مراصد

كراسات علمية ١٢

من الصور التوافقيَّة في حلِّ الخلافات السياسية في التُّراث الأدَبيِّ

تأليف

أحمد عبد الحميد حامد

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الإسكندرية

مراصد ١٢

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

التدقيق اللغوي

عُمر حاذق

التصميم الجرافيكي

آمـال عزت

الآراء الواردة في "مراصد" تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

من الصور التوافقيَّة في حلِّ الخلافات السياسية في التُّراث الأدَبيِّ

تأليف
أحمد عبد الحميد حامد

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء النشر (فان)

حامد، أحمد عبد الحميد.

من الصور التوافقيَّة في حلِّ الخلافات السياسية في التراث الأدبي / تأليف أحمد عبد الحميد حامد. - الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٢.

ص. سم. (مراصد؛ ١٢)

تدمك: 978-977-452-206-2
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. السياسة فى الأدب العربي. ٢. الأدب و السياسة. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي - 892.709358 2012637784

ISBN: 978-977-452-206-2
رقم الإيداع: 17355/2012

© 2012 **مكتبة الإسكندرية.**

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص. ب. ١٣٨ الشاطبي، الإسكندرية، ٢١٥٢٦، مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

مقدمة

تشهد ساحتنا الفكرية اليوم على المستويات السياسية والدينية والاجتماعية صراعًا عنيفًا بين أضداد متباينة، أوجد بدوره في ظل التفاعل العملي والإجباري بين هذه الأطراف المتضادة، حاجة ملحة إلى تصورات توافقية على مستوى الأفراد والرؤى الجامعة.

وهو ما أبرز أهمية إلمام الجميع بخبرات النماذج الناجحة للصور التوافقية عامة، ولما كان منها في تراثنا الحضاري العربي والإسلامي خاصة؛ لما تقدمه هذه النماذج من تقريب لفكرة الحلول، ولما تبثه من ثقة بالقدرة على تجاوز مرحلة الصدام إلى مرحلة التعايش والتوازن المنشود بين التوجهات المختلفة.

وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن الصور التوافقية في الفكر العربي الحديث إنما نشأت وتكيفت مع مؤثرات العصر في ظل قانونها الموروث في التصارع والتفاعل والقبول والرفض، ندرك أن تفهم ودراسة الأصول التي نهضت عليها هذه التوجهات التوافقية في مستوى أهمية دراسة التأثيرات العصرية عليها[١].

وندرك أيضًا أن صورنا التوافقية اليوم لابد وأن تتأثر كغيرها من الصور التوافقية في فكرنا المعاصر بروافد تراثنا القديم بنية وتفاعلاً وفقًا لمقتضيات الواقع ومتطلباته.

لقد مرت الحضارة الإسلامية بجملة من التطورات المتلاحقة التي لا تقل ضراوة عن ما نمر به في عصرنا الحاضر، شأنها في ذلك شأن كل الحضارات الكبرى في تاريخ الإنسانية، لكنها استطاعت أن تستوعب هذا كله في إطارها العام مع المحافظة على أطرها الرئيسة.

وكان النمط الاعتزالي التوافقي هو أبرز الأنماط التوافقية في تراثنا القديم التي حظيت بالكثير من عناية الدارسين واهتمامهم؛ لما تميز به هذا النمط من مرونة عقلية في قضايا الدين والدنيا.

كما كان الجاحظ (١٥٦ – ٢٥٥هـ) أبرز أمثلة هذا النمط التوافقي في مجال الأدب السياسي؛ حيث كان كاتبًا شبه رسميٍّ للدولة العباسية[٢]، عاصر في عمره الطويل الكثير من أحداث الدولة العباسية، كما عايش العديد من الشخصيات البارزة فيه ذات التوجهات المختلفة، وهو ما اضطره فيما يبدو إلى التغيير من بعض مواقفه لمسايرة كل هذا، إلى الحد الذي جعل شارل بلات يصفه بأنه كان في تقلبه في الرأي "يشبه في أيامنا أوضاع بعض الصحفيين"[٣].

على حين لم يحظ النمط السني التوافقي بالاهتمام نفسه من قبل بعض الدارسين، وهو وما كان فيما يبدو راجعًا لمقارنتهم بين منهج المدرسة السنية القائم على أسس نقلية، والمنهج الاعتزالي بأسسه العقلية، وما أفضت إليه هذه المقارنة فيما رأوه من الوقوف على درجة المرونة المتولدة من استخدام المنهجين.

والحقيقة أنه على الرغم من وجود اختلاف بين المدرستين من هذه الجهة، إلا أن هذا الاختلاف لا يعني بالضرورة غياب المرونة العقلية عن المدرسة السنية في تناولها للقضايا المختلفة، خاصة في دفاعها عن ثوابتها الفكرية، وفي بحثها ودراستها لهذه الثوابت(٤).

وفي ظل العرض السابق للحالة الفكرية المعاصرة، لا تصبح دراستنا للنمط السني التوفيقي مجرد تسليط ضوء على نمط لم يلق حظه من الدراسة كغيره، بقدر ما تصبح دراسة عملية مرتبطة بالواقع الذي تبرز فيه التوجهات السياسية الأصولية السنية، كطرف بارز من أطراف الأضداد في هذه الساحة الفكرية.

وعليه فإن البحث سيتناول في الصفحات المقبلة صورة من صور التوافقية المشار إليها، من خلال التناول لموقف أديب سني بارز في عصره، وهو ابن قتيبة الدِّينوري (٢١٣ – ٢٧٦هـ)، من قضية من القضايا الكبرى التي شغلت كافة أطياف المجتمع العباسي بكل توجهاته ألا وهي قضية الشعوبية، وبالتحديد لموقفه من هذه القضية في مؤلفه "عيون الأخبار".

وفي سبيل ذلك سيسعى البحث لإلقاء الضوء على هذه القضية من خلال منظور جديد، ثم يشرع في دراسة الروافد الخاصة لهذه القضية التي كونت الصبغة التوافقية عند ابن قتيبة، قبل أن يتجه لدراسة منهجه التوافقي في تناوله لهذه القضية في كتابه "عيون الأخبار" تحديدًا، وأهم ما يميزه.

١- الشعوبية

جاء الإسلام في صورته الأولى في نفوس الصحابة غضًّا طريًّا، لا يفرق بين إنسان وآخر إلا بميزان رُوحي خالص هو التقوى، عماده في ذلك مما روي عن رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم في يوم فتح مكة – يوم القضاء الأعظم على سلطان الجاهلية في جزيرة العرب – قوله عليه السلام: **"يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عُبِّيَّةَ الجاهلية، وتعاظمها بآبائها فالناس رجلان: بر تقي كريم على الله، وفاجر شقي هين على الله، والناس بنو آدم، وخلق الله آدم من التراب، قال الله: يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير (الحجرات ١٣)"**(٥).

لكن ما كاد عصر الخلفاء من الصحابة ينتهي حتى عادت نخوة الجاهلية من جديد، لتظهر صورًا من نزعات العصبية والفخر بالآباء؛ في تكتل بعض القبائل ضد بعض على حسب ما كان من خصوماتها الماضية فيما قبل الإسلام(٦).

ولا شك أن الاستغلال السياسي لهذه الروح القبلية من قبل بني أمية قد أزكاها؛ إذ سعى الأمويون إلى ترك جذوة هذه العصبيات مشتعلة وذلك فيما يبدو لأنها تخدم سياسة الإزجاء والإلهاء عن جملة الحركات الموجهة في الأساس ضد سلطانهم على الدولة آنذاك.

وعلى جانب آخر كان لشعور بعض أفراد العنصر العربي بتميزهم بعد الفتوحات التي حققوها، وبعدهم عن روح الإسلام الأولى في تقييم العنصر البشري، سبب بارز في ترفعهم عن مخالطة الهجناء والأعاجم والإساءة إليهم، ومعاملتهم معاملة السيد للمسود، أما الهجناء وهم أبناء الإماء فكانوا ينظرون إليهم نظرة دونية حتى لو كان آباؤهم من الخلفاء وهو ما لم يمكّن سليمان بن عبد الملك عند موته من أن يجعل الخلافة في بعض ولده[٧]؛ إذ لم يكن فيهم من بلغ إلا من كانت أمه أمة. يقول أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ): "واتبعوا في ذلك – يقصد بني أمية – سنة الأكاسرة ثم أثر الجاهلية، وكان أهلها لا يسودون أولاد الإماء ويسمونهم الهجناء، الواحد هجين، ويسمون أولاد المهيرات الصرحاء واحدهم صريح؛ ولذلك قال هشام بن عبد الملك لزيد بن علي عليه السلام: بلغني أنك تسمو بنفسك الى الإمامة وهي لا تصلح لأولاد الإماء"[٨] .

أما الأعاجم فكان بعضهم يلقى هذه المعاملة حتى مع كونه من الموالي، وهم من دخل في الإسلام من غير العرب وألحق بالقبائل العربية.

وكان من مظاهر ذلك ما يرويه الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) في قوله: "كانت العرب إلى أن عادت الدولة العباسية إذا أقبل العربي من السوق ومعه شيء فرأى مولى دفعه إليه ليحمله عنه، فلا يمتنع، ولا السلطان يغير عليه، وكان إذا لقيه راكبًا وأراد أن ينزل فعل، وإذا رغب أحد في تزوج مولاة، خطبها إلى مولاها دون أبيها وجدها"[٩].

وكذلك ما يذكره ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ) حيث يقول:" وكانوا لا يكنونهم بالكنى، ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب، ولا يمشون في الصف معهم، ولا يقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طعامًا قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لعلمه وسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب، وإن كان الذي يحضر غريرًا"[١٠].

ويكفينا تصويرًا لمدى مخالفة تعاليم الإسلام في معاملة الموالي في عهد بني أمية أن نعلم أنهم فرضوا عليهم الجزية والخراج، الأمر الذي لم يسقط في ذلك العهد سوى في بعض فتراته كعهد عمر بن عبد العزيز، الذي رفض استمراره قائلاً:**"إن الله جل ثناؤه بعث محمدًا صلى الله عليه وسلم هاديًا إلى الإسلام ولم يبعثه جابيًا"**[١١].

وللإنصاف ينبغي أن نقول إن بعض الموالي قد حظي بمكانة مميزة في عهد بني أمية، وإن الروح النقية للإسلام قد استمرت عند كثير من العرب في معاملة غيرهم من الأعاجم والموالي في هذا العصر، خاصة من كان منهم مشتغلاً بالعلوم الشرعية[١٢]، وإن بعض الموالي قد أسهم فيما يبدو في فترة باكرة من حياة الدولة الأموية في إشعال نيران العصبية بينهم وبين العرب بطعنهم على أسلافهم[١٣]، إلا أن التوجه العصبي عند بعض أفراد المجتمع العربي آنذاك، قد ساعد إلى حد كبير على إنماء عصبية المستضعفين من الموالي لأصولهم لا سيما الفرس "وهم خلقاء أن يأكل الحسد قلوبهم؛ لأنهم كانوا سادة فأصبحوا مسودين، وكانوا يفخرون على العرب بمجدهم الغابر وعزهم التليد، ويعتبرون حكم العرب لهم ضربًا من سخرية القدر. ولذلك نراهم يهتبلون كل فرصة لإظهار ما يضطرم في نفوسهم من الحقد والبغض، ولكن بني أمية كانوا يكبتون هذا الشعور أعنف كبت،

كما حدث لإسماعيل بن يسار مع هشام بن عبد الملك. بيد أن هذه النزعة التي أخمدها الأمويون قد اتجهت إلى دعاية خفية ضد بني أمية، وانتهت بقيام دولة بني العباس كما هو معروف"[١٤].

وهكذا تحولت الطاقات العصبية المكبوتة – وذلك شأنها – من النطاق المجتمعي إلى النطاق السياسي، لتجد في التخلص من رأس السلطة سبيلاً للانفلات من هذا التضاغط والانتقام من راعيه.

ومع قيام الدولة العباسية حظي الموالي بوضع جديد في الدولة حيث كافأهم العباسيون على دورهم في قيام دولتهم بأن وضعوهم في أعلى مناصب الدولة؛ فكان منهم الوزراء والكتاب وقادة الجند، وأخذت الدولة العباسية بفعل تساهل الخلفاء مع الموالي ومنحهم المناصب الكبرى في الدولة تصبغ صبغة جديدة؛ حيث انتقل الجهاز الإداري الذي سُيرت به دولة الفرس القديمة للعباسيين[١٥].

وليس بمستغرب أن يحرص قادة الدعوة العباسية الأول على أن تختفي الروح العصبية بين أنصار دعوتهم من العرب والموالي؛ بغية إتمام أمر دعوتهم، ولكن ما أشبه الليلة بالبارحة!

فبعد أن استقر للعباسيين أمر دولتهم أخذت خطوط التنافر القطبي بين الطرفين تتولد من جديد، في ظل عدم تقديم علاج ناجع لتوجيه قواها، وما أقرب هذا العلاج من روح الإسلام الأولى، لو أرادوا! ولو أنهم فعلوا ما حمل توافقهم في بداية أمرهم بذور التأجيل لصراع محتوم، ولأمكن وأد هذا الصراع أو السيطرة عليه في أي وقت تلوح فيه بوادره.

ومن البديهي أن تخرج موجة التضاغط والتنافر بين الطرفين هذه المرة أيضًا من إطارها المجتمعي إلى إطار سياسي بتحرك من بعض الموالي مرة أخرى.

ولكن تحركهم هذه المرة كان أعنف؛ إذ لم يتخذ شكل الدعوة لصالح هدف مادي متكتل واضح المعالم.

وإنما اتخذ شكل الدعوة فيما بينهم لتوجه سياسي استراتيجي يضرب في الأعماق والخلفيات العربية، ويهدف لتدمير مقوماتها من الداخل، بمسخ التراث وتشويه دور العرب في التاريخ، والعمل على تقوية النزعات الانفصالية الانعزالية[١٦].

هذه الدعوة هي التي عُرفت بالشعوبية وعُرف أنصارها بالشعوبيين، نسبة للشعوب، وكان منهم مع توليهم للمناصب الأبرز في المجتمع آنذاك "فئات عديدة: فيهم العالم باللغة والنحو، والعالم بالأنساب وأخبار القبائل، والراوية للشعر والأدب، والكاتب والمؤرخ والمترجم، فانطلق كل بميدانه يعمل في الكيد للعرب وتراثهم"[١٧].

فكان المؤرخون منهم يضعون الكتب في مثالب العرب نحو "كتاب المثالب الكبير" و"كتاب المثالب الصغير" و"كتاب مثالب ربيعة"[١٨].

وهي كتب "عمدت إلى ما صدر عن كل قبيلة من بيت تُعيَّر به أو عمل تؤاخذ عليه، أو جريمة ارتكبها أحد أفرادها، فقيدتها وأذاعتها للتشهير بالعرب جميعًا"[١٩].

في حين كانوا يضعون كتبًا في فضائل العجم مثل كتاب "فضل العجم على العرب وافتخارها" وكتاب "انتصاف العجم من العرب" وكتاب "مفاخر العجم"[٢٠]. عمدوا فيها فيما يبدو بطبيعة الحال إلى "ما استحسن من عادات الفرس وعظمة ملوكها ونظام جيوشها وسياسة ملكها فشادوا به"[٢١]، كما كان أن زعموا في مثل هذه الكتب أن الفرس من ولد إسحق بن إبراهيم، وإسحق بن سارة الحرة، وإسماعيل بن هاجر الأمة؛ فهم على ذلك أفضل من العرب لأنهم بنو الأحرار، وأما العرب فبنو اللخناء[٢٢].

وهكذا يردون واقعهم إلى التاريخ ويتناولون الأمور بصورة مغلوطة، هي نفسها التي تناول بها العرب الأمر نفسه. وقد مر بنا قول هشام بن عبد الملك الأموي لزيد بن علي: "بلغني أنك تسمو بنفسك الى الإمامة وهي لا تصلح لأولاد الإماء"، وتمام الرواية كما جاءت في المصدر ذاته: "قال زيد: إن الأمهات لا يضعن من الأبناء – أي لا يضعن من شأنهم – هذه هاجر قد ولدت إسماعيل فما وضعه ذلك وصلح للنبوة وكان عند ربه مرضيًّا، والنبوة أكبر من الإمامة وامتد باعه في الشرف حتى كان محمد من نسله. فلما خرج قال هشام لأصحابه: كنتم تخبروننني أن أهل هذا البيت قد درجوا وانقرضوا وما درج قوم هذا غابرهم"[٢٣].

وما كان أغنى الأمة بأجمعها عن حجة الشعوبية في نسب إسماعيل عليه السلام وغيرها من مطاعنهم لو أن ملوكها كانوا الألزم لطريق القسط ولو على أنفسهم، إذ ما كانت لتشتعل نيران كانوا هم أول ضحاياها.

