهَا فَأَحْيَا صَبَابَاتِهَا بِتَعْوِيدَةٍ مِنْ خَفِيِّ الْعَزْلِ
فَنَاجَتْهُ فَاهْتَزَّتْ مِنْ صَبْوَةٍ ، وَمِنْ فَرَجٍ بِالْغِنَى الْمُقْتَبِلِ

وحتى هذه الفرحة بالغنى المقتبل لم تكن لتشوه جمال هذا الحب بين القواس وقوسه ، فلكل حب ثمرة تجتنى ، وكان هذا الغنى المتوقع ثمرة هذا الهوى وإذا كان إعداد القوس يستغرق من أى قواس وقتا طويلا يضيق به ويسنخط فيه على قوسه ، فهذا القواس العاشق امتحن فترة عامين امتحانا قاسيا ليثبت وفاءه وحبه ، عامان لم ينشغل فيهما إلا بقوسه ، مستهينا بجر الشمس ، ولفح الهجير ، وقسوة الصحراء ، وضراوة الجبل ، ومتحملا فوق هذا كله قسوة الحاجة ولذع الفقر وضراوة الجوع وبشاعة الهزال . ولم يكن غير حبه يثبتته في موقعه ويرد عنه اليأس ويحميه من الاستسلام :

مَعَ الشَّمْسِ عَامِينَ حَتَّى تَجِفَّ وَتَشْرَبَ مَاءَ لِحَاةِ حَضِيلِ
وَفِي البُؤْسِ عَامِينَ يَحِيَا لَهَا وَيُحْيِيهِ مِنْهَا الْغِنَى وَالْأَمَلُ
تَرَدَّدَ عَامِينَ مِنْ كَهْفِهِ إِلَى مَهْدَاهَا عِنْدَ سَفْحِ الْجَبَلِ

يُعْنَى لها وهو بَادِي الشَّقَاءِ بَادِي البَذَاذَةِ حَتَّى هُرُلْ
يُقَلِّبُهَا بِيَدَيْ مُشْفِقٍ لَهَيْفٍ لَطِيفٍ رَفِيقٍ وَجِلْ
يُعْرِضُهَا لِلْهَيْبِ الْمَجِيرِ رَوْفًا بِهَا عَاكِفًا لَا يَمَلْ

وظل القواس عاكفا على قوسه ، يخلبه جمالها وقد أخذت ملامحه تضيء يوماً بعد يوم حتى اكتمل لمحبوبته عنفوانها ، واشتد عودها ، وزالت عنها رخاوة الصبا ، والتوت في يد عاشقها دلالة ، فساءه نشوزها ، فلم يجد إلا الثقاف مؤدبا لها ، ومقوما لا عوجاجها ، وإلا الطريدة مهدبة لخشوتها ، فلما تجردت من ثياب العناد ، واستوت عارية القد لعاشقها المفتون ، زاده جمالها ولعابها حين اقترن الجمال بالخضوع والانقياد :

فَلَمَّا تَمَحَّصَ عَنَا النَّعِيمِ ، وَاشْتَدَّ أَمْلُودُهَا ، وَانْقَتَلَ
عَصَبَتُهُ ، وَسَاءَتْهُ أَخْلَاقُهَا نُشُوزًا ... فَلَمَّا التَّوَتْ كَالْمُدْلِ
أَعَدَّ الثَّقَافَ لَهَا عَاشِقٌ يُوَدِّبُهَا أَدَبَ الْمُتَمَثِّلِ
وَعَضَّ عَلَيْهَا .. فَصَاحَتْ لَهُ ، فَأَشْفَقَ إِشْفَاقًا ، وَانْجَفَلَ
فَجَسَّ ، فَعَاظَتْهُ وَاسْتَعْلَظَتْ ، فَعَضَّ بِأُخْرَى فَلَمْ تَمْتَثِلْ
فَأَلْقَى الثَّقَافَ ... ، وَأَوْصَى الطَّرِيدَةَ أَنْ تَسْتَبِدَّ بِهَا لَا تَكِلْ
وَأَلْقَمَهَا قَدَّهَا ، فَابْتَرَتْ نُحَاشِيَهَا بَغْلِيظَ مِحْلٍ
يَجْرُدُهَا مِنْ ثِيَابِ الْعِنَادِ ، وَمِنْ دِرْعِهَا الصَّعْبِ ، حَتَّى تَدُلْ
فَلَمَّا تَعَرَّتْ لَهُ حَرَّةً ، وَمَشُوقَةً الْقَدِّ رِيًّا ، جَفَلَ
وَسَبَّحَ لِمَا اسْتَهَلَّتْ لَهُ ، وَلَانَ لَهُ ضِعْفُهَا ... وَابْتَهَلَ

إن محمود شاكر في هذا الجزء من القصيدة القصصية قد بلغ غاية الأداء الفني الممتع ، فقد جعل مراحل إعداد القوس جزءا من نسيج الأحداث في القصة وحلقة في تطور العشق العجيب بين القواس وقوسه . فالثقاف وهو حديدة في طرفها خرق يتسع للقوس توضع فيه فيزول اعوجاجها الذي نتج عن تعرضها للشمس فترة طويلة وجفاف ماء لحائها ، جعله الشاعر تأديبا لها ، وجعل اعوجاجها التواء دلال ، حتى صوت القوس وهي توضع في الثقاف أصبح في خيال الشاعر صيحة

ألم من عض الثقافة ، تقابلها من القواس العاشق لفته إسفاق ، وهي في حقيقتها خوف القواس من انكسار القوس في الثقافة . وكان تكرار وضع القوس في الثقافة مجالا ليدع خيال الشاعر في تمثل صورة من التجاذب بين العاشق ومعشوقته حتى تلين .

وكان لابد أن توضع القوس بعد الثقافة في الطريدة ، وهي قصبة مجوفة على قدر القوس ، وفيها سقن خشن (وهو ما نسميه بالسنفرة) مهمته تهذيب القوس ، وقد جعل الشاعر هذه المرحلة في صناعة القوس عقوبة أخرى للمعشوقة الناشز تخفف من عرامها وغلوائها .

فلما أضحت القوس طيبة لينة في يد عاشقها القواس بعد مكابدة عنيفة استمرت عامين ، أحس مبادلتها حبه ، وأنها حرة عفيفة لا تبتذل نفسها ، وأنها لا تلين إلا لعاشقها النبيل الذي تقانى في حبها . وارتفعت قيمة الحبيبة في نفس عاشقها بكل ما جمعت من صفات نبيلة رفيعة فزاد ضنه بها وحرصه عليها ، وأفضى بها إلى كهفه منفردا بها مكبا عليها :

أَطَاعَتْهُ مِنْ بَعْدِ أَنْ لَوَعَتْهُ بِالْوَجْدِ عَامَيْنِ حَتَّى نَحِلْ
يُرْلِزُهُ أَمَلٌ يَسْتَفْزُ فِي قَيْدِ بَوْسٍ يَمِيْتُ الأَمَلِ
فَلَمَّا أذَاقَتْهُ ، إِذْ ذَاقَهَا ، هَوَى أَضْمَرْتُهُ لَهُ لَمْ يَزَلْ
تَبَيَّنْ ، إِذْ رَامَهَا ، حُرَّةً حَصَانًا ، تَعْفُ فَلَا تُبْتَدَلْ
تَلِينُ لِأَتْبِيلِ عَشَائِهَا وَتَأْبَى عَلَيْهِ إِذَا مَا جَهَلْ
فَأَغْضَى حَيَاءً ... ، وَأَفْضَى بِهَا إِلَى كَهْفِهِ خَاطِفًا قَدْ عَجَلْ

ويتابع الشاعر مراحل إعداد القوس بدقة بالغة جاعلا منها جزءا أصيلا في نسيج القصة وفي تطور الأحداث التي أدت إلى المأساة . فحينما وصل إلى نقطة اكتمال الصفات الجميلة للحبيبة ومبادلتها عاشقها القواس حبها وطاعتها الكاملة له ، أراد العاشق أن يعبر عن عرفانه وحبه فقدم لمحبوته هدية من صنع يديه ، هذه الهدية التي حلى بها الشاعر حبيبته القوس كانت الوتر الذي تحيره القواس من أحشاء ذئاب صغيرة ، وقتله على أربع طاقات ليضمن له المتانة وشدة المراس ، فلما تجملت القوس به وأصبحت مستعدة تماما لما جعلت له ، وضع فيها السهم صغيرا من بنى أمها ، فحنت عليه وكفلته ، وكان كأى صغير عليه حلية من ريش ليكون أمضى لرميته عند خبراء الصنعة ، ولكنه

يبدو في عين الخيال كأنه حلية يعلى بها هذا الصغير . وبغريزة الأم الكامنة في الأنتى ضمت القوس هذا السهم وكادت تكلمه ، فدبت الغيرة في نفس عاشقها القواس ، فجذب وترها في قوة وأرسل السهم بعيدا عنها ، فصاحت والهة نائحة تبكى أخواها الصغير الذى انطلق ولا تدرى إلى أين ، وكرر القواس فعلته بإخوة صغار لها وهى مُفجَّعة إذ ترى مصارعهم . ثم رأت ظبيا سرعان ما انغرس فيه أخ صغير لها ، فأدركت عندئذ أين يجب أن يصير إخوتها ، واطمأنت نفسها الحزينة حين عقلت أن حياة عاشقها في فجيعتها بإخوتها ، مادامت نهايتهم ستكون في قلب ظبي أو وحش :

فَأَهْدَى لَهَا حَلِيَّةً صَاغَهَا بِكَفِّهِ وَهُوَ الرَّفِيقُ الْعَمَلُ
تَحَيَّرَهَا مِنْ حَشَا أَذْرُوبٍ رَأَاهَا لَدَى أُمَّهَا تَسْتَظِلُّ
أَعَدَّ لَهَا وَتَرًّا كَالشَّعَاعِ حَرًّا عَلَى أَرْبَعٍ قَدْ قُتِلَ
فَلَمَّا تَحَلَّتْ بِهِ مَسَّهَا فَحَنَّتْ حَيْنَ الْمَشُوقِ الْمُضِلِّ
فَكَفَّلَهَا مِنْ بَنَى أُمَّهَا صَغِيرًا تَرْدَى بَرِيشٍ كَمَلُ
لَهُ صَلَعَةٌ كَبِصِيرِ اللَّهَبِ مِنْ جَمْرَةٍ حَيَّةٍ تَشْتَعِلُ
فَضَمَّتْ عَلَيْهِ الْحَشَا رَحْمَةً وَكَادَتْ تَكَلِّمَهُ لَوْ عَقَلُ
فَجُنَّ جَنُونُ الْمُحِبِّ الْعَيُورِ فَأَبْبَضَ عَنْهَا أَبِي بَطَلُ
أَرَّتْ تَبْكِي أَخَاهَا الصَّغِيرَ : وَيُحْيِي ! أَخِي ! وَئِلَهُ أَيْنَ ضَلُّ
فَطَلَّ يُفَجِّعُهَا أَنْ تَرَى جَنَائِزَ إِخْوَتِهَا وَاتَّكَلُ
فَأَعْرَضَ ظَبِيٌّ فَنَادَى بِهِ أَخُوها وَنَادَتْهُ : هَا ! قَدْ قُتِلَ
وَقَفَّاهُ ظَبِيٌّ ، فَصَاحَتْ بِهِ ، فَخَارَتْ قَوَائِمُهُ فَاضْمَحَلَّ
فَأَبَا ... يَسْأَلُهَا : هَلْ رَضِيَتْ بِشُكْلِ الْأَحِبَّةِ ؟ قَالَتْ : أَجَلُ

وبات العاشق ومعشوقته ليلة هائلة سعيدين بما حققا من كفاح مثمر ، آمليين في غد مشرق بالخير والغنى ، وظل يغازلها وهى مصفرة من بقايا حزن رحل عنها ، وقد ملأت صدره بعطرها الأخاذ ، وخلبت لبه بجمالها ، فلما تبدت تباشير الفجر وسقطت الأنداء ، وسرت القشعريرة في بدن المعشوقة وهى تبذل نفسها لعاشقها ، صاحت به أن يحمياها من الأنداء ، فأسرع إلى كسوتها بثوب من الحرير ، وقنع إلى جوارها بما عليه من ثوب بال لا يحميه من القر :

فبَاتَا بَلِيلَةَ مَعْشُوقَةٍ تُبَاذِلُ عَاشِقَهَا مَا سَأَلَ
يَغَارِلُهَا وَهِيَ مَصْفَرَّةٌ عَلَيْهَا بَقِيَّةَ حُزْنٍ رَحَلَ
تُنَاسِمُهُ عَطْرَهَا ، وَالشَّدَا شَدَا زَعْفَرَانٍ عَتِيقِ الْأَجَلِ
تَوَارَثَهُ الْغَيْدُ يَكْبُرُ لَزِينَتِهِنَّ خَفِيَّ الْمَحَلِّ
فَسَاهَرَهَا ، يَزْدَهِيهِ الْجَمَالَ وَيُسْكِرُهُ الْعَرْفَ حَتَّى ذَهَلَ
فَنَادَتْهُ : وَيَحَكَ ! أَهْلَكْتَنِي ! أَغَشَيْتَنِي ... هَذَا النَّدَى قَدْ نَزَلَ
فَطَارَ إِلَى عَيْبَةٍ ضُمَّنْتَ حَرِيرًا مُوشَى نَقِيَّ الْخَمَلِ
كَسَاهَا حَفِيٌّ بِهَا عَاشِقٌ ! إِذَا أَقْرَطَ الْحُبُّ يَوْمًا قَتَلَ
فَأَلْبَسَهَا الدَّفَاءَ ضِينًا بِهَا وَبَاتَ قَرِيرًا عَلَيْهِ سَمَلٌ !!

لقد وصل العشق بين القواس وقوسه إلى الذروة ، وأصبح التجاوب كاملا بين العاشقين ،
فإذا حدث ما يعكر صفو هذا الحب ، كان بمثابة النذير المؤذن بهدم سعادة حقيقية ماثلة ، والدليل
الحى على بداية المأساة التى يمكن أن يحسها الناس جميعا فى أعماقهم ، فكيف بالعاشقين ؟
وكانت بداية المأساة فى قصة الحب بين القواس وقوسه تلك التى وصلت إلى ذروتها من
السعادة ، انطلاق العاشق بمعشوقته هاتين خليين فى دروب الصحراء والقفار ، وهو لا يحس بالمعجز
لأنه مستظل بجحبا ، ولا يخشى غدرات الليل أو الذهاب إلى الأماكن الموحشة النائية ، أو داخل
جحور الدئاب والأفاعى والثمور لأنها تحرسه من كل ما يخشى ويهاب بقوة عشقها :

تَمَّتْ دَهْرًا بِأَيَّامِهَا وَلِيَلَاتِهَا نَاعِمًا قَدْ تَمَلَّ
يَرَاهَا عَلَى بُؤْسِهِ ، جَنَّةٌ تَدَلَّتْ بِأَثْمَارِهَا ، فَاسْتَظَلَّ
تُصَاحِبُهُ فِي هَجِيرِ الْقَفَارِ ، وَفِي ظُلَمِ اللَّيْلِ آتَى نَزَلَ
فِيحْرُسُهَا وَهُوَ فِي أَمْنَةٍ ، وَتَحْرُسُهُ فِي غَوَاشِي الْوَجَلِ
يَجُوبُ الْوَهَادَ ، وَيَعْلُو النَّجَادَ ، وَيَأْوِي الْكَهْفَ ، وَيَرْقَى الْقَلْلَ
وَيُفْضِي إِلَى مُسْتَقَرِّ الْحَتُوفِ : فِي دَارِ نِمْرٍ وَذَيْبٍ وَصَيْلٍ

وقد تكون الرحلة من مكان إلى مكان في ظاهرها علامة على ذروة النشوة التي تسنمها الحب بين العاشقين ، ولكنها في باطنها تقود إلى بداية المأساة . وقد نجح محمود شاکر إلى حد بعيد في الإشارة إلى هذه البداية التي تقود إلى الختام الحزين حين جعل القواس يطوف بقوسه على منازل الأمم البائدة التي بدأت بالمجد والأمل والسعادة وانتهت بالأفول والحسرة ، لقد أفضى القواس بقوسه إلى :

منازلٍ عادٍ ، وأشقى ثمودَ وجميرَ والبائِياتِ الأولى
مجاهلٍ ما إنَّ بها من أنيسٍ ، ولا رسمَ دارٍ يُرى أو ظلُّ
يُعلِّمُها كيف كان الزمانُ ، ومجدُ القديمِ ، وكيف انتقلُ
وكيف تَساقى بها الأؤلونَ رحيقَ الحياةِ وخمرَ الأملِ !
وأينَ الأَحْلَاءُ كانوا بها يجرُّونَ ذنيلَ الهوى والغزلِ !
وملِّكُ تعالَى ، وطاغِ عتَا وحرَّ أبى وحرِيسُ غفلُ !
فَدَمَدَمٌ بينهمُ صارخٌ : بقاءٌ قليلٌ !! ودُنْيا دُولٌ !!
فَعَرشٌ يَخْرُ ، وساعِ يقرُّ ، وساقٍ يميلُ .. ونجمٌ أفلُ !!

طريقة استحضر ذكية من الشاعر حين أسقط عبء التاريخ على حاضر القواس وقوسه ، فالهناء لا يدوم ، والنجم الثاقب لا بد له من أفول ، ولابد أن يتسرب هذا المعنى إلى نفوسنا لنستعد لرؤية ختام حزين لقصة الحب تلك التي بلغت ذروتها في السعادة .

ونمضى مع العاشقين إلى الحج بعد أن دعاهما إلهلال الحجيج إلى الموسم ، وكأنما كانت هذه الدعوة هي القدر الذي لا فرار منه ، فقد أخذ عليهما كل السبل ، فلم يكن أمامهما إلا الامتثال :

أذانٌ من الله ! كيف القَرَارُ ؟ وأينَ الفِرَارُ ؟ وكيف المَهْلُ ؟
ثُرْدُدُهُ البيدُ بين الفِجَاجِ ، وفوقَ الجبالِ وعندَ السُّبُلِ
أصاخَ له ، وأصاخَتْ له ، ولَبَّتُهُ فامتثلتُ ، وامتثلُ

وترى براعة الشاعر في تصوير محاصرة الدعوة لهما في تكرار هذا الاستفهام الإنكارى (كيف وأين وكيف) ، وتكرار لفظ الفرار الذي أعطى معنى استحالة حدوثه .

وتبدأ خيوط المأساة في التجمع لتصنع نسيجاً يصير فيما بعد كفننا لهذا الحب بين القواس وقوسه ، فقد أقبل عليهما بصير بروعة إتقان القوس ، مبهور بجمالها ، وقد بلغ الشاعر قمة التصوير الفني وهو يمهّد لمأساة الحب ، فقد جعل هذا البصير بالقوس ، المتطفل على العاشقين جذوة نار تارة وطيراً كاسراً منقضا تارة أخرى . وصور فحصه للقوس تصويراً أخاذاً يكشف عن مايبيته لها ، فيده (لاتراها العيون) وهي (أخفى من أجل) ، ونظرة بعينه كأنها (صليل سيوف تسل) .

وفي هذه الصورة مزج رائع بين المرئيات والمسموعات . ثم افتر عن بسمة مخادعة وهو يمس أنامل القوس المعشوقة ، وهو في الوقت ذاته يتأمل فقر القواس العاشق ، ثم لم يلبث أن أعلن إعجابه الشديد بالقوس كأنه أدرك السبيل إلى تحقيق أمنيته :

ونادته جافلةً : ماترى ! أجذوة نارٍ أرى أم مُقل ؟
 فما كاد ... حتى رأى كاسراً تقاذف من شعفات الجبل
 يدانى الخطأ ، وهو نارٌ تُؤجج ، ويؤدي أناةً تكف العجل
 ومدّ يداً لا تراها العيون ، أخفى إذا ما سرت من أجل
 ونظرة عين لها روعة ، تحال صليل سيوف تُسل
 فلما أهلّ والقى السلام ، وافتر عن بسمة المحتل
 وقال : أذنت ؟! ويمنى يديه تمس أناملها ماسأل
 رأى بائساً ماله حرمة تكف أذى عنه ... ، بؤس وذل
 وقال : فديتك ! ماذا حملت وماذا تنكبت ياذا الرجل ؟!
 وأفدى الذي قد برى عودها ، وقوم منادها ، واعتمل !!

وثارت القوس المعشوقة لكرامتها ثورة عارمة ، وآلمها أن يسلمها عاشقها ليد غريبة تتحسها وقد رأت في صاحب هذه اليد كيدا ومكرا وفصاحة لسان ، وهي صفات إذا اجتمعت جعلت لصاحبها الغلبة في كل مايقبل على نيله :

فأسلمها لشديد المحال ذليق اللسان ، خفي الحيل
 فلما ترامت على راحتيه ، ورأز معاطفها والثقل

دَعَتْ : يَا خَلِيلِي ! ماذا فَعَلْتِ ؟! أَسَلَّمْتِنِي لِسَوَاكِ الْهَيْلِ !!

وصحَّ ماتوقعته القوس المعشوقة ، فقد بدأ الحوار بين عاشقها وهذا الغريب ذى الحيل الذى كشف عن نيته فى الحصول عليها بأى ثمن ، وقد تميز هذا الحوار بالحوية وذكاء التعبير الذى يلوح لنا فى انفعالات مختلفة نحسها عند المشتري والقواس التى تدخلت فى الحوار غاضبة ثائرة ، ويلوح لنا فى هذا الإلحاح الذى أبداه المشتري ، وهذا الإغراء العنيف الذى بذله للقواس ، ثم هذا التردد وتلك الحيرة التى اكتنفت القواس وجعلته فى صراع لايفتر ولا تهدأ معه نفسه المعذبة . ولو أننا نسبنا شعر الحوار إلى قائله شأن المسرحية لاستبان لنا قدرة الشاعر الفنية من الناحية الدرامية :

المشتري : فَبِعْنِي إِذَنْ !!

القواس : هِيَ أَعْلَى عَلَيَّ ، إِذَا رُمَّتْهَا مِنْ تِلَادِ جَلَلِ

المشتري : (فَقَالَ) : نَعَمْ ! لَكَ عِنْدِي الرِّضَى ، وَفَوْقَ الرِّضَى !

القواس : [وَيَلُّهُ مِنْ مُضِلٍّ]

القواس : فَهَلْ تَشْتَرِيهَا ؟!

المشتري : نَعَمْ أَشْتَرِي !

القواس : لَكَ الْوَيْلُ مِثْلَكَ يَوْمًا بِخُلِّ !

المشتري : فَدَيْتِكَ !! أَعْطَيْتُ مَا شِئْتِهِ ! ... مَا بِي فَقْرٌ وَلَا بِي بِخُلِّ !

القواس : (فَنَادَتْهُ) ، وَيَحْكُ ! هَذَا الْخَبِيثُ خُذْنِي إِلَيْكَ ، وَدَعْ مَا بَدَّلُ

القواس : بِكُمْ تَشْتَرِيهَا ؟! ...

القواس : (فَصَاحَتْ بِهِ) : حَذَارِ ! حَذَارِ ! دَهَاكَ الْخَبْلُ !!

لَهُ رَاحَةٌ نَضَحَتْ مَكْرَهَا عَلَيَّ ، فَدَعُ عَنْكَ ! لَا تُعْتَفَلْ

المشتري : (فَقَالَ) : إِزَارٌ مِنَ الشَّرْعِيِّ ، وَأَرْبَعٌ مِنْ سِيرَاءِ الْحُلِّ

بُرُودٌ تَضِيحُ بَيْنَ التَّجَارِ إِذَا رَامَهُنَّ مَلِيكَ أَجَلُ

وَمِنْ أَرْضِ قَيْصَرَ : حَمْرٌ ثَمَانٍ جَلَاهَا الْهَرَقْلِيُّ ، مِثْلُ الشُّعْلِ

ثَمَانٍ ! تَضِيءُ عَلَيْكَ الدُّجَى ! إِذَا عَمِيَ النَّجْمُ ، نَعَمْ الْبَدَلُ !

وَبُرْدَانٍ مِنْ نَسِجِ خَالٍ ، أَشْفُفٌ وَأَنْعَمُ مِنْ خَدِّ عَذْرَاءٍ .. ، بَلْ
 إِذَا بُسِطَا تَحْتَ شَمْسِ النَّهَارِ ، فَالشَّمْسُ تَحْتَهُمَا لَيْسَ ظِلٌّ
 وَتَسْعُونَ مِثْلَ عِيُونِ الْجَرَادِ .. ، بَرَّاقَةٌ كَغَدِيرِ السَّوْسَلِ
 كَمِرَاةٍ حَسَنَاءَ مَفْتَوْنَةٍ كِرَاسِ سِنَانٍ حَدِيثِ صُفْلٍ
 أَجَلٌ ... ! وَأَدِيمٌ كَمِثْلِ الْحَرِيرِ ، يُطَوَى وَيُرْسَلُ مِثْلَ الْخُصَلِ

ولا تنسى عين الشاعر أن تروى المكان الذى كان هذا الحوار يدور فيه ، فصورته تصويراً أخذاً
 بمن كان فيه من البشر ، وما كان فيه من انفعالاتهم التى اختلطت بانفعالات القوس الجريحة التى
 طعنت فى حباها :

وَحَوْلُهُمَا زَفْرَاتُ الزَّحَامِ ، وَأُذُنٌ تَمِيلُ ، وَرَأْسٌ يُطَلُّ
 وَغَمَّعَةٌ ، وَحَدِيثٌ خَفِيٌّ ، وَغَيْةٌ زَارٍ ، وَآتٍ سَأَلُ
 وَعَاشِقَةٌ فِي إِسَارِ السَّوَامِ !! وَعَاشِقُهَا فِي الشَّرَاكِ احْتَبَلُ
 تُنَادِيهِ مَلْهُوفَةٌ تَسْتَعِيثُ ، ضَائِعَةٌ الصَّوْتِ ... ، عَنْهَا شُغْلُ

ويخلو المسرح بعد ذلك إلا من القواس وخطرات نفسه تأخذ عليه عقله ووجدانه ، ويحس
 القارئ تمزقه فى هذا الأسلوب المتقطع الذى يتنقل بين الخبر والاستفهام والإيجاب والسلب ، إنه
 ضحية صراع نفسى عنيف بين الواقع والمثالى ، بين الحب والمال ، بين العاطفة والعقل :

[أَعُوذُ بِرَبِّي وَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ! ... مَاذَا يَقُولُ الرَّجُلُ ؟
 أَجَنٌّ ؟ نَعَمْ ... لا ! ... أَرَى سُورَةً مِنَ الْعَقْلِ ، لَا تَحْلَجَاتِ الْخَبَلُ !
 أُعْطِي بِهَا الْمَالَ ؟ ! هَذَا الْخَبَلُ ! قَوْسٌ وَمَالَ كَهَذَا ؟ تُكِلُّ !!
 وَيَارَبِّ ! يَارَبِّ ! مَاذَا أَقُولُ ؟ ... أَقُولُ نَعَمْ ! . لا ! . فَهَذَا حَطْلٌ
 أُبِيْعُ !! وَكَيْفَ ! ... لَقَدْ كَادَنِي بِعَقْلِي هَذَا الْعَبِيْثُ الْمَحْلُ
 أَفَارِقُهَا ! وَبِكَ !! هَذَا السَّفَاهُ ! قَوْسِي ! كَلَّا ! حَدِّينِي وَحِلُّ !!
 أَجَلُّ !! بَلْ هُوَ الْبُؤْسُ بَادٍ عَلَيَّ ! فَاعْرَاهُ بِي ! وَبِحَهْ ! مَا أَضَلُّ !!
 يُسَاوِمُنِي الْمَالَ عَنْهَا ؟ ! نَعَمْ ! .. إِذَا لَيْسَ الْبُؤْسُ حُرًّا أَذَلُّ

إِذَا مَامَشَى تَزْدَرِيهِ الْعُيُونُ ، وَ إِنْ قَالَ رُدَّ كَأَنْ لَمْ يَقُلْ
نَعَمْ ! إِنَّهُ الْبُؤْسُ !! أَيْنَ الْمَفْرُ مِنْ بَشَرٍ كِذَّابِ الْجَبَلِ ؟!

ووضح من هذا الصراع النفسى أن العقل انتصر على العاطفة ، وهزم المال الحب ، وأروى الواقع المثال : لقد تمثل الفقر وحشا مخيفا تمدد في نفس القواس فأنساه كل شيء إلا أن يثور على واقعه .

وظل القواس في استغراقه وتأمله وصراعه النفسى فترة قطعت مابينه وبين المشتري من حوار ، وتدخل شهود البيع وهو في غمرة التأمل فاختلطت أصواتهم بخواطره ، وضاع صوت القوس المهيضة الحزينة بين أصوات الذين يحنونه على البيع وإشاراتهم :

تَنَادَوْا بِهِ : أَنْتَ ؟! مَاذَا دَهَاكَ ؟! مَالِكَ يَا شَيْخُ ؟! قُلْ يَا رَجُلُ !
وَأَبِّ يَصِيحُ ، وَكَفَّ تُشِيرُ ، وَصَوْتُ أَجَشُّ ، وَصَوْتُ يَصِلُ !
وَطَنَّتْ مَسَامِعُهُ طَنَّةً .. ، وَرَاغَتْ نَوَاطِرُهُ وَأَخْتَبِلُ
.. وَأَفْضَى إِلَيْهِ كَهَمْسِ الْمَرِيضِ أَشْفَى عَلَى الْمَوْتِ مَا يَسْتَقْبَلُ ..
تُنَادِيهِ : وَيَحَكَ ! وَيَجِي !! هَلَكْتُ !! أَتُوكَ بِقَاصِمَةٍ ! وَآ تَكُلُ !
تَلَفَّتْ يُضْغِي .. ، وَمِثْلُ اللَّهَيْبِ ضَوْضَاءً وَعَوَعَةٍ فِي رَجَلُ
فَهَذَا يُؤُجُّ .. ، وَهَذَا يَبْعُجُّ .. ، وَهَذَا يَحُورُ .. ، وَهَذَا صَهْلُ !
وَدَانَ يُسِيرُ .. ، وَدَاعٍ يَحُثُّ .. ، وَكَفَّ تُرْبِتُّ : بَعُ يَا رَجُلُ !

واختلطت الأمور عليه حتى ظن أنه اختبل ، ولم يصل إلى قرار ، وكان كلام الناس من حوله كان يعبر عن حيرته ، فبعضهم يقول إنه باع ، وآخرون يقولون إنه لم يبيع ، وفريق ثالث يؤكد أنه لم يتخذ قراره بعد . ومن ثم يستحثه على البيع :

لَقَدْ بَاعَ ، بَعُ ، بَاعَ ! لَا لَمْ يَبِعْ ، غِنَى الْمَالِ وَيَحَكَ ! بَعُ يَا رَجُلُ

وفي وسط هذا الاضطراب وصل إلى سمعه صوت محبوبته وكأنه حشرة الموت : (خذنى إليك) فأنساه كل شيء ، ولم يملك إلا أن هتف من أعماقه : (لبيك لبيك) . وحنشى المشتري أن

يضعف القواس أمام إغراء قوسه ، فزاد إلحاحه عليه قائلاً : (بع يارجل) . وظلت القوس تصبح به : (أعثنى) . واختلطت الأمور عليه مرة أخرى ظل واقعا في صراع عنيف بين نداء قوسه حبيته وإغراء المال ، بين صوت حبه وصياح الناس به أن يبيع ليهزم فقره ، وردد أكثر من مرة أنه باع وأنه لم يبيع في آن واحد :

لَقَدْ بَعْتُ قَدْ بَعْتُ ، كَلَّا كَذَبْتُ ! لَقَدْ بَعْتُ ! قَدْ بَاعَ ، وَبِحَيِّ ، أَجَلْ

وطئت الكلمة الأخيرة في أذنه وكأنها الطلقة الأخيرة التي أصابت مقتل الحب فرددها ليقنع نفسه بأنه استقر على رأى لا محيد عنه ، ردد كلمة (بعثها) إحدى عشرة مرة ، ولكنه كان وهما إذ كان صوت حبه لا يزال قويا يمنعه من البيع :

لَقَدْ بَعْتُهَا بَعْتُهَا بَعْتُهَا جُزَيْتُمْ بِخَيْرِ جَزَاءِ أَجَلْ !! ..
أَجَلْ . بَعْتُهَا .. بَعْتُهَا بَعْتُهَا !! أَجَلْ بَعْتُهَا !! لا أَجَلْ لا أَجَلْ
أَجَلْ .. لا أَجَلْ بَعْتُهَا ! بَعْتُهَا ! أَجَلْ بَعْتُهَا ، بَعْتُهَا ، لا .. أَجَلْ

وأدرك الحقيقة المرة التي لا مهرب منها ، لقد باع بالفعل ، باع القوس ، باع الحب ، باع الأمل ، باع الأمن ، باع راحة النفس ، فالتاع وبكت كل مشاعره الدفينة هذه النهاية الحزينة لقصة حب عفيف ، وكأنما اعتقل لسانه ، وثلت أعضاؤه :

وَقَاضَتْ دُمُوعٌ كَمِثْلِ الْحَمِيمِ ، لَذَاعَةٌ ، نَارُهَا تَسْتَهْلُ
بُكَاءً مِنَ الْجَمْرِ جَمْرِ الْقُلُوبِ ، أَرْسَلَهَا لِأَعْيَجَ مِنْ حَبْلِ
وَعَامَتْ بَعَيْنِيهِ ، وَاسْتَنْزَفَتْ دَمَ الْقَلْبِ يَهْطَلُ فِيمَا هَطَلُ
وَحَانِقَةٌ ذَبَحَتْ صَوْتَهُ ، وَهَيْضَ اللِّسَانِ لَهَا وَاعْتَقَلُ
وَأَغْضَى عَلَى ذِلَّةٍ مُطْرَقًا ، عَلَيْهِ مِنَ الْهَمِّ مِثْلُ الْجَبَلِ
أَقَامَ .. وَمَا إِنَّ بِهِ مِنْ حَرَكَ ، تَخَاذُلُ أَعْضَاؤُهُ كَالَأَشْلُ

بل لقد تحول إلى صنم بعد أن تخلى عن حبه واعتصر عاطفته ، وأخذت تصك سمعه أصوات

الناس الذين دعوه إلى البيع ، وهم بين ضاحك وساخر ، ومعز ومشفق :

وَفِي أذُنَيْهِ ضَجِيجُ الرَّحَامِ ، وَ« بَعْ بَاعَ ، بَعْ بَاعَ ، بَعْ يَارْجُلْ » !

وَ أَخْلَدَ فِي حَيْثُ طَارَ السُّوَامُ بِمُهْجَتِهِ ، كَأَرْوَمٍ مَثَلُ
 كَانَ صَخْرَةً نَبَّتْ ، حَيْثُ قَامَ ، تِمْتَالُ حُزْنٍ صَلُودٍ عُنْتَلُ
 وَمِنْ حَوْلِهِ النَّاسُ مِثْلُ الدَّبِيِّ عَجَالاً تَنْزَى ، دَهَاهُنَّ طَلُّ
 فَمِنْ قَائِلٍ : فَازَ ! رَدَّتْ عَلَيْهِ قَائِلَةٌ : لَيْتَهُ مَا فَعَلَ !
 وَمِنْ هَامِسٍ : وَيَحَهُ مَا دَهَاهُ ! وَمِنْ مُنْكَرٍ : كَيْفَ يَبْكِي الرَّجُلُ !
 وَمِنْ ضَاحِكٍ كَرَمَكْرَتٍ ضَحْكَةً لَهُ مِنْ مَزُوجٍ خَبِيثٍ هَزَلُ
 وَمِنْ سَاخِرٍ قَالَ : يَا آكِلًا ! تَلْبَسَ فِي سَمْتٍ مَنْ قَدْ أُكِلَ !
 وَمِنْ بَاسِطٍ كَفَّهُ كَالْمُعْزَى ، وَهَيْئَمَةٍ غَمَمَتْ لَمْ تُقْلُ
 وَمِنْ مُشْفِقٍ سَأَقَ إِشْفَاقَهُ وَوَلَّى ، وَمُتْلَفٍ لَمْ يُوَلِّ

وكانما راح القواس في إغماءة حزن طويلة ، وهذه المرأتى والأصوات تغمر عقله الباطن . ثم بدأ
 يفيق ليرى الجموع قد رحلت ، وبقي وحيدا في الصحراء مع الحيات والضباع . واستجمع بقايا
 حياته متخلصا من إسار الدهول ، وحاول أن يرتد إلى الواقع الذى نأى عنه بعقله الباطن ، فاصطدم
 بالحقيقة المفزعة ، حقيقة أنه باع حبه ، وباع حياته في سبيل الغنى :

وَدَبَّتْ إِلَيْهِ بَقَايَا الْحَيَاةِ ، فَرَفَعَ أَعْطَافَهُ وَأَعْتَدَلُ
 وَظَلَّ يُنَارِعُ كَبَلُ الدُّهُولِ ، وَيَحْتَلِجُ النَّفْسَ مِنْ أَسْرِ غُلُ
 كَنَاشِطٍ ثَقِيلِ طَوِيلِ الرَّشَاءِ مِنْ هَرَّةٍ فِي حَضِيضِ الْجَبَلِ
 رُوَيْدًا ، رُوَيْدًا ، فَتَابَتْ لَهُ مُلْجَلَجَةً يَعْتَرِيهَا هَلَلُ
 وَمِثْلُ الْحَمَامَةِ بَيْنَ الضُّلُوعِ قَدْ انْتَفَضَتْ مِنْ غَوَاشِي بَلَلُ
 وَنَفْسَ عَنْ صَدْرِهِ زَفْرَةً ، وَخَامَرَهُ الْبُرءُ حَتَّى أَبْلُ
 أَحْسَ بِكَالْجَمْرِ فِي رَاحَتَيْهِ : سَعِيرٌ تَوَقَّدَ !! مَاذَا احْتَمَلُ ؟
 وَيَسْطُ كَفْيِهِ : مَاذَا أَرَى ؟ جَوَابٌ حَيْثُ وَلَوْ لَمْ يَسَلْ !!
 عِيُونَ تُحْمَلُوقُ فِي وَجْهِهِ ، مِنْ الْخُبْثِ تَزْهُرُ أَوْ تَأْكُلُ !!
 [أَجَلُ بَعْتُهَا ! بَعْتُهَا ! بَعْتُهَا ! .. بَقَاءٌ قَلِيلٌ ، وَدُنْيَا دُوَلْ !]

وهنا ثار القواس على واقعه الأليم ، ثارت عاطفته ساخرة بعقله ، هزأ حبه بما تجمع في يديه من مال فألقى كل شيء ناقما نائرا :

وَأَلْقَى الْغَنَى لِلثَّرَى ! وَأَتَّحَى ، وَنَفَضَ كَفِّهِ : [حَسْبِي ! أَجَلُ]
وَأَلْقَى إِلَى غَالِيَاتِ النَّيَابِ وَالْبَزْ نَظْرَةَ لَا مُحْتَفِلُ !
وَوَلَّى كَهِيئاً ، ذَلِيلَ الْحُطَا ، بَعِيدَ الْأَنَاءِ ، خَفِيَّ الْغُلُلِ !
وَأَوْغَلَ فِي مُضْمَرَاتِ الْغُيُوبِ يَطْوِي الْبَلَابِلَ طَى السَّجِلِ

وظن أنه سوف ينسى ، ولكن مالبت الحب أن استعرت جمرته في فؤاده فسالت جراح قلبه تنرف من جديد ، وتهاوى مروعا حزينا يكتنفه اليأس ، وتفشاه الحيرة ، ويعتصره الألم ، حتى قارب النهاية الحزينة . ثم مالبت أن انجابت أستار الظلام وتبدت له حسناء ضال فاتنة ، أطلت من خلال الغصون ونادته ليفيق من سكرة همومه ، وذكرته بأن الحياة دول ، وأن معشوقته الأولى كانت من صنع يديه ، ومادامت يدها تدب فيهما الحياة ، وما دام الأمل يراوده والطموح يدفعه ، فليطرح اليأس جانبا وليقبل على الحياة من جديد :

وَشَقَّتْ لَهُ السُّدْفَ الْعَاشِيَّاتِ حَسَنَاءُ ضَالٍ عَلَيْهَا الْحُلَلُ
أَضَاءَ الظَّلَامِ لَهَا بَغْتَةً ، وَقَوَّضَ حَيْمَتَهُ وَأَرْتَحَلُ
أَطَلَّتْ لَهُ مِنْ خِلَالِ الْعُصُونِ عَذْرَاءُ مَكْتُوْنَةٌ لَمْ تُنَلِ
« رَأَى غَادَةً تُشْنُتُ فِي الظُّلَالِ ، ظِلَالِ النَّعِيمِ » ، عَلَيْهَا الْكِلَلُ
عُرُوسٌ تَمَائِلُ مُخْتَالَةً ، تُمِيتُ بِدَلِّ ، وَتُحْيِي بِدَلِّ
وَنَادَتْهُ ، فَارْتَدَّ مُسْتَوْفِزًا بِجُرُوحِ تَلْطِي وَلَمْ يَنْدِمِمْ :
أَفْقُ ! قَدْ أَفَاقَ بِهَا الْعَاشِقُونَ قَبْلَكَ ، بَعْدَ أَسَى قَدْ قَتَلَ !
أَفْقُ ! يَاخِلِيلِي ! أَفْقُ ! لَا تَكُنْ حَلِيفَ الْهُمُومِ ، صَرِيحَ الْعِلَلِ
فَهَذَا الزَّمَانُ ، وَهَدَى الْحَيَاةَ ، عَلَّمْتِنَهَا قَدِيمًا : دَوْلُ !!
أَفْقُ ! لَا فَقَدْتُكَ ! مَاذَا دَهَاكَ ؟! تَمَتَّعْ ! تَمَتَّعْ بِهَا ! لَا تُبَلِّ !
بِصْنَعِ يَدَيْكَ تَرَانِي لَدَيْكَ ، فِي قَدْ أَحْتَى ! وَنِعْمَ الْبَدَلُ !

صَدَقْتَ ! صَدَقْتَ ! . وَأَيْنَ الشَّبَابُ ؟ وَأَيْنَ الْوُلُوعُ ؟ وَأَيْنَ الْأَمَلُ ؟
صَدَقْتَ صَدَقْتَ !! .. نَعَمْ قَدْ صَدَقْتُ ؟ وَسِرُّ يَدِيكَ كَانَ لَمْ يَزَلْ

وهذا الختام الذى وضعه محمود شاكر لقصيدته القصصية قد خالف به الشماخ حين جعل
آخر أبياته قوله :

فَلَمَّا شَرَاهَا فَاضَتْ الْعَيْنُ عَبْرَةً وَفِي الصَّدْرِ حَزَازٌ مِنَ الْوَجْدِ حَامِزُ

وما كان أيسر هذا الختام الدرامى الحزين لإسدال الستار على القواس لاستدرار الدمع بتلك
النهاية البائسة ، ولكن محمود شاكر أراد أن يعبر عن دورة الحياة الطبيعية التى تتجدد فى الناس
والأشياء ، كما أراد أن يعبر عن إرادة الحياة القوية فى النفس الطامحة القادرة التى لا تتركز إلى اليأس ، ولا
تقتلها الهموم ، ولا يعتصرها الحب حتى يفقدها معنى الحياة .

لقد أراد أن يقول فى هذا الختام إن الإنسان القادر على صنع التمثال الجميل إلى درجة عشقه
ونسيان ماديته وتمثله وجودا يتعبده ، قادر أيضا على تحطيمه وإعادة صنعه والارتداد إلى الحقيقة التى
نسيها زمنا .

إن هذا الختام يعبر عن فلسفة التفاؤل والإيمان بقدره الإنسان وشموخه ، وبأنه مزاج حى للعقل
والعاطفة ، والتخيل والواقع ، وبأن فى مقدور الإنسان أن يعود إلى العقل والواقع فلا يضيع فى ضباب
العواطف والأوهام ، وبهذا كله أصبحت « القوس العذراء » رؤية جديدة فى الإبداع الفنى تأخذ
مكائنها فى الدرورة من الأعمال الرائعة فى أدبنا المعاصر ، بل فى الأدب الإنسانى فى كل زمان ومكان .

في الطريق إلى الأصالة والابتكار

دراسة في التكوين الفكري لتوفيق الحكيم

الدكتور محمد يوسف نجم

أستاذ الأدب العربي بجامعة أمريكا

بيروت

سأحاول في هذه الدراسة أن أتبع المرحلتين الأوليين من مراحل التكوين الفكري لتوفيق الحكيم ، مرحلة النشأة الأولى في مصر وما كان يحيط به أثناءها من تيارات فكرية وقومية واجتماعية وفنية ، ومرحلة التثقيف الذاتي في باريس ، التي جعلت منه إنسانا آخر ، وما كان يحدث فيها من صراعات بين القديم والجديد ، في الفن والأدب والفكر والنظرة الحضارية . وقد حرصت في كل ما أتيت به في بحثي أن أنطق من كتابات الحكيم نفسه ، فلا أشير إلى شخصية من الشخصيات أو تيار من التيارات إلا إذا كنت قد وقعت على صدى لها فيما كتبه الحكيم . إن الحكيم كاتب مريح متعب في آن : مريح لأنه حرص على أن يسجل لنا حياته وفكره ومغامراته الثقافية ، تسجيلا دقيقا أميناً إلى حد بعيد ، ومتعب لأن ثقافته الواسعة وما أخذ به نفسه من الجد في القراءة والاطلاع أثناء إقامته في باريس خاصة ، يوقنا في الحيرة ، ويذهلنا عن تبيين الحقيقة الكبرى التي ينبغي لكل باحث أن يتبينها عند دراسة الأديب ، وهي مدى الأصالة والتقليد في ما كتب ، توصلا إلى تقدير المكانة التي يحتلها في تاريخ التراث الأدبي . إن قارئ الحكيم يواجه بمئات الأسماء : أسماء المؤلفين والكتب ، التي يشير إليها ، وبالعديد من الأفكار التي يقف أمامها حائرا متسائلا أهذا أنت حقا ؟ وقد لاحظت كما ستلاحظون أن كثيرا من الصور والمشاهد والأفكار قد تسلل إلى نتاجه الأدبي ، واضحا مسفرا في بعض الأحيان ، خفيا مقنعا في أحيان أخرى ، وأن هذا لم يحدث في مرحلة الشدو والتكوين وحسب ، كما هو الشأن في بدايات كل أديب ، بل لازمه صعودا وتدرج معه في مراحل تطوره نحو النضوج ، واستحصاد الملكة إلى أن غدا ألمع كاتب مسرحي في أدبنا الحديث الأمر الذي يجعل مسئولية دارس أدبه ، أضخم من مسئولية دارس آخر يتناول كاتبنا ثانويا أو متوسطا من كتابنا المسرحيين .

كان الحكيم في السابعة من عمره عندما فجعت مصر والعالم الإسلامي بوفاة الشيخ محمد عبده ، الذي كان زعيم الإصلاح الديني والمنارة التي تعشو إليها أبصار ذاك الجيل من المثقفين بالثقافة الحديثة ، وتستمد منها العون والهدى في تلك المسالك الوعرة المدهمة التي اختلط فيها تراث الماضي ، بكل ما له وما عليه ، وبكل ما علق به من الشوائب التي شوّهت حقيقته وطمست معالم الأصالة والصدق فيه . ولعل الحكيم قد تنبه إلى هذا الحدث الجلل واهتز له كما اهتز له كل مسلم في مصر وخارجها ولعل أباه الذي كان حريصا على تثقيفه منذ الصغر بكل ما كان يظنّه صالحا لتكوين هذا الصبي ، دون النظر إلى قدرته على الفهم ، والاستيعاب والتمثل ، لعل هذا الأب المثقف المنظم الدقيق قد أطلعته على جوانب من سيرة الإمام ، الذي كان هو وعدد من زملائه الحقوقيين أمثال قاسم أمين وأحمد فتحي زغلول وأحمد لطفى السيّد وسعد زغلول وإسماعيل صدقي وعبد العزيز محمد وعبد العزيز فهمي من تلاميذه المخلصين . فقد ظل توفيق يحمل للإمام كل تقدير وتبجيل ، ويعتبره المصلح الديني الوحيد الذى استطاع أن يدرك حقيقة الإسلام وأن يدافع عنه دفاعا مجيدا أمام هجمات خصومه كهانوتو وغيره ، بعقلية فذة مستنيرة عميقة الجذور في الفكر الإسلامى ، ملمة إماما واسعا بالفكر الغربى ، فلسفة ولاهوتا وجدلا . (تحت شمس الفكر : الدفاع عن الإسلام ، نشرت في الرسالة ع ٩٣ ص ٢ (١٥ أبريل ١٩٣٥) .

ولئن كانت هذه الفروض مبتسرة مقتسرة ، فإن للحكيم في كتب الإمام فيما بعد ، وفي تلاميذه وما ألفوه وترجموه زادا طيبا يغيره بهذه المائدة الشهية من فكر الغرب الوضعى المنفعى ، الذى تمثل فيما كتبه قاسم أمين في دفاعه عن المرأة وفي مقالاته وخواتمه وسوانحه . وفي ترجمات فتحي زغلول عن بتنام وديمولان وغوستاف لوبون ، وفي مقالات أحمد لطفى السيّد وتلاميذه في الجريدة ، الصحيفة التي أحدثت انقلابا في الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والأدبى في السنوات الثمان التي عاشتها .

كان الحكيم في التاسعة من عمره حين صدرت الجريدة سنة ١٩٠٧ ، لسانا معبرا عن حزب الأمة ، حزب الأعيان المصريين الذين أتاحت لهم اللائحة الزراعية التي أصدرها سعيد باشا سنة ١٨٥٨ أن يمتلكوا الأقطان ، وسرت لهم سياسة الاحتلال ، أن يوثلوا تلك الثروة وأن يبرزوا في مجالس الشورى والمجالس الاستشارية والتشريعية التي كان الاحتلال يوعز بإنشائها . فقد وجّه الاحتلال همه

إلى استقطاب أبناء البلد (الأعيان) ، ضد الأسرة الحاكمة واللائذين بها من أبناء (الدوات) ، أبناء الأُسَر التي تمتّ بصلة النسب أو الخدمة إلى الأسرة الحاكمة . وقد كان الاحتلال يُعدُّ هذه الطبقة الثرية الناشئة من أبناء الشيوخ والعمد في الريف والصعيد ، لتكون سنده أمام الأسرة الحاكمة ، وخاصة إذا جرؤ بعض رؤوسها ، كما فعل عباس حلمي في فترة من حكمه ، على معارضة الاحتلال وتعاون مع بعض الشخصيات الوطنية كالزعيم الشاب مصطفى كامل . فضلا عن أن إثارة أبناء هذه الطبقة وتقريبهم وإسناد الوظائف الكبيرة إليهم ، سيساعد على امتصاص نقمة أبناء البلاد على أبناء الدوات ، تلك النقمة التي كانت في رأس الأسباب التي ثار من أجلها عراي مدعوما بالعديد من أبناء تلك الطبقة الذين التفوا حول جمال الدين الأفغاني والحزب الوطني الأول الذي خطط للثورة العربية .

كان إسماعيل الحكيم الكبير من أبناء هذه الطبقة بحكم الوظيفة إن لم يكن بحكم الغراء ، وكان يتأثر باتجاهات مثقفها الإصلاحية والفكرية والقومية ، وقد أسهم فعلا حين كان طالبا في الحقوق في نشاطها الفكري ، إذ أصدر سنة ١٨٩٣ مجلة « الشرائع » بالاشتراك مع زميليه أحمد لطفى السيد وإسماعيل صدقي .

أما جيل توفيق ، الجيل الثاني من مثقفي هذه الطبقة ، فقد أسهم بعضه كطله حسين ومحمد حسين هيكل ومحمود عزمي ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق في تحرير الجريدة وكان أبرزهم آنذاك هيكل الذي كان أقرب التلاميذ إلى أستاذه وقريبه لطفى السيد ، أما البعض الآخر فقد تتلمذ على الجريدة قارئاً ، فتعلم منها الإيمان بالعقل ، وأفاد من خطتها في الترشيد السياسي ، وتأثر بدعوتها إلى القومية المصرية ، لا عثمانية ولا إسلامية ولا شرقية ، واستجاب لتبشيرها بالحضارة الغربية ووجوب الأخذ بالصالح من معطياتها ، كما كان يقول أستاذهم الإمام ، وأحب الغرب مؤسسات اجتماعية ونظما سياسية ومناهج فكرية وإبداعاً أدبيا من خلال حب الجريدة وكتابتها له . وليس من المستغرب أن يكون أول كتاب اشتراه الحكيم ودفع ثمنه من مصروفه الخاص ، على حرصه الشديد ، هو كتاب « التربية » لسينسر الذي ترجمه محمد السباعي ، ونشرته الجريدة منجما في سنتها الأولى . فهذه المغامرة التي أقدم عليها توفيق وهو لم يناهز الخامسة عشرة من عمره ، كانت تعبيراً عن الإعجاب بالدور

الذى تقوم به الجريدة فى تنقيف الناشئة ، وعن إعجاب آخر بهريرت سنسر ١٨٢٠ - ١٩٠٣ المفكر التطورى الوضعى المنفعى الذى كان يضع قيمة الفرد فوق قيمة المجتمع ويقدم العلم على الدين ، والذى حرص الإمام محمد عبده على زيارته قبل عام من وفاته حين كان شيخاً هماً قد أخذت منه السنون ، واستأذنه فى ترجمة كتابه عن التربية . وقد ترجم الإمام هذا الكتاب فعلا عن الفرنسية ورأيت مخطوطة الترجمة بنفسى بخط الإمام الأنيق الدقيق ، وعليه حواشيه وتعليقاته ، ومن المؤسف أن تكون تلك المخطوطة النفيسة قد ضاعت بوفاة مقتنيها الذى أطلعنى عليها ، وهو الصديق المرحوم راشد رستم .

وإذا كان الحكيم الذى رافقته الجريدة حتى السابعة عشرة من عمره ، لم يستطع أن يجنى جميع الثمار الناضجة التى كانت تقدمها الجريدة لقرائها آنذاك ، إذ لم يكن قد تجاوز السنة الثانوية الأولى حين توقفت الجريدة ، فإن « السفور » التى أصدرها تلاميذ الجريدة فى مايو ١٩١٥ ، قبل شهر من توقف الجريدة ، ليعبروا من خلالها عن إيمانهم بالمبادئ التى كانت تدعو إليها الجريدة وأستاذهم رئيس تحريرها أحمد لطفى السيد ، وليخرجوا بتلك المبادئ من نطاق النظر إلى نطاق التطبيق . فقد كانت الجريدة بالنسبة إليهم ، كما قالوا فى رثائها « رايةً يلتف حولها الجوهر المصفى من شبابنا وتسير فى ظلها دعوة الحرية والتقدم بين جاه العلم والعقل وجاه العصبية والغنى ... وبانطوائها انطوى معها تذكارة نهضة تعلقت بها آمال كبار » (السفور عدد ٣٠ يولية ١٩١٥) .

التحق بركب « السفور » عدد من الكتاب الشبان من الذين أسهموا أو لم يسهموا فى تحرير الجريدة ومنهم ، عبد الحميد حمدى ومنصور فهمى ومحمد حسين هيكل وطه حسين ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق ومحمود عزمى وأحمد أمين ومحمد تيمور . وعلى الرغم من حياتهم المضطربة التى امتدت عشر سنوات ، فقد استطاعت ان تواصل اتجاه الجريدة فى الدعوة إلى التحرر العقلى والإيمان بالقومية المصرية ، والتبشير بالحضارة الغربية ، والدعوة إلى تمصير الأدب ، والأخذ بفنون الغرب ومقاييسه فى إبداعه ونقده . وسارت السفور خطوة إلى الأمام بدعوة قاسم أمين المتواضعة الحبيبة إلى تحرير المرأة ، فدعت إلى السفور بمعناه الشامل : سفور المرأة ، والسفور فى كل أبواب التقدم والإصلاح ؛ فقد كانت ترى أن المرأة ليست وحدها المحجبة فى مصر ، ولكن نزعات المصريين وفضائلهم وكفائاتهم ومعارفهم وأمانتهم كلها محجبة .

ومن صفوف «الجريدة» و«السفور» ظهرت المحاولات الأولى لكتابة أدب مصرى، تتحقق فيه دعوة الجريدتين إلى المصرية الحقيقية المتميزة عن الإسلامية والعربية والشرقية. فنشر هيكل أقاصيصه المصرية الفرعونية في «الجريدة» وأصدرت مطبعتها سنة ١٩١٤ أول رواية مصرية هي «زينب» التي صور فيها جوانب من حياة الريف المصرى، مهد المصريين الحقيقيين، وتناول بعض المشكلات التي يعاني منها الفلاح، وبعض الهموم التي تعذب أبناء الأرسقراطية الزراعية، ووضع كل ذلك في إطار رومنطيقى، غلبت فيه نزعة الحنين إلى كل ماهو مصرى أصيل متميز عن حضارة أهل المدن، الذين كانوا خليطاً من المتمصرين، عربياً وأجانباً، وأبناء ذوات والمصريين الذين عصفت حياة المدن بقيمهم وأخلاقهم وعاداتهم.

وفي «السفور» نشر محمد تيمور أقاصيصه المصرية الأولى، ونشر بعض مقالاته عن فن المسرح، التي لا شك لفتت نظر الحكيم. واستجابةً لدعوة المصرية كتب واقتبس مسرحياته الأربع وأدار حوارها بلغة مصرية لتعالج مشكلات الطبقة المنعمة والطبقة الوسطى الصغيرة وليسخر من حكم الأتراك وحماقتهم.

ولم تمت دعوة تيمور بوفاته سنة ١٩٢١، في ظروف مريبة، ولما يتجاوز التاسعة والعشرين، ولم تمض حركة «الجريدة» و«السفور» دون أن تحدث أثراً في الحياة الأدبية في مصر بل أنجبت في القصة والمسرح والنقد حركة المدرسة الحديثة، أو «مدرسة الآداب الجديدة»، متأثرة بمحمد تيمور ودعوته ونتاجه ويفكر «الجريدة» و«السفور». وتزعم هذه الحركة القاص المسرحى أحمد خيرى سعيد، وزامله فيها محمود طاهر لاشين وإبراهيم المصرى وحسين فوزى وزكى طليمات ومحمود عزمى ومحمود تيمور ويحى حقى. وكلهم أسهم في كتابة القصة أو المسرحية أو النقد، وكلهم كان مؤمناً بمصريته إيماناً عميقاً صادقاً، أو مجاراةً للتيار، وكلهم كان ينحت أصنامهم من أعلام القصة والمسرح والأدب بعامة في الغرب، وقد نشر أقطاب هذه الحركة بعض نتاجهم في جريدة «السياسة» التي أصدرها حزب الأحرار الدستوريين، وريث حزب الأمة، سنة ١٩٢٢، وفي جريدة «السفور»، ثم رأوا أن يستقلوا بجريدتهم فأصدروا صحيفة «الفجر»، صحيفة الهدم والبناء سنة ١٩٢٥، واستمرت عامين تحمل إلى القارىء نتاجهم المصرى الأصيل في القصة والمقالة الوصفية والنقد.