كذلك حاول علماء الأنساب من الشعوبيين أن يحملوا العرب إلى فقدان الاتزان بفقدان الثقة في جذورهم عندما طعنوا على أنسابهم قائلين بأن العرب كانوا في الجاهلية مختلطي الأنساب بنظم نكاحهم وعوائد حروبهم، فتجد من الشعوبيين من يؤلف كتابًا بعنوان "أسماء بغايا قريش في الجاهلية وأسماء من ولدن"[٢٤]، بل تجد شعوبيًّا مثل مَعْمَر بن المثنى يعمد إلى شر ح نقائض جرير والفرزدق ليتخذ مما يُروى في أشعارهم على سبيل التجوز الشعري في الهجاء سبيلاً للطعن على أحسابهم، جاعلاً ما فيها من الحسنة سيئة، ومخرجًا لباطلها في صورة الحق[٢٥].

تخيل أن أمة بأكملها استيقظت فجأة لتجد نفسها لا تعلم من أين أتت، واعجب معي أشد العجب حين تعلم أن أبرز معارفها المشهرة منذ الجاهلية مع ما كان فيها فساد هو علم الأنساب، وأن واحدًا من أبرز علمائها فيه ثقة مثل أبي بكر الصديق رضي الله عنه. سنقف سويًّا حينئذ على خطورة الصنيع الشعوبي في هذا الشأن، وعلى عنف ضربه في أعمق جذور المجتمع.

لقد وصل الحال ببعضهم مثل سهل بن هارون "صاحب بيت الحكمة"[٢٦] في تزييف الحقائق وقلب ما تعورف عليه في المجتمع إلى أن يضع رسالة في مدح البخل، لا لشيء إلا لأن قومه من الفرس عرفوا بالبخل في حين عرف العرب بالكرم وصار من أبرز مناقبهم التي لعبت دور المؤسسات الخيرية اليوم في إنقاذ أرواح الكثيرين في بلاد محورها صحراء مترامية الأطراف، كما كان له بالغ الأثر في تحقيق التآلف بين قوم تثور عداوتهم لأسباب تافهة.

لقد كان أخطر صنف من هؤلاء الشعوبيين هم من اتخذ من أوار هذا الصراع سبيلاً لإخفاء عقيدته المعادية للدين، إذ انتشر بين فريق منهم مذاهب إلحادية واتخذوا من المنهج الشعوبي سبيلاً للطعن عليه.[٢٧] يقول الجاحظ: **"إن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك رأي الشعوبية والتمادي فيه وطول الجدال المؤدي إلى الضلال فإذا أبغض شيء أبغض أهله وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام إذ كانت العرب هي التي جاءت به وهي السلف والقدوة"**[٢٨].

لكن كيف واجه من صح ولاؤه وانتماؤه للمجتمع العربي آنذاك هذه الهجمة الشرسة؟

إن الصورة القاتمة التي يرسمها استحضار النشاط الشعوبي لا تعني هزيمة العنصر العربي في مواجهته، فعلى الرغم من تراجع نفوذ الأخير في مواجهة أنصار تلك الحركة إلا أن ذلك لم يمنع من أن تصير الغلبة له في آخر الأمر، لما كان من نشاط من العرب ونشاط من صح انتماؤه وولاؤه لهم من الموالي في الجوانب المختلفة لمواجهة هذا الخطر العنيف. ولما ظل من روح قوية للدين واللغة لديهم عملت الحركة العلمية في العصرين الأموي والعباسي على الحفاظ عليها.

فكان أن نشطت فرق من علماء هذا الجانب تعيد صياغة العلوم والمعارف التي حاول أنصار الشعوبية العبث بها، من خلال مؤلفات لا تقتصر على لون واحد من ألوان المعرفة وإنما تشمل كل جوانب الحياة، سواء واجهت الشعوبية بمسماها دون مواربة أم لجأت إلى الطعن على أفكارها بنحو من منهجها أحيانًا أي من طرف خفي.

ونحسب أن مما يدلنا على غلبة هذا الفريق على فريق الشعوبية أن نجد أن الناس في عصرهم قد حدوا من انتشار كتب الشعوبية لمّا وقفوا على حقيقة مذهبهم وما يستتر خلفه، من خلال مؤلفات الفريق المجابه لهم، فكان أن عاقبوها عقابًا فكريًّا خالصًا بأن حدوا من تداولها فيما بينهم فلم يصل إلينا من هذه المؤلفات ما يحمل شيئًا من خطورة هذا المذهب بجلاء على الصورة التي سبق إيضاحها، بالإضافة إلى أن ما غلب مما بقي من مؤلفات ينسب أصحابها أو أفكارهم فيها إلى الشعوبية، لم يعد يحمل الخطر نفسه الذي كانت تحمله بالنظر إليها في ظل مجموع مؤلفاتهم التي تحدثنا عنها والتي كما قلنا لم تصل إلينا، خاصة مع وجود المؤلفات التي ردت على مطاعنها وفندتها بشكل مباشر بما حد إلى حد كبير وبعيد من خطورتها.

أي أن الانتصار على هذه الفئة لم يكن انتصارًا في ساحة الوراقين فقط، وإنما كان انتصارًا معرفيًّا استطاع أن يحبط من مشروعهم الفكري بكشفه للناس وإيضاح خطورته وبيان تهاوي الأسس التي اعتمد عليها. لكن لمن وجّه الفريق المدافع عن الأمة – بشقيه العرب والموالي – كتبه المحاربة للفكر الشعوبي؟

لقد كانت كتبهم موجهة للمجتمع العربي بكل أطيافه، عربًا وموالي أيضًا، ولم تقتصر على العنصر العربي الخالص، ولم تنتصر له وحده، وإنما كان انتصارهم لفكرة الأمة الجامعة، أي أنهم وعوا الدرس واستفادوا من الخطأ الفادح الذي وقع فيه سابقوهم، وسعوا لأن يتجنبوه في علاجهم للأمر هذه المرة.

وباستثناء بعض مؤلفينا القدامى فقد قسم أبرز الكتاب الذين واجهوا الفكر الشعوبي عنصر الموالي في المجتمع العربي ثلاثة أقسام:

١- قسم نهض بالبرنامج السياسي والفكري للحركة الشعوبية.

٢- قسم كان يدعو للمساواة بينهم وبين غيرهم من العرب، وهو القسم الذي انضم إليه بعض من العرب أنفسهم. وعرفوا جميعًا بأهل التسوية.

٣- قسم توسط بين القسمين السابقين، لم يكتف بالمطالبة بالمساواة بينه وبين العرب، وإنما احتقر العرب وفخر عليهم دون أن يدفعهم ذلك إلى التخلي عن الإسلام أو الكيد له[٢٩].

ولم يغفل هؤلاء الكتاب القدماء عن أن بعضًا من أنصار الفريق الأول يحاول الاستتار لدعوته بالانتساب للفريق الثاني، وهو ما يتضح من قول الجاحظ: "نبدأ على اسم الله تعالى بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية"[٣٠].

وقول ابن قتيبة: "وإنما نسبت العجم إلى الشعوب، لأن ما انشعب منها أكثر مما انشعب إلى العرب، فجعلت الشعوب علمًا لأجناسها، وأما أهل التسوية، فإن منهم قومًا غلبت عليهم السلامة ومالت بهم الديانة.."[٣١]. وكان من البديهي أن يستميل توجههم هذا القطاع الأكبر من الموالي إلى الانخراط في المجتمع من جديد، خاصة عندما يكون من أبرز العناصر الداعية لهم عنصر ينتمي في أصوله إليهم مثل ابن قتيبة الذي كانت أصوله فارسية على نحو ما سنرى.

٢- الرجل

ابن قتيبة: هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّينوري (٢١٣- ٢٧٦هـ) ينحدر من أصول فارسية كانت تقطن مدينة "مرو الروز"[٣٢]. ولد بالكوفة[٣٣]، وقيل ببغداد[٣٤]، والراجح أنه ولد بالكوفة ونشأ ببغداد[٣٥]، كما أقام بالدِّينور مدة قاضيًا فعُرف بها[٣٦]، ودفن بالكوفة [٣٧].

وهو فقيه سُني من أبرز النقاد في تراثنا الأدبي، تناول التَّرجمةَ له بالتفصيل والإيضاح غيرُ واحد من العلماء والدارسين في القديم والحديث، بما يُغني عن تفصيل القول فيها هنا مرة أخرى[٣٨].

لكنَّ الباحث سيركز في الترجمة له على النقاط الآتية:

أ) تلقيه الرواية عن ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ)[٣٩]

فإذا كان الباحثون قد اعتمدوا على أسانيد المرويات في "عيون الأخبار" في إثبات تلقي ابن قتيبة الرواية عن والده حيث يقول: "حدثني أبي أحسبه عن الهيثم بن عدي"[٤٠] ويقول: "حدثني أبي عن أبي العتاهية"[٤١]

كما اعتمدوا عليها في إثبات تلمذته للجاحظ حيث يقول في ثلاثة مواضع في العيون: "وفيما أجاز لنا عمرو بن بحر من كتبه....."[٤٢] فإنه وبناءً على ما سبق يمكننا الاعتماد على أسانيد هذه المرويات في إثبات تلقيه للرواية المباشرة عن ابن الأعرابي حيث يقول ابن قتيبة "وأنشدني ابن الأعرابي لذي الإصبع العدواني....."[٤٣]، ويقول "وأنشدني أيضًا - أي ابن الأعرابي -...."[٤٤].

ومعلوم أنَّ ابن الأعرابي كان تلميذًا للمفضل الضبي (ت ١٦٨هـ)، كما أخذ عن الكسائي (ت ١٨٣هـ)، وأبي معاوية الضرير (ت ١٩٥هـ)، وروى عنه ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)، وثعلب (ت ٢٩١هـ) كما كان معاصرًا لأبي عبيدة (ت ٢٠٩هـ) والأصمعي (ت ٢١٦هـ) وله عليهما كثير من المآخذ.

وُصفت طريقته بأنها كانت "طريقة الفقهاء والعلماء"[٤٥] وهو ما يبدو أنه كان ذا تأثير عميق في المنحى الفكري لابن قتيبة، هذا فضلاً عمَّا اتسم به ابن الأعرابي من قدرة على التوفيق بين المذاهب اللغوية، إذ يقال: إنه "لم يكن في الكوفيين أشبه برواية البصريين منه"[٤٦].

ب) انتماؤه للمدرسة البغدادية:

أي ذلك المذهب الذي نشأ في بغداد نتيجة المزاوجة بين المذهبين: البصري، والكوفي، فابن قتيبة قد نشأ باتفاق الآراء في بغداد، وهو ما يفسر سبب توفره على الدراسة الكوفية السائدة هناك[٤٧]، أمَّا المذهب البصري فقد توفر له من التلمذة لعدد من علماء البصرة، مما يُشْعِر بذهابه إليها[٤٨]، وهم: أبو حاتم السجستاني (ت ٢٤٨هـ)، وأبو الفضل العباس بن الفرج الرياشي (ت ٢٥٧هـ)، وعبد الرحمن بن عبد الله بن قريب ابن أخي الأصمعي (ت ؟)

وعلى الرغم من أنَّ قدامى المترجمين قد ترجموا لابن قتيبة في طبقات المذهب البصري[٤٩] بل إن منهم من وصفه بالمغالاة في هذا المذهب[٥٠]، إلا أنهم شهدوا له بأنه "خلط المذهبين وحكى في كتبه عن الكوفيين"[٥١]، ويبدوا للباحث أنَّ هذا السبب هو الذي جعل الدكتور عبد الحميد الشلقاني يرى أنَّ ابن قتيبة "كان أول من يمثل الوجه البغدادي"[٥٢] اعتمادًا على وفرة ما وصل إلينا من آثاره، والتي يتضح فيها سمات هذا الوجه الجديد حينئذ.

وما يعنينا الآن، هو أن نشير إلى أنَّ نشأة ابن قتيبة بين أنصار المذهبين البصري والكوفي، وميله إلى التوفيق بينهما كانت فيما يبدو سببًا من الأسباب القوية، التي جعلت فكرة التوفيق والتسوية تبسط سلطانها على كثير من الآراء والأفكار التي طرحها في العديد من مؤلفاته.

ج) آخر ما وصل إلينا من كتبه كاملاً:

هو فيما يبدو كتاب "فضل العرب والتنبيه على علومها"، وكانت قد نشرت منه قطعة في كتاب "رسائل البلغاء"، نشرها الأستاذ محمد كرد علي نقلاً عن مجلة "المقتبس"، ثم قام الدكتور وليد محمود خالص بتحقيق النسخة الوحيدة للكتاب بدار الكتب المصرية وصدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٩٨م، وهو كتاب جليل القدر وثيق الصلة في موضوعه بـ"عيون الأخبار" كما سنرى.

أمَّا كتاب "الجراثيم" الذي طُبع عام ١٩٩٧م منسوبًا لابن قتيبة فليس بصحيح النسبة إليه، وهو ما أوضحه محقق الكتاب الأستاذ محمد جاسم في مقدمة التحقيق[٥٣]. وأرجع نسبة الكتاب إلى ابن قتيبة إلى سببين: الأول: أن مؤلف الكتاب ـ وهو مجهول ـ قد اقتبس كثيرًا من كتاب "الغريب المصنف" لأبي عبيد القاسم بن سلام[٥٤] وهو المصدر نفسه الذي استقى منه ابن قتيبة الكثير من أبواب كتابه "أدب الكاتب" مع بعض التعديل. الثاني: أنَّ مؤلف كتاب "الجراثيم" كما اقتبس من كتاب "الغريب المصنف" وغيره من الكتب اقتبس من الكتب ذات الطبيعة الإخبارية لابن قتيبة ككتاب "المعارف" و"عيون الأخبار".

٣- الكتاب

لعلَّ كتاب "عيون الأخبار" واحدٌ من كتب ابن قتيبة القليلة التي سلمت من تعدد المسميات. ذلك التعدد الذي كان سببه الأساسي ـ فيما يبدو ـ هو ابن قتيبة نفسه؛ حيث كان كثيرًا ما يُحيل على كتبه في ما يؤلف، فيشير إلى الكتاب الواحد بغير اسم، أو ببعض من أجزائه، والتي كانت كعادة الأقدمين تصدر بكلمة "كتاب"؛ فيظن القارئ أو الباحث أنَّه أمام مؤلَّفات متعددة.

غير أنَّ هذه الإحالات قد تساعدنا على ترتيب مؤلفاته ترتيبًا زمنيًّا، وذلك بتتبعها في جميع ما وصل إلينا من كتبه. صحيح أن هذه الطريقة بعيدة عن مرتبة القطع والجزم إلا أنها وفي ظل غياب التحديد التاريخي الدقيق تبدو من أصلح الوسائل لذلك[٥٥].

ومن خلال ذلك التتبع نستطيع القول: إنَّ كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة كان أحد مؤلفاته الأخيرة التي كتبها بعد خبرة ونضج[٥٦] وإن كان فيما يبدو قد كتبه مع كتاب المعارف في وقت واحد لأنه يشير في كل منهما للآخر[٥٧].

والناظر لما تناول به الباحثون "عيون الأخبار" يجد أن عددًا منهم ـ على ما يُجلِّون به الكتاب ـ ينظرون إليه على أنه كتاب خلاصات تاريخية ومختارات أدبية ينحصر فضل المؤلف فيه في الاختيار والنقل والجمع[٥٨].

والحقُّ أنَّ ابن قتبة كان واحدًا من مفكرينا القدامى الذين شغلوا حياتهم الفنية والأدبية بمجموعة من القضايا والموضوعات التي آمنوا بها إيمانًا شديدًا وسخروا لأجلها كل طاقاتهم البيانية، والثقافية، ومن ثمَّ يبدو من غير المعقول النظر إلى كتاب "عيون الأخبار" على أنه مجرد واحد من أوائل كتب المختارات وحسب، دون النظر إلى ما وراء هذه المختارات من منهج وفكر دقيق في الاختيار، والتصنيف، والتبويب.

وإذا كانت قضية الشعوبية، بما لها من خطورة على المجتمع العربي آنذاك، هي أبرز القضايا التي عُني ابن قتيبة بمواجهتها في مؤلفاته، فإنه ليس من الغريب أن نجد جانبًا آخر من الباحثين يرون أن كتاب "عيون الأخبار" كتابٌ عُني في ما عُني به في المقام الأول بمواجهة هذه القضية والتصدي لها.

ويتضح هذا من قول الدكتور شوقي ضيف: "ويكفي ابن قتيبة مجدًا أدبيًّا أسلوبه الناصع.. وأنه أخرس إلى الأبد أصحاب الشعوبية بما سوى للعرب في "عيون الأخبار" من هذا الأدب الرفيع الذي وسع مختلف الثقافات ومزج بينها بحيث أصبح له طوابع مميزة"(٥٩).

وقوله أيضًا بعد عرضه لموضوعات الكتاب: "ولعل فيما قدمنا ما يصور بوضوح كيف مزج ابن قتيبة بين الثقافات العربية، والإسلامية، والفارسية، والهندية، واليونانية، وكذلك ثقافات أهل الكتاب، فكل هذه الثقافات الأجنبية والعربية من مدنية، ودينية استحالت عنده إلى هذه الصورة التي نقرؤها في "عيون الأخبار" وبلغت هذه الصورة من النجاح أنه خفت صوت الشعوبية فإن الكنوز التي كانت تباهي بها تحولت إلى عالم العروبة على يد ابن قتيبة وأصبحت من لبِّه، بحيث لم يعد هناك مجال للفخر بها، إذ لم تعد مستقلة، ولم تعد تشق لنفسها جداول تجري فيها وحدها، فقد صبت في نهر العروبة الكبير، وذابت فيه، أذابها ابن قتيبة ببصيرته النافذة وقلمه الباهر"(٦٠).

لكن كيف يتفق هذا مع ما أعلن عنه ابن قتيبة في مقدمة كتابه من أن هذا الكتاب موجه لطبقة الكُتَّاب؟(٦١)

يجيب الدكتور إحسان عباس عن هذا عندما يرى أنه (لما كان أكثر الشعوبيين أثرًا وأبعدهم صوتًا من طبقة الكُتَّاب، فقد حاول ابن قتيبة أن يؤلف لهم كتبًا، يقرب إليهم بها المعرفة ويسهل عليهم تناولها، ويجنبهم بها صعوبة الكتب المتخصصة، ولا بأس أن يضع لهم في هذه الكتب شيئًا من حكمة الفرس فذلك أدعى إلى تآلفهم وأقوى أثرًا من صرفهم عن الكتب الفارسية الخالصة فكان من ذلك تلك الموجزات من أمثال "أدب الكاتب" و"عيون الأخبار" و"المعارف" و"الشعر والشعراء")(٦٢).

والحق أن الباحث يرى في ما سبق أمرين:

أولهما: أن كتاب "عيون الأخبار" لم يُعن بمواجهة هذه القضية من جهة المزج بين الثقافات وحسب، وإنما أيضًا من خلال موضوعاته التي كانت في معظمها واضحة الصلة بالقضايا المثارة بين العرب والشعوبيين.

ثانيهما: أن كتاب "عيون الأخبار" هو أخص كتب ابن قتيبة عناية بهذه القضية بعد كتابه "فضل العرب والتنبيه على علومها"، الذي وجهه توجيهًا مباشرًا للرد على الشعوبية ومزاعمهم التي طعنوا بها على العرب، وتناول فيه موضوعات هي:الحسد، والنسب، والشرف والسؤدد، والطبائع، والأطعمة وآدابها، والعلم والبيان.

أما كتاب "عيون الأخبار" الذي وجهه ابن قتيبة للناس عامة، ولطبقة الكُتاب خاصة، فقد قسمه عشرة أجزاء أو بحسب تعبيره عشرة كُتب في: السلطان، والحرب، والسؤدد، والطبائع، والعلم والبيان، والزهد، والإخوان، والحوائج، والطعام، والنساء.

ومن ثم يتضح لنا أن معظم موضوعات "فضل العرب والتنبيه على علومها" قد تناولها ابن قتيبة في "عيون الأخبار" من خلال كتب مستقلة، وحتى الموضوعان اللذان وردا في كتاب "فضل العرب" ولم يستقلا بكتب في "عيون الأخبار" وهما الحسد والنسب، فإنهما على الرغم من كونهما يمثلان محورين مهمين من محاور

قضية الشعوبية، إلا أن الاستقراء المتأني لـ "عيون الأخبار" يظهر لنا كيف تناول ابن قتيبة الموضوعين خلال ثنايا الأجزاء العشرة تناولاً جديرًا بالنظر(٦٣).

أما الموضوعات التي زادت في العيون على ما نجده في كتاب "فضل العرب" فإنه على الرغم مما يوجد بينها وبين باقي الموضوعات من روابط دقيقة، كالرابط الذي نجده بين "كتاب النساء" وكتاب "الطبائع"(٦٤) وكذلك الذي نجده بين "كتاب الزهد" وموضوع الحسد إلا أن الرابط الأقوى بينها جميعًا هو اشتراكها في بيان فضل العرب، وما لها في كل مجال من مجالات هذه الكتب من بعد نظر، وراجح عقل، وكريم طباع إلى جانب ما يذكره ابن قتيبة للأمم الأخرى في هذه المجالات. مما يشي بثقافته الواسعة من ناحية، وبعد نظره من ناحية أخرى.

هذا من ناحية المنهج والموضوع أمَّا من ناحية المادة، فإن كتاب "فضل العرب" وعلى الرغم من صغر حجمه إلا أن جانبًا كبيرًا من مادته شعرًا ونثرًا قد ذكره ابن قتيبة في "عيون الأخبار"، ويصور لنا مدى التقارب بين مادتي الكتابين قولُه في كتاب "فضل العرب": "وكان غرضنا في هذا الكتاب أن ننبه بالقليل من كل شيء في عيون الأخبار"(٦٥).

وجلي هنا أن ما يقصده ابن قتيبة بـ"عيون الأخبار" في كتاب "فضل العرب" هو المُسمَّى لا المصنَّف، يشهد لذلك طريقته في الإحالة على كتبه، إذ يقول في الجزء الثاني من كتاب "فضل العرب":

"وهذا الشعر يجمع لك فراسة الخيل وقد فسرته في كتابي المؤلف "خلق الفرس" وما جاء عن العرب في الخيل كثير إن آثرت أن تعرف ذلك وتراه مجموعًا نظرت في ذلك الكتاب، أو في كتابي المؤلف في أدب الكاتب، إن شاء الله."(٦٦)**، ويقول فيه أيضًا: ".. ولهذا حديث ستقف عليه في كتابي هذاالمؤلَّف في أخبار الشعراء إن شاء الله"**(٦٧).

ونراه يُحيل في "عيون الأخبار" على كتابيه "الشعر والشعراء"، و"فضل العرب" فيقول "وما جاء في الشعر كثير وقد أفردت للشعراء كتابًا وللشعر بابًا طويلاً في كتاب العرب"(٦٨)

ومما سبق نستنتج أمرين:

الأوَّل: أن ابن قتيبة لو كان يقصد بقوله "عيون الأخبار" المصنَّف لا المسمَّى لكان صدَّر ذلك على عادته بقوله "كتاب" أو "كتابي المؤلف".

الثاني: أن ابن قتيبة كان فيما يبدو يضع خُطَّةً مستَقبَلة لمؤلفاته، إذ نجده في كتاب "فضل العرب" يستخدم المشيئة في الإحالة على كتاب "أدب الكاتب" ويستخدم المشيئة مع التسويف في الإحالة على كتاب "الشعر والشعراء" ويؤكد ذلك بالتضاد استخدامه صيغة المضيّ في الإحالة على ما تمَّ تأليفه فيقول "فسرته"، "أفردته".

وإذا كان الأمر الثاني يشير إلى صورة من صور المنهجية في التأليف عند ابن قتيبة، وإلى مدى إيمانه بالقضايا التي أوقف عليها مؤلفاته، فإن ما سبق مجتمعًا ربما يدل على أنَّ فكرة تصنيف كتاب "عيون الأخبار" لم تكن قد

اختمرت بعد في ذهنه وهو يؤلف كتابه "فضل العرب والتنبيه على علومها"، وأن الباعث الذي حداه للتفكير في تصنيف "عيون الأخبار" ربما جاءه بعد الانتهاء من كتاب "فضل العرب" وفي أثناء تأليفه لكتبه الأخرى.

وما يعنينا الآن هو أن نشير إلى أنَّ التقارب الكبير بين الكتابين مادة، وموضوعًا، قد يمكننا من القول: إن كتاب "عيون الأخبار" كان بشكل أو بآخر امتدادًا لكتاب "فضل العرب" وأنه وبدرجة قوية واضحة قد ضُمّن فيما ضَمَّنه ابن قتيبة من أهداف، فكرةَ مواجهة الشعوبية، ولكن بصورة تباينت عما وجدناه في "فضل العرب" إذ بعدت عن التصريح والوضوح والخطاب المباشر، واكتفت بعرض النصوص والمختارات الأدبية والمزج بين الثقافات المختلفة، دون أي استخدام لكلمة "الشعوبية" أو "الشعوبيين".

لكن تبقى جملة من الأسئلة تطرح نفسها، وهي: **لماذا جعل ابن قتيبة كتاب "عيون الأخبار" امتدادًا لكتاب "فضل العرب" في مواجهة الشعوبية بهذه الصورة؟ أو ما الذي جعل فكرة تصنيف كتاب "عيون الأخبار" تطرأ على ذهن ابن قتيبة بعد فراغه من تصنيف "فضل العرب"؟ وما الذي جعله يلجأ إلى التعريض والتناول البعيد للقضية، بعد المواجهة المباشرة؟**

لعلنا نظفر بالإجابة عن هذه الأسئلة لو عرفنا كيف استقبل العرب والشعوبيون معًا فكر ابن قتيبة في كتابه "فضل العرب" ؟ ولو عرفنا ما الأثر الذي أحدثه هذا الكتاب في البيئة العربية آنذاك؟

وما أحسبنا كنا سننظفر بشيء من هذا لو لم يسجل ابن عبد ربه (٢٤٦- ٣٢٨هـ)– والذي تأثر تأثرًا كبيرًا بكتاب "عيون الأخبار"– في كتابه "العقد الفريد" شيئًا من مطاعن الشعوبية على العرب، ورد ابن قتيبة عليهم في كتابه "فضل العرب"، ثم رد الشعوبية على ما جاء في هذا الكتاب.[٦٩]

لكن قبل أن نقف على ما جاء في "العقد الفريد" مرتبطًا بهذا الأمر لابد أن ندرك ما يأتي:

أولاً: أن ما نقله ابن عبد ربه من كتاب "فضل العرب والتنبيه على علومها" لم يقع في الجزء الذي نشر من الكتاب في "رسائل البلغاء" وإنما وقع في النسخة الكاملة منه؛ لذلك فإن من لم يقف على الكتاب كاملاً قد يظن أن ما جاء في "العقد الفريد" ليس لابن قتيبة، وهو تمامًا ما حدث مع الدكتور عبد الحميد الجندي إذ قال عن هذا الجزء: "أما هذا الفصل فترى فيه الفرس، يحاولون أن يجعلوا أنفسهم أندادًا للعرب، وأن يقفوا معهم على قدم المساواة، مستشهدين بآي من الذكر وأحاديث النبي الكريم، ويبدو منطقهم فيه أقوى منه في كتاب العرب، كما يبدو فيه رد ابن قتيبة ضعيفًا. لذلك نراه يخنع أخيرًا لمنطق العقل السليم وينقض ما بنى كما يقول ابن عبد ربه الذي أخذ عليه هذا التناقض"[٧٠] ومن ثَمَّ يشكُّ في نسبة هذا الجزء للكتاب؛ "لأن هذا الجزء يغاير منهج الكتاب في أساس الجدل"[٧١].

ثانيًا: أن ابن قتيبة القاضي الفقيه، قد حرص على أن يقوم مقام حكم عدل بين العرب والشعوبية، مستغلاً صحة ولائه للعرب من ناحية، وصحة نسبه إلى العجم من ناحية أخرى، لذلك فإنه إن كان قد جعل جُلَّ حكمه في هذا الكتاب ضد الطاعنين من العجم، حتى أبطل مزاعمهم وأثبت فساد منطقهم، فإن عدالته ونزاهته من

حيث كونه قاضيًا لم يمنعاه من الاعتراف للشعوبيين بالجوانب التي يستحقون فيها المساواة بالعرب، بل إنه وجه اللوم إلى بعض العرب الذين يسيئون معاملة العجم فيقول: "ومن العرب قوم يقابلون غلو الشعوبية بحمية العربية فيدعون أنهم موالي العجم كلهم، لأن الله هداهم بالنبي صلى الله عليه وسلم، وفك رقابهم من رق الكفر وعذاب النار، وجعلوا ذلك قياسًا على رق الكفر والأسر وليس هذا للعرب إلا من وجب عليه سبي أو قتل فمنُّوا عليه.. أما من دخل الإسلام رغدًا وسارع إليه طوعًا فليس لأحد عليه ولاء، ولا لأحد عليه منه إلا لله عز وجل إذ هداه ثم لرسول الله صلى الله عليه وسلم"(٧٢).

بل إنه حاول أن يستميل تلك الفئة من الشعوبية التي صحت عقيدتها وغلب على فكرها السلامة لما فيه من أثر الديانة – كما يصفها – فيمتدحهم، ويبين حُسن نواياهم قبل أن يبين خطأهم في تفسير بعض آي القرآن الكريم، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول: "وأما أهل التسوية فإن منهم قومًا غلبت عليهم السلامة ومالت بهم الديانة..... فقضوا بظاهر الكلام ولم يفتشوه ولم يعتبروا بغيره فيعرفوه"(٧٣) ويوجه إليهم عتابًا بناءً فيقول: "والعجب عندي من قوم نحلتهم الإسلام، ونبيهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم تتابعت الأخبار عنه بشيء أمر به، أو نهى عنه، فيعارضون ذلك بالعيب والطعن من غير أن يعرفوا العلة، ولا أن يكون لهم في الإنكار له نفع، أو عليهم في الإقرار به ضرر"(٧٤).

وهو يقصد بهذه الأخبار جملة الأحاديث التي أوردها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيها رفع لشأن العرب عامة، ولقريش خاصة (٧٥)، وهو ما اتصل برأيه في قضية الشرف بالنسب التي أساء الشعوبيون فهمه فيها، كما أساء ابن عبد ربه فهمه فيها أيضًا.

ثالثًا: أن ابن قتيبة يرى الشرف شرفين: شرف الآخرة، وشرف الدنيا، أما شرف الآخرة فيشترك فيه الناس جميعًا في النسب الأعلى إلى أب وأم وتراب بحيث إذا ما عادوا إلى خالقهم – عزَّ وجلَّ – تنقطع الأسباب، وتبطل الأحساب إلا من كان حسبه تقوى الله وطاعته(٧٦).

أما شرف الدنيا، فيكون الشرف بالنسب فيه لمن شرف الشرع نسبه، وهم قريش والعرب، لذا يرى الاعتراف لهم بالفضل واجبًا دينيًّا فيقول: "ومن ذا من المسلمين يصح إسلامه، ويصح عقده، يقدم على قريش أو يعادل بها، وقد قضى الله لها بالفضل على جميع خلقه.... وهذا نص ليس فيه حيلة لمتأول"(٧٧).

ويوضح الفرق بين النوعين من الشرف فيقول: "لو كان الناس كلهم سواء في أمور الدنيا ليس لأحد فضل إلا بأمر الآخرة، لم يكن في الدنيا شريف، ولا مشروف، ولا فاضل ولا مفضول"(٧٨).

لكن إذا كان من المنطقي أن نجد فئةً من الشعوبية ترفض كلام ابن قتيبة على نحو ما نراه في ما ساقه ابن عبد ربه تحت عنوان "رد الشعوبية على ابن قتيبة" إذ قالت: "ولكننا نزعم أن تفاضل الناس فيما بينهم ليس بآبائهم، ولا أحسابهم ولكنه بأفعالهم وأخلاقهم، وشرف أنفسهم وبعد همهمِ، ألا ترى أنه من كان دنيء الهمة، ساقط المروءة، لم يَشْرُف، وإن كان من بني هاشم في ذؤابتها، ومن أمية في أرُومَتها ومن قيس في أشرف بطن

منها" ثم يطعنون في أنساب العرب عامَّة فيقولون: "إنما كانت العرب في الجاهلية ينكح بعضهم نساء بعض في غاراتهم بلا عقد نكاح ولا استبراء طمث فكيف يدري أحدهم من أبوه"(٧٩).

فإن من اللافت للنظر أن نجد اعتراضًا من الجانب العربي يصوِّر لنا صداه قول ابن عبد ربه معترضًا على وجهة نظر ابن قتيبة في ما سبق: "وما رأيت أعجب من ابن قتيبة في كتاب "تفضيل العرب" إذ إنه ذهب فيه كل مذهب من فضائل العرب ثم ختم كتابه بمذهب الشعوبية فنقض في آخره كل ما بناه في أوله فقال في آخر كلامه: وأعدل القول عندي إن الناس كلهم لأب وأم خلقوا من تراب، وأعيدوا إلى التراب، وجروا مجرى البول، وطُووا على الأقذاء فهذا نسبهم الأعلى الذي يردع أهل العقول عن التعظيم والكبرياء، والفخر بالآباء ثم إلى الله مرجعهم فتنقطع الأسباب وتبطل الأحساب إلا من كان حسبه التقوى وكانت ماتته طاعة الله"(٨٠).

وإذا أضفنا إلى هذا أنَّ ابن قتيبة قد أسقط عن الجانب العربي مزية الاستعلاء على العجم كلهم بلا قيد أو شرط، أدركنا جانبًا من الصورة التي تمثل موقف المجتمع العربي من كتاب "تفضيل العرب" آنذاك؛ بل أدركنا مدى الحيرة التي وقع فيها ابن قتيبة بعد أن اتُّهِم بالاتهام نفسه الذي اتَّهَمَ به الجاحظَ من الانتصار للشيء وضده في آن واحد(٨١).