وقد كان الحكيم على وعى بكل ذلك ، يقرأ «السفور» ، ويتابع مقالات محمد تيمور المسرحية في المنبر ، ويشهد تمثيل مسرحياته المصرية الصميمة . إذ كان في المدرسة الثانوية شابا بين السابعة عشرة والثالثة والعشرين من عمره ، حين كانت تصدر «السفور» وحين كان تيمور يكتب قصصه ومقالاته ويدفع بمسرحياته إلى أجواق التمثيل . وكان في السنة الثانية من كلية الحقوق حين صدرت جريدة «السياسة» التي كان يرأس تحريرها زميله الحقوقي ، ابن «الجريدة» و «السفور» ، محمد حسين هيكل ، وكان يخصص أقساما منها للدراسات الأدبية والاجتماعية وينشر مقالات في نقد المسرح يجرّها القاص محمود كامل المحامى وسواه . وقد تأثر الحكيم بكل ذلك ولا شك ، وهو القارئ الفهم ، واهتز لحركة محمد تيمور الذى سبقه إلى تحقيق بعض طموحاته الأدبية وتأثر به حتى إنه نقل مشهدا كاملا من إحدى مسرحياته أدخله في مسرحية من مسرحياته الأولى التي كتبها قبل رحلته إلى باريس .

إلى جانب حركة «الجريدة» و «السفور» و «السياسة» ، وما نما على ضفافها من براعم أدبية جديدة ، وفكر سياسى وإصلاحى ، لابد من الالتفات إلى مدرسة رافقت هذه الصحف في سيرتها ، ونقلت أهدافها إلى حقل التربية والتعليم ، هذه المدرسة هي مدرسة «القضاء الشرعى» آخر مشروعات الإمام محمد عبده في الإصلاح الدينى والاجتماعى . فقد عهد إلى الإمام التفتيش على المحاكم الشرعية وتفحص عيوبها ، وكتب تقريرا شرح فيه العلل التي تشكو منها تلك المحاكم ، وكان في ما اقترحه لإصلاحها ، إنشاء مدرسة عصرية لتخريج القضاة الشرعيين . وتوفى الإمام قبل أن يتحقق آخر مشروعاته العظيمة . وتولاه من بعده سعد زغلول ناظر المعارف الذى كان تلميذا للإمام أمينا على فكره وخططه الإصلاحية . وقد استطاع سعد أن يحقق المشروع برغم المعارضة الشديدة التي كان يبديها له الخديو عباس حلمى ، بسبب كرهه للإمام وتلاميذه من ناحية ، ولأن هذا المشروع سيسلب الأزهر أعزّ شيء لديه ، وهو الإعداد للقضاء الشرعى ، وقد سلب من قبل إعداد مدرسى اللغة العربية بإنشاء دار العلوم ، والأزهر وديوان الأوقاف ، كما يقول أحمد أمين في سيرته الذاتية ، هما المصلحتان اللتان أطلقت فيهما يد الخديو ولم تمسهما يد الإنجليز ، فقوتهما قوة له وضعفهما ضعف له .

افتتحت مدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩٠٧ ، وعهدت إدارتها الى المرني الفاضل عاطف بركات ، ابن أخت سعد وفتحى زغلول ، الذى درس فى الأزهر ودار العلوم ، وفى إنجلترا حيث اتصل بالفكر المنفعى ، وبأساليب التربية الحديثة . واختير لها نخبة من المدرسين ، أكثرهم ممن اتصلوا بالإمام وبعضهم من خيرة من أخرجته دار العلوم كالشيخ محمد الخضرى والشيخ محمد المهدي ، والبعض الآخر من رجال القضاء الأهلى ، ومن خريجي المدارس الأوروبية . وقد استطاعت هذه المدرسة فى السنوات الثماني عشرة التى عاشتها أن تكون ردا للجامعة الأهلية فى تخرج عدد من كبار المثقفين الذين تعلموا فى المدارس الدينية ، وآمنوا بالثقافة الحديثة وبالفكر الوضعى الذى جعله عاطف بركات القاعدة والأساس فى مناهج المدرسة ، ففرضه فرضا فى بيئة هى أبعد البيئات عن هذا الفكر وأشدّها نفورا منه . ويكفى أن نذكر من خريجها : أحمد أمين وعبد الوهاب عزام والشيخ أمين الخولى والشيخ محمد أبو زهرة والشيخ على الخفيف ، وهم من كبار أساتذة الآداب والحقوق فى الجامعة المصرية ، لنذكر أهمية هذه المدرسة التى رافقت سنوات النمو فى حياة توفيق الحكيم وكان لما ينشر من بحوث أساتذتها وتلاميذها أثر كبير فى تحريك الحياة الفكرية فى الربع الأول من هذا القرن .

وثمة رافد آخر للفكر العلمى الوضعى ، سبق حركة «الجريدة» وبناتها ومدرسة القضاء الشرعى ، وعاصرها واستمر بعدها ، هذا الرافد انبثق من جهود العلمانيين الشوام التى اتجهت منذ هاجر «المقتطف» وأصحابه من بيروت الى القاهرة سنة ١٨٨٥ إلى نشر الفكر العلمى ، ومواكبة حركة المعرفة الحديثة - من أكثر العلوم النظرية دقة وغموضا إلى أشدّها انطباقا على الأعمال وأبعدها أثرا فى معاش الناس ، من أدق المعادلات الرياضية إلى أعوص الآراء الجديدة فى طبيعة الكون المادى والمدى الفلكى فى الزمان والمكان ، وبناء المادة وطبائع الأحياء وتطورها على الدهر إلى أجدى المكتشفات والمستنبطات فى الزراعة والصناعة والصحة والمواصلات والمحاطبات ، إلى أشهر المذاهب فى الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس (فؤاد صروف : يعقوب صروف ص ٢٧) ومن خلال المقتطف عرف توفيق الحكيم ، ووالده من قبله ، ومعاصروه فى مراحل الصبى والشباب والكهولة بطليموس وكوبرنيكس وغاليليو وكبلر ونيوتن ولاپلاس ولامارك وبوانكاريه وتين ، الذين كثيرا ما تتردد أسماءهم فى مقالات الحكيم .

وقد برز على صفحات «المقتطف» اسم الدكتور شبلى الشميل زميل صروف وصديقه الأثير لديه . وقد فتح له صروف صدر «المقتطف» للكتابة فى دارون والدارونية ونظرية التطور وأصل الأنواع ، وأصدر الشميل فى القاهرة مجلة أخرى هى «الشفاء» ١٨٨٦ - ١٨٩٢ ، خصصها للبحوث الطبية والبحوث العلمية ، لمَّا لم يتسع له صدر أصحاب المقتطف من المقالات التى كان يعبر فيها الشميل عن رأيه الصريح فى القضايا الاجتماعية والدينية الحساسة ، التى كان أصحاب المقتطف يلتزمون جانب الحذر والروية فى تناولها . وقد كان الحكيم من المعجبين بالشميل وحركته وقد أشار إليها فى «سجن العمر» وأورد فكاهة الفكاهات التى كانت شائعة فى الأوساط الأدبية عن الشميل وحركته آنذاك .

وكانت مجلة «الجامعة» التى أصدرها فرح أنطون سنة ١٨٩٩ واستمرت حتى سنة ١٩١٠ ، من المعالم البارزة فى نشر الفكر العلمى الوضعى والاجتماعى الاشتراكى فى مصر والبلاد العربية فى مطلع هذا القرن . وقد أدرك توفيق هذه المجلة فى يفاعته ، ولكنه عرف صاحبها فيما بعد ، زميلا فى التأليف المسرحى ، وألف أول مسرحية مصرية اجتماعية ، لفتت إليه الأنظار سنة ١٩١٢ ، وهى «مصر الجديدة ومصر القديمة» التى مثلها جوق جورج أبيض ، واقتبس عددا من الأوبرات لجوق منيرة المهدي ، وترجم عددا من المسرحيات الفرنسية .

هذه الروافد العلمية والثقافية والقومية صبت جميعا فى فكر توفيق ومعاصريه ، وتأثر بها توفيق ، تأثرا انطباعيا سطحيا ، أو عميقا متغلغلا فى النفس ، وانعكست فى تفكيره وكتاباتة فيما بعد . على أن غضارة الشباب ، وانشغال النفس بهموم العصر وقضية الوطن المحتل ، وتأجج العاطفة الوطنية ، الذى بدأ بحركة الزعيم الشاب مصطفى كامل المثل الأعلى للشباب محسن فى «عودة الروح» . والذى كان يلهب المشاعر بعاطفته الصادقة وخطبه المجلجلة - واتصل مدُّه فى نضال عشيره ورفيقه فى الجهاد الزعيم محمد فريد ، واختار الفكر الإصلاحى وانتشار الرشد السياسى من خلال تلاميذ الإمام وحركة «الجريدة» كل ذلك شدَّ الشاب توفيق الحكيم ومعاصريه إلى العمل الوطنى وإلى الإسهام فى حركة الثورة التى تألف فى زعيمها سعد زغلول كلا التيارين ، تيار المصرية والتعقل ، وهو تلميذ الإمام وريبب حركة الأمة وحركة الجريدة ، وتيار العاطفة المتأججة تيار مصطفى كامل والحزب الوطنى الذى تمثل فى أروع صورته فى أحداث الثورة وزعامة سعد لها .

كما ألهمت الثورة النفوس وأثارت الجماهير بمختلف مذاهبها وطبقاتها ، كذلك حركت الآداب والفنون ، فكانت السنوات الأربع التي امتدت من بدء المفاوضات وانتهت بالحصول على الاستقلال المشروط ، مروراً بأحداث الثورة ، سنوات مد ثورى زخم ، هزت الشعراء والكتاب والفنانين وأنتجت أدبا ثوريا ما يزال من أروع صور الأدب المصرى الحديث . وقد تمثل هذا الأدب فى شعر حافظ إبراهيم وخليل مطران وأحمد محرم وأحمد نسيم ومحمد عبد المطلب وعبد الحلیم المصرى وأحمد الكاشف وفى أزجال وأناشيد بزم التونسى وبيديع خيرى ومحمود رمزى ونظيم ومحمد يونس القاضى التى كانت تنتشر على ألسنة الجماهير ، ويذيع بعضها بألحان سيد درويش الشعبىة الثورية . وقد اضطلع المسرح بدوره فى هذه الثورة ، وخاصة مسرح الریحانى أكثر المسارح نجاحا وجاذبية آنذاك ، فى اسكتشافاته الهزلية ومنها «إش» و «وقولوله» و «فلفل» ، و «مصر ١٩١٨ - ١٩٢٠» ، و «كله من كده» التى لحن بعضها سيد درويش ، وامتألت بالإسقاطات السياسية والتلميحات التى تؤيد الثورة وتعرض بالاحتلال . وسينهض الفن التشكيلي بعيد ذلك بدوره فى التعبير عن ثورة مصر ونهضتها ويتجلى ذلك فى نتاج الرعيل الأول من التشكيليين المصريين ، أول من تخرج من مدرسة الفنون الجميلة التى أنشأها الأمير يوسف كمال سنة ١٩٠٧ : محمود مختار ويوسف كامل وراغب عياد ومحمد حسن ومحمود سعيد وأحمد صبرى ، الذين أقاموا أول معرض للفن التشكيلي المصرى سنة ١٩١١ ، بعد أن كان إبداع هذا الفن وقفا على الأجانب من مقيمين وزائرين وقد ذهب أكثر هؤلاء فى بعثات إلى الخارج وعادوا إلى مصر ليستوحوا فنونها العريقة ويمجدوا حضارتها التليدة ويصوروا مشاهد طبيعتها الساحرة وحياتها الشعبىة فى المدن وكدح فلاحها وفلاحاتها أبناء الشعب الحقيقين ورثة هذه الحضارة العظيمة .

وكان محمود مختار رمز هذه النهضة وأشهر أعلامها . ففى تماثيله الرائعة تجلت المصرىة بأصدق معانيها ، إذ استمد وحيه من التماثيل الفرعونية بشبابها الدائم وكتلها الضخمة وتكويناتها البسيطة الملمعة بالأسرار العميقة ، وجسّم فيها حياة الفلاح والفلاحة وسحر الأرض الخصبة والمتجددة ، وعبر عن نهضة مصر الحديثة فى تمثال من أعظم تماثيله هو تمثال نهضة مصر الذى ينتصب اليوم شامخا أمام مدخل جامعة القاهرة .

كان توفيق يرصد ذلك كله ويراقبه بقدر ما تسمح له ظروف الدراسة والحياة آنذاك ، وكان

يوجه كل همه إلى استيعاب الحركات الإصلاحية والدعوات القومية والفكرية والحضارية التي تحيط به من كل جانب ، على أن ذلك لم يصرفه عن الاهتمام بحبه الأول والأخير ، حب المسرح ، الذى كان يؤثله ويعمق جذوره فى أعماقه بتتبعه لحركة المسرح المصرى المعاصر ، وتمثيلات الأعلام البارزين من كتابه آنذاك أمثال محمد وإبراهيم رمزى وحسين رمزى ومحمد لطفى جمعه وعباس علام ، والأفذاذ المبدعين من ممثليه ومخرجيه أمثال جورج أبيض أعظم ممثلى التراجيديات فى تاريخ حركتنا المسرحية ، وعزيز عيد أول المخرجين المثقفين الذين أفادوا من معرفتهم اللغة الفرنسية واطلعوا على ما كانت تقدمه لهم المجالات الفرنسية وخاصة الكوميديا المصوّرة La Comedia Illustré من تجارب الإخراج فى فرنسا موضحة بالصور والتفاصيل الخاصة بالديكور والموسيقى والإضاءة والتمثيل ، يضاف إلى ذلك كله نهمه إلى قراءة النصوص المسرحية باللغة الفرنسية . فهو يخبرنا أنه عثر ذات يوم على أكوام من الملحق المسرحى لمجلة المصور الفرنسية petite Illustration théatral فاشترها بأبخس الثمن وعكف على قراءتها حتى استنفذها ؛ وقد ظهر أثر هذه المجلة فى مسرحياته كما سنبين فيما بعد . وقد كان لهذه المجلة أثر كبير فى الحركة المسرحية المصرية فقد اعتمد عليها المخرجون فى اختيار النصوص وفى إخراجها ، كما اعتمد عليها المؤلفون والمترجمون والمقتبسون فى ما كانوا يقدمونه للمسرح المصرى من تمثيلات آنذاك وعليها اعتمد طه حسين فى ملخصات المسرحيات التى كان ينشرها فى مجلة الهلال وسواها ، والتى جمعها فيما بعد فى كتبه ، «من هناك» ، و «صوت باريس» ، و «لحظات» .

كذلك قرأ توفيق ، كما يخبرنا فى «زهرة العمر» المكتبة المسرحية Librairie Théatrale برمتها ، وكان ، كما قال ، يرأسها من مصر قبل نزوحه إلى فرنسا . كما قرأ مسرحيات ألفريد دى موسيه ، ومسرحيات ماريفو وكتاب أربعون عاماً فى المسرح للناقد الفرنسى فرانسيسك سارسى (سجن العمر ١٧٤) بهذا الزاد الوفير من الوعي القومى الذى أوججته فى نفسه أحداث الثورة التى شارك فيها مع أعمامه ، وبهذه الثقافة التى قدمتها له ولأبناء عصره «الجريدة» و «السفور» و «السياسة» ، فضلاً عن المجالات الأخرى المشهورة فى عصره «كالهلال» و «المقتطف» ، وبهذه الخبرة الأولية المكتسبة من مشاهداته فى مسرح العصر ، ومن قراءاته فى المجالات والسلاسل المسرحية الأجنبية ، أقدم توفيق على تجربته المسرحية الأولى ، التى كانت استجابة مباشرة لثورة ١٩١٩ وتحية أديبة قدمها إليها . بعد أن

اشترك في مظاهراتها وفي توزيع منشوراتها وبياناتها ، ونظم الأراجال الحماسية فيها ، أو كما يقول في عودة الروح مشيراً إلى حب محسن لسنية : «استحبال كل ما كان في قلبه من حب خاب فيه بقسوة إلى عواطف وطنية حارة . وكل عواطف التضحية التي كان مستعداً لبذلها في سبيل معبودة قلبه إلى عواطف تضحية جريئة من أجل معبودة وطنه» (عودة الروح ٢ : ٢٤٦) .

كانت تلك المسرحية هي « الضيف الثقيل » التي كتبها إبان أحداث الثورة ، وهي كما يقول في مقدمة «مسرح المجتمع» : ترمز إلى معنى الاحتلال في صورة عصرية انتقادية فقد كانت تدور حول محام هبط عليه ذات يوم ضيفٌ ليقم عنده يوماً فمكث شهراً ، وما نفعت في الخلاص منه حيلة ولا وسيلة ، وكان المحامي يتخذ من سكنه مكتباً لعمله ، فما إن يغفل لحظة ويتغيب ساعة حتى يتلقف الضيف الوافدين من الموكلين الجدد فيوهمهم أنه صاحب الدار ويقبض منهم ماتيسر له قبضه من مقدم الأتعاب ، فهو الاحتلال واستغلال واحدهما يؤدي دائماً إلى الآخر . ولا يملك الحكيم وتملك نحن ، نصاً لباكورة أعماله هذه ، يتيح لنا أن نحكم على النتاج المسرحي الأول لكاتب سيغدو فيما بعد ، أشهر كتاب المسرح العربي .

ولكن يبدو أن هذه المحاولة لم تكن أكثر من عمل أولى أراد الحكيم أن يجرب فيه قلمه في الحوار ، في إطار انفعاله بالثورة وأحداثها . أو لعله أراد أن يستجيب لذلك الإعلان الذي نشرته في أغسطس ١٩١٩ «شركة ترقية التمثيل العربي» ، وهي الفرقة التي أنشأتها «شركة التعاون المالى التجارى» برئاسة طلعت حرب ، للنهوض بالتمثيل العربي . وقد كانت هذه الفرقة تحت المؤلفين على وضع المسرحيات المصرية والشرقية موضوعاً وأشخاصاً ، لتقدمها في موسمها التالى بمسرح حديقة الأزبكية . وما يرجح هذا الفرض أن الحكيم ظل متأثراً بإعلانات تلك الشركة ، وباتجاهها إلى ترقية التمثيل العربي مدعومة بتأييد كبار الممولين المصريين آنذاك ، إنه بعد أن التحق بكلية الحقوق سنة ١٩٢١ أخذ يفكر جدّياً في تقديم النصوص الموحية لها . ولما لم تكن خبرته في بناء المسرحية آنذاك تعينه على كتابة نص مسرحي يضارع النصوص التي كانت تقدمها فرقة عكاشة لجأ إلى الاقتباس ، وسيظل الاقتباس الطريق الأسهل والأسرع مردوداً أمام توفيق الحكيم كما سنبين فيما بعد .

تناول الحكيم مسرحية «كارموزين» «Carmosine» لألفريد دي موسيه وكتب لها علاجاً

مسرحياً جديداً ، فاختار لها جواً فرعونياً وسمها أمينوسا ، واستخرج منها مسرحية غنائية كاملة (أوبرا) ونظم بعض أشعارها ثم انصرف عنها وأحالتها على زميل له في الحقوق هو محمد السعيد خضير لإتمام نظمها . وقدمت المسرحية لأولاد عكاشة وفوتح سيد درويش في تلحينها ، فطلب أجراً ضخماً ، فسلمت إلى كامل الخلعى ، الذى بدأ فى تلحينها فعلاً ، ولكنها على كل حال لم تر النور .

وفى سنة ١٩٢٣ أعاد توفيق الكثرة ثانية فكتب بالاشتراك مع مصطفى ممتاز أحد الذين سبقوه إلى التأليف المسرحى ، مسرحية خاتم سليمان ، وهى أوبريت غنائية اقتبسها توفيق عن مسرحية فرنسية اسمها «غادة ناربون» ، لم أعر عليها ولا على اسم مؤلفها بعد . وقد قدمت تلك المسرحية الغنائية أيضاً إلى فرقة عكاشة التى مثلتها لأول مرة فى مستهل موسمها الخامس فى ٢١ نوفمبر ١٩٢٤ ، بعد أن لحنها كامل الخلعى .

إلى هنا وتوفيق ما يزال منجذباً إلى النوع الغنائى الذى كانت تفضله فرقه عكاشة . كان العكاكشة الثلاثة قد نشأوا فى مسرح الشيخ سلامة ، وتدريبوا على أدوار المسرحيات الغنائية التى اشتهر بها الشيخ ، من أدوار المنشدين فى البطانة ، إلى أدوار البطولة التى أتيح لهم الظهور فيها بعد إصابة الشيخ بالشلل وعجزه عن العمل أكثر من أربعة مواسم ، ثم لما استقلوا عن الشيخ بفرقتهم سنة ١٩١٣ ، وتوزعوا أدوارهم فيما بينهم وكان زكى ، رئيس الفرقة وأصغر العكاكشة سناً وأقلهم ظلاً باعتراف القاهرة كلها وإجماعها فى ذلك العصر ، كما يقول عنه توفيق الحكيم ، يفوز دائماً بنصيب الأسد فى الأدوار الرئيسية .

وفى الموسم نفسه وبعد تقديم «خاتم سليمان» قدمت الفرقة لتوفيق مسرحية «العريس» التى كان قد اقتبسها وأعاد تأليفها وحده عن مسرحية «مفاجأة آرثور» Coup d'Arthur وهى من تأليف كاتب ثانوى من كتاب الفودفيل اسمه «أليان فلابريج» . وهى هزلية عصرية خفيفة خالية من الألقان والأغاني تعتمد على النكت اللفظية والعملية ، والمفارقات وسوء التفاهم والتنكر والمفاجآت والحيل . وكان الفضل فى نجاحها ، كما يروى توفيق ، لخرجها عمر وصفى وممثل الدور الأول فيها محمد بهجت . المسرحية الثالثة التى مثلتها الفرقة لتوفيق كانت مسرحية «على بابا» التى قدمت فى موسم الفرقة السابع ١٩٢٦ / ١٩٢٧ . وقد كتب أغانيها بديع خيرى ولحنها زكريا أحمد وأخرجها عمر

وصفى . وتمثل هذه المسرحية تحولا نسبياً في اتجاه توفيق الحكيم . فهو ، فيما يبدو ، لم يعتمد على نصّ أجنبي يقتبس منه هذه المرة ، كما فعل في المسرحيات السابقة التي قدمها للفرقة ، وإن كان قد اعتمد على قصة شهيرة تناولها قبله وبعده العديد من الكتاب المسرحيين وكتاب الأشرطة السينمائية والموسميين ، نظرا لما تحتويه من إمكانات درامية ولمسات إنسانية .

وفي الموسم نفسه ، وبعد «على بابا» مباشرة ، قدمت الفرقة لتوفيق آخر مسرحياته التي ألفها قبل رحلته الميمونة إلى باريس ، وهي مسرحية «المرأة الجديدة» التي ألفها ليرز فيها أفكاره الخاصة عن مستقبل المرأة وسفورها بعد مضي أكثر من عشرين عاما على دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة ، وبعد دعوة «الجريدة» و «السنفور» إلى تعليمها وتحريرها وسفورها ، وبعد أن أخذت المرأة نفسها زمام المبادرة فخلعت «اليشمك» واشتركت سافرة في أحداث ثورة ١٩١٩ ، الأمر الذي اعتبره توفيق معلما من معالم الثورة وهذه المسرحية تعتبر أول مسرحية واقعية محلية كتبها توفيق الحكيم ، وهي الأم التي خرج من رحمها عدد من مسرحياته الخاصة بالمرأة ودورها في الحياة العامة وفي حياة الأسرة والمنزل كـ«حياة تخطمت» و«سر المنتحرة» و«الخروج من الجنة» و«رصاصه في القلب» .

ولم يعتمد توفيق في هذه المسرحية ، كما يبدو ، على نص أجنبي ، وإن كان قد اعتمد اعتمادا جزئيا على مؤلف معاصر ، هو محمد تيمور ، إذ استوحى من مسرحيته «الهاوية» التي مثلت سنة ١٩٢١ عقب وفاته ، موقفا كاملا . ولما حدثته في هذا الأمر ، ثاروا زيد وزعم أنه لم يسمع بمحمد تيمور هذا إلا بعد عودته من باريس ، ولكن الكاتب الذي كان يشده ويشد معاصريه ويأخذ بألبابهم هو أنطون زيبك مؤلف «الذبايح» و «عاصفة في بيت» وغيرها من الميلودرامات العنيفة التي كانت تستهوى يوسف وهبي .

وبعد ، فإن هذه المحاولات البدائية الكثيرة التي كتبها توفيق لدى أول اتصال له بالمسرح المحلي تشير إلى حب أكيد للمسرح خالط شغاف القلب ، وتشير إلى ضعف أساسي في نفس توفيق ، وهو حبه للاقتباس ، نتيجة عجز في تركيب المسرحية المحكمة الناجحة ، لم تنجح في علاجه ثقافته المسرحية وموهبته الواضحة في كتابة الحوار الذكي الرشيق المتدفق . ولعل الحكيم كان صادقا مع نفسه حين أصدر حكمه على هذه المرحلة من مراحل حياته الفنية في كتابه «من البرج العاجي» فقال :

«في حياتي الفنية جانب مجهول أردت ألا أعترف به ورأيت أن أقصيه وأن أسدل عليه الستار لأنه في نظري لا يتصل بأدبي ولا يجوز أن يدخل في عداد عملي ... ذلك هو عهد اشتغالي بكتابة القصص التمثيلي لفرقة عكاشة حوالى سنة ١٩٢٣» .

في سنة ١٩٢٥ حصل توفيق على ليسانس الحقوق ، واستشار الأب صديقه القديم لطفى السيد مدير دار الكتب آنذاك في أمر ابنه هذا ، الذى كان يخشى أن ينجر فى حبه للمسرح والأدب ، فيزهد فى الوظائف الحكومية التى كانت تهىء لأصحابها آنذاك المكانة والاستقرار . فأشار عليه لطفى أن يرسله الى أوروبا ليحصل على الدكتوراه فإذا عاد بها عين أستاذا فى الجامعة التى ترمع الحكومة إنشائها وفتحها قريبا ، أو فى القضاء المختلط حيث الإقامة فى المدن الكبرى كالقاهرة أو الإسكندرية أو المنصورة مما يتيح له إشباع هوايته للأدب .

وقد لاقت نصيحة لطفى القبول والاستجابة فى نفس الأب ، لأن أبناء الأعيان ، منذ بروز طبقتهم فى أواخر القرن الماضى ، كانوا يتجهون إلى دراسة الحقوق لأنها الباب المؤدى إلى المناصب الوزارية ، أو مناصب القضاء . وإذا عرضنا أسماء وزراء مصر منذ تأليف أول وزارة حتى ثورة ١٩٥٢ وجدنا أن أكثرهم من الحقوقيين . وتحمس الابن لهذا الاقتراح لأنه كان تعلم ، من خلال ما يقرؤه من كتب ومجلات أن باريس كانت عاصمة الثقافة والمسرح والفنون جميعا ، وملاذ كبار الكتاب والفنانين العالميين آنذاك . ولذا قرر النزوح إليها ليقتبس من أنوار ثقافتها المتألثة وليشبع نهمه إلى المسرح والثقافة بوجه عام .

لقد ذاقت فرنسا فى الحرب ألوان البلاء والعناء ، ولكنها خرجت منتصرة مزهوة ، تملك فى يديها جميع الوسائل التى تتيح لها أن تعوّض مافاتهما فى تلك الأيام السود من ألوان المتعة والمرح . وأصبحت قبلة الأدباء والفنانين الذين كانوا يؤمنونها من شتى أقطار الأرض ليجعلوا منها العاصمة العالمية للحضارة الحديثة التى لا بد أن تحل محل الحضارة المنهارة ، حضارة العلم والصناعة التى وفرت الوسائل لقيام تلك الحرب المدمرة . وأخذت مقاهى باريس ومطاعمها وأنديتها الليلية وقاعات الكونسير والمسارح فيها تغص بالأدباء والفنانين وطلاب المتعة من كل نوع لذا انفردت بشخصيتها الفنية والأدبية عن سائر فرنسا المحافظة المعتزة بترائنها وتقاليدها . تجمّع فى باريس آنذاك الأدباء والفنانون من

كل ملة وجنس : من الفرنسيين والإسبان والروس والألمان والهولنديين واليونانيين والبولنديين واليابانيين ، وأسهموا جميعاً في تأسيس ما يسمى بالحركة الحديثة أو الفن الحديث L'Art Nouveau وقد سميت هذه الحركة جميع الفنون بسمة التجديد ، وظهر أثرها بارزاً في الفنون التشكيلية والرقص والموسيقى والأدب والمسرح .

كان زعيم مدرسة باريس في الحركة التشكيلية الحديثة بابلويكاسو الذي بدأ يطبع الفن بطابعه الخاص منذ سنة ١٩٠٦ ، ثم غدا بعد الحرب لغزاً محيراً وطاغية يفرض شخصيته الفنية على جميع أهل الفن ، وأصبحت رسومه رمزا لهذا القرن القلق أو جوهر هذا القرن .

وفي أواخر الحرب مست شعلة التجديد فنا عريقاً آخر ، هو فن الباليه . كان سرجي دياجيليف قد حصل سنة ١٩٠٩ على إذن بأخذ مجموعة من راقصي الباليه الإمبراطوري الروسي الشهيرة إلى باريس وعواصم أوروبا . وكان على رأس هذه المجموعة الراقصة أتنا بافلوفا والراقص فاسلاف نجنسكى . وقد بقيت الفرقة في أوروبا سنوات عدة ، إلى أن حالت ظروف الحرب والثورة الروسية دون عودتها إلى موسكو . وفي سنة ١٩١٦ استطاع دياجيليف أن يجمع شتات الفرقة ثانية وقدم بها موسماً ناجحاً في أمريكا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا .

وفي سنة ١٩١٧ تقدم شاب فرنسي اسمه جان كوكتو إلى مدير الفرقة بمشروع لباليه جديد . كان كوكتو آنذاك شاباً متحمساً لكل جديد في الأدب والفن ، ينظم شعراً تكعيبياً ويرسم على طريقة بيكاسو . وقد أقنع بيكاسو بأن يرسم مناظر هذا الباليه الاستعراضى الجديد . ومنذ ذلك العرض الجرىء لم يعد الباليه فنّاً روسياً قومياً يختص به الروس ، بل أصبح فنّاً جديداً خطط موضوعه شاعر فرنسي وألف موسيقاه موسيقى فرنسي من المدرسة الحديثة هو أريك ساتي ورسم ملبسه وستائره بابلو بيكاسو وأخرج رقصاته ليونيد ماسين . كان هذا العرض خليطاً عجيباً من ألعاب السيرك وفقرات الصالات الموسيقية ، قوامه ساحر صيني وفتاة أمريكية صغيرة ولاعبان من لاعبي الأكروبات . وقد اندفع دياجيليف بعد ذلك في التجديد ، متأثراً بالنجاح الذى أحرزه ، وأخرج عدداً من العروض التى حلت فيها ألحان الموسيقيين الفرنسيين المجددين ، أمثال فرانسس بولنك وجورج أوريك وأريك ساتي وموريس رافيل محل موسيقى مُسْتَوْجِسكى وكورسكوف . وحلت

رسوم بيكاسو وأندريه ديرين وجوان جريس محل رسوم بُنوا وبأُكست ، وبذا أصبح فن الباليه ، الفن الروسى العريق ، فنا عالميا معبراً عن الروح الحديثة .

وفي نطاق الأدب ، فنونه المختلفة : الرواية والشعر والمسرحية ، حدث تطور هائل ، كان في بعض الفنون أقرب إلى الانقلاب منه إلى التطور الهادىء البطيىء . ففي الرواية أخذت أجزاء رائعة مارسيل بروست «البحث عن الزمن الضائع» تظهر سنة ١٩١٣ ، لتحدث تغيراً أساسياً في مفهوم هذا الفن ، ولتدخل الزمن بطلاً جديداً من أبطال الرواية ، الزمن : البقاء بالمفهوم البرغسونى أحياناً وبمفهوم بروستى جديداً أحياناً أخرى ، الزمن كمدة تعاش ، وكعامل تدمير وهلاك على عكس ما فهمه برغسون . كانت تلك الرواية قصيدة طويلة في الذاكرة والنسيان ، في البقاء والفناء ، وأسلوباً جديداً في كتابة الرواية نقض قواعد المدرسة الطبيعية وأعطى الواقعية مفهوماً مغايراً وأداة جديدة للتغلغل إلى أعماق النفس البشرية وكشف مكنوناتها ، ذلك هو أسلوب المونولوج الداخلى ، أو تيار الوعى .

ومن الصدف الغريبة في تاريخ الأدب أن الروائى الأزلندى العظيم جيمس جويس كان في الوقت نفسه يكتب في زيوريخ وباريس رائحته «يوليسس» ، ويعتمد فيها على أسلوب المونولوج الداخلى وتيار الوعى ، ويستعين بالأسطورة والحلم والهלוسة ويتلاعب ببعدى الزمان والمكان ليتغلغل إلى أسرار النفس . ويبدأ جويس سنة ١٩١٤ بعد عام من صدور الجزء الأول من رواية بروست ، بنشر روايته مسلسلية في الصحف ، فكان هذا التاريخ بداية مرحلة جديدة كل الجدة في تاريخ الرواية ، قامت على دعامتين من نتاج بروست وجويس .

وفي الشعر ، سبقت الدادائية السريالية ، وهى حركة فنية أدبية جديدة ظهرت في صفوف الكتاب والفنانين الذين لجئوا إلى زيوريخ أثناء الحرب الأولى ، ومنهم الكاتب الرومانى ترستان تزار والرسم التكعيبيى فرانسيس بيكاييا . وقد انتقلت هذه الحركة إلى باريس عقب الحرب وانتهى أمرها حوالى سنة ١٩٢٠ . وهى تتسم بعدم الترابط في الأداء ، وبالروح التدميرية وتؤكد أهمية التعبير الغريزى التلقائى الذى لا يتحكم به العقل .

في ذلك الحين كان ثلاثة من الشعراء الشبان ، من تلاميذ جيوم أيولنير المعجبين بشعره وبحثه الخثيث عن كل جديد في الفن ، يصعدون مجلة أدبية باسم «الأدب» . هؤلاء الشبان هم لويس أراغون وبول إيلوار وأندريه بريتون ، وقد التفوا حول زعيم الدادائية تريستان تزارا حين قدم إلى باريس وأخذوا بدعوته إلى التلقائية واللامعنى . ولكنهم مالوا أن انفضوا من حوله وأسسوا حركتهم الخاصة بهم - السريالية - سنة ١٩٢٤ . في تلك السنة أصدر بريتون البيان السريالي الأول الذي نص على أن الإنشاء الصحيح المفيد المعبر عن حقيقة الإنسان الكامنة وراء الشعور ينبغي أن يعتمد على الكتابة الآلية العقوية التي يملها الشعور طليقا من أى رقابة يفرضها العقل ، ومن كل اهتمام إدراكي أو أخلاقي . وقد كانت غاية السرياليين بلوغ واقع الأنا الجوهري أو مافوق واقع الأنا الذي كانت سيكلوجيا اللاوعى الفرويدية تدعو إلى البحث عنه في صور الحلم وفي النزعات المكبوتة وفي العقد الجنسية الخفية . ومن هنا كان لفرويد أثر واضح في هذه الحركة ، يضاف إلى ذلك اكتشافهم الكاتب المسرحي الإيطالي لويجي بيرانديلو الذي كانت مسرحياته تمثل آنذاك في فرنسا ، وتعتبر بواسطة رموز درامية قويّة عن أوهام الوجدان ونسبية الحقيقة وعن توزيع الأنا في تنابع الأتعة التلقائية وفي تحاذي اليقظة والحلم ، والوهم والحقيقة ، والعقل والجنون .

أما في المسرح ، فقد انهزمت الطبيعية والواقعية والمسرحية المُحكّمة أمام جهود المخرجين الكبار لوئي يو وجاك كوبو وتلاميذهم أعضاء الاتحاد الرباعي (الكارتل) ، وحلت محلّها مسرحيات الموجة الجديدة من كتاب المسرحية الرمزية والمسرح الطبيعي وفي مقدمتهم إبسن وسترنبرج وبيرانديلو وجيروود ومترلنك ولونورمان .

اقترن الاتجاه الواقعي والطبيعي في الإخراج المسرحي في فرنسا وفي المسرح الأوروبي عامة باسم أندريه أنطوان (١٨٥٨ - ١٩٤٣) الذي أسس «المسرح الحر» Théâtre libre سنة ١٨٨٧ لإخراج المسرحيات الواقعية والطبيعية . تأثر أنطوان بالحركة الطبيعية ، وبزعيمها إميل زولا وتلميذه المخلص بول أليكسيس ، كما تأثر بالاتجاهات المسرحية المعاصرة خارج فرنسا وخاصة اتجاه هنري إرفنج (١٨٣٨ - ١٩٠٥) ، الممثل المخرج الذي طبع المسرح الإنجليزي بطابعه في السنوات الأخيرة من حكم الملكة فكتوريا ، واتجاه ممثلي مايننجن ، وهي فرقة خاصة كوّنوها وأخرج لها جورج ، دوق سايكس مايننجن

وزوجه الممثلة إيلين فرانز . إذن لم يخترع أنطوان الواقعية بل توسع فيها وبالغ في تطبيقها . استمر المسرح الحر تسعة مواسم فقط ، لكنها كانت كافية لتوطيد دعائم ثورته الجديدة في المسرح الفرنسي وجعلها نموذجاً يحتذى في الإخراج الحديث ، لافي فرنسا وحسب بل في المسرح الأوروبي والأميركي عامة . لقد استطاع أنطوان أن يقضى بثورته هذه على التقاليد التي تحكمت بالمسرح الفرنسي منذ عهد لويس الرابع عشر والتي كانت «الكوميدي فرانسيز» أمينة عليها حريصة على التقيد بها : كالتنظيم في إلقاء الشعر المنظوم على البحر الإسكندري ، والتمثيل التغطى المتكلف والمناظر الغنيبة التي كان ملك الشمس يجب أن يراها في حفلات فرساي ، وإن كانت فضفاضة مسرفة مبتورة الصلة بأحداث المسرحية وبجوها . وقد كانت غاية أنطوان أن يقضى على هذا التناقض بين الديكور والمشهد المسرحي ، وأن يقدم المناظر الحقيقية في البناء الحقيقي ، وأن يخلق وحدة بين الديكور ومضمون المسرحية ، أى مضمونها الاجتماعي والنفسى ، وأهم من ذلك كله أنه أحدث ثورة في الأداء التمثيلي ، إذ أحلّ الإلقاء الطبيعي والسلوك الإنساني العادى المألوف محل الكلام المبطوط المنغم والأوضاع التمثيلية المتكلفة . ومعنى هذا أنه جعل الديكور والإضاءة والنص كلاً مترابطاً الأجزاء ، وصورةً عن الحياة كما نشاهدها ونختبرها ، وبهذا وحده يمكن أن تتحقق رغبة ستاندال ومعادلة إبسن في إسقاط الحائط الرابع . بهذا الأسلوب المستحدث في الإخراج قدم أنطوان على مسرحه أعمال الواقعيين الأوروبيين أمثال تولستوى وإبسن وسترنديبرج وهاوبتمان ، كما قدم أعمال معاصريه من الواقعيين الفرنسيين أمثال جورج آنسى وأوكتاف ميريو وأوجين بريو .

وبعد أن أغلق مسرحه التفت إلى تطوير نظرياته ، ولكنه لم يتخلّ قط عن الديكور الحقيقي مع أنه ترك الواقعية المثقلة المكثفة إلى واقعية مبسطة . وحين أخرج بعض مسرحيات شكسبير وموليير على مسرح الأوديون بين سنة ١٩٠٦ و ١٩١٦ التزم في المناظر الواقعية إبداع الواقع لا محاكاته . ترك أنطوان بصماته على الإخراج الفرنسي بوجه عام زهاء ربع قرن ، وكان لأسلوبه ونظرياته أثر كبير في المسرح الأوروبي . ظهر واضحاً في المسرح الحر الذى أنشأه الناقد المسرحى أوتوبرام في برلين سنة ١٨٨٩ والمسرح المستقل الذى أنشأه ج . ت . جرين في لندن ، ومسرح موسكو للفن الذى أسسه نيروفتش وانثينكو والمخرج العظيم كونستنتين ستسلافسكى سنة ١٨٩٨ .

لقد كانت حركة المسرح الفرنسي في أخريات القرن الماضي تعكس الصراع الثقافي والفكري المحتدم في تلك السنوات : الوضعية ، والحتمية الطبيعية ، والنفسية - مقابل المثالية المتأثرة بالمثالية الألمانية التي ثارت على نظرة الوضعية القاصرة المحدودة إلى شئون الفن والحياة . وقد تمثلت الوضعية والحتمية الطبيعية في مسرح أنطوان ، كما ذكرنا ، وتمثلت الفنية والرمزية في مسرح بول فُور . فبعد قيام المسرح الحر بثلاث سنوات أنشأ فور مسرح الفن مستوحيا فيرلين وملاميه وموريس دونى ، كما استوحى المسرح الحر إميل زولا وبول ألكسيس . وقد أصبحت المناظر لدى فور ضربا من الحلية والزينة والتبرج الخيالي ، صحيح أنه احتفظ بوحدة الديكور والواقع وتلاؤمهما ، كما دعا أنطوان ، ولكنه اعتمد على الإيجاء ، والتزم الصدق الشعري لا الصدق الواقعي . وقد أخذ يخرج قصائد الشعراء الرمزيين على المسرح ، كما أخرج « دكتور فاوستوس » لمارلو و « وآل شينسى » لشيللى « والدخيل » لمتزنك

في سنة ١٨٩٢ حلّ المخرج العظيم أوريليان مارى لوني - بو محل فور في مسرح الفن ، وغير اسمه فدعاه «مسرح الروائع» . واحتفظ بطريقة فور الإيحائية الرمزية ، ولكن على نطاق أوسع وبتغييرات أساسية . تتلمذ لوني-بو على أنطوان وشارك في أعمال المسرح الحر ، ثم مسرح الفن . ومنذ تولى العمل في مسرحه الجديد أخذ يبشر باتجاه جديد معاكس لاتجاه أستاذه أنطوان ، وذلك بتبنى النظريات الرمزية ، وبخلق مسرح قائم على الأحلام والشعر والثقافة العميقة ، ناقضاً بذلك نظرية «شريحة الحياة» التي كان يتبناها أنطوان والطبيعيون ، ليُحلّ محلها نظرية مسرح الأفكار . ومن تجديدهات التي احتفظ بها المسرح الحديث إلغاء الأضواء الأرضية ، واستعمال المسرح الدوّار ، والتمثيل وراء ستائر شفافة ، والاعتماد على الرمز والإيجاء في رسم الأبواب والنوافذ والمداخل والممرات وما إليها . وقد استغنى عن الإلقاء الواقعي وأحلّ محله الإلقاء الانسيابي المنغم . وبهذا الأسلوب الرمزي الإيحائي قدم لوني-بو إلى الجمهور الباريسي أعمال عدد من مشاهير الكتاب المسرحيين أمثال دانوا نزيو وإيسن وسترنديبرج وهوفمانشتال ووايلد وجوركى وشو ، من الأوروبيين ، وكلوديل ومترلنك وجيد وسلأكروا وأنويي من الفرنسيين . (وقد تمنى الحكيم أن يخرج مسرحيته شهر زاد) .

وكما جمع ستنسلافسكى بين أحسن العناصر في طريقتي أنطوان ولوني-بو ، كذلك أفاد

المخرج الكبير جاك كويو من هذين الاتجاهين المتناقضين ، الاتجاه الواقعي الحرّفي المتزمت ، والاتجاه الرمزي الإيحائي الطليق . وتعد نظريات كويو وإنجازاته أعظم إسهام فردي في تاريخ المسرح الفرنسي الحديث . اتجه كويو في بدء حياته الفنية إلى الأدب فأصدر بالاشتراك مع أندريه جيد وجان شلومبرجيه «المجلة الفرنسية الجديدة» سنة ١٩٠٨ ، وظل رئيسا لتحريرها حتى سنة ١٩١٣ . في تلك السنة نشر في هذه المجلة مقالا عنوانه : «محاولة في التجديد المسرحي : مسرح الفيوكولوومبييه» طرح فيه أفكاره ونظرياته في تجديد المسرح . وفي تلك السنة نفسها أسس مسرحه ذلك بمساعدة أصدقائه الأدباء الذين شاركوه في إصدار المجلة وتحريرها . نادى كويو بنظرية جديدة ، هي نظرية «المسرح العاري» أي المسرح البسيط المتكشف . إذ كان يرى أن مصممي الملابس والمناظر احتلوا مكان الصدارة والنفوذ في المسرح الحديث ، وأن الهزلية والمهابة الخفيفة يمكن أن يُقدّما على مسرح عامر مرتجل ، وأن المأساة يمكن أن تقدم على مسرح بسيط يُكتفى فيه بوضع درجات توضع في صدر المسرح . وكان مسرح كويو بسيطا بالفعل ، ولكنه كان يعتمد اعتمادا كبيرا على البراعة في استعمال الإضاءة والدقة في اختيار الملابس ووسائل الزينة . ويعزى الفضل في ذلك إلى مدير مسرحه لوى جوفيه ، الذي سنتحدث عنه بعد قليل . لم يهتم كويو بواقعية الديكور ، أو الحيل والوسائل الإخراجية لأنه كان يضع التأكيد الأول على النص . ولا يرى من عمل المخرج خلق الأفكار الجديدة في إخراجه بل يكفي أن يتفهم النص وأن يبرز الأفكار الكامنة فيه ، فالإخراج عمل تعاوني مشترك طرفاه المؤلف والمخرج .

وبعد أن قدم كويو موسما واحدا على مسرحه (١٤/١٩١٣) اضطر إلى إقفاله بسبب نشوب الحرب . وفي أثناء الحرب أرسله كليمنصو على رأس فرقة مسرحية إلى نيويورك لتقديم نموذج من الفن الفرنسي الجيد هناك ، فقدم موسمين ناجحين (١٨/١٩١٧ ، ١٩/١٩١٨) ، على مسرح جارليك ، ثم عاد إلى باريس وافتتح مسرحه ثانية في موسم ٢٠/١٩١٩ ، واستمر فيه حتى ١٩٢٤ . ورث كويو سلطان أنطوان في المسرح الفرنسي أكثر من ربع قرن من خلال أعماله وأعمال تلاميذه أعضاء الاتحاد الرباعي ، واعترف بفضلله وتأثر بطريقته كبار مخرجي العصر في أوروبا ومنهم ستنسلافسكى في روسيا وجوردون كريج في انكلترا وأدولف آبيا في سويسرة وكلاوس فوُخس في ألمانيا . وكان نجاحه المعنوي

أكبر بكثير من نجاحه المادى ، وكانت أساليبه ونظرياته أكثر نفوذا من عمله المسرحى الذى لم يستمر أكثر من خمسة مواسم لم تكن جميعها ناجحة . ويعزى إخفاق مسرح كويو ، إلى حد كبير ، للطريقة التى اتبعها فى تدريب ممثليه . فقد كان يقرأ معهم النص قراءة تحليل ونقد وتدوّق قبل البدء فى التدريبات وكان يشجع المناقشات الفنية والأدبية التى تدور حول النص . وكان يصرّ على أن يقوم ممثلوه بتمرينات رياضية صارمة متصلة ، وكان يرى أن أمزجتهم وأذواقهم لن تتوحد إلا من خلال العمل الجماعى المشترك ، وأن عقولهم وأذواقهم لن تهذب وتصلق إلا من خلال الدراسة العميقة والثقافة الواسعة . اتهم كويو ظلماً بأنه صاحب نظريات ، ولكنه فى الحقيقة كان مكتشفا تجريبيا ومدربا بارعا يعرف كيف يبرز فى حركات ممثليه وفى أصواتهم مسحة من الرشاقة والجمال التعبيرى الأخاذ ، والأداء التمثيلى الشاعرى ، وكان يرى المسرح نوعا من الشعائر الدينية ، على الناس أن يحتشدوا فيه فى أيام الأعياد التى تمر خلال العام ، وبذا يستطيع الرجال والنساء أن يشتركوا فى التفكير فى شىء واحد ، وأن يركزوا إيمانهم فى معتقد واحد . والشعور بالبهجة والغبطة ، أو الجِدِّ والصرامة الذى ينتاب الحضور لدى مشاهدتهم نصّا مسرحيّا قيّما يمثل أمامهم ، سيؤدى إلى إحلال الوئام والسلام وإلى إزالة مشاعر العداوة والبغضاء . لقد سقط كويو ضحية أفكاره الفنية ونظرياته الخلاقة ، ولذا لم يستطع الاستمرار فى عمله الباريسى بعد ١٩٢٤ . كان كويو فى بدء حياته الفنية ناقداً مسرحيا مهاجم أعمال مشاهير الكتاب آنذاك أمثال رويستان وپريو وبرنشتين وهى فى أوج نجاحها الجماهيرى . وعندما أصبح مخرجاً على مسرحه الخاص كان لا يرضى أن يجامل الذوق العام على حساب الفن (راجع يوميات أندريه جيد) . وقد اعتبره النقد الفنى الحديث نبياً يحمل رسالة فنية كان هو أول ضحاياها . وبعد أن أغلق كويو مسرحه فى نهاية موسم ١٩٢٤ ، لاذ بقرية صغيرة فى بورغاندى ، واختار مجموعة من الممثلين الشبان أخذ يدرّبهم بأسلوبه الخاص ، عرفوا فيما بعد بالكويويين ، وكوّن منهم فرقة صغيرة جوالّة دعيت بفرقة الخمسة عشر ، وقد مثلوا فى باريس ولندن ونيويورك ، فى جولات متقطعة وفى سنة ١٩٤٠ عين كويو مديرا لفرقة الكوميدي فرانسيز .

على أن جهود كويو ونظرياته لم تذهب هدرا ، إذ تولاهما أربعة من تلاميذه هم أعضاء الاتحاد الرباعى الذين كانوا يحرصون على التجديد والمغامرات المسرحية حرصه هو ، أو أشد .

أول هؤلاء المخرجين هو شارل دولان (١٨٨٥ - ١٩٤٩). ولد دولان في سافوي، وبدأ حياته الفنية بإلقاء القصائد في ملاهى مونتارتر وحاناتها. وقد التحق بفرقة كويو بعد أن أثبت قدرته على التمثيل في دور سميردياكوف في «مسرحية آل كارامازوف» التي اقتبسها كويو نفسه وقدمها على مسرح الفنون سنة ١٩١٠. وقد أتيح له آنذاك أن يتدرب على يدي أستاذه أحسن تدريب. وفي سنة ١٩٢١ استقل بعمله وأنشأ مسرحه الخاص: مسرح المحترف (لاتولييه)، واستمر فيه حتى سنة ١٩٣٩ وقد كان هذا المسرح أكثر المسارح الطليعية شهياً بمسرح كويو. كان دولان نفسه ممثلاً في المقام الأول، لمع اسمه في عدد من أدوار البطولة، منها دوره في البخيل لموليير وفوليوني لبن جونسون والحياة حلم لكالديرون ورتشارد الثالث لشكسبير. وتمتاز جميع المسرحيات التي أخرجها على مسرحه الصغير الدوار بتوكيده على عناصر الغموض والشاعرية، وبالجنوح الخيالي في تفسير النص الأدبي. وكان من أوائل المخرجين الذين عُنىوا بإدخال الموسيقى في صلب العمل المسرحي، واستعان لذلك بمشاهير موسيقيي العصر أمثال جورج أوريك وداريو ميلهو. وكانت مناظره وملابسه ومُعدّاته رمزية إيحائية. كان دولان مخرجاً بالمعنى الفرنسي الدقيق للكلمة «باعت الحياة» Animateur إذ كان ينتبه أشد الانتباه لجميع التفاصيل الدقيقة التي تعينه على إخراج عمل حي منسجم متكامل، منبتق من طبيعة النص الذي كان يعكف عليه حتى يفهمه فهماً عميقاً ويدرك أسراره ويلمّ بأبعاده الخفية، كما كان يفعل أستاذه كويو. وكان له الفضل في اكتشاف عدد من الممثلين وصقل مواهبهم منهم جان لوى بارو، وفي تقديم عدد من مشاهير المؤلفين الفرنسيين المعاصرين أمثال سالاكرو وآشار وأنوي، وسارتر.

المخرج الثاني في الاتحاد الرباعي هو جورج بتوثيف (١٨٨٦ - ١٩٣٩). ولد بتوثيف في كييف وعمل في المسرح الروسي قبل قدومه إلى باريس، إذ كان على رأس فرقة خاصة من الهواة في بيترسبورغ (ليننغراد). قدم إلى باريس في أعقاب الحرب. وبعد أن ظهر على عدد من المسارح، وخاصة مسرح كويو، انتقل بفرقته إلى «مسرح الفنون» سنة ١٩٢٤، وتقل بعده بين عدد من المسارح منها مسرح كوميديا الشانزلييه ومسرح الماتوران. كان إخلاص بتوثيف للمسرح ولرسائله لا يقل عن إخلاص كويو ودولان، وكان أثر ستنسلافسكى فيه أوضح من أثره في أى أعضاء الاتحاد

وذلك نتيجة نشأته المسرحية الأولى . من هنا كان فهمه لدور المخرج المسرحي يختلف عن فهم زميليه إذ كان يرى ، أن المخرج هو ممثل فوق جميع الممثلين ، وهو الذى ينبغى أن يضطلع بتفسير وإبراز ما فيها من أسرار وأبعاد ، بصرف النظر عن رأى المؤلف فى هذا التفسير . وحصيلة بتوثيف المسرحية تكشف عن إيثار للمؤلفين غير الفرنسيين ، أمثال تشيخوف (الخال فانيا ، الشقيقات الثلاث ، طائر البحر) ، وشو (أندروكليس والأسد ، كانديدا ، سانت جوان ، قيصر وكليوباتره) وإيسن (الأشباح ، براند ، بيت الدمية) وشيكسبير (كيل بكيل ، روميو وجوليت ، هملت) . وهو الذى قدم أول مسرحية ذات قيمة لكوكو (أورفيه) و «أوديب» لأندريه جيد وقدم أولى مسرحيات جان أنوى (المسافر بلا متاع ، والمتوحشة) . وكانت زوجه لدميلا ممثله الأولى وقد عاشت بعده اثنتى عشر عاما .

المخرج الثالث فى الاتحاد الرباعى هو جاستون باتى (١٨٨٥ - ١٩٥٢) . لم يكن باتى شديد الالتزام بنظريات كوبرو وتجاربه ، كسائر أعضاء الاتحاد ، بل أخذت اجتهاداته وتجاربه تتعد بنظريته وفنه عن ذاك الأستاذ العظيم . كان باتى يخشى من طغيان النص الأدبى على أداء الممثلين وفنية المسرح ولذا وجه عنايته إلى تدريب الممثلين ومراقبة حركاتهم وإيماءاتهم وأوضاعهم على المسرح وإلى الخصائص الجمالية لإشاراتهم وتلويحاتهم ، وتوزيع الإكسسوارات والأشياء على الخشبة ، والمؤثرات الضوئية . ولم ينس حبه القديم لفن العرائس (الماريونيت) ، ومن هنا كان الممثل فى نظره دمية تمسك أصابع المخرج بجميع خيوطها . فى سنة ١٩٢١ ألف باتى فرقة دعاها فرقة الشيمير (لى كومبانيون دولا شيمير) . أول مسرحية قدمتها الفرقة هى «مارتين» لجان جاك برنار . وكانت نصًا مثاليا يستطيع باتى من خلاله أن يطبق نظرياته . فقد كان يرى أن النص لا يستطيع أن ينهض بنفسه وأن يعبر عن كل شىء ، ويزعم أن ثمة منطقة من الصمت تلفه وأن مناخا خاصا يحيط به وعلى المخرج أن يخرق تلك الستر وينفذ إلى النص حتى يستطيع أن يكشف أسراره ويعبر عنها . وأن المخرج فى نظره ، هو شريك المؤلف ، وهو الذى يستطيع أن يجلو أشد أفكاره إبهاما وغموضا . وفى سنة ١٩٣٠ احتل باتى مسرحه الخاص وهو «مسرح مونبارناس» ، وأعظم أثرين قدمهما على هذا المسرح هما اقتباسه «للجريمة والعقاب» التى استمر تمثيلها طوال موسم ١٩٣٣ / ١٩٣٤ ، ومدمام بوفارى فى موسم ١٩٣٦ / ١٩٣٧

وقد ألقى على نظرياته وموقفه من المؤلف مزيدا من الضوء حين أخرج بعض مسرحيات الفرد دى موسيه إذ تناول النص بحرية وأضاف إليه بعض المشاهد الإيمائية وبعض أغاني الكورال . لقد رفض باقى واقعية المسرح وسعى إلى خلق عالم وهمى على المسرح ، يشد المشاهد ويعزله عن وجوده اليومي . وكان مسرحه ، على عكس مسرح كوبو البسيط المتكشف إذ أضاف إلى طاقة الكلمة العارية المجردة قوى التمثيل والإيماء والألوان والأضواء والضجيج والصمت .

آخر مخرجى الكارتيل هو لوى جوفيه (١٨٨٧ - ١٩٥١) الذى كان على النقيض من باقى ، مدافعا صادقا عن عظمة الكلمة ، وقدسية النص ، مقتديا بصديقه ، الكاتب الأثير لديه جان جيروود . وقد كان بحق المخرج الذى خلق مسرحا أدبيا كلاميا ، يجلس النص فى موضع الصدارة منه .

تدرب جوفيه على يدي كوبو فى مسرح الفيوكولومبييه ، حيث كان مساعدا وميكانيكيا ، ورساما ومديرا ، فضلا عن ذلك كان ممثلا بارعا اشتهر بتمثيل دور كُنوك فى مسرحية جول رومان ، الذى ارتبط باسمه طوال حياته المسرحية .

أما فى الإخراج فقد خدم جوفيه قضية المؤلف بإخلاص ، إذ كان يدرس النص المسرحى بدقة ويغوص إلى أعماقه لاستكشاف نفسية الكاتب وعذاباتة وهمومه ، ويتعاون مع المؤلف فى فهم أسراره وأبعاده ، ومن هنا نشأت تلك الصداقات الوثيقة التى ربطت بينه وبين عدد من كتاب العصر أمثال جول رومان ومارسيل آشار وجان جيروود . وقد كان لإخراج جوفيه الذكى البارع الفضل فى تتبع الجمهور لما تحتويه مسرحيات جيروود من عمق وتعقيد وتلوين . وكان يستلهم السحر الذى ينفثه فى كل مسرحية يخرجها له من النص نفسه الذى يهضمه أولا ثم ينقل إحساسه به إلى الممثلين الذين يتعاونون معه على إبرازه .

بدأ جوفيه تقديم عروضه فى مسرح كوميديا الشانزلريه منذ سنة ١٩٢٣ ، وكان من أشهرها مسرحيات أصدقائه جول رومان ومارسيل آشار وجان جيروود . وفى موسم ١٩٣٤ / ٣٥ انتقل بمسرحه الخاص وهو الاتينيه ، الذى بقى فيه حتى وفاته سنة ١٩٥١ . وقد قدم فى مسرحه هذا أشهر أعمال جيروود ، وعددا من مسرحيات الكاتب الآخر الأثير لديه ، موليير .

توفى ببيتوفيف سنة ١٩٣٩ ولونى-بو سنة ١٩٤٠ وكوبو ودولان ١٩٤٩ وجوفيه ١٩٥١ وباتى ١٩٥٢ ، ولكن ما لبث أن خرج فى أعقابهم جيل من المخرجين الذين يستضيئون عن قرب أو بعد بتلك الشعلة المتأججة التى أضاءها كوبو منذ كان ناقدا أدبيا إلى أن تولى عمله مديرا للكوميدي فرانسيز سنة ١٩٤٥ .

وبعد فقد أطلت فى الحديث عن مظاهر التغير والتطور التى أصابت الفنون والآداب فى باريس قبل قدوم توفيق إليها ، وأثناء إقامته فيها ، وبعد ذلك . ولم يكن ذلك عن رغبة فى التعالم ، وإنما هو ضرورة تختمها طبيعة البحث فى التكوين الفنى والفكرى لتوفيق الحكيم . فإن ذلك الشاب المتطلع إلى اقتباس الثقافة وتعلم الحرفة المسرحية ، والذي كان يخطو خطواته الأولى إلى الفكر والفن حين غادر مصر إلى فرنسا انقلب بقدرة قادر أو بعضا ساحر إلى إنسان آخر ، ملم بثقافة العصر وعلومه وفنونه نهم دوما إلى التهام المزيد من تلك المائدة الحضارية الغنية التى مدت أمامه فأخذت عليه مجامع لبه وانهر كما انهر بها قبله بمائة عام ، رفاة الطهطاوى أول مثقف مصرى أتيح له أن يطالع على الحضارة الغربية فى عاصمة من أكبر عواصمها .

وصل توفيق الحكيم باريس فى يولييه / تموز ١٩٢٥ ، بعد أن خلف وراءه فى مصر بعض الأعمال المسرحية الفجة ، وانطبعت فى نفسه صورة عن حركة مسرحية بدائية ، لها جمعجة وليس لها طحن ، لها مؤلفوها ومخرجوها وممثلوها وملحنوها ومسارحها ، ولكنها ستبدو له بعد قليل ، تافهة هزيلة متعثرة لا تنتمى إلى العصر ، ولا إلى أى عصر ، ولا تقدم لمرتابيها أكثر من سقط المتاع .

منذ هبط توفيق أرض باريس ، أخذ يعبُّ من ثقافتها عبًا ، وقد كان اعتماده على القراءة أولا ، فكانت باريس بالنسبة إليه ، كما يقول فى إحدى رسائله إلى الصاوى كتاباً مفتوحا هو سفر الحياة العليا ولم تكن امرأة (البرج العاجى ١٥٢) وهو يرى أن الأديب لا يتخرج من مدرسة وإنما ينبت فى حقل الكتب والمطالعات الشخصية . (من البرج العاجى ١٧٠) والغريب أن توفيق اهتم بقراءة الكتب الخاصة بالحضارة والعلم والفن والأدب ، وحرص على مشاهدة روائع الفن القديم والحديث فى متحف اللوفر وفى معارض الربيع والخريف ، وعنى بالموسيقى قديمها فى أعمال كبار المؤلفين أمثال بيتوفن

وشوبان وشوبيرت وموزار ، وحديثها في أعمال أريك ساق وميلو وبولنك وأوريك ، وكتب عن ذلك فقرات مضيئة في «زهرة العمر» سجل حياته الثقافية في باريس ، وأخذ بالفن الحديث ونحشى منه على نفسه وعلى فنه ، وقلد السوراليين أو التكعيبيين في بقعهم اللفظية واحتفظ بقصائده التي تنم عن هذا التقليد في كتابه «رحلة الربيع والخريف» . اهتم توفيق بكل هذا ، ولكن المسرح الباريسي ، كمؤسسة ، المسرح كمخرج وممثل وأداء ومدارس لم يحظ منه ، فيما يبدو إلا بأقل الاهتمام فهو يشير في «زهرة العمر» و«سجن العمر» إشارات عابرة إلى عدد من المسرحيات التي شهدتها هناك .

وشتان بينه في هذا الصدد وبين رجل مسرح حقيقي ، هو فتوح نشاطى الذى ترك لنا في ذكرياته عن باريس عشرات الصفحات التي تتناول المسرحيات التي شاهدها ، والمخرجين والممثلين والممثلات الذين رأهم وتحليله الذكى المفصل لكل ذلك . فهل كان هذا الموقف من توفيق لأن مرارة التجربة التي عاناها في مصر ما زالت على طرف لسانه ، أو لأن ظروفه المالية كانت لاتعينه على ذلك ، أو لأنه رأى أن ينسى الماضى ويبدأ بداية جديدة ، وأن يؤسس نفسه على قاعدة راسخة ، مبنية على الدراسة الشاملة العميقة لمغامرات الفكر البشرى منذ الإغريق حتى عهده ، وأن يصقل حاسته الفنية صقلا تاماً قبل أن يعيد الكرة ويخوض المغامرة من جديد ؟ إن صفة المفكر أخذت تستحوذ على لبه آنذاك وهو يعلم أن سير الأعلام الذين برزوا في حياة مصر الحديثة ، تشير إلى أنهم أقاموا شهرتهم على أساس وطيد من الفكر : هكذا كان محمد عبده وفتحي زغلول وقاسم أمين ولطفى السيد ومنصور فهمى ومصطفى عبد الرازق ، وهكذا أثبت بالأمس القريب على عبد الرازق حين أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ ، وطه حسين حين أصدر كتابه «في الشعر الجاهلى» سنة ١٩٢٦ . وهذا هو العالم الغربى المتحضر من حوله ، في عاصمة باريس ، يُحل رجال الفكر ، بمفهوم رجل الفكر هناك ، أعظم محل . وهامهم كتاب المسرح البارزون في العصر الذى ينتمى إليه ، اشتهروا لأنهم أصحاب فكر ييثونه في أديهم المسرحى لا مجرد صناع ماهرين يجيدون اللعبة ويحسنون تركيبها . هكذا كان ابسن وشو وويرانديلو وماترلنك وجيروودو وكلوديل ، وهكذا هو هنرى رينيه لونورمان أحد الكتاب المسرحيين الذين حظوا بإعجاب مكتوم منه دفعه إلى التأسى والتقليد والافتباس .

والعجيب أن أول كتاب فكر توفيق أن يكتبه وهو في باريس لم يكن مسرحية أو كتابا في

المسرح ، أدبه ، وفنونه ، بل كان كتابا في تاريخ الفن أراد أن يضعه في ثلاثة أجزاء (سجن العمر ١٦٣) على غرار كتاب إيلي فوري أو كتاب روجيه بير . وتردد حيناً بين تأليف هذا الكتاب ، وبين المضى في كتابه «عودة الروح» ، ثم آثر أن يترك تاريخ الفن للعلماء الأوروبيين ، أو للأساتذة المصريين الذين سيدرسون في الجامعة المصرية الحديثة وانصرف إلى كتابة القصة ولعل الاهتمام بالقصة تجدد في نفسه آنذاك نتيجة تلك الحركة القصصية القوية التي تمثلت في تلاميذ محمد تيمور أعضاء « مدرسة الآداب الجديدة » ، وصحيفتهم « الفجر » التي كانت تصدر آنذاك وتدعو إلى كتابة القصة المصرية والأخذ بأساليب الغرب في كتابتها ، وبعد أن بدأ إبراهيم عبد القادر المازني ينشر « إبراهيم الكاتب » أولى رواياته مسلسلة في السنة الأولى من روزاليوسف سنة ١٩٢٥ ، وما كانت تنشره السياسة الأسبوعية التي صدرت ملحقا أدبيا للسياسة سنة ١٩٢٦ ، عن القصة ووجوب الاهتمام بها ، وعن الأدب القومي المصري ، كل هذه الاعتبارات ثبتت عزيمة توفيق على كتابة أولى رواياته ، مع أن الرواية ، كما يقول ، لم تكن فناً أدبيا معترفاً به آنذاك في الأوساط الثقافية العالية في مصر ، وأنها كانت كمهنة التمثيل والموسيقى والتصوير والنحت أشياء لا يقبلها إلا المغامرون المقامرون بسمعتهم .

التقت هذه العوامل الأدبية جميعا في نفسه مع حدث هز الشعب المصري آنذاك ، والشعوب الشرقية بعامة ، هو وفاة زعيم الثورة سعد زغلول في أغسطس ١٩٢٧ ، مما جعل توفيقا الذي عاصر الثورة وكان أحد جنودها وهو في سن الشباب والأحلام الكبيرة ، يمضى قدما في تسجيل ذكرياته عن حياته الأولى في مصر ، في ثوب رومنسي أخاذ ، ويتمثل الثورة توحيها واندماجا بين الشعب والزعيم : «الكل في واحد» . كانت «عودة الروح» أول أثر أدبي كبير يكتبه توفيق في باريس . وقد أدارها على محورين سيظلان من المحاور الثابتة التي سيدير عليها أدبه فيما بعد : محور النظرة الرومنسية الحزينة إلى حياة المصريين ، في ريفهم ونجوعهم وقد خصص له الجزء الأول من الرواية ، ومحور الفكر الحضاري الذي أفاده من ثقافته المستجدة في الفن ومن قراءاته في كتب المفكرين المعاصرين أمثال جورج ديهاميل الذي سقط العديد من عباراته وأفكاره في الجزء الثاني من الرواية ، الذي خصصه الكاتب للفكر الحضاري .

لقد استطاع الحكيم بهذه الرواية التي أعتبرها من خير أعماله ، على الرغم من العيوب الفنية القليلة التي لاتذهب بقيمتها ، أن يكتب رواية من روايات النشاط القومي التي كان داعيتها وأكبر كتابها في فرنسا لذلك الوقت موريس باريس . لقد كانت تلك النماذج من الأدب الروائي التي قدمها باريس لمعاصريه ، بعثا للفكر القومي وإحياء للروح الشعبية ، وكانت تنادى من خلال أسلوب أدبي يعتبر أروع أساليب العصر بأن خير ما يبعث الطاقات الفرنسية ويحييها من رقادها الإيمان بكل ماهو شعبي محلي ، والتمسك بالتقاليد القومية واحترام الأرض وإجلال الموقى . وهذا ما فعله بالضبط الحكيم في «عودة الروح» التي كانت أعظم تحية للثورة : وطننا وشعبنا وزعيمنا وشهداء .

وفي ذلك الوقت الذي كان فيه توفيق يعدّ نفسه للدور العظيم الذي كان يحلم به ، من خلال القراءة والاتصال الثقافي المدروس ، كان يضع الخطوط الأولى لنتاجه بعد العودة . وبعد أن أخذ يستوعب التيارات الحديثة التي كانت تحيط به في المسرح الفرنسي المعاصر . وهو يقول آنذاك :

« أما مرحلة التأليف الفعلى فإنها لم تبدأ عندى على نحو جاد إلا بعد سفرى إلى أوروبا والارتشاف من منابع الثقافة الحقيقية والتكوين لبيئتى الفكرية . لكن العجب فى أمرى مع ذلك أنى فى باريس لم أواصل السير فى هذا الخط الذى اتبعته فى مصر ، خط الفكاهة والفودفيل والأوبريت والمسرحية الجماهيرية عامة ... لقد كانت كل هذه الأنواع لم تزال قائمة فى فرنسا فيما يسمّى مسارح البولفار الذى يماثل يومئذ عندنا شارع عماد الدين بملاهيته ومسرحياته وكتابه المستولين على ناصية النجاح أمام الجماهير الواسعة . فإن الذى حدث هو أنى زهدت فى هذا الفن السهل ولم يغرنى نجاحه المضمون . وسرت فى اتجاه جديد مع ركب آخر من الكتاب والمؤلفين والمخرجين القائمين بثورة تجديد ضد الطريق الأول الناجح : ركب إبسن وبيراندلو وبرنارد شو وماترنك . (سجن العمر ٢٢٢) .

بهذا الركب ركب المخرجين الثائرين أعضاء الاتحاد الرباعى ، ومع هذا الفريق المجدد من الكتاب المسرحيين الكبار أراد توفيق أن يربط مصيره الأدبى . وقد ظهرت نتيجة ذلك فى «أهل الكهف» و «شهر زاد» ، وهما أول مسرحيتين ذهنتين له . أما «الخروج من الجنة» (١٩٢٨) و «سر المنتحرة» (١٩٢٩) فعلى الرغم من نسيجهما الاجتماعى العصرى ، واعتمادهما على شخصيات وأحداث مستمدة

من الحياة المصرية ، فإنهما تسمان أيضا قضيتين من القضايا الفكرية التي طالما أرقّت الحكيم . ففي الأولى إلماح إلى قضية الصراع بين الفن والحياة التي عالجها فيما بعد في العديد من مسرحياته وقصصه ومقالاته : في «بجماليون» و «راقصة المعبد» و «عهد الشيطان» و «راديوم السعادة» و «الرباط المقدس» و «ايزيس» . وفي الثانية إلماح إلى مشكلة الزمن .

كانت «أهل الكهف» الثمرة الأولى الناجحة لهذه الخبرة الجديدة التي أفادها توفيق من قراءاته وخبراته . وهو يتخذ من الأسطورة القرآنية ، والمسيحية الأصول ، إطاراً يَطرح فيه العديد من الإسقاطات الفكرية ، كما كان يصنع معاصروه أمثال جويس وشو وكوكتو وجيروودو وماترنك . وقد أراد توفيق أن يطرح من خلالها قضية من القضايا التي شغلته طويلا ، هي قضية الصراع بين الحقيقة والواقع ، من خلال الصراع بين العقل الذي يشك والقلب الذي يؤمن في إطار مشكلة الزمن الفلسفي ، زمن البقاء والبقاء . والزمن والخلود عنصران تعتمد عليهما الحياة المصرية القديمة والمأساة المصرية القديمة . كما تعتمد المأساة اليونانية على كفاح الإنسان ضد القدر . وينتصر أخيرا القلب أي الإيمان ، كما انتصرت مصر في حياتها القديمة ، وفي ثورتها ، وكما انتصر منطق عالم الآثار الفرنسي على منطق مفتش الري الإنجليزي في «عودة الروح» . أما العقل الذي يسعى وراء الحسابات الزمنية والتقديرية الظرفية فإنه يقع أسير الشك والوهم ويخرج من هذه المعركة مدحورا مغلوبا على أمره . ومع أن الحكيم استمد موضوع مسرحيته هذه من القرآن الكريم ، كما يقول ، فإن ثمة مصادر أخرى ، مباشرة وغير مباشرة ، استمد منها . لقد أتى القرآن بهذه الفكرة برهانا على رعاية الله للذين يؤمنون به ويتوكلون عليه ، وهي بهذا المعنى إحدى المعجزات الدينية . ولكن الحكيم لم يتناول جانب الإعجاز فيها ولم يكن همه أن يكتب مسرحية من مسرحيات المعجزات Miracle Plays ، بل أراد أن يستخلص من هذه المعجزة الفكرة الرئيسية التي تتمحور حولها المسرحية ، وهي عجز شخصياته عن العيش في عالم خال من أية صلات عاطفية أو إنسانية أو مادية ، مما يعتبره مظهرا من مظاهر الصراع بين الإنسان والزمن .

هذه الفكرة أشار إليها الحكيم في رسالة من رسائله إلى صديقه أندريه في «زهرة العمر» تدور

حول هذه المسرحية ، يقول :

« على أنى لأكتمك أنى ساعة كتبته لم أكن تحت تأثير القرآن وحده . بل أيضا تحت تأثير مصر القديمة . لقد كنت قرأت الكتب الدينية : كتاب الموتى والتوراة والأنجيل الأربعة والقرآن . إن مصر القديمة كلها كانت واقعة تحت سلطان كلمة واحدة ملكت عليها فكرها وقلبها وعقائدها ومشاعرها : البعث . وهى كلمة ذات أربعة أوجه كألهم : وجهها الأول الموت . ووجهها الثانى الزمن . ووجهها الثالث القلب . ووجهها الرابع الخلود » .

ولكن هل فكرة البعث هذه التى جعلها الحكيم محور حياة مصر الفرعونية وفكرها وقلبها وعقائدها تقود حتما إلى الصراع بين الإنسان والزمن ؟

لقد عالج هذا الموضوع عدد من الكتاب الغربيين الذين اطلع الحكيم على آثارهم دون شك أثناء مرحلة الفهم الثقافى فى باريس . منهم مارسيل بروست الذى عالج فى روايته العظيمة «البحث عن الزمن الضائع» فكرة الصراع بين روح الإنسان والزمن .

توفى بروست سنة ١٩٢٢ ونشرت روايته الضخمة كاملة بين ١٩٢٣ ، ١٩٢٧ وكانت أكثر الأعمال الروائية شهرة ، إلى جانب رواية «يوليسى» لجيمس جويس أثناء وجود الحكيم فى باريس . وثمة شبه بين العاملين ، عمل بروست وعمل الحكيم ، يشى بهذا التأثير . فالحكيم يرينا شخصياته وقد أخذ الزمن يسحقها سحقا تدريجيا حتى محاها من الوجود ، وكذلك فعل بروست ، إذ يصور لنا فى روايته كيف تكافح روح الإنسان ضد الزمن . وهى كما وصفها معاصره أندريه مورو عمل قائم على الزمن الذى يحط من قيمة الإنسان ويلتهم شيئا فشيئا كل ما كان أمل حياة وكل ما كان يصنع عظمتها .

وقد كان الروائى العظيم المعاصر لبروست ، جيمس جويس ، يعالج مشكلة الزمن ، من زاوية أخرى ، إذ يصور تداخل الأزمنة والأمكنة ، وانهيار فكرة الزمن الطولى الممتد من خلال تيار الوعى واللاشعور والمونولوج الداخلى .

العمل الثالث الذى قد يكون أوحى للحكيم باختيار قصة أهل الكهف إطارا لمسرحيته ، هو رواية الكاتب الأمريكى أدوار بلأمى «الالتفات خلفاً» ، التى نشرت سنة ١٨٨٨ ، والتى تعتبر من روائع الأدب الطبواوى فى القرن التاسع عشر . وتدور الرواية حول جوليان وست وهو ثرى من أثرياء

بوسطن . يشعر جوليان بالأرق الشديد ، بعد أمسية قضاها مع خطيبته أيدث ، فيلجأ إلى طبيبه الذى ينومه تنويمًا مغناطيسيا يستيقظ منه بعد ثلاث عشرة ومائة سنة ، سنة ٢٠٠٠ . ويشعر أنه ما يزال فتى غض الشباب . ويقع في حب فتاة هي إيدث حفيدة إيدث خطيبته الأولى . يتابع جوليان جولته في الحياة ، فيجد أن كل شيء قد تغير . فقد تحققت الجمهورية التعاونية ، وأصبح العمل ركن الزاوية في حياة المجتمع ، فالكل يعملون ، ويتقاسمون ثمره أعمالهم . وقد استطاع الأمن الاقتصادى والمحيط الأخلاقى الصحى أن يقضى على الجريمة وارتفع المستوى الثقافى للبلاد . ثم يحلم أنه عاد إلى المجتمع القديم حيث القسوة والظلم والجشع والاضطراب ، ولكنه يستيقظ ثانية ويكتشف أنه مازال في مجتمعه الطوباوى الجديد .

قد تكون هذه الرواية أوحى للحكيم بفكرة النوم واليقظة على امتداد البعد الزمنى بينهما ولكن ثمة تفاصيل في الرواية تشي بشيء غير قليل من التأثير . فبريسكا الأولى وحفيدتها الثانية ، هما إيدث الأولى وحفيدتها الثانية والشبه بين الأولى والثانية موجود في الحالتين . وجولة جوليان في المدينة واكتشافه الفرق بين الماضى والحاضر وإنكار الناس لهم هي جولة أصحاب الكهف وجوليان يعلق في عنقه صورة إيدث حبيبته الأولى وبريسكا تحمل في صدرها صليب جدتها . وإيدث تطلب من جوليان ألا ينسى حب جدتها لأنها تعتقد أنهما شخصية واحدة وكذلك تفعل بريسكا .

هذه كلها محاولات لتلمس وجوه الشبه بين مسرحية الحكيم وغيرها من الآثار الأدبية الغربية ، سواء في الفكرة أو المضمون أو طريقة العلاج . ولكن كاتباً غربياً آخر غير هؤلاء لم يذكر الحكيم اسمه إطلاقاً على كثرة ما ذكر من الأسماء ، هو الذى استحوذ على لبه لدى وصوله إلى باريس ، وكان وحياً حقيقياً له في أكثر من مسرحية من مسرحياته . هذا الكاتب هو هنرى رينيه لونورمان (١٨٨٢ - ١٩٥١) الروائى الشاعر المسرحى الذى كان اسمه آخذاً في التأليف آنذاك في دوائر المسرح الفرنسى .

وجه لونورمان جهوده إلى بعث المسرح الفرنسى وإنقاذه من الهوة التى كان يتردى فيها على أيدى مؤلفى المسرحية المحكمة ومسرحيات البولفار ، وتأثر بجهود المخرجين الثائرين على الطبيعية والواقعية أمثال لوني-بو وكوبو ودولان وبيتوتيف ، وبأفكار العصر ، ومغامرات كتاب المسرح الفكرى

فالتقى في أعماله تأثير ماترلنك في موضوع العناصر الخفية التي تسيّر مصير الإنسان ، وتأثير ادجار آلان بو في غموض الحياة الإنسانية وغرابتها ، وتأثير برانديللو في ازدواجية الشخصية الإنسانية ، ونسبية الحقيقة وتداخل الذات والموضوع ، وتأثير فرويد ونظرياته في اللاوعى والأنا العليا .

في «أهل الكهف» استوحى الحكيم بقوة مسرحية لونيورمان «الحياة حلم» ، التي كان عنوانها إحدى الأفكار الرئيسية في مسرحية الحكيم . وما يذكر أن ترجمة «أهل الكهف» للفرنسية التي قام بها عبد المنعم الخضري بإشراف الحكيم نفسه ونشرت في مجلة لا ريفو دي كير ١٩٣٩ - ١٩٤٠ كانت بعنوان La caverne des Songes (كهف الأحلام) .

المسرحيتان تدوران حول فكرة واحدة ، وهي أن الزمن حلم ، وأن الإنسان ، وإن كان يعتقد أنه حر في المكان ، فإنه أسير في الزمان . وثمة مقاطع حوارية بين بطل لونيورمان ، وخطيبته وخادمه ، نجد له أشباها ونظائر في مسرحية الحكيم . وستوضح لنا أثر لونيورمان في «شهر زاد» أكثر مما اتضح في «أهل الكهف» .

عندما نشرت أهل الكهف قابلها النقاد المثقفون بحماسة شديدة ، وصفقوا لهذا الكاتب الجديد الذي استطاع أخيرا أن ينتج أثرا أدبيا يعالج فكرة إنسانية شاملة ، لا فكرة محلية أو عربية أو شرقية . وكان طه حسين ، وهو نفسه نتاج الثقافة الفرنسية ، مسئولا عن هذه الحماسة . إذ نشر في السنة الأولى من مجلة الرسالة مقالا أثني فيه على الحكيم دون تحفظ ووصف المسرحية بأنها حادث ذو خطر لا في الأدب العربي العنصري وحده بل في الأدب العربي كله .

في العام التالي أصدر الحكيم «شهر زاد» ، واتخذ لها إطارا من منبع آخر من منابع الأدب الشرقى ، وهو «ألف ليلة وليلة» . وقد عاد فيها الحكيم إلى معالجة القضية التي استحوذت على ذهنه آنذاك ، وهي قضية الصراع بين الحقيقة والواقع ، ممثلة في الصراع بين الإنسان والمكان ، والعقل الذي يشك والقلب الذي يؤمن . وقد أدار الحكيم هذا الصراع على محاور عدة ، يمد من أبعاده الإنسانية الحضارية ويوسع من آفاقه ، فيجعلها تمثل حركة الإنسانية ودورها بين عصور الغريزة (ممثلة في العبد) وعصور الإيمان والقلب (ممثلة في الوزير قمر) وعصور العقل والشك (ممثلة في شهريار) .

يخبرنا الحكيم أنه قبل أن يكتب شهرزاد كان عاكفا على قراءه نظريات التطور عند سينسر ولا مارك وداروين وقد وجد فيها دعما لآرائه في إمكان تطور الجنس البشري ، (فن الأدب ٩٥) ولكن هل كانت آراء هؤلاء العلماء ، وحدها ، المصدر الذي استوحى منه حين كان يكتب شهرزاد . إن وجه لينورمان يطالعا ثانية في هذه المسرحية ، أكثر قوة ووضوحا .

إن نيكو ، بطل لونورمان ، يكاد يَخْتَنق في جو أوروبا وذلك بسبب الشك ، الشك في كل شيء ، في الحياة والأشياء وفي الإنسان نفسه . ومرضه هو عجزه عن الإيمان دون فهم ، وهذا هو بعينه مرض شهريار . وكذلك تظهر في مسرحية الحكيم إحدى الصور الرئيسية في مسرحية لونورمان وهي صورة الحوض ، حوض المرمر ويتلاعب كلا الكاتبين بموضوع الحوض ، وصفاء مائه وما يخفيه هذا الصفاء في عيني بطلة لونورمان وبطلة الحكيم من ألوان الغموض . ويتمنى كل من البطلين أن تنقذه صاحبتة من حيرته وأن تطفئ غليله ببرد اليقين ، وأخيرا يكتشفان أن الحقيقة التي كانا يبحثان عنها دائما بشوق ليست شيئا . الزمان والمكان ، حتى والمخلوقات البشرية كلها أوهام لا حقيقة لها .

وثمة مسرحيتان أخريان للنورمان سقطت منهما بعض الأثر في «شهرزاد» ، هما مسرحية «آكل الأحلام» و «الخائبون» . وفي شهرزاد صور نجدها عند بودلير ، الذي أفاد الحكيم كثيرا من تلاعبه بالألوان ورموزها .

ومقارنة شهرزاد بأهل الكهف نجد أنها متفوقة من حيث البناء المسرحي ، فمواقفها أكثر ترابطا وأجزاؤها أشد تلاخما لأنها مرتبطة بوحدة الموضوع وهي تخلو من أنواع الاستطرادات والتفكك التي ظهرت في «أهل الكهف» لأن الصراع فيها يدور حول محور واحد هو شهريار والمكان . على أن الشخصيات ظلت مسطحة كما كانت في «أهل الكهف» ولكن هذا الأمر لم يكن ذا خطر في «شهرزاد» ، لأن كل مرحلة من مراحل تطور شخصية شهريار ممثلة بشخصية من شخصيات المسرحية ، وبذا اتضح مراحل تطورها ونموها . وكذلك اختفت من المسرحية تلك المناقشات الفلسفية الطويلة التي كانت في أهل الكهف . وبهذا أرى أنها أفضل من سابقتها ، بل من أفضل مسرحيات الحكيم الذهنية .

بعد ذلك نشر الحكيم عددا من المسرحيات ، التي تنتمي إلى الفترة الباريسية ، وأوائل حياته بعد العودة . منها «حياة تحطمت» التي كانت طرحا جديدا لقضية الاحتلال التي عالجها في «الضيف الثقيل» أول مسرحية كتبها .

و «الخروج من الجنة» التي نشرها في مجلتي (١٩٣٥) باسم «المهمة» . وهي تعالج قضية من القضايا الفكرية الكبرى الثلاث التي شغل بها الحكيم ، وهي قضية «الفن والحياة» وقد تأثر فيها تأثرا واضحا بمسرحية الهاجرة La Déserteuse للكاتب الفرنسي موريس رويستان ، وقد نشرت هذه المسرحية في مجلة لابيتت الاسترسيون التي كان يدمن الحكيم قراءتها ؛ وكلاهما تدور حول امرأة مخلصه في حبها تترك حبيبها الكسول مقتنعة بأن تركها له سيسبب له ألما مبرحا يدفعه إلى الخلق والإبداع .

أتوقف هنا ، بعد أن رافقت الحكيم في المرحلتين الهامتين من مراحل تكوينه الفكرى والأدبى ، مرحلة ما قبل باريس ، ومرحلة باريس ، وثمراتها الأولى . وسنجد أن توفيق الحكيم ظل زمنا يعيش على هذا الزاد الثقافى العظيم الذى التهمه فى باريس ، وأن مراحل إبداعه ونتاجه الفنى ، فى نطاق المسرح الذهنى والعصرى ظلت تدور حول المحاور الأساسية والقناعات الفكرية التى تكونت لديه أثناء وجوده فى باريس ، ستظل قضية الحقيقة والواقع ، وقضية الفن والحياة ، تسببان له صداعا وأرقا دائمين وسيضيف إليهما أثناء الحرب الثانية ، قضيته الثالثة ، قضية الصراع بين «القدرة والحكمة» التى تمثلت فى «براكسا ومشكلة الحكم» وفى «سليمان الحكيم» و «نشيد الإنشاد» اللتين برز فيهما أثر جيرودو وإرنست رينان واضحا لا لبس فيه .

إن تتبع الآثار الأولى لكاتب كالحكيم لتبيّن مدى الأصالة والتقليد فيها ، أمر شاق مرهق ، لأن الحكيم كثير القراءات متنوعها ، وهو الذى يقول «إن الأديب لا يتخرج من مدرسة إنما ينبت فى حقل الكتب والمطالعات الشخصية» ، وهو الذى يقول أيضا : «يبدأ الفن دائما من النقل وينتهى إلى الأصالة ، يبدأ من المحاكاة وينتهى إلى الابتكار» (قالنا المسرحى ١٠) .

فهل ظل الحكيم طوال حياته الأدبية يرسف فى قيود النقل والمحاكاة ، أو أنه انتهى أخيرا إلى حلمه فى الابتكار والأصالة . هذا موضوع آخر يحتاج إلى جهود أكبر من جهودى . ولكن سيبقى

توفيق الحكيم أكثر كتاب المسرح العربى فهما لحقيقة الكاتب ، ولواجهه تجاه نفسه وتجاه قرائه . وسيظل المثل الحى لما يمكن أن يثمر عنه الالتقاء الصادق الحميم بين الحضارتين والصورة المشرفة للمفكر الأديب الذى عاش عمره مخلصاً لفكره وأدبه يعب من نبع الفن الصافى ويشرب كأسه حتى الثمالة ولإن أحنى عليه الزمن أخيراً فقاد خطواته الهرمة المترددة إلى مزلق ما كنا نحب له أن يتردى إليها ، فلقد طالما أمتعنا بأدبه وعلمنا بفكره وفتح عيوننا على آفاق مُضيئة من المعرفة والفن والجمال .

نظرة في قصيدة جاهلية

الدكتور محمود الربيعي

وكيل كلية دار العلوم
جامعة القاهرة

إهداء :

لأجد تحية للفقهاء اللغوي العلامة الأستاذ محمود محمد شاكر خيراً من أن

أقرأ بين يديه قصيدة جاهلية .

محمود الربيعي

* * *

قال المثقب العبدى^(١)

أَفَاطِمُ قَبْلَ يَبْنِكِ مَتَّعِينِي وَمَنْعُكَ مَا سَأَلْتُ كَانَ تَبِينِي^(٢)
فَلَا تَعِدِي مَوَاعِدَ كَاذِبَاتٍ تَمُرُّ بِهَا رِيَّاحُ الصَّيْفِ دُونِي
فَأِنِّي لَوْ تُخَالَفُنِي شِمَالِي خِلَافُكَ مَا وَصَلْتُ بِهَا يَمِينِي
إِذَا لَقَطَعْتَهَا وَلَقَلْتُ بَيْنِي كَذَلِكَ أَجْتَوِي مَنْ يَجْتَوِينِي
لِمَنْ ظَعْنٌ تُطَالِعُ مِنْ ضُبَيْبٍ فَمَا حَرَجْتُ مِنَ الْوَادِي لِحِينِ^(٣)
مَرَزَنَ عَلَيَّ شَرَافٍ فَذَاتِ رَجُلٍ وَتَكْبُنَ الذَّرَانِجَ بِالْيَمِينِ^(٤)
وَهَنَّ كَذَاكَ حِينَ قَطَعْنَ فَلَجًا كَانَ حُمُولَهُنَّ عَلَيَّ سَفِينِ^(٥)

(٢) البين : الفراق .

(٣) الظعن : جمع ظعينة ، وهي الجمل الذى عليه

الهودج .

(٤) شراف ، وذات رجل ، والذرائج : أسماء أماكن .

(٥) فلج : اسم مكان .

(١) أخذت هذه القصيدة من « المفضليات » بتحقيق

أحمد محمد شاكر ، وعبد السلام محمد هرون (دار المعارف

١٩٦٤) ص ٢٨٧ - ٢٩٢ ، واستفدت كثيرا من الشروح التى

قدمها الأستاذان المحققان . والمثقب العبدى شاعر جاهلى

قديم ، يقال إنه أقدم من النابغة .

يُشْهَنَ السَّهْمِينَ وَهَنَّ بُحْتٌ^(١) عُرَاضَاتُ الْأَبَاهِرِ وَالشُّؤُونَ^(٢)
 وَهَنَّ عَلَى الرَّجَائِرِ وَآكِنَاتٌ^(٣) قَوَاتِلُ كُلِّ أَشْجَعٍ مُسْتَكِينٍ^(٤)
 كَغَزْلَانٍ خَذَلْنَ بِذَاتِ ضَالٍ^(٥) تُنَوِّشُ الدَّانِيَاتِ مِنَ الْعُضُؤُونَ^(٦)
 ظَهَرْنَ بِكَلِّهِ وَسَدَلْنَ أُخْرَى^(٧) وَتَقَبَّنَ الْوَصَاوِصَ لِلْعُيُونِ^(٨)
 وَهَنَّ عَلَى الظَّلَامِ مُطَلَّبَاتٌ^(٩) طَوِيلَاتُ الذَّوَائِبِ وَ الْقُرُونِ^(١٠)
 أَرَيْنَ مَحَاسِينًا وَكَنَّ أُخْرَى^(١١) مِنَ الْأَجْيَادِ وَالْبَشَرِ الْمَصُونِ^(١٢)
 وَمِنْ ذَهَبٍ يَلُوحُ عَلَى تَرِيْبٍ^(١٣) كَلَوْنِ الْعَاجِ لَيْسَ بِذِي غُضُونِ^(١٤)
 إِذَا مَا فَتْتَهُ يَوْمًا بِرَهْنٍ^(١٥) يَعِزُّ عَلَيْهِ لَمْ يَرْجِعْ بِحِينٍ^(١٦)
 بِتَلْهِيَةِ أَرِيْشٍ بِهَا سِهَامِي^(١٧) تَبْدُ الْمُرْشِقَاتِ مِنَ الْقَطِينِ^(١٨)
 عَلَوْنَ رِبَاوَةً وَهَبَطْنَ غَيْبًا^(١٩) فَلَمْ يَرْجِعْنَ قَائِلَةً لِحِينٍ^(٢٠)
 فَقُلْتُ لِيَعْضِيهِنَّ وَشُدَّ رَحْلِي^(٢١) لِهَاجِرَةٍ نَصَبْتُ لَهَا جَبِينِي^(٢٢)
 لَعَلَّكَ إِنْ صَرَمْتَ الْحَبْلَ مِنِّي^(٢٣) كَذَلِكَ أَكُونُ مُصْحَبَتِي قُرُونِي

بشرة ، وهي جلدة الوجه والجسد من الإنسان ، ويعنى به اللون والرقعة .

(٢) التريب : موضع القلادة من الصدر . الفضون :

التجاعيد .

(٨) يقول : إذا تركته وقد تعلق قلبه بهن فأخذنه رهينة معهن فإنه يعز عليه أن يسترجعه .

(٩) التلهية : اللهو . أريش بها سهامى . أركب عليها الريش . المرشقات : الخفيفات الحسان القدود . القطين : القاطنون المقيمون ، وأهل الدار .

(١١) الرباوة : الربوة ، وهي المكان المرتفع . الغيب : المكان المنخفض . القائلة : الظهيرة .

(١٢) الهاجرة : أشد الحر عند منتصف النهار .

(١٣) مصحبتى . تابعتى : قرونى : نفسى . يقول :

لعلك إن هجرتنى طارعتنى نفسى أيضا على هجرك .

(١) البخت : الجمال الطويلة الأعناق . الأباهر : جمع

أبهر ، والأبهر عرق فى الظهر ، والشئون : جمع شأن ، وهى عروق الدموع من الرأس إلى العين .

(٣) الرجائر : مراكب النساء على الجمال ، وهى أصغر من الموداج . واكنات : مستقرات ، أشجع : شجاع .

مستكين : خاضع ذليل . أراد يجعلن الشجاع خاضعا ذليلا .

(٥) خذلن : تخلفن عن القطيع . ذات ضال : أرض فيها سدر . تنوش : تناول (ومن معانى الكلمة : الطلب ، والحركة البطيئة) .

(٧) الكلة : الستر الرقيق ، أى أزحن جانبنا وسدلن جانبنا . الوصاوص : البراقع .

(٩) الظلام : الظلم . مطلوبات : مطلوبات ، يعنى هن ظلمات ومع ذلك يطلبن . الذوائب : جمع ذؤابة وهى شعر النواصي . القرون : الضفائر .

(١١) الأجياد : جمع جيد ، وهو العنق . البشر : جمع

- فَسَلَّ الْهَمَّ عَنكَ بِذَاتِ لَوْثٍ عُدَافِرَةٌ كَمَطْرَقَةِ الْقِيُونِ ^(١)
بِصَادِقَةِ الْوَجِيفِ كَانَ هِرًّا يُبَارِيهَا وَيَأْخُذُ بِالْوُضِيِّينِ ^(٢)
كَسَاهَا تَامِكًا قَرِدًا عَلَيْهَا سَوَادِي الرُّضِيحِ مَعَ اللَّجِينِ ^(٣)
إِذَا قَلِقَتْ أَشَدُّ لَهَا سِنَافًا أَمَامَ الرَّوْرِ مِنْ قَلَقِ الْوُضِيِّينِ ^(٤)
كَانَ مَوَاقِعَ النَّفَثَاتِ مِنْهَا مُعَرَّسُ بَاكِرَاتِ الْوَرْدِ جُونِ ^(٥)
يَجُذُّ تَنْفُسُ الصُّعْدَاءِ مِنْهَا قُوَى النَّسْعِ الْمُحَرَّمِ ذِي الْمُتُونِ ^(٦)
تَصْلُكُ الْحَالِيَيْنِ بِمُشْفَتَرٍّ لَهُ صَوْتُ أَبْحُ مِنْ الرَّيْنِ ^(٧)
كَانَ نَفْيَ مَا تَنْفَى يَدَاهَا قِذَافُ غَرِيبَةٍ بِيَدَيْ مُعِينِ ^(٨)
تَسُدُّ بِدَائِمِ الْخَطَرَانِ جَثْلٍ خِوَايَةَ فَرْجِ مَقْلَاتِ دَهِينِ ^(٩)
وَتَسْمَعُ لِلذَّبَابِ إِذَا تَغَنَّى كَتَغْرِيدِ الْحَمَامِ عَلَى الْوُكُونِ ^(١٠)
فَالْقَيْتُ الزَّمَامَ لَهَا فَنَامَتْ لِعَادَتِهَا مِنَ السَّدْفِ الْمُمِينِ ^(١١)
كَانَ مُنَاخَهَا مُلْقَى لِحَامٍ عَلَى مَعْرَائِهَا وَعَلَى الْوَجِينِ ^(١٢)

تجمع القطا السود التي ترد الماء في الصباح الباكر .
^(١) النسع : سير يضفر على هيئة أجنة النعال تشد به الرجال . المحرم : الذي لم يديغ أو لم يتم دباغته فلم يلين . المتون : الأرض المرتفعة الصلبة .
^(٢) المشفتر : المتفرق .
^(٣) النفى : المتطاير . قذاف غريبة : ما ترجم به الناقة الغريبة . المعين : من يستعان به على ذلك الرجم .
^(٤) الجثل : الضخم الكثيف . الخواية : ما بين الرجلين مما يسده الذنب . المقلات : التي لايتقى لها ولد . الدهين : القليلة اللبن .
^(٥) الوكون : الأعشاش .
^(٦) السدف : السدفة الظلمة ، والسدفة الضوء ، وهي من الأضداد .
^(٧) مناخها : مبركها . المعزاء : الأرض الصلبة الكثيرة الحصى . الوجين : الأرض ذات الحجارة .

^(١) اللوث : القوة ، ويقال ناقة ذات لوث أى ذات هوج . عدافرة : شديدة . القيون : جمع قين وهو الحداد .
^(٢) الوجيف : سرعة السير . الوضين : بطان منسوج بعضه على بعض يشد به الرجل على الناقة في موضع الحزام .
^(٣) التامك : السنم ، وقيل السنم المرتفع . القرد : المتلبد . سوادى : نسبته إلى سواد العراق ، أو سواد الكوفة والبصرة . الرضح : النوى المدقوق . اللجين : ورق الشجر يخبث ثم يخلط بدقيق أو شعر فيجعل علفا للإبل .
^(٤) السناف : جبل يشد من صدر الناقة إلى الخلف ، ويربط به الرجل حتى لايتأخر ، وإنما تؤخر الناقة الرجل إذا كانت متقدمة ، ولذا فالناقة النشيطة السريعة هى التى تحتاج إلى سناف .
^(٥) النفثات : مواقع بروك الناقة . المعرس : مكان الإقامة . باكرات الورد : اللاتى يردن مبركات . جون : سود . أراد أن مايصيب الأرض من نفثات الناقة تشبه في لونه أماكن

كَانَ الْكُورَ وَالْأَسَاعَ مِنْهَا عَلَى قُرْوَاءَ مَاهِرَةَ دَهِينِ (١)
 يَشْقُ الْمَاءَ جُوجُوهَا وَيَعْلُو عَوَارِبَ كُلِّ ذِي حَدْبٍ بَطِينِ (٢)
 غَدَتْ قُرْوَاءَ مُنْشَقًا نَسَاهَا تَجَاسِرُ بِالنُّخَاعِ وَبِالْوَيْنِ (٣)
 إِذَا مَاقَمْتُ أَرْحَلَهَا بِلَيْلِ تَأَوُّهُ آهَةَ الرَّجُلِ الْحَزِينِ (٤)
 تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِيئِي أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِينِي
 أَكَلُ الدَّهْرِ جِلٌّ وَارْتَحَالَ أَمَا يُقِي عَلَيَّ وَمَا يُقِينِي
 فَأَبْقَى بَاطِلِي وَالْجِدُّ مِنْهَا كَذَّكَانِ الدَّرَابِنَةِ مَطِينِ (٥)
 تَنَيْتُ زَمَامَهَا وَوَضَعْتُ رَحْلِي وَنُمرُقَةً رَفَدْتُ بِهَا يَمِينِي (٦)
 فَرَحْتُ بِهَا تُعَارِضُ مُسَبِّطَرًا عَلَى صَحْصَاحِهِ وَعَلَى الْمُتُونِ (٧)
 إِلَى عَمْرٍو وَمِنْ عَمْرٍو أَتَنِي أَخِي النَّجْدَاتِ وَالْحِلْمِ الرَّصِينِ
 فَإِنَّمَا أَنْ تَكُونَ أَخِي بِحَقِّ فَأَعْرِفْ مِنْكَ عَنِّي أَوْسَمِينِي
 وَإِلَّا فَاطْرِحْنِي وَأَتَّخِذْنِي عَدُوًّا أَتَيْكَ وَتَبَقِينِي
 وَمَا أَدْرِي إِذَا يَمَمْتُ أَمْرًا أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهَا يَلِينِي
 الْخَيْرُ الَّذِي أَنَا أَبْغِيهِ أَمِ الشَّرُّ الَّذِي هُوَ يَتَّبِعِينِي

لفت نظر الأصمعي في هذه القصيدة نوع من الكبرياء جعل المثقب العبدى يتحدث عن

عمرو بن هند الملك حديثا مليئا بالثقة في النفس ، ومعرفة قدرها :

إلى عمرو ومن عمرو أتني أخى النجدات والحلم الرصين

(١) الكور : الرجل . الأنساع : جمع نسع ، قد سبق في

العظام . الوين : نياط القلب .

(٢) البيت الخامس والعشرين من القصيدة . قرواء : سفينة ممتدة .

ماهرة : سائحة . دهين : مدهونة .

(٣) جوجو السفينة : صدرها . العوارب : الأعلى .

الحذب البطين : الموج الكبير .

(٤) قرواء : طويلة الرقة . النسأ : السمن . التجاسر :

المضى ، وناقاة جسر طويلة ضخمة . النخاع : عرق في داخل

المنق يمشی في فقار الصلب حتى يبلغ الذنب ، وهو يسلي

القليلة .

(٥) القوية : الوسادة .

(٦) المسبطر : أرابيه الطريق الممتد الطويل .

الصحصاح : ما استوى من الأرض وجرده . المتون : الأرض

القليلة .

وقد ذهب هذا بالأصمعي مذهبا جعله يتشكك في كون المتحدث عنه هو عمرو بن هند الملك ، واتجهت ظنونه إلى عمرو آخر . ولا أدري إذا كان قد لفت نظره كذلك - أو لفت نظر غيره - أن المثقب العبدى لم يخص عمرو بن هند الملك إلا بيت واحد من قصيدة بلغ عدد أبياتها خمسة وأربعين بيتا . وهذا « الاختلال الكمي » جدير بأن يجعلنا نتساءل عن غرض هذه القصيدة . لقد أخبرنا شراح الشعر الجاهلي مرة بعد مرة أن المدح هو غرض مثل هذه القصيدة ، وأن مطلعها الغزلي ، ووصف الظعن والطاعنات ، ووصف الناقة أيضا ، وماختمت به القصيدة ، إن هي إلا مقدمات للغرض الأصلي وتعليقات عليه . لكن هذا يجعلنا نواجه سؤالا ملحا هو : كيف يمكن أن يوجد الشاعر بيت واحد من أبيات القصيدة على غرضها الأصلي على حين يخصص أربعة وأربعين بيتا « للسوابق » و « اللواحق » من غزل ، ووصف ، وحكمة ؟ ومواجهة هذا السؤال تحتم إعادة النظر في مواطن الاهتمام في هذه القصيدة ، أو بعبارة أخرى في أغراضها وأهدافها الفنية ، وذلك كما هو مائل في بنيتها هي ، لا فيما يحاول أن يلتقنا إياه الذين يصبون القصيدة الجاهلية في قوالب مصمتة .

وبنظرة وصفية أولى لهذه القصيدة ، بل وبإحصائية عديدة صرف لأبياتها ، نجد أن المثقب العبدى قد خصص الأبيات الأربعة الأولى لخطاب محبوبته ، وماتبع ذلك من نتائج مترتبة على هذا الخطاب ، ثم أتبع ذلك بأربعة أبيات أخرى في وصف الطعائن ، وخصص بعد ذلك أحد عشر بيتا للحديث عن فتيات الطعائن ، ثم ركز تركيزاً هائلا على ناقته في واحد وعشرين بيتا ، وخصص بيتا واحدا - سبقت الإشارة إليه - لعمرو بن هند ، وأتبع ذلك بأربعة أبيات لها طبيعة عامة هي ختام لقصيدة . وتنتهي الأبيات الأربعة الأولى بقوله :

إذا لقطعها ولقلت بيني كذلك اجتوى من يجتويني

والأبيات الأربعة الثانية بقوله :

يشبهن السنين وهن بخت عراضات الأباهر والشؤون

أما نهاية الأبيات الأحد عشر التالية فهي قوله :

لعلك إن صرمت الحبل مني كذاك أكون مصحبتى قرونى

ونهاية الأبيات التي وصف بها الناقة هي قوله :

فرحت بها تعارض مسبطرا على صحصاحه وعلى المتون

وإذا حددنا مواطن الاهتمام في القصيدة على أساس « كمي » مطلق وجدنا أن المدح فيها يأتي آخرًا ، ويتلوه في عدم الأهمية أغراض ثلاثة متساوية ؛ إذ خص كل غرض أربعة أبيات ، وهي حديثه إلى « فاطمة » ووصف الظعن ، وختام القصيدة . ثم تدرج الأهمية صاعدة فيأتي بعد ذلك وصف فتيات الظعائن ، ويأتي في المقدمة وصف الناقة ؛ إذ ينال أغلبية مطلقة في عدد الأبيات بالنسبة لكل غرض آخر على حدة .

على أنني أسارع فأقول إن تحديد مواطن الاهتمام في القصيدة من هذا الطريق الإحصائي لايفضى بنا إلى كبير فائدة ، وذلك لسبب واضح عندي هو أن هذه القصيدة كيان شعري واحد ، وهي ليست عميقة الأوصال ، ولامتدابة الأغراض ، كما يجب كثير من دراسى الشعر الجاهلى أن يصورها ، ويصور أمثالها . وهي - باعتبارها كيانا شعريا واحدا كلاً - لا بد أن يكون لها غرض واحد كلاً . ومهمتنا الأساسية أن نبحث في هندستها ونسيجها وتركيبها لنقف على عصبها الأساسى الذى تعود إليه شتى الأعصاب الفرعية . وقد يساعدا في الكشف عن الغرض الكلى لهذه القصيدة أن نحدد الخيوط العامة التى تنتظم نسيجها .

وأول خيط يسرى في هذه القصيدة من أولها إلى آخرها ، ويتدخل في كل ذرة من ذرات نسيجها ، ويطبّعها بطابعه في النهاية ، ذلك الكبرياء المطلق (ولأقول تعالى) الذى يلوّن رؤية الشاعر للأشياء ، ويحدد موقفه منها . ويتجلى هذا الكبرياء ، في مظاهر عدة ؛ منها موقفه من « فاطمة » في الجزء الافتتاحى من القصيدة ، وهو أوضح من أن يُلح عليه :

فإني لو تخالفنى شاملى خلافاك ماوصلت بها يمينى
إذا لقطعتها ولقلت بينى كذلك أجتوى من يجتوينى

ومنها موقفه في أثناء القصيدة ، ورد فعله نحو موضوع مشابه :

فقلت لبعضهن وشد رحلى لهاجرة نصبت لها جينى
لعلك إن صرمت الجبل منى كذاك أكون مصحبتى قرونى

والكبرياء في البيتين الأولين كبرياء نموذجي ، يتجاوز موقف الشاعر من الموضوعات إلى موقفه من ذاته ؛ فهو يشعر بالكبرياء في جوهر ذاته ، بحيث يحس أن أعضائه نفسها يمكن أن تكون على هامش هذا الجوهر ، ومن ثم يمكن أن يمارس نحوها هذا الكبرياء . والكبرياء في البيتين الأخيرين أيضا كبرياء نموذجي ، ولكن من جانب آخر ؛ وهو أنه لا يمارس فحسب نحو من يمكن أن تهجره ، وإنما يمارس أيضا نحو الطبيعة ، وانظر كيف يتصدى للطبيعة تصديا مليئا بالحركة والشموخ :

لهاجرة نصبت لها جبينى

كذلك يتجلى الكبرياء في كل صفة يخلعها على ناقته ، وللحديث عنه ، وعن ناقته أمكنة تالية من هذا المقال . وأخيرا يتجلى الكبرياء في ختام القصيدة ، وذلك من زاويتين ، الأولى زاوية الحسم والبتير التي لا تعرف الحد الوسط ، ولا تؤمن بأنصاف الجلول :

فإما أن تكون أخى بحق فأعرف منك غشى أو سمينى
وإلا فاطرحنى واتخذنى عدوا أتقنك وتتقننى

والثانية زاوية الاقتحام « الذى يتزيا بزي التسليم المطلق في البيتين الأخيرين . إنه في هذين البيتين يمارس نوعا غريبا من الكبرياء يتجلى في عدم التردد في ارتياد المجهول ، وعدم الحرص على حساب الريح والخسارة قبل خوض « التجربة » ، والدخول في « المغامرة » . وهذا الاحتدام الناشئ عن الكبرياء يؤدى في البيتين أداء عفويا محايدا تحكمه في الظاهر نغمة « لا مبالية » تجعل البيتين يبدوان وكأنهما تعبير عن « قدرية » مطلقة :

وما أدرى إذا يمت أمرا أريد الخير أيهما يلينى
أأخير الذى أنا أبتغيه أم الشر الذى هو يبتغينى

والخط الثانى الذى ينتظم أجزاء هذه القصيدة هو أن كل شئ فيها في حالة حركة . وأول مظاهر هذه الحركة ذلك « الشد والجذب » الخفيين الدائرين بين الشاعر ومحبوبته . وتبدأ هذه الحركة برغبته المحتدمة في المتعة ، وتحسبه من المنع ، والوعود الكاذبة . وهذه المشاعر الباطنية المواراة تعادل بحركة حسية لاشبهة فيها ، وهى الحركة الكائنة في قوله :

تمر بها رياح الصيف دونى

تم تردف بصراع داخل النفس يوصل حد تباين الأوصال ، وتقاطع الأجزاء في الجسد الواحد . هذه الحركة تنتقل نشطة إلى وصف الطُّعْن . والظُّعْن نفسه حركة ، ولكن أبيات المثقب العبدى التي تصفها تعطينا دقائق هذه الحركة ، وتفصيلها . لكأنه يلاحظ حركة هذه الطعائن من برج من « أبراج المراقبة » ، وذلك ليعطى وصفا للموكب لحظة في إثر لحظة . ويحفل المعجم هنا بالألفاظ الدالة على الحركة من مثل : « تطالع » ، و « خرجت » ، و « مرن » ، و « نكبن » ، و « قطعن » ، ولكن هذه الحركة تتجاوز المعجم إلى الصورة العامة التي تبلغ ذروة حيويتها في تشبيه الموكب المتحرك في السراب بالسفن التي تتحرك متموجة في بحر . هنا يسبغ على الحركة نوع من البطء ، ولكنه البطء الذى لا يبعث في النفس مللا بقدر ما يبعث فيها إحساسا بالجلال ، مرده استمرار هذه الحركة وتوازنها . وتشيع الحركة في الأبيات التي تصف فتيات الطعائن ، وهى حركة تؤدى بأساليب مختلفة ؛ منها تشبيههن بالغزالان التي تنهمك في أكل غصون الشجر الدانية ، ويتضمن تعبير الشاعر عن هذا المعنى أقصى قدر ممكن من الحركة الكائنة في كلمة « تنوش » ، والتي توحى بهروب الغصن ، وتتبع الغزال له ، مما يتضمن حركة دائبه ضرورية لكل من الغصن والغزال ، ومنها تلك المراوحة الموحية بالحركة فى : « ظهرون بكلة وسدلن أخرى » ، وفي « أرين محاسنا وكنن أخرى » ، وفي « يلوح على تريب » ، وفي « علون رباوة وهبطن غيبا » .

وحين ننتهى إلى وصف الناقة تسيطر الحركة على التشكيل الشعرى كله سيطرة كاملة . والحركة هنا تتدخل فى كل صفة من صفات الناقة لتخلع على الجو كله أحساسا بأن كل شيء فى حالة تقدم . وهى حركة مقصودة بالطبع ، والغرض النهائى منها دفع « الحدث الشعرى » إلى أمام ، والانهاء به إلى غايته التي هى البناء الكلى المتماسك النامى ، أو « المعمار الشعرى » - إن صح التعبير - أو « الفعل الشعرى » الذى له ماللكيان الحى من بدء ، وصلب ، ومنتهى .

فناقة المثقب العبدى ذات « لوث » ، ويقول الشراح إن « اللوث » معناه الشدة ، وهذا صحيح ، ولكن المعاجم أيضا تقول : « ناقة بها لوث أى بها هَوَج » ، وهذا يساعدنا على أن نتجاوز بهذه الكلمة معنى الشدة إلى معنى لوثة العقل أو الجنون ، فهذه الناقة بهامس من جنون ، وهو جنون مقرون بالصلاية [عذافة] ، وبالبناء « الحديدى » [كمطرقة القيون] . ومن شأن هذه الصفات

المتعاونة المتداعية أن تضفى على الموصوف حركة أية حركة . وهذه الحركة المتضمنة تظهر سافرة في البيت الثاني من الأبيات التي تصف الناقة ، فهي « صادقة الوجيف » ، أى أن سرعتها تأتي من داخلها بتأثير عنصر « الصدق » فيها . وصورة الهر الذى يناوشها تضيف إلى الحركة نوعا من الاستمرار والحيوية ؛ لكانها تريد في حركتها أن تنجو من شيء ، ولكننا نظل عند الإحساس بأن الحركة فيها تصدر أصلا عن دافع داخلي .

وترفد هذه الحركة أبدا بصفات تعمق في أنفسنا الإحساس بها ، وتلقى مزيدا من الضوء على جوانبها ، فصفتا « القلق » و « تنفس الصعداء » - وهو نفس يبلغ في عمقه وشدته حدا ، تقطع معه حزامها البالغ المتانة - يقدمان لنا هذه الحركة في ضوء متجدد ، ويخلعان على الناقة من الصفات النفسية ما يعمق دلالة الصفة التي خلعت عليها من قبل حين وصفت بأنها « صادقة الوجيف » .

وتنتقل الحركة - عن طريق العدوى - من ذلك المصدر الحى لها - وهو الناقة - إلى أشياء أخرى كالحصى الذى يتطاير ، ويكتسب صفة الأحياء ، تلك الصفة التى لا تكفى بأن تجعل له صوتا ، بل تجعل له صوتا « أبح » ، وهذا الحصى نفسه يصبح في البيت الثانى ذا حركة موجهة هادفة ، وذلك حين يشبه في هذا البيت بما تقذف به الناقة الغريبة حين ترد حوضا غير حوضها :

تصك الحالين بمشفتير له صوت أبح من الرنين
كأن نفى ماتنقى يداها قذاف غريبة ييىدى معين

وإذن فلحركة الناقة دوافعها وجذورها الداخلية في صميم تكوينها ، ولها مظاهرها الخارجية التى تشتملها كلها ، وتتنظم أجزائها وأعضاءها ، كما تشمل ماحولها . وعلى انتظام حركة الأعضاء هذا فى القصيدة أكثر من شاهد ؛ فذنب الناقة « دائم الخطران » ، وكأنه ذراع « البندول » وغنى عن البيان أنه يؤدى فى حركته المنتظمة تلك مهمة تنظيمية عامة متصلة بإيقاع جسد الناقة ككل ، وأصوات حركة « نفثاتها » تشبه صوت اللجام - وهو حديد - إذا ألقى به على أرض صلبة . وتتوج هذه الحركة بصورة كلية هى صورة السفينة . ومظاهر الحركة فى هذه « الناقة - السفينة » كثيرة ؛ منها أنها سفينة « ماهرة » ، ولا تتصور هذه المهارة إلا فى ضوء حركتها ؛ لاوقوفها فى مرفأ مثلا ، ومنها - تثبيتا لذلك وتقوية له - أنها تتحرك حركة هادفة ، فيها صراع مع الموج ، وغلبة مطلقة عليه .

يشق الماء جَوْجُوها وتعلو غوارب كل ذى حذب بطين

على أن هذه القمة من الحركة تأخذ بعدا جديدا ، وذلك حين ينتقل المثقب العبدى بصفات ناقتة إلى عالم الإنسان الذى « يتأوه » ، و « يحزن » ، و « يقول » ، و « يتساءل » ، ويعيش عالما مليئا بالمشاعر المحندمة ، المتصارعة ، المتضاربة :

إذا ما قمت أرحلها بليل تأوه آهة الرجل الحزين
تقول إذا درأت لها وضيئى أهذا دينه أبدا ودينى
أكل الدهر حل وارتحال أما يبقى على ولا يقينى

وليس معنى هذا كله أن الحركة فى الأبيات الباقية من القصيدة قد توقفت ، وإنما معناه أنها تحولت إلى داخل ذهن الشاعر ومشاعره ، وأخذت مسارا جديدا يتلاءم مع البنية الشعرية المعبرة عن خلاصة تجربة الشاعر ، وفهمه لحركة الحياة .