إذ كيف يوصِّل للشعوبية أنَّه من الممكن أن يتساوى رجلان عند الله في الآخرة، لكن يَفْضُل أحدهم الآخر في الدنيا لحكمة من الله، دون أن يكون في ذلك ظلم ودون أن يكون في الإقرار بذلك ضرر أو في الإنكار له نفع؟

كيف يوصل للعرب أن الشرف والسيادة لا يعنيان التكبر والعجب بالنفس واللهج بمدحها ورفعها على الآخرين، بل يكونان في التواضع وبذل النفس والقيام بحقهما من كريم خصال؟

بل كيف يقنع الطرفين أنه من الممكن أن يلجوا بابًا للشرف مشتركًا بينهم في اللغة وآدابها من ناحية، والسعي في الحياة وتحصيل المال للشرف ببذله من ناحية أخرى؟

إنَّ مذهبه الفكري يأبى عليه أن يقع في باب الجدال الذي يزيد النفوس لجاجة، والعداوة استحكامًا، كما يأبى عليه أن يسكت تاركًا اللغط ينمو ويزيد؛ فهو يرى أنَّ "**الكلام لا يُعارض بالسكوت والشك لا يداوى بالوقوف.. وإنما يقوي الباطل أن تبصره وتمسك عنه**"(٨٢).

هنا يأتي دور خبرة السنين، بل دور العالم الذي رفق بمعارضيه فعمل في "عيون الأخبار" "عمل من طبَّ لمن حبَّ، بل عمل الوالد الشفيق للولد البرِّ"(٨٣) فكان منهجه في الرد فيه شبيهًا بالمنهج ذاته الذي استخدمه في الرد على الجهمية والمشبهة إذ قال: "**ونفكر أنَّ الحق مستغنٍ عن الحيلة، ولم أعدُ في الردِّ عليهم طريق اللغة، أمَّا الكلام فليس من شأننا ولا أرى أكثر من هلك إلا به**"(٨٤) لذا جاء كتاب "عيون الأخبار" متخمًا بهذا العرض الزاخر والفيض الهائل من النصوص الأدبية، والمختارات الفنية التي تواجه هذه القضية، ملفوفة بإطار من الصمت يرفعها من باب الجدال وآفاته، ويدفع عن صاحبها تهمة السلبية والتقصير، بحيث لا يكشف هذا الصمت إلا منحى الرجل

في عرضه لأبواب الكتاب ومادته بل لا يزيل غموضه إلا قرينة الواقع العربي آنذاك من ناحية، ومنهج ابن قتيبة الجدلي من ناحية أخرى.

من هنا أيضًا يأتي الزهد معالجًا للحسد عند الشعوبية، ويأتي التواضع والعقل والحلم، وذم الكبر والعجب والغضب ومدح النفس في باب السؤدد معالجًا لمفهوم الحمية الباطلة، والأنفة الفارغة عند المتعصبين للعرب، بل يأتي حديثه عن النسب بصورة تحاول التجميع لا التفريق، وجمع عناصر الأمة على أصول مشتركة بحب ورضى فيقول: **"قال عبد الملك بن مروان لعبد الله بن عبد الأعلى الشاعر الشيباني من أكرم العرب أو من خير الناس؟ قال: من يحب الناس أن يكونوا منه ولا يحب أن يكون من أحد، يعني بني هاشم. قال من ألأم الناس؟ قال من يحب أن يكون من غيره، ولا يحب غيره أن يكون منه. قال رجل من أشراف العجم لرجل من أشراف العرب: إنَّ الشرف نسب مفرد، فالشريف من كل قوم نسيب. وكان يقال: أكرم الصفايا أشدها وَلَهًا إلى أولادها، وأكرم الإبل أحنها إلى أوطانها، وأكرم الأفلاء أشدها ملازمةً لأمهاتها، وخير الناس آلف الناس للناس"**[٨٥].

هكذا يصل في قضية النسب التي أثارت كل هذا الحسد وكل هذه الحمية، يصل إلى أنَّ الشرف نسب مفرد بل يصل إلى **"أنَّ خير الناس آلفُ الناس للناس"** بل يرتقي بالقضية ارتقاءً فكريًّا مثيرًا فيقول: **"ويقال ليس بينك وبين البلدان نسب فخير البلاد ما حملك"**[٨٦] كل هذا دون أن يتراجع عن ثوابته في هذه القضية، ودون أن يحدد طرفًا بعينه يوجه إليه الكلام، بل دون أن تعلو نبرة صوته فتستفز المعاندين من الطرفين، ومن ثمَّ يصبح الكلام المكرر مقرَّرًا لا سبيل إلى إنكاره دون الحاجة إلى قالوا وقلنا وإن قالوا قيل. فالحقُّ عنده – كما يرى – **"مستغن عن الحيلة"**[٨٧].

لقد سخَّر ابن قتيبة مرويات عيون الأخبار لخدمة هدفه منه بصورة جديرة بالنظر، سواء على مستوى إسناد هذه الأخبار أم على مستوى متونها، بحيث تحقق ما أراده منها في هدوء تام بعيدًا عن الصدام الذي رأى أنه لن يحقق له ما أراد، فضلًا عن كونه سيبعده عنه.

ولكي نقف على كيفية تحقق ذلك له على مستوى الإسناد في مرويات عيون الأخبار لابد أن ندرك أولاً أن خبرة ابن قتيبة في مجال الرواية الدينية والأدبية وتميزه في ذلك عن عدد من رواة الأخبار الذين اشتغلوا برواية الحديث، قد ساعده على إدراك أمرين:

الأول: إدراك طبيعة ووظيفة الإسناد في مجال الرواية عمومًا.

ثانيًا: إدراك غرض ووظيفة الرواية في المجالين الأدبي والديني، وهو ما نلحظه في مقدمة "عيون الأخبار" إذ قال:

"واعلم أننا لم نزل نتلقط هذه الأحاديث في الحداثة والاكتهال عمَّن هو فوقنا في السن والمعرفة، وعن جلسائنا وإخواننا... غير مستنكفين أن نأخذ عن الحديث سنًّا لحداثته، ولا عن الصغير قدرًا لخساسته ولا عن الأمة الوكعاء لجهلها فضلاً عن غيرها"[٨٨] **ثم يقول: "وهذا يكون في مثل كتابنا لأنه في آداب ومحاسن أقوام والحسن لا يلتبس بالقبح ولا يخفى على من**

سمعه من حيث كان. فأما علم الدين والحلال والحرام فإنما هو استعباد وتقليد ولا يجوز أن تأخذه إلا عمن تراه حجة ولا تقدح صدرك منه الشكوك"(٨٩).

فوظيفة الرواية الدينية وظيفة يُبنى عليها التشريع وأحكامه ومن ثمَّ كانت ضرورة النظر في مصادر هذه الرواية، أما وظيفة الرواية الأدبية فوظيفة فنية جمالية تتنوع مصادرها بين الناس لكن لا يعني هذا أن ابن قتيبة قد فصل بين طبيعة المجالين فصلاً تامًّا، إذ إن نظرته الدينية للغة جعلت بين المجالين نقاطًا مشتركة، وهو ما يتضح من قوله في كتاب "فضل العرب": **"فالعلوم جنسان: أحدهما علم إسلامي نتج من بين الدين، واللغة، كالفقه والنحو ومعاني الشعر وهذا للعرب خاصة، ليس للعجم فيه سبب إلا تعلمه، واقتباسه وللعرب سناؤه وفخره.....**"(٩٠).

ومن ثمَّ فإذا كانت وظيفة الإسناد الأولى في مجال الخطاب الديني هي التدليل على صدق ما يُروى، وحمل السامع أو القارئ على الاقتناع به – إذ يصبح مدارًا للحكم والتشريع– فإن وظيفته تلك تلتبس به في مجال الرواية الأدبية حين يقصد إليها للاحتكام في مسائل الدين وفهم نصوصه ومراميه، أو للاحتجاج بها في قضية جدلية كبرى لا يُقبل فيها الادعاء أو التدليس كقضية الشعوبية.

لذلك وجدنا ابن قتيبة ينكر على بعض الفرق الدينية التي تستشهد بأشعار لا يُعرف قائلها فيقول: **"وطلبوا للكرسي غير ما نعلم وجاؤوا بشطر بيت لا يُعرف ما هو، ولا يُدرى من قائله: ولا يكرسئ علم الله مخلوق، والكرسي غير مهموز بإجماع الناس ويكرسئ مهموز، وقالوا في قول الله عز وجل ﴿ خُلق الإنسان من عجل﴾ [الأنبياء/ ٣٧] أي من طين وجاؤوا ببيت لا يعرف ولا يدرى من قاله:**

والحَبُّ يَنْبُتُ بَيْنَ المَاءِ والعَجَلِ

لما اشتبه عليهم قوله تعالى "خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ" (الأنبياء/ ٣٧) تمحلوا لله هذه الحيلة من المقدم والمؤخر"(٩١).

وكذلك وجدناه أيضًا يعتمد على المرويات الأدبية المدعمة بالإسناد في حجاجه للشعوبية، إذ قال عن منهجه في كتاب "فضل العرب": **"واختصر القول، واقتصر على العيون، والنكت ولا أعرض للأحاديث الطوال في خطب العرب، وتعدد أيامها ووفدات أشرافها على ملوك العجم ومقاماتها، فإن هذا وما أشبهه قد كثر في كتب الناس حتى أخلق، ودرس حتى مل ولاسيما وأكثر هذه الأخبار لا طريق لها، ولا نقلت من الثقات والمعروفين أيضًا تخبر على التكلف، وتدلُّ على الصنعة"**(٩٢) ومن هنا يتضح لنا منهجه في الاستدلال بالخبر الأدبي، وما يتسم به من منهجية علمية جديرة بالتقدير، لأنها تحقق لصاحبها نقدًا ذاتيًّا يجنبه عوار نقد الخصوم، فالخبر لابد أن يكون مرويًّا من طريق مسند، أو موقوفًا في الرواية على الثقات المعروفين، ومَنْ هؤلاء الثقات غير أساتذته المباشرين، كأبي حاتم، والرياشي، وعبد الرحمن بن قريب، وغير المباشرين، كالأصمعي، وأبي عمرو بن العلاء؟

وفي ضوء ما سبق نجد أن أسانيد ابن قتيبة في عيون الأخبار قد حققت له ما أراد إلى حدٍّ كبير، فيما يتصل بالقضية التي أوقف عليها هذا الكتاب، ومنهجه في تناولها فيه.

فهو عندما يروي فيه خبرًا متصلاً بمفخر من مفاخر العرب في معارفها أو صفاتها وعاداتها، يحرص على إيراده مسندًا، بل يجعله أحيانًا حاملاً في طياته مع قوته الإسنادية حجة أخرى غير منطوق بها، على نحو ما نجده فيما يرويه في باب الخيل إذ قال: "**وأنشدني أبو حاتم لأبي ميمون العجلي وهو النضر بن سلمة في شعر طويل له يصف الفرس، وقال: قرأته على أبي عبيدة وعلى الأصمعي**....."[٩٣].

فعلم الخيل من العلوم التي انفردت بها العرب ولم تُشارك فيها من وجهة نظر ابن قتيبة ومن ثمَّ أصبح مفخرًا من مفاخرها، وبابًا من أبواب تفضيلها على العجم، التي لابد من توثيقها بالإسناد المتصل بالتحمل المباشر عن مصدر الرواية، وهو هنا أبو حاتم السجستاني، الذي وثقت روايته بدوره بروايتها عن ثقات في الرواية الأدبية. إلى هنا تسير الخطوات الإسنادية بشكل منضبط من حيث الشكل، لكن المثير أن هذا الإسناد يحمل في طياته شهادة موثقة لصحته من أحد الخصوم لمضمونه، وهو أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى الذي مر بنا انتسابه للشعوبية، وعده من علمائها الذين حملوا منهجها الفكري في نشاطهم العلمي، الأمر الذي يعرضه ابن قتيبة في صمت تام، تاركًا لقرائه الالتفات إليه وتفهم ما وراءه.

وأجدر من هذا بالنظر والتأمل، إسناد أورده في آخر باب "أفعال من أفعال السادة الأشراف"، جاء في خبر يقول: "أخبرني أبو الحسن علي بن هارون الهاشمي، قال: أخبرني وكيع، قال حدثني أبو العيناء، قال: كان بالبصرة لنا صديق يهودي وكان ذا مال وقد تأدب وقال الشعر، وعرف شيئًا من العلوم، وكان له ولدٌ ذكور، فلما حضرته الوفاة جمع ماله وفرقه على أهل العلم والأدب، ولم يترك لولده ميراثًا فعوتب على ذلك فقال:

رَأيتُ مَـــالِى أبَرَّ مِنْ وَلدِى ... فاليومَ لا نحْـلة ولا صدَقه

مَنْ كَانَ مِنْهُم لهَا فأبعدَهُ الـ ... ـلهُ ومَنْ كَانَ صَالِحًا رَزَقـه

وحدثني الأخفش بهذا الخبر عن المبرِّد عن الرياشي والله أعلم"[٩٤].

فإذا كانت شخصية اليهودي قد اشتهرت في معظم آداب العالم بصفات مشتركة ارتكزت على عناصر البخل والشح وإيثار المال، وإذ كانت هذه الخصال هي مضادات الشرف والسؤدد كما نرى في "عيون الأخبار"، وفقًا لما دار بين العرب والشعوبية، فإن اللغة التي طعنت عليها الشعوبية، والتي نافح عنها ابن قتيبة، هي التي رفعت قدر أقل فئات المجتمع شرفًا وسؤددًا، وصارت بآدابها وأشعارها وما حوته من علوم ومعارف سببًا لهذا التحول الغريب الذي يصعب تصديقه والاعتراف به.

وهنا يأتي دور الإسناد سابقًا على الخبر، وتاليًا له، ليصبح هذا الخبر هو الخبر الوحيد في "عيون الأخبار" الذي يجري فيه ابن قتيبة على سنة "المتابعات"[٩٥] عند علماء الحديث؛ فيروي الخبر من طريقين مختلفين، بل قائمين على الاتصال والسماع ويختمهما بالرواية عن الرياشي الذي قال عنه المبرد في الكامل بعد إيراده إحدى المرويات عنه: "**وقد روينا هذا الخبر من غير ناحية الرياشي بأتمّ من هذا ولكن اقتصرنا على هذا لثقة إسناده**"[٩٦].

الأمر الذي يوضح لنا صورة من صور تطويع ابن قتيبة لأدوات منهجه النقلي في تحقيق صورة التوافق الذي ينشده بين أفراد المجتمع بكل أطيافه.

أما عن متون المرويات في عيون الأخبار، فقد كان لها دور بارز في تحقيق ما أراده ابن قتيبة منها، سواء أكانت نثرًا خالصًا، أم شعرًا خالصًا، أم نثرًا وشعرًا.

فقد تناولت بعض جوانب الطاقة السردية في هذه الأخبار جانبًا مهمًّا من جوانب الصراع المتصلة بأساس نشأة قضية الشعوبية، والتي كانت على نحو ما مر بنا متصلة بموقف العرب الخُلَّص من الهجناء والموالي، معتمدة في ذلك على أن تجعل من خاتمة الحوار فيها المضمون الأبرز للغرض الذي سيقت من أجله، دون تدخل إضافي من ابن قتيبة، الذي اتكأ على ما قد يكون في بعضها من مضامين الحزم، أو رد الأمور لروح الإسلام الأولى في علاج القضية من جذورها.

من ذلك ما نراه من صورة القاضي المعبرة عن شخصه في قوله: "تقدم رجلٍ من بني العنبر إلى سَوَّارٍ فقال: إن أبي مات وتركني وأخًا لي، وخط خطين ناحية، ثم قال: وهجينًا لنا، ثم خط خطًّا آخر ناحية، ثم قال: كيف ينقسم المال بيننا؟ فقال: المال بينكم أثلاثًا إن لم يكن وارث غيركم. فقال له: لا أحسبك فهمت، إنه تركني وأخي وهجينًا لنا؟! فقال سوار: المال بينكم سواء؛ فقال الأعرابي: أيأخذ الهجين كما آخذ ويأخذ أخي؟! قال: أجل؛ فغضب الأعرابي وقال: تعلم والله أنك قليل الخالات بالدَّهْناء؛ فقال سوار: إذًا لا يضرني ذلك عند الله شيئًا"(٩٧).

فالميزان ميزان الله عز وجل، والله تعالى لم يرتضِ لعباده أن يُفرق بينهم، بمثل ميزان هذا الأعرابي، الذي لم يعجبه الحكم طمعًا وكبرًا، فعاب على أصول الحاكم به متهمًا إياه بالتحيز، لكنه كان بدوره اللسان الشاخص لابن قتيبة في الرد على روح العصبية المذمومة ردًّا حاسمًا.

كما كان كذلك على نحو ما نجده فيما يرويه ابن قتيبة في موضع آخر إذ قال: "تقدم رجلان من قريش إلى سَوَّارٍ أحدهما ينازع مولى له في حدِّ أرضٍ قطعها أبوه مولاه؛ فقال سوّار: أتنازع مولاك في حدِّ أرض أقطعها أبوكً إياه! فقال: الشحيح أعذر من الظالمً؛ فرفع سوار يده ثم قال: اللهم اردد على قريش أخطارها"(٩٨).

إن تقدير ابن قتيبة للنسب القرشي ليس تقديرًا مطلقًا، بل هو تقدير مشروط بما شَرُف به هذا النسب من كريم خصال، ومن ثم فإن من لا يأتي من أهله بما استوجب شرف نسبه، فلا ميزة له عن غيره، ولا يعني هذا حينئذ – من وجهة نظر ابن قتيبة – سقوط الشرف الاعتباري الذي أوجدته العاطفة الدينية لهذا النسب في حد ذاته بصورة مجردة، أو سقوط ميزته عمن قام بحقه ممن ينتسبون إليه، أليس هذا ما عبر عنه دعاء سوار القاضي برجوع ذوي الأقدار منهم، بعد استهجانه لموقف القرشي المتحاكم إليه؟ بل أليس هذا هو ما أراده ابن قتيبة عينه أن يشرحه للشعوبيين في كتابه فضل العرب لكنهم لم يقبلوه على نحو ما جاء في العقد الفريد؟

وبغض النظر عن قبول هذا التصور أو رفضه إلا أننا لا نستطيع أن نغفل أن هذه التوافقية بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل، قد مثلت جوهر التوزان في الشخصية الإسلامية، الأمر الذي حافظ لهذه الشخصية على

ثوابتها ودفء إيمانها وحيويته، خاصة في الفترات المتأزمة من عمر التاريخ الإسلامي، مع ما لهذا الدين من قوة رُوحية هائلة في نفوس أتباعه قامت فيما قامت عليه على عدالة الأحكام المجردة عن الأهواء، كما لا نستطيع أن نغفل أيضًا أن ابن قتيبة كان موفقًا إلى حدٍّ بعيد في اختيار هذه المروية ضمن ما رواه في عيون الأخبار، ليعالج بها سوء الفهم لموقفه في كتابه فضل العرب، دون إعادة قول من جديد.

وجلي هنا أن يكون الشاهد الشعري عمادًا من أعمدة الحجة القاطعة الهادئة عند ابن قتيبة، إذ استنطقها واستدعى بكوامن معانيها، وموجز قولها ما أغناه عن كثرة القول وعنت الخصومة.

وانظر إليه يوضح مكانة الشاهد الشعري في "عيون الأخبار" فيقول: "**الشعر معدِن علم العرب، وسفر حكمتها وديوان أخبارها ومستودع أيامها والسور المضروب على مآثرها، والخندق المحجوز على مفاخرها، والشاهد العدل يوم النفار، والحجة القاطعة عند الخصام، ومن لم يقم عندهم على شرفه، وما يدعيه لسلفه من المناقب الكريمة، والفعال الحميدة، شذت مساعيه وإن كانت مشهورة، ودرست على مرور الأيام، وإن كانت جسامًا، ومن قيدها بقوافي الشعر وأوثقها بأوزانه، وأشهرها بالبيت النادر، والمثل السائر، والمعنى اللطيف، أخلدها على الدهر، وأخلصها من الجحد ورفع عنها كيد العدو وغض عين الحسود**"(٩٩).

وليس بمُستَغْرَب بعد ما مرَّ بنا أن ندرك أنّ هذه القطعة من "عيون الأخبار" مأخوذةٌ بتمامها من كتاب "فضل العرب"(١٠٠).

فلقد حفلت الشواهد الشعرية التي جاء ت في عيون الأخبار بما يعبر عن فضل العرب في الجوانب المختلفة التي طعنت الشعوبية عليها، كما حفلت مضامينها بالقيم التي أراد ابن قتيبة للأمة جمعاء أن تجتمع عليها.

ولعل الدور الذي لعبته هذه الشواهد الشعرية فيما يتصل بقضية النسب كان أبرز أدوارها في كتاب عيون الأخبار فيما يتعلق بقضية الشعوبية.

فقد استشهد الشعوبيون بأشعار لجرير والفرزدق في الطعن على أنساب العرب في ردهم على ابن قتيبة في العقد الفريد، إذ استشهدوا بقول جرير:

وَبرحْرَ حَـانَ غـدَاة كُبِّـلَ مَعْبدٌ　　نُكِحَت نِسَاؤُكُمُ بغيرِ مُهُـور(١٠١)

كما استشهدوا بقول الفرزدق:

فَظَلْتُ وظلُّوا يَرْكَبون هَبيرَهَا　　وليسَ لهُم إلا عَوالِيهم سِتْر(١٠٢)

كما مر بنا أيضًا أن أبا عبيدة مَعْمَر بن المثنى قام بشرح نقائضهما وفق منهجه الشعوبي، ليتخذ من تجوزهما الشعري في الهجاء دليلاً على ما ذهبت إليه الشعوبية من الطعن على أنساب العرب.

ومن المعروف أن ابن قتيبة كان من أوائل مؤلفينا القدامى الذين عُنوا بكتابة مقدمات لمؤلفاتهم، يشرحون فيها غرضهم من تأليفها ومنهجهم فيها، مع استقصاء منظم بعد ذلك للأفكار التي يطرحها في هذه المقدمات،

وإذا نظرنا إلى مقدمة عيون الأخبار، سنجد أنه فرق فيها بين نوعين من ذكر الرفث والمجون في المرويات الأدبية، وهو ما يتضح من قوله:

"وإذا مر بك حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة فلا يحملنك الخشوع أو التخاشع على أن تصعر خدك وتعرض بوجهك فإن أسماء الأعضاء لا تؤثم وإنما المأثم في شتم الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب" ثم يذكر أمثلة لما فيه تصريح بذكر للعورات دون أن يكون في ذلك مأثم للمصرِّح بها، ثم يقول: "**وليس هذا من شكل ما تراه في شعر جرير والفرزدق، لأنَّ ذلك تعيير، وابتهار– ادعاء الفاحشة كذبًا – في الأخوات والأمهات، وقذف المحصنات الغافلات، فتفهم الأمرين، وافرق بين الجنسين**"(١٠٣).

وهو ما يفهم منه أنه يريد أن ينسب ما جاء في أشعار جرير والفرزدق في أدلة الشعوبيين إلى الكذب والادعاء بالباطل، وهو ما يفهم منه أيضًا أنه يستمر في نهجه بالرد على ما أثير حول كتابه فضل العرب دون التدخل بالرد المباشر. إلى هنا يبدو الأمر متماشيًا مع ما سبق، لكن الغريب أننا نجده يذكر أشعارًا لهذين الشاعرين في متن الكتاب من الجنس العام لما تحدث عنه في الفقرتين السابقتين، منها قول الفرزدق:

ثـلاثٌ واثنتان فهنَّ خـمسٌ ... وسـادسةٌ تميلُ إلى شِمَـام
فبتنَ بجَـانبي مصـرَّعاتٍ ... وبـتُّ أفـضّ أغـلاقَ الختام
كأنَّ مَفـاصَلَ الـرُّمـّان فيـها ... وجَمْرَغَضا قعَدْنَ عَليهِ حَامِي (١٠٤)

فبسبب هذا القول همَّ سليمان بن عبد الملك بمعاقبة الفرزدق، لكنه احتجَّ بقوله تعالى ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون**﴾ (الشعراء/ ٢٢٤–٢٢٦) أي أنه احتج بأنه قال ما لم يفعل(١٠٥).

وشبيه به قول جرير في الفرزدق:

لـقـد وَلـدَتْ أمُّ الفـرزدق فَاجِـرًا ... فجاءتْ بـوَزْوَازٍ قـصِـير القـوَائِم
يُـوَصـلُ حَبْـلَيْهِ إذا جـنَّ لَيْـلـه ... لِيَرقَـى إلـى جَـاراتِهِ بالسَّـلالِم
ومَـا كـان جـارٌ الفـرزدق مُـسْـلـمٌ ... ليأمـنَ قِـرْدًا لَيلُهُ غيرُ نـائـم
أتيتَ حُـدُودَ اللـهِ إذ كنت يـافعـًا ... وشِـبْتَ فما يَنْهَاكَ شَيْبُ اللهَـازِم
تَـتَبَّـعُ فى المَـاخـور كـلَّ مُريبـَةٍ ... وَلستَ بأهل المُحْصَـنَاتِ الكـرائِـم
هوَ الرِّجْسُ يا أهلَ المدينةِ فاحْـذروا ... مُدَاخِـلَ رجْـسٍ بالخبِـيثَـاتِ عـالِم
لـقـد كـانَ إخـرَاجُ الفـرزدق عـنـكُمُ ... طَـهُـورًا لما بَـيْـنَ المُصَلَّى ووَاقِـم
تَـدَلَّيْتَ تَـزْنـي مِـن ثـمَـانِـيـنَ قـامةً ... وقصَّـرْتَ عَـن بَـاعِ العلا والمَكَـارِم (١٠٦)

وقد يفهم هذا على أنه تناقض، وكثيرًا ما اتهمت النظرة المتعجلة مؤلفينا القدامى بمثل هذا الاتهام، في حين أن ابن قتيبة بمنهجيته التي سبق الإشارة إليها يصعب أن يقع في أمر واضح كهذا، لكنه فيما يبدو أراد أن يؤصِّل لرفضه استدلال الشعوبيين بما ساقوه من أشعار جرير والفرزدق تأصيلاً فنيًّا، فالفرق بين ما ساقوه من أشعارهما وما ساقه هو لهما، هو الفرق ذاته بين منهجي ذكر العورات اللذين أشار إليهما في المقدمة، فالأشعار التي يغفل قارئها عن ما فيها من تجوز في الادعاء، هي التي ينبغي تجنب إيرادها، لأنها تُلبس الدعوى الباطلة ثوب الحقيقة، كتلك التي أوردها الشعوبيون، وأما التي لا يغفل قارئها عما فيها من ذلك فهو يرى – مع ضوابط أوردها في المقدمة – أنه لا حرج في إيرادها ومنها ما أورده هو لجرير والفرزدق وغيرهما في عيون الأخبار.

يتضح لنا هذا إذا عرفنا أنه على الرغم مما كان بين جرير والفرزدق إلا أنَّ الصلة بينهما– وكما يقول الدكتور شوقي ضيف– "لم تكن منبتة، بل كانت صلة مودة، وكانا يقومان بهذه النقائض على أنها شيء يقصد بها إلى التسلية أكثر مما يقصد به إلى السباب والتخاصم، وكان من حولهما يعرفون ذلك، ومن هنا تأتي استثارة ولاة العراق لهما بحضرتهم، وكأنهم يريدون أن يسلوا أنفسهم ويكشفوا بعض غمتها"[١٠٧].

لكن حرصهما على التفوق على بعضهما البعض هو الذي جعل بعض أبياتهما فيما يبدو تتجاوز الحد المسموح به في الهجاء بحرصهم على محاولة إلحاق أكبر قدر من الإيذاء بأنساب غرمائهم عن طريق الإفحاش في القول، أكثر من حرصهم على ذلك عن طريق التصوير الفني، وبالتالي جعلوا أغلب أساليبهم الشعرية في هذا الموضوع تقريرية بحتة لتقرب ما قالوه إلى الإقناع بدعوى ثبوته وتحققه، أكثر مما تقربه إلى الإقناع عن طريق الإمتاع الفني، وهو ما وقف عنده بعض الشعوبيين محاولين تجاوز هذا الأساس الفني للاستدلال بمضمون هذه النوعية من الأبيات على صدق ادعائهم. الأمر الذي اضطر ابن قتيبة لاستخدام أدواته النقدية في شرح الأمر ولكن من خلال سياسة الإقصاء والانتقاء من أشعار هذين الشاعرين، ولعل هذا التفسير يتأكد لنا إلى حدٍّ بعيد عندما ننظر إلى كلام ابن قتيبة عن شعوبية أبي عبيدة شارح النقائض في كتاب فضل العرب، إذ قال: "وكان أبو عبيدة أغرى الناس بمشاتم الناس، وألهجهم بمثالب العرب... ومن أتعب قلبًا وأنصب فكرًا ممن أراد أن يجعل الحسنة سيئة، والمنقبة مثلبة، ويحتاج لإخراج الباطل في صورة الحق"[١٠٨] كذلك فإن مما يؤكد لنا ما سبق أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يعقب بعد شرحه لمذهبه في ذكر العورات بقوله: **"وليس هذا من شكل ما تراه في شعر جرير والفرزدق..... فتفهم الأمرين وافرق بين الجنسين"[١٠٩] أي ليس من قبيل المصادفة أن يشير إلى الفارق بين الأمرين تاركًا تفهمه للقارئ حتى لا يخوض مباشرة في ما رغب أن يتجنب التصريح به منذ البداية.**

والحق أن التأصيل الفني من قبل ابن قتيبة لهذه المسألة قد ذهب لأبعد من هذا، عندما رأى أن بعض الشعراء المحدثين قد تفوق في تناوله الفني لقضية ادعاء النسب على كثير من الشعراء الأقدمين ومنهم بطبيعة الحال جرير والفرزدق، بسبب القاعدة الفنية السابقة.

فعندما أتى إلى باب "الأبيات التي لا مثيل لها" ذكر جملة من الشواهد الشعرية لشعراء قدماء ومحدثين في موضوعات مختلفة على أن كل منها كان أفضل ما جاء في موضوعه، وعندما أتى إلى أفضل ما قيل في ادعاء النسب ذكر ثلاثة شواهد شعرية لشعراء عباسيين. منها شاهدان جديران بالتأمل، وهما قول إبراهيم بن سيار البنوي:

لو أنَّ مَوتَى تَمِيم كُلها نُشِرُوا ... وأثْبَتُوكَ لقيلَ الأمرُ مَصْنُوعُ

مثل الجديدِ إذا مَا زيدَ فى خَلقٍ ... تبَيَّنَ النَّاسُ أنَّ الثوبَ مَرْقُوع[١١٠]

وقول دعبل في مالك بن طوق (ت ٢٥٩هـ):

النَّاسُ كُلُّهُمُ يَسْعَى لحَاجَته ... مَا بينَ ذِى فرَحٍ منهم ومهمُومِ

ومَالكٌ ظلَّ مشْغُولاً بنِسْبَته ... يَرُمّ مِنْها خرَابًا غيرَ مَرْمُوم

يَبنِى بُيُوتًا خرَابًا لا أنِيسَ بها ... مَا بينَ طَوْقٍ إلى عَمْرو بنِ كُلثوم[١١١]

ولو وضعنا في الاعتبار، أنَّ إبراهيم بن إسماعيل صاحب الشاهد الأول كان كاتبًا أصله من العجم، كما كان مالك بن طوق تغلبيًّا شريفًا، لكن عطاءه لم يعجب دعبلاً، فهجاه في الشاهد الثاني بما يمثل صورة من صور تعصبه المعروف للقحطانية ضد النزارية.

لو وضعنا ذلك في الاعتبار ربما استطعنا أن نقف على الأسباب التي دفعت ابن قتيبة إلى اختيار هذين الشاهدين على أنهما من أبرع ما جاء في معناهما.

فانشغال المجتمع العباسي آنذاك بقضية ادعاء النسب، واستغلال بعض شعرائه لها، جعلهم يتفوقون على الأقدمين في تناولهم لهذه القضية من الناحية الفنية، وهو ما كان ممثلاً لوجهة نظر ابن قتيبة في ما رآه من أشعار هذا الغرض الفني على نحو ما رأينا، مما دفعه إلى أن يسجل لهم السبق في ذلك دون أن يقرن بالشاهدين شيئًا مما جاء في الشعر القديم متناولاً لهذا المعنى، وهو بهذا ينتقل بالقضية من ساحة التضاغط الواقع في الحياة إلى ساحة التجوز الشعري، ولاشك أن مثل هذه النظرات الأعمق للخلافات تسهم في استيعاب كثير من طاقات العصبية في المجتمع والتخفيف من حدتها إن لم تكن صارفة لها بشكل سلمي إلى مجال يجتمع الجميع عليه وهو هنا الإبداع الفني العربي الذي طعنت الشعوبية عليه!