ومن المفيد عند هذا الحد أن نعيد النظر فى هذه القصيدة بهدف الكشف عن ترابط أجزائها ، وعن خط النمو الذى تطورت فيه حتى استوت كلاً فنياً متساوقاً ، وأول ما ينبغى عمله لأداء هذه المهمة أن نضع أمامنا طرفى القصيدة ، ونرى ما بينهما من صلة تسوّغ جعلهما بداية هذه الرحلة « الدرامية » ونهايتها . ولنقرأ من أول القصيدة قوله :

أفاطم قبل بينك متعيني ومنعك ماسأت كأن تبينى
فلا تعدى مواعد كاذبات تمر بها رياح الصيف دونى
فإنى لو تخالفنى شمالي خلافاً ماوصلت بها يمينى
إذا لقطعتها ولقلت بينى كذلك أجتوى من يجتوينى

ولنقرأ كذلك من آخرها قوله :

وما أدرى إذا يممت أمرا أريد الخير أيهما يلينى
أألخير الذى أنا ابتغيه أم الشر الذى هو يبتغينى

ولابد أن يطالعنا فى المقارنة بين هذين الطرفين نوع من الاطراد المشوب بشيء من التقابل

(وأرجو ألا يجد قارئى نوعاً من الغرابة في هذا المزج بين « الاطراد » و « التقابل ») . والاطراد يأتي من أن كلا من هذين الطرفين يعبر عن نوع من المغامرة التي يقوم بها الشاعر في الحياة ، والأبيات الأولى تصور مغامرته في الحب ، الذي يرجوه كما يرجو المتعة ، ويخشى غدره كما يخشى رياح الصيف ، ويرى الحرمان فيه ضرباً من هلاك النفس ، وتقطيع الأوصال . والببتان الأخيران يصوران مغامرته في الحياة بمعناها الواسع ، واقتحامه المجهول بشعور من الكبرياء الذي لا يكثر بالتناج . أما التقابل فيأتي من أن مابدا في الحياة بمعناها الواسع ، واقتحامه المجهول بشعور من الكبرياء الذي لا يكثر بالتناج . أما التقابل فيأتي من أن مابدا في الأبيات الأولى على أنه ثقة مطلقة بالنفس ، وتمكنا ثابتاً من الموقف ، عاد في البيتين الأخيرين - بحسب ظاهرهما على الأقل - نوعاً من « الاحتمال » ، و « عدم اليقين » .

وبين هذين الطرفين المتفاعلين عن طريق الاطراد والتقابل يصب كيان القصيدة صبا ، وينمو نموا يشبه - إذا أطلنا الاستماع إلى إيقاعه وأحسنا هذا الاستماع - البناء الموسيقي المتطور النامي الهادف إلى بلوغ غايات بعينها في أعصاب السامع ، ومشاعره البعيدة الغور . لقد خاف من الفراق دون متعة في مطلع القصيدة ، وهدد بإنشاء فراق دموى يشبه تقطيع الأوصال ، ولكن هذا الفراق وقع للاحالة ، فصور المقطع الثاني - التالي لطرف القصيدة الأول - موكب الفراق الحزين ، وهو يتهادى في بطة يزيد الإحساس ببقاء الألم وإلحاحه ، وهو يسلم في المقطع الثالث - بطريقة طبيعية ناشئة من « التداعي التأملي » هذا - إلى عزل في الفتيات اللاتي حملهن موكب الفراق .

وبعد أن كان الغزل في المقطع الافتتاحي محمداً وموجهاً إلى إنسان بالذات أصبح في المقطع الثالث شائعا . وهذا معناه أن ما كان عواطف مقصودة لذاتها ، ومنوطة بمحبة معينة أفلت بالتدرج من نفس المثقب العبدى ، وأصبح - نتيجة لأنه قد غلب على أمره ، أو نتيجة لأنه لا بد أن يبدو وكأنه قد نفذ تهديده - يتجه إلى جنس المرأة . وأيا ما كانت الدوافع إلى هذا التحول فإن هذا المقطع « الغزلي » الثالث يضع أيدينا على أشياء عدة ؛ منها أن المثقب العبدى - وقد تحول عن « فاطمة » لم يتحول عن جنس النساء ، ولم يفقد إحساسه بالصبوة إليهن ؛ فحين أعوز التوحيد في الحب - لسبب أو آخر - اتجهت صبوته إلى « النوع » ، ومنها أنه لم يعد أبداً - في هذا المقطع ، بل في القصيدة كلها - إلى ذكر « فاطمة » التي كانت تملأ عليه مجال رؤيته كلها في مفتتح القصيدة . وليس معنى

هذا أن حبها قد انتهى من نفسه بالضرورة ، وإنما معناه أن مبدأ التماسك والكبرياء يفرض عليه فرضاً أن يوجه مشاعره في اتجاه آخر . لقد استعاض « بالتعدد » في الحب عن « التوحيد » فيه ! واستعاض كذلك عن « فاطمة » - الذات المفردة الخاصة التي كانت هي بشخصها ودون سواها موضوعاً لمشاعره - بذات أخرى لها صفة العموم والشيوع ، وآية ذلك أنه لم يجد عليها حتى بمجرد الاسم ، كما لم يصل مشاعره بها إلا بالقدر الذي يطبق فيه معها قاعدته الصارمة . وانظر كيف كان في المرة الأولى مقيماً و « فاطمة » راحلة ؛ وكيف أصبح هذه المرة هو نفسه على وشك الرحيل ، وانظر كيف كانت « فاطمة » في المرة الأولى شغله ومجال تحديه ، وكيف أصبح هذه المرة يتحدى مع هذه الإنسانية الغامضة قيمة أعظم هي الطبيعة :

فقلت لبعضهن وشد رحلي لهاجرة نصبت لها جبينى
لعلك إن صرمت الحبل منى كذاك أكون مصحبتى قرونى

وفي جو التحدى هذا يأتى القسم الرابع في القصيدة ، وهو القسم المخصص للحديث عن الناقاة . لقد تحدى « فاطمة » من قبل ، وهو الآن يتحدى مثلها ، ويتحدى الطبيعة . والتحدى يحتاج إلى أسلحة وليس ثمة سلاح يفوق في مضيه ذلك السند المائل الكائن في تلك الناقاة التي تتمتع بصفات « نموذجية » تلحقها بعالم الأساطير ، وتجعل منها عوضاً ملائماً عن كل ما فقدته من أمان « كرياح الصيف » ، ومن فتيات يختفين في السراب . وأول ما تحسه هنا أن الشاعر آوى من ناقته إلى ركن شديد ، ووقف فيها على أرض صلبة يقينية ، وهو قد انتقل إليها من أمور متأرجحة احتمالية .

والقوة والنشاط هما الصفتان السائدتان للناقاة في هذا الجزء الأساسى من القصيدة ، وهما صفتان تشيعان الأمن في النفس ، ولكنهما من ناحية أخرى تبعثان على التحدى ، ولذا كان على الشاعر أن يوازن هنا بين خيطين بالغى الدقة ؛ إذ عليه ألا يرضن بصفة تبرز هاتين السمتين النموذجيتين ، وعليه في الوقت ذاته أن يعطى الإحساس قويا بأن هذه الصفات تعمل تحت سيطرة تامة لحنكة عقل أعظم منها ، ومن هنا فإن كل الشدة ، وكل القلق ، وكل نواحي النشاط والحيوية ، وكل التوازن الصلب ، تعمل في تآلف يثير الإعجاب ، ولكنه لا يثير الخوف . وقد وصلت المسألة إلى حد أن كل هذه القوة ، التي تلحق صاحبها بعالم الأساطير والنماذج العليا ، صورت في النهاية

شاكية ، مستعطفة ، تامة الخضوع لعقل صاحبها المدبر . ومن تدبير هذا العقل أنه يصور شكواها تصويرا لا يخلو من شجن يثير عطفنا - لأنه قد أثار عطفه - ولكنه مع ذلك لا يبقى عليها ، بل يرحلها من جديد . ولأبأس بهذا في الحقيقة ، ولا خطر منه ، لأن هذا الكيان العجيب لا يزال رغم كل شيء محكم البنيان « كدكان الدرابنة المطين » . وانظر كيف صور شكواها في أبيات ثلاثة مضت ، ولكن ماذا كانت النتيجة ؟ :

ثبيت زمامها ووضعت رحلى ونقرقة رفدت بها يمينى
فرحت بها تعارض مسبطرا على صحصاحه وعلى المتون

وبتام وصف الناقة تنتهى القصيدة إلى ذروة لا يبقى معها سوى انفراج التآزم ، وهدوء الصراع ، وانجلاء الموقف عن لحظة « تنوير » . وتتوهج « لحظة التنوير » هذه في الأبيات الأربعة الأخيرة من القصيدة . وهذه الأبيات الأربعة تلخص موقف الشاعر من الحياة ، وخبرته فيها ، ووجهة نظره بالنسبة إليها ، تلخيصا ؛ فهو ينظر فيها نظرة استنتاجية تؤكد موقفه المبدئى من الناس والأشياء ، وكأنها تظل إطلالة أخيرة تجمع بها أطراف الأمور المتشعبة ، وتسلمها إلى نقطة واضحة ومحكمة .

ومن حق هذه القصيدة علينا أن ننظر فيها نظرة جديدة ، من حيث كونها قوالب لغوية تعبر عن معان شعرية بعينها ، وتعادل مشاعر إنسانية بعينها ، وتبنى رموزا بعينها . ونحن نلاحظ - بهذا الصدد - أن شبح الفراق ، والخوف من الحرمان ، هما العنصران المؤثران اللذان يشكلان « عامل دفع » تأخذ القصيدة به « دينا ميكيتها » النشطة التى تصنعها على الطريق فى اتجاه تطورى معين . ويعطينا المطلع - من حيث معجمه ، ومن حيث تدرجه الناشئ عن تركيبه الأسلوبى - هذا الجو الراغب فى المتعة ، والمشفق من الفراق ، والمتوقع للحرمان . وبحسبنا أن نرصد درجة تردد الفراق - لفظا ومعنى - فى هذا المطلع لنرى هيمنته المطلقة عليه ؛ فهو واضح باللفظ فى « بينك » ، و « تبينى » ، و « بينى » ، وهو واضح بالمعنى فى « منعك » ، و « تخالفنى » ، و « ما وصلت » ، و « لقطعتها » ، و « أجتوى » ، و « يجتوينى » . وهذا المعنى المُلِحُّ يتألف مع عبارتى « مواعد كاذبات » ، « تمر بها رياح الصيف » مشكلا مزيجا من جو الحرمان يغطى على مجال الرؤية كله . ولا نجد فى هذا المطلع أى تعبير لغوى يدل على عكس « الحرمان » سوى كلمة « متعبنى » ، ولكننا نعلم

بالطبع أنها بوضعها السياقي في النص تستعصى على التحقيق ؛ ويكفى أنها جاءت في سياق هذا الطلب اليائس الذي يؤكد الإحساس بجو الحرمان أكثر مما يقدم أى إحساس بعكسه .

وهكذا ترجى المتعة رجاء تكتنفه الخشية ، وتحيط به من جانبيه ظلال « البين » و « المنع »

فتخنفه ، خنقاً :

([قبل بينك] متعيني [ومنعك]) . ولا غرابة إذن أن جاء بعد هذا الرجاء ، الذى يطوقه

الحرمان من جانبيه ، مباشرة ما يرهص بغضبة كبرى . والبيت الثانى بأكمله يمثل هذا الإلهام :

فلا تعدى مواعد كاذبات تمر بها رياح الصيف دونى

وهو بيت يتذبذب على حواف العتب والغضب ، ولكننا نحس فيه أن العتب - بالذات -

« غير محمود العواقب » ، وأن تصدعا ما على وشك أن يحدث . وهذا التصدع يجيء سريعا وصرحيا

في تلك الغضبة الكبرى التى تجمعت نذرها من قبل :

فاي لو تخالفنى شمالى خلافاك ماوصلت بها يمينى

إذا لقطعتمها ولقلت بينى كذلك أجتوى من يجتوينى

وهكذا يتضح أن ماكان « رياح صيف » فى البيت السابق أصبح الآن عاصفة مخربة . ويتدرج

الإحساس بالتخريب فيها من ذلك « الحسم المتوتر » - الذى ينتظم البيت الأول كله - إلى تلك

النتيجة الدامية التى يعبر عنها البيت الثانى .

إننا مع هذا المطلع أمام « دورة شعورية » بدأت محايدة فى « أفاطم قبل بينك » ، ونمت

بالطلب فى « متعيني » ، وتصاعدت فى هذا القياس الحاد « ومنعك ماسألت كأن تبينى » ،

وواصلت الصعود المتحدى الذى يشير بأصابع الاتهام فى « فلا تعدى مواعد كاذبات : تمر بها رياح

الصيف دونى » ، وخرجت بهذا الاتهام واضحا فى « فاينى لو تخالفنى شمالى : خلافاك ماوصلت بها

يمينى » ، وصرحت بنتيجته فى « إذا لقطعتمها ولقلت بينى : كذلك اجتوى من يجتوينى » . وقد تم لها

عند هذا الحد معنى كونها دورة ؛ أى أننا لانتوقع لها مزيدا من الصعود ، وإن توقعنا فيها بذور دورة

أخرى تلوها .

لقد شفا المثقب العبدى نفسه بالفن في هذه الدورة الافتتاحية من القصيدة ، وذلك حين أحس أن الشفاء عن طريق « الوصل » مطلب عزيز .

ولكن هذا الشفاء الفنى شفاء مؤقت ؛ وهكذا نجد أن من هدد بالقطيعة النهائية فى المقطع الأول أبعد ما يكون عن أن يتجاهل هموم قلبه فى المقطع الثانى ، بل أبعد ما يكون - وباللعجب ! - عن الثورة الجارحة التى كان عليها . إنه فى هذا المقطع الثانى يرصد تحرك الطعائن فى هدوء وموضوعية غريبين :

لمن ظعن تطالع من ضبيب فما خرجت من الوادى حين
مررن على شراف فذات رجل ونكبـن الـذرائع بالعين
وهن كذاك حين قطعن فلجا كان هموطن على سفين
يشبهن السفين وهن بخت عراضات الأباهر والشئون

لكأن المثقب العبدى - وقد أرقه التعبير الفنى عن الدورة الشعرية السابقة أيما إرهاق ، وشفاه فى الوقت ذاته أيما شفاء - يصحو فى مطلع هذا الجزء متباطئا بعد نوم عميق . ويتجلى هذا البطء واضحا فى « عدم الاستبانة » الكائن فى الاستفهام الذى يبدأ به هذا المقطع : « لمن ظعن ؟ » ، وفى الصيغة التى تشير إلى أن الظعن تلوح مرة ، وتختفى أخرى ؛ إنها « تطالع » ، ولا « تطلع » ، ثم فى هذا التقرير الدال على البطء دلالة صريحة : « فما خرجت من الوادى حين » . على أن البطء لم ينته عند هذا الحد ، ولادب النشاط فى الموقف بعد ؛ إذ لا يزال الجو محكما بذلك الوصف « الموضوعى » الذى لم يمتزج بعد بالمشاعر امتزاجاً ، وهذا واضح من الفحص المدقق الذى يقوم به المثقب العبدى لسير الموكب ، ومن تتبعه له خطوة خطوة ، وكأنه يرصد حركته ، بأداة تصوير « فوتو غرافى » . ويستغرق هذا الوصف كل البيت الثانى ، وصدر البيت الثالث . وفى عجز البيت الثالث ، وخلال البيت الرابع ، يقدم صورة مجازية للطعائن - وذلك حين يشبهها بالسفن - وهى صورة تقوى الإحساس بالبطء ، كما تقوى الإحساس بموضوعية الوصف .

ولا تدب الحركة فى المشهد إلا بعد أن يتجاوز الشاعر ذلك الوصف المادى للموكب إلى وصف العنصر البشرى فيه ، وعندئذ - وهذا يحدث ابتداء من البيت التاسع فى القصيدة - يتغير

معدل السرعة ، وتتقدم الأمور تقدما ملحوظا ، ويكون ذلك علامة على بدء دورة جديدة . والمحرك الأساسي لهذا التغير أن الشاعر يتخلى بالتدرج عن انفصاله عن المشهد ، ويبدأ في خلط مشاعره به . وهذا الخلط يختفي أحيانا تحت السطح ، ويبدو أحيانا سافرا ؛ فهو يختفي تحت السطح في مثل قوله :

« كغزلان خذلن بذات ضال تنوش الدانيات من الغصون »

وفي مثل قوله :

« بتلهية أريش بها سهامى »

وفي مثل قوله :

« فقلت لبعضهن وشد رحلى لهاجرة نصبت لها جينسى
لعلك إن صرمت الحبل منى كذاك أكون مصحبتى قرونى »

وهو يبدو سافرا في مثل قوله :

« قوائل كل أشجع مستكين » ، وقوله « وهن على الظلام مطلبات » ،

وقوله :

« إذا مافتنه يوما برهن يعز عليه لم يرجع بحين »

والأسلوب الفنى المستخدم فى تشكيل هذا المقطع - أو هذه الدورة - هو أسلوب « التقابل » ، وهو أسلوب يقيم البنية الشعرية عن طريق إحداث التناظر - أو التضاد - فى عناصرها ، وذلك عن طريق وضع كل عنصر فى « مقابل » كل عنصر آخر على نحو من الأنحاء . وحين تتسع دائرة التقابل هذه ، وتتغير نسب توزيعها وأبعادها ، تصبح البنية الشعرية كالشبكة المعقدة ، أو كالمعمار المتعدد الزاويا ، المتعدد الأبعاد ، الذى يعتمد فى تركيبه ، وفى تأثيره ، على مجموع هذه المقابلات .

ويعمل أسلوب التقابل هنا بطرق مختلفة . وبوسعنا أن نضرب له أمثلة ، ولكننا إذا أنعمنا النظر وجدناه يتحكم فى كل شئ ؛ فهو مائل فى البيت الأول بين « واكنات » ، و « مستكين » ، وهذا من

تقابل « الاطراد » ، وهو مائل في الوقت ذاته - بين « واكنات » و « قوائل » ، وهذا من تقابل « التضاد » . وأظن أن ما أريد أن ألاحظه واضح ، ولكننى أزيد الأمر توضيحا فأقول إن « الوجود » ، و « الاستكانة » متقاربا الأصل ، وهما ينشران ظلالات تقف نقيضا « للقتل » . والشاعر ينسج أحيانا من مواد متجانسة فيقيم التوازن ، وأحيانا ينسج من مواد « متعاكسة » فيقيم التوازن أيضا .

فإذا انتقلنا إلى البيت الثانى من هذا الجزء وجدنا التقابل أشد خفاء ، ولكننا إذا أدمننا النظر وجدناه كائنا ؛ فالغزلان المقيمة على أولادها فى « خذلن » تنشر ظلال « الاستقرار » وقوله « تنوش الدانيات من الغصون » يؤدى المعنى المقابل . وينبغى ألا ننسى أن هذه المراوحة فى التقابل بين الوضوح والخفاء هو أيضا نوع من التقابل . ولابد أن نضرب مزيدا من الأمثلة ؛ فمن التقابل الواضح التقابل بين « ظهرون » ، و « سدلن » فى قوله « ظهرون بكلة وسدلن أخرى » ، وبين « علون » ، و « هبطن » وكذلك بين « رباوة » ، و « غيبا » فى قوله « علون رباوة وهبطن غيبا » ، ومن التقابل الخفى نسبيا التقابل بين « الظلم » ، و « الطلب » فى قوله « وهن على الظلام مطلبات » .

وما يزال هذا المقطع «توازن » عن طريق « التقابل » حتى يهيم القارىء لأخطر قسم فى القصيدة ، وهو وصف الناقة ، وتتضاعف هذه التهيئة عن طريق ذلك المزيج المتوازن من عناصر عدة ، بعضها بشرى يشار إليه بقطبين متقابلين كائنين فى « تاء المتكلم » ، و « نون النسوة » فى قوله « فقلت لبعضهن » ، كما يشار إليه لضمائر المذكر والمؤنث فى « نصبت » ، و « جيبنى » وفى « لعلك » ، و « صرمت » ، و « منى » وبعضها طبيعى يمثله قوله « لهاجرة » . وعند هذا الحد تصبح الأمور مهيأة لتقبل العطاء الشعرى الكائن فى البناء الذى يقيمه أمام أعيننا لناقته ؛ ذلك الكيان الخطير الشأن .

كأن الشاعر فى المراحل السابقة - أو فى الدوائر السابقة - كان يجرى وراء هدف ما ، فلما لم يجد فيه بغيته تحول إلى هدف آخر ، أو لكأنه يصعد الآن بعد وقوفه عند أهداف فرعية إلى هدف الأهداف ، إنه يعرج الآن إلى قمة سيقف عندها طويلا ، بل سيستقر عليها . فأية ناقة تلك ؟ إنها عالم كامل من الصفات ، والأفعال ، وتلبية الحاجات . إنها - بعبارة واحدة - غاية فى ذاتها . لقد جرب الشاعر حظه مع « فاطمة » فوجدها « كرياض الصيف » ، وجرب مع « الظعن » فوجدها سرايا

يتأرجح في سراب ، وجرب مع فتيات الظعن فلم يجد لديهن شيئاً خيراً مما وجد لدى « فاطمة » .
ودعنا نقل في اطمئنان ، ودون خوف من أن يظن بنا أننا نذهب مذاهب بعيدة ، إن كل هذه القيم
والمعاني تعادل أمانى الشاعر في الحياة ، وتطلعه التحقيق نوع من الاكتفاء المادى والشعورى . ولن
نتجاوز حدود القصيدة حين نقول إن الناقه هنا هي « المعادل الموضوعى » للدنيا ! .

إن صفات هذه الناقه النموذجية لا يمكن أن تتحقق لناقة بعينها في الواقع . ومعنى هذا أننا لسنا
أمام ناقة مادية ، وإنما نحن أمام نموذج أعلى . وأية ناقة مادية تلك التى يعاد تشكيلها أمام أعيننا
فتصبح مرة سقينة :

يشق الماء جوؤها ويعلو غوارب كل ذى حذب بطين؟
وتصبح مرة أخرى بناية طليت فقويت بالطين :
فأبقى باطلى والجد منها كدكان الدرابنة المطين ؟

لقد قلت إن الجو النموذجى الذى يرسمه الشاعر للناقه يعود إلى عناصر بعضها خاص بصفات
الناقه ، وبعضها خاص بأفعالها ؛ وبعضها خاص بمشاعرها . وكل هذا يسلم - بالطبع - إلى نوع
موقفه منها ، ونوع تعامله معها ، وما يمكن أن تقدمه له ، وما يمكن أن يقدمه لها .. الخ
وينبغى أن نفهم قول الشاعر فى مطلع حديثه عن الناقه - وهو قوله : « فسل الهم عنك » -
على أنه تعبير عن اتخاذ هذه الناقه ملجأ ؛ فهو يلجأ إليها لتقيه شر الإحساس المدمر بالإخفاق فى
تحقيق الاكتفاء فى جوانب أخرى من الحياة ، وهل نلجأ من قسوة الحياة إلا إليها ؟ وتشيع الصفات
البدنية لهذا التكوين جواً من الإحساس بالقوة الخارقة ، والمتانة المطلقة ، وهذا من شأنه أن يلقي
الطمأنينة فى نفس من يلجأ إليها . وهذه البنية المتينة تجعلها تنشط نشاطاً مطلقاً . والقوة والنشاط هما
الصفتان اللتان يوزعهما المثقب العبدى على الناقه توزيعاً يكاد يكون متوازناً . ولنقرأ ونتأمل كيف
تغلب صفة على أخرى فى بعض الأحيان ، ولكنهما فى النتيجة الأخيرة تكادان تتعادلان :

فسل الهم عنك بذات لوث عذافرة كمطرقة القيون
(الغلبة لصفات القوة)

بصادقة الوجيف كأن هرا ياربها ويأخذ بالوضين
(الغلبة لصفات النشاط)

كسأها تامكا قردا عليها	سوادى الرضيع مع اللجين
(الغلبة لصفات القوة)	
إذا قلقت أشد لها سنافا	أمام الزور من قلق الوضين
(الغلبة لصفات النشاط)	
كأن مواقع النفثات منها	معرس باكرات الورد جون
(الغلبة لصفات القوة)	
يجذ تنفس الصعداء منها	قوى النسع المحرم ذى المتون
(الغلبة لصفات النشاط)	
تصك الحالبيين بمشفتـر	له صوت أبـح من الرنين
(الغلبة لصفات النشاط)	
كأن نفى ماتنقى يداها	قذاف غريفة بيىدى معين
(الغلبة لصفات النشاط)	
تسد بدائم الخطران جـثل	خوايـة فرج مقـلات دهين
(الصفات مشتركة)	
.....
كأن مناخها ملقى لجام	على معزائها وعلى الوجين
(الصفات مشتركة)	
كأن الكور والأنساع منها	على قرواء ماهرة دهين
(الغلبة لصفات القوة)	
.....
غدت قوداء منشقا نساها	تجاسر بالنخاع وبالوتين
(الغلبة لصفات القوة)	

وعند هذا الحد من رسم صورة متداخلة الصفات والأبعاد - أشبه ما تكون بالنسيج المحكم - لهذا الكيان العجيب الذى يجعله المثقب العبدى ملجأ وملاذه ، ينعطف الشاعر إلى

تعميق الصورة بإدخال ثلاثة أبيات تقدم البعد الثالث (النفسي) لهذه اللوحة الزاهية ، وهي الأبيات التي تبدأ بقوله : « إذا ما قمت أرحلها بليل » ، ثم يعود إلى لمسات أخيرة يوزع فيها مزيدا من صفات النشاط والقوة :

فأبقى باطلاً والجد منها كدكان الدراينة المطين
(الغلبة لصفات القوة)

.....

فرحت بها تعارض مسبطرا على صحصاحه وعلى المتون
(الغلبة لصفات النشاط)

ولقد تعاور على هذا الكيان « القوي ، النشط ، الصاحب ، الحزين » باطل الشاعر وجده ، ومع ذلك بقي على حاله ! أنقول إذن إن المثقب العبدى مارس حياته بشقيها من اللهو والجد ، ولكنه لم ينهك الدنيا ، ومن منا يزعم لنفسه أنه فعل ذلك ؟ إن الدنيا تستمر بالحالة التي وجدناها عليها . وهذه « الناقة - الدنيا » موصولة في القصيدة بعمر الملك المدوح :

إلى عمرو ومن عمرو أتتني أحيى النجدات والحلم المتين

وإذا كانت هذه القوة الخرافية التي كانت أداة لهو وجده هي منحة المدوح فماذا يمكن أن يقال بعد ذلك من مديح ؟ على أن الناقة - دون سواها - تبقى هنا محور العمل الشعري ، ويبقى كل شيء عداها على هامش هذا العمل . إنها القيمة الوحيدة من القيم المطروقة في القصيدة التي لم تثر حيرة الشاعر ، أو غضبه ، أو تساؤله ، أو ريبته (وليس الملك عمرو مستثنى من ذلك) ، وإلا فما معنى أن يعلن المثقب العبدى غضبه على « فاطمة » في المطلع ، وعلى مثيلة لها في مقطع تال ، ويتساءل ذلك التساؤل المليء بالمعنى بعد ذكر الملك عمرو مباشرة .

فإما أن تكون أحيى بحق فأعرف منك غثى أو سمينى
وإلا فاطرحنى واتخذنى عدواً أتقنيك وتتقنينى

ثم لا يحدث ذلك في حالة الناقة ، مع أنه خلع عليها صفات البشر ، وجعلها تشكو وتبوح كما

يفعل الإنسان؟ إذا كان ذلك مدعاة للتأمل - ولابد أن يكون - فإننى أرجو أن يكون التفسير الذى أشرت إليه أكثر من مرة - والذى يجعل من الناقة بيت القصيد ، ويجعل منها معنى مرادفا للحياة نفسها ، ويجعل من بقية الموضوعات نغمات فرعية ترتد إليها بصفقتها الحنا أساسيا - تفسيرا مقبولا .

لقد تكون لدى الشاعر - مع توافر هذا الملجأ الحصين - نوع من الإحساس باليقين جعله قادرا على الوصول إلى رؤية مكنته من التعبير فى البيتين الأخيرين عن ذلك الشعور المطمئن ؛ ذلك لأن هذا النوع من قبول المخاطرة مع عدم معرفة ماتأتى به لا يتم إلا إذا كان المرء يأوى فى أعماقه إلى ركن شديد . وقد اختبر المثقب العبدى هذا الكيان الخارق فى كل أحواله فاطمأن إلى أنه يوفر حدا من وجوب قبول المخاطرة . وحسبنا أن نعرف أن هذا الملجأ هو أدواته ووسيلته التى يؤم عليها كل أمر ، وكل أرض :

وما أدرى إذا يمت أمرا أريد الخير أيهما يلينى
 أالخير الذى أنا ابتغيه أم الشر الذى هو يبتغينى

الصَّلْتَان العبدى - حياته وشعره

الدكتور محمود على مكي

رئيس قسم اللغة العربية بكلية الآداب
جامعة القاهرة

تمهيد :

في الصفحات التالية نقدم شاعراً مغموراً من شعراء العصر الأموى هو الصلتان العبدى . وهو شاعر لا يكاد يعرف عنه في المصادر الأدبية القديمة إلا قصيدته العينية التى انتصب فيها للحكومة بين فحلى العصر الأموى الكبيرين : جرير والفرزدق اللذين شغلا الناس بمعركة نقائضهما على طول نحو نصف قرن من تاريخ الدولة الأموية . ويبدو لنا أنه إذا كان لتلك المساجلات الشعرية فضل في إسباغ بعض الشهرة على عدد من شعراء الصف الثانى من أمثال الصلتان فإنها من ناحية أخرى قد جنت عليهم جناية كبيرة ، إذ أخلت من شعرهم ما لم يدر في ميدان تلك المعارك . وما أكثر ما نقرأ في المصادر من أسماء شعراء معاصرين لفحول النقائض الثلاثة : جرير والفرزدق والأخطل لم يصل إلينا من أخبارهم ونتاجهم الشعرى إلا قدر ضئيل ، فقد ضاعوا في زحام تلك النقائض التى استأثرت باهتمام الجمهور الأدبى آنذاك حتى أصبحت شغلهم الشاغل .

وقد رأينا أن ننفذ الغبار عن واحد من هؤلاء الشعراء ، فنجمع من أخباره وشعره ما بلغنا بعد استقصاء ماتياً لنا من مصادر ، ونهدى عملنا المتواضع هذا تحية تقدير ومودة لشيخنا الجليل الأستاذ محمود شاكر الذى تعلمنا على يديه كيف يكون حب التراث العربى والإخلاص فى خدمته وبذل الجهد فى إحيائه ، مد الله فى عمر أستاذنا الجليل ، وقواه على أن يواصل ما ظل ينهض به منذ أكثر من نصف قرن من العمل الدؤوب فى سبيل هذا التراث .

قبيلة عبد القيس فى الجاهلية :

يتفق المؤلفون على نسبة الصلتان إلى عمرو بن وداعة بن لكيز بن أفصى بن عبد القيس ، ونحن نعرف أن قبيلة عبد القيس قد انشطرت إلى بطنين كبيرين هما شَنُّ ولُكَيْزٌ ، ويظهر أن سيادة

عبد القيس في الجاهلية كانت أولا لشن بسبب ما عرف عنهم من بأس وشدة ، ولكن كثرة حروبهم أدت إلى فناء الكثيرين منهم حتى نقص عددهم وانتقلت السيادة إلى بنى عمومتهم لكيز الذين ينتمى إليهم جل من يعزون إلى عبد القيس .

ولسنا في مقام تفصيل الحديث عن قبيلة عبد القيس وحياتها في الجاهلية ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى أن هذه القبيلة قد سكنت ما كان يعرف باسم البحرين ، وكان هذا الاصطلاح الجغرافي يصدق على المنطقة الواسعة الممتدة على ضفاف الخليج العربى من مضيق هرمز في الجنوب حتى خليج كاظمة في الشمال متاخمة لحدود العراق الجنوبية . وكانوا قد هاجروا إلى مواطنهم هذه فيمن هاجر إليها من قبائل ربيعة التي كانت تسكن منطقة تهامة (وهى الشريط الساحلى الضيق الموازى لساحل البحر الأحمر في غرب شبه الجزيرة العربية) ، ويظهر أن قلة موارد هذه المنطقة أدت إلى موجات من هجرات قبائلها إلى شرق الجزيرة . وقد بدأت قبيلة إياد هذه الهجرات ، ثم تبعها قبائل عديدة من ربيعة كان من أهمها عبد القيس التى استقرت على ضفاف الخليج قبل الهجرة بنحو قرنين ونصف قرن (النصف الأول من القرن الرابع الميلادى) . وقد انتقلت عبد القيس بعد استقرارها في هذه البيئة الجديدة من البداوة إلى الحضارة ، فقد كانت البحرين أرضا خصبة كثيرة المياه والزروع والنخيل ، مما جعل طوائف كثيرة من هذه القبيلة تتحول إلى الاشتغال بالزراعة وإنشاء عدد كبير من القرى والمدن ، كما أعان الموقع الجغرافى لهذه الأرض على أن يشتغل أهلها بالتجارة ، فقد كانت أرض البحرين حلقة صلة بين شبه الجزيرة العربية وما يجاورها من بلاد مثل العراق وفارس ، بل كانت لها تجارة بحرية نشيطة مع الهند وبلاد الشرق الأقصى ، ونشأت مراكز صناعية عديدة تقوم على صناعة السلاح والثياب والأواني الفخارية .

وعرفت عبد القيس في الجاهلية معظم ما كان يضطرب في الجزيرة وما حولها من أديان وملل قبل ظهور الإسلام ، وإذا كانت الوثنية قد غلبت على أكثر أهل البحرين شأنهم في ذلك كشأن سائر عرب الجزيرة فإنها عرفت أيضا اليهودية والنصرانية التى انتقلت إليها من الحيرة ، كما أدت صلتها الوثيقة بفارس إلى دينونة بعض العبيدين بالمجوسية والتأثر ببعض النحل الأخرى مثل عبادة الخيل . ولم تخل عبد القيس من بعض المتحنفين الذين شكوا في كل تلك الملل وتطلعوا إلى نظام روحى جديد .

وقد ترك هذا المستوى الحضارى المرتفع أثره على ثقافة عبد القيس ، فقد كان فيها عدد غير قليل ممن يعرفون الكتابة ، ونبغ فيها كثير من الخطباء والشعراء ، ويشهد بذلك ابن سلام إذ يقول : « وفي البحرين شعر كثير جيد وفصاحة »^(١) ويقول الجاحظ مُعجِباً من أمر عبد القيس : « وشأن عبد القيس عجب ، وذلك أنهم بعد محاربة إياد تفرقوا فرقتين : فرقة وقعت بعمان وشق عمان ، وهم خطباء العرب ، وفرقة وقعت إلى البحرين وشق البحرين ، وهم من أشعر قبيل في العرب ، ولم يكونوا كذلك حين كانوا في سرة البادية وفي معدن الفصاحة ، وهذا عجب »^(٢) . وهذا يدل على أن الفصاحة ليست بالضرورة مرتبطة بالبداوة ، وعلى أن عبد القيس على الرغم من تحضرها واختلاطها بالأعاجم من فرس وهنود وزط وسياجة ظلت محتفظة بمستوى رفيع من الفصاحة وإجادة القول شعراً ونثراً . وقد ساق الجاحظ بعد ذلك أسماء عدد من عظام خطبائها . أما الشعراء فيكفى أن نشير إلى من اشتهر منهم في الجاهلية من أمثال المثقب والمزق والمفضل النكري وكلهم من بنى نكرة بن لكيز بن أفصى بن عبد القيس ، ويزيد بن خذاق وأخيه سويد ، وكلاهما من شن بن أفصى . وجميع هؤلاء من شعراء المفضليات والأصمعيات .

عبد القيس في الإسلام :

ولعل هذا المستوى الحضارى الرفيع الذى بلغته عبد القيس في الجاهلية هو الذى جعلها من أول القبائل رغبة في الإسلام وإقبالا عليه وتمسكابه ، فقد قدم وفدان من عبد القيس على رسول الله ﷺ قبل فتح مكة ، وكان على أحدهما المنذر بن عائذ العَصْرِيّ المعروف بلقب الأشجّ ، وعلى الآخر الجارود بن المُعَلَّى . وقد فرح بهم الرسول (صلوات الله عليه) ودعاهم ، لاسيما وأنهم أقبلوا على الإسلام طواعية ، ولهذا فقد عدت أرض عبد القيس من بلاد الصلح ، كذلك عد من مآثرهم أن مسجدهم بجؤاثي كان أول مسجد بنى بعد مسجد المدينة . ونرى بعد ذلك كيف ثبت العبديون على إسلامهم حينما ثارت عواصف الردة بعد وفاة الرسول ﷺ فقد ارتدت ربيعة كلها ، وكان أكثرهم لاجحة ولدداً في حرب الإسلام بنو حنيفة جيران عبد القيس وقاطنو الإمامة .

(١) طبقات فحول الشعراء ص ٢٧١ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ٩٧ .

فلما سار العلاء بن الحضرمي عامل أبى بكر على البحرين إلى المرتدين في سنة ١١ هـ . أعانته الجارود سيد عبد القيس ، ووقف العبيدون يذودون عن الإسلام ويقاتلون في سبيله حتى انتصرت كلمة الله وعم الإسلام بنوره كل الجزيرة . ولم تكدر راية الجهاد ترفع في خلافة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) حتى انتدبت عبد القيس للإسهام في أداء هذه الرسالة ، وتحولت بلادها إلى قاعدة تتوجه منها الحملات لغزو فارس ، وكان للعبيدين بلاء عظيم في المعارك التي دارت في العراق وفارس . فقد اشتركوا في موقعة بويب في رمضان سنة ١٣ هـ . ، ووجه العلاء بن الحضرمي سنة ١٧ هـ . ثلاثة جيوش لغزو فارس بطريق البحر ، وكان الجارود قائداً على أحد هذه الجيوش ، وانتهى أمره بالاستشهاد في معركة طاووس أو في عقبة الطين على مقربة من إصطخر سنة ٢٠ . ومنذ ذلك التاريخ أصبحنا نرى المجاهدين من عبد القيس يترددون بالحملات على ثغور فارس وخراسان والسند والهند على نحو لم ينقطع . فقد أسهموا في فتح خراسان فيما بين سنتي ١٨ و ٢٢ وكان منهم حُكَيْم بن جبلة الذي فتح مكران ، والمنذر بن الجارود الذي فتح البوقان والقيقان من ثغر السند ، والحارث بن مرة الذي غزا الهند بين سنتي ٣٨ و ٤٥ . وظلت جموع عبد القيس موالية للجهاد طوال أيام بنى أمية .

واستقرت طوائف كثيرة من عبد القيس في المناطق المجاورة لديارهم في البحرين من أرض العراق وفارس ، فكان لهم نصيب كبير في إنشاء الأمصار الجديدة التي اختطفت في أيام عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) ، إذ استقرت منهم جموع كثيرة في البصرة والكوفة ، وكانوا هم الذين عمروا أكثر مدن فارس وخوزستان وماوليهما شرقاً من الولايات الفارسية مثل كرمان وسجستان وخراسان .

وحينما اشتعلت الفتنة التي أعقبت مقتل عثمان بن عفان (رضى الله عنه) رأينا عبد القيس تتمسك بدعوة علي بن أبى طالب (رضى الله عنه) ، وكان لزعماء عبد القيس دور كبير في نصرة الإمام علي ، وكان من أول هؤلاء حُكَيْم بن جبلة الذي كان استشهاده بالزبوة أمام دار الرزق بالبصرة حينما هاجمها طلحة والزبير في سنة ٣٦ مقدمة لأحداث يوم الجمل . وأثار مقتل حكيم بن جبلة قبيلته فخرجت بأجمعها وانضمت إلى جيوش الإمام علي . وارتبط تاريخ عبد القيس منذ تلك الوقعة بالدعوة العلوية ، فشاركوا الإمام علياً في كل مشاهدته ، وكان لهم في صفين بلاء عظيم ، حتى إن علياً كان يعدهم خير ربيعة ، وكان زعمائهم من أعظم أعوانه وأحظاهم بثقته وتقديره ، نذكر منهم بنى

صوحان وبنى الجارود وبنى مُحَرَّبَة . صحيح أن بعض قادة عبد القيس خالفوا قومهم ولزموا دعوة العثمانية التي كان معاوية بن أبى سفيان ينادى بها ، مثل صحار بن عياش وبنيه ، ولكن هؤلاء كانوا قلة لانتقاس إلى من أخلصوا للدعوة العلوية .

ولكن الإمام عليا لا يلبث أن يقتل ، وتنتقل الخلافة إلى معاوية بن أبى سفيان ، ويعمل معاوية على تألف القلوب واستمالة الأنصار بالترغيب والترهيب ، ويفلح في استئلاف بعض العبديين الذين كانوا من أشد أصحاب الإمام على نصرته له وإخلاصا لدعوته ، ولكن معظم عبد القيس يظلون طوال أيام الأمويين على تشيعهم لعلى وآل بيته . فقد انضم الكثيرون منهم للحسين بن على (رضى الله عنه) حينما توجه إلى كربلاء ، واستشهد معه نفر منهم بعد أن أبلوا في سبيله أحسن البلاء ، وظلوا بعد ذلك يشاركون في الثورات التي أعلنت على بنى أمية . كما أن فريقا منهم انضم إلى الخوارج كراهية لدولة الأموية ، وانصرف آخرون عن السياسة فاشتغلوا بالتوطن في الأمصار الجديدة أو بغير ذلك من شواغل الحياة .

ولم يكن إسهام عبد القيس في الحياة الأدبية والثقافية في الإسلام بأقل من إسهامهم في الجاهلية ، فقد ظهر منهم عدد من الشعراء والخطباء المشهورين ، كما أدى إلفهم القديم للكتابة وتمرسهم بها إلى مشاركة مبكرة في ميدان التدوين والتأليف . ويؤثر عن أبى الأسود الدؤلى أنه حينما اضطلع بمهمة الإعجام وضبط الكتابة العربية - وهو عمل كان ممهداً لوضع النحو - قد اتخذ له كاتباً من عبد القيس ، وعرف أن الصحابى صحار بن عياش كان من أول مؤلفى الإسلام ، إذ يؤثر عنه كتاب مؤلف في « الأمثال » . وكان صحار عثمانياً وثيق الصلة بمعاوية بن أبى سفيان ، وكانت وفاته في أول عهد معاوية بالخلافة على ما يظهر .

أما الشعر فقد عرف من عبد القيس عدد من أعلامه في صدر الإسلام وفي ظل بنى أمية . ولعل أشهر هؤلاء الشعراء الأعور الشنى والصلتان العبدى ، وكانا من شعراء الإمام على بن أبى طالب (رضى الله عنه) ، واشتركا معه في مشاهد صفين وفي الصراع الدائر بينه وبين معاوية . ثم كان من عبد القيس بعد ذلك شاعر كبير عده ابن سلام في الطبقة السابعة من الشعراء الإسلاميين هو زياد الأعجم .

وهناك ذكر لديوان عبد القيس فيما جمعه العلماء من دواوين القبائل ، ولكن هذا الديوان لم يصل إلينا ، كما ضاعت الدواوين التي أفردت لما نظمه شعراؤهم الكبار مثل الصلتان وزياد الأعجم . ونرجح أنه كان لذلك سببان : أولهما أن معظم شعراء عبد القيس كانوا تبعاً لقبيلتهم ناطقين بلسان المعارضة للدولة الأموية ، فقد ارتبط أكثرهم بالدعوة العلوية وبالتشيع ، وانخرط آخرون في سلك الدعوات الخارجية التي أقضت مضاجع خلفاء مروانية . أما السبب الثاني فهو أن هؤلاء الشعراء العبيدين قد أخذوا إلى حياة الأمصار البعيدة عن مركز الدولة عازفين عن الوفود على الخلفاء ، حتى الشعراء الذين تكسبوا بالشعر ولم يعرف عنهم اتجاه سياسى أو مذهبى محدد نراهم يقضون حياتهم في العراق أو خراسان ، فلم يعرف عنهم وفود على الخلفاء ولا حظوة عندهم ، وإنما قنعوا بالتوجه إلى عمال الدولة على أمصارهم ، وأعان ذلك أيضا على إخمال ذكرهم وضياع نتائجهم الشعرى .

الصَّلْتَان العبدى : سيرته

عرف شاعرنا بلقبه الصَّلْتَان ، وهو لفظ يعنى الشديد الصلب ، الخفيف الماضى فى الأمور ، وبهذا اللقب سماه معاصروه من الشعراء ، فالأحطل يقول فى تجرده للحكومة بين جرير والفرزدق^(١) :

ولقد تقايستُم إلى أحسابِكُم وجعلتُم حَكَمًا من الصَّلْتَانِ
فإذا كُلبُ لَيْسَاوى دارِمًا حتى يُساوى حِصْرِمَ بأبَانِ

وقد افتخر الشاعر نفسه بلقبه هذا ، فنص عليه فى مطلع قصيدة الحكومة ، ولو أنه أضاف إليه باء النسب فجعله « الصَّلْتَانِي »^(٢) .

المذكورة حيث تجد مناقشة لهذه القضية .
(١) اتخذ ذلك شاهداً على إلحاق باء الإضافة فيما لا يحتاج إليها . انظر المحاسب لابن جنى (١ : ٣١١) فى التعليق على قراءة أم الدرداء « حتى إذا كنتم فى الفلكي » (سورة يونس ، آية ٢٢) وشرح الأشمونى على الألفية (٤ : ٢٠٣) وانظر كذلك تعليق الخطيب التبريزى على لفظ « البابكى » الوارد فى بيت لأبى تمام يعنى به بابك الحرمى ، شرح ديوان أبى تمام ، تحقيق د . محمد عبده عزام ٣ : ٨٣ .

(١) ابن سلام الجمحى : طبقات فحول الشعراء ص ٤٧٥ . وإلى الأستاذ الجليل محمود شاكر محقق كتاب الطبقات يرجع الفضل فى التنبه على تصويب رواية ابن سلام التى انفردت دون سائر المصادر الأخرى بالنص على اسم « الصلتان » ، على حين جاء الاسم محرفاً إلى « السلطان » فى ديوان الأحطل ونقائض جرير والأحطل والأغانى وغيرها من الكتب ، وهى رواية تفسد الشعر ، إذ أننا - كما قال الأستاذ شاكر بحق - لنعلم جريراً والفرزدق احتكما إلى سلطان . انظر حاشية الصفحة

أما اسم الشاعر فهو - كما ساقه ابن الكلبي^(١) - قُتْمُ بنِ حَبِيبَةَ بنِ قُتْمِ بنِ كَعْبِ بنِ سَلْمَانَ ابنِ عبيد بن عبد الله بن عمرو بن هَجْرَسِ بنِ ثَعْلَبَةَ بنِ عامر بن ظفر بن الدليل بن عمرو بن وديعة بن لكيز . وقد وافق أبو عبيدة ابن الكلبي على اسمه واسم أبيه^(٢) . وكذلك معظم من كتبوا عنه ، إلا أن المرزباني اضطرب في اسمه ، فذكر أنه يقال إن اسمه عمرو وإن كان هو نفسه قد تشكك في ذلك ، فأورد رأياً آخر ذكر فيه أن الصلتان هو اسمه وجعله ابن عمرو^(٣) . ونحن نرجح ما ذكره ابن الكلبي ، فهو الوحيد الذى ساق اسم الشاعر ونسبه كاملاً ، رافعا إياه إلى عبد القيس ، كما نص على اتصال نسبه بهجرس بن ثعلبة ، وهو ما يؤكد شعر لجرير في هجائه^(٤) .

ولم تفدنا المصادر بتاريخ مولد الصلتان العبدى ولا بتاريخ وفاته ، غير أنه يمكننا أن نتعرف من تأمل وصل إلينا من شعره على الزمن الذى عاش فيه على وجه التقريب . فلدينا بقية من شعر الصلتان السياسى ، وهى قصائد قالها فى وقائع صفين التى دارت كما نعرف فى سنة ٣٧ للهجرة ، فلا بد أن يكون الشاعر فى سن تسمح له آنذاك بالمشاركة فى تلك الحرب بيده ولسانه ، ونرجح أنه كان فى ذلك الوقت مناهزاً للعشرين من العمر على الأقل ، فإذا صدق ظننا فإنه يكون قد ولد فى نحو السنة العاشرة للهجرة أو بعدها بقليل .

ولسنا نعرف للصلتان بعد هذه البداية الشعرية المبكرة - وهى لا تتجاوز ثلاث قطع صغيرة - ما كنا نتظر من شعر كثير مع أن الحياة قد امتدت به طلقاً بعد ذلك . ولا شك فى أن ذلك راجع إلى ضياع معظم نتاجه الشعرى . فأول شعر نعرفه له بعد ذلك مما أمكننا تأريخه يرجع إلى سنة ٦٥ للهجرة بمناسبة الحرب الدائرة فى خوزستان بين المهلب بن أبى صفرة والخوارج . وليس من المعقول أن يصمت الصلتان عن قول الشعر طوال تلك المدة .

(٤) أورد هذا الشعر البغدادي فى خزنة الأدب ١ : ٣٦ = ٢ : ١٧٨ من طبعة الأستاذ عبد السلام هارون ؛ كما جاء أيضاً فى مخطوطة أنساب الأشراف للبلاذرى ٢ : ٩٤٥ حسبما ذكر الدكتور نعمان أمين طه فى تعليق له على إحدى القطع الملحقه بديوان جرير ، رقم ٤٨ ص : ١٠٣١ .

(١) مختصر جمهرة الأنساب لابن الكلبي ، مخطوطنا المتحف البريطانى والإسكوريال .

(٢) حسبما نقل عنه الأمدى فى المؤلف والمختلف ص ٢١٤ ، وكذلك ابن قتيبة فى الشعر والشعراء ص ٥٠٠ .

(٣) معجم الشعراء ص ٤٩ .

ثم تأتى بعد ذلك مجموعة من شعره فى أحداث هذه الحرب أيضا فيما بين سنتى ٧٢ و ٧٦ ، ويظهر من هذه القطع التى بقيت لنا منها أجزاء متناثرة أن الصلتان كانا مشاركا فى الحرب فى صفوف المهلب بن أبى صفرة وابنيه يزيد وحبیب ، فحديثه عن هذه الحروب صريح فى أنه خاضها محاربا بيده ، بل هو يفتخر فى إحدى القطع بأنه باشر قتال الأزارقة تحت راية حبیب بن المهلب ، ووصفه للحرب من دقة الوصف وحيوية التصوير بحيث يدل على أنه عاش هذه المعارك وتمرس بها ، هذا على الرغم من أنه كان يجاوز الستين من عمره فى ذلك الوقت .

وتبقى فى النهاية قصيدته فى الحكومة بين جرير والفرزدق ثم قصيدته فى وصية ابنه عمرو ، وكتلتاهما غير مؤرخة ، ولكنهما تدلان على أنه كان آنذاك قد بلغ سنا عالية ، ومع ذلك فإننا نراه فى مهاماته لجرير لا يزال كالعهد به محاربا شديد العارضة . وربما كانت قصيدة الوصية آخر شعره فهو يبدو فيها وقورا حكيما يتأمل الحياة والمجتمع من حوله تأمل من يعرف أن العمر قد أدبر ولم يبق منه إلا القليل ، وإشارته فيها إلى لقمان الحكيم تدل على أنه قد أشرف على النهاية ، ولعله كان يقترب من أواخر العقد التاسع من القرن الأول الهجرى عندما حانت وفاته .

شعره :

لسنا نعرف إن كان للصلتان ديوان مجموع ، فنحن لم نجد على ذلك نصا صريحا فى المصادر التى أوردت ذكره . ولا بد أن شعره أو الكثير منه كان فى جملة ديوان عبد القيس الذى ظل معروفا على ما يبدو حتى القرن الرابع الهجرى على الأقل^(١) ، ولكنه ضاع فيما ضاع من دواوين القبائل . ولهذا فقد عولنا على جمع ما استطعنا جمعه من شعره فى المصادر الأدبية والتاريخية . وكل ماتمكنا من العثور عليه لا يتجاوز ست عشرة قطعة (بعضها لا يزيد على بيت واحد) . وهى تضم فيما بينها نحواً من ثمانين بيتا . وهذا قدر وإن كان لا يسمح بإصدار حكم يطمأن إليه على هذا الشاعر فإنه قد يعين الباحثين فى تاريخ الأدب فى العصر الأموى على تبين شخصيات هؤلاء الشعراء الذين طغت عليهم شهرة الفحول الكبار .

(١) المؤلف والمختلف للآمدى ص ٢٥٥ .

وليست كل هذه القطع التي جمعناها وثيقة النسبة للصلتان فمن بينها شعر مختلف فيه ، مثل البيت الذى قيل فى هزيمة جيش المهلب فى سَلَى وسَلْبَرَى وهو ينسب لبعض شعراء الخوارج ، ومثل رده على هجاء جرير على أثر فصله فى الخصومة بينه وبين الفرزدق . فالمؤلفون يختلفون حول هذه القطعة اختلافاً كبيراً ، وإن كان من الواضح أنها لا بد أن تكون لشاعر من عبد القيس ، إذ أن جريراً كان قد وجه سهام سخريته اللاذعة إلى قبيلة الشاعر . كذلك هناك قطعة لامية يغلب على ظننا أنها للأعور الشنى ، وهو شاعر معاصر للصلتان ومن نفس قبيلته ، وقطعة ثالثة نسبت لجوية بن النضر فى شرحى حماسة أبى تمام للمرزوقى والتبريزى ، وإن كان الخالديان قد نسبها إليه ، وهى نسبة تحيط بها الشكوك .

وقد نفينا من شعر الصلتان القصيدة الحائية التى نظمت فى رثاء المغيرة بن المهلب بن أبى صفرة ، وهى من أجمل مرثى الشعر العربى ، وينسبها بعض الرواة إليه وإن كان معظمهم يؤكدون نسبتها للشاعر العبدى أيضاً زياد الأعجم . ولعل السبب فى هذا الخلط هو أن شعر الصلتان وشعر معاصره زياد الأعجم كان يضمهما ديوان قبيلتهما عبد القيس ، وهو مانظنه وقع أيضاً فى القطعة التى يتنازع فى نسبتها بينه وبين الأعور الشنى .

الإصفهاني من روى القصيدة للصلتان (الأغانى ١٥ : ٣٠٨ دار الثقافة) . ومن قال بنسبتها للصلتان أيضاً محمد بن القاسم الأنبارى (الأضداد ص ٦١) والشريف المرتضى فى أحد قوله (الأمالى ٢ : ١٩٩) وابن برى فى إحدى حواشيه (حسباً نقل عنه ابن منظور فى لسان العرب غ زو ١٩ : ٣٥٩) .

(١) اجتمع معظم الرواة من ابن قتيبة إلى عبد القادر البغدادي على نسبة هذه القصيدة لزياد الأعجم ، ولم يشذ عن هذا القول إلا الأصمعي (أمالى يزيدى ص ١) . وذكر أبو على القالى أنها كانت فى كتابه أولاً للصلتان ، ولابد أن مرجعه فى ذلك كان الأصمعي نفسه ولكن أبابكر بن دريد صحح له النسبة لزياد الأعجم (ذيل الأمالى ص ٨) وخطأ أبو الفرج

شعر الصلتان العبدى

- ٩ -

المناسبة والتخریج :

القصاصد الثلاث التالية من شعر الصلتان السياسى ، ويظهر أنه كان له شعر كثير فى هذا المجال إلا أنه لم يبق منه بين أيدينا إلا هذه التتف الصغيرة التى يرجع فضل الاحتفاظ بها للمؤرخ « وقعة صفين » نصر بن مزاحم المنقرى وللمؤرخ الشيعى أحمد بن أعثم الكوفى فى كتاب « الفتوح » ، وكان الصلتان العبدى - شأنه فى ذلك كشأن جمهور قبيلته عبد القيس - فى صفوف أمير المؤمنين على بن أبى طالب (رضى الله عنه) ومن شيعته ، على أنه كان من فريق المعتدلين . ولما انتهى الأمر إلى معاوية بن أبى سفيان واستقرت أركان حكمه كان ممن قبلوا الوضع الجديد وسلموا به ، وإن لم ينضم صراحة إلى الحزب الأموى كما فعل ابن قبيلته الآخر : الأعور الشنى الذى أصبح من دعاة هذا الحزب بعد أن كان من غلاة الشيعة .

والقصيدة التالية للصلتان كانت مما قاله فى أحد أحداث وقعة صفين (سنة ٣٧) ، وهو مقتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب - وكان من أكثر أصحاب معاوية تشدداً ولذداً فى عداوة على (رضى الله عنه) ، وكان مقتله على يد حريث بن جابر الحنفى^(١) . والنص فى « وقعة صفين » لنصر بن مزاحم (ص ٣٣٨) وفى « الفتوح » لابن أعثم (٣ : ٢١٣ - ٢١٤) فيما عدا البيت الأخير ، وكذلك فى « شرح نهج البلاغة » لابن أبى الحديد (٢ : ٢٤٧) .

سوار العبدى . ويغلب على ظننا أن الصواب هو ما ذكره نصر بن مزاحم ، ويؤكد ذلك أن الصلتان نص على اسم حريث بن جابر فى البيت التاسع من القصيدة على أنه هو قاتل عبيد الله . ويلاحظ أن ابن أعثم تعدد حذف هذا البيت الأخير لكى يستقيم له ما ذكره من مصرع عبيد الله على يد عبد الله بن سوار .

هكذا ذكر نصر بن مزاحم فى وقعة صفين . أما ابن أعثم فقد ذكر فى كتاب الفتوح (٣ : ٢١٣) أنه قد اختلف فى قاتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بين حريث بن خالد (هكذا سعى حريث بن جابر) ، وهانىء بن الخطاب ، وهانىء بن عمرو السبيعى ، ومحرز بن الصحصاح . ثم علق ابن أعثم على هذا الخلاف بقوله : « والخبر الصحيح أن الذى قتله عبد الله بن

[الطويل]

- ١ - أَلَا يَا عُبَيْدَ اللَّهِ مَازَلْتَ مُوَلِّعًا يَبْكُرُ لَهَا تُهْدِي اللَّعَا وَالتَّهْدُودَا
 ٢ - كَأَنَّ حُمَاةَ الْحَيِّ مِنْ بَكْرِ وَائِلٍ يَدِي الرَّمْثِ أُسْدٌ قَدْ تَبَوَّأَنَّ عَرَقْدَا
 ٣ - وَكُنْتَ سَفِيهًا قَدْ تَعَوَّدْتَ عَادَةً وَكُلُّ امْرِئٍ جَارٍ عَلَى مَا تَعَوَّدَا
 ٤ - فَأَصْبَحْتَ مَسْلُوبًا عَلَى شَرِّ آلَةٍ صَرِيحَ فَنَّا وَسَطَ الْعِجَاجَةِ مُفْرَدَا
 ٥ - تَشُقُّ عَلَيْكَ الْجَيْبَ ابْنَةُ هَانِيءٍ مُسَلِّبَةً تُبْدِي الشَّجَا وَالتَّلْدُودَا
 ٦ - وَكَأَنْتَ تَرَى ذَا الْأَمْرِ قَبْلَ عِيَانِهِ وَلَكِنَّ أَمْرَ اللَّهِ أَهْدَى لَكَ الرَّدَى
 ٧ - وَقَالَتْ : عُبَيْدُ اللَّهِ لَا تَأْتِ وَأَيْلًا فَقُلْتَ لَهَا : لِاتَعَجَّلِي وَانظُرِي غَدَا
 ٨ - فَقَدْ جَاءَ مَا مَنَيْتَهَا فَتَسَلَّيْتُ عَلَيْكَ وَأَمْسَى الْجَيْبُ مِنْهَا مُقَدَّدَا
 ٩ - حَبَاكَ أَخُو الْهَيْجَا حُرَيْثُ بْنُ جَابِرٍ بِجَيَّاشَةٍ تَحْكِي الْهَدِيرَ الْمُنْدَدَا

- ٢ -

المناسبة والتخریج :

كان معاوية بن أبي سفيان حينما عضه القتال في صفين وأوشك على الهزيمة قد لجأ إلى خدعة رفع المصاحف والدعوة إلى تحكيم كتاب الله ، وأرسل إلى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يعرض التحكيم ، وكان من رأى أمير المؤمنين رفض هذه العروض ومواصلة القتال ، غير أن نفرًا من أصحابه نادوا بقبول ما عرضه معاوية ، ونهضوا في صفوف جيش علي ، فخطبوا الناس يدعون لذلك . وكان هؤلاء الخطباء هم شقيق بن ثور البكري والأشعث بن قيس الكندي وخالد بن المغيرة السدوسي . فقال الصلتان يذكر ذلك ونحضر على قبول ما دعا إليه هؤلاء الخطباء . والنص في « وقعة صفين » (ص ٥٥٧ - ٥٥٨) وفي « الفتوح » لابن أعمش (٣ : ٣١٩) .