ومصدقًا لهذا أنَّ البيت الثاني مما نُسب لإبراهيم بن إسماعيل، قد صار مضرب المثل بعده، إذا ضمنه غير شاعر في شعره. من ذلك ما فعله كشاجم (ت ٣٦٠هـ) إذ قال:

يا خَائفَ الشيبِ والأيامُ تُظْهِرُهُ ... هذا شبابٌ لعَمْرُ اللهِ مصنوعُ

أذكَرتنِى قولَ ذِى لُبٍّ وتَجْرِبَةٍ ... فى مِثلِهِ لكَ تأديبٌ وتقْرِيعُ

إنَّ الجديدَ إذا مَا زيدَ فى خَلقٍ ... تبينَ الناسُ أنَّ الثوبَ مرقوعُ[١١٢]

وهو أيضًا ما فعله ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي (ت ٧٧٠هـ) في قوله:

الوَجْـدُ طبْعٌ وسِلوَانِى مُصَـانَعَةٌ هَيْهاتَ يُشْكِـلُ مصنـــوعٌ ومَطـْبُوعُ

إنَّ الجـديدَ إذا مَا زيدَ في خَـلقٍ تبينَ النـــاسُ أنَّ الثـــوبَ مرقـــوعُ[١١٣]

لقد كان كثير من الشعراء العباسيين المعاصرين لابن قتيبة من الموالي، وعدد بارز منهم كان من الشعوبيين، وبغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والفكرية، فإن الصبغة الدينية التي ارتبطت بعمل رواة اللغة الأوائل، كان لها أثرها الكبير في موقف هؤلاء الرواة من كل شعر جديد قيل في عصرهم؛ فلقد كان هدفهم من جمع اللغة، واستصفائها من مصادرها الأولى البعيدة عما شاب لغة العرب من لحن، نتيجة اختلاط اللسان العربي بغيره من الألسنة، كان هدفهم الأول من ذلك هو الاستعانة بهذه اللغة في فهم معاني القرآن الكريم وتفسيره.

وبديهي أنَّ عمل الرواة في ما قبل عصر التدوين، كان في بعض جوانبه عملاً دعائيًّا للشعر المروي، وهو ما يوضح سبب حرص الشعراء المحدثين على دفع أولئك الرواة إلى رواية أشعارهم إلى جانب روايتهم للشعر القديم، حتى يتحقق لأشعارهم ما يريدونه لها من ذيوع وانتشار، متوسلين إلى الرواة في ذلك بالقيمة الفنية لهذا الشعر الجديد، والتي لا تقل من وجهة نظر أولئك المحدثين عما يوجد في الشعر القديم.

لكنَّ محاولاتهم قوبلت بالرفض، الذي ازدادت حدته كلَّما تكررت هذه المحاولات إلى الحدِّ الذي وصل عند بعض الرواة إلى التعدي على بعض هؤلاء الشعراء، والتراجع عن الاعتراف بالقيمة الفنية لبعض الأشعار لمجرد أن يعرفوا أنها لشعراء محدثين[١١٤]. وذلك لأن الأساس الذي اعتمد عليه هؤلاء النقاد القدامى في رواية الشعر كان في أغلبه أساسًا لغويًّا أكثر من كونه أساسًا فنيًّا، كما أنهم كانوا يرون أن لغة أغلب أهل عصرهم قد أصابها اللحن والاضطراب، ومن ثم اعتبروا إلحاح الشعراء المحدثين في طلب رواية أشعارهم تدخلاً في صميم عملهم وإخلالاً به.

وما كان للنظرة التوفيقية الجامعة عند ابن قتيبة أن تبصر الأمر بمعزل عن ما قد ينسحب إليه حال بعض الشعراء المحدثين عامة ومن كان منهم من الموالي والشعوبيين خاصة من موقف معاد للشعر القديم الذي استأثر برواية الرواة له دون أشعارهم، على نحو ما حدث عند شاعر شعوبي كبير مثل أبي نواس، الذي راح يسخر من وصف الشعر العربي للطلول في أشعاره، كما راح يسخر من العادات العربية القديمة ويقابلها بما لدى الفرس[١١٥].

وعلى الرغم من إعجاب ابن قتيبة بشعر أبي نواس وتقديره له[١١٦]، فقد كان يسلكه صراحة في عداد الشعوبيين[١١٧]، لأن مذهبه في شعره لم يكن – وكما يقول الدكتورطه حسين "مذهبًا شعريًّا فحسب، وإنما هو مذهب سياسي أيضًا يذم القديم لا لأنه قديم بل لأنه قديم ولأنه عربي، ويمدح الحديث لا لأنه حديث بل لأنه حديث وفارسي، فهو إذن مذهب تفضيل الفرس على العرب مذهب الشعوبية المشهور"[١١٨].

من هنا كان سعي ابن قتيبة لأن يفسح مجالاً جديدًا لرواية شعر الشعراء المحدثين، مع المحافظة على منهجية المجال اللغوي في الرواية، الذي لا يلام أصحابه طالما كانت طبيعة عملهم هي المقتضية لصنيعهم. يقول ابن قتيبة في مقدمة عيون الأخبار: "وكذلك مذهبنا فيما نختاره من كلام المتأخرين، وأشعار المحدثين، إذا كان متخير اللفظ لطيف المعنى، لم يُزْر به عندنا تأخر قائله، كما أنه إذ كان بخلاف ذلك لم يرفعه تقدمه فكل قديم حديث في عصره، وكل شرف فأوله خارجيٌّة، ومن شأن عوام الناس، رفع المعدوم، ووضع الموجود، ورفض المبذول، وحب الممنوع وتعظيم المتقدم، وغفران زلته، وبخس المتأخر، والتجني عليه، والعاقل منهم ينظر بعين العدل، لا بعين الرضا، ويزن الأمور بالقسطاس المستقيم"(١١٩).

وقد كان من المتوقع من معرفة غرض ابن قتيبة من تأليف "عيون الأخبار" أن تطغى فيه نسبة الشعر القديم على الشعر الحديث.

فتأليف ابن قتيبة "عيون الأخبار" من أجل توفير المادة الأدبية اللازمة لعمل طبقة الكُتاب، كان يستدعي أن تتوفر فيه كمية كبيرة من الأشعار القديمة؛ إذ كان من أهم الشروط التي يجب توافرها في الكتاب إتقان اللغة والأدب القديم.

أضف إلى ذلك أنَّ مخاطبة العقلية الشعوبية لدى بعض الكُتاب كانت تقتضي الإكثار من الشواهد المرتبطة بما يثبت قيم التفوق والتميز في الواقع العربي القديم.

إلا أنَّ ذلك فيما يبدو لم يحل بين ابن قتيبة ورغبته في إفساح المجال للشعر المحدث في "عيون الأخبار" وهو ما يتضح من قراءة الجدول الآتي لعصور الشعراء الذين نص ابن قتيبة على ذكر أسمائهم في "عيون الأخبار"(١٢٠).

الشعراء	الجاهليون	المخضرمون	الإسلاميون	الأمويون	مخضرمو الدولتين	العباسيون
عدد شعراء كل عصر	٨٢	٥١	٢٣	٨٢	٢١	١٠٦

والحق أنَّ مخالفة ابن قتيبة لما كان متوقعًا من الإكثار من الشعر القديم، تعد دليلاً عمليًّا على مدى صدقه في منحاه الفني، وتطابق منحاه التطبيقي مع منحاه النظري في هذه القضية، إذ رأى أن الشعر المحدث لا يقل قدرة عن الشعر القديم في تكوين البنيان الأدبي للكتاب، كما لا يقل قدرة عنه في النهوض بحاجات المجتمع الجمالية والفنية.

هذا بالإضافة إلى أن ارتكازه في معالجة قضية الشعوبية، على مخاطبة معانٍ نفسية دقيقة، سواء في نفوس الشعوبيين، أم في نفوس المتعصبين للعرب خاصة، جعلته ـ فيما يبدو ـ يجنح كثيرًا إلى شعر عصرهم لقربه من مشاعرهم، وأحاسيسهم، ولقدرته على أن يمس الأوتار الإنسانية الحساسة في داخلهم، ومن ثمَّ يتمكن من معالجة طباع الكبر والعجب، والمفاهيم الخاطئة للشرف والسيادة.

أي أن نظرة التوفيق، والتسوية التي رأينا أثرها في المنحى الفكري لابن قتيبة، قد امتدت عنده ليكون لها أثرها في مجال النقد الأدبي، محققة له ما أراد من جمع عناصر الأمة على قيمها الفكرية والجمالية.

٤- بين البحث في الجذور وقراءة الواقع
خلاصة مقاربة

قديمًا قالوا: "اختيار الرجل قطعة من عقله"(١٢١)، وفي ضوء هذا رأينا كيف أن كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة لم يكن مجرد كتاب مختارات أدبية ليس لمؤلفه فيه إلا فضل الجمع والترتيب، وإنما كانت هناك مسبقات ضمنية وجهت ذوق مؤلفه في أخذ ما أثبته وترك ما نفاه، وهو ما يشي به ما كان من منهج ابن قتيبة في تصنيفه، وطريقته المميزة في الجدل والمحاجة، التي اضطر إليها ليوائم بين طبيعة المجتمع العربي آنذاك، وطبيعة منحاه الفكري.

ولعلنا مما سبق نستطيع أن نقف على أبرز النقاط الفارقة في تعامل ابن قتيبة مع قضية الشعوبية في هذا الكتاب فيما يأتي:

أولاً: نظرته العملية لأطراف القضية على واقع الأرض

فالمتأمل لحدود مفهوم الشعوبية عنده يجده لم يُشغل بوضع حد جامع مانع لها، بقدر انشغاله بالتوصيف العملي للصور المعبرة عن هذا التوجه، لدى من اعتنقه أو تأثر به، أو أُلحق به بسبب من الأسباب.

فقد رأينا أنه كان واحدًا من مفكرينا القدامى الذين قسموا الموالي إلى شعوبيين وأهل تسوية ووسط بين هؤلاء وهؤلاء، ولم يغفل عمن استتر لرأيه بادعاء الانتساب لفصيل غير الفصيل الذي ينتمي إليه.

بل إنه في الواقع لم يغفل عن تصنيف العرب كذلك إلى أهل إنصاف وعدل، وأهل عصبية وحمية، وما يكون بين الصنفين أيضًا من درجات متعددة؛ وهو ما مكنه بلا شك من رصد الاختيارات الأدبية الملائمة لكل صنف من هذه الأصناف عربًا وموالي، بما يحقق التوافق المنشود بينها.

الأمر الذي يلفت انتباهنا لقضية مهمة في عصرنا، تبرز في ظل اتهام بعض دارسينا الدائم للكثير من مفكرينا القدامى بعدم الدقة في التعريفات، في الوقت الذي نُشغل فيه نحن بدقة التعريفات للظواهر المجتمعية والفكرية، ونفشل فشلاً ذريعًا في التعامل العملي مع هذه الظواهر.

فعلى سبيل المثال نجد أن مضامين الفكر الليبرالي أو العلماني الوافدة من الغرب تنشطر إلى تصورات متعددة لدى من يحملونها في المجتمعات العربية، بعد محاولاتهم المتباينة لتعديلها بما يتفق وطبيعة البيئة الجديدة التي وفدت إليها، في حين لا تبقى هذه المضامين على حالها كما وفدت من بيئاتها الخاصة وكما عُرِّفت فيها إلا عند فئة معينة، يذهب تميزها الظاهري في الغالب العام بين الفئات الأخرى التى تحمل عنوان هذه التوجهات. وعلى الرغم من ذلك يتعامل المخالفون لهذه المضامين الفكرية معها، على أنها صورة واحدة عند كل من يعلنون انتماءهم إليها أو يبدو عليهم ذلك.

بل إن المفاهيم التي ولدت في مجتمعاتنا والتي تنوعت تصوراتها أيضًا لدى من يؤمنون بها، يتم التعامل معها من قبل مخالفيها على أنها تصور واحد ثابت لدى الأفراد المعبرين عنها. مثال ذلك ما نراه من غالب ما يُنظر به إلى الفكر الأصولي الإسلامي الذي يتفاوت حاملوه في درجات الفهم والعمل بمقتضيات تعريفه، بشكل يجعل من الصعب تصنيفهم في الإطار العملي داخل نطاق واحد.

وبديهي أن الفكر المتصالح الداعي إلى كلمة سواء بين أطراف متضادة، يبحث في الأساس عن النقاط المشتركة بين هذه الأطراف، على المستويين الأفقي والرأسي، ليرتكز عليها في تحقيق أكبر قدر ممكن من التوافق والتعايش بينها، وذلك على نحو ما وجدنا عند ابن قتيبة عندما ركز على المعاني الدينية عند من جنح إلى التعصب من أهل التسوية، وعندما ركز على معاني الإبداع الفني عند شعراء الموالي والشعوبيين، سواء في تقييم ما قالوه من أشعار في ادعاء النسب، أم فيما أبدعوه وأبدعه غيرهم من الشعراء المحدثين. وهو ما كان ليتحقق له إلا بمعرفة التنوعات التي انضوت تحت لواء كل فكر.

وثمة أمر لا يقل أهمية عما سبق، وهو أن معرفة مثل هذه التنوعات، لا تساعد فقط في فهم الآخر، وإنما تسهم إسهامًا بارزًا في نقد كل فريق لنفسه نقدًا ذاتيًا، أي أنها تسهم في تحقيق أرجى إصلاح يُسعى إليه، وهو كل إصلاح يتم من الداخل.

صورة من ذلك رأيناها عند ابن قتيبة في رفضه لبعض الأخبار التي بالغت في الادعاء بفضل العرب وتميزهم؛ لورودها غير مسندة ومن طرق غير موثوق بها[١٢٢]، ولإشعارها بالتكلف المزهق لروح الإنصاف مما تأباه النفوس السوية ولو كان في ذلك إسقاط لحجة تبدو في صفها. وما تلك الأخبار المدعاة في الأساس إلا من ادعاء ذلك الصنف المغالي في التعصب للعرب والحمية لهم، أي الطرف الذي يدافع ابنُ قتيبة عن أصوله بصحيح انتمائه وولائه، مما يُرى من ناحية أخرى تأصيل علمي وعملي لما كان منه أيضًا من رفض الأخبار المدعاة من الشعوبيين لصالح أصولهم الأولى أيضًا.

وانظر اليوم لغياب مثل هذه المنهجية في غير موقف من المواقف التي تتضاغط فيه الأطراف المتضادة، إذ يشكل أي نقد يوجه لأي فصيل من فصائل الفكرة الواحدة في كثير من الأحيان استنفار عام لكل فصائل هذه الفكرة، دون أن يكون هناك رادع منهجي كاف في الدفاع عن النفس أو الاعتراف بالخطأ. والأغرب أن هذا كله يتم في ظل غياب وعي بعض فصائل الفكرة الواحدة عما بين أفراد هذه الفكرة من تباين، وليس فقط غياب وعي الأطراف المضادة لفكرتهم عن هذا التباين عندهم.

ثانيًا: ثقافته الموسوعية

إن المتأمل لمنهجية التفكير عند طوائف مفكرينا القدماء في معالجتهم للكثير من القضايا على اختلاف توجهاتهم الفكرية والمذهبية فيها، لا يعدم أبدًا ما يجده عندهم من فهم راق لأصولهم العربية والإسلامية، وإن لم يعلنوا صراحة أسباب توجههم توجهًا بعينه في تناول أمر ما، إلا أننا نستطيع أن نرد هذا التوجه في غالب الأحيان لهذه الأصول بشكل واضح.

وإذا كان المزج بين الثقافات المتنوعة لأطراف قضية الشعوبية، قد مثل الركيزة الأولى في سعي ابن قتيبة لمواجهتها على نحو ما مر بنا، فإن التعارف الذي اقتضته حكمة التمايز بين الخلق إلى شعوب وقبائل في قوله تعالى ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾ (الحجرات ١٣)، مرده في الأساس الفهم الجيد للآخر، وهو ما يتم فيما يتم به عن طريق الفهم الجيد لثقافته، الأمر الذي لا يعني وفق مفهوم الآية الكريمة ذوبان الشخصية أو ضياع الهُوية، بقدر ما يعنيه من مد جسور التواصل تحت مظلة معيار التقوى الحاكم بين المتضادات بمعايير لا تعرف الهوى أو المحاباة بين قرشي ونبطي، أو بين فارسي وقبطي، فهو سبحانه العليم بعباده الخبير بأصنافهم وبإمكانية تحقق ذلك بينهم.

وهي الحقيقة التي يبدو أنها ما غابت عن فقيه قاضٍ مثل ابن قتيبة، الذي كان مع ثقافته العربية الواسعة التي تشهد بها مؤلفاته الدينية واللغوية والأدبية والنقدية، على إلمام واسع بثقافات الأطراف الأخرى الفاعلة في قضية الشعوبية، بخاصة الثقافة الفارسية التي أتقن لغتها بحكم انتماء أصوله إليها، مما مكنه من أن يقدم لكل عنصر من عناصر المجتمع صورة الآخر بما يجمع ويقرب ويحقق مضمون الدعوة الكريمة في التعارف.

فالعربي الذي يفخر بقبليته على الموالي، عندما يبصر جانب الحضارة في أصول هذا المولى، ويتعرف على ميزاتها الإيجابية، لا بد أن يفقد قدرًا كبيرًا من اعتزازه السالب بنفسه، والمولى الذي يجاوز الحد في الاعتزاز بأصوله ويحتقر بداوة العرب حسدًا لهم على ما صاروا إليه، لا بد وأن تتغير قناعاته عندما يتعرف إلى ما كان للعرب من فضائل أخلاقية وعقلية وإبداعية غاية في النقاوة في ظل خشونة هذه الحياة البدوية.