^١ - اللغا مثل اللغو مالا يعتد به من كلام .

^٢ - في ابن أعمش : بكر بن وائل ، و « نيران تحرقن » في مكنان « أسد قد تبوأن » والرمث بكسر الراء شجر من الحمض يشبه الغضا ، وذو الرمث اسم موضع .

^٣ - في ابن أعمش : « على شر حالة » ، « صريعايرى » .

^٤ - في ابن أعمش : « عرس فجيعة » مفجعة « وابنة هانيء »

^٥ - « عرس فجيعة » مفجعة « وابنة هانيء »

^٦ - « عرس فجيعة » مفجعة « وابنة هانيء »

^٧ - « عرس فجيعة » مفجعة « وابنة هانيء »

^٨ - « عرس فجيعة » مفجعة « وابنة هانيء »

^٩ - « عرس فجيعة » مفجعة « وابنة هانيء »

[الطويل]

- ١ - شَقِيْقُ بَنُ ثَوْرٍ قَامَ فِينَا بِحُطْبَةٍ يُحَدِّثُهَا الرُّكْبَانَ أَهْلَ الْمَشَاعِرِ
 ٢ - بِمَا لَمْ يَقِفْ فِينَا حَاطِبٌ بِمِثْلِهَا جَزَى اللهُ خَيْرًا مِنْ حَاطِبٍ وَنَاصِرِ
 ٣ - وَقَدْ قَامَ فِينَا خَالِدُ بْنُ مَعْمَرٍ وَكُرْدُوسُ الْحَامِي ذِمَارَ الْعَشَائِرِ
 ٤ - بِمِثْلِ الَّذِي جَاءَ بِهِ حَدْوُ نَعْلِهِ وَقَدْ بَيَّنَ الشُّورَى حُرَيْثُ بْنُ جَابِرِ
 ٥ - فَلَا يُبْعِدُنْكَ الدَّهْرُ مَا هَبَّتِ الصَّبَا وَلَا زِلْتَ تُدْعَى فِي رَيْبَعَةَ أَوْلَى
 ٦ - وَلَا زِلْتَ تُدْعَى فِي رَيْبَعَةَ أَوْلَى بِأَسْمِكَ فِي أُخْرَى اللَّيَالِي الْعَوَابِرِ

- ٣ -

المناسبة والتخریج :

حينما اجتمع الحكمان أبو موسى الأشعري عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه وعمرو بن العاص عن معاوية في دومة الجندل شاع بين الناس أن أبا موسى لا يتمتع عن خلع على عن الخلافة ، فبعث الصلتان وهو بالكوفة بهذه الأبيات إلى دومة الجندل . والنص في « وقعة صفين » لنصر بن مزاحم (ص ٦١٨ - ٦١٩) ، وعنه في « شرح نهج البلاغة » لابن أبي الحديد (١ : ٤٤٧ - ٤٤٨) ، وفي « الفتوح » لابن أعم (٤ : ٢٥) إلا أنه نسب الأبيات « لرجل من أصحاب علي » ، وحذف منها البيت الثاني .

[الطويل]

- ١ - لَعَمْرُكَ لَا أَلْفَى مَدَى الدَّهْرِ خَالِعًا عَلِيًّا بِقَوْلِ الأشْعَرِيِّ وَلَا عَمْرٍو
 ٢ - فَإِنْ يَحْكُمَا بِالْحَقِّ نَقَبَلُهُ مِنْهُمَا وَإِلَّا أَثْرَانَهَا كِرَاعِيَةَ الْبَكْرِ
 ٣ - وَلَسْنَا نَقُولُ الدَّهْرَ ذَاكَ إِلَيْهِمَا وَفِي ذَاكَ لَوْ قُلْنَاهُ قَاصِمَةُ الظَّهْرِ
 ٤ - وَلَكِنْ نَقُولُ الأَمْرَ وَالتَّهْيُ كُلَّهُ إِلَيْهِ وَفِي كَفَيْهِ عَاقِبَةُ الأَمْرِ
 ٥ - وَمَا اليَوْمُ إِلَّا مِثْلُ أَمْسٍ وَإِنَّا لَفِي وَشَلِّ الصَّحْحَضَاجِ أَوْ لُجَّةِ البَحْرِ

- ٣ -

- ٢ -

- ١- في ابن أعم : وهيئات أن يأتي خطيب بمثلها .
 ٢- في ابن أعم : فعله في مكان نعله .
 ٣- في ابن أعم : إليكما .
 ٤- في ابن أعم : ولكن نقول الأمر لله وحده .
 ٥- في ابن أعم : فلا يعد منك .
 ٦- في ابن أعم : إحدى مكان أخرى .

ويعقب نصر بن مزاحم على هذه الأبيات فيقول : فلما سمع الناس قول الصلتان شحذهم ذلك على ابن موسى واستبطأه القوم وظنوا به الظنون .

— ٤ —

المناسبة والتخریج :

أورد الطبري في تاريخه (٦ : ٦١٩) هذا البيت المفرد منسوباً للصلتان ، وكذلك ابن الأثير في الكامل (٤ : ٢٠٠) ، وذلك في سياق حديثه عن الحرب الهائلة الواقعة بين المهلب بن أبي صفرة والخوارج الأزارقة في سنة ٦٥ ، وعن موقعين بالفتى العنف جرتا في سَلَى وسَلْبَرَى ، وهما موضعان بالأهواز كان الأزارقة قد اعتصموا بهما وهم تحت قيادة ابن الماحوز ، وكان المهلب بإزائهم في العاقول ، ثم تقدم فحمل عليهم ودار قتال شديد قتل فيه ابن الماحوز وانهم الخوارج إلى أرجان . وورد البيت نفسه في الكامل للمبرد (٣ : ٣٢٦) منسوباً « لرجل من الخوارج » ، وهذه النسبة الأخيرة توقعنا في شيء من الحيرة ، إذ أنها تناقض ما ذكره الطبري وابن الأثير من نسبة البيت إلى الصلتان ، والصلتان كما نعرف لم ينتحل مقالة الخوارج ، بل كان خصما لهم ومنهدداً بأعمالهم . وعلى هذا فلا بد أن يكون أحد المؤلفين : الطبري أو المبرد قد أخطأ في نسبة البيت . هذا إذا لم يكن الشاعران الصلتان العبدى والخارجي قد تواردا على هذا البيت فرثي به الأول من قتل من رجال المهلب والثاني من أودى من أصحابه من الخوارج . وورد البيت أيضا من غير عزو في شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة (٢ : ٢٢) .

[الطويل]

بَسَلَى وَسَلْبَرَى مَصَارِعُ فِتْيَةٍ كَرَامٍ وَقَتْلَى لَمْ تُوسَدَ خُدُودُهَا

— ٥ —

المناسبة والتخریج :

أورد ابن أعثم الكوفي هذا البيت في الجزء الثاني من كتاب الفتوح (مخطوطة أحمد الثالث بإستامبول رقم ٢٩٥٦ ، تاريخ ١٦٧ لوحة رقم ٦٥٦) منسوباً للصلتان على أنه مطلع قصيدة له ، ولكنه لم يورد منها سوى هذا البيت .

ومناسبة القصيدة هي أن خالد بن عبد الله بن أسيد عامل عبد الملك بن مروان على البصرة بعد هزيمته أمام الخوارج بقيادة قطرى بن الفجاءة بالأهواز (وكان ذلك في سنة ٧٢) استدعى المهلب بن أبي صفرة واعترف له بأنه كان مصيبا حينما أشار عليه بعدم الخروج لقتال الأزارقة ، ثم قال له إنه رأى رأيا هو أن يولى المهلب خراج الأهواز ويولى أخاه عبد العزيز بن عبد الله بن أسيد حرب الأزارقة . فقال له المهلب : أيها الأمير ، أنا لا أصلح للخراج ، وأخوك عبد العزيز لا يصلح لحرب الأزارقة . ثم وثب شاعر تميمي يقال له سلمة بن عبد الله السعدى فأنشأ أبياتا يسفه فيها رأى الأمير خالد ، وأنشأ الصلتان أبياتا مطلعها البيت المذكور في مثل ذلك . ويعلق ابن أعثم بأن خالداً غضب من مقالة هؤلاء القوم وأبى أن يوجه لقتال الأزارقة إلا أخاه عبد العزيز .

[المتقارب]

١ - أَيَا بِنَ أَسِيدَ تَبِعْتَ الْهَوَىٰ وَشَرُّ الْفِعَالِ الْهَوَىٰ وَالْمُنَىٰ

- ٦ -

المناسبة والتخرُّج :

أورد ابن أعثم هذه القطعة منسوبة للصلتان في الجزء الثاني من كتاب الفتوح ، مخطوطة أحمد الثالث ، (لوحة ٦٥٨ - ٦٥٩)

وهي في الهزيمة المنكرة التي منى بها عبد العزيز بن عبد الله بن أسيد في أرض جور من درابجرد على أيدي الأزارقة في سنة ٧٢ . وكان الخوارج قتلوا من أصحاب عبد العزيز مقتلة عظيمة ، واضطلموا عسكره ، وأخذت امرأة عبد العزيز وهي أم حفص بنت المنذر بن الجارود العبدية ، فنودى عليها كما ينادى على الإمام ، فبلغت مائة ألف ، فتقدم قطرى بن الفجاءة (أورجل من عبد القيس من الخوارج كما في بعض المصادر الأخرى) فضرب عنقها . (انظر في خبر هذه الواقعة ومقتل أم حفص العبدية أنساب الأشراف للبلاذرى ٤ : ١٦٤ ، ١٦٨ ؛ والكامل للمبرد ٣ : ٣٥٥ - ٣٥٦ ، والعقد لابن عبد ربه ٣ : ٤١٤ - ٤١٥ ، والكامل لابن الأثير ٤ : ٣٤٢ - ٣٤٣ . وقد أورد هذا المصدر الأخير بعد تلك القصة أبياتا لعبيد الله بن قيس الرقيات يكاد مطلعها يكون هو نفس مطلع أبيات الصلتان سوى اللفظ الأخير هو :

وتركتهم صرعى بكل سبيل

عبد العزيز فضحت جيشك كله

[الكامل]

- ١ - عَبْدَ الْعَزِيزِ فَضَحْتَ جَيْشَكَ كُلَّهُ وَتَرَكْتَهُمْ صَرَعَى بِكُلِّ مَكَانٍ
 ٢ - لَمَّا رَأَيْتَ أَبَا نِعَامَةَ مُقْبِلًا يَدْعُو عَيْدَةَ وَالرِّمَاحُ دَوَانِي
 ٣ - وَأَخَاهُمَا عَمْرَوُ الْقَنَا وَفَوَارِسًا شَمَّ الْأَنْوِفَ مُعَانِقِي الْأَقْرَانِ
 ٤ - وَلِعَبْدِ رَبِّ فِي الْهِيَاجِ غَمَاغِمٌ وَلِصَالِحِ شَعْبٍ عَلَى الْفُرْسَانِ
 ٥ - أَسْلَمْتَ عِرْسَكَ وَالْبَلَاءُ مُوَكَّلٌ بِالْقَوْمِ عِنْدَ تَشَاجُرِ الْمُرَانِ
 ٦ - وَزَعَمْتَ أَنَّكَ كَالْمُهَلَّبِ نَجْدَةً فَحُرْمَتَهَا وَالْبَيْتِ ذِي الْأَرْكَانِ

- ٧ -

المناسبة والتخریج :

أورد المبرد في الكامل (٣ : ٣٧٩ - ٣٨٠) هذه الأبيات باستثناء البيت الثالث والمناسبة التي قيلت فيها وهي الحرب الشديدة التي دارت بين المهلب بن أبي صفرة والخوارج الأزارقة . وكان يزيد بن المهلب في مدينة سابور ، والخوارج في أيديهم كرمان ، وهم يجارئون به فارس من جميع النواحي ، وذلك في إحدى الجماديين من سنة ٧٦ ، حتى إن الحجاج بن يوسف الثقفي كان قد وجه زياد بن عبد الرحمن العامري ورجلا من ثقيف لكي يستحشا المهلب وابنيه يزيد وحبيبا على قتال الخوارج ، ودعا يزيد بالغداء ومعه الثقفي مبعوث الحجاج ، فجعل النبل يقع قريبا من موضع طعامهما . أما زياد بن عبد الرحمن فقد قتل في المعترك ، وفقد صاحبه الثقفي في اليوم الأول ثم وجد في اليوم الثاني ، فجعل يعجب من أمر المهلب وشدة قتاله .

وقد أورد ابن أبي الحديد القطعة كاملة في شرح نهج البلاغة (٢ : ٤٨) ، ويظهر أنها مقتطعة من قصيدة طويلة .

- ٦ -

٢٥٧ : ٣٥٧ ، ٢٨٢) . ويعني « يعبد رب » عبد ربه الصغير مولى قيس بن ثعلبة أحد كبار أصحاب قطري بن الفجاءة (راجع في أخباره الكامل للمبرد ٣ : ٣٨٢ - ٣٩٦) . وصالح هو صالح بن مخراق العبدي وهو أيضا من أصحاب قطري وكبار زعماء الأزارقة (راجع الكامل للمبرد في أخبار الخوارج) .
 ° - تشاجر المران : اشتباك الرماح والتفافها .

٤٠٣٠٢ - أبو نعامه كنية قطري بن الفجاءة زعيم الخوارج وإمامهم . و« عبيدة » ورد في الأصل محرفا « عبية » والصواب ما أثبتنا ، يعني به عبيدة بن هلال اليشكري من فرسان الخوارج وزعمائهم . و« عمرو القنا » ورد محرفا « عمر القنا » وهو ابن عم العلاء بن مطرف السعدي كان أيضا من زعمائهم وقد أبلى في حربهم لعبد العزيز بن عبد الله بن أسيد (انظر الكامل للمبرد

[الطويل]

- ١ - أَلَا يَا أَصْبَحَانِي قَبْلَ عَوَاقِبِ الْعَوَاقِبِ وَقَبْلَ اخْتِرَاطِ الْقَوْمِ مِثْلَ الْعَفَاقِبِ
 ٢ - غَدَاةَ حَبِيبٍ فِي الْحَدِيدِ يَقُودُنَا نَحْوَضُ الْمَنَايَا فِي ظِلَالِ الْخَوَافِقِ
 ٣ - حَرُونُ إِذَا مَا الْحَرْبُ طَارَ شَرَارُهَا وَهَاجَ عَجَاجُ النَّقْعِ فَوْقَ الْمَفَارِقِ
 ٤ - فَمَنْ مُبْلِعُ الْحَجَّاجِ أَنَّ أَمِينَهُ زِيَادًا أَطَاحَتْهُ رِمَاحُ الْأَزَارِقِ

- ٨ -

المناسبة والتخرُّج :

أورد أبو الفرج الإصفهاني هذه الأبيات للصلتان في سياق خبر جاء في ترجمة حارثة بن بدر البربوعي أحد الفرسان الدهاة الشعراء ، وكان واليا لزياد بن أبي سفيان على جنديسابور ، وكان من المجاهرين بشرب الخمر ووصفها (أنظر الأغاني ، ط . دار الثقافة ، بيروت ٢٣ : ٤٩٢ - ٤٩٤) :

« كان الحكم بن المنذر بن الجارود^(٤) يشرب الشراب ، فقيل له في ذلك وعوتب ، وعرف أن الصلتان العبدى هجاه فقال فيه :

[الرمل]

- ١ - تَرَكَ الْأَشْيَاءَ طُرًّا وَانْتَحَى يَشْرِبُ الصَّهْبَاءَ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ
 ٢ - لَا يَخَافُ النَّاسُ مِنْ أَدْمَنَهَا وَهِيَ تُزْرَى بِاللَّيْمِ الْمُؤْتَشِبِ
 ٣ - وَهِيَ بِالْأَشْرَافِ أُرْزَى وَإِلَى غَايَةِ التَّنَائِبِ تَدْعُو ذَا الْحَسَبِ
 ٤ - فَدَعِ الْحَمْرَ أَبَا حَرْبٍ تَسُدُّ قَوْمَكَ الْأَذْنِينَ مِنْ بَيْنِ الْعَرَبِ

- ٨ -

* الحكم بن المنذر بن الجارود كان من كبار سادة عبد القيس في البصرة . وللكذاب الحمزى رجز مشهور في مدحه (الكامل للمبرد ٢ : ٥٩) ، وقد اشترك في الأحداث السياسية الواقعة في البصرة إبان القتال الذي دار بين عبد الملك بن مروان ومصعب بن الزبير في سنة ٦٩ - ٧٠ وولاسيما في اليوم المسمى بالجفرة (البلاذري : أنساب الأشراف ٤ : ١٦٣ ، الطبري ٦ : ١٥٤ - ١٥٥ ؛ الكامل لابن الأثير ٤ : ٣٦ - ٣٨) وكان هواه في هذه الأحداث مع بنى أمية مما دعا مصعب بن الزبير إلى إهانته وضربه . وكان صاحباً لبشر بن مروان بن الحكم إبان =

- ٧ -

^١ العقائق جمع عقيق ، وهو ماشقه ماء السيل في الأرض فأثبره ووسعه ، شبه السيوف بالأودية التي شقتها السيول . وقد تكون جمع عقيقة ، وهي الرمال الحمر ، لعله شبه السيوف بها لما تخضبت به من الحمرة . والتوجيه الأول أقرب . وفسر المبرد العقيقة بأنها لمعة البرق شبه بها السيف (الكامل ٣ : ٣٨٠) ٤٠٢ - حبيب هو ابن المهلب بن أبي صفرة ، عرف بشجاعته وفروسيته ووكل إليه أبوه كثيراً من المهمات الحربية وولاسيما في حرب الخوارج ، أما زياد فهو ابن عبد الرحمن العامري المشار إليه في صدر هذا الخبر .

فقال : لعنه الله ! والله مترك للمصلح موضعاً . ولقد صدق . ولولا الشراب لكنت الرجل الكامل ، وما يخفى على قبيحه وسوء القالة فيه ، ولكنى سمعت حارثة بن بدر الغداني ^(٥٠) أنشد أبياتا يوما ، فحملتني على المجاهرة بالشراب وإن كان ذلك إني بغيضاً . قيل له : وما الأبيات ؟ قال : سمعته ينشد :

أَذْهَبَ عَنِ الْعَمِّ وَالْهَمِّ وَالذِي بِهِ تَطْرُقُ الْأَحْدَاثُ شَرِبُ الْمُرُوقِ

... إلى آخر الأبيات .

- ٩ -

المناسبة والتخريج :

تعد هذه القصيدة العينية أجمل ما للصلتان العبدى من شعر وأكثره سيرورة وذيوعاً . وسر شهرتها يرجع لأنها قيلت في مناسبة لها خطرهما واستثارتها بتطلع الجمهور المتابع في زمانه لتلك المساجلات الشعرية التي دارت بين فحلى شعراء العصر الأموي : جرير والفرزدق ، تلك المساجلات التي اصطلح الأدباء على تسميتها بالنقائض . ويذكر البغدادي في الخزانة (١ : ٣٥٥ = ٢ : ١٧٦ من الطبعة الجديدة بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون) أن الصلتان « ادعى أن جريراً والفرزدق حكماه بينهما ، فقضى بشرف الفرزدق على جرير ، وبنى مجاشع على بنى كليب ، وقضى لجرير بأنه أشعرهما . وكليب رهط جرير ومجاشع رهط الفرزدق » . وعدة أبيات القصيدة ثلاثة وعشرون بيتاً ، ولم ترد كاملة إلا في أمالي أنى على القالي (٢ : ١٤١ - ١٤٢) ، وقد ورد معظم أبياتها في الشعر والشعراء لابن قتيبة (ص ٥٠٠ - ٥٠١) ، إذ جاء منها في أصل الكتاب واحد وعشرون بيتاً (وقد نص صاحب الخزانة على ذلك

^{٥٠} حارثة بن بدر الغداني اليربوعي كان من أصحاب زياد ابن أبيه وقواد جيوشه ، عرف بالفروسية والدهاء ، إلا أنه كان يعاب بحب الشراب وقد اشترك في كثير من الوقائع الدائرة في العراق : في وقعة الجمل وماتلاها من أحداث ، وكان له بلاء في الحرب مع الخوارج ، وتوفى بعد سنة ٦٦ (انظر دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ١٣ : ٢٦) .

= ولايته على الكوفة ثم البصرة من قبل أخيه عبد الملك في سنة ٧٤ ، وكان نديماً له على الشراب (أنساب الأشراف ٥ : ١٧١) . وقد ظل الحكم بن المنذر بين سادة أهل البصرة على أيام الحجاج ابن يوسف الثقفي أثناء ولايته للعراق منذ سنة ٧٥ ولكن العلاقة بينهما ساءت مما أدى بالحجاج إلى إيداعه سجن الديماس وفي هذا السجن كانت وفاته قريباً من سنة ٨٠ (المعارف لابن قتيبة ص ٣٣٩ وجمهرة الأنساب لابن حزم ص ٢٩٦) .

فقال إن ابن قتيبة حذف منها أبياتا والمخدوف لايزيد على بيتين (هما ٧ و ١٥) وقد أضافهما محقق الكتاب للقصيدية). وأورد البغدادي النص الكامل للقصيدية في الخزانة (١ : ٣٥٥ - ٣٦١) وصرح بأنه اعتمد روايتي القالي وابن قتيبة وأضاف إلى هذين المصدرين ثالثا يعد اليوم مفقوداً هو كتاب « الاعتنان » للمبرد . وقد فسر البغدادي لفظ « الاعتنان » فقال إن معناه الاعتراض ، وقال إن مضمون الكتاب بيان الأسباب التي اقتضت التهاجي بين جرير والفرزدق . وفي كتب الأدب والأخبار واللغة والنحو مقتطفات كثيرة من هذه القصيدة ، ففي طبقات فحول الشعراء لابن سلام (ص ٤٠٣ - ٤٠٤) منها عدة أبيات وردت في غير نظام على هذا النحو : ١٤ ، ١ ، ٥ ، ٢ ، ٦ ، ٤ ، ١١ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢١ ؛ وورد البيت ١١ في نقائض جرير والفرزدق لأبي عبيدة (ص ١٠٥٠) ؛ وكذلك في الحيوان للجاحظ (٥ : ٥٣١ - ٥٣١) ؛ والبيت ١٤ في الاشتقاق لابن دريد (ص ٣٣٣) ؛ ووردت الأبيات ١ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ في المؤلف والمختلف للآمدى (ص ٢١٤) ؛ والأبيات ١ ، ١٨ ، ١٩ ، ١٤ في معجم الشعراء للمريزاني (ص ٤٩) وورد عجز البيت ٩ وعجز البيت ١٥ كأنهما بيت واحد و ١٣ في بهجة المجالس لابن عبد البر (١ : ٥٨٤) ؛ والأبيات ١٧ ، ١ ، ١١ ، ١٢ في فصل المقال لأبي عبيد البكري (ص ٤١٥ - ٤١٦) ؛ والبيت الأول في اللآلئ للبكري أيضا (ص ٥٣٢) ؛ والأبيات ١ - ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٩ - ٢٢ في معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي (١ : ٢٨) ؛ ويتردد بيتان من القصيدة بكثرة في كتب القراءات والنحو : أولهما البيت الأول الذي يستشهد فيه بقول الشاعر « أنا الصلتاني » على إلحاق ياء الإضافة فيما لا يحتاج إليها ، وذلك عند التعليق على قراءة أم الدرداء « حتى إذا كنتم في الفُلْكيِّ » (سورة يونس ، آية ٢٢) ، فقد وردت تعليقات ضافية على البيت في هذا المطلب في المحتسب لابن جنى (١ : ٣١١) ، وفي شرح الأشموني على الألفية (٤ : ٢٠٣) ؛ والثاني هو البيت السابع عشر « فياشاعراً » ، إذ يكثر إيراده في باب المنادى من كتب النحو ، وقد كان سيبويه هو أول المستشهرين به على حذف المنادى ، وذلك لامتناع أن يكون لفظ « شاعراً » هو المنادى لأنه نكرة مع أنه قصد شاعراً بعينه ، وإنما المقصود ياقوم أو ياهؤلاء عليكم شاعراً أو حسبكم به شاعراً . وهذا هو مذهب الخليل بن أحمد وسيبويه (الكتاب ١ : ٣٢٨) . وحول المسألة جدل طويل تجده في كتاب المقتضب للمبرد (٤ : ٢١٥ - ٢١٦) ؛ وكذلك في الكامل له (٣ : ٣٥٧) ؛ وفي خزانة الأدب (١ : ٣٠٤ - ٣٠٥ = ٢ : ١٧٤ - ١٧٦) ؛ وفي الروض الأنف للسهيلى (٢ : ٩٠ - ٩١) ؛ وقد أوردته أيضا الزمخشري (المستقصى ٢ : ٣٤١) ، إلا أنه نسبته لخليل عيين العبدى . هذا وقد أفرد المستشرق كرنكو Krenkow قصيدة الصلتان بالنشر في مجلة Islamica (المجلد الثاني ص ٣٤٣) ومعها مرثية زياد الأعجم للمغيرة بن المهلب بن أنى صفرة . (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ١ : ٢١٩)

[الطويل]

- ١ - أنا الصلتاني الذي قد علمتكم متى ما يحكمكم فهو بالحق صادق
- ٢ - أنتني تميم حين هابت قضاتها فإني لبالفصل المبين قاطع
- ٣ - كما أنفذ الأعشى قضية عامر وما تميم في قضائي رواجع
- ٤ - ولم يرجع الأعشى قضية جعفر وليس لحكمي آخر الدهر راجع
- ٥ - سأقضي قضاء بينهم غير جائر فهل أنت للحكم المبين سامع
- ٦ - قضاء أمريء لا يتقى الشتم منهم وليس له في المدح منهم منافع
- ٧ - قضاء أمريء لا يرتشى في حكومة إذا مال بالقاضي الرشا والمطامع
- ٨ - فإن كئنا حكمتناي فأنصتا ولا تجزعا وليرض بالحكم قانع
- ٩ - فإن تجزعا أو ترضيا لا أقلكما وللحق بين الناس راضي وجازع
- ١٠ - فأقسيم لا آلو عن الحق بينهم فإن أنا لم أعديل فقل أنت ظالم
- ١١ - فإن يك بحر الحنظليين واحدا فما يستوي حيتانه والضفادع

- ٩ -

جعفر بن كلاب ، فكلاهما ينتهي نسبه إلى جعفر ، كما أن جريراً والفرزدق يجمع بينهما أصل واحد ، إذ أن نسبيهما يلتقيان في حنظلة بن مالك بن زيدمانة بن تميم ، وهو ماسيشير إليه الصلتان حينما يسميها في البيت رقم ١١ « الحنظليين » . وحول منافرة عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة انظر خزنة الأدب ١ : ٨٨ - ٨٩ (١ =) ١٨٣ - ١٨٥ من طبعة الأستاذ عبد السلام هارون .

^{١٠} لا آلو : لأقصر عن جهد . وذكر البغدادي أن رواية المبرد « لا ألوى » أي لأعرض ولا أحميد . و « ظالم » من ظلم الرجل أي غمز في مشيه وهو العرج الخفيف . وهذه هي رواية المبرد على ما جاء في الخزنة ورواية أبي علي القالي . ورواية الخزنة والشعراء « ضالع » أي مائل عن الحق .

^{١١} يعني بالحنظليين جريراً والفرزدق ، وذلك أن جريراً ينتهي نسبه إلى كليب بن يربوع بن حنظلة ، والفرزدق إلى دارم بن مالك بن حنظلة .

^١ الصلتان هو الحديد النسيط الماضي في الأمر ، وهو لقب الشاعر . وقد أشرنا إلى موضع الشاهد في هذا اللفظ وهو إضافة ياء النسب إلى مالا يحتاج إليها . انظر في ذلك فضلا عما أوردناه من مصادر شرح التبريزي على ديوان أبي تمام ٣ : ٨٣ بمناسبة بيت للشاعر أتى فيه بلفظ « البابكي » يعني بابك الحرمي . ورواية خزنة الأدب « أنا الصلتان والذي ... » وليس فيها شاهد .

^{٢٣٤} يشير الشاعر إلى ما حكم به الأعشى في منافرة عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وإلى تغليبه عامراً على خصمه . والرواجع جمع راجعة ، يعني أن تميمًا لن ترد قضائي .

وقوله « قضية جعفر » يشير بذلك إلى أن تلك المنافرة التي حكم فيها الأعشى إنما كانت بين سيدين هما ابنا عمومة ، إذ أن أحد طرفيها كان عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر بن كلاب ، وطرفها الآخر هو علقمة بن علاثة بن عوف بن الأحوص بن

- ١٢ - ومايَسْتَوِي صَدْرُ القَنَاةِ وَرُجُهَا
ومايَسْتَوِي شَمُّ الذَّرَى والأَجَارِعِ
١٣ - وليس الذُّنَابِي كَالْقَدَامِي وَرِيشِهِ
وماستوى في الكفِّ منك الأَصَابِعُ
١٤ - أَلَا إِنَّمَا تَحْطَى كَلَيْبٌ بِشِعْرِهَا
وبالمجد تحظى دارمٌ والأقارِعُ
١٥ - ومنهم رُؤُوسٌ يُهْتَدَى بِصَدْوَرِهَا
والأذنانُ قَدَمًا لِلرُّؤُوسِ تَوَابِعُ
١٦ - أَرَى الحَظْفَى بَدَّ الفِرْزَدَقَ شِعْرَهُ
ولكنَّ خَيْرًا من كَلَيْبٍ مُجَاشِعُ
١٧ - فَيَا شَاعِرًا لَا شَاعِرَ اليَوْمِ مِثْلُهُ
جريرٌ ولكن في كَلَيْبٍ تَوَاضَعُ
١٨ - جَرِيرٌ أَشَدُّ الشَّاعِرِينَ شَكِيمَةً
ولكنَّ عَنَتَهُ البَاذِحَاتُ الفَوَارِعُ
١٩ - وَيُرْفَعُ من شِعْرِ الفِرْزَدَقِ أَنَّهُ
له باذِخٌ لِيذَى الحَسِيسَةِ رَافِعُ
٢٠ - وَقَدْ يُحْمَدُ السِّيفُ الدَّدَانُ بِجَفْنِهِ
وتلقاهُ رَنًّا غِمْدُهُ وَهُوَ قَاطِعُ
٢١ - يَنَاشِدُنِي التَّصَرُّ الفِرْزَدَقُ بَعْدَمَا
ألحَّتْ عليه من جَرِيرٍ صَوَاقِعُ
٢٢ - فَقُلْتُ لَهُ إِنِّي وَنَصْرِكَ كَالَّذِي
يُثَبِّتُ أَنفًا كَشَمَّتَهُ الجَوَادِعُ
٢٣ - وَقَالَتْ كَلَيْبٌ : قَدْ شَرَفْنَا عَلَيْهِمُ
فَقُلْتُ لها : سُدَّتْ عَلَيْكَ المَطَالِعُ

إذ أن المراد هنا هو « ابن حذيم » ، فنقل عن ابن جنى في الخصائص أنه يجوز للشاعر أن يسمى الرجل باسم أبيه مادام المراد مفهوما . وعلق البغدادى على ذلك فقال إن الصلتان حذف أكثر من هذا في قصيدة المحاكمة فقال « أرى الخطفى بذ الفرزدق .. » فإنه أراد جرير بن عطية بن الخطفى . وجاز هذا لكونه معلوما عند المخاطب . ثم نقل عن الخوارزمى إنكاره كون هذا من باب الحذف . قال : وإنما هو من باب تعدى اللقب من الأب إلى الابن . وانظر كذلك شرح ابن يعيش لمفصل الزمخشري ٣ : ٢٣ - ٢٥ .

٣ - السيف الددان الكهام الذى لايقطع . والرت البالى . والجفن هو الغمد .

١١ - الصواقع جمع صاقعة وهو لغة فى الصاعقة .

٢٢ - كشم أى قطع ، والجوادع جمع جادعة وهى قاطعة الأنف . ورواية المبرد على ما ذكر صاحب الخزانة « هشمتة » .

٢٣ - رواية الخزانة « المطامع » . وقد أثبتنا ماجاء فى روايتى القالى وابن قتيبة .

١٣ - زج القناة هو الحديدة التى فى أسفل الرمح ، والأجارع جمع أجرع وهو الرملة المستوية التى لا تبت شيئا . فالمقابلة هنا بين قسم الجبال والأرض السهلة المنبسطة . ورواية المبرد على ماورد فى الخزانة ورواية الشعراء « والأكارع » وهى جمع أكرع وهذه جمع كراع أى مستدق الساق ، فتكون المقابلة على ذلك بين الذرى جمع ذروة ويعنى بها هنا سنام البعير ومااستدق من عظم ساقه .

١٣ - الدنانى ذنب الطائر والقدامى إحدى القوادم وهى مقادير ريشه .

١٤ - دارم هو جد الفرزدق الأعلى والأقارع أراد الأقرع بن حابس وأخاه مرتداً وكان كلاهما من أشرف تميم .

١٦ - الخطفى هو جد جرير وهو لقب له . سماه الشاعر هنا باسم جده ، وبذ غلب . وقد علق البغدادى على هذا البيت تعليقا مفيداً فى معرض الكلام عن الشاهد رقم ٣١٤ خزانة

الأدب ٢ : ٢٣٢ = ٣٧٢ : ٤ وهو قول أوس بن حجر :

فهل لكما فيها لئى فإنتى طيب بما أعيا النطاسى حذيمًا

- ٩٥ -

المناسبة والتخریج :

حينما قال الصلتان قصيدته العينية التي أوردناها في التحكيم بين جرير والفرزدق لم يرض واحد منهما قوله . أما الفرزدق فقال : أما الشرف فقد عرفه ، وأما الشعر فما للبحراني والشعر ؟ غير أنه لم يتناول الصلتان بالهجاء ، فعد الناس ذلك منه رضا بالحكومة ، وأما جرير فقد هجاه بقوله (ديوانه ٤٢٩ ، لسان العرب ك ر ب) :

[الطويل]

أَقُولُ وَلَمْ أَمْلِكْ سَوَابِقَ عَبْرَةٍ متى كَانَ حُكْمُ اللَّهِ فِي كَرْبِ النَّحْلِ

فرد عليه الصلتان بقوله :

١ - أَعْيَرْتَنَا بِالنَّحْلِ أَنْ كَانَ مَالْنَا لَوَدَّ أَبُوكَ الْكَلْبُ لَوْ كَانَ ذَا نَحْلِ
٢ - وَأَيُّ نَبِيٍّ كَانَ فِي غَيْرِ قَرِيْبَةٍ وَهَلْ كَانَ حُكْمُ اللَّهِ إِلَّا مَعَ الرُّسُلِ

وقد ورد البيت الأول منسوباً للصلتان في طبقات الشعراء لابن سلام (ص ٤٠٥) وإن كان قد عاد فنسبه بعد ذلك لشاعر آخر من عبد القيس هو أحمـر بن غدانة العَصْرِيُّ (ص ٤٥١) برواية « اللؤم » مكان « الكلب » ، كذلك ورد في الحيوان للجاحظ (١ : ٢٦٤ ، ٢٦٦) ولكنه نسبه لشاعر آخر هو خليل عينيـن (وعينيـن قرية من قرى البحرين) وكذلك في جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري (٢ : ٢٦٤) وفي فصل المقال لأبي عبيد البكري ص ٣٢٩ والخلاف في البيت الثاني أكثر فهو ينسب في أكثر المصادر لأحد الشعارين المذكورين ، ولم ينسبه للصلتان إلا البغدادي في الخزائنة .

- ٩١ -

المناسبة والتخریج

لهذه القصيدة للصلتان شهرة أيضاً في كتب الأدب والنحو والبلاغة ، وهي قصيدة أودعها الشاعر مجموعة من الوصايا لابنه عمرو ، وأدلى فيها بآرائه حول موضوعات مختلفة متنوعة في السياسة والمذاهب والسلوك والأدب

والشعر ، ويظهر أنها كانت قصيدة جامعة طويلة ، إلا أنه لم تبق منها إلا قطع قليلة عملنا على جمعها من شتى المصادر .

وهناك بين المؤلفين القدماء اضطراب واختلاف حول نسبة القصيدة ، فقد نسبها أبو تمام أقدم مؤلف اختار بعض أبياتها للصلتان العبدى ، غير أن الجاحظ نص بين يدي ما اختاره منها في كتاب الحيوان - وهو يتفق مع ما اختاره أبو تمام عدا بيتاً واحداً أهمله أبو عثمان - على أن الأبيات للصلتان السعدى « وهو غير الصلتان العبدى » ، إلا أننا لا نرى أحداً غير الجاحظ في هذا النص أشار إلى هذا الصلتان السعدى ، فسائر من أنشدوا هذه القصيدة أو بعض أبياتها يجمعون على أنها لشاعرنا ، ومن ثم فإننا نصحح هذه النسبة له حتى نجد دليلاً قاطعاً على نفيها .

والقسم الأول من القصيدة - وهى الأبيات الثلاثة الأولى - لم يرد إلا فى الكامل للمبرد (٣ : ١٨٣ - ١٨٥) ، والبيت الأول ورد مرتين مرة فى هذا الموضع ومرة أخرى قبل ذلك (١ : ١٩٨) . وقد تمثل بالبيت الثالث أبو منصور الثعالبي فى مقدمة كتابه يتيمة الدهر (١ : ١٤) . والغريب أنه لم ينبه أحد من الباحثين المحدثين إلى أن هذه الأبيات الثلاثة الأولى من نفس قصيدة الصلتان التى تنتمى إليها بقية الشعر ، مع أن المبرد وصل بين القسمين ، وكذلك فعل ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة ، إذ أورد الأبيات السبعة الأولى من القصيدة (٢ : ٧) .

وأما القسم الثانى من القصيدة وهو قسم الوصايا فقد وردت مقتطفات منه تختلف طولاً وقصراً فى كثير من المصادر . أما أبو تمام فقد أورد فى الحماسة منه الأبيات ٤ - ١١ (شرح المرزوقى ، رقم ٤٥٣ - ص ١٢٠٩ - ١٢١١) ، وزاد التبريزى فى شرحه بيتاً هو رقم ١٥ (٣ : ٨٣) ؛ وأما الجاحظ فقد اختار منه سبعة أبيات (٤ - ١١ فيما عدا البيت العاشر) مع نسبتها للصلتان السعدى كما سبق أن ذكرنا (الحيوان ٣ : ٤٧٧ - ٤٧٨) ، وأورد المبرد فى الكامل (٣ : ١٨٣) الأبيات ٤ - ٧ ، وأورد ابن قتيبة فى عيون الأخبار الأبيات ٦ ، ٧ ، ٥ (٣ : ١٣٢) والبيتين ٨ ، ١١ (١ : ٢٤١) وفى الشعر والشعراء الأبيات ٤ - ٨ ، ١١ ، وفى معجم الشعراء للمرزبانى (ص ٤٩) الأبيات ٩ ، ٤ - ٧ ؛ والبيت ١١ فى حماسة البحترى (ص ١٤٧) منسوباً للأسعر الجعفى ، وهو كذلك فى لباب الآداب لأسامة بن منقذ (ص ٢٤٠) وفى بهجة المجالس لابن عبد البر (١ : ٣٢٨ - ٣٢٩) ، وفيه أيضاً البيت ٨ (١ : ٣١٠) ، والبيت ٦ منسوباً للصلتان فى ديوان المعانى لأبى هلال العسكري (١ : ١١٩) ، والبيت ٧ فى الأضداد للأبنازى (ص ٢١) . وأورد البغدادى فى الخزانة عشرة أبيات من القصيدة هى ٤ - ١١ ، ١٥ - ١٦ (١ : ٣٠٨ = ٢ : ١٨٢ - ١٨٣) . وفى معاهد التنصيص للعباسى (١ : ٢٧ - ٢٨) أحد عشر بيتاً (٤ - ١٥ فيما عدا البيت التاسع) . وقد استشهد

بالبیت الرابع عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة (٢ : ٢٤٤ ، ٢٥٩) ، وبالبیت السادس الدمهورى في حاشيته على متن الكافي (ص ٨٨) والأبيات ٤ - ١١ في التذكرة السعدية في الأشعار العربية لمحمد بن عبد الرحمن العبيدى (ص ٢٩٧ - ٢٩٨)

[المتقارب]

- أ -

- ١ - أَرَى أُمَّةً شَهَرَتْ سَيْفَهَا وقد زِيدَ في سَوِّطِهَا الْأَصْبَحَى
٢ - بَنَجِدِيَّةٍ وَحُرُورِيَّةٍ وَأَزْرَقٌ يَدْعُو إلى أَزْرَقِ
٣ - فَمِلْتُمَا أَنَّنَا مُسْلِمُونَ على دِينِ صِدِّيقِنَا وَالنَّبِيِّ

- ب -

- ٤ - أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ رَكَرَّ الْعَدَاةَ وَمَرَّ الْعَشَى
٥ - إِذَا هَرَمْتَ لَيْلَةً يَوْمَهَا أَتَى بَعْدَ ذَلِكَ يَوْمَ فَتَى
٦ - نَرُوحُ وَنَعُدُّو لِحَاجَاتِنَا وَحَاجَةٌ مَنَ عَاشَ لَا تَنْقُضَى
٧ - تَمُوتُ مَعَ الْمَرِّ حَاجَاتُهُ وَتَبْقَى لَهُ حَاجَةٌ مَا بَقِيَ
٨ - إِذَا قُلْتَ يَوْمًا لِمَنْ قَدْ تَرَى أُرُونِي السَّرِيَّ أَرْوَكَ الْعَنِي

- ١١ -

الخوارج . وقوله « وأزرق يدعو إلى أزرق » يريد بالأزرق الخبيث وكانت العرب تعد زرقه العينين من دلائل الخبيث والشر ، والأزرق يريد من أصحاب نافع بن الأزرق الحنفى ، وكان من أئمتهم وإليه تنتمي فرقة منهم .

٣ - رواية الكامل : المسلمون ، وقد أثرت رواية الثعالبي . والصدى أبو بكر رضى الله عنه . ويعلق المبرد على تقديم الصديق على النبى (ﷺ) ، فيقول : « والعرب تفعل ذلك وهو فى الواو جائر : أن تبدأ بالشيء والمقدم غيره » وبهذا المعنى أيضا استشهد به الثعالبي فى تقديم المفضول على الأفضل .

١ - شرح المبرد هذا البيت ، فقال إن المراد بقوله « وقد زيد فى سوطها الأصبحى » هو تلك السياط التى يعاقب بها السلطان والتى سميت الأصبحية ، وتنسب إلى ذى أصبح الحميرى ، وكان من ملوك حمير وهو أول من اتخذها ، وهو جد الإمام مالك بن أنس فقيه أهل المدينة . والشاعر يشير إلى تفرق أهواء الأمة وماشجر بينها من فتنة حملت السلطان على أن يشدد عليها التكبير فيعزز الناس بهذه السياط الأصبحية .

٢ - النجدية إحدى فرق الخوارج تنسب إلى نجدة بن عويمر الحنفى وكان رأسا فيها ذا مقالة مفردة من مقالات

- ٩ - أَلَمْ تَرَ لُقْمَانَ وَصَّى ابْنَهُ وَأَوْصَيْتُ عَمْرًا وَنِعَمَ الْوَصِي
- ١٠ - بُنَى بَدَا حَبَاءُ نَجْوَى الرَّجَالِ فَكُنْ عِنْدَ سِرِّكَ حَبَاءَ النَّجَى
- ١١ - وَسِرُّكَ مَا كَانَ عِنْدَ امْرِئٍ وَسِرُّ الثَّلَاثَةِ غَيْرُ الْخَفِيِّ
- ١٢ - فَكُنْ كَابِنٍ لَيْلٍ عَلَى أَسْوَدٍ إِذَا مَاسَاؤُا بَلَّيْلٍ خُشِي
- ١٣ - فَكُلُّ سَوَادٍ وَإِنْ هَبْتَهُ مِنْ اللَّيْلِ يَعْشَى كَمَا تَحْتَشَى
- ١٤ - أَرِدُ مُحَكَّمَ الشَّعْرِ إِنْ قَلْتَهُ فَإِنَّ الْكَلَامَ كَثِيرُ الرَّوَى
- ١٥ - كَمَا الصَّمْتُ أَدْنَى لِبَعْضِ الرِّشَادِ فَبَعْضُ التَّكَلُّمِ أَدْنَى لِعَى
- ١٦ - وَدَعِ لِلشَّقَى اتِّبَاعَ الْهَوَى فَمَا لِلْفَتَى كُلِّ مَا يَشْتَهَى

- ١٢ -

التخریج :

وردت هذه الأبيات الثلاثة للصلتان في حماسة الخالدين (٢ : ٢٨٥ - ٢٨٦) وهي في الفخر بقبيلته :

[الوافر]

- ١ - وَمَنْ يَبْنِ الْحِصُونَ لِيَوْمِ حَرْبٍ فَلَيْسَ حُصُونَنَا إِلَّا السِّيُوفُ
- ٢ - وَمَنْ كَرِهَ الْحَتُوفَ فَإِنَّ فِينَا مَعَاوِيرًا شِعَارُهُمُ الْحُتُوفُ
- ٣ - وَمَنْ يَجْفُ الضُّيُوفَ فَمَا أَرَدْنَا طَعَامًا قَطُّ لَيْسَ لَهُ ضِيُوفُ

- ١٣ -

التخریج :

ورد هذان البيتان في حماسة البحترى (ص ٤٧) في باب « منع النصف وترك قبوله » :

[مجزوء الكامل]

الأستاذ عبد السلام هارون فقد جاء «ودع النفس..فما للفتى» والمعنى والوزن يختلان بكلمات القراءتين ، ولعل الصواب ما أثبتنا .

^{١٦} هذا البيت انفردت به خزانة الأدب ، وورد في الطبعة الأولى من الخزانة « ودع التقى ... فما للتقى » ، أما في طبعة

- ١ - إِغْشَى الْأُمُورَ بِحَزْمِهَا حَتَّى تَكُونَ الْأَحْزَمَا
٢ - وَاطْلَمَ فَلَسْتُ بِمُدْرِكٍ إِلَا أَوْتَارٍ حَتَّى تَظْلِمَا

- ١٤ -

التخریج :

وردت هذه الأبيات الخمسة منسوبة للصلتان العبدى فى النصف الثانى من كتاب الزهرة لأبى بكر بن داود الإصفهانى (ص ٢٦٧) :

[الطويل]

- ١ - إِذَا مَا أُخِيَّ يَوْمًا تَوَلَّى بُودَّهُ وَأَنْكَرْتُ مِنْهُ بَعْضَ مَا كُنْتُ أَعْرِفُ
٢ - عَطَفْتُ عَلَيْهِ بِالمَوَدَّةِ ، إِنِّي عَلَى مُدْبِرِ الإِخْوَانِ بِالْبِرِّ أَعْطِفُ
٣ - وَلَسْتُ وَإِنْ وُلَّى بُودُّ عَلَى الذى بَدَلْتُ لَهُ مِنْ صَفْوِ وُدِّى آسَفُ
٤ - فَأَغْفِرُ مِنْهُ ذَنْبَهُ لِإِصْطِنَاعِهِ وَأَسْتُرُ مِنْهُ بَعْضَ مَا تَكْشَفُ
٥ - فَأَغْضَاؤُكَ العَيْنَيْنِ عَن عَيْبِ صَاحِبٍ لَعَمْرُكَ أَبْقَى لِلإِنْخَاءِ وَأَشْرَفُ

- ١٥ -

التخریج :

ورد هذان البيتان منسويين للصلتان العبدى فى حماسة الخالدين (٢ : ٢٥٥) ، ولم نجدهما فى مصدر آخر . ونلاحظ أن البيتين من وزن قصيدة حكمية مشهورة للأعور الشنى (وهو شاعر من عبد القيس أيضا) ، وهى قصيدة أورد معظم أبياتها ابن قتيبة فى الشعر والشعراء (ص ٦٣٩ - ٦٤٠) وأبو على القالى (الأمالى ٢ : ٢٠٧ - ٢٠٨) ، ويشبه البيتان أن يكونا من نفس هذه القصيدة لاتفاقهما معها فى المنحى والأسلوب والوزن والروى ، وقد كان الخلط بين شعراء القبيلة الواحدة أمراً مألوفاً فى كتب المختارات الشعرية ، غير أننا لانملك القطع بنسبة البيتين للأعور الشنى مالم تعنا على ذلك مصادر أخرى .

[الوافر]

- ١ - وما أودعت أحشَاءَ الليالي أضرتَّ عليك من حقدِ الرجال
٢ - وليس أدلَّ في دُنْيَا وديني على الإنسانِ من بُخلِ بمال

- ٩٦ -

التخرُّج :

أورد الخالديان هذه الأبيات الأربعة منسوبة للصلتان (الحماسة ١ : ٨٣ - ٨٤) وقد ورد البيتان الأولان منسوبين لجويَّة بن النضر في حماسة أبنى تمام بشرح المرزوقى (رقم ٧٧٤ ص ١٧٣٥) ، ومع آخرين^(٤) في شرح التبريزى (٤ : ٢٥٥ - ٢٥٦) . وذكره العباسى في المعاهد (ص ٩٦) باسم « النضر بن جوية بن النضر » وأضاف أن صاحب المغرب (يعنى ابن سعيد المغربى) نسب القطعة ليزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب الأزدى « ملك المغرب » ، ويعنى بذلك إمرته لإفريقية ، إذ وليها لأبى جعفر المنصور ثم للمهدى وبعض خلافة الرشيد ، وذلك منذ سنة ١٥٥ حتى وفاته فى سنة ١٧١ . وقد نسب إليه ابن عذارى فى البيان المغرب (١ : ٨١) وابن الأبار فى الحلة السيرة (١ : ٧٦) بيتين * من بحر هذه القطعة وروياها ، ويشبه أن تكون هذه الأبيات متصلة بهما ، على أنه يمكن أن يكون يزيد بن حاتم قد تمثل بهذه القطعة فظنها بعض المؤلفين له .

[البسيط]

- ١ - قالت أمامة ماتبقى دارهمنا وما بنا سرف فيها ولا حرق
٢ - إنا إذا اجتمع يوماً دراهمنا ظلت إلى طرق الحيرات تستبق
٣ - فلاتخافى علينا الفقس وانتظرى سبب الذى بالغنى من عنده نشق
٤ - إن يقن ماعدنا فالله يرزقنا ومن سوانا ولسنا نحن نرزق

: هما °°

- ١٦ -

إلا لما يسرا ثم ينطلق

مأبألف الدرهم المضروب خرقنا

إلى امرؤ لم يخالف خرقى الورق

ير مرا عليها وهى تلفظه

لكن ير عليها وهو منطلق

° البيتان هما :

يكاد من صره إياه بمنزق

مأبألف الدرهم الصياح صرتنا

حتى يصير إلى نذل يخلده

أرجوزة قديمة في النحو للشكري

الدكتور محمود محمد الطنحاجي

الأستاذ المشارك بكلية اللغة العربية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة

نَحَفَ الشعر على لسان العربيّ ، فقيّد به مآثره ، وسجّل على بحوره خواطره ومشاعره ، وقد لجأ إليه مصنفو العلوم والفنون ؛ يضبطون به القواعد ، ويقيدون به الأحكام ، فرأينا منظوماتٍ في القراءات وعلوم الحديث والأصولين (أصول الدين وأصول الفقه) والفرائض (المواريث) والبلاغة والمنطق والعروض والميقات والطب ، إلى سائر فروع الثقافة الإسلامية .

وقد كان للنحو في هذا الميدان النصيب الأوفى ، فكثرت النظم فيه ، بين قصيدة على قافية واحدة ، إلى أرجوزة متعددة القوافي ، وبين نظم في مسألة واحدة من مسائله ، إلى نظم يستغرق كل أبوابه ومسائله .

وقد كان مما جرى به القدرُ أني عُنيّت بدراسة^(١) ابن معطى (زين الدين أنى الحسين يحيى بن عبد المعطى المغربي المتوفى سنة ٦٢٨) للحصول على درجة الماجستير من كلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

وابن معطى هو صاحب الألفية النحوية ، ولم يعرف عنه كثيرٌ من الناس إلا ما ذكره ابن مالك في مقدمة ألفيته ، وذلك قوله :

وتقتضى رضاً بغير سخطِ فائقة ألفية ابن معطِ

وهو بسبقِ حائزٍ تفضيلاً مستوجبٌ ثنائى الجميلاً

والله يقضى بهياتٍ وافره لى وله فى درجات الآخره

ثم شغل الناس عن ابن معطى وألفيته بابن مالك وألفيته . وحُظوظُ الكتب كحظوظ الناس يصيبها ما يصيبهم من ذبوع أو حمول .

وقد حاولت في أثناء هذه الدراسة التَّهَدِّيَ إلى أول من نظم في النحو ، ولم يكن أمامي من سبيل سوى استقراء كتب النحو وتراجم النحاة والفهارس العامة ، وكان أعجب ما رأيت ، ماجاء في كتاب (مقدمة في النحو) المنسوب إلى خلف الأحمر المتوفى نحو سنة ١٨٠ ، فقد ذكر أن للخليل بن أحمد الفراهيدي قصيدة في النحو^(١) ، ونقل منها هذين البيتين :

فانسُقْ وصلِّ بالواو قولك كُلَّهُ وبلا وثُمَّ وأو فليست تَصْعُبُ
الفاء ناسقة كذلك عندنا وسيلها رَحْبُ المذاهب مَشْعَبُ

وهذا قول واضح البطلان ، فإن روح هذا الشعر تنفى أن يكون للخليل ، ولم يذكر أحد من ترجموا للخليل أن له قصيدة في النحو . وقد علق الأستاذ عز الدين التنوخي في حواشيه على كتاب خلف المذكور ، فقال : « والنحاة لا يذكرون أن له (أى للخليل) قصيدة في النحو ، وإن كانت كتب المصنفين لا تذكر بأجمعها في أثبات مصنفاتهم ، فعلى هذا تكون هذه القصيدة النحوية - إن صحت نسبتها - هي من جملة ما ضاع من كتب الخليل . »

وإذا انتفى هذا فيكون أقدم من نظم في النحو - فيما وصل إليه علمي - هو أحمد بن منصور اليشكري .

وقد كانت أول إشارة تقع لي عن أحمد بن منصور اليشكري هذا ما وجدته في كتاب الأشباه والنظائر النحوية للسيوطي :

قال في مبحث التعويض^(٢) : « قال أبو حيان : وقد نظم هذا الخلاف أحمد بن منصور اليشكري في أرجوزته في النحو ، وهي أرجوزة قديمة ، عِدَّتْهَا ثلاثة آلاف بيت إلا تسعين بيتا ، احتوت على نظم سهل وعلم جم » .

وقد تطلبت ترجمة أحمد بن منصور اليشكري في كتب تراجم النحاة ، فوجدت مجد الدين الفيروزابادي قد ترجمه في كتابه^(٣) البلغة في تاريخ أئمة اللغة ، ولم يذكر له تاريخ ميلاد ، لكنه ذكر

(١) مقدمة في النحو ص ٨٥ ، ٨٦ - تحقيق الأستاذ عز

الدين التنوخي - دمشق ١٩٦١ م . (٢) البلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٣٣ - تحقيق محمد

(٣) الأشباه والنظائر ١/١٢٣ ، حيدر آباد - الهند - المصري - دمشق ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .

وفاته سنة (٣٧٠)، ثم قال: «وله أرجوزة في النحو والصرف، تنيف على ألفى بيت، نظمها سهل، وعلمها غزير أولها:

الحمد لله الذى تعالى واستخلص العِزَّةَ والجلالا .»

وترجم له السيوطي أيضا في البغية^(١)، ولم يرد في ترجمته على قوله: «نقل عنه أبو حيان في الارتشاف»، وقال: له أرجوزة في النحو، منها:

وما جوادك الغلام ركب فليس للجواد يُلقى ناصب
إلا ابن كيسان من المذاهب فإنه أجاز نصب الراكب

وهذا الذى حكاه السيوطي عن أبي حيان وجدته في الارتشاف^(٢)، في (فصل ما النافية)، قال أبو حيان: «فإن توسّط المعمول الذى للخبر بين «ما» والمرفوع، وهو ظرف أو مجرور، جاز، نحو: ما اليوم زيدٌ ذاهباً، وما بسيفٍ زيدٌ ضارياً، أو غيرهما نحو: ما طعامك زيدٌ آكلاً، لم يجز، خلافا لابن كيسان، فإنه يجيز نصبه، نصّ عليه أحمد بن منصور اليشكري في أرجوزته، قال: وما جوادك الغلام ركب.... الأبيات».

وهذا اليشكري أخذ عن أبي بكر بن دُرَيْد، وأبي بكر بن الأنباري، وسليمان بن عيسى الجوهري^(٣).

وقد وقفت عند هذا الحدّ من البحث، حيث لم تمدّني المراجع بأكثر من ذلك، وتمادت بي الأيام، ثم كان من فضل الله عليّ وإنعامه أن وقع في يدي الجزء الثاني من مخطوط نفيس، اسمه (تذكرة النحاة)، رأيته بالخزانة العامة بمدينة الرباط، بالمغرب الأقصى - حرسه الله - في أثناء رحلتي الثانية إليه، صيف عام ١٩٧٥ م، ويرجع العلامة الجليل الأستاذ محمد إبراهيم الكتاني، قيّم الخزانة أن هذا

(١) بغية الوعاة ٣٩٢/١ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة ١٣٨٤ هـ.
وتذرات الذهب لابن العماد الحنبلي - طبعة القدسي. القاهرة ١٣٥٠ هـ، ومقدمة تحقيق الاشتقاق لابن دريد، تحقيق أستاذنا عبد السلام هارون. القاهرة ١٣٧٨ هـ.

(٢) ارتشاف الضرب ص ٥٦٣ - مخطوطة دار الكتب المصرية بقم (٨٢٨ نحو).

(٣) الموضوع السابق من البلغة، والعبر للذهبي ٣٥٥/٢ -

المخطوط للإمام أبي حيان الأندلسي الأصل المصري الدار ، المتوفى سنة (٧٤٥) ، وحين التقيت بالأستاذ الكتاني ساق لي شواهد كثيرة على نسبة هذا الكتاب إلى أبي حيان ، ثم حين قرأت الكتاب ظهرت لي دلائل أخرى على تلك النسبة ، لعلّي أفرد لها مقالا خاصاً .

وهذا الجزء محفوظ بالخرزانة العامة بالرباط ، تحت رقم (٢١٤ ق) ، وهو مكتوب بخط نسخي نفيس من خطوط القرن الثامن ظناً ، وقد اشتمل على نقول غريبة عجيبة في اللغة والنحو والأدب ، وساق نصوصا من رسائل وكتب نادرة ومفقودة^(١) وقد عكفت على قراءته زماناً أيامي مقامي بالمغرب . وكم كان فرحي عظيما حين وجدت أبا حيان يذكر أحمد بن منصور اليشكري ويشير إلى « أرجوزته » ويذكر أن عدتها ألفان وتسعمائة وأحد عشر بيتا (٢٩١١) ، ثم يورد منها مائة وخمسة وثمانين بيتا^(٢) .

ورحم الله أباحيان ، فقد وقفنا على شيء بالغ الأهمية في تاريخ النظم العلمي عامة ، ونظم النحو خاصة ، فقد كاد يستقرّ عند كثير من الباحثين أن نظم النحو إنما عُرف في العصور المتأخرة ، وأنه ازدهر في القرن السابع على يد ابن معطى وابن الحاجب وابن مالك^(٣) . فهذا نصُّ أبي حيان يُريك أن نظم النحو عُرف في القرن الرابع ، ثم هو يُريك أيضا بهذا العدد الضخم الذي بلغته الأرجوزة أن طول النَّفس الشعرى ليس وقفا على المتأخرين ، وأن الأوائل لم يقصروا ، وإنما الآفة في غيبة النصوص وغيبة التأمل أيضا . فما أكثر الأحكام الجائرة التي نطلقها على عصور الفكر العربي ، ثم ما أكثر ما نسرف في هذه الأحكام العامة التي يتابعها اللاحق عن السابق دون مراجعة أو تحييص وهذا حديث طويل .

(١) أذكر من ذلك ما حكاها عن ابن الحشّاب ورده على ابن الشجري في مسألة « جمع جمع الجمع » . وذلك أن ابن الحشّاب كان قد طلب من ابن الشجري أن يقرئه كتابه الأمالي ، فامتنع ابن الشجري ، فأسخط ذلك ابن الحشّاب ، وصنف كتابا في نقد أمالي ابن الشجري . وكتاب ابن الحشّاب هذا من الكتب المفقودة .
(٢) تذكرة النحاة من صفحة ٥٠٩ إلى صفحة ٥١٧ .
(٣) أشير هنا إلى أن أشهر نظم قبل هذه المرحلة هو نظم

أبي محمد الحريري صاحب المقامات ، المتوفى سنة (٥١٦) ، ويسمى نظمه « ملحّة الإعراب » وقد طبعت الملحّة عدة طبعات ، وأولها طبعة باريس سنة ١٨٨٥ م - انظر معجم المطبوعات العربية والمعربة لإليان سركيس ٧٥٠/١ .
وأذكر هنا أنّي في أثناء رحلتي إلى اليمن الشمالية عام ١٣٩٤ هـ رأيت الصبيان في الجامع الكبير بصنعاء يدرسون « ملحّة الإعراب » فيما يدرسون من متون .

(٢) أشير هنا إلى أن أشهر نظم قبل هذه المرحلة هو نظم

ورحم الله السيوطي أيضا ، فقد حفظ لنا في موسوعاته كثيراً من النصوص والنقول التي ضاعت أصولها ، أو خفي مكانها .
وقبل أن أنقل لك مذكره أبو حيان عن أحمد بن منصور الشكري ، وما اختاره من أرجوزته القديمة الطويلة أودّ أن أسجل بعض الملاحظات :

أولاً : يدلّ قول الشكريّ الذي حكاه أبو حيان : « إني اعتمدت تأليف هذه الأرجوزة لما وجدت كثيراً ممن سبقني إلى مثلها قصر عن مقصدي فيها ... » إلى آخر مقاله . أقول : يدلّ هذا الكلام على أن نظم النحو قد بدأ مبكراً جداً ، وأن هناك كثرة من العلماء المتقدمين قد عتوا بتبسيط القواعد وتقريبها إلى الناشئة ، بنظمها في قصائد ليسهل حفظها واستيعابها .

ثانياً : بعض الأبيات التي اختارها أبو حيان من الأرجوزة ليست منسوقة ولا متتابعة ، وقد انتزعها من أبوابها انتزاعاً .

ثالثاً : قد خفي على الصواب في بعض الكلمات فرسمتها كما هي ، ولعل الأيام تظهر نسخة كاملة صحيحة من هذه الأرجوزة .

* * *

وإليك نصّ مذكره أبو حيان :

« أحمد بن منصور الشكريّ ، وقفت له على كتاب في النحو مُرتجز ، عدة الأرجوزة ألفان وتسعمائة وأحد عشر بيتاً . ذكر في خطبته مأنصّه : إني اعتمدت تأليف هذه الأرجوزة لما وجدت كثيراً ممن سبقني إلى مثلها قصر عن مقصدي فيها ، بتطويل بعيد المعنى ، واختصار نزر المُجتنى ، واخترت أوسط الأمرين ، بين الإيجاز والإطالة ، ولم أجرد مذهباً بعينه ، لكن عدلت إلى ما كان أقوى حجةً عندي ، وذكرت بعض ما اختلفوا فيه ، طلباً للإيضاح . منه :

فَجَمَعْنَا زَيْدًا عَلَى أَزْيَادٍ وَأَزْيَدٌ إِنْ شِئْتَ أَوْ زِيَادٍ
 وَرُبَّمَا قِيلَ زُيُودٌ وَزُيُودٌ وَجَمَعْنَا الْعَبْدَ عِبَادٌ وَعُبْدٌ
 وَجَائِزٌ فِي دَائِمِ الْأَفْعَالِ جَمَعٌ وَتَوْحِيدٌ عَلَى الْأَحْوَالِ
 كَقَوْلِنَا قَائِمٌ الزَّيْدَانِ وَإِنْ أَرَدْتَ قَلْتَ قَائِمَانِ
 وَقَائِمٌ أَنْتُمْ ضَعِيفٌ جِدًّا أَجَازَهُ الْأَخْفَشُ مِنْهُمْ فَرْدًا
 وَالْجَمْعُ مِنْهُ أَقْبَلُ الْهِنْدَاتِ وَذَهَبَ الْعَمَاتُ وَالْجَدَّاتُ
 وَيُقْبَلُ الْهِنْدَاتُ فِي الْفِعْلِ الْأُنْفِ وَجَائِزٌ تُقْبَلُ مَا فِيهِ خُلْفٌ
 وَقَائِمٌ بِيَابِكِ الْهِنْدَانِ إِنْ يَشْتَرِكُ فِي الْفِعْلَةِ اثْنَانِ
 وَإِنْ أَرَدْتَ قَلْتَهُ مَشْفُوعًا فَهَوَّ صَحِيحٌ عِنْدَهُمْ جَمِيعًا
 وَالْخَبْرُ التَّابِعُ لَا الْمَتَّبِعُ فِيهِ ذِكْرٌ مُضْمَرٍ مَرْفُوعٌ
 أَمَا كَانَ فِعْلًا أَمْ مِنَ الْأَسْمَاءِ هَذَا الَّذِي قَالَ بِهِ الْكِسَائِيُّ
 وَعِنْدَ سَيُوبِيهِ بَعْضُ النَّقْضِ بِقَوْلِهِ لَا ذِكْرٌ فِي اسْمٍ مَحْضٍ
 لَكِنَّهُ فِي الْفِعْلِ أَوْ فِي الْفَاعِلِ كَقَالَ أَوْ يَقُولُ أَوْ كَقَائِلِ
 وَهَكَذَا يُرْوَى عَنِ الْفَرَّاءِ خَالَفَ فِيهِ مَذْهَبَ الْكِسَائِيِّ
 وَهَكَذَا زَيْدًا دَخَلَتْ دَارَهُ وَعَامِرًا أَمْسِ رَأَيْتُ جَارَهُ
 وَفِي تَصْيِيبِينَ وَقَتْسَرِينَ فَإِنَّ قَوْمًا يُعْرَبُونَ التَّوَنَا
 وَأَخْرُونَ أَعْرَبُوا مَا قَبْلُ كَمُسْلِمِينَ فَافْتَهُمُوا مَا تَبْلُو
 وَهَكَذَا مَا دَامَ ثُمَّ لَمْ يَرَمْ وَصَارَ وَالْمُشْتَقُّ مِنْ هَذَا الْكَلِمِ
 وَسَيِّدًا أَصْبَحَ ذُو السَّمَاخَةِ جَائِزَةٌ وَاضِحَةٌ الْفَصَاخَةُ
 وَاسِطُهَا الْأَسْمُ وَنَادِيهَا ^(١) الْخَبْرُ فَالْأَسْمُ تَالِ لُهُمَا عَلَى الْأَثْرِ

(١) هكذا في الأصل.

لكن إذا أَخْرَتَ فيها الحَرْفَا فَإِنَّ فيها عَوَجًا لا يَخْفَى
فلا تُقَلُّ غُضْبَانَ زَيْدٌ أَصْبَحَا فليس بالقَائِلِهِ مَنْ أَفْصَحَا
وما جَوَادَكَ العُلَامُ رَاكِبُ فليس للجَوَادِ يُلْفَى نَاصِبُ
إِلَّا ابْنَ كَيْسَانَ مِنَ المَذَاهِبِ فَإِنَّه أَجَازَ نَصَبَ الرَاكِبِ
وفى حُرُوفِ الجَحْدِ مِثْلُ لم يَزَلْ تُقَدِّمُنَا أَجْبَارَهَا فِيه حَظَلْ
فَقُوَّهَا مَا زَالَتِ الأَحْيَاءُ أَحَالَهُ البَصْرِيُّ والفَرَّاءُ
وغيره من عُلَمَاءِ الكُوفَةِ فِيه لَهُمُ إِجَازَةٌ مَعْرُوفَةٌ
ولا يُقَالُ إِنَّ جَاءَ الرَاكِبُ لَنَاصِبٍ فِيه تَلاهُ نَاصِبُ
فإن جعلتَ بَيْنَهَا صِفَاتِ جَازَ لِفَعْلٍ بَعْدَهَا أَنْ يَأْتِي
إِنَّ لَدَى زَيْدٍ ثَوِيٌّ أَبُوكَا وَإِنَّ أَمْسِ جَاءَنَا أُحُوكَا
فَالاسْمُ فِي المَعْنَى لَدَى الفَرَّاءِ وَمُبْطَلٌ فِي مَذَهَبِ الكِسَائِي
وَيُضْمَرُ البَصْرِيُّ فِيه الهَاءُ مُكْتَفِيًا بِالصِّفَةِ اِكْتِفَاءً
والفَاءُ والواوُ ولا إِنَّ سَبَقَتْ إِذَنْ فلا تُنْصَبُ بِهَا مارَهَقَتْ
تَقُولُ مِنْه وَإِذَنْ أَقَوْمُ فلا إِذَنْ أَجْلِسُ لا أَرِيمُ
وَتَحْشَوْنَ^(١) قَدْ رَوَانَا الرَّاوِي رَاوِيَةً فِيه بِكسْرِ الوَاوِ
وهاتِ يازِيدُ دَلِيلُ الجَزْمِ حَذْفُكَ لِلْيَاءِ فَكُنْ ذافَهُمُ
لأنَّها تُثَبِّتُ فِي هاتَيْتُ أَلَّا تَرَى مُشَبَّهًا رَامَيْتُ

كسر الواو في تحشون « .

(١) بحاشية الأصل : « وذلك أنه يجوز أن تقول : احتشوا القوم ، ويجوز كسر الواو فتقول : احتشوا القوم . فهذا وجه

والحَفْضُ فِي خَلَا وَحَاشَى أَفْصَحُ والنَّصْبُ أَوْلَى فِي عَدَا وَأَوْضَحُ
 وَجَائِزٌ يَا رَجُلَ الظَّرِيفُ وَيَا غُلَامُ العَاقِلُ الموصوفُ
 يعنى بها يَا يَهَا ^(١) إِضْمَارًا مثل الذى أَظْهَرْتَهُ إِظْهَارًا
 فَالتَّكْرَارُ إِن نَعَتَ بَانَتْ بالنَّصْبِ وَالتَّنْوِينِ حَيْثُ كَانَتْ
 وَلَيْسَ يَا بِي النَّصْبُ أَن يَكُونَا مِنْ غَيْرِ نَعْتٍ فِيهِ بَصْرِيُونَا
 وَغَيْرُهُمْ يَا بَاهُ فِي الأَسْمَاءِ وَلَيْسَ يَا بِي التَّعْتُ فِي النَّدَاءِ
 كَقَوْلِنَا يَا جَاهِلًا تَعَلَّم وَمِثْلُهُ يَا صَامِتًا تَكَلَّم
 وَإِن تَقُلْ يَا مَعْبُدَ بِن هَانِي ضَمُّ وَفَتْحُ الدَّالِ جَائِزَانِ
 فَالرَّفْعُ كَرًّا أَنَّهُ اسْمٌ مُفْرَدٌ تُرِيدُ يَا بِنَ هَانِيءَ يَا مَعْبُدُ
 وَالنَّصْبُ تَشْبِيهًا بِخَمْسَةِ عَشْرًا فَالنَّصْبُ أَوْلَى وَأَحَقُّ مَاعِرًا
 وَإِن رَفَعْتَ ابْنًا كَرَفَعِ مَعْبُدِ جَازٌ وَلَكِنْ هُوَ دُونَ الأَجُودِ
 فَإِن بَدَأْتَ بِالمُضَافِ أَوْلَا فَارْفَعِ أَوْ انصِبِ آفِئًا فِيمَا تَلَا
 يَا صَاحِبَ التَّوْبِ وَزَيْدًا قَوْمًا وَزَيْدٌ أَيْضًا جَائِزٌ مَضْمُومًا
 وَهَكَذَا الوِجْهَانِ فِي التَّسَاوِي إِذَا أَتَى الثَّانِي بِغَيْرِ وَاوِ
 تَقُولُ يَا أَحَا المَعَالِي جَعْفَرُ وَإِن أَرَدْتَ جَعْفَرًا لَا يُنْكَرُ
 فِعْلَةٌ الرَّفْعُ لَهُ المَعْرُوفَةُ كَرُّ النَّدَاءِ عِنْدَ أَهْلِ الكُوفَةِ
 وَغَيْرُهُمْ يَعْرِفُ هَذَا بِالبَدَلِ وَالنَّحْوُ مَقْبُولٌ بِإيضاحِ العِلْلِ
 وَفِي سَعِيدٍ يَا سَعِي بِالْيَاءِ لِأَنَّهُ فِي حَذْفِهِ تُنَائِي
 وَقَدْ أَجَازَ بَعْضُ أَهْلِ الكُوفَةِ بِأَن تَكُونَ يَاؤُهُ مَحذُوفَةٌ

بانتين من تحت .

(١) في الأصل بغير نقط إلا الحرف « يا » المنقوطة

وفي سيطرٍ حَذَفُ هِذَى الرَّاءِ مُفْرَدَةً إِلَّا عَنِ الْفَرَاءِ
 فإنه يُدْخِلُ فِي الحُدُوفِ مُسَكَّنًا فِي آخِرِ الحُرُوفِ
 وَإِنْ تُثَنُّ قَلَّتْ وَازِيدَانِيهِ لَكَسْرِهِ وَالْفَتْحُ جَائِزٌ فِيهِ
 وَالتُّونُ إِنْ جَمَعَتْ ذَاتُ نَصْبِهِ لِلحَالَتَيْنِ الجَمْعِ ثُمَّ التُّدْبَةُ
 ثُمَّ المِضَافُ فَالصَّوَابُ فِيهِ وَجِهَانٍ وَأُغْلَامٌ زَيْدَانِيهِ
 وَقِيلَ وَأُغْلَامٌ زَيْدَانَاهُ كَذَاكَ وَاصْدِيقُ عُمَرَانَاهُ
 وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ المَمْدُودِ لَا تُنْقِصَنَّ مِنْ حَرْفِهِ المَزِيدِ
 تَقُولُ فِي الحِمْرَاءِ وَاحْمَرَّآه كَذَاكَ فِي السَّرْدَاءِ وَارِدَاآه
 وَالمَدُّ كَالْمَقْصُورِ بِالسَّوَاءِ إِذَا أُرِدَتْ مَذْهَبَ الْفَرَاءِ
 تَقُولُ وَاكْحَلَاهُ فِي الكَحْلَاءِ كَذَاكَ وَانْجَلَاهُ فِي التَّنْجَلَاءِ
 وَيَأْتِي أَمَّ اسْمَانِ كاسِمٍ وَاحِدٍ وَالْفَتْحُ خَفٌ^(١) فَهُوَ لِلزَّوَائِدِ
 وَزَعَمَ الكُوفِيُّ أَنَّ النَّصْبَةَ فِي مِيمِهَا إِرَادَةٌ لِلتُّدْبَةِ
 كَقَائِلِ قَالَ لَقِيْتُ زَيْدًا فَقُلْ أَزِيدُ لَا تَحِيدُ كَيْدًا
 وَرُبَّمَا قِيلَ أَزِيدَانِيهِ تَزِيدُ يَاءً ثُمَّ هَاءً فِيهِ
 وَرُبَّمَا أُعْرِبَ ماقِبِلَ الألفِ وَكَسَرُوهَا مَعَ هَمْزٍ يَكْتَنِفُ
 كَقَوْلِنَا أَعَامِرًا إِيْنِيهِ أَخَالِدًا إِيْنِيهِ تَرْتَضِيهِ
 وَأَحْرَفُ الإِعْرَاءِ مِنْهَا عِنْدَكَا دُونَكَ بَلْ عَلَيْكَ بَلْ رُوَيْدَكَا
 وَرُبَّمَا يُعْرَى بغيرِ هَتَّاءِ مِنَ الحُرُوفِ أَوْ بِحَذْوِ هَتَّاءِ
 تَقُولُ عَنِّي ثوبَكَ المَظْلُولا أَى نَحْوِ فَأشْبِهَ المَفْعُولَا
 فَإِنْ تَقُلْ أَمَامَكَ الذُّئَابُ أَوْ الذُّئَابَ فَهُمَا صَوَابٌ

(١) هكذا في الأصل .

تَنْصِبُ إِنْ جَعَلْتَهُ تَحْذِيرًا وَالرَّفْعُ إِنْ خَبَّرْتَهُ تَحْسِيرًا
كَذَا رُوِيَكَ الْكَلَامُ وَاحِدٌ أَنْتَ وَزَيْدٌ لَيْسَ فِيهِ زَائِدٌ
أَيُّ كُفِّ أَنْتَ يَأْتِي وَزَيْدٌ وَالْأَخْ كَافًا قَبْلَهَا رُوِيَ
فَلَاخْتِصَاصِي هِيَ فِي الْوُجُودِ وَوُجُودُهَا كَحَالَةِ الْمَقْفُودِ
هَذَا الَّذِي سَمِعْتَهُ بَصْرِيٌّ وَهُوَ لَدَى غَيْرِهِمْ مَكْفِيٌّ
مَوْضِعُهُ الْخَفْضُ مِنَ الْإِعْرَابِ كَقَوْلِنَا ثَوْبُكَ فِي الْخَطَابِ
وَالنَّفْسُ إِنْ أَرَدْتَ أَنْتَ تَنْصِبُ فَإِنْ رَفَعْتَ أَوْ خَفَضْتَ لَمْ تُنْصِبْ
رُوِيَكَ الْمَسِيرَ أَنْتَ نَفْسَكَ فَافْهَمْهُ كَيْمَا تَسْتَزِيلُ لَبْسَكَ
وَقَوْلِكَ الْمُحْسِنُ وَالْمُحَابِي وَالْفَاءُ قَدْ تَحَسَّنُ فِي الْجَوَابِ
كَقَوْلِكَ النَّازِلُ بِي فَمِنْهُمْ وَكُلُّ آتٍ زَائِرًا فَمُكْرَمٌ
لَأَنَّ فِي الدَّائِمِ حَيْثُ كَانَا تَأْوِيلُ فِعْلٍ فَاعْرِفِ الْفُرْقَانَا
وَالرَّفْعُ فِي قَوْلِكَ وَإِنْصَابُ أَمَّا حَبَابٌ فَمَضَى حَبَابٌ
أَجَازَهُ الْكُوفِيُّ عِنْدَ الْكُرِّ وَلَيْسَ إِلَّا النَّصْبُ عِنْدَ الْبَصْرِيِّ
وَتَحْدِثُ السَّوَاوُ فَلَا تَزِيلُ حَرْفًا عَنِ الْجَرِّ وَلَا تَحِيلُ
كَقَوْلِكَ الْخَالِقُ ذِي الْجَلَالِ ذِي الْكِبْرِيَاءِ الْفَرْدُ فِي الْكَمَالِ
وَإِنْ أَرَدْتَ النَّصْبَ فَهُوَ مَذْمُومٌ فَقَدْ يُجَرُّ مِثْلُهُ وَيُنْصَبُ
وَمِنْهُ حَقُّ اللَّهِ قَدْ أَنَانَا أَمَانَةَ اللَّهِ لَقَدْ رَأَانَا
لَقَيْتَكَ الْيَوْمَ جَلَالَ اللَّهِ مَا الْمَرْؤُ عِزَّ اللَّهِ بِالنِّيَّاهِ
فَهَذِهِ قَدْ رُوِيَ مِنْصُوبَةٌ وَلَيْسَتْ النَّصْبَةُ بِالْعَرَبِيَّةِ
وَالجَرُّ فِي مَوْضِعِهِ صَحِيحٌ وَالضَّمُّ فِي حَوْرَتِهِ فَصِيحٌ
وَعَمَرَكَ اللَّهُ أَتَى مِنْصُوبًا فَلَيْسَ مَنْ يَرْفَعُهُ مُصْرَبًا

وإن يكن عَسَانُ من لفظ العُسْنِ
وإن يكن من عُسَّ وهو الضَعْفُ
الأذْهَمُ اسمُ القَيْدِ مثلُ الوَصْفِ
كذا يقولُ سيويوه فيه
وبعضُهُم يَصْرِفُه مَنكُورًا
وجَمَعُه أَدَاهِمٌ لا دُهْمٌ
فسيويوه اختار أن لا يَصْرِفَا
ووافقَ الأَخْفَشَ أهلُ الكُوفَةِ
وفعلٌ ليس صحيحَ المذهبِ
والوَزْنُ مِن فَعَلَلٍ جَحْمَرِشُ
وَقَلُّ ما يأتِيك في الأسماءِ
إلا الذي روى ابنُ الأعرابيِّ
يَالِ نَحَارِبٍ^(١) من الحَرَابِ
وتَرَجِسُ إن يَكُ من لفظِ العَرَبِ
فَنفَعِلُ الأوَّلَى به والأشْكَلُ
وإن تُكْرِرُ ذِكْرَكَ المَنْسُوبَا
إن شئتَ والأجودُ وَجْهُ الجَرِّ
والخَفْضُ فيه مثلُ خَفَضِ البَدَلِ

وهي قُرُونُ الشَّعْرِ فاصْرِفُه إِذْنُ
فمثله يُصْرِفُ عنه الصَّرْفُ
لاصْرِفَ في نُكْرٍ ولا في عُرْفِ
في التُّكْرِ والتعريفِ لا يُجْرِيه
لأنه اسمٌ قد بدا مشهورًا
فليدُنُ مِن فَهْمِكَ هذا العِلْمُ
في التُّكْرِ والأخْفَشُ للصرْفِ انكفَا
فَعِنْدَهُم أمثاله مَصْرُوفُه
فَنَرَجِسُ عَرَبٌ ليس العَرَبِي
ومثله في وَزْنِه قَنَفَرِشُ
تُونٌ تُزَادُ أوَّلَ البِنَاءِ
فهو رِضَى في عِلْمِه المَرَضِي
ثم نَفَاطِيرٌ^(٢) من الشَّبَابِ
فنونه في الزائدات تُحْتَسَبُ
وليس فيما قد بَنَوْه فَعَلَلُ
إليه فَاجْعَلْ ذِكْرَه مَنْسُوبَا
هذا التَّمِيمِي تَمِيمٌ مُرٌّ
والرَّفْعُ في ياءِ تَمِيمِ الأوَّلِ

(١) أوردته صاحب اللسان في مادق (حرب - نخرب) ،
قال : النخارب : خروق كبيوت الزناير ، واحدها : نخروب ،
والنخارِب أيضا : الثقب التي فيها الزناير . وقيل : هي الثقب .
ابن جنى ثلاثيا من الخراب .
(٢) النفاطير : البثر ، وهو حبّ الشباب .

(١) أوردته صاحب اللسان في مادق (حرب - نخرب) ،
قال : النخارب : خروق كبيوت الزناير ، واحدها : نخروب ،
والنخارِب أيضا : الثقب التي فيها الزناير . وقيل : هي الثقب .

وإنما النسبةُ كالإضافهٗ
 بُو تَمِيمٍ وَتَمِيمِيُونَا
 وقد أجاز رَفَعَه أَقْوَامٌ
 و للشداسيِّ من الأسماءِ
 كَعَنْكَبُوتٍ هُوَ عَنكَبِي
 والتَّغْلِيُّ بانفتاح اللامِ
 والكسْرُ فيه ليس بالضعيفِ
 وإن نَسَبَتْ اسماً إلى مُضَافٍ
 تقول في مَنْسُوبِ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ
 وَرُبَّمَا لَمْ يَذْكُرُوا أُخْرَاهُ
 وَذَلِكَ لِأَيِّحُلُوْا مِنَ الْإِشْكَالِ
 كَعَبْدِ شَمْسٍ وَكَعَبْدِ الدَّارِ
 كَذَا امْرُؤُ الْقَيْسِ هُوَ الْقَيْسِيُّ
 وَقِيلَ إِنْ الْأَصْلُ فِيهَا أُمَّهَةٌ
 وَالْوَقْفُ فِيهَا أَبْدأً بِالْهَاءِ
 وَاخْتَلَفُوا فِي مِيمٍ مَنْجِنِيْقٍ
 فَعِنْدَ قَوْمٍ أَنَّهَا أَصْلِيَّةٌ
 وَفِعْلُهُ مَنْجَقَتِ الرَّجَالُ
 وَآخَرُونَ يَزْعُمُونَ أَنَّهَا
 وَأَنَّهُ مِنْ جَنَقٍ^(١) الْأَقْوَامُ

فمآلها عن خفضها انجرافه
 أليس شيئاً واحداً يعنوننا
 فصَحَّ التَّمييزُ إِذْ تَعْتَامُ
 فَأَسْقِطِ الزَّائِدَ فِي الْبِنَاءِ
 مِثْلَ الرَّبَاعِيَّةِ^(٢) تَغْلِيِي
 الْأَفْصَحُ الْأَكْثَرُ فِي الْكَلَامِ
 وَفَتْحُهُ لِلْحَرَكَ الْخَفِيفِ
 فَانْسُبْ إِلَى آخِرِ مَا يُوْفَى
 مُطَلِّبِي هَكَذَا جَاءَ النَّسَبُ
 وَاسْتَعْمَلُوا الْعَبْدِيَّ مِنْ أَوْلَاهُ
 لِكَثْرَةِ الْعَبِيدِ فِي الرَّجَالِ
 يَكْثُرُ أَشْكَالاً عَلَى الْأَخْبَارِ
 أَوْ مَرَّئِيٍّ وَالْجَمِيعُ سَيُّ^(٣)
 كَالْأَبْهَاتِ جَمْعُهَا لِأَبْهَةٍ
 وَقَدْ أَتَى عَنْ طَيِّءٍ بِالتَّوَاءِ
 لَمْ يَجْمَعُوا مِنْهُ عَلَى طَرِيقِ
 دَاخِلَةٌ فِي أَوَّلِ الْبِنْيَةِ
 وَالْمِيمُ مِنْ أَوْلَاهُ لِأَنَّزَالِ
 مَزِيدَةٌ فِي الْأَصْلِ فَاعْرِفْنَهَا
 فَلَيْسَ لِلْمِيمِ بِهَا إِمَامٌ

(١) في الأصل : « خنق » بالحاء المعجمة .

(١) هكذا في الأصل .

(٢) سى : أى سواء .

وإبنُ دُرَيْدٍ قد رَوَى عن العربِ
ولاتكادُ الميمُ تأتي زائدهُ
إلا الدَّلاصَ^(١) قد أتى دُلاصُ
ونسبَةُ المولى فَمَوْلَوِيٌّ
وربَّما قيل له دُنياويٌّ
ونسبَةُ ثالثةٌ دُنْيائِيٌّ
والأصلُ يَدِيٌّ بسكون الدالِ
وما أتى في أصلِهِ مُصَعَّرًا
وذاك كاللُّجَيْنِ والكَمَيْتِ
ثم الذي تصغيرُهُ اللُّدْيَا
وسببُوه اختار فتح اللامِ
وصعَّرَ الأحفشُ لفظ اللّايِ
وقد أبى تصغيرها الجَرْمِيُّ
والفَعَلَاتُ فاعلمنَ جماعُ

يحنق^(١) في أخباره وما كَذَبَ
واسِطَةٌ لاسِمٌ عليه وارِدَةٌ
وفي مُصاصِ^(٢) قوله مُصاصُ
وطالبُ دُنْيَاهُ دُنْيَوِيٌّ
بألفٍ تثبُتُ قبل الواوِ
بهمزةٍ سابقَةٍ للياءِ
فيما روى القومُ وباستدلالِ
فلا يكن تصغيرُهُ مُكَرَّرًا
والطائرِ المعروفِ بالكُعَيْتِ
وإن تُوثُتُ فهِيَ اللَّيْثَا
وغيرُهُ مألٌ إلى انضمامِ
على اللُّوثَا في المُصَعَّرَاتِ
كِلَاهُمَا مُقَدَّمٌ مَرَضِيٌّ
لَفَعْلَةٍ ليس لها امتناعُ

انتهى كلام ابن دريد ، وقد حكاها الجواليقي في المغرب
ص ٣٥٣ مع إضافات أخرى .

والذي يظهر أن قول الناظم : « في أخباره » ليس متعلقا
بالفعل : « يحنق » وإنما هو متعلق بالفعل « روى » ، وعلى هذا
فيكون قوله : « يحنق » بالياء التحتية خطأ ، وصوابه : « يحنق »
بالتون ، وعلى البناء للمفعول ، كما نقلت لك عن الجمهرة .
(٢) الدلاص ، بكسر الدال ، بوزن كتاب : هو اللين
البراق ، والبريق ، وماء الذهب ، ويقال : درع دلاص : ملساء
لينة .

(٣) مصاص كل شيء ، بضم الميم : خالصه .

(١) في الأصل هنا أيضا : « يحنق » بالخاء المعجمة . ولم
أجد هذا الكلام نصًّا في الجمهرة لابن دريد ١١٠/٢ ، والذي قاله
ابن دريد هناك عن المنجنيق : « واختلف أهل اللغة فيه ، فقال
قوم : الميم زائدة ، وقال سيبويه : بل هي أصلية ، وأخبرنا أبو
حاتم عن أبي عبيدة ، وأحسب أن أبا عثمان أيضا أخبرنا به عن
التوزي ، عن أبي عبيدة ، قال : سألت اعرابيا عن حروب كانت
بينهم ، فقال : كانت بيننا حروب عون ، تفرقا فيها العيون ، مرة
نُحْنَقُ وأخرى تُرْشَقُ . فقوله : « نَحْنَقُ » دال على أن الميم زائدة ،
ولو كانت أصلية لقال : نمنجنق . على أن المنجنيق أعجمي
معرب » .

كَالْقَطْرَاتِ فِي جَمِيعِ الْقَطْرَةِ وَالتَّمَرَاتِ جَمْعُهَا لِلتَّمْرَةِ
 وَجَائِزٌ فِي ذَلِكَ التَّخْفِيفُ^(١) وَالْأَوَّلُ الْأَفْصَحُ وَالْمَعْرُوفُ
 قَدْ جَاءَنَا فِي فَارِسِ فَوَارِسُ وَلَمْ يَجِئْ فِي جَالِسِ جَوَالِسُ
 وَقَدْ آتَى فِي شِعْرِ ذِي بِيَانٍ نَوَاشِيءٌ فِي نَاشِيءِ الْغِلْمَانِ
 وَمَا عَدَاهَا فَهُوَ جَمْعُ فَاعِلَةٍ كَجَمْعِنَا رَوَاحِلًا لِرَاحِلَتِهِ
 وَخَالِدٌ كَفَارِسِ مَجْمُوعَا هَذَا الَّذِي قَدْ جَاءَنَا مَسْمُوعَا
 وَمِثْلُهُ فَوَادِرٌ فِي فَادِرٍ^(٢) فَجَلُّ عَلَى الْأَيْتِي غَيْرَ قَادِرٍ
 وَطَلْحَةٌ وَمَاجِرَى مَجْرَاهُ بَالْفِ وَالتَّاءِ جَمْعُهَا
 وَلَا تَقِلُّ فِي جَمْعِهِ طَلْحُونَا وَلَا تُثَامُونَ وَلَا حَمَزُونَا
 إِلَّا إِذَا مَا جُعِلَتْ أَسْمَاءُ كَالْأَحْمَدِينَ فَاعْرِفِ الْأَسْمَاءَ
 وَالْوَزْنَ فِي الْغُرَاةِ وَالرُّمَامَةِ فِي الْأَصْلِ عِنْدَ جِلَّةِ الرُّوَاةِ
 فَعَلَّةٌ لَيْسَ لَهَا نَظِيرٌ فِي سَالِمٍ مِنْ شَأْنِهِ الظُّهُورُ
 وَآخَرُونَ فِيهِ قَالُوا فَعَلَّةٌ كَمَا تَقُولُ فِي الصَّحِيحِ الْحَمَلَةُ
 فَخُصَّ فِي ذَلِكَ حَرْفُ الْفَاءِ بِالضَّمِّ فِي ذِي الْوَاوِ أَوْ ذِي الْيَاءِ
 وَخَالَفَ الْفَرَاءُ مَا أَنْبَأَتْ وَحَجَّهُمْ بِقَوْلِهِمْ سَرَاةٌ
 وَعِنْدَهُ وَزْنٌ غُرَاةٌ فَعَلُّ كَمَا تَقُولُ نَازِلٌ وَنُزْلٌ
 فَالْهَاءُ مِنْ سَاقِطِهَا مُعْتَاضَةٌ وَإِنَّمَا تُعْرَفُ بِالرِّيَاضَةِ
 كَالْأَصْلِ فِي إِقَامَةِ إِقْوَامٍ بِالْإِعْتِيَاضِ اطَّرَدَ الْكَلَامُ
 وَبَعْضُهَا جَاءَ عَلَى التَّأْصِيلِ غُرَى وَعُقَى لَيْسَ بِالْمَجْهُولِ

عن الضراب . والفادر أيضا : الوعل العاقل في الجبل ، وهو المسنّ أو الشابّ التامّ منه .

(١) المراد بالتخفيف هنا التسكين ، وهو يقال في مقابلة التثقيب الذي يراد به تحريك الحرف بأحد الحركات الثلاث .

(٢) يقال : فَدَّرَ الفحل يَفْدِرُ وفُدُّورًا ، فهو فادِرٌ : أى فتر

قام جميعُ الناسِ إلَّا نحنُ
وقد أتى حرفان في ذى الواوِ
وذلك المصنُونُ والمَدووفُ
منهنَّ هائًا لُغَةً طائِيَّةً
ثُمَّتْ هاذى لُغَةً فصيحَه
وهذه من أفصح اللُّغاتِ
وقد يَجوزُ المِيلُ في أولائِكا
وذاك في هاتين بالإماله
وأسودُّ تصغيرُه أُسَيودُ
وإن تُرَحِّمُه مع التَّصغيرِ
وهكذا أَظْمَى على أَظِيمِ
ومثله يُصَعَّرُونَ الأَحْوَى
وإن تُرِدْ تصغيرَه إدغامًا
فَهُوَ أَحَىَّ عندَ بعضِ الناسِ
وآخرُ اختارَ أَحَىَّ فيه
وعابَ ماقد ذهاباً إليه
واختار قولَ يونسِ أَحَىَّ

إن لم يكن في الشَّعرِ فهو لَحْنُ
مأغُيرا فيما رواه الرَّأوى
ليس لِذَيْنِ ثالثٍ^(١) مَعْرُوفُ
ليست بَعلياءَ ولا دَنِيَّةً
وعن تميمِ رُوِيَتْ صَحيحَه
تُثَلَّى مِنَ المُنزَلِ في آياتِ
وذا وهذا وكذا وذالِكا
وبعضُهم أحالها إِحالَه
وإن تَقَلُّ أُسَيِّدُ فَجَيِّدُ
فَهُوَ سُويِدُ ذُو النَّدَى والخيرِ
مُنونًا ومِثْلُه أُعَيِمِ
على أَحَيِّوٍ وكذاكَ الأَلْوَى
ففيه خُلِفَ فُخِذِ المُعْتَمَا
مُنونًا وليس بالقياسِ
بالنُّونِ^(٢) كالمُظْهَرِ في التَّشْبِيهِ
عَلَيْهِمُ بالتَّخَوِ سَيبِويَه^(٣)
من غيرِ صَرَفِ وكذا أَلَى

« انتهى مانقلناه من هذه الأرجوزة »

(١) في الأصل: « ثالثة » .

(٢) كذا بالأصل .

(٣) قال رحمه الله في الكتاب ٤٦٨/٣ ، ٤٦٩ : « وأما ما كانت العين فيه ثالثة مما عينه واو ، فإن واوه تبدل ياء في التحقير ، وهو الوجه الجيد ، لأن الياء الساكنة تُبدل الواو التي تكون بعدها ياءً وذلك قولك في أسود : أسيد ، وفي أحوى : أحى واعلم أن من العرب من يظهر الواو في جميع ماذكرنا ، وهو أبعد الوجهين ، يدعها على حالها قبل أن

تحقر » .

وجاء في ترجمة (حوا) من اللسان : « وتصغير أحوى : أَحَيِّو ، في لغة من قال : أسويد ، واختلفوا في لغة من أدغم ، فقال عيسى بن عمر : أَحَيِّ ، فصرف ، وقال سيبويه : هذا خطأ ، ولوجاز هذا لصرف أصم ، لأنه أخف من أحوى ، ولقالوا : أصيم فصرفوا . وقال أبو عمرو بن العلاء فيه : أَحَيِّو . قال سيبويه : ولوجاز هذا لقلت في عطاء : عَطَى . وقيل : أَحَى ، وهو القياس والصواب » .

أبوفه محمود محمد شاكر والحضارة الإسلامية

الأستاذ أحمد محمدى إمام

الوكيل بالتعليم الثانوى
القاهرة

شغلتنى قضية « الحضارة الإسلامية » ، وماحل بالعالم الإسلامى والمسلمين ، وموقف العالم منهم ومن ماضيهم ، وحاضرهم ومستقبلهم . وموقفهم هم من هذا العالم ، حتى زاد اقتناعى بأن « حضارتنا الإسلامية هي قمة الحضارات » .

ثم كان تكريم شيخى (أبى فهر) الأستاذ « محمود محمد شاكر » ، فكانت المناسبة خيرا بركة فى بعث هذا الموضوع ، الذى كان فى بدايته فيضا من نبعه ، واعتبارى شيخى مثلا حيا لهذه الحضارة الخالدة ، أو « مدينة الله » التى تبدأ بالرحمة والحنان والتعاطف ، وتنتهى بالعمل والجد والصبر والتعاون «^(١) .

فلما استزدت من علمه وشخصه وتاريخه ، تأكد لدى « حسه الحضارى » وماعاناها شامحا فى تناول قضية « الحضارة الإسلامية » ومايتفرع عنها ، والدفاع عن أسسها ولبها ، عالما ومعلما ، فى عزلته وغرته ، وفى حماسه الإسلامية التى قرت فى نفسه منذ نشأته . فرغم هذه العزلة - التى تطول أو تقصر - إلا أنه يهب فى الوقت المناسب ، مختاراً للشخص المناسب ، والموضوع المناسب لتلك الحضارة ، مؤكدا لها ، مدافعا عنها .

فلم يكن تأليفه عن « المتنبى » شاعر العربية والثائر لغروبه - فى رأى - مصادفة . ولم تكن صلته « بالرافعى » إلا لجامع ذلك الحس بينهما . وهذا أيضا ماجعله يتصل بأفاضل العصر يعتبرهم شيوخا وأساتذة .

ولم تكن مقالاته الفكرية والحضارية والسياسية فى « الرسالة » أيام الحرب العالمية الثانية وبعدها - والعالم الإسلامى فى مفترق الطرق بعد نكبة فلسطين - مصادفة .

(١) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٧١ .

وما كانت محنة سجنه بعد ثورة ١٩٥٢ مصادفة .

وما كان أداءه لحق القلم والكلمة فى مقالات « الرسالة » - دفاعا عن (شيخ المعرة) والثقافة الإسلامية ، ومحنة سجنه الثانية قبل هزيمة ١٩٦٧ - ما كان هذا مصادفة . وهو الذى لا يمارى ولا يجمجم ؛ بل يخوض أخطر الموضوعات ، ويقا تل أخطر الناس ، عارفا بالصراع الدائر بين حضارتنا الإسلامية ، وحضارة الغرب الوثنية .

* * *

ولقد شغلنى أيضا مدار على الأقلام فى القرن الهجرى الأخير من كلمات - وإن كان لها أصول فى لغتنا وثقافتنا - عانى القراء منها ولا يزالون . وذلك لاضطراب دلالاتها فى البلد الواحد بين الكتاب ، فضلا عن البلاد الإسلامية كلها ، وأعنى بهذه الكلمات ، مصطلحات : التمدن ، والمدنية ، والحضارة ، والعمران ، والترقى ، والثقافة ، والفكر .

فمن الكتاب من آثر كلمة (التمدن)^(١) وجعلها أعم من (الحضارة) مثل « جرجى زيدان » فى بداية كتابه « تاريخ التمدن الإسلامى » . ولا أتعدى المقدمة إلى آرائه ففى هذا نظر . ومن المؤلفين من استعمل كلمات : - (الحضارة ، والتمدن ، والمدنية ، والعمران) بمعنى واحد ، وكذلك بعض المترجمين .^(٢)

أما كلمة (الثقافة) فقد عرفتها « الموسوعة العربية الميسرة » بأنها : « أسلوب الحياة السائد فى أى مجتمع بشرى ، والاستخدام العلمى لاي تضمن التهذيب أو تقدم المعرفة ، ومنذ البدايات الأولى

(١) من تعريفات (التمدن) جواب عن سؤال ورد إلى (مجلة الهلال) فى سنتها الثالثة مؤداه : « أن التمدن الإسلامى لم يقم فى صدر الإسلام ؛ بل قام بعده ، أى بعد أن استتب فى الأرض سلطان المسلمين ، وتدونت علوم الدين - وإنما الشريعة الإسلامية هى التى قامت فى صدر الإسلام ، فالتمدن الإسلامى قام عن الشريعة الإسلامية » . عن رسالة فى بيان كيفية انتشار

(٢) فى كتب مثل : ترجمة (خلاصة تاريخ العرب) لسيدى ، الذى ترجم منذ حوالى مائة سنة وأشرف على ترجمته « على مبارك » و (حضارة الإسلام) لجميل نخلة المدور ، و (تاريخ العمران فى المشرق) لجويدى .

(١) من تعريفات (التمدن) جواب عن سؤال ورد إلى (مجلة الهلال) فى سنتها الثالثة مؤداه : « أن التمدن الإسلامى لم يقم فى صدر الإسلام ؛ بل قام بعده ، أى بعد أن استتب فى الأرض سلطان المسلمين ، وتدونت علوم الدين - وإنما الشريعة الإسلامية هى التى قامت فى صدر الإسلام ، فالتمدن الإسلامى قام عن الشريعة الإسلامية » . عن رسالة فى بيان كيفية انتشار

للجنس البشرى ، والثقافة أهم ما يميز المجتمع الإنساني عن المجتمعات الحيوانية ، فعادات الجماعة وأفكارها واتجاهاتها تُستمد من التاريخ ، وتنتقل تراثا اجتماعيا إلى الأجيال المتعاقبة .

واللغة هي العامل الرئيسى لنقل الثقافة ، وإن كانت بعض أنماط السلوك والاتجاهات تكتسب بوسائل أخرى غير اللغة .

ويشير اصطلاح (الثقافة المادية) إلى الجانب الذى تمثله أشياء ، كالآلات والأسلحة والملابس وأشغال الفن .

ودرجة تعقد التنظيم الثقافى تساعد على التمييز بين تحضر المجتمعات » .

ومن هذا التعريف نرى الحضارة تتداخل فى الثقافة وهى نتيجة لها ^(١) .

ولعل لدى علماء الاجتماع والتاريخ ما يزيد معنى (الحضارة والثقافة) إيضاها وتحديدًا ،

فالدكتور « حسن سغفان » يفسرهما بقوله :

« فإذا قلنا : شعب متحضر ، فمعنى هذا أنه متقدم فى نظمه الاجتماعية والسياسية

والاقتصادية والتربوية والدينية ... وتطور هذا المعنى عند العلماء الأوربيين ، فنظروا إلى الحضارة على

أنها : مجموعة من الإصلاحات الاجتماعية والأخلاقية والصناعية أو الفنية التى يحققها المجتمع للوصول إلى حالة الرخاء الإنسانى أو السعادة » .

« ولكن الرومانطيقين الألمان عرفوا الحضارة والثقافة بمعنى واحد تقريبا . فقد عرفوا

(الثقافة) بأنها : النموذج المثالى للقيم الروحية والأخلاقية والدينية فى المجتمع . فهى والحالة هذه تتطلب

من الدولة أن تحافظ عليها بما لها من سلطان وقوة ... وبذلك ربطوا بين القومية والثقافة .

وكلمة (الثقافة) فى اللاتينية بمعنى : يزرع أو يعظم أو يحترم .

وهى بمعنى : (الرقى العقلى) فى الإنجليزية والفرنسية .

هذا ؟! وسأتى فى تعريفات « أبى فُهر » ما يصحح هذا .

^(١) لكن يعيب هذا التعريف نفيه للتهديب والناحية الروحية . وماذا ينتظر من « موسوعة كولومبيا » المعربة غير

ولذلك صعب على علماء الاجتماع ... وخاصة الإنجليز والفرنسيين — التفرقة بين المصطلحين . فمثلا يعرف « تيلور » (الثقافة) بأنها : ذلك الكل المعقد الذى يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات ، وجميع القدرات الأخرى التى يستطيع الإنسان أن يستخدمها بوصفه عضوا فى جماعة » .

ومن هنا يرى « الدكتور سعفان » : أن التفرقة بين (الثقافة) و(الحضارة) صورية ، وأنه لافائدة من الجدل فيهما ، وإن كانت كلمة (ثقافة) قد أصبحت فى الاستخدام العلمى تقابل كلمة (حضارة) لكى تدل إجمالا على الناحية الروحية ، والثانية على الناحية المادية ، برغم عدم التمايز الدقيق بين الناحيتين الروحية والمادية ^(١) .

أما الدكتور « حسين مؤنس » فهو يعرف (الحضارة) فى مفهومها العام بأنها : ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته ، بقصد أو بغير قصد ، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية ... والثمرات الحضارية ، تحتاج إلى زمن ، أى أنها جزء من التاريخ .
وبهذا فثمار الحضارة عنده هى الزمن مضافا إليه الجهد الإنسانى .

أما عناصر صنع الحضارة فهى : (١) الزمن أو التاريخ (٢) العقل والتفكير (٣) الإنسان . كما يعتبر أن طول مدة الطفولة والصبا عند الإنسان له أثره فى تكوينه الذهنى ، فيكتسب خصال أهله ومعارفهم ومهاراتهم على مهل مثل : اللغة والمفاهيم .

وهو لا يثق كثيرا بنظرية البيئة الجغرافية وأثرها فى الحضارة .

كما لا يثق بنظرية تفاضل الأجناس ، ويعتبر الحضارة ظاهرة إنسانية عامة .

كما يعلل انتكاس الحضارة بكوارج سياسية قد تؤدى إلى تدهور اقتصادى واجتماعى ، مما يؤدى إلى التدهور المعنوى بالضرورة .

ويتحدث عن الغزو الحضارى المنظم ، من تحول الانتشار الثقافى إلى عملية فرض فكرى

(١) الموجز فى تاريخ الحضارة والثقافة . د حسن شحاته سعفان . القاهرة سنة ١٩٥٩ .

متفرع عن الغزو السياسي ، وملازم له . ومصاحبة الفكر للغزو اللغوي ، ويضرب مثلا لهذا بالهند والاستعمار الإنجليزي .

وينتهي إلى أن الصراع الحضارى الثقافى مستمر ، وهو فى عصرنا صراع اقتصادى صناعى فى الغالب ، ولأن الاقتصاد والتجارة والصناعة مظاهر حضارية ، فمن ثم فإن صراعها صراع ثقافى فى النهاية «^(١)» .

أما (فلسفة الحضارة) فإن « كاسير » يلخصها بقوله : « وقد توصف الحضارة الإنسانية من حيث هى كل بأنها عملية تحرر ذاتى متدرج لدى الإنسان ، وتمثل اللغة ، والفن ، والدين ، والعلم ، أوجهها متنوعة فى هذه العملية »^(٢) .

وهذا القول يحتاج إلى تعديل ليوافق (حضارتنا الإسلامية) فتكون الأوجه هى : اللغة ، والدين ، والعلم ، والفن . لارتباط الدين باللغة ، ولأن العلم ضرورة ، والفن يأتى بعد ذلك .

ثم نأتى إلى « ابن خلدون » فيلسوف الحضارة الإسلامية ، و« مقدمته » هى خلاصة لها ، وقد كتبها ليعتبر المسلمون فى دينهم وديناهم - وكان زمنه هو القرن الثامن الهجرى ، بعد أن أحيط بالمسلمين وبلادهم ، وبدأت تُذَر الخطر الداهم - فنظر فى الكتاب والسنة ، ومن هنا كتب تلك المقدمة الخالدة ، وماخلا فصل فيها من اعتبار . ولكن الغرب حولها من فهم حضارى للإسلام إلى نظرية اجتماعية مجردة عامة . وفرح بهذا من فرح ، ولم يتنبه إلى عملية تفرغ المقدمة من لبها .

فالعمران - عند ابن خلدون - هو الاجتماع الإنسانى^(٣) ويفسر هذا الاجتماع الإنسانى بأن (العمران) : هو التساكن والتنازل فى مصر أو حِلَّة للأُنس بالعشير ، واقتضاء الحاجات ، لما فى طباعهم من التعاون على المعاش ...

(١) راجع كتاب (الحضارة) سلسلة عالم المعرفة . الكويت ١٩٧٨ . ومآبته هنا تلخيص بتصرف وإيجاز للفصل الأول .
(٢) (فلسفة الحضارة) أو مقال فى الإنسان . ص ٣٧٨ .
(٣) ونص عبارته « الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم » « وأن الاجتماع للبشر ضرورى وهو معنى العمران » (المقدمة) نشرة الدكتور على عبد الواحد وافي . ح ١ ص ٢٦١ ح ٢ ص ٧١١ .

ومن (العمران) ما يكون بدوياً ... ومنه ما يكون حضرياً ، وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها ، والتحصن بجدرانها .. »^(٦) .

أما (المدنية) عنده فهى مرادفة (للعمران) لقوله : « الإنسان مدنى بالطبع ، أى لا بدله من الاجتماع الذى هو (المدنية) فى اصطلاحهم وهو معنى العمران »^(٧) .

أما (الحضارة) ، فإنها نتيجة للعمران^(٨) ، وهى تجيء عن طريق التقليد^(٩) ، وأنه على قدر عظم الدولة ، يكون شأنها فى الحضارة ، إذ أمور الدولة من توابع الثروة والنعمة ، وهما من توابع الملك^(١٠) « وذلك أن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران »^(١١) .

« والحضارة : هى أحوال عادية زائدة على الضرورى من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفة »^(١٢) و « الناس مالم يستوفِ العمران الحضر وتمتد المدينة ، إنما همهم الضرورى من المعاش »^(١٣) .

« والحضارة : هى الترف واستجادة أحواله ... من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المعانى أو الفرش أو الآتية ولسائر أحوال المنزل ... وإذا بلغ التأثق فى هذه الأحوال الغاية تبعه طاعة الشهوات ، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها فى دينها ولادنياها ... وإذا فسد الإنسان فى قدرته ، ثم فى أخلاقه ودينه ، فقد فسدت إنسانيته ، وصار مَسْخاً على الحقيقة »^(١٤) .

« والحضارة : هى سر الله فى حصول العلم والصنائع »^(١٥) .

وقد رأينا كيف بين « ابن خلدون » ضرورة الدين والأخلاق للحضارة ، وإلا خربت ولذلك

(٦١) المقدمة . وفى ج ١ ص ٢٧٠ ، ٢٧٢ ويزيد ابن

خلدون المعنى فى ج ٢ ص ٤٠٨ — ٤١٣ .

(٦٢) إذ يستعمل كلمة « حضارة العمران » المقدمة ج ١

ص ١٠٠٨ ، ومعنى « المدنية » ص ١١٢ .

(٦٣) المقدمة ج ٢ ص ٤٨٨ ، ٤٩٢ .

(٦) المقدمة ج ٣ ص ١٠٠٩ .

(٧) المقدمة ج ٣ ص ١٠٠٥ ، ١٠٥٨ .

(٨) المقدمة ج ٣ ص ١٠١٠ — ١٠١٤ . وانظر

استمداده لهذا من آيات الكتاب الكريم .

(٩) المقدمة ج ٤ ص ١٣٦٩ .

تراه يضرب المثل بحضارات الأمم المختلفة من اليهود والروم والقبط ، حتى مَلَك (الإسلام) الناسخ للكل ^(١) . فالإسلام هو قمة الحضارات .

ثم يقول عن (الحضارة) أيضا :

« والحضارة الكاملة : تفيد عقلا ، لأنها مجتمعة من صنائع ، في شأن تدبير المنزل ، ومعاشرة أبناء الجنس ، وتحصيل الآداب في مخالطتهم ، ثم القيام بأمر الدين ، واعتبار آدابها وشرائطها ، وهذه كلها قوانين تنتظم علوما فيحصل منها زيادة عقل ...

و(الكتابة) : من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك ... وبيانه : أن في الكتابة من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال ... إلى المعاني التي في النفس ... ما يحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات ، وهو معنى النظر العقلي الذي يُكسب العلوم المجهولة ... » ^(٢)

ومن أقسام الصنائع عنده أيضا : معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد ، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك » ^(٣) .

فكمال الحضارة عند « ابن خلدون » يقوم بأمر المعاش ، والدين والعمل به ، ثم بالثقافة . فصارت الحضارة عنده نتيجة الثقافة ، وهما قائمان على التعاون والدين .

كما رأينا استعماله لكلمات : العمران ، والمدنية ، والحضارة ، والفعل (تتمدن) ، وتعريفاته لها . ونشأة الحضارة عن البداوة ، وتطور الحضارة ، وأسباب رقيها وفسادها ، وأسس كمالها من الدين والأخلاق والثقافة .

* * *

وشيخي « أبو فِهْر » الأستاذ « محمود محمد شاكر » باحث في الحضارة ، ليس بالنظر فقط ؛ بل بالعمل أيضا ، بحسه الحضارى ، ويقظته وإيمانه وثقته بأمته ، وثقافته ، وبميراثه الضخم النبيل

(٢) المقدمة جـ ٣ ص ١٠٥٨ .

(٣) المقدمة جـ ٣ ص ١٠٠٧ ، ١٠١٦ .

من الأعمال والأخلاق والآداب والسياسات ، وبسلامة نفسه وعقله وقلبه وبفهمه لصراع الحضارات ، والغزو الثقافي للأمة الإسلامية قديماً وحديثاً ، مما يعمل على بناء (الشخصية الحضارية الإسلامية) . ويؤيد مقالى هذا مقالاته وكتبه ، وأحاديثه مع صحبه وتلاميذه ، وإرشادهم . ومقارنة ماسنراه بما عرفناه من الآراء السابقة .

فمن تعريفاته الدقيقة للحضارة والثقافة مانراه فى مقاله (فى الطريق إلى حضارتنا)^(١) ، إذ يقول عن (الحضارة) : « إن الحضارة بناء متكامل لاتستحقه أمة إلا بعد أن تجتاز مراحل كثيرة معقدة التركيب ، حتى تنتهى إلى أن يكون لأهلها سلطان كامل على الفكر وعلى العلم ، وعلى عمارة الأرض ، وعلى أسباب هذه العمارة من صناعة وتجارة ، وعلى أسباب كثيرة من القوة ترغم سائر الأمم على الاعتراف لها بالعلبة والسيادة » .

ثم يقول عن (الثقافة) : « إن ثقافة كل شعب هى تراثه البعيد الجذور فى تاريخه المنحدر مع أجياله ، ينقله خلف عن سلف ، وهذا التراث مكون من أفكار ومبادئ يحملها أفراد الشعب على اختلاف طبقاتهم وطبائعهم فى زمن مآمن حياتهم ، ومن تطبيق هذه الأفكار والمبادئ حتى تصبح أسلوباً لحياة المجتمع المكون من هؤلاء الأفراد » .

كما رأى « أبو فهر » من قبل أن « الحضارة ليست مظهراً مادياً فقال : « والحضارة ليست هى العرّض الظاهر من قوتها وبنائها ، وكل مايقوم به نعت الحضارة ، بل الحضارة هى السر الذى يعمل فى إيجاد ذلك واستنباته ، وإخراجه على الأرض واستثماره . فكل حضارة لابد لها من روح . وعلى ما فى هذه الروح من النظام والتدبير والنبل والسمو تنشأ الحضارة منظمة مدبرة سامية نبيلة . ونحن لانشك فى أن الروح التى ورثها الشرق فى نواحيها ، والتى طهرها الإسلام من نواحيها وأتمها ، وأحسن سياستها ، ونفى عنها حَبَّتْها ، هى التى تستطيع أن توجد على هذه الأرض حضارة تملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً »^(٢) .

(١) مجلة الثقافة . يوليو ١٩٧٤ .

(٢) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١١٢٣

مجلة (المسلمون) العدد الثانى ص ٣٨ .

ومابعدا . مقال (هذه هى الساعة) كما يقول : « إن

أما (أساس الحضارة) عنده فهو (الثقافة) ومعها (العلم) وهو يفصل بين العلم والثقافة مع التداخل بينهما، لأن العلم تراث إنساني مشترك .. دائم النمو والتغير»^(١).

ثم يبين لنا (لب الحضارة) وهو (التذوق) فيقول: «لأن كل حضارة بالغة تفقد دقة التذوق، تفقد معها أسباب بقائها، والتذوق ليس قواما للآداب والفنون وحدها؛ بل هو أيضا قوام لكل علم وصناعة على اختلاف بابات ذلك كله، وتباين أنواعه وضروبه، وكل حضارة نامية تريد أن تفرض وجودها، وتبلغ تمام تكوينها، إذا لم تستقل بتذوق حساس حاد نافذ - تختص به وتنفرد - لم يكن لإرادتها في فرض وجودها معنى يعقل؛ بل تكاد هذه الإرادة أن تكون ضربا من التوهم والأحلام لا خير فيه»^(٢).

ثم يضيف: «فحسن التذوق، يعنى سلامة العقل والنفس والقلب من الآفات. فهو لب الحضارة وقوامها، لأنه أيضا قوام الإنسان العاقل المدرك الذى تقوم به الحضارة»^(٣).

وينعى «أبو فهد» على من يتخذ العقل منسوباً إلى شعب أو جنس أساساً وحيداً للحضارة؛ بل يرى أن هناك عوامل أخرى فيقول: «وليس قيام المدنيات بأجزائها على العقل حتى يمكن أن يقال إن العقل المصرى هو استطاع أن يبقى خالداً، والمدنيات من حوله تبنى وتبيد. حقا إن مصر - وغير مصر - من الأمم التى كانت منزلاً لمدنيات كثيرة متباينة، قد احتفظت هذه المدنيات بأشياء امتازت بها، ولكن هذه الأشياء المميزة لم يكن مردها أكثرها إلى العقل؛ بل كان مردها إلى الطبائع التى أنشأتها إرادة الإقليم المسيطرة على الطبائع الإنسانية، وإلى العادات المتوارثة التى لم تقاومها هذه المدنيات مقاومة الحرب والإبادة...»^(٤).