يقول الدكتور شوقي ضيف مقارنًا بين انشغال الجاحظ بالثقافة اليونانية وانشغال ابن قتيبة بالثقافة الفارسية وأثر ذلك في مزجهما بين الثقافات المختلفة في مؤلفاتهما لمواجهة الشعوبية: "**وحقًّا حاول ذلك الجاحظ من قبله – أي من قبل ابن قتيبة – لكن غلبة النزعتين الكلامية والأدبية عليه حالت دون النفوذ إلى نهاية الغاية.... ولم يكن**

اليونان أصحاب النزعة الشعوبية في العصر فقد كان الفرس هم الذين يحملون علمها ويبذلون قصارى جهدهم في الدعوة لها، مشيرين دائمًا إلى كتب الآداب الفارسية، فكان لابد كي يُقضى على هذه النزعة الحادة من أن تلتقي – على يد كاتب عظيم – ثقافاتها وكذلك الثقافة الهندية واليونانية بالثقافة العربية الإسلامية، وتدخل جميعها في مجرى النهر العربي الإسلامي، بحيث تتلاشى فيه نهائيًا، ولا يصبح لها وجود مستقل، فوجودها جزء لا يتجزأ من وجود الثقافة العربية الإسلامية العامة، وهو ما نهض به ابن قتيبة إذ مضى ينسق مختارات ومقتطافات من الآداب الفارسية، مع مختارات ومقتطفات من الآداب العربية الخالصة، ومع مختارات ومقتطفات من الثقافتين الهندية واليونانية، وكانت ثمرة ذلك أربعة مجلدات ضخمة ألفت كتابه عيون الأخبار... فكل هذه الثقافات الأجنبية والعربية من مدنية، ودينية استحالت عنده إلى هذه الصورة التي نقرؤها في عيون الأخبار"[١٢٣].

ولو حاولنا النظر إلى مفهوم المدنية من الناحية الاجتماعية بالتحديد، وعلاقته بالإسلام، في ظل التصور السابق للثقافة الموسوعية، وفي ظل تعريف بعض الاجتماعيين لها – على نحو ما أورده أحد المعنيين بها وبعلاقتها بالإسلام في العصر الحديث – سنجدهم قد عرفوها بأنها "**الحالة الراقية التي توجد عليها الأمم تحت تأثير العلوم العالية والفنون الجميلة والصنائع المناسبة لهذه الحالة**"[١٢٤]، ولو حاولنا بعد ذلك أن نعاود النظر في بنية الفكر الشعوبي سنجد أنه في انطلاقه من مفاهيم اجتماعية قد حاول أن يستقطب معاني الحالة الراقية للحضارة إلى أصول أتباعه دون العرب، بجعلها مضادة لمفاهيم القيم العربية، وهو ما انسحب في محاولات بعض هؤلاء الشعوبيين إلى جعلها مضادة لمفهوم الإسلام ذاته كما مر بنا.

لكن رد ابن قتيبة في عيون الأخبار كان شديد الحسم قاطع الدلالة على بطلان ما ذهبوا إليه؛ فإنه ودون أن يفرط في أي معنى من معاني الدين قِيد أنملة، ودون أن يتخلى عن منهجه العام في الكتاب قد استطاع أن يثبت أن السعي لتحصيل معاني الحالة الراقية للحضارة لا يتعارض مطلقًا مع الإسلام، بل هو جزء من مراداته من العباد، بل سبيل من سبل التقرب إلى الله تعالى، وهو ما حدده منذ البداية في مقدمة الكتاب حين قال: "فإن هذا الكتاب وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، دال على معالي الأمور مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة ناه عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير ورفق السياسة وعمارة الأرض، وليس الطريق إلى الله واحدًا ولا كل الخير مجتمعًا في تهجّد الليل وسَرْد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة، وصلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بعد توفيق الله بالإرشاد وحسن التبصير" [١٢٥] .

هكذا يصبح الطريق إلى الله في دينه هو طريق الترقِّي بحالتيه المادية والمعنوية، دون أن يكون في السعي إلى تحصيل أحدهما إهمال لشأن الآخر أو تقصير في أداء ما يستوجبه، ودون أن يكون الأمر على الصورة التي يُتغنى فيها بسماحة الإسلام ويُفرط مع ذلك في مبادئه وأسسه وتُضيع قيمه، أو تلك التي تُملأ الدنيا فيها صياحًا بفضله في عمارة الأرض وتحصيل سبل الحضارة مع الإساءة إليه بالركون وترك العمل.

من هنا كان وعي ابن قتيبة بالمزج بين الثقافات المختلفة بصورة نفت التضاد المزعوم بين الإسلام والقيم العربية من ناحية، وقيم الحضارة من ناحية أخرى.

إن إلحاح الحاجة لمثل هذا النموذج الثقافي الموسوعي الملم بصدق وليس على سبيل الادعاء بقيم ومفاهيم الأطراف المتضادة في عصرنا اليوم، يزداد بشدة عندما ندرك أن مثل هذه النماذج هي المؤهلة أكثر من غيرها للقيام بالأدوار التوفيقية بين عناصر المجتمع، وعندما ندرك أننا نعيش اليوم عصر تفكك المعارف[١٢٦] نتيجة للتعمق في مفهوم التخصص الذي وإن أفاد كل علم بصورة مفردة إلا أنه ترك آثارًا تبدو سلبية على التكامل بين المعارف الإنسانية والمعارف المادية في تكوين الفرد وبالتالي في العقل الجمعي.

وبعد..؛

فقد كان ابن قتيبة نموذجًا مميزًا في التعبير عن قدرة المدرسة السنية على استخدام قدراتها العقلية لتحقيق التوافق المجتمعي في إطار المحافظة على قيمها، وثوابتها الفكرية، مما يدلل على حاجتنا إلى إعادة النظر في قدرات هذه المدرسة من هذه الناحية من جديد، كما كان صنيعه الأدبي والنقدي في عيون الأخبار خير دليل على حاجتنا أيضًا إلى إعادة النظر في تاريخنا الأدبي والنقدي من جديد بعيدًا عن المدارس التقليدية التي دأبت على تناول الجوانب الأدبية بصورة مكرورة لا تبرح القراءة الأولى لأفرادها، وبعيدًا أيضًا عن المدارس ذات التوجهات الغربية الخالصة التي تزرع النص في سياقات بيئات بعيدة عن البيئة التي ولد فيها.

الهوامش

١- راجع محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ط. ٢ (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩): ٣٤.

٢- راجع علي السيد محمد خليفة، **الجاحظ والدولة العباسية** (الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠١١): ١٧.

٣- شارل بلات، **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**، ترجمة إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٦١): ٩.

٤- لو أردنا أن نضرب مثلاً للدور البارز الذي نهض به علماء من أهل السنة في تطوير الفكر الإسلامي سنجد صنيع الشافعي في علم أصول الفقه من أدل الأمثلة على ذلك؛ يقول عنه فخر الدين الرازي: " واعلم أنَّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى علم المنطق، وكنسبَة الخليل إلى علم العرَوض؛ وذلك لأنَّ الناس كانوا قبل أرسطوطاليس يستدلّون ويعترضون بمجَرد طباعهم السَّليمة، لكن ما كان عندهم قانون مُلَخَّص في كيفية ترتيب الحُدُود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مُشَوَّشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعنْ بالقانون الكلي قلَّما أفلَح، فلما رأى أرسطوطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدَّة، واستخرج علم المنطق، ووَضَع للخلق قانونًا كليًّا يرجع إليه في معرفة ترتيب الحُدُود والبراهين، وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعارًا، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرجَ الخليل علْمَ العروض، فكان ذلك قانونًا كليًّا في معرفة مصالح الشِّعر ومفاسده، فكذلك – هاهنا – الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يَتَكَلَّمُون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانونٌ كليٌّ مرجوعٌ إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفيَّة معارضتها وترجيحاتها، فاسْتَنْبَطَ الشافعي – رحمه الله – علم أصول الفقه، ووضع قانونًا كليًّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلَّة الشرع، فثبت أنَّ نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطوطاليس إلى علم العقل". فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط١، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م، وراجع أيضًا النشاط العقلي لأهل السنة في نهضة الفكر الإسلامي عند الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأسرة ٢٠٠٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٢١٢ – ٢٥٦.

٥- محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصحيح/ سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.): ٣٢٧٠.

٦- راجع شوقي ضيف، **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، ط. ٨ (مصر: دار المعارف، ١٩٨٧): ١١٠.

٧- راجع أبا هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش، ط. ٢ (د.م.: دار الفكر، ١٩٨٨): ٥٩/١.

٨- المصدر السابق، والصفحة.

٩- الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء** (بيروت: منشورات دار الحياة، د.ت.): ٣٧٤/١.

١٠- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الإبياري (د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، د.ت.): ٤١٢/٣.

١١- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، **الخراج**، دراسة وتحقيق محمد المناصير، تقديم عبد العزيز الدوري (د.م.: دار كنوز المعرفة العلمية، ٢٠٠٩): ٤٢٦.

١٢- راجع حمدي شاهين، **الدولة الأموية المفترى عليها** (القاهرة: دار الكتاب، ٢٠٠١): ٣٥٥- ٣٥٨. ويقول في ص ٢٥٧، ٢٥٨: "كان جل العرب وكثير من الموالي يلتزمون بقيم الإسلام الصحيح في المساواة بين البشر وتفضيل أصحاب التقوى وأهل العلم من الفريقين، فأجل العرب علماء الموالي، واعترف الموالي من هذ الفريق بفضل العرب ومكانتهم".

١٣- راجع ابن عبد ربه، **العقد الفريد، باب المتعصبين للعرب**، ٤١٢/٣، وفيه: "دعا معاوية الأحنف بين قيس، وسمرة بن جندب، فقال: إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وطعنت على السلف، وكأني أنظر منهم وثبة على السلطان...".

١٤- عبد الحميد سند الجندي، **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**، سلسلة أعلام العرب ٢٢ (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣): ٣٧.

١٥- راجع علي السيد محمد خليفة، **تيار الشعوبية في أدب الجاحظ** (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا، ٢٠١١): ٥٧؛ سعيد حسين منصور، "أدب الجاحظ في صلته بعصره" في دراسات في النثر العربي (الإسكندرية، ١٩٨٥): ٣٠١، ٣٠٢.

١٦- راجع جهاد فضل، **الشعوبية المعاصرة** (د.م.: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٠): ١١.

١٧- خليل إبراهيم جفال، **الشعوبية والأدب أبعاد ومضمونات من العصر الجاهلي حتى القرن الرابع الهجري** (بيروت: دار النضال، ١٩٨٩): ٣٢٣.

١٨- راجع ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق عوني عبد الرءوف، وإيمان السعيد جلال، الذخائر ١٤٩، ١٥٠ (د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦): ٩٩/١.

١٩- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧): ٨٧/١.

٢٠- راجع ابن النديم، **الفهرست**: ١٢٣/١.

٢١- أمين، **ضحى الإسلام**: ٨٧/١، ٨٨.

٢٢- راجع ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**، تحقيق وليد محمود خالص (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٨): ٤٧.

٢٣- العسكري، **جمهرة الأمثال**: ٥٩/١.

٢٤- راجع ابن النديم، **الفهرست**: ١/ ١٠٠.

٢٥- جفال، **الشعوبية والأدب أبعاد ومضمونات من العصر الجاهلي**: ٣٢٩.

٢٦- راجع ابن النديم، **الفهرست**: ١٢٠/١.

٢٧- أمين، **ضحى الإسلام**: ١/ ٧٨.

٢٨- الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، سلسلة الذخائر ٤٧، ٨٠ (د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، د.ت.): ٧/ ٢٢٠.

٢٩- انظر هذا التقسيم عند: جفال، **الشعوبية والأدب أبعاد ومضمونات من العصر الجاهلي**: ٢٠، ٢١. وقد كان بعض المؤلفين القدامى لا يفرقون بين أهل التسوية والشعوبيين، انظر: المسعودي، مروج الذهب، ط. ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣): ٢/٥٣، ٥٤.

٣٠- الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، سلسلة الذخائر ٨٥، ٨٨ (د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣): ٣/٥.

٣١- ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ١٠٩.

٣٢- راجع المصدر السابق: ٥٥.

٣٣- راجع ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي (بيروت: دار صادر، ١٩٨٧): ٧/١٧٥؛ وراجع ابن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨): ١٨٥؛ وراجع ابن النديم، الفهرست: ١/ ٧٧، ٧٨.

٣٤- راجع القفطي، **إنباه الرواة**: ٢/ ١٤٣؛ وراجع الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.): ١٠/١٧٠؛ وراجع السمعاني، الأنساب، اعتنى بنشره المستشرق د.س مرجليوث، أعاد طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد: ٤٤٣.

٣٥- راجع جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مراجعة شوقي ضيف (القاهر: دار الهلال، د.ت.): ٢/١٧٠؛ عبد الحميد سند الجندي، **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**: ٩٧.

٣٦- راجع ابن النديم، **الفهرست**: ١/٧٨،٧٧؛ القفطي، **إنباه الرواة**: ٢/١٤٧.

٣٧- راجع ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة وتصحيح نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.): ١٢/٢٧٧.

٣٨- انظر ترجمته في أولاً: المصادر الآتية:

ابن ماكولا، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الكنى والأنساب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠): ٦/٣٧٥،٣٧٤؛ والسمعاني، الأنساب: ٤٤٣؛ وأبي الفداء، **تاريخ أبي الفداء**، تحقيق حسين مؤنس، ومحمد زينهم عزب، ويحيى سيد حسين (د.م.: دار المعارف، د.ت.): ٢/٧٩؛ ابن كثير، **البداية والنهاية** (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.): ١١/٤٨-٥٧؛ وابن تيمية، **تفسير سورة الإخلاص**، عني بتصحيحه السيد محمد بدر النعساني (القاهرة، د.ت.): ٨٦؛ الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، مراجعه محمد علي النجار (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف وأنباء النشر؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.): ١/٣٠، ٣١؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د.ت.): ٣/٤٢؛ الخوانساري، **روضات الجنات: في أحوال العلماء والسادات**، تحقيق أسد الله إسماعيليان (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.): ٥/ ١٠٥؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣): ٣/٢٩٨؛ ابن الأنباري، **طبقات الأدباء**: ١٨٥، ١٨٦؛ الزبيدي، **طبقات النحويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط.

٢ (د.م.: دار المعارف، د.ت.): ١٨٣؛ ابن النديم، **الفهرست**: ٧٧،٧٨/١؛ ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، تحقيق وتعلق مكتب التحقيق بإرشاد محمد المرعشلي (القاهرة، د.ت.): ١٥٨/٤ – ١٦٠؛ اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر به من حوادث الزمان (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.): ١٩١/٢؛ ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**: ٢٧٧/١٢؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في أخبار مصر وملوك القاهرة**، تحقيق علي طرخان (د.م.: وزارة الثقافة والإرشاد القومي. المؤسسة المصرية للتأليف، د.ت.): ٧٥،٧٦/٣؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، باعتناء هلموث ريتر، ط. ٢ (فيسبادن: فرانز شتاينز، ١٩٨٢): ٦٠٨/١٧.

ثانيًا: المراجع عند:

إسحاق الحسيني، **ابن قتيبة** (د.م.: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)؛ عبد الحميد سند الجندي، **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**؛ محمد زغلول سلام، ابن قتيبة (مصر: دار المعارف، ١٩٦٥)؛ رمضان الجربي، **ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية** (طرابلس: المؤسسة العامة للنشر والتوزيع، د.ت.)؛ السيد أحمد صقر، **مقدمة تحقيق تأويل مشكل القرآن**، ط. ٣. (د.م.: المكتبة العلمية، ١٤٠١هـ)؛ الشيخ محب الدين الخطيب، **مقدمة تحقيق الميسر والقداح** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٢هـ)؛ وثروت عكاشة، **مقدمة تحقيق المعارف لابن قتيبة**، ط. ٦. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)؛ كاظم حطيط، "مقدمة تحقيق الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" في كتاب **مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية** (د.م.: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٠)؛ عبد الحميد الشلقاني، **رواية اللغة** (مصر: دار المعارف، د.ت.): ٢٥٩ – ٢٧٦.

١– انظر ترجمته عند السمعاني، الأنساب: ٤٤؛ القفطي، إنباه الرواة: ١٢٨/٣ – ١٣٧، والأزهري، **تهذيب اللغة**: ٢٠/١؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**: ٣٠٦/٤ – ٣٠٩؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء، أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣): ٢٥٣٠/٦، ٢٥٣٤.

٢– ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، طبع باعتناء الأستاذ أحمد زكي العدوي (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦): ١٤٢/١.