وعلى ذكر مصر والروح والعقل يوضح لنا «أبو فهد» موقفه من الحضارات المختلفة قديمها وحديثها^(٥)، ويبدد تلك النغمة السائدة عن أثر اليونان وغيرهم فى الحضارات بعامة، والإسلامية

(١) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٨٢ .

(٢) راجع تفصيل ذلك فى عدد الثقافة السابق ص ٧ .

(٣) ولعرفة رفضه للعبودية الثقافية راجع (أباطيل وأسما) ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٤) أباطيل وأسما ط ٢ ص ١٣٤ وراجع الكلام عن

(المنهج) فيما سأتى .

بخاصة ، وبحارب نظرية تفاضل الأجناس ، والتعصب القومي ، فيبدو لنا فكره الحضارى المتوقد ، وذلك حين ينتقد « الدكتور طه حسين » فى حديث ألقاه ، جعل فيه مرد كل شىء إلى اليونان . وفيه قدم الدكتور للشباب ثلاثة عناصر للثقافة المصرية هى : العنصر الفرعونى ، والعنصر الإسلامى ، والعنصر الأوربى الجديد . فيرد عليه قائلا :

« واليونان من الأمم القديمة ذات الحضارات القديمة ، وإنما نفعها وجعلها مثابة لكل باحث يريد أن يردَّ إليها مذهبا من المذاهب ، بقاء كثير من آثارها ، ثم قيام أوربا الحديثة بإحياء ما طمَّ عليه الزمن من مدينتها ، وأخفى أمر الحضارات الأخرى ضياع أكثر آثارها ، أو بقاؤها فى قبر من الإهمال والنسيان ، وهمود النشاط فى البلاد الشرقية التى هى أحق بإحياء آثارها .

ثم يخصص المؤثرات فى الآثار الفنية العالمية من مختلف الأجناس قديما وحديثا فى عنصرين هما :

(١) الحياة الاجتماعية . (٢) الطبيعة الجغرافية .

ويفسر نظريته قائلا : « فالفن ولاشك — نتيجة من نتائج الاجتماع الإنسانى والطبيعة التى تحتضنه ... فأعظم الآثار الفنية التى يعدها الجيل الأوربى مثلا فى طليعة العبقريه ، هى الآثار العظيمة الخالدة التى نشأت وترعرعت وامتدت تحت ظلال الكنيسة والعقائد المسيحية ...

وهذه الآثار كما يشاهدها المشاهدون تختلف باختلاف الطبيعة الجغرافية التى هى سببُ ثابٍ فى إنتاج الفنان ... ونحن لانشك فى أن أعظم الفنون والآثار عامة قد كان نتيجة لازمة للعقيدة الدينية - وثنية كانت أم إلهية - وللطبيعة الجغرافية . التى تمُدُّ عليها من ظلالها ، وأن الدين والعقيدة هما عماد الاجتماع وأصله ، وأعظم مؤثر فى توجيه أغراضه وحياتها وتديريها وتوليدها . فهما إذن أصل قائم فى الحضارة التى تدين بهما مهما تكررت بعد ذلك ، وخرجت عليهما فأهملتهما » .

ثم يصل إلى شرح خصائص الفن الفرعونى فيبين - بناء على تفسيره السابق - أنه : « ليس إلا نتاجا مركبا من الوثنية المصرية الفرعونية ، والطبيعة المصرية الرائعة القوية ، وأثرها فى هذه الأبنية الضخمة بتماثلها .

وعلى ذلك فيجب أن نقرر أن الفن المصرى الفرعونى — على دقته وروعته وجبروته — إن هو إلا فن جاهلى قائم على التهاويل والأساطير والخرافات التى تمحق العقل الإنسانى ، فهو إذن

لا يمكن أن يكون مرة أخرى في أرض تدين بدين غير الوثنية الفرعونية الطاعنة ، سواء أكان هذا الدين يهوديا أم نصرانيا أم إسلاميا أم غير ذلك من أشباه الأديان .

ثم يختم نقده بقوله : « وإذن فدعوة « الدكتور طه » إلى الاستمداد من الفن الفرعوني ... ثم دعوته إلى جعل اجتماعنا اجتماعا إسلاميا ، ثم استمدادنا أيضا من الفن الإسلامي تناقض عجيب في أصل الرأي ، لا يمكن أن يكون ولا أن يعمل به إلا إذا شئنا أن نوجد لمصر حضارة مقلدة ضعيفة ملفقة ، من أشياء ليست نتيجة ولا شبه نتيجة للاجتماع المصرى الإسلامى الحديث الذى ندعو إليه ، ويدعو إليه « الدكتور طه حسين » ^(١) .

ثم يعو في مقالٍ ثانٍ فيناقش العنصر الثانى قائلا : « ، وأما العنصر الإسلامى من الدين والأدب والفن . فقد أجاد « الدكتور طه » في الدعوة إلى العناية به ، لأنه أصل المدنية ، ومن جهل في بلاد مصر - أو بلاد العربية على اختلافها - تاريخ الإسلام فقد حطَّ في مهوًى ينقطع به حبله الذى يصله إلى قومه ، وإلى حضارته ، وإلى مستقبل هذه الحضارة التى سوف تنبعث بنورها مرة ثانية في جنبات الشرق فيما أرى ، ولكن « الدكتور طه » بعد أن تكلم عن الاجتماع العربى أو الإسلامى الذى عاشت عليه الأمة المصرية هذه الأجيال ولم تجدبه بأسا - كما يقول - عاد فاستدرك عليه بقوله « بشرط أن يتابع تطور المدنية الحديثة » فأنا والدكتور وكل عربى قد درّب بالحضارة وجربها يعرف أن البناء الاجتماعى هو أصل المدنية ، وأن الاجتماع إذا صلح استطاعت كل القوى أن تعمل في بناء الحضارة بعقائدها وآرائها وإيمانها وفلسفتها ، فإذا أردنا أن نجعل النظام الاجتماعى في العمل والتشريع والسياسة هو النظام ، فمن الخطأ الذهاب في الفساد أن نخضعه لتطور مدنية أخرى ، قد بُنى اجتماعها على المسيحية في التشريع والسياسة والأخلاق . فمصر والشرق الإسلامى إذا أراد أن

بشخصيته ، والحرص على تجديد الموارث التى تلقاها من تاريخه ويغامر في الحضارة الحديثة بروح المجدد لايضعف المقلد ، عندئذ ينتزع من الحضارة الأسباب التى تنشأ بقوتها الحضارات . (الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٤٣ ، ١٤٤)

(١) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ . وعن (التقليد) يجب بالأحرار وهم قلة مشردة ضائعة أن يسطروا سلطانهم ، وأن يردوا إلى الأحياء بعض الملقى الروحى العنيف ، الذى يدفع الحى إلى الاستقلال بنفسه . والاعتداد

ينهض ، فلا بدله - كما قال الدكتور طه - أن يستمد نهضته من أصول الاجتماع الذي يربطه به التاريخ والدم والوطن واللسان والدين والوراثة - وإذا سائر فإنما يساير في فكرة مطلقة وهي النهضة والحضارة والمدنية الإنسانية على الطريق الذي يوافق هذا الاجتماع .

ثم يُذَكَّر « الدكتور طه » بخطبة الملك جورج الإنجليزي في عيد ميلاد المسيح عليه السلام ، ذاكرا الاتحاد الفرنسي الإنجليزي - ضد النازية في الحرب العالمية الثانية - بأنه (قضية المدنية المسيحية) .

ثم يقول : « ونحن ننظر إلى المدنية الأوربية هذا النظر ، وكلام « الملك جورج هو من أدق التصوير لحقيقة الحضارة الأوربية في نظر كل باحث : نصراني أو يهودي ، أو مسلم . فإذا أردنا أن نتابع تطور هذا الضرب من المدنية بتبديل اجتماعنا - الذي دعا إليه الدكتور - في حديثه - ليطابقه ، فكأنما ندعو إلى تنصير الإسلام وماأظن « الدكتور طه » يرضى أن نصير هذا المصير ! ويُعَجَّبُ بعد ذلك من ذكر الدكتور للعنصر الثالث وهو (الحضارة الحديثة الأوربية) فلا يدعو إلى الأخذ بشيء مما فيها دعوة صريحة إلا في الذي يتصل بالخلق ... فيقول له : « وإن أردنا أن نأخذ - أي أن نقلد - فلنأخذ من تاريخنا من ديننا من أخلاق رجالنا . »^(١)

وقد سُفِّتُ كثيرا من هذا النقاش الذي تم في مقالين متتاليين ، لخطر الموضوع ولمركز المتحدث الفكري - الدكتور طه حسين - وأثره في كثير من شباب العرب الحائرين ، ولخطر الفترة التي قيل فيها ، ولما أثاره من إحنٍ لدى البعض ، ولأن كثيرا من الناس مازال يترنم بهذه الآراء حتى يومنا

(١) الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٢٢٢ - ٢٢٤ . و« اعتناق مبادئ الحضارة الغربية » عقل قد أسقط من حسابه أن الحضارات قامت وبادت من قبل أن تكون الحضارة الغربية ، وأصولها جميعا على ظهر الأرض ، فإن هذه الحضارة إذا بادت واستؤصلت ، فالإنسان أيا كان بعد ذلك قادر على أن يبنى حضارة جديدة تناقض هذه الحضارة الغربية ... ولكن آفة العقل الأوربي أنه لايرى الدنيا إلا في نفسه . (أباطيل وأسماص ص ٢٢٩)

وهو يفسر هذا بما خلاصته : « لأن روح الشعب المصرى وحضارته ليست إلا خلاصة هائلة ومصفاة من أرواح الشعوب الإسلامية كلها وثقافتها وحضاراتها . (الرسالة ، السنة الثامنة ص ٧٤١)

وكذلك ينقض رأى « توينبي » في لزوم الحضارة الغربية للإحياء بقوله « فإن العقل الذي لايتصور أن الحياة البشرية قادرة على صنع الحضارات بلا استناد إلى طريقة العيش

هذا جهلا وانبهارا ، أو قصدا وإضراراً بنا وبحضارتنا ، ولدقة تناول « أبا فِهْر » للموضوع ، ورفضه للتعميم الذى يسوق إلى الخلط والفساد ، ولشمول كلامه على أسس آرائه فى الحضارات المختلفة والحضارة الإسلامية ، ومنه يبين ثباته على آرائه التى تؤكد أصالتها فى سائر حياته وكتبه .

وقد فرغ « سلامة موسى » لأراء « أبا فِهْر » السابقة ، فزاغ عن اللب إلى القشور ، وعرض بالتقليد والرجعية - كما هى عادته - وأخذ يتعبد بالفرعونية وبالقرن العشرين . فرد عليه « أبو فِهْر » قوله فى مقال طويل وأعاد فيه آراءه فى الفن الفرعونى وغيره ، وبين له عامل الزمن فى الحضارة ، وأسس الحضارة وماتأخذ من الماضى والحاضر . وصلة الحرية بالحضارة .

فقال له عن الزمن : « الزمن لا يكون هو العلة فى إنشاء الحضارة ، وإنما تستجد الحضارة بالروح الإنسانية ، وبالإنسانية الروحية ، وإنما الزمن وحدوده تبع للإنسان الحى ، ولا يكون الإنسان تبعاً للزمن إلا حين تفقد الروح إنسانيتها العالية ، وتفقد الإنسانية روحانيتها السامية ... وترتد الحكمة والحضارة والتهديب وجميع الفضائل إلى منزلة الغرائز الدنيا التى تُصرف العجماوات من الأحياء » .

«وأنا مع الأسف لأعتقد فى هذا القرن العشرين اعتقاداً قلبياً مُطمئناً بالإيمان ، لا لأنى أريد أن أرتد إلى الماضى لأعيش فى ظلماته وكهوفه وتهاويل خرافاته ؛ بل لأنى أرى أن حضارة الإنسانية يجب أن تتجدد ، بمادتها النبيلة السامية التى كل أجزائها فضائل ... يجب فى هذا الزمن أن نتحرر من أباطيل القرن العشرين وأباطيل القديم معا ... يجب أن نأخذ الحاضر والماضى بالعقل والعلم والفضيلة ...

أما (العلم) فإنه لا ينظر إليه منفصلاً عن الفضيلة فيقول له : « إن العلم الحاضر قد استطاع أن ينفذ إلى أسرار الكون بأسباب كأسباب المعجزات ، ومع ذلك فقد كان هذا العلم نفسه هو ما اتخذوه تدليسا فى تمجيد حضارة القرن العشرين ، ليفتنوا الناس بها عن حقيقة الإنسانية المتجردة من أغلال الحيوانية النازلة المُستفلة » .

أما (الحرية والحب) وصلتهما بالحضارة فيقول عنهما : « لن نبليغ شيئاً حتى تكون (الحرية والحب) نقيين طاهرين مُبرئين كاملين متواضعين ، فهما القوة التي تسير بهما الحضارة إلى مجدها وروائعها » ^(١)

ثم يفسر لنا نتيجة خلو (الحضارة الأوربية) من الروح بأنه : « العلة في امتياز هذه المدنية بالسرعة والنشاط والتوقد ... ثم امتيازها بنظام الطبقات الذي تجهود جُهدَها أن تستر بتلك الزينة الفنية العلمية الظاهرة ... وأن اشترك المرأة اشتركا عمليا في الحياة الأدبية العامة جاء ليقذف الروح بعيدا في عزلتها ، ويُدنى غريزة تشتاق إلى عزيزة تشوق وحدها دون سلطان العقل والروح » ^(٢)

أما فكرة (العدل والمساواة) ونظرة الحضارة الأوربية الحديثة لهما ، ونظرة الإسلام فيقول عنها : « والعمل الإنساني المُستمدُّ روحه من الجزاء الإلهي في الإسلام هو العدل والمساواة . وقد جعلت الحضارة الأوربية معنى (العدل والمساواة) صدقة يتصدق بها أغنياء قوم على فقرائهم ... على معنى التخفف من تعب الغنى وتعب القوة ... لاعلى أنه هدى نوراني جعل النظام الاجتماعي سُمواً بالإنسان كله على مراتبه كلها ، وتطهيراً كما قال الرسول ﷺ : « لا قُدَسَتْ - أى طُهِّرَتْ - أُمَّةٌ لا يُؤخَذُ لضعيفها من قُوَّيها » ^(٣) .

أما تدهور (الحضارة الإسلامية) فيبين « أبو فهر » له أسباباً دقيقة - في أحدث ما كتب - خلاصتها الآتي :

(١) الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٦٦١ - ٦٦٤ .
 (٢) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٢٥٢ .
 (٣) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٠٨٤ - ١٠٨٦ بإيجاز ، وراجع (فضل العطاء على العسر) لأبي هلال العسكري ، الذي أصدره « أبو فهر » ١٣٥٣ هـ (١٩٣٣ م) - وقد جاوز العشرين - وقدم له بكلمة في الجود يطلب تصحيح مقاييس الفقر لمقاومة فتنة الاشتراكية والشيوعية بالرجوع إلى الأخلاق والأخوة والسماحة الأولى .

(١) الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٦٦١ - ٦٦٤ .
 كما يطالب كل عربي بأن لا يثق بأهل هذه الحضارة ، لأنها تخلط لنا العلم والفلسفة بالكذب والوحشية ، حتى في الأعمال التي يصفونها بأنها علمية ، ويحيل القارىء إلى مقال (بين السياسة والعلم) للدكتور سليمان حزين ، يؤيد وجهة نظره . (الرسالة . السنة الخامسة عشرة . العدد ٧٢٠) وراجع نظره إلى أن العلم إنساني في مقال (الثقافة يوليو سنة ١٩٧٤) . وعن تفسير وتاريخ لفظ (الرجعية) والتورية به عن

(١) أثر توالى النكبات فى أربعة قرون فى القضاء على جمهرة العلماء الكبار والأستاذة العظام فى كل فن وصناعة .

(٢) انقطاع الصلة بين العقول التى تسجل الثقافة وتنميتها وتفسرها ، وبين العقول والأيدى التى تقيم صروح الحضارة (بين النظرية والتطبيق ، أو الفكر والعمل) فكاد يذهب عصر الإبداع .

(٣) عزلة البقية الباقية من العلماء وتلامذتهم ، فاقصروا على التراث المسجّل .

(٤) عزلة الأستاذة "العمليون" الكبار فورثوا أسرار صناعاتهم وفنونهم بلا كتاب مكتوب .

(٥) تعطل الاستفادة من التراث المسجّل ، أو إمداده بشيء جديد يحرك إلى البحث

والتنقيب والتسجيل .

(٦) الاستيهام والحاجة إلى التفسير بعد تفانى الأجيال والسرية .

(٧) تساقط أسرار الفنون والصناعات .

كما يبين أن هذه الأسباب بجانب ضعف اللغة ، كانت كافية للقضاء التام على الأمة الإسلامية لولادوى (القرآن وكلمة التوحيد) .

وهذا الكلام على إيجازه كافٍ فى البيان . وقد وعد الإستاذ بالإتمام .

ومن هذه الأسباب أيضا إهمال التدقيق لأنه « حين بدأ تشته وتبعثره بدأ معهما الإدبار »^(١)

وهذا التدقيق قائم على اللغة وإحيائها .

وموقف « أبى فِهر » من هذه الحضارة الأوربية موقفٌ واعٍ ، لأنه يعرف حقيقتها وعداوتها الظاهرة والخفية . وهو « عدو للثقافة الغربية لأنها نابتة فى بيئة وثنية مسيحية »^(٢) .

(١) راجع مجلة الهلال . عدد يونية ١٩٨٢ ص ٥٤ . الشعر » .

مقال « الفقيه الجليل ورموز التكنولوجيا » . (٢) أباطيل وأسماص ص ٤٩٨ . وانظر أدلة ذلك فيما سبق

(٣) راجع ماسياتى عن التدقيق فى « المنهج » و « قضية » . وفيما سبيل إن شاء الله .

وهو يصفها بأنها بربرية ، لأن تلك الدول التى صارت دولا فى تاريخ هذه الحضارة البربرية ومعونتها تريدنا على أشياء ، لابد لكل عربى أن يراها بعين لا تغفل ... » ثم يضرب أمثلة بفعل أمريكا وبريطانيا وروسيا وفرنسا وبموقف الجميع من فلسطين وتونس والجزائر ومراكش^(١) .

وقد رأى من واجبه الكشف عن حقيقة هذا العدو ، وعن حقيقة الصراع ومعاناته ، فقال عنه : « ولم يزل يدور على أرضنا وفى عقولنا ، وفى ضمير أنفسنا ، وأشارت فى مواضع كثيرة إلى أن هذا الصراع صراع بين حضارتين مختلفتين فى جذورهما أشد اختلاف »^(٢) .

أما مراحل هذا الصراع . فقد بين أنه « بدأ جساً ثم دساً بأسباب (التجارة) ثم (بالجيش) واستفحلت (التجارة) وجاء معها أو سبقتها طوائف (المبشرين) »^(٣) .
وأما ميادينه : فهى « الثقافة والأدب والفكر »^(٤) .

وأما توقيته : فيكون « إما قبيل حركات النهضة والإحياء ، وإما معها ، وإما فى أعقابها »^(٥) .
وأما حقيقته : فهى « معارك سياسية تتخذ الأدب والثقافة والفكر سلاحاً ناسفاً لقوى متجمعة ، أو لقوى هى فى طريقها إلى التجمع »^(٦) .

وأما هدفه : فهو الخيلولة بيننا وبين أن تتجدد (الثقافة العربية الإسلامية) ... حتى نصبح بها قادرين على أن نسير فى الطريق الصحيح^(٧) .

أما مُسمَّياتُ هذا الصراع : فهى « (الاستعمار أو التبشير أو الاستشراق) فهى أسماء متباينة لحقيقة واحدة ، ومنبع واحد تدفق منه على عالمنا العربى والإسلامى قضايا خطيرة »^(٨) .

وقد بين « أبو فهر » حُبَّ هذا الصراع فى التورية عن (الإسلام) بلفظ (الرجعية) بعد استبداله (بالسلفية) بقوله : « ... فصار كل من أنكر شيئاً على هذه الحضارة الأوربية المسيحية

(١) أباطيل وأسمار ص ١١ — ١٣ وانظر أيضا ص ١٨٢ وما بعدها .

(٢) مقال الثقافة السابق ص ٧ .

(٣) أباطيل وأسمار ص ٢٦٩ .

(٤) الرسالة . السنة الخامسة عشرة سنة ١٩٤٨ . العدد ٧٢٠ مقال (نحن العرب) . وكان الأستاذ فى ذلك الوقت يكتب مقالات فى السياسة العربية وقضية فلسطين ، قارت الأربعين ومنها هذا المقال . ومقال آخر حزين بعنوان (لبيك يا فلسطين !) .

الوثنية ، المقترنة بالغزو العسكرى ، والغزو السياسى لبلادنا . من أخلاق أو فكر ، أو عادة أو طريقة للحياة ، صار يُنَبِّزُ بأنه (رجعى) ثم استخدمت الشيوعية اللفظ مشاركة أعوان الاستعمار والغرب »^(١) .

ومن هنا ففضح خطة الحضارة الأوربية ، وبين أنها حرب صليبية جديدة ، وأن « خطتها هو ذلك الحياة الإسلامية كلها : تدك بناء هذه الحياة ، وتدك علمها ، وتدك آدابها ، وتدك أخلاقها ، وتدك تاريخها ، وتدك لغتها ، وتدك ماضيها . وفي خلال ذلك ينشأ بناء جديد لهذه الحياة يعلم غير العلم الأول ، وأدب غير الأدب ، وأخلاق غير الأخلاق ، وتاريخ غير التاريخ ، ولغة غير اللغة ، وماض غير الماضى ، ويأتى يوم فإذا الهزيمة واقعة كما وقعت في الميادين ، ويصبح العالم الإسلامى وليس معه من الحياة التى كان بها عالمًا صحيحًا إلا بقايا لاتغنى عنه »^(٢) .

أما كيف تم الغزو الأوربى المسيحى للعالم الإسلامى ، وكيف ظهرت حضارة أوربا ونهضت ، فيبين « أبو فِهر » أنه « في عصر النهضة الأوربية كان هناك عالمان كبيران : (العالم الأوربى المسيحى) و (العالم العربى الإسلامى) . كان الأول قد ساوَرَ أوّل الشباب حين انطوى دهرًا على نفسه يدرس ما حمل إليه الحاملون من تراث العرب والمسلمين في العلم والأدب ، وذلك بعد ارتداده إلى دياره منذ آخر حرب صليبية^(٣) .. في هذه الفترة كان الأول متحفزًا لا يهدأ ، وكان الآخر مستتيمًا لا يبالي ... ولكن كانت تجارب الحروب الصليبية القديمة وحروب آل عثمان من الترك قد دلّت دلالة قاطعة على أن مواجهة العالم الإسلامى بالانقضاض المسلح لاتجدى إلا انبعاث قوة متماسكة ... وكان من حسن التدبير واتقاء العواقب أن تدور هذه القوة الجديدة الأوربية من حول العالم الإسلامى »^(٤) .

« وأشد بطلانًا أن يتصور امرؤ أن (التبشير) بمعزلٍ عن الغزو الحربى ، والغزو الاقتصادى

(١) أباطيل وأسماح ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ وراجع كتاب

(التبشير والاستعمار) للدكتورين عمر فروخ ومصطفى الخالدى . لئرى الصلة بينهما ، وكذلك (الشيوعية والإنسانية) و (الاشيوعية ولا استعمار) لأستاذنا العقاد رحمه الله .

(٢) الرسالة . السنة الحادية والعشرون ص ٨٩ . مقال (أبصر طريقك) ، ولاحظ تكرار الفعل (تدك) لئرى خيرة

(٣) شرع « أبو فِهر » بجلى هذه المسألة في مقالات بمجلة

الهلل (١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) بعنوان (الشيخ الجليل ورموز التكنولوجيا) ونرجو الله أن يكملها .

(٤) أباطيل وأسماح ص ١٨٢ - ١٨٣ .

والغزو الفكرى والسياسى ... وأشد بطلانا أن يخطر ببال أحد أن (التبشير) قد غاب عن كثير من الدعوات التى قام أصحابها ينادون بضروب الإصلاح فى بلاد العرب وبلاد الإسلام ، وفى غيرهما من البلاد ... ليحول معنى (الإصلاح) إلى معنى من التدمير والهدم والتحطيم .^(١)

أما المسارب الخفية لهذا فهو .. : أن يكون عمل التبشير فى ميدان غير ميدان الدعوة الصريحة إلى المسيحية ، فكان إجماعا منهم : أن إرساليات التبشير تعجز أن تزحزح العقيدة الإسلامية من نفوس معتقديها ... ولكنها تستطيع أن تقضى لُبَاتهَا من هدم الفكرة الدينية الإسلامية ببث الأفكار التى تتسرب مع اللغات الأوربية وتمهيد السبيل لتقدم إسلامى مادى ، وهو الذى عبر عنه « توينبى » (بطريقة العيش الغربية) ...

فكانت الوسيلة الأولى لبلوغ ذلك (التعليم والصحافة) وبالإستيلاء على هذين الحصنين يتم للمبشرين ما يريدون من هزيمة العالم الإسلامى فى (معركة الثقافة) بلا ضجيج يزعج^(٢) .

وعن أثر مدارس التبشير فى إضعاف الشعب وثقافته كتب أن غرضها هو : « إيجاد ضروب من الثقافة الأدبية والخلقية والعقلية يناقض ضروبا أخرى من الثقافات المختلفة فى مدارس الأجانب والمدارس الوطنية ، وبذلك تتعدد المناهج الفكرية فى حياة الشعب ... ولن يصلح أمر هذا الشعب حتى يناهض ذلك كله بانصرافه إلى مدارسه ابتغاء توحيد ثقافته على أصل واحد ، والأصل الضعيف الموحد فى ثقافة الشعب خير وأنفع من الأصول المتعددة القوية »^(٣) .

* * *

ثم يبين « أبو فِهر » أثر « الاستشراق » فى هذا الصراع بقوله : « فكان من أول هم « الاستشراق » أن يبحث لأوربا الناهضة عن سلاح غير أسلحة القتال لتخوض المعركة مع هذا الكتاب (القرآن الكريم) الذى سيطر على الأمم المختلفة الأجناس والألوان والألسنة ، وجعلها أمة واحدة ، تعد العربية لسانها ، وتعد تاريخ العرب تاريخها ، وبدأ الغزو المسلح ، وسار « الاستشراق »

(١) أباطيل وأسمار ص ١٨٣ وما بعدها باختصار . وراجع

(٢) أباطيل وأسمار . ص ٢٥٣ .

(٣) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٩٢١ .

أيضا ص ٢٢٦ .

تحت رايته ، وزادت الخبرة بهذه الأمم ، وأعدت لها سياسة لتحويل لغتها ، أو بالسيطرة على التعليم ، والدعوة إلى العامية »^(١) .

وتحوى مكتبة « أبا فِهر » كثيرا من الكتب العربية التي نشرها « المستشرقون » ، أو ما ألفوه ، وقد التقى بكثير منهم في الجامعة وفي غيرها ، وقرأ لهم وعنهم ، وخبر خبايا آرائهم ، ومع ذلك يقول كلمة العالم الأمين الناقد المعتدل^(٢) . ويظهر هذا جلياً في انتقاده مقدمة « عبد الرحمن بدوي » لكتاب (التراث الإسلامي في الحضارة الإسلامية) الذي ترجمه لبعض المستشرقين ، وتأثيرهم في التهجم على التراث العربي ، فأوضح رأيه في مقال طويل ، أجزىء منه آسفاً ، لأنه من أدق وأشمل مافرات ، ولأنه أس آرائه حتى الآن ، فهو يقول :

« فلما توغلت في الكتاب رأيت آراء المستشرقين الذين ترجم لهم كلامهم - هي التي وضعت في يديه هذه الفأس ليعمل بها ، ونحن لانرى أن مثل ذلك مما يضر بالتراث الإسلامي بشيء ، ولكننا نرى أنه يضر بأصحابه والعاملين عليه أول^(٣) ... ونحن حين قرأنا بعض آرائهم التي ترجمها الأستاذ بدوي ... وجدناها عملاً صالح المذهب من ناحية مدرجه ، وأما من ناحية التحقيق العلمي ، والغاية التي يرمى إليها ، فهو عمل غير صالح

وينقسم أمر المستشرقين كما نرى إلى عمليين :

أحدهما : عملهم في الكتب التي نشروها .

والآخر : ماكتبوه من دراساتهم في الآثار العربية ، وماأرخوه من تاريخ الإسلام ، وتاريخ آرائه ، ومذاهبه العلمية والفلسفية .

فأما نشر الكتب العربية فيذكر لنا : « أمانتهم في إبقاء المحرف على تحريفه ، والخطأ على صورته ... إلى غير ذلك من الدقة والأمانة في إعطاء القارئ صورة كاملة في نسخة واحدة من

٤ / ١٩٨٢ بشأن المصنفين منهم . و « أبو فِهر » يتكلم بأسى

دائماً ، عن تراثنا الذي وقع في (الغربة) وفي أسر (الأعاجم) .

^(٣) انظر (طبقات فحول الشعراء) ط ٢ ص ٥٤ .

^(١) أباطيل وأسمار ص ١٥٨ ومابعدها .

^(٢) انظر مقدمة (المتنبى) ط ٢ ص ١٦ ومابعدها

بشأن مرجليوث وأثره والسطو وص ١٢٢ ، ١٤٦ وكذلك ص ٢٣ - ٢٦ بشأن التواطؤ . وانظر الأهرام - الجمعة ٣٠ /

الكتاب المطبوع لعدة نسخ مختلفة متباينة من الأصول المخطوطة .. ثم لا يعطونك رأيا يرجحون به لفظا على لفظ ... وحتى إنهم ليثبتون الخطأ الصريح فى صلب الكتاب ، ويكون صوابه فى الاستدراك .

« ومجد الناس همة هؤلاء المستشرقين الأعاجم^(١) - وحق لهم - ثم مضى ذلك وانسحب على آرائهم فى الفكر الإسلامى والتاريخ العربى ، كما انسحب على أعمالهم فى نشر الكتب... »
 « ثم انبثق بثقتهم آخرا ، فظن بعض المغالين أن المذهب الذى سلكه المستشرقون فى التصحيح هو المذهب الذى لامذهب غيره... »

والمستشرقون لم يذهبوا هذا المذهب ، ولم يقفوا هذا الموقف من اختلاف النسخ ، إلا بعجزهم عن ترجيح بعض الكلام العربى على بعض ، وذلك لعلل بيته .

أولها : جهلهم بالعربية على التمام ، فإن تمام العربية هو السليقة التى لا تكتسب

والثانى : أنهم قلما يوجد منهم المتخصص فى فقه علم بعينه حتى يكون حجة فيه ، اللهم إلا أن تكون الحجة - عندهم - فى جمع نصوص كثيرة فى موضوع واحد من كتب شتى . ولكنهم لا يدعون أبدا أنهم أصحاب رأى فى البيان والتأويل والترجيح^(٢)

وبعد أن يضرب المثل بتحقيق أبناء العربية لتراثهم ، يستطرد إلى مباحث المستشرقين فيقول :
 « وهذه هى موضوع الإشكال كله... » والمستشرقون ، كما لا يشك أحد ، ثلاث فئات :

فئة المتعصبين : الذين تعلموا العربية فى الكنائس لخدمة (التبشير) ، وهم الأصل .
 وفئة المستشرقين الذين يخدمون السياسة الاستعمارية فى الشرق العربى .

وفئة العلماء : الذين يُظنُّ أنهم تجردوا من الغرضين جميعا .

فأما الفئة الأولى والثانية فما نظن أكثر أقوالهم فى المباحث الإسلامية إلا جانحا إلى غرض ... وهم أكثرية المستشرقين ، ولانظن أن كلام هؤلاء مما يمكن أن يعتمده أحد إلا أن يكون مفتونا جاهلا

(١) راجع برنامج طبقات فحول الشعراء . ص ١١٢ . القدسى « وعمل « روزنزال » فى تحقيق (الإعلان بالتوبيخ)

(٢) راجع مقارنة « أبى فهر » بين عمل « حسام » للسخاوى . (البرنامج) ص ١١٦ وما بعدها .

وأما الفئة الثالثة : فهي أيضا موضع الإشكال ، فمن غير الممكن - فيما نظن - أن يتجرد هؤلاء عن الغرض الخفى ^(١) .

ومع ذلك أيضا ، فمن عيوب هذه الفئة أنهم ربما استخرجوا قولاً ضعيفاً فاسداً ليس بشيء في تاريخ الإسلام والعربية ، ثم يكتبون وقد اتخذوا هذا القول أصلاً ، ثم يُجرون عليه سائر الأقوال ، يُؤوِّلونَهَا إليه ، ثم يحشدون لذلك شُبهاً كثيرةً مما يقع في تاريخ مهمل لم يحص كالنارِخ الإسلامي ، وكذلك يُلبِّسون على من لا يعلم تلبيساً محكما ، لأنه حشد وجمع ، وتغيير بالجمع والاستقصاء الذي يزعمون .

ويختم هذا المقال الهام بتقدير مقالات « الأستاذ العقاد » عن (عبقرية محمد ﷺ) قائلاً : « وليس يستطيع مستشرق أن ينفذ في فهم التاريخ العربي والاجتماع الإسلامي والفلسفة الإسلامية كما يستطيع كاتب قارئ مطلع كأستاذ « العقاد » ثم هو فوق ذلك أديب عربي يستطيع أن يجعل فطرته الأدبية عوناً له على التغلغل في أسرار مطموسة ، ولا يطبقها المستشرق لفقدانه مثل هذه الفطرة ، ثم لأن البيئة العلمية والاجتماعية التي نشأ فيها ، وثقافتها على أساسها لا تطاوعه أو تلين معه ، حتى يكون في نظره إلى التاريخ العربي أو الفلسفة الإسلامية خراجاً ولأجاً على طبيعة العرب وطريقتهم في تداول معاني حياتهم ، وحياتهم أفكارهم وفلسفتهم » ^(٢) .

وبهذا يتبين لنا فهم « أبي فِهر » لهذا الصراع ووسائله ، وأسباب عداوته للغرب وثقافته ، وثقته بأتمته وبأبنائها الجادين ، وبيان طرق التدمير الحضارتنا .

* * *

هذا الوعي الحضاري بالصراع لا يكون إلا من (شخصية حضارية) .

(٢) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٥٣٩ - ٥٤٢ . (وراجع المتنبي ط ٢ ص ١٦ ، ١٧) (وعلى ذكر أستاذنا العقاد رحمه الله ، راجع : عبقرياته ، وحقائق الإسلام ، ومطلع النور ، وما يقال عن الإسلام ..) .

(١) و« أبو فِهر » يعترف « ليوسف هل » ناشر (طبقات فحول الشعراء) بالفضل لسابقته ، ولكنه يذمه لهجائه الكتب العربية وحملة عليها في مقدمة نشرته . (راجع الطبقات ط ٢ ص ٥٤ وما بعدها ، والبرنامج ص ١١٦ وما بعدها) .

«والشخصية الحضارية» لانتشاً مصادفة؛ بل تكون كالشجرة الثابتة الأصل، تغذوها أرض خصبة، وتنمو فروعها مع الزمان خضراء وارفة. رغم هُوج الرياح، ووَقْدَة السعير، وزمهير الشتاء. وهذه الشخصية ترويتها حضارتها الكاملة، منذ نشأتها، كالماء يجرى في ساق الشجرة العُضُّ، حتى تستوى على ساقها، فتكون شخصية عالمة بذاتها وأصول ماضيها، وحاضرها ومستقبلها. لايشغلها ذلك عن عصرها، ولانسى عصرها الذى تعيش فيه.

وشيخى «أبو فُهر» مثل حى على ما أقول منذ نشأته.

فقد دَرَجَ في بيت علم ودين، وأسرة لها بالأزهر^(١) صلة؛ بل صلوات، فوالده العالم الشيخ محمد شاكر ابن الأزهر، ثم أمين دار الفتوى مع مفتى الإسلام الشيخ المهدي، ثم مفتى السودان، ثم وكيل الجامع الأزهر، وهو منشىء معهد الإسكندرية الدينى.

وإخوته منهم من تعلم في الأزهر، وعمل في القضاء الشرعى، وصار له في العلم شأن مذكور. وقد ولد في العقد الثالث من القرن الرابع عشر الهجرى (١٣٢٨ هـ - ١٩٠٩ م) وبعد أن مضى على احتلال مصر أكثر من ربع قرن، وفي أوائل القرن العشرين الميلادى، وقد تدهور العالم الإسلامى.

وفتح عينيه على ثورة ١٩١٩، وعلى دار تموج بالثوار، وكان يذهب إلى الأزهر مع إخوته الكبار، حيث يسمع خطب الثوار، وهو في غضارة الصبا، وقد أعانتته فطرته بضرب من التمييز كان يرحُّ نفسه رجاً شديداً، وكره صوت «الجرس» منذ أول ساعة دخل المدرسة، وكان أول درس هو «اللغة الإنجليزية» ففتنَّ بها وفتنَّ انتباهه إلى «لغته العربية»؛ بل صار فيها ضعيفا مع قوته في كل العلوم. وقضى في المدرسة الابتدائية أربع سنوات.

(١) والأزهر عنده ليس (معهدا دينيا) فقط؛ بل هو مجتمع القوى المختلفة التى عملت في إنشاء الحضارة الإسلامية والأرض ما بين الصين إلى المغرب الأقصى «الرسالة» السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٧٤١

(١) والأزهر عنده ليس (معهدا دينيا) فقط؛ بل هو مجتمع القوى المختلفة التى عملت في إنشاء الحضارة الإسلامية والعربية) التى عاشت في التاريخ الماضى وملأته بالألوان المختلفة

ولكن (الكلمة العربية) عادت إلى سلطانها من نفسه بفطرتة ، وتردده على الأثر حيث سمع الشعر ، ويحفظه لديوان (المتنبى) حين حصل عليه من قريب له .
وقد أدرك يومئذ مافعله (دنبوب) المبشر الخبيث الذى كان قد تولى قبل مولده (وزارة المعارف) فوضع تخطيطاً كاملاً يهدم كيان الأمة ، ممثلاً فى كل علم تعلمه ، وفى الأسلوب الذى فرض عليه أن يتعلم به هذا العلم ، وينظامه جعل (الإنجليزية) هى السائدة فى التعليم المصرى كله ، لمحاربة لسان العرب .

وعرف حقيقة عدوه بعد تمام معرفته لحقيقة كلمته أى لغته ، فاحتفظ بجذوة العداوة حية تتوقد ^(١) .

ثم انتقل إلى (المدرسة الخديوية الثانوية) بالقسم العلمى - بين الثالثة عشرة من عمره والسابعة عشرة - وأحبَّ (العربية) حبا شديداً ، ولكن (الإنجليزية) كان لها التقدم ، ثم زاد اهتمامه بالرياضيات وإتقانها ، ولم يصرفه هذا عن قراءة (الشعر) خاصة فى ، العربية وغير العربية . وكان منهوماً بالأدب ، كلفاً بالتاريخ ، حتى نال «البكالوريا» وقرأ على الشيخ «سيد بن على المرصفى» شرحه لكتابى (الكامل والحماسة) وهما : رغبة الآمل ، وأسرار الحماسة) ، وكان أثر الشيخ عظيماً عليه فى صرف اهتمامه كله إلى الشعر الجاهلى ، وبعض الشعر الأموى ^(٢) .

«ودخل الجامعة المصرية - فى السابعة عشرة - بكلية الآداب قسم اللغة العربية ، بفضل «الدكتور طه حسين» - وكان أبوه قد اختار له الدراسة العلمية - ^(٣) وعلمه (كتاب سيبويه) يومئذ أن (اللغة) هى الوجه الآخر للرياضيات العليا ، ومن يومئذ صارت (الكلمة) عنده هى الحياة نفسها ، هى نفسه ، هى عقله ، هى فكره ، هى سر وجوده ، ووجود ماحوله .

تقديم أو تأخير أو اعتراض «الرسالة سنة ١٩٤٦ ص ١٣١٣ مقال (بعض الذكري).

^(٣) ولأنه فى الدراسة الثانوية رأى استهزاء الطلبة بدرس اللغة العربية ، ولأنه أحس بخطر الكلمة . (أباطيل وأسماير ص ٥٥٩)

^(١) بتصرف وإنجاز عن (أباطيل وأسماير) فى صفحات متعددة .

^(٢) يقول الأستاذ عنه : «هو إمام العربية وحامل أمانتها شيخنا وأستاذنا ... وكان حسن التقسيم للشعر حين يقرؤه ، فإذا سمعت الشعر فهمته على ما فيه من غريب أو غموض أو

وقبل دخوله الجامعة كان قد قرأ مقالة « مرجليوث » عن (نشأة الشعر الجاهلي) ، وبسماعه لمحاضرات « الدكتور طه » (في الشعر الجاهلي) تذكر كلام « مرجليوث » وتأكد له سطو « الدكتور طه » وسكت على غيظ أدباً وهيبةً . ولكنه ناقش « الدكتور » في غموض منهجه وشكّه ، وأن تطبيق المنهج قائم على التسليم بروايات هي في ذاتها محفوفة بالشك ، ولكنه رغم عتاب « الدكتور » له بعد ذلك ، ومناقشته أحياناً ، لم يكاشفه بمسألة (السطو) وإن كان قد بلغ « الدكتور » ما يذيعه من أمرها بين الزملاء .

ومن هنا بدأت (قضية الشعر الجاهلي) التي كان مستعداً لها بقراءة متذوقة مستوعبة للشعر جاهليّه وإسلاميّه ، ووضحت له الفروق بينهما . وصارت عنده (قضية متشعبة) كل الشعب . ولما كان الصراع غير متكافئ بينه وبين أستاذه ، عزم على أن يفارق الجامعة؛ بل مصر كلها . غير مبال بإتمام دراسته الجامعية طالبا « للعزلة » حتى يستبين له وجه الحق في هذه (القضية) ، وللعصّة التي عاناها من (السطو والأدعاء والتستر) وقد أحس بطريقه وأدركه وعزم على السير فيه . ترك (مصر) ورحل إلى أرض أجداده (جزيرة العرب) (أول سنة ١٣٤٧ هـ - منتصف سنة ١٩٢٨ م) ولبت سنتين عاد بعدهما يطلب الحرية ، ويكدح للخروج من الأوهام ويحمل معاول يحطم بها الأغلال التي طوقه بها علم أعدائه الملوث .

ومشت به هذه القضية في رحلة طويلة شاقة (منذ ١٩٢٨ - ١٩٣٦) ، قادته إلى (قضية الصراع الحضاري) . وهكذا كان مقدراً لجيله (جيل المدارس المفرغ) أن يتلقى صدمة التدهور الأولى حيث نشأ في دوامة من التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي ، ثم انطلق في مجتمع يفور بالمتناقضات ، ويتشقق الصراع المرّ في ميادينه المختلفة : من الدين ، إلى العلم ، إلى الأدب ، إلى الفن ، إلى السياسة ، إلى السنن الموروثة .

فخاض محنة زمانه في أول نشأته بنفس غصّة مُجرّحةٍ بالتجارب . وعلم بمرور الزمن من (أسرار الصراع) مالم يكن يعلم ، فنصب نفسه للدفاع عن أمته في قلقه وحيرته ، بعد أن عرف العدو الماكر ليكشف حقيقته وحقيقة الصراع ^(١) .

(١) بتصرف وإيجاز عن (مقدمة المتنبي) و (الطبقات) و (أباطيل وأسمار) .

ومنذ عاد من هجرته كانت له فترات من (العزلة) عن الناس ، وتترك الكتابة في الصحف والمجلات إلا في النادر ، ولكنه كان يترك العزلة ليقوم بواجبه دفاعاً عن أمته ودينه .
وهذه العزلة التي دأب يلوذ بها أحياناً كان لها أثر حسن في نفسه وعقله وخلقه وعلمه .
فمن آثارها كما يقول : « ترك المبالاة بما تتلاخظ به جماهير من الخلق تعد خطأ في المثقفين وليسوا بهم ... وأن أفتع بعشرة أهل الفضل من قليل الناس » ^(١) « ولم أكن غافلاً عما يجري من حولى ، بل كنت مصروفاً عن متابعة بعض الحوادث والنوابت ، وعن تعليقها بأسبابها ، وعن إتباعها بنتائجها » ^(٢) .

وهو لم يكن راضياً عن هذه العزلة ، لأنها عزلت قلمه عن الناس ، ولكنه تفرغ للقراءة والتفكير . وكان كثير من الناس يلومونه على عزله ، وقصّر آرائه على قلة من إخوانه ^(٣) .
فإذا ما ألح عليه أصحابه ترك العزلة ليواجه الخطر ، وهو يبين سبب مقالات أباطيل وأسماير فيقول : « ... لأنى خشيت ، أن لأقوم بحق القلم على ، وبحق الناس عليه ، فاستبان لى بعد قليل من مذاكرة أصحابى ، أن الأمر أهول مما ظننت ، فمن أجل ذلك فارقت عزلتى » ^(٤) .
والقلم والكلمة والكتابة عند شيخى « أبو فهد » (أمانة) واجبة الأداء ، وهى أمانة دينية ، لا يجعلها وسيلة إلى طلب الصيت أو ابتغاء الشهرة عند الناس ^(٥) .
ثم يرى أن الكاتب معلم « فإذا احتالَ وغشَّ وخادعَ وكذبَ ، واجترأ على ما لا يحسن ، وادعى -م- يكن ، وحرف الكلمَ عن مواضعه ، وبدل لفظاً بلفظ ليزور باطلاً ، فقد خرج بفعل ذلك إلى أن يكون دجالاً » ^(٦) .

لذلك رأى عليه واجبا أن يكتب مقدمة (المتنبي) « لمحة من فساد حياتنا الأدبية »
تتصل بقضية الشعر الجاهلى ، والسطو والادعاء والتستر ، وحضارة الإسلام وأخلاقها .

(١) أباطيل وأسماير ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، وعرض الكتاب

أيضا : ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) أباطيل وأسماير ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

ص ٨ .

(٣) أباطيل وأسماير ص ٢١ ، ١٧٧ .

(٤) أباطيل وأسماير ص ٨٧ .

(٥) أباطيل وأسماير . عرض الكتاب ص ٨ وراجع

ولشعوره بأمانة المعلم يكتب كتابا قائما بذاته ، يتصل بهذه القضية ، ونقد كتاب (طبقات فحول الشعراء) هو (البرنامج) ولايقبل الصمت حتى « لايشارك فى إفساد أجيال من طلاب علم العربية فى الجامعات » (١) .

وإذا كانت « زكاة العلم نشره وإذاعته » ، فإن هذا لايطيقه إلا (العالم) وهو لا يكون عالما إلا بحمله العلم بحقه ، وفهمه ثم تعليمه فيكون (معلما) .

* * *

والعالم إذا كان معلما ، ويان له ، منهج سار عليه ، بدأ فطبقه . ثم أخذ فى نشره موضحا . ومنهج « أبو فھر » العالم المعلم ، هو (البداة والعقل) الذى هو منهج علماء الإسلام ، ويظهر هذا حين يفسر معنى المنهج وهو الأساس الذى لايقوم المنهج إلا عليه ، ويجعل هذا شطرين : أولهما : شطر فى تناول مادة الدراسة : وذلك بجمعها واستيعابها ، وتصنيفها ، ثم تمحيص مفرداتها ، وتحليل أجزائها بدقة وحذر ليتبين زيفها من صحيحها .

وثانيهما : شطر فى معالجة التطبيق : وهو إعادة تركيب المادة .

أما (الدارس) ، الذى لا يتم المنهج إلا به : فينبغى أن يكون قد ملك الأسباب التى تجعله أهلا لمعانة المنهج .

ويوضح هذا المنهج وتطبيق الدارس له . نقده دراسة « لويس عوض » « لشيخ المعرة » حين يقول : « فإذا اتخذنا « شيخ المعرة » مثلا موضحا فدارسه ينبغى أن يكون مطيقا لقراءة نصوصه جميعا من نثر وشعر ... من حيث تضمنهما ألفاظا دالة على المعانى ، وألفاظا قد اختزنت على مر الدهور فى استعمالها وتطورها ، قدرا كبيرا من نبض اللغة ونمائها الأدبى والفكرى والعقلى ، إلى كثير من الدلالات التى يعرفها الدارس = ثم من حيث هى ألفاظ قد حملت سمات مميزة من ضمير قائلها بالضرورة الملزمة ، لأنه إنسان مبین عن نفسه فى هذه اللغة بما يسمى (شعرا) أو بما يسمى (نثرا) ...

(١) برنامج طبقات فحول الشعراء . ص ١٠ .

وهذا كله يقتضى أن يكون الدارس قد رحل رحلة طويلة في آداب اللغة السابقة لعهد (شيخ المعرة) ، فدارس فيها الماضين من شعراء هذه اللغة وكتّابها مُدرسةً جادة غير هازلة ... وذلك لأن تراث كل لغة من اللغات ، وإن كان وحدة لا تتجزأ ، إلا أن اختلاف الأزمنة والأمكنة يمنح كل نص وُسماً بئناً من سواه ، ويفيض عليه لونا متفردا من غيره «^(١) .

وإذا كانت بضدها تتميز الأشياء ، فإن فساد المنهج يظهر عمليا حين يبين لنا « أبو فِهر » فساد منهج لويس عوض في دراسة « المعرى » بأدلة قوية .

أولها : اعتماده على كتاب (ذكرى أبى العلاء) لطف حسين فقط .

وثانيها : التغيير والتبديل وعدم أمانته في نقل النصوص .

وثالثها : إيهامه بالدراسة المستوعبة .

ورابعها : إرجاعه ثقافة المعرى إلى (اليونان) - قصداً وخبثاً - بذكر راهب دير الفاروس .

وخامسها : تفسير (وردة كالدهان بأنها (روزا مستيكا) .

وسادسها : تغيير كلمة (الصُّليان) وهو نبات إلى (الصُّلبان) جمع صليب .

وبهذا دلت على أن (الدارس) لم يمتلك الأسباب التي تؤهله لدرس (المعرى) .

كما طَبَّقَ منهجه الصحيح بالتحليل الدقيق للكلمات والأخبار . ثم كشف نفسية « لويس »

ودخيلته وإحنته ضد العربية ودينها ، وبين أنه دمية من دمي (التبشير والاستشراق والاستعمار) ومخبراته بأدلة قوية .

ويبين « أبو فِهر » أن منهجه (موضوعي) وذلك بالجمع بين الدراسة والدارس ، لأنه تناول

(مادة) كلامه ثم حلل (صورة) صاحبه من ألفاظه وكتاباتهِ وخاصة « بلوتولاند » ، وبذلك أدى

(أمانة الناقد) وواجهه . كما يبين أسس هذا النقد وهي : استبانة هدف الكاتب ، والإيانة عن

حقيقة الهدف ، باستخراج نوازع صورة الكاتب ودوافعها ، مما كتب المنقود قديما وحديثا ، ومن

(١) أباطيل وأسمار ص ٢٥ ، ٢٦ . (قضية الشعر الجاهلي . مصورة) .

عواطفه وانفعالاته ، وتحليل ألفاظ الكاتب المنقود وأسلوبه وطرائق تفكيره لإعطاء الصورة . فتحليل المادة وتكوين الصورة أمر لا مفر منه إذا رأى الناقد أن للكاتب (هدفاً) وهذا نقد موضوعى ^(١) .
وبهذه الموضوعية ، وفهم الصورة نقد مسرحية (الضفادع) التى ترجمها « لويس عوض » ودافع عن « أرسطوفان » لعلمه بما سيفعله المترجم بدجله ، وقد كان فكشفت زيفه وجهله ^(٢) .
ومنهج (البدهة والعقل) (والتحليل) لا يتم إلا بأساس آخر وهو « التذوق » و « الإحساس بالتاريخ » .

و (التذوق) هو تذوق الكلام ، تذوق الألفاظ والجمل ، وتذوق دلالتها على معانى أصحابها ، وكيف يصوغ كل صاحب فكره فى كلمات ؟ وكيف يخطئ وكيف يصيب ؟ وكيف يستقيم على المعنى طلباً للحق ، وكيف يلتوى طلباً للمغالطة أو الزهو أو الظهور على الخصم ؟ ومعنى ذلك أنه يتذوق البيان الإنسانى الصادر عن أصحابه فيما يريد أن يقوله كل منهم ، على اختلافهم فى المنازع والمشارب التى تتكون منها آداب البشر وعلومهم .
ومنهجه هذا فى « التذوق » يفضى إلى كشف الحُجُب عما طَمَره غبار السنين ، وما يستره تكذُّب الرواة ذوى الأهواء ^(٣) .

وبهذا المنهج مضافاً إليه (الإحساس بالتاريخ) وأثره فى حياة العرب ولغتهم وشعرهم ، وزيادة الإسلام لهذا الإحساس نفاذاً ووضوحاً ، واتساعه فى عهد التدوين فى الكتب المحفوظة ثم فى أسانيدنا ، ثم شدة وضوحه عند علماء التفسير والحديث وعلم الجرح والتعديل . ^(٤) = بهذا المنهج استطاع أن يكتب كتابه عن (المتنبى) فيعطينا من (تذوق) المادة مع (الإحساس بالتاريخ) صورة المتنبى (الصورة الحية لأبى الطيب) فبالتذوق استطاع أن يرتب قصائد القسم الأول من الديوان

^(١) راجع تفصيل ذلك فى (أباطيل وأسماز) ص ٥٦٤

وما بعدها .

^(٢) مقدمة (المتنبى) ط ٢ ص ٤٩ ، ٧٩ ... ثم

ص ٥٢ .

^(١) كتب « أبو فهر » ما هذا خلاصته حين بدأت

مؤامرة أديعاء الثقافة فى كل مكان بعملية (الكف والتحويل) كما

يقول علماء النفس . لإثباته عن الكتابة . وقد تم ما أرادوا عن

طريق الأيدى الخفية فسُجِن فى أغسطس ١٩٦٥ .

توتيباً تاريخياً ليعرف حركة وجدانه في شعره على اختلاف الأحوال والبلدان والناس الذين لقيهم ، والرجال الذين مدحهم .

وظهر له يومئذ لزوم طريقين .

الأول : تذوق شعر الشاعر تذوقاً يعتمد على الشعر نفسه أولاً ، ثم على ما يكون في نفس المتذوق من إدراك مجمل لعصر الشاعر والعصور التي قبله . وللرجال الذين عاش بينهم وخالطهم ، وللأحداث التي تمر به أو بالناس ، ويكون لها أثر في شعره وفي حركة وجدانه .

والثاني : بحث الدارس المتأنى الذي يجمع أخبار الشاعر وتراجمه ، وآراء الناس فيه وفي شعره ، ويقارن ويستنبط ... ويستغرق في التفاصيل الدقيقة التي تدل عليها أخبار زمانه وأخبار أهل عصره .

وتأكيداً لهذا المنهج قرأ الأستاذ (ديوان المتنبي) خمس مرات قراءة متذوقة ، مع مراجعة كل تراجم (أنى الطيب) ، وبعض كتب التاريخ والرجال وغيرها .

وبدأه عمود صورة المتنبي الذي رسمه بتذوق شعره ، ودلالته على شخصية أنى الطيب ، وصححت الشخصية أخباره الكثيرة ، وجعل الصحيح من الأخبار حركة وجدانه في شعره أشد وضوحاً ، وجعلت صورة حياته أدنى إلى الوضوح ، وأبعد عن الغموض ، فصار الكتاب الصورة الحية لأنى الطيب .

وعمود الصورة : هو مايتخلق من حوله تخطيطها ومعارفها وقسماتها ، والذي تكمن فيه شخصية أنى الطيب منذ مولده بالكوفة ، ونموه على مرّ الأيام والأحداث حتى فارق الحياة .

فعلوية المتنبي : أهم عناصر (عمود الصورة) بل هو الصورة كلها .

وإبطال النبوة يتبع هذه (العلوية) وهذا من عناصرها .

وتحوّله إلى (عربى نائر لأمته) نتج عن العلوية وهو عنصر آخر .

ومعاشرة الدارس للشخصية بهذا المنهج كان كتاب (المتنبي) رائداً في منهجه^(١) ، نابعا من

منهج الحضارة الإسلامية ، كما ينسحب هذا المنهج على إنتاج أنى فهد كله .

(١) راجع المتنبي . ففى مقدمته التفصيل والإيضاح . والكتاب هو التطبيق .

ولا أنسى هنا مجلسا مع أستاذنا « العقاد » (١٩٦٠) - وقد كان الحديث عن « المتنبي » فقال عن كتاب « أبى فِهر » : « إنه خير ما كُتِبَ عن المتنبي » ثم جرّنا الكلام إلى التحقيق فقال عنه : « وهو على رأس المحققين لأنه أديب فنان » .

كما تتصل (قضية الشعر) أيضا بالإسلام والحضارة الإسلامية .

وكانت محنة « أبى فِهر » بأمر الشعر في أول عمره (سن السابعة عشرة) محنة شديدة قاسية ، فوقع في الاضطراب ، ولكنه انتهى إلى الثقة بصحة هذا الشعر ، فانطلق يدرس الشعر نفسه وبمنهج (التدقيق والتحليل) استقر لديه :

أولا : أن الشعر الجاهلى مُعَرِّقٌ فى القدم ، وأن التحديد الزمنى لعمره بمائتى عام يُقصد به تقصيد القصائد وتطويلها . (وهذا بتحليل كلام الجاحظ ونقده) .

ثانيا : أن المقصود بوضع الشعر ونَحْلِهِ هو « شعر السَّير » لا الشعر الجاهلى فشرط « ابن سلام » فى الشعر أن يأخذه سماعا من (أهل العلم والرواية) الصحيحة .

وبمنهج التحليل (لمقدمة ابن سلام) بان له أنه أقحم عليها الفقرات من (٣ - ٣٠) فى نسخته الأخيرة ، لِنفى شعر السَّير ، متأثرا بعلم الجرح والتعديل وضبط الرواية .

ثالثا : أن (الشعر الجاهلى) ظل مُبرَّأً سليما حتى انقضت نحو مائة عام منذ الهجرة ، وإن كانت قد تناقصت وفرته بسبب من هلك من العرب فى الفتن والفتوح ، ثم بتفرق حُفَاظِهِ ومُتَمَثِّلِيهِ فى البلدان ، وإن كانت البادية بعد ذلك كله قد حفظت على العرب ذخائر ما كان من شعر جاهليتهم بفضل من بقى فيها . (وليس بسبب اللهو عن روايته كما قال ابن سلام) .

رابعا : أن العلماء بالشعر إلى زمن أبى عمرو بن العلاء (٧٩ - ١٥٩) قد تلقوا شعر الجاهلية سليما .

وأصل هذا المنهج هو : أن مطالبة العرب بالإيمان بالقرآن وتبينهم أنه مبين لكلامهم ، وأنه كلام رب العالمين ، وعلمهم أن تاليه عليهم رسول رب العالمين . حقيقة تاريخية .

فنزول القرآن حادثة فريدة في تاريخ البشر .

وهذا أصل الأصول في دراسة الأدب وفي دراسة التاريخ ولذلك لابد من فهم تاريخ العرب برسم صورة صحيحة لهذا العصر الأول الذي نزل فيه القرآن . وللقوم الذين نزل عليهم القرآن ، و للعصور التالية إلى يومنا هذا .

وهذا أساس لاغنى عنه في قضية الشعر الجاهلي .

فمن نتائج المطالبة بالإيمان (أصل المنهج) .

(أ) أن التدقيق الكائن في عرب الجاهلية لتبين أن كلام الله آية ، يوجب عليهم الإيمان بأن صاحبها نبي الله .