٣– المصدر السابق: ٣٠٧/٢.

٤– المصدر السابق: ١٩٩/٣، ٢١٦/٣، ٢٤٩/٣.

٥– المصدر السابق: ٦/٢.

٦– المصدر السابق: ١٥/٢.

٧– الحموي، **معجم الأدباء**: ٢٥٣/٦.

٨– ابن خلكان، **وفيات الأعيان**: ٣٠٦/٤.

٩– راجع الشلقاني، **رواية اللغة**: ٢٥٩.

١٠– المصدر السابق، والصفحة.

١١- راجع الزبيدي، **طبقات النحاة**: ١٨٣. حيث وضع الزبيدي ابن قتيبة في الطبقة السادسة من طبقات اللغويين البصريين.

١٢- راجع ابن النديم، **الفهرست**: ٧٧/١.

١٣- المصدر السابق، والصفحة.

١٤- الشلقاني، رواية اللغة: ٢٧٥.

١٥- راجع محمد جاسم الحميد، "مقدمة تحقيق كتاب **الجراثيم**"، في كتاب الجراثيم، مجهول، تقديم مسعود بوبو، إحياء التراث العربي رقم ١٥ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٧): ٣٧ – ٥٩.

١٦- طُبع هذا الكتاب بعد عام ١٩٩٧م، انظر: أبا عبيد القاسم بن سلام، **الغريب المصنف**، تحقيق وتقديم رمضان عبد التواب (د.م.، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.)

١٧- راجع الجندي، **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**: ١٢٨.

١٨- راجع الحسيني، **ابن قتيبة**: ٧٠.

١٩- راجع عبد الحميد الجندي، **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**: ١٥٣؛ ابن قتيبة، عيون الأخبار: ١٢٦.

٢٠- عبد الحميد الجندي، **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**: ٢٧٤، ٢٧٥؛ محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية: ٤٢.

٢١- شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦): ٦٢٢، ٦٢٣.

٢٢- المصدر السابق: ٦١٨.

٢٣- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**.

٢٤- إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن (عمَّان: دار الشروق، ١٩٩٣): ١٠٥.

٢٥- انظر على سبيل المثال تناوله لموضوع النسب في "عيون الأخبار" في: **كتاب السؤدد**: ٢٩٦/١؛ **كتاب العلم والبيان**: ٢١٦/٢، ٢١٧؛ كتاب الإخوان: ٩٠/٣؛ تناوله لموضوع الحسد في الكتاب نفسه في **كتاب السؤدد**: ٢٤٨/١؛ **"باب الحسد" في كتاب الطبائع**: ٨/٢: ١٢؛ **كتاب الإخوان**: ١٠/٣؛ **كتاب** الحوائج: ١٩٢/٣.

٢٦- انظر كيف ربط ابن قتيبة بين موضوع "النساء" وموضوع "الطبائع" في "فضل العرب والتنبيه على علومها": ٥٧.

٢٧- ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ٧٣.

٢٨- المصدر السابق: ١٢٧.

٢٩- المصدر السابق: ١٦٥.

٣٠- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**: ١٨٥/٢.

٣١- راجع ابن عبدربه، **العقد الفريد**: ٣/٤٠٣، ٣/٤٠٨، ٣/٤١٠، وانظر أيضًا باب المتعصبين للعرب في المصدر نفسه: ٣/٤١٢.

٣٢- عبد الحميد الجندي، **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**: ٢٩٢.

٣٣- المصدر السابق، والصفحة.

٣٤- ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ١١٥، ١١٦.

٣٥- المصدر السابق: ١٠٩.

٣٦- المصدر السابق: ٨٣.

٣٧- المصدر السابق: ٩١- ٩٤.

٣٨- المصدر السابق: ٥٥.

٣٩- المصدر السابق: ٩١.

٤٠- المصدر السابق: ١٠٩.

٤١- ابن عبدربه، **العقد الفريد**: ٣/٤١٠.

٤٢- المصدر السابق: ٣/٤١٢، ٤١١؛ وانظر ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ٥٥، ٥٦.

٤٣- راجع ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥): ٥٧، ٥٨.

٤٤- ابن قتيبة، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**: ٩٩.

٤٥- ابن قتيبة، "المقدمة ع"، **في عيون الأخبار**.

٤٦- ابن قتيبة، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**: ١٠٣.

٤٧- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**: ١/٢٢٨.

٤٨- المصدر السابق: ١/٢٣٤.

٤٩- ابن قتيبة، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**: ٩٩.

٥٠- ابن قتيبة، "المقدمة ك"، **في عيون الأخبار**.

٥١- المصدر السابق: ع، ف.

٥٢- ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ١١٩، ١٢٠.

٥٣- ابن قتيبة، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**: **١١٩**.

٥٤- ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ٥٥.

٥٥- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**: ١/١٥٦.

٥٦- المصدر السابق: ١/٣٤٤.

٥٧- راجع ابن كثير، **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، تحقيق أحمد محمد شاكر (د.م.: مكتبة التراث، ١٩٧٩): ٤٩.

٥٨- المبرد، الكامل في اللغة والأدب، عارض أصوله وعلق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. ٣. (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧): ٢١٢/١.

٥٩- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**: ٦٢/٢.

٦٠- المصدر السابق: ٣٥/٢.

٦١- المصدر السابق: ٢/ ١٨٥.

٦٢- ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ١٥٠.

٦٣- راجع ابن عبدربه، **العقد الفريد**: ٤٠٥/٣، والشاهد ليس في ديوان الشاعر؛ جرير، ديوانه، شرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان محمد أمين طه، سلسلة ذخائر العرب ٣٤ (د.م.: دار المعارف، د.ت.).

٦٤- راجع ابن عبدربه، **العقد الفريد**: ٤١٢/٣، والشاهد ليس في ديوان الشاعر؛ الفرزدق، **ديوانه**، عني بجمعه وطبعه والتعليق عليه عبد الله الصاوي (مصر: مطبعة الصاوي، د.ت).

٦٥- ابن قتيبة، "المقدمة م" **في عيون الأخبار**.

٦٦- المصدر السابق: ٢٧/٢، ١٠٧/٤.

٦٧- المصدر السابق: ٢٧/٢، ١٠٧/٤.

٦٨- المصدر السابق: ١٠٧/٤.

٦٩- شوقي ضيف، **التطور والتجديد في الشعر الأموي**: ١٧٩، ١٨٠.

٧٠- ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ٣٧، ٣٨.

٧١- ابن قتيبة، "المقدمة ن" في **عيون الأخبار**.

٧٢- المصدر السابق: ١٩٦/٢.

٧٣- المصدر السابق: ١٩٧/٢.

٧٤- كشاجم، **ديوانه ديوانه**، دراسة وشرح وتحقيق النبوي عبد الواحد شعلان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧): ٢٦٢.

٧٥- ابن خاتمة الأنصاري، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، حققه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان (القاهرة: الخانجي، ١٩٧٣): ٢٦٤/١.

٧٦- انظر "خبر ابن مناذر مع خلف الأحمر عند الأصفهاني"، في **الأغاني**، سلسلة مكتبة الأسرة (د.م.: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠): ١٨ / ١٧٤؛ وانظر أيضًا عثمان موافي، **الخصومة** بين القدماء **والمحدثين في النقد العربي القديم** (د.م.: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠): ١٤.

٧٧- راجع بعضًا من أشعار أبي نواس ذات المنزع الشعوبي في ديوانه، تحقيق إسكندر آصاف، دار العرب للبستاني: ١٥٢، ٢٣٤، ٢٣٥.

٧٨- حيث أكثر من رواية أشعاره في عيون الأخبار، حتى احتلت الشواهد الشعرية المنسوبة إليه في هذا الكتاب المرتبة الثانية من حيث عدد الشواهد الشعرية المروية لشاعر واحد بعد أبي تمام.

٧٩- راجع ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ٤٦، وانظر تعليق المحقق د.وليد محمود خالص، في الصفحة نفسها، هامش ٧.

٨٠- طه حسين، **حديث الأربعاء** (د.م.: دار المعارف، ١٩٥٧): ٢/ ٩٠.

٨١- ابن قتيبة، "المقدمة ف"، في **عيون الأخبار**؛ ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط. ٢. (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ): ١/ ٦٤.

٨٢- هناك سبعة شعراء نص ابن قتيبة على ذكر أسمائهم في عيون الأخبار، لم أقف لهم على ترجمة ولم أقف على العصور التي ينتمون إليها وهم: الجهم، الخزرجي، العجيف، وعلي بن منظور، والمعلوط؛ ومنجوف بن مرة السلمي، وهانئ بن عتبة.

٨٣- أبو الطيب محمد بن إسحاق بن يحيى، **الوشاء** (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.): ١٠؛ أبا هلال العسكري، **الصناعتين**، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١): ٩.

٨٤- راجع ابن قتيبة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**: ٥٥.

٨٥- شوقي ضيف، **العصر العباسي الثاني**: ٦١٣، ٦١٨.

٨٦- محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن الرابع عشر/ العشرين**، ط. ٣. (بيروت، لبنان: دار المعرفة، ١٩٧٣): ٨/ ٥٥٣.

٨٧- ابن قتيبة، "المقدمة ك" في **عيون الأخبار**.

٨٨- راجع زغلول النجار، "من عجائب الإعجاز العلمي في القرآن"، **يوتيوب**، http://www.youtube.com/watch?v=dkzHDP7eWr0 الدقيقتين ٢،٣ [تاريخ الدخول على الموقع: ١٨من إبريل ٢٠١٢].

المصادر والمراجع

- ابن الأثير. **الكامل في التاريخ**. تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي. بيروت: دار صادر، ١٩٨٧.
- عباس، إحسان. **تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن**. عمَّان: دار الشروق، ١٩٩٣.
- أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. مكتبة الأسرة. د.م.: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.
- الأزهري. **تهذيب اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون. مراجعه محمد علي النجار. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف وأنباء النشر؛ والدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
- الحسيني، إسحق. **ابن قتيبة**. د.م.: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
- الأصفهاني، **الأغاني**. سلسلة مكتبة الأسرة. د.م.: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.
- ابن الأنباري. **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨.
- البغدادي، الخطيب. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- بردي، ابن تغري. **النجوم الزاهرة في أخبار مصر وملوك القاهرة**. تحقيق علي طرخان. د.م.: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.
- ابن تيمية. **تفسير سورة الإخلاص**. عني بتصحيحه السيد محمد بدر النعساني. القاهرة، د.ت.
- عكاشة، ثروت. **مقدمة تحقيق المعارف لابن قتيبة**. ط. ٦. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.
- الجاحظ. **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. سلسلة الذخائر ٨٨–٨٥. د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣.
- الجاحظ. **الحيوان**. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. سلسلة الذخائر ٧٤–٨٠. د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، د.ت.
- زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. مراجعة شوقي ضيف. القاهرة: دار الهلال، د.ت.
- جرير. **ديوانه**. شرح محمد بن حبيب. تحقيق نعمان محمد أمين طه. سلسلة ذخائر العرب ٣٤. د.م.: دار المعارف، د.ت.
- فضل، جهاد. **الشعوبية المعاصرة**. د.م.: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٠.
- ابن الجوزي. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعه وتصحيح نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- العسقلاني، ابن حجر. **لسان الميزان**. حقق نصوصه وعلق عليه مكتب التحقيق بإرشاد محمد المرعشلي. القاهرة، د.ت.
- شاهين، حمدي. **الدولة الأموية المفترى عليها**. القاهرة: دار الكتاب، ٢٠٠١.
- الأنصاري، ابن خاتمة. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. حققه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان. القاهرة: الخانجي، ١٩٧٣.
- البغدادي، الخطيب. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. بيروت: دارالكتاب العربي، د.ت.
- ابن خلكان. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د.ت.

- جفال، خليل إبراهيم. **الشعوبية والأدب أبعاد ومضمونات من العصر الجاهلي حتى القرن الرابع الهجري**. بيروت: دار النضال، ١٩٨٦.
- الخوانساري. **روضات الجنات، في أحوال العلماء والسادات**. تحقيق أسد الله إسماعيليان. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- الذهبي. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- الأصفهاني، الراغب. **محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء**. بيروت: منشورات دار الحياة، د.ت.
- الزبيدي. **طبقات النحويين**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. ٢. د.م.: دار المعارف، د.ت.
- منصور، سعيد حسين. "أدب الجاحظ في صلته بعصره". **في كتاب دراسات في النثر العربي**. الإسكندرية، ١٩٨٥.
- السمعاني. **الأنساب**. بغداد: المثنى، د.ت.
- صقر، السيد أحمد. "مقدمة تحقيق"، **في تأويل مشكل القرآن**. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. ط. ٣. د.م.: المكتبة العلمية، ١٤٠١هـ.
- بلات، شارل. **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**. ترجمة إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٦١.
- ضيف، شوقي. **التطور والتجديد في الشعر الأموي**. ط. ٨. مصر: دار المعارف، ١٩٨٧.
- ضيف، شوقي. **العصر العباسي الثاني**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦.
- الصفدي. **الوافي بالوفيات**. باعتناء هلموث ريتر. ط. ٢. فيسبادن: فرانز شتاينز، ١٩٨٢.
- حسين، طه. **حديث الأربعاء**. د.م.: دار المعارف، ١٩٥٧.
- الجندي، عبد الحميد سند. **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**. سلسلة أعلام العرب ٢٢. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣.
- الشلقاني، عبد الحميد. **رواية اللغة**. مصر: دار المعارف، ١٩٦٥.
- ابن عبد ربه. **العقد الفريد**. تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الإبياري. د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، د.ت.
- بن سلام، أبو عبيد القاسم. **الغريب المصنف**. تحقيق وتقديم رمضان عبد التواب. د.م.: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.
- موافي، عثمان. **الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم**. د.م.: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠.
- خليفة، علي السيد محمد. **الجاحظ والدولة العباسية**. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠١١.
- خليفة، علي السيد محمد. تيار الشعوبية في أدب الجاحظ. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠١١.
- الرازي، فخر الدين. مناقب الإمام الشافعي. تحقيق أحمد حجازي السقا. د.م.: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦.
- أبو الفداء. **تاريخ أبي الفداء**. تحقيق حسين مؤنس، ومحمد زينهم عزب، ويحيى سيد حسين. د.م.: دار المعارف، د.ت.
- الفرزدق. **ديوانه**. عني بجمعه وطبعه والتعليق عليه عبد الله الصاوي. مصر: مطبعة الصاوي، د.ت.
- ابن قتيبة. **تأويل مختلف الحديث**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.
- ابن قتيبة. **الشعر والشعراء**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ط. ٢. القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ.
- ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. طبع باعتناء الأستاذ أحمد زكي العدوي. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦.

- ابن قتيبة. **فضل العرب والتنبيه على علومها**. تحقيق وليد محمود خالص. أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٨.
- حطيط، كاظم ."مقدمة تحقيق الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة". **فى كتاب مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية**. د.م.: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٠.
- ابن كثير. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**. تحقيق أحمد محمد شاكر. د.م.: مكتبة التراث، ١٩٧٩.
- ابن كثير. **البداية والنهاية**. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- كشاجم. **ديوانه**. دراسة وشرح وتحقيق النبوي عبد الواحد شعلان. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧.
- ابن ماكولا. **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الكنى والأنساب**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.
- المبرد. **الكامل في اللغة والأدب**. عارض أصوله وعلق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. ٣. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧.
- الخطيب، محب الدين. **مقدمة تحقيق الميسر والقداح**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٢هـ.
- الأنصاري، محمد جابر. **الفكر العربي وصراع الأضداد**. ط. ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.
- الحميد، محمد جاسم. "مقدمة تحقيق كتاب الجراثيم" فى **كتاب الجراثيم**. مجهول. قدم له مسعود بوبو. إحياء التراث العربي ١٥. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٧.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح: سنن الترمذي**. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- زغلول، محمد، ورمضان الجربي. **ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية**. طرابلس: المؤسسة العامة، د.ت.
- وجدي، محمد فريد. **دائرة معارف القرن الرابع عشر/ العشرين**. ط. ٣. بيروت: دارالمعرفة، ١٩٧٣.
- المسعودي. **مروج الذهب**. ط. ٥. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣.
- عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. مكتبة الأسرة. د.م.: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧.
- ابن النديم. **الفهرست**. تحقيق عوني عبد الرءوف، وإيمان السعيد جلال. الذخائر ١٤٩، ١٥٠. د.م.: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦.
- أبو هلال العسكري. **جمهرة الأمثال**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش. ط. ٢. د.م.: دار الفكر، ١٩٨٨.
- أبو هلال العسكري. **الصناعتين**. تحقيق على محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١.
- بن يحيى، أبو الطيب محمد بن أسحاق. **الوشاء**. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.
- اليافعي. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر به من حوادث الزمان**. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
- الأنصاري، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. دراسة وتحقيق محمد المناصير. تقديم عبد العزيز الدوري. د.م.: دار كنوز المعرفة العلمية، ٢٠٠٩.