(ب) أن التدقيق لا يكون إلا بعد الدُرْبَةِ الطويلة المتوالية وأن كلامهم قد بلغ العمق ، في الدلالة والألفاظ والتراكيب والصور ، المُفْضَى إلى سر البيان الكامن في نفوس البشر . لاختراق الحاجز بين البيان الإنساني والبيان الإلهي الملفوظ (آيات القرآن الكريم) . ولذلك كانت اللغة عندهم قد بلغت مبلغاً يهيئها لحمل هذه الآية وأن أنبل كلامهم وأشرفه هو (الشعر الجاهلي) كان قد بلغ أيضا منزلة عظمى ليكون تذوقهم آياه مُعِيناً لهم على تذوق البلاغ الملفوظ .

واحتفظ عرب الجاهلية الذين أسلموا بشعر جاهليتهم ، واستمرت روايته أيام الرسول ﷺ . وكان يستنشدهم الشعر .

وكذلك الصحابة - رضوان الله عليهم - وأبنائهم وجميع من في البلاد المفتوحة ، واكتسبوا منهم هذا التدقيق .

وكان أمر الشعر عندهم جدًّا لاهزلاً ، فليس من المعقول أن يضع أحدهم شعراً على لسان أحد شعراء الجاهلية.

وليس من المعقول أن يضع صحابي شعراً ليفضح نفسه ، وهناك من هو قادر على تكذيبه ، وهل هناك حاجة إلى ذلك الافتعال ؟

ولذلك فإن كل صحابى لم يخرج من جاهليته إلى إسلامه إلا وقد استوعب بهذا التدوق النافذ العميق قدراً هائلاً من علم الكتاب المنزل ، والجهد الذى بذله كل صحابى فى هذا التدوق جهداً لا يُستطاع تحديده أو تصوره ، والذى عاناه كل منهم فى سبيل هذا التبين الفاصل بين القرآن وبين كلام البشر محنة شديدة على النفس الإنسانية ، ولذلك كرمهم الله ^(١) .

فصحة الشعر الجاهلى قائمة على صحة الإيمان لأن القرآن والسنة ، : بلاغان مَلْفُوظَان ، وهما أبقى من الآية المعانيّة التى يزول أثرها بزوالها . وقد هيا الله العرب بلغتهم لحمل هذه الرسالة ، خاتمة الرسالات . ولذلك أكد « أبو فهر » أن حضارتنا قائمة على تدوق الكلمة فقال :

« ونحن - أبناء هذا اللسان العربى الميين - قد قام أصل حضارتنا على التدوق فى الجاهلية الغابرة ، وفى الإسلام الباقى بحمد الله وحده ، وبلغ التدوق بنا مبلغاً سنياً فريداً ، وحين بدأ تشتته وتبعثره بدأ معهما التدهور والإدبار ، فواجبنا اليوم أن نعيد بناء أنفسنا على ما بنيت عليه حضارتنا من دقة التدوق وأن يكون التدوق أساس عملنا الأدبى فى آثار أسلافنا ، وأن نلاقى كلمات أخبارهم التى أثرت منهم بالفحص النافذ ، وأن نفضّ غيب كلماتهم بالتدوق وتوسم بالترفّس فى معاطفها ، ثم نستجليها ونسألها ونستخبرها عن هذه السرائر المغيبيّة المحجوبة فى طواياها» ^(٢) .

وبعد أن يتكلم عن أثر التدوق فى التمييز بين شعراء الجاهلية والإسلام يقول :

« وإذا بلغ التدوق هذا المبلغ ، لم يكن المرء بعد ذلك يخطئ الصورة البينة الملامح ولا يكاد يستنكر الصوت المتفرد بترجيعة ونغمته ، وإذا قرأت شعر أحدهم وجدت صاحبه بعد ذلك حياً يروح ويغدو فى جميع أحواله ، على ضروبٍ من الهيئّة تعرفها النفس معرفة التبين والتمييز . وكل بحث أدبى ، أو تاريخى سوف يكون عندئذ استحياءً لأشباح مضت ، من رسوم كلماتٍ بقيت . وسر هذا كامنٌ فى التدوق . وفى تدوق الكلمات خاصة » ^(٣) .

(١) هذه الخلاصة اقتباس من كتاب « أبى فهر »

مناولة من الأستاذ وهو أمانة عندى .

(٢) مصورة مخطوط (الشعر الجاهلى) ورقة ٢٤ .

فضية الشعر الجاهلى فى كتاب ابن سلام) مصورة للمخطوط

وقد رأينا تطبيق التذوق على المتنبي وشعره فبدا (صورة حية) للرجل والعصر .
كما حركته هذه القضية ، للدفاع عن (شيخ المعرّة) الذي يُكبره . ويستشهد بشعره ، فهو
خلاصة الثقافة الإسلامية حتى عصره - ولم أتمنى أن يكتب « أبو فِهر » عنه كتابا وقد بدأه في
مقالاته التي قادت إلى الدفاع عن حضارتنا .

وقد نبّه « أبو فِهر » إلى هدف الشعر الحديث وتشجيعه ، وهو محاولة إقناع الناشئة بأنهم
ليسوا شيئا إذا لم يعيشوا بقلوبهم ونفوسهم وأهوائهم وعواطفهم مع العالم الأوربي المسيحي ، ثم لا يجدون
في بلادهم شيئا يحركهم ، لاعروبة بلادهم ، ولا وحدتها ولا فلسطينها ، ولا لغتها ، ولا دينها . إلا هذا
الذي يحرك من صراع العالم المسيحي وصراع أمته . وأما الماضي فهو أيضا ينبغي أن يُمحق ، وإذا أرادوا
لأنفسهم ماضيا فإنما هو الماضي المنحدر عن وثنية اليونان إلى صليبية العصور الوسطى ، إلى
(إليوتية) العصر الحديث التي تُعدّ الثقافة هي الدين ، أي الدين المسيحي الكاثوليكي ... كما أرادها
صاحبه (إليوت) . وهم أجهل الناس بحقيقة رأيه «^(١) .

وهو يأخذ على كثير من شعراء التجديد الحديث في السنوات الأخيرة إيغالهم في استخدام
ألفاظ مسيحية مثل (الخطيئة والفداء ، والصُّلب ، والخلّاص) وبعد أن يفسر معنى هذه الكلمات
يقول : فهذه الكلمات الأربع وهي أسُّ العقيدة المسيحية لا يمكن أن تقع اتفاقا ... ولكن هذا الضرب
من الشعر قد تولى منذ قديم بعض صبيان المبشرين الترويج له .. وقارن ذلك تفشّي شعر (إليوت)
ومذهبه في تحديد (الثقافة) وأن ثقافة الشعب ودين الشعب مظهران مختلفان لشيء واحد ، لأن
الثقافة في جوهرها تجسيد لدين الشعب ، وأن السير إلى الإيمان الديني عن طريق الاجتذاب الثقافي
ظاهرة طبيعية مقبولة .. «^(٢) .

وهذا كلام « شاعر » عانى الشعر ، وله منه الكثير ، واع بثقافته الأصيلة ، متذوق لشعرها
ولغتها ، وهو بعد صاحب (القوس العذراء) التي تتصل بالحضارة وبتراثها - وإن كنت قد جرّت في

مقالات في مجلة (الدوحة) سنة ١٩٨٢ للدكتور عبد الله الطيب

ثبت سطر (إليوت) على الشعر العربي وإخفاء ذلك .

^(٢) أباطيل وأسمار ص ٢١٤ ، ٢١٧ .

^(١) أباطيل وأسمار ص ٣٤٨ . ويقول إليوت عن نفسه

ماترجمته : « أنا كاثوليكي العقيدة ملكي الحكم ، تراثي الأدب ،

ومعنى التراثية هنا هو مذكره الأستاذ وراجع أيضا ثلاث

(درعيات) أبى العلاء - فإن النظرة الحضارية (للقوس العذراء) تفسر لى نهجاً شعرياً حضارياً يعتمد تراثه العربى منهلًا . وهى فى رأى رمز (للحماسة العربية) وهى الفطرة السليمة التى نمّأها الإسلام ، وقد فترت فى عصرنا ولكن الأمل فى إحيائها موجود :

يُعَلِّمُهَا كَيْفَ كَانَ الزَّمَانُ ، وَمَجْدُ الْقَدِيمِ ، وَكَيْفَ انْتَقَلَ !
وَكَيفَ تَسَاقَى بِهَا الْأَوْلُونَ رَحِيقَ الْحَيَاةِ وَخَمْرَ الْأَمَلِ !^(١)

فرغم أن الأيام دول فالأسى لايفيد ، ولكن العمل هو الحياة :
أَفِقْ يَا خَلِيلِي ! أَفِقْ ! لَا تَكُنْ حَلِيفَ الْهَمُومِ ، صَرِيعَ الْعِلْلِ
فَهَذَا الزَّمَانُ ، وَهَذِي الْحَيَاةُ ، عَلَّمْتَنِيهَا قَدِيمًا : دَوْلُ !!

فَقِمِّمْ وَاسْتَهْلِ ، وَسَبِّحْ لَهُ ! وَلَبَّ لَرَبِّ تَعَالَى وَجَلَّ^(٢) .
وإلا فما سرُّ ذكر الحَجِّ ؟ إلا أن يكون الجِسُّ الحضارىُّ للشاعر وأثر دينه وهو سر الحضارة :
أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ ! كَيْفَ الْقَرَارُ ؟ وَأَيْنَ الْفِرَارُ ؟ وَكَيْفَ الْمَهْلُ^(٣) .

واستمداد الشاعر من الشماخ « هو الصلة التراثية العربية ، التى يدعو إليها فى الشعر ، قائمة على تذوقه فإذا استخدمها (إليوت) مقتبسا من تراث أوربا كان حسنا عند النقاد ، أما تراثنا نحن ، فهو معيب !

وإذا كان (الشماخ) اسماً خلعه على « أبى فُهر » أحد شائتيه ، فإنه قد مدحه من حيث أراد النقيض .

فالشماخ شاعر عربى ، ثم هو صحابى من شهداء فتوح الإسلام . ولقد شمخ (الشماخ) بقصيدته - كما يقول عادل الغضبان - على عظماء الشعر ممن استلهموا الهياكل والجبال المقدسة ... وهى ونظائرها فى تراثنا الجليل شاهد عدل على العبقرية العربية .^(٤) .
و« أبو فُهر » سليل هذه العبقرية وشعرها ولغتها .

(١) القوس العذراء . ص ٧٣ ومابعدها .

(٢) القوس العذراء ص ٥٠ ، ٦٩ ، ٥٢ .

إن هذه (القوس العذراء) هي حضارتنا البكر ، التي تتجدد دائماً إذا وجدت العمل المتقن .

وبجانب هذا تفسر القصيدة أشياء وأشياء ...

* * *

ويرتبط التاريخ عنده أيضاً بقضية الشعر الجاهلي ، ويتصل منهجه في دراسته بخروجه من محنة (الشعر الجاهلي) مؤمناً بأن القرآن كلامُ الله المُبَيِّنُ لكلام البشر . والقدرة على فهم تاريخ العرب : صورة العصر وصور رجاله . فالإيمان هو الأصل (مطالبة العرب بأن يؤمنوا بالرسالة) .

وهو يبين هذا فيقول : « وما دمت مُقَرَّراً بأن نزول القرآن على الوجه الذي نعلمه حادثة فريدة في تاريخ البشر ، فإن هذا الإقرار يقتضيني أن أجعلها أصل الأصول كلها في دراسة الأدب ، وفي دراسة التاريخ ، وإلا أصبح الأدب العربي والتاريخ العربي معاً خليطاً من المتناقضات ، لا يمكن فهمه أو دراسته إلا على وجه المكابرة والادعاء لغير^(١) .

فهناك حقيقة تاريخية : وهي مطالبة عرب الجاهلية بأن يؤمنوا بمبينة القرآن لكلام البشر ، وأن التاليه عليهم رسولٌ من عند الله . ونتيجة للإيمان ظهرت نتائج تاريخية وأدبية لا تنفك في كل لَبَنَةٍ من لَبَنَاتِ مانسميه اليوم (الحضارة العربية) أو (الحضارة الإسلامية)^(٢) .

وبهذا المعنى يكون القرآن والرسالة - أي الإسلام - أساس كل دراسة في الأدب والتاريخ في الحضارة الإسلامية .

ويتضح لنا الأمر في رَدِّه على من كتب عن معاوية ويزيد بقوله : « ولعلك ترائي شديد الحرص على أن أجعل أخلاق الإسلام ، وآدابه ، وسُنَّته ، وسائر ما يكون به الإسلام إسلاماً ، هي الأصل الذي لاغنى عنه لمن يتعرض لكتابة تاريخ أهل الإسلام ... وأنا أنكرُ أن يكون في الدنيا شيء يُسَمَّى منهاجاً للبحث والفكر أو أسلوباً أو طريقة إلا وهو منبثق من سرِّ النفس الإنسانية ، من تصوراتها

(١) قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام) ورقة (٤٦ ، ٤٧ .

ومآلفها ، من عشرتها وعهدا ، مما يحيط بها ... بل إن العقل المجرّد نفسه لا يستطيع أن يدرك الحقّ وحده ، ولا أن يستقل بمعرفته ، وبالبيان عنها ، ولا أن ينفرد بشيء يسمى تفكيراً متخلياً عن جاراته من الطبائع والغرائز والسلائق ، ومن العادات والآداب «^(١) .

ونرى الفهم التاريخي على هذا المنهج ، وعلى أصوله حين ينتقد « أبو فهد » (كتاب الفتنة الكبرى) للدكتور « طه حسين » في ثلاث مقالات هامة يبين لنا في أولها : الصفة التي يكررها « الدكتور طه » وهي (فتنة عربية) و (عامة عربية) لينفى شركة أحد آخر وخاصةً (عبد الله بن سبأ) ، وأنه يحاول تبرئته « وأن ليس لليهود عملٌ فيها » ولكنه بدقة نقده يثبت على « الدكتور طه » اعترافه « بجماعة خفية أعانت الثائرين » .

كما يأخذ على « الدكتور طه » :

(١) نفى خبر الكتاب الذي فيه قُتل المصريين .

(٢) الإيهام بلفظ « الرواة المتأخرون » مع « أن الطبرى » ليس متأخراً .

ويوضح له قيمة المصادر التاريخية ، ويشك في طبعة (أنساب الأشراف) التي تولاهها يهودى مستشرق .

ويوضح « أبو فهد » هذا قائلاً : « وإذن فالدكتور قد خالف سنة العلم والعلماء في نفى الأخبار وتكذيبها بلا حجة من طريقة أهل العلم والتمحيص ؛ بل تحكّم تحكّم بلا دليل يسوقه عن فضيلة « البلاذرى » وتقديمه على « الطبرى » وبلا مراجعة للصورة التي طبعت عليها الكتب ، وبلا دراسة لنفس الكتب التي ينقل عنها ، كما هو القول في « ابن سعد ، والبلاذرى » معاً^(٢) .

أما في المقالين الثاني والثالث فيكشف « أبو فهد » هذاً آخر لكتاب « الدكتور طه » وهو « أن ينفى عن اليهود الشركة في دم عثمان » ثم يُفصّل فتنة اليهود والمنافقين في الجاهلية ، وأيام الرسالة الإسلامية ، ثم بعد وفاة الرسول « ثم يفسر حديثه : « أخرجوا اليهود من الحجاز » بأنه لشيء

الفكرة وتطبيقها .

(١) مجلة المسلمون العدد الثاني ص ٣٨ . وهذا النص

(٢) الرسالة . السنة السادسة عشرة ١٩٤٨ ص ١٣٤ .

من مقال (تاريخ بلا إيمان) وهو أحد أربع مقالات متتابعة لبيان

سيحدث وهو « فتنة الردة » ويأخذ على القدماء والمحدثين والمستشرقين جهلهم بهذا الأثر اليهودي في فتنة الردة ^(١) .

وبمثل هذا المنهج الواعي لحضارة الإسلام ينقد كتاب (الإسلام في إثيوبيا) « للدكتور زاهر رياض » الذي أنكر فيه إسلام « أصحابه » ملك الحبشة ، وتكلم في السيرة النبوية والهجرة بمخترعات . فيبطل « أبو فهر » هذا كله ، ويبين بأدلة من التاريخ والعقل والنقل ، فساد الكتاب من صفحات قلائل نظر فيها ^(٢) .

ولا يفصل عما نحن فيه نقده لمقالات « لويس عوض » عن « شيخ المعرة » ففيها أصل دراسة الأدب والتاريخ عنده ، وعلى منهجه قام كتاب أباطيل وأسمار ..

وليس بغريب على وريث علم الإسلام وعلمائه ، الذي صحح وشرح الجزء الأول من (إمتاع الأسماع) ^(٣) للمقريزي ، وراجع على كتب السيرة والتاريخ ، وخرَّج أخباره ، وفصَّله وأوضحه - ليس بغريب عليه أن يكون صاحب منهج إسلامي للتاريخ معتمدا على (التدقيق والبيان) . ومن الخسارة لنا أنه نشره بلا مقدمة يوضح فيها تاريخ الإسلام وكتب السيرة النبوية ومؤلفيها ومناهجهم ، وعلم التاريخ في حضارتنا الإسلامية .

ويظهر هذا من مقدمته الدقيقة للجزء الأول من (جمهرة نسب قريش وأخبارها) « للزبير بن بكار » حين بين ميزاته فقال إنه : « كتاب فريد في بابه مباين لما أعرف من كتب الأنساب في مناهجها ، قد حوى ذخيرة من ذخائر الأدب والشعر والأخلاق ... لم يرد التكثر في الأخبار بل جنح إلى تخيير أخبار دالة على عقول أصحابها ونفوسهم وصفاتهم وشمائلهم ، ومنازلهم في الناس ، بفضل هذه السمات الظاهرة في أخلاقهم ... وجعل ذلك دأبه مع العلماء والشعراء وغيرهم ممن يترُ ذكره في النسب ، وهذا دليل بيِّن على أن « الزبير » إنما أراد بأخباره أن يصور باللمحة الدالة ، وبالحادثة الميئنة معارف شخصية الرجل أو معالم حياته في إطار النسب الحافل برجال القبيلة ونسائها منذ الجاهلية إلى منتصف القرن الثالث للإسلام ...

(١) الرسالة . السنة السادسة عشرة ١٩٤٨ ص ١٩٣ ، ٢٥٤ ، واعتبر بأيام صدور الكتاب ونكبة (فلسطين) . ومأشبه الليلة بالبارحة . وراجع كتاب « أنور الجندی » عن (طه حسين) الطبعة الثانية .

(٢) أباطيل وأسمار ص ٢٩٠ - ٣١٧ .

(٣) صدر سنة ١٩٤١ . لجنة التأليف والترجمة والنشر . وقد ذكر « أبو فهر » أن الناشرين غبنوه فتركهم .

حتى تكاد ترى المذكورين فيه شبه أحياء يغدون ويروحون، ولكل امرئ منهم سمة صريحة الدلالة على شخصيته .. أجده كتابا يَتَنَعَّشُ بحجارة الحياة على حين أرى سائر كتب النسب كأنها دُمِّي مرصوفةٌ قد رَقَمَتْ عليها أسماء أصحابها» (١).

وهذا كله يرتبط بمنهجه في اتصال شعر العرب وأديبهم بتاريخهم وحياتهم ودلالته على (الحضارة الإسلامية) . فلخص قيمة (الجمهرة) بقوله : « وبذلك هيا لنا الزبير مادة غزيرة تتيح لنا أن نُمِيطَ الأذى ونفَى الرِّيفَ ونصلح الفساد مما أدخله المتهجمون على تاريخ الحياة الاجتماعية في جاهلية العرب وإسلامهم بسوء بصرهم ، وباعتقادهم على سواقط الأخبار وشواذها ومفرداتها ، دون حقائقها ومجتمعياتها ، فهذا الكتاب إذاً أصل من الأصول » (٢).

وكم أتمنى أن ينشر « أبو فهر » (تاريخ الطبرى) ويقدم له ففى هذا فائدة كبرى لنا ولتاريخ الإسلام .

أما اللغة فهو يعرف لها خطرهما في ثقافة الأمة الإسلامية ، ولذلك يطالبنا بواجب هو : « أن نعم النظر في شأن القرآن ، ثم في شأن الحديث لأنهما كانا أول فاتحين فتحا كل أرض من بلاد العالم الإسلامي كله ... وهذا خليق أن يدفع العرب إلى حمل أمانة القرآن بحقها مرة أخرى ، وحمل أمانة لغة القرآن بحقها مرة أخرى ... برّد جميع البلاد الإسلامية غير العربية إلى القوان كلام الله ... وبرّد هذه الألسنة إلى لسانٍ واحدٍ هو اللسان العربى بعد أن أزاله مكر العدو وطغيان الغازى » (٣).

وعن أثر الكلمة في الحضارة عرف عن طريق الكلمة العربية أن الحضارة كلها والثقافة كلها بعلومها وآدابها وفلسفتها عالّة على الكلمة ، فالمرء لا يستطيع أن يعرف حقيقة عدوه إلا بعد تمام معرفته لحقيقة كلمته أى لغته » (٤).

(١) مقدمة (جمهرة أنساب العرب) بشرحه ص ٤ - ٨ - ١٣١ .

(٢) أباطيل وأسما ص ٥٦١ .

وانظر اعتزازه بالأمة الإسلامية ص ٥١ .

(٣) راجع تفصيل ذلك في (أباطيل وأسما) ص ٢٤١ ،

لذلك اعتبر العربية في خطر داهم لأن مؤتمرا جامعيا « للغة العربية عُقد في بداية عامنا هذا (١٤٠٢ هـ) فجاءت الصورة قائمة جدا لأن الخطر الذى يحيط بالعربية لا يحيط بها منفصلة عن أصحابها ، أصحاب اللسان العربى وراثته وانتهاه ، ثم هو لا يحيط بأصحاب اللسان العربى منفصلا عن حاضرهم ولا عن مستقبلهم في هذه الدنيا الواسعة المتصارعة ، ولا عن تاريخهم العريق الغائر في أغمض الآباد المتقدمة على طول القرون ، ولا عن حضاراتهم الغابرة والباقية التى بسطوها على أوسع رقعة من الأرض . »

وحزن للاستهانة بشأن اللغة والضعف المستشري جيلا بعد جيل ، ويفسر هذا بما حدث منذ أربعة قرون حين أحس المسلمون في القضاء على الإسلام وثقافته وحضارته ، فقام رجال البعث الحضارى مثل « البغدادي » و « الزبيدي » و « محمد بن عبد الوهاب » و « الشوكاني » و « الجبرتي الكبير » ببذل الجهود في الأدب واللغة والدين والعلم .^(١)

وقد أبدى رأيه الموجز الدقيق منذ زمن في أسباب ضعف النشء في العربية وردّه إلى المنهج وهو « التجاهل للآثار الأدبية وقلة الاحتفال بتزويد الناشئ بمادتها التى يحفظها لتكون أيدا على مدّ الذاكرة وفي طلب اللسان »^(٢) .

كإبين في أماكن كثيرة خطيرة العامية منذ عهد محمد على ، وأثر البعثات والمبشرين والمشرقين والصحافة والمدارس الأجنبية ، وتأكدت نظريته في أن الدعوة إلى العامية تأتى قبل نهضة أو معها أو في أعقابها .^(٣)

وكانت أخطر الدعوات على الفصحى هى (الحروف اللاتينية) ، فقد نشر حديث المتبنى هذه الدعوة « عبد العزيز فهمى باشا » بعنوان « الإسلام والحروف العربية » فنقض « أبو فُهر » كلامه بأدلة ثلاثة :

الأول : أن العربية لغة اشتقاق ، ومهما تعددت المشتقات فهناك تماثل بينها ، أما فى اللاتينية فستتعدد الكلمات ، بتعدد المشتقات .

(١) أباطيل وأسماص ص ١٦١ ، ١٦٦ ، هامش ١٦٩ ،

١٧٠ .

(٢) راجع مجلة الهلال . مايو ويونيه ١٩٨٢ .

(٣) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٧٠٢ .

الثانى : أن الخطأ فى قراءة الحروف العربية . فالخطأ لا يعود إلى صعوبة الحرف المكتوب ، وإنما يعود إلى القارئ المخطئ نفسه ... وأن الخطأ فى الإعراب لن يكون من قبيل الكتابة سهلة أو صعبة ؛ بل هو راجع إلى المتكلم أو القارئ ، من قبل الضعف والقوة والعلم والجهل ليس غير .

الثالث : أن العربية لغة بنيت على الاشتقاق والاختصار ، واتخاذ الحرف اللاتينى سوف يباعد بين الكلمات وأصوبها^(١) .

* * *

ولإيزال شيخى « أبو فهد » - أطال الله عمره - بإنتاجه الضخم مثلاً حياً على هذه (الحضارة الإسلامية) وبخلقه وعلمه ، وإرشاده وأحاديثه . ولو تركت للقلم العنان لما وقف ولا نطلق ، ولكنى لأستطيع المضى فيما أتمنى ، ولذلك أنتظر ، وأقدم جهد المقل حتى لأجور على غيرى . راجياً من الله المغفرة ، ومن شيخى المعذرة . والحمد لله أولاً وآخراً .

(١) الرسالة السنة الرابعة عشرة ١٩٤٦ ص ٣٠٨ .

الحرية .. والثورة الحضارية

الأستاذ عبد الرحمن شاكر

الصحفي

التجربة الخاصة التي أروها في هذا الحديث ، هي من صنع الظروف التي جعلت مني ابن أخ للأستاذ محمود محمد شاكر ، وفي الوقت ذاته واحداً من كثير يقصدونه طلباً لعلمه وأدبه . وقد أتاحت لي هذه التجربة أن أطلع على جوانب من فكره ونظره ، ربما لم يعرض له تدوينها في شيء من كتبه أو مقالاته ، بيد أنها تكون من كتاباته كلا متكاملًا ، تجعل الدرس الأكبر الذي خرجت به من صحبتي له طيلة ثلاثين عاماً أو تزيد ، يتلخص في كلمتين : الحرية ... والثورة الحضارية .

بدأ الولع عندي بما يكتبه في سن مبكرة جداً لا أذكرها ، أتلمسه في كتبه وفي المجلات التي كان يكتب لها منذ فجر شبابه ، وكنت أطرب لأسلوبه طرباً خاصاً لأجده عند سواه . كنت أحس كأنما يتغنّى وهو يعبرّ حتى عن أبسط الأشياء : رسالة شخصيته ، إهداء على صورة الخ ، ولذلك لم أكن أقنع بالمنشور من كتاباته ، بل كنت أطاردها وأفتش عنها في أوراق أبي الخاصة ، بحثاً عن رسالة قديمة أو حديثة منه ، لأجد فيها في كل مرة متعة فنية أخاذة ، مهما يكن موضوعها ، حتى ولو كان حزينا .

أرسلت له قصيدة كتبها في مرحلة الصبا ، في أوائل الأربعينيات ، ونشرتها لي جريدة محلية كانت تصدر في إحدى مدن صعيد مصر . كانت القصيدة بمناسبة حادثة طريفة وقعت ، وهي إفلات جمل من المذبح « ولجوؤه » إلى القصر الملكي ، رحلت أتغنّي بتلك الواقعة وأمتدح صاحب القصر . لم أتوقع أن يأبه عمي لهذا العبث ، ولكنني فوجئت برسالة مطولة منه ، أذكر بعض ألفاظها بعد أن ضيعتها في زحام العمر ، قال في رسالته : « أما عن الصياغة فقد أعجبتني إن كانت لك غير مستعين فيها بأحد » (يقصد والدي أو أحداً من أساتذتي) ، أما عن الموضوع فقال : « إن مهمة الشاعر أن يتأمل خلق الله ، لا أن يستعبد نفسه ويستذلها لما خلق الله .. » وكان أن ذهبت أتأمل الرجل الذي مدحته ، حتى وجدتني بعد سنوات قلائل نائراً عليه ، أشترك في المظاهرات التي تقوم

ضده وأعمل في الجمعيات السرية العاملة على إزالة سلطانه ، حتى أفضل أحيانا من المدارس ، وأساق إلى السجن في عهده الذى مضى .

وكان أول درس لى فى الحرية بدءا من حرية الفكر .

وأقف ، قبل أن استطرد عند جوانب من رأى أستاذنا ، فى المدح عامة ، وهو أحد الأعراض البارزة للشعر العربى الذى هو أحب الأشياء إلى قلبه ، ومادة عمله الأولى ، قال لى ذلك ذات مرة : إن البحرى شاعر مجيد ، لكنه أهدر شاعريته فى بعض مدائحه ، أما عن « صديقه » المتنبى فكان ينشد فى سيف الدولة الحمدانى بطلا عربيا ، ينشد الحرية - بقتاله الروم - لبنى قومه من العرب والمسلمين .

وكان فى الرسالة التى وصلتني منه دروس أخرى ، منها أن « أهدنا لايلبغ مايريد إلا بالخطأ وترك الفرح بما بلغ وأدرك ... » ، وعلمت منه أن الخطأ الذى قدّمه على سواه من المعانى ، هو بدوره مدرسة نتعلم منها ، حيث إنه قرين للحرية فى الفكر والقول والعمل ، قبل أن نصل إلى الصواب أو مانتوهمه صوابا . .

ذهبت إليه - فى ظل تأمل ماخلق الله - منتميا إلى إحدى الجماعات الدينية ، فارتضى أشياء ولم ترضه أخرى ، أهمها حكاية السمع والطاعة لأحد من خلق الله ، فى ظل حماسة تنقصها الروية والنظر ، وتحصيل العلم بأمر ديننا وديانا الذى هو أساس لكل عمل صحيح .

وكان أن ذهبت إليه مرة أخرى - بعدها بفترة - فى صورة من الفكر السياسى مناقضة تماما لما كنت عليه ، ودخلت معه فى مجادلات لا آخر لها ، فيها كل ماينخالف رأيه وعقيدته وعلمه ، ولكن ذلك لم يكن ليغضبه ، وإنما كان توجيهه أن على أن أقرأ وأعرف أولا قبل الاندفاع فى هذا التيار أو ذاك . وبالنسبة فالتيارات « المتطرفة » لدى الشباب عنده تصدر كلها من ينبوع واحد هو « الانفعال الشعرى » ، أكثر منه الدرس الصحيح ، وأن امتلاك « أدوات التفكير » - على حد تعبيره - بالمعرفة ، ينبغى أن يكون سابقا على تكوين الرأى أو التعصب له .

وحتى فى باب القراءة والمعرفة هذا : كانت الحرية أصلا عنده وجهنى إليه ، ليس فى اختيار الكتاب وحده ، بل فى قدر الالتزام بما أخذته وشكله . كان يرانى عاكفا فى إحدى زوايا مكتبته من

صباح اليوم إلى منتصف الليل على هذا الكتاب أو ذاك ، محاولاً أن أفرغ منه قبل أن أتناول غيره ، فيحدّرني من تحويل الاطلاع إلى شيء يشبه الواجب المدرسي ، وأنّ عليّ أن أقرأ أولاً للاستمتاع . وعلمني أن أدع هذا الكتاب جانبا حين يدركني الملل منه لأتحول إلى غيره في موضوع آخر ثم أعود إليه وهكذا... وعلمني أيضا أن الكتب إنما تعرف أحيانا بتقليبها وقراءة مقدماتها وفهارسها ، والعودة إليها قدر الحاجة وعند الاحتياج . وكان في الأفق العام حوار صاحب حول قضية ما إذا كانت الحياة للأدب أو الأدب للحياة ، فكان رأيه بطبيعة الحال أن الحياة للأدب ، فماذا تفعل بجياتك إذا كنت قد فرغت من تدبير أمور معاشك ، إن لم تعرف كيف تستمتع بها في النظر والاطلاع والتأمل ؟ وماذا يكون الأدب ، وماذا يفيد الحياة إن لم يكن ممتعا ، أولا في إنتاجه ثم في « استهلاكه » أي في الإطلاع عليه ؟ ولكن هيات للأدب وفنه الرفيع أن يزدهر في أمة تحتقر ذاتها ، وتنزل أداة تعبيرها منزلة دنيا ، وتنتظر باستخفاف إلى تاريخها وآثارها الأدبية ، وتنفي لغتها - عند المتعلمين بها - عن التداول الصحي السليم في كافة أمورها .

وكانت الثورة العسكرية في عام ١٩٥٢ ، وكان هو من أشد المتحمسين لإنجازاتها الأولى في القضاء على حكم أسرة محمد علي وطرد الاستعمار البريطاني ، وتحقيق العدل الاجتماعي ، بالإصلاح الزراعي ، بل كان من رأيه أن هذا القانون كان شديد التساهل إزاء « الطبقات المستغلة » التي شكلها محمد علي والإنجليز من خدمهم وأتباعهم وعملائهم وأعوانهم على قهر الشعب المصري واستعباده . وكان هذا الرأي من جانبه صدمة لفريق كبير من « المتدينين » من أصدقائه ، الذين كانوا يبدون حساسية مفرطة إزاء تلك الإجراءات ، ويحاولون أن يلصقوا بها تهمة مخالفة الشرع ، وانتهاك حق الملكية المقدس .. الخ ، وأنها تفوح منها رائحة « اليسارية » المستهجنة لديهم ، ولكنه استمر على رأيه وخطأهم طيلة فترة الصدام بينهم وبين السلطة ... حتى كانت الواقعة الكبرى بين الفريقين ، وزجّ السائحون في السجون والمعقلات ، ووصلته أنباء عما يدور فيها من وسائل التعذيب والإذلال . فكان له رأى آخر يجاهر به في كل مجلس ، ولا يخفي سخطه أمام من كانوا يعتبرون

« شخصيات مسؤولة » في الدولة ، يجاهرهم باستنكاره لهذا الأسلوب في معاملة المخالفين ، وأذكر بعض تعبيره في الدفاع عن حرية الإنسان في رأيه مهما يكن مخطئاً ، وأنه لاشيء يسوغ للحاكم أو لغيره أن « يمتن كرامة الإنسان من حيث هو إنسان » .. ولم يبال بأية نصيحة - ليكف عن مهاجمة ماتفعله السلطة ، وتحذيره من مغبتها ، وكان أن أدخل السجن لأول مرة عام ١٩٥٩ .

* * *

ومن طبيعة الأشياء أن الطغيان يسلب الحركة الثورية ذاتها كثيراً من أصولها ومبادئها الصحيحة ، ويفرغ كثيراً من شعاراتها المعلنة من كل مضمون جدى لها .

قضية الوحدة العربية ... كان يشفق أشد الإشفاق أن يسعى بذمتها جيل لايعرف قصة التمزيق الذى أحدثته الاستعمار في كيان الأمة العربية والإسلامية منذ بدأ سلطانه عليها ، إما بالاحتلال المباشر أو بواسطة صنائعه داخلها ، وأن هذا الجيل الذى كان ضحية لعملية التدمير المستمرة التى أحدثتها الاستعمار في كيان الأمة عرضة لأن يصبح بدوره أداة في يد أعدائها لمزيد من تدميرها . أبسط مثال لذلك أن يردد أبناء هذا الجيل صباح مساء أن « اللغة العربية » هى واحدة من أهم مقومات « وحدتنا القومية » ، ثم لايبالون بالهوان الشديد الذى تلقاه تلك اللغة في معاهد التعليم عندنا ، وفي وسائل الإعلام من صحافة وإذاعة وتلفزيون ومسرح وسينما ... الخ ، ومن موقع الجهل بأدب هذه الأمة التى يدعون إلى وحدتها يرددون أحكاماً عن هذا الأدب ، هى من سواقظ ماروج له « المستشرقون » المغرضون ، وحشوا به أذهان جيل سابق حصروا رؤيته السياسية في الإقليمية والانتماء إلى أوربا ، أو الحضارة « المتوسطة » .. أو ماأشبهه من الدعاوى ، التى لاسبيل إلى التقائها أبداً - فضلا عن عيوبها الخاصة - مع فكرة الوحدة العربية .

تعجب إذ ترى أمة نائرة على الاستعمار ، تتمثل أوائل ثورتها في إزالة اللافتات المكتوبة بلغات أجنبية على بعض المحلات في شوارعها ، ينتهى بها الحال إلى أن يصبح أرقى التعليم في أعين ذوى الوجاهة والسلطة فيها .. هو المدارس الأجنبية ، التى يطلق عليها اسم مدارس اللغات ! أين التحرر من الاستعمار إذن في ظل تلك التبعية العقلية الصارخة !؟

وفي غمار موقعة ضارية حاول فيها أن يعلم هذا الجيل شيئاً من تاريخ الدمار الذي ألحقه الاستعمار بأبنيتنا اللغوية والثقافية والتعليمية ، ضمنه كتابه « أباطيل وأسما » سبق مرة أخرى إلى السجن في عام ١٩٦٥ ، ولبت فيه حتى كانت الطامة الكبرى : هزيمة عام ١٩٦٧ .

* * *

قال لي بعد خروجه من السجن : إن نبأ الهزيمة قد دوخه حينما بلغه في السجن ، حيث رأى الاستعمار يفعل بجمال عبد الناصر وحركته ، ما فعله من قبل بمحمد علي وحركته : احتواها من الداخل ، ثم دمرها لمزيد من تدمير الأمة ودفع أبنائها إلى اليأس من كل شيء .

فقدان الأصالة هو ما حرص الاستعمار على وضعه فينا بصور مختلفة . نحن نضيع ما في أيدينا مما نسميه « تراثا » ، وهي كلمة لانهج « أستاذنا » - رغم كونه أوثق الناس صلة به - في استخدامها المعاصر ، كأن لغة الأمة وأدبها وتاريخها هي مجرد أثر للتباهي أو الفرجة ، وليست حياة ثقافية متصلة لأمة عريقة ، بينما العدو « المتفوق » الذي أنزل الهزيمة بنا ، يحرص على تأصيل ذاته في الأرض المغتصبة ، وابتعات لغة وثقافة بادت منذ قرون متطاولة ، أقرب مثال لها الآن حرصه على تسمية مانسميه بالضفة الغربية لنهر الأردن « يهوذا والسامرة » ، يعلم أبناءه باللغة التي استحياها - كل الآداب وكل فنون العصر على السواء ، لمزيد من إحيائها ... لدينا على سبيل المثال دعوة من نقيب الأطباء في مصر لترجمة علوم الطب إلى العربية وتدرسه بها ... هل استجاب إليها أحد !؟

وبعد فقدان الأصالة يأتي فقدان الجدية : كيف يتأتى لأمة أن تبني صناعتها - وهو أحد أهدافنا المعلنة - بينا العلوم التي تقوم عليها تلك الصناعة ، مازالت تدرس عندنا لفئة محدودة بلغات أخرى ، هيئات أن نتقنها أو نبلغ فيها مبلغ أهلها ، مالم ندخلها إلى لغتنا وتصبح جزءاً من كياناتنا الثقافي ، وتكون النتيجة أن يصبح « الاستيراد » أسهل باستمرار من « الإنتاج » سواء في السلاح أو غيره مما نحتاج ، وتنشأ عندنا « طبقة جديدة » ، كل همها أن تطارد الواردات الأجنبية في كل شيء ، فيما يفيد وما لا يفيد ، فيما هو ضروري وغير ضروري ، بل ضار في أحيان كثيرة .

أليس غرق بعض مجتمعاتنا في الديون الأجنبية هو جانب من تلك الظاهرة ؟ والجانب الآخر ، أن فائض أموال مجتمعات عربية أخرى تذهب إلى حيث تدعم صناعة العدو واقتصاده ، بدلا من أن تسهم في بناء اقتصاد أمتنا ومستقبلها !؟

وكيف يمكن الحديث عن « العدل الاجتماعى » ، « والثورة الاجتماعية » ، حينما تكون « الطبقة الجديدة » غارقة حتى أذنيها في معيشة منفصلة كل الانفصال عن مسيرة « شعبها » ومستواه ، تحاول فيها أن تكون جزءاً من مجتمع المستعمرين وحياتها صورة من حياتهم !؟

للعامة من أهل بلادنا ، إعزاز كبير عنده ، فهم إذ حرموا من التعليم ، فإنهم قد نجوا أيضا ، في أحيان كثيرة ، من أن يصبحوا أدوات في تدمير أمتهم ، عن طريق حشو أدمغتهم بتصورات مضللة عن العلاقة بين بلادنا والقوى المعادية التى استعمرتها واستبدت بها ، وألحقت بها الهوان ، ومن حالة التقليد الأعمى لأسلوب معيشتها الذى تلقنه أجيال من المتعلمين في بلادنا .

نشهد في بعض بلاد الشرق أمما أمثالنا ، نكبت بالاستعمار وتسلطه وإفساده ، تبلغ في الثورة عليه وعلى صنائعه أقصاها ، طبقا لمذاهب معاصرة ، ثم لاتجد في ثورتها استمراراً إلا في الثورة الثقافية والحضارية من النوع الذى شهدته الصين منذ سنوات ، حيث أوشكت أن ترفض كل وارد من الغرب بمافيه الموسيقى الكلاسيكية .

في مجلسه أخيراً ، أمر بأن تقرأ على جلسائه بصوت مسموع ، مقالة للكاتب كمال النجمى يدافع فيها عن الموسيقى الشرقية وأصالتها ويبين صور « التواطؤ » على نفيها بشكل متعمد عن أذواق أجيال من المستمعين .

ومن أمثلة الثورة الحضارية أيضا من سنوات قلائل : بعد أن تم للثوار في كمبوديا الاستيلاء على العاصمة « بنوم بنه » ، لم يكن أمامهم من سبيل لإعادة بناء مجتمعهم إلا تصفية المدينة المعدّبة والمعدّبة ، التى يسودها طراز من الحياة ينتمى برمته إلى الغرب الذى كان يسيطر عن طريق أدواته وعملائه ، فأمروا كل أهلها بالخروج منها إلى القرى ، ومنعوهم أن يحملوا معهم شيئا مما كانوا يفتنونونه في المدينة ، وقالوا للاحاجة بنا إلى أدوات حضارة لانشارك في صنعها .

ربما لانتحاج إلى كل هذا التطرف الذى ذهبت إليه الصين فترة ثم تجاوزته لأسباب خاصة
 لا مجال لتفصيلها ، ولا للعمل « الدرامى » الذى أقدم عليه ثوار كمبوديا ، ولكن المبدأ يبقى
 صحيحا ، وهو أن مجتمعاً من المجتمعات لاسيلاً إلى أن يصحو أو يتقدم إذا ظل مستورداً للحضارة
 فحسب ، عاجزاً عن وصل ماضيه بحاضره ، وتطوير أصوله وتغذية جذورها ، بحيث يصبح مساهماً
 حقاً فى الحضارة بشيء من عنده ، ألسنا نقول فى مجال الأدب إن العالمية لاكتسب إلا من خلال
 المحلية الصادقة ؟ لماذا لاينسط هذه القاعدة فى كل شيء ، ونحن أصحاب أصول كانت يوماً ما هى
 الحضارة الغالبة ؟ هل حاولنا أن نعرف كل ما فى كنوزها ونستخرجه ، الطب القديم مثلاً ، كما فعلت
 الصين التى اشتهرت أخيراً بعلاج الإبر الذهبية ، والعمارة القديمة ، والحرف ... الخ ؟

لقد رأيتهم فى أحد معاهد الاستشراق ، بمدينة طشقند ، عاصمة جمهورية أوزبكستان
 السوفيتية ، عاكفين على تحقيق كتاب « القانون » فى الطب لابن سينا ، وترجمته من العربية إلى
 الروسية ، ومحاولة الاستفادة بمعارفه فى العلوم الطبية عندهم ، وبالمناسبة ، فلم أشعر باعتزاز بالعروية
 والحسرة على ما أصابها فى الوقت ذاته ، قدر ما شعرت به فى تلك الأصقاع من آسيا الوسطى ، أذكر
 من ذلك أننى فى إحدى الجولات بالآثار الإسلامية فى سمرقند ، ومتحف « ألوغ بك » حفيد
 تيمورلنك ومرصده الفلكى القديم ، كان بصحبتى شاب من هناك يقوم بمهمة « المرشد
 السياحى » ، ويحاول أن يشرح لى مآشدهه بالإنجليزية ، حتى وصلنا إلى الكتابات العربية المنقوشة
 على الجدران أو المخطوطة فى الوثائق المعروضة ، وعندها شرعت أقرأ بنفسى ما هو مكتوب وأصحح له
 معلوماته المتبورة أو الخاطئة ، وكان رد الفعل عنده هو الامتنان الشديد ، وعاد هو يسألنى عن هذا
 الأثر أو ذاك وما هو مكتوب عليهما . وقد نصحته بأن يطالب الجهات التى أرسلته بأن تعلمه هو
 وأقرانه العربية . ولأأتحدث عن جموع المواطنين الذين كانوا يتسابقون إلى مصافحتنا والترحيب بنا من
 الفلاحين والبسطاء فى تلك البلاد حينما يعلمون أننا عرب ، جئنا من البلاد التى حملت الإسلام قديماً
 إلى ديارهم ، وكان بعضهم يمسخ يده فى صدره بعد مصافحتنا تبركا ، ولا أدرى ماذا كان يكون موقفه
 لو علم حقيقة أحوالنا !؟

كنت أسأل نفسى طوال ثلاثين عاما صحبته فيها : مالى أراه ساخطا ، ثائراً على كل شيء

تقريباً ، لا يكاد أمر من أمورنا العامة يروقه أياماً ، حتى يرى فيه من العيوب أكثر من المحاسن ؟ كنت أسأل نفسي عن معنى ألفاظ تعلمتها منه أخيراً حين رأيته يثنى على عبارة لأحد القدماء هي « لا يقر نفساً إلا ما أقرها » كنت أسأل نفسي ما يقر نفس أستاذي وعمي محمود محمد شاكر ، من أمور أمتنا ، وهو الذي جعل من ذاته ضميراً لها ، باستيعاب كل ما يمكن أن تصل إليه يده من لغتها وأدبها وتاريخها ، ودينها ، وفكرها ، وكتابتها القديمة والحديثة ، وما ينقل إليها من آداب العالم ، وما يشهده من أمورها ، ومن يلقاه من أفرادها ، حتى العامة منهم من أهل الصنعة ممن يدخلون بينه يستفسر منهم عن أدق ألفاظ صناعتهم وأسرارها ومصطلحاتها !؟

أغلب الظن عندي ، أن ما يقر نفسه من أمور أمتنا هو الحرية والثورة الحضارية ، وهما معنيان متلازمان بالنسبة لأمة غلب عليها الاستعمار ردحا ، وما زالت أنيابه ومخالبه ناشبة في أجزاء من جسدها ، ومن كيانها الفكري والاقتصادي والاجتماعي ، حتى « التنمية » بل والبحث عن أصول « حضارية » ، بالمعنى الإقليمي ، أحيانا تكون موجهة من لدنه ، أى من جانب الاستعمار ، لمزيد من تمزيق الأمة ، وإبعادها عن ذاتها ، والتورط أكثر فأكثر في عناصر التبعية للعدو والغالب . الحرية تنبع من الذات العامة للأمة والإحساس بها ، والوعي بوسائل المستعمرين في تغريب الأمة عن أصولها .

[التغريب من الغربية ، وبمعنى من المعانى - بالنسبة لنا أهم الشرق - من « الغرب » من حيث هو حضارة غازية] .

الحرية لا تنسحب فقط إلى المفهوم العام للحرية السياسية والاستقلال الشكلي ، بل حرية النظر والتعامل ورفض التبعية العقلية والشعور بالهوان إزاء العدو المتفوق وحضارته الغالبة . وليس معنى ذلك مقاطعة أدوات تلك الحضارة ومنجزاتها ، بل حرية التعامل معها ، حيث تبدأ جدية الاستفادة بمبتدعاتها من احترام الذات والشعور بالكيان الخاص والحرص على تنميته ، وإتاحة كافة الوسائل التي تكفل له القوة والازدهار سواء كانت من إنتاجه أو إنتاج الغير ، بشرط أن تكون أدوات حقيقية في نمو هذا الكيان وليس تدميره أو تفتيته أو ربطه بصورة من التبعية لافكاك منها . الحرية هنا نقيض مباشر للعجز والافتكالك على الغير والاستسلام لإرادته ، وكل ذلك ينطق من الإرادة العامة التي

تقبل التحدى التاريخى وترفض منطق التدهور المحتوم ، فالأمم التى نهضت لم تأت بخوارق تعجز عنها أمة تعى حقها فى الوجود وتقدم عقلها على أهوائها فى تلمس المنهج الصحيح للتطور والتقدم ، وهو لامعدى من أن يبدأ من ثقافتها وحضارتها ، ولاثقافة ولاحضارة بغير لغة قومية قادرة دائما على التجدد والعطاء ، يعرف أبنائها حقها عليهم وحقهم عليها !

في عرين الحب والعلم والجمال

الشاعر شوقي علي هيكل

عضو اتحاد الكتاب بمصر

حَبْدًا الرَّابِضُ فِي صَحْنِ عَرِينِهِ يَرْقُبُ الْعَيْبَ بِأَحْدَاقِ عَيْونِهِ
فِي حَنَانٍ وَحَنِينٍ لِلْمَدَى يُطَلِّقُ النَّظْرَةَ مِنْ بَيْنِ جُفُونِهِ
شَامِخُ الرَّأْسِ عَزِيزٌ مُؤْمِنٌ تُشْرِقُ الْعِرْزَةَ مِنْ غُرِّ جَبِينِهِ

* * *

هَادِرُ النَّفْسِ تَبَدَّى سَاكِنًا وَهُوَ بَحْرٌ رَاعِنًا هَوُلُ سَكُونِهِ
صَمْتُهُ حِكْمَةٌ دَهْرٍ صَاعِهَا عَقْلُهُ النَّاطِقُ عَنْ وَحْيِ يَقِينِهِ
قَلْبُهُ الْخَائِقُ فِيهِ رَنَّةٌ تَنْشُدُ الثَّوْرَةَ فَاسْمَعِ لِرَيْنِهِ

* * *

عَاشَ لِلْكَتَبِ حَفِيفًا دَارِسًا يَحْمِلُ الْعِلْمَ خَيْرًا بِفُنُونِهِ
يَبْعَثُ الْمَاضِيَ تُرَائًا عَاطِرًا يَنْهَلُ الْخُلْدَ شَدَى مِنْ يَاسْمِينِهِ
كَوْنُهُ عِلْمٌ .. وَفِكْرٌ .. وَتَقَى وَكِتَابٌ خَطُّهُ حُرٌّ يَمِينِهِ

* * *

« قَوْسُهُ الْعَدْرَاءُ » سِحْرٌ نَابِلٌ فِي ضَمِيرِ الْكَوْنِ يَجْلُو عَنْ دَفِينِهِ
سَابِرٌ أَغْوَارَ مَخْلُوقَاتِهِ بِضِيَاءِ شَعٍّ مِنْ فَيْضِ مَعِينِهِ
قَدْ أَصَابَ الْحَقُّ عَنْهُ كَاشِفًا وَتَرَاعَى الْحَقُّ مِصْدَاقَ ظُنُونِهِ

* * *

أَشْعَلَ الْقَلْبَ حَيْنًا قَوْلُهُ يَالَقَلْبِي ذَابَ مِنْ فَرْطِ حَيْنِهِ
حَنٌّ لِلْمَاضِي الَّذِي تُنْمَى لَهُ آهٍ مِنْ قَلْبِي وَمِنْ رَجَعِ أُنَيْنِهِ
دَبَّتِ الْحَسْرَةُ فِي أَحْنَائِهِ وَجَرَى الْحُزْنُ دِمَاءً فِي شُؤُونِهِ

* * *

أَيْنَ مَاضِي مَجْدِنَا مِنْ حَاضِرٍ تَعَصِفُ الْأَرْزَاءُ فِي لَيْلِ رُكُونِهِ ؟
شَعْبُ هَدَى الْأُمَّةِ آرْتَدَّ بِهَا عَنِ فَصِيحِ الْقَوْلِ ، عَنِ أَحْكَامِ دِينِهِ
فَتَكَ الْمُسْتَعْمِرُ الْبَاغِي بِهِ خَانِقًا فِيهِ شَرَايِينَ وَتَيْنِهِ

* * *

هَجَرَ الْفِكْرَ لِسَانًا وَهُدَى وَمَشَى يَهْدَى بِأَفْوَاهِ بُطُونِهِ
رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى الْفُصْحَى فَمَا وَيَبِئَا كَمْ زَهْوِنَا بِرَصِينِهِ
رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى الدِّينِ تُقَى قَوْضَ الْأَلْحَادِ أَرْكَانَ حُصُونِهِ

* * *

لَأَرَى فِي النَّاسِ إِلَّا عَالَمًا رَاحَ بِالْأَهْوَاءِ يَطْعَى فِي جُنُونِهِ
سَاقَهُ الشَّرُّ إِلَى غَايَاتِهِ بَعْدَ أَنْ أَلْقَاهُ فِي قَيْدِ كَمِينِهِ
وَمَضَى يَحْبِطُ لَا وَعَى لَهُ فِي ظَلَامٍ بَيْنَ جُدْرَانِ سُجُونِهِ

* * *

إِيهِ يَا شَيْخُ ! أَضَاعَتْ أُمَّتِي !؟ وَزَمَانِي ضَلَّ فِي غَيْمِ قُتُونِهِ !؟
هَذِهِ الْأُمَّةُ صَرَّحَ خَالِدٌ رَكِبَ الدَّهْرَ .. سَمَا فَوْقَ مُتُونِهِ
كَيْفَ دَلَّتْ ؟ وَعَلَيْهَا قَائِمٌ عِزُّكَ النَّاصِرُ ، يَزْهُو فِي غُصُونِهِ !

يَأْرَجَاءُ الْعَصْرِ بَارِكْ عَصْرَنَا أَنْتَ فِيهِ قَائِدٌ رَكِبَ سَيِّئِنَهُ
 أَنْتَ لِلْمَاضِي وَجُودٌ حَاضِرٌ ضَمَّ فِي جَنَبِيهِ أَسْرَارَ وَتُونِهِ
 أَنْتَ لِلْحَاضِرِ تَحِيًّا كَوَكْبًا يَزْرَعُ الْأَنْوَارَ فِي جَدْبِ حُزُونِهِ

* * *

أَنْتَ لِلْمُقْبِلِ آمَالٌ غَدِ تُشْرِقُ الْعِزَّةَ مِنْهَا فِي غُضُونِهِ
 سَوْفَ تَصْحُو أُمَّتِي مَهْمَا طَقَى جَهْلَهَا فِيهَا ، وَطَاشَتْ فِي مُجُونِهِ
 خَلَدَ الْمَجْدُ بِكُمْ فِي أُمَّتِي وَحَدَا الدَّهْرُ بِهَا رَكِبَ سَيِّئِنَهُ

* * *

فهرست الكتاب

الصفحة

٤٩ - ١١١ تقديم	الدكتور محمد رشاد سالم
١٧ - ١١٧ أبو فهر ، محمود محمد شاكر - سيرة حياته	الأستاذ أمين فؤاد سيد
١٩ - ٣٢٢ أبو فهر ، محمود محمد شاكر - مؤلفاته وتحقيقاته	» » »

البحوث

١٦ - ٣ « القوس العذراء »	الدكتور احسان عباس (فلسطين)
٣٧ - ١٧ « نموذج في تحقيق المرويات الأدبية - خبر تهاجي جرير والفرزدق والأخطل »	الدكتور إحسان النصي (سوريا)
٨٠ - ٣٩ « ملاحظات جديدة حول ظهور المماليك »	الأستاذ أحمد فؤاد سيد (مصر)
١٠١ - ٨١ « إعراب القرآن للنحاس - عرض ونقد »	الدكتور أحمد مختار عمر (مصر)
١٢٧ - ١٠٣ « نشوان بن سعيد الحميري والصراع الفكري والمذهبي في عصره »	القاضي إسماعيل بن علي الأكويع (اليمن)
١٢٩ - ١٧٩ « دراسة نقدية لمصادر تاريخ الفاطميين في مصر »	الأستاذ أمين فؤاد سيد (مصر)

الصفحة	
	الدكتور حسين نصار (مصر)
٢١٨ - ١٨١	« قصيدة الغريب للأسدى »
	الدكتور حمد عبيد الكيسى (العراق)
٢٤٢ - ٢١٩	« دور التراث العربى فى تعريف التعليم الجامعى »
	الأستاذ رجب إبراهيم الشحات (مصر)
٢٧٩ - ٢٤٣	« شرح لامية العرب للعكرى »
	الدكتور رمضان عيد التواب (مصر)
٢٩٧ - ٢٨١	« عمدة الأدباء فى معرفة ما يكتب بالألف والياء لابن الأنبارى »
	الأستاذ السيد إبراهيم محمد (مصر)
٣١٢ - ٢٩٩	« فى علم أسرار الدين : الفطرة ومناهجها »
	الدكتور عادل سليمان جمال (مصر)
٣٣٥ - ٣١٣	« الوحدة العضوية فى القصيدة العربية القديمة »
	الدكتور عيد السلام الهراس (المغرب)
٣٥٩ - ٣٣٧	« طارق بن زياد وخطبته »
	الأستاذ عيد اللطيف عيد الحليم (مصر)
٣٧٢ - ٣٦١	« المتنبى وابن درّاج »
	الدكتور عيد الله الطيب (السودان)
٣٨٨ - ٣٧٣	« إلى ليلاه الخجول »
	الدكتور عيد الله عبد الرحيم عسيلان (السعودية)
٣٩٩ - ٣٨٧	« أضواء على كتاب البديع لابن المعتز »
	الأستاذ فتحى رضوان (مصر)
٤١٥ - ٤٠١	« الرجل والأسلوب »
	الدكتور محمد حسن عواد (الأردن)
٤٣٣ - ٤١٧	« محمود محمد شاكر ، مفكراً مسلماً »
	الدكتور محمد رشاد سالم (مصر)
٤٥٢ - ٤٣٥	« مسألة فيما إذا كان فى العبد محبة لابن تيمية »

الصفحة

- الشيخ محمد عبد الخالق عضية (مصر)
 « الأستاذ محمود محمد شاكر كيف عرفته » ٤٥٣ - ٤٥٥
- الدكتور محمد مصطفى هدارة (مصر)
 « القوس العذراء - رؤية في الإبداع الفني » ٤٥٧ - ٤٧٨
- الدكتور محمد يوسف نجم (فلسطين)
 « في الطريق إلى الأصالة والابتكار - دراسة في التكوين الفكرى لتوفيق الحكيم » ٤٧٩ - ٥١٣
- الدكتور محمود الربيعى (مصر)
 « نظرة في قصيدة جاهلية » ٥١٥ - ٥٣٥
- الدكتور محمود على مكى (مصر)
 « الصلّتان العبدى - حياته وشعره » ٥٣٧ - ٥٦٣
- الدكتور محمود محمد الطناحى (مصر)
 « أرجوزة قديمة في النحو للشكرى » ٥٦٥ - ٥٨٠
- الأستاذ أحمد همدى إمام (مصر)
 « أبو فهر محمود محمد شاكر والحضارة الإسلامية » ٥٨١ - ٦٢٠
- الأستاذ عبد الرحمن شاكر (مصر)
 « الحرية ... والثورة الحضارية » ٦٢١ - ٦٢٩
- الأستاذ شوقى على هيكى (مصر)
 « في عرين الحب والعلم والجلال » ٦٣١ - ٦٣٣

صف هذا الكتاب بطريقة الجمع التصوري

مكتبة الخرافي

للطباعة والنشر والتوزيع

ص . ب ١٣٧٥ القاهرة

رقم الأيداع

١٩٨٢ / ٤٧٥٦

الترقيم الدولي ISBN ٩٧٧

مطبعة المكني

المؤسسة السعودية بمصر
٦٨ شارع الباسية - القاهرة. ت: ٨٢٧٨٥١